

ההוצאה לאור
מכון בן־גוריון לחקר ישראל והציונות

# מולדות בגולה

## תפיסות של שייכות וזרות בתפוצה היהודית

עורך: **עופר שיף**

על חיוב הגלות * תפוצה ומולדת * קפלן ושביד * חב"ד המשיחית * יהודים אורתודוקסים באמריקה * טשרניחובסקי וגלות * היהודי הערבי * יהודים לטינו־אמריקנים * טריטוריאליזם * ציונות בתפוצה * וייז וגרינברג * ארון וארנדט ועוד

עיונים בתקומת ישראל

סדרת נושא

כרך תשיעי

# מולדות בגולה

## תפיסות של שייכות וזרות בתפוצה היהודית

עורך: עופר שיף
עורכת משנה: אורנה מילר
מערכת הכרך: אבנר בן־עמוס, אבי בראלי, ג׳ק וורטהיימר,
חנן חבר, אסתר מאיר־גליצנשטיין,
משה צוקרמן, קימי קפלן, דניס שרביט
מייסד ועורך ראשון: פנחס גינוסר

המערכת: מכון בן־גוריון לחקר ישראל והציונות, מדרשת בן־גוריון, ת״ד 257, מיקוד 8499000
טל: 08-6596940, פקס: 08-6596939, דואר אלקטרוני: omiller@bgu.ac.il
כתובתנו באינטרנט: http://www.bgu.ac.il/iyunim

עיונים בתקומת ישראל
סדרת נושא
כרך תשיעי

# מולדות בגולה

## תפיסות של שייכות וזרות בתפוצה היהודית

עורך
עופר שיף

מכון בן־גוריון
לחקר ישראל והציונות • קריית שדה בוקר
אוניברסיטת בן־גוריון בנגב
תשע"ה - 2015

תרגום מאנגלית: מרינה גרוסלרנר (מאמריהם של מארק א׳ ריידר, ג׳ונתן ב׳ קרסנר ומיכאל קצין)
תרגום מצרפתית: אבנר להב (מאמריהם של דני טרום ושמואל טריגנו)
עריכת לשון: הרצליה אפרתי, מירי ארד, קארין בוכוולד, קרן גליקלין, רוית דלויה, אילנה דנון, נורית ולק, מיכל זילברמן, מאיה לוין, יהודית לינצ׳סקי־צור, הדר פרי, ענת ריינר
הגהה: רוית דלויה, מיכל זילברמן
עריכת תקצירים: עדנה אוקסמן

ריכוז עריכה: הדס בלום
הבאה לדפוס: סמדר רוטמן
עיצוב העטיפה: שרה לוי
עיצוב ועימוד: שרה לוי

תוכן המאמרים באחריות המחברים

אין לשכפל, להעתיק, לצלם, להקליט, לתרגם, לאחסן במאגר מידע, לשדר או לקלוט בכל אמצעי אלקטרוני, אופטי, מכני או אחר - כל חלק שהוא מהחומר שבספר זה. שימוש מסחרי מכל סוג שהוא בחומר הכלול בספר זה אסור בהחלט אלא ברשות מפורשת בכתב מהמו״ל.

ISBN 978-965-510-103-4
**תשע״ה © 2015**

כל הזכויות שמורות
למכון בן־גוריון לחקר ישראל והציונות
אוניברסיטת בן־גוריון בנגב
קריית שדה בוקר

נדפס באופסט נתן שלמה בע״מ, ירושלים

# תוכן העניינים


**עופר שיף**
מבוא 7

**חיים א' וקסמן**
'איפה הבית שלי?': יהודים אורתודוקסים בארצות הברית במאה ה־20 13

**יורם בילו**
'רצוננו לראות את מלכנו': התגלויות בחב"ד המשיחית 29

**גור אלרואי**
בין הצלת ישראל לגאולת ארץ ישראל: האידאולוגיה הטריטוריאליסטית ויחסה לציונות ולמדינת ישראל 59

**יוחאי אופנהיימר**
ב'תבנית נוף מולדתו': שאול טשרניחובסקי וחיוב הגלות 85

**אליעזר בן־רפאל**
יחסי תפוצה ומולדת: רצועות ההנעה 123

**יצחק קונפורטי**
גלות או ריבונות בהיסטוריוגרפיה היהודית הלאומית 137

**הלל כהן**
חייו ומותו של היהודי־הערבי בארץ ישראל ומחוצה לה 171

**מארק א' ריידר**
גורלות שלובים: אמריקה וציון בעיני סטיבן ש' וייז וחיים גרינברג 201

**ג'ונתן ב' קרסנר**
'מולדת' ו'תפוצה' בספרי הלימוד היהודים-אמריקנים, 1928-1948 227

**גיא מירון**
גלות, תפוצה ומולדת: השיח על עבר ועל עתיד בעידן שקיעת האמנציפציה בגרמניה ובהונגריה 255

**זהר שגב**
המכון לעניינים יהודיים של הקונגרס היהודי העולמי ועיצוב הקיום היהודי שלאחר השואה 279

**רענן ריין וג׳פרי לסר**
יהודים־לטינו־אמריקנים או לטינו־אמריקנים־יהודים?
גישות חדשות למחקר על אתניות ולמושג התפוצה 301

**מיכאל קצין**
בין ארצות הברית לישראל בסֵפֶר ׳בחיפוש: אוטוביוגרפיה׳ מאת מאיר לוין 319

**דני טרום**
חוויית המדינה:
היהודים בתצורה הבתר־מדינתית על פי רמון ארון וחנה ארנדט 331

**שמואל טריגנו**
שיבת ציון מעבר לדיאלקטיקת הגלות 349

**יוסי טרנר**
היחס בין ציון לתפוצות בהגותם של מרדכי קפלן ואליעזר שביד 363

תקצירים i

# מבוא

עופר שיף

תפיסות רווחות על ראשית התנועה הציונית קושרות את התעוררותם הציונית של מנהיגים מכוננים כמו פינסקר (לאחר 'סופות בנגב') והרצל (עקב משפט דרייפוס) עם התפכחותם מהבטחות האמנציפציה ומסיכויי ההשתלבות בארצות מושבם. הצגה זו של הדברים מגלמת טענה בעלת מסר מתריס נגד יהודי התפוצה, ציונים ושאינם ציונים, הרואים בהבטחות האמנציפציה ובהשתלבות היהודית בחברות הרוב הלא־יהודיות בסיס וחלק בלתי נפרד מזהותם היהודית הקבוצתית. המסקנות הפסימיות לגבי סיכויי הקיום היהודי בתפוצה מציבות אתגר רב־עצמה בייחוד למי שתופסים את הזהות היהודית האידאלית כזהות ממוקפת, כלומר כחלק מרצף השתייכויות לתרבות וללאום של חברות הרוב הלא־יהודיות, ולאו דווקא בקונטקסט של התגוננות מפני עוינות אנטי־יהודית מובנית במערכת היחסים שבין יהודים לבין סביבותיהם. אתגר זה התעצם לאור הקמת מדינת ישראל, משעה שנהפכה מדינת העם היהודי למוקד ההזדהות גם למי שמאמינים בערכה החיובי של ההשתלבות ואינם מסכימים לטענה שהַזיקה ל'מולדת' היהודית הריבונית בארץ ישראל גוזרת בהכרח תחושת זרות כלפי סביבות הרוב הלא־יהודיות.

קובץ זה אינו בא לבחון עד כמה מבטאים הלקחים 'המפוכחים' את ההשקפות הציוניות ביישוב ובחברה בישראל: עד כמה מדויק להציג את ההשקפות היישוביות והישראליות כתפיסות שוללות־גולה, וכגישות הדוחות בספקנות כל אפשרות של זהות יהודית המבוססת על רצף וקשרי גומלין בין שייכות יהודית לשייכויות תרבותיות ולאומיות נוספות. שאלת יחסם של היישוב והחברה בישראל לתפיסות זהות 'גלותיות' המושתתות על רצף זה נדונה בהרחבה בקובץ **גְּלויות ישראליות**, היוצא לאור עם קובץ זה והעוקב לו ב'סדרת נושא' של כתב העת **עיונים בתקומת ישראל**. הקובץ הנוכחי, **מולדות בגולה**, מעמיד במוקד את נקודות הראייה של התפוצה ואת תפיסות השייכות-זרות שהן מבטאות כלפי המולדת הריבונית היהודית בארץ ישראל וכלפי סביבות הרוב של התפוצה.

אסופה זו איננה יכולה ואיננה מתיימרת להיות מדגם מייצג של כלל האתגרים והסוגיות הנוגעים להשקפות התפוצה וליחסיה עם ישראל. על רקע קוצר יריעה בלתי נמנע זה אבקש אפוא לבחון במבוא לא רק את הסוגיות העיקריות הכלולות בקובץ, אלא לא פחות חשוב -

להפנות את תשומת הלב לסוגיות ולגישות שייצוגן בקובץ אינו שלם. דיון זה עשוי לאפשר הערכה מדויקת יותר אשר למיקומו של קובץ זה בשדה המחקר הבוחן את נקודות הראייה של התפוצה. כאן המקום לציין כי מרבית המאמרים הכלולים בקובץ עוסקים במתח פנימי מרכזי ששורר בתפוצה: מתח בין מגמות המכוונות לטיפוח הייחודיות והסולידריות הכלל־יהודית ובין מגמות שמייחסות ערך חיובי מהותי להשתלבות ולסולידריות עם החברה והתרבות הסובבות. על רקע זה ניכר בקובץ ייצוגם הלוקה בחסר של מאמרים משני סוגים: מחד גיסא, מאמרים שעיקר עניינם בתפיסות התפוצה שמדגישות באופן בלבדי את השונות ואת הייחוד היהודיים, ושאינן מקנות ערך חיובי לתהליך ההשתלבות ולתפיסת הזהות היהודית הממוקפת; ומאידך גיסא, מאמרים שמתמקדים בגישות התפוצה שמסתייגות מרעיון הייחודיות היהודית, ועיקר עניינן להקנות ערך חיובי להשתלבות ולאינטראקציה עם הסביבה הלא־יהודית.

המאמרים בקובץ העוסקים ביהדות האורתודוקסית והחרדית של התפוצה אמנם בוחנים את הגישה הפרטיקולריסטית-מתבדלת. ברם, יותר משהם בוחנים גישה זו לגופה, הם מצביעים על חשיבותן של מגמות כאלה כחלק בלתי נפרד מתפיסות הזהות הממוקפת של התפוצה, ובזאת חשיבותם לדיון שבקובץ זה. מאמרו של חיים וקסמן עוסק בעמדות היהודים האורתודוקסים האמריקנים ובהסתגלותם לארצות הברית במשך המאה ה־20. הוא מדגים כיצד טיפוח הייחודיות וההתבדלות היהודית הקבוצתית (הקשורות, ביהדות האורתודוקסית האמריקנית, גם לתפיסות האמונה המסורתית של גלות וגאולה), אינו סותר התעצמות מקבילה של תחושת השייכות לחברה ולתרבות־הכלל האמריקנית. המאמר של וקסמן מלמד על הצורך לקיים דיון מורכב במשמעות התעצמותם בעשורים האחרונים של פרטיקולריזם ושל התבדלות בקרב קבוצות בולטות של יהודי התפוצה. מאמרו של יורם בילו על תפיסת הגאולה המשיחית של תנועת חב"ד מחדד עוד יותר נקודה זו. הוא מאיר תפיסה גאולית משיחית שבה ארץ ישראל היא מרכיב חשוב, אבל מרכז הפולחן שלה, גם בעבור חסידיה החיים בישראל, הוא בארצות הברית. גם כאן מדובר בכיוון מחקרי חשוב שעשוי להצביע על מקומות נוספים שההבחנה בהם בין מרכז לפריפריה איננה חופפת את התפיסה הדיכוטומית של מולדת-תפוצה, וזאת דווקא בקרב תנועות שמגמתן פרטיקולרית, המטפחות את השונות היהודית לעומת הסביבה הלא־יהודית של התפוצה.

במסגרת הדיון במגמות של שימור הייחודיות היהודית בתפוצה יש לשים לב למקומן הבולט של גישות שונות של 'שלילת הגולה' במגוון רחב של תפיסות יהודיות בתפוצה. כך מאמרו של גור אלרואי על האידאולוגיה הטריטוריאליסטית ועל יחסה לציונות ולמדינת ישראל. המאמר מעמת את הציונות עם תפיסה לאומית יהודית מקבילה, ובוחן כיצד משתנה המתח הפנימי הקיים בתפיסה זו בין גישות של 'שלילת הגולה' ובין גישות של חיוב התפוצה בעקבות הקמת מדינת ישראל. מגמות של 'שלילת הגולה' או שלילת 'הגלותיות' הן מרכיב חשוב בתפיסות רבות אחרות של יהודי התפוצה, כולל תפיסות ליברליות ו'משתלבות' כמו זו של התנועה הרפורמית.[1] המתח הפנימי שנוצר בין מגמות אלו למגמות של חיוב התפוצה הוא כיוון מחקרי

1 ראו לדוגמה: עופר שיף, 'אבא הלל סילבר ותפיסת היהודי החדש של התפוצה בעקבות הקמתה של מדינת ישראל', **ישראל**, 16 (2009), עמ' 227-249.

חשוב שראוי להמשיך ולפתח. בהקשר הכיוון המחקרי הזה נקבע בקובץ מקומו של המאמר שכתב יוחאי אופנהיימר. בניתוח תפיסתו של שאול טשרניחובסקי אופנהיימר מוצא נוכחות של תפיסות מנוגדות זו לזו, מחייבות גלות ושוללות גלות, בתוך התפיסה ההגמונית הציונית וכחלק ממנה. מאמר זה אמנם שייך מבחינות רבות לקובץ **גלויות ישראליות** ולדיון בחברה היישובית בארץ ישראל, ואולם הוא מדגים היטב את התודעה הגלותית של זרות-שייכות שאפיינה את המהגרים היהודים עוד בארצות מושבם, בטרם הגיעו לארץ ישראל. המאמר מהווה אפוא מעין חוליה מקשרת בין שני הקבצים, ומלמד על החשיבות של כיוון מחקרי זה גם לחקר החברה בישראל ולא לחקר יהדות התפוצות בלבד.

המאמרים שלעיל מאירים סוגיה מהותית שנדונה במרבית המאמרים בקובץ זה ורבות מהתפיסות היהודיות הרווחות בתפוצה מתחבטות בה: הניסיון להניח ולהגדיר אחדות קבוצתית יהודית ולטפח המשכיות יהודית, גם על רקע מציאות חברתית-תרבותית של טשטוש גבולות בין מעגלי שייכות יהודיים ולא־יהודיים. בין שהמציאות המודרנית והמציאות הפוסט־מודרנית, שמיטשטשים בהן הגבולות, נתפסות כאיום וכאתגר שלילי, ובין שהן מתפרשות כבסיס חיובי וחיוני של הזהות היהודית הקבוצתית, ההתמודדות אתן היא מרכיב חשוב ומועצם מאוד של חוויית החיים היהודיים בתפוצה. התמודדות זו היא נושא־העל של קובץ זה.

מאמריהם של אליעזר בן־רפאל ויצחק קונפורטי ממקמים התמודדות זו בשני הקשרים שונים. מאמרו של בן־רפאל מניח קונטקסט סוציולוגי תאורטי שבוחן את התופעה של תפוצות חוצות־לאומים, תופעה שמתעצמת בקרב קבוצות תרבותיות ולאומיות מגוונות. תופעה רחבה זו משמשת לו כלי מסביר להבנת דפוסי התודעה הקולקטיבית העצמית של התפוצה היהודית ולהבנת יחסיה עם ה'מולדת' בישראל. מאמרו של קונפורטי מנסח קונטקסט היסטורי יהודי השוואתי. לצורך זה הוא מתמקד באופן שבו מדומיינים היחסים בין הגולה לישראל מנקודות הראייה של התפוצה לעומת נקודות ראייה ציוניות ארץ־ישראליות. הוא נוקט השוואה זו כדי לבחון את מגוון האופנים שתפיסות יהודיות מרכזיות בתפוצה מבקשות להניח בהם אחדות יהודית גם על רקע התרופפות הנחות היסוד הבינאריות של מולדת-גולה.

קבוצה ראשונה של מאמרים הכלולים בקובץ בוחנת סוגיה אחרונה זו באמצעות מקרי בוחן היסטוריים, ובחרתי להביאה כאן כסדר הזמנים, לפי התקופות הנדונות במאמרים. הלל כהן בוחן במאמרו את חלון הזמן הקצר שנפתח למימוש התפיסה של הזהות הממוקפת היהודית-ערבית בארצות ערב ובארץ ישראל. במיוחד הוא מבקש לנתח ולהסביר את 'מותה' של אפשרות זו על רקע התעצמות הסכסוך היהודי-ערבי והקמת מדינת ישראל. מארק ריידר בוחן תקופה קרובה מעבר לאוקיינוס, ומציג את תפיסותיהם של סטיבן וייז וחיים גרינברג כשני ניסיונות למצֵב את מיזוג תפיסת הייחוד האמריקנית עם תפיסת הבחירה היהודית כמוקד חיובי נכסף של הזהות היהודית הקיבוצית האמריקנית. ג'ונתן קרסנר מתמקד במערכת החינוך היהודי בארצות הברית בתקופה שלפני הקמת מדינת ישראל (1928-1948). הוא בוחן את אופני הגדרת ה'מולדת' לעומת ה'תפוצה', ואת דרכי ההתמודדות של תפיסות ציוניות אמריקניות עם תפיסות ציוניות ארץ־ישראליות השוללות את הגולה ואת הצידוק לקיום היהודי מחוץ לארץ ישראל. גיא מירון מתמקד באגף הליברלי של יהדות גרמניה והונגריה בתקופה שעל סף ההשמדה בשואה. הוא מנתח את השינויים שחלו בדמיון העבר היהודי והעתיד היהודי על רקע האתגר הכפול שהציבו

האנטישמיות והנאציזם מזה, והציונות מזה, לתפיסות יהודיות ליברליות אשר תלו תקוות בהבטחות האמנציפציה. זהר שגב מתמקד בשנים הראשונות שלאחר השואה. הוא מנתח את המאבק שניהל הקונגרס היהודי העולמי למען עיצובה של לאומיות יהודית בפזורה, וזאת בשעה שנאבק גם למען הקמתה של מדינת ישראל.

מאמרם של רענן ריין וג'פרי לסר חותם את הדיון ההיסטורי בבחינת המשמעויות המחקריות המתודולוגיות הנובעות מתפיסת הזהות היהודית הממוקפת בתפוצה. ריין ולסר מייחדים את מאמרם לתפוצה הלטינו־אמריקנית ומציעים להבחין בין קהילות שונות של תפוצה זו באמצעות הדפוסים השונים של הזהות היהודית הממוקפת (ברצף שבין יהודים־לטינו־אמריקנים ובין לטינו־אמריקנים־יהודים). הבחנה זו מוצעת כבסיס לכיוון מחקרי המחייב לבחון כל תפוצה בהקשר של יחסיה הקונקרטיים עם הסביבה, וזאת כמשקל־נגד לתפיסות מחקריות שרואות בכל הקהילות הלטינו־אמריקניות מקשה אחת בהקשר של גורל יהודי אחיד של גלות וזרות כלפי הסביבה הלא־יהודית.

קבוצה שנייה בקובץ זה כוללת מאמרים שהדיון בהם נסב על בחינת מקומה ומשמעותה של מדינת ישראל בזהות היהודית בתפוצה בעידן של ריבוי תפיסות שייכות, והזיקה למדינת ישראל, חשובה ככל שתהיה, היא רק אחת מהן. מיכאל קוצין בוחן סוגיה זו באמצעות ניתוח ספרו האוטוביוגרפי של הסופר והעיתונאי היהודי האמריקני מאיר לוין. קוצין מראה כיצד הקמת מדינת ישראל מהווה מצד אחד מרכיב רב־חשיבות בתפיסה העצמית היהודית של לוין, ומצד אחר מרכיב המחייב אותו לבחינה עצמית של זהותו היהודית האמריקנית, באופן שמחדד את ההבדלים מצד צורות החיים היהודיים בין ישראל לארצות הברית. דני טרום בוחן כיצד מתפרשת ישראל בתוך המציאות היהודית בתפוצה, באמצעות ניתוח של תגובות החרדה לקיומה של מדינת ישראל ערב מלחמת ששת הימים אפילו מצד יהודים אנטי־ציונים או אדישים לציונות. הוא מתמקד בתגובות החרדה לגורל ישראל מצד שני הוגים: רמון ארון הלא־ציוני, וחנה ארנדט שהתנגדה לציונות המדינית. טרום למד מתגובת החרדה המפתיעה לכאורה של ארון וארנדט כי בעבור חלק ניכר מיהודי התפוצה האפשרות שהעולם ישלים עם חורבן הריבונות היהודית הפוליטית מתפרשת כהפרה יסודית של הברית, תולדת האמנציפציה, שכרתו יהודי התפוצה עם ארצות מושבם. לפי טרום, על רקע מלחמת ששת הימים נעשתה ההשפעה של חוויה שלילית זו ממשית ורלוונטית ליהודי התפוצה הרבה יותר מהזדהותם או הסתייגותם מהתכנים הממשיים שמייצגת ישראל. שמואל טריגנו מבקש לבחון את הרלוונטיות של הכמיהה ל'שיבה' לארץ ישראל לאחר הקמת מדינת ישראל. הוא מציע לראות את המתח הדיאלקטי של 'שיבה-גלות' כמאפיין מהותי של הזהות היהודית שעומד בעינו גם לאחר הקמת המדינה. המתח הזה לדעתו הוא אמצעי חשוב במאמץ להתגבר על התפיסה המרדדת והמסוכנת של 'מקומיות' - סכנה שמתעצמת מאז הוקמה המדינה, הן בתפוצה הן בישראל. יוסי טרנר חותם את הדיון בסוגיה זו בבחינה השוואתית של היחס בין ציון לתפוצות הגולה בהגותם של מרדכי קפלן ואליעזר שביד. שתי ההשקפות, היהודית־אמריקנית של קפלן והיהודית־ישראלית של שביד, רואות בהקמת המדינה כלי לתחייה ולמהפכה רוחנית יהודית פנימית. אלא שהן מתוות תפקיד זה על פי שתי פרשנויות שונות לזהות הממוקפת: פרשנות של התפוצה הרואה בזהות הממוקפת ערך העומד לעצמו, ופרשנות ישראלית שרואה בה זהות חסרה ושלילית.

הדיון של קבוצת המאמרים השנייה, שנסב על מקומה ומשמעותה של מדינת ישראל בזהות היהודית של התפוצה, הוא פולמוס פנים־יהודי מתמשך שמועלה על הכתב במאמרים ובספרים פופולריים רבים המתפרסמים חדשים לבקרים.[2] בולט בין הספרים שיצאו לאור לאחרונה בארצות הברית הוא ספרו של פיטר ביינרט.[3] הספר בוחן את יחסם הביקורתי של יהודים אמריקנים ליברליים כלפי ישראל וכלפי מדיניותה ודן במשמעויות הליברליות, ברוח פרוגרסיבית-אמריקנית, שלדעת המחבר צריך להקנות הזדהות יהודית־אמריקנית עם מדינת ישראל. ביינרט מייצג נקודת מבט שמבקשת להבטיח את הקיום היהודי הקבוצתי. גישה זו היא בבחינת המשך המגמה המשותפת למרבית המאמרים בקובץ זה, מגמה שמכוונת בדרכים שונות, ביקורתיות ולא־ביקורתיות כלפי ישראל, להבטיח קיום יהודי קבוצתי שמתמודד עם מציאות של טשטוש גבולות בין מעגלי שייכות חופפים ומנוגדים. ברם, דווקא מכנה משותף זה מאיר צד חשוב נוסף של השיח הביקורתי כלפי ישראל, שלא בא לידי ביטוי בולט בקובץ זה: שיח ביקורתי מצד מי שאינם שואפים 'לתקן' את הזיקה היהודית של התפוצה למדינת ישראל, אלא רוצים לבטלה מעיקרה ולעתים אף מסתייגים מעצם התפיסה שרואה בשימור הקיום היהודי הקבוצתי ובטיפוחו ערך חשוב וערך שעומד לעצמו.

שני ספרים בולטים שנכתבו מתוך גישה אנטי־ציונית, ושפורסמו לאחרונה, מייצגים צד זה של השיח הביקורתי של התפוצה כלפי ישראל: ספרו של נורמן פינקלשטיין[4] וספרה של ג'ודית בטלר.[5] פינקלשטיין, שגם בספריו הקודמים מתח ביקורת נוקבת על ישראל המשתמשת באופן מניפולטיבי לדעתו בזכר השואה כדי להצדיק מדיניות בלתי מוסרית כלפי הפלסטינים, מייחל ומבקש להאיץ תהליך שיביא את 'סיפור האהבה' בין יהודי ארצות הברית לישראל אל קצו. פינקלשטיין מציע ליהודי ארצות הברית להתפכח מהאשליה על ישראל הליברלית ולהתנתק מישראל הכוחנית כדי שיוכלו לתת ביטוי עקיב ואמין לערכים היהודיים הליברליים שלדעתו מבטאים נאמנה את האינטרסים שלהם כמיעוט דתי-אתני בתוך ארצות הברית. באופן פרדוקסלי, ואף שתפיסות אנטי־ציוניות מסוג זה כמעט שאינן מיוצגות בקובץ, תפיסתו של פינקלשטיין איננה חורגת מגבולות הדיון של הקובץ: היא עדיין שייכת לאותה המגמה שנדונה במרבית המאמרים הכלולים בקובץ ותכליתה להבטיח את הקיום היהודי הקבוצתי. יתרה מזו, תפיסתו של פינקלשטיין מחדדת מאוד שאלה שעולה בכמה מאמרים: עד כמה ישראל היא מרכיב חיובי או שלילי במאמץ לשמר ולטפח את הקיום היהודי הקבוצתי של התפוצה?

ואילו ג'ודית בטלר מביאה ממד נוסף, שחורג מגבולות הדיון של הקובץ. בעוד ביינרט ופינקלשטיין נאבקים, כל אחד בדרכו, על הדמות הליברלית ההומניסטית של הסולידריות

2 עופר שיף, 'להמציא תקווה: שלוש נקודות מבט יהודיות ביקורתיות על מדינת ישראל', **תיאוריה וביקורת**, 42 (2014), עמ' 289-298.

3 Peter Beinart, *The Crisis of Zionism*, Picador, a Times Book, Henry holt and Company, New York 2012.

4 Norman G. Finkelstein, *Knowing Too Much: Why the American Jewish Romance with Israel is Coming to an End*, Or Books, New York and London 2012.

5 Judith Butler, *Parting Ways: Jewishness and the Critique of Zionism*, Columbia University Press, New York 2012.

היהודית, בטלר מתקוממת נגד כל תפיסה אקסקלוסיבית של סולידריות יהודית, גם אם היא נשענת על ערכים של סובלנות ושל צדק חברתי. בטלר מביעה עמדה ספקנית בנוגע לאפשרות הקיום של סולידריות יהודית כלשהי שאינה שוללת את האחר או שאינה ממעיטה בערכו, ולפיכך אין היא מסתפקת בהתנגדות לציונות אלא היא דורשת לנטוש כל תפיסה שמגדירה את היהדות כמסגרת בלבדית לחשיבה על האתי ועל הפוליטי. שלא כמרבית הגישות המיוצגות בקובץ, המאמץ שלה איננו מכוון לטיפוח או להגדרה מחדש של זהות יהודית קבוצתית. להפך, את עיקר האתגר היא רואה בחריגה מהייחודי ובהדגשת מגבלותיו. למעשה, בטלר מותחת ביקורת ישירה על ההנחה שעומדת ביסוד מרבית התפיסות של התפוצה שנסקרות בקובץ זה: היא שוללת את האפשרות שטיפוח הפרטיקולרי הוא תנאי למחויבות לסולידריות אוניברסלית. באופן מנוגד לגישה זו בטלר קובעת כי על מנת שערך של צדק יהיה תקף, חובה על מי שמאמינים בו לנתקו מהמסורת הפרטיקולרית שצמח בה.

התפיסה שמייצגת בטלר היא במידה רבה דמות ראי של הגישות החרדיות, שגם הן מקבלות ייצוג חסר בקובץ: שתי הגישות, כל אחת מצדה, עשויות לסייע בהבנת גבולות הדיון שבקובץ זה. דיון זה מביא מגוון רחב של נקודות ראייה של התפוצה. הן נבדלות זו מזו בפתרונות שהן מציעות. ברם, רובן שואפות, כל אחת בדרכה, לסוג של איזון ושל יחסים דיאלקטיים בין הפרטיקולרי לאוניברסלי. גישתה של בטלר מזה, והגישות החרדיות מזה, מאתגרות את הדיון שמביא הקובץ בהסתייגותן ובספקנותן אשר לניסיון לגשר על הניגוד המובנה שבין הפרטיקולרי לאוניברסלי. כל אחת משתי התפיסות הקוטביות האלה מלמדת בדרכה על הדיון העיקרי בקובץ: דיון במתח ובקשר הפנימי של שייכות-זרות, מתח וקשר גומלין בין השאיפה לשמר ולטפח את הקיום היהודי הקבוצתי ובין התפיסה הרואה בהשתלבות תרבותית וחברתית של היהודים בסביבות הרוב הלא־יהודיות מרכיב מהותי של הזהות היהודית הקבוצתית.

ולסיום הנני מבקש לקשור בין המתח וקשר הגומלין שלעיל ובין פועלו ומחקריו של פרופסור אלון גל שמגיע לגבורות סמוך ליציאתו לאור של קובץ זה. מאז מחקרו פורץ הדרך על לואיס ד׳ ברנדייס, התמודד פרופסור גל במחקריו החלוציים עם מרבית שאלות היסוד שהן עניינה של אסופה זו. ספריו ומאמריו הרבים מספור מהווים אבן פינה ומקור השראה לדיון רב־הפנים שמתקיים כאן, ואין ראוי מלהקדיש את הקובץ לא רק כהוקרה לפרופסור גל, אלא גם כביטוי לתקווה ולציפייה לעוד תרומות רבות ומשמעותיות שלו לדיון בשאלות המחקריות והערכיות שביקשנו לעורר.

# 'איפה הבית שלי?': יהודים אורתודוקסים בארצות הברית במאה ה־20

חיים א' וקסמן

רבים, ישראלים בעיקר, סבורים כי תפיסות הגלות והגאולה היהודיות כרוכות בתחושות של ניכור וזרות בסביבה לא־יהודית. לכן צפוי היה שאורתודוקסים בתפוצות, שהתפיסות האלה הן חלק מאמונתם הדתית, ירגישו ניכור אל הסביבה הלא־יהודית. במאמר זה מתוארת הסתגלותם של המהגרים האורתודוקסים שבאו לארצות הברית בסוף המאה ה־19 ובתחילת המאה ה־20. הסתגלותם היתה כה טובה עד שבתחילת המאה ה־21 צאצאיהם מרגישים בה נוח, בטוח ובבית.

בניגוד לרושם המקובל, לרבנים אורתודוקסים אמריקנים, גם אלה שגדלו וחונכו במזרח אירופה, לא היתה גישה אחידה כלפי החברה האמריקנית ותרבותה. ג'פרי גורוק הראה כי היו בהם מתנגדים לצד מתערים.[1] הוא הבחין בין הרבנים האורתודוקסים שהיגרו ממזרח אירופה לארצות הברית, שהתנגדו למודרנה האמריקנית, ובין אלה שהיגרו ממרכז אירופה ושמקורם בארצות הברית, שהתערו בה יותר.

התפיסה הפופולרית הרואה באורתודוקסים מי שמתנגדים לתרבות האמריקנית, אם לא שוללים אותה, מתבססת על הצהרות המיוחסות למספר קטן מאוד של רבנים אורתודוקסים אמריקנים בסוף המאה ה־19 ובתחילת ה־20. המפורסמים שבהם היו הרבנים משה ויינברגר ויעקב דוד וילובסקי, אבל התמונה לא ברורה כל כך גם לגביהם.

הרב משה ויינברגר (1854–1940) היגר לארצות הברית מהונגריה. הוא לא התפרנס מהרבנות, וכתב תיאור ביקורתי וחריף של היהדות בניו יורק בשנות השמונים של המאה ה־19. הוא ראה בחברה האמריקנית חברה חומרנית והתלונן על הרמה הנמוכה של החינוך היהודי ושמירת הכשרות. סִפרו היה במידה רבה אזהרה לעמיתיו במזרח אירופה, שארצות

* אני אסיר תודה לפרופ' קימי קפלן, לפרופ' עופר שיף ולד"ר בנימין בראון על זמנם ועל עצותיהם.

1 Jeffrey, S. Gurock, *American Jewish Orthodoxy in Historical Perspective*, Ktav, Hoboken 1996, pp. 1–62

הברית היא איום רוחני על יהודים דתיים-מסורתיים.[2] אף על פי כן, הוא לא הצהיר שאסור להגר, וגם לא חיווה את דעתו על רעיון ההגירה. הוא הזהיר את מי שקיוו להיות לרבנים בארצות הברית, שסיכויי הצלחתם קלושים אם לא אפסיים, וסבר שיהיה להם טוב יותר באירופה. אף על פי שהוא לא היה אופטימי באשר לסיכוי לשיפור משמעותי בתנאי היהודים והיהדות, הוא גם לא היה פסימי. הוא האמין שהדרך לשיפור כרוכה בהקמת ישיבות ובהתפתחותם של רבנים.

הרב יעקב דוד וילובסקי (הרידב"ז, 1845-1913) היה תלמיד חכם נודע, רב קהילה, ראש הישיבה המפורסמת בסלוצק, בלארוס, ופרסם ספרים בהלכה וחידושים על התלמוד הבבלי והירושלמי.[3] בשנת תר"ס (1900) הוא בא לארצות הברית כדי לגייס כספים לפרסום חידושיו על התלמוד הירושלמי. בעת ביקורו, שארך פחות מחצי שנה, הוא הופיע בכנס של התאחדות הקהילות האורתודוקסיות בניו יורק, וצוטט כמי שגינה את מי שבא לאמריקה כחוטא. 'כאן, היהדות [...] נרמסת מתחת לרגליים. הם הותירו מאחוריהם לא רק את ביתם היהודי אלא גם את תורתם, התלמוד, הישיבות - ובמילה אחת את ה"יידישקייט" שלהם, אורח החיים היהודי כולו'.[4] כשלוש שנים לאחר מכן היגר לארצות הברית, ובכנס רבנים בפילדלפיה הוכרז זקן הרבנים בארצות הברית. הוא שימש רב בעיר שיקגו, אבל כעבור זמן קצר, בשנת 1905, נסע לארץ ישראל וחי בצפת עד סוף ימיו.[5] אף על פי שנשאר בארצות הברית זמן קצר, הוא לא אמר נואש באשר ליהדות ארצות הברית. כמו ויינברגר, הוא מתח עליה ביקורת, אבל - כפי שאפשר לראות מההקדמה שלו לפירושו על התורה - הוא ראה משמעות וחשיבות דתית בשהייתם של היהודים בארצות הברית. הוא סיים את ההקדמה לספר בתוכחה ובדברי שכנוע לקוראיו שייסדו ישיבות לילדי הדור הזה ולבאים אחריהם.

> ועצתי הנכונה שע"פ חוקי המדינה הגם שמוטל חוב על כל אב למסור בנו להשקולין [בתי הספר]. אך יש עוד חוק אחד דרשות נתונה לכל ישראל לכל קאנגרעגיישאן [קהילה] לעשות סקוהל [בית ספר] מיוחדת עבור ישראל, ושמה ילמדו בניהם

2 משה ווינבערגער, **היהודים והיהדות בניויורק**, חלק ראשון, נויארקער ייִדישען צייטונג, ניו יורק תרמ"ז. יונתן סרנה תרגם את הספר מעברית לאנגלית וכתב הקדמה המנתחת את הספר היטב ומסבירה את חשיבותו; ראו: Moses Weinberger, *People Walk on Their Heads* (trans. Jonathan D. Sarna), Holmes & Meier, New York 1981.

3 מספריו של הרב ווילובסקי בתקופה ההיא: **מגדל דוד**, ליפמאן, וילנה תרל"ד; **חנה דוד**, ליפמאן, וילנה תרל"ו; **שו"ת הרידב"ז**, ליפמאן, וילנה תרמ"א.

4 'Union of Orthodox Congregations', *American Hebrew*, 68, 7 (January 1901), p. 236. מעניין שהעיתון 'אמריקן היברו' (*American Hebrew*) דיווח שווילובסקי הגדיר את מי שמהגר לאמריקה 'פושע ישראל'. ארתור הרצברג כתב שווילובסקי הכריז: 'מי שבא לאמריקה הרי הוא כופר משום שכאן רומסים ברגל את היהדות', ראו: Arthur Hertzberg, '"Treifene Medina": Learned Opposition to Emigration to the United States', *Proceedings of the Eighth World Congress of Jewish Studies*, World Union of Jewish Studies, Jerusalem 1984, p. 25.

5 'תולדות רבינו מחבר זצ"ל בקצרה', בתוך: **ספר נימוקי רידב"ז על התורה**, סדר חדש בהגה"ה ותיקונים, מרכז לעידוד מחקרים תורניים בישראל, בני ברק תשנ"ב.

> תורה, ושמה ילכו גם הטיטשערס [המורים] ובעו"ה [ובעונותינו הרבים] עיננו ראות דהפולנים הבאו לארץ הזאת עשו כן ויחדו בתי ספר לבניהם בטשאטשעס [כנסיות] שלהם למען שלא יתקלקלו דתם. ולמה לא נבוש אנחנו עם קדוש זרע ישורון לעשות כן עם בנינו הקטנים עם הנולד, ועל זה דוה לבנו אשמנו מכל עם. וכבר אמרו חז"ל כמתוקנים שבהם לא עשיתם, כמקולקלים שבהם עשיתם. אחי ועמי אין אני רואה שום תרופה לשבר בת עמי אם לא בדרך הזה.[6]

אלה אינם דבריו של מי שמאמין שאין עתיד ליהדות בארצות הברית. האמת היא שרק רבנים מעטים בארצות הברית סברו שאין שם עתיד ליהדות. האמינו בכך בעיקר רבנים ושומרי מסורת במזרח אירופה, ולעתים קרובות יותר היתה זו השקפתם של האידאולוגים הציונים במזרח אירופה - החילונים או האורתודוקסים - ולא של רוב הרבנים האורתודוקסים. קימי קפלן הצביע על כך שהרבנים שמואל מוהליבר ויצחק יעקב ריינס התנגדו להגירה לאמריקה. ריינס - בגלל חולשתה של היהדות, ומוהליבר - בגלל האנטישמיות. מנגד, הרב חיים סולובייצ'יק, הרב מבריסק, ראה בהגירה אל ארצות הברית ייעוד. קימי קפלן הביא מדבריו:

> היהודים ברוסיה ומנהיגיהם ורבניהם אינם יוצאים ידי חובתם לאחיהם באמריקה. יודע אני, כי המצב שם הוא לקוי, אולם יש שם אפשרות מרובה, חופש גמור, מה שאין ברוסיה, ואם יבואו שמה אנשים חרוצים, יש בידם לתקן הרבה, ותמה אני, כיצד אפשר לרבנינו ומנהיגינו לשבת במקומותיהם ולראות כבלע את הקודש בין מליונים יהודים [...] גם אני אין בדעתי ללכת שמה. טעמים ונמוקים נפשיים יש בזה, ומבין אני גם אם אחרים עושים כמוני ויושבים במקומותיהם, אולם אם רצוננו לעשות את חובתנו, חובת השעה, עלינו ללכת לאמריקה, לתקן שם את היהדות ולבנות שם מקלט בטוח לעמנו ולתורתנו, עד אשר נשוב ציון.[7]

בתחילת שנות התשעים של המאה ה־19, פרסם בעל **החפץ חיים**, הרב ישראל מאיר הכהן (1838–1933) מרדון, בלרוס, מהרבנים הנערצים בדורו, אזהרות ליהדות מזרח אירופה על הסכנות שבהגירה לאמריקה. בסיכום לחיבורו **נדחי ישראל**, שמטרתו להבהיר את יסודות ההלכה לחיים ב'ארצות רחוקות', ובמיוחד אמריקה, הוא הזהיר מפני הסיכונים שבעזיבת מזרח אירופה וטען שההזדמנויות הכלכליות לא שוות את מחיר אבדן היהדות לאדם או לילדיו.[8] בקונטרס אחר שלו, **נפוצות ישראל**, כתב תשעה פרקים ובהם דן באריכות בסיבות שכדאי לעקור ולהגר ל'ארצות הרחוקות', ודחה אותן אחת־אחת.[9] אבל הוא לא אסר על הגירה, ובוודאי לא גזר חרם - לא על הארצות ולא על המהגר.

6 שם, עמ' יז.

7 קימי קפלן, **אורתודוקסיה בעולם החדש**, מרכז זלמן שזר, ירושלים 2002, עמ' 95.

8 ישראל מאיר ב"ר אריה זאב הכהן, **נדחי ישראל**, האלטער וא״זענשטאדש, ורשה 1893, בייחוד עמ' 118–130.

9 הנ"ל, **שם עולם**, חלק שני, אונטערהענדלער, ורשה תרנ"ח; הנ"ל, **קונטרס נפוצות ישראל**, עמ' 31–46. אני מודה לבנימין בראון שהפנה את תשומת לבי לקונטרס מעניין וחשוב זה.

## התנגדות לאינדיווידואליזם וחילון

רבים מהרבנים האורתודוקסים בארצות הברית התנגדו לתרבות האמריקנית, במיוחד לאינדיווידואליזם ולחילוניות שלה. אחדים, כמו ויינברגר, מתחו ביקורת על העיקרון החוקתי של הפרדת הדת מהמדינה, אבל ביקורות מעין אלה לא היו ייחודיות לרבנים אורתודוקסים. קימי קפלן הראה שגם רבנים רפורמים מתחו ביקורת על כך.[10] ואף לא רק יהודים. גם בין הנוצרים הפרוטסטנטים והקתולים היו מתנגדים ומסתגלים. בקרב הפרוטסטנטים היו פונדמנטליסטים ומודרניסטים, ובקרב הקתולים היו המסורתיים והאמריקניסטים. אלה היו תגובות דתיות למה שפיטר ברגר תיאר כהשלכות המודרניות, ובמיוחד פירוק המונופול והפלורליזם הדתיים.

> המצב הפלורליסטי מציב לפני המוסדות הדתיים שני טיפוסים של אידאל. הם יכולים להשתתף במשחק הפלורליסטי של יזמה דתית חופשית, ולקבל עליהם את הסבירות לכאורה על ידי התאמת המוצר לדרישות הצרכן. או הם יכולים לסרב להסתגל, להתחפר מאחורי המבנים הסוציו־דתיים שהם יכולים לקיים או להקים, ולהמשיך לדבוק במטרותיהם הישנות כאילו דבר לא קרה. ללא ספק יש אפשרויות ביניים מגוונות בין שני הטיפוסים האלה, בדרגות שונות של היענות וחוסר פשרנות.[11]

## שינוי בגישה להפרדה בין דת למדינה

אף שלא חל שינוי בגישתם של המתנגדים לתרבות הלא־חומרית, היה מפנה בגישתם לעקרון הפרדת הדת מהמדינה במאה ה־20. בניגוד לביקורת של ויינברגר, שסבר כי חלק גדול מהבעיות בתרבות ובחברה האמריקנית נובע מן החופש שבחוקה, ובעיקר מההפרדה בין דת למדינה, גרמו לשינוי התפתחויות אחדות בהתחלת המאה ה־20. הסימן הבולט ביותר לשינוי זה היה בדרשה שנשא הרב משה פיינשטיין, בפרשת תצוה-זכור תרצ"ט (פברואר 1939), לרגל יום השנה ה־150 של החוקה האמריקנית. הרב פיינשטיין (1895- 1986) נולד באוזדא וגדל בסטרובין שבבלרוס, שם היה אביו רב הקהילה. ב־1921 נתמנה לרבה של לובאן שליד מינסק, וכיהן בה עד שהיגר לארצות הברית בשנת 1937. נוסף על היותו ראש ישיבת 'תפארת ירושלים' בניו יורק, היה מהפוסקים הגדולים בארצות הברית, אם לא הגדול שבהם, ותשובותיו מופצות בכל העולם האותודוקסי.[12] בסיום דרשתו אמר:

> היוצא מזה שכל מלכות מאוה"ע [מאומות העולם] אינה רשאה לתפוס בשיטה אחת, אלא צריכה רק לעשות עבודה שלה שהוא להשגיח שלא יעשו עול אחד נגד חברו שלא לגזול ולרצוח, שאלמלא מוראה של מלכות איש את רעהו חיים בלעו,

10 קפלן, **אורתודוקסיה בעולם החדש**, עמ' 95.

11 Peter L. Berger, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, Doubleday, Garden City 1967, p. 153

12 הרב אשר ז' ראנד (עורך), **תולדות אנשי שם**, א, חברת תולדות אנשי שם, ניו יורק תש"י, עמ' 98.

> אבל לענין שיטות ואמונות ודברים יהי׳ כל אחד חפשי לעשות מה שרוצה. וא״כ [ואם כי] מלכות ארה״ב שעוד לפני ק״נ [150] שנה קבעה חוק מלכותה שלא יחזיקו שום אמונה ושום שיטה אלא, כל חת דיעשה כרצונו, והמלכות תשגיח רק שלא יבלעו אחד את חברו הרי הם עושין כרצון השי״ת [השם יתברך], ולכן הצליחו ונתגדלו במשך זמן זה. ומחוייבין אנו להתפלל בעדם שהשי״ת יצליחם בכל אשר יפנו. ובקרוב יושע יהודה וישראל אמן.[13]

הרב פיינשטיין לא תמך בהסתגלות, ובוודאי לא בחילון. אבל הוא תמך בחופש הדת, זאת אומרת בפלורליזם דתי בחוק המדינה. תמיכה זו בולטת בחלק גדול מפעילותו הציבורית ובתשובותיו. למשל, בשאלה אם מותר לתלמידים יהודים בבתי ספר ציבוריים להשתתף בטקס תפילה כללי לצד תלמידים לא־יהודים. אין זה המקום להיכנס לפרטי תשובתו, אך הוא כתב כי ׳המושלים במדינתנו הם אנשי חסד ואין רוצים להשליט אמונתם על שאר האזרחים ולכן יסדו נוסח כזה שלכן לא שייך לחוש שנתייסר ע״י כומרים לכוונה לאמונתם [...] שידוע שנתייסד שכל אחר יכוין לאמונתו׳.[14]

הסכמתו של הרב פיינשטיין לתפילה לא־כיתתית (non-denominational) בבתי ספר ציבוריים היתה בעצם תמיכה במאמציהם של חסידי לובביץ׳ שרצו להפעיל תכנית שמשחררת תלמידים בבתי ספר ציבוריים משיעורים מסוימים, כדי שיוכלו להשתתף בטקסי תפילה. למורת רוחם של רוב הארגונים בארצות הברית, תמך הרבי מלובביץ׳ בתפילה לא רק ליהודים אלא גם לנוצרים, והאמין שהיהדות רוצה שהנוצרים יהיו דתיים, בתנאי שגם יהודים יוכלו להתפלל על פי נוסחם ואמונתם, ושלא ייתקלו בניסיונות להעבירם על דתם.[15] הרב פיינשטיין הדגיש באחת מתשובותיו שברור שלא־יהודים עושים מצווה, אקט דתי, כאשר הם מתפללים, ׳דאל״כ [שאם לא כן] איזה שבח הוא במה שיקרא בית תפילה לכל העמים אם אין להנכרים שום מצוה בתפלתם׳.[16]

13 רבינו משה פיינשטיין, **דרש משה**, בהוצאת החתן ובני המחבר, בני ברק תשמ״ח, עמ׳ תטז. אין להסיק מזה שהרב פיינשטיין תמך בהפרדה בין דת למדינה מבחינה אידאולוגית וקבע הפרדה זו גם במדינת ישראל. להפך, ברור שלא היה תומך נלהב, בלשון המעטה, להפרדת הדת מהמדינה בישראל, אבל גם רוב הציבור היהודי־אמריקני בשנות השבעים והשמונים של המאה הקודמת, שתמך בהפרדה בעקרון הפרדת הדת מהמדינה, לא תמך בהפרדה מוחלטת גם בישראל, **ראו:** Chaim I. Waxman, 'Religion and State in Israel: The Perspective of American Jewry', in: Eliezer Don-Yehiya (ed.), *State and Diaspora: The State of Israel and Jewish Diaspora: Ideological and Political Perspectives*, Bar-Ilan University Press, Ramat Gan 1991, pp. 97-107; Steven V. Mazie, *Israel's Higher Law: Religion and Liberal Democracy in the Jewish State*, Lexington Books, Lanham 2006.

14 משה פיינשטיין, **אגרות משה, אורח חיים ואבן העזר**, ד, חלק שני, הוצאת המחבר, ניו יורק תשכ״ד, עמ׳ קצז.

15 תיאור קצר של חוויותיו של שליח חדש בלוס אנג׳לס, קליפורניה, עם ראשי הפדרציה היהודית שם, כשניסה להתחיל את התכנית שם, **ראו:** Sue Fishkoff, *The Rebbe's Army: Inside the World of Chabad-Lubavitch*, Schocken, New York 2003, pp. 174-176.

16 פיינשטיין, **אגרות משה**, עמ׳ קצו.

## מקורות פנימיים וחיצוניים לשינוי

המפנה בגישתם של המתנגדים להפרדה בין דת למדינה נבע הן מגורמים פנים־אמריקניים והן מגורמים חיצוניים. החיצוניים היו ההתפתחויות באירופה בשנות השלושים של המאה ה־20: ההתדרדרות במצבם של יהודי אירופה, עלייתו של היטלר והנאציזם, והתקווה שאמריקה תשמש מקלט ליהודים. בחברה ובתרבות האמריקנית ניכרה הסובלנות, גם אם לא פלורליזם תרבותי של ממש. האורתודוקסים החלו לראות את החברה האמריקנית באור חיובי יותר, ותכננו לפעול בדרכם של ויינברגר ווילובסקי בתחילת המאה. הם נעזרו במהגרים החדשים שבאו לארצות הברית, הפליטים מאירופה. היו בהם מנהיגים אורתודוקסים שהיו ראשי ישיבות גדולות במזרח אירופה, ואשר כמעט מיד עם בואם לארצות הברית החלו בהקמתן מחדש של ישיבות אלה. הרב אהרן קוטלר, הרב אברהם קלמנוביץ והרבנים אליהו מאיר בלוך ומרדכי כץ הקימו מחדש את ישיבותיהם המתקדמות בתבנית מזרח־אירופית בלייקווד,[17] בברוקלין, בקליבלנד ובמקומות אחרים, וחינכו דור של יהודים אורתודוקסים משכילים, שרבים מהם הקימו לימים ישיבות מתקדמות אחרות בעשרות ערים אמריקניות.

הצעד הראשון בתהליך חינוכו של דור חדש של יהודים אורתודוקסים משכילים היה ייסוד החברה הלאומית לבתי ספר יהודיים, 'תורה ומסורה', בשנת 1944. מטרתה היתה לעודד ולסייע להקים בתי ספר יסודיים ותיכונים יהודיים שיספקו חינוך יהודי אינטנסיבי לצד מערכת שעות חילונית איכותית בערים ובשכונות ברחבי המדינה. בין השנים 1940 ל־1965 גדל מספר בתי הספר היסודיים היהודיים בארצות הברית מ־35 ל־323 ומספר התלמידים עלה מ־7,700 ל־63,500. עד שנת 1975 היו כבר 425 בתי ספר יסודיים, 138 תיכונים, ונרשמו אליהם 82,200 תלמידים. בתי ספר אלה היו ממוקמים לא רק בניו יורק, אלא ב־33 מדינות ברחבי ארצות הברית. עד 1975 היה בית ספר אחד לפחות בכל עיר בארצות הברית שבה 7,500 יהודים, וכך גם בארבע מתוך חמש ערים שהיו בהם בין 5,000 ל־7,500 יהודים. כמו כן, היה בית ספר יסודי יהודי באחת מכל ארבע ערים שהיו בהן כאלף יהודים.[18]

17 לתיאורים של התחלת הישיבה בלייקווד ולהתפתחותה, ראו: William B. Helmreich, *The World of the Yeshiva: An Intimate Portrait of Orthodox Jewry*, Free Press, New York 1982, pp. 42-45; חיים אייזיק וקסמן, 'על המחבר', בתוך: הרב ניסן וקסמן, **שבילי ניסן**, מוסד הרב קוק, ירושלים תשע״ג; יואל פינקלמן, 'משטטל למובלעת: הרב אהרן קוטלר וצמיחתה של אורתודוקסייה בדלנית בארצות הברית', בתוך: יוסף שלמון, אביעזר רביצקי ואדם פרזיגר (עורכים), **אורתודוקסייה יהודית: היבטים חדשים**, מאגנס, ירושלים תשס״ו, עמ׳ 555-573; מיכה אודנהיימר, 'דוסים קריק', **הארץ**, **2.8.2005**, ובאתר: www.haaretz.co.il/misc/1.1032616 (אוחזר בינואר 2013).

18 על 'תורה ומסורה' ועל בתי הספר היומיים ('ישיבות קטנות') בארצות הברית ראו: Alvin I. Schiff, *The Jewish Day School in America*, Jewish Education Committee Press, New York 1966; Doniel Zvi Kramer, *The Day Schools and Torah Umesorah*: *The Seeding of Traditional Judaism in America*, Yeshiva

בייסוד סוג כזה של בית ספר יסודי היתה קבלה של המודרניות. רבים מאותם מנהיגים רבנים שהפיחו חיים בתנועת בתי הספר התנגדו בנוקשות לסוג זה של בית ספר, ששילב לימודי קודש וחול. כמה בתי ספר כאלה נוסדו גם בתחילת המאה ה־20, אך מספרם, ולכן גם השפעתם, היו קטנים יחסית. כעת, בזכות מאמצי ההנהגה החדשה של המהגרים, השתנתה התמונה שינוי דרמטי. ממלחמת העולם השנייה עד לאמצע שנות השבעים היה שגשוג של תנועת בתי הספר, ובתי הספר הוכרו ביהדות הקונסרבטיבית והרפורמית. עד שנות התשעים גדל מספר בתי הספר הלא־אורתודוקסים במהירות רבה בקהילה היהודית האמריקנית. במחקר שערכה ב־1994 קרן אבי חי, שניתח השתייכות תנועתית של בתי ספר בארצות הברית, נמצא כי מתוך 221 בתי ספר שהשתתפו במחקר בעיר ניו יורק, 204 היו אורתודוקסים, 11 השתייכו לסולומון שכטר (קונסרבטיבים), חמישה היו בתי ספר קהילתיים ואחד רפורמי. במדינת ניו יורק השתתפו במחקר 280 בתי ספר, ובהם היו 170 אורתודוקסים, 55 קהילתיים, 43 סולומון שכטר, ו־12 רפורמים. כלומר, במדינת ניו יורק בתי הספר האורתודוקסים מנו 92 אחוז מכלל בתי הספר. התמונה היתה שונה מחוץ למדינת ניו יורק. שם, אף שבתי ספר אורתודוקסים היו הרוב, הם מנו רק רק 60 אחוז מכלל בתי הספר היהודים.[19] מספר התלמידים הלא־אורתודוקסים הלך וגדל משנות שתשעים. בשנת 1992 היו 1,500 תלמידים בבתי ספר לא־אורתודוקסים, ובשנת 2004-2003 מספרם גדל ל־4,100.[20]

באשר להשפעה של בתי הספר על הזהות היהודית, ניתוח נתוני סקר האוכלוסין היהודי מ־1990 על הדור שנולד אחרי מלחמת העולם מראה כי החינוך בבתי ספר היומיים עונה על כל המדדים של זהות והזדהות יהודית, והמתאם ברבים ממדדים אלה גבוה יותר מאשר בסוגים אחרים של חינוך יהודי.[21]

## השפעת החסידים

נוסף על ראשי הישיבות ותומכיהם, היו בין הפליטים מנהיגים וחסידיהם מזרמים חסידיים שונים. הבולטים שבהם נמנו עם חסידי בעלז, בובוב, חב"ד-לובביץ', טאלין, טריסק ליסק, מונקץ', נובומינסק, סאטמר, סטולין, סקוור וצאנז. רבים מהחסידים היו נחושים לשמור על דרך חייהם המסורתית בעיר המודרנית והם הצליחו בהשגת מטרה זו במידה רבה.[22]

University Press, New York 1984.

19 *Jewish Day Schools in the United States*, Avi Chai, New York 1994

20 Marvin Schick, 'A Census of U.S. Day Schools, 2003-04', Avi Chai, New York 2005, p. 2

21 Chaim I. Waxman, *Jewish Baby Boomers: A Communal Perspective*, State University of New York Press, Albany 2001, pp. 112-114.

22 עניין זה מומחש בסרט התעודה עטור הפרסים: Menachem Daum and Oren Rudavsky (directors), *A Life Apart: Hasidim in America*, United States 1987. ראו גם: Jerome Mintz, *Hasidic People: A Place in the New World*, Harvard University Press, Cambridge, MA 1998; George Kranzler, *Hasidic Williamsburg: A Contemporary American Hasidic Community*, Jason Aronson, Northvale, NJ 1995, esp. pp. 201-

במיוחד הצליחו בכך חסידי חב״ד-לובביץ׳, ולא רק בארצות הברית, אלא בכל העולם.[23] בסוף שנות החמישים הכריז הרבי, הרב מנחם מנדל שניאורסון, על מבצע ׳ופרצת׳, והחל לשלוח שליחים למקומות רחוקים וכמעט ריקים מיהודים.[24] בארצות הברית הצליח המבצע עד כדי כך שכיום חב״ד נחשב לזרם שגדל במהירות הרבה ביותר בקרב יהדות אמריקה,[25] ואף השפיע על מתנגדיו האורתודוקסים הישיבתיים.[26] ואכן, סיפורה של תנועת חב״ד והצלחתה היא תופעה מיוחדת ויוצאת דופן אפילו בקרב האורתודוקסיה האמריקנית.

אחרי השואה, הגירה חדשה של אורתודוקסים בעלי מחויבות אידאולוגית היתה הבסיס לתחייה מחדש ברבע המאה הבאה. היא גם מילאה תפקיד בהעצמת האמונה הדתית ובקיום אורח החיים של האורתודוקסים, כמו גם בפער בינם לבין הלא־אורתודוקסים שהתפתח בעשורים האחרונים של המאה.[27]

בניגוד לטענתם של כמה ממבקרי תופעה זו, הקנאות הדתית הגוברת והפער הגדל בין הזרמים האורתודוקסים ללא־אורתודוקסים ביהדות אמריקה אינם עדות להתרחקות של יהודים אורתודוקסים מהחברה האמריקנית. להפך, יש אינדיקציות לכך שהם רואים בסגנון חייהם האורתודוקסי זכות של קבוצת מיעוט הקשורה לחברת הרוב ואינה מופרדת ממנה. הוכחה לקשר הרגשי שלהם לחברה הרחבה היא הדגלים האמריקנים שהונפו בבתים ובעסקים בשכונות אורתודוקסיות בעקבות אסון מגדלי התאומים ב־11 בספטמבר 2001. המשרד הלאומי של אגודת ישראל, ארגון חרדי בולט, שלח מכתבים תקיפים

231; Israel Rubin, *Satmar: Two Generations of an Urban Island*, Peter Lang, New York 1997 (2nd ed.); William Shaffir, 'Montreal's Hassidim Revisited: A Focus on Change', in: Simcha Fishbane and Jack N. Lightstone (eds.), *Essays in the Social Scientific Study of Judaism and Jewish Society*, Concordia University Press, Montreal 1990, pp. 305–322.

23 על פי הבדיחה, שיש בה הרבה אמת: ׳מהם שני הדברים שאפשר למצוא בכל העולם, אפילו במקומות הכי מרוחקים? קוקה קולה וחסידי חב״ד׳.

24 מנחם פרידמן ושמואל היילמן, **הרבי מלובביץ׳: בחייו ובחיים שלאחר חייו**, דביר ומרכז זלמן שזר, ירושלים תשע״א, עמ׳ **173-180**; Fishkoff, *The Rebbe's Army*.

25 'America's 50 Most Influential Rabbis', 16.4.2011, http://www.thedailybeast.com/articles/2011/04/16/50-most-influential-rabbis-in-america.html (retrieved in January 2012)

26 Adam S. Ferziger, 'From Lubavitch to Lakewood: The *Chabadization* of American Orthodoxy'. **ראו גם:** Jack Wertheimer, 'The Outreach Revolution: Platoons of Orthodox Jews are Transforming American Jewish Life', *Commentary* (April 2013), pp. 20-26.

27 Samuel G. Freedman, *Jew vs. Jew: The Struggle for the Soul of American Jewry*, Simon & Schuster, New York 2000. כבר היו סימנים של התחזקות האמונה הדתית באורתודוקסיה האמריקנית בשנות השישים, **ראו:** Charles S. Liebman, *Aspects of the Religious Behavior of American Jews*, Ktav, New York 1974, p. 150; Haym Soloveitchik, 'Rupture and Reconstruction: The Transformation of Contemporary Orthodoxy', *Tradition*, 28, 4 (Summer 1994), pp. 64–130.

שהפצירו בחבריו לתרום לקרן למען משפחות קרבנות המשטרה ומכבי האש. פעולות אלה מצביעות על תחושה עמוקה של הזדהות עם הטרגדיה כאמריקנים. עוד הוכחה לכך היא שבגיליון של העיתון החרדי האמריקני **המודיע** (Hamodia), מ־4 ביולי 2012, יום העצמאות האמריקני, נדפסה במחצית העליונה של העמוד הראשון של העיתון תמונה צבעונית גדולה של דגל אמריקה, תחת הכותרת: 'O'ER THE LAND OF THE FREE' (מעל ארצם של בני החורין), הלקוחה מההמנון האמריקני.

אולי זה קשור להבדל הבסיסי בין נוצרים ליהודים אולטרה־אורתודוקסים, חרדים, ולדרך חייהם כ'מיעוטים קוגניטיביים', דהיינו כקבוצות אנשים 'שהשקפת עולמם שונה משמעותית מזו המקובלת בחברה שלהם'.[28] סמלם של נוצרים אולטרה־אורתודוקסים הוא 'המבצר האיתן',[29] והפונדמנטליסטים מפרשים אותו כסמל שהשפעתו היא התרחקות מהתערבות בחברה הרחבה.[30] מטרתם של יהודים אולטרה־אורתודוקסים היא לבנות גדר, 'סייג' לתורה, להגן עליה - אבל לא להימנע מהתערבות בחברה. התנאים החברתיים־היסטוריים שעודדו התבדלות מהחברה במזרח אירופה השפיעו על התפיסות שגיבשו בראשונה המהגרים היהודים על החברה היהודית האמריקנית. משהרגישו בטוחים פיזית, אוטונומיים מבחינה דתית ובעלי לגיטימציה לקיים את חייהם, הם ראו עצמם חלק מהחברה ושיבחו את המערכת הפוליטית שאפשרה זאת. כמו כן החלו להרגיש נוח להשתתף בזירות מסוימות של התרבות הפופולרית, שלפני כן היו זרות ליהדות המסורתית, כמו ספורט ומוזיקה. ג'פרי גורוק הראה שהרעיונות של 'בילוי' ו'שעות פנאי' היו זרות למהגרים יהודים, ואני מוסיף - גם ליהדות המסורתית.[31]

אשר לספורט, תלמידי ישיבה חרדים רבים הם אוהדים נלהבים של ספורט מקצועי, ומשתתפים בקבוצות מהמרים ובפעילות ספורטיבית. התעמלות היא כיום פעילות כשרה למהדרין, וכך כל פעילות ספורטיבית. בנוגע למוזיקה - אפשר לכנות את הקיים כיום

28 Peter L. Berger, *A Rumor of Angels: Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural*, Doubleday, Garden City, NY 1969, p. 7.

29 מרתין לותר חיבר שיר דתי בשם 'מבצר איתן הוא אלוהינו' ויוהן סבסטין באך הלחין ממנו כוראל אהוב מאוד על הפרוטסטנטים. הביטוי מבוסס על פסוק בתהלים: 'אלהים לנו מחסה ועז' (שם, מו ב).

30 כפי שג'ורג' מרסדן מבהיר, אף על פי שהאנשים מחוץ לתנועה משתמשים לפעמים במונח 'פונדמנטליסט' כדי לקבוע שכל מי שהוא אדוק הוא מיליטנט, אלה המגדירים את עצמם פונדמנטליסטים הם בעיקר בפטיסטים המאמינים שיחס האל לאנושות משתנה בתקופות שונות. זהו גם ההבדל בין פונדמנטליסטים לאוונגליסטים. האוונגליסטים מעורבים מאוד בחברה ומנסים להשפיע על תרבותה מבפנים. ראו: George M. Marsden, *Understanding Fundamentalism and Evangelicalism*, W. B. Eerdmans, Grand Rapids, MI 1991, p.4.

31 Jeffrey S. Gurock, *Judaism's Encounter with American Sports*, Indiana University Press, Bloomington 2005. ראו גם: ג'פרי ש' גורוק, 'ספורט וקהילת הישיבות של אמריקה, 1920-1970', בתוך: שלמון, רביצקי ופרזיגר (עורכים), **אורתודוקסייה יהודית**, עמ' 575-593. גורוק מתאר שם את הגישות השונות של ישיבות אמריקניות להשתתפות תלמידיהם בליגות ספורט שמשתתפים בהן תלמידים מבתי ספר קונסרבטיביים או אפילו מבתי ספר אורתודוקסיים שאינם לפי רוחם.

'מערכת מקבילה' לתעשיית המוזיקה הפופולרית באמריקה; נוצרים בה סוגים חדשים של מוזיקה חרדית, שדומים במידה רבה למוזיקה הפופולרית, אבל עם שינוי, 'טוויסט' יהודי.[32] בחברה הדתית מתפרסמים גם סוגי ספרות שהיו זרים לאורתודוקסיה המסורתית, כמו ספרות בדיונית, מתח וספרי ילדים, המושפעים מהתרבות המודרנית, וכן ספרות הדרכה בתחומים כמו זוגיות והורות, המבוססת על הגישות הפסיכולוגיות העדכניות ביותר.[33] כל זה אפשרי בחברה האמריקנית, הסובלנית, שאף מעודדת דת או גוון דתי. יואל פינקלמן הראה שהחרדים בארצות הברית אימצו שיטות מודרניות לעידוד מוטיבציה ועזרה עצמית. הכנסים של אגודת ישראל ומוציאים לאור חרדים באמריקה עוסקים בנושאים העדכניים ביותר בתחומי הפסיכולוגיה, החינוך והרפואה.[34] הן היוצרים והן הצרכנים של התחומים הללו אינם נרתעים מהחברה ומהתרבות שסביבם, למדו לחיות עמן ולהשתמש בהן למטרותיהם.[35]

לעומת אלה שהתנגדו בעבר לשפה האנגלית, שהגדירו 'גוייש', והתעקשו לדבר אך ורק יידיש, הדור העכשווי מדבר אנגלית, ולא זו בלבד אלא גם לומד לימודי קודש באנגלית. רוב השיעורים בישיבות הם באנגלית - יותר נכון, 'ינגליש' - ועוד ועוד ספרי קודש יוצאים לאור באנגלית, רובם בידי המו"ל החרדי 'ארטסקרול'. רוב ההרצאות, הדרשות ודברי ברכה שנישאו בטקס סיום הש"ס המרכזי, באצטדיון 'מטלייף' בניו ג'רזי בקיץ 2012, בכינוס שהיה הגדול בעולם ואורגן בידי מרכז אגודת ישראל בארצות הברית, היו באנגלית.[36]

32 ראו את מחקריו של מרק קליגמן: Mark Kligman, 'On the Creators and Consumers of Orthodox Popular Music in Brooklyn', *YIVO Annual*, 23 (1996), pp. 259-293; Idem, 'Contemporary Jewish Music in America', *American Jewish Year Book*, 101 (2001), pp. 88-141; Idem, 'Recent Trends in New American Jewish Music', in: Dana Evan Kaplan (ed.), *The Cambridge Companion to American Judaism*, Cambridge University Press, New York and Cambridge 2005, pp. 363-380.

33 Yoel Finkelman, *Strictly Kosher Reading: Popular Literature and the Condition of Contemporary Orthodoxy*, Academic Studies Press, Boston 2011.

34 שם.

35 ראו למשל את הספרים הפופולריים מאוד של הפסיכיאטר אברהם טברסקי: Abraham J. Twerski, *Getting Up When You're Down: A Discussion of Adult Malady: Depression and Related Conditions*, Mesorah, Brooklyn, NY 1995; Idem, *The Shame of Silence: Spouse Abuse in the Jewish Community*, Mirkov, Pittsburgh 1996; Idem, *Successful Relationships: At Home, At Work, and With Friends: Bringing Control Issues Under Control*, Shaar, Brooklyn, NY 2003. ראו גם: Akiva Tatz, *Anatomy of a Search: Personal Drama in the Teshuva Revolution*, Mesorah, Brooklyn, NY 1987.

36 ראו כתבה בנושא: ישראל כהן, 'ארה"ב: מאה אלף איש בסיום הש"ס הגדול בעולם', 8.2.2012, http://goo.gl/3tW8FE (אוחזר בינואר 2013) שם אפשר גם לשמוע שאפילו הרב ישראל מאיר לאו, רבה של תל אביב, נואם באנגלית. מעניין שלמרות ההתנגדות לאינטרנט של כמה רעשנים בציבור החרדי, האירוע של סיום הש"ס שודר בשידור חי לרחבי העולם באינטרנט. אכן יש בתי

### 'מלכות של חסד'

בהזדמנויות אחדות בשנות השמונים הביע הרבי מלובביץ', הרב מנחם מנדל שניאורסון, עמדות חיוביות כלפי ארצות הברית והגדיר את ממשלתה 'מלכות של חסד'. בשיחה בחנוכה תשמ"ז (1986) הדגיש הרבי ש'בחסדי הי, נמצאים אנו במדינה שהיא "מלכות של חסד" (ההיפך בתכלית ד"מלכות יון הרשעה" שנוצחה בימי חנוכה"), אשר, נשיא המדינה מכריז ומעודד ע"ד [על דבר] קיום שבע מצוות בני־נח, ובהדגשה האמורה, שאין זה "דינא דמלכותא", מעשה בני־אדם, כי אם, ציווי הקב"ה, בורא העולם ומנהיגו'.[37] מה היה אומר הרב על שבמספר לא מבוטל של מדינות בארצות הברית התקבלו בחוק נישואין של הומוסקסואלים, ונשיא ארצות הברית תמך בכך?[38] אין לדעת.

בשנות התשעים כתב רב חרדי, הרב יום טוב שוורץ, ספר בשם **עיניים לראות**, ובו שיבח את אמריקה והוכיח את יהודי ארצות הברית שעליהם לשמור את חוקותיה, ולא זו בלבד אלא גם להסתגל לנורמות ולמנהגיה התרבות שלה. בתשובה על הנטייה הגוברת של חרדים בארצות הברית ללבוש את טליתם ברחובות בשבת, כתב:

> ואנחנו שרידי בני פולין ושאר ארצות שבמזרח אייראפא, שראינו את הרשעות והאכזריות נגדנו מרוב גויים במדינות הללו ומן המושלים שלהם, עלינו לזכור כי הלא־יהודים בארצות הברית היתה להם בחירה חפשית להתנהג גם כן ברשעות ושנאת ישראל כמו בארצות שבמזרח אייראפא, ומי היה מוחה בידם. ומאחר שבחרו לילך בדרך צדק ויושר, וליתן זכיות שוות לכל איש מבלי הבדל בין לאום ללאום, ועזרו בעבר וגם עוזרים עדיין היום למליונים יהודים בכל העולם באופנים שונים, עלינו להכיר להם טובה בעד כל זה. אנחנו צריכים להיות הראשונים בזהירות לשמור את חוקי המדינה, להתפלל בשלומה. ולתלות מחוץ לבתינו את דגל המדינה בכל חג לאומי שאין לו שום קשר עם איזה עבודה זרה חלילה. להראות שאנחנו שמחים בהצלחת המדינה כי מכירי טובה אנחנו. גם צריכים לפרוס בשלום האינו יהודי שבינינו.[39]

ספר מסוימים של חסידים שמלמדים בהם ביידיש (ינגליש), אך הם מיעוט אפילו מבין בתי הספר החסידיים בארצות הברית. על התופעה ראו: Ayala Fader, *Mitzvah Girls: Bringing Up the Next Generation of Hasidic Jews in Brooklyn*, Princeton University Press, Princeton, 2009, pp. 87-144.

37 מנחם מנדל שניאורסאהן, **לקוטי שיחות על פרשיות השבוע: חגים ומועדים**, 25, ספר שביעי, כרך א, בראשית, קהת, ברוקלין, ניו יורק תשס"ו, עמ' 419. אני מודה ליצחק קראוס שהפנה את תשומת לבי למקור זה.

38 Paul Farhi, 'Obama's Gay Marriage Stance Revealed in Conversational Way', *Washington Post*, 10.5.2012; Peter Wallsten and Scott Wilson, 'For Obama, Gay Marriage Stance Born of a Long Evolution', *Washington Post*, 11.5.2012

39 יום טוב הלוי שוואַרץ, **עיניים לראות**, ניו יורק תשנ"ז, עמ' קנד.

## גם 'בבית' וגם אוהדי ישראל

חרדים רבים מאמינים שארצות הברית עזרה להם לפתח את גרסתם ליהדות 'אותנטית', 'אמתית', בצורה מושלמת, בוודאי בלי הלחצים והמאבקים הנכפים על החרדים בישראל. מבחינות מסוימות הם מרגישים בה יותר 'בבית' מאשר בישראל. הרגשה זו רווחת בקרב חסידים יותר מאשר בקרב ליטאים. הליטאים פיתחו אידאולוגיה של 'חברת לומדים',[40] ולחסידים יש מסורת ארוכה של עיסוק במסחר ('ביזנס'), המתאימה לתודעה הבסיסית של 'ביזנס' בתרבות האמריקנית. חשובה יותר, אולי, היא העובדה שבניגוד לישראל, בארצות הברית אין חובת גיוס לצבא. על כן הם מרגישים שפחות 'שוער צו זיין א איד' (קשה להיות יהודי) בארצות הברית מאשר בישראל.

חשיבותה של ישראל עבורם רבה בהיותה ארץ ישראל, ארץ הקודש, וביתה של הקהילה היהודית הגדולה או השנייה בגודלה של יהודים אורתודוקסים. בניגוד למיתוס העממי, רובם אינם אנטי־ציונים ובוודאי לא אנטי־ישראלים. להפך, כל הסקרים מראים כי לאורתודוקסים בארצות הברית קשרים חזקים לישראל, יותר מאלה של יהודים אחרים שם. למשל, בסקר הלאומי על יהודי ארצות הברית שנערך ב־2001 (National - NJPS Jewish Populaion Survey), כאשר נשאלו על מידת הקשר שלהם לישראל, השיבו 72 אחוז מהאורתודוקסים שהקשר הרגשי שלהם חזק מאוד, לעומת 45 אחוז מהקונסרבטיבים, 22 אחוז מהרפורמים, ו־27 אחוז מהרקונסטרוקציוניסטים (התנועה ליהדות מתחדשת). וכן, 81 אחוז מהאורתודוקסים אמרו שביקרו בישראל, לעומת 61 אחוז מהקונסרבטיבים, 38 אחוז מהרפורמים ו־35 אחוז מהרקונסטרוקציוניסטים. זאת ועוד, מאלה שביקרו בישראל, 73 אחוז מהאורתודוקסים אמרו שביקרו יותר מפעם אחת לעומת 48 אחוז מהקונסרבטיבים, 29 אחוז מהרפורמים ו־48 אחוז מהרקונסטרוקציוניסטים.[41] בסקר שנערך בקרב יהודי ניו יורק בשנת 2011 נמצא ש'שיעור האורתודוקסים ה"קשורים מאוד" לישראל (69 אחוז) ונסעו לישראל (79 אחוז) גבוה בערך פי שניים ממה שנמצא באוכלוסייה הלא־אורתודוקסית'.[42] עם כל זה, החרדים - כמו הרוב המוחלט של יהודי אמריקה - אינם ממהרים לעלות ארצה. אמנם האורתודוקסים - חרדים כמו מודרנים - הם יותר מ־80 אחוז מהעולים האמריקנים בתקופה האחרונה, אך מספר העולים מארצות הברית כיום הוא 2,500-2,000 נפש לשנה.[43]

לחרדים קשר עמוק לישראל. הם רואים בה מקום חשוב ומבקרים בה יותר מיהודים אחרים החיים בארצות הברית. עם זאת ארצות הברית היא ביתם. שם התאפשר להם

40 מנחם פרידמן, **החברה החרדית: מקורות, מגמות ותהליכים**, מכון ירושלים לחקר ישראל, ירושלים 1991.

41 עיבודי המחבר לנתונים הגולמיים מובאים בסקר NJPS 2001: *National Jewish Population Survey, 2000-2001* (computer file), United Jewish Communities, New York 2003.

42 Steven M. Cohen, Jacob B. Ukeles and Ron Miller, *Community Study of New York: 2011 Comprehensive Report*, UJA Federation of New York, New York 2012, p. 146

43 לפי השנתונים הסטטיסטיים לישראל של הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה מס' 56-61 בשנים 2005-2010 מספר העולים מארצות הברית נע בין 2,045 ל־2,530.

ליצור מערכת של חיים נפרדים, שבאופן אירוני פיתחה בהם הרגשה שהם חלק מאמריקה. הם יכולים לגור כמעט בכל שכונה, ובה בעת הם מקיימים קהילות נפרדות. בעיר ניו יורק, למשל, חלק ניכר של האוכלוסייה האותודוקסית ב־Upper West Side במנהטן, וכן בפרבר העשיר Five Towns - 'חמש עיירות' שבמחוז נסאו (Nassau County) בלונג איילנד - הם חרדים. הם מזדהים כחרדים וחיים חיי שפע. בשאילת מילים מתוך אחד השירים המפורסמים של פרנק סינטרה, 'הם עושים זאת בדרכם שלהם'.

## ייחודה של האורתודוקסיה האמריקנית

לפני שנים מספר כתבתי מאמר בספר לזכרו של ישעיהו צ'רלס ליבמן ז"ל, ובו טענתי שההגדרות 'חרדי' ו'אורתודוקסי מודרני' אינן תואמות את המציאות של הרוב המוחלט של היהודים האורתודוקסים בארצות הברית. בנוגע להגדרה 'חרדי' הזכרתי שרוב רובם של החרדים הם אוהדי ישראל, מבקרים בה יותר מאשר לא־אורתודוקסים, תורמים לקרנות ישראליות יותר מאשר לא־אורתודוקסים, קשורים לישראל רגשית יותר מאשר לא־אורתודוקסים, יודעים על הנעשה בישראל יותר בהשוואה ללא־אורתודוקסים, וכולי. כמו כן, הם רוכשים השכלה גבוהה, תואר ראשון וכולי, ומעורבים בחברה מבחינה תעסוקתית.[44] אולי מתאימה להם הגדרה חדשה, 'מודרדי' - הרכבה של מודרני וחרדי. חרדים במובן הישראלי, ובפרט 'חברת הלומדים' כפי שהיא מקובלת בארץ, הם מיעוט שבמיעוט. רוב רובם, גם תלמידי הכוללים, לא נשארים בישיבה כל חייהם, והיום בישיבת לייקווד, למשל, הישיבה הגדולה ביותר בארצות הברית, מעודדים את התלמידים לצאת לעבוד, בעיקר לעבודת 'קירוב'.[45] רבים מאלה שממשיכים ללמוד בישיבה מקצים חלק מהיום ללימודים וחלק - לעבודה. אפילו שם, שאין השפעה ניכרת של האתיקה הפרוטסטנטית, מורגש

44 Chaim I. Waxman, 'Needed – New Typologies: The Complexity of American Orthodoxy in the 21st Century', in: Stuart Cohen and Bernard Susser (eds.), *Ambivalent Jew: Charles Liebman in Memoriam*, Jewish Theological Seminary Press, New York 2007, pp. 135-153

45 אדם פרזיגר כתב הרבה בנושא זה. ראו את מאמריו: Adam S. Ferziger: 'Between Inreach and Outreach: Redrawing the Lines of the American Orthodox Rabbinate', *Modern Judaism*, 25, 3 (October 2005), pp. 237-263; Idem, *The Emergence of the Community Kollel: A New Model for Addressing Assimilation*, Rappaport Center, Faculty of Jewish Studies, Bar Ilan University, Ramat Gan 2006; Idem, 'Church/Sect Theory and American Orthodoxy Reconsidered', in: Cohen and Susser (eds.), *Ambivalent Jew*, pp. 107-124; Idem, 'From Demonic Deviant to Drowning Brother: Reform Judaism in the Eyes of American Orthodoxy', *Jewish Social Studies*, 15, 3 (Spring/Summer 2009), pp. 56-88; Idem, *Centered on Study: Typologies of the American Community Kollel*, Rappaport Center, Faculty of Jewish Studies, Bar Ilan University, Ramat Gan 2009.

הדחף להתפרנס. אלא שהם המיעוט, והרוב המוחלט של האורתודוקסיה האמריקנית הפנים, ביודעין ובלא יודעין, את תרבות העבודה האמריקנית.[46]

## גלות: לא הילולה ולא שלילה

קיימים חילוקי דעות בין ציונים במדינת ישראל ליהודים במדינות המערב על אורח החיים היהודי במדינות מערביות. יהודים רבים במדינת ישראל, ובפרט בעלי אידאולוגיה ציונית, מגדירים את החיים מחוץ לישראל, גם במדינות פתוחות ליהודים, 'גלות' במובן המסורתי, ורואים סכנה להישרדותה של היהדות שם. בשנים הראשונות לאחר קום מדינת ישראל ביטא דוד בן־גוריון את האידאלוגיה של שלילת הגלות בצורה חדה וגורפת: 'איני שותף לגלוריפיקציה של הגלות [...] הגלות שחיו בה היהודים, ועוד הם חיים בה [...] היא בעיני הוויה אומללה, דלה, מרודה, מפוקפקת, ואין להתגאות בה; להיפך - יש לשלול אותה בתכלית השלילה'.[47] ב־2006 התבטא בחריפות הסופר א"ב יהושע בדרך דומה בסימפוזיון מטעם הוועד היהודי האמריקני שנושאו 'העתיד לאור העבר של מאה השנים האחרונות'. לדבריו, הוא היה -

> אולי היחיד שפתח את דבריו בכישלון של רוב העם היהודי לחזות במאה ה־20 את עומק ההתנגדות אליו וחריפותה, אשר הביאו בסופו של דבר השמדה שלא היתה דוגמתה בהיסטוריה האנושית. 'הטקסטים היהודיים', שרבים מהיהודים מחשיבים אותם היום כגלעין זהותם, לא עזרו לנו להבין טוב יותר את תהליכי המציאות סביבנו. יותר מדי עסקו היהודים במיתולוגיה ובתיאולוגיה במקום בהיסטוריה, ולכן דברים פשוטים שאמרו ז'בוטינסקי וחבריו בתחילת המאה ה־20 - 'אם לא תחסלו את הגולה, הגולה תחסל אתכם' - נפלו על אוזניים ערלות.[48]

מובן שלא כל הציונים, ואפילו לא כל מנהיגי התנועה הציונית, מסכימים עם הגישה הקיצונית. יוסף גורני כתב:

> קו התיחום בין הציונות לתנועות האחרות [...] היה היחס כלפי הגולה, או הניגוד בין 'שלילת הגלות' ל'חיוב הגולה' ובהקשר זה יש ל'גלות' משמעות רוחנית מעבר לפירושה המדיני והכלכלי, ול'גולה' - משמעות דומה יותר למושג 'תפוצה'. לשון אחר, 'שלילת הגלות' בציונות, על דרגותיה השונות, על גוני השקפות העולם אשר בתוכה, היא המאפיינת והמייחדת את המשמעות ההיסטורית החדשה - ואפילו

46 ראו למשל את התרשמויותיו של בצלאל כהן, חרדי ישראלי, בוגר ישיבת פוניבז' בבני ברק, שביקר בקהילות חרדיות בארצות הברית, 'בזכות הנורמליות: הדוגמה של החרדיות בארצות הברית', **ארץ אחרת**, 65 (אפריל-יוני 2012), עמ' 64-67.

47 דוד בן־גוריון, 'תשובה למתווכחים', בתוך: דוד אוחנה, **משיחיות וממלכתיות: בן־גוריון והאינטלקטואלים בין חזון מדיני לתאולוגיה פוליטית**, מכון בן־גוריון לחקר ישראל והציונות, קריית שדה בוקר 2003, עמ' 145-146.

48 א"ב יהושע, 'שיעור מולדת', **הארץ**, 11.5.2006.

המהפכנית - אשר הציונות התכוונה להעניק לעם היהודי. זו התבטאה בניסיון שהיה מוסכם על כל זרמיה הרעיוניים: לשלול מן הגולה את מקומה המרכזי בקיום היהודי, גם כאשר לא ניתן לבטל אותה לחלוטין, ולהעביר את מרכז הכובד של הקיום הלאומי אל ארץ־ישראל. לעומת זאת, התנועות האחרות, הדתיות המודרניות או הלאומיות החילוניות והסוציאליסטיות, האמינו במרכזיותה של הגולה - התפוצה - ולא תלו את הקיום היהודי בריכוז טריטוריאלי. הציונות נבדלה גם מבעלי ההשקפה הטריטוריאליסטית, שהיו קרובים אליה בהשקפתם, בשוני המהותי בין טריטוריה היסטורית לטריטוריה מתאימה ואפשרית.[49]

לעומת זאת, רוב ההוגים היהודים במדינות פתוחות אינם רואים במדינותיהם 'גלות', ולא רק שאינם רואים סכנה ליהדות שם, אלא רבים מהם רואים את פריחת היהדות שם.[50]

התנועות החרדיות לא האמינו בהכרח במרכזיותה של הגולה, כפי שגורני טוען, אבל הן שללו את האידאלוגיה של שלילת הגלות במובנה הציוני.[51] היו, ועדיין יש ביניהם הטוענים שגלות היא רעיון רוחני, ומבחינה זו גם מדינת ישראל היא גלות.[52] הם, ועמם אורתודוקסים מודרנים רבים, טוענים שאין מצווה חיובית לעלות לארץ ישראל ויש מחלוקת פוסקים אם יש אפילו מצווה קיומית לעלות אליה.[53] רוב הדתיים בתפוצות, חרדים ואורתודוקסים מודרנים, משייכים את מושג הגלות לתחום המחשבתי הדתי ואינם רואים בו מושג רלוונטי לחיים הגשמיים היום־יומיים. למידור הזה יש היסטוריה שתחילתה לפני מאות שנים, כאשר היה כמעט בלתי אפשרי לעלות ארצה. המידור קיים היום כמסורת, 'כך עשו אבותינו', אולי גם כהגנה מפני הדיסוננס הקוגנטיבי.[54] אף על פי

49 יוסף גורני, '"שלילת הגלות" והשיבה אל ההיסטוריה', בתוך: ש"נ אייזנשטדש ומשה ליסק (עורכים), **הציונות והחזרה להיסטוריה: הערכה מחדש**, יד יצחק בן־צבי, ירושלים תשנ"ט, עמ' 351. ההדגשה שלי.

50 בלי קשר לאידאולוגיה ציונית זו או אחרת ואך ורק על פי עדויות אמפיריות, נראה שיש מקום לדאגה ממצב הזהות היהודית וההזדהות היהודית של חלק ניכר מן הנוער באוכלוסייה היהודית בארצות הברית, ראו למשל: Chaim I. Waxman, 'Beyond Distancing: Jewish Identity, Identification, and America's Young Jews', *Contemporary Jewry*, 30, 2-3 (October 2010), pp. 227-232; חיים א' וקסמן, 'היבטים של זהות והזדהות יהודית באמריקה: דת, אתניות, ישראל והעם היהודי', **זהויות**, 2 (תשע"ג), עמ' 109-122.

51 אליעזר דון־יחיא טוען בצורה משכנעת שגם הציונות הדתית שללה את גרסת הציונות החילונית של שלילת הגלות, ראו: אליעזר דון־יחיא, 'שלילת הגלות בציונות הדתית', בתוך: אבי שגיא ודב שוורץ (עורכים), **מאה שנות ציונות דתית: היבטים רעיוניים**, אוניברסיטת בר־אילן, רמת גן תשס"ג, עמ' 229-258.

52 אביעזר רביצקי, **הקץ המגולה ומדינת היהודים**, עם עובד, תל אביב תשנ"ג, עמ' 202-208.

53 מצוות קיומיות - אין חובה לקיימן אלא רק בתנאים מסוימים (לדוגמה, רק הרוצים לאכול בשר מחויבים במצוות שחיטה), לעומת מצוות חיוביות, שמחויבים בהן בלא כל תנאי (כמו לולב, מצה, שופר ותפילין).

54 Leon Festinger, *A Theory of Cognitive Dissonance*, Row Peterson, Evanston 1957

שעקרונית היהודי הדתי אינו מקיים הבחנה ברורה כזו בין העולם המחשבתי הדתי לחיים הגשמיים, התפתח המידור והוא שורד גם מטעמים מסורתיים תרבותיים ופסיכולוגיים שאינם דתיים במקורם.[55] המידור הזה מאפשר להם לשמר קשרים הדוקים עם ישראל ובו זמן להרגיש בנוח ו'בבית' בגולה של ארצות הברית.

55 היהודי הדתי הוא שמרן באופיו בדרך כלל. למשל, לא רק בישראל ישנה התאמה בין שמרנים מבחינה דתית לשמרנים מבחינה פוליטית, הדור ממשיך בדרכי אבותיו אפילו כשהסיבה למעשי אבותיו אינה קיימת עוד. זאת אולי הסיבה העיקרית שיהודים חרדים ו'חרד"לים' מסתייגים מלבישת ציצית עם פתיל תכלת אף על פי שיש סיכוי גבוה למדי שהתכלת הזאת היא התכלת המקורית. שמרנות תרבותית זו משפיעה גם על ההתנגדות הציבור החרדי והחרד"לי לעלייתם של יהודים להר הבית, אף שהיום יש עדויות ארכאולוגיות למקומות בהר שמותר לעלות אליהם.

# 'רצוננו לראות את מלכנו': התגלויות בחב"ד המשיחית

יורם בילו

## הקדמה

רבי מנחם מנדל שניאורסון ('הרבי מלובביץ'), האדמו"ר השביעי הכריזמטי של חסידות חב"ד, העצים ושלהב את התסיסה המשיחית בקרב חסידיו מאז עלייתו לכס הנשיאות באמצע המאה ה־20 (פרידמן 2001; פרידמן והיילמן 2011; קראוס 2007; רביצקי 1993, 1999; Elior 1998; Friedman 1994; Shaffir 1993, 1994). בין שראה הרבי בעצמו משיח ובין שלאו (דהן תשס"ח; דן תשנ"ח), ההתלהבות המשיחית שטיפח בהכרזותיו החוזרות ונשנות כי אנו ניצבים על סף הגאולה תועלָה בסופו של דבר כלפיו, ורבים מהחסידים החלו לראות בו את המשיח המיועד. על רקע זיהוי זה חולל מותו של הרבי חשוך הבנים בג' בתמוז תשנ"ד (12 ביוני 1994) זעזוע עמוק בתנועה, ורבים תהו אם תוכל להתאושש ממנו (ראו למשל Friedman 1994). כיום, כשני עשורים לאחר הסתלקותו של הרבי וללא יורש ממשיך, החסידות ממשיכה לתפקד בחיוניות ובתנופה למרות הבקיעים שנפערו בה בין ה'משיחיסטים' למתנגדיהם. המשיחיסטים, שנוכחותם ניכרת בישראל - בייחוד בקרב צעירים, מצטרפים חדשים, מזרחים וחוזרים בתשובה - לא נטשו את אמונתם כי הרבי הוא מלך המשיח. רבים מהם מכחישים את עובדת מותו, ומאמינים כי הוא 'חי וקיים בגוף ובנפש, כפשוטו ממש' וממשיך להתגורר בביתו ב־Eastern Parkway 770 בקראון הייטס, ברוקלין, ניו יורק, המכונה '770' (בגימטריה 'בית משיח' ו'פרצת').[1] המשיחיסטים מטפחים את האמונה כי

* מאמר זה הוא חלק ממחקר מקיף העוסק באמצעים שחסידי חב"ד מפעילים כדי להפוך את מנהיגם הנעדר לנוכח. אני מציע לחלק אמצעי הנכחה אלו לשלושה ערוצים עיקריים: כאלה המאפשרים לחסידים 'לכתוב לרבי', כאלה המאפשרים להם 'להיות עם הרבי' וכאלה המאפשרים 'לראות את הרבי'. עניינו של מאמר זה בערוץ השלישי, החזותי, ובמוקדו התגלויות ויזואליות. לעבודות שעסקו בשני הערוצים האחרים ראו בילו 2009, 2013.

1 'פרצת' היא מילת קוד להתפשטות החסידות ולשגשוגה (על פי בראשית כח, יד: 'וּפָרַצְתָּ יָמָּה וָקֵדְמָה וְצָפֹנָה וָנֶגְבָּה'). תנועת חב"ד, האמונה על פעילות נמרצת בעולם היהודי, מדגישה מונח זה במיוחד.

הרבי יתגלה לעיני כול 'תכף ומיד ממש',[2] ויצעיד את עם ישראל בנתיב הגאולה,[3] אך גם הם נאלצים להודות כי בינתיים הרבי נעלם מעינינו.

הסערה המשיחית המטלטלת את תנועת חב"ד בעשורים האחרונים היא הזדמנות פז לחקור את מנגנוני העומק המזינים את הדמיון הדתי במצבים טרנספורמטיביים - רגעים היסטוריים שהאופק הדתי משתנה בהם שינוי רדיקלי. במצבים כאלה, משנסדק המעטה של שגרה ושל מוסכמות של התנהגות דתית נורמטיבית, מתחזקת האפשרות כי על פני השטח יפרצו אמונות, פרקטיקות ודפוסי חוויה חדשים, שנועדו להשיב למאמינים מערכת משמעות מספקת ולהקנות להם סדר יום דתי מעודכן. עדיין אנו חסרים קנה מידה היסטורי כדי להעריך את התוצאות ואת ההשתמעויות של התסיסה המשיחית בחב"ד, אבל בהיבטים אחדים שלה היא מזכירה רגעי מפתח בתולדות הדתות שבהם היו מצבי משבר בעקבות אכזבה משיחית מצע פורה ליצירתיות דתית. כך בראשית הנצרות, לאחר מותו של ישו על הצלב (Marcus 1996, 2000); כך באסלאם השיעי במאות התשיעית והעשירית (Amir-Moezzi 2011; Sachedina 1981) סביב היעלמותו של האִמאם ה־12, וכך במאה ה־17 בקרב הנוהים אחר שבתי צבי לאחר התאסלמותו, ושוב לאחר מותו (שלום תשי"ז). רגעים היסטוריים מעין אלה מאופיינים בפעילות דתית נמרצת הכורכת מעשי נסים וחוויות אקסטטיות מכל מיני סוגים, שנועדו לבצר ולתקף את התפיסות ואת ההבנות החדשות. רבות מהפעילויות הללו נועדו להנכיח את הדמות המשיחית הנעלמה ועל ידי כך להקנות לה מעמד אונטולוגי מיוחס. גם מבחינה זו ההתעוררות המשיחית היא מצע נוח להבנת תהליכי מפתח בספֵרה הדתית הרחבה, שהרי כל מערכת אמונה דתית כורכת איזשהו ניסיון לטעון ישויות מטפיזיות בממשות ובחיוניות, כלומר 'להנכיח' אותן בעולמו של המאמין. גם ההכחשה הבוטה של המוות, שהיא עיקר מרכזי בתודעה המשיחית הרדיקלית, יכולה להיראות כהקצנה של טענות יסוד דתיות שגורות בדבר הישארות הנפש, נצחיות הנשמה וחיים לאחר המוות.

הסערה המשיחית בחב"ד ראויה גם להיבחן לנוכח הדהודיו של רעיון הגאולה בחברה היהודית בת זמננו, בישראל ומחוצה לה. ייחודן של דמויות משיחיות בחזון הגאולה שהן מטפחות ומפיצות, אבל חזון כזה אינו נזקק בהכרח למשיח בשר ודם. רעיונות אוטופיים ואפוקליפטיים בעלי גוון מחולן, ללא זיהוי של דמות משיחית, היו מוכרים בעולם המודרני, וחלקם באידאולוגיות שהזינו את התנועות הגדולות של המאה ה־20 מוכר וידוע. ערכים אוטופיים של גאולה לא נעדרו כמובן גם מן התנועה הציונית, ובחוגים לא מעטים, לא דתיים דווקא, הקמתה של מדינת ישראל נתפסה כתחילת התגשמותם של ערכים אלו. חוגים דתיים־לאומיים ראו כידוע בהקמת המדינה

2 בנוטריקון המשיחי ממ"ש משמעו 'משיח מנחם שמו' או 'מנחם מנדל שניאורסון'.

3 ניסוח מזוקק של האמונה המשיחיסטית מובא למשל בעלון שיחת הגאולה, 205 (10.7.1998), עמ' 1: 'הרבי שליט"א מליובאוויטש מלך המשיח הוא חי וקיים כפשוטו ממש, נשמה בגוף, ואין בו שום שינוי דגניזה ובוודאי שאינו נמצא בשום בית עלמין שהוא, אלא כפי שהודיע בתורתו - שמקומו של מלך המשיח הוא בבית חיינו - "770". שם הוא ממתין ומצפה לגאול את ישראל מתוך שמחה וטוב לבב. גם אם עברו ארבע שנים מאז ג' תמוז תשנ"ד בהם [כך] לא זכינו לעת עתה לפקוח את עינינו הרי שהעובדות אינן משתנות. הנשיא הוא הכל! הנשיא חי וקיים, נשמה בגוף ויבוא ויגאלנו גאולה אמיתית ושלמה תיכף ומיד ממש' (שם, עמ' 1).

ואחר כך בניצחון המכריע במלחמת ששת הימים את 'ראשית צמיחת גאולתנו', אבל התסריט המשיחי בהם - אפילו בניסוחיו החריפים ביותר בתנועת גוש אמונים בשיאה - לא כלל זיהוי פומבי של דמות משיחית כמו שנעשה בחב"ד. אנו עדים אפוא לתחייתה של התפיסה היהודית הקלאסית של משיחיות וגאולה - תופעה שנעדרה מעל בימת ההיסטוריה יותר מ־300 שנה, מאז הסערה המשיחית שעורר שבתי צבי. קשה להגזים בחשיבותה של תופעה זו, אפילו שעדיין אין בידינו פרספקטיבה היסטורית להעריך את אחריתה ואת הדהודיה.

במוקד עבודה זו מצויות 80 עדויות של אנשים שהתגלה לפניהם הרבי מלובביץ' בדמותו ובצלמו אחרי ג' בתמוז תשנ"ד, בעֵרות ולא בחלום או במצבים קיצוניים של נתק בתודעה. את הדיווחים על תופעות דרמטיות אלה, שאינן חזון נפרץ ביהדות הנורמטיבית, אספתי במחקר מקיף המבקש למפות את הדרכים שהמשיחיסטים מנסים להפוך בהן את הרבי־המשיח הנעדר לנוכח ונגיש. רוב הדיווחים לוקטו מגיליונות **שיחת הגאולה**, עלון פרשת השבוע של הזרם המשיחיסטי בחב"ד.[4] עוד שימש הקובץ **לפקוח את העיניים** (2007), שלתוכו נאספו 57 מן הדיווחים, רובם מ**שיחת הגאולה**, אך גם ממקורות אחרים. ראיונות עם 21 פעילים משיחיסטים, שעשרה מהם חוו בעצמם התגלויות של הרבי, השלימו את החומר הטקסטואלי.

דומה כי ההתגלויות מתריסות כנגד הריק המכאיב שהותירה היעלמותו של הרבי יותר מכל נתיבי ההנכחה האחרים שהדמיון המשיחי בחב"ד מתווה, שכן בהן נחשף הרבי לעין האנושית, גם אם לזמן קצר ובאופן אינדיווידואלי. בשביל חוקר ספקן שחריגתן של ההתגלויות ממציאות החושים הרגילה מאתגרת אותו, 'האקולוגיה המשיחית' - הסביבה העשירה ברמזים לנוכחותו של הרב שהחוגים הרדיקליים בחב"ד מטפחים - היא קרקע פורייה לחקר התהליכים המכוננים את החוויה של ראיית הרבי. בכוונתי אכן לנצל את עושרה של האקולוגיה המשיחית הזאת ואת רמת הפירוט הגבוהה של העדויות כדי להנהיר את ההתגלויות באמצעות מושגים הנגזרים ממודל תאורטי, ועם זאת נותרים קרובים לעולמם החווייתי של המתנסים. את ההנהרה הזאת אבקש לעשות הן על ידי זיהוי רכיביה של ערכת הכלים התרבותית ה'מזמינה' את החסידים לראות את הרבי, והן על ידי הצבת ההתגלויות בהקשר השוואתי - כנגד החומר האתנוגרפי וההיסטורי העשיר העוסק בתופעות דומות בנצרות.[5]

את דיווחי ההתגלויות בחב"ד אפשר לקבץ לשני אשכולות מובחנים, הנבדלים במקום ובנסיבות, ומייצגים אולי חלוקה עמוקה יותר מבחינת הפנומנולוגיה של חזיונות בכלל. אף

4 העלון החל להתפרסם בכ"ט בתמוז תשנ"ד, פחות מחודש לאחר 'היעלמותו הבלתי מובנת' של 'גואל אחרון הוא מלך המשיח', וללא ספק בתגובה לה. את העלון מוציאה לאור 'האגודה למען הגאולה האמיתית והשלמה', שמושבה ב'בת ים עיר הגאולה'. עד ראשית אפריל 2013 פורסמו 940 גיליונות ברמת הפקה גבוהה יחסית. לדברי קימי קפלן, בראשית שנות האלפיים הופצו 30,000 עותקים מהעלון (קפלן תשס"ו: 451).

5 עבודתה המקפת של טניה לורמן (Luhrmann 2012) על התגלויות בקרב אוונגליסטים בארצות הברית עסקה בעיקר בחוויות של שמיעת קולו של האל, עיסוק המשקף את ההעדפה בקרב פרוטסטנטים לחוויות מיסטיות בשמיעה (ראו גם: Dein and Littlewood 2007). האופנות הראייתית שלטת בהתגלויות של ישו (Bynum 1987; Newman 1985, 2005; Taves 2009; Wiebe 1997) ושל מריה בנצרות הקתולית (Bitel 2009; Christian 1981, 1992, 1996; Matter 2001; Zimdars-Swartz 1989, 1991).

שאחדות מההתגלויות נחוו בזירות חולין חסרות ייחוד, והואצו בדרך כלל על ידי תחושה של איום מוחשי עד כדי סכנת חיים, רובן התרחשו, על פי הדיווח, בזירות טקסיות, ובעיקר ב־770. כמו שניווכח, הקביעה כי הרבי חי וקיים בביתו שבקראון הייטס צובעת את ההתגלויות שם בגוון ראליסטי במיוחד, שאת משמעותו התאורטית אבקש להבהיר באמצעות השוואה עם התגלויות בנצרות. אבקש לטעון כי אף שההתגלויות מאתגרות בבוטות את מכשלת אי־נראותו של הרבי, או אולי דווקא משום כך, תרומתן למבחן האמונה שהחסידים נאלצים להתמודד עמו מאז 'המאורע של ג' בתמוז' איננה נקייה מבעיות. את המורכבות הזאת אני קושר לראליזם החריף של ההתגלויות ב־770 ושלוחותיו, המגביל את אופקי הדמיון המשיחי ומרדד את חזון הגאולה הטמון בו.

לפני שנפנה אל חומרי ההתגלויות חשוב להגדיר את ההתגלויות ולהבדילן ממושגים קרובים. בספרות הדתית והמחקרית הקטגוריה הרחבה של חיזיון (vision) מעורפלת למדי משום שהיא כוללת טווח רחב של חוויות, 'מ"מפגשים" שאופיים חמקמק ומעורפל כחלום ועד חוויות שאינן מובחנות מתפיסה רגילה של אירועים פומביים' (Wiebe 1997: 213). לחוויות מהסוג השני, הממוקמות בקוטב ה'אובייקטיבי' יותר של התופעה, חוקרים מייחדים את המושג 'התגלות' (apparition) (ibid.: 142). גם אני מאמץ מושג זה, המצר את הקטגוריה של חיזיון משום שהוא תואם היטב את חוויות הראייה של הרבי בחב"ד: כל המדווחים ראו את הרבי 'במציאות', בדיוק כפי שנראה בחייו, כשהם ערניים ובעיניים פקוחות. אפיונים אלו מקרבים את חוויותיהם גם למונח הקליני 'הלוצינציה' - 'תפיסה לכאורה (בדרך כלל בראייה או בשמיעה) של אובייקט חיצוני כשאובייקט כזה אינו נוכח למעשה' (ibid.: 195). אבל חשוב שלא לטשטש את ההבדלים בין התגלות להלוצינציה כמו שאבהיר בהמשך הדברים. עוד מונח קרוב שראוי להתייחס אליו כאן הוא 'ויזואליזציה', מערך של פרקטיקות שנועדו להעלות בתודעה דימויים מוחשים ו'חיים' (Luhrmann 2012; Newman 2005; Noll 1985; Taves 2009). למרות ההבדל הברור בין ויזואליזציה ובין התגלות ספונטנית, חשוב להדגיש כי הגבולות בין החוויות הנכללות בקטגוריות השונות גמישים למדי. מכיוון שמיסטיקנים, שאמאנים ווירטואוזים דתיים למיניהם שואפים למוסס את ההפרדה בין התודעה למציאות, אין זה בלתי סביר שתרגול מדיטטיבי שמועלים ומועצמים בו דימויים ויזואליים במכוון ובעיניים עצומות ('בפנים') יגלוש לחוויה של התגלות, שהדימוי המועלה 'יירא' בה כאובייקט מוחשי במציאות הפיזית ('בחוץ'). העובדה שאימון בוויזואליזציה כורך השתקעות (absorption) - תהליך של צמצום הקשב על ידי מיקודו באובייקט שבתודעה והתעלמות מגירויי רקע (Luhrmann 2012: 200) - מגדילה את הסיכוי לגלישה כזאת מוויזואליזציה להתגלות. אבל הכנסת ההשתקעות לתמונה מסבכת עוד יותר את הניסיון לתחום את הקטגוריות משום שזו כורכת מעבר למצב של מעין טרנס או נתק (dissociation) תודעתי, המרחיק את החוויה ממצב של ערנות רגילה. מכיוון שחב"דניקים מעודדים לראות את הרבי בעיני רוחם כשהם נזקקים לעזרתו - ולעתים מסתייעים בתמונתו לשם כך - אין לשלול את האפשרות שוויזואליזציה היא חוליה מתווכת בדרך להתגלויות. מכל מקום, בעבודה זו אגביל את השימוש במונח 'ויזואליזציה' לפרקטיקה המודעת של העלאת דימויים חזותיים בתודעה בלי להתעלם מן האפשרות שדימויים אלו עשויים לפרוץ 'החוצה' ולהביא לידי חוויית ראייה 'אמתית'.

## אפיונים כלליים של ההתגלויות

דיווחים על ההתגלויות מובאים בפרסומים פנים־חב"דיים בקילוח דק אך יציב למן שנת תשנ"ה. מחומר הראיונות עולה כי רבות מהחוויות של ראיית הרבי אינן מדווחות כלל או אינן מועלות על הכתב, ולכן קרוב לוודאי שמדובר בתופעה רחבה הרבה יותר מייצוגיה הטקסטואליים. נתוני הרקע של המדווחים מגוונים למדי. נשים וילדים - שבהתגלויות של מריה בקרב קתולים (Christian 1981, 1996; Zimdars-Swartz 1991: 54) נוכחותם בולטת - כאן הם בגדר מיעוט: כשליש מ־80 המדווחים הם נשים, וילדים - כשישית. אף שרוב העדויות מגיעות מחסידים מן השורה, רובם ככולם מהפלג המשיחיסטי, על אחדות מהן דיווחו רבנים ואנשי חינוך, דמויות מוכרות בחב"ד.

יותר משני שלישים מבעלי ההתגלויות הם ישראלים, בעיקר חסידים ותיקים וחדשים. בכלל החדשים אפשר למצוא חוזרים בתשובה ('מתחב"דים'), אך גם דתיים ומסורתיים מחוץ לתנועה, חילונים גמורים ואפילו לא־יהודים. בכלל המדווחים בישראל אפשר למצוא, נוסף על רבנים ועל תלמידי ישיבה, גם עורך דין מביתר עילית, נגד בחיל האוויר מראשון לציון, איש מחשבים מהרצלייה, תלמידות סמינר מירושלים ומפתח תקווה ועובדת ניקיון מירושלים. אשכנזים ומזרחים מיוצגים במידה שווה, פחות או יותר, בתופעת ההתגלויות. בסופו של דבר הקבוצה ההטרוגנית של 'מתחב"דים', 'מתקרבים' ובעלי תשובה בקרב חווי ההתגלויות עולה במקצת במספרה על חב"דניקים ותיקים. כל הממדים הללו תואמים את הטענה הסוציולוגית שהמשיחיות הרדיקלית ניכרת יותר בקרב חב"דניקים חדשים ובפריפריה של התנועה (בילו Szubin, 2000 ;**2009**). רובם המכריע של המדווחים ידעו מי הרבי לפני ההתגלות, גם אם באחדים מהמקרים לא חרגה הזיקה אליו מהיכרות קלושה עם דמותו בתמונות, ללא השתייכות ממוסדת לחסידות. בארבעה מקרים, הכורכים חילונים ולא־יהודים, הזיהוי נעשה בדיעבד, משנתקלו המדווחים בתמונת הרבי.

רוב המדווחים חוו מפגש יחיד עם הרבי, אך היו שראו אותו יותר מפעם אחת, בדרך כלל פעמיים (בהזדמנויות שונות). גם 'חוזים סדרתיים' (serial seers), מהטיפוס הרווח בהתגלויות קתוליות בתקופה המודרנית (Berryman 2001; Christian 1981, 1996; Zimdars-Swartz 1991) אינם נעדרים מקבוצת המדווחים. אישה חולת סרטן ראתה את הרבי, על פי דיווחי בעלה, מדי יום ביומו במשך שנה ומחצה, כשלגמה מבקבוק מי המקווה המרפאים של הרבי. ר' שלמה זלמן לנדא, משפיע חסידי מבני ברק, 'זוכה לראות את הרבי שליט"א מלך המשיח בהקיץ לעתים תכופות יחסית' (רשת חב"ד תשס"ז: **90**). מהריאיון עמו, המופיע בספר **לפקוח את העיניים**, התברר כי ששת מפגשיו עם הרבי שהופיעו בדפוס אינם אלא קצה הקרחון של חוויה שכיחה למדי. בד בבד עם התגלויות סדרתיות - כאלה החוזרות ונשנות אצל אדם אחד - אינן נעדרות גם התגלויות סימולטניות, שכמה אנשים זוכים לראות בהן את הרבי בעת ובעונה אחת. בדרך כלל מדובר בצמד, אך במקרה אחד ראו לא פחות משבע נשים את הרבי באותו מקום (**770**) ובאותו זמן (שמחת תורה).

מבחינת המקום, שלוש מכל ארבע התגלויות מתרחשות בזירות שאכנה 'טקסיות' - רובן (כמחצית מכלל ההתגלויות) ב־**770**, והיתר באתרי לוויין שלו, ובעיקר בבתי חב"ד למיניהם. ההתפעלות בספר **לפקוח את העיניים** מן החוזה הסדרתי, רבי שלמה זלמן לנדא, על שהרבי

מתגלה לפניו 'לא רק בבית משיח 770 אלא גם במקומות שונים ברחבי העולם', מלמדת כי בית הרבי הוא אתר ההתגלות המקובל והצפוי. אכן, הרבי מתגלה בביתו בתכיפות גבוהה בשליש מבישראל כולה. אתרי החולין שהרבי מתגלה בהם מקיפים פחות משליש מן המקרים, אך הם מגוונים למדי, ומחזקים את הטענה החוזרת כי הרבי עשוי להתגלות למאמיניו בכל מקום: בבית (אפילו במטבח, 'בין המקרר לכיור'), בבית הספר, בבית חולים, בבית המשפט, באוטובוס, בשדה הפתוח ואף במצולות ים ובלב יער. במבט גלובלי, הרבי מתגלה בעיקר בארצות הברית (וכמעט תמיד ב־770) ומעט פחות בישראל (אך במקומות רבים ושונים). התגלויות יחידות דווחו ממקומות אחרים בעולם: מאוסטרליה, מהודו, מווייטנאם וממצרים (סיני).

כמו בנוגע למקום ההתגלות, כך גם בנוגע לעיתויה, הרבי נוטה להיראות במועדים מסוימים יותר מבאחרים. כמחצית מההתגלויות הן בימי חג ומועד, והשיעור עולה ל־75 אחוזים כשהזירה היא 770. לא פחות משליש מההתגלויות ב־770 היו בחגי חודש תשרי, רובן בסוכות, ובעיקר בשמחת תורה. כמו בחסידויות אחרות, גם בחב"ד תשרי הוא החודש המועדף לביקור בחצר הצדיק (Sharot 1983). בקרב החוגים המשיחיים בחב"ד העלייה לרגל ל־770 בתשרי לא פחתה אחרי ג' בתמוז תשנ"ד, ואולי אף גברה (Kravel-Tovi and Bilu 2008). האדמו"רים שקדמו לרבי מנחם מנדל שניאורסון - רבי שלום דוב־בער ורבי יוסף יצחק - ראו בשתי היממות של שמיני עצרת ושמחת תורה (שבחוץ־לארץ נחגגים בנפרד) זמן עתיר רוחניות, שאפשר לקטוף בו את פֵּרות עבודת הקודש והתפילות של הימים הנוראים, ולשאוב מהם שמחה ושפע בעבור השנה כולה. והרבי הדגיש: 'לשמחת תורה ישנה שייכות מיוחדת עם הגאולה האמיתית והשלמה על ידי משיח צדקנו',[6] ובתקופת נשיאותו נחגגה שמחת תורה ב־770 ברוב עם ובהשתתפותו הפעילה של הרבי בהקפות. לא ייפלא אפוא כי ספר ההתגלויות **לפקוח את העיניים** קובע כי ימים אלה 'מסוגלים לראיית פני הרבי שליט"א מלך המשיח' (שם: 78). ההתגלות הקבוצתית היחידה המדווחת בספר התרחשה בליל שמיני עצרת (שם: 7677), ונראה כי היא כוללת מקרי התגלות קולקטיביים נוספים.[7] גם לשבתות ייצוג נכבד בקרב מועדי ההתגלות ופחות מכך לפסח, לפורים, לי"א בניסן (יום הולדתו של הרבי) ולג' בתמוז (יום היעלמותו). להבדיל מריבוי ההתגלויות ב־770 בימי חג ומועד, התגלויות בימי חול מתרחשות בדרך כלל באתרי חולין.

מופעי ההתגלות של הרבי בדרך כלל קצרים למדי, מהבזק של כמה שניות עד דקות אחדות. האינטראקציה בהתגלויות אלו נותרת ברוב המקרים לא מילולית: הרבי ממקד את מבטו החודר במספר, מעודד אותו בתנועת יד, מהנהן בראשו לאישור, מסמן לו להתקרב אליו או להצטרף למעגל הרוקדים. בעשירית מן המפגשים העביר הרבי מסר מילולי ברור בקולו.[8] ברוב המקרים המסר קצר ביותר: 'לחיים' (בתגובה לאישה שהרימה כוס אל עבר הבימה בבית הכנסת ב־770

6 ראו: שניאורסאהן, תשנ"ב: היכל תשיעי, שער שלישי, משיחות ליל שמחת תורה קודם הקפות ה', עמ' 2.

7 על שכיחותם של אירועי התגלות במועדים אלו אפשר ללמוד מדיווחו של הרב טוביה דורון מ־11 באוקטובר 2010 על התגלותו של הרבי לילד בהתוועדות הגדולה במוצאי שבת כ"ד בתשרי תשע"א, הנועלת את אירועי חודש תשרי ב־770. אגב תיאור ההתגלות הוא מציין לפי תומו כי בזמן ההתוועדות 'היו כמה נשים שהתעלפו כשראו את הרבי' ונזקקו לעזרה רפואית דחופה (www.haGeula.com).

8 ההתגלויות הראשונות בחב"ד כללו ראייה בלבד. רק מתשס"ג ואילך דווח על שמיעת קולו של הרבי. גם בהתגלויות של מריה בספרד במאה ה־20 קדמה ראייה לשמיעה (Christian 1996: 262).

לבקשת ברכה), 'תחנקי אותו' (לנערה שנתקלה בנחש בשדה), 'אתה צריך אמונה' (לחילוני צעיר שפקפק בסיפורי ההתגלות ששמע), 'בתי, הכול יהיה טוב' (לחולת סרטן). בשניים מן המקרים המסרים יוצאי דופן באריכותם. הרבי, שהוכר בחייו כרב־לשוני, משמיע את דבריו בעברית, ביידיש או בצרפתית, בהתאם לשפת הדיבור של בן שיחו. אינטראקציה שכורכת מגע פיזי היתה רק בשלושה מקרים.

## כיצד להסביר את ההתגלויות?

למרות קווי הדמיון הלא מבוטלים שבין התגלויות להלוצינציות חזותיות, כל ניסיון לפתולוגיזציה גורפת של חוויות המפגש עם הרבי ייראה בעייתי. קביעה זו מסתמכת קודם כול על החומר האתנוגרפי המגוון על השימושים התרבותיים הנורמטיביים בהלוצינציות בהקשרים טקסיים מכל קצות תבל (al-Issa 1995; Bourguignon 1970; Menezes and Moreira-Almeida 2010); ולא פחות מכך על ממצאים חוזרים מן העולם המערבי המראים כי הלוצינציות אינן ייחודיות לסכיזופרניה, ונחוות בשיעור לא מבוטל גם באוכלוסיות נורמליות (Boksa 2009; Luhrmann 2011; Sidgwick et al. 1894; Tien 1991). לאחר פטירת בן או בת זוג מדווחים לא פחות משליש עד מחצית מן השכולים על הלוצינציות המערבות את הנפטר או הנפטרת (Carlsson and Nilsson 2007; Grimby 1993). מובן שאין בממצאים אלו להעניק חסינות מבעייתיות נפשית לכל מי שטוען כי ראה את הרבי; ועם זאת, הרקע המגוון של המדווחים והעובדה שרובם המכריע מתפקדים היטב בקהילותיהם, ללא היסטוריה פסיכיאטרית, מפריכים כל הסבר שמדגיש פסיכופתולוגיה. יש לציין כי להבדיל בתכלית מהלוצינציות פסיכוטיות, ההתגלויות בחב"ד הן חוויות נעימות, נדירות וקצרות.[9] לנוכח נתונים אלו לא אסתפק בדחיית הטענה כי ההתגלויות הן ביטוי להפרעה נפשית, סוג של ליקוי, אלא אף ארצה לראות בהן סוג של הישג (Berryman 2001: 597) היכול להתממש באקולוגיה המשיחית הדחוסה בחב"ד.

נקודת המוצא שלי להנהרת המנגנונים הקוגניטיביים שביסוד ההתגלויות היא התאוריה של זיהוי אותות (signal detection theory). לפי תאוריה זו, הלוצינציות מקורן בייחוסים מוטעים בפרוצדורה הקוגניטיבית, שבדרך כלל מכוונת להבחין בין גירויים שמקורם חיצוני ובין כאלה שמקורם פנימי (Bentall 2002, 2003). ההסתברות לייחוס מוטעה (source misattribution) גדלה כשתהליכי ההתחקות אחר המקור מופרעים מסיבה כלשהי, והדבר מקשה את ההבחנה הקלה בדרך כלל בין גרייה חיצונית לגרייה פנימית. בנטל מזהה שלושה מערכים של גורמים מפריעים: אמונות וציפיות, דחק (עירור רגשי) ורעש סביבתי. מסגרת משולשת זו תשמש אותי בהסבר ההתגלויות. עם זאת, חשוב לציין כי מודל הייחוס המוטעה, אף שהוא מציע פשר לא פתולוגי להלוצינציות, הוא מוכלל וסכמטי מכדי להקיף ולהכיל את עושר המורכבות הדיאלקטית של המציאות המשיחית, שחוויות המפגש עם

9 מקובלת עלי הצעתה של האנתרופולוגית טניה לורמן לכנות חוויות כאלה 'הצפה חושית' (sensory override) כדי להימנע מהקונוטציות הקליניות של המונח 'הלוצינציה' (Luhrmann 2011, 2012: 230–232).

הרבי צומחות בה. את שלושת מערכי הגורמים שבמודל הקוגניטיבי ה'רזה' והדיכוטומי באופיו אבקש אפוא לעבות ולהעשיר.

את התורה המיסטית של חב"ד אפשר למקם במונחי המודל במערך הקוגניטיבי של אמונות וציפיות, ובמצוקה הרגשית של החסידים בעקבות היעלמות הרבי אפשר לראות מצב דחק המביא לידי עירור רגשי; ואולם מלבד גורמים מטים אלו, במקרה שלפנינו חשוב להדגיש את המכלול הגדוש של אובייקטים ושל פרקטיקות שיש להם תפקיד מכריע בעיצוב ההתגלויות וב'זימונן', בעיקר של אלה המתרחשות ב־770 ובנגזרותיו. במה שהמודל הקוגניטיבי רואה 'רעש' או גרייה עמומה תעדיף הפרספקטיבה האתנוגרפית, הקרובה לחוויה, לראות 'הקשר': המסגרת התרבותית והתנאים החברתיים המכוננים את האקולוגיה המשיחית והמתכוננים על ידה. הבה נמלא בתוכן את רכיבי המודל.

גורם מטה עיקרי במישור של אמונות וציפיות אפשר לראות במשנת חב"ד שניסח מייסדה רבי שניאור זלמן (1745-1812) בספר **התניא** וממשיכיו פיתחוה. כמו תורות מיסטיות אחרות, גם משנה זו מטפחת 'הרמנויטיקה של חשד' כלפי מציאות החושים (אליאור 1992; רביצקי 1993; שוורץ 2010). ברוח זו מדגישה רחל אליאור את המכוונות הא־קוסמית בהגות חב"ד, 'המבטלת את קיומם העצמאי של הפרטים ואולי אף את כללותם, היינו העולם, ומותירה את היישות האלהית כמציאות ממשית בלעדית' (אליאור 1992: 55). חוקרים אחרים טוענים כי התאוסופיה החב"דית כוללת היבטים א־קוסמיים ופנאנתאיסטיים כאחד,[10] בלי לנסות להפיג את המתח ביניהם (שוורץ 2010; Wolfson 2009).

שאלה פתוחה היא עד כמה חסידים מן השורה בקיאים בדקויות הפרשניות שבנוגע להן החוקרים מתנצחים; ועם זאת, העובדה ש'תורת אחדות ההפכים' מטשטשת הבדלים בין יש לאין, בין גשמי לרוחני, בין גלוי לסמוי, מוכרת לכול. טשטוש זה עשוי לחזק אימוץ לא ביקורתי של חוויות חושיות החסרות בסיס חומרי. העובדה היא כי תנועה מיסטית עם היבטים א־קוסמיים כחב"ד מעורבת בעֲצמה כה רבה בעולם המציאות, הן היהודי והן הכללי, אומרת דרשני. את המתח הזה אפשר ליישב באמצעות טיעונה של חביבה פדיה כי תורתו של האדמו"ר הזקן נועדה לא ליחידי סגולה, אלא להמונים, ה'בינונים' בלשונו, ולכן עברה תהליך של סיסטמטיזציה והשגרה (פדיה 2011). על פי חלוקה ברורה יוחד זמן התפילות להשתקעות מיסטית ולאיון עצמי (גם זאת בשליטה של התודעה), ואילו זמן החולין שמחוץ לתפילות נועד לעיסוקים שגרתיים בעולם החומרי.

המיאון להשלים עם הריק המכאיב שהותירה הסתלקותו של הרבי מתאים למערך הגורמים של דחק או של עירור רגשי במודל. 'רצוננו לראות את מלכנו' זועקים החב"דניקים מעומק לבם מאז ג' בתמוז תשנ"ד. השיח המשיחיסטי מאופיין אפוא בכפל לשון. אף שרוב החסידים במחנה זה מפגינים ביטחון רב באמונתם כי היעלמות הרבי אינה אלא מבחן אחרון לפני הגאולה, כמו ארבעים הימים שמשה נעלם בהם על הר סיני קודם קבלת התורה, הם גם מבכים את היעדרו (בזעקות 'עד מתי'), ותובעים ממנו להתגלות מיד (Kravel-Tovi and Bilu 2008: 74). מלבד המצוקה הכללית שיצרה היעלמותו של הרבי, את כמה מהמפגשים עמו האיצו חוויות מצוקה

10 הפנאנתאיזם רואה באל ובעולם מקושרים אהדדי; שהאל נמצא בעולם, והעולם - באל (Culp 2009).

אקוטיות וספציפיות למצב. ארחיב על גורמים אלו בהשוואה בין התגלויות בזירות טקסיות ובין התגלויות בזירות חולין.

ציפיות קוגניטיביות ועירור רגשי מספקים אפוא את הלכי הרוח ואת המוטיבציה המזינים את האפשרות לראות את הרבי; אולם מה שמאפשר ראייה זאת יותר מכול הוא המערך המשוכלל של סימנים קונקרטיים הקשורים לרבי ושל הפרקטיקות שסימנים אלו משובצים בהן. מערך זה הוא ההקשר המייצר את השדה התפיסתי שאפשר לעתים לראותו בתוכו. לצורך הדיון אחלק מערך זה לשלוש קבוצות: תמונות, עקבות ופרקטיקות של הנכחה.

**תמונות**

דיוקנו המרשים של הרבי, על עיניו הכחולות הנוקבות וזקנו הלבן, מתנוסס על שלטי חוצות, על כרזות, על פרסומים משיחיים (ספרים, חוברות ועלונים), על קופסאות צדקה, על חבילות נרות, על כוסות לקידוש, על שעוני יד ועל שעוני קיר, על מחזיקי מפתחות, על מדליונים, על כרטיסי אשראי ועוד־ועוד. בולטותו של הדיוקן במרחבים פרטיים וציבוריים חסרת תקדים בעולם היהודי ומזכירה, בגבולות עולם זה לפחות, את הפיכתן של דמויות של פוליטיקאים ואמנים זוהרים לאיקונות (icons) פופולריות בתרבות הגלובלית של דימויים, הנשענת על 'אוריינות חזותית' גוברת (Doss 2005; Ziff 2006). הפופולריות הגואה של תמונות רבנים וצדיקים בקהילות יהודיות בעולם המודרני, בייחוד מאז התפשטותה של טכנולוגיית הצילום, בוודאי איננה ייחודית לחב"ד (Cohen 1998; Heilman 2004). התמונות, כמו שריצ'רד כהן מציין, אפשרו להמחיש ולהפיץ את האישיות ואת הכריזמה של הרבנים, ולייצר בנוגע אליהם חוויה חזותית יציבה, על אף נגישותם המוגבלת. ואולם כמו בנושאים רבים אחרים, גם כאן הרחיקה חב"ד לכת מכל קבוצה אחרת באורתודוקסיה היהודית בשימוש החלוצי והיצירתי בתמונות עד כדי כינון 'תרבות חזותית' בימי כהונתו של הרבי ולאחריה (Balakirsky-Katz 2007, 2010).

בשנות נשיאותו של הרבי נתכונן מעמדם של צלמי חצר, ואלפי תמונות משלו נפוצו בקרב החסידים ובקרב הציבור הרחב, מלבד סרטי הווידאו של ההתוועדויות בראשותו.[11] התמונות הדוממות והנעות תיעדו בפירוט את שגרת יומו של הרבי כמנהיג דתי ופוליטי, העוסק בהפצת תורת החסידות ובשורת הגאולה. תמונות הרבי החלו להתנוסס ב'בתי חב"ד' למיניהם, על 'טנקי המצווה' ששלח ובקרב שליחיו ברחבי העולם.[12] המיקוד חזותי הזה, שעוצב במובהק בהשפעת התרבות ועולם התקשורת האמריקניים, לא נמוג, אלא אף התעצם לאחר היעלמו. דומה כי התמונות, שנועדו לסייע בחיזוק הקשר בין החסידים ובין רבם, נעשו במידה רבה תחליף לקשר (Balakirsky-Katz 2007: 72). טענה זו

11 התוועדות בחב"ד היא התכנסות של חסידים המשלבת דברי תורה, סיפורים חסידיים, הרמת כוסית לחיים ושירת ניגונים בצוותא.

12 בתי חב"ד הם מרכזי התנועה שהקימו שליחי הרבי במקומות רבים בעולם כדי לחזק את הקשר של יהודים במקומות אלו לתורה ולמצוות ולהפיץ את משנת החסידות. 'טנקי מצווה' או 'טנקי מבצעים' הם מעין בתי חב"ד ניידים, הממוקמים בקרוונים ומשמשים לאותן מטרות.

נכונה בייחוד בכל הנוגע למחנה הגדול של החסידים שלא פגשו מעולם את הרבי בחייו:[13] החסידים הצעירים והחדשים אינם מכירים אלא רבי וירטואלי, והם ואחרים יכולים למצוא מלאי בלתי נדלה של תמונות דיוקן שלו באתרים ברחבי האינטרנט. אחדים מאתרים אלו, המשלבים אווירה רוחנית־מיסטית ואינטרסים מסחריים באריזה מתוחכמת, ממריצים אותם לקנות דרכם מתמונות הרבי.[14]

דומה כי בקרב המשיחיסטים חשיבות הצפייה בתמונות הדיוקן של הרבי ובסרטי וידאו מהתוועדויותיו אינה נופלת מהחשיבות המיוחסת ללימוד טקסטים משיחיים. היותם של פרסומים משיחיים בחב"ד רוויים תמונות של הרבי באה לכאורה להבטיח שהעיניים לא ימושו מן הדיוקן בזמן הקריאה. תמונת הרבי מובאת דרך קבע על הכריכה או על דף השער של כל פרסום משיחיסטי. כך למשל היא מתנוססת בפינה השמאלית העליונה של עמוד השער בכל אחד מגיליונות **שיחת הגאולה** לצד תמונת 770 ודגל משיח שבמרכזו כתר. שלושת הייצוגים חזותיים הם 'השילוש הקדוש' המגלם את רעיון המשיח והגאולה בחב"ד.[15] בבתים של משיחיסטים נשקף הרבי מקירות כל החדרים כמעט, והדבר משקף הרגשה של נוכחות אינטימית (ראו Dein 2010: 91-92, 113-121).

כוח ההמחשה של הדימוי החזותי בולט עוד יותר בצילומי וידאו, המעבירים הרגשה חזקה במיוחד של נוכחות חיה. סרטי וידאו של התוועדויות של הרבי, המוקרנים דרך קבע ב־770 ובבתי חב"ד בעולם, יוצרים הרגשה נמשכת של חיים עם הרבי (Shandler 2009: 252).[16]

13 את הטבעיות שהשתנתה בה התמונה מייצוג לגילום של הרבי מדגימה תשובתו של חסיד חב"ד לשאלה ששאל אותו עובר אורח בדוכן הנחת תפילין: 'מה אתם החב"דניקים עושים בכל מקום?' והחסיד השיב: 'אתה רואה את תמונת הרבי... [המתנוססת על הדוכן] הוא זה שדואג שהשלוחים יהיו בכל מקום' (שיחת הגאולה, 827, 17.12.2010, עמ' 4).

14 השילוב בין מיסטיקה לצרכנות בולט באתר www.pneimelech.com, 'חנות התמונות של הרבי', המציע קטלוג '[ש]תוכלו למצוא [בו] את מגוון התמונות הרחב והמדהים שלנו. התמונות יכולות לבוא בכל גודל שתרצו, על פוסטר מנייר איכותי ביותר, על בד קנוואס בלגי עם אחריות ל־20 שנה שלא ידהה (!!!) או על כל חומר העולה על דעתכם'. התמונות, המסודרות לפי נושאים (close up, 770, התוועדויות, תפילה, חגים ועוד), מחליפות את הצדיק החי: 'התמונות של הרבי יתנו לכם את זריקת העידוד והביטחון בדיוק כשתצטרכו. המבט המחייך של הרבי לא ישאיר אתכם לבד!' באתר הקניות הווירטואלי Chabad Shop אפשר לקנות (במחיר מיוחד של 65 ₪) את 'תמונת הרבי בתלת מימד', הנוצרת 'בשיטת ייצור מיוחדת, ללא צורך במשקפיים או כל אביזר אחר'.

15 בספרו של חיים ששון **עתה ידעתי** (תש"ס), ובו 'אוצר מקורות, ביאורים, הוכחות ורמזים אודות התגלות מציאותו של מלך המשיח', דיוקנו של הרבי מובא בפינה השמאלית העליונה של כל צמד עמודים ב־675 דפי הספר. דקדקנות חזותית זו מבטיחה כי הקוראים לא יוכלו לחמוק ממבטו של הרבי אף פעם בעת בקריאה. בכל אחד מגיליונות **אזרחים במדינת המשיח** - פרסום משיחי מסוף שנות התשעים ששילב נושאים של משיחיות וגאולה עם רוחניות, טבע, ריפוי ומימוש עצמי - הרבי משקיף מלמעלה על נופים פנורמיים או אף על היקום כולו (בתמונת לוויין), ודבר זה מעביר את ההרגשה כי הוא ממוקם בעולמות עליונים ומבטו מקיף כול, ומקנה לו מעמד אלוהי.

16 כך תיאר מקורב לחב"ד את ביקורו הראשון ב־770: 'בפעם הראשונה שנכנסתי ל־770, אני זוכר את ההתרגשות הראשונית, את "ההלם" מהמקום, את התחושה של הקדושה. "אתה מחבר את מה שראית בווידיאו כל הזמן, אומר לעצמך, "פה הרבי עומד, פה הרבי צועד, פה הרבי מתוועד, זאת הפרוכת שהרבי

מלבד הרגשת החיות שהסרטים מעוררים, בחב"ד מקפידים שהם יוקרנו בדיוק בתאריכים שקרו בהם האירועים המצולמים. ב־770, היכן שהתוועדויות עם הרבי מוקרנות דרך קבע על מסך ענקי, ההתאמה אינה רק זמנית אלא גם מרחבית. כך כאשר מוקרן שם בעת הקפות שמחת תורה סרט וידאו של הרבי בקרב חסידיו מאותו אירוע משנים עברו, משתלבים כאן 'הזמן הנכון' ו'המקום הנכון'. במקרים אלו נוצר עירוב מוחשי, ולעתים מטלטל, בין הקהל שעל המסך לזה הצופה בו. הפנים של החוגגים על המסך ומחוצה לו מופנים אל הרבי, אלה גם אלה קשובים רוב קשב לדבריו, ואת קריאת ה'אמן' או 'יחי אדוננו' זועקים כולם בקול אחד. אין ברצוני לטעון כי החסידים הצופים בהקרנות אלו ב־770 ובשלוחותיו או בישיבות משיחיות סובלים מ'וורטיגו אפיסטמולוגי' בשל העירוב בין האקטואלי לווירטואלי; אבל הרגשת הנוכחות הממשית שהסרטים מייצרים מאפשרת לכולם, קיצונים כמתונים, לשמר דימוי חי של הרבי בתודעתם. בהבלטת חשיבות התמונות הדוממות והנעות של הרבי גם איני טוען שהן בגדר תנאי הכרחי או אף מספיק לראייתו בהתגלויות. מפגשים מוחשיים עם דמויות מעולמות אחרים קדמו מן הסתם לא רק להמצאת הצילום, אלא גם להופעת הביטויים הראשוניים של איקונוגרפיה בטקסים ארכאיים. אבל יש מקום לטעון כי איקונות מסייעות להתגלויות; ותצלומים - כייצוגים מדויקים של המצולם, 'תיעוד רשמי של נוכחות' (Barthes 1981: 80) - על אחת כמה וכמה.

את הזיקה בין התרבות הוויזואלית בחב"ד ובין חוויות הראייה של הרבי מתווכת מן הסתם סכמה קוגניטיבית חזקה הנוצרת על ידי החשיפה הנרחבת לתמונותיו. אפשר לשער כי ל ו י ז ו א ל י ז צ י ה תפקיד מפתח בתהליכי העיבוד של דיוקנאות הרבי לדימויים ויזואליים יציבים ונגישים. את המנהג החסידי הנפוץ של ציור פני הצדיק במחשבה אימץ הרבי בהתלהבות. הוא המריץ את החסידים להעלות בתודעתם את פני חותנו וקודמו רבי יוסף יצחק (הרי"צ) בפנייתם אליו, והורה לאלו שלא ראו אותו בחייו להשתמש בתמונתו כאמצעי עזר להעלאת הדימוי. בייחוד הדגיש את חשיבות השימוש בוויזואליזציה לפוקדים את קבר חותנו, ומן הסתם השתמש הוא עצמו בפרקטיקה זו בביקוריו התכופים במקום. הרבי אף הציע לחסידים לצייר בעיני רוחם את דמות המשיח (בלי שציין מיהו) במועדים שונים, ובייחוד ביום האחרון של פסח, בעת 'ריקוד משיח' שהוא עצמו הנהיג. חסידים רבים מיהרו למלא הוראה זו בהלבישם בדמיונם את המשיח הרוקד עמם בדמות הרבי. באחדים מסיפורי ההתגלות נראה הרבי מרקד במחיצת חסידיו.

החסידים אימצו בהתלהבות את השימוש בוויזואליזציה, כמו שמתברר מריבוי הדיווחים שמיהרו המְספרים להעלות בהם את דמות הרבי במחשבתם לנוכח קושי או בעיה, בייחוד במצבי חירום שנדרשה בהם עזרתו המידית. ויזואליזציה על פי הגדרתי היא פעילות מכוונת, המתבצעת בעיניים עצומות וממוקדת בתמונה מנטלית, 'בפְנִים'. בכך היא נבדלת מהתגלות כביכול, שהיא ספונטנית ומתרחשת בעיניים פקוחות, והאובייקט הנראה נחווה כממוקם במציאות החיצונית.[17]

נגע בה, וכל הפאזל הולך ומתבהר. הסתובבנו מסביב והסתכלנו על כל הקירות בשביל להבין שאנחנו נמצאים במקום שאותו ראינו במשך כל הזמן בתמונות ובווידיאו'" (בית משיח, 683, י"ט בשבט תשס"ט, עמ' 47, ההדגשה שלי. ראוי לשים לב ללשון הנוכח בתיאור פעולותיו של הרבי).

17 המתח בין ראיית הרבי בעיני הרוח ובין ראייתו 'שם בחוץ' עולה מדברי מבקרת צעירה ב־770 לאחר

סביר להניח כי דמותו של הרבי צצה בתודעתם של חסידיו גם בספונטניות ומיד, ללא שימוש בטכניקה מכוונת של העלאת דימויים, לנוכח מרכזיותה בעולמם הפנימי של החסידים; אבל הדיון בכך חורג מעניינו. יש לציין כי אף אחד ממרואייניי לא דיווח במפורש על תהליך חווייתי שבמהלכו ציור פני הרבי במחשבה (ויזואליזציה) גלש לראייה ממשית שלו במציאות (התגלות); ועם זאת, האפשרות שגלישה כזאת אכן מתרחשת - שוויזואליזציה היא חוליה מתווכת בדרך להתגלויות - נראית לי סבירה מאוד.

מכל מקום, אם נחזור לתמונות 'שבחוץ', האיקונופיליה הנוהגת בחב"ד המשיחית שופכת אור על חשיבות התמונות בסלילת הדרך להתגלויות גם ללא דיווחים מפורשים על שימוש בוויזואליזציה בדרך לראיית הרבי. בסיפורים רבים מופגן הכוח המרפא ומחולל הנסים הטמון בתמונות בעת אינטראקציה טקסית המבוססת על התבוננות הדדית בין המבקשת ובין הרבי. מרכזיות הדיוקן מתגלית מיד בהנחיות לפנייה לרבי, כמו בדוגמה שלפנינו, המתייחסת לאישה הסובלת מבעיות בהיריון:

> עמדי בסמוך לתמונתו הקדושה של הרבי מלך המשיח ואמרי פרק תהילים בכוונה גדולה ולאחר מכן הכריזי את קבלת המלכות 'יחי אדונינו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד', ובקשי את בקשתך ללידה כשורה ובקל וולד בריא [**שיחת הגאולה**, 181, 16.1.1998, עמ' 3].

בדרך כלל הפונים מפנים את מבטם ראשונה אל דיוקן הרבי, אך לעתים הם מדווחים כי נאלצו להסב את מבטם אל התמונה לאחר שעיניו המהפנטות הניבטות ממנה לכדו אותם (השוו Christian 1992). מבטו רב־ההבעה של הרבי מקרין בדרך כלל מסר של עידוד ותמיכה, וזה - במקרים נדירים - יכול להתפתח להתגלות שמיעתית של ממש: קולו של הרבי נשמע בוקע מן התמונה.[18]

העובדה שברבים מדיווחי ההתגלות התנוחות והמחוות הגופניות של הרבי תואמות במדויק את הופעתו בתמונות מחזקת את האפשרות שלאלה תפקיד חשוב בעיצוב ההתגלויות. התאמה זו בולטת בקובץ **לפקוח את העיניים**, שמשובצות בו בין דפי הטקסט לא פחות מ־29 תמונות של הרבי ב־770. התיאורים המתלווים מתארים במדויק את התנוחות ואת המחוות של הרבי בתמונות. למשל: 'הסתכל עלי במבט חודר והניף את ידו הקדושה בתנועת עידוד'; 'עטוף בטלית ופניו אל הקיר'; או: 'אחז את משענות הכסא'. אף שכל התיאורים הללו לקוחים מילה במילה מדיווחי התגלות, אין לשלול את האפשרות כי התמונות שימשו להן גירויים מנחים.

כישלונה לראות אותו שם: 'אני פותחת את העיניים [...] אבל אני לא יכולה לראות [את הרבי]. כשאני פותחת את העיניים אני רואה שהכיסא [של הרבי] ריק. כשאני עוצמת את העיניים, הרבי נמצא אתי' (Kravel-Tovi 2009: 254).

18 וידוי של גנב מספק דוגמה דרמטית לשמיעת קולו של הרבי בוקע מדיוקנו. הוא גנב תיק מדירה ומשפתח אותו נתקל בתמונת הרבי ('כשהוא מניף את ידו הקדושה, בפורמט כיס'). 'אלא שלפתע המבט שלו מהתמונה ננעץ בי, לא יכולתי להוריד את עיני. ואז קרה הדבר הכי מדהים. הוא התחיל לדבר אלי מתוך התמונה. "עצור! תחזיר את התיק". הייתי בהלם וחשבתי שאולי אני מדמיין, אלא שאז ראיתי ושמעתי את זה שוב: "עצור! תחזיר את התיק"' (**שיחת הגאולה**, 593, 21.4.2006, עמ' 3).

טפח מן המעבר מתמונה להתגלות נחשף בדיווחה של אישה שנדרשה לעבור הפלה בעקבות בעיות בהיריון. בעת ההכנות לבדיקת האולטרה־סאונד שלפני הניתוח זכתה להתגלות: 'על הקיר ממול מיטתי אני רואה לפתע את הרבי [...] עם המגבעת ועיניו הכחולות, כשהוא אומר לי בחיוך רחב: "לא לדאוג, הכל יהיה בסדר"'. ממצאי הבדיקה היו תקינים לחלוטין, והאישה ההמומה שוחררה לביתה (**שיחת הגאולה**, 533, 4.2.2005, עמ' 3). העובדה כי הרבי התגלה על הקיר מרמזת לאפשרות כי סיפור זה קורע צוהר לתהליך הסובייקטיבי שהרבי הדו־ממדי בתמונה משתנה בו לתלת־ממדי בהתגלות.[19] באפשרות זו תומך גם סיפורה של חוזרת בתשובה בריאיון עמה. כשפנתה לתמונה הענקית של הרבי בסלון ביתה בבקשת עזרה, נדהמה לראותו יוצא מהתמונה ועומד נכחה לזמן קצר. הרבי הפוסע מן התמונה הוא המיצוי הדרמטי של מהלך ההנכחה במסלול האיקוני: התמונה מולידה את ההתגלות.

תמונותיו הדוממות והנעות של הרבי יכולות לסייע אפוא לראיית הרבי בהתגלויות. אולם אפילו בחב"ד המשיחית קשה להתעלם ממעמדן הבעייתי של חוויות אלו כמאורעות פרטיים וסובייקטיביים. חוויות ההתגלות נתפסות בדרך כלל כאמתיות בעיני המדווחים, אך הן אינן ניתנות לתיקוף פומבי. אכן, אחדים מהמדווחים ציינו במפורש כי בתחילה נרתעו מלחלוק חוויות אלו עם אחרים שמא הן נובעות מ'דמיון', מ'חלום' או אפילו מ'שיגעון', ועקב החשש שיהיו למשל ולשנינה בקהילתם. התמונות סייעו להתמודד גם עם קושי זה. כמו תפקידם של תצלומים פלאיים באתרי עלייה לרגל והתגלות של מריה (Berryman 2006; Bitel 2009; Davis and Boles 2003: 381–382, 390; Matter 2001: 134; Wojcik 1996), כך גם כאן התמונות הן מקור של תיקוף ושל אובייקטיביזציה. תפקיד זה התחוור בשני אירועים פומביים שעוררו סערת רוחות בקרב המשיחיסטים. בראשון שבהם צולם ילד מירושלים שבא ל־770 עם משפחתו בתשרי תשס"ד 'להיות עם הרבי', מול הבימה באולם הגדול ב־770. ההורים טענו בתוקף כי איש מלבדו לא ניצב שם כשצולמה התמונה, אבל לתדהמתם הופיעה בתצלום דמות של חסיד מבוגר בגבו למצלמה, והם ואחרים זיהו אותה כרבי. אף שהזיהוי הצית מחלוקת בחב"ד, משיחיסטים רבים האמינו כי התמונה מספקת את החוליה החסרה לתיקוף נוכחותו הנצחית של הרבי (רשת חב"ד, תשס"ז: 170-176).

האירוע השני התרחש ב־14 באוקטובר 2007. אחד המבקרים תיעד במצלמת הווידאו שבטלפון הנייד שלו את ה'שביל' הנפתח לפני התפילה בבית הכנסת ב־770. תיעוד ויזואלי כזה שכיח מאוד בקרב הבאים לבית, אך הפעם נקלטה בעין המצלמה גם דמות נמוכה, בעלת זקן לבן, הצועדת נמרצות בואכה ארון הקודש בין החסידים הרוקדים והשרים. למרות משך החשיפה הקצרצר והאיכות הירודה של הצילום, הותיר האירוע רושם עצום על המשיחיסטים, והם מיהרו לטעון כי באותו יום 'החלה ההתגלות' (**שיחת הגאולה**, 623, 24.11.2006, עמ' 1). את חשיבות האירוע בהיר אחד הפעילים כך: 'משך השנים מאז ההעלמות בג' בתמוז הרבי מלך המשיח שליט"א התגלה פעמים רבות לאנשים פרטיים.

19 סיפורים אחדים מציינים את נוכחותן של תמונות הרבי בבתי חולים. למשל: 'בחדר ההרדמה היא מבחינה בתמונת הרבי ומתחתיה תפילה לרופא (כנראה תשורה מאחד החולים)' (**שיחת הגאולה**, 305, 21.7.2000, עמ' 3).

בעיקר ב־770 [...] והחידוש שהפעם זה נראה למאות אלפים' (**שיחת הגאולה**, 625, 8.12.2006, עמ' 3). סרטון הווידאו ממשיך להתפרסם באתרי אינטרנט משיחיים, ותמונות שהופקו ממנו משמשות שומרי מסך במחשבי הפעילים.

**עקבות**

האקולוגיה המשיחית משופעת עקבות של הרבי. 770 עצמו, כביתו של הרבי, כיסאו המרופד האדום, ספר התורה שלו, הדולרים שנהג לחלק לצדקה בימי א', מי המקווה שטבל בו, הסוכה שנבנתה בשבילו בחג הסוכות - כל אלה ועוד אובייקטים רבים אחרים מסמנים את הרבי סימון אינדקסיקלי (או מטונימי) במינוח סמיוטי,[20] כיוון שזיקתם אליו מיוסדת על עיקרון של קרבה או סמיכות. סמנים מסוג זה סוללים את הדרך לשינוי הרבי הנעלם לקרוב ומוחשי משום שהם 'משתתפים, בדרך זו או אחרת, במה שהם מסמנים. יש להם "קשר אמתי" לאובייקטים שלהם' (Innis 2004: 201). ראוי לציין כי עד הופעת הטכנולוגיה הדיגיטלית היו התמונות אינדקסיקליות לא פחות מאיקוניות, לנוכח העובדה כי מלבד דמיונן לאובייקטים המצולמים הן היו גם מעין הטבעה פיזית שלהם. אפיון זה עשה אותן מעין משקע של האמתי (Krauss 1984: 112; ראו גם: Sontag 1977: 154). ג'פרי באטצ'ן טוען, בעקבות בארת: 'האינדקסיקליות של התמונה מאפשרת לה להתעלות מעבר לדמיון [לאובייקט] ולהעלות סובייקט, "נוכחות" הממשיכה להותיר את רישומה' (Batchen 2004: 40).

החסידים מקפידים להותיר את משכנו של הרבי וכן את חפציו ללא שינוי, ממש כמו שהיו לפני ההיעלמות; והם אף משתדלים לעשותם נפוצים ונגישים עוד יותר. כך למשל נבנו עותקים של 770 במקומות רבים בעולם ובישראל (Balakirsky-Katz 2010: 144-173; Dein 2010: 89; Weingrod 1993), וחסידים אחדים אף עיצבו את חזיתות בתיהם או את הספריה שבתוכם במתכונת הבית. על תיקי הטליתות של המשיחיסטים רקומה צורת הבית, ורבות מהמזוזות, קופסאות הצדקה ואריזות הנרות שלהם מעוצבות כמיניאטורה שלו. עד כמה החסידים דבקים בעקבותיו של הרבי אפשר ללמוד מפרסומת בעיתון חסידי המפארת זן מסוים של אתרוגי קלבריה שבאיטליה בטענה כי אתרוגים אלו הם 'מצאצאי האתרוג של הרבי מלובאוויטש' (כלומר מעץ שמוצאו מגרעין שניטל מאתרוג שהיה בשימושו של הרבי). פרסומת אחרת מפארת ריבת אתרוגים שמקורה באתרוגי הרבי (**שיחת הגאולה**, 682, 25.1.2012, עמ' 4).

בשתי הדוגמאות האחרונות בולטת התנועה מיחידות לריבוי - הבית יכול להיות משוכפל שוב ושוב, וכמוהו האתרוגים שמוצאם מהאתרוג היחיד של הרבי - תנועה המאפיינת רבים מהסימנים האינדקסיקליים והאיקוניים של הרבי. מעבר זה מנוגד בחריפות למוצאותיו של הרבי בחייו. לא זו בלבד שהוא היה ספון במשרדו רוב שעות היום, וחסידיו זכו לראותו רק במשורה, בשנות נשיאותו קטנה נגישותו והלכה. לאחר פטירת הרבנית ב־1988 הוחלפו מפגשי היחידות עם הרבי בהתוועדויות קולקטיביות עמו, וגם אלה קטנו ככל שהלך הרבי והזדקן. לבד מביקוריו התכופים בקבר חותנו, הוא כמעט לא עזב את 770. כיום, לעומת זאת, עקבותיו משוכפלות

20 בסמיוטיקה, תורת הסימנים ומערכות הסימנים, זיקה בין מסמן ובין מסומן המבוססת על קרבה, על סמיכות, על מגע או על יחס בין חלק לשלם היא זיקה אינדקסיקלית או מטונימית (להבדיל מזיקה מטפורית, שמבוססת על יחסי דמיון).

ומשועתקות, והשעתוק יכול להמשיך במקרים רבים עד אין סוף. תמונותיו יכולות להידפס שוב ושוב, ואפילו מי המקווה שלו אינם כֶּלים משום שאפשר למהול אותם שוב ושוב במים רגילים.

החסידים אף יכולים להיחשף סימולטנית למכלול עשיר של עקבות, בייחוד כשהם מגיעים 'להיות עם הרבי' ב־770, אבל הם יכולים להיחשף אליהן גם בסביבתם הביתית. תמונותיו של הרבי מפארות קירות בתים וכריכות ספרים של המשיחיסטים ומוטבעות על חפצים, מכוס לקידוש עד שעון. דולר מתנת הרבי, מנוילן וממוסגר, יכול להיות מוצג לראווה בסלון, וכמוהו בקבוקון עם מי המקווה המרפאים. אינדקסיקליות מרובה זו זורמת מהנוף המשיחי אל הגוף המשיחי. קל לזהות משיחיסטים גברים לפי כיפותיהם, שעליהן רקומה הססמה 'יחי אדוננו', סיכות דגלון המשיח על דש מעיליהם, כרטיסים עם תמונת הרבי בכיסיהם או בארנקיהם, תבנית בית הרבי מעטרת את תיקי טליתותיהם, והצירוף 7-7-0 נכלל במספרי הטלפון הנייד שלהם, בססמאות הדואר האלקטרוני ובצופני הבנקים שלהם. כך, מלבד היות הרבי כול־נוכח בזכות תמונותיו המרובות, הוא גם נישא על גופם. החסידים מרגישים קרובים אליו קרבה אינטימית (ראו: Luhrmann 2004, 2012) ומגדירים את עצמם שלוחיו ו'ילדיו' (פרידמן והיילמן 2011: 267-297; Fishkoff 2003). רבים מהם גם מעניקים את שמו - מנחם מנדל או מענדי - לאחד מילדיהם. הם אף מנסים לחקותו, כמופת להתנהגות חסידית נאותה, ומשתדלים בכל מאודם לא רק 'להיות עם הרבי' אלא אף 'לחיות רבי'. כך הם חוזרים על אמרותיו הנודעות, מחקים את תנועותיו ואת מחוותיו ומנסים לעקוב אחר הוראותיו ככל שיוכלו. במובן זה הם נהיים איקונות מהלכות של הרבי (Berryman 2001: 603). רבות מעקבותיו של הרבי משתתפות בהבניית השדה התפיסתי שמתרחשות ההתגלויות בו.

**פרקטיקות של הנכחה**

מלבד התמונות והעקבות הרבות של הרבי הגודשות את הסביבה המשיחית, המשיחיסטים מפעילים מערך מורכב של פרקטיקות טקסיות שבאמצעותן נוכחותו 'מתממשת'. פרקטיקות אלו הן מימטיות, מבוססות על חיקוי: בעשותן את הרבי משתתף פעיל הן מבקשות לשחזר את העבר בדיוק כפי שהיה (Kravel-Tovi and Bilu 2008: 69). פרקטיקות אלו מופעלות בעיקר ב־770 כחלק מסדר היום בביתו של הרבי, ולפיכך החסידים הבאים להיות עם הרבי נשאבים לתוך אקולוגיה מיוחדת שהרבי הוא הכוח המניע בה (Dein 2010: 87-100).

שלוש התפילות היומיות תורמות במיוחד לחיזוק ההרגשה שהרבי אכן נמצא בקרב חסידיו. לפני כל אחת מהתפילות מקפידים להסיר את הכיסוי מהבימה ולחשוף את 'הסטנדר' (עמוד התפילה) של הרבי ואת כיסאו לעיני הנוכחים. החסידים מפנים את מבטם אל גרם המדרגות המוביל אל משרדו הנעול בקומה השנייה ומקבלים את פניו בשירת 'יחי אדוננו' בעודם פותחים 'שביל' במרכז האולם כדי לאפשר לו להגיע לבימה. בסיום התפילה החסידים נחלקים שוב לשניים, ומלווים את הרבי העוזב בשירה ובריקודים. במוצאי שבתות ובמוצאי חגים נערכות התוועדויות בבית המדרש. אירועים מרגשים אלו, שניצבו בעבר במרכז שיחותיו של הרבי בעניין הגאולה, שומרים גם כיום על התפאורה מן העבר: מפה לבנה מכסה את שולחן הרבי, ועליה חלה ויין לקידוש. כיסאו של הרבי מקורב לשולחן, והחסידים מתיישבים מולו. שיחה של הרבי מוקרנת על המסך באמצעות סרט וידאו או מוקראת מפי אחד הרבנים. בתום הפגישה אחד מזקני החסידים בוצע את החלה לפרוסות קטנות. פרוסות אלו מחולקות לחסידים, ועמן

גם כוסיות יין לברכה - בדיוק כמו שנהג הרבי לעשות זאת.

פרקטיקות אחרות של הנכחה מופעלות בחגי חודש תשרי. עם סיום התפילה ביום כיפור מוסע לאולם גרם מדרגות נייד כדי לאפשר לרבי הנעלם לצפות מפסגתו על החסידים ולנצח על שירתם. בסוכות מוקמת בעבור הרבי סוכה משלו, ובתוכה ממתינים לו ארבעת המינים. בין העוברים על פני הסוכה יש כאלה המושיטים את ידם, ספק בהנאה ספק במבוכה, כדי לזכות כביכול בפרוסת עוגה מן הרבי. בימים המתאימים הרבי מוזמן לעלות לתורה, וכאשר הוא אמור להשמיע את חלקו שוררת באולם דממה מוחלטת, ועיני כל הנוכחים ננעצות בכיסאו. משסיים כביכול כל הקהל עונה פה אחד בהתלהבות. בימי ראשון ממשיכים לחלק דולרים בשם הרבי, ובמקום נוצר תור כבעבר, גם אם קוצר עיני הבשר מונע את החסידים מלראותו. דולרים 'חדשים' אלו מסוגלים לחולל נסים כמו אלו שחילק הרבי בעבר. פרקטיקות הנכחה אלו ואחרות היו חלק מהותי מהמרחב שהתרחשו בו ההתגלויות ב־770 שנבחנו כאן.

## התגלויות טקסיות והתגלויות של חולין: ניסיון לטיפולוגיה

ההתגלויות בספר **לפקוח את העיניים** מחולקות לשניים: כאלה המתרחשות ב'היכל מלכותו' של הרבי, ואחרות המתרחשות 'בכל מקומות ממשלתו'. חלוקה מרחבית זו משקפת הבחנה פנומנולוגית מהותית. רוב ההתגלויות קורות בזירה הטקסית־מקודשת של 770 (או באחת מנגזרותיו), שהמארג העשיר של תמונות, עקבות ופרטיקות של הנכחה מעלה בה באוב את הרבי, אך גם מבליט את חוסר היכולת לראותו. לנוכח העושר והעודפות של האקולוגיה המשיחית, המתפקדת כמסגרת מזמינה לראיית הרבי, אין זה מפתיע שרוב ההתגלויות מתרחשות 'במקום הנכון', משכנו של הרבי, ו'בזמן הנכון', בימי חג ומועד ובזמן תפילות ופעילויות טקסיות שהרבי אמור להיות בהן בקדמת הבימה. חשוב לציין כי גם בסביבה מזמינה זו, שהמשאלה לראות את הרבי מיתרגמת בה לעתים לבקשה מפורשת שיופיע ומלווה מן הסתם בציור פניו במחשבה (ויזואליזציה), התגלות היא תופעה לא שכיחה, הישג של הקשר המעורר ריגוש עצום. מכל מקום, אירועים אלו שונים בתכלית במישור החווייתי מהתגלויות של הרבי במפתיע, הרחק מהסביבה העשירה בהשאות של 770 (או נגזרותיו). אציג בפירוט את ההבדלים בין שני סוגי ההתגלויות.

את הופעותיו של הרבי ב־770 מניע הפער הקשה מנשוא בין האקולוגיה המשיחית העשירה שם ובין היעדרותו. דינמיקה זו דיאלקטית במובהק: התמונות, העקבות ופרקטיקות ההנכחה שנועדו למלא את החלל הכואב של היעדרות הרבי מעצימות את האבדן לא פחות משהן מרככות אותו. קביעה זו נכונה בייחוד בנוגע לחסידים ותיקים, הזוכרים היטב את ימי הזוהר במחיצת הרבי ב־770 (Kravel-Tovi and Bilu 2008). אולם אותה סביבה משיחית, שעלולה להחריף את הרגשת החריק, היא גם זו המכוננת את השדה התפיסתי שהמשאלה לראות את הרבי 'תכף ומיד ממש' מתממשת בתוכו לעתים. אציג כמה מקרים שמדגימים דינמיקה זו.

חסיד מביתר עילית הגיע ל־770 'להתפלל תפילת שחרית במניין הרבי שליט"א מלך המשיח' בפעם האחרונה לפני חזרתו לישראל. לאחר הקריאה בתורה והכרזת 'יחי אדוננו', 'חשתי כיצד פורצת מתוכי הקריאה "עד מתי"?! שלושה פעמים [כך!] ואח"כ "רבי, ווי וואנט משיח נאו!"'

בעקבות הזעקה 'התרחש לנגד עיניי דבר מדהים. לפתע ראיתי את הרבי שליט"א מלך המשיח עומד על הבימה מולי, מעוטר בטלית ותפילין. הוא עמד מימין הסטנדר שלו כשהוא נשען עליו עם מרפקו הקדוש, עם הגב לקיר הלבן ופניו כלפי הקהל' (רשת חב"ד, תשס"ז: 50-52). הופעת הרבי אינה בלתי צפויה לחלוטין, למרות התרגשותו העזה של המדווח. הוא ייחל להתגלותו, וזו התרחשה בביתו של הרבי.

הזימון של הרבי מפורש במקרים אחרים. אחרי תפילת ערבית בליל יום הכיפורים ב־770, 'כשהרבי [...] נשאר לומר תהילים עם הקהל', נזכר תלמיד ישיבה מצפת בשנים שזכה להיות במעמד זה 'ולראות את הרבי [...] לבוש לבן כמלאך ה', והתמלאתי כולי ברצון עז לראות את פני הרבי [...] כבימים ימימה'. המשאלה היתה לבקשה מפורשת: 'רבי [...] אני יודע בוודאות גמורה שאתה כאן, חי וקיים וללא כל שינוי! אנא, אפשר לי לראות זאת בעיניי הגשמיות!' תחילה אין הבקשה מתממשת: 'כשהמשכתי להסתכל לכיוון מקומו הקדוש, עדיין לא ראיתי מאומה זולת הכסא האדום והסטנדר המכוסה מפה לבנה'. או אז גייס החסיד את זכות סבו הדגול, 'מגדולי החסידים ברוסיה ובעל מסירות נפש עצומה', ובהתבוננו שנית בבימה, לבו 'החסיר פעימה': 'ראיתי את הרבי [...] עומד במקומו, לבוש ב"קיטל" לבן של יום הכיפורים ועטוף בטלית' (שם: 1920).

המתח בין הסביבה המשיחית העשירה ובין הריק המכאיב בולט בשני המקרים. עקבותיו של הרבי - הבימה, הכיסא האדום, הסטנדר - והפרקטיקות הטקסיות שהוא אמור להשתתף בהן - תפילת שחרית במקרה הראשון והקריאה הפומבית של תהלים ביום הכיפורים במקרה השני - מעצימות את הרגשת החוסר של המדווחים וגורמות להם לדרוש את הופעתו. בה בעת הן גם משמשות זרזים חושיים בדרך להתגלויות. הפרקטיקות שהרבי מתגלה בהן כוללות את התפילות היומיות, את חלוקת הדולרים בימי ראשון, את ריקודי ההקפות הסוערים בשמחת תורה ואת ההתוועדויות במוצאי שבתות ובמוצאי חגים. בדרך כלל רואים את הרבי על הבימה מבצע את אותן התנועות ובאותן התנוחות שאפיינו אותו בימי נשיאותו (ושנהיו פופולריות בזכות תמונותיו): הוא נשען על הסטנדר, נוגע בפרוכת בדרכו לבימה וממנה ומניף את ידו בתנועת עידוד. בשלושה מקרים הוא נצפה ב'שביל' שהחסידים פותחים לכבודו לפני התפילות ואחריהן. השביל הזה הוא גם הזירה שצולם בה סרט הווידאו המפורסם של הרבי באוקטובר 2007.

פריטי לבושו והופעתו של הרבי בדיווחים תואמים נאמנה את האירועים שהוא מתגלה בהם. בתפילות הוא נצפה עטוף טלית, וביום הכיפורים - קיטל לבן. בימי ראשון רואים אותו מחלק דולרים, בסוכות מברך על ארבעת המינים, ובהתוועדויות חסידיות מחלק כוסיות יין ופרוסות עוגה. ראוי לזכור כי הדולרים, ארבעת המינים והיין והעוגה משולבים גם כיום בפרקטיקות ההנכחה הנוהגות ב־770. התגלויות בבתי חב"ד, שהוגדרו 'ענפי לווין של 770' (Balakirsky-Katz 2010: 152), הן גרסאות חיוורות יותר של דפוסי הופעת הרבי ב־770 משום שהן מפציעות בסביבה עמוסה פחות בסימני הרבי ובפרקטיקות המערבות אותו כנוכח.

התגלויות בסביבות חולין מובהקות הן כרבע עד שליש מהמקרים המדווחים. את רבות מההתגלויות האלה מאיצה מצוקה קשה עד כדי סכנת חיים. אף לא אחת מהן לא נבעה מהיעדרו המכאיב של הרבי כשהוא לעצמו; ולהפך: אף לא אחת מההתגלויות ב־770 או

במרכזי המשנה לא נבעה ממצוקה שאיננה עצם היעדרו של הרבי. האקולוגיה המשיחית העשירה, המספקת את המצע הקוגניטיבי־תפיסתי להתגלויות הטקסיות, כמעט אינה נוכחת בהתגלויות חולין, בייחוד באלו המתרחשות בחוץ. דומה כי במקרים אלו המצוקה חזקה מספיק כדי 'להזמין' את ההתגלויות גם ללא הרמזים הקוגניטיביים הרבים השליטים בנוף ההתגלויות הטקסיות. אציג עתה מקבץ של התגלויות שביסודן טראומה ניכרת.

נערה בת 14 שנחש התקיפה בשדה זעקה בבהלה: 'רבי, תציל אותי!' הרבי התגלה לפניה, ממריץ אותה לחנוק את הנחש, והיא, מעודדת מקרבתו, מצאה בקרבה את הכוחות לעשות כן (רשת חב"ד, תשס"ז: 170–172). פלסטינים תקפו ביריות אוטובוס בדרכו מירושלים לביתר עילית. בסערת האש ראתה המספרת המבוהלת את הרבי ניצב מולה ו'מושך אותה למטה לקרקע האוטובוס'. כך היא ניצלה בזמן שחברתה במושב הסמוך נהרגה בהתקפה (שם: 137). צוללן שסבל משיכרון מעמקים ניצל בידי צוללן עמית. לאחר שהתאושש זכר במעומעם כי שתי דמויות חילצוהו ממעמקים, אך החבר המציל עמד על כך שפעל בגפו. כמה ימים מאוחר יותר, משנתקל הניצול בתמונה של הרבי, זיהה אותו כ'איש השלישי' המסתורי (שם: 133–135).[21] שלושת המקרים מייצרים רצף, החל בבקשה מפורשת לעזרה ('רבי, תציל אותי!'), דרך הופעה פתאומית אך ניתנת לזיהוי של הרבי (באוטובוס), וכלה בהופעתה של דמות מסתורית המזוהה כרבי רק בדיעבד (הצוללן). ברוב המכריע של מקרי החולין הרבי מתגלה במפתיע, ללא זימון מכוון או טקסי. גם הקריאה בשמו במקרה הראשון עלתה בספונטניות ובפתאומיות בשל האירוע הטראומטי. אין זה מפתיע, לנוכח הרצף שהוצג, ששתי הנערות חב"דניקיות ואילו הצוללן מרוחק מהתנועה.

מצבי דחק אחרים שהאיצו התגלויות כללו בעיות בריאות קשות, אבדן ושכול במשפחה וקשיים כלכליים דוחקים. ככלל, בקרב מקרי החולין היתה כמעט תמיד מצוקה. מקומם המרכזי של גורמי הדחק בהתגלויות חולין מקרב אותן להתגלויות בחלום ובמצבי תודעה קיצוניים (כמו חוויה על סף המוות), אך מקרים אלו מצריכים התייחסות נפרדת. עם זאת, חשוב לציין כי בהתגלויות חולין בתנאי מצוקה קשים, כמו במקרה של הצוללן שסבל משיכרון מעמקים, הגבול בין מצבי תודעה רגילים למצבי תודעה מיוחדים אינו חד. ההבדל בין זירות ההתגלות והחוויות בשני הסוגים משתקף גם בהרכב המגדרי של המדווחים. במרחבים הטקסיים הפומביים של 770 ודומיו גברים דיווחו על התגלויות פי שלושה יותר מנשים, ואילו בזירות החולין היחס בין המינים שווה פחות או יותר. רוב המדווחים מבית הרבי היו חסידים, ואילו בזירות האחרות המדווחים באים מרקע מגוון יותר, בכלל זה גם לא חב"דניקים ואפילו לא־דתיים. בקרב הלא־דתיים אנו מוצאים מקרים של זיהוי רטרוספקטיבי של הרבי, בדרך כלל בעקבות היתקלות מקרית בתמונתו (כמו במקרה הצוללן).

כוחו הפלאי של הרבי מופגן ביתר שאת בזירות החולין משום שרק בהן הוא נדרש לחלץ

21 דפוס ההינצלות כאן תואם להפליא את התופעה של 'גורם האדם השלישי' (third man factor) שניסח גייגר (Geiger 2009): דיווחים על הופעתה של ישות מסתורית המספקת תמיכה והנחיה במצבים קיצוניים ומסכנים חיים. תופעה זו נראית כתת־סוג של הקטגוריה הרחבה המכונה 'תחושת הנוכחות' (sense of presence) (Luhrmann 2012: 378).

את המאמינים ממצוקה קשה. ברוב הזירות הטקסיות השיא הרגשי הוא עצם הופעתו. רוב הופעותיו בזירות החולין הן דוגמאות קלאסיות ל־deus ex machina, גם אם העלאת דמותו בוויזואליזציה (תופעה שכיחה במצבי חירום) יכולה להקדים אותן. גם ב־770 רוב התגלויותיו של הרבי פתאומיות וקצרות, אך הן נראות כקצה הקרחון של נוכחותו המתמדת, הנותרת סמויה בדרך כלל ועם זאת מוחשית. רמזים לנוכחות התת־קרקעית של הרבי ב־770 עלו מדיווחים אחדים.

הדוגמה הראשונה היא של חסיד שהגיע ל־770 לתפילת ערבית 'במניין הרבי שליט"א מלך המשיח' בערב הראשון של חג סוכות. מיד עם היכנסו לאולם הבחין בתנועת יד 'המסמנת לי להתקרב (מעל גבי בימתו הקדושה של הרבי)'. הוא ניסה להתקרב למקומו של הרבי, אך התקשה בכך בגלל הדוחק. עם סיום התפילה מצא את עצמו פוסח על שתי הסעיפים: האם להישאר קשוב ליד הסטנדר המיוחד שממנו נהג הרבי לומר שיחה הקשורה לחג בכל אחד מלילותיו או שמא להצטרף אל החסידים המרקדים בפינות אחרות של האולם. התלבטותו משקפת את הקשיים מול רבי נוכח־נפקד: 'מצד אחד לא ניתן להתעלם מאמונתם של החסידים הבטוחים כי הרבי [...] נמצא כאן בגשמיות ממש ואומר שיחה כהרגלו. לאידך [כך], הרי לא שומעים שום דבר, ואולי רצון הרבי [...] הוא שנשמח בשמחת יום טוב!' הוא נותר במקומו, מהסס בין שתי האפשרויות, ואז כשהרים מבטו אל הבימה, ראה 'את הרבי [...] עומד שם, שעון על הסטנדר של השיחות! הוא חייך חיוך רחב וסימן לי באצבעו הקדושה על החסידים שעמדו במקום, כאומר: "אתה רואה אותם? הם החברה שלי"! לרמז מפורש מזה לא היה זקוק החסיד המתלבט. 'חשבתי לעצמי: "גם אני רוצה להיות בין החסידים 'השייכים' לרבי שליט"א מלך המשיח"'; והוא נותר עומד במחיצתם. מאוחר יותר, כשסיפר לשכנו על הופעת הרבי, הבחין מזווית עינו ב'תנועה של משהו זז מהסטנדר של השיחות לסטנדר השני, עליו נוהג הרבי [...] להתפלל'. בהרימו את עיניו ראה שוב את הרבי, כעת עמד על יד הסטנדר של התפילה. 'הורדתי מיד את ראשי לכמה שניות וכשהרמתי את הראש חזרה עדיין ראיתי את הרבי [...] שחייך אלי וסימן לי בידו הקדושה בתנועה של "לך!" כאומר "סיימתי, עכשיו תלך לרקוד!" '(רשת חב"ד, תשס"ז: 90-92). יש לציין כי החסיד ראה את הרבי (או חלק ממנו) בשלוש תנוחות שונות, התואמות לחלוטין את דפוס ההתנהלות של הרבי בחג הסוכות בימי נשיאותו. אפיזודות ראייה קצרות אלו נראות כ'התפרצויות או הבזקים', שהרבי הווירטואלי מוציא את עצמו בהם כביכול מן הכוח אל הפועל (Deleuz 2004: 260). הבזקי ראייה מרובים כאלה בהתגלות אחת חזרו ונשנו בדיווחים מ־770, אך נעדרו כמעט כליל מהתגלויות בזירות חולין.

את נוכחותו המתמדת אך הסמויה של הרבי ב־770 חשפו ביתר קלות 'רואים' צעירים. ככלל התגלויות של ילדים ממושכות מאלו של מבוגרים, והן עשירות יותר באפיזודות ראייה חוזרות של הרבי (כמו בדוגמה הקודמת). הבדל זה בין ילדים למבוגרים מיוחס לתמימות ולטוהר המאפיינים את הילדים (Bilu 1982: 275; Davis and Boles 2003: 386). עד היכן התום הילדותי יכול להוביל אפשר ללמוד מדיווח הכורך את אחד ה'רואים' הצעירים ביותר במדגמנו, ילד בן שלוש וחצי שהגיע עם משפחתו מירושלים לבלות את הפסח 'עם הרבי'. אבי הילד לא חסך מאמצים להנחיל את המציאות המשיחית לילדיו:

אצלנו בבית, ילדינו מחונכים כי הרבי [...] חי וקיים כפשוטו ממש ללא כל שינוי. גם

> הילדים הקטנים ביותר גדלים על האמונה הפשוטה וההתקשרות ללא סייג בנשיא הדור. הרבה פעמים אני מראה לילדיי קטעי וידיאו מהרבי [...] או נותן להם תמונות שישמרו עליהם [רשת חב"ד, תשס"ז: 40].

לנוכח חינוך זה אין זה מפתיע כי כשהגיע האב עם בנו הקטן ל'התוועדות של הרבי' בשבת הגדול לפני הפסח, תבע הילד לראות את הרבי. האב הצביע לכיוון כיסאו האדום, אך הילד התלונן שאינו מסוגל לראות בגלל קומתו הנמוכה. השניים טיפסו על גרם המדרגות המזרחי, וכשהגיעו למדרגה העליונה פרץ הילד בקריאת שמחה: 'הנה הרבי, אני רואה אותו!' הוא דרש להישאר למעלה כדי שיוכל לחזור ולהתבונן בו. בעקבות התגלות זו חזר הילד וראה את הרבי בכל אחד מביקוריו ב־770 בימי אותו הפסח. הזיקה בין התמונות ובין ההתגלויות עלתה בפירוש בהערת אגב של הילד אחרי אחת התפילות: 'אבא! הרבי עשה לי ככה עם היד! כמו בווידיאו!' לאב היתה חוויית הראייה הנמשכת של הילד הגשמת האידאל המשיחי: 'כפי שהבנתי, אצל שלום־בער לא היה שום העלם!' (שם: 39-41). מקרה ייחודי זה, שהתאפשר בו מבט מלא, ללא חציצה, על חייו הסמויים של הרבי באמצעות מופעי ראייה רבים, ניצב בקוטב הנגדי לדפוס ההתגלות הפתאומי והמפתיע, האופייני לזירות חולין.

## התגלות וקוץ בה: האי־נחת שבראייה

ההתגלויות סיפקו למשיחיסטים תחמושת חשובה במאבקם על הטענה המשולשת כי אכן, הרבי הוא המשיח, כי חייו לא הסתיימו בג' בתמוז תשנ"ד וכי העולם נמצא על ספו של עידן הגאולה. כמו בתנועות אפוקליפטיות רבות אחרות, הממריצות את חבריהן לאמץ דרכי ראייה חדשות, הרבה הרבי להשתמש במטפורות ובניבים חזותיים כדי להצביע על המעבר משגרת החולין לימות המשיח. ואם אכן מטרתם העליונה של החסידים לכונן את הרגע הקסום שהרבי המשיח יגלה בו את עצמו 'לעיני כול', דומה שההתגלויות קורעות צוהר לזמן מיוחל זה והן בגדר 'טעימה' ממנו. ובכל זאת, למרות ההתלהבות הרבה בקרב המשיחיסטים מהדיווחים על ראיית הרבי, אלה עוררו בקרבם גם לא מעט הסתייגויות, היסוסים ולבטים. כיצד אפשר להסביר דו־ערכיות זו? הסבר מתבקש אחד הוא האופי הפרטי והסובייקטיבי המובהק של ראיית הרבי. ואולם אף שלרשות המשיחיסטים עומדת קשת רחבה של אמצעים לתיקוף ולאובייקטיביזציה של חוויות אלו (והשוו Davis and Boles 2003: 394-398), ובכללם תמונות ועקבות של הרבי מתוך ההתגלויות עצמן, הנותרות כעדות לעיני כול, כמו התמונה והווידאו שהוזכרו, שהופיעו יש מאין, או מטבע או שטר של דולר שנתן הרבי למדווחים בזמן ההתגלות ונותרו בידיהם אחריה (השוו Bitel 2009; Christian 1996); דיווח על תנוחות ועל מחוות שעשה הרבי בזמן ההתגלות, תנועות ומחוות שתאמו להפליא את התנהגותו לפני ג' בתמוז אף שהמדווחים לא יכלו לדעת זאת; תאימות מושלמת בין אירועים 'בתוך' ההתגלות ו'מחוצה' לה;[22] התרחשות של התגלויות סימולטניות שהציבו את ראיית הרבי

22 כך למשל נגלה הרבי לתלמיד ישיבה במלבורן, והבטיח לו שבעיותיה הכלכליות של משפחתו ייפתרו בדיוק בשעה שדנו הוריו כיצד להתמודד עם בעיות אלו (**לפקוח את העיניים**: 109-110).

במישור הבין־סובייקטיבי, הניתן לשיתוף; ו'ווידויים' של לא מאמינים שנהנו ללעוג לאמונה בנצחיות חייו של הרבי עד שנדהמו לראותו ניצב לפניהם - קיומו של ארסנל זה של סימנים מתקפים אינו מונע תחושות כבושות של אי־נחת בשיח החסידי על ההתגלויות.

הסבר אחר, ואולי מהותי יותר, קשור לדיאלקטיקה של נוכחות והיעדר בחב"ד המשיחית. חוויותיהם של אלו שזכו לראות את הרבי אחרי ג' בתמוז תשנ"ד אמנם אתגרו את היעלמותו, אבל בשביל משיחיסטים נלהבים ההתגלויות היו מעטות מדי ומקריות מדי מכדי לרפא את האי־נראות של הרבי ולמלא את הריק שחוללה. אפשר לטעון כי ההתגלויות מקרבות את החסידים אל קו פרשת המים של הגאולה האולטימטיבית, אבל כהבזקים מזדמנים של נוכחותו הנצחית של הרבי הם אינם מסוגלים להרוות את הצמא לגאולה השלמה. באופן דיאלקטי, נוכחות ההיעדר יכולה להבליט דווקא את היעדר הנוכחות (Handelman and Shamgar-Handelman 1997). כמו שאנסה לטעון בסיום הדברים, בעיה זו מחמירה עוד יותר בגלל אופיין המיוחד של ההתגלויות ב־770. תחושת האי־נחת עקב מיעוט ההתגלויות זוכה למבע חד בדיווחים על ראיית הרבי ב־770. בתגובה לתהייה שהעלו חסידים בנוגע לעובדה שילד חסר ייחוד בן 13 זכה לראות את הרבי באחד המקרים, משיב העורך:

> כנראה שהרבי [...] בוחר להתגלות גם בלי סיבה מיוחדת, ואדרבה, ההתגלות הוא הוא המצב הנורמלי שצריך להיות כל הזמן, ועליו [כך] לא צריכים לחפש סיבה. מה שצריך כן לחפש, אך אי אפשר למצוא, היא הסיבה לעובדה עליה אומר הרבי [...] כי אינה מובנת כלל וכלל, והיא - מדוע אנחנו כולנו עדיין לא זוכים להתגלות שלימה ובאופן תמידי [רשת חב"ד, תשס"ז: 74].

חוזר בתשובה שמתקרב לחב"ד שראה את הרבי בביקורו הראשון ב־770 התגבר על התרגשותו באמרו: 'בשבילי היה זה דבר טבעי שבתוך 770, ביתו של הרבי [...], אני אראה אותו' (שם: 97). אבל אף שחוויות אלו מוצגות רטורית כמשהו 'נורמלי' ו'טבעי', הן נדירות למדי, היוצא מן הכלל ולא הכלל.

אם בעיני משיחיסטים רבים ההתגלויות נדירות מדי, בעיני חסידים עם מכוונות רוחנית יותר, הנאמנים לשמה של חב"ד - 'חכמה, בינה, דעת', הן מרובות מדי. חסידים אלו סבורים שהחיפוש הבלתי פוסק אחר הוכחות מוחשיות לקיומו הנצחי של הרבי מיותר לחלוטין משום שהוא בבחינת כישלון מוסרי במבחן ההיעלמות. קשה להניח כי הם יסכימו עם אליוט וולפסון הטוען כי הרבי לא היה בעיני עצמו בחזקת משיח כלל, אלא חיפש לכונן תודעה משיחית קולקטיבית בעם היהודי - תודעה שיש בה יש ואין, אלוהים ואדם, עליונים ותחתונים יתמזגו לבלי הפרד (Wolfson 2009). אבל הדו־ערכיות שלהם בנוגע להתגלויות תואמת את ביקורתו של וולפסון על המשיחיסטים, המחמיצים את ההכרה הזאת: 'חיזיון אמתי כולל ראייה של הבלתי־נראה בנראה, ולא ראייה של הבלתי ניתן לראייה כנראה' (true vision consists of seeing the invisible in the visible, and not in seeing the nonvisible as visible) (ibid.: 276). בעיני וולפסון, כמו בעיניהם של אחדים מהמבקרים מתוך חב"ד, 'ההתגלויות של הרבי השביעי [...] משקפות עיוורון רוחני עמוק' (ibid.).

ניסוח מתון יותר של ביקורת זו לא נעדר גם מהשיח המשיחיסטי. כמו שהראתה יפה מיכל קרבאל־טובי (Kravel-Tovi 2009), בכל הנוגע לכינון המציאות המשיחית החסידים

מצייתים לשתי מערכות היגיון לא תואמות: האחת פרגמטית וכפופה למציאות החושים, בדגש מיוחד על הראייה כמכוננת את 'האמתי'; והאחרת מיסטית ודיאלקטית עם גוון א־קוסמי והרמנויטיקה של חשד כלפי המציאות. שתי מערכות אלו אינן משתלבות שילוב חלק ועקבי. כך אותם פרסומים משיחיים המהללים את ההתגלויות כעדות שהרבי 'אתנו יותר מתמיד', גם מבליטים במקרים אחרים את עליונות הראייה הרוחנית והפנימית, התואמת את הדגש החסידי על 'פנימיות התורה'. אחד הפעילים במחנה המשיחיסטי הציג את עליונות הראייה הרוחנית כך: 'לפקוח את העיניים, נשמע דווקא די קל [...] אלא שמתברר שהגבהת העפעפיים עדיין אינה פקיחת עיניים. פקיחת העיניים עליה הורה הרבי [...] כוונתה לפקיחת עין השכל, ההכרה והדעת' (**שיחת הגאולה**, 206, 17.7.1998, עמ' 1). חוסר עקביות דומה עולה מההקדמה לקובץ לפקוח את העיניים. העורכים מתנצלים: 'אין במטרת קובץ זה להוכיח כי הרבי [...] חי וקיים כפשוטו ממש בביתו - "770"; אמונה זו היא מציאות הנקבעת על פי תורתנו הקדושה' (רשת חב"ד, תשס"ז: 3). בדיוק כשם שטייסים לומדים להסתמך במצבים של ורטיגו אך ורק על המידע האובייקטיבי הנראה בלוח השעונים, גם אם הוא סותר את הרגשתם, כך גם על החסידים לדבוק בתורה (להבדיל ממציאות החושים) כמסגרת ההנחיה היחידה המסייעת להתגבר על הבלבול ועל חוסר הידיעה בתקופת המבחן הנוכחית. אך מיד לאחר מכן הם מכריזים: 'אנו מאמינים באמונה שלימה שהמציאות היא כך, שהרבי [...] חי וקיים ללא כל שינוי, אך ראייה ברורה יכולה לבוא רק ממראה עיניים' (שם: 14).

## מסקנות

אילו תובנות אפשר להפיק מההתגלויות בחב"ד המשיחית מנקודת מבט של מדעי החברה בכלל ושל אנתרופולוגיה פסיכולוגית בפרט? ראשית, הדיווחים מספקים עדות מוחשית לכוחה של התרבות בהנעת התהליכים הקוגניטיביים בתודעה, שבאמצעותם הבלתי נראה משתנה לנראה. ההכרה כי גורמים תרבותיים יכולים להשפיע על חוויות יסוד מנטליות אמנם איננה חדשה, אך הדיווחים המפורטים שלפנינו מאפשרים להעריך בבהירות את היקף העיצוב של השדה התפיסתי של החסידים באמצעות פרקטיקות ההנכחה והתמונות והעקבות המשובצות בהן. לנוכח העובדה שהאקולוגיה המשיחית משופעת סימנים מפורשים ומוחשיים של הרבי הסמוי מן העין, התגלויותיו מדי פעם בפעם נראות 'במקום', בדיוק כמו שדמות בתוך פאזל יכולה להיראות בבירור, למרות חסרונן של אבנים מרכזיות - בזכות הנטייה האוניברסלית להבניה ולסגירות תפיסתית.

ההבניה המסיבית של הסביבה בחב"ד המשיחית עלולה לעורר את השאלה ההפוכה: מדוע אין ההתגלויות נפוצות יותר בקרב המשיחיסטים? שאלה זו רלוונטית בייחוד בנוגע ל־770, שבזכות ציפיות תרבותיות, רמזים מכוונים ופרקטיקות של הנכחה היא בגדר סביבה עתירת השׂאות ש'מזמינה' להנכיח את הרבי. את התשובה ראוי לחלק לשניים. ראשית, קרוב לוודאי שההתגלויות המדווחות רחוקות מלהקיף את כלל חוויות הראייה של הרבי; שנית, היכולת לראות את הרבי היא כנראה דיפרנציאלית בזכות תכונות או מיומנויות מנטליות, שאינן מתפלגות שווה בשווה בקרב המאמינים. ההשתקעות (absorption), 'היכולת להתייחס

למה שהתודעה מדמיינת כאל משהו אמתי יותר [...] ממה שהעיניים והאוזניים תופסות' (Luhrmann 2012: 195-196), היא אולי הגורם הקריטי המפריד בין אלה המסוגלים לראות את הרבי בנסיבות מיוחדות לאלה שאינם מסוגלים. את המיומנות הזאת אפשר לשפר באמצעות אימון, אבל גם באמצעותו אי אפשר להעלים כליל הבדלים בין־אישיים.

שנית, מתוך ההבדלים הברורים שבין ההתגלויות בזירות טקסיות ובין ההתגלויות בזירות חולין אפשר לזקק שני מסלולים נבדלים לתפיסת גירויים ויזואליים ללא מקור חומרי. במסלול הראשון הגורם המזמין העיקרי הוא האקולוגיה התרבותית העשירה, המבנה את השדה התפיסתי שראיית הרבי מתאפשרת בו. התגלויות באתרים טקסיים ברחבי העולם - החל בראייתה של מריה באתרי צליינות המוקדשים לה וכלה בראייתו של אלוויס פרסלי באחוזת גרייסלנד - נמצאות בזיקה למסלול זה, המקום שהזירה, הציפיות, הפרקטיקות הטקסיות והאימון חוברים בו זה לזה כדי לייצר חוויות ראייה יוצאות דופן.[23] מערך דומה של גורמים מזמנים היה פעיל כנראה בכנסיות ובמנזרים באירופה של שלהי ימי הביניים. השינוי שחל אז בהבנה של סעודת ישו (Eucharist) הביא לידי מעבר מ'קבלת' ישו בסעודה ל'ראייתו' בלחם הקודש ברגע הקידוש. לכך נקשרו פרקטיקות חדשות של מדיטציה ושל ויזואליזציה; אלה זכו לתפוצה רחבה והולידו שפע של חזיונות (Bynum 1987: 53-56; Newman 2005). 'אין זה מפתיע', כותבת ברברה ניומן, 'שהמבט האוהב שהתמקד תדיר בלחם הקודש, שהובן כגופו הגלוי, הניתן לאכילה, של האל בעולם, יהפוך לעתים את הלחם לישו התינוק' (Newman 2005: 16). הפריחה של אמנות דתית מכל הסוגים בסוף ימי הביניים הגבירה את נגישותה של 'הראייה הקדושה' למאמינים פשוטים. במבט לאחור איקונות מפוסלות או מצוירות ומחזות דתיים אינם נראים כיותר מהקדמה חיוורת וחסרת תחכום לטכנולוגיות הוויזואליות של ימינו, אך סביר להניח שהם מילאו תפקיד דומה בהאצת התגלויות: 'נזירה שבכתה מדי יום מול הפייטה או שנשקה לרגלו של הצלוב לא התקשתה מן הסתם לצייר דמויות אלה בתודעתה במהלך התפילה, והקו שבין וויזואליזציה לחיזיון (vision) הוא דק' (Newman 2005: 17).

הגורם המזמן העיקרי במסלול השני הוא מצוקה ניכרת והעירור הרגשי הנובע ממנה. האיום ליחיד ברוב המקרים חמור דיו כדי להאיץ חוויה של ראייה בנסיבות מיוחדות, אפילו במרחבים פתוחים הרחק מן התפאורה הסוגסטיבית של נוף ההתגלויות הטקסיות.[24] שני המסלולים רחוקים מלהוציא זה את זה. הרבה מהחווים התגלות במקדשי עלייה לרגל של דתות שונות הגיעו למקום עקב עקה או מצוקה; וגם בזירות חולין יש רמזים. הדיווחים

23 תפקיד הציפיות מורכב, שכן 'התגלות אפשר להבין כהופעה בסביבה הפיזית של דמות או דמויות של אדם שאינו מצופה להיות בטווח התפיסה המידי' (Zimdars-Swartz 1989: 125). משיחיסטים שמבקרים ב־770 נאלצים להסכים כי הרבי אינו ב'טווח התפיסה המידי' שלהם, אך בכל זאת הם מצפים לראותו, כמו למשל הצליינים באתר של מריה בקוניירס (Conyers) שבמדינת ג'ורג'יה בארצות הברית, השומעים כי 'טקס הרוזארי נערך ב־12 וההתגלות של מריה ב־12:20' (Davis and Boles 2003: 385). סוג זה של ציפיות מובנות נעדר לחלוטין מהתגלויות החולין.

24 התגלויות במצבים מסכנים חיים מזכירים את 'גורם האדם השלישי' (Geiger 2009) שנזכר למעלה (ראו לעיל הערה 19).

השכיחים על ראיית הנפטר או הנפטרת אצל אבלים מקורם במצוקת השכול, ועם זאת הנפטרים נראים בדרך כלל בבית שחיו בו, זה שעדיין משמר את זכרם באמצעות תמונות וחפצים רבים. אך הפער בין שני טיפוסי החוויה הללו בולט דיו כדי לבחון את הטיפולוגיה שהוצעה בהקשרים השוואתיים.

שלישית, בחינת חוויות הראייה של הרבי נגד החומר הנוצרי ולנוכח ההבחנה בין חזיונות (visions) להתגלויות (apparitions) מגלה פער אפיסטמולוגי בין החוויות המכונסות בשתי הקטגוריות הללו. חזיונות בנצרות של ימי הביניים והתקופה המודרנית המוקדמת נראו 'חוויות חושיות לא־רגילות' (Taves 2009: 126) המנותקות בהגדרתן מהמציאות הרגילה. אופיין הרוחני בעליל השתקף בקביעה כי מה ש'נראה' לא היו דברים ממשיים, אלא הדימויים שלהם. חזיונות דרשו '[ש]מסלולי התפיסה הרגילים ייחסמו כך שהעין לא תוכל להתמקד במציאות הפיזית, אלא תפנה במקום זאת פנימה, כלפי דימויים הקיימים בתודעה' (Newman 2005: 11). מיסטיקאיות ידועות בעלות חזיונות כמו תרזה של ישו (San Juan 2008) או הילדגרד מבינגן (Newman 1985) האמינו כי חזיונות אמתיים ממוקמים בנפש, וביקשו לנתק את חוויותיהן המיסטיות מהראייה הפיזית. לנוכח הדגש על דרכי ראייה חלופיות אין זה מפתיע כי 'מצבי תודעה מיוחדים היו תנאי הכרחי לחזיונות' (Newman 2005: 8).

מחוויותיהם המדווחות של בעלי חזיונות באתרי עלייה לרגל של מריה, אף שאינן מאורגנות במשנה דתית סדורה, מבצבץ אותו פער בין חזיונות לחוויות ויזואליות רגילות. במקרים רבים הבתולה מרחפת מעל, ועיני החוזים נשואות למרום כדי לראותה. היא גם יכולה להתגלות בצורות מצורות שונות - 'כמו ענן, או קרן אור גדולה המפציעה לאט מהרקיע' (Bitel 2009: 81). נוצרים אוונגליסטים בני זמננו שותפים לחב"דניקים בתשוקה לעשות את המשיח מושא הערצתם קרוב ונגיש (Luhrmann 2012). הם שונים מהחסידים וכן ממאמינים קתולים בכך שליצירת הקשר המיסטי הם מעדיפים מסלול שמיעתי ממסלול חזותי. למרות ההבדל בחושים, האיכות הרוחנית של החזיונות המוכרת מתקופות קודמות בנצרות בולטת גם כאן. האל כאן 'נשמע בדרך כלל כזרם של מחשבות ספונטניות ולא כקול ממשי' (Luhrmann 2012: 46); ומצטרפים חדשים לכנסייה לומדים להפריד את מחשבות האל מאלו שלהם. למרות האופי המנטליסטי המובהק בשיח של מאמינים מודרניים אלו, גם הם מבחינים בין החוויה של שמיעת האל ובין חוויית שמיעה רגילה.

מה שמבחין בחדות את ההתגלויות ב־770 ובשלוחותיו ממכלול החוויות של חוזים נוצרים בעבר ובהווה הוא אופיין ההיפר־ראליסטי. הכחשת מותו של הרבי היא קביעה אונטולוגית נועזת שמגבילה בהכרח את האופקים האפיסטמולוגיים של המשיחיסטים ומכאן גם את חזון הגאולה המשתמע מחוויות הראייה של הרבי. החסידים הרדיקליים מחויבים לאמונה כי הרבי מתגורר 'נשמה וגוף' ב־770 וממשיכים לראות אותו שם, 'ממש כמו פעם', בדמות, בתנוחות ובמחוות שתואמות לחלוטין את הופעתו ואת התנהגותו לפני ההיעלמות. מפתה לשער כי המיסטיקה המובנית והשיטתית של חב"ד וכן מעורבותה הרבה במציאות משתקפות בהתגלויות הראליסטיות ו'המסודרות'. במפגשים הוויזואליים עם הרבי הממדים הבסיסיים של המציאות אינם מופרים - הרבי נראה 'במקום הנכון' ו'בזמן הנכון' - וחוויות

הנפגשים עמו מצייתות לעקרונות הרגילים של תפיסה חושית. דומה כי את האי־נחת הטבועה בהתגלויות מעצים הפער המציק בין תמונת העתיד הקסום של עולם על סף הגאולה שקידם הרבי בחייו ובין האופי המציאותי כל כך והמכוון לחלוטין לעבר של חוויות ההתגלות. בהתנסויות אלו התודעה אינה משתנה דרמטית; המבט נותר אופקי, לא אנכי; הנוף הנגלה הוא ארצי, לא שמימי; והסביבה הפיזית נותרת ללא שינוי. כמו השעתוקים של דיוקנאות הרבי ועקבותיו, גם ההתגלויות אינן בסופו של דבר אלא שחזורים זמניים של עבר שאבד.

את ההבחנה בין חזיונות להתגלויות אפשר לחדד על ידי בחינת המיקום ההיסטורי (או המטה־היסטורי) של תופעות אלו בהקשר הנוצרי. בהופעותיו של ישו אחרי הצליבה והתחייה מחדש נוכחותו הגופנית מוחשית (אפשר למשל לגעת בפצעיו). לאחר עלייתו השמימה המפגשים עמו נעשים אמתיים פחות ורוחניים יותר באופיים (Wiebe 1997: 142). הרוחניות המאפיינת את החזיונות שלאחר העלייה היא יצירתית בהרחיבה את אופקי הדמיון הדתי אל מלכות השמים. מונחים כמו 'הפונקציה המיתו־פואטית' (Price-Williams 1999) או 'הדמיון האוטונומי' (Stephen 1989: 41-64), העולים בשיח של חוקרי דתות ואנתרופולוגים, מנסים ללכוד יצירתיות זו. הפתיחות האפיסטמולוגית שהתהליכים המומשגים כך מאפשרים מכוננת חוויות שהן 'קלילות, מלאות דמיון, לא אמתיות אך גם יותר מאמתיות' (Luhrmann 2012: 83). מישל סטיפן טוענת כי אף שחוויות אלו אינן נראות כמציאות חיצונית, 'הן הופכות ליותר ממציאות חיצונית', באפשרן חירות מחשבתית ועושר של חיי דמיון והמצאה (Stephen 1989: 56). לעומת הנצרות, אפשר לטעון כי המשיחיסטים לכודים בתקופה של 'קדם־עלייה' (pre-ascension), מצפים בדריכות ל'משה שבדור' שיופיע ויתגלה לעיני כול 'תכף ומיד ממש'.[25]

## מקורות


אליאור, רחל, 1992. **תורת אחדות ההפכים: התיאוסופיה המיסטית של חב"ד**, מוסד ביאליק, ירושלים.

בילו, יורם, 2009. '"איתנו יותר מתמיד": הנכחת הרבי מלובביטש בפלג המשיחי של חב"ד', בתוך: קימי קפלן ונורית שטלדר (עורכים), **מנהיגות וסמכות בחברה החרדית בישראל**, מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד, ירושלים, עמ' 186-209.

____ , 2013. '"לעשות עוד הרבה מנחם־מענדלים": עקרות, הולדה ובריאה בחב"ד המשיחית', בתוך: הגר סלומון ואביגדור שנאן (עורכים), **מרקמים**, ב, המכון למדעי היהדות, האוניברסיטה העברית בירושלים, ירושלים, עמ' 651-678.

דן, יוסף, תשנ"ח. **המשיחיות היהודית המודרנית**, משרד הביטחון והאוניברסיטה המשודרת, תל אביב.


25 ההתגלויות הראליסטיות בחב"ד מזכירות את הדיווחים על מפגשים עם אלוויס פרסלי בתרבות העממית האמריקנית (Doss 2005). ההשוואה בין חב"ד ובין 'הכנסייה הפרסליטריאנית' (Plasketes 1997) נראית מאומצת, אך ראוי לזכור כי גם חב"ד עוצבה בארצות הברית, שחוקרים רואים בה את התרבות הנסמכת ביותר על ראייה בתולדות האנושות. הרולד בלום (Bloom 1992) רואה בחב"ד דת אמריקנית, למרות מוצאה במזרח אירופה.

פדיה, חביבה, 2011. **מרחב ומקום: מסה על הלא־מודע התיאולוגי־פוליטי**, הקיבוץ המאוחד, תל אביב.
פרידמן, מנחם, 2001. 'משיח ומשיחיות בחסידות חב"ד־לובביץ", בתוך: דוד אריאל־יואל, מיה ליבוביץ, יהורם מזור, ומוטי ענברי (עורכים), **מלחמת גוג ומגוג: משיחיות ואפוקליפסה ביהדות בעבר ובהווה**, משכל, תל אביב, עמ' 174-229.
פרידמן, מנחם, ושמואל היילמן, 2011. **הרבי מלובביץ' בחייו ובחיים שלאחר חייו**, דביר ומרכז שז"ר, אור יהודה.
קפלן, קימי, תשס"ו. 'עלוני פרשת השבוע בחברה האורתודוכסית בישראל', בתוך: משה סלוחובסקי ויוסף קפלן (עורכים), **ספריות ואוספי ספרים**, מרכז זלמן שזר, ירושלים, עמ' 447-483.
קראוס, יצחק, 2007. **השביעי: משיחיות בדור השביעי של חב"ד**, ידיעות ספרים, תל אביב.
רביצקי, אביעזר, 1993. **הקץ המגולה ומדינת היהודים**, עם עובד, תל אביב.
ـــــ , 1999. **חירות על הלוחות: קולות אחרים של המחשבה הדתית**, עם עובד, תל אביב.
רשת חב"ד, תשס"ז. **לפקוח את העיניים**, רשת חב"ד ליובאוויטש, ברוקלין.
שוורץ, דוב, 2010. **מחשבת חב"ד מראשית ועד אחרית**, אוניברסיטת בר־אילן, רמת גן.
שלום, גרשם, תשי"ז. **שבתי צבי והתנועה השבתאית בימי חייו**, עם עובד, תל אביב.
שניאורסאהן, מנחם מנדל, תשנ"ב. דבר מלכות, אוצר החסידים.
ששון, חיים, תש"ס. **עתה ידעתי**, הוצאת המחבר, ביתר עילית.

al-Issa, Ihsan, 1995. 'The Illusion of the Reality of Illusion: Hallucination and Culture', *British Journal of Psychiatry*, 166, 3, pp. 368–373.
Amir-Moezzi, Mohammad Ali, 2011. *The Spirituality of Shi'I Islam*, I. B. Tauris Publishers, London.
Balakirsky-Katz, Maya, 2007. 'On the Master-Disciple Relationship in Hasidic Visual Culture: The Life and Afterlife of Rebbe's Portraits in Habad, 1798–2006', *Images*, 1, pp. 55–79.
ـــــ , 2010. *The Visual Culture of Chabad*, Cambridge University Press, Cambridge.
Barthes, Roland, 1981. *Camera Lucida: Reflections on Photography*, Noonday, New York.
Batchen, Geofferey, 2004. 'Ere the Substance Fade', in: Elizabeth Edwards and Janice Hart (eds.), *Photographs Objects Histories: On the Materiality of Images*, Routledge, London, pp. 32–47.
Bentall, Richard P., 2002. 'Hallucinatory Experiences', in: Etzel Cardena, Steven J. Lynn, and Stanley C. Krippner (eds.), *Varieties of Anomalous Experiences*, American Psychiatric Association, Washington DC, pp. 85–120.
ـــــ , 2003. *Madness Explained*, Penguin, London.
Berryman, Edward, 2001. 'Medjugorje Living Icons: Making Spirit Matter (for Sociology)', *Social Compass*, 48, 4, pp. 593–610.
ـــــ , 2006. 'Taking Pictures of Jesus: Producing the Material Presence of a Divine Other', *Human Studies*, 28, 4, pp. 431–452.
Bilu, Yoram, 1982. '"Pondering the Princes of Oil": A New Light on an Old Phenomenon', *Journal of Anthropological Research*, 37, 3, pp. 269–278.

Bitel, Lisa, 2009. 'Looking the Wrong Way: Authenticity and Proof of Religious Vision", *Visual Resources*, 25, 1–2, pp. 69–92.

Bloom, Harold, 1992. *The American Religion: The Emergence of the Post-Christian Nation*, Simon and Schuster, New York.

Boksa, Patricia, 2009. 'On the Neurobiology of Hallucinations', *Journal of Psychiatry and Neuroscience*, 34, 4, pp. 260–262.

Bourguignon, Erika, 1970. 'Hallucination and Trance', in: Wolfram Keup (ed.), *On Origins and Mechanisms of Hallucinations*, Plenum, New York, pp. 183–190.

Bynum, Caroline Walker, 1987. *Holy Feast and Holy Fast: The Symbolic Significance of Food to Medieval Women*, University of California Press, Berkeley.

Carlsson Maria E. and Ingrid M. Nilsson, 2007. '"Bereaved Spouses" Adjustment after the Patient's Death in Palliative Care', *Palliative and Supportive Care*, 5, 4, pp. 397–404.

Christian, William A., Jr., 1981. *Apparitions in Late Medieval and Renaissance Spain*, Princeton University Press, Princeton, NJ.

___ , 1992. *Moving Crucifixes in Modern Spain*. Princeton University Press, Princeton, NJ.

___ , 1996. *Visionaries: The Spanish Republic and the Reign of Christ*, University of California Press, Berkeley.

Cohen, Richard I., 1998. *Jewish Icons: Art and Society in Modern Europe*, University of California Press, Berkeley.

Culp, John, 2009. 'Panentheism', *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 19.5.2009: http://plato.stanford.edu/archives/sum2009/entries/panentheism/ (retrieved in 4.4.2012).

Davis, Phillip W. and Jacqueline Boles, 2003. 'Pilgrim Apparition Work: Symbolization and Crowd Interaction when the Virgin Mary Appeared in Georgia', *Journal of Contemporary Ethnography*, 32, 4, pp. 371–402.

Dein, Simon, 2010. *Lubavitcher Messianism: What Really Happens When Prophecy Fails?,* Continuum, New York.

Dein, Simon and Roland Littlewood, 2007. 'The Voice of God', *Anthropology and Medicine*, 14, 2, pp. 213-228.

Deleuze, Gilles, 2004. *Difference and Repetition*, Continuum, London.

Doss, Erika, 2005. 'Popular Culture Canonization: Elvis Presley as Saint and Savior', in: James Hopgood (ed.), *The Making of Saints*, University of Alabama Press, Tuscaloosa, AL, pp. 152–168.

Elior, Rachel, 1998. 'The Lubavitch Messianic Resurgence: The Historical and Mystical Background 1939-1996', in: Peter Schafer and Mark R. Cohen (eds.), *Toward the Millennium* (*Studies in The History of Religions*, 77), Brill, Leiden, pp. 383-408.

Fishkoff, Sue, 2003. *The Rebbe's Army: Inside the World of Chabad Lubavitch*, Schocken, New York.

Friedman, Menachem, 1994. 'Habad as Messianic Fundamentalism: From Local Particularism to Universal Jewish Mission', in: Marty E. Martin and R. Scott Appleby (eds.), *Accounting for Fundamentalism: The Dynamic Character of Movements*, University of Chicago Press, Chicago, pp. 328–357.

Geiger, John, 2009. *The Third Man Factor: The Secret to Survival in Extreme Environments*. Toronto: Penguin.

Grimby, A., 1993. 'Bereavement among Elderly People: Grief Reactions, Post-Bereavement Hallucinations, and Quality of Life', *Acta Psychiatrica Scandinavica*, 87, 1, pp. 72–80.

Handelman, Don and Leah Shamgar-Handelman, 1997. 'The Presence of Absence: The Memorialism of National Death in Israel', in: Eyal Ben-Ari and Yoram Bilu (eds.), *Grasping Land*, State University of New York Press, Albany, NY, pp. 85–128.

Heilman, Samuel, 2004. 'A Face to Believe In', in: Jack Wertheimer (ed.), *Jewish Religious Leadership: Image and Reality*, II, The Jewish Theological Seminary, New York, pp. 837-878.

Innis, Robert E., 2004. 'The Tacit Logic of Ritual Embodiments', in: Don Handelman and Galina Lindquist (eds.), *Ritual in Its Own Right*, Berghahn, New York, pp. 197–212.

Krauss, Rosalind, 1984. *On the Originality of the Avant-Garde*, MIT Press, Cambridge, MA.

Kravel-Tovi, Michal 2009. 'To See the Invisible Messiah: Messianic Socialization in the Wake of Failed Prophecy in Habad', *Religion*, 39 ,3, pp. 248–260.

Kravel-Tovi, Michal and Yoram Bilu, 2008. 'The Work of the Present: Constructing Messianic Temporality in the Wake of Failed Prophecy among Chabad Hasidim', *American Ethnologist*, 35, 1, pp. 1–17.

Luhrmann, Tanya M., 2004. 'Metakinesis: How God Becomes Intimate in Contemporary American Christianity', *American Anthropologist*, 106, 3, pp. 518–528.

___ , 2005. 'The Art of Hearing God: Absorption, Dissociation, and Contemporary American Spirituality', *Spiritus: A Journal of Christian Spirituality*, 5, 2, pp. 133–157.

___ , 2011. 'Hallucinations and Sensory Overrides', *Annual Review of Anthropology*, 40, pp. 72–85.

___ , 2012. *When God Talks Back: Understanding the American Evangelical Relationship with God*, Alfred A. Knopf, New York.

Marcus, Joel, 1996. 'Modern and Ancient Jewish Apocalyptic', *Journal of Religion*, 76, 1, pp. 1–27.

___ , 2000. 'The Once and Future Messiah in Early Christiany and Chabad', *New Testament Studies*, 46, pp. 381-401.

Matter, E. Ann, 2001. 'Apparitions of the Virgin Mary in the Late Twentieth Century: Apocalyptic, Representation, Politics', *Religion*, 31, 2, pp. 125–153.

Menezes, Adair and Moreira-Almeida, Alexander, 2010. 'Religion, Spirituality, and Psychosis', *Current Psychiatry Reports*, 12, 3, pp. 174–179.

Newman, Barbara, 1985. 'Hildegard of Bingen: Visions and Validation', *Church History*,

54, 2, pp. 163–175.

___ , 2005. 'What Did it Mean to Say "I Saw"? The Clash between Theory and Practice in Medieval Visionary Culture', *Speculum*, 80, 1, pp. 1–43.

Noll, Richard, Jr., 1985. 'Mental Imagery Cultivation as a Cultural Phenomenon: The Role of Vision in Shamanism', *Current Anthropology*, 26, 4, pp. 443–461.

Plasketes, George, 1997. *Images of Elvis Presley in American Culture: 1977–1997*, Haworth, Binghamton, NY.

Price-Williams, Douglass, 1999. 'In Search of Mythopoetic Thought', *Ethos*, 27, 1, pp. 25–32.

Sachedina, Abdulaziz Abdulhussein, 1981. *Islamic Messianism: The Idea of the Mahdi in Twelver Shi'ism*, State University of New York Press, Albany, NY.

San Juan, Rose Marie, 2008. 'Dizzying Visions: St. Theresa of Jesus and the Embodied Visual Image', in: Christine Göttler and Wolfgang Neuber (eds.), *Spirits Unseen: The Representation of Subtle Bodies in Early Modern European Culture*, Brill, Leiden, the Netherlands, pp. 245–268.

Shaffir, William, 1993. 'Jewish Messianism-Lubavitch Style: An Interim Report', *Jewish Journal of Sociology*, 35, 2, pp. 115–128.

___ , 1994. 'Interpreting Adversity: Dynamics of Commitment in a Messianic Redemption Campaign', *Jewish Journal of Sociology*, 36, 1, pp. 43–53.

Shandler, Jeffrey, 2009. *Jews, God, and Videotape: Religion and Media in America*, New York University Press, New York.

Sidgwick, H., A. Johnson, F. W. H. Myers, F. Podmore and E. M. Sidgwick, 1984. 'Report on the Census of Hallucinations', *Proceedings of the Society For Psychical Research*, 34, pp. 25–394.

Sontag, Susan, 1977. *On Photography*, Penguin, New York.

Stephen, Michele, 1989. 'Self, the Sacred Other and Autonomous Imagination', in: Gilbert Herdt and Michele Stephen (eds.), *The Religious Imagination in New Guinea*, Rutgers University Press, New Brunswick, NJ, pp. 4–66.

Szubin, Jacob A., 2000. 'Why Lubavitch Wants Messiah Now: Religious Immigration as a Cause of Millenarism', in: Albert L. Baumgarten, (ed.), *Apocalyptic Time*, Brill, Leiden, the Netherlands, pp. 215–240.

Taves, Ann, 2009. *Religious Explanation Reconsidered*, Princeton University Press, Princeton, NJ.

Tien, A. Y., 1991. 'Distribution of Hallucinations in the Population', *Journal of Social Psychiatry and Psychiatric Epidemiology*, 26, 6, pp. 287–292.

Weingrod, Alex, 1993. 'Changing Israeli Landscapes: Buildings and the Uses of the Past', *Cultural Anthropology*, 8, 3, pp. 370–387.

Wiebe, Phillip H., 1997. *Visions of Christ*, Oxford University Press, Oxford.

Wojcik, Daniel, 1996. '"Polaroids from Heaven": Photography, Folk Religion, and the Miraculous Image Tradition in a Marian Apparition Site', *Journal of American*

*Folklore,* 109, 432, pp. 129–148.

Wolfson, Elliot R., 2009. *Open Secret: Postmessianic Messianism and the Mystical Revision of Menahem Mendel Schneerson*, Columbia University Press, New York.

Ziff, Trisha, 2006. 'Guerrillero Heroico', in: idem, *Che Guevara: Revolutionary and Icon*, V&A Publications, London, pp. 15-31.

Zimdars-Swartz, Sandra L., 1989. 'Popular Devotion to the Virgin: The Marian Phenomena at Lelleray, Ireland', *Archives de Sciences Sociales de Religions*, 67, pp. 125–144.

___ , 1991. *Encountering Mary*. Princeton University Press, Princeton, NJ.

# בין הצלת ישראל לגאולת ארץ ישראל: האידאולוגיה הטריטוריאליסטית ויחסה לציונות ולמדינת ישראל

גור אלרואי

מיום צאתה של האידאולוגיה הציונית אל אוויר העולם קמו לה מתנגדים בחברה היהודית, שפקפקו ברעיון שיבת העם היהודי לארצו ובאפשרות מימושו. כל גוני הקשת של החברה היהודית יצאו נגד הציונות: האורתודוקסיה האנטי־ציונית טענה שהשאיפה לנורמליזציה פוליטית של החברה היהודית אינה תואמת לרוח ישראל; התנועה הרפורמית ניתקה את הדת מהטריטוריה; הטריטוריאליסטים טענו שלציונים אין די זמן להקים ישות פוליטית ועצמאית בארץ ישראל וחיפשו טריטוריה חלופית; הבורגנות הליברלית המתבוללת תמכה בשוויון זכויות חברתי ומדיני של היהודים בארצות מושבם, והתנגדה לפתרון מדינת הלאום לעם היהודי; והשמאל המהפכני סבר שהציונות היא אידאולוגיה רגרסיבית המייצגת את האינטרסים האנוכיים של הבורגנות. מול התנגדות גורפת זו התקשתה הציונות לגייס לשורותיה את הרחוב היהודי, וכל שנות קיומה היתה תנועת מיעוט שחתרה בהתמדה ובנחישות למימוש יעדיה ומטרותיה.

ואכן, מנקודת המבט של סוף המאה ה־19 וראשית ה־20, הרעיון להקמת ישות לאומית־פוליטית בארץ ישראל נראה בלתי ישים ונתפס כחוסר ראליזם מובהק. על אף מרכזיותה של ארץ ישראל במחשבה ובהגות היהודית, רבים הטילו ספק ביכולתו ובכוחו של העם היהודי ליישב אותה, ורק מעטים עלו אליה והתיישבו בה. ההתנגדות לציונות לא דעכה גם כאשר התברר לאחר הצהרת בלפור שסיכויי התנועה הציונית להקים בית לעם היהודי בארץ ישראל גדולים משסברו. מתנועה קטנה בעלת הישגים מוגבלים ומקומיים התפתחה התנועה הציונית לבעלת מעמד בזירה הדיפלומטית והבין־לאומית. למרות זאת, הצלחתה לא זו בלבד שלא העמידה את המתנגדים על טעותם ולא ערערה את תפיסת עולמם אלא שאל הנימוקים הישנים בגנות הציונות נוספו נימוקים חדשים ונחרצים ברוח הזמן. האורתודוקסיה האנטי־ציונית והבורגנות הליברלית המשיכו להחזיק בעמדתם העקרונית נגד הציונות, אבל השמאל האנטי־ציוני ראה בה כלי שרת של האימפריאליזם הבריטי בארץ ישראל והעלה על סדר היום הציבורי

את שאלת הסכסוך היהודי-ערבי. הסכסוך, שהיה בשולי הוויכוח, היה בשנות העשרים לאחת הסוגיות העקרוניות והמרכזיות בגנות הציונים. בשנות השלושים הדגישו הטריטוריאליסטים יותר מבעבר שהתנועה הציונית איננה נותנת מענה לבעיות השעה. עליית הנאצים לשלטון, מדיניות הבריטים כלפי העלייה והמאבק האלים בין יהודים ובין ערבים שימשו להם הוכחה שלתנועה הציונית אין די זמן להקים את מדינת היהודים בארץ ישראל.

במאמר אני מבקש לבחון את עמדותיה של האידאולוגיה הטריטוריאליסטית כלפי הציונות וכלפי מדינת ישראל, בשלושה פרקים: בפרק הראשון אני סוקר בקווים כלליים את עיקרי האידאולוגיה הטריטוריאליסטית מראשית הקמת ההסתדרות הטריטוריאליסטית היהודית (יט"א) עד ה'פריילאנד ליגע' ומות מנהיגה יצחק נחמן שטיינברג; בפרק השני אני בוחן את יחסו של ה'פריילאנד ליגע' למדינת ישראל, ומתחקה אחר ניסיונו להגדיר מחדש את יעדיו ואת מטרותיו לאחר הקמת המדינה; ובפרק השלישי אני עוסק ביחסו של היישוב ומדינת ישראל ל'פריילאנד ליגע'.

הטריטוריאליזם הוא מקרה בוחן מעניין במיוחד כיוון שכמו הציונים, ולהבדיל ממתנגדיהם, סברו גם הטריטוריאליסטים שהפתרון הרצוי לבעיה היהודית הוא הקמת ישות פוליטית או לחלופין אוטונומיה תרבותית בארץ ישראל, אבל לא רק בה. הם לא שללו עקרונית את ארץ ישראל, אבל היו להם ספקות בנוגע לפרק הזמן העומד לרשות הציונים להקים את הבית הלאומי בה. ב־14 במאי 1948 קמה מדינת ישראל, שהיתה כביכול עדות ניצחת לחולשת טיעוניהם. והנה, במקום להשלים עם תוצאות מלחמת העצמאות ולהכיר בהצלחת התנועה הציונית, לא זו בלבד שהם לא הודו בכישלון דרכם אלא שהם היו למבקריה החריפים של המדינה הצעירה.

## האידאולוגיה הטריטוריאליסטית מהי?

### הטריטוריאליזם הישן (יט"א)

הרעיון הטריטוריאליסטי כפשוטו היה הקמת ישות אוטונומית או לחלופין מדינה ליהודים בחבל ארץ שאיננו ארץ ישראל. הוא יצא אל אוויר העולם עם האידאולוגיה הציונית. מרגע שכתב פינסקר בחיבורו **אוטואמנציפציה** 'כי לא ארץ קדשנו צריכה להיות מטרת כסופנו אלא ארץ שלנו'[1] היו בחברה היהודית כאלה שדבקו ברעיון של 'ארץ שלנו' וביקשו להקים מדינה או ישות אוטונומית עצמאית אחרת בטריטוריה שאיננה ארץ ישראל.[2] תכנית אוגנדה, שהובאה בידי הרצל לדיון בקונגרס הציוני השישי באוגוסט 1903, היתה הגורם המרכזי להקמת ההסתדרות הטריטוריאליסטית היהודית (יט"א) בקיץ 1905, ולהפיכת הטריטוריאליזם לאידאולוגיה ולזרם מרכזי בלאומיות היהודית. תכנית זו היתה קו פרשת מים בתולדות התנועה הציונית והעם היהודי, וחידדה את ההבדלים בין הציונים המדיניים תומכי הרצל לבין נאמני ארץ ישראל

1 יהודה לייב פינסקר, **אוטואמנציפציה** (תרגם מרדכי יואלי), מסדה, תל אביב תש"ך, עמ' 53.

2 על הרעיון הטריטוריאליסטי ראו: אליהו בנימיני, **מדינות ליהודים**, הקיבוץ המאוחד, תל אביב 1990; וראו גם: גור אלרואי, **מחפשי מולדת: ההסתדרות הטריטוריאליסטית היהודית (יט"א) ומאבקה בתנועה הציונית בשנים 1905-1925**, מכון בן־גוריון לחקר ישראל והציונות, שדה בוקר 2011.

בהסתדרות הציונית; בין אלה שביקשו להקים את המדינה היהודית בכל טריטוריה שתינתן לעם היהודי לבין אלה שהתעקשו על ארץ ישראל כמקום הבלעדי והטבעי להקמת המדינה היהודית.

הורדת תכנית אוגנדה מסדר היום של ההסתדרות הציונית והאיסור להביא כל תכנית התיישבותית אחרת שלא בארץ ישראל סגרו את הדלת בפני הציונים המדיניים תומכי הרצל והביאו לפילוג בתנועה הציונית. יט"א נוסדה באוגוסט 1905, ביום האחרון של הקונגרס השביעי, בידי קבוצה של ציונים בראשות ישראל זנגוויל ומקס מנדלשטאם, שביקשו להקים הסתדרות חלופית להסתדרות הציונית. מטרת ההסתדרות הטריטוריאליסטית כפי שהוגדרה במצעה היתה פשוטה וברורה: 'להשיג טריטוריה על בסיס אוטונומי לאלה מבין היהודים שאינם יכולים או שאינם רוצים להישאר בארצות מגוריהם'.[3] במצע זה נכתב כי לשם השגת היעדים הרצויים תשאף ההסתדרות לאחד את כל היהודים התומכים במטרה זו, לבוא במגע עם ממשלות ועם מוסדות פרטיים וציבוריים, ולבסוף לייסד מוסדות פיננסיים ואחרים הנחוצים להגשמת מטרותיה.

האידאולוגיה הטריטוריאליסטית ניזונה משתי תופעות חברתיות שהיו חלק בלתי נפרד מחיי החברה היהודית המזרח־אירופית של ראשית המאה ה־20: פוגרומים והגירה. הפוגרומים שימשו לטריטוריאליסטים הוכחה כי ליהודים אין עתיד במזרח אירופה, ואם לא תימצא בהקדם האפשרי טריטוריה - בארץ ישראל או בכל מקום אחר - תהיינה ההשלכות על העם היהודי הרות גורל. נדידתם של כמיליון וחצי יהודים בעשור הראשון של המאה ה־20 אל מחוץ לארצותיהם היתה הביטוי למצוקה הפיזית ולמצוקת הקיום שהיו היהודים נתונים בה. הטריטוריאליסטים הביעו חשש שמא יביא זרם ההגירה הבלתי פוסק לסגירת השערים בארצות הקולטות את המהגרים, ומאות אלפי יהודים ימצאו את עצמם לכודים בארצות מושבם. תקוותם היתה כי לאחר שיימצא חבל הארץ המתאים ותקום בו מדינת היהודים, יבואו אליו המוני מהגרים. מקצתם יעשו זאת מתוך בחירה, אך בעבור הרוב תהיה זו ברֵרת מחדל מכיוון ששום מדינה - מלבד מדינת היהודים - לא תהיה מוכנה עוד לקבלם.

'טריטוריה על בסיס אוטונומי', כפי שנקבע במצע יט"א, היתה מהעקרונות הבסיסיים והחשובים בחשיבה הטריטוריאליסטית. יט"א ביקשה להמשיך את הציונות ההרצליאנית וליצור ממשל יהודי אוטונומי בחסות אחת המעצמות. מסיבה זו הזהירו הטריטוריאליסטים מפני התיישבות יהודים באזורים צפופי אוכלוסין אשר בהם הם ימשיכו להיות מיעוט נרדף בחברת הרוב. הם טענו שיהיה זה מגוחך לשכפל בחבל הארץ המיועד את הבעיות הישנות שהיו מנת חלקם של היהודים בארצות מושבם. זה היה בעיניהם תנאי הכרחי למימוש הרעיון ומטרה שיש לשאוף אליה. את קיומה של הטריטוריה ביקשו הטריטוריאליסטים להשתית על האינטרסים המידיים של אחת ממדינות אירופה באזור. הישענותם על הקולוניאליזם ועל הכוחות האימפריאליסטים היתה מקור תקוותם העיקרי להשגת חבל הארץ.

יסוד נוסף באידאולוגיה הטריטוריאליסטית היה גורם הזמן כמרכיב חיוני לבחירת הטריטוריה. טענתם המרכזית היתה שהמצוקה היהודית גדלה בשיעור הנדסי בעוד העשייה הציונית בשיעור חשבוני, ועל כן לציונים אין די זמן כדי להקים את המדינה היהודית בארץ ישראל. מנקודת

3 Constitution of the ITO, ארכיון ציוני מרכזי (להלן: אצ"מ), A36, תיק 1 [ללא תאריך], עמ' 1.

המבט הטריטוריאליסטית, שאלת 'המרוץ נגד הזמן' היתה הרת גורל עבור העם היהודי: העשייה הציונית התנהלה בעצלתיים. 3,000 יהודים נרצחו בשנים 1904-1906, והגירת היהודים הגיעה לשיאים שלא היו ידועים קודם לכן. מסיבות אלו בחר הרצל במזרח אפריקה וממשיכי דרכו בהסתדרות הטריטוריאליסטית חיפשו טריטוריות בכל רחבי תבל.

נקודת המוצא של הטריטוריאליסטים היתה שמצוקת היהודים איננה סובלת דיחוי ויהדות מזרח אירופה הנרדפת והפצועה איננה יכולה להמתין עד שיניחו הציונים את התשתית להקמת המדינה היהודית בארץ ישראל. השקפת העולם הזאת שללה את קיומם של היהודים במזרח אירופה, וביקשה להצילו גם במחיר ויתור על חלום יישוב ארץ ישראל. הרגישות שהפגינו הטריטוריאליסטים לסבלם ולמצוקתם של היהודים עיצבה את השקפת עולמם **האופסימיסטית**. מצד אחד הם חזו שחורות ליהודי מזרח אירופה ושללו כל אפשרות של השתלבות יהודים בחברה הסובבת. מן הצד האחר היו בהם אופטימיות רבה ואמונה כי תימצא בהקדם הטריטוריה הנכונה, והם יוכלו להקים את המדינה היהודית.

הסופר יוסף חיים ברנר, שבפרק זמן קצר בחייו היו דעותיו טריטוריאליסטיות, ביטא את הפסימיות הטריטוריאליסטית ואת החשיבות של מציאת חבל ארץ ליהודים. ברשימתו 'מכתב ארוך', שנכתבה לאחר שאיבד בפוגרום ביאליסטוק את חברתו הקרובה חיה וולפסון, הוא כתב: 'ארץ! כל ארץ שיש יכלת להשיגה, כל ארץ שיש אפשרות להתחיל בקרוב לבנות את ביתנו בה; ארץ לא בשביל היום שכבר אבד לנו, ארץ בשביל המחרת, בשביל הדורות הבאים, בשביל יתומי־נמירוב לאחר עשרים שנה, לאחר חמישים שנה, לאחר מאה שנה'.[4] כמעין נבואה אפוקליפטית שהתממשה ארבעים שנה לאחר כתיבת המאמר, כאשר שישה מיליון יהודים נרצחו בשואה, הצליח ברנר לנסח את החשש הטריטוריאליסטי ולהסביר בבהירות ובדיוק מה היה הכוח המניע שדחף את חברי התנועה וגרם להם לוותר על ארץ ישראל.

הטריטוריאליסטים לא התנגדו עקרונית לארץ ישראל, אבל הטילו ספק בהצלחת מפעל ההתיישבות בה. אחד המכשולים העיקריים שצפה זנגוויל לתנועה הציונית היה האוכלוסייה הערבית בארץ ישראל. הטריטוריאליסטים היו הראשונים בהסתדרות הציונית שראו באוכלוסייה הערבית בארץ ישראל גורם שמעמיד בסימן שאלה את הצלחת המפעל הציוני. אמנם אחד העם במאמרו 'אמת מארץ ישראל' משנת 1891 היה הראשון שהתייחס לסוגיה זו, אך היתה זו אמירת אגב. לקביעתו כי האיכרים נוהגים בפועליהם הערבים כעבד כי ימלוך לא היה המשך בכתביו. השאלה הערבית היתה, כדברי המורה העברי יצחק אפשטיין, ה'שאלה הנעלמה' בהגות הציונית שקדמה להצהרת בלפור. זנגוויל וחבריו הטריטוריאליסטים, לעומת זאת, הכירו בה, היו ערים לסכנה הטמונה בחיכוך היהודי-ערבי והפגינו פסימיות בנוגע להצלחת הרעיון הציוני בארץ ישראל.[5]

בשנת 1905, זמן קצר לאחר הפרישה של הטריטוריאליסטים מההסתדרות הציונית, טען זנגוויל שארץ ישראל מאוכלסת בערבים, והיהודים יתקשו להגיע לרוב מספרי:

4 יוסף חיים ברנר, 'מכתב ארוך', בתוך: **כל כתבי י"ח ברנר**, הקיבוץ המאוחד, תל אביב 1960, עמ' 29.

5 על התנועה הציונית ויחסה לשאלה הערבית ראו: יוסף גורני, **השאלה הערבית והבעיה היהודית**, עם עובד, תל אביב 1985.

> אמנם קיים קושי אחד שהציוני אינו צריך להתעלם ממנו, אף על פי שרק לפעמים רחוקות הוא אוהב להתבונן בעיניים פקוחות. ארץ ישראל עצמה כבר מאוכלסת היא. הפַּחֲוָה של ירושלים - צפיפות האוכלוסים שלה כבר מרובה היא פי שנים מצפיפות האוכלוסים בארצות הברית והיא מגעת לשיעור של חמשים ושתים נפש לכל קילומטר מרובע, שהיהודים אינם בכלל אפילו 25 אחוז; משום כך אנו מוכרחים להיות מוכנים - או לגרש בחרב את השבטים בארץ, כמו שעשו אבותינו, או לטפל בשאלת הגירתם של האוכלוסים הזרים, שהם המושלמים [המוסלמים] ברובם ושזה דורות הם רגילים להתיחס אלינו בבוז.[6]

זנגוויל לא ראה רק ביחס המספרי בין יהודים לבין ערבים בעיה שהציונים יתקשו להתמודד עמה, אלא גם בבעלות הערבית על חלק ניכר מאדמות ארץ ישראל.

> כיום אנחנו רק 12 אחוזים של האוכלוסים, ובידינו נמצאים 2 אחוזים של הקרקע. חלק גדול של האדמה הקדושה נמצא בידיהם של בעלים פרטיים, וחלק זה לא היה עובר לרשותנו אף אילו השגנו את הצ׳ארטר, בעוד שקרקעות הכתר, ששייכים לשולטן ואפשר משום כך לנהל משא ומתן על רכישתם בתור גוש שלם, נמצאים, לאסוננו, במקומות נמוכים, מלאים ביצות ונגועים בקדחת.[7]

הלל צייטלין (1871-1942), עורך עיתון **הזמן** וטריטוריאליסט בהשקפת עולמו, התייחס גם כן לשאלת אוכלוסייתה הערבית של ארץ ישראל. במאמרו **'המשבר: רשימות טריטוריאלי'** הביע צייטלין דאגה לעם היהודי בעקבות ההחלטות שהתקבלו בקונגרס הציוני השביעי: 'לא על הפירוד אני דואג, לא על הקרע אני דואג, לא על החרם אני דואג, כי אם על חרבן האומה אני דואג. ובהקיץ ובחלום נצבות תמיד לפני המלים: החרבן השלישי - חרבן האומה'. הסיבה לדאגתו היתה עמדת הציונים שראתה בארץ ישראל פתרון טריטוריאלי בלעדי לבעיית היהודים. שני נימוקיו המרכזיים בחיבורו, שהעידו על כשל מחשבתי באידאולוגיה הציונית, היו השאלה הערבית ואי־הלגיטימיות של הציונים לבוא ולדרוש את הארץ:

> וכי מי נתן לכם את פלשתינה או יתננה לכם? או שמא יכולים אתם לקחת את פלשתינה? יודע אנכי את פטפוטי נעריכם, ואולם מי הוא האיש בעל השכל הבריא אשר ישם לב להם? ואם תאמרו למשל, שתקחו את ארץ גרמניה או את ארץ פרנציה, הישים איש לב לכם ולדבריכם? מה ששוכחים כל הפלשתינאים בשוגג או במזיד, הוא, כי פלשתינה היא ברשות אחרים והיא כולה נושבה. יש לי רשות לחלום על פלשתינה כמו שיש לי רשות לחלום על פריז או על לונדון.[8]

6 ישראל זנגוויל, 'הסכנה הציונית', בתוך: הנ"ל, **הדרך לעצמאות**, הוצאה מדינית, תל אביב 1938, עמ' 99-100.

7 שם, עמ' 100.

8 הלל צייטלין, 'המשבר: רשימות טריטוריאלי', **הזמן: ירחון לענייני החיים, הספרות, האמנות והמדע**, ג (יולי-ספטמבר 1905), עמ' 259.

עם הקמת יט"א החלו הטריטוריאליסטים בחיפוש חבל ארץ מתאים להתיישבות יהודים שיהיו בו התנאים הנאותים לקליטתם של המוני היהודים שיבקשו לבוא אליו. תשע שנים חיפש זנגוויל את הטריטוריה המיועדת, אך לא מצאה. יבשות וימים חצה בחיפושיו: אפריקה, אוסטרליה, אמריקה ואסיה. הוא ניהל משאים ומתנים עם ממשלות; אלה הפיחו בו תקוות, אך הנחילו לו אכזבות מרות. טענת הטריטוריאליסטים כי קיימת סבירות גבוהה שתימצא המעצמה אשר תיאות לתת ליהודים פיסת אדמה באחת המושבות שבשליטתה עלתה בקנה אחד עם המגמות האימפריאליסטיות של ראשית המאה ה־20. זנגוויל וחסידיו סברו כי בשל צפיפות האוכלוסייה באירופה ודלילותה באזורים הנתונים לשליטת האימפריה הבריטית, היא תתיר ליהודים להקים באותם אזורים התיישבות משלהם. הטריטוריאליסטים סברו גם שיהיה אפשר להגיע להסכמה עם מדינות אירופה ולשכנע אותן, גם מן ההיבט המוסרי, לתת חבל ארץ ליהודים, שכן אין לשום מדינה זכות להחזיק טריטוריות שהיא איננה יכולה ליישב בעוד עמים אחרים סובלים מחוסר מקום ושמש.

דומה כי לא היה חבל ארץ על פני כדור הארץ שלא עלה לדיון ולא נבחנו יתרונותיו, חסרונותיו וסיכויי ההצלחה שלו אם וכאשר יבואו המתיישבים היהודים. נבחנו האפשרויות בצפון יבשת אמריקה ובדרומה: בקנדה (חבל אונטריו ומערב קנדה), בארצות הברית (נוודה, איידהו וגאלווסטון-טקסס), בארגנטינה, בבוליביה ובקולומביה; ביבשת אפריקה נבדקו רודזיה, לוב, אנגולה ומזרח אפריקה. ביבשת אוסטרליה עמדו למשא ומתן הטריטוריה הצפונית ואזור קימברלי; ובאסיה עלתה האפשרות להתיישבות יהודית בעיראק (מסופוטמיה). בין האפשרויות שהועלו ניהל זנגוויל משא ומתן דיפלומטי רק על מזרח אפריקה, קנדה, אוסטרליה ואנגולה. שאר היזמות היו סתמיות, והן נעלמו באותה מהירות שעלו.[9]

ככל שנקף הזמן, כן הבינו הטריטוריאליסטים שהשגת טריטוריה אינה עניין של מה בכך ושהם מתקשים לשכנע את המדינות הנושאות ונותנות כי אוטונומיה יהודית באחת המושבות שמעבר לים היא אינטרס חיוני לשימור עצמתן. בכל פעם שהיה נדמה כי זנגוויל ניצב בפתחה של פריצת דרך מדינית עלה המשא ומתן על שרטון. הסיבות לכך היו מגוונות: דעת קהל שהגיבה בעוינות להגירה בהיקף גדול של יהודים, החשש מפני התבדלות אתנית והקמת מדינה בתוך מדינה בלב היבשת; והתניית החתימה על הסכם בגיוס הון מפילנתרופים יהודים שיתמכו במפעל ההתיישבות הטריטוריאליסטי, בשעה שבעלי ההון התנו את תמיכתם בהסכמה העקרונית של המעצמה. ממעגל קסמים זה לא הצליח זנגוויל לצאת, ומצא את עצמו במבוי סתום בכל משא ומתן שניהל.

בשנת 1925 התפרקה יט"א, ומרבית חבריה חזרו לשורות התנועה הציונית. פרוץ מלחמת העולם הראשונה, הצהרת בלפור, העלייה המסיבית לארץ ישראל בשנות העשרים והתהדקות הקשרים בין התנועה ציונית לבין ממשלת אנגליה החלישו את יט"א, ועשו אותה לא רלוונטית לסדר העולמי החדש. ואולם דווקא הסיבות שהביאו להתפרקותה של יט"א ממחישות יותר מכול את הסיבות להקמתה. המחצית הראשונה של שנות העשרים התאפיינה באופטימיות רבה בתנועה הציונית, ועמדה ביחס הפוך לעשור הראשון של המאה ה־20. שערי ארץ ישראל

9 על המשא ומתן של זנגוויל עם ממשלות ראו: דוד יצחק מרמור, 'המשא ומתן הדיפלומטי של ההסתדרות הטריטוריאליסטית היהודית (יט"א) ומסיבות כשלונו', **ציון**, א, ג (תש"ו), עמ' 109-140, 175-208. ראו גם: אלרואי, **מחפשי מולדת**, עמ' 199-244.

נפתחו לעלייה, ובריטניה היתה נחושה ליישם את הצהרת בלפור. חבר הלאומים אישר את המנדט הבריטי על ארץ ישראל, והכיר בקשר ההיסטורי של העם היהודי לארץ ישראל, יישובים חדשים קמו בארץ ישראל, והיה נראה כי הקמת המדינה היהודית היא רק עניין של זמן. בנסיבות אלו לא היה עוד צורך ברעיון הטריטוריאליסטי, והפתרון הטריטוריאלי־ציוני בארץ ישראל נראה מבטיח. הטריטוריאליזם צמח בתקופות של ייאוש ובאקלים של סכנת קיום, אך דעך בשנים של תקווה.

## הטריטוריאליזם החדש (ה'פריילאנד ליגע')

כאשר החלו השמיים להתקדר, בסוף שנות העשרים ובראשית שנות השלושים, החלו להישמע פעם נוספת קולות אשר פקפקו בכוחה של ארץ ישראל לקלוט את אלפי העולים העתידים לבוא אליה. עליית הנאצים לשלטון, הידרדרות הסדר העולמי, הסכסוך היהודי-ערבי ונסיגת בריטניה מהצהרת בלפור הביאו לתחייתם של רעיונות טריטוריאליסטים ישנים־חדשים בעולם היהודי ולהקמת ארגון טריטוריאליסטי חדש בשם ה'פריילאנד ליגע' (הליגה לארץ חופשית).[10] גרעין הטריטוריאליזם החדש היה של יהודים סוציאליסטים שהתאכזבו מהמהפכה הבולשוויקית והתמלאו דאגה לנוכח האנטישמיות הגואה באירופה. הם לא האמינו עוד בסיכויי ההשתלבות וההתערות בחברה הסובבת וסירבו לראות ברעיון הציוני חזות הכול.

במרוצת שנות השלושים קמו באירופה אגודות טריטוריאליסטיות מקומיות, וכל אחת מהן, בדרכה, קבעה כי קיומם של היהודים באירופה איננו אפשרי והציעה פתרון טריטוריאלי מחוץ לארץ ישראל. זה היה רק עניין של זמן עד שנמצאה דרך לאיחוד האגודות לתנועה אחת שבראשה מנהיג אחד. ב־29 ביולי 1935 התקיימה במלון ראסל בלונדון הוועידה הראשונה של האגודות הטריטוריאליסטיות, ובסופה קם ה'פריילאנד ליגע'. במצע ה'פריילאנד ליגע' נקבע:

> (1) מטרת ה'פריילאנד ליגע' היא ליצור התיישבות בעלת ריכוז יהודי חקלאי ותעשייתי בטריטוריה חופשית שתאפשר בסיס בטוח להתפתחות חברתית, כלכלית ולאומית־תרבותית; (2) הדרך להשגת מטרה זו חייבת להסתמך על תמיכה רחבה של ההמון היהודי ועל שיתוף פעולה בין־לאומי; (3) הפריילאנד ליגע תאפשר התלכדות תחת הדגל שלה לקבוצות חברתיות שונות בעם היהודי ותהיה מוכנה לאמץ את עקרונות היסוד של [ה]טריטוריאליזם כמפורט בשתי הפסקאות שלעיל.[11]

ליושב ראש ה'פריילאנד ליגע' נבחר לאופולד קסלר, לנשיא כבוד הרב משה גאסטר, לוועד המרכזי העולמי נבחרו אברהם רוזין (בן אדיר), עורך הדין יוסף צ'רניחוב, אלפרד דבלין מחבר הספר **ברלין אלכסנדרפלאץ** ויוסף קרוק. הדמות הבולטות והמזוהה ביותר עם הטריטוריאליזם החדש היתה יצחק נחמן שטיינברג.

10 על ה'פריילאנד ליגע' ראו את מחקרו המקיף של מיכאל אסטור, **געשיכטע פון דער פריילאנד ליגע**, פריילאנד ליגע, בואנוס איירס וניו יורק 1967.

11 ראו: Report of the Preparatory Conference Held in Paris and London, July, 18-25 1935, p. 2, אצ"מ, A330, תיק 251, התרגום שלי.

שטיינברג נולד ב־13 ביולי 1888 בדווינסק, לטוויה, והיה פעיל במפלגה הסוציאל־רבולוציונרית (ס"ר). בשנת 1907 נאסר והוגלה לסיביר, אך נמלט משם והגיע לציריך באותה שנה. בשנת 1910 סיים לימודי דוקטור למשפטים באוניברסיטת היידלברג וחזר למוסקבה. לאחר מהפכת אוקטובר 1917 כיהן כקומיסר למשפטים בממשלת הקואליציה בראשותו של לנין. הוא התחיל להניח יסודות לחוק אזרחי הוגן ומוסרי. בימים הראשונים לכהונתו כשר המשפטים הוציא צווים מספר שנועדו לצמצם את האלימות ואת מעשי הנקמה שפשטו לאחר תפיסת הבולשוויקים את השלטון. כאשר יצאה פקודה לאסור את מנהיגי המפלגה הדמוקרטית־רוסית ולהעמידם לדין בבתי הדין של המהפכה, יצא שטיינברג נגדה והביא לביטולה. הוא יצא גם נגד המשטרה החשאית הסובייטית (הצ'קה) שביקשה לאסור את משתתפי האספה הבלתי לגלית של הסוציאל־דמוקרטים. שטיינברג, שר המשפטים, הגיע לאספה ופקד לשחרר את האסורים לחופשי. מכיוון שמתח ביקורת על המהפכה, שביטאה לדעתו בגידה באידאל הסוציאליסטי, והביע הסתייגות מאלימותה, נעצר ונכלא. בשנת 1923 הצליח לצאת מרוסיה, ובאותה שנה התיישב בלונדון, ושם ייחד את כל זמנו ומרצו לקידום הרעיון הטריטוריאליסטי. בשנות מלחמת העולם השנייה שהה באוסטרליה, בניסיונות להוציא מן הכוח אל הפועל את תכנית ההתיישבות בקימברלי. בשנת 1943 הגיע לניו יורק, וב־2 בינואר 1957 הלך שם לעולמו.[12]

באוקטובר 1935 פרסם יצחק נחמן שטיינברג את מאמרו 'פאר דער קאטאסטראפע' (לפני האסון). שנתיים בלבד לאחר עליית הנאצים לשלטון, ועוד לפני שהחלו במעשי הרדיפה הקשים שלהם נגד היהודים, תיאר בדייקנות רבה את השינויים הפוליטיים המתחוללים באירופה, שיביאו לדעתו למלחמת עולם נוספת. 'אף אחד מאתנו לא יודע בימים אלה איפה ומתי תפרוץ הקטסטרופה - מלחמת העולם', כתב שטיינברג,

> איש מאתנו לא יודע אפילו אם הקטסטרופה שתפרוץ תהיה דומה לזו של המלחמה הקודמת. אבל אין כל ספק שקטסטרופה כזאת הולכת ומתממשת במהירות בכל מקום. ייתכן שהתפתחויות עולמיות של הרגע האחרון יתנהלו לפי השכל הישר, אבל חייבים לתת את הדעת לכיוון הנוכחי שיביא ישירות לכאוס ולחורבן. בשנה אחת השתנתה מן היסוד התמונה באירופה. מעשים נוראים החלו להתרחש בגרמניה, ובזמן האחרון באופן בולט גם באירופה. זה קרה גם בממשלות כנועות וגם במתנגדות. חלק גדול מאירופה נתון להשפעת הפשיזם: גרמניה, אוסטריה, איטליה, הונגריה, רומניה, ארצות הבלקן וטורקיה. המדינות והעמים האחרים הוכרחו להתאים את הפוליטיקה הפנימית ללחץ ההיטלראי. היום זה לא עוד לחץ אנטישמי־שובניסטי אידאולוגי; היום זה כבר השתנה ללחץ צבאי־מלחמתי שאי אפשר להשתחרר ממנו ביום אחד אלא במלחמה![13]

12 ראו: משה ענב (וינטרויב), **בסערת החיים: חייו ופעלו של ד"ר יצחק שטיינברג**, מחברות לספרות, תל אביב 1967, עמ' 16-29; עוד על יצחק נחמן שטיינברג, ראו: מלך ראוויטש (עורך), **יצחק נחמן שטיינברג: געדענק־בוך**, בוך־קאמיטעט, ניו יורק 1961; וראו גיליון מיוחד של כתב העת **אויפן שוועל** (מרס-מאי 1957), שהוקדש כולו לזכרו של שטיינברג.

13 ראו: יצחק נחמן שטיינבערג, 'פאר דער קאטאסטראפע', **פרייע שריפטן פאר יידישען סאציאליסטישן געדאנק**, 17 (אוקטובר 1935), עמ' 5, התרגום שלי.

מאמרו של שטיינברג, שהתפרסם בכתב העת **פרייע שריפטן** ארבע שנים לפני מלחמת העולם השנייה, מבהיר את הסיבות להתעוררותו המחודשת של הרעיון הטריטוריאליסטי בראשית שנות השלושים. שטיינברג וחברי 'פריילאנד ליגע' לא צפו את השמדת יהדות אירופה במלחמת העולם השנייה, אך כיוון שהיו מעורים היטב בפוליטיקה באירופה והיו חדורי הכרה יהודית־לאומית עמוקה, ניבא להם לִבָּם רעות.

הסיבות לצמיחתו המחודשת של הטריטוריאליזם בראשית שנות השלושים היו דומות לאלה של יט"א בראשית המאה ה־20: מצוקה כלכלית בארצות המוצא, רדיפות יהודים, מצוקת הגירה והטלת ספק ביכולתה של ארץ ישראל לקלוט את המוני היהודים העתידים לבוא אליה. עם זאת, ההשוואה בין שתי התנועות הטריטוריאליסטיות מלמדת גם על קווי שוני חשובים ומשמעותיים. הטריטוריאליזם החדש לא צמח מתוך מאבק פנים־ציוני, כמו הטריטוריאליזם שהתפתח בעקבות פולמוס אוגנדה, אלא מתוך שבר עמוק שהתחולל בחייהם של יהודי אירופה והמשבר שפקד את אירופה בשנות השלושים. עוד הבדל חשוב מאוד: הטריטוריאליסטים של ראשית המאה ה־20 היו בשר מבשרה של התנועה הציונית. הם היו חברי ההסתדרות הציונית והשתתפו בעשייה הציונית, ואילו הטריטוריאליסטים החדשים היו רחוקים מהרעיון הציוני, מקצתם אפילו התנגדו לו, והיו מעורים בפוליטיקה האירופית הכללית והיהודית כאחת.

בהתאם להחלטות שהתקבלו בוועידה הראשונה בלונדון ובאספות שלאחר מכן החל 'פריילאנד ליגע' לפרסם בעיתונות היהודית והכללית מאמרים בזכות הליגה, ולהפיץ חומר הסברה בנוגע למטרותיה ולסיבות להקמתו. אחד המאמרים הבולטים שהבהיר הבהרה ממצה את מטרות הליגה היה מאמרו של שטיינברג 'לאן על היהודים ללכת', שהתפרסם ב־*Jewish Chronicle* בנובמבר 1937. שטיינברג פתח את מאמרו בציון שתי ההנחות העומדות בבסיס השאיפה להקים אוטונומיה יהודית באחת הטריטוריות שבשליטת האימפריה הבריטית. ההנחה הראשונה היתה דלילות האוכלוסייה: 'באנגליה יש 468 איש על מייל מרובע בעוד שבאוסטרליה שני אנשים במייל מרובע, בקנדה שלושה איש על מייל מרובע ובניו זילנד - 15 איש על מייל מרובע'. ההנחה השנייה היתה שאזורים ריקים ולא מיושבים אינם משרתים את האינטרס של הבריטים וכי יישובם במהגרים יעמיק את שליטת האימפריה בהם.

מול השטחים הריקים באימפריה הבריטית, המחכים למהגרים שיבואו ויתיישבו בהם, ניצבה בעיית היהודים המבקשים לצאת מאירופה. אם כן, רק טבעי היה לתפיסתו שהמוני היהודים יהגרו אל אחד השטחים הריקים שבשליטת האימפריה הבריטית ויתיישבו בהם. ארץ ישראל, טען שטיינברג, היא פתרון אחד, אך בהחלט לא מספיק.

> לתנועה הציונית היו הישגים בשנים האחרונות, ואולם עכשיו היא מאוימת בהגבלות נוקשות, הן גאוגרפיות והן כלכליות. על כל פנים, הלחץ להגירה חורג מכל פרופורציה לאפשרויות [הקליטה] של ארץ ישראל. היהודים חייבים בנסיבות אלו לחפש טריטוריה גדולה ריקה מאדם, ועדיף כזו בתוך האימפריה הבריטית.[14]

14 Isaac Nachman Steinberg, 'Where are the Jews to go?', *The Jewish Chronicle*, 5.11.1937, p. 26, התרגום שלי.

הארצות המתאימות ביותר להתיישבות לדעת שטיינברג היו אוסטרליה וניו זילנד. המעבר מאירופה לטריטוריה המיועדת צריך להיות של המונים ולא הדרגתי. שטיינברג התנגד לעיקרון של קליטת מהגרים יהודים כיחידים בארצות היעד. הוא חשש שמא אם יהגרו היהודים כיחידים, הם ייטמעו בחברת הרוב ולא יכינו את התשתית לקליטת הבאים אחריהם. רק התיישבות בהיקף רחב יכולה להביא לפתרון בעיית היהודים.

> אנחנו חייבים להתחיל להביא לידי מימוש את רעיון ההתיישבות ולא את הסתננותם של יהודים יחידים לארץ החדשה. בהסתננות הכוונה לחדירה של יחידים למערך הכלכלי של קהילייה מאורגנת. הסתננותם של יחידים יכולה להביא לתוצאות ידועות - תחרות עם האוכלוסייה הלא יהודית במקצועות המסחר וראשיתה של אנטישמיות. התיישבות, לעומת זאת, פירושה לקחת אזור לא מיושב או דליל באוכלוסייה, שעדיין לא מפותח מבחינה כלכלית, וליישבו בקבוצה מובחרת של מהגרים. עלינו להתחיל לייסד התיישבות יהודית בעלת אחריות קולקטיבית, צנועה אך בעלת שאיפות להתפתחות עתידית.[15]

בהבחנתו של שטיינברג בין התיישבות להסתננות ובהעדפתו את ההתיישבות יש דמיון לטיעוניו של הרצל ב**מדינת היהודים**, ולאחר מכן לאלה של זנגוויל. ההתיישבות החדשה עתידה להתבסס על חקלאות מתועשת שתתפתח הן באמצעות קניית תוצרת חקלאית מהמתיישבים והן ממכירתה. על המתיישבים, טען שטיינברג, להיות בריאים וחזקים, שיהיה בכוחם להתמודד בתנאי קיום קשים. המרכזים התעשייתיים שיקימו במדינה הנבחרת צריכים להשתלב באלה הקיימים ולא להתחרות בהם. כך ביקש שטיינברג לצמצם למינימום את האנטישמיות שעלולה לצמוח מקליטת המהגרים בארץ המיועדת. את הממון שיושג לתכנית ההתיישבות יש לחלק על פי שיקולים מושכלים של רווח והפסד. שטיינברג התנגד בכל תוקף לפילנתרופיה, וראה בתכניתו עסק כלכלי לכל דבר ועניין. 'אז עולה שאלת המימון. חייב להיות ברור שהגירה בהיקף רחב אינה יכולה להתבסס על צדקה. ההתיישבות היא עסק, וכמו כל עסק היא יכולה לתפקד רק אם היא מאורגנת וממומנת נכון'.[16]

מאמרו של שטיינברג נכתב לציבור קוראים יהודי ולא־יהודי כאחד. הוא ניסה לשכנע את קוראיו שהאנטישמיות אינה בעייתם של היהודים בלבד אלא של כלל שוחרי השלום באירופה. על כן קרא למציאת פתרון כולל ומיָדי לבעיית היהודים. הוא ביקש להדגיש כי התנועה החדשה אינה מתחרה בציונות אלא משלימה אותה, והפתרון בארץ ישראל הוא אחד מתוך פתרונות טריטוריאליסטיים אפשריים. שטיינברג חתם את מאמרו הפרוגרמטי בתקווה כי יהיה אפשר להשתמש בכוחות הגלומים בעם היהודי ולצאת מתוך המצוקה אל דרך חדשה ואופטימית יותר. ה'פריילאנד ליגע', הדגיש שטיינברג,

> אינו מתחרה בציונות אף ששתיהן נעות על קווים דומים. יהיה זה רק לטובת ארץ ישראל אם הלחץ עליה יוסט בחלקו לכיוון אחר. הפריילאנד רוצה להביא להמון המיואש מסר של תקווה חדשה. לשמור על הכבוד העצמי על הנוער היהודי שמחפש בקדחתנות דרך

15 שם.

16 שם.

> פורה למימוש כוחותיו הפיזיים והאינטלקטואליים. את תהליך ההגירה הכואב והבלתי נמנע יש לשנות ולעשותו חיובי ויצירתי; אין זה הכרחי שההגירה תהיה רק בריחה מהבתים הישנים; זו יכולה להיות בנייה של בתים חדשים על אדמה חופשית ותחת שמיים חופשיים.[17]

מטרתו המרכזית של ה'פריילאנד ליגע' היתה 'להקים בית בארץ חופשייה ולא מיושבת למיליוני יהודים הנאלצים לחפש ארץ מקלט וליהודים השואפים לחיים לאומיים אוטונומיים במקום משלהם'. בגרסה מאוחרת יותר נכתב שמטרת ה'פריילאנד ליגע' היא 'למצוא טריטוריה בלתי מיושבת ובלתי מפותחת כדי שהיהודים יוכלו להתיישב בה', אך צוין כי ה'התיישבות היא נטולת כל שאיפות פוליטיות, ויישמרו בה הערכים המוסריים והמסורת הרוחנית של עברם המשותף'.[18] שלושה עיקרים היו אפוא במשנה הטריטוריאליסטית שנתגבשה באמצע שנות השלושים: חיפוש חבל ארץ דליל באוכלוסייה, לא מפותח מבחינה כלכלית ושהאוטונומיה היהודית העתידה לקום בו תינתן בחסות אחת המעצמות הדמוקרטיות (בעדיפות לבריטניה).

לא ההתכחשות לארץ ישראל כארצו של העם היהודי הביאה את שטיינברג ואת חבריו לרעיון הטריטוריאליסטי, אלא ההכרה הפשוטה כי במציאות הפוליטית אז לא היה אפשר לממש את הרעיון הציוני. צורכי השעה היו רבים, כוחה של התנועה הציונית היה מוגבל, ועל כן הם הרגישו צורך בעוד תנועה שתקבל עליה אחריות לגורל העם היהודי. יוסף צ'רניחוב, חבר הוועד המרכזי של ה'פריילאנד ליגע' כתב זמן קצר לאחר יסוד הארגון. 'מחמת גודלה של הארץ, צפיפות האוכלוסייה הערבית שבה (הסיבה לבעיה הטרגית של עבודה עברית) וזכויות הקניין שבידי יחידים הגורמים לספקולציה על הקרקע, אי־אפשר לחולל התיישבות המונית בארץ ישראל'. בוועידת אוויאן שהתקיימה ביולי 1938, טענו נציגי ה'פריילאנד ליגע' - צ'רלס זליגמן, ליאופולד קסלר ויצחק שטיינברג - לפני ועדת המשנה, שארץ ישראל אינה יכולה לקלוט מספר כה רב של פליטים. מספר הפליטים היהודים גדל מיום ליום, מקורות המימון של הארגונים היהודיים הולכים ומידלדלים, והתנועה הציונית, למרות הישגיה המרשימים בארץ ישראל, אינה מסוגלת להתמודד לבדה עם בעיות השעה. הגידול הטבעי של יהודי פולין הוא כ־40,000 בשנה. ארץ ישראל אינה יכולה לקלוט מהגרים במספר כזה, לא מפולין ולא ממקומות אחרים. לפיכך 'הפתרון היחיד לבעיית הפליטים היא טריטוריה גדולה להתיישבות מידית. לטענתם, עדיין יש שטחים ריקים באימפריה הבריטית ובמקומות אחרים בעולם ואפשר ליישב בהם יהודים'.[19]

הקמת ועדת החקירה האנגלית־אמריקנית ב־1946 היתה הזדמנות טובה לחברי 'פריילאנד ליגע' לקדם את רעיונותיהם. את הוועדה הקימו ממשלת בריטניה וממשלת ארצות הברית, ומטרתה היתה לבדוק את התנאים השוררים בארץ ישראל ואת השפעתם על עליית היהודים

17 Aims and Purposes of the Freiland League, ללא תאריך (1941?), אצ"מ, A330, תיק 622.

18 ראו: *Objective: Freeland*, New York 1945, p. 2.

19 Memorandum Prepared by the Freeland League for Jewish Territorial Colonization for the Consideration of the Delegate at the International Refugees Conference at Evian, London, July 1938

לאחר מלחמת העולם השנייה. הוועדה המליצה על עלייה מידית של 100,000 ניצולים, על ביטול חוק הקרקעות של הספר הלבן ועל הקמת משטר נאמנות של האו"ם עד שתקבע סופית את הדרך להקמת מדינה עצמאית. כדי לנסות להשפיע על עבודת הוועדה ועל מסקנותיה הגישו חברי 'פריילאנד ליגע' תזכיר, ובו הציגו את דרישותיהם. הם ציינו כי הארגון הטריטוריאליסטי הוא 'באופן היסטורי המשך ליט"א שפעלה בראשית המאה העשרים בהנהגתו של ישראל זנגוויל', ומטרתו המרכזית היא לקדם 'התיישבות יהודית בהיקף נרחב בטריטוריות לא מיושבות שמחוץ לארץ ישראל'.[20] לנוכח המצב השורר באירופה ביקשו חברי 'פריילאנד ליגע' מהוועדה האנגלית־אמריקנית כי על אומות העולם לפתוח את דלתותיהן למהגרים היהודים, ולאפשר את כניסתם לא כיחידים אלא כקהילה אשר תוכל להתפתח תרבותית ורוחנית. ניסיון כזה, נכתב בתזכיר, כבר נעשה בארץ ישראל, אבל 'הפריילאנד ליגע איננו חושב שיש לקשור את העתיד של העם היהודי כולו בטריטוריה אחת'.[21] על כן יש להעניק לעם היהודי טריטוריה שיוכלו להגיע אליה המוני הפליטים ולהתיישב בה. רעיון זה כבר עלה בעבר, ואין מניעה להעלותו בשנית. 'בשנת 1903 הציעה ממשלת אנגליה להרצל להקים אוטונומיה יהודית באוגנדה. בשנת 1917 קידמה את רעיון הבית הלאומי בארץ ישראל', ובמאי 1939 הציעה ממשלת אנגליה את גינאה הבריטית.[22] על בסיס התקדימים הללו מן העבר הקרוב ומן העבר הרחוק כאחד ביקש ה'פריילאנד ליגע' מהוועדה לשקול את האפשרות ליישב יהודים בקימברלי שבאוסטרליה והביא לידיעתה את התכנית שגיבש שטיינברג ערב מלחמת העולם השנייה.

בעיית הפליטים באירופה שלאחר המלחמה וגם הניסיון למצוא להם פתרון הולם אשר יאפשר להם לשקם את חייהם שנהרסו הכניסו רוח חיים ב'פריילאנד ליגע'. שטיינברג ושותפיו לדרך המשיכו בקו הפעולה שאפיין את הטריטוריאליזם מראשיתו - פתרון לבעיית היהודים באירופה גם בארץ ישראל, אבל לא רק, דהיינו במציאות שנוצרה לאחר המלחמה עמדתם העקרונית היתה שארץ ישראל יכולה להיות ארץ מקלט עבור שארית הפלטה, אבל בשום אופן איננה יכולה להיות הפתרון הבלעדי. במאמר 'עכשיו זה הזמן' טען שטיינברג שאין לתלות את כל התקוות בארץ ישראל. הציונים מקדישים את כל זמנם ומרצם להקמת מדינה בארץ ישראל, ובעשותם זאת הם מעוררים איבה והתנגדות הן מצד ממשלת בריטניה והן מצד הערבים.

> אומה יהודית חדשה לא יכולה להיבנות רק על התקווה של רוב יהודי בעתיד. גם אם יושג רוב שכזה אין כל ערובה ששלום ישרור בחבל הארץ הזה [...] אל לנו לשכוח שלערביי ארץ ישראל (Palestine Arabs) תהיה תמיד התמיכה של קרוביהם בארצות השכנות [...] אם הקמת מדינה חדשה היא אכן הכרחית אז מוטב שתהיה לא יהודית ולא ערבית אלא קומונוולת פלשתיני.[23]

20 ראו: Memorandum to the Anglo-American Committee of Inquiry on Palestine from the Freeland League for Jewish Territorial Colonization, January 1946, אצ"מ, A330, תיק 251, עמ' 1, התרגום שלי.

21 שם, עמ' 3.

22 שם, עמ' 4.

23 Isaac N. Steinberg, 'Now Is the Time', *Freeland* (February 1946), p. 5, התרגום שלי.

שערי ארץ ישראל צריכים להיפתח, אבל באותו זמן הוא סבר שבמציאות הקיימת שלאחר המלחמה נוצרה שעת כושר לנסות ולהקים בית נוסף ליהודים - מלבד ארץ ישראל - מחוץ לאירופה.[24]

הטריטוריאליסטים הסתמכו על ההנחה שחלק ניכר מהניצולים לא רצה כלל להגר לארץ ישראל ולפתוח בה חיים חדשים. ייתכן שרבים מהם תמכו עקרונית ברעיון של מדינה ליהודים בארץ ישראל, אך בשל מצבם הטרגי ביקשו לשקם את חייהם במקום אחר, ולא בפלשתינה. העיתונות הטריטוריאליסטית של אותן שנים פרסמה מכתבים רבים (ולעתים גם תמונות) של עקורים אשר ביקשו להגר לסורינם - שהטריטוריאליסטים באותה עת היו במשא ומתן עם הולנד בנוגע אליה - או לכל מקום אחר אפשרי.[25] ריבוי הבקשות שהתפרסמו בעיתונות הטריטוריאליסטית אינו מעיד בהכרח על העדפת העקורים, וייתכן שהיה כאן פרסום מגמתי מצד ה'פריילאנד ליגע'. עם זאת, לפי מספר העקורים שהגיע לארץ ישראל לעומת ארצות אחרות, אפשר לומר כי הקביעה הטריטוריאליסטית שארץ ישראל איננה יעד מועדף לעקורים היתה נכונה. יוסף גרודזינסקי הראה במחקרו 'חומר אנושי טוב' כי מתוך 333,000 עקורים מאזורי הכיבוש המערביים, 140,000 יהודים (42 אחוז) באו לארץ ישראל ו־193,000 (58 אחוז) לארצות אחרות. לארצות הברית הגיעו 120,000 עקורים; לדרום אמריקה 20,000; לקנדה 15,000; לאוסטרליה 10,000; בגרמניה נשארו 20,000, ולמערב אירופה היגרו 8,000 עקורים.[26] אולם הניסיון לעזור לעקורים, ולמצוא להם טריטוריה מתאימה להתיישבות התגלה כניסיון עקר. לטריטוריאליסטים לא היתה כל השפעה על הדינמיקה הפוליטית שלאחר המלחמה. שטיינברג וחבריו נתפסו - הן בעיני הציונים והן בעיני הקהילה הבין־לאומית - כמייצגים את עצמם בלבד, ולטיעוניהם לא היתה שום השפעה ממשית.

אם כן, חברי ה'פריילאנד ליגע' הטילו ספק ביכולתה של הציונות לממש את יעדיה, וסברו שארץ ישראל במצבה הנוכחי איננה יכולה לתת מענה לבעיות השעה ולפתור את בעיותיו של העם היהודי. גישתם הפסימית הביאה אותם לחיפוש חלופות טריטוריאליות אחרות. ב־29 בנובמבר 1947 הכריזה עצרת האומות המאוחדת על סיום המנדט הבריטי ועל הקמת שתי מדיניות עצמאיות זו לצד זו - מדינה יהודית ומדינה ערבית. חצי שנה לאחר מכן הכריז בן־גוריון על הקמתה של מדינת ישראל. התחזית הטריטוריאליסטית הקודרת התבדתה ולמרות הקשיים וכנגד כל הסיכויים קמה מדינה ליהודים בארץ ישראל. כיצד הגיבו הטריטוריאליסטים להתרחשויות הדרמטיות? האם תמכו במדינה הצעירה? כיצד הצדיקו את טיעוניהם ההיסטוריים בעד הטריטוריאליזם ובגנות התנועה הציונית? ומה היתה עמדתם כלפי ישראל בעשור הראשון לתקומתה?

24 שם, עמ' 19.

25 על תכנית סורינם, ראו: אסטור, **געשיכטע**, עמ' 607-633.

26 יוסף גרודזינסקי, **חומר אנושי טוב: יהודים מול ציונים, 1945-1951**, הד ארצי, אור יהודה 1998, עמ' 180.

## ה׳פריילאנד ליגע׳ ומדינת ישראל

הקמתה של מדינת ישראל אתגרה את מתנגדי הציונות, ואילצה אותם להתמודד עם המציאות החדשה. האורתודוקסיה האנטי־ציונית המשיכה לראות בציונות אידאולוגיה לאומית שסותרת את רוח תורת ישראל ואת עצמה כחלופה לתרבות הציונית החילונית המתפתחת במדינת ישראל. עם זאת, כפי שהראה מנחם פרידמן בספרו **החברה החרדית: מקורות, מגמות ותהליכים**, שינתה האורתודוקסיה האנטי־ציונית את יחסה אל הציונות ואל מדינת ישראל בהדרגה. היא נטשה את עקרון ההתבדלות שאפיין אותה בתקופת המנדט ונקטה עיקרון חדש של יחסי חליפין ותלות. 'גידולה של חברת הלומדים החרדית', טען פרידמן, 'הביא לשעבוד הכמעט מוחלט של הפוליטיקה החרדית למטרה אחת ויחידה: הבטחת התמיכה הכלכלית מצד המדינה'.[27] מערכת יחסים דו־ערכית ופרגמטית זו אפשרה לעדה החרדית לגבש זהות חרדית ייחודית חדשה במדינה הציונית.

גם הבונד נאלץ לתת את דעתו למציאות החדשה שנוצרה לאחר הקמת מדינת ישראל. תוצאותיה הטרגיות של השואה, החלטת עצרת האומות המאוחדות על חלוקת ארץ ישראל והקמת המדינה אילצו את הבונדיסטים להגדיר מחדש לא רק את עמדתם בנוגע לציונות ולמדינה הצעירה שזה עתה קמה, אלא גם את יעדיה החדשים של התנועה במציאות של פוסט־שואה. בסוף שנת 1946 התנהל בבונד ויכוח עקרוני אם להקים ארגון כלל־עולמי של מפלגות הבונד או להמשיך לדבוק בעיקרון שכל מפלגה 'בונדאית' שייכת לארץ הלאומית שלה.[28] בסופו של הדיון הוחלט להסתפק בהקמת ועד מתאם בין מפלגות הבונד במקום הסתדרות בונדאית בין־לאומית. להחלטה היתה משמעות רבה ומרחיקת לכת מכיוון שהבונד - שלא כעברו - לא הכחיש עוד את קיומה של אומה יהודית והרחיב את תפיסתו הלאומית. שינוי כיוון זה הביא בטבעיות לשינוי ביחסו אל הציונות ואל מדינת ישראל.[29]

עמדת הבונדיסטים בשאלת מדינת ישראל לא היתה מקשה אחת, ונחלקה בין אלה שהמשיכו לשלול את הציונות לאלה שביקשו להפריד בין המחלוקת האידאולוגית עם הציונות ובין התמיכה בהקמת מדינה יהודית בארץ ישראל. המנהיג הבונדיסטי עמנואל שרר המשיך לדבוק בעמדתו העקרונית האנטי־ציונית. בוועידת בריסל של הבונד, שנערכה בשנת 1947, הוביל את הקו המיליטנטי נגד רעיון החלוקה. אף שהכיר בזכותם של יהודי ארץ ישראל להתקיים כקיבוץ לאומי, הוא התנגד לרעיון של מדינת ישראל כמרכז לאומי ליהודי העולם. הוא ראה בה כלי שרת של האינטרסים המדיניים־אימפריאליסטים, חשש שמא תוביל המדינה למלחמה נצחית עם השכנים הערבים ודגל ברעיון של מדינה דו־לאומית.[30]

27 ראו: מנחם פרידמן, **החברה החרדית: מקורות, מגמות ותהליכים (מחקרי מכון ירושלים לחקר ישראל, 41)**, מכון ירושלים לחקר ישראל, ירושלים 1991, עמ' 189.

28 ראו: יוסף גורני, **חלופות נפגשות: מפלגת הבונד ותנועת הפועלים בארץ ישראל, 1897-1985**, מוסד ביאליק, ירושלים 2006, עמ' 225.

29 שם, עמ' 226-227.

30 David Slucki, *The International Jewish Labor Bund after 1945: A Toward a Global History*, New Brunswick and London 2012, pp. 179-182

לעומתו היו בונדיסטים דוגמת הדמוגרף ליבמן הערש ויחיאל ישעיהו טרונק שסברו אחרת וריככו את עמדתם בנוגע לציונים. הם הציעו למפלגתם להכיר בלגיטימיות של התנועה הציונית בתנאי שזו תוותר על העיקרון של שלילת הגולה. הם קידמו בברכה את הקמת המדינה, וקראו לביטול החלטת ועידת בריסל משנת 1947.[31]

ה'פריילאנד ליגע' נדרש לקבוע את עמדתו כלפי מדינת ישראל. כיוון שהמדינה קמה בניגוד גמור לתחזיותיו הקודרות ונמצאה טריטוריה להמוני הפליטים היהודים, היה עליו להחליט אם להמשיך להתקיים או לפרק את הארגון, להשלים עם קיומה של מדינת היהודים ולהביא לדעיכת הרעיון הטריטוריאליסטי. להבדיל מזנגוויל, שעמד בדילמה דומה לאחר הצהרת בלפור, והחליט לפרק את יט"א ולחזור לתנועה הציונית, שטיינברג וחבריו לדרך סברו כי הרעיון הטריטוריאליסטי רלוונטי יותר מתמיד וכי מדינת ישראל איננה נותנת מענה לכל בעיות השעה של העם היהודי הן בארץ ישראל הן מחוץ לה.

במאי 1948, ימים אחדים לאחר הקמתה של מדינת ישראל, טען שטיינברג: 'עלינו להיזהר מאוד שלא להתכחש למהותנו היבנאית שנשתרשה בנו דורות על דורות'. לאומיות יהודית בלי תוכן יסודי עמוק, טען, דומה ל'ארון קודש עם פרכת יפה, אשר תוכו ריק ללא ספר תורה'.[32] הוא ביקש לראות במדינה היהודית שקמה דוגמה ומופת לאומות העולם ביסודותיה המוסריים והערכיים. במאמרו 'מלוכה יידישקיט אודער גייסט יידישקייט' (יהדות הרוח או יהדות ממלכתית) הביע חשש מפני הסכסוך היהודי-ערבי ומפני השלכותיו על המדינה הצעירה:

> שתיים הן הסכנות האורבות למדינת ישראל שהוקמה בסביבה ערבית עוינת. הסכנה מחוץ תדרבן אותה להתמסר בראשה ורובה לעניין ההתגוננות, לביטחון צבאי. בימינו אלה לא תוכל שום מדינה זעירה וצעירה לעמוד ולהתקיים בכוח עצה בלי להישען על איזו שהיא מעצמה גדולה, ז.א [זאת אומרת] בלי לשמש מכשיר פוליטי בידי מישהו מהתקיפים. ועוד בימי קדם הזהירו נביאינו את ישראל מפני בריתות עם מצרים, בבל או אשור. והנה גם הסכנה מבפנים: כל חיי העם במדינת ישראל ירוכזו מסביב להגנה צבאית. תבוא מיליטריזציה של כל הנוער והחינוך, הספרות, כל הלך הרוח והמחשבה יופנו עלפי עניינים שנפש ורוח אלא לצורכי הגנה.[33]

חצי שנה לאחר פרסום המאמר התקיימה בניו יורק הוועידה השנתית של ה'פריילאנד ליגע'. אחת החלטותיה המרכזיות היתה שמדינת ישראל איננה יכולה לשמש פתרון יחיד לעם היהודי, ויש להמשיך לפעול בדרך הטריטוריאליסטית. 'הוועידה רואה בסיפוק גדול את החשיבות ההיסטורית שבהקמת מדינת ישראל היות והיא מכירה רשמית בזכותו של עם לקיום עצמאי משלו ובזכות של עמנו לחיות חיים לאומיים חופשיים', נאמר בוועידה, 'אבל באותו זמן חייבים להדגיש שמדינת ישראל איננה פותרת את בעייתם של היהודים חסרי

31 גורני, **חלופות נפגשות**, עמ' 235.

32 מצוטט בתוך: ענב (וינטרויב), **בסערת החיים**, עמ' 44.

33 יצחק שטיינברג, 'מלוכה יידישקיט אודער גייסט יידישקייט', **אויפן שוועל** (מאי 1948), עמ' 2-3, התרגום שלי.

הבית. גם בגלל השטח המצומצם שלה וגם בגלל העוינות עם האוכלוסייה הערבית. אנחנו מעזים לומר שאסור שכל עתידו של העם היהודי יהיה תלוי על מדינת ישראל לבדה'.[34]

בסוף שנות הארבעים ובראשית החמישים עמדה שאלת הפליטים היהודים על סדר היום העולמי של היהודים ושל הלא־יהודים. אף על פי שמדינת ישראל קמה לאחר מלחמת העצמאות שהיתה קשה ועקובה מדם, המשיכו הטריטוריאליסטים להטיל ספק ביכולתה של המדינה הצעירה להתמודד עם בעיות השעה. קיבוץ הגלויות היה בעיניהם לא מעשי, ומנקודת מבטם לא תצליח מדינת ישראל להתמודד עם שאלת הפליטים היהודים ולשמש בית לעם היהודי כולו. טיעוניהם לוו בהסברים מההיבטים הביטחוני, הכלכלי, התרבותי והדמוגרפי. מדינת ישראל, טענו חברי ה'פריילאנד ליגע', 'ממוקמת בתוך ים של מדינות ערביות שאינן מגלות סבלנות ליהודים ול־750,000 עקורים ערבים מארץ ישראל. המזרח התיכון יהיה לזירת מלחמה וישראל תהיה בו קורבן. יהיה זה אלזס באסיה'. משאבי הטבע בישראל מועטים, 'ומלבד מלח אין בה יערות, מתכות ומינרלים. כלכלתה מבוססת על צדקה של יהודים מחוץ לישראל. החקלאות אינה יכולה לספק את כל צרכיאם תרגומו של צורכיהתושבים. צנע הוא הסמה כיום'.[35]

בהיבט התרבותי התנגדו הטריטוריאליסטים לכפיית השפה והתרבות העברית על יהודי התפוצות, שרבים מהם העדיפו את היידיש ואת תרבותה. ריכוז היהודים בטריטוריה אחת היתה בעיניהם שגיאה שמעמידה בסכנה את העם היהודי כולו. הם טענו שרעיון קיבוץ הגלויות עומד בסתירה גמורה להיסטוריה של עם ישראל באלפיים השנה האחרונות: 'הפזורה היהודית עוזרת לעם היהודי לשמור על המשכיותו וישותו הלאומית', שכן 'השמדת יהודים במקום אחד בעולם תציל את יהודים החיים במקומות אחרים בו'. אין לשים את הביצים (העם היהודי) בסל אחד (מדינת ישראל), וכוחו של העם היהודי הוא בפיזורו דווקא, ולא בריכוזו.[36]

נוכח המציאות החדשה הגדיר ה'פריילאנד ליגע' את מטרותיו מחדש. הגירה מסיבית לארץ ישראל איננה יכולה להיות פתרון לצרכיה הכלכליים הדחופים של מדינת ישראל. כפרפרזה על קביעתו של זנגוויל שמטרת הטריטוריאליזם היא 'להשיג טריטוריה על בסיס אוטונומי לאלה מבין היהודים שאינם יכולים או שאינם רוצים להישאר בארצות מגוריהם', טען שטיינברג שה'פריילאנד ליגע' מבקש לתת מענה 'למאות אלפי יהודים שאינם רוצים או אינם יכולים לבוא לישראל'.[37] 'בתים יהודים חדשים', טען שטיינברג, צריכים לקום בכל מקום שהכלכלה בו מודרנית ומשלבת בין היזמה הפרטית לבין קואופרטיבים המבוססים על שיתוף פעולה ועל

34 Isaac N. Steinberg, 'Territorialism', in: Basil J. Vlavianos and Feliks Gross (eds.), *Struggle for Tomorrow: Modern Political Ideologies of Jewish People, Arts*, New York 1954, pp. 123-124. ראו גם את מאמרו של שטיינברג: Ibid., 'The Place of Freeland in Jewish Life', October 1948, YIVO Archive, RG 366 Box 1-40 folder 20.

35 ראו: Lesser Fruchtbaum, 'Israel and Freeland', *Freeland* (February-March 1952), p. 6. ראו גם את נאומו של שטיינברג בוועידה השנתית של ה'פריילאנד ליגע' שהתקיימה בניו יורק באוקטובר 1948: 'דער פלאץ פון פריילאנד אין יידישן לעבן'; וראו: Isaac N. Steinberg, 'The Way of Freeland', *Freeland* (September-October 1951), p. 3.

36 ראו: Fruchtbaum, שם, התרגום שלי. וראו גם: י"נ שטיינבערג, 'די פיקציע פון קיבוץ גליות', **אויפן שוועל (ספטמבר 1950)**, עמ' 1-3.

37 Steinberg (above note 35), התרגום שלי.

עזרה הדדית. הבית החדש צריך להיות לא רק התיישבות של יהודים אלא התיישבות שתחזק ותשמר את ההמשכיות של העם היהודי ושל הרוח היהודית. 'אני כלשעצמי מטיל ספק בערך של מדינה יהודית אפילו בארץ ישראל', כתב והוסיף שאם בחוגים הציוניים 'הרעיון הזה לא היה כל כך דומיננטי הקונפליקט היהודי־ערבי היה יכול להמנע',[38] שכן מדינה יהודית משמעה בהכרח רוב יהודי, ומכיוון שהאוכלוסייה הערבית בארץ ישראל אינה יכולה לקבל זאת, מתעוררות חשדנות ואיבה. למצב זה יש השפעה על הנוער היהודי הארץ־ישראלי, 'שממוקד במטרה פוליטית אחת - יצירת המדינה היהודית. והעיסוק הזה עלול להוביל להחלשת הערכים המוסריים והאוניברסליים של התרבות היהודית'.[39]

שטיינברג ראה את מהות הקיום היהודי במודל היבנאי של רבי יוחנן בן זכאי, שלפיו העם היהודי צריך לנהל את אורחות חייו, והתנגד לרעיון של מדינה. בחירתו של רבי יוחנן בן זכאי במרכז רוחני על פני עצמאות מדינית עיצבה את העם היהודי כל שנות גלותו. על כן צמיחתה של מדינת ישראל הביאה להתנגשות ערכית ועקרונית בין 'הרעיון היבנאי' לבין ריבונות. שטיינברג סבר כי אי אפשר לשלב בין תפיסות העולם המנוגדות הללו וכי משמעות של מדינה היא היחלשות רעיון הרוח, היצירה והמוסר היהודי. שטיינברג הביא לחיזוק טענתו דוגמה מתוך מציאות היסטורית שהיתה מוכרת לו היטב: המהפכה הרוסית והקמת ברית המועצות. המהפכנים הרוסים הכינו את עצמם למהפכה הרוסית עשרות שנים, והתכוננו אליה תוך כדי מסירות ומחויבות עמוקה לרעיון. סופרים, הוגים ומהפכנים היו חדורי שליחות, והקדישו את כל מרצם לחקר החברה האנושית כדי לעשות את רוסיה חברה טובה ומוסרית יותר. והנה פרצה המהפכה הבולשוויקית, ובתוך פרק זמן קצר ביותר הם נשאבו אל המדינה הסובייטית החדשה אשר מנהיגיה הביאו עמם את הסדר הצארי הישן. את הכמיהה של הרוסים לשחרור טוטלי של הגוף והנפש הגדיר שטיינברג כ'יבנה', שהממשלה הבולשוויקית רמסה אותה ברגע שקמה ברית המועצות. ההקבלה שניסה שטיינברג ליצור היתה ברורה: הרעיון הציוני הוא רעיון נשגב (כמו של המהפכנים הרוסים), אבל המימוש שלו בדמותה של מדינת ישראל לוקה בחסר (כמו ברית המועצות).[40] 'יבנה' איננה יכולה להתקיים בתנאים של ריבונות המכילה שלושה מרכיבים: מדינה, צבא ומלחמה.

שטיינברג חזר בפולמוסו עם הציונות ועם מדינת ישראל לימיה של תכנית אוגנדה. הוא האשים את הציונים בשכתוב ההיסטוריה וביצירת מצג שווא כאילו הרצל נסוג בערוב ימיו מהחלטתו להקים את מדינת היהודים במזרח אפריקה.[41] מנקודת המבט הטריטוריאליסטית היתה זו נקודת מפנה היסטורית, והציונים לא זו בלבד שדחו אותה אלא שהם גם לא השכילו להבין את חשיבותה כמקלט לעם היהודי נוכח הפרעות המתרגשות ובאות על העם היהודי.

38 ראו: Isaac N. Steinberg, *Australia: The Unpromised Land: In Search of a Home*, Camelot Press, London 1948, p. 11, התרגום שלי.

39 שם.

40 ראו: Idem, 'Yavneh or Jerusalem', *Judaism: A Quarterly Journal of Jewish Life and Thought*, 4, 3 (Summer 1955), p. 239.

41 ראו: Idem, 'Uganda: On the Anniversary of an Idea', *Freeland* (September-October 1952), p. 2.

זה היה החטא הציוני הקדמון, ורצח ששת המיליונים שימש לשטיינברג הוכחה ניצחת לצדקת הרעיון הטריטוריאליסטי. שטיינברג ציטט, לחיזוק טענותיו, מהעיתונות הישראלית קולות שהיה בהם כדי לתת תוקף לקביעותיו הטריטוריאליסטיות. למשל, הוא הביא מדבריו של ד"ר ולטר מוזס שהתפרסמו בעיתון **הארץ** במאי 1949:

> יש צורך בהרבה אינפלאציה וסילוף ההיסטוריה, כדי להוכיח את התהוות מדינת ישראל מתוך ההתחלות הציוניות הקטנות בארץ ישראל. מתנועת ההגירה היהודית הכללית הגדולה בא לארץ־ישראל אך חלק מבוטל. המנהיגים הציוניים האמיתיים היו לאָנין, גרבסקי, היטלר, סגירת שערי אמריקה לפני המהגרים מאירופה המזרחית. בלעדי אנטישמיות עצומה זו היו יהודי החלוקה מוסיפים להיות רוב בארץ, ואף רוטשילד בכל כספו לא היה יכול ליצור קיום בריא להתחלות הקטנות של ההתיישבות [...] אוגאנדא קרעה את לבו של הרצל. אילו היינו לומדים מן ההיסטוריה, הרי רבים מגדולי הציונים שלנו כיום צריכים היו להכות על לבם ולומר 'אשמנו, בגדנו'. כמה מיליונים מעמנו אפשר היה להציל אילו היתה לנו מדינה יהודית באוגאנדה, ומה היה מתמעט מספר קרבנות האדם במלחמתנו הנוכחית, אילו במדינתנו שלנו היינו יכולים להתכונן לכיבוש ארץ־ישראל, וכמה מיליארדים של הון יהודי היו ניצולים, אילו היתה מדינה לברוח לשם - ותהא רק 'מחסה לילה', אבל מחסה, ולא מחנה ריכוז של פליטים מדולדלים, רדופים ומוכים ושרויים בדמורליזאציה.[42]

אין זה המקום לבחון את תקפותה של אמירתם של הציונים 'אשמנו־בגדנו'. סוגיה זו נדונה בהיסטוריוגרפיה הציונית בספרו מעורר המחלוקת של שבתאי בית־צבי **הציונות הפוסט־אוגנדית במשבר השואה** ובתגובתו המלומדת של טוביה פרילינג בספר **חץ בערפל**. עם זאת, היא חשובה לענייננו מכיוון שהיא חלק בלתי נפרד מהביקורת הטריטוריאליסטית על התנועה הציונית ועל מדינת ישראל. זה היה ויכוח עקרוני שראשיתו לא בשנות השלושים או הארבעים אלא בראשית המאה ה־20, בשעה שהביא הרצל את תכניתו לקונגרס הציוני השישי.

בשנות החמישים החריפה הביקורת על מדינת ישראל. מדיניותה התוקפנית, מלחמות הגבול, ובעיקר פעולת קיביה יצרה מציאות - מנקודת המבט הטריטוריאליסטית - שקיומה של מדינת ישראל לא רק שאיננו שומר ומגן על העם היהודי בתפוצות, אלא מסכן את התפוצה היהודית כולה. יתרה מזאת, מדיניותה של ישראל הזכירה לשטיינברג את המשטר הבולשוויקי שלאחר מהפכת אוקטובר. בשני המקרים - הסוציאליסטי והקמת מדינת ישראל - טען שטיינברג, היה רעיון ואידאל שהתנפץ מיד עם מימושו. הקמת מדינה ליהודים בארץ ישראל היתה מימוש האידאל הציוני, אולם מדיניותה של ישראל בשנים הראשונות, ובייחוד בתקופת פעולות התגמול של שנות החמישים, עשתה אותה - כמו הבולשוויקים - מדינה לא מוסרית שבגדה באידאל.

42 הציטוט הוא מתוך מאמרו של מוזס שראה אור בעיתון **הארץ**, 22.5.1949, עמ' 2. חלקים ממנו ציטט גם שטיינברג במאמרו שם. עוד על הרצל ופרשת אוגנדה ראו: 'ד"ר הערצלס בריוו וועגן אוגאנדע', **אויפן שוועל** (נובמבר-דצמבר 1949), עמ' 7-10.

מאורעות הדמים [פעולת קיביה] ב־14 באוקטובר של שנה זו על הגבול שבין ישראל וירדן הם סמל אזהרה למצפוננו. העובדה שיהודים - חיילים או אזרחים - יכולים בדם קר לרצוח עשרות גברים, נשים וילדים חפים מפשע בכפר הערבי קיביה היא כשלעצמה פשע מסמר שיער. אולם גרוע הרבה יותר שדברים אלה התקבלו בשוויון נפש ובסיפוק בישראל ובתפוצות. הפעולה קיבלה 'הכשר' בהסברים פולטים, אסטרטגיים, אך התעלמו לגמרי מההיבט המוסרי שלה.[43]

בשיח הדיפלומטי הישראלי, טען שטיינברג, נשמעות המילים 'אנחנו כמובן מצטערים אבל האשמה היא בהם [בערבים]'. אולם בינתיים בין נימוקי ה'כמובן' לבין ה'אבל' מתפוגגת לה הרגישות המוסרית של העם היהודי שהנחתה אותו כל שנות גלותו.[44] מאמרו של שטיינברג 'דער יובל פון אן אידעע' (יובלו של רעיון), אשר התפרסם **באויפן שוועל**, היה כתב אישום חריף ביותר של ה'פריילאנד ליגע' נגד מדינת ישראל. מדיניותה התוקפנית, טענו הטריטוריאליסטים, שינתה את היהודי מקרבן נרדף לדמות תוקפנית ואלימה. לפיכך המטרה המרכזית של ה'פריילאנד ליגע' היא לא עוד רק חיפוש אחר חבל ארץ למהגרים ופליטים יהודים, אלא גם החובה לשמור על מוסריותו של העם היהודי לנוכח מדיניותה האלימה של מדינת ישראל ועל 'תרבותנו הנעלמת לנגד עינינו'.[45] 'לפני חמישים שנה', המשיך שטיינברג, 'לא היו לאבות הציונות והטריטוריאליזם דאגות ממין זה. הם אמנם חזו בעוניה של החברה היהודית, אבל לא היה להם ספק בעושרה הרוחני והאתי'. לעומת זאת, דורנו 'נועד להתבונן אל תהום הנפש היהודית ובעקבות זאת לחשוב עמוקות [על הבאות]. זוהי הסיבה מדוע ה"פריילאנד ליגע" נכנס אל עידן חדש, [אמנם] עם פחות אשליות אך עם תודעת אחריות גדולה. המטרות עמן [אנו] מתמודדים הן לא רק אלה של התנועה אלא בעיותיו של העם היהודי כולו'.[46]

היות שהסכסוך היהודי-ערבי מסכן את העם היהודי בתפוצות, הכרח שה'פריילאנד ליגע' יביע את עמדתו בנושא. 'הבעיה הערבית', טען שטיינברג, 'היא למעשה בעיה יהודית. יש לנו אחריות משותפת. חייבים אנו לבקש, לתבוע ולאלץ את אחינו במדינת ישראל לעשות את הנכון ואת הצודק'.[47] הציונות מנקודת המבט הטריטוריאליסטית הפגינה יחס מזלזל כלפי האוכלוסייה הערבית, וזה הביא 'להרעלת היחסים היהודיים-ערביים, להקמת מדינת ישראל בדם ואש, על תלי חללים של בני ישראל וערב'.[48] אם כן, הטריטוריאליסטים לא התנגדו לאידיאל הציוני ולרעיון הקמת מרכז יהודי, אפילו לא במתכונת של מדינה בארץ ישראל, אלא לשיטות ההגשמה הציוניות. עמדתם היתה כי רק באמצעים ובדרכים מוסריים מותר ואפשר להגשים את הרעיון של מדינה יהודית בארץ ישראל.

43 יצחק נחמן שטיינברג, 'דער יובל פון אן אידעע", **אויפן שוועל** (נובמבר-דצמבר 1953), עמ' 2-3.

44 שם, עמ' 3.

45 שם.

46 שם.

47 יצחק שטיינברג, 'ישראל לאן?', **נר: ירחון לבעיות צבור ולהתקרבות יהודית-ערבית**, ז (אפריל 1955), עמ' 20.

48 נתן חופשי, 'בלב ובנפש: לזכרו של יצחק נחמן שטיינברג ז"ל', שם (מרס-אפריל 1957), עמ' 2.

## היישוב, מדינת ישראל וה׳פריילאנד ליגע׳

כאמור, חברי ה׳פריילאנד ליגע׳ היו ביקורתיים מאוד כלפי התנועה הציונית וכלפי מדינת ישראל. מדיניות החוץ והביטחון נראתה להם מסוכנת ולא אחראית. הם שללו את רעיון קיבוץ הגלויות, והתנגדו לפיחות מעמדה של היידיש בחברה הישראלית. התנועה הציונית, היישוב היהודי והממסד הישראלי בשנים שלאחר הקמת המדינה דחו ביקורת זו, ואף הגיבו עליה בביטול ובזלזול. בשנים הראשונות להקמת ה׳פריילאנד ליגע׳ היו ביישוב שראו ב׳פריילאנד ליגע׳ אידאולוגיה מסוכנת שעלולה לפגוע במפעל הציוני. דב סדן למשל, במאמרו ׳על מבקשי מולדת׳, שיצא לאור סמוך להקמת ה׳פריילאנד ליגע׳, סבר שהתנועה הציונית צריכה להילחם בטריטוריאליזם ולהחלישו.

> כל אימת שמספר העולים לארץ ישראל הגיע לאלפים והשפעתה היתה כאפס אפשר היה למתוח ביקורת, לפקפק ואפילו להלעיג. אך עתה, כשעולים ארבעים עד חמישים אלף לשנה, כשאי אפשר ממש לתאר גורלם הרוחני של יהודי גרמניה בלא משענת זו, כשחמישה עשר עד עשרים אלף העולים בשנה מפולין הם גורם כלכלי ונפשי עצום בחיי היאוש של שלושת מיליוני היהודים המדינה זו, עתה כשסיכויי הציונים נתחזקו וגדלו גם התקוות לארצות השכנות - עתה הדיבור הנקוט לגבי הציונות באותו קובץ הוא מעשה השלייה ומעשה ילדות.[49]

הציונות, המשיך סדן, איננה מקבלת את ׳החוזה׳ הלא כתוב ש׳חתמו׳ הטריטוריאליסטים עם הציונות, ׳אנו לא נפגע בציונות והציונות לא תתגרה בנו׳. כתנועה לאומית חיה ונושמת היא ׳תילחם בעוז בכל מגמה להטות אפילו הטייה מועטת מעל דרכה׳.[50] בשנת 1944 פרסם אליעזר ליבנשטיין (לבנה), מראשי מפא״י, ספרון קטן בשם **הטריטוריאליזם החדש**. הוא ביקש להוכיח באמצעות הספרון כי סיכויי הצלחת הרעיון הטריטוריאליסטי מעטים ולהצביע על ה׳פריילאנד ליגע׳ כגורם שפוגע במאמצי התנועה הציונית להקים בית לאומי ליהודים בארץ ישראל.[51] הטענה המרכזית בחיבור היתה שמדינאים בריטים בעלי אינטרס עולים להשתמש בטיעוני הטריטוריאליסטים נגד התנועה הציונית ולחבל ממש במאבק על ארץ ישראל.

> אם מדינאים לא יהודים יחששו להתקשר בתכניות ממש לשם צרכי ביצוע, אין להסיק מכאן, כי אחדים מהם - ומהבריטים בפרט - יהססו מלהשתמש בסיסמאות טריטוריאליסטיות לשם תכסיס מדיני: כדי להחליש את התביעה היהודית לארץ ישראל, ולהסיח את תשומת לב העם העברי ואת תשומת לב ידידיו מגורלה של הארץ, ודוקא באותה שעה כשעתידה של הארץ יעמוד בפני הכרעה גורלית, והיא תתבע מאתנו לרכז את כל מרצנו הלאומי ואת מלא האהדה של ידידנו. אכן, אם

49 דב סדן, ׳על מבקשי מולדת׳, בתוך: הנ״ל, **חדשים גם ישנים**, ב, עם עובד, תל אביב 1987, עמ׳ 145.

50 שם, עמ׳ 146.

51 אליעזר ליבנשטין, **הטריטוריאליזם החדש**, ראובן מס, ירושלים תש״ד.

> הטריטוריאליזם חדל למלא כל תפקיד קולוניזטורי־קונסטרוקטיבי בחיי היהודים, הרי הוא עוד עלול למלא תפקיד פוליטי־דיסטרוקטיבי ממדרגה ראשונה.[52]

לליבנשטיין לא היה ברור מדוע דווקא בתקופה כה מכרעת ורגישה, ובעיקר לאחר שהצליחה התנועה הציונית להגיע להישגים מרשימים בתחום העלייה וההתיישבות, יש צורך ברעיונות טריטוריאליסטיים חדשים. בעשרים שנות מנדט בריטי בארץ ישראל התברר שטענת הטריטוריאליסטים כי ארץ ישראל קטנה מדי ואיננה יכולה לקלוט את אלפי המהגרים הבאים אליה אינה נכונה. היישוב, טען ליבנשטיין, קלט בהצלחה את העולים שבאו לארץ, והיה אפשר לעשות הרבה יותר ללא הקשיים שהערימו הבריטים על העלייה לארץ ועל רכישת הקרקעות.

מאמרים בגנות ה'פריילאנד ליגע' התפרסמו גם לאחר קום המדינה בעיתון **דבר** בכותרות שהבהירו את עמדת הכותב: 'באספקלריה עקומה של הטריטוריאליזם' או 'בא לכלל טעות בא לכלל כעס - יובלה של תנועת נפל'. הביקורת הטריטוריאליסטית נגעה בנקודות רגישות, קונצנזואליות, של החברה הישראלית, ונתפסה בחברה הישראלית של שנות החמישים ככפירה בעיקר: הפליטים הפלסטינים, העלייה הגדולה, הצביון המוסרי של החברה הישראלית והמיליטריזם של בני הנוער. מאמרו של שטיינברג בגנות ישראל לאחר פעולת התגמול בקיביה וקביעתו: 'חיילים או אזרחים - יכולים בחישוב קר לרצוח עשרות גברים, נשים וילדים חפים מפשע בכפר הערבי' היו חציית קווים אדומים. י' עברי, כתב העיתון **דבר** בארצות הברית, יצא נגד הטריטוריאליזם ונגד שטיינברג.

> אכן מותר לשאול: מי ומי הוא ההולך בדרך הנלוזה? ומי הוא העושה מעשה בלתי מוסרי מבחינה לאומית ומדינית? מינימום של נאמנות והרגשת אחריות כלפי המדינה וכלפי עצמאות ישראל נדרשים מכל אזרח, בפרט שאף הטריטוריאליסטים עצמם מימי פרופ' מאנדלשטאם וזנגביל ועד עתה, בכל זאת לא מצאו עדיין טריטוריה חדשה, לא ארצית ולא רוחנית, מלבד א"י.

הביקורת הציונית על ה'פריילאנד ליגע' הדגישה את כישלונו ההיסטורי של הטריטוריאליזם ואת אי־הצלחתו לאתר את הטריטוריה המיועדת. כעומק הכישלון הטריטוריאליסטי כך גודל ההצלחה הציונית.

> אירע לה לתנועה זו [הטריטוריאליסטית], מה שאירע לתנועות גדולות ממנה, ובכללן אף ל'בונד', שהיה אי פעם תנועת המונים בפולין, דבר שלא זכתה לו תנועת־הטריטוריאליסטים מעולם: באה המציאות ההיסטורית וטפחה על פני עסקניה, מהם - יהודים טובים ויהודים נאמנים לעמם. ובא האסון הגדול של יהדות אירופה ונטל את הצדקת קיומה העיקרית של האידיאה והתנועה כאחת. ואחרון אחרון חשוב: באה תקומת מדינת ישראל והעצמאות היהודית והעמידה במרכז המסירות, הדאגה והחרדה של העם בתפוצות את 'בת הטיפוחים' של האומות המאוחדות ב־1948.[53]

52 שם, עמ' 28.

53 י' עברי, 'באספקלריה עקומה של טריטוריאליסטים', **דבר**, 10.6.1954, עמ' 2.

גם יהודה גוטהלף, מפעיליה הבולטים של מפא"י ולימים עורך **דבר**, תקף את ה'פריילאנד ליגע' ואת מנהיגהּ שטיינברג. 'מעטות התנועות החברתיות, שיש בהן גודל רוח להודות במשוגותיהן או בטעותן היסודית ולהסתלק מהבמה הציבורית בכבוד'.[54] ה'פריילאנד ליגע' לא זו בלבד שאינו נמנה עם אותן תנועות אלא שלמרות חוסר הרלוונטיות שלו למציאות המתהווה, הוא ממשיך לבקר ולתקוף את מדינת ישראל ואינו מודה בטעותה ההיסטורית. גם מאמרו של גוטהלף נכתב בעקבות דבריו של שטיינברג על קיביה והביקורת שמתח על מדינת ישראל. הוא תקף את הטריטוריאליסטים, והאשים אותם בראייה חד־צדדית של המציאות המורכבת שמדינת ישראל נמצאת בה.

> מדינת ישראל נראית בעיני הצדיקים מ'הפריילאנד ליגע' מלאת חטאים כרימון. היא קן 'השוביניזם והמיליטריזם', היא שהמירה את רעיון היסוד של היהדות 'לא בחיל ולא בכוח כי אם ברוח' - בטיפוח האלימות. ופרשת קיביה משמשת להם אות ומופת [...] רק שונאי ציון מושבעים יראו בדמותה החברתית והמוסרית של החברה הישראלית משום ירידה לגבי מורשתנו החברתית והמוסרית בגולה.[55]

נוכח כישלונה ההיסטורי של התנועה הטריטוריאלסטית למצוא חלופה טריטוריאלית לארץ ישראל קרא גוטהלף לחברי ה'פריילאנד ליגע' 'להצניע לכת ולנהוג יתר כבוד בציונות ובמדינת ישראל'. אך כיוון ש'השנאה והקנאה מעבירות אותם על דעתם', הוא היה ספקן לגבי נכונותם להשלים עם קיומה של מדינת ישראל. 'למזלנו משקלם הציבורי כה דל ואפסי', טען גוטהלף, 'שכוחם להרע זעום לאין ערוך מלהגם המרושע'.[56]

עם זאת היו ביישוב ובחברה הישראלית הצעירה שסברו אחרת מגוטהלף, שהסכימו עם עקרונות ה'פריילאנד ליגע', והביעו תמיכה בקו הרעיוני של הטריטוריאליזם החדש. חברי אגודת 'איחוד' היו בין אלה שטיפחו את הקשר עם שטיינברג ועם חבורתו, והפיצו את משנתו ברבים. אמנם היתה זו קבוצה קטנה ולא מייצגת בחברה הישראלית, אבל היא בלטה מאוד בהוויה האינטלקטואלית של היישוב היהודי לפני הקמת המדינה.

אגודת 'איחוד' נוסדה באוגוסט 1942 בידי אנשי רוח, הוגי דעות ודמויות בעלות שם ביישוב.[57] עם חבריה הבולטים נמנו יהודה לייב מאגנס, מרטין בובר, שמואל הוגו ברמן, חיים מרגליות קלווריסקי, נורמן בנטוויץ', משה סמילנסקי, רבי בנימין, נתן חופשי ועקיבא ארנסט סימון. האגודה התנגדה למקסימליזם הציוני, וביקשה לקדם את רעיון המדינה הדו־לאומית ולפתור את 'שאלת הציונות ברוח של שלום ואהבה לערבים'.[58] עמדת ה'פריילאנד ליגע' כלפי הסכסוך היהודי-ערבי

54 יהודה גוטהלף, 'בא לכלל טעות בא לכלל כעס: יובלה של תנועת נפל', **דבר**, 12.3.1954, עמ' 2.

55 שם.

56 שם.

57 על אגודת 'איחוד' ראו: יוסף הלר, **מ'ברית שלום' לאיחוד: יהודה ליב מאגנס והמאבק למדינה דו־לאומית**, מאגנס, ירושלים תשס"ד. ראו גם: יוסף גורני, **השאלה הערבית והבעיה היהודית**, עם עובד, תל אביב 1985, עמ' 358-366; מאיר מרגלית, 'הקמת "האיחוד" ותגובת היישוב לנוכח התארגנותם המחודשת של יוצאי "ברית שלום"', **הציונות**, כ (תשנ"ו), עמ' 151-173; תמר הרמן, 'תנועת שלום במבחן האש: "איחוד" 1947-1949', **מדינה ממשל ויחסים בינלאומיים**, 33 (תשנ"א), עמ' 51-72.

58 ר' בנימין, 'כינוס "איחוד" בירושלים', **נר: ירחון לבעיות צבור ולהתקרבות יהודית-ערבית** (אוגוסט

בארץ ישראל העמיקה בטבעיות את הקשר שלה עם אגודת 'איחוד' שהחזיקה בעמדות דומות. סביב סוגיית הציונות ויחסה לאוכלוסייה הערבית נוצרו בטבעיות קשר ואחדות דעים בין אגודת 'איחוד' ל'פריילאנד ליגע'. שתי התנועות לא הסכימו שהמדינה היהודית היא הפתרון הנכון בארץ ישראל, וסברו כי היה אפשר למנוע את הסכסוך יהודי-ערבי אילו לא התעקשו הציונים על השגת רוב יהודי.[59]

במלאות עשר שנים להקמת האגודה שלח שטיינברג בשם 'פריילאנד ליגע' מכתב לחברי 'איחוד' אשר שיבח את עמדתם האמיצה נגד מדינת ישראל ונגד מדיניותה היהירה. הוא ציין שהטריטוריאליסטים ה'פועלים מחוץ למדינת ישראל עבור ארץ חופשית יהודית, מעודדים מכל צעד שאתם [איחוד] עושים ומכל מילה שאתם משמיעים ואנחנו נשמח לחשוב שאתם גם תחושו עידוד מפעילותנו ומחיפושנו בכל פינה בעולם היהודי'.[60] ואכן, אנשי 'איחוד' העריכו את פועלו של ה'פריילאנד ליגע'.[61] רבי בנימין (יהושע רדלר־פלדמן) ונתן חופשי, מחלוצי העלייה השנייה, חברי 'ברית שלום' בעבר ומנהיגי אגודת 'איחוד' בשנות החמישים, העריכו את פעילותו הציבורית של שטיינברג. רבי בנימין למשל הפציר בטריטוריאליסטים לאזור כוחות לקראת מימוש החזון ההרצלייני. 'שתי הנחות בסיסיות היו להרצל', טען רבי בנימין:

> הראשונה, שהיהודים חייבים לעזוב את אירופה ולהתיישב במקום בו לא יהיו מוקפים אויבים. השנייה, שזה חייב להיעשות באופן הגון, מוסרי, אתי וללא שום תעתועים. למען זה הוא פעל ולמען זה הוא הקריב את בריאותו. האם יש צורך לומר היכן הציונות עומדת כיום מבחינה מעשית ומוסרית? מעשית מדינת ישראל והיהודים שנואים הן ע"י הנוצרים והן ע"י המוסלמים: כ־660 מיליון איש ברחבי העולם. ומוסרית מוטב לשמור על שקט [...] לפיכך עלינו לחפש אחר דרכים חדשות (לא אלה של שר הביטחון) כדי להציל את מדינת ישראל. עלינו ליצור מרכזים יהודים בכמה וכמה ארצות. מרכזים גדולים ולא קטנים עם כלכלה וחיים תרבותיים משלהם [...] זוהי לדעתי התנועה 'פריילאנד ליגע'. תנועה זו עומדת כעת רק בראשיתה והיא חייבת כוחות חדשים, אומץ ואידאולוגיה.[62]

נתן חופשי כתב שמדיניותה התוקפנית של מדינת ישראל הביאה 'להרעלת היחסים היהודיים-

1956), עמ' 2.

59 נתן חופשי, 'י.נ. שטיינברג און דער "איחוד"', בתוך: ראוויטש (עורך), **יצחק נחמן שטיינבערג: געדענק בוך**, עמ' 305.

60 Isaac N. Stienberg, 'On the Tenth Anniversary of the "Yikhud" in Israel', *Freeland* (March-April 1953) , p. 4. מפעם לפעם פרסם שטיינברג מאמרים מתורגמים מתוך כתב העת **נר** שעלו בקנה אחד עם עמדות ה'פריילאנד ליגע'. ראו למשל את מאמרו של עקיבא ארנסט סימון, 'ישראל לאן', שפורסם **בנר** במאי 1954 וב־*Freeland* חודש לאחר מכן, בגיליון יוני-יולי 1954.

61 על מהות הקשר בין מנהיגי איחוד לבין ה'פריילאנג ליגע' בראשות שטיינברג אפשר ללמוד מחילופי המכתבים שהשתמרו בארכיונו האישי של שטיינברג בניו יורק. לא אחת פנו חברי איחוד ליצחק שטיינברג בבקשה שיעזור לקבל תמיכה מוסרית וכספית מיהודי ארצות הברית. ראו לשם דוגמה את מכתבה של לאה מינץ אל יצחק שטיינברג מיום 11.5.1954; YIVO Archive, RG 366 Box 1-40, folder 20.

62 על מכתבו של רבי בנימין ראו: *Freeland* (April-Mai 1955), p. 12.

ערביים' והיא 'בנויה על משטרה. צבא, צנזורה, פטריוטיזם עיוור, שנאה וקנאה ומלחמת אחים־שכנים, ועושק וגזל ושפיכת דמי נקיים'. ומכיוון שקמה 'בדם ואש, על תלי חללים של בני ישראל וערב', נחוץ חבל הארץ שיימצא 'בפינה פחות או יותר שקטה, בה לא יהיה מקום למלחמת עמים שכנים'.[63]

יצחק נחמן שטיינברג ונתן חופשי לא נפגשו מעולם, אך הם החליפו מכתבים. אף על פי ששניהם התנגדו לדרך שהשיגה הציונות את ריבונותה בארץ ישראל, חופשי לא היה מחסידיה של האידאולוגיה הטריטוריאליסטית. הוא מתח עליה ביקורת בשתי סוגיות מרכזיות: הראשונה, הוא הטיל ספק במידת יכולתו של ה'פריילאנד ליגע' לממש את האידאולוגיה שלו; השנייה, יחסו של ה'פריילאנד ליגע' לעברית. באחד ממכתביו של חופשי לשטיינברג באפריל 1950 הוא כתב: 'הייתי והנני ציוני מימי טל ילדותי ועד שיבתי עתה, והשתדלתי בכל כוחי לבטא את ציונותי בפועל בהגשמה, בחיי יום יום כפועל וכעובד אדמה במולדתנו העתיקה חדשה'.[64] הוא ראה בימי הקמת המדינה סילוף מוחלט של רעיון הגאולה היהודית ושל דרכי הגשמתה, ובה בעת התוודה לפני שטיינברג שהוא מלא ספקות בנוגע ל'פריילאנד ליגע'.

> השאלה הגורלית היא: האם ייצור 'פריילאנד ליגע' ישוב יהודי על כל טפוסיותו היהודית בתפוצות: סוחרים, אינטליגנטים, מתווכחים, חנוונים, רוכלים ובעלי מלאכה עירוניים, ואת הלחם, הירקות והפירות, המיצרכים היסודיים לאדם, יקנו בכסף, כולם או רובם מלא יהודים? מובטחני שלא זו כוונתך.[65]

ספקנותו של חופשי נבעה מהיעדר עילית חלוצית בתנועה הטריטוריאליסטית. 'מי יהיה החלוץ המגשים, כמו שהיינו אנו החלוצים המגשימים כאן בארץ ישראל, בעליה הראשונה, והשניה והשלישית, בכל התנאים ובכל המצבים הקשים והאיומים שהיו לפנינו?'[66] בעיקר הפריע לחופשי הכוח המניע של פעילותו הטריטוריאליסטית של שטיינברג:

> מה הם הכוחות המניעים ב'פריילאנד'? אנטישמיות, אימת מחנות המוות של היטלר והדומים לו, שלילה ושלילה, באלה אין לבנות וליצור, מזה רק נמלטים [...] תבין ותאמין שאינני אומר זאת להרפות ידיך. ציונותי אינה מפריעה לי לאחל לך בכל לב הצלחה במאמציך למען 'פריילאנד', כשם שלא הפריע בזמנו לא.ד. גורדון להתיחס באהדה לתכנית ישוב יהודי מרוכז בקרים. אך מרכז־מקלט למרי נפש ולחיי אויר וחוסר שרשיות - חלילה וחלילה לך למסור נפשך לזה, והתוצאות עלולות להיות מסוכנות מכל בחינה יהודית אנושית.[67]

מאבקו של שטיינברג למען היידיש ונגד העברית היה נושא שחזר שוב ושוב במכתביו של

63 נתן חופשי, 'בלב ונפש - לזכרו של יצחק נחמן שטיינברג', **נר: ירחון לבעיות צבור ולהתקרבות יהודית-ערבית** (מרס-אפריל 1957), עמ' 2-3.

64 מכתבו של נתן חופשי אל יצחק נחמן שטיינברג, מיום 19.4.1950, בתוך: נתן חופשי, **בלב ונפש: במאבק על עם ואדם** [חמו"ל], תל אביב 1965, עמ' 243.

65 שם, עמ' 244.

66 שם.

67 שם, עמ' 244-245, ההדגשות במקור.

חופשי אליו. 'רבות קראתי ושמעתי על "אידישע שפראך און קולטור". "אידישע שפראך" [שפת יידיש] מובן לכל אדם. "אידישע קולטור" [תרבות יידיש] - מה זאת?'[68] חופשי הטיל ספק בכוחה של תרבות היידיש לגייס חבורות ויחידים לייבוש הביצות ולהפרחת השממה בארץ המיועדת, וסבר שממנה לא יצמח האדם (הטריטוריאליסט) החדש. 'אני מעריך ומחשיב מאד את עמדתך ועמדת חבריך לדעה בחיבתכם והתקשרותכם לאידיש ומאחל לכם הצלחה (כל עוד לא תלחמו נגד העברית)', אך הוסיף:

> גם להבא קרוב יהיה לי י. נ. שטיינברג האידישאי קרבת לב ונפש, ורחוק רחוק, כרחוק מזרח ממערב יהיה לי אורי צבי גרינברג זה המשורר רב הכשרון ובעל הביטוי הפשיסטי המוצלח ביותר בעברית. זוהי טרגדיה בשבילי, גדולה מאד, אך בעברית נחמה לי במיכה ועמוס, בהילל, ברבינו בחיי ובא. ד. גורדון. אודה ולא אתבייש, שלא הייתי מוצא באידיש נחמה באישים דומים. אולי אני עם הארץ, ולא נתגלו לי אותם אישים באידיש.[69]

חופשי התנגד לטענתו של שטיינברג כי רוב העם היהודי בתפוצות איננו דובר עברית ועל כן השפעתה הרוחנית של מדינת ישראל תהיה דלה. במכתבו אליו כתב שהמציאות לאחר השואה היא שמיליונים מבני העם היהודי רחוקים משפת היידיש ומתרבותה: 'קראתי ונדהמתי. לא מפני שדעתי שונה מדעתך, אלא מפני שזה לא אמת! מליוני יהודים באסיה, אפריקה, ארצות הבלקן אינם יודעים על לשון זו ששמה אידיש: החלק הגדול מאד של יהודי אמריקה, אנגליה וכו' אינו יודע אידיש, ביחוד הנוער'.[70]

בשנת 1957 נפטר יצחק נחמן שטיינברג, ולא נמצאה דמות ציבורית בשיעור קומתו שיכלה להתאים את ה'פרייאלנד ליגע' למציאות החדשה. רק מעטים המשיכו לדבוק ברעיון הטריטוריאליסטי. תמיכת הרחוב היהודי בטריטוריאליזם של ראשית המאה ה־20 התחלפה בתמיכתם של אינטלקטואלים ואנשי רוח, שמלבד ביקורת על הציונות לא היה בידם להציע חלופה טריטוריאליסטית אחרת שיכולה להתקיים לצד מדינת ישראל.

## סיכום

הקמתה של מדינת ישראל יצרה מציאות חדשה עבור אידאולוגיות אנטי־ציוניות שנאבקו בציונות, וביקשו להציע לחברה היהודית חלופה שאיננה מדינה ריבונית בארץ ישראל. מימוש הרעיון הציוני אילץ אותן להגדיר מחדש את עמדתן הן כלפי הציונות והן כלפי המדינה הצעירה שזה עתה קמה. הארגון הטריטוריאליסטי, ה'פריילאנד ליגע', נוסד בשנת 1934 כתגובה על האנטישמיות באירופה, על המדיניות הבריטית בארץ ישראל ועל הסכסוך הערבי־יהודי. חברי הארגון סברו שהזמן לא פועל לטובת העם היהודי והתנועה הציונית, ויש לחתור לפתרון טריטוריאלי נוסף שאיננו רק בארץ ישראל. להבדיל מהציונים הם לא שאפו למדינה אלא לריכוז או אפילו לריכוזים טריטוריאליים בעלי צביון יהודי בחסות מעצמה דמוקרטית.

68 שם, עמ' 245.
69 מכתב של נתן חופשי אל יצחק נחמן שטיינברג מראשית ספטמבר 1950, שם, עמ' 261.
70 שם, עמ' 260.

עם הקמתה של מדינת ישראל הכירו הטריטוריאליסטים החדשים בזכותה הלגיטימית של המדינה להתקיים, אבל היו ביקורתיים על התנהלותה הן במדיניות הפנים הן במדיניות החוץ. הם סברו שלהקמתה יכולה להיות השפעה עמוקה על היהודים אם תתנהל לפי ערכים אידאליים נשגבים במאמץ להגיע להידברות עם השכנים הערבים. הצלת ישראל מנקודת המבט הטריטוריאליסטית לא היתה כרוכה בהכרח בגאולת ארץ ישראל ובהקמת מדינה ריבונית לעם היהודי בה. גאולת העם איננה רק גאולה חומרית (בדמות מדינה), אלא בראש ובראשונה התחדשות רוחנית ומוסרית, שמטרתה ליצור טיפוס יהודי חדש, שנאמן למסורת היהודית הרוחנית. 'יהדות הרוח' עמדה במשנתו של שטיינברג מעל 'יהדות המלוכה', והוא ציפה שמדינת ישראל תשקיע מאמץ - מלבד בבניית עצמאותה ובחיזוק כלכלתה - גם בטיפוח אופייה הרוחני, ותהיה סמל רוחני ואור לגויים.

הפתרון הטריטוריאליסטי של אוטונומיה תרבותית במרכז יהודי (שאיננו מדינה) לא היה שונה מרעיון קיבוץ הגלויות הציוני. כמו הציונים, גם הטריטוריאליסטים האמינו שמרכז יהודי אוטונומי הוא התשובה ההולמת לשאלת היהודים, וניסו בשנים שלאחר מלחמת העולם השנייה לקדם את רעיון ההתיישבות היהודית בסורינם. בעשותם כך התקשו הטריטוריאליסטים להסביר מדוע ריכוז יהודים בארץ ישראל הוא רעיון רע, ואילו ריכוזם בכל ארץ אחרת או אפילו בארצות מספר שאינן ארץ ישראל הוא פתרון לגיטימי וטוב. סתירה אחרת, מהותית הרבה יותר, באידאולוגיה של ה'פריילאנד ליגע' שלאחר הקמת מדינת ישראל היא הניסיון להצדיק את פיזור היהודים ולראות בו את הגורם המרכזי ששמר על העם היהודי כל תקופת גלותו. טענה זו עומדת בסתירה לאידאולוגיה הטריטוריאליסטית, שטענה עוד בשנותיה הראשונות שהפתרון לבעיה היהודית הוא ריכוזם בטריטוריה - בארץ ישראל או בכל מקום אחר שיינתן ליהודים. דומני שבנקודת זמן זו - השנים הראשונות של מדינת ישראל - החלה האידאולוגיה הטריטוריאליסטית להתפוגג. בהיעדר טריטוריה, ולאחר שכל הניסיונות להשגת חבל ארץ להתיישבות יהודים לא עלו יפה, היה ה'פריילאנד ליגע' לארגון שעיקר פעילותו היה ביקורת על מדינת ישראל.

אף על פי שה'פריילאנד ליגע' היה ארגון קטן בעל השפעה מוגבלת למדי על החברה היהודית, הביקורת על מדינת ישראל נגעה בעצבים הרגישים של החברה הישראלית. תגובת ישראל היתה חריפה ובוטה, ושטיינברג ושותפיו לדרך נתפסו בציבוריות הישראלית כ'שונאי ציון מושבעים', כ'מרושעים' וה'פריילאנד ליגע' כ'ארגון נפל'. עם זאת, למרות הביקורת על ה'פריילאנד ליגע', נראה שהטריטוריאליזם החדש לא היה איום של ממש על התנועה הציונית. סדן, ליבנשטיין וגוטהלף ראו בו צל הרים כהרים. שטיינברג וחבריו אמנם פעלו להשגת טריטוריה עבור הפליטים היהודים, אך פעילותם לא סיכנה את המפעל הציוני.

מפרספקטיבה של שמונים שנה מיום הקמת ה'פריילאנד ליגע' ו־65 שנה למדינת ישראל, נראה שהביקורת הטריטוריאליסטית על מדינת ישראל איננה עוד נחלת קבוצה קטנה ונבדלת אלא נשמעת כיום גם ממגזרים שונים בחברה הישראלית עצמה. חששות כגון שהנוער הישראלי מתחנך על מיליטריזם, שמדינת ישראל איננה מייצגת בהכרח את יהדות העולם ואיננה דוגמה ומופת למדינה מוסרית וערכית, שרעיון קיבוץ גלויות הוא חזון אחרית הימים ושהעם היהודי לא יהגר למדינת ישראל בהמוניו - כל אלה הם חלק בלתי נפרד מהשיח הישראלי גם כיום. דומני שעיון מחודש בהגות הטריטוריאליסטית יכול לתרום להעמקת הדיון ולהבנה טובה יותר של החברה הישראלית ושל העם היהודי במאה ה־21.

# ב׳תבנית נוף מולדתו׳:
# שאול טשרניחובסקי וחיוב הגלות

יוחאי אופנהיימר

## ספרות גלותית

מחקר הספרות העברית מיעט לעסוק בשאלה באיזו מידה היתה תודעת הגלותיות - שזוהתה לרוב רק עם הקיום היהודי בתפוצות - רלוונטית לספרות שנכתבה בארץ בתקופת היישוב והמדינה. זו הסיבה למיעוט המחקרים העוסקים בייצוג הספרותי של חוויית ההגירה ובמחיר הניתוק הכפוי, לא רק הרצוני, ממולדות, מזמנים קודמים ומלשונות היהודים בתפוצות. האפשרות שמהגרים יהודים יעצבו בארץ ישראל תודעה גלותית המבטאת זרות למקומם, לשפתם, לחברה הקולטת והילידית ולזהות הציונית החדשה בצד העמקת הזיקה לתרבותם הקודמת לא זכתה לבחינה שיטתית מלבד היותה ראי לקשיי קליטתם.

החזרה אל תודעת הגלותיות היא תופעה שנוכחותה גוברת והולכת משנות התשעים, למשל בתחום המחקר ההיסטורי והאנתרופולוגי של תרבות הקהילות היהודיות במזרח ובמערב. העניין האקדמי בעבר ובתרבויות היהודיות בתפוצות משוחרר מרתיעה ציונית מעברם של היהודים, ומגלה עניין בנושאים שהיה נהוג להתעלם מהם כמו יחסי הקרבה התרבותית והחברתית בין היהודים לערבים (רז־קרקוצקין 2004: 21). החזרה אל הגלותיות איננה מתמצה רק ביחס אקדמי חיובי אל העבר, אלא מתבטאת בראש ובראשונה ביצירת הוויה גלותית שקיימת כאן ועכשיו בתוך התרבות ההגמונית. ׳גלותיות׳ היא מונח רחב ורב־השלכות, המסמן אפשרויות חווייתיות ותרבותיות עשירות שהודחקו וסומנו כלא לגיטימיות בתרבות היישוב ובתרבות הישראלית.[1]

העיסוק התאורטי בנושא הגלותיות אִפשר לדבר עליה בהקשרים רחבים ולכלול בתוכה קבוצות של מהגרים, של פליטים, של מגורשים, של תושבים זרים, של מיעוטים אתניים

1 מונח זה עדיף בעיני מהמונח ׳תפוצה׳, שנוהגים להשתמש בו במחקרים של קהילות מהגרים מהעולם השלישי.

וכדומה (Cohen 1996).[2] ההגדרה של תופעת הגלות, שנפוצה בייחוד במחצית השנייה של המאה ה־20, שונה כיום מהגדרותיה המסורתיות. ההגדרות המסורתיות ראו בגלות מצב של קלקול זמני, גם אם ממושך, או של חוסר נורמליות,[3] שתיקונו מותנה בשיבה אל המולדת ובשלילת הלגיטימיות של הקיום מחוץ למרחב הלאומי. שיח זה נוצר בארץ המולדת, והעניק עדיפות לזיקה אליה ולראייתה כמהות קבועה לא משתנה (Tsagarousianou 2004).

לעומת זאת, התפיסות שגובשו בסוף המאה ה־20 היו אמורות לתת מענה להתעצמות תופעת ההגירה ולעשייתה גורם גלובלי. החידוש שהן הציעו נבע מראיית הגלותיות כנקודת מוצא אפשרית לכינון חברה במסגרת חוץ־לאומית וללא קשר ישיר למולדת. ראייה זו מבוססת על דחייה של זיקה פונדמנטליסטית אל ארץ המקור, על התמודדות פרגמטית עם אבדן ועם ניתוק, ועל יצירת תודעה של שייכות חלופית (Danforth 1996). בהקשר זה מציעה אבתר בְּרה את המושג 'גלותיות רב־מקומית' (Multi-placedness), השולל כל שיח מסורתי על זכות השיבה למולדת (Brah 1996: 194). התפיסות החדשות מתמקדות בפוטנציאל היצירתי של הגלותיות, בכל הקשור לכינון זהויות שיש בהן מרכיבים של התבוללות ושל פתיחות לצד מרכיבים של שימור, ומרכיבים של קשרים על־לאומיים לצד קשרים אתניים מגבילים (Cohen 1997). תפיסות אלו מכירות בנחיצותן של זהויות רב־תרבותיות ושל שייכויות חוצות גבולות (Hall 1997: 119), המבוססות על הניגוד שבין חשיבה לאומית ובין חשיבה גלותית, אף שכל לאומיות נובעת מחוויית גלות שהיא מתיימרת לתקן (Said 2000: 176). כן הן מכירות בכך שנקודת המבט הגלותית מעוגנת בניסיונם ההיסטורי והחברתי של מהגרים שנאלצו לוותר על זהותם או להסתירה לפני השלב המאוחר יותר שבו הם ממציאים אותה מחדש.

בד בבד עם הדיון הסוציולוגי בנושא הגלותיות, השיח הספרותי חושף פן דו־משמעי שנע בין הנטייה הפרגמטית להתערות תרבותית לבין העדפת בדלנות אתנית. מחקר הספרות הגלותית זכה לתרומה של ממש בספרה של סופיה מקלנן (McClennen 2004), שהיא מתייחסת בו לסופרים דרום־אמריקנים שגלו מארצם בשל רדיפת המשטר. את ספרותם הנכתבת בתנאי גלות היא מתארת כמיזוג של מה שנתפס בחשיבה ההגמונית הלאומית כניגודים שאינם יכולים לדור בכפיפה אחת, בייחוד אלה הקשורים ללשון, למרחב, לזמן ולזהות התרבותית. מדובר בניגודים שיחניים, כמו לאומיות לעומת פוסט־לאומיות, לאומיות לעומת אתניות, קולקטיביות לעומת אינדיווידואליזם, לוקליות לעומת אוניברסליות, לשון המולדת לעומת לשון ארץ ההגירה. הטקסט הגלותי משלב, לטענתה, בין ניגודים אלו באופן שחורג מטווח השילובים הלגיטימיים בתרבות ההגמונית. המתווה הדיאלקטי שהיא הציעה חשוב לדיוננו, היות שהוא מאפשר לדון בספרות העברית ההגמונית כמקיימת דיאלוג מתוח בין ציונות לגלותיות, אשר נעלם מעיני חוקריה עד כה.

2 עדות לכך למשל היא ייסודו של כתב עת *Diaspora* המתמקד בנושאי היסטוריה, חברה, כלכלה, תרבות, משפט ופילוסופיה של נושא ההגירה ובקיומן של תפוצות כמעט בכל מקום בעולם המערבי.

3 ראיית הגלות היהודית כמצב של חוסר נורמליות מאפיינת את מכלול ההוגים הציוניים, עד א"ב יהושע. ספרו **בזכות הנורמליות** (1980) מציג בצורה ברורה את העמדה ההגמונית הציונית. יצירתו הספרותית המאוחרת יותר כבר ערערה על הנחות אידאולוגיות אלו.

המחקר המקיף של סופיה מקלנן, כמו אלה של מיכאל זיידל (Seidel 1986) ושל רוזמרי ג׳ורג׳ (George 1996) ומאמרו של אדוארד סעיד (Said 2000), מתייחס למצבים של גלותיות שהיא שונה מבחינה סוציולוגית ותרבותית מהגלותיות של מהגרים בישראל. מקלנן טוענת שמהגרים במאה ה־20 מוצאים מקום בקרב עמים שכבר הגדירו את גבולותיהם, ועיצבו את הדימוי הלאומי שלהם. עקב כך הם נותרים זרים לפרויקט הבניית הלאום, המתייחס אליהם ואל תרבותם הזרה בעוינות. לעומת זאת, מי שהיגרו למדינת ישראל הצעירה שהיתה עסוקה במלחמה על קיומה, על עיצוב גבולותיה ודמותה, לא התקבלו כזרים אלא להפך, הם נחשבו שייכים לפרויקט בניין הלאום. בעובדה שהקליטה חייבה אותם לעבור את כור ההיתוך ולוותר על סממני התרבות הזרים, אין כדי לטשטש את העניין שגילתה החברה הציונית הקולטת בהפיכתם של מהגרים אלו לישראלים ובהשתתפותם הפעילה במאבקיה. בשל היחס האמביוולנטי הזה נדרש לאשכנזים, למזרחים, ואפילו לרוסים, זמן רב יחסית להשתחרר מהחיבוק הציוני ולעצב לעצמם עמדת התנגדות תרבותית.

ספרה של מקלנן מצטרף למחקרה של רוזמרי ג׳ורג׳ (George 1996) על הז׳אנר ההגירתי שהציג מאפיינים תמטיים ומבניים של ספרות זו (כמו שימוש נרטיבי באלמנט החזרה של העבר, מרכזיות נושא הרב־דוריות ברומן וכדומה). תרומתה התאורטית של ג׳ורג׳ מתמקדת בבחינת ספרות הגירה וגלותיות כערעור על תבניות ייצוג לאומיות, ובייחוד בהבהרת מקומה של ספרות שנכתבת מהשוליים בתוך מכלול הספרות הקנונית. בנושא זה ג׳ורג׳ חולקת על הומי באבא, שטען כי קבוצות מהגרים שמאכלסות בשיעורים הולכים וגדלים את השוליים החברתיים במדינות המערב אינן מאפשרות לחשוב על הלאומים של סוף המאה ה־20 במונחים של קהילה מדומיינת (אנדרסון 1999) בעלת זהות אחדותית משותפת, ומכוננת על ידי סולידריות חברתית (Bhabha 1990: 300). הוא רואה את השיח שנוצר באותן קבוצות שוליים כ׳נספח׳ לשיח ההגמוני (שם: 306, 318), אשר משכתב את גבולות הלאום בהטמיעו הבדלים תרבותיים ואתניים חריפים המערערים את שלמותו. ג׳ורג׳ טוענת, לעומת זאת, שאין לשייך את הכתיבה מהשוליים ל׳כתיבה של הלאום׳ כפי שתיאר באבא, שכן המרחב והאידאולוגיה הלאומיים מאותגרים ונשללים באמצעות כתיבתם של מהגרים וגולים (George 1996: 186-190). הסיפורת שג׳ורג׳ עוסקת בה מלמדת לדעתה שלאותם סופרים גולים אין עניין להשתלב בתרבות הלאומית או לראות בעצמם בעלי זהות לאומית. ההיסטוריה שהם מדברים בשמה היא היסטוריה משפחתית־אתנית של הגירות מתמשכות, שאינה עולה בקנה אחד עם ההיסטוריות הלאומיות. לפיכך הביקורת של ג׳ורג׳ ממוקדת בשאלה אם יש לקרוא את הכתיבה מהשוליים כחלק ממרחב התרבות הלאומית או כחריגה ממנו למרחב א־לאומי. ג׳ורג׳ נוטה להדגיש את הרדיקליות של הכתיבה מהשוליים ואת הסירוב להשתייך לגבולות השיח הלאומי, ואילו באבא נוטה לראות בכתיבה מהשוליים מהלך שמטלטל את התרבות הלאומית מבפנים, מחדיר לתוכה יסוד זר ודו־משמעי, אך ממקם את עצמו בסופו של דבר בתוך גבולותיה שהוגדרו מחדש.

השיח על הגלותיות בספרו האוטוביוגרפי של תאודור אדורנו **מינימה מורליה: הרהורים מתוך חיים פגועים** (Adorno 1951) העניק השראה לדיונים מאוחרים יותר בנושא. הספר נכתב בזמן מלחמת העולם השנייה, כשאדורנו שהה בגלות בארצות הברית וראה בחורבנה של אירופה, ומשקף את הרגשתו כי הבית היחיד שאפשר להעלות על הדעת מצוי דווקא בעמדה הגלותית.

עמדה זו מובנת כהתנגדות אינטלקטואלית שיטתית לממסדים הפוליטיים והחברתיים השולטים בחייהם של המונים, לתעשיית התרבות, לשפה המייצרת 'ז'רגונים', לכוחות השוק ההופכים כל אובייקט (פיזי או רוחני) לסחורה. היות זר בסביבתך הוא העמדה המוסרית המתבקשת, שנובעת לא רק ממצבם של פליטים יהודים כמו אדורנו, אלא גם ממצבו של האדם המודרני בעידן שהלאומיות חברה בו לכוחות השוק הקפיטליסטי כדי להביא על החברה המערבית את אסונה חסר התקדים.

גישתו זו לנושא הגלותיות השפיעה על השיח הפוסט־קולוניאלי על גלותיות בסוף המאה ה־20. אדוארד סעיד, לדוגמה, שמגלה מודעות לסכנותיו ולנזקיו הנפשיים והאינטלקטואליים של מצב ההגירה, כלומר לחיים בשוליה של תרבות זרה, רואה בהגותו של אדורנו בסיס תאורטי הכרחי כדי לדבר על הגלותיות בתור עמדת סירוב ויצירת אלטרנטיבה לגבולות ולהיירכיות חברתיות יציבות, למערכות כוח לאומניות, לדוגמות תרבותיות ולכל סוג של הגמוניה. מכאן נובע יחסו כפול הפנים של הגולֶה אל הבית. הבית מסמן כמובן את המולדת שנעזבה או שאבדה והותירה את חייו בסימן היעדר קבוע ומאיים, אך בה בעת הוא מסמן גם את ההתנגדות העקרונית לכל סוג של סימון גבולות והדרות אשר מכוננות את הביתיות: 'ללכת בעקבות אדורנו פירושו להתרחק מ"בית" על מנת להתבונן בו מתוך ניתוק גלותי' (Said 2000: 185).

להבדיל מתאורטיקנים שהוזכרו כאן, הדיון שאני מציג בנושא הגלותיות עוסק לא במהגרים או בקבוצות מיעוט בתוך חברות ותרבויות מבוססות, אלא בסופרים שיצרו את ההגמוניה העברית החל בתקופת התחייה ואילך עד ראשית המאה ה־21. הניגוד בין המרכז לשוליים, בין הרוב למיעוט (של מהגרים) או בין הספרות המז'ורית לספרות המינורית מובא בדיון שלי כשני פניה של הגמוניה שיצרו מהגרים בתוך תרבות של מהגרים. הגמוניה זו עומדת בסימן מחויבויות סותרות: מצד אחד מחויבות ציונית לתהליך ההגירה שנכפה על יהודי אירופה בעקבות התמוטטות מערכות החיים היהודיים בארצות אלו; מצד אחר מחויבות נפשית ותרבותית לתרבות היהודית בגולה, לזיקה לנופיה, ללשונותיה ולחוסר היכולת לראות בארץ ישראל מולדת תחליפית. המושגים התאורטיים הללו, אשר נתפסו בדרך כלל כדיכוטומיים, מעצבים ומגדירים במידה רבה את ההגמוניה העברית עצמה כמערך מורכב ומפוצל, שהאידאולוגיה הציונית נאלצה לוותר בו על אחד העקרונות המרכזיים שלה - שלילת הגלות - ולהתקיים בתוך מסגרת מחשבה חלופית של חיוב הגלות.

## הגמוניה ציונית־גלותית

במאמר זה אני בוחן את כתיבתו של טשרניחובסקי על הגלות (או על המולדת שהוא היגר ממנה) ועל ארץ ישראל שהיתה לו לארץ ההגירה. אני טוען שלמרות עמדתו הציונית הברורה, הוא גילה יחס אמביוולנטי כלפי עקרון שלילת הגלות. יחס זה נבע הן מהבחנתו בכוחות הרוחניים של היהדות הגלותית שעליהם לא היה מוכן לוותר גם כאשר הוביל אותו מהלך חייו לארץ ישראל, והן מזיקתו לנוף מולדתו. שירתו מלמדת שחייו בארץ עמדו בסימן היזכרות כפייתית מלנכולית שלא היתה מסוגלת להדחיק את זכר היהדות הגלותית או את זכר ביתו ומשפחתו שאבדו; מה גם שהגירתו לארץ נתפסה לא כמעבר מגלות לגאולה אלא כאיבוד מולדת ויציאה לגלות.

המשורר הבין את הסכנה העצומה שהיתה כרוכה ברעיון שלילת הגלות, בראש ובראשונה משום שהוא כפה נתק בין ההווה לעבר ובין היוצר המבוגר לעולם ילדותו באופן שמנע יכולת להגיע לידי אינטגרציה נפשית בין חלקי האישיות השונים. את חיוב הגלות שאפשר למצוא בכתיבתו אין להבין כעמדה פוליטית אנטי־ציונית או כעמדה שמחייבת את הישארותם של יהודים בארצות אירופה. לטשרניחובסקי היה ברור עוד מהעשור הראשון של המאה ה־20 - ובייחוד לאחר הפוגרומים ביהודי מזרח אירופה בתום מלחמת העולם הראשונה - כי נסתם הגולל על החיים היהודיים במזרח אירופה הן מבחינה חברתית־פוליטית והן מבחינה תרבותית. עם זאת, בסירובו לשלול את הגלות הסתמנה עמדה תרבותית־מוסרית שחייבה את המורשת היהודית של הגלות ואת העולם הנפשי שלו עצמו, עולם המראות והקולות, נוף המולדת שהוא גם נוף האישיות, שהוא סירב להתנתק ממנו.

שלילת הגלות ביטאה גם את שלילת דימוי היהודי הגלותי וניסיון לכונן דימוי של יהודי לאומי חדש. אין להתעלם מכך שלדימוי זה היה כוח משיכה עז, אשר משורר כמו טשרניחובסקי תרם בצורות שונות להחדרתו למערכת הספרותית של תקופתו. עם זאת, יצירתו תרמה לא פחות לבחינתם הביקורתית של דימויים שליליים של היהודי הגלותי ולהחלפתם בדימויים מורכבים ומפתיעים אשר היה אפשר למצוא בהם הזדהות ואפילו אידאליזציה. בהקשר זה קשה להתעלם מתרומתו להערכה מחודשת של הגוף היהודי ולהפקעתו של נושא זה כחלק מן החשיבה הציונית.

הדיון ביוצר מרכזי זה בוחן מחדש את ההגמוניה הספרותית, וטוען כי היו בה מתחים ופיצולים פנימיים רבים משנהוג לייחס לה. העמדה הציונית של חזרה להיסטוריה תוך כדי דילוג על פני אלפיים שנות גלות ואימוץ אידאולוגיה של מודרניות וקִדמה (שביד 1984; גורני 1999), יצרה מנגנון הדחקה יעיל של העבר האישי, המשפחתי והלאומי. תפיסת הזמן שלה נבנתה במתווה טלאולוגי המוליך מֵעָבר העומד בסימן של הוויה לאומית, חברתית ונפשית פגומה, להווה ועתיד מתוקנים מהבחינות הללו.[4] להבדיל מכך, ההגמוניה הספרותית חידדה את המודעות לנוכחותו החלקית או המלאה של העבר - בתוך ההווה ושל ארץ המולדת בתוך המרחב הארץ־ישראלי, אם כעומק תודעתי ותיבת תהודה נפשית שמעשירה אותו ואם כטראומה שמכוננת את צדה האפל והלא מוכר של הישראליות. הכפילות הזו הופיעה גם בתחום הזיכרון הלשוני והתרבותי. מול העברית המתחדשת כלשון דיבור וכתיבה, הציבה הספרות ההגמונית גם את אפשרות העברית הכתובה בהגייה אשכנזית. עמדה זו אפשרה לימים את התנגדותה לניתוק הכפוי מלשונות שיהודים דיברו ויצרו בהן בגלויות השונות, ומשום כך החדירה ללשון הכתיבה העברית את זכר היידיש ואת זכר הערבית, אם ישירות ואם בתרגום. המבחר העשיר הזה ננשף בעורפה של העברית הארץ־ישראלית גם אם זו ידעה לסלקו לתקופות קצרות ולשוב אליו בזמנים אחרים. אולם הכפילות הזו היתה אפשרית וזמינה מפני שהספרות דחתה את רעיון שלילת הגלות אשר תפקד כמנגנון של מחיקה - של הזמן האחר, של המרחב האחר, של שפה עברית אחרת ושל שפות היהודים בגולה, כלומר בשל מה שאפשר היה לנחול מההיסטוריה הגלותית בבחינת מורשת שרירה וקיימת.

4 ׳הגישה הציונית הבינארית אל ההיסטוריה היהודית מתייחסת לימי קדם כתקופה חיובית ואל הגלות כשלילית. היות שקנה המידה לחלוקה זו הוא הקשר בין העם היהודי לארצו, מתוארת תקופת הגלות באופן עקרוני כהיעדר. [...] הגלות לפיכך מייצגת חור בין שתי תקופות לאומיות׳ (Zerubavel 1995: 17-19).

אם כן, הספרות ההגמונית היתה מסוגלת להכיל לא רק את הרגישות הציונית הלאומית ואת ההשתייכות למרכז הלאומי אלא גם את ההתייחסות הביקורתית לכך, את דחייתה של שלילת הגלות. ההגמוניה היתה ציונית מטעמים מעשיים וגלותית מטעמים תרבותיים־נפשיים בעת ובעונה אחת. היא הציבה דגם שטרם שמו לב אליו - של ציונות גלותית שלא קיפחה את ממד הזיכרון האישי וההיסטורי, שהיתה עברית באופייה אך לא עוינת לנוכחותן של שפות נוספות, שהיתה מפוכחת וביקורתית בנוגע לסיכויי הגאולה בארץ ישראל, שלא נטתה לאמץ את אידאל 'היהודי החדש' ושדחתה את הנימות האנטישמיות אשר הופנמו בשיח הציוני ובייחוד על ידי רעיון שלילת הגלות.

אני מציע קריאה מחודשת בשירת טשרניחובסקי מתוך בחינת אפשרותה של הגמוניה מורכבת ואמביוולנטית. היות שאין צורך לשוב ולהצביע על הממד הציוני ביצירתו יתמקד הדיון ביחסו לגלות בהיבטיה השונים: במרכזיות הזיכרון האישי והקולקטיבי ביצירתו, בהתייחסות לגוף היהודי, באפשרות של כתיבה דו־לשונית.

## טשרניחובסקי ושלילת הגלות

בדברים שכתב יעקב פיכמן אחרי מותו של טשרניחובסקי הוא ביקש לעמוד על ייחודו כמשורר לעומת שאר משוררי ראשית המאה ה־20, והגיע למסקנה כי זרותו נבעה בין השאר מהביוגרפיה שלו:

> עם טשרניחובסקי בא לשירתנו לראשונה האדם הדרומי - יהודי שלא נתחייב חובת גלות, שהמסורת לא הכבידה עליו, לא כירסמה את לבו - שנשא את החיים ביתר קלות, ביתר הומור. [...] הוא לא היה כשאר בני דורו, עמוס חובות, עמוס חשבונות ישנים עם העולם. [...] יהודי שעזב מאחריו את הגטו לעולם [...] הוא הראה את דמות היהודי שנגאל, היה למופת לנו בקליטת העולם, בכיבוש העולם. בטשרניחובסקי נתגלם לנו החלוץ של החיים, זה שפרק מעל עצמו עול גלות ומרה שחורה שבגלות [פיכמן 1951: 300-302].

פיכמן הציג את שונותו של טשרניחובסקי על רקע הניגוד המקובל בין המונח 'גלות, למונח 'גאולה', והזיהוי בין יהודים לבין גטו ומחנק של מסורת מיושנת. הביוגרפיה הלא טיפוסית של טשרניחובסקי, כלומר היותה לא גלותית באופייה, הניבה לטענתו שירה שהתעלתה מעל המתח המסורתי שבין מצב הגלות לבין הגאולה - הן בממד הלאומי והחברתי, הן בממד האישי. דבריו של פיכמן מבוססים על היכרות אישית עם טשרניחובסקי ועם האוטוביוגרפיה שחיבר בשנתיים האחרונות לחייו (בתוך ערפלי 1994: 17-134), אשר אכן יצרה רושם של חיי ילדות מאושרים בכפר מיכאילובקה שבדרום רוסיה. גם יוסף קלוזנר (1947), שכתב מונוגרפיה על טשרניחובסקי, התרשם כי שירתו, הזרה למכלול השירה העברית שצמחה במזרח אירופה, נובעת במידה רבה מהביוגרפיה הייחודית שלו.[5]

5 סקירה מפורטת של התקבלות שירתו של טשרניחובסקי כשירה ייחודית על שום ה'אוניברסליות' וה'נורמליות' שלה, ראו אצל ערפלי 2011: 67-73.

בכוונתי לבחון לא את אופייה הלא גלותי של שירת טשרניחובסקי, כפי שעשו חוקרים קודמים, אלא את יחסו לגלות. חוקרי טשרניחובסקי זיהו מצד אחד את זיקתו החיובית לעולם היהודי של דרום רוסיה וקישרו זאת לתשתית הביוגרפית של היוצר, ומצד אחר הבליטו את שיריו הציוניים. שירים אלו דחו את הגלות היהודית בבחינת מנטליות חסרת חיים, נטולת תודעה לאומית, וקישרו זאת לעמדותיו הציוניות שהוא חזר וביטא בהקשרים שונים בימי חייו. אולם טרם הוקדשה מחשבה למתח בין שתי פנים אלו של יצירתו. שאלתי היא אם שלילת הגולה בשיריו עולה בקנה אחד עם יחסו החיובי עד כדי אידאליזציה של ההוויה הכפרית היהודית בדרום רוסיה, או שמא יש כאן עימות בין שני נרטיבים מנוגדים בלי יכולת להכריע ביניהם. מלבד זה אני בוחן את יחסו לגלות גם בשירים שנכתבו בתקופות מאוחרות יותר בחייו, תקופות של נדודים באירופה וחיים בארץ ישראל, תוך כדי התמקדות בשאלה באיזו מידה המרחק ממולדתו באוקראינה נתפס בעיניו כ׳גלות׳ ואם ארץ ישראל יכלה להציע למשורר תחליף הולם לנוף ילדותו.

ברוך קורצווייל ניסח טענה חשובה בנוגע לאופן התקבלותה המוקדם של שירת טשרניחובסקי. הוא טען כך:

> הקהל הרחב קיבל בשירתו של טשרניחובסקי בתשואות את ההמשך של שירת ההשכלה. אבל מבחינת ההערכה האובייקטיבית - שלה הגורם העיקרי הראוי לתשומת לב הוא הערך האסתטי, הרז של התגלות היצירה - אין לראות בשירים הנזכרים דבר הראוי להתפעלות. אופיינית להם מגמה רוחנית מסוימת, הרחוקה מלהיות מקורית. ברם דוקא לקראת מגמה זו, הכרוכה כולה באפקט האנטי מסורתי ובפאתוס המהפכני, כביכול, של ההשכלה, התפעמו לבבות הקוראים [קורצווייל 1971: 212].

קורצווייל התייחס לשירים העמוסים הצהרות אידאולוגיות מפורשות כמו ׳מחזיונות נביא השקר׳, ׳חזון נביא האשרה׳ ו׳שירי היגיון׳, אשר תבעו מהפכה בתרבות היהודית בצורה של חזרה לחיים קדמוניים שלפני התגבשות חוקי התורה וההלכה (מכאן הערצתו של טשרניחובסקי לתרבות הכנענית שלפני כיבוש הארץ). מהפכנות זו הושפעה בראש ובראשונה ממגמות אנטי־שכלתניות של סוף המאה ה־19, ובייחוד מפילוסופיית החיים של ניטשה, אשר חלחלה אל הספרות העברית (מירון 1987ב). עקבותיה המובהקים המוקדמים ניכרו עוד בפולמוס שניטש בין אחד העם המשכיל לבין ה׳צעירים׳, וברדיצ׳בסקי בראשם. שיריו אלו של טשרניחובסקי, שנכתבו ברטוריקה דידקטית, הם ביטוי להשקפה כי התרבות היהודית זקוקה לא רק למודרניזציה חילונית אלא בעיקר לחידוש המיתוסים הקדומים ולרענון של החיים היהודיים תוך כדי שחרורם מעבותות ההלכה. להשקפותיו וליצירתו הספרותית הענפה של ברדיצ׳בסקי התלוותה מגמה מחקרית פורייה במיוחד. מגמה זו התבטאה בניסיון לארגון מחודש של המסורת היהודית (הוא פרסם אוספים מאגדות חז״ל ומסיפורים חסידיים) תוך כדי הבלטת היסודות האי־רציונליים המהפכניים שיש בה, אשר הוחנקו וצונזרו דרך קבע בידי ההגמוניה ההלכתית. ואילו תשומת הלב של טשרניחובסקי הופנתה אל התרבויות הכנענית והיוונית, שהוא שאב מהן דגמי מופת וסייעו לו להעמיד אנטי־תזה לעולם החוק היהודי. בהקשר זה הובא המונח ׳גלות׳ כדימוי רווח שסימן את מגבלותיה של התרבות היהודית השבויה בידי כוחות מצמיתי חיים, וזוהה בדרך כלל עם זִקנה, אפילו גסיסה, עם תרבות רוחנית מזויפת ועם ניכור לטבע ולגופניות, ליצר ולנעורים.

בפולמוס בין אחד העם ל'צעירים' (1898) אשר טשרניחובסקי וברדיצ'בסקי היו שותפים בו (ריבלין 1955; אורן 1985), נזכר המונח 'גלות' לא בהקשר של מצב היסטורי נתון ולא מתוך עניין ב'צרת היהודים' במזרח אירופה, אלא ככינוי למצבם התרבותי והנפשי הירוד של היהודים. בצורה כזאת יכלו ברדיצ'בסקי הלא ציוני וטשרניחובסקי הציוני לכונן חזית משותפת במאבקם בדומיננטיות של הדת בחיי החברה והתרבות היהודיים בסוף המאה ה־19.

ראו לדוגמה את השיר 'בליל חנוכה' שכתב טשרניחובסקי הצעיר (1896), ובו הוא סיכם את המאפיינים השליליים של דימוי הגלות אשר הובאו גם בכתביו הפולמוסיים של ברדיצ'בסקי באותה תקופה:

הֵן אֱלֹה בָּנֵינוּ! אֵל גַּלֵּי עֲצָמִים,
יָדַיִם יָבֵשׁוּ, הָעוֹרְקִים אֵין־דָּמִים,
אֶל צְמוּקֵי הַמּוֹחַ הַחַיִּים בְּגֵס,
הַחַיִּים וְלֹא חַיִּים וּזְקֵנִים בְּלֹא עֵת!
אֵין כֹּחַ, אֵין אֱיָל, הַפַּחַד בָּעֵין,
וּכְפוּפֵי הַקּוֹמָה כַּעֲרָבָה עַל עָיִן.
אוֹר שַׁדַּי בַּל יֵדְעוּ, חַיָּתָם - מַטְבֵּעַ,
מַה יֹּפִי - בַּל תָּבִין נִשְׁמָתָם הַנְּכֵאָה,
בַּאֲזִקֵּי הַדָּת וּבְכַבְלֵי דִּין מָלֵךְ
עַל לֶחֶם יִפְשָׁעוּ, עַם נוֹדֵד, עַם הֵלֶךְ.
[...] הַלְאֵלֶּה קִוִּינוּ? עַם חֹפֶשׁ לֹא יָבֶן,
גּוֹי בַּרְזֶל אֲזָקָיו בַּל יָחוּשׁ וּלְאָבָן
בּוֹ יַדּוּ כְּבָר הַסְּכִּין וְלֹא יָחוּשׁ, וְהוּא שַׁאֲנָן,
גּוֹי יָד הַמַּכֶּהוּ אַךְ יִשַּׁק, יִתְחַנֵּן!
וְנִכְרַת גּוֹי עֶבֶד, דּוֹר יְבֻז הוֹרָתוֹ,
עַם, אָכַל רִיקָבוֹן חֶרֶב־גַּאֲוָתוֹ! [טשרניחובסקי 1951: 32-33].

השיר, המוגדר בתת הכותרת שלו כפנטזיה, מעלה מקברם את רוחם של המכבים ושל גיבורים לאומיים מאוחרים יותר שהומתו במלחמות והוקעו על צלבים. רוחות רפאים אלו מופיעות כדי לחזות בעיר הרדומה המכוסה שלג, ולהביע את אכזבתן על כך שמסורת הגבורה בישראל נקטעה, והתקווה כי יקומו גיבורים נוספים לנקום את מותם לא הצליחה להתממש. היעדר הגבורה בישראל, שבולט במיוחד בשל חג החנוכה, מומחש על ידי תיאור מכליל של העם כחי שהוא מת הן מבחינה פיזית (כפוף, זקן, חסר דם וכוח) והן מבחינה רוחנית. חיי היהודים מוקדשים לעשיית ממון או להלוואת כספים. לא החוויה הדתית מעסיקה אותם, אלא חוקי הדת הכובלים את חייהם. הם חסרים לחלוטין רגישות אסתטית, הם משוללים גאווה לאומית ורצון להגשים את חירותם ומסתפקים בהווייתם של נודדים המתרפסים לפני אויביהם. הסטראוטיפים האנטישמיים הללו שתיארו את היהודי הנודד הנצחי, המת שאיננו מת, הזר לתרבות המערב וחי בתוך עולם החוק המיושן, מובאים כאן מנקודת מבט ציונית אשר רואה בהוויה הגלותית בגידה במקור הלאומי שמייצגים גיבורי קדם, שכמוהו כבגידה של אדם בהורתו. העם שהיה לעבד

בזוי נקרא בידי רוחות הרפאים מהעבר לחדש את גבורתו. כך, בקריאה לחדש את הגאווה ואת הגבורה הלאומית שכמוה כשלילת גופה ורוחה של היהדות הגלותית, השתתף טשרניחובסקי הצעיר בהתעוררות הלאומית של סוף המאה ה־19, שנה לפני כינוס הקונגרס הציוני הראשון.

כמה שנים לאחר מכן, בתקופת לימודיו של טשרניחובסקי בהיידלברג (1901–1902), הוא כתב את ׳לנוכח הים׳, שיר הפונה אל דמותו של בר כוכבא, סמל הגבורה הלאומית הקדומה. הדובר מנסח בסיום את האוטופיה העתידית של חידוש הגבורה, אולם לא בצורה של מלחמת שחרור שמעמידה במוקד תשומת הלב את הריבונות הלאומית ואת החזרה לארץ ישראל, ולא מתוך התייחסות ליטרלית למטפורה הלאומית של דור המדבר המקדים את כיבוש ארץ ישראל. האוטופיה אמורה להתקיים באירופה, בנוף שדמות הבר, שם אמור העם לשקם את חירותו בצורה של השתחררות מיהדות הספר ומכבלי החוק וחידוש חיי הרגש והקשר בין האדם לטבע, אם על ידי חידוש חייו החקלאיים ואם על ידי חידוש הרגש האסתטי:

כִּי יִתֹּם הַדּוֹר, דּוֹר־הַמִּדְבָּר,
וְאַחֲרוֹן מִמֶּנּוּ, הַנִּשְׁבָּע לָעֹל,
בִּכְבָלִים עַצְמוֹתָיו תִּרְקַבְנָה;
וּבְאַחֲרִית הַיָּמִים, כִּי יָקוּם הָעָם,
עָם נִקֵּה מֵחָלְאַת הַגָּלוּת,
שֶׁעֵינוֹ לֹא כָהֲתָה עוֹד מֵאבק־
סְפָרוּת־שָׁוְא וְמַדּוּחֵי הַמַּתְעִים,
וְיִפְעָה לָהּ, יִפְעַת שַׁדְמוֹת־הַבָּר -
לְךָ יֶחֱרַד, לְךָ יָגִיל בִּרְעָדָה
לֵב כָּל מַעֲרִיצֶיךָ, הַנְּדִיבִים בָּעָם,
בְּנֵי חוֹרִין עַל אַדְמַת מַטָּעָם [שם: 122].

בהקשר זה, הביטוי ׳חלאת הגלות׳ איננו בעל משמעות טריטוריאלית אלא תרבותית. זו קריאה לריענון החיים היהודיים ללא קישור בין תחייה לאומית תרבותית לבין הגירה בכלל ולארץ ישראל בפרט. החירות שמדובר בה יכולה להיות מושגת במולדת שהגלות מופרדת בה מ׳חלאתה׳ ומשתנה לחיים שעומדים בסימן זיקה לאדמת המטע כמו לשדמות הבר הנרחבות.

## הבחירה בז׳אנר האידיליה

למרות התקפתו של טשרניחובסקי על ׳עַם שָׁפָל וְלֹא עָז׳ (שם: 122) בחסות הרטוריקה הנבואית האפוקליפטית של ׳אחרית הימים׳, הוא ביקש לכונן נקודת מבט לא אוטופית, שמעוניינת לא באחרית הימים אלא במציאות היהודית במזרח אירופה ובאפשרויות שהיא מציעה. בשנות ישיבתו בהיידלברג כתב טשרניחובסקי את האידיליות הראשונות שלו - ׳ברית מילה׳ ו׳לביבות׳ - אשר תיארו את יהודי הכפרים והעיירות בדרום רוסיה, אלה שלא עסקו ב׳ספרות שווא׳ וחייהם התנהלו בקרב ׳שדמות הבר׳ והערבה הרוסית האין־סופית. העולם הכפרי ששימש רקע ומוקד לאידיליות שלו החל לחלחל לשירתו כאנטיתזה למה שהוא כינה ׳חלאת הגלות׳, ולמרות השימוש בביטויים הלקוחים מההיסטוריה של עם ישראל, כמו ׳דור המדבר׳ וההערצה הבלתי

מסויגת לדמותו של בר כוכבא, אפשר להבחין בהעתקת מושג הגבורה מהתחום הפוליטי־לאומי (הצורך בנקמה ובשחרור לאומי, השלכת יהבו על דמויות מופת של גיבורים מהפכנים שאמורים לגאול את העם) אל התחום החווייתי־תרבותי. אין זה מפתיע שעיקר השפעתו של טשרניחובסקי על שירת בני דורו קשורה באידיליות שלו, ששימשו דגם למשוררים כמו יעקב פיכמן, דוד שמעוני ומשוררים נוספים, ולא בשירתו הלאומית, שהיתה עמוסה סמאות משכיליות ישנות וסמלים לאומיים. עם זאת, יצרה שירתו הלאומית מערך ייצוגי חדש: 'יפעת שדמות הבר' לא נותר ביטוי מבודד וחסר הקשר מרגע שהופיע באותו ספר שירים לצד הפתיחות המפורסמות לאידיליות 'לביבות' ו'כחום היום':

אָכֵן בֹּקֶר, שֶׁאֵין דְּגָמָתוֹ רַבִּים, אָז הָיָה
וְרֹאשׁוֹן בְּחָדְשֵׁי הָאָבִיב, הַנָּאוָה עַל שַׂדְמוֹת אוּקְרַיְנָה,
שַׂדְמוֹת וַעֲרָבוֹת נִרְחָבוֹת כַּיָּם! [...]
צַחִים וּכְלִילֵי־הַתִּכֵּלֶת, בְּאֵין זֶכֶר לְעָב קַל בַּמָּרוֹם,
הֶאֱהִילוּ שָׁמַיִם, וַעֲטוּפֵי עֲשָׂבִים רַעֲנָנִים,
פָּקְחוּ זֶה עַתָּה עֵינֵיהֶם, הִבְרִיקוּ הַמִּגְרָשׁ וְהַשַּׂדֵמָה;
וְשַׁלְוָה חוֹלֶמֶת בַּכֹּל, דּוּמִיַּת בֵּית מִקְדָּשׁ שֶׁשָּׁמַם,
כְּאִילוּ שָׁמַיִם בָּרוֹם וְהָאָרֶץ מִתַּחַת בְּתִמָּהוֹן
הָכוּ לְמַרְאֶה הַזִּיו וּתְמֵהִים בְּעַצְמָם עַל יָפְיָם [שם: 133-134].
עָמְדָה חַמָּתוֹ שֶׁל תַּמּוּז בְּאֶמְצַע שָׁמַיִם, מַשְׁפִּיעָה
שֶׁפַע שֶׁל אוֹרוֹת וּנְגֹהוֹת עַל שַׂדְמוֹת אוּקְרַיְנָה וְגַנָּיָהּ [שם: 215].

טשרניחובסקי בחר להפנות את תשומת הלב מהמושג המכליל והשיפוטי 'חלאת הגלות' ליהודים הכפריים שבדרום רוסיה. שינוי נקודת המבט אפשר לו להיפרד מביטויים מטפוריים שחוקים (כמו 'עֲדַת הַנִּנְסִים הַנִּמְבָּזִים', שם: 122) ולהכניס לשירתו במקום זאת את המטונימיה, שהיא הבסיס לשירתו האפית. שדמות אוקראינה הפכו למרחב הממשי שהתנהלו בו חייהם של 'בני חורין על אדמת מטעם', משום שהדחף הלאומי כוון לא רק למסגרת שסימנה האידאולוגיה הציונית ולרטוריקה העמוסה מליצות של מהפכנות, אלא להבנה חדשה של מושגי המולדת והחיים. האידיליות גילו כי דרדורם או הידלדלותם של החיים היהודיים בארצות הגולה - אם משום ההשתעבדות לחוקי הדת המיושנים כפי שטענה ההשכלה, ואם משום היעדר תודעה לאומית כפי שטענו הציונים - לא היו ולא נבראו. המהפכה שבישרו אידיליות אלו העניקה הכשר לייצוגו של העולם החברתי היהודי לא עוד כ'גלות' אלא כמולדת. חיי היהודים הכפריים נהיו מושא לעיצוב לא גרוטסקי (נוסח הסיפורת של מנדלי), לא נטורליסטי (כמו בכתיבתם של סופרי 'המהלך החדש' בעשור האחרון של המאה ה־19), ואף לא פתטי (שכן אין מדובר באפוס הרואי), אלא לעיצוב ראליסטי שהפגיש את הקורא עם מלאות מרקם החיים המתוארים, על טקסי המעבר שלהם ועל הטרגדיות הקטנות הכרוכות בהם. אידיליות אלו תרמו יותר מכול לתפיסת הגולה כמולדת שמתקיימים בה חיים נורמליים, ולפיכך היה יכול יעקב פיכמן לטעון כי יופייה המוסרי של האידיליה נבע מנקודת המבט שלה, 'שביקשה אנשי חן יותר משביקשה אנשי תפארת, שביקשה כשרון לחיים יותר משביקשה כישרון לגבורה' (פיכמן 1959: 138).

האידיליה עוסקת בדמויות יהודיות עממיות, כפריות, שהחיוניות היצרית ותשוקת החיים

שלהן אמורות לשנות את מושגיו של הקורא על ההוויה החברתית של מזרח אירופה. בהתאם לתפיסת המרחב של האני האידילי מעמיד טשרניחובסקי דיוקנאות של דמויות הקשורות למקום מוגדר: ׳יֶשְׁנָם בִּתְפוּצוֹת הַגּוֹלָה עַל שְׁפוֹת הַדְּנֶסְטֶר הַבְּרוּכוֹת / בְּכַרְמֵי בֵּין־גְּבָעוֹת מִתְפַּנְּקִים בְּחֻמָּה וּכְנֶגֶד הַשֶּׁמֶשׁ / וְרַחֲבֵי שְׁיָר־בַּסָּרַבְיָה, הַכְּבֵדָה בְּחֶלֶב וּגְבִינָה, / יֶשְׁנָם בִּכְפָרִים נִדָּחִים בְּעַרְבוֹת צְפוֹן טַבְרִיָּה׳ (טשרניחובסקי 1951: 397). המרחב המתואר כאן הוא הזירה הנזכרת במרבית היצירות האפיות רחבות ההיקף שכתב טשרניחובסקי. הדובר האנונימי מדווח באריכות רבה על אירועים עממיים (חתונה, ברית מילה, הכנת לביבות, וכדומה), ומתבל אותם בחומרים פולקלוריסטיים רבים (תיאורים של מאכלים, של פריטי לבוש, של מנהגים, של צורות דיבור ושל הוויי). דובר זה שומר על ניטרליות מוחלטת, וכמעט אינו נוהג לחשוף את עמדתו בנוגע להוויי החיים המתואר. אולם ממידת הפירוט הרבה שהוא נוקט אפשר ללמוד כי הוא רוחש הערכה למלאות הבלתי מוגבלת (ולכן האינפלציונית מבחינה פואטית) של ההוויה שמדובר בה. ההתמסרות לתיאורם המדוקדק של הפרטים, נוסף על נטייה קבועה לסטות מסיפור העלילה המרכזית,[6] ולייחד קטעים שלמים לתיאורם של נושאים שוליים, מבהירות את הפואטיקה של הז׳אנר האידילי: לא קו העלילה או הטיעון חשובים, אלא מכלול הפרטים הטריוויאליים לכאורה. הייצוג האפי מבטל לפיכך את ההבחנה בין מרכז לשוליים כדי להציף את הטקסט בפרטים היוצרים רושם של מלאות חושית ושל חיים עמוסים שאינם מותירים מקום לבררנות פואטית. באידיליות שכתב טשרניחובסקי מ־1902 עד 1920 הוא ניסה לא רק לייצג את החיים היהודיים בדרום רוסיה, נוף מולדתו, כי אם לקבוע שאין להתבונן בהם בקטגוריות אידאולוגיות משכיליות ולא בקטגוריות אידאולוגיות ציוניות. אלו ואלו מחמיצות את החיוניות השופעת שלהן, את הארציות והחושניות של דמויותיהן ואת כישרון החיים הטבעי שעומד בפני אתגרי הזמן המאיימים.

ערפלי מציין תכונות ׳שליליות׳, ׳אנטי־אידיליות׳, אשר נוכחותן הדומיננטית מדי עלולה לדבריו למנוע מהיצירה להיחשב אידיליה: (1) כל חומר שאינו בגדר הוויי משותף לחברה המתוארת; (2) עימותים טרגיים ומתחים דרמטיים; (3) הזדהות מפורשת של האני הדובר עם העולם המתואר או לחלופין עמדה ביקורתית או סָטירית חריפה כלפי אותו עולם. אמנם האידיליה של טשרניחובסקי כוללת יסודות ׳אנטי־אידיליים׳, אולם במינון נמוך ובמידת בליטות נמוכה. יוסף האפרתי טען בהקשר זה כי יסודות אלו נדחקים למקום משני בחשיבותו בגלל מה שכינה ׳אי־התקשרות׳ בין היחידות השונות של הטקסט (האפרתי 1976: 255). לדבריו, קומפוזיציה זו מפרידה בין היסודות האנטי־אידיליים לבין הגרעין העלילתי של היצירה, ובכך ממעיטה בחשיבותם לבל יסכנו את מה שהוא מכנה ׳ההרגשה האידילית׳, כלומר הרגשת החיים המוגנת בפני תמורות ו׳נכונות לקבל את התופעות הבלתי נעימות של החיים ברוח טובה ומתוך ביטחון שאין בהן כדי לשנות את אורח החיים הפשוט וחסר התמורות שמורגלים בו׳ (האפרתי 1971: 14).

6 ראו את קביעתו של תומס רוזנמאייר: ׳הפסטוראלה אינה מתקדמת לקראת התפוצצות או פיוס, מוות או הכרעה, כפי שעושות זאת הטרגדיה והקומדיה. אם נראה את תיאוקריטוס כדגם נבין שבשירה פסטורלית יש מעט פעולה ואין התפתחות או מפנה דרמטי; למעשה נמצא דרמה רק במידה הדרושה להמחיש שבני אדם זקוקים לאהבה ולשנאה כדי להיות בני אדם. כלומר יש דמויות וחיכוכים טבעיים ביניהן, אך לא עלילה׳ (Rosenmeyer 1973: 11).

הבחירה של טשרניחובסקי בז'אנר האידיליה מעידה על עמדה תרבותית חריגה לזמנה. מצד אחד ניכרת ראייתו את החיים היהודיים כמושא לעיצוב אידילי בממד העומק החברתי־פולחני שלהם, הזרים ורחוקים מבעיות הקיום היהודי המודרני וממצוקותיו של הצעיר היהודי המודרני. דב סדן כתב על עיצוב זה: 'צא ובקש בתיאורים אלה קו מעוקם של גנות ודופי ולא תמצאו, אפילו בחיפוי. מתוך מסכת אידיליות זו כמעט שלא תבין את המשטמה העזה, את זעם התוכחה הנשמעת באוזני עדת ישראל בשירתו' (סדן 1998: 11). אכן, תמוה (גם לדעת שביד 1968: 89-90) כיצד דברי הביקורת על 'חלאת הגלות' שמתח טשרניחובסקי בשיריו האידאולוגיים עולים בקנה אחד עם משיכתו לתיאור אפי מושהה ורחב נשימה של ההוויה היהודית, תיאור אשר הבהיר כי עולם יהודי זה ראוי להיות מושא לעיצוב המדגיש את השגרה הברוכה ולא את נקודת המשבר של העולם המתואר, כלומר העולם היהודי של דרום רוסיה הוא דגם של חוויית מולדת, לא של גלות הראויה להישלל.

מצד אחר שילב טשרניחובסקי רמזים לכך שהדי תהפוכות הזמן לא פסחו גם על העולם האידילי הכפרי, הסגור כביכול בטקסים א־היסטוריים של פריון, מוות, נישואין, ברית מילה וכדומה. בצורה כזו הפגיש בין היסוד השמרני־מסורתי בעולם היהודי לבין היסוד המהפכני שפרץ פנימה באופן מאיים שאין להתעלם ממנו. היסוד המהפכני יכול להיות נעוץ במגמות היסטוריות מתחלפות, כמו התנועה הסוציאליסטית שהתוודעה אליה רייזלה בבית הספר העירוני שלמדה בו, ושם נעצרה בסופו של דבר בידי המשטרה לאחר שפנתה לפעילות חתרנית ('לביבות'), או השליח הציוני ששכנע את וולוולה התמים לעלות לארץ - ומת בדרך ('כחום היום'). אולם נקודת המבט המרכזית באידיליות היא של האדם הזקן עתיר הניסיון ולא של הצעיר המהפכן שמתגלה בתמימותו (מירון 1987א: 463). ההצבעה על תמימותה של הדמות הצעירה המהפכנית ועל כישלונה אמורה להעניק עומק נוסף לדמות האידילית, אשר כושר העמידה שלה בפני איומים מזדמנים מעצים את הוודאות בערכה של ההוויה העממית. אף כאשר העיון של ר' אליקים בעיתון הציוני מחלץ מתודעתו הרהורים על הסדקים המסתמנים בעולמו ('ברית מילה'),[7] ברור כי הבלחה זו של תודעה משברית - כמובן בהתאם לעיקרון האידילי של ייצוג הנושא המורכב בפשטות (Empson 1968: 25) - אינה יכולה לערער את מרחב התודעה של הדמות השקועה בעולמה המעשי, ובוודאי לא את המשך העלילה המתארת בפרטי פרטים את טקס ברית המילה שאליו נוסע ר' אליקים זה וכמעט שאינו מוזכר בהמשך האידיליה. באופן דומה חוזר ומוזכר הפתוס הציוני בחלק השלישי של היצירה בזמן סעודת ברית המילה. המלמד הליטאי מספר על מצוקת הפועלים בארץ ישראל ועל הקרבן שהם נדרשים לשלם. סיפורו מיועד להניע את השומעים לתרום מכספם, ואת הדבר הזה איש מהם אינו שש לעשות (טשרניחובסקי 1951: 159-160). המשך תיאור הסעודה עומד בסימן מריבה הומוריסטית בין שני אורחים, אך לנושא יישוב ארץ ישראל אין אזכור נוסף.

7 'צְעִירִים', 'אַחַד הָעָם', הַשָּׂגוֹת וּשְׁאִיפוֹת נִפְלָאוֹת...
וְיָשָׁן - הַיָּשָׁן, אֲהָהּ, מָט לִנְפֹּל לִפְנֵי הֶחָדָשׁ!
עוֹדוֹ מִתְקַיֵּם מְעַט־קָט... וְהוֹלְכוֹת הַחֲתִירוֹת וּרְחָבוֹת
תַּחַת הָעָבָר הַמֵּת, וְרַבִּים הַבְּקִיעִים וְהַפְּרָצִים [טשרניחובסקי 1951: 152].

למגמה זו, של הטמעת העיסוק בשאלות אידאולוגיות אקטואליות בהקשר של חגיגות עממיות המעידות על שוויון נפש לשאלות מסוג זה, אפשר להוסיף את הלבוש ההומוריסטי שניתן ב׳ברית מילה׳ לרעיון ׳היהודי החדש׳. מי שנבחר לייצגו הוא הילד שמעז להיאבק עם מיכילה, בעל המרכבה הגוי אשר מתגרה בהומור בילדי העברים בקריאות שעשועיות להזכיר שיח אנטישמי (׳הִנְנִי אֲלֵיכֶם הַזִּ׳יְדִקִים! וּמַרִים אֶת שׂוֹטוֹ כְּמַצְלִיף׳). בהקשר קליל זה הנער התמים מייצג את ׳היהודי החדש׳ שאיבד את הפחד מפני הגוי, ועתה הוא מסוגל להרתיעו (׳אוֹיָה, מָה הָיָה כְּבָר לָנוּ, אִם יְהוּדִים עוֹמְדִים נָגְדֵנוּ׳). אולם כדי להמחיש את הממד הקומי־אירוני של האירוע מתוארת הורדת הילד מהעגלה בידי אחיותיו: ׳וְשׁוּלֵי כָּתָנְתּוֹ נִשְׂקָפִים, / סְרוּחִים בְּעַד פֶּתַח מִכְנָסָיו בַּחוֹר הַמָּפְנֶה לַאֲחוֹרָיו, / יָעֵן כַּפְתּוֹרָיו לֹא רָכְסוּ כָּרָאוּי׳ (שם: 148).

סצנות קומיות מצד אחד והבלחות תודעתיות מצד אחר מייצרות איזון מתוח ומורכב יותר בין העולם האידילי לבין ההיסטוריה הרת התהפוכות, בלי שהמגע ביניהם יגלוש אל הפורענות, אל עימות הרה אסון. מיקום החומרים התודעתיים האידאולוגיים, ובייחוד שילוב מרכיביה של תודעה ציונית בתוך הקשר עממי, יוצרים אירוניזציה של רעיון העשייה המהפכנית בכלל ושל אידאולוגיית התחייה הציונית בפרט, בייצגה אותם על ידי גיבורים צעירים ותמימים אשר נהיים בעצמם קרבן של הרעיונות האלה.

חוקרים של שירת טשרניחובסקי ציינו את ייחודה של האידיליה בחיוב החיים שבה, ובעיקר ביחסה האוהד לחיים היהודיים בגולה.[8] מירון טען ברוח דומה כי האידיליה מצביעה על ׳הגדרה חדשה של ה״חשוב״ וה״בלתי חשוב״ בחיים, על הערכה חדשה של חיי ישראל העממיים ושל חיי האדם היומיומיים הטריביאליים בכלל. [...] קריאת תיגר על שירת הפתוס הגרנדיוזי מזה ועל הסטירה הצולפת מזה׳ (מירון 1987א: 456). מירון לא הרחיב או פיתח את טענתו כי האידיליה משמשת מפלט מהפתוס, ונדמה לי שאפשר לעשות זאת.

הפתוס עמד בבסיס שירתו האידאולוגית של טשרניחובסקי, שהוא הציע בה כיוון תרבותי

8 ברנר (1910) היה בין הראשונים שהבחינו בכך שבאידיליות של טשרניחובסקי ׳אנו מוצאים איזה בטחון בחיים, איזה בטחון באדם, ואפילו מעין איזו עמידה על הקרקע. עין גדולה ועליזה, קול מצלצל ונוח ושאר רוח נוגה ושקט. המרירות שמעבר לכותל הולכת ומופגה, הולכת ומודחה על ידי שלוות ההוויה המלאה והקסם השוקט המשתפך על כל גדותיו. הלב יעלוץ לקראת זרמי החיים הבריאים והמתוקים האלה, העוברים ושוטפים כמעט גם את החלאה והמצוקה׳ (ברנר 1985: ג 448). נוסף על דברי פיכמן וסדן שהוזכרו כבר, ראו דברים דומים אצל ברוך קורצווייל: ׳דווקא באידיליות נתן לנו טשרניחובסקי תיאור של החיים היהודיים המסורתיים, הסותר את כל דבריו על מסורת עמנו ב״שירי הגיון״. יהדות מסורתית זאת המתוארת באידיליות תוססת מחיוניות. אין בה אף שמץ של קרע בינה לבין הטבע טענה שעליה מבוססים כל שיריו הטנדנציוזיים׳ (קורצווייל 1971: 213–214). גם אליעזר שביד מביע עמדה דומה (1968: 89–90). אברהם שאנן (1984: 193) מזכיר את העובדה שאת האידיליה ׳חתונתה של אלקה׳ כתב טשרניחובסקי באודסה מוכת הרעב והמגפות בתחילת 1920, ומסיק מכאן שהמשורר מגלה יחס של געגועים אל העולם האידילי שלפני מלחמת העולם ומלחמת האזרחים ברוסיה, ובמיוחד אל התמונות המפורטות של שפע המאכלים המוצעים לאורחי החתונה. להקשר של כתיבת היצירה אין כל רמז ביצירה עצמה. יוצאת דופן מבחינה זאת עמדתה של יהודית בר־אל, שייחסה לאידיליה תפקיד שיקומי במסגרת החשיבה הציונית, כלומר במסגרת ׳בניית התרבות הציונית המתהווה׳: ׳חשוב לענייננו הניסיון העקרוני להציע תמונה מתוקנת של אורח החיים היהודיים ושל הטיפוס היהודי החדש בחברה היהודית העתידה לקום בארץ ישראל׳ (בר־אל 2000: 470). נראה לי כי הקישור הזה מוטעה בעיקרו.

לאומי מוגדר שעמד על שלילת הגולה ובחירה באלטרנטיבה מהפכנית. אולם בד בבד עם ערוץ זה של כתיבה, אשר הדובר הופיע בה כדמות נבואית ושימש שופר לאקטיביזם, פיתח טשרניחובסקי ערוץ כתיבה אנטי־פתטי (האידיליות ומכלול שירתו האפית), ובו חזר וגילה שכל ניסיון לערער על דפוסי החיים הקיימים באמצעות אידאולוגיות ואוטופיות חייב להיות מגוחך וכושל. כישלון זה איננו טרגי, על פי הדגם הגבוה של הטרגדיה הקלאסית והקלאסיציסטית, היות שאין מדובר בגיבורים בעלי עָצמה ומודעות עצמית מפותחת, אלא בדמויות בינוניות. גיבוריה של האידיליה הם אנשים פשוטים, פרובינציאליים. הבעיות שהם מתלבטים בהן אינן ברומו של עולם, והם מתלבטים בהן בדרכם המוגבלת, המעוצבת מתוך אמפטיה והומור (ערפלי 1994: 262). כישלונם הידוע מראש מסמן את המקום החדש של שירה לאומית הדוחה את גיוסה למטרות אידאולוגיות ובייחוד ציוניות, ואף מאפשרת להצביע על הפער ההכרחי בין האידאלים המהפכניים הללו לערכה הוודאי של המציאות העממית הנתונה.[9]

## הפואמות

ביצירות שהוגדרו 'פואמות' העדיף טשרניחובסקי דובר שמתבטא במפורש ומעניק משמעות הגותית למקטעי החיים שהוא מתאר. פתיחתה של הפואמה וסיומה הם המקומות הבולטים שאמירתו הפרשנית מתנסחת בהם. כך למשל הפתיחה של הפואמה 'בגורן' - 'מִקְצָת מִטַּעַם יְמוֹת־הַמָּשִׁיחַ / יֶלֶד עוֹדֶנִּי טָעַמְתִּי' (עמ' 324), שהסיום חוזר עליה בשינויים קלים (עמ' 333) - מייצגת אידאליזציה של חיי העמל הכפריים. בעיניו של הדובר - נער ממשפחת סוחרים - פעולת הדישה בגורן שהוא הוזמן להשתתף בה לראשונה בחייו היא בעלת משמעות חווייתית עליונה שאפשר לדמותה לימות המשיח. בתיאור הדיש בגורן יש קונוטציות הרומזות על סדר הקרבת הקרבנות של הכוהן הגדול ביום הכיפורים: 'הִנְנִי הוֹלֵךְ וְסוֹבֵב הַקָּפוֹת, / אַחַת וְאַחַת, אַחַת וּשְׁתַּיִם' (עמ' 330). השימוש הקבוע בקונוטציות יהודיות דתיות אמור להעניק לחומר הנמוך לכאורה - עבודת אדמה כפרית - לא רק משמעויות פולחניות, אלא אף להציב את חיי היהודים העממיים בערבות רוסיה כהמשך ישיר של תקופת הריבונות הלאומית מימי קדם. האידאולוגיה הציונית ניסתה לטעון כי רק התחדשות החיים היהודיים בארץ ישראל - כלומר רק יציאה מהמרחב של הגלות והתנערות מהמנטליות הגלותית - יכולה להיחשב חיבור מחודש עם העבר היהודי הריבוני והשתלבות יהודית במגמת ההתעוררות הלאומיות האירופית. טשרניחובסקי הציע תפיסה שונה בתכלית. חיי היהודים הכפריים הם לדידו המשך רציף של ההוויה היהודית הארכאית בארץ ישראל, גם אם השתנו מופעיה החיצוניים. אמנם אין מדובר במקדש ובהקרבת קרבנות, כפי שאין מדובר בקיום לאומי בעל סממני מלכות וכוח שלטוני או צבאי, אולם אין הבדל מהותי בין השניים, ולפיכך יש הצדקה לקשור ביניהם באמצעות

9 אף כי האידיליות הראשונות שפרסם דויד שמעוני - 'ביער בחדרה' ו'מלחמת יהודה והגליל' (1914) - שונות מאלה של טשרניחובסקי, הן אימצו את דגם הייצוג האירוני ביחס לנושאים האידאולוגיים האקטואליים, דגם שהעמיד כאמור טשרניחובסקי. התלהבותו של ברנר מהאידיליות של שמעוני נובעת מהיעדר כל פתוס ומפיכחון בנוגע למרחק שבין האידאולוגיה והחזון המופלג לבין המציאות המוגבלת של תקופת העלייה השנייה.

המטפורה הלאומית. הפולמוס כאן כפול: הוא עוסק בשאלת ערכם הלאומי והאנושי של חיי היהודים בגולה, וכן נוגע לתוקפה של המטפורה הלאומית היוצרת זיקות בין יהודי ההווה לבין דגמי המופת של העבר היהודי.

אמירה פרשנית בעלת כיוון דומה מובאת גם בפתיחת הפואמה ׳אלי׳:

אָחָא, אֱמֹר מָה שֶׁתֹּאמַר - לֹא עוֹד פַּסָּה גְּבוּרָה מִיַּעֲקֹב,
שְׂרִירִים וְדָם מִיִּשְׂרָאֵל, חָזֶה רָחָב־גֶּרֶם וָשֶׁכֶם...
יֻשְׁנָם בְּתִפּוּצוֹת הַגּוֹלָה עַל שְׁפוֹת הַדְּנֶסְטֶר הַבְּרוּכוֹת [...]
אוֹתָם נִיצוֹצוֹת מִקֶּדֶם וּפְלֵטַת הַגְּבוּרָה שָׁכָחְנוּ -
שָׁמָּה יַעֲלוּ יָצִיצוּ לְפִתְאֹם כְּאוֹתוֹ סָפִיחַ, [...]
אוֹתָהּ שִׁבּוֹלֶת גַּלְמוּדָה, שֶׁנָּטְעָה יַד־אַל רַבַּת־בְּרָכָה [טשרניחובסקי 1951: 397].

האידאליזציה מעניקה לחיי הכפר (אפילו להיבט הקומי־גרוטסקי שלהם:[10] אלי, גיבור הפואמה הוא נער שמפגין את כישורי גופו הכאילו סוסיים כמעשה של חיזור) משמעות של גבורה אגב שימוש לא אירוני בקונוטציות יהודיות, אשר מתנסחות בסיום הפואמה בקרשנדו הגותי:

כָּכָה יָנוּמוּ עוֹד כֹּחוֹת וּשְׁאֵרִית הַגְּבוּרָה מִקֶּדֶם
וְרוּחַ אֱדֹנָי אֲשֶׁר בָּם, הַנְּקוּדָה הַיְּהוּדִית נִרְדָּמָה,
[...] דּוֹמָה לְזֶרַע הַשִּׁיפּוֹן בְּנַרְתִּיק הַמֹּץ, יַעֲטֶנּוּ, -
עַד בּוֹא הַשָּׁעָה הַגְּדוֹלָה וְהָאֱלֹהִים יִקְרָאֵנוּ,
יִגַּע בּוֹ בְּאֶצְבַּע־הַבְּרָכָה וּלְהָעִיר בּוֹ קְסָמִים נַעֲלָמִים
וְהִרְכִּין אֶת שִׁכְמוֹ הָרָחָב וְהֶעֱמִיס עָלָיו, וְיִשָּׂא
מַשָּׂא־הַקֹּדֶשׁ הַגָּדוֹל, כָּל סֵבֶל הַשְּׁכִינָה הַקְּדוֹשָׁה (שם: 404-405).

הנער הזה מופיע בפואמה סיפורית עממית בעלת קלילות והומור קומיים. עם זאת, הממד הקומי מפורש בסיום הפואמה ככיסוי לאמת לאומית שמתוארת באמצעות מטפוריקה תאולוגית של נשיאה בסבל השכינה (ביטוי בעל אופי ביאליקאי ברור). ההיבט העממי־קומי הנמוך הוא ביטוי למצב של תרדמה, אבל בתוכו טמונה גם אפשרות הרואית של התעוררות והיענות לקול אלוהים. השיר איננו מגדיר את אופייה של ההתעוררות הזאת, המתוארת כאירוע עתידי - האם מדובר בהתעוררות פוליטית, חברתית, תרבותית? - אולם הוא מאפשר לראות ביהודי העממי את הנשא הוודאי של אידאל הגבורה, יהיה זה אשר יהיה. הוא אף מעניק נוכחות מוחשית, גופנית, לאידאל זה. העממיות החיונית מרתקת את טשרניחובסקי משום שהיא טומנת בחובה את היכולת לממש יעדים לאומיים שמיוצגים על ידי דימוי סבל השכינה. לדידו של טשרניחובסקי, האידאולוגיה הציונית שנרקמה סביב הצורך לכונן ׳יהודי חדש׳ נבעה מאי־הבנה של הגבורה הגלומה בחיי היהודים הכפריים. דמות היהודי התלוש - אשר איבד את החיבור הטבעי עם עולם

10 קלוזנר (1947: 199) מעדיף את הכינוי ׳הומורסקה עליזה׳ ליצירה זו. דן מירון משייך אותה לז׳אנר הנקרא Mock-Epic או גם Mock-Heroic, שהוא ׳סטירה בשירה או בפרוזה, המחילה את הקונבנציות התיאוריות ה״גבוהות״ ואת התבניות העלילתיות הנשגבות של אפוס הגיבורים על מציאות נמוכה ופגומה׳ (מירון 1987א: 513).

אבותיו ועם המסורת היהודית ולא הצליח למצוא לעצמו בו בזמן מקום חלופי בתרבות ובחברה האירופית (תלישות זו מופיעה בצורה ברורה מאוד בסיפורת העברית שנכתבה בסוף המאה ה־19 עד שנות העשרים של המאה ה־20) - לא עניינה את טשרניחובסקי ואין היא מופיעה בשירתו או בסיפוריו. הוא התמקד בפן הלא משברי של חיי הגלות, כלומר באותה חברה יהודית שלא נותקה מחיי עבודה, מנוף מולדתה, ממלאות ההוויי החברתי, והדבר אפשר לה לשמר בקרבה כוחות קיום לאומיים ראשוניים.

אם כן, הפואמה 'אלי' מגלה התלבטות בשאלה אם ההוויה היהודית הכפרית היא עצמה ביטוי לאידאל הדתי־חברתי־לאומי (כפי שמציע השימוש בדימוי עבודת הקודש של הכוהן הגדול ביום הכיפורים) או שרק טמון בה זרע הרואי שעתיד להתפתח כאשר תגיע שעתו,[11] אבל בינתיים הוא מתבטא התבטאות עממית ופרטית־קומית בלבד (כפי שסיום הפואמה מציע). שאלה זו מקבלת משנה תוקף משום שטשרניחובסקי השקיע מאמצים רבים ומתמשכים בתיאור חיי היהודים הכפריים. הוא מן הסתם לא היה עושה זאת אלמלא האמין כי הוויה זו היא בעלת משמעות תרבותית ולא רק בית היוצר להרואיות פוטנציאלית. הוא לא היה מפגין את התלהבותו לתיאור מפורט של מנהגי חתונה ובריתמילה, של מאכלים ומלבושים ואפילו של שיחות בטלות בין איכרות בנושא הכנת לביבות, אילו ראה בחומרים הללו רק פולקלור תמים שעומד בפני קריסה נוכח כוחות המודרנה של המאה ה־20, ובייחוד נוכח הכוחות החברתיים המהפכניים שהתעוררו בחברה העירונית ברוסיה.

כדי להבין את המניע האידאי לעיסוקו הרב של טשרניחובסקי בז'אנרים האפיים יש להניח כי הוא ערער על חומרת ההפרדה בין הנמוך (העממי, האקסטרוברטי, הגרוטסקי־קומי, דרמות ההוויי המשפחתיות־חברתיות) לגבוה (ההרואי, הדתי־רוחני, המופנם), והעניק הכשר לזיקה ביניהם. החומרים נשארו נמוכים, ואילו משמעותם הוגדרה הגדרה מטפורית על ידי הסמנטיקה הגבוהה. כך אפשר להבין כי טשרניחובסקי ניסה להעמיד גיבור דורי חדש שאינו מזוהה עם המונח הציוני 'גבורה', אשר הופיע בשירתו ובשירת ביאליק וראה בדמותו של בר כוכבא או בדמות המכבים את ייצוגו הסמלי המופתי.[12] הגיבור החדש מזוהה עם המונח 'גבורה' שהוא נטול רכיבים של מרד לאומי, ואיננו שכפול של מיתוס לאומי קדום מתקופת המאבק על ריבונות לאומית בארץ ישראל, אלא הוא כל כולו תוצר מקומי־גלותי של חיי היהודים בערבות רוסיה, חיים שעומדים בסימן הקִרבה הכמעט בלתי מוכרת של היהודי למרחבי הערבה ולעבודת הקרקע. לא תלישות עירונית או סגירות של אנשי גטו, לא גיבורים הכורעים תחת המודעות לתלישותם, אלא גיבור 'בריא' שעורר את פליאת קוראיו מרגע שהבינו כי לא מדובר במחווה

11 ראו למשל את קריאתו הלאומית של קלוזנר, אשר מזהה בסיום הפואמה מסר נבואי אקטואלי: 'וכי לא נבואה יש כאן - נבואה עמוקה ופליאה, חזות מראש של מאורעות כבירים, שאנו עדים להם כיום והיינו עדים להם זה לא כבר (מרד גטו ורשה) ובודאי עוד נהא עדים להם גם בארץ וגם בחוץ־לארץ?' (קלוזנר 1947: 200).

12 הפואמה 'בעיר ההרגה' של ביאליק רואה במכבים את מייצגיה של נקודת מבט הרואית אמינה וביקורתית על המציאות היהודית הגלותית, אשר עומדת בסימן תגובה חסרת גבורה לפוגרום קישינב. אני מניח שביאליק הושפע מ'בליל חנוכה' של טשרניחובסקי, שנכתב כשנה לפני כן, בבחירתו בנקודת המבט ההרואית ובזיהויה ההיסטורי עם המכבים.

רומנטית מוכרת של חזרה לכפר או לטבע (כזו היתה גם האידאולוגיה של חזרה לטבע בהגותו הטולסטויאנית של א״ד גורדון). הנה דבריו של ברנר (1912):

> ואולם לא כאינטליגנט מרוגז־עצבים יקוץ טשרניחובסקי בקריה. הוא, אמנם, מרמז, שאינו שבע רצון מהציביליזאציה. ו׳בטרם יהיה למאור החשמל בזרם׳ - הוא משבח את הנוי של קדמות־היצירה. קץ הוא באֶלקטרון, בחשמל, ומשבח את ׳יפעת הפראים׳. ואולם זו אינה אותה הצעקה על ה׳שיבה אל הכפר׳, שאנו מוצאים בספרויות האירופיות, ובמקצת גם בספרותנו היהודית - אותה השאיפה הבלתי־פוריה של סופרים ומשוררים ׳מודרניסטים׳ עירונים, הנתלים באילנות כרוסו וכטולסטוי ומיילים כחתולים, ובאמת חביבה עליהם אופרה אחת ונעים עליהם ׳באַנקאֶט׳ אחד מכל רחבי תבל... אנחנו אמנם, הננו עם עירוני פאַר אֶכסלאַנס, ו׳טבעי׳ הוא איפוא למשוררינו להתגעגע על ׳חיק היקום׳ ו׳נועם־הטבע׳... אולם כבודו של טשרניחובסקי לא יֵחד ביניהם. משוררנו זה, ב׳קוצו בקריה׳ אין לו כל ׳אֶפסצסים דיקאדנטיים׳ וכל חשבונות חברתיים, אשר מַסווה על פניהם [׳קצת על טשרניחובסקי׳, ברנר 1985: 619-620].

ההקשר הפולמוסי שהיצירה נפתחת בו - הפנייה לבן־שיח שמבטא ככל הנראה דברי ביקורת מקובלים על חיי הגלות - מעמיד אותה כאמירה בלתי צפויה באופייה ובכיוונה האידאולוגי.[13] אם ההוויה הגלותית תוארה כמשוללת אלמנטים של גבורה מבחינה לאומית, אישית־נפשית וגופנית - הדבר נתן הכשר לאידאולוגיית ׳היהודי החדש׳ ושלילת הגלות -טשרניחובסקי מציע להתבונן ב׳תפוצות הגולה׳ כמקום שהגבורה, אשר לכאורה נשכחה, נשמרת בו בכל כוחה הראשוני. טשרניחובסקי ממיר את התפיסה המחייבת שלילה של היהודי הגלותי והפיכתו לאדם חדש בתפיסה שמבליטה את ההמשכיות: הגבורה הקדומה קיימת בדמויות העממיות שלא איבדו את החיוניות שלהן, וזו עשויה להתגלות אפילו במעשי השובבות של אלי, גיבורה של פואמה זו. לאחר התגלעות המתח בין שני האחים, וההבהרה כי לאחד שש בנות ולאחר שישה בנים, והשידוך בין הבכור לבכורה הוא טבעי והכרחי, מתוארת הופעת הכרכרה והחתן המיועד, המעורר התרגשות בכלה ובמשפחתה. כאן מתברר, להפתעת הכול, כי אלי הוא החתן אשר התגבר על יריבות האבות, ונוסף על כך מפגין את כישוריו הגופניים יוצאי הדופן. העֲצמה החייתית שלו מנכיחה את הגוף היהודי הלא מוכר לקוראי הספרות העברית:

> קָפַץ מֵעֵבֶר לַצָּרִיף... בָּא... אֵלִי! וּבְרַגְלָיו הַקְּצָרוֹת
> הוֹלֵם וּמַכִּישׁ בְּקַרְקַע בְּשִׂתַּיִם כְּצֶמֶד בְּשֻׂמוֹנָה,
> שֶׁעָטָה שֶׁיֵּשׁ בָּהּ מַמָּשׁוּת, וַתְּצַלְּנָה הַשְּׁמָשׁוֹת...
> הוּא - וְלֹא אַחֵר!.. כָּךְ ׳רְמָה׳ אֶת דּוֹדוֹ הַקַּפְדָּן - הִתְעָהוּ,
> וְלֹא נִתְקָרְרָה דַּעְתּוֹ עַד שֶׁלֹּא עָבַר עֲלֵיהֶם
> מַבְלִיט חָזֵהוּ הָאַדִּיר מְעַקֵּם צַוָּארוֹ הַמָּצָק,

13 הקשר פולמוסי זה נבנה בין השאר באמצעות הרמיזה לנבואת בלעם שבא לקלל את עם ישראל ונמצא מברך: ׳לא נחש ביעקב ולא קסם בישראל׳ (במדבר כג כב). גם פואמה זו מתמודדת בעקיפין עם עמדות הביקורת השגורות בנוגע להוויה הגלותית, ונמצאת מהללת אותה.

מַרְכִּין אֶת רֹאשׁוֹ כְּלַפֵּי חָזֵהוּ וּמַפְנוֹ לְצַדּוֹ,
מַבִּיט בְּדוֹדוֹ מִסְתַּכֵּל בְּסִקְרִנוּת עַיִן פּוֹזֶלֶת,
צוֹהֵל בְּאָזְנָיו מִצְהָלָה עַלִּיזָה לְהַחֲרִישׁ אָזְנַיִם [טשרניחובסקי 1951: 404].

## הגוף היהודי

בסוף המאה ה־19 הומצא 'הגוף היהודי' הגברי כאתר של 'נוירוזות, פחדים, תסביכים וצורות שונות של היסטריה. גופם של יהודים נצפה, נלמד ונחקר כאילו היה נשא של מחלות נפש, ובתוך אותה גלריה של מחלות שכנה גם השינאה העצמית' (שחר 2004: 26). התעניינו בגוף הזה יהודים מכל הסוגים - מתבוללים כאוטו ויינינגר, ציונים כמקס נורדאו ובנימין זאב הרצל, פסיכואנליטיקאי כמו פרויד, ואחרים. השיח הציוני ראה חובה לעצמו לא רק לזהות את פגמיו של הגוף אלא אף להציע פתרונות מעשיים. שיח זה נע בין שני קטבים: בקוטב האחד הדימוי האידאולוגי הציוני של הגוף החדש אשר מסומן באמצעות סמנטיקה של בריאות, של כוח, של טבעיות, של כשירות, של יופי ושל נעורים, ואילו בקוטב המנוגד הדימוי הגלותי שהתודעה הציונית שאפה להיפטר ממנו או לדחות אותו לפחות. דימוי גלותי זה, שנוצר בתרבות הנוצרית האנטישמית והופיע אף כחלק מהביקורת העצמית הלאומית שניסחו אינטלקטואלים וסופרים יהודים מהמאה ה־19, מסומן על ידי סמנטיקה של גבריות מעוכבת בעלת מאפיינים פתולוגיים: חולי, קלקול, חוסר טבעיות, כיעור וחולשה. הופעת התודעה הלאומית־ציונית מתפרשת פירוש מגדרי כמאמץ אינטלקטואלי להדחיק את הדימוי השלילי של הגוף היהודי ולכפות עליו ערכים 'גבריים' אגב ניתוקו מההוויה ההיסטורית של הגלות. חיים בארץ ישראל, על פי גישה זו, יכולים לתקן את הגופניות הגלותית המקולקלת. מכאן נוכחותו המרכזית של נרטיב ההבראה הגופנית וראיית המרחב הארץ־ישראלי כמקום של הבראה (כך גם **באלטנוילנד** של הרצל, 1902). בדיקת גלגולי השיח על הגוף היהודי חושפת את יחסי הניגוד שבין הדימוי הציוני החיובי ובין הדימוי הגלותי השלילי, בין בריאות ובין חולי, בין יופי ובין כיעור בין גבריות תקינה לגבריות חבולה אשר הוצגה כנשית, בין הגוף האידאלי המדומיין ובין הגוף הגלותי אשר נועד להיות ניגודו. מערך הדימויים הקוטבי הזה הציב את הגוף הציוני כדגם לתקינות מבחינה בריאותית־היגיינית, תפקודית־חברתית ומינית, ואילו הגוף הגלותי היה אמור לשקף בפנטזיה הציונית את היפוכם הלקוי והמאיים של מרכיבים אלו. בגירסאות נוספות על אותו ניגוד הוצג הגוף הגלותי כקשור לתרבות מיושנת, זקנה ודתית, ואילו הגוף הציוני נקשר לתרבות צעירה ומהפכנית, לנעורים ולכוח. בהקשר זה התווה השיח הציוני פרקטיקות של תיקון הגוף הגברי אם על ידי התעמלות ואגודות ספורט באירופה ואם על ידי מעבר לחיי עמל בארץ ישראל. מיכאל גלוזמן ציין: 'הגוף היהודי מוצג לא כתוצאה של מהות גזעית יהודית אלא כסימפטום הנובע מתנאי החיים בגולה. משום כך המעבר לפלסטינה מייצר, כמעט מיידית וללא מאמץ, שינוי הן בגופו של היהודי והן באופיו' (גלוזמן 2007: 57).

בהקשר זה אפשר לראות ביצירתו האפית של טשרניחובסקי ניסיון להציג שיח שונה על הגוף היהודי אשר מערער את הניגוד הרווח שבין הגוף הגלותי לבין הגוף הציוני המדומיין, ומייחס לגוף היהודי מחלות, חולשה וזקנה. גופו של היהודי הכפרי מיוצג בשירתו כבעל עָצמות בלתי

צפויות, מיתיות. אלי מתגלה כבעל כוח של שמונה סוסים, צהלתו מחרישת אוזניים וחזהו אדיר. הרמיזה הלשונית ללשון ההגדה של פסח, ׳אני הוא ולא אחר׳, אשר מזכירה את נוכחותו הישירה של אלוהים באירוע יציאת מצרים (לא על ידי שליח) הומוריסטית, כמובן, אך אין בה ללעוג למופע החיזור המפתיע של הנער, אלא לשמש הכנה לפרשנות הנשגבת שמעניק לה סיום השיר: ׳כָּכָה יָנוּמוּ עוֹד כּוֹחוֹת וּשְׁאֵרִית הַגְּבוּרָה מִקֶּדֶם׳ (טשרניחובסקי 1951: 404).

ייצוג מפורט של הגוף היהודי הגלותי אשר מתלווה לו תהודה מיתית מעצימה נמצא במרבית היצירות האפיות של טשרניחובסקי. הנה למשל תיאור הסנדק באידיליה ׳ברית מילה׳, ולאחר מכן תיאור אחותו הבכורה של התינוק הנימול, נערה בת 16:

וְהָיוּ מְאִירִים כָּל פְּנֵי עַזְרִיאֵל בְּאוֹתוֹ הֶרֶגַע;
בְּגַאֲוָה הִבִּיט עַל כָּל וְרוֹמְמוּת־קֵיסָרִים עַל פָּנָיו,
וַרְדִּיִּים פָּנָיו כִּפְנֵי עוּל־יָמִים הַמְּלֵא עֲלוּמִים,
זְקָנוֹ אָרוֹךְ וָשָׁב, וְשַׂעֲרוֹתָיו כֶּלֶן מַכְסִיפוֹת,
יוֹרֵד תַּלְתַּלִּים עַל פִּי מִדּוֹתָיו וְחָזֵהוּ הַבּוֹלֵט;
בָּבוֹת עֵינָיו גַּם הֵן מַכְסִיפוֹת, שְׂעִירוֹת וְעָבוֹת,
נְטוּיוֹת כְּקֶשָׁתוֹת, נִצְמָדוֹת, מַגְבִּילוֹת אֶת מִצְחוֹ הֶעָדִין.
זְקוּפָה גִּזְרָתָהּ, אַךְ עוֹד טַל־יַלְדוּת יָנוּחַ עָלֶיהָ.
הִנֵּה כְתֵפֶיהָ זֶה כְּבָר נָכוֹנוּ - חֲטוּבוֹת, עֲגוּלוֹת,
אוּלָם צַוָּארָהּ עוֹד דַּק וּקְצוֹת־זְרוֹעוֹתֶיהָ עוֹד חַדִּים,
וְתָאֳמֵי־גִּלִּים מִבַּעַד כָּתָנְתָּהּ שֶׁלָּהּ יִתְאָרוּ;
שְׂעָרָהּ עָשׂוּי שְׁתֵּי קְוֻצוֹת, שְׁחוֹרוֹת, מַבְרִיקוֹת, עֲבָתוֹת,
נוֹפְלוֹת כְּנָחָשִׁים, כִּמְעַט בְּכַף רַגְלֶיהָ נָגְעוּ,
נְחָשִׁים כְּבֵדִים וְעָבִים, כְּאֶגְרוֹף אַדִּירִים הַקְּוֻצָּה.
נָאֲוָה הַנַּעֲרָה מְאֹד! וְזֶה מָה שֶּׁהוֹסִיף עַל חִנָּהּ:
נִדְמֶה, נֶאֱבָקוֹת עוֹד בָּהּ הָאִשָּׁה וְהַיַּלְדָּה, וַחֲלִיפוֹת
תָּרוּם יָד אַחַת מֵהֶן. - וְדָמְתָה לְאַלּוֹן מְאֹד רַעֲנָן,
זָקוּף, גָּבוֹהַּ וָדָק, אַךְ שֶׁכְּבָר יֵשׁ בּוֹ לְהַכְפִּיר
חָסְנוֹ וְיָפְיוֹ בְּיוֹם יוֹפִיעַ כָּלִיל בַּהֲדָרוֹ [שם: 155-156].

היהודי הכפרי איננו זקוק למדינה ולריבונות טריטוריאלית כדי שטשרניחובסקי ייחס לו רוממות קיסרים. תמונתו דומה לתיאור של פסל יווני שהדובר כורע מולו בשירים מהפכניים אחרים (׳מול פסל אפולו׳) ומתוודה על הצורך לחרוג מגבולות העולם היהודי. אולם ברגע שהוא עובר מאידאולוגיה מופשטת לרֵאליה המוכרת לו מילדותו, הוא מתרגם את האסתטיקה היונית לחומרי המציאות היהודית. כמו חזהו של אלי, גם חזהו של עזריאל ׳בולט׳ וקווצת שערה של הנערה מתוארת כ׳אגרוף אדירים׳. הקלאסיות של התמונה נובעת מהמתיחות הברורה המסתמנת בין גורמים מנוגדים כביכול המשלימים ומאזנים זה את זה: אלי הנער שהוא גם סוסי במראהו ובהתנהגותו, זקנתו של עזריאל שאינה מוחה את סימני עלומיו, גבותיו הנמתחות בתוך מצחו השלו, האישה שעדיין היא ילדה. ומלבד זה, השימוש בסמנטיקה המעידה על השלמות החזותית: זקיפות, חוסן, יופי, רעננות, חיטוב, אור שמוקרן

מהפנים, התואם הפנימי של מערך האיברים. כל אלה מכוננים דיוקן של שלמות גופנית ורוחנית, החורג מכל שיח מוכר על הגוף היהודי, ובעיקר מהשיח שהלך ותפס מקום מרכזי בתרבות ובספרות הציונית של ראשית המאה ה־20.

## נגד ביאליק

בפואמה 'אלי' נערך פולמוס עם הפואמה המוקדמת של ביאליק 'המתמיד' (1894). הרמזים לשורות הפתיחה שלה מפורשים למדי:

עוֹד יֵשׁ עָרִים נִכְחָדוֹת בִּתְפוּצוֹת הַגּוֹלָה
בָּהֶן יֶעְשַׁן בַּמִּסְתָּר נֵרֵנוּ הַיָּשָׁן;
עוֹד הוֹתִיר אֱלֹהֵינוּ לִפְלֵיטָה גְּדוֹלָה
גַּחֶלֶת לוֹחֶשֶׁת בַּעֲרֵמַת הַדָּשֶׁן.
וּכְאוּדִים מְצָלִים זְעֵיר שָׁם תֶּעְשַׁנָּה
נְפָשׁוֹת אֲמֻלוֹת וּנְשָׁמוֹת עֲלוּבוֹת,
הַחַיּוֹת בְּלִי יוֹמָן וּבְלִי עֵת תִּזְקְנָה
כָּחָצִיר הָעוֹלֶה בְּאֶרֶץ תַּלְאוּבוֹת [ביאליק 2004: 115].

פרט לביטוי 'בתפוצות הגולה' החוזר בשירו של טשרניחובסקי, השרפה המכלה משתנה לניצוצות שמתעוררים ומציצים, הערים הנכחדות נהיות נוף כפרי בחום השמש, החציר העולה בארץ תלאובות נהיה ספיח רב־ברכה, והאל המותיר לפלֵטה אודים עלובים נהיה אל שנוטע ומשמר את זרעי הגבורה. התמונה המבהירה את הכחדת החיים היהודיים מוחלפת בתמונה של פריחה, שגבורת העבר נשמרת בה כזרע שעשוי לשוב ולפרוח בהווה ובעתיד. ההיפוך שהפואמה של טשרניחובסקי מבטאת לפתיחת 'המתמיד' מבטא אי־אמון בייצוגו המשברי של העולם היהודי במזרח אירופה. ההתייחסות לשירו של ביאליק מערערת בעקיפין על הצורך לכונן זן חדש של יהודי אשר אמור להשיל מעליו את מאפייני הגלותיות השליליים. הפואמה של טשרניחובסקי מעמידה דגם של יהודי עממי אך ראוי להערצה, לא דמות של יהודי גלותי הרחוק מהחיים וראוי משום כך לביקורת.

פולמוס סמוי יותר השיר מנהל עם 'אכן חציר העם' של ביאליק (1897), אשר נכתב בימי הקונגרס הציוני הראשון ועיקרו מחאה חריפה על חוסר ההיענות להתעוררות הציונית, שהוכיחה כי האנרגייה הלאומית הידלדלה בתקופת הגלות, ועתה עם ישראל אינו אלא גוף מת שאינו מתעורר אפילו למשמע קול שופר הגאולה. הקישור המוכר בין הגולה לדרדור הלאומי (למרות ניסוחה בשירו של ביאליק בצורת שאלה רטורית: 'הֲיִתְעוֹרֵר הַמֵּת?'), שטשרניחובסקי מדגיש אותו בשירו הפוליטי המוקדם של ביאליק, שימש רקע לתפיסתו המהופכת. גם הוא מתאר את העם במצב של תרדמה, אולם זו תרדמה זמנית שאינה עלולה לפגום בהתעוררות אלא להפך, היא ערבה שזו תתרחש בשעה הנכונה. ביאליק ממחיש את אי־האפשרות לעורר את העם באמצעות מטפורות חקלאיות של נבילה, ריקבון והתייבשות ('אָכֵן חָצִיר הָעָם, יָבֵשׁ הָיָה כָּעֵץ'; 'כֻּלּוֹ רָקָב וּמְסוֹס'; 'עָלָה נֹבֵל מֵעֵץ, אֵזוֹב עֹלֶה בַּגָּל, / גֶּפֶן בֹּקֶק, צִיץ מָק'), ואילו טשרניחובסקי משתמש באותה מטפוריקה צמחונית ('דומה לזרע השיפון בנרתיק המוץ, יעטנו') כדי להמחיש

את טבעיות המעבר מתרדמה להתעוררות ואת ודאות התרחשותה העתידית. ביאליק משתמש בקונוטציות של מעמד הר סיני כדי לשלול את הרלוונטיות שלו למציאות ההיסטורית של עם ישראל ולטעון בכך כי העם החמיץ את ההתגלות האלוהית משום שלא היה פנוי מעסקי הממון שלו (׳אֲשֶׁר יִרְעַם קוֹל אֵל גַּם־מִפֹּה גַּם־מִשָּׁם - / וְלֹא־נָע וְלֹא־זָע וְלֹא־חָרַד הָעָם. / [...] וּבִשְׁאוֹן עַם אֲוִיל סְבִיב אֱלִילֵי הַפָּז / נֶחְבָּא קוֹל אֱלֹהִים, נִבְלַע רַעֲמוֹ הָעָז׳), ואילו טשרניחובסקי משתמש באותו פסוק שביאליק בוחר בו כמוטו לשירו, פסוק הלקוח מנבואת הזעם של ישעיהו (מ, ז) ׳כי רוח ה׳ נשבה בו׳, כדי להבטיח את מימוש ההשגחה האלוהית ללא שום החמצה: ׳וְרוּחַ אֲדוֹנָי אֲשֶׁר בָּם׳ עתידה להיות הגורם המעורר את הנרדמים, לגעת בהם באצבע אלוהית ולהעניק להם את ייעודם. וביאליק יוצא חוצץ נגד ׳אַלְפֵי שְׁנוֹת חַיֵּי נְדֹד, גָּלוּת גְּדוֹלָה מִנְּשֹׁא׳ או נגד ׳עַם מִתְגַּלְגֵּל בְּגֵיא גָּלוּת חֲשֵׁכָה כַּתְּהֹם׳, ואילו טשרניחובסקי איננו שולל את הגלות אלא מדבר בשבחה, ומייצג את העם באמצעות היהודי איש הכפר המחובר לנוף מולדתו, לעבודת אדמתו, לסביבה החברתית שהיא יהודית ונוצרית במעורב. ההתמודדות הפרודית של טשרניחובסקי עם אחד משירי הזעם הראשונים שכתב ביאליק אינה רק התמודדות עם סמכותו של מתחרה ראוי במיוחד על מעמד של בכיר המשוררים. היא התמודדות גם עם רעיון שלילת הגולה שאימצו ביאליק וטשרניחובסקי בסוף המאה ה־19, בהיותם משוררים מתחילים. קל היה לטשרניחובסקי לסמן את שיריו של ביאליק כמושא פרודי יותר מאשר את שיריו המוקדמים שלו עצמו, אשר הצהירו בהתלהבות לא פחותה על יחסם הלעגני והביקורתי ליהדות הגלות. הפרודיה על שירים אלו של ביאליק היתה דרך עקיפה להציג את שיריו הדומים של טשרניחובסקי ואת הרעיונות שהם קידמו כדפוסי חשיבה שהמשורר הבוגר לא יכול היה לתמוך בהם.

## נוף מולדתו

השיר ׳האדם אינו אלא׳ (1925), בעל האופי ההגותי והאישי, מבהיר את עומק הזיקה בין האדם לנוף מולדתו, המבוססת על חלחול תבנית הנוף לתודעת האדם בילדותו ועל הפיכתה לתבנית בלעדית שאינה ניתנת להמרה בהמשך חייו. לתבנית זו יש משמעות של גרעין חווייתי אשר הזמן מאפשר לו להתממש. השיר מדמה את התהליך האורגני הנפשי הזה של היציאה מהכוח אל הפועל לתהליך הכרתי של פרשנות בדיעבד, אשר לומד לפענח את חוויות הילדות כמגילה שכתובים בה אותות וסימנים, והיא טומנת בחובה את מכלול חייו העתידיים של האדם על תהפוכותיהם:

הָאָדָם אֵינוֹ אֶלָּא קַרְקַע אֶרֶץ קְטַנָּה,
הָאָדָם אֵינוֹ אֶלָּא תַּבְנִית נוֹף מוֹלַדְתּוֹ,
רַק מַה־שֶּׁסָּפְגָה אָזְנוֹ עוֹדָהּ רַעֲנַנָּה,
רַק מַה־שֶּׁסָּפְגָה עֵינוֹ טֶרֶם שָׁבָעָה לִרְאוֹת,
כָּל אֲשֶׁר פָּגַע בְּמִשְׁעוֹלֵי־טְלָלִים יֶלֶד
מִתְלַבֵּט, נִכְשָׁל עַל כָּל גּוּשׁ וְעִי־אֲדָמָה,
בְּעוֹד בְּסֵתֶר נַפְשׁוֹ וּבְלֹא־דַעַ עָרוּךְ
מִזְבֵּחַ, עָלָיו יַקְטִיר מִדֵּי יוֹם בְּיוֹמוֹ

לְמַלְכָּת־הַשָּׁמַיִם, לְכוֹכָב וּמַזָּלוֹת.
וְאַךְ בְּרִבּוֹת הַיָּמִים וּבְמִלְחֶמֶת־יֵשׁוּת,
וּמְגִלַּת סֵפֶר חַיָּיו הוֹלְכָה מִתְפָּרֶשֶׁת,--
וּבָאוּ אֶחָד, וְיִגְלֶה פֶּשֶׁר
כָּל אוֹת וְאוֹת וְסֵמֶל סֵמֶל כָּל הַבָּאוֹת,
שֶׁחִקְקוּ עָלֶיהָ בְּרֵאשִׁית בְּרִיָּתָהּ,--
הָאָדָם אֵינוֹ אֶלָּא תַּבְנִית־נוֹף מוֹלַדְתּוֹ [טשרניחובסקי 1951: 466].

תבנית הנוף נחקקת בנפש בעקבות התנסותו החושית של הילד, שאינה מתווכת על ידי התודעה וההכרה הבוגרות. גם להתנסות זו השיר מעמיד מטפורה מהתחום הפולחני: הנפש הקולטת מדומה למזבח ל'עבודה זרה', שמועלית בו קטורת לכוכבים ולמזלות. זו הדת הטבעית השלמה ביותר - אלילית באופייה, ראשונית וקדומה. הקישור בין חוויית הילדות הראשונית המעצבת לאלילות הקדומה, הטרום־יהודית, מבטא אמת שלא עלתה בקנה אחד עם האידאולוגיה הציונית. זו היתה מעוניינת ליצור זיקה טבעית כביכול בין האדם למולדתו המדומיינת, ותבעה ממנו להתכחש למולדתו הממשית. להבדיל מכך טוען שיר זה כי בנוף הילדות מתעצבת תבנית היחסים בין האדם למרחב קיומו, זה שנהיה לימים מולדת.

טשרניחובסקי נמנע מתפיסה פשטנית על זיקת הראי בין האדם ובין הנוף. כפי שציין בעז ערפלי, נוף המולדת אינו דבר נתון ובלתי תלוי בתודעת האני, אלא מתווך על ידי מה שקלט הילד בחושיו וברגישותו הייחודית ותלוי בכישוריו ההכרתיים. רק משיגיע האדם לבגרותו הוא יוכל לגלות בדיעבד מהו פשר נוף המולדת בחייו. האיזון הזה שבין ראיית המולדת כנתון אובייקטיבי (בעיקר בשתי שורות הפתיחה ההצהרתיות המכלילות) לבין ראייתה כעניין סובייקטיבי, מעניק לתפיסת המולדת של השיר מורכבות דו־כיוונית (ערפלי 2011: 345-346). המשך השיר מבקש לאייך את היחס של האדם לנוף מולדתו, ולכלול גם יסודות של תנועה מרחבית ואפילו של עימות, לא רק של שיקוף.

נוף מולדתו של טשרניחובסקי אשר חוזר דרך קבע בשירתו מאז האידיליות הראשונות ועד שירתו שנכתבה בארץ ישראל ('כוכבי שמים רחוקים', 'פסח זמן חירותנו') הוא הערבה הרוסית. ערבה זו מיוצגת כטבע פראי שאי אפשר לבייתו או לשייכו לתרבות או ללאום כלשהו. דן מירון ניסח זאת בחריפות כשקבע כי הערבה מייצגת את היסוד האנטי־היסטורי והאנטי־תרבותי שבטבע, המתכחש לכל קיום אנושי מאורגן וסוחף אותו אל התוהו (מירון 1994: 403). בעקבות פרשנותו הפסיכואנליטית של דב סדן למופעיה השונים של הערבה בשירת טשרניחובסקי וטענתו כי הערבה מייצגת את הכוחות היצריים הראשוניים, כלומר את התת־מודע שמתהווה בנפש האדם בילדותו (סדן 1951), מירון קובע כי אותה ערבה מבטאת לא רק את כוחות הטבע אלא גם את הכוחות האנרכיים שבנפש האנושית, אותם חלקים פראיים מודחקים שמאיימים להתפרץ (מירון 1994: 403). קריאות אלו של השיר מעמיקות את הקישור בין האדם לנוף מולדתו־ילדותו ואת ההשלכות מרחיקות הלכת שיש לקישור זה על המשך חייו הבוגרים.

מול התפיסה הציונית של הסובייקט, אשר מטרתה היא חידוש הרצף של העבר המדומיין (היהודי החדש כחזרה לדגמים של עבריות טרום־גלותית, החזרה לשפה העברית, החזרה לארץ

ישראל), טשרניחובסקי מציע תפיסה טריטוריאלית־מרחבית של הסובייקט. ממד העומק שלו איננו קשור לזמן - העבר המשוחזר או העבר שנמצא מחדש - אלא בראש ובראשונה למרחב, ליכולת להפנים אותו ולעשותו המגילה הכתובה של חיי האדם. המשך השיר מגדיר את הזיקה בין המרחב לתושביו האנושיים גם באמצעות דימוי הרוח:

בְּאוֹתָהּ פִּנַּת אֶרֶץ, אֲשֶׁר בָּהּ נוֹלַדְתִּי,
יֵשׁ נָע וְנָד מֵאָז מֵעוֹלָם, נוֹדֵד נִצְחִי;
אֵין שָׂדָה, אֲשֶׁר בּוֹ לֹא עָבַר, שְׁבִיל וְדָרָךְ,
אֲשֶׁר לֹא פָּגַע בָּם, אֲשֶׁר לֹא הִפְסִיק אוֹתָם,
וּמִכְּנַף אֶרֶץ וְעַד כְּנַף אֶרֶץ יַטּוּשׁ יַחֲלֹף.
הַיְדַעְתֶּם מִי הוּא וּמַה שְׁמוֹ? - הַלֹּא הָרוּחַ!
עֲנָנִים יֵשׁ יְנַהֵג כְּבֵדִים כַּעֹפֶרֶת,
וְיֵשׁ יִשְׁתּוֹלֵל בַּמֶּרְחַבְיָה, טָס, מְפַרְכֵּס;
יֵשׁ יִרְדֹּף עֲבֵי־אָבָק לְהַחְשִׁיךְ צָהֳרַיִם,
וְיֵשׁ יִתְהוֹלֵל בְּתוֹךְ אוֹצְרוֹת שֶׁלֶג, קֶרַח,
וְאֵין לוֹ מַעֲצוֹר, וְאֵין מִי עוֹמֵד בְּפָנָיו.
וְאוּלָם כְּהַפְנוֹתוֹ פָּנָיו נֶגְבָּה... נֶגְבָּה,
בִּרְצוֹתוֹ לָבוֹא עַד הַיָּם הַדְּרוֹמִי,
נִצָּבִים לוֹ לְשָׂטָן, גָּדְרוּ דַּרְכּוֹ פִּתְאֹם
הַסְּלָעִים וְהֶהָרִים אֲשֶׁר מִימוֹת עוֹלָם [טשרניחובסקי 1951: 468].

האנלוגיה בין הדובר לבין הרוח, בצירוף הדגשת הזיקה האקסקלוסיבית (׳האדם אינו אלא׳ X2 ...׳רק מה׳ X2) של נפש הילד לנוף מולדתו, מאפשרים לחבר את הזהות המרחבית הראשונית של הסובייקט, על משמעותה הדתית־פולחנית, אל שימוש מפתיע בסטראוטיפ היהודי הנודד. דימוי הרוח מבטא את היסוד הדינמי שבתוך המרחב: הוא מעיף את העפר, מחשיך את אור הצהריים, מניע את העננים הכבדים, מפזר בטיסתו את הקרח ואת השלג המצטברים ומעניק לקצווי הארץ רושם של תנועה (׳כנפי הארץ׳). אולם גם היסוד הדינמי אמור להתאזן על ידי גבולות סטטיים ולשלב שייכות עם זרות, טריטוריאליות מוגדרת וסגורה עם נוודות פתוחה, ממשות של נוף עם עולם נפשי מועצם, נצחיות הטבע עם זמן אנושי (האירוע שמתרחש ׳פתאום׳ מטביע את החותם האנושי החד־פעמי על הנצחיות של כוחות הטבע). כאן השיר חותר תחת תפיסה אידאולוגית אשר העניקה יוקרה סמלית לנוף הארץ־ישראלי המדומיין שלדידם של משוררים ממזרח אירופה היה מופשט לחלוטין, לא מוכר, ואף הבנה בתבנית אגדתית (ראו את השיר ׳אומרים ישנה ארץ׳, שם: 395). בהקשר זה טשרניחובסקי מצהיר כי רק התנסות בלתי אמצעית המתחילה בשלב הילדות יכולה ליצור יחס אישי, ילידי, בין האדם לנוף. אם כן, הנוודות אינה מסמנת את היהודי המקולל, הזר וחסר הבית, אלא מתקשרת דיאלקטית עם ילידיות ועם שייכות מרחבית. האני המופיע בשיר זה מגלה הן את נוודותו ואת תנועתו התמידית, והן את גבולות זהותו המרחבית הנישאים עמו בבגרותו. סובייקט זה יכול להיות חלופה של ממש לראייה הציונית ולאידאולוגיית ההגירה לארץ ישראל שהיא הציעה כתנאי לכינונו של ׳היהודי החדש׳ במולדתו החדשה.

הליריקה ההגותית של טשרניחובסקי מעמידה את האני במרכזה, ומאפשרת הערכה מחודשת שלו בהיותו נווד ערירי ובעל זיקה למרחבי נוף מולדתו בעת ובעונה אחת. הצבת המשורר הזר לעמו ולקהלו בשיר שפותח בהצהרה 'האדם אינו אלא תבנית נוף מולדתו' היא מכרעת מבחינת אופן כינון האני:

שִׁירִי נָכְרִי, שִׁירִי זָר לְלֵב אָמָּתִי,
עֲרִירִי כִּי הוֹפִיעַ וַעֲרִירִי יֵלֵךְ,
בְּאֶפֶס לֵבָב קוֹלֵט אוֹתוֹ וּלְלֹא בַּת קוֹל,
כְּאוֹתָהּ צוֹחַת נָשֶׁר בּוֹדֵד, צוֹחַת פֶּרֶא.
וּכְאוֹתָהּ רוּחַ, אֲשֶׁר תִּדֹּד לְעוֹלָמִים,
נָדַדְתִּי מִיָּם וְעַד יָם כָּל יְמֵי חַיַּי [שם: 468-469].

טשרניחובסקי מבליט את התשתית המרחבית בזהותו כילד וכבוגר. מעתה גם האני הזר שייך לעולם שיש בו איזון בין חירות לכורח, בין תנועה לא מוגבלת לגבולות יציבים, בין קליטה ישירה של העולם לתהליך פיענוח ממושך שרק באמצעותו האני יכול לדעת את עצמו ואת גורלו. נוף המולדת הוא הגורם המתווך בין האני לעולם. בשירה הרומנטית לא היה גורם דומה לזה. הערבה הרוסית ויושביה הם חלק בלתי נפרד לא רק מנוף חייו אלא גם מזהותו האינטימית ביותר כמשורר, ויחסי הדמיון בין הערבה (ובכלל זה הרוח והנשר הבודד) לבינו מאפשרים לדובר להציג את עצמו כאנטיתזה לדמות המשורר הלאומי, כלומר כמשורר ייחודי וזר לעמו, כחסר בית ומשפחה בתחום השירה העברית. דווקא זיקתו של המשורר לנוף מולדתו מציבה אותו מחוץ למה שנראה לו כנורמה מקובלת בשירה העברית. טשרניחובסקי מדבר כאן לא רק על עצמו אלא על התרבות העברית, העומדת לדעתו בסימן ניכור עקרוני בין הסובייקט לנוף מולדתו. ברור כי מדובר בקונצפציה משכילית שגרסה כי היהודי איננו יכול להיות קרוב לטבע ואיננו יכול לחוות את המרחב שלו באירופה בתור מולדת. אולם מבחינתו של טשרניחובסקי, זרותו היא סימן לשתי עמדות חשובות במיוחד שלו כמשורר: אוקראינה אינה לדידו 'גלות' יהודית אלא מולדת, והמשורר אינו מתבונן במציאות בעיניים יהודיות אלא בעיניים אוניברסליות.[14]

14 קריאה צמודה של השיר - כמו זו של בעז ערפלי (2011: 331-359) - מגלה את בעייתיות האנלוגיה בין האני הדובר לבין הערבה, שיש בה 'במות' וקברים אשר מוחים את זהות האדם הקבור בהן, ומייצרים רושם של על־זמניות אשר מוחה כל אירוע זמני. מנגד, קברים אלו מתוארים בסיום השיר כעומדים ביחס אנלוגי לבני עמו של המשורר, 'עמוסי ברכת "קברים גדולים" וקללתם'; השימוש במירכאות יוצר זיקה ברורה בין אותן במות ענק שנמצאות בערבה לבין הקברים שהעם נושא על גבו. לפיכך, האנלוגיה שמהלך השיר מפתח אותה - בין הערבה לבין העם - אינה עולה בקנה אחד עם האנלוגיה המוצהרת בראשית השיר - בין הדובר לבין הערבה.
לדעתי אפשר לראות את היחס האנלוגי בין הדובר לערבה כחלקי בלבד, ונעוץ ביסוד הדינמי של הערבה - הרוח והנשר. ואילו האנלוגיה בין העם לערבה חלקית אף היא, ומתבטאת במרכיביה הסטטיים: חוסר תנועה וקיבעון. משום כך אפשר לקבל את הניגוד המוצהר שבין הדובר לעמו: הוא דינמי והם סטטיים.

## טשרניחובסקי וגורל ההגייה האשכנזית

לחיוב הגלות של טשרניחובסקי היו השלכות לא רק על הגדרות מחודשות של המולדת ושל זיקת הסובייקט לאותה מולדת, כי אם למכלול של שאלות תרבותיות. אחת מהן היתה שאלת המעבר מכתיבה בהגייה אשכנזית להגייה ספרדית. בנימין הרשב תיאר את הלחצים שהופעלו בעניין זה בתרבות הארץ־ישראלית:

> שלילת הגלות (שנראתה להם בדמות עולם העיירה העכורה של הספרות העברית ושל בית הוריהם) הנחתה את מחיֵי הלשון האשכנזים לבחור בהברה ׳הספרדית׳ כמבטאה של העברית החדשה. העברית האשכנזית היא אשר הביאה אותם לארץ. והנה, בארץ השליכו מאחורי גוום גם את לשון ילדותם העברית, דיכאו מה שידעו לבטא בה ובחרו במבטא זר, שונה במהותו [הרשב 1990: 37].

הרשב מתאר את תולדות התחייה הלשונית בראשית המאה ה־20, ומזכיר את המדיניות שקבע ועד הלשון העברית להנחיל את ההגייה הספרדית בבתי הספר בארץ ואת עמדותיו הידועות של אליעזר בן־יהודה בזכות הדמיון בין המבטא הספרדי למבטא הערבי מצד אחד ומצד אחר את עמדותיו של זאב ז׳בוטינסקי על הדמיון הרצוי של העברית החדשה לא לערבית אלא לאיטלקית על אף השוני ביניהם. לשתי גישות אלו משותפת העוינות למבטא האשכנזי,[15] ודחייתו המוחלטת כמסמל את הגלות במובנה החולני.

הרשב נתן בדבריו ביטוי בראש ובראשונה לקולות שתמכו בפרויקט הלשוני של דחיקת ההגייה האשכנזית ופחות להתנגדויות שעורר פרויקט זה, בייחוד לעמדתם של משוררים עברים שעלו לארץ בשנים מאוחרות יותר, כמו ביאליק (עלה בשנת 1924) וטשרניחובסקי (עלה בשנת 1931). הוא מציין כי הם

> התנגדו למעבר וחשו שהמוסיקליות של ההגייה האשכנזית, רבת התנועות וגמישת ההטעמה, הולכת לאיבוד בעברית הישראלית, המוותרת על תנועות ארוכות ודיפטונגים ונשלטת על ידי הטעמת מלרע חזקה, לשון ׳גברית׳ המביעה את ההוויה החלוצית הקשה.

הרשב מציין עוד כי עד אמצע שנות השלושים התנגד פיכמן להגייה הספרדית משום ששטיינברג וביאליק המשיכו לכתוב בהגייה אשכנזית וכי גם טשרניחובסקי ׳התפשר, כתב דיקלומים ובלדות בספרדית והמשיך לכתוב את יצירותיו החשובות באשכנזית׳ (הרשב 1990: 42). גם שלונסקי ואורי צבי גרינברג המשיכו לכתוב באשכנזית עד 1928. אולם הרשב אינו

15 ראו למשל את דברי ז׳בוטינסקי בעניין השפעתו של מבטא זה על הדיבור העברי בארץ: ׳אל תשירו בדברכם. הכעור הזה הוא גרוע פי אין־סוף מכל חסרון אחר שהזכרתי, והוא לדאבוני, הולך ומתעזה בחיינו. אשמים בזה גם בית הספר גם הבימות: זה מתוך רשלנות, אלה מתוך כוונה ל״החיות״ לפנינו את הגיטו אפילו עם יללותיו. פזמון הגיטו מכוער הוא לא רק מפני בכיינותו המעוררת בנו זכרונות בלתי נעימים: הוא מכוער גם באופן אובייקטיבי. [...] אותה קדחתנות חולנית, שגם בחיי ציבורנו סובלים אנחנו ממנה, גם היא תוצאת הגלות, [...] ה״זמרה״ של הדיבור הגיטואי איננה כי־אם הד המחלה הלאומית הזו׳ (ז׳בוטינסקי 1930: 38).

עוסק בשאלה באיזו מידה אפשר לראות בעמדה הלשונית של משוררים אלו ביטוי לעמדתם בנוגע לגלות, לתרבות הגלות וללשונה, ולא לאפשרות ההכלאה בין ההברות השונות.

להרשב היו הבחנות מעניינות על עמדתו של גרינברג בשנות העשרים. מצד אחד הוא הצביע על הצהרותיו נגד כתיבה בחרוז ובמשקל בתקופה היסטורית כה סוערת, ומצד אחר הוא הבחין בקיומן של תבניות משקליות סדורות בשירתו באותה תקופה ממש. השיר 'טור מלכא' (1925) למשל כתוב בהגייה אשכנזית בתבנית של טרוכאים (הרושובסקי 1968: 184). נוסף על כך הוא טען כי גרינברג איננו נוקט את ההגייה האשכנזית בהקפדה חמורה אלא סלקטיבית. כלומר בעוד ההגייה האשכנזית בשירה מבוססת בין השאר על הבלעת הברות חטופות (בייחוד באותיות אל"ף, ה"א, חי"ת, עי"ן, שאינן נחשבות הברות), הרי 'גרינברג מתייחס לשוואים ולחטפים לעיתים כאל הברות לכל דבר ולעיתים כאל לא־הברות המובלעות במשקל' (שם). השורות הארוכות בעלות המבנה האנפורי (שם: 186) אפשרו לו בסופו של דבר להבליע בתוך רושם הזרימה קדימה לא רק את נוכחותה של התבנית המשקלית בשירתו אלא גם את נוכחותה של ההגייה האשכנזית בתוך הטקסט.

טשרניחובסקי הפסיק לכתוב שירה בשנתיים הראשונות לשהותו בארץ. התופעה הזאת בולטת בייחוד משום ששירתו לא התמעטה בתקופות שעבר מרוסיה לגרמניה ולא נפגעה אפילו בשנות המחסור ואי־הביטחון הקיומי בימי מלחמת העולם הראשונה או בימי הפוגרומים באוקראינה שהתרחשו לאחריה. דווקא הביטחון שהושג עם התיישבותו בארץ לווה בהשתתקות. דן מירון הפנה את תשומת הלב לעובדה זו, וייחס אותה לזרותו של המשורר הן לנוף הארץ־ישראלי והן לעברית הישראלית, ובעיקר להגייה הספרדית, שטשרניחובסקי לא כתב בה קודם לכן (מירון 1976: 184-185). טשרניחובסקי, שקבע בהזדמנויות שונות את הזיקה ההכרחית בין השירה למשקל, לא היה מסוגל לוותר על המשקל השירי, ובייחוד לא על ההגייה האשכנזית, כדי להתאים את שירתו לעברית הישראלית. בעשר שנות הכתיבה האחרונות בחייו הוא המשיך לכתוב בהגייה זו פואמות שעניינן היה אוטוביוגרפי וכן פואמות ושירים פוליטיים שעסקו באקטואליה ארץ־ישראלית, שטשרניחובסקי לא נשאר זר לה או מנותק ממעורבות אינטנסיבית בה. הוא נדחק לשולי החיים הספרותיים, ואיבד את מרכזיותו בין השאר משום בחירתו לא לוותר על העברית האשכנזית ה'גלותית' שלו ועל נושאי כתיבה 'גלותיים', כלומר אוטוביוגרפיים, אשר מרבית משוררי המודרנה העדיפו לא לעסוק בהם (שלונסקי, נתן אלתרמן ויונתן רטוש בשנות השלושים).

הרשב טען כי טשרניחובסקי המשיך לכתוב את הפואמות הרציניות שלו באשכנזית, אך עבר לעברית ספרדית בשיריו ה'דקלומיים' (הכוונה אולי לשיריו הפוליטיים). הלל ברזל טען בהמשך לכך כי טשרניחובסקי המשיך להשתמש בהגייה האשכנזית 'מחמת הקושי לשמור על חוקי ההקסמטר בהגייה הספרדית, שאינה נוחה לסיומים מלעיליים' (ברזל 1992: 410). קריאה בשיריו של טשרניחובסקי מגלה כי הוא לא חדל לכתוב בהגייה אשכנזית בשיריו ההקסמטריים הרבים אשר מתייחסים לחומרים אוטוביוגרפיים, לבני משפחתו, לנוף מולדתו, ואילו בשירים אחרים הוא הצליח לעבור לכתיבה בהגייה ספרדית, אף כי לעתים לא מעטות ההגייה האשכנזית פורצת מתוך התבנית המשקלית.

לדוגמה השיר ׳עיט! עיט על הריך׳ (1936) שנכתב בהגייה ספרדית. בשיר ארבעה בתים, ארבע שורות בכל אחד, והוא כתוב במשקל טרוכאי של שמונה רגליים. הבית האחרון נותן ביטוי לעירוב ההגיות השונות ביתר בהירות:

עִיט! עַיִט עַל הָרִיךְ, עַיִט עַל הָרַיִךְ עָף!
אַט וָקַל, -- נִדְמָה כְּאִלּוּ רָגַע - אֵינוֹ אֶלָּא צָף...
אֶרֶץ, עַיִט עַל הָרִיךְ, -- עַל פָּנַיִךְ חַשְׂרַת צֵל,
מֵאֲבְרוֹת עָנָק חוֹלָפֶת, מְלַטֶּפֶת הָרֵרֵי־אֵל [טשרניחובסקי, 1951: 557].

כדי לשמור על המשקל בחר טשרניחובסקי במילים מלעיליות רבות יחסית (עַיט, רגע, אֶרֶץ, אלא, מלטפת), ואלה מצטרפות למילים סגוליות שהובאו בבתים הקודמים (פֶּלֶא, אֶבֶר, רֶגע, רָטֶט, פֶּתַע, כֶּבֶד, קשת, רֶגֶן, תְּכֶלֶת, ועוד). אולם גם המיומנות הזו לא יכולה להצניע את הופעת ההגייה האשכנזית ברגל הלפני אחרונה של שורות 2-4, שם המילים ׳**אינו**׳, ׳**חשרת**׳ ו׳**הררי**׳ חייבות להיקרא כמלעיליות כדי לשמור על המשקל. הכלאה זו בין ההגיות השונות בשירים שההגייה הדומיננטית בהן היא ספרדית מובאת במספר לא מבוטל של שירים. הנה דוגמה משיר הקסמטרי שנכתב במשקל ימבי: ׳**אני - לי משלי** אין **כלום**, גם **לא שלחן!**׳ (שם: 587). שורות 4-5 מחייבות בסיומן לעבור להגייה אשכנזית: ׳עִם עֶרֶב רַב אֵימָה או אֵלֶם חֲצוֹת־לֵיל,/ וְהַלֵּב יָגֵעַ כֹּה מִשֶּׁקֶר הֶמוֹן־עָם׳. גם ב׳הוי ארצי׳, אחד משיריו הראשונים של טשרניחובסקי לאחר עלייתו לארץ, הוא מערב את שתי ההגיות. השיר כתוב במשקל טרוכאי ויש בו שורות שיש להקפיד על הגייתן האשכנזית כדי לשמור על התבנית המשקלית של השיר: ׳ארץ נַחֲלַת מִדְבַּר סִין!/ קֶסֶם כּוֹכְבֵי לֶכֶת./ הֶבֶל־דַּעַם החמסין,/ מְלוּנָה בְּשַׂלֶכֶת. /[...] הוי, הוי, ארץ חֶמְדַּת לֵב!׳ (שם: 505).

הרשב קובע כי העברית שנוצרה בארץ אינה ספרדית כלל, אלא היא מכנה משותף נמוך ביותר בין המבטא הספרדי לזה האשכנזי. אמנם המלרע הספרדי התקבל כנורמה עקרונית, אך הלשון איזנה אותו בהרחבה של שכבת המילים המלעיליות (שמות פרטיים, ביטויי סלנג שהועברו מיידיש - ׳מילא׳, ׳גוילם׳, ׳במקום׳, ׳תכלס׳ ועוד - ומילים לועזיות) (1990: 42-43). הרשב מסכם את דבריו בטיעון סוציולוגי חשוב: ׳זו הדרך של כל התחייה העברית בארץ: קבלה אידיאולוגית וכפייה דרסטית של תבנית התנהגות חדשה, שונה קוטבית מן העבר הגלותי; ובצדה תת־טקסט של ההתנהגות הישנה, המבצבצת ועולה עם הזמן׳ (שם: 44). זהו תיאור של המרחב שנוצר בין הרשמי לבלתי רשמי, בין החד־ממדיות של עקרונות האידאולוגיה למגוון האפשרויות ששום אידאולוגיה אינה יכולה לדחות ולהעלים. זו גם המורכבות של ההגמוניה שאינה עשויה מכללים נוקשים בלבד, אלא גם מהתנגדויות לכללים אלו, המביאות להתגמשותם הלכה למעשה כדי להכיל מגוון לא מצונזר של תופעות.

התיאור הזה מתאים בחלקו להתמודדותו של טשרניחובסקי עם הפער בין ההגייה הספרדית לזו האשכנזית־גלותית. הרשב מזכיר את נוכחותה המובנית וההכרחית של התנגדות לכפייה, אולם שירתו של טשרניחובסקי הראתה נחישות לשמור על ההגייה האשכנזית במרבית שיריו שנכתבו בארץ, וסירבה לוותר על העברית הגלותית. למרות מעורבותו של טשרניחובסקי בחיי התרבות, החברה והפוליטיקה של היישוב, הוא עשה זאת תוך כדי שמירה על נבדלותו הלשונית, על השמעת קול גלותי בתרבות הישראלית. אף כאשר הראה את יכולתו לכתוב בעברית מלרעית, הוא טרח לסמן את נוכחותה של עברית בעלת נגינה אחרת ומשקעים זרים. אמנם

העברית שלו נפתחה ללקסיקון הישראלי המקומי - הוא הכניס לשירתו את החמסין ואת פרי ההדר או ביטויים מתחום הבוטניקה והזואולוגיה שהוא עצמו תרגם משפות אחרות - אך הוא לא ויתר על ההברה המלעילית שליווה את שירת התחייה העברית של בני דורו.

## גלות בארץ ישראל

יוסף קלוזנר טען כי בשירתו של טשרניחובסקי 'האדם הוא חלק מן הטבע ובכן הטבע קודם לאדם בזמן ובמעלה' (קלוזנר 1976: 125). גם שמעון הלקין הבחין ש'יחסיו הפנימיים, העמוקים והרציניים בתכלית, נתונים אל עולם הטבע, אל דופק החיים בחומר בכל צורותיו - וממילא האדם כנושא ליצירתו, והוא המשורר בכלל זה באשר הוא אדם, אינו אלא פרט מן הפרטים, ולאו דוקא מאותם רבי הענין בעיניו ביותר' (הלקין 1976: 156). משום כך הגדיר הלקין את שירתו של טשרניחובסקי 'א־הומנית' (לא אנטי־הומנית), כלומר זרה לאנתרופוצנטריות שהיצירה הספרותית יונקת ממנה בדרך כלל. ההבחנות האלה, המוצדקות בעיניי, מעוררות שאלה בנוגע לקשר שבין חוויית הטבע שכתב עליה טשרניחובסקי בשבתו במולדתו ובין חוויית הטבע והמרחב שכתב עליה לאחר ההגירה לארץ ישראל.

וְכִפַּת שְׁמֵי מַעֲרָב לָהּ מַרְאֵה מְטִילֵי הַבַּרְזֶל בַּכִּבְשָׁן,
אֵין לָהֶם זִיו וְאֵין נֹגַהּ, אַךְ אֹדֶם גַּחֶלֶת לוֹחֶשֶׁת,
רָגַע כִּי יַחֲלֹף וּפְנֵיהֶם יְעַנֵּן עֲרָפֶל דַּק חוֹלֵף,
חוֹלֵף וְעוֹבֵר, אַךְ אַחֲרָיו רַבִּים יָבוֹאוּ כְּמוֹתוֹ
וְהָיוּ כְּתָמִים אֲפוֹרִים, וּמִלְּאוּ אֶת פְּנֵי הַשָּׁמַיִם.
אַחַר יִקְדְּרוּ שׁוּלֵיהֶם וְהָיוּ תְּכֵלְתִּיִּים, כְּחֻלִּים,
אַחַר הַסַּפִּיר הַכֵּהֶה הַבָּא מֵהַדּוּ הָרְחוֹקָה.
שְׁמֵי־הַשָּׁמַיִם מִמַּעַל שְׁקוּפִים וּבְהִירִים כַּלָּשֶׁם;
וְעָמְקוּ תְּהוֹמוֹת הַלָּשֶׁם כִּשְׁנוֹת אַלְפֵי דוֹרוֹת וִירָחִים,
יַרְחֵי הֶעָבָר הָרָחוֹק, שֶׁנֶּעְלַם כְּבָר מֵעֵין רוֹאִים.
וְיֵשׁ אֲשֶׁר תִּשְׁמַע אָזְנֵנוּ שֶׁמֶץ מִנֹּהַ בְּמַנְגִּינָה,
בְּצִלְצְלֵי שִׁיר מִנֵּי קֶדֶם, בְּאַגָּדוֹת־אַשָּׁפִים וּנְגִינוֹת
קְלוּטוֹת מֵעַרְפִּילֵי יוֹבְלִים - קוֹל מוֹשֵׁךְ לֵב אָדָם בְּחֶזְקָה [טשרניחובסקי 1951: 86-87].

השיר 'דַּיְנֵירָה' מסמן רגע מרכזי בכתיבתו המוקדמת של טשרניחובסקי (1902), שנמצא לו בו החיבור בין עולם המיתוסים היווניים, אשר היו מושא להתעניינותו, לבין המרחב המוחשי שמסביבו והממד החווייתי של האני. הטבע אשר מופיע ברגעים של התבהרות התגלותית מגלה לדובר את היסוד הפיזי, החושני, הֵראליסטי, שאפשר לתארו בהרחבה: עננים במקרה זה, ערבות ושדמות רוסיה בשירים מאוחרים יותר. השיר מתאר את הדמדומים שנעשים חשכה, וזו מעוררת רושם של אבן לשם ותהומות. המראה המוחשי הזה הוא נקודת המעבר אל המדומיין באופן שהתהום הממשי מעורר תהום מקביל בתחום הזמן כשהיחסים ביניהם מטפוריים. הצבת המטפורה מאפשרת להעתיק את תשומת הלב מהמרחב הפיזי אל עולם

הזמן המדומיין. כלומר הטבע אינו מושא עצמאי אלא משמש מצע הכרחי להתגלותה של מציאות אחרת, שאפשר לשמוע אותה ולדמיין את רחשיה או להיזכר במראותיה. בשיר זה התחום המדומיין מקושר בעיקר עם תשתית תרבותית קדומה, עולם המיתוס היווני של הרקלס ואשתו דינירה (שם: 88-89), אשר כאילו עולה באוב. דוגמה זו מבהירה כמה ממאפייני שירת הטבע של טשרניחובסקי: (1) יש בה ראליזציה מפורטת של מראה הטבע, בדרך כלל ברגע של שינוי דרמטי - מאור לחשכה או ברגע של סערה. הטבע מופיע כסיפור, עלילה מרובת פעלים; (2) נוכח בה דובר מתבונן שמסוגל לקלוט את העֲצמות המטפיזיות שמתגלות בטבע. הדובר מסוגל גם לקשר בין כוח הראייה לכוח השמיעה אשר מעורר את העולם המדומיין; (3) משמעותו של המרחב נעוצה בהתגלותם של זמנים קדומים, ארכאיים, שאמנם משויכים ל׳שנות אלפי דורות׳, אך הם אמורים לייצג את מה שלפני הזמן ההיסטורי האנושי, מעין הוויה מיתית טרום־זמנית ועל־זמנית גם יחד. אמנם היא כבר נעלמה מעין רואים, אך חוזרת ומתגלה בדרך כלל מחוץ למרחבים החברתיים ולמסגרות היום־יומיות. באידיליה ׳ברית מילה׳ למשל טשרניחובסקי מוציא את גיבורו לנסיעה בערבה רחבת הידיים בדרכו אל הכפר המרוחק. שם הוא נחשף לעֲצמותיה האין־סופיות של הערבה; (4) העולם המטפיזי (המתגלה בתיווך המראה הפיזי) נתפס בעיני פרשנו האנושי כאותה מהות עלומה שהתרבות מתרגמת אותה (או רק ׳שמץ׳ ממנה) למנגינות, לשיר ולאגדות. כלומר הטבע והתרבות אינם שני ערוצים נבדלים של חוויה אנושית אלא יש להם מקור משותף. לפיכך הזיכרון הקולקטיבי (הלא אישי) המתעורר למראה הטבע הוא מעין היזכרות בתרבות אנושית ארכאית, זו אשר היתה קשורה קשר ברור ומוגדר בעֲצמות הטבע. גם השימוש בגוף ראשון רבים - ולא יחיד, כמו בשירתו של ביאליק - מבהיר את ההיבט העל־אישי של חוויית הטבע, ובייחוד את התגלותה של הוויה על־אישית, מטפיזית, שיש לה היבט תרבותי קולקטיבי ברור. מכאן ברור מדוע האדם מופיע כאן לא כמרכזה של ההתגלות אלא כחלק שולי, יחסית, שלה. גם הרמיזה ללשון המקראית, המתארת את הקשר בין צבע הספיר למראה השמים ולהתגלות האל בהר סיני (׳ויראו את אלהי ישראל ותחת רגליו כמעשה לִבנת הספיר וכעצם השמים לטוהר׳, שמות כד י), מעצימה את ממד ההתגלות של חוויית הטבע בשיר זה.

אם נוף מולדתו של טשרניחובסקי היה המרחב ששימש רקע הכרחי להתגלות, אפשר להבין מדוע המרחב החדש שהגיע אליו לא היה יכול לשמש תחליף למולדת האירופית. בשנתיים הראשונות לשהותו בארץ כתב שיר אחד ויחיד - ׳בשעה של קדרות׳ (1932); זה ביטא בחריפות את זרותו לנוף בארץ ישראל. אין זה שיר טיפוסי של טשרניחובסקי. כפי שכותרתו מעידה, זהו ׳שיר הזדמנות׳ הקשור ברגע מסוים בחיי המשורר, לא בחוויות של התגלות, כמו אלה שכתב עליהן טשרניחובסקי בלי לקשר אותן לשעה מוגדרת בחייו. הקדרות מגדירה את אכזבתו, ליתר דיוק את הכרתו המאוחרת בפער שבין החלום הציוני שלו לרגישותו כמשורר. החלום הציוני מוגדר בשני הבתים הראשונים של השיר:

הִנֵּה הִנָּךְ, צִיּוֹן, עַל חָרְבוֹת קָדָשַׁיִךְ
וּבָהוֹד וָהֲדָר חָרְבָּנֵךְ הַגֵּא!

אַיֵּךְ, חֲלוֹמִי, הַנֶּהְדָּר, הַקּוֹסֵם?
חֲלוֹם חֲלוֹמוֹתַי אַיֵּה?
אָנֹכִי חָלַמְתִּי: אֶל מִקְסַם הֲדָרֵךְ
וּמִקְסַם הֲדָרָהּ הָרַךְ
אֶחַדֵּשׁ כִּנּוֹרִי, אַמְרִיאָה דֹּק שַׁחַק,
וּבְמִשְׁנֵה־אוֹן לִבִּי בִּי יָךְ...
מִי הֵעִיב כִּנּוֹרִי? מִי הִקְדִּיר זֹךְ שִׁירִי?
לֹא אֵדַע - וְאִם אֵדַע, מַה בְּכָךְ?
לֹא לִי בְּרַק עֵינֶיהָ, חֲלוֹם לֵילוֹתֶיהָ,
הַקֶּסֶם עַל פִּיהָ יִפָּרַח.
עֲדַיִן הִיא אִתִּי, עַל יָדִי נִצָּבֶת,
וְלִבָּהּ הַקָּטָן לֹא כָּאן...
הוֹי צִיּוֹן! הוֹי צִיּוֹן! אַךְ סְלָעִים וּטְרָשִׁים,
וּשְׁמָמָה לְלֹא יַעַר וָגָן! [טשרניחובסקי 1951: 500].

הדובר מתאר את חלומו הרומנטי התמים על ציון ארץ הקודש החרבה ובעלת ההוד וההדר, שכאילו נלקח משירי חיבת ציון הרבים אשר מִחזרו את הדימוי הספרותי הזה על ארץ ישראל. השיר מעביר את תשומת הלב מהדימוי הרשמי השחוק של ציון אל החלום האישי כביכול שמִחזר אותו, והחזרה על המילים 'חלום', 'קוסם' ו'מקסם' מבהירה את מודעותו האירונית לזיקה בין התודעה האישית־קולקטיבית של מי שנולד במזרח אירופה לבין הפנטזיה הציונית. החלום מיוחס לא רק לדימויה של ציון המרוחק מהמציאות הפוליטית־חברתית הארץ־ישראלית של 1932, שאינה נזכרת כאן ולו ברמז, אלא בראש ובראשונה לדימוי המשורר, שהארץ היא לדידו בסיס לריגוש חזק ולהשראה אשר תאפשר לו לחדש את יכולתו האמנותית. חסימת השפע היצירתי שלו מביאה אותו להרהר על הסיבות לכך, והתשובה שראשית השיר רומזת אליה באמצעות האירוניה - הקסם שהתגלה כמקסם שווא - קשורה בשכפול הפנטזיה האנכרוניסטית של הדור הקודם, של משוררי חיבת ציון המנותקים ממציאותה והווייתה הממשית של ציון.[16]

16 ספק ברלוונטיות של דימויי ארץ ישראל מובע לראשונה בשיר 'אומרים ישנה ארץ' (1923), שנכתב לאחר ביקורו של טשרניחובסקי בארץ וכישלונו למצוא עבודה כרופא באחת המושבות. השיר מבטא בבירור את אי־האמון באפשרות להפוך את הנוף המדומיין, המיתי, או ליתר דיוק את הקלישאה החבוטה של תנועת חיבת ציון, 'שם בארץ חמדת אבות תתגשמנה כל התקוות', למולדת ממשית:

אוֹמְרִים יְשָׁנָהּ אֶרֶץ, / אֶרֶץ שְׁכוּחַת שֶׁמֶשׁ - - - / [...] אוֹמְרִים יְשָׁנָהּ אֶרֶץ, / עַמּוּדֶיהָ שְׁבָעָה, / שִׁבְעָה כּוֹכְבֵי לֶכֶת / צָצִים עַל כָּל גִּבְעָה. // אֶרֶץ - בָּהּ יִתְקַיֵּם / כָּל אֲשֶׁר אִישׁ קִוָּה - - - / אֵיפֹה הִיא הָאָרֶץ? / אַיֵּה אוֹתָהּ גִּבְעָה? // [...] כֵּיצַד זֶה תָּעִינוּ? / טֶרֶם הוּנַח לָנוּ? / אוֹתָהּ אֶרֶץ שֶׁמֶשׁ / אוֹתָהּ לֹא מָצָאנוּ. // אוּלַי - - כְּבָר אֵינֶנָּהּ? / וַדַּאי נִטַּל זִיוָהּ! / דָּבָר בִּשְׁבִילֵנוּ/ אֲדָנָי לֹא צִוָּה (טשרניחובסקי 1951: 395-397).

מעמדה של ארץ ישראל איננו קשור כאן לשיח התאולוגי ולא לאמונה המסורתית בנוגע לקדושתה או להיותה מקור לאומי שעם ישראל אמור לשוב אליו בימות המשיח. ארץ ישראל, לדידו של הדובר, היא

המשך השיר מייחס לציון קונוטציות חדשות אשר עוברות מתחום החורבות הקדושות לתחום הארוטיקה הנשית (שאך נרמזו קודם לכן: ׳הדרה הרך׳). ציון איננה דימוי לאומי מופשט, אלא נוכחות נשית קרובה ומידית שראשית השיר מצביעה עליה (׳הנה הנך׳) וסיומו חוזר על כך בהקשר של חיזור כושל: הדובר נמצא ליד האישה, אך לבה הקטן ׳לא כאן׳ או ׳לא לי׳, אולי נתון למחזר אחר. השיר מתכתב כאן גם עם השירה החלוצית של העלייה השלישית (שלונסקי, גרינברג, יצחק למדן), אשר ייצגה את יחסי החלוץ עם ארץ ישראל ככיבוש ארוטי כוחני אשר מתורגם גם לעלילת הפרחתה. טשרניחובסקי, שהיה זר לרוח החלוצית הציונית של משוררים אלו, מצביע על חולשתה של עמדת המהגר שהוא במקרה גם משורר, אשר חולם על חיזור ועל היענות מרצון של ארץ ההגירה ולא על כיבוש והפרחה חקלאית. אולם בד בבד עם ההסבר הארוטי מופיע בסיום הסבר אחר, ואפילו מנוגד באופיו. הנתק בין המהגר לציון אינו נובע רק מאי־ההתאמה של חלומו לחלומות לילותיה, אלא מסיבה אחרת, שקשה יותר להודות בה: ציון אינה אישה גאה, קסומה, הדורה ובלתי מושגת, אלא נוף סתמי, שומם, חסר חיים, שאין לראות בעיני הדמיון את הפרחתו העתידית אלא להיזכר לכל היותר ביער ובגן האירופיים שהמשורר ויתר עליהם. אין ציון מסוגלת לשמש מושא לתשוקתו של המשורר משום שאין לראות בה לא ייצוג של נוף היסטורי של חורבן ולא ייצוג של נוף אירופי או כהמשך לכך. היא, מבחינתו של הדובר, חוסר נוף, לא מוגדרת, ותיאורה על ידי ׳סלעים וטרשים ושממה׳ ממחיש את מרכיביה הפיזיים שאינם מצטרפים לתבנית בעלת משמעות.

מי שכתב ׳האדם אינו אלא תבנית נוף מולדתו׳ מעז לנסח כאן את המסקנה מקביעתו זו: בציון הוא נידון להישאר זר, גולה, לא רק ממרחבי ילדותו אלא אולי גם ממחוז השירה. זהו נוף שהממד החזותי השומם שלו אינו מעורר את הדמיון, את הקול העל־זמני, את קולם של זמנים קדומים, כפי שנוף המולדת יכול לעורר. אמנם זה שיר שמתאים בעיקר ל׳שעה של קדרות׳, אולם הקדרות קשורה בהכרה בהירה כי עם ההגירה אובד המגע עם ההוויה הנופית שהיא בסיס לשירתו וכי שתיקתו לאחר בואו לארץ עלולה להאפיל על המשך חייו כמהגר בארץ ישראל. הזרות הזו לנוף - שמתבטאת אף במעבר מפנייה אליו בגוף שני לדיבור בגוף שלישי, ובהפיכה של קריאת ה׳הוי׳ המתפעמת לקריאת שבר בסיום - המשיכה ללוות את שירת טשרניחובסקי בעשור האחרון של חייו. הטעם החריף של געגועיו לנוף ילדותו ושל זרותו בארץ ישראל לא נמחה לחלוטין.

בסיום שתי שנות השתיקה פרסם טשרניחובסקי שיר נוסף אשר סימן את הפרֵדה מהטון הדיכאוני, ובחר באירוניה דקה שיש עמה ויתור מאופק וחסר ברֵרה. במקום הניגוד הפשוט של סיום השיר הקודם, ששם בו מתגלה חוסר סבלנות להתבונן בראליה הארץ־ישראלית

שמועה (׳אומרים׳) נטולת זיקה להיסטוריה היהודית וללאום. להבדיל מנוף מולדתו, אשר טשרניחובסקי ידע להנכיחו הנכחה ראלית ונפשית, ארץ ישראל היא לכל היותר מיתוס שחוק (ובכלל זה מספר 7 הטיפולוגי), פנטזיה של מילוי משאלות שנשארת בלתי היסטורית וערטילאית לחלוטין. הסיום, המעלה את אפשרות חוסר קיומה של הארץ המובטחת הזו כמסקנה שנובעת מהניסיון הכושל להגיע אליה, מבהיר עד כמה הדימוי של ארץ ישראל כארץ הגירה רחוק מכל מה שעשוי להיות מולדת טבעית שמטביעה חותם עמוק על ילידיה ונעשית חלק אינטימי בביוגרפיה הנפשית שלהם.

ולקלוט את מרכיביה, מתרכך טשרניחובסקי, ומראה לקוראיו כי נהיה משורר אשר יכול לכנות את ארצו החדשה מולדת:

הוֹי, אַרְצִי! מוֹלַדְתִּי!
הַר טָרְשִׁים קָרֵחַ.
עֵדֶר עֶלְפֶּה: שֶׂה וּגְדִי.
זְהַב־הָדָר שָׁמֵחַ.
מְנָזָרִים, גַּל, מַצֵּבָה,
כְּפוֹת־טִיט עַל בַּיִת.
מוֹשָׁבָה לֹא־נוֹשָׁבָה,
זַיִת אֶצֶל זַיִת.
אָרֶץ! אֶרֶץ מוֹרָשָׁה!
דֶּקֶל רַב־כַּפָּיִם.
גֶּדֶר־קַו־צַבָּר רָשָׁע,
נַחַל כְּמַהּ הַמַּיִם.
רֵיחַ פַּרְדֵּסֵי־אָבִיב.
שִׁיר צִלְצַל גַּמָּלֶת.
חֵל־חוֹלוֹת לַיָּם סָבִיב,
צֵל שִׁקְמָה נוֹפֶלֶת. [...]
הוֹי, הוֹי, אֶרֶץ חֶמְדַּת לֵב!
הַשָּׁמִיר, הַשָּׁיִת.
בַּיִר סוּד יָתוֹם בַּגֵּב.
בַּשָּׁמַיִם עַיִט.
מַטְלִיוֹת מִדְבָּר וְחוֹל.
שְׁבִיל זָרוּעַ שְׁחֵלֶת.
בְּיָם שֶׁל אוֹר טוֹבֵעַ כָּל,
וְעַל פְּנֵי כָּל הַתְּכֵלֶת [טשרניחובסקי 1951: 504-505].

מירון ייחד לשיר זה ניתוח מעמיק והבליט את האופי הפזמוני הקליל (המשקל הטרוכאי תורם לכך) אשר כאילו נועד להעניק ממד מוזיקלי כובש לתיאור הנוף היבש, המאופק, הקטוע למילים יחידות ולתחביר קצרצר. כן הדגיש מירון את הממד האירוני שלו, אשר מנגיד בין הציפיות שיש לקוראים ממונחים כמו 'ארצי' ו'מולדתי' להפרכתן המידית על ידי אזכור 'הר טרשים קרח', בור מים ונחל יבשים, מושבה שאינה נושבת. רושם זה אף מתחזק על ידי השימוש בקונוטציות מקראיות של קללה, חורבן וגלות מציון (שמיר ושית) ולא של שיבת ציון. זו מסקנתו:

> טשרניחובסקי מלמד בשיר זה כיצד לקבל את הממשי בלי להתכחש לחלום; כיצד לאזן את הניגודים שבין הממשי והחלומי; כיצד להכיל את המרחק שביניהם בתוך גבולות הנפש והדעת. ניתן, איפוא, לראות בשיר מעין תרגיל באומץ לב פיוטי.

> המשורר מגיב על הנוף הזר ועל הנגינה הזרה של העברית לא באימה ולא ברתיעה אלא בנכונות לעימות. [...] עכשיו שום דבר לא יפחיד אותו בארץ. הוא יודע: זוהי ׳ארצו, מולדתו׳, ארץ המורשה וההבטחה, ארץ החלומות ושירי הנוער. הוא מוכן לקבל אותה כמות שהיא [מירון 1976: 193-194].

אולם טשרניחובסקי לא התעניין ברצינות בחלום חיבת ציון, שממנו שרדו רק כמה פראזות ריקות מתוכן כמו ׳ארץ מורשה׳, ׳ארץ נחלה׳ או ׳ארץ חמדת לב׳ (בנוסח ׳ארץ חמדת אבות׳). הכתיבה הקלילה התאימה לאותה ארץ שבאוזני המהגר רק עוררה פזמונים אידאולוגיים, אך לא את הכפילות החווייתית של מולדת המקשרת בין מראות טבע מסעירים לקול קדום ונצחי שבא לידי ביטוי באמצעותם. היער והגן האירופים נהיו כאן ריח פרדסים שמתנדף בשממה הצחיחה שמסביב. הוא מציג בפירוט רשימה קטלוגית של מושאים שהפכו לימים למטונימיות ייצוגיות, רשמיות, של התחייה הציונית בארץ ישראל - גדר הצבר, כפות הדקל, פרדסי ההדר - ללא שום קשר ביניהם, שום התרחשות. הם נמצאים זה לצד זה כפי שהמשפט מפוצל על ידי הפיסוק ואין בו תנועה. ברור גם שהדובר נשאר מחוץ לתמונה: הוא סוקר את פריטי הנוף שנשארים זרים לו. מירון שם לב כי אין בשיר זה ׳אף שמץ הפגנה של יכולת תיאורית׳ (מירון 1976: 187), ונוסף על כך לא יכולה להתקיים בו התנועה מהקונקרטי הדרמטי אל החזיוני, אל המישור המטפיזי ששירי הטבע של טשרניחובסקי חותרים אליו.

המרת המבט החזיוני במבט סוקר, יבש, היא ביטוי לריקנות של המבט המהגר לארץ שוממה ויבשה, שנזכר בקונוטציות של חורבן (שמיר ושית), שנתקל בתאורה רבת־עָצמה המטביעה כול. תאורה זו מנוגדת לתאורת הדמדומים הרכה בשיר ׳דינירה׳ אשר מלמדת את העין להבחין במגוון הצבעים ואף למצוא בחשכה היורדת את ׳מראה הספיר הכהה׳ ותהומותיו (טשרניחובסקי 1951: 87). האור המצמית הוא המקבילה לשממה שאי אפשר לבייתה, המאיימת על המשורר. אכן, ההומור האירוני וההשתתפות של טשרניחובסקי בשיח הציוני המגדיר את הנוף הארץ־ישראלי כ׳ארצי, מולדתי׳ מופיע כאן בבחינת מסווה לאותה זרות, כפי שהמקצב הפזמוני אינו אלא מסווה לשממה החיצונית והפנימית של הדובר.

טשרניחובסקי המשיך בכתיבת שירי טבע, אולם אלו לא היו קשורים בטבע הארץ־ישראלי אלא בנוף מולדתו, בערבה (׳על תל הערבה׳) ובמשפחתו, כפי שהוא המשיך לכתוב בהגייה אשכנזית. הציונות שלו לא היתה יכולה להדחיק את זרותו לנוף ולשפה בארץ ישראל. כמה שנים מאוחר יותר הוא סיכם את חוויית הגלות שלו בארץ סיכום חושפני וישיר, נטול הסוואה ועליצות, בשיר ׳אני - לי משלי אין כלום׳:

> גַּם זֶה יָדוּעַ לִי: כִּי לְעוֹלָם אֲנִי
> לִי בַּיִת לֹא אֶבְנֶה, וְלֹא תָּגִיל עֵינִי
> בִּדְפֹק מַעֲדֵר זָרִיז עַל סֶלַע, קַרְקָעוֹ
> תְּגַל אֶת מַעֲרֶה לִקְרַאת מַסַּד כָּבוּל;
> לֹא אֶקַדֵּם בְּרָכָה כָּל לְבֵנָה עוֹלָה, [...]
> וְלֹא אֶזְכֶּה קַיִּם מִצְוַת בְּנִין אַרְצִי. [...]
> וְכֻלָּם לֹא אֶטַע, לֹא אֶסַקֵּל, וּבוֹ

לֹא אֶשְׁלַח צִנּוֹר לַמַּיִם הַמַּפְרִים,
כִּי לֹא אֶשְׁתֹּל שָׁתִיל, כִּי לֹא אֶכְאַב בְּצָמְאוֹ, [...]
נָדַדְתִּי כָּל יָמַי, אוּלַי אָשׁוּב אֶדֹּד. [שם: 588-589].

חוסר הסיכוי להגשים את מצוות בניין הארץ נובע לא רק ממצוקתו החומרית של המשורר, ואינו מעיד על 'הזדהות מלאה עם המעשה החלוצי של בנין הארץ', כפי שברזל סובר (1992: 299). להפך, הוא מעיד על הימנעות מהזדהות מאולצת זו, על הכרה במהלך הטרגי של חייו, בייחוד בשלב האחרון שלהם. חוסר היכולת להקים בית או לפחות להזדהות ממרחק עם המפעל הציוני שעומד על חפירה, עדירה, בנייה, שתילה, סיקול, השקיה - פעולות שחדלו לעורר בטשרניחובסקי, משורר החיים הכפריים, ריגוש אמתי - היא הצהרה נועזת וחושפנית בתקופת חומה ומגדל והמאורעות הפוליטיים המטלטלים של 1937. ההבנה כי ההגירה לארץ אינה סיום ויעד למסלול הנדודים של המשורר אלא המשך והחמרה של הארעיות הנוודית שלו, דווקא משום שהיא מתרחשת בארץ המובטחת, מסמנת את השלמתו של מהלך חשוב בשירתו של טשרניחובסקי; מהלך זה מערער את הניגוד בין ציוניות ובין גלותיות, ומציע במקומו מרחב מחשבתי ורגשי חדש שממזג ביניהם לכדי זהות ציונית־גלותית.

## לקראת ציונות גלותית

המונוגרפיות שנכתבו על יצירתו של טשרניחובסקי (קלוזנר 1947; שאנן 1984; ברזל 1992) דומות זו לזו בנקודת המוצא: ראייתן את המשורר כאדם ציוני, ואת שירתו כשירה המזוהה עם הרעיון הציוני, אף כי אין היא מוגבלת להזדהות זו, והיא פנויה גם להזדהויות אחרות (כמו עם התרבות היוונית) אשר מעניקות לה ממד אוניברסלי או אישי. נקודת המוצא הזו יכולה להיות בעייתית אם ניתן את הדעת לכך שחלק קטן מאוד משירתו של טשרניחובסקי היה בעל פן ציוני מוצהר, בעיקר בצעירותו, וחלק זה איננו שיאה אלא שוליה הדידקטיים דווקא. עם זאת, שירתו היא בעיני הזדמנות לבחון אפשרות של שירה ציונית שמבוססת על חיוב ערכם של החיים היהודיים בגולה וחיוב אפשרות חוויית המולדת של היהודי בגולה, ומצד אחר חיוב המשך הכתיבה בעברית אשכנזית לאחר ההגירה לארץ, חיוב מקומו המרכזי של הזיכרון האישי־המשפחתי־הקולקטיבי שמעוגן במולדות שנעזבו, ושל האפשרות לחוות את ההגירה לארץ בתור גלות ולא בתור גאולה. שירתו היא מקרה מבחן חשוב לאפשרות לבחון מחדש את הזיקה המובנת מאליה, כביכול, בין ציונות לבין שלילת הגולה, על כל המשתמע משלילה זו, ולהעמיד חלופה של ציונות מחייבת גלות.

החלופה הזו נמצאת בשירתו של משורר מרכזי, אחד משני יוצריו העיקריים של קנון השירה העברית בראשית המאה ה־20, ולא בפינה נידחת של מפת השירה. קורפוס השירים שכל חוקרי השירה מזהים אותו לא רק כמהפכני לשעתו אלא גם כהגמוני וכבעל נוכחות במשך שני עשורים לפחות (עד הופעת המשוררים הארץ־ישראלים של שנות

העשרים) מתגלה כמכיל בתוכו הכלאה שחרגה מאופק החשיבה הציוני הפובליציסטי, ויותר מכך מאופק הקריאה של פרשני שירה זו במאה ה־20. לא חסרו קריאות מעניינות ועמוקות של יצירותיו השונות. אחדות מהן אף הוזכרו בדיון תוך כדי הסתמכות על ממצאיהן (האפרתי, ערפלי, מירון ואחרים). אולם ההבחנה בנוכחותה של תפיסה עולם גלותית שמצטרפת לה גם עמדה ז׳אנרית ולשונית ברורה ויציבה מאפשרת לסמן את התהוותה של פואטיקה גלותית על מכלול מרכיביה עוד בתקופת ה׳תחייה׳ הציונית, ולסמן את הכפילות של ציונות גלותית אשר טמונה בלב ההגמוניה הספרותית.

חוקרים לא מעטים אימצו את התזה הביוגרפיסטית בנוגע לטשרניחובסקי, האומרת כי חיוב החיים והאידיליה נובעים בראש ובראשונה מהביוגרפיה האישית הלא טיפוסית של המשורר. יעקב רבינוביץ (1920) קישר בין ייחודה של שירתו לחינוכו השונה:

> כאילו אמר המשורר למקטרגיו - אני לא גדלתי כמוכם. מה אני יודע על הצרות והעינויים שלכם? אתם סבלתם עוני ואני גדלתי בעושר, אתכם גידלה אם יהודיה נרגזה ורעבה ואותי אומנות שבעות וצוהלות. עליכם העיק החדר, המלמד, השוט והרצועה, תרי״ג מצוות, איסורים ומורא גיהנום, ואני גדלתי בדרום החופשי, בארץ אין מסורת. [...] החיים בביתנו היו של הזמן החדש, חינוך חופשי, והמלמד שלכם היה צריך לקנות את לבי ללימודיו. מה שרכשתי משלכם בחיבה רכשתי, באהבה, לא ביראה [רבינוביץ 1976: 94].

אפשר למנות כמה חוקרים, ובהם פיכמן שדבריו מובאים בראשית הדיון, אשר אימצו רעיון זה על הקשר בין הביוגרפיה הזרה לשירתו המהפכנית. מירון, לעומת זאת, פקפק באמתות ההבדל בין הביוגרפיה של המשורר לביוגרפיה הרוחנית הטיפוסית של בני דורו. הוא טען: ׳העולם החברתי, התרבותי וההיסטורי שטשרניחובסקי הילד והנער יצא ממנו היה, למעשה, עיירתי־מסורתי למדי׳ (מירון 1987א: 295). לדעתו מדובר כאן בדימוי עצמי ספרותי שטשרניחובסקי עצמו מעוניין היה ליצור כדי לכונן את מעמדו הייחודי במערכת הספרותית של הדור. על כל פנים, ההיענות של השיח המחקרי לקישור זה בין שירה לביוגרפיה מבטאת את ההנחה הסמויה כי חיוב ההוויה הגלותית בשירי טשרניחובסקי חייב להישאר ייחודי וזר בתוך מכלול השירה העברית וכי אין לראות את ייצוגה החיובי של הגולה בבחינת נרטיב רווח אשר הופיע בצורות שונות גם בשירי משוררים אחרים. השאלה העקרונית המתבטאת כאן היא על מידת נוכחותו של השיח הגלותי (השיח שדוחה את רעיון שלילת הגלות) בשירה העברית. טענתי היא כי התזה הביוגרפיסטית היתה אמורה לשמש בלם לפני האפשרות לאתר ביצירותיהם של משוררים מרכזיים אחרים - כמו ביאליק, גרינברג, שלונסקי או לאה גולדברג - עמדות שנחשבו זרות משום יחסן החיובי לחיי היהודים בגלות או משום ייצוגן את החיים בארץ ישראל כגלות וכהיעדר בית. מרכזיות הדיון הביוגרפיסטי ביצירתו של טשרניחובסקי נועדה לאשש את ההנחה הסמויה על זיקתה של הספרות העברית לרעיון שלילת הגלות, כשכל חלופה לכך נתקבלה כחריגה, אם לא התעלמו ממנה.

## מקורות


אורן, יוסף, 1985. **אחד־העם, מ. י. ברדיצ'בסקי וחבורת 'הצעירים'**, יחד, ראשון לציון.

אנדרסון, בנדיקט, 1999. **קהיליות מדומיינות: הגיגים על מקורות הלאומיות ועל התפשטותה**, האוניברסיטה הפתוחה, תל אביב.

ביאליק, ח"נ, 2004. **כל שירי ביאליק**, דביר, תל אביב.

בר־אל, יהודית, 2000. 'תפקידיה של האידיליה בתרבות העברית במאה העשרים', בתוך: הנ"ל, יגאל שוורץ, תמר הס (עורכים), **ספרות וחברה בתרבות העברית החדשה: מאמרים מוגשים לגרשון שקד**, הקיבוץ המאוחד, כתר, תל אביב, עמ' 469-476.

ברזל, הלל, 1992. **שירת התחייה: שאול טשרניחובסקי**, ספרית פועלים, תל אביב.

ברנר, יוסף חיים, 1985. **יוסף חיים ברנר: כתבים, פובליציסטיקה, ביקורת**, ג, הקיבוץ המאוחד, ספרית פועלים, תל אביב.

גורני, יוסף, 1999. '"שלילת הגלות" והשיבה אל ההיסטוריה', בתוך: שמואל נח אייזנשטדט ומשה ליסק (עורכים), **הציונות והחזרה להיסטוריה: הערכה מחדש**, יד יצחק בן־צבי, ירושלים, עמ' 349-360.

גלוזמן, מיכאל, 2007. **הגוף הציוני: לאומיות, מגדר ומיניות בספרות העברית החדשה**, הקיבוץ המאוחד, בני ברק.

האפרתי, יוסף, 1971. **האידיליה של טשרניחובסקי**, ספרית פועלים, תל אביב.

_____, 1976. 'על תופעת אי־ההתקשרות בשירת טשרניחובסקי', בתוך: הנ"ל (עורך), **שאול טשרניחובסקי: מבחר מאמרים על יצירתו**, עם עובד, תל אביב, עמ' 255-287.

הלקין, שמעון, 1976. 'תבל ואדם', בתוך: יוסף האפרתי (עורך), **שאול טשרניחובסקי: מבחר מאמרים על יצירתו**, עם עובד, תל אביב, עמ' 151-165.

הרושובסקי, בנימין, 1968. '"ריתמוס הרחבות": הלכה ומעשה בשירתו האקספרסיוניסטית של אורי צבי גרינברג', **הספרות**, 1, עמ' 176-205.

הרשב, בנימין, 1990. 'מסה על תחיית הלשון העברית', **אלפיים**, 2, עמ' 9-54.

ז'בוטינסקי, זאב, 1930. **המבטא העברי**, הספר, תל אביב.

טשרניחובסקי, שאול, 1951. **כל השירים**, שוקן, ירושלים ותל אביב.

יהושע, אברהם ב. 1980. **בזכות הנורמליות**, שוקן, ירושלים.

מירון, דן, 1976. 'בשולי שיר נוף ארץ־ישראלי', בתוך: יוסף האפרתי (עורך), **שאול טשרניחובסקי: מבחר מאמרים על יצירתו**, עם עובד, תל אביב, עמ' 183-194.

_____, 1987א. **בודדים במועדם**, עם עובד, תל אביב.

_____, 1987ב. 'התועה בדרכי ה"חיים" החדשים - המפנה בסיפורת העברית החדשה על פי "מחניים"', **בואה לילה: הספרות העברית בין הגיון לאי־גיון במפנה המאה העשרים**, דביר, תל אביב, עמ' 193-222.

_____, 1994. '"האדם אינו אלא...": על דרכי יצירת המשמעות והמבנה בשיר טרגי', בתוך: בעז ערפלי (עורך), **שאול טשרניחובסקי: מחקרים ותעודות**, מוסד ביאליק, ירושלים, עמ' 357-417.

סדן, דב, 1951. 'בלב הערבה', בתוך: הנ"ל, **אבני בחן**, מחברות לספרות, תל אביב, עמ' 78-90.

_____, 1998. 'בין תוכחה לאידיליה', בתוך: בעז ערפלי, זיוה שמיר ועוזי שביט (עורכים), **תום ותהום: האידיליה של טשרניחובסקי**, הקיבוץ המאוחד, תל אביב, עמ' 10-17.

ערפלי, בעז, 1994 (עורך). **שאול טשרניחובסקי: מחקרים ותעודות**, מוסד ביאליק, ירושלים.

_____, 2011. **צעיר לעד: עיונים בשירת שאול טשרניחובסקי**, הקיבוץ המאוחד, תל אביב.

פיכמן, יעקב, 1951. **אמת הבנין**, מוסד ביאליק, ירושלים.

ـــــ, 1959. **בטרם אביב**, מחברות לספרות, תל אביב.

קורצווייל, ברוך, 1971. **ביאליק וטשרניחובסקי: מחקרים בשירתם**, שוקן, ירושלים ותל אביב.

קלוזנר, יוסף, 1947. **שאול טשרניחובסקי: האדם והמשורר**, יבנה, ירושלים.

ـــــ, 1976. ׳תפיסת־העולם של שאול טשרניחובסקי׳, בתוך: יוסף האפרתי (עורך), **שאול טשרניחובסקי: מבחר מאמרים על יצירתו**, עם עובד, תל אביב, עמ׳ 123-141.

רבינוביץ, יעקב, 1976. ׳שאול טשרניחובסקי׳, בתוך: יוסף האפרתי (עורך), **שאול טשרניחובסקי: מבחר מאמרים על יצירתו**, עם עובד, תל אביב, עמ׳ 94-122.

רז־קרקוצקין, אמנון, 2004. ׳החזרה הדיאלקטית אל הגלות׳, בתוך אנדראה פשל (עורכת), **צ׳רנוביץ: מקום של עדות, חיים יהודיים באירופה לפני השואה והשפעתם בישראל כיום**, רסלינג, תל אביב, עמ׳ 12-23.

ריבלין, אשר, 1955. **אחד־העם ומתנגדיו והשקפותיהם על הספרות העברית בדורם**, דביר, תל אביב.

שאנן, אברהם, 1984. **שאול טשרניחובסקי: מונוגרפיה**, אוניברסיטת תל אביב, מכון כץ, תל אביב.

שביד, אליעזר, 1968. **הערגה למלאות ההוייה: פרקי עיון בשירת ח.נ. ביאליק וש. טשרניחובסקי**, ספרית פועלים, מרחביה.

ـــــ, 1984. ׳שתי גישות לרעיון שלילת הגולה באידיאולוגיה הציונית׳, **הציונות**, ט, עמ׳ 21-44.

שחר, גלילי, 2004. ׳על אשמה, שנאה עצמית ותסביכים "יהודיים" אחרים׳, **זמנים**, 88, עמ׳ 26-34.

שמעוני (שמעונוביץ), דויד, 1927. **אידיליות**, דביר, תל אביב.

Adorno, Theodor, 1951. *Minima Moralia: Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.

Bhabha, Homi, 1990. 'DissemiNation: Time, Narrative,the Margins of the Modern Nation', in: idem (ed.), *Nation and Narration*, Routledge, New York, pp. 291-322.

Brah, Avtar, 1996. *Cartographies of Diaspora: Contesting Identities*, Routledge, London.

Cohen, Robin, 1996. 'Diasporas and the Nation-State: From Victims to Challengers', *International Affairs*, 72, 3, pp. 507-520.

ـــــ, 1997. *Global Diasporas: An Introduction*, UCL Press, London.

Danforth, Loring, 1996. *The Macedonian Conflict: Ethnic Nationalism in a Transnational World*, Princeton University Press, Princeton NJ.

Empson, William, 1968. *Some Versions of Pastoral*, New Directions, New York.

George, Rosemary Marangoly, 1996. *The Politics of Home: Postcolonial Relocations and Twentieth Century Fiction*, Cambridge University Press, Cambridge.

Hall, Stuart, 1997. 'Cultural Identity and Diaspora', in: Padmini Mongia (ed.), *Contemporary Postcolonial Theory*, Arnold, London, New York, pp. 110-122.

McClennen, Sophia, 2004. *The Dialectics of Exile: Nation, Time, Language and Space in Hispanic Literatures*, Purdue University Press, West Lafayette, IN.

Rosenmeyer, Thomas, 1973. *The Green Cabinet: Theocritus and the European Pastoral Lyric*, University of California Press, Berkeley.

Said, Edward, 2000. 'Reflections on Exile', in: idem, *Reflections on Exile and other Essays*, Harvard University Press, Cambridge MA, pp. 173-186.

Seidel, Michael, 1986. *Exile and the Narrative Imagination,* Yale University Press, New Haven, CT.

Tsagarousianou, Roza, 2004. 'Rethinking the Concept of Diaspora: Mobility, Connectivity and Communication in a Globalised World', *Westminster Papers in Communication and Culture*, 1, 1, pp. 52-65.

Zerubavel, Yael, 1995. *Recovered Roots: Collective Memory and the Making of Israeli National Tradition*, University of Chicago Press, Chicago.

# יחסי תפוצה ומולדת: רצועות ההנעה

אליעזר בן־רפאל

## מהי תפוצה

מקור המונח 'תפוצה' (Dufoix 2008) ביוונית עתיקה, ופירושו בה 'פיזור'. השימוש במונח זה כיום מתייחס לפיזור של בני אדם ממוצא משותף שממשיכים לקיים חיי קהילה (או קהילה תפוצתית) באשר הם וכן קשרים עם בני קהילת המוצא שלהם שנשארו מאחור או היגרו למקומות אחרים. לעתים מונח זה מקבל צביון דתי או אידאולוגי. כך בעברית משמעותו 'גלות' בהתייחסו ליהודים, וטמונה בו שאיפה ל'שיבה', ואולם אין בכך כדי להכחיש שבין חברי אותה התפוצה יש השואפים להיטמע בסביבתם החדשה ולצאת מהקהילה התפוצתית. לעומת זאת, יש המייחסים לחברות בתפוצה מחויבות חזקה לקהילה, למורשתה ולארגונים שהיא מקימה. כיום בני תפוצה המפוזרים במקומות שונים נוהגים לקיים מערכת מוסדית הנותנת משקל מיוחד לארץ המוצא (ה'מולדת' המקורית). התפתחות זו מסבירה את נטייתם של חוקרים רבים לדבר על 'תפוצה חוצה לאומים', ולא על תפוצה במובן של פיזור בלבד.

המונח 'תפוצה חוצה לאומים' זוכה להבלטה בעשורים האחרונים בשל נסיבות ימינו, שההגירה - גם למקומות מרוחקים - אינה שוברת בהם בהכרח את צינור התקשורת בין מהגרים למקום כלשהו ובינם לבני אותו המוצא במקומות אחרים (Safran 1991). המהפכה שהתחוללה בחמישים השנים האחרונות באמצעי התחבורה קירבה כמעט כל נקודה על פני כדור הארץ לנקודות רבות אחרות. בתוך שעות אחדות או ימים אחדים אפשר לעבור מקצה אחד של העולם לקצהו האחר. מלבד זה, התקשורת האלקטרונית חושפת לכול מה, היכן ומתי מתרחשים אירועים חשובים ברחבי העולם - את זמני התרחשותם ואת מקומם (Appadurai 1996). המרשתת (האינטרנט), הדואר האלקטרוני והרשתות החברתיות מאפשרים קשר רצוף וקבוע בין בני אדם הרחוקים אלפי קילומטרים זה מזה. זאת ועוד, בזכות ההתפתחות בתחבורה האווירית אפשר לבקר בקלות יחסית קרובים וחברים. במילים אחרות, המהגרים יכולים לחיות בחברה מסוימת ולהרגיש שעודם משתייכים למקום מוצאם. נקודת המוצא במונח 'חציית לאומים' (Transnationality) היא שקבוצות התפוצה המפוזרות השותפות לאותו מוצא רואות בעצמן תפוצה אחת.

מאפיינים אלו מבחינים את התפוצה בת ימינו מקבוצות מהגרים רבות שנטו להתנתק באופן קיצוני יותר מה'מולדת'. עם זאת, יש לציין כי ידועים מקרים - כמו היהודים לפני הקמת מדינת ישראל או הצוענים עד היום - שקבוצות תפוצה מפוזרות מקיימות זיקה וסולידריות, אף כי אין להן עוגן טריטוריאלי משותף שיוכלו לראות בו את מולדתם. ישויות תפוצתיות מסוג זה מבטאות את רצונן לשמור על עצמן כתפוצה חוצה לאומים בעיקר על ידי קיום ארגונים ורשתות חוצי לאומים, וכן הדגשים ערכיים, אמונות דתיות או ביטויים טקסיים.

ואכן, כמו קבוצות המהגרים בעבר, קיומן של קבוצות התפוצה כיום תלוי במודעות עצמית לייחוד קולקטיבי ראשוני (Primordial), שבלעדיה אין הצדקה מהותית לשמור על מסגרת קהילתית מיוחדת. ייחוד זה יכול להיות זיקה דתית, נאמנות למוצא או לשפה. מלבד זה, הקמת קהילה תפוצתית עצמה איננה תהליך אחיד; היא יכולה להיות שונה מאוד מקהילה לקהילה, באותה חברה ובארצות שונות. רובין כהן (Cohen 2006, 1997) מבחין כאן בין היתר בין תפוצה 'מוצקה' שיש בה מיתוסים חזקים של מוצא ומורשת משותפים, לתפוצה 'נזילה', הבנויה על זיקות תרבותיות מגובשות ומפורשות פחות.

יש תפוצות שמתאימות להגדרתן, אך תהליך התהוותן יוצא דופן. כך למשל הסינים מתייחסים לארצות מולדת שונות - סין היבשתית, טייוואן או סינגפור. דוגמה אחרת: האפריקנים אשר נלקחו בזמנו מאפריקה, ומייחסים עד היום את מוצאם לאו דווקא לארץ מסוימת אלא ליבשת השחורה. במקרים אחרים, קרבה תרבותית בין קבוצות מצד אחד ושוני בסביבה החדשה מצד שני יכולים לעודד תהליך של התחברות בין כמה קבוצות והופעת קהילה תפוצתית מסוג חדש: המוסלמים במערב אירופה, שהגיעו מארצות ערביות שונות, נוטים לעתים להתמזג למכלול מול האוכלוסייה האירופית הלא־מוסלמית - ובתוך כך הם שומרים על זיקות למורשות ספציפיות לפי מוצאיהם המוגדרים. כך גם בארצות הברית בנוגע למהגרים מאמריקה הלטינית, הדוברים ספרדית ולרוב קתולים בדתם, שבאו ממקסיקו, מפרו או מגואטמלה, ונוטים להיות קבוצה גדולה, היספאנית- בלי לזנוח את יחסם למולדת - כנגד האמריקנים הצפוניים, שאינם דוברים ספרדית ולרוב אינם קתולים.

קטגוריה נוספת, שמעניינת בייחוד את היהודים, היא זו של ה'שבים הביתה': הגרמנים האתניים מברית המועצות לשעבר, ה'חוזרים' לגרמניה (Schäfer 2006); או היפנים החיים בברזיל, שכמה מהם שבים ליפן (De Carvalho 2002). אלו שתי דוגמאות מרשימה ארוכה של קבוצות מעין אלה אשר נמשכות - מסיבות חומריות או רגשיות - לממש הלכה למעשה את זיקותיהן למולדת המקורית ולנטוש את ארצות התפוצה. 'החזרה' הזאת יכולה להתרחש זמן קצוב לאחר היציאה מהמולדת המקורית או כעבור דור או אף יותר. ואולם שלא כמצופה, לעתים החזרה למולדת המקורית אינה עונה על הציפיות. השבים ספגו את התרבות החיצונית, למדו שפות חדשות, רכשו הרגלים ומושגים שאינם מקובלים על הבריות במולדתם, והתוצאה עלולה להיות תסכול וניכור. שבים לא מעטים עלולים אז לחזור כלעומת שבאו. ואולם תגובה נפוצה מאוד בקרב סוג זה של קבוצות שבים - כפי שקרה ליפנים־ברזילאים ביפן או לגרמנים אתניים בגרמניה - היא להקים מחדש קהילה ששואבת זהות ייחודית־תרבותית מהמקום שהיא באה ממנו; הזהות הייחודית־תרבותית שהיתה להם באותו מקום נעשית זהות לאומית. במילים אחרות: נוצר היפוך של זהות אתנית וזהות לאומית.

סוג נוסף של תפוצה יוצאת דופן איננו תוצאה של פיזור בני אדם על פני כדור הארץ אלא של שינוי גבולות בין מדינות שכנות, המשאיר אוכלוסייה מסוימת מנותקת מבני עמה כמיעוט במרחב חברתי־מדיני חדש. זהו המקרה של קהילות מהגרים רוסיות - תוך־סובייטיות - שנעשו מיעוטים בארצות הבלטיות הגובלות עם רוסיה, כשהיו למדינות עצמאיות לאחר פירוק ברית המועצות (Brubaker 1996). תפוצה מסוג זה, שלא צמחה מהגירה מרצון, מגלה לרוב התנגדות נחרצת להתבוללות ושומרת על שפתה ועל תרבותה.

המכנה המשותף לכל המקרים הנמנים עם אותן קטגוריות הוא ביטוי זיקתן לישות חוצה לאומים. בכל אותם המקרים נמצא נרטיב שמצדיק את התפזרותם על פני כדור הארץ, ומסביר את האתגרים הקולקטיביים העומדים לפניהם בשל כך. מלבד זה, כל תפוצה מתמודדת עם שאלת יחסיה הן עם המולדת הישנה והן עם המולדת החדשה.

## גישות עיקריות

ריבוי התפוצות החוצות לאומים בימינו מביא חוקרים רבים לבירור המשמעויות החברתיות הכלליות הכרוכות בתופעה. חוקרים מסוימים עדיין מאמינים שתהליך ההשתלבות של הקבוצה התפוצתית בחברה תלוי בראש ובראשונה במדיניות החברתית, התרבותית והפוליטית של הממסד בחברה הקולטת. מצד אחד הם עומדים על המדיניות הרפובליקנית כפי שמדגימה צרפת, השואפת להבטיח הומוגניות חברתית־תרבותית של החברה, ומסתייגת בחריפות מכך שהקבוצות החדשות ישמרו על ייחודן המקורי בחיים הציבוריים. מצד אחר הם עומדים על מודל שונה עקרונית - של סובלנות כלפי ייחודן של קבוצות, כפי שבריטניה או הולנד מדגימות. גישה זו משלימה עם רב־תרבותיות מתונה, שלפיה קבוצות שונות רשאיות להתארגן לקהילות בעלות זיקות גלויות למקורותיהן - בתנאי שיקבלו את הערכים ואת הדפוסים העיקריים של הזרם החברתי המרכזי (Mainstream). במקום להציב סנקציות על סטיות בולטות מאותם ערכים ודפוסים, מודל זה מציב תמריצים חיוביים לעידוד שינויים בקבוצות התפוצה (Schnapper 2005).

חוקרים (Glick Schiller and Fouron 2003) גם מדגישים את המשקל של מגמותיהם של בני הקבוצה עצמם באופן השתלבותם בחברה. הם מצביעים על כך שלמהגרים של היום נכונות מוגבלת לוותר על זהותם הקולקטיבית ועל סמליהם התרבותיים. לדידם, התפיסה של האומה־מדינה ההומוגנית לא רלוונטית: הם מסוגלים לקיים קשרים עם מולדתם המקורית תוך כדי שימוש בטכנולוגיה העכשווית. חוקרים אחדים (Covers, Vermeulen et al. 1997) מדגישים בהקשר זה את השפעת תפיסות המהגרים על מעמדם בחברה ואת מידת האפליה לרעה שהם סובלים ממנה. הם טוענים שמהבחינה הזאת העולם לא השתנה (Tsing 2000; Anthias 1998): קבוצות התפוצה לדידם מדגימות דפוס של התגייסות חברתית המתמודד עם מצוקות כפי שעשו בעבר קבוצות מעמדיות או אחרות. ההבדל בין ההווה לעבר הוא רק על פני השטח: מתחת לפני השטח ניכר עד כמה קבוצות התפוצה הן למעשה קבוצות מעמדיות (Anderson 1991).

לעומת התייחסות זו, המשגות אחרות של תפוצה מדגישות את נושא הזהות כמרכיב חשוב בזכות עצמו. חוקרים רבים נוקטים עמדה זו (Tölölyan 1996), אף כי אינם מזלזלים בחשיבותן

של הנסיבות החומריות הסביבתיות כמדרבנות טיפוח תודעה קולקטיבית. ואולם תהיה חשיבותן של אותן נסיבות אשר תהיה, אותם חוקרים מאמינים שלא תיתכן קהילה תפוצתית ללא מודעות תפוצתית. ואכן, ובר, אבי מדעי החברה (Weber 1977), כבר קבע שיהיה כובד הנסיבות וההזדמנויות אשר יהיה, הרגשת השייכות מעוצבת ראשית על ידי דת, היסטוריה או שפה, והיא־היא המסבירה בסופו של דבר את היווצרותן של קהילות.

מנגד, ספרן (Safran 2004) קובע ששירוש, דיכוי והסתגלות כואבת לסביבה עוינת ממריצים התגבשות של זהות קולקטיבית, הקמת מוסדות וגיבוש סמלים אשר יבטאו הוויה קולקטיבית. מלבד זה, אין לזלזל במשמעות ההתגייסות הפוליטית במשטר דמוקרטי, שציבור מאורגן יכול לזכות בו ברווחים קולקטיביים למיניהם תוך כדי ניצול התחרות בין מפלגות ובין מנהיגים על תמיכה פוליטית ברחבי החברה. במצב זה קבוצות - קטנות ככל שיהיו - יכולות לזכות במשאבים דרך המערכת הפוליטית בתמורה לתמיכתן בכוחות שעלו לשלטון. בעצם האפשרות הזאת יש כדי לדרבן קבוצה תפוצתית - כמו כל גורם אחר - להתארגן ולהתגייס לתמיכה ביזמים פוליטיים, תוך כדי חיזוק הזהות הקולקטיבית. ואולם חיזוק הזהות הקולקטיבית מבקש ניסוח מתאים, וזו אינה מלאכה קלה. לרוב ניסוחי זהות משתנים בין חוגים ובין פרטים בהשפעת תנאי הזמן, המקום וההעדפות האידאולוגיות. כן פרשנויות שונות של אותה מורשת עלולים לעורר עימותים תוך־קבוצתיים נוקבים בעלי ביטויים במישור הפוליטי - עד כדי התפלגות קבוצה.

ואכן, עולה השאלה באיזה שלב יכולה התרחקות ניסוחים שונים של הזהות הקולקטיבית לבטא פיצול ממשי של הישות החברתית ומרחב השונות של זהויות קולקטיביות. לא מן הנמנע שתפוצה חוצה לאומים תתפצל לכמה תפוצות מנוכרות זו מזו, והיו דברים מעולם. פילוגים על רקע דתי (יהודים לעומת יהודים אוהבי ישו), לאומי (סינים לפי זיקה לסין היבשתית לעומת טייוואן) או לשוני־תרבותי (בין צוענים בארצות שונות) אינם נדירים. אין לדבר על פילוג כל עוד למרות השוני, בכל הנוסחים של הפלגים השונים, טמונה מחויבות לאותם אנשים פחות או יותר ולכמה מהסמלים. כל עוד שני תנאים אלו מתקיימים, אפשר לדבר על פלגים שחלוקים בגישותיהם אך לא על פילוג ביניהם לקבוצה. אלה עדיין ענפים שונים של משפחה אחת. אפשר לדבר על הפלגים במונחים 'דמיון משפחתי' כלומר על השתתפות לא שווה במערכת מאפיינים שהם מסימני ההיכר של אותה ישות.

## גלובליזציה ורב־תרבותיות

הגירת קבוצות מארצות רבות למערב היא אחד ממאפייני עידן הגלובליזציה של ימינו (Appadurai 1996). יש בה כדי לקדם את החברות הללו אל מציאות חברתית חדשה. עובדה זאת מוסברת ראשית על ידי ההבדלים העצומים ברמת החיים בין המערב לשאר מדינות העולם. מלבד זה, ארצות המערב אימצו במשך הזמן מודל של 'חברת סעד' על נדיבות השירותים והזכויות שהוא מעניק לכול - ובכלל זה במידה מסוימת המהגרים המגיעים אליהן (Soysal 2000). תנאים אלו מרככים מאוד את הקשיים שבעצם המעבר מחברה לחברה. למהגרים נטייה להתיישב, בשלב ראשון לפחות, בשכונות שכבר חיים בהן בני אותו מוצא, והדבר מקל את הסתגלותם לסביבה החדשה.

ברבות הימים, כאשר המהגרים רוכשים את עיקרי התרבות הדומיננטית וכן מאפיינים חדשים של זהות כלל־חברתית, נוצרים מתחים חדשים ועולות דילמות טריות בשל כפל תרבות וזהות. המהגרים מגלים בהדרגה שבזמן השתלבותם בסביבה החדשה חלו בהם שינויים - ומכאן שהם שונים מבני משפחותיהם ומחבריהם שנשארו במולדת או היגרו ליעדים אחרים. שינויים כאלה נמצא בכל קהילה של אותה תפוצה, בהיותה חשופה לתרבות דומיננטית ולתנאי קליטה אחרים. ככל שהקבוצה התפוצתית מאמצת לשון, סמלים ומודלים של חיי חברה האופייניים לסביבתה הנוכחית, היא נעשית גורם של רב־תרבותיות ברחבי התפוצה חוצת הלאומים שלה. על כך יש להוסיף שבתוך הישות התפוצתית הכללית פועלים זרמים שחוצים את גבולות הקהילות תוך כדי הצבת ניסוחים שונים של הזהות התפוצתית ומשמשים מוקדי קונפליקט תוך־קהילתי וכלל־תפוצתי.

הקבוצה התפוצתית היא בראש וראשונה גורם הטרוגניזציה של החברה שהיא משתלבת בה. הדבר נכון גם כאשר היא רוכשת את התרבות הדומיננטית, ומקפידה להשתלט על שפתה: כל עוד היא שומרת בהקשר זה או אחר על עיקרי זהות וסמלים משלה, היא גורם של שוני ושל ניגודיות לתרבות הדומיננטית. מתוך כך היא נמנית עם הכוחות הפועלים ברחבי המערכת החברתית להיווצרות רב־תרבותיות בחברה או לשמירה עליה.

על רקע זה אפשר לדבר על תפוצה חוצה לאומים הן בתור מציאות רב־תרבותית כשלעצמה והן בתור סוכן של רב־תרבותיות בחברות שקהילותיה שוכנות בהן. הניגודיות הכפולה שהקבוצה מדגימה מבהירה מה תרומתה לשינוי פני המציאות החברתית והגלובלית. ההטרוגניות נגזרת מהשתתפות הקבוצה התפוצתית בשני העולמות - מציאות החיים בחברה שהיא משתלבת בה והמעגל הרחב המתפרש על יבשות התפוצה שלה. הכינוי המתאים ביותר לדפוס זה הוא 'ביתיות כפולה' (Dual Homeness): אין לפרש את התנהגות הפועלים כאן ועכשיו בלי לתת את הדעת לנסיבות החיים המידיות ולזיקות החוצות גבולות.

במציאות הזאת המגע בין תרבויות מוליד בהכרח ביטויים של השפעות בין־תרבותיות: שאילות הדדיות של סמלים, אלמנטים לשוניים, חידושים בבישול ואף תובנות. את התופעה הזאת חוקרים מכנים 'היברידיזציה' או 'הכלאה' (Thelen 1999; Pieterse 2000).

לכאורה הכלאה מבשרת התפתחות, שכל פלג חברתי תורם בה לתרבות הדומיננטית, ואולם בעיקר בחברות דמוקרטיות ליברליות טמון בתופעה זו פוטנציאל לתהליכים שונים בתכלית בתיווך המערכת הפוליטית. ציינתי שבמערכת דמוקרטית קיימת תחרות בין כוחות על השלטון באמצעות גיוס תמיכות ברחבי החברה. ריבוי בעלי עניין, שנעשים שחקנים פוליטיים וקבוצות לחץ, מנצלים את התחרות הזאת כדי להתנות את תמיכתם בהיענות לדרישות קהליהם. מובן שגם קבוצות תפוצה יכולות להיכנס למשחק הזה ולהגיע באמצעותו להישגים בתחום הייצוג הפוליטי־ציבורי, תמיכה בחינוך בקהילה ועוד. נושא שחשוב במיוחד לבני הקבוצה התפוצתית הוא מדיניות הממשלה ותמיכתה באינטרסים של מולדתם. התגייסות היהודים בארצות הברית למען ישראל היא דוגמה מובהקת לאפשרות זו, אשר נותנת ביטוי להמשכיות הקשרים של אותה קהילה עם ישראל הנחשבת לארץ מוצאם. מקרה זה מדגים עד כמה קבוצות תפוצתיות מסוגלות להשפיע על מדיניות החוץ של מדינותיהן דרך הזירה הפוליטית המקומית (Laguerre 2006; Shain 2007). מנגד, מתוך מניעים אינסטרומנטליים או אידאולוגיים, ממשלות ארצות

המוצא יכולות לבקש לטפח תפקיד פעיל בקרב הקבוצות שהיגרו מהן תוך כדי הפעלת מוסדות תרבות, מוסדות חינוך או מסגרות ללימוד שפותיהן.

המשקל שקבוצות תפוצה יכולות לצבור בוודאי מחזק בחבריהן את הרגשת השייכות לחברה שהם חיים בה. עם זאת, העובדה שבמשטר דמוקרטי אפשר להגיע להישגים דרך המערכת הפוליטית, באמצעות התארגנות והדגשת רצונות ותביעות ייחודיים, יש בה לחיזוק הרצון להיות מוקד כוח מובחן ושונה. למען השגת רווחים באמצעות לחצים והתניית תמיכות בשליטים.

ההתפתחויות שנידונו לעיל חדשות בנוף החברה המודרנית. במשך שנים רבות היא נחשבה חברה הומוגנית למדי, שהכול בה מתייחסים למרכז פוליטי בעל סמכות, המשתתף בחוקי המשחק של הדמוקרטיה ואינטרס הרוב משליט את עצמו על המיעוט. בדימוי זה יש עליונות לדינמיות של בעיות תוך־מערכתיות, כאשר הפעילות בזירה הבין־לאומית כפופה בלעדית לאינטרסים הלאומיים של החברה. ואולם הדיון הקצר שערכנו על התפוצה החוצה לאומים מסרטט קווים לשינוי פני החברה אל עידן של גלובליזציה. ריבוי תפוצות חוצות לאומים יוצר תהליכים מסוג חדש. תפוצות אלו הן כיום ישויות חברתיות בעלות נוכחות אינטנסיבית גוברת. האמיתות המוסכמות מאותגרות בידי כוחות ששואבים את תרבויותיהם ממקורות חיצוניים; מספר לא מבוטל של אנשים חיים במציאות של 'ביתיות כפולה'. לכל אלה יש כמובן השלכות ליחס בני החברה לחברה שהם חיים בה ולמערכת היחסים הבין־לאומית בין התפוצה לארץ המוצא.

בסיכומו של דבר, מתברר שבעולם של היום הגירה אין פירושה התנתקות של פלג אוכלוסייה מארץ מוצאו והצטרפות פשוטה וישירה למכלול חברתי אחר. העולם היהודי מדגים זאת.

## ישראל והתפוצה בעידן של גלובליזציה

העולם היהודי הוא דוגמה מאלפת לדילמות שנידונו כאן, ואולם במקרה זה, להבדיל מאחרים, מדובר על תפוצה שיצרה לעצמה מולדת במו ידיה. מדינת ישראל קמה תוך כדי שלילת המציאות התפוצתית וקריאה ליהודים באשר הם 'לעלות לארץ מולדנו'. ואולם רק מיעוט נענה בסופו של דבר לקריאה, והעולם היהודי קיבל את המבנה השכיח של תפוצה ומולדת. בשל המסלול המיוחד שהדגים המקרה הזה השאלות שנשאלו מלכתחילה היו ונותרו: מהו מקור הסמכות בעולם זה ובאילו מונחים יש לנסח את טיב היחסים בין ה'מולדת' לתפוצה. לשאלות הללו ניתנו תשובות רבות, אך נתמקד בארבע העיקריות (גינוסר ובראלי 1996), תוך כדי אזכור חילוקי דעות שהפרידו בין בן־גוריון, המנהיג ההיסטורי של מדינת ישראל, לנחום גולדמן, ראש ההסתדרות הציונית העולמית. ויכוח זה נגע בראש ובראשונה למשקל שאמור להיות למנהיגי הגולה היהודית בהגדרה ובהכוונה של מדיניות המדינה היהודית. ויכוח זה גם היה הנושא של אין־ספור מפגשים בין אינטלקטואלים לאקדמאים ברחבי העולם היהודי. אם להוציא את היהדות החרדית מהדיון - בשל גישתה האקסקלוסיבית והתבדלותה בתור תפוצה חוצת גבולות בפני עצמה - אפשר להצביע על ארבע פרספקטיבות של הוגים יהודים שבאו לידי ביטוי במענה לשאלות החוזרות ונשנות: מהו מרכז העולם היהודי ומהי הפריפריה שלו.

א. הפרספקטיבה הציונית־ישראלית קבעה את החשיבות העליונה של קיום מדינה יהודית. רק בה, נטען, מתקיימים התנאים המאפשרים חיים יהודיים 'שלמים' ולו בזכות היות הזהות היהודית לאומית ולא משנית לזהות לאומית אחרת. יש בכך כדי להצדיק את המעמד של ישראל כמרכז העולם היהודי (דרור 2011).

ב. הפרספקטיבה הציונית הכללית הדגישה עיקרון של שני מרכזים לעולם היהודי. גישה זו קובעת, תוך כדי אנלוגיה ליהדות בבל בזמנה, כי מקומות שהיהודים הם קבוצה משמעותית באוכלוסייה, מבחינה מספרית ובהקשר למשאבים שעלים חולשים (ארצות הברית וישראל), יתקיימו מרכזים של העם היהודי אשר ישתפו פעולה בכל נושא בעל עניין משותף. מהטענה הזאת השתמע שלמנהיגי הגולה תהיה זכות להביע דעה בענייני המדינה ולהפך (בקר 1998).

ג. הפרספקטיבה הדיאספוריסטית - כפי שהיא עולה בהתבטאויות של האחים בויארין בארצות הברית, אסתר בנבסה בצרפת או ג'ורג' סטיינר באנגליה - קובעת שיהודיות היא תרבות שקשורה מהותית למציאות של פזורה בקרב תרבויות העולם. פיזור היהודים פירושו הגשמת ייעוד היהדות: הבאת מסרים ערכיים לעולם והשפעה על כיווני התפתחותו. ישראל היא מעין תאונה של ההיסטוריה, שהיהדות הסתאבה בה ל'מדינת דת'. מרכזי היהדות נמצאים אפוא בתפוצה, ולעומת זאת ההתנסות הישראלית בארץ אינה רלוונטית לאותה יהדות היסטורית־תפוצתית (Hart 2009).

ד. הגישה הסותרת ביותר לדיאספוריזם היא הכנענית, כפי שבאה לידי ביטוי בכתבי המשורר יונתן רטוש וממשיכיו. לפי גישה זו, יהודיות בתפוצה תיעלם בהכרח ובהדרגה בכוח ההתבוללות והטמיעה. והישראלים הדוברים עברית יישארו היורשים הבלעדיים של תרבות התנ"ך שהתהוותה בארץ ישראל בזמנו ושאליה הקרויים 'יהודים' מצווים לחזור כדי להיות שוב 'עברים' על ישראל לזנוח את הגולה, להתנזר מהכינוי 'יהודי' ולראות בעצמה מדינה שמתחברת ישירות למורשת העברית ההיסטורית (אמיר 1997).

שאלת מרכז העולם היהודי לא זכתה עד כה לתשובה מוסכמת על כלל היהודים, ואולם התפתחויות חדשות בעולם שופכות אור חדש על האופן שיש להציג אותה. ואכן, כפי שראינו לעיל, בשנים האחרונות נוכחנו בחשיבות הכובשת של המונח 'חציית לאומים' (Transnationalism) לתיאור תנועות אוכלוסייה על פני כדור הארץ והמאפיינים החדשים של קבוצות המהגרים. עם זאת, תוכן המונח אינו חדש ליהודים, אשר המציאו את העיקרון של פיזור קהילות שמקיימות ביניהן יחסי גומלין מתמשכים (Interconnectedness). אפשר אף לומר כי היהודים היו בין הראשונים בהיסטוריה שהדגימו את המודל הזה. במילותיו של דופואה (Dufoix 2008), המונח Diaspora נוצר בזמנו בהתייחס ספציפית למקרה היהודי.

מה מלמד העיון בתופעה של תפוצה חוצת לאומים על המקרה היהודי?

ראשית, ריבוי התפוצות יוצר קטגוריה מיוחדת בין הקולקטיבים חוצי הלאומים - קבוצות ה'שבים הביתה'. המניעים יכולים להיות אידאולוגיים, תרבותיים, אינטרסנטיים־חומריים, ביטחוניים ועוד. ועל כל פנים, קולקטיבים כאלה יכולים לפתח מחדש בארצותיהם החדשות־ישנות קהילות שישתקפו בסמנים ומשאבי תרבות שהביאו מארצם הקודמת. תהליך זה של

בניית קהילות מחדש הוא מעין דיאספוריזציה־מחדש (Re-diasporization) אשר תתבטא בבניין אתרים ורשתות חברתיות, הקמת מוסדות חינוך, אמצעי תקשורת ועוד, המיועדים לשמירה על הקהילה המקומית ולטיפוחה וכן לשמירה על זיקתה לחברים, לבני משפחה, לארגונים או למרכזי עניין שהשאירו מאחור כאשר 'שבו הביתה'. המיוחד בקהילות אלו הוא בביטוי היפוך של זהויות קולקטיביות. כאמור, הזהות הקודמת - תהיה זו לאומית, אתנית־לאומית או תרבותית־לשונית - היא כעת זהות תפוצתית, והזהות התפוצתית הקודמת היא זהות קולקטיבית חדשה - לאומית לרוב.

העולם היהודי מספק אין־ספור דוגמאות לסוגי תפוצה - קבוצות שהתיישבו במקומותיהן לפני דורות רבים; מהגרים אשר הגיעו למולדת העכשווית לפני כמה דורות או שהם עצמם היגרו מארץ אחרת; מהגרים אשר 'חזרו' למולדתם המקורית או לארץ שהחשיבו ככזו. המקרה של ישראל יוצא דופן מכיוון שהתפוצה קדמה להתהוות שלה כ'מולדת מקורית'. המורשת היהודית מיקמה תמיד בחבל ארץ זה את עריסת צמיחתה והגדירה אותו, במונחים דתיים מובהקים, כ'ארץ קדושה' או במונחים צרופים פחות - אך בכל זאת עם גוון מודגש של זיקה למורשת - כ'ארץ האבות'. חבל ארץ זה נתפס בעיני גדולי התורה כיעד הסופי ההכרחי של חיי התפוצה. יסודות אלו היו חלק מהותי של התרבות היהודית הדתית, ונשארו טמונים עמוקות בתרבות זו גם כאשר התרחקו רבים מהיהודים מהאמונה עצמה. הדבר אמור בייחוד בקרב רוב רובם של הציונים, שביקשו להעתיק לקולקטיב היהודי את המודל המודרני והחילוני של 'אומה־מדינה' אשר שטף את אירופה במשך כל המאה ה־19 ובחלק מהמאה ה־20 (לפני שהגיע לשאר העולם). באותם עשורים התחזקה הציונות בשל התעצמות האנטישמיות - עד כדי רדיפות דמים - אשר במקומות רבים היתה לפועל יוצא מאותה פנייה ללאומיות בקרב עמי אירופה. הציונים, מיעוט מתוך התפוצה, התגייסו ליצור לתפוצה היהודית הזאת בית לאומי באותו מרחב טריטוריאלי שתרבותם, אם לא אמונתם, הגדירה 'ארץ אבותיהם'. אזי פיתחו אידאולוגיה של שלילת הלגיטימיות של התפוצה, אף שמתחילת המיזם עד היום, המולדת שהלכו להקים ולבצר נזקקת לתמיכת אותה תפוצה כהינטרלנד (Hinterland).

מתוך כך נציגי יהודים מכל הפלגים - בתפוצה ובישראל - רגילים להיפגש בארגוני גג עולמיים, והעיקרי שבהם הוא הקונגרס היהודי העולמי. מפגשים אלו מגלמים את המונח 'תפוצה חוצה לאומים' או בשפת המורשת היהודית 'כלל ישראל': מגוון של משלחות לאומיות שיושבות עם המשלחת מישראל כאשר כל אחת מדברת בשפתה הלאומית שלה, ומציגה סמנים תרבותיים משלה, אך משתתפת במעמד זה בפורום כלל־יהודי בשם העניין המשותף ביהודיות.

עם זאת, שום גורם מהגורמים הללו - האמריקנים, הצרפתים, האנגלים, הלטינים והישראלים - אינו מוכן לוותר על ייחודיות ועל אוטונומיה. כולם רגישים למעמדם היחסי בפורום הכללי. מנגד, כל משלחת גם נתונה למתחים פנימיים מצד תנועות החוצות את הקהילות בשם גרסאות משלהן לכלל ישראל, אפיקיו מגמות ההתפתחות הרצויות לו. מתמודדים כאן בין היתר ציונים כנגד לא־ציונים, דתיים אורתודוקסים כנגד דתיים לא־אורתודוקסים, וכל אלה כנגד החילונים, בעלי גישות שמאליות (בנוגע לעימות הישראלי-פלסטיני) כנגד בעלי גישות ימניות. כוחות אלו מתמודדים על השפעה על העולם היהודי בכללו, ובכך למעשה גם מצביעים על הממשות של העולם הזה בתור ישות אחת.

קיומם של ארגוני גג כלל־יהודיים ומערכת מסועפת של מוסדות הקשורים בהם - רשתות חינוך, ארגוני בתי כנסת, מוסדות צדקה, תנועות פוליטיות, מועדונים חברתיים ועוד הפועלים בקהילות שונות - מראה עד כמה העולם הזה נתון ל־Interconnectedness (Ben-Rafael and Ben-Rafael 2009). מונח זה חופף את מה שחוקרים מכנים 'ביתיות כפולה': הקהילות היהודיות בתפוצות רואות בזיקה לישראל וליהודים בה את אחד מעמודי התווך שלהן. כך מתממשים שני קודים שבבסיס היהדות - 'כל ישראל חברים' ו'עם אחד'. במילים אחרות, זהו העיקרון שלפיו יהודים באשר הם רואים זה בזה ישות סולידרית אחת. לפיכך מובן מדוע שחקנים שונים בזירות היהודיות מבקשים לצבור השפעה בכלל העולם היהודי. המריבות ביניהם פוגעות כמובן בלכידות הכללית, ובו־בזמן תורמות לשמירה על היות כלל זה 'אחד'.

אלו גם דפוסי ההתנהגות של הקהילות שהן הישות הזאת. לישראל, על רוב הפלגים הפועלים בקרבה, שאיפה לנוכחות בתפוצה בשם מטרות רבות וכבדות משלה. המדינה מעוניינת לטפח את הזיקה הסולידרית עם קהילות התפוצה. היא מבקשת לעודד עליית יהודים ולגייס את ארגוני התפוצה לתמיכה חומרית ופוליטית. המנהיגים בירושלים מבקשים להדגיש את תפקידי המדינה כמי שמינתה את עצמה למרכז העולם היהודי. המוסדות התפוצתיים מעוניינים בקשרים עם ישראל כמנוף לחינוך יהודי בימינו, כמאגר של סמלים תרבותיים יהודיים חיים, ויותר מכול, בשם הסולידריות היהודית לנוכח אתגרי הקיום שישראל מתמודדת אתם, המקבלים משמעות קריטית על רקע ההיסטוריה הכלל־יהודית הטרגית של המאה ה־20.

מלבד זה, לרבים מאוד מיהודי התפוצות יש קרובים וחברים בישראל, וזו סיבה טובה כשלעצמה לעניין הדדיות וסולידריות. בני תפוצה רבים מבקרים בישראל, ומדי שנה בשנה כ־25 אחוזים מהישראלים נוסעים לחוץ־לארץ. כן בני תפוצה רבים רכשו בישראל בתי נופש, והם שוהים בהם חלק מהשנה. אם כן, התמונה הכללית היא של סימביוזה מסוימת בין ישראל לתפוצה. זאת ועוד, ה'שבים' - או בשפת הציונות 'העולים' - של העשורים האחרונים נוטים להדגים את הדפוס של Re-diasporization המבטא את המשך הקשר עם אנשים, עם ארגונים ועם מוסדות מארץ המוצא.

הקבוצה העיקרית המדגימה בארץ את הדפוס 'תפוצה של שבים' היא העלייה מברית המועצות לשעבר בשנות התשעים. בתוך שנים אחדות פיתחו בני עלייה זו רשתות, עיתונות ומוסדות חינוך ותרבות המצליחים - לעומת ניסיונות רבים קודמים של קבוצות אחרות - לתפוס מקום חשוב בהוויה הקהילתית ולהתמיד בנוכחותם (Ben Rafael et al. 2006). ואולם גם קבוצות קטנות יותר, כמו העלייה מצרפת בשנים האלה, אימצו אותו דפוס ומדגימות את המודל של תפוצה של שבים. לא תמיד פרקטיקות אלו זוכות להערכה חיובית מצד האוכלוסייה הישראלית הוותיקה, הרואה בהן לעתים מעין זלזול ב'ישראליות', התנסות בשם תרבות 'גבוהה יותר' ואי־נכונות להשתלב בחברה השתלבות מלאה. מה גם שאותם ישראלים ותיקים הם עצמם לרוב 'שבים' לשעבר או בניהם, אשר ויתרו בזמנו על Re-diasporisation על מזבח בניית הלאום הישראלי, על חידוש השפה העברית ועל יצירת חברה לאומית 'לא־גלותית'. כעת הם מקבלים ברגשות מעורבים

עולים מסוג אחר, אשר נכונים 'לישראליזציה', אבל אינם מסכימים ל'דה־רוסיפיקציה' או ל'דה־צרפתיזציה' (Ben-Rafael and Ben-Rafael 2013). קבוצות אלו מבקשות ליצור לעצמן מציאות של 'ביתיות כפולה', ובצורה זו מקדמות למעשה את הרב־תרבותיות של החברה.

בתור כאלה, קבוצות אלו גם משמשות יותר מכל גורם אחר בחברה 'רצועות הנעה'. הכוונה לישויות חברתיות, אשר לא רק מקשרות בין התפוצה לישראל מתוך מגע ישיר אלא גם מעבירות לכל צד של הגבולות הלאומיים משאבי תרבות שמייחדים כל אחת מהן. עולים אלו מביאים אל ישראל סמנים אשר מעשירים את מאגר הנכסים התרבותיים שלה. בו בזמן, תוך כדי יחסי הגומלין שלהם עם קהילות המוצא, הם מעבירים אליהן סמלים של ישראליות שרכשו בארץ וכעת הם גם שלהם.

בין רצועות ההנעה הטיפוסיות יש להדגיש את מקום ה'יורדים' שהם 'שבים בחזקת שתיים': הם עצמם או הוריהם היו 'שבים' לארץ מהתפוצה בזמנו, וכעת הם 'שבים' אל התפוצה - אף כי לא בהכרח אל אותו מקום שהם או הוריהם יצאו ממנו. ואולם לשתי הפאזות הללו משמעות ערכית שונה למדי: העלייה נחשבה הגשמת ערך חשוב - הציונות - אך החזרה לתפוצה נחשבת ירידה ערכית - ומכאן המונח 'ירידה'.

אותם יורדים שמדברים ביניהם עברית מתכנסים בסגנון ישראלי, ועומדים בקשרים הדוקים עם בני משפחותיהם וחבריהם בארץ - הם רצועת הנעה חשובה בהפצת סמלים אלו בקרב יהודי התפוצה (Shokeid 1988). מנגד, בביקוריהם אצל משפחותיהם בישראל הם מבטאים את הידע בשפה האחרת שלמדו ואולי גם מושגים חדשים של יהודיות שגילו בתפוצה.

כאן יש להדגיש שלא רק ה'יורדים' או ה'שבים' של היום הם רצועות הנעה בין ישראל לתפוצה: במציאות הסימביוטית כמעט ביחסים בין האוכלוסיות הללו בימינו, הטרנס־לאומיות היא הגורם הראשון במעלה בחילופי סמלים בין ישראל לתפוצה. ואכן, אין חתונה יהודית בארצות הברית או בצרפת ללא מאכלים ישראליים ידועים, ואין גם מסיבת סוף שנה של בית ספר יהודי ללא שירים עבריים. מנגד, בכל המגזרים בישראל יש כיום מודעות לחשיבות הלימוד של ההיסטוריה של עם ישראל, של נכסי התרבות שצברה ושל התחלואות שהיו מנת חלקה תקופות רבות.

## מחסומים, מתחים וסולידריות

ואולם גם פועלן של רצועות ההנעה אינו יכול לבטל את המחסומים הרבים בין התפוצה לישראל, המפריעים לתקשורת יעילה בין הצדדים. אם להתייחס רק לאחדים מהם (בן־רפאל 2001), קיימים הבדלי פרשנות בנוגע ליהודיות. בעיני אנשי התפוצה, היהודיות היא בראש וראשונה תודעה אתנית, כלומר מחויבות אינדיווידואלית אשר מתמלאת תכנים על פי גישת הפרט אל הקבוצה; מחויבות זו משנית לרוב לעומת המחויבות הלאומית המקומית - אמריקנית, צרפתית או שוודית. לעומת זאת, מבחינת הישראלים, יהודיות היא עצם מציאות החיים הנתונה לאדם מלכתחילה. בתור אזרחים של מדינה שמתמודדת דרך קבע עם אתגרי קיום, הם מפתחים גישות לבעיות הקולקטיב, המערבות לעתים הבנות רציונליות בסגנון המכונה בשפה הדיפלומטית

המקובלת Realpolitik ושאיפות לביטחון ולכוח. לעומת זאת, אנשי התפוצה העוקבים אחר אירועי המזרח התיכון נוטים לעתים לאמץ התייחסויות שיפוטיות וערכיות יותר. הם עלולים להרגיש חוסר נוחות לנוכח מה ש'ישראלים עושים', ונתקלים בקשיים אמתיים להזדהות עם אותם 'מעשים' - בייחוד על רקע האווירה השוררת כלפי ישראל כיום בתקשורת העולמית, באוניברסיטאות או בחוגים הפוליטיים, ששם ישראל נדחקת לעתים למעמד טמא. הגישה המתפתחת אז בחוגים לא מעטים של אקדמאים ואינטלקטואלים יהודים מתקרבת בקלות ל'דיאספוריזם' הרואה בתפוצה את כור מחצבתן של היהדות ושל היהודיות, ומזלזלת בערכו של קיום ישראל בעבורן, מעין משקל נגדי לתופעה האחרת של יהודי פזורה שהם לא רק תומכי ישראל אלא גם משמיעים - מניו יורק, מפריז או ממוסקבה, ובכל אפיק אפשרי - תמיכה בקצה הלאומני של הקשת הפוליטית בישראל.

לתמונה זו ממד נוסף: אנשי התפוצות מתנסים לעתים בהוויה יוצאת דופן בתחום הניעות החברתית בענפי ידע ועיסוק יוקרתיים - אקדמיה, אמנויות, עסקים או פוליטיקה. התפוצה בדורות האחרונים היא סיפור הצלחה. להבדיל מכך, הישראלים מרוכזים הרבה פחות במעמד הבינוני והבינוני־גבוה. הם יוצאי דופן בעיקר בכך שהם מדגימים חברה ששומרת - פחות או יותר - על נורמליות, למרות עומס היתר של האתגרים הקולקטיביים האקוטיים שהיא מתמודדת עמם ללא הרף. לפיכך אחד ממנגנוני החשיבה של ישראלים רבים כלפי סביבתם מדגיש את ה'תכלית' המידית של מעשים והיחס של 'פתרון בעיות מעשי' לנושאים הדורשים קבלת החלטות. ללא קשר לגישות בלתי אמצעיות אלו, ישראלים רבים מפגינים לעתים התנהגות 'ישירה לעניין', בוטה וחסרת סבלנות לגינוני טקס, הגובלת לא פעם בחוסר נימוס ובחוסר אזרחיות (Civility). מכאן קצרה הדרך להפגנת יהירות כלפי הזולת. התייחסות זו עלולה לפגוע באנשי התפוצה , והם עלולים להגיב בזלזול. בצורה פרובינציאלית למדי, ישראלים גאים ב'ישראליות'; הם מדברים על ההיי־טק, היין או הספרות הישראליים. בישראל נימוס נחשב לעתים 'גלותי'; בתפוצה בוטות נחשבת 'ישראלית'. המולדת שיצרה התפוצה אכן היתה 'שונה' ממקורותיה (רובינשטיין 1997).

זאת ועוד, הרכבה של החברה הישראלית שונה למדי מזה של התפוצה. ישנן קבוצות בחברה הישראלית שמשקלן גדול הרבה יותר ממעמדן בקהילות התפוצה. מזרחים תופסים מקום חשוב בצרפת ובדרום אמריקה, אך משקלם בחברה הישראלית גדול יותר מאשר בקהילה הגדולה של ארצות הברית וקהילות רבות אחרות. גודל האוכלוסייה הדוברת רוסית יוצא דופן בישראל לעומת שאר העולם היהודי - להוציא גרמניה, ששם הם הרוב המכריע של היהודים. והקהילות היהודיות שנשארו ונתגבשו בעשורים האחרונים בארצות הגוש הסובייטי לשעבר. גם האוכלוסייה החרדית בישראל הגיעה לממדים שאין להם אח ורע בקהילות אחרות - להוציא אנטוורפן או אזורים אחדים בגולדרס־גרין בלונדון או בברוקלין, ניו יורק. יותר מכול, מגזר המתנחלים בישראל הוא קבוצה רבת־משקל, אשר איננה ידועה כלל במקומות אחרים מסיבות מובנות. על רקע כל אלה, ברור שלעתים קשה לאנשי התפוצה למצוא בישראל את דמות היהודי המוכרת להם.

למרות זאת, יהודים רבים בתפוצה מגיעים לבקר בני משפחה בישראל ומקיימים חילופי סמלים תרבותיים. הסימביוזה אינה ניתנת להכחשה. גורמים חשובים נוספים שחורגים מאותה

ניגודיות רב־צדדית בין ישראל לתפוצה הם הכוחות הפוליטיים והאידאולוגיים החוצים את הגבולות הלאומיים, ונלחמים בארץ ובתפוצה על מעמד ועל השפעה בעולם היהודי בכללו. אותם מתחים מוכיחים יותר מכול את הממשות של הקוד 'עם אחד'. הם מראים שבנוסחים רבים של יהודיות - גם אם לא בכולם - פועם הערך 'כל ישראל חברים' - יהיו עצמתה והמחויבות הנובעת ממנה משמעותיות ככל שיהיו.

בעבור הדור הנוכחי, לפחות, מקרה המבחן כאן הוא היחס לישראל ולהתמודדותה עם אתגרים קיומיים, אשר מעניק משמעות מעשית לזיקה ליהודיות. ללא קשר, בשנים האחרונות התווסף למבחן זה היחס של יהודי העולם לאנטישמיות החדשה המתפתחת באירופה. את האנטישמיות הזאת מובילות קבוצות קיצוניות בקרב האוכלוסייה המוסלמית החדשה, שחשיבותה הדמוגרפית ביבשת עולה. אותן קבוצות מפנות כלפי הקהילות היהודיות המקומיות את העוינות שהן רוחשות לישראל ולציונות. בכך הן עוטפות גם את הקהילות היהודיות הללו במעטפת של הרגשת פגיעות חדשה. זו סיבה נוספת לדאגה, המנוגדת נחרצות לטענות שנשמעות לעתים בקרב פוליטיקאים, עיתונאים ואינטלקטואלים על חוסר זיקה בין אנטישמיות לאנטי־ציונות (Taguieff 2004).

## לקראת עידן חדש?

נחזור כעת לפרספקטיבות השונות על יחסי ישראל-תפוצה. אנו יכולים לומר שלמרות הערך 'כל ישראל חברים', המקובל על היהודים בדרך כלל, עדיין קיימים פערים - תרבותיים, חברתיים ואף פוליטיים - והם גדולים מכדי שלמודל 'ישראל - מרכז אחד' של העולם היהודי כולו יהיה תוקף של ממש. באופן דומה למדי גם המודל של שני מרכזים או יותר לעולם היהודי אינו נראה סביר לנוכח הדברים שהוצגו לעיל: ראינו עד כמה הדאגות, הדימויים והאופקים של הצדדים שונים וחופפים רק חלקית כאשר הן ישראל והן התפוצה מפולגים לא רק ביניהן אלא גם בידי זרמים החוצים את גבולותיהן.

ההתייחסויות להיבטים שונים של יחסי ישראל והתפוצה מחזקות את הטענה שבגישה הדיאספוריסטית ובגישה הכנענית אין כדי להציע מושג קוהרנטי של יהודיות עכשווית מכיוון שהן חוטאות בבסיס הקוד של 'עם אחד': כל אחת מהגישות הללו קוטעת את גזע היהדות, ומשאירה את חציו מחוץ לתחום היהודיות: יהודי ישראל מוצאים מהכלל היהודי בידי הדיאספוריסטים, ויהודי התפוצה בידי הכנענים. פירוש הדבר ששתי הגישות הללו חוטאות לערך הבסיסי ביותר 'כל ישראל חברים', ובכך מעמידות את עצמן מחוץ ליהודיות.

מכל אלה, ומתוך הסתכלות דרך המונחים שמדעי החברה פיתחו לאחרונה כדי לנתח את גלי ההגירה בעידן הגלובליזציה, אפשר להגיע למסקנה כללית המתבקשת מההתייחסות לעולם היהודי. כמו מקרים רבים אחרים של תפוצות, העולם היהודי פלורליסטי למדי; הוא זירה של התמודדויות רב־כיווניות אשר נוגעות לעתים להבנה עצמה של מה שמאחד אותו. ריבוי הקהילות והזרמים החוצים את התפוצה לרוחבה יוצרים ישות אשר אינה יכולה שיהיה לה מרכז כלל. טרנס־לאומיות מעצבת כאן מרחב שכוחות של התנגדות וכוחות של התכנסות (Divergence and Convergence) פועלים בו בו בזמן.

במרחב הזה קהילות התפוצה מקיימות 'ביתיות כפולה' ונטיות סימביוטיות בין התפוצה לישראל. בין הצדדים - מכל סוג - מתקיימים חילופי סמלים, מובטחות תמיכות, נכרתות שותפויות במיזמים, ובייחוד פעילות, בהקשרים אלו, רצועות הנעה. כל אלה מחזקים את ההשתייכות של הכול או של חלקו הגדול לישות המשותפת. את הישות המשותפת הזאת אין להגדיר 'אומה' משום שמונח זה נשמר כאן לישראל כשלעצמה באשר היא ממוקמת בטריטוריה לאומית, מסומלת על ידי השפה העברית ומעוגנת במוסדות לאומיים. ואולם את הישות הכוללת ישראל והתפוצה אפשר בהחלט לתאר 'עם אחד', 'עולם אחד', ויותר מכול - מרחב מועדף של *Interconnectedness*.

## מקורות


אהרוני, שרה ומאיר אהרוני, 1998. **אישים ומעשים בישראל: ספר יובל**, מקסם, תל אביב.

אמיר, אהרן, 1997. **ואני בשלי: עיונים ותגובות, 1944-1996**, גולן, תל אביב.

בן־רפאל, אליעזר, 2001. **זהויות יהודיות - תשובות חכמי ישראל לבן־גוריון**, המרכז למורשת בן־גוריון והוצאת הספרים של אוניברסיטת בן־גוריון בנגב, שדה בוקר.

גינוסר, פנחס ואבי בראלי, 1996 (עורכים). **ציונות: פולמוס בן זמננו: גישות מחקריות ואידאולוגיות**, הוצאת הספרים של אוניברסיטת בן־גוריון בנגב, שדה בוקר.

דרור, יחזקאל, 1.3.2011. 'מדינת העם היהודי כולו', **הארץ**.

רובינשטיין, אמנון, 1997. **מהרצל ועד רבין והלאה: מאה שנות ציונות**, שוקן, תל אביב.

Anderson, Benedict, 1991. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (revised edition),Verso, London.

Anthias, Foya, 1998. 'Evaluating "Diaspora" Beyond Ethnicity', *Sociology*, 32(3), pp. 557-580.

Appadurai, Arjun, 1996. *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalisation*, University of Minnesota Press, Mineapolis.

Ben-Rafael, Eliezer, and Miriam Ben-Rafael, 2013. *Sociologie et Sociolinguistique des Francophonies Israéliennes*, Peter Lang, Frankfurt.

Ben-Rafael, Miriam and Ben-Rafael Eliezer 2009. 'The Linguistic Landscape of Transnationalism: The Divided Heart of Europe', in: Ben-Rafael Eliezer and Yitzhak Sternberg (eds.), *Transnationalism: Diasporas and the Advent of a New (dis)Order*, Brill, Leiden and Boston, pp. 399-416.

Ben-Rafael, Eliezer et al., 2006. *Building a Diaspora: Russian Jews in Israel*, Germany and the USA, Brill, Leiden and Boston.

Brubaker, Rogers, 1996. *Nationalism Reframed: Nationhood and the National Question in the New Europe*, Cambridge University Press, Cambridge.

Chee-Beng, Tan, 2004. *Chinese Overseas: Comparative Cultural Issues*, Hong Kong University Press, Hong Kong.

Clogg, Richard, 2000. *The Greek Diaspora in the Twentieth Century*, Macmillan, New York.

Cohen, Robin, 1997. *Global Diasporas. An Introduction*, UCL Press, London.

____, 2006. 'Diaspora: Changing Meanings and Limits of the Concept', in: William Berthomière and Chrisite Chivallon (eds.), *Les diasporas dans le monde contemporain*, Karthala-MSHA, Paris, pp. 39-48.

Covers, Cora, and Hans Vermeulen (eds.), 1997. *The Politics of Ethnic Consciousness*, St. Martin's Press, New York.

De Carvalho, Daniela, 2003. *Migrants and Identity in Japan and Brazil: The Nikkeijin*, Routledge, London and New York.

Dufoix, Séphane, 2008. *Diasporas*, University of California Press, Berkeley.

Glick Schiller, Nina and Georges Eugene Fouron, 2003. *Georges Woke Up Laughing: Long Distance Nationalism and the Apparent State,* Duke University, Durham, NC.

Hart, Alan, 2009. *Zionism*: *The Real Enemy of the Jews* (vol. 1-3), Clarity Press, Atlanta GA.

Laguerre, Michel S., 2006. *Diaspora, Politics and Globalization*, Palgrave Macmillan Press, New York.

Pattie, Susan P., 1999. 'Longing and Belonging: Issues of Homeland in Armenian Diaspora', University College, PhD dissertation, London.

Pieterse, Jan. N., 2000. 'Globalization as Hybridization', in: Frank J. Lechner and John Boli (eds.), *The Globalization Reader*, Blackwell, Oxford, pp. 99-105.

Safran, William, 1991. 'Diasporas in Modern Societies: Myths of Homeland and Return', *Diaspora* 1(1), pp. 83-99.

Schäfer Heiner, 2 October 2006. 'The Challenges of Immigrant Descendants Integration in Europe'. *11th Metropolis Conference*, 2006. Center of Geographic Studies, University of Lisbon [pp. 1-5].

Schnapper, Dominique, 2006. 'De l'Etat-nation au monde transnational: du sense et de l'utilité du concept de diaspora', in: Lisa Anteby-Yemini et al. (eds.), *Les Diasporas: 2000 Ans d'histoire Presses,* Universitaires de Rennes, Rennes.

Shain, Yossi, 2007. *Kinship and Diasporas in International Affairs*, Michigan University Press, Ann Arbor.

Shokeid, Moshe, 1988. *Children of Circumstances*, Cornell University Press, New York.

Taguieff, Pirre-André, 2004. *Rising From the Muck: The New Anti-Semitism in Europe*, Ivan R. Dee, Chicago.

Thelen, D., 1999. 'The Nation and Beyond: Transnational Perspectives on United States History', *Journal of American History*, 86, pp. 965-975.

Tölölyan, K., 1996. 'Rethinking Diaspora(s): Stateless Power in the Trans-National Moment', *Diaspora*, 5(1), pp. 3-36.

Tsing, A., 2000. 'The Global Situation', *Cultural Anthropology*, 15(3), pp. 327-360.

Weber, Max, 1979. *From Max Weber: Essays in Sociology*, (eds. Hans Haierich Gerth and C. Wright Mills), Routledge and Kegan Paul, London.

# גלות או ריבונות בהיסטוריוגרפיה היהודית הלאומית

יצחק קונפורטי

## הקדמה: הלאומיות היהודית בין גלות לריבונות

בחינתה של ההיסטוריוגרפיה היהודית המודרנית מלמדת על הקשר ההדוק שנרקם בין ייצוגו של העבר היהודי ובין צמיחתה של הלאומיות היהודית המודרנית. על אודות הקשר בין לאומיות ובין היסטוריוגרפיה הצביעו מחקרים רבים שעסקו בצמיחתה של תודעת העבר היהודי של הציונות.[1] מרביתם עסקו בלאומיות היהודית שעיצבה הציונות, ואולם הלאומיות היהודית במובנה הרחב יותר אינה באה לידי ביטוי רק בציונות, אלא היא מסתעפת לכיוונים נוספים שניתנים להכללה בשם לאומיות גלותית. כך הם למשל הרעיונות האוטונומיסטיים לגוניהם שהתפתחו בד בבד עם התנועה הציונית בראשית המאה ה־20, ובמידה מוגבלת יותר גם רעיונות לאומיים שהתפתחו בקרב ציוני אמריקה.[2]

מאז שנות השמונים אנו עדים לפריחה בחקר הלאומיות המודרנית ומדינת הלאום. אמנם לא חסרו מחקרים על אודות הלאומיות עד אז, אבל אלה של פורצי הדרך - ארנסט גלנר, אנתוני

1 David N. Myers, *Re-Inventing the Jewish Past: European Jewish Intellectuals and the Zionist Return to History*, Oxford University Press, New York 1995; יעקב ברנאי, **היסטוריוגרפיה ולאומיות: מגמות בחקר ארץ־ישראל ויישובה היהודי 634-1881**, מאגנס, ירושלים תשנ"ה; אמנון רז־קרקוצקין, 'ייצוגה הלאומי של הגלות: ההיסטוריוגרפיה הציונית ויהודי ימי הביניים', עבודת דוקטור, אוניברסיטת תל־אביב 1996. אריאל ריין, 'היסטוריון בבינוי אומה: צמיחתו של בן ציון דינור ומפעלו ביישוב (1884-1948)', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים תשס"א; יצחק קונפורטי, **זמן עבר - ההיסטוריוגרפיה הציונית ועיצוב הזיכרון הלאומי**, יד יצחק בן־צבי, ירושלים תשס"ו; Michael Brenner, *Prophets of the Past: Interpreters of Jewish History*, Princeton University Press, NJ 2010.

2 יוסף גורני, 'אוטונומיזם כמהות מובנית בתנועה הלאומית היהודית', בתוך: משה הלינגר (עורך), **המסורת הפוליטית היהודית לדורותיה - ספר זיכרון לדניאל י' אלעזר**, אוניברסיטת בר־אילן, רמת גן תש"ע, עמ' 255-274; אלון גל, 'ממערב לציון: מאפייני הציונות האמריקנית', בתוך: הנ"ל (עורך), **הציונות לאזוריה: היבטים גיאו תרבותיים**, ג, מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, מכון בן־גוריון לחקר ישראל והציונות, באר שבע תש"ע, עמ' 111-166.

סמית, אריק הובסבאום, בנדיקט אנדרסון, ג'ון ארמסטרונג, ג'ון ברוליי ואחרים - שינו את ההשקפה על אודות התפתחותן של התנועות הלאומיות ומדינות הלאום המודרניות.[3]

גם חקר התפוצות האתניות משגשג היום, אלא שעד שנות השמונים והתשעים זכו התפוצות האתניות להתייחסות מחקרית מועטה בלבד, וחוקרים מובילים בתחום, כגון גבריאל שפר, קחיג טולוליאן,[4] רוג'ר ברובייקר, עמדו על מגמה זו. יש הטוענים שחקר התפוצות (Diaspora) פורח עתה בזכותו של עידן המתאפיין בזהויות לאומיות היברידיות ומשתנות, בגלובליזציה ובהגירה אתנית וכלכלית נרחבת;[5] ויש הרואים בתפוצות האתניות מקור להבנת הלאומיות ומדינת הלאום. קיומן של קבוצות אתניות גולות השומרות על זהותן הקיבוצית האתנית תרבותית מחזקת את ההנחה שהלאומיות המודרנית היא תופעה תרבותית ארוכת שנים, כמו השימוש של אסכולת האנאל במקצב הזמן הארוך (lounge durée).[6] לפיכך כדי להשכיל להבין את הלאומיות המודרנית, יש להכיר את היסודות האתניים והתרבותיים של האומות.[7] כך או אחרת,

3 מראשית שנות השמונים אנו עדים כאמור למחקרים רבים ומגוונים בתחום זה. להלן רשימה חלקית: Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflection on the Origins and Spread of Nationalism*, Verso, London 1991; Eric J. Hobsbawm and T. Ranger (eds.), *The Invention of Tradition,* Cambridge University Press, Cambridge 1983; Eric J. Hobsbawm, *Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality*, Cambridge University Press, Cambridge 1990; Homi K. Bhabha (ed.), *Nation and Narration*, Routledge, London and New York 2004. Anthony D. Smith, *The Ethnic Origins of Nation*s, Blackwell, Oxford 1986; Idem, *The Cultural Foundations of Nations: Hierarchy, Covenant, and Republic*, Wiley Blackwell, Oxford 2008; David Aberbach, *Jewish Cultural Nationalism: Origins and Influences*, Routledge, New York 2008; Aviel Roshwald, *The Endurance of Nationalis*m, Cambridge University Press, Cambridge 2006; Ernest Gellner, *Nations and Nationalism*, Cornell University Press, Ithaca, NY 1983; Elie Kedourie, *Nationalism*, Blackwell, Oxford 1993; John Breuilly, *Nationalism and the State*, Chicago University Press, Chicago 1993; Anthony D. Smith, *Chosen Peoples*, Oxford University Press, Oxford 2003; John H. Armstrong, *Nations before Nationalism*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill 1982; John Hutchinson, *Nations as Zones of Conflict*, Sage Publications, London 2005.

4 Gabriel Sheffer (ed.), *Modern Diasporas in International Politics*, Croom Helm, London 1986; Gabriel Sheffer, *Diasporas Politics: At Home Abroad*, Cambridge University Press, New York 2003. Kachig Tololyan, 'Beyond the Homeland: From Exilic Nationalism to Diasporic Transnationalism', in: Allon Gal, Athena S. Leoussi, Anthony D. Smith (eds.), *The Call of the Homeland: Diaspora Nationalisms, Past and Present*, Brill, Leiden-Boston 2010, pp. 27-46

5 Roger Brubaker, 'The "Diaspora" Diaspora', *Ethnic and Racial Studies*, 28, 1 (2005), pp. 1-19

6 Sheffer, *Diasporas Politics*, p. 7

7 Anthony D. Smith, 'Diasporas and Homelands in History: The Case of the Classic Diaspora', in: *The Call of the Homeland*, pp. 3-28. את העמדה הזו ביטא אנתוני סמית בשורה ארוכה של מחקרים.

נראה שהתפוצות האתניות לא זו בלבד שאינן נעלמות בעידן הגלובליזציה, אלא הן הולכות ומתחזקות. קהילות אלו מצויות היום בחיפוש מתמיד אחר יצירתה של זהות קיבוצית שאינה בהכרח טריטוריאלית, והן נמצאות בקשר מתמיד עם מדינת המוצא.[8]

בחינת היחסים בין גלות לריבונות במקרה של הלאומיות היהודית חושפת התפתחויות היסטוריוגרפיות בתפיסת העבר הלאומי ובשימוש בו בשני המחנות הלאומיים - הציונות והלאומיות הגלותית. המשותף לשני מחנות אלו הוא הגדרת היהדות כאומה היסטורית, אם בגלות ואם בארץ ישראל. לכן אין זה מפתיע ששמעון דובנוב, ההיסטוריון והאידאולוג שעסק בלאומיות גלותית, הניח את היסודות גם להיסטוריוגרפיה הציונית,[9] ובדרכו הלכו היסטוריונים כמו בן ציון דינור, יצחק בער ותלמידיהם. מטרתו היתה להוכיח את קיומו הלאומי של העם היהודי בגלות, ונודעת לו תרומה בייצוג האחדות והרציפות ההיסטורית של העם היהודי. ההבדלים בינו ובין ההיסטוריוגרפיה והאידאולוגיה הציונית היו נעוצים בשאלות כמו מרכזיותה של ארץ ישראל ורעיון 'שלילת הגלות'. בתקופה שדובנוב פעל בה הובן המונח 'גלות' כקהילה אתנית שנתלשה או גורשה מארץ מולדתה, והיא מקיימת דפוסים אתניים־לאומיים בגולה. לפיכך כשכתב בשנות השלושים את הערך Diaspora באנציקלופדיה למדעי החברה הוא התייחס לתפוצות האתניות הקלאסיות בלבד: היוונים, הארמנים והיהודים, ולמעשה ייחד את הערך כולו להיסטוריה של גלות היהודים.[10] שכן המונח נקשר אטימולוגית למונח היווני Diaspora, שבא מתרגום התנ"ך ליוונית ויוחס לגלות היהודים.[11]

המונח 'תפוצה' התרחב מאוד עם הזמן, ובימינו הוא מורה לא רק על התפוצות הקלאסיות אלא על כלל התפוצות האתניות. יתר על כן, יש המייחסים את המונח לקבוצות שאינן בעלות סממנים אתניים או לאומיים כלל וכלל, כל עוד הן אוחזות באותה עמדה חברתית.[12] במאמר זה ישמש המונח 'תפוצה' על פי הגדרתו של אנתוני סמית - דהיינו קבוצה אתנית-תרבותית שמתגוררת מחוץ למדינת הלאום הטריטוריאלית או המולדת ההיסטורית[13] - משום שהביטויים ההיסטוריוגרפיים בלאומיות הארץ־ישראלית ובלאומיות הגלותית ייצגו תודעת עבר לאומית בעלת מאפיינים אתניים ברורים. בהקשר זה ייבחן היחס בין תפוצה ובין מולדת, בין גלות ובין ריבונות.

הדיון ההיסטוריוגרפי בשאלת היחסים בין הציונות ללאומיות הגלותית יכול לתרום להערכתי לא רק להבנת התפתחותה של ההיסטוריוגרפיה היהודית אלא גם לדרך שהלאומיות היהודית

8 Sheffer (ed.), *Modern Diasporas in International Politics*, p. 9

9 יצחק קונפורטי, **זמן עבר**, עמ' 57-94.

10 Simon Dubnov, 'Diaspora', in: Edwin R. A. Seligman and Alvin Johnson (eds.), *Encyclopedia of the Social Sciences*, 5, Macmillan Company, New York 1937, pp. 126-130; **ראו גם:** Arie M, Dubnov, 'Zionism on the Diasporic Front', *The Journal of Israel History*, 30, 2 (2011), pp. 211-224.

11 Simon Rabinovitch, *Jews and Diaspora Nationalism: Writing on Jewish Peoplehood in Europe and The United States*, Brandeis University Press, Waltham, MA 2012, pp. xxii-xxiii

12 Brubaker (note 5 above); Dubnov (note 10 above), pp. 211-212

13 Smith (note 7 above), p. 4

ומדינת ישראל מובנות בקרב זרמים שונים ביהדות בת זמננו. כפי שהראה משה רוסמן בהקשר אחר, לכל אפנה היסטוריוגרפית, לרבות אלה העכשוויות, יש תמונה מטה־היסטורית משלה.[14] עמדות טלאולוגיות בנוגע לתמונת העבר הלאומי אינן נחלתן של מדינות לאום בלבד אלא הן חלק חשוב ביצירתה של זהות לאומית ואתנית גם בתפוצה. קהילות אתניות בתפוצה, כמו מדינות הלאום עצמן, מפתחות עמדות טלאולוגיות של גורל וייעוד.[15] במילים אחרות, האפנות ההיסטוריוגרפיות מונעות על ידי תובנות כוללות של תודעת העבר ושל תמונת העתיד היהודי. אם כן, היחס לגלות מצד אחד וההערכה כלפי ארץ ישראל ומדינת ישראל מצד אחר יכולים לשמש אבן בוחן להיסטוריוגרפיה היהודית הלאומית לגוניה.

במאמר זה בכוונתי להציג את ההתפתחויות של ההיסטוריוגרפיה היהודית הלאומית ביחס לציר גלות-ריבונות, ואעסוק בקו התפר בין לאומיות להיסטוריוגרפיה ובמתח הקיים בהיסטוריוגרפיה הלאומית בין זו הציונית לזו הגלותית. לפיכך המונח 'היסטוריוגרפיה' יידון להלן במובן הרחב, כמייצג גם עמדות נוספות לאלה של ההיסטוריונים המקצועיים. על העמדות ההיסטוריוגרפיות השפיעו לא רק ההיסטוריונים, אלא גם מלומדים והוגים לאומיים אשר השתמשו בייצוגו של העבר כדי לעצב את הזהות הלאומית הן בציונות הן בלאומיות הגלותית.

טענתי היא שיש להבין את ההיסטוריוגרפיה הלאומית היהודית - הציונית והגלותית - כביטוי ליצירתה של זהות לאומית אתנית-תרבותית. הציונות והלאומיות הגלותית הן מקרה מובהק של לאומיות מודרנית בעלת זהות אתנית תרבותית קדם־מודרנית. ההיסטוריוגרפיה הלאומית היהודית שאפה להדק את הקשרים האתניים היהודיים, וביססה את תודעת העבר הלאומי במולדת ובתפוצה. בשני המקרים התודעה הלאומית מקורה בהיסטוריה ובזיכרון הקיבוצי היהודי; כך התפתחה ההיסטוריוגרפיה הלאומית היהודית בארץ ישראל ובתפוצה עד שנות השבעים והשמונים. הרחבת המונח 'תפוצה' לכלל הקבוצות האתניות הגולות והפופולריות הרבה של תודעת הגלות מאז שנות התשעים באו לידי ביטוי בשאלה של ברובייקר: 'האם עברנו מעידן של מדינת הלאום לעידן התפוצה?'[16] האם שאלה זו יכולה להישאל גם בנוגע להיסטוריוגרפיה היהודית העכשווית? האם עברנו מהיסטוריוגרפיה של מדינת לאום להיסטוריוגרפיה של תפוצה? בחלקו האחרון של המאמר אעסוק בשאלת יחסי הגלות והריבונות בהיסטוריוגרפיה היהודית העכשווית ובהשלכותיו של המצב החדש על תודעת העבר היהודית בימינו.

## בין שלילת הגלות לחיובה: עמדת מחייבי הגלות

אמנם הציונות שללה את הגלות מכול וכול, אך עם צמיחתה של הלאומיות היהודית בשלהי המאה ה־19 פשטו בה מגמות שונות. ישראל ברטל עמד על ההבחנה בין מגמות טריטוריאליסטיות ובין מגמות אוטונומיסטיות בלאומיות היהודית. המגמה הטריטוריאליסטית שאפה לסיים לאלתר את מצב הגלות. היא זיהתה אנומליה בחיי היהודים המודרניים, בצד היותם אזרחים

14 משה רוסמן, **היסטוריה יהודית? כתיבת היסטוריה יהודית בעידן פוסט מודרני**, הקיבוץ המאוחד, בני ברק תשע"א, עמ' 140-146.

15 Brubaker (note 5 above), p. 13

16 ibid., p. 8

שווים במדינת הלאום הם נתפסו על ידי החברה כקיבוץ גולה בארץ מארחת. הציונות המדינית שאפה לסיים את המצב הזה ולהקים מדינת לאום יהודית. מן הבחינה הזו אין הבדל עקרוני בין המגמה המדינית הציונית ובין התנועה הטריטוריאליסטית, שפרשה מן הציונות בשנת 1905.[17]

לעומת זאת, האוטונומיסטים הדגישו יותר את ההיבטים הרוחניים והתרבותיים. הם סברו שהקיום היהודי בגלות משקף את פעילותו של גוף לאומי אשר אינו יכול להתבולל בסביבתו ואף לא ראוי שייטמע. לדידם, שימורה של התרבות היהודית אינו מחייב ריבונות או שיבה לממד הטריטוריאלי, ויתרה מכך - חיוב הגלות עשוי להמשיך ולבסס את הקשר בין היהדות ובין העולם, והיבדלות טריטוריאלית עלולה לפגוע במגמה זו. עמדתם זכתה לביטויים היסטוריוגרפיים מצד לאומיים גלותיים מראשית המאה ה־20; כמה מהם התנגדו לציונות, ואחרים לא שללו את הציונות ואף גילו אהדה אל הרעיון הציוני ואל מדינת ישראל. ההתנגדות הנחרצת ביותר מצד לאומים גלותיים היתה כלפי רעיון 'שלילת הגלות' הציוני. להלן תידון העמדה האוטונומיסטית, כפי שזו השתקפה בהיסטוריוגרפיה היהודית הלאומית, ולאחר מכן תוצג העמדה של ההיסטוריוגרפיה הציונית הארץ־ישראלית.

המסורת היהודית נוטה על פי רוב לראות את הגלות באור שלילי, ולפרקים ישנם היגדים חיוביים אשר לחיי הגלות. אם המקרא הציג את הגלות כעונש המוטל על העם, בימי בית שני ישנן גם התייחסויות חיוביות.[18] בציונות רעיון שלילת הגלות אמנם לבש צורות שונות, אך אלה לא נעדרו גם קווים משותפים, ובהם הבחנה בינרית בין גלות לגאולה ובין גלות לריבונות. היטיב לנסח זאת הפילוסוף יעקב קלצקין: 'הגלות ראויה להתקים לשם הגאולה מן הגלות'. הגלות אינה 'תכלית לעצמה', אין בה צד של חיוב, ואין היא אלא פרוזדור המוליך לגאולה. לפיכך קרא קלצקין ליהודים לשמר בתודעתם את התפיסה כי הגלות היא עונש: 'אל תפסק הגלות מלהיות לנו גלות'.[19] בביקורתו על אחד העם ועל תכניתו הציונית המינימליסטית להקמת 'מרכז רוחני'

17 Rabinovitch, *Jews and Diaspora Nationalism*, pp. xxiii-xxiv. את ההבחנה בין האוטונומיזם לטריטוריאליזם בקרב התנועות הלאומיות היהודיות פיתח ישראל ברטל, ראו: ישראל ברטל ויונתן פרנקל, 'מחיבת ציון לציונות: התנועה הלאומית באימפריה הרוסית 1881-1917', בתוך: גל (עורך), **הציונות לאזוריה** עמ' 71-72; ישראל ברטל, **קוזק ובדואי - עם וארץ הלאומיות היהודית**, עם עובד, תל אביב 2007, עמ' 152-169; גור אלרואי, **מחפשי מולדת - ההסתדרות הטריטוריאלסטית היהודית (יט"א) ומאבקה בתנועה הציונית בשנים 1905- 1925**, מכון בן־גוריון לחקר ישראל והציונות, באר שבע 2011.

18 הפסוקים העוסקים בגלות עם ישראל קשורים בדברי התוכחה המתארים את עצמתו של העונש אשר יוטל על ישראל אם יסטה מדרך ה': 'והפיץ ה' אתכם בעמים ונשארתם מתי מספר בגוים אשר ינהג ה' אתכם שמה' (דברים ד כז); 'ואתכם אֲזָרֶה בגוים והריקתי אחריכם חרב והיתה ארצכם שממה ועריכם יהיו חרבה [...] ואבדתם בגוים ואכלה אתכם ארץ איביכם' (ויקרא כו לג-לח). מציאות של מרכז יהודי בארץ ישראל ופזורה קיימת כבר בימי גלות בבל ובתקופה ההלניסטית. לכך היו גם השלכות אשר למעמדה התאולוגי של הגלות. ראו: ישעיהו גפני, 'עונש, ברכה או שליחות: הפזורה היהודית בימי הבית השני ובתקופת התלמוד', בתוך: אהרון אופנהיימר ואחרים (עורכים), **היהודים בעולם ההלניסטי והרומי: מחקרים לזכרו של מנחם שטרן**, מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, ירושלים תשנ"ו, עמ' 229-250.

19 מצוטט אצל: מ' שטיינר (עורך), **מגולה לגאולה: ילקוט מאמרים על הרעיון הלאומי בישראל**, מסדה, תל אביב תשט"ז, עמ' 279, 285. יעקב קלצקין (1882-1948) היה פילוסוף ציוני מחונן, יליד רוסיה. למד בגרמניה פילוסופיה והיה תלמידו של הרמן כהן. ערך את הביטאון הציוני **די וולט** בשנים 1909-1911. לניתוח גישתו הציונית ראו: גדעון שמעוני, **האידאולוגיה הציונית**, מאגנס, ירושלים תשס"א, עמ' 297-302.

בארץ ישראל קבע קלצקין משנה חד־משמעית בנוגע לקיומו של העם היהודי בגלות בעידן המודרני. לשיטתו, 'אין הגלות בת קיים'; העם היהודי עלול להיטמע לחלוטין ולהיעלם אם תימשך הגלות בעידן המודרני. לדעתו, בעבר שמרה הדת על הצלם הלאומי היהודי בגלות, אך בעידן המודרני אין כל מחסום בפני התבוללות וטמיעה. אם כן, ביקורתו של קלצקין היתה כלפי יהודים משתלבים ויהודים שסברו שאפשר לפתח את ארץ ישראל בד בבד עם הקיום בגולה. לדידו, קיומה של ארץ ישראל שולל את קיום הגולה ולהפך.

> נוח יהיה מקום לבני האומה לתקן את עולמם, אם בדרך טמיעה שלמה, אם בדרך תחיה שלמה. או - או. או שלם בזה - או שלם בזה. קץ יבוא למצב של גסיסה ארוכה והתנוונות ממושכת. כרוז יצא מלפני שר האומה: מי בארץ - יכנס לחיים מלאים, ומי בגלות - יצא לטמיעה גמורה. קץ יבוא לזארגון נשמתנו, לעירוב התחומים; טהרה תבוא עליה וגבולים יעמדו לה. בגבולותיה תטהר.[20]

לעמדה זו של קלצקין, השוללת לחלוטין את רעיון הלאומיות הגלותית, היתה השפעה רבה בקרב הציונות הארץ־ישראלית בתקופת המנדט.

לצד שלילת הגלות, והעמדתה בניגוד מוחלט לרעיון הריבונות, ליהודים לאומיים במזרח אירופה ובצפון אמריקה היו עמדות שונות בנוגע לקיום בגלות. במזרח אירופה צמחו תורות לאומיות המחייבות את הגלות, כגון אלה של שמעון דובנוב האוטונומיסט וחיים ז'יטלובסקי הסוציאליסט.[21] הבולט שבין מחייבי הגלות הלאומיים שמעון דובנוב (1860-1941) התפלמס עם הציונים, ובהם אף ידידו אחד העם, על רעיון שלילת הגלות הציוני. לדעת דובנוב, מדינה יהודית אינה חשובה כלל לעצם הקיום היהודי הלאומי. ראשית יש לומר שמשנתו ההיסטוריוגרפית של דובנוב ביססה, אף יותר מזו של צבי היינריך גרץ, את האסכולה הלאומית בחקר תולדות ישראל.[22] בעיני דובנוב, ההיסטוריה של עם ישראל היא היסטוריה של אומה אשר פעילותה וקיומה מוכחות לא רק בימי התנ"ך - בימי קיומה של ממלכת ישראל מימי דוד ושלמה או בתקופת הבית השני בימי ממלכת החשמונאים - אלא גם כל ימי הגלות. לשם ביסוס טענה זו הצביע דובנוב על קיומם של מרכזים יהודיים בגלות: בבבל, בספרד, באשכנז ובפולין. לטענתו,

20 יעקב קלצקין, 'גלות וארץ (הנחות למסקנות)', **מקלט**, א (תר"ץ), עמ' 198.

21 קונפורטי, **זמן עבר**, עמ' 83-84. David H. Weinberg, *Between Tradition and Modernity: Haim Zhitlovsky, Simon Dobnow, Ahad Ha-Am, and the Shaping of Modern Jewish Identity*, Holmes and Meir, New York 1996. גם חיים ז'יטלובסקי (1865-1943), ההוגה היהודי הסוציאליסטי, החזיק בעמדות שאפשר לכנותן לאומיות גלותית. ראו: יונתן פרנקל, **נבואה ופוליטיקה סוציאליזם, לאומיות ויהודי רוסיה, 1862 - 1917**, עם עובד, תל אביב 1989, עמ' 295-327; קמילו דרזנר, 'חיים ז'יטלובסקי - תיאורטיקן "הלאומיות הגלותית" בזיקתה לסוציאליזם', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים תשל"ה. העיסוק בפעילותו ההיסטוריוגרפית והאידאולוגית של דובנוב רבה ועצומה, אין כאן המקום לדון בכל היקפה. ראו: דוד אנגל, 'כתיבת תולדות ישראל על פי דובנוב: בין המקומי לאוניברסלי', **ציון**, עז (תשע"ב), עמ' 307-308.

22 בראשית דרכו נשבה דובנוב בקסמי גישתו של גרץ, שראתה ביהודים אומה רוחנית, אך כחלוף השנים ביקר את הגישה 'הרוחנית הקיצונית', והעדיף לבסס את הקיום היהודי על יסוד חברתי. ראו בהקשר זה: אנגל (לעיל הערה 21), עמ' 310-312.

קיומו של 'מרכז' יהודי היה תמיד הוכחה לקיום הלאומי היהודי גם לאחר שאיבד העם היהודי את מדינתו ואת ארצו; העם היהודי המשיך לקיים אורח חיים חברתי המלמד על פעילותה של אומה. עמדה זו של דובנוב יצאה נגד הגישה ההיסטורית ההגליאנית, ששללה את הקיום הלאומי היהודי שלאחר ימי המקרא. היהודים לדברי דובנוב הם דוגמה יחידאית ליכולתה של אומה להגיע לשלבי ההתפתחות התרבותית והרוחנית הגבוהים ביותר גם בהיותה בגלות. היהודים הוכיחו שאבדן קיום מדיני וארצי אינו מונע המשך קיום לאומי ותרבותי. דובנוב, להבדיל גרץ, טען שהקיום היהודי הלאומי בגלות התבטא לא רק בתולדות הרוח והיצירה ובתולדות הסבל והרדיפות אלא גם בפעילות החברתית של קהילות ישראל ושל 'מרכזים' יהודיים בגלות. קיומו של 'ועד ארבע ארצות' בפולין למשל, מהמאה ה־16 עד המאה ה־18, מעיד על חיוניות לאומית של מרכז גלותי.[23] לפיכך מבחינתו של דובנוב הרעיון הלאומי הציוני אינו משמש תרומה ייחודית להמשך הקיום הלאומי; גם בגלות ידע העם היהודי לשמור על לאומיותו בלא צורך בקיום ממלכתי ריבוני. יתר על כן, השיבה לארץ ישראל עלולה להיות בבחינת נסיגה בשלבי ההתפתחות הלאומית - מן השלב העליון, התרבותי והרוחני אל השלב הנחות יותר, הארצי והמדיני. הלאומיות היהודית על פי דובנוב צריכה אפוא לשאוף להכרה כיחידה לאומית מובחנת בגולה באמצעות אוטונומיה תרבותית. הרעיון הציוני המחייב רק את ארץ ישראל ושולל את הקיום היהודי בגלות הוא בבחינת נסיגה בשלבי התקדמה האנושית, ויש בו משום ויתור על ההשפעה התרבותית היהודית על העולם.[24]

דובנוב ניסח את הרעיון האוטונומיסטי שבבסיס הלאומיות הגלותית שלו בסדרת המסות שפרסם בשנים 1897-1907, 'מכתבים על היהדות הישנה והחדשה'. דובנוב אמנם התפלמס עם הציונות, אך הרעיון האוטונומיסטי שלו - הרואה ביהודים אומה ושואף להבטיח את הזכויות הלאומיות של היהודים בתפוצה - התקבל על כלל התנועות היהודיות הלאומיות בראשית המאה ה־20, ובכללן הציונות.[25] מכאן שעמדותיו של דובנוב לא היו אנטי־ציוניות במובהק,[26] ועיקר העימות בינו ובין הציונות היה בנוגע לרעיון הציוני של שלילת הגלות ומרכזיותה של ארץ ישראל.

דובנוב כפר בעיקרון הציוני המדיני שלפיו רק תקומה מדינית יכולה להבטיח את הקיום

23 מבחינה זו מפעלו ההיסטוריוגרפי יוצא הדופן של ישראל היילפרין על אודות 'ועד ארבע ארצות' שלוקט בשנות הארבעים הוא המשך למתווה ההיסטוריוגרפי שייסד דובנוב, ומגמתו לשחזר את פנקסי הקהל של קהילות יהודי מזרח אירופה. ראו: ישראל היילפרין (עורך), **פנקס ועד ארבע ארצות: לקוטי תקנות כתבים ורשומות, בתוספת מלון מפתחות תצלומים ומפה של בית ישראל דד"א**, מוסד ביאליק, ירושלים תש"ה.

24 שמעון דובנוב, **מכתבים על היהדות הישנה והחדשה**, דביר, תל אביב תרצ"ז, עמ' 5-25.

25 ראו בעניין זה במיוחד: מרקוס זילבר, 'דובנוב, רעיון הלאומיות הדיאספורית ותפוצתו', **עיונים בתקומת ישראל**, 15 (תשס"ה), עמ' 83-101. על ההקשר האינטלקטואלי המזרח־אירופי שהשפיע על דובנוב בעניין זה ראו: סמיון גולדין, 'הלאומיות ב"מכתבים על היהדות הישנה והחדשה" מאת שמעון דובנוב בהקשר הרוסי והפולני', **ציון**, עז (תשע"ב), עמ' 317-339. על 'אוטונומיזם ציוני' לפני מלחמת העולם הראשונה ראו: ברטל, **קוזק ובדווי**, עמ' 152-169.

26 ראו: דמיטרי שומסקי, 'ציונות במרכאות כפולות: האם היה דובנוב לא ציוני?' **ציון**, עז (תשע"ב), עמ' 369-384.

היהודי בעתיד:

> הרעיון היסודי של הציונות, שרק תקומה מדינית או ארצית יכולה להציל את היהדות מכליה, מביא לידי זה, שעסקני המפלגה ומטיפיה כופרים בקיומה הלאומי של הגולה. בשאיפתם להבליט את בלהות הגלות ונוראותיה, הם רואים בתפוצות ישראל 'עדר' או שברי אומה עלובים, שאינם אלא חומר לברוא ממנו אומה לעתיד לבוא.[27]

יתר על כן, הציונים מפיחים תקוות שווא בנוגע לתקומה מדינית קרובה, ולדעת דובנוב, תקווה זו עתידה להתנפץ לרסיסים על סלעי המציאות ולהנחית מכה קשה על הפעילות היהודית בגלות:

> הם [הציונים] מפיחים בלב העם תקוות לרכישת טריטוריה חופשית בארץ ישראל, לחיים מדיניים חדשים, ובזה הם מעודדים את רוחו לפי שעה. אבל בו בזמן הם נוטעים בלבו יחס של בוז לאמצעים הממשיים של מלחמת־קיומו. [...] ומה יהי עליהם כשתגיע שעת הכזבת התקוה? העם לא ישיג את גאולתו לפתע פתאום על ידי מעשה־נס, ובינתיים הספיקו להשריש בנפשו רגש של בוז לעבודה העקשנית לשם גאולה עצמית מודרגת במקומות מגוריו.[28]

נמצאנו למדים שעיקר הוויכוח בין דובנוב, ההוגה הלאומי הגלותי, ובין העמדה הציונית קשור כאמור לרעיון שלילת הגלות.

עמדה קרובה לזו, המחייבת את הגלות בצד שאיפה ליצירתה של ריבונות יהודית בארץ ישראל, התפתחה במאה ה־20 בעיקר בקרב יהדות ארצות הברית ובקרב הציונים האמריקנים, אשר תמיכתם במפעל הציוני בארץ ישראל לא מנעה אותם מלראות בארצות הברית את מולדתם.[29] ביטוי היסטוריוגרפי לחיוב הגלות מצוי בגישתו של ההיסטוריון שלום בארון (1895-1989), שפעל בארצות הברית בד בבד עם צמיחתה של האסכולה הירושלמית בארץ ישראל מסוף שנות העשרים. עוד בראשית פעילותו, במאמר רב־השפעה בשם 'גטו ואמנציפציה', הוא שלל את מה שכינה 'התפיסה הבכיינית של ההיסטוריה היהודית' (The lachrymose conception of Jewish history).[30] כפי שציין רוברט ליברלס, בספרו הקלאסי על בארון, למסות ההיסטוריוגרפיות שכתב בארון בשלהי שנות העשרים ובשנות השלושים היתה חשיבות רבה הן בחדשנותן ההיסטוריוגרפית הן בפריצתו לדעת הקהל של יהודי אמריקה. במסות ההיסטוריות הקצרות הללו הביע בארון בבירור, בתמציתיות ובדרך פופולרית את השקפתו הכוללת על

27 דובנוב, **מכתבים על היהדות הישנה והחדשה**, עמ' 84.

28 שם, עמ' 88.

29 אלון גל (עורך), **ישראל הנכספת - האידיאלים והדימויים של יהודי צפון אמריקה**, אוניברסיטת בן־גוריון בנגב והספריה הציונית, ירושלים ובאר שבע תשנ"ט, עמ' 7-28, ובייחוד 11-14; גל (לעיל הערה 2).

30 שלום בארון, 'גטו ואמנציפציה - האם עלינו לשנות את ההשקפה המסורתית?', בתוך: שלום בארון, **ממדיה העולמיים של ההיסטוריה היהודית - קובץ מאמרים**, מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, ירושלים תשנ"ו, עמ' 51-61. עמדה זו נוסחה לראשונה במאמר זה וגובשה במהדורה הראשונה לספרו A Social and Religious History of the Jews, ראו: להלן הערה 32. הגישה האנטי־בכיינית אפיינה את עמדת בארון גם בהמשך מחקריו וגם במהדורה המורחבת של 18 הכרכים שהתפרסמה בשנים 1952-1983. ראו בעניין זה: דוד אנגל, **מול הר הגעש: חוקרי תולדות ישראל לנוכח השואה**, מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, ירושלים תש"ע, עמ' 64-65.

ההיסטוריה היהודית, וזו קיבלה ביטוי מגובש ומפורש בכתביו המדעיים המאוחרים יותר.[31]

בארון הצביע על כך שתולדות גלות היהודים אינן רצופות סבל וייסורים בלבד, כפי שהצטייר מההיסטוריוגרפיה היהודית במאה ה־19 ובראשית המאה ה־20. חייהם של היהודים לא היו תמיד רעים משל מיעוטים וקבוצות שוליים אחרות באירופה, ולזכותם נזקפו הישגים לא מבוטלים. את העמדה הזו ניסח בארון בשיטתיות במהדורה הראשונה של מפעלו הגדול **ההיסטוריה החברתית והדתית של היהודים**, אשר יצאה לאור בשנת 1937 בשלושה כרכים.[32]

בארון תקף את ההיסטוריוגרפיה של 'חכמת ישראל', שמטעמים אפולוגטיים ציירה את ימי הביניים היהודיים בגוונים אפלים; מגמתה היתה להבליט את ההרגשה שהאמנציפציה הביאה עמה 'שחר חדש' בתולדות היהודים. גם הציונות, לדברי בארון, עודדה את המגמה הזו מכיוון שהציונים נטו 'לדחות את הגלות כולה'.[33] מפעלו ההיסטוריוגרפי של בארון לא המעיט בחשיבותה של ארץ ישראל כגורם מרכזי בחיי העם היהודי, בעיקר בתקופה העתיקה, אך גם לאחר מכן. עם זאת, הוא הראה שהיהודים הצליחו לשמש דוגמה מובהקת ליכולתו של עם להתגבר על אבדנה של טריטוריה. בארון ראה הישג עצום להיהדות ההיסטורית, שיצרה לעצמה חלופה לממד הטריטוריאלי בחייה. לדעתו, לאחר חורבן הבית הראשון עמד העם היהודי במבחן הגלות בהצלחה, ואף לאחר חורבן הבית השני הצליחה הספרות התלמודית לייצר עבור היהודים מסגרת לאומית על־טריטוריאלית ששמרה על העם.

שלא כגישה הציונית, הרואה בארץ ישראל את מרכזו הבלעדי של העם היהודי, הציב בארון מודל אליפטי שמתקיימים בו שני מרכזים יהודיים: האחד בארץ ישראל והאחר בגלות, ויש ביניהם קשר הדדי לאורך ההיסטוריה היהודית. ככלל, בארון הדגיש את הצורך להקיף מכלול רחב של גורמים שפעלו בהיסטוריה של עם ישראל, כגון רכיבים כלכליים, חברתיים, טריטוריאליים ודתיים. בצד הגורמים החברתיים והכלכליים הוא העניק משקל רב לגורם הדתי. לשיטתו, הלאומיות המודרנית, בישראל ובעמים, לא ביטלה כלל וכלל את הגורם הדתי, והיא הושפעה ממנו עמוקות.[34] מכיוון שאין בלעדיות לגורם אחד הפועל בחיי האומות, סבר בארון שישנם קשרים מתמידים בין ארץ ישראל לגולה ובין היישוב היהודי (ומאוחר יותר מדינת ישראל) ובין התפוצות, והם צריכים להימשך גם בעתיד. בכך הוא דחה את הדגם הפלשתינוצנטרי של ההיסטוריוגרפיה הציונית, המעניק לארץ ישראל מקום מרכזי וכמעט בלעדי בתולדות היהודים.

כאמור, היציאה לגלות בעיני בארון לא נראתה כאסון לאומי, להפך:

31 Robert Liberles, *Salo Wittmayer Baron, Architect of Jewish History*, New York University Press, New York 1995, pp. 16-59, esp. pp. 39-40

32 Salo W. Baron, *A Social and Religious History of the Jews*, I-III, Columbia University Press, New York 1937. לדעת ליברלס, גישתו ההיסטוריוגרפית העקרונית של בארון ניכרת דווקא במהדורה הראשונה משנות השלושים, והיא עדיפה מהמהדורה המורחבת והמונומנטלית שלא עוסקת בעת החדשה. ראו: Liberles, *Baron*, p. 6. ספר זה הציב את בארון בשורה אחת עם יוסט, גרץ ודובנוב. ראו: Liberles, *Baron*, pp. 148-177.

33 בארון, (לעיל הערה 30), עמ' 60. וראו: Liberles, *Baron*, p. 45.

34 הביטוי לתאוריה זו נמצא בספרו: Salo W. Baron, *Modern Nationalism and Religion*, Freeport, New York 1947.

חורבן בית המקדש הראשון ואבדן החירות הלאומית בשנת 586, ספקו את המבחן המכריע הראשון לחיוניותם של רעיונות הללו - עם ישראל החי מחוץ למדינה וטריטוריה, מכשירו העיקרי של האלוהים בנצחון האדם על הטבע. האמנם יוסיפו היהודים לחיות גם בגולה, תחת שלטון מלך נוכרי? התוכל האומה להתקיים בלא מדינה וטריטוריה? התוכל הדת היהודית לשמור על סגולתה המיוחדת, על מזיגה דקה של אנושיות ולאומיות, או שומה עליה לוותר על יסודה הלאומי ולהגביר את היסוד האנושי, ולהיטמע במגעה החופשי הראשון עם העולם החיצוני?[35]

בארון סבר שעמידתו של העם היהודי ב'מבחן המכריע' של אבדן החירות המדינית והטריטוריאלית מלמדת על עוצמתו הרוחנית: 'בדרך כלל אפשר לומר, שהעם היהודי עמד יפה במבחן הגולה, המבחן רב־הערך והמכריע ביותר בכל תולדותיו'.[36]

עם פרסומה של 'ההיסטוריה החברתית והדתית של היהודים' כתבו היסטוריונים ומלומדים בולטים דברי שבח וביקורת על הספר ועל אופיו המדעי.[37] לענייננו חשובה הביקורת החריפה שמתח יצחק בער על שיטת בארון, המחייבת את הגלות, גם אם מתוך אהדה למפעל הציוני. חיוב הגלות של בארון נראה בעיניו ניסוח היסטוריוגרפי של 'רעיון התעודה'.[38] המחלוקת בין בארון לבער חשפה את ההבדלים בין עמדותיהם האידאולוגיות של השניים בנוגע לגלות ולריבונות. כאמור, בארון דחה את ה'גישה הבכיינית' של ההיסטוריוגרפיה היהודית משום שהוא חייב את הגולה. המודל התאורטי שהתווה בארון להיסטוריה של עם ישראל הוא אליפטי, ובנוי משני מוקדים - ארץ ישראל והגולה, גורמים פנימיים וגורמים מקומיים. בער, לעומת זאת, הסיק מן הסבל של היהודים בגלות הגלותי את המסקנה הציונית שיש לצאת מן הגלות. המודל הציוני של בער העמיד את ארץ ישראל במרכז, ואת הגלות כהיקף המעגל - כפריפריה.[39] בער לא יצא נגד הניסיון להקיף את תולדות ישראל כולן, אלא הוא קבע שעמדותיו של בארון 'שאולות מאוצר השקפות בלתי היסטוריות'. לעומת זאת, ההיסטוריוגרפיה המודרנית, כך סבר בער, מכריחה את ההיסטוריון 'להבין את תולדותיו מתוך התפתחותו הפנימית של העם. יש כאן

35 Baron, *A Social and Religious History of the Jews*, I, p. 85, וכן ניסוח זהה גם במהדורה השנייה והמורחבת: שלום בארון, **היסטוריה חברותית ודתית של עם ישראל**, א (תרגם י' גריניץ), מסדה, תל אביב תשט"ו, עמ' 87.

36 שם, עמ' 109.

37 Liberles, *Baron*, pp. 148-177

38 יצחק בער, 'ההיסטוריה החברתית והדתית של היהודים: הערות לספרו החדש של ש' בארון', **ציון**, ג (תרצ"ח), עמ' 277-299. ספרו של שלום בארון זכה לשבחים רבים, אך גם לביקורות נוקבות. מעניין שהביקורת של בער לא היתה כלל וכלל על היכולת של היסטוריון יחיד לכתוב את כל תולדות ישראל, אלא על התזה שבבסיס ספר זה. ראו: Liberles, *Baron*, pp. 156-161.

39 ראו: רוסמן, **היסטוריה יהודית**, עמ' 64-72; יצחק בער, **גלות**, מוסד ביאליק, ירושלים תש"ם, עמ' קו-קט. הוויכוח ביניהם היה במישור האידאולוגי, ואין לנתקו מהקשרו בשלהי שנות השלושים של המאה ה־20. בער אמנם ביקר את העמדה 'הבלתי היסטורית' של חיוב הגלות, אך אין זאת אומרת שגישתו המדעית שונה בתכלית מזו של בארון. ראו: רז־קרקוצקין, 'ייצוגה הלאומי של הגלות', עמ' 58-59. לטענת ישראל יובל, בער ייחס משקל רב להשפעה של הסביבה הנוצרית על הקהילה היהודית (להלן הערה 85).

הוויה אורגנית [...] וההיסטוריון זקוק להבנת החיים האורגניים כשהם לעצמם'.[40] אם כן, בער סבר שבארון הביא אל חקר ההיסטוריה היהודית אמונות שהן חיצוניות למגמה הפנימית של תולדות היהודים. כך אשר לתקופה העתיקה ולגלות הראשונה, וכך גם בנוגע לשאר תקופותיה של ההיסטוריה היהודית, לרבות העידן המודרני הלאומי:

> לשווא נחפש בפרקים האחרונים של ספר היסטורי זה את הקשר הפנימי שבין ההשקפות והמעשים ובין השתלשלותם האורגנית ההדדית במאה וחמישים שנה האחרונות. חסרון זה מסובב בהכרח ע"י תפיסתו המיכנית של המחבר. קנה מדה השאול מן החוץ אין לו אותו הכח המגנטי שימשוך את פרטי ההיסטוריה, עד שיתאחדו לחטיבה אחת.[41]

מכיוון שבארון לא עקב אחרי ההתפתחות ה'פנימית' של השקפת העם על הגלות ועל ארץ ישראל הוא הגיע לפרשנות שגויה בנוגע לנושאים אלו. לעומת זאת, בער סבר שמתקיים מתח לא בין הדת ובין החברה, כפי שטען בארון, אלא בין הדת ובין הפוליטיקה היהודית: 'שוב עלינו להזכיר שהבעיה היסודית קשורה ביחס ההדדי בין פוליטיקה ודת ולא בין חברה ודת'.[42] אם כן, בארון דיבר על יחסים בין 'דת' ובין 'חברה' בהיסטוריה היהודית, המתקיימים בכל מקום ובכל זמן בתולדות ישראל, ואילו לדברי בער, היחסים הם למעשה בין דת לפוליטיקה יהודית, ויכולים לשרור רק אם מתקיימת בפועל פוליטיקה יהודית בארץ ישראל. ההוויה ההיסטורית היהודית הקדומה יצאה מארץ ישראל, ואל ארץ ישראל היא שבה בעידן המודרני.

ככלל, בער מתח ביקורת נוקבת על פרשנותו האופטימית של בארון בנוגע לגלות היהודים. על התנגדותו של בארון להיסטוריה הבכיינית של היהודים אשר לגלות ימי הביניים כתב בער מילים חריפות במיוחד: 'בראשונה באו האנטישמיים וטענו שאין ליהודים להתאונן כל כך על גורלם המר, ואחריהם באו אנשים מקרבנו ומצאו שאנו נוטים יותר מדיי לבכיינות ושסוף סוף הגלות אינה נוראה כל כך'.[43] אם כן, יוצא שבעיני בער 'שירת הגלות האופטימית של בארון הרועשת מספרים והישגים מסחריים ואינטלקטואליים' אינה הגישה הנאותה להבין את תולדות ישראל ואת יחסי הארץ, הריבונות והגלות. לעומת זאת, הראייה האורגנית של תולדות ישראל תאפשר, לדעת בער, לחשוף את 'הכוחות שיסודם בשורשי האומה העמוקים, שעליהם הושתת העבר ועליהם יקום העתיד'.[44] לדברי בער, זו צריכה להיות הדרך ההיסטוריוגרפית הראויה לתיאור העבר של עם ישראל.

בארון לעומת זאת הדגיש את הקשר בין היהודים לסביבתם, ולא רק את הגורמים הפנימיים בתולדות ישראל, והמשיך להגן על עמדתו נגד הגישה הבכיינית, שביטא לראשונה במאמרו 'גטו ואמנציפציה', שפורסם בשנת 1928, והיא ניכרת היטב גם בספרו **ההיסטוריה החברתית והדתית** שראה אור בשנת 1937. בארון סבר שאין להשוות בין התופעות של האנטישמיות

40 בער (לעיל הערה 38), עמ' 280.
41 שם, 297.
42 שם, עמ' 289.
43 שם, עמ' 291. וראו את תגובת בארון לכך: Liberles, *Baron*, p. 296.
44 בער (לעיל הערה 38), עמ' 299.

הנאצית למשל ובין מצב היהודים בימי הביניים, אז שפר גורלם. עלייתה של האנטישמיות הנאצית היא לשיטתו תוצאה של העידן החדש, ולא של הגלות בימי הביניים.[45] אם כן, התיקון שהציע בארון להבנת ההיסטוריה של היהודים בימי הביניים אפשר להפנות את האלומה ההיסטורית לא רק אל תולדות הסבל והרדיפות של היהודים בימי שלטון הנצרות והאסלאם, אלא גם אל הישגיה הנכבדים של יהדות ימי הביניים. בארון ראה בארצות הברית בית לקהילה יהודית תוססת ומשגשגת וסבר שקיום יהודי צריך להיות הן בארץ ישראל והן בתפוצה, ואף ראה בכך מימוש של חזון היהדות מימי הבית השני.[46]

דוד אנגל ניתח בספרו **מול הר הגעש** את יחסה של ההיסטוריוגרפיה היהודית העכשווית אל השואה. אנגל טען שההיסטוריוגרפיה היהודית שלאחר השואה נוטה לנתק בין חקר ההיסטוריה היהודית ובין חקר השואה. בהקשר זה מקומה של עמדת בארון נגד הגישה הבכיינית של ההיסטוריה של עם ישראל היתה בעיניו קריטית. בארון, אשר ביסס את טיעונו נגד הגישה הבכיינית בשנים 1928-1937, הנחיל לתלמידיו הרבים את העמדה שאין לראות בסבל היהודי מקור מהימן להבנת תולדות היהודים בגלות, ובמקום זאת יש להדגיש את הגורמים החברתיים ואת הישגי היהודים בגלות. מבחינה זו, כפי שהראה אנגל, השפיעה עמדתו של בארון על דורות של היסטוריונים שהיו לתלמידיו הישירים או הרוחניים בארצות הברית ובישראל.[47] לטענתו, תלמידי בארון, להבדיל ממורם, נטו להגזים בחיוב הגלות:

> אמנם בארון הזהיר מפני תיאור חשוך מדיי של המאות שקדמו למהפכה הצרפתית, אבל בו בזמן התרה גם נגד ייצוג התקופה הבתר מהפכנית בצבעים בהירים בלבד. [...] הגישה ה'חברתית־הדתית' לא הביאה אותו בהכרח לחיוב בלתי מסויג של הגולה בכל הנסיבות. ברם ההבחנות האלה נעלמו מעיני כמה מצאצאיו הרוחניים הרואים במשנה הבארונית בעיקר משקל נגד למסורת ההיסטוריוגרפית הציונית ומקור הצדקה לסילוק השואה מסדר יומם המחקרי.[48]

בהקשרה של ביקורת זו מן הראוי לציין שעמדתו העקרונית של בארון נגד התפיסה הבכיינית של ההיסטוריה היהודית עמדה במבחן השואה, והיא לא השתנתה מהותית גם במהדורה השנייה של **ההיסטוריה החברתית והדתית של היהודים**. לשיטתו, על ההיסטוריוגרפיה היהודית להימנע מהדגשת תולדות הסבל של היהודים ולהתמקד ביסודות החברתיים של תולדות היהודים במובנם הרחב.[49]

45 Liberles, *Baron*, pp. 295-297

46 רוברט ליברליס ויום טוב עסיס, 'מבוא', בתוך: **שלום בארון, ממדיה העולמיים של ההיסטוריה היהודית - קובץ מאמרים**, מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, ירושלים תשנ"ו, עמ' 11-24.

47 אנגל, **מול הר הגעש**, עמ' 47-107.

48 שם, עמ' 106. אנגל התכוון במיוחד לעמדותיהם של ההיסטוריונים הבולטים פולה היימן ואיסמר שורש. ראו: יצחק שורש, **הפנייה לעבר ביהדות המודרנית**, מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, ירושלים תש"ס, עמ' 437-451.

49 כפי שכבר ראינו, יש היסטוריונים שדרשו זאת לחיוב, והצביעו על האומץ ועל המנהיגות ההיסטוריוגרפית של בארון לא לאפשר לשואה לשנות את השקפתו ההיסטוריוגרפית. כך למשל כשהתייחס איסמר שורש

שמעון רבידוביץ (1896-1957), מלומד יהודי מזרח־אירופי, אשר כמו בארון היגר מן המזרח אל המערב, מהווה חוליה מרכזית נוספת בשרשרת הדיון בנושא גלות-ריבונות. רבידוביץ, שעיקר עיסוקו היה חקר מחשבת ישראל בימי הביניים, היה ציוני שחייב את הגלות במפגיע. בשנים האחרונות יש התעניינות מחודשת במשנתו הציונית בקרב החוקרים. נועם פיאנקו, שבחן את עמדותיהם הביקורתיות של שמעון רבידוביץ, הנס קוהן ומרדכי קפלן כלפי הזרם המרכזי בציונות, סבור שעמדתו של רבידוביץ מאפשרת שיח לאומי יהודי שאינו שיח של טריטוריה וריבונות אלא של טקסט ושפה.[50] ההיסטוריון דיוויד מאיירס חשף את הפרק שרבידוביץ לא הכניס לספרו **בבל וירושלים**, ונותר עד עתה בכתב יד. מפרק זה עולה שביקורתו של רבידוביץ על הציונות הארץ־ישראלית לא היתה רק בעניין שלילת הגלות, אלא הוא ביקר גם את יחסה של ישראל לשאלת הפליטים הפלסטינים בראשית המדינה. מאיירס טען שאהדתו של רבידוביץ לציונות לא היתה נקייה מביקורת כלפיה. מצד אחד הוא חשש משיכרון כוח פוליטי ומהשפעתו על היחס לערבים, ומצד אחר הוא הבין היטב את תוצאותיה הטרגיות של העדר הריבונות והפוליטיקה של היהודים. בכך ניסח מאיירס גם את הדילמה של היהודים הלאומיים החיים בתפוצה בעת הנוכחית.[51] בשני המקרים עולה דמות של ציוני אמריקני בעל עמדה אוהדת למפעל הציוני אך גם ביקורתית כלפיו, ואכן ספרו המונומנטלי של רבידוביץ, שנכתב במקורו בעברית, הניח בסיס להשקפה דו־קוטבית של הלאומיות היהודית. גם הוא, כמו בארון, בנה מודל אליפטי של הלאומיות היהודית - בבל וירושלים, ואף הוא סבר שמודל הבית השני צריך לשמש דוגמה למצב העניינים בין מדינת ישראל ובין התפוצות: 'הבית השני פותח לא רק בקיום תפוצה אלא גם בתלות הארץ בה בתפוצה - בשבת יחד של ארץ ותפוצה'.[52]

לרבידוביץ, שאהד את הציונות, היתה ביקורת בייחוד על עקרון שלילת הגלות. העמדה הציונית הקרובה ביותר לגישתו היתה זו של אחד העם, אם כי להבדיל ממנו הוא טען שהגולה אינה נופלת מארץ ישראל אלא מתקיימת בצדה כשוות ערך, ולא כפריפריה התלויה במרכז הארץ־ישראלי. נראה אפוא כי העמדה שפיתח רבידוביץ נעה במרחב שבין

להתמדת גישתו של בארון גם לאחר השואה בשנות החמישים והשישים, הוא כותב: 'רק היסטוריון משכמו ומעלה היה מתמיד כנגד הסיכויים הללו [להחזיק בעמדה השוללת את הבכיינות לאחר השואה] ועומד על שלו עד הסוף, גם במחיר של הימצאות מחוץ לקונצנזוס של זמנו'. שורש, **הפנייה לעבר ביהדות המודרנית**, עמ' 438. בניגוד לכך עמדתו של דוד אנגל, לעיל הערה 47. כן ראו התייחסותו של ליברלס להבחנות של בארון לפני השואה ואחריה במובן רחב יותר מן התפיסה הבכיינית: Liberles, *Baron*, pp. 7-15.

50 Noam Pianko, *Zionism: The Roads Not Taken: Rawidowitcz, Kaplan, Kohn*, Indiana University Press, Bloomington, IN 2010, p. 62

51 David N. Myers, *Between Jew and Arab: The Lost Voice of Simon Rabidowicz*, Brandeis University Press, Waltham, MA 2008, p. 17. יש לציין בהקשר זה שרבידוביץ בעצמו גנז את הפרק ולא פרסמו בשל אותם לבטים.

52 שמעון רבידוביץ, **בבל וירושלים**, אררט, לונדון תשי"ז, עמ' 128.

גישתו של שמעון דובנוב, ששאף ללאומיות גלותית, ובין אחד העם והציונות הרוחנית.[53] דובנוב עצמו הודה לרבידוביץ על מלחמתו בשוללי הגלות הציוניים בשנות השלושים: 'בשעה זו עברתי שוב על הפרק האחרון במאמריך [...] ומצאתי, ש"קיום התפוצה" שלך אינו אלא "חיוב התפוצה" שלי בנוסח אחר. [...] אולם בכלל אני שמח מאד, שהשקפותינו מתקרבות ושגם אתה מכיר בחטא של שלילת הגלות'.[54] דובנוב המשיך לעודד את רבידוביץ גם בשלהי שנות השלושים להילחם בשוללי הגלות: 'אדרבה, הכה על קדקדם של הכופרים בנצחיות ישראל בכל העולם'.[55]

רבידוביץ יצא בחריפות נגד עקרון שלילת הגלות הציוני - אף שלדעתו שלילת הגלות היא 'עצם מהותה' של הציונות - שכן רעיון זה הביא את שוללי הגלות 'לשערי שנאה, לא שנאת גלות בלבד אלא גם שנאת ישראל שבה'.[56] הוא לא תקף רק את השוללים הרדיקלים, אלא רצה לבטל את השאיפה להגמוניה ארץ־ישראלית על העם היהודי בתפוצה. בספרו **בבל וירושלים** ניכר שהוא נע תדיר בין ניתוח היסטורי טקסטואלי ובין המציאות של היהודים במאה ה־20. את עמדתו האידאולוגית הוא לא חשש אפוא לערב עירוב פעיל בעיון האקדמי. דיונו ברעיון קדושת ארץ ישראל למשל לא נותר תאולוגי בלבד. רבידוביץ קבע שבימי התלמוד היו מחכמי ארץ ישראל שעטו על עצמם את קדושתה של הארץ לא משום קדושתה הדתית האמתית, אלא כדרך לרכוש עצמה והגמוניה ולהשליט את ארץ ישראל על התפוצות.

> ולא כל מאמר־שבח לארץ ישראל - כולו קודש. אין לך כסות עינים נאה ליצר שלטון והגמוניה מכסות של קודש. [...] אוי לה למדינה ששליטה נעשה המדינה ('המדינה - אנוכי'), וי לה לתורה כשכבוד העטוף - או המתעטף - בה, נושאה, נעשה עיקר, והכל חייבים בכבודו, זה בא במקומה: אנוכי - התורה, אנוכי - הכהונה.[57]

רבידוביץ טען כי ארץ ישראל אכן קדושה היא ומעלתה מרובה, אבל גם לבבל היה מעמד מרכזי שווה ערך לארץ ישראל עצמה, ולעתים אף גדול וחשוב ממנה.

רבידוביץ שאף אפוא לדגם לאומי אליפטי, שארץ ישראל והגולה יהיו בו שני מוקדים לאומיים שווי ערך. את הטיעון ההיסטורי הזה ניצל המחבר גם כדי להוכיח את המנהיגות הציונית בימיו, אשר העמידה את ארץ ישראל במרכז ושללה את הגולה. 'כשם שחכמי הארץ בימי חנינא - לפניו ואחריו - נלחמו במקדשי חדשים ומעברי שנים בבבל, בשמו

53 על הקשר לדובנוב ראו: Pianko, *Zionism*, pp. 67-68. רבידוביץ ערך את ספר שמעון דובנוב. ראו שם את דבריו על דובנוב: שמעון רבידוביץ' (עורך), **ספר שמעון דובנוב - מאמרים אגרות**, אררט, לונדון וירושלים תשי"ד, עמ' 13-23.

54 שם, עמ' 447. על הקרבה בין דובנוב לרבידוביץ ראו: האיגרות ששלח דובנוב לרבידוביץ, שם, בייחוד עמ' 446-459.

55 שם, עמ' 454.

56 רבידוביץ, **בבל וירושלים**, עמ' 129. וראו: Simon Rawidowicz, 'On the Concept of *Galut*', in: Benjamin C.I. Ravid (ed.), *Israel: The Ever-Dying People and Other Essays*, Fairleigh Dickinson University Press, Rutherford, NJ 1986, pp. 96-117.

57 רבידוביץ, **בבל וירושלים**, עמ' 557.

של מי שחזה "כי מציון תצא תורה" - כך, לדוגמה, לא חששו כמה שוללי גולה במאה העשרים להתנגד (אם בפועל ובמישרים, אם בעקיפים, ולהלכה) לחיוב תפוצה'.[58] אם כן, הרצון להגמוניה של בני ארץ ישראל על מרכזי היהודים בגלות היה קיים עוד בימים קדומים מתקופת התלמוד, ואולם בפועל, טען רבידוביץ, הגלות לא היתה חשובה פחות מארץ ישראל, להפך - בבל עלתה על ארץ ישראל במשך מאות בשנים, ומכאן הוא הסיק מסקנה פוליטית שלא 'רק מציון תצא תורה', אלא תורה תצא גם מציון וגם מן הגולה.[59]

את הרעיון שהתפוצה שוות ערך לארץ ישראל בביטוי הלאומיות היהודית פיתח רבידוביץ עוד בשנות השלושים, ולטיעון זה נוסף ממד מעניין עם הקמתה של מדינת ישראל בתש"ח. רבידוביץ ייחד כמה מאמרים לשאלת בחירת השם 'ישראל' למדינת היהודים והתנגד לו בכל תוקף. לטענתו, הבחירה בשם 'ישראל' היתה בה פגיעה ממשית ביהודי הגולה, שגם הם קרויים 'ישראל'; המדינה בעצם שְמה הוציאה את יהודי הגולה מתוך כלל ישראל. לדעתו, בחירת שם המדינה היתה צריכה להיעשות כחלק מדיון עם כל יהודי העולם כדי לא ליצור חציצה בין יהדות התפוצה ובין יהודי ארץ ישראל. 'אין ספק בדבר: קריאת שם למדינת החלוקה בתש"ח לא היתה ענין המסור אך ורק להכרעתו של היישוב, בן שבע מאות האלף. ואינו גם בשעה זו עינינן של מדינת ישראל והציונות לבדן. בעיית ישראל כולו היא - לא לדורנו בלבד, אלא גם לדורות יבואו'.[60] לדעתו של רבידוביץ, מדינת ישראל אינה רשאית להיקרא בשם העם היהודי כולו - בארץ ובתפוצות - המכונה 'ישראל'. לפיכך הוא הציע לקרוא למדינה 'ארץ ישראל' או 'מדינת ישראל', אבל לא 'ישראל' סתם. לדידו 'אם "ישראל" ייקרא שם המדינה, תהא זו בכיה לדורות'.[61]

הבירור העיוני שערך רבידוביץ בקביעת שם המדינה לא היה בעיניו אטימולוגי או טכני בלבד, אלא היה לו קשר לשאלה מהותית בנוגע למדינת ישראל והלאומיות היהודית. בעיניו, קריאת שם המדינה היהודית 'ישראל' ביטאה שלילה קיצונית של הגולה והדרת יהודי התפוצה מלאומיותם. 'אין זו שאלת שם בלבד, ענין "טכני" פעוט. כתובנו מדבר בשמירת טהרתה-שלמותה של דמות רבת מסורת בת אלפים, מערכת מחשבות והרגשות הגנוזות בעמקי נפש האומה - ובכגון אלה אין מקום לויתור ולפשרה'.[62] בעיני רבידוביץ, שם המדינה נועד לממש את התפיסה הרדיקלית ביותר של שלילת הגלות, ולפיכך נאבק לשינוי שם המדינה ולהחזרת כבודה של התפוצה.

רבידוביץ פנה אל דוד בן־גוריון בשנת 1954 כדי לשמוע ממנו מה היתה כוונת מנהיגי המדינה בבחירת השם 'ישראל', ולשכנע אותו לשנות את שם המדינה. חלופת האיגרות בין שני האישים, המובאת בסוף ספרו **בבל וירושלים**, מאלפת. מדובר בהתכתבות בין המלומד רבידוביץ, שהיה אז פרופסור באוניברסיטת ברנדייס בוולתם מסצ'וסטס, סמוך לבוסטון, ובין דוד בן־גוריון, ראש

58 שם, עמ' 560.

59 שם.

60 שם, עמ' 473.

61 שם, עמ' 478.

62 שם, עמ' 503. רבידוביץ, שנבהל מגישתו האזוטרית של אברהם שבדרון (שרון) ו'הציונות האכזרית' שלו, סבר שזו הכוונה האמתית בבסיס בחירת שם המדינה. שם, עמ' 504.

הממשלה הראשון של מדינת ישראל, שהתפטר ופרש לשדה בוקר בשלהי 1953, לפני שובו כשר ביטחון לממשלתו של משה שרת ב־1955. רבידוביץ שב ושטח את הנימוקים מדוע על מדינת ישראל לשנות את שמה, ובן־גוריון - שכבר הכיר את טיעוניו של רבידוביץ, אשר ראו אור בכתב העת **מצודה** - הגיב באריכות ובאדיבות מפתיעה. קריאת המכתבים הללו מלמדת משהו חדש לא רק על דמותו הנשכחת של רבידוביץ, הזוכה עתה להתעניינות מחודשת,[63] אלא גם על דמותו של בן־גוריון. במפתיע, נוכח דעותיו הנחרצות של בן־גוריון ושלילתו הידועה את הגלות, עולה מן התכתובת הזו דמות מורכבת יותר שלו. פעם אחר פעם ניכר בדבריו עד כמה הוא בקיא בתולדות ישראל, עד כמה אינו מזלזל במלומד שנתפס לעניין צדדי כמו שם המדינה כדי להעביר מסר בעניין יחסי גלות וריבונות, ועד כמה העם היהודי לדורותיו יקר בעיניו.[64]

בן־גוריון השיב לרבידוביץ כי בעת שנדון שם המדינה לא העלה איש התנגדות מן הטעם שהשם ישראל עלול להפריד בין יהודי ארץ ישראל ובין התפוצה. מלבד זאת טען כך:

> השם ישראל מפריד - אך לא בין הדבקים. הוא מפריד בין העם היהודי הריבוני במולדתו, הנקרא בשם ישראל, ובין העם היהודי בעולם, מכל דור ודור ומכל ארץ וארץ, הנקרא בשם העם היהודי או גם 'עם ישראל' [...] אתה ואני - שנינו יהודים, וכשני יהודים אנו הננו שותפים לכל המורשה היהודית, לרבות המדינה. אבל כל זמן שאתה בוחר לשבת בגולה - אינך ניהנה מהזכויות (ומהחובות) של אזרח הריבונות העברית אשר שמה 'ישראל'.[65]

באיגרת השנייה והמפורטת יותר ששלח בן־גוריון לרבידוביץ הוא התווכח עם טיעונו העיוני של רבידוביץ, שלפיו הוראת השם ישראל מצביעה על העם היהודי. מלבד זה, הוא נפנה לוויכוח העקרוני ביניהם אשר לדגם הראוי של הלאומיות היהודית - מדינת ישראל כמרכז לאומי או בבל וירושלים. מן הצד העיוני קבע בן־גוריון כך:

> כשהחלטנו לקרוא למדינה היהודית בשם 'ישראל' (ולא 'מדינת ישראל'!) לא גזלנו ולא לקחנו מיהודי העולם ומהעם היהודי שום דבר. בני עמנו קוראים לעצמם בשם יהודים. בכל מאמריך וגם במכתבך נגנז שם זה. אבל בשם זה השתמשו הורי, והורי הורי כל הדורות, וכן בני עמנו בכל ארץ וארץ. רק מספר מתבוללים התביישו בשם יהודי וקראו עצמם 'ישראליטן'. בעברית ביודית ובכל הלשונות האחרות קראו לעמנו בשם העם היהודי, או העם העברי.[66]

יתר על כן, קבע בן־גוריון כי 'יש גלגולים לשם', דהיינו הוראת המונח 'ישראל' משתנה

63 ראו: Pianko, *Zionism*, pp. 63-64. כפי שעולה מדברי נועם פיאנקו, העדנה שיש כעת לעמדתו של שמעון רבידוביץ מוצדקת לדעתו משום שהיא מאפשרת לחברה היהודית העכשווית לשמור על זהות לאומית יהודית שאינה תלויה רק בהקשר טריטוריאלי ובריבונות. לביקורת על עמדה זו ראו: Allan Arkush, 'State and Counter state', *Jewish Review of Books*, 2, 2 (2011), pp. 10-14.

64 בעניין זה גם ניכרת הכרת התודה של רבידוביץ להתכתבות הענפה ביניהם, ראו שם.

65 שם, עמ' 874.

66 שם, עמ' 880.

בהקשרים היסטוריים שונים מתקופת התנ"ך עד עתה, ולפיכך יֵדע כל אדם להבדיל בין 'ישראל' המדינה ובין 'עם ישראל'. בן־גוריון כפר ברעיון שמקימי המדינה היו צריכים לשאול את כל יהודי העולם בעניין זה.

> מייסדי המדינה לא היו חייבים לשאול מי שהוא מחוץ למדינה. קריאת שם למדינה אינה הדבר המכריע, החיוני והגורלי. הרעיון על יסוד מדינה, הצעדים הראשונים ליסודה, עצם הקמתה - היו עלולים להרגיז יותר יהודים בעולם מאשר קריאת השם, וגם הרגיזו. אדוקים, מתבוללים, סוציאליסטים וסתם יהודים התקוממו נגד הרעיון של שיבת ציון ומדינה יהודית. [...] מותר היה ליהודים בחו"ל להתנגד לכך - ומותר היה לבוני המדינה לא להתחשב עם ההתנגדות.[67]

עם זאת, היה ברור לבן־גוריון שהמחלוקת בינו ובין רבידוביץ עמוקה יותר, והיא נוגעת ליחסי הריבונות והגלות - ארץ ישראל והתפוצה.

בן־גוריון אמנם הטיח בפני רבידוביץ 'ותמוהה בעיני הגישה הפטישיסטית שלך לשם', ואולם ברי היה לו שרבידוביץ חשש מקרע עמוק בין ארץ ישראל ובין התפוצה. כדי להרגיע חשש זה כתב בן־גוריון: 'אני מאמין בשותפות הגורל של העם היהודי. וכשאני אומר עם יהודי (או עם ישראל - איני פוסל כינוי זה!) הריני כולל גם המדינה וגם יהדות העולם. אני מאמין כי המדינה הוקמה למען העם כולו. ולא יהיה קיום ליהדות בלי המדינה, ולא קיום למדינה בלי היהדות'.[68] למרות המחויבות המוחלטת לעם היהודי, קבע בן־גוריון היירוכייה ברורה בין הציונות החלוצית ובין יהודי הגולה, ובכך נעוצה המחלוקת העיקרית בין האישים.

בעיני בן־גוריון אמנם קיימת הוויה יהודית בתפוצות, אבל רק במדינה יהודית יכולה היהדות לבוא לביטוי מלא ושלם, שכן הלאומיות היהודית אינה רוחנית בלבד, והיא אינה מושתת על טקסטים בלבד. רבידוביץ הדגיש את הטקסט ואת השפה כשני עיקרים של הלאומיות היהודית, ואילו בעיניו של בן־גוריון קיום מלא לטקסט ולשפה עברית ייתכן רק באמצעות ריבונות - במדינה יהודית.

> יש הוויה יהודית באמריקא, ברוסיה, במרוקו. זוהי הוויה אומללה, מחובלת, צולעת, מדולדלת. יש לחזקה ולאמצה, יש להנחיל לה הלשון העברית, התנ"ך העברי, מיטב הספרות העברית, הקשר הנפשי עם המדינה, - אבל יהדות שלמה, בריאה, יוצרת בת-חורין תיתכן רק במדינה יהודית, כשהכול בידנו - החל מהקרקע והצבא וגמור באוניברסיטה וברדיו. אין יהדות עומדת על רוח בלבד, כשם שאין כל עם בעולם עומד על רוח בלבד.[69]

המודל המעמיד את ארץ ישראל ואת מדינת ישראל במרכזה של ההוויה היהודית נוסח כאן בחדות ובבוטות. בן־גוריון אמנם לא שלל את הקיום היהודי מחוץ לישראל, אך הוא

67 שם, עמ' 881.
68 שם, עמ' 883.
69 שם.

ראה בכך מודל חלקי של יהדות, ואף התייחס להוויה היהודית בגלות כמוגבלת ונכה.[70] מדברים אלו ניכר ההבדל הברור בין עמדתו המדינית הריבונית של בן־גוריון ובין תפיסתו הרוחנית של רבידוביץ, המדגישה יותר את הטקסט ואת השפה, אם כי אינה שוללת את הריבונות היהודית. בן־גוריון, כמו מנהיגים ציונים אחרים, האמין שארץ ישראל היא המרכז היהודי, ומכאן הגיע לעמדתו ה'ממלכתית'[71] - הקשורה בטבורה לריבונות טריטוריאלית, להבדיל מהעמדה שייצגו מחייבי הגלות, דובנוב, בארון ורבידוביץ. לאחר שעסקתי בעמדות של ההיסטוריוגרפיה היהודית הלאומית שחייבה את הגלות, אעבור להיסטוריוגרפיה הציונית הארץ־ישראלית.

## ההיסטוריוגרפיה הציונית: עמדת מחייבי הריבונות

בקרב ההיסטוריונים הציוניים בדור הראשון בן ציון דינור (דינבורג) (1884-1973) הוא ההיסטוריון המזוהה ביותר עם האידאולוגיה והמנהיגות הציונית. דינור, שעלה לארץ בעלייה השלישית, היה מאנשי החינוך המובילים ביישוב, ובהיותו חבר מפא"י שימש מטעמה חבר כנסת ושר החינוך השלישי של מדינת ישראל (1951-1955). דינור האמין ברעיון הציוני המדיני, והוא שלל את הגלות ודחה את הגישה הרוחנית המינימליסטית של אחד העם בעניין זה.[72] אמנם במפעלו ההיסטוריוגרפי אפשר לזהות גם השפעות של הגישה הרוחנית, אך בכל הקשור למונחים 'גלות' ו'ריבונות' שלל דינור את העמדה הגלותית מכול וכול. 'כל השולל את הגלות נקרא ציוני - והכפירה בגלות ושלילתה היא התנאי להשתייכות לתנועה הציונית ולהסתדרות הציונית'.[73]

דינור האמין ש'צרת היהודים' נעשתה של קיום לעם היהודי בשליש האחרון של המאה ה־19. הוא סבר שרק הפתרון הציוני, הקמת מדינה ליהודים בארץ ישראל, יבטיח את המשך קיומו של העם היהודי, ולפיכך התנגד נחרצות לציונות התרבותית של אחד העם,

70 אין זה מקרה שנועם פיאנקו, אשר מציע בספרו מודל לאומי הקרוב יותר לעמדתו של רבידוביץ, פתח את ספרו בסקנדל שעורר הסופר א"ב יהושע בכינוס של מנהיגים יהודים בארצות הברית באוגוסט 2006, עם אמירתו שאין הוא רואה עתיד ליהדות הגולה. יהושע, אומר המחבר, עורר פרובוקציה גדולה, אך למעשה היסוד לאמירתו ולגישתו נעוץ בחשיבה המדינתית של היהדות, שמקורה בבן־גוריון. ראו: Pianko, *Zionism*, pp. 1-2.

71 על העמדה 'הממלכתית' מבית מדרשו של בן־גוריון ראו: ניר קידר, **ממלכתיות - התפיסה האזרחית של דוד בן־גוריון**, יד יצחק בן־צבי ומכון בן־גוריון לחקר ישראל והציונות, ירושלים ובאר שבע תשס"ט; אבי בראלי, **מפא"י בראשית העצמאות 1948-1953**, יד יצחק בן־צבי, ירושלים תשס"ז, עמ' 455-485.

72 שמואל אטינגר, 'בן ציון דינור האיש ופועלו ההיסטורי', בתוך: הנ"ל (עורך), **היסטוריה והיסטוריונים**, מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, ירושלים תשנ"ג, עמ' 117-128, בייחוד עמ' 119. על הזיהוי בין ההיסטוריוגרפיה לאידאולוגיה בעיני דינור ראו: David N. Myers, `History as Ideology: The Case of Ben Zion Dinur, Zionist Historian "Par Excellence"', *Modern Judaism*, 8 (1988), pp. 167-193.

73 בן ציון דינור, **בעולם ששקע - זכרונות ורשומות מדרך חיים**, מוסד ביאליק, ירושלים תשי"ח, עמ' 208-212 (הציטוט מעמ' 209).

אשר העדיפה לטפל תחילה ב'צרת היהדות' וליצור מנוף חינוכי לכינונה של המדינה היהודית. דינור סבר שיש לטפל בצרת היהודים בבהילות, ולשם כך אין די בציונות הרוחנית, אלא יש לאמץ את מסקנותיהם האופרטיביות של פינסקר, ליליינבלום והרצל ולהקים מדינה יהודית לאלתר. בעקבות פינסקר וליליינבלום סבר דינור שאסור ליהודי אירופה בימי פריחתה של האנטישמיות המודרנית במערב ורדיפות היהודים ברוסיה להמשיך ולהתכחש לצורכיהם כאומה.[74] במובן זה ראה דינור בחיים בגלות חיי סבל מבחינה חומרית וחיי חרפה מבחינה רוחנית. זהו יסוד התנגדותו לתורת אחד העם.[75] כמו ליליינבלום, סבר דינור שהאמנסיפציה הפורמלית נכשלה, ולפיכך נותרו ליהודים שתי אפשרויות בלבד: גלות המובילה להתבוללות ולעזיבת היהדות או הקמת מדינה יהודית בארץ ישראל.[76]

שלילתו של דינור את הגלות מקורה אפוא בעמדה הציונית הקלאסית של פינסקר והרצל, ולא בעמדה הרדיקלית של ברדיצ'בסקי. דינור לא שאף למחוק מן ההיסטוריה של עם ישראל את פרקי הגלות, והוא גם לא התכחש אל יהדות הגולה.[77] מפעלו ההיסטוריוגרפי 'ישראל בגולה' עמד בניגוד לרעיון 'הפסיעה הגסה' של ברדיצ'בסקי, והוא אף היה רגיש ממרבית המנהיגות הציונית בתקופת היישוב לגורל יהודי הגולה. השכלתו ההיסטורית ואהבתו למורשת היהודית הניעוהו להשקיע מאמצים רבים, ולהעמיד מפעל כינוס של מקורות מן ההיסטוריה החברתית היהודית בגלות. בעניין זה פעל דינור כהיסטוריון לאומי מובהק שהושפע מן הרומנטיקה, וכן הוא הושפע מביאליק, שגם הוא ואנשי חוגו עסקו בכינוס מקורות דוגמת **ספר האגדה**.[78]

74 בן ציון דינבורג, 'ה"נס" של תקומת ישראל ויסודותיו ההיסטוריים', **שיבת ציון: ספר השנה לחקר הציונות ותקומת ישראל**, א (תש"י), עמ' 15-14, 26-29. דינור מסתמך על הביקורת של פינסקר ושל ליליינבלום, הרואים בפסיביות את סימנה של הגלות. משה ליב ליליינבלום מן הזרם המדיני בחיבת ציון, שהתנגד כידוע לאחד העם, שאל במאמרו 'על תחיית ישראל על אדמת ארץ־ישראל': 'האין כל זה אות נאמן, כי גם אבותינו גם אנו בניהם הנאמנים, חפצנו וחפצים להיות חרפת אדם וביזוי עם, כי נעים לנו להיות כצוענים?' ראו: [אין ציון עורך], **כל כתבי משה לייב ליליינבלום**, ד, דפוס פישר, קראקא תרע"ג, עמ' 23-73 (הציטוט מעמ' 34). כך גם עולה ממאמרו 'הקיצה עמי', ששם הוא קורא לעליית המונים לארץ ישראל ולהפסקת החיים בגלות. ראו: שם, עמ' 430-434.

75 בימים שדינור חשב על פעילות פוליטית־סוציאליסטית הוא טען: 'יש ליסד מפלגת־פועלים ציונית, שתהא נאמנה לארץ־ישראל, אבל משוחררת מן האידאולוגיה של ה"אחד־העמיות" וקיצונית בשלילת הגלות'. ראו: דינור, **בעולם ששקע**, עמ' 212.

76 שם, עמ' 29.

77 David N. Myers, *Re-Inventing the Jewish Past: European Jewish Intellectuals and the Zionist Return to History*, Oxford University Press, New York and Oxford 1995, p. 131

78 בן ציון דינור, **ישראל בגולה - מקורות ותעודות ערוכים ומסודרים לפי העניינים והזמנים בתוספת פתיחות ביאורים והערות**, דביר, תל אביב תרפ"ו-תרצ"ט. המפגש עם ביאליק הותיר רושם רב על דינור, והוא הציע עזרה בהרחבת מפעל זה. ראו: בן ציון דינור, **כתבים - ישנים גם חדשים**, מרכז דינור ומרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, ירושלים תשס"ט, עמ' 322-332. אריאל ריין, 'היסטוריון בבינוי אומה: צמיחתו של בן ציון דינור ומפעלו ביישוב (1884-1948)', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית

את היחסים הביניריים בין גלות לריבונות הבליט דינור במיוחד במאמרו הידוע 'גלויות וחורבנן' משנת תש"ג. לדבריו, הגלות מוליכה לחורבן, וארץ ישראל מובילה לגאולה לאומית. דינור דימה את יהודי הגלות לאנשים המתעקשים לגור לפתחו של הר געש השב ומתפרץ מפעם לפעם. היהודים החיים בגלות מתעקשים אפוא להתעלם מן הלקח ההיסטורי שהגלות באה תמיד אל קצה הטרגי. לדידו, כל גולה - גם אם התברכה בחיי שגשוג זמניים - סופה חורבן.[79]

בעיני דינור, ארץ ישראל היתה מרכז לאומי לאורך כל הדורות, ועל כן העניק לה מקום מרכזי בתולדות ישראל גם בתקופת הגלות. הגלות מבחינתו של דינור אמנם היתה מקור הצרות של היהודים, בהתאם לאידאולוגיה הציונית שהנחתה אותו, אבל ההיסטוריה של הגלות היא ציר מרכזי בבניינה ההיסטורי של האומה. הסיפור הרציף של ההיסטוריה היהודית, ובעיקר תיאור הקשר הבלתי פוסק לארץ ישראל, העניק לגולה את חשיבותה ההיסטורית.[80] את התקוות המשיחיות לגאולה בשלהי ימי הביניים קשר דינור גם לשאיפת הגאולה המדינית המודרנית; לפיכך הציונות היא תנועה להגשמת חזון הדורות כולם, החזון של המורדים בחיי הסבל בגלות בכל תקופותיה.[81] המהלך ההיסטוריוגרפי הזה של דינור, שלילת הגלות מזה ופנייה אל העבר הגלותי כדי למצוא אסמכתה למהפכה הציונית מזה, אפיין את החשיבה הציונית הקלאסית בכללה.[82] נמצאנו למדים שדעתו של דינור אינה שונה מן ההגות הציונית המדינית, שלפיה הגלות מסכנת את חיי היהודים, ולפיכך יש לבטוח רק בריבונות יהודית בארץ ישראל.[83] למרות עמדתו הציונית המובהקת של דינור, הוא לא היה ציוני רדיקלי, ולא התקרב כלל וכלל לעמדות קיצוניות בנוסח 'הציונות האכזרית' של אברהם שבדרון או זו של 'העבריים החדשים', להפך - דאגתו ליהודי הגולה בשנות השלושים והארבעים בפעילותו הציבורית והחינוכית באה לידי ביטוי בקריאה חוזרת ונשנית ליישוב היהודי בארץ ישראל לקיים את אחריותו כלפי יהודי הגולה.[84]

יצחק בער (1888-1980), מגדולי החוקרים של יהודי ספרד, החל ללמד היסטוריה באוניברסיטה העברית בירושלים בשנת 1930. המעבר מגרמניה לארץ ישראל, שלא

בירושלים תשס"א, עמ' 243-254. Myers, *Re-Inventing the Jewish Past*, p. 133.

79 בן ציון דינור, **דורות ורשומות: מחקרים ועיונים בהיסטוריוגרפיה הישראלית, בבעיותיה ובתולדותיה**, מוסד ביאליק, ירושלים תשל"ח, עמ' 98-141, 175-192. אין להתעלם מכך שמאמר זה נכתב בעצם ימי חורבן יהדות אירופה.

80 דינור, **ישראל בגולה**, עמ' 128-132.

81 בן ציון דינור, **במפנה הדורות: מחקרים ועיונים בראשיתם של הזמנים החדשים בתולדות ישראל**, מוסד ביאליק, ירושלים תשט"ו, עמ' 10, ובייחוד עמ' 26-29.

82 ראו: שמואל אלמוג, **ציונות והיסטוריה**, מאגנס, ירושלים תשמ"ב, עמ' 9-11.

83 על דבקותו של דינור בהגותם של פינסקר, ליליינבלום והרצל ראו: דינור, **בעולם ששקע**, עמ' 187.

84 בהקשר זה ראו את נאומו של דינור לפני מועצת המורים למען קרן קימת לישראל בשנת תרצ"ד. דינור, **כתבים**, עמ' 248-252. על פעילותו בזמן השואה בתוך חבורת 'אל דמי' ראו: בן ציון דינור, **זכור - דברים על השואה ועל לקחה**, יד ושם, ירושלים תשי"ח, עמ' 62. דינה פורת, '"אל דמי": אנשי־רוח בארץ־ישראל נוכח השואה 1943-1945', **הציונות**, ח (1983), עמ' 245-275. על דמותו המורכבת של דינור גם בנוגע לציונות ראו את זיכרונותיו מן השנים הראשונות לעלייתו ארצה: דינור, **כתבים**, עמ' 123.

היה לו פשוט, השפיע בין היתר על עמדתו ההיסטוריוגרפית; זו הלכה ונעשתה ציונית יותר.[85] במסה ההיסטורית **גלות**, שכתב בגרמנית ופורסמה בשנת 1936, אנו עדים לגישה ציונית ארץ־ישראלית מובהקת; יחסי גלות-ריבונות בעם היהודי הם יחסים ביניים, העם היהודי איבד את ריבונותו בעת העתיקה, ובימי הגלות הארוכים המתין לגאולה ריבונית בארץ ישראל. הגלות היא בבחינת טרגדיה, וזו תבוא על תיקונה רק כאשר תיכון ריבונות היהודים בארץ ישראל מחדש. מנקודת מבט זו העם היהודי עתיד לשוב אל ארצו, שהיא מקומו הטבעי. תיאור מטה־היסטורי זה אינו מאפיין את כלל כתיבתו הקפדנית של בער, שבדרך כלל באה לתאר תקופה היסטורית בתולדות היהודים מתוך נאמנות להקשר המסוים שלה, וללא מטרה מוצהרת לתאר סיפור־על, ברם נוכחנו לעיל כי סיפור־העל הזה הנחה את בער בוויכוח שלו עם בארון.

בער התחנך על ברכי ההיסטוריוגרפיה הגרמנית מבית מדרשם של ליאופולד רנקה ופרידריך מיינקה, ועשה כל שביכולתו לשמור על כתיבה מדעית מדודה;[86] למרות שלילת הגלות, שהיתה חלק מאמונתו הציונית, הוא הקנה לחיי היהודים בגלות מעמד של תקופה השווה בערכה לכל תקופה אחרת בהיסטוריה של עם ישראל. כהיסטוריון מן האסכולה הרומנטית, הוא לא יכול לטעון שישנן בתולדות ישראל תקופות לא חשובות כפי שטענו הוגי דעות ומנהיגים ציונים. עם זאת, קיים בו המתח בין השאיפה המתודולוגית להעניק לכל תקופה את מעמדה העצמאי בלי השוואה לתקופות אחרות ובין הגישה האידאולוגית הרואה בגלות תקופה של ניוון. 'תקופת ימי הביניים היא בעיני רוב החוקרים תקופה של ירידה, תהום מפסקת בין התקופה העתיקה היוצרת ובין זמננו השב ליצירה עצמית'.[87] במפורש יותר נאמרו הדברים במחקרו על ימי הבית השני. 'ההיסטוריה של עמנו בימי־הביניים אין חלקה ביצירה בתוך התרבות הכללית באותה מידה שהיינו יוצרים בתקופה העתיקה וכדרך שאנו מקווים שנשוב וניצור בעתיד'.[88]

אם כן, בער בכל זאת ייחס להיסטוריה של עם ישראל בגלות מידה של סגירות וניוון.

85 על הקושי במעבר לארץ ראו: אטינגר, **היסטוריה והיסטוריונים**, עמ' 131. סקירה על בער ראו: Myers, *Re-Inventing the Jewish Past*, pp. 109-128. הוא הראה שהמתח בין ההיסטוריוגרפיה של בער ובין המטה־היסטוריה שלו נוצר עוד בגרמניה אצל מורו אויגן טויבלר (שם, עמ' 127). על ההשפעה ההדרגתית של ארץ ישראל ומדינת ישראל על עמדתו ההיסטוריוגרפית של בער ראו: Israel Jacob Yuval, 'Yitzhak Baer and the Search for Authentic Judaism', in: David N. Myers and David B. Ruderman (eds.), *The Jewish Past Revisited: Reflections on Modern Jewish Historians*, Yale University Press, London 1998, pp. 77-87.

86 על חשיבותה של תורתו ההיסטוריוגרפית של רנקה בכלל ועל השפעתו על בער בפרט ראו: עקיבא ארנסט סימון, 'משמעותו של ליאופולד רנקה בשביל התפתחות ההיסטוריוגרפיה', **היסטוריונים ואסכולות היסטוריות: קובץ הרצאות שהושמעו בכנס השביעי לעיון בהיסטוריה**, החברה ההיסטורית הישראלית, ירושלים תשכ"ו, עמ' 53-71.

87 יצחק בער, **מחקרים ומסות בתולדות עם ישראל**, ב, החברה ההיסטורית הישראלית, ירושלים תשמ"ו, עמ' 10.

88 יצחק בער, **ישראל בעמים - עיונים בתולדות ימי הבית השני ותקופת המשנה וביסודות ההלכה והאמונה**, מוסד ביאליק, ירושלים תשט"ו, עמ' 12.

יתר על כן, בער ייחס ליהודי הגלות תודעה של פסיביות והמתנה לגאולה משיחית.

> לפי דעת היהודים החוקה האלוהית נפסקה ע"י הגלות, ויחד עם זה נלקה סדר העולם הכללי, והוא יתוקן רק בשיבת ישראל לארצו והשלטת החוקה הנכונה בעולם. בהערכה זו של תורה, משפטים, חוקים ומצות מתבארת התמסרות היהודים ללמוד התלמוד שלפי המושגים המודרניים מרחיק את האדם מתפקידו האנושי והלאומי והמעשי.[89]

הפסיביות הפוליטית של היהודים בימי הביניים נבעה מן האמונה היהודית שלהם בליקוי סדר העולם כל עוד ישראל בגלות. האמונה כי 'הגאולה הפוליטית והרוחנית צריכה לבוא מלמעלה'[90] היא שמנעה אותם מלפעול.

היחס השלילי ביותר של בער לגלות בולט כאמור בספרו **גלות**, ששם הוא תקף את העמדות המטה־היסטוריות שחייבו את הגלות, ולפיהן הגלות אינה קללה ועונש, אלא להפך - היא מביאה ברכה לעם היהודי ולעולם כולו:

> לפי עניינו של ספר זה נותר עוד לומר מספר מילים על מהותה של הגלות היהודית בתפיסות המודרניות. כולן, יהיה אשר יהיה מוצאן וכיוונן, בלתי היסטוריות הן, מחליפות סיבה במסובב, מעתיקות את תמונת המאה התשע עשרה לתוך העבר [...] שלא בדין מסתמכת התיאולוגיה היהודית על רעיון התעודה של היהדות העתיקה. [...] כל הסברי הגלות המודרניים מתנכרים לטרגיות העצומה שבמצב ולעוצמתם הדתית של הרעיונות העתיקים הקשורים בכך.[91]

לנוכח המצב שנוצר בשנות השלושים באירופה בכלל ובגרמניה בפרט הוסיף בער וטען: 'הגלות חזרה לנקודת־מוצאה. היא שבה להיות מה שהיתה תמיד: שעבוד פוליטי, שאין תקנה לו אלא ב י ט ו ל ו ה ג מ ו ר [ההדגשה שלי]'.[92] מן הטענה הקשה והנחרצת הזו בדבר 'ביטול הגלות' הסתייג בער כאשר יצא לבסוף (רק בשנת 1980!) התרגום העברי לספרו **גלות**. בער הסביר אז מדוע נמנע מלתרגם את הספר לעברית: 'חששתי שמא מסקנתי, שהבעתי בסוף ספרי, על הצורך בביטולה הגמור של תופעת הגלות עלולה לעודד שאיפות לקיום מטרה שאינה מתאימה למציאות הפוליטית של זמננו וגם אינה מוצדקת על־ידי אופיה המוסרי והדתי של חברתנו ומדינתנו'.[93] הסתייגות זו אכן משקפת את עמדתו של בער בימי המדינה, בעת שחשש מפני המגמות הרדיקליות 'הכנעניות' בחברה הישראלית. בעניין זה יש לעמוד על המונח 'גלות' כפי שניסח אותו בער בספרו: 'פירושה של גלות הוא אפוא פזורה ללא מרכז מדיני גלוי'.[94] בער לא שלל אפוא את התפוצה היהודית בזמן

89 בער, **מחקרים ומסות**, ב, עמ' 47.
90 שם.
91 יצחק בער, **גלות**, עמ' קו-קו.
92 שם, עמ' קז, קח.
93 שם, פתיחה (ללא ציון עמודים).
94 שם, עמ' יט.

קיומו של מרכז ריבוני, דוגמת מדינת ישראל, והוא לא קרא במפגיע לחיסולה של הגלות. אולם, כציונים אחרים, ראה בער בארץ ישראל את המרכז היהודי ואת התפוצה כפריפריה, מודל שבסך הכול אפיין את העמדה הכללית של ההיסטוריונים הציוניים בארץ ישראל.

גישתו של בער, כהיסטוריון ששאף לתאר את תולדות ישראל ברציפותם, היתה גישה מטה־היסטורית - המתארת את תולדות העם היהודי כעין אישיות היסטורית אורגנית השבה מן הגלות אל הגאולה בארץ ישראל.[95] גישה זו ניכרת מאוד בדברי הביקורת החריפים שמתח על היסטוריונים שחיזקו את העמדה המטה־היסטורית ההפוכה, המחייבת את הגלות ואת 'רעיון התעודה'. כאמור, הוא התנגד נחרצות להיסטוריוגרפיה של מחייבי הגלות. בעיניו, היתה גישתם בלתי היסטורית, והם השליכו את אמונותיהם בהווה על התודעה היהודית בעבר.[96]

גרשם שלום (1897-1982), גדול חוקרי הקבלה, היה היסטוריון ציוני אשר הושפע בראשית דרכו מהציונות הרוחנית של אחד העם, והיה מפעילי 'ברית שלום'. כדי לעמוד על יסודות שלילת הגלות שלו, יש להבין את מקורות משיכתו לציונות מימי מלחמת העולם הראשונה. עמדתו השלילית כלפי היהדות המתבוללת הגרמנית וכלפי גישתם המשתלבת של אנשי מדעי היהדות בגרמניה באה לידי ביטוי במחקריו. שלום, יליד גרמניה, התקומם נגד המגמה האפולוגטית בחברה היהודית הגרמנית. בעיניו, נעשה כל המפעל ההיסטוריוגרפי של המאה ה־19 בחסות המאבק להשתלבות בחיי החברה האירופית. בעקבות זאת אימצו יהודי גרמניה את הגישה שהיהדות אינה אלא מהות רעיונית רציונלית הראויה להשתלב בסביבה האירופית המודרנית. גישה זו, אשר קיבלה בפועל את הנחות היסוד של ההגות האירופית, גזלה לדעתו את החיוניות הלאומית של היהודים בהווה ובעתיד.[97] בעיניו, כישלונה של ההיסטוריוגרפיה היהודית במאה ה־19 היה רק היבט אחד במשבר שעבר על החברה היהודית הליברלית בתקופה זו.[98] המרד של שלום בבורגנות היהודית הגרמנית המתבוללת היה מרד רעיוני ורוחני של ממש. חיי היהודים בגרמניה היו בעיניו מסכת ארוכה של הונאה עצמית, לעומת זאת הציונות והגשמתה

95 יצחק בער, **תולדות היהודים בספרד הנוצרית**, עם עובד, תל אביב 1965, עמ' 3-4; הנ"ל, **ישראל בעמים**, עמ' 11-18 והספר כולו; אטינגר, **היסטוריה והיסטוריונים**, עמ' 138.

96 בער, **גלות**, עמ' קו. השוו את ניתוחו של בער לתודעת הגלות של רבי יהודה הלוי: 'אבל תעודת ישראל בהיסטוריה האנושית אינה מתקיימת בגלות קיום נורמלי. לגלות יש רק ערך עובר, ואין לו מקום הכרחי בהיסטוריה, ולא ניתן לבאר את הקשרים הפנימיים שבין תעודת הגלות וההיסטוריה הכללית'. בער, **מחקרים ומסות**, ב, עמ' 50.

97 בעיקר חשש שלום מאותה הגישה שהנחתה את אנשי 'חכמת ישראל', אשר קרבת המושגים שלהם להבנה הגליאנית של ההיסטוריה האנושית גרמה להם לחשוב שיש להביא את היהדות לכדי סיכום או ל'קבורה מכובדת'. ראו: David Biale, *Gershom Scholem: Kabbalah and Counter-History*, Harvard University Press, Cambridge, MA and London 1982, pp. 2-5 (להלן: ביאל, גרשם שלום). השוו: יצחק שורש, **הפנייה לעבר ביהדות המודרנית**, מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, ירושלים תש"ס, עמ' 454-455. רז־קרקוצקין, 'ייצוגה הלאומי של הגלות', עמ' 55, 59.

98 ביאל, **גרשם שלום**, עמ' 5.

בארץ ישראל היו בעיניו שיבה אל היהדות.[99] גישה זו בולטת ביותר במאמרו 'מתוך הרהורים על חכמת ישראל', שהוא טען בו כי הלאומיות בגרסתה הציונית מאפשרת מבט אמתי 'מבפנים' על תולדות ישראל, ללא צורך להצטדק בפני הסביבה ובלי לייפות את ממצאי המחקר ההיסטורי לצרכים אפולוגטיים.[100]

מתוך דיונו של שלום ברעיון המשיחי בישראל אפשר ללמוד כי הגלות יצרה אורח חיים פסיבי, ואילו הציונות אפשרה ליהודים לחיות חיים היסטוריים מלאים. אמנם הרעיון המשיחי בגלות תרם רבות לעם היהודי ולעולם כולו, אך המחיר ששילמה היהדות בגינו היה גבוה:

> כוונתי למחיר שנדרש על־ידי המשיחיות, המחיר שהיה על עם ישראל לשלם מתוך הויית־עצמו בעד הרעיון הזה שהעניק לעולם. עצמתו של הרעיון המשיחי שקולה נגד חוסר־האונים לאין סוף המתגלה בהיסטוריה הישראלית בכל דורות הגלות, כשלא היה בכוחה לעלות ולהופיע על במת ההיסטוריה העולמית.[101]

אם כן, דבקות ברעיון המשיחי הובילה לחיים פסיביים מבחינה פוליטית ולהימנעות מחתירה לריבונות. הציונות מבחינה זו השיבה את היהודים להיסטוריה.

אפשר אפוא לומר ששלום, חוקר המיסטיקה היהודית והתנועות המשיחיות בישראל, פיתח יחס דיאלקטי אל תופעת המשיחיות. מצד אחד, כאדם מודרני ורציונלי, הוא חשש שמא תביא המשיחיות לתלישות היסטורית, כגון חיי היהודים בגלות; מצד אחר הוא לא רצה שהיהדות ואף החברה הישראלית יאבדו את היסודות המשיחיים והאוטופיים. מכאן אפשר ללמוד על יחסו הדיאלקטי של שלום לגלות בכלל. בעיניו, חיי הגלות היו פסיבים במובנים מסוימים, אך היה בהם גם ממד של חִיות וחפץ קיום היסטורי. שלום קיווה כי הציונות, שהחזירה בעיניו את היהודים להיסטוריה, לא תמחק את היסוד המשיחי והמטה־היסטורי.[102]

בימי פעילותו של שלום ב'ברית שלום' הוא לא סבר שהרעיון הציוני מחייב הקמת מדינה יהודית, מאחר שעיקר מטרתה היא תחייה רוחנית ותרבותית של העם היהודי.[103] אולם

99 גרשם שלום, **דברים בגו: פרקי מורשה ותחיה**, א, עם עובד, תל אביב תשל"ו, עמ' 11-54.

100 שם, ב, עמ' 385-403, במיוחד עמ' 398-400. ביאל, **גרשם שלום**, עמ' 5-6, 9-34. רז־קרקוצקין סבור ששלום אמנם יצא נגד היסטוריונים יהודים קודמים שהשקיפו על ההיסטוריה היהודית 'מבחוץ' בהשפעת הסביבה האירופית, אך גם עמדתו שלו ושל ההיסטוריונים בני דורו 'נשענה על עמדה נוצרית מובהקת'. ראו רז־קרקוצקין, 'ייצוגה הלאומי של הגלות', עמ' 56-58; הנ"ל, '"ללא חשבונות אחרים": שאלת הנצרות אצל שלום ובער', **מדעי היהדות**, 38 (תשנ"ח), עמ' 73-96.

101 שלום, **דברים בגו**, עמ' 189.

102 שם, עמ' 190. את הניסיון הזה של שלום ליצור סינתזה תרבותית־דתית אבחן היטב ארנולד אייזן. לדעתו, החלה מגמה זו בציונות של אחד העם, והמשיכה אצל אישים כמו שלום, נתן רוטנשטרייך ואליעזר שביד. ראו: Arnold M. Eisen, *Galut: Modern Jewish Reflection on Homelessness and Homecoming*, Indiana University Press, Bloomington 1986, pp. 117-147, esp. pp. 135-142.

103 'אנחנו, קבוצת "ברית שלום" דרשנו כל השנים האלה אוריינטציה חדשה של הציונות שתהיה בה גם

יחסו אל רעיון המדינה היהודית השתנה לאחר השואה ולאחר הקמתה של מדינת ישראל. בשלב זה הוא סבר כי מצב הקיום שנקלע אליו העם היהודי, בארץ ובתפוצות, חייב את הקמתה של מדינת היהודים. שלום, כמו אחד העם, ראה בארץ ישראל את המרכז היהודי שמוטלת עליו החובה לחזק את היהדות כולה. את התפקיד הזה הוא הטיל גם על מדינת ישראל ועל החברה הישראלית:

> הציונות הייתה והינה השיבה האוטופית של היהודים אל ההיסטוריה של עצמם, [...] שיבה זו לא בטלה עם יסודה של מדינת ישראל. אדרבה, היא נכנסה לשלב אשר האיר באור עז את משמעותה המרכזית לגורל היהודים. יהדות הגולה ללא הדחפים שיבואו מן החיים החדשים במדינת ישראל סופה שתתנוון. אבל גם מדינת ישראל זקוקה לקשר המודע ולזיקה אל הגוף השלם, אשר למענו ולמען חידושו היא קיימת.[104]

אם כן, שלום לא שלל את הגולה, אלא הוא הצביע על הגורל המשותף למדינת ישראל ולגולה. הוא הניח שישנו תפקיד ממשי לריבונות היהודית - לאפשר את הקיום החומרי והרוחני של העם היהודי בעקבות הטראומה הבלתי נתפסת של השואה.

חיים הלל בן ששון (1914-1977), היסטוריון ציוני מדור המדינה, שערך את הספר **תולדות עם ישראל**, הגדיר את מצב הגלות בדרך דומה מאוד לזו של מורו יצחק בער. 'פירושה של גלות הוא אפוא פזורה ללא מרכז מדיני גלוי'.[105] הגלות לדידו היא תוצאה של אבדן מוחלט של המרכז המדיני, ולא מצב שקיים בו מרכז לאומי בארץ ישראל בד בבד עם קיומה של תפוצה. מבחינה זו בימי הבית השני לא התקיים מצב של גלות, כי אם של תפוצה. 'רק העדרו של מרכז מדיני-אתני ותחושת עקירה גמורה ואין-אונים עושים את התפוצות לגלות'.[106] לדברי בן ששון, מצב שהמרכז היהודי בארץ ישראל קיים, ומשמש בסיס איתן גם ליהדות התפוצות, מזכיר את הקיום היהודי בימי הבית השני.[107] בן ששון צעד בעקבות ההיסטוריוגרפיה הציונית שקדמה לו גם בדרך שתיאר את החוויה של גלות

משום ויתור ברור ומפורש על הקמת "מדינת היהודים"'. גרשם שלום, **עוד דבר - פרקי מורשה ותחיה**, עם עובד, תל אביב 1989, עמ' 68-71. הציטוט מעמ' 68. פורסם לראשונה בכתב העת **שאיפותינו**, ב, ה (תרצ"א).

104 שלום, **דברים בגו**, עמ' 143. למעשה, טען שלום, "המצב האכסיטנציאלי", כפי שאולי מותר לומר כאן, של היהודים נשתנה בדורנו' (שם, עמ' 137). לכן עקב הטראומה של השואה ברור ש'הקמת מדינת ישראל אינה ניתנת להינתק ממה שקדם לה בתולדות היהודים' אך בה בעת חוזקה גם ה'השקפה הקשורה באי-יכולתה של הגולה להבטיח את חיי היהודים ואת קיומם כיהודים' (שם, ההדגשה במקור).

105 הערך באנציקלופדיה העברית נדפס מחדש. ראו: חיים הלל בן ששון, **רצף ותמורה: עיונים בתולדות ישראל בימי הביניים ובעת החדשה**, עם עובד [תל אביב] 1984, עמ' 113-155; 'Galut', Encyclopaedia Judaica, Jerusalem, Keter, 1972, VII, cols. 275–294. השוו: בער, **גלות**, עמ' יט.

106 בן ששון, **רצף ותמורה**, עמ' 113.

107 שם, עמ' 154.

היהודים בזיכרון הקיבוצי היהודי.[108]

הקמתה של מדינת ישראל והתבססותו של המרכז היהודי הגדול בארצות הברית לאחר מלחמת העולם השנייה שינו את השיח של 'גלויות וחורבנן' לקראת הכרה בקיומם של יחסי מדינת ישראל והתפוצה בהיסטוריוגרפיה הציונית. כאמור, ההיסטוריונים הציוניים בני דור הראשון לא היו שותפים לעמדות רדיקליות של שלילת גלות, ובדור המדינה התחזקה עוד יותר ההכרה בקיום התפוצה.[109] בן ששון הצביע על ההתקרבות בין מחייבי הגלות ובין שוללי הגלות בתקופת המדינה ועל ההכרה זה בחיוניותו של זה. 'במציאות נוטים רבים ממחייבי הגלות להעריך את המדינה כצורה טובה יותר של קיום יהודי, והם אוהדים את מפעל "קיבוץ הגלויות" שהוחל בו. מצד אחר, מכיר הרוב שבין שוללי הגלות, שאין היום אפשרות קרובה או רחוקה לחיסול התפוצות'.[110]

בן ששון הצביע אפוא על מציאות שנוצרה בעקבות הקמתה של מדינת ישראל ועל ריכוך העמדה הבינרית ביחסי גלות-ריבונות. מציאות זו הביאה את ישראל ואת התפוצה להכיר זו בקיומה של זו, ואף לתמיכה הדדית. בדברים אלה יש כדי ללמד על הכרה בדיעבד, גם של שוללי הגלות בישראל, בקיומה של התפוצה היהודית ועל הכרה של יהודי התפוצות במרכז מדיני בארץ ישראל, הפועל בו בזמן עם תפוצה חזקה ובזיקה הדדית לקיומה.[111] ברם בן ששון בעצמו היה שותף לגישה שמדינת ישראל היא בבחינת שיאה של ההיסטוריה היהודית, שכן בעת החדשה 'גאה זרם הלאומיות היהודית המודרנית המודעת, בתגובה לאתגרי התקופה החדשה, והגיע לשיא הישגיו ביצירת מדינת ישראל'.[112]

## גלות או ריבונות בעידן של טשטוש גבולות וריבוי זהויות

בעת שיצא לאור המפעל המשותף של ההיסטוריונים הירושלמים **תולדות עם ישראל**, בשנת 1969, סוכמה למעשה פעילותה של האסכולה הציונית בנוגע לתולדות ישראל. ספר זה, כפי שמתברר מן המבוא, סרטט את המתווה של התודעה הציונית, ולפיה ההיסטוריה היהודית מוליכה לגאולה בארץ ישראל. נקודת המוצא של הספר היא קיומה ההיסטורי של אומה יהודית אותנטית אשר יצאה לגלות, ובה פיתחה חיים לאומיים של ממש והמשיכה לצפות לשובה לארץ ישראל עד העידן הציוני. הספר יצא לאור לאחר מלחמת ששת הימים, והוא מנציח את אווירת הרווחה והניצחון שלאחר המלחמה. בן

108 על קרבת המושגים בין בן ששון למורו בער ראו: שם, עמ' ז-ל; חיים הלל בן ששון, 'גלות וגאולה בעיניו של דור גולי ספרד', בתוך: שמואל אטינגר ואחרים (עורכים), **ספר יובל ליצחק בער במלאת לו שבעים שנה**, החברה ההיסטורית הישראלית, ירושלים תשכ"א, עמ' 216-227.

109 לניתוח מגמת השינוי ברעיון שלילת הגולה ראו: אניטה שפירא, 'לאן הלכה שלילת הגלות', **אלפיים**, 25 (תשס"ג), עמ' 9-54. קונפורטי, **זמן עבר**, עמ' 158-159; רוסמן, **היסטוריה יהודית**, עמ' 57-58.

110 בן ששון, **רצף ותמורה**, עמ' 154.

111 ראו: אלון גל, '"החזרה היהודית להיסטוריה" במחשבה הציונית האמריקנית (1897-1967)', בתוך: שמואל נח אייזנשטדט ומשה ליסק (עורכים), **הציונות והחזרה להיסטוריה: הערכה מחדש**, יד יצחק בן־צבי, ירושלים תשנ"ט, עמ' 361-388.

112 בן ששון, **רצף ותמורה**, עמ' 345.

ששון, שהתנגד לשלילת הגלות הרדיקלית ולמגמה 'הכנענית' והילידית, שקנתה מהלכים בקרב האינטליגנציה הישראלית בשנות החמישים והשישים,[113] כתב בסוף המבוא:

> המדינה החזירה הרבה בעיות כשם שפתרה אחרות. שאלת היחס בין הארץ לתפוצות, אף בעיית הרציפות ההיסטורית והלבטים באשר לתוכנה של תרבות האומה - נתחדדו. היו שחששו, נמצאו אף שקיוו, שהמציאות החדשה בארץ והתמעטות השנאה הגלויה לישראל בתפוצות יפעלו לניתוק הקשרים בין האומה החיה ובין עברה, וביחוד עברה שבגלות, שהתפוצות והעם שבארץ יצאו בדרכים נפרדות. עד כה הזימה המציאות הרהורים אלה. האומה כולה, גם חלקיה שהיו שבויים בידי דיקטטורות ולא יכלו להביע רגשותיהם ברמה, חשו רטט של אימה שעה שסכנה היתה תלויה על קיום המדינה ועמה, ותחושת גדולה וישועה עם הניצחון של צבא ההגנה לישראל. ובמדינה, השיב הניצחון הרבה מן הרציפות של התודעה ההיסטורית. מפקד הצבאות המנצחים יצחק רבין העיד על היהודי הספציפי שבהרגשות הלוחמים ועל קשר לעבר היהודי בשלמותו: תחושת הישועה והנגיעה שנגעו הלוחמים הישר לתוך לב ליבה של ההיסטוריה היהודית.[114]

אווירת הניצחון ב־1967, שניכרת היטב בדברים אלו, חיזקה את התחושה שמדינת ישראל היא בבחינת שיא בהיסטוריה היהודית. עם זאת, חשוב לציין שהספר נכתב לא רק מנקודת מבט של היסטוריה פוליטית, אלא הוא טוען גם לרצף תרבותי-חברתי של קהילה היסטורית:

> אין פירושם של הרציפות ושל התמד הליכוד שהחברה היהודית ותרבותה לא קלטו השפעות מן החוץ. היפוכו של דבר הוא הנכון, בכל הזמנים ובכל המקומות. משמעם האמתי של עניינים אלה הוא, שהשפעות חדרו גם חדרו, אלא שנתקבלו על דרך ההטמעה ו'עיכול' בחברה היהודית. הן שינו בפרטים, מהם מרכזיים, ובגיוונים דרך, מהם חשובים, אך לא עלתה בידן להרוס את המגמות האימננטיות.[115]

אם כן, בן ששון היה ער להשפעת הסביבה על התרבות היהודית. ברם הוא הניח, כמו ההיסטוריונים הציונים לפניו, שההשפעות הללו הוטמעו בעם היהודי ונהיו חלק מן הקיום היהודי האימננטי.

קיומה של תרבות יהודית אחידה ורציפה לא הוטל בספק גם בספר נוסף על תולדות ישראל **היהודים: היסטוריה, תרבות ודת**, שיצא לאור בארצות הברית בעריכתו של לואיס פינקלשטיין. את המפעל הזה, שבחן את ההיסטוריה, את התרבות ואת הדת היהודית,

113 ראו מאמרו: חיים הלל בן ששון, 'זכותנו על הארץ', **בתפוצות הגולה**, 75-76 (תשל"ו), עמ' 21-27.

114 חיים הלל בן ששון (עורך), **תולדות עם ישראל**, א, דביר, תל אביב תשל"ט (תשכ"ט), עמ' ל.

115 שם, עמ' כא. אכן בביקורת שכתב דוד מלכיאל על הכרך השני, העוסק בימי הביניים, לספרו של דוד ביאל **תרבויות של יהודים** (להלן הערה 120) הוא ציין שמבחינות רבות בן ששון אינו רחוק מן התפיסה של ההיסטוריה התרבותית הפלורליסטית, כולל היחס בין ישראל הריבונית לגלות. ראו: David Malkiel, 'Part Two: Vision and Realization', *JQR*, 95, 1 (2005), pp. 131-141, esp. p. 132.

הנחתה עמדה מטה־היסטורית שונה מזו שהנחתה את מחברי **תולדות עם ישראל** שסיכם את ההיסטוריוגרפיה הציונית. בספר זה, שהתייחס אל מדינת ישראל באהדה, ההיסטוריה של עם ישראל אינה מובילה בהכרח לקראת הקמת המדינה; מגמתו היתה להציג את תרומת התרבות היהודית לחברה הסובבת ואת תרומתם של היהודים לעולם. ספרו של פינקלשטיין התמודד עם שאלות הניכור והזרות שהעסיקו את העם היהודי עוד משלהי המאה ה־19 בתפוצה, דהיינו עם הטענה שהיהדות אינה אלא תרבות ארכאית שאין לה קיום ממשי בעולם המודרני; ועם סרבנותה של החברה להכיר בקיום לגיטימי של עדה יהודית המנהלת את אורחות חייה ככל קבוצה אתנית דתית אחרת.[116] אי־הנחת של יהודים החיים בסביבה המכחישה את תרבותם ניכרת היטב בדפי המבוא לספר זה. לא במקרה שיבח עורך הספר את מחברי הפרקים על התמסרותם לעבודה הקפדנית, והשווה את פועלם לקידוש השם (an act of Kiddush ha-shem);[117] לדידו, הצגת העמדות התרבותיות של היהודים לאורך ההיסטוריה תורמת כשלעצמה להכרה האוניברסלית בערכה של יהדות חיה.

היחס ההיסטוריוגרפי לשאלת הגלות והריבונות בדור האחרון, ובייחוד בשני העשורים האחרונים, קשור בין השאר לשינויים שחלו במחשבה ההיסטורית וביחסים בין מדינת ישראל לחיים בתפוצה.[118] ההיסטוריוגרפיה היהודית העכשווית אינה מושפעת רק מן השינוי שחל בדפוסי החשיבה ההיסטורית, אלא היא מושפעת גם מן החשיבה הפוסט־מודרנית, הנוטה לפרק את הנרטיבים הגדולים ולטשטש את ההבחנות הבינריות, כגון גלות-מולדת, התבוללות-ייחודיות ואליטיזם-פופוליזם. לפיכך גם המודלים של ההיסטוריונים שנדונו למעלה נבחנו מחדש והשתנו. המודלים הקודמים - אשר הסבירו את היחסים בין גלות לריבונות כשני ניגודים, ואף כשני מרכזים לאומיים - אינם מספקים עוד בעידן של טשטוש גבולות וריבוי זהויות. הגדרת המונח 'תפוצה' השתנתה לבלי הכר,[119] וישנם ביטויים היסטוריוגרפיים המדגישים את השאיפה לחשוף את ריבוי הקולות והזהויות היהודיות בעבר ובהווה, ולטשטש את הגבולות בין מולדת לתפוצה.

בשנת 2002 התפרסם ספר כולל הסוקר את התרבות היהודית לדורותיה בעריכת דויד ביאל. בספר זה באו לידי ביטוי ברור המגמות החדשות בהיסטוריוגרפיה העכשווית. שם הספר הוא **תרבויות של היהודים** (Cultures of the Jews: A New History), ודוק: תרבויות ברבים ולא ביחיד. קריאת המבוא של הספר מלמדת כי הנחות היסוד שלו

116 Louis Finkelstein (ed.), *The Jews: Their History, Culture, and Religion*, Schocken, New York 1970, p. xxii-xxv

117 ibid., p. xxxiii

118 על השינויים בחשיבה ההיסטורית ראו: אלעזר ויינריב, **היסטוריה: מיתוס או מציאות? מחשבות על מצב המקצוע**, האוניברסיטה הפתוחה, תל אביב תשס"ג; הנ"ל, **פוסטמודרניזם והיסטוריה: מבחר מאמרים**, האוניברסיטה הפתוחה, תל אביב תשס"ג. יוסי מאלי (עורך), **זמנים חדשים - מחקרים בהיסטוריוגרפיה המודרנית**, האוניברסיטה הפתוחה, תל אביב **2008**. Richard J. Evans, *In Defense of History*, Norton, New York and London 2000.

119 Brubaker (note 5 above); Dubnov (note 10 above)

שונות בתכלית משני הספרים המסכמים האחרונים. הספר, שאת רובו כתבו היסטוריונים מצפון אמריקה ומישראל, אינו מסתיים במדינת ישראל, כפי שסיים שמואל אטינגר את הכרך השלישי של **תולדות עם ישראל**, אלא בפרק העוסק ביהדות ארצות הברית במאה ה־20.[120] הספר עוסק בהיסטוריה התרבותית של היהודים, אך אין הוא מניח כי מתקיימות אחדות ורציפות תרבותית. לדברי ביאל, ההקשר ההיסטורי המסוים שהיהודים חיו בו והאינטראקציה התרבותית המקומית עיצבו את התרבות היהודית בכל זמן ומקום: 'בכל תקופה בהיסטוריה, האינטראקציה עם הרוב הלא־יהודי הייתה קריטית לעיצובה של התרבות היהודית'.[121] לדעתו, דווקא האינטראקציה עם תרבות הרוב היא שיצרה את זהותם הנבדלת של היהודים.

הדגש שניתן במבוא ובכותרת הספר על ריבוי תרבויות היהודים טשטש את דבר האחדות ההיסטורית היהודית, עד כדי ערעור על עצם קיומה של תרבות יהודית רציפה. הבחירה במילה 'תרבויות' בכותר, ולא 'תרבות', עוררה ויכוח גם בין החוקרים שתרמו את פרקי הספר. משה רוסמן, ממחברי הספר, סבור שאפשר לזהות המשכיות ורציפות בתרבות היהודית, אף שקיים שוני מהותי בין תקופה לתקופה ובין מקום למקום. כדי להימנע מטלאולוגיה הציע רוסמן הגדרה מורכבת:

> הגדרה כזו תכלול לא רק רעיונות ואמונות של התרבות עצמה, אלא גם מערכת של אלמנטים התנהגותיים המופיעים במספרים שונים, בתמורות שונות, ובצירוף אלמנטים ממערכות אחרות בכל תקופה ומקום [...] לעולם אין כל האלמנטים של המערכת נמצאים בו־זמנית בשום דוגמה היסטורית נתונה מן התרבות היהודית, אך צירופים משתנים שלהם תמיד נמצאים.[122]

דהיינו ההקשרים ההיסטוריים השונים של התרבות היהודית אינם מחייבים לשלול את תודעת הרציפות. לעמדה זו שותפים היסטוריונים נוספים של התרבות היהודית, למשל מיכאל מאיר, שהציע בספרו **רעיון ההיסטוריה היהודית** את 'מודל החבל' כדי להבין את ממדי הרציפות והשוני בתולדות ישראל. במילים אחרות, אף שיש שינויים מרחיקי לכת בתולדות היהודים בהקשרים היסטוריים שונים, גם אם כמה מהרכיבים המגדירים את התרבות היהודית משתנים או נעלמים, ההיסטוריה של עם ישראל משולה לחבל המורכב מחוטים שונים. אף לא אחד מהחוטים נמשך והולך לכל אורכו של החבל, אך יחדיו הם מצטרפים לכדי חבל.[123]

120 שמואל אטיגר, **תולדות עם ישראל בעת החדשה**, ג, דביר, ירושלים תשכ"ט, עמ' 350-369. לעומת: David Biale (ed.), *Cultures of the Jews: A New History*, Shocken, New York 2002, 3, pp. 377-424.

121 ibid., p. xviii

122 רוסמן, **היסטוריה יהודית**, עמ' 135-136.

123 רוסמן התייחס למודל זה, ראו: שם. כן ראו: Michael A. Meyer, *Ideas of Jewish History*, Behrman House, New York 1974, pp. 1-42. את הגישה הזו תקף יעקב נויזנר בטענה שאין לדבר על 'היסטוריה יהודית' רציפה. לכל היותר ניתן לדבר על רציפות היהדות, ראו: Jacob Neusner, 'Ideas of Jewish History', *The American Historical Review*, 82 (1977), pp. 1030-1031. מודל

הספר **תרבויות של יהודים** מציג אפוא מגמה היסטוריוגרפית חדשה, שלא רק נדונה בה שאלת הרציפות התרבותית היהודית, אלא הוצגה גם הנטייה לטשטש את הדיכוטומיות הגדולות בהיסטוריה היהודית, ובהן הדיכוטומיה תפוצה-מולדת.[124] עד כה יחסי גלות ותפוצה היו פחות או יותר מוגדרים וברורים, ואילו המודל החדש נוטה לטשטש את הגבולות בין גלות לריבונות. ביאל סבור שאף הנרטיב המקראי מלמד אותנו על הדיאלקטיקה התמידית שבין הגלות לארץ. יתר על כן, בפזורות ישראל היו מרכזים חשובים אשר אמנם המשיכו לדבוק בחזון המשיחי בארץ ישראל, אך גם ייחסו לארצות מגוריהם רכיבים של האידאל המשיחי, כפי שקראו יהודים במזרח אירופה למרכז התורה בווילנה ירושלים של ליטא. לדעתו, גם בימינו, בתקופת השיבה המחודשת של היהודים לארצם ההיסטורית, ממשיכה להתקיים הדיאלקטיקה בין גלות לארץ, גלות לריבונות. לשם דוגמה ציין ביאל את אופיים העכשווי של מדעי היהדות, אשר נהיו גלובליים ומפוזרים בין מוקדי מחקר שונים, ולא ממוקדים רק במדינת ישראל או רק בתפוצה.[125]

לפיכך המודלים הקודמים שעיצבו את תודעת היהודים בדבר יחסי גלות-ריבונות אינם מספקים עוד. ביאל סבור שהמודל של ההיסטוריוגרפיה הציונית - מרכז ארץ־ישראלי ומסביבו הגלות כמעגל היקפי, כפריפריה - או המודל האליפטי שהוצע על ידי היסטוריונים בתפוצה - בבל וירושלים - אינם מתאימים עוד. במקום זאת הוא מציע מודל פוליפוני (רב־קולי). לדעתו, מצב התרבות היהודית הנוכחי מזכיר את הטקסט המקראי הקדום, שאינו משמיע קול אחד בלבד, אלא הוא טקסט פוליפוני המשקף מגמות שונות וקולות שונים.[126] עמדה זו מתאימה לחברה הרב־תרבותית בת ימינו יותר מאשר הדגמים שהוצעו בספרים של בן ששון ופינקלשטיין בשנות החמישים והשישים של המאה הקודמת. יש להודות שעמדה זו מתאימה למציאות היהודית הצפון־אמריקנית יותר מאשר למצב הקיים בישראל. אם כן, הספר **תרבויות של יהודים**, שביטל את העמדות המטה־היסטוריות בספרים שלפניו, סרטט בקווים כלליים, ולא בנוקשות, את הדרך למטה־היסטוריה חדשה - רב־תרבותית.[127] ביאל סייג את העמדה הזו בטענה כי יש נקודת אחיזה משותפת לתרבות היהודית, הנשענת על התנ"ך ועל התלמוד, ושהיהודים האמינו כל הדורות בקיומן של תרבות והיסטוריה משותפות. לתודעה עצמית זו ערך רב מבחינה היסטורית-תרבותית, שכן היא כשלעצמה חלק מן ההיסטוריה היהודית.[128]

בדור האחרון נעשה אפוא ניסיון ממשי של ההיסטוריונים וחוקרי התרבות היהודית

מורכב כזה של רציפות תרבותית הציע גם משה אידל, ראו: Moshe Idel, 'Subversive Catalysts: Gnosticism and Messianism in Gershom Scholem's View of Jewish Mysticism', in: Myers and Ruderman (eds.), *The Jewish Past Revisite*, pp. 63-64.

124 Biale (ed.), *Cultures of the Jews*, pp. xxv

125 ibid., pp. xxvi-xxvii. ראו בהקשר זה את דבריו של דן לאור ב'מדעי היהדות מתים בישראל', **הארץ, דעות, 25.12.2012**.

126 Biale (ed.), *Cultures of the Jews*, p. 424

127 רוסמן, **היסטוריה יהודית**, עמ' 72-74.

128 Biale (ed.), *Cultures of the Jews*, p. xxii

להציג תמונה רגישה ומורכבת הנמנעת משיפוטיות ומהצגה בינרית של תולדות ישראל. לגישה זו חשיבות גדולה בחקר תולדות ישראל, ומתרבים המחקרים הממוקדים הנמנעים מהכללות גסות, שלעתים נשענות על עמדות סטראוטיפיות. מגמה זו באה לידי ביטוי במחקרים פרטניים, כגון אלה שסקר גיא מירון בעניין תולדות יהודי אירופה, והיא מערערת על ההגדרות הבינריות בנוגע ליהודי אירופה ומציעה פסיפס מורכב יותר, המאפשר בחינה רגישה של העבר היהודי באירופה. ניתוח המחקר העכשווי על יהדות אירופה בעשור האחרון, רובו ככולו מחוץ למדינת ישראל, מצביע על טשטוש ההבחנה בין מזרח למערב, בין 'אסימילציה' ל'אותנטיות יהודית', בין תהליכי חילון לשמרנות, ומצייר תמונה מהימנה יותר של החברה היהודית באירופה בעת החדשה.[129]

על השינויים הגדולים שחלו במגמות המחקר של ההיסטוריה היהודית אפשר ללמוד גם מן הסקירה שערכתי לעיל על הספרים שעסקו במבט רחב על כל תולדות ישראל. המחקר הלך והתגוון בעזרת מחקרים מונוגרפיים רבים שפורסמו משנות השבעים והשמונים עד היום. האסכולות הגדולות כמו האסכולה 'היהודית רוסית', בלשונו של יונתן פרנקל, או ההיסטוריוגרפיה הציונית, יורשתה, פינו את מקומן לעבודה מחקרית פרטנית וממוקדת שנמנעת מהכללות גורפות. על השינוי במגמה זו הצביעו בין השאר פרנקל, ג'רמי כהן, רוסמן ומירון.[130] עם זאת, אין להסיק מכך שאין עוד בסיס משותף לחוויה היהודית התרבותית בכללה או שהנטייה לרסן את נרטיב־העל ההגמוני מובילה אל המסקנה שאין מאפיינים משותפים ליהודים כקבוצה אתנית דתית במרחב האירופי או באזורים גאוגרפיים אחרים.[131]

מלבד זה, היחס לשאלת הגלות והריבונות בהיסטוריוגרפיה הוא גם תולדה ישירה של הוויכוח האידאולוגי, הפוליטי והתרבותי בנוגע למדינת ישראל, כפי שהתפתח מאז סוף שנות השמונים. בספר גלות, שפרסם ארנולד אייזן ב־1986, ובו תוארו העמדות ההגותיות ביחסי גלות וארץ בעולם היהודי, הראה המחבר דווקא את חיזוק הקשר בין ישראל ובין יהודי התפוצות, ושיקף בכך את הלוך הרוחות שהחל לאחר מלחמת ששת הימים ונמשך כל שנות השבעים והשמונים.[132] ואולם המשבר בשיח הציוני בשנות התשעים,

129 גיא מירון, 'מודרניזציה, אסימילציה, התחדשות תרבותית ומרחב ציבורי: נקודות ראות חדשות בחקר יהדות מרכז אירופה ומרכזה', **עיונים בתקומת ישראל**, 22 (2012), עמ' 459-488.

130 ראו בעניין זה: Jeremy Cohen, 'Introduction', in: Jeremy Cohen and Moshe Rosman (eds.), *Rethinking European Jewish History*, Littman, Oxford 2009, pp. 1-12; Jonathan Frenkel, 'Assimilation and the Jews in Nineteenth-Century Europe: Towards a New Historiography?', in: Jonathan Frenkel and Steven J. Zipperstein (eds.), *Assimilation and Community: The Jews in Nineteen-Century Europe*, Cambridge University Press, Cambridge 1992, pp. 1-37.

131 Moshe Rosman, 'Jewish History across Borders', in: Cohen and Rosman (eds.), *Rethinking European Jewish History,* pp. 15-29; Irving M. Zeitlin, *Jews: The Making of a Diaspora People, Polity*, Polity Press, Cambridge, UK, Malden, MA 2012, pp. 27-33; גל (עורך), **הציונות לאזוריה**.

132 Eisen, *Galut*, pp. 117-180; רוסמן, **היסטוריה יהודית**, עמ' 60.

בצד ביקורת היהודים בתפוצות על מדינת ישראל, סיפק פרשנויות חדשות ליחסי גלות, תפוצה וריבונות.

בקרב חסידי הגלות יש לעתים התנגדות לרעיון הריבונות היהודית, במתכונתו הנוכחית לפחות. האחים יונתן ודניאל בויארין למשל סבורים שהגלות היא התרומה החשובה ביותר של היהדות לעולם.[133] לדעתם, הגלות יכולה ללמד קבוצות אתניות כיצד לשמר את תרבותן בלי לשלוט בטריטוריה ובלי לשלוט על עמים אחרים. הם הצביעו גם על הדרך שלדעתם מדינת ישראל צריכה ללכת בה כדי לאמץ את הפרספקטיבה הגלותית ולא הריבונית.[134] דניאל בויארין הרחיב את ביקורתו על רעיון הריבונות במחקר על הקשר בין מיניות לציונות, ובו העדיף את המודל היהודי הגלותי המסורתי מ'היהודי החדש' של הציונות.[135]

בצד הקריאה המפורשת לאמץ נקודת מבט גלותית ולרסן את עמדת הריבונות, אנו עדים למחקרים שמראים כי הריבונות היהודית לא זו בלבד שאינה בבחינת הכרח בל יגונה אלא שרעיון הריבונות חיובי מעיקרו. ראשית, משום שהיעדרה של ריבונות יהודית עלול להיות טרגי לא פחות, ואולי יותר, ממימוש הכוח הריבוני בדרכים לא ראויות;[136] שנית, משום שהריבונות אינה בהכרח מנוגדת למוסר אוניברסלי, בין ישראל לעמים ובין יהודי ישראל לתפוצה. הדיון על אופייה המוסרי של הריבונות היהודית מעסיק חוקרים בייחוד

133 המאמר התפרסם לראשונה: Daniel Boyarin and Jonathan Boyarin, 'Diaspora: Generation and the Ground of Jewish Identity', *Critical Inquiry*, 19 (1993), pp. 693-725; הגרסה העברית של המאמר: דניאל בויארין ויונתן בויארין, 'אין מולדת לישראל: על המקום של היהודים', **תיאוריה וביקורת**, 5 (1994), עמ' 79-103.

134 שם, עמ' 101. בכיוון דומה הציע אמנון רז־קרקוצקין במאמרו 'גלות בתוך ריבונות' לאמץ במדינת ישראל את התודעה הגלותית, ולזנוח את מודל 'שלילת הגלות', שהיה לטעמו היסוד המכונן של התודעה הציונית. לדעתו, אימוץ העמדה הגלותית 'מאפשר גם הגדרה פלורליסטית של הקולקטיב היהודי, תוך הכרה בכך שאי־אפשר לבסס קולקטיביות זו על תודעת עבר מונוליטי משותף, אלא הכרה בשורה של "היסטוריות" של יהודים. בין היסטוריות אלה מתקיימת זיקה ברורה, אבל ישנם גם הבדלים של מהות, הנובעים מן ההקשרים התרבותיים השונים, שבתוכם ובזיקה אליהם עיצבו יהודים את זהויותיהם'. רז־קרקוצקין, 'גלות בתוך ריבונות - לביקורת שלילת הגלות בתרבות הישראלית', **תיאוריה וביקורת**, 5 (1994), עמ' 114. ראו ביקורת נוספת על עמדה זו: יואב פלד, 'גלות דה־לוקס: על הרהביליטציה של הגלות אצל בויארין ורז־קרקוצקין', **תיאוריה וביקורת**, 5 (1994), עמ' 133-139.

135 לשיטת בויארין, הגבריות היהודית המסורתית, הגלותית, שהתפתחה במרחב נשי למדני ורוחני, סלדה מן הגבריות הכוחנית השוביניסטית הלאומית. Daniel Boyarin, *Unheroic Conduct: The Rise of Heterosexuality and the Invention of the Jewish Man*, University of California Press, Los Angels and London 1997, pp. 6-7; ראו לעומת זאת: דויד ביאל, **ארוס והיהודים**, עם עובד, תל אביב 1994, פרק 8. כאן מתאפשר מבט מפוכח יותר, אם כי לא מלא, על היחס בין ציונות למיניות. עמדה זו חוזרת בתוך: Jonthan Boyarin, *Powers of Diaspora: Two Essays on the Relevance of Jewish Culture*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2002; לביקורת על עמדה זו ראו: Zeitlin, *Jews: The Making of a Diaspora People*, pp. 13-18.

136 מאיירס הצביע על חשיבותה של ריבונות, גם אם מנקודת מבט ביקורתית על היחס לערבים: Myers, *Between Jew and Arab*, p. 17.

מתחום המשפט ומתחום ההיסטוריה, והוא מתרחב והולך גם בתוך מדינת ישראל. עמדות אלו, ובכללן הביקורת על דרך מימושו של רעיון הריבונות במדינת ישראל, נתונות לדיון ולוויכוח.[137]

ההתפתחות המואצת של חקר התפוצות האתניות משנות התשעים ואילך מלמדת על השינויים המהותיים שהתרחשו בעידן שלנו. אין מדובר עוד בשיח יהודי פנימי, כפי שהיה באמצע המאה ה־20, אלא זהו שיח גלובלי. מרבית המחקרים על הגלות ועל התפוצה האתנית עד שנות התשעים עסקו כמעט אך ורק בגלות היהודים ואילו עתה העיסוק בתפוצות האתניות רחב ביותר, ובכללו עשרות רבות של קבוצות אתניות גולות. בעקבות זאת פחת מאוד העיסוק הכללי בגלות היהודים.[138] כאמור, מתוך ההקשר הכללי הזה של חקר התפוצות העלה ברובייקר את השאלה: האם אנו מצויים בעידן של מדינת לאום או בעידן של תפוצה? כלומר האם ייתכן כי בעידן שמתאפיין בהימצאותן של קבוצות כה רבות המזהות את עצמן כקבוצות תפוצה - מדינת הלאום כבר אינה רכיב כה מרכזי וחיוני? סבורני שחשיבותה ומרכזיותה של מדינת הלאום גם בסדר העולמי החדש אינה מבוטלת כלל וכלל, וכך גם בהקשרה של הזהות היהודית הקולקטיבית, שאינה יכולה להישען רק על טקסט או על שפה. לפיכך קיום היהודים והזהות היהודית זקוקים למרכז ריבוני בארץ ישראל, אולם יש להודות כי מבחינה היסטוריוגרפית לפחות, נראה שהשפעתה של התפוצה על ההיסטוריוגרפיה היהודית העכשווית בהחלט הולכת וגדלה, לעומת נסיגה מסוימת - שראוי לתקנה - בתחום זה בתוך מדינת ישראל עצמה.

## סיכום

העמדות ההיסטוריוגרפיות שנסקרו לעיל בנוגע ליחסי הגלות והריבונות מלמדות על השוני בין תמונת העבר ובין תמונת העתיד של היהודים, הנשקפת מן ההיסטוריוגרפיה היהודית הלאומית, הן בתפוצה הן בארץ ישראל. בתקופה שנוצרה ההיסטוריוגרפיה הלאומית המובהקת, ממפעלו ההיסטוריוגרפי של דובנוב ואילך, אנו עדים לתמונת עבר רציפה ואחידה של לאום יהודי, של גלות ושל ריבונות. הוויכוח בין האסכולה הציונית ובין הלאומיות הגלותית היה בנוגע לשאלה אם המרכז הוא רק בארץ ישראל או שישנם שני מרכזים - בארץ ובתפוצה. ההיסטוריונים הציונים, אף שלא היו שוללי הגלות, תיארו את ההיסטוריה של עם ישראל כתהליך המוביל אל ארץ ישראל ואל המרכז הריבוני. לעומת זאת, ההיסטוריונים הלאומיים בגלות העדיפו את הדגם השוויוני, האליפטי, בבל וירושלים. במציאות הגלובלית שנוצרה מאז שנות התשעים אנו עדים לטשטוש גבולות

137 רות גביזון, **ישראל כמדינה יהודית ודמוקרטית - מתחים וסיכויים**, הקיבוץ המאוחד ומכון ון ליר, ירושלים 1999. אלכסנדר יעקובסון ואמנון רובינשטיין, **ישראל ומשפחת העמים: מדינת לאום יהודית וזכויות האדם**, שוקן, ירושלים ותל אביב תשס"ג. חיים גנז, **מריכרד ואגנר עד זכות השיבה - ניתוח פילוסופי של בעיות ציבור ישראליות**, עם עובד, תל אביב 2006, פרקים 5-8; Chaim Gans, *A Just Zionism: On the Morality of the Jewish State*, Oxford University Press, New York 2008.

138 Brubaker (note 5 above)

התודעה בין גלות לריבונות. גם אופיים הגלובלי של מדעי היהדות, כפי שהעיר ביאל, מראה שאין אנו עומדים עוד בפני שני קטבים ברורים. עם זאת, מכיוון שלהיסטוריוגרפיה תפקיד חיוני לא רק בעיצוב תודעת העבר אלא גם בבניית הגשר לעתיד היהודי, נותרה השאלה האם ההיסטוריוגרפיה בתקופתנו יכולה לספק מודל שיאפשר תמונת עתיד משותפת לישראל ולתפוצה.[139] גרשם שלום, ששאף לגשר על הפער בין ישראל לתפוצה, אמר: 'לא העמדת שתי המציאויות זו מול זו נדרשת. שתי המציאויות הללו חסרות, שתיהן - כאן ושם - שרויות במשבר עמוק למדי. שתיהן חסרות אוטופיה'.[140] בעידן הנוכחי של טשטוש גבולות וריבוי זהויות נראה ששיתוף הפעולה בין המחקר ההיסטורי המתקיים במדינת ישראל ובין חוקרים מן התפוצה הוא חיוני לא פחות מאשר בדורות המייסדים, הן לחקר הציונות ומדינת ישראל הן להבנה צלולה יותר של קהילות ישראל בתפוצה.

139 כפי שציין ירושלמי: 'התפקיד של בניית גשר לעמו עדיין חל על ההיסטוריון'. יוסף חיים ירושלמי, **זכור - היסטוריה יהודית וזיכרון יהודי**, עם עובד, תל אביב 1988, עמ' 127.

140 שלום, **עוד דבר**, עמ' 130.

# חייו ומותו של היהודי־הערבי בארץ ישראל ומחוצה לה

הלל כהן

מאמר זה בא לסקור ולנתח את לידתה, חייה המסוכסכים ומותה של הזהות היהודית־ערבית, ולטעון כי היתה זו זהות קצרת ימים שהתפתחה בשלהי התקופה העות'מאנית, ועברה מן העולם בייסורים קשים עם התחזקותה של התנועה הציונית. אני מבקש להציג את מופעיה ואת מאפייניה של זהות זו בארץ ישראל לעומת אלה שבארצות ערב. כפי שנראה בהמשך הדברים, משך קיומה של זהות זו היה שונה בארץ ומחוצה לה. בארצות ערב היא נכחדה בד בבד עם הקמת מדינת ישראל ותבוסת מדינות ערב (הנכבה), הגם שסימנים להתפוררותה נראו זמן־מה קודם לכן. בארץ, לעומת זאת, ספגה הזהות היהודית־ערבית את מכת המוות שלה עשרים שנה מוקדם יותר, במתקפת הערבים על הקהילות היהודיות הוותיקות בצפת, בחברון, בירושלים, בחיפה וביפו, בימי מאורעות תרפ"ט (1929), אם כי דומה שכבר אז לא היתה זו זהות פוליטית בעלת תוקף, אלא זהות תרבותית (חלקית) בלבד.

בשנים האחרונות נידונה שאלת הזהות היהודית־ערבית בקרב חוקרים, פעילים חברתיים ואנשי רוח, רובם ישראלים, כמסגרת שיח וכעמדה פוליטית.[1] אולם מאמר זה עוסק לא במציאות העכשווית, היינו בהיתכנותה ובמשמעויותיה של זהות יהודית־ערבית בישראל של היום, אלא בזהות היהודית־ערבית בשנות קיומה,[2] וליתר דיוק: בשנים שלהבנתי היתה הזהות היהודית־

1 חנן חבר ויהודה שנהב מבחינים בניתוחם את השיח של שנות השמונים ואילך בין הגישה הסטרוקטורליסטית ובין הגישה הפוסט־סטרוקטורלית. נציגי הגישה הסטרוקטורלית, דוגמת אלה שוחט, שמעון בלס וסמי שלום שטרית, השתמשו במונח 'זהות יהודית-ערבית' כדי לאתגר את 'משטר הזהויות הציוני' וקיבלו את ההבחנה בין הקטגוריות 'יהודי' ו'ערבי'. לעומת זאת, הגישה הפוסט־סטרוקטורליסטית אינה רואה בקטגוריות 'יהודי' ו'ערבי' מהויות. ראו: חנן חבר ויהודה שנהב, 'היהודים-הערבים: גלגולו של מושג', **פעמים**, 125-127 (תשנ"א), עמ' 57-74. ביטוי חזותי של יחס הממסד הישראלי כלפי הזהות היהודית־ערבית אפשר לראות במיצג הצילום הידוע של מאיר גל: **'תשעה מתוך ארבע מאות (המערב וכל השאר - המזרחים על פי קירשנבאום)'**. בדברי הסבר ליצירה נאמר כי היא מציגה את עמדתו על זהות זו קודם לציונות, ראו http://lib.cet.ac.il/pages/printitem.asp?item=19160.

2 יש הטוענים שזהות כזו מעולם לא התקיימה, וראו למשל: סלים פתאל, **צלם בהיכל האקדמיה**

ערבית קיימת הן כמציאות ממשית הן כתודעה של בעלי זהות זו והסובבים אותם (ובניסוחו של ירון צור, הן בממד האונטולוגי והן בממד האפיסטמי).[3]

בדפים הבאים אתייחס לשאלות האלה: מהן ההגדרות הקיימות ליהודים־ערבים ומה מקורן; כיצד צמחה זהות זו; מה היו משמעויותיה עבור קבוצות יהודים שונות מעמד, גאוגרפיה ואידאולוגיה; מה היו גילוייה בתרבות ובפוליטיקה; כיצד התייחסה התנועה הציונית (האירופית בבסיסה) ליהודים־הערבים; מה היתה עמדת התנועה הלאומית הערבית כלפיהם; אילו שינויים חלו בעמדות אלו במשך השנים; קצרה היריעה מלהתעמק במכלול השאלות הללו, ולפיכך אתייחס אליהן באמצעות השוואה בין היהודים־הערבים בארץ ישראל ומחוצה לה. אולם ראשית יש לשאול מהו ומיהו היהודי־הערבי.

## היהודי־הערבי: הגדרתה של זהות

> לדעתי כדי להיות ערבי־יהודי על אדם לענות על ארבעה תנאים: שפת אמו צריכה להיות ערבית באחד הדיאלקטים שלה, הוא צריך להיוולד ולגדול בקהילה יהודית ששפתה ערבית, בארץ דוברת ערבית, ושעיקר חינוכו הבסיסי יהיה דרך התרבות הערבית. במובן זה, אם להקצין, הייתי אומר שכדי שאדם יהיה ערבי־יהודי הוא צריך שהמשורר הראשון שהוא יקרא בחייו יהיה אלמותנבי, גדול משוררי ערב בימי הביניים.

כך טען הסופר והחוקר היהודי־ערבי־עיראקי־ישראלי ששון סומך בריאיון שהעניק לאלמוג בהר.[4]

סומך מציע הגדרה מצמצמת מאוד. להבנתו, רק מעט מאוד יהודים, אלו שנולדו באחת מארצות ערב והתחנכו על ברכי התרבות הערבית הקלאסית, הם אכן 'יהודים־ערבים'. לפיכך יהודים שנולדו בישראל בדורות האחרונים להורים ממוצא מזרחי או מגרבי (ואשר מיעוט שולי מהם החל להגדיר את עצמו יהודי־ערבי) אינם חלק מזהות זו, וכך גם רוב היהודים שנולדו וחיו בארצות ערב, שחינוכם הבסיסי לא היה לרוב ערבי. אם נקבל את 'מבחן אלמותנבי' שהוא מציע - שלפיו כל מי שפיזם 'לכה דודי' לרבי שלמה אלקבץ או 'יודוך רעיוני' לרבי ישראל נג'ארה או 'איילת חן בגלות תסמכני' לרבי שלום שבזי קודם לקריאת שיריו של אבו אלטייב אלמותנבי אינו נחשב יהודי־ערבי - נישאר עם קומץ קטן של אינטלקטואלים חילונים, שהם ורק הם יכולים היו להיחשב יהודים־ערבים.

לחלופין אפשר להציע את ההגדרה הזאת: יהודי־ערבי הוא בן הדת היהודית, שנולד וחי בסביבה

**הישראלית: זכרון הפוגרום ביהודי בגדאד 1941, מאבק על האמת ההיסטורית והזהות היהודית**, ראובן מס, ירושלים 2010. בין השאר גורס פתאל שהיו יהודים עיראקים ויהודים מצרים אך לא יהודים ערבים. דומני שיש טעם רב בטענה שהזהות היהודית-ערבית היתה על פי רוב זהות לאומית מקומית, כמו בעיראק ובמצרים, אך אין בכך כדי להוציא קיומה של זהות יהודית-ערבית, ולו משום שמבחינה תרבותית (להבדיל מפוליטית) הגבולות בין ארצות ערב היו נזילים ביותר, והתרבות הגבוהה היתה משותפת לכול.

3 ירון צור, 'הזהויות המודרניות של יהודי ארצות האסלאם: האופציה היהודית-ערבית', **פעמים**, 125-127 (תשנ"א), עמ' 45-56.

4 ריאיון עם אלמוג בהר, **עתון77**, גיליון 335 (כסלו תשמ"ט).

ערבית, ומשולב בתרבות הערבית או מושפע ממנה. הגדרה זו כוללת רכיבים אובייקטיביים: השתייכות לדת ומקום מגורים, אך גם רכיב סובייקטיבי: מידת השפעתה של החברה הסובבת (וכאן מדובר בקשת רחבה של אפשרויות). הגדרה זו עולה גם מכתביו של הסופר וההוגה אלבר ממי, שיחסו לזהות היהודית־ערבית סבוך למדי: 'היינו ערבים־יהודים, או יותר נכון יהודים־ערבים. היינו ערבים כשם שהמוסלמים היו כאלה', הוא כותב.[5] בהמשך הדברים הוא מסתייג, בין היתר בטענה המעניינת שהמוסלמים בתוניס הם ערבים מרצון, כלומר להבדיל מהיהודים הם בחרו במיתוס המוצא הערבי, וגם כותב באריכות ובכאב על אי־התקבלותם של היהודים בחברת הרוב המוסלמית. אבל, הוא כותב, 'ודאי יהודים־ערבים היינו - בהליכות, בתרבות, במוזיקה, במאכלים',[6] כלומר היהודי־הערבי של ממי הוא תוצר של התערות בתרבות העממית הערבית, לאו דווקא בתרבות הגבוהה, ושאיננו מנתק את עצמו מהתרבות היהודית או מעדיף את התרבות הערבית. אם כן, כאשר מציבים את גישת סומך ואת גישת ממי זו לצד זו מתברר כי כמו זהויות מורכבות אחרות, גם הזהות היהודית־ערבית מכילה עצמות משתנות של הרכיבים היהודיים והרכיבים הערביים שבה, וכן רמות התקבלות שונות על ידי הקהילה הסובבת.

## צמיחתה של זהות: רקע היסטורי

מתי החלו יהודים להגדיר את עצמם ערבים? סומך לא התייחס לשאלה בריאיון הנזכר, אולי מכיוון שכמו ממי הוא גדל בתוך זהות זו. ואולם התודעה של היות 'יהודי־ערבי' היתה במידה רבה תוצר של העת החדשה, וכך גם המונח 'יהודים־ערבים'. מונח זה לא רווח במאות השנים של שלטון מוסלמי, ואף יהודים שהחזיקו במשרות בחצרות שליטים ערבים או כתבו בערבית־יהודית לא כונו כך.[7] דומה כי התמורות של העת החדשה - החדירה מן המערב למזרח התיכון והנוכחות הקולוניאלית - הן שיצרו את הביטוי יהודי־ערבי ונתנו לו משמעות פוליטית. לשון אחר, השינויים במעמדם הרשמי של היהודים בארצות ערב הגבירו את מגמות ההתערות בחברת הרוב ובתרבותה (ודוק: התערות ולא היטמעות) ואת הזדהותם הפוליטית והחברתית עם שכניהם הלא־יהודים. ממי עסק רבות במשולש היחסים בין המעצמה הקולוניאלית (צרפת) לקהילת הרוב המוסלמית ולמיעוט היהודי. בספריו הוא מתאר את המקרה התוניסאי ומראה כיצד היו היהודים לערבים תוניסאים בשל הכיבוש הצרפתי. ובלשונו: 'הייתי תוניסאי, כלומר נשלט. כמו עם יתר התוניסאים, התנהגו עמי כאזרח מדרגה שנייה, כלומר אזרח שנשללו ממנו זכויותיו הפוליטיות והגישה למשרות ממשלתיות'.[8] זוהי דוגמה מובהקת להיווצרות זהות משותפת בעקבות דיכוי של האירופים, אך דיכוי איננו תנאי הכרחי. אפשר לנסח את התנאים להיווצרותה

5 ראו את ספרו של אלבר ממי *La Terre Inte'rieure*. מצוטט בתוך: סוזן לוי, 'בין יהודים לערבים ולצרפתים בתוניסיה - בכתבי אלבר ממי', **פעמים**, 4 (חורף 1980), עמ' 77.

6 אלבר ממי, **יהודים וערבים**, ספרית פועלים, תל אביב 1975, עמ' 13.

7 גם המונח 'ערבי' היה בעל משמעות אחרת קודם לעידן הלאומיות, ושימש בעיקר לתיאור בני השבטים הבדווים. 'ערבי' כמונח תרבותי המציין את דוברי השפה הערבית המשוקעים בתרבותה, התחדש בתקופת הנהדה (התחייה) בתחילת המאה ה־19, ואילו 'ערבי' כמונח לאומי הוא כמובן חידוש של עידן הלאומיות.

8 מתוך ספרו של אלבר ממי, *L'Homme Domine* מצוטט בתוך: לוי (לעיל הערה 5), עמ' 76.

של זהות זו כך: התנאי הראשון הוא הימצאותן של קהילות יהודיות בשלטון האסלאם, והתנאי השני הוא דמיון באורח החיים של יהודים לבני הקהילות המוסלמיות שלידן התגוררו. ואכן, יהודים רבים דיברו ערבית (גם אם בלהג שונה מהלהג של קהילת הרוב המוסלמית), והמשכילים שבהם כתבו בשפה זו. כמו כן לבושם דמה ללבוש התושבים הערבים, והיה אף דמיון במבנה המשפחה (נישואי קטינות או הנטייה להתחתן בתוך המשפחה המורחבת). ובכל זאת, ההיירכייה הפוליטית הברורה כל שנות שלטון האסלאם, שמכוחה נקבעה עליונותם של המוסלמים על בני החסות שחיו בקרבם (אהל אלד'מה) מנעה את היווצרותה של זהות יהודית־ערבית, וממילא שללה ממנה כל משמעות פוליטית. ואולם כאשר נוצרה מציאות פוליטית חדשה של שוויון יחסי ובעקבות שגשוגם של רעיונות של שוויון (בהשפעת גורמים פנימיים או חיצוניים), נפתחה אפשרות להיווצרותה של זהות פוליטית חדשה זו, שהערביות היא הבסיס המשותף בה למוסלמים, ליהודים ולנוצרים.

ניצניו של עקרון השוויון הבין־דתי (שבדיעבד אנו יודעים כי לא שגשג לאורך זמן) קדמו מעט לשליטה הישירה של אירופה. למעשה היה זה אחד מתוצרי תקופת התחייה הערבית (הנהצ'ה, קרי: נהדה), שהתאפיינה בפריחה של ספרות ערבית ובפתיחות לתרבויות חדשות וכן במתן פרשנות מחודשת לטקסטים אסלאמיים מקודשים. באותה עת הונהגו בתחומי האימפריה העות'מאנית רפורמות פוליטיות (התנט'ימאת, קרי: תנזימאת), שמקורן היה בצורך של העות'מאנים בשינוי סדרי המנהל באימפריה וכן בלחץ מדינות המערב, ובבסיסן עמד שיח אזרחי שביקש לקדם את עקרונות השילוב והשוויון בין הנתינים באימפריה.

השינויים הללו בחברה ובממשל במחצית השנייה של המאה ה־19 השפיעו על הדיון הציבורי בנוגע ליהודים. התפיסה המסורתית המדגישה את היותם ראויים לבוז ולהשפלה התחלפה בחלקה בתפיסה ליברלית הדוגלת בערכי שוויון ואחווה, והזרם האסלאמי המודרניסטי החל להעדיף את הקרבה הבין־דתית על פני היחס העוין (שלשניהם יש ייצוג בכתבי הקודש המוסלמיים). שאול סחייק, בחן בעבודת הדוקטור שלו את היחס ליהודים בעיתונות הערבית במחצית השנייה של המאה ה־19 והגיע למסקנה המעניינת כי פרט לכמה עיתונים נוצריים,

> הגישה לעם היהודי ולדמות היהודי בתקופה הנידונה היתה חיובית... קומץ משכבת המשכילים והוגי הדעות מבין הערבים הושפעו מהרעיונות ההומניים, הליברליים והדמוקרטיים של המערב וחתרו להחדיר את האידיאות המערביות הללו לבני עמם... הם תבעו במפגיע להחיל כללים וזכויות אלה גם על היהודים.[9]

לדברי סחייק, היהודי האירופי תואר בעיתונות הערבית כאדם אציל, הגון וישר ורודף שלום, והדבר הביא גם לראייה חיובית יותר של היהודים בשלטון האסלאם: 'כך זכתה תדמיתם של היהודים שנחשבו עד אז אזרחים ממדרגה שניה, והיהודים זכו לגאווה לאומית וזקיפת קומה'.[10] השימוש של סחייק בביטוי 'גאווה לאומית' הוא במובן ידוע אנכרוניסטי: בתקופה המדוברת התפתחו גאווה וכבוד עצמי כעדה דתית, לאו דווקא כלאום אולם ניתוח השיח העיתונאי שהוא

9 ראו למשל: שאול סחייק, 'דמות היהודי בראי העיתונות הערבית 1858-1908', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, ירושלים 1991, עמ' 217-218.

10 שם.

מציג אינו מותיר מקום לספק בדבר השתנותו של השיח הפוליטי והבין־דתי.

צמיחת הלאומיות הערבית באימפריה העות'מאנית הנחלשת (לפני מהפכת הטורקים הצעירים ב־1908 וביתר שאת אחריה), מה שקרוי לעתים 'המעבר מעות'מאניזם לערביזם',[11] לא עצרה את תהליך ההתבססות של הזהות היהודית־ערבית, ואף חיזקה אותו, שכן מבשרי הלאומיות הערבית דגלו בלאומיות המפרידה בין דת למדינה. סמסמתם היתה 'אלדין ללה ואלוטן ללג'מיע'; זהו ביטוי שטבע המנהיג המצרי סעד זגלול ופירושו: הדת היא עניין בין אדם לאלוהיו, בעוד המולדת שייכת לכל תושביה. האמונה בלאומיות מכילה, ליברלית־רפובליקנית היתה משותפת למוסלמים (מהזרם המודרניסטי ואחרים), נוצרים שנתפסו ללאומיות וכן חלק מבני הקהילות היהודיות.[12] ברוח התקופה וכחיזוק לה נכתב השיר 'בלאד אלערב אוטאני' של פח'רי אלבארודי (יליד דמשק, 1887), וזה זכה לפופולריות רבה. השיר מציג את הלשון הערבית כמה שקושר בין חלקי האומה הערבית:

מולדתי היא ארץ הערבים,
מדמשק לבגדאד,
ומנג'ד ועד תימן ועד מצרים ותטואן.
שום גבול לא יפריד בינינו,
ואף דת לא תבדיל בינינו,
לשון הצ'אד [קרי: דאד; ערבית] מחברת בינינו.[13]

הנה אפוא שותפות בין־דתית על בסיס התרבות הערבית והשפה הערבית. וכאן המקום לציין: אף שהשיר מזכיר בנשימה אחת הן את תטואן שבמרוקו הספרדית והן את ארצות המזרח התיכון, אין להסיק ממנו שהתהליך של החייאת הלאום (לאומים, כידוע, אינם רואים עצמם נוסדים אלא רק מתעוררים מחדש) והנמכת המחיצות הבין־דתיות התרחש באותה מידה ובאותו קצב בכל מקום. את התהליך הובילו מבחינות רבות עיראק ומצרים, וכמה מהיהודים בארצות אלו, כשניתנה בידם האפשרות, נענו לפנייה להצטרף ללאום המתחדש. במגרב היו התהליכים הללו אטיים יותר.[14] דוגמה נוספת מן הלבנט: בסוריה קיבלו היהודים באהדה את שינוי מעמדם מבני חסות נחותי

11 C. Ernest Dawn, 'From Ottomanism to Arabism: The Origin of an Ideology', *The Review of Politics*, 23 (1961), pp. 378-400

12 על נוצרים ועל מוסלמים בראשית הלאומיות הערבית ראו: Mahmoud Haddad, 'The Rise of Arab Nationalism Reconsidered', *International Journal of Middle East Studies*, 26 (1994), pp. 201-222.

13 התרגום שלי. הפער בין התפיסה הלאומית אז לתפיסות הרווחות היום בא לידי ביטוי בנוסח החלופי לשיר זה שהציע לאחרונה המשורר והמרצה ד"ר וליד אלקצאב (יליד סוריה, 1949): במקום השורה 'ואף דת לא תבדיל בינינו' השורה 'כל המוסלמים אחי הם'.

14 ראו: Emily Benichou Gotterich, 'Historicizing the Concept of Arab Jew in the Maghrib', *The Jewish Quarterly Review*, 98, 4 (2008), pp. 433-451; Lital Levy, 'Historicizing the Concept of Arab Jew in the Mashriq', ibid., pp. 452-469.

מעמד לאזרחים ערבים שווי זכויות, ובשנת 1909, בעקבות מהפכת הטורקים הצעירים, הקימו יהודים בדמשק את האגודה 'אלנהדה', התחייה. זו פעלה לקידום ההשתלבות בתרבות הערבית.[15]

אחת הדמויות הבולטות בתקופה זו היא אליאס (אליהו) ששון, יליד דמשק (1902), לימים שר בממשלות ישראל. ששון למד באליאנס (כי"ח) ולאחר מכן בתיכון ערבי־נוצרי שלמדו בו גם בנים למשפחות מוסלמיות ונוצריות דמשקאיות מיוחסות. בזיכרונותיו כתב כי רק לאחר היסוסים החליטה משפחתו לשלוח אותו לתיכון זה, וכי חבריו הערבים של אביו שכנעו את אותו להעניק חינוך גבוה לבנו. ששון הצעיר למד עם ילדיהם של אותם נכבדים והצטרף לפעילותם בתנועה הלאומית. בזמן שלטון האמיר פייצל בדמשק (1918-1920) חבר ששון לחוגים הפוליטיים שהקיפו את האמיר, וב־1919, כשחזר פייצל מוועידת סן־רמו, הניע ששון את הקהילה היהודית בדמשק לערוך לו קבלת פנים כדי להביע את נאמנותה. ואולם החלטתו זמן קצר לאחר מכן לעלות לארץ ולהצטרף למוסדות הציוניים[16] היא עדות למתח שהתקיים בזהות היהודית־ערבית עוד באותם ימים, ובכך נעסוק מאוחר יותר.

אין להבין מכך שכל יהודי ארצות האסלאם ביקשו להשתלב בתרבות הערבית המקומית או לחבור ללאומיות הערבית. ודאי שלא. לרוב הם העדיפו להתבדל משכניהם המוסלמים מסיבות דתיות בשל החשש מהתבוללות או מתוך רצון לשמר את הצביון היהודי הקהילתי. גם אין להסיק מהרוחות החדשות שנשבו כי חייהם של יהודים בארצות אלו השתנו בתכלית השינוי, שכן גם קודם לעידן הלאומיות לא סבלו יהודי המשרק מרדיפות בלתי פוסקות, וגם בעידן התחייה והלאומיות לא נהיו היהודים בן־לילה שווים בין שווים. כמו באירופה, רעיון השוויון עורר את התנגדותם של חוגים שונים שסירבו להיפרד מזכויות יתר שהיו מורגלים בהן. מלבד זה, האמונה בעליונות האסלאם לא עברה מן העולם. כך למשל נסים קזאז מציין את ריבוי ההאשמות נגד יהודים עיראקים כאילו ביזו את דת האסלאם. הדבר הוביל בעשורים האחרונים של המאה ה־19 לגל מתקפות נגדם.[17] על התפיסות השונות כלפי יהודים מעידה גם הכתיבה באותה תקופה - למרות עמדה אוהדת בעיתונות הערבית, השתמשו סופרים ערבים בדימויים שליליים לתיאור הדמויות היהודיות ביצירותיהם (אם בהשפעה נוצרית ואם כהמשך לכתיבה מוסלמית מסורתית): גברים ערמומיים או קמצנים ואוהבי בצע ונשים מופקרות מבחינה מוסרית. גם המוטיב המוכר של היהודים השואפים להשתלט על העולם אינו נפקד מספרות זו.[18]

המגמות הסותרות הללו היו מנת חלקם של היהודים ברחבי העולם הערבי כולו. לכן לא ייפלא

15 חיים י' כהן, **היהודים בארצות המזרח התיכון בימינו**, הקיבוץ המאוחד, תל אביב 1972, עמ' 48.

16 אליהו ששון, **בדרך אל השלום: אגרות ושיחות**, עם עובד, תל אביב 1979, עמ' 12-13.

17 נסים קזאז, 'היהודים בסביבתם' בתוך: חיים סעדון (עורך), **עיראק**, יד יצחק בן־צבי ומשרד החינוך, ירושלים 2002, עמ' 19. על עוינות כלפי יהודים במרוקו באותה עת ראו למשל: אליעזר בשן, 'חיוב יהודים במרוקו לחלוץ נעליהם בצאתם מהמלאח ובעברם ליד מסגד', **בתוך: הנ"ל (עורך), מחקרי אליעזר: אסופת מאמרים ומחקרים בנושאי הפזורה היהודית הספרדית בארצות המזרח והמגרב**, המכללה האקדמית, אשקלון תשס"ז, עמ' 393-412.

18 ששון סומך, 'דמות היהודי בספרות הערבית המודרנית', **מחניים** 1 (1992), עמ' 208-211; וראו גם: Salih al-Toma, 'The Jew in Arabic Literature 1900-1947', *al-Arabiyya*, 11:1-2 (1978), p. 62.

שבספרות הזיכרונות שכתבו בני קהילות אלו, וגם בספרות המחקר, אפשר למצוא תיאורים שונים ואף מנוגדים של יחסי יהודים וערבים, אף מצד אנשים שגרו באותה עיר והשתייכו לאותם חוגים. היו שהרגישו בעיקר את ההתנכלויות ואת האפליה לרעה, ואילו אחרים השתלבו בחיי התרבות והכלכלה בארצותיהם. אנדרה לוי ויורם בילו טענו בספרם כי הקיום של שתי פרדיגמות מנוגדות, אחת מדגישה השתלבות ואחרת מדגישה איבה וניכור, הוא עדות למורכבות ולרב־ממדיות ביחסי יהודים־ערבים בארצות האסלאם.[19] בהקשר זה אפשר לומר שבעידן הלאומיות נפתח פֶּתַח, גם אם לא כפתחו של אולם, להשתלבותם של יהודים כשווים במערכות הפוליטיות, התרבותיות והחברתיות של ארצות האסלאם, ומאותו רגע יכלו בני החסות המושפלים לעתים לראות בעצמם יהודים־ערבים גאים.

המונח 'יהודי ערבי' מכיל אפוא את המורכבות הזו, ויש לראות בו מונח רחב, המתייחס ליהודים בארצות שונות וממעמדות שונים, שמידת השתלבותם בתרבות הערבית ובמערכת הפוליטית המקומית היתה שונה ממקום למקום ושיחסיהם עם חברת הרוב לא היו אחידים. הצד השווה בהם הוא דימוֶם העצמי כחלק ממרקם החיים התרבותיים של ארצות מגוריהם, והדו־שיח שניהלו עם חברת הרוב המוסלמית אשר למעמדם בחברה ובפוליטיקה המתהוות.

## היהודים־הערבים בארץ ישראל

השינויים החוקתיים שעברו על כלל מחוזות האימפריה העות'מאנית כחלק מן התנזימאת לא פסחו על ארץ ישראל, והביאו גם בה לשילובם של היהודים בפוליטיקה המקומית. השינויים הללו הביאו לשיפור היחסים בין יהודים למוסלמים ולנוצרים בארץ; וזאת אחת הסיבות לקרבה בין בני העמים, שתיאורים שלה מצויים למכביר בספרות זיכרונות של יהודים ושל ערבים כאחד; וגם אם נוסף לעתים לתיאורים אלו נופך של נוסטלגיה מערפלת, בייחוד לאלו שנכתבו לאחר זמן, יש בהם עדות להיבט חשוב בהוויי החיים של אותה תקופה. אליהו אלישר (1899-1981) מאנשי המעשה הבולטים בתקופה זו תיאר שנים אלו בכתביו:

> בית אבותי היה פתוח לכל, יהודים, מוסלמים ונוצרים. תפקיד 'החכם באשי' (ראש הרבנים), שהיה הראשות המוסמכת והמוכרת של כל יהודי ארץ ישראל חייב זאת. בניו של יש"א ברכה [הרב יעקב שאול אלישר, כיהן כראשון לציון בשנים 1893-1906] הלכו בדרכו. היו מראשי הסוחרים בארץ בטרם הוטל עליהם עול ההנהגה הציבורית. מהם שייצגו את היהודים במועצת העיר (מג'לס אידארה), מהם שהיו שופטים עירוניים. סבי, אבי אמי, יוסף ביי נבון, היה מהמעורים ביותר עם בני כל הדתות [...] לא אחת היתה

19 Yoram Bilu and Andre Levy, 'Jewish-Muslim Relations in Awlad Mansour', in: Harvey Goldberg (ed.), *Sepharadi and Middle Eastern Jewries*, Indiana University Press, Bloomington 1996, p. 291. ראו גם את הסקירה ההשוואתית שכתבה אסתר מאיר על ספרי הזיכרונות של הבגדאדים ששון סומך וסלים פתאל, ובה גם היא מתייחסת לשני ההיבטים הסותרים של העבר הבגדאדי־יהודי: אסתר מאיר, 'עבר חמקמק: ספרי זיכרונות והבניית עברם של יהודי עירק בישראל', **עיונים בתקומת ישראל**, 19 (2009), עמ' 490-497. דומה הדבר לפער הקיים בין הנרטיב הציוני לנרטיבים אחרים, דוגמת עדויות בעל פה של יוצאי ארצות האסלאם.

> יהודיה או ערביה נכנסת לשכנתה לשאול מצרך החסר לה [...] בתי המרחץ הציבוריים בעיר העתיקה היו למקום מפגש בין יהודים לערבים [...] היהדות הספרדית היתה חברה פתוחה במגעיה עם יתר בני הדתות ואף לאורחים ומבקרים מן החוץ. כך גם ביתר ערי הארץ. אספניולית־יהודית היתה שפת האם. שמענו ערבית ודיברנו בחופשיות עם שכנינו. אשכנזים וגם ערבים רבים דיברו ספרדית־יהודית עד הכיבוש הבריטי. לרבים היו שותפים ערבים - מוסלמים ונוצרים - בעסקיהם גם בדורות קודמים.[20]

אימוץ השפה הערבית והשימוש בה (לצד הלדינו, שהיתה השפה הנפוצה בקהילות ספרד) היה מהלך שנקטו היהודים כפעולה 'מלמטה'. השינויים שהוכוונו 'מלמעלה' בתקופת הרפורמות היו הקמת מועצות עירוניות שיוצגו בהן כל העדות ומינוי יהודים לתפקידי שיפוט, וכן הקמת מערכת חינוך משותפת. מאפיינים אלו של התקופה סייעו רבות ליצירת הזהות הערבית־יהודית כזהות פוליטית ותרבותית. במרוצת השנים האלה נוצרו קשרים חברתיים הדוקים בין משפחות העילית היהודית למשפחות המוסלמיות המיוחסות, כגון נשאשיבי, חוסייני, דג'אני ואלח'אלדי.[21]

גם המשפטן מלכיאל מני (1860-1932), בנו של הרב המקובל אליהו מני, שנולד בחברון שנתיים לאחר עליית המשפחה מבגדאד, היה מבניה המובהקים של התקופה. בספר האנציקלופדי **יהודי המזרח בארץ ישראל** כתב עליו מ"ד גאון כי כשהיה בן 21 בערך החל לקרוא ספרות משכילית בלי שזנח את לימודי הקודש:

> תוך כדי כך נצנץ בלבו הרעיון להתמסר לחקר העם שבקרבו הוא יושב, ולהבין יסודותיה של הספרות הערבית העתיקה. מציאותו בסביבה ערבית טהורה, היתה לברכה ולתועלת לשם השגת מטרתו. לתכלית זו החל לשקוד בלמוד דקדוק השפה הערבית, להתרועע ולהתקרב אל המשכילים והמתקדמים שבעיר האבות המקודשת, ויעלה בידו לרכוש את חבתם ואהבתם אליו. הם ראו בו איש צעיר בעל כשרון ותפישה בלתי שכיח, הדוגל בשם מגמות נעלות המנסה לנטות מהדרך המקובלת כדי להכיר אמונות ודעות, ולבוא במגע ישיר עם תורתם, תרבותם וארחות חייהם. בתחילה התמסר ללמוד תורת האישלם, הן זו שבכתב כגון הקוראן וכיוצא בו, והן זו שבעל פה. ידידיו ומוריו שביניהם יצויינו המופטי [!] והקאדי, חשבוהו לחברם הנאמן [...]. בשנת תרמ"ו הוכנס מטעם הפחה הירושלמי ראוף אפנדי אשר שמע על אודותו אך דברי שבח, כמועמד לשופט המחוז. לפי המשטר הישן נהגו שאין השופטים נמנים ישר על ידי הממשלה אלא נבחרים מצד התושבים אחת לשנתיים, לפי רשימה שהיתה מפרסמת בעצמה. בבחירות אלו קבל רוב קולות מכריע. ראוי לציין כי זאת הפעם הראשונה בתולדות הישוב העברי תחת ממשלת בית עותמאן שיהודי יזכה להבחר ולהמנות בין השופטים [...]. נצחון זה הלך ונשנה בכל בחירות חדשות שנתקיימו כרגיל, באופן שכהן כשופט נבחר י"ב שנה רצופות.[22]

20 אליהו אלישר, **לחיות עם יהודים**, הוצאת מרכוס, ירושלים תשמ"א, עמ' 70-72.

21 שם.

22 משה דוד גאון, **יהודי המזרח בארץ ישראל**, ב, דפוס עזריאל, ירושלים תרצ"ח, עמ' 440-441.

כפי שראינו, התמורות הללו היו חלק מתהליכים עמוקים שהתרחשו באימפריה העות'מאנית כולה, ומלכתחילה לא היו קשורים למעמדה של ארץ ישראל בעיני היהודים או לשאיפותיהם הלאומיות. במובן זה היו היהודים על קהילותיהם השונות 'גולה בארץ', אם נשתמש במונח שטבע ישראל ברטל, וכפי שכתב על הקהילה היהודית בירושלים, 'היה בה גם מן המצב של בגדאד, שיהודיה פילסו דרכם אל העידן המודרני בין השפעה אירופית, לאומיות מקומית מתעוררת ומסורת יהודית רבת עוצמה'.[23]

בכתיבתו של אלישר ניכרת התרפקות על תקופה שהיתה ואיננה, תקופה שאפשרה את צמיחתו של מעמד של משכילים, ספרדים (ולצדם מזרחים, אשכנזים ומוגרבים), שהשתלבו בחיי הפוליטיקה, הכלכלה והתרבות של הארץ. מעמד זה היה חלק מאליטה עירונית על־דתית שהיו לה שלוחות בחיי המסחר והמנהל של ארץ ישראל והארצות השכנות. גם מישל קמפוס מתארת בספרה *Ottoman Brothers* את התקופה כתקופה של אחווה בין־דתית.[24] אלו היו השנים שקדמו לסכסוך הלאומי האלים ולשינויים הדמוגרפיים הכבירים שהתחוללו בארץ שבעקבותיהם נדחקו תושביה הוותיקים לשולי החברה או אל מחוצה לה. זהו גן העדן האבוד, שגם כותבים פלסטינים רבים מבכים. ואף שבמוקד כתיבתם עומד האסון שנגרם לתושבי הארץ הערבים בעקבות אבדן המולדת, עדיין ספרות הזיכרונות של פלסטינים משתבחת, וכמותה הכתיבה המחקרית (המקצועית והחובבת) והפובליציסטית, ביחס הטוב שזכו לו היהודים בשלטון האסלאם וביחסים החברתיים הקרובים בין יהודים לערבים קודם לציונות.

הנה כמה דוגמאות, 'על קצה המזלג' לכתיבה על היחסים שבין יהודים לערבים, בארבע ערי הקודש בשלהי התקופה העות'מאנית וראשית תקופת המנדט. עצאם סח'ניני בספרו על טבריה מספר על השכנות הטובה בין יהודים ובין ערבים בעיר ועל שותפויות מסחריות ביניהם; שחאדה רג'בי מדגיש את חייהם השלווים של יהודי חברון בימי השלטון העות'מאני, ומציין כי זכו לייצוג במערכת השיפוט האזרחית וגם במועצת המחוז; יסאר אלעסכרי, איש צפת, מתאר את היהודים כחלק ממרקם החיים החברתיים בעיר, ומציין שהיו דוברי ערבית ועטו כפייה פלסטינית בנסיעותיהם בין הכפרים. הוא נזכר בגעגוע רב (כמו יהודים רבים יוצאי ארצות האסלאם) במנהג המוסלמי שרווח - להכין ליהודים סעודה במוצאי פסח ולקבל בתמורה מצות; אמין אלח'טיב מספר על החיים המשותפים בעיר העתיקה בירושלים ועל בילויים משותפים של המבוגרים בבתי קפה.[25] גם אם

23 ישראל ברטל, **גלות בארץ: יישוב ארץ ישראל בטרם ציונות, מסות ומחקרים**, הספריה הציונית, ירושלים תשנ"ה, עמ' 15-16, וכן הציטוט ממאמרו 'על דמותה הרב עדתית של החברה היהודית בירושלים במאה הי"ט', **פעמים**, 57 (תשנ"ד), עמ' 114–124.

24 Michelle Campos, *Ottoman Brothers: Muslims, Christians and Jews in Early Twentieth Century Palestine*, Stanford University Press, Stanford, 2011

25 עצאם סח'ניני, **טבריה: תאריח' מוסועי** (טבריה: היסטוריה אנציקלופדית), המכון הערבי למחקרים ופרסומים, בירות 2009, עמ' 368; יסאר אלעסכרי, **קצת מדינה: צפד** (סיפורה של עיר: צפת), מנט'מת אלתחריר אלפלסטיניה, קהיר 1989; שחאדה אלרג'בי, 'אלג'אליה אליהודיה פי אלח'ליל 1917-1936 (העדה היהודית בחברון 1917-1936)', עבודת מוסמך, אוניברסיטת אלנג'אח, שכם 2000; אמין אלח'טיב, **תד'כראת** (זיכרונות), ביר זית 1992. גם מייסדו של אש"ף והעומד בראשו, אחמד שוקיירי, מזכיר לא פעם

לכתיבה בדוגמאות אלו יש מניע פוליטי ברור, הדמיון בתיאוריהם של היהודים והערבים מעידה כי משתקפת מהם תופעה אמתית.

אלא שתהליכים מקבילים שהתרחשו באותה תקופה - העליות הציוניות לארץ והתחזקות הלאומיות היהודית והערבית - פגעו בתהליכי השילוב הבין־דתי. במלים אחרות, בעת שבני הקהילות היהודיות הוותיקות בארץ בירכו על רוחות השוויון שהחלו לנשב, החל להתבסס השיח הבריטי והציוני בדבר הקמת מדינה יהודית בארץ הקודש, ועמו חששם של העות'מאנים ושל הערבים מפני הדרישה לנתק את מחוז ירושלים מהאימפריה עבור המדינה היהודית. כך מצאו את עצמם יהודי ירושלים הוותיקים (ובמידה פחותה, יתר בני היישוב הישן בארץ) מתמרנים בין התנועה הציונית שקסמה לכמה מהם לבין הנאמנות החדשה-ישנה לאימפריה העות'מאנית המתחדשת ולשכניהם הערבים, המוסלמים והנוצרים. ביטוי מעניין לכך אפשר למצוא באיגרת ששיגר בשנת 1895 החכם באשי של קושטא הרב משה הלוי אל החכם באשי של ירושלים, היש"א ברכה, ובה מסר על הנחיה 'מגבוה' להימנע מרכישת מינוי לעיתון **הצפירה**, המפרסם 'מאמרים אין מספר על הציונות [...] וכבר חוט של חשד מתוחה עלינו ולא אדע מה תהיה אחרית העניין הרע המר הזה. לא לנו בני ישראל בגדולות ובנפלאות'. המתח הזה היה גם אחת הסיבות ליחס המסויג שגילו רבני ירושלים הספרדים לתיאודור הרצל שלוש שנים מאוחר יותר בעת שביקר בעיר.[26]

ואכן, בעקבות שיפור היחסים החברתיים בין יהודים למוסלמים, החלו היהודים להרגיש רוחות של שוויון ושיתוף, והם נדרשו לארגן מחדש את מערך נאמנויותיהם ואמונותיהם. תהליכי התהוותו של היישוב היהודי בארץ והתחזקותו העמידו את הקהילות היהודיות הוותיקות בארץ במצב שונה מזה של כלל היהודים במדינות המשרק והמגרב. אמנם גם בארץ התייצבה שגרת חיים כקהילות מיעוט בין רוב מוסלמי, אולם להבדיל משאר ארצות האסלאם, הקהילות היהודיות בארץ התפתחו במהירות בעקבות הגירה מבחוץ. חשוב מכך, מקום מושבן של קהילות אלו היה בטריטוריה שייעדה התנועה הלאומית היהודית לביתה הלאומי, וארץ ישראל הפכה לנגד עיניהן מגולה למולדת אפשרית. בעקבות תהליכים אלו התפתח עימות בין ערביי הארץ לבין העולים החלוצים שהחלו להגיע ממזרח אירופה במספרים גדלים והולכים, ואילו יהודי המקום נדרשו למצוא את דרכם במציאות החדשה.

## יהודים־ערבים וציונים: קיבועה של היירכייה

מה חשבו היהודים הערבים בארץ ישראל על החלוצים מאירופה? כיצד התייחסו ליסוד החדש

בספר זיכרונותיו את היחסים הטובים בין יהודים לערבים עד להופעת הציונות, וראו: אחמד שוקיירי, **ארבעון עאמאן פי אלחיאה אלערביה ואלדוליה** (ארבעים שנה בחיים הערביים והבין־לאומיים), דאר אלנהאר, בירות 1969.

26 נתן אפרתי, **העדה הספרדית בירושלים ת"ר-תרע"ז, 1840-1917**, מוסד ביאליק, ירושלים תש"ס, עמ' 66-67. אפרתי לא הביא את הביטוי 'גדולות ונפלאות' בהקשרו הנכון, ולהבנתי כיוון הרב הלוי לפסוק בתהלים (קלא 1): 'יְהוָה לֹא גָבַהּ לִבִּי וְלֹא רָמוּ עֵינָי וְלֹא הִלַּכְתִּי בִּגְדֹלוֹת וּבְנִפְלָאוֹת מִמֶּנִּי'; דבר זה מלמד שהוא ראה בציונות התגרות וגבהות לב.

שנוסף לפסיפס המגוון של הקהילות היהודיות בארץ? כיצד הגיבו לשאיפתם של החדשים מקרוב באו להנהיג את היישוב? ואיך השפיע גורם חדש זה על יחסיהם עם ערביי הארץ? יש להניח שהתשובות לשאלות אלו אינן אחידות כי אם מגוונות. כך למשל תיאר זאת מרדכי אלקיים (1911), בן למשפחה מוגרבית שהתיישבה ביפו באמצע המאה ה־19, עוד קודם לעליות הציוניות, הממוספרות:

> עולי המזרח לבשו אותו לבוש [כמו יתר הערבים], דיברו אותה שפה, הזקנים במבטא מרוקני והצעירים במבטא יפואי. הנשים יצאו לרחוב בלבוש צנוע, כמו נשות הערבים. על פניהן עטו צעיף ועל גופן מלאיה שחורה, עד כי לא ניתן היה להבחין בין יהודיה לערביה. בדומה לערביות, לא יצאו נשי היהודים לקניות בשווקים, וכמובן שלא שוטטו ברחובות [...] כך נשמרה אווירה שקטה בין שתי העדות. גם יחסי השכנות היו, על כן, יחסים של כבוד. ערבי שראה פרחח מתגרה באשה יהודייה היה גוער בו ולעתים אף מכה בו. הרמוניה זו בין יהודים לערבים, שלא היתה נעדרת יוצאים מן הכלל, הופרה על ידי העולים שבאו מרוסיה. בעיקר בלטו בשטח נשיהם ובנותיהם, ששוטטו ברחובות גלויות פנים, לבושות לבוש לא צנוע ומתבלטות לעיני כל. הופעתן החיצונית - גירתה, הרגיזה ועוררה את יצרי הערבים. גם יהודי יפו נדהמו מן התופעה. רובם היו דתיים מאוד והתנגדו שאשה תגלה ברבים חלקים מגופה. חריגה מנוהגי המוסר המקובלים זה דורות, נראתה צורמת הן בעיני הערבים והן בעיני היהודים.
>
> אף על פי כן, צעירי הקהילה היהודית שראו את 'התלהבותם' של צעירי הערבים והתחככותם בנשים ובבחורות היהודיות היו מקנאים קנאתן וגוערים בערבים. הם ביקשו מנשותיהן לייעץ לנשים הרוסיות לנהוג ביתר צניעות על מנת שלא להרגיז את הערבים. אלא שדיבורים לא הועילו, בדרך כלל. לא פעם פרצו מריבות בין הצעירים היהודים לצעירים ערבים משום שקינאו לכבוד היהודיות. לעתים אף נדרשה התערבות המשטרה. היחסים בין הערבים לבין 'המוסקובים' הלכו והתלהטו. כל יהודי אירופי נחשב מאז למוסקובי (רוסי). החלה גם הסתה נגד האירופים בכלל, בטענה שמגמתם להשתלט על הארץ ולנשל את הערבים. טענה זו הוסיפה שמן למדורה. יהודי יפו, הספרדים, היו מפריכים שמועה זו כחסרת יסוד ומסבירים את תנועת ההתיישבות כתנועה שבאה לפתור בעיות דיור בלבד.[27]

ספרו של אלקיים פותח בתיאור היחסים הקרובים בין היהודים ובין המוסלמים ביפו קודם לעליית החלוצים. הוא מציין שתי נקודות שעמדו בבסיס ההתנגדות של הערבים לציונות: ראשית, החשש, או ההבנה, שהציונים מבקשים להשתלט על הארץ; ושנית, הניכור התרבותי בין העולים החלוצים לבין תושבי הארץ, יהודים כערבים. ואולם, מתוך הדברים עולה ההרגשה שהיהודים־הערבים, ביפו ובמקומות אחרים מצאו את עצמם לכודים בין אינטרסים ותפיסות מנוגדים: מבחינה תרבותית ולשונית הרגישו קרובים לערבים; ומבחינה דתית - ליהודים. כמו הערבים האחרים, גם להם צרם הלבוש של החלוצות היהודיות

27 מרדכי אלקיים, **יפו נווה צדק: ראשיתה של תל־אביב**, משרד הביטחון, תל אביב 1990, עמ' 175-176.

והתנהלותן, אולם כיהודים הזדעקו להגן עליהן מפני התחככויות והתגרויות המוסלמים. כמו שאר תושבי הארץ הוותיקים, גם הם הרגישו שהחלוצים פוגעים בערכים מקודשים מדורי דורות, אולם בו בזמן הרגישו סולידריות והאמינו שזכותם של יהודים, בוודאי יהודים נרדפים, להתיישב בארץ. הם בחרו לנסות לפשר בין הצדדים, ובמקרה זה, להפריך את השמועה כאילו החלוצים באים להשתלט על הארץ, ולהסביר את הגירתם 'כתנועה שבאה לפתור בעיות דיור בלבד'. זו היתה תגובה מפייסת על פי הכללים החברתיים המקובלים: שיחה עם שני הצדדים, הסבר, פנייה של אישה לאישה וגברים לגברים.

אלקיים לא תיארך את התיאור שמסר, אבל על פי רוח הדברים אפשר להניח שהוא מעביר את מה שקלט מהוריו על שנות העלייה השנייה, שהרי העלייה הראשונה היתה מסורתית באופייה, והנשים שעלו בה לא חרגו הרבה מנורמות הצניעות שהיו מקובלות בארץ, ואילו העליות שהגיעו ארצה לאחר הצהרת בלפור כבר לא יכלו לטעון, אפילו לכאורה, שמטרתם אך ורק לפתור בעיות דיור. מהתיאור הזה (המקביל לתיאור היחסים המצוי בכתבים רבים) אפשר ללמוד על יחסי הקרבה וההבנה בין יהודים ותיקים למוסלמים ולנוצרים ואת קיומם של ערוצי תקשורת טובים, להבדיל מהעולים מאירופה, שהיו מנוכרים לסביבה ונתפסו כמי שרוצים להשתלט על הארץ ולכן כאויבים.

המשימה שקיבלו על עצמם יהודי הארץ הוותיקים היתה לנטרל את האיבה הזו, והם פנו אל שני הצדדים הנִצים. כך אירע במקרה של נשות יפו שפנו לנשות החלוצים והפצירו בהן להתלבש לפי הנורמות המקומיות, ומשכניהן הערבים ביקשו להימנע מלהתגרות בצעירות העולות. גם מן הבחינה הפוליטית הארצית נקטו היהודים־ערבים גישה זו. מגמתם היתה אפוא למצוא את 'שביל הזהב' שיאפשר חיים משותפים בארץ ליהודים (ובכלל זה לעולים ממזרח אירופה) ולערבים. בהקשר זה יש להזכיר את העיתון **חרות** (שרבים מכותביו היו ספרדים) כמייצג גישה זו. העיתונים של תנועת העבודה **הפועל הצעיר** ו**האחדות** הדגישו את חשיבותה של עבודה עברית וכיבוש העבודה (גם אם הרטוריקה שלהם כללה אמירות בדבר אי־פגיעה בערביי הארץ), ואילו העיתון **חרות** העמיד במרכז את חשיבות השמירה על יחסים טובים עם ערביי הארץ, התנגד להצהרות בדבר עבודה עברית וחיפש נתיבות ללבותיהם של הערבים.[28] במילים אחרות, הספרדים חברי חוג העיתון **חרות** פעלו למיתון התפיסה החלוצית־סוציאליסטית, שהיתה במידה רבה עיוורת לצורכיהם ולרצונותיהם של ערביי הארץ, וכן ליצירת דיאלוג שבאמצעותו ימתנו את התנגדות הערבים להתיישבות היהודית. ביסוד תפיסתם עמדה השאיפה לשוויון, יותר מהשאיפה להקמת מדינת לאום יהודית ולשליטה טריטוריאלית, כפי שהתגבשה בקרב הציונים מאירופה.

בהקשר זה יש לציין שתי נקודות מרכזיות ביותר הנוגעות למפגש בין ותיקי הארץ היהודים ובין הציונים האירופים. הראשונה היא התפיסה השונה של עתיד הארץ בעיני הספרדים הוותיקים לעומת העולים מאירופה. הספרדים הכירו בכך שהיהודים הם קבוצה אחת, קטנה יחסית, מכלל אוכלוסי הארץ, וגם אם תמכו בעלייה יהודית ובחיזוק הנוכחות היהודית בארץ, הם

28 Abigail Jacobson, 'Sephardim, Ashkenazim and the Arab Question in pre-First World War Palestine: A Reading of Three Zionist Newspapers', *Middle Eastern Studies*, 39, 2 (2003), pp. 105-130

ראו בעצמם חלק מפסיפס חברתי־תרבותי ולפיכך שאפו לשוויון זכויות, להבדיל מהתפיסה של מדינת לאום יהודית אקסקלוסיבית, שהלכה והתגבשה בזרם הציוני המרכזי באירופה. הנקודה השנייה היא אופי התיווך שקיבלו עליהם הספרדים והמוגרבים. כמי שעמדו בראש הנהגת יהודי הארץ בשנות השלטון העות'מאני, ובהיותם בני הארץ המורגלים בדו־שיח עם כלל תושביה, ראו את עצמם הספרדים קודם למלחמת העולם הראשונה לא כנציגי המוסדות הציוניים אלא כגורם בכיר, מדריך ומכוון, המשפיע על שני הצדדים מניסיונו ומהבנתו. הם הזדהו, או למצער הבינו, את שני הצדדים, גם אם לא במידה שווה, והאמינו שביכולתם לאתר את נקודות המחלוקת ולגשר עליהן. מצד אחד הם היו ערים לצורך הנואש של יהודי מזרח אירופה בארץ מקלט, והיו שותפים לזיקתם לציון. ומצד אחר הם הרגישו היטב את ההשפעה הקשה והרומסת של הלהט המהפכני של העולים הסוציאליסטים, את רעיון ה'עולם ישן עד היסוד נחריבה' שחרטו על דגלם ואת הרגשת העליונות שהביאו עמם. מתוך כך היתה בהם מידה של הזדהות עם החרדה שהרגישו ערביי הארץ לנוכח הגירת ה'מוסקובים'. הספרדים הוותיקים האמינו שאם רק ישמעו להם - הציונים ינהגו ביתר עדינות, והערבים יכירו ביתרונות שבהשתקעותם של יהודים אירופים - יהיה אפשר לגשר על התהום שהלכה ונפערה לנגד עיניהם בין שני העמים.

אלא שהחלוצים הסוציאליסטים היו אטומים לנוכח עצותיהם ותוכחתם של הספרדים, שנראו בעיניהם ערבים. כך למשל כנגד הצעתו של שלמה מויאל בשנת 1911 לייסד עיתון בערבית כדי ליצור דיאלוג עם הציבור הערבי, העלו מתנגדי ההצעה מגוון טיעונים, לא כולם ממין העניין. יצחק בצלאל מנתח באריכות את הפולמוס הזה בספרו **נולדתם ציונים**, ומביא את מסקנותיו של מויאל מן הפרשה. מסקנה אחת היא שעסקני היישוב לא הכירו את החברה הערבית ואת תרבותה ולא טרחו לעסוק בשאלה הערבית, וכך הביאו להחרפת היחסים בין יהודים לערבים. מסקנה שנייה היא שההתנגדות ליזמה נבעה מההתנגדות למעורבותם של הספרדים בבנייה מחדש של הישוב היהודי בארץ ומרצונם של המוסדות הציונים - בעיקר הזרם הפועלי - לרכז את הכוחות בידי העולים מאירופה.[29]

מלבד זה, לא נטעה אם נאמר שהחלוצים הסוציאליסטים לא היו מעוניינים לחבור לבורגנות העירונית הספרדית ולאמץ את הצעותיה מתוך הרגשת עליונות המעמד, הלאום והעדה כאחת. במישור המעמדי, העולים הסוציאליסטים ראו בעצמם חלק מהכוח העולה של העולם החדש. הם הועידו את עצמם לעבודת כפיים בחקלאות, בתעשייה ובבניין, ובזו לבני המעמד הבינוני העירוני שדבק במלאכות יהודיות מסורתיות כמו מסחר ופקידות. במישור הלאומי פיתחו העולים הציונים יחס מתנשא כלפי כל מי שלא היה שותף לתפיסותיהם. יהודים באירופה שלא התגייסו למאמץ הציוני הואשמו בהתבוללות (אם השתלבו בחברת הרוב) או בנטיה גלותית (אם בחרו בחלופה החרדית), ויחס דומה הופנה גם כלפי בני הקהילות הוותיקות בארץ. במישור העדתי, העולים מאירופה ראו ביהודים הספרדים חלק מהמזרח הנחשל. כך נותרו היהודים הספרדים בשולי המחנה, אף שביקשו להשתתף בעשייה הציונית. הפולמוס סביב הוצאת עיתון עברי בשפה הערבית חשף את דעותיהם של כמה מבני הישוב החדש בנוגע לספרדים. הם 'זרים

29 ראו: יצחק בצלאל, **נולדתם ציונים: הספרדים בארץ ישראל בציונות ובתחייה העברית בתקופה העות'מאנית**, יד יצחק בן־צבי, ירושלים תשס"ח, עמ' 370-373.

לחיינו הכלליים', טען מנשה מאירוביץ. הם 'מתבוללים', גרס הסופר והעסקן אברהם לודויפול, שטען גם כי אהבת הארץ שלהם פחותה מזו של האשכנזים. הם קרובים לערבים יותר מאשר לאשכנזים, כתב קדיש יהודה סילמן, עיתונאי מחוגי **הפועל הצעיר** וידידו של יוסף חיים ברנר, שציין את ריבוי נישואי התערובת בין ספרדים לערבים. י"ד ממן סיפר כי בעת ויכוח עסקי אמר לודויפולד 'ערבים בורים אתם הספרדים', וכן: 'אם תכתוש את היהודי הספרדי יישאר ערבי'. את יוזמי העיתון בערבית כינה 'ערבים יהודים' כתואר גנאי.[30]

פולמוס דומה התנהל בעיתוני התקופה בשנת 1913, בעקבות יזמה של כמה משכילים ספרדים להקים ארגון מורים יהודים לערבית בעקבות רעיון שהגה ד"ר נסים מלול. מטרת היזמה היתה שיפור הוראת הערבית בין השאר כדי לקיים דיאלוג עם בני הארץ הערבים, ומתוך התייחסות לכך שזוהי שפת הרוב בארץ. עוד גרסו הפעילים הספרדים כי אין להעדיף הוראת שפות אירופיות מן הערבית, שכן שורשיו של העם היהודי הם במזרח. יעקב רבינוביץ' התנגד ליזמה ותקף את פעיליה, יהודים מזרחים 'שלא קלטו אל תוכם כלום מהקולטורה העברית, שאינם יודעים גם עברית כהוגן, שספר עברי מודרני זר הוא להם'. הם קרובים לאפנדי הערבי יותר מאשר לנו, סיכם, 'יכולים הם להיות מסוכנים בשבילנו בייחוד אם יקבל עם הארץ איזה זכויות'.[31] לשון אחר, אליבא דרבינוביץ' הספרדים אינם חלק מהקהילה היהודית הלאומית המתגבשת בארץ, ומבחינה תרבותית ולאומית כאחת ייתכן שיעדיפו את הערבים על פני היהודים האירופים. התפיסה שאינה רואה ביהודי ארצות האסלאם וביהודי אירופה עם אחד באה לידי ביטוי גם בספרות. כך למשל שם ברנר בפי גיבורו דיאספורין (**מכאן ומכאן**, 1911) טענה כנגד המעבר הלשוני מיידיש לעברית: 'בכלל... מה תועיל השפה האחת... שפה אחת למי? לי ולספרדים? מה לי ולספרדים? וכי באמת אנחנו לאום אחד עמהם? אמור מה שתאמר: לפי דעתי, זה כבר עם אחר'.

קשרי הידידות הטובים בין הספרדים לערביי הארץ (המוסלמים בעיקר) היו מן ההישגים העיקריים של הקהילות הוותיקות בארץ (ספרדים, מוגרבים, מזרחים ומיעוטם אשכנזים). קשרים אלו השתנו עם העליות הציוניות ממקור לגאווה ואחווה לוקלית למקור מבוכה ובושה. המשכילים הספרדים מצאו את עצמם בעמדת מגננה. 'הלא בנים נאמנים הננו ואת דתי אבותנו אנחנו שומרים', כתב אברהם בצראווי (שחתם בכינוי 'ספרדי טהור') בעיתון **האור**, שגם בדפיו התנהל פולמוס זה, והוסיף בפנייה נרגשת:

> אחינו שבגולה! בבואכם להתיישב בארץ אל נא תביטו מגבוה עלינו הילידים. אל תתנכרו אלינו. די, די כבר השגיאות הרבות שעשו אחיכם שבאו לפניכם, מאי הכרתם את טבע הארץ וחייה. התקרבו נא אלינו, ואנו נקבלכם בזרועות פתוחות. הסר נסיר מעליכם את כל אבני הנגף והמכשולים, ונסול לכם את הדרך הישרה אשר בה תוכלו ללכת בבטחה. ואז, כולנו יחד נעבוד על אדמת אבותינו לטובת עמנו והמולדת.[32]

מדברים אלו נראה כי תודעת הנחיתות של הספרדים כבר השתרשה: 'אל נא תביטו מגבוה עלינו

30 שם, עמ' 374, 381.

31 שם, עמ' 386.

32 **האור** (בעריכת בן אב"י), 23.10.1911.

הילידים', הפציר הכותב, ומנסה לרגע קט לשמר את מעמדו כבעל הבית: 'אנו נקבלכם בזרועות פתוחות'. הוא קרא למערכת יחסים של שיתוף ושוויון 'כולנו יחד נעבוד על אדמת אבותינו', ואפילו מוכן לשמש פועל שמסיר מכשולים ואבני נגף. לשווא. כפי שראינו, לעולים שהגיעו ממזרח אירופה, בייחוד אלו שהגיעו ממסגרות סוציאליסטיות, לא היו צורך או רצון להשתלב בקהילה הספרדית הארץ־ישראלית, והיה להם עניין מוגבל בשילובה במערכת החדשה. מטרתם היתה ליצור מערכת פוליטית חדשה בהנהגתם. במילים אחרות, העולים הללו לא ניסו להשתלב בארץ אלא באו לעצב מחדש את ארץ היעד ואת תושביה באמצעות שימוש בהון הפיננסי (המגביות הציוניות), האנושי (הנכונות להקרבה של חבריה) והסמלי (עליונות המערב) שברשותה.

מלחמת העולם הראשונה והמצוקה שנקלע אליה אז היישוב היהודי קבעו סופית את ההיירכייה בין הזרמים היהודיים בארץ. בזמן המלחמה הצליחו הפעילים הציונים לקבל תפקידי מפתח בוועד העזרה שסייע ליישוב היהודי בארץ להחזיק מעמד בשנות המלחמה, ומרכז הכובד של היישוב עבר לידיהם. היישוב הישן האשכנזי לגוניו וכן הקהילה הספרדית, הקהילה המוגרבית וקהילות המזרח נאלצו להכפיף את עצמם, ולו חלקית, לוועדים הציונים ולקבל את מרותם. תוך כדי כך התחזק גם מעמדם של הפועלים והחקלאים.[33] גם ההכרה הבין־לאומית בוועד הצירים כמייצג של יהודי הארץ תרמה לשינוי במאזן הכוחות, ולא ייפלא אפוא שלקראת הבחירות הראשונות לאספת הנבחרים, לא נכלל אפילו ספרדי אחד בין תריסר חברי ועדת הבחירות, ותת־הייצוג שלהם נמשך כל התקופה.[34] הנה כי כן, לאחר עשרות שנים של כמעט שוויון עם יתר ערביי הארץ, מצאו את עצמם היהודים הערבים בעמדת נחיתות מול היהודים שהגיעו מאירופה.

תוצאות מלחמת העולם הראשונה השפיעו על המזרח התיכון כולו: המרחב חולק למדינות לאום עתידיות בחסות מנדטים אירופיים. כך העמיקה ההפרדה בין היהודים־הערבים בארץ לאלו שבארצות השכנות. לא עוד מרחב גאוגרפי אחד - לא עוד מעמד פוליטי דומה. היהודים־הערבים בארץ היו מאז ואילך לתושבי חבל ארץ שהקהילה הבין־לאומית הועידה להיות הבית הלאומי היהודי, ואילו היהודים ביתר ארצות ערב נהיו מיעוט דתי בקהילות לאומיות מתגבשות. ולעניינו, הבדל נוסף וחשוב לא פחות: היהודים הערבים בעיראק ובמצרים (בעיקר, אך גם בארצות אחרות) השתתפו במעשה הפוליטי, ואילו היהודים הערבים בארץ לא יכלו לקחת חלק בפוליטיקה הערבית בארץ, וגם נדחקו ממעגלי קבלת ההחלטות ביישוב ביהודי.

## היהודים־הערבים בארץ ישראל: תמורות זהותיות

המשבר שחוו הקהילות הספרדיות בארץ (כשם קיבוצי ובכללו המוגרבים ועולי המזרח) בעקבות שינוי המערך הפוליטי של הקהילה היהודית,[35] ודחיקתן לשוליים הפוליטיים והכלכליים השפיעו

33 על התהליכים הללו ראו בהרחבה בתוך: נתן אפרתי, **ממשבר לתקווה: היישוב היהודי בארץ ישראל במלחמת העולם הראשונה**, יד יצחק בן־צבי, ירושלים 1991.

34 אברהם חיים, **ייחוד והשתלבות: הנהגת הספרדים בירושלים בתקופת השלטון הבריטי תרע"ח-תש"ח**, כרמל, ירושלים 2000.

35 הפעילות הציונית כללה את איחוד הקהילות השונות בארץ ישראל, שהיו קשורות לקהילות האם בחוץ

הן על שכבות העלית והן על בני המעמד הבינוני והנמוך, הן על ותיקי הארץ והן על העולים שהגיעו בשנות המנדט. אפשר להצביע על שלושה אופני תגובה עיקריים: (א) מאבק עיקש על הבכורה (שהסתיים בתבוסה); (ב) התנכרות לממסד הציוני; (ג) אימוץ האתוס החלוצי וניסיון להשתלב בסדר החדש. להלן אביא דוגמאות לאופני תגובה אלו, הנעוצות במתח שנוצר בין הרכיב היהודי והרכיב הערבי בזהותם של בני הקהילות הללו, ואראה כי אף המוסדות הציוניים ביססו את יחסם לבני קהילות אלו על היותם יהודים־ערבים. אמנם המוסדות הציוניים השתמשו בקשריהם וביכולותיהם של ילידי הארץ לתפקידים שדרשו ידיעת ערבית או קשרים עם בני הארץ הערבים (כמבצעים בלבד, ולא כמקבלי החלטות), אך בראש ובראשונה ביקשו מוסדות אלו לוודא שאין הם חורגים מהקונצנזוס הציוני. להלן אפרט שלושה טיפוסים לאופני התגובה השונים:

**א. הנאבקים והמובסים**

בין חברי ההנהגה הספרדית והמוגרבית הוותיקה היו שניסו להיאבק על מקומם ועל עולם הערכים שלהם לנוכח העלייה הציונית מאירופה, ואולם ניסיונות אלה כשלו. שני אישים מרכזיים שנקטו גישה זו הם היפואי יוסף אליהו שלוש (1870-1934) והירושלמי אליהו אלישר (1899-1981), שכבר הוזכר לעיל. אלישר פעל במשך שנים כדי למנוע את הדרת הספרדים מעמדות השפעה ביישוב היהודי וכן לקירוב לבבות יהודי־ערבי. בספר **לחיות עם פלשתינים** כתב אלישר על שאיפתם של בני הארץ הוותיקים, ובעיקר הספרדים, לבנות את היישוב היהודי בארץ בהסכמה עם הערבים, ולא תוך כדי עימות עמם. אחד מפרקי הספר המרכזיים נקרא 'שגיאות ההנהגה הציונית - מי יבין?' ובו הוא מסביר כיצד להבנתו התדרדרו היחסים בין יהודים לערבים בשל דחיקת ותיקי הארץ מן העשייה הפוליטית. על הרקע לכך הוא כתב:

> בימי השלטון העות'מני נהגו ראשי התנועה הציונית להיוועץ עם ראשי הספרדים בארץ ישראל. לאחר הכיבוש הבריטי נפסק נוהג זה, ביחוד משגבר והלך היסוד האנגלו־סכסי והמזרח אירופי בהנהגתנו. מן הסתם, סברו הללו: מה שלטון זה שעבר מתורכיה לרשות בריטניה, כן דינה של ההנהגה הספרדית־יהודית שעברה לרשות נציגיה של היהדות האנגלו־סכסית או ארצות מזרח ומערב אירופה. דעתם עוד היתה תקיפה משום שהם היו גם 'בעלי המאה'.[36]

לדעת אלישר, ההנהגה הציונית והוגי דעות מרכזיים בתנועה חששו מהיטמעות בעולם הערבי וטענו כי חיים משותפים של יהודים וערבים בארץ אינם אפשריים. מסקנתם היתה ששאלת היחסים בין יהודים לערבים תוכרע בכוח, ומשום כך פעלו לביצור כוח המגן העברי, ולא לבניית יחסי אמון.[37] שנים ארוכות ניסו אלישר וחבריו להשתלב בהנהגה הציונית, אך גם אם שולבו במקצת המוסדות, לא נשמע קולם, והם נותרו בשולי העשייה הפוליטית. הוכחה לכך קיימת במכתב ששיגר אלישר, מכוח תפקידו כנשיא ועד העדה הספרדית, לדוד בן־גוריון, כאשר הסתמן שהצעת החלוקה באו"ם ב־1947 תתקבל. במכתב בירך אלישר את בן־גוריון על התקדמות

לארץ לא פחות מאשר זו לזו, ליישוב יהודי אחד בהנהגה מאוחדת. ראו: ברטל, **גלות בארץ**.

36 אליהו אלישר, **לחיות עם פלשתינים**, משגב ירושלים, ירושלים תשנ"ז, עמ' 23-24.

37 שם, עמ' 26.

המהלכים לקראת הקמת המדינה, ציין 'ליכודו ואחדותו של עם ישראל הוא צו השעה' והודיע על נכונותה של העדה 'להתייצב במלוא כוחה לשירות העם'. אלישר הוסיף: 'אין עדתנו מיוצגת באף אחד מהמוסדות הישוביים וגם לא בסוכנות היהודית'.[38]

גם בזיכרונותיו של יוסף אליהו שלוש, בן למשפחה שהיתה מראשוני הישוב היהודי ביפו (עוד קודם לעליות הציוניות) וממקימי השכונות היהודיות הראשונות מצפון לה (עוד קודם להקמה ה'רשמית' של תל אביב), ניכרים אכזבה וייאוש מההשפעה המזיקה של הציונים האירופים על יחסי יהודים וערבים. מתוך זיכרונות אלה אפשר ללמוד על התנהלות ההנהגה הציונית בראשית התקופה הנסקרת:

> והיחסים בין שכנינו בארץ הוא עכשיו עיקר פעולתנו. לשאלת השאלות הזאת צריך עכשיו לרכז את כל שימת לבנו; וילידי המקום תושבי המקום מעשרות שנים, הם הם שצריכים לעבוד במרץ לפתרון שאלה חמורה זאת בישוב. ואף על פי שמימי הצהרת בלפור ומאורעות הדמים קשה היא עבודה זו, בכל זאת לילידי המקום ליודעי דבר בזה, לעשותו בטקט, בשקט, ובאמת אפשר הרבה והרבה לעשות בנידון זה.[39]

שלוש היה אחד משני הנציגים היהודים במועצת העיר יפו, עשה רבות למען תושביה היהודים ולמען תושבי תל אביב, ואף עמד בקשרי ידידות הדוקים עם מאיר דיזנגוף. על פי עדותו, כשפרצו המאורעות ב־1921 יצא להיפגש עם ראשי המוסלמים ביפו, על אף הסכנה הכרוכה בדבר, כדי להביא לעצירת המהומות, אך אלו לא נעתרו בתחילה לבקשתו: 'למה באת אלינו? באת להרגיז אותנו. באת להגן על הבולשביקים שלך. אה! לולי אתה יוסף שלוש בנו של אהרן שלוש, המכובד מאוד על כולנו, הייתי תיכף הורג אותך', אמר לו אחד מהם. הוא ניסה להגן על החלוצים: 'אחי החדשים הבאים מחוץ לארץ באו לבנות את הארץ ולא להחריבה ואתם לא הספקתם עוד להבין אותם', אמר להם, ואך בקושי הצליח לשכנע אותם להוציא גילוי דעת שיקרא להרגעת הרוחות.[40]

אולם נראה שבעיני כמה מהפעילים הציונים לא היה שלוש נאמן דיו. הם חששו שמא יחבור לערבים ויפגע באינטרסים של הציוניים. כך למשל הוא מתאר בזיכרונותיו יזמה משנת 1923 להמליך את האמיר עבדאללה, שליט עבר הירדן המזרחי, גם על פלשתינה-ארץ ישראל. נציגים מוסלמים מיפו וירושלים נסעו למצרים לכינוס שהיה אמור לעסוק בסוגיה. לשלוש נודע הדבר, ועם יהושע אברביה, החבר היהודי השני במועצת העיר יפו, חשב להצטרף לנסיעה כדי לנסות לטרפד את היזמה.

> ביום שישי כעבור יום, בא אלי הד"ר מ. והודיע לי על השמועות שמתהלכות בעיר, על המלכת האמיר על ארצנו. ושגם רבים מהאפנדים החשובים מירושלים ומיפו נוסעים בנידון זה לאספה גדולה למצרים ששם ידובר על זה. ויש אומרים - הוסיף לי הד"ר מ. - שגם היהודים הספרדים נוטים לזה, ובאי כחם מר שלוש וא' אברביה נוסעים יחד

38 אלישר לבן־גוריון, 20.10.1947, הארכיון הציוני המרכזי (להלן: אצ"מ) S44/508.

39 יוסף אליהו שלוש, **פרשת חיי**, תל אביב תרצ"א, עמ' 425.

40 שם, עמ' 380-381.

עם האפנדים לאספה זו למצרים. ובסוף הודיע דיזנגוף שידיעה בנוסחת זו נמסרה לו גם מהנהלה [מההנהלה] הציונית בירושלים.
כששמעתי זאת, כמעט שנטרפה עלי דעתי, לא יכולתי להבליג על עלבוני ועל עלבון חברי, על הדבות שהוציאו עלינו, ועל הספרדים בכלל [בכלל] להבאיש את שמנו לשפוך את דמנו, בעוד שמטרת נסיעתנו היתה לשם הפרעת אותה האספה שהתנגדנו לה. דמי רתח בקרבי ועניתי קשות: אני נולדתי בציון ואין לי מולדת אחרת זולתה וחמה [והמה] מוצאי הדבה נולדו ונתחנכו על ברכי הגולה. לי יש רכוש בארץ והנני קשור לה מבלי שאוכל לעזבה אף רגע אם ארצה, ואלה מוציאי הדבה מוכנים במזודותיהם לעזבה מדי רגע ורגע. אנו היהודים הספרדים אין לנו כל חלק ברעיון בלתי הגיוני זה, שאינו ניתן להתגשם. רעיון המלכת האמיר על ארצנו, אם אמנם איננו מהנלהבים ביותר לממלכה ישראלית טהורה בשעה זו, בודאי שאין אני רוצא [רוצה] בממלכה אחרת והנני מסתפק לעת עתה בהחלט בממלכה אנגלית עד שיבוא הזמן. חשוב חשבנו לנסוע למצרים, כדי לשרת את עמנו, מתוך שאיפה טהורה, אבל נוכחנו כי הישוב יהיה לו כפוי טובה וישיב לנו רעה תחת טובה. ואני לא אסע בשום אופן.[41]

בסופו של דבר, ניסיונותיו של שלוש להשתלב במהלכי קבלת ההחלטות כשלו, והכרזותיו שיהיה אפשר לבנות את הבית הלאומי היהודי בארץ ישראל בדרכי שלום והבנה נפלו על אוזניים ערלות. 'הם לא רצו בזה להתחשב בדעתנו. כי אחרת חשבנו על זה אנו ילידי הארץ, והם תמיד השתדלו רק להשתיק את קולנו הנכון בשאלה זו', כתב.

אדיר חפצי שהפרקים בספר, בסַפרי ובתארי בהם על היחס האמתי והלבבי של שכנינו המושלמים יעוררו את אלה שיגשו לטפל בשאלת היחסים עם השכנים, בשיטה אחרת ובתכסיסים אחרים, בשיטתם ובתכסיסם של ילידי המקום, שיש להם נסיון רב ביחסי שכנים, ולתקן כמה שאפשר את המעוות'.

שלוש התייחס למקרה זה כך: ציונים מקרוב באו השתלטו על היישוב היהודי, ריסקו את היחסים הטובים בין יהודי הארץ למוסלמים שחיו בה, והגדירו אותו, מבוני הארץ ויהודי נאמן, כמי שפועל נגד האינטרסים היהודים. הוא גם הצביע על שורש הבעיה, לדעתו: 'הסוציאליסטים מכל המינים ו'מכל מאמינים שהוא' שפרו ורבו בארצנו הקטנה והדלה תחת דגלים אדומים, מהם בטח לא תבנה הארץ, והלואי שלא תחרב על ידם.[42]

שלוש כמובן לא היה היחיד שראה בציונים הסוציאליסטים, שדאגו לאנשיהם בלבד, גורם להרס החברה היהודית. בעקבות סכסוך עבודה בין פועלים שהיו מאוגדים בהסתדרות הכללית ובין פועלים שהיו מאוגדים בהפועל המזרחי כתב יעקב פרנקו:

לא די שהכניסו לנו בארץ מזרחית זו את סדרי המערב עם השביתות ומעשי האלימות בין נותני העבודה ומקבליה [...] אלא שהענק העניקו לנו טובה חדשה, שאין למצוא כדוגמתה אפילו בארצות המערב, סכסוך בין פועלים ופועלים ושלילת זכויות המיעוט

41 שם, עמ' 391-390.
42 שם, עמ' 430, 432.

ע"י מעשי כפייה של הרוב.[43]

**ב. המתנכרים**

את הניכור מתנועת הפועלים הרגישו היטב לא רק משפחות האליטה אלא גם בני השכבות הנמוכות, ותיקים יותר או פחות. רבים מהם התרחקו מהממסד הציוני, וגם בנוגע אליהם העלו פעילים סוציאליסטים את החשש שמא יחברו לערביי הארץ. דוגמה מאלפת היא היחס לעולי תימן, שסבלו השפלות מצד איכרי המושבות והקבוצות וחיו חיי עוני. בדוח שכתב זלמן שזר הוא ציין שבני המושבות ראו בעולי תימן 'אובייקט לניצול', והסביר כי הסיבה לקיפוחם בהקצאת קרקעות היא: 'כדי שיהיו התימנים שרויים בחוסר כל ובאין ברירה ירוצו אל האיכרים למלכודת'. זה היה 'תפקיד שטני', כתב, מהלך שעסקנים ציונים חברו בו אל איכרי המושבות.[44] גם יצחק בן־צבי, מנהיג פועלים אחר, התוודע למצבם של עולי תימן וקרא לשתף אותם במוסדות הפועלים החקלאיים והוסיף:

> כבר נשמע מאחדים שאומרים כי אם לא יבוא שינוי נמרץ ביחס האיכרים והמשרד [הארצישראלי, של ההסתדרות הציונית] אליהם, יחליטו לעזוב את המושבות היהודיות וחיי העבדים בין אחיהם, ולפנות שוב אל מלאכתם ומשלח ידם, שבהם אחזו בארץ גלותם ואשר מאסו בהם בעלותם לארץ ישראל, ו ל ה ת י י ש ב ב י ן ה ע ר ב י ם. עד כאן היאוש מגיע [ההדגשה שלי].[45]

הדוח של שז"ר פורסם שבע שנים לאחר קריאתו של בן־צבי (אמנם בין שני המועדים התחוללה מלחמת העולם הראשונה), והדבר מעיד שההנהגה הציונית לא העמידה את סוגית השילוב הבין־עדתי במקום גבוה בסולם העדיפויות שלה.

אמנם השמועה שהתימנים יחברו לערבים התבררה כעורבא פרח (אם כי ישנן עדויות מעטות, שמהימנותן לא ידועה, על תימנים שהתיישבו בכפרים ערבים, וייתכן שאף התאסלמו), אך רבים מעולי ארצות האסלאם התרחקו מהממסד הציוני ומכל מה שסימל. להבדיל מהדעה הנשמעת לעתים, הניכור של עולי ארצות האסלאם מהממסד הציוני (להבדיל מהזהות והלאומיות היהודית!) לא החל לאחר קום המדינה עם עליית ההמונים מארצות אלה, אלא עם ראשית הציונות, והיה תוצאה של דחיקתם לשוליים הפוליטיים ואפלייתם לרעה בהקצאת משאבים וקרקעות להתיישבות. כך היה עם הכיבוש הבריטי, וכך היה בתקופת המנדט. בהקשר זה יש להזכיר את ספרה של תמי רזי **ילדי ההפקר**, שהיא מתארת בו את מציאות חייהם של הילדים העזובים בעיר תל אביב, את הקשרים בין נוער עזוב, יהודי וערבי, ואת השיח שקשר את מצבם החומרי והנפשי עם מוצאם מארצות

43 **דאר היום**, 20.7.1923, עמ' 8.

44 דוח שכתב שזר בעקבות ביקורו במושבות, מצוטט אצל שלמה טבעוני, **ראשונים ונחשונים: סיפורו של שבט הצאיירים בזכרון יעקב**, האגודה לתרבות וחברה, נתניה 1990. בצדק העיר צבי בן דור שגם התימנים בכנרת הופלו לרעה, אך שזר העדיף לתקוף את בני המושבות, ולא את חוגי הפועלים.

45 יצחק בן־צבי, 'מכתבים מפתח תקווה', **האחדות**, 14-15 (תרע"ג), פורסם שנית בתוך: יצחק בן־צבי, **זכרונות ורשומות**, יד יצחק בן־צבי, ירושלים תשכ"ב, עמ' 399-400.

האסלאם ועם מגוריהם בשכנות לעיר יפו.[46]

גם דבריו של דוד בן־גוריון בישיבת הממשלה ב־6 במאי 1949 מעידים ששנות המנדט הבריטי היו שנים של פערים הולכים וגדלים ושל ניכור. 'היתה זו פעם ראשונה שנזדמנו יחד כל השכבות העממיות', אמר בן־גוריון בהתייחסו לחודשי המלחמה שאך הסתיימה,

> והיה ביניהם אספסוף. אין אנו יודעים באיזו מידה השכבה השלטת על הישוב אין לה קשר ואינה יודעת את חיי העם, ודבר זה חל על כל השכבות. ישנו 'עמך', אנשי השכונות ואנחנו לא יודעים אותם, אנו זרים להם והם זרים לנו וחיים אנו באטמוספירה עליונה. הפעם, עם הקמת הצבא, נפגשנו יחד. בשכבות אלו ישנו לכלוך, אנאלפביתיות ומושגים אחרים לגמרי על כל הדברים.[47]

כך היה בסופה של התקופה שאנו עוסקים בה, ולא בכדי טען בן־גוריון כי הניכור הדדי: 'אנו זרים להם והם זרים לנו'. שתי ישויות הדרות בארץ אחת, אך בעולמות נפרדים. אולם אם נשוב לראשית דברינו, הנה עדותו של פעיל ההגנה שלמה רזניק, שהיה האחראי לגיוס לארגון בחיפה בשנות העשרים של המאה הקודמת והתראיין לארכיון לתולדות ההגנה:

> לשאלה באם המנהיגות של העדות הספרדיות התייצבו לשורות ההגנה וגם אם פשוטי העם מהעדות הספרדיות משיב רזניק: לא מהנוטבלים [הנכבדים], לא מאלה ולא מאנשי שורה. על פי רוב היו אלה חברים פועלים, חברי ההסתדרות אשר כולם היו מסביב להגנה.[48]

דברים דומים סיפר גם שבח יקותיאל, גם הוא פעיל הגנה בחיפה:

> בחיפה היו ב־1929 כ־450 חברי הגנה. החברים להגנה באו בעיקר מבתי החרושת. מהעשירים לא באו אלינו. אחרי יום עבודה היו באים לאימונים. האימונים היו מאוד קשים [...] בין חברי ההגנה היו רק בחורים מהעדה האשכנזית. מבני עדות הספרדים לא היו בארגון ההגנה. הספרדים לא התערבו בין האשכנזים. הבחורים האירופים עם המכנסים הקצרים היו זרים להם. הם חיו בחמולות, עם התרבות הערבית, עם הלבוש הערבי והשפה הערבית. הם לא תרמו לקרנות שלנו. הם תמיד טענו שאנחנו הבאנו את הצרה עליהם. כי הם חיו עם הערבים טוב. הם אכלו אותו דבר מה שהערבים. אחרי שש בערב לא ראו נפש חיה מביניהם. עד שש בערב היה מלא בבתי הקפה שלהם. אנחנו, אחרי העבודה, התלבשנו בתלבושת שלהם, הלכנו אליהם וראינו את חייהם.[49]

דברים אלו מאירים באור שונה את מה שהיה בעיני היישוב המאורגן עמידה מנגד של הספרדים, הנובעת מפטליזם וניתוק תרבותי. סיבה אחת לניכור היא דחיקתם לשוליים הפוליטיים והכלכליים, אולם אין להתעלם מגורמים נוספים: תפיסה פוליטית שעל פיה אפשר לחיות

46 תמי רזי, **ילדי ההפקר: החצר האחורית של תל אביב המנדטורית**, עם עובד, תל אביב 2009.

47 פרוטוקול ישיבת הממשלה הראשונה, 6.5.1949, עמ' 2 (נמצא בארכיון מדינת ישראל).

48 עדות 178/29, הועלתה על הכתב ב־18.12.1970, ארכיון תולדות ההגנה (להלן את"ה).

49 עדות שבח יקותיאל, את"ה, 103/23.

עם הערבים בשלום, ניכור תרבותי מהציונים האשכנזים וקרבה תרבותית לערבים בני הארץ. כיהודים ערבים, 'הם חיו עם הערבים טוב', ולא מצאו לנכון להשתתף במהלך הכוחני של הציונות האקטיביסטית, שהביאה לעולם להבנתם 'את הצרה' של הסכסוך הלאומי.

**ג. המשתלבים**

מלבד המאוכזבים והמנוכרים היו בין בני קהילות הספרדים גם אלו שאימצו את התפיסות של התנועה הציונית האירופית משום שמצאו בהן מענה לשאיפותיהם ואמונותיהם, בין שהסתכלו בנחיתות על עולי אירופה ובין שניתחו את יחסי הכוחות וסברו שזהו הנתיב היחיד לשיפור מעמדם החברתי. מרדכי אלקיים, שהוזכר לעיל, היה אחד מאלה. הוא ידע שהעליות הסוציאליסטיות פגעו במרקם החיים היהודי־ערבי בארץ, ולמרות זאת גרס שהחבירה אל חוגי הפועלים פירושה התקדמות. כך כתב על חוות רוחמה, שאת הקרקעות לבנייתה רכש אביו חכם ניסים אלקיים ושמשפחות המוגרבים מעזה באו לעבוד בה לצד פועלי העלייה השנייה:

> התנהל ביניהם ['החלוצים'] מאבק פוליטי. זה ייצג מפלגה זו וזה ייצג מפלגה אחרת. כולם נאבקו למשוך את קולות הפועלים [...] כל מפלגה ניסתה להנחיל לעזתים [היהודים] את האידיאה המפלגתית שלהם, ולזכות בקולותיהם.
> מכל ההמולה הזו יצאו הפועלים העזתים נשכרים. הם חולקו לקבוצות קטנות, וכל קבוצה קיבלה שיעורים בהיסטוריה ציונית אצל מדריך ממפלגה אחרת. כך קם בית ספר לקבוצות קטנות שבו ניתנו שיעורים, שיחות והרצאות בכיתות קטנות כמו בבית הספר בעזה, וכל זה באווירה מהפכנית של חיי הקומונה ברוחמה, שהעזתים שותפו בהם. כך הקפיצו את העזתים מאתיים שנה קדימה. חושיהם הרדומים התעוררו, הם השתנו בתכלית, עד שלא יכלו עוד לחיות עם חבריהם, וגם לא עם משפחותיהם בעזה, שלא הכירו אותם ולא הבינו את השינוי שחל בהם.[50]

דברים אלו משקפים את הנחת היסוד של ה'משתלבים'. התרבות האירופית מגלמת את הקִדמה ולכן יש לאמץ אותה. מבחינתם לא היה מדובר במיזוג תרבויות אלא בנטישת תרבות אחת ואימוצה של תרבות אחרת. התוצאה הבלתי נמנעת כמעט היתה ניכור בין 'המשתלבים' לבין משפחותיהם ובני קהילתם המקורית. לעתים היה זה עניין דורי, כפי שראינו מתסכולו של יוסף אליהו שלוש משום שאין מתייחסים לעצותיו. ואולם אהרן שלוש, בנו של יוסף אליהו שלוש, כבר חווה את הדברים אחרת. כותרת ספרו **מגאלאבייה לכובע טמבל: סיפורה של משפחה** (1991) מעידה על התהליך שחווה - נטישת תרבות המזרח ואימוץ התרבות הציונית, ובתוך כך - בחירת צד בסכסוך הציוני־ערבי, שעד אז לא היה הסכסוך שלהם.

מרדכי אלקיים ואהרן שלוש, שניהם בנים למשפחות רבנים מוגרבים שעלו ליפו והקימו את היישוב היהודי בה, ניצלו את היכרותם עם החברה הערבית לשמש כרטיס הכניסה שלהם לפעילות הציונית. הם לא נאבקו עוד על הבכורה כהוריהם, אלא על התקבלות, ושאיפתם היתה לא לעצב מדיניות אלא לבצע את מדיניות המוסדות הציוניים. הצטרפות

50 מרדכי אלקיים, **ארבעים שנות ישוב יהודי בעזה, באר שבע והקמת חוות רוחמה**, המרכז למורשת יהודי עזה, נצרים 1994.

להגנה היתה להם בחירה טבעית, והם המשיכו לשרת בכוחות הביטחון גם לאחר הקמת המדינה. אהרן שלוש, יליד 1921, שירת שנים ארוכות כקצין משטרה בתפקידים בכירים רבים, ובהם ראש מפלג המיעוטים ברצועת עזה בעת כיבושה במבצע קדש 1956, ראש אגף החקירות, ראש המחלקה לתפקידים מיוחדים במטה הארצי, וכן מפקד מחוז ירושלים ומפקד המחוז הדרומי. מרדכי אלקיים שירת כמפקד בהגנה ובצה"ל, בין השאר כסגן מושל רצועת עזה (עיר הולדתו) ב־1956 וכמושל יריחו ב־1976.

כאן הקדמנו את המאוחר, אבל לענייננו נזכור כי למרות הסתייגויותיהם מהציונים הסוציאליסטים, שנהיו הדומיננטיים ביישוב, ולמרות ההתנגדות של בני הדור המבוגר לשתלטנותם ואורח חייהם, היו בין בני הדור הצעיר כאלו שבחרו לאמץ את האתוס הציוני ולקבל את עליונותו ואת עליונות אורח החיים החלוצי, ולא את זה המסורתי. למאורעות שנת תרפ"ט היתה השפעה מכרעת על בחירה זו.

## תרפ"ט: מותו של היהודי־הערבי בארץ ישראל

הדומיננטיות של הציונים האירופים עוררה כאמור התנגדות, ניכור ולעתים אף הרגשת נחיתות מצד בני הארץ הוותיקים - המוגרבים, הספרדים ובני עדות המזרח, ובמישור הפנים־יהודי אפשר לראות את השלכותיה של ההתנשאות האירופו־סוציאליסטית עד ימינו אנו. אולם כאשר התייצבו זו מול זו תנועה לאומית ערבית ותנועה לאומית יהודית, לא היססו היהודים־הערבים בארץ ישראל, ובחרו בזהותם הדתית כזהותם הלאומית (להבדיל מרבים מיהודי ארצות ערב וארצות המערב).[51] גם מי שלא הצטרף בפועל לפעילות הציונית, אלא נשאר בשולי העשייה והחברה, נמנע מלהביע תמיכה בשאיפות הפוליטיות של ערביי הארץ ומלצדד במאבקם נגד הציונות. ליתר דיוק, בתחום התרבותי (מוזיקה, מקומות בילוי) השתמר הפן הערבי בחיי הערבים היהודים, ובכך דמו ליהודים בארצות הסמוכות. אולם להבדיל מיהודי ארצות ערב, לא קמה בקרב היהודים־הערבים תנועה שתמכה בלאומיות הערבית המקומית.

הממסד הפוליטי הפלסטיני, שהצהיר פעמים רבות על כך שהיהודים הוותיקים הם בני הארץ לכל דבר, לא שילב אותם במוסדות שהקים לאחר הכיבוש הבריטי ולא הזמין אותם להצטרף לתנועה הלאומית. אמנם ידוע על עצומה אנטי־ציונית אחת משנת 1920 שעליה חתמו ספרדים ירושלמים, וכן על כינוס אחד של האגודה המוסלמית־נוצרית שנערך באחד מבתי הכנסת הספרדיים בעיר,[52] אך היו אלו יזמות יוצאות מן הכלל שלא העידו על הכלל. החשדות של

51 דוגמה נוספת לתפיסה עצמית יהודית שאינה לאומית היא ההחלטה בוועידת פיטסבורג של הרבנים הרפורמים מ־1885 כי היהודים אינם בגדר לאום, אלא דת בלבד. ראו: The Pittsburgh Platform (1885): Conference of Reform Rabbis, in: P. R. Mendes-Flohr and J. Reinharz, *The Jew in the Modern World: A Documentary History*, Oxford University Press, New York 2011, pp. 521–522. על התופעה בכלל ראו: חיים אבני וגדעון שמעוני (עורכים), **הציונות ומתנגדיה בעולם היהודי**, הספריה הציונית, ירושלים 1990.

52 יהושע פורת, **צמיחת התנועה הלאומית הערבית־הפלסטינאית 1918-1929**, עם עובד, תל אביב 1976, עמ' 48-49.

המוסדות הציוניים שהספרדים בני הארץ יחברו לערבים התבררו כעורבא פרח.

שעת מבחן פוליטית כזאת נקרתה בשנת 1921, כאשר יצאה משלחת ערבית־פלסטינית ללונדון בניסיון אחרון, כושל, למנוע את כינון המנדט הבריטי על עקרונות הצהרת בלפור. דוברי המשלחת טענו כי היא מייצגת גם את היהודים הספרדים תושבי הארץ. ההנהגה הציונית נזעקה לשלוח שלוחים לראשי הקהילות ביפו, בירושלים בטבריה, בצפת בחברון ועוד, כדי להפריך את השמועה. ואכן, אלו פרסמו גיליוי דעת בעלי נוסח דומה. הנה למשל גילוי הדעת מצפת:

> העדה הספרדית בצפת מוחה בכל תוקף נגד הידיעות שמפיצה המשלחת הערבית שהיהדות הספרדית בא"י היא על צדה ומודיעה בזה את דעתה הגלויה שהיא בהסכמה גמורה עם יתר היהדות בארץ ישראל בדרישתה להוציא לפועל את ההבטחות שנתנו ליצירת הבית הלאומי היהודי בארץ ישראל.

על גילוי הדעת חתמו רבני העיר הספרדים, גבאי הישיבות ובתי הכנסת, נציגי הסוחרים ומנהלי הכולל. כמה מהם חתמו בעברית ובערבית, ובכלל זה חותמת שמחציתה בעברית - 'בית הוועד הנבחרים דק"ק [קהילת קודש] הספרדים בעה"ק [בעיר הקודש] צפת ת"ו [תבנה ותכונן]' - ומחציתה בערבית: 'ראסאא טאאפת אלמסאוויון אולאד אלערב בצפד' (כלומר 'ראשי עדת היהודים־הערבים בצפת').[53]

אם כן, ראשי הקהילה עוד ראו בעצמם יהודים־ערבים - היו אלו הרגעים האחרונים לפני שהתפוגגה הזהות הזאת בארץ, אבל בני הקהילות הלכו והתרחקו מהגדרת זהות זו מכמה טעמים: ראשית, כמו שלוש, וכמו התימנים, גם הם נחשדו פעמים רבות בחוסר נאמנות, והתנערותם מזהותם הערבית היתה דרך להוכיח את נאמנותם. נוסף על כך, ככל שקיבלה הזהות הערבית בפלסטין אופי פוליטי יותר, כן זיקתם אליה נחלשה, שכן הדרישה הפוליטית הערבית לא היתה דרישתם. מנגד, הם הבינו ששיתוף הפעולה עם הציונים יאפשר להם להיות חלק מפרויקט לאומי יהודי בסיוע בריטי, שסיכוייו להצליח טובים. מלבד זה, מאז העליות הציוניות והתרחבות היישוב היהודי התחולל שינוי נוסף: להבדיל מקהילות ישראל במזרח ובמגרב, לא היו כמעט יהודים שחיו בארץ כבני מיעוט בין ערבים. בעקבות כך, מאפייניה של הזהות הערבית היהודית כפי שהוצגה לעיל הלכו והיטשטשו: רוב 'היהודים־הערבים' שנולדו בארץ או עלו אליה, חיו בסביבה יהודית ובאו במגע מוגבל עם ערביי הארץ, ורק מעטים מהם התערו בחברה הערבית (גם אם פקדו מפעם לפעם בתי קפה ביפו או בחיפה תחתית). גם השימוש בשפה הערבית הלך ופחת. תהליך זה התרחש בהדרגה, בד בבד עם השינויים הדמוגרפים בארץ, אבל היו אירועים דרמטיים שזירזו אותו. הראשון בהם הוא מאורעות תרפ"ט.

מאורעות הדמים פרצו באוגוסט 1929, ובהם תקפו ערבים יישובים וקהילות יהודיות ברחבי הארץ והרגו 133 יהודים, רובם ככולם בבתיהם, לא חמושים. מוקדי ההרג היו הקהילות הוותיקות של חברון, צפת וירושלים. גם 116 ערבים נהרגו במאורעות, רובם מאש כוחות הביטחון הבריטים, רובם מהתוקפים (בכמה מקרים פגעו גם יהודים בערבים חפים מפשע, אך הדבר אינו משנה את התמונה הכוללת). כותבים פלסטינים טוענים לעתים בנוגע לטבח בחברון כי ההרוגים

53 גיליוי הדעת שמורים באצ"מ, תיק Z4/41245.

היו מהציונים שבאו זה מקרוב אל העיר, אולם הטענה הזו איננה מדויקת: אמנם מוקד הטבח בחברון היה בבית אליעזר דן סלונים, ששם נרצחו 24 מתלמידי ישיבת סלבודקה שהגיעה לעיר חמש שנים קודם לכן, אבל בין 66 ההרוגים היו רבים מוותיקי העיר, ספרדים ואשכנזים כאחד. בצפת היו רוב ההרוגים בני העדה הספרדית. ואולם דומה שהיהודים הספרדים הרגישו מוגנים יותר מאחרים בעת שהתחילו המאורעות. כך למשל אירע בעיר עכו, שלא היו בה נפגעים בנפש. בעכו חייתה בלב האוכלוסייה הערבית הכללית קהילה יהודית ותיקה יחסית, מאמצע המאה ה־19. לאחר מלחמת העולם הצטרפה לקהילה היהודית בעיר גם קבוצה של חלוצים; כמה מהם עבדו בקומונת דיג ואחרים בבית החרושת 'נור' לגפרורים, שהקים יחיאל ויצמן, אחיו של נשיא ההסתדרות הציונית. כאשר הגיעו לעכו הידיעות על התנגשויות דמים באזור ירושלים יצא מוח'תאר הקהילה היהודית צורי לבתיהם של החלוצים כדי להזהיר אותם מפני המתרחש. הוא חשב שהמתקפה תתמקד ב'מוסקובים', אלא שכשחזר לביתו גילה כי הבית מוקף המון שמנסה להצית את הבית על יושביו. בעזרת המשטרה הבריטית - ותוך כדי גילוי תושייה - הצליח לחלץ את בני הבית. אירוע זה הבהיר לכול כי תושבי עכו הנוצרים והמוסלמים אינם מבדילים עוד בין יהודים־ערבים למוסקובים. ואכן, בסיקור אירועי עכו הדגיש עיתון **הארץ** נקודה זו:

> מן הראוי לציין שהתנפלו על בית צורי, מוכתר העדה היהודית, שיחסי שלום וידידות שוררים תמיד בינו ובין הערבים. שפת ביתו ערבית, חלק מילדיו מבקרים בבתי ספר ערבים, כשערבים אוספים נדבות לאיזה מפעל תרבותי או פילנטרופי ערבי אין פוסחים עליו - ואף על פי כן לא זכרו לו חסד ואך כפסע היה בין משפחה זו לבין המוות.
> גם מר פרג'י שילדיו מבקרים רק בבתי ספר ערבים והוא מתרחק מכל היהודים ומהיותו עשיר הוא נחשב נשוא פנים והוא חבר המועצה בעירית עכו לא נוקה והוכרח להתחבא עם כל היהודים.[54]

מדוע התקיפו ערביי עכו, וכמותם ערביי צפת, חברון, ירושלים, חיפה ויפו, את שכניהם הוותיקים? יש הטוענים כי זוהי ההוכחה שהערבים אינם מבחינים בין ציונים ללא ציונים, וכל מטרתם היא להרוג יהודים.[55] אין זה הסבר משכנע, שכן אם כך הדבר, מדוע חיכו יותר מעשור לאחר הכיבוש הבריטי כדי להרוג יהודים, שכביכול קל יותר היה לעשות זאת בימי האימפריה העות'מאנית? המסקנה המתבקשת היא שהמתקפות הללו קשורות לתמורות מדיניות, ובראש ובראשונה לשאיפת הציונים להקים מדינה יהודית בארץ ישראל, פלסטין. עם זאת, מדוע דווקא אלו שהיו בעלי קרבה תרבותית וחברתית לערביי הארץ עמדו במוקד המתקפות? הסבר אפשרי הוא שעצם מיקומם בלב קהילות ערביות וחולשתם היחסית עשו אותם מטרה קלה, אבל זהו איננו ההסבר כולו. מ"ר כהן (שמו המלא אינו ידוע), שאחותו נרצחה בצפת, הציע הסבר רחב ומורכב יותר. הנה דברי ההספד שנשא לאחותו, שהם בבחינת הספד גם ליחסים הטובים בין יהודים לערבים בארץ:

> חצי יובל שנים אני מדבר בשפתם, הוגה בספרותם, לומד את אורחם ורבעם, מתבונן אל דרכיהם והליכותיהם, ולא הכרתים. חצי יובל שנים אתרועע עמהם, רבים היו

54 סקירה על אירועי עכו, תוך כדי הדגשת המתקפה על היהודים המעורים בין ערביי העיר, ראו: **הארץ**, 8.9.1929.

55 אליקים העצני, 'פוגרום תרפ"ט ותסמונת יהודי החסות עכשיו', **נתיב**, 69-70 (1999), עמ' 32-36.

מבאי ביתי. בשבת ובמועד, ביקורי רעות וידידות. יום יום פגישות, קידות וברכות, שיח ושיג. ולא הכרתים.
החנפים, דוברי החלקלקות, היו מכסים על המרמה והנבלים אשר בלבם; וגלויי הלב, הנמהרים, היו מנהמים על כל גג, מוציאים את דבתנו רעה, מחרפים קבל עם את מערכותינו. את כל זה ידעתי. אולם כי יש בין המהלכין בתוכנו מציתי ערים, מרצחים, מעלעי דם, מרטשי בטן ומוחצי קדקוד - לא האמנתי.
[...] איכה נוקשתם ומי מסך בקרבכם רוח עיוועים ללכת בחרבות שלופות בראש מחנות שואפי דמים, ולתת יד להם לרצוח אנשים חפים מפשע אשר ישבו עמכם לבטח דורות רבים, אשר עוד אתמול היו לכם לרעים וידידים, אנשים אשר בגילם ושמחתם הייתם אַתֶּם בראש הקרואים, ותסבו על שולחנם ותאכלו מפיתם.
אתם אשר התיימרתם תמיד כשומרי אמונים של המסורת שלכם, 'אלנבי וצה בילגאר' (הנביא צוה להגן על השכן), איכה הרימותם יד, שכנים בוגדים על מזל כהן שכנתכם ותרצחוה נפש, זו האומללה אשר ביקשה רחמים והתחננה לפניכם: 'הן כאחות הייתי לכם, הן בכם שכַּנִי שמתי מבטחי, היתכן כי אתם ולא זר תקומו עלי להרגני?' ואתם הקשחתם את לבכם, לב האבן, ותקרעו מבשרה גזרים זרים עד שהשיבה את נשמתה אל על, מתוך פרפורים וענויי שאול. ולא אמרתם די עד כי הכרעתם לטבח את יתר אנשי ביתה, הלא הם המורה משה אפריאת ואשתו ואמו, אשר דמם צועקים מן האדמה.
אכן לא פללתי כי יש ביניכם מרצחים ובוגדי בגד כאלה.
אמור אמרתם תמיד, כי ילידי הארץ היהודים, כאחים נחשבו לכם, אותם תאהבו, אותם תכבדו, כי שפה אחת ודברים אחדים לכם ולהם, ותבקשו תואנות רק נגד אלה שבאו מחדש לאחוז באת ובמחרשה, אשר הפכו בזעת אפם את השממות לגנים פורחים, וייטעו על כל הר וגבע נטעי נעמנים, נגד אלה אשר האירו את מחשכיכם ולא הפלו בין אחיהם וביניכם, ויעלו ארוכה ומרפא גם לתחלואיכם במוסדות הריפוי שלהם, נגד אלה אשר הכניסו לארץ מהטוב והיפה אשר בתרבות ובאנושיות, שלאורם ויפעתם נפקחו גם עיניכם, ותתעוררו מתרדמתכם הארוכה.
לכל אלה התנכרתם ותמצאו אוון בהם, ותאמרו, לא, כי אלה זרים מחדש באו, אשר בקהלנו לא יבואו ואת שפתנו לא ידעו. רק בכם, ילידי הארץ, רצינו. רק בכם עינינו לא צרה, כי משפט אחד לנו ולכם להיאחז בארץ. ואיכה זה אתם, רוצחי צפת, התנפלתם כחייתו טרף אך ורק על בני העיר שהתערו בה מדורי דורות, הפכתם את בתיהם למעי מפלה, ותהרגו בלי חמלה נשים וישישים תשושי כוח, אשר לא עשו עמכם רעה, ותקפדו חיי אנשים אשר שפת אמם היא שפתכם, ודרכי חייהם היו כדרככם, ורק הדת הפרידה ביניכם; אשר ברית 'לחם ומלח' כרותה ביניכם ובינם [...].
חצי יובל גרתי בתוככם, התארחתי לחברתכם, נתתי את לבי לדעת את צפונותיכם ומחשבותיכם, ולא הכרתיכם.[56]

מ"ר כהן כאב, מלבד הכאב על מות אחותו, על בגידתם של שכנים וידידים שהשתתפו ברצח אחותו ומשפחתה ברצח בני המשפחות מזרחי ואפריאת השכנות וברצח רב העיר

56 **דבר**, 13.10.1929

ישמעאל כהן ורבים אחרים, שקראו בשמותיהם וזעקו 'אבל אנשים אחים אנחנו'. מסקנתו של אחי הנרצחת מ"ר כהן - כי לא הכיר את שכניו באמת ולא הבין עד כמה הפער ביניהם גדול - מתקבלת על הדעת, אך מהו הפער הזה? היכן הוא מצוי? כהן טוען כי יש הבדל בין רמתם המוסרית של היהודים לזו של הערבים. הערבים הראו את פרצופם האמתי - רוצחים שפלים ובוגדניים. אבל אין להתעלם מההקשר הפוליטי של המאורעות: התפיסה השונה של הפרויקט הציוני. כהן הציג את המהלך הציוני כתְרבות של בני הארץ וצירופם לקדמה. לעומת זאת, שכניו הערבים ראו בכך כיבוש וניצול; הפרחת השממה היתה בעיניהם השתלטות על אדמותיהם ועל אדמות בניהם; ורעיון השוויון שנשאו החלוצים היהודים על שפתותיהם היה בעיניהם לעג לרש: וכי אין היהודים מתכוונים להקים להם מדינה יהודית אשר תשלול מהם את זכויותיהם הלאומיות?

כהן מגלם בתפיסתו את תהליך ההיפרדות של 'היהודים־הערבים' מהחברה הערבית הכללית בארץ, תהליך שאת ראשיתו ראינו דרך עיניו של מרדכי אלקיים שכתב על המפגש בין ותיקי היהודים והערבים ביפו והחלוצים ממזרח אירופה. אז, בראשית העלייה השנייה, מצאו את עצמם היהודים הוותיקים חצויים בין נאמנותם לבני דתם היהודים ובין המסורת והתרבות הערבית שהרגישו בה בני בית. אלא שבשנות המנדט הראשונות, בעקבות תרומתם של החלוצים הציונים לחיזוק הישוב היהודי בארץ, רבים מהם הרגישו שמחה וגאווה, כלומר לצד אי־הנחת שהרגישו בשל הערכים הזרים שהביאו החלוצים הסלידה מהעליונות ומהניכור שהפגינו העולים מאירופה והתסכול על השתלטותם של הזרים הללו על משאביה של הקהילה היהודית בארץ, הכירו יהודי הארץ הוותיקים את התפיסה הכוללת של הציונות, הרואה בכל היהודים שותפים. ומכיוון שכך, הם ראו בנוכחות העולים הציונים גם צדדים חיוביים: אחים שבאו לגאול את אדמת המולדת, בני עמם המשתתפים בתהליך הגאולה המובטח, שותפים לדת הנושאים את נס הקדמה והמודרנה - וחשוב מכול: בני דתם שמסייעים להם להיות רוב בארצם. לא כך ראו הערבים, הנוצרים והמוסלמים כאחד את הציונות. בעיניהם היו החלוצים פולשים מתנשאים שיש לסלקם, זרים אירופים המנשלים את ערביי הארץ, החיים בה מדורי דורות. על הפער הזה לא יכלה הקרבה התרבותית לגשר. ובמרחב שהיה מצוי בעיצומו של תהליך גיבוש זהויות לאומיות, הזדהות עם התנועה הלאומית היהודית התפרשה כיציאה נגד הלאומיות הערבית ונגד ערביי הארץ, ומכאן שדינם של יהודי המזרח והמגרב כדין החלוצים הציונים ממזרח אירופה, ואף חמור יותר: בעיני הערבים, היהודים־הערבים בגדו בחזון המשותף.

מתקפת הדמים על הקהילות היהודיות הללו הובילה, מצדה, לחיזוק החבירה שלהן אל המוסדות הציונים. מוסיף ומתאר שבח יקותיאל בעדותו לארכיון ההגנה:

> משנת 1929 התחילו גם הספרדים להצטרף להגנה. הערבים התחילו לעשות עם הספרדים מה שעשו איתנו. הם (הספרדים) היו צריכים לעזוב את ארד אליהוד [אדמת היהודים - שכונת היהודים הוותיקה של חיפה תחתית] וסידרו אותם ברחוב 'הפועל'. הבאנו עבורם מחצלאות. הם העיקר שסבלו מהערבים. הערבים שרפו מחסני עץ שלהם. הצעירים התחילו להתקשר אתנו. הם כבר לא חזרו לארד אליהוד. הם השתכנו ברחוב השומר.[57]

57 עדות שבח יקותיאל, את"ה, 103/23.

זוהי דוגמה מקומית מחיפה, אך גם בירושלים נרשמה עלייה בהתגייסות בני עדות המזרח להגנה בעקבות מאורעות תרפ"ט.[58] כך הואץ תהליך ההשתלבות של יהודי הארץ הוותיקים - ספרדים, מוגרבים ובני עדות המזרח - באתוס הציוני, וכך התחזקה ההשקפה של הערבים, הרואה בהם מטרות לגיטימיות למתקפה; זו הובילה להידוק נוסף של זיקתם למוסדות הציוניים. מאז ואילך אף לא ראו בעצמם יהודי הארץ הוותיקים יהודים־ערבים, והתרחקו יותר ויותר מההוויי הערבי. במובן הזה חיזקו מתקפות הערבים על הקהילות הללו את התנועה הציונית דווקא, ולא את ערביי הארץ.

## סיכום: סופה של תקופה, סופה של זהות

מתקפות הדמים על הקהילות היהודיות הוותיקות בארץ ישראל הבהירו סופית לבני קהילות אלו כי הזהות היהודית־ערבית איננה קיימת עוד עבורם כזהות פוליטית. ואולם עבור היהודים בשאר ארצות ערב נבנתה ההכרה בכך בתקופה שהתחילה ב־1929, התחזקה מאוד בימי המרד הערבי (1936-1939), והתגבשה גיבוש מלא בזמן מלחמת 1948 וסמוך לאחריה. בשנת 1929 עוד תמכו רבים מיהודי העולם הערבי (בעיקר בחוגי האליטות) בתנועות הלאומיות הערביות ובמפלגות הקומוניסטיות, ואילו התנועה הציונית לא סחפה את ההמונים. ליהודים אלו, בחירה בכל אחת מאפשרויות הללו היתה כרוכה בקשיים רבים. מצד אחד בחירה בלאומיות היהודית סימלה היבדלות מעולם הערכים של החברה הסובבת, והצהרה על דחיית התפיסה הערבית הלאומית הרואה ביהדות דת בלבד ולא לאום (באותה עת זו היתה התפיסה של עוד יהודים ברחבי העולם).[59] יתרה מכך, חבירה לציונות נתפסה בעיניים לאומיות ערביות כנאמנות לתנועה לאומית זרה. אמנם סוגיית הנאמנות הכפולה עלתה גם בהקשרים של יהודים באירופה ובאמריקה,[60] אלא שבמזרח התיכון החשש לא היה מנאמנות ערטילאית לאומה אחרת אלא מנאמנות לתנועה לאומית יריבה הדורשת ריבונות על טריטוריה במרחב הערבי. התמיכה בציונות התפרשה אפוא כתמיכה בקריעת המולדת הערבית וכתוקפנות כלפי הלאומיות הערבית.

מצד אחר גם הצטרפות ללאומיות הערבית לוותה בלבטים קשים בנוגע לזהות, מכיוון שמשמעותה היתה הפניית עורף לתהליכים חשובים שהתרחשו בעולם היהודי, והינתקות מהעיקרון היהודי של ערבות הדדית: סיוע ליהודי אירופה במציאת מחסה בעת צרה. אכן, כפי

58 עדות מאיר שרביט, את"ה, 59/75.

59 ראו הערה 50 לעיל.

60 על סוגיית הנאמנות הכפולה של יהודים קיימים מקורות רבים. על המקרה הצרפתי. ראו: Phyllis Cohen Albert, 'The Right to Be Different: Interpretations of the French Revolution's Promises to the Jews', *Modern Judaism*, 12, 3 (1992), pp. 243-257. על ארגנטינה ראו: Allan Metz, 'Leopoldo Lugones and the Jews: The Contradictions of Argentine Nationalism', *Ethnic and Racial Studies*, 15, 1 (1992), pp. 36-60. בהקשר הגרמני על גרמניה ראו לדוגמה: Moshe Zimmerman, 'Jewish Nationalism and Zionism in German-Jewish Students' Organizations', *The Leo Baeck Institute Yearbook*, 27 (1982), ובהקשר הכלל־אירופי ראו: David Aberbach, 'Zionist Patriotism in Europe, 1897–1942: Ambiguities in Jewish Nationalism', *The International History Review*, 31, 2, pp. 268-298.

שמשה בהר מציין, 'מה שרוב רובם של 750 אלף בני ובנות קהילות המיעוט היהודיות-ילידיות במדינות ערב התאמצו לעשות עד לשנות החמישים היה להמשיך לנהל את חיי היומיום הרגילים שלהם תוך שמירה על מסגרת חיים סוציו־כלכלית נורמלית'.[61] ואולם נציגי המיעוט היהודי ודובריו נדרשו להתייחס לאירועים בארץ ישראל (פלסטין) וכצפוי, היו תגובותיהם מעורבות. במאורעות תרפ"ט, וגם בשנים מאוחרות יותר, היו מי שהביעו תמיכה בציונות, והיו שהתנערו כליל מהציונות והגדירו את עצמם ערבים לאומיים.

בסוריה למשל שלושה ימים לאחר הטבח בחברון, יומיים לפני הטבח בצפת, פרסמה אגודת הצעירים היהודים בדמשק כרוז, ובו הודיעה כי אין ליהודי דמשק שיג ושיח עם התנועה הציונית: 'אנו מבקשים מהאוכלוסייה ומהעיתונות להחשיב את יהודי דמשק כערבים לכל דבר ועניין, שרגשותיהם כרגשות כל יתר האזרחים בשמחה ובצער'.[62] קשה להעריך עד כמה ייצג הכרוז את דעת הכלל, אולם שבוע בלבד לאחר מכן פרסם העיתון **דאר היום** הרוויזיוניסטי ידיעה שכותרתה: 'לב הצעירים היהודים בסוריה - עם הישוב המתבוסס בדמו', ובגוף הידיעה נמסר כי העיתון קיבל מכתבים מיהודים רבים מסוריה המתנערים מכרוז האגודה וטוענים שנכתב 'מתוך פחד ומורך לב'. 'אתכם אנו במלחמת קודש כזו', נאמר באחד המכתבים.[63]

במצרים, שהיתה שרויה בעצמה בעיצומו של דיון פנימי סוער בין הנוטים לערביות והנוטים לבדלנות, גבר בעקבות המאורעות הרגש הפן־ערבי, ודעת הקהל החלה, לראשונה, להתעניין בבעיית פלסטין ולתמוך בעמדות חאג' אמין אלחוסייני. תמיכה בציונות, שעד אותה עת לא נתפסה בעייתית בחוגים פוליטיים מצריים, החלה להיתפס כמנוגדת לאינטרס המצרי, והמחלוקת בהנהגת הציבור היהודי בין תומכי התנועה הציונית ומתנגדיה העמיקה. אלברט מוצירי, עורך העיתון **אסראאיל** ('ישראל' בערבית), גרס שנים ארוכות, כמו אחרים שניסו לפשר בין ערביותם לציוניותם, שהציונות היא בבחינת ברכה למזרח התיכון בכלל ולתושבי בארץ ישראל (פלסטין) בפרט, ועתה ראה כיצד התאוריה הזאת מתנפצת לרסיסים. עימותי הדמים בארץ והאווירה האנטי־ציונית בארצות ערב הבהירו כי הניתוח הזה אינו מקובל על התנועה הלאומית הערבית, השוללת ריבונות יהודית במרחב הערבי, ללא קשר לטובות ההנאה שעשויות לצמוח הימנה. אלא שמוצירי המשיך בקו הציוני המובהק שלו והציג את עמדת המוסדות הציוניים גם במחלוקת בעניין אירועי תרפ"ט, בעוד ראשי הקהילה היהודית במצרים, הרב נחום אפנדי ונשיא העדה אצלאן קטאווי, ביכרו שלא להזדהות עם הציונים.[64]

בעיראק, שנאסרה בה פעילות ציונית בעקבות אירועי תרפ"ט, ובה הביעה האליטה האינטלקטואלית את התנגדותה לציונות, ניסו יהודים לשמר את ההבחנה בין היהודים הציונים

61 משה בהר, 'פרשנות להיסטוריה הסוציו־פוליטית ה"קדם ישראלית" וה"פנים ישראלית" של יהודי ערב', **פוליטיקה** 14 (2005), עמ' 110.

62 ראו: Norman A. Stillman, 'The Response of the Jews of the Arab World to Antisemitism in the Modern Era', in: Jehuda Reinratz (ed.), *Living with Antisemitism: Modern Jewish Responses*, University Press of New England, Hanover, NH 1987, pp. 357-358.

63 **דאר היום**, 3.9.1929.

64 הגר הלל, **'ישראל' בקהיר: עיתון ציוני במצרים הלאומית, 1920-1939**, עם עובד, תל אביב 2004, עמ' 131-142.

ליהודים האנטי־ציונים: דוגמה לכך היא המאמר של מנשה זערור בעיתון העיראקי **צדא אלעהד**, שיצא נגד תכנית שעלתה ב־1933 לחילופי אוכלוסין בין יהודי עיראק לפלאחים פלסטינים, והסביר כי יהודי עיראק רוצים להישאר בארצם ובסביבתם הטבעית. דוגמה נוספת היא מכתב מאוגוסט 1938 של 33 אישים יהודים מבגדאד אשר פנו אל חבר הלאומים ומחו על התנהלות הציונים בזמן המרד הערבי הגדול וכן הביעו תמיכה ב'אחיהם ערביי פלסטין'. הרקע לכך היה החמרת הלחימה בארץ ישראל (פלסטין), וגם זריקת פצצה על המועדון היהודי 'לורה כדורי' בבגדאד.[65] יצירת הבחנה מסוג זה היתה גם ההיגיון בבסיס פרסום הכרוז של אגודת הצעירים היהודים בדמשק.

דוברים ערבים התייחסו, בפומבי לפחות, בחיוב להתבטאויות האנטי־ציוניות של יהודים־ערבים. למשל, אחמד אלעלמי כתב בספרו על מאורעות הכותל ב־1929 כי היהודים שלא נסחפו אחרי מקסם השווא הציוני חשפו בכרוזיהם את האמת על שיתוף הפעולה האימפריאליסטי בין התנועה הציונית לבריטים,[66] ואולם צעדים אלו לא הביאו לשינוי דעת הציבור, שהחל לראות ביהודים כולם - לא רק בציונים שבהם - את אויבי האומה הערבית. משה בהר מצטט התבטאויות של אישים עיראקים בכירים שתמכו בנקיטת צעדים נגד יהודי עיראק אם ימשיכו היהודים בפלסטין בתוקפנותם כלפי הערבים. ההנחה העומדת בבסיס התפיסה היא שכל היהודים ציונים (בפועל או בכוח), ובמובן זה, מזכיר בהר, אימצו חוגים לאומיים ערביים את ההיגיון הציוני.[67] התפיסה האנטי־יהודית התחזקה עוד בזמן מלחמת העולם השנייה, בעת שחברו מנהיגים עיראקיים (כמו מנהיגים ערבים לאומים אחרים בעולם הערבי) למדינות הציר. המניע לכך היה הרצון להיפטר מהקולוניאליזם הבריטי יותר מאשר שנאת יהודים, אולם המהלך הבהיר ליהודים בארצות אלו עד כמה עמוק הפער בינם לבין יתר חברי התנועה הלאומית הערבית.[68] לפער זה היו גם ביטויים אלימים, והרצחני שבהם היה הפרהוד בבגדאד ביוני 1941, מתקפת דמים על שכונות העוני היהודיות, שנהרגו בה כ־180 יהודים. הפרהוד מסמל במידה רבה את כוחם של אנשי המחנה הלאומי הערבי שלא ראו ביהודים חלק מהאומה הערבית. גורמים אלו פעלו לשנות את המקף בצירוף זהות יהודית־ערבית ממקף מחבר למקף מפריד. זה היה גם האינטרס הציוני. וכך, במאמץ מקביל הצליחו שתי התנועות הלאומיות לעצב מחדש את הזהות הערבית (באופן שמוציא את היהודים מן הצירוף) ואת הזהות היהודית (באופן שמוציא את הערביות).

את התהליך הזה אפשר לראות גם מנקודת המבט שנזכרה בפתח הדברים. התנאים ההכרחיים לקיומה של הזהות היהודית־ערבית הם תפיסה של שוויון בין־דתי, ובמישור הפוליטי - הפרדה בין דת ובין מדינה. התנועה הלאומית הערבית היתה חלוקה בשאלות אלו מראשיתה. היו בתנועה מוסלמים ששללו את עקרון שוויון הזכויות ליהודים מטעמים דתיים, והיו נוצרים שהיו

65 מאמרו של זערור מצוטט בעיתון הפלסטיני **אלג'אמעה אלערביה**, 21.1.1933. המכתב עם חתימות הפעילים היהודים נמצא בארכיון בן־גוריון, תיק תכתובות כלליות, אוגוסט 1938, מסמך 105135.

66 אחמד אלעלמי, **ת'ורת אלבראק** (התקוממות הכותל), חמו"ל, ירושלים 2000, עמ' ד.

67 בהר (לעיל הערה 61).

68 תודה לעמוס נוי שהפנה את תשומת לבי לנקודה חשובה זו. אלבר ממי כתב במאמרו 'מהו יהודי ערבי' על הניסיון לשכוח את התקופה האיומה של חבירת הערבים לנאצים. ראו: אלבר ממי, **יהודים וערבים**, ספרית פועלים, תל אביב 1974, עמ' 16.

חדורים ברגש אנטי־יהודי. התנועה הלאומית הערבית בראשיתה הזמינה את היהודים להשתתף במערכות הפוליטיות שהתפתחו בארצות ערב, וכל שנות שלטון המנדט נמשך הוויכוח התוך־ערבי. אין לדעת כיצד היה מוכרע הוויכוח לולא הפעילות הציונית בארץ ישראל (פלסטין), אולם אין ספק שהפעילות הזאת סייעה למתנגדי השוויון, מכמה סיבות. ראשית, התנועה הציונית - בשל הבנתה את היהדות כדת ולאום - ביקשה להביא לאיחוד הדת והלאום, ולא להפרדה בין השניים, וכך החלישה את המחנה שתמך בהפרדה. שנית, היא ראתה בעצמה את נציגת היהודים בכל העולם, ובכך תרמה לבידול היהודים־הערבים מכלל הערבים במדינות ערב. שלישית, הדרישה הציונית להקים בפלסטין מדינת לאום יהודית שהיהודים ייהנו בה מזכויות לאומיות, ואילו הלא־יהודים לא ייהנו מזכויות כאלה, גם הדרישה הזאת פגעה ברעיון השוויון הבין־דתי ובתומכיו. והתוצאה: הזהות היהודית־ערבית, שהיתה מלכתחילה שבירה, היתה כמעט בלתי אפשרית.

למרות הקושי והמתחים הפנימיים, היו יהודים בארצות ערב שראו בעצמם בשר מבשרה של הלאומיות הערבית המקומית ותמכו במאבק לשחרור ארצותיהם מהקולוניאליזם הזר. ואולם, מקומם כבר לא היה מובטח להם. פעולותיה של התנועה הציונית להביא את יהודי ארצות ערב לארץ ישראל השתלבו עם הרצון של כמה מהפעילים הערבים להקיא את היהודים מארצותיהם. גם מלחמת 1948, הפליטים הפלסטינים והקמת מדינת ישראל חיזקו את הכוחות שדחפו את היהודים־הערבים מארצותיהם אל עבר המדינה החדשה. כך היתה ההפרדה הזהותית להפרדה של מרחב ותרבות.

היהודי־הערבי הארץ־ישראלי מת אפוא בתרפ"ט, ובאותה עת החלה גסיסת היהודים־הערבים גם בשאר המזרח התיכון. גסיסה זו היתה ארוכה והתמשכה עד 1948 או זמן קצר אחריה. אך יש לזכור עוד נקודה אחת: שזהויות הן דינמיות מטבען, והשיח על הזהות היהודית־ערבית - המתקיים בעשורים האחרונים בישראל - מעיד כי בעיני כמה אנשים לפחות, עדיין לא התקבע לחלוטין המקף היהודי־ערבי כמפריד, אך זהו נושא לדיון נפרד.

# גורלות שלובים:
# אמריקה וציון בעיני סטיבן ש׳ וייז וחיים גרינברג

מארק א׳ ריידר

תרגמה מאנגלית מרינה גרוסלרנר

את שורשיה של הברית בין התרבות היהודית לתרבות האמריקנית אנו מוצאים כבר בראשית ההתיישבות הפוריטנית בניו אינגלנד במאה ה־17. מוטיב ׳הבחירה׳, הקיים בתרבות האמריקנית ובתרבות היהודית כאחד, מעוגן בתפיסה כי ארץ ישראל והמושבות הצעירות בעולם החדש הן חברות בעלות השראה דתית ושלטון צדק. אותו מוטיב כפול - הארץ המובטחת הישנה והארץ המובטחת החדשה - יצר חזון רב־עצמה שאמריקה היא ארץ ׳שנועדה למלא תפקיד חשוב בהיסטוריה הדתית והרוחנית של האנושות׳.[1]

הצהרתו של המנהיג הפוריטני ג׳ון וינתרופ (Winthrop) כי מושבת מפרץ מאסאצ׳וסטס תהיה ׳עיר יושבת על ההר׳,[2] הצהרה שבה נשמעים הדים ל׳דרשה על ההר׳ של ישו,[3] משקפת את האמונה שרווחה בקרב המתיישבים האירופים, שהקולוניות בצפון אמריקה הן התגשמות של תכנית אלוהית לגאולת האנושות. כעבור 100 שנים, הכומר הפרוטו־אוניטרי מבוסטון, ג׳ונתן מייהו (Mayhew), אשר קרא תיגר בפומבי על השלטון הבריטי במושבות, הטיף כי ׳בני ישראל החדשים הוצאו מבית עבדים על מנת להובילם לארץ זבת חלב ודבש שבה יוכלו להחזיק ברכוש, להתברך בשוויון זכויות ולהיות מאושרים׳.[4]

* אני מבקש להודות לחיים רכניצר, לרוברט מ׳ סלצר ולעופר שיף על הביקורת הבונה לטיוטות הראשונות של המאמר. ברצוני להודות גם לקוראים האלמונים של כתב העת על עצותיהם המועילות והמאלפות.

1 Sacvan Bercovitch, *The American Jeremiad*, University of Wisconsin Press, Madison 2012, p. 69

2 John Winthrop, 'A Model of Christian Charity' (1630); http://religiousfreedom.lib.virginia.edu/sacred/charity.html (retrieved in April 2014)

3 בספר מתי ה, 14-16, אומר ישו: ׳את אור העולם עיר יושבת על־ההר לא תוכל להיסתר: גם אין מדליקים נר ושמים אותו תחת האיפה כי אם על־המנורה ויאר לכל־אנשי הבית; כן יאר אורכם לפני בני האדם למען יראו מעשיכם הטובים וישבחו את אביכם שבשמים׳.

4 מצוטט בתוך: Deborah L. Madsen, *American Exceptionalism*, University of

באופן דומה, האבות המייסדים של הרפובליקה האמריקנית, ובהם תומאס ג׳פרסון (Jefferson) ובנג׳מין פרנקלין (Franklin), שני הדאיסטים הרדיקליים ביותר שבין מנסחי החוקה, ראו בעיני רוחם את הסיפור המקראי של יציאת מצרים מתנוסס על ׳החותם הגדול של ארצות הברית׳ (סמל המדינה).[5] לדוגמה, ההצהרה של ג׳ון אדמס (Adams): ׳עם כל אהבתי, הערכתי והערצתי ליוונים הקדמונים, אני מאמין שהעברים תרמו יותר לחילוץ העולם מחשכת הבערות. משה תרם לכינון התרבות יותר מכל המחוקקים והפילוסופים שלהם גם יחד׳.[6] ואכן, כפי שציינו בעבר חוקרים אחדים, השילוב של השראה דתית ואידאליזם פוליטי מילא תפקיד מכריע בהתפתחות של ארצות הברית כרפובליקה חילונית דמוקרטית.[7] הוגה הדעות וההיסטוריון הפוליטי הצרפתי אלקסיס דה טוקוויל (de Tocqueville) נתן לכך הד בספרו **הדמוקרטיה באמריקה** (1835): ׳הציוויליזציה של ניו אינגלנד היתה כאותן מדורות הבוערות על פסגות ההרים [...] הצובעות בגוניהן ומאירות עד קצה האופק׳.[8] שלושה עשורים אחר כך, ערב החתימה על הצהרת שחרור העבדים, בנאום השנתי בפני הקונגרס האמריקני, ביטא הנשיא אברהם לינקולן (Lincoln) את הרעיון שאמריקה ממלאת שליחות אוניברסלית: ׳באצילות נשמור, או בשפלות נאבד את **התקווה האחרונה הטובה ביותר של כדור הארץ** [...] הדרך ישרה, שלווה, נדיבה, צודקת. דרך - אשר אם בה נלך - העולם לעד יריע ואלוהים לעד יברך׳.[9]

חוקרים של יהדות ארצות הברית הצביעו על הלך רוח דומה בקרב היהודים, שהשקיעו מאמצים לא פחותים מהגויים ׳לשלב את ה״יהודיות״ עם ה״אמריקניות״׳ ו׳למזג את השתיים לשלם אחד׳. דפוס הגמוני זה, שאותו הגדיר ההיסטוריון ג׳ונתן ד׳ סרנה (Sarna) ׳פולחן הסינתזה׳, חשוב במיוחד כדי להבין את התפיסה העצמית של היהודים ואת הקשר שלהם עם החברה האמריקנית.[10] מחקר זה מבקש להוסיף נדבך על התזה של סרנה ועל הבחנותיהם של חוקרים אחרים ולתרום בדרכו הצנועה לשיח על ׳הייחודיות האמריקנית׳ (American

.Mississippi Press, Jackson 1995, p. 35

5 Jon Meacham, *American Gospel: God, the Founding Fathers, and the Making of a Nation*, Random House, New York 2006, p. 83

6 Ibid., p. 40

7 ראו גם: Jack P. Greene, *The Intellectual Construction of America: Exceptionalism and Identity from 1492 to 1800*, University of North Carolina Press, Chapel Hill 1993; Anders Stephanson, *Manifest Destiny: American Expansionism and the Empire of Right*, Hill and Wang, New York 1995; Seymour Martin Lipset, *American Exceptionalism: A Double-Edged Sword*, W.W. Norton and Company, New York 1996

8 מצוטט בתוך: Meacham, *American Gospel*, p. 39.

9 Abraham Lincoln, 'Second Annual Message to Congress', December 1, 1862, NATIONAL ARCHIVE: http://www.archives.gov/legislative/features/sotu/lincoln.html (retrieved in April 2014), ההדגשה שלי. לניתוח מועיל של צורת המחשבה של לינקולן, ראו: Jean H. Baker, 'Lincoln's Narrative of American Exceptionalism', in: James M. McPherson (ed.), *We Cannot Escape History: Lincoln and the Last Best Hope of Earth*, University of Illinois Press, Urbana 1995, ch. ii

10 Jonathan D. Sarna, 'The Cult of Synthesis in American Jewish Culture', *Jewish Social Studies* 5:1-2 (Fall 1998/Winter 1999), pp. 52-53

Exceptionalism). לשם כך ייבחן המיזוג של מוטיב 'הבחירה' האמריקני והיהודי בהשקפות העולם של סטיבן שמואל וייז (Wise) ושל חיים גרינברג (Greenberg).

וייז (1874-1949) וגרינברג (1889-1953) היו מנהיגים ציוניים מרכזיים אשר מילאו תפקיד משמעותי במאבק להקמת מדינה יהודית. במהלך פעילותם הציבורית ארוכת השנים דיברו וכתבו שני האישים על ההבטחה הגלומה באמריקה ובציון, על רעיון 'הבחירה' היהודי ('העם הנבחר'), על רעיון הייחודיות האמריקנית ועל מיזוגם בחוויה היהודית המודרנית. בהתמודדם עם המפגש בן מאות השנים בין היהודים לאמריקה, הם שאפו להסביר ולעצב את הקשר של יהדות ארצות הברית ל'כלל ישראל' בעשורים הסוערים שבמרכזם עמדו מלחמת העולם השנייה, השואה והקמתה של מדינת ישראל.

וייז וגרינברג היו מזוהים בעיקר עם החוגים החברתיים שאותם כינתה קרול ס' קסנר (Kessner) 'האינטלקטואלים היהודים האחרים', בספרה בשם זה.[11] בחוגים אלה מנתה קסנר הוגים יהודים אקטיביסטים משנות השלושים והארבעים כמו ויל הרברג (Herberg), מארי סירקין (Syrkin), מוריס סמואל (Samuel) וטרודה וייס־רוזמרין (Weiss-Rosmarin). זאת, לעומת חוגים אחרים שהתרכזו סביב הפרטיזן רוויו (*Partisan Review*)[12] ובחרו שלא לנקוט עמדה בנושאים יהודיים מובהקים.

לא מעט מהכתבים של וייז וגרינברג מקובצים באנתולוגיות, אך רובם אינו מרוכז ומתפרס לתחומים שונים.[13] יתרה מזו, שלא כרבים מעמיתיהם - לדוגמה מרדכי מ' קפלן (Kaplan),

11 Carole S. Kessner (ed.), *The Other New York Jewish Intellectuals*, State University of New York Press, Albany 1994

12 לדיון נוסף בליונל טרילינג, מייק גולד, דניאל בל ו'אינטלקטואלים ניו־יורקים' אחרים והתנכרותם לשורשיהם היהודים ראו: Terry A. Cooney, *The Rise of the New York Intellectuals: Partisan Review and Its Circle, 1934-1945*, University of Wisconsin Press, Madison 1986, ch. i.

13 ראו את מבחר עבודותיו של סטיבן וייז: Stephen S. Wise, *The Improvement of the Moral Qualities; An Ethical Treatise of the Eleventh Century by Solomon ibn Gabirol, Printed from an Unique Arabic Manuscript, together with a Translation, and an Essay on the Place of Gabirol in the History of the Development of Jewish Ethics,* Columbia University Press, New York 1902; Idem, *How to Face Life,* B.W. Huebsch, New York 1917; Idem, *Child Versus Parent; Some Chapters on the Irrepressible Conflict in the Home*, Macmillan, New York 1922; Idem with Jacob De Haas, *The Great Betrayal*, Brentano's, New York 1930; Idem, *Challenging Years: The Autobiography of Stephen Wise,* G. P. Putnam's Sons, New York 1949; Idem, *As I See It, Jewish Opinion*, New York 1944. ראו גם את האנתולוגיות הכוללות מבחר ממכתביו של וייז: Justine Wise Polier and James Waterman Wise (eds.), *The Personal Letters of Stephen Wise,* Beacon Press, Boston 1956; Carl Hermann Voss (ed.), *Stephen S. Wise: Servant of the People,* Jewish Publication Society, Philadelphia 1970. ראו גם את מאמריו של חיים גרינברג ביידיש כולם ב־*Der Yidisher Kemfer:* 'Yid un velt' (1953); 'Bletlekh fun a tog-bukh' (1954); 'Mentshn un vertn' (1953). רבים מכתביו של גרינברג תורגמו לאנגלית. ראו: Hayim Greenberg, *The Inner Eye,* 2 vols., Jewish Frontier Association,

הוראס מ׳ קאלן (Kallen), אבא הלל סילבר (Silver) ומילטון סטיינברג (Steinberg) - אין לווייז ולגרינברג משנה תאולוגית, פילוסופית, פוליטית או ספרותית סדורה. החוסר הזה, יש להניח, הוא תוצאת מאמציהם ארוכי השנים למצוא איזון בין יזמות אינטלקטואליות ויצירתיות ובין צרכים ארגוניים בעלי אופי מעשי שנכפו עליהם כמנהיגים בזמנים הטרופים שטלטלו את העולם ואיימו על קיומו של העם היהודי לפני קום המדינה. עם זאת, וייז וגרינברג, כל אחד לחוד, יצרו קורפוס משמעותי שכאשר בוחנים אותו במרוכז הוא מתגלה כשיטתי. שני האישים הותירו יריעה מגוונת ומרתקת הכוללת מאמרים, נאומים, התכתבויות והתבטאויות ציבוריות במגוון נושאים, סוגיות ושאלות, וטענת המאמר היא שמכלול העבודה השלם של כל אחד מהם ראוי להתייחסות רצינית.[14] היבט נוסף הראוי לציון הוא מעורבותם בחיים הציבוריים היהודיים; וייז וגרינברג היו מעורבים בפוליטיקה ובתרבות היהודיות במשך למעלה מחמישה עשורים. שניהם עברו במהירות משולי החיים היהודיים-אמריקניים למרכז הדרמה שהתחוללה בזירה העולמית בשנות השלושים והארבעים. ולבסוף, יש לציין שדווקא חוסר־האונים היהודי - ולא הכוח היהודי - הוא שהיה סימן ההיכר של החיים והתרבות היהודיים בכל מקום בתקופה הנדונה. אפשר שנוצר הרושם שהיתה לווייז ולגרינברג גישה למסדרונות הכוח - וליתר דיוק במה שנוגע ליישוב בארץ ישראל - לכוח היהודי הצומח, אבל בעיקרו של דבר הכלי היחיד שעמד לרשותם היה כוח השכנוע המוסרי.

האתגרים הפילוסופיים והדילמות הפוליטיות שניצבו בפני וייז וגרינברג היו חלק בלתי נפרד מהאווירה ששררה ב׳עולם החדש׳. אלה היו גם תוצאה של מאות שנות חוויה יהודית כמיעוט חסר אונים במערב, מצב שחשף את היהודים לניצול ולהתעללות, ואשר הגיע לממדים הרי אסון תחת המשטר הנאצי. וייז וגרינברג היו מודעים היטב לניגוד המובהק בין המקום המרכזי של האמנסיפציה באירופה ובין האופי הבתר־אמנסיפציוני של אמריקה. בכתיבתם ובהתבטאויותיהם בציבור דנו השניים לעתים קרובות באווירה האמריקנית הייחודית, בסוגיית ׳הבחירה׳ לעומת ה׳ייחודיות האמריקנית׳ ובמרכזים היהודיים ׳החדשים׳ בארצות הברית וביישוב בארץ ישראל.

משלל הנושאים שהשניים עסקו בהם, מאמר זה יידרש לשלוש סוגיות מהותיות: א. כיצד יכולים היהודים, קבוצה אתנית מובהקת הרואה את עצמה ׳נבחרת׳ במונחים דתיים, להשתלב בחברה מארחת פרוטסטנטית אשר רואה את עצמה כ׳עיר היושבת על ההר׳?; ב. כיצד אפשר לבנות יהדות אמריקנית בלי לצמצם את המחויבות לסיוע, להצלה וללאומיות יהודית? ג. כיצד אפשר לבסס יחסים לא־דוגמטיים, מעשירים ואפילו מתגמלים, בין התפוצה היהודית-אמריקנית ובין המדינה היהודית שבדרך?

אף כי הסוגיות, הנושאים והשאלות שהעסיקו את וייז וגרינברג חופפים מאוד, אין מקום

New York 1953, 1964; Marie Syrkin (ed.), *Hayim Greenberg Anthology*, Wayne State University Press, Detroit 1968. ראו גם מבחר ממאמריו של גרינברג בעברית: חיים גרינברג, **עין רואי: ספר מסות והגיונות**, מוסד ביאליק, ירושלים 1958.

14 עד היום, חוקרים נטו להתעלם מיצירותיהם של סטיבן וייז וחיים גרינברג. שניים יוצאים מן הכלל וראויים לציון הם: Robert M. Seltzer, ‘Hayim Greenberg, Jewish Intellectual’, in: Kessner (ed.), *The Other New York Jewish Intellectuals*, pp. 25-50; Stephen J. Whitfield, ‘A Tale of Two Critics’, *American Jewish History* 86:1 (1998), pp. 1-25.

להניח כי בין השניים היתה קיימת השפעה הדדית או יחסי גומלין מעבר למפגשים הפוליטיים והארגוניים הרבים שהשתתפו בהם מתחילת שנות העשרים עד סוף שנות הארבעים. ניכר אמנם שהשניים העריכו ואהדו זה את זה מהבחינה האישית, ועובדה זו ראויה לציון על רקע האווירה העכורה ששרתה בפוליטיקה הציונית. ואולם אין זה ברור כלל האם וכיצד השפיע האחד על אורח מחשבתו של האחר. עם זאת, בחינה היסטורית מעלה דמיון ניכר בין השקפות העולם הליברליות והאסטרטגיות הפוליטיות של וייז ובין אלה של גרינברג באמצע שנות השלושים. המאמר שואף אפוא לעמוד על פשר היחסים הסימביוטיים כמעט - במונחים רעיוניים וארגוניים - בין שני אישים המייצגים שינוי דפוסים בתודעה של יהודי ארצות הברית במאה ה־20.

***

אף כי וייז היה 'אמריקני' וגרינברג 'מזרח־אירופי', בכל זאת, במובנים רבים היו בנטיותיהם האישיות לא מעט קווים משותפים.

וייז, המבוגר מגרינברג ב־15 שנים, הגיע בילדותו מבודפשט, הונגריה, לארצות הברית. הוא גדל בניו יורק במשפחה נאו־אורתודוקסית וקיבל חינוך יהודי מסורתי. בסביבה האמריקנית הליברלית, למגוון זרמיה החברתיים והתרבותיים, בחרה משפחת וייז לשלוח את סטיבן הצעיר לבית ספר ציבורי ואחר כך לקולומביה קולג'. הוא המשיך ללימודי רבנות והוסמך בידי הרב הראשי של וינה, אדולף ילינק (Jellinek), ואחר כך סיים לימודי דוקטורט בהנחייתו של הפרופסור לשפות שמיות ריצ'רד ג'. ה. גוטהייל (Gottheil) מאוניברסיטת קולומביה. בהיותו רב צעיר אימץ וייז גרסה ליברלית של יהדות אמריקנית והיה קרוב ליהדות הרפורמית. בתקופה זאת התנסה ברבים מהרעיונות והדגמים הן של היהדות המסורתית והן של היהדות הרפורמית הקלאסית. הוא מעולם לא ניתק את קשריו עם החיים היהודיים הממוסדים באירופה או בארצות הברית, גם כשייסד ארגונים ומוסדות חלופיים שקראו תיגר על הזרמים היהודיים הדומיננטיים ועל המסגרות היהודיות הממוסדות של התקופה.

גרינברג נולד בעיירה טודוריסטי שבבסרביה וגדל בסביבה יהודית מסורתית דוברת יידיש ב'תחום המושב'. בשלב מוקדם בחייו התנתק מהיהדות המסורתית הדתית ואימץ את האתוס המהפכני האתאיסטי שמשך רבים מבני דורו. ואולם, שלא כאתאיסטים רדיקליים רבים אחרים שנעשו אנרכיסטים, קומוניסטים או בונדיסטים, גרינברג מעולם לא התכחש לעברו או למורשתו התרבותית. לגרסתו הלא־מרקסיסטית הוולונטריסטית של הציונות הסוציאליסטית היו שורשים עמוקים בחיים היהודיים במזרח אירופה. הוא העריך את אוצרות הספרות היידית כמו את אוצרות הספרות העברית המודרנית. הערכתו העמוקה למסורת הרוחנית והמדרשית היהודית היתה חלק בלתי נפרד מהשקפת עולמו (Weltanschauung). 'אין דרך אחרת לתאר את החוויות והכוחות שעיצבו את האישיות היהודית', טען מאוחר יותר, 'מבחינה פורמלית לפחות, אלא כדתיים'.[15] בצעירותו לימד ספרות יהודית של ימי הביניים ודרמה יוונית באוניברסיטת קרקוב. ב־1921 נמלט מפני המשטר הקומוניסטי (לאחר שיצא להגנת קבוצת התאטרון 'הבימה' ממוסקבה), הגיע לברלין ושם עסק בפעילות ציונית ונעשה מקורב לקורט

15 Hayim Greenberg, 'Jewish Culture and Education in the Diaspora', *Jewish Frontier* XVIII:12 (December 1951), p. 18

בלומנפלד, לחיים ארלוזורוב, לחיים נחמן ביאליק ולפעילים וסופרים ציונים אחרים. ב־1924 נסע גרינברג לארצות הברית במסגרת פעילותו בתנועה הציונית, ושם נשאר.

אם וייז וגרינברג היו שניהם תוצר של מסורות תרבותיות, דתיות וגאוגרפיות שונות, הרי אלה היו גבולותיה המשתנים של המודרניות אשר השפיעו עליהם ועיצבו את השקפת עולמם. כל אחד מהם אימץ מקורות השפעה אחרים והתרחק ממסורת אבותיו, אך נשאר מעוגן היטב במסורת בת אלפי השנים של הטקסטים, הלימוד והדיון הציבורי היהודיים. שניהם בגרו בסביבה רב־לשונית משתנה ושניהם קיימו יחסי גומלין פוריים עם החילוניות, עם היהדות הליברלית ועם הלאומיות היהודית, הן בזירה האירופית והן בזירה האמריקנית. הם חצו גבולות תרבותיים ורעיוניים והיו מוערכים כמנהיגים יהודים-אמריקנים ברחבי העולם. אצל שניהם, הציונות היתה העדשה שדרכה התבוננו בעולם, בעוד אמריקה נעשתה ׳ביתם׳ המאומץ והקרקע להצלחתם כדוברים יהודים.

על אף הדמיון מהבחינה הפילוסופית והאידאולוגית, וייז וגרינברג היו שונים לחלוטין באישיותם ובאופיים. וייז היה איש ציבור ופוליטיקאי מיומן ; כריזמטי, אינטליגנטי וצמא לאור הזרקורים. הצלחתו בקרב הציבור היהודי-אמריקני היתה מטאורית, ונישואיו ליורשת היהודייה-גרמנייה לואיז ווטרמן (Waterman) רק סייעו לכך. בתקופה שבה הנאום בפני קהל היה מוערך מאוד, המסר של וייז על צדק חברתי, כלכלי ופוליטי מצא מסילות בלבם של מאזינים רבים, יהודים ולא־יהודים; שהעריצו את נאומיו התֶאטרליים שנישאו בהתאם למיטב מסורת אומנות הנאום האמריקנית. בדומה לדוברים מפורסמים אחרים דאז - כמו דובר התנועה הפרוגרסיבית האמריקנית ניוטון ד׳ בייקר (Baker), התאולוג האוניטרי ג׳ון היינס הולמס (Holmes) והמתקן החברתי בתקופת ה׳ניו דיל׳ הנרי א׳ וואלס (Wallace) - משך וייז קהל לא מבוטל של מעריצים ומאזינים. הדרשות השבועיות של וייז, שנאמרו במהלך תפילות השבת ב׳קרנגי הול׳, הודפסו ופורסמו ברבים. נוסף על כך, **הניו יורק טיימס** (*The New York Times*) ועיתונים גדולים אחרים דיווחו לעתים קרובות על התבטאויותיו והצהרותיו של וייז בנושאים מקומיים, ארציים ולאומיים.

ואילו גרינברג, שדיבר וכתב ברהיטות בארבע שפות - רוסית, עברית, יידיש ואנגלית - היה שקול, מחושב ומאופק. הוא הצטיין כסופר, פולמוסן ומספר סיפורים, ועם זאת הבין את החשיבות של פוליטיקה פרגמטית. שלא כווייז, גרינברג לא שאף מטבעו לכוח פוליטי ולאור הזרקורים, אך בשעת הצורך הוא לא נרתע מן הזירה הפוליטית, גם כשהדבר עלה לו בעימותים עם עמיתיו בתנועת העבודה הציונית. גרינברג ניחן בכריזמה שקטה וביכולת להלהיב את מאזיניו, יכולת שקשה להסבירה. ׳ככל הנראה׳ (על פי אירווינג האו - Howe), הוא היה ׳המוכשר מכולם בחוג האינטלקטואלים דוברי היידיש׳, וגם (בניסוחה של מרי סירקין) ׳אמן של אותה אומנות אבודה - השיחה׳.[16]

> איש לא ידע לספר סיפורים כמו גרינברג, וכשאני אומרת סיפורים איני מתכוונת לאנקדוטות או בדיחות, אלא להעלאת זיכרונות שנעשים בסיפורם למוצר מוגמר [...]

16 Irving Howe, *World of Our Fathers: The Journey of the East European Jews to America and the Life They Found and Made*, Simon and Schuster, New York 1976, p. 511; Marie Syrkin, ‘Introduction’, in: Syrkin, *Hayim Greenberg Anthology*, p. 18

מאזיניו למדו לזהות את הסימנים המוקדמים. אותו רגע של שתיקה, ניעור אפר הסיגריה, והנה, עוד אחת מאלף ואחת ההרפתקאות של הרוח האנושית עומדת להתחיל.[17]

בד בבד עם מחוייבותם המוחלטת ללאומיות היהודית ולייישוב, וייז וגרינברג דאגו לחיוניות של יהדות ארצות הברית והתפוצות והיו פעילים בפוליטיקה שמאלית ופרוגרסיבית. במובנים רבים, הם הדוגמה לקואליציות פוליטיות שמאלה מן המרכז שהיו דומיננטיות בקרב הציבור האמריקני והיהודי בעשורים הראשונים של המאה ה־20. וייז התבלט במישור הלאומי כנושא בשורה חברתית וחסיד של יהדות ליברלית. כבן טיפוחיו של לואיס ד׳ ברנדייס (Brandeis) וכתומך של וודרו וילסון (Wilson), ביסס וייז את מעמדו כדמות מפתח בחוגים הפרוגרסיביים בארצות הברית, ובתחילת מלחמת העולם הראשונה יצאו לו מוניטין בין־לאומיים כמנהיג יהודי-אמריקני ליברלי בולט. השקפת העולם של גרינברג עוצבה בכור ההיתוך של רוסיה המהפכנית, שם משך תשומת לב כפעיל צעיר ורהוט של מפלגת ׳צעירי ציון׳, הסניף הלא־מרקסיסטי של הציונות הסוציאליסטית אשר שגשג במזרח אירופה, בארץ ישראל וברובעי המהגרים דוברי היידיש במערב. לאחר מותו של התאורטיקן הציוני הסוציאליסטי נחמן סירקין, נחשב גרינברג לדובר הבולט ביותר של תנועת העבודה הציונית בארצות הברית. מעמדו התחזק מתוקף תפקידו כעורך **דער יידישער קעמפער** (הלוחם היהודי), שבועון מוערך ורחב אופקים ביידיש שפרסם את עבודותיהם של מיטב המשוררים, הסופרים וההוגים היידיים אז.

אמנם וייז וגרינברג נפגשו עוד בכנסים של הקונגרס הציוני העולמי, אך עבודתם המשותפת החלה רק בתחילת שנות העשרים. שני האישים אשר תקעו יתד בעיר ניו יורק, שכבר היתה המרכז היהודי הגדול בעולם, הבינו את הפוטנציאל הטמון בקהילת המהגרים דוברי היידיש וצאצאיהם, ואת חשיבות תיעולן של האנרגיות הפוליטיות שלהם. שניהם עסקו בקידום מעמדם של הפועלים היהודים בפרט ושל הפועלים האמריקנים בכלל - וייז כמנהיג הדעתן וחד־הלשון של תנועת בית הכנסת החופשי (Free Synagogue) ושל ׳המכון היהודי לדתות׳ (Jewish Institute of Religion) שאך נוסד; וגרינברג, כעורך השבועון **דער יידישער קעמפער**. שניהם תמכו נמרצות בזכויות המהגרים ובזכויות המיעוטים, בשוויון לנשים וברפורמות חברתיות-דמוקרטיות, ושניהם נהגו חשדנות דומה כלפי ברית המועצות והמפלגה הקומוניסטית האמריקנית. בעקבות קריסת הבורסה ב־1929 ו׳השפל הגדול׳, איחדו וייז וגרינברג כוחות ובבחירות לנשיאות ב־1932 תמכו במועמד של המפלגה הסוציאליסטית האמריקנית נורמן תומאס (Thomas). לאחר שנבחר פרנקלין ד׳ רוזוולט (Roosevelt), הביעו וייז וגרינברג את תמיכתם בו, מתוקף זיקתם החזקה לתכנית ה׳ניו דיל׳. יתרה מזו, לאחר שנבחר שוב ב־1936, יזם וייז פיוס פוליטי עם רוזוולט לאחר שקודם לכן, בעת שזה היה מושל ניו יורק, תקף אותו וייז על אי־נכונותו לרסן את חבורת ׳טמאני הול׳ ואת ראש העיר המושחת של ניו יורק ג׳ימי וולקר (Walker). וייז נעשה לתומך נלהב של רוזוולט ולאיש הקשר העיקרי שלו עם יהדות ארצות הברית. בתקופה זו ייסד וייז את ׳הקונגרס היהודי העולמי׳, איגוד פרו־ציוני של הקהילות היהודיות בתפוצות, ומונה בעת ובעונה אחת לנשיא ארגון ׳ציוני אמריקה׳ ולנשיא ׳המגבית היהודית המאוחדת׳. למעשה, בנקודת מפנה גורלית זו, וייז התגלה כמנהיג הבולט של יהדות ארצות הברית.

17 Syrkin, ibid., pp. 18-19

בינתיים, ב־1935, הקואליציה של מפלגות הפועלים בראשות דוד בן־גוריון, שהיו בשלב זה הכוח ההגמוני ביישוב, חיזקה את מעמדה בעניינים ציוניים בין־לאומיים ותפסה עמדה שלטת בסוכנות היהודית ובהסתדרות הציונית העולמית. השינוי, בעיקר בהסתדרות הציונית העולמית, נתן את אותותיו בארצות הברית, שבה צבר הסניף האמריקני של תנועת העבודה הציונית כוח ניכר. גרינברג, כעת העורך של הירחון האמריקני־יהודי רב־ההשפעה **ג׳ואיש פרונטיר** (*Jewish Frontier*), היה לאיש מפתח בשיח האמריקני על תנועת העבודה הארץ־ישראלית ודובר ציוני חשוב.

***

בתחילת שנות העשרים, עצם היות וייז רב רפורמי וציוני הרחיק אותו אל מחוץ למחנה המרכזי של יהדות ארצות הברית. שלא כמו התנועה האורתודוקסית והתנועה הקונסרבטיבית, שראו ב׳עם היהודי׳ וב׳ארץ ישראל׳ עקרונות מרכזיים, התכחשה היהדות הרפורמית דאז לכל זיקה לאומית ולמעשה שימשו בה בערבוביה המסורת הרפורמית המרכז־אירופית של אברהם גייגר (Geiger) וגרסותיה המותאמות לחך האמריקני - כמו זו של יצחק מאיר וייז (Wise), מקס ליליינטהל (Lilienthal) וקאופמן קוהלר (Kohler). כמו כן, שלא כיעקב שיף (Schiff), לואי מרשל (Marshall) ואחרים שהתקבצו סביב ׳הוועד היהודי-אמריקני׳ (American Jewish Committee), שוייז כינה בזלזול ׳האריסטוקרטיה של השדרה החמישית׳. סטיבן, בן ונכד לרבנים הונגרים מסורתיים, לא היה אוסטרי ולא גרמני, אלא כאמור, הונגרי. בהיותו אדם עצמאי ודעתן, ראה את עצמו בתור תוצר של ׳שדרת לקסינגטון יותר משל הגטו של שדרת פארק׳.[18] בתקופה שהתאפיינה בפערים חברתיים־כלכליים ודמוגרפיים עמוקים, אפילו לאחר שנישא ליורשת היהודייה גרמנייה לואיז ווטרמן, לאמתו של דבר לא התקבל וייז מעולם לעילית דוברת הגרמנית של יהדות ארצות הברית. חלק מזה היה בלי ספק בגלל ביקורתו הנוקבת על שמרנותה ועמדותיה האנטי־ציוניות.

התהום שחצצה בין וייז ובין האנשים האלה היתה במידה רבה אידאולוגית ופוליטית, אך היא ייצגה גם פערים בין־דוריים עמוקים. דוגמה לכך היא המחלוקת המרה, שהיה לה הד ציבורי רב, בין וייז כשהיה בראשית דרכו הציבורית ובין מרשל וחבר הנאמנים של בית הכנסת עמנו־אל - ספינת הדגל של יהדות ניו יורק. ב־1905 הזמינו נציגי עמנו־אל את וייז לשמש רב ראשי של בית הכנסת (על פי התנאים שמאוחר יותר הוא כינה ׳חוק מרשל׳)[19] בציפייה מפורשת שוויז יעדן את אמירותיו הפוליטיות וייִמַנע מניצול דוכן בית הכנסת כבימה להבעת דעותיו. ׳האם הדוכן

18 Wise, *Challenging Years*, pp. 26-27; משפחות יהודיות מכובדות מהמעמד הבינוני כמו משפחת וייז התגוררו בדרך כלל בבתי האבן האופייניים של ניו יורק (ובעיקר בתים מלבנים אדומות), ואילו משפחות אמידות יותר התגוררו במעין אחוזות עירוניות מהודרות במוראי היל (Murray Hill) שבין שדרת לקסינגטון לפארק אוניו. תושבי ניו יורק העשירים ביותר באותם ימים בנו אחוזות מפוארות לאורך השדרה החמישית; ראו גם: Norval White, Elliot Willensky and Fran Leadon, *AIA Guide to New York City*, Oxford University Press, New York 2010, pp. 279-280; Edwin G. Burrows and Mike Wallace, *Gotham: A History of New York City to 1898*, Oxford University Press, New York 1999, pp. 959-960.

19 Wise, *Challenging Years*, p. 83

יהיה חפשי או לא יהיה חפשי?', רעם וייז במכתב גלוי שהתפרסם כמעט בכל העיתונים הגדולים בארצות הברית. 'אני רוצה להבהיר שאין בכוונתי להפקיד את מצפוני בחיק המלאכים. המצפון שלי הוא שלי בלבד'.[20] כך היה וייז: פולמוסן, תיאטרלי ובטוח בעצמו. במישור הבסיסי וייז הבהיר שעניינים של מצפון ואמונה מהותיים הם למקומו של אדם בחיים האמריקניים. ואולם ברובד הנוסף של עמדתו היה הרעיון שאין היהודים יכולים לקוות לישועה באמצעות סוג כזה או אחר של התבדלות, או באמצעות היטמעות תרבותית בחברה הסובבת. על פי השקפתו - שכנוע פנימי עמוק ואמונה יהודית איתנה וגלויה - רק אלה יאפשרו חיים יהודיים אמריקניים מלאים, אותנטיים וחיוניים. מבחינת וייז, אולי המנהיג היהודי-החברתי ביותר, תפקידה של תנועה במפנה המאות, השואבת את השראתה מהדת, הוא לשפר את החברה האמריקנית. מעשית פירוש הדבר מחויבות כפולה - לצדק חברתי ולציונות. בחזית הביתית נטל וייז חלק פעיל במאבקים ברחבי ארצות הברית שהובילו מנהיגים חברתיים בולטים, ובכלל זה המאבק בעבודת ילדים, המאבק לשיפור התנאים בקרב קהילות המהגרים, המאבק למען זכויות העובדים, המאבק לביטול חוקי ג'ים קרואו (Jim Crow laws),[21] המאבק למיגור זנות ועבדות לבנה, ועוד. בו בזמן ראה וייז את הציונות כשלוחה טבעית של מחויבות יהדות ארצות הברית לצדק חברתי עולמי. לסיכום, וייז האמין שההבטחה הנצחית של היהדות לתיקון בעולם הזה והברכה של החברה האמריקנית ניתנות למימוש במלואן רק מתוך מחויבות מלאה לחיים אמריקניים-יהודיים אשר במרכזם הליברליזם והלאומיות היהודית.

בדרשה שנשא ב־1933 הצהיר וייז:

> היהדות הרפורמית נטלה הרבה מדי מהאידאל הזר של הכנסיה בארצות המערב [...] הלחץ הבלתי יהודי על ה'אני מאמין' [Credo ...] היה מוכרח להסתיים בחוסר דגש על מושג 'העם היהודי' [...] התכחשו לכל מה שהיה יהודי מדי, ובשם השחרור והאמנסיפציה הטמיעו יותר מדי מה שהיה לא יהודי [...]. הגיע הזמן לומר את האמת: לא ניתן לעצמנו להישרף, להיטרף, להיכנע ולהיטמע. תחת זאת עלינו להיות גורם בונה ויצירתי, כוח של שינוי בחיים האמריקניים [...] מעולם לא היה דימוי תקף פחות לאמריקה מהדימוי של 'כור ההיתוך'. קבלת הדימוי פירושה בגידה ביכולתנו לתרום לאוצר החיים האמריקני. אנו נהיה יותר מאשר חומר יהודי בידי יוצרים זרים. אנו נהיה היוצרים המעצבים את כלי אמונתנו, כבני אדם וכיהודים.[22]

מלבד היותה של ההצהרה שלעיל ביטוי של השקפה היסטורית טלאולוגית, היא משקפת את הדרישה למזג בין רעיון ה'בחירה' היהודי ובין רעיון ה'הייחודיות האמריקנית'. בדרך אופיינית לסגנונו הרטורי, וייז מצהיר תחילה מה א י ן ה י א היהדות: אין היא המסורת השמרנית, האליטיסטית והמתבוללת של התנועה הרפורמית הממוסדת, וגם לא חיקוי של התרבות הפרוטסטנטית. אחר כך הוא מסביר מה היהדות האמריקנית צריכה להיות: מחויבות רוחנית, פלורליסטית, ליברלית - לצדק חברתי לפי נביאי התנ"ך, החזון הג'פרסוני של הרפובליקה

20 ראו תשובתו של וייז ללואי מרשל: Wise, ibid., p. 94.

21 חוקי הפרדה גזעית.

22 Wise, *As I See It*, pp. 24-27

האמריקנית והפתרון ההרצליאני ל׳שאלה היהודית׳.[23] מאחר שווייז ראה ביהדות הרפורמית הקלאסית כוח ׳מנרמל׳, ומכיוון ש׳נורמליות׳ מנוגדת ל׳בחירה׳ או ל׳ייחודיות האמריקנית׳ - הרי שהתנועה היהודית הרפורמית הממוסדת, על פי וייז, היתה בגידה כפולה: בגידה בייעודו של העם היהודי ובגידה בכוח הטמון באמריקה. דרך אחרת להסביר זאת היא שתפיסת העולם של וייז היתה בעיקרה מזיגה פילוסופית ותאולוגית של השקפתו בנוגע ליחסי הגומלין שבין אלוהים, היהודים וההיסטוריה. לטענתו, מלכתחילה העם היהודי והחברה האמריקנית עלו על נתיבים היסטוריים השונים בתכלית השינוי מנתיבי אומות ועמים אחרים. חוקי ההיסטוריה עבורם היו שונים. על פי וייז, היהודים ואמריקה נועדו לגדולות בהיותם שונים, ייחודיים. הם אינם עומדים מחוץ להיסטוריה ואף לא נסחפים בזרם שלה - להיסחף בזרם זו ׳בגידה ביכולתנו׳. במקום זאת, הם משובצים בהיסטוריה ככוחות ׳מכוננים׳, ׳יצירתיים׳ ו׳מחוללי שינוי׳.

היכן אפוא עומד גרינברג ביחס לווייז? גרינברג, אף יותר מווייז, אינו משתלב בקלות בתבניות המקובלות של ההנהגה היהודית והציונית בארצות הברית של שנות העשרים, השלושים והארבעים של המאה ה־20. הוא לא היה רב שהשפעתו נובעת מסמכות דתית, לא מנהיג קהילתי או אתני בעל הון או השפעה, וגם לא מנהיג בלתי מעורער של איגוד מקצועי או מפלגה פוליטית. העובדה שבהגיעו לארצות הברית הכיר במעורפל בלבד את הזירה האמריקנית, אך הצליח עד מהרה למצוא לו אחיזה ב׳לואר איסט סייד׳ של העיר ניו יורק, מעידה על האופי הבין־לאומי של המהגרים היהודים ממזרח אירופה. השבועון **דער יידישער קעמפער** היה במה לכישרונו הספרותי והפולמוסי של גרינברג, שהגיע מאוחר יותר לשיאו בירחון **ג׳ואיש פרונטיר**. לאחר שפרץ את זירת דוברי היידיש, נעשה הג׳**ואיש פרונטיר**, בידיו של גרינברג, לבמה לדיון אינטלקטואלי ער ומגוון; תרמו לו כותבים כמו ריינהולד ניבור (Niebuhr), צ׳רלס בירד (Beard), חנה ארנדט (Arendt), קורט לווין (Lewin), ויל הרברג, הוראס קאלן ומרדכי מ׳ קפלן, וכותבים מארץ ישראל שדבריהם לא היו נגישים קודם לכן לקהל דובר האנגלית - דוד בן־גוריון, ברל כצנלסון, זלמן רובשוב (שז״ר), וכן אמנים ומשוררים רבים. התוצאה היא, כותב אחד ההיסטוריונים, שהדגש ששם גרינברג ב׳מאמרים שנושאיהם מהותיים ומעוררי מחשבה משך את תשומת לבם של רבים מיהודי ארצות הברית׳ שמעולם לא הצטרפו לקבוצה ציונית כלשהי.[24]

הבסיס למעמדו של גרינברג ככותב, כעורך וכאיש ציבור היה השילוב של אידאליזם ופרגמטיזם. הוא הושפע מאוד מהחזון הקוסמי של א״ד גורדון, שניסח את רעיון ׳כיבוש העבודה׳ - גרסה ציונית חלוצית של הפילוסופיה של טולסטוי על הקשר שבין עבודת כפיים לגאולה לאומית.[25] עצם המינוח, על רב־המשמעות שלו - עבודה כמלאכה אך גם כפולחן דתי, כמשתמע מהמונח ׳עבודת האל׳ - מסמל שינוי יסודי בחיים היהודיים בכללותם, הן המסורתיים

23 Theodor Herzl, 'A Solution of the Jewish Question', *Jewish Chronicle*, January 17, 1896, pp. 12-13

24 Aaron Berman, *Nazism, the Jews and American Zionism, 1933-1948*, Wayne State University Press, Detroit 1990, p. 17

25 Shlomo Avineri, *The Making of Modern Zionism: The Intellectual Origins of the Jewish State*, Basic Books, New York 1981, p. 158

הן המודרניים. הרעיון של כיבוש העבודה בארץ ישראל היה חלק בלתי נפרד מהאידאולוגיה של ארץ ישראל העובדת. חלוציות, התיישבות וסוציאליזם סיפקו את החוליות החיוניות המקשרות בין האידאולוגיה הציונית להגשמתה.[26] גרינברג ראה במפעל הציוני בעיקר תכנית לקידום השאיפות הלאומיות היהודיות בארץ ישראל, אך הוא גם האמין שהמפעל הציוני יכול וצריך להטיב עם יהדות ארצות הברית. לטענתו, ההשפעה של הציונות על יהדות התפוצות, יותר משהיא תלויה במספר החברים, בהצלחה לגייס כספים או בעלייה, בסופו של דבר היא תלויה במחויבות של התנועה הציונית לרעיונות ולערכים מסוימים. 'אנחנו לא יכולים להרשות לעצמנו להיות אדישים לבעיות של העולם היהודי בכלל ושל יהדות ארצות הברית בפרט, משום שיהדות התפוצות היא המאגר הטבעי אשר ממנו ניזון הבית הלאומי היהודי', טען גרינברג. 'הערכים החדשים המתהווים בארץ ישראל - ההתלהבות החלוצית, האדרת ערכי העבודה, הניסיון ההרואי לשפר את יחסי החברה - מתחילים לעורר ולהמריץ חיים יהודיים בכל רחבי העולם'.[27] חשוב לציין שהעובדה שגרינברג, כמו ווייז, כורך יחדיו את יהדות התפוצות ואת יהדות ארצות הברית היא חלק מוויכוח מעין טלאולוגי רחב יותר, הנוגע ל'מולדת היהודית', למורשת התרבותית הייחודית של היהדות ולמערך הנרחב של הערכים היהודיים. ההבדל המהותי בין וייז לגרינברג נעוץ כמובן בעובדה שווייז ראה את טביעת ידו של האל, הנשגבת מתפיסתו של האדם, במהלך החיים היהודיים בעידן המודרני, ואילו גרינברג דיבר במונחים של כוחות חברתיים והיסטוריים אורגניים ודינמיים. גרינברג ראה בתפיסה התאולוגית של הגאולה מיתוס עממי מכונן שחיזק את הכוח המוסרי ואת יכולת ההישרדות של העם היהודי על פני הזמן והמרחב.[28] על היחס שבין האמונה השבטית של היהדות המודרנית ב'בחירה' ובין המציאות, אמר: 'את חלום הגאולה -שהשתמר בנו רק בכוח הרוח המשיחית, ושגם היום יכול להמשיך ולהתקיים חי ותוסס רק באמצעות בבואות ההוד וההדר של החזון המשיחי, אפשר להגשים רק באמצעים לא־משיחיים'.[29] בסיכומו של דבר, טען גרינברג, החיים היהודיים המודרניים מצריכים השקפה מעשית ובונה של הציונות - קרי, מפעל יהודי לאומי שיתופי להבטחת הישרדותו של העם היהודי.

בהתחשב בנטיותיהם הפילוסופיות הבסיסיות, אין זה מפתיע שגרינברג ווייז העריצו את 'החלוצים' כפורצי הדרך של החברה היהודית המתהווה בארץ ישראל. להשקפתם, 'החלוצים' במושבות החקלאיות, בגדודי העבודה ובמפעלים השיתופיים שצמחו ביישוב הם העילית של המפעל הציוני, המובחרים שבמובחרים. 'החלוצים', סבר וייז, הם 'האוצר שלנו עלי אדמות: סבלנים, חסונים, איתנים, אינם באים בתביעות אל העולם אלא אל עצמם בלבד'. הם 'שואפים לשתי מלכויות שמיים בו בזמן, האחת רוחנית צרופה או דתית, והאחת חברתית-כלכלית, של

26 A. D. Gordon, 'People and Labor', in: Arthur Hertzberg (ed.), *The Zionist Idea: An Historical Analysis and Reader*, Atheneum, New York 1981, p. 372

27 Hayim Greenberg, 'Our Stand', *Jewish Frontier* II:2 (December 1934), p. 5

28 Arnold Eisen, *The Chosen People in America: A Study in Jewish Religious Ideology*, Indiana University Press, Bloomington 1983, pp. 121-122

29 Hayim Greenberg, 'Policy and Labor', in: Mark A. Raider (ed.), *Free Associations: Selected Essays of Hayim Greenberg - A Critical Edition* (forthcoming)

העולם הזה׳.[30] בחירת המילים של וייז מספקת דוגמה לאופן שבו מיזג בהשקפתו מונחים מתחום הנשגב ומחיי העולם הזה. הוא רואה בציונות החלוצית הביטוי ההולם ביותר של רעיון ׳הבחירה׳ של העם היהודי, המחדש ומגשים את תפקיד האבות בתנ״ך: ׳וָאֵצֵו אֶתְכֶם בָּעֵת הַהִוא לֵאמֹר: יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם נָתַן לָכֶם אֶת-הָאָרֶץ הַזֹּאת לְרִשְׁתָּהּ - חֲלוּצִים תַּעַבְרוּ לִפְנֵי אֲחֵיכֶם בְּנֵי-יִשְׂרָאֵל, כָּל-בְּנֵי-חָיִל׳ (דברים ג יח). ׳בוני ארץ ישראל׳, ממשיך וייז, שיקפו ׳אמת ראשונית ומרכזית׳ - הם בנו עתיד שתאם ׳לטוב שבעבר היהודי ויצרו טוב חדש ואצילות חדשה לעתיד היהודי׳.[31] שוב עולה כאן הטיעון הטלאולוגי: מצד אחד, ׳אמת ראשונית ומרכזית׳, כלומר הוודאות של רצון האל, ומצד אחר ׳טוב חדש ואצילות חדשה׳, כלומר רציונל לשאיפות הומניסטיות ועכשוויות של תנועת העבודה בארץ ישראל.

כמו וייז, גרינברג נטה לעתים קרובות לתאר בשפה פואטית את ׳החלוצים׳, את היישוב ואת המפעל הציוני בכללותו. במובן זה היו וייז וגרינברג דומים לאישים ציונים אחרים - אישי ציבור, סופרים ופוליטיקאים - שעבורם היהדות המסורתית, וכן הסמלים, הנושאים והמוטיבים התנ״כיים - כל אלה יחדיו העניקו ללאומיות היהודית המודרנית ולתנועת העבודה הארץ־ישראלית ממד של משימת קודש.[32] גרינברג כמובן נבדל מווייז בהכירו מקרוב את האישים בקבוצות, במפלגות ובמסגרות היישוביות בארץ ישראל. כמו כן, הערכתו לחלוצים לא נבעה מאמונה דתית או מדוקטרינה לא־דתית של הכורח ההיסטורי, אלא מהערך המוסף שייחס ל׳הגשמה העצמית׳ ולסוציאליזם וולונטריסטי. ׳הייתי מתנגד לחלוציות בארץ ישראל׳, הצהיר בפני עצרת עובדים במהלך ביקורו בארץ ישראל ב־1935, ׳אילו הקשיים הנובעים מבנייתה מחדש של הארץ, שנזנחה זמן רב כל כך, היו נכפים על הצעירים היהודים מלמעלה ובניגוד לרצונם, אילו החלוצים בארץ ישראל היו נחשבים לדשן בשדות הארץ שנועד להכשירה למען הדורות הבאים שיקטפו את הפֵּרות; אלא שההתיישבות החלוצית בארץ ישראל היא משימה שנוטלים על עצמם יחידים מרצונם החופשי לאחר שהרהרו והתעמקו בדבר, אלה שלבם נוטה אחר המשימה והם מוצאים סיפוק אישי בהיענות לקריאה׳.[33]

גרינברג לא חשש להביע התנגדות ולאתגר את נאמני המפלגה. ׳אין דורות ביניים בהיסטוריה׳, טען, ובכך התריס כנגד עמיתיו הציונים והקומוניסטים שאחזו בדעות דטרמיניסטיות נוקשות.[34] במובן הזה הלך גרניברג אחר אבותיו הרוחניים נחמן סירקין וא״ד גורדון, שנטיותיהם הלא־דוקטרינריות היו חלק בלתי נפרד מהשקפת עולמם שברוח תנועת העבודה הציונית.[35] סירקין

30 Wise, *Challenging Years*, pp. 52-53

31 Ibid., p. 55

32 Anita Shapira, 'The Religious Motifs of the Labor Movement', in: Shmuel Almog, Jehuda Reinharz and Anita Shapira (eds.), *Zionism and Religion*, Brandeis University Press, Hanover, NH 1998, pp. 251-272

33 Hayim Greenberg, 'Socialism Re-examined', *Jewish Frontier* VII:11 (November 1941), p. 11

34 Hayim Greenberg, 'To a Communist Friend', *Jewish Frontier* III:5 (May 1936), p. 17

35 בהערכה של גרינברג הדהדה ההערכה של א״ד גורדון כלפי החלוצים הציונים. ראו לדוגמה את ההצהרה של גורדון: ׳יסוד היסודות הם החיים האנושיים לכל היקפם ועמקם [...] הפרט והכלל, היחיד והציבור, משתתפים ביצירתם במידה שווה. מה שמבוקש פה היא אפוא לא הגברת כוח הכלל על חשבון הפרט עד

לדוגמה נסוג מהשקפת העולם הפציפיסטית של 'פועלי ציון' האמריקנים בעת מלחמת העולם הראשונה ותמך בקריאה לנשק של וודרו וילסון. גורדון לא ראה בעין יפה את 'השומר', ארגון ההגנה שהקימו אנשי העלייה השנייה, בטענה שהוא 'מדיף ריח, קלוש ככל שיהיה, של מיליטריזם'.[36] בנושא אחד היו כמובן גרינברג, סירקין וגורדון תמימי דעים, והיא האמונה שההתיישבות הציונית בארץ ישראל תלויה ברצון של ההמונים היהודים ושהיא תצליח רק אם היישוב החדש יקום על בסיס צדק חברתי.[37] גרינברג המשיך לטעון ולצדד בערכו של הפרט בתוך הכלל כחלק ממאבק אידאולוגי מתמשך שניהל בכמה חזיתות בארץ ישראל, בארצות הברית ובאירופה: פנימה, כנגד מנהיגים בתנועת העבודה הציונית ומרקסיסטים קיצונים, אשר גינו גורמים ממתנים כמו גרינברג; וכלפי חוץ, כנגד תנועות אנטי־ציוניות, קומוניסטיות ושאר מתנגדים פוליטיים אשר זלזלו בציונות וראו בה חזון תעתועים אוטופי.[38]

ב־1935 נתגלעה מחלוקת בין תנועת העבודה הציונית בראשות דוד בן־גוריון ובין התנועה הרוויזיוניסטית בראשות זאב ז'בוטינסקי בנוגע למטרות ולאסטרטגיות הפוליטיות המידיות של התנועה הציונית. לב המחלוקת היה אי־הסכמה מתמשכת: מצד אחד, הגישה הפרגמטית של תנועת העבודה במשימת הקמת מדינה, ומצד אחר התעקשותם של הרוויזיוניסטים על גישה מקסימליסטית - פוליטית וטריטוריאלית. עקב זאת פרש ז'בוטינסקי מההסתדרות הציונית העולמית והקים את 'ההסתדרות הציונית החדשה'. המאבק הצמוד בין הסתדרות העובדים לאגפים הרוויזיוניסטיים של התנועה הציונית היה ממושך, מר ולעתים גם אלים. הדי המאבק הגיעו גם לזירה היהודית האמריקנית (בסופו של דבר הגיעו בן־גוריון וז'בוטינסקי להסדר, וב־1946 שבה 'ההסתדרות החדשה' לשורות ההסתדרות הציונית). גרינברג הסביר את המחלוקת לקוראיו בארצות הברית:

> מלכתחילה היתה פעורה תהום בין תנועת העבודה הציונית ובין הרוויזיוניסטים. בראש ובראשונה מדובר בהבדל שבין ראליזם להרפתקנות [...] הרוויזיוניסטים - שטענו בתחילה שהם רק ציונים בגרסה רדיקלית יותר, שהם אינם שואפים לתכנית כלכלית נפרדת ליהודי התפוצות או לארץ ישראל, ושהם אינם פונים למעמד זה או אחר - החלו להפגין עוינות גוברת והולכת כלפי תנועת העבודה. זאת, כנקמה לכאורה על כישלונם לכרות עמה ברית. העוינות הזאת לעבודה, שהיא כיום עובדה מרה בחיים היהודיים, ניזונה מנטיות אידאולוגיות ופוליטיות שצמחו בארצות נכר. התנועה הרוויזיוניסטית

לידי שעבוד הפרט לכלל, כי אם התאמה עליונה, שלא תושג בטשטוש האישיות של הפרט ובהמעטת דמותה, כי אם להפך, בהגברת כוחה, הכרתה העליונה וחירותה העליונה של האישיות הפרטית'. מצוטט מתוך: א"ד גורדון, 'יסודות לתקנות למושב עובדים', תרפ"ו (1921), פרויקט בן יהודה: http://www.benyehuda.org/gordon_ad/yesodot_takanot_moshav.html (אוחזר באפריל 2014).

36 Walter Laqueur, *A History of Zionism: From the French Revolution to the Establishment of the State of Israel*, Schocken Books, New York 2003, p. 285

37 Jonathan Frankel, *Prophecy and Politics: Socialism, Nationalism, and the Russian Jews, 1862-1917*, Cambridge University Press, Cambridge 1984, pp. 303-305

38 Klara Moricz, *Jewish Identities: Nationalism, Racism, and Utopianism in Twentieth-Century Music*, University of California Press, Berkeley 2008, p. 69

החלה לספוג לתוכה עוד ועוד יסודות של פשיזם. התמימים שבינינו האמינו שצמיחה של תנועה ראקציונרית בעולם היהודי היא תופעה בלתי אפשרית ללא קשר למה שקרה בעולם הגויי. פשיזם, חשבנו, היה באופן בלעדי חולי לא־יהודי שהיהודים, מחמת חסינותם ההיסטורית, לא יכולים להיות נגועים בו. לרוע המזל התברר שכלל לא היינו חסינים ושהחיידק הפשיסטי מצא בחוגים הרוויזיוניסטיים קרקע פורייה להתרבות בה.

המאפיין הראשון והבולט ביותר של הפשיזם והרוויזיוניזם הוא שנאתם לאינטרנציונליזם ולכל צורה של שיתוף פעולה ידידותי בין מדינות. לא לחינם המנהיג והמורה הרוחני של התנועה הרוויזיוניסטית, ולדימיר ז׳בוטינסקי, מרבה כל כך לצטט את המימרה הלטינית ׳אדם לאדם זאב׳ (*homo homini lupus*). לא לחינם טוענים הרוויזיוניסטים שיחסים זאביים מתקיימים וימשיכו להתקיים בין מדינות. אין מדובר בהוצאת דיבה על הרוויזיוניזם. כשאנו קוראים בעיתונות הרוויזיוניסטית שסיוע לסוציאליסטים באוסטריה במאבקם לחירות הוא בגידה ביהדות ובציונות; שלערבים יש שתי דרכים בלבד, חזרה למדבר או למעמקי הים; שאל לנו להיות מודאגים כהוא זה מבעיותיהן של מדינות אחרות; שיש לנו משימה אחת בלבד לדורות הבאים, היינו הקמת מדינה יהודית, ושרק לאחר שנשיג מטרה זו, וגם זאת בתנאי שייוותר לנו זמן פנוי, נוכל להרשות לעצמנו להיות מודאגים בגלל ׳כלבים וחתולים, סינים וערבים׳ - למקרא כל אלה אנחנו רואים ביטוי חולני של אגואיזם לאומי שאינו רק בלתי מוסרי, אלא מטופש מיסודו, מנוגד לאינטרסים האמיתיים של היהדות והציונות ומבזה אותן. בלתי אפשרי, מבחינה מעשית לפחות, להקים בית לאומי או מדינה יהודית בארץ ישראל בלי שיתוף פעולה, ולו מזערי, עם מדינות אחרות, או לכל הפחות עם גורמים פרוגרסיביים מסוימים באותן מדינות.[39]

קודם שנדון בהצהרה של גרינברג, נבחן את דעתו של וייז על ז׳בוטינסקי ועל הרוויזיוניסטים. למעשה וייז היה במשך שנים רבות בעל ברית חשוב של ז׳בוטינסקי ואחד ממליצי היושר שלו בארצות הברית. במיוחד התרשם וייז מהצלחתו של ז׳בוטינסקי בהקמת ׳הגדודים העבריים׳ ששירתו במסגרת הצבא הבריטי במזרח התיכון במלחמת העולם הראשונה. וייז התרשם גם מהתעקשותו של ז׳בוטינסקי כי שלטון המנדט הבריטי יעמוד בהתחייבויותיו כלפי היישוב היהודי בתום מלחמת העולם הראשונה.[40] ואולם עתה, על רקע עלייתו לשלטון של היטלר והדחיפות החדשה של המפעל הציוני, הגיע וייז לידי מסקנה שהקווים המנחים את הרוויזיוניסטים, כולל ה׳פיאניסימו׳ שלהם בארצות הברית וה׳פורטיסימו׳ שלהם במזרח

39 מתוך תמליל נאומו של חיים גרינברג ׳הרוויזיוניסטים ומזרחי׳, סימפוזיון שהתקיים בניו יורק במוצאי שבת 3 בפברואר 1934, שבו הדוברים היו חיים גרינברג ויוסף שפרינצק: Hayim Greenberg's transcribed address in: *Revisionists and Mizrachi, A Symposium held in New York on Saturday evening, February 3, 1934, at which the speakers were Hayim Greenberg and Joseph Sprinzak* (trans. by Maximilian Hurwitz), Spiegel .Publishing, Milwaukee 1934, pp. 5-6, American Jewish Historical Society, New York

40 Michael Brown, *The Israeli-American Connection: Its Roots in the Yishuv*, Wayne State University Press, Detroit 1996, pp. 37-42

אירופה, נעשו 'מסוכנים לאין שיעור' ו'בלא ספק מזיקים'. וייז כינה את הרוויזיוניזם 'סוג של פשיזם', 'תנועה ראקציונרית מסוכנת', וטען: 'כל מה שטוב ויפה ביהדות קשור קשר בל יינתק לאידאלים החברתיים והדמוקרטיים של ימינו'. הוא גינה את התנועה של ז'בוטינסקי על כי משתמע ממנה 'כפי שהפשיסטים מצהירים, שהמדינה היא הכול והפרט הוא לא כלום', וכן על 'הכרזת המלחמה של התנועה בפועלים היהודים בארץ ישראל'. כדי לסתור את המדיניות המקסימליסטית של ז'בוטינסקי, טען וייז כי 'ארץ ישראל ללא ערבים תהיה מחזה עגום ובלתי מוסרי ממש כמו ארץ ישראל ללא יהודים'. 'פתרון לבעיה הערבית בארץ ישראל', הכריז, 'יהיה המבחן העליון של העם היהודי, בדיוק כפי שהגישה של הנצרות כלפי היהודים היתה המבחן העליון של הנצרות'. ולבסוף, הביע וייז מורת רוח מהאופן שבו רוממה התנועה הרוויזיוניסטית את המיליטריזם כסגולה בפני עצמה. 'את הסממן הגרוע ביותר בהתבוללות', אמר, 'נמצא לאו דוקא אצל יהודי גס רוח אלא אצל יהודים הבוחרים בדרך חיים מרושעת, ובשמחה ובגאווה מכריזים על דבקותם בה, כאילו היתה טובה [...] הגנה עצמית טובה היא חובה. זילזול אגרסיבי, גס, פשיסטי, מיליטריסטי, ופרובוקציה כלפי אחרים - את אלה חובתינו הקדושה ביותר למנוע'.[41]

למקרא השקפותיהם של וייז וגרינברג נחשפים לעינינו כמה קווי דמיון מעניינים. שניהם טענו ש'הרומן' שז'בוטינסקי מנהל עם הפשיזם הוא מסוכן ומנוגד לערכים החברתיים, הדמוקרטיים והיהודיים. הם ראו בעמדת הרוויזיוניסטים כנגד תנועת העבודה איום על יציבותה של החברה היהודית החדשה במדינה שבדרך. הם גם הזהירו שקיצוניות מצד היהודים והתעלמות מתושביה הערבים של ארץ ישראל מערערות את הבסיס המוסרי של הציונות, וכי שוביניזם לאומני יהודי מאיים להפוך את היישוב לחברה מנודה. יש לציין גם את העובדה ששני האישים הוציאו את הרוויזיוניזם אל מחוץ למחנה באמצעות שימוש בשיח שפורט על רגישויות ליברליות, דתיות וחילוניות. גרינברג, בתארו את הרוויזיוניזם כ'ביטוי חולני של אגואיזם לאומי' אשר 'מנוגד לאינטרסים האמיתיים של היהדות והציונות ומבזה אותן', הציב אמת מידה הומניסטית והיסטורית כדי להעריך את ההשלכות של הציונות הימנית. בה בעת, הגינוי של וייז את ה'זלזול האגרסיבי, הגס, הפשיסטי, המיליטריסטי, והפרובוקטיבי כלפי אחרים' של ז'בוטינסקי כסממן 'הגרוע ביותר בהתבוללות', מהווה כשלעצמו שיעור בהיסטוריה, ותקפותו רק מתחזקת בהצהרה הרבנית שאחת מחובותיה 'הקדושות ביותר' של היהדות היא לדחות רעה חולה זו. שוב ניכרים היסודות הייחודיים של השקפות העולם הדתיות והחילוניות של וייז וגרינברג. הם מעוררים סוגיות מֶטה־היסטוריות הקושרות בין ראליזם פוליטי ובין מושג 'הבחירה' בחברות היהודית והאמריקנית.

למרות התנגדותם הנחרצת למיליטריזם קנאי, גם וייז וגם גרינברג קיבלו בסופו של דבר את נחיצותו של כוח מזוין כצורה לגיטימית של הגנה עצמית. המעבר מפציפיזם עקרוני לנכונות להילחם היה קשה ומורכב לשניהם. ראשית 1917 היה זמן ההכרעה אצל וייז, אז נטש את העמדה האנטי־מלחמתית שבה החזיק כל חייו והחל לתמוך תמיכה חד־משמעית בוודרו וילסון. השינוי

41 Stephen S. Wise, 'Why Zionists Cannot Support Jabotinsky and Revisionism', Excerpts of address delivered before the Free Synagogue at Carnegie Hall, March 10, 1935, American Jewish Archives, Cincinnati, OH, pp. 3, 4 and 7

הזה, הסביר וייז בזמנו, משקף את המציאות הפוליטית המשתנה והבלתי נמנעת שבהדרגה, אך בהתמדה, ערערה את תכלית הקיום של מחנה השלום.

> [...] פחות משאנחנו ששים אלי קרב יש לומר שאנחנו נזעקים להגן על כל היקר והקדוש בחיים בדרך היחידה המובנת לכנופיות המיליטריסטים שהמיטו צער וכאב על מחצית העולם, ובושה שאין להביעה במילים על נתיני מדינותיהם אשר נתנו בהם אמון עיוור ועל כן לקו באלם ולא התקוממו. אלה הזועקים שגם אנו נכנענו בסופו של דבר לדחף להילחם ולהיסטריה של המלחמה שוכחים, או מנסים להתעלם מהעובדה שבמשך שלוש שנים נהגו האומה האמריקנית ומנהיגיה סבלנות שאין כדוגמתה, ושפחות משאנו יוצאים למלחמה, אנחנו למעשה נזעקים לכבות שרפה המאיימת לכלות את היער, שרפה שלהבותיה הרצחניות ניזונות מרצונותיהם ומתשוקותיהם של בני אדם. אם באותו זמן [...] ניאלץ להשתמש בכלי המשחית של הכוח והזעם, הרי שהאשמה, בשם שמים, אינה בנו אלא באותם יצורים של דם וברזל [...] זו תהיה מלחמתנו האחרונה על מנת שלגרמניה לא תהיה עוד לעולם אפשרות לחדש את תוקפנותה הפושעת [...]
>
> פרדוקסלי ואירוני ככל שיישמע, לא נטלנו על עצמנו את עול המלחמה לשם המלחמה אלא למען השלום, אשר פירותיו, יש לקוות, יביאו ברכה למנצחים ולמנוצחים גם יחד. נטלנו לידינו נשק ולא נניח אותו עד שהעולם ייעשה למקום בטוח בדרך היחידה שבה חיי אומות המשתכנות יחד עשויים להיות בטוחים - הדמוקרטיה ועמה השלום שיביא את המרפא על כנפיו.[42]

השינוי בדעתו לא היה עניין של תועלתנות גרדא. זה היה חלק מתהליך חברתי ופוליטי רחב יותר שהגיע לשיאו 'בתמיכה הגואה במדינות ההסכמה, שלא פסח על המעמד הבינוני היהודי, המעמד הבינוני הנמוך וחלקים ממעמד הפועלים'.[43] יתר על כן, אפילו אם נניח שהשינוי שחל בווייז ניזון, בחלקו לפחות, מראליזם פוליטי (למעשה, קבוצות אלה שימשו עבורו מאגר טבעי של תמיכה), גם אז, לא מן ההכרח שהוא פעל שלא ביושר או שמניעיו שירתו את תועלתו האישית בלבד. רוחות פוליטיות הפכפכות נשבו תמיד במרחבים האמריקניים, ומנהיגים לאומיים מצליחים קמו בְּמקום שמנהיגים אחרים לא השכילו להגיב תגובה קונסטרוקטיבית לשינויים שהתחוללו בהלך הרוח ולא פעלו בגמישות מספקת כדי להיענות לדאגות, לדינמיקות ולצרכים החברתיים החדשים. בימי מלחמת העולם הראשונה, ששטפה את האומה בתחושת אחדות לאומית, 'הצטרפו רבים לתמיכה בווילסון - אינטלקטואלים מהחוגים המתקדמים, מתקנים חברתיים, לצד מנהיגי פועלים בולטים ואישים מהחוגים הסוציאליסטיים'. איום המלחמה, בשילוב גל של פטריוטיזם, מורליזם וליברליזם רומנטי, נראו לתומכיו של וילסון

42 '"What are We Fighting For": Dr. Stephen S. Wise, Once Pacifist, Now is Firm for War', *Sunday Oregonian*, October 21, 1917, p. 11; http://oregonnews.uoregon.edu/lccn/sn83045782/1917-10-21/ed-1/seq-51.pdf (retrieved in April 2014)

43 Morris U. Schappes, 'World War I and the Jewish Masses, 1914-1917', Jewish Life (February 1955), p. 19; http://jewishcurrents.org/wp-content/uploads/2010/02/jcarchive017.pdf (retrieved in April 2014)

כהזדמנות 'לקדם את ערכי התנועה הפרוגרסיבית ברחבי העולם'.[44] לזמן מה נראה שהמלחמה מצליחה לאחד קבוצות בחברה האמריקנית, שעד אז נבדלו זו מזו, ובכוח המלחמה לשמש דבק במחלוקות ארוכות השנים שבין הדרום לצפון, בין העיר לכפר, בין הליברלים לשמרנים ובין בני הארץ למהגרים.

ב־1914, עם פרוץ המלחמה באירופה, ניכר שהיהודים האמריקנים רחשו אהדה לגרמניה מתוך שראו בה יריבה טבעית של שלטון הדיכוי הצארי, מבצר חברתי איתן, וארץ אבות של קבוצה גדולה של יהודים משכילים ממוצא מרכז אירופי. אך ככל שנמשך והתרחב העימות באירופה כך נטתה דעת הקהל היהודי, כמו דעת הקהל האמריקני, לצד וילסון בתמיכתו במדינות ההסכמה. נקודת המפנה חלה בחודשים הראשונים של שנת 1917, עם קריאתו של וילסון ל'שלום ללא ניצחון'.[45] מאוחר יותר, עם יירוטו של 'מברק צימרמן',[46] אשר עורר חשש שמקסיקו תכרות ברית עם מעצמות המרכז, פנה וילסון לקונגרס וביקש ממנו להכריז מלחמה על גרמניה. 'עלינו להפוך את העולם למקום בטוח למען הדמוקרטיה', קרא וילסון. 'יש להבטיח שהשלום יהיה מבוסס על התשתית המוכחת של חירויות פוליטיות'.[47] לבסוף, כשנכנסה ארצות הברית למלחמה, מיהרו כ־250,000 יהודים, רובם מהגרים צעירים ממזרח אירופה, להתגייס לצבא האמריקני, להוטים להוכיח את נאמנותם לארצם החדשה.

המניעים האידאליסטיים להצטרפותה של ארצות הברית למלחמה, נפילת שלטון הצאר, הצהרת בלפור שהכירה בארץ ישראל כ'בית לאומי לעם היהודי' וכיבוש הארץ בידי הבריטים - כל אלה עוררו גל של התלהבות בקרב יהודי ארצות הברית, ועל רקע זה הרעיון הציוני קנה לו תומכים רבים - יחידים, קבוצות ומנהיגים. וייז, כעת תומך נלהב בוילסון, מילא יחד עם לואי ד' ברנדייס תפקיד מרכזי בניסוח סינתזה של טיעונים אמריקניים וציוניים למלחמה.[48] הקמת החברה היהודית בארץ ישראל, הצהיר וייז, היא תולדה של חזון וילסון שלאחר המלחמה על

44 Eric Foner, *Give Me Liberty! An American History*, 2, W.W. Norton, New York 2012, p. 726; Schappes, 'The Attitude of Jewish Labor to World War I, 1917-1918', *Jewish Life* (March 1955), pp. 21-24

45 לבחינה מעניינת של השקפת העולם והמדיניות של וודרו וילסון ראו: Robert W. Tucker, *Woodrow Wilson and the Great War: Reconsidering America's Neutrality, 1914-1917*, University of Virginia Press, Charlottesville 2007, ch. ix.

46 מברק ששוגר ב־16.1.1917 משר החוץ הגרמני, ארתור צימרמן, לשגריר גרמניה בארצות הברית, ויעדו הסופי היה שגריר גרמניה במקסיקו, אלא שהוא יורט וצופנו פוענח בידי המודיעין הבריטי. המברק הכיל הצעה גרמנית למקסיקו לכרות ברית נגד ארצות הברית, תמורת תמיכה כלכלית והבנה במקרה של כיבוש מחדש מקסיקני את שטחי דרום־מערב ארצות הברית. תפיסת המברק היתה אחד הגורמים המרכזיים להצטרפותה של ארצות הברית למדינות ההסכמה במלחמת העולם הראשונה.

47 ראו את הנאום במלואו של וודרו וילסון: 'President Calls for War Declaration, Stronger Navy, New Army of 500,000 Men, Full Co-operation With Germany's Foes', *The New York Times*, April 2, 1917, p. 1.

48 Stephen S. Wise, 'The Balfour Declaration: It's Significance in the U.S.A.', in: Paul Goodman (ed.), *The Jewish National Home: The Second November, 1917-1942*, J. M. Dent, London 1943, pp. 41-43

׳הגדרה עצמית של אומות׳.[49] וילסון עצמו תמך במפורש בהצהרת בלפור והביע תקווה ׳שבארץ ישראל יונחו היסודות לקהיליה יהודית׳.[50] בסיכומו של דבר, המפגש הייחודי בין האינטרסים והאידאלים של התנועה הציונית לאלה של מדינות ההסכמה חולל תפנית חדה בחיים היהודיים. המציאות המדינית החדשה שימשה מסגרת ותמריץ לברנדייס, לווייז ולמנהיגים יהודים אחרים שהשתייכו לתנועה הפרוגרסיבית, לחצות גבולות חברתיים ופוליטיים. לעניין מאמר זה, שילוב של נושאים דתיים וחילוניים, מיזוג המטרות של ארצות הברית ושל העם היהודי שלאחר המלחמה, והקשר שבין רעיונות הייחוד היהודי והאמריקני - כל אלה יחדיו מצביעים על הלך הרוח של וייז.

כעבור שני עשורים חלה תפנית דומה בדעותיו של גרינברג. עקב עלייתו של היטלר לשלטון בגרמניה הנאצית והמרד הערבי בארץ ישראל בשנים 1936-1939, פינה הפציפיזם המוסרי של גרינברג את מקומו להערכה מחדש, זהירה, באשר לשימוש בכוח מזוין.[51] התפנית בדעותיו באה מתוך חרדה לגורלם של יהודי אירופה ומהתפכחות הולכת וגוברת מהאדישות לסבלם של היהודים מצד מנהיגים פציפיסטיים בארצות הברית, באירופה ובאסיה. בסוף שנות השלושים, לדוגמה, גרינברג, כמו מרטין בובר, יהודה לייב מאגנס ואחרים, נטל חלק בהתכתבות פומבית עם המנהיג ההודי מהטמה גנדי, שאותו העריץ וראה בו ׳אח׳ רוחני.[52] מוטרד משוויון הנפש של גנדי בנוגע לאנטישמיות הגואה בקרב המוסלמים בהודו ומאוכזב מאי־יציאתו בגלוי כנגד רדיפת יהודי אירופה בידי הנאצים, הזמין גרינברג את גנדי להביע את דעותיו ב**ג׳ואיש פרונטיר**. במאמר שכותרתו ׳אין אימה במוות׳ כתב גנדי:

> מדוע שהיהודים, כשאר בני האדם, לא יקימו לעצמם בית במקום שבו נולדו ושבו הם מוצאים את פרנסתם? ארץ ישראל שייכת לערבים בדיוק כפי שאנגליה שייכת לאנגלים וצרפת לצרפתים. אין זה ראוי וגם לא אנושי לכפות את היהודים על הערבים. לא ניתן להצדיק את המתרחש בימים אלו בארץ ישראל בשום נימוק מוסרי [...] אילו הייתי יהודי והייתי נולד בגרמניה ומוצא את פרנסתי שם, הייתי קורא לגרמניה ביתי גם לנוכח

49 וייז גם תמך בפנייה לממשלת בריטניה כדי לדרוש ׳שלטון עצמי לעם האירי׳. ראו את מכתבו של וייז לוודרו וילסון מיום 11 באפריל 1917, בתוך: Voss, *Stephen S. Wise*, p. 76.

50 ההצהרה של וודרו וילסון פורסמה מחדש ב: *The Jewish National Home in Palestine: Hearings Before the Committee on Foreign Affairs, House of Representatives, Seventy-eighth Congress, Second Session on H. Res. 418 and H. Res 419 (February 8, 9, 15 and 16, 1944)*, Ktav Publishing House, New York 1970, p. 3.

51 Hayim Greenberg, 'Report of Eastern Conference', *Jewish Frontier* VI: 7 (July 1939), pp. 30-31

52 Hayim Greenberg, 'To Young India… An Open Letter to Gandhi', *Jewish Frontier* IV: 4 (April 1937), p. 7; Maurice S. Friedman, *Martin Buber*, *The Life of Dialogue*, Harper and Row Publishers, New York 1960, pp. 205-207. ראו את המכתבים הפומביים שכתב בובר לגנדי: 'The Land and Its Possessors', in: Martin Buber, *Israel and the World: Essays in a Time of Crisis*, Schocken Books, New York 1963, pp. 227-233; 'A Letter to Gandhi', in: Martin Buber, *Pointing the Way* (trans. and ed. by Maurice Friedman), Harper Torchbooks, New York, pp. 139-147

> הגוי הרם ביותר וקורא לו לירות בי או להשליך אותי לצינוק; הייתי מסרב להיות מגורש או להיות קרבן להפליה, ולא הייתי מחכה לשם כך לאחיי היהודים שיצטרפו אליי בהתקוממות אזרחית, אלא הייתי עושה זאת בעצמי מתוך שכנוע פנימי עמוק שבסופו של דבר ילכו האחרים בעקבותַי.[53]

לזכות גרינברג ייאמר שאף כי מצא את הצהרתו האנטי־ציונית של גנדי לוקה בחסר ואפילו מחפירה, הוא השכיל לנצל את ההזדמנות כדי לעורר דיון ציבורי ולמשוך תשומת לב לסכנה המרחפת על העם היהודי. הוא לא ניסה להפריך את טענותיו חסרות הרגישות של גנדי, אבל הוא התמודד ישירות עם ההצעה שהיהודים צריכים, בכל מחיר, להסתגל לארצות המארחות ולהימנע מן הרעה החולה ששמה לאומיות. המום מההצעה של גנדי שיהודי גרמניה ינקטו טקטיקה של התנגדות סבילה כלפי הנאצים, השיב לו גרינברג במאמר שכותרתו 'מתייחסים אלינו כאל תת־אדם ואנחנו מתבקשים לנהוג כעל־אדם':

> [...] אם גנדי תובע מאתנו לנהוג בהרואיות על־אנושית בגרמניה, הרי שבארץ ישראל הוא כבר תובע מאתנו לסגת מהזכויות הבסיסיות ביותר של כל אדם באשר הוא. מתוך שאלתו מדוע איננו יכולים 'כשאר בני האדם' לקבוע את ביתנו בארץ שבה נולדנו ושבה אנו מוצאים את פרנסתנו, עולה שהוא לא הביא בחשבון את הדרמה החריגה ואת הפרדוקסליות של ההיסטוריה היהודית [...] בשאלתו של גנדי מהדהדת האשמה סמויה; משתמע ממנה שסירבנו בכוונה תחילה להכות שורש בכל מדינה שאינה ארץ ישראל [...] מצער שגנדי לא ניגש לבעיה בכובד הראש ובדבקות בחיפוש אחר האמת המאפיינים אותו בדרך כלל בחפשו אחר פתרון לבעיות אחרות [...] אין להסיק מכך אלא שהוא נכשל בהבנת הטרגדיה הייחודית של הקיום היהודי.[54]

בכוונו לסתירה המוסרית והפילוסופית שבהצהרתו של גנדי, חצה גרינברג את הרוביקון. הוא ערק מהמחנה הפציפיסטי ואימץ את אמרתו של קיקרו (Cicero) 'קיים מתח תמידי בין כיבוד החוק ובין הפנייה לאלימות', גישה שיאמצו פציפיסטים נוצרים רבים בארצות הברית לאחר ההפצצה על פרל הרבור בדצמבר 1941.[55] מכל מקום, בתחילת 1939, בעוד שכלי התקשורת האמריקניים מצאו עניין רב בהצהרתו האנטי־ציונית של המנהיג ההודי, הרי שהביקורת של גרינברג לא זכתה להתייחסות מחוץ לעיתונות היהודית באנגלית. התוצאה המאכזבת לימדה את גרינברג לקח חשוב בנוגע לסיקור הבררני של כלי התקשורת האמריקניים, כמו גם בנוגע

53 Mahatma Gandhi, 'Death Has No Terror', *Jewish Frontier* VI: 5 (March 1939), p. 9

54 Hayim Greenberg, 'We Are Treated as Subhumans – We Are Asked to Be Superhuman', *Jewish Frontier* VI:5 (March 1939), p. 13

55 Hayim George, P. Fletcher and Jens P. Ohlin, *Defending Humanity: When Force Is Justified and Why*, Oxford University Press, New York 2008, p. 217. על התנועה הפציפיסטית בארצות הברית בעת מלחמת העולם השנייה ראו: W. Edward Orser, 'World War II and the Pacifist Controversy in the Major Protestant Churches', *American Studies* 14:2 (Fall 1973), pp. 5-24.

לאדישות הציבור הרחב בארצות הברית ולהתעלמותו מסבלם של יהודי אירופה.[56] לכן, בסוף 1942, כשהשמועות הראשונות על 'הפתרון הסופי' של היטלר התחילו לדלוף מאירופה, פנה גרינברג לבן הכט, עיתונאי רב־פעלים משיקגו ותסריטאי בהוליווד, בניסיון להגיע לציבור הרחב.[57] אף על פי שהכט וגרינברג השתייכו לשני מחנות יריבים בתנועה הציונית - הכט - לרוויזיוניסטים וגרינברג - לתנועת העבודה - הם העריכו זה את זה ובזמן השואה פעלו יחדיו למען מטרה משותפת. (וייז לעומת זאת, למרות פעילות רבת־שנים עם יריבים פוליטיים, נהג חשדנות עמוקה ונטר טינה ל'קבוצת ברגסון', קבוצה שכללה את הלל קוק [שכינויו היה פיטר ברגסון], בן הכט, ערי ז'בוטינסקי ופעילים ציונים נוספים ממחנה הימין). בפברואר 1943 פרסם

56 Deborah E. Lipstadt, *Beyond Belief: The American Press and the Coming of the Holocaust, 1933-1945*, Free Press, New York 1986, pp. 155-156

57 בספר הזיכרונות של הכט יש דיווח מרתק, אם כי מוטה, על יחסיו עם גרינברג, בכותרת 'The Goodness of a Jew'. ראו: Ben Hecht, *A Child of the Century: The Autobiography of Ben Hecht*, Simon and Schuster, New York 1954, pp. 548-550. ד"ר חיים גרינברג, עורך ה־*Jewish Frontier* שבועון ניו יורקי המתפרסם באנגלית, הוציא ערמת ניירות מתיק המסמכים שלו.

"אני חושב שזה מכיל את כל העובדות שתהיה זקוק להם", אמר. "חלקן מעדי ראייה וחלקן מגורמים מחתרתיים. הם הגיעו אלינו דרך שווייץ".

אכלנו ארוחת צהריים במסעדה כשרה הומת אדם. נאמר לי שד"ר גרינברג הוא אחד ממקורות המידע האמינים והמעודכנים ביותר בניו יורק בכל הנוגע לטבח יהודי אירופה.

קראתי את המסמכים שהוא הוציא מהתיק. קראתי על ההוצאה להורג של יהודי מינכן, על מחנה ההשמדה בטרבלינקה. אחד הניצולים דיווח על ענן עשן שחור המרחף יומם ולילה מעל לקרמטוריום שבו נשרפים אלפי יהודים בעודם בחיים מדי יום.

קראתי על קרונות הבקר [הערת המחבר: בעמודים הבאים מובאות עדויות מפורטות על טבח יהודי אירופה בידי הנאצים].

ד"ר גרינברג המתין בדממה בזמן שקראתי. כשסיימתי, שאל אותי: "איזה מין מאמר אתה מתכוון לכתוב, מר הכט?"

"אני אכתוב משהו על הגרמנים", אמרתי.

"מאיזו נקודת מבט אתה מתכוון לכתוב על הגרמנים?" שאל ד"ר גרינברג.

"מנקודת המבט שטוענת שהגרמנים הם עם של רוצחים", אמרתי.

"אני לא חושב שזה נבון להאשים את כל הגרמנים ברצח", אמר ד"ר גרינברג. "אני מבקש ממך לשקול בכובד ראש לפני שאתה מגנה את העם הגרמני בכללותו. לגנות עם שלם פירושו לעשות לגרמנים בדיוק מה שהם עושים ליהודים".

"הגרמנים לא מגנים יהודים", אמרתי. "הם רוצחים אותם".

"אני יודע", אמר ד"ר גרינברג והעיף מבט מיוסר לעבר ערמת הניירות המונחת על השולחן. "האם יורשה לי לציין שזה ייראה רע מבחינת היהודים אם תגרום להם להיראות אכזריים ובלתי מתחשבים כמו האנשים שאתה רוצה לגנות? היום יותר מתמיד במהלך ההיסטוריה שלנו, על היהודים לנסות לשמור על נקודת מבט פילוסופית. עלינו לשמור על מחשבה צלולה שהשנאה אינה מעיבה עליה ולהתבונן במבט בלתי משוחד בעולם. עלינו להתעלות מעל למרירות ולא להילחם רק מתוך תחושת הכאב. מוכרחים להעניש את הרעים, אבל, בבקשה, בוא לא נהיה כמוהם. זה לא מוסרי לתקוף עם שלם - אפילו אם זה העם הגרמני".

הודיתי לאיש. הבנתי את טוב לבו ואת גודל רוחו, אך דרכו היתה שונה משלי. לא יכולתי להיענות באופן פילוסופי לדבריו הנבונים. בראשי הדהדו זעקות מרוחקות'.

הכט דיווח מלא (על סמך המקורות של גרינברג) על הטבח ביהודי אירופה בכתב העת **האמריקן מרקורי** (*The American Mercury*), וגרסה מקוצרת בכתב העת **רידרס דייג'סט** (*Reader's Digest*).[58] במרס 1943 קרא ג'ורג' מ' גרנט (Grant), נציג הקונגרס מאלבמה, את הגרסה המקוצרת לפני הקונגרס, כך מתועד ברשומות הקונגרס.[59]

הדרך שעשו וייז וגרינברג מפציפיזם לתמיכה בשימוש בכוח היא מרשימה, אם נותנים את הדעת על ההשפעה החזקה של תנאי המלחמה התובעניים על אופן מחשבתם. ההתפתחויות העגומות בזירה העולמית, ובכלל זה הסכנה שריחפה מעל היהודים בחזית המזרחית במהלך מלחמת העולם הראשונה, 'הפתרון הסופי' הרה האסון של המשטר הנאצי, ואי־היציבות של היישוב היהודי בארץ ישראל בכל אותן שנים - כל אלה היו להם משא כבד. פרישתו של וייז ב־1917 מ'האגודה האמריקנית נגד מיליטריזם' (התאגדות של פעילי שלום פרוגרסיביסטים) ודחייתו של גרינברג, באמצע שנות השלושים, את 'הליגה נגד מלחמה' בעלת סדר היום הרדיקלי ברוח גנדי, הן ראיה למחויבות שלהם לאסטרטגיות פוליטיות פרגמטיות שבמרכזן השימוש העקרוני בכוח מזוין.[60] המהפך שחל בכל אחד מהם קשור במישרין לאמונה האיתנה שאמריקה מציעה את התקווה הגדולה ביותר לעתיד טוב יותר - קרי, ניצחון בעלות הברית במלחמה, ויותר מכך - שלום צודק לאנושות כולה. הם גם האמינו שהאינטרסים של החברה האמריקנית עלו בקנה אחד עם הקלת סבלו של העם היהודי ושיקומו הלאומי בתום המלחמה. בסיכומו של דבר, שילוב בין אידאליזם ורואליזם פוליטי הבדיל בין וייז וגרינברג ובין אישים כמו צ'רלס קלייטון מוריסון (Morrison), עורך כתב העת **הכריסטיאן סנצ'ורי** (*The Christian Century*) ומחבר הספר **מלחמה מחוץ לחוק** (*The Outlawry of War*, 1927); אברהם ג'והנס מוסט (Muste), כהן דת קווייקרי ומנהיג פועלים רדיקלי שהטיים כינה 'הפציפיסט מספר אחת בארצות הברית'. במילים אחרות, שלא כמנהיגים אמריקנים נוצרים, שיכלו להרשות לעצמם לנקוט עמדה טהרנית, וייז וגרינברג ייצגו מיעוט שמכריו וקרוביו היו קרבנות לאלימות ולאכזריות חסרת תקדים מצד המשטר הנאצי.[61] וייז וגרינברג היו ערים לפוטנציאל המסוכן שיש לתפיסות הנוצריות

58 Ben Hecht, 'The Extermination of the Jews', *The American Mercury,* 56 (February 1943), pp. 194-199; Idem, 'Remember Us', *Reader's Digest* (February 1943), pp. 107-110

59 Bret Werb, 'We Will Never Die: A Pageant to Save the Jews of Europe', note iv; http://orelfoundation.org/index.php/journal/journalArticle/we_will_never_die_a_pageant_to_save_the_jews_of_europe/#fniv (retrieved in April 2014)

60 Scott H. Bennet, *Radical Pacifism: The War Resisters League and Gandhian Nonviolence in America, 1915-1963*, Syracuse University Press, Syracuse 2003, ch. ii; Naomi W. Cohen, 'An Overview of American Jewish Defense', in: Alan Mittlemen, Robert Licht and Jonathan D. Sarna (eds.)*, Jews and the American Public Square: Debating Religion and Republic*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham, MD 2002, pp. 23-24, 31-35, 43

61 Charles F. Howlett, 'A. J. Muste: Portrait of a Twentieth-Century Pacifist', in: Donald W. Whisenhunt (ed.), *The Human Tradition in America between the Wars, 1920-1945*, Scholarly Resources, Wilmington, DE 2002, pp. 1-19; Joseph Kip Kosek, *Acts of Conscience: Christian Nonviolence and Modern American Democracy*,

המעוותת והנפוצות על היהודים - החל בהאשמה העתיקה על בגידתם של ה׳פרושים׳ בישו, עבור לדמויות ספרותיות גסות כמו מאייר וולפסהיים (Wolfsheim)[62] וסמי גליק (Glick),[63] וכלה בתיאורם של היהודים כאדוני הקפיטליזם, הסוציאליזם, האינטרנציונליזם או הרדיקליזם. לפיכך הם ראו חובה לעצמם לסייע ליהודי ארצות הברית לצלוח את שנות השלושים והארבעים הסוערות. המשימה ההרואית היתה מורכבת עוד יותר משום ש׳מרבית האמריקנים לא הוטרדו או לא התרגשו במיוחד מהחדשות המגיעות מאירופה בנוגע לגורלם של היהודים׳ וכי רובם ׳האמינו שרדיפת יהודי גרמניה התרחשה כולה או בחלקה באשמת היהודים׳.[64]

ממדי הטרגדיה של שואת יהודי אירופה התגלו עם הזמן. עד היום, הדיון בתגובתה של יהדות ארצות הברית לאירועים באירופה מעורר מחלוקת לוהטת וקולנית. לעניינו של מאמר זה, יודגש כי באותם ימים היה כוחה של יהדות ארצות הברית או של המנהיגות הציונית דל מכדי להשפיע על ההתפתחויות הבין־לאומיות או מכדי לעצב את סדר העדיפויות של בעלות הברית. אין פירוש הדבר שהם לא רצו או לא ניסו, אלא שעצמתם המשתקת של האירועים ההיסטוריים הכתיבה להם תפקיד שולי בקביעת גורלה של יהדות אירופה. רק תבוסתה של גרמניה הנאצית הפכה את הקערה על פיה והתאפשר ליהדות ארצות הברית - אסטרטגית ופוליטית כאחד - להטיל את מלוא כובד משקלה כדי לתבוע את שיקום שארית העולם היהודי ולגייס תמיכה בכינונה של מדינה יהודית.[65]

אחרי השואה והקמת מדינת ישראל ב־1948, ניצבה יהדות התפוצות בפני מציאות חדשה שלא ידעה קודם. ארצות הברית - מקום מושבה של הקהילה היהודית הגדולה, האיתנה והמבוססת ביותר בעולם המערבי - והמדינה היהודית הצעירה ניצבו בפני המשימות הדוחקות של קליטת פליטים, הגירה מארצות ערב, הקמת תשתיות כלכליות וחברתיות והצורך להגן על גבולות טריטוריאליים. משימות אלה זימנו באופן המוחשי ביותר אפשרויות מבניות חדשות להישרדותו של העם היהודי. אם בעבר זה היה מערך בלתי יציב של מחויבות והסכמים שחיבר בין היישוב היהודי בארץ ישראל ליהדות ארצות הברית, הרי עכשיו צמחה במקומו ברית חיונית המבוססת על הדדיות, כורח ותחושה של גורל משותף. האירועים בסוף שנות הארבעים

Columbia University Press, New York 2009; Michael W. Casey, 'The Ethics of War: Pacifism and Militarism in the American Restoration Movement', Leaven 7:4, Article 7; http://digitalcommons.pepperdine.edu/leaven/vol7/iss4/7 (retrieved in April 2014)

62 דמות מספרו של פרנסיס סקוט פיצג׳רלד, **גטסבי הגדול** (1925).

63 גיבור ספרו של סימור וילסון (׳באד׳) שולברג, **מה מריץ את סמי?** (1941).

64 Harvard Sitkoff, *Toward Freedom Land: The Long Struggle for Racial Equality in America*, University of Kentucky Press, Lexington 2010, pp. 150-151

65 דיון מקיף במנהיגים היהודים והציונים, בחברה האמריקנית ובשואה חורג מעניינו של מאמר זה. לדיון מעמיק יותר בנושא ראו: Anita Shapira, 'Did the Zionist Leadership Foresee the Holocaust', in: Jehuda Reinharz (ed.), *Living With Antisemitism: Modern Jewish Responses*, University Press of New England, Hanover, NH 1987, pp. 397-412; Verne W. Newton (ed.), *FDR and the Holocaust*, St. Martin's Press, New York 1996; Richard Breitman and Allan J. Lichtman, *FDR and the Jew*s, Harvard University Press, Cambridge, MA 2013

הבהירו שהיהדות המודרנית אינה יכולה עוד לסמוך על ההבנות והאמנות הישנות שהגדירו את החיים היהודיים לאורך מרבית המאה ה־19 ובחלק ניכר מהמאה ה־20, אך השאלה כיצד יש להתמודד עם המצב החדש עמדה ביסוד דיונים ארוכים ומחלוקות. וייז וגרינברג ניצבו בדיוק במקום שאִפשר להם להתמודד עם המשבר. במשך עשורים רבים, גם כשנאבקו כדי להגן על מטרות ליברליות וציוניות, הם יצרו וקיימו מערך של קשרים והסכמים שעמדו מעל למחלוקות חברתיות, תרבויות ופוליטיות, הן בזירה היהודית הן מחוצה לה. במקרים רבים הם מצאו דרך לשתף פעולה עם יריבים פוליטיים ולדחות השקפות אפנתיות שמצאו להן מהלכים בקרב הציבור היהודי והמערבי בשנות העשרים, השלושים והארבעים. תחילה הם דחו את תפיסת העולם האורתודוקסית המסורתית ואת היהדות הרפורמית הקלאסית; אחר כך דחו הן את הציונות הרוויזיוניסטית הן את הפציפיזם הבלתי מתפשר, ומערכות אמונה נוספות, אם מסיבות פילוסופיות ופרגמטיות ואם משום שהאמינו שאותן תפיסות אינן עולות בקנה אחד עם צורכי השעה וצורכי העתיד של יהדות ארצות הברית.

ההשקפות של וייז וגרינברג בנוגע לארצות הברית ולציון, שנדונו כאן במונחים של ה'הבחירה' היהודית, ה'ייחודיות האמריקנית' והמתח המתמיד שבין אידאליזם לראליזם פוליטי בשנות השלושים והארבעים, שופכות אור על טיבם הייחודי של החיים היהודיים בארצות הברית. בחינה של הכתבים, הנאומים ומערך הקשרים שלהם כמנהיגי הקהילה היהודית מאפשרת לנו לרדת לשורש המהות הפרדוקסלית של החוויה היהודית האמריקנית: האמנה החברתית בין ארצות הברית לאזרחיה היהודים, שנובעת מהשקפת עולם פרוטסטנטית נאורה שלאחר האמנציפציה, יצרה מתח דינמי בין תפיסות דמוקרטיות שהשראתם תאולוגית ובין דפוסים חילוניים של מעורבות חברתית ופוליטית. על רקע זה, מסע חיפושיו של וייז אחר זהות יהודית משתלבת ומודרנית הדגיש את התפיסה של יהדות אקטיביסטית ליברלית והיזמה החברתית העולות מתוך הביטוי המקראי 'צדק צדק תרדוף' - מצווה שאותה כינה 'הציווי העליון' של האמונה היהודית.[66] שורשיה של השקפת העולם של וייז, שהוקצנה במהלך השנים הסוערות שבין שתי מלחמות העולם, היו נטועים הן במסורת הנביאים והן בתנועה הפרוגרסיבית האמריקנית של תחילה המאה ה־20. שתי האפשרויות, האמריקנית והציונית, טען וייז, מספקות מפת דרכים להישרדותו של העם היהודי. 'היהודי הוא ליברל חסר תקנה מטבעו, כמו גם אידאליסט', טען. 'היהודים מעולם לא היו 'ליברלים תועלתניים' [...] הם הבינו, כפי שאנו מבינים גם היום, שאין ליהודים מקום ואין להם עתיד בעולם אנטי־ליברלי'.[67] את השקפתו הרחיב ופירט בנאומו לפני מחזור הבוגרים של 1948 של ה'מכון היהודי לדתות':

> יש לנו מחויבות למורשת רוחנית של עם אדיר ונצחי. יש לנו מחויבות נוספת לעם בארצנו הגדולה, שאנחנו חלק ממנו. אין מדובר בנאמנות חצויה אלא בנאמנות טרנסצנדנטית המאדירה את שתיהן. אם ישאלו אותך: 'האם אתה אזרח של מדינת ישראל?' או, 'האם אתה אזרח של הרפובליקה האמריקנית [...]?' אמור להם: 'על פי הזיכרונות, המסורות, התקוות, הסבל והתלאות של ארבעת אלפים שנים, אני בשר מבשרם של בני ישראל, אני

66 Wise, *Challenging Years*, p. 110

67 Ibid., p. 311

> אחד מהם. כאזרח, נאמנותי נתונה כל כולה לארצות הברית. ארצות הברית היא ארצי. אין לי ארץ אחרת מלבדה׳.[68]

גם את גרינברג העסיקו, לא פחות מאשר את וייז, שאלות רוחניות וחברתיות, והשקפותיו גם הן הושפעו עמוקות מיהדות ארצות הברית. ואולם שלא כווייז, האגנוסטיות של גרינברג לא אפשרה לו לקבל את הנחות היהדות על האל ועל הגאולה אף על פי שחש הערכה כלפיהן. למעשה, המתח שבין תפיסותיהם הדתיות והחילוניות התמקד בעניין זה. במקום שבו וייז ראה ׳נאמנות טרנסצנדנטית׳, ואת אמריקה כ׳טוב העליון׳ (summum bonum) של התכנית האלוהית, גרינברג ראה צרכים קיומיים יהודיים מודרניים ודרכי פעולה המתבססות על נסיבות היסטוריות ואתיות. תפיסה זו ביטא בנאומו בשנת 1951 לפני מועצת הרבנים של ניו יורק:

> בין שאנו תופסים את רעיון ׳הבחירה׳ כעובדה היסטורית ובין שאנו תופסים את המושג כאמת פסיכולוגית, עומדת בעינה העובדה ש׳הבחירה׳ נחקקה כאמת סובייקטיבית בתודעתם של בני אדם במהלך דורות רבים, ואמת סובייקטיבית, היא תמיד דינמית יותר מבחינה היסטורית מאמת אובקייטיבית שלא הצליחה לחדור לתודעת האנשים. במשך מאות שנים היו היהודים ערים לכך שנוסף על היותם בני אדם ככל השאר - ישות פיזית קולקטיבית - הם גם [...] קבוצה של ׳קושרים׳ נגד כוחות השחור והטומאה בעולם, וכי ה׳קשר׳ הזה הוא חלק מהתכנית האלוהית ל׳אחרית הימים׳, ימים שיגיעו במוקדם או במאוחר - הזמן לא היה גורם בעל משמעות והיהודים התבקשו שלא להחיש את הקץ. אפשר שעלינו לנסח מחדש את האמונה בהיותנו עם בחירה ובמקום לומר ׳אתה בחרתנו׳, עלינו לומר ׳אני בחרתי בך׳.[69]

גרינברג הביא נושא זה לזירה הציבורית הרחבה יותר, במיוחד בתגובה לקריאתו החוזרת ונשנית של דוד בן־גוריון בשנים הראשונות להקמת המדינה לצעירים יהודים-אמריקנים לעלות למדינה היהודית. קריאתו של בן־גוריון עוררה מחלוקת גלויה עם יעקב בלאושטיין, נשיא הוועד היהודי-אמריקני, והגיעה לסיומה רשמית ב׳הסכם בלאושטיין-בן־גוריון׳. בהסכם נקבע ש׳העלייה צריכה להיות פרי החלטה עצמאית של כל יהודי אמריקני, בחירה חופשית של הפרט׳.[70] אך ההסכם לא פתר את מה שעמד בבסיס הוויכוח. כמי שרגיל במחלוקות, גרינברג

68 Reprinted in: ibid., pp. 140-141

69 גרינברג גם ׳The Future of American Jewry׳, in: Greenberg, *The Inner Eye*, 2, p. 66. מדגיש את אי־יכולתו לקבל את מושג הגאולה השמימית. הוא מנסח את דבריו של ניטשה בנושא ומיד, בהבזק של תובנה עצמית האופייני לו, בוחן את תהליך החילון בחיים היהודיים המודרניים: ׳ניטשה העיר פעם בעוקצנות לגבי הנוצרים: "כל חיי נאמר לי שהנצרות היא דת הגאולה. אבל אני מכיר את הנוצרים שלי היטב והם נראים לי רחוקים מגאולה". אני יכול לנסח את המשפט מחדש באופן הזה: כל חיי נאמר לי שהיהודים הם העם הנבחר. אבל אני מכיר את היהודים בני זמני היטב, והם לא נראים לי נבחרים במיוחד. ייתכן שאין זה חשוב במיוחד כיצד נראים היהודים בעיני הלא־יהודים; אבל זה כן חשוב כיצד הם נתפסים בעיני עצמם׳. שם, עמ׳ 67.

70 המובאה לקוחה מתוך: *American Jewish Year Book*, 53 (1952), p. 564; ראו גם: Charles S. Liebman, ‘Diaspora Influence on Israel: The Ben-Gurion-Blaustein “Exchange” and Its Aftermath’, *Jewish Social Studies XXXVI*: 3-4 (July-October 1974), pp. 271-280.

נכנס למערכה וקרא לתנועה הציונית וליהדות ארצות הברית לשקול מחדש את טיב היחסים בין מדינת ישראל ליהדות אמריקה, ובעיקר לחשוב מחדש מה מקומה של מדינת ישראל בחיים היהודיים המודרניים. כדי לחדד את הנקודה פנה גרינברג במכוון ביידיש לקונגרס הציוני הכ"ג, מעשה שקיבל משמעות אירונית לאור תפקידו כראש המחלקה לחינוך ולתרבות של הסוכנות היהודית: 'כל מקום שבו היהודים חיים כמיעוט, כל מקום שבו הם אינם זוכים לעצמאות פוליטית או חברתית', קרא גרינברג, 'כל מקום שבו מופעל עליהם לחץ לנטוש את מסורתם ואת ארחות חייהם, כל מקום שבו הם מופקרים לרצונו הטוב של רוב לא־יהודי, כל מקום כזה הוא גלות'.[71] אמנם יהודים נאלצו לברוח במהלך ההיסטוריה ממדינות מארחות רבות, הסביר גרינברג, אך 'איש לא ניסה לגרש אותם מחלק כלשהו של ארצות הברית. אם, במובן הרחב, הגלות מסמלת את הלילה, הרי יש גלויות שהן שחורות משחור ויש גלויות המוארות באור הירח'.[72] זה ביטוי למזיגה המעודנת, הפיוטית, הרגישה של גרינברג של רעיון 'הבחירה'. עוד הוא טען, שהחברה האמריקנית הציעה ליהודים תנאים אוהדים במיוחד ואיפשרה להם ליהנות מחירות אישית ובד בבד להחזיק בזהותם האתנית והתרבותית.[73] עם זאת גרינברג דחה את הרעיון שיהודי ארצות הברית יכולים לשמר את זהותם בחלל ריק - במנותק מישראל ומקהילות יהודיות אחרות ברחבי העולם. 'כל הדרכים היהודיות', טען, 'במוקדם או במאוחר, במישרין או בעקיפין, עם תמרורים או בלעדיהם, מובילות ליעד אחד: לארץ ישראל'.[74]

וייז וגרינברג חלקו השקפת עולם ייחודית - מיזוג של ליברליזם, לאומיות והערכה לחיים ולתרבות היהודיים המודרניים בכל גלגוליהם וצורותיהם. שני הקטבים, 'הבחירה' וה'ייחודיות האמריקנית', עיצבו את חשיבתם, את כתיבתם ואת התבטאויותיהם, ודבריהם מעניקים לנו הזדמנות לעמוד על טיבם של קווי המתאר המשתנים של החיים היהודיים האמריקניים במחצית הראשונה של המאה ה־20. לנוכח המעורבות העמוקה של היהודים בחברה האמריקנית בימינו - החיוניות של תרבות יהודית-אמריקנית לצורותיה הדתיות והחילוניות, ואיתנות התמיכה בציונות ובמדינת ישראל - קשה לדמיין ימים שבהם יהודים אמריקנים היו מודאגים מעתיד היהדות וחוששים מהאשמות של אי־נאמנות, ימים שבהם רובם היו לא־ציונים או אנטי־ציונים. כדי להמחיש את גודל המהפך, ראוי שנדגיש את טיבה הייחודי של המנהיגות של וייז וגרינברג בעידן שלפני קום המדינה ואת המידה שבה הם צפו נכונה את קווי דמותה לעתיד של יהדות ארצות הברית. לא וייז, רב ציוני שצידד בגורמים פרוגרסיביים, ולא גרינברג, סוציאליסט ציוני שהאמין בהבטחה האמריקנית, ראו פער כלשהו שאינו ניתן לגישור בין עמדותיהם. אף כי שניהם היו נטועים במסגרות מוסדיות ובמפלגות פוליטיות שונות, המחויבות המוחלטת שלהם ל'כלל ישראל' ולאמריקה דרבנה אותם ליטול סיכונים ולחצות גבולות שהגבילו רבים מבני זמנם. כל אחד מהם הביא מערך ייחודי של כישורים, נטיות ותבונה לראות את הנולד. לא כל היהודים האמריקנים הלכו בנתיב שהתוו וייז וגרינברג, אבל רובם אימצו את חזונם על חיים

71 Greenberg (above note 15), p. 12

72 Ibid.

73 Lawrence H. Fuchs, *The American Kaleidoscope: Race, Ethnicity and the Civic Culture*, University Press of New England, Hanover, NH 1990, pp. 1-6, 65-69, 73-74

74 Greenberg (above note 15), p. 19

יהודיים מודרניים, חזון שנותר על כנו - מיזוג בין מוטיבים חילוניים למוטיבים רוחניים, בין מחויבות לעולם הזה ולאידאלים נעלים, בין עקרונות ליברליים לעקרונות לאומיים. לסיכום, וייז וגרינברג צפו את קווי המתאר החדשים של יהדות ארצות הברית ואת יחסי ישראל והתפוצות הרווחים בימינו.

# 'מולדת' ו'תפוצה' בספרי הלימוד היהודים-אמריקנים, 1928-1948

ג'ונתן ב' קרסנר

תרגמה מאנגלית מרינה גרוסלרנר

יוסף טרומפלדור היה הגיבור הלאומי הראשון בישראל שלפני קום המדינה. טרומפלדור, יהודי מתבולל מרוסיה שאיבד את זרועו בחזית מלחמת רוסיה-יפן ואחר כך שירת כסגן מפקד 'גדוד נהגי הפרדות' במלחמת העולם הראשונה, נהרג ב־1920 במהלך ניסיון להגן על מקבץ יישובים יהודיים בגליל העליון מפני פורעים בדווים. על פי כמה מהעדויות, מילותיו האחרונות היו 'אין דבר, כדאי למות בעד ארצנו'. ואולם משפט זה הוחלף עד מהרה ב'טוב למות בעד ארצנו' הפיוטי יותר, משפט שגילם את רוח ההקרבה העצמית וההתרסה של היישוב החדש בפלשתינה. הזרמים הפוליטיים המרכזיים אימצו אותו אל משנתם, ועד מהרה הוא נעשה סמל ומושג בהוויה הלאומית. יום מותו של טרומפלדור, י"א באדר, נקרא 'יום תל חי' והוכרז כיום זיכרון לאומי.[1]

על אף מעמדו המיתולוגי של טרומפלדור ביישוב היהודי בפלשתינה, מחבריהם של ספרי היסטוריה יהודית בארצות הברית התעלמו מסיפורו. ואולם דורות' זליגס (Zeligs) היתה בבחינת היוצא מן הכלל שמעיד על הכלל. זליגס, מחנכת, סופרת ילדים פורייה ובוגרת בית הספר לחינוך באוניברסיטת קולומביה, השכילה להתאים את סיפורה לטעמו של קהל היעד שלה, ליהדות ארצות הברית. המינוח שנקטה בסיפורה הזמין את קוראיה לדמיין את הגליל העליון ליישוב סְפר במערב הפרוע ואת מגִניו לחלוצים עזי נפש. היא ריככה את מחויבותו

* הערת המחבר: פלשתינה וארץ ישראל משמשות במאמר זה לסירוגין. בשל השימוש הפוליטי של שני המושגים בימינו, נראה שמן הנחוץ לציין ששימושן כאן אינו בגדר הצהרה פוליטית כזו או אחרת מצד המחבר.

1 Yael Zerubavel, *Recovered Roots: Collective Memory and the Making of Israeli National Tradition*, University of Chicago Press, Chicago 1995, pp. 39-47; Anita Shapira, *Land and Power: The Zionist Resort to Force, 1881-1948*, Oxford University Press, New York 1992, pp. 98-109

של טרומפלדור לסוציאליזם וטשטשה את התרחקותו מהדת היהודית. את דמותו הציגה כאב־טיפוס של הגבריות היהודית, סמל למה שנקרא 'היהודי החדש' או 'העברי החדש', אך נמנעה מלהזכיר את שלילת הגלות שהשתמעה מסיפור חייו ומותו, וזה הישג מרשים, בהתחשב במקומה המרכזי של שלילת הגלות במיתוס של טרומפלדור בפלשתינה-ארץ ישראל.[2]

הגישה שננקטה באותם ימים בספרי הלימוד היהודיים-אמריקניים כלפי המיתוס של טרומפלדור ושל תל חי היא ביטוי למגמה הכללית של מחבריהם בנוגע לתנועה היהודית-לאומית. המאמר עוקב אחר האופן שבו הצטיירו היישוב החדש והאידאולוגיה שהונחה בבסיסו בספרי הלימוד היהודיים-אמריקניים בשנים 1928-1948. האידאולוגיה הציונית וההתיישבות הציונית בפלשתינה היו אתגר ליהודי ארצות הברית מבחינת האופן שבו תפסו את זהותם והגדירו מיהו 'האני' ומיהו 'האחר'. בשעה שמחנכים יהודים אמריקנים שמו דגש ב'כלל ישראל', היינו באחווה ובאחדות יהודית, האידאולוגים והפוליטיקאים של התנועה הציונית דבקו בהבחנות טעונות בין יהודי הגולה ובין חברי היישוב החדש והחלוצים במיוחד. יהדות ארצות הברית מצדה דחתה מכל וכול את האידאולוגיה שפקפקה בתקפותם של חיי החברה והרוח של הקהילה היהודית בארצות הברית, ובנאמנותם של היהודים האמריקנים, כקהילה וכפרטים, לארצות הברית ולממשלתה הנבחרת. לכן, אף כי הציונות והקמת הבית הלאומי זכו ליחס נלהב, הרי הם תוארו בראש ובראשונה כפתרון לבעיית יהודי אירופה. המחברים דחו בתוקף את הטענה שיהודי ארצות הברית נתונים בצורה כלשהי לסכנה פיזית וזקוקים למדינה יהודית להבטחת קיומם, ודגלו בתפיסה של 'אור לגויים', כפי שהדבר בא לידי ביטוי בספרי הלימוד הראשונים, שמחבריהם השתייכו ברובם לתנועה הרפורמית.[3]

כפי שעולה מהאופן שהציגה זליגס את המיתוס של תל חי, מחברים של ספרי הלימוד שאבו ממאגר הדימויים והמיתוסים האמריקני בבואם להציג את פלשתינה בפני קהל הקוראים היהודי. משימתם לא נתקלה בקשיים של ממש, מאחר שהארץ המובטחת התנ"כית היתה מקור השראה למיתוסים אמריקניים רבים. גם השוואתה של החלוציות לאידאולוגיה הקלוויניסטית-פוריטנית של המתיישבים הראשונים - על שלל האסוציאציות התנ"כיות שלה ובכללן חשיבותו של רעיון הברית האלוהית - התקבלה בקלות. יתרה מזו, מעמדה המרכזי של פלשתינה בתרבות האמריקנית סיפק למחברי הספרים מאגר זמין של דימויים. הזיקה הגלויה של היישוב לסֵפר האמריקני אפשרה למחברים של ספרי הלימוד הציוניים בארצות הברית לשמש סוכני תרבות ובתוך כך לדגול בלאומיות יהודית ובלכידות אתנית.

2 Dorothy Zeligs, *The Story of Modern Palestine*, Bloch, New York 1944, pp. 158-165; Zerubavel, *Recovered Roots*, pp. 41-47, 84-95

3 Jonathan Sarna, 'Response: The Question of Shlilat Ha-Galut in American Zionism', in: Allon Gal and Alfred Gottschalk (eds.), *Beyond Survival and Philanthropy: American Jewry and Israel*, Hebrew Union College Press, Cincinnati 2000, pp. 59-63; Naomi Cohen, 'Dual Loyalties: Zionism and Liberalism', in: Allon Gal (ed.), *Envisioning Israel: The Changing Ideals and Images of North American Jews*, Magnes Press and Wayne State University Press, Jerusalem and Detroit 1996, p. 321

עד לאחרונה ניתנה תשומת לב מועטה בלבד לפוליטיקה של ספרי הלימוד. זה מפתיע במידת־מה לנוכח היותם מימים ימימה כלי עזר עיקרי ללימוד בבתי ספר ובשל השפעתם על האופן שבו ילדים תופסים את העולם. ספרי לימוד מעולם לא היו 'מסירה פשוטה של מערך העובדות', אלא הם כלים רבי־עצמה של שליטה חברתית. מייקל אפל (Apple) ולינדה קריסטיאן־סמית' (Christian-Smith) מציינים שספרי לימוד 'מסמנים [...] באמצעות התוכן והצורה שלהם - הבניה ייחודית של המציאות, דרכים ייחודיות של בחירה וארגון מכל אותו יקום רחב ידיים של ידע אפשרי'.[4] ספרי לימוד נועדו במכוון לעצב את הזהות של הקבוצה ואת ערכיה ולסייע לתלמידים לנווט את דרכם בחברה ולהבחין בין הנורמטיבי לחריג.

כמו ספרי לימוד אחרים, מטרתם העיקרית של ספרי הלימוד היהודיים-אמריקניים היתה להשפיע על החִברוּת של הילד. הסוציולוגים פיטר ברגר (Berger) ותומאס לוקמן (Luckmann) הסבירו כי מסירה מוצלחת של ה'נומוס' של החברה מדור לדור תלויה 'במתן לגיטימציה לנוסחים כאלה ולא אחרים על מנת לענות על שאלות שיעלו באופן בלתי נמנע בקרב הדור החדש'.[5] את זאת ממש עושים ספרי הלימוד: הם מספקים לילדים את הנרטיבים המהללים את ההליכה על פי המוסכמות החברתיות ומוקיעים את החריגוּת מסיגת הגבול. 'ספרי לימוד הם למעשה מסרים אל העתיד ועל אודות העתיד', כותבים אפל וקריסטיאן-סמית'. 'הם מכוננים את הקנון ומספקים נקודת התייחסות למשמעות ה א מ ת י ת של תרבות, ידע, אמונה ומוסר'.[6] הסיפורים שהחברה מספרת לילדיה, בין שהם היסטוריים, בין שהם מיתולוגיים ובין שהם דמיוניים, הם במהותם גרסאות מועצמות של אבות־טיפוס וייצוגים שהחברה מאמינה בהם. עצמתם של דימויים אלו היא שמקלה את מסירתם לדורות הבאים. ברמה הבסיסית ביותר, חקר ייצוגים אלו בספרי הלימוד פירושו בחינת המיתוסים המעצבים את המציאות של הקבוצה.

תלמידים ומורים כאחד מייחסים לספרי לימוד חשיבות עליונה ורואים בהם סמכות אובייקטיבית. ואולם ספרי לימוד הם פרי עמלם של יחידים וקבוצות בעלי עמדות ואינטרסים מסוימים שבוחרים איזה מידע ייכלל ובאיזה הקשר הוא יוצג, יוסבר ויסומן. קריסטין סליטר (Sleeter) וקארל גרנט (Grant) מסבירים שייצוגים סמליים בספרי לימוד נותנים משנה תוקף לקבוצות החברתיות השולטות ומחזקים את מעמדן. לעתים קרובות הם גם מציגים 'יחסים שהם תוצר של הבניה חברתית כטבעיים' ומטים את הקוראים לחשיבה ולהתנהגות מסוימות (ולהתעלמות מאפשרויות אחרות או זלזול בערכן) באמצעות הכללת תחומי ידע ורעיונות מסוימים 'בתוך הגדר' והוצאתם של אחרים אל 'מחוץ לגדר'.[7]

4 Michael Apple and Linda Christian-Smith, 'The Politics of the Textbook', in: Apple and Christian-Smith (eds.), *The Politics of the Textbook*, Routledge, New York 1991, pp. 1-3

5 Peter Berger and Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*, Doubleday, New York 1966, pp. 135-136

6 Apple and Christian-Smith, *The Politics of the Textbook*, p. 4

7 Christine Sleeter and Carl Grant, 'Race, Class, Gender, and Disability in Current Textbooks', in: Apple and Christian-Smith (eds.), *The Politics of the Textbook*, pp. 78-81

דימויים בספרי לימוד הם נושא מצוין למחקר משום שהם מאפשרים להיסטוריון התרבות למפות שינויים שחלו במרוצת הזמן. הנומוס נזיל ומשתנה מעצם היותו תוצר של הבניה חברתית. זהות היא עניין דינמי ומתפתח הנתון בתנועה מתמדת. כדברי אנתרופולוג התרבות סטיוארט הול (Hall): ׳זהות חברתית [...] היא עניין של "להיעשות"; היא ׳תהליך שלא נשלם לעולם, תמיד בתנועה ותמיד מתקיים בתוך, ולא מחוץ לדימויים׳.[8]

## ספרי הלימוד הציוניים הראשונים בארצות הברית

החינוך הציוני בארצות הברית התקיים בראשיתו לרוב באופן בלתי פורמלי, באמצעות תנועות נוער. ׳הפדרציה של הציונים האמריקנים׳ (המבשרים של ׳ארגון ציוני אמריקה׳) הקימה ב־1906 את מועדון הנוער הראשון שלה, מועדון ציון על שם דוקטור הרצל, בלואר איסט סייד, מנהטן. בשנת 1909 כבר פרחו סניפים נוספים של התנועה בשכונות הארלם ויורקוויל שבמנהטן ובג׳רזי סיטי, ואגודות דומות התארגנו בניוארק ובפילדלפיה. ביוני 1909 התקיימה בחסות הפדרציה של הציונים האמריקנים ועידה של בני נוער ציונים שהתארגנו בשם ׳יהודה הצעיר׳ (׳Young Judaean׳). הפדרציה של הציונים האמריקנים גם פרסמה ירחון חינוכי בשם זה. ב־1914 פרסם המטה הארצי של ׳יהודה הצעיר׳ מדריך מקיף, **תכנית לימוד וסילבוס לחניכי יהודה הצעיר**, שכלל מערכי שיעור, מראי מקום וביבליוגרפיה. ארגונים ציוניים בעלי נטיות חינוכיות פחות, כמו ׳פועלי ציון׳ ו׳מזרחי׳, הקימו גם הם תנועות נוער ופרסמו עיתונים וחומרים חינוכיים אחרים.[9]

**קורס בציונות** של ג׳סי סמפטר (Sampter), שפרסמה הפדרציה של הציונים האמריקנים (1916),[10] היה בבחינת ׳הניסיון הראשון לפרסם ספר לימוד על הציונות׳ בארצות הברית. הספר היה ציון דרך בהיסטוריה של החינוך הציוני בכך שהקל את שילובה של הציונות כנושא בשיעורים מתקדמים בבתי הספר ובתכניות לימוד למבוגרים. בגל ההוצאות הבא של ספרי לימוד כלליים על ההיסטוריה של העם היהודי בתקופה שבין שתי מלחמות העולם זכתה התנועה הציונית לתשומת לב ניכרת. אלמה ולי לוינגר (Levinger) ייחדו לציונות ולהתיישבות בפלשתינה שני פרקים שלמים בספרם **סיפורו של העם היהודי** שיצא לאור בשנת 1929; סולומון גרייזל (Grayzel) סקר ב־1929 את ההיסטוריה של הציונות החל בתקופת המנדט הבריטי, במהדורה המתוקנת לספרה הקלאסי של ליידי קטי מגנוס (Magnus) **קיצור תולדות היהודים** (*Outlines*

8 Stuart Hall, 'Cultural Identity and Diaspora', in: Jonathan Rutherford (ed.), *Identity, Community, and Cultural Difference*, Lawrence & Wishart, London 1990, pp. 222, 223

9 Samuel Grand, 'A History of Zionist Organizations in the United States from their Inception to 1940', Ph.D. dissertation, Columbia University 1958, pp. 1-14, 198-205, 246; ׳פועלי ציון׳ בארצות הברית התארגנו לראשונה בארצות הברית ב־1903, ואילו תנועות נוער פזורות של ׳פועלי ציון׳ הוקמו בשנים הבאות, אם כי התארגנו באופן רשמי רק ב־1916. הסניף הראשון של ׳השומר הצעיר׳ בארצות הברית הוקם רק ב־1923.

10 Jessie Sampter (ed.), *Guide to Zionism*, Zionist Organization of America, New York 1920, p. 1

*of Jewish History*) שהתפרסם בהוצאת 'ג'ואיש פבליקיישן סוסייטי'; דורות'י זליגס הקצתה לנושא 70 עמודים בספרה **ההיסטוריה של העם היהודי בעידן המודרני** (1938); ומרדכי סולוף (Soloff) ייחד שלושה פרקים לבניין הארץ בפלשתינה שהתפרסם ב־1940 **חיי היהודים בימינו** (*How the Jewish People Lives Today*).

שתי סיבות עיקריות היו לעניין החדש בציונות. ראשית, לאיש לא היה עוד ספק שמדובר בתנועה של ממש. ב־1917 פרסמו הבריטים את הצהרת בלפור, ונוסף על כך נפילתה של האימפריה העות'מאנית והענקת שלטון המנדט לבריטים בוועידת סן רמו הבטיחו את המשך צמיחתו והתפתחותו של היישוב. דבר אחר, בחוגים היהודיים-האמריקניים עברה הציונות תהליך של 'אמריקניזציה' כבר בשנות העשרים של המאה שעברה. לפני מלחמת העולם הראשונה היתה הציונות האמריקנית תופעה שאפיינה מהגרים בעיקר. השגשוג של לשכות, סניפים ומועדוני נוער ציוניים שהקימו המהגרים, והפרסומים מהתקופה שמאמצע שנות השמונים של המאה ה־19 עד 1914 - כל אלו היו ביטוי לתשוקה להישאר בקשר עם ההווי של 'העולם הישן'. ואולם להתפייסות של קהילת המהגרים היהודים עם האליטה הממוסדת של יהדות גרמניה הוותיקה היה תוצר לוואי מוזר. בן הלפרן (Halpern) ציין כי 'האמריקנים הוותיקים התקרבו לדפוסים ולערכים של היהודים האירופים, כמעט כפי שקהילת המהגרים החדשים אימצה את האמריקניזם המוסכם, ואפילו יותר'. אמצעי ההתקרבות בין הקהילה החדשה לוותיקה, בייחוד הסמינר לתאולוגיה יהודית וניו יורק קהילה (New York Kehilah), סיפקו במה לאינטלקטואלים ולמחנכים ציונים כמו יהודה לייב מאגנס (Magnes), ישראל פרידלנדר, מרדכי קפלן ושמשון בנדרלי (Benderly).[11]

עם כניסתו של 'הברהמין היהודי' לואיס ברנדייס (Brandeis) לתפקיד ראש התנועה הציונית האמריקנית ב־1914, זכתה הציונות בארצות הברית למעמד מכובד שעידן את טעמה לחך של האליטה היהודית-גרמנית ואף לזה של מקצת ה'יהודים' (*Yahudim*). ברנדייס וממשיכו, יוליאן מק (Mack), שילבו מחויבות למימרה 'בני אדם! כסף! משמעת!' עם כתב הגנה חוצב להבות מפני ההאשמות בנאמנות כפולה שהוטחו בתנועה הציונית.[12] אישים כברנדייס, מאגנס והנרייטה סאלד (Szold) יצקו את הציונות לתבנית פרוגרסיבית שהתאימה לנטיות הפוליטיות הרווחות. ציון נעשתה בד שיכלו יהודי ארצות הברית להקרין עליו את שאיפותיהם האוטופיות.[13] אפילו מי שהצהירו על עצמם כלא־ציונים, כמו הרב הראשי של בית הכנסת עמנו־אל שמואל שולמן, יכלו לתמוך בהגירה לפלשתינה, אם כי לא בשאיפות הפוליטיות של הזרמים המרכזיים בתנועה הציונית. בשעה שבני הזוג לוינגר כתבו את ספרם היו בעיצומם הדיונים בנוגע להקמתה

11 Ben Halpern, 'The Americanization of Zionism, 1880-1930', *American Jewish History* (September 1979), pp. 22-23

12 Melvin Urofsky, *American Zionism from Herzl to the Holocaust*, Anchor Press, Garden City, New York 1975, pp. 115-163; על בנדרלי, פרידלנד, קפלן, מאגנס והחינוך היהודי בארצות הברית במחצית הראשונה של המאה ה־20 ראו: Jonathan Krasner, *The Benderly Boys and American Jewish Education*, Brandeis University Press, Hanover, NH 2011.

13 Michael Brown, 'Henrietta Szold's Progressive American Vision of the Yishuv', in: Gal (ed.), *Envisioning Israel*, pp. 60-80

של סוכנות יהודית מורחבת שתכלול גם לא־ציונים שתמכו בהרחבת היישוב היהודי בפלשתינה מסיבות הומניטריות.

לקראת סוף שנות השלושים, נוכח ההיתדרדרות החמורה במצב הקהילה היהודית בגרמניה של הרייך השלישי וכישלון הניסיון להגדיל את מכסת המהגרים בוועידת אוויאן (Evian), השתכנעו יהודי ארצות הברית ביתר שאת כי בית לאומי יהודי בפלשתינה הוא הפתרון בר־הקיימא היחיד ל׳בעיה היהודית׳ באירופה.[14] באווירה זו של תמיכה הולכת וגוברת בציונות פרסם בשנת 1939 בית ההוצאה לאור ׳ברמנ׳ז ג׳ואיש בוק האוז׳ ספר עיון אלגנטי בן 264 עמודים ובו 80 תצלומים, מפות ותרשימים שטרם פורסמו בעבר, ספר שכולו על התנועה הציונית והיישוב החדש בפלשתינה.[15] את הספר, שנקרא **לבנות מחדש את פלשתינה**, כתב בן אדידין (Edidin), תלמידו של חלוץ החינוך היהודי שמשון בנדרלי. אדידין היה בעברו ממנהיגי תנועת הנוער הציונית ׳יהודה הצעיר׳, מנהל המכון היהודי המרכזי (The Central Jewish Institute) בניו יורק, ומנהל במשך שנתיים של בית ספר ביאליק, בזמנו בית הספר היסודי הגדול ביותר בתל אביב.[16] בהקדמה לספר, כתב עמיתו וחברו בלב ובנפש ג׳ייקוב גולוב (Golub): ׳שום פעולה למען החיים היהודיים אינה יכולה להיות שלמה בלא הבנה מעמיקה של פלשתינה׳.[17] הצהרה כזאת מפיו של מנהל מחלקת החינוך של ארגון ציוני אמריקה גרמה מן הסתם לכמה גבות להתרומם. אבל הספר נעשה פופולרי ביותר בקרב מבוגרים וצעירים כאחד.[18] הוא יצא בארבע מהדורות ומהדורה מתוקנת אחת לפני מותו של אדידין והקמתה של מדינת ישראל ב־1948.

ייתכן שהצלחתו של הספר תרמה להחלטתו של המוציא לאור בלוך (Bloch) לפרסם ב־1940 ספר לימוד מתחרה.[19] יותר ממחצית ספרה של דורות׳ זליגס, **סיפורה של פלשתינה המודרנית**, על סיורם של שלושה מהגרים צעירים בפלשתינה, נסמך על ספרה **ההיסטוריה של העם היהודי בעידן המודרני**. זליגס רק הרחיבה ועיטרה את החלק שייחדה לציונות בספרה הקודם. כמו ספרו של אדידין, עלויות ההפקה של הספר היו גבוהות להפליא לזמנו. הספר כלל 50 תצלומים מבריקים ומפות מאוירות. גם כאן גויס גולוב לכתיבת ההקדמה

14 על אותה תקופה, ראו: Mark Raider, *The Emergence of American Zionism*, New York University Press, New York 1999, pp. 172-216.

15 הספרים היהודיים-אמריקניים הראשונים לילדים ולבני נוער על פלשתינה המודרנית יצאו לאור בשנות השלושים, כולל ספרה הפופולרי של לבי ברוורמן, **ילדי העמק:** Libbie Braverman, *Children of the Emek*, Furrow Press, New York 1937.

16 Alexander Dushkin, 'Ben Edidin: In Memoriam', *Jewish Education* 20, 1 (November 1948), pp. 4-5

17 Ben Edidin, *Rebuilding Palestine*, Behrman's Jewish Book House, New York 1939, p. vii

18 אחת המבקרות שיערה שהספר יקרוץ לקבוצות לימוד של מבוגרים ולתלמידים בגיל תיכון וחטיבת הביניים. ראו: Libbie Braverman, 'Book Review: Rebuilding Palestine', *Jewish Education* 12, 1 (April 1940), p. 39.

19 מהדורה שנייה יצאה לאור ב־1944. מאוחר יותר זליגס ערכה מחדש את כל הספר והוא יצא לאור שוב ב־1950 בשם *The Story of Modern Israel*. לאחר הדפסות חוזרות ונשנות הוא עודכן שוב ב־1961.

למהדורה הראשונה. לאחר שתי מהדורות והדפסות חוזרות ונשנות, ב־1950 ערכה זליגס את הספר מחדש, עדכנה אותו ושינתה את שמו ל**סיפורה של ישראל המודרנית**. הספר היה ספר הלימוד העיקרי על ישראל עד שנות השישים.[20] יש מעט מקורות מידע אמינים לגבי ההיקף של לימודי ההיסטוריה על פלשתינה-ארץ ישראל והתנועה הציונית בבתי ספר משלימים שהציעו לימודי תגבור ביהדות בארצות הברית לפני 1948. ב־1957 דיווחו אלכסנדר דושקין (Dushkin) ואוריה אנגלמן (Engelman) כי מתוך 1,000 מורים שסקרו, 48 בלבד לימדו על ישראל כנושא לעצמו.[21] ואולם כפי שהם עצמם הודו, הדוח היה מטעה משום שלא נכללו בו בתי ספר רבים ששילבו את לימודי הציונות ולימודי ארץ ישראל בשיעורי ההיסטוריה ובלימודי האקטואליה שלהם. למעשה, כאשר השיבו המורים על השאלה באילו ספרי לימוד הם נעזרים, הם ציינו ספרים שחלקים רבים בהם יוחדו לציונות ולפלשתינה, ובהם ספרה של זליגס **ההיסטוריה של העם היהודי בעידן המודרני**, ספרו של סולוף **חיי היהודים בימינו** וספרם של בני הזוג לוינגר **סיפורו של העם היהודי**.[22]

יתר על כן, עד 1942 כל הזרמים היהודיים המרכזיים בארצות הברית כבר כללו את פלשתינה והציונות בתכניות הלימוד שלהם. 'איחוד בתי הכנסת המסורתיים באמריקה' (הזרם הקונסרבטיבי) אישר לימודי עברית מודרנית ולימודי פלשתינה בבתי ספר יהודיים דתיים כבר ב־1922. בתכנית הלימודים של 'איחוד הקהילות היהודיות באמריקה' (הזרם הרפורמי), שהתפרסמה דרך קבע החל ב־1924, נושא פלשתינה היה חלק מלימודי ההיסטוריה ולימודי האקטואליה. תכניות הלימודים של תלמודי תורה רבים שאינם שייכים לזרם דתי כלשהו הושפעו עמוקות משמשון ברנדלי ומחניכיו, הציונים הנלהבים אשר חלשו על מחלקות חינוך במוסדות שונים.[23] אין ספק, המהדורות הרבות וההדפסות החוזרות ונשנות שזכו להן ספרו של אדידין וספרה של זליגס מלמדות שלא מעט בני נוער למדו ציונות בבתי הספר, בתנועות הנוער או באופן עצמאי.

20 על אף הצלחתם של הספרים אין להסיק מכך על ההיקף של לימודי הציונות המודרנית וישראל בבתי הספר היסודיים בארצות הברית. ראו: Alexander Dushkin and Uriah Engelman, *Jewish Education in the United States: Report of the Commission for the Study of Jewish Education in the United States*, I, American Association for Jewish Education, New York 1959, p. 194; Barry Chazan, 'Palestine in American Jewish Education in the Pre-State Period', *Jewish Social Studies* 42 (Fall 1980); ראו גם: Alvin Schiff, 'Israel in American Jewish Schools in the 1960's', and Chazan, 'Israel in American Jewish Schools in the Mid-70's', and George Pollack, 'Israel in American Jewish Schools in the 1980's', all in: *Jewish Education* 52, 4 (Winter 1984-1985), pp. 5-14.

21 Dushkin and Engelman, *Jewish Education in the United States*, I, p. 194

22 Ibid., p. 192

יש לזכור שחלק גדול מספרה של זליגס **ההיסטוריה של פלשתינה המודרנית** נלקח מספרה **חיי היהודים בעידן המודרני**. ספרי לימוד פופולריים נוספים שהתפרסמו אחרי 1948 ואשר הוקצו בהם חלקים נרחבים לפלשתינה-מדינת ישראל היו *The Jewish People* של דבורה פסין ו־*New Jewish History* של ממי גמורן.

23 Chazan (above note 20), pp. 230-239

## שלילת הגלות - טקטיקה כושלת

כתיבת ספר לימוד שלם בנושא הציונות בלי ספק העמידה לפני הכותבים דילמות מעניינות מבחינת התוכן ומבחינת הצורה. ברמה הבסיסית ביותר הם נאלצו להתעמת עם תפיסותיהם ועם השקפותיהם בכל הנוגע לציונות וליישוב החדש. כיצד, הם תהו, תתפוס הילדה היהודייה האמריקנית הממוצעת את הקשר שלה לבית הלאומי היהודי? מה פירוש הדבר להיות יהודי ציוני בארצות הברית? ובכן, אחד מעיקרי הציונות היה שלילת הגלות. סוגיה זו איחדה את כל המחנות הציוניים, שמאל וימין, דתיים וחילוניים, באירופה ובפלשתינה. אבל יהודי ארצות הברית דחו תפיסה זו מכול וכול.[24]

אפילו הציונים האדוקים ביותר שבמחנכים היהודים בארצות הברית הזהירו מפני עידוד העלייה כמטרה חינוכית. המחנך היהודי הוותיק אלכסנדר דושקין כתב באהדה ב־1947 כי העלייה היא 'מדרגה שלא כל אחד בתפוצות יכול להגיע אליה'.[25] דושקין, שהתקבל כחבר סגל באוניברסיטה העברית והיגר לישראל כעבור כמה שנים, חווה בעצמו את המאבק בין אמונתו האישית שהחיים בגלות אינם יכולים להיות מספקים כחיים בארץ ישראל, ובין ההבנה שרוב יהודי ארצות הברית ידחו בתוקף קביעה זו. אפילו האופן שבו תיאר את העלייה - תוצאה רצויה אם כי לא תמיד מצויה של החינוך היהודי-אמריקני - עורר מחלוקת. דושקין נאלץ לסכם:

> חינוך בתפוצות אינו יכול לעשות את העלייה וההתיישבות בארץ ישראל תנאי הכרחי לכל יהודי באשר הוא. תנאי כזה יהיה מבוסס על חוסר אמונה בשלל האפשרויות של החיים היהודיים בתפוצות ועל שלילת הגלות [...] בארצות דמוקרטיות וחופשיות קהילה אינה יכולה להמשיך לחיות וליצור אם היא מאמינה שחייה אינם אלא מוות אטי ושאין מידה סבירה של קביעות שתפצה על מאמציה. אשר ליהודי כפרט, עלינו להימנע מלהציב לפניו את הבחירה הקשה והמסוכנת של או-או, כאילו הברֵרות היחידות שיש לו הן עלייה לארץ ישראל או התבוללות בין הגויים.[26]

דושקין הבין שאם לא ישאירו ליהודי ארצות הברית מוצא, הם יבחרו בגלות. עמדתו באה אפוא בראש ובראשונה מתוך שיקולי המציאות.

ספרי הלימוד של ההיסטוריה היהודית המודרנית בין שתי מלחמות העולם נמנעו מלפגוע ברגשותיהם של יהודי ארצות הברית. הם הציגו את שתי החוויות היהודיות, בארצות הברית ובפלשתינה, כשני פתרונות תקפים בה במידה לבעיית יהודי אירופה. לדוגמה, בני הזוג לוינגר היללו את החזרה לפלשתינה בעוד אין הם מאמינים שהחיים היהודיים בארץ ישראל מספקים יותר במהותם, או אפילו בטוחים יותר, מהחיים היהודיים בניו יורק, בלונדון או

24 Amnon Rubinstein, *The Zionist Dream Revisited: From Herzl to Gush Emunim and Back*, Schocken, New York 1984, pp. 7-8; Yosef Gorny, 'Shlilat Ha-Galut: Past and Present', in: Gal and Gottschalk (eds.), *Beyond Survival and Philanthropy*, pp. 41-47; Sarna (above note 3), p. 59

25 Dushkin, 'Aims of Jewish Education in the Diaspora', *Jewish Education,* 19 (Fall 1947), p. 9

26 Ibid. (ההדגשה במקור).

בסידני. הגדולה שביהדות היא לדעתם 'האידאל הנבואי'; משימתם של היהודים אינה אלא 'להבטיח שהמסר של הספר האלוהי [...] ימשיך להדהד ברחבי העולם'.[27] יהודים יכולים להיות 'אור לגויים' באמצעות הקמתה של קהילה אוטופית בפלשתינה או בהקמת 'מרכז יהודי' חיוני בארצות הברית. זליגס הניחה שלקוראי **ההיסטוריה של העם היהודי בעידן המודרני** אמונה דומה בסיימה את הספר בפרק על ארצות הברית ולא על פלשתינה. גם היא העלתה את רעיון השליחות בפסקה האחרונה של ספרה:

> למרות מספרם הזעום, הרימו היהודים תרומה עצומה לקדמה ולציוויליזציה בעולם. האידאלים של נביאי התנ"ך, שלום, צדק חברתי ואחווה בין בני האדם, קשורים קשר הדוק בהיסטוריה של העם היהודי. היהודי הנודד, הצועד בנחישות מדור לדור, צריך לשמור מכל משמר על אותם אידאלים קדומים.[28]

בספרי הלימוד על ההיסטוריה היהודית המודרנית שמרה פלשתינה על מקומה כחוף מבטחים לנרדפים; הציונות היתה אמצעי שנועד בעיקר לפתור את בעיית האנטישמיות. הכותבים קידמו בברכה את הטיעון שהיהודים זקוקים למדינה משלהם על מנת להיות עם ככל העמים. הם היללו את שיבת ציון כהגשמה של 1,800 שנות תפילה, 'התקווה שלא כבתה מעולם'.[29] עם זאת עלה מדבריהם כי יהודים החשים בנוח בארצותיהם המאמצות יכולים למצוא סיפוק דומה גם מחוץ לגבולות ארץ ישראל. אפילו בסוף שנות השלושים, כשגאתה האנטישמיות בארצות הברית וענינים שחורים כיסו את שמי אירופה, כתבה זליגס בלהט על 'ברכת החירות והשלום שהציעה ארצות הברית ליהודיה' כמו על תרומתם של היהודים 'לידע, ליופי ולשפע של ארצות הברית'.[30] מחובתם של יהודי ארצות הברית לסייע בבניית היישוב החדש ובחיזוקו, לא למען עצמם אלא מתוך דאגה לאלו שמזלם שפר עליהם פחות.

העלתו של טיעון דומה בספר עיון שעוסק כולו במפעל הציוני היה מאתגר יותר בגלל הקושי להציג במקרה כזה סיפור הצלחה כפול. זליגס נגעה בבעיה בעקיפין. האופן שבנתה את סיפורה סביב הגעתם לישראל והתאקלמותם של מהגרים חדשים הספיק כדי לרמוז על מיהם המוטבים העתידיים של הבית היהודי הלאומי. אף לא אחד מהמהגרים בספרה בא מארצות הברית או מכל מדינה דמוקרטית אחרת. שניים מהם נמלטו מגרמניה הנאצית ואחד היה בוגר הכשרה חקלאית מפולין.

כשסיירו המהגרים החדשים בארצם החדשה הם עצרו בעין השופט. העצירה הזאת העניקה לזליגס את ההזדמנות להגדיר את היחסים שבין יהודי ארצות הברית ובין היהודים בפלשתינה-ישראל. עין השופט, יישוב חקלאי שנוסד בידי חלוצים אמריקנים ונקרא על שם לואיס ברנדייס, שימש את זליגס בעקיפין כדי לקדם את הטיעון שהלאומיות היהודית

27 Elma Ehrlich Levinger and Rabbi Lee J. Levinger, *The Story of the Jew*, Behrman's Jewish Book House, New York 1929, p. 287

28 Dorothy Zeligs, *A History of Jewish Life in Modern Times*, Bloch, New York 1938, p. 419

29 Levinger and Levinger, *The Story of the Jew* (1929), p. 231

30 Zeligs, *A History of Jewish Life in Modern Times*, p. 414

לא בהכרח סותרת את אהבת המולדת האמריקנית. יהיו כמה יהודים אמריקנים שיבחרו מרצונם החופשי להקים את ביתם בפלשתינה, אבל המעבר הזה אין פירושו דחייה של האידאלים האמריקניים.

׳מתי הקמתם את היישוב שלכם?׳ שאל בן דוד.
׳עלינו לקרקע ב־4 ביולי 1937׳, ענה האחר. ׳האין זה יום הולם לקבוצת חלוצים אמריקנית? אנחנו בונים את עתידנו כיחידה עצמאית יצרנית שתתקיים מפרי עמלה ומפרי האדמה, ובו בזמן עוזרים לבני עמנו להקים מדינה עצמאית׳.[31]

מבחינתו של מחנך שנולד בסינסינטי ואשר הוא בוגר אוניברסיטת קולומביה לא היה שמץ של היגיון בשלילת הגלות. חזרתו פעמיים של שם התואר ׳עצמאי׳ במובאה שלעיל מראה שזליגס, כמו ברנדייס,[32] שאפה להגשים את מיטב האידאלים האמריקניים ביישוב החדש.

הגישה של זליגס כלפי שלילת הגלות מתבטאת בבהירות גם באופן שהציגה את מיתוס טרומפלדור ותל חי. ההיסטוריונית יעל זרובבל[33] ערכה למיתוס תל חי עבודה מאלפת של פירוק והבניה מחדש. לא הדגשתם של ערכים יהודיים או אוניברסליים כמו חירות אלא שלילת הגלות היא נושא־העל שבו,[34] ומכאן הקושי לתרגמו לקהל אמריקני.

העובדות על חייו של טרומפלדור העידו בבירור שהוא שלל את הגלות. לטרומפלדור, שגדל במשפחה מתבוללת, היה ידע מעורפל בלבד על היהדות והוא אפילו לא ידע לדבר יידיש. הוא החליט ללכת בדרכו של אביו והצטרף לצבא בתקופה שבה גברים יהודים רוסים רבים עשו כל מה שביכולתם כדי להימלט מהשירות הצבאי. ׳הזרוע הקטועה [...] המניירות הצבאיות, יכולת המנהיגות, טרומפלדור הציע תדמית "לא יהודית" שסתרה במהותה את מסורת היהודים׳. יתרה מזו, המילים האחרונות שייחסו לו היו בבחינת דין כריתות לעבר. ׳הנכונות למות למען הארץ והאומה [...] היתה כשלעצמה סימן חיובי של התנתקות מהתבנית הגלותית של מות הקדושים היהודי המסורתי, היינו קידוש השם׳.

במותו הוסיפו כותבי המשנה הסדורה של היישוב החדש עוד ועוד עיטורים וסלסולים על סיפורו של טרומפלדור והקרב על תל חי. לדוגמה, זרובבל מציינת שמיתולוגיה שלמה התגבשה בשנות השלושים והארבעים סביב זרועו הקטועה של טרומפלדור שנותרה בגולה ועל שאיפתה לשוב למולדתה, לארץ ישראל. על פי סיפור ילדים מפורסם, הזרוע הכרותה נשבעה למצוא דרך להימלט מהגולה ולהגיע לארץ ישראל, ושם תמשיך להילחם למען העם היהודי. ואכן, היא הופיעה ברגע גורלי, באחד הקרבות המכריעים של מלחמת העצמאות, והביסה את אויבי ישראל. הנה כי כן, היות שטרומפלדור היה סמל ודוגמה לשלילת הגלות הושמט סיפורו מכמה ספרי לימוד יהודיים־אמריקניים.

זליגס ניגשה לסיפורו של טרומפלדור בזהירות מחושבת. בספרה, שנבנה כאמור מתוך סיור ברחבי היישוב, השמטתו של קרב תל חי ומכאן של טרומפלדור היתה זועקת לשמים. ועדיין,

31 Zeligs, *The Story of Modern Palestine* (1944), p. 214
32 Sarna (above note 3), p. 59
33 Zerubavel, *Recovered Roots*, pp. 39-47, 84-95
34 Ibid., pp. 44, 46

זליגס נמנעה מדיווח מפורט על קרב תל חי ולא כללה את מילותיו המפורסמות האחרונות של טרומפלדור (אם כי השורה צוטטה בכיתוב לאנדרטה לזכר טרומפלדור). תחת זאת, בחרה זליגס להכביר מילים על האידאל האוטופי של טרומפלדור ולהזכיר, אם כי באופן מצונזר משהו, את האידאלים הסוציאליסטיים שלו.

> הרבה דברים בעולם לא היו כשורה והוא רצה לתקן אותם. העוני והעוול שהוא ראה בכל מקום סביבו שכנעו אותו שמוכרחות להיות דרכים טובות יותר שבהן אנשים יוכלו לחיות יחד. הוא התחיל להתעניין באידאל של התיישבות בקומונה שבה כל האנשים יהיו שווים זה לזה, יחלקו הכול זה עם זה וישתפו פעולה לטובת הכלל. באותו זמן הציונות היתה גורם משמעותי בכל רחבי רוסיה, וטרומפלדור, שתמיד רחש אהבה עמוקה לבני עמו, החליט שעל היהודים לפתח דרכים אידאליות להתקיים בצוותא, ולא זו בלבד אלא שעל הדבר להיעשות בארץ אבותיהם.[35]

בפועל, הפְּסקה מצמצמת את חזון קיבוץ הגלויות של טרומפלדור ומגבילה אותו רק למקומות שבהם שוררים עוני ואנטישמיות. יתרה מזו, היא מדגישה את ההיבטים בסיפור חייו של טרומפלדור שימצאו מקום בלבם של יהודי ארצות הברית: צדק חברתי, אוטופיזם ואחוות ישראל. טרומפלדור נהפך לדמות הדומה לאבות המייסדים, המתיישבים הראשונים בארצות הברית, דמות שמובילה את בני עמה מדיכוי לארץ של חירות שבה יוכלו להקים מדינה אידאלית חדשה.

המאבק המיוסר של דושקין בשלילת הגלות מצא מסילות בלבו של אדידין, שנולד ברוסיה והגיע לשיקגו קצת לפני גיל בר מצווה. כתוצר של חברת המהגרים שנולד וגדל בה היתה הציונות חלק חיוני בזהותו היהודית אמריקנית. לכן, בצד העובדה שראה בעין יפה את הצורך בפלשתינה כמקום מקלט, אדידין גם הדגיש את חשיבותו של המפעל הציוני לשם הישרדותה של יהדות התפוצות. כהד לדבריו של אחד העם (אשר גינצברג) - כפי שפירש מרדכי קפלן - אדידין ראה ב'בית הלאומי' מרכז רוחני ותרבותי שיזין את הקהילות היהודיות בתפוצות. שש שנים קודם שהתפרסם ספרו כתב אדידין מאמר שעלה מתוכו המניע להחלטתו לכתוב את ספרו העתידי.

> לימודי פלשתינה הם הכרח לשם הצלחתו של מיזם הבית הלאומי, ולא זו בלבד אלא גם על מנת שהחיים היהודיים בתפוצות ימשיכו להתקיים קיום ראוי לשמו. פלשתינה היא הכרח שאין לו תחליף לחיים היהודיים בארצנו ובכל רחבי העולם. מבלי הרוח הלאומית, שפלשתינה מהווה סמל כה מוחשי ומובהק שלה, ומבלי התמריץ התרבותי מאותו 'בית יוצר' [כך במקור] מתפתח של הרוח היהודית, היהדות בארצנו תדהה ותיאבד מזוהרה גם אם באופן פיזי לא נתבולל.[36]

אמונה זו ניכרה בספרו של אדידין לכל אורכו. אחת מכותרות המשנה ביחידה 'יהדות ארצות הברית ופלשתינה' היתה 'הזכייה הגדולה של יהדות ארצות הברית' אשר תיארה כיצד העשירה הציונות את חייהם של יהודי ארצות הברית. עבודתו במחלקות לחינוך יהודי בשיקגו ובבופאלו

35 Zeligs, *The Story of Modern Palestine* (1944), pp. 161-162

36 Ben Edidin, 'Teaching Palestine Through Pupil Activity', *Jewish Education,* 5 (April-June 1933), p. 103

וב׳מכון היהודי המרכזי׳, תלמוד תורה מודרני ופרוגרסיבי ומרכז יהודי קהילתי בניו יורק, הציבה אותו בחזית של מהפכת החינוך אשר שמה דגש בלימודי עברית מודרנית בבתי הספר המשלימים שהציעו לימודי תגבור ביהדות. כאשר תיכתב ההיסטוריה של החינוך היהודי בארצות הברית, חזה, הציונים האמריקנים יקבלו הכרה כמושיעיה של הזהות היהודית בארצות הברית בזכות התפקיד המוביל שמילאו בהקמת בתי ספר משלימים שבהם הוצעו לימודי תגבור ביהדות, תיכונים ומכללות למורים, ובזכות ספרי הלימוד והעיון שכתבו. אדידין גם זקף לזכות הציונות את ההעשרה ואת הרוח החדשה שהפיחה בחגים יהודיים כמו חנוכה וט״ו בשבט, ואת היצירה של ספרות ואמנות יהודיות חדשות. לבסוף, טען אדידין, ביקורים של יהודים אמריקנים בפלשתינה ׳כעולי רגל ולא כתיירים׳ נסכו רוחניות ומשמעות במנהגים הדתיים של יהודי ארצות הברית. ׳עם חזרתם לארצות הברית׳, כתב, ׳הם נעשים בדרך כלל יהודים אדוקים ונלהבים יותר׳.[37]

כמו דושקין, אדידין הבין שעלייה רחבת־היקף של יהודי ארצות הברית איננה אפשרות מציאותית. יתרה מזו, הוא הבין את הצורך בתרבות יהודית חיונית ובועטת בקרב יהודי התפוצות (כפי שניכר בפעלו שלו). עם זאת, פסקאות רבות בספרו מעידות על אמונתו בחשיבות העליונה של פלשתינה כמוקד לקיומם של חיים יהודיים בעלי ערך ומשמעות. על פי המימרה ׳אם אין קמח אין תורה׳ אדידין ראה את היחסים שבין יהודי ארצות הברית ליהודי פלשתינה כיחסי גומלין. ׳יהדות ארצות הברית ויהדות פלשתינה זקוקות זו לזו. פלשתינה זקוקה להשפעה הפוליטית של יהדות ארצות הברית, למשאבים ולמהגרים שלה, ולשיטותיה המודרניות. מאידך גיסא, יהודי ארצות הברית זקוקים להשראה ולתרבות שרק בכוחו של היישוב החדש לספק. אנחנו גם מעוניינים בדרכים החדשות של חיים בצוותא ועבודה משותפת שהחלוצים מיישמים׳. אבל כשאדידין מצהיר כי ׳מטרתם של אלפי יהודים בארצות הברית היא להתיישב בפלשתינה ביום מן הימים על מנת לחיות את סוג החיים היהודיים האפשריים בפלשתינה בלבד׳,[38] הוא אינו משאיר מקום לספק לגבי מי מהשותפים במערכת היחסים הזאת מושך יותר בעיניו.

גם אם נניח להעדפותיו האישיות של אדידין, הנוסחה שלו תואמת במדויק את התפיסה המסורתית של יהודי ארצות הברית, שראו את היחסים עם ארץ ישראל כיחסים של תלות הדדית. יהדות ארצות הברית תספק את הקמח על מנת שמתֵי המעט האדוקים שנותרו בארץ הקודש יוכלו להקדיש את חייהם ללימוד תורה. היו שלא ראו בעין יפה יחסים מסוג זה ותיארו אותם כטפיליים, והיו אחרים שקידמו בברכה את שליחי המגבית מארץ ישראל וראו בתרומתם חובה קדושה.[39]

## הדימוי של פלשתינה כ׳ארץ הישנה-חדשה׳

המחברים של ספרי הלימוד שאבו את חזיונם לגבי פלשתינה ותושביה מתוך כמה וכמה

37 Edidin, *Rebuilding Palestine*, pp. 240-243

38 Ibid.

39 Jonathan Sarna, ‘A Projection of America as it Ought to Be: Zion in the Mind’s Eye of American Jews’, in: Gal (ed.), *Envisioning Israel*, pp. 42-46

מקורות. אלו כללו את כלי התקשורת, התרבות הפופולרית, התעמולה הציונית, תפיסתה של התאולוגיה היהודית המסורתית את ארץ ישראל, ומיתוסים ודימויים אמריקניים פופולריים על ארץ הקודש וארצות המזרח. מטבע הדברים, הדימויים חפפו והשפיעו זה על זה. הדימויים של פלשתינה בספרי הלימוד שיקפו תפיסות אמריקניות רווחות לצד גרסאות אירופיות וציוניות חדשות למיתוסים היהודיים המסורתיים.

אחד הדימויים הרווחים ביותר היה דימויה של פלשתינה-ארץ ישראל כ'ארץ הישנה-חדשה', 'אלטנוילנד', כשם ספרו האוטופי של הרצל (*Altneuland*) משנת 1902, שבו הוא תיאר את חזונו על החיים היהודיים העתידים להתרחש בפלשתינה 20 שנים מאוחר יותר. כפי שנראה, בהחלט היה יסוד אוטופי בתפיסות המחברים של ספרי הלימוד, אם כי אין עדות להשפעה ישירה של ספרו של הרצל עליהם. ועדיין, תמונת הארץ העתיקה המתנערת מן האפר וקמה לתחייה שבתה את דמיונם ושימשה נושא־על בכתיבתם. 'היהודים חוזרים למולדתם העתיקה. ספינה מחליקה לתוך הנמל החדש היפהפה של חיפה, פלשתינה'.[40] אלו שני משפטי הפתיחה לספרה של זליגס **פלשתינה המודרנית**. בשני המשפטים האלה קשרה המחברת את הארץ עם העבר היהודי ועם תפקידו להבטיח את העתיד היהודי באמצעות הֶרמז של מגוון מיתוסים תרבותיים וערכים חברתיים.

הרעיונות של הארץ **המובטחת וגאולת ישראל** מקורם כמובן בתנ"ך, ושניהם יורחבו ויעוצבו שוב ושוב בידי הדורות הבאים ויוצבו במוקד המיתוס היהודי. ביישוב החדש, התנ"ך היה 'כלי פדגוגי מרכזי [...] שנועד ליצור קשר בין העבר המיתולוגי של האומה ובין ההווה החלוצי'. התנ"ך היה נושא הלימוד הראשון במעלה אפילו בבתי הספר הציוניים החילוניים ביותר. 'כל מבנה ציוני שלא יהיה מבוסס על התנ"ך', אמר המחנך הציוני ברוך בן יהודה, 'הוא בבחינת בית גפרורים שכל רוח חולפת תפילו על נקלה'.[41] לאמור, אף כי הציונות היתה תנועה חילונית מעיקרה - דחייה מוחלטת של היהדות המסורתית - היא שימרה את מיתוס הגאולה ואת המיתוס של זכות העם היהודי על ארץ ישראל. כך ציין ארתור הרצברג (Hertzberg): 'מנקודת המבט היהודית, המשיחיות ולא הלאומיות היא הרעיון המרכזי של הציונות. עצם שמה של התנועה מעורר אסוציאציות לאחרית הימים, הגאולה מהגלות, היום שבו כל היהודים יחזרו לארצם ויחיו תחת כנפו של המלך המשיח מזרע בית דוד, אשר יחזיר את העם לימיו ההרואיים מקדם'. בסיפר הציוני לא הברית בין אלוהים לעמו אלא האנטישמיות היתה הקֶשר בפרשנות שניתנה להיסטוריה היהודית שלאחר הגלות. אומות העולם ולא אלוהים נעשו בני־השיח העיקריים של ישראל, והגאולה השמימית נדחתה לטובת 'אוטואמנציפציה'. הגאולה קיבלה פירוש חדש לאור הפוזיטיביזם של המאה ה־19, אם

40 Zeligs, *The Story of Modern Palestine* (1940), p. 1

41 Oz Almog, *The Sabra: The Creation of the New Jew*, University of California Press, Berkeley 2000, p. 27. אין בכוונתה של הצהרה זו לטשטש את מגוון הגישות ללימוד התנ"ך שננקטו בבתי הספר בימי היישוב, נושא שהוא חורג ממסגרת מאמר זה. עם זאת, ראוי לציין את שלוש הגישות החינוכיות העיקריות שרווחו בימי היישוב: השכלה כללית, חינוך ועבודה וחינוך ציוני לצד חינוך יהודי ('המזרחי'), ובכל אחת מהן ננקטה גישה שונה ללימודי התנ"ך. על לימודי התנ"ך בתקופת היישוב ובמדינת ישראל ראו: 'The Teaching of the Hebrew Bible in the Israeli School', Special Issue of *Jewish History* (2007).

כי היא עדיין נתפסה כניתוק קיצוני מן העבר; העידן המשיחי נקשר לתחייה לאומית, לשוויון חברתי וכלכלי ולחירות הפרט. על אף הנטייה של רבים מהציונים לאגנוסטיקה, בכל זאת אחזה התנועה ברעיון 'הארץ המובטחת' התנ"כית כדי להצדיק את זכותם של היהודים על פלשתינה-ארץ ישראל. מבחינת הרצברג זה היה הפרדוקס המרכזי בציונות. לכן היסטוריונים של הציונות, ובייחוד בן־ציון דינור, ניסו להוכיח את הברית ההיסטורית בת־הקיימא שבין העם היהודי לארצו באמצעות הדגשת רצף היישוב היהודי בישראל, גם אם התבטא בגלי עלייה זעירים בלבד בימי הביניים ובתחילת העידן המודרני.[42]

התנ"ך היה גם הכתב העיקרי ששימש השראה למתיישבים האירופים באמריקה והמקור למיתוסים האמריקניים השורשיים. מתיישבים אירופים נאחזו באותם מיתוסים של גאולה ו'הארץ המובטחת' והשתמשו בתנ"ך על מנת להצדיק את ההתיישבות האירופית באמריקה. שורשיה של האובססיה האמריקנית לארץ הקודש נמצאים כבר בתחילת ההתיישבות האירופית באמריקה. יש לזכור שהפוריטנים ראו באמריקה את 'כנען החדשה' אשר חזו נביאי התנ"ך, מקום שבו יוכלו להקים חברה שוויונית וצודקת כבימי הזוהר המקראיים. המתיישבים קראו לעצמם 'בני ישראל החדשים' ופירשו את 'שליחתם למדבר' לאור תאולוגיית הברית. נטייתם לבחור בשמות של מקומות מהתנ"ך חיזקה את הקשר הטבעי בין ציון הקדומה ל'ירושלים החדשה'.[43] דמויות בני ישראל וארץ הקודש הוצגו לכל אורך ההיסטוריה האמריקנית, בייחוד בשעה שהאמריקנים ניסו להסביר לעצמם את פשר ארצם החדשה. דוגמה בלתי נשכחת היא שאיפתו של בנג'מין פרנקלין (Franklin) להשתמש בדמותו של משה המטה את ידו על ים סוף כדי להשיב את המים על פרעה, כלי רכבו

42 Arthur Hertzberg (ed.), *The Zionist Idea: A Historical Analysis and Reader*, Jewish Publication Society, Philadelphia 1959, pp. 15-19, 74-75. כפי שהרצברג מסביר בעמוד 17, רבים מההיסטוריונים בימינו מפקפקים ב'סינתזה האידאולוגית של דינור המוצגת כהיסטוריה'.

43 על התפיסות האמריקניות של ארץ הקודש ראו: Moshe Davis, *With Eyes Towards Zion IV: America and the Holy Land*, Praeger, Westport, CT 1995, pp. 11-40; Yehoshua Ben-Arieh, 'Holy Land Views in Nineteenth-Century Western Travel Literature', in: Moshe Davis and Yehoshua Ben-Arieh (eds.), *With Eyes Towards Zion III: Western Societies and the Holy Land*, Praeger, Westport, CT 1991, pp. 10-26; Lester I. Vogel, *To See a Promised Land: Americans and the Holy Land in the Nineteenth Century,* Pennsylvania State University Press, Univeristy Park, PA 1993; Hilton Obenzinger, *American Palestine: Melville, Twain, and the Holy Land Mania*, Princeton University Press, Princeton, NJ 1999; על חשיבותה של תאולוגיית הברית בתרבות האמריקנית, ראו: Sacvan Bercovitch, *The American Jeremiad*, University of Wisconsin Press, Madison, WI 1978; על האופן שתפסו בו יהודי ארצות הברית את ארץ הקודש ראו: Jeffrey Shandler and Beth S. Wenger (eds.), *Encounters with the 'Holy Land': Place, Past and Future in American Jewish Culture*, National Museum of American Jewish History; Center for Judaic Studies, University of Pennsylvania; University of Pennsylvania Library; Brandeis University Press, Hanover, NH 1997, and in: Gal (ed.), *Envisioning Israel*.

ופרשיו, כחותם הרשמי של הרפובליקה החדשה. תומאס ג'פרסון (Jefferson), ששאב גם כן את עולם הדימויים שלו מהתנ"ך, העדיף את דמותם של בני ישראל הנודדים במדבר. הקונגרס אמנם דחה בסופו של דבר את שתי ההצעות ובחר בנשר האמריקני, אך גם בחר לשמר את המוטו 'סדר עולמי חדש' (*Novus Ordo Seclorum*), אמרת כנף שנושאת רמיזות תנ"כיות בולטות לאחרית הימים ולמלכות אלף השנים של ישו.[44]

במאה ה־19 עוד ועוד אמריקנים ביקרו בפלשתינה וצילמו את הארץ. כמה מהם, כמו מארק טווין (Twain) והרמן מלוויל (Melville), התאכזבו עמוקות לנוכח ההבדל התהומי בין ארץ הקודש שדמיינו במוחם ובין פלשתינה המודרנית שנגלתה לנגד עיניהם. ואולם רוב המבקרים נהגו אחר הדיסוננס הקוגניטיבי ומצאו משמעות והשראה בתנאים הסגפניים ששררו בפלשתינה, כאילו הארץ ותושביה עמדו מלכת מאז ימי התנ"ך. התפיסה הזאת עלתה בקנה אחד עם התאולוגיה הנוצרית שעל פיה החליפה הברית החדשה את הברית הישנה. תצלומים המתמקדים בחורבות ארכאולוגיות ובנופים שוממים תמכו במרומז באמונה שאמריקה תפסה את מקומה של ציון המקראית. פלשתינה היתה ארץ לא נושבת בגלל קללת אלוהים.[45]

יהודי ארצות הברית הושפעו הן מהמשגתה של ארצות הברית כ'כנען החדשה' הן מהנטייה האמריקנית לראות בפלשתינה ארץ ששקעה בתרדמת נצח בלי שיתחוללו בה שינויים של ממש מאז ימי התנ"ך. המושג 'כנען החדשה' קשר את יהודי ארצות הברית ל'גאלדענע מדינה' (ארץ הזהב) וגרם להם לדחות ביתר שאת את 'שלילת הגלות'. הוא גם סיפק להם תדמית אמריקנית מובהקת של 'הארץ המובטחת', תדמית שהקרינו מבלי דעת על היישוב החדש ועל המפעל הציוני בכללותו. תפיסת פלשתינה כארץ ששקעה בתרדמת נצח עודדה אותם להסתכל ביישוב ובפלשתינה המודרנית מבעד לעדשה תנ"כית ולראות בציונות תנועה אשר שואפת לחזור לימי הזוהר של ימי קדם. אף כי דחו את התאולוגיה הנוצרית אשר לפיה החליפה הברית החדשה את הברית הישנה, הרי הם פירשו את התנאים ששררו בפלשתינה במאה ה־19 לאור רעיון הברית במחשבה היהודית; ארץ ישראל כארץ לא נושבת הממתינה למחילתו של אלוהים ולשובם של בני ישראל.

המחברים של ספרי הלימוד תיארו שוב ושוב 'ארץ צייה שוממה מאדם', ובירכו את המתיישבים הציונים בשובם. אף שאיש לא באמת נקט את הביטוי 'להפריח את השממה', הרי הנימות המשיחיות הנלוות לו שבו ועלו.

> לפני חמישים שנים פלשתינה היתה שוממת ומדברית כל כך עד שאיש לא העלה על דעתו לקרוא לה ארץ זבת חלב ודבש. היום אנשים מתחילים להאמין שאותו תיאור תנ"כי אולי לא היה מופרז. במקומות שבהם ביצות שימשו בית גידול לחרקים נושאי

44 Obenzinger, *American Palestine*, p. 29

45 Shandler and Wenger, '"The Site of Paradise": The Holy Land in American Jewish Imagination', in: Shandler and Wenger (eds.), *Encounters with the 'Holy Land'*, pp. 17-19; Vivienne Silver-Brody, *Documentors of the Dream: Pioneer Jewish Photographers in the Land of Israel, 1890-1933*, Magnes Press and Jewish Publication Society, Jerusalem and Philadelphia 1998, p. 23; Malcolm Hedding, 'Christian Zionism', in: *Christian Zionism and its Biblical Basis*, International Christian Embassy, Jerusalem 1988, p. 9

> מחלות, משתרעים היום שדות פוריים המניבים חיטה ושלל ירקות. במקומות שבהם השתרעו דיונות חול שלא הצמיחו דבר מלבד קקטוסים, צומחים היום מיליוני עצי תפוזים. יערות מלבלבים על הרים וגבעות טרשים.[46]

אם כן, שלא במפתיע ספרי הלימוד הציוניים בארצות הברית שפעו דימויים תנ״כיים. המחברים ציינו שוב ושוב את הקשר התנ״כי שבין העם היהודי לארץ ישראל. עולם הדימויים התנ״כי קישר ביעילות את האדמה ואת מתיישביה אל העבר הרומנטי. המתיישבים הציונים תוארו כיורשיהם של בני ישראל מימי קדם המחדשים את הברית ההיסטורית שבין עם ישראל לארץ ישראל. אתרים בעלי חשיבות בתנ״ך כמו יריחו ועמק יזרעאל הוזכרו שוב ושוב כדי להדגיש את קיומו של הקשר בין המתיישבים ובין סיפור כיבוש הארץ בספר יהושע ובספר שופטים. בזכות יישובים ציוניים חקלאיים, כתבו מחברי הספרים, ארץ ישראל תיהפך שוב ל׳ארץ זבת חלב ודבש׳. ניסיונותיהם של המתיישבים הציונים לגדל את שבעת המינים הנזכרים בתנ״ך עוררו עניין מיוחד.[47]

מקום נכבד הוענק בספרי הלימוד לנושאים התנ״כיים של ברית וגאולה, והשוואת הציונות לימי המשיח נעשתה לרוב. ׳הקשר בין פלשתינה, ציון, ובין העם היהודי קיים עוד מימי אברהם אבינו׳, הזכיר אחד המחברים. מתיישבים ציונים כונו ׳בנים השבים לגבולם׳, ומנהיגיהם הושוו לאישים מהתנ״ך כמו עזרא ונחמיה, שהנחו את בני ישראל בשיבת ציון הראשונה מגלות בבל. אדידין התמוגג מעצם המחשבה על שנתמזל מזלו ומזלם של בני דורו לראות במימושה של שיבת ציון לאחר שנות גלות. הוא השווה את לורד ארתור בלפור (Balfour) - שר החוץ הבריטי אשר פרסם בנובמבר 1917 את ׳הצהרת בלפור׳ שבה מתחייבת ממשלתו לפעול למען הקמת בית יהודי לאומי בפלשתינה - לכורש, מייסד הממלכה הפרסית אשר בשנת 582 לפני הספירה התיר לגולי בבל לשוב ליהודה. זליגס הגדירה את הציונות כהתגשמות הכמיהה היהודית העתיקה לשוב לציון, כביטויה בתפילה המסורתית בסדר פסח בכל רחבי העולם: ׳בשנה הבאה בירושלים הבנויה!׳.[48]

שיבת ציון המודרנית תוארה באחד הספרים כיציאת מצרים השנייה, ובה באופן טבעי לויהק תאודור הרצל לתפקיד משה. למעשה, סמלים ודימויים מילאו תפקיד בעל משמעות בספרי הלימוד כמו בתנועה הציונית בכלל. הוצאות הספרים בלוך וברמן השתמשו בתחריטים פופולריים של תאודור הרצל, מעשה ידי הרמן סטרוק (Struck),[49] שהציגו את צדודיתו של הרצל, כמעט כדיוקן של קיסר במטבע רשמי, כמשה השני, בעל זקן ארוך ועיניים יוקדות. כפי שמייקל ברקוביץ (Berkowitz) ציין, הרצל נראה ׳כגלגולו של המשיח׳, המגלם את שאיפותיה של התנועה הציונית. ׳הדיוקן של הרצל סייע ליהודים, ולא משנה מקום מגוריהם, לראות את עצמם בעיני רוחם כחברים באומה יהודית אחת, שעדיין מוגדרת במעורפל ועם זאת ממשית׳.[50]

46 Edidin, *Rebuilding Palestine*, pp. 21, 66-67

47 Zeligs, *The Story of Modern Palestine* (1944), pp. 133, 166; Edidin, ibid., p. 67

48 Edidin, ibid., pp. 2, 15, 38, 47, 67, 70, 74, 80, 100, 130, 140; Zeligs, ibid., pp. 11, 202, 233, 234; Levinger and Levinger, *The Story of the Jew* (1929), p. 233

49 Zeligs, *The Story of Modern Israel* (1961), p. 187; Edidin, ibid., p. 24

50 Michael Berkowitz, *The Jewish Self-Image in the West*, New York University

בתצלום הדיוקן השני המפורסם ביותר של הרצל, שצילם אפרים משה ליליין (Lilien) ואשר נכלל בכמה ספרי לימוד מאוחרים יותר,[51] נראה הרצל מצדודיתו כשהוא משקיף אל נהר הריין ממרפסת מלונו בבאזל בעת שהתקיים בה הקונגרס הציוני החמישי. הבעתו החולמנית, שמזכירה את דמות משה המשקיף מהר נבו, נקשרה לעתים קרובות לאמרתו המוצגת בשער ספרו 'אלטנוילנד': 'אם תרצו אין זו אגדה'.[52]

התצלומים, הציורים והתחריטים של ליליין, שרבים מהם יצרו זיקה חזותית בין הציונות ובין עברה ההיסטורי של ישראל, היו פופולריים מאוד בחוגים הציוניים. הוצאת הספרים ברמן כללה בספרו של אדידין שַעתוק של הגלויה שהכין ליליין לקראת הקונגרס הציוני החמישי. בגלויה נראה מלאך הניצב מול יהודי זקן שחוח כשהמלאך מורה באצבעו לעבר ציון החדשה שבה חקלאי מודרני מוביל את עדרו לאור השקיעה. הכיתוב לתמונה לקוח מתפילת העמידה, התפילה המרכזית בדת היהודית: 'וְתֶחֱז�ֶינָה עֵינֵינוּ בְּשׁוּבְךָ לְצִיּוֹן בְּרַחֲמִים'.[53]

אחד הקטעים המרשימים ביותר בספרה של זליגס משמש דוגמה מאלפת לאופן שקידמו בו מחברי הספרים את הדימוי של פלשתינה כ'ארץ הישנה-חדשה' - באמצעות הדגשת הקשר ההיסטורי שבין הארץ לעם היהודי ורמיזות לגאולה ולימי המשיח. בקטע זה מספרת זליגס את סיפור ייסודה של חניתה, יישוב 'חומה ומגדל' על גבול לבנון.

> בקושי הספקנו לחפור את השוחה הראשונה, סיפר החלוץ, כשהאת של אחד הפועלים נתקלה במשהו קשה. מסתבר שהוא מצא כתובת אבן עם כיתוב עתיק בעברית. במשך אלפי שנים, ייתכן שעוד מהימים שבהם ישבו אבות אבותינו בארץ, נחה שם האבן, וכעת התגלתה, כאילו חיכתה רק לנו, לבני ישראל החדשים, כדי שנשוב ונוציאה אל האור!.[54]

המחברים והמוציאים לאור השתמשו כאמור גם בתצלומים רבי־רושם כדי להעביר את המסר. זליגס מביאה בספרה במיוחד סדרות תצלומים של 'לפני ואחרי' המעצימים את דמותה של פלשתינה כארץ ישנה-חדשה. באחד מזוגות התצלומים נראה נוף של דיונות חול ושיחים קוצניים, בכותרת 'תל אביב - 1908', בצד תצלום אווירי של מרכז העיר על אין־ספור בנייניה והגן הציבורי שבמרכזה, והפעם בכותרת 'תל אביב היום'. באופן דומה, תצלום שכותרתו 'בית

Press, New York 2000, pp. 54-57

51 על ליליין והתנועה הציונית ראו: Michael Stanislawski, *Zionism and the Fin de Siecle: Cosmopolitanism and Nationalism from Nordau to Jabotinsky*, University of California Press, Berkeley 2001, pp. 98-115.

52 ראו לדוגמה: Amos Elon, *Understanding Israel: A Social Studies Approach*, Behrman's Jewish Book House, New York 1976, p. 74.

53 Micha Bar-Am and Orna Bar-Am, 'Painting with Light: Photographic Aspects of the Work of Ephraim Moses Lilien', in: Yehoshua Ben Arieh and Moshe Davis (eds.), *With Eyes Towards Zion V: Jerusalem in the Mind of the Western World, 1800-1948*, Praeger, Westport, CT 1997, pp. 218-219, 228; Berkowitz, *The Jewish Self-Image in the West*, pp. 57-59; גרסה ארוכה יותר של המאמר על ליליין פורסמה באותה כותרת במוזאון תל אביב לאמנות ב־1991.

54 Zeligs, *The Story of Modern Palestine* (1944), p. 202

הכרם, גבעות טרשים׳ מוצג מול תצלום שכותרתו ׳בית הכרם כיום - פרבר יפהפה של ירושלים׳. כמו באגדות, קוצים, דרדרים וגבעות טרשים נהפכו כבמטה קסם בעמוד הבא לבתים פרטיים ולעצים שופעי עלווה. ארץ קדומה וצחיחה ׳נכבשה׳ ו׳הוכנעה׳ בידי החלוצים.[55]

לתיאור תהליך רכישת הקרקעות וההתיישבות הציונית אימצו המחברים רטוריקה משיחית. הקרקע בפלשתינה סווגה לשתיים: ׳קרקע שנגאלה׳ ו׳קרקע שלא נגאלה׳. ׳גאולת הקרקע׳ החלה ברכישתה מן הערבים, אבל המושג מרמז להרבה יותר מזה, כפי שהסביר אדידין: ׳עבודת הגאולה האמתית׳ התחילה רק לאחר שנרכש עמק יזרעאל. ׳ראשית נדרש לנקז את הביצות. אחד מכל שלושה חלוצים נפל למשכב מחמת המלריה במשך השנה הראשונה. הביצות נעלמו בהדרגה והיישובים הוקמו. עצים ניטעו, דרכים נסללו ומגדלי מים הוקמו׳. ׳כיבוש׳ היה שם פעולה אחר בצד ׳גאולה׳ שחשף רבות את הלך המחשבה של המחברים. בתיאורה של זליגס את ההתיישבות היהודית בעמק יזרעאל, זו היתה ׳הרוח החלוצית אשר אפשרה את כיבוש הקרקע׳. אדידין, בתת־פרק שכותרתו ׳לכבוש את האדמה׳, כתב על ׳הנס׳ של ׳אותם חלוצים נחושים׳ אשר ׳היו מסוגלים להילחם באדמה הסרבנית ולכבוש קרוב למיליון וחצי דונם בעבור העם היהודי׳. יש להניח כי המונח שנקטו המחברים הושאל מ׳כיבוש העבודה׳, ביטוי שטבע שלמה צמח ואשר היה ׳קריאת הקרב׳ של אנשי העלייה השנייה. כפי שאניטה שפירא ציינה, המילה ׳כיבוש׳ מורה על הפעלת כוח על מנת להשיג חזקה ובעלות, ולא זו בלבד אלא שהיא מכוונת גם ל׳הכנעה׳ ול׳ניצחון׳. המונח שימש באופן רפלקסיבי ׳והשתמעו ממנו גם עֶצמה מוסרית, עמידות וכוח רצון׳, כתבה שפירא. ׳לשון התנועה הציונית בפלשתינה התאפיינה במונחים צבאיים כדי לתאר יזמות אזרחיות שהצריכו עצמה מוסרית׳.[56]

המחברים האמריקנים פירשו את גאולת הקרקע כעדות לכוח הרצון של הציונים אבל גם כעדות לחסדו של האל. אם רוב ההוגים הציונים האירופים וההוגים הציונים ביישוב החדש ראו בציונות תרופת־נגד למבוי הסתום שנוצר בשל הכניעות והפסיביות של יהודי הגולה, הרי פרשנות המחברים של ספרי הלימוד האמריקניים להיסטוריה היהודית העניקה מקום ׳לתפילה, ללימוד [...] ולאמונה החזקה׳ של יהודי הגולה, וכן ליכולת העבודה ולנחישות של התנועה הציונית לעשות את הגאולה לאפשרית. במאמר ׳בשבילי החינוך׳ הדגיש אדידין שהחינוך הציוני בארצות הברית חייב להיות מבוסס על שלושה עיקרים: ׳אהבת ארץ ישראל, אהבת עם ישראל ואהבת תורת ישראל על שפתה ותרבותה׳. אדם שאוהב את תורת ישראל, המשיך אדידין, מאמין ׳שבני ישראל ללא תורה [...] כמוהם כגוף ללא נשמה׳. עמיתו אלכסנדר דושקין, שהיה בזמנו אחד מאנשי החינוך הציונים המשפיעים ביותר בארצות הברית, הסכים לקביעתו. דושקין דחה כל ניסיון להבחין בין ההיבטים הלאומיים להיבטים הדתיים של היהדות, וטען כי על מורים מוטלת החובה לסייע לתלמידיהם בהפנמת ארץ ישראל כ׳מחויבות קדושה׳. בסיפר הציוני, על פי המודל החינוכי הציוני בארצות הברית, אלוהים מילא תפקיד של מנחה. דושקין, אשר ׳השילוש הקדוש׳ שלו היה שונה במקצת מזה של אדידין, כתב שעל מחנכים יהודים להשריש

55 Ibid., pp. 48-49, 104-105, 112-113, 210-211

56 Edidin, *Rebuilding Palestine*, pp. 74, 80-81, 130; Zeligs, *The Story of Modern Palestine* (1944), p. 182; Anita Shapira, 'The Origins of "Jewish Labor" Ideology', *Studies in Zionism*, 5 (April 1982), p. 97

את הערכים של 'אלוהים, ישראל והתורה', שכן

> ערכים אלו שלובים זה בזה מבלי הפרד, בדיוק כמו שני המשולשים של מגן דוד; המשולש של הערכים הדתיים מחייב את קיומו של משולש הערכים הלאומיים. הקשר שבין אלוהים לישראל מרמז בהכרח לערך של העם הנבחר, העם הקדוש; הקשר שבין ישראל לתורה מרמז בהכרח לערך של שפת הקודש, לשון הקודש; ומן הקשר שבין אלוהים לתורה משתמעים בהכרח הערכים של ארץ הקודש, ציון וירושלים, אשר מהן יצאה תורה.[57]

גם תכנית הלימודים וחומרי הלימוד ביישוב החדש הזכירו שפע של מיתוסים על הגאולה ועל זכותו של עם ישראל על ארץ ישראל. אף כי המרכזיות של ארץ ישראל בהיסטוריה היהודית לא היתה עיקרון מארגן בתכנית לימודי ההיסטוריה במערכת החינוך הישראלית עד שנות הארבעים והחמישים, בעיקר בהשפעתו של שר החינוך אז בן־ציון דינור, בכל זאת נלמד הקשר שבין עם ישראל לארץ ישראל בלימודי ההיסטוריה, התנ"ך, הגאוגרפיה והספרות העברית בבתי הספר בתקופת היישוב.[58] על פי יובל דרור, נושא הגאולה וזכותו של עם ישראל על ארץ ישראל הודגש גם בחגים יהודיים כמו פסח וחנוכה, ובימי זיכרון כמו יום תל חי, ומאוחר יותר ביום העצמאות.[59] 'הציונות', כותב עוז אלמוג, 'לא הכחישה את היסודות המטפיזיים והדטרמיניסטיים בקיום היהודי. אדרבה, היא קיבלה אותם כעיקרים והם שימשו לה מנוע רגשי כדי להניע את ההמונים - בייחוד לאחר קום המדינה'. ואולם מחנכים חילונים בלי ספק התחבטו בשאלה איזה תפקיד ראוי שיהיה לאלוהים בסיפר הציוני. כמה מחברים של ספרי לימוד ניסו לחפות על חוסר העקיבות שבין ההצהרה הציונית על ארץ ישראל כ'ארץ המובטחת' ובין דחייתה את העולם היהודי המסורתי, בכך ששימרו את תפקידו של אלוהים כסוכן בהיסטוריה היהודית. על פי מהדורת 1935 של אחד מספרי הלימוד הפופולריים ביותר, 'הספר המתעד את קורות עמנו מנחם את הגולים בידיעה כי הארץ שהם גלו ממנה תישאר שלהם לעד; אלוהים הבטיח אותה לאבות אבותינו - לאברהם,

57 Edidin, ibid., p. 15; Benjamin Edidin, 'The Study of Zionism and Eretz Israel in the High School' [Hebrew], *Shevilei ha-Hinukh,* 3 (September 1943), pp. 239-240 (תרגום שלי); Dushkin, 'Aims of Jewish Education in the Diaspora', pp. 8-9.

58 Dan Porat, 'Between Nation and Land in Zionist Teaching of Jewish History, 1920-1954', *Journal of Israeli History* (September 2008), pp. 257-264; Idem, 'The Nation Revised: Teaching the Jewish Past in the Zionist Present', *Jewish Social Studies* (Fall 2006); Yoram Bar Gal and Bruria Bar Gal, '"To Tie the Cords Between the People and its Land": Geography Education in Israel', *Israel Studies* (Spring 2008), pp. 47-48; Anita Shapira, 'The Bible and Israeli Identity', *AJS Review* (April 2004), pp. 14-17; Yuval Dror, 'Textbook Images as a Means of "Nation/State Building": Zionist Geographical Texctbooks, 1918 to 1948', *History of Education Review,* 33 (2004), pp. 59-72; Almog, *The Sabra*, pp. 41-45

59 Yuval Dror, '*National Education through Mutually Supportive Devices: A Case Study of Zionist Education*', Peter Lang, Bern 2007, pp. 67-82

יצחק ויעקב; יותר מפעם אחת עזבו אבות אבותינו את הארץ, אבל הם מעולם לא שכחו אותה ומעולם לא עזבו אותה לצמיתות׳. ואילו ספרי לימוד ששימשו בקיבוצים ובבתי הספר של הציונות העובדת נטו להיות חילוניים יותר במובהק.[60]

המחברים של ספרי הלימוד הציוניים בארצות הברית התלבטו הרבה פחות מעמיתיהם החילונים באירופה ובפלשתינה בנוגע לתפקידו של אלוהים בגאולה. היות שהציונים האמריקנים לא שללו את הגלות, הם לא חוו את השבר בהיסטוריה היהודית. גם אם אלוהים לא הוצב בחזית המפעל הציוני, הרי תפקידו מאחורי הקלעים היה מובן מאליו. הנוחות שחשו מחברי הספרים בתוך עולם הדימויים הדתי מעידה עד כמה הפנימו את המיתוסים האמריקניים על ארץ הקודש. עם כל השפעתם של הדימויים ושל עולם המושגים והרטוריקה של התנועה הציונית באירופה ובפלשתינה, הרי הם הושפעו באופן ישיר עוד יותר מהדימויים האמריקניים והיהודיים-אמריקניים הפופולריים של ארץ הקודש ושל המיזם הציוני בפלשתינה.

שיגעון ארץ הקודש האמריקני הגיע לשיאו בתקופת ההתפשטות למערב. כפי שהילטון אובנזינגר (Obenzinger) הסביר:

> מסעות ממשיים לפלשתינה אפשרו לאמריקנים לבחון את הנרטיבים התנ״כיים במקום התרחשותם על מנת לדמיין מחדש, ואפילו להעלות באוב, מיתוסים לאומיים-דתיים, ובכך, בסופו של דבר, להתיק את ארץ הקודש התנ״כית לירושלים החדשה בארצות הברית [...] ספרות ארץ הקודש - וכל ׳השיגעון׳ התרבותי של ארץ הקודש - נעשו בימה הכרחית לדיון בזהותם של המתיישבים, מקום שנעשה מורכב יותר בשל אי־ההתאמה הצורמת שבין הסיפר התנ״כי המדומיין ובין הממשות של פלשתינה הלא-מערבית ׳הנפולה׳.[61]

השימוש בישראל כמטפורה ׳מפקחת׳ סיפק צידוק מוסרי להתיישבות האמריקנית ולהכחדת התרבות הילידית שהיתה תוצאתה.[62] לפיכך, הדימויים של ארץ הקודש עוצבו מחדש ונשזרו במיתוס האמריקני של כיבוש המערב והאמונה הנוצרית באחרית הימים.

מסעות של יחידים לפלשתינה, ספרים ותצלומים שנפוצו בקרב הציבור הרחב אילצו את היהודים האמריקנים להתאים את התמונות הבלתי מציאותיות שייחסו לארץ הקודש אל דימויה כמקום מפלט עני אך אידילי מבחינה רוחנית, שהיהודים לומדים ומתפללים בו. החורבות הבלתי מרשימות בעליל לצד העוני המחפיר, נפיצות המחלות וגודלה הזעיר של הקהילה היהודית - כל אלו פוגגו את הפנטזיות הפרועות. אף על פי כן, כפי שציינו בת׳ ונגר (Wenger) וג׳פרי שנדלר (Shandler), ׳דלות הדימויים מן העבר והעוני המחפיר בפלשתינה, כפי שמצאוה בני המערב באותה עת, היוו מעין לוח חלק אשר המבקרים [...] הקרינו עליו את חזיונותיהם׳.[63]

60 הציטוט, שמובא בספרו של אלמוג בעמ׳ 45, לקוח מספר הלימוד: Almog, *The Sabra*, pp. 41-45; Y. Weingarten and M. Teuber, *Our People in the Past and Present* [Hebrew], I, part I, Warsaw 1935, p. 57.

61 Ibid., p. 5

62 האובססיה הזאת גם הזינה את הקיבעון של הנוצרים המילניאליסטים (Millenialist) שהאמינו שחזרתם של היהודים לפלשתינה היא הצעד הסופי לפני תחייתו השנייה של ישו המשיח.

63 Shandler and Wenger, ‘The Site of Paradise’ , p. 21

באמצע המאה ה־19 המיתוס הנוצרי-אמריקני שראה בארצות הברית את 'כנען החדשה' בשילוב אידאולוגיה פרודוקטוביסטית אופנתית החלו נותנים את אותותיהם בתפיסת היהודים את הארץ המובטחת המקורית. הדימוי של האיכר העצמאי ואיש הסְפר במערב המביית את השממה הפראית עורר עניין בהחייאת החקלאות בפלשתינה. חלומות אוטופיים אלו מצאו את ביטוים תחילה אצל קומץ תמהונים ואנשי שוליים בלבד, כמו גר הצדק וורדר קרסון (Cresson) שניסה להקים התיישבות חקלאית בפאתי ירושלים. ואולם הם מצאו את דרכם גם לעיתונות היהודית באנגלית, וזו קידמה אותם בלהט כתרופת־נגד לחוסר המעש שאפיין את מה שכונה מאוחר יותר 'היישוב הישן'.[64]

## היישוב והאוטופיה האמריקנית

עם כינונה של ההתיישבות הציונית החדשה לקראת סוף המאה ה־19 ותחילת המאה ה־20 הרעיון של הארץ הקדומה הנגאלת באמצעות התיישבות חקלאית הלך וכבש את דמיונם של יהודי ארצות הברית. זאת, גם אם כאמור רוב יהודי ארצות הברית מעולם לא שקלו ברצינות אם לעזוב את ה'גאלדענע מדינה' שלהם לטובת היישוב החדש, אלא הם ראו בו מקום מקלט ואמצעי לשקם את היהודים הנרדפים בתפוצות.

המחברים של ספרי הלימוד היהודיים בארצות הברית בימים שלפני קום המדינה היללו ושיבחו את מעלותיה של עבודת האדמה וציירו תמונה אידאלית של היישוב החדש כסוג של אוטופיה אגררית. אף כי המחברים התפעלו מההזדמנויות העסקיות ומחיי התרבות של תל אביב - 'העיר היהודית היחידה בעולם'[65] - אלה היו ההתיישבויות החקלאיות ששבו את לבם. היישובים והקולקטיבים החקלאיים למיניהם זכו לתשומת לב הרבה יותר מתל אביב או מכל עיר אחרת. 'אדם שביקר בפלשתינה ולא זכה לראות מקרוב את היישובים היהודיים ואת חייהם של האיכרים באותם יישובים, לא באמת ראה את הבית היהודי הקם לתחייה', התפייט אדידין. האיכר קיבל מעמד של 'עמוד השדרה של הבית היהודי הלאומי'.[66] בספרה שמה זליגס בפיו של מתיישב מתנועת בי"ו את הטיעונים לזכות התכונות המרפאות של עבודת האדמה:

> היינו קבוצת החלוצים הראשונה שהגיעה מרוסיה, מאוחדים ברוח ההרפתקנות והמחשבה על גודל המשימה שלפנינו [...] יחד נחזור לאורח חיים בריא יותר, יחד נתקיים מעמל כפינו, יחד נשוב להיות אומה של איכרים כפי שהיו אבות אבותינו. זמן רב

64 Obenzinger, *American Palestine*, pp. 7, 114-137; Sarna (above note 39), pp. 49-51; Stuart Schoffman, '"Insane on the Subject of Judaism": Pursuing the Ghost of Warder Cresson', *Jewish Quarterly Review* (Spring 2004), pp. 318-360; Abraham Karp, 'The Zionism of Warder Cresson', in: Isadore Meyer (ed.), *Early History of Zionism in America*, American Jewish Historical Society and Theodore Herzl Foundation, New York 1958, pp. 1-38

על הציונות הראשונית של קרסון ראו גם:

65 Edidin, *Rebuilding Palestine*, p. 148

66 Ibid., p. 129

> מדיי ישבו היהודים בערים, זמן רב מדיי מצאו היהודים את פרנסתם במסחר ובמקצועות חופשיים. הדבר שהם זקוקים לו הם חיים בחיק הטבע ועבודה גופנית. זאת הדרך לרוח חדשה, איתנה יותר, חזקה יותר, בקרב אחינו היהודים.[67]

במאמר אחר תיארתי כיצד עובד האדמה היהודי היה מקור מיוחד לגאווה בקרב האוכלוסייה היהודית בארצות הברית, שחיה ברובה חיים עירוניים לחלוטין והיתה רגישה מאוד להאשמות בטפילות שטפלו עליה בגין הייצוג הדל של היהודים במקצועות יצרניים כביכול.[68] בני הזוג לוינגר ציטטו בכובד ראש פזמון פופולרי שנהגו לשיר ילדי היישוב החדש בט״ו בשבט: ׳אדם השותל עץ, שותל דגל לבני עמו׳. אכן, מחברי הספרים עודדו את קוראיהם לעסוק ב׳שיקום׳ העם היהודי, המדינה היהודית והארץ היהודית ולהרים תרומה כספית ל׳קרן קיימת לישראל׳ לשם נטיעת עצים ורכישת אדמות ערביות. אדידין, קודם שכתב את ספרו **לבנות מחדש את פלשתינה**, הקים תכנית ושמה ׳קרן עמי׳ לעידוד תלמידים במסגרת לימודי התגבור בבתי הספר היהודיים המשלימים לאסוף תרומה חודשית או דו־שנתית ולהחליט במשותף על ייעוד הכספים. גם אם ׳קרן עמי׳ לא הוקדשה לפלשתינה בלבד, הרי לעתים קרובות ׳קרן קיימת לישראל׳, ׳הדסה׳ וארגונים ציוניים אחרים היו המוטבים של כספיה.[69]

יישובים חקלאיים זכו לקידום נלהב הן במילים הן בתצלומים. זליגס הובילה את קוראיה לטקס הנחת אבן הפינה של בית ספר חדש בדגניה, ׳אֵם הקבוצות והקיבוצים׳. במגילת הקלף שנטמנה ביסודות המבנה, ואשר את כתבה זליגס מצטטת במלואו, מתואר כיצד ׳ארץ חרבה שהשמש בה קופחת ברמה שינתה את פניה לחבל ארץ שוקק חיים המניב יבולים בשפע, מבורך בקהילה יהודית גדולה ומשגשגת אשר הצליחה להשיב לאדמה את כוחה מקדמת דנא ולהתקיים מעמל כפיה׳. שני תצלומים שנלוו לפרק ׳כיבוש האדמה׳, אחד משנת 1915 ואחד משנת 1935, הראו את העמק בשני מצבים מנוגדים והעצימו את הכוח מחולל השינוי של עבודת האדמה היהודית. בתצלום מ־1915 נראים שני חלוצים ברובּשקה (חולצה רוסית), מוקפים באדמת טרשים, קוצים ודרדרים, ואדמת ביצות נראית למרחוק. בתצלום מ־1935 נראים עובדי אדמה ועובדות אדמה קוטפים שורות סדורות של יבולים מיבולים שונים. תצלומים של בוצרות ענבים ורועה בקר צעיר מנגן בחליל באזור השרון עוררו את הדמיון לדמויות מן התנ״ך; הנער יכול להיות דוד המלך המודרני, אם כי במכנסיים קצרים, והנערות - גרסה בת־זמננו של רות המואבייה. הקישור בין החלוצים לדמויות התנ״כיות נעשה במכוון, בין השאר על מנת להראות את הכוח המרפא, המהפכני, של עמל כפיים בכלל ושל עבודת האדמה בפרט. בזכות עבודת האדמה לבשו יהודי הגולה צורה חדשה בדמות אבות אבותיהם המקראיים.[70]

67 Zeligs, *The Story of Modern Palestine* (1944), p. 12; למעשה, הביל״ויים הגיעו לישראל רק ב־1844, שלוש שנים אחרי הקבוצות הראשונות של חובבי ציון.

68 Jonathan B. Krasner, '"New Jews" in an "Old-New Land": Images in American Jewish Textbooks Prior to 1948', *Journal of Jewish Education,* 69 (2003), pp. 7-22

69 Edidin, *Rebuilding Palestine*, pp. 129, 236-237, 256; Levinger and Levinger, *The Story of the Jew* (1929); Edidin, 'Teaching Palestine Through Pupil Activity', pp. 106-107

70 Zeligs, *The Story of Modern Palestine* (1944), pp. 34, 172; Edidin, *Rebuilding*

ואולם עם כל התלהבותם של המחברים הם הציגו לפני קהל הקוראים האמריקני תדמית 'מטוהרת' של הקיבוצים והמושבים כדי לשמר את אשליית היישוב החדש כאוטופיה אמריקנית. המחברים אמנם הקפידו על ההבחנה בין סוגי היישובים החקלאיים היהודיים בפלשתינה - הקבוצה והקיבוץ (חווה שיתופית), המושב (אגודה חקלאית שיתופית) והמושבה (כפר חקלאי) - אבל המונח 'סוציאליזם' בלט בהיעדרו, שלא לדבר על 'קומוניזם'. במקום זאת הם תיארו בלשון נקייה את סגולותיהם ומעלותיהם של חיי אחווה ושיתוף.[71]

גם ההוגה המרקסיסטי-ציוני דב בֵּר בורוכוב אינו זוכה למקום בגלריה של אבות הציונות ואִמות הציונות באותם ספרי לימוד. אפילו הסוציאליסט האוטופיסטי נחמן סירקין מוזכר בספר אחד בלבד, וגם אז כעיתונאי וכדיפלומט, בהתעלמות מוחלטת מכתביו הסוציאליסטיים. הנציג היחיד של הציונות העובדת שנכלל בפנתאון הציוני של אותם מחברים היה אהרן דוד גורדון, ש'מעולם לא ראה את עצמו', כפי ששלמה אבינרי מציין, 'כסוציאליסט מזרם כלשהו'.[72] ואפילו גורדון לא נמצא ראוי אלא לתמונה ולכמה שורות בלבד. חשוב לציין שהיתה שונוּת כלשהי בגישות המחברים כלפי הציונות העובדת. זליגס, בני הזוג לוינגר וסולוף היו מעין קבוצת מעודדים מבלי הטיה אידאולוגית, ואילו אדידין המהגר הביע אהדה רבה יותר כלפי התנועה ומצא עניין בעיקרי האמונה שלה. אדידין גם היה היחיד מהמחברים שייחד פרק שלם לאידאולוגיה של הציונות העובדת, בנפרד מתיאורי היישובים החקלאיים בפלשתינה, והיחיד שהביא מכתביו של א"ד גורדון.[73]

ההחלטה של המחברים להתעלם מהציונות הסוציאליסטית היתה לה משמעות. לא מעט ביקורת נמתחה בארצות הברית על חיי הקיבוץ והציונות הסוציאליסטית, גם מצד תומכים נלהבים של הציונות כמו לודוויג לוויסון (Lewisohn). לדעת לוויסון, 'הסגפנות הקומוניסטית' של הקבוצה לא עלתה בקנה אחד עם 'המטרה, התכלית, הייעוד והמשמעות של חיי אנוש - יצירתו של אינדיווידואל'.[74] בדומה לו, משלחת אנגלו־אמריקנית של מומחים לחקלאות שנשלחה לפלשתינה ביזמתו של ברנדייס והסניף האמריקני של ההסתדרות הציונית העולמית, הגיעה לידי מסקנה בדוח המסכם שלה בשנת 1928 שהמכשולים הגדולים ביותר הניצבים בפני ההתיישבות הציונית בפלשתינה היו תרבותיים ואידאולוגיים ולא מעשיים.[75] אפילו העסקן הציוני הבלתי נלאה מאיר לוין הביע את ספקותיו לגבי הקיבוץ ברומן הציוני שלו 'יהודה' מ־1931, שעלילתו נסבה על המאבק שהתחולל בנפשו של קיבוצניק ליישב את הסתירה שבין

*Palestine*, pp. 77, 130, 131, 146

71 Zeligs, ibid., p. 168; Edidin, ibid., pp. 152-153

72 Shlomo Avineri, *The Making of Modern Zionism: The Intellectual Origins of the Jewish State*, Basic Books, New York 1981, p. 151

73 Edidin, *Rebuilding Palestine*, pp. 170-182; Zeligs, *The Story of Modern Palestine* (1944), pp. 174-175

74 כפי שמצוטט במאמרו של ארתור גורן: '"Anu banu artza" in America: The Americanization of the *Halutz* Ideal', in: Gal (ed.), *Envisioning Israel*, p. 94

75 Ilan S. Troen, 'Frontier Myths and their Applications in America and Israel: A Transnational Perspective', *Israel Studies,* 5, 1 (Winter 2000), pp. 307-309

המחויבות לחיי הכלל בקיבוץ ובין חייו כפרט.[76] האמריקניזציה שעשו המחברים לאידאלים של היישוב החדש כוונה למודל חלופי, מעין דגם שהשתיק את הקולות הצורמים באופן ששימר בלא פגע את דמות המופת של החלוץ לילדים אמריקנים יהודים.

המחברים התעלמו אפוא מהנטייה הסוציאליסטית של ההתיישבות העובדת, אך לא זו בלבד; הם גם סילפו את גישתם של המתיישבים בנוגע לעקרונות ושיטות העבודה של החקלאות המודרנית והעניקו לה פרשנות פשטנית. על פי אילן טרואן (Troen), שררו בין החלוצים חילוקי דעות עמוקים בנוגע לצורות ההתיישבות ועיבוד האדמה הראויים. המתיישבים אמנם העריכו את הטכנולוגיה האמריקנית, אך דחו את מודל ההתיישבות האמריקני והעדיפו מודלים התיישבותיים קהילתיים בנוסח אירופה של ימי הביניים. חלוץ המחקר החקלאי בארץ ישראל, יצחק אלעזרי-וולקני, תמך בחוות חקלאיות קטנות וצפופות ולא בעסקֵי חקלאות גדולים. וולקני אפילו הסתייג מהפעלת ציוד מכני כבד ויקר ומיכון בכלל, משום שהוא ייתר את הצורך בידיים עובדות ובכך איים לעקור עובדי אדמה ממקומם. לטענתו, 'ציוד כמו מקצרות, מזלגות, מכונות דיש וממגורות אינו יצרני ואינו מגביר את התפוקה; הוא רק מסייע בחיסכון, שכן הוא תופס את מקומו של האדם ובמקרים מסוימים מקל את העבודה והופך אותה לנעימה יותר'.[77] בתרחיש מעין זה הזוכים היחידים יהיו בעלי האדמות הגדולים. חלומה של אומה של איכרים יהודים יתפוגג אם האיכרים היהודים ייאלצו לעקור לערים בחיפוש אחר עבודה. טרואן ניסח מחדש את המסקנה של וולקני באופן זה: 'מתכנני המדיניות הציונית היו צריכים לפזר את המתיישבים ברחבי הארץ ולוודא שהם יישארו שם. לשם כך נדרש לספק לחלוצים הציונים הדרכה בשיטות מדעיות וציוד קל וזמין שיגביר את התפוקה [...] פלשתינה היתה יכולה לתמוך ביישוב חקלאי צפוף יחסית, עתיר בידיים עובדות בנוסח ימי הביניים, עם תפוקה של חווה מודרנית'.

נראה כי היהודים שחיו בפלשתינה זיהו, מקצתם לפחות, את אי־העקיבות שבין המיתוס האמריקני של החוואי העצמאי ובין המודלים של ההתמחות החקלאית ששימשו בפועל בארצות הברית. ואילו רוב הציונים האמריקנים, אם לשפוט על פי ספרי הלימוד, התקשו להבין שהטכנולוגיה החקלאית עשויה להיות חרב פיפיות, לפחות בכל הנוגע ליישוב העברי החדש בפלשתינה. הם שרו שירי הלל לעובד האדמה היהודי ולטכנולוגיה המודרנית בלי שהבינו כי טכנולוגיה זו מאיימת לייתר את האיכר ולהפכו למושג שאבד עליו כלח. באחד הספרים שם המחבר בפיו של חלוץ מדגניה את האמירה 'היום שבו הגיעה המקצרה היה יום חג, והציוד הותקן ברוב טקס'.[78]

בבואם לתאר את היישוב שבו ונקטו המחברים את המילים 'מודרני' ו'מדעי'. האיכר היהודי הצליח, פסק אחד המחברים, 'משום שהפעיל ציוד ויישם שיטות חקלאיות מודרניות'. הוא

76 Meyer Levin, *Yehuda*, Jonathan Cape & Harrison Smith, New York 1931

77 Troen (above note 75), pp. 314-315; Yitzhak Elazari-Volcani, **טרואן מצטט מתוך:** *The Communistic Settlements in the Jewish Colonisation in Palestine*, Palestine Economic Society, Tel Aviv 1927, **ראו במיוחד עמ׳ 59-71, 106-107. וולקני חשש מפני התוצאות של שליטה דמוגרפית של הערבים בחקלאות.**

78 Zeligs, *The Story of Modern Palestine* (1940), p. 173

הפך ביעילות את הארץ למודרנית בבנותו מאגרי מים כאשר הניח צינורות מים, ניקז ביצות ורתם את הירדן לצורך ייצור חשמל. גידול עצי ההדר, הסביר מחבר אחר, 'נעשה בסגנון מדעי מאוד'. הילדים בבית הילדים בדגניה 'טופלו באופן המודרני והמדעי ביותר'. תל אביב תוארה כ'עיר מודרנית', 'עיר מתקדמת', 'עיר השייכת לחלוטין למאה ה־20', 'המספקת את מלוא הנוחיות' ושוקקת חיים 'עירוניים מודרניים'. תצלומים רבים עוצבו באופן שחיזק את הרושם שהמפעל הציוני נוהל מתוך חשיבה מדעית ומתוך יישומה של טכנולוגיה מתקדמת. בספרה של זליגס הוצג תצלום של פרופסור מהאוניברסיטה העברית כשהוא שקוע במחקרו ומתבונן מבעד למיקרוסקופ, ובאחד הכרכים של אדידין נראה מדען אחר כשהוא צופה בכוכבים בטלסקופ. בשני הכיתובים הופיעה המילה 'מדע' לצורותיה, ובשני הספרים נכללו תצלומים של עובדי אדמה ציונים המפעילים 'ציוד מודרני' לחריש ולקציר.[79]

ה'רומן' של המחברים עם טכנולוגיה ועם כל מה שיש בו קדמה מקורו בקשר ההדוק שבין היהודים לתנועה הפרוגרסיבית בארצות הברית. יהודי ארצות הברית קידמו בזרועות פתוחות את הרעיונות פורצי הדרך של תחילת המאה ה־20 ועידנו עוד ועוד את האוטופיה הציונית. כפי שהודגם ב־1918 בתכנית פיטסבורג (Pittsburgh Program) נעשתה פלשתינה הזירה לעיצובה של 'מדינה לדוגמה' אשר 'תגלם את המעוף והחזון הרומנטיים של אינטלקטואלים ליברלים אמריקנים לעולם טוב יותר'.[80] כאשר כתבה זליגס על הפרחת השממה, הושפע חזונה המשיחי במובהק מהרעיונות ומתחושת השליחות של התנועה הפרוגרסיבית בארצות הברית. אחד החלוצים הבדיוניים בספרה מונה בגאווה את המשימות שהוא ועמיתיו רואים לעצמם: 'במו ידינו נגאל את אדמת פלשתינה עד שזו תישא פרי כבימי קדם. אנחנו נקים מושבה חקלאית לדוגמה שתשמש מקור השראה לאחרים'.[81]

האיכות של שירותי הבריאות ביישוב והזמינות של התרופות החדשניות ביותר היו מקור גאווה מיוחד למחברים האמריקנים. רופאים ואחיות 'עובדים קשה יותר כמעט מכל האחרים בפלשתינה', כתב אדידין. 'גבורתם עילאית לא פחות מזו של "השומרים", שכן מדי יום הם מסכנים את חייהם כדי להגן על אחרים ולרפא אותם מתחלואיהם'. דברים אלו, מעבר להיותם דברי שבח לעילא ולעילא, הרי הם ממחישים יותר מכול כיצד השליכו הציונים האמריקנים את הערכים הפרוגרסיביים שלהם על היישוב החדש. מייסדת 'הדסה' הנרייטה סאלד, שנולדה בארצות הברית, רוממה בידי המחברים למעמד של סמל מקודש (ארגון 'הדסה', שנוסד בשנות העשרים של המאה ה־20, מילא תפקיד ראשי בהספקת שירותי בריאות בפלשתינה). אין ספק, סאלד היתה האישה הבולטת ביותר בספרי הלימוד שלהם. אם לשפוט על פי רוחב היריעה שהוקדש לה, היא הוצבה ברשימה המקוצרת של מייסדי הציונות לצד הרצל, ויצמן, ברנדייס, אחד העם ומאוחר יותר - בן־גוריון. אחד המחברים תיאר את סאלד כ'אחת המתנות יקרות הערך שהעניקה אמריקה לפלשתינה'. בדיוקנה, שמוצג בספרה של זליגס ובספרו של אדידין, היא מצטיירת כסבתא. העיגולים הכהים מתחת לעיניה השחורות העגולות והעפעף השמאלי הנפול

79 Edidin, *Rebuilding Palestine*, pp. 48, 67, 115, 158-169, 176; Zeligs, ibid., pp. 44, 46, 123, 168, 178

80 Sarna (above note 39), pp. 41-59, quote on p. 57

81 Zeligs, *The Story of Modern Palestine* (1944), p. 12

מרמזים על תשישות, אך השפתיים החשוקות מבטאות תקיפות ונחישות. הכיתוב מחזק את הרושם: ׳אנשים שרואים את האישה הקטנה והשברירית שזה מכבר מלאו לה שמונים ממשיכה במלאכתה, אינם חדלים להתפעל מהמרץ הבלתי נלאה׳. זליגס סוקרת באריכות את הקריירה המוקדמת של סאלד ובתוך כך מזכירה את פעלו של אביה למען שוויון הזכויות של האפרו-אמריקנים בארצות הברית, את פעלה של סאלד בתנועת ההתיישבות ואת ייסוד ׳הדסה׳.[82] מייקל בראון (Brown) ציין כי סאלד שימשה ביודעין כ׳מבשרת האמריקניזם׳ וסוכנת של הפרוגרסיביזם בפלשתינה.[83] אין תמה אפוא שדמותה ריתקה את המחברים.

המחברים הדגישו את אמונתה של סאלד כי ׳הדסה׳ חייבת להיות פתוחה לבני כל הדתות והעמים המתגוררים בפלשתינה, יהודים וערבים כאחד. האחיות העובדות ב׳הדסה׳, כתבו בני הזוג לוינגר, ערכו ביקורי בית אצל אימהות חדשות, יהודיות ושאינן יהודיות, ולימדו אותן כיצד לטפל בתינוקותיהן שעתה זה נולדו. באווירת ההתנגדות הערבית להתיישבות הציונית, שאיימה לשים קץ לחלום הבית הלאומי, ביקשו המחברים ללמד שההתיישבות הציונית מועילה לערבים לא פחות מכפי שהיא מועילה ליהודים. ׳מחלות עיניים ותחלואים אחרים הולכים ונעלמים בזכות יזמות רפואיות של היישוב. בכפרים ערבים רבים׳, טענה זליגס, ׳רמת החיים מתחילה לעלות בהשפעת שכניהם היהודים׳. בדיון בנושא ייבוש החולה, זליגס עמדה על דעתה כי ׳רמת החיים של הילידים תשתפר באופן ניכר כאשר היהודים יציגו להם ארחות חיים תברואתיים מודרניים׳. זליגס לא מצאה שמץ של יופי בתרבותם הקדמונית של ערביי הביצות, אשר עמדה להיכחד במיזם הניקוז, אלא ׳פרימיטיביות׳, ׳לכלוך׳ ו׳היגיינה ירודה׳. המנהיגים של הערבים הילידים הוצגו כקנאים או כמי שחשים מאוימים מהקדמה ומההליכות המודרניות של היהודים. הם ׳נוטרים טינה׳ לציונים, כתבו בני הזוג לוינגר, מכיוון שהם חוששים לאבד את שליטתם בהמוני האיכרים הבערים. ׳הם יודעים שהיהודים לימדו את הערבים שיטות חקלאיות שמניבות יבולים טובים וגדולים יותר; שבתי החולים של היהודים מרפאים את החולים הערבים; וכי בתי החרושת היהודיים מעניקים לאנשיהם מקור פרנסה ומשכורות גבוהות יותר משהרוויחו אי פעם׳.[84]

התדמית שעיצבו המחברים למתיישבים הציונים כשגרירי הקדמה המערבית באזור נחשל היתה מוטיב נוסף במזמור על פלשתינה כארץ ישנה-חדשה, אבל היא גם שיקפה את הלך המחשבה הקולוניאליסטי שחלחל לתנועה הציונית עוד מימי הרצל, נוסף על גוונים מאוחרים יותר של ׳האצילות מחייבת׳ (noblesse oblige) או ׳משא האדם הלבן׳. סרטי הסברה ציוניים, כמו **לחיים חדשים** (*The Land of Promise*) שהופק ב־1935, הדגישו את הקדמה והמודרניות של היישוב החדש, ומנגד תיארו את הנוף ואת תושביו הערבים כעתיקים ואקזוטיים.

מדינה יהודית בפלשתינה תוכל להיות למגדלור של הקדמה המערבית באזור נחשל של העולם, טען אדידין בלהט. שכנותיה של פלשתינה הן

82 Edidin, *Rebuilding Palestine*, p. 29; Zelig, ibid., pp. 260-262

83 Brown (above note 13), pp. 61-62

84 Levinger and Levinger, *The Story of the Jew* (1929), p. 296; Idem, *The Story of the Jew* (1935), p. 296; Zeligs, *The Story of Modern Palestine* (1944), pp. 156, 157, 178

בין המדינות הנחשלות ביותר בעולם. בעת שבני אירופה ואמריקה גילו יבשות חדשות, כתבו ספרי מופת, המציאו מכונות משוכללות וגילו את הקיטור ואת החשמל, חיו הערבים בארצות שבהן כאילו הזמן עמד מלכת [...] אולי היהודים יוכלו להביא לארצות אלה רעיונות חדשים ודרכי עשייה חדשות [...] בהדרגה תתרחב השפעתם של היהודים אל מעבר לגבולות פלשתינה, אל שכנותיה.[85]

הצהרות כאלה שיקפו את השיח היומי הקולוניאליסטי.

## סיכום

בתקופת היישוב ובשנים הראשונות לקיומה של מדינת ישראל פלשתינה והציונות קיבלו תשומת לב מועטה לעומת נושאי לימוד אחרים שנלמדו על פי מסורת ארוכת ימים בבתי הספר היהודיים המשלימים. ואילו בשנות השבעים והשמונים של המאה ה־20 שני הנושאים כבר היו חלק בלתי נפרד מתכניות הלימודים ברוב בתי הספר המשלימים בארצות הברית. במיוחד כיסוי הנושא בשנים המוקדמות הוא שקבע את הנימה שייכתבו בה ספרי הלימוד ותכניות הלימוד מאוחר יותר. ספרי הלימוד בשנות השבעים והשמונים של המאה ה־20 עדיין נאבקו בשאלה כיצד לחולל הזדהות עם ישראל ועם תושביה (היהודים) ובה בעת לדחות את הגישה של שלילת הגלות. מחברי הספרים המשיכו לתאר את ארץ ישראל כ'ארץ הישנה-חדשה'. רבים המשיכו להיזקק למובאות ולדימויים מן התנ"ך כדי ליצור, במפורש או במרומז, קשר בין הישראלים של זמנם ובין בני ישראל מימי קדם. ישראל המשיכה 'להימכר' על בסיס המודרניות שלה. יתר על כן, המחברים ניסו לעורר הזדהות עם הישראלים באמצעות השוואתם לגיבורים אמריקנים. במהדורת 1986 של **ישראל היום**, ספר לתלמידי התיכון של 'איחוד היהדות הרפורמית' (UAHC), שוב הועלתה הטענה המוכרת ש'מייסדיה של מדינת ישראל נאלצו לשחזר במובנים רבים את מאבק המתיישבים האמריקנים הראשונים, מקימי המושבות וכובשי הספֶר האמריקנים'.[86]

רצף הדימויים והמוטיבים בספרי הלימוד מתקופת היישוב ובספרי הלימוד שפורסמו לאחר קום המדינה הוא עדות לפנייה מתמשכת אל לבם של יהודי ארצות הברית. ואולם הוא גם תורם להעמקת הפער שבין ישראל הממשית ובין ישראל המצטיירת בדמיונם של יהודי ארצות הברית. במידת־מה, כפי שראינו, אין בחוסר ההלימה משום חדש. ג'ונתן סרנה (Sarna) חד העין כבר העיר כי ישראל של יהודי ארצות הברית היא מבחינה היסטורית 'ציון המיתולוגית, וככזאת ניתן ללמוד ממנה על האידאלים של יהודי ארצות הברית יותר מאשר על עובדות החיים בישראל'.[87] עדיין, תכיפותם של החופשות והביקורים בישראל, ו'מותו של המרחק',[88] שהחל בעידן הטלוויזיה

85 Edidin, *Rebuilding Palestine*, pp. 62-63

86 ראו ניתוח של ספר לימוד: Walter Ackerman, 'The "Land of our Fathers" in the "Land of the Free": Textbooks on Israel in American Jewish Schools', *Jewish Education*, 54, 4 (Winter 1986), pp. 4-15. אקרמן מצטט מתוך: Harry Essrig and Abraham Segal, *Israel Today*, Union of American Hebrew Congregations, New York 1986, p. 7.

87 Sarna (above note 39), p. 41

88 הביטוי הושאל מספרו של: Frances Cairncoss, *The Death of Distance: How the*

והואץ במהפכה הספרתית - כל אלו צמצמו את מרחב ההכרה הנחוץ להשלכות פסיכולוגיות, והדיסוננס הקוגניטיבי נעשה קשה יותר לגישור, בעיקר לתלמידי הכיתות הגבוהות. התמדתו של הסכסוך הערבי-ישראלי ומורכבותו המוסרית החמירו את הבעיה, מאחר שישראל מכובת לעתים קרובות בכותרות ויחסה לערבים הפלסטינים נבחן מקרוב כחוט השערה.[89]

מחנכים יהודים ובהם בארי חזן (Chazan)[90] ומייקל רוזנק (Rosenak)[91] זיהו את עקב אכילס של החינוך היהודי בארצות הברית כבר בשנות השבעים, עשרות שנים לפני החרפת השיח הסוציולוגי על ׳התרחקות׳ בין יהודי ארצות הברית ליהודי ישראל.[92] הם ואחרים שאפו לנסח מחדש את לימודי ישראל בארצות הברית על פי ההיגיון והתקופה.[93] ואולם הכישלון המתמשך של מחנכים (ומוציאים לאור) לבנות ספר לימוד וחומרים חינוכיים על בסיס איתן של נושאים ורעיונות אחרים, הולמים יותר, רק מבליט את אי־יכולתם, עד כה, ליצור ׳דגם חדש של משמעות ויחסים הדדיים׳[94] ובתוך כך אי־יכולתם לספק תשובה משכנעת לשאלה מדוע מדינת ישראל של היום צריכה להיות חשובה ליהודי ארצות הברית.

*Communications Revolution is Changing our Lives*, Harvard Business School Press, Boston 1997.

89 Sivan Zakai, 'Values in Tension at a Jewish Day School', *Journal of Jewish Education* (2011), pp. 239-265; Alex Pomson and Daniel Held, 'Why Israel? Reviewing Israel Education through the Lenses of Civic and Political Engagement', *Journal of Jewish Education* (2012), pp. 97-113

90 Barry Chazan, 'Israel in American Jewish Schools Revisited', *Jewish Education* (Summer 1979), pp. 7-17; Idem, 'Through a Glass Darkly: Israel in the Mirror of American Jewish Education', in: Allon Gal and Alfred Gottschalk (eds.), *Beyond Survival and Philanthropy: American Jewry and Israel*, Hebrew Union College Press, Cincinnati 2000, pp. 123-130

91 Michael Rosenak, 'On the Teaching of Israel in Jewish Schools', *Jewish Education* (Winter 1972), pp. 9-18

92 Steven M. Cohen and Ari Kelman, *Beyond Distancing: Young Adult American Jews and their Alienation from Israel*, Reboot, New York 2007; 'Are Israel and Young American Jews Growing Apart: Debating the Distancing Hypothesis', *Special Issue of Contemporary Jewry* (October 2010), pp. 141-272

93 ראו לדוגמה: Arnold Eisen and Michael Rosenak, *Teaching Israel: Basic Issues and Philosophical Guidelines*, Charles Bronfman Foundation, Jerusalem 1997

94 הביטוי, שנראה לי הולם לחלוטין, הושאל מליסה גרנט ועזרא קופלוביץ, שהציעו פרדיגמה המבוססת על עַמִּיוּת (peoplehood) ללימודי ישראל. ראו: Lisa Grant and Ezra Kopelowitz, *Israel Education Matters: A 21st Century Paradigm for Jewish Education*, Center for Jewish Peoplehood Education, Jerusalem 2012.

# גלות, תפוצה ומולדת: השיח על עבר ועל עתיד בעידן שקיעת האמנציפציה בגרמניה ובהונגריה

גיא מירון

> אם אומה, בריצתה במסלול שהגורל זימן לה, דיממה למוות במאבקה האחרון [...] אם מולדתה נקרעת לגזרים בין עמים אחרים המתיישבים בין גבולותיה, ומה שהיא בנתה לתהילתה יישאר רק בין חורבות - לכך יאה דמעה שעמה יעצור האדם החושב ליד החורבות. אבל יש דבר עצוב מזה: לחזות בעם מובס אך חי אחרי הקרב האחרון, אומה ללא מולדת, ללא מרכז שתוכל להתאחד סביבו, עם שבכל זאת נבדל מכל תושבי תבל האחרים; עם שאיבד את נשקו, ובכל זאת נרדף כאויב; במילים אחרות - עם שבשלילת מולדתו ממנו סובב ללא מנוח כרוח רפאים ללא גוף, בעינויים, כמו אזרח בן תקופה שחלפה, זר בין החיים, במוצאו בדרכו רק שנאה ועוינות כאילו תלויה קללה גדולה מעל ראשו. זה עצוב יותר, עצוב פי אלף מכל דבר שאפשר לראות בעולם. ועם כזה הוא העם היהודי![1]

משפטים אלו, הפותחים את חיבורו הידוע של האינטלקטואל והמדינאי ההונגרי יוז'ף אוטווש (József Eötvös) **האמנציפציה של היהודים (1840)** מיטיבים להמחיש את נקודת המוצא לתהליך האמנציפציה של היהודים באירופה. ערב תהליך האמנציפציה, שהחל בהונגריה כמה עשורים לאחר שהחל בארצות מרכז אירופה ומערבה, נתפס הקיום היהודי האירופי כחסר שורשים וכחסר מולדת במהותו. הביטוי הסמלי של התופעה הזאת היה הדמות הארכיטיפית שתיאר אוטווש:

* אני מודה לעורכי **עיונים בתקומת ישראל** ולקוראים האנונימיים של המאמר שסייעו לי בהערותיהם לשפרו. טיוטה קודמת של המאמר הוצגה בדצמבר 2012 בפורום חוקרים על תולדות עם ישראל וחקר החברה הישראלית, באוניברסיטת תל אביב בראשותה של פרופ' אניטה שפירא. תודתי נתונה לחברי הפורום על הערותיהם המועילות ובעיקר לפרופ' חגית לבסקי ולד"ר מרקוס זילבר שהיו מגיבים בדיון זה.

1 יוז'ף אוטווש, **האמנציפציה של היהודים (1840)** (תרגמו אנה סלאי וגיא מירון), מרכז דינור, ירושלים תשס"ג, עמ' 1.

> אחשוורוש המיתולוגי, היהודי הנצחי, שבגלל סירובו להשיב נפש הגואל שלנו - כשזה עבר ליד ביתו בנושאו את הצלב שלו וביקש ממנו מים - מתהלך עתה סביב כבן אלמוות מקולל בין בני האדם, בבדידות [...] ואינו מוצא לו מקום להניח בו את ראשו העייף.[2]

למרות ההבדלים הרבים בין הדימוי הנוצרי של היהודי הנודד ובין תודעתם העצמית של היהודים אפשר לקבוע כי הדימוי הנוצרי של היהודי הנודד, התלוש מהמרחב שהוא חי ומסתובב בו בין האומות כעונש על חטאם הקדמון של היהודים (דהיינו יחסם לישוע הנוצרי), היה מקביל במובנים מסוימים לתודעתם העצמית של היהודים בני התקופה, שבאה לידי ביטוי למשל במשפט מהתפילה 'מפני חטאנו גלינו מארצנו'. החטא ההיסטורי, שעמד ביסוד הנרטיב היהודי, היה כמובן שונה לחלוטין מזה שעמד ביסוד הנרטיב הנוצרי, אך ברור כי הפיזור בין הגויים והניתוק מהמולדת היהודית נתפסו כקללה, כעונש.[3]

האמנציפציה של היהודים באירופה - דהיינו התהליך הפוליטי, החברתי והתרבותי המורכב שבא להגדיר מחדש את מקומם של היהודים במדינות הלאום האירופיות המתהוות - היתה כרוכה בתמורה תודעתית בסיסית בנוגע לסוגיות אלו. מצבם של היהודים כעם גולה, תלוש ונודד בין האומות לא נחשב עוד תוצאה בלתי נמנעת של חטאיהם של היהודים ומצב שישתנה רק באחרית הימים בידי האל, אלא מצב רע, ובני אדם - נוצרים ויהודים כאחד - יכולים לשנותו וצריכים לעשות כן.

שאלת יחסם של היהודים אל ארצות מושבם ושאלת התאזרחותם עמדו במרכז הפולמוס המתמשך שהתנהל בין אינטלקטואלים והוגים פוליטיים בני מדינות אירופיות שונות משלהי המאה ה־18. למשל, הרפורמות שהציע כריסטיאן וילהלם דוהם (Christian Wilhelm von Dohm) במנשר הידוע שלו 'על תיקון מעמדם האזרחי של היהודים' ב־1781 הוצגו כמיועדות לרכך את מה שהיה בעיניו נטיית הנדודים וחוסר המנוחה של היהודים ולחבר אותם אל הקרקע, בין השאר על ידי עידודם לעסוק בחקלאות ובמלאכות שונות. כשישה עשורים אחר כך הצביע אוטווש ההונגרי, שבדבריו פתחתי, על מתן זכויות אזרחיות ליהודים כעל הדרך היחידה להפיכתה של הונגריה למולדתם ולהשתחררותם מתקוותם המשיחית, שהיתה כהגדרתו: חלום השווא של שיקום המולדת היהודית העתיקה.[4]

במאה ה־19 הטרנספורמציה שחלה באופן שרבים מיהודי האמנציפציה תפסו את המונח 'מולדת' היתה, על כל מאפייניה הייחודיים, חלק מתהליך רחב שהתרחש במרחב הפוליטי והתרבותי שהם חיו בו. ספרות המחקר של העשורים האחרונים של המאה ה־19 הראתה כיצד התפתחו זהויות אתניות ומקומיות פרה־מודרניות, ממש בתקופה זו לזהויות לאומיות־מודרניות. חוקרים שונים דיברו על 'המצאה' 'דִמיוּן' או על פרשנות

2 שם, עמ' 1-2.

3 על כך ראו למשל בתוך: פול מנדס־פלור, 'היסטוריה והתודעה היהודית', בתוך: הנ"ל, **קידמה ונפתוליה, מאבקם של אינטלקטואלים יהודים והמודרנה**, עם עובד, תל אביב תש"ע, עמ' 109-111.

4 לדיון מסכם בעמדותיהם של תומכי התאזרחות היהודים ומתנגדיה ראו: יעקב כ"ץ, **היציאה מן הגטו**, עם עובד, תל אביב תשמ"ו, עמ' 61-103. לדיונו של אוטווש בסוגיית יחסם של היהודים למולדת ראו: אוטווש, **האמנציפציה של היהודים**, עמ' 16-22.

מחודשת של ההיסטוריה הלאומית ועל פיתוחם של 'עבר שימושי' ו'מיתוסים יוצרי מולדת' (homemaking myths) שעמדו בתשתית התודעה הקולקטיבית החדשה.[5]

עבור היהודים, הפיכתה של מדינת האומה החדשה למולדת היתה כרוכה מטבע הדברים בנטישת התפיסה ההיסטורית היהודית־מסורתית שבמרכזה עמד המונח 'גלות'. לצד הירידה ברלוונטיות של המונח וההתרחקות מהשאיפה לשוב אל המולדת העברית העתיקה, החלו במאה ה־19 הוגי דעות יהודים להעלות פרשנות חדשה לפיזור היהודים בין האומות. את הפיזור הזה הם תיארו כביטוי לערכיה האוניברסליים של הדת היהודית וכתשתית לייעודה המשיחי בהפצת מסריו של האל (שהוגי דעות שונים פירשו אותם בדרכים שונות) או בגרסאות החילוניות: בהפצת ערכי יסוד אוניברסליים בין אומות העולם.[6]

בשלהי המאה ה־19 ובראשית המאה ה־20 אתגרו שתי תנועות חדשות, האנטישמיות והציונות, את התודעה העצמית היהודית המודרנית הזאת, שהכתה שורש בארצות האמנציפציה והתמקדה בהיאחזות במולדת החדשה. התנועה האנטישמית התכחשה מכול וכול לאותנטיות של הקשר בין היהודים לארצות מולדתם האירופיות. היא שבה לאפיין את היהודים כ'זרים', דובריה קראו לפעול לביטול האמנציפציה, והיו מהם שאף העלו, עוד לפני מלחמת העולם הראשונה, רעיונות שונים בדבר סילוקם המוחלט של היהודים מן המרחב האירופי בכללו.[7] התנועה הציונית, שהתפתחה במידה רבה כתגובה פוליטית מצד היהודים לאנטישמיות המודרנית, הציגה ביקורת משלה על מהלכה של האמנציפציה של יהודי אירופה. העלאתה של התכנית הציונית להקמת בית לאומי ליהודים בארץ ישראל נתפסה כקריאת תיגר על עקרון

5 אריך הובסבאום ובנדיקט אנדרסון ראו בהתפתחות התנועות הלאומיות המודרניות 'מסורת מומצאת' (הובסבאום) או חלק מהבנייתן של 'קהיליות מדומיינות' (אנדרסון). ראו: Eric J. Hobsbaum and Terence Ranger (eds.), *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge 1983; בנדיקט אנדרסון, **קהיליות מדומיינות**, האוניברסיטה הפתוחה, תל אביב תשנ"ט. לעומתם גרס אנתוני סמית כי גם אם הלאומיות עצמה היא תופעה מודרנית, אי אפשר להתכחש לשורשים האתניים הפרה־מודרניים שלה. ראו: אנתוני ד' סמית, **האומה בהיסטוריה, החברה ההיסטורית הישראלית**, ירושלים תשס"ג. לצירוף 'מיתוס יוצר מולדת' ראו: Orm Øverland, *Immigrant Minds, American Identities: Making the United States Home 1870–1930*, University of Illinois Press, Urbana and Chicago 2000, pp. 7–8, 175.

6 ראו למשל: מקס וינר, **הדת היהודית בתקופת האמנציפציה**, מוסד ביאליק ומכון ליאו בק, ירושלים תשל"ד, עמ' 159; מיכאל מאיר, **בין מסורת לקדמה: תולדות תנועת הרפורמה ביהדות**, מרכז זלמן שזר, ירושלים 1989, עמ' 238–239; ברנט אלכסנדר, 'בעיות היהודים (1911)', בתוך: גיא מירון ואנה סלאי (עורכים), **יהודים על פרשת דרכים: שיח הזהות היהודית בהונגריה בין משבר להתחדשות 1908–1926**, אוניברסיטת בר־אילן, רמת גן תשס"ח, עמ' 73.

7 הספרות בנושא תולדות האנטישמיות ענפה ביותר, ואי אפשר להביאה כאן. בנוגע לגרמניה ראו למשל: שולמית וולקוב, **במעגל המכושף: יהודים, אנטישמים וגרמנים אחרים**, עם עובד, תל אביב תשס"ב; יעקב בורוט ועודד היילברונר (עורכים), **האנטישמיות הגרמנית: הערכה מחדש**, עם עובד, תל אביב תש"ס. בנוגע להונגריה ראו: נתנאל קצבורג, **אנטישמיות בהונגריה 1867–1944**, מרכז זלמן שזר, ירושלים תשנ"ג; Rolf Fischer, *Entwicklungsstufen des Antisemitismus in Ungarn 1867-1939, Die Zerstörung der magyarisch-jüdischen Symbiose,* R. Oldenbourg, München 1988.

היסוד האמנציפציוני של ההשתייכות הלא־מותנית של היהודים בארצות מולדתם האירופיות. את העימות הפוליטי בין אנשי הממסד הקהילתי־יהודי ודוברי הארגונים הפוליטיים היהודיים־ליברליים ובין הציונים, שבעיקר בגרמניה היה מאפיין יסוד של הפוליטיקה התוך־יהודית לפחות מאז ערב מלחמת הראשונה עד העידן הנאצי, אפשר לתאר כמאבק אוריינטציות בין הדבקות ב'ארץ המולדת' (האירופית) לנאמנות ל'ארץ המובטחת' (ארץ ישראל).[8]

המציאות שהשתררה באירופה לאחר מלחמת העולם הראשונה, ובעיקר משנות השלושים של המאה ה־20, הביאה את תודעת יהודי האמנציפציה ואת תודעת בני ארצות מולדתם לידי משבר עמוק. משבר זה השתקף גם באופן הבנתם מונחי יסוד כמו 'תפוצה' ו'גלות' ובפרשנות שנתנו למונחים אלו.[9] מטבע הדברים תודעת משבר זה היתה חריפה בעיקר בגרמניה, ששם חולל המשטר הנאצי תמורה מהירה במעמדם של היהודים, אשר בתוך שנים אחדות הפכו מאזרחים גרמנים מלאים לתושבים בני מעמד נחות, שהתקיימו רק בשולי המרחב של הארץ שהם ראו בה את מולדתם, ואף נדחפו בהמוניהם להגר אל מחוצה לה. קריסתה של האמנציפציה, בארץ שגילמה במובהק את עלייתו של היהודי החדש ושימשה לו מולדת, עוררה מחדש שיח פנים־יהודי ער בנוגע למשמעותם של מושגי היסוד שאעסוק בהם במאמר זה - מושגים שנגעו מעתה ביתר שאת לא רק לפרשנותו של העבר היהודי אלא גם לתמונת העתיד.

בחלקו הראשון של מאמר זה אעסוק בשיח של יהודי גרמניה בסוגיות אלו בשנים 1933-1938 - כל עוד הוסיפה להתקיים בגרמניה הנאצית ספֵרה ציבורית יהודית חופשית יחסית (לכל הפחות בדיון בסוגיות תוך־יהודיות) כפי שהיא משתקפת בעיתונות היהודית־גרמנית.[10] כפי שאראה להלן שיח זה התנהל בעיקרו בקרב הדוברים היהודים הליברלים, שהתמודדו בו בזמן עם קריסתה של האמנציפציה בארצם ועם התנועה הציונית, שכוחה בציבוריות היהודית עלה. הציונים התמקדו בפעילותם בעיקר במהלכים מעשיים לקידום סדר היום הנוגע למולדת היהודית, וחלקם בשיח זה היה מצומצם יותר.

לאירועים הקשים בגרמניה, וגם להתפשטות האווירה האנטישמית מחוץ לה, היה הד גם בשיח היהודי במדינות אירופיות נוספות, כמה מהן מדינות אמנציפציה מובהקות. שיח זה נעשה מעניין במיוחד ככל שהקשו הנסיבות על הדוברים להוסיף להיאחז בתפיסות, במושגי היסוד ובתמונת העתיד שעוצבו בעידן האמנציפציה.

בחלקו השני של המאמר אבדוק את התמורות שהתרחשו בשיח הזה בכל הנוגע להבנת מושגי

8 המשגה זו היא ברוח כותר ספרו של יהודה ריינהרץ: Jehuda Reinharz, *Fatherland or Promised Land: The Dilemma of the German Jew 1893–1914*, University of Michigan Press, Ann Arbor, MI 1975.

9 לדיון רחב יותר בהתפתחות תודעתם העצמית של יהודי ארצות האמנציפציה באירופה אל מול עליית הנאציזם והתפשטותו ואל מול שקיעת האמנציפציה ראו בספרי: גיא מירון, **בסתיו ימי האמנציפציה זיכרון היסטורי ודימויי עבר ביהדות האירופית תחת איום הפשיזם: גרמניה, צרפת, הונגריה**, מרכז זלמן שזר, ירושלים תשע"א.

10 על העיתונות היהודית שפעלה בגרמניה בשנים הראשונות של המשטר הנאצי ראו: Herbert Freeden, *The Jewish Press in the Third Reich*, Berg, Providence 1992; Katrin Diehl, *Die jüdische Presse im Dritten Reich, Zwischen Selbstbehauptung und Fremdbestimmung*, M. Niemeyer, Tübingen 1997.

התפוצה והגלות ולהערכת תמונת העתיד של היהודים בהונגריה בשנים 1938-1943. הונגריה, שתולדות יהודיה והשיח שלהם מוכרים הרבה פחות בספרות המחקר העוסקת בשאלות אלה, תשמש כאן מקרה מבחן נוסף שיסייע להבנת ההקשר הרחב של מקרה המבחן הגרמני. בזהירות אפשר לקבוע כי מצבם של היהודים בהונגריה בשנים 1938-1943 היה דומה במידה מסוימת למצבם של היהודים בגרמניה בשנים 1933-1938. היהודים חוו את שקיעתה של האמנציפציה בארצם שלהם. משנת 1938 התמודדו יהודי הונגריה עם סדרת חוקים אנטי־יהודיים ברוח חוקי נירנברג, אך בה בעת הוסיפה להתקיים שם עיתונות פנים־יהודית חופשית יחסית, ואלה שהשתתפו בה התמודדו עם סוגיות היסוד של תמונת העתיד היהודית. כמובן היו גם הבדלים. מהלך דחיקתם של היהודים מהמולדת הגרמנית היה אלים יותר, ויהודי גרמניה, שלא כיהודי הונגריה, לא יכלו לייחס את המתרחש בארצם לגורם חיצוני כלשהו. ובכל זאת למרות ההבדלים, הדיון ההשוואתי - בין השיח הציבורי היהודי בגרמניה, בשנים הראשונות של המשטר הנאצי, לשיח הציבורי בהונגריה בשנותיו האחרונות של משטר הורטי - חושף את הפנים השונות של התמודדותם של 'יהודי האמנציפציה' עם שאלות היסוד של תפוצה, גלות ומולדת בתקופת בין השמשות, בין שקיעתה של האמנציפציה לשואה.

## מודרים ממולדתם:
## מולדת, גלות ותפוצה בשיח היהודי-גרמני בשנים 1933-1938

נפילתה של רפובליקת ויימאר ועלייתם של הנאצים לשלטון בגרמניה גרמו זעזוע קשה בקרב יהודי גרמניה והיו נקודת מפנה גורלית בתולדותיהם. אמנם מרבית הארגונים היהודיים התארגנו, עוד בספטמבר 1933, כחלק מן 'הנציגות הארצית החדשה של יהודי גרמניה' (Reichsvertretung der deutschen Juden), אך פעילותם כארגונים נפרדים בזירה התוך־יהודית, ובכלל זה המתח האידאולוגי ביניהם, כפי שהשתקף בשיח הציבורי, התגברה מאוד בשנותיו הראשונות של המשטר החדש.[11]

נדמה שאת המשבר הקשה ביותר חוו אנשי המחנה הליברלי המרכזי, שמאז שלהי המאה ה־19 ייצגה אותו בעיקר 'האגודה המרכזית של האזרחים הגרמנים בני האמונה היהודית' (Central

11 ספרות המחקר על חיי היהודים בגרמניה בשנותיו הראשונות של המשטר הנאצי נרחבת מאוד, ראו לדוגמה: אברהם ברקאי ופול מנדס־פלור, **תולדות יהודי גרמניה בעת החדשה, כרך רביעי: התחדשות וחורבן**, מרכז זלמן שזר, ירושלים תשס"ה; אברהם מרגליות ויהויקים כוכבי, **תולדות השואה: גרמניה**, יד ושם, ירושלים תשנ"ח; שאול פרידלנדר, **גרמניה הנאצית והיהודים: שנות הרדיפות, 1933-1939**, עם עובד, תל אביב תשנ"ח; Jacob Boas, 'German-Jewish Internal Politics under Hitler 1933-1938', *Leo Baeck Institute Year Book*, 29 (1984), pp. 3-25; Wolfgang Benz (ed.), *Die Juden in Deutschland 1933-1945, Leben unter Nationalsozalistischer Herrschaft*, C.H. Beck, München 1988; Otto Dov Kulka (ed.), *Deutsches Judentum unter dem Nationalsozalismus, Band 1*, Mohr Siebeck, Tübingen 1997; Marion A. Kaplan, *Between Dignity and Despair: Jewish Life in Nazi Germany*, Oxford University Press, New York and Oxford 1998.

Verein).[12] עד 1933 האמינו נציגי מחנה זה בהשתלבות היהודים במולדת הגרמנית והשקפת עולמם היתה אופטימית ביסודה בנוגע לעתיד האמנציפציה. השתייכותם לאומה ולמולדת הגרמנית היתה מושתתת בעיניהם על 'שוויון במחשבות ובהרגשות', כמעין 'היסטוריה משותפת' של בני קבוצות מוצא שונות, והם הדגישו את התמסרותם של היהודים למען המולדת הגרמנית כביטוי מובהק להשתייכותם אליה.[13] האמונה האופטימית בעתיד האמנציפציה וגם התפיסה שאת המולדת אפשר לבחור בחירה וולונטרית שאינה תלויה במוצא והיא מבוססת על הזדהות והתמסרות ספגו מכה קשה עם עלייתם של הנאצים לשלטון, שאת הזיקה למולדת השתיתו על הגזע.

לנוכח המפנה שחל בגרמניה ב־1933 התערערה אמונתו של הציבור היהודי בגרמניה, ובעיקר של הצעירים ברעיונות אלו של האגודה המרכזית. בתקופה הראשונה של המשטר הנאצי הקדישו דוברי האגודה, שמאז נמנע מהם להיאבק נגד התנועה הנאצית בדרכים פוליטיות, מאמץ ניכר לניסיונות לתת פשר למצב החדש ולעצב מחדש את תפיסת עולמם.[14] המבוכה הרעיונית של המחנה הליברלי, שהולידה את השיח העשיר וממבחר פֵּרותיו אציג להלן, הושפעה גם מהעלייה הניכרת בעצמתה של קריאת התיגר של התנועה הציונית, שעמדתה הספקנית בנוגע להשתלבות היהודים בגרמניה וחזונה בדבר תחייה לאומית של היהודים במולדתם העתיקה ארץ ישראל נהיו אטרקטיביים, בעיקר בעיני הצעירים.[15]

בשנת 1933 נשא הרב הליברלי הצעיר יואכים פרינץ, שהזדהה עם התנועה הציונית, סדרת הרצאות ברחבי הקהילות היהודיות בגרמניה. פרינץ הצליח למלא אולמות של מאות ולעתים אף של אלפי מאזינים, וקרא תיגר על הנחות היסוד של עידן האמנציפציה ואף הציע להעריך מחדש את משמעות עידן הגטו בחיי היהודים בגרמניה.[16] עמדתו של פרינץ, שהוצגה לאחר מכן גם בספרו **אנו היהודים** (*Wir Juden*), לא ייצגה בהכרח את עמדתם של כלל הציונים, שרבים מהם נטו פחות להשתלב בשיח ההיסטורי והתמסרו לפעילות מעשית יותר. לענייננו, עמדותיו עמדו במרכז הפולמוס, ונידונו בו גם סוגיות היסוד הנידונות במאמר זה.

12 לדיון עדכני מקיף בתולדות האגודה בתקופת רפובליקת ויימאר ובתקופה הנאצית ראו: אברהם ברקאי, **לבטי זהות על סף החידלון: האגודה המרכזית ויהודי גרמניה 1893-1938**, יד ושם ומכון ליאו בק, ירושלים תשע"ג, עמ' 81-269.

13 תפיסה זו נוסחה במפורש עוד בהכרזה הפומבית על הקמת האגודה המרכזית. ראו: 'An deutschen Staatsbürger jüdischen Glaubens, Ein Aufruf', *Allgemeinen Zeitung des Judentums*, 57, 21, 26.5.1893.

14 על כך ראו למשל: אברהם מרגליות, **בין הצלה לאבדן, עיונים בתולדות יהודי גרמניה 1932-1938**, יד ושם, ירושלים תש"ן, עמ' 183-193; ברקאי, **לבטי זהות על סף החידלון**, עמ' 232-247.

15 בשולי הדברים חשוב לציין כי גם הפתרונות שהציעו הציונים בגרמניה למצוקתם של יהודי גרמניה לא תמיד היו בני מימוש. על הפעילות הציונית בגרמניה בשנות המשטר הנאצי ועל פתרונות שונים שהציעו ציוני גרמניה לעתיד היהודים בגרמניה ראו: מרגליות, שם, עמ' 217-271; דניאל פרנקל, **על פי תהום: המדיניות הציונית ושאלת יהודי גרמניה, 1933-1938**, מאגנס, ירושלים תשנ"ד.

16 על פעילותו של פרינץ בגרמניה ועל תולדות חייו ראו בזיכרונותיו: Joachim Prinz, *Rebellious Rabbi, an Autobiography: The German and Early American Years*, Michael A. Meyer (ed.), Indiana University Press, Bloomington IN, 2007.

'כאשר יפקוד הגורל היהודי את היהודים בצרפת, באנגליה ובאמריקה', כתב פרינץ, 'כאשר האגרוף רב־העצמה שלו, המטלטל את יהודי מזרח אירופה כמה דורות והחל עתה לטלטל גם את יהודי גרמניה, יטלטל אותם כשהצללים, צלליו העצומים והמבהילים של היהודי הנצחי, יוטלו עליהם בעיצומם של ימי השמש, אז תבוא גאוותם אל קִצה'.[17] בחירתו של פרינץ להעלות את דמותו הארכיטיפית של 'היהודי הנצחי' כמגלם את הגורל היהודי העכשווי - התגלמות שונה בתכלית ממה שגילם המונח 'תפוצה' בשיח היהודי הליברלי של המאה ה־19 - ממחישה את עצמתה של קריאת התיגר שלו על ערכי עידן האמנציפציה. כשעמד פרינץ אל מול מצוקתה הגוברת של יהדות גרמניה, שהוא הציע לראות אותה בהקשר רחב יותר כחלק מתהליך עולמי רחב, הוא יצא נגד תמונת העתיד האופטימית של הגישה הליברלית, שהאמינה בהפיכתן של ארצות מושבם של היהודים לארצות מולדתם החדשות. הוא אף בחר להציג את המונח 'גטו' אל מול פשיטת הרגל של המונח 'מולדת' כפי שהבינו אותו יהודי האמנציפציה. חיי הגטו, למרות הייסורים והאימה שהיו בהם, מוצגים כמלאים עושר תרבותי ואנושי - ובהם דווקא מצאו היהודים מולדת וערך ליהדותם.[18]

בביקורתו של פרינץ על יהודי האמנציפציה ניכרה השפעתה של הביקורת הפולקיסטית - זו שזוהתה בגרמניה עם הימין השמרני־לאומני - על המודרנה ועל הליברליזם. בטיעון, שניכרת בו השפעת הרומנטיזציה של החקלאות וחיי הכפר בשיח הכלל־גרמני, גרס פרינץ כי בשעה שרבים מהלא־יהודים המשיכו לחיות בסביבה כפרית ולעבד את אדמתם גם לאחר פריצתו של התיעוש, ובכך לשמר את זיקתם אליה כמולדת, פנו היהודים בהמוניהם לערים הגדולות ועברו למקצועות בורגניים. היהודים היו לעם החי על אספלט הערים, בספריות, במשרדים ובבתי המסחר, ונותקו לגמרי מכוחות האדמה וממנגנון הייצור הראשוני (Urproduktion). בדברים אלו מובלע המונח 'מולדת', מונח חלופי למונח היהודי־ליברלי ומתאים יותר לרוח התקופה, מונח שביסודו הקשר לאדמה. תהליך האמנציפציה של יהודי גרמניה מתואר בספרו של פרינץ הפוך מהנרטיב היהודי־ליברלי של המאה ה־19, והוא נותן משמעות חדשה למונח 'גלות'. במקום יציאה מן הגלות אל המולדת, הביאה האמנציפציה הליברלית את היהודים אל גלות חדשה, וזו אילצה אותם להתכחש למורשתם, ובעצם היתה מעיקה ודכאנית הרבה יותר מהגלות המסורתית של עידן הגטו.[19]

עמדותיו של פרינץ זכו להד ציבורי נרחב ועוררו תגובות שונות בקרב דוברי המחנה היהודי־ליברלי. פעיל האגודה המרכזית ברונו וייל טען שפרינץ הציג את הגטו כדרך הקיום הטבעית והאורגנית של היהודים וראה בעידן האמנציפציה תקופת התפוררות וסטייה זמנית ושולית מדרך המלך של ההיסטוריה היהודית, אך הפרשנות ההיסטורית של פרינץ קצרת טווח ומחמיצה תהליכים היסטוריים שכדי להבין אותם יש צורך במבט של יותר מאלף שנים.[20] דוגמה לתהליכים ארוכי טווח אלו, שנועדה לסייע לו לאשש מחדש את המונח 'מולדת' עבור יהודי

17 Joachim Prinz, *Wir Juden*, E. Reiss, Berlin 1934, pp. 53-54

18 Ibid., pp. 108-112

19 Ibid., pp. 147, 162

20 Bruno Weil, 'Rechenschaft und Ausblick', *Central Verein Zeitung (CVZ)*, 8.11.1934, p. 2

גרמניה, היא לדעת וייל העיר וורמס, שלדבריו התקיים בה רצף היסטורי רב־שנים של יישוב יהודי לפני דחיקתם של היהודים אל הגטו באמצע המאה ה־14.[21] הזיכרון ההיסטורי של וורמס עלה למרכז סדר היום של הציבוריות היהודית בגרמניה באביב 1934, בעת שצוין יובל של 900 שנה להקמת בית הכנסת העתיק בעיר; הוא שימש גם דוברים יהודים־ליברלים נוספים, שניסו להטעין בעזרתו את זיקת היהודים למולדת הגרמנית בעומק היסטורי. עוד פעיל בולט של האגודה המרכזית הציג את היהודים שהתפללו בבית הכנסת בוורמס בימי הביניים כאזרחים מלאים של עירם, ותיאר את בית הכנסת העתיק כהתגלמות השילוב היהודי־גרמני של 'אמונה ומולדת' (Heimat und Glaube).[22]

תגובה מעניינת במיוחד למתקפתו של פרינץ על מורשת יהדות האמנציפציה היתה פרי עטו של מנפרד שוורנסקי, רב יהודי ליברלי צעיר מברלין. השאלה היהודית, טען שוורנסקי, אינה נובעת מהגלות ומתנאי החיים הבסיסיים של היהודים מאז חורבן המקדש כפי שהציונים גורסים. היא עמוקה עוד יותר ונובעת מעצם מהותה של ההיסטוריה היהודית:

> ההיסטוריה שלנו מתאפיינת בעליות ובירידות נצחיות (ein ewiges auf und nieder). אחרי זמנים של הצלחה חיצונית, שהם כמעט תמיד זמנים של 'אסימילציה', באים זמנים של סבל. שניהם חיוניים, ובסופו של דבר גם פוריים. זמנים של אסימילציה מעניקים ליהדות תנופה חדשה רבת־ערך, גם אם לפעמים חייבים לשלם על כך במחיר של אבדן מסוים, ואחריהם באים זמנים של 'דיסימילציה'. אחרי הכוחות הצנטריפוגליים [כוחות הפיזור] שבים ועולים הכוחות הצנטריפטליים [הכוחות הדוחפים אל המרכז] החיוניים.[23]

שוורנסקי השתית את תפיסתו ההיסטורית על מטפורה מרחבית מובהקת - המתח בין כוחות הריכוז לכוחות הפיזור בהיסטוריה היהודית. בהיותו יהודי ליברלי הוא ראה במתח הזה לא את קללת הגלות אלא יסוד מהותי בחיי היהודים ואולי אף חלק ממהותה של היהדות. אמנם שוורנסקי לא נזקק בדבריו אלו למונח 'תפוצה', אך בהחלט אפשר לאפיין את גישתו כגישה פרו־תפוצתית, שחותרת להעניק מעמד של נורמליזציה ואפילו קדימות ערכית לפיזורם של היהודים בתפוצות.

מלבד האתגר הציוני המפורש, גם המציאות בשטח, ובעיקר נטייתם הגדלה והולכת של יהודי גרמניה לפנות אל ההגירה, העלו את נושא ההגירה אל מרכז סדר היום הציבורי ולהערכה מחודשת של המונחים 'גלות' ו'תפוצה' בהיסטוריה היהודית.[24] במאמר מינואר 1934 הציג הרב הליברלי איגנץ מייבאום את הצירוף 'היהדות המערבית' (Westjudentum) - הוויה יהודית המשלבת בין המסורת היהודית לתרבות העולמית ומצליחה לבטא את ערכי היהדות באופן

21 Idem, *Der Weg der deutschen Juden*, Berlin 1934, pp. 178-180

22 Alfred Hirschberg, '900 Jahre Wormser Synagoge', *CVZ*, 31.5.1934. על מקומה של וורמס בשיח הזהות ובתרבות הזיכרון היהודית גרמנית ראו: Nils Roemer, *German City, Jewish Memory: The Story of Worms*, Brandeis University Press, Waltham, MA 2010.

23 לדיווח עיתונאי על האופן ששוורנסקי הציג בו בביקורתיות את ספרו של פרינץ ראו: Joachim Prinz, 'Wir Juden, Angezeigt von Rabbiner Dr. Manfred Swarsensky', *CVZ*, 16.11.1933.

24 לדיון מחקרי על המונח 'תפוצה' בשיח היהודי־גרמני בן הזמן ראו: Jacob Boas, 'Germany or Diaspora?, German Jewry's Shifting Perceptions in the Nazi Era (1933-1938)', *Leo Baeck Institute Year Book*, 27 (1982), pp. 123-125.

שיהיה בעל משמעות לעמים אחרים.[25] אמנם מייבאום לא הזכיר את המונח 'תפוצה' (כנראה הוא פיתח אותו כמה חודשים לאחר מכן), אך המורשת היהודית המערבית, שהוא אפיין אותה כמבוססת על פועלם של הריכוזים היהודיים הבולטים מחוץ לארץ ישראל במשך הדורות, הוצגה בדבריו במונחים דומים לאלה המזוהים עם התפוצתיות היהודית. בניסיון לבסס את גישתו על נרטיב היסטורי ארוך טווח הוא תיאר את ראשית התפתחותה של מורשת זו בעידן היווני־רומי, שאז היא צמחה באלכסנדרייה ובבבל, ואף ייחס לה השפעה על היהדות הארץ־ישראלית של סוף תקופת בית שני. יהדות גרמניה היא המייצגת בעיניו את המורשת הזאת, המושתתת על איזון בין שורשיות החוויה היהודית ובין השתלבות מעמיקה במרחב הלא־יהודי.

ביוני 1934 הציג הירחון **דר מורגן** (*Der Morgen* - הבוקר), שהיה מזוהה עם האגודה המרכזית, עיון מקיף במונח 'תפוצה'.[26] עורכת הירחון אווה רייכמן־יונגמן טענה במאמר הפתיחה שלה כי הזעזוע הקשה שפקד את יהדות גרמניה, שנודעה עד אז בעולם כמוקד ההשתלבות המוצלח ביותר של היהודים, עורר שאלות יסוד הנוגעות לקיום היהודי בכלל: 'אם היהדות הגרמנית תוכל להיות מושלכת על ידי כוחות ההיסטוריה, אזי עולה התחושה שהדבר נוגע לתפוצה בכלל'. סוגיה זו, המשיכה רייכמן, מעלה גם שאלות עקרוניות בדבר היהודים כבעלי גורל של פיזור של מאות שנים בין העמים ואף בשאלת הייעוד והערך של התפוצה בהיסטוריה היהודית: 'התפוצה, ובראש ובראשונה התפוצה הגרמנית, נמצאת בסכנה. לא רק במובן של איום חומרי ממשי, אלא במובן של ביטול ערכה כייעוד יהודי'.[27]

ברוח דבריה של רייכמן יוחדו שני המאמרים הבאים בגיליון לניסיון להעניק לגיטימציה ולערוך רהבליטציה למונח 'תפוצה' בהיסטוריה היהודית. מייבאום תיאר את קיום היהודים בתפוצה כבעל ערך דתי מובהק, יסוד היות היהודים עם נבחר, ואף הרחיק לכת והציג גם את המונח 'גלות' (Exil) כבעל מטען ערכי חיובי: 'המרחב הסוציולוגי לנבחרות היהודים היא הגלות. גלות אינה מונח גאוגרפי שאפשר לחשוב עליו כ"חוץ־לארץ" (מחוץ לפלשתינה). גלות משמעותה קיום ללא בסיס כוח. במובן זה גם היהודים בפלשתינה בת זמננו נמצאים באותו מצב כמונו. הגלות היא גורלנו [ההדגשה במקור]'.[28]

דיון היסטורי מורכב יותר עלה במאמרו של גרגורי לנדאו. הוא תיאר את מקומה של התפוצה בהיסטוריה היהודית על רקע תפיסה היסטורית מחזורית. תקופות אפלות באות תמיד לאחר תקופות מוארות. ייחודה היהודי של התפוצה, טען, הוא בחוסר האונים של היהודים ובהיעדר נגישותם לכוח. עובדה זו, שיש לה משמעות אוניברסלית הנוגעת לשבירות הקיום האנושי, נשכחה ונדחקה במאה האחרונה בגלל עליית התפיסה ההיסטורית של הקִדמה:

25 Ignaz Maybaum, 'Der jüdische Sinn des deutschen Judentums', *Der Morgen*, 7 (Januar 1934), pp. 407-410

26 על כתב העת בתקופה זו ראו: Sarah Fraiman, 'The Transformation of Jewish Consciousness in Nazi Germany as Reflected in the German Jewish Journal', *Der Morgen*, 1925-1938', *Modern Judaism*, 20, 1 (2000), pp. 41-59.

27 Eva Reichmann-Jungmann, 'Diaspora als Aufgabe', *Der Morgen*, 3 (Juni 1934), pp. 97-98

28 Iganz Maybaum, 'Raum und Grenze der Diaspora', ibid., p. 100

במאה האחרונה אנחנו (לא רק היהודים אלא כל האנושות המודרנית) שכחנו את האמת הבסיסית של החיים האנושיים, התנודתיות הנצחית וחוסר היציבות של הקרקע שעליה אנו מתהלכים בחיינו הארציים [...] בהשפעת כוחם המעצב של כמה עשורים הורגלנו ליציבות ולשקט יחסי [...] התרגלנו לשפע חד־פעמי, לעלייה חסרת תקדים ברמת החיים ולייצוב החברה האנושית, דהיינו למכלול ה'קִדמה' בתקופה ההיסטורית האחרונה. תקופה קצרה ויוצאת דופן זו נדמתה לנו כנורמה והתחלנו למדוד את כל ההיסטוריה על פי מידותיה [...] מבעד למשקפיה של אשליה זו גם היהודים ראו את הוויית התפוצה והעריכו אותה על פי קנה המידה של כמה עשורים במאה ה־19.[29]

האמת היא, הוסיף לנדאו, שהתפוצה רחוקה מלהיות אידאל או אידיליה. זוהי דרך חיים קשה ורבת־סכנות, אך בכך היא מייצגת את שבריריות הקיום האנושי בכלל. התפוצה הביאה ליהודים קשיים רבים, אך בלעדיה הם היו שוקעים ונעלמים כמו שנעלמו עמים רבים אחרים. לנדאו אף ייחס לתפוצה את עיקרה של היצירתיות היהודית, וטען שאפילו בתקופת המקרא עוצבו רעיונות היסוד של היהדות מחוץ לארץ ישראל - בגלות מצרים ולאחר מכן בגלות בבל - וארץ ישראל היתה רק זירת המימוש שלהם.[30]

חודשים אחדים לאחר מכן פיתח הרב הליברלי הצעיר פרנץ רוזנטל עמדה דומה. במאמר שפורסם במוסף הנוער של ביטאון האגודה המרכזית טען רוזנטל כי למרות כל התנועות הפסידו־משיחיות שעלו בהיסטוריה היהודית - אפוקליפטים, קראים, קבליסטים, חסידים, ולאחרונה גם ציונים - ולמרות הצעותיהם של אישים כמו רבי יהודה הלוי, הרמב"ן, שלמה מולכו, ולאחרונה גם הרצל, לשוב לארץ ישראל, חיי היהודים נמשכו ועתידים להימשך בתפוצה בגלל 'חוק הקיום היהודי'. חוק היסטורי זה, שרוזנטל ייחס את ראשיתו לחורבן בית המקדש השני ולמורשתו של רבן יוחנן בן זכאי, המיר את הפולחן בעבודה רוחנית, ובעקבות זאת את הקשר עם ארץ ישראל, מקשר פיזי־טריטוריאלי לקשר רוחני הקושר את היהודים לארץ שנולדו בה.[31]

עליית חשיבות ההגירה בחוויה היהודית־גרמנית, בעיקר לאחר חוקי נירנברג, ששמו קץ רשמי לעידן האמנציפציה בתולדות יהודי גרמניה, הביאה סוגיה זו אל מוקד השיח הציבורי היהודי.[32] בשלב זה, עוד יותר מאשר קודם לכן, הועלה המונח 'תפוצה' גם בהקשר של תמונת העתיד של המורשת היהודית הגרמנית, לעתים אף כמפתח לעצם הישרדותה. שבועות אחדים לאחר קבלת חוקי נירנברג עלתה בדבריו של ההיסטוריון והמחנך פריץ פרידלנדר העמדה שלפיה רק ההגירה תוכל להבטיח את עתיד מורשתה של המאה ה־19: 'מאה זו של אסימילציה, שבאה עתה אל קִצהּ, לא היתה, כפי שיש שמכריזים היום, לשווא, משום

29 Grigori Landau, 'Die Gewalt der Geschichte', ibid., pp. 106-107

30 Ibid., pp. 110–113

31 Franz Rosenthal, 'Die Frage der Diaspora, Weg das Gesetzes', *CVZ*, *Seite der Jugend*, 21.2.1935

32 על התמורות בשיח הציבורי היהודי־גרמני בתקופה זו ועל המפנה ביחסם של נציגי היהדות הליברלית בגרמניה, בעקבות חוקי נירנברג, ראו: אברהם מרגליות, 'תגובת הציבור היהודי בגרמניה לחוקי נירנברג', **יד ושם קובץ מחקרים**, יב (תשל"ח), עמ' 55-75.

שהנוער שלנו, שנדחק עתה לעזוב את גרמניה במצוקתו, נושא עמו את פֵּרותיהם של זמנים אלה לארצות מולדת חדשות'.[33]

דברים אלו מיטיבים לשקף את המפנה שהחל להבשיל אז בעמדתם של דוברים לא־ציוניים, ואף התבסס לאחר מכן בנוגע לסוגיית ההגירה בעברו ובעתידו של העם היהודי. לדעת פעיל האגודה המרכזית אלפרד הירשברג, במשך הדורות שמרו היהודים על הרוח היהודית הטהורה משום שחיו כמיעוט חסר כוח פוליטי בין העמים. גורלו של מיעוט זה חַייב אז ומחייב עכשיו לנדוד לפעמים, אך אין לראות בו קללה אלא ברכה: 'דמותו של אחשוורוש הנאלץ לנדוד, ככללה וכאות היכר ליהודים, אינה משאת הנפש של קהילתנו, טבעו אותה אחרים. מי שמחויב לנדוד מממש בכך את הברכה המסתורית שעליה מושתתת היהדות ונושא עמו את ייעודה של קהילתו להיות לברכה'.[34]

מעניין לציין שעמדה דומה ביסודה, בשאלת מקומה של ההגירה בהיסטוריה היהודית, עלתה גם בכתיבתו של דובר אורתודוקסי בולט - הרב אדולף אלטמן, שנולד בהונגריה ב־1879 ושימש רב העיר טריר. החוק הבסיסי של הקיום היהודי בהיסטוריה, טען אלטמן בחיבור פרוגרמטי שפרסם ב־1936, הוא 'חוק התנועה והמנוחה' המתגלם בשני הפסוקים המוכרים כל כך מספר במדבר: 'וַיְהִי בִּנְסֹעַ הָאָרֹן', 'וּבְנֻחֹה, יֹאמַר' (במדבר י' לה-לו). בהיסטוריה בת אלפי השנים מתאפיין הקיום היהודי במתח שבין קוטב התנועה לקוטב המנוחה - מתח המכתיב את הצלחות העם וגם את כישלונותיו.[35] אלטמן הדגיש את הברכה ואת הפוריות שבתהליך התנועה והנדודים, תהליך המשחרר את היהודים מסכנת קפיאה על השמרים והתבוללות.

אל מול עמדות אלו ראוי להזכיר את מסתו ההיסטורית של יצחק (פריץ) בער **גלות**, שיצאה לאור בברלין ב־1936. בער, שעזב את גרמניה ועלה לארץ ישראל עוד לפני התקופה הנאצית, ניסה להתוות בביקורתיות את התפיסות, את הדימויים ואת ניסיונות ההסבר שניסו יהודים להעניק למונח 'גלות' מאז ימי בית שני עד עידן ההשכלה. לקראת סוף חיבורו הוא פנה לתקיפת התפיסות המודרניות שניסו לפרש מחדש את המונח 'גלות' (ולהמיר אותו במונח 'תפוצה', הנוח יותר) ובכך לרמוז על הבחנה מהותית בין מצב היהודי בעידן הפרה־מודרני ('תקופת הגטו') לעידן האמנציפציה.[36] הקשיים המהותיים ביחסי היהודים והגויים, שיסודם בתופעת הגלות, המשיכו להתקיים בעידן המודרני, טען בער, ומצבם של היהודים בתקופה זו אף נעשה קשה עוד יותר בגלל שקיעת הכוחות הקיבוציים שלהם. בער, שלא כפעילים הציונים שנשארו אז בגרמניה, לא היה עסוק בניסיון להתוות פתרון פרגמטי לבעיית היהודים, ובחר לסיים את ספרו בקריאה ציונית רדיקלית לביטול

33 Fritz Friedländer, 'Eine Charakterbild in der Geschichte, Zu Wilhelm Grau: "Wilhelm v. Humboldt"', *CVZ*, 7.11.1935

34 A. H. [Hirschberg], 'Mikrokosmos der Weltgeschichte', *Der Morgen*, 10 (Januar 1936), p. 427

35 Adolf Altmann, *Volk im Aufbruch, Diaspora in Bewegung*, *Reflexionen zur jüdischen Zeitgeschichte*, Hermon-Verlag, Frankfurt a.M, pp. 7-9

36 Jizchak Fritz Baer, *Galut*, Schocken Verlag, Berlin 1936, p. 100; **יצחק בער, גלות** (תרגם ישראל אלדד), מוסד ביאליק, ירושלים תש"מ, עמ' קו.

הגלות ולחזרת היהודים לתודעתם הלאומית ההיסטורית, שהתגבשה לדבריו 'בטרם כל היסטוריה אירופית'.[37]

אשוב אל השיח בגרמניה עצמה. ההכרה הגוברת של מנהיגות הממסד הליברלי של יהדות גרמניה בהכרחיותה הבלתי נמנעת של ההגירה הביאה במחצית השנייה של שנות השלושים להתגברותו של הדיון במונח 'תפוצה' - כבר לא כדי להעניק לגיטימציה להמשך החיים היהודיים בגרמניה, אלא כדי לבטא עמדה שונה מהעמדה הציונית בנוגע למשמעותה ההיסטורית של ההגירה ואף בנוגע ליעדי ההגירה המועדפים. ביטוי מובהק לעמדה זו עלה בדבריו של עורך הדין ארנסט הרצפלד, נשיאה האחרון של האגודה המרכזית, ששימש בתפקידו מ־1936. הרצפלד הכיר בחיוניותה של ההגירה כפתרון לבעייתם של יהודי גרמניה, אך התנגד להכרה במעמד הייחודי של ארץ ישראל כיעד הגירה: 'אין זה נכון שרק בפלשתינה יוכלו היהודים להימלט מהרדידות, מחוסר היצירתיות, מההתבוללות ובסופו של דבר גם מהנידוי. אילו היה בכך אפילו גרגיר של אמת אזי אחרי שבעים דורות של חיים בתפוצות כבר לא היו יהודים ולא היתה יהדות'.[38]

עמדתו של הרצפלד בזכות רעיון התפוצה, שהיתה כרוכה גם בקריאה להימנע מקשירת ההגירה מגרמניה לחריצת דין על 150 שנות אסימילציה, התקבלה בביקורת בקרב הכותבים הציונים. מבקריו הציונים של הרצפלד לא שללו את עצם הרעיון של הגירת יהודים לארצות אלו ואף לא את השתלבותם העתידית בהן - קשה היה להם לעשות זאת במציאות שהלכה והשתררה בה הכרה נרחבת בהכרחיות ההגירה ובהבנה שהמצב בארץ ישראל אינו מאפשר להמוני יהודים למצוא בה פתרון. מחלוקתם עם הרצפלד היתה אפוא בעיקר בנוגע להערכתו של המונח 'תפוצה'. אנו הציונים, טען אחד מהם, מתנגדים להפיכת ילדי הדור השני של האזרחים הגרמנים בני האמונה היהודית לברזילאים, לדרום־אפריקנים וכולי מכיוון שמה שנכשל בגרמניה צפוי להיכשל גם בברזיל ובדרום אפריקה. הציונות אינה רואה את התפוצה כבעלת ערך כשלעצמה, אלא מעריכה אותה ומאמינה בקיומה רק אם היא בעלת תודעה יהודית־לאומית.[39]

דרך נוספת, שכותבים יהודים גרמנים בני הזמן נדרשו בה לשאלת ההגירה והתפוצה, היתה מבעד ליחס שלהם לדמויות שונות בעבר היהודי, דמויות שהוצגו כחלק מ'פנתאון הגיבורים' של יהודי גרמניה בשנות השלושים.[40] לעניין זה נרתמה דמותו של דון יצחק אברבנאל, שיובל ה־500 ללידתו צוין בעולם היהודי ב־1937, כדי לנסות ליצור עבר שימושי שיקדם את ההגירה. 'כאשר יצחק אברבאנל איבד את מולדתו', נכתב עליו בביטאון קהילת ברלין, 'הוא נאלץ להוביל את הוויית ההגירה [...] בכך נקשרו חייו והזיכרון שלו להגירה של יהודים מארץ אחת לאזורים

37 Ibid., p. 103; שם, עמ' קח.

38 Dr. Herzfeld, 'Jüdischer Central Verein', *CVZ*, 13.8.1936, pp. 1-2

39 H. F, 'Assimilation, Dissimilation und neue Assimilation, Eine Erwiderung', *Jüdische Rundschau* (JR), 12.3.1937, וראו גם: Anon., 'Assimilierbarkeit', ibid., 12.2.1937; Hans Pomeranz, 'Erneuerung der jüdischen Begriffsbildung, Mut zur Entwicklung', ibid., 13.5.1938.

40 על פנתאון הגיבורים ראו: Guy Miron, '"The Emancipation Heroes" Pantheon in German Jewish Public Memory of the 1930s', *German History*, 21, 4 (2003), pp. 476-504.

אחרים'. מטה הנדודים (Wanderstab) שאחז בו אברבנאל נקשר ישירות לחוויה העכשווית של יהודי גרמניה ולשליחות המוטלת על הנהגתם, חיפוש מקומות יישוב חדשים ליהודי אירופה בארצות שונות ברחבי העולם ולכינון פעולה מתואמת לקידום ההגירה.[41]

ההידרדרות המואצת במצבם של יהודי גרמניה ב־1938 ניכרה ביחסם של דוברים שונים לסוגיית ההגירה ולמקומה בהיסטוריה היהודית. איש אינו רוצה להגר, לעזוב את הארץ שגדל והתפתח בה ולהיפרד מקברי הוריו, טען שוורנסקי במאמר שכתב לכבוד פסח בשנת 1938, אך היהודים ניצבים היום בפני צו אלוהי על־היסטורי של 'לֶךְ־לְךָ', המורה להם למצוא מרחב קיום חדש שיוכלו לשמור בו על יהדותם.[42] כאמור, ב־1934 ראה הרב מייבאום את ייחודה של יהדות גרמניה כנושאת הדגל של מורשת 'היהדות המערבית' (Westjudentum) והציג את התפוצה ואת הגלות כמאפייני יסוד של הגורל היהודי. ואילו בדרשה שנשא באפריל 1938 קרא להפיכת ההגירה מעבר לים לייעודה הדתי של היהדות הליברלית:

> הטיפול בהגירה מעבר לים חייב להיות מובן כייעוד, ייעוד שיש לראותו כיהודי וכקדוש באותה מידה שהפעילות למען ההגירה לפלשתינה נחווית על ידי הציונים כעבודת קודש יהודית [...] גורל היהדות תלוי בשאלה כמה יהודים נוכל להביא לצפון אמריקה ולדרומה, לאוסטרליה ולדרום אפריקה, גורל היהדות תלוי במרכזים יהודים חדשים אלה שיהפכו לאוהלי תורה. זה הייעוד של היהדות בת זמננו.[43]

התקופה שאנו נכנסים אליה, הוסיף מייבאום, עומדת להיות תקופה בתר־ציונית, שהאתגר המרכזי בה יהיה כינונה של 'יהדות התפוצה העולמית' (Weltdiaspora des Judentums) שתישא אִתה לארצות המולדת החדשות את המורשת ההיסטורית של היהדות המערבית, ובכלל זה המורשת הפלורליסטית של יהדות גרמניה בעידן האמנציפציה.

עוד כותבים שעסקו בהגירה על רקע הנסיבות ההולכות ומחמירות של 1938 שבו אל פנתאון הגיבורים ההיסטוריים וראו בהקמת בית המדרש של רבן יוחנן בן זכאי ביבנה את ראשית המורשת של התפוצה: הפיכתה של היהדות לתרבות המבוססת על מרכזי תורה, שעל פי צורכי ההתפתחות ההיסטורית אפשר להעבירם ממקום למקום - בבל, ספרד וגרמניה. גרמניה היתה חלוצת היהדות המדעית במאה ה־19, טען אחד הכותבים, אך יש להכיר בנסיבות ההיסטוריות שאינן מאפשרות עוד את המשך הפעילות הזאת על אדמתה ויש לפעול לכינון מרכזי מחקר ורוח יהודיים בארצות אחרות - ובראשן ארץ ישראל וארצות הברית.[44] כל סוף כרוך גם בהתחלה, קבע באוקטובר 1938 ההיסטוריון ופעיל האגודה המרכזית ארנסט פרנקל. פרנקל המחיש זאת הן בעזרת הדוגמה של נפילת ירושלים העתיקה ומפעלו של רבן יוחנן בן זכאי הן בסיפור

41 L. K. 'Gedenktage', *Gemeindeblatt der Jüdischen Gemeinde zu Berlin*, 7.2.1937. לדיון אחר בדמותו של אברבנאל בהקשר זה ראו: Rabbinner Dr. Bergmann, 'Ein Tisch'a b'aw im Jahre 1492', ibid., 18.7.1937.

42 Manfred Swarsensky, 'Pessach, Das Fest der Erinnerung', ibid., 17.4.1938, pp. 9-10

43 Ignaz Maybaum, 'Ruf an Juden im Aufbruch', *CVZ*, 7.4.1938

44 Güntnher Looser, 'Die jüdische Wissenschaft, Von der historischen Entwicklung und Zukunft', *Gemeindeblatt der Jüdischen Gemeinde zu Berlin*, 31.7.1938, p. 3

הגירתם של כרבע מיליון יהודים גרמנים שהגיעו למבוי סתום במולדתם במאה ה־19, אך הניחו את היסודות ליהדות אמריקה המפוארת. העיון ההיסטורי שלו בהגירה נחתם בתובנה המנחמת בדבר אופייה המחזורי המעגלי של ההיסטוריה היהודית:

> שמעון דובנוב, ההיסטוריון הגדול, דיבר פעם בזיכרונותיו על כלל החיים ההיסטוריים הסובבים במעגל [...] בימים אלה של שבר והרס, יותר מאי־פעם, אנו יכולים וחייבים להכיר בדרישה של ההיסטוריה של היהודים [...] לאמונה בזמנים של בניין, ומתוך אמונה זו להפעיל את הרצון החי ביצירה. ההכרח שבפרדה [בגלל ההגירה] יכול להיות סבל מר, אך התנועה האלוהית יכולה תמיד [...] להפוך את הסבל לאושר.[45]

דברים אלו פורסמו שבועות אחדים לפני פוגרום ליל הבדולח, שבעקבותיו הונחתה מכת מוות על העיתונות היהודית בגרמניה וכמעט בא הקץ על השיח הציבורי היהודי החופשי יחסית שהתקיים בשנים 1933-1938.

## אמנציפציה, מולדת ותפוצה: בין ציונים ללא־ציונים בהונגריה, 1938-1943

ערב מלחמת העולם הראשונה היתה התרבות הפוליטית של יהדות האמנציפציה נחלתם של רבים מיהודי הממלכה ההונגרית. למחנה זה השתייכו הקהילות הנאולוגיות - הגרסה ההונגרית, המתונה יחסית, של היהדות הרפורמית - ובראשן קהילת פֶּשט. בהדרגה הצטרפו גם דוברי המגזר האורתודוקסי־מודרני, שלמרות השסע הדתי בינם ובין הנאולוגים קיבלו עליהם ערכים פוליטיים דומים ביסודם.[46] אלה וגם אלה חיו את חייהם הציבוריים בלשון ההונגרית ואימצו את הונגריה למולדתם.

התמורות הפוליטיות שפקדו את הונגריה לאחר מלחמת העולם הראשונה - בראש ובראשונה הצמצום הניכר בשטחה ובאוכלוסייתה בעקבות הסכם טריאנון (1920) - הביאו לידי שינוי מבני עמוק במצבם של יהודי הונגריה. היהודים, מבעלי מעמד של לשון מאזניים בממלכה רב־לאומית, ששליטיה נזקקו לתמיכתם לשם יצירתו של רוב מאג'ארי, נהיו מיעוט בולט במדינה הונגרית חד־לאומית בעלת צביון נוצרי מובהק ורוב קתולי ברור.[47] תוצאות מלחמת העולם

45 Ernst Fraenkel, 'Geschichte im Kreise', *Jüdisches Gemeindeblatt für die Synagogen in Preussen und Norddeutschland*, 1.10.1938

46 על מאפייני הזהות של יהדות האמנציפציה בהונגריה ראו למשל: Jacob Katz, 'The Identity of Post Emancipatory Hungarian Jewry', in: Jehuda Don and Victor Karady (eds.), *A Social and Economic History of Central European Jewry*, Transaction Publishers, New Brunswick and London 1990, pp. 13-31. לסקירה היסטורית של תהליך האמנציפציה ביהדות הונגריה ראו: גיא מירון, 'בין "מרכז" ל"מזרח": על הדרך המיוחדת של האמנציפציה היהודית בהונגריה', בתוך: רעיה כהן (עורכת), **יהודים אירופים ואירופים יהודים בין שתי מלחמות העולם** (מיכאל, טז), המרכז לחקר התפוצות על שם גולדשטיין־גורן, אוניברסיטת תל אביב, תל אביב תשס"ד, עמ' סט-קח.

47 על המפנה בתרבות הפוליטית ההונגרית בעקבות מלחמת העולם הראשונה ראו: Paul A. Hanebrink, *In Defense of Christian Hungary: Religion, Nationalism, and Antisemitism*, 1890-

הראשונה שינו שינוי עמוק את המבנה הפנימי של הקהילה היהודית בהונגריה. בעקבות שינויי הגבולות הצטמצמה הקהילה כמעט במחצית, ובהונגריה החדשה היו הנאולוגים לזרם הדתי המוביל, ואילו המיעוט האורתודוקסי, שאיבד את הנהגתו, נהיה רובו למגזר עירוני־מודרני.[48] אמנם התמיכה בציונות התחזקה מעט בעקבות משבר האמנציפציה, אך בכל זאת היא נשארה נחלתו של מיעוט מצומצם.[49]

שקיעתה של האמנציפציה בהונגריה החלה עוד ב־1920, ואז היתה הונגריה למדינה האירופית הראשונה, אחרי רוסיה הצארית, שחוקקה חוק נומרוס קלאוזוס המגביל את מקומם של היהודים באוניברסיטאות. לאחר תקופת יציבות מסוימת, חודשה שוב, בשלהי שנות השלושים, תנופתו של המהלך האנטישמי, במידה רבה בהשפעתו ובהשראתו של המתרחש בגרמניה הנאצית, שהונגריה היתה אז בעלת בריתה.[50] יהודי הונגריה, שעד אז נטו להתבונן מבחוץ באירועים בגרמניה ולהאמין בחוסן האמנציפציה שבמולדתם, התמודדו בשנים 1938-1943 עם מגבלות ועם קשיים שבמידה רבה מזכירים את מצבם של היהודים בגרמניה מ־1933 עד ראשית 1938. ייחודו של מצב היסטורי זה נובע מעצם היותה של הקהילה היהודית בהונגריה קהילה בעלת מורשת אמציפציונית מובהקת, שחיה במצב של שקיעת האמנציפציה על רקע המתרחש סביבה באזורים של השלטון הנאצי מצד אחד; וגם מהמשך קיומו של שיח ציבורי יהודי חופשי יחסית, שעסק בתמונת העתיד ובשאלות הנוגעות לסוגיות המולדת, ההגירה והתפוצה מצד אחר. על רקע זה השיח היהודי־הונגרי בסוגיות אלו משמש מקרה מבחן חשוב שאפשר להציגו אל מול המקרה היהודי־גרמני.

באפריל 1938 אושרה בבית התחתון של הפרלמנט ההונגרי הצעת החוק בדבר 'הבטחת יתר איזון בחיים החברתיים והכלכליים'. חוק זה, שנודע לימים בשם 'החוק היהודי הראשון', נועד להגביל את חלקם של היהודים בכלכלה ובמקצועות החופשיים, והוא העמיד ציון דרך בתהליך נישולם של היהודים בהונגריה ממעמדם האזרחי.[51] עם קבלתו של החוק פרסם לאיש סאבולצ'י (Lajos Szabolcsi), עורכו של הביטאון **אֶגְיֶנְלוּשֵׁייג** (*Egyenlőség* - שוויון), המזוהה עם

1944, Cornell University Press, Ithaca, NY 2006, pp. 108-136.

48 קינגה פרוימוביץ, 'הזרמים הדתיים ביהדות הונגריה (אורתודוקסיה, נאולוגיה וסטטוס־קוו אנטה בין השנים 1868/1869-1950, מאפיינים חברתיים־כלכליים, דמוגרפיים וארגוניים', עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר־אילן, רמת גן תשס"ג, עמ' 151-263, ובעיקר עמ' 188-191, 220-221.

49 על הציונות בהונגריה בתקופה זו ראו: חוה איכלר, 'ייחודה של התנועה הציונית בהונגריה בין שתי מלחמות העולם', **יהדות זמננו**, 5 (תשמ"ט), עמ' 91-114.

50 למבט כולל על האנטישמיות בהונגריה ראו: Nathaniel Katzburg, *Hungary and the Jews, Policy and Legislation 1920-1943*, Bar-Ilan University Press, Ramat Gan 1981; Vera Ranki, *The Politics of Inclusion and Exclusion, Jews and Nationalism in Hungary*, Holmes & Meier, New York 1999; Rolf Fischer, *Entwicklungsstufen des Antisemitismus in Ungarn 1867-1939, Die Zerstörung der magyarisch=jüdischen Symbiose*, R. Oldenbourg, München 1988.

51 על התהליך הפוליטי שהביא לחקיקת החוק ועל השיח הציבורי סביבו ראו: Katzburg, idem, pp. 94-113; János Gyurgyák, *A zsidókérdés Magyarországon*, Osiris, Budapest, 2001, pp. 135-142.

המחנה הליברלי־נאולוגי, מאמר בשם 'אנו מתאבלים'.[52] החוק החדש שם קץ לשבעים שנות אמנציפציה, קבע סאבולצ'י, וטען שמחובתם של יהודי הונגריה להתאבל כראוי על קצו של עידן השוויון - שהביטאון הוותיק הנושא שם זה היה אחד מסמליו. ברוח שאפיינה את רוב דוברי המחנה הליברלי־נאולוגי בהונגריה, אם כי לא את כולם, קבע סאבולצ'י שאין ליהודים שום חרטה על מהלכה של התקופה הזאת, שבאה אל קִצהּ. אכן, הוסיף, מעתה יצטרכו יהודי הונגריה להתכנס יותר בתוך עצמם ולחיות יותר כ'קהילת גורל יהודית' (zsidó sorsközösség), אך אין לראות בכך בשום אופן חזרה לגטו, אותו גטו שלפני שבעים שנה הכריעו היהודים בנחישות בעד יציאה ממנו.

שאמו שטרן (Samu Stern), ראש הלשכה היהודית בפשט ונשיא הלשכה של הקהילות הנאולוגיות, פרסם בעקבות החוק את הקונטרס **השאלה היהודית בהונגריה**, שאפשר לראות בו את תגובתה הרשמית לחוק של ההנהגה היהודית־ליברלית־נאולוגית.[53] לקונטרס זה של שטרן יש חשיבות לענייננו משום שאפשר לראות בו ביטוי שיטתי לתפיסת ההיסטוריה שרווחה בזרם הנאולוגי וליחסו להונגריה כאל מולדת גם באותה העת. ברוח דומה לאחיזה במורשת וורמס, שנקטו כמה כותבים יהודים־ליברלים בגרמניה כדי ליצור רושם של רציפות יהודית רבת־דורות במולדתם, קבע שטרן שהיהודים אינם מהגרים זרים, חדשים שזה מקרוב באו להונגריה, אלא תושביה הוותיקים של המולדת שישבו בה עוד לפני כיבושה בידי השבטים ההונגריים במאה התשיעית. שטרן הדגיש בחיבורו את נאמנותם של היהודים ואת תרומתם להונגריה, ואילו את האנטישמיות ההונגרית, שהיה קשה להתכחש לגילוייה באביב 1938, הוא ייחס להשפעות חיצוניות שמקורן מחוץ למרחב ההונגרי: 'מחוץ לארץ, מהמערב, יחד עם מסעות הצלב, נדחקו לארץ [הונגריה] היסודות הראשונים של שנאת היהודים. האנטישמיות אינה יצירה הונגרית, עד היום היא זרה לנשמתו של העם ההונגרי שמאז עידן כיבוש המולדת הקדום היה סובלני'.[54]

העיתונות האורתודוקסית, אשר עקרונות היסוד הפוליטיים שהנחו אותה דמו למדי לאלה של שטרן, פרסמה מאמר שהודגשה בו אהבת המולדת של היהודים וקדמות התיישבותם בהונגריה. החוק החדש מנוגד ברוחו ליסודות החוקה ההונגרית ולמורשתם של המדינאים ההונגרים הגדולים של המאה ה־19.[55] כמו דוברי הממסד הנאולוגי, גם מרבית הדוברים האורתודוקסים הוסיפו להיאחז ברטוריקה שבמרכזה עמדה הדבקות במולדת ההונגרית.

ניסיון ביקורתי יותר לתת פשר למצוקתם של יהודי הונגריה ולהעריך את מצבם במולדת ההונגרית בא לידי ביטוי בדברי אנדרה שוש (Endre Sós), מן הפובליציסטים הבולטים של יהדות בודפשט.[56] שוש בא מרקע ליברלי־נאולוגי אך התבלט בעמדותיו העצמאיות, והעריך

52 Lajos Szabolcsi, 'Gyászolunk...', Egyenlőség, 14.4.1938

53 Samu Stern, *A zsidókérdés Magyarországon*, Budapest 1938. לדיון קצר על קונטרסו של שטרן ראו: נתנאל קצבורג, 'תגובות הציונים על החקיקה נגד היהודים בהונגאריה 1939-1942', **יד ושם קובץ מחקרים**, טו (תשמ"ה), עמ' 132.

54 Stern, ibid., p. 6

55 'A magyar zsidóság tiltakozása a "zsidótörvény" javaslat ellen', *Zsidó Újság*, 19.4.1938

56 Endre Sós, *Becsapott ajtók előtt*, Budapest 1938

את מצבם של יהודי הונגריה מתוך מבט רחב יותר על מצבם של יהודי מרכז אירופה ומזרחה. את התקופה שכתב בה (1938) הוא הציג כ'אזור הנתון בסערה' (viharzóna), וייחס את סבלם של היהודים בגרמניה, באוסטריה, ברומניה, בהונגריה ובמדינות אחרות לאיום הפגני המאיים להשתלט על כל אירופה. לדעת שוש המשבר שיהדות הונגריה היתה נתונה בו לא היה רק בשל לחצים חיצוניים, אלא היה גם משבר יהודי פנימי, ובראש ובראשונה בתחום התרבות. על יהודי הונגריה לבנות אפוא חיי תרבות עצמאיים קודם שיבואו ימים קשים יותר.[57] שוש הוסיף אפוא לראות בהונגריה את מולדתם של יהודיה, אך בד בבד גרס כי חיוני שהם ישאפו לגבש אוטונומיה תרבותית יהודית בה.

מעניין לציין כי מבין הציונים בהונגריה, שהשפעתם גברה במידה־מה בתקופה זו, אם כי הם הוסיפו להיות מיעוט לא גדול, עלו רעיונות דומים ביסודם לאלה של שוש. כמוהו, גם הם הדגישו את הצורך בתחייה תרבותית־יהודית בהונגריה וכללו את חיי היהודים במדינה זו כחלק מתמונת העתיד שלהם. למשל, הדובר הציוני לאיוש פודור (Lajos Fodor), שמתח ביקורת על דרך השתלבותם של היהודים במדינות המערב המודרניות ובעיקר על מה שראה כוויתור של היהודים על יסוד 'העם' (népi) שבזהותם, הדגיש כי אין לראות בקריאה הציונית לתחיית ה'עממיות' (népiség) היהודית בהונגריה יציאה נגד החיים ההונגריים.[58] פודור קרא לא לקריעתם של החיים היהודיים מאירופה אלא ליצירת בסיס חדש לחיי היהודים בסביבתם האירופית. אמנם הוא לא פיתח בשיטתיות את המונח 'תפוצה', אך העמיד במוקד תמונת העתיד שלו עמדה התומכת בהגדרתה ובהתארגנותה מחדש של התפוצה היהודית ולא בביטולה. עמדות ברוח זו, שהיו נדירות יותר בקרב הציונים בגרמניה בשנותיו הראשונות של המשטר הנאצי, הובאו גם בכתיבתם של עוד דוברים ציונים בהונגריה גם בשנים הבאות.

מצבם של יהודי הונגריה הוחמר באביב 1939, עם סיום תהליך העברתו של 'החוק היהודי השני', שהטיל על היהודים מגבלות קשות הרבה יותר מהחוק הראשון. החוק החדש אף הגדיר את המונח 'יהודי' בדרך גזענית, הדומה ביסודה לזו של חוקי נירנברג בגרמניה, וקבע כי גם מי שטבלו לנצרות לאחר אוגוסט 1919 (מועד דיכוי המשטר הקומוניסטי המהפכני של בלה קון) נחשבים יהודים.[59] גם ההתפתחויות בהקשר האירופי הרחב יותר - פוגרום ליל הבדולח בגרמניה ובאוסטריה וההידרדרות המדינית שהובילה לפרוץ מלחמת העולם השנייה - השפיעו השפעה בלתי נמנעת על תמונת העתיד של יהודי הונגריה.

57 Ibid., pp. 21-29

58 Lajos Fodor, 'A zsidótörvény és a cionisták', *Múlt és Jövő*, (June-July 1938), pp. 163-164

59 על החוק ועל השיח הציבורי שהתנהל סביב העברתו ראו: Katzburg, *Hungary and the Jews*, pp. 139-157; Gyurgyák, *A zsidókérdés Magyarországon*, pp. 143-152. בתקופה זו אף התהדקה הברית בין הונגריה לגרמניה במדיניות החוץ, לאחר שכבר בשלהי 1938 זכתה הונגריה, בעקבות הסכם מינכן, בנתח מסוים מהשטחים שאיבדה לאחר מלחמת העולם הראשונה. על הקשר בין שתי העובדות האלה ראו: Randolph L. Braham, *The Politics of Genocide, The Holocaust in Hungary*, Columbia University Press, New York 1994, p. 135. על התגובה הרשמית של הארגונים היהודיים בהונגריה לחוק ראו: Ibid., pp. 153-154.

בשלהי 1939 פרסם הרב יחיאל מיכל הכהן גוטמן, ממורי בית המדרש לרבנים של הזרם הנאולוגי בבודפשט, מאמר שהביא לידי ביטוי עמדה נוקבת על שקיעתה של האמנציפציה והערכה פסימית בנוגע לעתידם של היהודים באירופה. גוטמן שימש רב של הסמינר לרבנים בברסלאו שבגרמניה בשנים 1921-1933 וחווה אישית את התמוטטותה של האמנציפציה בגרמניה. בדברים שכתב, בחלק העברי של שנתון בית המדרש ההונגרי, הוא תיאר את תקופתו בתור 'עת נעילת שערים של תקופת האימנציפציא ליהודי אברופא התיכונה ובמקצת לאלה שיושבים בקרנה הצפונית והמזרחית', ונדרש להסביר במבט לאחור את אופייה של 'תקופה נאורה זו, שהרעישה בשעתה את עולם היהדות ועכשיו באה לה כמעט פתאום בכחה של שנאת היהדות גזר דינה וחרבנה'.[60] בני הדור הראשון של האמנציפציה, טען גוטמן, היו מאושרים כל כך מן המפנה שחל בגורלם, האמינו בכל מאודם ביציבות ובחוסן המוסרי של תקופתם ופיתחו תפיסה היסטורית שתמכה באמונה זו: 'וסוף כל סוף הלא כל היהודים בטחו בהאימנציפציא מחמת תוכנה המוסרי הנשגב, כלם ראו בהריסת חומות הגיטו מעין השבת אבדה מצד ההיסטוריא: כי באמת לא זכיות חדשות קבלו היהודים בעת ההיא רק הזכיות שנגזלו מהם בימי הביניים הושבו'.[61]

ברוח דומה לדבריו של פרינץ בגרמניה, אם כי בנימה מתונה הרבה יותר, ביקר גוטמן את תהליך שינוּיָן של ארצות אירופה למדינות מולדת בעיני היהודים. הוא הסתפק בהצגת חשבון נפש היסטורי ונמנע מהצעת חלופה ממשית או מהתמודדות עם תמונת העתיד.

הערכתו ההיסטורית הפסימית הנוקבת של גוטמן, שפורסמה כאמור בכתב עת אליטיסטי ובלשון העברית, לא שיקפה את ראיית העולם של הממסד היהודי־הונגרי, שהוסיף להיאחז במולדת ההונגרית גם לאחר פרוץ מלחמת העולם השנייה. אמנם ביטאוניהם ההיסטוריים של יהודי האמנציפציה בהונגריה, ובראשם **אֶגְ'נְלוּשֵייג,** נסגרו בשלב זה, אך דובריהם הוסיפו להתבטא בחופשיות יחסית בשני ביטאונים חדשים - ביטאון ליברלי־נאולוגי וביטאון אורתודוקסי - שהחלו לצאת לאור בראשית 1939 באישור השלטונות.[62] ביטוי מובהק להמשך זיקתם הפעילה של דוברי הממסד היהודי למולדת ההונגרית ניכר בתגובתם לסיפוחם מחדש (או שמא להשבתם - הכול תלוי בנקודת המבט) של רבים מהשטחים שאבדו לממלכה ההונגרית בעקבות מלחמת העולם הראשונה. מהלך זה התאפשר בזכות הברית הדיפלומטית עם גרמניה הנאצית. עוד בנובמבר 1938 סופחו להונגריה שטחים מסלובקיה הדרומית, ובמרס 1939 הועברה גם קרפטורוס לתחומה. לאחר מכן, באוגוסט 1940, הועברה גם טרנסילבניה הצפונית, שחיו בה כ־164,000 יהודים, מרומניה להונגריה, ובאפריל 1941 הושלם המהלך, עם סיפוחם של שטחים מיוגוסלביה.[63] לכל אורך הדרך הגיבו דוברי היהדות ההונגרית, הן הנאולוגים הן האורתודוקסים,

60 יחיאל מיכל הכהן גוטמן, מבוא למאמר 'התלמוד והחירות' מאת הרב יוסף יהודה גאטינארה, בתוך: **תפארת חיים, ספר היובל לכבוד הרב ד"ר חיים קיש**, דפוס האחים געווירץ, בודפשט, שנת התורה והחכמה (ת"ש), עמ' 3.

61 שם, עמ' 4.

62 על התמורה בעיתונות היהודית בהונגריה בשנים אלו ראו: גיא מירון, 'אל מול פני הרעה, העיתונות היהודית בהונגריה מול האנטישמיות משלהי שנות ה־30 עד 1944', **קשר**, 33 (מאי 2003), עמ' 100-107.

63 על תמורות טריטוריאליות אלו ראו: Ignác Romsics, *Hungary in the Twentieth Century*,

בחיוב ואף בהתלהבות למהלכים אלו - הם הציגו אותם כתיקון העוול ההיסטורי שנגרם למולדתם ואף בירכו את אחיהם היהודים, בני הטריטוריות המסופחות, על שובם 'הביתה'. 'הפצע הגדול שנפער באומתנו מתחיל להתאחות, אלוהים השיב אלינו את הערים ההונגריות הנפלאות ואת הנהרות ההונגריים', נכתב בביטאון הנאולוגי **מַאגַ'אר זְ'ידוֹק לַאפְיָה** (*Magyar Zsidók Lapja* - עיתון היהודים ההונגרים) באפריל 1941, לאחר השלמתו של המהלך האירדנטי. 'אנו יהודי הונגריה החיים במולדת ההונגרית הקדושה כבר אלף שנה', הוסיף כותב המאמר, 'מציינים את שחרור דרום הונגריה בבתי הכנסת שלנו'.[64]

בראייה השוואתית בין דוברי הממסדים היהודים בגרמניה ראויה לציון היעדרה של רוח דומה ביחסם למהלכיה האירדנטיים התוקפניים של גרמניה מ־1935 ואילך. בשעה שהביאו מהלכיה של גרמניה הנאצית חד־משמעית להרעת תנאי חייהם של היהודים שסופחו לתחומה, היה המצב בהונגריה מורכב יותר בגלל המדיניות האנטי־יהודית של כמה משכנותיה. אך זה אינו ההסבר היחיד להבדל. קשה להימנע מן הרושם שהמשך אחיזתם של דובריה הרשמיים של יהדות הונגריה ברטוריקה של דבקות במולדת ההונגרית, על שני מחנותיה העיקריים, מנע אותם מלפתח דיון נוקב וביקורתי על יחסם של היהודים למולדתם וגם לעתיד התפוצה היהודית לאחר המלחמה. גם היעדרה של אפשרות הגירתם של ההמונים מתחומה של הונגריה בשלהי שנות השלושים, ובעיקר בשנותיה הראשונות של המלחמה, לא תבע דיון של דוברי היהודים בסוגיה זו, לעומת גרמניה, ששם היה העניין מרכזי ועודד את הדיון במונח 'תפוצה'.

למרות כל זאת, אפשר למצוא בקרב דוברים מעטים, אינטלקטואלים שנטו לחשיבה ביקורתית, יחס מקורי לשאלה בדבר תמונת העתיד היהודית, ובכלל זה בסוגיית התפוצה והמולדת. בהיעדר אפשרויות ממשיות של הגירה - הן לארץ ישראל הן ליעדים אחרים - בלטה בשיח זה ההתקרבות בין דוברים נאולוגים לדוברים ציונים מסוימים.

ביוני 1941 נשא שוש, שכאמור בא מרקע ליברלי־נאולוגי, דברים לפני חברי 'הברית הציונית ההונגרית' (Magyar Cionista Szövetség). בנאום זה אפשר למצוא ביטויים מובהקים של ביקורת עצמית והתמודדות עם שאלות היסוד הנוגעות לעבר היהודי ולעתידו.[65] האמנציפציה, שציונים מסוימים נוטים היום להמעיט בערכה, טען שוש, היתה התפתחות היסטורית חיובית מעיקרה. אפילו הציונים, כך הוסיף, חייבים להכיר בזיקה שלהם לתרבות הפוליטית שיסודה במאה ה־19 - בזכותה צמחה ההנהגה שלהם, ובכללה רופאים ומהנדסים. עם זאת, מהלך היסטורי זה היה כרוך גם במשגה מכיוון שהאמנציפציה במדינות מזרח אירופה ומרכזה שחררה רק את היחיד היהודי אך לא את היהדות בכללה.[66] כמו פרשנים יהודים גרמנים ליברלים, שהתבטאו בסוגיות האלה בשנות השלושים של המאה הקודמת, הבחין שוש בין גילוייה החיוביים של האסימילציה - השתלבות טבעית ומכובדת של היהודים במולדתם תוך כדי

.Osiris, Budapest 1999, pp. 198-204

64 'Hazatértek', *Magyar Zsidók Lapja,* 17.4.1941. לתגובה אורתודוקסית ברוח דומה על סיפוחה של טרנסילבניה ראו: Dezső Korein, 'Trianon felszámolása', *Orthodox Zsidó Ujság,* 10.9.1940.

65 Endre Sós, 'Asszimiláció vagy cionizmus', *Múlt és Jövő* (June 1941), pp. 85-86

66 Ibid., p. 86

שמירה על יסודות היהדות - לביטוייה המוגזמים ואף המעוותים שיצרה יהדות 'מתבוללת מדי' (tulasszimilálódott). בכך הוא היטיב לבטא את ההבדל בינו ובין בני שיחו הציונים:

> תשעים אחוזים מיהודי הונגריה ישקרו אם לא יודו בהשתייכותם לאומה ההונגרית [...] אך זוהי כבר טעות, שאותם יהודים שהם הונגרים ברוח ובלאומיות במאה אחוזים צריכים להדחיק את התודעה העצמית היהודית שלהם ואת תודעתם ההיסטורית [...] המצב הנכון, הכן והמכובד של האסימילציה הוא חיוני.[67]

לצד הדגשת פער עמדות זה ביטא שוש, אולי יותר מכל דובר נאולוגי אחר, נכונות לדיאלוג עם הציונות וסובלנות כלפי מצעה הפוליטי ותמונת העתיד היהודי הפלתשינוצנטרי של דובריה. ארץ ישראל, טען, תוכל להיות המרכז הרוחני של היהודים, כמו שרומא משמשת מרכזם של הקתולים, והדבר לא יהיה מנוגד לשותפות הגורל היהודית וההונגרית. המשותף בין הדרך הליברלית המשתלבת שהציע ובין דרכה של הציונות רב מהשונה ביניהן:

> הברית הציונית של הונגריה נתנה [להרצאתו של שוש] את הכותרת 'אסימילציה או ציונות?'. עלינו להוריד את סימן השאלה ואת המילה 'או'. אסימילציה וציונות! שתיהן חיוניות. במולדתנו משמעות הציונות היא שהיהודים יהיו יהודים יותר, בפלשתינה היהודים הנודדים יוכלו להכריז על עצמם כאומה [nemzet] [...] אם כך יהיה, תמצא יהדות הונגריה את מקומה בסערה.[68]

מרתקת העובדה כי בהיותו של שוש דובר לא־ציוני (אם כי בהחלט לא אנטי־ציוני) הוא מתקרב לעמדה המזוהה על פי רוב עם מורשתו של אחד העם. הוא מוכן לקבל את מעמדה של ארץ ישראל כמרכז רוחני ודתי של היהודים, אך בה בעת סבור שמרבית היהודים יוסיפו לחיות בתפוצות, ובהונגריה אף יהיה להם קשר עמוק לתנועה הלאומית שהם חיים בקרבה. נדמה כי עמדה זו, שהיתה בהחלט יוצאת דופן בעולמם של דוברים יהודים לא־ציונים לפני השואה, בעיקר בשיח ההונגרי, מטרימה במידה רבה על התפתחויות שחלו לאחר השואה בשיח היהודי בשאלת היסוד בדבר היחס בין הקיום היהודי בישראל ובין קיומו בתפוצות.

ההתמודדות המקיפה והשיטתית ביותר של דובר ציוני מרקע הונגרי בשאלות הנוגעות לעתידה של יהדות הונגריה ולמקומה העתידי של התפוצה היהודית אל מול החזון הציוני עלתה בכתיבתו של ארנו מרטון (Ernő Marton) שפעל בעיר קולושוואר (Kolozsvár) בצפון טרנסילבניה (היום העיר קלוז' ברומניה). מרטון ייצג תרבות פוליטית יהודית לאומית שונה מזו שהתפתחה בהונגריה בין מלחמות העולם. לאחר ניתוקה של טרנסילבניה מהונגריה הקים מרטון ב־1919 את השבועון **אוי קֶלֶט** (*Új Kelet*) בשפה ההונגרית. בשנת 1920 נעשה העיתון יומון, ובמשך שני עשורים היה הביטאון הציוני המרכזי באזור. מרטון היה פעיל מרכזי בתנועה הציונית ברומניה, ובשנות השלושים אף היה נציגם של יהודי טרנסילבניה בפרלמנט הרומני. בשנות השלושים היה מרטון לפעיל ציוני מוכר גם מחוץ לגבולות רומניה, בין השאר בזכות מאמריו המקיפים על מצבו של העם היהודי ובעיותיו, שתורגמו ופורסמו בבימות יהודיות

67 Ibid.
68 Ibid.

שונות.[69] מרטון ובני חוגו המשיכו בפעילותם הציבורית והפובליציסטית גם לאחר סיפוחה מחדש של טרנסילבניה הצפונית להונגריה ב־1940. סדרת פרסומים שהם הוציאו לאור מ־1941 נועדה להציג את תפיסת העולם שלהם לציבור היהודי ההונגרי הרחב.

בחיבור **מוצאה של יהדות הונגריה** (*A magyar zsidóság családfája*), שהוציא מרטון לאור בקולושואר ב־1941, הוא קרא תיגר על יסודותיו של 'המיתוס יוצר המולדת' שטיפחו יהודי הונגריה בעידן האמנציפציה. מיתוס זה לא היה בעיניו אלא ביטוי לתודעה עצמית תלושה ולניתוק חריף מהמציאות. המשבר שיהודי הונגריה שרויים בו, כך טען בתחילת הדברים, הוא רוחני לא פחות מאשר פיזי, והוא גם נובע מחוסר יכולתם להבין את התהליכים המתרחשים סביבם: 'יש מעט קבוצות אנושיות בעולם כולו שתודעתם העצמית היא במצב כה רע כמו זו שלנו, יהודי הונגריה', כתב מרטון. 'אנו יודעים מעט על עצמנו, ומה שאנו יודעים הוא על פי רוב עלוב ומעוות'.[70]

בדיונו של מרטון על מוצאם של יהודי הונגריה הוא יצא בחריפות נגד המיתוס שלפיו מוצאם הוא מהממלכה הכוזרית ואף היה להם חלק ב'כיבוש המולדת' (honfoglalás) ההונגרית בשלהי המאה ה־9 לספירת הנוצרים. היהדות ההונגרית נוצרה לדעתו מגלי ההגירה הגדולים בהיסטוריה של העם היהודי, ובימי הביניים היתה חלק אורגני מהתפוצה היהודית במרכז אירופה. לאחר כיבושה מחדש של הונגריה מידי העות'מאנים התעצבה יהדות הונגריה המודרנית מגלי הגירה שהגיעו מכמה ריכוזים יהודיים אשכנזיים ממרכז אירופה (גרמניה, אוסטריה ומוריביה), ובעיקר ממזרחה (פולין).[71] מרטון מערער אפוא על המסורת המייחסת מוצא וגורל ייחודיים ליהדות הונגריה ומציג אותה כחלק מ'קהילת גורל' (sorsközösség) של יהדות מרכז אירופה ומזרחה. לתובנה נודעת גם משמעות אקטואלית, כפי שהוא רומז:

> אי־אפשר אפוא לדבר על גורל יהודי הונגרי ייחודי, עם ייעוד משלו, חוקיות משלו ודינמיקה עצמאית לעומת שאר היהודים [...] תהיה זו אפוא טעות גדולה אם נגיע לאשליה שבגלל הייחוד ההונגרי כביכול אירועי ההיסטוריה לא יגיעו אלינו [...] תמיד נצטרך לבחון את גורלנו בראי החיים היהודיים האוניברסליים.[72]

מרטון קרא לבחינה רחבה של מצבם של יהודי הונגריה אל מול מצב העם היהודי, וניסה להתמודד עם אתגר זה בשני חיבורים נוספים שהוציא לאור ב־1941: **עתידו של העם היהודי** (*A zsidó nép jövője*) **ומצבו העולמי של העם היהודי ב־1941** (*A zsidó nép világhelyzete 1941-ben*) בהשראת המחשבה ההיסטורית של דובנוב ניסה מרטון להתוות בחיבורים אלו דפוסים של חוקיות היסטורית המאפיינת את הקיום של היהודים בגלות. 'חוק החיים הגלותי' (lét törvényszerűség gáluti) גורם שהקיום היהודי יהיה מחזורי וייקטע מפעם לפעם בקטסטרופות המבשרות את שקיעתו של מרכז היסטורי יהודי, וברור שמצב העניינים ב־1941 מבשר את

69 על תולדות חייו ראו: משה גרטנר, 'ד"ר יחזקאל (ארנסט) מרטון, קורות חיים', אוסף מרטון, 1.2, מרכז התיעוד, מכון שטרוכליץ, אוניברסיטת חיפה.

70 Ernő Marton, *A magyar zsidóság családfája*, Fraternitas, Kolozsvár 1941, pp. 3-4

71 Ibid., p. 24. ביתר פירוט ראו: Ibid., pp. 42-62.

72 Ibid., pp. 69–70

שקיעתו ואף את חיסולו של המרכז היהודי באירופה. בחינה יסודית של ההיסטוריה היהודית - מגלות מצרים ורומא דרך פרעות מסעי הצלב, המוות השחור, גירוש ספרד ופרעות ת"ח ות"ט - מלמדת שלמרות קטסטרופות אלו, אי אפשר להביא את קִצו של העם היהודי בדרך אלימה. שקיעתו של מרכז כרוכה תמיד בעלייתו של מרכז חדש.[73]

בניסיונו של מרטון לתת לקוראיו תמונה רחבה של מצב העם היהודי הוא עוסק גם בבעיותיהם של הקיבוצים היהודיים הגדולים בארצות הברית ובברית המועצות. בשני החיבורים הללו מרטון מגיע למסקנה שרק כינון יישוב יהודי ריבוני בארץ אחת יוכל לשים קץ למחזוריות הטרגית של התנהלות חייהם על פי חוק החיים הגלותי.[74] עם זאת, גם בעיצומם של ימי השואה נמנע מרטון מלדבר על חיסולה של הגלות, והפתרון הציוני שהציע התבסס על שילוב בין יישוב ארץ ישראל להמשך חיי היהודים בתפוצות במסגרת של 'אמנציפציה חדשה', יציבה ואמתית מזו שעוצבה בשלהי המאה ה־18:

> האמנציפציה החדשה, אם תרצה להימנע משגיאות זו הראשונה, חייבת להיות מושרשת לעומק בעיקרון של אחוות האדם. אם יש בכלל תקווה שרוב ומיעוט יוכלו לחיות יחד בשלום זה לצד זה - ואנו מאמינים בכך - היא תוכל להתממש רק על בסיס של כנות ופתיחות ביניהם. היהודים יוכלו לחיות בין העמים רק כעם [...] אפשר להעלות על הדעת אמנציפציה חדשה רק אם תתקיים [לצדה גם] קהילה יהודית מדינית, שבה יחיו היהודים חיים לאומיים עצמאיים [...] בניינה והתפתחותה של המדינה היהודית יעניקו גם לאמנציפציה החדשה בתפוצות בסיס שלא יהיה עוד פיקציה אלא אמת.[75]

מעניין לציין שמרטון בחר כאן במונח 'האמנציפציה החדשה', ששימש מגוון פובליציסטים יהודים מקבוצות פוליטיות שונות בגרמניה בראשית התקופה הנאצית.[76] הצגה זו של הדברים אף מבהירה שלצד חזונו הציוני הוא היה רחוק מקריאה ל'חזרה אל הגטו' ותמך, כמו דוברים

73 Ernő Marton, *A zsidó nép jövője, (a népi asszimiláció törvényszerűségi)*, Fraternitas, Kolozsvár, 1941, pp. 3-11. בחיבורו השני, שפורסם באוגוסט 1941, כחודשיים לאחר פלישת הגרמנים לברית המועצות, מדבר מרטון על עקירתם הצפויה של מיליוני יהודים מאירופה אחרי המלחמה, ראו: Idem, *A Zsidó nép világhelyzete 1941-ben*, Fraternitas, Kolozsvár, 1941, p. 23. מרטון ניסה לערוך מאזן של חיי היהודים באירופה ודיבר על שקיעתם גם במאמר שכתב אחר כך. ראו: Idem, 'Európa és a zsidóság', *Múlt és Jövő* (October 1943), pp. 149-150

74 בתקופה זו הקדיש מרטון עוד חיבור ובו ניתח את אפשרות יישובם של היהודים בארץ ישראל ואת משמעותו לקיום היהודי העולמי. ראו: Idem, *Mit nyújthat Palesztina a világ zsidóságának?*, Fraternitas, Kolozsvár [1942?].

75 Ernő Marton, 'Az első emancipáció a történelem mérlegén', in: Ernő Marton, Rezső Kasztner, Siegfried Róth, József Junger, *Az emancipáció múltja és jövője, Négy, tanulmány*, Fraternitas, Kolozsvár 1942, p. 46

76 בהקשר זה ראו את מאמרי: גיא מירון, 'אמנציפציה ואסימילציה במחשבה הציבורית היהודית־גרמנית בשנות השלושים של המאה העשרים', בתוך: אליעזר בן־רפאל, אבי בראלי, מאיר חזן ועופר שיף (עורכים), **היהודים בהווה: כינוס ופיזור**, יד יצחק בן־צבי, ירושלים תשס"ט, עמ' 317-334.

נאולוגים ביקורתיים כשוש, בגיבוש נוסחה חדשה להשתלבות היהודים בתפוצה ההונגרית כמהלך משלים לקידומו של החזון הציוני בארץ ישראל. בעולמו של מרטון הציונות אינה סותרת את התפוצתיות. הן יכולות, וצריכות, להשלים זו את זו.

## סיכום

עיסוקם של הדוברים שהבאתי מדבריהם במאמר זה היה בהערכתה מחדש של ההיסטוריה של היהודים ושל תמונת העתיד שלהם והתנהל בתקופת בין השמשות, בנסיבות ששקיעתה של האמנציפציה בארצותיהם כבר היתה לעובדה קיימת, אך בכל זאת התקיים מרחב ציבורי יהודי שיכלו לקיים בו את השיח שלהם. המשבר שנחשפו לו יהודי גרמניה והונגריה, שאמנם חומרתו בלטה ביתר שאת בגרמניה מ־1933 ואילך, אך היו לו ביטויים חמורים גם בהונגריה שלאחר 1938, החזיר מושגים וארכיטיפים קדם־אמנציפציוניים כמו 'גטו' ו'היהודי הנצחי' אל השיח הציבורי היהודי, ועורר כותבים שונים לדיון מחודש במונחי יסוד פוליטיים - כמו 'גלות', 'תפוצה' ו'מולדת'.[77]

הן בגרמניה הן בהונגריה, על כל ההבדלים שהיו ביניהן, אפשר למצוא בשיח בן הזמן שילובים בין הישן לחדש. לצד יסודות המשכיות מובהקים לנרטיב של עידן האמנציפציה, שהגרסה הליברלית שלו - הזרם המרכזי הן ביהדות גרמניה הן ביהדות הונגריה - הציגה את ארץ מגוריהם של היהודים כמולדתם באופן שאי אפשר לערער עליו, הופיעו גם מסרים אחרים, כמה מהם חדשים, בכתיבתם של ציונים ולא־ציונים כאחד. בראייה השוואתית אפשר לציין כי ההמשכיות של המודל האמנציפציוני בלטה בקרב הדוברים הממסדיים של יהדות הונגריה יותר מאשר בקרב הדוברים היהודים הגרמנים, שהזעזוע שלהם היה, כך נראה, עמוק יותר ועורר רבים מהם לחשיבה מחודשת על הדברים.

בניסיון לתת פשר להתפתחויות ההיסטוריות הדרמטיות גרסו כמה כותבים, בראש ובראשונה דוברי הממסד היהודי הליברלי, כמו וייל בגרמניה ושטרן בהונגריה, כי הבנה מעמיקה של זיקתם של היהודים למולדתם דורשת מבט היסטורי ארוך טווח. רק עומק היסטורי כזה, כך עלה מדבריהם, ימנע הסקת מסקנות שטחיות וכוללניות מאירועים קצרי טווח. בגרמניה בלטה

77 תהליכי התפתחות ושינוי ב'מושגי יסוד פוליטיים' (Geschichtliche Grundbegriffe) נידונו במסגרת המסורת הגרמנית של 'היסטוריה של המושגים' (Begriffsgeschichte), המכונה היום גם 'היסטוריה סמנטית', מיסודו של ההיסטוריון ריינהארד קוזלק. לעיון בעקרונות היסוד של גישה זו ראו: Reinhart Koselleck, *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*, MIT Press, New York and Cambridge 2004. לדיון באפשרות לחקר מיקרו־דיאכרוני של היסטוריה סמנטית, בחינת תהליכי התפתחות ושינויים קצרי טווח של מושגי יסוד פוליטיים, בעיקר בתקופות של משבר, ברוח מה שנידון במאמר זה, ראו: Willibald Steinmetz, 'Vierzig Jahre Begriffsgeschichte: The State of the Art', in: Heidrun Kämper u. Ludwig M. Eichinger (eds.), *Sprache - Kognition - Kultur: Sprache zwischen mentaler Struktur und kultureller Prägung*, de Gruyter, Berlin 2008, pp. 183-192. וראו גם דיון באפשרויות שמציע תחום זה להיסטוריה היהודית: Guy Miron, 'A People between Languages: Towards Jewish History of Concepts', *Contributions to the History of Concepts*, 7, 2 (Winter 2012), pp. 1-27.

במיוחד התמודדותם של הכותבים הליברלים עם אתגרי התקופה החדשה בהזדקקותם למונח 'תפוצה', ששימש דוברים בולטים כמו מייבאום והירשברג כדי לתת פשר למצב שהיהודים נאלצו להגר מהארץ שהם ראו בה את מולדתם. אחרים ניסו לעסוק בחוקיות שההיסטוריה היהודית מתנהלת בה במשך אלפי שנים ולהאיר את הדינמיקה של הגלות והתפוצה ובכך לתת פשר לאירועים בני הזמן ורמז לתמונת העתיד. כך יש להבין את התפיסה ההיסטורית המעגלית שהציע שוורנסקי, את חוק הקיום היהודי שתיאר רוזנטל, את חוק התנועה והמנוחה בכתיבתו של הרב אלטמן וגם את חוק החיים הגלותי שהתווה מרטון.

עיקר השיח התמקד בדוברים הליברלים, שניסו למצוא פשר להתמוטטות החזון הפוליטי שלהם, אך היו גם דוברים ציונים שהשתתפו בו. כמה מהדוברים הציונים שהזכרתי, ובראש ובראשונה פרינץ בגרמניה, מלמדים על התמורה הטרגית במצבם של היהודים: ראיה לכישלון כולל של חזון השתלבות היהודים במרחב האירופי וקריאת תיגר כוללת על חזון האמנציפציה. אך דווקא בחלוף הזמן, וככל שהתברר כי גם לציונות אין פתרון של ממש למצוקת ההמונים היהודים, כן הלכה והתבלטה ההכרה, גם בין דוברים ציונים כמו מרטון ההונגרי, כי הפתרון הציוני אינו כרוך בשלילת עתידה של התפוצה היהודית אלא רק בהגדרתה מחדש באופן שישלב בין המשכיות הקיום היהודי ובין המולדת החדשה בארץ ישראל.

# המכון לעניינים יהודיים של הקונגרס היהודי העולמי ועיצוב הקיום היהודי שלאחר השואה

זהר שגב

עיון במחקרים על אודות יהדות ארצות הברית בתקופת מלחמת העולם השנייה מלמד שבצד הביקורת על פעילותה למען הצלת יהודים בזמן השואה מודגשת התרומה הכלכלית והפוליטית החשובה שלה למאבק למען הקמת מדינה יהודית במסגרת ההסדרים הבין־לאומיים שלאחר מלחמת העולם השנייה.[1] במאמר אציג את פעילותו של הקונגרס היהודי העולמי למען עיצובה של לאומיות יהודית בפזורה במקביל להקמתה של מדינת ישראל, ואבהיר שהמאבק להקמת המדינה היה רק רכיב אחד בהעצמת הפעילות האתנית היהודית בארצות הברית שלאחר המלחמה.

פעילותם של ראשי הקונגרס היהודי העולמי בשלושת העשורים שלאחר מלחמת העולם השנייה נבדלה מדפוסי הפעילות של שאר הגופים היהודיים באמריקה. רבים מיהודי ארצות הברית ביקשו לעצב את הקשרים עם ישראל באופן שיבטיח את המשך מעמדם כאזרחים אמריקנים המקיימים מערך יחסים מסועף עם ישראל. הדבר בא לידי ביטוי בהסכם בין דוד בן־גוריון, ראש ממשלת ישראל, ויעקב בלאושטיין (Blaustein), יושב ראש הוועד היהודי

1 לדוגמה מובהקת לכתיבה ביקורתית על המדיניות היהודית-אמריקנית והאמריקנית בזמן השואה ראו: David S. Wyman, *The Abandonment of the Jews, America and the Holocaust, 1941–1945*, Pantheon Books, New York 1984. על תרומתם ועל חשיבותם של יהודי ארצות הברית לתהליך ההקמה של מדינת ישראל ראו: אלון גל, **דוד בן־גוריון - לקראת מדינה יהודית, ההיערכות המדינית נוכח הספר הלבן ופרוץ מלחמת העולם השנייה, 1938-1941**, המרכז למורשת בן־גוריון, שדה בוקר 1985, עמ׳ 131-148; אריאל ל׳ פלדשטיין, **קשר גורדי: דוד בן־גוריון ההסתדרות הציונית ויהדות ארצות הברית**, מכון בן־גוריון לחקר ישראל, הציונות ומורשת בן־גוריון, שדה בוקר 2003, עמ׳ 1-66. לדיון רחב על פעילות הקונגרס היהודי העולמי בהקשר של מלחמת העולם השנייה והשואה בזירה האמריקנית ראו במאמרי: Zohar Segev, 'Nahum Goldmann and the First Two Decades of the World Jewish Congress', in: Mark A. Raider (ed.), *Nahum Goldmann: Stateman without a State*, Suny Press, Albany, NY 2009, pp. 107-124. המאמר הנוכחי מרחיב את הדיון על הקונגרס לזירה האירופית ולמעורבות הקונגרס היהודי העולמי בתהליכי העיצוב של העולם היהודי לאחר מלחמת העולם השנייה.

האמריקני בשנות החמישים. עיקרו של ההסכם היה הכרה בחובתם של יהודי ארצות הברית להיות נאמנים לארצות הברית בלבד והתחייבותו של בלאושטיין לתמוך במדינה הצעירה. באופן דומה אבא הלל סילבר, המנהיג הציוני האמריקני החשוב ביותר בשנות הארבעים, ביקש לעצב את ישראל, ובפרט את מערכת היחסים בינה ובין יהדות ארצות הברית, כך ששגשוגה של הציונות האמריקנית ימשיך לאחר הקמתה של ישראל.[2]

הייחוד בפעולתו של הקונגרס היהודי העולמי נבע מהרצון של מנהיגיו לא להסתפק בעיצוב מערך היחסים בין מדינת ישראל ובין יהודי ארצות הברית, אלא לפעול במרץ ובנחישות בעולם היהודי בכלל, ובארצות הברית בפרט, למען שיקומה של הפזורה היהודית באירופה לאחר מלחמת העולם השנייה.

ועידת היסוד של הקונגרס היהודי העולמי התכנסה בז'נבה באוגוסט 1936, והשתתפו בה 280 נציגים מ־32 ארצות. זה היה ארגון חדש, אבל שורשיו האידאולוגיים היו נטועים בשינויים שעברו על הקהילות היהודיות בארצות הברית ובאירופה בעקבות מלחמת העולם הראשונה והצהרת בלפור. הקונגרס היהודי העולמי נועד להמשיך את המסורת של הקונגרס היהודי האמריקני, שנוסד בשנת 1918, ושל ועד המשלחות היהודיות, שהוקם בשנת 1919, ולהיות ארגון התנדבותי המייצג קהילות וארגונים יהודיים מן העולם כולו בפני רשויות ממשלתיות ובפני מוסדות בין־לאומיים, וכן לעודד התפתחות חיי חברה ותרבות בקהילות היהודיות ברחבי העולם. מייסד הקונגרס היהודי העולמי ונשיאו הראשון היה סטיבן וייז (Wise), רב רפורמי מחשובי המנהיגים הציונים בארצות הברית ופעיל במפלגה הדמוקרטית.[3]

בשנת 1933 הפיצה ועדת ההקמה של הקונגרס היהודי העולמי בארצות הברית, במשותף עם הקונגרס היהודי האמריקני, איגרת פומבית שהציגה בפני הציבור היהודי האמריקני את הכוונה להקים את הארגון וסיפרה על אודות הרקע האידאולוגי שהוביל ליֶזמה.[4] נקודת המוצא של מייסדי הקונגרס היהודי העולמי היתה מצב יהודי העולם בשנת 1933, שלדידם הבהיר מעל לכל

2 ראו: פלדשטיין, **קשר גורדי**, עמ' 67-105. לדיון נרחב בנוגע לפעולותיו של סילבר בהקשר של הקמת מדינת ישראל ראו: זהר שגב, 'ציוני ארצות הברית במדינת ישראל בשנות החמישים - אופוזיציה פוליטית ואלטרנטיבה ליבראלית', **עיונים בתקומת ישראל**, 12 (2002), עמ' 493-519.

3 למידע כללי על הקונגרס היהודי העולמי ראו: Leon A. Kubowitzki, *Unity in Dispersion, A History of the World Jewish Congress*, Institute of Jewish Affairs of the World Jewish Congress, New York 1948; Isaac I. Schwarzbart, *25 Years in the Service of the Jewish People, A Chronicle of Activities of the World Jewish Congress August 1932-February 1957*, [n.p., New York] 1957. שתיים מהדמויות המרכזיות הנוספות שפעלו למען יסוד הארגון הן המנהיג הציוני ליאו מוצקין ויושב ראש ההסתדרות הציונית האמריקנית לשעבר לואי ליפסקי.

לביטוי מרכזיותה של ארצות הברית ראו: מכתב נחום גולדמן לאליעזר קפלן, גזבר הסוכנות באותן שנים, 11.1.1943, הארכיון הציוני המרכזי בירושלים (להלן: אצ"מ) Z6/2755. על התלות הכלכלית המוחלטת בארצות הברית ראו: מכתב נחום גולדמן לסטיבן וייז, 17.12.1936, מסמכי הקונגרס היהודי העולמי בארכיון היהודי המרכזי סינסנטי - ארצות הברית (להלן: ארכיון סינסנטי) 361 A-1 /1. לספרות על וייז ראו לדוגמה: Melvin I. Urofsky, *A Voice that Spoke for Justice, The Life and Times of Stephen S. Wise*, State University of New York Press, Albany, NY 1982.

4 איגרת ועדת ההקמה של הקונגרס היהודי העולמי, 26.10.1933, ארכיון סינסנטי 361 A-40 /4.

ספק, ליהודים וללא־יהודים, שהפזורה היהודית היא ישות נבדלת בעלת גורל משותף. להערכת כותבי האיגרת, מאז הצהרת בלפור ההכרה הבין־לאומית בצורך לכונן בית לאומי ליהודים בארץ ישראל אינה סותרת הכרה בקיומה של ישות יהודית בפזורה, אלא מחזקת אותה. הבית הלאומי בארץ ישראל והפזורה היהודית הם שני צדדים של אותו מטבע. אלו הם שני קווים מקבילים של התפתחות הלאומיות היהודית המתקיימים זה לצד זה ומזינים זה את זה.[5]

סוגיית ארץ ישראל עלתה גם בהמשך האיגרת. ראשי הקונגרס היהודי העולמי לא התעלמו מהיותה של ישראל ארץ קולטת הגירה, אבל הם הדגישו שלדעתם ההגירה היהודית מאירופה לארץ ישראל היא בעלת מאפיינים אידאולוגיים, ולכן אינה צריכה להיות מטופלת בידי הקונגרס היהודי העולמי, שמשימתו היא מציאת פתרון רחב היקף להמוני היהודים במזרח אירופה ובמרכזה. לדעתם, לא היה אפשר למצוא תשובה למצוקות יהדות מזרח אירופה בארץ ישראל.[6]

חשוב להדגיש שהקונגרס היהודי העולמי הוגדר ארגון בין־לאומי, אבל למעשה פעל כארגון יהודי אמריקני, ומרכזו היה בארצות הברית. משרדי הקונגרס היהודי באירופה ובדרום אמריקה מומנו על ידי מקורות אמריקניים, והם דיווחו על פעולתם לראשי הקונגרס בארצות הברית. נחום גולדמן, שותפו של וייז לייסוד הקונגרס היהודי העולמי, הערין בשנת 1939 שהמקור היחיד לתקצוב פעולות הארגון בכלל, ובאירופה בפרט, הוא ארצות הברית. הוא הדגיש שהיָזמה להקמת הקונגרס היהודי העולמי מקורה בארצות הברית, והעצים את אחריותם של מנהיגים יהודים אמריקנים, ובמיוחד את זו של וייז, כמייסד הקונגרס היהודי העולמי, להשיג המשאבים הנחוצים להמשך תפקודו של הארגון על רקע חומרת מצבם של יהודי אירופה. תנאים אלו התקיימו כבר לפני מלחמת העולם השנייה, ומסיבות מובנות הוחמרו לאחר פרוץ המלחמה.[7]

התמיכה בקהילה היהודית בארצות הברית ובעולם ככוח פוליטי באה לידי ביטוי מעשי בהקמת הקונגרס היהודי העולמי בשנת 1936, ולא במקרה הוקם הקונגרס באותה תקופה. עליית

5 איגרת ועדת ההקמה, 26.10.1933, ארכיון סינסנטי A-40 361 /4.

6 איגרת ועדת ההקמה, 26.10.1933, ארכיון סינסנטי A-40 361 /4. למסמכים נוספים ברוח זו ראו: חוברת שאלות ותשובות, 1934 (ללא תאריך מדויק), ארכיון סינסנטי A-40 361 /4; הוראס קאלן בוועדת ההכנה של הקונגרס היהודי העולמי, 20.8.1934-23 (ללא תאריך מדויק), ארכיון סינסנטי A-40 361 /5.

7 מכתב גולדמן לווייז, 30.5.1939 (המכתב נשלח מפריז), ארכיון סינסנטי A-9 361 /6. אריה טרטקובר התייחס לסוגיה זו. טרטקובר, יליד גליציה, היגר לארצות הברית בשנת 1939 ושימש יושב ראש ועדת הסעד והרווחה של הקונגרס וסגן מנהל המכון לעניינים יהודיים. בשנת 1946 עלה לארץ ישראל. היה פרופסור באוניברסיטה העברית בתחום הסוציולוגיה היהודית, ובמקביל המשיך למלא תפקידים בקונגרס היהודי העולמי. בין השאר עמד בראש מחלקת התרבות של הארגון, ושימש יושב ראש האגף הישראלי של הקונגרס. אריה טרטקובר, **טיוטה שלא פורסמה לספר אודות הקונגרס היהודי העולמי**, עמ' 2, (ללא תאריך), אצ"מ 6C/ 352. נוסף לכך, הדגיש טרטקובר את ההאחדה בין הקונגרס היהודי העולמי לקונגרס היהודי האמריקני: 'עם העברת המשרד הראשי של הקונגרס לניו יורק קמה ממילא שותפות פעולה בינו לבין הקונגרס היהודי האמריקני. שני המוסדות העיקריים של הקונגרס בימים ההם, המחלקה לעזרת יהודי אירופה והמכון לעניינים יהודיים, שניהם התנהלו הראשון למעשה והשני גם מבחינה פורמאלית במשותף [...] ד"ר וייז עמד בראש שני המוסדות גם יחד'. ראו: שם, עמ' 7. נוסף לכך ראו: הודעה רשמית של הנהלת הקונגרס היהודי העולמי בניו יורק בנוגע להעברת הפעילות לארצות הברית, 1.8.1940, ארכיון סינסנטי A-5 361 /2. ברוח דומה ראו תזכיר של הנהלת הקונגרס היהודי העולמי בנוגע לפעילות הקונגרס מפרוץ המלחמה (ללא שם מחבר), 31.5.1940, ארכיון סינסנטי A-5 361 /1.

הנאצים לשלטון בגרמניה בשנת 1933 הבהירה את הצורך בארגון יהודי שעיקר מטרתו מאבק למען זכויות היהודים בארצות מושבם ופעילות פילנתרופית ממוסדת למענם. בה בעת מצבם הקשה של יהודי מזרח אירופה ובמרכזו התעמולה האנטי־יהודית, שמקורה בגרמניה, העצימו את תחושת הסולידריות היהודית והגבירו בהדרגה את נכונותם של יהודי ארצות הברית לפעול כקבוצה אתנית מאורגנת למען מטרות יהודיות. תהליכים היסטוריים אלו שימשו מצע נוח להפעלת הקונגרס בזירה האמריקנית, שהיתה אז המקום היחיד שהיה אפשר לנהל בו פעילות יהודית משמעותית ובעלת עֲצמה פוליטית.

מייסדי הקונגרס היהודי העולמי הבהירו בהזדמנויות רבות שההחמרה במצבם של יהודי אירופה היתה זרז להקמת הארגון. בין השאר הם הזכירו את ההכרח להיאבק בתעמולה הנאצית המתגברת, והדגישו שפתרונות מן העבר כגון הגירה אינם אפשריים. המציאות של שנות השלושים חייבה פעילות יהודית מאורגנת, מאוחדת, בעלת מאפיינים פוליטיים ובהיקפים חסרי תקדים. להערכת מחברי המסמך, ההכרה הבין־לאומית בהכרח להקים בית לאומי יהודי בארץ ישראל, כפי שזו באה לידי ביטוי בהצהרת בלפור ובהחלטות חבר הלאומים, מלמדת על נכונות עקרונית להכיר בזכויות היהודים כמיעוט, ולכן אינה מחלישה אלא מחזקת את נכונותה של המערכת הבין־לאומית להכיר בזכויות היהודים כמיעוט גם באירופה. בנוסף, הבהיר משבר יהדות אירופה למנהיגי העולם שיש למצוא פתרון הולם לשאלת יהודי אירופה. כותבי המסמך הצביעו על הדמיון בתהליכי ההדרה של היהודים בארצות שונות, וטענו כי אין מדובר בתהליך בעל אופי לאומי, אלא בתופעה כלל־עולמית המחייבת תגובה יהודית בין־לאומית ופתרון חוצה גבולות.[8]

ברוח דומה, במהלך כינוס הכנה של הקונגרס היהודי העולמי בקיץ 1934 בז'נבה, תיאר נחום גולדמן את חומרת מעמדם של יהודי גרמניה אחרי עליית הנאצים לשלטון, וציין את גל האנטישמיות השוטף את העולם ואת מצבם הקשה של יהודי רוסיה הסובייטית. להערכתו, זה היה רצף אירועים דרמטי שלא היה כדוגמתו בתולדות היהודים בעת המודרנית, וככזה הוא

8 ראו: נייר עמדה של ועדת ההכנה של הקונגרס היהודי העולמי בארצות הברית, 26.10.1933, ארכיון סינסנטי A-361 40 /4, הצהרת תמיכה של לואי ליפסקי, ממנהיגי הציונות האמריקנית בקונגרס היהודי העולמי. ליפסקי קושר בין הצורך בהקמת הארגון לאירועים באירופה: הצהרת התמיכה של ליפסקי, 9.5.1938, ארכיון סינסנטי A-361 9 /4. על פעילות פוליטית של הקונגרס באירופה בשנות השלושים, כולל פעילות ציבורית נגד גרמניה, הפגנות בארצות הברית, מפגשים עם שרי החוץ של פולין, רומניה, איטליה וצ'כיה: סקירה סודית של הפעילות הפוליטית של הנהלת הקונגרס היהודי העולמי 1937 (ללא תאריך מדויק), ארכיון סינסנטי A-361 5 /1A; תזכיר בנושא יהודי מזרח אירופה לחבר הלאומים, 14.3.1937, ארכיון סינסנטי A-361 9 /3. בדבר קשרים ותמיכה באופוזיציה בפולין, ראו: מכתב נחום גולדמן לווייז, מאי 1937 (ללא תאריך מדויק), ארכיון סינסנטי 361 A-27 /1. נוסף לכך, פרוטוקול פגישת נחום גולדמן עם השגריר הפולני בוושינגטון הכוללת איומים בפעילות בארצות הברית נגד פולין, אם לא תשתנה המדיניות נגד היהודים: פרוטוקול הפגישה, 19.1.1939, ארכיון סינסנטי A-361 1 /1. תיאור הפעילות באירופה ובה פגישות עם מנהיגים שונים בארצות הברית ובבריטניה ועם הממשלה הפולנית הגולה, וכן שיתוף פעולה עם הצלב האדום ועם ארגונים לא ממשלתיים אחרים בנוגע להעברת אספקה ליהודי פולין: פרוטוקול סודי של פגישת אנשי הקונגרס באירופה, 6.12.1939, ארכיון סינסנטי A-361 7 /1.

מחייב תגובה יהודית הולמת, שהקמת הקונגרס היהודי העולמי אמורה להוות את הנדבך העיקרי שלה.[9] ראשי הקונגרס היהודי העולמי הבהירו שעומק משברה של יהדות אירופה מחייב הקמת ארגון נרחב המקיים תשתית ביורוקרטית עצמאית.

הקונגרס היהודי העולמי היה אמור להקים נציגויות בבירות האירופיות המרכזיות, ואילו התשתית בארצות הברית היתה אמורה לספק את המימון הנדרש. ניסיונם של גולדמן ווייז בתנועה הציונית חיזק אצלם את ההכרה שרק מערכת מנהלתית המעסיקה אנשים ראויים בשכר מלא תאפשר פעילות אפקטיבית. לדעתם, כמה מהכשלים של התנועה הציונית, ובייחוד הליקויים ביכולותיה לפעול למען יהודי אירופה, נבעו מדפוסי הפעילות ההתנדבותיים של מקצת הפעילים הציונים, שלא תאמו את המציאות המשתנה באירופה במחצית שנות השלושים, ומהתמקדותה של התנועה בזירה הארץ־ישראלית.[10]

רוג'רס ברובייקר (Brubaker) כתב על אודות האתגרים המורכבים העומדים בפני ארגון התנדבותי המייצג מיעוט אתני המפוזר במדינות שונות. ארגון כזה מעוניין לפעול את פעולתו ולהיתפס כמייצג הבלעדי של רוב המשתייכים לאותו מיעוט. להערכתו של ברובייקר, מודל כזה אינו יכול להתקיים בפועל בגלל שתי סיבות: ראשית, הגיוון הרב הקיים בדרך כלל בקרב הקבוצה האתנית אינו מאפשר ייצוג אחיד; שנית, חברי הקבוצה האתנית, המפוזרים בארצות השונות, מוטרדים בעיקר מבעיות קיומיות שאינן קשורות בהכרח להיותם קבוצת מיעוט. מלבד זאת, גם אם הבעיות הקיומיות מקורן בתנאי החיים של מיעוט אתני, קיימים הבדלים של ממש בצרכיו של אותו מיעוט במדינות שונות, ולעתים אף ניתן לזהות צרכים שונים בקרב בני המיעוט האתני הנמצאים באותה מדינה.[11]

מייסדי הקונגרס היהודי העולמי לא הכירו את טענותיו של ברובייקר, אבל להערכתם, סיפורה של יהדות אירופה בשנות השלושים היה שונה ואִפשר לארגונם להתמודד עם האתגרים הנדרשים מארגון אתני בין־לאומי מייצג. לדעתם, משבר יהדות אירופה, שמשמעותו היתה הדרת היהודים מהחיים הפוליטיים, הכלכליים, התרבותיים והחברתיים, יצר מציאות שבה התמודדו כל היהודים עם בעיות דומות. המשבר הקשה ותקיפותיהם של היהודים לא היו מנת חלקן של קהילות יהודיות ספורות בארצות שונות, אלא זו היתה תופעה כללית, שבשונה ממצבם של מיעוטים אתניים אחרים, חייבה תשובה בעלת אופי אתני חוצה גבולות. יהודי גרמני, פולני או רומני לא התמודד עם מצוקות כלכליות ופוליטיות הקשורות רק למקום מושבו, אלא עם תופעה כלל־אירופית. לכן, בשונה מקבוצות מיעוט אחרות, קיומו של ארגון בין־לאומי היה חיוני ליהודים במחצית השנייה של שנות השלושים.

המידע הדרמטי על אודות תהליך 'הפתרון הסופי' וניצחון בעלות הברית על הנאצים ובעלי בריתם לא השפיעו על השקפתם של מנהיגי הקונגרס היהודי העולמי בדבר הצורך בקיום פזורה

9 ראו: פרוטוקול ישיבת הפתיחה של ועדת ההכנה של הקונגרס, 8.8.1936, ארכיון סינסנטי A 361 -40 /5.

10 מכתב גולדמן לווייז, 30.5.1939, ארכיון סינסנטי A 361 -9 /6. בנוגע למאפיינים הארץ־ישראליים בפעילותה של התנועה הציונית ראו: נאום וייז בוועידת היסוד של הקונגרס היהודי העולמי, 8.8.1936, ארכיון סינסנטי A 361 -40 /8.

11 Rogers Brubaker, *Ethnicity without Group*, Harvard University Press, Cambridge, MA and London 2004, pp. 22-24

יהודית משמעותית בצדה של המדינה היהודית העתידה לקום, ואף לא השפיעו על שאיפתם להעצים את הזהות האתנית היהודית בפזורה. הדאגה הכנה לגורל הניצולים היהודים באירופה היתה משולבת בהכרה שתהליך השיקום לא התמצה במציאת פתרון אישי לניצולים, אלא השפיע על עיצוב העולם היהודי שלאחר המלחמה.

נאומו של וייז לפני האגף האירופי של הקונגרס היהודי העולמי בשנת 1945 מבטא את ההשקפה שלפיה יש הכרח בקיומו של הקונגרס לצד התנועה הציונית ובחלוקת התפקידים בין שתי התנועות בעולם היהודי.[12] וייז ציין שיש להגדיר את יהודי העולם עם אחד שלבניו אמונה ועתיד משותפים. שתי הבעיות העיקריות שהעם היהודי התמודד עמן לאחר מלחמת העולם השנייה היו פתיחת שערי ארץ ישראל לעלייה וחידוש החיים היהודיים בארצות ששוחררו לאחר המלחמה. וייז ציין שהקונגרס היהודי העולמי פעל במלוא כוחו למען פתיחת שערי ארץ ישראל, והעמיד את עצמו לרשות התנועה הציונית במאבקה הצודק. הוא שיבח את התנועה הציונית בכלל, ואת היישוב היהודי בארץ ישראל בפרט, והדגיש את החשיבות האדירה שיש לקהילה בת 600,000 יהודים בארץ ישראל כבסיס להמשך הקיום היהודי לאחר השואה. אלא שלמרות חשיבותה של התנועה הציונית בנושא ארץ ישראל, לדבריו, בנוגע לחידוש החיים היהודיים באירופה - הקונגרס היהודי העולמי הוא הגוף היחיד שהיה מסוגל לבצע זאת. הוא הדגיש שפעילותו של הקונגרס היהודי העולמי למען הצלחת שתי המשימות - הקמת מדינה יהודית ושיקום החיים היהודיים באירופה - היא רבת־משמעות, וקוראת תיגר על אלה הרואים בציונות את הפתרון היחיד לבעיות היהודים, ומתנגדים לארגון החיים היהודים בפזורה. לדעתו, ציוניותו אינה מונעת ממנו לעסוק בבעיות הקיום היהודי בעולם כולו.

במהלך הנאום כולו השווה וייז את התנועה הציונית לקונגרס היהודי העולמי, והסביר שרבים התנגדו לשתי התנועות, בעולם היהודי והלא־יהודי. הוא ציין שכמו שבתחילת המאה ה־20 התבררה לכולם חשיבותה של התנועה הציונית, כך בעתיד יתברר הצורך הממשי בקונגרס יהודי עולמי. השוואת התנועה הציונית לקונגרס מלמדת על רצונו של וייז לעצב את הקונגרס היהודי העולמי בדמותה של התנועה הציונית - כארגון כלל־עולמי בעל מערך מוסדות משוכלל המייצג את כל יהודי העולם ומוכר במערכת הבין־לאומית.[13]

הקונגרס היהודי העולמי פעל באירופה במנעד רחב בניסיון לחדש את החיים שם ולייצב מחדש עקורים וניצולים יהודים שבחרו לחזור לקהילותיהם. מערכות של הכשרת פעילים

12 נאום וייז בוועידת האגף האירופי של הקונגרס היהודי העולמי (לא צוין מקום ההתכנסות), 19.8.1945, ארכיון סינסנטי 361 A-9 /10.

13 וייז 19.8.1945, ארכיון סינסנטי 361 A-9 /10. בחירתו של וייז ליצור הקבלה בין התנועה הציונית לקונגרס היהודי העולמי מלמדת שבשנת 1945 בעיני וייז ומאזיניו היתה התנועה הציונית סיפור הצלחה שאפשר להציגו כמודל לחיקוי ורכיביו המרכזיים ברורים לכול. השקפותיו של וייז קיבלו ביטוי מעשי בפרסום רשמי שהציג את תכנית העבודה של הקונגרס ב־1946, והדגיש את ייחודו של הקונגרס לעומת התנועה הציונית. ראו: תכנית עבודה של הקונגרס היהודי העולמי נובמבר 1946 (ללא תאריך מדויק), ארכיון סינסנטי 361 A-5 /6. ההשקפה בנוגע לשילוב במטרות הקונגרס היהודי העולמי בין ארץ ישראל ליהדות התפוצות התגלתה גם בשלבים מוקדמים יותר. ראו: תזכיר של הנהלת הקונגרס היהודי העולמי לחבר הלאומים המציג בבירור שילוב זה. ראו: תזכיר הנהלת הארגון לחבר הלאומים, 16.12.1936, ארכיון סינסנטי 361 A-1 /2.

קהילתיים ועובדים חברתיים הוקמו בארצות הברית ובאירופה במטרה לחדש את מרקם החיים היהודיים בארצות השונות, תכניות חינוכיות לילדים ולמבוגרים גובשו כדי לשלב את הבוגרים בחיים האירופים, ונוהל תהליך משפטי וציבורי מורכב כדי להחזיר לידי הקהילות היהודיות, ובפרט במזרח אירופה, את הרכוש הקהילתי שנגזל במהלך המלחמה, ועל בסיסו לכונן מחדש את החיים שם.

פעילותו של הקונגרס היהודי העולמי למען עיצוב זהות לאומית בפזורה היהודית לאחר מלחמת העולם השנייה לא הצטמצמה לחיים הפנים־קהילתיים. בניירות עמדה, בנאומים ובמכתבים הוצג הארגון כמייצג את הרוב המכריע של יהדות העולם לאחר השואה. בהתאם לכך ניהל הארגון, על מוסדותיו וועדותיו, מגעים אינטנסיביים עם האו"ם, ובשנת 1947 זכה להכרה רשמית כארגון לא ממשלתי במעמד מייעץ, מהלך שנתן גושפנקה חוקית וציבורית למעמדו הייחודי בקרב כלל הארגונים היהודיים בעולם.[14]

בעת פעילותו הפנים־קהילתית והתנהלותו מול האו"ם הקים והפעיל הקונגרס היהודי העולמי גוף מחקר שסיפק למוסדות הארגון, לארגונים בין־לאומיים ולממשלות נתונים על אודות יהודי העולם, ופעל לשילוב היהודים במערכת העולמית שלאחר מלחמת העולם השנייה. המכון לענייני יהודים (Institute of Jewish Affairs) היה אחראי לפעילות המחקרית. את מכון המחקר הקים בשנת 1941 ד"ר יעקב רובינסון, שהיה משפטן, יועץ משפטי של הסוכנות היהודית ונציג הקונגרס היהודי העולמי באו"ם. רובינסון מילא תפקיד חשוב בעבודתו המחקרית של המכון, שהוקם בתקופת מלחמת העולם השנייה, והיה חלוץ באיסוף נתונים על גורל יהודי אירופה בתקופת השואה. במקביל פעלו חוקרי המכון ליצירת תשתית מחקרית לדיונים בקרב ההנהגה היהודית והבין־לאומית על גורל היהודים לאחר המלחמה.

מסמכי הקונגרס היהודי העולמי מלמדים שחשיבותו של המכון חרגה מהפעילות המחקרית, והוא היה לאמצעי מרכזי במאבק על עיצוב הקיום היהודי לאחר המלחמה בהתאם להשקפת עולמם של ראשי הארגון. תולדות חייו של המייסד רובינסון ופעילותו במסגרת הקונגרס היהודי העולמי מגלמות את השינויים וההתפתחויות במעמדו של הארגון בשנות המלחמה ובהשקפת עולמם של ראשי הקונגרס היהודי העולמי בנוגע לדרך הראויה שבה יש להיות מעורבים בפעילות יהודית בתקופת המלחמה, לאחריה ובהקשר של הקמת מדינת ישראל.

רובינסון נולד בליטא ולמד בפקולטה למשפטים של אוניברסיטת ורשה. בפרוץ מלחמת העולם הראשונה גויס לצבא הרוסי ונפל בשבי הגרמני. בתקופת שהייתו במחנות השבויים התגלתה לראשונה נטייתו לפעילות ציבורית, והוא שימש פעמים רבות דוברם של שבויי המלחמה, היהודים והרוסים כאחד. עם חזרתו לליטא לאחר המלחמה שילב בין ניהול פרקטיקה פרטית כמשפטן ופעילות ציבורית. בין השאר נבחר רובינסון לפרלמנט הליטאי ושימש יועץ משפטי של משרד החוץ הליטאי. בתפקיד זה עסק רבות בבעיות הסבוכות הקשורות למעמדה של ליטא במסגרת הסכמי השלום שנחתמו לאחר מלחמת העולם הראשונה.

ב־1940, לאחר פרוץ מלחמת העולם השנייה, הצליח רובינסון להגיע לארצות הברית עם

14 לדיון נרחב בסוגיות אלו ראו: זהר שגב, 'לאומיות של פזורה: הקונגרס היהודי העולמי, יהודי ארצות הברית ושיקום יהדות אירופה לאחר השואה', **ציון, רבעון לחקר תולדות ישראל**, 75 (2010), עמ' 153-182.

בני משפחתו והשתלב מיד בפעילותו של הקונגרס היהודי העולמי. לאחר שהקים עם אחיו נחמיה את המכון לענייניים יהודיים, המשיך בפעילות מחקרית במסגרת המוסד ופרסם ב־1943 את מחקרו הראשון באנגלית, 'Were the Minorities Treaties a Failure?',[15] שעסק באופן ביקורתי בחוזי המיעוטים שנחתמו במסגרת הסכמי השלום שלאחר המלחמה. העשייה המחקרית ביקשה לבחון את הפתרונות האפשריים למצוקות יהודי אירופה לאחר שתסתיים מלחמת העולם השנייה על בסיס פרספקטיבה היסטורית רחבה, יהודית ולא־יהודית.

בוועידת סן פרנסיסקו (אפריל-יוני 1945), שבה נוסחה מגילת האומות המאוחדות, פעל רובינסון מטעם משלחת הקונגרס היהודי העולמי, שהיתה במעמד של משקיפה, למען נושא זכויות האדם, ותרם בסוגיה זו גם למשלחת הסוכנות היהודית. השלב הבא בפעילותו הציבורית של רובינסון נוגע למשפטי נירנברג. רובינסון ייעץ בנושאים יהודיים לשופט רוברט ה. ג'קסון (Jackson), שעמד בראש צוות הקטגוריה מטעם ארצות הברית ועסק בפשיעה הנאצית נגד יהודים.[16] הניסיון שרכש במשפטי נירנברג והמידע הרב שצבר במכון על אודות גורל היהודים בתקופת השואה היו הבסיס להצטרפותו לצוות התביעה במשפט אייכמן ב־1960.

בשנת 1947, לאחר שממשלת בריטניה העבירה לאו"ם את ההחלטה בנוגע לגורל ארץ ישראל, הצטרף רובינסון בתפקיד יועץ משפטי למשלחת הסוכנות היהודית בניו יורק. הוא המשיך בתפקיד זה במסגרת המשלחת הישראלית עד 1957. רובינסון היה מעורב בהקמת מוסד יד ושם בירושלים בשנת 1953, ומילא תפקיד מרכזי גם בעיצוב הסכם השילומים בין גרמניה לישראל, שנחתם ב־10 בספטמבר 1952. בזמן זה מונה רובינסון ליועץ לוועידת התביעות (Claims Conference), שייסדו נציגים של 23 ארגונים יהודיים בעולם. הוועידה היתה גוף משותף שייצג את העם היהודי מול ממשלת גרמניה, והסכם בינה ובין ממשלת מערב גרמניה נחתם במקביל להסכם עם ממשלת ישראל.[17]

סקירת פעילותו הציבורית הענפה של רובינסון מחוץ לגבולות הארגוניים של הקונגרס היהודי העולמי משקפת למעשה את המטרות שעמדו לנגד עיניהם של רובינסון ושל ראשי הקונגרס היהודי העולמי בניו יורק עת הקימו את המכון לעניינים יהודיים. הידע המשפטי, ההיסטורי

15 Jacob Robinson, et al., *Were the Minorities Treaties a Failure?*, Institute of Jewish Affairs of the American Jewish Congress and the World Jewish Congress, New York 1943

16 Mark A. Lewis, 'The World Jewish Congress and the Institute of Jewish Affairs at Nuremberg: Ideas, Strategies, and Political Goals, 1942-1946', *Yad Vashem Studies*, 36 (2008), pp. 181-210. במוסדות הקונגרס היהודי העולמי הושמעה ביקורת חריפה על פעילות הסוכנות היהודית בהקשר של משפטי נירנברג. ראו למשל מכתב סטיבן וייז למשרד ההגנה האמריקני בנוגע לשליחת נציגי הקונגרס היהודי העולמי לנירנברג: מכתב וייז למשרד ההגנה האמריקני, 17.10.1945, ארכיון סינסנטי 361 8/ 1-B; דיווח סודי של רובינסון לצוות המכון לעניינים יהודיים על משפטי נירנברג, 6.12.1945, ארכיון סינסנטי 361 C-14 /16.

17 נתונים על רובינסון ועל המכון ראו בהודעה לעיתונות שהפיץ הקונגרס בעקבות מינויו של רובינסון ליועץ ועדת האומות המאוחדות לזכויות אדם בשנת 1947: הודעה לעיתונות, 1947 (ללא תאריך מדויק), ארכיון סינסנטי, 1947, 361 C-14 /26. נוסף לכך ראו: שבתאי רוזן, פרופסור למשפט בין־לאומי ודיפלומט ישראלי, 'סנגורו הגדול של עם ישראל, לזכרו של יעקב רובינסון', **גשר**, 3, 4 (1978), עמ' 91-101.

והפוליטי שרובינסון ושותפיו רכשו בזמן הפעילות המחקרית במכון שימש להפצת השקפת העולם של הקונגרס היהודי במהלך המלחמה ואחריה. המטרה שעמדה לנגד עיני רובינסון ושותפיו היתה מעורבות אינטנסיבית בתהליך עיצובו של העולם היהודי שלאחר המלחמה.

הם תמכו בהקמתה של מדינה יהודית במסגרת ההסדרים הפוליטיים שלאחר המלחמה במקביל להבטחת המשך קיומה של פזורה יהודית בעלת מאפיינים אתניים ייחודיים בעולם כולו כחלק מתהליך בין־לאומי כולל של חיזוק זכויות המיעוטים ושמירה על זכויות אדם באשר הם. אם כן, רובינסון פעל מטעם האו"ם למען הקמת מדינת ישראל, אבל הוא לא ראה בה את חזות הכול ונאבק למען זכויות מיעוטים, והבטיח את מעמד יהדות התפוצות בפעילותו בוועידת התביעות.

ב־1941 הציג רובינסון בפני קוראי שבועון הקונגרס את המכון לענייניים יהודיים.[18] הוא הסביר שלכל המעצמות באירופה יש מוסדות מחקר מיוחדים שתפקידם להביא נתונים עובדתיים למערכת הפוליטית ולאפשר למקבלי ההחלטות לפעול בצורה מושכלת יותר. לעומת זאת, 17 מיליון יהודי העולם לא הצליחו ליצור מוסדות מחקר דומים, למרות הבעיות הקיומיות הסבוכות שהיו מנת חלקם. דווקא מורכבות החיים היהודיים, בפרט באירופה, מחייבת את הקמתו של מכון מחקר שיספק מידע חיוני למנהיגי העם היהודי ולמערכת הבין־לאומית, שעתידה לנסות ולמצוא פתרונות לבעיה היהודית לאחר המלחמה. מובן שרובינסון ידע על מוסדות המחקר האקדמיים שפעלו בארץ ישראל ובעולם היהודי, אלא שלדידו מוסדות אלו לא סיפקו בעבר את הנתונים הנחוצים, וגם בעתיד לא יוכלו לפעול כספקי מידע עבור מקבלי ההחלטות בעם היהודי.

רובינסון הקדים להשיב לטוענים בזכות הקמתו של המכון בארץ ישראל, ולא בארצות הברית, וטען שמכיוון ששדה פעילותו של המכון הוא הפזורה היהודית נכון יותר מסיבות אידאולוגיות ומעשיות למקם אותו בניו יורק. הפעילות בניו יורק תקל להשיג נתונים מחקריים, תאפשר קשר רציף עם מוסדות בין־לאומיים ותתרום לקשר בלתי אמצעי בין המכון לפזורה היהודית, שהיא שדה המחקר שלו ואת מנהיגיה הוא אמור לשרת.[19] רובינסון הדגיש שפעילותו המחקרית של המכון לא תוגבל לממד התאורטי בלבד, אלא ייבחנו ההתפתחויות היום־יומיות באירופה ויוצעו תכניות מעשיות לשיקום יהודי העולם, ואירופה בפרט. כדי לעמוד במשימות אלו יפעלו במכון מחלקות שיעסקו בהיסטוריה היהודית ב־25 השנים האחרונות, ועל בסיס זה יבחנו את הקיום היהודי בהווה מהיבטים משפטיים, פוליטיים וכלכליים, ואף יציעו פתרונות בסוגיות של הגירה ושיקום.[20]

דבריו של רובינסון מרתקים ומלמדים על המשמעות הכרוכה בהקמתו של המכון. לא במקרה הציג רובינסון את מכוני המחקר של המעצמות האירופיות כנימוק להקמת המכון. לעם היהודי אין מדינה אירופית משלו, אבל יש לו מאפיינים לאומיים ומערכת פוליטית וביורוקרטית מפותחת המצדיקים ייסוד מוסד מחקרי המקביל למכוני המחקר של מדינות אירופה. חשיבותו של המכון לעניינים יהודיים אינה רק היותו סמל ללאומיות היהודית בפזורה, אלא יציקת תוכן

18 יעקב רובינסון בשבועון הקונגרס, 21.2.1941, ארכיון סינסנטי 361 C-86 /1.

19 מסמך סודי של רובינסון על המכון לענייניים יהודיים, 29.4.1939, ארכיון סינסנטי 361 A-9 /6.

20 ראו: רובינסון בשבועון הקונגרס, 21.2.1941, ארכיון סינסנטי 361 A-9 /6.

ממשי למושג המופשט של לאומיות יהודית בפזורה.[21]

המצב הקשה של יהודי אירופה מתחילת שנות הארבעים לא גרם לראשי הקונגרס היהודי העולמי לדחות או להקפיא את התכניות להפעלת המכון, אלא ההפך - מצב החירום והגברת התעמולה האנטי־יהודית חיזקו אצלם את ההכרה בצורך הברור בהקמתו. המשבר חייב אספקת נתונים עובדתיים ואמינים עד כמה שאפשר והכנת תכניות מגירה לעידן שלאחר חיסול הנאציזם. יתרה מכך, להערכתם, דווקא ההתקפות האידאולוגיות והמעשיות נגד יהודי העולם חייבו הקמת מוסד מחקרי-אקדמי שיתרום לחיזוקה של זהות לאומית בפזורה וישיב באופן מובנה, יעיל ומושכל לאויבי היהדות.

מסמך סודי שהכין רובינסון בשנת 1941 הציג את תכנית הפעולה של המכון, והוסיף מידע חשוב בדבר הסיבות שהביאו להקמת מוסד המחקר ותחומי פעולתו.[22] רובינסון ידע שהקמת מכון מחקר יהודי בשנת 1941, בעיצומה של המלחמה, עלול להיחשב מותרות, ולכן הדגיש כי ראשי הקונגרס היהודי העולמי חייבים לגלות את האחריות הנדרשת מהם כמנהיגי העם היהודי ולהתכונן לעידן שלאחר המלחמה כדי להבטיח את המשך קיומו של העם היהודי בעתיד. לדידו, המצוקה היהודית המתמשכת מדגישה את אחריותה של הנהגת הקונגרס היהודי עולמי להציג בצורה ראויה ונכונה את הסוגיה היהודית בפני המערכת הבין־לאומית במסגרת הסדר העולמי החדש שיגובש באירופה ובעולם. מחקריו של המכון לעניינים יהודיים אמורים לספק למוסדות הקונגרס היהודי העולמי עובדות, נתונים מספריים ותכניות פעולה עתידיות שיאפשרו לראשי הארגון להציג בצורה מיטבית את נקודת המבט היהודית לפני המערכת הבין־לאומית. רובינסון הדגיש שהניצחון על גרמניה יבוא במוקדם או במאוחר, והנחה כזו היא היחידה המאפשרת תכנון כלשהו לעתיד. אלא שהניצחון לבדו לא יבטיח את שמירת זכויות היהודים לאחר המלחמה. רובינסון הגדיר 'נאיבית' את ההנחה שהסבל הנורא של יהודי אירופה יביא ליישוב הסוגיה היהודית באופן 'אוטומטי'. ההנהגה היהודית חייבת להיות מוכנה להתמודדות מול אומות העולם כדי להבטיח את הגורל היהודי. לשם כך יש לקיים עבודת הכנה מדוקדקת שתכלול היכרות עם השינויים הדרמטיים במעמד יהודי העולם ב־25 השנים האחרונות ולימוד קפדני של השגיאות שנעשו בעבר בידי ארגונים יהודיים שייצגו את היהודים בפני המערכת הבין־לאומית.[23]

21 אנתוני סמית כתב על חשיבותם של סמלים לאומיים, ייצוגי אומה ודימוייה המעניקים משמעות מעשית ומוחשית להתפשטות של הלאומיות. Anthony D. Smith, *The Nation in History, Historiographical Debates about Ethnicity and Nationalism*, University Press of New England, Hanover, NH 2000, pp. 52-76 בנדיקט אנדרסון הדגיש את תרומתם החשובה של המפקדים הלאומיים להתפתחות הלאומיות בארצות שהיו בשליטה קולוניאלית. ראו: Anderson R. Benedict, *Imagined Communities Reflection on the Origin and Spread of Nationalism*, Verso, London 1991, pp. 141-147. אריה טרטקובר הדגיש את 'אופיו הלאומי' של המכון. ראו: אריה טרטקובר, טיוטה שלא פורסמה לספר אודות הקונגרס (ללא תאריך), אצ"מ 6C /352, עמ' 11.

22 רובינסון, תכנית פעולה של המכון לעניינים יהודיים, 1941 (ללא תאריך מדויק), ארכיון סינסנטי 361 /3. 5-A. נוסף לכך מסמך ההקמה של המכון לעניינים יהודיים כולל פירוט בעלי תפקידים ומחלקות. מסמך ההקמה, 1941 (ללא תאריך מדויק), ארכיון סינסנטי 361 /1. 68-C.

23 רובינסון, תכנית פעולה, 1941 (ללא תאריך מדויק), ארכיון סינסנטי 361 /3. 5-A.

רובינסון סיפר שההצעה הראשונית להקמת המכון לעניינים יהודיים הועלתה כבר באפריל 1939, ואושרה בידי מוסדות הקונגרס היהודי העולמי. הכוונה הראשונה היתה להקים את המכון בז'נבה, אבל פרוץ מלחמת העולם הביא להעברת המיזם לניו יורק, ושם הוא החל לפעול ב־1 בפברואר 1941. המכון זכה לתקציב שנתי של 100,000 דולר, נבחר צוות של ארבעה חוקרים והוגדרו מטרותיו העיקריות: איסוף עובדות ונתונים בנוגע למצב יהודי אירופה מ־1914, בדגש מיוחד בגורל יהודי אירופה תחת השלטון הנאצי. חוקרי המכון יקימו ארכיון וספריה נרחבים שיכללו ספרות בנושא זה, עיתונות, פרסומים ממשלתיים, נתונים כלכליים וסטטיסטיים על אודות יהודים בקהילות שונות, ובמיוחד במדינות שבהן מנוהל מאבק כלכלי נגד המיעוט היהודי, ויאספו כל חומר כתוב אחר שיכול לתרום להבנת מצב היהודים ויספק מידע בדבר גורל יהודי אירופה. החוקרים ימתחו ויעבדו את המידע והם יציגו את ממצאיהם בפרסומים ובניירות עמדה שהמכון יפיק. במלאכת החקירה תוקדש תשומת לב מיוחדת לבחינת מעמדם החוקי והפוליטי של היהודים באירופה על רקע השינויים רבי־העֶצמה שחלו בתחום זה לאחר עליית הנאצים לשלטון בגרמניה ופרוץ מלחמת העולם השנייה. עניין מעמדם החוקי של היהודים - וזכותם להשתתף, באמצעות ארגונים מייצגים, בתהליך הפוליטי שיתרחש לאחר סיום מלחמת העולם השנייה - הטריד מאוד את רובינסון.

שנתיים לאחר הקמת המכון הדגיש רובינסון שגם אם היהודים רואים בעצמם קבוצה נפרדת, אין בכך כדי לאפשר לנציגיהם להשתתף בתהליך הפוליטי שיעצב את הסדר העולמי שלאחר המלחמה. לדבריו, היה צורך בפעולה סבוכה ועדינה של אנשי המכון לענייניים יהודיים, שייתנו ביטוי משפטי בין־לאומי הולם לייחודם של היהודים ויעזרו בעיצובה של נוסחה שתכיל את זכותם המשפטית של היהודים להשתתף בתהליכים בין־לאומיים. להערכתו של רובינסון, פתרון משפטי כזה ומערכת ארגונית שתיישם את העקרונות המשפטיים לא היו בנמצא באותה עת, והסוכנות היהודית, שהיתה ארגון בעל בסיס משפטי בין־לאומי, ייצגה את העם היהודי רק בנוגע לזירה הארץ־ישראלית.[24]

נוסף לעבודתם המחקרית, אנשי המכון יקיימו מעקב אחר הדיונים וההכנות בקרב ממשלות וארגונים בין־לאומים לקראת ההסדרים שיגובשו לאחר המלחמה. ביטוי מעשי לכך אפשר למצוא בניסיונותיהם של מנהיג הקונגרס היהודי העולמי ליצור שיתוף פעולה בין המכון לגופי המחקר של מחלקת המדינה האמריקנית, כפי שזה בא לידי ביטוי בפגישה בין גולדמן, וייז ותת־מזכיר המדינה סאמנר ואלס (Welles), שהבטיח שמערך המחקר של מחלקת המדינה יקיים יחסי עבודה קבועים וממוסדים עם מכון המחקר של הקונגרס היהודי העולמי.[25]

בתכנית העבודה של המכון לענייניים יהודיים ניתן מקום נרחב להצגת פעולותיו העתידיות של מכון המחקר בנוגע לסוגיית ההגירה והקולוניזציה. כך כתב רובינסון בהקשר זה:

24 תזכיר של רובינסון בתגובה להערכתו של ליפסקי, שלפיה הגדרתם של היהודים קבוצה היא גורם מספיק לשילובם במערכת הבין־לאומית לאחר סיום מלחמת העולם השנייה. 3.8.1943, ארכיון סינסנטי 361 B-95 /8.

25 פרוטוקול פגישה של וייז וגולדמן עם ואלס, 17.2.1941, ארכיון סינסנטי 361 D-16 /6.

The Institute, therefore, proposes to study the records of migration during the past twenty – five years and the experiences of that period, especially in connection with the refugee problem. It will study the attempts by governments, free organizations and individuals to bring order and system into an unplanned migration. Open spaces throughout the world and limits of city and country settlement will be carefully studies. Closely related to the migration question is that of colonization. Efforts at Jewish colonization in the past will be studied a plan for Jewish colonization formulated in addition to the rehabilitation of the Jewish National Homeland in Palestine. Looking ahead the Institute will study all available date relative to the form which the post – war Europe is to take, such as greater units (Federations), etc. The opportunities for Jews in this new world order will be considered in detail.[26]

תכנית העבודה של המכון, ובפרט בסוגיית ההגירה והקולוניזציה, מייצגת את השקפת העולם של מנהיגי הקונגרס היהודי בשנות הארבעים, ומחזקת את הדעה שמנהיגיו לא ראו בכינון ריבונות יהודית בארץ ישראל את חזות הכול, וביקשו לעודד הגירת יהודים לארץ ישראל במקביל לשיקום החיים היהודיים באירופה. אלא שחשיבות המכון חורגת מכך. הקמתו בתקופת המשבר הקשה של שנות הארבעים ורוחב היריעה של המשימות שהוצבו בפניו מלמדים על התפקיד המכריע שמנהיגי הקונגרס ייחסו למכון בעיצוב חייהם של יהודי העולם כמיעוט אתני לאחר סיום המלחמה. איסוף הנתונים המגוונים, ניתוחם והצעת תכניות פעולה חייבו פעולות מחקריות וביורוקרטיות רחבות היקף, שרובינסון ושותפיו העריכו שלא היו יכולות להתבצע על ידי שום גורם אחר בעולם היהודי ובתנועה הציונית בשנות הארבעים.

המידע הדרמטי על אודות הרצח ההמוני של יהודי אירופה ותכנית הפתרון הסופי של הנאצים הביא לשינוי מהותי בתכנית המחקר של המכון, ומשנת 1942 נדחקו הצדה גיבוש ניירות העמדה והתכניות לתקופה שלאחר המלחמה, וההתמקדות היתה באיסוף מידע על גורל יהודי אירופה, קטלוגו, עריכתו והפצתו לציבור הרחב ולמקבלי ההחלטות בקרב בעלות הברית. איסוף המידע על גורל יהודי אירופה בתקופת השואה היה דרמטי ובעל חשיבות מכרעת עבור צוות המכון והקונגרס היהודי, וראוי לדיון מחקרי נפרד.[27]

אנשי המכון פעלו מתוך תחושת אחריות וראו את עצמם כמי שיש להם הזכות והחובה לפעול בשמם של יהודי העולם למען תיעוד מה שהתרחש באירופה ולמען עיצוב דפוסי הנצחה ייחודיים לקראת סיום המלחמה ואחריה. בשל מיקומו של המכון בניו יורק אנשיו היו רחוקים מאימי המלחמה, אבל זכו למידע עדכני על אודות המתרחש באירופה בזכות

26 ראו: תכנית הפעולה של רובינסון, לעיל הערה 22.

27 ראו למשל: דיווח ממשרד הקונגרס בז'נבה שכותרתו: 'מצב היהודים בגנראל גוברנמנט' 8.10.1942, ארכיון סינסנטי 361 H-287 /12.

הקשרים ההדוקים בין הנהלת הקונגרס היהודי העולמי בניו יורק למשרדי הארגון באירופה. ההתפתחויות והשינויים בדפוסי הפעולה של המכון באו לידי ביטוי ברור בדבריו של רובינסון בשנת 1946:

When the Institute was established for the purpose of postwar planning, its primary concern was European Jewry. At that time Europe was still the greatest center of Jewish life both in number and in importance. The initial assumption was that, after the war, we should have to deal with approximately the same number and distribution of Jews as prior to the war. In the course of 1941-1942, the situation changed radically. It became obvious that it would be useless to continue planning on the basis of the pre-war Jewish community in Europe. Furthermore, since currant information was both vague and contradictory, it was imperative that our organization take the lead in establishing the facts. Although we did not for a single moment discontinue our thinking and planning with regard to postwar problems, inadvertently the emphasis shifted to a realistic appraisal of the situation as it appeared at any given moment.[28]

דבריו של רובינסון ב־1946 היו קצה קרחון של פעילות מחקרית ענפה שחשפה בצורה מקיפה ומאורגנת את מכלול הפעילות של הנאצים נגד יהודי אירופה. סיכום מחקרי המכון פורסם בכמה ספרים עבי כרס שיצאו לאור בתקופת המלחמה. פעילותם של הנאצים נגד היהודים לאחר עלייתם לשלטון בגרמניה ב־1933 עד 1943 הוצגה בשלושת הספרים שחיבר צוות המכון בראשותו של רובינסון: *Hitler's Ten Years War on the Jews*, 1941; *Jews in Nazi Europe*, 1941; *Starvation Over Europe*, 1943.

במקביל פרסמו אריה טרטוקבר וקורט גרוסמן (Grossmann) מחקר על אודות בעיית הפליטים היהודים, *The Jewish Refugee (1933-1944)*.[29]

המחקר בדבר מצבם של יהודי גרמניה ואירופה לפני פרוץ מלחמת העולם השנייה ובמהלכה שימש לא רק למטרות תיעוד והנצחה, אלא גם לצורך יצירת תשתית ראיות שתשמש במהלך משפטיהם של פושעי המלחמה. סוגיית שפיטתם של נאצים ועוזריהם שהשתתפו ברציחת היהודים עלתה בדיונים במוסדות הקונגרס היהודי העולמי כבר בשנת 1943. הדיונים עסקו בקשיים הכרוכים בשילוב יהודים במערך השפיטה הבין־לאומי, שנועד לפעול נגד הנאצים, ובסכנה שפעילות יהודית נגד פושעי מלחמה תעודד אווירה אנטי־יהודית באירופה ותקשה על יהודים שיהיו מעוניינים בכך לשוב לארצות מושבם. בהמשך הועלו שאלות בנוגע למעמדו של התובע הבין־לאומי, ונעשה ניסיון להגדיר את הייחוד בפשעי הנאצים נגד היהודים, אבל לשלבם במסגרת הכוללת של פשעי הנאצים. המתדיינים לא נמנעו גם מהצגת שאלות פרובוקטיביות,

28 סיכום פעילות המכון לעניינים יהודיים בשנות הארבעים בידי רובינסון, דצמבר 1946 (ללא תאריך מדויק), ארכיון סינסנטי 361 A-5 / 6.

29 רובינסון, דצמבר 1946 (ללא תאריך מדויק), ארכיון סינסנטי 361 A-5 / 6.

ושאלו כיצד ניתן לשפוט חברי רייכסטאג שחוקקו חוקים אנטי־יהודיים, וכיצד יש להתייחס להיטלר, שלמעשה הוא בעצמו לא פגע פיזית בשום יהודי.[30] להערכתם של מנהיגי הקונגרס היהודי העולמי, תהליך שפיטתם של פושעי המלחמה הנאצים לאחר המלחמה היה מהלך הכרחי לא רק בגלל הרצון להעניש את מבצעי הפשעים נגד היהודים, אלא גם כביטוי סמלי לעיצובו של סדר עולמי חדש, השונה במהותו מזה הנאצי.

בנובמבר 1944 התכנסה בעיר אטלנטיק סיטי ועידת המלחמה של הקונגרס היהודי העולמי. זה היה הכינוס היהודי הבין־לאומי הראשון שהתקיים מאז פרוץ המלחמה והשתתפו בו נציגים מ־26 מדינות. בכינוס השתתפו צירים מארצות הברית, מארץ ישראל, מדרום אמריקה, מארצות אירופה ששוחררו מהכיבוש הנאצי ונציגים של קהילות יהודיות שהצליחו להימלט מארצות ומאזורים שעדיין שלטו בהם הנאצים. בערב הפתיחה השתתפו 1,500 איש והם האזינו לנאומיהם של וייז וגולדמן. גולדמן התייחס לסוגיית פושעי המלחמה:[31]

> Another demand is the punishment of the criminals who have committed the crimes against the Jews. This is not a question of revenge. To teach the world that crimes such as those committed by the Nazis and their allies cannot remain unpunished, is a necessary condition for the restoration of the moral balance of the world of tomorrow. And we not with satisfaction that the leaders of the United Nations have time and again proclaimed this principle and their determination to carry it through.[32]

כפי שבא לידי ביטוי גם בדבריו של גולדמן, ראשי הקונגרס היהודי העולמי עקבו מקרוב אחר מידת מחויבותם של מנהיגי בעלות הברית לשפיטתם של פושעי המלחמה, וקיבלו מידע עדכני בדבר חילוקי הדעות והוויכוחים בקרב בעלות הברית בעניין זה. בקשתם להשתתף בעבודת ועדת האומות המאוחדות לפשעי מלחמה שהוקמה באוקטובר 1943 נדחתה, אבל הם המשיכו להיאבק למען הרחבת המושג 'פשעי מלחמה' כדי שיכלול גם את הפעילות הנאצית נגד היהודים לפני פרוץ המלחמה ב־1939.[33]

30 ראו את הפרוטוקולים הבאים של ישיבות צוות המכון לעניינים יהודיים: 28.3.1943, 24.9.1943, 12.10.1943, ארכיון סינסנטי 361 C-68 /6.

31 ראו: הצהרה לעיתונות על אודות הוועידה, נובמבר 1944 (ללא תאריך מדויק), ארכיון סינסנטי 361 A - 68, /4.

32 ציטוט נאומו של גולדמן בתוך **שבועון הקונגרס** (*Congress Weekly*), 1.12.1944, ארכיון סינסנטי 361 A-68 /3.

33 בנוגע למידע על המהלכים המשפטיים בקרב בעלות הברית ראו: פרוטוקול פגישה סודית בנושא בביתו של קובוביצקי, 5.1.1944, ארכיון סינסנטי 361 /6 C-68. לדיון נוסף בעניין זה ראו: פרוטוקול הפגישה השנייה של ועדת פשעי המלחמה של הקונגרס היהודי העולמי, 28.3.1944, ארכיון סינסנטי 361 C-68 /6. למחקר מקיף על המהלכים הבין־לאומיים לקראת משפטי נירנברג ראו: Ariel J. Kochavi, *Prelude to Nuremberg, Allied War Crimes Policy and the Question of Punishment,* University of North Carolina Press, Chapel Hill 1998. על ההתנגדות לשיתוף נציגי הקונגרס היהודי העולמי

ב־1945 פרסמו חוקרי המכון רשימה, Master List, של האחראים לפשעים נגד היהודים, בהתאם להנחייתו של רובינסון. במקביל הם סיפקו לצוות האמריקני ששקד על ההכנות למשפטי נירנברג מידע ראשוני רב־ערך על פשעי הנאצים נגד היהודים. תחושתם של ראשי המכון היתה שהם והקונגרס היהודי העולמי פועלים כמעט לבדם למען הבאה לדין של פושעי המלחמה הנאצים, וזו קיבלה ביטוי בדברים שאמר רובינסון בישיבת צוות של המכון בסוף שנת 1944:

It is worthwhile to stress one point of political, not scientific character. While the WJC in its activities has a great number of competitors in every field, in the realm of war crimes it is left alone, without any competition, research or political. This imposes a tremendous responsibility on the WJC which will be held responsible for our failure in this field, and rightly so. The work of our political bodies is limited by the extent of our preparatory work, which in turn increases our responsibility.[34]

בהמשך הישיבה הדגיש רובינסון שהפעילות המשפטית חייבה את אנשי המכון לסגל לעצמם דפוסי התנהלות אחרים, והציג את פֵּרות מחקריהם בדרך שתוכל לתרום להבאתם לדין ולהרשעתם של פושע המלחמה:

The writing should be done in a manner different from the Hitler's Ten Years War. Now we are not only historians, we are primarily attorney generals. Here we must have source for every statement, fact, names, date. [35]

עיון בפרוטוקול הישיבה מלמד על התחדדות השאלות המחקריות שימשיכו ויעסיקו את חוקרי השואה בעתיד. אנשי המכון היו חלוקים בדעותיהם בנוגע לסיבות שבגינן פעולות הרצח ההמוני של היהודים התבצעו רק במזרח אירופה, ומחנות ההשמדה הוקמו בשטחה של פולין - ולא במערב היבשת. היו שטענו שהגרמנים נמנעו מפעולות השמדה המונית במערב אירופה בגלל חששם מתגובת האוכלוסייה המקומית, ואילו אחרים סברו שגירוש היהודים ממערב אירופה למזרחה נבע בעיקרו מרצון להעבירם למערך עבודות הכפייה, שהיה יכול להיות מוקם רק במזרח אירופה. נוסף לכך, גיבשו חוקרי המכון את מערכת המושגים שבהם ישתמשו להגדרה ולתיאור של מגוון הפעולות הנאציות נגד היהודים. הוחלט שהדרך הנכונה ביותר לתאר את פשעי הנאצים היא להשתמש בטרמינולוגיה הנאצית. לימים היו חוקרי המכון לעניינים יהודיים מעורבים במשפטי נירנברג, ורובינסון היה פעיל במשפטים אלו ובמשפט אייכמן, ואפשר לשער שהדפוסים המחקריים שעיצבו אנשי המכון בשנת 1944 השפיעו על עתידו של הדיון ההיסטורי והמשפטי בנוגע לשואה. ברוח זו יש להבין למשל את השימוש המאוחר במושג 'הפתרון הסופי'.[36]

בוועדת האומות המאוחדות לפשעי מלחמה ראו: שם, עמ' 150-151.

34 פרוטוקול פגישת צוות המכון לעניינים יהודיים, 28.12.1944, ארכיון סינסנטי 361 C-68 \6.

35 פגישת צוות המכון לעניינים יהודיים, 28.12.1944, ארכיון סינסנטי 361 C-68 \6.

36 פגישת צוות המכון לעניינים יהודיים, 28.12.1944, ארכיון סינסנטי 361 C-68 \6.

תרומתם של המכון לעניינים יהודיים ומוסדות הקונגרס לעיצוב הזיכרון היהודי התבטאה בפעילותם למען הקמת תערוכה בנושא גורל היהודים בתקופת השואה כחלק מוועידת המלחמה של הקונגרס שהתכנסה באטלנטיק סיטי בנובמבר 1944. המכון היה הגוף האחראי על עיצוב התערוכה, על תכניה ועל הקמתה. זו היתה התערוכה הראשונה מסוגה, והיא הקדימה את תהליכי ההקמה של מוזאונים ומרכזי הנצחה של השואה בארצות הברית.[37] דיוני ההכנות לפתיחתה חושפים בפני הקורא את הדילמות המרכזיות שימשיכו להעסיק עד ימינו את מעצבי הזיכרון הציבורי ואת מקימי מוסדות ההנצחה הנוגעים לשואה. חוקרי המכון תיארו את המרחב ההיסטורי שהיה בו כדי לענות על ההגדרה 'הקטסטרופה היהודית' בתקופת מלחמת העולם השנייה. תצוגת המסמכים, הנתונים והתמונות הנוגעים לגורל יהודי אירופה בתקופת השואה הוגדרה כתערוכה שנועדה להתבסס על החומר שנאסף בארכיון המכון.[38] משתתפי הדיונים טענו שאף שלמוסדות לא־יהודיים אחרים - כגון Herbert Hoover Library at Stanford University, Yale University, The Department of State and the Congressional Library - יש מאגר של מסמכים ראשוניים הנוגעים למלחמת העולם השנייה, ארכיון המכון היה שונה. ייחודו של הארכיון הוצג על ידי רובינסון במסגרת ההכנות לתערוכה. בדומה לארכיונים של המוסדות הלא־יהודיים, הארכיון הוגדר כ'ארכיון המלחמה' (War Archives), אלא שלדברי רובינסון, ארכיון המכון עסק בעיקר בהיבטים הנוגעים ליהודים, והוא היחיד באותה תקופה שנוהל בידי ארגון יהודי.[39]

הנתונים שהוצגו בתערוכה היו בעצם קצה הקרחון של תיקי מידע מפורטים שהיו אמורים להימסר לצירי הוועידה. המידע על אודות גורל יהודי אירופה בתקופת מלחמת העולם השנייה נועד לשמש כבסיס לניתוח פעילות הקונגרס בתקופת מלחמת העולם השנייה וכמבוא לדיונים בדבר תהליך השיקום שלאחר המלחמה. ההכנות לתערוכה וגיבוש תיקי המידע העמידו אתגר קשה בפני אנשי המכון. כמה ממקבלי תיקי המידע והמבקרים בתערוכה היו ניצולים ופליטים, שחוו את זוועות המלחמה על בשרם, והיה צורך להקפיד הקפדה יתרה על אמינות החומר בתיקי המידע, ולוודא שאלה לא יעוררו תרעומת בקרב אותם מבקרים. קושי מיוחד התגלע בסוגיית צפון אפריקה. הנהגת הקונגרס וחוקרי המכון נחשפו למידע רב ואמין בדבר גורל יהודי אירופה

37 חסיה דיינר מקיימת בספרה דיון חשוב בסוגיה זו ומציינת שרצונה של מדינת ישראל לשמור על בלעדיות בנוגע לעיצוב מוזאונים ומרכזי זיכרון של השואה היה בין הגורמים לעיכוב בהקמת מוסדות כאלו בזירה האמריקנית. Hasia R. Diner, *We Remember with Reverence and Love, American Jews and the Myth of Silence After the Holocaust, 1945-1962*, New York University Press, New York 2009, pp. 24-44. תהליך ההקמה של מוזאונים ומוסדות הנצחה בארצות הברית התעכב גם בגלל סיבות פנים־אמריקניות, ראו: Rochelle Saidel, *Never Too Late to Remember: The Politics behind New York City's Holocaust Museum*, Holmes & Meier, New York 1996.

38 פרוטוקול ישיבת הצוות המכין של התערוכה, 1.3.1944, ארכיון סינסנטי 361 C-89 /2. לדיון מאוחר יותר שעלו בו סוגיות דומות ראו: ישיבה, 20.3.1944, ארכיון סינסנטי 361 C-98 /2.

39 ישיבת הצוות המכון, 1.3.1944, ארכיון סינסנטי 361 /2 C-89. לדיון מרתק ומקיף בדבר תהליכי התיעוד של המידע על אודות השואה ראו: Laura Jockusch, *Collect and Record, Jewish Holocaust Documentation in Early Postwar Europe*, Oxford University Press, Oxford 2012.

תחת הכיבוש הנאצי, אבל רק מידע מועט נאסף על יהודי צפון אפריקה בתקופת מלחמת העולם השנייה. להערכתם של חוקרי המכון, לא התאפשר לאסוף את המידע הנדרש, והיה צורך להיעזר בצירים שיגיעו מצפון אפריקה כדי להשלים את פערי הידע תוך כדי הוועידה.[40]

ההכנות לתערוכה כללו דיונים אינטנסיביים בנוגע למבנה התצוגה ולתכניה. ביקור ממוצע בתערוכה תוכנן להימשך כ־25 דקות בלבד, והיא נועדה לנדוד לערים אחרות לאחר סיום הוועידה באטלנטיק סיטי.[41] נתוני פתיחה אלו חייבו הקמת תצוגה מצומצמת, שלא תקיף את מכלול הנושאים הנוגעים לגורל היהודי בתקופת מלחמת העולם השנייה, אלא רק את הסוגיות המרכזיות, ובלשונם של משתתפי צוות ההכנה: 'It is not intended to give the whole picture of the situation of the Jews, nor all of what we are doing – just highlights. It will be an exhibit only of the dark side of the picture, and will not contain anything on relief, etc.'[42].

התערוכה תוכננה להיפרס על פני שישה חדרים קטנים. להערכת המתכננים, מתכונת זו היתה אטרקטיבית יותר מריכוז כל המוצגים בשני חללים גדולים. בכל אחד מהחדרים ייתלו על הקירות בין עשרה לשניים עשר מוצגים, ושניים עד שלושה מוצגים יפוזרו בארונות תצוגה בחלל בחדר. אנשי המכון דנו בשאלת הנושאים המרכזיים שאמורים לקבל ייצוג בתערוכה, ונקודת המוצא של כל הדוברים היתה שעל התערוכה להציג את מה שהם כינו 'המלחמה נגד היהודים באירופה', ולא להסתפק בתיאור הפעילות של הקונגרס היהודי העולמי בתקופת השואה. התצוגה היתה אמורה לשלב בין תיאור חיי היום־יום של היהודים באירופה הכבושה על ידי הנאצים ובין הצגת האמצעים שנקטו הנאצים למען הפצת האידאולוגיה האנטי־יהודית. בשל מגבלות מקום הוחלט להציג למבקרים רק את המידע ההכרחי ביותר על יהדות אירופה לפני עליית הנאצים לשלטון בגרמניה ועל מגמות אנטי־יהודיות ואנטישמיות באירופה בימי הביניים ובעת המודרנית. לעומת זאת, הוחלט להביא מידע נרחב בדבר ההתנגדות היהודית בתקופת השואה והשתתפות היהודים בכוחות הלוחמים של בעלות הברית. מוצגי התערוכה וחומרי הרקע היו אמורים להיות מסודרים כרונולוגית בהתאם לעקרונות הבאים:[43]

A. Rise – until World War I
B. Crisis – from end of World War I until 1933
C. Catastrophe – from 1933 to the present

החלוקה לשלושה מרחבי זמן העמידה קשיים היסטוריוגרפיים משמעותיים בפני חוקרי המכון. הקושי העיקרי היה לקבוע את גבולותיו של מרחב הזמן השלישי, שהוגדר כקטסטרופה. היו חוקרים שסברו שיש להרחיב את גבולות הזמן שלו ל־1933, עליית הנאצים לשלטון, ואילו

40 ישיבת הצוות המכין, 1.3.1944, ארכיון סינסנטי 361 C-89 /2. עד ימינו סוברים חוקרים ויוצאי צפון אפריקה כי הדיון המחקרי והציבורי על שואת יהודי צפון אפריקה אינו מספיק. לדיון בסוגיה זו ראו: Hanna Yablonka, 'Oriental Jewry and the Holocaust: A Three-Generational Perspective', *Israel Studies,* 14, 1 (2009), pp. 94-122.

41 ישיבת צוות המכון לעניינים יהודיים, 8.3.1944, ארכיון סינסנטי 361 C-98 /2.

42 שם.

43 ישיבת צוות המכון לעניינים יהודיים, 13.3.1944, ארכיון סינסנטי 361 C-98 /2.

אחרים סברו שנכון יותר להגדיר את תחילת הקטסטרופה רק ב־1939 - פרוץ המלחמה. בסופו של דבר הושגה פשרה שלפיה הגדרת מרחב הזמן של הקטסטרופה תשתנה על פי אזורים גאוגרפיים; המושג קטסטרופה יכלול את גרמניה משנת 1933, אבל לתיאור מצב היהודים בארצות שנכבשו על ידי הנאצים ייעשה במושג שימוש לציון אירועים שקרו לאחר 1939.[44]

מתכנני התערוכה העריכו שרוב המבקרים יהיו אמריקנים הנחשפים באופן תדיר למידע ויזואלי באיכות גבוהה בסגנון ההוליוודי, ולכן חייבים להקפיד על רמה טכנית גבוהה ביותר ועל הצגת מוצגים מקוריים בלבד. המתכננים העריכו שניסיונות המחשה ושחזור על ידי שחקנים בחלל התצוגה או באמצעות סרטים יסבלו מחוסר אמינות מכיוון שלא יעמדו בסטנדרטים הטכניים שאליהם מורגל הקהל האמריקני הביקורתי. על רקע זאת הוצע להמחיש את מצב היהודים תחת השלטון הנאצי באירופה באמצעות הצגת החוק שאסר על היהודים להשתמש בטלפונים ולנסוע בתחבורה ציבורית והבאת ציטוטים מנאומים של מנהיגים נאצים, קטעי עיתונות של עיתונות המפלגה הנאצית וספרים המציגים את האידאולוגיה האנטי־יהודית של המפלגה. מגוון המוצגים היה אמור להתבסס על שילוב של תמונות, מסמכים, מפות וטבלאות. כך למשל תוכננה הצגת תמונות של יהודים שהועסקו בעבודות כפייה, מפה שיצוינו בה בצבע אדום בתי כנסת שנהרסו ברחבי אירופה, טבלאות המציגות את שיעורי המוות בגטאות, נתונים בנוגע להרעבת היהודים ומסמכים המציגים חקיקה אנטי־יהודית בגרמניה ובארצות הכבושות על ידה. מסמכים ששפת המקור שלהם גרמנית יוצגו גם בתרגום לאנגלית וליידיש.[45]

במהלך הדיונים רובינסון, יושב ראש המכון, הבהיר שמגבלות טכניות וכלכליות מחייבות להסתפק, בשנת 1944, בהקמת תערוכה מצומצמת בלבד, אבל בעתיד חשוב להקים מוזאון מלחמה יהודי (Jewish War Museum). הקונגרס היהודי העולמי חייב למלא תפקיד מרכזי בהקמת מוסד כזה בארצות הברית, אבל גודלה ומורכבותה של המשימה מחייבים שיתוף פעולה עם ארגונים ומוסדות יהודיים נוספים בארצות הברית. להערכתו של רובינסון, ארגונים ומוסדות אלה עדיין אינם בשלים לשיתוף פעולה כזה, ולכן יש להסתפק בעתיד הקרוב במערך של תצוגות זמניות ולא במוזאון קבוע.[46]

בסיכומם של הדיונים הוחלט שבהקמת התערוכה תינתן עדיפות למוצגים ויזואליים, ולא לחומר כתוב, כדי למשוך את הקהל הרחב ולהפוך את התערוכה נגישה יותר למבקרים. במקביל הונחה צוות ההקמה ליצור תמהיל מוצגים שיוכל לעניין את הקהל הרחב ואת ציבור החוקרים כאחד, ולהקפיד על רמה אקדמית גבוהה שתעצים את מעמדו של המכון כמוסד מחקרי מרכזי העוסק בתיעוד גורל היהודים במלחמת העולם השנייה.[47]

בסופו של דבר הוחלט שהתצוגה תתקיים בשישה חדרים, שכל אחד מהם יוקדש לנושא אחר על פי החלוקה הבאה:[48]

44 ישיבה, 13.3.1944, ארכיון סינסנטי 361 C-98 /2.

45 ישיבת צוות המכון לעניינים יהודיים, 8.3.1944, ארכיון סינסנטי 361 C-98 /2.

46 שם. לאחר סיום המלחמה יבהיר רובינסון את ההכרח בהקמת מרכז היסטורי שיתעד את הגורל היהודי. ראו: רובינסון בישיבת צוות המכון לעניינים יהודיים, 19.9.1946, ארכיון סינסנטי 361 C-68 /8.

47 ישיבת ועדת תערוכה של המכון לעניינים יהודיים, 21.3.1944, ארכיון סינסנטי 361 C-98 /4.

48 שם.

| | |
|---|---|
| Room One devoted to: | Anti Jewish Legislation |
| Room Two: | Uprooting (Migration, Deportation) |
| Room Three: | Forced Labor |
| Room Four: | Ghetto Life |
| Room Five: | Atrocities, Concentration Camps |
| Room Six: | Extermination (Also Starvation) |

מערך הנצחה באמצעות מוזאונים יוקם בארצות הברית, בישראל ובאירופה רק בתקופה מאוחרת יותר. לימים ההנצחות המוזאוניות הבולטות ביותר היו תערוכת הקבע של מוזאון יד ושם בירושלים, שנפתחה בשנת 1958; מבנה הקבע של המוזאון בלוחמי הגטאות, שהוקם בשנת 1959; מוזאון השואה בוושינגטון, שנפתח בשנת 1993; והמוזאון היהודי בברלין (Judisches Museum Berlin), שנפתח בשנת 1997. שמו של המוזאון אינו מעיד על עיסוק בלעדי בנושא השואה, אבל הוא נתפס ככזה בציבור הרחב.[49]

קיים פער זמנים משמעותי בין עיצוב התערוכה באטלנטיק סיטי בשנת 1944 ובין הקמת המוזאונים בהמשך המאה ה־20. בשנת 1944 המשיכה מכונת ההשמדה הנאצית לפעול באירופה, ומתכנני התערוכה התלבטו אפילו בנוגע לשם הראוי לתיאור גורלם של היהודים. למרות ההבדלים והפערים, קווי המתאר שעוצבו בשנת 1944 וההתלבטויות שהיו מנת חלקו של צוות המקימים באטלנטיק סיטי ממשיכים ללוות את תהליכי ההקמה של מוזאוני השואה עד ימינו. היסטוריונים, אדריכלים, מנהיגי קהילה, אנשי חינוך ומעצבי תערוכות התלבטו - ושיקפו בכך ויכוח היסטוריוגרפי חשוב - בשאלה כיצד לבטא במסגרת התצוגה המוזאונית את מקומה של השואה במרקם החיים היהודיים באירופה לפני עליית הנאצים לשלטון בגרמניה ולאחריה. במקביל הוקדשה מחשבה רבה לתשומת הלב שיש לתת לסוגיית ההתנגדות היהודית והמחתרות היהודיות באירופה הכבושה. הדיונים של צוות ההקמה באטלנטיק סיטי מלמדים שאנשי המכון היו ערים לתרומת התערוכה לעיצוב הזהות האתנית והקהילתית של היהדות האמריקנית, ולכן הקפידו להציג את הפעילות היהודית האנטי־נאצית באירופה ואת השתתפותם של היהודים בכוחות הלוחמים של בעלות הברית.[50] שילוב כזה העצים את תחושת הגאווה היהודית, במיוחד על רקע אווירת הנכאים ששררה בין הצירים באטלנטיק סיטי, וזיהה את היהודים כחלק בלתי נפרד מהמרקם הציבורי והפוליטי של בעלות הברית הנאבקות בנאצים. חוקרים רבים ציינו את חשיבותו של מוזאון השואה בגיבוש הזהות האתנית של היהדות האמריקנית, והביקורים המאורגנים ביד ושם במסגרת מערכת החינוך והצבא מהווים חלק משמעותי בגיבוש זהותו הלאומית של הציבור היהודי בישראל.[51]

49 לדיון נרחב בסוגיית הקמת מוזאונים להנצחת השואה ראו: שוש סטפני רותם, 'מוזיאונים להנצחת השואה, תפקידה של האדריכלות בהבניית הזיכרון הקולקטיבי של השואה', עבודת דוקטור, אוניברסיטת תל אביב 2010.

50 ישיבת צוות המכון לעניינים יהודיים, 8.3.1944, ארכיון סינסנטי 163 C-89 /2. לבחינת מוזאונים כמוסדות להנחלת ערכים וזהות לאומית ראו: C. Duncan, A. Wallach, 'The Universal Survey Museum', *Art History*, 3 (4) (1980), pp. 447-469.

51 רותם, 'מוזיאונים להנצחת השואה', עמ' 54-141, 142-218. ראו גם: Deborah E. Lipstadt,

לצד הדמיון בין תהליכי ההקמה והעיצוב של התערוכה בשנת 1944 ובין אלה של המוזאונים שקמו לאחר מכן, קיים הבדל משמעותי ביניהם. ראשי המכון לענייני יהודיים הגדירו את התערוכה כתצוגה המוקדשת למלחמתו של היטלר ביהודים (Hitler's War on the Jews), וביקשו לקרוא למוזאון המתוכנן 'מוזאון המלחמה היהודי'. להערכתי, השימוש במושג 'מלחמה', בנוסף לכינוי ועידת הקונגרס היהודי העולמי באטלנטיק סיטי 'ועידת המלחמה', לא נבע רק מחוסר בהירות בנוגע למונח שייטיב לתאר את תהליך השמדת יהודי אירופה, שיוגדר בעתיד כשואה. הכנסת המושג מלחמה לשמות האירועים שיזם הקונגרס היהודי העולמי נועדה למצב את היהודים כגוף אקטיבי המעצב את גורלו ונאבק במתנכלים לו, אף שאלה נהנים מעדיפות רבה. היהודים אינם עוד קורבן סביל, אלא נאבקים בנאצים ובמשתפי הפעולה עמם.[52]

המושג 'מלחמה' שירת את הנהגת הקונגרס היהודי העולמי בדרך נוספת - הוא העצים את הזהות הלאומית של היהודים בתפוצות. בדרך כלל מלחמות בעת המודרנית מתנהלות בין מדינות או קבוצת מדינות בעלות זהות לאומית ומאפיינים של ישות פוליטית ריבונית. היהודים בתקופת מלחמת העולם השנייה לא פעלו במסגרת ריבונית נפרדת, אבל מכיוון שמלחמות מנוהלות על ידי לפחות שני גורמים ריבוניים, הרי שהגדרת הפתרון הסופי כ'מלחמה' משלבת סממנים לאומיים בקיום היהודי בשנות הארבעים ותורמת להעצמת זהות אתנית על פי השקפתם של מנהיגי הקונגרס היהודי העולמי במחצית השנייה של שנות הארבעים.

## סיכום

מצבם העגום של הניצולים והרס הקהילות באירופה לא ריפו את ידיהם של ראשי הקונגרס היהודי העולמי, אלא להפך - הם פעלו ביתר שאת להעצמת הזהות האתנית היהודית. הם ראו צורך ברור בקיום ארגון יהודי בין־לאומי שיפעל להשגת שתי מטרות עיקריות: הראשונה היא שמירה על זכויות יהודי העולם וייצוגם במערכות הבין־לאומיות המתפתחות שלאחר המלחמה; והשנייה היא טיפוח זהות אתנית יהודית בעלת מאפיינים לאומיים. מהלך כזה יבטיח את המשך קיומו של העם היהודי בפזורה כפרטים וכקהילות, ויתרום להבטחת זכויות היהודים, המיעוטים בכלל. פעילות כזו חרגה מגבולות הפילנתרופיה המסורתית של יהודי ארצות הברית. ארגון הג'וינט קיים פעילות ענפה למען העקורים ושרידי היהודים באירופה לאחר השואה, אך זו לא כללה מרכיבים לאומיים. ניתן לשער שפעילותו של הקונגרס היהודי העולמי לעיצוב לאומיות של פזורה בעלת מאפיינים דמוקרטיים היתה הסיבה המרכזית לחוסר שיתוף הפעולה בינו ובין הוועד היהודי אמריקני, שראשיו התנגדו לאותם היבטים לאומיים. ראשי הוועד היהודי אמריקני

'America and the Memory of the Holocaust, 1950-1965', *Modern Judaism*, 16 (1996), pp.195-214; Alan Mints, *Popular Culture and the Shaping of Holocaust Memory in America*, University of Washington Press, Seattle 2001. לדיון נוסף ומעורר מחלוקת בסוגיה ראו: Peter Novick, *The Holocaust in American Life*, Houghton Mifflin, Boston 1999

52 הדגשת פעילותם האקטיבית של היהודים בנוגע לתערוכה היא קצה הקרחון של תהליך נרחב שהדגישו בו מוסדות הקונגרס בעיקר היבט זה. ראו: מקבץ מסמכים ופרסומים של הקונגרס בנושא המרד בגטו ורשה בשנות החמישים של המאה ה־20 (לא נמצא תאריך), ארכיון סינסנטי 163 H - 492 /2.

פרסמו הצהרות פומביות נגד הקונגרס היהודי העולמי סמוך למועד הקמתו, ובין שני הארגונים התקיימו יחסי יריבות, במישור הפומבי במשך השנים, למרות קיומם של מגעים חשאיים בין שני הארגונים, כמו במקרה של התגובה היהודית בארצות הברית לשואה.[53]

ראשי הקונגרס היהודי העולמי הדגישו את ההבדלים המשמעותיים בין פילנתרופיה ובין דפוסי הפעולה של ארגונם,[54] והשתמשו במושג 'פרלמנט' לתיאור המערכת הדמוקרטית של הקונגרס היהודי העולמי. מיום הקמתו הם הדגישו שהמאבק למען פתרון הבעיה היהודית בעולם אינו יכול להתממש על ידי ארגונים בודדים, אלא רק בעזרת פרלמנט של יהודי העולם (כך במקור, ז"ש). הפרלמנט צריך להיבחר באופן דמוקרטי על ידי יהודי העולם, ולפעול למען פתרון כולל למצוקותיהם ולהיאבק באופן נקודתי למען שיפור מצבם של היהודים בארצות שבהן נדרש הדבר. הפעילות היהודית העצמאית באמצעות הפרלמנט תקנה משנה תוקף לדרישה לשלב את הארגון במערכת הבין־לאומית. כותבי האיגרת הבהירו שהקונגרס היהודי העולמי הוא הפרלמנט היהודי שאמור לפעול באופן עצמאי וללא תלות בארגונים אחרים. הקמת הקונגרס היא אירוע היסטורי רב־חשיבות, המסמל עידן חדש בקיום היהודי ומבטא הלכה למעשה שיתוף פעולה בין הקהילות היהודיות מתוך הכרה בזהותן הלאומית המשותפת.[55]

אפשר לשער שרעיון הקמת הפרלמנט היהודי עורר שאלות בסוגיות כגון נאמנות כפולה ודרגת העצמאות של הקהילות השונות מול מוסדות הקונגרס היהודי העולמי. במהלך המחצית השנייה של שנות השלושים והארבעים אכן הבהירו ראשי הקונגרס היהודי העולמי שהארגון אינו על תקן ממשלה של יהודי הפזורה. הודגש שהפרלמנט הוא מושג חוקי, ואילו ליהודי הפזורה אין מדינה והם אזרחים מלאים של המדינות שבהן הם חיים. עוד הובהר שהקונגרס היהודי העולמי היה אך ורק ארגון דמוקרטי בעל מטרה אחת - דאגה ליהודי התפוצות.[56] ראשי הקונגרס היהודי העולמי ראו את הארגון שנוסד בשנת 1936 כהמשך ישיר של ועד המשלחות

53 לפעילות הג'וינט במזרח אירופה ראו: יוסף ליטבק, 'תרומתו של הג'וינט לשיקומה של שארית הפלטה בפולין', בתוך: בנימין פינקוס (עורך), **יהדות מזרח אירופה בין שואה לתקומה 1944-1948**, המרכז למורשת בן־גוריון, קרית שדה בוקר 1987, עמ' 344-388. בנוגע למערכת היחסים בין הוועד היהודי האמריקני ובין הקונגרס היהודי העולמי בכלל, ולתגובת הוועד להקמת הארגון בפרט, ראו: Naomi W. Cohen, *Not Free To Desist*, *The American Jewish Committee 1906-1966*, Jewish Publication Society of America, Philadelphia 1972, pp. 219-226. חשוב להדגיש שארגון הנשים היהודי-אמריקני 'הדסה' קיים פעילות פילנתרופית מרשימה וחשובה, אבל בשונה מהקונגרס היהודי העולמי, עיקר פעילותו התבצע בזירה הארץ־ישראלית. על הדסה בארץ ישראל ראו: Erica B. Simmons, *Hadassah and the Zionist Project*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham, MD 2006.

54 נחום גולדמן בוועדת הקונגרס היהודי העולמי, נובמבר 1941 (ללא תאריך מדויק), ארכיון סינסנטי 361 A-5 /3.

55 איגרת ועדת ההקמה, 26.10.1933, ארכיון סינסנטי 361 A-40 /4. מחקרים עדכניים מציגים סימני שאלה בנוגע להגדרתה של ההגירה לארץ ישראל כאידאולוגית. ראו למשל: גור אלרואי, **אימיגרנטים: ההגירה היהודית לארץ ישראל בראשית המאה העשרים**, יד יצחק בן־צבי, ירושלים 2004.

56 ראו: נאום וייז בוועידת היסוד של הקונגרס היהודי העולמי, 8.8.1936, ארכיון סינסנטי 361 A-40 /8. נוסף לכך ראו: פרסום של מחלקת החינוך של אגף הנשים של הקונגרס היהודי העולמי, מרס 1946 (ללא תאריך מדויק), ארכיון סינסנטי 361 A-5 /6.1.

היהודיות, שהוקם ב־1919. להערכתם, פעילותו של ועד המשלחות היתה נקודת מפנה בתולדות היהודים בעת המודרנית בגלל המאבק לא רק למען זכויות אינדיווידואליות של יהודים, כגון שווין זכויות אזרחי ופוליטי וחופש דת, אלא למען זכויות לאומיות שמשמעותן הכרה בזכותם של היהודים לאוטונומיה פנימית בתוך ארצות מושבם בנוגע לתרבותם ולישותם הלאומית.[57] ההשקפה שלפיה היהודים הם עם שחייו הלאומיים צריכים להתנהל לא בטריטוריה נפרדת, אלא בעולם כולו, הוצגה בהרחבה בכתיבתו של שמעון דובנוב, סופר והיסטוריון ממקימי התנועה האוטונומיסטית.[58] גם ראשי הקונגרס היהודי העולמי ראו בפזורה חלק לגיטימי בחיים היהודיים, אבל בשונה מדובנוב, הם לא ביקשו להקים אוטונומיה יהודית, ופעלו לשילוב היהודים בארצות מושבם תוך כדי הדגשת מאפייניהם התרבותיים והקמת מערך ארגוני שיבטיח את זכויותיהם כמיעוט.

57 ראו: נתן פינברג, 'ועד המשלחות היהודיות 1919-1936', **גשר**, 63-64 (1970), עמ' 15-16; נחום גולדמן, 'חמישים שנות מאבק על זכויות היהודים', שם, עמ' 7-12; אלכס ביין, 'מעמדו של א. ל. מוצקין במלחמה לזכויות הלאומיות של היהודים בגולה ובהקמת ועד המשלחות היהודיות', שם, עמ' 30-38.

58 על אודות דובנוב ראו למשל: Sophie Dudnov-Erlich, *The Life and Work of S.M. Dubnov, Diaspora Nationalism and Jewish History*, Indiana University Press, Bloomington 1991, pp. 1-33. בספר הוצגו מקורות ארכיוניים הנוגעים לבסיס האידאולוגי לתמיכתם של ראשי הקונגרס בקיומה של לאומיות יהודית בפזורה. לדיון כללי בנוגע לאידאולוגיה של תנועת הרפורמה היהודית-אמריקנית בסוגיה ובתמיכתה בשילוב היהודים בקרב אומות העולם ראו: עופר שיף, **יהודים משתלבים, אוניברסאליזם רפורמי אמריקני מול ציונות, אנטישמיות ושואה**, עם עובד, תל אביב 2001, עמ' 129-168.

# יהודים־לטינו־אמריקנים או לטינו־אמריקנים־יהודים? גישות חדשות למחקר על אתניות ולמושג התפוצה

רענן ריין וג׳פרי לסר

הדיון בסוגיות אתניות היה לקנוני במחקר המאות ה־19 וה־20 באמריקה הלטינית. בסוגיות הנפוצות בשדה מחקר זה אפשר למצוא את הרצף שחור־לבן במקומות כמו ברזיל, האיים הקריביים וונצואלה; הרצף ילידי־לבן במקסיקו, במרכז אמריקה ובאזורי האנדים; וההגמוניה של אירופים לבנים וקתולים על מספר קבוצות של כפופים (subaltern) בדרום היבשת, שהיו מודרות ממרכזי הכוח.[1] עם זאת, למרות התרחבותו של המחקר האקדמי על אתניות, רק לעתים נדירות הוא מתמקד בלטינו־אמריקנים אשר שורשיהם המשפחתיים נמצאים במזרח התיכון, באסיה או במזרח אירופה, או במי שאבותיהם לא היו קתולים. כיום, מספרם של אנשים הנמנים עם קטגוריות אלו אינו מבוטל כלל, והם מונים לפחות עשרה מיליון לטינו־אמריקנים.

יהודים הם אחת הקבוצות הזוכות להתעניינות מחקרית הולכת וגוברת בלימודי אמריקה הלטינית. בעשורים הקודמים נערכו מחקרים אלו במסגרת ׳לימודים יהודיים׳, השקפה

1 גרסאות קודמות של מאמר זה עוררו דיון נרחב. ראו: Jeffrey Lesser and Raanan Rein, ‘Challenging Particularity: Jews as a Lens on Latin American Ethnicity’, *Latin American and Caribbean Ethnic Studie*s, 1, 2 (2006), pp. 249–263; Raanan Rein and Jeffrey Lesser, ‘Nuevas Aproximaciones a los Conceptos de Etnicidad y Diáspora en América Latina: la Perspectiva Judía’, *Estudios Sociale*s, 32 (2007), pp. 11-30; Jeffrey Lesser and Raanan Rein, ‘Laços Finais: Novas Abordagens Sobre Etnicidade e Diáspora América Latina do Século XX: os Judeus Como Lentes’, *Projeto História*, 42 (2011), pp. 73-94; Nancy P. Appelbaum, Anne S. Macpherson and Karin Alejandra Rosemblatt (eds.), *Race and Nation in Modern Latin Americ*a, University of North Carolina Press, Chapel Hill 2003; Michael Hanchard (ed.), *Racial Politics in Contemporary Brazil*, Duke University Press, Durham, NC 1999; Samuel L. Baily and Eduardo José Míguez (eds.), *Mass Migration to Modern Latin America*, Scholarly Resources, Wilmington, DE 2003.

אקדמית שלא ראתה ביהודים שותפים לגיטימיים באומות הלטינו־אמריקניות. השקפה זו עדיין שלטת מחוץ לגבולות ארצות הברית, במקומות שבהם עדיין לומדים הסטודנטים על אמריקה הלטינית בלי ללמוד על הנוכחות היהודית (או המזרח־תיכונית או האסיאנית) בה. בניגוד לכך, בארצות הברית הלימוד על יהודים בדרום היבשת הולך ומשתלב בלימודי אמריקה הלטינית, אף על פי שבאופן אירוני לטינו־אמריקנים־יהודים תופסים מקום שולי ב׳לימודים היהודיים׳, המעדיפים להתרכז ביהודי אירופה, צפון אמריקה וישראל.

במאמר זה אנו מבקשים לבחון היבטים שונים של זהות אתנית יהודית בתפוצות, לקרוא תיגר על תפיסות מקובלות ומקובעות בדבר ייחודה של התפוצה היהודית ולהדגיש את הצורך ואת החשיבות במחקר השוואתי בתחום זה. מאז כינונה של מסגרת ריבונית יהודית בארץ ישראל, היחסים בין ה׳מולדת האם׳ האמתית או המדומיינת לתפוצה היהודית דומים במאפיינים רבים לקשרים שבין מדינות לאום שונות לבין קהילות המהגרים שלהן ברחבי העולם.

## שפה חדשה

מחקר ביקורתי על קבוצות אתניות, שאותן אפשר להגדיר באופן הרחב ביותר כ׳אוסף של אנשים בעלי מודעות עצמית, המאוחדים או קשורים במהודק על־ידי חוויות משותפות׳, מחייב לנקוט שפה תיאורית.[2] במקרים רבים משתמשים החוקרים בלשון מקטלגת (definitional) השונה למדי מזו שמשתמשים בה הן הקבוצות שבהן הם עוסקים, והן אוכלוסיית הרוב הלאומית. הדבר בולט בייחוד בקרב יהדות אמריקה הלטינית. המושג ׳יהדות אמריקה הלטינית׳, הרווח בספרות המקצועית, מצביע על קיומה של זהות כל־יבשתית, אולם הסובייקטים מגדירים עצמם בדרך כלל בשלוש דרכים לפחות: כיהודים, בלא קשר לאומה; כבני לאום מסוים, בלא קשר לאתניות היהודית; וכיהודים בעלי ׳זהות ממוקפת׳ (hyphenated), שבה נכתב שם האומה לצד המקף המתלווה להגדרתם האתנית (למשל: ארגנטינאים־יהודים, ברזילאים־יהודים, או מקסיקנים־יהודים).

הגדרה עצמית כזאת עומדת בניגוד חריף לקטגוריה האקדמית ׳יהדות אמריקה הלטינית׳, ונובעת משני מקורות שונים. הראשון הוא הארגונים היהודיים הבין־לאומיים, הפוליטיים והחברתיים כאחד, שבסיסם הוא בדרך כלל בארצות הברית או בישראל, אשר מקטלגים יהודים על פי אזורים גאוגרפיים ולא על פי לאום.[3] המקור השני להגדרה זו הוא

2 Ellis Cashmore, *Dictionary of Race and Ethnic Relation*s, 3rd ed., Routledge, London and New York 1994, p. 102, התרגום שלנו.

3 ראו למשל את הכרכים השנתיים של David Singer and Lawrence Grossman (eds.), *American Jewish Year Book: The Annual Record of Jewish Civilizatio*n, American Jewish Committee, New York. הוועד היהודי האמריקני פרסם גם סדרה של ספרים בשנות השישים והשבעים תחת הכותרת *Comunidades Judías de Latinoamérica*. ראו גם המחקרים שפרסם ארגון בני ברית: B'nai Brith International Latin American Affairs Division: http://www.bnaibrith.org/ (אוחזר בדצמבר 2011).

חוקרים שרובם פועלים מחוץ לאמריקה הלטינית, ואשר השקפתם על קיומן של תפוצות ומשמעותן הובילה אותם להניח שקיים דמיון בין כל היהודים במדינות אמריקה הלטינית, המבוסס על שפה (כלומר, על הספרדית) ועל מעמדם של המיעוטים הלא־נוצרים בחברות שהן בעיקרן קתוליות.[4]

המושג 'יהדות אמריקה הלטינית' אינו ניטרלי אפוא או תיאורי גרֵדא. הוא מציג תשובה אחת בלבד וחלקית לשאלת מחקר שעשויה להיות חשובה: 'מה הוא יחסם של בני המיעוט למדינת הלאום מחד גיסא, ולמדינת האם או המולדת - שכאמור יכולה להיות אמתית או מדומיינת - של אותה תפוצה מאידך גיסא?'. שאלה זו חיונית להבנת הזהויות הרב־שכבתיות והגמישות של יהודים, של יחידים ושל קבוצות מאורגנות גם יחד, כמו של אסיאנים, של בני ארצות המזרח התיכון ושל צאצאיהם של האירופים ושל האוכלוסיות שקדמו לבואם של האירופים ליבשת. המושג 'יהדות אמריקה הלטינית' יכול להתאים למי שרואים עצמם בראש ובראשונה יהודים (ואולי אף מפקפקים בזהותם הלטינו־אמריקנית), אולם המחקר אינו יכול להניח כי כך הוא הדבר לגבי כל היהודים.

אנו מציעים לחוקרים לשקול את השימוש במושג 'לטינו־אמריקנים־יהודים' במקום 'יהדות אמריקה הלטינית', ובמושגים 'ארגנטינאים־יהודים' או 'ברזילאים־יהודים' במקום 'יהודים ארגנטינאים' או 'יהודים ברזילאים'. נוסח זה מדגיש זהות לאומית בלי להכחיש זהות הקשורה לתפוצה. נוסף על כך, המקף מזכיר את ראשיתם של הלימודים האתניים בארצות הברית בשנות השישים, כאשר אזרחים אמריקנים רבים נאבקו על זכותם להיקרא 'אמריקנים־יפנים' במקום 'יפנים', ו'אמריקנים־מקסיקנים' במקום 'מקסיקנים'. השימוש במושג 'לטינו־אמריקנים־יהודים' הופך אפוא את הפרדיגמה הדומיננטית בנוגע לאתניות באמריקה הלטינית על ידי החזרת חשיבותה של ה'אומה' בדיוק ברגע שבו ה'בין־לאומי', ה'על־לאומי' ואולי ה'לא־לאומי' הם לעתים קרובות הנחה מובנת מאליה.

דרך אחרת להציג את הטיעון שלנו היא להציע רצף שבו יש דגם אידאלי של יהודי־לטינו־אמריקני בעל זיקה חזקה לתפוצה ולמולדת שלו מצד אחד, ודגם אידאלי של לטינו־אמריקני־יהודי לאומי (כלומר ארגנטינאי, צ'יליאני, מקסיקני וכדומה) מן הצד השני. אפשרות אחרת היא לדבר במושגים של 'שדה של זהות' (identity field), שבו יכולים

4 עוזיאל שמלץ וסרג'יו דלה פרגולה, **הדמוגרפיה של היהודים בארגנטינה ובארצות אחרות של אמריקה הלטינית**, אוניברסיטת תל אביב, תל אביב 1974; Isaiah Raffalovich, 'The Condition of Jewry and Judaism in South America', *Central Conference of American Rabbis Yearbook* XI (1930), pp. 5-6; Jacob X. Cohen, *Jewish Life in South America: A Survey Study for the American Jewish Congress*, Bloch Publishing, New York 1941; Jacob Beller, *Jews in Latin America*, Jonathan David Publishers, New York 1969; Martin A. Cohen (ed.), *The Jewish Experience in Latin America*, 2 vols., American Jewish Historical Society, Philadelphia, PA 1971; Judith Laiken Elkin, *Jews of the Latin American Republics*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill 1980; Judith Laikin Elkin and Gilbert W. Merkx (eds.), *The Jewish Presence in Latin America*, Allen and Unwin, Boston, MA 1987.

אינדיווידואלים למקם עצמם בנקודות שונות על פי נסיבות הזמן והמקום.[5]

'רצף' כזה או 'שדה' יחליפו את מה שנראה כדיכוטומיות בינאריות כוזבות שנכפו על ההיסטוריה של היהודים מקדמת דנא. תפוצה וגלות, אחרי הכול, מטילות את צלן הארוך על ההיסטוריה והדמיון היהודיים. ההיסטוריוגרפיה נטתה להציג את הדילמה העומדת כביכול לפני יהודי הגולה: להיטמע בתרבות הסובבת אותם על ידי החלשת המסורת שלהם או להבדיל את עצמם במידה רבה מהעולם במטרה לשמר את טוהר האמונה והמסורת שלהם. אריך ס' גרואן הראה כי כבר בעת העתיקה שימור הזהות היהודית והסתגלות לתנאי הגולה היו עבור רוב היהודים מטרה שהושגה.[6]

ליהודים, כמובן, אין מונופול על הגולה, והיחסים בין זהות לאומית לזהות של מהגרים, הנובעת מאתניות, אינם ייחודיים להם. להפך, החוויה היהודית מאפשרת לנו להבין טוב יותר את זו של קבוצות אתניות אחרות באמריקה הלטינית, אשר חייהן תוארו עד כה רק במסגרת המעגלים המצומצמים של קהילות מאורגנות ומוסדות קהילתיים.

לפי הגישה שלנו חקר האתניות חייב לכלול אנשים נוספים מעבר לאלו החברים בקהילה המאורגנת ובמוסדותיה. ואכן, מחקרים עכשוויים מצביעים על כך שרוב חברי הקבוצות האתניות באמריקה הלטינית אינם שייכים לארגונים ולמסגרות אתניות מקומיות. יתר על כן, אנו רואים את האתניות כחלק מפסיפס גדול יותר של זהות. ברוח זו אפשר לנתח זהויות כמטבעות בעלי ערכים שונים הנמצאים בכיסו של אדם. לעתים, כאשר אנו זקוקים לשקל אנו שולפים מטבע אחד של זהות בערך זה. פעמים אחרות אנו משתמשים בשני מטבעות של חצי שקל, או אפילו בעשרה מטבעות בני עשר אגורות כל אחד. אחרי הכול, יש לראות את הזהות כחלק מתהליך נמשך של משא ומתן שאנו מקיימים עם יחידים, עם קבוצות או עם מוסדות כלשהם, כאשר בנסיבות שונות ברצוננו להבליט רכיב כזה או אחר בזהותנו.

שתי אזהרות מתבקשות בטרם נִפתח את הנושאים האלה. ראשית, חשוב להימנע מתפיסות מהותניות (essentialist). רוב היהודים באמריקה הלטינית הם יהודים במובן התרבותי - לא הגנטי, הדתי, האידאולוגי או הקהילתי - ומגדירים עצמם ככאלה. שנית, מסקנותינו אינן חלות על דור המהגרים. אנו מודעים לכך שבמחקרים מפורטים יש להתחשב בזמן המסוים ובשלב המסוים בהיסטוריה של כל קבוצת מיעוטים. ברור שבשביל המהגרים הראשונים הלאומיות של 'ארץ המוצא' (הארץ המְשלחת) היא בעלת משקל רב יותר מזו של 'הארץ הקולטת'. כמו כן, לבני הדור הראשון העובדה שהם מייצגים קבוצה לאומית רב־אתנית היא בעלת חשיבות עצומה (איטלקים מן הדרום או מן הצפון; ספרדים מגליסיה, מקטלוניה או מקסטיליה, וכדומה). במובן הזה המקרה היהודי מייצג 'קבוצה אתנית רב־לאומית' מורכבת במיוחד.

5 ראו המבוא לספרה של מולי לואיס נוון: Mollie Lewis Nouwen, *O, My Buenos Aires: Jewish Immigrants and the Creation of Argentine National Identity, 1905-1930*, University of New Mexico Press, Albuquerque, NM 2013.

6 אריך ס' גרואן, **גולה: יהודים בין יוונים ורומאים**, אוניברסיטת תל אביב, תל אביב 2004.

## חקר העבר היהודי

היהודים הם אחת הקבוצות האתניות הקטנות ביותר באמריקה הלטינית במונחים דמוגרפיים, אבל לצד צאצאיהם של מהגרים אסיאנים ומזרח־תיכונים הם זוכים לבולטות חברתית וכלכלית. מספר המחקרים שנעשו על לטינו־אמריקנים־יהודים עולה על זה שנעשה על כל קבוצה אחרת שאינה ילידית או אירופית קתולית (ספרדים, איטלקים, פורטוגלים). הספרות המקצועית נחלקת לשתי קטגוריות נרחבות. לרוב הקהילות האתניות באמריקה הלטינית יש פרסומים רבים המכוונים לצריכה פנימית של חברי הקהילה המאורגנת. פרסומים אלו, שמאחוריהם עומדים ארגונים קהילתיים או אנשים הקשורים אליהם וכוללים היסטוריה מוסדית, תיעוד שבעל פה, רומנים, סיפורים קצרים והגיוגרפיות, שונים לעתים תכופות מן התמונה המצטיירת בהיסטוריוגרפיה הלאומית.[7] רוב הספרות הזו מדגישה את ייחודה של הקהילה האתנית, ואפילו את עליונותה התרבותית, ומטרתה להגביר את תחושת הלכידות הקהילתית, לשמר את הזהות האתנו־לאומית ולהבטיח גיוס משאבים הכרחיים למימוש מטרה זו.

ספרות קהילתית המיוצרת בידי חברי הקהילה לצריכה עצמית נפוצה בקרב כל הקבוצות האתניות הלטינו־אמריקניות. הנטייה לייצור פנימי מקבלת חיזוק מן העובדה שרבים מן האינטלקטואלים בחלקיה השונים של אמריקה הלטינית אינם רואים באתניות קטגוריה אנליטית חשובה, גם כאשר הם עצמם באים מרקע אתני. האמביוולנטיות הזו עוזרת להסביר מדוע קיימת ספרות מחקרית מעטה באופן יחסי על קבוצות אתניות לטינו־אמריקניות.

אחד מהמאפיינים הבולטים של המחקר על יהודי אמריקה הלטינית הוא ריבוי המחקרים העכשוויים המתפרסמים מחוץ לאזור, בעיקר בארצות הברית ובישראל. סקירה מהירה בספריות של מכללות ושל אוניברסיטאות תגלה יותר ספרים על לטינו־אמריקנים יהודים מאשר על צאצאיהם הלטינו־אמריקנים של אסיאנים ושל מזרח תיכונים גם יחד.[8] היקף

7 Organización Sionista en el Uruguay, *El Sionismo en el Uruguay: editado con motivo del* 25 *aniversario de la Organización Sionista en el Uruguay*, Editorial e Imprenta 'ANCLA' de Bernardo Margulies, Montevideo 1943; Tsentral farband fun Galitsyaner Yidn in Argentine, *Galitsyaner yidn: yoyvel-buk*h, Tsentral farband fun Galitsyaner Yidn in Argentine, Buenos-Aires 1966; Mario Nassí, *La comunidad ashkenazi de Caracas: breve historia institucional*, Unión Israelita de Caracas, Caracas 1981; Egon e Frieda Wolff, *Natal, uma comunidade singula*r, Cemitério Comunal Israelita, Rio de Janeiro 1984; *Medio Siglo de Vida Judía en La Paz*, Circulo Israelita, La Paz 1987; S. Leon Trachtemberg, *Los Judíos de Lima y las Provicias del Perú*, Unión Israelita del Perú, Lima 1989; Alicia Gojman de Backal (ed.), *Generaciones judías en México: la kehilá ashkenazí (1922-1992)*, 7 vols., Comunidad Ashkenazí de México, México 1993

8 לכמה עבודות שנתפרסמו בשנים האחרונות על קהילות אתניות אחרות, ראו: Lane Ryo Hirabayashi, Akemi Kikumura and James A. Hirabayashi (eds.), *New Worlds, New Lives: Globalization and People of Japanese Descent in the Americas and from Latin America in Japa*n, Stanford University Press, Stanford, CA 2002; John Tofik

הפרסומים נובע מצירוף של נסיבות היסטוריות אשר הפכו את הלימודים על יהודי אמריקה הלטינית ל׳שדה מחקר׳ מקובל בדיסציפלינות כמו היסטוריה, ספרות ולימודי תרבות.[9]

ההיסטוריה של ה׳שדה׳ המוכר בדרך כלל כלימודים של יהודי אמריקה הלטינית החלה עם השתלבותו של החינוך האוניברסיטאי הישראלי בהקשר בין־לאומי רחב יותר, באמצע שנות השישים. בשנת 1966 הקימה האוניברסיטה העברית בירושלים את המדור הלטינו־אמריקני במכון ליהדות בת זמננו, אשר נוסד בשנת 1960. המחקרים בישראל על אמריקה הלטינית יצרו שתי מגמות מנוגדות. האחת מיקמה את החוקרים הישראליים בקהילה הבין־לאומית של חוקרים העוסקים בלימודי אמריקה הלטינית, כפי שטענו חיים אבני ויורם שפירא במאמרם על לימודי אמריקה הלטינית בישראל, שהופיע בשנת 1974 בכתב עת מרכזי בתחום המתפרסם בארצות הברית.[10] עם זאת, כיוון חדש של מחקרים שהחל להתפתח בישראל היה לימוד תולדותיהם של היהודים באמריקה הלטינית. חוקרים שעסקו בנושאים האלה, בעיקר חיים אבני ותלמידיו ועמיתיו, התמקדו בצמיחת הציונות באמריקה הלטינית, באנטישמיות, בהגירת יהודים לישראל וביחסי ישראל-אמריקה הלטינית.[11]

הגישה שצמחה במכון ליהדות זמננו וסדר היום המחקרי שהכתיבה עוררו ביקורת בקרב כמה מהחוקרים שעסקו באמריקה הלטינית, שבעיניהם ה׳אומה׳ (פרו, ארגנטינה, צ׳ילה וכדומה) עמדה במרכז.[12] ביקורת זו ממחישה את המתח הנמשך עדיין בין חוקרי האתניות של אמריקה הלטינית. הדור הראשון של חוקרים שעסקו בלטינו־אמריקנים־יהודים במכון ליהדות זמננו הרים תרומה רבת חשיבות לשדה המחקר הזה, אך זו כמעט לא הורגשה בעולם האקדמי דובר האנגלית. אחד הפרסומים האקדמיים הראשונים שנכתבו בידי לא ישראלי על יהדות אמריקה הלטינית היה זה שהכין מרטין ה׳ סייבל, ׳לטינו־אמריקני בן הדת היהודית, המתמחה בביבליוגרפיה׳, מאוניברסיטת מדיסון שבוויסקונסין. הביבליוגרפיה המרשימה של

Karam, *Another Arabesque: Syrian-Lebanese Ethnicity in Neoliberal Brazil*, Lok C. D. Siu, *Memories of a Future*; Temple University Press, Philadelphia, PA 2007 *Home: Diasporic Citizenship Of Chinese In Panama*, Stanford University Press, Robert M. Levine, *Race and Ethnic* :לעבודות מוקדמות יותר ראו. Stanford, CA 2005 *Relations in Latin America and the Caribbean: An Historical Dictionary and Bibliography*, Scarecrow Press, Metuchen, NJ 1980.

9 לרשימה של עבודות על יהודים־לטינו־אמריקנים שנתפרסמו קודם לשנת 1990, ראו: Judith Laikin Elkin and Ana Lya Sater, *Latin American Jewish Studies: An Annotated Guide to the Literature*. ד״ר דיוויד הירש מן הספריה של אוניברסיטת קליפורניה, לוס אנג׳לס, חיבר רשימה מעודכנת הנמצאת באתר: http://www.library.ucla.edu/libraries/url/colls/judaica/lajs.htm (אוחזר בדצמבר 2011).

10 Haim Avni and Yoram Shapira, 'Teaching and Research on Latin America in Israel', *Latin American Research Review,* 9, 3 (Fall 1974), pp. 39-51

11 לפרסומיו המוקדמים יותר של אבני, ראו הנספח לספר מרגלית בז׳רנו ואחרים (עורכים), **יהדות אמריקה הלטינית: קובץ מאמרים לכבוד חיים אבני**, אמיל״ט והמכון ליהדות זמננו של האוניברסיטה העברית, ירושלים 2001, עמ׳ 330-340.

12 David Rock, 'Ideas, Immigrants et Alia in Nineteenth and Twentieth Century Argentina', *Latin American Research Review,* 29, 1 (1994), pp. 172-183

סייבל, הכוללת כ־5,000 פריטים, אינה מזכירה את מאמרם של אבני ושפירא משנת 1974, שהופיע בכתב העת המרכזי Latin American Research Review, אם כי היא מזכירה כמה פרסומים אחרים של אבני. חשובה יותר בהקשר זה היתה אמירתו של סייבל, שחש צורך בביבליוגרפיה על נושאים יהודיים לטינו־אמריקניים כאשר חזר הביתה מתפילת השבת. בשביל סייבל, זיכרון דתי־אתני קלאסי זה הוביל להשראה קהילתית־אתנית המבוססת על קריאה על יהדות אמריקה הלטינית בעיתון הבוסטוני The Jewish Advocate.[13] בביבליוגרפיה של סייבל בולטת בחסרונה התייחסות למחקר הישראלי בנושא.

בשנת 1982 נפגשה קבוצת חוקרים בכינוס של האגודה ללימודי אמריקה הלטינית (LASA – Latin American Studies Association) כדי לדון ב'מפגש של לימודי אמריקה הלטינית ולימודים יהודיים'.[14] בהמשך השנה נערך במכון היהודי לדתות בהיברו יוניון קולג' (סינסינטי) הכינוס הראשון בנושא לימודים יהודיים לטינו־אמריקניים. בכינוס זה, שנעשה בו הקישור בין לימודי יהדות ארצות הברית ליהדות אמריקה הלטינית באמצעות האוסף הנרחב של הארכיונים של יהדות ארצות הברית, נוסדה האגודה ללימודי היהודים באמריקה הלטינית. לנשיאת הארגון נבחרה ג'ודית ל' אלקין, שהיא כנראה החוקרת תושבת ארצות הברית הראשונה שכתבה על יהודים לאחר הכשרה בלימודי אמריקה הלטינית. היא פרסמה את עבודותיה בהוצאה לאור של אוניברסיטת צפון קרוליינה, הידועה בסדרה הלטינו־אמריקנית שלה, לאו דווקא בסדרה היהודית.[15] שנה לאחר מכן נערך כינוס נוסף באוניברסיטה של ניו מקסיקו, ולא במקרה, שכן היתה ביתם של כתב העת Latin American Research Review ושל אחת מהתכניות הפעילות ביותר לחקר אמריקה הלטינית בארצות הברית.[16] שני הכינוסים האלה הציגו את מגוון הנושאים הרחב של LAJSA כארגון ללימודים אתניים ואזוריים גם יחד.

ייסודה של LAJSA שינה את הלימודים האתניים של אמריקה הלטינית בארצות הברית. כיום קורסים רבים בלימודי אמריקה הלטינית כוללים דיון ביהודים (עדיין מתעלמים מאסיאנים וממזרח תיכונים). ועידות אקדמיות המוקדשות לאמריקה הלטינית כוללות לעתים קרובות הרצאות העוסקות ביהודים, גם במושבים שאינם מוקדשים ליהודי אמריקה הלטינית. בעקבות הקמתה של LAJSA כחלק מלימודי אמריקה הלטינית, היה אפשר לצפות כי המחקרים החדשים יראו ביהודים רכיב נוסף בפסיפס החברתי המגוון של אמריקה הלטינית. עם זאת, המחקר מאז 1982 דומה מאוד למחקרים הקודמים שנעשו במסגרת המכון ליהדות זמננו בירושלים. בשני המקרים נקודת המוצא היא ראיית זהותם של היהודים באמריקה הלטינית כמבוססת

13 Martin H. Sable, *Latin American Jewry: A Research Guide*, Ktav Pub. House, New York 1978, p. xi

14 Judith Laikin Elkin (ed.), *Resources for Latin American Jewish Studies: Proceedings of the First Research Conference of the Latin American Jewish Studies Association, Held on the Cincinnati Campus of Hebrew Union College – Jewish Institute of Religion on October 30-November 1, 1982*, Latin American Jewish Studies Association, Cincinnati, OH 1982, p. IX

15 Elkin, *Jews of the Latin American Republics*

16 למבחר מן ההרצאות שהוצגו באותו כינוס ראו: Elkin and Merkx (eds.), *The Jewish Presence in Latin America*.

על היותם חלק מתפוצה רחבה יותר מאשר על לאומיות המדינה שבה הם חיים. זוהי דוגמה מובהקת למשקלה ולהשפעתה של הריבונות היהודית על השיח בסוגיות של תפוצה ושל זהויות קולקטיביות יהודיות. בכל אופן, מה שנראה בשנת 1982 כמהפך אינטלקטואלי נראה כעת יותר כהעתקת מרכז הכובד של המחקר מישראל לארצות הברית והתרחקות מנקודת מבט ציונית לטובת פרספקטיבה אתנית.

מבחינת הפרסומים שיצאו לאור לאחר 1982 על יהודים־לטינו־אמריקנים עולות שתי עמדות אינטלקטואליות. הראשונה היא כי יהדות היא הבסיס הראשון במעלה (ולעתים היחיד) להבניית זהותם. חיים יהודיים בארצות אמריקה הלטינית מתוארים כזהים כמעט או לפחות כדומים מאוד לחיים יהודיים בכל ארץ אחרת. המחקר מתמקד במאפיינים המשותפים ומתבסס על נתונים שמקורם במוסדות הקהילה הרשמיים. הדוגמה הקלאסית לכך היא מחקרה החלוצי של ג׳ודית אלקין, 'יהודי הרפובליקות של אמריקה הלטינית', המשווה בין חיים יהודיים בכל מדינות אמריקה הלטינית.[17] המחקרים שפורסמו בעקבות ספרה פורץ הדרך של אלקין היו דומים באופיים. קובצי המאמרים שיצאו לאור נשאו כותרות כמו 'הנוכחות היהודית באמריקה הלטינית', 'התפוצה היהודית באמריקה הלטינית', או 'התפוצה היהודית באמריקה הלטינית ובאגן הקריבי'.[18] באופן מפתיע קבצים המבוססים על לאום מסוים (כגון יהודי ארגנטינה או יהודי ברזיל) נקטו את אותה גישה, ולעתים נדירות ערכו השוואות לאומיות בין יהודים לבני מיעוטים לאומיים אתניים אחרים באותה ארץ.[19]

מונוגרפיות על יהודי אמריקה הלטינית, גם כאלה המתמקדות במדינות מסוימות ובנושאים ספציפיים, דומות בדרך כלל לקובצי המאמרים מבחינת הפרספקטיבה של התפוצה המנחה אותן ומבחינת ההתייחסות ההשוואתית שהן מאמצות. לעתים תכופות, כאמור, ההשוואה היא ליהודים המתגוררים במדינות אחרות.[20]

17 Elkin, *Jews of the Latin American Republics*

18 Elkin and Merkx (eds.), *The Jewish Presence in Latin America*; David Sheinin and Lois Baer Barr (eds.), *The Jewish Diaspora in Latin America: New Studies on History and Literature*, Garland, New York 1996; Kristin Ruggiero (ed.), *The Jewish Diaspora in Latin America and the Caribbean: Fragments of Memory*, Sussex Academic Press, Brighton 2005; Marjorie Agosín (ed.), *Memory, Oblivion, and Jewish Culture in Latin America*, University of Texas Press, Austin 2005; Judit Bokser Liwerant and Alicia Gojman de Backal (eds.), *Encuentro y Alteridad, Vida y Cultura Judía en América Latin*a, Universidad Nacional Autónoma de México, Fondo de Cultura Económica, Mexico City 1999

19 Monica Grin and Nelson H. Vieira (eds.), *Experiência cultural judaica no Brasil / Recepção, inclusão e ambivalência*, Topbooks, Rio de Janeiro 2004; Ricardo Feierstein and Stephen A. Sadow (eds.), *Recreando la cultura judeoargentina: 1894-2001: en el umbral del segundo siglo: encuentro 2001*, Mila, Buenos Aires 2002; Judit Bokser de Liwerant et al., *Imagenes de un encuentro: la presencia Judía en México durante la primera mitad del siglo* XX, UNAM/, Tribuna Israelita, Mexico 1992

20 ג׳פרי לסר, **ברזיל ו'השאלה היהודית': הגירה, דיפלומטיה ודעות קדומות**, מפעלים אוניברסיטאיים, תל

הנחת יסוד דומיננטית נוספת היא שיהודים חיים בקהילות סגורות. רעיון זה נובע מכך שמסמכים ראשוניים רבים על לטינו־אמריקנים־יהודים נכתבו ביידיש או בעברית, שפות שאינן נחשבות לנורמטיביות בלימודי אמריקה הלטינית. עובדה זו גרמה לעשורים של אי־נראוּת מחקרית של לטינו־אמריקנים־יהודים, נושא שעליו עמדה ג'ודית אלקין לפני למעלה מ־25 שנה במבוא לספרה על יהודי הרפובליקות של אמריקה הלטינית.[21] מקורות בעברית וביידיש יצרו לעתים קרובות את הרושם הכוזב שהיהודים חיו בניתוק מכלל החברה, תופעה שאנו עדים לה גם במחקרים על קבוצות אתניות אחרות. גישת הקהילה הסגורה יצרה גם חסר בדיון מתודולוגי, ולא קראנו מאמר או שמענו הרצאה הטוענים כי לימודי יהודים או כל קבוצה אתנית אחרת באמריקה הלטינית מחייבים גישה מיוחדת. במובן זה ייסודו של המדור האיברי והלטינו־אמריקני במכון ליהדות זמננו באוניברסיטה העברית, וכמו כן, האגודה לחקר יהודי אמריקה הלטינית (LAJSA), לא השיגו את מטרותיהם המוצהרות ליצירת 'שדה מחקרי' במובן האקדמי המובהק של המושג.

המחקר על הלטינו־אמריקנים־היהודים התקדם בשני העשורים האחרונים מבחינת איכות הפרסומים וכמותם, בעיקר בתחום הספרות הלטינו־אמריקנית, האנתרופולוגיה, לימודי התרבות וההיסטוריה.[22] מחקרים העוסקים ביהודים בוחנים אותם עתה בדרך כלל בהקשר חברתי רחב, ובתי הוצאה אקדמיים וכתבי עת אקדמיים חשובים מפרסמים בקביעות בנושאים האלה. מחקר חדשני יותר על יהודים נמצא תכופות בספרם השני או השלישי של מי שהוכשרו דווקא כחוקרים של אמריקה הלטינית, ולא דווקא בתחום לימודי היהדות.[23] הם רואים בלטינו־אמריקנים ממוצא יהודי חלק מן הפסיפס האתני והתרבותי המאפיין את החברות הלטינו־אמריקניות, על זהותן ההיברידית והמורכבת. רבים מהכותבים מתמקדים ביחסים הדינמיים בין יהודים ללא יהודים בחיים הכלכליים, החברתיים, התרבותיים והפוליטיים.

Adina Cimet, *Ashkenazi Jews in Mexico: Ideologies in the Structuring* ;1997 אביב
*of a Community*, State University of New York Press, Albany, NY 1997; Katherine Morris, *Odyssey of Exile: Jewish Women Flee the Nazis for Brazil*, Wayne State University Press, Detroit MI 1996; Robert Levine, *Tropical Diaspora: The Jewish Experience in Cuba*, University of Florida Press, Gainesville 1993.

21 Elkin, *Jews of the Latin American Republics*. ראו גם Eliahu Toker, *El idish es tabién latinoamerica*,Instituto Movilizador de Fondos Cooperativos, Buenos Aires 2003.

22 ראו קובץ המאמרים שיצא לאור לאחרונה: Haim Avni et al. (eds.), *Pertenencia y alteridad. Judíos en/de América Latina: Cuarenta años de cambio*s, Iberoamericana Vervuert, Madrid 2011.

23 ראו מאמריהם של ג'פרי לסר, חוסה מויה, סנדרה מקגי דויטש ודונה גאי בספר שערכו רענן ריין וג'פרי לסר: Jeffrey Lesser and Raanan Rein (eds.), *Rethinking Jewish-Latin Americans*, University of New Mexico Press, Albuquerque, NM 2008. ראו גם המאמרים בגיליון המיוחד שערך נלסון וייר: *Shofar,* 19, 3 (Spring 2001), special issue on 'The Jewish Diaspora of Latin America'. באשר לאופי ההיברידי והמורכב של הזהויות של סופרים לטינו־אמריקנים־יהודים, ראו Edna Aizenberg, *Books and Bombs in Buenos Aires: Borges, Gerchunoff, and Argentine-Jewish Writing*, University Press of New England, Hanover and London 2002.

מעבר לכך, גדל והולך מספרם של החוקרים השואלים מה אפשר ללמוד מן הניסיון היהודי על מהגרים וקבוצות אתניות אחרות ועל אופיין הכללי של החברות באמריקה הלטינית.

## חשיבה מחדש על יהדות אמריקה הלטינית

מרבית המחקרים נחלקו עד כה לשניים: כאלה שבחרו בניתוח של מיעוטים אתניים כחלק מתפוצה חוצת גבולות, או כאלה שהעדיפו את ניתוחם כחלק מן המסגרת הלאומית שבתוכה הם חיים. מאמר זה קורא לאיזון של מתח זה, ואנו מציעים את ו׳ החיבור, הרלוונטית ללימודי אתניות באמריקה הלטינית בהקשר רחב יותר. אנו מאמינים כי המחקר על לטינו־אמריקנים־יהודים יש בו כדי להצביע על גישות חדשות ללימודים אתניים. כל אחת מההערות הבאות מתחילה בהצבעה על הנחה נפוצה שאנו מבקשים לערער עליה או להציב סימן שאלה לגבי תוקפה, ולאחר מכן אנו מעלים הצעות להנחות מחקריות חדשות.

א. רוב המחקרים על אתניות מדגישים ׳ייחודיות׳ (exceptionalism). הנחה זו, של ייחודיות כקטגוריה ניתוחית א־פריורית, באה לידי ביטוי באותם מחקרים שמאמצים התייחסויות ונקודת מבט השוואתית הרלוונטיות לחוויה של בני אותה קבוצה אתנית במדינות אחרות. הנחה זו טוענת כי יהודים, לדוגמה, הם מיעוט שונה מכל מיעוט אחר, ולכן כאשר לומדים את תולדותיהם של יהודי ארגנטינה או ברזיל יש להכיר היטב את ההיסטוריה של יהודי דרום אפריקה, למשל, או של יהודי אוסטרליה.[24] גישה זו טוענת כי אתניות היא תופעה א־לאומית וכי חבריה של קבוצת מיעוט אתנית הם נבדלים, אינם חלק מהתרבות הלאומית של המדינה שבה הם חיים או שהם קרבנותיה של הקבוצה ההגמונית. מגמה זו אינה ייחודית למחקרים העוסקים ביהודים. מחקרים על לטינו־אמריקנים ממוצא יפני, סיני או לבנוני, לדוגמה, מציגים את הקבוצה בראש ובראשונה בהקשר של התפוצה שהיא משתייכת אליה.[25]
אנו טוענים כי אתניות טרנס־לאומית אינה בהכרח רכיב זהותי דומיננטי יותר מזהות לאומית. מחקרים על לטינו־אמריקנים־יהודים יכולים להתמקד בפרקטיקות החברתיות שלהם בהקשר הלאומי במטרה להציג השוואה, ואולי לבחון אזורי מגע עם מיעוטים אתניים אחרים, כמו צאצאיהם של פולנים, של יפנים, של סינים, של לבנונים

24 Daniel Elazar and Peter Medding, *Jewish Communities in Frontier Societies: Argentina, Australia and South Africa*, Holmes and Meier, New York 1983

25 Albert Hourani and Nadim Shehadi (eds.), *The Lebanese in the World: A Century of Emigration*, I. B. Tauris and St. Martins Press, London and New York 1992; *The Americas*, 53, 1 (July 1996), special issue on 'Turco Immigrants in Latin America'; Jeffrey Lesser (ed.), *Searching for Home Abroad: Japanese – Brazilians and Transnationalism*, Duke University Press, Durham, NC 2003; Wanni W. Anderson and Robert G. Lee (eds.), *Displacements and Diasporas: Asians in the Americas*, Rutgers University Press, New Brunswick, NJ 2005

ושל סורים.[26] לא ידוע לנו על פרויקט מחקרי שבדק בקרב יהודים את מערכות היחסים הפנימיות והנזילות בין זהות לאומית ובין הבכורה־המונחת־מראש של סולידריות על רקע תפוצה. כפי שכתב פעם חורחה לואיס בורחס (Borges) בהקדמה לקובץ שיריו של אינטלקטואל ארגנטיני יהודי, אפשר לומר כי יהודי ארגנטינה נאבקו תמיד להיות 'ארגנטינים ללא צל של ספק' (unmistakably Argentine). ואנו תוהים אם המתח בין אתניות ללאום, שעליו מצביעה הערתו של בורחס, יכול לשמש נקודת פתיחה למחקר חדש.[27] נראה שאנתרופולוגים, יותר מאשר היסטוריונים, מתחילים לאמץ כיוון זה.[28]

ב. מחקרים על אתניות באמריקה הלטינית מתבססים לרוב על ההנחה כי ילדיהם ונכדיהם של מהגרים מייחסים חשיבות למקום הולדתם של אבותיהם או למולדתם המדומיינת. מהנחה זו משתמע כי מיעוטים אתניים אינם ממלאים תפקיד משמעותי בעיצוב הזהות הלאומית בארץ שבה הם חיים. מחקרים על לטינו־אמריקנים יהודים, לדוגמה, מניחים כי תמיכתם של הארגונים הציוניים ופעילותם מכוונת בראש ובראשונה למען מדינת ישראל.

אנו מציעים כי במחקר ישאלו אם ההשתתפות בפעילות ציונית קשורה בהכרח למולדת הישראלית המדומיינת. במילים אחרות: לאיזו מולדת מתייחסת הפעילות הציונית באמריקה הלטינית? מעבר לכך, האם תמיכה בישראל היא רכיב חשוב בזהות

26 לשני ניסיונות מוקדמים שאימצו גישה זו, ראו: Ignacio Klich and Jeffrey Lesser (eds.), *Arab and Jewish Immigrants in Latin America: Images and Realities*, Frank Cass, London 1998; Jeffrey Lesser, *Negotiating National Identity: Immigrants, Minorities and the Struggle for Ethnicity in Brazil*, Duke University Press, Durham, NC 1999. למחקרים חדשים יותר ראו: Raanan Rein (ed.), *Árabes y judíos en Iberoamérica: Similitudes, diferencias y tensiones*, Fundación Tres Culturas del Mediterráneo, Sevilla 2008; Raanan Rein (ed.), *Más Allá del Medio Oriente: Las diásporas judía y árabe en América Latina*, Editorial de la Universidad de Granada, Granada 2012.

27 ראו ההקדמה שכתב בשנת 1940 הסופר חורחה לואיס בורחס לספרו של המשורר הארגנטיני-יהודי גרינברג: Carlos M Grünberg, *Mester de judería: prólogo de Jorge Luis Borges*, Editorial Argirópolis, Buenos Aires 1940.

28 לדוגמאות למאמץ זה, לבחון את היחסים בין יהודים ומהגרים אירופים אחרים לאוכלוסיות מקומיות, ראו: Shari Jacobson, 'Body and Soul: Therapeutic Dimensions of Jewish Ultra-Orthodoxy in Neoliberal Argentina', in: Adriana Brodsky and Raanan Rein (eds.), *The New Jewish Argentina: Facets of Jewish Experiences in the Southern Cone*, Brill, Boston and Leiden 2013 ;Misha Klein, *Kosher Feijoada and other Paradoxes of Jewish Life in Sao Paulo*, University Press of Florida, Gainesville 2012; Judith Noemí Freidenberg, *The Invention of the Jewish Gaucho: Villa Clara and the Construction of Argentine Identity*, University of Texas Press, Austin 2009; Teresa Porzecanski, *La vida empezó acá: inmigrantes judíos al Uruguay: historias de vida y perspectivaantropológica de la conformación de la comunidad judía uruguaya, contrastes culturales y procesos de enculturación*, Lindari y Russo, Montevideo 2005.

של יהודי אמריקה הלטינית? עמדה זו הוצגה לעתים קרובות, אך לא נבחנה.[29] כמה מהמחקרים האחרונים מראים כי 'פעילות ציונית' בארגנטינה, למשל, היא אסטרטגיה שאפשרה ליהודים־ארגנטינים להיות בעליה של מולדת (madre patria) בדומה לזו של איטלו־ארגנטינים (איטליה), וספרדים־ארגנטינים (ספרד). תמיכה בציונות ביטאה עבור רבים אמצעי להיות ארגנטיני טיפוסי בחברת מהגרים הטרוגנית זו.[30] הסוציולוג ארנד שניידר טוען במחקרו האחרון על אזרחים ארגנטינים שקיבלו דרכון איטלקי כי החזקת דרכון זר היא חלק חיוני בזהות העכשווית של המעמד הבינוני הארגנטיני.[31]

ג. חוקרים רבים טוענים כי ה'מולדת' האתנית היא בעלת מחויבות לקהילותיה בתפוצות. טענה זו נובעת מההנחה, הנבחנת רק לעתים רחוקות, כאילו המוקד או הליבה של הזהות האתנית הקולקטיבית חייב להימצא מחוץ למדינה שבתחומה מתגוררים בני הקהילות השונות. הנחה זו משקפת היעדר דיון על מרכז התפוצה והפריפריה שלה. חוקרים מניחים שלישראל מחויבות עמוקה ליהודים־לטינו־אמריקנים ושהאינטרסים שלה זהים או משלימים את שלהם.

מחקרים עדכניים קוראים תיגר על הנחה זו וטוענים כי הקשר בין יהדות התפוצות למדינת ישראל זהה לזיקות המאפיינות גם תפוצות אחרות.[32] למעשה, ישראלים רבים מתייחסים אל יהדות התפוצות בבוז מסוים, ומעצבי המדיניות הישראלים אינם מפגינים רגישות רבה לצורכיהן ולרגישויותיהן של קהילות יהודיות באמריקה הלטינית. דוגמה לגישה זו היא ההחלטה של ממשלת ישראל להגביל את הסיוע לקרבנות הארגנטינים היהודים של הדיקטטורה הצבאית שמשלה בארגנטינה בשנות

29 סילויה שנקולבסקי־קרול, **התנועה הציונית והמפלגות הציוניות בארגנטינה, 1935-1948**, מאגנס, ירושלים 1996; Haim Avni, 'El sionismo en la Argentina: el aspecto ideologico', in: AMILAT, *Judaica Latinoamericana: Estudios Histórico-Sociales*, 5 (2005), Editorial Universitaria Magnes, Jerusalem, pp. 145-168; Judit Liwerant de Bokser, 'El movimiento nacional judío: el sionismo en México, 1922-1947', Ph.D. dissertation, Universidad Nacional Autonóma de Mexico (UNAM), Mexico 1991; Sigue Friesel, *Bror Chail: História do Movimento e do Kibutz Brasileir*o, Departamento da Juventude e do Chalutz da Organização Sionista Mundial, Jerusalem 1956.

30 רענן ריין ומולי לואיס, 'זהויות משלימות: ספרדים, ציונים וארגנטינים בין שתי מלחמות העולם', **פעמים**, 111-112 (2007), עמ' 79-102; Raanan Rein, 'Together yet Apart: Israel and Argentine Jews', keynote address at the Conference of the Latin American Jewish Studies Association, Dartmouth College, Hanover, NH 2004

31 Arnd Schneider, *Futures Lost: Nostalgia and Identity among Italian Immigrants in Argentina*, P. Lang, Oxford and New York 2000

32 למחקר חדש המעמיד בסימן שאלה את הייחודיות של התפוצה היהודית, ראו: גבריאל שפר והדס רוט־טולדנו, **מי מנהיג? על יחסי ישראל והתפוצה היהודית**, מכון ון ליר והוצאת הקיבוץ המאוחד, ירושלים 2006, בייחוד עמ' 302 ואילך. ראו גם רענן ריין, **ארגנטינה, ישראל והיהודים: למן חלוקת ארץ ישראל ועד פרשת אייכמן**, אוניברסיטת תל אביב, תל אביב 2002.

השבעים, במטרה לשמור על יחסים טובים עם החונטה השלטת.[33] גישה זו של 'רֵאל פוליטיק' משלבת את העיקרון הציוני הפונדמנטליסטי של שלילת הגלות עם האמונה הרווחת בישראל כי יהדות התפוצות צריכה לשמר קשר חד־סיטרי עם ישראל, הכולל נאמנות, תמיכה פוליטית ומוסרית וסיוע כספי.

ד. חוקרים רבים העוסקים באתניות באמריקה הלטינית מניחים כי המורשת היא ההופכת אדם לחבר בקהילה אתנית. בכך הם משקפים את האמונה הרווחת בקרב לטינו־אמריקנים רבים. עם זאת, כאשר בוחנים את שיעור הנישואים המעורבים מתברר כי הוא עולה על חמישים אחוז, ורבים אינם רואים את עצמם (או אינם רוצים להיראות) כחבריה של קבוצה אתנית פורמלית. מחקרים רבים עוסקים במנהיגים של קהילות אתניות ובמוסדותיהן. רק מחקרים מעטים עוסקים בחברים בקבוצה אתנית שאינם שייכים למסגרות קהילתיות (unaffiliated ethnics).[34]

נטייה זו קיימת גם במחקרים על לטינו־אמריקנים־יהודים. המחקרים התעלמו מחמישים אחוז (או יותר, במקומות רבים) של יהודים שלא השתייכו, או אינם משתייכים, לארגונים היהודיים.[35] המונח 'קהילה יהודית' מטעה אם הוא מתייחס רק אל המשתייכים לארגונים יהודיים כגון בתי כנסת, מועדונים חברתיים או תנועות נוער. התיעוד של סיפורי חייהם וגאולת זיכרונותיהם של יהודים שאינם קשורים

33 על הוויכוח הטעון מאוד בסוגיה זו ראו: מרסל זוהר, **שלח את עמי לעזאזל: בגידה בכחול לבן. ישראל וארגנטינה: כך הופקרו יהודים נרדפי שלטון הגנרלים**, ציטרין, תל אביב 1990; לואיס רוניגר ומריו שניידר, 'מילוט וגלות: הנמלטים מרדיפת שלטון הגנרלים בארגנטינה בשנות השבעים', **סוציולוגיה ישראלית**, ו, 2 (2005), עמ' 233-263; לאונרדו סנקמן, 'מילוט יהודים בארגנטינה בעת השלטון הצבאי, 1976-1983', בתוך: דפנה שרפמן (עורכת), **אור לגויים? מדיניות החוץ של ישראל וזכויות האדם**, הקיבוץ המאוחד, תל אביב 1999, עמ' 91-118; יואל בר־רומי, 'האם הופקרו יהודי ארגנטינה', **גשר**, 133 (קיץ תשנ"ו), עמ' 53-71; רענן ריין ואפרים דוידי, 'מגיבור יהודי לעוכר ישראל: פרשת טימרמן, המימסד הישראלי והעיתונות העברית', **ישראל**, 15 (2009), עמ' 167-191.

34 Lane Ryo Hirabayashi, Akemi Kikumura and James A. Hirabayashi (eds.), *New Worlds, New Lives: Globalization and People of Japanese Descent in the Americas and from Latin America in Japan*, Stanford University Press, Stanford, CA 2002; Comissão de Elaboração da História dos 80 Anos da Imigração Japonesa no Brasil, *Uma Epopéia Moderna: 80 Anos da Imigração Japonesa no Brasil*, Editora Hucitec, São Paulo 1992; María Bjerg and Hernán Otero (eds.), *Inmigracíon y redes sociales en la Argentina moderna*, CEMLA, IEHS, Tandil 1995; Albert Hourani and Nadim Shehadi (eds.), *The Lebanese in the World: A Century of Emigration*, Centre for Lebanese Studies in association with I. B. Tauris & Co., London 1992; Jose C. Moya, *Cousins and Strangers: Spanish Immigrants in Buenos Aires, 1850-1930*, University of California Press, Berkeley 1998

35 בין המחקרים המעטים הכוללים דיון ביהודים שאינם חברים בקהילה המאורגנת אפשר לציין את Henrique Rattner, *Tradição e Mudança: A Comunidade Judaica em São Paul*o, Editora Atica, São Paulo 1977, וכן את Eugene Sofer, *From Pale to Pampa: A Social History of the Jews of Buenos Aire*s, Holmes and Meier, New York 1982

לקהילה היהודית יכולים לספק תובנות חדשות על טבען של זהויות לאומיות ואתניות. מחקרים כאלה יכולים להתמקד ביהודים הנשואים לבני זוג לא־יהודים, ביחידים המבטאים זהות יהודית המבוססת על תרבות ולא על דת או על אתניות ובכותבים שאינם מבטאים את יהדותם בגלוי, כגון הסופרת הברזילאית־יהודית קלריס ליספקטור (Lispector). מחקרים מסורתיים, לדוגמה, היו מתעלמים מהמוזיקאי זוכה האוסקר חורחה דרקסלר (Drexler), שהלחין את המוזיקה לסרט **דרום אמריקה באופנוע**, המבוסס על זיכרונותיו של המהפכן צ׳ה גווארה. דרקסלר, שנולד באורוגוואי למשפחה גרמנית יהודית שנמלטה מהנאצים, אינו מדבר גרמנית אבל מחזיק בדרכון גרמני. הוא חי בישראל במשך שנה, אולם עבר לספרד מסיבות מקצועיות. שיריו הראשונים נכתבו בעברית אך הוא מוכר בזכות יצירותיו בספרדית, ובהן כמה העוסקות בנושאים יהודיים, כמו *Milonga del moro judío* (הפסנתרן של גטו ורשה). לאחרונה בריאיון **בניו יורק טיימס** הגדיר עצמו דרקסלר כיהודי ׳ועוד הרבה דברים אחרים׳, שכן הוא אינו קשור למוסדות דתיים והיה נשוי לקתולית.[36] המחקר אינו צריך להתעלם מאנשים כמו דרקסלר, שהם בעלי זהות יהודית חזקה אך לא בלעדית.

ה. במחקרים רבים על אמריקה הלטינית צוין בצדק שהשיח של הרוב הדומיננטי הוא גזעני. עם זאת, יש פער בין רטוריקה לפרקטיקות חברתיות. ואכן, ביטויים גזעניים לא מנעו מקבוצות אתניות רבות באמריקה הלטינית לחדור אל המגזרים הפוליטיים, התרבותיים, הכלכליים והחברתיים המשפיעים. ועדיין, חוקרים המתמקדים בשיח נוטים לחפש קרבנות של קסנופוביה או של אנטישמיות, וטוענים כי הגזענות מייצגת סטרוקטורה חברתית הגמונית.[37] וכך, עיצובה של זהות אתנית מבוסס בראש ובראשונה על מאבק באפליה ובהדרה. חוקרים הבודקים מעמד חברתי, לעומת זאת, מגיעים למסקנות שונות. הם טוענים כי הצלחה בקרב אסיאנים, מזרח תיכונים ויהודים־לטינו־אמריקנים ממקמת אותם בקטגוריה ה׳לבנה׳.[38]
המחקרים על לטינו־אמריקנים־יהודים יכולים לשמש מקרה בוחן לצורך במחשבה

36 'Latin American Singer's Rainbow Coalition of Identities', *The New York Times*, 12.7.2005

37 Ignacio Klich and Mario Rapoport (eds.), *Discriminacíon y Racismo en América Latina*, Grupo Editor Latinoamericano, Buenos Aires 1997; Martin N. Dreher, Arthur Blásio Rambo and Marcos Justo Tramontini (eds.), *Imigração e imprensa: XV Simpósio de História da Imigração e Colonização*, Instituto Histórico de São Leopoldo, Porto Alegre 2004

38 George Reid Andrews, *Blacks and Whites in São Paulo, Brazil, 1888-1988*, University of Wisconsin Press, Madison, WI 1991, p. 56; Robert Stam, *Tropical Multiculturalism: A Comparative History of Race in Brazilian Cinema and Culture*, Duke University Press, Durham, NC 1998, p. 76; Ruben E. Reina, *Parana: Social Boundaries in an Argentine City*, University of Texas Press, Austin, TX 1973

מחודשת על ניסיונן של קבוצות אתניות שונות ברחבי היבשת. הספרות מאוחדת כמעט בטענה כי האנטישמיות באמריקה הלטינית חזקה יותר מאשר באזורים אחרים של העולם. הרושם המצטייר הוא כי חיי היהודים שם הם בלתי נסבלים, סיוט מתמשך.[39] עם זאת, חיים אבני, שעבודתו התרכזה באנטישמיות, ציין בצדק קיומה של 'התמקדות יתר של האנרגיה המחקרית [ב]אנטישמיות'.[40]

ו. חלק גדול מהספרות המקצועית יוצר את הרושם המוטעה שהקהילות האתניות הן הומוגניות ונטולות רבדים של צאצאי המהגרים. לטינו־אמריקנים ממוצא אסיאני או מזרח תיכוני מצטיירים כנמנים ברובם עם המעמד הבינוני או הגבוה, עמדה המקבלת חיזוק מהתמקדותם של החוקרים בסיפורי הצלחה אתניים כמו של אלברטו פוג'ימורי (Fujimori) בפרו, סלסו לאפר (Lafer) בברזיל או קרלוס סאול מנם (Menem) בארגנטינה. רושם זה מודגש יותר ביחס ללטינו־אמריקנים־יהודים, המוצגים במחקר כמי שזכו במסלול קידום מהיר ואקסקלוסיבי אל המעמד הבינוני והגבוה. הנחה שגויה זו הובילה חוקרים רבים לא לשקול מחקר שיעסוק ביהודים בני מעמד הפועלים או ביהודים עניים.[41]

יש, כמובן, גישות אחרות. ראשית, נוכל ללכת בדרכם של חוקרי קולנוע אשר ציינו בצדק כי בהוליווד אנשים בעלי שמות לא־יהודיים אינם בהכרח לא־יהודים. מי יודע מה יכולה היתה הביוגרפיה של הפוליטיקאי הארגנטיני אמיליו פרינה (Perina), שנולד כמשה קונסטנטינובסקי (Konstantinovsky), ללמד אותנו על אתניות? שנית, שיח על אנטישמיות, אפילו כאשר הוא צומח ממרכזים של

39 Maria Luiza Tucci Carneiro, *O anti-semitismo na era Vargas: Fantasmas de uma geração (1930-1945),* Brasiliense, São Paulo 1988; Graciela Ben-Dror, *Católicos, nazis y judíos: la Iglesia argentina en los tiempos del Tercer Reich*, Lumiere, Buenos Aires 2003; Laura Pérez Rosales, 'Anticardenismo and Anti-Semitism in Mexico, 1940', in: David Sheinin and Lois Baer Barr (eds.), *The Jewish Diaspora in Latin America: New Studies on History and Literature*, Garland, New York 1996, pp. 183-197; Clara Adrighi et al., *Antisemitismo en Uruguay: Raices, Discursos, Imágenes*, Trilce, Montevideo 2000

40 Haim Avni, 'Post War Latin American Jewry: An Agenda for the Study of the Last Five Decades', in: David Sheinin and Lois Baer Barr (eds.), *The Jewish Diaspora in Latin America: New Studies on History and Literature*, Garland, New York 1996, pp. 3-19. בעבודותיו האחרונות אפיין הסוציולוג הברזילאי־יהודי, ברנרדו סורז', את מרבית המחקרים על אנטישמיות בברזיל כהגזמה בוטה. ראו למשל: Bernardo Sorj, 'Brazilian Non-Anti-Semite Sociability and Jewish Identity', in: J. Bokser Liwerant et al. (eds.), *Identities in an Era of Globalization and Multiculturalism: Latin America in the Jewish World*, Brill, Leiden 2008, pp. 151-169.

41 רפאל קוגן ודוד דיסקין, למשל, שניהם מן התומכים הבולטים בפרון, היו דמויות מפתח בתנועת העבודה המאורגנת של ארגנטינה, אבל זכו עד כה לתשומת לב מעטה מצד החוקרים, שהעדיפו לצייר בהכללה את יהודי ארגנטינה בשנות הארבעים והחמישים כעוינים לפרוניזם.

עֲצמה פוליטית, אינו מתרגם תמיד לדיכוי אבסולוטי. דיון בשיח גזעני לצד בחינה של מוביליות אישית וקבוצתית יכול לשנות את הבנתנו על טבעם של דיכוי ושל הצלחה גם יחד. שלישית, אנו שואלים אם זהות קבוצתית של מיעוט היא קודם כול תגובה על חוסר סובלנות חברתית. סטראוטיפים קיימים לעתים קרובות באורח פעיל בגלל הנחותיהם המוקדמות החיוביות, ויש הבדל בין יהודופובים (השונאים את כל היהודים) לאנטישמים (אלה המחזיקים בסטראוטיפים קבוצתיים שליליים, אחדים או רבים, בנוגע ליהודים). מעבר לכך, מי שמבטאים סטראוטיפים שליליים ביחס ליהודים (או כל קבוצה אתנית אחרת) יכולים להחזיק במקביל בסטראוטיפים חיוביים גם כן.

ז. ישנם תחומים נוספים שסבלו מהזנחה במחקר האתני של אמריקה הלטינית בכלל ובלימודים העוסקים בלטינו־אמריקנים־יהודים בפרט. הבולט שבהם הוא מגדר.[42] מחקרים על נשים יהודיות באמריקה הלטינית מתמקדים בפרוצות או בסופרות, אף על פי שנשים יהודיות מילאו תפקידים מרכזיים בכל ההיבטים החברתיים.[43] כפי שהדגישה סנדרה מקגי דויטש לגבי המקרה הארגנטיני: ׳נשים יהודיות נעדרות למעשה מכל המקורות ההיסטוריים המשניים. מחקר עליהן הוא חיוני כדי לחשוף את הקולות ולספר את הסיפורים שלא סופרו של מחצית האוכלוסייה היהודית, שקולה לא נשמע׳.[44] הדבר נכון גם לגבי ילדים ומיעוטים מיניים.

ח. נושא נוסף קשור להצגתן של קהילות אתניות הומוגניות (כגון קהילה ׳יהודית׳, קהילה ׳ערבית׳, קהילה ׳אסיאנית׳). בדרך כלל נדרשת הבחנה דקה ומורכבת יותר בין קבוצות שונות (כגון יפנים, סינים והודים; סורים, לבנונים ופלסטינים), אך הספרות המקצועית מונוליתית יותר ומכוונת־קהילה. בחינת קבוצות אתניות

42 Florencia E. Mallon, *Courage Tastes of Blood: The Mapuche of Nicolás Aliaño and the Chilean State, 1906-2001*, Duke University Press, Durham, NC 2005

43 Gerardo Bra, *La organización negra: la increible historia de la Zvi Migdal*, Corregidor, Buenos Aires 1982; Victor A. Mirelman, *En busqueda de una identidad: los inmigrantes judíos en Buenos Aires, 1890-1939*, Editorial Milá, Buenos Aires 1988, pp. 339-378; Donna J. Guy, *Sex and Danger in Buenos Aires: Prostitution, Family, and Nation in Argentina*, University of Nebraska Press, Lincoln, NE and London 1991; Nora Glickman, *The Jewish White Slave Trade and the Untold Story of Raquel Libernan*, Garland, New York 2000; Beatriz Kushnir, *Baile de máscaras: mulheres judias e prostituicao: as polacas e suas associacoes de ajuda mutual*, Imago Editora, Rio de Janeiro 1996; *Mir Yarfitz*, 'Uprooting the Seeds of Evil: Ezras Noschim and Jewish Marriage Regulation, Morality Certificates, and Degenerate Prostitute Mothers in 1930s Buenos Aires', in: Brodsky and Rein (eds.), *The New Jewish Argentina*, pp. 55-79; וכן, איזבל וינסנט, **בגופן ובנפשן: סיפורן הטראגי של שלוש נשים יהודיות שנמכרו לזנות בדרום אמריקה**, כתר, ירושלים 2007.

44 Sandra McGee Deutsch, 'Changing the Landscape: The Study of Argentine Jewish Women and New Historical Vistas', *Jewish History,* 18, 1, (2004), p. 49, התרגום שלנו.

בהכללה גסה מתעלמת מחלוקות אתניות פנימיות, המשוכפלות לאורך דורות רבים. מספרם של בני אוקינאווה בקרב לטינו־אמריקנים־יפנים, המכונים 'ניקיי' (Nikkei) גדול מאוד וכך גם מספרם של המוסלמים בקרב יוצאי המזרח התיכון, אשר בדרך כלל מוצגים במחקרים כנוצרים בלבד. קיימים מחקרים רבים על לטינו־אמריקנים־יהודים ממוצא אשכנזי, בצד מחסור במחקר על יהודים ספרדיים, שהם עצמם מחולקים (כמו האשכנזים) על פי לאום ועיר המוצא.[45] קהילות ותת־קהילות, גם קטנות, יכולות ללמד אותנו הרבה על יחסים אתניים. מרבית המחקר על יהודים באמריקה הלטינית עסק ביהודים בארגנטינה, בברזיל, במקסיקו, באורוגוואי או בצ'ילה. אבל דווקא מחקר כמו זה של לאו ספיצר על יהודים באומה שהתעלמו ממנה, בוליביה, הפך למודל למחקר על אתניות, גלות וזיכרון.[46]

## מסקנות

בסמינר שלימדנו באוניברסיטת אמורי התבקשו הסטודנטים לקרוא את ספרו של ג'ון תופיק קראם על ברזילאים־ערבים.[47] אחד הפרקים בספר עוסק במשלחות שמארגנות סוריה ולבנון כדי להביא צעירים ברזילאים ממוצא ערבי לביקורים במולדת האם של משפחותיהם. כמה מן הסטודנטים היהודים בכיתה הגיבו בהשתוממות על מסעות אלו: 'הרי זה דומה למשלחות של "תגלית" שבהן השתתפנו כאשר ביקרנו בישראל'.

במאמר זה הצענו גישות חדשות ללימודים אתניים באמריקה הלטינית וטענו כי המחקר על לטינו־אמריקנים־יהודים יכול לשמש דוגמה כיצד לעשות זאת. שאיפתנו לשינוי מתחזקת בזכות ההבנה כי המסלול שאנו עצמנו עברנו נעוץ באותן מגמות שביקרנו. אכן, שנינו תרמנו לכמה מן מהפרסומים שצוינו כאן באורח ביקורתי, ומחקרינו יכלו בזמנם לשמש דוגמה לבעייתיות של 'המחקרים האתניים הישנים'.

מעבר לביקורת עצמית, אנו מקווים כי מאמר זה לא יוכנס לגטו אינטלקטואלי והקריאה בו לא תוגבל רק למי שיש להם עניין בלטינו־אמריקנים־יהודים. לימודים אתניים אינם עוסקים רק בקהילות אתניות בודדות (אם כי גם סוג כזה של מחקרים הוא חיוני), אלא גם בהשוואה בין קבוצות אתניות רבות בהקשר לאומי. מנקדות מוצא השוואתית זו אפשר להשליך מעניינים רבים הנראים נוגעים באופן בלעדי ליהודים על

45 מרגלית בז'רנו בוחנת את ההיסטוריוגרפיה המוגבלת על יהודים ספרדים באמריקה הלטינית במאמרה Margalit Bejarano, 'Sephardic Communities in Latin America: Past and Present', *Judaica Latinoamericana: Estudios Histórico-Sociales,* 5 (2005), pp. 9-26. ראו גם Liz Hamui de Halabe, *Identidad colectiva: Rasgos culturales de los inmigrantes judeo alepinos en México*, JGH Editores, Mexico City 1977; Adriana M. Brodsky, 'The Contours of Identity: Sephardic Jews and the Construction of Jewish Communities in Argentina, 1880 to the Present', Ph.D. dissertation, Duke University, NC 2004.

46 Leo Spitzer, *Hotel Bolivia: The Culture of Memory in a Refuge from Nazism*, Hill and Wang, New York 1998

47 Tofik Karam, *Another Arabesque*

תפיסה כללית יותר. ייתכן שבאמריקה הלטינית אכן פועל חוק ההתחלפות האלגבראי (commutative property): אם יהודים הם כמו אסיאנים, ואסיאנים הם כמו ערבים, אז ערבים ויהודים, במובנים מסוימים, הם למעשה אותו דבר.

# בין ארצות הברית לישראל בסֵפֶר
# 'בחיפוש: אוטוביוגרפיה' מאת מאיר לוין

מיכאל קציץ

תרגמה מאנגלית מרינה גרוסלרנר

**בחיפוש: אוטוביוגרפיה [להלן: בחיפוש]**,[1] מאת הסופר יליד שיקגו מאיר לוין, יצא לאור ב־1950. לוין היה סופר פורה בכמה סוגות וסופר ידוע למדי בזמנו, אם כי כיום הוא זכור, אם בכלל, בעיקר בזכות 'הדיבוק' שלו לאנה פרנק וליומנה, ועיבודו לתאטרון ולקולנוע. עותק עם הקדשה של **החבר'ה מהשכונה** (The Old Bunch), רומן של לוין מ־1937, נמצא בארון הספרים בבית הוריי, וזכור לי שקראתי אותו בשקיקה בנעוריי והתמוגגתי מתיאור חייהם של צעירים יהודים בשיקגו - עיר מולדתי - כמה עשרות שנים קודם לכן. לוין עוד היה סופר ידוע למדי באותם ימים, ובשנות השבעים של המאה הקודמת, כשלימדתי באוניברסיטת תל אביב והתגוררתי בנוף ים, גיליתי שהוא מתגורר ממש מעבר לכביש החוף, בכפר שמריהו.

עשורים רבים חלפו מאז. לפני כשנתיים, בביקור בחנות לספרים משומשים בעיר אחרת במערב התיכון (בארצות הברית), נתקלתי בעותק של **בחיפוש**. מיהרתי לקנות את הספר, והתחלתי לקרוא בו עוד באותו לילה. בעיניי הוא מרתק. בהקדמה תיאר המחבר את הספר במילים 'בחינה עצמית', דיוקן עצמי של לוין כפי שראה את עצמו בטרם נכנסה אנה פרנק לחייו. יתרה מכך, לעניות דעתי מדובר בספר אשר יכול לספר לנו הרבה על עצמנו היום, באמצעות האופן שהוא מתאר את קשריו של יהודי אמריקני עם החיים היהודיים ביישוב לפני קום המדינה ועם מדינת ישראל בימיה הראשונים.

1 Meyer Levin, *In Search: An Autobiography*, Authors' Press, Paris 1950

## תודעת הגלות

בתשומת לב של כתב עיתונות דק הבחנה, בעושר לשוני של סופר ובשיקול דעת של אדם שיודע כי הוא חי בעיצומם של זמנים היסטוריים, גולל לוין בפירוט תקופה היסטורית שגורלו של העם היהודי היה מונח בה על כף המאזניים. לוין סיפר את סיפורו מנקודת מבט של יהודי אשר מודע בחריפות למעמדו כיהודי בגלות ואשר מבין עוד לפני רבים אחרים שלריבונות החדשה של העם היהודי במדינת ישראל תהיה השפעה עמוקה על הזהות היהודית בכלל ועל הזהות שלו בפרט.

בהקדמה לספר הצהיר לוין בצורה הישירה ביותר: 'זה ספר על החיים כיהודי'. והוסיף:

> אני מניח שאנשים קצת התעייפו מהבעיה היהודית. שלשום, כשאכלתי ארוחת בוקר בדראגסטור, הזדמן לי לשמוע שיחה של עמיתי לדלפק [...] היתה שם חבורה שלמה שלהם, עם שלטים [...] מה הם רוצים הפעם? [...] אין לי מושג. מה, לא נתנו להם את ישראל?'

מכאן שכבר בהקדמה הודה לוין כי בעולם התעייפו 'מהבעיה היהודית', והראה כי על אף הגילויים, שהיו אז חדשים, על השואה, ועל אף הקמתה של מדינה ישראל, היהודים עוד חיים בסביבה גדושה סטראוטיפים שליליים ובעוינות המוסווית אך בקושי.

'אבל הקמתה של מדינת ישראל', ציין לוין בפסקה הבאה, 'חידדה רבות מהבעיות הפנימיות שלנו, חלק גדול מהן דומה למדי לבעיות של אנשים אחרים, ואילו אחרות ייחודיות לנו. והרי לכל אדם יש מאפיינים הייחודיים לו, ולו בלבד. אני מרגיש שהגיע הזמן לבחון את ההיבטים האלו בתוך עצמי'. וכך, במוצהר, פתח לוין את הבחינה העצמית שלו כיהודי, ומיקם אותה בהקשר של הקמת מדינת ישראל.

בפסקה הבאה הבהיר לוין שהבחינה העצמית הזאת נעשית לא מסיבות אישיות בלבד, וחשף את רגישותו העמוקה למעמדו כיהודי בגולה. 'אני מאמין שבאלמנטים הסותרים לעתים של הבעיה היהודית בתוך עצמי, אני עשוי לשמש נייר לקמוס של בני דורי, ובייחוד אלו שהם ילידי ארצות הברית', כתב.

> בעצם אני מספר את סיפורי לא כל כך בגלל הרגשת החשיבות העצמית שלי, או כך לפחות אני מקווה, אלא מתוך הרגשה כי העדות שאני עומד לשאת על אודות חיפושי אחר פתרון לבעייתי יכולה לעזור ליהודים אחרים להבין את הצד הזה טוב יותר וכן לעזור לאחרים להבין אותנו - ואולי אפילו את עצמם - טוב קצת יותר.

סיפורו של לוין על עצמו ועל מסע החיפוש שלו כרוך בהתפתחות, בהגדרה עצמית וביישוב שלושה מאפיינים שונים בזהותו - כיהודי, כאמריקני וכסופר; כולם יחד היו קשורים מבחינתו קשר בל יינתק לישראל. כך כתב הוא עצמו כמה עמודים לאחר מכן:

> כבר כאיש צעיר הייתי מעורב בכל להט לבי בהתפתחותו של היישוב היהודי החדש בפלשתינה. לפני 20 שנים זה נראה עיסוק מוזר ליהודי אמריקני, אבל כיום נראה כי דווקא אני הייתי על המסלול הנכון. עם זאת, כמה מהשאלות קיבלו עכשיו תפנית חדשה: מה יחסיי עם מדינת ישראל? ועם ארצות הברית? ועם העולם? עכשיו, יותר מתמיד, מנקרות בי השאלות מי אני ומה אני עושה פה.

כמה פסקאות לאחר מכן הוא ניסח זאת כך: 'אני רוצה לבחון את חיי כיהודי שנולד בארצות הברית ושמבקש לממש את הפוטנציאל שלו במלואו'.

לוין היה מוכן ומזומן להתחיל לגולל את סיפורו, ופתח בהצהרה מפתיעה: 'זיכרון הילדות החזק ביותר שלי הוא הפחד והבושה על היותי יהודי'. אף שבשיקגו התגוררה באותם ימים קהילה יהודית גדולה למדי, ואף ששררה בארצות הברית סובלנות יחסית באותם ימים, בוודאי לעומת רוב המרכזים היהודיים באירופה, גדל לוין באקלים רווי הן באנטישמיות הממשית של הסביבה הקרובה והן בזיכרונות של הוריו מחיי היהודים באירופה; אלה השפיעו עמוקות על האופן שראה את עצמו ואת העולם. 'אולי ידענו שיש משהו נחות במיוחד בעצם היותנו יהודים בגלל כל הסיפורים שספגנו בילדותנו על חיי הורינו באירופה', הוא אומר, 'וכך ידענו שכאשר מדובר בנו, זה תמיד ככה, לא משנה באיזו מדינה אנחנו חיים. היינו עם מבוזה'. אם חרדות הילדות של לוין נגרמו מאנטישמיות, ולכן הוא אב־טיפוס של 'היהודי הגלותי', 'תחושת האשמה הנלווית להיותי יהודי' שהוא מתאר היא תוצאה של העובדה שהוא נולד בארצות הברית להורים מהגרים.

לוין מתאר כיצד איימו הצעירים האיטלקים בילדותו, שעלו במספרם על היהודים בשכונה שהוא גדל בה בווסט סייד של שיקגו, עליו ועל חבריו. יום אחד, עם שובו הביתה משיעור עברית ושיעור ספורט, הוא החל לכתוב סיפור קצר. שנים מאוחר יותר הוא פירש זאת 'כניסיון להימלט מיהדותי ולהוכיח לעולם שזה לא פשע להיות יהודי. בלשונה הסמלית של הפנטזיה 'ייחלתי ללידה מחדש'. בסופו של דבר לבשה אותה 'לידה מחדש' צורה לא של בריחה מיהדותו, אלא של הגשמתה בהקשר של מדינת ישראל.

עם סיום הלימודים באוניברסיטת שיקגו נסע לוין לאירופה עם שניים מחבריו לספסל הלימודים. בדרך הוא עצר בניו יורק, ונפגש עם אליוט כהן **ממנורה ג'ורנל** (Menorah Journal), כתב עת יהודי חשוב באותם ימים. בעת הביקור בווינה נתקל לוין לראשונה בחייו, עם אחד מאותם חברים לספסל הלימודים, 'במשהו דומה לגטו המזרח־אירופי'. על אף הרגשת האיום והאי־נוחות שהסבה לו יהדותו לעתים בארצות הברית, המפגש גרם לו להבין עד כמה מצבם של יהודי אירופה חמור ממצבו. 'היינו המומים ומבועתים למראה העליבות, היעדר הכבוד האנושי, וחוסר התקווה של התושבים', כתב.

כשנסע חברו של לוין לבקר בכפר מולדתם של הוריו, לוין 'יצא לשוטט באיטליה וביוון, ולבסוף - בפלשתינה'. ההחלטה, המתוארת כאן כמעט כגחמה של רגע, הותירה חותם בל יימחה על חייו. 'העובדה שאמריקני צעיר מגיע לפלשתינה בשנת 1925 היתה מוזרה כשלעצמה', הוא אומר במבט שבדיעבד. 'באותם ימים היתה הציונות שאלה שבקושי חלחלה לחוגים של היהודים ילידי ארצות הברית. מדי פעם בפעם היה דיון בסוגיה בעיתונות ביידיש. זה היה משהו שהעסיק כל מני מזוקנים שבאו ממזרח אירופה [...] בחוג משפחתי איש לא גילה עניין בתנועה'.

'אין לי מושג מה גרם לי לנסוע לפלשתינה. אולי רק סקרנות של אדם צעיר', ציין. אבל אז, בלהט נעורים המשתווה לזה של ויליאם וודסוורת ב'פרלוד', הפואמה האוטוביוגרפית שנזכר בה המשורר האנגלי בביקורו בצרפת המהפכנית כשהיה בערך בן גילו של לוין, כתב לוין:

> החוויה בפלשתינה היתה מחשמלת. הרגשתי כמו מגלה ארצות. כאן היו יהודים שחיו כמו המתיישבים הראשונים בארצות הברית, יצאו לשמירה בלילה כדי להגן על עצמם מפני ילידים עוינים, הקימו התיישבויות חלוציות בביצות מוכות מלריה, חיו בקומונות. וכאן,

> באופן רב־עצמה הרבה יותר מאשר בביקורי ביוון קודם לכן, נכבשתי על ידי יופייה של הארץ; הוא ריגש אותי כל כך שהתחלתי לתהות שמא תגובתי אינה אלא אינסטינקט, זיכרון קולקטיבי של גזע.

בעת שהותו של לוין בפלשתינה הוא דיווח על פתיחתה של האוניברסיטה העברית בירושלים **למנורה ג'ורנל**. גם האירוע הזה הותיר בו רושם עצום. 'הייתי נרגש עד עמקי נשמתי בטקס הנחת אבן הפינה. שם, באוויר הפתוח, באמפיתאטרון שנחצב על צלע של הר הצופים, והשקיף לעבר הנוף הראשוני של הרי יהודה הגולשים לעבר ים המלח, הלמה בי הרגשה מהממת בעצמתה שאני נמצא במקום הנכון'.

לאחר שהות של כמה שבועות עזב לוין, דווקא משום משיכתו העזה למקום. 'אף על פי שידעתי שעוד אשוב, האינסטינקט הראשון שלי היה לברוח, לחדש את הקשר עם ארצות הברית מחשש שמא אתפתה, שמא אאבד את עצמי בתנועה שאולי לא נועדה לי - האם לא היה זה ייעודי להיות הסופר האמריקני הגדול הבא?'

אבל היישוב בפלשתינה הוסיף למשוך את לוין בחבלי קסם, ולאחר שהות של שנתיים בארצות הברית, שבהם כתב שני רומנים (אלה לא יצאו לאור) ועסק בעבודות נוספות, הוא החליט 'לחזור לפלשתינה ולנסות לחיות באחת הקומונות החקלאיות, ואולי בסופו של דבר לכתוב על החיים שם'. הוא הגיע לקיבוץ יגור, ליד חיפה.

זאת היתה חוויה מעשירה, אבל כשקיבל הצעה לפרסם את אחד הרומנים שלו הוא הזדרז לשוב והתחיל לעבוד **בשיקגו דיילי ניוז** (Chicago Daily News). 'אף על פי כן', כתב, 'הרגשתי אשם על שקטעתי את חוויית החלוציות שלי בעודה באבה והותרתי אותה לא גמורה'. הוא יצר, כמו שהוא תיאר זאת, 'סביבת מחיה המשלבת בין משק בית בוהמייני לבית תל־אביבי'. כדי להשיג זאת הוא יצר קשר עם יצחק צ'יזיק, בן לאחת המשפחות הוותיקות והמכובדות ביישוב, שהיה באותה תקופה סטודנט באוניברסיטת שיקגו. 'הוא היה בחור גבוה, מחוספס, מחונן בשמחת חיים העולה על גדותיה, והדוגמה הראשונה של היהודי החדש שמצאה את דרכה לשיקגו', כתב לוין. צ'יזיק עבר לגור בדירה שחלק לוין עם כמה אנשים נוספים, וכדי לשלם את שכר הדירה לימד את לוין עברית. הידידות עם 'היהודי החדש' הכריזמטי היתה ברבות השנים לחברות לכל החיים. בשלב זה החליט לוין לחזור לפלשתינה לביקור שלישי, והפעם במעמד אחר. 'הפעם כחבר, כקומראד'.

כל החומר שתיארתי בקצרה עד כה, שהתרכזתי בו במפגשים הראשונים של לוין עם היישוב וברגישותו למעמדו כיהודי גלותי, מקיף פחות מעשירית מהספר. **בחיפוש** מורכב משלושה חלקים, ואף על פי שהחלק הראשון נקרא 'אמריקה - האשמה עצמית' ומתרכז בחיי היהודים בארצות הברית של אותם ימים, אפילו שם תופסים קשריו המתהדקים של לוין עם היישוב היהודי בפלשתינה מקום לא מבוטל. למעשה, מאותה נקודה והלאה מתוארת החוויה המטלטלת של לוין בקיבוץ יגור, שגרמה לחיים בפלשתינה להיראות מושכים עוד יותר, ואף על פי כן לא גרמה ללוין להתחייב לחיות בקביעות ביישוב.

'מה שמשך אותי בחבלי קסם היה האחדות שהדבר הקנה לחייו של אדם, לחיי', לוין סיפר ממרחק של יותר מ־20 שנים (כאמור, הספר נכתב זמן קצר לאחר הקמת המדינה, בשנים 1948-1949).

> הנה, כאן בפלשתינה - אפילו לפני קום המדינה היהודית - יכולתי לחיות כיהודי בחברה יהודית, המדברת בשפה משלה ומגדלת ילדים יהודים בתכלית [...] ההיגיון של החיים

היהודיים בפלשתינה היה בלתי ניתן להפרכה. מכאן שהשאלה שניצבה בפניה היתה: אם אתה מאמין בזה, למה אתה לא עושה את זה?

השנה היא 1929, והיהודים בפלשתינה התמודדו עם מאורעות תרפ"ט, ובהן טבח חברון. לוין עזב את הקיבוץ כדי לדווח על כמה ממאורעות אלו **לשיקגו דיילי ניוז**, אבל עד מהרה קיבל עליו הכתב הזר ג'ון גונתר את המשימה, ולוין עבר לתל אביב כדי לכתוב את **יהודה**, על חייו בקיבוץ יגור.[2]

לאחר מכן חזר לוין לניו יורק, בתום עצירה קצרה באירופה, ועבד זמן־מה עבור סוכנות הידיעות היהודית (Jewish Telegraphic Agency). בניו יורק גם התפרסם הרומן שלו **יהודה**. למרבה אכזבתו, התנהלו המכירות בעצלתיים. 'קיוויתי שהספר יגיע לחוגים רחבים יותר של בני דורי, אלו שלהם היתה הציונות נושא זר ומוזר. קיוויתי שהוא יעביר להם חלק מההתרגשות שלי בנוגע לפלשתינה ככוח מניע חדש בחיינו. אבל הספר לא הצליח לחדור לחוגים האלו'.

משסיים לוין לפקח על ההוצאה לאור של **ההר המוזהב** (The Golden Mountain), קובץ סיפורים חסידיים שגילה באירופה, הוא שב לשיקגו, עבד בכתבי עת ובתאטראות שונים, וכתב את **החבר'ה מהשכונה**. כשפורסם הספר אמר לוין על שלושת ספריו האחרונים: '"ההר המוזהב" היה הקשר שלי עם המסורת העתיקה של בני עמי, "החבר'ה מהשכונה" ייצג את יחסיי עם ההווה, ואילו "יהודה" מייצג את מה שראיתי ככוח המניע של התרבות היהודית בעתיד'.

באותם ימים, ימי המשבר הכלכלי הגדול בארצות הברית, נמשך לוין לפעילות פוליטית רדיקלית, אך גילה עד מהרה עד כמה נטיותיו הציוניות מבדילות אותו מעמיתיו לפעילות הפוליטית, אשר מבקרים את תמיכתו ביישוב היהודי בפלשתינה. וכך כתב:

> התרשמתי שהקו המנחה של המפלגה הקומוניסטית בכל הנוגע לפלשתינה נובע מרעיונות מופשטים, משיקולים 'תאורטיים' של אנשים שאין להם כל מגע ממשי לא עם היהודים בפלשתינה ולא עם הערבים בפלשתינה.

התחנה הבאה של לוין היתה ספרד השסועה של מלחמת האזרחים. בסוף 1937 הוא חזר לפלשתינה, עד שמברק הזעיק אותו בחזרה לארצות הברית כדי לעבוד בכתב עת חדש שהוא היה פעיל בייסודו. ואז פרצה מלחמת העולם השנייה, ולוין מונה לכתב ולקולנוען של סוכנות הידיעות הממשלתית של משרד ההגנה של ארצות הברית, תחילה בארצות הברית, ולאחר מכן מעבר לים.

גם נקודת השפל בשלב זה של התפתחותו של לוין נבעה מרגישותו למעמדו כיהודי. היא הגיעה כאשר לוין היה מעורב בתקרית בדרכו לדווח על שחרור פריז, נתקל באדם הלא נכון בשורות הצנזורה הצבאית, הואשם בסירוב פקודה ונשלח בחזרה ללונדון. 'כיצד ייתכן שכל

2 אף על פי שאנדרו פורמן אינו מזכיר בספרו *Israel Through the Jewish-American Imagination: A Survey of Jewish-American Literature on Israel, 1928-1995*, State University of New York Press, Albany 1997 את **בחיפוש**, הוא מייחד פרק לספרו של לוין **יהודה**, על חייו ביישוב היהודי בפלשתינה, שיצא לאור ב־1931, ומכנה אותו 'הרומן הציוני המשמעותי הראשון בארצות הברית'. שם, עמ' 26.

הרגשת האחדות שלי כאדם, שכה הרביתי להתרברב בה, התנפצה בבת אחת לרסיסים?' תהה, 'על אף כל מאמציי בשנים האחרונות להתאים את עצמי לעולם, הייתי בן אופייני של שבטי; אפוף חרדה, מרוכז מדי בעצמי, חסר ביטחון, לעד היהודי המבריק והעושה צרות. ברגע שנכנסתי לעולם, ברגע שמצאתי את עצמי בין הגויים, פישלתי בגדול'.

ואז הגיעה התפנית הדרמטית; וזו מסיימת את החלק הראשון של הספר:

> נראה שאיש לא יודע מה לעשות אתי. מן הסתם, חשבתי, הדבר נובע מכך שאני בעצמי לא יודע לאן אני שייך. לא הצלחתי להתאים את עצמי לעולם 'שלהם'. אם כך, אולי זה עדיין לא מקומי. אף על פי שחשבתי שבאמצעות ספריי הצלחתי להגיע לאיזה איזון משביע רצון בין זהותי כיהודי ובין זהויותיי האחרות, הייתי חסר מנוחה. עכשיו מצאתי לעצמי משימה כיהודי. היה סיפור אחד, באירופה, שאותו התאמתי במיוחד לספר; הסיפור על גורל היהודים.

לוין הצליח לקבל מינוי ככתב בסוכנות הידיעות אוברסיז (Overseas New Agency) ובסוכנות הידיעות היהודית והגיע לפריז, ושם 'מתחילה תקופה שהרגשתי בה כמי שממלא את ייעודו, אדם שעושה את מה שהוא נועד לעשות'.

## אירופה כגלות

החלק השני של הספר נושא את השם: 'אירופה: העדים'. ארצות הברית היתה חלק מהתפוצה היהודית, מקום שאפשר לקיים בו חיים יהודיים שוקקים מכל הסוגים והמינים, למרות תקריות לא נעימות מדי פעם בפעם, ואילו אירופה היתה גלות, מקום עוין בתכלית לקיום היהודי. אף על פי שלוין כבר התוודע לארסיותה של האנטישמיות באירופה ולהשפעתה על יהודי היבשת, הגילויים על השואה אישרו את הרגשתו שהחיים היהודיים באירופה הם פרק שתם ונשלם. יתר על כן, כעד לזוועות השואה, לוין התנסה בחוויה, וזו הובילה אותו בהחלטיות ובנחישות לשלב הבא של מסע הגילוי העצמי שלו, סייעה לו למצוא את מקומו בעולם, מיזגה את כל אותם חלקים באישיותו שהיו נבדלים עד אז, ואפשרה לו לממש את עצמו כיוצר.

באמצעות ראיונות עם 'שארית הפלטה' וראיונות עם יהודים לוחמים, הפיק לוין סדרה של נרטיבים רבי־עצמה. למראה 'כל אותן פנים כהות שקועות' שהוא ראה בכל מקום 'מפריז עד בודפשט', הוא חשב 'באופן בלתי נמנע על בני עמי מהווסט סייד בשיקגו, האנשים שכתבתי עליהם "בחבר'ה מהשכונה". האנשים האלו הם ילידי אותם מקומות, בנים לאותם הורים. ואף על פי כן, הם שונים, 'הם כולם נושאים את המוות בתוכם'.

לאחר זמן־מה הגיעו הוא והצלם שלו למחנה המשנה של מחנה ההשמדה בוכנוולד, ליד העיירה אורדוף, והובלו לאחד הצריפים. כאשר נפתחה הדלת הם ראו לראשונה במו עיניהם את הזוועה:

> ערמה של גופות בגובה אדם בוגר. עירומות. נוקשות. צהובות. שטוחות כמו קורות עץ. חומר חיטוי צהוב מפוזר על הערמה.
> ידענו. העולם כבר שמע. גם אם במעורפל. אבל עד עכשיו איש מאתנו לא ראה במו עיניו.

> אפילו הבוקר לא חשבנו שנראה את זה. כאילו חדרנו למעגל האחרון, לליבה האחרונה של לב שחור משחור, לקרביים הרוחשים של יצור זדוני.

ללוין היו התנסויות דומות נוספות, ואז הסתיימה המלחמה. רב בצבא שאתו הצטלבה דרכו שאל אותו אם הוא יכול להחזיר ליהודי קלן ספר תורה שאבד. לוין הסכים.

> כשנסעתי בארץ המחייכת הזדונית שאלתי את עצמי, מה זאת התורה, פשוטו כמשמעו, ומה המשמעות שלה עבורי? [...] העיוות ביהודים ילידי ארצות הברית בני דורי נבע מתחושת האיום שעוררו החיים בארץ החדשה בהורינו [...] ההורים לא העזו לעמוד על שלהם, ללמד סנגוריה על התרבות היהודית שלהם בפני ילדיהם, שהנהייה שלהם אחר התרבות האמריקנית היתה כה טבעית ורבת־עצמה.

אף על פי כן, מצבו היה שונה אז; וכך הוא אמר: 'בדרכי, חידשתי את הקשר עם עברי ההיסטורי והשבתי את החלק הזה למקומו הנכון בחיי'.

הבאת ספר התורה לשארית הפלטה של יהודי קלן מאששת את מסקנתו של לוין שאירופה אינה אלא גולה.

> כן, ידעתי שאני יכול לכתוב סיפור של תקווה, סיפור סמלי על השבתו של ספר התורה לקהילה היהודית העתיקה ביותר בגרמניה, סיפור שמוכיח שהעם היהודי אינו ניתן להשמדה, שהוא יקום וישגשג פה בשנית. אבל האמת לא היתה אלא חורבן, האמת היתה קומץ ניצולים המומים ומבולבלים אשר כל אחד מהם חיפש דרך לעזוב את גרמניה, והסיבה שהם רצו להחזיר את ספר התורה הזה לרשותם היתה לא כדי להעמיק את אחיזתם במקום, אלא כדי לשמור את האמונה בתוכם, להזכיר להם את זהותם, וְלא - היה העולם בלתי נסבל. לא, הייתי חייב לכתוב על יהודי קלן, על יהודי אירופה, כמו שהם: שבורים, מובסים, מחוסלים. לשאת עדות שקר - לא זה היה ייעודי.

לוין הדגיש הבחנה חשובה בעיניו באמרו: 'ארצות הברית היתה אנטיתזה לכל מה שחולה ורקוב באירופה, ארצות הברית היתה ברית של מדינות, מקום שאנשים שונים למדו לחיות בו זה לצד זה. ארצות הברית לא תביא אותנו לעולם למצב כזה'. וכך הוא הכריז בסוף החלק השני של ספרו: 'סיימתי את חלקי בסיפורם של יהודי אירופה. יכולתי לשוב הביתה'.

## אקסודוס וחיים חדשים: 'הבלתי לגאליים'

שמו של החלק השלישי של **בחיפוש** הוא 'ישראל: השחרור'. החלק הזה מתחיל בדברים האלה: 'אבל טרם סיימתי. כשהגעתי לניו יורק הבנתי עד מהרה שהעולם מחוץ לאירופה אינו מבין באמת את מלוא הטרגדיה שכבר התרחשה, וגם לא את מלוא הטרגדיה שעדיין מתחוללת'. בניסיון לגשר על הפער, הוא פינה את מרצו 'לנשמות השבורות והגלמודות' שניסו לשים קץ לגלותן ולהגיע לפלשתינה למרות ההגבלות במספר היתרי העלייה של שלטון המנדט הבריטי, ולמרות אדישותן, להרגשתו של לוין, של המעצמות לגורלן. כדי לקדם את מאמציו,

> היה לי רעיון לצלם את הפליטים חסרי הבית וחסרי הלאום במסעם בנתיב המחתרתי

> מפולין לפלשתינה, כדי שלעולם תהיה לפחות הזדמנות לראות את האמת, לראות את שארית הפלטה, את הניצולים, ולהבין שהם מוכרחים להגיע למולדתם או למות.

אבל אז ביקשה ממנו סוכנות הידיעות אוברסיז לסקר את המאורעות בפלשתינה, והוא מצא את עצמו שוב בדרכו לארץ ישראל, ושם גילה 'שהמלחמה עוד לא נגמרה; מבחינתנו האנגלים תפסו את מקומם של הגרמנים'. יתר על כן, 'הסובלנות שהאנגלים מגלים למופתי ולמיליציות שלו מעודדת אלימות כלפי היישוב היהודי'.

רגע מכריע באותה שהות היה כאשר הוא ביקר את חבריו בקיבוץ יגור וחגג אִתם את חג הפסח. הטקס המסורתי של החג, שלבש מתכונת חדשה, אישש את דעתו של לוין שיהדות אירופה סיימה את תפקידה ושהתקווה ליהדות מתחדשת אינה נמצאת בין היהודים הנבוכים, המתבוללים, של ארצות הברית שהוא מכיר, אלא במקומות כמו באותו קיבוץ. 'היכן תימצא ליהודים התעוזה לשנות את טקס החג המסורתי אם לא כאן?' שאל. לוין תיאר את הטקס החדש, שסיפור ההגדה מלווה בו בקטעי משחק, שירה ומחול, ובעקבותיהם נערכה ארוחה חגיגית. 'היכן', כתב,

> במשך אלפיים שנים, התרחשה התחדשות כזו של הפולחן שלנו? [...] באיזה מקום יצקו חיינו הלאומיים צורה חדשה לתוכן עתיק? הרגשתי שאני נמצא בלב לבו של הרצף היצירתי של תרבותנו. כאילו, לרגע, השתרעו לפניי התהליכים ההיסטוריים במלואם, ואני זכיתי לראות בחטף את האפשרויות החדשות. מצאתי את עצמי מתבונן ביראת קודש, כאדם הצופה בפרח הפורש את עלי הכותרת שלו.

כאשר הוא חשב על המצב הנוכחי בכללותו, הוא סיכם:

> באווירה זו של מאבק, תחושת הישג, אימה, בנייה, ומלחמה לא מוצהרת, ניסיתי להכין את התסריט לסרט שלנו [...] הרגשתי שהסרט הגדול הראשון על פלשתינה צריך לספר את הסיפור המרכזי של הארץ הזאת - תחייה. זה צריך להיות סיפור חיובי על מה שהארץ נתנה לבאים בשעריה.

וכך התחילה העבודה על הסרט **בית אבי** (וכן כתיבת הספר, המבוסס על התסריט), המספר את סיפורו של ילד ניצול שואה אשר עם בואו לפלשתינה פותח 'בחיפושים' אחר אביו. הסיפור על 'לידה מחדש' ועל 'מימוש עצמי' היה בדרכו, כמו שהבין לוין בדיעבד עם סיום ההסרטה, 'לא רק סיפורו של הילד וסיפורם של הניצולים, אלא גם הסיפור שלי'. וכך, על סף כינונה של ריבונות עצמית, הוא ראה את התנאים לתקומה לאומית ואישית - לו ולאחרים. אבל גלגל ההיסטוריה הוסיף להסתובב, ומסע החיפוש העצמי של לוין טרם הגיע לסיומו.

בקיץ 1947 הושלמו הספר והסרט, ולוין התעתד לנסוע לאירופה ולהתחיל את העבודה על סרטו החדש, הפעם על העלייה הבלתי לגלית.

> ובמסע החיפוש ההוא, אחר המקור [...] רציתי להגיע לפולין; רציתי שהסרט יתחיל שם, בארץ המוצא של יהדות אירופה. הייתי מוכרח לנסוע לשם, לגעת בפולין בטרם אוכל להיות חופשי. אולי גם אני הייתי צריך לכונן טקס יציאת מצרים משלי כדי שמסעי יושלם בהצלחה.

לעשייתו של הסרט, שנקרא בסופו של דבר 'הבלתי לגאליים', היתה השפעה עצומה על לוין, והביקור שהוא כה ציפה לו בפולין - החזרה 'לארץ הישנה', שהיתה עבורו בבחינת דיבוק - השאיר אותו 'משוחרר'; משוחרר משורשיו האישיים שם, בדיוק כמו שנגאלו יהודי אירופה מגלותם. המסע לאחור אִפשר לו - ולהם - להמשיך הלאה. בזמן שלוין צילם את מסעם ההרואי של הניצולים בדרכם לחייהם החדשים בפלשתינה, התחוללו אירועים היסטוריים הרי גורל. 'האו"ם הצהיר על החלטת החלוקה, ואנגליה הצהירה על כוונתה להסיג את כוחותיה במאי'.

השהייה הבאה בפלשתינה - עם צוות 'הבלתי לגאליים' - היתה קצרה ונסבה בעיקר על הרצון לוודא שהשלטונות לא יחרימו את הסרטים שצולמו על ספינת המעפילים. מיד לאחר מכן שב לוין לאירופה כדי לעבוד על הסרט בניסיון 'להציג פעם אחת לשם שינוי את הסיפור היהודי בפני לא יהודים'. לוין, שהיה מתוסכל ממאמציו בגלל מה שהיה בעיניו סירוב של החברה 'להתעמת ישירות עם העובדה שהיא היתה מסוגלת לרצוח שישה מיליון בני אדם', וחרד לגורלו של היישוב היהודי לאחר הצהרת החלוקה, ביקש מסוכנות הידיעות אוברסיז לשלוח אותו לסקר את ההתפתחויות בפלשתינה. בתשובה נאמר לו כך: 'הם לא יכולים להשתמש בי בישראל בגלל שְמי היהודי. לתחושתם, גוי עם שם גויי בהתאם יתקבל ביתר אהדה בעיתונות האמריקנית'. לוין, שהקדיש אז את כל מאמציו לקידום הסרט, התאכזב מהתגובה הצוננת. בפסקה הבאה, המנתחת את מצבו, אפשר לראות את סיכום חייו עד אותו רגע, וסיכום מצבו של העם היהודי באותה נקודת זמן:

> גם אם מאמצי לא נשאו פרי, החוויה של עשיית הסרט, במישור האישי, היתה האירוע המעשיר והמתגמל ביותר בחיי, והביאה אותי לשלב הסופי במסעי להגשמה עצמית. סוף־סוף חזרתי לנקודת ההתחלה בפולין, וכמו כל פליט ראיתי במו עיניי שכל מה שקישר את בני עמי למקום ההוא עלה בעשן. השלמתי את המשימה שקיבלתי עליי מהיום שנכנסתי למחנה הריכוז הראשון; סיפרתי את כל מה שהיה לספר, הראיתי את כל מה שהיה להראות. עכשיו, כמו כל יהודי, הייתי צריך להגיע להבנה של מקומי החדש - במדינת ישראל.

## ההתמודדות עם רעיון הריבונות היהודית

את טרסקה טורס הכיר לוין מילדותה; היא נסעה אתו ועבדה אתו על 'הבלתי לגאליים'. היא גם שיחקה בו; אותה הוא נשא לאישה זמן קצר לפני כן, ולה הקדיש את ספרו. לצדה הוא הגיע למה שהיה עכשיו המדינה היהודית הריבונית החדשה. המסע לא נערך הפעם בסתר אלא בריש גלי, ואת לוין, כמו שאר הנוסעים, מילאה גאווה עמוקה למראה כלי השיט היהודי הנכנס לנמל חיפה.

לוין התבונן במציאות החדשה סביבו, ועד מהרה הבחין בדבר נוסף שהשתנה בביקורו הנוכחי בחיפה. 'לא היו שם ערבים'. 'ידענו, כמובן', כתב, 'והיתה לנו תשובה מוכנה לשאלה: בני עמם הם אלו שגרמו להם להתפנות'. אף על פי כן, כשראה בדרכו לתל אביב מקום שהכיר 'ככפר עם צלפים נבזיים במיוחד', מופצץ וחרב, הוא חשב: 'אף על פי שהצידוק שלנו לשאלה הערבית היה מוכן ומזומן, עצם המראה הסב לנו הרגשה משונה של אשמה, וממנה לא הצלחנו להיפטר, ואת האשמה הזאת היה עלינו לשאת, גם אם בכותרת של "רע הכרחי"'.

בתל אביב הוא עסק במורכבות המוסרית של הסוגיה הערבית עם ידידו הוותיק יצחק צ'יזיק, ששימש אז המושל הצבאי הראשון של יפו. 'השיחה עם יצחק עודדה את רוחי; לא שאיזשהו פתרון

לבעיות שלנו היה טוב כשלעצמו, אבל העובדה שהיה שם אדם שגדל בקהילה הזאת, ששאלת הצדק הטרידה אותו ושהוא במובהק אינו היחיד, היתה בבחינת נחמה'.[3] כמה דפים לאחר מכן, בעת שחלף על פני כפר ערבי לשעבר שהתגוררו בו אז יהודים, הוא חזר לנושא וחשב:

> ההיסטוריה אכזרית, היא אינה מאפשרת לנו לממש אידאל בלי שיתלווה אליו עוול [...] זאת היתה אשמה, בוודאי [...] כל עם נושא אשמה משלו; נהיה מוכרחים לחיות אִתה. ואולי זה לא היה פשע נורא כל כך לגרום לערבים לעבור למדינה ערבית אחרת, במרחק 80 קילומטרים משם.

הביקור כלל השתתפות בחתונה שסמליותה טעונה, של הקרובים היחידים של טרסקה מצד אביה ששרדו את השואה בפולין, ולאחר מכן ביקור קצר ברמות נפתלי, ששם התגורר הזוג החדש. במקום ההוא שאל לוין את עצמו 'אם הכרחי שכל יהודי יגור עכשיו בארץ הזאת'.

עכשיו, משהושגה הריבונות היהודית, שקע לוין בהרהורים על הקשר בין יהודי ישראל ליהודי התפוצות, ולאחר ביקור בירושלים - בהשערות על ההשפעה של כינון מדינת ישראל על האופן שהעולם מתייחס ליהודים. האם עכשיו, כשלעם היהודי יש מדינה משלו, תהה לוין, היהודים במדינת ישראל ויהודי התפוצות יתקרבו זה לזה ויהיו לעם אחד, או שמא יתרחקו זה מזה וינהלו חיים יהודיים שונים בתכלית? כאדם שחי בשני העולמות ושהבין את שניהם, הוא הבחין במרחק שנפער בין היהודים המתגוררים בישראל ובין יהודי ארצות הברית, על ניסיון חייהם ועל נקודת המבט השונים בתכלית שלהם. הוא הבין את האופן הסטראוטיפי ששני הצדדים רואים בו זה את זה, וציין שליהודי ארצות הברית, 'הסיפורים על המלחמה המתמדת רק מדגישים את האופי המיתולוגי של הישראלים ומקשים עליהם להכיר אותם כמו שהם באמת, בשר ודם'. לעומתם, הישראלים רואים באמריקנים הבאים לביקור 'מתנשאים מדי או מתרפסים מדי'. על שני הצדדים, הוא טען, להכיר זה את זה כמו שהם באמת ולהגדיר את תפקידם באותו הקשר:

> עלינו להכיר זה את זה במישור המעשי והפשוט ביותר, בדיוק כמו שעלינו להציג את עצמנו בצורה הפשוטה והישירה ביותר בפני העולם. זאת היתה המשימה שלי. זאת גם היתה העבודה שעסקתי בה תמיד ובה אני עדיין עוסק. המקום הממשי שאני מתגורר בו חשוב פחות, והוא תלוי בדרישות ובהזדמנויות לתעסוקה. מחרידה אותי המחשבה כמה מעט מכירות זו את זו שתי הקהילות היהודיות היחידות ששרדו [...] לישראלי הממוצע יש מושג מעורפל בלבד על חייהם של יהודי ארצות הברית, וליהודים בארצות הברית יש דימוי של הישראלים המבוסס על טהרת התעמולה [...] רק המציאות יכולה לצמצם את הפערים.

לוין ראה באיחוי הקרע משימה בעלת חשיבות עליונה, ובסופו של דבר הבין שייעודו הוא לקדם את ההבנה בין יהודי ארצות הברית ובין הישראלים. בראיית נולד נבואית ומתוך מחשבה על עצמו הוא כתב:

3 צ'יזיק, שלימים ישנה את שמו לחרפי, כיהן בתפקידים אדמיניסטרטיביים ודיפלומטיים חשובים אחרים, ובהם המנהל הראשון של משרד המשטרה בממשלת ישראל וראש שגרירות ישראל בליבריה. צ'יזיק שב לשיקגו כדי לכהן בה כקונסול, ושם גם נפטר בפתאומיות. לוין הקדיש את ספרו **המתנחלים**, רומן אפי על הימים הראשונים של היישוב, שיצא לאור ב־1972, 'ליצחק, בהבטחה ובזיכרון'.

> ההכרח יקרב בסופו של דבר את שתי הקבוצות זו לזו, בדיוק כמו שגורמים פסיכולוגיים גורמים להן כעת להתרחק זו מזו. אין ספק שרבים, בדיוק כמוני, יראו את הצורך לקדם את ההבנה בין שני הצדדים, מאחר שהיהודים הם עדיין עם אחד, ואולי מה שהם צריכים עכשיו הוא תזכורת לאמת הפשוטה הזאת. למעשה, מסעותיי הלוך ושוב בין שתי הקבוצות אינם משמשים ראיה לקונפליקט, לקרע בתוך עצמי, אלא דווקא לאחדות אורגנית.

ככל שהדבר נוגע ללוין, החיפוש הגיע לסיומו; הוא גילה את זהותו והצליח לשלב בין כל החלקים; כיהודי, כאמריקני וכסופר, אשר כולם גם יחד קשורים למדינת ישראל. בו בזמן, עם השגת המטרה האישית נשלם גם החיפוש של העם היהודי עם כינונה של מדינה תוססת ושוקקת חיים שמקדמת בברכה את כל היהודים הרוצים לבוא בשעריה, בייחוד אלו שידעו את מוראות השואה, ומספקת להם הזדמנות לחיים חדשים, להגדרה עצמית ולריבונות יהודית.

עם זאת, זה אינו הסוף, מפני שתחייה פירושה לידה מחדש, חיים חדשים, וכל הכרוך בהם. 'הקמתה של מדינת ישראל אפוא אינה סוף השאלה היהודית', כתב לוין,

> אלא בסיס חדש שאפשר לכונן עליו ערכים חיוביים. התרבות היהודית שלנו תהיה מעתה והלאה קשורה לישראל החיה במקום ליהדות אירופה הגוססת, אבל היא תהיה תמיד מושתתת על זיכרון היסטורי של המורשת שלנו ועל תרומתה הייחודית של כל קהילה.

וכך, במבנה התלת־צדדי, המשמש מסגרת דיאלקטית לספר ומתחיל בהרגשת הגלות כיהודי בארצות הברית, חוזר לגלות אירופה, ולאחר מכן עובר לריבונות היהודית במדינת ישראל, השלים לוין את מסעו של העם היהודי במחצית הראשונה של המאה ה־20 והציע את החזון שלו בנוגע לעתיד.

## מבט לעתיד

גם אם לוין חשב באותה נקודת זמן שהוא מוכן ומזומן לקראת מה שהעתיד טומן בחובו עבורו, לא היתה לו כל דרך לחזות מראש את האירועים שהתרחשו במציאות. כמה חודשים לאחר יציאתו לאור של **בחיפוש** נתנה לו רעייתו את **יומנה של אנה פרנק** בתרגום לצרפתית. הקריאה בספר הובילה את לוין לדרך מלאה השראה, אך בסופו של דבר גם כזו שהסבה לו אך מעט אושר. עוד **בבחיפוש** חשף לוין קווי אופי שמעידים על חשדנות כלפי הזולת ואכזבה הגובלת במרירות בנוגע ליחס שהתקבלו בו מאמציו הספרותיים, אבל קווי אופי אלו הלכו והתחזקו כאשר נדחה המחזה שהוא כתב על פי היומן למען גרסה אוניברסלית ואופטימית יותר, למרות התפקיד החשוב שהוא מילא בתרגום היומן לאנגלית ובקידומו. בו בזמן חילק לוין - במעשה שנועד ליישב בסמליות את קשריו הן עם ארצות הברית והן עם ישראל - את חייו בין שתי המדינות מסוף שנות החמישים עד מותו בישראל ב־1981.

לוין לא התכוון מעולם ש**בחיפוש** יהיה ספר על עצמו בלבד, אלא ספר על אודות היהודים בני זמנו ועבורם. כיום הספר משמש תיעוד של תקופה הרת גורל לעם היהודי, שילדיהם של מהגרים הגיעו בה לבגרות ותפסו את מקומם בחברה האמריקנית המשנה את פניה; תקופה שהנאצים כמעט הכחידו בה את יהדות אירופה; וציונים, פליטים וניצולי שואה עשו בה את דרכם לפלשתינה והקימו שם מדינה למרות קשיים בל יתוארו. לוין היה עד לכל אלו והשתתף כמעט בכל האירועים. הוא ידע שמעטים מהיהודים האמריקנים בני דורו 'נדבקו' כמוהו בחיידק הציוני, והקדיש את מאמציו

לכתיבה על חוויותיו ביישוב בתקווה שהדבר יחזק את הקשר של יהודי ארצות הברית לישראל. אף על פי שהיבטים מסוימים של התקופה נראים היום מורכבים יותר, ובמובנים מסוימים בעייתיים יותר, משהיו בזמנו בעיני לוין ואחרים, בתיאוריו מהשנים הראשונות של הקיבוץ ומפרעות תרפ"ט אפשר למצוא אותנטיות שאין לטעות בה של עד ראייה.

לאחר פרסום ספרו של לוין, משנות החמישים, התפרסמו ספרים רבים נוספים של סופרים אמריקנים יהודים, שניכר בהם יחס שונה בתכלית הן למדינת ישראל והן להתבגרותם בשיקגו. 'אני אמריקני, יליד שיקגו - שיקגו, אותה עיר קודרת - ואני ניגש לדברים כפי שלימדתי את עצמי, בסגנון חופשי', כתב סול בלו בפתיחה של **הרפתקאות אוגי מארץ'** (1953),[4] בנימה שונה מאוד מהפתיחה של **בחיפוש**. ואילו **אקסודוס** של ליאון יוריס (1958)[5] מתאר את אותה תקופה ואת אותם נושאים שחלק גדול מ**בחיפוש** עוסק בהם, אם כי בצורה עתירה דקויות הרבה פחות וסטראוטיפית הרבה יותר (עובדה זו הקלה עליו כמובן להיכנס לרשימת רבי־המכר). אין ספק, הסצנה הספרותית האמריקנית השתנתה מאוד מהימים שלוין היה סופר צעיר ומתוסכל מהקושי למצוא מוציא לאור אוהד או קהל קוראים רחב לספרים שעוסקים בנושאים יהודיים - נקודה שנכונה גם בנוגע ל**בחיפוש** עצמו, שאותו הוציא לוין בהוצאה עצמית בצרפת בטרם מצא לו מוציא לאור שולי בארצות הברית.[6]

עם זאת, על אף ההבדלים הניכרים בין **בחיפוש** ובין הספרים שיצאו לאור מאוחר יותר, הספר - הגדוש בתובנות, בתיאורים ובהרהורים של סופר יהודי אמריקני דק הבחנה ומעורב אישית בשנים שהובילו להקמת מדינת ישראל - משמש ציון דרך ופותח צוהר לתקופה שלעתים רחוקות אנחנו זוכרים אותה כמו שהיתה באמת. הוא מגולל את סיפורו של סופר צעיר שמוצא את עצמו, כמעט במקרה, מעורב ביישוב היהודי בפלשתינה; מעורבות זו מעניקה טעם ומשמעות לחייו ומשפיעה השפעה בלתי הפיכה על זהותו כיהודי. מלבד זה, מדובר בספר שמציע נרטיב אשר מצדיק את הציוניות מפי אדם שאינו אדיש לגורל הזולת. למעשה, אף על פי שהשתנו דברים רבים בישראל, בקהילה היהודית בארצות הברית וביחסים בין שתי הקהילות מאז תחילת שנות החמישים, מסע החיפוש העצמי של לוין הצעיר; סיפורו המרתק על עצמו ועל בני עמו, אשר נע על הצירים של תפוצה, גלות וריבונות; וגם ההשלכות של קריאתו ליחסים המבוססים על היכרות ממשית בין יהודי ארצות הברית ובין הישראלים, לכל אלה יהיה הד בלבם של רבים היום, כמו שהם מצאו הד כאשר כתב אותם סופר יליד שיקגו זה.

4 סול בלו, **הרפתקאות אוגי מארץ** (תרגם אהרן אמיר), זמורה ביתן, תל אביב 1979.

5 ליאון יוריס, **אקסודוס**, סטימצקי (תרגם יוסף נדבה), תל אביב 1958.

6 הוצאת Pocket Books האמריקנית הדפיסה מחדש את **בחיפוש** במהדורה רכה בשנת 1973. הספר נדון ב'שיחה עם מאיר לוין' של הרולד ריבלוב (Harold U. Ribalow), שיצא לאור בכתב העת *Midstream* בינואר 1978 (עמ' 39-43). ריבלוב קישר בין **בחיפוש** (1950), ובין **החבר'ה מהשכונה** (1937) ובין **כפייה** (1956) והציג אותם במילים 'שלושת הספרים של לוין שהיו לקלאסיקה יהודית־אמריקנית', אם כי רק **החבר'ה מהשכונה** ו**כפייה** עדיין זכורים לקהל הרחב. ב־2001 טען ג'יימס דובן (Games Duban) במסה 'Written, Unwritten, and Vastly Rewritten: Meyer Levin's, *In Search* and Philip Roth's "Defender of the Faith", The Plot Against America and Indignation', *Philip Roth Studies*, 7-1 (Fall 2011), pp. 171-186, ש**בחיפוש** של לוין השפיע על הסיפור הקצר 'מגן האמונה' ועל הרומנים **הקנוניה נגד אמריקה** ו**זעם** של הסופר האמריקני היהודי הבולט פיליפ רות.

# חוויית המדינה:
# היהודים בתצורה הבתר־מדינתית על פי רמון ארון וחנה ארנדט

דני טרום

תרגם מצרפתית אבנר להב

הוראתו של המונח היווני diaspora, 'פזורה', היא 'פיזור אוכלוסייה מחוץ לטריטוריה שלה מהפן האקולוגי'. על הוראה זו נוספת נקודת מבטם של הגולים במונח העברי 'גלות'. סוציולוג מן האסכולה הוובריאנית היה ודאי אומר שהמונח 'גלות' מצביע על ממשותו של הפיזור הגאוגרפי, ובה בעת על המובן החבוי בשימוש בו. כידוע, מובן זה יוחס תמיד לגורלו של עם המבקש להסביר לעצמו את הסיבות לפיזורו ומטפח את התקווה לקצו של זה. על כן הגלות היא חלק בלתי נפרד מן הזהות היהודית, היא מתמזגת כמעט מבלי משים עם השאלה היהודית, אותה שאלה שהיהודים שואלים את עצמם בהיותם ציבור גולֶה. משמעותו של המונח 'הבעיה היהודית' שונה בתכלית: משקבוצות הרוב במדינות המארחות מנסחות אותו, הוא מגדיר את נוכחות היהודים החיים בקרבן כבעיה שיש לפתור.

הציונות, על פי הגדרתה המקובלת ומשום שאיפתה לקבץ את הגולים על פני טריטוריה ובתוך מדינה, היתה או עודנה התנועה הלאומית של העם היהודי. כל מונח בהגדרה זו כבר היה נושא לדיונים אין־סופיים אך תשומת לב מועטה מדי הוקדשה לבחינת התאמתו של הפועל, אם בעבר (היתה) ואם בהווה (עודנה), היסוס הנובע ממהותה של הציונות כתהליך. הציונות, כתנועה,

* כותרת המאמר במקור: L'expérience de l'État. ביטוי רב־משמעי שתרגומיו מרובים ואינם חופפים בהכרח. מתוכנו של המאמר עולה בבירור שאין מדובר כאן בהתנסות במדינה ממשית אלא בחוויה שההוגים הנסקרים בטקסט (ואף חלקים מן העם היהודי) חווים בעקבות אירועים הפוקדים מדינה, אשר על אף ריחוקם ממנה, הם קשורים אליה בעבותות רגשיות. עם זאת, בהקשרים מסוימים המונח expérience יתורגם ל'התנסות'. הערות המתרגם, מסומנות בכוכבית.

מתממשת בתהליך מתמשך, אך אין לדעת על סמך איזו אמת מידה אפשר לקבוע אם הגיעה לקצה. אמנם הקמתה של מדינת ישראל נתפסה כהגשמתה של התנועה הציונית, אך לא הכריעה בנושא: מצד אחד היא יכלה להיראות כהשגתו של יעדה העיקרי של הציונות, כינונה של מדינת לאום עבור היהודים, ועל כן נרמוז סופי של מצבם, ומצד אחר כל עוד היהודים מפוזרים, כל עוד הגלות נותרת מציאות, הם יוסיפו להיות יוצאים מן הכלל. די בכותרת **מדינת היהודים** (*Der Judenstaat*) ובכותרת המשנה **מסה למען פתרון מודרני של 'השאלה היהודית'** (*Versuch einer modernen Lösung der Judenfrage*) של ספרו הפרוגרמטי של הרצל, אשר יצא לאור ב־1896, כדי להבין שעבור התנועה הציונית, עוד בשלביה המוקדמים, מדינת ישראל היתה הדרך (הפוליטית) המודרנית לפתרונה של בעיה, ולא תשובה לשאלה. הבעיה היתה התבוללותם ושילובם הבלתי אפשריים של היהודים בארצות מגוריהם, לרבות ברפובליקה הצרפתית, אשר נחשבה זמן רב מופת עבור יהודי אירופה, אך סערה בשלהי המאה ה־19 בגלל פרשת דרייפוס. על אודות פרשה זו כתב הרצל ביומן שלו שהיא 'צו הגירוש של המהפכה הגדולה'. לאמתו של דבר, את המונח הגרמני *Judenfrage*, הצמוד למונח *Lösung*, יש לתרגם 'בעיה יהודית' משום שביטוי זה שייך לאוצר המילים של הבעיות הציבוריות, הנוגעות לחברה בכללותה ויש לפתור אותן בנקיטת צעדים מתאימים, ואילו השאלה היהודית תובעת, לכל היותר, תשובה. או אז, בשל תמידות הפיזור עצירת התנועה הציונית נעשית בלתי אפשרית, שכן הבעיה היהודית בעינה עומדת, כמו הנחה מוקדמת, פתוחה לניסוחים חדשים. ספרות עצומה יוחדה לדרך שהתנועה הציונית השתדלה בה, בהצלחה ידועה, להפוך את היהודי הגלותי, היהודי של הגטו והשטעטל, שנחשב כנוע, חסר אונים ולא יצרני, לכלל אזרח עברי בשלבי התהוות, ולאחר מכן לאזרח ישראלי מודרני. אבל השפעת הקמתה של המדינה על היהודים המשוחררים הרבים שהיו אזרחי מדינותיהם באירופה הוזנחה. הציונות הסתפקה בכך שהתייחסה אל יהודי הפזורה כאל מאגר פשוט של אוכלוסייה שייקרא, במוקדם או במאוחר, להישפך אל המדינה שהוקמה עבורם. ואולם משהוכרזה מדינת ישראל ומזכתה להכרה, היא היתה עתידה להשפיע עליהם לאורך זמן, במערך פוליטי שלא נודע כמותו עד אז ואשר בו היהודים הם אזרחי מדינותיהם ובו בזמן נקראים להגדיר את עצמם ביחס למדינה המציגה את עצמה כפתרון הפוליטי לבעיה שהם מייצגים במקומות מגוריהם.

הפולמוס שהתלהט בראשית שנות החמישים של המאה הקודמת בין ישעיה ברלין לארתור קסטלר היה מבחינה זו דוגמה ומופת, שכן התנסח בו לראשונה האתגר שהעמידה הצלחתו של המפעל הציוני בפני הקיום הגלותי.[1] במאמר 'From Slavery to Emancipation' הגיב י' ברלין בתקיפות לריאיון של א' קסטלר ל־*Jewish Chronicle*, ובו הוא חזר על תזה שכבר הגן עליה בעבר, במילים חריפות. מדינת ישראל מפיגה סופית את הבעיה היהודית, הוא טען, שכן הקמתה מכתיבה חלופה חד־משמעית: היהודים בוחרים להישאר אזרחים במדינותיהם וחדלים

1 ארתור קסטלר, בריאיון מ־1950 ב־*Jewish Chronicle* של לונדון, אשר הודפס בכותרת 'יהודה בצומת דרכים. הפצרה', בתוך: Arthur Kœstler, *L'ombre du dinosaure*, Paris 1956, pp. 133-173. תשובתו של ברלין - 'היהודים, משעבוד לאמנציפציה' ('Jewish Slavery and Emancipation') - פורסמה ב־*Jewish Chronicle* ב־1951 והודפסה בתוך: Isaiah Berlin, *Trois essais sur la condition juive*, Paris 1973.

להיות יהודים או שהם מצטרפים למדינת ישראל כדי להיות אזרחיה. ברלין התרעם על נקיטת עמדה זו וסיפק נקודת מבט מכילה; לטענתו ההפך הוא הנכון, הקמתה של מדינת ישראל מקלה את משקלה של הבעיה שהכבידה על היהודים המצויים בגלות, שכן מרגע שקיימת מדינה עבור היהודים, נפתחת לכל אחד מהם האפשרות להצטרף אליה או להישאר במקומו, בלי שייחשד בהשתייכות בעייתית למדינה שהוא אזרח בה. נציין שלדברי קסטלר וגם לדברי ברלין, הקמתה של מדינת ישראל משפיעה לחיוב על יהודי הגלות: קסטלר טוען שהיא מכריחה אותם לבחור בחירה גואלת שמאפשרת לחסל סופית את הבעיה היהודית באירופה, ואילו ברלין טוען שהיא מסירה מהם את העול שהכביד עליהם מאחר שבאי־הצטרפותם למדינת ישראל הם ימשיכו לחיות חיים רגועים יותר, כיהודים וכאזרחים מן השורה של מדינתם, וכל אחד מהם ישמור לעצמו את האפשרות להצטרף אליה. אשר על כן, מדינת ישראל משחררת את יהודי אירופה בבואה לפטור את אירופה מן היהודים או שהיא משחררת את היהודים הבוחרים להגר ומשחררת בו בזמן את היהודים אזרחי מדינותיהם ב ת ו ך* אירופה.

למערך זה, שהיהודים אזרחי מדינותיהם באירופה חייבים להתחשב בו בקיומה של מדינה הנמצאת במקום אחר והנודעת כמי שמיועדת להם, נקרא 'בתר־מדינתי'. נשאלת השאלה מהי מדינת ישראל בעיני מי שמגדירים את עצמם יהודים ונשארים אזרחים במדינותיהם וכיצד יש לתאר יחס זה? אין בתאוריה הפוליטית כלים יעילים דיים כדי להנהיר מצבים סבוכים כל כך, משום שהיא מתפעלת את אותם המונחים ('מדינה', 'עם', 'מדינת לאום', 'טריטוריה', 'אזרחות') שכל השחקנים הפוליטיים האחרים משתמשים בהם. מאחר שהמונחים עומדים גם כאן לרשותם של השחקנים שאנו מבקשים לתאר, נאמץ נקודת מבט סוציולוגית,[2] תוך כדי התמקדות בהשתנות החוויה הפוליטית היהודית בתצורה הבתר־מדינתית. לפיכך נשאל את עצמנו על אודות הדרך שחווייתם הפוליטית של יהודי אירופה נקבעת בה, באותו הקשר חסר תקדים אשר מדינה ליהודים נכללת בו בנתונים של מצב הפזורה.

לשם כך נבחן שתי דוגמאות מופת השונות בתכלית זו מזו - את הדוגמה של רמון ארון (Aron) והדוגמה של חנה ארנדט - כדי לחשוף את הגרעין המשותף לחוויה ייחודית מאוד, וניווכח שהיא לובשת צורה סדירה. מאחר שצורה זו רווחת, נגדיר אותה טיפוסית. אין צורך להאריך בדברים על תרומתם של שני הוגים מפורסמים כל כך, בני אותו דור, אשר מיקמו את הפוליטיקה בלב לִבן של דאגותיהם. הם נהגו להתרועע זה עם זה מדי פעם בפעם: בברלין, זמן קצר לפני 1933, כאשר שהה בה ארון לצורכי לימוד; בפריז, לפני 1939, כאשר נמלטה אליה ארנדט; ולאחר מכן בשנות השישים של המאה הקודמת.[3] נדמה שמחשבותיהם הפוליטיות חופפות בכמה נקודות

* כאן ובכל מקום אחר בהמשך הדברים, ההדגשות הן של המחבר.

2 לעיון בהצגה תאורטית של גישה זו להשתייכות הפוליטית הממוקדת בחוויה של מקרו־ישויות פעילות דוגמת המדינות, ראו Danny Trom, 'L'organisation de l'expérience des collectifs politiques Modernes', in: Danny Trom and Laurence Kaufmann (dir.), *Qu'est-ce qu'un collectif? Du commun à la politique*, Paris, EHESS, Raisons politiques, 20, 2010, pp. 373-403.

3 שמו של רמון ארון מוכר היום פחות מזה של חנה ארדנט, ומן הראוי לציין שלא תמיד היו כך פני הדברים. בהיותו סוציולוג של החברות התעשייתיות, תאורטיקן פוליטי ליברלי, מבקר של הטוטליטריזם (הוא

על פני השטח (בייחוד בהגדרתו של הטוטליטריזם 'משטר פוליטי מודרני'), אף שלעומק הן נבדלות בבירור. למרות זאת, ודבר זה הוא מרכזה של חקירתנו, תגובתם היתה דומה לפני פרוץ מלחמת ששת הימים ובעת פריצתה, ביוני 1967,[4] אף על פי שארון לא היה ציוני מעולם וארנדט פסקה מהיותה ציונית. אפשר לסכם כך את לכידות רשמיהם לנוכח האירוע: שניהם, ועמם יהודים רבים מן התפוצות, נתקפו פחד פתאומי, אף שלא היו מוקסמים מן הציונות ולעתים הפגינו עוינות כלפיה.

תגובתם של ארון ושל ארנדט למלחמה מופיעה כשרובה המכריע של יצירתם כבר נכתב. בתגובתם הנמרצת מתוארת חוויה שאנו מתקשים להסביר, שכן היא סותרת בעליל את מסלולם האינטלקואלי עד אותה עת וגם לאחר מכן. או אז: משבר 1967 מתגלה כחד־פעמי ונוצרת בו השעיית השיפוט שארון וארנדט יימנעו מלהסבירה לעצמם, ועל אחת כמה וכמה יימנעו מלהצדיקה בפומבי. תגובה רגשית זו למשבר של 1967 אינה שייכת אפוא לתחום המחשבה הפוליטית אלא לשדה של חוויה פוליטית החורגת ממנה.

התזה שלנו היא שמדינת ישראל היתה מושא של חוויה רבת־עֻצמה באותם ימים, חוויה שטמון בה יחס פוליטי שיהודי התפוצות, גם (ואולי יותר מכול) הציוניים פחות מהם, מטפחים. נעלה את ההשערה שהבהלה האוחזת בהם עם פרוץ המלחמה חושפת את התפקיד שהסינטגמה 'מדינה יהודית' ממלאת בתצורה הגלותית הבתר־מדינתית. אם אין בכוחה של התאוריה הפוליטית לאתר את אותה חוויה ראשונית, ואם, רפלקסיבית, גם מחשבתם הפוליטית של ארון וארנדט אינה יכולה מצדה לבאר אותה (1) תחילה יוטל עלינו לנסות לאתר את הסיבה לאותה אי־היתכנות; (2) כדי לנסות לפרט את טיבה של החוויה; (3) לאחר מכן עלינו להעניק מוצקות למושא של החוויה; (4) שהגישה המידית היחידה אליה היא ביטויו של רגש מציף, משמע ליקוי בשליטתם של שני הוגים שראו את ייעודם בניתוח המפוכח של האירועים הפוליטיים.

## 1. חוויה והתרגשות פוליטית

החוויה שעוררה מלחמת ששת הימים בחנה ארנדט הותירה עקבה מוצנעת בתכתובת הפרטית שלה עם ידידתה ואשת סודה מארי מקארת'י זמן קצר לאחר המלחמה. ארנדט כתבה לה:

> היהודים חושבים: אימפריות, ממשלות, אומות קמות ונעלמות; העם היהודי בעינו עומד. ישנו משהו גדול ומשהו נתעב בתשוקה זו; אינני חושבת שאני שותפה לה. אך אפילו אני יודעת שכל אסון אמתי שיומט על ישראל יפגע בי עמוק יותר מכמעט כל דבר אחר.[5]

הפיץ עוד בשנות השישים של המאה ה־20 את מחקריה של ארנדט על הטוטליטריזם), מנתחם של הקשרים הבין־לאומיים ושל המלחמה. ארון היה הוגה דעות מרכזי בצרפת, באירופה ובארצות הברית. עם סרטר, עמיתו ללימודים, הוא גילם את דמותו של איש הרוח הצרפתי שלאחר המלחמה. כמעט כל כתביו נגישים באנגלית.

4 על כן איננו מתעניינים כאן במה שקרה באמת באותם ימים של 1967 אלא באופן שפירשו השחקנים את המצב והגיבו אליו.

5 Hannah Arendt, Mary Mac Carthy, *Correspondance, 1949-1975*, Paris 1996, p. 361.

מה שהולם בקורא המתפרץ לקשר האינטימי הזה הוא שארנדט הביעה כאן את דבקותה הבלתי מותנית כמעט במדינה שהלגיטימיות שלה נראתה לה למרות הכול רעועה למדי, מאז 1944 לפחות,[6] השנה שהיא התנתקה בה מן הציונות המדינית. אנו יודעים שאבן הנגף העיקרית היתה בעיניה אפשרות המדינה, שנעשתה שלטת באסטרטגיה של התנועה הציונית עוד בראשית שנות הארבעים. מאז לא הופרך החשד שלה כלפי הציונות, ולאחר מכן כלפי מדינת ישראל. מדבריה על החוויה שחוותה באותם ששת ימי מלחמה אנו מבינים מדוע; היא מתוודה במאמרה שהיתה נפגעת באופן כמעט מוחלט אילו קרה 'אסון' למדינה זו, בלשון המעטה שהמבוכה מבצבצת מתוכה בבירור. בבואה לקשור את התמדתם של היהודים לקיומה של מדינת ישראל נדמה שהיא מבצעת תפנית לעבר הציונות, ואולם אין זה כך. הסכנה המידית, אפשרות השמדתה של מדינת ישראל, תפגע בה יותר מכל אירוע אחר, או כמעט, כך מיתנה את דבריה בהודאה שמסרה לאחר שחלפה הסכנה, כאשר ההקלה מחקה את הפחד. ידידיה הקרובים הופתעו ונדהמו מחרדתה באותם ימים של 1967, ולאחר מכן מגאוותה על ניצחונה של ישראל, עד כדי כך שכינו אותה 'סנדקית המלחמה'.[7] אך היא לא הוסיפה דבר, לא בציבור ולא בחוגים פרטיים, והתנהלות זו עושה את הווידוי הנבוך שלה מסתורי במיוחד.

להבדיל מארנדט, ארון לא היה מעולם ציוני ונקט תמיד ניטרליות, ריחוק ואף ניתוק כלפי מדינת ישראל. אך לפתע מדינה זו, על סף השמדה שהכול חששו ממנה, הגיחה מתחת לקולמוסו בפתוס בלתי רגיל. ב־7 ביוני 1967, היום השני לפתיחת מעשי האיבה, בשעה שהשמדת ישראל עוד היתה תוצאה אפשרית של הסכסוך, הוא כתב ביומון *Le Figaro*:

> השמדת מדינה אינה כמובן השמדת עם. והיהודים הצרפתים שמסרו את נפשם לכל המהפכנים השחורים, החומים או הצהובים, צורחים עכשיו מכאב בעוד ידידיהם צורחים מאימת המוות. אני דואב כמותם, יהיו אשר יהיו דברים שהם אמרו או עשו, לא מפני שנעשינו ציונים או ישראלים, אלא משום שעולה בנו תנועה בלתי ניתנת לריסון של סולידריות. לא אכפת מהו מקורה. אם המעצמות הגדולות, על פי החשבון הקר של האינטרסים שלהן, מתירות את השמדתה של אותה מדינה קטנה שאינה שלי, פשע זה, שיהיה צנוע בקנה המידה של המספר, יסיר ממני את הכוח לחיות ואני סבור שמיליונים רבים של בני אדם יתביישו באנושות.[8]

ארון מודה בפומבי, ולהפתעת הכול, שהיעלמה של מדינה זו, שאינה 'שלו', מקבלת בעיניו חשיבות קיומית, שאפשרות השמדתה 'תסיר ממנו את הכוח לחיות'. כמו ארנדט בתכתובת הפרטית שלה, מביע ארון את חרדתו לנוכח אפשרות השמדתה של מדינת ישראל ומודה שאינו מסוגל לומר מניין בא לו אותו רגש 'בלתי ניתן לריסון' של סולידריות - אך לעומתה, הוא נותן

מהדורה אנגלית: Carol Bringhtman (ed.), *Between Friends: The Correspondence of Hannah Arendt and Mary Mac Carthy, 1949-1975*, 1996.

6 'Zionism Reconsidered', *Menorah Journal* (October 1944). נדפס מחדש בתוך: *The Jew as Pariah*, New York 1978.

7 Elisabeth Young-Bruhl, *Hannah Arendt, histoire d'une vi*e, Paris 1986, p. 596

8 מאמר שפורסם מחדש בתוך: Raymond Aron, *De Gaulle, Israël et les Juif*s, Paris 1968, p. 70.

לכך פומבי מרבי, שכן הוא כותב את הדברים ביומון צרפתי גדול.

אנו מצויים אפוא בלב לבן של חידה, ובה בעת - של הסוגיה שלנו: מדינת ישראל מגיחה פתאום, היא כופה את עצמה על החוויה של ארון וארנדט. האירוע אינו מְזַמן כאן נקיטת עמדה; הוא מגלה לשני המחברים שלנו זיקה רבת־עֻצמה לאותה מדינה, גילוי שמסלולם האינטלקואלי עד אז נעשה בעת ובעונה אחת בלתי צפוי ובלתי ניתן להבעה. גם יהודי התפוצות חוו את אותה אי־רציפות, בצורה סדירה להפליא שדוגמה נוספת ממנה מובאת כאן:

> מלחמת ששת הימים היתה 'ההתגלות' שלי. אכן אני רואה שוב את עצמי, לפני 1967, בבית הספר התיכון קאמיי סֶה (Camille Sée), מדברת עם תלמידים ציונים. הרגשתי זרה לחלוטין לעולמם. אמנם לא הייתי אנטי־ישראלית [...]; ההתגייסות למען ישראל נראתה לי בגידה בחמשת בני משפחתי שנספו באושוויץ בלי שהבנתי, כילדה, את מה שקרה. מלחמת ששת הימים שינתה את הכול, שכן הבהלה שהרגשתי לנוכח האפשרות של הכחדה חדשה היתה רגע מכונן. או אז קלטתי שישראל היתה יקרה לי כמו בבת־עיניי. יחד עם מרבית היהודים, לרבות כמה אנטי־ציונים פעילים, גיליתי בתוכי זיקה עמוקה לקיומה של ישראל.[9]

בעדות זו על משבר 1967, הסובייקט הלא־ציוני או האנטי־ציוני מגלה בתוך עצמו זיקה חיונית למדינת ישראל. שוב, המחויבות המוחלטת אינה מקדימה את האירוע אלא הוא זה שתובע אותה בעת התרחשותו. כמו במקרה של ארון וארנדט, האירוע הוא התרחשות פעילה, ואילו הסובייקט החווה אותו נמצא במצב סביל. רגע הבהלה של ימי המלחמה גרם אפוא ליהודי התפוצות להיות סובייקט קולקטיבי בתוך המשבר ושל המשבר גם יחד. לכן מדינת ישראל אינה מושא של מחשבה אלא של חוויה. היא אינה שייכת ל־*Erfahrung*, כלומר לחוויה שלאחר מעשה הסובייקט מפיק ממנה ידע חיובי, הרי ארון וארנדט לא הסיקו ממנה מסקנות עם חלוף המשבר. מדינת ישראל שייכת ל־*Erlebnis*, להתנסות נחווית, מילה שפירושה - לפני היותה מונח פילוסופי - 'להיות עדיין בחיים לאחר אירוע'.[10] הסובייקט האינדיווידואלי קושר בחטף את קיומו שלו לקיומה של מדינה שעד אז הוא התייחס אליה באדישות ולאחר מכן בחיבה מעורפלת (ארון), ואף בעוינות ברורה (ארנדט). על קו האופק של היעלמותה, מדינת ישראל צפה אפוא לפתע כאובייקט המועלה לרמה של זיקה קיומית עבור הסובייקט החווה את חווייתה.

## 2. מדינת הלאום

כך אנו נגררים בהכרח לתהות מ י ה ו הסובייקט של אותה חוויה מסקרנת. נצא מתוך ההנחה שהוא נעשה סובייקט בתוך יחס מסוים למדינה, לצורתה ההיסטורית של המדינה, צורה שיש להבהיר תחילה את טיבה. שני סוגים של יחס כזה, אחד צרפתי והאחר גרמני, יחסים שהסוציולוגיה ההיסטורית הציגה לעתים כמנוגדים, לרבות בממד המשחרר שלהם עבור

9 Elisabeth de Fontenay, *Acte de naissance*, Paris 2010, p. 13

10 Kurt Flasch, *Prendre congé de Dilthey*, Paris 1988, p. 78

היהודים, מעורבים בחוויה הטיפוסית שחווים ארון וארנדט. השערה זו כללית עד כדי כך שנצטרך לנהוג בצורה סכמתית מאוד.

הבה נתייחס לאופנים המרובים והסבוכים שבהם מצביע ארון על עצמו לאורך מסלולו האינטלקטואלי: הוא מגדיר את עצמו אזרח צרפתי, פטריוט צרפתי, יהודי נטול יהדות, סוציולוג, משקיף חסר פניות; זהויות אלו מצטרפות זו לזו ולעתים נמצאות במתח זו עם זו. כשארון מסתכן ומקבל על עצמו 'אנחנו' יהודי, הוא עושה זאת רק לאחר שהבהיר את הסייגים לתנאיה של ההשתייכות או ההכלה: הוא בוודאי יהודי, אך נטול יהדות, הוא אינו מאמין, מתבולל, מנותק מן הקהילה יהודית ואזרח צרפתי.[11] אין אנו מוצאים בכתביו כל עקבה של עניין מיוחד בתנועה הציונות ואף לא, לאחר 1948, במדינת ישראל וזאת עד 1960. ההרצאה שנשא בבני ברית ב־1951 אינה מרמזת כלל על מדינת ישראל.[12] ארון נוקט עמדה לראשונה ב־1960 במאמר שכותרתו 'היהודים', ולאחר מכן ב־1962, בטקסט ארוך יותר שכותרתו 'היהודים ומדינת ישראל'.[13] בחיבור הראשון הוא טוען: 'קיומה של ישראל, לא זו בלבד שאינו פותר את הבעיה היהודית, בה במידה שיש לבעיה זו פתרון, אלא הוא נותן לה ממד נוסף'. אכן 'האזרחות אינה ניתנת לחלוקה', שכן 'איש אינו יכול להחזיק בשתי מולדות'. הוא מוסיף כי דבר זה אינו מחייב שאדם ישתיק את אהדתו כלפי אלה שפתחו במפעל הפוליטי של הקמת מדינה או את התפעלותו מהם. הקמתה של מדינת ישראל, הוא אומר מפורשות, לא השפיעה עד עתה על מצב היהודים באירופה. בחיבור מ־1962, שהוא המגובש מהשניים, הוא טוען נגד הציונות הפוליטית שהפזורה היא חלק מהותי מן היהדות, אך אינו מגנה את האפשרות של מדינה לאלה שבוחרים בה. ברקע של הרהוריו נותר החשש שמא תלובן מחדש הבעיה היהודית, שלא נוסחה מחדש באירופה המערבית מאז קץ מלחמת העולם השנייה, על ידי הקמת המדינה. לכן הוא מבודד את העובדה הפוליטית שהיא לידתה של אותה מדינה, כדי לעשות ממעמדו שלו כאזרח צרפתי מעין מקדש, לחסנו נגד כל הידבקות, נגד כל חשד של השתייכות העלולה להיות כפולה.

בהזדמנות זו הוא מסביר מה המשמעות של להיות יהודי בעיניו ורושם את דברו בתוך הסיפור הלאומי של בני דת משה:* האמנציפציה, הוא מסביר, הפכה - קבוצה שטיבה יחידאי, כמעט פוליטי אך לא גזעי ולא לאומי, לאזרחים צרפתים שדתם היא הדת היהודית. היהודים, שנעשו לא מאמינים, אינם מטפחים עכשיו אלא נאמנות משפחתית ונאמנות הכפופה ללוגיקה של הכבוד[14] כלפי ציבור שידע, עם הנאציזם, את הרדיפות הגדולות ביותר. נותרת זיקה לערכים אוניברסליסטיים מטה־פוליטיים, שהיהדות היתה אמנם ערש לידתם, אך הנצרות היא הנושאת

11 אולי משום כך קורה שארון מזהה את עצמו בדיוקן הסרטריאני של היהודי: הוא ידע כי שימש, חלקית לפחות, לבנייתו, אך זו גם הסיבה שבגללה הוא ראה בו דיוקן לא מספק.

12 Raymond Aron, 'Conférence au Bneï Brit de France' (1951), in: Perrine Simon-Nahum (ed.), *Essais sur la condition juive contemporain*e, Paris 2007

13 Raymond Aron, 'Les Juifs' (1960), pp. 187-206; 'Les Juifs et l'État d'Israël (1962), pp. 211-234, in: *Essais sur la condition juive*, op. *cit*

* במקור: israélites. שם תואר ייחודי לשפה הצרפתית, המשמש תחליף 'נקי' לתואר 'יהודי', ומקורו בימי המהפכה הצרפתית. התרגום העברי שהשתרש הוא 'בני דת משה', מתוך כוונה לשמור במידת־מה על ההבחנה המקורית בצרפתית בין שני התארים.

14 עניין זה כבר הודגש בדברי השבח שחלק בשידור רדיו לפילוסוף אנרי ברגסון ב־1941.

אותם עתה במקומה. על בסיס זה, מה שקושר אותו למדינת ישראל, כותב ארון, הוא לכל היותר רגש ממותן של נטיית חסד ושל אמפתיה כלפי אלה שבחרו בדרך הזאת, מסיבות שאפשר אמנם להבינן, אך הוא אינו שותף להן. הוא מזכה את המדינה הזאת באהדה 'בלי להעניק לה לעולם את הנאמנות הלאומית המגיעה למולדת [שלו]'.

ארון נמצא אפוא בעקביות בעמדתו של מי שמתגונן או לפחות בזו של מי שמגיב למתרחש, שכן עם לידתה של מדינת ישראל המשוואה של בני דת משה מועמדת במבחן קשה. ולו, מבחן זה כפול ומכופל: ראשית, הוא מחיה מפורשות את החשש שלו שמא שוב תוטח בו האשמה של השתייכות כפולה, כלומר החשש שמא ייחשד בחוסר נאמנות כלפי צרפת. שנית, הוא מחדד את חששו של הסוציולוג ושל המשקיף הפוליטי להיות מואשם במגמתיות כאשר מדובר במדינה הקרויה 'יהודית', כלומר האשמה בכך שהוא חוטא לייעודו המדעי. החשש הראשון מובן בקלות מאחר שעם לידתן של מדינה 'יהודית' ושל אזרחות ישראלית, עולה באלה המזהים את עצמם במידה מסוימת כיהודים הצורך להגדיר את עצמם, עבור עצמם ועבור האחרים.

ארון נותר קשור בעבותות לפרדיגמה של בני דת משה, המעוגנת באמנציפציה שהעניקה המהפכה הצרפתית ליהודים. הפרדיגמה מבוססת על העסקה הזאת: אמנציפציה אישית של היהודים, בתמורה לדה־פוליטיזציה הציבורית שלהם; אזרחות מלאה המוענקת לכל פרט יהודי, בתמורה לנטרולה של 'האומה' היהודית. מאחר שעסקה זו התבצעה אחת ולתמיד במהפכה הצרפתית, פרדיגמה זו נותרת בעיני ארון בבחינת הנחה מוקדמת. חששו השני קשור לחיזוקה של הפרדיגמה שניסח אמיל דורקהיים, אשר ארון היה קרוב משפחה רחוק שלו, בעָצמה בעת שיאו של שלטון הרפובליקה השלישית: חפיפה ללא סדק בין רפובליקה ובין אוניברסליות, בין אומה ובין תבונה, בין צורה פוליטית ובין חזון סוציולוגי.[15] בן דת משה הוא סובייקט יהודי שמיישר מיד קו, ללא שארית, עם המפעל הפוליטי והמדעי, ללא הפרדה המגולמת ברפובליקה. ארון מצדד בתבנית זו במלואה, אך בהיותו ראליסט, מפוכח, כמי שלמד את הלקחים שהופקו מן ההיסטוריה של העת האחרונה - בפרט הפרק של משטר וישי, אשר בו נודו היהודים מן האומה ונושלו מאזרחותם - הוא מטה מעט - או ממתן לפחות - את הפרדיגמה הזאת ומעניק לה צביון חד־משמעי פחות. למרות זאת, היא נותרת איתנה והיא האופק היחיד של מחשבתו, ולפיכך ארון אינו מעלה מעולם על דעתו את האפשרות לעשות את השם 'יהודי' פוליטי. להפך, הוא משקיע את כל כולו במניעתה. דאגתו העיקרית היא אפוא למנוע את ההשפעה הפוטנציאלית של מדינה הקרויה 'יהודית' על מעמדם של האזרחים בני דת משה, האוהבים את מולדתם.

מוצאה של ארנדט ממשפחה יהודית מתבוללת מקניגסברג שבמזרח פרוסיה, כמו משפחתו של ארון, שמוצאו מאלזס. מסלולה האינטלקטואלי מורכב, ומושפע מההיסטוריה הכאוטית של גרמניה. בשעה שארון עובר ללונדון ב־1940 כדי להצטרף לשורותיה של 'צרפת החופשית', ושב לארצו מיד עם שחרורה, ארנדט עוזבת סופית את גרמניה ב־1933 ומוצאת את עצמה

15 כה אמר אמיל דורקהיים על העקרונות של 1789: 'תשכחו את התנאים החברתיים שבהם נוצרו, כדי לשקול אותם בפני עצמם, ולא תראו בהם אלא סדרה של טענות מופשטות, הגדרות, אקסיומות, המציגות את עצמן כסיכומו של מדע סופי: זהו מעין סידור של סוציולוגיה, לפחות של סוציולוגיה מסוימת'. Émile Durkheim, 'Les principes de 1789 et la sociologie' (1889), in: *La science sociale et l'action*, Paris, 1970, pp. 213-225, p. 216.

חסרת מולדת. כמו צעירים יהודים רבים בני דורה, היא ראתה כיצד סגדו הוריה לגרמניה. למרות זאת, היא פנתה בהדרגה נגד היהודים. הרמן כהן, המורה הרוחני שלהם, גילם בחייו את הסינתזה ההרמונית הזאת, את קשר ההתמזגות בין חזון לאומי גרמני לחזון יהודי, במדינת חוק המסוגלת להקיף את התרבות הגרמנית ולשקפה. פרדיגמה גרמנית זו תיהרס עם עליית היטלר לשלטון, אך עוד בשלהי המאה ה־19 היא נסדקת בהדרגה ונתקלת בטראומה של מלחמת העולם הראשונה, התבוסה והשלכותיה בימי משטר ויימאר.

להבדיל מצרפת, ששחררה את יהודיה בשלב מוקדם מאוד, שחרור חד ומלא, בתמורה לעשייתם אזרחים בני דת משה, גרמניה שחררה את היהודים בשלבים, ובתוך כך אפשרה להם להשתתף, כציבור, בחזון הלאומי הגרמני. בצרפת היתה האמנציפציה עובדה קיימת, ואילו בגרמניה היא היתה הבטחה ונבנתה בהתאם לתרומתם הציבורית של היהודים לחזון שהם מוזמנים להשתתף בו. בצרפת ההנחה בבסיס האמנציפציה היתה שעל כל סובייקט יהודי ליישר קו באופן אינדיווידואלי עם המפעל הרפובליקני, ואילו בגרמניה היתה ההנחה כי היהודים תורמים לתרבות הלאומית הגרמנית. משום כך בגרמניה, משהושלם הניתוק, נאלצו היהודים המשוחררים להסיר את החלק הציבורי שהם תרמו לחזון הלאומי ולתהות מה יכולה להיות מדיניות יהודית של ממש, ואילו בצרפת לא נותר כל חלק ציבורי שכזה.[16] זו גם הסיבה שבגללה היו יהודי גרמניה במצב שיכלו לתרום תרומה מרכזית לחזון הציוני, ואילו בצרפת, מאחר שלא היה מעורב כל חלק ציבור, לא היה אפשר להסיר ולנסח כל תרומה יהודית במהותה. למעשה, פרשת דרייפוס היתה תרומתה היחידה של צרפת, שלא מרצונה, לתנועה הציונית הנולדת.[17] אשר על כן, ברגע ההפרדה היו היהודים הגרמנים נבוכים, ולכן נאלצו להיות יצירתיים. הטקסטים והראיונות שארנדט מכריזה בהם כי היא לקחה עמה את השפה הגרמנית ובד בבד נפרדה פוליטית מגרמניה, משקפים את המצב הזה, המפַנה מרחב שאפשר להגות בו פוליטיקה יהודית אוטונומית. ארנדט החלה במהלך הזה מאז 1933. החשד כלפי גרמניה - שהתנוונה יותר ויותר, עד כדי הפיכתה ל'מדינת כוח' (*Machtstaat*) ביורוקרטית ומבוססת על צבא - מגדיר הגדרת יתר את החיפוש שהיהודים הגרמנים המנותקים החלו בו זמן רב לפני עלייתה של המדינה הנאצית. מרטין בובר שימש לבני הדור הזה מורה רוחני משום שביטא ציונות 'גרמנית' שחיברה בין דחייתה של מדינת הלאום להגשמה אישית בעקבות אידיאל 'החינוך' הגרמני (*Bildung*), במסגרת של אתיקה יהודית שעובדה מחדש.

חנה ארנדט, שחיפשה פוליטיקה יהודית אך היתה נתונה במצב חירום ולא ידעה כלל, לדבריה, על המסורת היהודית, פנתה אל הציונות והתגייסה בפריז למען עליית הנוער לפלשתינה. משפרצה המלחמה ומשעבר האיום הנאצי לשלב הפעולה, היא צידדה בהקמתו המידית של

16 מחשבה שהוחל בה בתוך: Hannah Arendt-Stern, 'Aufklärung und Judenfrage', *Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland*, 1932, n°2-3 (נדפס מחדש ב־1976 בתוך: *Die Verbogene Tradition*) והמשכה הובא בתוך *Anti-Semitism* (בפרט בפרק השני: 'The Jews, the Nation-State and the Birth of Anti-Semitism'), אשר יצא לאור ב־1951, בחלקה הראשון של הטרילוגיה *The Origins of Totalitarianism,* New York.

17 בצרפת הופעלו החוגים הציוניים המעטים בידי מהגרים. ראו: Michel Abitbol, *Les deux terres promises. Les Juifs de France et le sionisme*, Paris 1989.

צבא יהודי שיוכל להצטרף כ׳עם אירופי׳ לכוחות הברית במאמץ המלחמה נגד גרמניה הנאצית. הנסיגה מהשתתפות היהודים בבנייתה של מדינת הלאום הגרמנית הפכה לכלל פוליטיקה יהודית, להשתתפות במלחמה נגד גרמניה הנאצית. אמנם היו חיילים יהודים בשפע בצבאות הברית, אך ארנדט קראה להקמתו של צבא ׳יהודי׳, עם דגל משלו, צבא הנושא אפוא את השם ׳יהודי׳.[18]

היכולת להגדיר את הבעיה העומדת בפני היהודים במונחים פוליטיים ברורים ולפעול בהתאם לכך, תוך כדי התגברות על חוסר היכולת הידוע של היהודים להגות את הפוליטי, כלומר היכולת להזדקף מעל בימת ההיסטוריה, היא הסיבה שבגללה ארנדט העריכה מאוד את הרצל.[19] כעבור זמן היא סיפרה:

> איני משתייכת לשום קבוצה. הקבוצה היחידה שאליה השתייכתי היתה, כידוע לכם, הציונים. אך זה היה אך ורק בגלל היטלר. וזה נמשך מ־1933 עד 1943. לאחר מכן, התנתקתי מהם. הציונים היו היחידים שביטאו את האפשרות להתגונן כיהודים ולא כאדם.[20]

הציונות של ארנדט היתה גרסתה לפוליטיקה יהודית כאשר הכפישה ההתנוונות האימפריאלית והגזעית של המדינה הלאומית הגרמנית סופית את הצורה הפוליטית של מדינת הלאום. הציונות של בובר, כמו הבנייה הגלותית של רוזנצווייג, כבר שילבו הכפשה זו בהגותם.[21] אמנם רק לאחר המלחמה, בכרך **אימפריאליזם**, השני בטרילוגיה של ארנדט על **יסודות הטוטליטריות**,* אשר החלה להתפרסם ב־1951, היא גיבשה את התאוריה של כישלון מדינת הלאום והציעה ניתוח היסטורי של הסתירות הפנימיות שדחקו אותה לתוך היסחפות אימפריאלית ואנטישמית. אך עוד ב־1945 הזינה התאוריה ההיסטורית שלה על המדינה את עוינותה לציונות הפוליטית: הפתרון המדינתי שדגל בו הרצל התאים לתקופתו, אך זמנו עבר ב׳תקופה שבה הרעיון עצמו של

18 אפשר לעיין במאמרים הנסיבתיים שפרסמה ארנדט בניו יורק, בגרמנית, ב־*Aufbau*, ובהם ‘Die jüdische Armee — der Beginn einer jüdische Politik ?’, 14 November 1941, pp. 1-2; ‘Wer ist ist das Committee for a Jewish Army ?’, 6 März 1942, p. 6; ‘Die sogenannte jüdische. Armee’, 22 Mai 1942, p. 20 ראו: Hannah Arendt, *The Jewish Writings*, New York 2007, pp. 134-185.

19 ׳הרצון הפשוט הזה לפעול היה מרכיב בעל חידוש כה מפתיע, מרכיב מהפכני בחיים היהודיים עד כדי כך שהוא התפשט כאש בשדה קוצים. גדולתו הנמשכת של הרצל טמונה בדיוק ברצונו לעשות משהו בקשר לבעיה היהודית, ברצונו לפעול ולפתור את הבעיה במונחים פוליטיים׳. Hannah Arendt, ‘Le cinquantenaire de *L’Etat juif* de Theodor Herzl’ (1946), in: *Penser l’événement*, Paris and Berlin 1989, pp. 121-135.

20 Hannah Arendt, ‘Pensée et action. Discussion télévisée avec des amis et des collègues à Toronto, 1974’, in: Idem, *Édifier un monde, Interventions 1971-1975*, Paris 2007, pp. 83-130

21 על היחס המנוגד למדינה שטיפח הדור הזה, ובייחוד מרטין בובר, ראו: Paul Mendes-Flohr, *Divides Passions. Jewish Intellectuals and the Experience of Modernity*, Detroit 1991.

* ראו: חנה ארדנט, **יסודות הטוטליטריות** (תרגמה עדית זרטל), הקיבוץ המאוחד, בני ברק 2010.

ריבונות לאומית הפך מושא ללעג', היא כותבת.[22] הבית הלאומי היהודי נותר יעד תקף וראוי, אך 'אין להקריבו למען הריבונות כביכול של מדינה יהודית', היא מסכמת ב־1948.[23]

המחווה התאורטית של ארון שונה בתכלית מאחר שהיציאה אל מחוץ למולדתו הצרפתית לא היתה בעיניו אלא תקופת ביניים לונדונית של שנים אחדות. הוא עוזב צרפת אנטי־רפובליקנית וכבושה ומצטרף כעבור חמש שנים לצרפת משוחררת ולרפובליקה משוקמת. בשעה שארנדט מאתרת במדינת הלאום את זרעי הטוטליטריות, ארון רואה בה חומה נגד אותה טוטליטריות עצמה. הרעיון של לאום יהודי ושל צבא יהודי לא הבזיק מעולם במוחו משום שהגוליזם (משנתו של דה גול) מגלם את ההתנגדות הרפובליקנית לנאציזם, ועמה - את הצלתה של הפרדיגמה של בני דת משה, שנהרסה בידי משטר וישי, הבלתי לגיטימי. נקודת המבט שלו נותרת אפוא ממוקדת גלות במלואה, היא סובבת כולה סביב צרפת. ואילו ארנדט מתנודדת: פלשתינה היא מקלט ומקום מגורים לגיטימי ליהודים הפליטים, היישוב הוא 'הגשמה מרהיבה', אך אותה נקודת המבט הממוקדת־פלשתינה מאוזנת על ידי הצורך להקים צבא יהודי - צורך שהלך יד ביד עם בקשה להכיר בלאום יהודי מוגן באירופה.[24]

עבור ארנדט, כמו עבור ארון, חזית המלחמה היא חזית אירופית, ועל כן ממוקדת פזורה; ארנדט שסועה בין המקלט הפלשתיני למאבק באנטישמיות הנאצית באירופה והיא מחפשת את האפנוּת הנכונה של פוליטיקה יהודית, ואילו ארון נשאר, כבן דת משה, מעוגן כל כולו בפוליטיקה הרפובלקנית הצרפתית.

כך אנו יכולים להנגיד שני יחסים שונים אל המדינה, האחד צרפתי והאחר גרמני, במונחים האלה: המפעל הרפובליקני רצה שבן דת משה יתאים מיד את עצמו אליו, בלא שיידרש כל כִּוונון, ואילו החזון הלאומי של אומה תרבותית גרמנית הניח את הפעלתם הציבורית של היהודים כדי שיוכלו לתרום לו.[25] ההשתייכות הלאומית הצרפתית מתבצעת באמצעות חפיפה, וזו הגרמנית באמצעות הצמדה. ארדנט תוהה על כישלונה של אותה הצמדה ומבקרת בדיעבד את היעדרה של פוליטיקה יהודית, ועל כן את פגיעותו של העם, ואילו לדעת ארון, היהודים אינם מסרטטים עוד זה זמן רב את דיוקנו של עם ואף לא של ציבור התָּר אחר פוליטיקה. בימים ההם של 1967, שתי הפרספקטיבות האלה, אף שהן קוטביות זו לזו, מתכנסות בבואן לבטא את אותו הדבר, את אותה החרדה, אך במונחים הנובעים משני דפוסים שונים של יחס למדינת הלאום.

משום כך ארון טוען לשערורייה כאשר הנשיא דה גול, שעשה הכול כדי להניא את ישראל מלעבור למתקפה, אמר במסיבת עיתונאים שערך ב־27 בנובמבר את הדברים הידועים על 'עם עילית, שתלטן ובטוח בעצמו'. דה גול מייחס לישראלים המנצחים יסודות של אופי אנטי־יהודי במהותו ונוקט לראשונה מאז שחרור צרפת דיבור אנטישמי. ארון נוכח לתדהמתו שקיומה של מדינת ישראל משפיע לשלילה על מצבם של היהודים הצרפתים. היהודים, שמיוחסות להם,

22 'The Jewish State: Fifty Years after', *Commentary* (march 1946)

23 'To Save the Jewish Homeland: There is Still Time', *Commentary* (may 1948)

24 ראו: 'Zionism Reconsidered', *op. cit*.

25 על חתירתה של יהדות צרפת להפגת הייחודיות ולהתאמה לאוניברסליזם של הרפובליקה, להבדיל מהמקרה הגרמני, ראו: Pierre Simon-Nahum, *La cité investie. La 'Science du judaïsme' francais et la République*, Paris 1991.

כציבור, כעם, תכונות פוליטיות משלהם, נדחים בערמומיות על ידי מנהיג המדינה אל מחוץ לקהילה הלאומית. בעיני ארון, הטעות הפוליטית המבזה והבלתי נסלחת של הגנרל דה גול היא שהוא עשה את השם 'יהודי' פוליטי. במשפט אחד מוטט מנהיג המדינה כלאחר יד, אולי אף בלא להבחין בכך, את הפרדיגמה של בני דת משה, הנשענת על הדה־פוליטיזציה של השם 'יהודי'.

ארון משיב אגב נסיגה לעבר הדיוקן הסרטריאני של יהודי המוגדר מבחוץ: 'מעולם לא הייתי ציוני, בראש ובראשונה משום שאיני חווה את עצמי כיהודי', הוא כותב.[26] או אז הוא נאלץ לחזור על הלקח של בני דת משה, הוא נאלץ לומר שליהודים כמוהו אין עוד רומן זולת הרומן הלאומי הצרפתי, הוא נאלץ להכריז שוב על נטרולו של השם 'יהודי' באוזנו של כוח פוליטי העורך הפרדה מצערת בין היהודים ובין הצרפתים האחרים והמפעיל לפתע את החשד שהעסקה שביצעו בני דת משה אינה יכולה להיות כנה במלואה ובלתי חוזרת. אנו אומדים כאן את המרחק המפריד בינו ובין ארנדט, שראתה בהיעדרה של מסורת יהודית חולשה מהותית וזיהתה בהרגלם של היהודים לכרות ברית עם השלטון ולשתף עמו פעולה, הרגל המושרש עמוק בהיסטוריה (מ'יהודי החצר' עד המועצות היהודיות בגטאות), יהיה המשטר אשר יהיה, טעות גורלית.

בדרך זו חשפה ארנדט את האסטרטגיה היהודית הקבועה הזאת (כדי לגנותה), שיוסף חיים ירושלמי כינה 'ברית אנכית ישירה' ושתוכנה בתצורה הגלותית, לכרות ברית עם השלטון כדי להתגונן מפני כוחות ביניים שהיתה בהם מידה זו או אחרת של עוינות ומפני אספסוף מסוכן.[27] מלבד עלייתה של המדינה הדמוקרטית (המפוגגת כל אסטרטגיה ציבורית יהודית חבויה), מקורו של יחס ההגנה הזה טמון ברצון להיצמד אל השלטון כדי להישמר מפני איומים אשר עקרונית לא יכלו להגיח מחדש מרגע שהשתלבו היהודים בעם הריבוני - אלא שהמציאות הוכיחה כי הם היו ונשארו בגדר אפשרות. היתכנות זו, שהיתה מוחשית בצרפת ובגרמניה של שלהי המאה ה־19, התממשה בברוטליות חסרת תקדים בגרמניה הנאצית. ואילו בצרפת, מאחר שנדרשה התבוסה של 1940 כדי שתבוא לידי ביטוי, היא יכלה להיראות כמהלך שנכפה, חלקית לפחות, על ידי הכובש הגרמני.

משום כך ארון, שאינו חדל מלהכחיש שיכולה להתקיים פוליטיקה יהודית ובה בעת מכריז שמדינת הלאום נותרת צורה שאינה ניתנת לעקיפה, וארנדט, שאינה חדלה מלחפש את מה שצריכה להיות פוליטיקה יהודית ובה בעת טוענת שמדינת הלאום היא צורה שעבר זמנה, נפגשים בתוך קרבה מביכה במשבר 1967. ברגע זה, למרות הכול, ועל פי מונחיהם שלהם, מה שעומד על הפרק הוא גם העובדה היהודית עצמה וגם העובדה היהודית בצורתה המדינתית. קרבה זאת מתבארת למקרא השאלה שארנדט מנסחת וארון מעלה על דעתו בלא שיוכל להביעה: מרגע שהעם נהיה ריבוני ומתעלה לדרגת מדינה, האסטרטגיה הוותיקה של ברית עם השלטון נעשית בלתי אפשרית וחסרת תועלת; אך אם למרבה הצער העם מתייצב נגד היהודים, אם הוא נסוג ויוצר שוב את אותו אספסוף עוין, אם המדינה-עם נעשית מדינה-אספסוף , איזו היא הערכאה שתבטיח את הגנת היהודים?

26 Raymond Aron, 'Le temps du soupçon' (28.12.1967), in: *Essais sur la condition juive, op. cit.*, pp. 57-92, p. 83

27 Yossef Haïm Yerushalmi, 'Serviteurs des rois et non serviteurs des serviteurs', in: *Raisons Politiques*, 3, 7 (2000), pp. 19-52

## 3. מדינה ריבונית המכונה 'יהודית'

עד כה סרטטנו את הרקע לפחד הפתאומי שאחז בארון ובארנדט בעת משבר 1967. רקע זה מורכב ממשקעים שבנו בהדרגה, דרך מבחנים מרובים, את הסובייקט היהודי המשוחרר ממדינתו. כפי שראינו, מבחנים אלו משתקפים בתאוריה הפוליטית של כל אחד מהם, אך הם גם חורגים ממנה. החשד שארנדט מפגינה כלפי כל מדינה באשר היא עומד בניגוד לאמון שנותן ארון במדינה הרפובליקנית. אנו צריכים לשפוט את הגותם הפוליטית על פי קנה המידה של מאמציהם התאורטיים, אשר נועדו להבין, לנתח ולייצב את מסלולם האישי במאה ה־20 המסוכנת, אך משבר 1967 חורג במפגיע מאפשרויות השליטה שמאמצים אלו מכילים.

כדי להבהיר את היחס הייחודי מאוד שיהודי הגלות מטפחים כלפי המדינה המכונה 'יהודית', יחס שנחשף במשבר של 1967, מן הראוי להבחין בשני מִפְסָקים המפרידים בין שלוש תקופות. הקמת מדינת ישראל מכניסה מִפְסָק ראשון המחלק את הזמן לתקופה שמדינת ישראל אינה קיימת בה ותקופה חדשה שקיימת בה מדינה עבור היהודים. ארון נותר אדיש למפסק זה, הוא רואה בו רכיב אחד מיני רבים בתוך אותו תיקון גאופוליטי ענקי המתבצע מיד לאחר מלחמת העולם השנייה ושבעקבותיו נולדות מדינות חדשות. 'הקמתה של מדינת ישראל לא עוררה בי כל התרגשות', הוא כותב **בזיכרונות** שלו; 'רשמתי לפניי את לידתה של מדינת ישראל בלי לחוות רגש של ניצחון',[28] הוא מבהיר בהמשך הדברים. ארנדט, לעומתו מעורבת עמוקות בתהליך המוביל ללידתה של מדינת ישראל, הרי בהיותה מנותקת מגרמניה, מדובר בפוליטיקה 'שלה'. אם כי לדעתה המדינה החלה לנטות לכיוון צורתה הפוליטית המזיק של המדינה הריבונית, צורה שהיתה לדעתה מיושנת ותוקפנית. לנוכח עוינות הערבים, מדינה יהודית ריבונית בפלשתינה תהיה, כמו ספרטה, שקועה במלחמה, בשעה שארנדט חולמת מעתה על הפוליטיקה על פי הדגם של האגורה האתונאית. המפסק השני, משבר 1967, מכניס חלוקה הנבנית על גבי הראשון ומפריד בין תקופה שהמדינה קיימת בה לתקופה שבה המדינה שורדת. שני המפסקים, ב־1948 וב־1967, כמעט מנוגדים: הראשון נשען על המבחן החיובי של הלידה, של הופעתה של ישות פוליטית חדשה, ואילו השני נשען על המבחן השלילי של הישרדותה של אותה ישות שסכנת מוות ריחפה מעליה. בשבר 1967 מדינת ישראל נבחנת בפגיעותה, ובתום המאבק למען הישרדותה היא מופיעה כישות ניצולה. לפיכך המבחן הזה היה מבחן מניעתה של היעלמותה. אמנם 'רצח מדינה אינו רצח עם', כדברי ארון, אך גם אם אין מדובר בשוויון ערך, יש מן החזרה: השמדתה של מדינת ישראל שחוששים מפניה, מאותתת לעבר ההשמדה מן העבר, לעבר השואה. אמנם אין לבלבל בין השמדתו הפיזית של עם להשמדתה של מדינה, אך שתיהן מתכנסות, טוען ארון, במובן זה שמשהו מן ההישרדות שכשלה בשואה לא הצליח להישנות ב־1967.

גם ארנדט קושרת, אם כי קשר מעורפל יותר ('אך א פ י ל ו אני', היא כותבת),* בין המוטיב של ההישרדות ושל הגאוותנות היהודיות ובין איום המוות המרחף מעל מדינת ישראל. ב־1941, בעיצומה של הסערה, מובאת לראשונה תחת קולמוסה התמה של 'הגאוותנות היהודית', אשר על פיה, 'שום דבר אינו יכול לקרות לנו, העולם אינו יכול לחיות בלי ישראל'.[29] לדברי ארדנט,

28 Raymond Aron, *Mémoires. 50 ans de réflexions politiques*, Paris 1983, pp. 506, 550

* ראו ציטוט מלא לעיל, תחילת הסעיף **(1) חוויה והתרגשות פוליטית.**

אנוכיות זו מלווה בבוז לפוליטיקה, והאסון הממשמש ובא הוא התוצאה המוחשית והדרמטית ביותר הנובעת מכך. היא מצרה על כך שהיהודים דאגו במשך השנים אך ורק ל'הישרדותם הפשוטה', ואילו כעת עליהם לקבל את הפוליטיקה ולהיות מסוגלים להרוג ולמות.[30] במשבר 1967 עולה גם על דעתה סוגיה מרכזית של המסורת: תמידותם הבלעדית של היהודים בהיסטוריה, ואילו הישויות הפוליטיות האחרות קמות ונעלמות. עם זאת, ארנדט אינה יכולה לומר בגלוי שבפעם זו צבאה של מדינת ישראל הוא-הוא מקור ההצלה, לא משום שמדובר בכוח צבאי בפני עצמו אלא משום שזהו צבאה של מדינה. ארנדט אינה יכולה לשמוח בגלוי על ניצחונו של הצבא, צבאה של מדינה הנלחמת על גבולותיה, משום שהיא קיוותה בלהט שמיליציה יהודית תוכל להיאבק באנטישמיות בחזית האירופית; היא רצתה שהיהודים המפוזרים יתלכדו לכדי כוח לוחם כדי להתמודד עם אויבם הקיומי, מאבק שלא יהיה למען מולדת אלא למען עצם קיומם בעולם.[31] ארנדט, גם אם היא מזמנת את המסורת בנימה ספקנית, אם לא אירונית, בקושרה את המוטיב של הישרדותם המתמשכת של היהודים למדינה היהודית, מתווה את משבר 1967 (כמו ארון) כחזרה על איום בהשמדה - שסוכל למרבה השמחה. נדמה אפוא שהמפסק הראשון, זה של 1948, נובע מאירוע חסר תקדים שארון נשאר אדיש כלפיו וארנדט - נזפנית, ואילו במפסק של 1967, בעצם התרחשותו, שניהם רואים חזרה מעוררת חרדה.

פרדוקס זה אינו נפתר אלא אם כן מבחינים בין הווייתה של המדינה המופיעה לזו של המדינה הנעלמת. מבחינת חווייתם של יהודי הגולה, כל אחת מהן היא דפוס קיום שונה בתכלית. מה שקבע בבירור בעיני היהודים אזרחי מדינותיהם באירופה לא היה החוויה של הופעתו הפתאומית של מה שלא היה קיים (1947), אלא החוויה של הגריעה האפשרית של מה קיים זה לא כבר (1967). מה שהיה אפוא בעל משמעות לא היה המדינה הנולדת, כלומר החוויה שבהחזקתו של דבר־מה שרצינו ואולי אף לא ביקשנו, אלא המדינה השורדת (שאיימו להשמידה), כלומר חוויית המניעה של דבר־מה שאנו מחזיקים בו (בין שרצינו בו ובין שאנו מחזיקים בו למעשה).

29 Hannah Arendt, 'Une patience active' (1941), in: *La tradition cachée*, Paris 1987, pp. 50-54

30 אפשר לעיין כאן במאמרים הנסיבתיים שפרסמה ארנדט ב־*Aufbau, op. cit.*

31 יש לציין כי הנס יונאס, שהתגורר אז בפלשתינה, מדגיש בקריאתו להקמתו של צבא יהודי, שהיישוב היהודי חייב להיות צירו המרכזי של אותו צבא, שכן היישוב הוא המרכז היהודי היחיד המגלה 'בשלות פוליטית', המרכז היהודי היחיד 'המשוחרר מבחינה לאומית'. אך מכיוון שככל הנראה צבא כזה אינו עומד לקום בדחיפות, יונאס מנסח כבר ב־1939 בקשה רשמית להשתלב בצבא הבריטי, שכן 'רק האימפריה הבריטית' החליטה לפתוח במלחמה 'להשמדת ההיטלריזם'. Hans Jonas, 'Notre participation à la guerre. Adresse aux hommes juifs' (1939), in: *Souvenirs*, Paris 2005, pp. 138-148. קריאתו של יונאס, המתוארכת ל־1939, עומדת אפוא בניגוד להסכנותה של ארנדט. יונאס מגלה רצון דומה לממש את ההתמודדות הצבאית, להכות בחזרה, אך תופס מראש את צבאה של אותה מדינה, שעודה וירטואלית, בפלשתינה, כערכאה היחידה המסוגלת לבוא לעזרתם של היהודים המפוזרים. על אותו רגע מכריע של אי־ודאות ראו: Christian Wiese, 'Zionism, the Holocaust, and Judaism in a Secular World : New Perspectives on Jonas's Friendship with Gershom Scholem and Hannah Arendt', in: Hava Tirosh-Samuelson and Christian Wiese (eds.), *The Legacy of Hans Jonas: Judaism and the Phenomenon of Life*, Leiden 2008, pp. 159-203.

משום כך 1967 איננה חזרה על לידה שתהיה הפעם עקיפתה של מות המדינה או תחייתה של אותה מדינה, אלא חזרה על מות היהודים.

ארנדט לא היתה כפופה לכל אילוץ של הצטדקות פומבית, מאחר שהודאתה מוגבלת לחוג הפרטי, ולעומתה ביטא ארון את התרגשותו ביומון צרפתי גדול וטען שעולה בו 'תנועה בלתי ניתנת לריסון של סולידריות' והוסיף: 'לא אכפת מהו מקורה'. אין זה משום שלדעת ארון מקורו של רגש זה אינו חשוב באופן כללי; אפשר להניח שכוונתו לכך שבאותה נסיבה דרמטית, בשעת חירום, המחשבה משותקת ואינה מוצאת את הזמן לפעול, ושהדברים עוד יובהרו. אלא שלא כך אירע: בחזרו על האירוע ארון יתהה אם ההתרגשות לא היתה מוגזמת.[32] הוא יציין, כסוציולוג, שקהילה יהודית נולדה עם האירוע הזה, מעין שחקן שעד אותה עת היתה ממשותו מועטה בלבד. אך ההשתפכות, כלומר ההבעה 'הבלתי ניתנת לריסון' של הסולידריות, תישאר כמשהו שאין ארון מעלה אותו על דעתו, והיא תכוסה הן על ידי הפולמוס שהוא מנהל עם הנשיא דה גול, והן על ידי התנתקותו מן הגנרל מנהיג המחתרת. דה גול כינה את היהודים 'עם שתלטן ובטוח בעצמו', הוא דמיין אותם רבי־עֻצמה ובטוחים במידה מוגזמת, כאילו הניצחון של 1967 היה ניצחונם, ואילו מי שנבהלו, כלומר היהודים עצמם, הרגישו פגיעים, הם הרגישו שחייהם שלהם עומדים על כפות המאזניים. ארנדט הפכה את מבחן הארעיות לחומר הגלם של מחשבתה הפוליטית. היהודים 'לא ביצעו כל מעשה ראוי לגנאי', היא כותבת כבר ב־1943, ואולם הם מוצאים את עצמם מחוץ לחוק משום ש'בעולם הזה, להיות יהודי אינו מקנה כל מעמד חוקי'.[33] כשהיתה כלואה במחנה הצרפתי של גורס (Gurs), בטרם נמלטה לארצות הברית, היא התמודדה עם אבדן הכיוון משום שהיתה פליטה חסרת מולדת, מחוסרת זכויות, שאינה יכולה לפנות לשום ערכאה מגוננת. התאוריה הפוליטית שלה שואבת את השראתה מהקטגוריות של יוון הקלסית, כדי למצוא תחליף הן למדינה שכשלה הן לדמות הפליט החדשה, שהיה ל'אוונגרד של עמו' והוא תולדה של אותו כישלון. חיפושה הנואש אחר פוליטיקה יהודית, ולאחר מכן הרדיקליות של מחשבתה הפוליטית, אשר הושפעה כאמור מיוון הקלסית, מנוגדים לזהירות הליברלית כל כך של ארון, אשר בעיניו הרציפות הרפובליקנית היא ללא הפרד נצחיותן של מדינת הלאום הצרפתית ושל דמותו של בן דת משה ההולמת אותה. נשים לב שגם אם שארון טוען כי מדינת הלאום בתקופתו היא עדיין הצורה הפוליטית הראליסטית ובת הקיימה היחידה, הוא מבסס את ההגנה הזאת על התנסותו שלו בארעיות. בחלק שכותרתו 'הגנתה של מדינת הלאום' במאמר ארוך שפורסם ב־1974 הוא כותב:

> היהודים בני דורי אינם יכולים לשכוח את ארעיותן של זכויות האדם, בעולם כפי שהוא, כאשר אינן תואמות את זכות האזרחים. אך זכויות האזרח מחייבות גם חובות, והחובה הראשונה מכולן, במסורת היבשתית של אירופה, היא לשרת בצבא, אם המדינה

32 כאשר רואיין ארון ב־1981 הוא השיב: 'עובדה היא שכתבתי מאמר פתטי, שוודאי מוצא חן בעיניכם, מאחר שאתם מגנים אותי על שאיני מתרעם במאמריי, על שאני תמיד קפוא. הנה הפעם, זה היה מאמר נסער. לרגע, באופן מוטעה דרך אגב, האמנתי שישראל בסכנה'. Raymond Aron, *Le spectateur engagé. Entretien avec Jean-Louis Missika et Dominique Wolton*, Paris 1981, p. 243.

33 Hannah Arendt, 'We refugees', *op. cit*.

והנסיבות תובעות זאת.[34]

כאשר כתב ארון את השורות האלה הוא ידע כי כל שהוא עושה הוא לחזור על הדוקסה הרפובליקנית. הוא מוסיף מיד: 'אולי יגנו אותי על הקלציסיזם, אם לא על האנכרוניזם, של ניתוח זה'. הוא מתנצל על אותה נדושות וזוקף אותה לחובתה של שמרנות אשר ברור לו כי תיתפס כמיושנת, אף שלדעתו מדובר בראליזם פשוט. אנו גם אומדים עד כמה היה ארון מפוכח בנוגע לשמרנותו הרפובליקנית, לאור התאוריה הפוליטית של ארנדט, שידעה הצלחה מסחררת משנות השמונים של המאה שעברה ונבנתה כולה על הפוליטיקה כחופש להתחיל, חופש לפעול במרחב הציבורי וכן לפי ניתוחה את הפרקים המהפכניים. בעיניו, מדינת הלאום היתה ונשארת דבר־מה שאי אפשר לעקוף, שהזכויות והחובות השוות מתגשמות בו; מאז עלייתה של המודרניות, היא לדעתו המסגרת העובדתית, המעשית ועל כן הבלעדית, שהקהילה הפוליטית מתגשמת בה. אולם דווקא ברגע שבו הוא מעלה את הטיעון הזה, הוא מזכיר את התנסותם של היהודים בני דורו, התנסות בארעיות ובפגיעות.

## 4. חסך והפרזה

הבה נסכם את המונחים של חידתנו. בעיני ארנדט, לידתה של מדינת ישראל היא אמנם תוצר של פוליטיקה יהודית, אך היא מגנה אותה משום שהמדינה הריבונית טומנת בחובה את זרעי המלחמה. ארון לעומתה רואה במדינה פתרון פוליטי לגיטימי לאלה הרוצים בכך, אך הוא אינו חפץ בו. אולם במשבר 1967 אדישות וגינוי מְפַנים את מקומם לחרדה ולווידוי על מחויבות אישית המגיעה לכדי עצימות פוליטית מרבית, ולאחר מכן לכלל שתיקה. חוויית משבר 1967 יוצרת שוויון בין שני המסלולים, אף שראינו עד כמה הם מנוגדים זה לזה, בנקודות לא מעטות. הכול קורה כאילו היו מכוסים שכבה אחת ויחידה. מה תוכנה של אותה שכבה? מה מקורה של אותה השתוות רבת־עָצמה? כדי לאמוד אל נכון את אותה הנסיגה הרגשית של 1967, מן הראוי שלא נתרומם לרמה התאורטית אלא נתאים את עצמנו ונרד לרמת הארכאיות הנחשפת בחוויה. בן זוגה התאורטי של הבהלה המורגשת בעיצומו של האירוע מעוצב על פי דמות שאיננה דמותו של האזרח המודרני אלא על פי דמות אשר, לפנים מכל אזרחות ולא מעבר לה, תרה אחר הגנת השלטון. חוויה זו מאותתת אפוא לעבר מאפיין פוליטי קדם־מודרני, מוקדם מן המהפכה הצרפתית ומן האמנציפציה, וכל שכן מן ההשלכות הפוליטיות המאוחרת של הנאורות, משמע מאפיין פוליטי מורש שהמודרניות הפוליטית אינה מחקה עד תום. העסקה של בני דת משה, וכמוה ההבטחה הגרמנית (ההבטחה הגרמנית כמושג היסטורי, לא עובדתי או עיתונאי), לא הצליחו להפיג אותו. בעידן האזרחות, כאשר מבוטלים השעבודים וזכויות היתר הציבוריים, מאפיין זה בא לידי ביטוי כבקשה של ביטחון ושל ערבות מחודשת, של הגנה על יחידים שהם מעתה משוחררים, ואשר משמבצבץ האיום ומשמנוסחת הבעיה היהודית, לא למרות האמנציפציה אלא עִמה, הם מבקשים הגנה כתוספת. אך תוספת זו אינה לגיטימית מרגע

34 Raymond Aron, 'Une citoyenneté multinationale est-elle possible?' (1974), in: *Les sociétés modernes*, Paris 2006, pp. 781-797, p. 795

שדמות האזרח נשענת על המשוואה השוויונית במונחים של זכויות וחובות; ומאחר שאינה לגיטימית, אי אפשר גם לבטאה. משום כך ארון, המפיג ומבטל את חוויית הארעיות בצורתה של מדינת הלאום הצרפתית, מסיט את מבטו ממה שחורג ממשבר 1967. זו גם הסיבה שבגללה ארנדט צריכה להתעלם ממה שחורג, שכן רק ערכאה מדינתית - שהיא דוחה אותה - יכולה לערוב לאותה הפרזה. דווקא הצורך בהפרזה, ועל כן החסך, הם שבאים לידי ביטוי שלא בעתם במשבר 1967. מדינת ישראל, ברגע שבו קיים חשש שתיעלם, איננה אז שום דבר מלבד המחשתה של אותה תוספת שהתנועה הציונית ייחלה לה, קיבלה אותה, והציבה אותה במצב של חיצוניות. היא החסך המהותי שמדינה הנושאת את השם 'יהודי' והמוטלת אל מחוץ לאירופה, ממלאת במעורפל. אשר על כן, מדינת ישראל איננה כאן 'אומה', המקום הפוליטי של חלוקה שוויונית של זכויות וחובות, אלא בת זוגה של התפקיד המגונן של המדינה, תפקיד המוגשם במקום אחר. זו הסיבה שבגללה מדינה ישראל אינה מגיחה במוצקותה המובהקת, אלא על פי קנה המידה של האיום המרחף על קיומה. זו השכבה הארכאית המכסה את המסלולים השונים כל כך של ארון ושל ארנדט ויוצרת ביניהם השוואה. היא גם זו הגורמת לפתע לכך שבתוך המשבר עולה ומגיח, מבעד לחוויה שכל סובייקט יהודי משוחרר חווה אישית, סובייקט ציבורי. ה'אנחנו' מגיח בחטף בתוך המשבר ומתאדה מיד עמו. התאוריה הפוליטית תבקש לשווא לקרוא בו דפוס של השתייכות תת־מדינתית (הממוקמת לפנים מן האזרחות) או על־מדינתית (הממוקמת מעבר לאזרחות), בשעה שמדובר, אם אפשר לומר כך, במאפיין אנכרוניסטי הממוקם במעלה המפסק הפוליטי המודרני. בתקופה של שגרה חסך זה נוכח אך חבוי כעקבות של המשברים מן העבר, שארון וארדנט יודעים עליהם כל העת. אך אין הוא נחשף אלא על ידי האיום בגריעתה של אותה ערכאה מגוננת ריבונית שהטילה הציונות אל מחוץ לאירופה. משום כך קריאה פנימית באופן צר של הפילוסופיות הפוליטיות שלהם, ואף שחזור מסלוליהם הביוגרפיים, אין בהם כדי לפתור חידה שאינה שייכת במובהק לשני ההוגים שלנו אלא מתנסחת בנוגע למצב הגלותי הבתר־מדינתי בפני עצמו. חיזוי היעלמותה של מדינת ישראל יוצר ריק, וזה בא לידי ביטוי בתוך חוויה שהמחשבה לבדה אינה מצליחה לקלוט בבירור. משקמה מדינה זו, האיום בהיעלמות המרחף מעליה חושף את הפונקציה שהיא ממלאת עבור מי שנשארים משובצים, אף שהם אזרחי מדינותיהם באירופה, בתצורה גלותית מעיקה, משום שהיא פותחת צוהר מבני אל ניסוחה של הבעיה היהודית.

***

על ספהּ של היעלמות שכה חוששים ממנה, המדינה עבור היהודים נכנסת אפוא בחשאי, אך בעָצמה, אל תוך הנתונים של המצב הפוליטי הבתר־מדינתי. החזון הציוני, בגרסה הפוליטית הנחרצת שניסח הרצל כפתרונה של הבעיה היהודית, לא היה יכול להתגבש אלא מתוך התעלמות, ממשית או מדומה, מן השאלה היהודית. לפיכך הפסיקה עד מהרה התנועה הציונית לחשוב על האופן שהיהודים שנותרו בגולה ממשיכים להיות מושפעים מקיומה של מדינה ריבונית שנועדה לבטל את הבעיה שהם מעמידים פוטנציאלית. מדינת ישראל, שנתפסה על סמך המצב הגלותי הבתר־לאומי, גם לא היתה מושא של חשיבה פוליטית אלא מושא שנחווה בחטף, אשר התגבש סביבו ציבור חולף, בפרק הזמן הקצוב שחלף בין הרגע שהיה נדמה בו כי הוא עומד להיגרע מן הקיום ובין ההקלה שהורגשה כעבור שישה ימים, כשהובטחה הישרדותו.

או אז אנו גם מבחינים בחוסר ההבנה הנובע באופן הגיוני מהצטלבותן של שתי פרספקטיבות: התפקיד שמדינת ישראל ממלאת בנפשם של היהודים המשוחררים אזרחי מדינותיהם גורם לכך שסגירת החזון הציוני אינה יכולה לעלות על הדעת, ואילו הישראלים המשוחררים, הדוגלים במדינת לאום מנורמלת, צריכים להתעלם מן השאלה היהודית ולהשתכנע שהבעיה היהודית מבוטלת עתה.

# שיבת ציון מעבר לדיאלקטיקת הגלות

שמואל טריגנו

תרגם מצרפתית אבנר להב

קיומה של ישראל כיום מנסח את שאלת הגלות במונחים חדשים. שלא כבמשך 2,500 השנים הקודמות, אין ניגשים אליה עוד מן ההיבט של שיבת ציון, כפי שנשאו יהודי הפזורה עיניהם אל העתיד ואל קיבוץ הגלויות. קורה ממש להפך; מעתה שואלים את שאלת הגלות מן ההיבט שהתוותה שיבת ציון. שיבה אשר קיומה של מדינת ישראל יכול לגלם אותה, ואף מגלם אותה בפועל בעיניו של רוב העולם היהודי. לפיכך, העיניים נשואות לאחור ולא עוד לפנים.[1] זה מצב שאין לו תקדים בהיסטוריה.

כדי להבין את ההיפוך הסמלי הזה, שהוא פסיכולוגי ופוליטי גם יחד, צריך להתבונן בו מנקודת הראייה של מי שהחל לחוות את יהודיותו בתפוצות דווקא, ולא של יליד ישראל. בעניין זה אין להתייחס לישראל כאל ודאות המספיקה לעצמה, אלא מתוך ציפייה הקשורה למשמעות של החיים ושל להיות יהודי. כך בדיוק קורה לכותב שורות אלו, שחי עד גיל 14 באלג'יריה הצרפתית, ידע את הכאב של עקירה אכזרית, חי בצרפת ואחר כך התנסה בעלייה ולמד באוניברסיטה העברית, עד שמצא את עצמו לבסוף בצרפת - בין צרפת לישראל - רוב שנות חייו.[2]

ואכן, ציפייה זו הנוגעת לישראל מחייבת גישה מבחוץ ולא בדרך של היליד בן המקום (אוטוכתוני). אם יום אחד פנה יהודי מן התפוצות לישראל, הרי זה משום שחווה, בדרך זו או אחרת (על פי רוב, עקב משבר), את העובדה שאינו עוד בן המקום בארץ מגוריו או בארץ לידתו, שהוא 'ממקום אחר'. טלטלת הזהות הזאת היא שגרמה לו לחשוב שאותו מקום אחר יכול להיות

1 משקלה הדמוגרפי של האוכלוסייה בישראל, אשר על פי סרג'יו דלה פרגולה נולדים בה שלושה רבעים מכלל הילדים היהודים בעולם, מאשרר את עליונותה של פרספקטיבה זו.

2 ועל כן מודע ליחסיותם של ענייני האדם: אזרח לעומת ה'ילידים' באלג'יריה, יהודי לעומת הצרפתים, בן מושבה ('פייה נואר') בצרפת, צרפתי וספרדי בישראל, יהודי וציוני בצרפת, דתי בין החילונים, חילוני בין הדתיים ועוד.

ישראל. באותו רגע של חוסר ודאות הוא נתקל במסורת היהודית של הגלות. אלא שאז אין הוא נמצא אלא בראשיתו של מצעד ארוך, אם רק יבקש להבין את מהות הדברים. שכן תחייתו של עם יהודי ריבוני על אדמת ישראל הולידה ילידיות חדשה שתכננה תחילה לשלול את הגלות, ולאחר מכן - כיום (ומדובר בזרם אידאולוגי שלם, ה'פוסט־ציונים') - לחסל את מושג הגלות ואת זיכרונה בשעה שמעט פחות ממחצית העם היהודי בחר להישאר בה ולחיות בתפוצות.

ממד כפול זה מהדהד בתוך סדרה של שאלות. מה לעשות בשיבה אם היתה גלות, ומה לעשות בגלות אם קיימת שיבה? מה לעשות בגלות בתוך השיבה? הרי אם חייבים לחשוב על התחייה היהודית במונחים של שיבת ציון, עולה השאלה מה עשויה להיות 'כלכלת' הגלות בתוך השיבה, מה עשוי להיות גורלו של העָבָר היהודי, ועמו גורל היחס להווה של היהודים שאינם ישראלים. אילו נתפסה התחייה הזאת כהעברת אוכלוסין (מסיבות שהן בהכרח הומניטריות[3] או אידאולוגיות)[4] אזי הגיון הגלות והשיבה, בעצם קיומו, הוא שהיה הבעיה. הגלות - המנחה את רעיון השיבה - היא אכן המושג שקושר את הישראלים לעם יהודי וליהדות, דבר שהפוסט־ציונים והפוסט־מודרניסטים מוותרים עליו באופן הגיוני לגמרי. במקרה זה, מושג השיבה המוחל על ישראל בת־זמננו הוא שעומד במרכז הבעיה (גם אם אין מהללים בשל כך את הגלות במובנה המקורי).[5] אם מאמצים את המושג הזה באופן כזה או אחר, ולא בהכרח דתי, הרי שהוא מניח בתנועה חוזרת את הטעמתו של מושג הגלות. אך קיימת גם אפשרות אחרת, של המכחישים את התגלמות השיבה בישראל בת־זמננו, בשם הגלות, אף שהם חיים בישראל: כך החרדים חיים 'בגלות' בתוך שיבה שהם מתכחשים לקיומה, אף שעזבו את התפוצות, את הגלות האובייקטיבית. בכל הגישות הללו יש מדדים סוציולוגיים המַפנים אל הממשות של העולם היהודי בן־זמננו ושל הזהות היהודית שהתגבשה במרוצת השנים. את זאת יש להבין.

## האתגר התרבותי והפוליטי של ישראל

מהיבט ה'שיבה', לא תמיד נשאלת שאלת הגלות במונחים אלו, אלא במונחים תרבותיים ובדרך כלל דתיים. היא נחווית בכל מישורי המציאות ובמיוחד בחיבור שבין הזהות הישראלית למורשת היהודית. מה שעומד בה על הפרק הוא ה'יהדות' במובנה הרחב אך גם מצב היהודים כ ע ם. אביא לדוגמה שתי בעיות שלא נמצא להן פתרון: סיפור ההיסטוריה היהודית כפי שהוא מסופר בבית הספר; והוויכוח המטריד על 'מדינה יהודית ודמוקרטית'.

מסקירת ספרי ההיסטוריה המיועדים לבתי הספר התיכון, הן חילוניים הן דתיים, עולה שקיימת 'אי־נחת' אפיסטמולוגית באשר לקביעת תחילתה של ההיסטוריה היהודית.

3 מדינת ישראל כ'מקלט' ליהודים הנרדפים ולא כביטוי לריבונותו של סובייקט היסטורי יהודי.

4 הציונות כאוטופיה (סוציאליסטית ביחס לחלוציות הקיבוצית) או כאידאולוגיה (המחפשת אחר עצמה ואחר שליטה). אם 'העם היהודי' אינו קיים (אם לפיכך, לפני קום המדינה, היהודים לא היו 'בגלות', שכן שני הדברים הולכים יד ביד), אלה ההסברים היחידים לקיומה של ישראל.

5 בין הפוסט־ציונים יש מועמדים להגירה למדינות מערביות (שיא הזרם הזה הוא ההשתקעות בגרמניה), אך בדרך כלל הם רואים בעצמם ילידים או תושבים של 'הכפר הגלובלי'.

התקופה המקראית, המוכרת כ'תקופת בית ראשון', עומדת ביסוד המבוכה. בספר לימוד המיועד לבתי הספר התיכון החילוניים פשוט מתעלמים ממנה (למשל **מסע אל העבר**);[6] הספר מתחיל בכיבוש הארץ בידי אלכסנדר מוקדון וממשיך בדגם הפוליטי של אתונה, של ספרטה ושל רומא.[7] לא של ירושלים.[8] במקרה זה, הישראליות אינה רושמת את ביסוסה בארץ על יסודות מקראיים ויהודיים, אף על פי שהם חלק מהתודעה הקולקטיבית של היהודים ומהמסורת שלהם במובן של המחשבה המקובלת שהיהודים הם צאצאי העם העברי הקדום (גם השפה וגם הפולחן הדתי, או התמטיקה הספרותית, מטפחים את הרעיון הזה). תחת זאת, הישראליות מתבססת על יסודות הלניסטיים ורומיים ועל תקופה שבה הגלות כבר היתה מציאות - בבבל, באלכסנדריה וברומא. יתרה מזו, היא מייסדת את הסובייקט היהודי בתוך מצב של תלות ושל כניעה לאימפריה כובשת ולא בתוך הריבונות הפוליטית והכוח היוצר. התודעה (של הישראלים הצעירים) המתגבשת מתוך התחלה כזאת אינה יכולה להיות אלא חלשה וותרנית. אין מנחילים להם שהם בניו של עם.

הסיפור הישראלי הזה (האם הוא ציוני?) מתחיל אפוא בגלות ובתלות הפוליטית של היהודים. כמובן, כל הסיפור ההיסטורי שמביא החינוך הרשמי, המתיימר להיות ממלכתי,[9] מושפע מכך. איני מעמיק את החקירה בעניין זה שכן הפסקאות האחדות שמייחד ספר הלימוד הזה להיסטוריה היהודית ראויות לדיון נפרד. הבעיה רחבה יותר, ושני אתגרים נוספים עומדים לפנינו. מחברי הספר הזה אינם מקבלים בעליל את ההנחה שיש היסטוריה יהודית ואף היסטוריה של היהודים. בחלק הארי של ההיסטוריה קיימת רק היסטוריה של אוכלוסיות יהודיות הנתונות בשולי מסגרות היסטוריות אחרות, ממשיות מאוד, החקוקות בהיסטוריה המערבית - שהיא היא נקודת ההתייחסות של הספר. גם המסגרת הגאוגרפית-סמלית של אותה היסטוריה היא בעיה. דחייתה של ההיסטוריה המקראית מרמזת כי הטריטוריה של ישראל המודרנית אינה 'ארץ ישראל' אלא היא ככל הנראה 'פלשתינה' (שני הכינויים האלה מכוונים לשתי גרסאות פוליטיות ותרבותיות של כברת ארץ אחת). וכידוע, פלשתינה הוא השם שבו נקראה ארץ ישראל בפי הכובש הרומאי בתקופתו של הדריאנוס קיסר, לאחר דיכוי מרד בר־כוכבא וקץ הישות הפוליטית שיצר, חֶבֶר היהודים, וזאת מתוך מטרה למחוק את זכר ישראל מעל פני האדמה.

6 אסתי ריין, **מסע אל העבר**, המרכז לטכנולוגיה חינוכית, תל אביב 2001, יחידה א: 'יוונים והלניסטים'.

7 ראו מאמרי: 'מסע אל העבר, ללא תחנת מוצא', **מקור ראשון**, מוסף לשבת, 13.2.2011. המאמר מובא באתר האינטרנט שכתובתו: http://musaf-shabbat/com/2011/01/13.

8 צריך להמתין לעמ' 57 כדי לקרוא על כך, וגם זה בכותרת 'יהודה והעולם ההלניסטי', פרק שמתחיל בכותרת 'מלכים הלניסטיים מולכים בארץ ישראל'; ולעמ' 139 כדי לקרוא דברים חיוביים על היהודים: 'חברה ודת ביהודה'. לא פוליטי כביכול.

9 למעשה, כל מאפייניו של הסיפור הזה נתונים להשפעתה של אידאולוגיה פוליטית, הפוסט־מודרניזם. אנו מוצאים בו את כל תכסיסיה: פירוק הלאומי, ריסוק של כל כרונולוגיה, הכחשת הסובייקט הקולקטיבי, השערת 'קץ השטחים', הדחתו של עקרון האמת, ערעור הממשי ועוד. ראו: Shmuel Trigano, *La nouvelle idéologie dominante: le postmodernisme*, éditions Hermann, Paris 2012.

לשם השוואה, אם נעיין בספר ללימוד היסטוריה[10] המיועד לבתי הספר התיכון הממלכתי דתי[11] ניווכח שהוא מפעיל התחכמות סמלית מפתיעה. הוא לוכד את תקופת בית ראשון מן ההיבט של גלות בבל: הוא יוצא מתוך הגלות הבבלית כדי להכניס לדיון את התקופה המקראית. כותרת הפרק הראשון מדברת בעד עצמה: 'עד הגלות, ימי הבית הראשון'. משמע, לכאורה, הסיפור הדתי מציית לקודים של רשת החינוך הממלכתית, ועם זאת הוא חוזר ומכניס כבדרך אגב את היסוד המקראי של ההיסטוריה היהודית, שכאן היא 'יהודית' בהחלט. לאמתו של דבר, הלך הרוח הזה היה יכול להיכלל בתוך תפיסה טיפוסית של היהדות הרבנית, אם זוכרים שבעיניה התורה שבכתב צריכה להיקרא דרך התורה שבעל פה, התלמוד, שבירתו היתה בבל הגלותית. מן ההיבט הזה, אין להשתקעות בארץ ישראל כל מובן אלא בתוך הגיון הגלות, והגלות היא שחשובה יותר בהתייחסות אליה. ה'שיבה' נבלעת אפוא בתוך הגלות באופן שההשתקעות היהודית הראשונה באדמה זו כבר חקוקה בתולדותיה של אותה גלות. אפשר להעלות על הדעת שהדין דומה להשתקעות בת־זמננו, הישראלית.

בהקשר של אותן מִשָנות פוליטיות-פדגוגיות של ההיסטוריה מעניין לציין כי בעבור הציונים המצדדים בשלילת הגלות לא היתה בעבר, פשוטו כמשמעו, היסטוריה של הגלות בהיסטוריה של היהודים או הישראלים. בהוראת ההיסטוריה דילגו ברוב תנופה ממרד בר־כוכבא לראשית הציונות. ברור שאז התקופה המקראית היתה מכרעת. אכן, ביססו את הקשר בין שתי ההשתקעויות היהודיות על אדמת ישראל, ולשם כך - כל תולדות התפוצות (המזוהות עם 'היהדות'), שכבר לא ידעו 'לנהל' אותן, הועלמו. הילידיות[12] נהפכה לעקרון הסיפור, עד כי בתקופת בן־גוריון נאלצו לקיים 'שיעורים בתודעה יהודית' כדי לפצות על הנזקים שגרמה אותה משנה פדגוגית.

עם סוגיית 'המדינה היהודית והדמוקרטית' עולה השאלה מהו טיב השיבה, משל היה המונח 'יהודי' אנטיתזה לדמוקרטיה (כמובן, אם זו אינה אלא יוונית!). לפי טענה זו, מן ההכרח שהמונח 'יהודים' אינו מכוון לא לעם ולא לפוליטיקה - דֶ מוֹ ס, סובייקט של הדמוקרטיה שמאדירים כל כך - אלא הוא מכוון לדת (ועל כן עניין לנו בתאוקרטיה), ועמוק יותר - למעמד ה י ה ו ד י ם כ ע ם (המונמך לדרגת 'עדה').[13] זה פירושה של הביקורת הנמתחת על חוק השבות, הנתפס כלא שוויוני ולא דמוקרטי, ובכל מקרה כבעייתי בעיני מי שניגשים לקיומה של ישראל בת־זמננו מתוך הכללתה באותה אנטיתזה אידאולוגית מיסודה. שהרי אין ישראל קיימת אלא בתוך סדר מחשבתי מסוים שהנחותיו המוקדמות מרובות ובלתי מבוררות,[14] ובעיקר בתוך האפשרות

10 **מדור לדור**, חלק א, משרד החינוך והתרבות.

11 כדי להבין את מצב העניינים הזה יש לזכור שקיימים בארץ ארבעה סיפורים היסטוריים שונים וכולם בחסות החינוך הממלכתי: הממלכתי, הממלכתי דתי, החרדי והערבי-פלסטיני.

12 בצורתה הקיצונית ביותר הטביעה הכנענויות את חותמה על העילית האינטלקטואלית הישראלית (ולאו דווקא 'יהודית') עד ימינו.

13 על הפילוסופיה הפוליטית של היהדות המוחלת על שאלת ה'דמוס' וה'אתנוס', ראו: Shmuel Trigano, *Philosophy of the Law: The Political in the Torah* (trans. by Gila Walker), Shalem Press, Jérusalem 2011 (מהדורה צרפתית מקורית: 1991); ראו גם: Idem, *Politique du peuple Juif*, François Bourin, Paris 2013.

14 על היחס בין ההיגיון הדמוקרטי לבין הזהות הקולקטיבית והאומה, בהקשר המקרה היהודי, ראו: שמואל

הפוסט־מרקסיסטית הגלומה בפוסט־מודרניזם, שחלומו לכונן 'מדינת כל אזרחיה' אינו אלא אוטופיה, משום שהמשטר הדמוקרטי לא התפתח אלא במסגרת מדינת הלאום. מחוץ לאותה מסגרת ולאותו משטר המילה דמוקרטיה שייכת אפוא לאוטופיה שלעתים קרובות ביותר מביאה לידי שלטון טוטליטרי, כפי שמלמדות תולדות המאה ה־20.

## חמש הכלכלות של הגלות

אפשר להניח כי שאלה מסוג זה של הגלות עלתה חמש פעמים בהיסטוריה היהודית. אכן, הגלות היא מושג אסטרטגי מכריע למצב היהודי המאפשר לעם מפוזר להישאר עם באופן סמלי ומודע ועל כן באופן מעשי, למרות הטלטלות שבאות עליו. אפשר לומר כי משנת הגלות ממלאת תפקיד חברתי בכל פעם שהמצב היהודי מתמודד עם אתגרים קיומיים.[15] נובעות מכך 'כלכלות'[16] שונות, כלומר דגמים של יהדות ושל מצב יהודי המתאימים את אופיים לשינויים החדים של הסביבה באשר הם לובשים צורה של אתגר לשימור הרציפות והקיום.

באופן מסוים, המצב הגלותי, לא עוד ביחס לארצות המוצא - הארצות 'הקדמוניות' (בבל למשפחה האברהמית, מצרים לעם של שבטי ישראל) - אלא ביחס לארץ ישראל, הארץ 'הראשיתית',[17] מתקיים בעקרון היסוד שלו עוד טרם ההשתקעות בארץ כאשר שני שבטים, גד וראובן, שאליהם מצטרף חצי שבט המנשה (דברים לב), מעדיפים להישאר מעברו האחר של הירדן וכה מרחיקים לכת עד שהם מעתיקים את המזבח היחיד (יהושע כד י-לד) שליווה את אוהל מועד, העתיד לשמש מאוחר יותר בבית המקדש של ירושלים: 'והנה-בָּנו [...] את-המזבח א ל מ ו ל ארץ כנען אל-גלילות ירדן א ל - ע ב ר בני ישראל' (יהושע כד יא). משה אינו שבע רצון מהבחירה להישאר בגלות 'הארצות הקדמוניות' ומכנה אותה 'תרבות אנשים חטאים' (דברים לב יד), מונח יחידאי בתורה המכוון בצורה מעניינת ל'תרבות' בעברית המודרנית. בסופו של דבר הוא מקבל

טריגנו, **האידאל הדמוקרטי במבחן השואה** (תרגם אבנר להב), מכון בן־גוריון, הוצאת אוניברסיטת בן־גוריון, שדה בוקר 2009 (מהדורה צרפתית מקורית: 1999); על הלוגיקה של האמנציפציה, ראו: Shmuel Trigano, *La République et les Juifs après Copernic*, Les Presses d'aujourd'hui, Paris 1982; ראו גם: Idem, 'The French Revolution and the Jews', *Modern Judaism*, (May 1990) 2, 10; על העם היהודי בתוך המודרניות, ראו: Idem, *Politique du peuple Juif*; על הפוליטיקה של היהדות, ראו: Idem, *Philosophy of the Law*.

15 ראו: Shmuel Trigano, 'Vers une science de la civilisation du judaïsme. Être c'est agir', in: Idem (éd.), *La civilisation du judaïsme, de l'exil à la diaspora*, L'Éclat, Paris 2012, p. 217.

16 במונח 'כלכלה' כוונתי לדגם של משתנים (פוליטיים, דתיים, מוסדיים, חברתיים ועוד) המשתית תצורה היסטורית של הקיום היהודי הקולקטיבי, המתמודד עם מכלול של אתגרים גלובליים, כלומר צורה של חברה יהודית הנכללת בתוך רציפות. ראו: Shmuel Trigano, *La société juive à travers l'histoire*, 4, Fayard, Paris 1992-1993.

17 על ההבחנה בין 'ראשיתי' (originel) ל'קדמוני' (originaire) ראו להלן.

את הבחירה הזאת על בסיס של הסכם (דברים לב טז-כג) ושל הצהרת אמונים ונאמנות לעם ישראל ולברית (יהושע כב כא-כט): 'בְּנוּ-לכם ערים לטפכם וגדרות לצאנכם והיוצא מפיכם תעשו' (במדבר לב כד). המזבח שביקש להתחרות במזבח של אוהל מועד, ואשר קידש למעשה את הקוטב הגלותי ביסודותיו, סופו שכּוּנה: 'כי-עֵד הוא בינתינו כי יהוה האלהים' (יהושע כב לד).

בעיית הגלות בוודאי עמדה על הפרק בפעם הראשונה בעת גירושם לבבל של עשרת השבטים של מלכות ישראל, ואחריהם של שני השבטים הנותרים של מלכות יהודה. היא עמדה על הפרק בעיקר בשיבת חלק מאוכלוסיית השבטים האלה על סמך הצו של כורש השני, שהתיר להם לבנות שוב את בית המקדש, בעוד חלק מהמגורשים שבחרו שלא לשוב לציון נשארו בגלות. בינתיים נעלמו עשרת השבטים לאחר שעורבבו בכוח עם האוכלוסיות האחרות, מאורע שחולל פער שאין להפריכו בתודעה הקולקטיבית, והוא מונח ביסוד התמה המשיחית של הופעתם המחודשת באחרית הימים. הגלות התבססה ונעשתה חלק מהותי מהקיום הקולקטיבי, בכל צורה שהיא. סופרי הנבואה הניחו את יסודותיה של משנת הגלות בספריהם המקראיים. הבעיה העמיקה משהחלה להתגבש פזורה מערבית באימפריה היוונית ולאחר מכן באימפריה הרומית, בתקופה שקדמה להחרבת בית המקדש השני. עם כישלונו של מרד בר־כוכבא שוב נהפכה הגלות לשאלה בוערת כפי שהיתה בעת גלות בבל. אלה שני המקרים שבהם התגבשה המשנה של אותה גלות, כלומר פרשנותה של פזורה, שהיתה אמורה לחתום את קצו של העם העברי ולאחר מכן העם היהודי, אך אפשרה, בתוך הייצוג הקולקטיבי, לשמר ואף לבנות את רציפותו.[18]

היקרות שלישית של מצב דומה, אף שלא היה לו תקדים, באה לאחר גירוש ספרד. נעיר כי לאחר היעלמה של ריבונות יהודית ושל נוכחות דמוגרפית בעלת משמעות בארץ ישראל, כל תנועה המונית של יהודים (גירוש, הגירה ועוד) נחקקה באופן סמלי בקטגוריה הכללית של הג ל ו ת, שהוראתה במקור היתה כל תנועה ביחס לארץ ישראל. האמירה המפורסמת המיוחסת לבעש"ט, 'לכל מקום שאני הולך, אני הולך לארץ ישראל', מדגימה היטב גישה זו. בתקופה העוקבת הומצא לראשונה, עם תורת הקבלה של האר"י, הרעיון שהגלות היא מערך קוסמי שתכליתו העיקרית להביא גאולה והוא וקטור של פעלתנות (משיחית) בעבור היהודים הנקראים ליטול חלק בגאולת העולם. בה בעת המחשבה הרבנית הדגישה ביתר שאת כי הגלות אינה אלא תוצאת ההפרה בידי ישראל של הברית שנכרתה בסיני, והמְּתנה סבילה ומרטירולוגית לשחרור.

ההיקרות הרביעית נוגעת לתקופת האמנציפציה. יהודי אירופה המערבית אמנם זכו לאזרחות, אך הם לא התקבלו למעמד הזה אלא כפרטים מופשטים ומתוך שלילת

18 אל נשכח שבאימפריה ההלניסטית היתה תאוריה אחרת של הפיזור, הנקראת *oikoumené*, אשר כללה באותה מערכת את המושבות היווניות הפזורות בכל רחבי הים התיכון ולאחר מכן את מושבות הרומאים, בשני המקרים במסגרת אימפריאלית. באותו עולם, ההזדהות היהודית התנגדה ועמדה ברמתה של הסביבה בכך שגיבשה את משנת הגלות.

תכונתם כעם וכיהודים.[19] אז, הם הכריזו שהם נגאלו, שההיסטוריה היהודית באה אל קצה ומתוך כך שהגלות נסתיימה. 'שליחותה של היהדות הושלמה והיא יכולה למות בלא צער, קבורה בתוך ניצחונה', הכריז היהודי הצרפתי תאודור ריינאש (Reinach).[20] הנחה זו חייבה כמובן תהליך משיחי באומות האזרחות עד כדי הפיכתן ל'ארצות ישראל' חדשות. 'מהפכת 1789 הנה החוק מסיני השני שלנו, הנה הדגל היחיד שסביבו אנו, היהודים בני דת משה, צריכים להתקבץ'.[21] 'צרפת [...] היא פלשתינה שלנו, הריה הם הר ציון שלנו, נהרותיה, הירדן שלנו'.[22] כך עוררה האמנציפציה להט לאומני ופטריוטי חדש לגמרי מצד היהודים. לפיכך לא היתה עוד ציפייה לשיבה: הם לא היו עוד בגלות אלא ב'תפוצות', כלומר פיזור קבוע וסופי שבו אפשר לזכור את העבר (מה שהיהודיות צומצמה אליו) אך לא לראות לו עתיד מסוים. הגלות נשארת אפוא תפיסה ניידת, החותרת תחת פיתוי ההשתרשות ותודעת הילידיות. הגולָה יודע שאינו שייך למקום מושבו; הוא יודע שהוא בא ממקום אחר והוא נתון בהמתנה לעזיבה למקום אחר. אין הוא עקור וגם לא נודד. הגלות היא מצב זמני, החקוק בתוך גאוגרפיה נתונה ומשמעות נתונה. יש לה התחלה וסוף. ניידות זו היא עמוד התווך של הרציפות ועל כן גם של ההיסטוריה היהודית.

לבסוף, המקטע החמישי בן־זמננו. הוא מתחיל בציונות, מכַוון לנרמול ומהווה מעין צורה, הפעם אוטונומית, של האמנציפציה (שפינסקר הגדיר בצדק כ'אוטואמנציפציה'). הוא גם עומד ביסודה של אזרחות יהודית לאומית (ולא עוד כלולה באזרחויות אחרות). הנרמול (שהיו מי שקראו לו 'הולדה מחדש'*) בתקופת האמנציפציה) מאותת לקץ הגלות, אך לא לקראת שיבת ציון אלא לקראת ילידיות. מן ההיבט של משנה זו, הגלות שימרה באופן מכני את היהודים בתוך התפוצות וקִצָּה יבוא עם השיבה יחד, בממדיה התרבותיים והפוליטיים כאחד, כדי להיפתח אל האנטיתזה שלה: האזרוח וההיעשות ליליד. במקרה זה, השיבה (לציון? לתל אביב?) תסמן את קצן של שיבת ציון ושל הגלות גם יחד, וכמובן את קצה של רציפות יהודית ב'תפוצות'. ואולם הציונות חזרה באופן ממשי לציון - וביתר שאת מאז מלחמת ששת הימים - כך ששאלת הגלות עמדה אף היא ובעָצמה לא פחותה לנגד עיני הפזורים. במשך 2,500 שנה איש לא

19 ראו: Trigano, 'The French Revolution and the Jews' (לעיל הערה 14); ובהרחבה: Idem, *La République et les Juifs après Copernic*.

20 Article 'Juif', *La Grande Encyclopédie*, XXI, pp. 256-260

21 Isidore Cohen, Les Archives Israélites, 4.11.1880, p. 363

22 Samuel Lévy, 'Lettres à l'Assemblée constituante', in: *Adresses, mémoires et pétitions des Juifs, 1789-1794*, in: *La Révolution française et l'émancipation des Juifs*, 5, EDHIS, Paris 1968

* במקור: régénération. אין המחבר מתכוון כאן למובן השגור של תחייה או התחדשות. הוא רואה במושג זה את העיקרון של ייצור אידאולוגי של אדם חדש, עיקרון שהיה שאיפתן ואף טירופן של כל האידאולוגיות הטוטליטריות בנות המאה ה־20. תהליך זה החל ביהודים: המהפכנים ביקשו ליצור מהם בני אדם אחרים, לייצר יש מאין אדם חדש בתוך מי שהיה לפנים יהודי. הם לא התכוונו להחיות אותו אלא לחסל יהודיות שהיתה בעיניהם אנושיות מנוונת. מכאן הביטוי 'הולדה מחדש' (הערת המתרגם).

העלה על דעתו שהגלות תימשך במקביל לשיבה. יהודי התפוצות אינם עוד ב'גלות' אם איבדו את הציפייה לשיבה. וגם אם מצאו אותה שוב, האם הם באמת בגלות, שעות טיסה אחדות מישראל, בעוד הם נהנים במדינות המערב מחופש תנועה מוחלט מאז התמוטטה ברית המועצות?

## מושג הגלות

כיום, הכול מאותת למשבר - הן במשנה הן בחוויה של הגלות והשיבה. כל התופעות שניתחנו מרמזות על פריסתו מרובת הפנים של אותו משבר. למעשה, שאלה אחת טורדת אותו, והיא מקור לאי־הבנות רבות: האם עלינו לחשוב על השיבה כאנטיתזה לגלות, כקצה? אך כדי להשיב על שאלה זו, אל לנו לטעות במובנה של הגלות.

הבה נפסול תחילה נימוק מפוקפק של המבקרים הפוסט־מודרניסטים של הגלות, הטוענים שאין מדובר אלא במיתוס, ולא זו בלבד אלא במיתוס שרקח המעמד הרבני בתקופת התלמוד, או שרקחו סופרי השיבה מבבל.[23] על סמך השערה זו - שאינה מוכחת כלל - מבקרים אלו מעריכים שמדובר ב'המצאה' נטולת כל ממש. בדרך זו הם מפגינים היעדר חמור של כישורים במדעי החברה. וכיצד נתמה על כך? הפוסט־מודרניזם התפתח בחוגי הספרות של האוניברסיטאות האמריקניות, שבהן היה אפשר לחשוב שהעולם מסתכם בסיפר (נרטיב). בעבור הסוציולוג אין דבר ממשי יותר, במונחים חברתיים, מהדמיוני החברתי, מהייצוגים הקולקטיביים ועל כן מהמיתוסים. התודעה החברתית של הגלות היא עובדה חברתית מוחשית ואפילו הייתי אומר, בנוסח האנתרופולוג מרסל מוס (Mauss), 'עובדה חברתית טוטלית'.

שלא כפי שמקובל לחשוב מושג הגלות אינו קשור קשר ישיר לגירוש מטריטוריה נתונה, לעקירה, תהיה סיבתם אשר תהיה. הגלות חקוקה בתוך שיפוט שהתודעה העברית מסבה על העולם ועל הקיום, הן במישור הפרט הן במישור הכלל, הן במישור האנושי הן במישור היהודי, אף על פי שהיא קשורה באופן ייחודי בלהיות יהודי. אכן, במישור הסיפור המיתי המשוער הגלות קודמת להשתקעות בארץ. נבהיר בהקשר זה שאין גלות אלא ביחס לארץ ישראל או לקראתה. בספר בראשית אברהם שומע את קריאת הגלות 'לֶךְ לְךָ' עוד בטרם הכיר את הארץ שאליה הוא מצווה לפנות, והוא אף אינו מבחין בה באמת, שהרי ההוראה על הכיוון מותירה את המקום בערפולו: 'אל-הארץ אשר אראך' (בראשית יב א), רוצה לומר: 'שאינך רואה אותה'. באופן זה הגלות אינה מוכרעת ביחס לארץ מולדת אלא ביחס לארץ בחירה, וזה הופך את הגולָה למישהו אחר, שונה מן העקור פשוטו כמשמעו.

כדי לאמת ולהדגים את הרעיון הזה עומדים לרשותנו, במורשת היהודית, שני סיפורים מכוננים. האחד נוגע לשושלת של יחידים, אבות ואימהות, והאחר נוגע

23 השוו את: Mario Liverani, *La Bible et l'invention de l'histoire*, Gallimard, Folio 2010
עם הניתוח שלנו: 'La Bible réinventée par Mario Liverani', in: Shmuel Trigano (éd.), 'La controverse autour de la Bible', *Pardès*, 50, In Press, Paris 2011.

לעם, העברים. שניהם יחידים במינם בתולדות התרבות האנושית: אין הם מבססים את הזהות על סיפור של ניכוס, של השתקעות, או על רצח (כמו בכינונה של רומא), אלא על יציאה (מאור כשדים וממצרים) המונעת מכוחה של קריאה טרנסצנדנטית. זהו חומר האֵם של מושג הגלות. יציאת מצרים נישאת על גב האופק הפונה אל העתיד, למדבר סיני (התורה), והיציאה מאור כשדים נחקקת בדרך אל הארץ ה מ ו ב ט ח ת. גם היחידים וגם העם אינם אמורים לחזור אל הציוויליזציה שהם עוזבים. זה מאז ומתמיד נכון לשיבות ציון למיניהן. בביוגרפיה שלהם היהודים העושים עלייה מעולם לא עזבו ממש את ארץ ישראל, שאליה הם 'שבים' (וליתר דיוק, שאליה הם 'עולים').

באופן זה יש להמשיג את השיבה: לא כשיבה לנקודת המוצא, למוצא קודם, אלא ככניסה לארץ חדשה. מה שעומד כאן על הפרק הוא המושג של ארץ ישראל: אין לזהות את ארץ ישראל עם כנען, באשר זו 'נערמת' על גבה או ישראל 'מוסתרת' בה. אנו עדים לשתי גרסאות, לשתי תפיסות שונות כלפי כברת ארץ אחת. אם אברהם נקרא ללכת לעבר הארץ שאלוהים 'יראה לו', משמע באותה העת אין הוא רואה רחוק יותר מכנען, שאליה הוא שם את פעמיו אך אין הוא אמור להשתקע בה. כך בצדק הוא מגדיר את עצמו: 'גר-ותושב אנכי ע מ כ ם [הכנענים]'[24] (בראשית כג ד), לאמור: זר בכנען אך תושב בארץ ישראל, ושני המצבים האלה של הארץ חופפים ונתונים במתח. זהו האופק האוטופי של היציאה המכוננת, תחילה מושא של תפיסה רוחנית, בטרם תהיה מושא של מבט, אך כיוונה כבר מותווה על פי המקום הגאוגרפי הנקרא כנען. האתגר להגיע לארץ המובטחת הוא שארץ ישראל, הארץ המובטחת, תגבר על כנען[25] ושכנען לא תבלע את ארץ ישראל.

כעת צריך להבין מדוע שיבת ציון אינה 'שיבה' על פי השכל הישר (כלומר חזרה לנקודת המוצא של הגלות) על אף היותה שיבה בתוך הסדר הסמלי. עלינו להידרש ברצינות לפרדוקס הזה ולא לראות בו 'תודעה כוזבת' מן הסוג האידאולוגי. על מנת להבין זאת, אין לחקור את טיב המקום שאליו שבים היהודים אלא מתוך ההקשר של שיבת ציון. שיבה זו אינה מזמנת חזרה ל'שורשים'. אין היא שיבה לק ד מ ו נ י, לשלב קודם, אלא לר א ש י ת י, כלומר למצב שאינו שייך לסדר הזמן (אף שזה כרוך בו) אלא לעולם העקרונות הראשוניים.[26] שיבה זו אינה נכללת בסדר הזמן אלא בסדר הערכים. כאילו מאחורי נקודת המוצא הכרונולוגית, לִפנים מן המוֹצא תלוי־הזמן, היה מקור ראשוני, המוסתר בתוך תחילתה של ספִירת הזמן. מקור זה מוגדר בעולם המקראי כר א ש י ת.

שני סיפורים מקראיים מדגימים את הרעיון הזה. סיפור אחד נוגע לכישלונה השני של האנושות, מגדל בבל. יש להדגיש שהבבלים השתקעו בב ק ע ת שִׁנְעָר (בראשית

24 בני חת, תושבי קריית ארבע היא חברון.

25 המשחק הזה בין שתי ה'ארצות' שבאותה הארץ בא בספר יהושע, ובו הארץ צריכה להיכבש אף על פי שהיא מ ו ב ט ח ת.

26 ראו: Shmuel Trigano, *Le Temps de l'exil*, Payot, Paris 2001. בספר זה נעשית ההבחנה בין הקדמוני לראשיתי.

יא ב) לאחר שעזבו את 'ארץ ק ד ם', והמונח 'קדם' פירושו גם מזרח וגם קדימות. ארץ קדם זו כבר נודעה בסיפור המקראי שאנו למדים ממנו שהבורא שתל בה את גן עדן (בראשית ב ח), מקום הבחירה של בן האנוש, שאדם הראשון סולק ממנו, גורש אל האדמה (בראשית ג כג-כד). אפשר בהחלט לחשוב שבמישור הסיפור המקראי בבל נכללת בהיסטוריה של אותה גלות ראשונה מגן עדן.

מה טיבה של אותה 'ארץ קדם'? המונח קדם מכוון לקדימות שאינה לגמרי בעבר, שנשארת תוססת (שהרי נובעת ממנה המילה קִדמה בעברית מודרנית), כלומר עבר שכאשר מתבוננים בו הוא משליך אל העתיד. המונח 'עבר' נוגע למצב העוברי, למצבה של ישות העתידה להיוולד. ההשתקעות (הרעועה, שכן מדובר בבנייה על פני סדק) בבקעה היא בחירה בעבר שהושלם ועל כן עבר נסגני ביחס למיזם האנושות שלאחר המבול - מיזם הטומן בחובו פיזור מעריכי[27] על פני כדור הארץ, במובן של העצמת משפחתו של נוח ששרדה בכישלון האנושות הראשון. בחירת בבל, בבוֹאה למלא את הסדק באמצעות מגדל, סותמת את הגישה לארץ ראשית ומועידה אותה לשכחה. אין היא נושאת את עָצמת העתיד. ארץ ישראל שמאחורי כנען היא ארץ ראשית המבצבצת מאחורי המגדל שעל הבקעה. במבט ראשון אין רואים אותה ורק כנען מתגלה. ארץ ישראל היא ה ב ט ח ת גן עדן על פני ה א ד מ ה שבה גולים אדם וחוה. מאחורי כנען - ארץ ישראל; מאחורי הארץ - גן עדן. ארץ בחירה זו היא שאליה יש שיבה, לִפנים מנקודת המוצא המודעת, לפנים מן הארץ שבה האמינו בני האדם שיוכלו להשתרש, שעמה יוכלו להתמזג, לאמור בבל, השוכחת את ממשותה כבקעה, תזכורת לכך שהאנושות גולה על פני האדמה.

השיבה לקדמוני היא השיבה לכנען. השיבה לראשיתי היא השיבה לארץ ישראל, מתחת לכנען. 'שיבה' מתקיימת בחזרתו של האדם למקור הראשיתי, ומאחר שמקור זה אינו נחקק בתוך סדר הזמן אין הוא מצוי בעבר, גם כשהוא מוסתר מאחורי המקור הגלוי, לפנים ממנו. שתי השיבות יכולות אפוא באופן מידי ומטעה להתמזג זו בזו. השיבה לנקודת המוצא היא שלב ראשון שיש לעקפו: לשוב לכנען פירושו להיכנס למבחן שארץ ישראל חייבת לנצח בו. אל נשכח שהמונח 'כנען' מקורו בשורש כנ"ע, המביע כניעה. כניעה למה? לדטרמיניזם הטבעי של האדמה שבמסגרתו האדם אינו חופשי ואשר הוא מקורה של עבודת האלילים. אנו מוצאים בפירושים גם את הרעיון שהכנענים אינם בעלי בית, ילידים - גם אם נעשו כאלה (כשם שהבבלים האמינו שמוצאם במקום שנוצר במילוי הבקעה) - אלא הם פולשים לאדמה שכבשו מידיו של עם ענקים שקדם להם. ובאשר לפלישתים, עצם שמם מעיד עליהם כעל פולשים.

הסיפור המקראי השני שמלמדנו מהו הגיון הגלות והשיבה הוא סיפור הבריאה דווקא. הפסוק הראשון מביע זאת בתמצית: 'בראשית' (בראשית א א). הפרשנים

27 כזה הוא מיזם האנושות בצאתה מן התיבה: 'שלשה אלה בני-נח ומהם נפצה כל-הארץ' (בראשית ט יט). אך הפועל נפ"ץ, המשמש כאן במשמעות של לאכלס, נמצא שוב במיזם הבבלי כדי לדחותו (במובן של להתפזר): 'ואמרו: הבה נבנה-לנו עיר ומגדל וראשו בשמים ונעשה-לנו שם פן-נָפוּץ על פני כל-הארץ' (בראשית יא ד).

תוהים מדוע האות הראשונה בתורה, שגם מספרת על ה'התחלה', היא האות השנייה בסדר האלפבית ולא הראשונה, אל"ף? ובכן, אות זו מובלעת, מוסתרת, בתוך ההתחלה, אך אין היא מפסיקה להתקיים. פירוש זה מקבל חיזוק כשחושבים על ערכן המספרי של האותיות העבריות: האל"ף היא הא ח ד החבוי בתוך מה שנדמה כשייך לשניות בתוך העולם (בי"ת היא שתיים). ארץ ישראל שייכת לסדר האל"ף, ואילו הארצות האחרות - בנוגע לגורל ישראל - שייכות לסדר הבי"ת. אך הראשית שמדובר בה בסיפור זה, ושאיננה התחלה כפשוטה, היא האל"ף. אליה אנו חוזרים מאחורי האשליה שהבי"ת היא ההתחלה המוחלטת; זו היא שאנו מבקשים לחשוף בתוך הבי"ת. ואולם שיבה זו איננה כזו בתוך סדר הזמנים, שהרי האל"ף היתה מוסתרת בתוך הנקודה הקדמונית, שלב ראשוני של הזמן.

כמובן, ההתגוררות בארץ האל"ף מחייבת חוזה זהות מיוחד מאוד שתכליתו למנוע את הנפילה אל חישוקה של כנען, כלומר את האפשרות להכות בה שורש אגב השתקעות והיעשות לתושב. בתורה נקבעת לארץ חוקה, והיא מדויקת מאוד ומוחשית מאוד מרגע שמבינים את יסודותיה. היא מדגימה את החלוקה האנתרופולוגית היסודית הזאת של הציוויליזציה העברית, תוצר של השקפת עולם גלובלית רחבה מאוד. את עקרונה הגדרתי בסדרה של מחקרים במונח 'פונקציה לְוִיִית' תוך שייחסתי אותה לשני מערכים מקראיים, מורופולוגיים בטיבם: החסרתו של שבט ממניין העם, שמתבטאת בעיקר באיסור על אותו שבט להיות בעל קרקע ולהשתקע בה; וכן השבט ישמש וקטור של מערכת שלמה של מענקים ושל היטלים המבהירה את דפוס הניכוס של ארץ ישראל. אני נסמך לשם כך על רישום חלוקת האדמות, על משטר השמיטה, על היובל, על הביכורים, על פדיון הבן ועוד. בית המקדש הוא הצומת של מערכת זו (הוא עצמו מקום מבודד בתוך ירושלים, על פי הדגם עדן-אדמה). חוקה זו נחקקת בתוך אמנה מוסרית המתְנה את השהייה בארץ ישראל בציות למשמעת שנועדה לשמר את האופק של ארץ ישראל בכנען. הרעיון שעל פיו אי־ציות לאותה אמנה יהיה מקור לנפילה לגלות יש לו משמעות רבה: כמספר שנות השמיטה שלא כובדו כן מספר שנות הגלות (ויקרא כו לד-לה).

מערכת מרהיבה זו מסוכמת במשפט מרכיב (סינתטי) בלתי רגיל המלמדנו לעומק מהי האנתרופולוגיה של המונותאיזם: 'כי-גֵרים ותושבים אתם עמדי' (ויקרא כה כג), משפט שכבר נאמר מפי אברהם בספר בראשית. צריך להבין היטב את הנימוקים. זהו פרדוקס רציונלי ולכן הרכיב החשוב ביותר במשפט הוא וי"ו החיבור. עלינו להבינו במובן שבו התושב, מי שהשתקע, יצטרך לראות בעצמו 'זר', אך הזר הזה הוא לא הנוכרי ולא הזר: זהו הגֵר,[28] מילה מן השורש גו"ר, המביע מגורים. הגֵר גָר, ועובדה זו מעמידה לשכל הישר פרדוקס נוסף, שכן הזר הוא מי שאינו גר במקום. זו הדרך היחידה לבני האדם, לישראל, להתגורר על פני האדמה, כאן כנען. גֵרות זו היא התנאי

28 Shmuel Trigano, 'La logique de l'étranger dans le judaïsme', in: Idem (éd.), 'La fin de l'étranger? Mondialisation et pensée juive', *Pardès*, 52, In Press, Paris 2013 ראו גם: Idem, *Le judaïsme et l'esprit du monde*, Grasset, Paris 2011.

לתקווה להתגורר בגן עדן, מקום הבחירה של המעמד האנושי. פרדוקס זה לְעולם הוא מסגרת שאין חורגים ממנה, שכן המתח שהוא משרה הוא המכונן. בניתי דגם סוציו-אנתרופולוגי[29] על הבסיס הזה, דגם המראה שהזהות היהודית מתחשלת מתוך המתח הזה ומתנודדת בין שני הקטבים האלה המגבשים סביבם משתנים מרובים אחרים, בייחוד הצירים טרנסצנדנטיות-אימננטיות, פוליטי-דתי, אזרחות-שייכות, עם-קהילה, ברית-קבוצה אתנית, כלל ישראל-שבטים, אחרות-זהות, אוניברסלי-ייחודי[30] ועוד. תכליתה של מערכת כזו היא לאפשר שיווי משקל נייד, הומאו־סטטי.

## האתגר לתקופתנו

מה שעומד היום על הפרק בשיבת ציון בת־זמננו הוא גורלם של הדגם הזה ושל העתקתו לתוך מסגרות החשיבה של ימינו. הבעיה כולה היא הידיעה אם שיבת הציונות המדינית נכללת בתוך השיבה כפי שתוארה לעיל. מה שעומד על הפרק אינו הדמוקרטיה (אלא אם כן היא רק אתונאית) אלא הילידיות. תפיסת הישראליות כילידיות כמוה כיציאה ממחשבת הגלות והשיבה. שלא כאזרח אתונה, האזרח העברי אינו יכול לחשוב שהוא נולד מן האדמה, שהוא אוטוכתוני. מבחינה זו, פסח הוא בהחלט החג הלאומי שלו, חג העצמאות שבו משתתף הגֵּר ('תורה אחת ומשפט אחד יהיה לכם ולגֵּר הגָּר אתכם', במדבר טז טז), חג היציאה המכוננת. ואולם באזרחות של האמנציפציה, שעליה מיתוֹספת האזרחות של ה'אוטואמנציפציה', מטרת ההשתקמות של היהודים היתה להשריש את 'היהודי הנודד' (מתוך כך שעולם ההשתרשות לא הבין עד הסוף את הגלות היהודית), להציב אותו על הקרקע. 'הזכות לרכוש נכסי מקרקעין תקשור את היהודי לַארצי, למולדתו'.[31] האזרחות של האוטואמנציפציה ביקשה להשיג אותה מטרה ואף שִׁכללה אותה מאחר שהיא יצרה אזרחות לאומית יהודית אשר שיקמה ופדתה את מצבם הקולקטיבי של היהודים בצורה של אומה (אפשר לקרוא את מלוא התפלגותה של האזרחות הישראלית בתוך המינוח: מ'מתיישבים' ועד 'מתנחלים').[32]

האזרחות הפוסט־מודרנית, שזֶּרם שלם מְקדם, נועדה לרסק כל מסגרת לאומית ומדינתית מתוך נסיגה לזמנים ולצורות של האמנציפציה (מכאן דברי ההלל שמרעיפים חוגים אלה על ה'נאורות', שכבר התפוגגה מזמן). הפוסט־מודרניזם מתכוון להפוך את כלל האנושות למצב שאין בו השתקעות, למצב של עקירה מוחלטת: אנושות שתהיה זרה בלי שתהיה לְעולם ובלי שהיתה מעולם תושבת. שלוש גרסאות של האזרחות מתמודדות כאן בנוגע ליהודים: זו של מדינת הלאום המערבית, זו של מדינת הלאום הישראלית וזו של 'מדינת כל אזרחיה'. בכל אחד משלושת הדגמים האלה תפקיד

29 Shmuel Trigano, *Politique du peuple juif* § Excursus: 'La dynamique du peuple-Église'

30 Ibid.

31 Abbé Grégoire, 'Motion en faveur des Juifs', 1789, VII, p. 38 (לעיל הערה 22).

32 אכן, גם בתוך הזרם הציוני-דתי היחס לארץ אינו יחס הנכלל בתוך ההיגיון הקלאסי של הגלות והשיבה אלא בתוך הגיונה של הילידיות לאחר שנבחנה ותוקנה, כמובן, בידי היהדות.

הגלות והשיבה שונה, וכמו כן משמעותו של המצב היהודי הקולקטיבי - בעיקר ביחס לפוליטיקה.

מבחינה זו, עלינו להבין את תחולתם הפוליטית של רעיון הגלות ושל מצב הגלות באשר הם כיום האתגר החשוב ביותר. שהרי מדינת ישראל היא שנותנת את הטון למצב היהודי במישור העולמי, והיא המקום האחד והיחיד שבו סובייקט יהודי קולקטיבי מתבסס אל מול האחריויות שלו ואל מול משימותיו.[33] גם כאן השכל הישר מטעה. המצב הגלותי איננו א־פוליטי, אף על פי שהוא מאשרר את השעייתן של הריבונות היהודית ושל התושבות עלי אדמות, עד כדי כך, לעתים במסגרת היהדות הרבנית, שהן נשכחות לגמרי. ראוי שנבחין בין שני מונחים קרובים אך שונים: גלות וגולָה. לכאורה שניהם מכוונים, בהתאמה, למצב הגלותי ולמצב הדברים הנלווה אליו; גלות היא מילה מופשטת, ואילו גולה מבטאת מציאות מוחשית. המונח גולה אמור להביע מצב פוליטי של העם היהודי בתוך 'שעבוד המלכויות'. גולה זו נסתיימה עם תחייתה של ריבונות לאומית יהודית בארץ ישראל. ואילו הגלות, מצדה, אינה יכולה ואינה צריכה להסתיים, גם לא בימי המשיח. היא מביעה את מצבה הקיומי של כל אנושות עלי אדמות, את חוסר ההלימה בין האדם לעולם, בין האדם לבין עצמו, בין האלוהות לבין עצמה (בשני שמותיה, יהוה ואלוהים). היא נוגעת למובהקות ההוויה, אותו פועל 'להיות' שאין מטים אותו בהווה. צורות השפה צמודות כאן למחשבה שהשפה נושאת, צמידות המובהרת בעובדה שבמחשבה היהודית, כדי שהעולם יגיח בתוך ההוויה (שכן השם יהוה מקורו בשורש כשל המילה הוויה) האלוהות נסוגה כדי לְפַנות לו מקום לקראת ברית עם הוויה אחרת בתוך ההוויה, נפרדת ומובחנת ממנה. זוהי שדרה מרהיבה של המחשבה היהודית - החל בפסוק 'וביום השביעי שָׁבַת וַיִּנָּפַשׁ' (שמות לא יז), שבו אנו רואים ב'שבת' את ה'נסיגה' ובו 'יינפש' אינו בהוראת 'נח' לפי התרגום המטופש שהבורא זקוק למנוחה, אלא כינונו של יחס בין פרסונות, שכן 'נפש' מורה על הפרסונה, על הסובייקט כפרסונה - וכלה במשנת ה'צמצום' של האר"י.[34] בעולם מנטלי וסמלי כזה, עולמה של תרבות אנושית, אי אפשר להעלות על הדעת שאלוהים עושה מקשה אחת עם העולם, שהוא יכול 'להתגלם', להתמזג עם הארץ (אך כלל לא ארץ ישראל, שהיא הארץ אשר ממנה הוא נ ס ו ג כדי לגור בה כגֵּר: בתוך ההיעדר, היעדרה של נוכחות). ההוויה, היא שמדובר בה בגלות.

לעומת זאת, אם הגלות אינה נספגת לגמרי בתוך השיבה ואם חוסר ההלימה עם העולם אינו חדל, כי אז שיבת ציון, במשמעותה העמוקה, מחדשת את אפשרות קיומה של ברית בין הגלות לשיבה, בין היעדרה של הנוכחות האלוהית לבין תושבותה בארץ ישראל, תושבות הכפופה לאיסור הייצוג, תושבות בנוסח אוהל מועד בתוך מאהל

33 אין זה אומר, למרבה הצער, שישראל ממלאת אותן תמיד כאשר ניצבים לפניה אתגרים אחרים מאלה הנוגעים ליכולתה הצבאית מול אויבים נחושים - אף שזה כבר דבר עצום לעומת הניצָחוֹת שחוו היהודים בגלות.

34 ייחדתי לכך מחקרים רבים, בעיקר: Shmuel Trigano, *Le récit de la disparue, essai sur l'identité juive*, Gallimard, Paris 1977, 2001; Trigano, *Le judaïsme et l'esprit du monde*.

ישראל במדבר (במדבר א ב): ערכאה של רִיק, של מקום פנוי בלב עובייה של הקריה, גבול לשליטת האדם אך גם דלת פתוחה אל האין־סוף. אין מטים את הפועל 'להיות' בהווה משום שהנוכחות תמיד עתידה לבוא. אולי לשם כך יצטרך לקום שבט לוויים חדש בעם ישראל ששב לציון?

# היחס בין ציון לתפוצות הגולה בהגותם של מרדכי קפלן ואליעזר שביד

יוסי טרנר

## מבוא

במאמר זה אנסה לברר את גישותיהם של שני הוגים יהודים בני המאה ה־20 לשאלת היחס בין ישראל לתפוצות. ההוגה הראשון שאעסוק בהגותו הוא היהודי האמריקני מרדכי קפלן, והשני הוא ההוגה הישראלי אליעזר שביד.

שאלת היחס בין ציון לתפוצות נעשה מוקד ייחודי של התדיינות במחשבה היהודית המודרנית, מתחילת שנות השמונים של המאה ה־19, שעה שהציעה תנועת חיבת ציון תכנית להתיישבות בארץ ישראל כפתרון לבעיות שפקדו את העם היהודי באותו זמן. מאז, ובעיקר לאחר שהקים הרצל את ההסתדרות הציונית ב־1897, לא יכלה המחשבה היהודית להמשיך לעסוק בהתמודדות עם הבעיות הפוקדות את הקיום היהודי בלי לשאול על מקום להימצאות העם בעתיד, הן כציבור אוטונומי בארץ ישראל הן כקהילת מיעוט בארצות התפוצה.

מרדכי קפלן נולד ב־1881 בליטא, וב־1889 היגר עם אמו ואחותו לארצות הברית; כשנה לאחר שהיגר לשם אביו הרב ישראל קפלן ונענה להזמנתו של הרב יעקב יוסף לשמש דיין בבית דינו בניו יורק. מעבר משפחת קפלן לארצות הברית היה חלק מהגירת ההמונים ממזרח אירופה, שעד אמצע שנות העשרים של המאה הקודמת כללה כשני מיליון וחצי יהודים, ובזכותה נעשתה יהדות ארצות הברית הקיבוץ היהודי הגדול בעולם למשך רוב שנות המאה ה־20. מרדכי קפלן נפטר בניו יורק ב־1983 בהיותו בן 102.

אפשר לומר שהגותו של קפלן על היחס הראוי בין ישראל לתפוצות היתה עיקר עמדותיה של הציונות האמריקנית בשליש הראשון של המאה ה־20. הציונות האמריקנית דחתה את התפיסה ההרצליינית, שראתה בהקמת המדינה את תכלית פעולתה. הציונות האמריקנית הסתפקה בתמיכה חומרית ומוסרית במפעל ההתיישבות בארץ ישראל, וראתה בו פתרון לבעיית היהודים הסובלים מאנטישמיות באירופה ואמצעי לשיקום העם היהודי מבחינה תרבותית־רוחנית, בהתאם לחזון המרכז הרוחני של אחד העם. יש להדגיש כי פרדוקס הוא ששילוב שתי הפנים האלה של האתוס הציוני האמריקני, מתוך דחיית תכלית הקמת מדינה

ליהודים, אִפשר מצב שיהודים אמריקנים, המזדהים עם הציונות, יכלו לפעול מתוך גישת נאמנות לעם היהודי ברחבי העולם ובה בשעה להעמיק את זיקתם לחברה האמריקנית - על סמך הטענה שאין ציוניותם אלא הגשמה של ערכי החופש והמוסר של התרבות האמריקנית,[1] והם פועלים למען יהודי העולם שמזלם לא שפר עליהם ואין הם יכולים ליהנות במישרין מברכת האזרחות של הדמוקרטיה הליברלית שלהחברה האמריקנית.

קפלן הזדהה מאוד עם האתוס הליברלי של החברה האמריקנית, וראה בפתיחותה הזדמנות לפריחה מחודשת של הקיום היהודי לאחר כמה דורות של התפוררות. אך בכוח המשיכה של החברה ושל התרבות האמריקנית הוא גם זיהה פוטנציאל גדול להתבוללות ולאבדן הזהות היהודית. כפי שאראה להלן, המתח המובנה בין שתי פנים אלו של הקיום היהודי בארצות הברית הוא גורם מרכזי בעיצוב תפיסתו בנוגע ליחס הראוי בין ישראל לתפוצות. מבחינה זו, גישתו בסוגיה זו היא נדבך אינטגרלי של הגותו הכוללת ונועדה מלכתחילה להתוות דרך בשיקום החיים היהודיים בארצות הברית, מתוך הכרה מפוכחת במגבלות הקיום היהודי שם כקהילת מיעוט.

שלא כקפלן, אליעזר שביד נולד בארץ ישראל ב־1929, והוא פועל בה כהוגה דעות הקשור בנפשו למציאות הישראלית משנותיה הראשונות של המדינה עד עצם ימינו אנו. משנתו, הפרוסה בעשרות ספרי הגות ומחקר, מוקדשת בעיקר להתמודדות עם שאלת זהותה התרבותית, החברתית, הדתית והמוסרית של מדינת היהודים משהיתה למציאות. גם גישתו בעניין היחס הראוי בין ציון לתפוצות משקפת את הנחות היסוד שעמן הוא ניגש לניתוח בעיות הקיום היהודי על רקע סביבתו הארץ־ישראלית.

מבחינת המחקר, יש חשיבות רבה לעובדה שכל אחד מההוגים האלה פיתח את תפיסתו בנוגע ליחס הראוי בין ישראל לתפוצות מתוך דין ודברים עם סביבה חברתית, פוליטית ואינטלקטואלית שונה. קפלן פיתח את תפיסתו בשיח יהודי פנים־אמריקני, והתנגד לעמדה הציונית הארץ־ישראלית, שהתגבשה בשנים הראשונות שלאחר הקמת המדינה ולפיה קיום זהות יהודית אותנטית אפשרי אך ורק בארץ ישראל. עם זאת, הוא התפלמס גם עם הגישה האנטי־לאומית והאנטי־ציונית של היהדות הרפורמית בזמנו, ודחה את הטענה שהזדהות עם ה'מרכז' בארץ ישראל מכרסמת כהוא זה במידת השותפות בחברה הסובבת האמריקנית. לעומתו פיתח שביד את תפיסת עולמו היהודית־ציונית על רקע ניסיונו האישי בתנועות נוער חלוציות ובמסגרות החינוך של זרם העובדים בארץ ישראל שלפני קום המדינה. תנועות אלו היו חדורות תחושת שליחות כלפי העם היהודי, וכרכו את הגשמתה של שליחות זו בביטול מציאות הגולה ובשלילתה של התרבות היהודית הדתית שנוצרה בה במשך הדורות.

בהשוואה שאערוך בהמשך הדברים יעמוד הצירוף 'שלילת הגולה' כאבן בוחן לבירור הדמיון והשוני בין שתי התפיסות. קפלן מבטל את הצירוף הזה לחלוטין, ואינו מוכן לראות במציאות החיים של היהודים בארצות הברית מציאות של גולה בשום אופן, ואילו שביד ממשיך לטעון שהצירוף 'שלילת הגולה' הוא צירוף מרכזי באתוס הציוני ואין לבטלו. מעניין

1 לסיכום כללי של אופי הציונות האמריקנית ראו: Jonathan D. Sarna, *American Judaism: A History*, Yale University Press, New Haven and London 2004, pp. 201–206.

במיוחד לשים לב שבעקבות השפעת מורשת הציונות הרוחנית של אחד העם על משנתו של שביד וגם על משנתו של קפלן, יש קרבה של ממש בין תפיסותיהם בנוגע ליחס הראוי בין ישראל לתפוצות. קרבה זו מתאפשרת, כפי שאראה להלן, משום ששביד, כאחד העם, תפס את מושג 'שלילת הגולה' כמושג בעל משמעות קיומית בעיקר, התלוי רק חלקית בהקשר הגאוגרפי.[2] על רקע זה אבקש להראות שגם קפלן ייחס חשיבות רבה לזיקה שוטפת למרכז בישראל, לצד שאר פרטי תכניתו המכוונים לשיקום הקהילה היהודית בארצות הברית, ואילו שביד מנה את קיומו ואת הבראתו של הקיבוץ היהודי בארצות התפוצה בתוך מניין האתגרים המוטלים על הממלכתיות היהודית בארץ ישראל.

אטען שהקרבה בין קפלן לשביד בסוגיה זו משקפת תמימות דעים בנוגע לעם היהודי. שניהם רואים בעם היהודי עם בעל צורת קיום על־מדינתית המעוגנת בתרבות היסטורית משותפת שיש בה זיקה הדוקה בין דת לחברה. שניהם גם מניחים שמורשת התרבות של יהדות הדורות נדרשת כתנאי להתחדשות החיים היהודיים בהווה. אלא שבעניין זה נראה שקפלן, בתור הוגה דעות של התפוצות, מעמיד את פרשנות הדת כמסגרת כוללת לשיקום הקיום היהודי, החברתי והתרבותי, ואילו בהסתכלותו הארץ־ישראלית של שביד אין שיקום הדת אלא היבט אחד, והוא חשוב במיוחד, של מלאכת שיקום תרבותית וחברתית רחבה יותר.

## היחס בין ציון לתפוצות במשנת מרדכי קפלן

בציבור הרחב נקשר שמו של קפלן[3] לזרם הדתי ביהדות ארצות הברית הנקרא בשם 'היהדות הרקונסטרוקציוניסטית'.[4] זהו זרם יהודי דתי רביעי שהקימו תלמידיו של קפלן על בסיס הגותו, לצד הזרם האורתודוקסי, הקונסרבטיבי והרפורמי. פירוש המילה 'רקונסטרוקציה' הוא 'בנייה מחדש', וזו מסמנת במשנת קפלן דרישה להעמיד את שיקום הקיום היהודי במאה

2 השוו לדברי אחד העם על 'שלילת הגולה הסובייקטיבית' כעמדה הקובעת ש'הגלות היא עניין רע ומר מאד, אבל לחיות אנו צריכים ויכולים גם בגלות עם כל רעתה ומרירותה', אחד העם, **כל כתבי אחד העם**, דביר, תל אביב תשכ"ה, עמ' ת.

3 על קפלן ומשנתו ראו: מל סקולט, **יהדות מתחדשת: הביוגרפיה של מרדכי מ. קפלן** (תרגמה עופרה אביגד), ידיעות אחרונות וספרי חמד, תל אביב **2004**; Meir Ben-Horin, 'Ahad Ha-Am in Kaplan: Roads Crossing and Parting', in: E. Goldsmith, Mel Scult and Robert Seltzer (eds.), *The American Judaism of Mordecai M. Kaplan*, NYU Press, New York 1990, pp. 221-233; Shaul Magid, 'The Spinozistic Spirit in Mordecai Kaplan's Revaluation of Judaism', *Modern Judaism*, 20, 2 (2000) pp. 159-180; עינת רמון, 'הרמב"ם במשנת מרדכי קפלן: השפעה וביקורת', **דעת**, 27 (תשנ"א), עמ' 111-123; אליעזר שביד, 'היהדות כציביליזציה והדת כאחד מרכיביה: הפילוסופיה הרקונסטרוקציוניסטית־הציונית של מרדכי קפלן', בתוך: הנ"ל, **תולדות פילוסופיית הדת היהודית בזמן החדש**, ד, עם עובד, תל אביב **2006**, עמ' 363-387. ראו גם ספר המטפל במשנתו של קפלן, שמעון רבידוביץ' והנס כהן כדוגמאות של הגות ציונית המסמנת דרכים אחרות מזו שטיפח הממסד הציוני בנוגע למדינת ישראל במחצית השנייה של המאה העשרים, ראו: Noam Pinak, *Zionism: The Roads Not Taken*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis 2010, pp. 1–25, 95–133.

4 בארץ היא נקראת 'היהדות המתחדשת'.

ה־20 על בסיס בנייתם מחדש של יסודות חברתיים ותרבותיים שלדעתו לא הודגשו מספיק בשלושת הזרמים הקיימים.

תכניתו של קפלן לבנייה מחדש של הקיום היהודי משקפת ניסיון מודע לתרגם את תפיסת אחד העם, הרואה בקיום היהודי צורת קיום תרבותית־היסטורית, לגישה סוציולוגית מעשית ששאב קפלן מהוגים אירופים כמו הרברט ספנסר ואמיל דורקהיים מזה, ומהפרגמטיזם הפילוסופי של הוגים אמריקנים כמו ויליאם ג׳יימס וג׳ון דיואי מזה. מתוך הגישה האמריקנית הרווחת, שהיהדות היא דת, טען קפלן, עוד באחד ממאמריו המוקדמים, שכדי להחיות את החיים היהודיים בארצות הברית, יש צורך, קודם כול, בבירור סוציולוגי של השאלה המעשית: מדוע בני הדור הנוכחי אינם מגלים רצון להתמיד ביהדותם, ומה יש לעשות כדי שירצו בכך?[5]

הצבת השאלה באופן זה מחייבת לדעתו לראות ביהדות ציוויליזציה דתית רחבה הכוללת יסודות חומריים ותרבותיים־רוחניים ולא רק דת או תרבות רוחנית במובן הצר. מדובר בתפיסה המתבטאת בכלל חיבורי קפלן עוד מספרו הראשון **היהדות כציביליזציה** (*Judaism as Civilization*), שראה אור לראשונה ב־1934,[6] ובו הציע ניתוח שיטתי של הבעיות האורבות לקיום היהודי בארצות הברית והציע פתרון בתכנית בעלת שלושה נדבכים מרכזיים:

א. פירוש מחדש של הדת היהודית בתור רכיב מרכזי של הקיום היהודי האתני־לאומי במסגרת המציאות האמריקנית החדשה.

ב. תכנית לשיקום הארגון הקהילתי של החברה היהודית בארצות הברית, בזיקה שוטפת לבניית היישוב היהודי החדש בארץ ישראל.

ג. תמיכה גורפת בחזון הרואה בחברה האמריקנית חברת מדינה, המשלבת בתוכה ציבורים אתניים־לאומיים רבים שהיא חייבת לשתף אותם בפעולותיה מתוך הכרה בזכותם להחזיק במורשות תרבותיות ודתיות נפרדות.

מבנה החשיבה שמציג קפלן בספרו **היהדות כציביליזציה** עומד גם ביסוד חיבוריו המאוחרים. על כן אפתח בספר זה את הדיון על תפיסתו של קפלן את הבעיות הפוקדות את הקיום היהודי בארצות הברית ואת מאפייני הפתרון. כן אעסוק בעמדתו בשאלת היחס בין הקהילה היהודית בארצות הברית ובין היישוב היהודי ההולך ונבנה בארץ ישראל - מתוך דין ודברים עם החיבור הראשון בתוספת השינויים הרלוונטיים בחיבורים המאוחרים.

5 ׳הסוגיה האמתית׳, כתב, ׳אינה כיצד להתאים את הפולחן היהודי לדרישות החיים המודרניים, אלא כיצד לגרום שעמנו ירצה די בדת כדי שיתעניין בפולחן׳, ראו: Mordecai M. Kaplan, ‘A Program for the Reconstruction of Judaism’, *The Menorah Journal*, 6, 4 (1920), p. 186.

6 Mordecai M. Kaplan, *Judiasm as Civilization: Toward a Reconstruction of American Jewish Life*, Macmillan, New York 1934 (1981). השתמשתי במהדורת 1981, וציון מספרי העמודים להלן ממנה.

## ניתוח המשבר בספר היהדות כציביליזציה

לדעת קפלן יש כמה סיבות לאי־רצונם של היהודים הצעירים בארצות הברית בזמנו להתמיד ביהדותם. מבחינה חברתית יש לזכור שמדובר בתקופה שהחברה האמריקנית היתה בעלת ביטחון עצמי אדיר. בעניינים רבים הקשורים בהובלת הקִדמה העולמית היא החלה לתפוס את מקומם של מרכזים אירופיים. לארצות הברית היו גם הישגים רבים בתחום המדע והטכנולוגיה. בתוך זמן קצר אכן הופיעה ארצות הברית על בימת ההיסטוריה כמעצמה עולמית מנקודת ראות צבאית, ובעיקר כלכלית. גם מבחינה אינטלקטואלית הובילו אנשי רוח אמריקנים בפיתוח גישות מתוות דרך בתחום החשיבה על אודות החינוך, החברה והתרבות.

נראה שעניין זה כשלעצמו מסביר את הרצון של בני המהגרים להשתייך לחברה ולתרבות האמריקנית, גם אם יפגה בהרגשת ההשתייכות לעם היהודי ולתרבותו ההיסטורית. אך גורם זה הוא בעל עצמה מיוחדת בשל אופי המשטר הליברלי המאפיין את חיי החברה בארצות הברית.[7]

בשל הבסיס התחיקתי־ליברלי של ארצות הברית, שוויון זכויות ונשיאה משותפת באחריות לחברה אמריקנית־לאומית נחשבו ערכים עליונים הקודמים לערכיו של כל ציבור דתי או אתני־לאומי. כל ציבור דתי או אתני־לאומי רשאי כמובן לשמור על מאפייניו הייחודים כרצונו, אך זאת רק על בסיס וולונטרי ובתנאי שאין הדבר פוגע במחויבות לחברה האמריקנית הרחבה. פירוש הדבר הוא שארצות הברית יכלה להזמין את היהודים להצטרף אליה להיות חלק ממנה בלי להעמיד את הוויתור על הזהות היהודית כתנאי לשוויון זכויות, כפי שנעשה במקומות רבים באירופה של המאה ה־19, בה בשעה שהיה אסור למדינה לסייע בטיפוח מסגרת חיים יהודית עצמאית.

מבחינה זו החברה האמריקנית אכן טמנה בתוכה ברכה גדולה מבחינת רווחתם החברתית והכלכלית של היהודים כאזרחים וכבני אדם, ויצרה את האפשרות שזהותם היהודית של המהגרים וצאצאיהם, אם ידאגו לטפחה, תהיה בעתיד חלק מההוויי האמריקני הכולל. אך השאלה ששאל קפלן היתה: מה הסיכוי שיהודים ממשפחות המהגרים יבחרו לנצל את מידת החופש שניתנה להם כדי לטפח את מורשתם היהודית לנוכח האילוצים החברתיים־כלכליים שהתנסו בהם בעשורים הראשונים של שהותם בארצות הברית ולנוכח הקשיים שעמדו בפניהם בהיותם בעלי זהות תרבותית־דתית שונה מחלקיה האחרים של החברה.

עקב הגירת ההמונים, שגרמה תחרות אכזרית על הפרנסה, הפכה את הנכונות לעבוד בשבתות ובחגים לצו קיום מובן מאליו, בה בשעה שכפיפות התעשייה והמסחר ללוח השנה של החגים הנוצריים עשתה מהם גורם מכריע בקביעת מחזור הזמן שלפיו חיו היהודים בעולם החדש. בגלל שני אלה, טוען קפלן, אבד היסוד החשוב ביותר מבחינת הקיום היהודי הקיבוצי בארצות הברית, הריהו חוויית המסורת המשותפת במסגרת המשפחתית, הקהילתית היהודית.[8]

בעשורים הראשונים של המאה ה־20 חיו רוב משפחות המהגרים וילדיהם בעוני ניכר, וכדי להתקיים נאלצו לעבוד שעות רבות בתור פועלי ייצור בתנאים ירודים. החינוך היהודי נפגע

7 Ibid., p. 21

8 Ibid., pp. 29–30

בהכרח, שכן מכיוון שחובת מילוי אחריותו של האזרח לצורכי החברה המשותפת באה לפני החובות הקשורות להשתייכות לקבוצות משנה לא היה אפשר לממן מערכת חינוך יהודית ראויה לשמה.

קפלן סבר כי המשבר שפקד את הקיום היהודי בזמנו נבע משחרור עוגנו הקודם באמונה הדתית של העבר. לשיטתו אמונת העבר לא רק שיקפה את תפיסת העולם ואת מערכות הערכים של החברה היהודית בזמנה אלא היתה גם סיבת הקיום של העם היהודי, בסיס לרצון של היהודי היחיד להזדהות עם בני עמו ויסוד מרכזי בעצם קיומה של הציוויליזציה היהודית. מתוך הסתכלות זו במעמד הדת ביהדות העבר הניח קפלן שאילו המשיכו היהודים להאמין, כאבותיהם, בהתגלות ובגאולה אלוהית על־טבעית, כעניין המוסיף משמעות לקיומם האישי, אזי היו מתעקשים להמשיך במחויבותם למישורי העומק של מורשתם הדתית־היסטורית אף בעת התקדמותם אל עבר המטרה הנכספת -השתלבות בחברה האמריקנית ובתרבותה. אולם לנגד עיניו הוא ראה את עצמתה של התודעה החילונית המודרנית ששלטה בחברה האמריקנית באותו הזמן, ופעלה נגד החזקתה של תפיסת אמונה זו, שהיתה קשורה בעיקר לתפיסות מדע פוזיטיביסטיות. בגלל אבדן עוגנו של הקיום היהודי באמונה הדתית של העבר החלו היהודים לחפש את משמעות קיומם בתחומי פעולה חדשים המשותפים לשאר החברה שמחוץ למעגלי החיים היהודיים.[9]

מיד לאחר שניתח קפלן את המשבר אשר פקד את יהדות ארצות הברית בספרו **יהדות כציביליזציה** הוא ייחד את החלק השני של הספר להסבר מדוע אין לצפות שהפתרון יבוא מהזרמים הקיימים ביהדות המודרנית. הוא האשים את היהדות הרפורמית, ועמה את האגף השמאלי של היהדות הקונסרבטיבית, בוויתור על ההיבטים הלאומיים של הקיום היהודי ובזיהוי היבטיו הקיבוציים כפועל יוצא מאידאה דתית ההולמת את ההומניזם הקוסמופוליטי בלבד. לעומת זאת, את היהדות הנאו־אורתודוקסית ואת האגף הימני של היהדות הקונסרבטיבית ראה כמי שמבקשים לעגן את האופי הקהילתי של הקיום היהודי המסורתי בצדדים העל־טבעיים של יהדות העבר, צדדים המנוגדים לרציונליזם המודרני.

## מקום הדת בשיקום הקיום היהודי בארצות הברית

אף שקפלן סבר כי המכשול העיקרי העומד בפני יכולתו של היהודי בן זמנו להזדהות עם דת אבותיו הוא האופי העל־טבעי של דמות האל במקורות המסורתיים, הוא חזר וטען: 'הדת נוכחת במשימת החיים של העם היהודי וביטולה ישאיר אחריו יהדות ענייה ומדולדלת'; וקבע: 'פחות מכל ציביליזציה אחרת, יכולה היהדות לשלם את המחיר (afford to) הכרוך בהשמטת הדת מתוכה'.[10]

אך פרשנות חדשנית של הדת זוכה למעמד מרכזי במשנתו לא רק משום מרכזיות הדת בקיום היהודי של העבר, אלא היא גם תוצאה של תפיסתו הסוציולוגית של הדת בקיום

9 Ibid., pp. 8, 18, 40-41

10 Ibid., pp. 305-306

האנושי בכלל. הדת 'לקבוצה היא מה שהמודעות העצמית ליחיד'.[11] פירוש הדבר הוא שהדת שומרת על נכסי צאן ברזל ערכיים ותודעתיים הנמצאים ברובדי העומק של האישיות הקיבוצית, למרות השינויים החלים בה כל הדורות. זהו לדבריו 'חוק שאי־אפשר להתחמק ממנו, שהיחיד יכול לזכות באישיות ובמימוש עצמי או בגאולה אך ורק במסגרת פעולה הדדית עם הקבוצה שאליה הוא שייך'.[12] ההנחה היא שהאדם לעולם אינו קיים בתור יחיד בלבד, אלא גם היחיד עומד בזיקת גומלין לציבור, והדת מקדשת את הערכים העמוקים ביותר של הציבור באמצעות תרגומם לשפת הקדושה הרואה בהם ביטויי אלוהות.

באופן זה פעולת הדת נגזרת מצורכי הקיום הטבעיים של האדם היות שהיא ביטוי ל'צורכי האדם הבסיסיים שעליהם רעיון האל נותן מענה'.[13] במקום אחר כתב: 'רעיון האלוהות הוא ביטוי של רצון האדם לחיים', ואף הוסיף ש'בתור שכזה עשוי הרעיון לשאת תפיסת אל מוטעית'.[14] במבט ראשון נראה שקפלן מבקש לעשות רדוקציה של הדת אל תוך תחום הפסיכולוגיה האנושית ולראות באל פונקציה של צורכי האדם בלבד, אך לא כך הדבר. קפלן מייחס לדת משמעות סוציולוגית בהקשר לצורכי האדם, הפרט והציבור, מתוך הנחה שבתוך התודעה הדת מציינת את מגעו הראשוני של האדם עם הקוסמוס, 'הממשות שעמה מבקש [האדם] להזדהות או שעליה הוא מצביע [כשהוא מדבר על האלוהים] אינה בגדר אשליה',[15] אלא 'האלוהים הוא בעצמו חיי היקום' ובתור שכזה פנתה אליו הדת כל הדורות.[16]

קפלן מניח שהרצון לחיים, המתבטא בקרב בעלי חיים ובקרב בני האדם, הוא פועל יוצא מכוח קוסמי בסיסי הנגזר מהאופי האורגני של היקום. זהו הכוח העומד ביסוד חוקי הטבע המכתיבים את צורתם של עולם הדומם ושל עולם הצומח. באדם הוא בא לידי ביטוי גם בצורות מגוונות ונעלות יותר, כגון בפעולות יצירה אסתטיות ובעיצוב תפיסות מוסר.[17] כוח החיים החודר את היקום, ומתבטא גם בכוח היצירה של האדם, ראוי להיות מוכר ככוח אלוהי, הן בשל היותו יסוד קיומו של כל דבר ודבר הן בשל היותו קנה מידה להערך כל מה שטוב וראוי בעשייה האנושית.

לגישה זו השלכות של ממש בתחומי התרבות והמוסר כי משתמעת ממנה חובה דתית המוטלת על האדם להיות רגיש לכוח האלוהי הפועל בתוכו ולהתקדם בהשלמת אישיותו האנושית באמצעות פעולות המגבירות את נוכחותו של הכוח האלוהי בחברה ובתרבות. במובן הזה קפלן סבור שגם בהווה אפשר לראות בדת אמצעי לגאולה, והוא מגדיר את האלוהים: 'כוח המוביל לתחייה חברתית', 'כוח המוביל לצדק', ל'תחייתו המוסרית של האדם', ל'סולידאריות אנושית' ובכלל 'כוח המביא לגאולה' באשר הוא 'כוח המוסיף חיים'.[18]

11 Ibid., p. 320
12 Ibid., p. 335
13 Ibid., p. 308
14 Ibid., p. 310
15 Ibid., p. 310
16 Ibid., p. 317
17 Ibid., pp. 310, 316-317, 328
18 אלו הם ביטויים של תפיסת האל הממוקדים בפרקים שונים של ספרו. ראו: מרדכי קפלן, **ערכי היהדות**

קפלן קובע אפוא 'שהיחיד יכול לזכות באישיות ובמימוש עצמי או בגאולה אך ורק במסגרת פעולה הדדית עם הקבוצה שאליה הוא שייך', והעמדתה של אידאה דתית, המסוגלת להנחות מעשי יצירה ראויים, אינה בגדר האפשר אלא בהקשרה של מורשת דתית מחנכת הפועלת במסגרת ציוויליטורית המוגדרת היטב ומקיימת שפת תרבות משותפת. ואולם למורשת דתית שכזו תוחלת חיים רק בשעה שהיא ניזונה מדפוסים המאפיינים את הקיום הקיבוצי מדורי דורות מצד אחד ומפרשנויות חדשות ומתחדשות של דפוסים אלה באופן שמתאים לזמן ההווה מצד אחר.[19]

בנוגע לדיון על היחס בין ישראל לתפוצות מתברר שדברים אלה הם בעלי חשיבות רבה: הדת מדרבנת את הפעולה שנועדה לתקן את החברה באמצעות העמדת אידאלים 'קדושים' או 'אלוהיים' שראוי לשאוף אליהם. מבחינה זו חידוש הדת במסגרת החיים היהודיים הוא תנאי קודם לשיקום העם גם מבחינה חברתית ותרבותית, שכן חידוש הדת באופן זה מוציא את מלאכת השיקום הארצי מתחום הערכים היחסיים, וההזדהות הקיבוצית היא עניין ביוגרפי מקרי הקושר אותו מחדש לתחושת ייעוד המוענקת ליחיד ולציבור מן הקוסמוס.

נראה אפוא כי קפלן החשיב את העמדתה של אידאה דתית ותיקון החברה כתלויים אהדדי: תיקון החברה היהודית על כל היבטיה מחייב אידאה דתית־קוסמית מנחה למען הגשמתו, וגם האידאה הדתית זקוקה למסגרות קיום חברתיות אקטואליות כדי שלא תישאר בגדר אמונה רוחנית מופשטת ונטולת חיים.

## התכנית לשיקום הקהילה היהודית של התפוצות

אם כן, בעבור קפלן, שאלת ההקשר החברתי והתרבותי, שמוסדות הדת היהודיים פועלים בו, היא שאלה מכרעת, שכן לנוכח נסיבות הקיום היהודי בארצות הברית היה ברור לו שאם לא תוקדש מחשבה מיוחדת לדרך הראויה לטפח מבנים חברתיים פנים־יהודיים תימצא האידאה הדתית, המנחה את עיצוב חיי היחיד ואת תזונתה החומרית והתרבותית־רוחנית, מחוץ לגבולות הקהילה היהודית, ואילו הקהילה כשלעצמה תפסיק להתקיים.

מסיבה זו הקדיש קפלן מחשבה רבה להתמודדות עם מצב הקהילה היהודית בארצות הברית, שכמו בארצות מרכז אירופה ומערבה אחרי האמנציפציה הצטמצמה לצורת ההתארגנות הוולונטרית של בית הכנסת.

> האמנציפציה הפוליטית של היהודים [...]ניתנה בהבנה [...] שהיהודים יגבילו את מרחב פעילותם הקהילתית עד למינימום [...] הקהל (congregation), כפי שמרמז המונח המקביל בעברית, שואף להיות ק ה י ל ה[20] בזעיר אנפין ולקיים בעבור היהודי את כלל הפונקציות שקיימה הקהילה בעבר. אך זאת לעולם לא יוכל לעשות כי [...]

**והתחדשותם** (תרגם אברהם רגלסון), הוצאת ראובן מס, ירושלים **2003**; הספר המקורי: Mordecai M. Kaplan, *The Meaning of God in Modern Judaism*, Behrmann's Jewish Book House, New York 1937.

19 ibid., *Judaism as Civilization*, pp. 322-323, 325, 381-382, והשוו: קפלן, **ערכי היהדות**, עמ' **44**.

20 כך כתוב במקור - באותיות לועזיות ובהדגשה.

כלל נקודות החיבור של העניינים הציבוריים לא יוכלו להימצא במסגרת הקהל בתור שכזה.[21]

אמירה זו מתפרשת יפה על רקע הבנתו של קפלן שהדת אינה כוללת שום תוכן ייחודי, זולת היותה ביטוי לניסיון האדם במפגשו עם כוח החיים החודר את היקום והשאיפה אל הקדושה בבחינת ה'טוב' וה'ראוי'. מה שהופך את הדת ליהודית הן צורות הביטוי וחוויית החיים הנשאבות משאר חלקי הציוויליזציה היהודית בבחינת תופעה היסטורית מתמשכת בזמן. הבעיה היא שבמצב הנוכחי, כשהדת 'מוגבלת לתפילה ולטקסים' בלבד, היא 'נעשית מופשטת וללא תוכן, ואילו ענייניה האחרים עוברים תהליך של חילון ונחשבים ללא יהודיים'.[22]

מטרת תכניתו של קפלן, העוסקת בחיים היהודיים בתפוצות, היא ליצור כלים שדרכם יהיה אפשר לכונן מבנה קהילתי רחב אשר ימשוך בחזרה אל תוך מרחב הקיום היהודי את אותם ההיבטים של חיי היום־יום שנמצאו מחוץ לגבולות היהדות מאז ימי האמנציפציה.

לדבריו יש להעמיד את התחדשות הקהילה היהודית בתפוצות על 'שלוש מחלקות מרכזיות: מחלקה לעניינים ציבוריים מקומיים, מחלקה לעניינים ארציים (יהודיים־אמריקניים) ומחלקה לעניינים יהודיים בין־לאומיים'.[23] חלוקה זו משקפת את סברתו שהקהילה היהודית המקומית חייבת לפעול ב'אינטראקציה אורגנית' עם כלל הקהילות המרכיבות את העולם היהודי במישור הארצי והבין־ארצי, ובכלל זה ארץ ישראל. רק כך יוכל היהודי היחיד להרגיש שיהדותו מרכיבה עולם רחב ידיים שמסוגל להתחרות עם הטוטליות של העולם הלא־יהודי שהוא נתון בו. מבחינתנו, העיקר בעניינים אלה נמצא באוריינטציה הרוחנית העשויה להיווצר מפעילותם של היחידים, הארגונים והמוסדות בקהילה היהודית המורחבת.

קפלן סבר שראוי כי נציגי המוסדות היהודיים, הדתיים, החברתיים והפילנתרופיים, הפועלים בכל עיירה או מחוז, ייפגשו כדי לתכנן ולבצע את הפעולות הנדרשות לקיום החיים היהודיים במסגרת הקהילה הרחבה. בחיבוריו המאוחרים אף הציע מעין ממשל יהודי עולמי שתפקידו יהיה לנהל מדיניות המקדמת את האינטרסים המשותפים של העם היהודי בכל מקום ומקום.[24] במישור המקומי הציע שהקהילה תהיה 'מחולקת באופן שיקדם ביטויים סבירים של הרוח היהודית', מצד אחד, ו'תעזור לאלה הזקוקים לסיוע [חומרי־כלכלי]', מצד אחר.[25]

קפלן הניח כי כמו בעבר, גם בעתיד תתקיים הפעילות הרוחנית שנועדה לפרש את ערכי היהדות על רקע מציאות ההווה, בבתי כנסת ובבתי מדרש ולימים ב'אוניברסיטה של

21 Kaplan, *Judaism as Civilization*, pp. 290-291

22 Ibid., p. 292

23 Ibid., p. 295

24 מרדכי קפלן, **לחידוש פני הציונות** (תרגם ראובן סיוון), הספריה הציונית ומרכז מרדכי קפלן, ירושלים **2004**; הספר המקורי: Mordecai M. Kaplan, *A New Zionism*, The Theodore Herzl Foundation, New York 1955, pp. 18, 95, 121; הנ"ל, **דת האומיות המוסרית: תרומת היהדות לשלום העולם** (תרגם נפתלי גולן), מרכז מרדכי קפלן, ירושלים תשס"ה; הספר המקורי: Mordecai M. Kaplan, *The Religion of Ethical Nationhood: Judaism's Contribution to World Peace*, Macmillan Pub., New York 1970, pp. 117, 125-126.

25 Idem, *Judaism as Civilization*, p. 296

היהדות'.[26] במישור הקיום הרוחני נועד המגע השוטף בין החלקים השונים של הציבוריות היהודית להביא לידי פרשנות מקורותיה של הדת בהתאם לצורכי האדם היהודי בתקופה המודרנית, ומקורות העבר ייעשו חלק מתשתית החיים של יהודי התפוצות. לשם כך דרש קפלן שהקהילה תעמיד מסגרות חינוך יהודיות שהתלמיד יבלה בהן את רוב שעות היום (מה שנקרא בזמננו Hebrew Day School) וגם מחנות קיץ, לצד פעולות לימודים למבוגרים, שמזמנים גם להם מפגש עם גווניה השונים של התרבות היהודית בעבר ובהווה. כוונתו היתה שהחיים היהודיים הרוחניים ייפגשו עם החיים החומריים־חברתיים בקהילה לא פחות מאשר מחוצה לה.

באחד מחיבוריו המאוחרים אף כתב: 'כדי לראות נכון את בעיית החיים היהודיים הציבוריים בארצות הברית, יש להבינה כמקבילה בעצמה ובמשמעות לבעיית שיקומה של ארץ ישראל כמולדת לעם היהודי'.[27] מכאן שראה לא רק בארץ ישראל אלא גם בתפוצות מקום שיש להגשים בו את הציונות על ידי בניית מסגרת קיום חדשה לציבוריות היהודית. גם בעניין זה פעל קפלן בהשראה הציונית־רוחנית של אחד העם, שסבר כי הצלחת שיקום קיומו של העם היהודי כצורת קיום תרבותית־היסטורית תלויה בהשלמת היצירה היהודית התרבותית החדשה בארץ ישראל באמצעות פעילות יהודית חינוכית בתפוצות הגולה. לגישה החינוכית־תרבותית של הקהילות היהודיות של הגולה קראו תלמידי אחד העם, ששאפו להפוך אותה לנדבך מרכזי של המדיניות הרשמית של ההסתדרות הציונית, בשם 'עבודת ההווה' (Gegenwartsarbeit). הכוונה היתה לראות בשיקומו החינוכי־תרבותי של העם בקהילות התפוצה מעשה הגשמה ציוני המתקיים עוד לפני הקמת המדינה שאליה חתרה הציונות המדינית כדי להבטיח שלכשתקום המדינה היא כבר תהיה כשרה לתפקד בשיתוף פעולה עם קהילות הגולה כ'מרכז רוחני'. בעקבות הרחבת התפיסה של אחד העם על הקיום היהודי כצורת קיום תרבותית־היסטורית, על פי תפיסתו של קפלן את היהדות כציוויליזציה, גם הפעילות החינוכית־תרבותית של עבודת ההווה מתרחבת לכדי בנייה מחדש של הקהילה הרחבה, המאחדת בתוכה גורמים חומריים ותרבותיים־רוחניים.

אך יש להדגיש שקפלן היה הוגה דעות מפוכח, והוא סירב להסתנוור אף מהרעיונות שלו עצמו. קפלן סבר שגם אם תוכל הציוויליזציה היהודית להתקיים בתפוצות בעקבות הגשמת תכניתו, 'אין להעלות על הדעת אפשרות של חיים יהודיים טוטליים' במציאות של התפוצות 'בלי להתחשב [...] בציביליזציה הלא־יהודית' משום שמציאות החיים של היהודים בתפוצות היא כזו ש'הציביליזציה העשויה לתת מענה לאינטרסים העיקריים של היהודי תהיה בהכרח הציביליזציה של הארץ שבה הוא חי'. הוא הוסיף שבארצות הברית 'אין כל סיכוי שהחיים היהודיים ימלאו את תודעתם ופעולתם [של היהודים] כמו החיים האמריקניים עצמם'.[28]

בסיכומו של דבר אפשר לומר שלמרות החריגה של קפלן מהקונצנזוס הציוני בזמנו,

26 Idem, *The Future of the American Jew*, Macmillan Co., New York 1949, p. 523-525

27 Ibid., p. 122

28 Kaplan, *Judaism as Civilization*, pp. 216–217

ולמרות הדגש המיוחד ששם על שיקום הקהילה היהודית בתפוצות, כדי לשרת את בנייתו מחדש של הקיום היהודי שירות רחב ביותר, הוא הקדיש חלק ניכר ממחשבתו, שוב בעקבות אחד העם, גם לשאלות שקשורות בעיצוב החיים היהודיים בארץ ישראל.

## מעמדה של ארץ ישראל בתיקון החיים היהודיים

למרות מאמציו של קפלן לעצב תכנית שתביא לידי שיקום הציוויליזציה היהודית כציוויליזציה כוללת, הוא הודה כאמור שהיהודי החי בארצות הברית יהיה 'קודם כל אמריקני ורק לאחר מכן יהודי',[29] ובמקרה הטוב הציוויליזציה היהודית שתיבנה בארצות הברית תהיה 'ציביליזציה משנית בלבד'. לעומת זאת טען שקיום 'בית לאומי לעם היהודי' בארץ ישראל 'פירושו מקום שאפשר לחיות את היהדות כציביליזציה ראשונה'.[30]

אחזור ואדגיש, לדידו לא קיום האידאה הדתית או התרבותית־רוחנית בלבד ולא קיום מבנים יהודיים ציבוריים בלבד, אלא רק שניהם, בשעה שהם מקיימים ביניהם זיקת גומלין, יספיקו להחיות את החיים היהודיים במאה ה־20. קפלן העניק יתרון ברור לארץ ישראל בסוגיה זו משום שהיישוב היהודי ההולך ומתפתח בה הוא ישות קורפורטיבית שיצירותיה אינן כפופות לדפוסים של אוכלוסיית רוב אחרת. לדעתו עוד בזמנו החל היישוב היהודי בארץ ישראל להשפיע, הלכה למעשה, על החיים היהודיים בתפוצות בזכות יתרון זה. 'ארץ ישראל', כתב, 'כבר נעשתה לסמל של הקיום היהודי הקורפרטיבי למען יהודים בכל מקום. כל פעילות יהודית שהיא בעלת מגמה של בנייה וטומנת בתוכה את הבטחת ההתמדה נגזרת מהשראת ארץ ישראל'.[31]

יש לזכור כמובן שדברים אלו פורסמו בתחילת שנות השלושים של המאה הקודמת, ואמירתו שבית לאומי 'פירושו מקום שאפשר לחיות בו את היהדות כציביליזציה ראשונית' נוגעת להישגים בתחומים שונים, ובהם התרבות והחינוך של המפעל החלוצי בארץ בזמנו.

> ארץ ישראל [...] יוצרת תוכן תרבותי שאליו יוכל [היהודי] לכוון את כוחותיו המשוחררים. במקום חינוך יהודי שיועד לרכישת ערכים השייכים לעולם החלומות [...] או שהוא חיקוי של בתי ספר ליום ראשון (Sunday school) פרוטסטנטיים, הפך [החינוך היהודי בארץ ישראל] לתהליך שבו ההתפתחות השכלית של הילד נעשתה להומנית ורוחנית יותר. ארץ ישראל מדרבנת את האמנות היהודית לשנות ולהעשיר את אמצעיה, תכניה וסגנונה. 'כנסת ישראל'[32] שלה, מאמציה לשקם את המשפט היהודי האזרחי, דת העבודה שלה ושאיפותיה להשיג דת אמונה חיונית -

29 Ibid., pp. 216–217

30 Ibid., pp. 215–216

31 Ibid., p. 278

32 'כנסת ישראל' היה שמו הרשמי של ארגון־העל של היישוב היהודי־ציוני בתקופת המנדט הבריטי. ארגון זה נוהל בידי הוועד הלאומי ומועצת הנבחרים, וזכה בהכרה רשמית של שלטונות המנדט כגוף אוטונומי המייצג את כלל יהודי ארץ ישראל, למעט הציבור החרדי.

כולם סימפטומים של תסיסה רוחנית שתוצאתה ההכרחית היא תחיית האורגניזם של יהדות העולם כולו.[33]

במבט לאחור נראה כי כמה משבחי ארץ ישראל העולים ממובאה זו היו מופרזים. קפלן ביקר בחיבוריו המאוחרים את חוסר העניין שהיה ליהודי ארץ ישראל בחיפוש אחר הדת ובחוסר התקדמות מספקת לדעתו בתחום חידושו של המשפט העברי. אך גם לאחר שנביא בחשבון את ההפרזות האלה, הטקסט מבהיר יפה את הפוטנציאל ליצירה תרבותית־רוחנית אפשרית בארץ המולדת, שאינה קיימת בתפוצות אחרות. המובאה משקפת בעיקר את התפעלותו הראשונית של קפלן מההשוואה של התסיסה היצירתית שהתרחשה באותה שעה בארץ ישראל אל מול אזלת היד של העשייה היהודית הפנימית, המאפיינת לדעתו את מצבם של יהודי התפוצות.

מדברים אלו יוצא שלפי הערכתו הצליחו יהודי ארץ ישראל להעמיד מחדש אידאה דתית מנחה חיים שכל תוכנה הוא צו החיים כשלעצמו. ודוק: אף אם היישוב היהודי לא הכיר במפעל הבנייה כביטוי לאידאה דתית שכזו, מפעל הבנייה המתרחש בארץ ישראל לא היה בר יכולת קיום אילולא התאפיין הציבור בו ברצון לחיים קיבוציים. לדעתו אידאה המעוררת פעילות מודעת למען הבטחת המשך החיים היהודיים עולה בקנה אחד עם הגדרת האלוהים 'כוח המוביל לגאולה' ו'כוח המוסיף חיים'.

גם כאן קפלן נזכר אפוא כתלמידו של אחד העם, והוא אף מרחיב את תפיסת התרבות של מורו. מבחינה לשונית, היישוב היהודי בארץ ישראל השתנה מ'מרכז רוחני', לפי ניסוחו של אחד העם, ל'מרכז ציבילטורי', בעיני קפלן. מזווית הראייה היהודית־אמריקנית העיקר הוא שכדי שהיצירה היהודית הארץ־ישראלית תשפיע בצורה מספקת על יהודי התפוצות גם אלה חייבים לבנות לעצמם מסגרות קיום ציבוריות שרוח היצירה היהודית המתחדשת בארץ ישראל תוכל למצוא בהן בית ישיבה. מכאן הקשר בין תכניתו להרחבת הקהילה היהודית של התפוצות, שעסקתי בה לעיל, ובין גישתו לארץ ישראל במסגרת חשיבתו הציונית.

## היחס בין ישראל לתפוצות בהגותו המאוחרת

לקראת סוף שנות הארבעים, כשכתב קפלן את ספרו **עתידו של היהודי האמריקני**, הוא חזר על רוב היבטי התכנית שהובאו בספרו הקודם (**היהדות כציביליזציה**), וטען שמצבו של החינוך היהודי בתפוצות נעשה גרוע עוד יותר ממה שהיה רק כמה שנים קודם לכן. לפי דעתו הלכה ונחלשה יכולת היהודים להמשיך להתקיים בתור עם בתפוצה האמריקנית מהתקופה שכתב בה את ספרו **היהדות כציביליזציה**. עם זאת, הוא עדיין ראה כפתרון את ייצוב המסגרת הקהילתית ורכיביה עם חיזוק הזיקה ליישוב היהודי בארץ.

יש להדגיש שכשחשב קפלן על מרכזיות ארץ ישראל בעתידו של העם היהודי הוא לא בהכרח חשב שהקמת מדינה יהודית ריבונית היא תכלית הכרחית של התנועה הציונית, ועד זמן הקמת המדינה ב־1948 סבר, כאחד העם, שאפשר להסתפק בהרחבת האוטונומיה

33 Kaplan, *Judaism as Civilization*, pp. 278–279

החברתית והתרבותית הקיימת ביישוב היהודי בשנים שלפני קום המדינה.[34] גם אז העלה על נס את היצירה היישובית הארץ־ישראלית וראה בה תנאי להמשך שיקום היהדות באופן כולל, אך עתה סבר שגם בארץ ישראל יש בעיות חמורות בתחום החינוך והתרבות והן נובעות מיחס מעוות אל הדת. הוא ראה בחיוב את האופן שבו דפוסים השאובים מהמסורת היהודית של העבר, כמו החג והמועד, הפכו התחלותיה של דת אזרחית חדשה בארץ ישראל, וטען שדפוסים אלה פעלו כדי לעצב, לראשונה, מרחב ציבורי יהודי מודרני.[35] אך הוא רגז על כי רוב בני ארץ ישראל היהודים באותה עת היו בעלי גישה אנטי־דתית, והצטער שהשותפות במפעל הבנייה החומרית של הציוויליזציה היהודית החדשה הספיקה להם כיסוד המעניק משמעות לקיומם היהודי ועל כן לא חיפשו אידאל רוחני משותף.

מכאן שהעיקרון של בניית חיים חדשים בארץ ישראל איבד את הכוח המַשרה שלו ונהיה עמדה פוליטית הבולמת את אותו דו־שיח עם העבר, הנדרש כדי להחיות את החיים היהודיים בהווה למען יהודי העולם.[36] בהקשר זה ביקר את חוסר ההתקדמות בסוגיות הקשורות לטיפוח המשפט העברי כבסיס למשפט אזרחי מודרני,[37] וטען שהיעדר התקדמות בניסיון לנסח אידאה דתית־תרבותית משותפת מביא בהכרח לפילוג חברתי.[38]

קפלן לא הכחיש שבתקופה זו נוצרה בין יהודי ארץ ישראל תודעה משותפת, אך הדגיש את מוגבלותה והתנגד בחריפות למצב עניינים שתודעה זו נגזרת בו מהעיסוק ברכיבים החומריים והחברתיים של הקיום הלאומי בלבד. הוא חשש במיוחד שמא בלי אידאה דתית־רוחנית ראויה תיעשה הלאומיות היהודית המבורכת של הציונות בלתי מוסרית: 'התודעה הלאומית (national consciousness) עשויה להביא [...] להגברת השנאה כלפי זרים. היא מועדת לסוגי היסטריה המונית, נטולת יכולת לקיים ביקורת עצמית, חסרה בה השאיפה להקים לעצמה שלטון תבונה וצדק'.[39]

מבחינתו של קפלן, ההתמקדות בתודעה הלאומית כעיקר והעיסוק בבניית מולדת, שאפיינו את החברה הארץ־ישראלית גם קודם לכן, החריפו אחרי קום המדינה בשל הפיכת היסוד הלאומי־מדיני כשלעצמו לאתוס מכונן: בספר **לחידוש פני הציונות**, שנכתב בשנים הראשונות שלאחר קום המדינה, התפלמס קפלן עם תפיסת הממלכתיות של דוד בן־גוריון, המעמידה את ההשתייכות למדינה כבסיס בלעדי של הזהות היהודית בהווה. תפיסה זו היתה כידוע גם לאתוס המרכזי של החברה הישראלית הצעירה, ובכך תפיסתו של קפלן מתפרשת כביקורת על החברה הישראלית כולה.

34 Idem, *The Future of the American Jew*, p. 125

35 Ibid., pp. 37, 124–125, 131–133, 134–136; קפלן, **לחידוש פני הציונות**, עמ' 28-29, 31, 102; הנ"ל, **דת האומיות המוסרית**, עמ' 112-113, 125.

36 Idem, *The Future of the American Jew*, pp. 37–38, 136–142; קפלן, **לחידוש פני הציונות**, עמ' 28-29, 34, 41-42, 88, 94-95, 102; הנ"ל, **דת האומיות המוסרית**, עמ' 18, 20, 112-113, 118-120, 123-125.

37 Idem, *The Future of the American Jew*, p. 136

38 Ibid., pp. 140–141

39 Ibid.

קפלן התלונן על השפעת גישה זו על הנוער הישראלי, והתרעם על אותם הסכמים פוליטיים שמדינת היהודים מסרה בהם את האחריות לענייני הדת והמסורת לידי הרבנות האורתודוקסית. מעשה זה חוסם לגמרי את הדרך להתחדשות דתית־רוחנית של הציוויליזציה היהודית בארץ ישראל, ואם לא יתוקן, הוא יבטל סופית את הפוטנציאל הטמון בחברה הישראלית למלא את תפקידה כמוקד היצירה של הציוויליזציה היהודית הראשונית כלפי יהודי העולם גם בעתיד.[40]

בספר **דת האומיות המוסרית**, שפורסם בתחילת שנות השבעים, הבהיר קפלן את ההשלכות המוסריות החמורות של המציאות. הרקע הקרוב לדיון בספר זה הוא הכישלונות המוסריים העמוקים של החברה המערבית־מודרנית בשליש השני של המאה ה־20, והכוונה כמובן לשואה ולפשעי סטלין, אך לנגד עיניו עמדו ככל הנראה גם מעורבותה שלארצות הברית בווייטנאם, בלאוס ובקמבודיה, שלא לדבר על זוועות המלחמה, הטבח ומות המונים מרעב שהתרחשו במקומות רבים בעולם באותו הזמן.[41]

'מגמת הספר הזה', כתב, 'היא להפיץ את רעיון האומיות המוסרית (ethicalnationhood) כאמצעי למניעת הקץ המאיים על קיום האנושות והעולם', מתוך הבנה:

> [ש]לפי המבנה שלהן כיום אין המדינות של אומות ריבוניות מסוגלות להתמודד עם הסכנות של עודף אוכלוסיה, דלדול משאבים ולוחמה גרעינית [...] האומות, שבתוקף ריבונותן המוחלטת [...] רואות עצמן פטורות מכל אחריות מוסרית [...] מוצעדות לקראת שואה עולמית.[42]

לדעתו הכישלונות המוסריים של העולם המערבי במאה ה־20, עולם שבתחילת דרכו מילא את קפלן אופטימיות רבה, נבעו מהתגברות היסודות החומריים של הקיום הלאומי על חשבון אידאלים תרבותיים ודתיים. נזכור שלשיטתו גם אידאלים מוסריים נוצָרים כתכניה הפנימיים של התרבות רק משעה שהדת מתפקדת כתחום הממלא את המונח 'קדושה' בתוכן מתחדש, היינו רק משעה שהיא מעמידה ערכים שאמנם חורגים מהמישור הלאומי־פוליטי המידי, אך אינם מנותקים ממנו. בהקשר זה הזהיר מפני 'האכזריות הבלתי אנושית שעדיה עלול הנציונליזם המודרני לרדת בנפלו אל ידי מנהיגים מטורפי שלטון', וקבע: 'כל דת, וכל ציביליזציה דתית, המבקשת לשרת את האנושות צריכה קודם כל להטיל ריסון מוסרי על הפטריוטיזם הלאומי ולהובילו אל האינטר־נציונליזם'.[43]

משמעות אמירה זו בנוגע לאתוס הלאומי של מדינת ישראל הצעירה ברורה לגמרי, והיא מביאה חידוש חשוב ביותר לדיון על יחסו של קפלן לציון ולתפוצות בתקופה שאחרי קום המדינה: **ביהדות כציביליזציה** עדיין החזיק קפלן בתפיסת עוד חשב קפלן כמו אחד העם, וניסח את היחס בין המרכז שבארץ ישראל לתפוצות כיהדות ארץ ישראל המצילה את יהודי העולם מהתבוללות באמצעות יצוא יצירתה התרבותית אליהם. לעומת זאת, בחיבוריו

40 קפלן, **לחידוש פני הציונות**, עמ' 33-36, 106.

41 דוגמה אחת בולטת היא הרעב בביאפרה, שבאותה תקופה הופיע בחדשות מדי יום ביומו.

42 קפלן, **דת האומיות המוסרית**, עמ' 9.

43 הנ"ל, **לחידוש פני הציונות**, עמ' 127.

המאוחרים ניסח יחס זה כסוג של הדדיות, שגם התפוצות תורמות בה דבר־מה ליהודי ארץ ישראל.[44] 'כפי שבניית ארץ ישראל היא תנאי לשיקום החיים היהודיים בתפוצות, כך שיקום החיים היהודיים בתפוצות הוא תנאי לתיקון ארץ ישראל'.[45]

מהי התרומה שציפה לה עתה מיהודי התפוצות כלפי החברה היהודית הישראלית? מתברר שתרומתם הצפויה של יהודי התפוצות לשיקום הציוויליזציה היהודית המשותפת היא בדיוק באותו תחום שלדעתו נכשלו בו יהודי הארץ, היינו בניסוח אידאה דתית הראויה להנחות את חיי המעשה בהווה.[46]

**בדת האומיות המוסרית** ראה את יהודי ארצות הברית כבעלי תרומה פוטנציאלית ייחודית לעיצוב המוסרי של חברת הסביבה בשל שילוב שני נתונים חשובים ביותר: (א) יהודי ארצות הברית הם בעלי מורשת דתית המתבססת, מאז ימי קדם, על חכמה אלוהית, המתבטאת בדת ציבורית הפועלת בכל עומקה של הציוויליזציה, בה בשעה שהיא מעמידה לפניה דרישות מוסריות־אידאליות;[47] (ב) היות שחיי יהודי ארצות הברית בהווה הם חיים שהציוויליזציה היהודית של עברם מתמזגת בהם עם זו האמריקנית באופן שמאפשר את שמירת הייחוד היהודי הדתי ההיסטורי כחלק בלתי נפרד מן החברה ומן התרבות האמריקנית שהם שייכים אליהן.[48]

למרות דבריו של קפלן על המשך הידרדרות חייהם הקיבוציים של יהודי התפוצות ותלותם ביהודי ארץ ישראל, הוא צדק בראייתו ביהודי התפוצות קיבוץ יהודי בעל תכונה סגולית מתוקף ההסכם האזרחי בין המיעוט היהודי ובין הרוב הלא־יהודי בחוץ לארץ: זהותם היהודית של יהודי התפוצות - אם ישכילו לטפחה - היא קודם כול זהות דתית, שכן ההסכם הבלתי כתוב עם החברה האזרחית הדמוקרטית בארצות המערב אינו משאיר לקיום היהודי תחום כלשהו להתגדר בו חוץ מהגדרתו הדתית. נוסף על כך יהדות התפוצות נאלצת לאמץ אוריינטציה מוסרית־הומניסטית אחרי שהיא מפתחת את תפיסת עולמה, מתוך ההנחה שבינה ובין אוכלוסיית הרוב, שהיא מקיימת עמה מגע יום־יומי, יש מכנה משותף אנושי אוניברסלי, שאת התשתית התרבותית־דתית המתאימה למכנה המשותף הזה מוצא קפלן במקורות היהדות ללא שום בעיה. משום כך סבר קפלן שביהודי התפוצות יש פוטנציאל לתרום ליהודי ישראל מטען דתי־מוסרי, שלפי הבנתו הלך ונחלש בקרב יהודי ישראל.

ברוח זו כתב: 'יהדות העולם בלי ארץ ישראל היא כנשמה בלי גוף, ארץ ישראל בלי יהודי העולם היא כגוף בלי נשמה';[49] והסביר: 'ללא תכנית מכוּונת לשיקום החיים היהודיים

44 קפלן כבר ציין שהדת בגולה היא מוקד של תרומה פוטנציאלית ליהודי ארץ ישראל, במאמרו המוקדם מ־1920, ראו: Kaplan, 'A Program' (note 5 above), אך שם הוא לא פיתח את הדיון. בספר **יהדות כציביליזציה** לא הזכיר כלל את הרעיון שיהדות הגולה טומנת בתוכה פוטנציאל לתרום ליהודי ארץ ישראל על בסיס זה.

45 Kaplan, *The Future of the American Jew*, p. 130

46 Ibid., p. 142

47 קפלן, **דת האומיות המוסרית**, עמ' 27-57.

48 שם, עמ' 143-155.

49 קפלן, **לחידוש פני הציונות**, עמ' 131.

בתפוצות, ייחסר לארץ ישראל הגירוי הנדרש כדי ליצור מחדש את רכיבי הדת, המשפט והחינוך של הציביליזציה היהודית'.[50]

מכאן אנו למדים שאכן,יהודי התפוצות זקוקים למרכז בישראל כדי שתהיה להם ציוויליזציה יהודית רחבה שיוכלו להשתתף בה. אך מכיוון שיהודי ישראל מדגישים את הצד החומרי־חברתי של הציוויליזציה היהודית על חשבון צדה הדתי־אידאלי, גם הם זקוקים לתרומה בתחום יצירתה של האידאה הדתית של יהודי התפוצות. קפלן קיווה שיהודי התפוצות יתרמו את האוריינטציה הדתית־הומניסטית לעיצוב החיים היהודיים בישראל ושהאוריינטציה הזאת תרכיב את האידאה הדתית שתנחה את חיי היהודים מסביב לעולם.

## מדינת ישראל, תרבות העם היהודי ותפוצות הגולה במשנת אליעזר שביד

אליעזר שביד נולד ב־1929. הוא התחנך בתנועות נוער חלוציות ובמסגרות החינוך של זרם העובדים בארץ ישראל עוד לפני קום המדינה, והחל לפעול כהוגה דעות בשנים הראשונות שלאחר הקמתה.

החינוך שקיבל היה חינוך ציוני סוציאליסטי. הוא עצמו מתאר את התפתחות מחשבתו בשני שלבים: שלב שהוא עמד בו במרכז עולמו המאבק על דמותה של הציונות הסוציאליסטית, ושלב שהוא הקדיש בו את עצמו להתמודדות עם שאלת היהדות כתרבות.[51] מתוך הסתכלות בכתביו האחרונים נראה שעתה יש לדבר גם על תקופה שלישית: התמודדותו עם שאלת הקיום היהודי לנוכח האתגרים שמעמידה המציאות הבתר־מודרנית.[52]

בדברים שלהלן אבקש לעמוד על הקרבה המסתמנת בגישותיהם של שביד וקפלן בשאלת היחס בין ישראל לתפוצות, למרות ההבדלים ביניהם ביחס בין דת לחברה. אטען שהדמיון נובע מהרחבה דומה של תפיסת הקיום היהודי כצורת קיום תרבותית־היסטורית של אחד העם, ותרגומה למונחים חברתיים מעשיים הקרובים לאלה שמצאנו בדיון על המונח 'הציביליזציה היהודית' אצל קפלן, ואילו ההבדלים בגישותיהם, בתחום היחס בין דת לחברה, נובעים מזווית הראייה הארץ־ישראלית של שביד לעומת זווית הראייה התפוצתית־אמריקנית של קפלן.

50 Kaplan, *The Future of the American Jew*, p. 142

51 אליעזר שביד, **להיות בן לעם היהודי**, עקד, תל אביב 1992, עמ' 17.

52 על תולדות חייו של שביד, ראו יהוידע עמיר, 'דיוקנו של ההוגה כאיש צעיר: על דרכו של אליעזר שביד אל המחקר וההגות', בתוך: יהוידע עמיר (עורך), **דרך הרוח: ספר היובל לאליעזר שביד**, מכון מנדל למדעי היהדות של האוניברסיטה העברית ומכון ון ליר, ירושלים תשס"ה, עמ' 3-38; Joseph Turner and Yehoyada Amir,'Schweid, Eliezer', *Encyclopedia Judaica*, 2006. על משנתו, ראו: אהוד לוז, 'בין הגות למחקר במפעלו של אליעזר שביד', בתוך: עמיר, **דרך הרוח**, א, עמ' 39-62; יובל דרור, 'משנתו החינוכית של אליעזר שביד בתחום היהדות: סיכום ביניים והארות היסטוריות חינוכיות', שם, עמ' 97-136; מיכאל רוזנק, 'תרבות, דת וסבירות: קווים לדמותה החינוכית של "היהדות כתרבות"', שם, עמ' 132-137; אבי שגיא, '"היהודי הבודד והיהדות" כמסע אקזיסטנציאלי', שם, עמ' 63-80; Ari Ackerman, 'Eliezer Schweid on the Religious Dimension of a Secular Renewal', *Modern Judaism*, 30, 2 (2010), p. 209-228.

אמנם שביד אינו מגדיר במפורש את היהדות כציוויליזציה, אך כפי שנראה להלן מונח זה מתאר נכון גם את גישתו, והוא בא לידי ביטוי בדרך שהוא בוחן את בעיית הקיום היהודי על רקע התמורות החברתיות, התרבותיות והפוליטיות שחלו בקיום היהודי במעבר מתקופה לתקופה, וגם בבחינת רוחב המציאות של ההוויי היהודי כפי שעולה ממשנתו.

ואולם את כל אלה יש לברר לפי גישתו הדיאלקטית של שביד, החותרת לגַשר על פני התהום הפעור לדעתו בין הלאומיות הישראלית החילונית המודרנית, המאפיינת את העשורים הראשונים של המדינה, ובין המקורות הדתיים של יהדות העבר.

## היהדות כתרבות

העימות שבין ישראליות חילונית מודרנית ובין האופי הדתי של יהדות העבר צמח בתחילה אצל שביד כקונפליקט פנימי. מדובר בקונפליקט שנוצר, קודם כול, בין החינוך שקיבל בבית משפחתו ובין זה שקיבל בבית הספר ובתנועת הנוער. לכל שלוש המסגרות האלה היה, לפי עדותו, מכנה משותף: ההזדהות 'עם האתוס השוויוני־סוציאליסטי' ו'המסר הציוני־חלוצי' של ההתיישבות העובדת בארץ ישראל,[53] שהתבסס על החובה המוסרית להקים מולדת לעם היהודי, מולדת המצטיינת בערכים של שיתופיות וצדק חברתי. אולם אף על פי שבמגמה החינוכית של בית הספר ותנועת הנוער מצא 'יסוד חזק מאוד של "שלילת הגולה" נוסח ברדצ'בסקי וברנר',[54] בביתו הוא ספג גם הזדהות עמוקה עם העם היהודי על דורותיו, תפוצותיו ומסורותיו. לדבריו, מאביו הוא ירש גם נימה רליגיוזית, אף שהוא, כהוריו, הגדיר את עצמו יהודי חופשי ללא כל מחויבות לתורה ומצוות במובן הדתי הרווח.[55]

'שלילת הגולה', שהוא הסתייג ממנה, אינה מוגבלת לשאלת חיי היהודים בארצות הגולה בהווה, אלא נוגעת גם במציאות הגולה כמקור של תרבות. לדבריו, הגישה הרווחת במסגרות החינוך שגדל בהן הרחיקה לכת ו'האשימה העם היהודי בכך שגלה ונשאר בגלותו', ולכן היתה נחושה בדעתה ש'ההוויה היהודית החדשה' בארץ ישראל 'לא תשאב' מההוויה היהודית של הגולה כלל ועיקר אלא מן המורשת של התקופה הקדומה: מורשת התקופה שבה ישב העם בארצו'.[56] להבדיל מהגישה שעליה התחנך שביד בבית הספר ובתנועות הנוער, הוא ניסח בחיבוריו המוקדמים את חשיבות הזיקה ליהדות העבר בהתאם לחינוכו המשפחתי.[57]

בספרו ההגותי החשוב הראשון **היהודי הבודד והיהדות**, שיצא לאור בתשל"ד, הוא חשב

53 שביד, **להיות בן לעם היהודי**, עמ' 10-15.

54 מיכה יוסף ברדצ'בסקי ויוסף חיים ברנר פיתחו גישה החותרת ל'נורמליות' של הקיום היהודי ומתפרשת כשחרור מהתרבות היהודית של הגולה, שלדעתם הפכה את היהודים לעם 'רוחני' החסר יכולת להגן על עצמו מפני אויבים או אף לדאוג לצורכי קיום חומריים בסיסיים בתחום הפרנסה. את החשיבות הדיאלקטית של גישות ברנר וברדצ'בסקי בגיבוש תפיסתו של שביד אפשר לראות בכמה מאמרים עיוניים שהקדיש לניתוח תפיסות העולם של כל אחד מהם.

55 שביד, **להיות בן לעם היהודי**, עמ' 11, 13.

56 שם.

57 זהו הנושא המרכזי של ספרו של שביד, **היהודי הבודד והיהדות**, עם עובד, תל אביב 1974. על כך ראו את מאמרו של שגיא (לעיל הערה 52).

להתמודד עם שאלה זו בהנחת עברו הדתי של העם כנתון 'ביוגרפי' שהימצאו או היעדרו קובע את יכולתו של היחיד, וכמוהו אף את זו של העם, להזדהות כ'אני' בעל קיום עצמי. כפי שכתב אבי שגיא, הספר **היהודי הבודד והיהדות** הוא 'מסע אקזיטנציאלי אל היהדות' המניח שני מעגלי קיום הנדרשים ל'הנהרת' טיבו של ה'אני' בצורה המזכירה את קירקגור והיידגר.[58] לפי גישה זו, העולם שה'אני' מוצא את עצמו בתוכו כולל את סך האירועים והתופעות המתנים את קיומו. הוא טומן בתוכו את ריבוי האפשריות של עיצוב עצמיותו של היחיד, אך כל עוד היחיד נמצא בעולם שהוא תופס את אופניו במצב של 'הינתנות' בלבד, הוא אינו נחשב עצמיות 'אותנטית' כי הרי במצב זה היחיד עדיין אינו נמצא כבעל רצון וחירות, אלא כבעל, אופני קיום המוגדרים אך בדיעבד על פי המצב שהוא 'נזרק' לתוכו. לעומת זאת, היחיד קונה את עצמיותו משעה שהתוודע לשוני בינו כסובייקט ובין העולם שהוא נמצא בו, ומאשר את צורת קיומו מלכתחילה. במתן אישור זה היחיד נעשה 'אני' בעל רצון משלו, ורוכש זהות שהיא בעלת משמעות בשבילו.

במסגרת חשיבה אקזיסטנציאלית מעין זו כתב שביד:

> יש גרעין יציב שמעולם לא עמד לבחירה, שהוא יסוד זהותו המסוימת החד־פעמית של ה'אני', ודווקא משום כך אין ה'אני' יכול לרצותו או לסרב לו או להכירו הכרה גודרת מפני שאין לו בתור שכזה שום עבר. יש לו רק נוכחות תמידית [...] אנו מציינים התחלה זו של הביוגרפיה כנתון שמלידה.[59]

ואילו תוצאה של מצב זה היא:

> מצוקתו של היהודי הבודד הוא מצוקת זהות. היחיד [...] הוא 'אני' [...] וכל זמן שהוא מובן כך לעצמו אין לשאלה 'מי אני? 'שום מובן לגביו [...] אבל הבודד יודע כי אין 'אני' קיים לעצמו בלי יחס למה שמעבר לו, ואין מ ש מ ע ו ת לקיום ה'אני' בלי יחס כזה.[60]

באוסף המאמרים **אמונת עם ישראל ותרבותו**,[61] שיצא לאור כשלוש שנים לאחר מכן, נמנע שביד מלדבר באותה שפה אקזיסטנציאלית של היחיד, שאפיינה את ספרו הקודם, אך המשיך לעסוק בשאלת התרבות היהודית בהווה הישראלי וראה בה סוגיה בביוגרפיה של העם המתמקדת בהיעדר, רובד חשוב בקיום התרבותי הנתון. היעדר זיקה לתרבות היהודית של העבר משול, במישור של הכלל, למשבר אקזיסטנציאלי הנגרם בהיעדר תשתיות אפשריות במישור האונטי של ה'הינתנות' בקיום היחיד, שעסק בוב ספרו הקודם. אלא שכאן הדברים מודגשים בעיקר בקשר לכלל. סיבת ה'היעדר' בספר זה ברורה: ההתנתקות ממורשת התרבות של העבר, בגלל דתיותה, משאירה בעקבותיה 'היעדר' קיומי המונע מדור ההווה לגבש את זהותו ואת תרבותו. מכאן התברר לשביד גם הכיוון הכללי שעליו לחפש כדי לפתור את בעיית הזהות והתרבות היהודית בהווה.

58 שגיא, שם.

59 שביד, **היהודי הבודד והיהדות**, עמ' 34.

60 שם, עמ' 31-32 [ההדגשה במקור].

61 אליעזר שביד, **אמונת עם ישראל ותרבותו**, הוצאת זק, ירושלים 1976.

במסה שכותרתה 'מהי אמונה'[62] חשב על דרך לגשר בין ההווה היהודי החילוני לעבר היהודי הדתי בצורה הדומה במשהו לשיטת פירוש המקורות של קפלן, הווי אומר בשיטת פרשנות של התוכן האמוני של מקורות העבר ברמת הפשטה המאפשרת נאמנות למגמה הערכית המשתמעת מהמקורות עצמם, אך משוחררת מכל דוגמטיות דתית המלווה את המקור כפועל יוצא מהקשר ההיסטורי המיוחד שהוא נוצר בו. דמיון זה בין קפלן לשביד עולה בקנה אחד עם ההשפעה המכריעה של התפיסה התרבותית־היסטורית של אחד העם על שניהם. שביד ניסח את תפיסת 'היהדות כתרבות', שהתוכן הדתי של יהדות העבר מובא בה כבסיס לדו־שיח תרבותי. לשיטתו ייתכן שהדו שיח עם העבר יהיה אמפתי וייתכן שיהיה עוין, אך על כל פנים הוא אינו מחייב בחינה אמונית־דוגמטית או הלכתית־מעשית.[63]

ואולם מאחר שהודה כי אמונה אינה דבר שאפשר להזדהות עמו עקב לחץ הבא מבחוץ, אלא מתוך הזדהות פנימית בלבד, הוא סבור, שלא כקפלן, כי אף העמדת האמונה הדתית ברמת הפשטה גבוהה אינה מספיקה כשלעצמה כדי ליצור דו־שיח חי עם העבר היהודי אצל מי שאינו מוצא אמונה כזאת כבר בתוכו, ועל כן העמיד את העיסוק במקורות כשלעצמם כבסיס לבניית הגשר המיוחל בין עבר להווה. הוא רצה להעמיד את הדו־שיח עם מקורות העבר כבסיס ליצירת תרבות יהודית חדשה, שאף אם לא תאמץ היבטים ניכרים של יהדות העבר, בשל דתיותה, תיחשב המשך דיאלקטי שלה. מבחינה זו, הספרים **היהודי הבודד והיהדות** ו**אמונת ישראל ותרבות** הם ספרים העוסקים באותה בעיה משתי זוויות ראייה שונות; ואם תרצו, בשני מישורי קיום שונים.[64]

ואולם ההתמודדות הפורה ביותר עם בעיית הנתק בין האופי החילוני החד־צדדי של הנוער הישראלי בעשורים הראשונים שאחרי קום המדינה ובין יהדות העבר מובאת במסתו 'חילוניות הומניסטית ותכנים דתיים בישראל', המסכמת את ספרו **היהדות והתרבות החילונית**.[65] מבחינות רבות נראה כי מסה זו ממשיכה את דרך החשיבה של שביד בשני ספריו הקודמים. עדיין השאלה היא כיצד לטעת מחדש את זרעיה של התרבות היהודית הישנה במציאות הישראלית החדשה? אך בשלב זה של כתיבתו של שביד התהייה בנוגע ליחס הנכון בין יהדות העבר לקיום היהודי של ההווה כבר נהייתה תפיסה בהירה שאינה רואה עוד את הדת כמנוגדת לתפיסת עולם חילונית אלא כמשהו שהיא נדרשת לו.

בביוגרפיה העכשווית של העם היהודי, הבעיה עדיין מנוסחת כ'היעדר', אך ה'היעדר' מוצג עתה בחיוב, היינו לא כ'היעדר' גרדא כי אם כנוכחות מוסתרת:

> האם מושג החילוניות, כפי שנתפרש כיום כמושג הדוחה מתוכו את הדת ותכניה די בו כדי להנחות יצירה תרבותית מספיקה ליוצריה? האם מושג זה נאמן למה שנוצר בארץ ישראל אפילו על ידי הצַבור החילוני? האם הוא ממצה את המוטיבים החזקים

62 הנ"ל, 'מהי אמונה', שם, עמ' 11-67.

63 שם, עמ' 152-178.

64 לגישה אחרת בהבנת מקומה של האמונה הדתית בתפיסת העולם החילונית לפי שביד בשני החיבורים האלה, ראו: Ackerman (note 54 above), pp. 9–13.

65 אליעזר שביד, **היהדות והתרבות החילונית**, הקיבוץ המאוחד, תל אביב 1981, עמ' 221-248.

> ביותר שהפעילו את הצבור הזה? [...] האם אמנם ההתנגדות לדת ותכניה נובעת בהכרח מן השאיפות החיוביות שהיו לצבור החילוני? במלים אחרות, שאלתנו היא - האם לא ייתכן להגדיר את מושגה של התרבות החילונית באופן חיובי כך שלא ידחה מעליו תכנים דתיים הנראים חיוניים מנקודת הראות של תרבות זו.[66]

החידוש בגישתו כאן הוא בדרישה לעיון היסטורי במקורותיה של היהדות המודרנית מהסוג שהוא עצמו כבר פתח בו בספרו **תולדות ההגות היהודית בעת החדשה, המאה התשע עשרה**,[67] שהתפרסם כשלוש שנים קודם לכן. דרכו להתמודד עם ניסוח זה של השאלה נבנתה על בסיס כלי חשיבה הלקוחים מעיוניו בהתמודדויות של הוגים יהודיים אירופים מהמאה ה־19 בשאלת היחס במשנתם בין עבר להווה. כלי חשיבה אלו סייעו בידו להגדיר את החילוניות המודרנית, שאפיינה את ההומניזם שעמו נפגשו הוגים יהודים עוד בתקופת ההשכלה ועברו בירושה גם לתודעה הציונית הארץ־ישראלית. הוא הסתכל אפוא לכיוון הומניזם זה וניסה להציע פתרון לבעיית התהום הפעור לכאורה בין היהדות למודרניות.

את תופעת החילוניות העמיד על עקרון עצמאותו של האדם בשלושה הקשרים: 'האדם צריך להיות עצמאי בגבולות יכולתו לחקור את האמת, לשפוט על הטוב והרע ולהשפיע על מסיבות קיומו'.[68] בהקשר זה הדגיש במיוחד את שאיפת האדם ל'מימוש עצמו' באמצעות 'גילוי כוחות היצירה [ה]גלומים בו'.[69] הוא הוסיף שאף תפיסת האדם במקרא, כמי שנברא 'בצלם אלוהים', משקפת את אותן התכונות שמדגיש ההומניזם המודרני. 'לפי המקרא', כתב, 'נברא האדם "בצלם אלוהים". כלומר, האדם נברא חופשי, מסוגל לעצמאות וליצירה, ומיועד להעלות את עצמו ואת סביבתו לקראת שלמות'.[70] אלא שלפי דעת שביד, לדת המקרא ולהומניזם המודרני המוקדם יש גם מכנה משותף נוסף.

מדובר בדין וחשבון שהאדם עושה מתוך מודעות למגבלותיו לנוכח אלוהי הבריאה. קיום מכנה משותף דתי שכזה אינו צריך להפתיע, שכן אף ההומניזם האירופי הוא פרי היצירה של מורשת נוצרית בעלת שורשים מקראיים. העיקר הוא הרעיון שמעבר לעצמאות האדם ולערך חירותו בתחומי ההכרה, היצירה והשיפוט המוסרי, ההומניזם המודרני המוקדם הלך בעקבותיה של דת המקרא ותבע מ'האדם שיכיר בגבולות יכולתו ובאחריותו לפני בוראו' כ'תנאי לחירותו'.[71]

עמידה זו על התוכן הדתי המשותף לדת המקרא ולהומניזם המודרני המוקדם שימשה את התפתחות חשיבתו של שביד בשני הקשרים שונים. מצד אחד היא אפשרה לו להבחין בין שתי תקופות שונות בהומניזם המודרני, מתוך הטלת דופי בתקופה המאוחרת[72] בשל אבדן

66 שם, עמ' 223.

67 אליעזר שביד, **תולדות ההגות היהודית בעת החדשה, המאה התשע עשרה**, הקיבוץ המאוחד כתר, ירושלים 1977.

68 שביד, **היהדות והתרבות החילונית**, עמ' 223-224.

69 שם.

70 שם.

71 שם.

72 הכוונה לזו הנקראת בזמננו התקופה הבתר־מודרנית.

הגבלה עצמית זו, ומצד אחר היא אפשרה לו להניח בסיס הומניסטי חיובי משותף לחילוניות היהודית הישראלית וליהדות העבר, כחלק מהפתרון לבעיית הנתק שנידון לעיל.

הצעת המפגש, בין דת המקרא ובין ההומניזם המודרני שישמש אתגר שעל בסיסו אפשר יהיה לטפח את האופי היהודי של מדינת ישראל החילונית, מלמדת שוב על היעדר יסוד דתי בחברה ובתרבות היהודית־ישראלית מלכתחילה. נראה להלן שלרכיב זה של משנת שביד השלכות מוסריות וחברתיות חשובות מאוד, אולם חשובה לא פחות מזה שאלת מעמדם של מקורות העבר ביצירת תרבותה של החברה הישראלית, ואילו נושא זה, כפי שאראה עתה, כרוך בדיונו החדשני על המונח 'פרהסיה' בהקשרה של מדינת ישראל.

## משמעות הפרהסיה של מדינת ישראל: חינוך, חקיקה, משפט, משפחה וקהילה

כידוע, המילה 'פרהסיה' נכנסה לעברית מהיוונית, ומובנה 'בגלוי' או 'לעיני הרבים'. לעתים קרובות, ובעיקר בכתיבתו של שביד, היא משמשת מילה נרדפת ל'רשות הרבים'. יש להדגיש ששביד ראה בעיצוב הפרהסיה של מדינת ישראל את ההישג הגדול ביותר של המפעל הציוני, אך כפי שאראה להלן מדובר בהישג שטרם הושלם. משמעות קיומה של מדינה יהודית מתנקזת במשנתו של שביד למונח 'פרהסיה' בשל היותה מקום המפגש בין הרכיבים התרבותיים־רוחניים לחומריים־פוליטיים של הציוויליזציה היהודית בזמננו.

כמו בחיבורי אחד העם וחיים נחמן ביאליק, וכמו שהודגש גם בחיבוריו המוקדמים של שביד עצמו, עומדת כאן ההנחה שהתרבות היהודית של העתיד תעמוד על יסוד דו־שיח מתמיד עם זו של העבר, ממש כפי שעמד גם מוסד בית המדרש של הקהילה היהודית של הגולה הקדם־מודרנית בזיקה ליצירה התורנית שקדמה לו:

> 'המרכז הרוחני' שביאליק חלם עליו בעקבות אחד העם נועד לבוא במקום 'בית המדרש' הישן שחרב [...] התורה שתילמד בו צריכה להתחבר אל תורת בית המדרש, כשם שתורת בית המדרש התחברה אל תורת הנביאים ואל תורת חז"ל.[73]

הסיבה שרשות רבים יהודית דרושה למען המשך קיומו של העם היהודי לדעת שביד היא אותה הסיבה שנתן אחד העם בחזון המרכז הרוחני שלו: מדובר בחובת קיומה של רשות רבים, שמוענק בה מעמד מרכזי לרוח היצירה של היהדות ההיסטורית כדי לאפשר לעם להמשיך ולהתקיים כסובייקט פועל בהיסטוריה למרות השינויים המהפכניים שהביאה עמה התקופה המודרנית. בימינו קיום הפרהסיה מוטל על מדינת ישראל, ונראה שלשיטתו של שביד זהו עיקר תפקידה של המדינה היהודית.

הרכיב החשוב ביותר של הפרהסיה של מדינת ישראל מבחינת יכולתה לתפקד כ'מרכז רוחני', כלשונו של אחד העם, או 'כמרכז ציבילטורי', כלשונו של קפלן, נמצא לדעת שביד בתחום החינוך הממלכתי, שממנו הוא דורש להציב 'קוריקולום המדגיש שייכות לעם היהודי

73 אליעזר שביד, **ה'ארון הספרים היהודי', חינוך הומניסטי־יהודי בישראל: תכנים ודרכים**, הקיבוץ המאוחד, ספרית הלל בן חיים, תל אביב 2000, עמ' 215.

ואחריות לגורלו', 'קשר לארץ ישראל [...] כסמל של היסטוריה לאומית' ושל 'ערכי יסוד של תרבות לאומית', 'לשון עברית [...] דעת מקורות' ועניינים אחרים שיגבירו 'ידיעה והזדהות רגשית עם ההיסטוריה היהודית'.[74]

כפי שאנו למדים מדבריו שלהלן על חשיבות 'ארון ספרים' יהודי לעיצוב אופיו של העם היהודי במדינת ישראל, נראה כי מדיניות חיובית למקורות היהדות של משרד החינוך היא מפתח להבנת גישתו הרואה בפרהסיה של המדינה את התנאי המרכזי להגשמת הציונות.

> היהדות מוצגת על ידי ארון ספרים כספרות שביטאה ופרנסה את חייו של העם היהודי לאורך הדורות. כיצד מזדהים על ידה? על יד כך שלומדים אותה, מפנים אותה כזיכרון, ושואבים ממנה תכנים ליצירה עצמית במחשבה ובאורחות חיים, שתהווה לה המשך. זוהי הדרך שבה מתאחדות תרבויות כל העמים מפני שזוהי הדרך היחידה שעל ידה נוצרת התרבות האנושית ועל ידה היא מתקיימת: תרבות אינה נולדת מחדש בכל שעה מכישרונם המולד של היחידים החיים בה, בחינת יש מאין, אלא מתוך מורשת המפרנסת את הכישרונות המולדים ומפתחת אותם, מבחינת יש מיש. היהדות המוגדרת על יסוד הנחה זו אינה דורשת, אפוא, מבניה מחויבות יוצאת דופן. היא תובעת מה שהוא תנאי הכרחי לכל תרבות.[75]

כוונתו של שביד בדיון זה היא אמנם לתוכני תרבות יהודיים היסטוריים, אך ניכרת בו גם קרבה רבה לרעיון ה־Bildung של תקופת ההשכלה, היינו לחינוך מעצב אישיות, המעורב בכל תחומי התרבות. הכוונה היא שמערכת החינוך הממלכתית תשמש לא רק להקניה של מיומנויות הנדרשות להצלחת התלמיד בתמרון בין תנאי הקיום החומריים של ההווה, אלא גם כדי לקדם יצירה יהודית חדשה על בסיס דו־שיח עם מקורות העבר.

בהקשר הזה יש להדגיש ששביד אינו חושב שעל מקורות היהדות בלבד לשמש מקור שאיבה לעיצוב התרבות בציבוריות הישראלית, אלא הוא הולך בעקבות אחד העם גם בחיוב הכללת מגוון רחב של מקורות הספרות של התרבויות והעמים האחרים ב'קוריקולום' שמשרד החינוך בישראל מעצב, מדובר בעיקר במסרים תרבותיים־הומניסטיים. אלא שכמו אחד העם, גם שביד חושב שיש צורך לדאוג למעמד מיוחד של מקורות היהדות בחינוך היהודי הישראלי כדי שהמדינה תוכל למלא את תפקידה בכל הקשור לשיקום כולל של יסודות הקיום היהודי, וסברתו הבסיסית היא כי אין קיבוץ אנושי כלשהו שזהותו אינה מעוצבת באמצעות שאיבה ממקורות העבר של אותה חברה.

בדרך השאיבה הלך שביד בעיקר בעקבות ביאליק, כששם את הדגש לא רק על היות הפרהסיה היהודית המשך לרשות הרבים היהודית של הדורות הקודמים אלא גם על מתן חירות היצירה לדור ההווה וליחידים המרכיבים אותו. הוא הדגיש זאת משום שלדעתו לשם יצירת הרוח של תרבות משותפת נקודות המוצא של מעשי היצירה של היחידים המרכיבים את הכלל הן רבות. מכאן ניסח את ערך החירות של ההומניזם המודרני

74 שם.

75 שם, עמ' 213.

והפלורליזם המשתמע ממנו עם חובת הדו־שיח עם מקורות העבר כעקרונות הנדרשים להנחות את עיצוב הפרהסיה היהודית במדינת ישראל העכשווית:

> הפלורליות עניינה [...] הכרה בשוויון הערך של דרכי מבע שונים שבהם מתקרב האדם אל הספירות העליונות של חיי הרוח [...] ברור, עם זאת, שפלורליות מסוג זה לא תתקיים בלי מסגרת של הסכמה משותפת, כלומר בלי 'פרהסיה' שבתוכה מתקיימת לא רק פגישה וחיכוך הדדי, אלא גם הבנה ושיתוף פעולה.[76]

ואולם ברור שלמרות מרכזיותו של תחום החינוך, הוא אינו הרכיב היחיד של הפרהסיה היהודית במדינת ישראל האמור לשרת את שיקומו של העם לפי משנתו של שביד, שכן הוא מחשיב גם את החקיקה ואת המשפט, ובעיקר את תחומי העשייה השייכים לחיי המשפחה והקהילה. לדעתו חשוב שלא רק מורים ומחנכים יהיו מלומדים דיים בתוכני תרבות הומניסטיים ויהודיים היסטוריים, כי אם גם שופטי בתי המשפט, המחוקקים היושבים בכנסת, הורים והאזרחים בכלל.[77] לשימוש נבון בכלים הממלכתיים הניתנים בכל תחום ותחום תהיה תוצאה סינרגטית שיש בה כדי לעשות את חוויית החיים בפרהסיה של מדינת ישראל חוויית חיים יהודית שלמה ובלתי מקוטעת.[78]

בלתי נמנע אפוא שהפעילות הממסדית בתחומים אלה תעורר את הפולמוסים החריפים בענייני דת ומדינה, האופייניים כל כך לציבוריות הישראלית. שביד ביקר את הממסד הישראלי בהקשרם של עניינים אלה פעמים רבות, ואולם מבעד לבעייתיות זו, ראה לנכון להראות גם את הצד הבלתי נמנע, ולשיטתו המבורך, של חיכוכים אלה, המתבטא בעיקר בקשר לשאלת היחס בין דת למדינה בישראל.

> היחסים בין הציבור ה'חילוני' ו'הדתי' במדינת ישראל כבר יצרו מעין 'פרהסיה' כזאת הנשענת על החיוב המשפטי בענייני זהות יהודית, נישואין וגיטין וגיור, שמירת שבתות ומועדים וכשרות במוסדות צבור. למרות הביקורת החריפה שבחלקה היא מוצדקת על 'פרהסיה' זו יש בה יסודות חיוביים: היא יצרה תחום של נשיאה באחריות משותפת לעם, והחדירה סמלים ותכנים חיוביים לחלל החיים היהודיים המשותפים במדינת ישראל.[79]

שביד גם סבר שאין די בהשקעה הממסדית ברשות הרבים של מדינת ישראל כשלעצמה ושאף הפרהסיה הזאת תהיה לקויה בחסר ללא זיקה מזינה של תשתית קיום משפחתית־קהילתית לדבריו:

> יש לנסות לחולל תנועה קהילתית 'מלמטה', למצוא למשפחה מעמד במסגרת בין־משפחתית שתחזק אותה בתפקידיה החינוכיים, ותגבש את הפעילות התרבותית־רוחנית: החג והמועד, הלימוד [ו]הערבות ההדדית הבין-אישית, שהיא המשווה

76 שביד, **היהדות והתרבות החילונית**, עמ' 244.
77 שם, עמ' 246.
78 שם, עמ' 248.
79 שם, עמ' 245.

משמעות לקיום האישי. אכן, אם תיווצר רקמת יחסים קהילתית ענפה ויתמלא החלל שבין היחידים למסגרת הממלכתית, יתהווה גם הנושא לאורך חיים־יהודי על מכלול הצורות והכיוונים האפשריים בו.[80]

באינטראקציה האנושית המתקיימת במערכת המשפחתית־קהילתית של העם היהודי ראה שביד מקור שמסוגל לעשות את המנהגים, את חוויות החג והמועד והיבטים רבים אחרים של מורשת העבר רכיב בלתי נפרד מזהות היחיד. כך פעלה מערכת הזיקות המשפחתיות והקהילות בעבר, ועל כן אין סיבה שלא תקפיד לפעול כך גם בהווה.[81] העיקר הוא כי גם הפרהסיה היהודית החדשה, שתפקידה להגשים את מלאכת שיקומו של העם היהודי במדינת ישראל, אינה עשויה למלא את תפקידו אלא אם כן תופיע כפרי השפעות הגומלין של מעמד מקורות היהדות כחלק מפעולתם של מוסדות ציבור מזה ובמסגרת החיים המשפחתיים והקהילתיים מזה.

## ישראל, ציונות, שלילת הגולה וההשלמה עמה

והנה, שלא במפתיע, גישת שביד למונח 'פרהסיה' משמשת מפתח להבנת גישתו בסוגיית היחס לתפוצות הגולה, שכן יכולת קיומה של פרהסיה יהודית במדינה מבחינה בפועל בין אופי החיים היהודיים במדינת ישראל לתפוצות הגולה. ואולם משאנו באים לנתח את סוגיית היחס לישראל ולתפוצות במשנתו, כנושא העומד בפני עצמו, נראה כי יש לחדד את הדיאלקטיקה המאפיינת את היחס בין שני מישורי הקיום היהודי שנידונו לעיל: המישור הפומבי הממוסד, שפועלים בו מוסדות המדינה מזה, והמישור הפרטי, המשפחתי והקהילתי העל־מדינתי מזה.

בדיון על זיקת הגומלין בין הפרהסיה היהודית במדינת ישראל ובין חידוש החיים היהודיים במשפחה ובקהילה, אפשר לומר כי הפרהסיה מייצגת בעיקר את חידוש הקיום היהודי באמצעות הכלים שסיפקה המהפכה הציונית בכוננה את מדינת ישראל כמולדת של העם היהודי בהווה, בשעה שחידוש היצירה היהודית במסגרת המשפחה והקהילה מסמן את המשך קיומה של הוויה תרבותית־היסטורית של יהדות העבר במציאות שבנתה הציונות. במובן זה, שני מישורי הקיום היהודי האלה ממשיכים את שני צדי הנתק - עבר והווה - שעמו זיהה שביד את בעיית היהדות כתרבות עודבתחילת דרכו.

זהו גם המקום לברר את מה שנראה במבט ראשון כסתירה פנימית המאפיינת את יחסו של שביד אל יהדות הגולה. אף על פי שתיאר את משנתו הציונית כצורה של 'שלילת הגולה',[82] הוא גם קובע, כקפלן: 'יש לחדש את התנועה הציונית כתנועה [...] החותרת להגשמה

80 שם, עמ' 246-247.

81 להרחבת העיון ביחסו של שביד להיבט המשפחתי־קהילתי של הקיום היהודי המתחדש במדינת ישראל, ראו: אליעזר שביד, 'חידוש החיים הקהילתיים בישראל', **מיהדות לציונות - מציונות ליהדות**, הספריה הציונית, ירושלים 1983, עמ' 325-343.

82 השוו לכותרות שניים ממאמריו:'שלילת הגולה כיסוד המוסר הציוני', שם, עמ' 155-168; 'כן, שלילת הגולה!', שם, עמ' 181-208.

במדינת ישראל ובגולה כאחת'.[83] תיאור גישתו כצורה של 'שלילת הגולה' נראית תמוהה גם לנוכח הערכתו שמאפייני החיים היהודיים בתפוצות של המחצית השנייה של המאה ה־20 שונים בתכלית מאלה שהביאו לעמדת 'שלילת הגולה' באידאולוגיה הציונית במחצית הראשונה של המאה.

> אין ספק שחל שינוי רב בדמות החיים של העם היהודי בתפוצות אחרי השואה, אחרי הקמת מדינת ישראל ואחרי התערותם העמוקה של היהודים בארצות העולם החופשי, ובייחוד בארצות הברית. השואה מחקה מעל מפת הגלויות את היהדות שעדיין נשאה את תווי ההיכר של הגלות במזרח אירופה [...]; מדינת ישראל קלטה את רוב הגטאות של ארצות ערב. נשארו אפוא הגלויות שהיו נתונות לתהליך האמנציפציה. יהודי הגלויות האלו התקדמו יפה מבחינת מעמדם התרבותי והכלכלי, ובארצות העולם החופשי התקדמו יפה מבחינת מעמדם החברתי. בארצות אלו אמנם יש אנטישמיות, אבל אין היא חריפה עד כדי סכנה, והיום סבירה למדי טענת היהודים, כי האנטישמיות בארצות העולם החופשי אינה שונה מרגשי־שנאה 'נורמאליים' בין מיעוטים לאומיים אחרים. הנה אפוא יסוד האידיאולוגיה המחליפה את המושג 'גלות' במושג 'תפוצה' ותובעת הכרה בקיום שווה הערך של התפוצה בצד המדינה.[84]

במה אפוא גישתו היא ביטוי של 'שלילת הגולה'? התשובה לשאלה זו ניתנת בהבחנה שהוא עושה בין המישור של היחיד היהודי ובין מישור הקיום של היהודים כעם. בהיעדר אפשרות קיומה של פרהסיה יהודית בתפוצה העכשווית, הולכת וגוברת בתפוצות בעיית ההתבוללות. זוהי אותה הבעיה שעמה התמודד אחד העם בראשית המאה ה־20 ועמה ביקש להתמודד גם קפלן, למרות תפיסתו המחייבת את המשך הקיום היהודי בתפוצות לצד 'המרכז הציבלטורי' של העם היהודי בארץ ישראל. אלא, שלפי שביד, הבעיה בזמנו חריפה עוד יותר ממה שהיתה בעבר:

> העם היהודי [בגולה] הולך ונעלם במהירות גדולה [...] לפנינו תהליך היסטורי, שכבר עבר את השלבים שבהם עדיין אפשר לנסות אמצעי בלימה. כה גדולים ממדיה של עזיבת מסגרות־השייכות היהודית, ממדיהם של נישואי־התערובת וממדיו של אובדן כל עניין בנושאים יהודיים עד שאין לחלום עוד על בלימה.[85]

הגברת תהליך ההתבוללות בארצות החופשיות של המערב בעשורים האחרונים היא תוצאה של תהליך הנורמליזציה שהביא עמו אותו שיפור דרמטי במעמד היהודים כאזרחים מן השורה. תהליך שלדעת רוב ההוגים הציונים האירופים והארץ־ישראלים שפעלו במחצית הראשונה של המאה יכול להתקיים אך ורק במולדת עצמאית. לימים יראה שביד תהליך זה של נורמליזציה בתפוצה היהודית שאחרי מלחמת העולם השנייה - המפתיעה מנקודת ראות ציונית - כפועל יוצא מאותם תהליכים היסטוריים שיצרו במערב את המציאות

83 'עם ישראל והציונות היום', שם, עמ' 260.

84 שם, עמ' 165-166.

85 שם, עמ' 167.

המכונה בזמננו בתר־מודרנית. למרות שיפור חיי היהודים בתפוצות, במישור היחיד בעיית ההתבוללות נשארה בעינה,שכן 'במסגרת של מדינה ריכוזית מודרנית, בתנאי החיים של חברה פתוחה ובתרבות חילונית, אין כל אפשרות שקבוצת־מיעוט לאומית מפוזרת תוכל לשמור על ייחודה'.[86]

התזה של שביד, כמו זו של אחד העם, היא שהיהודים זקוקים לארץ מולדת שמרכז רוחני לעם היהודי יוכל להתקיים בה ויאזן את מגמות ההתבוללות הרווחות בעולם. ואולם במישור העמוק משנתו באמת כוללת יסוד של 'שלילת הגולה', שהיא חריפה מזו שאפשר למצוא אצל אחד העם.[87]

במאמרו 'קסם הגלות ובעיית הנורמליזציה' הלך אחרי ניתוח ההיסטוריה היהודית של יחזקאל קויפמן וקבע: 'התרבות היהודית שנוצרה במרוצת ההיסטוריה היא תרבות סימביוטית מובהקת'. היא 'נזקקה לתרבויות חיצוניות [...] שהתבדלה מהן' בה בשעה ש'נשענה עליהן לשם סיפוק תנאי הציביליזאציה של הקיום האישי והקולקטיבי'.[88] בנוגע לזמננו אמר שבגולה 'אין ליהודים אחריות כוללת לקיומם כעם', וכן: 'מנקודת־הראות של היצירה התרבותית העצמאית הדברים ברורים עוד יותר'. הסיבה לכך היא זאת:

> בגולה אין - ולא יכול להיות - תרבות־עם שלמה, עצמית. בקרב יהודי ארצות הברית אמנם קמה מנהיגות רוחנית שעיסוקה ביהדות הוא מקצועה. יש מוסדות לימוד ומחקר יפים ועשירים ונכתבים ספרים טובים. כאשר העילית היהודית הפרופסיונאלית שרויה בד' האמות של מוסדותיה, נדמה לה שנתחדשו ימי סורא ופומבדיתא, והיא מדברת על 'בבל' שנייה. למרבה הצער זו עילית שאין מאחוריה עם.[89]

בצעד הבא קישר שביד בין אבחון הקיום היהודי בגולה כצורת קיום סימביוטית עם תפיסת המוסר הנבואית המאפיינת לשיטתו את צורת הקיום היהודי מבחינה משפחתית וקהילתית. בעסקו ב'מוסר היהודי' הבחין בין המוסר הדתי המסורתי, שמקורו באידאל המשיחי של הנביאים', ה'משקף את החזון הראשוני של מלכות אלוהים בקרב העם', ובין זה שאליו חתרה הציונות.[90] המוסר היהודי הישן נישא על ידי אותה 'ברית משפחתית־שבטית' ו'בין־שבטית', שאפיינה את הקיום של בני ישראל עוד לפני ייסוד מלכויות יהודה וישראל בתקופת המקרא. הברית השבטית־דתית המשיכה להתקיים, לפי גישה זו, גם בתקופת המלכות, והיא שאפשרה את ייסוד הקהילה היהודית של הגולה אחר כך. שאלת 'המוסר היהודי' בהקשר של 'שלילת הגולה' נובעת מבחינה זו מהיעדר אחריות יהודית־מוסרית לתשתית החומרית של החברה שהיא חיה בתוכה.

86 שם, עמ' 151.

87 אחד העם החזיק בתפיסה השוללת את הגולה, כשזו מוצגת כמצב 'אובייקטיבי' של היהודים, שהתאפיין בזמנו בהתנכלות לציבור היהודי. עם זאת חשב שהמשך הקיום בגולה הוא אפשרי בתנאי של קיום מרכז רוחני בארץ ישראל, ראו לעיל הערה 2. על אף הסכמתו עם אחד העם בנוגע לאפשרות המשך הקיום היהודי בתפוצות הגולה של זמנו, החזיק שביד בגישה חריפה יותר של שלילת הגולה עם שזיהה, מסיבות שיפורטו להלן, את האופי המצוי של החיים בגולה כסוג של פגם מוסרי.

88 שביד, **מיהדות לציונות - מציונות ליהדות**, עמ' 148.

89 שם, עמ' 167.

90 שם, עמ' 141.

במציאות הגולה המשיכו היהודים להרגיש כי הם מצווים בציווי אלוהי קדם־מדיני ועל־מדיני, וראו בציווי זה היבט מרכזי של מורשתם המשפחתית־קהילתית. אך תחום חלותו של ציווי זה הלך והצטמצם בהתאם לצמצום תחומי החיים היהודיים בגולה עצמה. עם יציאת העם לגלות, שוב חיזקה ההלכה היהודית 'את תאי החברה המכוננים את האחדות הלאומית של העם' בבחינת 'קהילת הקודש', בה בשעה שהיא 'מניחה את התחום החברתי־המדיני והחברתי היצירתי [...] כתחומי רשות ניטראליים'.[91]

בהקשר הזה תיאר שביד את גישתו כצורה של 'שלילת הגולה'. הבעיה שאליה כיוון את דבריו מעוגנת במציאות הקיימת בתפוצות גם אחרי שסיפקה הציונות ליהודים את ההזדמנות לנסות ליישם את האידאל 'הדתי־מוסרי' של נביאי ישראל במציאות מדינית רחבה. למרות מציאות חדשה זו, המשיכו רבים בגולה לזלזל בעיסוק החברתי־פוליטי המאפיין את העמים האחרים וראו בו דבר־מה 'לא־יהודי' ונחות מנקודת הראות של הסטנדרטים המוסריים של עצמם. יהודי הגולה יכלו לנקוט עמדה 'צדקנית' זו, שיש בה גם הסתייגות מוסרית מהעיסוק הציוני והיהודי־ישראלי בעניינים מדיניים, רק משום שמישהו אחר נושא באחריות לתשתית המציאות החומרית־חברתית שהם חיים בתוכה.

> הציונות כתנועה מודרנית הביאה לעם היהודי את הרעיון של 'שלילת הגולה'. כלומר, לא רק שלילת ההימצאות בגולה, כי אם גם שלילת ההוויה הגלותית, שלילת הקיום הסימביוטי, בייחוד בדפוסו הייעודי. הציונות הגדירה את הקיום הסימביוטי כטפילות וכחלקיות אנושית. היא דרשה כי היהודי יראה ביהדותו תוכן אנושי מלא, כי יראה ביהדותו קיום שלם של אדם, ובאופן זה יתרום את תרומתו, גדולה כקטנה, לתרבות האדם. ואולם, לשם כך היה צריך לחנך מחדש את האישיות היהודית. הציונות, ובעיקר הציונות החלוצית, ראתה בשינוי הפנימי הזה את עיקר העיקרים; בלעדיו לא ראתה אפשרות להגשמה.[92]

בסיכומו של טיעון, אין 'שלילת הגולה' מתפרשת כאן כדרישה לסיום נוכחות הקיום היהודי בתפוצות, בוודאי לא בעתיד הקרוב, כי אם כשלילת אותו אתוס של הקיום היהודי בגולה המביא לחוסר יכולת של היהודים לתפקד כעם ולשאת באחריות מוסרית לכלל רובדי קיומם האנושי.

שלילת הגולה עומדת על בסיס אונטולוגי המתחשב בכרסום תחומי החיים של העם החי בגולה, בייחוד אחרי האמנציפציה, כשאפילו קיומה של פרהסיה יהודית מהסוג שאפיין את הקהילה היהודית המסורתית הקדם־מודרנית אינו עוד בגדר האפשר. לשון אחר, היא מכוונת נגד עצם הנכונות של יהודי התפוצות להסתפק באחריות מוסרית חלקית המוגבלת לחייו של היהודי כפרט משום שבארצות התפוצה קיום פרהסיה יהודית אינו אפשרי.

מכאן שפרהסיה יהודית, כפי שהיא מתאפשרת במדינת ישראל, אינה רק בסיס לפתרון בעיית היהדות כתרבות לנוכח החילוניות הישראלית, אלא נועדה לשמש גם מוקד של

91 שם, עמ' 143.

92 שם, עמ' 152.

לכידות לאומית ליהודי התפוצות. החידוש שהביאה עמה הקמת מדינת ישראל, לדברי שביד, טמון ביצירת מסגרת חברתית־מדינית שהיהודים יכולים לתפקד בה כסובייקט קיבוצי הקובע את גורלו המשותף מבחינה חברתית, תרבותית ומוסרית. יש לדאוג שתחיית העם, המתאפשרת בפרהסיה היהודית של מדינת ישראל, לא תהיה מוגבלת ליהודי ישראל בלבד. במקומות שונים דיבר שביד גם על חידוש קהילתי ותנועתי־חברתי של הקיום היהודי בתפוצות, מתוך דו־שיח מתמיד בין יהודי ישראל ובין יהודי התפוצות.[93]

אך פרדוקס הוא כי משתמעת מדבריו גם ביקורת סמויה על יהודי ישראל: אמנם הוא סבר שבשל תנאי הקיום המייחדים את המציאות הישראלית, המרכז לפעילות התנועות היהודיות חייב להימצא בישראל. בכך טמונה כמובן דרישה לחידוש פעילות התנועה בארץ. מהבחינה הזאת שביד, כקפלן, דחה בשתי ידיים את ראייתו של בן־גוריון את המדינה כשלעצמה כהגשמה העליונה של הציונות, וכאמור, כמו קפלן כתב: 'יש לחדש את התנועה הציונית כתנועה [...] החותרת להגשמה במדינת ישראל ובגולה כאחת'.[94] ואולם תנאי הקיום של הפרהסיה היהודית הישראלית טרם מומשו דיים כדי לעורר את אותה תחייה תרבותית ומוסרית לאומית שאליה הוא מייחל הן בארץ הן בחו"ל כשהתחייה הלאומית המתבקשת עדיין נראית לו פוטנציאל יותר מאשר מציאות.

## ישראל והתפוצות בכתיבתו המאוחרת של שביד

שביד המשיך להחשיב את קיומה של הפרהסיה היהודית במדינת ישראל כתנאי הכרחי להמשך הקיום היהודי ברוח חזון המרכז הרוחני של אחד העם, ופעל רבות נגד האדישות המופגנת של הממסד כלפי אתגרים אלו. בכתביו מהעשורים האחרונים נראה שלא שינה כלל את מגמת חשיבתו בנוגע לחשיבות קיומה של מדינת ישראל וחלקיות הקיום היהודי בתפוצות, ואולם משנות התשעים של המאה ה־20 הוסיף את הבעייתיות של העידן הבתר־מודרני לדיון בסוגיה זו.

כך התחדשה ביקורתו הדתית־מוסרית על מגמת ההומניזם המאוחר, שאינו יודע לקיים את חירותו של האדם מתוך הגבלה עצמית, ובמקום זאת מקדש את 'ריבונות' האדם כשלעצמה כערך עליון. לשיטתו הבתר־מודרניות שואבת את כוחה מציוויליזציה טכנולוגית מתקדמת בעלת אתוס פרגמטיסטי מרחיק לכת, שלפיו היחס בין בני אדם הולך ומתעצב בהתאם לערכי הגינות המבוטאים במשפט הפוזיטיבי של החברה האזרחית העכשווית, ופוחתת הזיקה התרבותית הרוחנית המורשתית ועמה חוויית הסולידריות האנושית. פיחות זה מוסבר על ידי המפגש בין המציאות התרבותית הבתר־מודרנית, הנקבעת בהתאם לריבוי הנרטיבים והפוליטיקה של הזהות, ובין תהליך הגלובליזציה הכלכלית־תקשורתית, היוצקת את אלה לתודעת תרבות אחת, כללית ורדודה,[95] בלי אפשרות של העמדת קנה מידה אידאלי שיגביל

93 לעניין זה מוקדשים מאמריו 'יעדי הציונות היום', שם; 'עם ישראל והציונות היום', שם, עמ' 225–265.

94 שביד, 'עם ישראל והציונות היום', **מיהדות לציונות**, עמ' 260.

95 אליעזר שביד, **מסות גורדוניות חדשות: הומניזם גלובליזציה פוסט־מודרניזם והעם היהודי**, הקיבוץ המאוחד, ספרית הלל בן חיים, תל אביב תשס"ה, עמ' 11–69; הנ"ל, **ביקורת התרבות החילונית**, מאגנס,

את האינטרס האגואיסטי של האדם המשועבד לטבעו העצמי.[96]

הדברים המובאים להלן, הלקוחים ממאמרו של שביד 'על הצורך בתחייה שנייה של העברית בזמננו', מעידים שהוא חושב כי תוספת האתגרים שהמציאות הבתר־מודרנית מעמידה יוצרת בעיה חמורה פי כמה מזו שהיתה בעבר בנוגע להמשך הקיום היהודי בישראל ובתפוצות. כאן הדברים עוסקים בדרישה לתחיית הלשון העברית, אך עצם הטיעון מכוון ללשון כביטוי של התרבות בכלל. בנוגע לתחיית הלשון העברית בתפוצות כתב שביד:

> הצורך גלוי לעין כבר יותר משנות דור. רוב יהודי התפוצות, כולל העֵליות שאינן דתיות־אורתודוקסיות, לא רק שאינם יודעים עברית אפילו ברמת ההשתתפות בתפילת שבתות וחגים בבית הכנסת; הם א י נ ם ר ו צ י ם לדעת ואינם מבינים את חשיבות היכולת להתחבר אל המקורות המייצגים את רציפות דורות העבר ואל אחיהם שמחוץ לתפוצתם בלשון המייחדת את עמם מבחינת הזדהותם כבנים־הבונים את ישותם הקיבוצית. באשר למקורות, הם מסתפקים בתרגומים ללשון לאומיותם הלא־יהודית. בהתקשרותם אל שאר בני־עמם החיים במדינת ישראל ובתפוצות האחרות הם מסתפקים באנגלית שהיא הלשון הבינלאומית המאחדת את ה כ פ ר ה ג ל ו ב ל י. הזדהותם עם תרבות עמם ועם בני־עמם נעשית על ידי כך חלקית ומקוטעת, מצועפת ועמומה ונטולת ממשות נפשית גופנית [...] נראה שנוח להם בכך ולא מדאיגה אותם העובדה - כבר אי אפשר להתעלם ממנה - שהם נמצאים בתהליך של יציאה מעמם תוך פילוגו לחלקים מנוכרים זה לזה.[97]

לא כך בישראל, שבה: 'מתפקדת העברית כלשון לאומית חיה בכל תחומי התִקשור, העשייה והיצירה', 'היא הלשון שבה מקבלים היהודים הישראלים את חינוכם'. מבחינה זו נראה כי היסודות לעיצוב הפרהסיה היהודית כמין מרכז רוחני וציוויליזטורי בישראל קיימים ועומדים. אך 'מן ההסתכלות באופן שבו העברית נלמדת בישראל, הן בבתי הספר והן באולפנים לעולים' נראה שיש בכל זאת בעיה קשה הנובעת משפה שאין מטופח בה הקשר החי עם מקורות התרבות של העבר, והפוטנציאל להעמדת אידאל דתי־הומניסטי מתוך דין ודברים עם מקורות אלו.

> הדברים נעשים מתוך הדגשה כמעט בלעדית של הקשרי הפעילות הציווילזטורית, תוך התייחסות אל סוג הקולטורה המשרתת אותה ברמת התקשורת החברתית הישירה: התהליך התרבותי המתרקם באופן זה אינו בגדר ההנחלה וההתחדשות הנובעת מן הזיכרון הגלום בכל מישורי ההבעה הלשונית־התיאורית, הרגשית והאינטלקטואלית אלא בגדר סיגול תפקודי [...] נטיית הדעת העיקרית היא [...] לא לאוצרות הזיכרון הלשוני המייצגים את העבר, אלא למצבור הזורם במעגלי המשוב התקשורתיים־תפקודיים

ירושלים תשס"ח, עמ' 11-40, 96-145.

96 שם, עמ' 120.

97 שביד, **מסות גורדוניות חדשות**, עמ' 137 (ההדגשות במקור).

> האקטואליים [...] נמצא רק לעיתים נדירות אידיום עברי שאוב מן המקורות, ולעומת זאת הרבה אידיומאטיקה אנגלית־אמריקאית מתורגמת או מצוטטת.[98]

עמידתו של שביד מול עצמתה האדירה של התשתית התקשורתית־כלכלית הגלובלית בעידן הבתר־מודרני מביאה אותו להכיר בקושי הגדל והולך של אתגר השלמת הפוטנציאל הטמון במדינת ישראל כמרכז רוחני וציווילטורי של העם היהודי כולו. המפגש בין האתוס, המניח ריבוי של נרטיבים, עם עצמת הגלובליזציה, הוא גורם חדש המפורר את רקמת חיי העם כשרוחו הגלובלי של העולם העכשווי נעמד בין היחיד ובין עצמיותו התרבותית היסטורית כבן לעם היהודי לא רק בקרב יהודי התפוצות אלא גם במדינת היהודים.

## סיכום

הן קפלן, ההוגה היהודי־אמריקני, הן שביד, ההוגה היהודי־ישראלי, נמנו עם תלמידי אחד העם הרואים ב'עבודת ההווה' בקרב יהדות התפוצות נתיב של הגשמה ציונית לצד עיצובם מחדש של החיים היהודיים בארץ ישראל, בה בשעה שהם מסכימים כי הקיום היהודי בארץ ישראל מספק את תנאי המינימום להמשך הקיום היהודי ברחבי העולם. זאת כמובן בתנאי שישכיל המרכז בישראל לטפח את המורשת התרבותית של היהדות, ובכלל זה יסודה הדתי, טיפוח עמוק ממה שנעשה בה עד כה ושגם בתפוצות הגולה תהיה השקעה מספקת בטיפוח המבנה הקהילתי של היהודים כמסגרת חברתית בעלת אופי יהודי חינוכי־תרבותי רחב המתאפשר בשל זיקה שוטפת ליצירה היהודית בישראל. אלא שכפי שראינו יש הבדל בין קפלן לשביד בנוגע לפרטים המרכיבים תפיסה משותפת זו.

קפלן התנגד לאתוס של שלילת הגולה ולעצם היחס אל הקיום היהודי בארצות הברית כאל מציאות של גולה משום ההיעדר היחסי של אפליית יהודים שיטתית לרעה ותוצאה של ההצלחה הממשית והעמוקה של שילוב היהודים בכל שדרות החברה. אף ששביד הסכים עם תיאור זה של המצב, הוא שלל את חלקיות הקיום היהודי הקיבוצי, המאפיינת גם מציאות תפוצתית חדשה זו וראה בוויתור על נשיאה באחריות יהודית קיבוצית לחלקים נרחבים של העשייה האנושית, מתוך הישענות על מלאכת היצירה של החברה הסובבת, פגם מוסרי חמור שתיקונו אינו מתאפשר אלא בטיפוח היחסים בין ישראל לתפוצות.

למרות שיפוטם המוסרי השונה של החיים היהודיים בתפוצות, כאמור הן קפלן והן שביד מסכימים כי הדת בכלל והדת היהודית בפרט נדרשות כנדבך מרכזי במלאכת השיקום של הקיום היהודי בשל יכולתה להעמיד אידאל מוסרי הנועד להגן עליה מפני השעבוד לאגואיזם האנושי בכל הקשור לעיצוב פני החברה. גישה זו באה לידי ביטוי מיוחד בכתבי קפלן בקשר לחששותיו מפני האגואיזם הלאומי במדינת ישראל, ובדבריו של שביד על התפוררות הסולידריות האנושית בעידן הבתר־מודרני. ואולם מכיוון שקפלן

98 שם, עמ' 138-139.

התמקד בעיקר בשיקום הקיום היהודי בתפוצה האמריקנית, שהדת היא הסמן המרכזי בה של הזהות היהודית, והניח מראש את המפגש בין היצירה הדתית־רוחנית של היהודים על רקע מורשתם ההיסטורית עם רוחה הדתית של החברה האמריקנית הסובבת, הדת היתה בשבילו מסגרת כוללת, ובה ניסח את כלל היבטי ההתמודדות הנדרשת עם הבעיות הפוקדות את הקיום היהודי בזמנו, ובכלל זה טיפוחה של התרבות היהודית כחטיבה פנימית של ההוויי התרבותי־אמריקני, ארגון קהילתי רחב כמוקד של החיים היהודים בתפוצות ועיצוב היחסים בין ישראל לתפוצות. לעומתו שביד מתמקד בתיקון החברתי והתרבותי של העם היושב בציון, ורואה את הדת, קודם כול, מבעד לאופי החילוני של היהדות הישראלית, ורק לאחר מכן מגלה את הפוטנציאל הטמון בה כמכנה משותף של יהדות העבר וההומניזם המודרני כבסיס לפתרון הפער בין יהדות למודרניות במדינת היהודים. מבחינה זו, שביד רואה בדת היבט חשוב ביותר של התרבות היהודית החילונית המודרנית בגלל ההשפעה המוסרית־אידאלית הצפויה על מלאכת הבנייה החברתית והתרבותית של ארץ המולדת, אך לא מסגרת המקיפה את כלל הדיון על בעיות הקיום היהודי העכשווי.

כאן עולות השאלות אם השפיעה הקמת מדינת ישראל על תפיסותיהם על היחס הרצוי בין החיים היהודיים בארץ ישראל ובין אלה שבתפוצות הגולה. ואם כן, עד כמה. בהיות קום המדינה אירוע בעל משמעות עצומה לקיום היהודי בארץ ובחו"ל הוא עומד ברקע כתיבתו המאוחרת של קפלן, ומונח מראש כגורם המרכזי של המציאות ששביד עיצב בה את תפיסתו מתחילת דרכו. אך מבחינת המבנה והתוכן של חשיבתם בסוגיה זו, נראה כי עמדותיהם הבסיסיות היו עשויות לעמוד בעינן גם אילו המשיך הקיום היהודי בארץ ישראל להיות קיום יישובי־אוטונומי הדומה למה שקדם לקום המדינה. קביעה זו מובנת כמעט מאליה בהקשרו של קפלן, שניסח עוד בשנות השלושים של המאה הקודמת את תפיסתו בנוגע ליישוב היהודי בארץ ישראל כמרכז ציווילטורי של העם היהודי. אך נראה שגם התמקדותו של שביד בחשיבות המכרעת של הפרהסיה היהודית במדינת היהודים הולמת את קיומה של אוטונומיה יהודית בארץ ישראל אם או בלי קשר לשאלת הריבונות המדינית.

אין זה אומר כמובן שהקמת המדינה לא השפיעה כלל על עיצוב תפיסותיהם הציוניות של שני אלה. קפלן הזהיר מפני הכשל המוסרי העשוי לנבוע מדגש יתר על הלאומיות המדינית, ואחרי קום המדינה הוסיף את פוטנציאל התרומה הדתית־מוסרית של יהודי התפוצות לחיים היהודיים במדינת ישראל. אך גם דגש מאוחר זה הוא פיתוח של דברים שכתב בשנים שלפני קום המדינה, והם רק קיבלו חשיבות גדולה יותר אחרי שקמה בשל הכישלונות המוסריים של מדינות המערב באותה תקופה. שביד כלל את פעולות המדינה בתחום החינוך, החקיקה והמשפט כנדבכים מרכזיים של תפיסתו את הפרהסיה היהודית, אך גם אלה, יש להודות, אינם אלא מין הרחבה של תחומי עשייה השייכים לאופי הקורפרטיווי של היישוב היהודי בארץ ישראל מלפני קום המדינה. הוא הדין גם אם נוסיף את הרחבת האחריות הקיבוצית המוסרית לתחומי עשייה ממלכתיים מובהקים, הנוגעים בפעילות צבאית או אף חברתית הקשורה במדיניות כלכלית, סעד וכדומה.

על כל פנים, העיקר בעיני שניהם הוא תפיסת הקיום היהודי כצורת קיום תרבותית־היסטורית על־מדינתית, המובילה לראיית הציונות כתנועת השיקום של העם היהודי לא רק בארץ ישראל אלא גם בתפוצות הגולה, אחרי דורות של התפוררות. קפלן הציג גישה זו מבעד לזווית ראייתו היהודית־אמריקנית, ואילו שביד הציגה מבעד לזווית ראייתו היהודית־ישראלית.

to an uprooting or a violent expulsion but rather refers to a permanent datum of the Hebraic anthropology in its relationship to the world. The two foundational narratives for the Jews refer to exile (from Ur and Egypt); that is to say they come before the settling in Eretz Israel, so that exile precedes the settling in a land that 'is' not Canaan but Eretz Israel. Concerning the return, according to the spirit of the exile doctrine, it is not supposed to be a return to a point of departure but to the origin, the '*reshit*', which precedes it and stands beyond any temporality or at the source of temporality. From this viewpoint, if the *Gola* (*diaspora*) (which, according to the author, has a strictly political meaning) finishes is gone, the *Galut* as such does not end. It is related to the idea that the divine presence is not representable so that it is absent in the real world, this absence being the means of the relationship between naturality and supernaturality (transcendence). This is the profound meaning of exile, in its metaphysical and symbolical dimension.

## Zion and the Diaspora in the Thought of Mordecai Kaplan and Eliezer Schweid

Yossi Turner

This paper discusses the relation to Zion and the Diaspora in the thought of the Jewish-American Modecai Kaplan and the Israeli-Jewish Eliezer Schweid. It is shown that the relation to Zion and the Diaspora in the thought of both serves as a focus for consideration of social, cultural, religious, and ethical issues in the context of a broader philosophy of Jewish existence. The sharpest difference between them is exhibited through Kaplan's refusal to use the term 'exile' in reference to the American Jewish Diaspora, while Schweid sees his thought as one that 'negates' even the American Jewish Diaspora as a continuation of exile. And yet, Schweid admits to the unique and positive aspects of life in the American Jewish Diaspora, while Kaplan admits to the centrality of the Land of Israel for Jewish life in general. Moreover, both understand Zionism as a movement whose goal is the reconstruction of Jewish life through the building of new social and cultural structures both in the Land of Israel as well as in the Diaspora, even as the distinct civilizational realities of each require different forms of reconstruction in order to rejuvenate Jewish life.

## Jews' Political Experience in the Post-Statist Configuration: The Case of Raymond Aron and Hannah Arendt

Danny Trom

This article explores the relationship between emancipated Jews in Europe who are citizens of their nation-state with the Jewish state, defined as the solution to the so-called Jewish problem in Europe. I argue that the political semantics at hand are not adjusted to grasp this relationship and propose to adopt a sociological perspective on political experience. Aron and Arendt's vivid emotional reaction to the Six-Day War is taken as a typical experience of the Jews in the post-statist configuration. Their political philosophy, their link to Zionism, as well as their personal biography are very different, but their common fear of the potential trauma of 1967 is quite similar. This emotional reaction, which they both avoid explaining, is embedded in the Jewish historical experience of emancipation in France and Germany. The State of Israel, once founded, appears as a kind of ersatz of the protective entity Jews always needed and sought, but which the modern state in Europe, after WW II, is unable to fulfill. This is why the State of Israel only emerges, for them, even when they are indifferent or hostile to Zionism, as a consistent political actor in the moment of its potential destruction.

## Return to Zion Beyond the Dialectic of Exile

Shmuel Trigano

The Israeli experience shattered the symbolic economy of exile (*Galut*). From now on, exile is questioned in the light of the return (*shivat Zion*) that contemporary Israel embodies. This upheaval generates various attitudes facing Jewish existence, from Zionist to ultra-orthodox. The author puts the new configuration back in a historical viewpoint. He enumerates five 'economies' of exile (and return). In order to deepen the challenges coming from such a development, he revisits the notion of *galut*, which is not related

ancestors were characterized religiously as non-Catholic.

## From Chicago to the Yishuv in Meyer Levin's *In Search: An Autobiography*

Michael Kotzin

*In Search: An Autobiography* by Meyer Levin, published in 1950, renders the details of a period of time when matters of great consequence were unfolding for the Jewish people. Proceeding with the attentiveness of an astute reporter, the language of a novelist, and the thoughtfulness of a person who knows he is in the middle of historic events, Levin wrote from the point of view of a Jew acutely aware of his Diaspora condition who recognized that the new reality of Jewish sovereignty in the land of Israel would have a profound impact on Jewish identity, starting with his own.

Levin began to search for that identity during his years growing up in Chicago, and his search took a leap forward on the occasion of his first visit to Palestine in 1925. He was to return to the Yishuv several times in the coming years, and he then reported on the closing months of World War II in Europe and bore personal witness to the horrors of the death camps. He went on to create a film about the regeneration of the survivors who came to Palestine as 'illegals', and at that time of nascent sovereignty, he saw the conditions for national and personal rebirth. With the founding of the State he said: 'I had told all I could find to tell, shown all there was to show. Now, like every Jew, I needed to come to a new understanding of myself in relation to Israel.'

With its three sections – covering Jewish life in America, the ravages of the Shoah in Europe, and the establishment of the State of Israel – *In Search* revolves around the modes of Diaspora, Exile, and Sovereignty in a dramatic and personal fashion.

the Second World War. Special attention should be given to the role of the World Jewish Congress (WJC) after the Holocaust. Consequently, in order to integrate the Jews into the new world structures that were emerging after the war, the heads of the WJC worked within the international arena to establish a research operation that would provide data pertaining to world Jewry for various organizations.
The research was conducted by the Institute of Jewish Affairs, a research center founded by Dr. Jacob Robinson in 1941 in New York. The Institute of Jewish Affairs was important not only because of its status as a symbol of Jewish nationality in the Diaspora, but also because of its activity, and because the data it collected added tangible content to the abstract notion of Jewish nationality in the Diaspora.

## Jewish-Latino-American or Latino-American-Jews? New Approaches to Research on Ethnicity and Diaspora Concept

Raanan Rein and Jeffrey Lesser

Scholarly interest in Jews as a subject of Latin American Studies has grown markedly in recent years. However, too much attention has been given to Jewish trans-national ties and on their Diasporic condition.
The emphasis on Jewish particularity suggests that ethnicity is a non-national phenomenon and that ethnic group members are either separate from, or victims of, national culture. This tendency is not exclusive to scholarship on Jews. Research on Latin Americans of Japanese, Chinese, and Lebanese descent, for example, usually presented the group first and foremost in their Diasporic condition.
In this context, we propose the use of the term 'Jewish-Latin Americans', rather than 'Latin American Jewry', in order to shift the dominant paradigm about ethnicity in Latin America by returning the 'nation' to a prominent position at a moment when the 'trans-nation', or perhaps no nation at all, is often an unquestioned assumption. The article advances a series of propositions that might be useful to all students of ethnicity in the region, particularly to scholars working on minorities whose

the American frontier, American Zionist textbooks were able to serve as agents of acculturation even as they stressed Jewish nationalism and bolstered ethnic cohesion. They also contributed to a widening chasm between the real Israel and the Israel of the American Jewish imagination.

## Exile, Diaspora, and Homeland: Past and Future During the Waning of the Emancipation Era in Germany and Hungary

Guy Miron

The article deals with the interpretations and conceptualizations of the terms 'Exile', 'Diaspora', and Homeland in the European Jewish public discourse during the waning of the emancipation era. The first part is devoted to the German Jewish press during 1933–1938 when there was still a relatively free internal Jewish public sphere in Nazi Germany. The second part deals with the interpretations of these terms in the Hungarian Jewish press during 1938–1943. German and Hungarian Jews reevaluated their key concepts as part of their coming to terms with the experience of the decline of their emancipation. Pre-emancipation concepts and archetypes such as 'Ghetto' and 'the eternal Jew' were also exposed in this discourse. In both countries most of these discussions were conducted by liberal Jewish spokespeople, but certain Zionist writers helped to sharpen it.

## The Institute of Jewish Affairs of the World Jewish Congress and the Jewish Diaspora after the Holocaust

Zohar Segev

The dramatic triangle formed by the Holocaust, its survivors, and the State of Israel, formed a framework not only for the processes of establishing the state. It was also the arena in which the strengthening of Diaspora Jews' ethnic identity took place as they integrated into the world as it changed after

present study seeks to build on Sarna's thesis and contribute in a modest way to the discourse on American exceptionalism by examining the conflation of the American and Jewish themes of election in the worldviews of Stephen S. Wise (1874–1949) and Hayim Greenberg (1889–1953). Wise and Greenberg, two central figures in American Jewish life and culture in the first half of the twentieth century, were key Zionist leaders who played significant roles in the campaign for Jewish statehood. Over the course of their lengthy public careers, both men spoke and wrote about the promise of America and Zion, the ideas of Jewish 'chosenness' and American 'exceptionalism', and the synthesis of these themes in modern Jewish experience. In wrestling with the centuries-old encounter between the Jews and America, they sought to both explain and shape American Jewry's relation to *clal yisrael* ('all of Israel') in the turbulent decades marked by World War II, the Holocaust, and the establishment of Israel.

## 'Homeland' and 'Diaspora' in American Jewish Textbooks, 1928-1948

Jonathan B. Krasner

This article traces the way in which the New Yishuv and its underlying ideology were depicted in American Jewish schoolbooks between 1920 and 1948. Zionist ideology and the upbuilding of Palestine posed a potential challenge to American Jews' perceptions of Self and Other. At a time when American Jewish educators were emphasizing Jewish unity, Zionist ideologues and politicians were drawing value-laden distinctions between Diaspora Jews and members of the New Yishuv, particularly the *halutzim*. American Jews adamantly rejected any ideology that placed in question the viability of the American Jewish community or American Jews' loyalty to the United States government. As such, while Zionism and Jewish state building were accorded enthusiastic treatment, they were portrayed primarily as a solution to Jewish problems in Europe. Authors adamantly rejected the notion that American Jews were in physical danger and in need of a Jewish homeland.
Textbook authors drew upon American imagery and myths in portraying Palestine. Moreover, given the perceived affinities between the Yishuv and

## The Life and Death of the Arab-Jew: Eretz Israel-Palestine and Beyond

Hillel Cohen

The Arab-Jewish identity as a political (rather than linguistic or cultural) identity was a product of the modern era. It emerged in tandem with the first, vague ideas of inter-religious equality, which were introduced during the Ottoman reforms (Tanzimat) of the mid-nineteenth century. The inclination of the early Arab national movement towards separation of religion and state, strengthened processes of Jewish integration in the political and cultural lives of their environments, hence creating the 'Arab Jew' as an integral part of the general society.

However, this identity, being dependent on the acceptance of the idea of equality, proved to be short-lived. In Palestine, the egalitarian idea was replaced by the idea of a Jewish nation state, promoted by the Zionist movement, and supported (not necessarily actively) by the 'Arab Jews', thus bringing about the demise of this identity during the 1920s. In the neighboring countries, it was the combination of rejection of the principle of equality by nationalistic and Islamic circles, and the increasing notion – advocated by both Zionist and Arab national circles – that Jews are by definition Zionists. Under these circumstances, towards 1948 the identity 'Arab-Jew' became politically irrelevant elsewhere.

## 'Dual Destinies': America and Zion in the Eyes of Stephen S. Wise and Hayim Greenberg

Mark A. Raider

Since the colonial period in American history, American Jews have sustained an ongoing effort to integrate their ethnic-religious identity with their Americanism. This pattern, which historian Jonathan D. Sarna terms 'the cult of synthesis', is critical to understanding the self-perception of Jews in American society and their intercourse with American society at large. The

Jewish world made of multiple diasporas, and the one multicultural homeland does not have a center at all. Allegiances to a same 'whole' is mainly grounded in a kind of family belonging that describes Jews in the diaspora and in Israel, not as one nation but still as one people, one world, and above all, one privileged space of interconnectedness.

## Diaspora or State in Jewish National Historiography

Yitzhak Conforti

This article examines the relationship between the Diaspora and Jewish authority in the Land of Israel in the view of modern Jewish historiography. The article analyzes historiography in the broad sense, which also relates to the formation of consciousness of the past by academic historians, thinkers, and leaders. In the period of the foundation of Jewish national historiography, in the work of Shimon Dubnov and those who followed him, we witness a coherent, unified narrative of Jewish history. The argument between the Zionist school and Diaspora nationalism related to the question of whether the national Jewish center could only be in the Land of Israel, or whether a national center could exist in the Diaspora as well. The Zionist historians described Jewish history as a process leading to the center of government in Palestine. In contrast, Jewish historians in the Diaspora preferred the elliptical model, which recognized two centers – 'Babylon and Jerusalem'. In the reality that developed in the 1980s and '90s, the definition of the term 'diaspora' became vaguer, since many other ethnic and economic groups word-wide used this term to define themselves. Thus in this period, the borders of consciousness that defined the Diaspora versus the Jewish state were blurred. The global nature of Jewish studies also demonstrates that we no longer stand between two poles – Israel as opposed to the Diaspora. Today, the question of whether historiography can supply a model of a shared future for Israel and the Diaspora remains open, but is vital for the future of Jewish historiography as well as Jewish identity.

poetry was inconsistent with his Zionist and anti-diasporic attitudes. For example, his pastoral epic poetry depicts the Jewish way of life in rural southern Russia in a positive light. Since Tchernichovsky insisted that one's homeland is where one has spent his childhood years, he could not accept the idea that the land of Israel could be experienced as a new homeland. Moreover, his Hebrew was consistently written in Ashkenazi prosody; he never accepted the Sephardic prosody, which was used in the Zionist poetry written in Eretz Israel.

## Diaspora-Homeland: Driving Belts of Transnationalism

Eliezer Ben-Rafael

Israel–Diaspora relations are a focus of an ongoing debate. The Zionist assesses the ultimate importance of Israel as the center of the Jewish world; others advocate an Israeli–American bi-focal model; the diasporist model considers Jewishness as essentially attached to the diaspora; the Canaanite model radicalize the diasporist perspective from the viewpoint of Israelis. All in all, the Jewish world consists of a variety of entities sharing some common symbols, but where each component speaks its own language and exhibits its own national markers. Each of them is crosscut by movements and trends fighting for predominance over Jewishness as a whole. Divergences are numerous, indeed. While for diasporans, for instance, Jewishness is firstly a matter of individual commitment subordinate to different national identities, Jewish Israeliness comprehends the very reality of daily life. Confronted by survival challenges, many Israelis develop realpolitik understandings of their condition, while diasporans often follow Middle-Eastern events through judgmental opinions. Diasporans often aspire for exceptional social mobility, while the exceptionalism of Israelis resides in their keeping more or less to normality despite their overburdening with endless challenges. If we add demographic contrasts, the *moledet* (*homeland*) originally created by diasporans has indeed become very 'different'. Paradoxically, these are the tensions that crosscut boundaries that unveil the Am Ehad (*one nation*). What appears is that this disparate

present. I focus on the rich array of iconic and indexical signs of the Rabbi and the mimetic practices in which they are embedded, which constitute the perceptual field where he can be seen. This cultural décor is particularly evident for apparitions in Chabad's epicenter and other ritual arenas, while apparitions in mundane settings are often triggered by acute distress. Finally, I discuss the ambivalence toward apparitions in messianic Chabad and its possible sources, capitalizing on a comparison with visions in Christianity.

## The New Territorialism and its Attitude to the State of Israel

Gur Alroey

The ideologies of Territorialism and Zionism were born at the same time. 'The goal of our present endeavors must be not the Holy Land, but a land of our own,' wrote Pinsker in *Auto-Emancipation*. There were those in Jewish society who adhered to the idea of 'a land of our own' and sought to establish a state, or an autonomous entity, outside the Land of Israel. The article is divided into three parts. The first part reviews in general outlines the essence of the territorial ideology from ITO (1905–1925) to the Frayland League (1934–1956); the second part focuses on the principled position of the Frayland to the State of Israel; and the third part examines the attitude of the Yishuv and Israeli society to the new territorialism.

## Shaul Tchernichovsky's Diasporic Poetry

Yochai Oppenheimer

The various monographs that were dedicated to the Hebrew poet Shaul Tchernichovsky (1875–1943) all focus on the close relationship between the poet's Zionist attitudes (including his negation of diasporic Jewish life) and his poetry. My paper reexamines this interpretation. I suggest that his

## 'Where is My Home?' Orthodox Jews in America During the Twentieth Century

Chaim I. Waxman

This article analyzes the positions of a number of prominent Orthodox rabbis in Eastern Europe and the United States toward Jewish life in America from the late nineteenth and early twentieth centuries – the period of mass immigration to the United States – until the beginning of the twenty-first century. Attitudes toward separation of religion and state as well as various manifestations of Americanization are analyzed. American Orthodox social and cultural patterns indicating their degrees of integration into American society and culture during that period are also examined. The article concludes that by the end of the twentieth century, Orthodox Jews in America perceived themselves positively as full members of the society and did not view that as impinging on their Orthodox Jewish identity. They are apparently successful in integration of maintaining authentic Jewish life as they define it with loyalty and attachment to the United States. For them, Eretz Israel may be the Holy Land to which, when the Messiah comes, they may be gathered. Until then, America is home and it's a fine one at that.

## 'We Want to See Our King': Apparitions in Messianic Chabad

Yoram Bilu

The messianic enthusiasm kindled by Rabbi Menachem Mendel Schneerson, the seventh and last leader of the Chabad-Lubavitch Hasidic movement, has not shattered following his death in 1994. My focus here is on reports of apparitions of the late Rabbi among the radically messianic Hasidim (*mesichistim*) in Israel, who maintain that the Rabbi, the designated Messiah, has not died. Combining notions and tools from cognitive psychology and cultural anthropology, I seek to account for the apparitions by studying the messianic ecology cultivated by the *mesichistim* to make the absent Rabbi

**Raanan Rein and Jeffrey Lesser**

Jewish-Latino-American or Latino-American-Jews? New Approaches to Research on Ethnicity and Diaspora Concept 301

**Michael Kotzin**

From Chicago to the Yishuv in Meyer Levin's *In Search: An Autobiography* 319

**Danny Trom**

Jews' Political Experience in the Post-Statist Configuration: The Case of Raymond Aron and Hannah Arendt 331

**Shmuel Trigano**

Return to Zion Beyond the Dialectic of Exile 349

**Yossi Turner**

Zion and the Diaspora in the Thought of Mordecai Kaplan and Eliezer Schweid 363

English Abstracts i

# CONTENTS

**Ofer Shiff**

Preface 7

**Chaim I. Waxman**

‘Where is my Home?’ Orthodox Jews in America During the Twentieth Century 13

**Yoram Bilu**

'We Want to See Our King': Apparitions in Messianic Chabad 29

**Gur Alroey**

The New Territorialism and its Attitude to the State of Israel 59

**Yochai Oppenheimer**

Shaul Tchernichovsky's Diasporic Poetry 85

**Eliezer Ben-Rafael**

Diaspora-Homeland: Driving Belts of Transnationalism 123

**Yitzhak Conforti**

Diaspora or State in Jewish National Historiography 137

**Hillel Cohen**

The Life and Death of the Arab-Jew: Eretz Israel-Palestine and Beyond 171

**Mark A. Raider**

‘Dual Destinies’: America and Zion in the Eyes of Stephen S. Wise and Hayim Greenberg 201

**Jonathan B. Krasner**

'Homeland' and 'Diaspora' in American Jewish Textbooks, 1928-1948 227

**Guy Miron**

Exile, Diaspora, and Homeland: Past and Future During the Waning of the Emancipation Era in Germany and Hungary 255

**Zohar Segev**

The Institute of Jewish Affairs of the World Jewish Congress and the Jewish Diaspora after the Holocaust 279

*Editor:* Ofer Shiff
*Assistant Editor:* Orna Miller
*Editorial Board:* Avi Bareli, Avner Ben-Amos, Kimi Caplan, Denis Charbit, Hannan Hever, Esther Meir-Glitzenstein, Jack Wertheim, Moshe Zukerman
*Founding Editor:* Pinhas Ginossar

*Translation from English:* Marina Grosslerner (Mark A. Raider, Jonathan B. Krasner, Michael Kotzin)
*Translation from French:* Avner Lahav (Danny Trom, Shmuel Trigano)
*Style Editing:* Miri Arad, Karin Buchwald, Ilana Danon, Ravit Delouya, Herzlia Efrati, Keren Glicklich, Judith Lentchizky-Zur, Maya Levine, Hadar Perry, Anat Rayner, Nurit Valk, Michal Zilberman
*Type Editing:* Ravit Delouya, Michal Zilberman
*Abstracts Editing:* Edna Oxman
*Production Management:* Hadas Blum
*Cover Design:* Sara Levy
*Photo Typesetting:* Sara Levy

ISBN 978-965-510-103-4

© 2015
All Rights Reserved
The Ben-Gurion Research Institute
Ben-Gurion University of the Negev

Printed in Israel by offset Natan Shlomo, Jerusalem

IYUNIM BITKUMAT ISRAEL

Thematic Series
Volume 9

# Homelands in Exile

## Otherness and Belonging in the Jewish Diaspora

Edited by

**Ofer Shiff**

THE BEN-GURION RESEARCH INSTITUTE
FOR THE STUDY OF ISRAEL AND ZIONISM
BEN-GURION UNIVERSITY OF THE NEGEV
2015

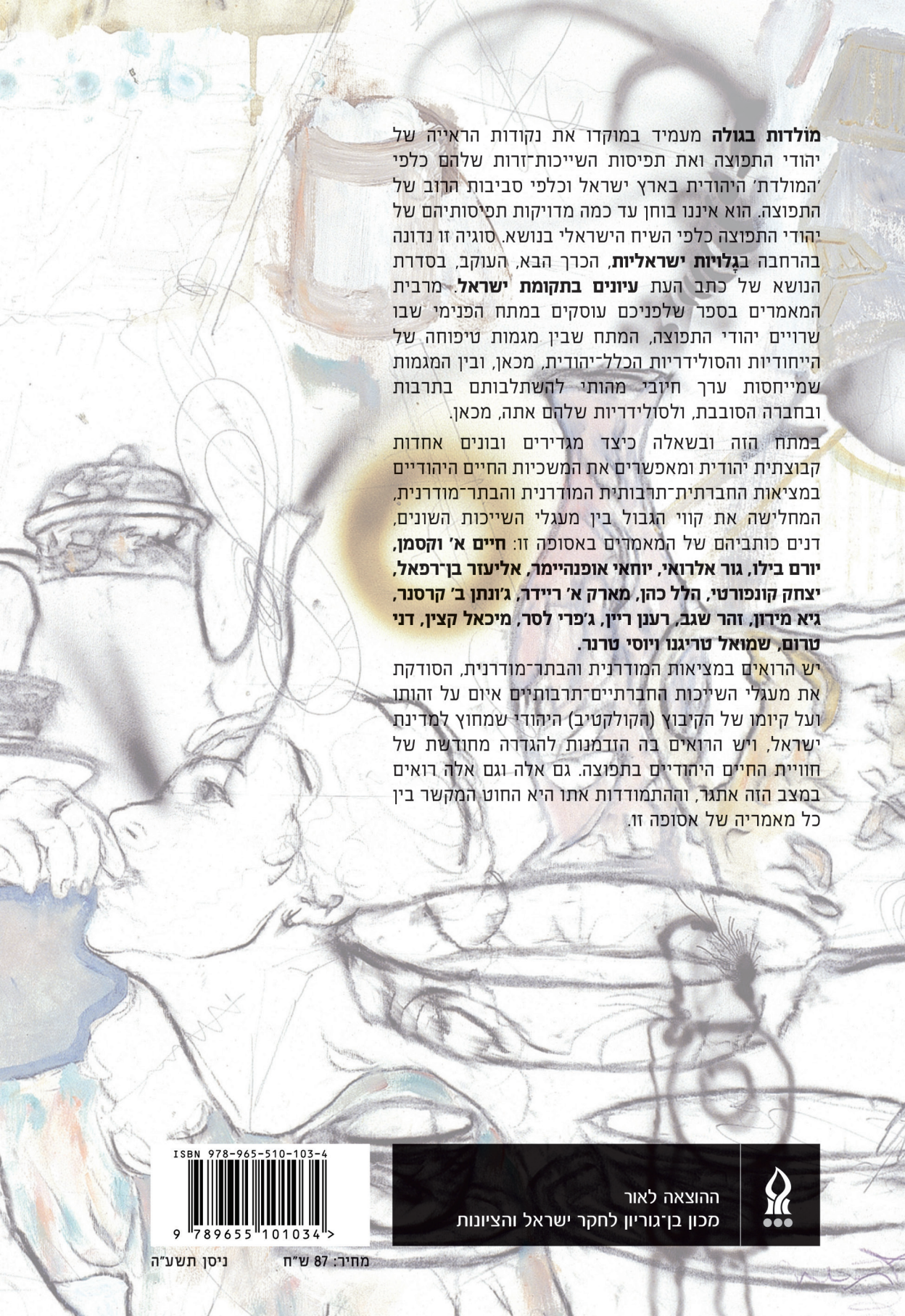
IYUNIM BITKUMAT ISRAEL

Thematic Series

Volume 9

# Homelands in Exile

Otherness and Belonging
in the Jewish Diaspora



**מוֹלדות בגולה** מעמיד במוקדו את נקודות הראייה של יהודי התפוצה ואת תפיסות השייכות־זרות שלהם כלפי 'המולדת' היהודית בארץ ישראל וכלפי סביבות הרוב של התפוצה. הוא איננו בוחן עד כמה מדויקות תפיסותיהם של יהודי התפוצה כלפי השיח הישראלי בנושא. סוגיה זו נדונה בהרחבה ב**גלויות ישראליות**, הכרך הבא, העוקב, בסדרת הנושא של כתב העת **עיונים בתקומת ישראל**. מרבית המאמרים בספר שלפניכם עוסקים במתח הפנימי שבו שרויים יהודי התפוצה, המתח שבין מגמות טיפוחה של הייחודיות והסולידריות הכלל־יהודית, מכאן, ובין המגמות שמייחסות ערך חיובי מהותי להשתלבותם בתרבות ובחברה הסובבת, ולסולידריות שלהם אתה, מכאן.

במתח הזה ובשאלה כיצד מגדירים ובונים אחדות קבוצתית יהודית ומאפשרים את המשכיות החיים היהודיים במציאות החברתית־תרבותית המודרנית והבתר־מודרנית, המחלישה את קווי הגבול בין מעגלי השייכות השונים, דנים כותביהם של המאמרים באסופה זו: **חיים א' וקסמן, יורם בילו, גור אלרואי, יוחאי אופנהיימר, אליעזר בן־רפאל, יצחק קונפורטי, הלל כהן, מארק א' ריידר, ג'ונתן ב' קרסנר, גיא מירון, זהר שגב, רענן ריין, ג'פרי לסר, מיכאל קצין, דני טרום, שמואל טריגנו ויוסי טרנר.**

יש הרואים במציאות המודרנית והבתר־מודרנית, הסודקת את מעגלי השייכות החברתיים־תרבותיים איום על זהותו ועל קיומו של הקיבוץ (הקולקטיב) היהודי שמחוץ למדינת ישראל, ויש הרואים בה הזדמנות להגדרה מחודשת של חוויית החיים היהודיים בתפוצה. גם אלה וגם אלה רואים במצב הזה אתגר, וההתמודדות אתו היא החוט המקשר בין כל מאמריה של אסופה זו.

ISBN 978-965-510-103-4

ההוצאה לאור
מכון בן־גוריון לחקר ישראל והציונות

מחיר: 87 ש"ח ניסן תשע"ה