

ההוצאה לאור
מכון בן־גוריון לחקר ישראל והציונות

גָּלוּיוֹת יִשְׂרְאֵלִיוֹת

מולדות וגלות בשיח הישראלי

עורך עופר שיף

על שתי ציונויות * פלשתינים בישראל * שלילת הגלות * הוא הלך בשדות * הלאמת המסורת * עברית וערבית * הבית שבגולה * הגולה שבבית * עברית ויידיש * נכבה ומלנכוליה * יהודי חדש־ישן * אמנות יהודית * הצבר האמִתי * קהילות מתפללים * מזרחיות ואשכנזיות * הגות משפטית * משפט עברי * בית התפוצות ועוד

עיונים בתקומת ישראל

סדרת נושא

כרך עשירי

גָּלוּיוֹת יִשְׂרְאֵלִיוֹת

מולדת וגלות בשיח הישראלי

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

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 עשירי

גָּלוּיוֹת יִשְׂרְאֵלִיוֹת

מולדת וגלות בשיח הישראלי

עורך

עופר שיף

מכון בן־גוריון

לחקר ישראל והציונות • קריית שדה בוקר

אוניברסיטת בן־גוריון בנגב

תשע"ה - 2015

עריכת לשון: הרצליה אפרתי, מירי ארד, קארין בוכוולד, קרן גליקליך, 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
עיצוב העטיפה: שרה לוי
עיצוב ועימוד: שרה לוי
הבאה לדפוס: סמדר רוטמן

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 978-965-510-110-2

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

גלות ותפוצה ביישוב ובחברה בישראל

דליה מנור

עִם הפנים לתפוצות: השיח היהודי באמנות ארץ ישראל בשנות השלושים של המאה ה־20 13

חנן חבר

בין ספרות של שבט לספרות של עם: אשר ברש והספרות העברית בין גולה למולדת 52

מיכל חכם

הבית שבגולה והגולה שבבית: ייצוגים של הבית הגלותי בשיח הדומסטיות הציוני 83

עידו בסוק

'אאמינה גם בעתיד': התקבלותו ודחייתו של שאול טשרניחובסקי בהקשר לשיח הציוני על 'גלות' ו'מולדת' 122

נסים ליאון

מבני עקיבא ל'מניין הצעירים': הלאמת המסורת האשכנזית בקהילת המתפללים הציונית־דתית 153

יגאל שוורץ

האשכנזים - המרכז נגד המזרח: הזמנה לדיון מנטלי-סגנוני בספרות העברית החדשה 177

אבנר בן־עמוס

מי הוא שהלך בשדות? בחיפוש אחר הצבר האמתי 196

שלילות הגלות בציונות ובחברה בישראל

חיים גנז

גלות ותפוצה: שתי ציונויות 204

משה צוקרמן
היבטים של שלילת הגלות 232

יהודה שנהב
הנַכְבָּה והמלנכוליה היהודית-ערבית 240

בתיה שמעוני
החזון הגָּלִיצִיוני והיהודי החדש־ישן: גלות וריבונות ביצירתו של יוסי אבני־לוי 252

אליעזר דון־יחיא
יהדות, ציונות וגלות: תמורות בתפיסת הגלות בהגות הציונית ובחברה הישראלית 280

עמיחי רדזינר
צִיּוֹן בְּמִשְׁפָּט תִּפָּדֶה: על גאולת המשפט וגאולה באמצעות המשפט בהגותו המשפטית של שבתי בן דב 319

שלי שנהב־קלר
בית (ה)תפוצות - בית גולָה: פואטיקה ופוליטיקה של זיכרון בבית התפוצות 356

אלון גן
הדיאלקטיקה של הדמוניזציה בשיח הזהות הישראלי 375

תקצירים i

מבוא

עופר שיף

בשנת 2006, בכינוס על מצבו ועל עתידו של העם היהודי שנערך בניו יורק לציון שנת המאה לייסוד הוועד היהודי האמריקני, הטיח הסופר א"ב יהושע במארחיו היהודים האמריקנים את הטענה כי חיים יהודיים שלמים אינם אפשריים אלא בעברית ובמדינת ישראל בלבד. את עיקר הביקורת הפנה יהושע נגד התפיסה של זהות יהודית ממוקפת. על פי תפיסה זו, המקף המחבר את הזהות היהודית לזהות האמריקנית מבטא רצף ומתח פורה בין השתייכות לתרבות וללאום היהודיים ובין השתייכות לתרבויות של סביבות הרוב הלא־יהודיות. יהושע יצא חוצץ נגד חיוב הזהות הממוקפת וקבע כי זהות המתבססת על דיאלוג ורצף פנימי בין חלקי הזהות היהודית והאמריקנית אינה אלא מבנה מלאכותי נטול קיום של ממש: 'אתם מחליפים זהות כמו שמחליפים ז'קטים. מי שאיננו גר בישראל ומשתתף בקבלת החלטות יומיומית שכולה יהודית [...] איננו מחזיק בזהות יהודית שיש לה משמעות כלשהי [...] אם סין תהיה למעצמה חזקה מארצות הברית תעברו כולכם לסין'.[1]

קובץ זה איננו מנתח את המתחים הפנימיים הכרוכים בתפיסת הזהות הממוקפת של התפוצה שתקף יהושע. לזאת נועד הכרך **מולדות בגולה**, היוצא לאור עם אסופה זו, אף הוא ב'סדרת נושא' של כתב העת **עיונים בתקומת ישראל**. הכרך הנוכחי מבקש לדון בשאלה שהטרידה רבים מבאי הכינוס היהודים האמריקנים: עד כמה, אם בכלל, מבטאת עמדתו של יהושע את העמדה הישראלית הרווחת? התגובה על דברי יהושע שהשמיע ליאון ויזלטיר, העורך הספרותי של כתב העת הליברלי **הניו ריפבליק**, ממחישה היבטים חשובים של השאלה. ויזלטיר תהה מדוע יהושע מתעקש לצמצם ל'ישראליות' את המושגים של דת יהודית ושל תרבות יהודית, שהיו קיימים הרבה לפני הקמת מדינת ישראל, ומדוע האפשרות שמציבה הזהות הממוקפת של יהודי

1 לפרסום הנאום של יהושע ו־18 תגובות לדבריו, ראו: Steven Bayme, Leonard J. Fein, Samuel G. Freedman, Erica Yoffle, *The A. B. Yehoshua Controversy: An Israeli-Diaspora Dialogue on Jewishness, Israeliness and Identity*, American Jewish Committee, August 2006; הציטוט על פי דיווחו של שלמה שמיר, 'א. ב. יהושע: אין קיום ליהדות מחוץ לישראל', **הארץ**, 5 במאי 2006.

התפוצה מאיימת כל כך על הזהות הישראלית שהוא מייצג. שאלותיו של ויזלטיר עומדות במוקד הדיון של קובץ זה: האם ועד כמה השקפת העולם הציונית של 'שלילת הגולה' אכן מאפיינת את היישוב ואת החברה בישראל? ולא פחות חשוב מזה: עד כמה השקפת עולם זו תורמת לכינונו של משחק סכום אפס שמציב את הישראליות כניגוד מוחלט לתרבות ולהוויה היהודית הממוקפת של התפוצה? כביכול, אם התרבות והזהות היהודית הממוקפת של התפוצה הן בנות קיום והשפעה, הרי אפשרות זו פוגמת בתפיסת הזהות הישראלית ואף שוללת אותה ואת ההוויה הישראלית המכוננת אותה.

על רקע שאלות אלו ראוי לציין סוג מאמרים שלתפיסתי כעורך אינו מקבל משקל מספיק בקובץ שכותרתו **גלויות ישראליות**. אין הקובץ מביא מכלי ראשון תפיסות פלסטיניות או חרדיות, וכמעט שאין בו ייצוג לתפיסות שעל אף השתייכותן למרחב הגאוגרפי של מדינת ישראל, הן מבטאות זרות וניכור כלפי ישראליות מכל סוג, כולל האפשרות של ישראליות 'מתוקנת', מרובת קולות ומכילה. בעיניי כעורך חסר זה אמנם פוגם בשלמות הקובץ, אבל גם מצביע על מוקד הדיון המתקיים בו: האתגר שמציבות תפיסות הזהות הממוקפת, שהתגבשו בגלויות היהודיות, לתפיסות השייכות, הריבונות והמולדת שהתגבשו ביישוב ובישראל. המאמרים בקובץ בוחנים שאלות אלו בשני דגשים מחקריים, 'חיובי' ו'שלילי': הדגש 'החיובי' מנסה לעמוד על מקומם ועל מידת השפעתם של דימויים גלותיים ותפיסות תפוצתיות ביישוב ובחברה בישראל; ואילו הדגש 'השלילי' מנסה לבחון איזו משמעות קיבלו דפוסים למיניהם של 'שלילת הגלות' ועד כמה הם רווחים בציונות הארץ־ישראלית ובחברה בישראל. מטבע הדברים שני הדגשים המחקריים אינם מוציאים זה את זה, להפך - מתקיים ביניהם מעין שיח של קשר גומלין ומתח פנימי.

הדיון המתמקד בדגש המחקרי 'החיובי' נפתח במאמרה של דליה מנור. המאמר בוחן את מקומם של דימויים גלותיים ושל תפיסות מקרב התפוצה באמנות ארץ ישראל בשנות השלושים של המאה ה־20. מנור מראה כי בתקופה זו נשברה הדיכוטומיה של גלות ומולדת, והתערער (ושמא טרם התגבש סופית) הדפוס אשר לפיו הגולה היא הגורם השלילי שנגדו מתעצבת הזהות וההוויה היהודית החדשה של היישוב. לפי מנור, אפשר לראות בתקופה זו את היוצא מן הכלל המעיד על הכלל - אפשרות בלתי ממומשת של 'חיוב הגלות'. גם מאמרו של חנן חבר בוחן את התקופה של שנות השלושים מצד השיח התרבותי שהתקיים בה. עיקרו בפולמוס שעוררו בראשית העשור הרצאה ומאמר פרי עטו של הסופר אשר ברש ובהם הזהיר מפני ספרות הרואה בהוויה היישובית הארץ־ישראלית חזות הכול. ברש דחף לדמיון של תפיסה חלופית לגבי ריבונות המרכז בארץ ישראל: לראותו מרכז שאינו עומד לעצמו אלא מרכז שזקוק ליצירתיות ולנתינה פעילה של התפוצה. בדומה לדיון במאמרה של מנור, גם חבר קובע כי בשנים שבין שתי מלחמות העולם התערערו היחסים ההיררכיים והדיכוטומיים בין מרכז לגולה, וכי נפתח צוהר לשיח חדש שבו יהיה לגולה תפקיד פעיל בכינון הריבונות היהודית הארץ־ישראלית. מאמרה של מיכל חכם עוסק גם הוא בסוגיה זו. חכם בוחנת את מקומם ואת חשיבותם של ייצוגים שמתיימרים לשחזר את 'הבית היהודי' בגולה בכתבים קנוניים מתרבות היישוב וראשית המדינה. היא מוצאת מגמת התפייסות נוסטלגית עם הגולה עקב השואה, ואף כי לדבריה מגמה זו לא סתרה את היחס השלילי לגולה ולעתים אף העצימה אותו, היא מוצאת

בה חיזוק לטענתה העיקרית כי לבית שבגולה, כרעיון, כדימוי וכזיכרון, בין שתיאורו שלילי ובין חיובי, יש לו תפקיד מהותי בשיח הציוני שמבקש לכונן בית מודרני בארץ ישראל. בה בעת, היא מוצאת שהנוסטלגיה לבית שנחרב בגולת אירופה נעשתה גם אמצעי להשתקת קולם של ילידי הארץ הערבים, שזכו עד אז לייצוג נרחב (למשל ביצירותיו של נחום גוטמן), גם אם זה היה ייצוג אוריינטליסטי.

עידו בסוק דן אף הוא בסוגיית מקומם של הדפוסים הגלותיים בשיח הארץ־ישראלי. בסוק בוחן את תהליכי התקבלותו ודחייתו של המשורר שאול טשרניחובסקי בקרב קהל הקוראים הארץ־ישראלי על רקע השיח הציוני בדבר 'גלות' ו'מולדת'. לטענתו, יש לראות ברצף, מתיוגו של טשרניחובסקי כמי שמבטא 'זרות' וזהות יהודית לא שלמה ועד תיוגו כמי שמגלם בשירתו את 'היהודי החדש', אופציה שמאפשרת לקהל קוראיו לראות בתוכני העבר היהודי מסגרת לתרבות אתנית חילונית חדשה. נסים ליאון בוחן קונפליקט פנימי מובנה בציונות הדתית: מצד אחד, היא שואפת ליצור קולקטיביות לאומית חדשה משוחררת מהגלות; מצד אחר, עצם הקיום של המסורת משמעו מודעות ושייכות למוצא אתני 'גלותי': להיות אשכנזי או ספרדי בחברה הדתית משמע להיות שייך ומשויך לקבוצה או לקטגוריה יהודית הקשורה קשר חי למנהג ולהלכה שמקורם בקבוצת המוצא. ליאון בוחן פרדוקס פנימי זה באמצעות ניתוח מקומם של הדפוסים והמאפיינים ה'גלותיים' כפי שעוצבו בקהילת המתפללים הציונית־דתית. הוא מתמקד ב'מנייני הצעירים' ורואה בהם כלי ליצירת סגנון דתי ישראלי שמורד במסורות הגלותיות ומפרק אותן אך בעת ובעונה אחת משמר את זיקה אליהן.

יגאל שוורץ מרחיב עוד יותר חלק זה של הדיון בקובץ וטוען לנוכחות פעילה של דפוסים שורשיים של השיח הגלותי בתוך השיח התרבותי הארץ־ישראלי החל בשנות השלושים, עבור להקמת מדינת ישראל וכלה בימינו אלו. הוא מוצא בקרב 'היהדות האשכנזית' שתי תפיסות מתחרות שיצרו שני גופים ספרותיים שונים במנטליות ובסגנון הספרותי שלהם: תפיסה קולקטיבית־לאומית 'מזרח־אירופית', לעומת תפיסה אינדיווידואלית אוניברסלית שמקורה במרכז אירופה. שוורץ בוחן את האופן שבו התחרו שתי התפיסות על מעמדן בהיירכיה היהודית האשכנזית באירופה; כיצד המעבר ממרכזים למרכז האחד בארץ ישראל הכריע את המאבק לטובת הגישה המזרח־אירופית; וכיצד המאבק בין הביטויים של שתי התפיסות לכל גלגוליו ממשיך למלא תפקיד נוכח ופעיל ביישוב ובחברה בישראל, כולל בימינו.

מסתו של אבנר בן־עמוס חותמת את הדיון בהעבירה את הזרקור לחברה הישראלית כיום ולמשמעות של אופציה נוכחת ופעילה המבוססת על זהות ממוקפת ועל ריבוי קולות. ברקע הדיון, עיבוד משותף של בן־עמוס ושל המחזאית רות קנר למחזה 'הוא הולך בשדות'. אבנר, שאביו עמנואל בן־עמוס היה הראשון שגילם את דמותו של אורי ועקב זאת נהפך לסמל של דמות הצבר, מייחד את מסתו לחיפוש אחר אורי הצבר 'האמתי'. החיפוש, לפי בן־עמוס, יוצר מעצם הגדרתו ריבוי זהויות המאתגר את הגישה הדיכוטומית שכופָה הסיפור הלאומי הציוני. בן־עמוס מציע חלופה לגישה הדיכוטומית בקיומו של מתח לא פתור בין דרישת השייכות לקולקטיב ובין הכמיהה להגשמה אישית. למעשה, בן־עמוס שב וחושף את הביקורת שכבר הושמעה ברומן המקורי של משה שמיר על דמות הצבר הפשטנית לעומת הדמות הגלותית המורכבת. בדומה לדמויות שהגיעו מאירופה ואשר מצטיירות ברומן כמסוגלות, למרות מגרעותיהן, להתמודד

עם מורכבות המצב שנקלעו אליו בהצלחה רבה יותר מאורי הצבר, כך גם האופציה של ריבוי הקולות שמציג בן־עמוס מבטאת התמודדות בשלה ומורכבת יותר בחברה הישראלית כיום.

קבוצת המאמרים השנייה בקובץ מתמקדת בדגש המחקרי 'השלילי'. היא בוחנת את מקומן ואת משמעותן המשתנה של תפיסות 'שלילת הגלות' בציונות ובחברה בישראל. מאמרו של חיים גנז פותח את הדיון בעימות בין שתי תפיסות של 'שלילת הגלות': תפיסה השמה במרכז את ארץ ישראל כקניין העם היהודי ורואה בפריחת חיים יהודיים מחוץ לארץ ישראל סוג של קלקול וסכנה. גנז מבקר תפיסה זו בהיותה מבוססת על מתן עדיפות לזכות הקולקטיב לעומת זכות הפרט, ומתוך כך היא מכתיבה לדעתו יחס של התנשאות כלפי יהודי התפוצה ואף כלפי הפלסטינים. מנגד, תפיסה השמה במרכז את קיומה של תרבות יהודית חובקת־כול ורואה ביהודים, במדינת ישראל ובתפוצה, אינדיווידואלים שיהדותם אינה אלא רכיב אחד מני רבים בזהותם. תפיסה זו מחייבת לטענת גנז הגדרה מחדש של 'מרכז' לעומת התפוצות - לא מרכז שמחייב הזדהות שאינה תלויה בִּדְבר התנהלותה וערכיה של המדינה היהודית, אלא מרכז שההזדהות אתו תלויה בתכנים המשותפים לתפוצות ולמדינה היהודית. משה צוקרמן, במסה המחקרית שלו, נוקט גם הוא גישה ביקורתית כלפי הגרסה הדיכוטומית של 'שלילת הגלות'. לטענתו, מדובר בתפיסת זהות לאומית שלילית שנזקקה לקיומה של האנטישמיות על מנת 'להוכיח' את צדקת דרכה. צוקרמן מדגיש שהמאבק ב'שלילת הגלות' מעמדת כוח, לאחר שהוקמה המדינה, שונה משהיה בעת שנאבקה הציונות לבנות את דרכה. לתפיסתו, המשך 'שלילת הגלות', גם כיום, מתווה בהכרח דרך לחשדנות ולשנאה כלפי זרים וכלפי 'אחרים', בעיקר אם הם - כמו החרדים וכמו ניצולי השואה ודוברי היידיש בתקופות מוקדמות יותר - מגלמים את הגלות, שמדינת ישראל נועדה לרפא ולגאול את היהודים ממנה.

יהודה שנהב, במסה על 'הנכבה והמלנכוליה היהודית-ערבית', מבקש לדמיין נוכחות פעילה ומשפיעה של גלותיות בחברה בישראל כיום: אופציה המבוססת על תפיסה של זהות ממוקפת ועל ריבוי קולות, שתהיה אתגר לגישות קיימות של 'שלילת הגלות' שמעצם טבען כופות חלוקה דיכוטומית וסיפור אחיד של מולדת-גלות. שנהב רואה בהתעלמות מהשייכות הפלסטינית למולדת ומתוצאות הקיום הפלסטיני בגולה חלק ממימוש התפיסה של שלילת הגלות כפי שהתפתחה בציונות האירופית וכפי שהיא נמשכת כיום בחברה הישראלית: אצל היהודי האירופי קיים מתח בינארי בין הגלות באירופה למולדת בישראל. ואילו בקיום היהודי-ערבי היחס בין גלות למולדת נתון ברצף של מקטעים מרחביים, לשוניים, דתיים ותרבותיים. על רקע זה, ולנוכח דחיית הערבית וראייתה כשפה נחותה, שארית מזוהמת של שפת הגלות המשבשת את העברית, שנהב מציע חזון אוטופי של התפייסות הלשונות, שיכול לזמן מפגש מחודש בין היהודיות לערביות: אופק פוליטי שיאפשר הגדרות ריבונות חדשות שתהיינה גמישות מספיק כדי להכיל את הערביות ביהודיות ולהפך.

בתיה שמעוני מאתגרת את תפיסות שלילת הגלות בגישה הרואה בהן תוצר של המציאות היהודית באירופה. היא בוחנת את יצירתו של יוסי אבני־לוי ומציגה אותה כמקרה בוחן למקומו של 'המזרחי' במפעל הציוני, בעיקר בכל הנוגע לערעור היחס הבינארי בין גלות לריבונות. לפי שמעוני, הדילמות שמעוררות האנטישמיות והעוינות כלפי היהודים מצד הסביבה הנוצרית אינן רלוונטיות למציאות התרבותית המזרחית, ולפיכך הן שוללות את האפשרות הגלומה בה

ודוחקות אותה לשוליים. הפער בין מזרחיות לאשכנזיות פוגע באפשרותו של הגיבור המזרחי ביצירתו של אבני־לוי להיכנס למרחב הציוני-לאומי, וגורם לו להקצין את הזדהויותיו עם רכיבי היסוד המכוננים של מרחב זה. דוגמה בולטת לכך היא הזדהותו עם השואה - הזדהות שהיא בעבורו מעין כרטיס כניסה לחברה הציונית. ברם, הניסיון להתקבל באמצעות מודל ההזדהות עם השואה מבליט דווקא את אי־ההצלחה לחדור אל ליבת הזהות הישראלית-ציונית, וחושף את קיומה של אופציית הגלות כמהות מרובת גוונים.

אליעזר דון יחיא מזהה שינוי מהותי בתפיסות של 'שלילת הגלות' בציבור הדתי לאומי. לטענתו, הכינוי 'גלותי' רווח כיום לצורך פולמוס דווקא בקרב הציונות הדתית ומחנה הימין, ואילו בעבר היה לו תפקיד בולט במאבקיהם של חוגי השמאל הציוני ביהדות הדתית. התחזקותן של עמדות שליליות כלפי הגלות בציבור הציוני-דתי בישראל קשורה ליחס השלילי שפיתחו רבים ממנו לתכונות שנחשבו סימני היכר של 'היהודי הגלותי' כגון חולשה ורכרוכיות, פשרנות וותרנות, רוח נמוכה וחוסר גאווה לאומית. אפילו יש התוחמים ערכים דמוקרטיים כסובלנות, ריבוי דעות ושוויון זכויות למיעוטים בגדר השפעות מערביות שמקורן בנטייה 'הגלותית' לחקות את הגויים. מגמה זו מתעצמת עד כדי תפיסות שבדומה ל'כנעניות' מבחינות באופן חד בין היהודים בישראל ובין יהודי הגולה ורואות ביהודי הגולה כמי שקושרים את גורלם עם עמים אחרים כדי להיחלץ מהגורל היהודי ומנטל השליחות היהודי.

נושא מאמרו של עמיחי רדזינר עשוי להיחשב מקרה מוקדם, משנות החמישים והשישים של המאה ה־20, המבשר על חלק מהתהליכים שדן בהם דון יחיא. המאמר מתמקד בהגותו המשפטית של שבתי בן דב ובטענתו כי ההצדקה לקיום המדינה ומערכת המשפט שלה טמונה בהיותן כלי לקידום הגאולה הרוחנית-דתית של העם היהודי. לפי בן דב, המשפט הישראלי לוקה ליקוי חמור בהיותו מושתת על יסודות זרים. הגותו אינה עוסקת בפירוק האתוס הציוני בלבד אלא גם ובעיקר בבנייה של אידאולוגיה שיטתית חלופית לזו הציונית. לטענת רדזינר, בן דב ביקש לגשר באמצעות המשפט העברי על הפער שבין עולם הדת הגלותי ובין העצמאות המדינית. רדזינר מכנה תפיסה זו 'פוסט־ציונית': אידאולוגיה שתכליתה לבטל את שיטת המשטר הדמוקרטי על ערכיו הליברליים בראותה בתנועה הציונית, פרי ההגות האירופית, ביטוי של התבוללות והתנכרות לעצמיות היהודית. יישום אידאולוגיה זו נועד, לפי בן דב, לשחרר את היהדות מהמקום הגלותי המתגונן ולאפשר לה דיאלוג של שווים עם תרבויות העולם.

שלי שנהב־קלר מביאה במאמרה את סיפור ההקמה של בית התפוצות כשיקוף של שיח 'שלילת הגלות' לגלגוליו בחברה בישראל וביחסיה עם התפוצה. היא בוחנת את המאבק שניטש בשלב התכנון של בית התפוצות בין שתי מגמות: האחת, תביעת אנשי התפוצה כי לצד הצגתו של העולם היהודי שחרב יש להנכיח את החיים הקיימים ואת יכולת הנורמליזציה של התפוצה היהודית. והשנייה, אידאולוגיה אדוקה של 'שלילת הגלות' המכוונת בעיקרה להנגדה בין חורבן הגלות לתקומת מדינת ישראל. המאמר מנתח את הסיבות לניצחונה של הגישה השנייה, ובוחן את המשמעויות של ניצחון זה על רקע הפיכת בית התפוצות לאתר עלייה לרגל, ולמה ששנהב־קלר מגדירה כאחד מ'מקדשי הדת האזרחית בישראל'. אלון גן חותם את הדיון בעימות בין שתי תפיסות של גלות: תפיסה מוקדמת, שוללת, הרואה בגלות ניגוד לתכלית הציונות ולבניית החברה החדשה; ותפיסה הפוכה, המתפתחת כתגובת־נגד לתפיסה המוקדמת, ובמקום שלילת

הזהות היהודית הגלותית היא מעמידה בשאלה את הזהות הצברית. תפיסה הפוכה זו מתרפקת על זיכרון הגלות ורואה בה רכיב חיוני בעיצוב החברה בישראל. היא מפליגה בשבחי הגלות ולעתים אף מרחיקה עוד צעד בהציעה לכונן את 'יבנה החדשה' כמקור גלותי רוחני חלופי וכתיקון לציונות. לפי גן, המהפך משלילת הגלות לחיוב הגלות הוא חלק מתהליך דיאלקטי שמתחיל להצמיח בהדרגה מיזוג חדש של תפיסות 'יהודיות' עם תפיסות 'ציוניות': שלב שבו גם המרד בגלות וגם המרד במרד מאבדים מחיוניותם, ושבו הדיכוטומיה יהודי-עברי חדלה להיות חלק מהותי בכינון הזהות הישראלית.

נראה כי תחזית זו סותרת את השלילה הגורפת של הזהות הממוקפת של התפוצה כפי שהובאה מפיו של א"ב יהושע בראשית הדברים. האם פירוש הדבר שריבוי קולות וזהות ממוקפת אכן הם בגדר אפשרות נוכחת, פעילה ובת קיימא בחברה הישראלית? רבים מהמאמרים בקובץ אכן מוצאים מגמות שונות של ריבוי קולות וזהות ממוקפת בחברה הישראלית, ועם זה דומה שרבים מהם מציירים נוכחות זאת כאתגר לתפיסות שולטות בחברה בישראל. הדיון באתגרים אלו ובמשמעותם לחברה בישראל עומד במוקד הקובץ, והוא שמבהיר את השאלות המהותיות הנדונות בו: הקובץ אינו מסתפק בשאלה החשובה הנוגעת למשקלה של דחיית הגלות מצד הציונות והחברה בישראל; אף לא בשאלה אשר למידת הנוכחות של תפיסות המבטאות ריבוי קולות וזהות ממוקפת בחברה בישראל. השאלה כבדת המשקל שמעלה קובץ זה היא עד כמה התפיסות של הזהות הממוקפת אכן מצליחות לאתגר תפיסות מושרשות של זהות וריבונות. עד כמה הן מסיטות את הגבולות הנתפסים שבין 'אנחנו' ל'הם' - ממקום של איום וסכנה למקום של דיאלוג וצמיחה? עד כמה הן פותחות אפשרויות חדשות לדמיון יחסיה של הריבונות היהודית עם קבוצות בישראל שאינן רואות ב'ישראליות' צד אפשרי או רצוי של זהות ממוקפת? ועד כמה יש פתיחות לתפיסות ביהדות התפוצה ובישראל השואפות לגבש זהות קבוצתית ייחודית שאיננה גוזרת שוליות, לעומת תפיסות הרוב והריבונות הישראליות? אני תקווה כי שאלות אלו יעמדו במוקד הדיון בנושא 'גלויות ישראליות', שיעורר קובץ זה.

עִם הפנים לתפוצות: השיח היהודי באמנות ארץ ישראל בשנות השלושים של המאה ה־20

דליה מנור

בתולדות האמנות הישראלית, אשר את ראשיתה מקובל לראות בהקמת בית הספר בצלאל למלאכות אמנות בירושלים בשנת 1906, בולטות בהיעדרן שנות השלושים. ההתעלמות מתקופה זו ניכרת במיוחד על רקע תשומת הלב הרבה הניתנת במחקר, בתערוכות ובספרים לעשורים הראשונים של הפעילות האמנותית ביישוב הציוני בארץ ישראל - תקופת בצלאל ושנות העשרים של המאה ה־20 - ולפעילות האמנותית בעשור הראשון למדינה, בעיקר סביב קבוצת 'אופקים חדשים'. תקופה מאוחרת יותר שזכתה למחקרים ולתערוכות מקיפות היא העשור של שנות השבעים. המספר הזעום של פרסומים על אמנות הציור והפיסול בארץ ישראל של שנות השלושים ראוי לתשומת לב.[1]

התרחבות שדה האמנות

מיעוט המחקר על אמנות התקופה מפתיע במיוחד על רקע ההתפתחויות בשדה האמנות בארץ ישראל באותן שנים. בראשית שנות השלושים התרחבה קהילת האמנים המקומיים, וחבריה

* המחקר למאמר נתמך על ידי מענק הקרן הלאומית למדע מס' 752/08.

1 בצד כמה מונוגרפיות על אמנים שהחלו לבלוט בתקופה זו, הפרסומים העיקריים על אמנות התקופה הם מלפני שלושים או ארבעים שנה: קטלוג תערוכה שאצר יונה פישר, **האכספרסיוניזם הארצישראלי בשנות השלושים וקשריו עם אסכולת פאריס**, מוזיאון ישראל, ירושלים 1971; ומאמר מאת יגאל צלמונה, 'אמנות א"י בשנות ה־30 ואסכולת פאריס', **קו**, 3 (דצמבר 1981), עמ' 28-34. עיקרי הרעיונות שהעלה צלמונה בחיבור זה חזרו בחיבורים מאוחרים שלו הסוקרים את האמנות בישראל, ובהם 'מזרחה! מזרחה?', בתוך: הנ"ל ותמר מנור־פרידמן (עורכים), **קדימה: המזרח באמנות ישראל**, מוזיאון ישראל, ירושלים 1998, עמ' 63-66. לאחר שנים של התעלמות האמנות הזאת זוכה שוב להתעניינות. באוקטובר 2013 נפתחה במוזאון מאנה כץ בחיפה התערוכה **בעקבות אסכולת פריז: האמנות הארצישראלית בשנות ה־30 וה־40** שאצרה סבטלנה רריגנולד.

באו משני מקורות עיקריים: בקבוצה אחת אמנים צעירים שבאו לארץ ישראל בשנות העשרים, למדו בארץ או באירופה והחלו להציג את יצירותיהם בשנת 1930. ובקבוצה האחרת עולים חדשים, שרובם הגיעו בשנת 1933 ולאחר מכן, מגרמניה וממרכז אירופה.[2] על פי רוב היו אלה אמנים בוגרים ומנוסים, ובהם אמנים שזכו להצלחה ולהכרה לפני שעזבו את ארצם. הם הביאו אתם מסורות אמנותיות שלא היו מוכרות ביישוב, ואלה לא תמיד התקבלו בהערכה בקרב האמנים הוותיקים. בהיסטוריוגרפיה של האמנות הישראלית נהוג לתאר את המצב כיריבות בין שתי אסכולות: האסכולה הצרפתית, שהשפיעה בשדה האמנות הישראלית מאז ראשית שנות העשרים; והאסכולה הגרמנית, שמשם היגרו רבים מעולי שנות השלושים והביאו עמם את המסורות האסתטיות אשר אפיינו את האמנות המודרנית בגרמניה. ליריבות זו כביכול, בין פריז לברלין, כפי שהוצגו הדברים לא אחת, הוצמדה גם יריבות בין־עירונית מקומית; תל אביב זוהתה עם האסכולה הצרפתית, וירושלים - עם האסכולה הגרמנית.[3] סקירה קצרה של הביוגרפיות של האמנים מגלה שהחלוקה הבין־עירונית רחוקה מלהיות מדויקת. גם העימות הצרפתי-גרמני נבע אולי מיחסי הכוחות בין הוותיקים לחדשים בשדה האמנות ומקשיי ההיקלטות של יוצאי גרמניה, ולאו דווקא מעימות תרבותי של ממש.

בשנות השלושים התפתח שדה האמנות בארץ ישראל גם מן הבחינה המוסדית: בשנת 1932 נוסד מוזיאון תל אביב בביתו של ראש העירייה מאיר דיזנגוף שבשדרות רוטשילד; המוזאון היה שם עד שנת 1971. בירושלים נפתח בשנת 1935 בצלאל החדש, הוא נמצא בבנייני בצלאל של ימי בוריס שץ (זה נסגר ב־1929), אך פעל במתכונת שונה, הקרובה ברוחה לרוח בית הספר המודרני לעיצוב ולאמנות באוהאוס בגרמניה. בצלאל החדש המשיך לפעול ולהתפתח, והוא הבסיס לאקדמיה בצלאל של ימינו. סמוך לבצלאל החדש המשיך לפעול בית הנכות בצלאל (בהנהלת מרדכי נרקיס) אשר שרד מימי בצלאל של בוריס שץ בשנות העשרים. מוזאון בצלאל נכלל במוזאון ישראל עם פתיחתו בשנת 1965.

2 בסוף שנות השלושים היו באגודת הציירים והפסלים בארץ ישראל 110 חברים, רובם (84) היו תושבי תל אביב, ומהם 44 בלבד הוגדרו כאלה 'המתפרנסים רק על האמנות'. מתוך: מכתב מאת ועד אגודת הציירים והפסלים בארץ ישראל אל ראש עירית תל אביב מר ישראל רוקח, 8.12.1939 בליווי 'רשימה סטטיסטית של מקורות פרנסתם של חברי האגודה'. עיריית תל אביב־יפו, הארכיון העירוני (להלן אעת"א), תיק ב', 1922-4. מנתון זה עולה שחל גידול של ממש באוכלוסיית האמנים בעיר. מקור המיוחס לעיריית תל אביב מ־1935 מציין 40 ציירים ופסלים בתל אביב מתוך 60 בארץ כולה. ראו: אהרן זאב בן־ישי, **תל אביב עיר ואם בישראל**, דפוס עזריאלי, ירושלים [1936], עמ' 13. בלס התבססה על חישוב מספר המשתתפים בתערוכות הכלליות ועל נתונים נוספים ומנתה 66 אמנים החברים באגודה ב־1938 לעומת 35 בשנת 1928. ראו: גילה בלס, 'אגודת הציירים והפסלים', בתוך: זהר שביט (עורכת), **תולדות היישוב היהודי בארץ־ישראל מאז העלייה הראשונה: בנייתה של תרבות עברית בארץ־ישראל**, חלק ראשון, האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים ומוסד ביאליק, ירושלים 1998, עמ' 416. למרות השוני בנתונים, אפשר לראות שהגידול הכללי באוכלוסיה היהודית בארץ השפיע גם על מספר האמנים הפעילים.

3 הביטוי הגלוי ביותר לחלוקה זו בהיסטוריוגרפיה הוא הבחירה לתאר את התקופה בשני פרקים נפרדים בספר **סיפורה של אמנות ישראל מימי בצלאל ב־1906 ועד ימינו**, מאת דורית לויטה וגדעון עפרת, בנימין תמוז (ערך והקדים מבוא), מסדה, גבעתיים 1980, עמ' 53-83, 85-127. הפרדה דומה קיימת בספרו של גדעון עפרת: Gideon Ofrat, *One Hundred Years of Art in Israel*, Westview Press, Boulder 1998, pp. 65-85, 87-106.

בתל אביב החלה יזמה להקים בעיר אקדמיה לאמנות ו'היכל אמנות'.[4] היזמה זכתה לתמיכת העירייה, אך הרעיון לא זכה למימוש, ובתל אביב לא קמה אקדמיה לאמנות. מסגרת צנועה יותר, של סטודיו להוראת ציור ופיסול, הוקמה בחסות ההסתדרות בהנהלת הצייר אהרן אבני (1906-1951) שעלה לארץ ב־1925 והשתייך לדור הצעיר של האמנים שהחלו להציג ב־1930. קדם לו הסטודיו של יצחק פרנקל (1900-1981), שפעל בשנים 1925-1929 והוקם אף הוא על ידי ההסתדרות. התפתחו בו אמני הדור החדש של ציירי הארץ. בסטודיו של אבני, כמו בזה של פרנקל, מקור ההשראה המרכזי היה הציור הצרפתי, והושם דגש רב על הבעה באמצעות צבע. הסטודיו שהתפתח ונקרא בשנות החמישים על שם מייסדו - מכון אבני - היה למוקד רב־השפעה בשדה האמנות בישראל.

עוד מחיי האמנות בתל אביב: בשנת 1934 הוקמה אגודת הציירים והפסלים בארץ ישראל. זו החליפה את האגודה הקודמת, אגודת אמנים עברית, שנוסדה בירושלים ב־1920. בשנות השלושים היתה האגודה גורם מרכזי בחיי האמנות ביישוב העברי בארץ, בעיקר בזכות תפקידה בארגון תערוכות כלליות שנתיות לחברי האגודה ובזכות קשריה ההדוקים עם מוזיאון תל אביב. ואולם היו גם חיכוכים בין המוזאון, שאירח את התערוכות, ובין האגודה, שארגנה אותן.[5] בראשית שנות הארבעים החליטה האגודה להיפרד מן המוזאון וקיימה את תערוכותיה בתאטרון **הבימה** החדש.[6] לאחר שנים מספר ללא בית נמצא לאגודה משכן בקיץ 1948 - בביתן האמנים החדש שהוקם ברחוב אלחריזי בתל אביב. אולם בזמן זה כבר נחלש כוחה של האגודה. קבוצת אמנים פרשה ממנה ויזמה תערוכות מתחרות בשם 'אופקים חדשים', ועד מהרה היתה קבוצה זו לשליטה בשדה האמנות המקומי.

'גזית' ושיח האמנות החדש

מוקד הדיון במאמר הוא האקלים האינטלקטואלי בשדה האמנות בכלל, ובפרט השיח על האמנות בהקשר לשיח הזהות היהודית, כפי שהתגלם בארץ ישראל של שנות השלושים. העיון הפרטני שאציג בדפים הבאים בכל הנוגע לקשר שבין האמנות החזותית לזהות היהודית ישפוך אור על מושגים ועל רעיונות רווחים בתקופה. בעקבות זאת אציע הסבר לדחיקתה של תקופה זו משיח האמנות הישראלי ומן ההיסטוריוגרפיה המקובלת.

תפקיד בעל חשיבות עליונה בשדה האמנות מילא באותן שנים כתב העת הספרותי **גזית**,

4 מכתב לראש עיריית תל אביב, מאיר דיזנגוף מאת יוסף קאסטל, 13.2.1936, מלווה במסמך מפורט, 'אקדמיה לאמנות בא"י: הצעה ליסוד מכון עליון לכל ענפי האמנות'; מכתב נוסף מ־7.5.1937 מאת מייסדי אגודה למען 'היכל אמנות' (יושב ראש יוסף קאסטל, סגני יושב ראש שמואל באס, אורי קיסרי), אעת"א, ב' 1913-4. ידיעה על ייסוד האגודה פורסמה **בדבר**, 10.3.1937, עמ' 6. האגודה ארגנה פגישות ודיונים עם סופרים ואנשי תאטרון. העירייה הקצתה ל'היכל אמנות' מגרש ב־1943, ואף נערכה תחרות תכנון והוכרז זוכה, אולם האמנים לא הצליחו לגייס את הסכום הנדרש. בלס (לעיל הערה 2), עמ' 429-428.

5 מכתב מן האגודה אל ראש עיריית תל אביב ישראל רוקח, 22.11.1939, ומכתב ממנהל מוזיאון תל אביב אל ראש העירייה, 30.11.1939, אעת"א, ב' 1922-4. בלס (לעיל הערה 2), עמ' 425-427.

6 חוזר לחברים, 12.3.1941, אעת"א, ב' 1922-4.

שאותו ייסד בשנת 1932, ערך והוציאו לאור המשורר והמתרגם גבריאל טלפיר (1901-1990). מלכתחילה יועד **גזית** להיות ירחון, וככזה הוא יצא לאור במשך כשנה. בשנים הבאות מנעו קשיים תקציביים את הופעתו הסדירה, ואולם למרות כל המכשולים, המשיך טלפיר להוציא לאור את **גזית** עד שנות השמונים.[7] **גזית** הגיע לשיא תפוצתו בשנת 1935: 5,000 מנויים - כך על פי עדותו של טלפיר - רבים מהם היו עולים חדשים מגרמניה.[8] זה היה אחד מכמה כתבי עת ספרותיים שראו אור ביישוב בשנות השלושים: **מאזניים** (מ־1929, ממשיך לצאת לאור), **כתובים** (1926-1933), **טורים** (1933-1935, 1938-1939), **גליונות** (1934-1954). כל אחד מכתבי העת האלה היה מזוהה עם מגמה או עם אחת מהחבורות הספרותיות שהיו פעילות ביישוב.[9] אך **גזית** לא היה כתב עת ספרותי גרדא; הוא פרסם מגוון של חיבורים בתחומים פילוסופיה והיסטוריה, מוזיקה, ארכאולוגיה ואדריכלות מודרנית. עם זאת, חשיבותו העיקרית בתרבות המקומית היתה בשמשו בימה לפרסום מאמרים ותמונות מתחום האמנות ובהציעו לקוראי העברית הצצה לעולם הבין־לאומי של האמנות המודרנית.

גזית הציג מגיליונו הראשון עמדות ברורות על אמנות יהודית מודרנית, ובכך השפיע עמוקות על התמורה שהתרחשה בשיח האמנות בארץ ישראל. בתמצית אפשר להגדיר את התמורה הזו כשינוי במוקד הזהות הקולקטיבית: מזהות מקומית ארץ־ישראלית לזהות יהודית כללית, דהיינו מזהות לאומית יהודית ספציפית - זו של הציונות - לתפיסה רחבה ואוניברסלית של זהות יהודית. תפיסה זו באה לידי ביטוי ברעיונות ובדיונים על אמנות שפרסמו אמנים, מבקרי אמנות וכותבים אחרים בעיתונות.

באותן שנים ניכרה ביצירתם של האמנים ביישוב תמורה הן בנושאי הציור והן בסגנונו: מציורי נוף ארץ־ישראלי לציורים עירוניים ולציורי תפנים (interior) ודיוקנים; ומצבעים בהירים שמונחים בצורות תחומות וברורות ובמשטחים גדולים לצבעים כהים, המבוצעים במשיכות מכחול קטנות, חופשיות ואקספרסיביות. שני תהליכים אלה קשורים זה בזה.

7 הגיליון הראשון ראה אור בינואר 1932. סיומו של הכרך הראשון, של 12 גיליונות (שישה מהם היו למעשה שלושה כפולים), היה כעבור שנה וחצי, במאי 1933. לאחר שנה זו, שאז הוציא טלפיר את כל הכסף שעמד לרשותו, הוא החל לחפש מקורות מימון להמשך ההוצאה לאור של **גזית** וקיבל תמיכה חלקית מהצייר מרק שאגאל. אולם הקשיים הכלכליים נמשכו; והכרך השני, שהחל באוקטובר 1933, הסתיים (עם שלושה גליונות כפולים) בקיץ 1938. ככתב עת יחיד בארץ לאמנות עד שנות השישים, חשיבותו של **גזית** עבור קהילת האמנות המקומית היתה עצומה, למרות אי־סדירות פרסומו. המובאות מ**גזית** שיצוינו להלן יכללו את הפרטים שהודפסו; לעתים אין תאריך או מספרי עמודים.

8 יורם הרפז, 'פרשת גבריאל טלפיר', **קול העיר**, 2.12.1988, עמ' 59. המידע בכתבה זו הובא מפי טלפיר, וייתכן שיש בו מן ההפרזה.

9 זהר שביט, 'התפתחות כתבי העת והעיתונות', בתוך: הנ"ל (עורכת), **תולדות היישוב היהודי בארץ־ישראל**, עמ' 132-133, 145-146. נראה ש**גזית** לא נחשב כתב עת ספרותי חשוב, ולא זכה במאמר זה לניתוח מפורט כמו כתבי עת אחרים.



פנחס ליטווינובסקי, **משפחה ערבית**, 1930 בקירוב, שמן על בד, 73X60 ס״מ.
אוסף פרטי, באדיבות דפנה ליטווינובסקי



משה מוקדי, **שתי דמויות**, 1932 בקירוב, שמן על בד, 64X80 ס״מ. אוסף נינה מוקדי ואלי חיון, באדיבות נינה מוקדי חיון



מנחם שמי, **דיוקן עצמי**, 1930 בקירוב, שמן על בד, 49X73 ס״מ. אוסף הפניקס הישראלי, תל אביב, באדיבות ניצה שמי

בשנות העשרים עמדו במוקד שיח האמנות יישוב הארץ ותושביה. לא היו אלה רק נושאים לציור: ארץ ישראל נתפסה כקרקע צמיחתה של אמנות עברית אותנטית, אמנות בעלת איכות מקורית, ייחודית ומובחנת שנובעת מן המקום. זו היתה השאיפה של רבים מן הפעילים בשדה האמנות - אם במוצהר ואם במשתמע - אך לא היתה הסכמה על הדרך להשגת יעד זה. בעיקר היתה מחלוקת על הדגם הראוי להתפתחות האמנות בארץ ישראל: האם עליה לחפש מקורות השראה במזרח הקרוב, באזור ובהיסטוריה הקדומה שלו או שעליה לפנות מערבה, אל הדוגמה האירופית כדי ליצור אמנות מודרנית אוניברסלית?[10] העימות בין שתי האפשרויות התרבותיות הללו, הלוקלית והאוניברסלית, נמשך עוד שנים רבות בשיח האמנות הישראלי.

לתוך המחלוקת הזו נכנס בשנות השלושים ממד יהודי מעניין: אפשרות שהוצגה במונחים של אמנות מודרנית ואוניברסלית, והדוגמאות לה נלקחו תדיר מאמנים יהודים אירופים בני הזמן. בשל כך היתה תפיסה של מורשת יהודית מסוימת לתשתית התאורטית של הפרקטיקה האמנותית. לכל הדוברים היה ברור שאין כאן שאלה של 'סגנון יהודי' באמנות או של נושאים יהודיים. למרות זאת התייחסו הכותבים לעתים קרובות לתודעה חמקמקה של איכות או של 'אופי יהודי' הצומח משורשי האמן ב'גזע היהודי'. על פי פרשנויות אלה אפשר להבחין ביסוד זה או להרגיש אותו בתוך יצירת האמנות, והיצירה היא המעידה על יוצרה כעל יהודי. העובדה שדובר במושגים מעורפלים לא מנעה כותבים רבים מלהשתמש בהם. תכונות מיוחדות אותרו במיוחד ביצירתם של אמנים יהודים בפריז, שכונסו בשם 'אסכולת פריז'. לעתים יוחסו תכונות יהודיות גם לאמנים שאינם יהודים; הבולט שבהם היה רמברנדט.[11] רעיונות אלה הועלו לא

10 לדיון מפורט בנושא ראו: דליה מנור, 'מודרניזם ישראלי באמנות: מזרח או מערב, מקומיות או אוניברסליות - ראשיתה של מחלוקת', בתוך: עודד היילברונר ומיכאל לוין (עורכים), **איך אומרים Modernism בעברית?**, רסלינג, תל אביב 2010, עמ' 67-98.

11 על חשיבותו של רמברנדט בעיני סופרים עברים ראו: אבנר הולצמן, **מלאכת מחשבת: תחיית האומה**, זמורה־ביתן והוצאת אוניברסיטת חיפה, תל אביב 1999, עמ' 212-230. במיוחד רווחה התפיסה, בלשונו של ביאליק, כי: 'גאון ציירים זה מן הגויים השיג באורח פלא את הנשמה העברית' (שם, עמ' 216). גישה זו ודומות לה בקרב אמנים ופרשנים יהודים מבוססות על מסורת היסטוריוגרפית המוצאת בציוריו ובביוגרפיה של רמברנדט, האמן ההולנדי בן המאה ה־17, יחס מיוחד ליהודים. ראו: Steven Nadler, *Rembrandt's Jews*, The University of Chicago Press, Chicago & London 2003, esp. pp. 44-57. מייקל זל איתר את שורשי המסורת ההיסטוריוגרפית הזו בשאיפה להציג את רמברנדט כמופת לסובלנות דתית ותרבותית, על רקע מאבקים למען ליברליזם וערכים דמוקרטיים באירופה של המאה ה־19. הוא הצביע על חלקם של היסטוריונים של אמנות ממוצא יהודי גרמני במאה ה־20, ובהם ארווין פנובסקי ופרנץ לנדסברגר, שאימצו את הרעיונות האלה וראו במשיכתו של רמברנדט ליהודים דוגמה לאידאל הנצחי של האנושיות האוניברסלית. ראו: Michael Zell, 'Eduard Kolloff and the Historiographic Romance of Rembrandt and the Jews', *Simiolus: Netherlands Quarterly for the History of Art*, 28, 3 (2000-2001), pp. 181-197 וגם: Idem, *Reframing Rembrandt: Jews and the Christian Image in Seventeenth-Century Amsterdam* University of California Press, Berkeley 2002, pp. 43-46. בין הפרסומים בעברית על רמברנדט: לאוניד פסטרנק, **רמברנדט: יצירתו וערכו ליהדות**, יבנה, ברלין 1923; מ' אבי־צלילי, 'אמנות ואמנים: רמברנדט', **דבר**, 4.1.1935, עמ' 14; יהושע שור, 'רמברנדט', שם, 9.12.1938, עמ' 3; א[וטו] שנייד, 'רמברנדט והיהודים', **גזית**, ד, א (ללא תאריך). בנובמבר 1934 הוצגה במוזאון בצלאל בירושלים

רק בידי מבקרים וסופרים, דוגמת טלפיר, אלא גם בידי אמנים פעילים, ובהם חיים אתר, לצד אמנים שנמנו עם הבולטים בשדה האמנות ביישוב מאז שנות העשרים - מנחם שמי, יצחק פרנקל, משה קסטל.



חיים אתר, **דיוקן עצמי**, 1935, שמן על בד, 38X46 ס״מ.
באדיבות משכן לאמנות, עין חרוד

כתב העת **גזית** היה הבימה הראשית להעלאת רעיונות אלה ולקידום יצירתם של אמנים יהודים. מסקירת המאמרים אשר פורסמו בשנה הראשונה לצאתו לאור עולה כי שליש מהם עסקו באמנות החזותית, ומתוך אלה הוקדשו רוב המאמרים לאמנים אירופים מודרניים: אוסיפ זדקין, מקס ליברמן, אמדאו מודליאני, אברהם מינצ׳ין, זיגמונט מנקס, חיים סוטין, ז׳ול פאסקן, קמי פיסרו.[12] לאמנים אלה - בני דורות שונים ובעלי סגנונות אמנות שונים בתכלית - היה מכנה משותף אחד: הם היו יהודים, ומרביתם התיישבו בפריז ויצרו בה. מכאן שהאמנים שעורך **גזית** חשב כי הם חשובים ביותר וראויים ביותר להתפרסם

תערוכה של תחריטים ורפרודוקציות של רמברנדט.

12 על פי מפתח לכרך הראשון של **גזית**, 1933. הפרסום הלא סדיר בשנים הבאות והיעדר מפתחות לכרכי **גזית** אינו מאפשר ניתוח דומה בנוגע לשנים הבאות בכתב העת.

במאמרים עבור קוראי העברית היו האמנים היהודים. מלבד מאמרים, התפרסמו **בגזית** גם רפרודוקציות של יצירות אמנות. כאן היה המגוון רחב יותר ונכללו אמנים מודרניים נודעים שאינם יהודים, ובהם מונה, סזאן, גוגן, ואן גוך ופיקסו, לצד אמנים מן היישוב בארץ.

לצד הירחון הוציא טלפיר לאור גם את האלבום **ציירים יהודים בזמננו** בשנת 1937, ובו תמונות של 20 אמנים, 14 מהם פריזאים, לרוב ממוצא מזרח־אירופי, ושישה מארץ ישראל.[13] לדידו של טלפיר, 'אמנים יהודים בני זמננו' היו בראש ובראשונה אמני פריז; הוא התעלם מאמנים יהודים בולטים בארצות אחרות כמו רוסיה, בריטניה וארצות הברית. ואכן, מבחינתם של רבים מאמני ארץ ישראל, וגם מבחינת אמנים רבים ברחבי העולם באותה עת, פריז היתה המרכז של עולם האמנות. אליה נסעו והיגרו ובה ראו מופת לאמנות המודרנית. אמנים יהודים רבים התיישבו בה לפני מלחמת העולם הראשונה ולאחר מכן, וכך היתה פריז גם לבירת האמנות היהודית. הבחירה באמנים פריזאים מפורסמים לאלבום זה אינה כה מפתיעה אפוא. מה שראוי לתשומת הלב הוא השילוב של אמנים מארץ ישראל עם אמנים מהתפוצות כמשתייכים לאותה קטגוריה של אמנים יהודים בני זמננו.

בהיסטוריוגרפיה של האמנות הישראלית הקנונית (ובכללה תקופת היישוב) האמנות הישראלית מתוארת כנפרדת, ואף כעולה על האמנות היהודית בתפוצות. לדוגמה, העימות בין האמנים המודרנים של שנות העשרים לבין אמני בצלאל הוצג לא אחת כמרד נגד המאפיינים השליליים של האמנות ה'ישנה', וזו הוגדרה במונחים 'אקדמיזם, שמרנות, ומלנכוליה גלותית'.[14] ברוח דומה תוארה מגמת ההפשטה של קבוצת 'אופקים חדשים' כ'שחרור האמנות הישראלית מאקספרסיוניזם יהודי, לאומי, פרובינציאלי ומדקורטיביות מזרחית'.[15] בהתאם לתפיסה הציונית של שלילת הגלות, רווחה בשיח האמנות הישראלית נטייה להגדיר את עצמה באמצעות דחייה של כל מה שנחשב יהודי באמנות, ולפיכך מזוהה עם הישן והשמרני. אולם עיון במתרחש בזירת האמנות של שנות השלושים בארץ ישראל מגלה כי תפיסות אנטי־יהודיות כאלה אינן מייצגות את הגישה שהיתה מקובלת ביישוב בכלל ובקהילת האמנות בפרט.

בסתיו 1932 הוצגו בתערוכה הכללית של אגודת אמני ארץ ישראל שני אמנים יהודים פריזאים - זיגמונט מֶנקס ואלפרד אברַם - כאמנים אורחים.[16] באותה שנה ארגן מוזאון בצלאל בירושלים תערוכה לאמן היהודי הרוסי לאוניד פסטרנק במלאות לו שבעים שנה. האוסף ההולך ומוקם של מוזיאון תל אביב התמקד בשנותיו הראשונות באמנים יהודים מפורסמים כמו שאגאל, מודליאני, פסטרנק, מואיז קיזלינג ומאנה כץ.[17] היו אף שתבעו

13 גבריאל טלפיר, **ציירים יהודים בזמננו**, גזית, תל אביב 1937.

14 Ofrat, *One Hundred Years of Art in Israel*, p. 48. גם כותבים אחרים מציינים את ההתנגדות לאמנות בצלאל בשל המהות ה'גלותית' שלה ו'גלות' היתה בעיניהם מוקצה מחמת מיאוס. ראו: תמוז (עורך), **סיפורה של אמנות ישראל**, עמ' 38, וכן Ran Schechori, *Art in Israel*, Sadan, Tel Aviv 1974, pp. 11-12.

15 Amnon Barzel, *Art in Israel*, Giancarlo Politi Editore, Milan 1988, p. 56

16 **אגודת אמני ארץ ישראל: תערוכת סתיו, קטלוג התערוכה**, חשוון תרצ"ג.

17 ל"ר, 'מוזיאון תל אביב', **גזית**, א (ינואר 1932), עמ' 34. העבודה הראשונה באוסף המוזאון היא **יהודי עם**

את הגברת נוכחותם של אמנים יהודים באוסף המוזאון, ובכלל זה אמנים מן המאה ה־19, בטענה כי ללא אמנות זו לא תיתכן תחייה של האמנות העברית.[18] מוזיאון תל אביב הציג בשנות השלושים תערוכות יחיד לאמנים יהודים בעלי שם כמו בוריס אהרונסון (1934), מקס ליברמן (1935, תערוכת זיכרון), לסר אורי (1937).[19] לאחר מכן הוצגה תערוכה קבוצתית של ציירים יהודים מפריז, אשר ארגן הצייר משה קסטל, שהתגורר אז בפריז.[20] האמנים מאנה כץ ומנקס הציגו תערוכות יחיד בגלריות בתל אביב ובירושלים.[21] העיתונים דיווחו על ביקוריהם בארץ של אמנים מן התפוצות, וביקורו של מרק שאגאל לרגל ייסודו של מוזיאון תל אביב זכה לתהודה נרחבת.[22] העיתונות העברית הכללית ייחדה לא מעט ידיעות ומאמרים לאמנים יהודים נודעים כמקס ליברמן ולסר אורי.[23] פרסום מידע על אמנים יהודים מצליחים כשלעצמו לא היה יוצא דופן בעיתונות העברית בארץ ישראל, אך בשנות השלושים הושם

ספר תורה משנת 1925 מאת מרק שאגאל, מתנת האמן, שהיה מעורב בייסוד המוזאון.

18 צבי נבון, 'במוזיאון: הערות על רכוש המוזיאון התל אביבי', **הארץ**, 26.10.1932, עמ' 3.

19 תערוכתו של לסר אורי היתה תערוכת היחיד הגדולה ביותר עד אז בארץ, ומילאה את כל אולמות המוזאון. היא צוינה בעיתונות כיוצאת דופן ('בביתו של מ. דיזנגוף ז"ל', **דבר**, 8.3.1937, עמ' 9), ככל הנראה במספר המבקרים.

20 משה זמירי, 'הציירים היהודים (לתערוכתם במוזיאון תל אביב)', **גזית**, ב, י-יא [1937], עמ' 22-23.

21 ראו: הרמן סוויט, 'ממונפארנס - לרחבת מוגראבי / ברכת שלום למאני כץ לתערוכתו הראשונה בא"י', **הארץ**, 20.9.1935, עמ' 3; קארל שוורץ, 'תערוכת מאני כץ בתל אביב', שם, עמ' 9; שם, 28.10.1935, עמ' 3. **גזית** קידם את תערוכת מנקס בירושלים.

22 ראו: 'שגאל ופלג לא"י', **הארץ**, 8.3.1931, עמ' 4; ש', 'למארק שאגאל - בבואו', שם, 12.3.1931, עמ' 1; 'מהותו של שגל', שם, 15.3.1931, עמ' 2; 'מרק שאגאל לארץ', **דבר**, 28.12.1930, עמ' 1. על ביקוריו הקודמים: 'אמנים אורחים', שם, 3.3.1929, עמ' 1; 'בין הבאים והשבים', שם, 7.3.1929, עמ' 1.

23 ראו **הארץ** על מקס ליברמן: 'פרופיסור מאכס ליברמן על יהדותו', 2.8.1931, עמ' 2; 'שיחה עם מאכס ליברמן', 4.8.1933, עמ' 5; קארל שווארץ, 'מאכס ליברמן', 15.2.1935, עמ' 7-8; 'לזכר מאכס ליברמן', 21.2.1935, עמ' 3-4; 'שרטוטים לדמותו של מכס ליברמן', 25.2.1935, עמ' 3; נ' סוקולוב, 'מאכס ליברמן (כמה שרטוטים)', 29.3.1935, עמ' 9. על לסר אורי: הרמן סויט, 'מחיי לסר אורי', 27.11.1931, עמ' 5; 'תערוכת ציורי לסר אורי, ברלין', 3.1.1932, עמ' 2. קארל שוורץ, 'שיחות אמנותיות: לסר אורי', 17.8.1934, עמ' 3; 'בתל אביב: נפתחה תערוכתו של לסר אורי במוזיאון ת"א', 5.1.1937, עמ' 8; הרמן שטרוק, 'לאנשי התרבות, לתערוכת לסר אורי בת"א', 2.2.1937, עמ' 2; ד"א פרידמן, 'לסר אורי', 5.2.1937, עמ' 10. על לאוניד פסטרנק: 'למלאת 70 שנה לצייר היהודי־רוסי פרופיסור פסטרנק', 17.4.1932, עמ' 2. הרמן סוויט, 'האילוסטרטור היהודי של התחיה - לאוניד פסטרנק', 22.11.1935, עמ' 16; קארל שווארץ, 'שיחות אמנותיות: א. פרופ' ליאוניד פסטרנק', 7.4.1937, עמ' 2. על מודליאני: ש"ש, 'אמדיאו מודיליאני', 8.3.1935, עמ' 9. **דבר** על מקס ליברמן: 'בתפוצות: מכס ליברמן בן 87', 5.8.1934, עמ' 2; 'מכס ליברמן', 10.2.1935, עמ' 1; 'תערוכת זיכרון למכס ליברמן', 22.2.1935, עמ' 1. על לסר אורי: 'מת הצייר לסר אורי', 20.10.1931, עמ' 1; 'פתיחת תערוכת הזכרון ללסר אורי', 5.1.1937, עמ' 6; ד"ר אריה רוזנברג, 'לתערוכת לסר אורי', 22.1.1937 עמ' 3; פרופ' יהושע שור, 'לסר אורי (לתערוכת תמונותיו במוזיאון בתל אביב)', **דבר הפועלת**, 21.2.1937 עמ' 26-28. כן ראו: י"ה, 'מרק שאגאל', **דאר היום**, 10.3.1929, עמ' 3; אורי קיסרי, 'לנוכח מרק שאגאל', שם, 23.6.1931, עמ' 2; 'מכס ליברמן בן 84', שם, 2.8.1931, עמ' 2; הרמן שטרוק, 'זכרונות על מכס ליברמן', **מאזניים**, ו, יח (1935).

דגש על האופי היהודי של אמנותם.[24]

מלבד **גזית** והעיתונות היומית, התפרסמו מאמרים על אמנים יהודים גם בכתבי עת ספרותיים אחרים.[25] מונוגרפיות קטנות על אמנים יהודים שכתב המבקר הצרפתי ואלדמר ז'ורז' ופורסמו בצרפתית וביידיש הגיעו גם לארץ ישראל.[26] ככל הנראה על סמך התעניינות זו פרסמה ההוצאה ספרית פועלים בשנים 1943-1944 סדרת ספרונים על אמנים בשם **אלכסון**, בעריכת לאה גולדברג ואריה נבון. שלושה מחמשת הספרונים יוחדו לאמנים יהודים, רובם מפריז.

פריז בארץ ישראל

ההתעניינות באמנים אלה וביטויי הכבוד וההוקרה אליהם אינם צריכים להפתיע לנוכח ההצלחה שזכו לה אמנים יהודים בפריז באותן שנים. אולם מלבד הערצה וגאווה, ניכרה השפעה פריזאית גם בסגנון ובלוח הצבעים של אמנים בארץ. הם אימצו אווירה אקספרסיוניסטית בציור, העדיפו גוונים כהים ושכבות עבות של צבע (אימפסטו) מצבעים בהירים ובוהקים, וזנחו את הצורות השטוחות והברורות לטובת תנופת מכחול משוחררת ומהירה. התמורה הסגנונית הזאת ניכרה היטב בקרב אמנים שהתבלטו בשנות העשרים, ובייחוד מנחם שמי, פנחס ליטווינובסקי ומשה מוקדי, וביצירתם של מצטרפים חדשים לחוגי האמנות, ובהם חיים אתר, דוד הנדלר, אביגדור סטמצקי, פנחס אברמוביץ ואהרן גלעדי. לא תמיד זכו תמורות אלה בסגנון לקבלת פנים אוהדת. 'מבחינה ציורית הפכה ארץ ישראל למחוז צרפתי, כי כל מה שלא השתבץ במסגרת התמאטיקה המצורפתת לא נחשב למעניין ולחדיש', כתב המבקר חיים גמזו בספרו מ־1951 על האמנות בישראל, והוסיף: 'ההלם של פאריס היה כה חזק, עד שהביא במבוכה את טובי ציירינו ואחדים מהם נפגעו עד כדי כך, שלא נתאוששו עד היום'.[27] ביקורת זו והשיפוט ההיסטורי שבצדה היו משותפים למבקרים ולהיסטוריונים אחרים במשך השנים, אשר עסקו באמנות התקופה כמעט אך

24 'פרופיסור מאכס ליברמן על יהדותו', שם. קארל שוורץ, 'אמנות יהודית', **הארץ**, 20.7.1934, עמ' 5.

25 ביטאון אגודת הסופרים העברים פרסם באחד מגיליונותיו הראשונים מאמר על הפסל הפריזאי אוסיפ זדקין: שלמה צמח, **מאזניים**, א, 4 (כ"ד באדר ב תרפ"ט). צמח פרסם מאמר גם על שאגאל, והרצאתו של שאגאל לפני קהל מוזמנים בהבימה פורסמה: מרק שגל, 'האמנות המודרנית', **מאזניים**, ב, מו-מז (י"ג בניסן תרצ"א), עמ' 14-15, והמשך: מח (כ"ט בניסן תרצ"א), עמ' 12-13. בדרך כלל המתמקד העניין של כתב העת באמנות יהודית מסורתית ובכמה אמנים מארץ ישראל. מאמר על שאגאל התפרסם גם בכתב העת המתחרה; ראו: ו' ווייל, 'תגים לדמותו של שאגאל', **טורים**, 9, 18.8.1933, אך על פי רוב התמקדו מאמרי האמנות באמנים צרפתים מודרניים ובאמני ארץ ישראל.

26 הצייר חיים גליקסברג העיד בזיכרונותיו על ביאליק (**ביאליק יום יום**, דביר, תל אביב 1953, עמ' 10, רשימה מתאריך 12.2.1929), כי היו ברשותו ספרים על מודליאני ועל סוטין שפורסמו ביידיש בהוצאת טריאנגל (משולש). הוצאת Le Triangle בפריז פרסמה בשנות העשרים והשלושים ספרונים גם על אמנים לא צרפתים בפריז, וכמה מהם נכתבו בידי ואלדמר ז'ורז'. הספרים על האמנים היהודים פורסמו גם בתרגום ליידיש.

27 חיים גמזו, **ציור ופיסול בישראל**, אשכול, תל אביב תשי"א, עמ' 18-19.

ורק מנקודת המבט של ההשפעה צרפתית. קרוב לוודאי כי לסוגיה זו של 'השפעת יתר' יש השלכות על המוניטין הבעייתיים של התקופה בהיסטוריוגרפיה של האמנות הישראלית.



מנחם שמי, **עצים בהר הכרמל**, 1940, שמן על בד, 48.5X40 ס״מ.
אוסף מוזאון חיפה לאמנות, באדיבות ניצה שמי



פנחס ליטווינובסקי, **מקלפת תפוחי האדמה**, 1930 בקירוב, שמן על בד, 36X43 ס״מ. עיזבון האמן, באדיבות דפנה ליטווינובסקי



חיים אתר, **דיוקן עצמי**, 1935, שמן על קרטון, 21.5X26.5 ס״מ.
באדיבות משכן לאמנות, עין חרוד

מקובל להסביר את עצמתה של השפעה זו בעובדה שאמנים רבים נסעו לפריז באותן שנים.[28] אמנים מארץ ישראל אכן נסעו לפריז, כמה מהם לביקורים קצרים, כדי לנשום את האווירה הבין־לאומית של בירת האמנות, ואחרים לשהות ממושכת. אך אין בכך הסבר מספק לתמורה אמנותית מרחיקת לכת. יש לכך כמה סיבות. ראשית, בשל התפקיד המתמשך של פריז בהתפתחותה של האמנות בישראל: אמנים נסעו אליה כל השנים, לפחות עד שנות השבעים של המאה ה־20. בשנות העשרים הושפעה יצירתם של ראובן רובין, של נחום גוטמן, של ציונה תג׳ר, של מנחם שמי, של אריה לובין ואחרים מפיקסו ומהתקופה ה׳קלאסית׳ שלו בצד הציור ה׳נאיבי׳ של אנרי רוסו ושל ציירים צרפתים נוספים. בשנות הארבעים אימצו ציירים מובילים בקבוצת ׳אופקים חדשים׳ את יצירתו המאוחרת של ז׳ורז׳ בראק, ובשנות החמישים השפיעו מגמות בציור הצרפתי המופשט, ה׳אל־צורני׳ (Art Informel) ו׳המופשט הלירי׳ הן על עיצובן של יצירות אמנות בישראל והן על השיח על אודותן. ה׳ראליזם החדש׳ שנולד בפריז בתחילת שנות השישים השפיע על אמני מפתח בשדה האמנות בישראל. מכיוון שפריז היתה ׳העולם׳ עבור אמנים מישראל, אין בנסיעות אליה בשנות השלושים משום דבר חריג. יש לתהות מדוע השפעתה מודגשת בקשר לאמנות שנות השלושים ולא בקשר לאמנות מתקופות אחרות.

28 שם, עמ׳ 18-20; צלמונה, ׳אמנות א״י׳ (לעיל הערה 1), עמ׳ 28; Barzel, *Art in Israel*, p. 38; Ofrat, *One Hundred Years of Art in Israel*, p. 66.

בין מלחמות העולם המשיכה פריז לשמש מוקד משיכה לאמנים מכל העולם ופרחה בה קהילה של אמנים מהגרים. האמנות שנוצרה בה באותן שנים היתה מגוונת מבחינת הסגנונות והמגמות שהתקיימו בו בזמן: קלאסיציזם, מופשט גאומטרי, אקספרסיוניזם, סוראליזם,[29] אולם רק מבחר מצומצם מהם הגיע לחופי ארץ ישראל. למרות זאת, הכתיבה ההיסטורית והביקורתית על התקופה מתעלמת ממגוון זה ומציגה את פריז כמקור מונוליתי. איתמר אבן־זוהר כבר עמד על כך שלא הזמינות של רכיבי תרבות מניעים חברה מסוימת לאמץ אותם אלא יכולתם למלא תפקיד בהתאם לאידאולוגיה חדשה.[30] כפי שהראיתי במקום אחר, בשנות העשרים ניכרה הספיגה הסלקטיבית של רכיבים מן האמנות הצרפתית בשפת האמנות וברפרטואר הנושאים באמנות ארץ ישראל, כשאמנים הביאו מפריז צורות, צבעים ונושאים שתואמים תפיסות לאומיות בתיאור המולדת.[31] כך אפשר לטעון כי התמורות בסגנון, בלוח הצבעים ובנושאים באמנות שנות השלושים בארץ ישראל לא היו תוצאה של קליטה פסיבית גרדא של השפעות אלא פרי הכרעה ובחירה מתוך אפשרויות קיימות.

המניע להשפעה הסלקטיבית לא זכה לעיון יסודי עד כה. המבקר והאוצר יונה פישר הציע לראות בהשפעה זאת תוצאה לא מכוונת של המפגש בין האמנים מארץ ישראל ובין האמנים היהודים בפריז. מלכתחילה, טען פישר, יצאו האמנים לפריז כדי לשאוב מן האמנות הצרפתית, להכיר מכלול של תרבויות ומסורות ולמצוא פתרונות לצרכים האמנותיים שנוצרו משום שנקלעו למבוי סתום בשנות העשרים. אולם בדרך כלשהי, למרות רצונם, הם נמשכו אל חוגי האמנים היהודים; שם הרגישו נוח. בסופו של דבר הם התבוננו בציור הצרפתי מנקודת המבט של קבוצת הציירים היהודים שפגשו בפריז.[32] אין ספק שלרקע המזרח־אירופי המשותף לאמנים היהודים בפריז ולאמנים מארץ ישראל, ובכלל זה השפה המשותפת - יידיש, היה תפקיד מכריע בסיוע לאמנים מארץ ישראל למצוא את דרכם בעולם האמנות בפריז. אך האם די בכך כדי להסביר מדוע אסכולת פריז היהודית נעשתה כה משמעותית באמנות ארץ ישראל בשנות השלושים דווקא? אחרי הכול, רבים מן האמנים היהודים הללו חיו ויצרו בפריז שנים רבות לפני כן, וכמה מהם אף זכו להצלחה רבה. הקריירה של חיים סוטין למשל זינקה באמצע שנות העשרים. אמנים נודעים אחרים כבר לא היו בין החיים כאשר כתבו בארץ ישראל אודותם - ז׳ול פסקן מת ב־1930 ומודליאני ב־1920. נראה אפוא שמקור ההשפעה היה קיים וזמין זמן רב לפני שהתממש בקרב אמני ארץ ישראל.

מלבד הקשר הטבעי בין האמנים היהודים מארץ ישראל ובין האמנים בפריז, קשר

29 Sarah Wilson, *Paris: Capital of the Arts 1900-1968*, Royal Academy of Art, London 2002, ch. 2

30 איתמר אבן־זהר, ׳הצמיחה וההתגבשות של תרבות עברית מקומית וילידית בארץ־ישראל 1882-1948׳, **קתדרה**, 16 (1980), עמ׳ 175.

31 Dalia Manor, *Art in Zion: The Genesis of Modern National Art in Jewish Palestine*, Routledge, London 2005, pp. 176-181

32 פישר, **האכספרסיוניזם הארצישראלי**, ללא מספרי עמודים.

האוצר והמבקר יגאל צלמונה אירועים מקומיים בארץ ישראל עם התמורה האמנותית: ההתנגשויות האלימות בין ערבים ליהודים בקיץ 1929 (מאורעות תרפ"ט):

> טבח היהודים בחברון על ידי ערבים ב־1929 היה אחת הטראומות האקוטיות ביותר לישוב היהודי בארץ ישראל; הוא ערער את יסודותיה של מגמת ההשתלבות היהודית במרחב. העובדה שהמזרח דוקא נטה להקיא מתוכו את היהדות הביאה לתפנית אידיאולוגית חדה של האינטליגנציה הארצישראלית, תפנית אשר השפיעה בוודאי גם על תפיסת האמנות ועל סגנון היצירה.[33]

זהו הסבר מוקשה, בראש ובראשונה משום שהוא נתמך בדוגמה אחת ויחידה שפירושה אינו חד־משמעי.[34] מלבד זה, נשאלת השאלה עד כמה אפשר לייחס לאירועים חיצוניים, טראומטיים ככל שיהיו, השפעה מידית ועמוקה הן על השפה האמנותית והן על רפרטואר הנושאים ועל מערכת הערכים והרעיונות המניעים את האמנים. בחינה מעמיקה של האמנות הישראלית במאה ה־20 מלמדת כי למרות האירועים הקשים, המלחמות והאסונות שחוותה החברה בישראל, התגובה האמנותית אליהם היתה מוגבלת וקצרת טווח.[35] אין ספק שאירועי אוגוסט 1929 היו טראומטיים, והמספר הרב של נפגעים בשבוע אחד (133 הרוגים ו־230 פצועים) טלטל את היישוב היהודי לאחר כמה שנות יציבות יחסית. התגובות בשדה התרבות היו מידיות: **כתובים** הקדיש את הגיליון הראשון שלאחר האירועים לפרסום שירים ומאמרים על הטבח בחברון, ובגיליון שלאחריו נכללו חומרים הקשורים באירועים. אולם בתחילת אוקטובר חזר כתב העת למתכונתו הרגילה, ונכללו בו בין השאר מאמרים על האמנות בפריז ובארץ ישראל, ללא אזכור של האירועים הקשים.[36] גם השבועון **מאזניים** הגיב על המאורעות בפרסום הצהרה מטעם אגודת הסופרים, ושיר ומסה על הטבח בחברון, אולם מעורבות השבועון בענייני השעה היתה מוגבלת בדרך

33 צלמונה, 'אמנות א"י' (לעיל הערה 1), עמ' 28. צלמונה חזר על הטיעון בחיבורים מאוחרים יותר. ראו לדוגמה צלמונה, 'מזרחה! מזרחה?' (לעיל הערה 1), עמ' 63.

34 להוכחת התפנית האידאולוגית הציג צלמונה סדרת רישומים קריקטוריים של נחום גוטמן שנוצרו בעקבות הטבח, ובהם הערבים מתוארים כרוצחים צמאי דם, להבדיל מהדימוי ה'חיובי' כביכול של הערבי (כרועה עזים או פלאח) בציורי גוטמן משנים קודמות. הטיעון מתבסס על פרשנותו של צלמונה עצמו לציוריו האוריינטליסטיים של גוטמן, שעל פיה דמות הערבי משקפת חלום של השתלבות במזרח ודגם אידאלי ל'יהודי החדש'. אולם נחום גוטמן המשיך לצייר דמויות ערבים גם בשנות השלושים ובמשך כל חייו ברוח אידאליסטית, גם אם בסגנון שונה. יואב דגון טען בהקשר לרישומים אלה: 'מאורעות תרפ"ט מזעזעים את נחום גוטמן אך לא מקעקעים את אמונו בערבים'. תיאורים בעלי אופי דומה על טבח יהודי תימן יצר גוטמן עוד ב־1927: יואב דגון, **נחום גוטמן מבקר במחוזות הרשע**, מוזאון נחום גוטמן, תל אביב 2000, עמ' 3.

35 בעקבות רצח ראש הממשלה יצחק רבין ב־1995 הוצגו תערוכות רבות של עבודות שנתנו ביטוי לתחושות האבל והזעם, בדרך כלל בהתאמה לסגנון היצירה של כל אחד מהאמנים, בלי לקרוא תיגר על עיקרי האמנות עצמה. ממרחק השנים אפשר לומר כי למרות הטראומה הקשה שגרם רצח רבין לחברה בישראל, הוא לא הטביע חותם על האמנות הישראלית.

36 ראו: **כתובים**, ג, מס' 46/7, 13.9.1929, ומס' 48, 25.9.1929 (ששם התפרסמו הקריקטורות של גוטמן על המאורעות).

כלל.[37] **בכתובים** נדפס מאמר מאת האמנית חנה אורלוף על אמנות בפריז והתפרסמה סקירה על האמנות בשנה החולפת מאת נחום גוטמן (בשם העט נ' סוקר), שציינה בין השאר את הצלחתם של אמנים ארץ־ישראלים בחוץ־לארץ. אין בסקירה כל התייחסות לאירועים הנוראים שקרו שבועות אחדים קודם. גוטמן אף הדגיש את תפיסתו הלאומית־טריטוריאלית: 'לא נטפס במדרגות אמנות האמת עד שכוונותינו האמיתיות והתת־מודעות תהיינה ספוגות בתפיסה לאומית חברתית'.[38] גם חיי המוזיקה ביישוב חזרו למסלולם במהירות לאחר ההלם שגרמו האירועים.[39] התפיסה הגורסת שאירוע אלים אחד תרם להיפוך אידאולוגי מוחלט, כפי שעולה מפרשנותו של צלמונה, מבוססת על ההנחה כי היישוב היהודי בארץ ישראל היה עד לאותו רגע מאוחד תחת דגל 'ההשתלבות היהודית במרחב', וראה בערבי המקומי מופת לשורשיות. לאמתו של דבר, שדה האמנות ביישוב היה מאוחד פחות מכפי שמצטייר בהיסטוריוגרפיה המקובלת של האמנות הישראלית.[40]

ראשיתו של השיח על יהדות באמנות

ההסברים של פישר וצלמונה מציעים ראיות נסיבתיות לתמורה סגנונית ותמטית, ואולם שורשי התמורה במחשבת האמנות נעוצים במקום אחר - בשדה הרעיונות. כאן היה למבקר האמנות הצרפתי המוערך ואלדמר ז'ורז' תפקיד רב־משקל: רעיונותיו על האמנות היהודית התפרסמו בעברית עוד בשנת 1930, והם עוכלו וחזרו והובאו במאמרים רבים של מבקרים ואמנים בשנות השלושים והארבעים. רעיונותיו נקשרו לאמנים יהודים נודעים שעליהם התפרסמו **בגזית** מאמרים מתורגמים. לדוגמה, באביב 1932, בגיליון השלישי של **גזית**, נדפסו שני מאמרים על חיים סוטין - גרסאות מקוצרות של מונוגרפיות שפרסמו שנים אחדות קודם לכן שני בני סמכא בעולם האמנות הפריזאי: היסטוריון האמנות אלי פור (Élie Faure) והמבקר ואלדמר ז'ורז' (Waldemar George).[41] תיאורו של סוטין כממשיכו של רמברנדט (בידי פור), והתיאור של אמנותו כביטוי לגורל יהודי טרגי (בידי ז'ורז') הדהדו בטקסטים שנדפסו **בגזית** בשנים הבאות.

37 שביט (לעיל הערה 9), עמ' 151.

38 מאמרה של אורלוף התפרסם **בכתובים**, 49/50, 4.10.1929. ראו גם: נ' סוקר, 'סך הכל (הציור בתרפ"ט)', **כתובים**, 4.10.1929, עמ' 2.

39 יהואש הירשברג, 'התפתחות הגופים המבצעים במוסיקה', בתוך: שביט (עורכת), **תולדות היישוב היהודי בארץ־ישראל**, עמ' 293.

40 על דימויי יהודים חרדים בני היישוב הישן בציור של שנות העשרים ראו: Dalia Manor, 'The Dancing Jew and Other Characters: Art in the Jewish Settlement of Palestine during the 1920s', *Modern Jewish Studies*, 1, 1 (2002), pp. 73-89.

41 אליה פור, 'חיים סוטין', **גזית**, א, ג-ד (מרס-אפריל 1932), ללא מספור עמודים (על פי מונוגרפיה מ־1929); וולדימר ז'ורז', 'חיים סוטין', שם, עמ' 41-42 (על פי מונוגרפיה מ־1928) [שמו של ואלדמר ז'ורז' נכתב בפרסומים העבריים בצורות שונות ויופיע בהמשך בכתיב שהתפרסם].



חיים סוטין, **נוף בדרום צרפת**, 1920-1921 בקירוב, שמן על בד, 65.4X50.2 ס״מ.
BF332 © 2014 The Barnes Foundation

חודשים מספר לאחר מכן התפרסם ב**גזית** מאמר נוסף מאת ז׳ורז׳ בכותרת ׳לשאלת האמנות היהודית׳. מאמר זה זכה במשך השנים לאזכורים ולהתייחסויות של היסטוריונים כאל מאמר מפתח בנושא. המאמר נכתב במקור בצרפתית והיה הקדמה ללא כותרת בקטלוג תערוכה של 35 אמנים יהודים בני הזמן שהוצגה בקיץ 1929 בציריך.[42] על חשיבותו של המאמר בעיני אנשי הדור מעידה העובדה שהוא נדפס פעמיים בתרגום לעברית בהפרש של שנים אחדות. בנובמבר 1930 התפרסם המאמר לראשונה (בכותרת שונה משל **גזית**) במוסף הספרותי של **דבר**, מן העיתונים המשפיעים ביישוב.[43] למאמר היתה תגובה מידית: מבקר הספרות ועורכו של המוסף הספרותי של **דבר** דב שטוק (סדן) פרסם התקפה נוקבת על ז׳ורז׳ ועל תפיסת היהדות שלו. להגנתו יצא המשורר והמתרגם עזרא זוסמן, וגם תגובתו פורסמה ב**דבר**.[44] שבועות אחדים לאחר מכן, בדצמבר 1930, פרסם המשורר, המבקר והמסאי יעקב קופלביץ (לימים נודע כישורון קשת) מסה קצרה בכותרת ׳מהי יהדות באמנות?׳. המאמר נדפס בשבועון **הפועל הצעיר**, ביטאון מפלגת הפועלים מפא״י, שרק לעתים נדירות התייחס לסוגיות ספרותיות ואמנותיות.[45] זמן

42 וולדמר ז׳ורז׳, ׳לשאלת האמנות היהודית׳, **גזית**, א, ט-י (ללא תאריך, כנראה פברואר 1933), ללא מספרי עמודים. Waldemar George, *Jüdische Künstler unserer Zeit*, Salon Henri Brendlé, Zürich 1929.

43 ולדימר ז׳ורז׳, ׳על הפלסטיקה היהודית׳, **דבר**, 7.11.1930, עמ׳ 2-3.

44 ד״ש (דב שטוק), ׳הערות והשגות׳, **דבר**, 14.11.1930, עמ׳ 9; ע״ז (עזרא זוסמן), ׳הערה׳, שם, 28.11.1930, עמ׳ 9. זוסמן היה ככל הנראה המתרגם של מאמרו של ז׳ורז׳ (חתום בראשי תיבות). סדן וזוסמן היו חברי מערכת **דבר**.

45 יעקב קופלביץ, ׳מהי יהדות באמנות?׳, חלק ב מתוך ׳שיחות אמנותיות׳, **הפועל הצעיר**, כד, 11

קצר לאחר מכן, בינואר 1931, פרסם קופלביץ בביטאון אגודת הסופרים **מאזניים** מסה ארוכה בנושא היהדות והאמנות, שהוא חיבר שנים אחדות קודם לכן; זו נדפסה בשלושה חלקים.[46] פרק הזמן שחלף - שבועיים - בין שני פרסומיו של קופלביץ על אמנות ויהדות בשני כתבי עת שונים, לאחר הפרסומים **בדבר**, מעיד לא רק על העניין המיוחד של המחבר בנושא, אלא גם על רצונם של העורכים להציג את הסוגיות הללו לפני קהל קוראיהם.

לרשימתו של קופלביץ **בהפועל הצעיר** קדמה סקירה על הפורטרטים של הצייר חיים גליקסברג לרגל תערוכתו בתל אביב ובה ציין המבקר 'את האופי היהודי של עבודות האמן הצעיר הזה'. הוא הזדרז להסביר למה הוא לא התכוון: לא ליהדות שבנושא או באביזרים, 'אלא לאותו משהו טמיר ומסויים כאחד, לאותה נקודה אפיינית ובלתי־נתפשת [...] המורגשת ביצירתו של אמן שהנהו "יהודי" על פי מהותו'.[47] בהמשך דבריו, ברשימה שיוחדה, כאמור, כולה לשאלת הגדרת היהדות באמנות, חזר קופלביץ והדגיש: 'את היהדות האמתית שבאמנות יש לחפש ביסודות הגזעיים הכמוסים, בסתרי הנשמה היהודית'.[48]

כמו ואלדמר ז'ורז', שפתח את מאמרו בביקורת על הדעות המקובלות על אמנות יהודית,[49] הציג גם קופלביץ סקירה קצרה על ההשקפות השונות ואף הסותרות על אמנות יהודית מפי אמנים ומבקרים אירופים. בעיקרו של דבר הוא ביקש להבחין בין טעם ובין אופי באמנות; בין הטעם היהודי, '[ש]הוא לא תמיד משופר ודק', ובין 'האופי היהודי הכמוס [...] התבלין שהנשמה היהודית מערבבת באמנות, וביחוד בציור [...] הוא תמיד לשבח ולא לגנאי [...] מי יתן ויכולנו להעלות את הטעם היהודי הנגלה למדרגת הנשמה היהודית הנסתרת'.[50]

האפיון של היהודי במונחים רוחניים לא היה שכיח בשיח האמנות בארץ ישראל בשנות

(26.12.1930), עמ' 4-5.

46 יעקב קופלביץ, 'היהדות והיצירה האמנותית', **מאזניים**, ב, לו (י"ט בטבת תרצ"א), עמ' 7-10; לז (כ"ו בטבת תרצ"א), עמ' 10-12; לט (י"א בשבט תרצ"א), עמ' 7-9. המאמר מתוארך לשנים 1923-1925. ייתכן שהעניין הציבורי בנושא כפי שהועלה **בדבר** ו**בהפועל הצעיר** אִפשר לקופלביץ להביאו אז לידי פרסום.

47 קופלביץ, 'ח' גליקסברג הפורטרטיסטן', חלק א מתוך 'שיחות אמנותיות' (לעיל הערה 45), עמ' 3. גליקסברג עצמו השתמש באותו ניסוח כשכתב על ציירי פריז היהודים (רשימה נמצאה בעיזבונו): 'הציור שלהם "ציור יהודי", לא רק מפני הנושאים היהודיים [...] אלא מפני שכל צייר אמיתי מורגשת בו השפעת הגזע, ואף בציור המופשט מתגלה משהו טמיר, כוונתי לאותה נקודה אופיינית ובלתי נתפסת'. מצוטט בתוך: איה לוריא, **שמורים בלב: ציורי הדיוקן של חיים גליקסברג**, מוזיאון תל אביב לאמנות, תל אביב 2005, עמ' 23.

48 קופלביץ (לעיל הערה 45), חלק ב, עמ' 4.

49 ואלדמר ז'ורז' פותח את מאמרו (בפרסומו המקורי) במתקפה על 'היסטוריונים יהודים כבולי־מסורת, עבדי־נוסחה ושגרה, השוללים לגמרי מאת העם היהודי את הסגולה ליצירה פלאסטית'. בלי לציין במפורש הוא מרמז לספרו של קרל שווארץ, 'היהודים באמנות' (Karl Schwarz *Die Juden in der Kunst*), שיצא לאור בברלין ב־1928, בעת שהיה שווארץ מנהל המוזאון היהודי שם. אולם עניין זה נשמט מן המאמר כפי שפורסם **בגזית**. ביוני 1933, בעקבות הזמנה של מאיר דיזנגוף, בא שווארץ לארץ ומונה למנהל מוזיאון תל אביב.

50 קופלביץ (לעיל הערה 45), חלק ב, עמ' 5.

העשרים,[51] אך בשנות השלושים היה הרעיון שגור בדיונים על הציור ועל הפיסול, לעתים קרובות בהתייחס לנפש היהודית או לגזע היהודי. במאמר הפותח את כתב העת **גזית** הסביר העורך גבריאל טלפיר שהיצירה האמנותית בטהרתה היא 'פרי רוחו היוצרת של היחיד המבודד בתוך לבטי זעזועיו ואימתו, אשר תקונן בנפשו. אך בכל גלוייה הנה מעורה תוך חזותו הכללית של הגזע, תוך הגזעיות'.[52]

ברוח דומה כתב האמן חיים אתר, ידיד קרוב ושותף רעיוני של טלפיר, אשר עיצב את דף השער של **גזית**.[53] בגיליונו השני של **גזית** כתב אתר: 'יודעים אנו, שהיצירה מביאה לידי סבל [...] כי הסבל מצרף את הגוף, מטהר את הנשמה'. זהו הטוהר היהודי, הוסיף, 'כי אנו, אשר התנסינו בכל הנסיונות, ידענו לשמור עליו בנו'.[54] הזיקה בין הנפש המתייסרת, ובייחוד הנפש היהודית, ובין האמנות היוצרת היה מוטיב נפוץ בכתיבה על אמנות בארץ באותן שנים.

הרעיון על נפש יהודית או על קיומו של מאפיין משותף לאמנים יהודים שונים זה מזה נתקל גם במידה של ספקנות. עם זאת, נעשו גם ניסיונות להגדיר מכנה משותף נפשי זה. לדוגמה, הצייר מנחם שמי (שמידט) דיווח ל**גזית** על תערוכה גדולה של אמנות צרפתית מודרנית המוצגת בפריז ב־1937 (היה זה בתערוכה העולמית) ובכותבו על האמנים היהודים המוצגים בתערוכה העיר: 'קשה לאמור מהו המאחד את כל הציירים היהודים - כעין דכאון מעורב ברגש הרחמים לזולתם'. מנגד הוא קבע: 'אי־אפשר לעשות מזה דפוס צורתי או יסוד לאסכולה; אם כך, הרי רמברנדט הוא הצייר "היהודי" האמתי והראשון'.[55] משה זמירי הבחין, בסקירת התערוכה של אמנים יהודים מפריז במוזיאון תל אביב, בהתפתחותם האינדיווידואלית, אך בכל זאת חיפש מכנה משותף לנוכחותם הקיבוצית: 'אין להעריכם הערכה אישית ונפרדת בלבד, כי ביצירותיהם חבויה הרגשה יהודית עמוקה, גם בהיותה הלבוש הפורמלי של האמנות הצרפתית'.[56] אמנים

51 קופלביץ התייחס לראשונה ל'אופי היהודי' של הפורטרטים של גליקסברג בסקירה של תערוכה כללית ב־1929 ב**מאזניים**, א, ט (ז' באייר תרפ"ט), עמ' 8, בעוד שאר המבקרים התמקדו באופי האינדיווידואלי של גליקסברג כאמן.

52 ג"ט [גבריאל טלפיר], 'בשערי היצירה האמנותית', **גזית**, א, א (שבט תרצ"ב [ינואר 1932]), עמ' 4. המאמר הציג את תפקיד האמנות בתחיית החברה כחלק מן החיים הרוחניים מתוך ביקורת על התגברותם של 'כוחות מיכניים־טכניים בשם עושר ואושר אנושי מדומה' (עמ' 3).

53 גליה בר אור, **'חיינו מחייבים אמנות': בניין תרבות כבניין חברה: מוזאונים לאמנות בקיבוצים, 1930-1960**, מכון בן־גוריון לחקר ישראל והציונות, קריית שדה בוקר 2010, עמ' 178. הקשרים בין אתר לטלפיר החלו ב־1925, והדיאלוג ביניהם נמשך שנים בהפריה הדדית. בר אור טענה כי לאתר היתה השפעה על טלפיר בתפיסתו האמנותית שראתה את יסוד היצירה בעולמו הפנימי של האמן. שם, עמ' 179-180.

54 חיים אפטיקר [אתר], 'הציור בנתוחו', **גזית**, א, ב (אדר תרצ"ב [פברואר 1932]), עמ' 15. במרכז המאמר עומדת ההבחנה של המחבר בין אמנות דתית ובין הרוחני באמנות. לבד מתשבחות לאמנים יהודים, בייחוד לסוטין, אתר שיבח את האמן הספרדי הקתולי בן המאה ה־16, אל גרקו, 'אשר העמיד את הרוח במרכז היצירה'. שם, עמ' 14. אל גרקו נערץ גם על אמנים אחרים בארץ ישראל באותו זמן. עדיין לא נחקרה התופעה המעניינת הזאת.

55 מנחם שמי (שמידט), 'על אמנות־הציור הצרפתית בזמננו', **גזית** ב, י-יא [1938], עמ' 21. רמברנדט הוזכר לעתים מזומנות בטקסטים כאלה, וכאן הושווה במיוחד לסוטין.

56 זמירי (לעיל הערה 20), עמ' 22.



חיים סוטין, **האופה**, 1919 בקירוב, שמן על בד, 50.8X66 ס״מ.
BF442 ©2014 The Barnes Foundation

ומבקרים נוספים נהגו להצביע באותן שנים על תכונה יהודית באמנות, שמאפייניה אמנם חמקמקים אך אפשר בכל זאת לחוש בה גם אם לא ממש לראותה - בייחוד בעבודותיהם של האמנים היהודים בפריז.

פתולוגיה יהודית

תשומת הלב הוקדשה בעיקר לצייר חיים סוטין, אשר היבטים מיצירתו קיבלו הד בציוריהם של אמנים ביישוב: האימפסטו העבה בשימוש בצבע, משיכות המכחול הסוערות, הצורות המעוותות ואף רפרטואר הנושאים. בלטו במגמה זו ציוריהם של מנחם שמי (׳עצים על הכרמל׳, 1940), משה מוקדי (׳מלצר׳, 1930 בקירוב), פנחס ליטווינובסקי (׳נער מתקן נעליים׳, שנות השלושים), ויותר מכול ציוריו של חיים אתר בדיוקנים העצמיים ובציורי הבשר והעוף המת.



מנחם שמי, **שדרה בעכו**, 1936, שמן על בד, 73X60 ס״מ. אוסף מוזאון חיפה לאמנות, באדיבות ניצה שמי



משה מוקדי, **המלצר**, 1930 בקירוב, שמן על בד, 46X33 ס״מ. אוסף הפניקס הישראלי, תל אביב, באדיבות נינה מוקדי חיון

אמנותו של סוטין תוארה בכתובים כנושאת אופי פתולוגי עם נטייה לחוסר יציבות נפשית. זמירי כתב כי הצורות והצבעים ביצירתו של סוטין חסרי הרמוניה או היגיון פנימי, אך העריך את עצמתו של האמן ואת יכולתו להמיר צורה וחומר להבעה מופשטת ומטפיזית. אופן יצירתו זה ׳מקרבו ביותר לדרכי החזון העברי ולמקורות ההלוצינציה שהן מתכונותיו העיקריות של



פנחס ליטווינובסקי, **נער מתקן נעלים**, 1930 בקירוב,
שמן על בד, 46X65 ס״מ. אוסף מוזיאון תל אביב
לאמנות, באדיבות דפנה ליטווינובסקי

החוזה היהודי׳.[57] בצד ההשוואה לנביאי התנ״ך, הושווה סוטין לעתים קרובות לאמנים בעלי שם. הצייר יוסף פרסמן כתב שסוטין הפך ׳את הישגיהם של וון־גוג [ואן גוך] ורמבראנדט למין היסטריקה פרטית׳,[58] והצייר יצחק פרנקל מצא ב׳היסטריקה ציורית׳ מאפיין מזוקק של סוטין, ושוב, כמושג חיובי: ׳האם סוטין איננו היסטריקה ציורית, במובן הגבוה של המלה: התיאור המלא של הרגשת הנחיתות, רעש הצבעים שלו בצורה אפוקליפטית־ברוקית [...] האם אין זה הציור הצרפתי הנשקף מתוך ראי עקום?׳[59] מנחם שמי מצא בציורו של סוטין ׳איזו תלישות חולנית׳, הגם שהוא ראה בו את אחד מגדולי הציירים המחדשים, לצד פיקסו ומטיס.[60] טלפיר, בכתבו על האמנים היהודים בהכללה, התייחס לייחודם הגזעי, אשר שמר לתפיסתו על אופי ציורם, והוסיף: ׳איזו חולניות פסיכית מרחפת על פני ציורנו בדור האחרון׳.[61]

תיאורים מעין אלה, המייחסים לאמנים אי־יציבות נפשית והפרעה אישיותית, מזכירים את השיח הרפואי על היהודים, שרווח במחשבה האירופית. תפיסת היהודים כחולים בכלל

57 שם, עמ׳ 22-23.

58 יוסף פרסמן, ׳על אמנים יהודים׳, **גזית**, ב, ח-ט (1936), עמ׳ 57. המאמר פותח ומסיים בטענה כי אמנות יהודית כשלעצמה עדיין לא נוצרה, ואין לאמן היהודי פרספקטיבה מיוחדת אלא במסגרת אוניברסלית (עם העדפה ברורה לאמנות המרוכזת בצרפת). שם, עמ׳ 58.

59 יצחק פרנקל, ׳רעיונות על האמנות הצרפתית׳, **גזית**, ב, ד (1934), עמ׳ 38.

60 מנחם שמי, **48 תמונות ומבחר אגרות ורישומים**, הקיבוץ המאוחד, תל אביב 1958, מכתבים מפריז מ־29.7.1937 ומ־30.9.1937, עמ׳ 21-22.

61 טלפיר, **ציירים יהודים בזמננו**.

וכנוטים להיסטריה ולנירוזה (Neurosis) בפרט היתה מקובלת בפסיכיאטריה באירופה בשלהי המאה ה־19.[62] מחקרים הראו כי השיח על מחלת היהודים לא היה מוגבל למחברים ולחוקרים אנטישמים וכי גם מדענים יהודים עסקו בתאוריות הגזע. דיונים על הזהות הגזעית של היהודים, שהיו נפוצים בקרב סופרים ואנשי מדע יהודים, עמדו בבסיס שאיפות פוליטיות ואידאולוגיות שונות ואף מנוגדות בקרב יהודים - מהתבוללות עד פיתוח הלאומיות היהודית.[63] אין זה סוד כי מגמות בתנועה הציונית, ובראשם הרעיונות שקידם מקס נורדאו, אימצו את תשתית הרטוריקה האנטישמית ואף ביקשו להתאימה - טוען סנדר גילמן - לכדי מסר פוליטי ברור, אשר ישרת את צורכי הקהילה היהודית.[64] השקפותיו של נורדאו, שיש 'לרפא' את היהודים מתחלואי הגוף והנפש באמצעות עבודה גופנית והתעמלות, היו שגורות ברטוריקה הציונית. ואכן, השאיפה הציונית ליצור 'יהודי חדש' בארץ ישראל כמרפא לתחלואי הגולה, טוען רפאל פאלק, התאימה לתאוריות איגניות (Eugenics) שבאו לידי ביטוי בפרסומים שונים ביישוב, של דברי רופאים, מחנכים וסופרים. בשנות העשרים והשלושים ראו אור בעברית מאמרים וספרים שעסקו באיגניקה, בביולוגיה, בתורשה ובסביבה, ובכלל זה פרסום בביטאון אגודת הסופרים **מאזניים**.[65] נראה אפוא כי השיח על הגזע היהודי היה מפותח ביישוב בארץ ישראל לא פחות מאשר בשאר העולם היהודי.[66] מכאן שהשימוש במונחי גזע בכתיבה על אמנות לא היה יוצא דופן. אלא שאוצר המילים הרווח בטקסטים אלה לתיאור התחלואים נשא לא פעם כוונות שונות בתכלית, כמעט כמחמאה, דוגמת היסטריקה 'במובן הגבוה של המילה'. להבדיל מנורדאו, האמנים והמבקרים לא חיפשו מרפא למכאובי הנפש הללו; אלה היו בעיניהם עובדה קיימת ומקור חיוני ליצירה.

אחד המקורות הישירים לרעיונות אלה בשיח האמנות היה ואלדמר ז'ורז', שמאמרו על סוטין סיפק מונחים רבים לשימוש הפרשנים מאוחר יותר. הגם שז'ורז' מתח ביקורת על הפרשנות הפסיכיאטרית לסוטין ('קל לו, לפסיכיאטר, לגלות בקווי צבעיו סימני ניברוזה'), הוא לא נמנע מלתארו כך: 'אדם מיואש לגמרי, אשר נאבק ללא ספק עם השדים שלו, מפיח בהם רוח חיים ומחיה אותם'.[67] המבקר העלה על נס את סוטין האמן החופשי והמקורי וראה בו את מי שצמח במסורת הלא־מערבית ומשוחרר מעריצותה. מכאן גם חשיבותו כמי שיוכל להטעין מחדש את האמנות הצרפתית ברוח הגותית הצפונית, שאבדה לה זה כבר. סוטין, לדברי ז'ורז', היה אמן

62 Sander L. Gilman, 'The Madness of the Jews', in idem, *Difference and Pathology: Stereotypes of Sexuality, Race, and Madness*, Cornell University Press, Ithaca, NY 1985, pp. 154-155

63 Mitchell B. Hart, 'Racial Science, Social Science, and the Politics of Jewish Assimilation', *Isis*, 90, 2 (1999), pp. 268-297

64 Gilman (above note 62), p. 158

65 Raphael Falk, 'Zionism and the Biology of the Jews', *Science in Context*, 11, 3-4 (1998), pp. 597-598

66 See Eric L. Goldstein, '"Different Blood Flows in Our Veins": Race and Jewish Self-Definition in Late Nineteenth Century America', *American Jewish History*, 85, 1 (1997), pp. 29-55; Anne C. Rose, 'The Jewish "Race" in America: Racial Language in American Jewish Prose, 1890-1933', *Studia Rosenthaliana,* 36 (2002/3), pp. 239-252

67 ז'ורז' (לעיל הערה 41), עמ' 42.

חתרני ופורץ גבולות, ובכלל זה גבולות ההיגיון. 'ומה היא האמנות הזאת [...] אשר אינה מכירה בשום חוקים, בשום מולדת [...] ואשר אינה קשורה לשום מסורת. אמנות של נע ונד, אמנות של פראים?' לאחר שהגדירו ז'ורז' כמי שהוא זר לחלוטין לתרבות המערב הוא המשיך והסביר את מקורות אמנותו של סוטין:

> הקללה הרובצת על הצייר הצעיר הנה גם חלק של גזעו והיא קובעת את כל חייו האמוציונליים של הצייר. [...] יצירתו נראית לי כשותתת דם. טרם תפרח נשמתו, יירק האמן את כל דמו. וכל יריקת דם יוצרת חזות חדשה, גדולה בכוח הסתכלותה, טרגית וכואבת.[68]

היסטוריון האמנות קנת סילבר עמד על כך שוואלדמר ז'ורז', כמו מבקרים מוקדמים אחרים, העדיף להעניק לסוטין אילן יוחסין אמנותי - כאן זוהי המסורת הצפונית הגותית - תוך כדי התעלמות מן ההכשרה האקדמית שרכש האמן וממגוון ההשפעות שספג בפריז.[69] לדברי סילבר, סוטין התקבל בפריז משום שנחשב אמן 'פרימיטיבי' ו'נאיבי' ומשום שהוא היה יכול להשתלב בזירת האמנות הצרפתית בראש ובראשונה בתפקיד האאוטסיידר הזר. מוצאו היהודי שימש מפתח - במונחים גזעיים, תרבותיים וגאוגרפיים - לפרשנות של אמנותו.[70] בייחוד התמקדו המבקרים בגורמי סבל, כאב, מחלות, עוני ואומללות. בפרשנות על יצירתו של סוטין רווחו גם מונחים מן הלקסיקון הדתי: 'קדוש הציירים' כלשונו של ז'ורז', אשר 'הכל ביצירתו הנהו תפילה מיואשת, חרטה, נסיונות לעלית הנשמה [...] שירה טרגית של נשמה, אשר אלהים חנן אותה בחסדו ומסר בידה שליחות מבורכת'.[71] היסטוריון האמנות אלי פור, בנתחו את אמנותו של סוטין, העניק לה משמעות נוצרית מפורשת עוד יותר, אך זו טושטשה והושמטה בחלקה מן הגרסה העברית של מאמרו שפורסם **בגזית**.[72]

ואלדמר ז'ורז' - בעד ונגד

מאמרים אלה, שנכתבו מתוך הערצה ליצירתו של סוטין, ספוגים סטראוטיפים על היהודים שהיו שגורים בחוגי האמנות בצרפת באותן שנים. למן ראשית המאה ה־20 תפסו יהודים עמדות מרכזיות בעולם האמנות הפריזאי הן כאמנים הן כאספנים וכסוחרי אמנות. ההצלחה הפתאומית שזכו לה אמנים יהודים בשנות העשרים, ובראשם סוטין, וכן השגשוג בשוק האמנות, אשר בלטה בו נוכחותם של יהודים - כל זאת על רקע ריבוי מהגרים ממזרח אירופה לאחר מלחמת העולם הראשונה, ובהם יהודים רבים - הולידו תגובות עוינות. אלה תיארו

68 שם.

69 Kenneth E. Silver, 'Where Soutine Belongs: His Art and Critical Reception in Paris Between the Wars', in: Norman L. Kleeblatt and Kenneth E. Silver, *An Expressionist in Paris: The Painting of Chaim Soutine*, Prestel & The Jewish Museum New York, Munich & New York 1998, pp. 21-22

70 Ibid., pp. 27-31

71 ז'ורז' (לעיל הערה 41), עמ' 42. זוהי הפסקה המסיימת את המאמר.

72 פור (לעיל הערה 41).

את ה'ברברים' הפולשים ומאיימים להרוס את תרבות צרפת.[73] המושג 'אסכולת פריז', אשר היה מקובל לתיאור מכלול האמנות המודרנית בעיר, הצטמצם במשמעותו לתיאור האמנים הזרים בעיר, ובפרט חוגי האמנים היהודים שהתרכזו ברובע מונפרנס. כפי שהראתה רומי גולן, אסכולת פריז הוצגה כהיפוכה הגמור של האסכולה הצרפתית - זו שמבטאת מסורת לאומית עקיבה בציור הצרפתי ואיקונוגרפיה שקשורה לאדמה ולחיי הכפר.[74] בקשר לדיון הנוכחי מעניין לציין את מאמרו של ואלדמר ז'ורז' משנת 1931, שהוא קרא בו לקצה של אסכולת פריז ולקידומה של האסכולה הצרפתית. ז'ורז' היה תומך נלהב בלאומנות צרפתית באותה עת, וכך הצהיר במאמרו 'האסכולה הצרפתית או אסכולת פריז' שפרסם בכתב עת בעריכתו: 'אסכולת פריז היא בניין קלפים שהוקם במונפרנס [...] האידאולוגיה שלה מכוונת כנגד זו של האסכולה הצרפתית [...] הגיעה השעה שצרפת תפנה אל תוך עצמה ותמצא על אדמתה שלה את הזרעים לגאולתה'.[75]

רומי גולן, במחקרה על התקופה, הצביעה על קשר הדוק בין האנטישמיות שרווחה בשיח האמנות הצרפתי ובין מגמות לאומיות שמרניות ואנטי־מודרניסטיות שבלטו בשיח התרבותי והפוליטי בצרפת שבין מלחמות העולם.[76] פירוש אחר קשר את האנטישמיות הגואה בקרב המעמד הבינוני בצרפת של שנות השלושים לתחרות החברתית־כלכלית הגוברת מצד יהודים, בייחוד מהגרים מגרמניה.[77] ואלדמר ז'ורז' עצמו חווה תפנית מתמיכה באמנות מודרנית ובהשקפות פוליטיות שמאליות בראשית הקריירה שלו לתמיכה בפשיזם בשנות השלושים, ובכלל זה פגישתו המתוקשרת עם בניטו מוסוליני בשנת 1933.[78] על פי מחקרו של מתיו אפרון, שלב ביניים באידאולוגיה ובתפיסה הביקורתית של ואלדמר ז'ורז' היה שאיפתו לחולל מהפכה באמנות הצרפתית תוך שהוא מעלה על נס 'את הפרט, את המיסטיות ואת המשיכה לערכי תרבות שנחשבו זרים [...] לרציונליזם הצרפתי, המוגבל כל כך'.[79] הדברים שכתב על סוטין ועל האמנות היהודית תואמים את השלב הזה בתפיסתו.

יז'י ואלדמר ירושינסקי (Jerzy Waldemar Jarocinski) נולד בלודז' בשנת 1893 למשפחה יהודית פולנית בורגנית. בשנת 1911, בהיותו בן 18, בא לפריז, ובתוך זמן קצר החל את דרכו

73 Romy Golan, 'The "Ecole Français" Vs. The "Ecole de Paris"', in: Kenneth E. Silver and idem (eds.), *The Circle of Montparnasse: Jewish Artists in Paris 1905-1945*, The Jewish Museum, New York 1985, p. 83

74 Ibid., p. 82

75 מצוטט שם, עמ' 86. המאמר פורסם בצרפתית ובאנגלית בירחון האמנות *Formes* שבעריכת ואלדמר ז'ורז' בשני חלקים: גיליון מס' 16 (יוני 1931), עמ' 92-93, וגיליון מס' 17 (ספטמבר 1931), עמ' 110-111.

76 Romy Golan, *Modernity and Nostalgia: Art and Politics in France between the Wars*, Yale University Press, New Haven 1995, pp. 137-154

77 Vicki Caron, 'The Antisemitic Revival in France in the 1930s: The Socioeconomic Dimension Reconsidered', *The Journal of Modern History*, 70, 1 (1998), pp. 24-73

78 Matthew Affron, 'Waldemar George: A Parisian Art Critic on Modernism and Fascism', in: Matthew Affron and Mark Antliff (eds.), *Fascist Visions: Art and Ideology in France and Italy*, Princeton University Press, Princeton 1997, pp. 171-204

79 Ibid., pp. 178-179

בעיתונות, פגש מבקרי אמנות מובילים ונעשה פעיל בעולם האמנות. ב־1914 התנדב לצבא צרפת, ולאחר מכן קיבל אזרחות צרפתית, ואז גם שינה את שמו. לאחר מלחמת העולם התבסס מעמדו בעיתוני האמנות וכן בקרב אמנים ובקרב סוחרי אמנות ואספנים בעלי השפעה.[80] ואלדמר ז'ורז' שינה את השקפותיו הפוליטיות והאמנותיות פעמים אחדות. לאחר מלחמת העולם הראשונה הוא היה קשור בכתבי עת שתמכו בפציפיזם, נאבק לייסודה של אוניברסיטה עממית, ואף השתתף בתעמולה למען המהפכה הרוסית. אולם לאחר 1922 הוא חדל לכתוב על נושאים פוליטיים.[81] ספרו הנודע של אוסוולד שפנגלר **שקיעת המערב** השפיע על תפיסתו כי המחשבה היהודית תחולל תחייה תרבותית.[82] הוא טען כי סוטין, שהיה זר למסורת המערבית, יוכל להשיב לתרבות הצרפתית את הממד הרוחני - הרגש הגותי - שאבד לה. אולם לאחר תמיכתו ביסודות האנטי־רציונליים שביצירתם של אמנים בני זמנו, ובייחוד האמנים היהודים בפריז - שאגאל, מודליאני, ליפשיץ וסוטין, פנה ואלדמר ז'ורז' עורף לכל ביטוי של אמנות אוונגרד, בייחוד הסוראליזם והאמנות המופשטת. ב־1931 הוא החל לקדם את השיבה למסורת הפיגורטיבית הקלאסית, שהוא קרא לה 'נאו־הומניזם', בתכניתו לתחיית האמנות האירופית שהציג לפני מוסוליני.[83] כתב העת הבין־לאומי והדו־לשוני (צרפתי-אנגלי) *Formes* שז'ורז' ערך אותו בראשית שנות השלושים, היה הבימה המרכזית לקידום אמנות לאומית מסורתית ושנאת זרים. ואלדמר ז'ורז' עצמו היה מטרה להתקפות חוזרות ונשנות מצד מבקרי אמנות שהזכירו את מוצאו הפולני ('האיש האמיץ מן הצפון') וכן שהיה היחיד שיכול להרוויח מן 'הפיוס עם המזרח'.[84]

נשוב לשלב במחשבתו של ואלדמר ז'ורז' בעת שתמך באמנות יהודית באירופה ולמאמרו אשר פורסם בארץ ישראל פעמיים. במאמר זה טען כי האמנות היהודית, מעצם טבעה, היא אנטי־פורמליסטית ונעלה מבחינה רוחנית. כמה ממאפייניה מיוחסים לגזע השמי, והיהודים מוצגים במאמר כאויבים מושבעים של התרבות הקלאסית.

עם תבוסת המסורת העתיקה יהיו היהודים שליחיה הפעילים ביותר והמסוכנים ביותר של פעולה זו של שינוי הערכים. הניהיליזם שלהם והקוסמופוליטיזם שלהם יסייעו

80 Yves Chevrefils Desbiolles, 'Le critique d'art Waldemar-George: Les paradoxes d'un non-conformiste', *Archives Juives, Revue d'histoire des Juifs de France*, 41, 2 (2008), pp. 101-104. ז'ורז' סיפר (שם, עמ' 114 הערה 14) כי הוא וסוחר האמנות פול גיום ערכו שיחות על אמנות עם אספן האמנות האמריקני אלברט ברנס (Barnes). בשנת 1922 רכש ברנס מספר רב של ציורים מאת סוטין, והדבר הביא לזינוק במעמדו וכן לזינוק בקריירה של האמן. גיום רכש מיד מברנס כמה ציורים של סוטין. ספק אם לוואלדמר ז'ורז' היה חלק במפנה הזה. על כל פנים, ב־1926 הוא פרסם את מאמרו הראשון על סוטין. ב־1929 כתב ז'ורז' מאמר הקדמה לתצוגת האוסף של גיום, אשר שיקף טעם מודרני פריזאי מתון שדחה את האוונגרד האמנותי, בייחוד הדאדא והסוריאליזם. ראו: Silver (above note 69), p. 26.

81 Sophie Krebs, 'Waldemar George', in: *L'École de Paris: 1904-1929, la part de l'autre*, Musée d'Art Moderne de la Ville de Paris, Paris 2000, p. 379

82 Desbiolles (above note 80), p. 104

83 Ibid., pp. 106-107

84 Krebs (above note 81)

לערעור יסודות בניין הדורות. בתורת אויבי התרבות הרומאית־יונית אין הם מהססים בפני כל צעד המסייע לירידתה ולפשיטת רגלה.[85]

עד כמה שדברים אלה, המציגים את היהודים כסוכני החורבן של תרבות המערב, קשים לעיכול, יש לזכור כי הם פורסמו כהקדמה לתערוכה של אמנים יהודים וכי קרוב לוודאי שהם נועדו לקהל יהודי בעיקרו. הם היו חלק ממאמציו של המבקר להסביר את ההתפתחות המהירה באמנות היהודית בזמנו. מכיוון שהבסיס האנטישמי לטענה זו גלוי לעין כול, הזדרז ז'ורז' לטעון כי השאלה איננה אם תהליך זה אכן מתרחש בפועל, אלא אם תוכנן בכוונת מכוון. התשובה, על פי ז'ורז', נחלקת לשניים: 'כן, אומרים האנטישמיים. לא, ייענה כל אשר משש את דפקו של עולם בימינו'.[86] אם כן, אמנם הרעיון בדבר קיומה של קנוניה יהודית להרוס את תרבות המערב נדחה, אך רק לאחר שהוצג בכל פרטיו. המחבר גם לא חסך בדברי לעג על האמנות היהודית: זוהי אמנות אקלקטית, נוודית, מזרחית, אי־רציונלית, מיסטית, גרוטסקית, שמית, אנטי־נטורליסטית, אנטי־קלאסית, עצבנית ומחפשת ללא הרף, חסרת מנוח ודו־פרצופית. את כל התארים האלה הציג המחבר כתכונותיה החיוביות של האמנות היהודית. באמצעות אימוץ הטיעונים הסטראוטיפיים והאנטישמיים שהוטחו נגד האמנות היהודית, נקט ז'ורז' דרך מתוחכמת להכיל את הביקורת בלי להציע הגדרות חלופיות לאמנות זו. לולא כתב את הדברים מבקר יהודי, קשה להעלות על הדעת איך יכול לקבל אותם קהל היעד המידי, ועוד יותר מכך מעריציו הרחוקים בארץ ישראל, אשר קלטו ואימצו את אבחנותיו בשיח האמנות המקומי. אפשר להניח כי האקלים האנטי־יהודי ששלט בתרבות הצרפתית עוד בשנות העשרים - והיה ברקע הטיעונים של ואלדמר ז'ורז' - היה מובן פחות לאמנים ולמבקרים בארץ ישראל. על כך מעידה תגובתו של מנחם שמי, שביקר בפריז ב־1937, ודחה מכול וכול את הטענות של חבריו האמנים היהודים כי נדחו 'משום קורטוב אנטישמיות'. שמי טען: 'הצרפתים אינם מסוגלים בטבעם לסבול אמנות נעדרת צורה וסדר, שהכל בה מיוסד על הצבע ועל האכספרסיביות של הצבע'.[87] מבחינתו לא היתה כאן אנטישמיות; רק סלידה טבעית מן הסגנון המזוהה עם אמנים יהודים.

אימוץ אמני היישוב את הרעיונות האלה מעורר שאלות, ובראשן דחיית הרעיון הלאומי באמנות בידי ואלדמר ז'ורז'. ז'ורז' העלה על נס את טבעה הרוחני של האמנות היהודית, המקריבה את הצורה 'קרבן לביטוי החיים הפנימיים', והעולה בערכה על אותן מסורות שרוממו את היופי הגופני והארצי. מכאן קצרה היתה הדרך למסקנתו: 'האמנות היהודית היא אנטיקלסית ואנטינטוריסטית כשם שהיתה גם האמנות הגוטית, ולכן היא גם בין לאומית ואפילו על־לאומית'.[88]

כמי שביקש לנסח את היסודות הפסיכולוגיים של היצירה היהודית, קשר ז'ורז' את אופייה הלא מוגדר לחיים חסרי מולדת: 'כי אומה נודדת זו אשר עברה במרוצת קורותיה תרבויות

85 ז'ורז' (לעיל הערה 42).

86 שם.

87 שמי, **49 תמונות ומבחר אגרות**, מכתב מתאריך 30.9.1937, עמ' 23.

88 ז'ורז' (לעיל הערה 42).

ושמרה אעפ"כ על ה"אני" הלאומי שלה, נוטה היא ליהד את הצורות שהיא משמשת בהן ולהתאימן לרצון־המבע הפיוטי שלה'. הרנסנס היהודי שזיהה ז'ורז' היה לא רק 'תופעה מקומית המעניינת אומה זו או אחרת' אלא עדות למה שהוא כינה 'יהוד הרוח המודרנית'. אמנים ומשוררים של אותו רנסנס יהודי היו מעניינים לא משום מוצאם היהודי (לדוגמה פיסרו), אלא 'רק כנושאי דברו של אידיאל היהדות'. מבחינתו של ז'ורז', 'לאמנים יהודים יחשבו רק הללו אשר ביצירותיהם בולטים בבירור שרטוטים גזעיים'.[89]

התגובה הראשונה על מאמרו של ז'ורז' ביישוב היתה גם היחידה שהיתה ביקורתית: דב שטוק (סדן), בתגובה על המאמר **בדבר**, תקף נמרצות את הדגש על רוחניות תוך כדי התעלמות מן הקיום הגופני והפיזי של היהודים. הדיבור על יהדות רוחנית ועל הייעוד האוניברסלי שלה אופייני לטיעוניהם של יהודים משכילים אשר חייהם היהודיים התרוקנו מכל תוכן. סדן לגלג על 'פטפוט של יהירות' של אותם יהודים מתבוללים, על 'רכוש מופשט גדול ומיוחד במינו', ועל תפיסת ייעודם להיות אור לגויים - לאותם עמים 'שיש להם גם אור וגם אוויר וגם קרקע משלהם'. הוא פקפק גם במונח 'גזע' שעלה מדרישתו של ז'ורז' לזהות אמנים יהודים אותנטיים רק בין אלה שביצירתם הוטבע חותם הגזע. 'לא נתכוון לסגולות שבתורשה וכדומה, אלא למין גזעיות שבהפשטה, שאפשר להנחילה לכל אדם'.[90]

למעט ביקורת זו של העורך ומבקר הספרות, קיבלו חוגי האמנות את הסמכות של ואלדמר ז'ורז' ואימצו את תפיסותיו ללא עוררין. בשעה שהחלו רעיונותיו של ז'ורז' לחלחל לשדה האמנות בארץ, בייחוד לאחר פרסומם **בגזית** ב־1933, הוא עצמו כבר הפנה עורף למחשבות על האמנות היהודית האוניברסלית. הוא החליף את הנשמה באדמה ואת העל־לאומי באולטרה־לאומני. אולם מבחינת תולדות האמנות היהודית בארץ ישראל, התקבלות רעיונותיו סימנה מפנה של ממש: האמנות לא נתפסה כמזוהה בלעדית עם מפעל התחייה הלאומי בארץ ישראל כפי שהיתה בעשור הקודם. במקום זאת הפנו האמנים את מבטם אל התפוצות כאל מופת של אמנות יהודית מודרנית.

המפנה של שנות השלושים

השאיפה להגדיר את האמנות באמצעות מאפיינים יהודיים, ולאו דווקא ציוניים או ארץ־ישראליים, סימנה מפנה רעיוני; זה כמעט לא זכה להתייחסות עד היום. אך השינוי באקלים התרבותי־רעיוני התרחש לא בבת אחת. זו היתה תוצאה של אי־נחת גוברת מן הסגנונות והנושאים שעמדו במרכז הבימה בשנות העשרים, בד בבד עם צמיחתן של גישות חלופיות אשר התגבשו למסגרת חדשה. המשורר והמבקר יעקב קופלביץ, שבלט בשנות העשרים בביקורת תערוכות בעיתונות, מאס במה שראה בתערוכות, ולא היה מוכן עוד להגן עליהן. בביקורת

89 שם.

90 ד"ש (לעיל הערה 44), עמ' 9. בתשובתו לשטוק קיבל עזרא זוסמן מקצת מן הביקורת, אך טען שעדיין האמנות היהודית בארץ ישראל בחיתוליה, ו'כל זמן שלא קמה אמנות עברית מחוננת בראיה רוחנית אחרת ונושאת אידיאה מקיפה - הרי שהאמנות היהודית הקיימת תשמש נקודת המוצא היחידה לכל ההערכות'. זוסמן (לעיל הערה 44).

מ־1929 הוא הודה לראשונה בחטאו (כך!) על שלא חשף עד אז את דעתו השלילית על הציור בארץ ישראל. לא זו בלבד 'שהיסוד העיקרי והסובלימי של האמנות, אותו המאור הגזעי [...] חסר כאן לחלוטין', אלא שהמבקר זיהה ביצירות של אמני הארץ לא יותר ממלאכה, פרי חיקוי של זרים ופירורי השפעה שהביאו עמם מפריז. זה אחר זה הוא מנה בחריפות ובלעג את חולשת יצירתם של ראובן, פלדי, שמידט (שמי), גוטמן וליטווינובסקי, והֵצר על הסך הכול הקבוצתי, הירוד באיכותו. עבודות מעטות עוררו בו תגובה חיובית, בייחוד פורטרטים של גליקסברג, שאמנם 'לא הגיע עדיין לצלילות ציורית', אך המבקר צפה לו עתיד מבטיח ושיבחו על היותו 'רוחני באפיו הציורי [...] ומה שחשוב מאד - בעל אופי יהודתי בפורטרט'.[91] שמחה אייזן, מבקר אחר, כתב ב־1933 בשבח תערוכה קבוצתית של אמנים מודרנים שבלטה בה 'ההתנגדות לירושה הדלה של האמנות הא"י'. למרות התהייה והתעייה של האמנים בלי לדעת 'איך וכיצד להמשיך', נשמעה בקולם הדומם 'מחאה אחת עזה נגד כל אלה שהאפילו על האמנות הא"י על ידי מסוה של סנטימנטים לאומיים ושל חן מזרחי מדומה'.[92] מי שהיה תקיף במיוחד בביקורתו הנוקבת על הציור הארץ־ישראלי היה מייסד ועורך **גזית**, גבריאל טלפיר, אשר טען שלציורים אלה אין כל ערך אמנותי:

> ציירים שתמול שלשום עוד התהלכו בארץ מדושני־נחת והכריזו על עצמם, שהם הנם הציירים היחידים בארץ, והם מצאו פתרון לבעית הציור: שמים - תכלת־כחול מתקתק, הרים מקורחים - בחום מלוקק, חמורים וזנבותיהם, ערבים בעביותיהם הרחבות, אניות מפליגות בימה של יפו, יהודים מרקדים במירון [...] הם השיגו הכל רק לא את אמנות הציור. בזבזו מאות שפופרות־צבע, בכדי להכין מטעמים לציוניסטים שבקשו לרכוש להם תמונות מארץ ישראל.[93]

טלפיר כיוון את חציו למטרות מזוהות בקלות: דימויים, מוטיבים וצבעים אופייניים לאמנים בולטים בשנות העשרים: ראובן רובין, ישראל פלדי, נחום גוטמן ואחרים, כל אותם אמנים זמן לא רב לפני כן זכו להערכה על כי הצליחו לתפוס את 'רוח המקום' וליצור אמנות מקומית אותנטית. עתה הם נתקלו בבוז על יצירת אקזוטיקה תיירותית מלאכותית. טלפיר הציג גם את האלטרנטיבה שהחלה שנים מספר קודם לכן: 'מלחמה עקשנית לאמת ציורית, לערכים ציוריים טהורים'. האמת הזאת הושתתה על הצבע ועל האקספרסיה הציורית (שהוגדרה 'תוכנה הפלסטי היחידי של התמונה'), ובשום אופן לא על רפרטואר נושאים 'מקומיים'. כך הגדיר משה קסטל מיהו האמן האמתי של ארץ ישראל: 'לאמנים ארצישראלים ייחשבו רק אלה שביצירתם מובע אופי גזעם המיוסד על האינטואיציה, על מתן ביטוי לחיים הפנימיים ועל ידיעת סוד החומר, כדי להפכו למקור התלהבות רוחנית'.[94] כאן מהדהדות בבירור מילותיו של ואלדמר ז'ורז' על המהות הגזעית באמנות היהודית וגם פרשנותו של אלי פור על סוטין, האמן הרוחני ו'אחד המעטים בין

91 יעקב קופלביץ, 'תערוכת האמנים של תרפ"ט', **מאזניים**, א, ט (ז' באייר תרפ"ט), עמ' 6-8, הציטוטים מעמ' 7 ו־8, בהתאמה.

92 ש[מחה] איזן, 'תערוכת אמנים מודרנים', **גזית**, א, ט-י (1933), ללא מספרי עמודים.

93 ג"ט, 'תערוכת הציור', **גזית**, ב, ה-ו (תרפ"ד-תרפה [1934-1935]), עמ' 78.

94 משה קסטל, 'אל מקורות הציור הגדול', **גזית**, ד, ג-ד (1941), עמ' 40.

הציירים "הדתיים" אשר [...] החומר שלו הוא יותר "בשר ודם", משידע הציור עד היום'.[95] גם חיים אתר, שציורו שיקף יותר מכל אמן אחר בארץ את השפעתו של סוטין, חיפש את 'תחושת הבשר והדם' בציור כי 'דווקא דרך הגופניות הפלסטית מתעלה האדם לרוחניות ציורית'.[96]



חיים אתר, **דיוקן עצמי**, 1938 (צויר בפריז), שמן על בד, 38X46 ס"מ.
באדיבות משכן לאמנות, עין חרוד

גליה בר אור מצביעה במחקרה על קשרים חברתיים, אמנותיים ועיוניים בין הדוברים הראשיים של הגישה הרוחנית החדשה באמנות של שנות השלושים. חשובים במיוחד הקשרים בין הצייר אתר (אפתקר) ובין המשורר והמבקר טלפיר, מאז נפגשו בארץ ישראל ב־1925. חליפת המכתבים העשירה ביניהם משקפת את התמורה ההדרגתית באמנותו של אתר ואת ההתפתחות הרעיונית של טלפיר שהובילה לייסוד כתב העת **גזית**.[97] תפיסתו של אתר, שהעדיף לצייר דוממים ודיוקנים באפלולית הסטודיו ולא ציורי נוף, היתה שהיסוד היצירתי טמון בעולמו

95 פור (לעיל הערה 41).

96 הדברים נכתבו כביקורת על שאגאל, במכתב לחברי עין חרוד שנשלח מפריז ב־1938. בר אור, **חיינו מחייבים אמנות**, עמ' 183.

97 שם, עמ' 178-179.

הפנימי של האמן. אתר שיתף במחשבותיו אמנים עמיתים, ובהם שמי ומוקדי, וקיים דיאלוג קרוב עם קסטל. בר אור הציבה את אתר, אמן המוכר רק למעטים, איש קיבוץ עין חרוד, בעמדת השפעה שלא היתה ידועה קודם לכן. בכך היא טענה שרעיונות חדשים על אמנות, למשל הדחייה של מראות הארץ בנוסח אקזוטי ודקורטיבי, והעדפת עולם פסיכולוגי ורגשי של האמן, נדונו בידי אתר וחוגו עוד באמצע שנות העשרים, ורעיונות דומים הועלו בסטודיו להוראת הציור של פרנקל בתל אביב.[98]



משה מוקדי, **דיוקן עצמי**, 1936, שמן על בד, 60X90 ס״מ.
אוסף אילה זקס־אברמוב, ירושלים, באדיבות נינה מוקדי חיון

אם כן, ייתכן שרעיונות חדשים על תפקיד האמנות החלו לצמוח בהדרגה בשוליים לפני שהתבססו במרכז בשנות השלושים. התמורה הרעיונית לוותה בתמורה ברפרטואר הנושאים ובסגנון, וידוע שכמה אמנים אף השמידו את ציוריהם הקודמים.[99] הם ויתרו על הצבעים הבהירים

98 שם, עמ׳ 178-182.

99 אתר השמיד את הנופים הצבעוניים שצייר וגם מוקדי השמיד ציורים מוקדמים. שם, עמ׳ 178.

של ציורי הנוף הכפרי והעדיפו מראות מן העיר או ציורי תפנים. העיר צפת צוירה עתה כמעט אך ורק מתוך בתי הכנסת העתיקים שלה, ואילו טיפוסים מזרחים, ערבים ויהודים - מוטיב נפוץ בציורי שנות העשרים - כמעט נעלמו מן הבדים. הממד הנרטיבי נדחק מפני האווירה ומצב הרוח, כפי שבאו לידי ביטוי בצבעים כהים ועבים ובמשיכות מכחול מהירות וחופשיות. מה הדבר שאִפשר את הבשלת התמורות הללו? וכיצד התמורות בסגנון, בנושאי הציור ובמחשבת האמנות קשורות לשיח על זהות יהודית? הקשר תרבותי וחברתי רחב של התקופה עשוי לשפוך אור על התהליכים הללו.

זהות יהודית בארץ ישראל

מראשית שנות השלושים חל גידול מתמיד באוכלוסייה היהודית בפלשתינה, בעיקר באמצעות הגירה. רבים מן המהגרים התיישבו בערים, ותל אביב במיוחד גדלה במהירות מכ־40,000 תושבים בשנת 1929 לכ־72,000 בסוף שנת 1933.[100] ב־1939 הגיע מספרם המשוער של התושבים ל־131,700.[101] הגידול המהיר במספר התושבים הביא עמו התרחבות וגיוון בייצור ובצריכה של התרבות בעיר. ההיסטוריה המקובלת נוטה להדגיש את היצירה התרבותית של היישוב מנקודת המבט של האידאולוגיה של תנועת העבודה ושל האתוס החלוצי. מחקרים שונים ערערו על הבלעדיות של תמונה זו וגילו מגוון רחב של פעילויות פנאי ביישוב שאין בהן מאפיינים לאומיים - מבילוי בבתי קפה ובמועדוני ריקודים עד קריאה של ספרי בלש פופולריים.[102]

בתל אביב של שנות השלושים והארבעים נתקלו הניסיונות להשליט בדרך מוסדית תרבות לאומית עברית בעמידות של תרבויות המהגרים השונות, שתרמו למה שכינה חיים פיירברג 'מרחב תרבות יהודי רב־ממדי'.[103] סוגיות של היסטוריה ושל זהות יהודית עניינו את אנשי תל אביב, כפי שעולה ממגוון הרצאות פומביות שהוצעו לקהל. באמצע שנות השלושים היה אפשר לספור בשבוע אחד 250 (!) מופעים ואירועים, מהם כ־90 אחוז היו הרצאות לציבור הרחב. מכותרות ההרצאות אפשר ללמוד כי רבות מהן יוחדו לסוגיות יהודיות (57), יותר מכפול ממספר ההרצאות שיוחדו לנושאים ציוניים ולאומיים (26) והרבה יותר ממספר ההרצאות

100 אלתר דרויאנוב (עורך), **ספר תל אביב**, א, ועדת ספר תל אביב ועיריית תל אביב, תל אביב 1936, עמ' 341.

101 מיכאל רומן, 'מעברו של המרכז הדמוגרפי והכלכלי מירושלים לתל אביב בתקופת המנדט', בתוך: חגית לבסקי (עורכת), **ירושלים בתודעה ובעשייה הציונית**, מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, ירושלים 1989, עמ' 220.

102 ענת הלמן, 'תורה, עבודה ובתי קפה: דת ופרהסיה בתל אביב המנדטורית', **קתדרה**, 105 (תשס"ג), עמ' 85-110; זהר שביט, 'התפתחות הספרות הלא קאנונית', בתוך: הנ"ל, **תולדות היישוב היהודי בארץ־ישראל**, בייחוד עמ' 476-483. לדברי יואב רגב היו בתל אביב בשנת 1934, 178 בתי קפה ו־94 בתי מלון ופנסיונים, לעומת 120 בתי כנסת ו־110 מוסדות חינוך. יואב רגב, **ימי דיזנגוף: תל אביב 1909-1936**, אחיאסף, נתניה 2006, עמ' 193.

103 חיים פיירברג, 'תל אביב: תמורות, רצף וריבוי פנים של חברה ותרבות עירונית בתקופת מאבק (1936-1948)', עבודת דוקטור, אוניברסיטת תל אביב, 2003, עמ' 35.

בענייני חברה ואקטואליה (35) או על ספרות (15).[104] אמנם קשה לקבוע את תוכן ההרצאות ואת תדירותן בתקופה מסוימת ללא מחקר נוסף, אולם הרשימה עצמה, שהופרדו בה במובהק נושאים יהודיים מנושאים לאומיים וציוניים, היא מקור מאיר עיניים. היא מלמדת על הצמא של אנשי היישוב לידע בנושאים האלה: היסטוריה של העם היהודי, פילוסופיה יהודית, תאולוגיה או תרבות יהודית. הרצון להשכיל בתחומים אלה לא זו בלבד שלא נעלם בעקבות עלייתם לארץ ישראל אלא שהוא אולי אף גבר. הירחון **גזית** תרם את חלקו לא רק בכתיבתו על האמנים היהודים אלא גם בתיעוד המוזיקה היהודית ובדיון בה. בגיליון הראשון של הירחון הובאו תווים של מזמורי חסידים במאמר רחב יריעה בנושא.[105]

מקרה מעניין הוא הרפרטואר של התאטרון העברי - נושא שהיה נתון בוויכוח וחשף מערכת ציפיות מורכבת מן התאטרון בתפקידו בבניית תרבות לאומית.[106] בניתוח הרפרטואר של **הבימה** מצא חיים שוהם כי בשנים 1928-1948 היו יותר ממחצית המחזות שהועלו על בימת התאטרון בנושאים יהודיים. מחצית מאלה (22 מחזות) עסקו בחיי היום־יום של יהודים, על פי רוב במזרח אירופה. השאר היו על היסטוריה של העם היהודי, נושאים תנ"כיים ורק מחזות ספורים הוקדשו לחיים החדשים בארץ ישראל.[107] פופולריים במיוחד היו מחזות שהתבססו על סיפורי שלום עליכם והם היו אהודים גם בקרב החלוצים בקיבוצים. המחזה **עמך** היה כה חביב על חברי קיבוץ משמר העמק עד כי הם החליטו להעלות גרסה משלהם למחזה בהציגם צדדים קומיים בחיי הקיבוץ.[108] לתפאורה להצגה **עמך** היה אחראי מנחם שמי, אשר עסק תדיר בעיצוב לתאטרון, עיסוק שכיח בקרב ציירים באותה עת. ההעדפה לנושאים יהודיים לא היתה מיוחדת ל**הבימה**. גם תאטרון **אהל** העלה רפרטואר דומה. בסקירה מסכמת של עונת התאטרון לשנת 1937 בכתב העת **במה** הודגשה המגמה הזו ועמה הדרישה להמשך:

> ברור, שההצגות מן ההיסטוריה (ומהתנ"ך) ומההוי היהודי צריכות להוות את היסוד הראשי בריפרטואר התיאטרון שלנו. כמובן מתוך בחירה מוקפדת. יצירות הקלאסיקאים שלנו, כמו של מנדלי ושלום עליכם רצויות בלי ספק, כי חומר דרמתי כביר גלום בהם, המחכה לגלוי ולבטוי תיאטרלי.[109]

כפי שמצטייר מדוגמאות אלה מתחומים שונים, לעולמם של היהודים בתפוצות היתה נוכחות בולטת בחיי התרבות. עבור רבים מן העולים החדשים אורח חיים יהודי מסורתי לא היה שייך לעבר - כפי שהדגישה הרטוריקה הציונית לעתים קרובות - כי אם המשיך להיות

104 בן־ישי, **תל אביב עיר ואם בישראל**, עמ' 15.

105 מ"ש [מאיר שמעון] גשורי, 'ערכים במוסיקה החסידית', **גזית**, א, א (ינואר 1932), עמ' 30-32; המשכים פורסמו בגיליון ב (פברואר 1932) ובגיליון ג-ד (מרס-אפריל 1932).

106 דיון בנושא זה התקיים בברלין בנובמבר 1929 על תאטרון **הבימה** בהשתתפות חיים נחמן ביאליק, מרטין בובר וסופרים ואינטלקטואלים נוספים. הדיון, 'שיחות ב"חוג הבימה"', פורסם ב**במה** (א באייר תרצ"ג [מאי 1933]), עמ' כד-ל.

107 חיים שוהם, '"הבימה" משוחחת עם קהלה', **מילאת**, א (1983), עמ' 359, 369.

108 מרגוט (קלאוזנר), '"עמך" במשמר העמק', **במה** (א באייר תרצ"ג), עמ' ס-סא.

109 מ"ב (משה ברונזפט), 'העונה שחלפה בתאטרון הארצישראלי (סיכום תרצ"ז)', **במה**, יט, 1 (דצמבר 1937), עמ' 16-17.

חלק חשוב מחייהם בארץ ישראל. לא אחת היה זה מוקד לחיכוכים ולמחלוקות חריפות. שאלת שמירת השבת במרחב הציבורי בתל אביב חוללה מאבקים מרים, כפי שהראתה ענת הלמן, וסוגיית הזהות היהודית של העיר המשיכה להיות בעיה שאין לה פתרון.[110]

אפשר לקשור את השיח היהודי באמנות, כפי שהתפתח מאז ראשית שנות השלושים, לאקלים התרבותי ששרר ביישוב באותה תקופה ואִפשר את קיומו. עם זאת, כמה היבטים ייחודיים לאמנות ראויים לתשומת לב, ובראשם נושאי הציורים. למעט ציורים מספר שתיארו את פנים בתי הכנסת בצפת, לא נראו כמעט נושאים יהודיים בציורי התקופה. אמני שנות השלושים נמנעו במובהק מנושאים בעלי אופי פולקלוריסטי, ספרותי או אתני, להבדיל מייצוגים של חסידים ושל נושאים יהודיים אחרים בציורי שנות העשרים.[111] חיים סוטין, האמן אשר שימש מופת לציירי שנות השלושים בארץ ישראל ושמו נישא בפי כול כהתגלמות האמן היהודי המודרני, ידוע כאמן היחיד בין אמני אסכולת פריז היהודים אשר לא צייר מעולם ציור שאפשר לזהותו כיהודי. למעשה, ציוריו כוללים לא פעם בנושאים המזוהים כנוצריים - קתדרלות או אנשי כנסייה. לדברי קנת סילבר, אלה נראו לו אקזוטיים ממש כפי שהוא עצמו נתפס כאקזוטי בעיני הצרפתים.[112] הזיהוי של סוטין כאמן יהודי היה ועודנו פתוח לספקולציות שונות. אלה מתבססות על פי רוב על הביוגרפיה שלו או על השערות בדבר המבנה הנפשי של אישיותו.[113] עם זאת, יש המגדירים את סגנון הציור שלו, את הקומפוזיציות, את עיוותי הדמויות והעצמים ואת אופן הנחת הצבע כבעלי 'אופי יהודי'. השילוב של כל המרכיבים האלה הביא למסקנה, כפי שעשה ואלדמר ז'ורז' בפרשנותו, כי ה'יהודיות' באמנותו של סוטין היא אינהרנטית ועוברת בירושה, דהיינו מוצאו הגזעי. כפי שראינו, אמנים ומבקרים ביישוב באותן שנים קיבלו בזרועות פתוחות את פרשנות האמנות המבוססת על הגזע.

בעשורים האחרונים עלה לדיון שיח הגזע בקרב יהודים לפני מלחמת העולם השנייה. שיח זה התקיים בין השימוש במונחי גזע על ידי יהודי ארצות הברית במחלוקות על הזהות היהודית, לבין הצעות מעשיות לאיגניקה בארץ ישראל המנדטורית. דומה כי ה'מדע' של הגזע רווח בקרב הוגים ומדענים יהודים לא פחות מאשר במקומות אחרים בתרבות המערב.[114] מכאן שהשימוש בשפת הגזע בביקורת האמנות ביישוב לא היה כה מטריד כפי שנראה לנו כיום, אולם המשמעות של המונח בהקשר הזה אינה ברורה. תורת הגזע כדיסציפלינה מדעית התפתחה במאה ה־19 במדעי האדם - רפואה, ביולוגיה, אנתרופולוגיה - אך תמיד

110 ענת הלמן, **אור וים הקיפוה: תרבות תל אביבית בתקופת המנדט**, אוניברסיטת חיפה, חיפה 2007, עמ' 91-99.

111 Manor, *Art in Zion*, pp. 148-155

112 Silver (above note 69), p. 36

113 לדוגמה: Avigdor W.G. Posèq, 'Soutine's Jewish Bride Fantasy', in: Matthew Baigell and Milly Heyd (eds.), *Complex Identities: Jewish Consciousness and Modern Art*, Rutgers University Press, New Brunswick, NJ 2001, pp. 100-114

114 John M. Efron, *Defenders of the Race, Jewish Doctors and Race Science in Fin-de-Siècle Europe*, Yale University Press, New Haven and London 1994; Falk (above note 65); Goldstein (above note 66)

היו לתאוריה זו גם השלכות חברתיות ופוליטיות. השימוש במונחי הגזע בכתיבה על אמנות ביישוב לא נשא ממד תאורטי או עומק עיוני כלשהו. המונח התקבל כמובן מאליו, ולא נעשה ניסיון לניתוח משמעותו או הרלוונטיות שלו. רק גבריאל טלפיר, במאמר המערכת בגיליון הראשון של **גזית**, נדרש לעניין בציינו: 'אין הגזעיות שאלה אתנוגרפית'.[115] על פי רוב, השימוש במונח 'גזע' נקשר לאופי או לאישיות, לעולם הרגש והטמפרמנט ולאו דווקא לדם - למעט באותם תיאורים נרגשים של ציורי סוטין - והגזע אופיין בעיקר במונחים פסיכולוגיים.

הרעיון בדבר מאפיין גזעי חשוב בקרבו של האמן היוצר בא לידי ביטוי גם בתחומי תרבות אחרים ביישוב. המשורר אביגדור המאירי זכה לתשבחות על שדמיונו היוצר מבטא את גזעו היהודי.[116] המשורר אברהם שלונסקי מתח ביקורת נוקבת על אמנים מתחומי הציור, התאטרון והמוזיקה, על ניסיונותיהם המלאכותיים ליצור אמנות מקומית ארץ־ישראלית בלי לחדור למעמקים ברובדי התרבות היהודית, כלומר בלי להיות קשובים ל'קול הגזע'.[117]

הגזע כגשר אל התפוצות

מלבד השימוש הרווח בלשון הגזע בשיח הציבורי ביישוב, יש לשאול מה היו מטרות הדיונים על האופי הגזעי של האמן בחוגי האמנות בארץ ישראל באותן שנים. בין התשובות האפשריות לשאלה זו אפשר להצביע על הגדרת מכנה משותף בין האמנים היהודים בפריז, למרות ההבדלים הברורים ביניהם. לעובדה הביולוגית של היותם יהודים מלידה הצטרף הצירוף 'הטמפרמנט הגזעי', ולעתים הוא שימש להסביר ייחוד סגנוני. בעיני האמנים ביישוב יכלו המונחים 'גזע' או 'הטמפרמנט הגזעי' להציע מענה לשאלת זהותם העצמית. אמני היישוב - בציינם את הפן היהודי כיסוד מרכזי וכגורם משפיע ביצירתם של אמנים בין־לאומיים נודעים - ביקשו לרמוז על שאיפותיהם ועל תקוותיהם כאמנים. 'אני מאמין בהשפעת הגזע על האמנות', הכריז הצייר חיים גליקסברג ב־1933, 'וזה שייך לשאלת האמנות היהודית. אצל כל צייר אמיתי מורגשת בלא יודעים ההשפעה הזאת, גם אצל הציירים הצרפתים היהודים'.[118]

אין זה מפתיע שאמן יהודי בארץ ישראל שאף להישגיהם של אמני פריז, בייחוד אם הוא מרגיש קרוב אליהם, קרבה של שייכות. המפגשים עם אמנים יהודים בפריז וההאזנה לדבריהם היו חוויות חשובות לאמני הארץ. מנחם שמי סיפר במכתביו מפריז על האמנים שביקרו בתערוכתו ועל החיזוק שקיבל מביקורים אלה. ביקורו של סוטין השאיר עליו רושם עמוק במיוחד.[119] מלבד הצורך של האמנים בהכרה מאחיהם המצליחים בפריז, היו שראו באמנים

115 ג"ט (לעיל הערה 52), עמ' 4.

116 שמואל בס, 'אביגדור המאירי', **במה**, יז, 2 (אפריל 1938), עמ' 53.

117 אברהם שלונסקי, 'מהגרים במולדת', **טורים**, א, 3 (6 יולי 1933), עמ' 1. הדוגמאות מן הציור מעידות על ביקורת נוקבת במיוחד על ראובן רובין, כמו הדברים שכתבו טלפיר ואחרים באותן שנים.

118 מתוך 'שאלות ותשובות: מערכת טורים פנתה אל אחדים מציירי ארץ־ישראל בשאלות', **טורים**, יג (3.10.1933), עמ' 18.

119 מכתבים לאשתו מ־6.10.1937, ומ־20.10.1937. מתוך: שמי, **48 תמונות ומבחר אגרות**, עמ' 26-27.

היהודים בפריז גשר חשוב לפיתוח האמנות בארץ ישראל. כפי שכתב זמירי, הם אלה שיכלו לבסס את הערך, את האופי ואת המסורת של האמנות היהודית המודרנית בכללותה, ומכאן חשיבותם 'לגבי האמנות בארץ שעתידה תלוי באותם הערכים אשר יהוו כאן מסורת עוברת לדור'.[120] אמני פריז היו לא רק מופת ומושא שאיפות לאמנים הארץ־ישראלים אלא גם סימנו, באמצעות המונח 'גזע', גבולות של קהילה אמנותית שאפשר להשתייך אליה. כך יכול גבריאל טלפיר לכנס תחת מטריית הזהות היהודית - באלבום **ציירים יהודים בזמננו** - אמנים הנבדלים זה מזה לא רק במוצאם ובסגנונם האמנותי אלא גם במעמדם בעולם האמנות: ממרק שאגאל וחיים סוטין מצד אחד עד מנחם שמי, משה מוקדי ומשה קסטל מצד אחר. המכנה המשותף היהודי תרם לתחושת הערך העצמי של האמנים המקומיים ונתן לגיטימציה לחיקוי האמנות הצרפתית, בלי שזה ייחשב אימוץ של השפעות זרות (בסופו של דבר, ביקורת על צרפתיות יתר נמתחה בכל זאת על אמנים אלה). למעשה, השפעות אלה התקבלו בברכה וכבסיס חיוני לבניית אמנות מודרנית בארץ ישראל (אם כי רק השפעות ממקור צרפתי).

למגמה היהודית של שנות השלושים היו משמעויות נוספות; אלה לא זכו עד כה לתשומת לב רבה: מכיוון שתש כוחו של הדחף ליצור אמנות מקומית, אשר תשקף את רוח המקום ואת השאיפה להשתלבות במרחב הטריטוריאלי, אמנים שיצירתם זוהתה עם מגמה זו נתקלו בביקורת גוברת והולכת מצד אמנים ומבקרים. אמנים אחדים אימצו את הרוחות החדשות, והדבר התבטא במפנה סגנוני בולט, בייחוד ביצירתם של שמי, מוקדי וליטווינובסקי.[121] את מקומה של המגמה המזרחית־מקומית תפס הרעיון שאמנות אמתית מבטאת את עצמיותו של היחיד, שהיא, בלשונו של טלפיר, 'פרי רוחו היוצרת של היחיד', המעורה במהות הגזע בכללותו ואשר 'בה מתבטאת גם עצמיותו של הגזע'.[122] אולם מלבד כל אלה, אפשר לראות כאן הפניית עורף למפעל התרבותי־הלאומי־הטריטוריאלי, אשר שלט בכיפה בשנות העשרים ובא לידי ביטוי אמנותי במה שכונה מאוחר יותר 'האסכולה הארץ־ישראלית'. העברת הדגש אל היחיד ואל עולמו הפנימי החלישה את הזיקה המבוקשת בין מעשה האמנות ובין ההתחדשות הלאומית בארץ ישראל. מלבד זה, דחיית הרפרטואר של הנושאים המקומיים של נופים ודמויות אקזוטיות - שהוצגו כמלאכותיים וחסרי אמת אמנותית - סייעה לאמנים לנתק את אמנותם מדרישות המפעל הלאומי. הם חיפשו את זהותם הקולקטיבית מחוץ לגבולות הטריטוריאליים שהגדירה הציונות. אין פירוש הדבר שהם חדלו להיות ציונים, אלא שכאמנים שראו את היהודים כבעלי אופי גזעי מובהק, כזה המשפיע על איכות האמנות - לא היתה לדידם חשיבות לשאלת המקום

120 זמירי (לעיל הערה 20), עמ' 23.

121 מפנה התרחש גם ביצירתם של ציירים אחרים. בולט במיוחד המקרה של ישראל פלדי, שהשמיד, כך מסופר, חלק ניכר מציוריו ופנה לכיוון אחר לחלוטין. כתב על כך ד"ר חיים גמזו בקטלוג תערוכתו הרטרוספקטיבית של פלדי במוזיאון תל אביב ב־1972: '[ה]הלם מביקורו הראשון בפאריס היה עצום. גילויי רמתו של הציור הצרפתי היו לו לפלדי זעזוע כה עז, עד כי בשובו ארצה השמיד מספר בלתי מבוטל של יצירותיו. תוצאת המשבר הזה היתה פניה חדה מן ההגבלות שכפה עליו העיסוק בסטיליזציה אכספרסיוניסטית של דמויות ונופים, אל שקידה על ערכי הציור'. מתוך: חיים גמזו, **ד"ר חיים גמזו: ביקורות אמנות** (מחקר ועריכה: גילה בלס), מוזיאון תל אביב לאמנות, תל אביב 2006, עמ' 325.

122 ג"ט (לעיל הערה 52), עמ' 4.

שאמנות זו נוצרת בו. מאמר הפתיחה של **גזית** העיד בגאווה על חשיבותה של האמנות כיום, 'לא רק בחברתנו המתחדשת, כי אם בכל אתר ואתר, שם הקבוץ היהודי הגיע לידי התבטאות עצמית כל שהיא, אם גם לעתים בלשון זרה'.[123] כאשר מדובר באמנות יהודית מודרנית, לא היתה לארץ ישראל עליונות על קהילות יהודיות אחרות ועל אמנים יהודים בתפוצות, שכן הייעוד של האמנות הוא הביטוי העצמי. האמנות האותנטית של ארץ ישראל לא נבעה עוד מהסביבה הטבעית, מהאדמה, מההיסטוריה ומהמיתוסים של המקום, כי אם בראש ובראשונה מהאמן עצמו, מנפשו. בשדה האמנות בארץ ישראל היה זה כיוון חדש שוויתר על התביעה ליצור אמנות מקומית ייחודית.

הממד הרוחני של הביטוי האמנותי, כפי שהוצג בשיח האמנות, מגלם ניגוד גם לאידאל הגופני של היהודי הארצי והשרירי אשר זכה להאדרה לא מבוטלת באידאולוגיה הציונית. הדימוי השלילי של היהודי החלש, החולני וה'נשי' אומץ במחשבה הציונית. על פי תפיסה זו, הבראת העם ותחייתו עתידה להתפתח מהבראת הגוף היהודי עם שובו אל הטבע ואל העבודה הגופנית, כאשר גוף הגבר הוא זה המייצג את מצב האומה.[124] הדימוי הסטראוטיפי של היהודי באירופה של שלהי המאה ה־19, אשר הזין רעיונות אלה, כלל לעתים קרובות תיאורים על עצבים רופפים ועל נטייה להיסטריה בקרב יהודים, תופעות פתולוגיות שיוחסו בייחוד ליהודים ממזרח אירופה.[125] המהפכה הציונית נועדה להביא מרפא ל'תחלואי' הגלות האלה. אולם עמדות חיוביות בנוגע לאותה רגישות נפשית ו'היסטריה' של יהודי מזרח אירופי, כפי שהובאו בכתביהם של אמנים ושל מבקרים בשנות השלושים, מאירות באור אחר את היחס לדגם הציוני המקובל. כפי שראינו, מקור משפיע לתיאורים אלה היה ואלדמר ז'ורז', אשר השתמש בסטראוטיפים שליליים על דרך ההיפוך, כדי לרומם ולשבח אמנות יהודית. רעיונות אלה הוטמעו בשיח האמנות ביישוב. טלפיר תיאר את האמנים היהודים בפריז, על רגישותם הגזעית והחוש המוזר שלהם, אשר 'הוביל אותם בדרך תלאות, סבל ומצוקה אל מקור היניקה, משם נסתעפה אמנות הציור המודרנית'.[126] טלפיר ואמנים אחרים בחוגו הכריזו למעשה כי מצבו של היהודי, אותו מצב גופני ונפשי מבוזה ומרתיע, משמש קרקע פורייה ליצירה האמתית.

סיכום: המפנה שנשכח

בראשית שנות השלושים הסתמנה תמורה רבת־פנים באמנות ארץ ישראל, בייחוד בציור. היא באה לידי ביטוי בשינויי סגנון ורפרטואר הנושאים, בשיח הציבורי על האמנות ובמפנה אידאולוגי. ההערכה הרבה ליצירה האמנותית בגולה ולניסיון היהודי המזין אותה, כפי שהשתקפו בשיח האמנות של התקופה, יוצאת דופן בתולדות האמנות הישראלית. ייתכן שזהו

123 שם, עמ' 3.

124 George L. Mosse, 'Max Nordau, Liberalism and the New Jew', *Journal of Contemporary History,* 27, 4 (1992), pp. 565-581; דוד ביאל, **ארוס והיהודים**, עם עובד, תל אביב 1992, עמ' 234-235.

125 Sander Gilman, *The Jew's Body*, Routledge, New York and London 1991, p. 63

126 טלפיר, **ציירים יהודים בזמננו**.

אחד הגורמים לשתיקה האופפת את התקופה הזו בהיסטוריוגרפיה של האמנות בישראל. ההזדהות עם תפיסה מסוימת של היהודי הגלותי - הרוחני או הסובל - היתה היפוכו הגמור של אידאל ה'יהודי החדש' של החלום הציוני - החלוץ, הצבר והלוחם ההרואי. אולם ההתקבלות של הרעיונות על היהודי ה'גלותי' בקרב מספר רב של אמנים וסופרים, והפצתם בציבור באמצעות העיתונות, בצד הפופולריות של סיפורים ומחזות מחיי היהודים במזרח אירופה וההתעניינות הכללית בתרבות היהודית, מעידים כי המונחים הנוגעים לזהות יהודית ביישוב היו מורכבים הרבה יותר משמגלה ההיסטוריוגרפיה הציונית המקובלת, ובכללה ההיסטוריה של האמנות בישראל. המחשבה על זהות יהודית באמנות זכתה להתייחסות חיובית ומעמיקה רק משנות השמונים, ובעיקר בהקשר לזיכרון השואה.

השימוש הרווח בלשון הגזע - שכשלעצמו לא היה חריג בקרב יהודים בעולם באותה העת - מרמז על דחייה או לפחות על ערעור מושגי הלאומיות הטריטוריאלית, שהיו שליטים בשיח התרבות קודם לכן. הזיקה הגזעית בין יהודים טשטשה את גבולות המולדת ואף חתרה תחת האידאולוגיה שקראה ליהודים להתיישב בארץ ישראל כחלק מתהליך הבראתם והפיכתם לעם 'נורמלי'. גם המונחים 'בריאות' ו'נורמליות' התהפכו על ראשם בשיח האמנות היהודית של שנות השלושים. הנפש המיוסרת והחולנית זכתה להערצה, והתלאות והסבל נחשבו מקור ליצירה אותנטית. התהילה לה זכו האמנים היהודים בפריז והתמיכה שקיבלו ממבקר צרפתי נכבד היו בעלי תפקיד חשוב בהפצת הרעיונות האלה בקהילת האמנות ביישוב.

בכל הנוגע לאמני ארץ ישראל המונח החדש 'אמנות יהודית', כפי שנוסח בכתבים ובציורים, הציע להם דגם של זהות שהקל על המתח שבין שתי תביעות מתחרות ומנוגדות, בין האישי ובין הקיבוצי. מצד אחד נתפסה האמנות כהבעה מודרניסטית של היחיד ושל העצמי הפנימי שלו. מצד אחר יוחסה הבעה זאת לקולקטיב שנקשרו בו תכונות פסיכולוגיות וניסיון היסטורי מסוים. כך יכלו האמנים בארץ ישראל להציג את אמנותם כמגלמת בו בזמן את האישי ואת האוניברסלי, את קולו של הפרט ואת הבעת הרוח של הכלל.

אולם התמורות הללו לא החזיקו מעמד זמן רב, ובסופו של דבר נדחקו גם מן הדיון ההיסטורי. הגישה שראתה בזהות היהודית גורם מלכד בין היחיד לקולקטיב ובין האישי לאוניברסלי ומתוך כך גם בין היישוב בארץ ישראל ובין הפזורה היהודית, נדחתה משדה האמנות. את מקומה תפסה הדיכוטומיה בין המקומי ובין האוניברסלי שהחלה להתפתח בשנות העשרים, נוסחה בבירור בשנות הארבעים והמשיכה להתקיים עוד שנים רבות בשיח האמנות הישראלי.[127] בדגם הזה היה ה'מקום' - הנופים, האנשים, הווי החיים בארץ ישראל - לביטויו המובהק של הקולקטיב, ואילו ה'אוניברסלי' ייצג את השפה השלטת של האמנות המערבית המודרנית בביטויה האינדיווידואלי. המתח בין הקטבים, כמו גם השאיפה לגשר עליהם, נגעו למושגים שנתפסו כמונוליתיים ואובייקטיביים: המקומי יוחס על פי רוב להתיישבות הציונית בארץ ישראל; ה'אור הישראלי' נתפס כתופעה טבעית אופיינית למקום; האוניברסלי היה לְעולם מודרני וממקור מערב־אירופי ונתפס כזהה עם הבין־לאומי. הממד האישי הרגשי, שהועלה על נס בשנות

127 ראו: דליה מנור, 'גאווה ודעה קדומה: דגמים שכיחים בהיסטוריוגרפיה של האמנות בישראל', בתוך: בן ברוך בליך ואחרים (עורכים), **פרוטוקולאז' 2009: אסופת מאמרים מתוך כתב העת המקוון היסטוריה ותאוריה: הפרוטוקולים**, בצלאל, ירושלים 2009, עמ' 13-28.

השלושים, נדחק מן הבימה לשנים ארוכות.

מה הביא לשקיעתו של השיח היהודי באמנות ארץ ישראל? קשה לתת תשובה חד־משמעית. ייתכן שהחידוש המרדני של תחילת העשור, שעיקרו היה הפניית המבט פנימה וחיפוש המבע הפסיכולוגי, הגיע למיצויו. ייתכן שמלחמת העולם השנייה הביאה לשינוי בתפיסה, הן בשיח הגזע והן באידאליזציה של הסבל היהודי כמקור ליצירה רוחנית. ניתוק הקשר בין אמני הארץ לאמני פריז עקב המלחמה שיבש את מקור ההזנה והתמיכה ברעיון של אמנות יהודית על־לאומית. יש מי שראו בניתוק זה מן המקורות הזדמנות להתפתחות דווקא: 'תקופה של דין־וחשבון עצמי, של הערכה חדשה, של בדיקת ה"יש" ושל התבגרות מתוך הסתמכות על הכוחות העצמיים'. כך כתב חיים גמזו ב־1947, והוסיף: 'אנו פנינו אל עצמנו לא מתוך התייהרות, אך גם לא מתוך התבטלות. ההסתגלות לחיים בארץ, ההתערות בהם, היו בין גורמיה העיקריים של ההתפתחות האמנותית'.[128] התביעה לקשור את היצירה האמנותית אל הארץ כבסיס להתפתחות ואותנטיות היתה אחת העמדות העקיבות שהשמיע ד"ר חיים גמזו (1910-1992), מבקר האמנות המקצועי הראשון בארץ, אשר החל לפרסם בשנת 1940 בעיתון **הארץ** מאמרי ביקורת רבים ומקיפים על תערוכות בארץ. גמזו התבגר והתחנך בתל אביב מאז 1922 ושהה בשנות השלושים באירופה, רובן בפריז, ולמד שם לימודים גבוהים והכיר את עולם האמנות, ולפיכך ראה בכתיבת ביקורת שליחות תרבותית וחינוכית. במרכז הרעיונות שביקש לקדם היתה שאיפתו למיזוג בין האידאל הלאומי באמנות ובין התביעה לרמה בין־לאומית, ובניסוחה של גילה בלס: 'הוא שאף לתרום לכינונה של אמנות מקומית איכותית'.[129] הרקע שלו בשנות העשרים בארץ, הידע הנרחב באמנות העולם והכתיבה האינטנסיבית והסמכותית עשו אותו במהרה דמות רבת־השפעה. ב־1947 התמנה גמזו למנהל מוזיאון תל אביב (הוא התפטר ב־1949 והתמנה שנית לתפקיד ומילא אותו בשנים 1962-1976). בתקופת כהונתו הראשונה של גמזו במוזאון הוא נתן חסות לתערוכה הראשונה של קבוצת 'אופקים חדשים'; זו היתה לאחת המשפיעות על מהלכי האמנות בארץ. באמצעות המאמרים והספרים שפרסם על האמנות בישראל הוא התווה את מסגרת הדיון ההיסטורי ואת צביונו האידאולוגי.

בכתביו של גמזו נעדרת לחלוטין אותה רוח רגשנית שאפיינה את הכתיבה בשנות השלושים, והאפיון היהודי נעלם לחלוטין. את מקומו תופס ערך העצמיות; זה יבוא לדעתו רק עם ההיכרות העמוקה עם הנוף והקרקע. והוא פירט: 'אדמה ממש, רגבים, תלמים, שדות, פשוטם כמשמעם, בלא "תַרבות" מונפרנסי, אלא כמסקנה מראייה תמימה ורעננה'.[130] גמזו לא ראה במחויבות של האמנים לסביבתם - לנוף ולאדם - ניגוד לתביעה למודרניות. להפך, הוא האמין, כפי שציינה בלס, '[כי] כדי להיות מודרנית באמת, חייבת האמנות הישראלית לדבר בשפה מקומית, מקורית'.[131] בהצמדה זו של המקומיות למקוריות טמון אולי ההסבר לעניין המועט באמנות שנות השלושים, ועיקרו הצירוף של שתי האידאולוגיות שהזינו את שיח האמנות בישראל:

128 חיים גמזו, 'אותות מעודדים בציור הא"י', **הארץ**, 4.7.1947. נדפס מחדש בתוך: חיים גמזו, **ד"ר חיים גמזו: ביקורות אמנות**, עמ' 496.

129 גילה בלס, 'ד"ר חיים גמזו: סיסמוגרף לכנות שבאמנות', שם, עמ' 21, 27.

130 חיים גמזו, 'עם התערוכה הכללית של אמני א"י ב"בית הבימה"', **הארץ**, 20.3.1942; שם, עמ' 488.

131 בלס, שם, עמ' 44.

האידאולוגיה הלאומית, שהאמינה ברעיון של תרבות אותנטית הצומחת אורגנית, מתוך הסביבה; והאידאולוגיה המודרניסטית, שסגדה לחדש ולמקורי. בזיווג הזה התקשה המרכיב היהודי למצוא את מקומו, שכן הוא הוגדר תדיר כ'ישן' ועל כן לא מודרני ו'גלותי' ולא יכול לבטא כהלכה את רוח המקום. השפעות צרפתיות ואחרות הזינו את האמנות בארץ ישראל משנותיה הראשונות, ואולם אמנות שנות השלושים ה'יהודית' זכורה במיוחד במשך שנים כאמנות הספוגה השפעות זרות, דהיינו לא מקורית ולא מקומית.

בין ספרות של שבט לספרות של עם:
אשר ברש והספרות העברית בין גולה למולדת

חנן חֶבר

[א]

בשנה השנייה להופעת שבועון אגודת הסופרים **מאזנים**, בגיליון לח שראה אור ב־1931, פרסם הסופר והעורך אשר ברש, מן הדמויות המרכזיות בספרות העברית מאז בואו לארץ ישראל ב־1914 ועד פטירתו ב־1952, את הרצאתו 'ספרות של שבט או ספרות של עם?'. ברש נשא את ההרצאה במסיבת קלוב פא"ן בתל אביב, המרכז הארץ־ישראלי של אגודת הסופרים הבין־לאומית. בעקבות סדרת מאמריו של שמעון ראבידוביץ' **בהעולם** (גיליונות מט-נא 1930), שבועון ההסתדרות הציונית, בכותרת 'לשם חידוש ספרותנו', שבה קרא לחיזוק הספרות העברית בגולה, הצביע ברש בהרצאתו על הקוטב ההפוך של מצב התרבות היהודית בת הזמן. לעומת ראבידוביץ', שחרד לעתידה של הספרות העברית בגולה, ביטא ברש את דאגתו לגורל הספרות העברית בארץ ישראל: 'כמדומני, שספרותנו תצטרך בשנות העתיד הקרוב להשיב על השאלה, אם היא ספרות של שבט קטן, היושב באחת הפינות במזרח הקרוב, או ספרות של עם, שיש לה רוב האטריבוטים של ספרות עם' (ברש תרצ"א: 9).

ברש הגדיר בהמשך דבריו את חששותיו במדויק. אכן, מצבה של הספרות העברית בגולה בכי רע. הצעירים שם 'יושבים אל עקרבים. הם מרגישים את עצמם כשבויים. לא רק בין עכו"ם, אלא ובעיקר בין יהודים, שאין להם, כנראה, צורך בספר ובמחשבה עברית'. ומהי התרופה לכך? 'התמימים שבהם חולמים לעלות אל גן־העדן המעט בארץ ישראל ולהציל את נפשם'. אבל אלה הם חלומות באספמיא, שכן 'וכנגדם אנו כאן נאנחים על צרות האופק, על חוסר ריזוננס, על מיעוט כוחות־יצירה אקטיביים וכו'. 'בקיצור אין נחת מעבר מזה ומעבר מזה' (שם). בשלב זה בהרצאתו דן ברש בהתפתחותה של מגמה שמסכנת, לדעתו, את דמותה של הספרות העברית בארץ ישראל:

> אבל בתוך מצב טרגי זה הננו מרגישים בהתגבשותה של השקפה ידועה פה בארץ, והנתמכת בחוגים ידועים גם בחו"ל, והשקפה זו, אם תשתלט על כל ציבורנו, סופה

> להיות לרועץ לספרותנו. כוונתי להשקפה קצרת־הראות, כי ההוי המתהווה בארץ ישראל, חזון הגאולה בשטח אדמה היסטורית זו ובשעה זו, צריך להיות האלף והתיו במגילת הכתב של עם ישראל. כל מה שמעבר לזה הוא חוץ לזמנו וחוץ למקומו [שם].

למעשה ברש חשש מן הפרובינציאליות (שמואלי תרצ"א: 9) שתשתלט על הספרות העברית בארץ ישראל שבשנת 1930 חיו בה כ־160,000 יהודים. הוא התריע שהגשמה שלמה של הציונות, כלומר כזאת שתייתר את הגולה על ידי שלילתה המוחלטת, עלולה להצר את אופקיה של הספרות העברית ולצמצמה לספרות ארץ־ישראלית דלה שמפנה את גבה לתרבות ולספרות היהודית. במילים אחרות, הוא חשש שמא תתפתח הארץ־ישראליות כניגוד ליהודיות ותצמיח ספרות לוקלית ומוגבלת. הבעיה שזיהה ברש היא התפתחות לקראת קידושה של הלוקליות הארץ־ישראלית, שתביא אותה להתעלמות ולהתנתקות מן הקיום היהודי התרבותי בגולה.

נראה שהגורם העיקרי לפרובינציאליות הזאת היתה התפתחות של מודעות ארץ־ישראלית כאילו כבר הוגשמה הציונות, וברש חשש שמא זו תביא בעקבותיה להתרופפות, ואולי אפילו להיעלמות המתח האוטופי, החיוני לקיום היהודי הציוני. אפשר שלכך התכוון כשהצביע בדאגה על התפתחותה של ההשקפה 'כי ההוי המתהווה בארץ ישראל, חזון הגאולה בשטח אדמה היסטורית זו ובשעה זו, צריך להיות האלף והתיו במגילת הכתב של עם ישראל'. בכך למעשה חזר ברש על עמדתו של יוסף חיים ברנר במאמרו הקלאסי 'הז'אנר הארצישראלי ואביזריהו' מ־1911, שבו יצא נגד הספרות הלוקלית והפרובינציאלית של שלמה צמח, מאיר וילקנסקי ומשה סמילנסקי. ברנר תקף שם את הסופרים הארץ־ישראלים מתוך דאגה להיחלשותו עד כדי היעלמותו של המתח האוטופי הציוני בעקבות הייצוג הספרותי הז'אנרי של ההוויה הארץ־ישראלית כנחה על זרי דפנה של חברה נורמלית, מגובשת, היושבת לבטח על אדמתה במנותק מן הגולה (חבר 2007: 47–60).

לדעתו של ברש, הדרך להבטחת קיומה של 'ספרות של עם' היא בפיתוח התרבות העברית בגולה כאמצעי שירחיב את אופקיה של הספרות הארץ־ישראלית. עם זאת, הוא קבע שהספרות הארץ־ישראלית היא ה'מרכז' בעיני רוחו של אחד העם, ששלילת הגולה שלו לא הביאה אותו למסקנה שעל כל היהודים להתרכז בארץ ישראל. בהיפוך לעמדתו הידועה של אחד העם על מרכז רוחני בארץ ישראל שיקרין מאורו על כל הגולה היהודית, גרס ברש שהמרכז הארץ־ישראלי לא יתקיים בלי הגולה:

> אמנם ארץ ישראל היא הלוז בשדרתנו, בבת עינינו, נקודת חיותנו, ואנו מוכרחים להיאחז בנקודה זו, אבל אי־אפשר להפקיר את כל הגוף בשביל בבת־העין. נדמה לי, שאם נוסיף להצטמצם ברוחנו ובתפיסתנו במציאות הארצישראלית בלי חזון של עם רב אוכלוסים ורב אפשרויות, נהיה צפויים להצטמקות ולא להתרכזות. סופנו שנהיה על רצועת אדמה זו למין פרי צמוק ויבש, שאינו תופח אפילו בבישול [שם: 10].

נראה שחרדתו של ברש מירידת המתח האוטופי בתרבות העברית בארץ ישראל הציבה את קריאתו להתחברות ארץ־ישראלית לספרות עברית שתיכתב בגולה כתמרור אזהרה שהתריע על כך שהציונות עדיין רחוקה מהגשמת מטרותיה. לדעתו, שילוב הקיום הגלותי ביצירה

הספרותית העברית ישמר בתודעה את העובדה הזאת וימנע את הפיכת הציבור היהודי בארץ ישראל למה שהוא כינה 'שבט'. תמרור אזהרה זה נוסח בחריפות בנובלה של ברש, 'איש וביתו נמחו', שראתה אור סמוך להרצאתו.

נראה שברש ערער בהרצאתו על הפירוש הרדיקלי של עקרון שלילת הגולה הציוני. אך יש לדייק בטיבה של הגולה בתפיסתו: התרחבות הלאומיות באירופה אמנם הפכה את המיעוט היהודי לקיום קולקטיבי שהוא בפוטנציה בר סילוק מן המרחב הטריטוריאלי הלאומי. כך כפתה הלאומיות האירופיות על היהודים קיום של גלות יהודית לאומית (Mufti 2007: 13). אבל בניגוד למשמעות הרדיקלית של שלילת הגולה, ברש ואחרים לא גזרו את היחס לגולה בהכרח מיחסם ומזיקתם של היהודים לארץ ישראל כמולדת שאליה יהגרו לאחר שינטשו את הגולה. שלילת הגלות משמעה לא היה שהקיום הגלותי תלוי באופן מוחלט בקיומה של ארץ ישראל כמולדת שאליה יגיעו היהודים שיעזבו את הגולה. בניגוד לעמדה הציונית הרדיקלית, עבור ברש הגולה היהודית לא היתה מצב ביניים ארעי לקראת הקיום היהודי במולדת, אלא מה שתיאר אמנון רז־קרקוצקין כמהות אנושית והיסטורית העומדת בפני עצמה (רז־קרקוצקין 1994: 3).

ברש קבע שהחזון של אחד העם של מרכז רוחני שיקרין על הגולה היהודית כולה אינו יכול להתממש: 'לצערנו נוכחנו כי ציורו-חלומו של אחד העם על "המרכז הרוחני", שיהיה בו [כוח] לעורר חיקוי של התחרות בכל היהדות וערכי התרבות העברית יהיו שופעים מכאן ומיניקים את כל תפוצות הגולה - ציור זה לא היה אלא חלום תמים' (ברש תרצ"א: 13). לכן הכיוון צריך להיות גם הפוך, כלומר השפעה של הגולה על המרכז הארץ־ישראלי.

ומה השיב ברש לטוענים: 'ישנם בעולם גם עמים קטנים, ויש להם ספרות משלהם, והספרות הזאת מתפתחת התפתחות נורמלית וגם עוברת לפעמים את גבולות הארץ הנורבגית' (שם)? כאן יצא המרצע מן השק:

> אבל כמדומה לי, שאין להרבות בהסברה על ההבדלים שבין ה'עם' העברי בארץ ישראל, קבוץ מפורר, שאינו עולה על קהילת יהודים גדולה באחד מכרכי העולם, בארץ שזרים מושלים בה, ובין אומה סקנדינבית קטנה ונורמלית וחופשית, שיש לה עוד שתי אחיות ללשון, ויש לה גם 'הינטר־לנד' של שתי לשונות גרמניות אדירות הקשורות בלשונות אלה. ידוע הדבר, שכל הסופרים הסקנדינבים הגדולים נשענים על כתפי הלשונות האלה [שם: 10; ההדגשות שלי. כל ההדגשות מכאן ואילך מופיעות במקור אלא אם כן צוין אחרת].

ברש חזר כאן על עמדותיו של ברנר בדבר ההוויה הארץ־ישראלית המפוררת והחלשה שאסור לכזֵב בייצוגה ולתארה כקיום נורמלי וחופשי. בהמשך הוא קבע שהחשוב מכול הוא שאין לנו ריבונות ולכן אנו זקוקים לספרות העברית בגולה. גם החשש מספרות פרובינציאלית וגם החרדה מאובדן המתח האוטופי בספרות הציונית מתכנסים בסופו של דבר לשורש הבעיה שהיא שאלת הריבונות היהודית, כלומר לעם היהודי אין שליטה בטריטוריה שחיה בה אוכלוסייה שזהותה היא לאומית יהודית.

היעדר הריבונות היהודית הופיע בכל עוצמתו, שכן הימים הם הימים שלאחר מאורעות תרפ"ט, שנתגלתה בהם חולשתו של היישוב היהודי בארץ ישראל במלוא חריפותה. לא רק שהיישוב כמעט ולא הצליח להגן על עצמו מפני התקפות הערבים, אלא שגם הבריטים, שליטי

הארץ, לא הגנו עליו. ליישוב לא היה כוח מגן ראוי וזרותו במרחב של פלסטינה, שעוררה את התנגדות הערבים, הציגה אותו כחסר אונים: גם כנטול ריבונות, שהיתה מאפשרת לו לשלוט בדרכי ההגנה העצמית וגם ללא תמיכה מספקת מהריבון הבריטי.

על הרקע הזה גרס ברש כי כל זמן שאין אנחנו ריבונים בארצנו עלינו להסתמך על העתודות הנמצאות בגולה. תשוקתו לספרות עברית ריבונית, שמייצגת ומכוננת ריבונות פוליטית של עם ככל העמים, דחפה אותו להסתמך על אחיו היהודים בגולה כחלופה להיעדר הריבונות העברית בארץ ישראל. הוא פעל מתוך עמדה של קיום לאומי ללא שליטה בטריטוריה של היישוב היהודי בארץ ישראל, וביקש להרחיב את הספרות באמצעות מה שנראה כריבונות אלטרנטיבית מדומיינת. ריבונות שאמנם נעדרה טריטוריה אך שאפה להתרחב לכלל התפוצה היהודית, ורק הודות לה ובאמצעותה יהיה אפשר לשמר את התשוקה האוטופית היהודית לריבונות.

בכך הציב עצמו ברש בעמדה כפולה ודיאלקטית: מצד אחד הוא נזקק לגולה כדי לשמר באמצעותה את ההכרה שהחזון הציוני עוד לא הוגשם ולינוק ממנה חיזוקים לקיומה של התשוקה העברית לריבונות שתמנע את הפיכת היישוב לפרי צמוק ומדולדל. מצד אחר בחייבו את הגולה הוא יצא נגד היותו הוא עצמו חלק בלתי נפרד מן המסורת החזקה של ספרות התחייה, שדמיינה ושאפה לכינונו של סובייקט עברי ריבוני בארץ ישראל תוך שלילת הגולה.

[ב]

התפקיד הדיסקורסיבי המרכזי שנטלה על עצמה הספרות העברית של דור התחייה הלאומית היה מאמץ מסיבי לכינונו של הסובייקט הריבוני של השיח הלאומי. הריבון, לפי הגדרתו של קרל שמיט, הוא זה שמכריז על מצב חירום. זהו מצב שהמדינה (גם כשהיא מדומיינת כבמקרה של הספרות העברית) רשאית, ואף חייבת, להתגונן תוך כדי הפעלת אלימות נגד האלימות שמופנית אליה על ידי אויביה, הפנימיים והחיצוניים. כצעד קיצוני של היחלצות לקראת אוטואמנציפציה ריבונית, מכריז הריבון המדומיין על מצב חירום שיצדיק את האלימות שאותה יפעיל נגד שהוא מגדירו כאויב. מצב החירום, טען שמיט, מעניק את ההצדקה לשליטתו של הריבון, הוא גם זה שמאפשר לו לקבוע מיהו החריג, כלומר המוצא מן הכלל, ומוגדר כאויבה של הריבונות (שמיט 2005: 25–27).

אפשר להגדיר את היהודי באירופה של המאה ה־20 כמי שנתון במצב חירום עקב הפוגרומים והאנטישמיות הגואה. היסודות לכינונו של סובייקט ריבוני הונחו בספרות התחייה בראשית המאה ה־20. ספרות זאת, שנכתבה בידי מיעוט לאומי בגולה, שדמיין את עצמו באמצעות כתיבה של טקסטים ספרותיים ואחרים כרוב לאומי השוכן על אדמתו (חבר 2007), כוננה את הסובייקט הציוני כריבון בהכריזה על מצב החירום שהיהודים שרויים בו בגולת מזרח אירופה. אם כן, התגובה הציונית על הפוגרומים ועל רדיפות היהודים היתה כינון סובייקט ריבוני. האוטו־אמנציפציה של הסובייקט היהודי כוננה אותו כריבון השולט בגורלו הלאומי, למשל באמצעות רעיון ההגנה העצמית היהודית, שהומרצה בעקבות הפואמה של ביאליק 'בעיר ההרגה' שנכתבה על הפוגרום שנערך בקישינב בשנת 1903, עד חתירה לקראת ריבונות יהודית שעתידה לקום בארץ ישראל.

יותר מכל סופרי התחייה הלאומית כונן מיכה יוסף ברדיצ'בסקי את הסובייקט הריבוני היהודי המודרני בכתיבתו הספרותית וגם בכתיבתו הפובליציסטית. בראש ובראשונה הוא כונן אותו כסובייקט יהודי אוניברסלי; אוניברסליות שכדרכה של הלאומיות המודרנית הצדיקה את העמדה הפרטיקולרית היהודית באמצעות ערכיה האוניברסליים של הנאורות.

על האוניברסליזם הרדיקלי של ברדיצ'בסקי כתב דן מירון בדבריו על הנובלה **מחניים**, שראתה אור בשנת 1900. מירון תמצת את הפואטיקה של הנובלה של ברדיצ'בסקי בנטייה 'להעלים מן הקורא את רוב פרטי המסגרת, שהיו מקפיאים את דמותו של מיכאל, גיבור **מחניים**, בתוך הווייה ביוגרפית, חברתית והיסטורית מעובה ומאסיבית. הפרטים ההכרחיים נמסרים לשיעורין במקומות בלתי צפויים בסיפור וכאילו בדרך אגב, ומסירה זו אינה פרי כישלון ארגוני אלא תוצאה של מגמה אסתטית מודעת' (מירון 1987: 194). בהמשך הדברים קבע מירון: 'האלימינאציה של הקישורים הביוגרפיים והחברתיים באה בפירוש כדי לדלל ולרפות את ההקשר הנסיבתי־החברתי שבהצגת חיי הגיבור ולמקד את תשומת הלב בתוכן הקיומי־החווייתי שלהם' (שם: 195). ודוק: מירון דיבר לא על ביטול מוחלט של ההקשר הביוגרפי והחברתי, אלא על דילולו. רוצה לומר שאצל ברדיצ'בסקי היה מתח בין היסוד האוניברסלי לבין היסוד הפרטיקולרי שאמור היה לעבור - בקשיים ובמתיחות רבה - תהליך של אוניברסליזציה. זוהי אוניברסליזציה של הקיום היהודי המודרני, שנאבק על עיצוב זהותו הקיומית והלאומית. וכפי שכתב מירון,

> שרידי דור שנות הששים והשבעים של המאה ה־19 מצאו בהם [בסיפורי ברדיצ'בסקי] גם מעין המשך לסיפורת המתחייבת בעיקר לא לעיצוב מימטי מפורט ומלא של הפאנוראמה החברתית, אלא לעיצוב עולמו הרוחני של היחיד בישראל, האחוז כולו בעולם האידאות ומבקש למצוא בעולם זה תיקון לחייו ולחיי האומה כולה [שם: 196-197; ההדגשה שלי].

עיקרון מרכזי ב**מחניים**, קבע מירון, הוא העיקרון של אי־המודעות, שכן המספר ב**מחניים** מספר סיפור של הכרה, ולפיכך 'בעצם [זה] סיפור של חוסר־הכרה וחוסר־מודעות. אמנם גיבורו שרוי בתוך הפנימיות שלו ללא יכולת כמעט להבקיע מתוכה אל העולם החיצון ולהתייחס אל הזולת' (שם: 203). בכך הציב המספר הכול־יודע של **מחניים** מודל נורמטיבי של סובייקט שאמור, לאחר תהליכים סיפוריים מורכבים, להגיע לרגע של התוודעות ושל הכרה (שם: 203-204). אבל הרגע הזה מושג בסיפור באמצעות הניתוק של מיכאל גיבור הסיפור מן הרצף האורגני של משפחתו ועַמו ומדפוסי החיים שגדל בהם באמצעות שילוב של רצון ורציונליות. מיכאל 'מגיע גם להפשטה מוחלטת של תפישת הקשר בין אדם לאדם. ברוח תורת האמנה החברתית נראית לו ההווייה החברתית כהתאגדות רצונית של יחידים המשתפים פעולה לא בשל קשרי דם וגזע או עבר משותף או הרגל ושגרה, אלא לשם ביצוע משותף של מפעל דרוש על פי שיקול הגיוני טהור' (שם: 212). דבריו אלה של מירון מציגים למעשה את כינונו של הסובייקט הריבוני הלאומי בכתבי ברדיצ'בסקי. האינדיווידואליזם הקיצוני שלו וההתנתקות המוחלטת שלו מההיסטוריה הפכו אותו ל'בן־חורין [...] החי ל ב ד ו. הוא אינו שייך עוד לכל חבלי משפחה ומסורת זכרונות. לו אין זכרונות כלל. הוא אינו חפץ לדעת אותם כלל' (ברדיצ'בסקי תר"ס1: 13-14).

דווקא הניתוק מן ההקשר החברתי היהודי הביא אותו להכרזה: 'אדרבא, יפסיק את כל החבלים בפעם אחת ויהיה בן־חורין גמור, יעזוב את הדור **האחרון** שעודנו שייך לו ויהיה לאדם חדש, **בן דור ראשון**' (שם: 28). מירון הצביע על הדהודם של דברים אלה אחר כך ב'מתי מדבר' של ביאליק. זה היה דור ראשון לחירות, כלומר לריבונות יהודית מודרנית, שלא יכולה היתה לבוא לעולם אלא רק על ידי היתלשות מן המרחב היהודי הלא ריבוני, הגלותי, שהוא מימש אותה על ידי החטא והכישלון. לפיכך פרדוקסלית, 'רק החטא יגלה לו את חשיבותה ואת תקפותה של ההבחנה הלאומית הספציפית. שכן, החטא מתבצע בסיפור זה בתוך המסגרת הלאומית ומכוח הניגודים המתרוצצים בתוכה' (מירון 1987: 215).

ברדיצ'בסקי ייסד את המהלך הסיפורי שלו על הפרימט של חירות הרצון שהוא 'הקשר המקשר כל חלקי נפשנו, מעשינו, רצוננו הגשמי, שאיפותינו וכל תנועותינו החומריות והרוחניות' (ברדיצ'בסקי 2004: 15), כפי שכתב במאמרו 'על הרצון', שנכתב ונדפס סמוך לפרסום **מחניים** (מירון 1987: 221). זהו רצון שקיומו אפשרי רק בתוך מסגרות רחבות של רצון קולקטיבי שברדיצ'בסקי ניסח אותו במונחים מובהקים של ריבונות לאומית: 'דווקא בעם בן־חורין לעצמו יכולים ביותר להיות אנשים בני חורין. דווקא הרצון העממי של עם להתקיים בתור גוי, להיות באשר היה, הוא הוא פועל פעולה רבה של ה"יחידים" שבו' (ברדיצ'בסקי 2004: 15).

במושגים פוליטיים היתה כאן הכרזה על החירות הפרטית כתנאי הכרחי לחירות של הריבונות הלאומית. ההקשר הפוליטי שבו כונן העצמי של הסובייקט האינדיווידואלי שהציב את התביעה האוניברסליסטית הזאת לחירות היה מצב של מיעוט לאומי מדוכא, שהפרקטיקות המינוריות שלו בתוך מדינת לאום אירופית קלעו אותו למשבר עמוק. זה היה משבר שביסודו של הקיום היהודי בגולה שפרויקט האמנציפציה שלו, שהוא ביקש בו להשתלב כאזרח וגם לשמור על ייחודו, נכשל (Mufti 2007: 40, 68). התביעה לחירות היחיד היהודי היתה אינדיווידואלית; אבל האינטרפלציה, ההסבה שלו על ידי המשטר האירופי היתה של קולקטיב יהודי (Mufti 2007: 68). לכן התביעה הרצונית לחירות פרטית הפכה לתביעה לאומית ריבונית. אך כאמור, זו היתה אוטופיה של ריבונות שהתקיימה בדמיונו ובתודעתו של מיעוט לאומי ושלדעת ברדיצ'בסקי לא יכולה היתה להתגשם בגולה אלא רק בארץ ישראל.

הסיפור 'טוביה', הפותח את הקובץ **מבית ומחוץ** שפרסם ברדיצ'בסקי בשנת תר"ס (1900), מגולל את יחסו של הסובייקט האוניברסלי הלאומי לטריטוריה של ארץ ישראל. טוביה בן אשר הוא עני מרוד אשר מתגאה בבית העלוב שהוא חי בו בעיירה. הוא נאחז בו בכל כוחו עד שמגיע גדליהו, יהודי שנתעשר מעסקי יערות ובונה סמוך לביתו המט לנפול של טוביה בית מידות המאפיל על ביתו של טוביה ומונע ממנו את אור השמש. גם בסיפור זה, כמו **במחניים**, העלילה מתקדמת לקראת כישלון, והמלחמה שהוא מנהל נגד גדליהו מסתיימת כך: 'וטוביה כבר הזקין, אור עיניו אין אתו עוד וגם נפשו אפלה, כל גופו כשלד חרב בלי עור ובשר; והוא עודנו יושב בחרבות ביתו. בו נקבר בחייו' (ברדיצ'בסקי תר"ס: 10). גם בסיפור זה הכינון הפרדוקסלי של הסובייקט דווקא באמצעות כישלונו הרדיקלי נעשה באמצעות הקשר שלו למקום, שבו הוא נאחז עד כלות כל הכוחות: 'במהות ביתו שמורה מהותו ובאוירו - חיתו [...] הוא אינו יכול לצייר את עצמו כלל בלא ביתו כמו שאי אפשר לו לצייר לו את מהותו בלא גופו ואבריו' (שם: 6). המוטיב החוזר בסיפור הוא

המוטיב של האור המארגן את העלילה של החשכת ביתו של טוביה הכמהה לאור ונראה שאי־אפשר שלא לציין את המשמעות הסמלית של האור כמציין את הנאורות וההשכלה ואת התקווה לגאולה: 'וכל עולמו של אשר טוביה חשך פתאום בעדו' (שם: 9).

על אף כישלונו במציאות החברתית, בפנימיותו הוא אינו זונח את הרצון לדבוק בביתו אלא רק מחזק אותו. בכך באורח פרדוקסלי הוא מכונן את עצמו כסובייקט חופשי שאינו מוותר על חירותו הפנימית על אף כל המכשולים: 'ולמכור את ביתו, גם בעד כל חללי דעלמא, זה הוא דבר שאינו יכול לתפסו כלל ולצייר לו את מציאותו. רק זה הבית שהוא גר בו וחי בו צריך לשרש נשמתו, דוקא ביתו הסמוך לבית המדרש ולבית הרב דמתא' (שם: 7).

הסובייקט הריבוני הנאמן לחירותו הפנימית שברדיצ'בסקי מכונן בסיפורו הוא שליט בטריטוריה שאותה על אף הכול הוא אינו מוכן לנטוש. האפשרות היחידה לתזוזה ממקומו שהוא מעלה בדעתו היא העתקת ביתו לארץ ישראל (במאמר 'סתירה ובנין' כתב ברדיצ'בסקי: 'אדמת נחלות אבותינו קדושה היא'. ברדיצ'בסקי 2006: 111). כשיבוא המשיח והוא יוכל אז לממש בה את ריבונותו על ביתו כיהודי בארץ ישראל,

> אולי ישנה גם ארץ ישראל, חושב הוא לפעמים, הלא הכל אומרים כך ומשיח הלא בודאי יבוא תכף בכל יום; והוא ילך עמו ועם כל ישראל אל אותו הגשר של ניר [...] אבל ביתו [...] אולי יתגלגל הבית לשם עם שאר בתי כנסיות ובתי מדרשות שלא ישארו בכאן?
>
> פעמים רבות התפללו אצלו ב'מנין', והרי ביתו כבית הכנסת לכל דבר - ואם לא יוכל הבית ללכת עמו? מי יודע? אך לא! הבית ילך עמו [...] לרגלי משיח יפול ויתחנן לפניו שיקח גם את הבית לשם [...] אבל גם על האדמה שתחתיו יצר לו, האדמה שם מתחת לביתו הלא אדמתו היא, ש י י כ ת לו [...] [ברדיצ'בסקי תר"ס: 8].

הבית של טוביה הוא למעשה מקום קדוש שמתפללים בו ונמצא בקרבת בית המדרש ובית הרב. לכן ההיאחזות הריבונית בטריטוריה שיכולה להיות מומרת רק בטריטוריה של ארץ ישראל, מבהירה שהמשמעות הכוחנית של החירות של הסובייקטים של ברדיצ'בסקי היא שזו חירות יהודית המבססת את הסובייקט הריבוני על תאולוגיה פוליטית. זו ניכרת גם אצל מיכאל **במחניים**, המייחל לממש את חירותו כמשיח יהודי הגואל את האנושות כולה: 'בתור משיח הצדק היה צריך לבא לעולם, חשב אז לפרקים. אז היה מקהיל קהלות ברבים והיה מחזיר את כל בני עולם למוטב. לא במופתים ובנסים היה מטה את לבם, רק בקולו החוצב להבות אש וברוחו הזך' (ברדיצ'בסקי תר"ס1: 14).

זהו הבסיס התאולוגי היהודי לריבונות שעליו הצביע קרל שמיט כתשתית התאו־פוליטית של המדינה המודרנית, שהריבון ההחלטי והמכריע בה אנלוגי לאל. קביעתו של שמיט - 'כל המושגים הקולעים של תורת המדינה המודרנית הם מושגים תיאולוגים מחולנים' (שמיט 2005: 57) - מצטרפת לקביעתו כי הריבון המכריז על מצב החירום הוא אנלוגי לאלוהים נמרץ ובעל עָצמה המחולל את הנס ומבסס את ריבונותו על תאולוגיה פוליטית (שם: 25-30).

זהו היסוד הגנוסטי החווייתי והתאו־פוליטי אצל ברדיצ'בסקי שעליו הצביע יותם חותם.

הוא מופיע במחניים כש'חפץ החיים העיור פותח בו לפעמים את ל ו ע ו וממלא אותו במין פחד שאינו יודע שחרו' (ברדיצ'בסקי תר"ס1: 7). ברוח זאת כתב מירון על תפיסת ה'חיים' החדשנית של ברדיצ'בסקי בסיפוריו **מחניים ועורבא פרח**,

> שהמוכר שבהם הוא זה המזהה את ה'חיים' עם הקיום הביולוגי והפסיכולוגי ה'וויטאלי', כלומר האינסטינקטיבי־הייצרי. לפי זה, אין עיקר ה'חיים' בהתארגנויות השונות של הקיום החברתי־ההיסטורי, אלא באנרגיה היצרית הסמויה, המפעילה את הפרט, את האומה ואת הטבע כולו [מירון 1987: 200].

יחסו הביקורתי של ברדיצ'בסקי לחוק הדתי והעדפת החוויה הדתית האישית הלא אמצעית מביאה לכך שהכפירה הגנוסטית באל הטרנסצנדנטי מאפשרת לברדיצ'בסקי התחברות לאלוהות אימננטית:

> הדיכוטומיה הוויטאליסטית מגיעה כאן לשיאה עם המסקנה הפוליטית המשיקה לאסטרטגיה הגנוסטית המודרנית - השיבה אל המסגרת הפוליטית (של עם בארצו) היא גילויו מחדש של מצב יהודי 'מקורי', של טבע אימננטי נסתר, וחיסולה של הוויה גלותית קרבן חוק ההלכה ועולו של האל הטרנסצנדנטי' (חותם תשס"ז: 182).

יותם חותם הסביר את השימוש הציוני התאו־פוליטי של ברדיצ'בסקי בחסידות בגנוסטיות אימננטית המתבטאת 'בסמכות המצווה של ה"רצון הלאומי". סמכות זו מתמקדת בפופולריזציה פוליטית־לאומית של דגם תיאולוגי גנוסטי: מהצד האחד גלות, הלכה ואל טרנסצנדנטי שבהם יש לכפור, ומהצד האחר האימננטי, הטבעי, העצמי המתבטאים באורח החיים הפוליטי שאליו יש לשוב' (שם: 183), שהוא כמובן אורח חיים ריבוני לאומי. מכאן שהתאולוגיה הפוליטית, התאולוגיה הלאומית של ברדיצ'בסקי, מבוססת על האלימות שבעזרתה מטיל הריבון את מרותו.

אבל מיהו החריג? מיהו האויב של הריבונות היהודית המודרנית, שוללת הגולה? נראה שלא פחות מן האויב החיצוני, כלומר אירופה שמקיאה מתוכה את יהודיה, האויב הפנימי של הריבונות היהודית המודרנית הוא היהודי הגלותי, שאותו, כידוע, תקף ביאליק בחריפות רבה ב'בעיר ההרגה'. חזון העבריות הוא קריאת תיגר על היהודי הגלותי, והיא נוסחה בחדות בידי ברדיצ'בסקי במאמרו 'סתירה ובנין' מתרנ"ח. במאמר זה הכריז ברדיצ'בסקי על מצב החירום שבו נתון הקיום היהודי המודרני והצביע על הזהות היהודית כאויב שיש להיפטר ממנו: 'כל היסודות והתנאים מבית ומחוץ שעל ידם נתקיימנו כל הימים נתמוטטו [...] ושהגענו לעת שבה שני עולמות מתנגשים: היות או חדלון! להיות היהודים האחרונים או עברים ראשונים' (ברדיצ'בסקי 1960: כט). הנוסח המוקדם מתרנ"ח הוא:

> כל היסודות והתנאים והנסים והנפלאות מבית ומבחוץ שעל ידם נתקיימנו כל הימים באו: 'הלילות הארוכים' הללו כולם נחלשו ונהרסו [...] ושהגענו לאותה שעה שבה שני עולמות נוגעים בהדדי, לחדול או להיות! להיות היהודים האחרונים שכבר תש כוחם, או היהודים הראשונים, יהודים צעירים שראשם מלא טל ילדות [ברדיצ'בסקי 2006: 110].

[ג]

על רקע כל זה אפשר לאפיין את אשר ברש לא רק כמי שלא השלים עם היעדר הריבונות בגולה אלא גם כמי שלא השלים עם חוסר היכולת לממש אותה שם וחיפש אלטרנטיבות מדומיינות שתשמורנה את התשוקה העברית לריבונות גם בגולה. שלא כנורמה המוחלטת של ברדיצ׳בסקי של ריבונות מלאה וסטנדרטית, חיפש ברש אחר מודל אלטרנטיבי של ריבונות. על יחסו המסתייג מן הרדיקליות של ברדיצ׳בסקי אפשר ללמוד מן המשפט ׳לא לגדולות אנו מתכוונים: לא לשנות ערכין ולא לחדש ערכין׳, ששולל את שינוי הערכין הניטשאני של ברדיצ׳בסקי והופיע במניפסט שהציבו אשר ברש ויעקב רבינוביץ׳ בראש כתב העת **הדים**, שאותו ערכו במשותף (ברש ורבינוביץ׳ תרפ״ב: 3). מכאן אפשר לגזור את השימוש השלילי של ברש במונח ׳שבט׳, שהוא קולקטיב שאיננו תובע ואינו מממש ריבונות, שכן בהכירו בכך שאין יכולת להשיג ריבונות יהודית בעת הזאת הוא הזהיר מפני מימושה של הוויה שבטית, ובחיפושו אחר אלטרנטיבה של תיקון הוא תבע להרחיב את הקולקטיב היהודי להוויה של עם.

לעומת ספרות ראשית המאה ה־20 שדמיינה ריבונות עברית בארץ ישראל, במיוחד בכתביו של ברדיצ׳בסקי, לדעת ברש עתה, כשנעשו הצעדים הראשונים לקימומה של ריבונות כזאת, התברר הקושי המעשי במימושה ויש לנקוט באמצעים שיבטיחו את התחלותיה ביישוב וימנעו ממנה לקמול בטרם עת. לשם כך הציע ברש לא להסתפק בארץ ישראל אלא להסתמך גם על הגולה.

אך איזו ריבונות יכולה להתפתח בגולה? כשהתייחס ברש בדבריו אל יהדות הגולה הוא דיבר על כברת הדרך שהציונות צריכה לגמוא כדי שתגשים את החזון ׳של עם רב אוכלוסים ורב אפשרויות׳ ועל כך שאם ההוויה הארץ־ישראלית תטשטש חזון זה היא תתקיים כפרי צמוק ויבש על רצועת אדמה קטנה. המונח ׳אוכלוסייה׳ לקוח ישירות מן הלקסיקון של הריבונות, שכן הוא מציין את הפיכתה של קבוצת בני אדם למושא שליטתו וניהולו של הריבון באמצעות מנגנון השליטה האוניברסליסטי, אותה ׳ממשליות׳ במובן שהעניק לה מישל פוקו. אלא שפוקו הבחין בין ׳ממשליות׳ כפי שהציע מקיאוולי **בהנסיך**, שלפיה ׳ריבונות מופעלת לא על דברים, אלא, מעל הכול, על טריטוריה, וכתוצאה מכך על הנתינים המאכלסים אותה (במובן זה, אפשר לומר שטריטוריה היא האלמנט הבסיסי בניהול של מקיאוולי ובריבונות היורידית כפי שהיא מוגדרת על ידי תיאורטיקנים ופילוסופים של זכות)׳ (Foucault 1994: 208), לבין ׳ממשליות מודרנית׳, שהיא הדגם המבטא נכון יותר את השיח הציוני שאליו ייחל ברש, ובין נתיניו גם יהדות הגולה. להבדיל מהנסיך, שהפעיל את יחסי הכוח כקישורים המחברים אותו לטריטוריה שלו ולנתיניו, טען פוקו שמאז המאה ה־18, עם צמיחת הכלכלה הפוליטית, חל מעבר מריבונות טריטוריאלית אל ממשליות של אוכלוסייה - אוכלוסייה שהממשליות רוצה להתערב בה ושהיא רוצה לנהל ולהדריך אותה ורוצה למשול בה (שם: 217-218).

האוניברסליות של הממשליות המודרנית מיוסדת על

> אינטרס כתודעה של כל אינדיווידואל הבונה את האוכלוסייה; האינטרס נחשב כאינטרס של האוכלוסייה ללא קשר לאינטרסים הפרטיקולריים והשאיפות של האינדיווידואלים המרכיבים אותה: זוהי מטרה חדשה והמכשיר הבסיסי של שליטה באוכלוסייה. זוהי לידה של אמנות חדשה, ובכל רמה - זהו תחום של טכניקות וטקטיקות חדשות באופן מוחלט [שם].

אחד החידושים הגדולים בטכניקות הכוח במאה ה־18 היה הופעתה של ה'אוכלוסייה' כבעיה כלכלית ופוליטית: האוכלוסייה כעושר, האוכלוסייה ככוח אדם וכיכולת עבודה, האוכלוסייה כנתונה בשיווי־משקל בין גידולה הטבעי לבין המשאבים העומדים לרשותה. הממשלות מגלות שאין להן עסק רק עם נתינים, ואף לא רק עם 'עם', אלא עם 'אוכלוסייה' בעלת תופעות ייחודיות משלה; ילודה, תמותה, תוחלת חיים, פוריות, רמת בריאות, שכיחות מחלות, צורות תזונה ומגורים. משתנים אלו נמצאים כולם בנקודת המפגש בין תנודות השייכות במהותן לחיים לבין תוצרים ייחודיים של פעילות המוסדות השונים (פוקו 1996: 20-21).

ואכן, ברש ידע היטב כי הריבונות שהוא שאף אליה לא יכלה להיות ממשליות סטנדרטית, כזאת שמיוסדת על חפיפה בין קולקטיב לבין הטריטוריה שהוא שולט בה. מצב היהודים בגולה לא אפשר ריבונות כזאת, ועל כן, כאלטרנטיבה, נראה שברש דמיין ריבונות גמישה וחלקית, כזאת שכופרת בביניריות של ריבונות מול העדר ריבונות והציעה במקומה ריבונות מחוררת, מה שכינה יהודה שנהב 'חללי ריבונות':

> קריאה מרחבית בהיסטוריה הקולוניאלית מלמדת על המלכוד שמולו ניצבו האימפריות האירופאיות הגדולות. מצד אחד ביקשו המוסדות האימפריאליים לייצא את שלטון החוק אל הקולוניות (הן על מנת להגן על נתיניהן והן על מנת להשלים את משימת התירבות האירופית). מצד שני, ביקשו המוסדות האימפריאלים להתחמק מסיפוח של שטחי הכיבוש ובמימוש של ריבונות מלאה. התוצאה היא חללי ריבונות: ריבונות חלקית המבוססת על חריגים ולא על 'אחדות שאינה ניתנת לחלוקה' כפי שהגדיר זאת ז'אן בודן [שנהב 2006: 6].

[ד]

עמדתו של ברש היתה ביטוי למגמה אידאולוגית יהודית שהתפתחה בין שתי מלחמות העולם, תקופה שניתן בה ביטוי לעמדותיו של קרל רנר, המרקסיסט האוסטרי, ולהוגים יהודים כמו שמעון ראבידוביץ', הנס קון ומרדכי קפלן שהתייחסו לקיום לאומי נורמלי לא דווקא כשקול לתבנית של ריבונות לאומית סטנדרטית טריטוריאלית וכאלטרנטיבה הבחינו בין לאום למדינה (Pianco 2010: 8-13). ברש, יליד גליציה, הושפע ככל הנראה גם מן המבנה של המדינה הרב־לאומית האוסטרו־הונגרית שנשלטה על ידי בית הבסבורג ושבתוכה היהודים, כמו לאומים אחרים, התקיימו כמיעוט לאומי לא ריבוני, שגם יצר ספרות של מיעוט לאומי (חבר 2007: 9-46). אמנם מדבריו של ברש משתמעת תמיכה באפשרות של קיום קולקטיבי לאומי ללא שליטה בטריטוריה, אך להבדיל מהוגים אלה נראה שכציוני הוא העדיף ריבונות סטנדרטית של כינון שליטה עצמית וחירות לאומית בעתיד, ואת ההתפשרות עליה הוא צמצם לשדה התרבות שהוא בנה ופיתח. אמנם עמדות כאלה, של הטלת ספק באפשרות של מדינה יהודית ובנחיצותה היו תמיד בשולי הציונות, אבל רק לאחר זמן רב, בהחלטת בילטמור בשנת 1942, הכריזה הציונות שמטרתה הגלויה היא הקמת מדינת לאום יהודית ריבונית.

למעשה ברש הציע לפתח פרקטיקות ספרותיות שהחריגו את הריבונות הישראלית מן הדגם האידאלי של ריבונות מדינת הלאום כפי שנקבעה בשלום וסטפאליה ב־1648 ושמצאה את

ביטויה המובהק אצל הוגים כמו תומס הובס, ז׳אן בודן וקרל שמיט. ריבונות זאת התאפיינה בעליונות מוחלטת ונצחית, בהחלטנות (decisionism), כלומר כפיפות לחוק שאפשר מצב החירום, במוחלטות ובשלמות (אין ריבונות חלקית), בחוסר אפשרות להעניק אותה לגוף אחר בלי לבטלה ובתחום מוגדר של שיפוט ושל שליטה טריטוריאלית. אלא שמגמות טרנס־לאומיות ופוסט־לאומיות של תנועה של זהויות, של רעיונות, של אלימות, של הון ושל מחויבויות פוליטיות ודתיות ערערו על מוחלטותן של תכונות אלה ועל סמכותה המוחלטת של ריבונות מדינת הלאום כחילונית וכעיוורת צבעים ומגדרים. האוטונומיה של הסובייקט של מדינת הלאום הריבונית מאוימת בידי כוחות חיצוניים ופנימיים שחודרים אליה ומחלישים את ריבונותה עד כדי יצירת רצף של צורות שונות של ריבונות (Angie 2005: 148; Brown 2010: 22, 26, 53, 119; Shenhav 2012: 149-153).

מכיוון שכינונה של ריבונות ממשית וקונקרטית היה בלתי אפשרי בתנאיה הגאו־פוליטיים אז של הציונות, ההצעה שהשתמעה מדבריו של ברש היתה כינון שלטון עצמי עברי תרבותי בין־לאומי. רק כך היה אפשר לקיים את התרבות העברית הארץ־ישראלית כאוכלוסייה שיש לה ריבון ולמנוע אותה מלהתדרדר לפרובינציאליות. לדעתו, התשוקה לריבונות יהודית על הטריטוריה המוגבלת של ארץ ישראל סופה שבטיות לוקלית וצרת אופקים שאחריתה בכנעניות; ואכן, זו החלה לצמוח ביישוב בסוף שנות השלושים. ברש זיהה את הסכנות הטמונות בקיום הלא ריבוני המצומצם רק לשטחי ארץ ישראל ולמעשה הציע מודל אלטרנטיבי, שהתרחק מרעיון הריבונות הסטנדרטית. הוא הציע שליטה עצמית יהודית אירופית שלא תתממש באותה צורה בכל אתר ואתר אלא תכלול דרגות שונות של שליטה, ובעיקר לא תכלול טריטוריה כמרכיב הכרחי שלה.

[ה]

ברש חשש כי ההתרכזות בטריטוריה הארץ־ישראלית עלולה לקרב את היהודים אל הילידים הערבים השוכנים בה, ובעקבות זאת לנתקם מכלל העם היהודי, שרק מתוך מגע אתו תוכל להתקיים תרבות עברית ראויה. המגע עם הערבים עתיד לגרור, לדעת ברש, את היישוב העברי ללוונטיניות, שממנה הוא הסתייג נחרצות: ׳הערביים, שההיסטוריה גזרה עלינו להיות שכניהם פה בארץ, שונים לפי שעה הרבה מהערבים של ימי הבינים בצפון אפריקה, בבבל ובספרד. לעת עתה הרי זה עם ליבנטיני, שאיננו יכולים לקוות להתעשר מתרבותו. אולי נוכל לקבל מהם קצת צבע, קולוריט, אבל חוששני, שצבע זה ידמה לצבע שעל לחיי חולה השחפת׳ (ברש תרצ״א: 10).

אין זה מפתיע שאת הדוגמה להתפתחותה של ספרות לוקלית רדודה לקח ברש מן הערבים יושבי הארץ. ברש, שתהה מה יהיה על הספרות העברית אם היא תתפתח כספרות מקומית, בחר בערבי בן המקום שפגש, ואשר כתב ספר שתורגם מערבית לעברית, כמקרה מובהק של לוקליות. תגובתו של ברש על ספר זה היתה אוריינטליסטית טיפוסית, מתנשאת על מה שאינו כתוב בטעמה של אירופה: ׳אמרתי לו, כי בספרות העברית לא יתכן להדפיס ספר כזה. הקוראים העברים רגילים בספרות אירופית׳ (שם). כך נחשף מוטיב מרכזי שנמצא ביסוד הרצאתו של ברש: הלוקליות הארץ־ישראלית מסוכנת לספרות מפני שהיא תטשטש את ההבחנה החדה

בין היהודים ובין המזרח, ובכך תחבל בהמשך בקיומה של התשוקה הציונית לריבונות יהודית נפרדת מהלוונטיניות המקומית.

פיתוחה של התרבות הציונית היה כרוך, אם כן, בסתירה עזה. מצד אחד היתה זו תרבות של שיבה יהודית למזרח ומצד שני, בהיותה יהודית־אירופית, היא לא היתה מוכנה לוותר על האירופיות שלה ולאמץ את המזרח שנתפס כלוונטיני. זהו מבט אוריינטליסטי טיפוסי אשר, כפי שאפיין אותו אדוארד סעיד, המיטלטל בין משיכה ארוטית למזרח לבין סלידה והירתעות ממנו (סעיד 2000: 184-185). כקונפליקט קולוניאליסטי הוא לא אפשר לציונות להתערות במזרח בלי לשלוט בו ולשאוף לתרבת אותו ברוחה של אירופה.

כך סיכם ברש בהרצאתו את דבריו ביחס לערבים: 'סיפרתי לכם כל זה, כדי להראותכם שהם יכולים עוד להיות פרימיטיביים ואנו איננו יכולים להיות כך. וספרותנו או שתהיה ספרות של עם, ספרות של תרבות, או שלא תהיה כלל' (שם: 10). במילים אחרות, ברש הודה בגלוי שאם הספרות העברית לא תהיה אירופית, כלומר אם ספרותם של היהודים הקולוניאליסטים לא תגבר על הסתירה שבין הקיום הציוני במזרח לבין התשתית האירופית שלו, נגזר על התרבות העברית בארץ ישראל גזר דין מוות.

[ו]

כנספח לפרסום ההרצאה צירפו עורכי **מאזנים** מעין פרוטוקול של הדברים שנאמרו בדיון שהתקיים לאחר הרצאתו של ברש. הדוברים היו הסופרים והפובליציסטים מ"ז (מנחם זלמן) ולפובסקי, ראובן גרוסמן, דניאל פרסקי, עבר הדני, יצחק לופבן, דוד שמעונוביץ ובסיום הובאה תגובתו המסכמת של אשר ברש. ולפובסקי למעשה הסכים עם ברש וטען כי 'ההתרחקות משרשי העם, שמהם יינק כל סופר חי, והתכונה הבעל־ביתית לברוח מן ההרפתקאה, גרמו לירידה בספרותנו. ומשום כך פסק הקשר שבין העם אשר ברובו הלא ישב בגולה ובין הספרות. [...] ואף הקורא העברי כל הימים רק בן לשבט' (ברש תרצ"א: 11).

גם ראובן גרוסמן, שהגיע לפלסטינה מארצות הברית, תמך בדברי ברש ועודד ביקורי סופרים בגולת אמריקה: 'יבקרו באמריקה ויושפעו, אם כי מובטחני שגם השפע ישפיעו. יש לערב את התחומים, יש להשפיע זה על זה, ומתוך השפעת גומלין זו יוצרו גם ערכים חדשים' (שם: שם). דניאל פרסקי, שקבל על התחזית השחורה של ברש, הציע לחזק את היישוב בארץ ישראל 'וממילא תגדל גם הספרות העברית פה בארץ וירבו קוראיה ויגדלו כוחה והשפעתה אפילו מחוץ לארץ־ישראל' (שם: 12). יצחק לופבן, לעומתם, העדיף לדבוק בעמדה הציונית הקלאסית שקיבלה את התנוונות הספרות העברית בגולה כנתון שאולי הוא אפילו רצוי, שכן הפתרון היחיד לשאלה היהודית באירופה הוא התיישבות יהודית בארץ ישראל. לדעתו הספרות העברית אינה ממלאת עוד את תפקידה המסורתי כאמצעי מעבר מן העולם של הישיבה אל תרבות העולם, והצעירים היהודים פונים ישירות לספרות הזרה. אלא שלעומת ראיית השחורות של ברש קבע לופבן:

> אם גורלו של העם בא"י להיות שבט ולא עם - תהייה בוודאי גם הספרות העברית ספרות של שבט. אין אמנם ראיה מזה שספרות של שבט אינה יכולה להיות בעלת היקף ומעוף עולמי. הרי גם האפוס היוני נוצר בימים שיון היתה עדיין שבט או שבטים רבים ולא בימי

> פריחתה המדינית. אולם אנו מקוים כי נהיה עם בא״י, ובפרוצס ההתהוות הלאומית שלנו בארץ כרוך גם פרוצס ההתהוות של הספרות העברית ודבר היותה לספרות עם (שם).

במילים אחרות, מה שאפיין את כל הדוברים היתה תשוקה לריבונות עברית מתוך הכרה שזו אינה קיימת בעת השיחה. את הדיבור על ריבונות החליף בדרך כלל דיבור על מרכזים ספרותיים. ואכן, ההרגשה הכללית היתה שאף על פי שהפעילות הספרותית העברית בארץ ישראל היתה בעיצומה, לא גרסו משתתפי השיחה כי מדובר במרכז ספרותי של ממש.

ביטוי מובהק לדיון במרכז ספרותי שאינו אלא, למעשה, דיון בריבונות או ליתר דיוק היעדרה, ניתן במאמר מניפסטי שכותרתו 'משבר הספר', שפרסם **במאזנים** המבקר וחוקר הספרות המרכזי פישל לחובר. הוא ביקר את המרכז הספרותי בארץ ישראל והצביע על חולשתו הכללית. את העדויות לחולשתו מצא לחובר בפרסום ספרות סנסציונית זולה ובריבוי תרגומים, שכן 'התרגום תפס במשך כל השנים האלה מקום בראש, ואין זה סימן טוב לרוח המתחדש העברי, אם אין הוא מתחדש מתוכו, אלא מעל גבו, מברו' (לחובר תרצ״א: 1). הספרות חדלה למלא את יעדיה הלאומיים, שאת קוראיה הרצויים, אך הלא קיימים, תיאר לחובר כ'אלה שהיו מעיינים ומבקשים בספר חזון, התרוממות על חיי החול הפשוטים, היו מבקשים בו גאולה לנפשם ולעולמם - מבקשי־הדרך שלנו ותועי־הדרכים שלנו - אינם כמעט במציאות' (שם). עוד הוסיף לחובר: 'ואנו זקוקים עוד למעשה תרבות פי כמה מאשר עמים אחרים [...] כי הן התרבות החדשה שלנו היא עוד צעירה מאד לימים' (שם). המצב היה אמנם בראשיתי, אך למרות זאת, בהיעדר מבקשי הדרך, הוא נעדר כוח אוטופי של שאיפה נמרצת. עמדה דומה, אם כי אופטימית יותר, ביטא אפרים שמואלי, בתגובתו על הרצאתו של ברש שהתפרסמה **במאזנים**:

> אמנם אין לנו כיום כל זכות לקרוא את א״י בשם מרכז ואפילו מרכז-הרוח ביחס לעם העברי בשאר הארצות, ברם מתוך נאמנות לעיקרי התנועה הציונית שומה עלינו לשאוף ולחתור לקראת היעוד הזה בכל מאמצינו, יען כי שיבתנו לארץ - פירושה מהפכה מתוך התחדשות כל ערכי החומר והרוח של עמנו ואין אנו גורסים שא״י היא רק בבחינת 'בבת־העין', אלא הגוף עצמו - הגוף המחודש שנצרף בכור המהפכה הבונה, ושאיפה־־חתירה זו יכולה להראות לפעמים כעין רצון להתבדלות ולהסתגרות בתוך תחומים כובלים [שמואלי תרצ״א: 9].

בהמשך דבריו ניסח שמואלי (כשהוא מצטט מהרצאתו של ברש) את השאיפה הלאומית כשאיפה לריבונות טריטוריאלית העומדת בניגוד לחזונו של אחד העם:

> אין אנו כאן כת־איסיים או עדה דבקה הרוצה ליצור תורה חדשה בתור אכספורט - רצוננו להתפך לעם חי, מעורה בקרקע, בעל נכסים ממשיים, בעל תעודה ארצית, שכל ערכי יצירתו הם ביטוי ישר הנובע מהויית־חייו המלאה, השרשית. [...] ולפיכך 'ההוי המתהוה בא״י - חזון הגאולה בשטח אדמה היסטורית זו ובשעה זו צריך להיות ה״אלף״ המחודש במגילת הכתב של עם ישראל', שיעמוד במרכז המסגרת המפורקת של חיי עם ישראל בגולה [שם].

ולכן כשחבר שמואלי למה שהוא למעשה רעיון הריבונות המדומיינת של אשר ברש, הוא הפליג

והתייחס לגולה כאל טריטוריה של ממש. הוא השתמש בדימוי החומרי־טריטוריאלי של חפירת התעלה משני הצדדים (שם) כדי להמחיש את הדרך שייווצר בה החיבור בין ארץ ישראל לגולה.

תגובתו של יעקב רבינוביץ', חברו ושותפו לעשייה הספרותית של אשר ברש, התפרסמה **במאזניים** (שנה שנייה, מט-נ) בכותרת 'על עם ושבט'. רבינוביץ' לא נבהל כלל מהתפתחות התרבות העברית בארץ ישראל לקראת ישות קולקטיבית של שבט. ההפך הוא הנכון. הוא חלק על הערכתו של ברש כי הציונות כבר פסעה כמה צעדים כאלה וכי התבססותה בארץ ישראל עלולה להמיט עליה את מה שראה ברש כאסון: הוויה שבטית פרובינציאלית. במילים אחרות, רבינוביץ' לא חרד מירידת המתח האוטופי, שכן לדעתו היישוב רחוק מאוד מהוויה של שבט. לוח הזמנים שלו היה שונה מזה של ברש. הוא לא חשש כי ההגשמה הציונית בארץ ישראל תגיע בעתיד הנראה לעין לתודעה של מי שהגיעו למנוחה ולנחלה, כמו זאת שמפניה הזהיר ברנר.

רבינוביץ' פתח בסקירה מאלפת על תפקיד הלשון העברית בהצלת המרכזים היהודיים ממה שהוא זיהה כסכנת טמיעה בשפות אחרות. מבחינתו, היוונית, הארמית, הערבית, הספרדית, האשכנזית (גרמנית) ואף היידיש והרוסית מסכנות את הקיום היהודי. בארץ ישראל המנדטורית הוא זיהה סכנה זו בדמותה של האנגלית. לכן הוא ראה בהתפתחותה של העברית בארץ ישראל פעולת הצלה של הקיום היהודי המודרני. היידיש, מבחינתו, היא סכנה והכנסתה לתרבות ולחינוך היהודי היא דבר מיותר ותפל (רבינוביץ' תרצ"א: 4). הוא זיהה את הכוח המוביל באיכות ובאינטנסיביות מלאות התקווה שאפיינו לדעתו את העלייה השנייה והשלישית. הכוח הזה הוא שימשוך אחריו את הגלות. כן הוא העריך את המצב בראשית שנות השלושים כצמיחה של העברית, בייחוד של הדיבור העברי, שמעיב עליה קוצר הרוח בנוגע להתפתחות העתידית של המרכז העברי. החולשה של המרכז הארץ־ישראלי היא בכך שהוא איבד את התנופה של תהליך התבצרות העברית, שאותה חולל בארץ־ישראל. עם זאת, היה רבינוביץ' מלא אופטימיות שעדיין לא התגבש השלב שהיה היישוב העברי מצוי בו לכדי שבט:

> איני מפחד פן נשאר זמן רב שבט. מן הגרעין הבריא יצמח עץ יפה ורענן. אם נהייה שבט חי, פורה ויוצר נמשוך את הגלות אחרינו. ואם נבין כי תפקידנו הוא כפי שאמרתי באיכות ובאינטנסיביות וביצירת פינת־תרבות עברית מגובשת ומוצקה - נעשה אז את המוטל עלינו. ובינתיים יגיעו בגולה דרך הדיבור העברי אל הספר העברי, וגם ישובנו פה יגדל. הרי לא נשאר תמיד במספרנו עתה. רק מפחד אני מקוצר רוחני ופן נשאר בחצי־הדרך. יש סכנה שחוגים שונים אצלנו ישתמשו לשם התאחדות עם הגולה באמצעים כאלה העלולים להיהפך למטרה, ושעלולים גם פה וגם שם לפורר אותנו לאבק-שבטים. מפני השבט העברי ואפילו מפני הקטן והסגור - אין לפחד. [...] הלואי והיינו שבט! [שם: 5].

[ז]

כאמור, נראה כי היוצא מכל זה הוא שהדיבור על מרכזי ספרות, כשהעיניים מופנות בדאגה לחולשתו של המרכז הארץ־ישראלי היה, ביסודו של דבר, דיבור על ריבונות. ההכרה בהיעדר ריבונות של היישוב הנתון לשלטון זר הביאה את ברש ואחרים לחפש את שימור התשוקה הלאומית

לריבונות בגולה. החשש שמא תביא ההשלמה עם הקיום הארץ־ישראלי החלש לוויתור על חזון הריבונות הציונית חייב, לדעת ברש, חיפוש אלטרנטיבות בגולה. אבל עמדתו של ברש נותרה ללא הכרעה של הדיאלקטיקה בין ארץ ישראל לבין הגולה, ומכאן הטון המהוסס של הרצאתו. ברש הבין שקריאתו לפנות לגולה היא איום רציני במיוחד על עקרון שלילת הגולה הציוני. התוצאה של חוסר הכרעה זה היתה שהדיאלקטיקה שהיתה נתונה בה עמדתו ביחס ליצירה התרבותית העברית בגולה קירבה את ברש, שהכניס את הדיון בגלות אל הדיון על ארץ ישראל, לעמדות לאומיות שהציבו עמדה דו־משמעית בשאלת היחס בין ארץ ישראל לבין הגולה. עמדות אלה היו תוצאה של הסקת מסקנות ריבוניות יהודיות מתוך ההכרה בעובדה שהגלות 'היא המסגרת שבה ההגדרה־העצמית מתעצבת בתוך המתח שבין הדימוי־העצמי ובין דימוי העצמי בעיני האחר - הגוי' (רז־קרקוצקין 1994: 31) ושבין המונח 'גלות' למונח 'ריבונות' אין מתקיימת סתירה יסודית (שם: 34).

בכך חבר ברש, אולי מעט בעל כורחו, למסורת של מציאת פתרון למצב החירום ולמצוקה של היהודים בגולה דרך שאיפה לקיום יהודי כמיעוט לאומי עם מידה כזו או אחרת של אוטונומיה. המייצג המובהק של עמדה זאת הוא ההיסטוריון שמעון דובנוב, שהקים בשנת 1906 את מפלגת 'פאלקספארטיי' שחרטה על דגלה את עקרונותיו. דובנוב גרס שהפתרון לשאלת היהודים באירופה הוא מיסוד של אוטונומיה תרבותית והשגת זכויות פוליטיות ליהודים כמיעוט לאומי. הוא פרסם את שיטתו בעברית בספר **מכתבים על היהדות הישנה והחדשה** רק ב־1937, כלומר שש שנים לאחר שנשא ברש את הרצאתו, אבל המכתבים הראשונים פורסמו ברוסית **בווסחוד** בפטרבורג בשנים 1897-1906 וכונסו ברוסית בספר ב־1907 (דובנוב 1937: 3). ואכן, אפשר שלנגד עיניו של ברש עמד במידה מסוימת גם המודל של דובנוב, של אוטונומיה יהודית בגולה כפתרון למצוקה היהודית.

בדבריו של דובנוב היו אמירות שנראה שהדהדו בהרצאתו של ברש; למשל כששאל: 'מאיזה חומר אנושי תקרצו את המרכז הארצי־ישראלי, אם לא תעבדו את החומר הזה ברוח לאומי בגולה? וכיצד תשמרו כאן ותפתחו את הרוח הלאומית בלי זכויות לאומיות - אבטונומיה של קהילות, לשון ובית־ספר?' (שם: 94). דוגמה מכרעת לקשר של ברש לדובנוב הוא המונח 'שבט' שביסוד הרצאתו של ברש, שנראה לקוח ישירות ממשנתו של דובנוב. דובנוב גרס שלהתפתחותו ההיסטורית של כל לאום יש שלושה שלבים של 'טיפוסים לאומיים', שמתקדמים מן החומרי לרוחני. השלב הראשון הוא השלב של 'טיפוס גזעי' (דובנוב 1937: 5).

> בתקופת־בראשית של התרבות אין צורת הקבוצה הגזעית או ה ש ב ט אלא פרי ה ט ב ע. שיתוף המוצר, הקרקע והאקלים מטביע את חותמו על גופם ומזגם של חברי קבוצת־משפחות, המרוכזת על טריטוריה אחת או טיריטוריות רבות (בישוב קבוע או במצב של נדידה). הולכת ונוצרת 'אומה' במובנה הראשוני, הביולוגי של המילה במובן natio (שם נגזר מן nasci - הִוָּלֵד). הסגולות הגזעיות בכללותן מתגבשות בתוקף חוק הירושה במשך דורות רבים, ובדרך זו הולך ונקבע רֶבֶד יסודי, המצע הטבעי או הגזעי של הלאומיות (דובנוב 1937: 6).

השלב השני, ה'ארצי־מדיני או אבטונומי' (שם: 5), הוא השלב ש'הקרקע, שהיה עד כה גורם טבעי בלבד, נהפך לגורם מדיני המאחד את האומה לכל שבטיה' (שם: 6). ומכיוון 'שהיסוד המכריע בגורל האומה אינו חסנה החיצוני, אלא כוחה הרוחני, איכות תרבותה

והליכוד הפנימי של חבריה' (שם: 7), הרי ש'בתקופה המדינית או הסוציאלית מתפתחת תרבות יותר גבוהה ומורכבה לעומת התקופה הגזעית הקדמונית. גידול התרבות החמרית קשור וכרוך כאן בגידולה של היצירה הרוחנית' (שם). השלב השלישי הוא השלב ה'תרבותי־היסטורי או רוחני' (שם: 5) שהעם היהודי נטול הטריטוריה והמדינה נמצא בו כעת, כשהאקסטריטוריאליות שלו, כלומר קיומו בגולה, אינה בגדר אנומליה אלא דווקא שיא התפתחותו כלאום (רוטנשטרייך תשי"ד: 140–141). לדעת דובנוב, הפתרון הפוליטי ההולם ביותר את מצבו הנוכחי של העם היהודי, שכמו עמים אחרים הוא נמצא נתון לשעבוד מדיני ונעדר טריטוריה, הוא 'אבטונומיה סוציאלית' (דובנוב 1937: 7). מטרה זאת מעידה על כך שהעם 'מצטיין בלי ספק באומץ רב של רצון לאומי ושפע של כוחות רוחניים חיוניים' (שם: 8), שכן היסוד 'המכריע בגורל האומה אינה חסנה החיצוני, אלא כוחה הרוחני, איכות תרבותה והליכוד הפנימי של חבריה' (שם: 7). הפתרון הוא 'מרכזים מנהיגים בגולה' (שם: 11), שיקיימו צורות שונות של אוטונומיה לאומית ויהפכו את הגולה לא למציאות שעומדת לחיסול על ידי הציונות אלא למציאות שמתקיימת בה ריבונות יהודית חלקית. דובנוב לא כתב על יחסים ביניים בין ריבונות להיעדרה אלא על רצף, שבו 'עלה סכום היסודות שאינם תלויים בארץ על היסודות התלויים בארץ' (שם: 12). דובנוב, שלא תלה את תקוותו בריבונות ארץ־ישראלית, לא ויתר על ריבונות יהודית ויתור גורף אלא תמך בריבונות יהודית חלקית בצורה של אוטונומיה, מעין אותה ריבונות עם חללים שעליה כתב שנהב. לדבריו, 'בזמן האחרון הולכת ונקבעת ההשקפה, שהאומה היא קבוצה תרבותית־היסטורית, המכירה את עצמה בתור אומה אף על פי שהפסידה בשלמות או במקצת את סימניה החיצוניים: הממלכה, האדמה או הלשון, אם רק יש לה שאיפה מסיימת להמשיך את התפתחותה העצמית לעתיד לבוא. סימני־הלאומיות האובייקטיביים הולכים ומפנים את מקומם בהגדרות־המושגים המדעיות לסימנים אוביקטיביים' (שם: 14).

בשל כך נראה שגם דובנוב, שהתנגד בעקיבות לציונות המדינית, תמך בסוג מסוים של ריבונות יהודית שברש יכול היה להזדהות אתה הגם שלא ויתר על מרכזיות המרכז הארץ־ישראלי (וזה קירב אותו לעמדת אחד העם). דובנוב דיבר במפורש על שליטה עצמית כשטען שמשמעותה של האינדיווידואליות (העצמיות) הלאומית היא 'שאיפת כל עם ועם לשמירת מקוריותו, לשמירת הנהלתו העצמית או החיצונית, התרבותית והמדינית, המבטיחה לו את חופש התפתחותו' (שם: 21; ההדגשה שלי). דובנוב העלה על נס בהקשר זה את האוטונומיה של הקיום היהודי בגולה לאורך הדורות 'בתוך הגיטו, בתוך תחום מושבו, בקהילתו, בממלכתו הרוחנית' (שם: 54), שביטויה העיקרי היה המוסד האוטונומי 'הקהל', שהיה 'סורוגט [תחליף] של ממלכתיות ואזרחיות' (שם: 57–58). כך תיאר יחזקאל קויפמן את תפיסת הריבונות הגלומה באוטונומיזם של דובנוב, בעודו פוסל את הרעיון של ריבונות לעם היהודי בגולה בגלל חוסר הטריטוריאליות שלו (קויפמן תרצ"ב: 338).

> האוטונומיה הלאומית בתור אידיאה משפטית עומדת על בטול הנכר, על בטול הגלות. 'חיוב הגלות' שהאוטונומיסטים מתגדרים בו מובנו רק זה, שהיהודים צריכים לקיים את לאומיותם (התרבותית, ה'רוחנית') בארצות פזוריהם. אבל 'הגלות' הזאת אינה אלא

> משל ומליצה. זאת היא 'גלות' שחדלה מהיות מה שהיא, מין 'ארץ ישראל' שנתפשטה בכל הארצות, מין גלות 'משיחית' עם גטו 'משיחי'. שהרי במקום שיש 'מולדת' אין 'גלות' [שם: 313].

דימיטרי שומסקי שלל את ההצגה הדיכוטומית של דובנוב כמתנגד עקיב של הציונות. על פי שומסקי קיים רצף בין העמדה הטריטוריאליסטית של הציונות המדינית לבין העמדה האקסטריטוריאליסטית של דובנוב:

> דווקא משום שממד המורכבות נתפס בעיני דובנוב כאמת מידה מרכזית לקביעת מצב התפתחותה של האומה, ניתן לטעון כי השלב השלישי [הקיום הלאומי] והמתקדם ביותר עשוי להיות המורכב ביותר, עד כדי כך שיאפשר את המשך קיומם הממשי של מקצת המרכיבים של הטיפוס הארצי־המדיני הטריטוריאלי בצדו של הטיפוס התרבותי־ההיסטורי הרוחני [שומסקי תשע"ב: 373].

ואכן, במבוא שצירף ל**פנקס המדינה או פנקס ועד הקהלות הראשיות במדינת ליטא** שראה אור בעריכתו, כתב דובנוב במפורש על הממד הריבוני של מסורת האוטונומיה היהודית:

> 'לא יסור שבט מיהודה', לכאורה אפשר לומר שמעולם לא פסקה מלוכה בישראל, אלא היתה פושטת צורה ולובשת צורה. [...] הקהלות שומרות על הנהגתן העצמית ונעשות בכל מדינה ומדינה לאגודה לאומית אחת, בוראות שלטון מרכזי בצורת ועד של ראשי הקהלות ומנהגיהן, ומרכז זה מסדר את חיי הקבוץ הכללי ע"י קביעת תקנות, מתווך בין הקהלות ובין שלטון המלוכה ונוטל מזה האחרון חלק מסוים לצרכי השלטון העצמי של הקבוץ האוטונומי. כך יוצר לו העם בכל מקום כעין מלוכה בזעיר אנפין. [...] ובדורות החדשים קוראים לזה 'מלוכה בתוך מלוכה', -- וכנסת ישראל הולכת בדרכה ההיסטורית ואומרת: אמנם, מלוכה בתוך מלוכה, קבוץ אבטונומי פנימי בתוך קבוץ ממלכתי חיצוני, וכך טבע הדבר מעניין (דובנוב תרפ"ה: XI).

דובנוב ראה בשלילת הזכות החוקית והמוסרית שיש ליהודים על אדמת אירופה אנטישמיות (דובנוב 1937: 29). כאן הוא חזר לרעיון החירות הלאומית, שהיה יסוד מוסד בתפיסת הריבונות שלו גם כשהיא הוגבלה לקיום שאינו מדיני סטנדרטי. כאן כדאי להזכיר את ברדיצ'בסקי שיצא נגד רעיון האוטונומיה של דובנוב, כשקבע במאמרו 'אדמה', שנדפס ב**המעורר** בשנת 1907, כי אין ריבונות בלי טריטוריה:

> שלטון בית לאומי עצמי אינו יכול להתקיים בלי אדמה נושבת, נושבת לצמיתות. שלטון בית לאומי עצמי אינו יכול להתקיים אם איננו גם חברותי, כלכלי ואדמתי, רצוני לומר, אם לא התרכזו האישים הפרטיים עם האדמה, שעליה יווסד אותו שלטון הבית בהרכבה תולדית, ובלעדי הדבר הזה תישאר כל אוטונומיה, גם את נתון תינתן, רק יצירה מופשטת ודבר שאין לו מעמד [ברדיצ'בסקי 2008: 241].

בעקבות הגדרתו של קרל שמיט, המונח 'ריבונות' של דובנוב, על אף הכחשותיו, הוא גם מונח

תאולוגי. אמנם הוא אינו קשור בהכרח לארץ ישראל ואינו מתרכז בעוצמה התאולוגית של הלשון העברית כשפתה של ארץ ישראל (שלום [1926] 1989: 59). אך על אף התפעלותו של דובנוב מהסקולריזציה של העם היהודי (דובנוב 1937: 17) וטענתו נגד הרואים ביהדות רק דת (האורתודוקסיה מזה והמתבוללים מזה - שם: 16-17), הוא יצא נגד המשומדים וקבע: 'המשכילים שבנו הנוטים ברובם לשכליות ולפוזיטיביזם מדעי, אינם מסוגלים לבגוד מתוך הכרה בברית אבותיהם ולקבל על עצמם עולה של אמונה אחרת [...] אולם המרה של דת - פרושה למעשה בתנאי הגולה: הסתלקות מהאומה הישראלית' (שם: 19). במילים אחרות: 'אין אנו רוצים אלא לבטל את שלטון הדת, אבל לא להוציא אותה מתוך אוצר נכסיה הרוחניים של האומה' (שם: 18).

לפי שיטתו של דובנוב, אפשר לפרש את טענתו של ברש בהרצאתו כהתרעה מפני רגרסיה של העם היהודי המתיישב בארץ ישראל לשלב הראשוני של השבט. אין, כמובן, ודאות שברש תמך בגישתו האוטונומיסטית של דובנוב, אבל ברור שהוא האמין בהמשך הקיום היהודי בגולה ולא שלל אותה. דובנוב עצמו, אף שהתנגד בעקיבות לציונות המדינית, ראה בחיוב את ההתיישבות בארץ ישראל (אם כי שפט כהוזים משיחיים את מי שראו בה מימוש של תחיה מדינית - שם: 76). זה אפשר לברש הציוני הארץ־ישראלי לאמץ את עמדותיו חלקית לפחות. אך את ההבדל המכריע בין דובנוב לבין התומכים, בעיקר אחד העם, בהתרכזות במרכז רוחני בארץ ישראל, ניסח דובנוב במונחים של קולוניאליזם יהודי במזרח שממנו הסתלק כששלל אלימות יהודית וכתב: 'למעשה כל ההבדל ביניהם אינו אלא בזה, שאלה מטיפים את רעיון התחייה הלאומית, כשפניהם מועדים אל המזרח, ואלה [כלומר הוא עצמו] מנבאים באותו סגנון כשפניהם מכוונים אל המערב' (שם: 77).

[ח]

דובר רהוט על טיפוחה של ספרות ותרבות עברית בגולה היה הפובליציסט וחוקר הפילוסופיה היהודית שמעון ראבידוביץ'. עמדתו העקרונית של ראבידוביץ', שהיה מיודד עם דובנוב והוציא לאור בעיינות, הוצאת הספרים העברית שהקים בברלין, את **פנקס מדינת ליטא** בעריכת דובנוב, היתה שהגורם המלכד את העם היהודי אינו טריטוריה ולא אזרחות אלא השפה והטקסטים העבריים. על כן, גרס ראבידוביץ', יש לבנות מרכזים יהודיים בגולה ובארץ ישראל, תבנית טקסטואלית לאומית שאותה כינה 'בבל וירושלים' שמתקיימות זו לצד זו כפרטנריות שקולות. הוא דחה את ההצבה האקסקלוסיבית של הגולה מול ארץ ישראל (Pianco 2010: 62-63, 73). ראבידוביץ', שהקים בברלין את הקונגרס העברי העולמי, פרסם כאמור סדרת מאמרים ב**העולם** (גיליונות מט-נא, 1930) בכותרת 'לשם חידוש ספרותנו'. בסדרה זו הטיף לקימומה ולפיתוחה של הספרות עברית בגולה כשהוא קובע את אופייה הריבוני: 'דבר חיזוק כוחיצירתם הספרותית של יהודי הגולה אינו שאלה ספרותית-תרבותית בלבד, אלא גם שאלה מדינית ממדרגה ראשונה!' (ראבידוביץ' 1930: 995).

ראבידוביץ' הגיב על הרצאתו של אשר ברש במאמר שפרסם ב**מאזנים** בתרצ"א, בגיליון מד, בכותרת 'שתי שאלות שהן אחת', ובו החזיק טובה

למי ש'העיז' לומר כדברים האלה: אם יארכו הימים ואנחנו (יהודי א"י וסופריה) ניכרת יותר ויותר מן היהדות העולמית ולא יהיו בינינו יחסים רוחניים, נפשיים ותרבותיים, נרד למדרגה של קהילה בעלת עניינים וסכסוכים פעוטים, שאינה כדאית שהעולם יתעניין בה [ראבידוביץ' תרצ"א: 7].

בהמשך הדברים הוא גרס: 'הכרזת־הפרימט של ארץ ישראל בחיי יהדות שבגולה - אמת יציבה היא. אולם כמה גדולה סכנתו של רעיון זה, שמסיקים ממנו מסקנות משונות אלה "שלילת־הגולה כביכול שאינה בגוף הדבר אלא שלילת יהדות בגולה וחיוב תמיהה וכיליון"' (שם: 8). בהמשך המאמר הציג ראבידוביץ' את עמדתו באורח נוקב:

הגיעה השעה להעמיד את השאלה בכל חריפותה וקיצוניותה, וזו הדרך הטובה ביותר לבירור שאלות בנות־משקל מעין זו: היש בכוחה של א"י לבדה, א"י שבימינו וא"י שבעתיד הקרוב, לפתור את תרבות־ישראל השלמה, הרצויה והנכספת, שעשרות דורות חלמו עליה והקריבו חייהם עליה? אין רחמים בדין, ואין אנו יכולים אלא להשיב על שאלה זו בשלילה, שלילה גמורה או מותנית מצד אחד אם מכמה צדדים. היכולה יהדות הגולה לבדה להגשים תעודה זו? לא ולא. מכאן אתה למד: תרבות־ישראל השלמה והנכספת, תרבות שתהא נאה לאומה עתיקת־יומין ובת־מסורת, לאומה בת תורה, נביאים וכתובים וכולי וכולי לא תבוא לעולם אלא מתוך שיתוף הפעולה בין ארץ־ישראל והגולה. תרבות ישראל שלעתיד לבוא. (תרבות במשמעותה היסודית והיא גם 'הרחבה', בלשון ה'המון', לא רק ספרות והשכלה בלבד, לא תרבות שהיא מסגרת והוספה לחיי מדינה כביכול, אלא תרבות שהיא היא החיים, המדינה וכל הכרוך בהם.) שני שותפים בה: ארץ־ישראל ויהדות־התפוצות. לא לדינא ולא למקח וממכר אין כאן ערך לחלוקת־'מניות' בגוף־שותפות זה. תבוא ההיסטוריה במאה הכ"ה או הל' ותכריע. בידה נפקיד גורלנו. כל שעה שרוב מניינה ורוב בניינה של כנסת ישראל מצויים בתפוצות, לא תקום ולא תהייה תרבות ישראל שלמה בלי השתתפותה היצירתית של יהדות זו שבתפוצות. (ואף כאן אתה רואה כמה גדולה בערותה, שטחיותה התרבותית וסכנתה של 'שלילת־הגולה' המפורסמת. השולל את הגולה - מטיל פגם בתעודת־תחייתנו הישראלית) [שם].

דווקא בתוך הסוגריים טען ראבידוביץ' את העיקר. כאילו בדרך אגב הוא אמר את הדבר העיקרי כי המדובר בתרבות עברית של מדינה. מכך יש להסיק שלנגד עיניו עמדה תרבות עברית ריבונית, שהוא דימה אותה לבעלת קיום מדיני לא רק בארץ ישראל אלא גם בגולה.

בחלק השני של מאמר התגובה על הרצאתו של ברש, שהתפרסם בגיליון מה של **מאזניים** באותה שנה, תקף ראבידוביץ' את משנתו של אחד העם:

הרבה מערבוב־המושגים בספירה זו יש לזקוף על תורת הציוניות ה'רוחנית' שבדור שעבר. ובמקום אחר הוכחתי, כמה לקויה תורת ה'מרכז' וה'היקף' במשנתו של אחד העם, כמה מסוכנת היא חלוקת־פונקציות בין מרכז להיקף, כאילו יהא המרכז חי את חייו השלמים וההיקף יהא נוטל חלק בהם, דוגמת העצמים ה'משותפים'

> באידיאה האפלטונית כאילו פונקציית־החיים הלאומיים נמסרה ל'מרכז', ופונקציית־הקבלה יניקת שפע החיים ההם, ההסתכלות באותם החיים נמסרה לרוב מניינם ולרוב בניינם של ישראל באומות... ואני רואה חובה לעצמי לחזור על דברי: 'אם לא יהא ה"היקף" יוצר ונותן משלו - לא יהא מרכז, כלומר: לא יהיה מרכז המשפיע על ההיקף, אלא בחינת נקודה בודדה בלי היקף מסביבה, כלומר "מרכז" שיאיר לעצמו ולא לזולתו' [ראבידוביץ' תרצ"א: 9].

במילים אחרות, אחד העם הציוני הרוחני לא רק ויתר מראש על ריבונות יהודית סטנדרטית אלא אף צמצם את שאיפתו לריבונות חלקית בתחומה של ארץ ישראל. המחויבות אינה לגבולות טריטוריאליים אלא לנקודה של עֶצמה רוחנית. זוהי הדה־טריטוריאליות בהתגלמותה. לעומת אחד העם, חוסר היכולת להשיג ריבונות סטנדרטית הביא את ראבידוביץ' הציוני להרחיב את היריעה ולתמוך בריבונות יהודית הפרוסה לכאורה על פני כל הגלובוס. ואילו אחד העם, שוויתר על השאיפה הציונית להשיג ריבונות יהודית בטווח הנראה לעין, לא ביקש לייצר ריבונות יהודית אלטרנטיבית והסתפק בשאיפה מוגבלת לקיום יהודי בארץ ישראל אפילו תחת שלטון זר.

הוויכוח הזה היה תוך־ציוני, והמשתתפים בו לא שללו מן היסוד ריבונות טריטוריאלית בארץ ישראל, אלא חיפשו אחר אלטרנטיבות נוספות בגולה. ראבידוביץ' הדגיש שמטרתו איננה לפגוע במרכז הספרותי הארץ־ישראלי (1930: 995). ואכן, הוא לא הציע אופציה של דיאספוריות רדיקלית, שדוחה כל ריבונות יהודית, כמו זאת שיפתחו לימים דניאל ויונתן בויארין (Boyarin & Boyarin 1993: 693-725). הוויכוח היה אפוא על גבולות הריבונות המדומיינת, וראבידוביץ' ביקש להדגיש שללא ההיקף של הגולה לא יתקיים המרכז בארץ ישראל, כלומר שללא הגולה אין סיכוי למרכז לחיות חיים 'שלמים' (ראבידוביץ' 1930: 994).

[ט]

דברי התגובה של הסופר עבר הדני על הרצאתו של ברש העלו אל פני השטח את המצב התרבותי שהושמע בו ההרצאה. עבר הדני הצביע על הפוליטיזציה החריפה של התרבות העברית שגברה בעקבות מאורעות תרפ"ט, שהתחוללו בשבוע הדמים שבין 23 ל־30 באוגוסט 1929 ועוררו ביישוב פולמוס סוער. ראשיתן של הפרעות בהתקפות על יהודי ירושלים ושכונותיה, המשכן בטבח אכזרי בחברון, בהתנפלות רצחנית על יהודי צפת, בהתקפות דמים על תל אביב ועל חיפה וכן על יישובים כפריים כמו חולדה, עין זיתים ומוצא. בצד היהודי הגיע מחיר הדמים של הפרעות ל־133 הרוגים ומאות פצועים.

אפשר היה להעריך כי בעקבות אירוע זה יתלכדו מרבית הכוחות הלאומיים לחזית אחת, שתגנה בחריפות את התוקפים ואת ההתנהגות חסרת האחריות של שלטונות המנדט. אך עוד בתגובות הראשונות, שפורסמו בימים הראשונים לאחר הלם המאורעות, ניכרה הדיפרנציאציה הפוליטית ששררה אז ביישוב ושלא אפשרה למערכת הפוליטית והציבורית הארץ־ישראלית להגיב במשותף.

בגילוי דעת שפרסמה הסתדרות העובדים **בדבר** כחודש ימים לאחר האירועים, ב־20 בספטמבר 1929, נכללו העמדות העיקריות שנקט הזרם המרכזי של תנועת העבודה בשאלת

המאורעות. בראש ובראשונה נפרסה בו התקפה חריפה על ממשלת המנדט, המזלזלת בחובותיה לבית הלאומי העברי ומעלימה עין ממעשי הערבים וכוונותיהם. אך לצד ההתקפה על הבריטים, פורטה גם פרשנות להתנהגותו של האויב הערבי:

> לא קנאת דת, לא שנאה גזעית עוררו את ההסתערות ההמונית הערבית על היישוב העברי בארץ־ישראל. קשרי־חיים בין הישובים הערבי והעברי - הכו שורש בארץ, מעמיק והולך. רק הסתה מופקרת שיטתית מסויעת מבחוץ יכלה לעקור את הארץ מתוך מצב הבטחון הכללי, שהושרה בה, מאז הפרעות הפרובוקציוניות בשנות 1920-1921.

דברים אלה, המבטאים את עמדותיה המסורתיות של תנועת העבודה כלפי השאלה הערבית, טעונים בסוף 1929, ולמעשה כבר זמן לא מועט קודם לכן, במשמעויות פוליטיות מובהקות שהמאורעות רק תרמו להחרפתן.

לעומת הבחנה זו בין היסודות של הקיום המשותף של יהודים וערבים לבין מה שהוצג כפרץ ההסתה שהוביל חלק מן הערבים להתנפלויות חסרות הרסן, גיבש הימין עמדה מונוליטית יותר. הימין לא ראה הבדל בין ערבים שהוא הציג אותם כמוסתים לבין ערבים שחשו לעזרת היהודים המוכים. דובריו טענו: 'כל עם אחראי בעד ההנהגה אשר הוא מציית לפקודותיה [...] ומכיון שהמוני העם צייתו לפקודת הפרעות והשוד, הרי הם נושאים בעדה במלא האחריות, ושום מציאות של "אנשי סגולה" בודדים אינה יכולה לטשטש את העובדה הזאת' ('לטשטש לא נרשה', 1929).

בעל המאמר הטיל ספק באפשרות לבנות לאורך זמן חיים לצד הערבים, שהוכיחו לדעתו כי ברגע אחד, לא כל התגרות מצד היהודים (הדבר היה שגוי עובדתית), הם מסוגלים לצאת נגדם בהתקפה רצחנית. את מסקנתו המעשית מהבחנה זאת הוא הציב בניגוד למסקנותיה המוצהרות של תנועת העבודה, שכך הוא אפיין אותה: 'התשובה הרגילה בענינים האלה: "בניין ומשקיות"' (למשל בגילוי הדעת של אחדות העבודה והפועל הצעיר, 29.9.1929). הוא הציע להקים יחידות צבא יהודי שתקבלנה עליהן אחריות לשמירה על היישובים היהודיים.

אלה כמה מן הניגודים שעמדו במרכז הוויכוח הציבורי ביישוב לאחר מאורעות תרפ"ט. לעומת הדבקות בעקרון החיים המשותפים של שני העמים, שגילו דוברי תנועת העבודה, ביטאו דוברים רוויזיוניסטים עמדות שנגזרו מדוקטרינת 'קיר הברזל' הנודעת של ז'בוטינסקי. דווקא יחס הכבוד שרחש ז'בוטינסקי ללאומיות הערבית הביא אותו לפיתוחה של תאוריית 'קיר הברזל'. כדי ליישב בין התביעה הרוויזיוניסטית הטוטלית לשלמות הארץ ולריבונות מדינית לבין קיומו של מיעוט לאומי בעל זכויות, ניסח ז'בוטינסקי את רעיון האוטונומיה הלאומית שתושתת על הפרדה חדה בין מערכות המשק והחברה היהודיות לבין אלה של הערבים. הריבונות המדינית והכוח הצבאי יחצצו בין העמים כ'קיר ברזל' למשך שנים ממושכות של סכסוך קשה, שהערבים לא יסכימו לוותר בו על תביעותיהם הלאומיות היסודיות. על רקע תביעותיו הבלתי מתפשרות של הרוויזיוניזם לשלמות הארץ ולהקמת מדינה יהודית ריבונית בגבולות אלה, הכיר ז'בוטינסקי בזהותם הלאומית הייחודית של ערביי ארץ ישראל, ולא ראה בהם אספסוף הנעדר תודעה פטריוטית (שביט 1979). מכאן הפניית האצבע של דוברי הרוויזיוניסטים לעבר האחריות הלאומית הכוללת של הפורעים וייאושם מן התקווה לחיים משותפים של שני העמים.

דרכי הפרשנות המנוגדות למאורעות תרפ"ט היו מעוגנות בהבדלים החודרים עד שורשי השקפות העולם שביסוד עמדותיהם הפוליטיות של המחנות היריבים. לעומת

ההסתייגות מן הצבאיות שליוותה במשך שנים את מפלגת הפועל הצעיר, חזרו הרוויזיוניסטים ותבעו טיפוח צבא לגלי שיסייע להתמודד עם האיום הערבי. גם במחנה הפועלים נשמעה קריאה להגביר את המודעות הביטחונית ולתבוע מן השלטונות להגדיל את חלקם של היהודים בכוחות הביטחון כדי שהיישוב היהודי יוכל לסמוך עליהם בשעת צרה. עם זאת, בניסוח האידאולוגי הודגש: 'בדם ואש אפשר להגן על יהודה - וחובה לעשות זאת בשעת חירום. בדם ובאש יהודה לא תיבנה'. ואכן, בילינסון ראה ב'ריבויו וריכוזו של היישוב העברי העובד', שימנע אפשרויות להתנפלויות על יהודים, את הפתרון היסודי לשאלת הביטחון (בילינסון 1929ב). אמנם תביעתם של הרוויזיוניסטים להחליף לאלתר את ההנהגה הציונית בשל מדיניותה שנכשלה ('תשובת הרביזיוניסטים לאכסקוטיבה', 1929) היתה מיוסדת על ניצול פוליטי של מצב קשה להנהגה הציונית, אך היא שיקפה גם הבדלים אידאולוגיים עמוקים. ואכן, עימות פוליטי נוקב זה, הנוגע להבדלים שבהשקפת עולם בין שני המחנות העיקריים בתנועה הציונית, החריף למעשה עוד לפני שהחלו המאורעות.

במאבק בין המופתי חאג' אמין אל־חוסייני למשפחת נשאשיבי על השלטון ועל המנהיגות בציבור הערבי, בחר המופתי לנצל את הגורם הדתי־לאומי לצבירת כוח פוליטי. העובדה שרחבת הכותל המערבי היתה שייכת למועצה המוסלמית העליונה אפשרה לו לטעון כי המחיצה שהקימו היהודים סמוך לכותל היא עדות לכוונתם להשתלט על מקומות המקודשים למוסלמים. היענות הבריטים לדרישתו גררה שורה של מעשי התגרות מצד הערבים. באמצעות הפרעות יזומות לתפילת היהודים, בניית מבנים שונים וקריעת פתח בקיר שעשה את הכותל מקום מעבר לבני אדם ולבהמות, והגבלות משפילות על סדרי התפילה מצד שלטונות המנדט, הצליח המופתי להפוך את הכותל למוקד של מתיחות פוליטית, עוינות ותסיסה רבה בין שני העמים (סלוצקי 1979: 35-37).

לעומת תגובותיו הממתנות של המחנה הפועלי, שחזר והזהיר מפני הילכדות ברשת שהם ראו בה פרובוקציה ערבית, הוקמו, בהשראת החוגים הימניים, ה'ועדים למען הכותל', שפעלו להזמת טענות הערבים ולמניעת התנכלויות מצד הבריטים (ניב 1975: 140-142). למרות פניותיהם של ראשי הוועד הלאומי וההנהלה הציונית, נערכה בתשעה באב תרפ"ט, במלאות שנה להתנכלות של סגן מושל מחוז ירושלים למתפללי הכותל, הפגנת מחאה אשר בלטו בה בעיקר חברי בית"ר ואשר ללא ספק היו בה התגרות וליבוי איש המחלוקת ועוררה חרדה בקרב הערבים מפני ניסיונות ההשתלטות של היהודים. למחרת נערכה הפגנת נגד של הערבים. בעקבותיה גברה ההסתה של אנשי המופתי, והיא גררה, לאחר שבוע ימים, את התפרצות מאורעות הדמים (שם: 142-143).

המחלוקת הפוליטית על הגורמים שהביאו למאורעות היתה אפוא המשך המחלוקת על הסכנות ועל מידת הנחיצות של פעילות הפגנתית בשאלת הכותל. אנשי תנועת העבודה האשימו את הרוויזיוניסטים באחריות להתלקחות המאורעות (גילוי הדעת של אחדות העבודה והפועל הצעיר, 29.9.1929). הרוויזיוניסטים, לעומתם, הסתמכו על עניין הכותל כדי להוכיח את צדקת דרישותיהם הפוליטיות (ניב 1975: 142). ימים אחדים לפני הפגנת הכותל הגדולה (בט' באב תרפ"ט) תקף בילינסון את תגובת הרוויזיוניסטים,

העושים 'ספקולציה על רגשות האומה, כדי להיבנות על ידם', ואף הזהיר מפני נפילה בפח הפרובוקציה המסוכנת שטומנים הערבים (בילינסון 1929א). ואילו לדעת הרוויזיוניסטים הוכיחו המאורעות את צדקת טענותיהם בדבר הדרך שבה יש לטפל בסכסוך סביב הכותל ('הצהרת הרביזיוניסטים', 1929). אי־ההסכמה העקרונית והוויכוח הפוליטי החריף בדבר האמצעים שעל היישוב היהודי לנקוט בשאלה זו מאפשרים להבין כיצד תרמו המאורעות דווקא לליבוי אש המריבה בין המחנות ולא להתלכדותם. בלט מכולם המשורר אורי צבי גרינברג שכינס בספרו **אזור מגן ונאום בן הדם** (תר"ץ) שירים שבהם תקף בחריפות רבה את הנהגת היישוב והציג עמדה גזענית חסרת תקדים כלפי הערבים.

נראה שלפוליטיזציה הזאת התכוון עבר הדני כשאמר בתגובה על הרצאתו של ברש: 'הגיעה שעתה של הספרות להשמיע לצעיר היהודי, המבקש גאולה ולעם היהודי, ששום פסקה מפלגתית לא תוכל לפתור אותה. אנו זקוקים להתעמקות יסודית בכל הפרובלימה שלנו. המפלגתיות מקלקלת את האדם שביהודי' (ברש תרצ"א: 12). עבר הדני, שראה בפוליטיזציה את הרע מכול, ביטא כמיהה לקונסנזוס יהודי שיאפשר עמדה ריבונית מאוחדת. על פי ההיגיון הזה צריך היה להכפיף את הפיצול הפוליטי לרשות עליונה ומאוחדת שהסופר העברי הוא מכוננה ומבטאה. בעקבות הקביעה של קרל שמיט כי הריבון הוא שמכריז על מצב החירום, אפשר לטעון שהדיון על הרצאתו של ברש נערך מתוך תחושה עזה של מצב חירום המשווע לריבון שיכריז עליו כי הוא נמצא מעבר לפיצול הפוליטי הדמוקרטי ויוכל לנהל אותו ברגע ההיסטורי האקוטי שהיתה בו הציונות אז. ואכן, ברש עצמו ענה לדניאל פרסקי: 'עמים גדולים, כשהם נתעים לפעמים על ידי האינסטינקט, הם באים לידי משבר וצרה, אך אין סכנת כליה עליהם. המחשבה מתגברת סוף סוף והם שבים לבנות את עצמם. אנו ההולכים תמיד על פי תהום, אסור לנו להוציא מידינו את חוט המחשבה הנוהג בנו' (ברש תרצ"א: 13; ההדגשות שלי).

הספרות הריבונית לתפיסתו היא ספרות אליטיסטית שמייצגת את ההמון ובתוך כך מכוונת ומדריכה אותו. 'איני מתנגד לספרות של המונים', השיב ברש ליצחק לופבן, 'אבל הספרות הגבוהה אצל כל עם אינה של המונים. אצל כל עם ישנה רק שכבה מסוימת של אנשי רוח, פועלים ונפעלים מקניני הרוח האמתיים' (ברש תרצ"א: 13). זהו אותו אליטיזם שעל היעדרו קונן לחובר ושאותו הגדיר ברש בתשובתו על דברי דוד שמעונוביץ: 'הפוטנציה של עם גדול מתגלה גם בנקודה הקטנה. סוד הטפה מן הים. ישנן בארץ התחלות יקרות והן לכולנו למשיב נפש, אבל אני חרד להמשכן של ההתחלות האלו' (ברש תרצ"א: 13). האליטיזם הוא תנאי הכרחי ליצירת העמדה של הסופר הלאומי, שכן, כפי שגרס פרנץ פאנון, תפקידו של האינטלקטואל הלאומי להתעמת עם הציבור שלו ולבקרו. פאנון, לוחם חירות באלג'יריה ומנתח מזהיר של הקולוניאליזם, הגדיר בספרו **מקוללים עלי אדמות** את האינטלקטואל היליד הניצב בעמדה אלימה נגד בני עמו. פאנון תיאר אותו כמי ש'ממקם את מאבקו במישור הלגיטימיות, החפץ להביא הוכחות, המוכן להתפשט עירום כדי להציג ביתר בהירות את ההיסטוריה הגלומה בגופו, נידון לצלילה אל תוך הקרביים של עמו' (פאנון 2006: 196). הסופר הלאומי, כמו האינטלקטואל הילידי, שותף למאבק הלאומי ושואף למצוא לו צידוקים; אבל המאמץ הזה כרוך בבחינה עצמית המובילה לביקורת קשה הפוגעת בסופו של דבר בבני עמו, ובכך היא חושפת את העמדה שממנה נשאבת הלגיטימיות

של האינטלקטואל הלאומי כעמדה מוסרית־אוניברסלית מחייבת. זהו עימות מוסרי שהספרות האליטיסטית הלאומית מקיימת עם קוראיה, והוא בא לידי ביטוי באמצעות קוד אסתטי מורכב ואליטיסטי שאמור לבסס את הסופר הלאומי כמגלם ומכונן של הריבון.

אבל הסיטואציה הקולוניאלית שהיתה נתונה בה הציונות בתקופה שלאחר המאורעות לא אפשרה לה לגבש קול ריבוני קונסנזואלי ללא שינוי של ממש בעמדותיה ובדפוסי הפרקטיקות הספרותיות שלה.

בעקבות תגובתו של ראבידוביץ' לדברי ברש, שהתפרסמה **במאזנים**, כתב ביאליק, המשורר הלאומי, איגרת לראבידוביץ' (24.4.1931):

> את מאמרך **במאזנים** קראתי. דברים נכונים ויפים בעתם. לבי אומר לי הגיעו ימים קשים לתרבות ולספרות העברית ובלי מעשה רב, 'מהפכה', לא ישתנו פני הדברים לטובה. השאלה היא מי הוא בעל הכח עתה לעשות מעשה רב ולהביא מהפכה בלבבות, אולי יודע אתה מי האיש. אני לא ארא‍נו עוד [ראבידוביץ' 1983: 114].

מצד אחד היה היישוב היהודי בארץ ישראל נתון, כפי שציין ברש, תחת עולו של שלטון זר. המנדט הבריטי שלט בארץ ולא אפשר את פיתוחה של ריבונות יהודית מלאה. מצד אחר באותה תקופה עוד לא נחשבו שלטונות המנדט אויב אולטימטיבי, ולמעט פעולתה השולית של קבוצת ברית הבריונים, שקמה באותה עת, לא ראה היישוב היהודי בשלטונות המנדט שליט זר לחלוטין. במינויו של הרברט סמואל היהודי כנציב הבריטי הראשון התגבשה מערכת יחסים של דיאלוג עם השלטונות הבריטיים. ואכן, המרד הגלוי בהם הוכרז רק בשנות הארבעים. אז עוד שררה הרגשה שלהצהרת בלפור יש תוקף מחייב. לכן אפשר לומר שהקולוניאליזם הבריטי הוכחש במידה רבה על ידי יהודי היישוב, והדבר אפשר ליהודים להכחיש שהם עצמם קולוניאליסטים. ההכחשה הזאת אפשרה לברש לצאת נגד שלילת הגולה הציונית הרדיקלית וגם להמשיך לתמוך ללא הסתייגות בקיום ציוני בארץ ישראל, שהוא קיום אלים. הכחשה זאת התאפשרה גם בגלל חוסר המובהקות של הקולוניאליזם הבריטי שהיה, למעשה, שלטון מנדט מטעם חבר הלאומים, שבשל הביקורת על השלטון הקולוניאלי העניק לבריטניה את המנדט על פלשתינה תוך כדי תביעה שיתפתח בה שלטון עצמי, למעשה סוג של ריבונות של האוכלוסייה המקומית (Angie 2005: 140).

כאן מתגלע הבדל נוסף בין ברש הציוני ובין דובנוב, שלא היה ציוני־מדיני: יחסם לפעולה האלימה של הלאומיות. התפיסה של דובנוב בדבר קיומו הרוחני של העם היהודי הביאה אותו לתאר את האומה היהודית 'כאומה רוחנית או תרבותית־היסטורית, המשוללת כל אפשרות לשאוף לנצחונות מדיניים, לגזל קרקעות בכוח או להכנעת עמי נכר על ידי שעבוד תרבותי' (דובנוב 1937: 22).

סיטואציה זאת של כפיפות מוכחשת של קולוניאליסטים בעצמם התפתחה לתרבות של מחלוקת ופיצול פוליטיים שלא חדלה מלחפש קול מאחד קונסנזואלי. דוגמה בולטת לכך היא הניסיון של ז'בוטינסקי ובן־גוריון להגיע ב־1934 להסכם בין הימין הרוויזיוניסטי לתנועת העבודה. הניסיון לא עלה יפה. אנשי היישוב ביקשו להתגבר על המחלוקות כדי לפעול כגוף קולוניאליסטי מאוחד לקראת החלת הריבונות היהודית בארץ ישראל. אחת התוצאות הספרותיות הכמעט מידיות של תשוקה זאת לקונסנזוס ריבוני היתה ההתפתחות המרכזית בשירה העברית של ראשית שנות השלושים לקראת נאו־סימבוליזם מופשט. בספר השירים **באלה הימים**, שראה

אור ב־1930, יצק שלונסקי את הנוסח הנאו־סימבוליסטי העברי בתגובה לאלימות של מאורעות תרפ"ט. הפרשנויות הפוליטיות המנוגדות הביאו את שלונסקי לכונן את המשורר העברי הריבוני כמי ששרוי בעולם של הפשטה ואסתטיקה שחורג ממחלוקת הפוליטית ויכול לשמר את עמדתו של המשורר הלאומי הריבוני הניצב דרך קבע בעימות עם כלל הלאום ואינו נוקט עמדה של צד זה או אחר בשדה הפוליטי של התרבות הלאומית (חבר 1995).

[י]

בתגובה על הרצאתו של ברש התלונן תחילה דוד שמעונוביץ' על ראיית השחורות של המרצֶה:

> אם נקח לדוגמא את רשימת הסופרים המקוריים שיצאו לאור בזמן האחרון בארץ ישראל, נראה כי נתפרסמו דברים כמו חיי נישואים לפוגל, 1919 לפרימן, ביישוב של יער להזז, ספורים של ברש ושטיינמן ועוד ועוד - המתארים את חיי הציבור היהודי בתפוצות הגולה [ברש תרצ"א: 12].

אמנם הוא ייחל ליצירה ארץ־ישראלית על נושאים ארץ־ישראליים, אבל 'המצב לא נורא. אם להתאונן, הרי צריך להתאונן על זאת, שעוד לא השתקענו פה עד כדי כך שנוכל ליצור ספרות של הארץ הזאת. ואנו עדיין מושרשים בנפשנו בארצות שמהן באנו' (שם).

דוד שמעונוביץ הצביע בדבריו על תופעה רווחת של סופרים ארץ־ישראלים כמו דוד פוגל, סופר שכמעט לא חי בארץ ישראל אבל פרסם בה את יצירותיו, הכותבים על חיי היהודים בגולה. נראה שאפשר לראות בתופעה זאת חלק מפרויקט של דמיון הריבונות הלא טריטוריאלית שביקש ברש לייסד. הוא עצמו כתב באותן שנים את **אהבה זרה**, הרומן שלו על חיי היהודים בגולה הרב־לאומית בגליציה, שעליו ועל כלל יצירתו של ברש בהקשר הסטורי זה כתב שמואל ורסס (ורסס 2014). הרומן אמנם ראה אור ב־1939, אבל קטעים ממנו פורסמו בשנות השלושים בכותרת **פרניה**, שהיא הדמות של הגויה שגיבור הרומן מתאהב בה.

אבל כתיבה עברית בארץ ישראל על החיים בארץ ישראל, כזאת שייחל אליה ברש, היא כתיבה ריבונית שמוצבת נגד הערבים. זוהי ריבונות יהודית, שמרכזה בפלסטינה, שנפרסת על פני כל העולם היהודי משום החשש מפני שבטיות שתותיר אותה לבדה מול העולם הערבי. 'אני הזהרתי', השיב ברש לעבר הדני, 'רק מספרות של קבוץ קטן ודל היושב בצל מזרח גדול וזר לנו בחטאיו ובצדקותיו' (ברש תרצ"א: 13; ההדגשות שלי). למעשה טען ברש כי הציונות הקולוניאליסטית אינה צריכה להתערות במזרח שהיא הגיעה אליו אלא עליה לחבור ליהדות העולמית; וזו תמלא את מקומה של 'מדינת האם' של המודל הקבוע של קולוניאליזם. בכך הוא יצא נגד המגמה של ההתערות במזרח, שרווחה בספרות העברית של שנות העשרים, למשל בדברים שכתב יהודה קרני ברשימתו 'העם הזֶמֶר' שהתפרסמה ב**הדים** (קרני תרפ"ג: 44-47). שמואלי חלק על ההירתעות של ברש מן המזרח וקרא ללמוד מחיי הערבים ומהכפר הערבי, 'שהרבה לנו ללמוד ממנו ואף לקחת - לא רק מעט "צבע וקולוריט", אלא גופי הלכות־חיים, שהד הויתנו הקדומה עדיין מפעם אותם. אכן בין שנרצה ובין שלא נרצה השפעה זו חודרת בדמנו, ברוחנו, ורב כוחה גם לעורר ולהפרות' (שמואלי תרצ"א: 1). הוא הסתייג מהלוונטיניות, אם כי הוא ראה בה

מונח מטעה, לא יותר מברק חיצוני שהוא 'גם נטע זר בחיי הערבים' (שם).

הביטוי הנחרץ ביותר של ברש של כתיבה ספרותית עברית וריבונית שכוונה נגד מה שראה בו את סכנת הלוונטיניות בעקבות ההתערות בחיי הערבים היא הנובלה שלו 'איש וביתו נמחו', שפורסמה בהמשכים בדפי **מאזנים** בשנת 1934, שלוש שנים לאחר פרסום ההרצאה 'ספרות של שבט או ספרות של עם?', וכונסה בשנת תרצ"ו בספר **עלי אדמות** (עמ' 128-230). יוסף קלוזנר תיאר את ברש כמי שלמרות מה שהוא מתאר חיים גלותיים, אין ה'תרמיל' הגלותי של מנדלי נסחב אחר גיבוריו. לכאורה הוא מתאר חסידים אדוקים באמונתם וב'רבי'; ואף־על־פי־כן חייהם חיים ארציים הם, חיים של בני־אדם, שיש משהו לומר עליהם אף מחוץ למצוות המעשיות, שהם מקיימים, ול'רבי', שהם נוסעים אליו [קלוזנר (תרצ"ט) 1988: 27; ההדגשה שלי].

ברש תיאר גם בנובלה הארץ־ישראלית שלו חיים ארציים. הוא דמיין והציב בה חיים יהודיים ריבוניים כנורמה מחייבת, שהסטייה מהם בארץ ישראל - שהוצגה כמקרה מובהק ורדיקלי של חיוב התשוקה היהודית לריבונות - התגלגלה לאסון.

בשל הנורמה הזאת נשפט איש העסקים קלדם בנובלה לשלילה. הנובלה נפתחת בקולו של המספר העד העובר ברחוב הרצל בתל אביב על יד הריסות ביתו של קלדם. קלדם איננו טיפוס החלוץ שעומד במרכזה של הספרות הציונית; וככזה הוא אינו מבקש להתערות בחיי הארץ מסיבות של אידאולוגיה ציונית לאומית (בר־יוסף [1978] 1988: 145). מלכתחילה קיומו בארץ ישראל הוא קיום שבטי של מי שחייו אינם ארוגים בפרויקט הציוני היהודי, שמיוסד על נרטיב־העל של 'מגולה לארץ ישראל'. המספר־העד המגולל את סיפורו של קלדם הוא תושב תל אביב שתפקידו בנובלה הוא להתריע על הסכנות הכרוכות בהתקרבות לערבים ובהתרחקות מן הלאומיות היהודית בגולת אירופה.

מן ההתחלה מתברר לקורא באמצעות שיחת המכרים שהמספר ניגש אליהם, שקלדם התאבד לאחר שחלה ב'מחלה מכוערה' (ברש תרצ"ו: 128), כלומר מחלת מין. עוד נאמר בשיחה זאת שנוסף על כך שקלדם היה 'בעל־הצלחה אצל המין היפה. גבר כזה!' (שם: 129), הוא היה 'טפוס ליבנטיני - חצי ערבי' (שם). מכאן ואילך נפרסות תולדותיו של קלדם, שנשא אישה שלישית לאחר ששתי נשותיו נפטרו ושזהותו הלוונטינית מוצגת בנובלה כסיבה לכישלונו בארץ ישראל. ברש יצר סיבתיות מובהקת בין זהותו של קלדם לבין כישלונו, וחזר בכך על טענתו בהרצאתו על הסכנה שבהתקרבות אל הערבים ובקיום השבטי היהודי בארץ ישראל. השבטיות היא מתכון בדוק להתאבדות לאומית, שמתגלמת בנובלה בהתאבדותו של קלדם. המבט האוריינטליסטי של ברש, הבולט גם בסיפורו 'ערביאים', שנכתב בתרפ"ט (שם: 117-127), מבליט את המיניות המזרחית כסוטה וכהוללת, וקובע שהתערותו של קלדם במזרח יוצרת, כמעט בהכרח, את הנסיבות שנדבק בהן במחלת המין בעת ביקור בבית בושת. הפגם הגופני שלו הוא גם המקור לאימפוטנציה שלו (שם: 217). זאת מצטרפת לדגש על מיניותו של קלדם, שחולשתה היא חולשתו של בן השבט שנכשל כגבר, ובכך גם כריבון.

השתתת הלאומיות היהודית על הלוונטיניות סופה, לדעתו של המספר, אבדון. 'גם אבנים וברזל ומלט עלולים להמחק כאילו לא היו. רק עפר וחול נשמרים כיסוד נצחי' (שם: 130), מהרהר המספר ומעלה בכך מחדש את שאלת ההתיישבות הציונית על ארעיותה ועל היותה מועדת לפורענות אם לא תוגשם כהלכה.

מה שמטריד את מנוחתו של המספר הוא צורת הטריטוריאליזציה של היהודים בפלסטינה (כותרת הספר שכונסה בו הנובלה הוא **עלי אדמות**). זהו סוג של ריבונות שצמצום חלותה רק למי שיושבים על הקרקע בפלסטינה מחייבת התרחקות מיהודי הגולה ושיתוף הערבים המקומיים. ברש יצא למעשה נגד הגדרת הזהות הלאומית היהודית רק באמצעות הטריטוריה, שהתפתחה לימים לכנעניות. במקום ריבונות לוקלית הוא הציע ריבונות חלקית ומחוררת שתכלול את יהודי פלסטינה עם יהודי הגולה.

המאמץ העיקרי בנובלה הוא לבקר כל חריגה מהלאום היהודי ומהאתניות האשכנזית ולהציגן כהרות אסון. קלדם הוא יליד סביבות אודסה ועלה לארץ שנתיים לפני שנבנה הבית הראשון בתל אביב, אבל עלייתו אינה ציונית מובהקת. תחילה מסופר שהוא הותיר מאחוריו ברוסיה אישה ארמנית עם שני ילדים (האמת כנראה אחרת, שם: 224) וכן שהתעכב בסטמבול שלוש שנים לפני שהגיע לארץ (שם: 130). כך תיאר המספר את זהותו ההיברידית של קלדם:

> לא עברה עליו שנה אחת ביפו (הוא גר בסימטה 'אירופית' של תחילת 'נוה שלום') וכבר נשלם בו הטיפוס הליבנטיני במלואו. מעורב היה עם בני כל העממים המזרחיים השוכנים בעיר, דבר צרפתית ואיטלקית, יונית ותורכית וערבית. וכשנשמע מפיו דבור רוסי, יהודי או גם עברי - היה הדבר כמפתיע. משל, ערבי בן עג'מי מדבר בלשונות אלו. אף כי היה מבטאו וסגנונו היו תמיד נכונים למדי (שם: 131).

יסודה של לוונטיניות זאת היא בקשריו הקרובים עם הערבים עד כדי הזדהות אתם:

> בעברו בחוצות תל־אביב (לאחר שנבנו חוצות אלה, חמשה במספר) היה אירופי יותר, אך ברחובות יפו, וביחוד למן 'הסאריה' (בית הממשלה) ומעלה, אפשר היה לראותו תכופות הולך שלוב־אצבעות עם אפנדי ערבי, נוצרי או מוסלמי, או גם יחידי, ובידו תלויה מחרוזת אלמוגים ארוכה, אלמוגי ענבר גדולים, והוא מעבירם לצמדים בין אצבע ואגודל, כיחסן ישמעאלי מלידה (שם: 131).

עם זאת, הוא נמנה עם עשרת הראשונים של בוני תל אביב היהודית (שם: 132), הגם שהוא הביא מבירות אישה 'צחת בשר רך ותפוח, כאשר יאהבו בני המזרח' (שם: 133). ברש תיאר את האלימות של קלדם לאשתו הראשונה גינה כנובעת מזרות מנהגיה (סירובה העיקש לאכול בצהריים - שם: 135) ומהיותה לא מפותחת רגשית כאישה בוגרת (שם: 137). הזהות המעורבת שלו עצמו ושל נשותיו (גינה דוברת צרפתית, אביה החורג הוא ספרדי, והיא שונה מן הנשים האשכנזיות יוצאות רוסיה בתל אביב - שם: 134) היא האחראית לאלימות שבסיפור הבעל המכה את אשתו, אשר סופה אלימות שקלדם מפעיל כלפי עצמו בהתאבדותו. ערבוב הזהויות מחולל אלימות, שכן ייצוג ה'אחר' אינו אחיד והומוגני, ועל כן מתחוללות בו הפרעות. ההתמודדות עם ההפרעות האלה מעוררת במתבונן ב'אחר' תגובה אלימה. לכן, כפי שאמר ברש בהרצאה, ההזדהות היהודית בארץ ישראל צריכה להיות עם יהדות הגולה האשכנזית. האסון והאלימות נוצרים בעקבות העיגון בטריטוריה הארץ־ישראלית של הזהות ההיברידית, כפי שאכן קורה כשגינה נדקרת מקוץ ארסי כשהיא מטפלת בגינה (בטריטוריה) ובשל כך נחלית ונפטרת (שם: 143-145).

קלדם הביא את אליגרה, אשתו השנייה, הספרדייה, מקושטא, והיא אף הרתה לו. השם שייעד לבנו הוא יגאל, שם ארץ־ישראלי ילידי למהדרין, אבל גם כאן פעלה ההיברידיות את פעולתה ההרסנית, וכשנפטר הילד בלידתו עם אמו, נגנז החלום להקים לו יורש ילידי. הגורם לאסון היה ביקור בביירות בימי מלחמת העולם הראשונה לרגל עסקים. שם התהולל קלדם באחד מבתי הבושת ונדבק ממחלת מין. זה היה בעת הציפייה ללידתו של יגאל. גם כאן קרבתו לעולם המזרח, שסייעה לו בעסקיו עם הטורקים, מוצגת כרבה מדי, והיא הביאה עליו את אסונו - הוא נדבק במחלת מין (שם: 154-155), הדביק בה את אשתו, והיא והוולד מתו (שם: 159).

קלדם למעשה איננו ציוני, אך לאחר המלחמה

> אף השמועות שהגיעו אליו על 'הבית הלאומי' ליהודים, אם כי ידע שמוגזמות הן מאד ('חלומות' הציונים בעצם לא העסיקוהו עד עתה), הנה עכשיו, אחרי תלאות המלחמה, בשמעו אותן מפי אנשים מלאי אמונה והתלהבות, עוררו גם בלבו איזו כמיהה להיות עם אחיו, להשתתף במעשיהם, וביחוד לראות בגידולה של העיר תל־אביב, שהיה בין ראשוני בוניה [שם: 160].

הטריטוריאליזציה בתל אביב שהוא מייחל לה (שמתגשמת חלקית, שכן ביתו כבר נתפס בידי אחרים (שם: 163) אינה ציונית, כלומר לא ארוגה בתוך נרטיב גאולה יהודי, הכולל בתוכו את יהודי הגולה כעולים פוטנציאליים, אלא היא ניסיון להתערות שבטית במרחב הארץ־ישראלי, ניסיון שסופו, על פי ברש, קטסטרופלי. ברש אף הרחיק לכת ואפיין את קלדם (בעיניו של אחד מנוסעי האנייה שמביאה אותם לארץ ישראל) כ'מין אדם־עברי חדש, חופשי מכל סבל־ירושה' (שם), ובכך הפך את הנובלה לסיפור גורלו המר של העברי החדש של ברדיצ'בסקי (שאל מותו מתוודע הקורא מן ההתחלה), שניתק עצמו לחלוטין מהגולה.

בשהותו בתל אביב, כשהוא ניסה לשקם את עסקיו, הוא הביע את דעתו הפוליטית - שמואסת בהנהגת היישוב - באמצעות דברי המספר הממוקדים בתודעתו של קלדם: 'תופשי ההגה שבישוב התנהגו כאילו יש להם חלק ממשי בממשלת הקיסרות הבריטית בלונדון, וכל מה שמתארג כאן כנגד היהודים אין לו שום חשיבות' (שם: 173). ברש הביע כך את עמדתו, שמבליטה את הכפיפות לשלטון הקולוניאלי הבריטי ואת העובדה שהגורמים הקובעים את מצבו הפוליטי של היישוב הם השלטון הבריטי העוין וצרת היהודים: 'ה ם', אומר קלדם, 'חושבים בקלות־דעתם שהם מטים את המעשים, ואינם יודעים, שאין שום דבר נעשה ברצונם. רק שני כוחות הם המכריעים בענייננו: השלטון האנגלי והכוח הדוחף של צרות היהודים. אילו נעשו הדברים לפי בינתם, היה הכל פורח באויר' (שם: 173). אך דבריו של קלדם על תגובת היישוב על מאורעות 1921 מייצגים את קולו של ברש, שהאוטופיה של קלדם מושמת ללעג בידיו עצמו:

> את ערכה האמיתי של יהירותם הריקה והמאוסה רואים בשעת פורענות. איך הם מאבדים מיד את עשתונותיהם, איך הם נכונים מיד לכרות ברית־שלום עם כל צר ואויב. גועל נפש הם מעוררים. כן, כאן יקום ישוב גדול ותל־אביב תהיה כרך, אך לא כדמות שהם רואים בחלומם תהיה לישוב ולכרך. יצרים חזקים של מציאות ישוו דמות לחיים. יקומו משפחות עשירות, לא מאלה המרבים עכשיו לקשקש בלשונם,

מתחתיות, מן הנבזים היותר - כמוני למשל, צחקו, צחקו! [שם: 173-174].

התנהלותו של קלדם מוצגת בנובלה בביקורתיות וכהרת אסון, אך גם בהתנסחויותיו הפוליטיות הגלויות הוא חושף את האמת של המחבר, שהיותה מוצגת באמצעות קלדם הנלעג (כשהוא מסיים את דבריו הוא משמיע 'צחוק גדול, צחוק מוזר, כמעט היסטרי' - שם: 174) מחריפה את הביקורת עליו. זהו שיאו של המנגנון הספרותי שבאמצעות דיוקנו של גיבור שלילי ההולך ומידרדר הוא מזהיר את קוראיו מן הסכנות המזומנות לקיום השבטי הארץ־ישראלי נטול הריבונות היהודית.

גם את ליאה, אשתו השלישית בארץ ישראל, הביא קלדם מן המזרח התיכון; הפעם ממצרים. גם היא בעלת זהות היברידית שמקורה גליצאי והסתגלה לחיי אלכסנדרייה בלי שהיה לה דבר עם הציונות ועם טריטוריאליזציה (שם: 176-177), עד שגם הגינה בביתו של קלדם לא עוררה בה כל ענין (שם: 182). מוזרותה ואותו 'אגוטיזם חולני, בלי כל תערובת של אנוכיות תועלתית' מתגלים כתוצר של גילוי עריות שעברה בילדותה (שם: 179). כאן הגיע לשיאו הכישלון המובנה של כל מערכות יחסיו של קלדם עם נשים: מחלת המין שפגעה באליגרה חוזרת ומופיעה אצלו (שם: 183). באנלוגיה ליחסיו הקשים עם ליאה מתואר השינוי שחל ביחסיו עם השלטונות עם התחלפות השליטים העות'מאנים בשליטים הבריטים. שני איברי האנלוגיה מבליטים את היחלשותו הכללית של קלדם בעסקיו וגם בגינוניו הלוונטיניים, שאינם מוצאים להם מסילות אצל פקידי המנדט ה'יהירים, הנענים רק לכוח הממשי שמאחורי האדם. ומאחריו לא הרגישו כל כוח' (שם: 186). הרלוונטיות של קלדם למציאות הפוליטית הארץ־ישראלית הולכת ומתמעטת. ביטויה העיקרי הוא בעסקיו המידרדרים, בחיסול השותפות עם אבוטבול המזרחי (הסכנה שבעירוב האתני), וכשהוא מנסה לשפר את מצבו באמצעות שוחד הוא נתקל בתגובה זועמת של קצין האנייה הבז ללוונטיניות שלו (שם: 197). סופו של קלדם מתקרב עקב התמוטטותו הכלכלית. הוא מאבד את חירותו, שכן רובצים עליו שטרי חוב שעליו לפרוע. דווקא בעת ההתקרבות המאוחרת לליאה הוא מאבד את הרצון לחיות. 'אין לי תקוה אלא - אבוד עצמי לדעת... מה אוכל עוד לעשות?... נחלשתי, אין לי כוח... אין לי רצון לחיות... אני ריק מכל רצון, מכל חפץ' (שם: 200). אפילו ההשהיה העלילתית של המגעים העסקיים עם הערבי אבו בצל, שרוצה לבנות דיור לעולים היהודים ומעניק לקלדם שטר ערבות (שם: 215), אינה מונעת את הידרדרותו. מכתב התאבדותו לליאה אשתו הוא ביטוי מגובש למקומו הפוליטי של קלדם: 'הן תביני, שאין טעם להתענות בחיים לא־חיים. איני מרגיש בי כל כך לעשות איזה דבר. והרי בעולם זה אי־אפשר לחיות בלי עשיה. על־כן עלי לצאת מן העולם. אני עושה זאת כמעט בעונג. עונג לי למות, מפני שאין לי עוד כל עונג לחיות' (שם: 226). המכתב כתוב צרפתית ולא בעברית, שפתה של הציונות. ויתר על כן, הנימוק שהוא מעלה הוא לכאורה נימוק ציוני - הצורך בעשייה - אך עשייתו של קלדם עסקית ורחוקה מרחק רב מאידאל עבודת הכפיים הציוני. העיקר במכתב הוא שאבדן החירות וחוסר היכולת להתקיים כסובייקט ריבוני מביאים להתאבדותו. הוויית השבט מגיעה לאבדנה עם ביטול הרצון (שמתבטא בהיחלשות הליבידו ובאין־אונות המינית שלו) והחירות ההכרחיים לקיומו של סובייקט ריבוני.

מקורות

בילינסון, משה, 1929א. 'תחומיה של מלחמת הכותל', **דבר**, 6.9.1929.

בילינסון, משה, 1929ב. 'יסוד הבטחון', **דבר**, 9.9.1929.

ברדיצ'בסקי, יוסף מיכה, תר"ס1. **מחניים, ספור**. תושיה, וואַרשא. פורסם גם בתוך: **ספורי תר"ס**, אבנר הולצמן (ההדרה ומבוא), רשפים, תל אביב תשנ"א.

ברדיצ'בסקי, יוסף מיכה, תר"ס2. **מבית ומבחוץ, תמונות וציורים**, תושיה, פיעטרקוב. פורסם גם בתוך: **ספורי תר"ס**, אבנר הולצמן (ההדרה ומבוא), רשפים, תל אביב תשנ"א.

ברדיצ'בסקי, יוסף מיכה, 1960. **כתבי מיכה יוסף ברדיצ'בסקי: מאמרים**, ספרית מעריב, תל אביב.

ברדיצ'בסקי, יוסף מיכה, 2002. **כתבי מיכה יוסף ברדיצ'בסקי (בן גוריון)**, כרך ה, הקיבוץ המאוחד, בני ברק.

ברדיצ'בסקי, יוסף מיכה, 2004. **כתבי מיכה יוסף ברדיצ'בסקי (בן גוריון)**, כרך ו, הקיבוץ המאוחד, בני ברק.

ברדיצ'בסקי, יוסף מיכה, 2008. **כתבי מיכה יוסף ברדיצ'בסקי (בן גוריון)**, כרך ח, הקיבוץ המאוחד, בני ברק.

בר־יוסף, חמוטל, [1978] 1988. 'על "איש וביתו נמחו"', בתוך: נורית תמיר־סמילנסקי (עורכת), **אשר ברש: מבחר מאמרי ביקורת על יצירתו**, הקיבוץ המאוחד, תל אביב, עמ' 145-151.

ברש, אשר ויעקב רבינוביץ', תרפ"ב. 'רעננות', **הדים**, א, עמ' 3.

ברש, אשר, תרצ"א. 'ספרות של שבט או ספרות של עם?', **מאזנים**, ב, לח, עמ' 9-13.

ברש, אשר, תרצ"ו. **עלי אדמות**, מצפה, תל אביב.

'גילוי דעת', 1929. **דבר**, 20.9.1929.

'גילוי הדעת של אחדות העבודה והפועל הצעיר', 1929. **הפועל הצעיר**, 29.9.1929.

דובנוב, שמעון (עורך), תרפ"ה. **פנקס המדינה או פנקס ועד הקהילות הראשיות במדינת ליטא**, עינות, ברלין.

דובנוב, שמעון , 1937. **מכתבים על היהדות הישנה והחדשה** (תרגם אברהם לוינסון), החוקר ע"י דביר, תל אביב.

'הצהרת הרביזיוניסטים', **העולם**, 27.9.1929.

ורסס, שמואל, 2014. 'המשולש הלאומי: יהודים, פולנים ורותנים בגליציה המזרחית בסיפורי אשר ברש', **המארג של בדיון ומציאות בספרותנו**, מוסד ביאליק, ירושלים, עמ' 359-383.

חבר, חנן, 1995. **בשבי האוטופיה: מסה על משיחיות ופוליטיקה בשירה העברית בארץ־ישראל בין שתי מלחמות העולם**, המרכז למורשת בן־גוריון, קריית שדה בוקר.

חבר, חנן, 2007. **הסיפור והלאום: קריאות ביקורתיות בקאנון הסיפורת העברית**, רסלינג, תל אביב.

חותם, יותם, תשס"ז. **גנוסיס מודרני וציונות: משבר התרבות, פילוסופית החיים והגות לאומית יהודית**, מאגנס, ירושלים.

לחובר, פישל, תרצ"א. 'משבר הספר', **מאזנים**, ג, א, כ"ז באייר, עמ' 1.

'לטשטש לא נרשה', 1929. **דאר היום**, 26.9.1929.

מירון, דן, 1987. **בואה, לילה**, דביר, תל אביב.

ניב, דוד, 1975. **מערכות הארגון הצבאי הלאומי: 'ההגנה הלאומית', 1931-1937**, א, מוסד קלוזנר, תל אביב.

סלוצקי, יהודה, 1979. 'מהצהרת בלפור עד למאורעות תרצ"ו', בתוך: בנימין אליאב (עורך), **הישוב בימי הבית הלאומי 1917-1948**, כתר, ירושלים, עמ' 3-60.

סעיד, אדוארד, 2000. **אוריינטאליזם** (תרגמה עתליה זילבר), עם עובד, תל אביב.

פאנון, פרנץ, 2006. **מקוללים עלי אדמות** (תרגמה אורית רוזן), בבל, תל אביב.

פוקו, מישל, 1996. **הרצון לדעת, תולדות המיניות** (תרגם גבריאל אש), א, הקיבוץ המאוחד, תל אביב.

קויפמן, יחזקאל, תרצ"ב. **גולה ונכר**, ב, ב, דביר, תל אביב.
קלוזנר, יוסף [תרצ"ט] 1988. 'אשר ברש (למלאת לו חמשים שנה, תרמ"ט, י"ג באדר-תרצ"ט)', בתוך: נורית תמיר־סמילנסקי (עורכת), **אשר ברש: מבחר מאמרי ביקורת על יצירתו**, הקיבוץ המאוחד, תל אביב, עמ' 27-28.
קרני, יהודה, תרפ"ג. 'העם הזָמָר', **הדים**, ב, עמ' 44-47.
ראבידוביץ', שמעון, 1930. 'לשם חידוש ספרותנו', **העולם**, מט, עמ' 971-973; נ, עמ' 994-995; נא, עמ' 1014-1015.
ראבידוביץ', שמעון, תרצ"א. 'שתי שאלות שהן אחת', **מאזניים**, ב, מד, עמ' 7-9; מה, עמ' 8-9.
ראבידוביץ', שמעון, 1983. **שיחותי עם ביאליק**, בנימין ח"י ראביד ויהודה פרידלנדר (עורכים), דביר, ירושלים ותל אביב.
רבינוביץ', יעקב, תרצ"א. 'על עם ושבט', **מאזניים**, שנה שנייה, מט-נ, עמ' 2-5.
רוטנשטרייך, נתן, תשי"ד. 'על יסודות תפיסתו הלאומית וההיסטורית של דובנוב', בתוך: שמעון ראבידוביץ (עורך), **ספר שמעון דובנוב: מאמרים, אגרות**, אררט, לונדון, ירושלים, עמ' 136-142.
רז־קרקוצקין, אמנון, 1994. 'גלות בתוך ריבונות, לביקורת "שלילת הגלות" בתרבות הישראלית', **תיאוריה וביקורת**, 4, עמ' 23-55.
שביט, יעקב, 1979. 'יחסה של התנועה הרביזיוניסטית לתנועה הלאומית הערבית', בתוך: יצחק כהן (התקין לדפוס), **הציונות והשאלה הערבית: קובץ מאמרים בעקבות הרצאות**, מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, ירושלים, עמ' 71-87.
שומסקי, דימיטרי, תשע"ב. 'ציונות במרכאות כפולות: האם היה דובנוב לא ציוני?', **ציון**, עז, ג, עמ' 369-384.
שלום, גרשם, [1926] 1989. **עוד דבר: פרקי מורשה ותחיה**, ב, אברהם שפירא (עורך), עם עובד, תל אביב.
שמואלי, [אפרים], תרצ"א. 'דרך ספרותנו', **מאזנים**, ב, מ, עמ' 9.
שמיט, קרל, 2005. **תיאולוגיה פוליטית** (תרגם רן הכהן), רסלינג, תל אביב.
שנהב, יהודה, 2006. 'חללי ריבונות, החריג ומצב החירום: לאן נעלמה ההיסטוריה האימפריאלית?', **תיאוריה וביקורת**, 29, עמ' 1-6.
'תשובת הרביזיוניסטים לאכסקוטיבה', 1929. **דאר היום**, 10.10.1929.

Angie, Antony, 2005. *Imperialism, Sovereignty, and Making of International Law*, Cambridge University Press, New York.

Boyarin, Daniel & Jonathan Boyarin, 1993. 'Diaspora: Generation and the Ground of Jewish Identity', *Critical Inquiry*, 19, 4, pp. 693-725.

Brown, Wendy, 2010. *Walled States, Waning Sovereignty*, Zone Books, New York.

Foucault, Michel, 1994. 'Govermentality', in: idem, *Power, Essential Works of Foucault 1954-1984*, 3, The New Press, New York, pp. 201-222.

Mufti, R. Amir, 2007. *Enlightenment in the Colony: The Jewish Question and the Crisis of Postcolonial Culture*, Princeton University Press, Princeton NJ.

Pianko, Noam, 2010. *Zionism; The Road Not Taken, Rawidowicz, Kaplan, Kohn*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis.

Shenhav, Yehuda, 2012. *Beyond the Two State Solution: A Jewish Political Essay*, Polity, London.

הבית שבגולה והגולה שבבית:
ייצוגים של הבית הגלותי בשיח הדומסטיות הציוני

מיכל חכם

במאמר זה אני מבקשת להאיר את תפקידם האידאולוגי המרובד של ייצוגי הבית היהודי בגולה בטקסטים מרכזיים וקנוניים בתרבות היישוב וראשית המדינה שעוסקים בתיאור ובשחזור של הבית שנותר מאחור בגולת מזרח אירופה. לדגם של טיפוח הזיכרון של הבית בגולה תפקיד שוללני מובהק - הוא כלי בידי האידאולוגיה הדומיננטית של שלילת הגולה. עם זאת, אטען כי חלקם של הייצוגים נתפסים כשוללניים בעיקר בשל הרקע האידאולוגי לקריאתם. לפיכך אתעכב על דוגמאות לטקסטים שההקשר האידאולוגי הלאומי כופה על צרכניהם, שלא מדעת, 'חוזה קריאה' לאומי ומנחה אותם לערוך השוואה אוריינטליסטית בין הקיום היהודי הגלותי ובין ההוויה הקיומית של ההגשמה הציונית ככלל ובהקשר של הבית והחיים הדומסטיים בפרט.

אני מבקשת להאיר גם את הרגעים שהבית בגולה נהיה בהם מושא תשוקה, מושא להתרפקות נוסטלגית ולגעגועים עזים אפילו בקרב הסוכנים המובהקים של המודרניזם הדומסטי הציוני, עד כי נדמה שהאידאליזציה של הבית בגולה עלולה היתה להפוך את היוצרות ולהציב את הבית החדש בארץ ישראל כ'גלות מבית' או כ'לא בית'. עם זאת, אטען כי ההתרפקות הנוסטלגית איננה בהכרח אנטיתזה לתכתיב האידאולוגי. נוסטלגיה אינה בהכרח זיכרון העבר כמו שהוא נחווה באמת, אלא עבר מדומיין שעבר אידאליזציה (Hutcheon and Valdès 1998-2000: 20). על כן הכתיבה או הייצוג החזותי הנוסטלגיים - שהם לעצמם שכתוב אידאולוגי של העבר - אינם חותרים במקרה זה תחת האידאולוגיה של 'שלילת הגולה'.

המאמר מתמקד בניתוח אינטרטקסטואלי של טקסטים ספרותיים, טקסטים מעיתונות הילדים, כתבות עיתונאיות, איורים ויצירות אמנות וכן טקסטים שעוסקים בהדרכה דומסטית שנוצרו בין שלהי שנות העשרים לשנות השישים של המאה ה־20. הדיון מתייחס למשמעויות הסמיוטיות

* תודות לקוראים האנונימיים במערכת **עיונים בתקומת ישראל** על הערותיהם והצעותיהם המועילות.

של הייצוגים הדומסטיים - המילוליים והחזותיים - המובאים בהם. הנחת היסוד המתודולוגית היא ששיח מרכזי בתרבות יתגלם בשדה רחב של טקסטים - גם כאלה שנוצרו מתוך יומרות שונות. נקודת הפתיחה היא גלי ההגירה של יהודים לפלשתינה־ארץ ישראל המכונים העלייה הרביעית (בשנות העשרים) והעלייה החמישית (בשנות השלושים). זו היתה הגירה של בורגנות ממרכז אירופה שהעדיפה את ההתיישבות בערים הגדולות (בן פורת 1999: 77; שמיר 2000: 136) והשקיעה בערים לא רק הון פרטי אלא בין היתר גם את המיומנות ואת הידע המקצועי שהביאה עמה בעניינים של תזונה, בישול וכלכלת בית,[1] בריאות, היגיינה וחינוך הציבור לבריאות.[2] משלהי שנות העשרים אפשר לראות אפוא טקסטואליזציה עשירה, מקומית ובעברית של הדרכה בנושאים של ניהול משק הבית, בישול, תזונה, בריאות המשפחה וגידול ילדים. מלבד מתן הנחיות קולינריות והנחיות לניהול משק הבית והמשפחה, שימשו טקסטים הדרכתיים אלה גם ערוץ תמסורת לתפיסות המודרניסטיות של הפרויקט הציוני. באמצע התקופה הנבחנת כאן התרחש האירוע הדרמטי של המעבר מיישוב למדינה ומלחמת 1948. נכון כי מציוני דרך היסטוריים דרמטיים אלה לא ניתן להתעלם, אך בכל הנוגע לשיח הדומסטי משקלם אינו מכריע, שכן שיח זה התבסס על עקרונות מודרניסטיים ואוריינטליסטיים שלא השתנו במידה ניכרת במעבר מיישוב למדינה. עקרונות אלה - שהיו שרירים וקיימים משנות העשרים עד הקמת המדינה - התאימו את עצמם, עם הקמת המדינה, למציאות הפוליטית והמרחבית החדשה. סופה של התקופה הנחקרת כאן הוא בסביבות מלחמת 1967 ומעט לאחריה, כשהאוכלוסייה היהודית נפגשה עם המרחב הערבי שנכבש, ושבעקבותיו נכנסו לשיח הדומסטי כללים ועקרונות חדשים. אין במאמר זה משום ניסיון לתאר ציר התפתחות לינארי של הופעת ייצוגים, אלא להציג את הדגמים התרבותיים להתייחסות לבית בגולה המופיעים ברוב המקרים בחפיפה במשך כל התקופה. הדיון הוא אפוא תמטי ולא כרונולוגי, מתוך תנועה קדימה ואחורה על פני ציר הזמן שהוגדר ומתוך הגדרה של עקרונות, ולא של תהליכי התפתחות.

את הייצוגים החזותיים, הספרותיים והעיתונאיים שאני מנתחת במאמר זה אני כורכת במה שאני מגדירה 'שיח הדומסטיות הציוני', ששורשיו בשלהי המאה ה־19. שיח זה עסק בניסוח ובהסדרה של חיי היום־יום במרחב הפרטי - הבית - בציבור היהודי בימי היישוב וראשית המדינה.[3] כמו פרויקטים אחרים של רפורמה לאומית ובהשראתם הגדיר שיח זה את 'הבית' כיסוד מרכזי בכינון הלאום וכמטפורה לאומית. הבית מוצג כאתר מרכזי לכינונו של הסובייקט האזרחי הלאומי החדש וכמרחב שבו הוא מפנים את הערכים הלאומיים ומתרגל אותם בחיי היום־יום.[4]

1 להרחבה ראו: טנא 2002; חכם 2006.

2 להרחבה ראו: הירש 2006; סטולר־ליס 2003.

3 מאמר זה מבוסס על פרק מעבודת הדוקטור שלי (חכם 2012). אני רוצה לנצל הזדמנות זו להודות למנחה שלי ד"ר אורלי לובין.

4 ראו למשל את האופן שהמונחים 'בית' ו'בית לאומי' נשזרים במונח 'היימאט' - מונח מרכזי ב'שיח המולדת' הגרמני בשלהי המאה ה־19, שאז ניצבה החברה הגרמנית בפני פרויקטים חשובים של מודרניזציה ובניית הלאום (Confino 1997: 133). מנגנון תרבות מורכב זה הנחיל בתודעתה של החברה הגרמנית את המונח 'היימאט' כדימוי של הלאום וכמציין את חציית הגבולות הסמליים בין משק הבית הפרטי ובין מדינת הלאום (Morley 2000: 2). בתהליך הנחלתו של המונח 'היימאט' בתודעה הלאומית

בהקשר זה ברצוני להבהיר את השימוש שלי במונחים הלועזיים 'דוֹמֶסְטָה', 'דוֹמֶסְטִי' ו'דוֹמֶסְטִיוּת' לעומת המונחים המקבילים כביכול בעברית - 'בית', 'ביתי' ו'ביתיות'. לדעתי המונחים בעברית אינם יכולים להחליף את המונחים הלועזיים משום שהם עלולים לטשטש את הממד הפוליטי, ההבנייתי והאידאולוגי הגלום בהם. כשאומרים 'בית' מדברים על המרחב המגן על חלומותינו, מערסל את מחשבותינו ואת זיכרונותינו ומספק לנו תחושה חזקה של יציבות (Bachelard 1969 [1958]: 4-5). במונח 'דומסטה' אשתמש אפוא במקומות שארצה לחדד ולהדגיש כי הבית הוא מרחב מכוּנָן אידאולוגית ואינו רק היקום של האזרח הפרטי על פי תפיסת הבית במודרנה (Benjamin 1973: 167-168). במונח 'דומסטיות' אשתמש כשאבקש להימנע מהמשמעויות האפוליטיות המיוחסות לפרקטיקות ה'ביתיות' כפרקטיקות אישיות, טבעיות וכולי; ואת המונח 'דומסטי' אעדיף כשהמונח 'ביתי' לא ישרת אותי כדי לדבר על הקשר שבין בית ללאום.[5]

שיח הדומסטיות הציוני הוא גם הסתעפות של השיח ההיגייני, שגם הוא צמח באירופה במאה ה־19. בהקשר זה ציין המונח 'היגיינה' אוסף רחב של הנחיות התנהגות המסדירות את חיי היום־יום כמעט בכל תחומי החיים, ובכללם הקצאת זמן לפעולות, תזונה, עבודה, מיניות, פעילות גופנית, ארגון סביבת המגורים, לבוש, ניקיון אישי וניקיון הסביבה, הליכות והרגלי קריאה, וכל זאת בהתאם לעקרונות מדעיים ורציונליים. בהתאם לגישה זו, שקנתה לעצמה מעמד דומיננטי בחברה המערב־אירופית, עסקו אנשי מקצוע מתחום הרפואה, האדריכלות, ההנדסה, התזונה והפדגוגיה בניסוח דקדקני של הנחיות 'עשה' ו'אל תעשה' העוסקות בניהול הגוף וארגון המרחב של חיי היום־יום.[6]

שיח הדומסטיות הציוני עוצב ברוח החשיבה ההיגייניסטית שייבאו לפלשתינה־ארץ ישראל האדריכלים והאדריכליות, אנשי חינוך ונשות חינוך, מומחי תזונה ומומחיות תזונה,

הגרמנית ציין סגנון של משק בית שהציג דומסטיות יציבה ותקינה את הזהות ואת הדימוי הלאומיים (Reagin 2001: 67; Wildenthal 2001; Reagin 2007). גם בשביל ההנהגה הסובייטית היה המעבר מחברה של טרום המהפכה לחברה הסוציאליסטית כרוך בשינוי יסודי של חיי היום־יום ובייסודן של פרקטיקות חדשות במגוון תחומים. יצירתו של סובייקט סובייטי שחי את חייו לפי עקרונות המהפכה כרוכה היתה ביצירתו של יום־יום חדש, ובכללו הסדרי מגורים וקידומו של סדר יום דומסטי מודרני והיגייני (Spagnolo 2006: 230-231; Kiaer and Naiman 2006: 4). גם מדינות כמו טורקיה ומצרים שאלו את הזיקה שנוסחה בפרויקטים הלאומיים האירופיים בין ההסדרה של מרחב הבית הפרטי ובין רפורמה לאומית. כך למשל לארגונו מחדש של הבית הבורגני המצרי היה תפקיד מרכזי ביצירתה של מצרים המודרנית וליצירתה של זהות לאומית מצרית (Pollard 2003: 14; Russel 2003: 38). כך דיונים בדבר אופיו של 'הבית הטורקי המודרני' - המבנה האדריכלי שלו כ'סוכן ציוויליזציה' לא רק במרחב הציבורי הלאומי אלא גם במרחב האינטימי של המשפחה (Bozdoğan 2001: 195-196), ציודו וריהוטו (Buğra 2003: 116; Gürel 2009) - היו בעלי משקל בשיח האידאולוגי של המודרניזציה הלאומית.

5 זיהויה של מדינת הלאום עם משק הבית אינהרנטי לחשיבה המודרנית. הבית - על ההתנהלות המשפחתית והפרקטיקות המתקיימות בו - מובא כמטפורה ללאומיות וכסימן הכרחי בתבנית הנוף של הלאום המודרני. יתרה מכך, לדומסטיות תפקיד מפתח בדמיון של הלאום כבית.

6 ראו את דיונה הנרחב של דפנה הירש בעבודת המחקר שלה, העוסקת בשיח ההיגייני בחברה היהודית בפלשתינה בימי המנדט (הירש 2014).

והרופאים והרופאות שרכשו את השכלתם במערב אירופה והיגרו לארץ ישראל בסוף שנות העשרים ובשנות השלושים של המאה ה־20. כנגזרת של שיח ההיגיינה המערב־אירופי, גם שיח הדומסטיות עוסק בכינונה של פרקטיקה מובחנת של 'עשיית בית' (home-making), שאפשר לפרוט אותה לפעולות ולדגמי התנהלות הקשורים להיבטים המעשיים של משק הבית (ניקיון, סדר, צרכנות דומסטית, בישול ונורמות הזנה); להיבטים האסתטיים (בחירת הרהיטים והחפצים וארגונם במרחב הביתי); ולהיבטים החברתיים־חינוכיים (הוראת הלכות בית). השיח מתגלם לא רק בטקסטים שיומרתם המפורשת היא הדרכה לארגון הבית,[7] אלא גם בייצוגים של מרחב הבית בספרות היפה והאוטוביוגרפית, בכתיבה לילדים (ספרותית ועיתונאית), באמנות, בקולנוע העלילתי וביומני הקולנוע, בעיתונות ובטקסטים פרסומיים. ייצוגים אלה יצרו מארג טקסטואלי עשיר שדרכו נחשף הסובייקט הציוני במודע ושלא במודע, חשיפה צפויה או מקרית, לעקרונות המארגנים של השיח ואף כונן על ידו.[8] מלבד ספרות ההדרכה הדומסטית, שניסחה מעין שולחן ערוך ציוני מודרני לכל ענייני משק הבית והמשפחה, שימשו גם הייצוגים הספרותיים, האמנותיים והקולנועיים 'מדריך' לאתוס דומסטי באמצעות ייצוגי הבית והמשפחה שהם הפיצו. מניתוח טקסטים אלה עולה בין היתר כי הבית שבגולה כרעיון, כדימוי וכזיכרון עוגן עיגון יציב ועקבי בשיח הדומסטי הציוני - השיח שביקש לכונן בית מודרני בארץ ישראל כאנטיתזה לבית שהושאר מאחור, בגולת מזרח אירופה ובגולת ארצות האסלאם.

שלילת הבית בגולה בחשיבה הציונית המוקדמת

שיח הדומסטיות הציוני שהתגבש בפלשתינה־ארץ ישראל מאמצע שנות העשרים לא צמח על קרקע בתולה. אדרבה, את השיח על הדומסטה והדומסטיות אפשר לאתר מוקדם יותר באוטופיות הציוניות ובהגות הציונית - בנאומים ובמסות שנוסחו לקראת הקונגרסים הציוניים, בכתיבה רפואית מדעית פופולרית שפרסמו רופאים יהודים ובמאמרים פובליציסטיים בעיתונות הציונית העברית. שיח מוקדם זה לא היה אדיש לשיח ההיגייני, שהיה חלק בלתי נפרד מהפרויקטים של המודרניזציה באירופה, בארצות הברית ובעולם הקולוניאלי באותה תקופה, ושהוא שימש בהם כלי לפיקוח, למעקב ולתַרבות של אוכלוסיות (Hirsch 2008: 229). יש לציין כי השיח ההיגייני - שעסק בהנחלה של דגמי התנהגות מתוך ביסוס התפיסה של אורח חיים ראוי ו'תקין' - לא היה רק שיח תרבותי־פוליטי, אלא התבסס על גילויים מדעיים חשובים, עזר במניעת מחלות והפחית את התמותה ממחלות זיהומיות. הוא הופץ בשכבות רחבות בציבור, בעיקר הבורגנות האירופית,[9] ולפיכך שירת את תהליך ההתמערבות וה'הלבנה' של הבורגנות היהודית בגרמניה ואף

7 כמו ספרי הבישול שהוציא לאור ארגון ויצו ושימשו מדריכים כוללים לחיי היום־יום.

8 שיח הדומסטיות, לפחות בטקסטים המרשמיים שהוא ייצר, דרש מנמעניו לאמץ מערכת מובחנת של נורמות התנהגות ולציית לה. אין בכוונתי לטעון כי השיח הניב ציות מוחלט. סביר להניח כי המציאות שנחוותה בפועל - שלא נבחנה במחקר זה, העוסק בייצוגים בלבד - תראה אימוץ חלקי של העקרונות. עם זאת, סביר להניח כי מערכת נורמות זו אכן שימשה אמצעי להתבחנות חברתית.

9 כך למשל הציגו יונאס פריקמן ואורוור לפגרן כיצד שימש השיח ההיגייני את כינונה של הבורגנות השוודית בשלהי המאה ה־19 ובמפנה המאה ה־20. נושאים דוגמת ארגון הבית והסדרת הארוחה המשפחתית

הוצג כמכשיר לגאולתה של יהדות מזרח אירופה מנחיתותה הגזעית בהתאם לתפיסה שרווחה בשיח הגזעי, האתנולוגי והרפואי של המאות ה־18 וה־19, שסימנה את היהדות כ'שחורות' (יוסף 2004: 125-126; Gilman 2000). הדגם ההיגייני הוצג ככלי לביעור היסודות האוריינטליים שיוחסו לחולי ולניוון היהודי, כלומר העוני, הזוהמה וההזנחה ההיגיינית (הירש 2006: 2-3; Gilman 2000: 231).[10]

עוד בראשית המאה ה־19 ייצר השיח ההיגייני היהודי טקסטים מקוריים בעברית. את הטקסטים הללו כתבו בעיקר רופאים יהודים ממזרח אירופה שרכשו את השכלתם בגרמניה, בבתי ספר לרפואה ששלטו בהם תאוריות הגזע הרווחות של התקופה. בתקופה זו התבססה והתעצמה באירופה גם הפרדיגמה הגזעית כפרדיגמה מדעית, והתפתחות זו השפיעה מכרעת על שיח הזהות היהודי ומערכת המושגים שלו בקרב אנשי רפואה יהודים והוגים ציונים כאחד (ויס 2002: 136). רופאים אלה לא יכלו שלא להפנים את המסורת המדעית־גזעית המקובלת על עמיתיהם הלא יהודים, ואימוץ של השיח הגזעי ותובנותיו המדעיות בנוגע ליהודים התברר כחלופה האפשרית היחידה שעמדה לפניהם כשבחנו את התאמתם של היהודים לחברה שהם חיו בה (שם: 134). באותו האופן הם אימצו גם את המבט היהודי והנוצרי־מערבי על יהדות מזרח אירופה, שנתפסה מנוונת. כך לא זו בלבד שהם נעשו משתתפים פעילים בשיח הרווי הנחות גזעניות אלא שהם גם ראו בעצמם קבוצת עילית שמתפקידה לחנך את הציבור ברוח הנחות אלה. על כן נימקו הרופאים את כללי ההיגיינה, שהם פעלו לקידומם, בנימוקים כגון יצירתו של עם חזק מבחינת הבריאות, אך לא פחות מכך יצירתו של עם תרבותי, מערבי, מודרני, כלומר אירופי.

הרופאים היהודים שאימצו את העקרונות התאורטיים של ההיגיינה דוגמת ד"ר קאנטרוביץ מהאנובר (בשנת 1897) וד"ר ליאופולד (אריה) גרוסברגר - 'רופא חולים'[11] בברלין (בשנת 1903) - תלו את הסיבות לחולי ולניוון היהודי בראש ובראשונה באורח החיים הסטטי של היהודים - בחוסר התנועה של הגוף, ולא פחות מכך גם בתנאי הדיור הצפופים ובמחסור באור ובאוויר בחדרי העבודה, בחדרי הלימוד ובחדרי המגורים. רעיונותיהם פורסמו במדורים לרפואה פופולרית בעיתון **המגיד**.[12]

המשותפת וכן כינון תפיסות חדשות בדבר ניקיון, סדר, בריאות ומיניות סייעו לבורגנות לא רק לצורך התבחנות מקבוצות חברתיות אחרות - האיכרים, האצולה המנוונת ומעמד העובדים - אלא גם לצורך הגדרת התרבות הבורגנית בתור אמת המידה לתרבות הלאומית (Frykman and Löfgren 1983).

10 בבסיס השיח האנתרופולוגי של אמצע המאה ה־19 עמדה ההנחה כי קיים קשר ברור בין ה'שחורות' של היהודים ובין כיעור וחולי, וכך תויגו כל הגזעים במונחים אסתטיים של כיעור או יופי. כיעור לא היה רק עניין אסתטי אלא שימש גם סימן פתולוגי ברור לחולי. השחורות של היהודים יוחסה לשינויים פתולוגיים בעור, תוצאה של מחלת הסיפיליס, האחראית גם למבנה האף של היהודים. היהודים נתפסו כחברים בגזעים האנושיים ה'מכוערים' ונשלל מהם הייחוס ליפה ולארוטי. אף שבמחצית השנייה של המאה ה־19 לא היה אפשר להבחין עוד בין יהודי מערב אירופה לאירופים בכל הקשור לשפה, ללבוש, לעיסוק, למגורים ואפילו לתספורת, הם נתפסו כקטגוריה גזעית שונה (Gilman 2000: 232-233).

11 כתיאורו **בהמגיד**; ראו להלן.

12 **המגיד** היה אחד מראשוני העיתונים העבריים במזרח אירופה. יצא לאור בשנים 1856-1903. העיתון תמך בגלוי ברעיון הקולוניזציה היהודית בארץ ישראל. בין היתר היו בו מידע וידיעות על מצב היהודים (לא רק באירופה, אלא גם באמריקה, בארץ ישראל, בפרס, בצפון אפריקה ובטורקיה), מדורים של

כך למשל פסק ד"ר גרוסברגר כי אין לדוּר 'בדירה צרה, לחה או סרוחה, או בדירה אשר תקרתה נמוכה באופן שיוכל אדם גדול הזקוף על ראשי אצבעות רגליו לנגוע בה בראשי אצבעות ידיו' (גרוסברגר 18.7.1903). התקרה הנמוכה וכפיפות הקומה שהיא כופה על דייריה הם תיאור של תנאי מגורים ממשיים, אך אלה גם משמשים מטפורה לסד הגלותי. ד"ר גרוסברגר מסביר בהמשך דבריו גם את נושא האוורור:

> אוויר בלתי נקי ובריא הנהו המקור למחלות הרבה ושונות וראוי מאד לשים לב הענין הזה. והנה אין כונתנו לדבר מזה ממיני האויר כאלה המסבבים מיתה פתאומית ע"י חנק, עד"מ [־על דרך משל] הקיטורים הנפסדים מגחלים ודומיהם, רק נדבר מזה מהאויר אשר ישאוף האדם תמיד ואשר יופסד ע"י הסיבה מן הסיבות שנזכיר בהמשך מאמרינו.
> [...]
> [על כן:] כל מי שיש לאל ידו צריך לשים עין ביחוד על בית מעונו שיעמוד במקום חפשי מוקף באויר טהור כי כל בית אשר לא יוכל האויר הזך איננו דרוש לבריאות היושבים בו.
> [...]
> ביחוד צריך לשים עין על חדר המשכב שיהיה רחב ידים וחלונות לו לפתחם לפעמים ולהכניס אויר טהור בתוכו [שם].

ברור כי בראש מעייניהם של שני הרופאים היה שילובם של היהודים בחברה האירופית מתוך עריכת רפורמה בהרגלי ההיגיינה הדומסטיים שלהם. אבל האלמנטים של אוויר ואור כמטפורה נגדית לצפיפות, לתקרה הנמוכה ולכפיפות הקומה יהיו מאוחר יותר מוטיבים מרכזיים בדימויו של הבית והמרחב הלאומי בארץ ישראל כאלמנטים קריטיים לבריאות דייריהם וכאלמנטים מרכזיים לעיסוק בבית כמטפורה למרחב הלאומי: המרחב הדומסטי הציוני, כמו המרחב הלאומי, הוא שטוף אור שמש ואוויר, להבדיל מהקדרות המיוחסת לחיים בגולה. שיח הדומסטיות הציוני היה אפוא שיח תועלתי שמטרתו לתחזק את הגוף הפיזי, שגאולתו מהדימוי הגלותי של ניוון וחולי ותקומתו במסגרת לאומית היתה כרוכה בשיקומו במרחב המיקרו־לאומי - הבית.

המדריכים ההיגייניסטיים למשק הבית, שהודפסו בארץ ישראל ואחרי הקמת המדינה, הקדישו תשומת לב לנושא האור והאוויר אפילו עד סוף שנות השישים. כך למשל הסביר ד"ר אליעזר ברגמן בספרו **תורת שמירת־הבריאות** (ברגמן 1961):

> מלבד החום והלחות צריך האוורור להוציא גם את הריח הרע. לכל אדם יש קצת ריח משלו, ביחוד כשהוא מזיע, אבל פחות ריח יהיה נודף ממנו אם יתרחץ כדבעי, אם לא יתרגל להוציא גזים מהמעים בציבור ואם ירפד את נעליו הסגורות בגרביים [שם: 154].

ברגמן מזהיר מפני הרגלים אישיים לא היגייניים המיוחסים תדיר בשיח זה לגולה. הרגלים אלה אינם מתאימים ל'טיפוס' הלאומי החדש, השומר על היגיינה אישית ומאוורר את חדריו. באותה תקופה **באנציקלופדיה לבית: ביתנו מא' עד ת'** ייחדו ההיגייניסטים ד"ר ארנה מאייר ואינג' אלעזר מרקין ערך שלם (ובו ארבעה עמודים) לנושא האוורור אגב פירוט של הרציונל המדעי

מחשבת ישראל, שירה וספרות וכן מכתמים ומאמרי מדע ורפואה פופולריים. עוד על העיתון ראו: גלבוע תשנ"ב: 120-136.

ושימוש בנוסחות כימיות (מאייר ומרקין 1968: 21-28). תחיה בת־אורן הפצירה בקוראיה בספרה **הליכות הבית** (גם הוא משנות השישים) לחפש דירות מוארות ושטופות שמש ולהעדיף את דירות השיכונים שיתרונן מיקומן 'בפינות עטורי נוף וירק - ואוויר חופשי - דברים שאין למצאם כמעט במרכזי העיר' (בת־אורן תשכ"ז: 18). הדירות שבת־אורן ממליצה עליהן לרכישה הן אנטי־תזה לדירות הצרות, הלחות והסרוחות שד"ר גרוסברגר הזהיר מפניהן.

כך זכתה גם ההסדרה של התזונה וצורת האכילה למקום חשוב בדיון ההיגייניסטי של שני הרופאים בהבראתם של היהודים במפנה המאה ה־20. ד"ר גרוסברגר הדגיש את טריות המזון, את ההמלחה ואת התיבול במשורה, וכן הזהיר ילדים מפני אכילת פֵּרות ומבוגרים מפני שתייה מרובה של תה:

> אכילת פירות איננה טובה לילדים רק לבאים בימים. לשתות מי הצמח בשם 'טהעע' חם וחזק ביותר ובכמות רבה לא טוב, מפני כי מחליש את המיתרים, ואם ישתה איש טהעע הרבה וחזק בבוקר טרם פת שחרית, מחליש ע"יז [־על ידי זאת] את הקיבה ומרפה את תאות האכילה [גרוסברגר 18.7.1903].

הטקסט של ד"ר גרוסברגר מפרט רשימה ארוכה של מאכלים ומשקאות שיש להימנע מהם: קפה, קקאו, שוקולד, משקאות משכרים, גבינה ישנה, בשר מומלח, לחם ביום אפייתו, מאכלים חמוצים, מלוחים ומפולפלים ועוד; והוא מצדד בשילוב של מיני מזונות: 'כלכלת האדם כוללת מיני מזון מבעח"י וצמחים. אם יבחר רק במין אחד לבדו לכלכלתו, עד"מ בשר לבד או מזון מצמחים לבד אז אין טוב לו' (שם).[13]

גם בשיח הדומסטיות הציוני, שכאמור את תחילת נוכחותו העקבית והממוסדת אני מסמנת בשלהי שנות העשרים של המאה ה־20, היו הבישול, המזון והתזונה יעד מרכזי להסדרה רפואית־מדעית. ניהולו ההיגייניי המדעי של משק הבית הוצג ככלי לשמירה על חוסנו ועל בריאותו של העם, וכללי ההזנה ההיגייניים נוסחו כצו לאומי. דבריו של ד"ר גרוסברגר מהדהדים בגיליונו הראשון של הירחון **המזון** (1938),[14] ששם הסביר פרופ' קליגר, יושב ראש הוועדה לתזונה בהדסה, כי מטרת הירחון 'לעורר תשומת לב הציבור לבעיה החשובה של תזונת העם ולהחדיר את הכרת

13 גם ספרות ההשכלה, כמו שהראה יחיל צבן (2008), השתמשה רבות בייצוגים של אוכל, אכילה והגוף האוכל במסגרת השאיפה המשכילית לשנות את דפוסי ההתנהגות המסורתיים של היהודים כדי להציע מודל המשלב מודרניות מערבית ואורח חיים יהודי. צבן מצביע על כוחו הרגולטיבי של המזון בתיקון הגוף היהודי, כלומר ב'תהליך הציוויליזציה' שהוא עובר - בריסון דחפיו ובהנחלת גינונים מערביים. לטענתו, סופרי ההשכלה ראו באימוץ מנהגי האכילה של החברה הבורגנית האירופית - מרכיבי הארוחה, נימוסי השולחן, שמירה על כללי ההיגיינה והקפדה על טקסי הארוחה - אמצעי לטשטוש ההבדלים בין היהודי לשאר תושבי המדינה. לעומת זאת, 'נימוסי שולחן לקויים, חתיכות שומן הדבוקות לזקן, הבגד המוכתם בארוחת צהריים הם סימני כישלון הסוציאליזציה והקולטוריזציה המבוקשת וסימניה של האותנטיות היהודית, החומקת מהניסיונות להעלימה' (שם: 4). גם ההיענות להיגייניזים היהודי, כלומר לחוקי כשרות קפדניים ומחמירים (אין מתבקש ויתור מוחלט עליהם) והמשך צריכתם של פרטי מזון כגון גפילטע פיש, רגל קרושה ודג מלוח, העידה על חוסר יכולת להשתחרר מהמרחב ומהדימוי העצמי הגלותי (שם: 8).

14 **המזון** היה 'ירחון מדעי־עממי לשאלות תזונה ומשק־בית' בעריכתה של הוועדה לתזונה שליד המכון לחקר הכלכלה של הסוכנות היהודית לארץ ישראל.

ערכה של תזונה נכונה ומאוזנת ליחיד ו ל א ו ם' (שם: 1 ההדגשה שלי). כמו פרופ' קליגר ציינה גם ד"ר ארנה מאייר כי הסתדרות הנשים הציוניות (ויצו), האחראית להוצאתו לאור של ספרה **איך לבשל בארץ ישראל**, 'חושבת את ידיעת ההזנה ומשק הבית הרציונאליים לאחד היסודות של בנין הארץ: הכשרת האשה בשדה הזה היא אחת ממגמותיה העיקריות' (מאייר 1935: י).

העיסוק הרפואי־מדעי בגזע היה מקובל מאוד גם בקרב ההוגים הציונים. תכנים אלה, שקידמו רפורמה היגיינית למען ההתחדשות היהודית, באו לידי ביטוי גם בדיונים, בנאומים ובפרסומים בקונגרסים הציוניים. השׂחתו של הגוף היהודי (הכנסתו למסגרת של שיח) כגוף פגום אל מול הצורך לשקם את גופו של הפרט ציינה את המפנה שחל בשיח היהודי על הגוף עם עלייתה של הציונות המדינית בשנות התשעים של המאה ה־19 (גלוזמן 2007: 18-19). שיח זה הניח את הקשר ההדוק בין הלאום היהודי המדומיין כגוף ובין השיח הרפואי־היגייני על הגוף היהודי. כך למשל העלה מקס נורדאו בנאומו בקונגרס החמישי (1901) שאלות בנוגע לעיצוב העם היהודי מבחינה גופנית. דיונו של נורדאו ברנסנס הגופני של היהודים נערך במונחים של ביו־פוליטיקה יהודית, שתחילתה במאה ה־19, שהתמקדה בבריאותו ובחיוניותו של הגזע היהודי.[15] לדידו של נורדאו, שבעצמו היה רופא, הרפורמה של הגוף היהודי אמורה להתבצע באמצעות התעמלות,[16] תזונה, הסדרת המיניות ורפורמה בתנאי המגורים. התשובות לשאלות שהעלה יימצאו, כך טען, בתוצאות של בדיקות סטטיסטיות־אנתרופולוגיות, ביולוגיות ואינטלקטואליות של 'טיב החומר האנושי', שייבדקו בהן בין היתר 'מהו אוכל ושותה? מהם תנאי הדיור שלו? כיצד הוא לבוש? איזה חלק מהכנסותיו הוא מוציא על מזונות, הלבשה, דירה, צרכים רוחניים?' (נורדאו תש"ך: 57-58). נורדאו ביקש אפוא ליישם את הדגמים החדשים שהתבססו באותה תקופה במערב אירופה לעריכה של בדיקות סטטיסטיות באוכלוסיות שונות בנוגע למגוון היבטים כלכליים ומוסריים (שם: 59). מסקנותיו של נורדאו - שבנאומו הציע הן את הבדיקה הסטטיסטית והן את תוצאותיה הצפויות - עגומות מאוד:

> כמה נורא הוא לדבר על השבחה גופנית של עניים אומללים, שהם ניזונים באופן רע לא מתוך בערות, אלא משום שאין להם מה לאכול, שדָרים בחורים עלובים, בזוהמה, בצפיפות, באויר מושחת, לא מתוך הרגל רע, אלא מפני שאין ידם משגת לרכוש דירה מסוכנת פחות לחיים [שם].

נורדאו נזהר מלהטיל את מלוא האחריות לתמונת המצב העגומה על בערותם ועל הרגליהם הנפסדים של היהודים. את העצה המתבקשת: 'אחים, הרבו באכילת מזונות טובים, לבשו בגדים חמים, דורו במעונות מרווחים, מלאי־אויר, נקיים, מוארים ומרוהטים היטב' סייג בכך: 'עצה זו מותר ליתן רק אם תוך הדיבורים המחוכמים מצרפים לה גם את האמצעים הדרושים להגשמתה'. אך את הקשר בין תחייה לאומית ובין רפורמה דומסטית הדגיש וביסס בדבריו האלה: 'אדרבה,

15 פוקו איתר את תחילתה של הביו־פוליטיקה האירופית במאות ה־17-18 - העידן שנעשה בו גופו של היחיד נתון להסדרה מדעית (Presner 2007: 107-108). רז יוסף (2004: 127-128) מסביר כי המצאת הגבריות הציונית החדשה כלבנה היא חלק מתהליך הריפוי של ה'מחלה' הגזעית של היהודים. לדבריו, המצאתה של הגבריות היהודית הלבנה נעשתה באמצעות חיקוי אידאל היופי הגברי של התרבות המערבית.

16 ראו את נאומו המכונן של נורדאו מ־1900 'יהדות השרירים' (נורדאו תשט"ו: 187-188).

כדי לעצור בעד ההתנוונות הגופנית של עמנו, אנו מוכרחים לסגל לנו הרגלים שאנו חסרים, כגון ההרגל לדור ברוָחה ולאכול לשבעה' (שם: 68-69, ההדגשות שלי). מעניין כי נורדאו, שהדגיש במפורש את ההתעמלות כמזור להתנוונותו הגופנית של העם כחלק משיקומו הלאומי, הדגיש גם את הקשר בין 'ניסוח' של דומסטיוּת תקינה, 'ניסוח' של המרחב הפרטי ושאיפות לאומיות. דבריו מעידים שהוא עצמו ראה בתיקון המרחב הביתי ותיקון הלכות הבית תנאי לשיקום לאומי; וגם הוא, כמו עמיתיו ד"ר קנטרוביץ' וד"ר גרוסברגר, התעכב על התזונה הלקויה ועל המחסור באור ובאוויר, שכן תפיסה גופנית־מטריאלית של הסובייקט הלאומי כוללת לא רק את הגוף עצמו, אלא גם את המרחב [הפרטי] היום־יומי שהוא פועל בתוכו.

אין תמה אפוא כי גם הכתיבה האוטופית מציגה את ההתחדשות היהודית כתוצר המתבקש משלילתם של דגמים דומסטיים יהודיים מסורתיים גלותיים. כך למשל הדגמים הדומסטיים הגלותיים שהציג הרצל באוטופיה **אלטנוילנד** הם התגלמותו של ניוון היהודים (הרצל 1961 [1902]). לפני צאתו של לוונברג, גיבור האוטופיה, למסע לארץ ישראל, הוא מבקר בשני בתים יהודיים בווינה. בתים אלה מתוארים כשני דגמים דומסטיים שהמספר מתנכר אליהם בהיותם התגלמותו של הניוון היהודי. תחילה הוא מבקר בסלון הבורגני של משפחת לפלר האמידה, המתפרנסת מסחר באריגים. לוונברג מביע שאט נפש מאורח החיים הבורגני היהודי: 'בחוג הזה בו ידעו להעריך רק תענוגות ורווחים, היה הכסף חזות הכול', ועל הלפלרים הוא מעיד בביקורת כי שאיפות חייהם נמוכות (שם: 88). לאחר שהוא יוצא מבית לפלר עם בחילה עזה, הוא מבקר בביתו הדל והעני, בגטו היהודי בגליציה, של הנער מקבץ הנדבות דוד ליטוואק. כך הוא מתאר:

> גם בחדר הקטן של ליטוואק, בעל החלון האחד, לא היה אור נר, אף־על־פי שהאשה, שמשכבה היה מצע של קש, ישבה ערה וזקופה. באפלולית שלאור בדל הנר ראה פרידריך, שהחלל הצר ריק מכל רהיט. לא כיסא, לא שולחן, לא ארון. על אדן־החלון עמדו בקבוקים אחדים וקדרות שבורות. מראה עוני איום [שם].

באמצעות שני ייצוגים דומסטיים מנוגדים הרצל מציג בפתח הרומן האוטופי שלו את שני דגמי החיים שביקשה הציונות לקעקע - מצד אחד זה של הבורגנות היהודית המנוונת, ומן הצד האחר חיי העוני של העיירה והגטו היהודי. לוונברג וליטוואק, הנער שבגר, ייפגשו שנית בארץ ישראל עשרים שנה מאוחר יותר, ושם יחוו, כמו שיפורט בהמשך הספר, חוויות דומסטיוֹת מתקנות. דויד ליטוואק - נער הגטו שיתגלגל לארץ ישראל ושם יתואר כנשוי, אמיד ומשכיל, ובסופה של האוטופיה אף יתמנה לנשיאה של החברה החדשה - מגלם בגופו וברוחו את תיקונו של הגוף היהודי. שיקומו של ליטוואק מחיי הגטו מתגלם בין היתר גם בתיקון אורחות חייו הדומסטיים, כלומר תיקון הגוף ותיקון המרחב חד הם. דיונו של נורדאו ושל שני הרופאים בעיתון **המגיד** נסב על רפורמה דומסטית של הבית בגולה כחלק משיקום תרבותי והזדהות עם ערכים היגייניסטיים מערביים, ואילו האוטופיה של הרצל עוסקת במימושה של הרפורמה בארץ ישראל.

היהדות המשכילית הדגישה גם את האסתטיקה של המרחב הדומסטי בגולה כחלק בלתי נפרד מאפשרות חדירתם של היהודים לחברה המערבית (אלבוים־דרור תשנ"ג: 139),[17] כלומר

17 היהודים בגרמניה בשלהי המאה ה־19 ובתחילת המאה ה־20 אימצו סממנים אסתטיים דומסטיים המעידים על מכובדות בורגנית גרמנית: רהיטים אפנתיים לתקופה, יצירות אמנות על הקירות, ובכלל זה

לשיטתם לא רק מחסור באוויר, זוהמה ותזונה גרועה הם הדורשים תיקון, אלא עצם כיעורם של חיי הגלות. גם מרטין בובר ומקס נורדאו העירו על חסרונה של רגישות אסתטית בקרב היהודים. לדידם, 'ההרמה התרבותית' כרוכה גם בפיתוח הטעם והחוש האסתטי, ופיתוח טעם אסתטי תקין קושר גם למוסריות לאומית תקינה (בדה 2007; מישורי 2000: 11; מנור 2005: ללא ציון עמודים). באוטופיה של הרצל ארץ ישראל היא המקום שהרפורמה האסתטית־לאומית בחיי היהודים יכולה להתממש בו, ובתיהם של דוד ליטוואק וחברו הצייר אייזאקס - עם הקירות המכוסים משי, נברשות הבדולח והרהיטים העדינים והמסוגננים - הם הביטוי למימושו של פוטנציאל זה.

הן בשיח הדומסטי המוקדם והן בשיח הדומסטי הארץ־ישראלי שצמח מתוכו שולט אפוא האנטגוניזם האוריינטליסטי בהתייחסות לדומסטה היהודית הגלותית, באותה המידה שהמבט האוריינטליסטי מזין את ההתייחסות לדומסטה של המזרח המוסלמי והיהודי. הניסיונות לעצב את תוארה של החברה החדשה באמצעות הרפורמה הדומסטית נעשה אפוא במשא ומתן מורכב עם הדגמים של חיי היום־יום היהודיים בגולה, שההשכחה והפניית העורף לבית שבגולה מוצגים בו בתור האפשרות הבלעדית. דומה כי הייצוגים השוללניים, המובאים במגוון הטקסטים המרכיבים את השיח, מדבבים את הממצאים העגומים של הסקר שערך מקס נורדאו על תנאי המגורים של היהודים במזרח אירופה.

יחסו השוללני של שיח הדומסטיות הציוני לבית שבגולה

הפניית העורף לדומסטה הגלותית

תיאורים ספרותיים, עיתונאיים וחזותיים רבים של הבית בגולה התעכבו על היותו אתר של חיים בורגניים מנוונים או שהם הדגישו גילויים קיצוניים של חוסר היגיינה במרחב ובקרב דייריו. ברוב המקרים עסקה אפוא הספרות הציונית בשני דגמים של בתים גלותיים: הראשון הוא הבית הבורגני, שאמנם היה נקי מאוד בדמיון הציוני, אך עם זה היה אתר של ניוון רוחני והתבוללות (למשל ביתם של הלפלרים **באלטנוילנד**); והשני הוא ביתו של השטעטל, שעליבותו הצביעה על מצבה של היהדות המסורתית. תיאורים קשים של טעם אסתטי רע, ריחות של מזון לא טרי, חולי, בתים מעופשים ולא מאווררים, צפיפות קשה ומחסור באור הוצגו כנגד התפיסות האסתטיות וההיגייניסטיות המודרניסטיות, הבורגניות באופיין, של הבית הציוני המודרני. תיאורים אלה מצביעים על הצורך בהסדרה ההיגייניסטית המדעית של המרחב הדומסטי ושל חיי היום־יום של דיירי הבית.

ההתנכרות לבית שבגולה תאפיין מאוחר יותר גם את יחסם של הכותבים, המאיירים והציירים - סוכניו של המודרניזם הדומסטי הציוני - בבואם לייצג את הבית שבגולה ביצירותיהם לקהל בוגר וצעיר כאחד. כך למשל התעכבה לאה גולדברג בספרה **והוא האור** (2005 [1946]), על הלכלוך ועל המחנק בדירות היהודים ועל חוסר הניקיון האישי של הדיירים כשסיפרה על

דיוקנאות של עצמם ופסנתר בסלון הבית (קפלן 2008: 251).

ביקורה של גיבורת הספר, הסטודנטית נורה ברגמן, בביתה בליטא בחופשה מלימודיה בגרמניה. במילים האלה מתארת גולדברג את רשמי ביקורה בבית דודתה החולה:

> הריח הזה שעל המדרגות! בליל זה של ריחות דגים גוססים, רקב, אבק, וסמרטוטים שלא אווררו זה ימים וחודשים; ריח זה של פרוזדורים יהודיים, של ילדי ישראל חיוורים, שלא ידעו סבון ומים; סירחון של כלים לא־שטופים ושרידי מאכלות־של־שבת, ואווירן החונק של דירות אטומות, אשר חלונותיהן מסוגרים בימות הקיץ כבימות החורף. בחשכת חדר־המדרגות עמדה נורה הלומת הריחות הללו. בפני הצחנה הזאת, בפני כוחה ואלימותה, היה הכל בטל ומבוטל [שם: 118-119].

נורה, גיבורת הספר, שדירות היהודים במזרח אירופה הן בית גידולה, מתבוננת כעת במרחב הדומסטי בעיניים של מי שנחשפה בלימודיה במערב אירופה לחשיבה ההיגייניסטית המודרנית, וייתכן שאף ליישומה בבתי היהודים בגרמניה. גולדברג עצמה, כמי שהיתה שותפה לניסוח הלקסיקון של שיח הדומסטיות הציוני, מתארת לקוראיה את הזעזוע העמוק של גיבורתה לנוכח חיי היהודים בעיר הולדתה. ברומן זה, שהמוטיב המרכזי בו הוא האור וכמיהתה של הגיבורה אליו, משרתים החשכה, צחנת הרקב של המזון הלא טרי והבחילה העולה בגיבורה למראה חיי היהודים בעליבותם, את הבניית הבית הציוני בדמיון הלאומי כהיפוכו המושלם. שלילת הגולה, שלילת החיים היהודיים ב'פרוזדורים היהודיים' היא העיקרון המנחה את תיאורו העגום של בית הדודה.

מאוחר יותר, כשיבקש עמוס עוז לתאר את מאפייניה הגלותיים של דירת סבו וסבתו בארץ ישראל בספרו **סיפור על אהבה וחושך** (2002), המספק בין היתר גם מִפְרט עמוס פרטים של חיי יום־יום דומסטיים, הוא יחזור לקונוונצייה התיאורית של הבית הגלותי כשיתעכב על הריחות הלא נעימים, תוצאה של חוסר אוורור של הדירה, ועל הגודש של חפצי הנוי, שאינו הולם את התפיסות האסתטיות המודרניסטיות של הבית הציוני המודרני:

> כך הייתה דירתם הקטנה בסמטת פראג: היה שם חדר־סלון אחד, רוסי מאד, סמיך, עמוס רהיטים כבדים מדי, גדוש חפצים, מיטלטלים, מזוודות, ריחות עבים של דגים מבושלים וגזר מבושל ופשטידות התערבבו עם ריחות הפְּלִיט והליזול, סביב הקירות הצטופפו שידות, טַבּוּרֶיטְקִי, ארון שחור גברתני, שולחן עב־רגליים, מזנון מכוסה קישוטים ומזכרות [שם: 133-134].

תיאורו של עוז אמנם נכתב בשנות האלפיים ואיננו חלק מהשיח ההיסטורי שמאמר זה עוסק בו, ועם זאת יש בהתייחסות החוזרת לאותם מאפיינים גלותיים, הקשורים לריחות ולמחסור באור ובאוויר, משום שחזור ושכפול של השיח המתנכר לבית בגולה כמרחב לא היגייני. כאן, בתיאור זה, עולים שוב אותם מאפיינים בדירה הארץ־ישראלית כדי לסמן את תלישות דייריהם ואת גלותיותם וכדי להציב מראה הפוכה לדומסטיות הלאומית המודרנית ולזהות הלאומית המודרנית המתכוננת בה.

המוטיבים של אור, אוויר וריחות וכן סוגי המזונות ואופן התקנתם אכן היו מרכזיים בתיאורים של הבית בגולה בשיח הדומסטי הציוני. רומן וישניאק (Roman Vishniac), הצלם היהודי יליד רוסיה שהיגר לארצות הברית (1897-1990), אמנם לא היה סוכן של שיח הדומסטיות

הציוני, אבל תצלומיו מאירים עוד היבטים בעייתיים בחיים הדומסטיים הגלותיים. וישניאק חזר למזרח אירופה בשנות השלושים, רגע לפני השואה, מתוך דחף הנדמה כחיזוי לבאות לתעד במצלמתו את חיי היום־יום היהודיים העומדים להיכחד, חיים של עוני ודלות בוורשה. מעניין כי וישניאק, כמו המגמה שרווחה בשיח הדומסטיות הציוני, לא תיעד את הדירות ואת הבתים של היהדות הבורגנית העשירה בוורשה, זו שהפנימה ערכי היגיינה מערביים, אלא את תנאי המגורים של היהדות העניה, שסימנו את העליבות ואת הניוון הגלותי.

כותרות התצלומים המפורטות,[18] שהוא ניסח אותן בעצמו, מספרות את סיפור הדומסטה היהודית העניה בוורשה בשנות השלושים. באחד מהתצלומים מתעד וישניאק מגורי משפחה במרתף. ניכר בתצלום כי המרתף, כדרכם של מרתפים, אפל, וסביר להניח שחסר בו אוורור ראוי. את המשפחה מרובת הנפשות משרת רק חלל אחד צפוף ועמוס בחפצים לשינה, לרחצה, לבישול ולאכילה המשמש גם בית מלאכה. יתרה מכך, הכותרת מספרת כי שתי מיטות בלבד משרתות את תשעת בני המשפחה. תצלום אחר מתאר דירה של משפחה יהודית במרתף המשמש אותה הן למגורים והן לעבודה: בתצלום אבי המשפחה נראה עובד בסדנה הנמצאת באותו חלל שהמיטות נמצאות בו. וישניאק מתעכב על המוטיבים של צפיפות וחוסר באור ובאוויר בחללי המגורים שנלכדו במצלמתו, וכן ממקד את המבט בעקרונות לא היגייניים נוספים: חסרונה של ההפרדה המודרנית בין חלל השינה או המגורים לחללים של עבודה, רחצה או בישול, ונושא השינה המשותפת של בני משפחה - במיטה אחת ובחדר אחד.

השינה היחידאית של אדם או ילד במיטה נעשו מסמן של דומסטיות מערבית היגיינית. שינה של בני המשפחה במיטות נפרדות, ואף בחדרים נפרדים, היא ערך שהתגבש במאה ה־19 בבורגנות האירופית הנוצרית כסמן של היגיינה דומסטית ומינית (Frykman and Löfgren [1979]: 130-131 1990). כשהניח השיח ההיגייני את הקשר בין חיידקים לחולי ובין ניקיון לבריאות נעשתה השינה המשותפת במיטה מקור של סכנה לבריאות, בשל הקרבה הגופנית, לא פחות מחשיפה למי ביוב (Hinds 2010: 280).

בשיח הדומסטי הציוני, שאימץ את דרישות ההיגיינה המסדירות את השינה, סימנו המיטות הנפרדות לכל בן משפחה והשמירה על חדרי שינה נפרדים להורים ולילדים מערביות ומודרניות ומידת נטישתם של הרגלי המגורים הנפסדים שבגולה, ועל כן שימשו ביטוי מובהק לדרגת ההתפתחות התרבותית של המשפחה.[19] נכון כי את הדגם ההיגייני של שנת הילדים במיטות נפרדות ובחדר נפרד מההורים לא היה אפשר לממש בשכבות רחבות של האוכלוסייה העירונית היהודית בשנות השלושים והארבעים בשל צפיפות הדיור הקשה;[20] ועם זה, המהגרים ממזרח אירופה ומארצות האסלאם סומנו כבעייתיים במיוחד

18 תצלומיו של וישניאק קובצו וראו אור בספר *A Vanished World* (Vishniac 1983). את התצלומים ניתן לראות באתר של גלריית Howard Greenberg: www.howardgreenberg.com/. עד למועד שליחת מאמר זה לדפוס לא ניתן היה להשיג את אישור בעלי הזכויות לפרסמן.

19 ממחקרה של תמי רזי עולה כי בשנת 1937 ערכו גורמי הרווחה בעיריית תל אביב סקר דמוגרפי שבין היתר בדק את מספר הילדים במשפחה לפי מוצא עדתי. המחקר הצביע על קשר ישיר בין מוצאן של המשפחות ובין עוני, מספר הילדים במשפחה, צפיפות המגורים ומספר הנפשות החולקות מיטה אחת (רזי 2009: 42-43).

20 סקירה דמוגרפית על נתוני צפיפות הדיור ראו בתוך: הירש 2006: 194.

בתחום זה בשל הרגלי השינה הלא היגייניים שהביאו עמם מהגולה.

כתמונת מראה הציגה ספרות הילדים את הדגם ההיגייני התקין. בייצוגים מאוירים של שנת ילדים נראו לרוב הילד או הילדה ישנים לבדם במיטה,[21] וגם כשלא אִפשר גודל הבית הפרדה בין חדר השינה של ההורים לזה של הילדים, הקפידה המשפחה הציונית המודרנית, שאימצה את העקרונות הדומסטיים ההיגייניסטיים, על הפרדה במיטות. כך למשל תיארה את ביתה הילדה רחל, מכיתה ג' בירושלים, במדור 'דברי ילדים' **בדבר לילדים**: 'בית שלי הוא בית קטן, / רק חדר אחד יש שם / [...] / שלוש מיטות שם מסודרות. / מיטה שלי, מיטה לאחי, / ומיטה גדולה לאמא החביבה' (2.4.1937).

נחום גוטמן, שנמנה אף הוא עם סוכני המודרניזם הדומסטי בכתיבתו ובאיוריו לילדים, ניסה בספרו **עיר קטנה ואנשים בה מעט** (1999 [1959]) לברוא עולם עירוני חדש ובו שגרה מוּסדרת של חיים קהילתיים־ציבוריים וחיים דומסטיים המבוססת על ערכים דומסטיים היגייניסטיים מודרניים. בתהליך הנורמליזציה של חיי תושבי השכונה החדשה שקמה בחולות תל אביב שלל והכחיד את דגמי החיים הישנים או את אלה שמחוצה לה - ביפו הערבית, בשכונות שטחי הביניים מנשייה, נווה צדק ונווה שלום[22] או בפתח תקווה. גוטמן ראה בשכונה החדשה את התגלמות הערכים החדשים: 'סבתא שבאה מעיירה קטנה ואבודה בבסרביה, ורק עתה התחילה להתרגל לברז המים שבמטבח ומוחה היה עסוק בשינוי ערכים, בכל הסובב אותה בשכונה זו' (שם: 50); וכן מתח דברי ביקורת על מנהגי האכילה הגלותיים בפיו של תושב השכונה ד"ר חיסין שהסביר לסוחר פוליקובסקי: 'נמצאים אנו בארץ אחרת, באקלים טרופי. הרבה דברים יש לעשות פה, ולהבין אותם אחרת מכפי שהורגלנו שם. [...]. אל תאכל שומן־אוזים שאתה מקבל בוודאי בפחים מאודסה' (שם: 33). לדידו של גוטמן, תנאי הדיור והלכות החיים הדומסטיים ביישוב הישן אינם שונים הרבה מהחיים ביפו ובגולה, וכך במילים קשות תיאר **בעיר קטנה ואנשים בה מעט** את תנאי החיים הלא היגייניים, הגלותיים לשיטתו, בפתח תקווה, שאליה גורשו יהודי יפו:

> איך להסביר שפתח־תקוה היא עיירה גלותית, זרועה בתי־כסא, הדפוקים מקרשים סדוקים, ללא מים שוטפים. זבובים גדולים. והוא ראה שם בין הקוצים שבחצות רמשים אדומים בעלי נקודות שחורות. רמשים כאלה ראה בימי ילדותו לפני שיצא לכרך, והם עוררו בו געגועים לילדותו המלוכלכת והיפה. לא עלה בדעתו שרמשים אלה נמצאים בארץ. איך להסביר שבפתח־תקוה אין אסיפות וועדות ודיונים ובעיות. פתח־תקוה, כל אחד לוחם שם, פשוט, את מלחמתו לפרוסת־הלחם. כמו שהוא יכול. באידיש. בלי מדרכות. בבוץ ובניצול כל חולשות האדם. פרות מלוכלכות בצואה נוזלת. זבובים

21 כך למשל באיוריו של נחום גוטמן לשירה של אנדה עמיר פינקרפלד 'כלבלבי' מתוך **סחרחרת הפלא** (1939), ואיוריה של צילה בינדר לשיריה של מרים ילן שטקליס 'לילה טוב כסא' ו'בוקר טוב לגורי' בספרה **שיר הגדי** (1957).

22 שכונות אלה נבנו לפי דגם של שכונות היהודים במזרח אירופה לא בהיבט האדריכלי, אלא בחוסר התכנון האדריכלי. חוסר זה הביא לידי יצירתן של סמטאות צפופות ומגובבות בדירות, ששררו בהן תנאים של חוסר תברואה והיגיינה כמו אלה שתוארו כתנאי המגורים הן במזרח אירופה והן ביפו הערבית (ביגר 1984: 44).

מרובעים. מורסים אותם בין האצבע לאגודל. אין שם אפילו קומפלט אחד שלם של כרכי 'השילוח' [שם: 198].[23]

הקדים אותו עגנון, שתיאר תיאור דומה את חייהם של היהודים בירושלים בראשית המאה ה־20 בספרו **תמול שלשום** (תשל"ד [1945]). את הסיבות למחלות שפשו בקרב היהודים בעיר הוא תולה בדבקותם בנוהגים הדומסטיים הקלוקלים של הגולה:

> יש מן הרופאים שאומרים שהחולי בא מן המים הרעים, [...]. ויש מן הרופאים שאומרים שהרפש והחלאה שבעיר מביאים את המחלה. ויש מן הרופאים שאומרים שהטלית והשטריימל מביאים עמהם את המחלה. מוטלים הם בבית החולה על מטת החולה, ובשבת אדם הולך לבית הכנסת, מוציא את החידקים הרעים מרשות היחיד לרשות הרבים. מוסיף עליהם המקוה. שיש מקוואות שממלאים אותם במים עכורים ואין מחליפים אותם אלא אחת לשני חודשים [...]. מוסיף על כל הטעמים הללו, העניות, שיושבים בדירות צפופות ואוכלים פלמידאות ולקרדאות שעברו עליהן שנה ושתי שנים, ושותים את המים הרעים, ובתי המחראות עולים על גדותיהם ומעפשים את האויר [שם: 557-558].

יש לציין כי ההיגייניסטים הציונים של התקופה הנדונה במאמר זה ראו בערבי, ביהודי המזרחי וביהודי הגלותי, בעיקר דרך הפריזמה של הרגליהם הדומסטיים, מייצגים את ניגודו של האדם ההיגייני ושותפים שווה בשווה באורח חיים היגייני לא תקין (רוזין 2002: 201; הירש 2006). שיח הדומסטיות עסק אפוא בהרחבה ביכולתם, ובעיקר בחוסר יכולתם, של המהגר והיליד לאמץ פרקטיקות היגייניסטיות מתוך הצגה של מראה המטבח והרגלים נפסדים בתחומים של תזונה, אכילה ושינה, וכל זאת באמצעות השוואות אוריינטליסטיות חד־ממדיות (והצגת קטגוריות אלה כאחידות) בין המהגר והיליד ובין הסובייקט הממוערב שרכש בטבעיות כביכול את המיומנויות הנדרשות וחי על פיהן. כך למשל נעשה נושא האכילה סביב שולחן האוכל יעד להסדרה היגיינית וסמן של הנורמטיביות המערבית המודרנית של המשפחה הציונית. הישיבה על כיסאות לארוחה משפחתית משותפת, סביב שולחן, שימשה גם זירה מרכזית להשוואה אוריינטליסטית וסימון של המהגר המזרחי. הרעיון שארוחה משפחתית, כטקס מכונן, מגדירה את המשפחה המערבית הוצג נגד תיאורי משפחות המהגרים - עולי ארצות האסלאם וניצולי שואה כאחד[24] - כמי שאצלם לא נהוג לאכול בשעות קבועות, לקיים ארוחות משפחתיות או לשבת בכלל ליד השולחן. מכתבות ומדיווחים, כמו למשל זו של מ' מריאנסקה 'מיטה שולחן וצלחת', שפורסמה ב**דבר לילדים**, עולה כי ניצולי השואה נזקקו לחִברות היגיינית:

> קשה היה עם אברה'מלה הקטן, הילד שהובא אל 'הועד היהודי' בפולין מיד לאחר

23 **השילוח** היה כתב עת חודשי עברי למדע, לספרות ולענייני החיים בעריכתו של אחד העם. הגיליון הראשון ראה אור בברלין ב־1896, וב־1902 התמנה יוסף קלוזנר לעורך. בשנת 1920 הועתקה פעילותו של כתב העת לירושלים, עד סגירתו ב־1926.

24 אורית רוזין טוענת כי הפטרונות וההתנשאות ניכרו גם בהתייחסות להרגליהם הדומסטיים של ניצולי השואה וכי בעיצוב תדמיתם השלילית ניכר גם יחס של סלידה בכל הנוגע להרגלי ההיגיינה שהביאו עמם (רוזין 2002: 195).

> השחרור. [...]. הוא לא היה רגיל לשבת על כסא; ואף על פי שהיה בן חמש, דומה שלא ראה מעודו שולחן, צלחת, מזלג וכף. בעת האכילה הכף הייתה נופלת מידו; את המרק שתה ישר מן הצלחת ואכל בידיים [מריאנסקה 5.5.1959].

גם ההרגלים הדומסטיים של הילד הפלסטיני העסיקו רבות את הכותבים, את המאיירים ואת מחברות ספרות ההדרכה הדומסטית. **בחרבת חזעה** למשל תיאר ס' יזהר (2006 [1949]) את גירוש תושבי הכפר בעודו מתעכב גם על תיאורים דומסטיים. מעניין לראות כיצד יזהר משליך את היחס האוריינטליסטי כלפי הבית שבגולה על הבית הערבי. את התינוקות הוא מתאר 'תינוקות ערביים זבלגניים ורירניים עטופי סמרטוטים וסגולות' (שם: 61), וברוח התיאורים של הדוֹמֶסְטָה היהודית הגלותית הוא מתאר את מרחב היישוב הערבי ואת הבית שבתוכו:

> והיה זמן, כשרק התחלנו נכנסים לכפרים שנכבשו, ועוד היה משהו איסטניסי בנו, עד שמוטב היה לעמוד או ללכת כל היום ובלבד שלא לשבת על אדמת הכפר, שאינה אדמת־שדות אלא כברת־עפר מעופשת וחולה מחמת מיאוס, שרקקו עליה דורות, שהטילו בה מימיהם וחראיהם וצניפי קרם וגמליהם - אותן חלקות־עפר בצדי הבקתות, הנגועות צחנת שיירי משכנות־אנוש צפופים ודלים. הכל היה מסואב שם, ומאוס היה לקחת דבר לידיים [שם: 35, הדגשות שלי].

נכון כי סיפורו של יזהר הוא דיאלוג ביקורתי עם הנרטיב הלאומי הדומיננטי: אכן, יזהר התעמת בו עם קונוונציית תיאור המרחב (הנוף והבית) שהשתרשה בספרות ובעיתונות בשנות השלושים והארבעים, ולפיה אזכור אופיו השלילי של המרחב הפלסטיני הצדיק פעולות של כיבוש וגירוש. עם זאת, אף שיזהר השתמש בקונוונצייה התיאורית כדי לתקוף אותה ולערער עליה, הוא גם ביטא את הקול הקולקטיבי (גרץ 1995: 57, 59-61) ושחזר את המוטיבים של צחנה, דלות וצפיפות המוכרים מהשיח על הבית הגלותי.

היחס השוללני לבית שבגולה, המושלך הן על הבית הילידי, הן על הבית של המהגר היהודי מארצות האסלאם, עולה גם מכתבתו של משה אדמון על שכונת התימנים שעריים, שפורסמה באפריל 1961 בעיתון **הארץ**:

> על אף העובדה שרוב תושבי שעריים סיגלו לעצמם במשך השנים מנהגים אירופיים, רכשו השכלה, הכניסו לבתיהם מקלטי רדיו, מקררים ורהיטים מודרניים, נשאר אופיה המיוחד של השכונה כפי שהיה לפני 50 שנה [בתוך: לוין 10.4.2011].

בכתבה אדמון מתאר צריפים ישנים ועלובים שכמה משפחות מרובות ילדים מתגוררות בהם 'בחדרים קטנים, ללא חשמל ותנאים סניטריים מינימליים'. כותבים אחרים, כמו אדמון, אמנם תלו את האשם במצב זה בהזנחה המוניציפלית,[25] אבל הקפידו להדגיש גם את ההרגלים הא־

25 כך למשל במוסף לילדים של **דבר** - בטרם הוצאתו לאור של **דבר לילדים** כשבועון נפרד - שיוחד כולו לכתבות ולסיפורים על התימנים, תיארה ברכה חבס את רשמי ביקורה בשכונת כרם התימנים בתל אביב במילים האלה: 'מה צפופים וקודרים הבתים. מה מעטים קווי השמש החודרים אליהם, ומה רב, אכן מאד רב, הרפש והאשפה הנערמים בסמטות אלו בכל ימות השנה, בחורף ובקיץ, בימי הגשם ואף בימות חמה. כי, הנה, כאן טרם נסללו כבישים, תעלות מי שופכין טרם הותקנו, חשמלו של רוטנברג טרם הועבר,

היגייניים שהביאו אתם המהגרים מארצות מוצאם. כך למשל תיאר י׳ אייזנשטרק לפני קוראי **דבר לילדים** בכתבתו ׳במעברת תלפיות: ילדות בין פחונים׳ (1955):

> החיים במעברת תלפיות שונים מן החיים במעברות אחרות. כעשרת־אלפים איש מתגוררים בפחונים, או בבדונים. תושבים לא רבים שוכנים בצריפים או בתי־אבן, שנשארו מימי הבריטים. [...]. מאות פחונים ובדונים פזורים על שטח לא גדול, מהם נקיים ומסודרים, אבל רובם מוזנחים ובלתי מסודרים. הרבה סיבות לדבר: עוני, תנאים היגייניים ירודים, חוסר חשמל, מחסור במים, וכן - ההרגלים שרכשו בארצות מוצאם [שם: 4, ההדגשה שלי].

הדוגמאות המוזכרות לעיל מציגות את יחסם השוללני של הכותבים והמתעדים כלפי מה שהם מתארים כנוהגים דומסטיים א־היגייניים שהביאו עמם היהודים מארצות הגולה בכל הנוגע להיבטים הפרקטיים של החיים הדומסטיים, כלומר הרגלי ניקיון, תזונה, שינה וכיוצא באלה. אבל גם ההיבט האסתטי של הדומסטה הוא מעניינו של השיח ההיגייני. בציטוט שהובא למעלה מספרו של עוז **סיפור על אהבה וחושך** (2002: 133-134) צוין המאפיין האסתטי הגלותי של בית סבו וסבתו בתיאורו של הסלון העמוס רהיטים גדולים וגודש חפצי הקישוט והמזכרות בדירתם. את טענותיהם של בובר ונורדאו בדבר בעיית הטעם האסתטי היהודי[26] דיבב אפרים קישון בהגדרה שנתן ל׳טעם הגלותי׳ בפיליטון ׳הגועל והנפש׳ בספרו **שמיניות באוויר** (1966). קישון מספר על תמונת השמן שהעניק הדוד מוריס לאשתו לרגל המעבר לדירה חדשה. לדבריו, התמונה המיטה עליהם ׳רוח נכאים של הטרגדיה היהודית כאילו כל הדירה נתמלאה פתאום עיזים, עננים ובחורי ישיבה זעירים׳:

> התמונה עצמה השתרעה על ארבעה מטרים מרובעים במסגרת מוזהבת גוטית־בארוקית והתייחסה אל הווי עמנו. בצד ימין נראתה עיירה יהודית, ספק בגולה ספק בחלום־בלהות, עטופת נוף מרהיב־עין עם הרבה מים ושמים וענני רעננים, למעלה שמש בגודל טבעי, למטה עיזים ופרות (2X2 מטר!) בדרך הולך לו רבי עם שני ספרי תורה ביד, בליווי בחורי ישיבה ומספר עילויים, ונער אחד שהגיע לפרקו ומתכונן לבר־מצווה. נוסף לכך טחנת רוח, קלייזמערים, ירח, חתונה, ואמהות עובדות המכבסות במי הנהר. [...] זוועה מרוכזת כזו לא ראינו מקדמת דנא [שם: 21, ההדגשות שלי].

קישון מציג את התמונה כלקסיקון מרוכז של סמלי העיירה היהודית. רתיעתם של בני הזוג קישון מהתמונה איננה רק מפני מה שהם רואים בו אסון אסתטי, אלא גם מחדירתם הכפויה של סמלי החיים היהודיים בגולה לדירתם המודרנית בתל אביב. קישון ואשתו מחביאים את ה׳זוועה׳ במרפסת, אך כדי שלא לפגוע במעניק המתנה הם מתרגלים תליית בזק של התמונה בסלון לקראת ביקורים של הדוד. ואכן, באחד הימים, שהם מתארים אותו כיום ׳הרה אסונות׳, התמונה נתלית בזריזות על הקיר, ובני הזוג עומדים דרוכים לקראת ביקורו של הדוד, אך לגודל חרדתם את ביקור הדוד מקדים ביקור פתע של זוג הנמנה עם חוג ידידיהם המיוחסים, אנשים משכילים

מדרכות טרם נבנו. ועומדים הרחובות האלה ברפשם כמלפנים, כמו מימים ימימה׳ (כ״ז בכסלו תרצ״ד: 7).

26 ראו לעיל הערה 19.

ואניני טעם - הד"ר פרלמוטר, המנהל הכללי של משרד החינוך והתרבות; ורעייתו, מנהלת של חנות לחפצי אמנות - נציגים של 'משטרת הטעם' המודרני. הפתרון לחשיפה המביכה של בני הזוג קישון כבעלי 'טעם גלותי קלוקל' הוא מעשה סמלי של גזירתה של תמונת הבד הענקית לתמונות קטנות וסילוקם של הרבי, בחורי הישיבה והכלייזמרים. באמצעות הסָטירה על ציוריו של שאגאל - הסתרתה של התמונה ה'שאגאלית' לכאורה, תלייתה בכפייה, הסרתה והשחתתה, כל אלה מחוות סמליות - קישון משתתף בעיצוב הבית הלאומי כמרחב נקי מסממנים גלותיים, ואולי אף מזיכרון של הבית בגולה.

הייצוג, העיסוק והדיון בבית שבגולה הן בשיח הציוני המוקדם והן בשיח הדומסטי הציוני הארץ־ישראלי והישראלי נשענו בבירור על שלילתם של דגמים דומסטיים יהודיים מסורתיים גלותיים. כך יצרו הדיון האנטגוניסטי בבית שבגולה המזרח־אירופית לצד דיון שוללני לא פחות בביתו של הפלסטיני הילידי ובביתו של המהגר היהודי מארצות האסלאם, את אחד המתחים העיקריים שהזינו את שיח הדומסטיות. הניסיונות לעצב את תוארה של החברה החדשה באמצעות הרפורמה הדומסטית נעשה אפוא במסגרת משא ומתן מורכב עם הדגמים של חיי היום־יום של היהודים בגולה, שבו ההשכחה והפניית העורף לבית שבגולה נדמו או הוצגו כבררת המחדל.

'חוזה הקריאה' האידאולוגי של הייצוג השוללני

לטיפוח הזיכרון של הבית בגולה היה כאמור למעלה תפקיד שוללני מובהק, ועם זה אטען כי אחדים מהייצוגים נתפסים שוללניים רק בשל התנאים האידאולוגיים שהכשירו לקריאתם. טקסטים אינם מייצרים תנאי קריאה ופרשנות קבועים, טרנס־היסטוריים ואוניברסליים לעצמם, שכן פרקטיקת הקריאה מעוצבת מבחינה אידאולוגית. על כן יש מקום לבחון את הקרבה בין אידאולוגיה ובין פרקטיקות הקריאה של טקסט.[27] בהקשר זה אבקש להתעכב על דוגמאות לטקסטים שההקשר האידאולוגי הלאומי כופה על צרכניהם שלא מדעת מעין חוזה קריאה לאומי אוריינטליסטי.

לדוגמה, מפרט הסמלים המופיע בציור שבני הזוג קישון משחיתים כדי להציל את כבודם בפני 'שומרי הטעם' ולהדיר מביתם את הגולה הוא מעין ציטוט גס ובוטה של ציורי העיירה היהודית של מארק שאגאל, ובייחוד של היהודים החיוורים והמעופפים שלו, חסרי האחיזה בקרקע, הנתפסים כאנטי־תזה ליהודי הארץ־ישראלי, התובע את אחיזתו בקרקע ובטריטוריה הלאומית. התאזרחותו של שאגאל בתרבות החזותית הציונית היא מקרה מבחן מובהק לכריתתו של 'חוזה קריאה' אידאולוגי בין טקסט לקהל צרכניו. כמו שציין בנימין הרשב, שאגאל - הצייר היהודי הרוסי־צרפתי (1887-1985) - שהושפע מזרמי האמנות הדומיננטיים בתקופתו (פוביזם, אוונגרד רוסי, סוראליזם ואקספרסיוניזם), ראה בעצמו קומוניסט וציוני, ובעיקר התגלמותו של היהודי הנודד הנושא את ביתו על גבו (Harshav 2004: vii). הדימויים החזותיים השאגאליים

27 ראו את דיונה של קת'רין בלסי (Catherine Belsey), בעקבות אלתוסר, בסימון האינטרפלטיבי של נמען הטקסט כסובייקט של האידאולוגיה באמצעות עיצוב אופני הקריאה והפרשנות של הטקסטים שהוא קורא (Belsey 2002: 47).

של העיירה היהודית זכו למעמד קאנוני בתרבות החזותית הציונית, אף שציירי אסכולת ארץ ישראל (בכללם ראובן רובין ונחום גוטמן) הפנו לו עורף בשל רצונם להתרכז בתיאורים של נופי הארץ ולא של נופי הגולה המוכחשים; ואף שהמודרניזם האמנותי הישראלי הוקיעו בשל מה שנתפס כפולקלוריזם סנטימנטלי (עפרת 2011: 55).[28] בתקופה שבישרה לכאורה התרבות החזותית הארץ־ישראלית את מותם של דימויי הגלות, ואמנים שהמשיכו לשמר את הזיכרון החזותי של השטעטעל נדחקו לשולי המערכת האמנותית שהתגבשה בארץ (שם: 13), נעשו ציוריו של שאגאל משרתי המבט האוריינטליסטי הציוני על היהודי הנודד, חסר השורשים, ועל העיירה היהודית.

'חוזה קריאה' לאומי ציוני של הדימויים השאגאליים של היהודי הנודד הזקן, הכפוף, חסר האחיזה בקרקע ונושא את ביתו ואת צרורותיו על גבו ינחה אפוא ככל הנראה את קוראי הטקסט לערוך השוואה אוריינטליסטית בין המצב הקיומי היהודי הגלותי ובין המצב הקיומי היהודי הציוני. זהו תיאור הבית שבגולה כלא־בית, אובייקט לא ממשי הנישא על הגב כתרמיל וכצרור בעת נדודים במרחב קודר, מנוכר וזר. בהשוואה זו יופיעו חייו של היהודי בארץ ישראל כפתרון האולטימטיבי וכאנטי־תזה למצבו של היהודי הנודד, חסר הבית, המחפש לעצמו מקום ובית של קבע.

על בסיס טענותיה של שרה חינסקי (חינסקי 2004) בדבר הזכות הבלעדית שלקח לעצמו שדה האמנות הישראלי לנסח ולייצג את הזהות היהודית המודרנית מתוך הדרה והכחשה של ביטויי תרבות חזותית החורגים מהזמן הציוני (שם: 228), אפשר להבין כי המשמעות של מתן תנאי נראות לשאגאל היא - במילותיה של חינסקי - גיוסו לנרטיב המנכס את ההיסטוריה היהודית 'למסגרת הומוגנית בעלת טֶלוס אבולוציוני ברור שאמור להסתיים בשלב ההתגשמות המלאה: הציונות' (שם: 225). יש להניח כי קריאה ציונית של הטקסט החזותי ה'שאגאלי' תכפה עליו נרטיב דומסטי טריטוריאלי לאומי, אף ששאגאל - שמעולם לא ויתר על דימויו העצמי כיהודי הנודד (כמי שניהל את חייו בין צרפת לארצות הברית) ומעולם לא ויתר על הגולה כמצב קיומי - התמודד עם הפער בין תפיסת המרחב הציונית הגשמית הטריטוריאלית של מקום ובית לאומי ובין התפיסה המרחבית היהודית הא־טריטוריאלית של ארץ ישראל כאידאה.[29]

לפיכך, ברישומים של שאגאל בהם הבית מופיע בתור הראש של הדמות המאויירת, או כתפילין של הראש[30] הבית איננו מושא תשוקה מוחשי הבא לבטא הגשמה לאומית, אלא אידאה רוחנית יהודית, ובית ההורים הוא זיכרון ששאגאל נושא עמו בנדודיו. זהו זיכרון שאינו נושא עמו ביטוי לכמיהה להתגשמות ציונית כמרפא למצב קיומי פגום לכאורה ושאינו מבקש בהכרח

28 ראו למשל את דבריו של העיתונאי ומבקר האמנות אריה לרנר בעיתון **דבר** על מבקריו של שאגאל, הרואים בעבודתו 'מעשה להטים אכסצנטרי' ו'אמנות יהודית אכזוטית של הגטו במזרח אירופה' (28.11.47, עמ' 6).

29 בחיבור 'על המקום' טענו זלי גורביץ וגדעון ארן (1991) כי התביעה לילידיות, לקשר למקום ולבית המתגלמת בשיבת ציון חסרת זיקה לתפיסה היהודית של הארץ כרעיון ולא כמקום מוחשי (שם: 11), ובמקום זאת קשורה להלך הרוח המערבי המודרני (שם: 12).

30 אני מתייחסת כאן ספציפית לשני איורים - 'העיירה הולכת', 1930 ו'תפילין של הראש', 1922. עד מועד העברת מאמר זה לדפוס לא ניתן היה להשיג את אישור בעלי הזכויות. את האיורים אפשר לראות בספרו של בנימין הרשב (Harshav 2004: 306, 309).

תחליף לבית ההורים בבית מוחשי בציון. תודעת הגלות של שאגאל אינה בהכרח זו המבקשת מזור בשלילתו של המצב הקיומי הגלותי.[31]

גם ייצוגים גלותיים שיוצרו בספרות זכו לפרשנות אידאולוגית מובחנת בשל התיאורים רוויי מראות הגועל שהפכו נשק בידיהם של שוללי הגלות (בנבג'י 2009: 13). כשם שציורי היהודים המרחפים של שאגאל או אלה הנושאים בנדודיהם את ביתם על גבם או על מצחם בתור התפילין של הראש אינם בהכרח מבטאים ערגה וגעגועים לבית גשמי הנטוע במרחב ממשי ושלילה של הבית 'הלא תקין' בגולה (במונחיו של שיח הדומסטיות הציוני), כך זכה הייצוג הספרותי של הדומסטה הגלותית לפרשנות אידאולוגית מובחנת. קריאתם של הטקסטים הללו - ש'חוזה הקריאה' הציוני הלאומי מנחה אותה - היא קריאה שכופה עליו פרשנות אידאולוגית לאומית ומחלצת מתוכה מסקנות אוריינטליסטיות באופיין.

כך למשל ברומן **ספר הקבצנים**[32] השליך שלום יעקב אברמוביץ' (מנדלי מוכר ספרים 1988 [1909]), את קוראיו לתוך חוויה א־אסתטית גלותית מוקצנת בתארו בין היתר את ביתה של הפונדקית חיה טריינא. אמנם זהו פונדק, ופונדקים מזוהמים הם מוסכמה נושנה בספרות האירופית, אך זהו גם ביתה שלה, של חיה טריינא:

> החדר הזה, שנכנסנו לתוכו, הוא מדור מרווח ונמוך בלא רצפה. חלונותיו קטנים וזגוגיותיהם מהן מרוסקות ומהן מטולאות, חתיכה על גבי חתיכה. [...]. על פני הכתלים למעלה תמונות קבועות והן מכוסות בקורי עכביש, בפגרי זבובים וביצי כנים. ומתוך זוהמא זו מציצים מיני צורות משונות וציורים מופלאים. [...]. ובין לולב יבש והושענות חבוטות, נעוצות בכותל מצד אספקלריא אינה מאירה ועכורה, שהזבובים הטילו בה זוהמא ופסלוה [שם: 58-59] .

בתיאור הבית הזה מתגלם מכלול של מוטיבים לא היגייניים: אפלה וחוסר אוורור, אסתטיקה ירודה, זוהמה ותקרה נמוכה הכופה על הדיירים, מעשית וסמלית, לכפוף את קומתם. כל אלה כאמור התבססו בשיח כמאפייניה של הדומסטה הגלותית. אברמוביץ' מתעכב גם על מנהגי האכילה של דיירי הפונדק היהודים, האוכלים יחדיו מתוך קערה משותפת אחת בניגוד מוחלט לתכתיב ההיגייניסטי של אכילה מקערה או מצלחת אישית:

> המסובים אוכלים, מתחילה בניחותא ובהפסקות כפי נמוסי דרך־ארץ, ממתינים זה לזה בשלשול הכף לתוך הקערה, שואבים וגומעים סירוגין ומניחים את הכף עד שתגיע

31 בפרשנות זו הסתמכתי גם על טיעוניו של אמנון רז־קרקוצקין בחיבורו 'גלות בתוך ריבונות: לביקורת "שלילת הגלות" בתרבות הישראלית' (1993, 1994), המבהיר את ההקשר התאולוגי של המונח 'גלות': גלות מסמנת מצב שאי אפשר לקיים בו את כל המצוות בשום מקום, אף לא בישראל (שם: 27). רז־קרקוצקין הבהיר בדבריו כי לפי המסורת היהודית, הארץ היא מושג רוחני, ולא מרחב גאוגרפי ממש; והיא אף ניתקה את הארץ המוחשית מתפיסת הגאולה: 'הזיקה המסורתית לארץ־ישראל איננה קובעת מבנה הכרחי של יחסים קונקרטיים בין היהודי ובין הארץ, ואין היא מתנסחת במונחים של בעלות' (שם: 50).

32 הספר ראה אור לראשונה ביידיש בשנת 1869 בשם **פישקע דער קרומער: אמעשה פון יודישע אריימעלייט** (פישקה החיגר: מעשה ביהודים עניים), ואברמוביץ' עיבד אותו לעברית בשם **ספר הקבצנים** ב־1909. בנוסחו העברי הספר איננו תרגום מיידיש, אלא אחד הרומנים הראשונים שנכתבו במזרח אירופה בעברית (חכם 2011: 43).

> שעתם. ואחר כך האכילה נעשית ברעש ובתכיפות - כדי עשר כפות יורדות לתוך הקערה בבת אחת ומשם הן עולות ורצות מהרה לתוך עשרה פיות, וכל פה גומע בקול על פי דרכו [שם].

סביר להניח שאברמוביץ הכיר היטב את ספרות ההשכלה שעסקה בייצוגים דומסטיים של מזון ושל הסובייקט היהודי האוכל כחלק מהשאיפה המשכילית לשינוי דפוסי ההתנהגות המסורתיים של היהודים (צבן 2008). עם זאת, כמו שטענה רונית חכם, הבית המוזנח והמזוהם של חיה טריינא, שאינו ביתי ואינו ציוויליטורי ונעדר סדר בורגני מערבי, אינו נענה בהכרח לקונוונצייה שהתפתחה בספרות המשכילית (חכם 2011: 53). הפרשנות של תיאור הבית הזה, כמו של שאר התיאורים הפלסטיים המוקצנים עד גועל של אברמוביץ כביקורת על הוויית חיי הגלות, היא תפיסה פשטנית של הטקסט. לטענתה גשמיותו של אברמוביץ' חותרת נגד עצמה, וההגזמה עושה את התיאור לא אמין. על כן הפתרון שאברמוביץ' מציע למצב הקיומי שתיאר איננו בהכרח זה של גאולה פוליטית לאומית, ומבטו על הקיום היהודי במזרח אירופה אינו מלגלג כי אם חומל. מכאן היא מסיקה שאברמוביץ' לא הציע בהכרח גאולה אחרת (ציונית למשל), הנמצאת מחוץ לעולמו הסגור של הסיפור (שם: 62, 65, 71). גם אמיר בנבג'י (2009) מתעמת עם הפרשנות המסורתית המייחסת למראות הגועל של העיירה היהודית ובתיה משמעויות סמליות היסטוריות הבאות לציין את הסטייה המוסרית הגלותית (שם: 16, 258). לדידו, החוויה הגלותית הלא אסתטית והלא היגיינית שאליה חשף אברמוביץ' את קוראיו לא ביקשה בהכרח לעורר את העימות שיצרה הציונות בין גלות לשיבה, בין מודרניות לקדם־מודרניות ובין דתיות לחילוניות, לטובת הפתרון הציוני של 'עשיית בית' מודרני בציון, אלא משקפת את דו־ערכיותו לעומת המהפכות המודרניות של תקופתו.

מניתוח זה אפשר להבין כיצד הקריאה האידאולוגית של הטקסט הספרותי של אברמוביץ' וכן של הטקסטים החזותיים של שאגאל היא המעניקה להם את מעמדם השוללני המובחן בשיח הדומסטי הציוני. הרי לא שאגאל ולא אברמוביץ' היו סוכנים מדעת של שיח שלילת הבית הגלותי, אלא 'גויסו' בעל כורחם לשירותו. בשני המקרים הללו עוגן היחס השוללני אל הבית הגלותי במזרח אירופה בפרקטיקה של קריאה באקלים אידאולוגי מסוים, ולא בהכרח במניעיהם של יצרני הטקסטים ובתיאורים שניסחו. עוד עולה מכך שהתודעה של הבית הגלותי התעצבה גם באמצעות נוכחותו הסמלית על מדף הספרים הציוני - בספרות שהתאזרחה על מדפי ספריית הבית (שנכתבה בעברית או תורגמה לעברית מיידיש) ותיארה הוויה שאבד עליה כלח.[33]

33 ואולם כמו שהראתה יעל חבר (Chaver 2001) קורפוס ספרותי חשוב לא רק שלא תורגם מיידיש לעברית, אלא שהחוקרים וההיסטוריוגרפים של הספרות העברית התעלמו ממנו לחלוטין, ולפיכך הוא נעדר ממדף הספרים ומתודעתם של הקוראים. הסיבה להתעלמות זו הייתה פוליטית, טוענת חבר, בהצביעה על התמטיקה הלא אורתודוקסית, מנקודת מבט ציונית, של הכותבים שיצירותיהם לא תורגמו לעברית, ככל הנראה משום שסטו מהנורמות האוריינטליסטיות שלפיהן הוצגו הגולה והבית שבגולה לפני היישוב.

געגועים לבית שבגולה

'התפייסות' עם זיכרון הבית

לטיפוחו של זיכרון הבית בגולה היה תפקיד כפול. מצד אחד, כאמור למעלה, היה לו תפקיד אידאולוגי שוללני מובהק; ומן הצד האחר הוא נעשה מושא להתרפקות נוסטלגית ולגעגועים עזים גם בקרב סוכניו המובהקים של המודרניזם הדומסטי הציוני. בשיאו של אתוס 'שלילת גולה' התפייסו מדבבי שיח הדומסטיות והיוצרים של המודרניזם הציוני עם הבית שבגולה ועם זיכרונו, ובדמיונם יצאו למסע במרחב ובזמן הביתה. ואז, באורח פלא, לצד תיאורי הזוהמה, הדלות, הצחנה והיהודים מדובללי הזקן שעל בגדיהם כתמי שומן, הופיעו גם תיאורים של מאכלים מגרי חך, אבות וסבים הדורי מראה ובתים שופעים חמימות ביתית יהודית.

הכותבים לא זנחו את תפקידם האידאולוגי כשוללי הגולה, אך פרוץ מלחמת העולם השנייה היה נקודת הזמן שאפשר לסמן כרגע תחילתו של המפנה ביחסם אליה. הניתוק הממשי מהמשפחה שנותרה שם והידיעות שהחלו להגיע לארץ ישראל על חורבן יהדות אירופה הביאו לידי הצפה של געגועים ואף לביטויי קינה על הבית שנעלם (דר תשס"ו: 21). בתקופה זו ניכרה הדו־ערכיות של היוצרים כלפי תפקידם שלהם ביצירת הניכור בין הציבור, ובעיקר ציבור הילדים, ובין הגולה. יעל דר מציינת את תפקידה המרכזי של ספרות הילדים בפתיחת ערוץ שיח שאִפשר את כניסתו של דגם סיפור הזיקה של ילדי ישראל ליהודי הגולה, ולדבריה היה כתב העת **דבר לילדים** הראשון לגלות ערנות לצורך למתן את הניכור בנושא זה (שם: 13, 22). לצד ניסיונותיהם לתווך לילדים את שעובר על היהודים באירופה, הביאו געגועיהם החזקים של הכותבים והמאיירים לביתם ההולך ונכחד לידי פרץ של סיפורים ואיורים נוסטלגיים שהציגו ילדות אידילית בגולה. מגמה נוסטלגית זו המשיכה גם לאחר המלחמה.

כך, שנתיים לאחר שתיארה לאה גולדברג בספרה **והוא האור** (1946) את זוהמת בית הדודה בליטא, 'הזמינה' את קוראיה הילדים לביקור בבית סבתה בגולה וסיפרה להם בגעגועים על חיים יהודיים שהוכחשו, על בית יהודי ובו סבא הלומד גמרא ועל שעון האורלוגין העתיק (גולדברג 22.7.1948):

> ובבית סבתי/ לא פסקה הקריאה/ בתבת אורלוגין/ של הקוקיה.
> וישבו הבנים/ וישבו הנכדים/ מסביב לשולחן/ בכיסאות כבדים.
> ובחוץ סופת־שלג/ ורוח קרה/ וסבא כפוף/ על דף גמרא.
> [...]
> וחלפו שנים,/ הרבה שנים,/ וגדלו הנכדים,/ וזקנו הבנים.
> ובית סבתי/ נהרס מזמן,/ נעקרו העצים/ שבתוך הגן.
> האומנם אי בזה/ עוד נשמעת קריאה - / מתיבת אורלוגין/ קול קריאת־קוקיה? [שם]

סיפור תרגומו מיידיש והוצאתו לאור של ספרה של קדיה מולודובסקי **פתחו את השער** (1966 [1945]) בידיהם של נתן אלתרמן, לאה גולדברג, פניה ברגשטיין ואברהם לוינסון ב'אכסניה' של הוצאת הקיבוץ המאוחד, הוא דוגמה מעניינת לתהליך מתן תו ההכשר לדגם הדומסטי הגלותי

והכנסתו לתרבות הארץ־ישראלית, כל שכן לתרבות הקיבוצית, שקודם לכן השקיעה מאמצים רבים לקעקע את דגם הבית והילדוּת הגלותי.[34] יתרה מכך, בכתיבתה של מולודובסקי אין שום זיקה ציונית לארץ ישראל, ושיריה עוסקים בסיפורי גלות כהוויה בפני עצמה (דר 2007).

השיר 'גלגוליו של מעיל' הוא דוגמה יפה לכך. השיר מתאר הוויה של משפחה גלותית ענייה. זה סיפורה של משפחת החייט, ש'ילדים לו מלוא הבית'. ילדים - חמישה ילדים 'ותינוק בחיק האם' (מולודובסקי 1966 [1945]: 42). כנהוג במשפחות עניות הבגדים, במקרה זה מעיל, עוברים מהילד הגדול לילד הקטן, וכך הלאה מגדול לקטן. השיר מתאר כיצד המעיל מתגלגל מהאח הגדול, דרך כל ילדי המשפחה, לאח הקטן.

לתרגום המוכר של השיר משנות הארבעים, בידיו של אלתרמן, קדמו שני תרגומים אחרים משנות השלושים. אלה פורסמו בגיליונות **דבר: המוסף לילדים** (בטרם פרסומו ככתב עת נפרד) ו**בדבר לילדים**. מן ההשוואה בין התרגומים, בהתבוננות ממוקדת על שמותיהם של גיבורי השיר, עולה השינוי ביחס לבית ולילדוּת הגלותית. התרגומים השונים נאמנים לסיפור המסגרת המוצג במקור, אך בשנות השלושים, המסומנות בדומיננטיות של אתוס 'שלילת הגלות', הילדים זוכים לשמות עבריים עדכניים לתקופה.

בגרסה המוקדמת, 'יקטן', בתרגומה של פנינה הלפרין (הלפרין תרצ"ד), המעיל עובר בין הילדים שמואל, דבורה, גד, ברכה ובסופו של דבר מגיע לילד העיירה היהודית המשולח רסן, שבגרסה זו מקבל את השם העברי יָקטן. על פי התרגום: 'יָקטן ראש השובבים/ מלך הוא על הכלבים/ רַע טוב לחתולים,/ עושה שמות בתוך לולים/ נתלה בעגלות,/ סופג מרביץ מהלומות'. כלומר ילד העיירה מגולם בתרגום זה בדמותו של ילד ההתיישבות העובדת.

בגרסה שהתפרסמה שלוש שנים מאוחר יותר בתרגומו של שמעון מלצר (מלצר 11.3.1937), 'יגיל והמעיל', שמואל מעביר את המעיל ליעל, ואחריה מקבלים את המעיל על פי התור דב, אסנת ויגיל. שני תרגומים מוקדמים אלה מדגימים כיצד בעצם מתן שמות עבריים לגיבורי השיר, הילדות הגלותית מוחלפת בילדות ארץ־ישראלית, כשבגרסה זו הילדים זוכים לשמות עבריים מודרניים אף יותר מאלה שבגרסה הראשונה.

לעומת שני התרגומים משנות השלושים, בתרגום משנת 1945, בעידן ההתפייסות עם הגולה, הקפיד אלתרמן לשמר את שמותיהם הגלותיים של הילדים: גדליה גוץ, שמריהו לייזר (לייזרקה), ביילה, חיה ויחיאל פרץ. כך, להבדיל מתרגומים המוקדמים שטשטשו את הגלותיות של גיבורי השיר באמצעות מתן שמות עבריים מודרניים, התרגום המאוחר יותר מאשר לקוראים הצעירים את הוויית הגולה - את הבית ואת הילדוּת שבעיירה היהודית - ונותן לה מקום בתרבות הארץ־ישראלית.

בגרסאות זוכה להתייחסות שונה עוד היבט קריטי בחשיבה ההיגייניסטית - הפרדת מרחב המגורים המשפחתי ממרחב העבודה. מהגרסה המאוחרת, 'גלגוליו של מעיל',

34 ב־21 באפריל 1949 התפרסמה ב**משמר לילדים** כתבה המתארת את ביקורה של קדיה מולודובסקי בקיבוץ יגור. בכתבה מתואר כיצד הילדים הכינו בשבילה מחזה על פי השיר 'פתחו את השער' וגילמו דמויות יהודים 'מהגולה הרחוקה שעלה עליה הכורת'. עם גמר השיר רקדו הילדים לפני המשוררת את ריקוד העיירה המסורתית - ה"שֶׁרְלֶה', שעליו מסופר בכתבה: 'על הריקוד חופף חן ימים רחוקים, מסורת ששקעה ואנשים יקרים שאינם'.

משנת 1945, עולה אך במרומז כי בית המגורים של המשפחה הוא גם סדנתו של החייט: 'החיט עוסק בחיט / וילדים לו מלוא הבית./ חיל רב, ברוך השם, והתינוק בחיק האם'. התרגום של אלתרמן אינו חד־משמעי בנושא זה. לעומת זאת בגרסה משנת 1937, 'יגיל והמעיל', ניכר כי המתרגם מדגיש את חוסר ההפרדה, ששיח הדומסטיות בשנים אלה עומד על חיוניותה, בין מרחב העבודה למרחב המגורים. מן התרגום של מלצר עולה בבירור כי המשפחה מתגוררת בסדנת החייט: 'בחדר של אחד חיט,/ שטף דוקא בו לא מעט,/ כמו פרג, קטן־קט־קט -/ העריסה שם תתנודד'. ייתכן כי בעידן של התפייסות עם הגולה אלתרמן נמנע מלפתוח את השיר במוטיב העלול לעורר בקרב הקוראים התנגדות לחיים הדומסטיים הגלותיים המתוארים בשיר וניכור כלפיהם.

גם נחום גוטמן, מאייר הבית של **דבר לילדים**, נענה למגמת הפיוס והעניק ביטוי חזותי לגעגועים לבית בגולה כששחזר באיוריו לדפי השער של השבועון לילדים ובאיוריו לסיפורים ולשירים סצנות משפחתיות ומראות חג ושבת בבית היהודי בגולה (תמונות 1, 2). האיורים שופעים אור וחמימות דומסטית משפחתית - התגלמותה של 'האח הבוערת'[35] בנוסחה היהודי. איורים אלה הם אנטי־תזה לדימויים המוכרים המתארים את קדרותם של בתי הגולה, וגם חריגה מהנושאים שרווחו באיוריו של גוטמן - בעיקר תמונות מרחבי ארץ ישראל, ילדי ההתיישבות העובדת ומפעל הבנייה הציוני.



תמונה 1: נחום גוטמן, **שנה טובה לסבא וסבתא**, שער **דבר לילדים**, ב, 2, 24.9.1936. באדיבות מוזאון נחום גוטמן לאמנות



תמונה 2: נחום גוטמן, **ובבית אור וזוהר בליל הסדר**, שער **דבר לילדים**, כ, 82-92, 29.3.1950. באדיבות מוזאון נחום גוטמן לאמנות

35 מאז המאה ה־19 שימשה האח הביתית הבוערת (hearth) דימוי מרכזי וסמל ל'פולחן הדומסטי' של הבית הבורגני המערבי הפרוטסטנטי. הדימוי של האח הבוערת היה מטפורה לביתיות ולחמימות הדומסטית, ובעיקר להטרו־נורמטיביות הדומסטית הלבנה (חכם 2012: 63).

הצבעים החמים שהשתמש בהם גוטמן לתיאור שולחן השבת והחג והאור העולה מהם עומדים בניגוד מוחלט לתיאורים המקובלים של הקור והקדרות של הבית בגולה. האיורים הללו סיפרו סיפור של פיוס בין־דורי - בין הילדות הישראלית, התוצר התרבותי של 'שלילת הגולה', ובין דור הסבים הגלותיים. האיורים אף חיברו בין נקודת הזמן ההיסטורית שאוירו בה ובין זמנים אחרים בגלות הרחוקה. הם מזכירים גם את המסע בזמן שהציעה גולדברג לקוראיה - הילד הארץ־ישראלי מועבר במעין קפסולת זמן למחוזות אחרים. ויתרה מכך, מפליא לראות על שער עיתון הילדים המזוהה עם ההתיישבות העובדת החילונית ומפלגות הפועלים את דמותו של הילד החובש כיפה.



תמונה 3: נחום גוטמן, איור ל'האורח של אמי', מרדכי אלטר, **דבר לילדים**, כ, 9, 16.11.1949. באדיבות מוזאון נחום גוטמן לאמנות



תמונה 4: נחום גוטמן, איור ל'כנפיים', נחום בנארי, **דבר לילדים**, יח, 10, 27.11.1947. באדיבות מוזאון נחום גוטמן לאמנות

גם באיורים לסיפורים (תמונות 3-4) בנו גוטמן ועמיתיו למען הילד הארץ־ישראלי תמונת מציאות חדשה על ילדותם בגולה, ובה חיים של מסורת ודת, סב הקורא בגמרא וסבתא הקוראת **בצאינה וראינה**,[36] וכן פירוט של מנהגי חג משפחתיים וקהילתיים ומאכלים אופייניים לחג ולשבת. כך למשל סיפר זאב זית על בית אבא בערב פסח (זית 29.3.1950):

> יום ערב פסח היה מלא וגדוש. עם שחר קמנו. אמא כבר הייתה עסוקה בחצר, בבישול ארוחת צהרים; מין צלי מן האברים הקטנים של העופות ששחטו לפסח: הראשים, הרגלים, קורקבנים, ריאות, לבבות, כבדים וביצים שנמצאו בשחלות העופות. אנחנו מיהרנו להוציא את שיירי כלי־החמץ אל החצר.
>
> [...]
>
> [תיאור אפיית המצות הקהילתית:] לא נעלם מפני גם כל הנעשה בחצר: הנה התאספו ובאו כל נכבדי העיר; ר' שואל ה'בעל טאפסא', הוא היוצק מים; ר' לייזר היינן, הוא עומד על הקמח; ור' רפאל הנפח, הוא ה'לש'. כל בנות העיר הנכבדות באו לגלגל את המצות,

36 **צאינה וראינה** הוא ספר תורני לנשים, כתוב יידיש, שכתב יעקב בן יצחק אשכנזי בשנת 1916.

וביניהן גם חנה'לה היפהפיה והצנועה.
[אחרי אפיית המצות, הוצאת השולחנות והכלים, הליכה לבית המרחץ ואחריה:] באנו הביתה ונכנסנו לחדר - ואין להכיר אותו; על החלונות תלויים וילונות לבנים כשלג, על השולחן מפה צחורה, ועליה המיחם הנוצץ ומזמזם, הכוסות צלולות והלימון מפיץ ריחו. עד שאמא מוזגת תה, לקח אבא את הקופיץ וביקע מ'כובע' הסוכר בקעים־בקעים ונתן לתוך המסכרת, ואחותי הגישה קערה מלאה תפוחי־אדמה קלופים, טבולים בשומן אווזים. עד שאנו אוכלים, מכין אבא את החרוסת מאגוזים ומתפוחי עץ [שם: 536].

הכותב ברא מחדש בשביל קוראיו הצעירים מציאות שנכחדה. מהתיאור הרומנטי הזה נעלמים המוטיבים המוכרים של צחנה, זוהמה ועליבות, ואת מקומם תופסים הלובן של הווילונות והמפה, בוהק המֵחם וצלילותן של הכוסות. אידאליזציה דומה של העבר נמצא גם בסיפורו של נחום בנארי 'כנפיים' (בנארי 27.11.1947). בסיפור סיפר בנארי על סבתו שהיתה יושבת ליד מיטתו ומספרת לו מתוך ספר גדול ועבה הכתוב ביידיש: 'היה לה לסבתא "צאינה וראינה" ובו סיפורי המקרא, סיפורי מדרש ואגדה. היא הייתה קוראה בו בכל שבת וידעה אותו כמעט בעל פה' (תמונה 10 לעיל); ויצחק לבני הציע לילדים 'הרוצים לדעת איך חי העם בגולה' לקרוא את **הרשלי מאוסטרופולי**:

אלה יוכלו למצוא בסיפורים את עניי העם ואת עשיריו, את יושבי העיירה ואת יושבי הכרך, את הפונדקאים, את העגלונים, את הסוחרים, את החוכרים, את הרבנים, את חובשי בית־המדרש, את בחורי הישיבה, את השדכנים, את בעלי־המלאכה, את בית־הכנסת, את 'החדר', את בית־המרחץ, ומתוך כל אלה יקבלו תמונה שלמה של חיי סבא וסבתא ושל הוריהם של סבא וסבתא. אני משוכנע, כי רבים מכם, שהיו מלגלגים עד כה בשמעם סיפורים על חיים אלה, יחדלו מכך אחרי שיקראו את סיפורי תעלוליו של הרשלי מאוסטרופולי, הגיבור העממי שהפך לסמל [לבני 22.12.1954, ההדגשה שלי].

מגמת הפיוס והחזרה לעיירה ולבית שבגולה בראה מחדש ציוויליזציה ועולם עשיר של חיים יהודיים מסורתיים גלותיים, שהוכחדו בזיכרון זמן רב לפני שהוכחדו למעשה. כשהמליץ יצחק לבני לקוראי **דבר לילדים** להתוודע באמצעות סיפורי הרשלי לדמויות מהעיירה היהודית - רבנים ובחורי ישיבה, רוכלים ושדכנים, עגלונים ופונדקאים, אנטיתזה מוחלטת לדמויות שילדי ישראל למדו להזדהות עמן - הוא נתן הכשר לזיכרון של עולם שנשלל בתודעה הציונית. ועולם זה, שתואר כגדוש ברגעים של יופי, אור, טעם, חום, נחמה, חמלה, אמונה וחסד, היה רחוק מרחק רב מהתיאורים השוללניים והאוריינטליסטיים שרווחו בשיח הדומסטי הציוני.

הקשר כפול הפנים בין הגעגועים ובין האידאולוגיה הדומיננטית

לנוכח גילויי ההתרפקות הנוסטלגיים שצצו מסוף שנות השלושים, ובעיקר לאחר התוודעו של הציבור בארץ ישראל לזוועות באירופה ולעצם ההכחדה בפועל של הבית שבגולה, עולה השאלה מה היה תפקידם התרבותי של תיאורים אלה ליוצרים ולקהלם כאחד: האם יש בהם כדי להעיד

על סדקים שנפערו בתקופה זו באידאולוגיה הדומיננטית של 'שלילת הגולה'? ועד כמה אפשר לטעון כי היוצרים הצליחו להתגבר על התכתיב האידאולוגי ועל ה'מחנק' שהטיל? אני אטען כי טקסטים אלה אינם מעידים בהכרח על ערעורה של האידאולוגיה. השיח הנוסטלגי שתואר לעיל אמנם קיבל קול ותהודה במקום שקודם לכן היה קיים אבל הוכחש והודחק, ואולם הוא לא היה בגדר חלופה לשיח ששלל את הבית שבגולה, לא בהכרח חתר תחתיו, וייתכן שאף שירת אותו. מסקנה זו נובעת ממורכבותו של הייצוג הנוסטלגי. לכאורה נדמה כי שיח זה נתן לגיטימציה לגעגועים, אך בה בעת היתה בו מן ההיענות לתכתיביו של השיח הדומיננטי. אפשר ללמוד זאת מתיאורים ספרותיים מתרפקים על ילדות אבודה כמו אלה של ביאליק ב'ספיח' (1923) ושל זלמן שניאור **באנשי שקלוב** ([תש"ד] 1958). בשתי היצירות אפשר למצוא תיאורים גדושים של בית, כלים, חפצים, מאכלים ופולחנים דומסטיים.

יש לציין כי ביאליק מעולם לא ויתר על זיכרון הבית בגולה. בסיפורו האוטוביוגרפי 'ספיח' (2008 [1923]), שנוצר בהדרגה ויצא לאור בגלגולים שונים בשנים 1908-1923 (הולצמן 2008: 159) וקדם הרבה למגמת הפיוס עם הגולה, בוטאו געגועים עזים לבית הילדות בגולה: 'אותו העולם הראשון, הקדמוני, שהוצאתיו עמי מן הכפר ועדיין הוא כמוס עמדי במדור מיוחד לו בגנזי לבי' (שם: 162). את רגעי הספק שעלו בו באשר למהימנותו (ואולי גם בנוגע ללגיטימיות) של הזיכרון הגלותי - 'פעמים, כשאני מתפקח, יש שאני אומר לנפשי וחוזר ואומר: להד"ם! הכפר, אותו הכפר, כמו שאני רואה אותו בדמיוני, לא היה ולא נברא. לא הוא, ולא יער, ולא גמדים, ולא פֶּיגלה, ולא מאומה' (שם: 167) - הוא מבטל בנחרצות: 'אדרבה, מרוב ימים עוד יוסיפו זוהר וחריפות, וכבול אשר יתיישנו, כך יחזק כוחם וכן ירבה מִתְקָם' (שם: 167). ביאליק משחזר בפרטנות רבה את בית ילדותו על כליו, על חפציו ועל מאכליו כמקור הראשוני לנביעת השירה (שם). וכך תיאר את ההתרחשות בחדר הבישול של אמו בערב חג:

> מיד עולה בדמיוני כל חדר־הבְּשׂוּל של אִמי בערב יום־טוב. אמי והשפחה - הסינרות בְּמָתניהן ושַׁרְוליהן מופשלים עד מרפקיהן, עומדות הן מזוינות במעגילות ומגלגלות בצק על־גבי הטבלא, ממרסות ביצים בקערה, יוצקות שמן מצהיר לתוך גומות בתֵּלֵי סֹלֶת [...] באפי עולה ריח ערב מחַיה נפשות של מאפה תנור ומנחת סֹלֶת בלוּלה בשמן ובחלמוני ביצים, ולאָזְנַי מגיע קול פעפועים ורְחוּשים של לביבות צפות בשמנוניתן בתוך מחבת [...], ושאר מיני תופינים, פָּתות אותם פְּתִים כעין לוקש"ין ועשׂה אותם קוגיל"ך וקנובקאות בצִמוּקים ובכרכּוֹם ובקִנָּמוֹן [...] בולמוס אוחזני. פי מתמלא ריר ואגודלי נתקעת שלא מדעתי בין שִׁנַּי [שם: 176-177].

ביאליק מתאר את געגועיו לבית ילדותו ולטעמים ולריחות של מאכלי הילדות. זהו תיאור אידילי לכאורה, שיש בו חום ואהבה שמתגלמים בשפע של דברי המאכל והקולות העולים ממטבחה של האם, שהוא מתייחס אליהם בפרטנות רבה. אין בתיאור זה עוני ודלות ואין בו קטסטרופות. אך מעניין לגלות כי ביאליק מדבר בשני קולות. בפרק השישי של 'ספיח' הוא מנפץ את החלומיות השולטת בתיאורו וחוזר לקונוונצייה של התיאור האוריינטליסטי של הגולה:

> שומם וקודר בית אבא בימי החורף; ובשעת בין־השמשות בשובי אליו מן ה'חדר', הוא

> נראה לי שומם וקודר שבעתיים. לחלוחית, זוהמה, עיפוש. מן הכתלים ומן הקרקע שופעת צינה טחובה, שמטילה חלודה בעצמות. האוויר מפוטם ריח עֲטָרָן, [...] ועוד איזה ריח פגום [...]. כלי־הבית הפשוטים, שאובדים תמיד במיעוטם וביתמותם בתוך החלל הגדול - מיטשטשים עתה באפלת בין־השמשות ונבלעים בה לגמרי [שם: 180].

הבדל תהומי קיים אפוא בין התיאור של מטבח ילדותו ובין התיאור הזה. כאן מתואר עולם מדכא, סגור וחסר מוצא. אפשר לשער כי הכתיבה התהליכית והמפורקת של 'ספיח' היא שהעניקה לזיכרונו של המחבר את הפרספקטיבה המרובה (הולצמן 2008: 160), ואולי היא זו שדחפה אותו בסופו של דבר לתאר את בית ילדותו על פי הקונוונצייה הרווחת. יש כאן זיכרון מורכב, שלצד המאכלים המגרים, המתוארים בשמץ של ארוטיות, שולטים בו גם עליבות, קדרות, אפלה, זוהמה וקור. למקרא תיאור זה עולה ספק רב אם ביאליק באמת מתגעגע לכפר ולבית הולדתו.

תיאורים אידיליים כביכול וגדושי פרטים של בית, כלים ומאכלים מגרים אפשר למצוא גם בדבריו של זלמן שניאור (שם העט של שניאור זלקינד) בספרו **אנשי שקלוב**.[37] ראו למשל את תיאור כיבודי החג בביתה של הדודה פייגה, שכמותם יש 'לגמור ביום הילולה אחד, אצל חציי־תריסר של קרובים ומחותנים, בכל פינות העיר':

> מיד לאחר ברכת 'שהכל' או 'בורא פרי הגפן' חייב ילוד־שקלוב ושאר־בשר הגון לקנח בחתיכת דובשן כבדה. שני מינים של דובשן הם: של דגן ושל חיטין. זה של דגן עינו כעין השוקולדה. צפוף ומבושם, ולחלוחית־הדבש מפעפעת עליו. טעמו דשן והוא משביע. ודובשן החיטין יבש ומלא חלולים והוא קל ובהיר יותר. אבל שניהם כאחד נימוחים בתוך הפה ומדבקים לשון לחך. ויש להדיחם תיכף ומיד ביי"ש, כדי למסמס את הדבק הטוב. רוצה אדם להתחיל במצות הכיבוד בלב טהור - עליו לטעום משני המינים. וטובים השנים מן האחד [...] לאחר התחלה נאה זו לוגמים את לגימת השרף האמיתית ומקנחים בסופגנית של ביצים. [...]. אחר כך מקנחים בצפיחיות דבש. היינו: פרוּדוֹת עיסה ואגוזים מעורבים ומטוגנים יחד וגרגרי פרג לבן זרועים להם בין הדבקים, והן חתוכות באלכסון, בצורת זויות כפולות, באופן שכל מנה ומנה מגלה לך, מתוך הדבש המסמיק, את גזר פרודותיה [שם: 116-117].

זה איננו התיאור היחיד בנוסח הזה. שניאור ממשיך ומפליג, לאורך עמודים רבים, בתיאורים מפורטים מאד של מיני המאכל ומיני תרגימה שעלו על שולחנותיהם של אנשי העיירה שקלוב. אלא שבסופו של דבר יש בפרטנות הרבה, בגודש ובריבוי של המאכלים הכבדים, הנוטפים שומן ועתירים סוכר להביא את הקורא לידי בחילה, עד כי המסקנה המתבקשת היא שיש כאן כל טוב מדומה (מירון 1998: 394). מהיבט זה אפשר להצביע על זיקה בין תיאורי המאכלים הכבדים של

37 הסיפורים 'יהודים שקולביים' פורסמו לראשונה בסוף שנות העשרים של המאה ה־20 בעיתון היידיש האמריקני **פארווערטס**. בשנת 1936 שכנע ברל כצנלסון את שניאור לעבד את הסיפורים לעברית, ואלה פורסמו במוסף הספרות של **דבר** בשלהי שנות השלושים בשם 'אנשי שקלוב'. הספר **אנשי שקלוב** יצא לאור בשנת תש"ד בהוצאת הספרים עם עובד (מירון 1998: 339).

אנשי שקלוב לתיאורי חדר הבישול של אמו של ביאליק בערב החג. שניהם מפרטים בקפדנות מאכלים כבדים ומשומנים ששיח הדומסטיות הציוני, שקידם ערכים של תזונה 'תכליתית' על פי עקרונות מדעיים, שלל מכול וכול.[38] את התפריט הכבד המפורט בדקדקנות אצל ביאליק ושניאור ניסו מנסחיו של שיח הדומסטיות הציוני להוציא מהלקסיקון הקולינרי. בשיח זה היו הבישול, המזון והתזונה אחת הזירות העיקריות להסדרה מדעית, ושיח התזונה ה'תכליתית' או ה'מתוקנת' הדגיש את ערכה של התזונה הנכונה לא רק בשביל היחיד, אלא גם בשביל הלאום. כותבות ספרי הבישול בעברית לא השאירו את ההחלטות בענייני התזונה לידם של המקרה, המסורת או 'ההרגלים הישנים', ואת הפרקטיקות וההרגלים הדומסטיים שהביאו עמם המהגרים מהבית בגולה הן הציגו כהרגלים נפסדים שיש לוותר עליהם בשל היותם מבוססים על מנהג ועל מסורת, ולא על יסודות מדעיים. כך למשל הסבירה ד"ר ארנה מאייר במבוא לספרה **איך לבשל בארץ ישראל** (1935):

> כי ההבדלים שבאקלים ויתר התנאים הנובעים ממנו מכריחים את האישה הבאה מאירופה לשנות את אורח החיים שהיא רגילה בו ובכלל זה גם את אופן הבישול, והגשמת השינוי הזה קשה יותר מכפי שהדבר נראה [...] המוני בני היישוב החדש מחזיקים מזה דורות, מתוך אדיקות עקשנית, במנהגי האכילה והבישול שהעלו איתם [...] אף על פי שכמה וכמה מההרגלים האלה מזיקים בתנאי ארץ ישראל לבריאות המשפחה [...]. הגיע סוף סוף הזמן שאנו, הנשים, ננסה ביתר מרץ, מאשר עד כה, לשחרר את מטבחנו מאותה מסורת־הגלות שדבקה בו [שם: ללא מספרי עמודים, ההדגשות במקור].

המסורת הקולינרית של הגולה, שאותה שטחו ביאליק ושניאור לפני קוראיהם בפרטנות המעניקה ממשות לריחות ולטעמים כמעט עד גועל, היא זו שעמדה על כס השיפוט המחמיר של ד"ר ארנה מאייר ועמיתותיה. מצד אחד דומה כי תיאורים אלה מבטאים געגועים עזים לעולם שנכחד, ומן הצד האחר הם חותרים תחת האפקט הנוסטלגי שהם מייצרים, ובסופו של דבר אותם 'כבדי־תרנגולים מרוסקים עם ביצים ועם שומן, בכופתות של שיבוטה קופאות ברוטב חום של בצלים' שבישלה הדודה פייגה (שניאור 1958 [תש"ד]: 118) משולים לאותו ריח רקב של דגים גוססים בבית דודתה של לאה גולדברג בליטא (גולדברג 2005 [1946]: 118-119). מונומנטים קולינריים אלה, שתוארו בפרטנות מרהיבה, הם בסופו של דבר תזכורת לעולם סגור, אפל ומעופש שקרס אל תוך עצמו.

מורכבות דומה אפשר למצוא גם בטקסטים חזותיים שביטאו געגועים לגולה בהחזירם לקירות הבית, בְּמָקום את תמונות נופי ארץ ישראל או לצדן, את הדיוקנאות של הסבים והדודים שנשארו בגולה. כזה הוא למשל איורו של נחום גוטמן לשירו של אברהם ברוידס 'שלום בת נדוד' (תמונות 5, 6) המתאר את הציפור המביאה עמה את זיכרונות הגולה.

38 להרחבה בעניין זה ראו: חכם 2012: 72-76.



תמונה 5: נחום גוטמן, איור לשירו של אברהם ברוידס 'שלום בת נדוד', **דבר לילדים**, כ, 36, 24.5.1950. באדיבות מוזאון נחום גוטמן לאמנות



תמונה 6: פרט מהאיור בהגדלה. באדיבות מוזאון נחום גוטמן לאמנות

זיכרון הגולה, שאכן קיבל 'היתר כניסה' לבית, מתגלם כאן בדיוקנאותיהם של הקרובים שנשארו בגולה ש'תלה' גוטמן משני צדיו של ציור נוף ארץ־ישראלי. אך אלה דמויות שכבר אינן בין החיים, ולפיכך כניסתו לבית של הזיכרון הגלותי מותרת כאן בהתגלמותו כעדות של מוות ולא של החיים שנותרו מאחור. יתרה מכך, הציפור המתוארת בשיר, המביאה עמה את הזיכרון, היא 'פליטת ארץ שלג ומדקרות כפור'.

ס' יזהר סיפר גם הוא, **במקדמות** (1992), על תלייתן של תמונות הקרובים על קירות הבית כשתיאר את געגועיה של אמו לבית ולמשפחה בגולה. יזהר, כמו עמוס עוז, אינו שותף במקרה זה לשיח ההיסטורי, אך תיאור זה, בהיותו אוטוביוגרפי במהותו, מספק עדות משחזרת לגעגועים לגולה הבאים לידי ביטוי בפרקטיקה של תליית התמונות בבית:

> והשולחן מחופה השעוונית הפרחונית, שאמא שרה אצלו כשעובדת, כל מיני ליבי מנבא אביב מזהיר רענן פורח, וכל מיני השתפכויות באידיש שמי יכול להבין מלבד כלות הנפש שבהן, [...] ועל הקירות תמונות אביה ואמה ואחיה ואחיותיה (דוֹוִיד, והינדָע ודבוֹירִינְיוּ) והסבתא והסבא רבא, יושבים כולם במנוחה, ומאחוריהם היער, [...], היער השחור והכבד, [...], כשהנכבדים כמובן יושבים בשורה הראשונה והאחרים, גם הם יקרים עד דמעות, עומדים מאחוריהם, אלה כסויי ראש וזקנם יורד על מידותיהם ואלה גלויי ראש ולבושים בטעם ויד אחת בחיק מעילם המכופתר [שם: 61, ההדגשות במקור].

אלא שגם כאן, כמו בדבריהם של ביאליק ושניאור וכמו הציפור בשירו של ברוידס, המביאה עמה גם את זיכרון הכפור, מופיע רובד נוסף החותר תחת הייצוג הנוסטלגי, והוא היער השחור, שזיכרון כובדו ואפלתו עושה את התיאור כולו מורבידי. על כן תמונות הדודים ה'יקרים עד דמעות', שאת שמותיהם הוא מפרט ביידיש, הם לא יותר מרוחות רפאים שמכניסות הביתה את צינתה ואת קדרותה של הגולה.

גם בתולדות האמנות הישראלית אפשר להצביע על שלב היסטורי תמטי מקביל, הבא בתגובה למותה של העיירה היהודית באמנות הישראלית, ועיקרו געגועים לעיירה המתה (עפרת 2011: 13) ולבית שנכחד. כך למשל נראית שיבתם הביתה, הפיגורטיבית המדומיינת, של הציירים נפתלי בזם וחיים גליקסברג (תמונות 7, 8):



תמונה 7: נפתלי בזם, **שולחן ערוך**, 1959, שמן על מזוניט, 89 X 116 ס״מ. באדיבות שלמה בזם



תמונה 8: חיים גליקסברג, **רייזלה**, 1948, שמן על מזוניט, 35 X 25 ס״מ. אוסף נועה ועוזי אגסי. באדיבות רות אפשטיין ובלה כלב

הציור של נפתלי בזם (תמונה 7) הוא קינה על בית ילדותו שנכחד ועל הוריו שנספו באושוויץ. בזם מתאר בפיגורטיביות למחצה ובהשטחה את השולחן הערוך לסעודת השבת ואת אמו הניצבת סמוך לו. גדעון עפרת מכנה את הציור הזה 'סעודה אחרונה יהודית' שסועדיה נעדרים (שם). חיים גליקסברג (תמונה 8) מתאר על סמך הזיכרון את רייזלה, שעזרה בבישול לסבתו, הרבנית של סביסלוביץ'. את דמותה הוא מעלה באוב על רקע חדר מגורים ובו שידת מגרות ועליה שני פמוטים. בספרו האוטוביוגרפי **שמורים בלב** (1975) סיפר גליקסברג כיצד קילפה רייזלה הישישה תפוחי אדמה וגירדה חזרת בפומפייה בשעה שסבתו טיפלה בדג (לוריא 2005: 197). עם זאת, שני הציורים אינם מפיחים חיים בזיכרון של בית, אלא שורה עליהם אווירה עכורה ומדכדכת של מוות.

גם התפנימים[39] הבאים - של רות שלוס (תמונה 9), אריה ארוך (תמונה 10) וחיים גליקסברג (תמונה 11) - ממחישים את שיבתה הפיגורטיבית של הגולה למרחב הדומסטי באמצעות ציורי הדיוקנאות של המשפחה שנשארה מאחור ונכחדה. תפנימים אלה, שנוצרו מתוך אותו דחף של געגועים לבית ולמשפחה, הם מעין סטייה מהנושאים שעסקו בהם הציירים באותה התקופה.

רות שלוס, ציירת הראליזם החברתי, שבתקופה זו עסקה בתיעוד תנאי החיים של פועלים ויושבי המעברות, התפנתה בציור זה להתמודד, דרך הדיוקנאות התלויים על הקיר, עם זיכרון פרטי של הבית והמשפחה בגולה. התפנים של אריה ארוך צויר באמצע שנות החמישים, כשארוך היה בעיצומו של תהליך גיבוש שפתו המודרניסטית. גם טיפולו במוטיבים יהודיים, המציינים את

39 תפנים - ציור של פְּנים בית או חדר (interior).



תמונה 9: רות שלוס, **משפחה**, סוף שנות השמונים, אקריליק על בד. באדיבות נורית כהן עברון



תמונה 10: אריה ארוך, **דיוקן אבי האמן**, 1955, שמן על בד 94.5 X 75 ס״מ. באדיבות יונתן ארוך



תמונה 11: חיים גליקסברג, **טבע דומם עם דיוקן הסב**, 1968, שמן על בד, 92X80 ס״מ. באדיבות רות אפשטיין ובלה כלב

אחת הזירות הגדולות של יצירתו, היה בחתירה אחר ניסוח מודרניסטי (עומר 2003: 159, 177). תפנים זה - שיש בו תמונה ממוסגרת של האב הנדמית כתמצית מינימליסטית של זיכרון רחוק (לוריא 2005: 178) - חריג לעומת ציורי התפנים שלו מאותה התקופה, שברוב המקרים נעדרות מהם דמויות אדם (עומר 2003: 129). חיים גליקסברג, שבתקופה זו עסק בציור דיוקנאות של הבורגנות התל־אביבית, אנשי רוח ותרבות מרכזיים (למשל חיים נחמן ביאליק, לאה גולדברג,

שאול טשרניחובסקי, אלכסנדר פן, יוסף קלוזנר או אברהם שלונסקי), משחזר בציור המשלב את דיוקן סבו ו'טבע דומם' את הנוסחה התיאורית של ארוך,[40] שיש בה דיוקן של אב המשפחה, בעל חזות חסידית, לצד פמוט וסדור תפילה המונחים על מפת השולחן (תמונה 11).

עם זאת, גם כאן שורה על הציורים, הממסגרים כל אחד בדרכו פינה מבודדת המתכנסת לתוך עצמה, אווירה סטטית של מוות. ציורים אלה אינם מפיחים חיים בזיכרון של עולם שנכחד, אלא משמשים מעין מצבות זיכרון על קנבס. הגולה אינה מופיעה כאן כאופציה תרבותית, אלא כעולם אבוד, עולם שאין דרך לחזור אליו. על כן בשיח הזה הגעגועים לעולם האבוד אמנם מקבלים קול ולגיטימציה, אך אין בהם ביטוי לקול החותר תחת השיח ההגמוני.

ציורים אלה, כמו הטקסטים הנוסטלגיים האחרים הנדונים במאמר זה, הם ביטוי ל'נוסטלגיה רפלקסיבית'. אין בהם ההשתוקקות המאפיינת את 'הנוסטלגיה המשחזרת',[41] המבקשת לבנות מחדש את הבית האבוד ולמלא את פערי הזיכרון במידע החסר; ואין בהם את השאיפה לשחזר מונומנטים של עבר. כלומר הייצוגים הנוסטלגיים, המקבלים מקום ומעמד בשיח הדומסטי הציוני, אינם מתיימרים להפוך את הבית שבגולה למונומנט. אדרבה, הם מתמקדים באבדן ובגעגועים למה שאבד כגעגועים לגיטימיים תוך כדי מסע שבור במחוזות זיכרון של מקום אחר בזמן אחר. בתוך כך הם רק מאששים את מעמדו של העולם שהם מעלים באוב כעולם אבוד שאי אפשר לשחזר אותו ולפיכך גם אינו יכול להיות אופציה תרבותית שנוגדת את התרבות הדומיננטית.

סיכום

במאמר זה ביקשתי להדגיש את משקלו התמטי של הבית בגולה כזיכרון, כדימוי וכרעיון בהתגבשותה של התרבות הדומסטית הציונית, שאני מציינת אותה כאספקלריה לתרבות הלאומית וכמטפורה של המרחב הציוני. הנחת היסוד היא שלבית בגולה תפקיד מהותי בדמיונו של הבית הציוני המודרני. התרכזתי בשתי גישות עיקריות, הנדמות כקוטביות זו לזו, בנוגע למקומו של הבית בגולה בדימוי המתגבש של הבית הציוני המודרני בארץ ישראל: מצד אחד עסקתי בטקסטים שיומרתם המפורשת היא שלילת הדגם של הבית היהודי בגולה, ומצד אחר עסקתי בטקסטים שמבטאים מגמה ברורה ולא מוכחשת של התרפקות נוסטלגית על זיכרון הבית הגלותי ומעין ניסיון לשיבה מטפורית אליו. מגמה זו כמו מבקשת לחתור תחת האידיאולוגיה של 'שלילת הגולה'.

טענתי היא כי למרות ההבדלים הברורים והמתבקשים בין הגישות, אין לראותן אלא כמכלול אחד ששתי המגמות בו לא זו בלבד שאינן נוגדות אלא שהן מקיימות ביניהן קשרים פנימיים ויחסי גומלין המשרתים את האידאולוגיה הדומיננטית, שכן כל גישה בעייתית כשהיא לעצמה ומרובדת בהסתייגויות פנימיות. מצד אחד הראיתי כיצד קיומו של 'חוזה קריאה' אידאולוגי -

40 איה לוריא טוענת כי סביר להניח שגליקסברג הכיר את הציור של ארוך, שהוצג בתערוכה במוזיאון תל אביב בשנת 1955 (לוריא 2005: 178).

41 ראו את הבחנתה של סבטלנה בוים (Boym 2001: 41) בין מה שהיא מכנה 'נוסטלגיה משחזרת', שמציעה לבנות מחדש עולם שנשכח, ובין 'נוסטלגיה רפלקסיבית', שאין בה ניסיון לשחזר את העבר, אלא התמקדות באבדן ובגעגועים למה שאבד.

המכתיב אופני קריאה מובחנים של טקסטים (חזותיים ומילוליים) ומבקש יחס שוללני אפריורי לייצוגים גלותיים - הופך את השיח לבעייתי משום שהוא חוטא ליומרות המקוריות של מנסחי הטקסטים; ומן הצד האחר הופעתם של טקסטים בשיח נוסטלגי, הנותן קול לגעגועים עזים לבית בגולה, עלולה ליצור את הרושם כי האידאולוגיה הדומיננטית לא היתה מהודקת עד כדי הטלת מחנק אידאולוגי על הסביבה. אך לא כך היא בשל יחסי הגומלין בין השיח הנוסטלגי לאידאולוגיה הדומיננטית.

עוד היבט שאבקש להדגישו הוא שלמגמה הנוסטלגית של סוכני המודרניזם הדומסטי מאפיינים חברתיים־אתניים ברורים - מוצאם האשכנזי. יש לזכור כי המונח 'גולה' כלל את גולת ארצות המזרח, למרות הנטייה הרווחת לייחס את המונח 'גולה' למזרח אירופה ומערבה. עם זאת, במחוות הפיוס עם הזיכרון של הבית זכתה הגולה האשכנזית בלבד. האשכנזי הארץ־ישראלי החדש הוא זה שקיבל את זכות היתר להיזכר בגעגועים בגולה שלו, הוא זה שקיבל הרשאה לפתח תודעת גולה אחרת, נוסטלגית, ולתאר אותה במונחים רומנטיים גם כשגילה עמדה דו־ערכית בנוגע לזיכרון. לעומת זאת, בתקופה הנחקרת לא פתח שיח הדומסטיות ההגמוני ערוץ ביטוי לגעגועים לבית שבגולה ה'מזרחית', ובקָנון אין מקום לגעגועים לעבר של גולת המזרח (רז־קרקוצקין 1993, 1994: 129). געגועים אלה נותרו אפוא ללא קול.[42] ההיסטוריה הפופולרית של הדומסטה היהודית - שנבנתה באמצעות שיח החזרה הנוסטלגית הביתה כהיסטוריה שאינה מייצרת יחס אוריינטליסטי כלפי הגולה - הדירה אפוא מתוכה את הבית ה'מזרחי', ולפיכך גם המשיכה לשלול את הלגיטימציה ואת הזיכרון שלו ומנעה צמיחה בו בזמן של שיח געגועים וחזרה לבית בתימן, במרוקו ובעיראק.

מעניין שההדהוד הנוסטלגי של הבית בגולת אירופה התחיל במלחמת העולם השנייה, בשואה, לא רק כדרך לפיוס ולנוסטלגיה, אלא גם כאמצעי להשתקת קולותיהם של ילידי הארץ הערבים, שעד התפייסותם של סוכני המודרניזם הדומסטי עם זיכרון הבית בגולה זכו לייצוג נרחב (כמו ביצירותיו של נחום גוטמן), גם אם ייצוג אוריינטליסטי. לאחר מכן הלכה נוכחותם והיטשטשה. שיח זה לא נתן אפוא קול ונראות, מבחינה מילולית או חזותית, לגעגועיו של הפליט או העקור הפלסטיני לבית שהשאיר מאחור.

כאמור, תודעת הגולה, הן בנוסחה השוללני והן בנוסחה המחייב לכאורה, מרובדת ובעייתית. את הבעייתיות הזאת זיקק המשורר אבות ישורון בפנייתו לשפת האם ולבית שהשאיר מאחור. אך בזמן שהשתיק שיח הגעגועים לגולה, שתואר לעיל, את תודעת הגולה הפלסטינית, בדברי ישורון שני הקולות נשמעים יחדיו. יחסו של ישורון לבית בגולה בוודאי ובוודאי ראוי לדיון נרחב הרבה יותר מזה שאציע כאן, ולפיכך יש לראות בהתייחסותי אליו כאן הצבעה על היוצא מן הכלל המעיד על הכלל והצעה להמשך דיון בנושא.

אבות ישורון ראה בעצמו שותף בכינונה של התרבות העברית בארץ ישראל על בסיס המיתוס של 'שלילת הגלות', ולפיכך גם החליף את שמו המקורי (יחיאל פרלמוטר) בשם עברי (רז־קרקוצקין 2004: 12). במסה 'הספרות העברית תערוך תפילה' (1967) הוא הכה על חטא

42 למעט סופרים אחדים דוגמת שמעון בלס וכן סמיר נקש, שספריו נכתבו בערבית והוצאו בהוצאות פרטיות.

והתדיין עם הפניית העורף לגולה: 'אדם קם בוקר אחד, עזב את ביתו, משפחתו, ארצו, שפתו, שמו [...] והלך ועשה לו ארץ אחרת, בית אחר, משפחה אחרת, שפה אחרת, שם אחר' (ישורון 2009 [1967]: 86). אך בתוך התרוממות הרוח שהביאו עליו חייו החדשים, זיכרונות הגולה אינם מרפים ממנו, וכמו רוחות רפאים הם רודפים את ימיו ואת לילותיו:

> אבל הלחם הזה שהייתי אוכל יום יום, יום ולילה, הלחם הזה שלוחץ עליך, כרובץ על הלב - הם, הבית ה ה ו א, המשפחה ה ה י א, הארץ ה ה י א, השפה ה ה י א, היידיש ה ז א ת, הנחותה, היידיש הזאת מפי העם, היהודים, המלאים זיו ומתיקות, המסתתרים מעצמם, מבינתם; היידיש הזאת שהחלה לבוא אליך בהקיץ ובחלום, מאחר ונודע לה, כי נחושה החלטתך שלא לדבר בה, לא לחשוב בה, לא לחלום בה - לא בשינה ולא בהקיץ [שם: 86-87, ההדגשות במקור].

וב'ביוגרפיה', שיר קצר בן ארבע השורות משנת 1975, ישורון (1977) מתמצת את גרעין חייו: 'בְּיוֹם כִּפּוּר נוֹלַדְתִּי, בְּנָעסְכִיזִישׁ, בְּבֵית אֲבִי אִמִּי,/ הָרַבִּי מִנָּעסְכִיזִישׁ, בְּרוּסְיָה, בְּמָחוֹז ווֹהְלִין./ וּבְפִשְׁדְמְיֶשְׁצ'יָה גָּדַלְתִּי וּבְקָרַאסְנִיסְטַאוו,/ בְּבֵית אָבִי, וַאֲבִי אָבִי, בַּעַל טַחֲנַת מַיִם, בְּמָחוֹז לוּבְּלִין, פּוֹלִין' (שם: 84). כמו שהזיכרון של הבית, המשפחה ושפת היידיש רודפים אותו בחלומותיו, כך רודפים אותו גם שמות המקומות שהטביעו בו את חותמם - ציוני הדרך של תולדות משפחתו שהוא מזכיר ללא הנחות, במלוא הגייתם, הקשה כל כך לדוברי השפה העברית.

ההתפייסות של ישורון והחזרה המטפורית לבית בגולה ולשפת האם שונות מאוד מאלה של סוכני המודרניזם הדומסטי דוגמת לאה גולדברג, נחום גוטמן והכותבים ויצרני הדימויים החזותיים האחרים שצוינו למעלה בהקשר של השיבה הנוסטלגית הביתה. תודעת הבית שבגולה של ישורון מורכבת וביקורתית. כמותם גם הוא מקונן על ביתו, על משפחתו ועל חיים יהודיים שנשארו מאחור ואף נכחדו. אבל להבדיל מהם, הגעגועים הביתה מציפים את תודעתו גם בגעגועיו של הפלסטיני אל ביתו. מכאן הקשר הקיים לדעתו בין המונח 'הגולה היהודית' למונח 'הגלות הערבית המוכחשת' (נוי 1913). בשנת 1952 פורסם בעיתון **הארץ** שירו של ישורון 'פסח על כוכים'. השיר עורר פולמוס נוקב בשל התייחסותו של הכותב להיעלמותם של הפלסטינים מן הנוף הישראלי ועוד יותר בשל ההכרה בנַכְבָּה (האסון) כ'שואה יהודית' (שם). כך, ב־1958, כתב בשיר 'הנמקה' (ישורון 2009):

> רשות ביקשתי מאבי להיפרד ונתן ונפרד. ספן ערבי בחיפה העלני לאדמה ונתנה לו להיפרד.
> שואת יהדות אירופה ושואת ערביי ארץ־ישראל שואה אחת של העם היהודי. ישר בפנים מביטות השתיים.
> אלה אדבר [שם: 41].

בדברים אלה טען ישורון שאת המונח 'הגולה היהודי' אי אפשר לנתק מהמונח 'הגולה הפלסטיני'. התקרבותו המחודשת לגרעין הגלותי שלו עצמו, ששלילתו היא רכיב לא מוכחש של הווייתו, היא המאפשרת לו לדבר גם על תודעת הגלות הפלסטינית, זו הנעדרת לחלוטין משיח הדוֹמֶסְטָה הציונית ושיח הבית שנותר מאחור, בגולה היהודית.

מקורות

מקורות ראשוניים

אברמוביץ', שלום יעקב, 1988 [1909]. **ספר הקבצנים**, דביר, תל אביב.

אייזנשטרק, י', 30.3.1955. 'במעברת תלפיות: ילדות בין פחונים', **דבר לילדים**, כה, 27, עמ' 4.

ביאליק, חיים נחמן, 2008 [1923]. 'ספיח', בתוך: אבנר הולצמן (עורך), **חיים נחמן ביאליק: הסיפורים**, דביר, אור יהודה, עמ' 162-215.

בנארי, נחום, 27.11.1947. 'כנפיים', **דבר לילדים**, יח, 10, עמ' 136-137.

ברגמן, אליעזר, 1961. **תורת שמירת הבריאות**, אורים, תל אביב.

בת־אורן, תחיה, תשכ"ז. **הליכות הבית**, הגל, ירושלים.

גוטמן, נחום, 1999 [1959]. **עיר קטנה ואנשים בה מעט**, דביר, תל אביב.

גולדברג, לאה, 22.7.1948. 'הקוקיה', **דבר לילדים**, יח, 44, עמ' 683-684.

——, 2005 [1946]. **והוא האור**, הספריה החדשה, הקיבוץ המאוחד, תל אביב.

גליקסברג, חיים, 1975. **שמורים בלב**, עם עובד, תל אביב.

גרוסברגר, ליאופולד, 18.7.1903. 'לבריאים שלא יחלו, ולמקצת חולים, הרחוקים מעזרת רופא מלומד, שירפאו בלא סמים מעשה רוקח', **המגיד**.

הלפרין, פנינה, תרצ"ד. 'יקטן', **דבר: מוסף לילדים**, שנה שלישית (כט).

הרצל, תיאודור, 1961 [1902]. **אלטנוילנד: ארץ עתיקה־חדשה** (תרגם מגרמנית שמואל שניצר), חברה להוצאת ספרים, חיפה.

זית, זאב, 29.3.1950. 'בבית־אבא בערב פסח', **דבר לילדים**, כ, 28-29, עמ' 536.

חבס, ברכה, כ"ז בכסלו תרצ"ד. 'בכרם התימנים', **דבר: מוסף לילדים**, עמ' 7.

ילן־שטקליס, מרים, 1986 [1957]. **שיר הגדי**, דביר, תל אביב.

ישורון, אבות, 1977. **קפלה קולות**, ספרי סימן קריאה, תל אביב.

——, 2009. **מלבדאתה: מבחר 1934-1991**, הקיבוץ המאוחד, תל אביב.

לבני, יצחק, 22.12.1954. 'אנחנו מציעים לך לקרוא את "הרשלי מאוסטרופולי"', **דבר לילדים**, כה, 13, עמ' 10.

לרנר, אריה, 28.11.47. 'כבוד ויקר לשאגאל בפאריס', **דבר**, עמ' 6.

מאייר, ארנה, 1935. **איך לבשל בארץ־ישראל?** הסתדרות נשים ציוניות (ויצו), תל אביב.

——, ואלעזר מרקין, 1968. **אנציקלופדיה לבית: ביתנו מא' עד ת'**, מסדה, רמת גן.

מולודובסקי, קדיה, 1966 [1945]. **פתחו את השער**, הקיבוץ המאוחד, תל אביב.

מלצר, שמעון, 11.3.1937. **דבר לילדים**, ב, 25, עמ' 10-11.

מריאנסקה, מ', 5.5.1959. 'מיטה שולחן וצלחת', **דבר לילדים**, כט, עמ' 585.

נורדאו, מאכס, תשט"ו. **כתבים ציוניים, א: נאומים ומאמרים (1897-1900)**, הספריה הציונית, ירושלים.

——, תש"ך. **כתבים ציוניים, ב: נאומים ומאמרים (1901-1904)**, הספריה הציונית, ירושלים.

ס' יזהר, 1992. **מקדמות**, זמורה־ביתן, תל אביב.

——, 2006 [1949]. 'חרבת חזעה', בתוך: הנ"ל, **סיפור חרבת חזעה ועוד שלושה סיפורי מלחמה**, זמורה־ביתן, אור יהודה.

עגנון, שמואל יוסף, תשל"ד [1945]. **תמול שלשום**, שוקן, ירושלים ותל אביב.

עוז, עמוס, 2002. **סיפור על אהבה וחושך**, כתר, ירושלים.

עמיר־פינקרפלד, אנדה, 1950 [1939]. **סחרחרת הפלא: שירי ילדים**, דביר, תל אביב.

קישון, אפרים, 1966. 'הגועל והנפש', בתוך: הנ"ל, **שמיניות באוויר**, טברסקי, תל אביב, עמ' 21-24.
שניאור, זלמן, 1958 [תש"ד]. **אנשי שקלוב**, דביר, תל אביב.
Vishniac, Roman, 1983. *A Vanished World*, Farrar, Strauss and Giroux, New York.

מקורות משניים

אלבוים־דרור, רחל, תשנ"ג. **המחר של האתמול, א: האוטופיה הציונית**, יד יצחק בן־צבי, ירושלים.
בדה, ג'ו־קים, 2007. 'בצלאל של שץ: בין אייקון ציוני לאמנות עברית', **היסטוריה ותיאוריה - פרוטוקולים**, 5, אוחזר ב־20.5.2014 מתוך: http://bezalel.secured.co.il/zope/home/he/1184598411/1186847308
ביגר, גדעון, 1984. 'התפתחות השטח הבנוי של תל־אביב בשנים 1909-1934', בתוך: מרדכי נאור (עורך), **תל־אביב בראשיתה 1909-1934: מקורות, סיכומים, פרשיות נבחרות וחומר עזר**, יד יצחק בן־צבי, ירושלים, עמ' 42-61.
בנבג'י, אמיר, 2009. **מנדלי והסיפור הלאומי**, מכון הקשרים, אוניברסיטת בן־גוריון וכנרת, זמורה־ביתן, דביר, באר שבע.
בן פורת, אמיר, 1999. **היכן הם הבורגנים ההם? תולדות הבורגנות הישראלית**, מאגנס, ירושלים.
גורביץ', זלי וגדעון ארן, 1991. 'על המקום (אנתרופולוגיה ישראלית)', **אלפיים**, 4, עמ' 9-44.
גלבוע, מנוחה, תשנ"ב. **לקסיקון העיתונות העברית במאה השמונה־עשרה והתשע־עשרה**, מוסד ביאליק, ירושלים.
גלוזמן, מיכאל, 2007. **הגוף הציוני: לאומיות, מגדר ומיניות בספרות העברית החדשה**, הקיבוץ המאוחד, תל אביב.
גרץ, נורית, 1995. **שבויה בחלומה: מיתוסים בתרבות הישראלית**, עם עובד, תל אביב.
דר, יעל, תשס"ו. **ומספסל הלימודים לוקחנו: היישוב לנוכח שואה ולקראת מדינה בספרות הילדים הארץ־ישראלית, 1939-1948**, מאגנס, ירושלים.
——, 2007. 'אחים יהודים קטנים מהגולה', **דווקא: ארץ יידיש ותרבותה**, 6, עמ' 41-83.
הולצמן, אבנר, 2008. פתיח לסיפור 'ספיח', בתוך: הנ"ל (עורך), **חיים נחמן ביאליק: הסיפורים**, דביר, אור יהודה, עמ' 151-169.
הירש, דפנה, 2006. 'באנו הנה להביא את המערב: הנחלת רפרטואר היגייני בקרב החברה היהודית בפלשתינה בתקופת המנדט', עבודת דוקטור, אוניברסיטת תל אביב.
——, 2014. **'באנו הנה להביא את המערב', הנחלת היגיינה ובניית תרבות בחברה היהודית בתקופת המנדט**, מכון בן־גוריון לחקר ישראל והציונות, קריית שדה בוקר.
ויס, יפעת, 2002. 'זהות ומהותנות: גזע, גזענות והיהודים במפנה המאות ה־19 וה־20', **תיאוריה וביקורת**, 12, עמ' 133-161.
חינסקי, שרה, 2004. 'דיאלקטיקה של הנאורות הישראלית - אדונים וכפיפים בתרבות הלאומית - לביקורת מושג "המערב" בשדה האמנות בישראל', עבודת דוקטור, אוניברסיטת תל אביב.
חכם, מיכל, 2006. 'מבשלים זהות: קריאה בספרות הבישול שהודפסה בפלסטינה ובארץ ישראל (1930-1975) כטקסט חזותי מכונן להביטוס ציוני אשכנזי אירופאי', עבודת מוסמך, אוניברסיטת תל אביב.
——, 2012, 'הביט[אט]וס - "עשיית בית" עירוני במולדת: שיח הדומסטיות הציוני בימי היישוב וראשית המדינה', עבודת דוקטור, אוניברסיטת תל אביב.
חכם, רונית, 2011. 'המחזרים על פתחי הגאולה: בעטלירס וקבצנים אצל ר' נחמן, ש"י אברמוביץ וש"י

עגנון׳, **עבודת מוסמך**, אוניברסיטת בן־גוריון.
טנא, עפרה, **2002**. ״״כך תבשלנה״: קריאה בספרי בישול ישראליים׳, **עבודת מוסמך**, אוניברסיטת תל אביב.
יוסף, רז, **2004**. ׳מסומנים: ההבנייה של הלובן האשכנזי בקולנוע הציוני׳, בתוך: יגאל נזרי (עורך) **חזות מזרחית: ההווה הנע בסבך עברו הערבי**, בבל, תל אביב, עמ׳ 123-152.
לוריא, איה, **2005**. **שמורים בלב: ציורי הדיוקן של חיים גליקסברג (קטלוג התערוכה)**, מוזיאון תל אביב, תל אביב.
לוין, ליטל, **10.4.2011**. ׳התימנים ברחובות מחוץ לחגיגות ה־70 לעיר׳, **הארץ**, היום לפני 50 שנה.
מירון, דן, **1998**. ׳אחרית דבר׳, בתוך: זלמן שניאור, **אנשי שקלוב**, דביר, תל אביב, עמ׳ 319-412.
מישורי, אליק, **2000**. **שורו הביטו וראו: איקונות וסמלים חזותיים ציוניים בתרבות הישראלית**, עם עובד, תל אביב.
מנור, דליה, **2005**. ׳גאווה ודעה קדומה או דגמים שכיחים בהיסטוריוגרפיה של האמנות בישראל׳, **היסטוריה ותיאוריה - פרוטוקולים**, 1, אוחזר ב־18.3.2014 מתוך: http://bezalel.secured.co.il/zope/home/he/1126095346/1126096536-manor/#top
נוי, עמוס, **2013**. ׳על הפוסחים: יְהֻנָּדָס לֹא לִשְׁכֹּחַ? עיון במילה אחת של אבות ישורון׳, **תיאוריה וביקורת**, 41, עמ׳ 199-221.
סטולר־ליס, שחלב, **2003**. ׳כך אגדל תינוק ציוני: הבניית התינוק והאם הארץ־ישראליים באמצעות ספרי הדרכה להורים׳, **עיונים בתקומת ישראל**, 13, עמ׳ 277-293.
עומר, מרדכי, **2003**. **אריה ארוך: קטלוג תערוכה**, מוזיאון תל אביב, תל אביב.
עפרת, גדעון, **2011**. **השיבה אל השטעטל: היהדות כדימוי באמנות ישראל**, מוסד ביאליק, ירושלים.
צבן, יחיל, **2008**. ׳ספרות ההשכלה: אוכל, אכילה והגוף האוכל׳, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בן־גוריון.
קפלן, מריון, **2008**. **קיום בעידן של תמורות: חיי יום־יום של היהודים בגרמניה 1618-1945**, מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, ירושלים.
רוזין, אורית, **2002**. ׳תנאים של סלידה: היגיינה והורות של עולים מארצות האסלאם בעיני ותיקים בשנות החמישים׳, **עיונים בתקומת ישראל**, 12, עמ׳ 195-238.
רז־קרקוצקין, אמנון, **1993**, **1994**. ׳גלות בתוך ריבונות: לביקורת ״שלילת הגלות״ בתרבות הישראלית׳, חלק ראשון: **תיאוריה וביקורת**, 4, עמ׳ 23-55; חלק שני: **תיאוריה וביקורת**, 5, עמ׳ 113-132.
——, **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.
רזי, תמי, **2009**. **ילדי ההפקר: החצר האחורית של תל אביב המנדטורית**, עם עובד, תל אביב.
שמיר, רונן, **2000**. ׳בורגנות יהודית בפלסטינה הקולוניאלית: קווי מתאר לסדר־יום מחקרי׳, **סוציולוגיה ישראלית**, ג, 1, עמ׳ 133-147.
Bachelard, Gaston, 1969 [1958]. *The Poetics of Space*, Beacon Press, Boston.
Belsey, Catherine, 2002. *Critical Practice (New Accents)*, Routledge, London and New York.
Benjamin, Walter, 1973. ‘Louis Philippe and the Interior’, in: idem, *Charles Baudelaire: A Lyric Poet in the Era of High Capitalism*, Verso, London, pp. 167-168.
Boym, Svetlana, 2001. *The Future of Nostalgia*, Basic Books, New York.
Bozdoğan, Sibel, 2001. *Modernism and Nation Building: Turkish Architectural Culture in the Early Republic*, University of Washington Press, Seattle and London.
Buğra, Ayşe, 2003. ‘Consumption and the Place of the Economy in Society: “Reciprocity

and Redistribution" in Markets for Houses and Household Durables in Republican Turkey', in: Relli Shechter (ed.), *Transitions in Domestic Consumption and Family Life in the Modern Middle East: Houses in Motion*, Palgrave, New York, pp. 113-134.

Chaver, Yael, 2001. 'Outcasts Within: Zionist Yiddish Literature in Pre-State Palestine', *Jewish Social Studies*, 7, 2, pp. 39-66.

Confino, Alon, 1997. *The Nation as a Local Metaphor: Württemberg, Imperial Germany and National Memory, 1871-1918*, University of North Carolina Press, Chapel Hill and London.

Frykman, Jonas and Orvar Löfgren, 1990 [1979]. *Culture Builders: A Historical Anthropology of Middle-Class Life*, Rutgers University Press, New Brunswick and London.

Gilman, Sander L. 2000. 'Are Jews White? Or, the History of the Nose Job', in: Les Back and John Solomons (eds.), *Theories of Race and Racism: A Reader*, Routledge, London and New York, pp. 229-237.

Gürel, Meltem Ö., 2009. 'Consumption of Modern Furniture as Strategy of Distinction in Turkey', *Journal of Design History,* 22, 1, pp. 47-67.

Harshav, Benjamin, 2004. *Marc Chagall and His Times: A Documentary Narrative*, Stanford University Press, Stanford, CA.

Hinds, Hilary, 2010. 'Together and Apart: Twin Beds, Domestic Hygiene and Modern Marriage, 1890–1945', *Journal of Design History*, 23, 3, pp. 275-304.

Hirsch, Dafna, 2008. ' "Interpreters of Occident to the Awakening Orient": The Jewish Public Health Nurse in Mandate Palestine', *Comparative Studies in Society and History*, 50, 1, pp. 227-255.

Hutcheon, Linda and Mario J. Valdés, 1998-2000. 'Irony, Nostalgia, and the Postmodern: A Dialogue', *Poligrafias*, 3, pp. 18-41.

Kiaer, Christina and Eric Naiman, 2006. 'Introduction', in: idem (eds.), *Everyday Life in Early Soviet Russia: Taking the Revolution Inside*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, pp. 1-22.

Morley, David, 2000. *Home Territories-Media, Mobility and Identity*, Routledge, New York.

Pollard, Lisa, 2003. 'Working by the Book: Constructing New Homes and the Emergence of the Modern Egyptian State under Muhammad Ali', in: Relli Shechter (ed.), *Transitions in Domestic Consumption and Family Life in the Modern Middle East: Houses in Motion*, Palgrave, New York, pp. 13-36.

Presner, Todd S., 2007. *Muscular Judaism: The Jewish Body and the Politics of Regeneration*, Routledge, London and New York.

Reagin, Nancy R., 2001. 'The Imagined *Hausfrau*: National Identity, Domesticity and Colonialism in Imperial Germany', *The Journal of Modern History*, 73, pp. 54-86.

——, 2007. *Sweeping the German Nation: Domesticity and National Identity in Germany, 1870-1945*, Cambridge University Press, Cambridge and New York.

Russell, Mona, 2003. 'Modernity, National Identity and Consumerism: Visions of the Egyptian

Home, 1805-1922', in: Relli Shechter (ed.). *Transitions in Domestic Consumption and Family Life in the Modern Middle East: Houses in Motion*, Palgrave, New York, pp. 37-62.

Spagnolo, Rebecca, 2006. 'When Private Home Meets Public Workplace: Service, Space, and the Urban Domestic in 1920`s Russia', in: Christina Kiaer and Eric Naiman (eds.), *Everyday Life in Early Soviet Russia: Taking the Revolution Inside*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, pp. 230-255.

Wildenthal, Lora, 2001. *German Women for Empire, 1884-1945*, Duke University Press, Durham and London.

'אאמינה גם בעתיד': התקבלותו ודחייתו של שאול טשרניחובסקי בהקשר לשיח הציוני על 'גלות' ו'מולדת'

עידו בסוק

במאמר זה אעסוק בניתוח התקבלותו של המשורר שאול טשרניחובסקי (מיכאילובקה, אוקראינה, 1875-ירושלים, 1943) לאור דימוי שירתו ואישיותו בעיני קהל הקוראים במהלך הדורות מאז הופעתו כמשורר. על סמך הסקירות, הביקורות ודברי הזיכרונות המרובים שנכתבו על המשורר במהלך חמישים שנות כתיבתו ושני העשורים שלאחר פטירתו, ובמידה מצומצמת יותר על בסיס חומר ארכיוני, אציג את אפיוני האהדה לשירתו ודחייתה בחתכים סוציולוגיים של הקוראים (גיל, אזור מגורים, השתייכות דתית או חילונית וכו'). בתוך כך אנסה לחדד את הבנתם של שני היבטים המשלימים זה את זה: (א) זהותם הרוחנית והפסיכולוגית של קוראי העברית מאז הופיעו משוררי ה'תחייה' הגדולים בסוף המאה ה־19 ואופני הפירוש שלהם למושגים 'יהודי', 'גלות', 'התחדשות היהודי במולדת'; (ב) אופייה של שירת טשרניחובסקי בהקשר של אותם מושגים.

מאחר שלמאמר יש אופי של ניתוח סוציולוגי בשיטה איכותנית (qualitative method), שיטת ניתוח שאיננה שגורה בארץ בכתיבה המחקרית העוסקת בספרות, וגם במחקר ההיסטורי איננה רווחת ביותר,[1] מתבקשים כמה משפטי הסבר על רקעה. הבסיס לעיסוק ביצירה הספרותית כישות שקיומה ומשמעותה מצויים בעולמם של קוראיה, בדרכי תגובתם ובפרשנות לה, מצוי באסתטיקה של ההתקבלות שפיתחו בגרמניה שני חוקרים: הַנס רוברט יאוס ואחריו וולפגנג איזר.[2] יאוס, בספרו **לקראת אסתטיקה של ההתקבלות**, מדבר על היצירה הספרותית

1 ראו במבוא לספרי **עלילות נעורים: אוטוביוגרפיות של בני נוער יהודים מפולין בין שתי מלחמות העולם**, אוניברסיטת תל אביב, תל אביב תשע"ב, עמ' 31-38.

2 איזר עוסק ב'היענות' הקורא לטקסט כאקט של קוגניציה אסתטית, וגישתו רלוונטית לענייננו פחות.

כ'אירוע', לא כ'עובדה'. את אופייה של היצירה הספרותית קובעות ציפיות הקוראים שאליהם היא מגיעה, ההשוואות שהם עושים עם יצירות קודמות ועוד. היצירה היא אמנם בעלת אופי היסטורי מבחינת השיחה שיש בה עם יצירות שקדמו לה ועם תודעת קוראיה, אבל איננה עובדה כמו מלחמה או הקמת קואליציה, משום שאופייה משתנה, לעתים לבלי הכר, עם השינוי שמחולל הזמן בקהל קוראיה.[3]

גם המתודולוגיה שהשתמשתי בה כדי לאפיין את התקבלותה של שירת טשרניחובסקי במהלך הדורות דורשת התייחסות קצרה. כאשר מדובר בבדיקת התקבלותם של יצירה או של יוצר מן השנים האחרונות, התוצאות הבטוחות ביותר לכאורה עשויות להתקבל במדידה בכלים כמותיים, כגון סקר דעת קהל או משאל בקרב ציבור שנבחר לפי שיטות סטטיסטיות. ואולם כאשר מדובר במשורר שהחל לפרסם את יצירותיו לפני 120 שנה, הדרך האפשרית היחידה היא חקירה איכותית, הנשענת על ביקורות, תגובות, זיכרונות ורפלקסיות שהופיעו בעיתונים ובספרים במהלך השנים. למחקר האיכותני יש יתרונות מיוחדים גם במקום שבו אולי היה אפשרי מחקר כמותני: הוודאות הפחותה יחסית והאופי הספקולטיבי במידת מה של מסקנותיו - בהשוואה למתקבל ממחקר סטטיסטי - מוצאים את איזונם בעומק, בדייקנות ובשפע הניואנסים שמספק אופן ההתבוננות האיכותני.[4]

טשרניחובסקי כ'התגלמות עילאית' של אידאל ציוני

לטשרניחובסקי יוחסו בזמנו חדשנות יצירתית, ראשוניות ו'קמאיות' פסיכולוגיות בעלות אופי פלאי; אלו זכו מפי בני דורו והדור שאחריו לתיאורים שנבעו משורשי השיח ועולם הדימויים הציוני. הסופר והמבקר ישעיהו רבינוביץ' (יליד עיירה בפלך קיוב, אוקראינה, 1904; עבר לקנדה ב־1924) כתב: 'זה מִדורות שלא בא כמוהו, משורר שחושיו ונימי לבו יתרעדו כל כך לקראת רחשי הבריאה [...] מה שהפליא והקסים בשירה זו היא התחושה שבנֶכר זה נתרטט משהו מן המכורה העתיקה, הישראלית'.[5] הסופר דב קמחי (יליד יאסלו, גליציה, 1889; עלה לארץ ב־1908) קבע שטשרניחובסקי, שלא כמו ביאליק, איננו חלק משלשלת ההוויה הגדולה של היהדות, הוא רק 'דחק את עצמו אל בין אותן החוליות', ודורו

ראו: Wolfgang Iser, *The Act of Reading: A Theory of Aesthetic Response,* Johns Hopkins University Press, Baltimore 1980; גרשון שקד, **יצירות ונמעניהן: ארבעה פרקים בתורת ההתקבלות**, אוניברסיטת תל אביב, תל אביב תשמ"ז.

3 Hans Robert Jauss, *Toward an Aesthetic of Reception* (trans. by Timothy Bahti), University of Minneapolis Press, Minneapolis 1982, pp. 20-45

4 הדיונים על כך רבים מאוד. ראו למשל: Arthur J. Vidich and Stanford M. Lyman, 'Qualitative Methods: Their History in Sociology and Anthropology', in: Norman K. Denzin and Yvonna S. Lincoln, *Handbook of Qualitative Research*, Sage, Thousand Oaks, CA 2000, pp. 37-84

5 ישעיה רבינוביץ', 'שירת המורשה הישראלית', בתוך: הנ"ל, **הספרות במשבר הדור: מסות**, אוהל בהשתתפות הקונגרס היהודי בקנדה, ניו יורק תש"ז, עמ' 147-163 (הופיע קודם ב**ביצרון**, ה, ב [תש"ד]).

האמִתי הוא הדור שקדם למתן תורה.[6] המיקום ההיסטורי התואם את תחושת הראשוניות הפלאית, ה'קדם־יהודית', שהשרה טשרניחובסקי, שייך אותו, לדעת המשורר והמבקר יעקב פיכמן, למלכות ישראל הקדומה.[7] כמוהו קבע גם העיתונאי איש הימין הרדיקלי אב"א אחימאיר (יליד בוברויסק, רוסיה הלבנה, 1897), כי טשרניחובסקי חוזר לשאלת הביתור בין 'ישראל' הפתוחה לעולם הגדול לבין 'יהודה' המדברית והמכונסת, ו'אהדתו [...] נתונה לראשונים'. שנים קודם לכן, במאמר שפרסם עוד בחייו של טשרניחובסקי, טען אחימאיר ברוח ניטשיאנית כי טשרניחובסקי שייך לתקופה שלפני הנביאים, לזמן שבטרם היווצרות מושג ה'חטא' - שהוא, על פי ניטשה, עיקרה של המורשת המשעבדת והמחלישה שהורישו היהדות והנצרות לאירופה.[8]

רבים ראו אפוא בשירת טשרניחובסקי את גילומם של ערכי הציונות בתמציתם. טשרניחובסקי בשירתו היה מבחינתם מייצג של אדמת ישראל והקרבה הישירה אליה ומי שכיוון אותם ביצירתו לעלייה לארץ. המשורר והמבקר ישורון קשת (קופילביץ', יליד מינסק מזובייצק, פולין, 1893), כתב כי שירתו של טשרניחובסקי 'לימדה את הנוער העברי בגולה להקשיב לקולות הטבע [...] עשתה אותו לציוני ודחפה אותו לעלות לארץ ישראל. יתכן כי שירי הטבע של טשרניחובסקי עשו יותר נפשות לציונות מאשר "אל הצפור" ו"תחזקנה" של ביאליק [....] התחדשות היהודי על ידי אנושיות וטבעיות - הלא זהו עצם הרעיון הציוני. טשרניחובסקי הוא המשורר הציוני למופת בספרות העברית!'[9]

לא רק ה'המרה' לציונות מיוחסת למפגש עם שירת טשרניחובסקי; לא מעטים ראו בו גם את המקור לאמון שניטע בלבם מחדש בתרבות העברית וביכולתה של הלשון העברית ליצור ספרות שוות ערך לספרויות אירופה הגדולות. מרגש במיוחד הוא מאמרו של המשורר יעקב פיכמן, שנכתב ב־1935, לרגל מלאות שישים לטשרניחובסקי:

> 'חזיונות ומנגינות' של טשרניחובסקי לא היה לי סתם ספר של שירים, כי אם מאורע שלא פיללתי לו, מאורע של אושר בחיי. הם [ה'חזיונות'] מצאוני בשעת מבוכה ואֶבדן דרך והיו כצל ירוק לנפשי [...] שירי טשרניחובסקי החלימו אותי, חִזקו את רוחי שהוּממה מנסיונות החיים הראשונים [...] עם טשרניחובסקי נגמרה לא רק פרשת ספרות, כי אם פרשת חיים ארוכה בעולמנו. כאן נמצאנו מעבר לחומות.[10]

6 דב קמחי, 'ליום הזיכרון הראשון של שאול טשרניחובסקי ז"ל - משהו עליו ועל שירתו', **הגלגל**, ב, 6 (ה' באדר תש"ה), עמ' 18.

7 אף זאת בניגוד לביאליק - איש 'יהודה'. יעקב פיכמן, 'בין טשרניחובסקי לביאליק', **דבר**, 21 בספטמבר 1945.

8 אב"א אחימאיר, 'טשרניחובסקי בעקבות יל"ג ומנדלי', **חרות**, 16 באוקטובר 1957; הנ"ל, 'משורר ילדות היחיד והלאום', **המשקיף**, 27 בנובמבר 1942. על תורת ניטשה בעניין זה ראו למשל: פרידריך ניטשה, **שקיעת האלילים** (תרגם ישראל אלדד), שוקן, ירושלים 1978 [1888], עמ' 113-114.

9 ישורון קשת, **בדורו של ביאליק**, מוסד ביאליק על־ידי דביר [ירושלים] תש"ג, עמ' 141.

10 יעקב פיכמן, 'שאול טשרניחובסקי (פתיחה למסה)'; פורסם בפעם הראשונה **בדבר**, 27 בדצמבר 1935, ולאחר מכן כחלקה הראשון של המסה 'הדמות' בתוך: יעקב פיכמן, **אמת הבניין: סופרי אודיסה**, מוסד ביאליק, ירושלים תשי"א, עמ' 297-327.

טשרניחובסקי נתפס אפוא כמגלם נאמנה, יותר מביאליק ומאחרים, את האידאל הציוני; הוא היה המשחרר האולטימטיבי.[11] אולם דווקא כאן היה טמון, מבחינת בני הדור, יתרונו של ביאליק עליו: ביאליק ביצר את המוּבָן והחזיר, בדרך חדשה, את הלגיטימציה לדרכי התגובה היהודיות הייחודיות, הנושאות את חותמם הכבד של מסורת וחינוך מדורי דורות.

ה'יהודיות' של ביאליק - בסתירה לרוח הציונית העמוקה או, בפירוש אחר, ל'ישראליות החדשה' של טשרניחובסקי - פורשה במונחי ניגודים דיכוטומיים המשלימים זה את זה. מבקרי התקופה עמדו על ארבעה ניגודים בין ביאליק לטשרניחובסקי, והמשותף להם הוא הדעה שביאליק ביטא את מה שנתפס 'הרפלקסים היהודיים' הקיימים של קוראיו, ואילו טשרניחובסקי שיקף את אידאל התמורה שייחלו לה אותם חוגים:

א. שירת ביאליק היא מדרש, הפנמה ומיסטיזציה של הרֵאלי, של המציאות המתוארת, לעומת שירת טשרניחובסקי, החוגגת את מלאות הקונקרטי והמצוי בעין.
כך, למשל, הסביר יצחק אליעזר לפידות (לייזרוביץ', יליד קובנה, 1873) במאמר לכבוד מחצית היובל להופעת שירו הראשון של טשרניחובסקי, כי כשהופיעו שיריו הראשונים הצעירים הרגישו תיכף כי משוררם נולד, כי זמירם בא ביעף [...] שירתו היתה חומרית, ארצית, ממשית, לא חִזיון ולא משל'.[12] במלאות שנה למותו של טשרניחובסקי ניסה פיכמן להסביר כי 'נוף ההשכלה (אפילו זה של מיכ"ל) היה נוף ריטורי, אליגורי - פגם שממנו לא נוקה גם ביאליק ברבים משיריו [...]. מבחינה זו היה נופו של טשרניחובסקי עמוס פחות 'משל ונמשל'.[13]

ב. לשונו של ביאליק עמוסה זכרי 'מקורות', לעומת הלשון ה'פרטית' של טשרניחובסקי, המבוססת בעיקר על ידיעת המקרא, שהמשורר משתמש בה כבלשון חיה.
ההרמנויטיות ויחס היסוד אל העולם כאל מערכת סמלים ורמזים לעולם פנימי, רחוק ורוחני אצל ביאליק, לעומת הזיקה לעושר פניה הגלויות של המציאות המוחשית אצל טשרניחובסקי התבטאו לדעת המבקרים בלשון שירתם. לטשרניחובסקי, בשל האופי המיוחד - במונחי התקופה - של חינוכו הלשוני, לא היו צירופים 'מן המוכן'. בנעוריו ידע כמעט רק את לשון המקרא, שאותה למד לעומקה, ובמידת מה גם את לשון האגדה התלמודית והמדרשית שמצא ב'עין יעקב'. הוא למד אותה כשם שאדם בעל כישרון מיוחד לשפות לומד שפה שנייה והשתמש בה כשם שמשתמשים בשפה חיה כדי לבטא בישירות רגשות ומחשבות, ולאו דווקא כדי לעורר אסוציאציות למערך ספרותי קנוני.

ג. שירת ביאליק תואמת יותר משירת טשרניחובסקי ל'פסיכולוגיה היהודית', למנטליות היהודית, לאופי ה'מכוָנות' של היהודי אל העולם.[14]

11 השוו לעניין זה הבחנותיו של דב סדן, 'בלב הערבה (שרטוטים לשירת טשרניחובסקי)', **דבר**, מוסף לשבתות ולמועדים, 17 בדצמבר 1935.

12 י"א לפידות, 'חג השחרות (ליובלו של שאול טשרניחובסקי)', **התקופה**, ג (תמוז-אלול תרע"ח), עמ' 613-628.

13 יעקב פיכמן, 'הנוף בשירת טשרניחובסקי', **דבר**, 1 באוקטובר 1944.

14 על המושג 'מנטליות' ראו: קרלו גינצבורג, **הגבינה והתולעים: עולמו של טוחן בן המאה השש עשרה**

כך פיכמן קושר את דרך ביטויו המיוחדת של ביאליק לנטייה יהודית אימננטית להתייחסות אל העולם 'באספקלריה מיוחדת כ'טעון תיקון', כלומר כחֶסר; טשרניחובסקי לעומתו 'ראה את העולם מושלם ומתוקן ושיש להסיר לחלוטין את המחיצה בינו לבין האדם'.[15] יוסף הפטמן (עיתונאי ועורך, יליד ריינסק, פלך גרודנה, 1888) מספק תובנה פסיכו־היסטורית מעניינת, המזכירה את דברי פיכמן על פסיכולוגיית ה'חֶסר' אצל ביאליק: ביאליק ב'שירת הזעם' שלו 'נתן תֹּקף לתואר של חוזה ונביא, כי האדם היהודי רגיל לדברי נביאים מוכיחים ומיסרים'. ביאליק היה מיוסר ומתייסר, פורט בכוח על מיתרי המצפון של האומה.[16] משמע, האופטימיזם וחיוב החיים של טשרניחובסקי עלו בקנה אחד עם המגמה שביקשה הציונות לטפח - מאיסה במצבו הנוכחי של היהודי, היפקחות לטבע ולשמחת החולין, היפתחות לחושני ולארצי - אבל הם לא הלמו את הצורך היהודי, שהגולה העמיקה כל כך לטפח: הצורך בהתייסרות עצמית, בהתבוננות עצמית מתוך ביקורת ובהדגשת ההיבטים ה'חסרים', הלְקויים ומַשרי העצב שבהוויה האנושית.[17] נטיות אלו לא נעלמו במחי יד של אימוץ האידאולוגיה הציונית, מה גם שעם ציבור קוראי העברית, ובכללם קוראי הספרות העברית החדשה, נמנו קוראים שהיו מצויים בדרגות שונות של קרבה וריחוק מן המסורת והאמונה הדתית.

ד. ביאליק התאים אפוא ל'פסיכולוגיה של היהודי', ואילו טשרניחובסקי גילם דגם של בריאות וחופשיות 'גויית'; בעיני בני הדור ההבדל ביניהם התבטא גם ביחסם לאישה ולחוויה הארוטית.[18] ביאליק, בהיותו חניך הישיבה והחברה המסורתית, נתפס כמי שלא ידע את

(תרגמה אורה אייל), כרמל, ירושלים תשס"ה, עמ' 27-29; Jacque Le Goff, 'Les mentalités: Une histoire ambiguë', in: Jacques Le Goff and Pierre Narra (eds.), *Faire de l'histoire*, Gallimard, Paris 1974

15 יעקב פיכמן, 'בין טשרניחובסקי לביאליק', **דבר**, 21 בספטמבר 1945. שולב לאחר מכן בפרק 'בין טשרניחובסקי לביאליק' במסה 'פרקי טשרניחובסקי', בתוך: הנ"ל, **אמת הבנין**, עמ' 358-363 (המסה כולה בעמ' 346-367).

16 י' הפטמן, 'משורר האמונה והגבורה', **הבֹּקר**, 22 באוקטובר 1943.

17 הדבר בא לידי ביטוי מובהק בתנועות כמו חסידות אשכנז במאה ה־12 וה־13, אבל ניכר גם בכל תנועה יהודית דתית משמעותית בעת החדשה, ובכלל זה בקבלה, במתנגדות ובחסידות (בעיקר בדורותיה הראשונים), ובדרך משלה - גם ב'תנועת המוסר' מיסודו של ישראל סלנטר. ראו בין השאר: עמנואל אטקס, **ר' ישראל סלנטר וראשיתה של תנועת המוסר**, מאגנס, ירושלים תשמ"ד, עמ' 311-326; הנ"ל, 'משפחה ולימוד תורה משפחה ולימוד תורה בחוגי ה"לומדים" בליטא במאה הי"ט', **ציון**, נא, א (תשמ"ו), עמ' 87-106; רחל אליאור, 'בין "התפשטות הגשמיות" לבין "התפשטות האהבה גם בגשמיות": הקיטוב בין התפיסה הרוחנית לבין המציאות החברתית בהוויה החסידית', בתוך: דוד אסף (עורך), **צדיק ועדה: היבטים היסטוריים וחברתיים בחקר החסידות**, מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, ירושלים תשס"א, עמ' 445-462.

18 במסגרת השיח שרווח אז על 'גבריות' ו'נשיות', יוחסו ליהודי יציר הגלות תכונות שנחשבו נשיות, כגון פסיביות, פחדנות, 'היעדר חוט שדרה' ונכונות מהירה מדי להסתגל וכן נטייה להיסטריה. הידוע ביותר בעניין זה היה אוטו ויininגר (Otto Weininger), בספרו **מין ואופי** (*Geschlecht und Charakter*, 1903). בעקבותיו כתב יוסף חיים ברנר (ב־1914) ש'היהודי יודע "להסתדר" במקום שקדמוהו אחרים, לעלות במקום שלא נזרע, אבל להניח יסוד ולחרוש בקרקע־בתולה אינו יודע. היהודי אינו יודע לחיות. [...] דרך נשים להם'. י"ח ברנר, 'הערכת עצמנו בשלושת הכרכים', בתוך: **כתבים**, ד, הקיבוץ המאוחד, בני ברק תשמ"ה, עמ' 1260.

ההבשלה ההדרגתית של יחסים עם נערה מתוך מערכת של קשרים והתנסויות פתוחות, ועל כן הוא 'מבוהל' מפיתוייה היצריים של האישה ('עיניה', תרנ"ה) ומואס בעצמת תשוקתה ('העיניים הרעבות'; 'רק קו שמש אחד', תרס"א), ומתוך כך בוחר בעמדה של אידאליזציה וריחוק ('מכתב קטן לי כתבה', תרנ"ז; 'אֵיך', תרס"ד). טשרניחובסקי, לעומתו, נתפס כמי שמייצג יחס מלא ו'נורמלי' אל האישה, בלא פחדים פרימורדיאליים מחושניותה וללא פולחן האלָהּ המעקר אותה מאנושיותה ומחד־פעמיותה. משה טמקין אפילו ראה בכך מורשת מרכזית של טשרניחובסקי לעם העברי:

> ובאהבה אָצַל לנו טשרניחובסקי את הנאצל ביותר: את יחס הכבוד האנושי לאשה [...] הגברוּת הנדירה והנדיבה ביחד עם הפשטות המיטיבה [...] שולטות גם באהבתו של טשרניחובסקי. יש באהבה שלו יסוד איתן של מולדת, של קשר חי [...] אין בה מן האכסטזה הפקחית של שירי ביאליק הידועים, שריח 'עברה' נודף מהם.[19]

ההיבט הסוציולוגי־תרבותי בהתקבלותו של טשרניחובסקי

מן הנאמר לעיל אפשר להבין שטשרניחובסקי קיבל, במובן מסוים, תיוג של 'זרות', של יהודיות לא שלמה. לתיוג הזה היו כמה גורמים: האפיונים התרבותיים־דתיים הייחודיים של אזור הולדתו - טאבריה שבשולי תחום המושב;[20] הדרך השונה מן המקובל שבה רכש את הלשון העברית, שמבחינה מסוימת לא הפכה מעולם לשפתו הראשונה;[21] חזותו, שרבים אפיינוה 'אוקראינית' או 'רוסית';[22] יחסו לנשים, שהיה, על פי המצטייר במבט ראשון משיריו, פתוח

19 ד"ר משה טמקין, 'שאול טשרניחובסקי (לגמר תשורת היובל)', **ביתר - ירחון**, ב (ו' בטבת תרצ"ד), עמ' 507-513.

20 על אופיו של אזור זה והחותם שהותיר בטשרניחובסקי ראו: מ' קליינמן, 'משורר ההתקוממות', **העולם**, 7 באוגוסט 1925, עמ' 627-629; שאול טשרניחובסקי, 'מעין אבטוביאוגרפיה', בתוך: בועז ערפלי (עורך), **שאול טשרניחובסקי: מחקרים ותעודות**, מוסד ביאליק, ירושלים תשנ"ה, עמ' 17-134; שאול טשרניחובסקי, 'אבטוביוגרפיה' [התפרסמה בראשונה ב**הַשִּׁלֹחַ**, תרע"ח], שם, עמ' 135-142; וכן סיפורים שונים של טשרניחובסקי, ובכלל זה סיפורים לילדים שפרסם בשנותיו המאוחרות, אידיליות ראשונות ('ברית מילה', 'לביבות', 'ברל'ה חולה') ופואמות אוטוביוגרפיות שכתב בשנותיו המאוחרות ('שבועות', 'פסח מדוכים', 'סבא מפליג לאודסה').

21 בפרוזה של טשרניחובסקי, ובכלל זה בתרגומיו לטקסטים בפרוזה ובמכתביו, ניכרות לא אחת בעיות בהתבטאות בהירה ונטייה שכנראה נותרה בו 'לחשוב ברוסית'. ראו בעניין זה האוטוביוגרפיות שלו (לעיל הערה 20), וכן: יוסף קלוזנר, **שאול טשרניחובסקי: האדם והמשורר**, קרן עברית על שם סיר מונטגיו ברטון על יחדי החברה להוצאת ספרים שע"י האוניברסיטה העברית, ירושלים תש"ז, עמ' 23-25.

22 נחום חיניץ, 'פגישה מפתיעה', **דבר השבוע**, 325, 41 (1 באוקטובר 1952), עמ' 6-7; נתן ביסטריצקי־אגמון, 'מסכת שאול טשרניחובסקי ("נוכח פסל אפולו")', בתוך: הנ"ל, **בסוד המיתוס**, יחדיו, תל אביב תש"ם, עמ' 153-168; Raphael Patai, *Apprentice in Budapest: Memories of a World that Is No More*, University of Utah Press, Salt Lake City 1988, pp. 174-176

וחופשי וחף מ'תסביכים יהודיים';[23] ובכלל חילוניותו המובהקת.[24] ואולם זרותו היתה גם סוד קסמו. הוא לא היה 'היהודי המצוי' אלא היהודי האידאלי, היהודי שבני התקופה, בייחוד בעלי האוריינטציה הציונית, שאפו להיות. עם זאת, במאמרי הערצה אליו בגיליונות חגיגיים למיניהם תהו הכותבים לעתים קרובות אם זכה טשרניחובסקי לאהבת הקוראים בעומק ובהיקף שהיה ראוי להם, והביעו הערכה או תקווה שדור העתיד יבין אותו טוב יותר ויֵדע לעמוד על גדולתו.

דומה שהאמביוולנטיות כלפי טשרניחובסקי התבטאה רוב שנות חייו ב'ריבוד' המיוחד של חוג מעריציו, משמע בשיוך הגילי, הדורי והתרבותי שלהם. ראוי - וגם אפשר במידה לא מעטה - לבדוק את אפיוניו של קהל זה. ננסח את הבעיה בשאלה: האם היתה הפופולאריות של טשרניחובסקי קשורה במובהק (א) בגיל קוראיו - לאו דווקא בני גילו של טשרניחובסקי אלא צעירים בכלל, בדורות שונים; (ב) במיקום הגאוגרפי שלהם, כלומר באזור תרבותי ספציפי - מזרח אירופה, אירופה בכלל, ארצות הברית, ארץ ישראל ולאחר מכן מדינת ישראל; או (ג) בשיוך הפוליטי, הדתי או העדתי שלהם?

א. התקבלות גילית או דורית

טשרניחובסקי היה משורר ה'צעירות', מרד הנעורים במסורת ובשגרה, פייטן ההתמכרות לאהבה והנהייה אל הטבע הפתוח. בתור שכזה הוא היה גם, מבחינת הריבוד החברתי של קוראיו, משורר של צעירים, של דור בראשית התהוותו והתגבשות זהותו, ולכן עורר לא אחת סוג של 'בַּעַת צעירות' והסתייגות מצד מי שהמסורת הדתית, החינוך המסורתי בגלגוליו השונים או פשוט הצורך ביציבות בוגרת העמיקו לנטוע בו את שורשיהם.

בסקירה על מצבה של הספרות העברית שפרסם יוסף קלוזנר באחת החוברות האחרונות של הַשִּׁלֹחַ בעריכת אחד העם, בטרם יימסר כתב העת לעריכתו שלו, הוא טוען, באמביוולנטיות מפתיעה כלפי טשרניחובסקי, כי 'משורר עברי אמתי, [שעל פי הגדרתו הוא] משורר הנותן יתרון לרוח על החֹמר, לתאורי הנפש הפנימית על ציורי הטבע החיצוני - לא יהיה טשרניחובסקי. יותר מדי רחוק הוא מרוח הנביאים, מן האידיאלים העבריים הנצחיים'. קלוזנר כמעט התווה את גורלו לעתיד של טשרניחובסקי כשקבע מצד אחד את זרותו הבסיסית - טשרניחובסקי, לטענתו לא היה 'יהודי אמִתי' במנטליות שלו - ומצד שני איתר את מוקדי ההזדהות וההערצה אליו בקרב 'צעירים' המורדים במציאות הגלותית: 'למחיצתו של ביאליק לא יכנס טשרניחובסקי לעולם. ואם ביאליק הוא המשורר האחד והמיוחד המגשים בשיריו את הסגֻלות הלאומיות של

23 ראו: קלוזנר, **שאול טשרניחובסקי: האדם והמשורר**, עמ' 33-34, 58-61; הנ"ל, **דרכי לקראת התחיה והגאולה**, מסדה, תל אביב 1955, א, עמ' 43, וכן דברי טמקין לעיל.

24 טשרניחובסקי הרבה לכתוב שירים המתייחסים לחגים היהודיים ('הקפות', 'בליל חנֻכה'), לדמויות חשובות בתולדות היהדות (שאול המלך, בר כוכבא, רבי עקיבא, מהר"ם מרוטנבורג ועוד) ולאירועים בהיסטוריה היהודית ('בלדות ורמיזא' ועוד), אולם המעיט להשתתף בעצמו בטקסים דתיים, ומכל מקום ראה בהם עניין משפחתי מלבב וביטוי לזיקה לאומית-'אתנית' גרֵדא. על יחסו להשתתפות בחגים ובמועדים יהודיים ראו, בין השאר, סיפוריו 'ערב יום הכִּפּורים' [פורסם בראשונה בתרע"ד], **ספורים**, ברלין תרפ"ב, עמ' נא-סו; 'Flottenvorlage' [פורסם בראשונה בתרע"ט], שם, עמ' צט-קט; וכן זיכרונות עליו מתקופת פיכטנגרונד שליד ברלין (1926-1931, בהפסקות), משה שלאנגר־בן מנחם, 'עם טשרניחובסקי (זיכרונות מגרמניה)', דביר, **העולם**, 14 באוקטובר 1937.

ישראל סבא בגלות, הנה טשרניחובסקי הוא המשורר היחיד והמיוחד גם הוא, המגשים בשיריו את הסגֻלות האנושיות של ישראל הצעיר בשעה שהוא מנסה כֹחו להשתחרר מן הגלות'.[25]

על אף סיוגו של טשרניחובסקי מן 'היהודיות האמִתית' במאמרו של קלוזנר, לא התאפק אחד העם וצירף 'הערת עורך' נרגנת, שמשתקפת בה הבחנה שלו לגבי הציבור היהודי בסביבה הרוסית (שמתוכה יצאו גם קוראי **הַשִּׁלֹחַ**): 'במאמר הזה יש אֵזו השקפות יסודיות שאיני יכול להסכים להן. אך מפני שהמחבר לא יחידי הוא בהשקפותיו, ורבים עתה, ביחוד בין בני הנעורים, המרחיקים עוד ללכת ממנו, חשבתי לי לחובה לתת מקום לדבריו, ומה שיש לי להעיר על הענין הזה אחשֹב להציע במאמר מיוחד [הדגשה שלי]'.[26]

שש עשרה שנים לאחר מכן, כאשר ביקש קלוזנר לחגוג מעל דפי **הַשִּׁלֹחַ**, שהיה בעריכתו כבר שנים ארוכות, את מחצית היובל להופעת שירו הראשון של טשרניחובסקי, הוא שב ומעלה את טענת ה'צעירוּת' כמפתח מעין־סוציולוגי להבנת מוקדי האהדה לטשרניחובסקי, אבל מציג את אהדת הצעירים לטשרניחובסקי כמציאות שונה דווקא מהמציאות של ראשית המאה: 'לאחר כמה שנים של ביטול ואי־הכרה עומד ש"ט מעוטר זר ניצחון: חלוצי התחיה חוגגים את חגו [...] הוא פסק להיות "נטע זר לעמו"[27] ונעשה המשורר הנערץ של דור צעיר'.[28]

מהי אפוא האמת ההיסטורית? האם היה טשרניחובסקי פופולארי אי פעם בחוגים נרחבים? האם היה מקובל בייחוד בקרב צעירים? ואם כן, צעירי איזה דור או אילו דורות מדובר? מפתח מסוים אפשר למצוא בדבריהם של שני סופרים ידועים, בני הדור שנולד בשלושת העשורים האחרונים של המאה ה־19 ושבו התרחש תהליך קליטתה הראשונית - והעיקרית, כך נראה - של שירת טשרניחובסקי. הסופר והמבקר שלמה צמח (יליד פלונסק, פולין, 1886) ניסה להסביר לקוראיו בארץ ישראל בראשית שנות הארבעים, עוד בימי חייו של טשרניחובסקי, מה היתה משמעותו לגביו ולגבי בני דורו: 'אנו, בני דורו של טשרניחובסקי, שהיינו קוראיו הראשונים [...] אנו מוצאים בשירה זו הרבה יותר מאשר שאר בני אדם רגילים למצוא בה. בשבילנו החיים קלועים ואחוזים בפיוטים אלה'. הוא זכר את יום פרסומה של הבלדה 'בעין דור' (**בהצבי**, תשרי תרנ"ח):[29] 'בלדה זו עם צחות דמותה [...] גבורה אילמת זו [...] כיון שהדליקה פעם טשרניחובסקי בנפש, שוב לא כבתה [...] והיה עוד שיר אחד שלא נתן דְמי לנו - "שיר מזמור לבני תובל קין" [...] הוא נְפץ וּרסק כל קבוע [...] חרותו היא בדרגתה הראשונית חרות

25 יוסף קלוזנר, 'ספרותנו', **הַשִּׁלֹחַ**, מו (תרס"ב), עמ' 354-368. התפרסם שוב בתוך: הנ"ל, **יוצרים ובונים: מאמרי בקורת**, מאמר שלישי, כרך שלישי, ספר שני, דביר, תל אביב תר"ץ, עמ' 179-197.

26 בגיליונות **הַשִּׁלֹחַ** בעריכתו פרסם אחד העם משל טשרניחובסקי רק את הפואמה 'בין המצרים' ואת הקטע האידילי מתוך 'ברוך ממגנצה'. לימים, כשניסה טשרניחובסקי להתקבל לעבודה כרופא בארץ ב־1925 והוצעה לו עבודה בגימנסיה 'הרצליה', נאבק אחד העם, חבר בוועד המנהל של הגימנסיה, במינוי הזה. על יחס אחד העם לטשרניחובסקי אפשר ללמוד מאיגרותיו המעטות אליו ומאיגרותיו לקלוזנר שבהן התייחס למשורר. ראו: אריה סימון (עורך), **אגרות אחד העם**, מהדורה מחודשת ומורחבת, 6 כרכים, דביר, תל אביב תשט"ז-תש"ך, כרך ג: 1901-1905, תשי"ז; כרך ה: 1912-1915, תשי"ט, לפי המפתח.

27 כשם שיר נודע של טשרניחובסקי, החותם את ספר שיריו הראשון מ־1899.

28 יוסף קלוזנר, 'החידה "טשרניחובסקי"', **הַשִּׁלֹחַ**, לה, ב (אוגוסט 1918), עמ' 105-121.

29 ושמא כוונתו לפרסום חוזר מאוחר שלה ב**הַשִּׁלֹחַ**, תרע"א.

של הֶעדר מעצורים [...] את ההיסטורי שנפץ, על הריסותיו הקים דבר חדש'.[30] שירה זו גילמה אפוא את ערכי היסוד של הצעירות, לא רק הציונית, אלא הצעירות באשר היא: היה בה 'חופש מוחלט' ו'ריסוק הקבוע'.

חוויה דומה ביסודה משתקפת אצל המשורר והעורך יצחק למדן (יליד מלינוב, אוקראינה, 1899), שמבחינת תקופתו כבר שייך לדור הספרותי של שלונסקי ואלתרמן, אך מבחינת טעמו הספרותי קרוב יותר לדור ביאליק-טשרניחובסקי. במאמר הספד שכתב סמוך למותו של טשרניחובסקי הסביר למדן את סוד קסמו לבני דורו: בעצם אישיותו ובמה שנחשף בשירתו גילם טשרניחובסקי את 'חזון המהפכה של ספרותנו החדשה', ובעצם את חזון המהפכה הציונית, 'מעין הגשמת הטִפוס האידיאלי שלה. הוא הקדים את הפרוצס של המהפכה הזאת והחיש בתוך עצמו את התפתחותה. כאילו היתה לו קפיצת דרך'.[31]

מכאן שלהשפעה מיוחדת ואולי לשיא השפעתו ועֵירור האהבה לשירתו הגיע טשרניחובסקי בקרב מי שהיו יהודים צעירים במזרח אירופה במפנה המאה ובשני העשורים הראשונים של ביסוס הציונות לאחר כינוס הקונגרס הציוני העולמי הראשון. צעירים אלו ראו בו חונך שלהם, מי שעורר בהם אמון ביכולת העברית לשמש שפת ביטוי לשירה נעלה, גילם בעיניהם את היכולת לראות בתוכני העבר היהודי מסגרת לתרבות אתנית חילונית חדשה, ובהתנערותו ממה שנחשב בעיניהם 'נֵירוזות' יהודיות העמיד את היהודי בעמדה שוויונית ביחס לאומות.

ב. התקבלות לפי פרמטר גאוגרפי־טריטוריאלי

מי שסברו, כמו יצחק למדן, שטשרניחובסקי הוא 'הטיפוס האידאלי' של המהפכה הציונית וחשו אכזבה מסוימת לנוכח הצינה שנשבה כלפיו מצד חלק מציבור קוראי העברית, היו משוכנעים שהמקום שבו עתיד להתקבל טשרניחובסקי באופן המלא והנלהב ביותר הוא ארץ ישראל המתחדשת. המפליגים בקרב מעריציו בהערכת ייחודו ראו בו מלכתחילה מי שנעשתה לו קפיצת הדרך, מי שלא היה מעודו בן הגלות ממש אלא נולד כביכול במזרח, בציון העתיקה והמיוחלת. דוד אריה פרידמן (יליד סובאלקי, ליטא־פולין, 1889, מבקר ורופא עיניים) כתב במאמר שחובר כנראה לרגל מלאות חצי יובל שנים לפרסום שירו הראשון של טשרניחובסקי: 'לשון המקרא היא השפה היחידה המתאימה לסגנון נפשו [...] חזקה עליו הרגשת העולם הקדמונית והתרבות כולה של תקופת השופטים והמלכים [...] הוא ודאי מרגיש את תוכנם [...] הוא בשפת הארץ ידבר, בלשונה של התקופה הרחוקה'.[32] המשורר יהודה קרני (יליד פינסק, 1884) פירש במאמר שנכתב באותה העת ממש את ה'קדמוניוּת' של טשרניחובסקי במונחים של 'מזרחיוּת'. בעֲמדו מול ספר שיריו של טשרניחובסקי, כתב קרני, 'אני מבקש בו את הריתמוס המזרחי, הארצישראלי. אני מבקש ומוצא. טשרניחובסקי - נשמה מזרחית לו [...] דמו נשאר טהור, נשמתו לא פלטה את הריתמוס המזרחי [...] הוא כולו, בכל עצמותו, חרות

30 שלמה צמח, 'שירת טשרניחובסקי', **הארץ**, 18 ביוני 1943. פורסם שוב בתוך: הנ"ל, **שתי המזוזות: מסה וביקורת**, א, אגודת הסופרים בישראל ליד הוצאה מסדה [תל אביב] 1965, עמ' 50-58.

31 י' למדן, 'ציונים לדמותו', **גליונות**, טו, ד (תשרי תש"ד), עמ' 170-171.

32 ד"א פרידמן, 'שאול טשרניחובסקי (אישיותו היוצרת)', **התקופה**, ד (תרע"ט), עמ' 623-661.

וערָבה ואהבה - ומזרח'.[33] אחרים הדגישו יותר את קשרו של טשרניחובסקי ליוון הקדומה, אך, לטענת ישורון קשת, ה'קדמוניות' של טשרניחובסקי היינו הך לה מזרח ויוון.[34]

גם מי שלא הפליגו בדמיונם הפיוטי בדומה לכותבים אלו סברו, כמו הפובליציסט ועורך **העולם** משה קליינמן (יליד כפר ליד מז'יבוז', פודוליה, אוקראינה, 1871), שטשרניחובסקי הניח בשירתו את היסודות הרעיוניים למפעלים הציוניים בארץ ישראל המתחדשת. בעיני קליינמן היה טשרניחובסקי נביא החלוציות, דת העבודה וההגנה הפעילה, 'לא לחינם היה כל הימים מובן ומקובל בא"י יותר מאשר בגולה', ומתוך כך נהנה בה מיתרון התקבלות ביחס לביאליק.[35] אך האומנם כך היה בעת שנכתבו הדברים, קודם לכן או לאחר מכן? התשובה מורכבת, וכמדומה גם מרתקת. לגבי התקבלותו של טשרניחובסקי בארץ ישראל שבשליטת האימפריה העות'מאנית, בתקופה המקבילה פחות או יותר לזמן שבו פרצה שירתו אל לב צעירים יהודים במזרח אירופה, יש לנו כמה עדויות: העיתונאית והעורכת ברכה חבס (ילידת 1900, ליטא, עלתה עם הוריה לארץ ב־1907) תיארה תמונה, אופיינית אולי, מימי נעוריה בנווה שלום שביפו: יצירות טשרניחובסקי התגנבו אל תוך עולמם המסורתי מאוד והפרובינציאלי מאוד של צעירים יהודים ביפו (ואולי גם בירושלים), שכנראה מצאו בטשרניחובסקי אפשרות הצצה לעולמות לא מוכרים ולרגשות שלא היו מורגלים לבטאם - ואולי לא נחשבו ראויים לביטוי:

> הספר העברי החדש חדר הביתה בילקוטם של תלמידים [...] אך עדיין בחשאי קראו בו ונטע זר היה [...] השירים לא כל שכן.
> ובאותם הימים ידעתי שם חדר, אשר על המדף שבו, בין שנים שלושה רומנים צרפתים, מִלון 'לארוס', ספר לימוד השפה הערבית וחוברת קורספונדנציה מסחרית - עמד עמידה של כבוד ויחוד [...] -
>
> שאול טשרניחובסקי
> שירים
>
> מהדורה שניה בתקונים והוספות, אודיסה, תרע"ד.
> [...] במיטב פרוטותיהם ובחרדת לב רכשוהו בשותפות שלושה מבחורי ישראל אשר 'בנוה שלום', פרחחי סוחרים, שטופי לבנטיניות.

33 י' קרני, 'שאול טשרניחובסקי: בן המזרח', **הַשִּׁלֹחַ** לה, ב (אוגוסט 1918), עמ' 170. להוכחת דבריו הוא מעיד עליו את שירי טשרניחובסקי כגון 'אמנון ותמר' (תרס"א) ו'עולת רגל' (תר"ע).

34 ישורון קשת, 'הודות לטשרניחובסקי', **דבר**, 8 ביולי 1932, עמ' 3; הנ"ל, **בדורו של ביאליק**, עמ' 99-149. על הקדמוניות ה'מזרחית' שלו המשיך טשרניחובסקי לשמוע גם בשנותיו בארץ. כשחגגו בנוכחותו בבית אלפא את יום הולדתו השישים, הוא שמע מפי איש השומר הצעיר אליעזר הכהן כי 'הרומאנטיקה שלו יונקת מהקדמונים. מהכנעני העברי הקדמוני, מאגדות העכו"ם'. 'מדברי אליעזר הכוהן במסיבת יובל הששים בבית־אלפא, בהשתתפות המשורר', נדפס במשמר ('שיכלנו את אבי השירה'), 15 באוקטובר 1943, עמ' 1.

35 קליינמן (לעיל הערה 20). ברוך קרוא, מתרגם ומילונאי, ניסח זאת כך: 'הציונות שלו [של טשרניחובסקי] יותר ארצית ממשית. גאוותו הלאומית יותר מודרנית'. 'בין טשרניחובסקי וביאליק: שני עולמות, שני סגנונות', **מעריב**, 4 באוקטובר 1963.

היא גם זכרה איך השתרגו גורל רייזל׳ה (׳לביבות׳) וגורלו של ברוך ממגנצה בחיבורי הילדות, במשפטים ציבוריים בתנועת הנוער ובשירת המקהלה.[36]

עדות נוספת אפשר למצוא בנאום שנשא א׳ גולומב, בן המושבה פתח תקווה ויליד השנים הראשונות של המאה ה־20, במסיבה שנערכה כנראה לכבוד ביקור של טשרניחובסקי במושבה: ׳אנו אוהבים אותך ומודים לשר האומה שהפיח בך רוח לכתוב עברית למעננו, למען אותם האנשים הצעירים שהתאספו כאן לכבודך, רובם ״צברות״ [!] ילידי הארץ׳. טיפוסי העיירה הגלותית היו רחוקים מהם (גולומב מזכיר בדבריו את פרץ, ברנר). ׳כמה זר היה לנו אפילו המתמיד של ביאליק. בין הסופרים והמשוררים המעטים אשר אהבנו [...] תפסת אתה את המקום הראשי׳. בימי מלחמת העולם (הראשונה) ׳היה פופולרי שירך ״בין המצָרים״׳, אמר גולומב,

> וכשהתבגרנו קצת באותה תקופה בין 16 ו־18 שנה [...] היו שיר[י]ך לנו, לנאהבים והאוהבים הצעירים, כמעיין נובע. ממנו שאבנו רחשי אהבה ומליצות אהבה, שלא היו עוד בעברית [...]. מהערימה השנייה [של גרעיני התבואה] היה מתחיל מי שהוא להשתפך: ״והיה בחשכת הערב / עת יתכס בערפל הים״ [׳והיה בחשכת הערב (שיר טטרי)׳, 1895]. וכמה מתאים זה השיר על מנגינתו הנוגה לליל הקיץ הארצישראלי![37]

אִזכור ברוח דומה לנוכחותם של שירי טשרניחובסקי בעולמם של צעירים יהודים בארץ ישראל העות׳מאנית אפשר למצוא גם בזיכרונות העיתונאי אורי קיסרי (קייזרמן, יליד 1901, יפו). לגביו ולגבי הנערים בני גילו היו שירי טשרניחובסקי, ביאליק ובני דורם מעיין לדובב בעזרתו את רגשותיהם וגם לשאוב ממנו חרוזים מתאימים למכתבי אהבה.[38]

היה אפוא בסיס מסוים לתקוותו של המשורר והמספר שמעון גינזבורג (יליד ליפניקי, וולין, 1890, היגר ב־1912 לארצות הברית) כשכתב ב־1920, בעוד טשרניחובסקי באודסה המורעבת והקפואה: ׳את טשרניחובסקי ממעטים לקרוא עכשיו; בודד הוא במרומיו [...] אבל אין לי ספק כי בארץ ישראל החדשה [...] יסולו חיש מהר דרך אל הררי שירתו של טשרניחובסקי׳.[39] החוקר והביבליוגרף אליעזר רפאל מלאכי (אנגלמן, יליד ירושלים, 1895, היגר ב־1912 לארצות הברית) מעיד שתקווה זו היה לה על מה שתסמוך, ואף נימק זאת בהתאמה הרוחנית שבין שירת טשרניחובסקי ובין הרוח הפתוחה, ה׳חילונית׳ יותר, של הקוראים בארץ:

> לאט־לאט הסכינו הקוראים לשירת טשרניחובסקי [...] לאט־לאט הסכינו גם לשפתו ׳הקשה׳ של המשורר, והוא היה לחביב הקוראים. ביחוד נתחבב טשרניחובסקי על הצעירים בארץ ישראל. שם, במולדת, אפשר להבין יותר מה זו שירה טבעית, ואפשר להרגיש יותר את היסוד הממוזג שהכניס טשרניחובסקי בשיריו ה׳חילוניים׳.[40]

36 ברכה חבס, ׳טשרניחובסקי מימי ילדותי׳, **דבר**, 4 ביולי 1932.

37 א׳ גולומב [אין מדובר באליהו גולומב הידוע], ׳לטשרניחובסקי מאת בן־מושבה: דברים שנאמרו במסיבה בפ״ת׳, **הבֹּקר**, 21 בינואר 1936, עמ׳ 4. המשך עדות זו כבר נוגע לשנות העשרים.

38 אורי קיסרי, ׳שחקי, כי באדם אאמין...׳, **הארץ**, 27 בדצמבר 1942.

39 שמעון גינזבורג, ׳שאול טשרניחובסקי׳, **מקלט** (ניו יורק) א, 1 (תשרי תר״פ), עמ׳ 25–36.

40 א־ר [אליעזר רפאל מלאכי], ׳יובל טשרניחובסקי׳, **די נייע וואהרהייט** [מחלקה עברית], 25 באוגוסט 1925.

ייתכן שמלאכי התרשם כך כששב לזמן מה מארצות הברית לארץ בתחילת שנות העשרים, אבל מהרצאה שנישאה בירושלים באותה העת ממש שבה פורסם מאמרו עולה תחושה אחרת. בדברים שאמר המספר נחום ירושלמי (יליד 1890, מוהילוב, עלה ארצה בן 15) באוזני חברי 'התאחדות הצעירים העברים' - כנראה על רקע ביקורו וניסיון היאחזותו הקצר של טשרניחובסקי בארץ ישראל בקיץ 1925 - הוא מנמק את חוסר הפופולאריות של המשורר בארץ בשלוש טענות הנשמעות תכופות בביקורת עליו: טשרניחובסקי אינו 'לאומי' די הצורך (השירים הלאומיים אינם עיקר אצלו ואינם משולבים אורגנית בנושאים החביבים עליו); הוא נאמן להברה האשכנזית, שדוברי העברית בארץ ולומדיה בבתי ספר עבריים במזרח אירופה חשים אליה זרות;[41] שירתו קשה להבנה.[42] ואכן, ב־1930, תשע שנים לאחר שעלה יוסף קלוזנר לארץ, ואולי על רקע ציפייה לעלייתו של טשרניחובסקי, קלוזנר מצלצל בפעמוני אזעקה ומרגיש צורך לקרוא אל הנוער העברי 'בכל מקום שהוא - שובו אל טשרניחובסקי!'[43] כמה שנים אחר כך, במאמר שנכתב ב־1935 לרגל מלאות שישים לטשרניחובסקי, תהה ניסן טורוב (יליד ניישוויז', פלך מינסק, 1877; מנהל מוסדות חינוך בארץ ואחר כך מרצה לחינוך ופסיכולוגיה בארצות הברית), שהכיר את טשרניחובסקי בשנות לימודים משותפות בלוזאן, כיצד 'משורר זה נשאר במשך שנים רבות נערץ רק בפי קהל מצומצם בערך של בני הנוער, ורחוק מלבם של רוב הקוראים העבריים'. הוא הביע חשש שמא 'מצב משונה זה לא השתנה עוד [־עדיין] שינוי יסודי'.[44] שלוש שנים לאחר מותו של טשרניחובסקי חזר אברהם לייב גרייבסקי (יליד עיירה בפלך לומז'ה, 1896, עלה לארץ ב־1913; רב ומשפטן) על הטענה העקרונית שטשרניחובסקי 'הוא הקרוב ביותר לרוח התחיה של הדור הבונה את המולדת', אבל 'מוזר הדבר שדווקא הנוער שלנו בארץ אינו מעריך כראוי את טשרניחובסקי'.[45]

התקווה שטשרניחובסקי יהפוך אהוב ומקובל על צעירי הארץ לא חדלה לפעֵם גם בשנים שלאחר מותו, ערב קום המדינה. ברוך קרוא־קרופניק כתב במלאות שבעים שנה להולדתו של

41 עם התעוררות הרצון להפוך את העברית לשפה מדוברת והפיכתה לשפת ההוראה במוסדות החינוך הפכה בחירת ההגייה להכרחית. למרות זאת, עד תום תקופת העלייה הראשונה לא הוכרעה הסוגיה. באסֵפה שכינסו ב־1903 המורים שפעלו בארץ ישראל כבר היו שטענו 'לזכות מבטא הספרדים [...] כי בני א"י כבר הורגלו בו', אך לנוכח תפוצתו של המבטא האשכנזי בפי יהודי הגולה הוצע 'להחליט כי אין רע לתחיית הלשון גם אם ישנן הברות שונות' (**לקט תעודות לתולדות ועד הלשון והאקדמיה ללשון העברית תר"ן-תש"ל ולחידוש הדיבור העברי**, האקדמיה ללשון העברית, ירושלים תש"ל, עמ' 161). בימי העלייה השנייה הגיעו תהליכים אלו למיצוי, וסוגיית ההגייה נפתרה מעצמה. כאשר התכנס ועד הלשון בשנת 1913 לנסות להסדיר את פרטי ההגייה כבר היתה העדפת ההגייה הספרדית על האשכנזית עובדה קיימת. אני מודה לפרופ' יעל רשף על הערות אלו מתוך מאמר בכתובים.

42 [נחום] ירושלמי, 'שאול טשרניחובסקי (מתוך הרצאתו של ה' ירושלמי בהתאחדות הצעירים העברים)', **דאר היום**, ט"ז באלול תרפ"ה.

43 י' קלוזנר, 'מה נתן לנו שאול טשרניחובסקי?' **מאזניים**, א, לט (10 בינואר 1930), עמ' 2-6.

44 ניסן טורוב, 'על טשרניחובסקי (נאום לחג השישים של המשורר)', **הדאר**, 15, כא (ד' בניסן תרצ"ו), עמ' 383-384.

45 א"ל גרייבסקי, 'שאול טשרניחובסקי: משורר הדור החדש - למלאת שנתיים [כך במקור] לפטירתו', **הבקר**, 13 באוקטובר 1946.

טשרניחובסקי על ייחודו המובהק: 'משבא ביאליק, הוא יצר אסכולה, הוא [טשרניחובסקי] לא יצר אסכולה'. הדור שגדל בארץ באותם ימים דומה לדבריו בחינוכו לחינוך שקיבל טשרניחובסקי, והוא הביע תקווה שאולי בכל זאת תיווצר אסכולה שתלך בעקבותיו.[46]

מה היה אפוא לאִמתו שיעור התקבלותו של טשרניחובסקי בשני העשורים האחרונים של חייו, בעוד יצירתו שופעת ומתחדשת בגרמניה ובארץ ישראל, בעיקר בשלוש עשרה שנות חייו בארץ (1931-1943) ובשנים שלאחר מותו? אפשר לטעון, בזהירות מסוימת, שבארץ ישראל בשנות השלושים והארבעים, ואולי אפילו בשנותיה הראשונות של המדינה, היתה חזרה על הדפוס שהכרנו לעיל בעשורים הראשונים של פעילותו בגולה: גם כאן הוא היה בעיקר למשורר ה'צעירים',[47] שראו בו משורר העבריות החדשה והשחרור מן ה'גולה', ואף העדיפו אותו לא אחת על ביאליק בעל 'המתמיד', המבטא הערצה להווייית בית המדרש והעבר הגלותי. יש לכך אינדיקציה בזיכרונות שונים שיובאו להלן, אולם קשה לקבוע עד כמה היתה האהדה לטשרניחובסקי מקיפה, וייתכן שהמחשבה שטשרניחובסקי הוא - או עתיד להיות - המשורר בה"א הידיעה של ארץ ישראל המתחדשת ושל הנוער ה'בריא' החי בה, היתה משאלת לב שהתממשה רק באופן מצומצם.

מכמה עדויות של ילידי שנות העשרים והשלושים שהתחנכו בארץ עולה שהם או בני גילם בבית הספר התלהבו מטשרניחובסקי. הם ראו בו מעין נושא דגל של המרד שלהם נגד מוריהם, שנטו יותר לביאליק ה'גלותי' והנוח יותר ללימוד מנקודת המבט האידאולוגית שהיתה חביבה על מורי הספרות בשנים ההן.

כך לדוגמה מוחה אמנון בלחטובסקי בתחילת שנות החמישים על שממעטים ללמד את טשרניחובסקי - ויש להניח שהוא מדבר על ימי נעוריו בשנות הארבעים. הוא עומד על החיבור הטבעי שיש לדעתו בין הנוער שבמדינה החדשה ובין ה'איכריות' של טשרניחובסקי. ביכולתו של שיר של טשרניחובסקי 'לשבור את לב הנוער' הוא רואה עדות לקרבתו המיוחדת של המשורר הזה לדור שלא גדל בגלות. הדור הזה מצא לעצמו ביטוי בשירת טשרניחובסקי; הוא אינו מרגיש כ'תועי מדבר' (ברימוז לכתוב בשירו הידוע של ביאליק 'מתי מדבר האחרונים'). 'כיום, עשר שנים לאחר מות המשורר הדגול, חייב הנוער ללמוד ולשנן את שיריו [במובן: רצוי שילמד וכו'] - שירי דור יהושע, שירי קנאים ונוקמים [...] שירי אדמה ויבולה'.[48] ואולם מקריאת דבריו מתקבל הרושם שדיבר על היחס שהיה ראוי לדעתו לגלות כלפי טשרניחובסקי, ולא על זיקה נלהבת אליו בפועל של הנוער שהכיר סביבו.

46 ברוך קרופניק, 'מסלולו המיוחד של טשרניחובסקי - במלאת שבעים שנה להולדתו של המשורר המנוח', **הבקר**, 2 ביולי 1945.

47 אין הכוונה לדור המשוררים החדש, בהנהגת אברהם שלונסקי, שרחש לטשרניחובסקי עוינות כרוכה בהתעלמות ובזלזול, ושהוא השיב להם באותו מטבע. על שלונסקי ויחסו לטשרניחובסקי ראו: חגית הלפרין, **המאסטרו: חייו ויצירתו של אברהם שלונסקי**, ספרית פועלים - הוצאת הקיבוץ המאוחד [בני ברק] תשע"א, וכן: אברהם שלונסקי, **מסות ומאמרים: העשור הראשון, 1922-1933**, ספרית פועלים [בני ברק] תשע"א, לפי המפתח. ליבון העניין דורש דיון בפני עצמו, שלא כאן מקומו.

48 אמנון בלחטובסקי, 'שאול טשרניחובסקי והדור הצעיר', **ישראל הצעירה - ספרות ושירה**, 4 בדצמבר 1953, עמ' 14-15 (מדובר כנראה בביטאון של 'ספרדים צעירים').

והנה עוד שתי עדויות של בני הארץ שנעוריהם או עלומיהם חלו בסביבות אותן שנים. המשורר והעיתונאי משה דור (יליד תל אביב, 1932) סבור שלא היה לו מזל במפגש הראשון עם שירי טשרניחובסקי, גם בגלל המורים וגם בגלל תכנית הלימודים, שהיתה גרועה עוד יותר משהיתה בעת כתיבת המאמר, במלאות 25 שנה למות המשורר (1968). בשני מאמריו על יחסו ועל יחס חבריו בני הנוער אל טשרניחובסקי הוא מאפיין אותו בשתי תכונות: ה'ישראליות' או 'העבריות החדשה' שלו; והאַ־אידאולוגיות שלו - 'ההימנונות האַפוליניים שלו נשתזרו בהכרתי כתרועת חצוצרה נגד אותו חלק של היהדות, שנראה היה לי מחוסר־דמים, מחניק [...]; ט' התמכר לרגשות אנוש פשוטים ללא כל גיבוי של מחשבות הרות עולם'.[49] במאמר אחר של דור, שנכתב בשנות השבעים, במדינת ישראל הספקנית יותר, המתרחקת כבר מפאתוס ציוני, הוא מעיד על בני דורו (שהיו בני נוער בשנות הארבעים) שאהדו את טשרניחובסקי מתוך סוג של מחאה על הדגש היתר ששמו מוריהם לספרות על ביאליק ה'גלותי'. בנעוריו שבה את לבו המרחק של טשרניחובסקי מן היהדות המסורתית, ובבגרותו - יחסו הספקני לארץ ישראל (כמשתקף, לדעתו, ב'אומרים ישנה ארץ', 1933; 'אני, לי משלי אין כלום', 1937).[50]

קסם דומה היה לשירת טשרניחובסקי גם בעיני העיתונאי מיכאל שיר (יליד ורשה, 1922, בן שנתיים עלה לארץ עם הוריו). גם הוא מציין את גורם המשיכה של טשרניחובסקי בהיבט האַ־אידאולוגי שבו, באהבותיו הרבות. המורים שהכיר התעלמו מחטיבות חשובות בשירת טשרניחובסקי (כוונתו, יש להניח, לשירי האהבה שלו) והרחיקו את לב התלמידים משירתו.[51]

העדויות האלה משמעותיות, ובוודאי משקפות משהו מן האופן שבו הצית טשרניחובסקי את דמיונם של נערות ונערים רגישים בארץ בשני העשורים שקדמו להקמת המדינה ואולי גם בשנים שלאחריה.[52] ובכל זאת, אין זה ודאי שמדובר בתופעה כללית ומקיפה. ראוי, כך נראה, להאזין בעניין זה דווקא למי שלא היה נער בשנים המדוברות, אבל היה בעל כושר לבחון במבט מקיף תופעות רוחניות וחברתיות בציבוריות ה'יישוב' והמדינה: ישורון קשת, משורר, מסאי ומתרגם, שגורלו אִינה לו לעמוד בתָווך בין דורות, תקופות ותרבויות.[53]

בראשית שנות הארבעים של המאה ה־20 כתב קשת כי אמנם טשרניחובסקי הוא 'המשורר של שאיפת הנֹעַר הנצחית: השאיפה לפעֶלת נפש חלוצית, לגבורת הנפש, לשמחת המלחמה בחיים', ואף על פי כן אין הוא מקובל על הנוער, כי לנוער בארץ יש אידאלים חדשים שאינם קשורים בפריצת הגטו, והוא מסביר: 'ואם הנֹעַר העברי בארץ ישראל, הפטור לכאורה מן הקונפליקט הפנימי של בין יהדות ואנושיות [...] אינו מכיר

49 משה דור, 'האנטי־תיזה של דור הגאולה לטשרניחובסקי', **מעריב** ('ספרא וסייפא'), 11 באוקטובר 1968.

50 משה דור, 'טשרניחובסקי שלי', **מעריב**, 25 ביולי 1975.

51 מיכאל שיר, 'פלירט עם בת האופה', **8 בערב בטלוויזיה** ('לקראת שידור'), 25-31 באוקטובר 1968.

52 ב'התיישבות העובדת' היתה לטשרניחובסקי נוכחות משמעותית נרחבת יותר, כמו שאפשר ללמוד מזיכרונות שונים, מפניות רבות שהגיעו לטשרניחובסקי מההתיישבות העובדת לבקר בקיבוצים ובמושבים וכן משילובו של טשרניחובסקי ב'פולחן' הקיבוצי (למשל, בסדר הפסח).

53 צעיר מכדי להיות שייך לדור ביאליק, מבוגר ו'מיושן' בתפיסתו השירית מכדי להיות שייך לדור אלתרמן־שלונסקי, תוצר של רב־לשוניות מבית ומסביבה תרבותית; אמון על עברית חיה שספג בארץ בנעוריו ועל שפות אירופה שהעמיק בלימודיהן בצעירותו. ראו האוטוביוגרפיות שלו: ישורון קשת, **בין הערמון והלילך**, עם עובד, תל אביב תשכ"ז; הנ"ל, **קדמה וימה: פרקי זכרונות**, עם עובד, תל אביב תש"ם.

ואינו מרגיש כי טשרניחובסקי - לו הוא שיך בעצם, כי משורר הנֹעַר הנהו - הרי זה מפני שתי סיבות. ראשית, בגלל הלבוש הלשוני המוזר בעיניו והזר לרוחו' (בכלל זה ההברה האשכנזית, שהיא בעייתית אצל טשרניחובסקי יותר מאצל ביאליק, משום ש'ביאליק העמיד את משקלו בעיקר על הריתמוס הפנימי - התקבולת התנ"כית'); 'ושנית - וזה העֵקר - משום שעצם שאיפותיו של הנֹעַר הזה שונות תכלית שינוי מאשר היו לפני כימי דור בתחום המושב היהודי במזרח אירופה'. הנוער של אז ערג לפרוץ את החומות, לצאת אל הטבע, ואילו הנוער הארץ־ישראלי של היום, 'שגדל מתוך חירות ובמציאות מוחשית[,] [...] משאת נפשו היא הכניסה אל ההלכה התרבותית, ההתאזרחות בקבע [...] שירת טשרניחובסקי אינה פוגשת עוד בצורך מתאים לה בנפש הנֹעַר שלנו [ההדגשות שלי]'.[54]

קשת מעלה שני טיעונים סבירים: האחד - שישנה מחיצה לשונית בין המשורר לקוראים הצעירים, שנעשתה גבוהה יותר אצל נוער שגדל על עברית ארץ־ישראלית והעברית היתה לו שפת חיים ופחות 'שפת הספרים העתיקים'; והאחר - שהקונפליקטים הקלסיים, מבחינת יהדות הגולה המחפשת את זהותה החדשה במפנה המאה ה־20, חדלו להיות הקונפליקטים שמעסיקים את הנוער הארץ־ישראלי, ואם עדיין העסיקו אותו, הרי זה בחריפות ובדרמטיות פחותות בהרבה. אמנם קשת מתעלם מכך שנוער הוא תמיד נוער, והצורך בפריצת חומות ובערעור הקיים מצוי אצלו בנסיבות סוציולוגיות שונות ובתקופות שונות, ובכל זאת טיעוניו נשמעים משכנעים. ה'נבואה' שליוותה את טשרניחובסקי כמעט מאז הופעתו ושבה והושמעה עם מותו[55] - שהוא יהיה משורר העתיד, גם אם בני דורו אינם מעריכים ומוקירים אותו כיאות לו[56] - התממשה, כך נראה, רק באופן חלקי, על אף ההכרה בגאוניותו כמשורר וכמתרגם. ואכן, כשמציין העיתונאי דוד לאזר את הקמת בית טשרניחובסקי חמש עשרה שנה לאחר מותו, הוא עדיין מדבר על אהדת הדור הצעיר בארץ לטשרניחובסקי בלשון עתיד: 'שירה זו [של טשרניחובסקי] טרם נתגלתה בכל עוזה לדור הצעיר. אולי השניאו אותה מורים קפדנים לספרות [...] אולי לא ידענו לקרב אותה לנוער. אבל היא עוד תתגלה'.[57]

54 קשת, **בדורו של ביאליק**, עמ' 137-139.

55 ראו דוגמאות לעיל בדיון על התקבלותו בקרב צעירים, וכן ראו: משה בסוק, 'לדורו ולבאים', **מחיינו [מבפנים]**; 'מחיינו' היה שם זמני שניתן מסיבות צנזורה] (נובמבר 1943), עמ' 134-138.

56 ראו למשל: עקיבא ונדרוב [המשורר יעקב כהן], 'אוצר הַסִּפְרָה: כשרונות ויצירות', **המגיד**, ט, כא (24 במאי 1900), עמ' 243-244: 'והיה כי ישיר בנך או בתך מחר את אחד משירי משוררנו זה ושאל אותך: מי הוא טשרניחובסקי? ואמרת אליו: הוא אחד החלוצים בספרתנו היפה, אשר יצאו לחדש את פני שירתנו ולשפך רוח חדשה על כל החיים בתפוצות הגולה, ובהעמידם את ספרתנו במדרגה אחת עם ספרות יתר העמים המתוקנים, העצימו ע"י זה את הגאון הלאומי בלב אחיהם הנענים והנרדפים והצילו את כל עמם מכליון רוחני [ההדגשה במקור]'. מרדכי אהרנפרייז (יליד למברג-לבוב, 1869, מחבורת ה'צעירים' של ברדיצ'בסקי; כיהן אחר כך כרב במקומות שונים) מזכיר במכתב לטשרניחובסקי ב־19 במאי 1937, שכתב בסקירה על **חזיונות ומנגינות ב[דער] יידישער אלמאנאך**, 1902, ש'אולי טשרניחובסקי מקדים את זמנו בכמה שנים' אבל הוא בלא ספק 'משורר העתיד'.

57 ל. ד. [דוד לאזר], 'האנדרטה', **מעריב** ('מעט לעט'), 3 באוקטובר 1958, עמ' 13.

ג. התקבלות 'מגזרית' (חברתית, פוליטית, דתית, עדתית)

שאלה חשובה אחרת בנושא ההתקבלות היא אם היו הפופולאריות או היעדר הפופולאריות של שירת טשרניחובסקי קשורים בהיבט חברתי, פוליטי, דתי או עדתי.

היבט חברתי־'מעמדי'. טשרניחובסקי בא מרקע חברתי־תרבותי מסוים, וזה קבע במידה לא מעטה את היחס לשירתו, ומכל מקום שימש בידי המבקרים - בין המחייבים ובין השוללים - ל'תיוגה' ולהגדרתה. אזכיר רק כמה התייחסויות לעניין אצל מבקרים בני התקופה.

מיכאילובקה, כפר הולדתו של טשרניחובסקי שבשולי תחום המושב, שכַן באזור נובו רוסיה, שאוכלוסיו היהודים עברו תהליך רוסיפיקציה מואץ יותר מהיהודים שבעיירות תחום המושב (ליטא במובן הרחב של המושג התרבותי־גאוגרפי הזה, פודוליה) והיו משולבים יותר מהם בתרבות, בלשון וב'מנטליות' של סביבתם הלא יהודית.[58]

טשרניחובסקי - בעל המראה ה'גוויי', כפי שהעידו עליו אחדים מכותבי הזיכרונות, מי שהרוסית היתה שפת אמו ולא היידיש, שרכש את ראשית ידיעת העברית ב'חדרים' מודרניים, 'מתוקנים', שלא היו אופייניים למוסדות הלימוד של הילדים יהודים בעיירות רוסיה־פולין,[59] שהתבטא על פי רוב בשיריו בלשון מעוטת רמזים למקורות היהודיים העתיקים (אם כי ידע לנצלם היטב לצרכיו, לעתים מתוך לימוד מכלי שני), ששמר על אורח חיים חילוני ואף נשא אישה לא יהודייה שהכיר בימי לימודיו בהיידלברג - עורר בשל כל אלו יחס דו־ערכי עז של הערצה ומשיכה מצד אחד והתרחקות והסתייגות מצד שני. אפילו בעיני מוקיריו ומעריציו הוא נותר, במידה כלשהי, זר ו'גֵר' שהגיע מבחוץ.[60] בזרות זו היה קשור גם יסוד של שיוך מעמדי של טשרניחובסקי. הגדיר זאת בחדות משה קליינמן, שהתוודע אל טשרניחובסקי עוד בימי עלומיו באודסה, ליווה אותו בדרך כלל באהבה ופרסם לא מעט יצירות שלו ומאמרים עליו בשבועון **העולם** שבעריכתו: לא יכולת כלכלית אלא הבדלי 'גובה רוחני' (לאמתו של דבר, התמסרות ללימוד תורה) הם שקבעו את המעמד אצל היהודים. ביאליק הוולינאי, תלמיד ישיבת וולוז'ין, בא ממעמד של 'משי וקטיפה' (במינוח המסורתי: 'שיינע יידן', כלומר 'יהודים יפים'), השוללים 'פיזיות', קרבה אל הגוף ומתוך כך גם אלימות. טשרניחובסקי, לעומתו, בא מסביבה שקליינמן מגדיר אותה 'בעלי ביתית', סביבה 'נאמנה למצוות אך אינה להוטה ביותר אחרי רוחניות'. ולכן,

58 אב"א אחימאיר אפיין יפה את יהודי אזור זה במאמרים שונים על טשרניחובסקי, בעיקר 'משורר ילדות היחיד והלאום', **המשקיף**, 27 בנובמבר 1942; הנ"ל, 'משורר לעתיד לבוא', **חרות**, 23 בספטמבר 1953, עמ' 5. תיאור משעשע של ההוויה בכפר הולדתו של טשרניחובסקי אפשר למצוא אצל ישראל טריווש, שביקר במקום בסוף שנות התשעים של המאה ה־19, 'בכפר מולדתו של המשורר', **הבֹּקר**, 22 באוקטובר 1943. על התפתחותה ההיסטורית והדמוגרפית של יהדות זו ראו: Маркус Каган, ЕВРЕИ-ЗЕМЛЕДЕЛЬЦЫ В НОВОРОССИЙСКОМ КРАЕ: *Исторический очерк*, Санкт-Петербург 1880 [מרקוס קגן, עובדי אדמה יהודים באזור רוסיה החדשה: סקירה היסטורית, פטרבורג 1980].

59 ראו טשרניחובסקי, 'מעין אבטוביאוגרפיה' (לעיל הערה 20), עמ' 17-109; קלוזנר, **שאול טשרניחובסקי: האדם והמשורר**, עמ' 13-20.

60 כך אפיין הטבע של קִרים והיידלברג המופיע אצל טשרניחובסקי לא היה 'שלנו' בעיני ברנר הצעיר. ראו: י"ח ברנר, 'קצת על טשרניחובסקי', בתוך: **כתבים**, ג, הקיבוץ המאוחד, בני ברק תשמ"ה, עמ' 615-624. הרשימה הופיעה בראשונה בשנת תרע"ב.

'כשנכנס טשרניחובסקי לספרות העברית הביא עמו לא סערת מלחמה ותקף אחריות על סבל דורות, אלא התדבקות תמימה אל עמו ואל קדשיו [...] הוא עמד כולו מחוץ לתחום הגטו, ושָמה משך אחריו את קוראיו הצעירים'.[61]

במוצאו מאזור השוליים הזה ובחינוכו בלא תשתית של לימודי 'חדר' היה טשרניחובסקי כמעט יחיד במינו בקרב הסופרים העבריים בני דורו.[62] הניגוד התרבותי היה קיים אפוא לא רק בינו לבין ביאליק אלא בינו לבין הרוב הגדול של הסופרים העבריים בתקופתו. בתחושת הזרות שעורר, בכינוי עמדתו 'פרימיטיבית' (לא תמיד בגוון המקובל בימינו) ובכינוי לשונו 'ברברית' יש לראות אפוא הד להתנשאות כלפי משורר חסר עידון 'יהודי', שיצא מיהדות כפרית, פשוטה ולא למדנית, ובד בבד גם ביטוי של השתאות נוכח מקוריותו, העזתו וייחודו חסרי התקדים.[63]

היבט פוליטי. הדיכוטומיות התרבותיות־רוחניות שבמונחיהן פורַש הניגוד בין ביאליק לטשרניחובסקי נוגעות לבעיות יסוד שהביאה התקומה הלאומית של היהודים. הבולטת שבהן היא שאלת השימוש באלימות להתמודדות עם ניסיונות רצח המוני, גזל, התנכלויות והגבלות.[64] בקווים כלליים מאוד אפשר לומר שביאליק ייצג לאורך השנים את קו ההפנמה היהודי ה'נירוטי', הסולד מאלימות באשר היא. טשרניחובסקי כידוע קרא תיגר על תפיסה זו, וב'ברוך ממגנצה' (1902) שלו אפשר לראות קריאה לפעולה אלימה שאינה מבחינה בין צדיק לרשע כדי לגמול על אלימות כוללת אכזרית.[65]

טשרניחובסקי הגיע מרוסיה לברלין בסוף 1922, לאחר שנכשל ניסיון חוזר שלו לקבל עבודה כרופא בארץ. הוא ישב בגרמניה, בכמה מקומות, קרוב לתשע שנים. ואולם על אף הנימות הלוחמניות שבשירתו והלגיטימציה שנתנה לכאורה לנקמה אלימה, החיבור של טשרניחובסקי לתנועה הרוויזיוניסטית, שהתחילה להתארגן רשמית ב־1924 ובאופן כללי דגלה או היתה

61 קליינמן (לעיל הערה 20). ראו גם: הנ"ל, 'היה היה באודסה תלמיד בביה"ס למסחר...', **הזמן - עיתון לעם**, 22 באוקטובר 1943.

62 עניין לעצמו הוא סופרים יהודים כותבי רוסית כגון מרדכי בן עמי, שמעון שמואל פרוג, סמיון יושקביץ וגרגורי בוגרוב.

63 השוו: א' ורדי, 'השתלשלות יצירתו של טשרניחובסקי (אגב קריאת שיריו החדשים)', **הארץ**, 26 במרס 1926. לדעתו של ורדי, 'הופעתו של טשרניחובסקי בספרות העברית לא באה אלא לתרץ קושיה חמורה' - כביכול רק ב'תחום' - תחום המושב - יכולים לגדול סופרים עבריים. הנה דוגמאות אחדות לשימוש במונח 'פרימיטיבי' בכתיבה על טשרניחובסקי בהוראה דו־משמעית של 'ראשוני' אבל גם 'לא מתוחכם': ברנר (לעיל הערה 60); אברהם אפשטיין (יליד סלוצק, רוסיה הלבנה, 1880; היגר לארצות הברית ב־1924), 'שאול טשרניחובסקי', בתוך: **סופרים: דברי מסה ובקורת**, הוצאת עגן על יד ההסתדרות העברית, ניו יורק תרצ"ה, עמ' סז-פא. לשימוש במונח 'ברברי', בעיקר בקשר ללשונו, בגון הוראה קרוב ל'זר, משונה' אבל גם 'חסר תרבות', 'חסר עידון תרבותי', ראו: בר יוחאי [י"ח ברנר], 'משדה הספרות' [חוברת היובל של טשרניחובסקי], בתוך: **כתבים**, ד, עמ' 1531-1540 (המאמר פורסם בראשונה בתרע"ט); יעקב רבינוביץ, 'שאול טשרניחובסקי', **מסלולי ספרות**, א, מ' ניומן: אגודת הסופרים [תל אביב] 1971, עמ' 280-307 (פורסם בראשונה בתר"ף).

64 ראו ספרי יסוד בנושא זה: אניטה שפירא, **חרב היונה: הציונות והכוח 1881-1948**, עם עובד, תל אביב תשנ"ב; David Biale, *Power and Powerlessness in Jewish History*, New York 1986

65 אם כי עמדתו של טשרניחובסקי לא היתה חסרת תנודות במהלך השנים (השוו 'מנגינה לי' הלוחמני מ־1916 עם 'ממנגינות הזמן', שנכתב סמוך לו).

עתידה לדגול בעמדות הדומות לשלו, לא היה מובהק. יתר על כן: בשנותיו בגרמניה ביטא טשרניחובסקי קרבה דווקא לתנועת 'החלוץ', שהיתה לה זיקה הדוקה להסתדרות העובדים הכללית. אחת משתי הגרסאות של השיר הנודע 'אומרים ישנה ארץ', הגרסה האופטימית יותר, נכתבה לכבוד ועידת 'החלוץ' העולמית בברלין במרס 1923 וכנראה נקראה בה בפעם הראשונה.[66] מהגרסה האופטימית משתמעת הזדהות עם עמדת 'החלוץ' לגבי עלייה רחבה, ללא סלקציה מטעמי רמה חינוכית וידיעת עברית, שכן כל המבקש לעלות לארץ נושא בילקוטו את שרביט הגואל ('כל ישראל קדושים, אתה הוא המכבי'). שיר הנושא מסר דומה והוקדש תחילה ל'החלוץ',[67] 'צדקתם, הבונים הצעירים', נכתב אולי בעת ביקורו של טשרניחובסקי בארץ בקיץ 1925.[68] נראה שזיקתו הציבורית של טשרניחובסקי בימי שבתו בברלין הוגבלה לאירועים חברתיים וספרותיים בעלי אופי ניטרלי, בעיקר ב'מועדון עברי'.[69]

רק עם עלייתו הסופית לארץ ישראל ביוני 1931 היו לנטייתו האידאולוגית ביטויים העשויים להיראות כתמיכה מובהקת בהשקפה המזוהה במידה כלשהי עם מחנה פוליטי מסוים והיו עלולים גם להשפיע בשל כך על האהדה או חוסר האהדה אליו כמשורר. בשני צמתים משמעותיים נקט טשרניחובסקי בשנות השלושים עמדות מפורשות הקרובות לימין: היחס ל'הבלגה', והיחס להצעה לחלוקת הארץ למדינה ערבית ומדינה יהודית לפי תכנית ועדת פיל (Peel Committee, 'הוועדה המלכותית'). הוויכוח על ה'הבלגה' פרץ עקב השלב הראשון של ה'מאורעות' - 'המרד הערבי' (אפריל-אוקטובר 1936). בקיץ 1937 אימץ ארגון האצ"ל הרוויזיוניסטי, בניגוד לעמדתה של הנהגת היישוב, קו של פעולות טרור ללא הבחנה בתגובה למעשי רצח והתנכלות מצד ערבים.[70] טשרניחובסקי כתב ב־1936 את 'פרשת דינה',

66 התפרסמה ב**העולם**, ד' בניסן תרפ"ג.

67 **הִשְׁלַח** (ניסן-אלול תרפ"ה), עמ' 168-169. ההקדשה 'להחלוץ' מופיעה רק בפרסום הראשון של השיר ב**הִשְׁלַח**.

68 על הופעת טשרניחובסקי בוועידת 'החלוץ' השנייה בשבוע האחרון של אדר תרפ"ג וקריאת הנוסח הקצר והאופטימי יותר של השיר (בהשוואה לגרסה שהופיעה ב**התורן** האמריקני, אייר תרפ"ג), ראו: זלמן שז"ר־רובשוב, 'הברית הגלויה והסמויה (דברי האזכרה בכינוס הנוער העובד, בחג הסוכות)', **דבר**, 12 בנובמבר 1943.

הזמנו אותו להגיד לנו משהו [בוועידה]. ביקש את הנשיאות להמתין עד שיהיו הדברים בפיו. ובסוף הישיבה השנייה עלה על הבמה וקרא את השיר בנוסח שחובר אז לכבוד הוועידה [---]

והוא הוזה עם כל ועידת חולמי 'החלוץ':

'נכנס כל הנכנס' - -

הן הייתה העלייה ההמונית משאת הנפש של כל הנאמנים [---]

'איפה הם הקדושים? [...]'

ובשם שר האומה עונה המשורר, מנחם ומבשר לקהל הקווים אשר בוועידת 'החלוץ' העולמית:

'כל ישראל קדושים/אתם [!] - המכבי'.

שיירי הוועידה ההיא עוד נושאים בלבם את הבשורה־הפקודה הזאת.

על הוויכוח בעניין הסלקטיביות בקריטריונים לקבלה לתנועות הנוער, לתנועת החלוץ ולזכאות לרישיון עלייה, ראו: ישראל אופנהיים, **תנועת החלוץ בפולין 1917-1929**, מאגנס, ירושלים תשמ"ב, עמ' 501-661.

69 זאב ורבה, 'עם טשרניחובסקי בברלין', **הדאר** (ניו יורק), 23, ב (י"ד בחשוון תש"ד).

70 יוסף הלר, 'ההשלכות המדיניות והביטחוניות של מאורעות תרצ"ו-תרצ"ט', בתוך: בנימין אליאב (עורך),

שבווריאציה פָּרודית על ברכת יעקב לבניו (בראשית מט) פוסל את האיפוק בתגובה למעשי אלימות כלפי יהודים ו'קורא' לפעולת נקם מקפת.[71] אמנם השיר פורסם בתרצ"ז, במאסף **כנסת** לזכר ביאליק, אך נכתב חודשים קודם לכן, ועמדתו של טשרניחובסקי ודאי לא הושפעה מעמדת מפלגה כלשהי.

הפעם השנייה שבה הצטרף לכאורה טשרניחובסקי באופן נחרץ לאחד הצדדים בוויכוח פוליטי היתה קשורה בפולמוס שפרץ ביישוב ובתנועה הציונית בכלל בעניין הצעתה של הוועדה המלכותית הבריטית לתת ליהודים מדינה שתשתרע על שבעה עשר אחוזים משטחה של ארץ ישראל. טשרניחובסקי פרסם בתגובה להצעת הוועדה שלושה שירים: שתי פואמות בנוסח האוטוביוגרפי שפיתח בשנים הבאות, 'סבתא כך הייתה אומרת' (**הארץ**, 3 באוגוסט 1937), 'שלושה חוחולים שהלכו' (**הארץ**, 17 בספטמבר 1937),[72] והשיר 'וּשָׁבו ערים לגבולן', שלאחר קיטוע בידי הצנזורה התפרסם בחוברת מיוחדת (**מדינה יהודית**, תרצ"ח). בחוברת זו קובצו מאמרים של אישים מתנועות שונות שחברו יחד להביע את התנגדותם לתכנית ועדת פיל.[73] השיר 'ושבו ערים לגבולן' הוא מעין נבואת זעם סרקסטית־מרירה על עתידה של 'יהודה' ודחיקת הבריטים וממלכת ירדן ממנה,[74] ואילו שתי הפואמות הקצרות שמות ללעג את ההיגיון שבמסקנות הוועדה ('שלושה חוחולים שהלכו') או כל ציפייה של יהודים להפיק תועלת מהן ('סבתא כך הייתה אומרת').

לצד אלו כתב טשרניחובסקי, גם בתקופתו הארץ־ישראלית, כמה וכמה שירים שבהם ביטא את האתוס החלוצי של העבודה - בעיקר העבודה החקלאית - וההגנה, ואף הביע הזדהות מפורשת עם ההתיישבות הקיבוצית ('אהבתי כי אתע בכביש...', 1934; 'במשמר', 1936; 'שיר ערש', 1936 ועוד). יתר על כן: בשאלת 'העבודה העברית' בפרדסים שבבעלות יהודים הוא השמיע קול נחרץ נגד הפרדסנים היהודים שהעדיפו להעסיק עובדים ערבים,[75] ואף יצא לעמוד ב'משמרת' מחאה בכפר סבא, על אף ביקורת שהוטחה בו מצד חוגים שהוא נחשב כנראה בעל בריתם.[76]

היישוב בימי הבית הלאומי: 1917-1948 (מהדורה מתוקנת), כתר, ירושלים 1979, עמ' 61-87.

71 השיר מעלה על נס - כביכול מפיה של דינה בת יעקב אבינו - את אחיה שמעון ולוי, שנקמו באכזריות רבה את האונס שלה בידי חמור בן שכם, ומוקיע לעומת זאת את שאר ה'אחים', המסמלים מגזרים שונים של הציבור היהודי בארץ.

72 על אופיין של הפואמות האוטוביוגרפיות והפואנטה ה'אקטואלית' בסופן ראו: יהודית בר אל, '"על תל הערבה": הפואטיקה של הפואמה האוטוביוגרפית של שאול טשרניחובסקי', בתוך: הנ"ל, **ברכות של קטיפה: מסות ומחקרים על הספרות העברית החדשה**, מוסד ביאליק, ירושלים תשס"ט, עמ' 42-62.

73 הפואמה 'סבתא כך הייתה אומרת' התפרסמה מחדש בחוברת **דבר אנשי־שם על תכנית החלוקה**, קובץ מאמרים בעריכת מ' פיינברון, תל אביב תרצ"ח. אחד מכותבי המאמרים בחוברת היה מנחם אוסישקין, יושב ראש קק"ל, מתנגד נחרץ לתכנית החלוקה.

74 השיר לא נדפס מחדש בשום מהדורה של כל שירי טשרניחובסקי, גם לא בזאת שיצאה בחייו (שוקן, תש"ג). ייתכן שטשרניחובסקי ראה בו 'שיר לעת מצוא', מן הסוג שהוא עצמו לא העריך.

75 לרקע ראו: אניטה שפירא, **המאבק הנכזב: עבודה עברית, 1929-1939**, אוניברסיטת תל אביב, הקיבוץ המאוחד, תל אביב תשל"ו.

76 מרדכי המפל, 'עם שאול טשרניחובסקי במשמרת', **הפועל הצעיר**, לד, ב (1 באוקטובר 1963).

משמע, טשרניחובסקי לא קישר את עצמו בעקביות לשום מפלגה או קבוצה פוליטית אלא קבע את עמדתו לפי מצפן משלו, שהיה גם 'לאומי' וגם הומניסטי מאוד. וכך, אף על פי שנראה כאילו הוא מקורב בדעותיו לחוגים ימניים, הוא זכה לאהדתם של כמעט כל המגזרים: האידאולוגיים, הפוליטיים, הדתיים ואפילו העדתיים. בטשרניחובסקי היתה מורכבות רוחנית מיוחדת, שבאה לידי ביטוי בעמדות עקרוניות שאף אם אינן סותרות ממש, הרי רק בדוחק הן מתיישבות זו עם זו: שילוב של לאומנות קנאית ואפילו אלימה ('מנגינה לי', 'מעשה דינה') עם אוניברסליזם רחב אופקים ('אני מאמין' ['שחקי, שחקי'], 'עמא דדהבא'); ערעור מוחץ על ההוויה היהודית המסורתית שהתגבשה ב'אלפיים שנות גולה' ונוטה להעדיף את הספר והרוח, מרבה במצוות כובלות וחיה לפי מוסר המשתק את ה'טבע' ושוחק את הכבוד הלאומי ('נטע זר את לעמך', 1898; 'מחזיונות נביא השקר', תרס"א) - מול תיאורים אידיליים נרחבים המתרפקים על מציאות יהודית כפרית, מלאה תום של אמונה ויהודיות 'טבעית' ('לביבות', 'כחום היום', 'ברית מילה').[77] ל'סתירות' האלה יש שורשים בביוגרפיה הייחודית של טשרניחובסקי: בן כפר שמרן, שהיה גם אינטלקטואל רחב אופקים שעבר בחייו ארצות ויבשות וקלט אל נפשו אוצרות מדע ומגוון תרבויות ולשונות; בן לשבט יהודי קטן באזור נידח מבחינת התפוצה היהודית הרוסית, קרוב לטמיעה תרבותית וחברתית עם הסביבה הלא יהודית, ש'נִשבה' לציונות ועיצב לעצמו גרסה ישראלית־עברית של יהדותו, נועזת הרבה יותר מכל המוכר בסביבתו היהודית באותה העת, וודאי עקבית יותר ונפתלת פחות מגרסת ברדיצ'בסקי. ברור שהמתחים הנזכרים לא התקיימו אצלו תמיד בעת ובעונה אחת, ומכל מיני סיבות חלו אצלו תנודות שהדגישו מפעם לפעם קוטב זה או אחר.[78] רוחב המִשׂרָעת של גישותיו אפשר לאנשים בעלי דעות והשקפות שונות ומנוגדות למצוא בו את ההיבטים הקרובים לרוחם או לפרש אותו ואת יצירתו באופן המקרב אותו לעולמם.

הֶדֵי האידאולוגיות השונות ניכרים יפה בהתייחסות אל שירת טשרניחובסקי ובאופן בולט אל בעיית 'שכחתה' או השכחתה ואל הצורך להחזיר אותה אל מעגל הלומדים והקוראים.

77 בהיבטים השונים של סתירות אלו עסק אליעזר שביד, 'יסודות רעיוניים בשירת טשרניחובסקי', בתוך: הנ"ל, **הערגה למלאות ההוויה: פרקי עיון בשירת ח"נ ביאליק וש' טשרניחובסקי**, הקיבוץ הארצי השומר הצעיר, מרחביה 1968, עמ' 85-105. בניגודים שבין לאומנות לאוניברסליזם עסק ברוך קורצווייל, **ביאליק וטשרניחובסקי: מחקרים בשירתם**, שוקן, ירושלים תשכ"ח, בייחוד הפרקים 'חרות האדם', ו'לבעיית ביקורת התרבות בשירי טשרניחובסקי', עמ' 265-296. לדיון על הניגודים ביחס ליהדות ראו: דב סדן, 'בלב הערבה: על שאול טשרניחובסקי', בתוך: הנ"ל, **בין דין לחשבון**, תל אביב תשכ"ג, עמ' 14-34; דן מירון, **בודדים במועדם: לדיוקנה של הרפובליקה הספרותית העברית בתחילת המאה העשרים**, עם עובד, תל אביב תשמ"ח, עמ' 441-450.

78 בעניין זה ראו למשל דברי ש' שלום, 'שאול טשרניחובסקי, חתן בראשית (נאום בערב אזכרה של אגודת הסופרים)', **דבר**, 14 באוקטובר 1949: 'עדיין לא עמדו כראוי על המפנה הנוגע עד הלב, שחל בשירת טשרניחובסקי בסוף ימיו [מתוך שהתחיל לחשוש שמא תישכח תרומתו לתחייה התרבותית של העם], והוא, חתן הנוי והחן [...] נזכר פתאום בסוף ימיו בצליל כלולות אחד [...] הלא הוא צליל הכלולות של השכינה [...] ממחצבת ישראל סבא [...] ונוגע עד הלב לראות את טשרניחובסקי בעל הצעד הטופף, את משורר התמוז המופקר, כיצד הוא נושא פתאום את עיניו בדביקות שבקדושה אל "כוכבי שמים רחוקים" וחוזה בהם בפעם הראשונה זיו איקונין שנתעלם ממנו כל ימיו [ההדגשה במקור]'.

בשנות השלושים וראשית שנות הארבעים, בעוד טשרניחובסקי חי, וגם בעשרים השנים שלאחר מותו, היה הימין מושפע מרושם התקפתו הקשה של ביאליק על הרוויזיוניזם בשירו 'ראיתיכם שוב בקוצר ידכם'.[79] על רקע זה מובנים הבקע שנִבְעָה בהערצה שרחשו לביאליק סופרים ועיתונאים מן הימין ומן הימין הרדיקלי וניסיונם להצביע על עדיפותו של טשרניחובסקי עליו - הן כמשורר הן כמורה דרכה של האומה. ידועה תגובתו הקשה של ז'בוטינסקי על שירו של ביאליק הנזכר לעיל במאמרו 'המשורר לשעבר' (1931). שנתיים לאחר מכן הוא ניסה לרכך את דבריו במאמר 'ליובל השישים של ביאליק' (1933).[80] ואולם הרצון לעצב מחדש היסטוריה של השירה העברית, שבה טשרניחובסקי הוא האב המייסד האמִתי, המשיך להיות ניכר בכתיבה על טשרניחובסקי בעיתוני הרוויזיוניסטים (**הירדן**, **המשקיף**, **חרות**) והימין האזרחי (**הבֹּקר**).

חן־מלך מרחביה, ההיסטוריון של תנועת בית"ר, במאמר שנכתב כנראה לרגל יובל שנים להופעת שירו הראשון של טשרניחובסקי, משווה את הופעתו בשירה העברית להופעת הרצל בציונות, כלומר רואה בו מחולל מהפכה גמורה ואבי 'תחייה' ללא תקדים בעם היהודי. את ביאליק, לעומת זאת, המחבר משייך בחלק השני של אותו מאמר לדור המשכילים ש'היה שבוי עדיין בידי המליצה התנ"כית'. ביאליק היה בעיניו 'סמל ומופת להעדר אמונה בכוחות עצמו ודוגמה לדיכאון ולהשפלה גופניים', ואילו טשרניחובסקי הוא איש ה'גבורה', ובמקום דמעה יש אצלו נשיקה.[81]

כמה שנים קודם לכן, במלאות לטשרניחובסקי שישים ב־1935, התמודד ד"ר משה שמיר (שטיינר), אחד מעורכי **הירדן**, עם בעיית ה'קרע' בין טשרניחובסקי לבין קוראיו העבריים ועם 'פסילת יהדותו' של טשרניחובסקי שהוא מייחס למבקרי הספרות. גרסתו, שבעתיד יחזרו עליה כותבים בעלי נטייה אידאולוגית דומה לשלו, קשרה את ההתנכרות לטשרניחובסקי אצל קוראי העברית בקלקולם של 'בחורי ישראל' על ידי 'צלילי "היהדות המזוככת"' של שירי ביאליק ה"אחד העמי"; 'התנועה הלאומית שלנו לא הלכה בדרך ר' עקיבא אלא ברתמת יוחנן בן זכאי'. הוא מזכיר את שיר העלומים של ביאליק שבו הוא מציג את עצמו כמי שבהיותו יהודי 'לא לומד להכות באגרוף': 'כמסקנה מתפיסה זו מתחייבת תורת הכבשים' ('מהיות כפיר עם כפירים - אֶסָּפֶה עם כבשים'). טשרניחובסקי נשאר זר בגלל 'השקפת חיים עליזה, הערצת הכוח והיופי'. אילו דיבר על 'קרע שבלב' כברדיצ'בסקי או על 'נאד דמעות', היה זוכה בכתר 'המשורר הלאומי הגדול'.[82]

79 ראו תיאור קצר של פרשת פרסום השיר 'ראיתיכם שוב בקוצר ידכם' ותגובת ז'בוטינסקי על 'בגידת' ביאליק, בתוך: אבנר הולצמן, **חיים נחמן ביאליק**, מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, ירושלים תשס"ט, עמ' 215-217.

80 זאב ז'בוטינסקי, **על ספרות ואמנות**, ע. ז' ז'בוטינסקי, ירושלים תש"ח, עמ' 345-352, 353-360.

81 מ' חן, 'אבי שירתנו הלאומית', **המשקיף**, 27 בנובמבר 1942; שם, 29 בנובמבר 1942. השוואה דומה של טשרניחובסקי להרצל יש במאמר של פ' נאמן, 'מלחמת החירות בספרותנו (ליום הזיכרון של ש"ט)', **הבֹּקר**, 10 באוקטובר 1952, עמ' 4. נאמן עומד שם על סמיכות הזמנים בין הופעת **מדינת היהודים** של הרצל לשיריו הציוניים ה'פרוגרמטיים' של טשרניחובסקי 'שיר ערש' ו'נס ציונה'.

82 ד"ר מ' שמיר, 'צ'רניחובסקי הזר', **הירדן**, 25 באוקטובר 1935.

הסופר והמתרגם יהושע השל ייבין (יליד ויניצה, אוקראינה, 1891) ניצל את השלמת הוצאתה לאור של מהדורת היובל של כתבי טשרניחובסקי[83] לחשבון היסטורי כולל עם התפתחותה של הציונות בכיוון הקלוקל, מבחינתו. לדבריו, 'הכרכים החדשים של טשרניחובסקי לא עשו את אותו הרושם [...] שעשה בשעתו הספר הראשון [**חזיונות ומנגינות**, 1899]'. האשמה אינה במשורר, שכישרונו דווקא הֶעֱצים והתפתח עם השנים, אלא 'בדור'. טשרניחובסקי נשאר צעיר, 'אבל הדור [...] שבא ל"חילוף המשמרות" נולד זקן [...] הדור שלאחר המלחמה [מלחמת העולם הראשונה] חזר להיות דור של חובשי בית המדרש [...] בית המדרש שנולד במזל מרקס ואנגלס' והוא שטוף סיסמאות על אינטרנציונליזם ומלחמת מעמדות.[84] כשפרסם טשרניחובסקי את 'פרשת דינה', הכריז שמיר, בכינוי 'מ. שם', כי הוא הוכיח עתה ש'הוא הענק בדור המשוררים הננסים'.[85]

עיתוני הימין הוסיפו לטעון במשך השנים שהדור הצעיר אוהב את טשרניחובסקי, אף שהזיקה לסופרי ה'גלות' כבר פגה מלבו: ד"ר צ' גלויבר כתב במלאות תשע שנים למותו של טשרניחובסקי כי

> הוא משוררו של ישראל הצעיר ההולך ומשתחרר מכבלי הגלות [...] כעבור דור אחד, והנוער העברי לא ימצא כל ענין במרבית שירי ביאליק [...] כשם שאינו מוצא כבר כיום ענין ברוב מאמרי 'על פרשת דרכים' [...] בטשרניחובסקי, משורר החיים, בטשרניחובסקי המרדן, המתקומם נגד הרוחניות היתרה [...] ימצא הנוער תמיד את המשורר הקרוב ללבו ולרוחו.[86]

יצחק רון, סופר עיתון **החירות**, טען כעשר שנים לאחר מכן, על סמך הסתכלות בכיתת בית ספר, שהתלמידים עדיין לומדים את טשרניחובסקי 'ברצון רב'.[87]

ובתקופה שלאחר מלחמת ששת הימים, במלאות מאה שנה להולדת טשרניחובסקי, הדגיש הסופר משה שמיר, שעבר בשנים ההן מעין המרה משמאל מרקסיסטי לימין לאומני, את עליונותו של טשרניחובסקי על ביאליק מבחינת ה'עירום' שבו, הפראיות ושמחת החיים הלא מיוסרת. 'ביאליק הוא הפארק הלאומי שלנו. אבל אני [...] אוהב את הטרֶשה, את החורש הפראי [...] הוא תופעה הרבה יותר ספונטנית והרבה יותר חד פעמית מביאליק'.[88]

זיקת הימין והימין הרדיקלי לטשרניחובסקי מובנת, אבל התלהבות ממנו במחנה הדתי מובנת פחות ואף מפתיעה, כשנותנים את הדעת על החילוניות הרדיקלית של טשרניחובסקי רוב שנות יצירתו ועל כך שאפילו במחנה החילוני הרבו לעמול, בחייו ובייחוד בשנים שלאחר מותו, על

83 'מהדורת ועד היובל', ברלין-שרלוטנבורג-תל אביב-וילנה, שנשלמה הוצאתה ב־1934.

84 ה' ייבין, 'המשורר "הזר לאומתו" (לקראת יובלו של שאול טשרניחובסקי)', **בוסתנאי**, ז, כה-כו (1935/36), עמ' 15-16.

85 מ' שם [משה שמיר], '"פרשת דינה" לשאול טשרניחובסקי', **הירדן**, 26 בפברואר 1937. אין מדובר כמובן בסופר משה שמיר.

86 ד"ר צ' גלויבר, 'שאול טשרניחובסקי - משוררו של ישראל הצעיר (תשע שנים למותו)', **חרות**, 10 באוקטובר 1952.

87 יצחק רון, 'עוד משוררנו חי', **חרות**, 2 באוקטובר 1963.

88 משה שמיר, 'אומרים: ישנו משורר', **מעריב, ספרות, אמנות, ביקורת**, 25 ביולי 1975.

השבתו אל ה'יהדות' ועל טיהורו מדימוי ה'אלילות' וה'יוונות'.[89] אמנם המחנך פנחס שיפמן בן־סירה (יליד עיירה בפלך מינסק, 1873) היה בעל דעות יוצאות דופן למדי במחנה הדתי לאומי,[90] ובכל זאת יש עניין לעמוד על הדרך שבה ניכס את טשרניחובסקי אל 'רוח ישראל' על פי תפיסתו. במאמר הספד על טשרניחובסקי בן־סירה מנסה להסביר לקוראי **הצפה** מדוע שירת טשרניחובסקי היא חלק בלתי נפרד מתהליך ה'גאולה': מאחר שגם בעיני אנשי 'המזרחי' כרוכה ההגשמה הציונית בתהליך של שינוי פנימי, ולא רק ב'פריקת עול הגלות' וב'תחיית החושים', 'שירת היופי והיצירה' הגלומות בשירת טשרניחובסקי הן חלק אורגני של אותה גאולה פנימית.[91]

יעקב רימון (יליד 1901), אחיו הצעיר של המשורר יוסף צבי רימון, אף הוא דמות לא שגרתית בנוף הדתי־לאומי, התווכח במאמר שפורסם לרגל מלאות ארבע שנים לפטירת טשרניחובסקי עם הדעה ש'בשיריו התנגד [טשרניחובסקי] לדת ולמסורת'. לדעתו, הוא רק 'לוקח לדוגמה את האמנות היוונית העשירה, רוח הגבורה שלה [...] הוא רוצה שוב לראות באומה הישראלית אותו חופש של היוונים הקדמונים'. הציונות היוקדת של טשרניחובסקי מעידה עליו שאינו 'לועג למסורת', ו'שלוש אתונות' (1939) מבטא את המשיחיות באופן שאין נעלה ממנו.[92]

טשרניחובסקי נתפס אפוא באופן חיובי אצל כותבים דתיים, גם אם לא אופייניים מאוד לסביבתם, בזכות לאומיותו וכן בזכות השקפה שרווחה ב'המזרחי', ובעיקר בחוגי הנוער שלו, שחינוך אסתטי ו'התחברות אל היופי' הם חלק חיוני בתהליך הגאולה הציונית.

בשמאל ובשמאל הרדיקלי (קומוניסטים), ואין צריך לומר בזרם המרכזי של תנועת הפועלים, לא היו האהדה וההערצה לטשרניחובסקי פחותות משהיו בחוגי הימין, על אף הצורך להתמודד עם סוגיות קשות או בעייתיות של עמדות לא מקובלות עליהם המובעות בשירתו או עשויות להשתמע ממנה. את הצורך 'לטהר' את טשרניחובסקי מחשד של דעות לאומניות או קרבה להלכי רוח פשיסטיים הגבירו בשנות השלושים ושנות הארבעים הראשונות של המאה ה־20 עלייתם של המשטר הפשיסטי באיטליה והמשטר הנאצי בגרמניה, וכמובן פרוץ מלחמת העולם השנייה ומה שהביאה על העם היהודי.

במסיבה לרגל יובל העשרים להקמת בית אלפא, שנערכה בראשית נובמבר 1942 בהשתתפות המשורר, הציג אליעזר הכהן (יליד עיירה בגליציה, 1900, כלכלן, מראשי השומר הצעיר) את טשרניחובסקי כמי ש'החיים החדשים [ה]צומחים בחביון [...] יש בהם כדי למצוא מקורות־יניקה בשירתו'. לדבריו, 'הרומאנטיקה שלו יונקת מהקדמונים, מהכנעני העברי הקדמוני, מאגדות העכו"ם', אבל חשוב לו להבחין בין 'יניקה של כוחות־חיות מאגדת־קדומים והיוליות, כדי להוסיף הוד ואון לחיים חדשים', כפי שעושה טשרניחובסקי, 'ובין החזון הטראגי שהננו עדים לו בימינו, שבני־אדם לובשים לבשרם עורות של חיות־טרף [...] וגם בעולמנו [כוונתו קרוב לוודאי

89 בתקופה הארץ־ישראלית שלו נעשה יחסו לדת מעט מורכב יותר, והוא ניסה לתאר את עצמו כמתלבט בין שני קטבים, האלילי והיהודי־מסורתי ('מלאכי חורבת פי בסת', 1935), ואף בתיאור דיוקנו כילד הדגיש יותר את התעניינותו בניגוני הקריאה בתורה ('זמירות', 1943).

90 אוהד דוד, 'לאומיות וחינוך בהגותו ובפועלו של פנחס שיפמן בן־סירה', בתוך: הנ"ל, **פְּסָלַי פניה של אֵמה: זהות יהודית־ישראלית במקראות המאה העשרים**, אוניברסיטת תל אביב, תל אביב תשע"ב, עמ' 23–27.

91 פינחס שיפמאן [בן־סירה], 'שירתו של טשרניחובסקי', **הצפה**, 20 באוקטובר 1943, עמ' 5.

92 יעקב רימון, 'משהו על שירת טשרניחובסקי', **הפועל הצעיר**, 1 באוקטובר 1957, עמ' 18.

לרוויזיוניסטים ודומיהם] לא חסר מי שירצה להתקשט בהערצת הכוח והגבורה של הקדמונים כדי לכפות על חיינו החדשים את הריקנות הפוחזת, את הכזב ואת המאוויים ההרסניים'.[93]

היבט אחר שאנשי השומר הצעיר התמודדו אִתו בכתיבתם על טשרניחובסקי היה 'הסוציאליזם האוטופי' שלו, כפי שנקרא בלשון מרקסיסטית, שבא לכלל ביטוי במעין סיסמאות שוויוניות כמו 'דרור לנפש, פת לדל' בשיר הנודע 'אני מאמין' (1892) או 'תעבור מכל הארץ/ כל ממשלת הזדון!/ אל יהי בתבל עבד,/ אל יהי בה כל אדון!' בשיר מאוחר, 'כיצד מרקדין' (1934). טשרניחובסקי דחה מכול וכול את המהפכה הקומוניסטית הבולשביקית, שאותה חווה על בשרו בהיותו בפטרוגרד (לנינגרד) ואחר כך באודסה בשנות מלחמתם של הבולשביקים באויביהם, והקדיש למאבק בבולשביזם, ובעצם בכל טוטליטריות שהיא, את כליל הסונטות 'על הדם' ('אך יָאר לעד שֵׁם מתקני עולם! /[...]/ תלִיָנים בִּקדֶשה ומַשוִים עקשנים;/ אך סוף מנגינתם - אזיקים, גרדֳמוֹת', אודסה-ברלין, 1923). כמו כן תיאר במרירות ובסרקזם בפואמה 'מים שלנו' (ברלין, 1927) ובכמה מסיפוריו ('כאותם אנקורים', תרפ"ד, ועוד) את עוולות המשטר ועיוותיו כפי שהכירם. אנשי השמאל, בעיקר חברי הקיבוץ המרקסיסטים, היו צריכים להתמודד עם היחס לאורח החיים הקיבוצי ביצירת המשורר האהוב, כפי שהתבטא בעיקר ביצירת הענק המאוחרת שלו 'עמא דדהבא' (1941-1943).[94] בראייה מאוזנת יותר מדרך הצגת הדברים בכליל הסונטות הוא בוחן בה את יצירתה של מעין חברה טוטליטרית או קולקטיביסטית בדמות ממלכת הדבורים שחייהן מכוונים למטרה אחת - המשכיותו של המין, מטרה שלשמה נמחק כל אינטרס אנוכי, גם אינטרס המשכיות החיים הפרטיים. חיי ממלכת הדבורים נפרסים בהקבלה לחברה הקיבוצית על 'הקרבת היחיד' שבה - והכול בימים שבהם נחשבה חברה זו לחוד החנית של ההגשמה הציונית.[95]

יוסף וילפנד (יליד עיירה בפלך קייב, 1908, היגר לארצות הברית ב־1922, עלה לארץ ב־1933; ממייסדי עין השופט) אכן דן בטשרניחובסקי, במאמר שפרסם במלאות עשר שנים למותו, בתערובת של גינוי ל'בורגני הליברלי' החושש 'לגורלו של חופש הפרט במסכת החיים השיתופיים', כפי שהדבר בא לכלל ביטוי ב'עמא דדהבא', ושל אהדה רבה למשורר ש'מעבר מזה [...] משתרע הנוף המבורך של שירתו ההומאנית הגדולה, היונקת משפעה של שירת העולם'.[96] ניתוח מתוחכם יותר, המתבסס כנראה על קטגוריות מבית מדרשו של חוקר הספרות המרקסיסטי גיאורג לוקאץ',[97] אפשר למצוא אצל מבקר הספרות דניאל בן נחום (יליד קובנה, 1910, עלה לארץ ב־1933). הוא מתייחס דווקא לניגודים שבעולמו של טשרניחובסקי, אולם סבור שניגודים אלו מאפיינים בכלל

93 הכהן (לעיל הערה 34).

94 אלו תאריכי פרסומה של הפואמה כמעט בשלמותה, אולם קטעים ממנה החלו להתפרסם כבר ב־1935.

95 על פואמה זו ראו בעיקר: ברוך קורצווייל, 'על שני מוטיבים ראשיים ב"עמא דדהבא"', בתוך: הנ"ל, **ביאליק וטשרניחובסקי: מחקרים בשירתם**, עמ' 296-321 (לדברי קורצווייל, 'הוא נוטש את האסתטיציזם, כשם שהוא דוחה את פולחן הקולקטיביות. הוא שואף כאן לאיזון חדש, צודק ושקול, בין שתי העמדות, הוא חותר לקראת הומניזם חדש'; שם, עמ' 312); ערן קצב, '"עמא דדהבא": דיון ביצירת החיתום של שאול טשרניחובסקי', עבודת מוסמך, אוניברסיטת תל אביב, 2010.

96 יוסף וילפנד, 'שירת ה"יש" של שאול טשרניחובסקי (עשר שנים למותו)', **על המשמר**, 23 בספטמבר 1953, עמ' 5-6.

97 ראו קובץ מאמריו בתרגום עברי, גיאורג לוקאץ', **הריאליזם בספרות**, הקיבוץ הארצי השומר הצעיר, מרחביה 1951, בפרט המאמר 'הדיוקן הרוחני בדמויות האמנות' (בתרגום דניאל בן נחום), עמ' 9-52.

את משוררי אירופה המוחזקים מייסדי תרבות (גתה, פושקין, מיצקביץ' ועוד), והיו קיימים בדור ביאליק-טשרניחובסקי עד שחל 'בספרות העברית הפיצול בין מגמות רעיוניות ופיוטיות'.[98]

אפילו בביטאון הקומוניסטים הישראלים (מק"י) רחשה ההערצה לטשרניחובסקי, ונעשה מאמץ לטהר אותו וניסיון להדגיש את ההיבטים או היצירות הקרובים יותר לרוח ה'אדומה'. אמנם הכותב שיוזכר להלן אינו דמות שגרתית - פנחס גינוסר (יליד תל אביב, 1923) היה חבר אצ"ל ולח"י לפני שחבר למפ"ם ואחר כך למק"י - אבל בכתיבתו על נושא זה, במלאות עשרים שנה למותו של טשרניחובסקי, הוא נראה כמציג את הבעייתיות שיש בתוכני שירתו של טשרניחובסקי או בעמדותיו מנקודת ראות של קומוניסט ישראלי 'מן השורה'. אשר להתנגדותו של טשרניחובסקי לתיקון עולם גורף - גינוסר מתוודה שהאהבה אל טשרניחובסקי נשמרה בלבו על אף ה'דחייה', בלשונו, שעוררו בו השורות הידועות מתוך 'על הדם': 'אף יֶאַר לעַד שם מתקני העולם'. את 'אימתו של טשרניחובסקי מפני הקומוניזם', שאת אותותיה הברורים מצא ביצירה המאוחרת 'עמא דדהבא', גינוסר מייחס להומניזם של המשורר. ואשר ל'שוביניזם' שלו - גינוסר סבור שהוא אינו מבוסס על תפיסת 'אתה בחרתנו', והא ראָיה: נטייתו של טשרניחובסקי לתרגם מכל תרבויות העולם. בשיר שאפשר אולי למצוא בו היבט פשיסטי, 'אשרי נופלי במלחמה' (1934), גינוסר מדמה לראות דווקא הומניזם: העדפת הנפילה בקרב 'על פני זיהום הדגל בסרסרות'. בעניין הניטרליות או האדישות כלפי מאורעות הופכי עולם כגון 'מהפכת 1905' ברוסיה, התירוץ המטהר הוא היעדרותו של טשרניחובסקי מרוסיה בעת התחוללה המהפכה. לעומת זאת, גינוסר מוצא הדים לרעיונות מהפכניים בדמותה של רייזל'ה ב'לביבות' (נכתב ב־1902, פורסם ב־1903) ובשירים מוקדמים אחרים של טשרניחובסקי כדוגמת 'שיר מזמור לבני תובל קין' (1907), 'שירי האדם' (1901) ועוד.[99]

נוסף על המאמרים בעיתונות כמעט מכל הקשת הפוליטית, מעיד גם ארכיונו של טשרניחובסקי על ההתעניינות בו ועל החיבה שרחשו לו חוגים מגוונים, ובכללם בני עקיבא ודתיים מזרחים.[100]

98 דניאל בן נחום, 'בחינות בשירת טשרניחובסקי - עשרים וחמש שנים למותו', **על המשמר**, 6 באוקטובר 1968, עמ' 6.

99 פנחס גינוסר, 'עשרים למותו של שאול טשרניחובסקי - חזרה לאהבה ראשונה' (עם עיון מחודש בשיריו), **קול העם**, 9 באוקטובר 1963, עמ' 4-5. במוסף לספרות של קול העם התפרסמו מאמרים נוספים על טשרניחובסקי. ראו מאמרים שונים במלאות 25 שנה למותו: **קול העם, ספרות, אמנות, ביקורת**, 4 באוקטובר 1968, עמ' 4.

100 ראו לדוגמה בארכיונו האישי של טשרניחובסקי ב'גנזים': בקשה מארגון 'בני עקיבא' שיתרום מיצירותיו לספרייה שהקים הארגון (א' בטבת תש"א). פניות אוהדות מתלמידים בעלי שם ספרדי המתעניינים ביצירתו: מהתלמיד יוסף כהן בעניין פרשנות לשיר של טשרניחובסקי (ז' בתמוז תרצ"א) ומשלמה יפרח השולח לו הרצאה שהרצה עליו בנשף בבית הספר התיכוני למסחר בתל אביב (25 בדצמבר 1935). ברכות מבתי ספר דתיים ספרדיים: ברכה מתלמוד תורה 'אור החיים' של עדת יהודי פרס, שכונת זיכרון טוביה בירושלים (כנראה מסיוון תרצ"ח); מתלמידי 'בית אהרן', ירושלים, 'ועד עדת הספרדים בירושלים', יום ה', כד סיוון ש. צ"ח [שנת תרצ"ח] - למשורר הנערץ שאול ט' [....] עוד נשאב ממעיינות שירתך הנובעת ממקור הטבע, האהבה והיופי. עוד נדלה ממכמני יצירותיך'; מתלמידות בית הספר 'רוחמה', ירושלים: 'משוררנו היקר! שא ברכה מפי ילדי ישראל [...] רשמי שיריך נכנסו ונחרתו עמוק־עמוק בלבותינו' (כ"ג בסיוון תרצ"ח).

מה שנשאר

כשיצאו לאור הכרכים הראשונים של מהדורת כתבי טשרניחובסקי בהוצאת עם עובד, כתב המבקר יורם ברונובסקי בנימה מבודחת־מרירה כי 'כבר בימי האבל על טשרניחובסקי עם מותו התחילה לצמוח האגדה על המשורר שנשכח'. לדידו זה היה מיתוס, ובעצם אגדת 'טשרניחובסקי שנשכח' התחילה כבר עם הופעתו של המשורר, וטשרניחובסקי עצמו הוא ש'המציא' אותה - כנראה מתוך הרגשה שאינו מקובל כראוי לו.[101]

ראינו שיש שמץ של אמת בהבחנה זו. כשהופיע טשרניחובסקי בשירה העברית הוא 'הקדים בוא', כמאמרו בשיר. הוא היה 'ישראלי' ראשון - במובן של 'בן ארץ ישראל' - מבלי שנולד בה, או 'בן מדינת ישראל' - שהוא לא זכה להכירה - בתוך חברה יהודית שבחלקה כבר היתה נתונה בתהליכי מודרניזציה. באודסה, שאליה הגיע בנערותו, הוקם ב־1890, שנת בואו, 'הוועד האודסאי' שניהל את תנועת 'חיבת ציון'. אבל בחשיבתם ובתגובתם היו כמעט כל הפעילים הציונים והסופרים העברים שפגש שם בניה של חברת עבר שמרנית, וכך אכן הוא תיאר אותם בסרקזם בסדרת סיפוריו 'אודסה שמתה'[102] ובסיפורים אחרים וכן בזיכרונות שלו שנשתמרו בכתב יד. כאשר הגיע לארץ ישראל ב־1931 כבר 'איחר בוא' או 'איחר צור בָּראו', אף ששנות ארץ ישראל שלו היו פוריות ביותר כמותית (מבחינת מספר השורות - 40 אחוז מיצירתו!) וגם איכותית ('הוי, ארצי, מולדתי', 1933; 'אם ניחשת לאור', 1935; 'עיט, עיט, על הָרַיְךָ', 1936; 'אני, לי משלי אין כלום', 1937; 'שלוש אתונות', 1939; 'בלדות ורמיזא', מרס-מאי 1942, 'עמא דדהבא' 1935-1941). בני דורו או הצעירים ממנו מעט זכרו לו את חסד שירת נעוריו, אך תכופות לא היו רגישים די הצורך לחידושיו מאז.

בשנות העשרים ובראשית שנות השלושים צץ בשירה העברית דור חדש, בהנהגתו של אברהם שלונסקי, ומשוררי הדור הזה נטו לזלזל בטשרניחובסקי ולהתעלם ממנו; לשונו נתפסה עתה מליצית ו'פתטית', ממש כשם שתפס הוא בצעירותו את לשון משוררי ההשכלה שלפניו, ושירתו נתפסה כחסרת תהודה לעולם היחיד במכאוביו ובפחדיו נוכח המציאות המודרנית והחברה האורבנית. הסוגות שהכניס לשירה העברית, כגון האידיליה והפואמה האוטוביוגרפית, הצטיירו עתה כמיושנות, וההברה האשכנזית שבה הוסיף לכתוב את הפואמות שלו ובה תרגם את **האיליאס** ו**האודיסיאה**, גולת הכותרת של מפעלו התרגומי, כבר היתה זרה לאוזן.[103] את המחזה שלו **בר כוכבא**, שהושלם כבר ב־1924, סירב 'הבימה' להציג, תרגומי מחזות בפרוזה

101 יורם ברונובסקי, 'תסביך טשרניחובסקי', **הארץ**, **מוסף לספרות, תרבות ואמנות**, 5 באוקטובר 1990.

102 'אודסה שמתה', בתוך: **כתבי שאול טשרניחובסקי**, ז, ועד היובל להוצאת כתבי שאול טשרניחובסקי, תל אביב תרצ"ב, עמ' קנז-רכה.

103 על יחסו של שלונסקי לטשרניחובסקי ראו: הלפרין, **המאסטרו**, לפי המפתח; שלונסקי, **מסות ומאמרים**, במקומות שונים; וכן רשימת ההספד האמביוולנטית שלו על טשרניחובסקי, 'על מות', **משמר**, 22 באוקטובר 1943, עמ' 4: 'טשרניחובסקי לא היה איש המחבואים - הוא היה משורר הנגלה והנחשף [...] את המוות הבאלאדי ידע. את המוות הלירי לא ידע [...] מוות? - קרבן או גבורה, אסון ותאונה. אך לא סך־הכל ותמצית [...] עצבות כזאת יש לכל המלבלבים, הרואים את העולם בזוג עינים אחד, שהוא, בשירתנו העברית, היה הגדול שבהם'. על יחסה של לאה גולדברג אליו ראו: לאה גולדברג, 'המאושר' [רשימת הספד], **משמר**, 22 באוקטובר 1943, עמ' 4, וכן יומניה: **יומני לאה גולדברג** (ערכו והכשירו לדפוס רחל ואריה אהרוני), ספרית פועלים, בני ברק תשס"ו.

שלו (**החולה המדומה, בכור שטן**) היו גרועים, הפרוזה שלו, על אף ניסיונות להפוך אותה לנועזת בארוטיות שלה ('עגלי', 1934) או לסאטירה חברתית ('הגברת פראנקו', 1934), היתה בעיקרה בינונית, שיריו לילדים לא היו מבריקים וגם לא זכו כמעט להלחנות משמעותיות, משליו הפוליטיים־חברתיים היו מגושמים, והערותיו הנוקדניות בענייני הגייה ותעתיק נראו אולי טרחניות.

על אף הצעירות הנצחית שהיתה בו, ועל אף שובבותו הילדית, שעליה מעידים גם מי שהכירוהו כרופא ילדים עירוני, הוא חש זרות כלפי הדור הצעיר, כפי שמעידים בין השאר הוויכוח שלו מעל דפי **הארץ** עם התלמיד אלוף הר־אבן ודברים שאמר בראיונות אתו.[104] טשרניחובסקי היה אמביוולנטי כלפי הנוער הארץ־ישראלי: מצד אחד הגשימו בני הנוער האלה לכאורה את אידאת החופש והטבעיות שלו, ומצד שני הוא התקשה להשלים עם החספוס והישירות שלהם, שהיו מנוגדים כל כך לחינוך הרוסי והגרמני שהוא היה אמון עליו. יתר על כן, תמימותו של טשרניחובסקי נחשבה מגוחכת אפילו בארץ ישראל האידאליסטית של שנות השלושים והארבעים.[105]

הניסיונות של אגודות למיניהן להתכבד בכבודו ולעשותו חבר בהן;[106] הברכות שקיבל ליובלותיו (ארבעים להופעת שירו הראשון ב־1932, יובלו השישים ב־1935 ובמיוחד יובל החמישים להופעת שירו הראשון ב־1942, כשכבר היה ידוע על מחלתו הקשה); ההזמנות שקיבל להשתתף ולדבר או להרצות בערבים שנערכו לכבודו; מכתבים שקיבל מתלמידים בבתי הספר - כל אלו אכן מעידים על כבוד שרחשו לו פרנסי היישוב ומחנכים, שוודאי המריצו את תלמידיהם לברכו ולספר לו כיצד הם חווים את יצירותיו, אולם הקשר החי שלו עם הציבור ונוכחותו בחיי הלאום היו מוגבלים. טשרניחובסקי לא ידע להרצות; כאשר היה מוזמן להופיע בציבור, היה מסתפק בקריאת כמה שירים מתוך רפרטואר לא הולם, כמעט לא משתנה (בעיקר 'אני מאמין' ו'מנגינה לי', שניהם בהברה אשכנזית), וקורא אותם בלא כל כישורי קריינות, משום שהיה אדם כן שאינו יודע לשחק; פעמים אחרות היה מגמגם דברי ברכה שדלותם הדהימה כל פעם מחדש את מעריצי שירתו.[107]

104 הוויכוח עם אלוף הר־אבן ותלמידים אחרים, **הארץ**, 9 במרס 1942; שם, 20 באפריל 1942; טוביה אטלס, 'שיחה עם שאול טשרניחובסקי ז"ל', **במעלה**, 12 בנובמבר 1943. ראו גם: ישראל זרחי, 'שיחה עם המשורר שאול טשרניחובסקי (ליובל החמישים של שירו הראשון)', **דבר לילדים**, יג, 18 (21 באפריל 1943).

105 ראו זיכרונות שונים, בעיקר של עיתונאים: י' סין [יוסף סערוני], 'במחיצתו של צ'רניחובסקי', **הדור**, 5 בנובמבר 1954; גרשון הנדל, 'המשורר הרופא', **הבקר**, 4 באוקטובר 1963; רות לבנית [בז'וז'ה], 'טשרניחובסקי, אני זוכרת אותו היטב', **עתון 77**, יא, 93 (חשוון תשמ"ח).

106 ראו לדוגמה בארכיונו האישי ב'גנזים': הודעה שנבחר 'בתור חבר ועד האגודה' של שוחרי האוניברסיטה העברית, 16 בינואר 1934; מכתב מאברהם ברוידס, מזכיר 'אגודת הסופרים והספרות העברית', המודיע לו ש'בישיבת הוועד המרכזי האחרונה הוחלט להציע את כב[ודו] לנשיאות הוועידה של אגודתנו' (1934, לאחר מות ביאליק); מכתב מוורנר סנטור, 'אדמיניסטרטור' (מנהל האוניברסיטה העברית), המודיע לטשרניחובסקי שנבחר להיות בחבר הנאמנים של האוניברסיטה העברית, 5 בספטמבר 1939; הודעה מוורנר סנטור שחבר הנאמנים 'הזמין' אותו להיות חבר בוועד הפועל של האוניברסיטה, 29 בינואר 1942. גם אגודות בעלות אופי אינטלקטואלי פחות חפצו להתכבד בו: 'עוגן', אגודת הדייגים העברים, הזמינה אותו להיות 'חבר ועד כבוד של אגודתנו', 26 בפברואר 1941, וכיוצא בה גם אגודת מכבי האש.

107 העניין עולה בכמה וכמה דברי זיכרונות: של נתן אגמון־ביסטריצקי, יוחנן טברסקי, יעקב פיכמן,

בשעה של חשבון נפש אכזרי הוא ביטא בעצמו את זרותו ואת בדידותו מתוך מודעות כאובה בשירו הנפלא 'אני, לי משלי אין כלום': 'גם זה ידוע לי: כי לעולם אני/ לי בית לא אבנה, ולא תגיל עיני/ בדפֹק מעדר זריז על סלע [...]/ לא אקדם ברכה כל לִבֵּנה עולה,/ ולא ירון לבי עם גמר סִפון שָׁריר,/ [...]/ וכרם לא אטע, לא אסקל, [...]/ כי לא אשתֹל שתיל, כי לא אכאב בצָמאו'. עם זאת, ברגעים אחרים (כמו ב'אם ניחשת לאור') ידע גם להעריך נכונה את תרומתו, שאין שנייה לה כמעט, לתרבות העברית ולמה שחי וצמח בה בזכות אישיותו הרוחנית המופלאה.

אפשר לקבוע שבשלושת העשורים הראשונים לאחר מותו היה לטשרניחובסקי מעמד של 'איקון' מרכזי בספרות ובתרבות העברית. אמנם מזכיר אגודת הסופרים, המשורר אברהם ברוידס, קבל כבר ביום השנה הראשון לפטירת טשרניחובסקי כי 'בראש מושפל ניצבים בני העדה הקטנה ליד קברו של המשורר הדגול' ותהה 'היכן שוחרי שירתנו?'[108] ואולם לפחות עד סוף שנות השישים של המאה ה־20 הקפידו מוספי הספרות של העיתונים היומיים וכתב העת של אגודת הסופרים **מאזניים** לציין את יום השנה לפטירתו או את יום הולדתו במאמרים על יצירתו - אמנם במרווחים גדלים והולכים. ספרי מחקר לא מעטים נכתבו על טשרניחובסקי, ובהם ספריהם של ברוך קורצווייל, אברהם שאנן ויוסף האפרתי. האפרתי אף הקים את 'חדר טשרניחובסקי' במכון קיפ של אוניברסיטת תל אביב, ריכז שם חומר חשוב והניח את היסודות לביבליוגרפיה של כתבי טשרניחובסקי.[109] כמו כן הוא היה עורכו של מבחר מאמרי ביקורת על יצירת טשרניחובסקי. במלאות חמש עשרה שנה למותו של טשרניחובסקי נפתח במקום מרכזי בתל אביב 'בית הסופר על שם שאול טשרניחובסקי' - ביתה של אגודת הסופרים העברים. בשנת תשכ"ו ובשנת תשכ"ח יצאו מהדורות מהודרות של שירי טשרניחובסקי בהוצאת דביר, ובשנות התשעים החלה הוצאת עם עובד בהפקת רוב כתביו מחדש, אבל הוצאה ראויה ושלמה של כתביו לא יצאה לפועל, מסיבות מורכבות, וייתכן שגם לכך היתה השפעה מסוימת על שקיעת העניין בו ודחיקתו לשולי השיח.

השחיקה במעמדה הציבורי של שירת טשרניחובסקי נעשתה ניכרת בסוף שנות השישים, עם התהוותה של 'ישראל חדשה' אחרי מלחמת ששת הימים. למן שנות השבעים, ככל שהתפרסמו עליו מאמרים או כתבות בעיתונות בימי השנה למותו, הם נדרשו בעיקר לקוריוזים ביוגרפיים או הכילו קובלנות שבשגרה על שכחתו. השינויים בתכנית הלימודים בספרות בבתי הספר הממלכתיים ביטאו גם הם את השינוי במעמדו של טשרניחובסקי בחינת מעין משורר לאומי שני לביאליק. בראשית שנות השישים עוד ציינה מורה בתיכון שכתבה 'על לימוד הנושא ביאליק-טשרניחובסקי בכיתה יו"ד' את יתרונו של טשרניחובסקי על ביאליק מבחינת הדימוי הציוני ('נתן לנו את העברי הזקוף'), אבל הודתה שתחילה 'לא הבינונו את מורכבותו של טשרניחובסקי [...] את יהדותו של טשרניחובסקי גילינו הרבה מאוחר הרבה יותר'.[110] המשורר יהודה עמיחי

משה בן מנחם.

108 מצוטט בתוך: רן רזניק, 'גם משורר מת צריך יחסי ציבור', **העיר**, 9 באוגוסט 1991.

109 יצאה לאחר מותו בטרם עת של החוקר, ב־1980.

110 רבקה כהן, 'על לימוד הנושא ביאליק-טשרניחובסקי בכיתה יו"ד', **אורים**, יח, ד (טבת תשכ"א), עמ' 245-250. ראו גם כתבתו של יצחק רון (לעיל הערה 87).

סיפר שנתיים לאחר מכן במעין ריאיון קולקטיבי בעיתון **דבר** במלאות עשרים שנה למותו של טשרניחובסקי: 'כמורה [...] יכול אני להעיד ששיריו של טשרניחובסקי עשויים לפתוח בלב התלמידים פתח לשירה על כל צורותיה',[111] כלומר להביא למודעות התלמידים סוגות מגוונות של שירה. אבל אלו כבר היו הדים שהלכו ונמוגו.

ב־1983 הקים משרד החינוך ועדה, וזו בנתה תכנית הכוללת 1,500 יצירות ספרות, שמהן חובה בשירה עברית רק ביאליק ושירת ימי הביניים. התוצאה היתה, לפי כתבה בעיתון **העיר**, ש'כיום אפשר לסיים תיכון מבלי לדעת שטשרניחובסקי הוא לא רק שם של רחוב. גם באוניברסיטאות הוא לא נלמד כעניין מרכזי'.[112] כמה שנים קודם לפרסום הכתבה הזאת הגיב המפקח על הוראת הספרות, יוסף הגורני־גרין, על תהיות עיתונאי בעניין הזה וטען כי בחטיבת הביניים הבלדות והאידיליות של טשרניחובסקי נותרו לימודי חובה.[113] ואולם ב־1991 הוסרה גם החובה הזאת, עם כניסתה של רפורמה בלימודי הספרות.[114]

בראשית שנות התשעים, עם יציאתו לאור של הכרך **שאול טשרניחובסקי: מחקרים ותעודות** בעריכת בועז ערפלי, הכולל גם אוטוביוגרפיה לא גמורה שכתב טשרניחובסקי בשנותיו האחרונות, נשמעו מעל דפי העיתונות תחזיות על אפשרות שיבה של טשרניחובסקי אל 'הזרם המרכזי' של ציבור הקוראים. חוקר הספרות והעורך מנחם פרי דיבר על הצורך במשורר כנתן זך - שאכן ידוע באהבתו לטשרניחובסקי - כדי להשיב את המשורר אל הקוראים, כשם שעשה זך לדוד פוגל וליעקב שטיינברג, וכשם שעשו הוא וויזלטיר לאבות ישורון.[115] אך דומה שזו היתה תסיסה על פני השטח, שלא החריגה את העיסוק בטשרניחובסקי מעבר לאוהביו המושבעים מלכתחילה, לקומץ משוררים בני הדור הוותיק יותר (עמיחי, אהרן אמיר) ולחוקרים בעלי תודעה היסטורית.

סיכום: דימויו של טשרניחובסקי היום ובסיס לראייה חדשה

חוקרי שירת טשרניחובסקי חלוקים בדעותיהם אשר לסיבות הדעיכה בהתעניינות בשירתו ובאהבה אליה. דן מירון, שנתן את דעתו על 'בדידותו' של טשרניחובסקי ועל הסתייגות ממנו של חלקים מן הציבור היהודי־ציוני וראה בהן בעיה הנובעת משירתו עצמה וטבועה מלכתחילה באופייה, ניסה בתקופות שונות בכתיבתו ובתגובותיו על טשרניחובסקי להסביר את הבדידות הזאת. טענתו הבסיסית בספרו **בודדים במועדם** היתה שטשרניחובסקי לא היה 'זר' אלא עטה מסכה של זר ו'המציא לעצמו' ביוגרפיה מדומה בחלקה כדי לייצב לעצמו מעמד משלו

111 חוה רזילי, 'דמות המשורר בעיני הדור הצעיר: אנשי המשמרת הצעירה בספרות ובאמנות משיחים על טשרניחובסקי', **דבר, המוסף לספרות ואמנות**, 2 באוקטובר 1963. גם מתשובת עמיחי וגם מתשובות המרואיינים האחרים - יוסף ידין, שלמה טנאי, שרה לוי־תנאי - עולה שטשרניחובסקי היה לגביהם זיכרון נעורים מלבב יותר ממשורר המלווה אותם בבגרותם.

112 רזניק (לעיל הערה 108).

113 גיא קב ונקי, 'טשרניחובסקי המקופח', **ידיעות אחרונות**, 17 באוקטובר 1986, עמ' 20.

114 ראו: חיים נגיד, 'טשרניחובסקי Who?', **ידיעות אחרונות**, 1 באוקטובר 1993, עמ' 32-33.

115 רזניק (לעיל הערה 108).

ב'פליאדה' של דור ביאליק. בשנות התשעים אמר מירון לעיתונאי שאצל טשרניחובסקי ישנם שירים שבהם מרגישים את חייו המיניים, ואולי כאן שורש הדחייה כלפיו, בעיקר מצד חוגים דתיים.[116] בהתבטאויות בתקופה מאוחרת יותר טען מירון שמלבד המחיצה הלשונית מפריד בין טשרניחובסקי לקורא בן ימינו האופטימיזם התמים שלו.

בועז ערפלי, חוקר מובהק של שירת טשרניחובסקי שאף נחשב משמֵר מורשתה, חלק על טענת הביוגרפיה הבדויה שמעלה מירון.[117] כמי שעוסק בכתיבת הביוגרפיה של טשרניחובסקי, נראה לי אכן שהדין אִתו: על אף קווי דמיון לא מבוטלים בין יהודי העיירה הטיפוסיים של תחום המושב לכפריים של נובו רוסיה, המחקר ההיסטורי מצביע על ייחודם המובהק של החיים היהודיים באזור זה. בעיני ערפלי, טשרניחובסקי הוא האוניברסליסט בה"א הידיעה, אבי ה'כנעניות' החותרת לבטל כל אחיזה של היהדות התלמודית - ובעצם של כל מה שנוצר לאחר 'מתן תורה' - בזהות העברית.[118] ערפלי סבור שבישראל של היום קשה למצוא הזדהות עם האוניברסליזם של טשרניחובסקי, עם השקפת עולם שאיננה דתית ואינה לאומנית. ברוח דומה התבטא גם המשורר והחוקר נתן זך.[119]

ואולם גם ערפלי וזך מצד אחד וגם דן מירון מצד שני נוטים להתעלם מן המכלול טשרניחובסקי, ובמידת מה מצמצמים את הספקטרום הרבגוני שבו. על אף סלידתו מן המודרניזם, באמנות הפלסטית ובשירה כאחד,[120] היו בטשרניחובסקי היבטים מודרניסטיים המרחיקים אותו מדימוי הרומנטיקן האופטימיסט והנאיבי שמייחס לו מירון,[121] ואילו האוניברסליזם והחילוניות המובהקת שמייחס לו ערפלי[122] נסתרים על ידי היבטים בעלי אופי אחר בהשקפת עולמו הנחשפים בשירתו וביצירתו בכלל והועלו גם במאמר זה.

ייתכן שראוי לראות בטשרניחובסקי בראש ובראשונה דגם של יהודי שנסיבות גידולו וחינוכו גרמו לו להרחיק לכת בטמיעה התרבותית בסביבה הרוסית, ומתוך כך גם בתרבות העולם בכלל,

116 שם.

117 בועז ערפלי, 'ברדיצ'בסקי וטשרניחובסקי קוראים בתנ"ך', בתוך: הנ"ל, **שורת המורדים: מחקרים בספרות העברית החדשה**, כרמל, ירושלים תשס"ט, עמ' 13-48; הנ"ל, **צעיר לעד: עיונים בשירת שאול טשרניחובסקי**, הקיבוץ המאוחד [בני ברק] תשע"א. עמ' 35-59 מיוחדים לפולמוס ישיר עם מירון.

118 ראו במיוחד הפרק 'טשרניחובסקי ואלוהי הקדם', בתוך: ערפלי, **צעיר לעד**, עמ' 117-158.

119 לדעתו של ערפלי ראו: שם; רזניק (לעיל הערה 108). ליחסו של נתן זך ראו: 'טשרניחובסקי - באיחור של חמישים שנה - טשרניחובסקי וביאליק וההעדפה האינסטינקטיבית של נתך זך הצעיר. עם הופעת **שאול טשרניחובסקי: מחקרים ותעודות**', **שישי - תקשורת ותרבות**, 64 (א' באדר ב תשנ"ה), עמ' 14.

120 יחסו השלילי לזרמים המודרניים באמנות הפלסטית עולה מזיכרונות עליו של גבריאל טלפיר, עורך כתב העת **גזית** ('אנשי רוח - ביצירתם האמנותית - ש"ט (1875-1943)', **גזית**, כו, ט-יב [כסלו-אדר תש"ל], עמ' 40), ושל הצייר חיים גליקסברג (**ביאליק יום־יום: פרקי זכרונות, ציורי ורשומים**, דביר, תל אביב תשי"ג, מצוטט בתוך: איה לוריא, **שמורים בלב: ציורי הדיוקן של חיים גליקסברג** [קטלוג], מוזיאון תל אביב לאמנות תל אביב 2005, עמ' 76). הסתייגותו החריפה מהשירה המודרנית, בפרט משלונסקי ואנשי חוגו, נחשפת ביומנו, ב'אנקדוטות ספרותיות' שרשם ובהתבטאויות אחרות (ראו, למשל, השיר הסאטירי בסדרת 'יעקב תם', 'מכתב גלוי אל הקהל', **דאר היום** [כ"ט באדר תרצ"ד], עמ' ה).

121 דוגמאות בולטות אפשר לראות בניסיונותיו בשירתו המאוחרת להפריד בין צורה לתוכן, בעיקר על ידי ניתוק הרובד המוזיקלי של השיר מ'תוכן' ספציפי וממשמעות בכלל.

122 ראו למשל פרשנותו לשיר 'ראי', אדמה', ערפלי, **צעיר לעד**, עמ' 368-379.

הרבה יותר מן הסופרים, המשוררים והמבקרים העבריים של תקופתו (וגם יותר מרוב קהל קוראיו). הוא, שלדידו היו היצירה והתרגום ביטוי עצמי בעל ערך זהה כמעט,[123] הקדיש את חייו להוכחת קיומה של אחדות קדומה של האנושות, שבה העברי הקדמון, זה שעדיין היה מחובר ללא חציצה לתרבויות סביבתו, היה גורם יוצר ומשפיע.[124] שירתו היתה מעין משא ומתן מתמיד עם תרבויות העולם, והוא ייבא מהן אל השירה העברית סוגות, מבנים סטרופיים וצורות חריזה ומצלול. גם סיפוריו מוקדשים תכופות לבחינת זיקתו לעולם הרוסי והאוקראיני, שאליו חש קרבה בדרגה של אינטימיות שלא אפיינה כמעט איש מן הסופרים העבריים בתקופתו. משום כך, גם ללאומנות וגם לאוניברסליזם שלו, גם לחילוניות וגם ל'פאגאניות' שלו יש טעם זר ולא לגמרי מבוית בתרבות העברית המוכרת.

123 ראו למשל זיכרונותיו של נתן ביסטריצקי־אגמון עליו (ביסטריצקי, לעיל הערה 22).

124 ראו בעיקר: שאול טשרניחובסקי, 'מבוא', בתוך: הומרוס, **ספר איליאס** (תרגם שאול טשרניחובסקי), א, שטיבל, [תל אביב] 1930, עמ' XLII-I. רעיון דומה השמיע טשרניחובסקי גם בנאום שנשא בהלסינקי באפריל 1935, לרגל קבלת עיטור ממשלת פינלנד על תרגומם לעברית של חלקים מהאפוס **קאלוואלה**. על תוכן נאומו ראו: הרב ד"ר שמעון פדרבוש, 'טשרניחובסקי בהלסינגפורס', **הדאר**, כג, ב (י"ד בחשוון תש"ד); נורית גוברין, '"שר בשירים בלב היער" - שאול טשרניחובסקי ותרגום הקלוולה', **עם הספר**, ט (חורף תשנ"ה), עמ' 103-118.

מבני עקיבא ל׳מניין הצעירים׳:
הלאמת המסורת האשכנזית בקהילת המתפללים הציונית־דתית

נסים ליאון

על רקע הגוונים האידאולוגיים בחברה הציונית הדתית[1] בולט הגוון האחיד יחסית של המסורת האתנית הדומיננטית של הקהילות המרכזיות - המסורת האשכנזית. מקורה של הדומיננטיות הזו בתהליכי ההלאמה והישראליזציה של מסורות יהודי מזרח אירופה. אולם החלוקה האתנית בחברה הדתית בין אשכנזים לספרדים - יוצאי ארצות ערב וצפון אפריקה - אינה נסמכת בהכרח רק על יחסי הכוח האתנו־מעמדיים. היא נושאת גם תוכן עם משמעות מוקדמת ופרקטית. להיות אשכנזי או ספרדי בחברה הדתית משמע להיות שייך או משויך לקבוצה או לקטגוריה יהודית מוקדמת שיש לה קשר חי למנהג ולהלכה שמקורם בקבוצת המוצא. לכן הפרויקט הציוני הדתי מצוי בפרדוקס. מצד אחד הוא מבקש לראות לאומיות יהודית חדשה, ציונית ושומרת מצוות, שמתגברת על מה שנדמה לעיניים ציוניות כחלוקות גלותיות שאין מקומן במציאות הלאומית המתחדשת. מצד אחר קשה לקיים פרקטיקה יהודית הלכתית ללא התייחסות מודעת למסורות מוצא אתניות.[2]

הציונות הדתית ניסתה לפתור את הפרדוקס באחת משתי אפשרויות. הראשונה היתה

1 ראו בהקשר זה: אשר כהן, 'הכיפה הסרוגה ומה שמאחוריה: ריבוי זהויות בציונות הדתית', **אקדמות**, טו (תשס"ה), עמ' 23-29; חנן מוזס, 'מציונות דתית לדתיות פוסט־מודרנית: מגמות ותהליכים בציונות הדתית מאז רצח רבין', עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר־אילן, רמת גן 2009.

2 אחד המאמרים הבולטים בשאלה העדתית בחוגי הציונות הדתית הוא בקשתו של הרב אברהם יצחק הכהן קוק, רבה הראשי של פלשתינה־א"י ומי שהיה לדמות בולטת בדיוקן המנהיגות הציונית הדתית, כי העדות השונות ישמרו על מנהגיהן המובחנים. ראו: אברהם יצחק הכהן קוק, **אורח משפט: תשובות בהלכות שולחן ערוך אורח חיים וחושן משפט**, מוסד הרב קוק, ירושלים תשמ"ה, אורח חיים, סימן יז. וראו את התייחסותו של בנימין לאו לסוגיה זו: בנימין לאו, 'הרב ב"צ עזיאל: אחדות האומה בשדה ההלכה', בתוך: מרדכי בר און וצבי צמרת (עורכים), **שני עברי הנשר: דת ומדינה בראשית דרכה של ישראל**, יד יצחק בן־צבי, ירושלים 2002, עמ' 297-319.

אסטרטגית ביסודה: הפיכת המסורת האתנית של הקבוצה הדומיננטית, האשכנזית, המזרח־אירופית, למסורת הלאומית החדשה והכפפת יתר הקבוצות אליה. תהליך זה נעשה לרוב באמצעים ממלכתיים. כך לדוגמה מוכר המקרה שהרב הצבאי הראשי לצה"ל הרב שלמה גורן עשה את הסידור בנוסח חסידי פולין לנוסח האחיד של הסידור הצה"לי.[3] תפילת הקדיש והאזכרה בטקסים ממלכתיים בנוסח האשכנזי היו ליסוד הנוסח הרשמי כבמקרה של תפילת 'אל מלא רחמים'. מקרה אחר המוזכר בשיח הציבורי מפעם לפעם הוא חלוקת סידורי נוסח האשכנזים 'ספרד' לילדי עולים מארצות האסלאם במסגרות החינוך הממלכתיות הדתיות.[4]

האפשרות השנייה היתה תהליכית וכרוכה בפירוק מסורות המוצא ובהרכבתן מחדש מתוך התנסויות חיי היום־יום והניסיונות לישראליזציה של חיי הקהילה הדתית. צירוף מפתח בהקשר זה הוא מה שאני מבקש לכנות כאן 'הסגנון הצעיר' או 'סגנון בני עקיבא'. בתמציתיות אפשר לתאר סגנון כצורת ביטוי תרבותית מוחצנת. זו מתממשת בתרבות החזותית והלשונית ואף בהתארגנות החברתית. כאלה למשל הם פרטי ביגוד, אופן דיבור ומחוות.[5] הסגנון הולך ומתגבש בתוך הקשר חברתי ובתגובה עליו. תחילתו לא פעם במרד נגד המציאות,[6] והמשכו בהסבת מערך הביטויים לארגז כלים המשמש מקור לסימון מחאה וחתרנות נגד הממסד והסדרים החברתיים.[7]

אחת החוליות בתהליך ההלאמה של המסורות האשכנזיות בחברה הציונית הדתית ועשייתן לדומיננטיות היא ההשפעה של הסגנון הצעיר שהתפתח בתנועת הנוער בני עקיבא ובמוסדות החינוך. הסגנון לא היה אשכנזי. הוא היה חדשני, מודרני וצברי, סגנון שביקשו לעצמם צעירים וצעירות שהוריהם או הם עצמם באו ממזרח אירופה וממרכזה. דוגמה להשפעה סגנונית היא התפתחותו של דפוס קהילתי שהיה לו תפקיד ממשי בפירוק ובהרכבה של המסורת האשכנזית בציונות הדתית - 'מניין הצעירים'.

האפשרות הראשונה התאפיינה בקביעה 'מלמעלה' של המסורת הממלכתית, באמצעות העדפת מסורת אתנית אחת ממסורת אתנית אחרת תוך כדי ניסיונות למחיקתה או לכל הפחות דחיקתה באמצעים ממלכתיים.[8] האפשרות השנייה התאפיינה במעורבות של מוסדות החינוך והמסגרות הקהילתיות בפירוק ובהרכבה של מסורות המוצא הקטנות תוך כדי פיתוחו של סגנון חדש, ישראלי, ועשייתו מסורת גדולה ושלטת. האפשרות הראשונה - ובה לא נרחיב - אפיינה את הניסיונות להטמעתם של בני נוער מזרחים במוסדות חינוך שהונהגו שנים רבות בידי יוצאי מרכז אירופה ומזרחה מהציונות הדתית.[9] האפשרות השנייה אפיינה דינמיקה שהלכה והתפתחה

3 בנימין לאו, **ממרן עד מרן: משנתו ההלכתית של הרב עובדיה יוסף**, ידיעות אחרונות, תל אביב 2005, עמ' 120. בעשור האחרון נוסף לנוסח האחיד נוסח של עדות המזרח שאותו סידר וערך הרב הראשי לצה"ל אביחי רונצקי בהתאמה לנוסחאות סידורו של הרב מרדכי אליהו, **קול אליהו**.

4 יוסף ענתבי, 'הסידור אשר ביד הילד', **קול סיני**, ה, ג (תשכ"ד), עמ' 136.

5 Dick Hebdige, *Subculture: The Meaning of Style*, Methuen, New York 1979

6 George Melly, *Revolt into Style*, Anchor Books, Garden City, NY 1972

7 David Muggleton, *Inside Subculture: The Postmodern Meaning of Style*, Berg, Oxford 2002

8 ראו למשל: James C. Scott, *Everyday Forms of Peasant Resistance*, Yale University Press, New Haven, CT 1985

9 ראו בהקשר זה את התייחסויותיהם הציבוריות של אבי פיקאר, 'הציונות הדתית והמזרחים: מאז ועד

בקהילות המתפללים הציוניות הדתיות וניסתה לפתח סגנון ישראלי מודרני ומעודכן עם יחסי רצף ותמורה עם המסורות היהודיות האשכנזיות הישנות.

על המתודולוגיה והמבנה

המתח שבין הגלות לשלילתה ובין 'היהודי החדש' לזה 'הישן' בציונות הדתית תועד ונחקר על רקע הקשר בין הציונות הדתית לקהילות יהודיות בתפוצה,[10] ועל רקע הניסיונות האידאולוגיים והפוליטיים לאחר מלחמת ששת הימים לאמץ גישות ציוניות אקטיביסטיות על חשבון דפוסים שמרניים.[11] מנגד, הדעת ניתנה פחות להשפעת המתח הזה על חיי הקהילה הדתית בישראל, מלבד אולי במקרה של הקיבוץ הדתי,[12] והדיון הערני בשנים האחרונות בשאלות מגדר והלכה.[13] אני מבקש להציג את השפעת המתח הזה על תהליך שנדמה לא פעם כי הוא שולי, אך בפועל יש לו תפקיד מתמשך בעיצוב המסורת האתנו־דתית הדומיננטית בקהילות הציוניות הדתיות בישראל - הלאמת המסורת האשכנזית.

מתוך הקשר זה עולות שתי מטרות. הראשונה היא להבין כיצד תהליכי הלאמה של מסורות אתניות מקבלים ביטוי מוסדי בחיי השגרה הדתית, ולהשתתף בקידום המחקר של בית הכנסת הישראלי, שלהבדיל ממקומו הבולט במחקר התפוצה היהודית,[14] אינו בולט במחקר החברה הישראלית, אף שבישראל פזורים מאות בתי כנסת המשמשים ציבור יהודי מגוון. הנחתי היא כי בתי כנסת בישראל אינם מנותקים מהתפתחותה של הלאומיות הישראלית, אם מתוך הכרה בה ואם מתוך התנגדות לה. מבחינה זו בתי הכנסת בישראל הם מרכיב בתהליכי היצירה וההבניה של הקולקטיב הלאומי. בין כותליהם עוסקים לא רק בתפילה ובמפגש חברים, אלא גם במשא ומתן

היום', **דעות**, 49 (תשע"א), עמ' 4-7; חזי כהן, 'אני במערב(א) ולבי במזרח: חינוך ציוני־דתי: האם אפשר אחרת?', **דעות**, 49 (תשע"א), עמ' 8.

10 ראו למשל: Yosef Salmon, 'The Mizrachi Movement in America: A Belated but Sturdy Offshoot', *America Jewish Archives*, 48 (1996), pp. 27-44.

11 ראו למשל: גדעון ארן, 'מציונות דתית לדת ציונית: שורשי גוש אמונים ותרבותו', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, ירושלים 1987; אשר כהן, **הטלית והדגל: הציונות הדתית וחזון מדינת התורה בימי ראשית המדינה**, יד יצחק בן־צבי, ירושלים 1998; דב שוורץ, **הציונות הדתית: בין היגיון למשיחיות**, עם עובד, תל אביב 1999; מיכאל פייגה, **שתי מפות לגדה: גוש אמונים, שלום עכשיו ועיצוב המרחב בישראל**, מאגנס, ירושלים 2003.

12 ראו למשל: אריה פישמן, **בין דת לאידיאולוגיה: יהדות ומודרניזציה בקיבוץ הדתי**, יד יצחק בן־צבי, ירושלים 1990.

13 ראו למשל: Lilach Rosenberg-Friedman, 'The Complex Identity of Religious-Zionist Women in Pre-State Israel, 1921-1948', *Israel Studies*, 11, 3 (2006), pp. 83-107. למבט בהווה ראו למשל: חנה קהת, 'אליטות פמיניסטיות חדשות במגזר הדתי־לאומי', בתוך: אליעזר בן־רפאל ויצחק שטרנברג (עורכים), **אליטות חדשות בישראל**, מוסד ביאליק, ירושלים 2007, עמ' 225-237.

14 ראו בין השאר: Jack Wertheimer (ed.), *The American Synagogue: A Sanctuary Transformed*, Cambridge University Press, Cambridge 1987; Idem (ed.), *Jews in the Center Conservatives Synagogues and their Members*, Rutgers University Press, New Brunswick 2000.

על תכניה של האזרחות והלאומיות, בשדה הדתי לפחות. טענה זו באה לידי ביטוי בעבודותיו של שלמה דשן על התפתחותם של בתי הכנסת העדתיים המזרחיים,[15] ובאלה של ראובן גפני, המתארות ומתעדות את תולדותיהם של בתי כנסת בארץ ישראל מתקופת המנדט עד ימינו.[16]

המטרה השנייה היא הצגת התופעה הציונית הדתית לא רק כמרוכזת בהגשמת רעיון ההתיישבות הלאומית, אם באמצעות הקיבוץ הדתי, תנועת ההתנחלות בשטחי יהודה, שומרון, עזה והגולן, ולאחרונה הגרעינים התורניים והחברתיים במחוזות הפריפריה הישראלית.[17] הציונות הדתית צומחת גם בתוך הוויה עירונית. למעשה חלק בולט בהווייתה מתרחש בערים הגדולות בישראל. אני מבקש לבחון במאמר פרק בהתפתחותן של קהילות הציונות הדתית העירונית; עם זאת, איני עוסק בתיעוד יחסים אתניים ובניתוחם. המאמר אינו מאמר היסטורי, אלא קונצפטואלי ביסודו, גם אם אני משתמש ברקע היסטורי כדי לתאר התפתחות של דפוס תרבותי שמסביר את היחס המורכב בין מסורות המוצא להוויה הדתית והלאומית בחברה הציונית הדתית.[18]

מבחינה מתודולוגית במאמר משולבים נתונים שעולים מהמחקר ההיסטורי עם פרשנות של עובדות אתנוגרפיות העולות מתוך ראיונות ותצפיות בבתי כנסת ציונים דתיים בני זמננו.[19] הזמן הנחקר הוא משנות החמישים עד זמננו אנו. ההנחה התאורטית היא שקשה לספק תיאור פרשני של חברות אנושיות בכלל ושל חברות מודרניות בפרט ללא התייחסות אל ציר ההתפתחות ההיסטורי.[20] הממצאים מעובדים ומתבססים על ניתוח קטעי זיכרונות כתובים, על כתבות שהתפרסמו בעיתונות על בתי כנסת בישראל, וכן על עבודת שדה שנערכה בשנים 2008-2009. זו כללה השתתפות ותצפיות בחמישה 'מניני צעירים' ציונים דתיים ותיקים הממוקמים בערים גבעתיים, רמת גן, הרצלייה וכפר סבא, והתבוננות בהתארגנות של שני מניני צעירים חדשים בפתח תקווה.

המאמר מאורגן בשישה פרקים - מהעבר אל ההווה. בפרק הראשון מוצגים המקורות

15 ראו למשל: שלמה דשן, 'עדתיות ואזרחות בבית הכנסת של עולי טוניסיה בישראל', **מגמות**, יח, 2 (1971), עמ' 196-206; וכן: Eliezer Ben-Rafael and Steven Sharot, *Ethnicity Religion and Class in Israeli Society*, Cambridge University Press, Cambridge 1991

16 ראו למשל: ראובן גפני, 'מפי עוללים ויונקים: קורות בית הספר החינוכי "אהל שם לתלמידים" בבית הספר "תחכמוני" בירושלים', **דרך אגדה**, ט (תשס"ז), עמ' 99-116; הנ"ל, 'בית הכנסת שבכתב: על כתב העת של בית הכנסת הגדול בתל־אביב, בית הכנסת, תש"ו-תש"ח', **קשר**, 39 (2009), עמ' 138-145.

17 אלישיב רייכנר, 'התיישבות של קבוצות אידיאולוגיות בעיירות הפיתוח', בתוך: צבי צמרת, אביבה חלמיש ואסתר מאיר־גליצנשטיין (עורכים), **עיירות הפיתוח**, יד יצחק בן־צבי, ירושלים תשס"ט, עמ' 245-258.

18 ראו דוגמה לשיטה זו בתוך: Tamar El-Or, 'The Soul of the Biblical Sandal: On Anthropology and Style', *American Anthropologist*, 114, 3 (September 2012), pp. 433–445.

19 על המגבלות המתודולוגיות ועל הקשיים הנקשרים בעבודה מעין זו ראו: ראובן גפני, **מקדש מעט: בתי כנסת מוכרים ונסתרים בירושלים**, יד יצחק בן־צבי, ירושלים 2004, הקדמה.

20 Bernard Cohn, 'History and Anthropology: State of Play', *Comparative Studies in Society and History*, 22, 2 (1980), pp. 198-221

האידאולוגיים לסגנון הצעירים בחברה הציונית הדתית. הפרק השני עוסק בסגנון בני עקיבא שבא לידי ביטוי בשנות החמישים. הפרק השלישי מתאר את מיסודו של הסגנון הצעיר במעבר מתנועת הנוער אל דפוס 'מניין הצעירים' מסוף שנות החמישים עד ימינו. הפרק הרביעי מפרט את השלכות התהליך על הדינמיקה של הרצף והתמורה במסורות האתניות בחברה הציונית הדתית. הפרק החמישי מרחיב על אחד הביטויים הליטורגיים לסגנון הצעיר שהובילו חוגי הצעירים - המפעל של סידור התפילה סידור **רינת ישראל**. הפרק השישי מתמקד במגמות ליטורגיות וסגנוניות במניין הצעירים בהווה. הסיכום חוזר אל סוגיית הסגנון ומקומו בתהליכי הלאמה של מסורות אתניות.

מהמרד הקדוש לבני עקיבא

תנועות לאומיות חשופות לא אחת להתארגנותם של נערים, של סטודנטים או של אנשים צעירים בשנות העשרים לחייהם המבקשים להשפיע בתנועה הלאומית שהם חברים בה.[21] התארגנויות אלה משתנות מגורם פונקציונלי בתנועה הלאומית, המסייע לתנועה להציג עצמה כגוף שפניו לעיצוב העתיד, לגורם אנרגטי המסתייע ברוח המחאה והמרד הצעירים כדי להפיח חיים בתנועה שנוטה להתמסדות. המרד עלול להביא לפירוק המסגרות, אך יכול להיות מקור השראה למה שמכונה בלשון לימודי התרבות 'סגנון'. הסגנון הצעיר יבוא לידי ביטוי במישורי חיים שונים, והבולטים בהם הם הלבוש, ההתארגנות הפוליטית וההתארגנות הקהילתית.

התנועה הציונית נשענה בשנות העשירים והשלושים על חוגי נוער ותנועות צעירים מימין ומשמאל, במערב ובמזרח.[22] בתנועות האלה היה מתח דורי קבוע בין אתוס העלומים למיתוס הדור הזקן. למיתוס הדור הזקן היו שני דימויים. האחד היה מיתוס 'הזקן הגלותי', כלומר מי ששייך לעולם הישן, לבית ההורים הממשיך בנוהגי העולם שהיה, אל מול 'הצבר' האוחז ברעמת העתיד.[23] האחר מורכב יותר ונוגע להבחנה שרווחה בקרב תנועות צעירים ציוניות בין המבוגר האחראי, 'הזקן', שם נרדף למנהיגות המעורבת גם בעסקנות, ובין 'הצעירים' המבקשים את התכלס, את היעד, מי שגם יודעים למתוח את החבל ולהשיג הישגים שאינם מתוכננים מראש.[24] 'הזקן' היה גם מי שנתפס בעיני הצעירים כמי שמונע מהם להגשים את מטרת האידאולוגיה של התנועה הגשמה מלאה.

21 קרל שורסקה, **לחשוב עם ההיסטוריה: עיונים בדרך אל המודרניזם**, מאגנס, ירושלים 2003, עמ' 120. תנועות צעירים מלוות תנועות פוליטיות מודרניות, הן לאומיות, הן סוציאליסטיות והן פונדמנטליסטיות. דוגמה להשפעת תנועות צעירים על המציאות הפונדמנטליסטית אפשר למצוא בקואליציה שנוצרה בשנות החמישים בין צעירי אגודת ישראל ובין המנהיגות הרוחנית הוותיקה כדי לדחוק את המנהיגות הפוליטית הוותיקה.

22 ראו למשל: אביבה חלמיש, 'מרד הנעורים של השומר הצעיר (1911-1948)', **דור לדור**, לו (2011), עמ' 163-189; חיים סעדון, '"צעירי ציון" בתוניסיה: אוונגרד ציוני־סוציאליסטי, 1943-1948', **הקונגרס העולמי למדעי היהדות**, 10, ב, 1 (תשמ"ט), עמ' 549-556.

23 גבריאלה ספקטור־מרזל, **צברים לא מזדקנים: סיפורי חיים של קצינים בכירים מדור תש"ח**, מאגנס, ירושלים 2008, עמ' 9-17.

24 ראו למשל: אניטה שפירא, **יגאל אלון: אביב חלדו - ביוגרפיה**, הקיבוץ המאוחד, תל אביב 2004, עמ' 91-130.

הציונות הדתית לא היתה שונה. בצד תנועת המזרחי (1902), שנשענה על הבורגנות היהודית ועל עולמו של 'היהודי הישן',[25] הופיעה תנועת הפועל המזרחי (1922), שביקשה להתחבר אל האנרגייה המהפכנית של התנועות הציוניות הסוציאליסטיות. חברי הפועל המזרחי סברו שלא תיתכן הגשמת המפעל הציוני בלא שינוי ערכים חברתי מהפכני, צדק חברתי ועבודה יוצרת. במרכז השקפתם עמדו שני עקרונות. האחד הוא 'המרד הקדוש', מונח המזוהה עם שמואל חיים לנדוי (1892-1928), ממנהיגיה הבולטים של התנועה בשנותיה הראשונות. אל מול השמרנות וההסתייגות של חוגים אולטרה־אורתודוקסיים מן המפעל הציוני, הכריזו אנשי הפועל המזרחי על מרד בסמכויות המסורתיות. ואולם להבדיל מהמרד של החלוצים החילונים, שגם הם הפנו עורף לסמכות הדתית, ראו אנשי הפועל המזרחי במרד שלהם קדוש, כלומר מבטא ומגלם את ערכי הדת.[26] עיקרון נוסף היה תורה ועבודה. עיקרון זה ביטא את הרצון לחבר בין התורה כביטוי למחויבות לאורח חיים דתי של שמירת מצוות, ובין העבודה כביטוי לרצון ליצור יהודי לאומי חדש ויצרני. גישה זו כביכול הציבה את הציונות הדתית על מסלול דומה לזה של תנועות הפועלים הציוניות.

אתוס המרד הקדוש והעיקרון של תורה ועבודה באו לידי ביטוי בתרבות תנועת הנוער הציונית דתית בני עקיבא ובהתפתחות הסגנון של חבריה.[27] תנועה זו הוקמה ב־1929,[28] וביטאה במידה רבה את רוחה המרדנית של הפועל המזרחי. בני עקיבא בנתה את עצמה כתנועה המחויבת לגישה חלוצית התיישבותית. פעילי התנועה הדגישו את החיבור אל רעיון תורה ועבודה ואף טבעו אותו בהמנון הרשמי של התנועה. המציאות הדתית והחברתית שפעלה בה התנועה היתה מורכבת מאוד וביטאה במידה רבה את המאבק הכפול שהציונות הדתית מצאה בו את עצמה:[29] מצד אחד עם ההוויה החילונית החלוצית ומצד אחר נגד המגמות האנטי־ציוניות בחברה החרדית. בתקופתנו החברה הדתית בישראל חווה פריחה גדולה, והיטיבו לתאר אותה באחרונה בהקשר קרוב אך שונה מאוד קימי קפלן ונורית שטדלר, כמעבר מהישרדות להתבססות.[30] כאשר

25 Dov Schwartz, 'Religious Zionism and the Struggle Against the Evacuation of the Settlements: Theological and Cultural Aspects', in: Chaim I. Waxman (ed.), *Religious Zionism Post Disengagement*, The Yeshiva University Press, New York 2008, pp. 93-118

26 שבתאי דון־יחיא, **המרד הקדוש: שמואל חיים לנדו ופועלו**, מורשת, תל אביב תש"ך; רונן פרידמן, 'מרד קדוש חדש: התחדשות ציונית דתית בעולם חברתי משתנה', עבודת דוקטור, אוניברסיטת תל אביב, תל אביב **2004**.

27 ראו: שלמה זלמן שרגאי, **אגרות**, מורשת, תל אביב תשמ"ח, עמ' 81; דב שוורץ, **הציונות הדתית: תולדות ופרקי אידיאולוגיה**, משרד הביטחון, תל אביב **2003**, עמ' **88**.

28 סניפה הראשון של התנועה הוקם באותה עת בירושלים. שוורץ, שם, עמ' **80**.

29 על התפתחותה של בני עקיבא ראו בהרחבה: מרדכי בר־לב, 'בני עקיבא: תנועת הנוער הדתית חלוצית', בתוך: מרדכי נאור (עורך), **תנועות הנוער 1920-1960**, יד יצחק בן־צבי, ירושלים 1989; עפרה אלעד, 'מ"תורה ועבודה" ל"תורה" מול "עבודה": תנועת בני עקיבא בארץ ישראל מהקמתה של ישיבת כפר הרא"ה ב־1939 ועד אמצע שנות ה־60', עבודת דוקטור, אוניברסיטת תל אביב, תל אביב **2004**.

30 קימי קפלן ונורית שטדלר, 'מבוא: פניה המשתנות של החברה החרדית בישראל, מהישרדות לנוכחות, התחזקות וביטחון עצמי', בתוך: הנ"ל (עורכים), **מהישרדות להתבססות: תמורות בחברה החרדית בישראל ובחקרה**, מכון ון ליר, ירושלים **2012**, עמ' **11-28**.

הוקמה בני עקיבא היא היתה חלק מפרק של הישרדות.

מימי ההתבססות של היישוב העברי החדש, כלומר משנות העשרים והשלושים עד שלהי שנות השישים של המאה ה־20, נראה כי החברה הדתית בארץ ישראל ובמדינת ישראל מצויה בנסיגה לנוכח הכוחות החילוניים. זיכרונות של מחנכים ותלמידים מהמגזר הציוני הדתי מימי המנדט הבריטי והעשור הראשון לעצמאות מלמדים על מועקה של חברה שמצויה בהתפרקות.[31] תנועת הנוער היתה אחד האמצעים בקֶרב הבלימה. בני עקיבא אף פיתחה במשך השנים פונקציות חינוך פורמליות. עם אלה נמנו מוסדות חינוך דוגמת ישיבות תיכוניות לבנים, אולפנות לבנות וישיבות ההסדר. התנועה גם הרחיבה את פעילותה בקהילות יהודיות בחוץ־לארץ. בני עקיבא היתה אפוא לאחת מזרועות הארגון של הציונות הדתית. חניכיה ומדריכיה היו לפנים בולטות של הציונות הדתית בפרהסיה הישראלית.

כתנועות נוער חלוציות אחרות שנוסדו במחצית הראשונה של המאה ה־20 היתה גם בני עקיבא סוכן חִברות של ערכים ושל סדר חברתי רצוי. אריה פישמן טוען כי להבדיל מתנועות נוער חלוציות בגרמניה ובמזרח אירופה, 'אשר קמו מתוך הסתייגות מערכי החברה הסובבת, היהודית והלא־יהודית כאחת, תנועת הנוער בני־עקיבא [...עמדה] בסימן הזדהות עם החברה הכוללת'.[32] עם זאת, יש מי שכבר עמדו על העובדה כי תרבות נעורים שנוצרת בחסות תנועות נוער יצרה תדיר מציאות דואלית, של מרד וקונפורמיות כאחד בנוגע לסדר החברתי.[33] מכאן שתרבות תנועות הנוער אינה רק שם נרדף לחינוך לערכים מסוימים אלא גם מקור ליצירה של מה שמכונה בלימודי התרבות 'המעבר ממרד לסגנון'.

הסגנון הצעיר של בני עקיבא

הסגנון הצעיר של תנועת הנוער בני עקיבא ובוגריה בא לידי ביטוי בשלושה מישורים מעשיים: פרפורמטיבי, פוליטי וקהילתי. במישור הפרפורמטיבי בלט קוד הלבוש של נוער בני עקיבא. בספר בגדי **הארץ החדשה** מתארת ענת הלמן את התמורה שחלה באפנת הלבוש במדינת ישראל הצעירה. לדברי הלמן, בתרבות הישראלית הדומיננטית שלטו תחילה שני

31 יצחק אלפסי (עורך), **נזר ישראל: מבחר כתביו ויצירתו הספרותית של ר' ישראל סדן**, חוג ידידי המדרשיה, כפר סבא 1997, עמ' 14, 23; יוסף הוברמן, 'בדרך לישיבה', בתוך: צבי שינובר (עורך), **האור הגדול: 70 שנה לישיבות ולאולפנות בני עקיבא**, מרכז ישיבות בני עקיבא, בית מאיר 2010, עמ' 152-153. על המשבר ראו: זאב באואר, 'היחסים הפנימיים ביהדות הדתית לקראת הקמת מדינת ישראל ובעקבותיה, וכינון החזית המאוחדת', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, ירושלים 2011. על הירידה במספר תלמידי הזרם הציוני־דתי בימי ראשית המדינה על חשבון מסגרות זרם העובדים של תנועת העבודה ראו: מרדכי בר־לב, 'דיוקנם החברתי של בוגרי המדרשיה', **ניב המדרשיה**, 13 (תשל"ח), עמ' 231-252; דוד טאוב, **בין ממלכתיות לייחודיות: עימותים ושורשיהם בחינוך הדתי לאומי**, אוניברסיטת תל אביב, תל אביב 2007, עמ' 122.

32 אריה פישמן, **בין דת לאידיאולוגיה**, יד יצחק בן־צבי, ירושלים 1990, עמ' 96.

33 ראובן כהנא, 'קווים לניתוח סוציולוגי של ארגוני נוער בלתי פורמליים', **מגמות**, כא (1974), עמ' 36-46; הנ"ל, **נעורים והקוד הבלתי פורמלי: תנועות נוער במאה העשרים ומקורות הנעורים הפוסט־מודרניים**, מוסד ביאליק, ירושלים 2007.

סגנונות: הבורגני והפועלי.[34] מצד אחד הדגם הפשוט של החלוץ, הפועל ואיש העבודה, שהתאפיין בחן משלו, ומצד אחר הדגם המהוגן, שהיה המלבוש המועדף על הבורגנות, גם בעיר וגם במושבה. לדבריה, בשנות החמישים היו דפוסי הלבשה של הציבור הציוני הדתי שונים מאלה של החרדים, שדמו יותר לאלה של החילונים, אם על פי הדגם המהוגן שרווח בקרב הבורגנות העירונית הדתית ואם על פי הדגם הפשוט כבמקרה של חברי הקיבוץ הדתי.[35]

מי שהיו חברים צעירים בבני עקיבא בשנות החמישים מספרים בראיונות כי אחד השינויים שחוו עם ההצטרפות לתנועה היה המעבר מבגדים כבדים לבגדים קלים יותר. ביטוי לכך היה המעבר מחבישת קסקטים וברטים או כיפה כהה כסגנון החרדים לכיפה סרוגה.[36] מהראיונות עולות שתי משמעויות בולטות. האחת היא ההדגשה על הזהות הדתית והציונית, שדומה כי עד אז ביקשה לחמוק מזיהויה; האחרת נוגעת ברצון ליצירה המגשרת בין הדגם הפשוט למהוגן, בין הבורגני לפועלי, בין העירוני לקיבוצי.

הכיפה הסרוגה היתה למרכיב חומרי וחזותי במעבר ממרד לסגנון בחברה הציונית הדתית. כובע הטמבל, המכנסיים הקצרים והחולצה הרקומה של שרוליק ביטאו במידה רבה את הסגנון הלאומי המדומיין של הצבר החילוני.[37] הכיפה הסרוגה, השמוטה ברישול חינני על הצד, שהחלה להיות מסימני ההיכר של הצבר הציוני הדתי, כאילו המשיכה דימוי זה והשתתפה בתהליכי ההלאמה הדתית והמגדרית של הנוער הציוני דתי, בוגרי בני עקיבא. הכיפה הסרוגה תהיה לסימן ההיכר של החברה הציונית דתית הצעירה והגברית.[38] משחקי הצבעים בכיפה, עיטוריה, גודלה, היקפה, מקומה, חבישתה ובוודאי הסרתה, יהיו למעין סמל בדרך ההתנהלות של הצעירים בחברה הציונית הדתית.

מישור נוסף שהמעבר ממרד לסגנון בא בו לידי ביטוי הוא עלייתו של חוג הצעירים במפלגה הדתית לאומית (מפד"ל) בסוף שנות החמישים על הבימה הפוליטית. ככלל, לצדן של המפלגות הציוניות הממוסדות והוותיקות כמפלגת פועלי ארץ ישראל (מפא"י) ומפלגת הפועלים המאוחדת (מפ"ם) התגבשו בעשור הראשון לעצמאות קבוצות פוליטיות־חברתיות שכונו בעיתונות התקופה 'הצעירים'. אבי בראלי מתאר את קבוצת הצעירים במפא"י '"קבוצה דורית" שהיא גם "קבוצת חוויה" וגם קבוצה שהתגבשה סביב עמדות פוליטיות מסוימות'.[39] בראלי מתאר את צעירי מפא"י כילידי הארץ וכמי שהיו בוגרי תנועות הנוער של תנועת העבודה. סגנונם היה סגנונו של הצבר, וזה נשא עמו משהו מתרבות ה'דוגרי' - הדיבור הישיר[40] - שלא היססה לנקוט עמדות נחרצות ולמתוח בלא נימוס ביקורת רעיונית

34 ענת הלמן, **בגדי הארץ החדשה: מדינת ישראל הצעירה בראי הלבוש והאופנה**, מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, ירושלים 2012, עמ' 23.

35 שם, עמ' 171.

36 יצחק זימר, **עולם כמנהגו נוהג**, מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, ירושלים 2004, עמ' 17-42, ובייחוד עמ' 40-41.

37 עוז אלמוג, **פרידה משרוליק: שינוי ערכים באליטה הישראלית**, אוניברסיטת חיפה, חיפה 2004.

38 זימר, **עולם כמנהגו נוהג**.

39 אבי בראלי, **מפא"י בראשית העצמאות, 1948-1953**, יד יצחק בן־צבי, ירושלים 2007, עמ' 139.

40 תמר כתריאל, **מילות מפתח: דפוסי תרבות ותקשורת בישראל**, אוניברסיטת חיפה, חיפה 1999, עמ' 206-225.

ואידאולוגית על 'הזקנים', הממסד הוותיק.[41]

חוג הצעירים במפד"ל התגבש בסוף שנות החמישים. הוא התבסס על שורה של פעילים צעירים. בלטו בהם זבולון המר, דני ורמוס, שלמה רוזנר ואברהם נביאי, חברים לתנועת בני עקיבא שביקשו להבקיע אל מרכזי הכוח של המפלגה. את מגמתם עודד משה קרונה (1913-1993), ממקימי המפלגה הדתית לאומית.[42] סדר היום של הצעירים במפד"ל קרא לשינוי פוליטי במפלגה ולריענון יעדיה ופנה בתביעה להצגת עמדות נחרצות בסוגיות דתיות ומדיניות.[43] הצעירים הביאו עמם את סגנון בני עקיבא אל המערכת הפוליטית. כך למשל גם לאחר שלבש זבולון המר חליפה של שר ב־1977, הוא דמה למי שנושא עמו סגנון חדש, לא פורמלי, שהתבלט על רקע הסגנון הפורמלי של ראש המפלגה שלו באותה עת ד"ר יוסף בורג. הכיפה ה'צברית' של המר בלטה לצד כיפתו הכהה ה'גלותית' של ד"ר בורג.

ואולם הסגנון הצעיר של בוגרי בני עקיבא לא נותר בסניפי התנועה ובמסדרונות הפוליטיקה. הוא בא לידי ביטוי גם בחיי הקהילה, אם בדמות הקמת חוגי חזו"ן - חוגי זוגות נשואים - שהמשיכו במידה רבה את המפגש החברתי שהחל בתנועת הנוער,[44] ואם בהתפתחותו של דפוס 'מניין הצעירים'.

מבני עקיבא למניין הצעירים

מנהלי אתר בתי הכנסת באינטרנט *mykehila*, שעסקו בשנים האחרונות ברישום של מאות בתי כנסת בישראל, מדווחים כי אחד השמות הרווחים בין בתי כנסת במגזר הציוני הדתי עונה להטיות שונות של הסומך 'צעירים': 'מניין צעירים', 'קהילת צעירים' או 'צעירי ציונות דתית'. בית הכנסת הציוני הדתי המרכזי בשכונת הדר גנים שבפתח תקווה אינו מגדיר את עצמו כמניין צעירים, אך באתר איחוד בתי הכנסת בישראל הוא מתואר כבית כנסת 'גדול ומפואר ביחס לבתי כנסת "צעירים" אחרים'.[45]

בראשית שנות החמישים הוקמו בערים שונות ברחבי הארץ מניניי נוער וצעירים שהביאו רוח חדשה והנהיגו סגנון תפילה שונה מאלה שבבתי הכנסת הוותיקים. דוגמה לכך היא בית כנסת 'הרמב"ן' בשכונת קטמון בירושלים. מייסדיו היו צעירים דתיים, רבים מהם בוגרי בני עקיבא ויוצאי הפלמ"ח וההגנה. אלה עיצבו סדרי תפילה ואווירה שונים מהמקובל. בתי כנסת דומים הוקמו בשנות החמישים והשישים של המאה ה־20 במקומות נוספים בירושלים ובערים נוספות כתל אביב, פתח תקווה, בני ברק, גבעתיים וחולון. המתפללים ביקשו מסגרת תפילה שתתאים לרוח חינוכם בתנועת הנוער, רחוק ככל האפשר מפיקוח

41 שם, עמ' 143-148.

42 משה קרונה, **מורי ורבותי, אחי ורעי: פרקי זיכרונות**, מורשת, תל אביב תשמ"ו, עמ' 428-431; יהודה עזריאלי, **דור הכיפות הסרוגות: המהפכה הפוליטית של הצעירים במפד"ל**, אביבים, ירושלים 1990.

43 עזריאלי, שם, עמ' 24-26.

44 שם.

45 http://www.unisyn.org.il/webPro/project/katava1.asp?modul=40&codeclient=1473& co desubweb=0&id=49995&projId=12680 (אוחזר ב־27.11.2012).

ההורים. בלשון המייסדים הם כונו 'מנייני צעירים'.

'מניין צעירים' היה כינוי לקהילת מתפללים קבועה בחברה הציונית דתית, שהתארגנה סביב קבוצות גיל שמקורן בתנועות הנוער או זוגות צעירים שיש להם זהות חברתית וחינוכית משותפת. עוד בתקופת המנדט הבריטי הופיעו מנייני נוער. בין הבולטים היו מניין הנוער 'אוהל שם' שפעל ליד בית הספר 'תחכמוני' בירושלים,[46] ומניין הנוער בבית הספר 'ביל"ו' בתל אביב.[47] שני בתי הכנסת הללו פעלו לצדם של בתי הספר, והיו חלק ממערך החינוך והאידאולוגיה של החוגים הדתיים בארץ ישראל המנדטורית שביקשו לקרב את הנוער לעולם בית הכנסת ולמנוע את נשירתו מהתפילה.[48] בשני המקומות נעשו מאמצים להתנהל כבית כנסת מודרני, נקי ומסודר, שהתפילה מתנהלת בו בהברה ספרדית. הם משכו אליהם חזנים ידועי שם שראו בהם כר מתאים לפיתוחה של תפילה מודרנית.[49]

מחקרו של ראובן גפני על התפילה בבית הכנסת 'ביל"ו' מלמד כי היו בה כמה מאפיינים לאומיים מובהקים: הדגשת לימוד השפה העברית על בורייה לצורך השתתפות פעילה בנעשה בבית הכנסת; הדגשת ההברה הספרדית שנהגה במקום; ויותר מכול ניסיון ליצור נעימת תפילה חדשה וארץ־ישראלית שתלווה את התפילה במקום. צורך זה היה בעיני רבים טבעי למדי מאחר שבין תלמידי בית הספר היו ספרדים ואשכנזים כאחד.[50] גפני מביא דברים שכתב בשנת 1956 על בית הכנסת מנכ"ל משרד הדתות אז שמואל זנוויל כהנא: 'דמות נאה לבית הכנסת "בילו", שמוניטין יצאו לו כבית הכנסת החדש הישראלי של ילדי ישראל - הצברים שחונכו וטופחו ברוחה ואוירה של ארץ ישראל'.[51]

דפוס מניין הנוער השפיע על התפתחות מניין הצעירים בסגנון בני עקיבא. מתפללי בית הכנסת 'מניין הצעירים' בעיר גבעתיים, שהוקם ב־1959, מתארים את הקמתו שנבעה מהרצון של משפחות המקימים ב'מקום תפילה מתאים ברוח ובנוסח בית הכנסת ביל"ו בתל־אביב'.[52] רוח בית הכנסת באה לידי ביטוי בארגון סדרי התפילה וההתרחקות ממנהגי חזקה למיניהם שאפיינו את בתי הכנסת הציונים דתיים של דור ההורים הוותיק, וברצון לנוסח תפילה ישראלי, צברי, המתרחק מהעגה הלשונית ומהדרך הליטורגית של בית הכנסת של ההורים.

מניין צעירים נוסף הוקם בתל אביב בסוף שנות החמישים בבית הכנסת הציוני הדתי 'היכל משה' שבשדרות סמאטס בצפון העיר. מדובר היה בבית הכנסת של שיכון הפועל המזרחי, 'שיכון תנועתי', כתיאורו של משה קרונה,[53] ובו היה אפשר למצוא באותה עת את צמרת מפלגת הפועל המזרחי ובה חברי כנסת ושרים, דוגמת בנימין שחור (1916-1979).

46 גפני, 'מפי עוללים ויונקים' (לעיל הערה 16).

47 חיים מישורי, 'בית הכנסת לתלמידים ע"י בית הספר העירוני "ביל"ו"', **בית הכנסת**, טו (תמוז תש"ז), עמ' 26.

48 גפני, 'בית הכנסת שבכתב' (לעיל הערה 16).

49 ראובן גפני, 'נוסח בית הספר: סידורי תפילה ובתי כנסת חינוכיים בארץ ישראל בתקופת המנדט', **דור לדור** [בדפוס]. תודתי לד"ר גפני על הרשות לקרוא ולצטט מאמר זה.

50 שם.

51 שמואל זנוויל כהנא, 'למפעלו של מר מישורי', **בילו**, שנה שמינית, א-ב (אייר-סיוון תשט"ז), עמ' 4-5.

52 עיריית גבעתיים, **בתי כנסת בגבעתיים**, עיריית גבעתיים, המדור למורשת ישראל, גבעתיים 2006, עמ' 73.

53 קרונה, **מורי ורבותי**, עמ' 356.

בתחילת שנות השישים התארגנה חבורה של בני נוער וזוגות צעירים שביקשו להתפלל בסגנון עדכני יותר מבית הכנסת הוותיק. הם הורשו להתפלל בנפרד באחד החדרים וייסדו מניין צעיר. מה שייחד את המניין היה קצב התפילה והעובדה כי הוכנסו בו נעימות וזמרה שהיו נהוגים בסניפי בני עקיבא.[54]

בראיונות עם מתפללים מבוגרים במנייני צעירים ותיקים עולה מפעם לפעם השאלה מי היה הראשון. קיימת מעין תחרות על הזכות להכיר את הראשונים שייסדו את הדפוס הזה. ברור כי הללו אינם רואים בדפוס מניין הצעירים עוד בית כנסת ציוני דתי, אלא סוגה נפרדת ומיוחדת שהתפתחה בנסיבות הזמן וההתמודדות עם מה שנראה כמשבר כרוני לנוכח החיפוש אחר מסגרת חברתית צעירה והמשכית למוסדות החינוך הפורמליים ולתנועת הנוער.[55]

ואולם מה שחשוב לענייננו כאן אינה השאלה מי היה מניין הצעירים הראשון אלא הדגם עצמו, שהיה מהר מאוד לפלטפורמה שכיחה בקרב קהילות המתפללים הציוניות הדתיות, והמשמעויות הנקשרות בו בנוגע למסורות המוצא הדומיננטיות האשכנזיות. מנייני הצעירים הוקמו לרוב במרחבים עירוניים. פחות נמצאו בהתיישבות העובדת, שכן לרוב מדובר בקהילות מצומצמות יחסית לעיר ובמניינים שמבוססים על משפחות מורחבות ועל מציאות רב־דורית.

מרואיינים מתארים כי התפילה במנייני הצעירים בערים נטתה להיות קצרה ותכליתית. היא מיעטה בתוספות ליטורגיות ובניגונים ארוכים מדי. במידה מסוימת היה אפשר לראות בסדרי התפילה סדרי צלילים ונוסח שחוזרים בעשרות מקומות, בעשרות רבות של מנייני צעירים ובבתי כנסת ציוניים דתיים. דפוס זה נמשך גם היום. בצד התפילה התקיימו חיים חברתיים ערים המתוארים כקהילה מאורגנת לכל דבר.

ביקור במנייני צעירים בערים גבעתיים, רמת גן והרצלייה לימדו אותי שסביב המונח 'קהילה' הלכה ונבנתה הרשת החברתית של חברי המניין. אלה נוהגים לציין לצד הזמן הליטורגי הקבוע (שבתות, חגים ומועדים) והזמן הליטורגי הנקשר לציון אירועים חברתיים (שמחות ואבל משפחתיים, גיוס לצבא של בני הקהילה, אירועי בר מצווה ובת מצווה ועוד) גם אירועים הקשורים בהרצאות, בפעילויות ובטיולים שהם חלק מההוויי החברתי במקום.

מניין הצעירים נבנה הן כמקום דתי, מקום של תפילה ונוסח 'צעיר', והן כמקום חברתי ותוסס, מעין מועדון או בית העם של הקהילה הציונית הדתית המקומית. מבנה זה של בית תפילה ובו מרכז לפעילות תרבות קהילתית דומה למרכז הקהילתי הרווח בקהילות יהודיות מכל הזרמים הדתיים באמריקה זה עשרות שנים. בית הכנסת משמש שם מקום מפגש חברתי, וסביבו מתארגנים מוסדות קהילתיים וחיי חברה החורגים מהפונקציה היסודית שלו - תפילה בציבור.[56] בצד חיי תפילה וחברה פעילים קיים קשר קבוע בין מתפללי המניין לשלושה גופים נוספים

54 ריאיון עם הרב ארי לנדא, נובמבר 2012.

55 השוו: קרונה, **מורי ורבותי**, עמ' 429.

56 ראו למשל: David Kaufman, *A Shul with a Pool: The 'Synagogue Center' in American Jewish History*, Brandeis University Press, Hanover, NH 1999; Jeffrey S. Gurock, 'Jewish Commitment and Continuity in Interwar Brooklyn', in: Ilana Abramovitch and Sean Galvin (eds.), *Jews of Brooklyn*, University Press of New England, Hanover, NH 2002, pp. 231-242.

חברתיים שגם הם טבועים לרוב בחיי הקהילה - תנועות הנוער הציוניות הדתיות (בעבר בני עקיבא ועזרא, וכיום גם אריאל), מוסדות החינוך הציוניים דתיים המקומיים והאזוריים והמפלגה הדתית הלאומית - המפד"ל. אם נחזור לימי הראשית של מניניי הצעירים, נמצא כי סביב המניין התגבשה לרוב קהילה קטנה שהיתה נוחה לגיוס צעירים למימוש האידאולוגיה הציונית הדתית הן בחינוך הן בפוליטיקה.

העשייה נקשרה בזיקה אל חוגי הצעירים הפוליטיים במפד"ל. כך לדוגמה היה למעשה מניין הצעירים בגבעתיים גם הסניף המקומי של המפד"ל. מכאן נוהלו לא פעם מערכות בחירות בעיר, ומכאן יצאו מועמדים למועצה העירונית מטעם המפד"ל. דוגמה דומה אפשר למצוא במקום המכונה 'מניין הצעירים ליד בני עקיבא' בכפר סבא. מדובר בקהילת מתפללים ציונית דתית שנוסדה בשנות השישים בידי שני אחים שהיו מפעילי מפלגת הפועל המזרחי בכפר סבא. סביבם התקבצו משפחות שהשתייכו למפד"ל, משפחות מהציונות הדתית שגרות בסביבה.[57] במילים אחרות, מניין הצעירים היה לא רק מקום תפילה והתאספות קהילתית של קבוצת שווים אלא גם אתר שהמשתתפים בו מצאו לא פעם שפה פוליטית משותפת וגם טעמים פוליטיים משותפים, אם כי לא בהכרח זהים.

השתקפות הסגנון הצעיר בסדרי התפילה במניין הצעירים

מניין הצעירים העירוני היה גם מקום של סגנון, 'סגנון צעיר'. אליעזר שפר, מוותיקי חוג הצעירים במפד"ל, מתאר את התמורה הסגנונית שהתרחשה במעבר ממנייני ההורים למנייני הצעירים באמצעות תיאור ליל הושענא רבה בילדותו ובבחרותו:

> בימי ילדותי הכרנו רק נוסח אחד של ליל הושענא רבה המשלב קריאת ספר דברים - משנה תורה עם אמירת 'תיקונים' (בנוסח עדות המזרח) ובירכנו זה את זה בברכת ה'גיט קוויטאל', כי הרי לפי המסורת בהושענא רבה הוא יום גמר חיתום הדין - של 'גמר חתימה טובה' וכפי שנאמר בזוהר בפרשת ויקרא 'וביומא שביעאה [של חג הסוכות] הוא ביומא דדינא דעלמא ופתקין [פתקאות - קוויטלאך ביידיש] נפקין [יוצאים] מבי מלכא [הקב"ה]'. ואילו חלק קטן מהציבור העדיפו להיות ערים כל הלילה וללמוד תורה לשמה ולא התייחסו כלל לאמונה טפלה שלפיה מי שלא רואה את הצל שלו כולו בליל הושענא רבה לא ישלים את שנת חייו ועל כן פחדו אנשים לצאת לחוצות העיר כדי שלא יראו ח"ו את גופם ללא ראש וזאת עפ"י הנאמר 'סָר צִלָּם מֵעֲלֵיהֶם' (במדבר יד, ט). ברבות השנים התפתח בציונות הדתית במיוחד ליל הושענא רבה לאירוע חברתי תרבותי תורנית ואין כמעט ארגון או קהילה שאינם מארגנים אירועים בליל הושענא רבה.[58]

57 'קהילתי: מניין צעירים, כפר סבא', אתר הצופה, 23.11.2008 (אוחזר ב־26.11.2012). http://www.hazofe.co.il/%5Cweb%5Cnewsnew%5Ckatava6.asp?Modul=24&id=60073&Word=&gilayon=3212&mador

58 אליעזר שפר, 'מנהגים ישנים, תיקונים חדשים', אתר דתילי, 3.10.2010 (אוחזר ב־1.12.2012). http://www.datili.co.il/index.php?id=44299

תיאורו הרטרוספקטיבי של שפר מלמד על מהות המעבר הסגנוני: מגישה מסורתית המציבה את השינון ואת הלימוד המסורתיים במרכז ליל הושענא רבה לגישה המשנה את ליל הלימוד המסורתי למופע מודרני המעוצב כמעין פעולה מתמשכת בתנועת הנוער. זו כוללת הרצאות מלומדות, לעתים שירה דתית בת הזמן ושיח חברים.

דגש מיוחד הושם במנייני הצעירים על כך שאין חזנים קבועים. כולם משתתפים בהובלת התפילה, ובכך משתתפים בעשייה הליטורגית.[59] זו נקודה חשובה, שכן היא מזכירה התנהלות מוכרת מתולדות התפילה היהודית האשכנזית. שיתוף המתפללים בתפילה וחלוקת התפקידים בה בין הקהל, מתאר שמחה גולדין, שימשו את הקהילות היהודיות בימי הביניים כחלק מההתגוננות אל מול הפיתוי הנוצרי.[60] בימינו אין פיתוי נוצרי, אך בעיניים הציוניות הדתיות קיים גם קיים פיתוי חילוני.[61] מניין הצעירים מתגלה כאחד האמצעים הקהילתיים שאולי היה אמור למתן את הפיתוי החילוני באמצעים מסורתיים. אך אין זה אומר כי כך קרה בפועל.

המעבר הסגנוני בא לידי ביטוי גם ביחס אל מסורות הליטורגיה האתנית.[62] רבים מבני הנוער בבני עקיבא בשנות החמישים והשישים נמנו עם משפחות של יוצאי מרכז אירופה ומזרחה. בתי הכנסת שהתפללו התבססו לא פעם בהם על קבוצות עדתיות אשכנזיות - יקים, הונגרים, רומנים, פולנים וכיוצא באלה. כשם שהיה בית כנסת עדתי של יוצאי תוניס, כך אפשר היה למצוא בתי כנסת של יוצאי הונגריה או גרמניה.[63] כך היו פני הדברים גם בנוגע לדרך התפילה, למנהג, למקצב ולשירים. סגנון התפילה הצעיר שהתפתח בבני עקיבא שמר על קשר עם מסורות המוצא, עם הבית האשכנזי, אך גם נבדל מהם לא מעט.

סניפי התנועה ומנייני הנוער, ולאחר מכן מנייני הצעירים שהוקמו בידי יוצאי התנועה, היו מגוונים מבחינה עדתית אשכנזית. יוצאי משפחות הונגריות לצד יוצאי משפחות רומניות, יוצאי משפחות יקיות לצד יוצאי משפחות מגליציה. כולם היו שותפים למקום אחד כלל־אשכנזי, כלומר 'לאומי'. מבחינה זו היו מנייני הנוער, ומאוחר יותר מנייני הצעירים, מעין כורי היתוך מקומיים. הנוער והמתפללים במנייני הצעירים דאגו גם להבחין את עצמם מבתי הכנסת העדתיים האשכנזיים או הוותיקים באמצעות דרכי ההברה של מילות התפילה, סדרי הטקס עצמו והלבוש.[64]

בלטה ההקפדה על הברה ספרדית (ישראלית־צברית, ללא הדגשת האותיות הגרוניות) בתפילה. אימוץ ההברה הספרדית־ישראלית על ידי מניין הצעירים כאילו הדגיש את החיבור

59 ראו למשל במקרה של מניין הצעירים בבני ברק: http://www.ynet.co.il/articles/0,7340,L -3370506,00.html (אוחזר ב־1.12.2012).

60 שמחה גולדין, **הייחוד והיחד: חידת הישרדותן של הקבוצות היהודיות בימי הביניים**, אוניברסיטת תל אביב, תל אביב 1997.

61 ראו למשל: מרדכי ברויאר, 'מלחמות אבודות מראש', **מסכת**, ג (תשס"ה), עמ' 137-169.

62 ראו למשל את הפולמוס הזה: יוסף יצחק ליפשיץ, 'לשמוע אל הרינה והתפילה: בזכות שימור נוסח התפילה המסורתי', **אקדמות**, כא (2009), עמ' 5-7; שרה פרידלנד בן־ארזה, 'הנוי והנוסח: על נעימת שליח הציבור ועל שירת הקהל', **אקדמות**, כא (2009), עמ' 29-51.

63 ראו למשל את סיפורו של בית הכנסת 'בנין ציון' בירושלים בתוך: גפני, **מקדש מעט**, עמ' 47-53.

64 ראו בהקשר זה: יוסף שלמון, 'היהודי החדש במחשבה הציונית דתית', **ישראל**, 17 (2011), עמ' 239-257; דב שוורץ, 'הציונות הדתית ורעיון האדם החדש', **ישראל**, 16 (2010), עמ' 143-164.

אל 'היהודי החדש' ואת ההתרחקות ממסורות הגלות. בבתי הכנסת של ההורים, ובוודאי של הדור המבוגר יותר, עוד היה אפשר למצוא מתפללים בהגייה אשכנזית מודגשת, ואילו במנייני הצעירים הגייה מעין זו נתפסה כחריגה, ואולי כמתאימה למופעי עדות במסיבות פורים במנייני הצעירים.

סגנון הנוסח החדש יָדע לדלות ניגונים, ליטורגיה וסלנג מהעולם הישן, אך את כל אלה הערה אל מבנה חדש. סניפי תנועת הנוער הציונית הדתית היו בתי חינוך לצלילים חדשים; אלה באו לידי ביטוי בסדרי התפילה ובפעולות התנועה. בלטה בהקשר זה למשל פעילותו המוזיקלית של ראש ישיבת בני עקיבא במושב כפר הרא"ה הרב משה צבי נריה (1913-1995). הלה ביקש לחבר את תלמידיו הצעירים אל ניגוני החסידים הקצביים, תוך כדי התרחקות מכל מה שהיה בבחינת הפגנת עייפות, יושן וכבדות, שזוהו עם ניגוני דור ההורים ועם המסורת הליטורגית שלו.[65] המסורות מהבית נתפסו אם לא כמיושנות הרי כסותרות את הלהט, את הרוח הצעירה, החדשה, הארץ־ישראלית, המקומית, הלאומית, המתרחקת ממסורות הגלות והאוחזת במה שכונה 'מסורת ארץ ישראל'.[66] אמנם חלקים בולטים בכוחות ההוראה התורניים בישיבות התיכוניות שהקימה בני עקיבא הגיעו בשנות החמישים והשישים מקרב 'העולם הישן', עולמה של החברה החרדית. עם זאת, הרב אברהם צוקרמן, ממקימי ישיבת בני עקיבא כפר הרא"ה וקומונר[67] בסניף חיפה לשעבר של תנועת בני עקיבא, תיאר בין הסיבות להקמתה של ישיבתו את בקשתם של מדריכים צעירים בתנועת הנוער בני עקיבא כי תוקם ישיבה שתשקף את 'אופיים המיוחד של חניכי בני עקיבא' ותבחין ותיבדל מישיבות שלמדו בהן 'בשפת היידיש, והאווירה בהן הייתה רחוקה מאד מהאווירה שהיו ראויים לה חברי בני עקיבא'.[68]

חברי מנייני הצעירים רצו ליטורגיה בעלת גוון וצליל שונים מאלה של הדור המבוגר, מעודכנים יותר, קצביים יותר, תואמים את המזג ואת הקצב של הצבר. כך היה הניגון של שירת הפיוט 'לכה דודי' בליל שבת כמעין נייר לקמוס למידת הזיקה לתרבות ה'צעירה' של בית הכנסת. ראיונות עם קבוצת הגיל הראשונה שהיתה מעורבת בפיתוח מנייני הצעירים מלמדים כי המגמה הזאת נשענה על פעילות מוזיקלית מאורגנת שהיתה בבתי הספר הדתיים וביקשה לרענן את הרפרטואר הליטורגי של קהילות המתפללים האשכנזיות. בין המורים שהשתתפו במגמה זו בלטו אישים כשלמה רביץ, מיכאל לוי, יצחק טלר ומשה דורף.[69] בעולמו של מניין הצעירים מצאו גם ניגונים שמקורם בפעילותו המוזיקלית של הרב משה צבי נריה, ראש ישיבת בני עקיבא בכפר הרא"ה.

אם כן, לחניהם של המוזיקאים־המחנכים היו לקו מבחין בין דור ההורים לצעירים. סגנון ה'נוסח' החדש, 'הצעיר', אולי הוגדר אשכנזי משום המוצא האתני של המתפללים בו, ואולם

65 עמליה קדם, 'עיצובה של זהות אשכנזית ישראלית דרך המוסיקה של בית הכנסת "אהל נחמה" בירושלים כמקרה מבחן', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, ירושלים 2012.

66 ראו לעניין זה: שמואל הכהן־וינגרטן ושלמה טל, 'נוסח אחיד [בתפילה]', **טורי ישרון**, כח (תשל"ב), עמ' 22-26.

67 קומונר - מרכז הסניף, הדמות הבכירה בניהול סניף בני עקיבא המקומי.

68 אברהם צוקרמן, 'ואלה תולדות הישיבה', בתוך: שינובר (עורך), **האור הגדול**, עמ' 31.

69 ריאיון עם הרב יוחנן פריד, יולי 2010.

רפרטואר הלחנים, מקצב השירים, הניסיונות המתמידים להתחדשות ליטורגית כאילו ביטאו מהלך של התרחקות ממסורות תרבויות המוצא והותרתם לאתנולוגים ולערבי נוסטלגיה המתרפקים על ניגוני הבית.

דפוס דומה של הקמת בתי כנסת המבחינים בין דור ההורים לדור החדש, לצעירים, התפתח בארצות הברית בתחילת העשור השני של המאה ה־20, עם הקמת בתי הכנסת האורתודוקסיים של קהילת ישראל הצעיר. בתי הכנסת הללו אופיינו בדרשה בשפה האנגלית, שפת המקום, ולא בשפת המהגרים. עוד הם אופיינו בשיתוף כל המתפללים בשירה ובהנחיית הליטורגיה המסורתית. יונתן סרנה טוען כי דפוס זה היה זה חלק בלתי נפרד מתהליכי האמריקניזציה של המהגרים היהודים מאירופה.[70] כמו מניניי הצעירים, גם בתי הכנסת של תנועת ישראל הצעיר בתחילת דרכם לא היו מפוארים, הטקסים שנהגו בהם היו רשמיים פחות מהמקובל והופעתם של החברים בהם הייתה פשוטה יחסית ולא מהודרת. מהשוואה בין שני המקרים נוכל להבין כי מניניי הצעירים היו במידה רבה ביטוי לרצון בישראליזציה מצד הדור השני להגירה מארצות אירופה, מי שאפשר לכנותם דור הצבר הציוני הדתי, ואולי אף דור המדינה.

מיסוד הסגנון הצעיר: מקרה קליטת סידור רינת ישראל

נוסח התפילה הרווח במניניי הצעירים הציוניים הדתיים מכונה 'ספרד-ארץ ישראל'. מדובר למעשה בנוסח יהודי־אשכנזי מקוצר, שיסודו בחסידי פולין ושהושפע מהתמורות אשר עשו חוגי מתפללים בנוסח האר"י.[71] הנוסח הזה היה לנוסח הדומיננטי בישיבות התיכוניות ובתנועת הנוער בני עקיבא. נעשו בו התאמות שונות, הוא קוצר במקומות שונים ובמקומות אחרים נוספו תוספות עדכניות שנגעו לחיי הקהילה הציונית הדתית ולדרך התפילה שלה. ההתאמות והתוספות הללו הלכו והתמסדו בסוף שנות השישים, עם קליטתו של המפעל הספרותי והלאומי של סידורי **רינת ישראל**.

סידור **רינת ישראל** נערך בידי המחנך הרב ד"ר שלמה טל (1909-1998). טל היה מומחה בעל שם לנוסחאות התפילה. דמות נוספת שהייתה מעורבות בהוצאתו של לאור של הסידור היה משה קרונה, חבר הנהלת הסוכנות היהודית, מי שהיה מעורב בגיבוש חוג הצעירים במפד"ל ומהבולטים שבפעיליה הוותיקים של המפלגה. קרונה ראה בסידור חלק בלתי נפרד מספרות חינוית המיועדת לקהילות הציונות הדתית.[72] ההוצאה לאור של סידור **רינת ישראל** היתה פרי יזמת משרד הדתות ואגף החינוך הדתי במשרד החינוך והתרבות. עבודת העריכה של הסידור, בראשות טל, כללה בירור הנוסחאות ההלכתיות, העתקת פסוקי מקרא משובצים בתפילה ככתבם וכניקודם תוך כדי ציון מקורותיהם בתנ"ך. העריכה כללה גם עבודה דקדוקית וחלוקה

70 יונתן סרנה, **היהדות באמריקה** (תרגמה מאנגלית אביבה גורן), מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, ירושלים תשס"ה, עמ' 227-230.

71 שלמה טל, 'השפעתה של קבלת האר"י על עיצוב דמותו של סידור התפילה', **דעות**, מג (תשל"ג), עמ' 181-185.

72 משה קרונה, **עם חברים לדעה: בעשייה למען הציונות הדתית והחינוך התורני בגולה**, ההסתדרות הציונית העולמית, המחלקה לחינוך ולתרבות תורניים בגולה, ירושלים תשנ"ב, עמ' 232.

של פרקי התפילה לפסקאות המקלות את הקריאה בהן וגם כתיבת ביאור תמציתי בשולי העמוד. הסידור הותקן על רקע מאורעות מלחמת ששת הימים והיה בפרק זמן קצר יחסית, בעידודם של גורמים פוליטיים, לטקסט התפילה השכיח והמוכר בציבורים הציוניים הדתיים. על התמורה שבסידור כתב עורכו שלמה טל בהקדמה למהדורתו הראשונה:

> דור דור ודורשיו, דור דור וסופריו - וגם דור דור וסידוריו. גם סידור זה סידור רינת ישראל צורך הדור וצורך השעה הוא. נחוץ סידור לצורכי דורנו, החי חיי קוממיות בארצו ואשר הלשון העברית מדוברת ושגורה בפיו, ואף על פי כן אין כל האמור בתפילה מובן תמיד בלי ביאור, ועל אחת כמה וכמה שבלי הארה ובהרה אין מגיעים לידיעת הרכבן של התפילות מחלקיהן וממקורותיהן [...] ביוזמת המשרד לענייני דת, ד"ר זרח ורהפטיג, והאגף לחינוך דתי שבמשרד החינוך והתרבות ניגשנו אפוא להוציא לאור סידור זה, שלפי דעתנו עונה הוא לצורכי הדור.[73]

כמו הכיפה הסרוגה סידורי **רינת ישראל** בנוסח ספרד היו במשך השנים לתו היכר של הקהל הציוני הדתי. במקומות רבים היה הסידור לנוסח הקובע את סדרי התפילה.[74] למעשה אין בית כנסת ציוני דתי ללא סידור זה. מנגד, כמעט אין להשיגו בבתי תפילה חרדיים, לא בבתי מדרש ליטאיים ולא בבתי תפילה (שטיבעלים) חסידיים. אפשר אולי למצאו בבתי כנסת עדתיים מזרחיים, אבל גם כאן במשורה. נוסח התפילה השכיח של הסידור **רינת ישראל** בבתי הכנסת השונים הוא זה המכונה 'נוסח ספרד'. כאמור, זה אינו נוסח הספרדים ועדות המזרח, אלא כמנהג החסידים, חסידי פולין, הנוהגים בשיטת האר"י. הדומיננטיות של נוסח זה נשענת לא מעט על העובדה שעוד בשנות השמונים, עשור לאחר הוצאתו לאור, נהוג היה לחלקו בבתי הספר המזוהים עם התרבות הציונית הדתית כחלק ממה שמכונה 'חגיגת הסידור'. זהו אירוע שילדים מקבלים בו כמתנה חינוכית את סידור התפילה הראשון שלהם.

סידור **רינת ישראל** לא נקלט בחלל ריק. ניסיונות לחדש בליטורגיה של החברה הדתית לאומית החלו עוד בימי המנדט הבריטי. הניסיונות לעשות את התפילה בארץ ישראל בתקופת המנדט ואת דמותם של בתי הכנסת ארץ־ישראליים ול'עבריים' יותר באופיים לוו בניסיונות אחדים ליצור סידור תפילה עברי או ארץ־ישראלי שיתאים לצורכי הדור, המקום והזמן יבטא את החתירה לתפילה אחידה, עברית ומובנת לכול, וישמש גם כלי חינוך להרגלתם של הילדים ובני הנוער לתפילה.[75] בין אלה בלטו סידורים **כשירה חדשה**, ובו תרגום עברי קצר לתפילות ביידיש וברוסית, **ומפי עוללים**, שיצא לאור בשנות העשרים בתל אביב וגם הוא ניחן בסגנון עברי ומודרני.[76] ראובן גפני מעיר בהקשר זה כי במרבית בתי הכנסת בארץ ישראל המשיכו המתפללים להשתמש בסידורים אשר הם הורגלו אליהם בעשרות השנים שקדמו לכך, ואשר הביאו עמם - בתור פרטים או קהילה - מקהילות המוצא שהם עלו מהן לארץ. כך למשל באחדים מבתי הכנסת של יוצאי גרמניה המשיכו המתפללים להשתמש שנים ארוכות בסידורים שונים

73 שלמה טל, 'הקדמה', **רינת ישראל**, מורשת, ירושלים תש"ל.
74 אהרן ארנד, 'תקנות בתי הכנסת בדורות האחרונים', **כנישתא**, ג (תשס"ז), עמ' נה.
75 גפני (לעיל הערה 49).
76 שם.

בהוצאת רעדלהיים שנהגו בקהילות רבות במרכז אירופה מאמצע המאה ה־19.[77]

מאוחר יותר, בשנות החמישים והשישים, בלטו סידורי תפילה של הוצאת סיני. זו הדפיסה סידורים, מחזורים וחומשים שהיו פופולריים במניין התפילה הציוני הדתי בזכות הסגנון ה'ישראלי' שלהם, כלומר אי־רתיעתם מהשמטת פיוטים ובזכות הדפסה באות ברורה וגדולה. סידורים אלה החלו לדחוק את הסידורים החרדיים דוגמת **אור מציון** שחולקו הם בבתי ספר ובקהילות מתפללים ותיקות ובמידה רבה שיקפו את מסורות הבית הישן.[78]

אולם את המהפכה הגדולה בליטורגיה הדתית הלאומית הצעירה הוביל סידור **רינת ישראל**. ייחודו של **רינת ישראל** היה בראייתו כחלק בלתי נפרד ממהלך המשקף את התמורה הרצויה בחוגי הצעירים הן בחינוך והן באידאולוגיה. עורכי הסידור ביקשו לראות בו פריט פולחני לאומי וממלכתי. הם הניחו לפני המתפלל הציוני הדתי טקסט ליטורגי ציוני שיימצאו בו במקום בולט וכחלק בלתי נפרד מדפוס מנהגי התפילה שהתפתחו בקבוצות הציוניות דתיות והמסורתיות תפילות ציוניות שהתקבלו על ידי מוסד הרבנות הראשית והצבאית. כאלה הם התפילה לשלום המדינה, התפילה לשלום חיילי צה"ל וכן פרקי התפילה שנוסחו ליום העצמאות וליום ירושלים.

עוד ביקשו עורכי סידור **רינת ישראל** לראות בו פריט פולחן שמשקף את אופק המודרניזציה הדתית שביקשה הציונות הדתית הצעירה להדגיש. אני מדגיש את המילה 'אופק'. ביסוד תהליך זה ניצב שינוי שהחל לתת את אותותיו בחוגי הצעירים בשנות השבעים - עשייה של העילית האקדמית שחקן שמעורב בעיצוב השיח הדתי הקהילתי תוך כדי פיתוחה של עמדה דעתנית ומתערבת. כיום אנו חיים ברושם הרֵאקציה או ההתאמה של רבנים בציונות הדתית לתהליך,[79] אך בשנות השישים והשבעים היתה לאקדמיה תרומה בולטת בניסיון לעצב את האופק המודרני של הקהילה הציונית הדתית. ביטוי לכך יש בתיאורו הרטרוספקטיבי של יהודה עזריאלי, שביקש לתעד את התמורה הפוליטית של חוגי הצעירים בציונות הדתית. בספר **דור הכיפות הסרוגות** מספק עזריאלי רשימה ארוכה של מי שנמנו עם חוגי הצעירים ומדגיש את ההשתלבות של יוצאי חוגים אלה במקצועות אקדמיים וחופשיים.[80] משהו מהאווירה האקדמית בא לידי ביטוי גם בחיי החברה של מנייני הצעירים. שיעורי התורה נטו לשלב הרצאות ושיח, לא בהכרח רק אידאולוגי, בהנחיית אנשי אקדמיה, אם מהקהילה עצמה אם מחוץ לה.[81]

תהליך זה לא היה מנותק מהמתרחש בחברה הישראלית בעשורים הראשונים לעצמאות. אורי כהן מתאר את תהליכי האקדמיזציה של יוצאי מלחמת תש"ח, מי שמכונים בספרות המחקר 'דור בארץ'. הוא אף מכנה את האליטה האקדמית שהלכה ותפסה את מקומה בתהליך זה - 'הכהונה החדשה של האומה'.[82] תהליך זה לא פסח על החברה הציונית הדתית, ובמידה רבה גם ניכר בסגנון הצעיר שניסה לעבור מתורה ועבודה לשילוב בין תורה למדע. ביטוי מוסדי לתהליך ניתן

77 שם.

78 ריאיון עם שלמה גור, נובמבר 2012.

79 ראו למשל את החיבור הפולמוסי: שחר פלד, **מגרסת הזהויות**, פרדס, חיפה 2007, עמ' 161-166.

80 עזריאלי, **דור הכיפות הסרוגות**, עמ' 20-21.

81 ריאיון עם שלמה גור, נובמבר 2012.

82 אורי כהן, **ההר והגבעה: האוניברסיטה העברית בירושלים בתקופת טרום העצמאות וראשית המדינה**, עם עובד ואוניברסיטת תל אביב, תל אביב 2006, עמ' 287-304.

בהקמתה של האוניברסיטה השנייה לאחר העצמאות - אוניברסיטת בר־אילן (אוגוסט 1955). אוניברסיטה זו הוקמה בעידוד מוסדות המזרחי והפועל המזרחי ובליווים. האוניברסיטה ביקשה לממש את מה שמנחם קליין מכנה 'האתוס הדתי ציוני', כלומר מקום שישולבו בו 'המדעים החילוניים עם תלמוד תורה וקיום מצוות'.[83]

הוצאתו לאור של סידור **רינת ישראל** היה חלק בלתי נפרד מהמפגש בין התורה למדע, בין הסידור המסורתי למדעי היהדות. הסידור היה מסורתי, אך נראה כמו סידור שנערך לא בידי מי שאמונים על היכרות עם נוסח התפילה אלא בידי מי שאמונים על היכרות מדעית של הנוסח, כלומר בהתבסס על מחקר וניסיון לגבש נוסח מדויק. משהו מהתצורה האקדמית של הסידור בא לידי ביטוי בעיצובו כטקסט מודרני. כך למשל הקפידו העורכים על הערות שוליים מסודרות ובהן מקורות התפילות ופרשנות המילים וכן על הקדמה מפורטת ועל ביאורים. לכך נוספה צורת אות שחרגה מהגופנים המסורתיים בסידורים אחרים שנהגו עד פרסומו וקרובה לגופנים שהיה אפשר למצוא בספרות.

קליטת הסידור היתה גם אחד משיאיה של מגמת החיתוך וההרכבה מחדש של מסורות המוצא האשכנזיות בשמה של מסורת אשכנזית חדשה, 'ישראלית', שהוביל הסגנון הציעיר בציונות הדתית. זו באה לידי ביטוי בניתוק דורי ומדוד מהמסורת (detraditionalization), כלומר ריקון והתרחקות מלא מעט מסורות של בית ההורים, של מנהגי הגלות, של מורשת הנוסח של חסידי פולין, כמו פיוטי היוצרות ותפילות שונות שהיו נאמרות בבתי הכנסת של יוצאי מזרח אירופה. תפילות אלה נמחקו או קוצרו והועברו מהמקומות השמורים להם בתוך תפילות השבת והחג אל סוף הסידור.[84]

בדומה ביקשו נוסחאות סידור התפילה **רינת ישראל** להתך את נוסח הספרדים ועדות המזרח. נוסח הסידור **רינת ישראל** לספרדים ועדות המזרח, שהפיק שלמה טל באמצע שנות השבעים, הסתמך על פסקי מחבר הספר **נתיבי עם** הרב עמרם אבורביע.[85] אלה אולי לא בלטו במדף הסידורים בבתי הכנסת המזרחיים, וודאי לא בבתי הכנסת הציוניים דתיים אשכנזיים. עם זאת, הניסיון משקף משהו ממגמת המודרניזציה של התפילה: החתירה לנוסח המעוגן במקום (ארץ ישראל) המשולב בהסתמכות על מה שנראה כמחקרו השיטתי של הרב עמרם אבורביע בנוסחים של העדות המזרחיות ובמנהגיהן.[86]

להדפסות **רינת ישראל** בנוסח התפילה 'ספרד' מקום בולט בקהילות מתפללים אשכנזיות בציונות הדתית. הסידור היה לנוסח המרכזי והדומיננטי במרחב הציבורי בחברה הציונית דתית.

83 מנחם קליין, **בר־אילן: אקדמיה, דת ופוליטיקה**, מאגנס, ירושלים תשנ"ח, עמ' 16-17.

84 להרחבה בגורלו של הפיוט האשכנזי בסידור **רינת ישראל** ראו: שמעון פוגל, 'שירה ופוליטיקה במחזור התפילה הציוני־דתי', בתוך: אסף מידני ונדיר צור (עורכים), **קול קורא בעוז: פוליטיקה ושירה בישראל**, אוניברסיטת חיפה, חיפה עמ' 108-129.

85 שלמה טל, **רינת ישראל: נוסח ספרדים ועדות המזרח**, מורשת, ירושלים תשל"ז.

86 על מפעלו המחקרי של הרב עמרם אבורביע שביקש לקיים את מנהג ארץ ישראל וירושלים ראו: צבי זוהר, 'המסע לגילוי המנהג הספרדי־ירושלמי: הרב עמרם אבורביע ויצירתו "נתיבי עם"', בתוך: הנ"ל (עורך), **הרב עזיאל ובני זמנו: פרקי עיון בהגותם של חכמי המזרח בישראל במאה העשרים**, הוועד להוצאת כתבי הרב עוזיאל, ירושלים תשס"ט, עמ' 120-165.

התמורה הזאת עמדה במידה רבה בניגוד לניסיונו של הרב שלמה גורן, שביקש נוסח ממלכתי אחיד. המדפיסים והעורכים של **רינת ישראל** הציעו שלושה נוסחים עדתיים בולטים: ספרד, אשכנז ונוסח הספרדים ועדות המזרח. ואולם שגרת חיי הסניף שבאה לידי ביטוי גם בשגרת מניין הצעירים דחתה את מנהג הבית הן של המנהגים בנוסח קהילות מרכז ומערב אירופה והן של המנהגים בנוסח התפילה המזרחי. דומה כי גם הפונקציונליות שיוחסה לנוסח התפילה וההדגשה על חיי החברה נתנו מקום לנוסח ספרד להיות מעין תו התקן של הנוסח הלאומי, ה'ישראלי', בחברה הציונית דתית.

מניין הצעירים - מבט בהווה

בד בבד עם הפיכתם במשך הזמן של מניני צעירים ותיקים לבתי כנסת ציוניים דתיים עירוניים ומבוססים הוקמו מניינים חדשים על ידי הדור הבא, דור הבנים של המייסדים של מניני הצעירים. בזכות אלה השתנה מניין הצעירים ממרכיב של שינוי דורי, המתוחם בזמן ובמקום, לדפוס קבוע בתרבות הציונית הדתית עד היום. הסגנון הצעיר נותר מאפיין בולט בהקמת בתי תפילה ציוניים דתיים רבים בזמננו. מודעות המתפרסמות מפעם לפעם במקומוני שכונה, המיועדים לציבור הדתי, מודיעות על הקמתו של מניין צעירים חדש. הסגנון הצעיר ממשיך לבוא לידי ביטוי בהכלה של ניגונים חדשים הנתפסים כחורגים מהשגרה הליטורגית, אותה שגרה שפיתחו מייסדי דפוס המניין הצעיר. כזה לדוגמה הוא שילוב של ניגוני שלמה קרליבך בליטורגיה של בית הכנסת. שוב נמתח קו בין הצעירים, המעדיפים את הניגונים העדכניים, ובין הדור הישן - הצעיר לשעבר - המבקש להיאחז בניגונים המודרניים אז.[87]

החדשנות באה לידי ביטוי בשני היבטים נוספים. ראשית, בדור הראשון עוד נקבעו מניני תפילה בנוסחאות המזכירות את תרבויות המוצא, ואילו בדור הראשון והשני למדינה היו צורות חדשות שביקשו להיות 'מקומיות', 'ישראליות'; וכאמור, תהליך זה מאפיין לא מעט חברות מהגרים. דוגמה לכך אפשר למצוא בשנים האחרונות ביקנעם עילית. גם שם הקימו חוגי הציונים הדתיים בית כנסת בשם 'מניין צעירים'. המתפללים במקום מתהדרים בהיותו מקום שמתפללים בו לפי סידור רינת ישראל בנוסח ספרד (בהבדל מעדות המזרח), ואולם בריאיון עם כתב עיתון ידיעות אחרונות באינטרנט *ynet* הם מדגישים: 'בקהילה חברים מכל המינים וכל הסוגים, אקדמאים, עובדי מדינה, בעלי מלאכה, פועלים ואנשי הייטק. דרדקים זבי חוטם מתרוצצים בין רגלי סבתות, אמריקנים, עולי מדינות חבר העמים ובני העדה האתיופית לצד ישראלים ותיקים מכל העדות'. ולכן 'במועדים מיוחדים משבצים פנינים מכל עדות ישראל. קריאת התורה מתנגנת בחלוקה טבעית בין קריאה תימנית, אשכנזית ומרוקאית ירושלמית. סליחות אומרים בנוסח משולב'.[88] היבט חדשני נוסף שאפשר להבחין בו הוא שבדור הראשון למניני הצעירים התבטאה השוויוניות במציאות קהילתית שהציגה

87 ראו למשל את נזיפתו של יעקב אלטמן, 'מליברליזם מוזיקלי ועד מניניי קרליבך', **עלוני ממרא: ביטאון ישיבת ניר קרית ארבע**, 123 (חורף תשע"א), עמ' 169-184.

88 יניב מזומן, **קהילה בשבוע: יקנעם עילית**, *ynet*, 20.5.2007 (אוחזר ב־1.12.2012). http://www.ynet. co.il/articles/0,7340,L-3397125,00.html

עצמה כחוצת מעמדות ומשלוחי יד (ובפועל לא היתה כזאת עקב ההשתלבות במקצועות המעמד הבינוני), ואילו בדור הנוכחי השוויוניות עוברת דרך השאלות המגדריות, כלומר שיתוף שווה של גברים ונשים בחיי המניין.

מתפללי מניניי הצעירים - כשותפים למנגנון של חיתוך והרכבה כאחד של מסורות מוצא אתניות - עומדים בפני שלושה אתגרים בולטים שמקורם בתהליכי רצף ותמורה בדיוקנה של החברה הציונית הדתית בת זמננו. האתגר הראשון נקשר בקריירה של מניניי הצעירים הוותיקים. מניין צעירים, כבר למדנו, אינו בהכרח מניין של צעירים. הוא סגנון שמקורו בתרבות 'המרד הקדוש' של תנועת הנוער, שהיה לדפוס ארגוני קהילתי חוזר עם הופעתה של שכבת גיל חדשה במציאות החברה הציונית הדתית העירונית. לא אחת הדבר הוא בעיה, ומניינים ותיקים מצויים על סף סגירה או מתקשים לקיים את המניין עצמו. הסיבות לכך מגוונות: גיל המתפללים, הגירה שלילית של דתיים והדפוס עצמו. אוכלוסיות חדשות של צעירים אינן נוטות להצטרף למניינים קיימים אלא ממשיכות את דפוס הקמת מניניי צעירים חדשים בשם המחויבות להתחדשות בהתאמה לעקרונות האידאולוגיים, הסגנוניים או החברתיים שלהם.[89] עבודתי האתנוגרפית חשפה מקרה דומה בעיר פתח תקווה. מעברו האחד של הרחוב ניצב בית כנסת ותיק, שהחל בשנות השישים כמניין צעירים. כעת רוב המתפללים בבית הכנסת, שהוא מבנה קבע מפואר יחסית, הם אנשים מבוגרים שמתקשים לקיים מניין סדיר. מעברו השני של הרחוב ניצב במבנה ציבורי ארעי, כבמניניי צעירים רבים, מניין צעירים חדש יחסית. בשני המקומות נוסח התפילה זהה, ושתי האוכלוסיות מכירות זו את זו. המניין הוותיק פנה אל המניין החדש בבקשה כי יצטרף אליו, ונתקל בסירוב מנומס. אחת הסיבות המרכזיות לדבר היתה החשש מצד אנשי המניין הצעיר שמא לא יינתן מקום לסגנון הייחודי, ה'צעיר' כלשון אחד מהם, שהם פיתחו לדבריהם בבית הכנסת.

בצד זה בולטת העבודה הרטרוספקטיבית של מניניי הצעירים והמודעות הגוברת של הקהילות הוותיקות למה שהתרחש בעברן. רבים רואים בעצמם אחראים לשינוי תרבותי בחברה הציונית הדתית. המילה 'מהפכה' אף עלתה פה ושם. משהו מהאתוס הזה ניכר בהתרגשות הרבה שאחזה לפרקים באנשים ששוחחתי עמם. באחת הפעמים אף הגיעו הדברים לכלל דמעות. ברור היה כי נגעתי ברגע חשוב הן בחייהם של השותפים לו והן בבנייה של הקהילה הציונית הדתית בישראל, רגע שבמידה רבה נדחק עד כה מפני האירועים ההיסטוריים הגדולים, אך במידה רבה קבע את המזג, את השיח ואת מה שכיניתי כאן ה'סגנון' הציוני הדתי ואת התגובות לו. השתקפות למודעות הזאת אפשר למצוא במניניי צעירים ותיקים שמתכנסים לאירועי יובל. הפער בין שם המניין לגילם של האנשים תורם לא מעט להומור עצמי, אך במידה רבה כאילו מדגיש את המהלך המקורי. אירועים אלה משמשים מקור למפגש בין חברים, שחוצה זמן ומרחב. מניין הצעירים איננו מקום פונקציונלי ואף לא מרחב מקומי, אלא קהילה היודעת מה מקומה בהתפתחות של החברה הציונית הדתית.

בספר **אתרים במחוזות הזיכרון**, החוקר את הבניית הזיכרון הקולקטיבי בחברה הקיבוצית

89 ראו בהקשר זה שאלה שהופנתה לרבה של העיר מודיעין דוד לאו בתוך אתר מורשת: http://www.moreshet.co.il/web/shut/shut2.asp?id=15030 (אוחזר ב־3.12.2012).

רוני כוכבי־נהב מתארת את אירועי היובל הללו 'אירועי תיעוד'.[90] אירועי התיעוד 'מכוונים להנציח את תולדות הישוב, אם בדרך רצינית ואם בהומור, ולספק אסמכתא ההולמת את הקונצנזוס הקיבוצי להמשך החיים במקום'.[91] כמובן, במקרה של מניני הצעירים אין מדובר ביישוב אלא בקהילת מתפללים. האירועים מושקעים מאוד ומלווים לעתים בתיעוד סיפורה של הקהילה בתמונות, בשיר ובהוצאה של ספרי זיכרונות. אירועי התיעוד הללו הם המשך היצירה של הנרטיב העצמי, הרואה בהקמת מניין הצעירים חלק ממהפכה שהתרחשה בחברה הציונית הדתית.

אחד האתגרים למניני הצעירים מופיע בדמות התרחבות מעמד הביניים הציוני הדתי והמרת מניני הצעירים בבתי תפילה מאורגנים, מסודרים וממוסדים שמבקשים מסורת אתנית יציבה ומוגדרת. אתגר אחר הוא ההשתלבות של הפזורה היהודית כעולים במדינת ישראל. פזורה זו מביאה עמה לא אחת את עולם המנהגים של הבית, של הקהילה, של המסורת האתנית השונה במידה רבה מהמסורת האשכנזית שהיא נתקלת בה בישראל. כך למשל לנוכח מספר גלי הגירה של ציונים דתיים ממוצא אמריקני לישראל, אנו עדים למעין תחייה של הנוסח הזה, הזוכה לתמיכה מצד העולים הללו. התמיכה אינה נגמרת בדבקות בנוסח. מתלווה לכך פולקלור, גסטרונומיה, שפה והביטוס אתני מובחן.[92] התוצאה היא חזרה למסורות המוצא האתניות, ובניסוח של האתוס הציוני נפתח נתיב להעתקת מסורות הגלות מחדש אל שגרת החיים הציונית הדתית.[93]

סיכום ומסקנות

מאמר זה הוא מחקר ראשוני ומבקש לכוון הן למחקר של חיי הקהילה הציונית הדתית והן למחקר של בית הכנסת הישראלי. אשר לנושא עצמו שנדון כאן: הסגנון הצעיר שהתפתח בתנועת הנוער בני עקיבא ומקומו בתהליכי ההלאמה של מסורת הקבוצה האתנית הדומיננטית בחברה הציונית הדתית. ודאי עוד יידרש מחקר רב כדי להעמיד תמונה שלמה של הדברים, אך ממאמר זה אפשר להסיק כבר שתי מסקנות.

מסקנה אחת מתייחסת אל שאלת ההלאמה של המסורות האתניות בחברה הציונית הדתית ושלילת הגלות. נקודת המוצא שלי היתה שאם האידאולוגיה הציונית החילונית ביקשה להפנות עורף אל הגלות ולחדש חיים יהודיים ריבוניים ומודרניים בארץ ישראל,[94] הרי שמימושה

90 רוני כוכבי־נהב, **אתרים במחוזות הזיכרון: ספרי יובל של קיבוצים**, יד טבנקין, רמת אפעל 2006, עמ' 40-41.

91 שם, עמ' 40.

92 Nissim Leon, 'Strong Ethnicity: The Case of Us-Born Jews in Israel', in: Eliezer Ben-Rafael, Judit Bokser Liwerant and Yosef Gorny (eds.), *Reconsidering Israel-Diaspora Relations*, Brill, Leiden 2014, pp. 185-200

93 על המפגש בין ישראליות לגלותיות במציאות העכשווית בישראל ראו בתוך: אילן גור זאב, **לקראת חינוך לגלותיות: רב־תרבותיות, פוסט־קולוניאליזם וחינוך־שכנגד בעידן הפוסט מודרני**, רסלינג, תל אביב 2004.

94 סוגיית שלילת הגלות נדונה רבות במחקר ההשקפה והתרבות הציונית. ראו למשל: אניטה שפירא,

של השקפה זו עומד לפני פרדוקס בציונות הדתית.[95] הסיבה לכך היא שהציונות הדתית היא אידאולוגיה שרגליה נטועות בשני המקומות: באתוס המודרני של 'היהודי החדש', זה המבקש ליצור מציאות יהודית לאומית שאינה בהכרח מחויבת למסורת הדתית; ובמיתוס 'היהודי הישן', שמיוחסת לו דבקות באורח החיים המסורתי, בשמירת המצוות ובהסכמה לסמכות הרבנית. כל אלה נטועים למעשה מלכתחילה באותו מרחב מדומיין שנשלל - הגלות.[96] 'התנגדנו לחיי הגולה', כתב משה קרונה בזיכרונותיו, 'אולם מעולם לא תיעבנו אותם חלילה'.[97]

המורכבות הזאת יכולה להאיר במשהו את המונח 'הלאמה'. לרוב אנו מבינים כי יחסן של תנועות לאומיות מהפכניות אל מסורות של קבוצות אתניות דומיננטיות הוא של שימור וטיפוח. ואולם יש לתת את הדעת גם ליחס של שחיקה, של פירוק ואף של מחיקה. יש שהתנועות הלאומיות עסוקות בקידוש המסורות האתניות של הקבוצה האתנית הדומיננטית,[98] אך יש שהן עסוקות לא פחות גם בפירוק ובהרכבה, בקיטוע ובברירה של מסורות מעין אלה, כחלק בלתי נפרד מקידום תהליכי ההלאמה של המציאות.[99] נקודה זו הודגשה במחקר הסוציולוגי. שמואל נח אייזנשטדט לדוגמה העניק משקל רב בניתוח החברה הישראלית להיבט המהפכני שנלווה לדידו לציונות. הוא תלה את המהפכנות ביחסה המרדני של הציונות נגד סגנונות החיים והמסורות היהודיות. לדבריו, 'בעוד רוב התנועות הלאומיות באירופה ובעולם השלישי חוזרות אל ההיסטוריה הרציפה שלהם ומנסות לחדשה ולשחזרה [...] הציונות [...] דחתה את ההתנסות ההיסטורית הקונקרטית של היהודים, את החיים בגלות'.[100] הציונות, הוסיף אייזנשטדט, 'לא

'לאן הלכה שלילת הגלות', **אלפיים**, 25 (תשס"ג), עמ' 9-54; אמנון רז־קרקוצקין, 'גלות בתוך ריבונות: לביקורת "שלילת הגלות" בתרבות הישראלית', **תיאוריה וביקורת**, 4 (1993), עמ' 23-55; דוד אוחנה, **לא כנענים לא צלבנים: מקורות המיתולוגיה הישראלית**, מכון הרטמן, ירושלים 2008, עמ' 17-21.

95 המתח הזה ניכר היטב גם במפגש של היהודים הספרדים ועדות המזרח עם הציונות החילונית, אך שם לא התגבשו הדברים לכדי ראקציה אידאולוגית מובחנת וממוסדת למעשה עד הקמתה של מפלגת ש"ס. יתרה מזאת, המתח הזה היה אחד המרכיבים למה שכונה בעבר 'הבעיה העדתית'. ראו בהקשר זה: אלון גל, 'מבוא כללי', בתוך: הנ"ל (עורך), **הציונות לאיזוריה, א: אירופה המזרחית והמרכזית**, מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל ומכון בן־גוריון לחקר ישראל והציונות, ירושלים וקריית שדה בוקר תש"ע, עמ' 15-16. וראו עוד: יצחק בצלאל, **נולדתם ציונים: הספרדים בארץ ישראל בציונות ובתחייה העברית בתקופה העות'מאנית**, יד יצחק בן־צבי, ירושלים תשס"ח. והשוו: יהודה שנהב, **היהודים הערבים: לאומיות, דת ואתניות**, עם עובד, תל אביב 2003, עמ' 73-120.

96 ראו למשל: שלמון (לעיל הערה 64); שוורץ (לעיל הערה 64).

97 קרונה, **עם חברים לדעה**, עמ' 23.

98 ראו למשל: George Mosse, *The Nationalization of the Masses*, Cornell University Press, Ithaca, NY 1975; Anthony Smith, *Chosen People: Sacred Sources of National Identity*, Oxford University Press, New York 2003.

99 ראו למשל: Eric Hobsbawm and Terence Ranger (eds.), *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge 1983, pp. 1-14; Vashudha Dalmia, *The Nationalization of Hindu Traditions: Bhāratendu Hariśchandra and Nineteenth-Century Banaras*, Oxford University Press, Dhlhi 1995.

100 שמואל נח אייזנשטדט, 'המאבק על סמלי הזהות הקולקטיבית ועל גבולותיה בחברה הישראלית הבתר־מהפכנית', בתוך: פנחס גינוסר ואבי בראלי (עורכים), **ציונות: פולמוס בן זמננו, גישות מחקריות**

מרדה בשליט זר או רחוק [...] היא מרדה בסגנונות־החיים היהודיים השונים של המאה התשע־עשרה באירופה, והמרד הזה הוא המאפשר לראות בה כתנועה מהפכנית'.[101]

לפיכך תיאור המפגש בין המסורת האשכנזית למסורת המזרחית במוסדות החינוך הציוניים הדתיים כעימות בין שתי מסורות אתניות מסיט במידה רבה מתהליכי הפירוק וההרכבה המהפכניים ששתי המסורות האלה מצאו בהם את עצמן. לרוב אנו מתמקדים בסיפור פירוק המסורת המזרחית ושחזורה, ששיאו בהקמתה של תנועת ש"ס. מנגד, אנו מתעלמים מכך שגם המסורת האשכנזית שגילו העולים ממזרח לא היתה המסורת האשכנזית של יהודי מזרח אירופה ומרכזה. למעשה, מה שנתקלו בו העולים היה ניסיונות הפירוק וההרכבה מחדש של המסורות האשכנזיות כחלק מתהליכי ההלאמה הדיאלקטית שלהם. אלה היו רחוקים מהניגונים, מהדיאלקט הליטורגי ומהמנהגים של קבוצות המוצא האשכנזיות. הדגם שנוצר התנהל כדגם הגמוני ששלט בתחומי החינוך וההבניה של סגנון הזרם המרכזי בחברה הציונית הדתית. גם כאן, כמו במקרה המזרחי עצמו,[102] היה בית הכנסת, במקרה זה מניין הצעירים, לכור ההיתוך של סגנון המסורת האשכנזית החדשה, הלאומית, שהתגברה על חלוקות המוצא המוקדמות.

הסגנון החדש, הצעיר, בציונות הדתית, אִתגר לא רק את מסורות המוצא המזרחיות. בראש ובראשונה הוא אתגר את המסורות האשכנזיות מבית, אך לא בהכרח מרד בהן. הסגנון הצעיר היה המשכו של המרד הדתי הלאומי הפועלי בעולם הישן, זה שמצא את מקומו בקיבוץ הדתי ולימים בתנועת ההתנחלות. הוא היה הביטוי לאסטרטגיה דתית לאומית של שלילת הגלות בתוך ריקון מציאות של חיי שגרה דתית עירונית הגוזרת מלכתחילה מהגלות הזאת את מנהגיה, את אורחותיה ואת דרך תפילתה.

המסקנה השנייה קשורה למקומו של בית הכנסת בישראל בהבניית הלאומיות הישראלית. דימויו של בית הכנסת הישראלי הוא של מקום פונקציונלי ביסודו, המשרת קהילת מתפללים. על נקודה זו עומד האנתרופולוג הישראלי משה שוקד. מחקריו האתנוגרפיים של שוקד עסקו לא מעט בקריירה של בתי כנסת בישראל ומחוץ לה. כאלה היו מחקריו המשותפים עם שלמה דשן על בית הכנסת העדתי בישראל; כזה הוא גם מחקרו המעניין על בית הכנסת של ההומואים ושל הלסביות בניו יורק. שוקד מתאר כיצד פנה לתלמידיו באוניברסיטה וציין את 'שדות המחקר הרבים המצויים בסביבתנו הקרובה והראויים למחקר אתנוגראפי. הזכרתי בכלל זה בתי־כנסת. תלמידה [...] הגיבה בתמיהה: "מה יש לחקור בבית כנסת? מתפללים והולכים!"'.[103]

ביטוי אנליטי יותר לדימוי הפונקציונלי של בית הכנסת בישראל העניק לפני שנים רבות מרשל סקלר, בעת שהשווה בין בית הכנסת בארצות הברית לבית הכנסת בישראל: 'שלא כבארצות הברית', טען סקלר,

ואידיאולוגיות (עיונים בתקומת ישראל, סדרת נושא), המרכז למורשת בן־גוריון, קריית שדה בוקר 1996, עמ' 12.

101 שם, עמ' 13.

102 Nissim Leon, 'The Multiple-Ethnic Synagogue in Israel', in: Avi Sagi and Ohad Nachtomi (eds.), *The Multicultural Challenge in Israel*, Academic Studies Press, Boston 2010, pp. 268-286

103 משה שוקד, **מסע ישראלי: תל אביב, ניו־יורק ומה שביניהן**, ידיעות אחרונות, תל אביב 2002, עמ' 211.

> אין בית הכנסת בישראל מציע אפוא הרבה מחוץ לתפקידים הרגילים של תפילה ולימוד מבוגרים [...] ושלא כבארצות הברית אין רואים כאן את בית הכנסת כסמל של זהות יהודית וערובה לעתיד היהודי [...] ביסודו של דבר אפוא לבית הכנסת במדינת ישראל משמעות סמלית רבה; הוא מטרה לעצמו ולא אמצעי למטרה. ומאחר שאין בית הכנסת הישראלי ממלא את התפקיד המיוחד במינו הנודע לו בארצות הברית, הריהו מוסד חלש הרבה יותר.[104]

בעיני סקלר היה בית הכנסת בישראל מנותק ממפעל הגדול של הקהילה היהודית בישראל - הלאומיות. בארצות הברית בית הכנסת הקהילתי עוסק בזהות, ואילו בית הכנסת הישראלי לדידו הוא מקום המתרחק מעיסוק בזהות; לכל היותר הוא משרת קבוצות זהות כבית תפילה. בפועל, כפי שראינו וכפי שאפשר להתרשם גם מעבודותיהם של שלמה דשן, של משה שוקד ושל ראובן גפני, בית הכנסת בישראל פעיל בעיצוב הזהות הלאומית ובמיסודה. זהו אחד מבתי המלאכה הפעילים של הזהות הלאומית הישראלית הנושא ונותן על זהות זו בסדר היום הבין־דורי, הליטורגי והאידאולוגי של המתכנסים בו לתפילה.

104 מרשל סקלר, **יהודי ארצות הברית**, עם עובד, תל אביב 1971, עמ' 107-108.

האשכנזים - המרכז נגד המזרח:
הזמנה לדיון מנטלי-סגנוני בספרות העברית החדשה

יגאל שוורץ

[א]

בחיבור זה אני מבקש להציע מסד חדש להיסטוריוגרפיה של הספרות העברית החדשה שיתבסס על קריטריונים מנטליים-סגנוניים. אני מבקש לטעון ולנסות להוכיח את ארבע הטענות האלה: (א) הספרות העברית החדשה מורכבת מקורפוסים שונים שנוצרו בידי קבוצות יוצרים שלכל אחת מהן אופי מנטלי נבדל בשל ההקשרים הגאו־תרבותיים הייחודיים שבהם נוצרה; (ב) האופי המנטלי של היוצרים בני הקבוצות הגאו־תרבותיות משתקף במאפיינים סגנוניים של הקורפוסים הספרותיים המייצגים כל קבוצה וקבוצה; (ג) המאפיינים הסגנוניים הללו, או מוטב אשכולות המאפיינים הסגנוניים הללו, התקבעו והפכו ל'נוסחים ספרותיים': תלכידים של שגרות תיאור, נקודות תצפית אופייניות, מארגים אינטר־טקסטואליים מסוימים, טונים סיפוריים מובהקים וכיוצא באלה; (ד) את 'הנוסחים הספרותיים' הללו - שנוצרו בהקשרים גאו־תרבותיים מסוימים - אימצו במרוצת הדורות, בהתאמות הדרושות כמובן, הן יוצרים בעלי זיקה 'גנטית' כלשהי ליוצרי הנוסח הספרותי המסוים - צאצאים להורים ילידי אותם מחוזות גאו־תרבותיים - והן יוצרים שלהם 'רק' זיקה 'נרכשת' אליהם; כלומר כאלה שאימצו את אחד הנוסחים הספרותיים בשל התאמתו להנחותיהם ולציפיותיהם ההגותיות והספרותיות.

'מקרה המבחן' של הצעתי להיסטוריוגרפיה מנטלית-סגנונית של הספרות העברית החדשה יהיה הקורפוס המכונה 'הספרות האשכנזית'. אנסה להראות שקורפוס זה, שמתייחסים אליו כאל יריעה אחת, מורכב משני קורפוסים (לפחות) שנוצרו בשלב הראשון להתפתחותם בהקשרים גאו־מנטליים נבדלים, וניכרים בהם מאפייני סגנון ייחודיים.

לכינוי 'יהודים אשכנזים' שלושה מסומנים עיקריים: הראשון, יהודים שישבו במערב גרמניה ובצפון צרפת; השני, כלל היהודים שישבו במרכז אירופה ובמזרחה; והשלישי, כלל היהודים שהגיעו לארץ מאירופה. 'האשכנזים' כמונח המציין את כלל היהודים שהגיעו לארץ מאירופה הוא מונח חדש יחסית. הוא נוצר במחצית השנייה של המאה ה־20 בתהליך דומה מאוד לזה שנוצרו בו מונחים אחרים המגדירים קבוצות אתניות ולאומיות. ראשיתו של התהליך ברצונם

של בני קבוצה אחת בתקופה מסוימת - במקרה שלפנינו הישראלים היהודים 'המזרחים' בשנות השישים של המאה ה־20 - לסמן קבוצה אחרת - במקרה שלפנינו את כל היהודים שהגיעו מאירופה ונתפסו בעיניהם כקבוצה אחת - בעיקר לצרכים של ביקורת וגנאי, הטחת אשמה על קיפוח, אפליה וכו'.[1] סופו של התהליך, שהתרחש כעשרים שנה לאחר מכן, באמצע שנות השמונים, שבני הקבוצה ה'מגונה' אימצו לעצמם את המונח שבמקורו היה מונח גנאי בשינוי הסטטוס הערכי-ציבורי שלו.

כך אירע שבעיני מי שגדל בארץ הזאת משנות השישים של המאה ה־20 ואילך נתפסו המונחים 'מזרחים' ו'אשכנזים' כשתי מהויות 'טבעיות' שיחד מסמנות את מכלול היהודים שהגיע לארץ (ולמקומות אחרים בעולם) מאירופה, מאסיה ומאפריקה. מדובר בשתי ישויות לכידות ונבדלות כל אחת לעצמה, אך גם בעלות זיקה לישות האחרת הנחווית 'שונה' ו'אחרת'. ואולם מפרספקטיבה היסטורית רחבה יותר מתברר שיהודי אירופה (ובהקבלה כמובן גם יהודי אפריקה ואסיה) אמנם ראו עצמם שייכים לאותה 'קהילה', כלומר על פי פרדיננד טוניס לקבוצה בעלת קשרי דם וקשרים דתיים (גמיינשפט), אבל לא בהכרח לאותה 'חברה', כלומר לקבוצה בעלת אינטרסים משותפים (חברתיים, תרבותיים וכו') והסכמיות בנוגע לתחומים מוגדרים (גזלשפט).[2]

לאמתו של דבר במשך מאות שנים התפתחו באירופה עשרות 'חברות' יהודיות שלכל אחת מהן מאפיינים ייחודיים.[3] עם זאת לפחות מאמצע המאה ה־18 מסתמן תהליך היסטורי-תרבותי, שמעוגן כמובן בהיסטוריה הכללית של אירופה, של התקבצות החברות היהודיות הקטנות בשני מרחבים גאו־תרבותיים ברורים ונבדלים: מצד אחד היהודים שחיו במרחב שליטתה של רוסיה הצארית בכלל ובעיירות ובכפרי 'תחום המושב' בפרט; ומן הצד האחר היהודים שחיו במרחב השליטה של הקיסרות האוסטרו־הונגרית.[4] גם דיכוטומיה זו, כמו קודמתה, לוקה במישור ההיסטורי-עובדתי במידה לא זניחה של שרירותיות.[5] ואולם במישור כלכלת הדימויים שיקפה

1 שמואל נוח אייזנשטדט, **עדות בישראל ומיקומן החברתי**, מכון ירושלים לחקר ישראל, ירושלים 1993, עמ' 7-19; סמי סמוחה, 'שבעים מעמדיים, עדתיים ולאומיים ודמוקרטיה בישראל', בתוך: אורי רם (עורך), **החברה הישראלית: היבטים ביקורתיים**, ברירות, תל אביב 1993, עמ' 178-185.

2 Ferdinand Tönnies, *Community and Society (Gemeinschaft und Gesellschaft)* (trans. Charles P. Loomis), The Michigan State University Press, East Lansing 1957 [1887]

3 לעניין זה ראו: אמנון רז־קרקוצקין, 'גלות בתוך ריבונות: לביקורת "שלילת הגלות" בתרבות הישראלית', חלק ראשון: **תיאוריה וביקורת**, 4 (1993), עמ' 23-55; חלק שני: **תיאוריה וביקורת**, 5 (1994), עמ' 113-132. ובהקשר הספרותי־תרבותי: דן מירון, **הרפיה לצורך נגיעה: לקראת חשיבה חדשה על ספרויות היהודים**, עם עובד, תל אביב 2005. מירון קובע בין השאר ש'הדיבור על ספרות יהודית אחדותית ורצופה בעת החדשה הוא דיבור ריק מתוכן. אין בעת החדשה אלא ספרויות יהודיות שונות ויצירות בעלות מרכיבים יהודיים השייכות בעת ובעונה אחת לספרויות מוצא בלתי יהודיות ובה בעת גם למכלול רופף וכולל של כתיבה יהודית [ההדגשה שלי]', ראו: מירון, שם, עמ' 150.

4 כרקע כללי ראו: שמואל אטינגר, **תולדות עם ישראל בעת החדשה**, דביר, תל אביב 1969, עמ' 63-137 ועוד; יעקב צור (עורך), **התפוצה: מערב אירופה**, כתר, ירושלים 1976, עמ' 51-99, 169-300.

5 כך למשל היא אינה מביאה בחשבון את התנועה של אנשי רוח רבים - שהם מושא מחקרנו כאן - ממרכזי תרבות במרחב הרוסי למרחב האוסטרו־הונגרי ולהפך.

חלוקה זאת בין 'הרוסים' ל'אוסטרו־הונגרים' במשך כמה דורות את קו המשווה של מפת התרבות היהודית באירופה.

עדות לקיומה ולתקפותה של מפה זו עולה בין היתר מהתמונה החברתית-תרבותית האירונית שצייר עגנון בקטעים רבים ברומן שלו **תמול שלשום** (1945).[6] כך לדוגמה בקטע הבא, שבו המספר 'מצטט' ממחשבותיו של גיבור הרומן יצחק קומר:

> יש שמזדמנים לו [ליצחק קומר] פועלים וותיקים, שראה אותם ראשונה כיחסנים, בשביל שקדמו לו בארץ שנה ושתי שנים, עכשיו אין שום הפרש בינו לבינם, אלא שרובם הולכים בטלים והוא עובד. ומאחר שהולכי בטל הם אינם משתכרים, ומאחר שאינם משתכרים הרי הם מחוסרי לחם ולווים ממנו בישליק או חצי בישליק. ואם אין מחזירים לו אינו מעקל את נכסיהם. חברים כל ישראל, כל שכן בארץ ישראל, אמר לו יצחק לאותו זקן מאונגרין שנזדמן לו בספינה לארץ ישראל, ויצחק אינו עושה את דבריו פלסתר. שוב אין מזכירים לו ליצחק גנותו שהוא גליצאי, אף על פי שמבטאו מכריז על מוצאו. ואף הוא אינו מתפעל ממבטאם של חבריו, שבינינו לבין עצמנו אין להתפעל מזה, שהשפעת המבטא הרוסי ניכר ממנו. יצחק חברנו אינו פטריוט אוסטרי, ואינו מבדיל בין יהודי ליהודי, מכל מקום מקצת גאווה יש בו, שנולד בצלה של מלכות חסד, שהכול שווים בה לפני הקיסר, ישראלים כלא ישראלים, לא כרוסים אלו שנרדפים בארצם.[7]

יצחק קומר, הגיבור ב**תמול שלשום** - אחד הרומנים שעיצבו את מורשתה של הציונות החלוצית בארץ ישראל - סמוך ובטוח, שעה שהוא עושה את דרכו לארץ האבות 'לבנות אותה מחורבנה ולהבנות ממנה',[8] ש'חברים כל ישראל, כל שכן בארץ ישראל'.[9] אבל את ביטחונותיו של יצחק עלינו לקבל בעירבון מוגבל. שכן כמו שהמספר אומר לנו במפורש מאחורי גבו של גיבורו: 'בעל דמיונות היה יצחק, ממקום שלבו חפץ היה מדמה לו דמיונותיו'.[10] ואכן, במהלך שהותו בארץ יצחק לומד על בשרו ש'העדה האשכנזית' אינה עשויה עור אחד. תחת הכותרת האתנית המשותפת מסתופפות קהילות שונות הנבדלות זו מזו במערכי רגישות, במזג, בדפוסי שיח מילוליים ולא מילוליים וכיוצא באלה. זאת גם זאת. מדובר בבני אדם השולטים בלשונות שונות המשקפות הבדלים מנטליים ומעמדיים שיש להם חשיבות מכרעת באשר לעצם היתכנותה של הידברות בין בני הקהילות הללו ובנותיהן. דוגמה מאלפת לתופעה זאת היא הדיאלוג הבא בין יצחק לסוניה ידידתו:

> סוניה לא השתדלה לפייס את יצחק. אדרבא פניה זעומות והולכות. התחיל חושש שמא תאמר לו דברים קשים. הקדים והתחיל מדבר דברים של חיבה. הביטה בו סוניה ונתמלא לבה עברה על חגיגיות זו שבדבריו.
>
> וכאן צריכים אנו לומר [מתערב המספר בתיאור הדברים ומחווה את דעתו הבלתי

6 ש"י עגנון, **תמול שלשום**, שוקן, ירושלים ותל אביב תשכ"ב [1945].
7 שם, עמ' 137.
8 שם, עמ' 7.
9 שם, עמ' 137.
10 שם, עמ' 7.

> המשוחדת, לכאורה] שמקצת אמת בדבר. מדבר היה יצחק בנעימה, כבעל בית קטן ביום חג. וחגיגיות זו העבירה אותה על דעתה והביאה אותה לידי כעס. והואיל ולא מצאה מחמת כעסה מלים עבריות התחילה מדברת עמו רוסית. והוא לא הבין לשון רוסי. הרגישה סוניה בדבר ואמרה, שכחתי שגליצאי אתה, ודיברה עמו אידית, כדרך שמדברים עם פשוטי העם, שאינם נזקקים ללשון של משכילים. [אבל] סוניה שלא היתה רגילה באידית דיברה חצי אידית וחצי רוסית, והוא שלא הכיר לשון רוסי לא הבין רוב דבריה. מתוך כך גבהה מחיצה ביניהם.[11]

הדיאלוג בין יצחק 'הגליצאי' לסוניה 'הרוסייה' משתבש בשל רכיבים סמיוטיים רבים הקשורים ברשת סבוכה של זיקות גומלין. אחד מהם הוא נעימת הדיבור, הטון: יצחק אומר 'דברים של חיבה', אך אלו נשמעים באוזניה של סוניה כלוקים בעודף 'חגיגיות', והיא מתמלאת 'עברה'. התקשורת ביניהם משתבשת גם בשל אופייה של המערכת הלשונית שבתוכה הם מצויים: מערכת רב־לשונית בחברה של מהגרים, שבה טרם נוצרה לא דומיננטיות ברורה של אחת השפות - מעמד שהעברית זכתה לו כידוע רק בשלב מאוחר יותר בארץ; וגם לא חלוקה תפקודית ברורה של השפות הללו כמו למשל הדיגלוסיה ב'תחום המושב': עברית כ'שפת קודש', שפה לצורכי פולחן, ואידית כשפת היום־יום, 'שפת השוק'.[12] סוניה שולטת ברוסית, מבינה אידית ויודעת מעט עברית. יצחק לעומתה שולט באידית, יודע עברית, אך לא מבין מילה ברוסית.

אפשרות הדיאלוג בין השניים מצטמצמת גם משום שלשפות שהם יודעים או לא יודעים או יודעים באורח חלקי נספחים רכיבים סמיוטיים ריגושיים אישיים (בעיקר אצל סוניה), וגם, ובעיקר לעניינו, רכיבים חברתיים-כלכליים-תרבותיים. סוניה אינה מסוגלת למצוא מילים עבריות מתאימות כשהיא כועסת. באשר לאידית: היא ככל הנראה מבינה את השפה, יודעת לקרוא אותה, אך מתקשה לדבר בה, ומשום ש'לא הייתה רגילה באידית דיברה חצי אידית וחצי רוסית'.

אבל כאמור הבעיה העיקרית לעניינו שהסבך הלשוני הזה מייצג היא בעיית 'כלכלת הדימויים'. באמצעות תיאורו של הקצר התקשורתי בין השניים עגנון מתאר בדרך מבריקה את העמדה המתנשאת פטרונית של סוניה 'הרוסייה' ביחס ליצחק ה'גליצאי'. הוא בעיניה (כמו בעיני המספר) 'בעל בית קטן', יהודי זעיר בורגני 'פשוט עם', שאינו בקי בשפה של העולם הגדול - הרוסית, וממילא גם לא בכללים הנהוגים באותו 'עולם גדול'. היא, לעומת זאת, שבאה ממרחב דובר רוסית תופסת עצמה כמי שמצויה ב'עולם הגדול' ויודעת את כלליו, שאחד מהם הוא להבנתה שעם 'פשוטי העם' הכרח לדבר אידית, שכן הם אינם 'נזקקים ללשון של

11 שם, עמ' 149.

12 איתמר אבן־זהר, 'לבירור מהותה ותפקודה של לשון הספרות היפה בדיגלוסיה', **הספרות**, 2, 2 (1970), עמ' 286-302; חנא שמרוק, **ספרות יידיש: פרקים לתולדותיה**, מפעלים אוניברסיטאיים להוצאה לאור, המכון הישראלי לפואטיקה ולסמיוטיקה ע"ש פורטר, תל אביב 1978, עמ' 9-24; איריס פרוש, **נשים קוראות: יתרונה של שוליות בחברה היהודית במזרח אירופה במאה התשע-עשרה**, עם עובד, תל אביב 2001; Mark Zborowski and Eliazabeth Herzog, *Life Is With People: The Jewish Little-Town of Eastern Europe*, International Universities Press, New York 1962, pp. 142-165.

משכילים' - הרוסית. ממה שנאמר בשיחה בין יצחק לסוניה וגם ממה שלא נאמר בה - בעיקר ממה שעובר בראשה של סוניה - מתבררת גאוגרפיה יהודית הנחלקת על בסיס מתח בין הון כלכלי, הכוח המניע של הזעיר בורגנות, שאותה מייצג - לפחות בעיניהם של המספר ושל סוניה - יצחק ה'גלציאי', ובין הון רוחני או בלשונו של בורדייה הון תרבותי,[13] שאותו מייצגת סוניה, ה'אקסטרנית' ה'רוסייה'.

[ב]

לדיאלוג המשובש בין יצחק 'הגליצאי' לסוניה 'הרוסייה', שיש לו עוד כמה פנים, יש מאות מקבילות בכתביהם של יוצרים יהודים באירופה במאה וחמישים השנים האחרונות. הדיאלוג המשובש הזה מייצג את המתחים, את הקונפליקטים ואת התחרות על ההגמוניה התרבותית בין שני פלגים או בלשונו של מקס ובר[14] בין שתי 'קבוצות סטטוס' של 'העדה האשכנזית' היהודית בעידן המודרני.

המערך הסמיוטי הזה, שהיה ברור ומובחן לכל יהודי אשכנזי 'מודרני' גם בארץ ישראל לפחות עד שנות החמישים של המאה ה־20, נעשה ברור וחד יותר בשעות של הכרעות לאומיות גורליות. מצב מובהק מסוג זה התקיים לאחר שפרסם הרצל את הרומן האוטופי המכונן שלו אלטנוילנד (1902). סביב אוטופיה ספרותית זו, המציעה חזון מפורט למדי של חברה יהודית ישנה-חדשה בארץ ישראל, התלקחה מחלוקת עזה בין שתי קבוצות. בראש קבוצה אחת עמד הרצל עצמו ולצדו מקס נורדאו (שניהם יליד בודפשט), ששימש כדוברו וכמגנו. ובראש הקבוצה האחרת עמד 'אחד העם' - אשר צבי (הירש) גינצברג - יליד העיירה סקיוורא בפלך קייב באוקראינה.

להלכה ניטשה המחלוקת בין שתי הקבוצות על הדרך שצריך להוביל את העם היהודי בעת המודרנית. ואולם כמו שנקל לחוש בקריאת הקטעים הבאים, המצוטטים מרשימות שהתפרסמו במהלך המשבר, המחלוקת שיקפה למעשה יריבות ארוכה ומרה בין שתי קהילות שונות מבחינה מנטלית וסגנונית שהתחרו על מעמדן בהיירכיה היהודית אשכנזית.[15]

הנה תחילה קטע מרשימה של אחד העם שבה הוא מלגלג על מאפייניה האירופיים-אוניברסליים של 'הארץ הישנה-החדשה' שברא הרצל, שמקורם לדעתו בניתוק מרוח העם, בנטיית התבוללות קשה, בתסמונת אוטו־אנטישמית וברצון מביש לשאת חן בעיני הגויים:

> כי באמת אין כאן שום רושם של הרוח הלאומי המיוחד לעם עתיק יומין והכל איננו אלא חיקוי בלבד, המעיד על עבדות הרוח וביטול הישות העצמית, כאלו היו היהודים עם של ניגרים, שאך אתמול טעמו טעם הקולטורא ונוחים לקבל הכל כספוג.[16]

13 וראו למשל פייר בורדייה, 'אבל מי יצר את היוצרים', בתוך: **שאלות בסוציולוגיה** (תרגם אבנר להב), רסלינג, תל אביב 2005, עמ' 193-205. וראו גם בהקדמה של ז'יזל ספירו, שם, עמ' 10-11.

14 מקס ובר, **על הכאריזמה ובניית המוסדות: מבחר כתבים** (תרגם אהרן אמיר), מאגנס, ירושלים תש"ם, עמ' 105-114.

15 וראו בהקשר זה את תיאורה הממצה של אניטה שפירא בפרק 'הופעתו של אתוס לאומי, 1881-1904', בתוך: הנ"ל, **חרב היונה: הציונות והכוח 1881-1948**, עם עובד, תל אביב 1992, עמ' 19-53.

16 אחד העם, 'החטא ועונשו', בתוך: **כל כתבי אחד העם**, דביר והוצאה עברית, ירושלים תש"ז, עמ' שכא.

סוגיית 'האירופיות' והקונפליקט החריף שהיא משקפת בין 'יהודי המזרח' ל'יהודי המרכז' ניכרת יפה בדבריו של מקס נורדאו, נציג 'המרכז־אירופים', ועניינם תגובה על ביקורתו של אחד העם על עקרון הסובלנות הלאומי-אתני ש'החברה' באלטנוילנד של הרצל מתגדרת בו:

> אחד־העם אינו רוצה בסבלנות [...]. רעיון הסבלנות מעורר בו גועל. אך בנו מתעורר גועל כשאנו שומעים, שקרבן סחוף ומושפל של אי־הסבלנות, עבד מסכן של מצליפי־ בפרגולים מחוסרי סבלנות, מדבר על הסבלנות. אחד העם מגנה את הרצל בכך, שהוא מחקה את נימוסיה של אירופה. אין הוא מרשה לשאול מאירופה את האקאדמיות, בתי־האופרה, והכסיות הלבנות שלה. הנכס היחיד, שהיה רוצה לקחתו מאירופה ל'אלטנוילאנד' הוא - עקרוני האינקוויזיציה, נימוסיהם של צוררי־ישראל והגזירות על היהודים שברוסיה. שנאת־רוח שכזו עשויה הייתה לעורר שאט־נפש, אלא שרגש־ החמלה שבנו גובר עליו. זוהי חמלה על האיש, שאינו מסוגל להשתחרר מכבלי־הגטו.[17]

סוגיית יחסי האיבה והמשיכה בין פלגיה של 'היהדות האשכנזית' לא פסה מן העולם גם כשעברו המרכזים של התרבות והספרות העברית מאירופה והתגבשו למרכז אחד בארץ ישראל. מקום נכבד מוקדש לה בסיפוריהם של סופרים שנולדו בגולה ועלו לארץ (רבים מבניהן של העלייה השנייה והעלייה השלישית: י"ח ברנר, ש"י עגנון, גרשון שופמן, חיים הזז, יהודה יערי, לאה גולדברג ואחרים), וכן בכתביהם של סופרים 'צברים' בני 'דור הפלמ"ח' (נתן שחם, משה שמיר, יורם קניוק ואחרים), בכתבי בני 'דור המדינה' ('ילידים' ו'מהגרים' כאחד: עמוס עוז, אהרן אפלפלד, רות אלמוג, יואל הופמן ואחרים), ואף בכתביהם של סופרים ישראלים צעירים כמו למשל, ממש לאחרונה, בספרה של יעל נאמן **היינו העתיד** (2011).

[ג]

במאמר שראה אור לראשונה ב־1902 הבחין החוקר הרוסי דמיטרי מרז'קובסקי בין שני דפוסים של ייצוג בני אדם בספרות.[18] הדפוס האחד מגולם לדעתו במובהק ביצירותיו של דוסטוייבסקי. הדפוס האחר מגולם לטענתו במובהק ביצירותיו של טולסטוי. הנה קטע מדבריו:

> משום כך דוסטויבסקי אינו צריך לתאר את חיצוניותם של גיבוריו: בשפתם האופיינית

17 מאכס נורדאו, 'אחד העם על אלטנוילד', בתוך: הנ"ל, **כתבים ציוניים**, ב (תרגמו י' ייבין וח' גולדברג), הספריה הציונית, ירושלים 1960, עמ' 113-114. למרבה האירוניה כשבוחנים את הדיכוטומיה המנטלית המאפיינת את מערך הדמויות **באלטנוילנד** - יהודים מזרח־אירופים בעלי זהות יהודית מוצקה ובריאות נפשית ובריאות פיזית מרשימות מזה, ויהודים מרכז־אירופים, משכילים, תרבותיים, אך חסרי שורשים יהודיים, תלושים ואובדניים מזה - מתברר שזו תמונת ראי לדיכוטומיה המאפיינת את החלוקה בין היהודים המזרח־אירופים ובין היהודים המרכז־אירופים העולה מכתביו של אחד העם. עוד לעניין זה ראו: יגאל שוורץ, **הידעת את הארץ שם הלימון פורח: הנדסת האדם ומחשבת המרחב בספרות העברית החדשה**, דביר, אור יהודה 2007, עמ' 83-159.

18 דימיטרי מרז'קובסקי, 'הגוף, הקול והדמות', בתוך: מנחם ברינקר ומשה גלעד (עורכים), **אנה קארנינה וטולסטוי: מבחר מאמרים**, כתר, ירושלים 1984, עמ' 47-55.

> ובצליל קולם הם מתארים את עצמם; לא רק את מחשבותיהם ואת רגשותיהם, אלא גם את פניהם ואת גופם. ואילו אצל טולסטוי - התנועה, ההבעה שבצורת הגוף המוסרת את מצב הנפש, עושה לעִתים קרובות אפילו את דיבוריהם חסרי־החשיבות של הדמויות ואת קולות המלמול ואת השתיקות לעמוקים ולמלאי־משמעות [...] אצל טולסטוי אנחנו שומעים משום שאנחנו רואים; אצל דוסטויבסקי אנחנו רואים משום שאנחנו שומעים.[19]

בעקבות אבחנתו המבריקה של מרז'קובסקי[20] אני מבקש לסמן, באורח ראשוני וסכמטי, שני נוסחים סגנוניים בספרות העברית שנוצרה באירופה למן אמצע המאה ה־19. לנוסח הראשון אני מבקש לקרוא 'נוסח הפה והאוזן' ולנוסח השני 'נוסח העין'.

הנוסח הראשון, 'נוסח הפה והאוזן', הוא 'דיאלוגי' מאוד. הטקסטים המבצעים אותו מנהלים דיבור אינטנסיבי עם טקסטים רבים ושונים, ולפיכך נוצרת בהם תיבת תהודה רוגשת ואינטנסיבית. זהו בשפתם של אנשי תורת התקשורת מרחב סמיוטי גדוש 'רעשים', או בלשונו של באחטין מרחב שיח עמוס 'דיבורים זרים'.[21] מדובר בטקסטים פולמוסיים,[22] ה'שומעים' קולות רבים ושונים - הגותיים, ספרותיים, אידאולוגיים-פוליטיים וכו' - והם 'מגיבים' אליהם ו'מתווכחים' עמם. יוצרי הטקסטים מהנוסח הזה חשים מחויבות עמוקה לבעיות האומה והשעה, והם חוזרים ומתייחסים אליהן, נוקטים כלפיהן עמדות ומנסים להיות רלוונטיים ומשכנעים. ביצירותיהם של רבים מיוצרי הנוסח הזה מתקיימת תחרות בין שני סוגים של התכוונויות (Intentions): מכאן החתירה לייצג את האסתטי והיפה, ומכאן החתירה לייצג עקרונות מוסריים אידאולוגיים והניסיון להשפיע על הקורא לאמץ אותם.

התחרות בין האסתטי והיפה ובין המוסרי והצודק משתקפת בסיפורים ב'נוסח הפה והאוזן' במרקם הסגנוני שלהם. זהו מרקם לשוני רטורי צפוף, גדוש אינטר־טקסטים, היוצרים מערכות פרודיות מגוונות (הומוריסטיות, אירוניות, סטיריות וגרוטסקיות) המשמשות כמדיום הולם, כמעט מתבקש מאליו, להצגה אפקטיבית של עמדות ביקורתיות.[23]

19 שם, עמ' 54.

20 אבחנה זו עולה בקנה אחד עם אבחנותיו של באחטין בנוגע לסגנונותיהם של דוסטויבסקי וטולסטוי. וראו: מיכאיל באחטין, **סוגיות הפואטיקה של דוסטויבסקי** (תרגמה מרים בוסגנג), ספרית פועלים, תל אביב 1978, ובעיקר בפרק החמישי (עמ' 183-268). בסיכומו של פרק זה באחטין מציין כי 'לדוסטויבסקי חשובים לא רק תיפקודי הדיבור התיאוריים וההיביעיים, כפי המקובל על האמן, ולא רק היכולת לשחזר אובייקטיווית את הגיוון החברתי והאינדווידואלי של הדיבֵּר, יהיו תכונותיהן הלינגוויסטיות אשר יהיו. שכן מושא התיאור הראשי שלו הוא עצם הדיבור, המופנה אל הדיבור'. שם, עמ' 268.

21 מיכאיל באחטין, **הדיבר ברומן** (תרגם ארי אבנר), ספרית פועלים, הקיבוץ המאוחד, טעמים: מבחר כתבי מופת באסתטיקה, תל אביב 1989.

22 כמו שמכנים טקסטים מסוג זה קטרינה קלארק ומייקל הולקוויסט בספרם על באחטין. וראו: Katerina Clark and Michael Holquist, *Mikhail Bakhtin*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, MA and London 1984, pp. 146-170.

23 'נוסח הפה והאוזן' מבוסס על מה שהרשב (הרושובסקי) מכנה 'מסירת עולם דרך דיבור', שאותה הוא מייחס לכתיבתו של הסופר היידי המזרח־אירופי בה"א הידיעה - שלום עליכם; קביעה זו עולה בקנה אחד עם המפה הגאו־מנטלית-סגנונית שלי. זו, על פי הרשב, דרך מסירה האופיינית לפרוזה שבה

נוסח ספרותי זה, שבחרתי לכנותו 'נוסח הפה והאוזן', צמח והתפתח בעיירות 'תחום המושב' ברוסיה הצארית. זו ספרות ערנית, תזזיתית וציבורית, אידאולוגית-פוליטית ולרוב גם דידקטית. היא מושפעת ממסורת הלימוד וההתדיינות במסגרות הלימוד היהודיות המסורתיות ('חדר' ו'ישיבה') ומהמבקרים הרדיקלים הרוסים (בעיקר דימטרי פיסארב).[24]

נקודות התצפית האופייניות ל'נוסח הפה והאוזן' הן משני סוגים: אדם הנושא את דבריו לפני ציבור (נאום בשער או בכיכר העיר, השתתפות בדיון בבית כנסת או להבדיל בבית מרחץ או בבית מרזח וכיוצא באלה) או, וזה הנוסח המקובל יותר, אדם המדבר בעד עצמו במונולוג פנימי או במעין מונולוג פנימי, שהוא לאמתו של דבר רב־שיח המתרחש במסגרת כמו־מונולוגית.[25] כמו־מונולוג פנימי רב־נמענים זה מתרחש, כמו אצל רבים מגיבוריו של דוסטוייבסקי,[26] בשתי נקודות קיצון על פני מסלול אנכי שחלקו ממשי וחלקו מדומיין. מצד אחד במרחב ממשי 'מרתפי': בחדר צר, בבית משפחה דחוק או ממש במרתף, מתחת לפני האדמה; ומצד אחר במרחב מדומיין גבוה: מעל גבעה נישאה או במה הצופה על קהל מאזינים גדול. השוני הבולט בין הזירה הממשית לזירה המדומיינת משמש מטפורה מרחבית הולמת לפער החריף בין שני מצבי הקיום האופייניים של הגיבורים: בדידות, שוליות וחולשה אנושה מזה, ותאוות כוח עצומה ותשוקה אדירה לקהל שומעים ומעריצים מושבעים מזה.

דוגמאות בספרות העברית החדשה לסוג הראשון של 'נוסח הפה והאוזן' אפשר למצוא אצל סופרי ההשכלה (יל"ג, ראובן אשר ברוידס, משה לייב לילנבלום, פרץ סמולנסקין ואחרים) ואחריהם אצל סופרי 'ההווי החדש' (בן אביגדור [א"ל שלקוביץ], ראובן ברייניין, עזרא גולדין ואחרים). אלו גם אלו מייצגים התכוונות דידקטית לוחמנית. דוגמאות לסוג השני של 'נוסח הפה והאוזן' אפשר למצוא אצל סופרי 'מן המרתף' (פיארברג, ברדיצ'בסקי, ברנר) ויורשיהם.

'הלשון היא היא המושא הישיר של אמנות המספר: אדם מדבר עומד לנגד עיננו, אם תרצו: אדם המסתבך והולך בדיבורו, דובר טבעי העורך דקונסטרוקציה של דיבורו שלו תוך־כדי־דיבור, כאשר הדיבור מתפורר בעימות עם המציאות שאותה הוא מנסה לתפוס' [ההדגשות במקור], ראו: בנימין הרשב, 'דיבור ודקונסטרוקציה של דיבור: שלום־עליכם והסמיוטיקה של הפולקלור היהודי', בתוך: הנ"ל, **שדה ומסגרת: מסות בתיאוריה של ספרות ומשמעות**, כרמל, ירושלים 2000, עמ' 71. באותו הקשר הרשב מוסיף ואומר ש'תחבולה זו של מסירת עולם דרך דיבור, אינה נחלתו הבלעדית של שלום־עליכם. גם דוסטוייבסקי - סופר שונה לחלוטין, כמובן - מעמיד גיבורים המדברים הרבה ודיבוריהם תופסים את רובו של הטקסט'. ראו שם, עמ' 77. וראו גם: גידי נבו, 'הומור יהודי במחלצות עבריות: על "ממבחן הצבא" לשלום עליכם בתרגום י"ד ברקוביץ', בתוך: הנ"ל, **מושב לציים: הרטוריקה של הסאטירה העברית**, מכון הקשרים ודביר, מסה קריטית, אור יהודה 2010, עמ' 60-99.

24 בהקשר זה ראו: שמעון הלקין, 'שיעור חמישים ושניים: הדגשת האקטואליזם בביקורת על פי א. א. קובנר'; 'שיעור חמישים ושלושה: התרחבות הריאליזם האמנותי בביקורת על פי א. י. פאפירנא', בתוך: הנ"ל, **זרמים וצורות בספרות העברית החדשה: פרקים בספרות ההשכלה ובספרות חיבת־ציון**, מוסד ביאליק, ירושלים 1984, עמ' 303-311; מנחם ברינקר, **עד הסימטה הטברייניית: מאמר על סיפור ומחשבה ביצירת ברנר**, עם עובד, תל אביב 1990, עמ' 20 ועוד; ישעיהו ברלין, **הוגים רוסים**, עם עובד, תל אביב 1982, עמ' 40, 142, 185, 253, 256 ועוד.

25 וראו: יוסף אבן, **אמנות הסיפור של י. ח. ברנר**, מוסד ביאליק, ירושלים 1977, עמ' 109-113.

26 ומזווית אחרת ראו: גיאורג לוקאץ', 'ניכורו של היחיד', בתוך: מנחם ברינקר ורנה ליטוין (עורכים), **החטא ועונשו ודוסטויבסקי**, כתר, ירושלים 1983, עמ' 75-88.

דוגמאות מופתיות הן הסצנות המרתפיות ב'לאן' של פיארברג, וב'מומיק', החלק הראשון של **עיין ערך: אהבה** של דויד גרוסמן.

[ד]

'ספרות הפה והאוזן' צמחה והתפתחה בעיירות תחום המושב ברוסיה הצארית. 'ספרות העין' צמחה והתפתחה במרכז אירופה משנות השבעים של המאה ה־19 ועד מלחמת העולם השנייה, ומאז נהפכה לנוסח ספרותי שיש לו מהלכים בספרות האירופית, בספרות האמריקנית והיהודית־אמריקנית וכן, ובעיקר לעניינו, בספרות הישראלית. זהו מעיקרו נוסח פרטי ואוניברסלי (בשונה מקולקטיבי ולאומי), ולרוב הוא חסכני ומאופק במבחר במילים, בטון הסיפר ובהיקף ובאינטנסיביות של ההתייחסות לסוגיות אידאולוגיות ופוליטיות. הוא דל יחסית באינטר־טקסטים ל'ארון הספרים היהודי' וקשור להגות המערב של סוף המאה ה־19 ותחילת המאה ה־20 (זיגמונד פרויד, אוטו וינינגר, קארל קראוס ואחרים) ולכמה מהזרמים הספרותיים שהיו אז באפנה: האימפרסיוניזם הסקנדינבי, הנטורליזם הגרמני, האקספרסיוניזם לגווניו וכו'. בכלל הסופרים העבריים שיש להם זיקה עמוקה לנוסח זה אפשר למנות בין היתר את יעקב פיכמן, אשר ברש, דוד פוגל, גרשון שופמן, לאה גולדברג, יעקב הורוביץ, ובימינו בין היתר את אהרן אפלפלד, דוד שיץ, דן צלקה, ראובן מירן, רות אלמוג, יואל הופמן, אסתי ג' חיים ומירה מגן. כל אלו קשורים בקשרים ישירים או עקיפים לסופרים יהודים מרכז־אירופים שכתבו בגרמנית: ארתור שניצלר, סטפן צוויג, פטר אלטנברג, יוזף רות ואחרים; וגם לסופרים מרכז־אירופים וגרמנים לא יהודים כגון תומאס מאן או ריינר מריה רילקה.[27]

בנוסח של ספרות יהודי המזרח מככב 'הצופה לבית ישראל', מחליפו של הנביא, השופט או הרב, הנושא על כתפיו את מורשת האומה ואת צערה. זהו מן אטלס יהודי מוזר - בעל גוף קטן וראש ענק, והוא מתחייב למסור את נפשו להצלת האומה היהודית מכל משבריה, מצוקותיה ומכאוביה. בנוסח של ספרות יהודי המרכז מככב גיבור אחר. זהו בראש ובראשונה אדם מתבונן, שההתבוננות היא צינור החיות העיקרי והאינטנסיבי ביותר שלו. הוא לא לוקה ב'תסביך אטלס', להפך: הוא אסקפיסט מדופלם. את התקפי האומניפוטנטיות-אימפוטנטיות המאפיינים את הגיבורים האדולוסנטים, בספרות תחום המושב וצאצאיה - נחמן, מומיק

27 לצד השושלת ה'מרכז־אירופית' בסיפורת העברית התקיימה כל השנים שושלת 'מרכז־אירופית' בשירה שאפשר לתת בה סימנים דומים. אני מתכוון בין היתר לדוד פוגל, אברהם בן־יצחק, יעקב פיכמן, נתן זך, יהודה עמיחי, דן פגיס, טוביה ריבנר ודוד רוקח. לעניין זה ראו: שמעון זנדבנק, **שתי בריכות ביער: קשרים ומקבילות בין השירה העברית והשירה האירופית**, הקיבוץ המאוחד, תל אביב 1976, עמ' 46-82, 173-214, ועוד; חיה שחם, 'מוות בעיר קיט: הנובלות "באדנהיים, עיר נופש" לאפלפלד ו"מוות בוונציה" לתומאס מאן - עיון משווה במספר היבטים ז'אנריים ותימאטיים', בתוך: יצחק בן־מרדכי ואיריס פרוש (עורכים), **בין כפור לעשן: מחקרים ביצירתו של אהרן אפלפלד**, אשל באר שבע, ואוניברסיטת בן־גוריון בנגב, באר שבע 1997, עמ' 181-193; Nili Scharf Gold, *Yehuda Amichai: The Making of Israel's National Poet*, Brandeis University Press, Hanover and London 2008, pp. 110-112, 247-248, 302-303 ועוד.

ודומיהם - תופסים בקורפוס זה ה'מרה שחורה', כלומר ה־Spleen, ו'שעמום נוקב', כלומר ה־Ennui, בגרסותיהם המרכז־אירופיות ומופעים שונים ותדיר גם משונים של 'סטיות מיניות': סאדו־מאזוכיזם, מציצנות כפייתית וכו'.

עניינו של הגיבור בספרות היהודית המרכז־אירופית במתרחש סביבו איננו נמדד במושגים אידאולוגיים-פוליטיים, ואף לא בהתכוונות דידקטית מוסרית, אלא במושגים אתניים־מנטליים וחברתיים-פסיכולוגיים. הוא כמעט שאינו מטריד את עצמו בפתרון בעיות האומה. לעומת זאת הוא רגיש מאוד להבדלים המנטליים-סגנוניים בין 'יהודי המזרח' ל'יהודי מרכז אירופה' וכן להבדלים מעמדיים, מגדריים וכיוצא באלה.

השוני בין הנוסח 'המרכז־אירופי' לנוסח 'המזרח־אירופי' משתקף גם במאפייניהן של הזירות הבדיוניות. נחמן ומומיק ספונים במרחבם הביתי או בזה הסמוך לו וקשורים אליו באורח שגרתי ונורמטיבי ('חדר', 'ישיבה', בית ספר, ספרייה ציבורית); זה מרחב מוכר, מסוכך ומגן, אבל גם חוסם ומדכא. ממנו הם מפליגים, באמצעות דמיונם המפותח, יכולתם המילולית המרשימה ותשוקותיהם האימפריאליות למלחמות הרות עולם בספֵרות גבוהות.

לעומתם ד"ר פרידריך לוונברג של הרצל **באלטנוילנד**, מיכאל רוסט של פוגל **ברומן וינאי**, המספרים בסיפורים הווינאיים של שופמן, המספרים בנובלות האוסטרו־הונגריות של אפלפלד ודומיהם - כולם מבוגרים 'חסרי בית'. בית הקפה או מוסדות מקבילים לו (בית המרזח, פנסיון) הם תחליפי הבית שלהם. אל המקומות הללו הם חוזרים ומגיעים מדי ערב (כאילו הם מגיעים לעבודה...) או מדי שנה בשנה כדי להיות חלק מערב רב של בני אדם ובה בעת כדי להתבדל ולהתייחד מהם. נחמן ומומיק הם טיפוסים פרובינציאלים - אחד משולי עיירה נידחת והאחר משכונת מהגרים ופליטים - עם שאיפות גדולות. פרידריך, מיכאל, המספרים של שופמן וגיבוריו האוסטרו־הונגרים של אפלפלד הם נציגים נאמנים של תרבות עירונית גדולה שוקעת-דקדנטית,[28] המקיימים קשרים סבוכים עם 'הפרובינציה', שלה פנים שונים ומגוונים.[29]

[ה]

את ההבדלים בין הנוסח 'המזרח־אירופי' ובין הנוסח 'המרכז־אירופי' אני מבקש להוסיף ולחדד באמצעות בחינה משווה קצרה שתתמקד באופיים של המערכים הרטוריים האופייניים לדעתי לשני הנוסחים. במרכז הבחינה הזאת יעמדו קטעים משני סיפורים

28 בהקשר זה ראו את חיבוריהם של עודד מנדה־לוי ושחר פינסקר: עודד מנדה־לוי, **לקרוא את העיר: החוויה האורבנית בסיפורת העברית מאמצע המאה ה־19 עד אמצע המאה ה־20**, הקיבוץ המאוחד, תל אביב **2010**; Shachar Pinsker, 'Vienna: "This Mocking and Innocent City"', in: idem, *Literary Passports: The Making of Modernist Hebrew Fiction in Europe*, Stanford University Press, Stanford, CA 2011, pp. 87-104; וגם את ספרו הקלאסי של סטפן צוויג, **העולם של אתמול: זכרונות של בן אירופה** (תרגם צבי ארד), זמורה ביתן, תל אביב **1982**.

29 כך למשל המתח בין העיר הגדולה (בדרך כלל וינה) והכפרים בפרובינציה ביצירותיהם של גרשון שופמן ואהרן אפלפלד. וראו: חיים באר, 'נס אפל - "המקרה" של גרשון שופמן', בתוך: גרשון שופמן, **שלכת: סיפורים**, עם עובד, תל אביב **1994**, עמ' **241-277**.

שכתבו סופרים בני אותו הדור, והם מתייחסים לחיים בארץ ישראל בעשור הראשון ובעשור השני של המאה ה־20. הקטע הראשון לקוח מתוך הפתיחה המפורסמת של יוסף חיים ברנר לנובלה 'מכאן ומכאן' (תרע"א).[30] הקטע השני, המוכר פחות ולא במקרה, לקוח מתוך הנובלה של אשר ברש 'איש וביתו נמחו' (תרצ"ד).[31]

בהקשר זה כדאי לציין גם את העובדות האלה: יוסף־חיים ברנר נולד בעיירה נובייה־מליני, אז חלק מרוסיה הצארית וכיום בצפון אוקראינה, על גבול בלארוס. הוא למד בשקידה יתרה בחדר ובישיבות (ויאטקה וקונוטופ). כשהיה בן 16 הלך ללמוד בישיבת פוצ'פ, ואחר כך, בראשית המאה ה־20, חי לסירוגין בביאליסטוק ובוורשה. אשר ברש נולד בעיירה לופאטין ליד ברודי בגליציה, אז חלק מהממלכה האוסטרו־הונגרית וכיום במערב אוקראינה. הוא למד בחדרים ובבית מדרש וכן בבית ספר ממשלתי. כשהיה בן 16 עזב לצמיתות את עיירתו ושוטט לאורכה ולרוחבה של גליציה בעודו עוסק בהוראה.

הנה הקטעים מתוך הפתיחה של ברנר לנובלה 'מכאן ומכאן':

> התנצלות מאת המבליה"ד
> מוציא לאור אחד ממכרי פיתני - ואפת - להביא בעזרתו ובהוצאותיו לדפוס את הדברים דלקמן, שהוצאתי מתרמילו של אחד הנודדים והכואבים בתפוצות־הגולה. ואמנם, ידוע אדע, כי לא אוכל לעמוד בפני אלה הקוראים והמבקרים, שיטענו על רכותי - אם רק יואילו לדבר בלשון רכה - להכניס עוד כתבים, כלומר, רשימות קטועות ובלתי־מסודרות לספרותנו המסכנה, המלאה רשימות קטועות ואי־סדר גם בלאו־הכי, בעוד שנחוצים לה, כידוע, דברים שלמים, מהוקצעים וגמורים; אבל בכדי ללמד איזו זכות, מקצת זכות, על עצמי, הנני להזכיר, כי גם אנכי טענתי - ולא רק זאת! - להמו"ל הנ"ל בעת שבא אלי בהצעתו. אנכי טענתי אליו: 'מה בכך, שבעל המחברת הוא, כדבריך, איש שהספרות היתה אומנותו? במטותא, איזה ערך אמנותי יש לכתביו הטרופים האלה, שפאתוס שירי אין בהם, ואף לא רחבות־הדעת, ואף לא שכלול־הנוסח, ואף לא כל ארכיטקטורה, ואף לא התבטאות הנפש הכל־עולמית, כמו שדורש מבקר אחד בדברו על תעודת האמנות' [ההדגשה במקור].[32]

ובהמשך הדברים, בעקבות הערתו של המו"ל על שתוכן הכתבים הללו חשוב, שכן קהל הקוראים מתעניין עכשיו בחיים הנרקמים בארץ ישראל, עונה לו המבליה"ד (המביא לבית הדפוס) כך:

> - מה? חיי ארץ־ישראל? [...] מה כוונתך? כלום מתוארים בכתבים האלה חיי ארץ־ישראל, כפי שקוראיך היו רוצים לקרוא מעל הספר? כלום יש פה מחזות פיוטיים מהדר גאון הכרמל והשרון, מהעבודה על שדמות־בית־לחם, מגבורות ילידי וחניכי הארץ, הרוכבים האמיצים והרובים המצוינים, מהטיולים הרבים, רגלי ועל חמורים, בסביבות החרמון ובעמק־יזרעאל, מהחגיגות הלאומיות ביהודה, שבכל שבוע ושבוע, מהחיים החדשים והרעננים, מאהבת בנות־ציון וירושלים, התמות והצנועות? - לא! לא! מה יש פה מכל אלו החמודות? הן אף

30 יוסף חיים ברנר, 'מכאן ומכאן', בתוך: **כתבים, ב: סיפורים רומאנים מחזות**, הקיבוץ המאוחד, תל אביב תשל"ח, עמ' 1263-1440.

31 אשר ברש, **כתבי אשר ברש**, ב, מסדה, תל אביב תשי"ב, עמ' 101-137.

32 ברנר, 'מכאן ומכאן", עמ' 1265.

לא צל, לא זכר... לא, אם אל מול פני דרישות־הקוראים הנך הולך בכתבים הללו - תנחל קלון מכבוד![33]

לפנינו סופר מתוחכם המנסה לקנות לגיטימציה לנוסח כתיבה חדש באמצעות הצגת מגבלותיו כביכול ביחס לנוסחי כתיבה שכבר קנו להם אחיזה בלב הקוראים. הוא נוקט דרך של 'הפוך על הפוך' ובה בעת משתמש בארסנל מרשים של אפקטים רטוריים שתפקידם להעצים את היחס האינטימי הקיים לכאורה בינו - 'המתווך בעל כורחו' - ובין קהלו. אני מתכוון בין היתר לדפוס הדיווח על מה שהתרחש 'מאחורי הקלעים', לסדרות השאלות המבטאות כביכול איזו מצוקה רגשית ואינטלקטואלית, לרצפים של שלוש הנקודות, לחזרות המילוליות שמקצתן מלווה בסימני קריאה, ליחידות המוסגרות הכלואות בין מקפים מפרידים, למודולציות (התנסחויות מילוליות שבעקבותיהן באות מיד התנסחויות נוספות המתקנות, מדייקות-מסייגות אותן. למשל: 'להכניס עוד כתבים, כלומר, רשימות קטועות ובלתי מסודרות' או 'בכדי ללמד איזו זכות, מקצת זכות, על עצמי') ולהדגשות של מילות מפתח. אלו כולן תחבולות רטוריות השייכות לארגז הכלים האמנותי של ברנר, שמטרתן להקדים ולפרק את הנמענים הפוטנציאלים מטענותיהם הפואטיות והתמטיות כאחת.

במגוון התחבולות המרשים העומד לרשותו עושה 'המתווך בעל כורחו' - שהוא בעצם רשות סיפורית בעלת ארבע פנים: המחבר, המבליה"ד, המוציא לאור ובעל הכתבים עצמו, ו'אחד הנודדים' - שימוש אפקטיבי מול הקהל שלו. אבל גם הקהל כאן, צריך להבהיר, מעוצב כבעל כמה פנים, בכללן 'אותם הקוראים' הסבורים שאין להעמיס על 'ספרותנו המסכנה' עוד 'רשימות קטועות ואי־סדר [...] בעוד שנחוצים לה, כידוע, דברים שלמים, מהוקצעים וגמורים'; 'אותם הקוראים' הסבורים שהגיע הזמן לפרסם סיפורים שיש בהם 'איזה ערך אמנותי' ולא 'כתבים טרופים'; 'אותו המבקר' ש'דורש בדברו על תעודת האמנות' את 'התבטאות הנפש הכול־עולמית'; וגם 'אותו הקהל' ה'מתעניין עכשיו בחיים המתרחשים בארץ־ישראל' והמבקש לקבל 'מחזות פיוטיים מהדר גאון הכרמל והשרון, מהעבודה על שדמות־בית־לחם, מגבורת ילדי וחניכי הארץ, הרוכבים האמיצים והרובים המצוינים'.

הטקסט של ברנר גדוש אפוא מוענים ונמענים היוצרים יחד טקסט 'רועש' מאוד. טקסט הקשוב לשלל 'דיבורים זרים' ועסוק ביצירת תגובות עליהם. זהו טקסט אידאולוגי-פוליטי פולמוסי, הנע על הגבול שבין סיפור למסה. טקסט סאטירי, מודע מאוד לעצמו, המשגר חצים פרודיים בכמה רמות.[34]

סגנונו של אשר ברש שונה לחלוטין. על כך יכולים להעיד הקטעים האלה:

באחד מבוקרי אייר רכי הירק והתכלת עברתי ברחוב הרצל. ראיתי המוני צרצרים שורצים בכל מקום. הרמשים השחרחרים רצו זריזות ליד קירות הבתים. טיפסו על הגדרות

33 שם, עמ' 1266-1267.

34 ברנר מתייחס כאן באורח פרודי לשתי 'שגרות תיאור' של ארץ ישראל בעת ובעונה אחת: לסגנונו של מאפו ושל סופרי חיבת ציון מזה, ולסגנונם של הסופרים הארץ־ישראלים הז'אנריסטים מזה. ולעניין זה ראו: דן מירון, **בין חזון לאמת: ניצני הרומאן העברי והיידי במאה התשע־עשרה**, מוסד ביאליק, ירושלים תשל"ט, עמ' 17-19.

ועל גזעי העצים, פשטו על רצפות החנויות הלחות, התעופפו ועלו בחלונות, זחלו על הרהיטים. ברייה נוקשה ונחבאת זו, שדרכה להרגיז בלילות מתוך חורים וסדקים, התרוצצה עתה בעזות דוממת לאור היום ולעיני כול.
ניגשתי לחבורה של מכרים שעמדה בקרן הרחוב נתונה בשיחה ערנית:
- לעזאזל, שוב דרכתי על אחד. מה הם ברואים אלה?
- צרצרים.
- מאין באה מכה זו? נו, נו, בלילה תהיה מוסיקה - אי אפשר יהיה לעצום עין.
- אומרים שהם יצאו מהריסות ביתו של קלדם.
- אפשר מאוד. שלשום עברתי וראיתי שהורסים את הבית. חבל, בית נחמד כזה, הבית היפה האחרון של תל אביב הישנה.
[...]
- המסכן! אומרים, שהייתה לו מחלה מכוערת...
[...]
- דוקא היה בעל הצלחה אצל המין היפה, איזה גבר!
- טיפוס ליבאנטיני.
- חצי ערבי.
- חוששני, שהיה יהודי טוב משניכם... מי לא קיבל ממנו טובה? אני בעצמי קיבלתי ממנו לא ערבות אחת. ופעם גם שילם בעדי ולא הזכיר לי את הדבר...
- מה פירוש 'היה'... וכי הלך כבר לעולמו?
- בודאי, לא שמעת? איבד עצמו לדעת לפני שנה בערך במושבה הגרמנית, בבית מלונו של הארדיג...
[...]
אמרתי שלום לחבורה, שנשארה עומדת וממשיכה שיחתה בקרן הרחוב, והלכתי לביתי. בדרך, כשעברתי ברחוב נחלת בנימין הצר, הבטתי אל ביתו של קלדם. הבית נעלם כולו ושני האיקליפטים הגבוהים, שמאחורי הבית ברחוב המקביל, מתנענעים קלות ברוח על רקע התכלת האביבית. מצד הרחוב היה המגרש גדור קיר של קרשים, שני מטרים גובהו, ושלט של קבלן חדש, בעל שם משונה, מתנוסס עליו. נכנסתי מן הצד וראיתי לפני חלקת חול ישרה, כמעט נקייה מאבנים ומלבינים (חוץ ממלבן המרתף באמצע). עצי הגינה ושיחיה נעקרו לבלי הכיר. הגדר נהרסה עד היסוד. חלקת החול הייתה רובה מקרקע בראשית נקייה, שלא שומש בה כלל. קרבתי אל שפת המרתף, התבוננתי לתוכו: הרבה חול נשפך לתוכו, אך לא נראה שם אף צרצר אחד. כולם נתפזרו ברחובות הסמוכים.[35]

זו, כמו שכבר אפשר ללמוד מכותרת הסיפור 'איש וביתו נמחו', פתיחה לסיפור הנסמך על מתכונת 'זכור את המתים' (memento mori). מתכונת זו מבליטה את נטייתו של ברש לאפיין סובייקטים מעמדה שנכללים בה שני רכיבים בולטים: פרספקטיבה זיכרונית - כאן זה סיפור על אדם שהלך לעולמו; ואפיון מטונימי מסיבי, כלומר אפיון של אדם הנסמך בעיקר על מה ששייך

35 ברש, 'איש וביתו נמחו', **כתבי אשר ברש**, ב, עמ' 101.

לו ועל מה שהוא משתייך אליו - כאן בעיקר הבית, אך גם האנשים הקרובים אליו, קהילתו החברתית-תרבותית, פעילותו הציבורית וכו'.[36]

בקטעים שהבאתי כאן ובקטעים הבאים אחריהם מוקדש כאמור מקום נכבד למטונימיה אחת: הבית של אותו קלדם וסביבותיו, כלומר המטונימיות שלו. משמע מכאן שבמרכז העניין של הטקסט של ברש מצוי העולם, ולא טקסטים. המספר כאן מרבה להשתמש בעיניו באורח כמו אובייקטיבי ויוצר מרחב בדיוני באמצעות קבוצה גדולה של מסמנים חזותיים המאפשרים לנו לחוש כאילו אנו נמצאים בסביבה המוכרת לנו משכבר. שיאו של מהלך זה הוא הציון המבריק בסוגריים '(חוץ ממלבן המרתף באמצע)', הכמו־ממילאי, ההופך אותנו לצופים-שותפים בקיאים וותיקים לכאורה.

זהו מספר המשתמש בעיקר בעיניו. אנחנו רואים את העולם דרך מבטו, בלי 'דיבוב', ללא תיווך פרשני, נורמטיבי, פולמוסי וכו'. הוא אמנם משתמש גם באוזניו וגם מביא מדבריהם של אנשים, אך אלו ציטוטים מלאים ('דיבור ישיר') ולא ציטוטים שעברו עיבוד ('דיבור נמסר') כנוסחו המובהק של המבליה"ד של ברנר. זאת ועוד, אצל ברנר מדובר במובאות (משועתקות) של הגיגים המשקפים תפיסות עולם ותפיסות אמנות שהדובר שש להתפלמס אתן פעם ופעמיים ושלוש (בשיחה עם המו"ל ואחר כך עם הקוראים למיניהם), ואילו כאן, בסיפור של ברש, דברי האנשים ממלאים פונקציה עלילתית פשוטה: מילוי פערים בנוגע לעברו של גיבור הסיפור, קלדם; ופונקציה רפרנציאלית: אפיון הנוף החברתי-תרבותי, המצטרף לאפיון של הנוף הפיזי העירוני, הרחוב התל־אביבי.

[ו]

שתי התופעות העיקריות שהצבעתי עליהן כאן - ההתפלגות של היהדות האשכנזית לשתי קהילות מנטליות שונות ומתחרות והיווצרותם של שני נוסחים ספרותיים נבדלים ומתחרים, תופעות שלמן סוף המאה ה־18 היו קואורדינטות יסוד במפת התרבות היהודית הן בשביל עמך, הן בשביל נציגי אליטות 'מזרח־אירופים' ו'מרכז־אירופים' - אינן נכללות בסדר היום של רוב החוקרים הבולטים שעסקו בהיסטוריוגרפיה של הספרות העברית החדשה. עובדה זו בולטת במיוחד בחיבורים שנכתבו על הספרות העברית ה'מודרנית' - זו שנוצרה בגולה ובארץ משלהי המאה ה־19 ועד ימינו.[37]

עובדה זו דורשת הסבר, שנחיצותו בולטת על רקע הראיות המעידות שתופעות אלו היו מוכרות וברורות לכל איש רוח מהתפוצה האשכנזית - לפחות עד שנות החמישים של המאה

36 וראו גם: גרשון שקד, **הסיפורת העברית 1880-1980, א: בגולה**, כתר והקיבוץ המאוחד, תל אביב תשל"ח, עמ' 341-354.

37 ישראל צינברג הקדיש את ספר מספר 11 בהיסטוריוגרפיה שלו (**תולדות ספרות ישראל: מן הפייטנים הראשונים ומשוררי ספרד עד תקופת ההשכלה ברוסיה**, ו, יוסף שרבק, ספרית פועלים, הקיבוץ הארצי השומר הצעיר, תל אביב 1960) לחוכמת ישראל ולהשכלה בגליציה. שמעון הלקין הקדיש את החלק הרביעי בספרו ההיסטוריוגרפי **זרמים וצורות בספרות העברית החדשה: פרקים בספרות ההשכלה וחיבת־ציון** (מוסד ביאליק, ירושלים 1984) ל'התפתחות הסאטירה בתחנה השנייה - גאליציה, בתחומי הקיסרות האוסטרו־הונגארית (1810-1850)'.

ה־20. כך למשל המאפיינים ה'מזרח־אירופיים' בסיפוריו של ברנר והמאפיינים ה'מרכז־אירופיים' בסיפוריו של ברש לא נעלמו מעיניהם של חוקרים ומבקרים בני זמנם. כמה מהם - יוסף קלוזנר, מיכה יוסף ברדיצ'בסקי, ש' שטרייט, יעקב פיכמן ואחרים - אף קשרו אותם במפורש לבתי הגידול שלהם.

ההסבר שאני מבקש להציע לתופעה זו - שהעלאתה על פני השטח משנה את המיפוי של הספרות העברית החדשה - מתייחס לשילוב היסטורי-תרבותי של שני גורמים: (א) נסיבות היסטוריות שהביאו לידי מיצוב כמעט ממילאי של הנוסח 'המזרח־אירופי' במרכז הספרות העברית בארץ ישראל, ובהתאמה לדחיקה ולהדרה לשוליים של הנוסח 'המרכז־אירופי'; (ב) מאמץ מתמשך מודע, אך כנראה גם לא מודע, של נציגי אליטות תרבותיות להשריש את המעמד ההגמוני של הנוסח הספרותי הזה.

גורלו של המאבק בין שני הנוסחים המנטליים-סגנוניים הללו הוכרע למעשה, או כמעט הוכרע, מיד עם המעבר 'ממרכזים למרכז',[38] כלומר עם ייסודו ומיסודו של מרכז חברתי ותרבותי-ספרותי סוברני בארץ ישראל. שכן עם המעבר ההיסטורי הדרמטי הזה נהפכה סוגיית התחייה, הרנסנס של העם היהודי על שני מישוריה - עיצוב המרחב הישן־חדש והנדסת האדם הישן־חדש - לסוגיה דומיננטית בכל הקשר ציבורי-תרבותי.[39]

מצב דברים היסטורי-תרבותי זה התאים ככפפה ליד לנציגי הנוסח 'המזרח־אירופי' שהגיעו לארץ ישראל בראשית המאה ה־20 והיו אמונים על ספרות ההשכלה המזרח־אירופית ועל הראליזם הביקורתי הרוסי - שני קורפוסים ספרותיים של 'פה ואוזן' מובהקים: ציבוריים, אידאולוגיים, דיאלוגיים ולוחמניים, שיוצריהם פיתחו ארגז כלים עשיר שכלל מערכים פרודיים משוכללים.[40]

מי שתרם יותר מכולם למהלך זה היה י"ח ברנר, שזמן קצר אחרי הגיעו לארץ (1909) נהפך לאורים והתומים של הספרות העברית הארץ־ישראלית.[41] ברנר אמנם נודע כבעל מנעד תרבותי רחב ואף תמך בסופרים שלא כתבו בנוסח 'המזרח־אירופי' שעליו הוא התחנך, ואולם ברשימות הביקורת שלו על הספרות הארץ־ישראלית הוא יצר דגם חשיבה שביסס את ההגמוניה של

38 וראו: גרשון שקד, **הסיפורת העברית 1880-1980**, א, עמ' 35-39; בנימין הרשב, 'תחייתה של ארץ־ישראל והמהפכה היהודית המודרנית: הרהורים על תמונת־מצב', בתוך: נורית גרץ (עורכת), **נקודות תצפית: תרבות וחברה בארץ־ישראל**, האוניברסיטה הפתוחה, תל אביב 1988, עמ' 7-31; הנ"ל, 'המהפכה היהודית המודרנית: קווים להבנתה', **אלפיים**, 23 (2002), עמ' 9-75.

39 ראו: שוורץ, **הידעת את הארץ שם הלימון פורח**, עמ' 9-26, וכן בפרק הבא.

40 בהקשר זה ראו: מנחם ברינקר, 'העימות בין "ספרות" ל"חיים" בתוך הסיפור', בתוך: הנ"ל, **עד הסימטה הטבריינית**, עמ' 115-149; Arnold J. Band, 'Spatial Coherence As Sovereignty', (Manuscript), ועוד.

41 על מעמדו החשוב של ברנר בחיים הספרותיים של תקופה זו ראו: מנחם ברינקר, 'עמידתו של ברנר לפני קוראיו: התהוותם של "ז'אנר" ו"אידיאולוגיה" בביקורת העברית', בתוך: הנ"ל, **עד הסימטה הטבריינית**, עמ' 191-225; נורית גוברין, 'בין קסם לרסן: על השפעת מאמרו של ברנר: "הז'אנר הארצישראלי ואביזריהו"', בתוך: הנ"ל, **מפתחות**, הקיבוץ המאוחד ואוניברסיטת תל אביב, תל אביב תשל"ח, עמ' 9-19 ואחרים; אבנר הולצמן, **אהבות ציון: פנים בספרות העברית החדשה**, כרמל, ירושלים 2006, עמ' 172-173, ועוד.

הנוסח 'המזרח־אירופי' וערער בעקיפין את מעמדו של הנוסח 'המרכזי־אירופי'.

רשימת הביקורת הפרדיגמטית של ברנר בהקשר זה היא 'הז'אנר הארצישראלי ואביזריהו', שראתה אור לראשונה בהפועל הצעיר בשנת תרע"א.[42] הרבה קולמוסים נשברו בניסיון לפרש את עמדתו של ברנר ברשימה זאת,[43] וכמובן איש אינו יכול להתחייב שיש בידו כתב פרשנות מוסמך. ואולם על שני דברים רוב הפרשנים מסכימים אם בגלוי ואם במובלע: (א) מוקד הרשימה הוא העמדה של שתי גישות ביחס לייצוג 'נורמטיבי' של המרחב הארץ־ישראלי; (ב) שתי הגישות מניחות זיקת גומלין הדוקה בין ספרות לאידאולוגיה, ואפילו לאידאולוגיה מסוימת.

אבהיר. פרשניו של ברנר יצרו, על סמך הבחנותיו של ברנר עצמו, דיכוטומיה חדה בין 'ז'אנר' ל'אנטי־ז'אנר'. העמדה ה'ז'אנרית' היא עמדתם של קבוצת הסופרים הארץ־ישראלים שמכתביהם עולה שהחזון הציוני אכן התגשם הלכה למעשה (משה סמילנסקי, שלמה צמח, יוסף לואידור ואחרים). העמדה ה'אנטי־ז'אנרית' היא עמדתם של קבוצת הסופרים הארץ־ישראלים שמכתביהם עולה שבין החזון הציוני ובין הניסיון למימושו קיים פער גדול יותר או פחות (י"ח ברנר, אהרן ראובני, ש"י עגנון ואחרים). כך או כך, וזה העניין כאן, במוקד תשומת הלב הציבורית־ספרותית של התקופה עמדה סוגיה ציבורית חשובה וברורה: הקונפליקט בין שתי גרסאות של אותה תפיסת עולם המניחה שספרות ואידאולוגיה הן אחיות תאומות.

המיצוב הספרותי-תרבותי-אידאולוגי וגם האידאולוגי-פוליטי הזה - שכאמור התאים להפליא לנציגי הנוסח ה'מזרח־אירופי' בני הזמן, ובראשם לברנר, שהמשיכו את מסורת 'הצופה לבית ישראל' - היה זר ולא התאים לסופרים ה'מרכז־אירופים'. אלו היו אמונים על מסורות ספרותיות שנושאיהן האופייניים הם פרטיים ואוניברסליים, ולא לאומיים, אידאולוגיים או פוליטיים; וארגז הכלים שלהם כלל בעיקר מכחולים שיועדו לציורי נופים אורבניים או אתרי נופש בפרובינציה ולסרטוט של מצבים חברתיים-מעמדיים ומצבי נפש פרטיים כלל־אנושיים.[44]

42 יוסף חיים ברנר, 'הז'אנר הארצישראלי ואביזריהו', בתוך: **כתבים, ג: פובלציסטיקה ביקורת**, הקיבוץ המאוחד וספרית פועלים, תל אביב תשמ"ה, עמ' 569-578.

43 וראו: א' ראובני, 'במי המום?' ו'כללי ומיוחד', בתוך: הנ"ל, **ספרות והוֶי**, ראובן מס, ירושלים תש"א, עמ' 212-220; גרשון שקד, **הסיפורת העברית 1880-1980, ב: בארץ ובתפוצה**, כתר והקיבוץ המאוחד, תל אביב תשל"ח, עמ' 15-154; ברינקר (לעיל הערה 41), עמ' 191-225; נילי סדן־לובנשטיין, 'ז'אנר ואנטי־ז'אנר בסיפורת ובביקורת בשנות העשרים', בתוך: הנ"ל, **הסיפורת של שנות העשרים בארץ־ישראל**, ספריית פועלים, הקיבוץ הארצי השומר הצעיר, ירושלים 1991, עמ' 26-37; גוברין (לעיל הערה 41); יגאל שוורץ, **לחיות כדי לחיות: אהרן ראובני - מונוגרפיה**, יד יצחק בן־צבי ומאגנס, ירושלים 1993, עמ' 155-225; אריאל הירשפלד, 'רטט צמרות ודגים מלוחים: על "המילים והדברים" ב"עצבים" לי"ח ברנר', בתוך: יהודית בר־אל, יגאל שוורץ ותמר ס' הס (עורכים), **ספרות וחברה בתרבות העברית החדשה: מאמרים מוגשים לגרשון שקד**, הקיבוץ המאוחד וכתר, ירושלים ותל אביב 2000, עמ' 71-81; חנן חבר, **הסיפור והלאום: קריאות ביקורתיות בקאנון הסיפורת העברית**, רסלינג, תל אביב 2007, עמ' 47-60; שי גינזבורג, 'ספרות, טריטוריה, ביקורת: ברנר והז'אנר הארץ־ישראלי', **תיאוריה וביקורת**, 30 (2007), עמ' 39-62; חיה שחם, '"המאור שבחלום" או "הגטו עם כל אטריבוטיו"?, לכתוב על/את ההוויה הארץ־ישראלית מתוכה בזמן אמת', בתוך: הנ"ל, **בדק בית: על לבטי זהות, אדיאולוגיה וחשבון נפש בספרות העברית החדשה**, מכון בן־גוריון לחקר הציונות, קריית שדה בוקר, אוניברסיטת בן־גוריון בנגב, 2012, עמ' 11-45.

44 את ההבדלים בין שני הנוסחים המנטליים-סגנוניים שאני מנסה להציג כאן מציגה איריס פרוש במינוח

המטריצה ההגותית-תיאורית של ברנר, הקושרת בין 'מצב האומה' ובין 'אופייה של הספרות', התאימה, כמו שנראה במבט לאחור, לרוב הסופרים העבריים בארץ־ישראל שזכו למעמד קנוני או לאהדתו של קהל קוראים גדול (משה סמילנסקי, יעקב חורגין [ברומנים ההיסטוריים שלו], דוד מלץ, משה שמיר, ס' יזהר, עמוס עוז, א"ב יהושע, דוד גרוסמן, אורלי קסטל־בלום, מיכל שלו, שולמית לפיד, יוכי ברנדס, אשכול נבו, אלון חילו ואחרים). את אותה המטריצה גם אימצו - והדברים קשורים כמובן זה בזה - רוב המבקרים והחוקרים של הספרות העברית החדשה, בכללם כמה מההיסטוריוגרפים הידועים ביותר שלה. אני מתכוון גם למבקרים ולחוקרים הציונים - וגרשון שקד הוא נציגה המובהק של הקבוצה הזאת - וגם, לכאורה למרבה הפלא, למבקרים ולחוקרים שיצאו כנגד 'עריצותה של ההיסטוריוגרפיה הציונית', כשהבכיר והבולט בהם הוא בנימין הרשב (הרושובסקי). אלו וגם אלו - ולעניין זה דרוש כמובן דיון נבדל, מפורט ושיטתי - אימצו את המטריצה של ברנר, הקושרת בין 'מצב האומה' ובין 'אופייה של הספרות', ולפיכך הדירו באורח כמו־ממילאי את כל הקורפוס הספרותי 'המרכז־אירופי' ש'הגיון קיומו' היה ההינתקות המוצהרת מהמטריצה הזאת.

שקד והרשב העמידו תלמידים רבים שהמשיכו בדרכי רבותיהם בגרסאות שונות ורבות עניין. ברם אפשר להכליל ולומר שרובם המשיכו לדון בקורות הספרות החדשה ב'מטריצת ברנר'. דוגמת מופת ל'אובססיה' הספרותית-אידאולוגית הזאת היא הדיון שאינו נגמר בפרשת התקבלותו או אי־התקבלותו של דוד פוגל למרכז המערכת של הספרות העברית בזמנו - תקופת העלייה השלישית בארץ ישראל.[45] הדיון המתנהל סביב פוגל בהקשר זה סובב בעיקר סביב סוגיית השימוש שעשה בשפה העברית בתוך מרחב התרבות הגרמנית. זו נדונה על פי משנתם של דלז וגואטרי בספרם על קפקא כמקרה מובהק של 'ספרות מינורית';[46] כלומר ספרות שהיא 'מעצם טבעה', על פי דלז וגוטארי, ספרות פוליטית.[47]

השחרור מדגם הקריאה (והכתיבה) הספרותי-פוליטי הזה - שהוא חוט השדרה של ה'נוסח המזרח־אירופי' - אינו משימה של מה בכך, שכן זהו דגם קריאה (וכתיבה) גמיש מאוד. הוא

אחר באמצעות השוואה מוקפדת ומשכנעת בין אידאולוגיה, עקרונות הערכה ספרותיים וקנון בביקורתו של דוד פרישמן ובין המשתנים המקבילים בביקורתו של ברנר, ראו: איריס פרוש, **קנון ספרותי ואידיאולוגיה לאומית: ביקורת הספרות של פרישמן בהשוואה לביקורת הספרות של קלוזנר וברנר**, מוסד ביאליק, אוניברסיטת בן־גוריון בנגב, ירושלים 1992.

45 וראו דן מירון, 'אהבה התלויה בדבר: תולדות התקבלותה של שירת דוד פוגל', בתוך: זיוה בן־פורת (עורכת), **אדרת לבנימין: ספר היובל לבנימין הרשב**, א, הקיבוץ המאוחד והמכון הישראלי לפואטיקה וסמיוטיקה ע"ש פורטר, תל אביב 1999, עמ' 29-98; הנ"ל, 'מתי נחדל "לגלות" את פוגל?', **הספריה העיוורת: פרוזה מעורבת 1980-2005**, ידיעות אחרונות, תל אביב 2005, עמ' 102-124 [ראה אור לראשונה ב**ידיעות אחרונות: תרבות, ספרות, אמנות**, 2.6.1987].

46 ז'יל דלז ופליקס גואטרי, **קפקא: לקראת ספרות מינורית** (תרגמו רפאל זגורי־אורלי ויורם ירון), רסלינג, תל אביב 2005.

47 בהקשר זה ראו: Robert Alter, 'Fogel and the Forging of a Hebrew Self', *Prooftexts*, 13 (1993), pp. 3-13; Chana Kronfeld, 'Fogel and Modernism: A Liminal Moment in Hebrew Literary History', *Prooftexts*, 13 (1993), pp. 45-63; מירון, **הרפיה לצורך נגיעה**, עמ' 22; הנ"ל, 'אהבה התלויה בדבר'; הנ"ל, 'מתי נחדל "לגלות" את פוגל?' (לעיל הערה 45).

שומר על צירו הטלאולוגי מתוך התאמה מרשימה לתנאי הזמן והמקום. כך בין היתר הוא לובש ופושט צמדי מושגים שיש ביניהם חפיפה סמנטית חלקית - אבולוציה סמיוטית זיקיתית המאפשרת לו לשמר את מעמדו ההגמוני. הצמד 'ספרות מז'ורית' ו'ספרות מינורית' של דלז וגואטרי תפס את מקומו של הצמד 'ספרות מרכז' ו'ספרות שוליים', שרווח בשנות השמונים של המאה ה־20, שתפס את מקומו של הצמד 'ספרות נאיבית' ו'ספרות אירונית', שתפס את מקומו של הצמד 'ז'אנר' ו'אנטי־ז'אנר', שתפס חלקית את מקומו של הצמד 'ספרות (יהודית) מקורית' לעומת 'ספרות של חיקוי', שכזכור שימש את אחד העם ואת תומכיו במלחמתם נגד הרצל והחלופה התרבותית שייצג בעיניהם.

שקד והרשב וממשיכיהם בנו אפוא חומה בצורה ספרותית-אידאולוגית, שחוסנה וכוח עמידתה המרשימים במשך דורות הם תוצר של מטריצה שכוחה עמד לה, בין היתר - למרבה האירוניה ההיסטורית - גם משום שהיא חוזקה, חזור וחזק, חזור ובצר, משני כיוונים הפוכים, למראית העין, בידי נציגי שני מחנות נצים שבעצם פעלו על בסיס אותו צופן הגותי-תרבותי.

*

במאמר בשם 'החזרה הדיאלקטית אל הגלות', הפותח קובץ מאמרים ושמו צ'רנוביץ / מקום של עדות: חיים יהודיים באירופה לפני השואה והשפעתם בישראל כיום,[48] מציג המחבר, אמנון רז־קרקוצקין, את הקביעה הסוגסטיבית הבאה:

> השאיפה להציג את ההיסטוריה היהודית כהיסטוריה אחדותית, משמעותה, אם כן, ניתוק ההיסטוריות השונות של היהודים מתוך ההקשר שהתקיימו בתוכו, שילובן בתוך נרטיב אחדותי אחד והתכחשות לעובדה שליהודים אין היסטוריה אחת אלא שורה של היסטוריות, שכל אחת מהן היא גם חלק מההיסטוריה של הקונטקסט שבו חיו היהודים. הניסיון לתאר היסטוריה משותפת של היהודים - פירושה שלילה של היבטים רבים של התרבות היהודית עצמה [ההדגשה שלי].[49]

אני מסכים עם כל מילה. עם זאת אני מבקש להוסיף ארבע הערות קצרות. ראשית, השאיפה להציג היסטוריה אחדותית של קהילה כלשהי או של קורפוס ספרותי או אחר אינה לעולם משימה תמימה; כלומר היא איננה באה רק כדי ליצור דבר אחד, גדול ושלם והרמוני שיתפוס את מקומם של חלקים רבים, שונים ונבדלים. שאיפה זו לאחדותיות היא תמיד אינטרס של קבוצה (אליטה) מסוימת שאחדות זו נוצרת בדמותה ובצלמה - בדיוק כמו שהמושג אוניברסליות נוצר תמיד (כמו שלמדנו מדלז וגואטרי) בדמותה ובצלמה של קבוצה (אליטה) מסוימת. שנית, מכיוון שהאחדות נוצרת תמיד בדמותה ובצלמה של קבוצה (אליטה) מסוימת, מ'טבע הדברים' קבוצות אחרות מודרות, מוסטות לשולי המערכת וכו'. שלישית, שתי ההערות הקודמות

48 אמנון רז־קרקוצקין, 'החזרה הדיאלקטית אל הגלות', בתוך: אנדראה פשל (עורכת), **צ'רנוביץ / מקום של עדות: חיים יהודיים באירופה לפני השואה והשפעתם בישראל כיום**, רסלינג, Heinrich Boll Foundation, תל אביב 2004, עמ' 12-23. המאמר הוא המשך ופיתוח של מאמר אחר של רז־קרקוצקין, שזכה להדים רבים, ובצדק, ראו: רז־קרקוצקין (לעיל הערה 3).

49 שם, עמ' 18. ראו דן מירון בספרו **הרפיה לצורך נגיעה**.

תקפות ביחס לכל מטריצה ביקורתית שיטתית; כלומר אחדותית - כולל המטריצה המנטלית-סגנונית שניסיתי להציג כאן - שכן, שוב, מטבע הדברים גם כשמצליחים להציף עוול שיטתי, שנעשה במסגרת מטריצה היסטוריוגרפית שלטת - וזה המבחן האולטימטיבי של כל מטריצה היסטוריוגרפיה חדשה - קשה, ולמעשה אי־אפשר, להימנע מיצירת עוול שיטתי אחר וחוזר חלילה. רביעית, מכאן אין להסיק שהצגת מטריצה היסטוריוגרפית חדשה היא מעשה מיותר. להפך. זו פעולה שמחדשת ומרעננת את הראייה ההיסטורית שלנו וגם את המערכת הספרותית בת זמננו. היא מעניקה פתחון פה ליצירות יחידות ולפעמים לקורפוסים שלמים שהושתקו או הוערכו מפרספקטיבה מעוותת. זאת ועוד, כל מטריצה היסטורית חדשה כזאת מיילדת את התפתחותן של מטריצות אחרות. כך למשל המטריצה המנטלית-סגנונית שהצעתי כאן מזמינה בחינה של מעמדן ושל אופן קיומן של (לפחות) שתי מטריצות אחרות: האחת שתבחן את מה שאפשר לכנותו באורח זמני 'הנוסח הצרפתי' בספרות העברית המודרנית (דב קמחי, אהרן ראובני, דוד שחר, יהושע קנז, יובל שמעוני ורבים אחרים); והאחרת, שתבחן את 'הספרות המזרחית', שעדיין נתפסת, כמו שנתפסה 'הספרות האשכנזית', כיחידה מונוליטית.

מי הוא שהלך בשדות?
בחיפוש אחר הצבר האמתי

אבנר בן־עמוס

אבי עמנואל בן־עמוס היה השחקן הראשון שגילם את דמות הצבר על הבימה העברית. כאשר העלה התאטרון הקאמרי את ההצגה 'הוא הלך בשדות', על פי מחזהו של משה שמיר, שיחק בה אבי את אורי, גיבור המחזה. הצגת הבכורה היתה ב־31 במאי 1948, שבועיים אחרי הכרזת המדינה ובעיצומה של מלחמת העצמאות. השילוב של מה שהוצג על הבימה עם מה שהתרחש בזירה ההיסטורית הפך את ההצגה בבת אחת לאירוע לאומי שסחף את כל היישוב היהודי של אז. קהל הצופים הזדהה עם מותו ההרואי של אורי בפעולה שנועדה לאפשר למעפילים לרדת אל החוף, וראה בהצגה בבואה למאבק האלים שהתרחש אז ברחבי הארץ. וכך כתב מבקר התאטרון חיים גמזו:

> אי אפשר, אסור להיות אובייקטיבי בנוגע למחזה המתאר את ימינו העקובים מדם. חיבה גדולה אופפת את הלב כשלהבת־מדורות בלילה, חיבת רעות ואהבת רעות ואחווה מלוות את אורי בדרך חייו. כי הוא היה אחד מאלה אשר במאבקם קידשו לעצמם את המוות ובמותם קידשו לנו את החיים.[1]

ואולם מות הגבורה של אורי, בנו בכורו של קיבוץ גת העמקים, שמתלבט בין חברתו ההרה מיקה ובין חבריו לנשק בפלמ"ח, לא היה הסיבה היחידה לפופולריות של ההצגה. זו היתה נעוצה גם בעובדה שהצופים ראו את בני דמותם ניבטים אליהם מהבימה. מבקר תאטרון אחד כתב: 'לא היה חיץ בין הבימה ובין הקהל. בתוך הקהל נוכחו הרבה פלמ"חניקים וחיילים. והיה דומה, כאילו אורי ווילי וג'ינג'י ומיקה ורותקה ירדו אל הקהל, וכמה מאנשי הקהל עלו אל הבימה. הזדהות גמורה'.[2] מבקר תאטרון אחר חיזק עוד יותר את הדברים בקבעו: 'עמנואל בן־עמוס הינו אורי ברמ"ח אבריו. בן־עמוס אינו משחק את אורי - הוא בעצמו הינו ה"צברא", ה"פלמחניק", בן

1 חיים גמזו, '"הוא הלך בשדות" - ב"קאמרי"', **הארץ**, 11 ביוני 1948; על החידוש בהצגה 'הוא הלך בשדות', ראו: בן־עמי פיינגולד, תש"ח בתיאטרון, הקיבוץ המאוחד, תל אביב 2001.

2 י"מ ניימן, 'הוא הלך בשדות בתיאטרון הקאמרי', **דבר השבוע**, 24, 10 באוגוסט 1948.

הדור המתוח המבקש פורקן במפוחית, ובהשתובבות עם נערות'.[3]

כבנו של מי שהיה מזוהה כל כך עם דמותו של אורי - 'הצבר האולטימטיבי'[4] - שמחתי משניתנה לי ההזדמנות לבחון אותה לעומק ולשאת הרצאה על 'הוא הלך בשדות'[5] בכינוס לכבוד שנת היובל לייסוד התאטרון הקאמרי (1944) שהוזמנתי להשתתף בו. כיוון שכבר הכרתי את המחזה של שמיר, פניתי לקרוא את הרומן שנקרא באותו השם, ועד מהרה התברר לי להפתעתי שמתחת לשמות הזהים מסתתרים שני טקסטים נבדלים, המציגים 'אורים' שונים זה מזה. מי מהם אפוא הוא הצבר האמתי? ואולי יש עוד מועמדים לתואר? מאמר זה מיוחד לחיפוש אחר הצבר האמתי תוך כדי שיטוט בזמן שחלף מאז שנות הארבעים של המאה שעברה.



עאסם אבו־שקרה, **צבר**, 1988, צבעי שמן על נייר, 690X910 מ״מ.
אוסף מוזאון ישראל, באדיבות משפחת אבו־שקרה

3 ש' בן־מרדכי, **הבקר**, 11 ביוני 1948.

4 מיכאל הנדלזלץ, 'הרבה יותר מצללית', **הארץ**, 30 באוקטובר 2007.

5 ההרצאה פורסמה כמאמר: אבנר בן־עמוס, 'הוא הלך בשדות ב־1948: שכול, זיכרון ונחמה', בתוך: גד קינר, אלי רוזיק ופרדי רוקם (עורכים), **הקאמרי: תיאטרון של זמן ומקום**, אוניברסיטת תל אביב, תל אביב 1999, עמ' 25-47.

במבט ראשון העלילות של הרומן ושל המחזה דומות למדי. במרכז שתיהן עומד אורי, שחוזר לקיבוצו לאחר שסיים את לימודיו בבית הספר החקלאי ומגלה שמשפחתו הקטנה התפוררה: אמו (רותקה) עזבה את אביו (וילי) ועברה לגור עם גבר אחר, והאב, שנהג לצאת לשליחויות לאומיות ולהשאירה מאחור, החליט להתגייס לצבא הבריטי (הימים הם ימי מלחמת העולם השנייה). אורי מנסה להשתלב מחדש בחיי הקיבוץ ואף מתאהב במיקה, ניצולת השואה. מיקה נכנסת להיריון, אך אורי נקרא להתגייס לפלמ"ח, ובשירותו קיפח את חייו.

הרומן של שמיר מציג את אורי באור שונה מזה שבמחזה. כאן מדובר בצעיר חסון ושרירי, אך נבוך, חסר ביטחון ונעדר גרעין מוצק של אישיות; מודד את עצמו כל העת מול אביו - ויוצא חסר. בקטע מפתח של הרומן הוא מהרהר באביו:

> והוא אז גם ימות לפניך ולמענך, כשם שעד עתה חי לפניך, ולקח אשה לפניך, והקים קיבוץ לפניך ועשה את כל הדברים הקשים שאין אתה בטוח עדיין אם תוכל לעשותם [...] ועתה גם ימות לפניך [...] לחיות לפניו לא היית יכול - אבל אתה יכול להסתלק לפניו. להשאיר את העולם עם וילי, עם רותקה - ובלי אורי.[6]

אורי, שחברי הקיבוץ רואים בו העתק דהוי של אביו, אינו מוצא שם את מקומו, וכורע תחת נטל ההתחייבויות הסותרות לאהובתו ההרה ולחבורת הפלמ"ח. רדוף משאלת מוות הוא מתלבט, נע ונד בלא מנוח בין העולמות השונים, עד שהוא נוטל את חייו במו ידיו במעשה כמו הרואי, בתאונת אימונים שהוא עצמו מביים.

הרומן של שמיר מותח בעקיפין ביקורת נוקבת על המפעל הציוני, שביקש לבנות בארץ ישראל יהודי חדש, נחוש וגאה, אך גם צייתן וכנוע ל'צו התנועה'; צעיר עברי סוער ומהפכן, ובתנאי שתהא זו מהפכה בסגנון ההורים. שמיר חושף את הסתירות הפנימיות שבדמות הצבר ומציג אותה ככלי ריק, כזיוף חלול המודע למעמדו הבדוי וקורס בסופו של דבר פנימה. במפתיע, דווקא הדמויות שהגיעו מאירופה - הן דור ההורים והן מיקה - מצטיירות ברומן, עם כל מגרעותיהן, כדמויות מוצקות ובשלות המסוגלות להתמודד בהצלחה עם המורכבות של המציאות שנקלעו אליה.[7]

שמיר כתב את הרומן בשנים 1945-1946, בהיותו חבר קיבוץ משמר העמק, בתקופה רגועה יחסית של חיי היישוב היהודי בארץ ישראל, תקופה שבה עוד היה אפשר להתבונן במבט נוקב בחברה החדשה שנוצרה בהשראת תפיסת העולם הציונית. שנה לאחר שסיים לכתוב את הרומן עזב את קיבוצו ועבר לתל אביב, ושם מסר את כתב היד לספרית פועלים, בית ההוצאה לאור של הקיבוץ הארצי, התנועה שאליה השתייך קיבוצו. ההוצאה אמנם הדפיסה את הספר, אך לא כרכה אותו וסירבה לפרסמו בשל עמדתו הביקורתית. הספר 'נגאל' מן המחסן בזכות יוסף מילוא, מנהל התאטרון הקאמרי, בפנייתו לשמיר בתחילת מלחמת העצמאות בבקשה שיעבד את הרומן למחזה. שמיר, שהיה נתון בצל המלחמה ונפילת אחיו הצעיר אליק (22 בינואר 1948), נעתר לבקשה, ולצד מילוא עיבד את הרומן ושינה לחלוטין את אופיו.

6 משה שמיר, **הוא הלך בשדות** [הרומן], עם עובד, תל אביב 2006 [ספרית פועלים, תל אביב 1948], עמ' 131.

7 על דמותו של אורי ככישלון מהדהד ראו גם: יגאל שורץ, **הידעת את הארץ שם הלימון פורח: הנדסת האדם ומחשבת המרחב בספרות העברית החדשה**, דביר, אור יהודה 2007, עמ' 239-366.

מעט מאוד נותר מהרומן הראליסטי־פסיכולוגי, המעמיד במוקד את המשברים הנפשיים של גיבוריו על רקע דרישות הקולקטיב, ובמקום זאת נוצר מחזה קטוע, בסגנון התאטרון האפי הברכטיאני, שבמרכזו הוויי הפלמ"ח והפעילות הצבאית של גיבוריו. זמן ההתרחשות הועתק ממלחמת העולם השנייה לתקופת תנועת המרי העברי שלאחר המלחמה, שאז החריף המאבק הצבאי בבריטים, והדבר אִפשר להציג את אורי כמי שמתעלה מעל מצוקותיו האישיות ומתגייס למען הלאום. כך נעלם כמעט לחלוטין הממד הביקורתי של הרומן, ומסגוּר ההצגה כטקס זיכרון עשה אותה שיר הלל לחייל העברי, שכל חולשותיו נסלחות לו משהוא מקריב את חייו למען המולדת. כפי שאומרת דמות המספר בתחילת המחזה: 'ובכן, אנחנו מתחילים. על הקיר, עטויית־שחורים, תמונתו של הנער. בן עשרים היה בנופלו. המקהלה של בית הספר. החברים הוותיקים. ליד החלונות - הצעירים יותר'.[8] ובכן, כל ההצגה נהייתה למעשה גרסה דרמטית של 'חברים מספרים על', והקהל שותף סביל לאירוע ההיזכרות הקולקטיבי.

והיכן ניצב אבי לעומת הדמויות הללו? עם איזה אורי הוא הזדהה ב־1948? מתוך הדברים שנשא באוניברסיטה העברית בירושלים באירוע לציון 50 שנה להצגת הבכורה של 'הוא הלך בשדות', מסתבר שהוא שם את עצמו בתווך, בין שתי הדמויות:

> את אורי הכרתי מקרוב. אני הייתי בעצמי בן משק, אף הכרתי הרבה בני קיבוצים בני גילי. בילדותי הכרתי את ילדי 'גבעת השלושה', היינו יחד בסניף הנוער העובד בפתח־תקוה. בנעורי הייתי כמה שנים בכפר גלעדי, הכרתי את בני המקום, הם היו לי חברים טובים. משם עלינו למנרה והייתי אחד מראשוני הקיבוץ [...] לי ולאורי היו הרבה נקודות מגע וכמה הבדלים יסודיים. שנינו גדלנו באותה אווירה, חונכנו על ברכי תנועת העבודה, היה לנו קנה מידה מוסרי משותף, ועוד ועוד. ההבדל ביננו היה שאורי היה קצת קהה חושים ואנוכי - אני מקווה שתכונות אלה אינן מצויות באופיי. אורי גדל בחממה של הקיבוץ, אני הייתי בן מושבה. אבי היה פועל בנין ומחצבות. בילדותי היה חוסר עבודה רציני ושפל כלכלי. בגיל צעיר למדי נאלצתי לצאת לעבודה בפרדסי עין גנים.[9]

בעניין היחס למיקה, אמר אבי:

> בזמן העבודה על ההצגה שוחחתי הרבה עם אורי (כל שחקן הוא קצת סכיזופרני) בדרך כלל מאוחר בלילה, בדרך ממוגרבי לכסית [...] שאלתי אותו מה הוא מצא במיקה, מה הוא ראה בה? היא הייתה אחרת, אמר לי, היא הייתה שונה מכל החברות שלי, החברות שהכרתי במשק, או בכל מקום אחר. היא באה אלינו מרחוק, מתרבות אחרת. היה בה משהו מיסתורי, מסקרן ומושך. היא הייתה נערה יפה ובעלת חן בלתי רגיל, התאהבתי בה ברגע שראיתי אותה. נמשכנו אחד לשני באיזה כח מיסתורי, מגנטי. מאוחר יותר גיליתי את חוסר הביטחון שלה וזה החניף לי מאד שאני משמש לה כעוגן [...] באחד הדיאלוגים, אורי אומר לה: 'מה את רוצה ממני? את רוצה שהאבא שלי יהיה בבריגדה באיטליה, חברים שלי

8 משה שמיר, **הוא הלך בשדות** [המחזה], אור עם, תל אביב 1989, עמ' 12; על המחזה וההצגה ראו: גד קינר, 'ההצגה "הוא הלך בשדות" ומקומה בתיאטרון הישראלי', **מדעי היהדות**, 39 (1999), עמ' 67-76.

9 עמנואל בן־עמוס, 'אורי ואני', **במה**, 151, לב (1998), עמ' 6-7.

> בג'ובים, בבתי סוהר ומי יודע איפה, ואני אשב בבית עם אחת מעליית הנוער?' להגיד דבר כזה למיקה זה לא סתם חוסר רגישות או נבזות - זו דקירת פגיון ישר בלב. שאלתי אותו למה אמר לה דבר כל כך מכאיב. הוא אמר לי שהצטער על כך מיד כשאמר זאת, שאמר ולא חשב על מה שהוא אומר, לא התכוון לפגוע בה, זה סתם יצא לו ברגע של רוגז. זה הוא כל העניין - 'הוא לא חשב על זה'.[10]

יש בדבריו המדומיינים של אורי היפוך מרתק של מערכת היחסים האוריינטליסטית והסטראוטיפית שבין המערב - הזכרי, הדומיננטי והישיר, ובין המזרח - הנשי, המסתורי, החמקמק, וכמובן הנשלט. במקרה זה דווקא הצבר השרוי במזרח נמשך אל האישה הגלותית, שהגיעה מן המערב, ואולי מלמד הדבר עד כמה הִפנימה הציונות את התפיסה האירופית כלפי היהודים שהגיעו מן המזרח הקסום והארוטי.

אבי סיים את דבריו 'בכמה הערות אישיות', ואלה מעידות כי החיים מחקים לעתים את האמנות:

> חברתי הראשונה לחיים, מיכל, היא יוצאת עליית הנוער, וחברתי השנייה, חוה, היא ניצולת השואה והמחנות. זה אומר משהו על עצמי, ואולי לא - סתם רציתי להזכיר זאת. כאשר פפו ויצחק [יוסף מילוא, במאי 'הוא הלך בשדות', מייסד תאטרון הקאמרי ומנהלו, ויצחק קדישזון, מנכ"ל התאטרון] סולקו מהקאמרי, הייתי בשנת לימודים בירושלים ועבדתי ברדיו, וכאשר חזרתי לא מצאתי את מקומי בקאמרי. הייתי תקופה מסוימת בלהקת 'זוטא' ולאחר מכן נסעתי לניו יורק ללמוד. זהו סוף הסיפור הזה.[11]

נסיעתו של אבי לניו יורק בקיץ 1964 היתה תחילתו של סיפור אחר. הוא נסע ללמוד קולנוע וטלוויזיה ונשאר שם בסופו של דבר, הקים משפחה חדשה והתפרנס כבמאי וצלם של פרסומות. העיתונאי שבתי טבת, שפגש אותו בניו יורק שנתיים לאחר בואו, פרסם בעיתון **הארץ** מאמר ובו התלונן כי מי שגילם את דמותו של אורי הולך עתה בשדות בניו יורק ואפילו נהנה מכך. 14 שנה אחרי אבי הגעתי גם אני לארצות הברית לצורכי לימודים - לימודי דוקטורט בהיסטוריה אירופית מודרנית באוניברסיטת קליפורניה-ברקלי, בצד השני של היבשת. כאשר הייתי מבקרו בניו יורק, נהגתי להיפגש גם עם חוג מכריו: ישראלים לשעבר, כמוהו, שהיו נפגשים לרוב בחגים היהודים ובערבי שירה בציבור וריקודי עם ישראליים. ביתו שבשכונת קווינס היה מקושט בחפצים שהביא עמו מהארץ (כלי נחושת, כריות רקומות, ציורי נופים ארץ־ישראליים). בארון הספרים היתה בעיקר ספרות עברית, ובכללה שני ספרים שהיו יקרים במיוחד ללבו: עותק מ־1948 של 'הטור השביעי' של נתן אלתרמן, ובו הקדשת המחבר: 'לבן־עמוס, אשר יוסיף וירוונו מכוחם וניחוחם של הנעורים והארץ'; ועותק של המהדורה הראשונה של הרומן **הוא הלך בשדות**, ובו הקדשת המחבר: 'לבן־עמוס, אשר הפך את אורי לדמות הפופולרית של נערות ארץ־ישראל, בחיבה והתבוננות אל העתיד'.

10 שם, עמ' 7-8.

11 שם, עמ' 10; על ההיסטוריה של תאטרון הקאמרי באותה תקופה ראו: לאה גילולה, 'התיאטרון הקאמרי מיסודו ועד שנת 1961: השגשוג, המשבר ותיקונו', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים 2007. העבודה עומדת לצאת לאור בהוצאת יד יצחק בן־צבי.

כזכור, הרומן יצא לאור רק לקראת הצגת הבכורה של המחזה, וסמיכות הזמנים סייעה בטשטוש ההבדלים ביניהם והעמידה את הרומן בצל המחזה.[12] מלבד זה, החברה הישראלית העדיפה תמיד להתבונן בעצמה דרך המראה המחמיאה של המחזה ולא בזו של הרומן. העובדה שהמחזה הוצג מחדש פעמים רבות מעידה על מרכזיותו בתרבות הישראלית: בשנים 1956 (תאטרון הקאמרי), 1966 (תאטרון חיפה), 1997 (תאטרון באר שבע, לכבוד שנת היובל למדינת ישראל), 2008 ו־2013 (בית צבי). המחזה גם עובד לסרט ב־1967, בבימויו של מילוא ובכיכובו של אסי דיין, והקרנתו לאחר מלחמת ששת הימים היתה הזדמנות נוספת להתרפק על דמותו של אורי. בסרט, בנו של אורי הוא חייל הממשיך בדרכו. המכנה המשותף לכל ההפקות הללו היה עיצוב דמותו של אורי באופן שהלם את תמונתו העטויה שחורים שעל הקיר: בגישה נוסטלגית, הרואית ודו־ממדית. לאחר כל זאת נראָה שאי אפשר עוד להציג את דמותו של אורי הצגה רעננה, שתשחרר אותו מהמסגרת הלוחצת של טקס הזיכרון.

משום כך הופתעתי בקיץ 2012 כאשר בישרה לי רות קנר, הבמאית ומנהיגת קבוצת התאטרון הקרויה על שמה, כי הקבוצה עומדת להציג את 'הוא הלך בשדות' בבימויה של מור פרנק. היא ביקשה את עזרתי בעיבוד הטקסט, ואני נעניתי לאתגר. ההיכרות שלי עם רות קנר החלה בשנת 2003, כאשר שיתפנו פעולה בעיבוד לבימה של ספרה של תמר ברגר **דיוניסוס בסנטר**.[13] ספר זה משלב היסטוריה, ספרות וניתוח חברתי כדי לספר את סיפורה של פיסת קרקע תל־אביבית השוכנת סביב פינת הרחובות המלך ג'ורג'־דיזנגוף. ברגר טווה את סיפור הקרקע באמצעות התחקות אחר קורותיהן של שלוש משפחות: משפחת אדיב חינאווי, מוסלמים מיפו שהיו בעלי אדמות במקום עד אשר גורשו מהארץ בשנת 1948 והתפזרו ברחבי העולם; משפחת גולדמן הבדיונית, גיבורת ספרו של יעקב שבתאי **זכרון דברים**, תושבת שכונת הצריפים נורדיה שהוקמה במקום בראשית שנות העשרים לשיכונם של פליטי יפו היהודים; משפחת אריה פילץ, היזם אשר פינה את תושבי שכונת נורדיה והקים במקום בסוף שנות השבעים את הקניון הידוע בשם דיזנגוף סנטר. בעיבוד לבימה הוצגו קורותיה של פיסת קרקע זו במגוון קולות של הדמויות ההיסטוריות והבדיוניות שחיו בה בכל גלגוליה, בהיפוך חץ הזמן ההיסטורי, כדי להשיב על השאלה מי היה כאן קודם. תחילה הוצג הקניון המודרני על שלל חנויותיו; לאחר מכן התוודע הקהל לתושבי שכונת הצריפים העלובה, ולבסוף לכרם שניטע באותו אזור בתחילת המאה ה־20 ולבני משפחת חינאווי, בעלת הקרקע.

שנתיים לאחר שהועלתה הצגת הבכורה של 'דיוניסוס בסנטר' בסתיו 2004 בפסטיבל עכו טסתי לניו יורק לבקר את אבי. סיפרתי לו על ההצגה וכן שאחד מבניו של אדיב חינאווי - יוסף (שנולד ב־1931) - הגיע בסופו של דבר לניו יורק ופתח במנהטן, עם שותף יהודי, חנות בייגל בשם 'בייגלוורקס' (החנות מצליחה). אבי הציע שניפגש אתו, ולאחר כמה שיחות טלפון איתרנו

12 דחיקת המחזה את הרומן מודגמת היטב בספרו של עוז אלמוג, העוסק בדיוקן הצבר ומנתח אותו בין השאר באמצעות הרומן של שמיר. אלא שאלמוג, המתאר את אורי במילים 'מפקד מחלקה שנופל בקרב', מתייחס לאורי של המחזה, ולא לזה של הרומן. ראו: עוז אלמוג, **הצבר - דיוקן**, עם עובד, תל אביב 1997, עמ' 200.

13 תמר ברגר, **דיוניסוס בסנטר**, הקיבוץ המאוחד, תל אביב 1998.

אותו בביתו שבקווינס, במרחק רבע שעה נסיעה מביתו של אבי. נפגשנו בביתו, וגם הוא היה מקושט בכלי נחושת, בכריות רקומות ובציורי נופים ארץ־ישראליים, והיתה בו ספרייה מרשימה של ספרים בערבית. תחילה דיברנו באנגלית, ויוסף, שהכיר את ספרה של ברגר, התרגש למראה תמונות מההצגה. אבי, שמעולם לא הרגיש נוח עם השפה האנגלית (כשגדל, זו היתה שפתו של המשעבד הזר), התחיל לפתע לדבר בערבית, שפה שלמד בעת ששהה במנרה כאיש פלמ"ח. יוסף הצטרף אליו, ועד מהרה הפליגו השניים בזיכרונות מהמזרח התיכון, בעוד אני נותר מאחור.

'דיוניסוס בסנטר' הוצגה עד 2007, ולאחר מכן הוסיפה קבוצת התאטרון של רות קנר להעלות הצגות בנוסח 'תאטרון סיפור', המבוססות על ספרים, כגון **אצל הים** (ס' יזהר), **פרשות רצח** (מנפרד פרנקה) **ומעוף היונה** (יובל שמעוני). על רקע מסורת זו של קבוצת התאטרון, הבחירה של מור פרנק במחזה 'הוא הלך בשדות' דווקא היתה מפתיעה שבעתיים. כשנפגשנו היא הסבירה שבחירתה נעשתה ממניעים אישיים ולא ממניעים של אסתטיקה: בנה הרך עמד לעשות את צעדיו הראשונים בגן הילדים, כלומר להיכנס לתהליך החֲברות הישראלי בדרך שתוביל אותו בסופו של דבר להיות חייל בצה"ל, והיא, כאם צעירה, ביקשה לבחון את המקורות התרבותיים של התפיסה שעלולה לגרום לו לסכן את חייו. לאחר כמה שיחות וקריאה משותפת בטקסטים הגענו לידי מסקנה שכדי להסיר את האבק מעל דמותו של אורי ולהקנות לה שלושה ממדים יש לזנוח כמעט לחלוטין את המחזה של שמיר ולפנות לרומן שלו. רק כך יהיה אפשר להעלות מחדש שאלות הקשורות ביחסים המורכבים שבין דור ההורים שנולדו באירופה לדור הבנים שנולדו בארץ, ובמתח שבין רצון היחיד לבור לו את דרכו ובין כוחה של החברה לכפות עליו מסלול מסוים.

העיבוד המשותף שלנו, שהונח בבסיס ההצגה 'הוא הולך בשדות', השמיט את תמונות ההוויי של הפלמ"ח והתמקד בעיקר במערכת היחסים שבין אורי להוריו ובינו למיקה, תוך כדי שילוב של קטעים מהרומן עם תמונות מהמחזה. כדי למנוע את הזדהות הקהל עם דמותו של אורי וכדי להדגיש את מורכבותה, פיצלנו אותה בין ארבעת שחקני ההצגה (שני גברים ושתי נשים), והם מגלמים אותה ברגעים שונים בחייו ולעתים אפילו בו בזמן. פיצול נוסף נעשה בסיום ההצגה: לפני הקהל מוצגים זה אחר זה שני הסיומים - ההקרבה ההרואית המסיימת את המחזה, וההתאבדות המסיימת את הרומן. ביציאה מן האולם, כל צופה מוזמן לבחור בדף שטקסט הסיום בו מועדף עליו. מרכיב נוסף בעלילה נשאר פתוח, והוא גורל העובר בבטנה של מיקה. גם ברומן וגם במחזה היא מתכוונת תחילה לעשות הפלה בשל אכזבתה מהתנהגותו האנוכית של אורי, אך נמנעת מכך ברגע האחרון, ובזכות זאת מבטיחה את המשך השושלת ואת ניצחון הקולקטיב.[14] השמטת ההחלטה הסופית של מיקה בעניין ההפלה מותירה בידיה ובידי הקהל את האפשרות לבחור במסלול הרצוי: ללדת את הילד ולגדלו לתוך המציאות הצבאית, או למנוע ממנו יציאה לאוויר העולם. עם זאת, לא ויתרנו על המסגרת של טקס הזיכרון. הקהל יושב מאחורי שולחנות מסודרים בצורת חי"ת, והוא שותף (סביל) לאירוע

14 שתי ההפקות של המחזה בבית צבי, שביימה איה שבא, הסתיימו ב'הבזק לעתיד' (Flash Forward) שאינו נזכר בטקסט אך מזכיר את סיומה של הגרסה המוסרטת: מיקה לא עלתה לאוטובוס שהיה אמור להסיע אותה להפלה, היא מזקינה בבת אחת ונפגשת עם בנה, הלבוש מדי חייל צה"ל.

ההנצחה הקולקטיבי ובה בעת מוזמן להרהר על תפקידו (הפעיל) בחברה הישראלית. כך נוצרה הצגה שאמנם מבוססת על הרומן של שמיר, אך מבקשת להימנע ממבטו של המספר הכול־יכול והכול־יודע. במקום זאת עמדנו על עקרון הריבוי - של קולות, מבטים, נקודות תצפית ועלילות אפשריות.

הצגת הבכורה החגיגית של 'הוא הולך בשדות' התקיימה במוזיאון תל אביב ביום 31 במאי 2013. וכך כתבה מור פרנק בתכניית ההצגה:

ששים וחמש שנים עברו מאז
הועלתה ההצגה המיתולוגית 'הוא הלך בשדות' בזמן
מלחמת השחרור.
וכבר אמרנו שהשתחררנו,
אבל זה רק הולך ומסתבך,
וכבר אמרו שאורי לא הולך בשדות יותר,
אבל עוד רואים שדות,
ועוד רואים פה ושם אנשים שהולכים,
ואנשים שהולכים ולא חוזרים, עוד רואים,
עוד רואים.[15]

אבי לא ראה את ההצגה. הוא נפטר בניו יורק כשנה לאחר הפגישה עם יוסף חינאווי, בספטמבר 2007, וביקש בצוואתו לשרוף את גופתו ולפזר את אפרה בשדות מנרה. הוא בחר שלא להיקבר בעיר שחי בה יותר ממחצית חייו אלא לשוב אחר מותו לקיבוץ שבילה בו שנתיים חשובות בבחרותו.

אם כן, מי מכל הדמויות הללו הוא הצבר האמתי? האם משה שמיר, שהיה בתחילת דרכו איש השומר הצעיר ובסופה איש ארץ ישראל השלמה? האם אורי של הרומן, הנער המתלבט ששם קץ לחייו; או אורי של המחזה, הנער הנועז, ההחלטי, שנפל למען המולדת? האם אבי, שהחל את חייו בפתח תקווה וסיים אותם בניו יורק? ואולי יוסף חינאווי, שהחל את חייו ביפו, גורש ממנה חסר כול עם רבבות פליטים, והגיע בסופו של דבר לניו יורק? ושמא זו בדיה מוחלטת וכל חיפושיי אחריה אינם אלא חסרי תוחלת?

15 מתוך תכניית ההצגה 'הוא הולך בשדות'. פרטים על ההצגה מובאים באתר 'קבוצת תיאטרון רות קנר': www.ruthkanner.com.

גלות ותפוצה: שתי ציונויות

חיים גנז

1. יהודים בעולם: גלויות או תפוצות?

מחלוקות על פירוש העיקרון הציוני המכונה 'שלילת הגלות' מלוות את הציונות עוד מראשיתה. היו שפירשוהו אז כעיקרון מקסימליסטי, כשלילה מוחלטת של חיי יהודים מחוץ לארץ ישראל, היינו כעיקרון שלפיו ראוי שכל היהודים לא יהיו בגלות היו שפירשוהו פירוש מינימליסטי, כעיקרון שלפיו ראוי שלא כל היהודים יהיו בגלות היינו כשלילה רק של הטוטליות של הימצאות היהודים מחוץ לארץ ישראל וכתביעה לקיום גרעין הגדרתם העצמית שם, לאו דווקא להימצאות כולם שם.[1]

הפירוש המקסימליסטי של העיקרון הזה נעשה, לכל הפחות מאז שנות השלושים של המאה ה־20, הפירוש הרווח בזרם המרכזי של הציונות. אז נשללו תוכני חייהם של יהודים מחוץ לארץ ישראל וגם עצם הימצאותם שם. שלילה זו גררה סמכותנות והתנשאות של היישוב היהודי בארץ

* מאמר זה מבוסס על הפרק הרביעי של ספרי **תאוריה פוליטית לעם היהודי: שלושה נרטיבים ציוניים**, הוצאת הספרים של אוניברסיטת חיפה וידיעות ספרים, חיפה ותל אביב 2013. אני מודה להוצאה שהרשתה לי להשתמש בו לצורך המאמר הזה.

1 פינסקר למשל סבר שברגע שיירפא הפגם הפתולוגי של היהודים, היינו היעדר ארץ, הם יוכלו להתקיים בבטחה גם מחוץ לארץ הזו. ראו: גדעון שמעוני, **האידיאולוגיה הציונית** (תרגמה סמדר מילוא), מאגנס, ירושלים 2001, עמ' 30-32, 100-104; שלמה אבינרי, **הרעיון הציוני לגווניו: פרקים בתולדות המחשבה הלאומית היהודית**, עם עובד, תל אביב תשנ"א, עמ' 89-99; דימיטרי שומסקי, 'יהודה לייב פינסקר, אוטו / אמנציפציה ואימפריה רב־לאומית' (טרם פורסם). הדוגמה המובהקת ביותר לפירוש המינימליסטי היא פירושו של אחד העם, המתבטא בתורת המרכז הרוחני שלו. לעניין זה ראו בין היתר: סטיבן זיפרשטיין, **נביא חמקמק: אחד העם ומקורות הציונות** (תרגם עמי שמיר), עם עובד, תל אביב תשנ"ח, עמ' 108-111. יהודה לייב מאגנס, אף על פי שעלה לארץ ישראל, לא שלל מעולם את התפוצתיות היהודית. ראו: גדעון שמעוני, 'בחינה מחדש של "שלילת הגלות" כרעיון וכמעשה', בתוך: אניטה שפירא, יהודה ריינהרד ויעקב הריס (עורכים), **עידן הציונות**, מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, ירושלים תש"ס, עמ' 45-63, בעמ' 52.

ישראל כלפי מי שלא הסיק מן השלילה הזאת את המסקנות הראויות והתיישב בעצמו בארץ ישראל. השלילה, הסמכותנות וההתנשאות נעשו בוטות פחות מאז שנות השמונים של המאה ה־20.[2] מאז גם הסוגיות הנוגעות לגלות נדונות מנקודת מבט שיפוטית פחות ופסקנית פחות מזו שהכתיב עקרון שלילת הגלות:[3] הן נדונות בכותרת 'יחסי ישראל והתפוצות'. המעבר הזה משיח 'שלילת הגלות' אל שיח 'היחסים עם התפוצות' מרמז על נסיגה מפירושו המקסימליסטי של עקרון שלילת הגלות אל פירושו המינימליסטי.

אנסה במאמר זה לבסס שתי טענות. ראשית, אטען כי מבחינת הפירוש הרווח של הסיפור הציוני בקרב הזרם המרכזי של היהודים בישראל - פירוש שאכנה אותו מהותי וקנייני - המעבר הזה אינו יכול לנבוע משיקולים עקרוניים. הוא נובע מבחינת הציונות הזאת מאילוצי מציאות ומשיקולים פרגמטיים וטקטיים הנובעים גם מעמדותיה של הציונות המהותנית־קניינית בנוגע למעמד היהודים לעומת הערבים בארץ ישראל. שנית, אטען כי לסיפור הציוני יש פירוש אחר - שאינו רווח כלל בישראל של ימינו - פירוש הבנייתי ושוויוני, הגורר עקרונית את המעבר משיח שלילת הגלות לשיח היחסים עם התפוצות. פירוש זה עולה בקנה אחד עם עמדות מרכזיות מראשית הציונות אשר לעקרונותיה בכלל ולעקרון שלילת הגלות בפרט.[4]

אבהיר תחילה את עיקרי הפירוש המהותני הקנייני של הסיפור הציוני מצד אחד, ואת עיקריו של הפירוש ההבנייתי השוויוני שלו מצד אחר. מדובר בפירושים לסיפור הזה: היהודים בארץ ישראל הם חלק מן היהודים המפוזרים בעולם כולו - קבוצה שהיא המשכה של האומה היהודית שהתהוותה בארץ ישראל בזמן העתיק. אומה זו חדלה להתקיים בארץ ישראל לפני מאות

2 יש חוקרים המסמנים את קו פרשת המים המציין את ראשיתו של השינוי המוזכר לעיל בנקודה מוקדמת למדי. אניטה שפירא טוענת שראשיתה של המגמה בשנות השישים, ובמובהק בשנות השבעים (אניטה שפירא, **יהודים, ציונים ומה שביניהם**, עם עובד, תל אביב תשס"ח, עמ' 63-64, 83). גדעון שמעוני גורס שהמעבר החל בשנות השבעים (שמעוני, 'בחינה מחדש של "שלילת הגלות"' [לעיל הערה 1], עמ' 60). אני מניח כי אחד הדברים המאפשרים לדחוק את הסוגיה לשולי סדר היום הציוני הוא הנוכחות המתמדת והדחופה עד כדי חירום של שאלת מעמד היהודים בארץ ישראל לעומת הערבים - שאלה שמאז מלחמת ששת הימים מציפה את בעיות הציונות ומאירה כל בעיה אחרת של הציונות באור חיוור וחסר חשיבות. גבי שפר והדס רוט טולדנו אומרים שעד שנות השבעים 'רוב הקברניטים הציונים והישראלים, רוב המקצועים הישראלים ורוב הציבור הישראלי שללו את הגלות וראו בישראל את המרכז הבלעדי של העם היהודי'. גבריאל (גבי) שפר והדס רוט טולדנו (בהשתתפות ליבת אבישי), **מי מנהיג? על יחסי ישראל והתפוצה היהודית**, מכון ון ליר בירושלים והקיבוץ המאוחד, ירושלים ותל אביב תשס"ו, עמ' 39.

3 לתיאורים חשובים של ההיסטוריה של עקרון שלילת הגלות וגילוייו השונים ראו: אניטה שפירא, 'לאן הלכה שלילת הגלות', **אלפיים**, 25 (2003), עמ' 9-54; שמעוני (לעיל הערה 2). ראו גם שני חלקי מאמרו של אמנון רז־קרקוצקין, 'גלות בתוך ריבונות: לביקורת "שלילת הגלות" בתרבות הישראלית', חלק ראשון: **תיאוריה וביקורת**, 4 (סתיו 1993), עמ' 23-55; חלק שני: **תיאוריה וביקורת**, 5 (סתיו 1994), עמ' 113-132. הגם שהתזה המרכזית שלו היא בעיקרה נורמטיבית ולא תיאורית והיא ממוענת לריבונות היהודית בישראל ולא לגלות היהודית, המאמר כולל גם הבחנות חשובות רבות בפנומנולוגיה של עקרון שלילת הגלות, בעיקר בהערות השוליים הרבות.

4 בספרי **תאוריה פוליטית לעם היהודי** נדונות ההשלכות של שתי הגרסות האלה של הציונות וגם השלכות הפוסט־ציונות על ההיסטוריוגרפיה הציונית, וכן נדונות השלכות הציוניות האלה, הפוסט־ציונות וגרסה שלישית של ציונות המכונה שם 'ציונות היררכית', על יחסי יהודים־ערבים בארץ ישראל.

שנים, ומאז התקיימו היהודים מחוץ לה בלא ליהנות כקולקטיב מטריטוריה משותפת ומשלטון עצמי. הקהילה היהודית שהתהוותה בארץ ישראל - בעיקר מסוף המאה ה־19 - נועדה לאפשר ליהודים לחיות חיים מלאים בתרבותם העברית המשותפת וליהנות משלטון עצמי. התהוות הקהילה הזו והמשך התקיימותה היו מוצדקים אז ועודם מוצדקים, אף שבארץ ישראל חיו ערבים והם מוסיפים לחיות בה. היהודים זכאים לשלטון עצמי במולדתם ההיסטורית כשם שכל האומות זכאיות לו; הם זכאים לו במשנה תוקף מפני שמאות שנים הם נרדפו שוב ושוב; בסוף המאה ה־19 נגדשה סאת הרדיפות, ובאמצע המאה ה־20 הגיעו הרדיפות אל שיאן - בשואה.

לסיפור הזה יש רכיבים עלילתיים ורכיבים נורמטיביים. הפירוש המהותני־קנייני והפירוש ההבנייתי־שוויוני של הסיפור הזה נוגעים לשתי קבוצות הרכיבים - לעלילתיים וגם לנורמטיביים. לפי הפירוש המהותני־קנייני, האומה היהודית נוצרה בארץ ישראל בזמן העתיק. למרות היעדר היהודים מן הארץ מאות רבות בשנים ולמרות פיזורם בעולם, הם לא חדלו להיות קולקטיב לאומי אחד. לאומיות, לפי הציונות הנוכחית, היא מהות היהדות. האופן שהציונות הנוכחית מבססת את המהותנות הלאומית שלה ושוזרת אותה בקנייניות ארץ־ישראלית מנוסח בתמצית בשתי המובאות שלהלן מדבריו של בן־ציון דינור:

> אפילו כשארץ־ישראל לא הייתה למעשה ברשותו של ישראל, לא היה עם מחוסר מולדת, אלא עם שאחרים גזלו ממנו את ארצו, שהוא עדיין 'מחזיק בשוליה' ו'נאחז בסנסניה' וטוען 'כולה שלי'.[5]
>
> היהודים לא נמצאו מעולם במצבה של אומה בלי ארץ, של אומה נטולת מולדת. הם היו תמיד, אף בימי הגלות, במצבה של אומה שדודה ועשוקה שאדמתה נגזלת ונחמסת, והיא אינה פוסקת מלטעון ומלקבול על עשקה, ומלתבוע את השבת גזלתה. לתבוע ולטעון, כמובן, לפני מי שאפשר לה לקוות שישמע בקולה.[6]

המובאות משיבות לביקורות הידועות על הציונות שהיא לאומיות ללא אומה, שכן ליהודים אין טריטוריה משותפת ואין תרבות חובקת־כול משותפת (מאפייני אומות המכונים בספרות העיונית 'אובייקטיביים'), ואין להם מורשת זיכרונות משותפת שהם מבקשים לחיות לפיה (מאפיין האומה שהבליט ארנסט רנאן ושמכונה בספרות העיונית 'סובייקטיבי').[7] לפי המובאות

5 בן־ציון דינור, 'ספר הציונות ותכניתו', בתוך: הנ"ל (עורך), **ספר הציונות**, מוסד ביאליק ודביר, תל אביב תרצ"ט, עמ' יב-כא, בעמ' יד.

6 הנ"ל, **ישראל בגולה: מקורות ותעודות ערוכים וסדורים לפי הענינים והזמנים בתוספת ביאורים והארות**, א, דביר, תל אביב תרפ"א, עמ' יא. יעקב ברנאי מצטט דברים מריאיון עם דינור שהוא הטיל בו במפורש את אשמת הגזל על הערבים: 'מסורת הגזילה של רכוש יהודי על־ידי הערבים היתה מסורת שעברה מדור לדור, עד ימינו אלה, ואולי בהקשר זה ראוי לציין שבין "הרכוש" הנגזל היתה לא רק הארץ עצמה אלא גם ה"קדושה" של הארץ. הערבים, כמו הנוצרים, לא רק גזלו את המקומות הקדושים ליהדות, אלא הפכו אותם, בשינוי שמם ובסילוף מסורתם, למקומות קדושים לנצרות ולאסלאם'. יעקב ברנאי, **היסטוריוגרפיה ולאומיות: מגמות בחקר ארץ־ישראל ויישובה היהודי, 634-1881**, מאגנס, ירושלים תשנ"ה, עמ' 83.

7 ראו: ארנסט רנאן, 'מהו לאום?' בתוך: הנ"ל, **על לאומיות וזהות יהודית** (תרגם חיים ריינגוורץ), רסלינג, תל אביב 2009, עמ' 41-71.

מדינור (שעיקר תוכנן מודגש גם בהכרזת העצמאות של ישראל), השאיפה לחזור ולהיאחז בארץ על יסוד זיכרון החיים הלאומיים שהתקיימו בה בעבר היא המורשת המשותפת של היהודים, והם ביקשו תמיד להמשיכה ועודם מבקשים זאת. המובאות משיבות גם לטענה שיהודי התפוצות לא היו בגדר אומה לפני הציונות מפני שלא היו להם טריטוריה ותרבות משותפות. המובאות עוקרות את המשמעות הנורמטיבית מן האמת העובדתית שליהודי התפוצות לא היתה לא תרבות משותפת ולא טריטוריה משותפת, וטוענות שלא היו להם טריטוריה ותרבות משותפות לא מפני שלא רצו בהן, אלא מפני שהן נגזלו מהם. ואולם סיפור הגלות, הגזֵלה והחתירה לשוב לארצם בכל דור ודור לא נועד להראות רק שמכיוון ששמרו ישראל על ארץ ישראל כטריטוריה שלהם וכמורשתם, שמרה ארץ ישראל על מהות ישראל כאומה; הסיפור הזה נועד להראות גם שמכיוון ששמרו ישראל על ארץ ישראל כטריטוריה שלהם וכמקום 'קוממיותם הממלכתית', היא לא חדלה מעולם להיות קניינם. במילים אחרות, הסיפור נסב על סימביוזה של אומה-קניין שבין היהודים לארץ ישראל.

לפי הפירוש ההבנייתי־שוויוני של הסיפור הציוני, אין היהודים אומה במובן המלא של המילה היום, ובוודאי לא היו אומה במובן מלא בעת ראשית הציונות. לפי הפירוש ההבנייתי, בראשית הציונות ובמאות שקדמו לה היו היהודים מקרה גבולי של אומה. הם היו כאלה מפני שנתפסו בתודעת עצמם ובתודעת סביבתם המשך לאומה היהודית שהתקיימה בארץ ישראל בזמן העתיק. לפי הציונות ההבנייתית־שוויונית, הלאומיות הגבולית היהודית של סוף המאה ה־19 העניקה ליהודים אפשרות ממשית למצוא פתרון לאומי מלא לשתי הבעיות המרכזיות שלפניהן ניצבו אז ובחצי הראשון של המאה ה־20: ראשית, התרופפות אחיזתם בדת כמלט המאחד אותם כקולקטיב; שנית, התרופפות ביטחונם והפגיעה בכבודם בשל התעצמות רדיפותיהם והגעתן לשיאן בשואה, למרות האמנציפציה שלהם מאז סוף המאה ה־18. לפי הפירוש הזה, כתנועה היסטורית עשתה הציונות במידה רבה את אשר עשו רוב התנועות הלאומיות (האתנו־תרבותיות) בארצותיהן. היא הבנתה אומה במולדת לאומית על בסיס לאומיות גבולית של בניה, מטעמים של שימורם כקולקטיב היסטורי ושמירה על ביטחונם ועל כבודם של חברי הקולקטיב הזה. הציונות עשתה זאת בדרך של שכנוע פרטים יהודים ליצור אומה יהודית במובן מלא ולא גבולי, ולעשות זאת בארץ ישראל, לא מפני שליהודים היה קניין עליה מקדמת דנא, אלא מפני שהיתה מזוהה בתודעת היהודים ובתודעת הציוויליזציה המערבית כמולדת היהודים. בגלל הזיהוי הזה היו לארץ ישראל סיכויי הצלחה גדולים יותר מכל מקום אחר בעולם להיות מקום מימוש הזכות האוניברסלית להגדרה עצמית לאומית של היהודים. מנקודת המבט של הרעיון המדיני הציוני בסוף המאה ה־19 היו היהודים עתידים להיות זכאים לזכות הזו אם אכן יצליחו התנועה ההיסטורית הציונית וגורמים היסטוריים נוספים לעשות אותם אומה במובן מלא. מכיוון שמנקודת המבט של ראשית המאה ה־21 הצליחה הציונות, בסיועם של גורמים היסטוריים שונים, לעשות את מקצת היהודים החיים בישראל אומה במובן מלא (קבוצה בעלת תרבות אחת חובקת־כול, בעלת טריטוריה משותפת ומורשת משותפת), אומה כזאת מתקיימת לה היום בארץ ישראל. את מקצת היהודים היושבים מחוץ לארץ ישראל הצליחה הציונות לעשות אומה במובן חלקי חזק יותר משהיו בסוף המאה ה־19. עד אז היו אומה במובן חלקי רק מפני שנתפסו בתודעת עצמם וסביבתם כהמשך לאומה במובן מלא שהתקיימה בארץ ישראל

בזמן העתיק. מאז מתקיימת אומה יהודית ישראלית, רבים מיהודי העולם שותפים למורשתה. מורשת זו מתמצה בשאיפה להתקיימות אומה יהודית טריטוריאלית עצמאית, כזו שתמנע מן היהודים גורל שהיה מנת חלקם עד שקמה. יהודי העולם שזוהי מורשתם - ואכן, זוהי מורשת של רבים - הם חלק מאומה יהודית במובן גבולי חזק מן המובן הגבולי שהם היו בו אומה גם במאה ה־19. לפי הציונות השוויונית־הבנייתית, הזכות להגדרה עצמית לאומית שהיהודים בארץ ישראל נהנים ממנה, שהיא גם זכותם של יהודי העולם המעוניינים בה ולא רק של היהודים הישראלים, צריכה להתפרש כזכות שווה לזכויות ההגדרה העצמית של אומות אחרות.

2. הציונות המהותנית־קניינית: שלילת הגלות והכחשת התפוצתיות

א. שלילה גמורה של ההוויה היהודית מחוץ לארץ ישראל

במוקד הפירוש המהותני של עלילת הסיפור הציוני עומדות כמה תזות. תזה אחת מתבססת על אונטולוגיה חברתית, ולפיה הקולקטיב היהודי הוא אומה במהותו. תזה אחרת היא היסטוריוגרפית, ולפיה ארץ ישראל היתה ליבת חייהם של היהודים לא רק בעת שישבו בה אלא אף כשחיו מחוץ לה. התזה השנייה מסייעת לבסס את התזה ראשונה. כפי שכבר רמזתי לעיל, היא אִפשרה לציונות המהותנית לטעון כי לקולקטיב היהודי היו מאפיינים של אומה גם כשנראה שרובו ככולו לא נהנה מטריטוריה, מתרבות וממורשת משותפות שחבריו ביקשו להמשיך לחיות לפיהן יחד. בן־ציון דינור, שמדבריו הבאתי לעיל, הוא הנסח האקדמי המובהק של הציונות הזו בדיסציפלינה ההיסטורית. בתור שר החינוך של ישראל בראשית שנות החמישים הוא היה גם אחראי לעשייתה רכיב כמעט טרנסצנדנטלי של התודעה ההיסטורית של הישראלים.[8]

העמדה שמהות הקולקטיב היהודי היא לאומית וגם ההיסטוריוגרפיה שבאמצעותה ביססה הציונות הנדונה כאן את העמדה הזו, גוררות - כל אחת מהן בנפרד ובוודאי שתיהן ביחד - את השלילה הגמורה של חיי יהודים מחוץ לארץ ישראל. אם נכונה הטענה שארץ ישראל לא חדלה מעולם להיות לב הקיום היהודי, כיצד קהילות יהודים ממשיכות לפרוח מחוץ לארץ ישראל ואין חבריהן שבים אליה אף שיהודים שולטים בה ויש בה מדינה ליהודים? הימנעותם מלשוב שמה היא ההוכחה החיה למופרכות של ההיסטוריוגרפיה המלווה את הציונות המהותנית־קניינית. כדי להתגונן מאשמת המופרכות הזו מוכרחה גרסה זו של הציונות להורות על שובם של כל היהודים אל ארץ ישראל ולהמעיט ממעמדם ומערך חייהם אם הם מסרבים לעשות זאת.

כשהאונטולוגיה המהותנית מצטרפת אל ההיסטוריוגרפיה התומכת בה, שלילת הגלות הנלווית לה נעשית רדיקלית יותר, שכן היא משנה את מרכזיותה של ארץ ישראל בקיום היהודי

8 מפעלו ההיסטוריוגרפי של בן־ציון דינור והשפעתו על החינוך הציוני בישראל נדונו בשנים האחרונות במחקרים ובכתבים רבים. בין היתר ראויה לציון אסופת המאמרים שראתה אור לפני שנים מספר בעריכת אריאל ריין, **בן־ציון דינור, כתבים - חדשים וגם ישנים**, מרכז דינור ומרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, ירושלים תשס"ט. ראו גם: אורי רם, 'הימים ההם והזמן הזה - ההיסטוריוגרפיה הציונית והמצאת הנראטיב הלאומי היהודי: בן־ציון דינור וזמנו', בתוך: פנחס גינוסר ואבי בראלי (עורכים), **ציונות - פולמוס בן זמננו**, אוניברסיטת בן־גוריון בנגב, קריית שדה בוקר תשנ"ז, עמ' 126-159.

מטענת עובדה היסטורית אקראית למאפיין טבע בראשיתי של היהודים, ואת נוכחותם מחוץ לה היא משנה לבגידה בטבעם, לסטייה ולפרוורסיה. ארנסט גלנר מתאר את האונטולוגיה המהותנית של הלאומיות כעמדה שלפיה אומות הן 'דבר־מה שבטבע, מיון של בני אדם שנוצר בידי שמים; [...] ייעוד פוליטי החבוי במהות הדברים; הגרסה הפוליטית של מיון המינים והסוגים בעולם החי; ישויות [...] [ה]אמורות להיות קיימות, כמו הר האוורסט, מימים ימימה, מלפני עידן הלאומיות'.[9] אם טבעה ומהותה של האומה היהודית מעוגנים כל כולם בקשר שבין היהודים לארץ ישראל, הרי כדי לחדול מן הקלקולים שהתקלקלה האומה היהודית בהתנתקותה הפיזית מן המהות הזו וגם מן הנירוזה הנפשית שלקתה בה - כביטויו של א"ב יהושע - בהתקיימה הרחק מליבת הווייתה, כל האומה היהודית לשוב צריכה אל ארץ ישראל.[10] רק שם תחדל לסטות מן האופן ש'נוצרה בידי שמים' - כפי שמתאר זאת גלנר.

מחויבותה של הציונות המהותנית לשלול את הימצאותם של חלקים כלשהם של הקולקטיב היהודי מחוץ לארץ ישראל נובעת לא רק מן האופן שהיא תופסת את מעמדן האונטולוגי של האומה היהודית ושל מולדתה אלא אף מתפיסת מעמד הלאומיות בהווייתם של בני אדם אינדיווידואלים. אצטט שוב מדבריו של גלנר על אידאולוגיות לאומיות מהותניות: 'אדם צריך שתהיה לו לאומיות, כפי שצריך שיהיו לו אף ושתי אוזניים; אפשר להעלות על הדעת אנשים המשוללים מאפיינים אלה, ומדי פעם הדבר אפילו קורה, אבל רק כתוצאה מאיזה אסון, תוצאה שהיא עצמה אינה אלא אסון מסוגו'.[11] במילים אחרות, מהותנות לאומית פירושה שקולקטיבים לאומיים נבראו כחלק מן הטבע, ולא זו בלבד אלא שהשתייכותו של כל פרט אנושי אליהם היא חלק מטבעו של אותו פרט, ממש כשם שאיברי גופו הם חלק מטבעו. אם פרטים יהודים רוצים לשמור על טבעם השלם או לחיות בדרך התואמת את טבעם, אם רוצים הם שלא להיות בעלי מום, עליהם לחיות בארץ ישראל. יהודים המסכינים עם חיים מחוץ לארץ ישראל כמוהם כבני אדם המסכינים עם חיים בלא אף ובלא אוזניים. דבריו של יוהן גוטפריד הרדר, הפילוסוף שהוא אולי אבי הלאומיות האתנו־תרבותית המהותנית, מוליכים אל אותה מסקנה. לדבריו, 'הערבי של המדבר שייך אליו ממש באותה מידה כמו סוסו האציל או הגמל הסבלני והבלתי נלאה שלו'.[12] אם הדברים נכונים בנוגע לשייכות הערבי למדבר, הם נכונים גם בנוגע לשייכות היהודי לארץ ישראל. אפשר להעלות על הדעת יהודים שאינם חיים בארץ ישראל ממש כשם שאפשר להעלות על הדעת גמלים בשלגי האלפים. ואף על פי כן, כידוע לכול, להוותם של היהודים, רבים מהם אכן חיים מחוץ לארץ ישראל. מספר היהודים החיים מחוץ לארץ ישראל רב ממספרם של הגמלים בהרי האלפים. ובכל זאת, הסכנתם עם חייהם שם כמוה כהסכמה לחיות במנותק מטבעם ומטבע מינם.

9 ארנסט גלנר, **לאומים ולאומיות** (תרגם דן דאור), האוניברסיטה הפתוחה, תל אביב תשנ"ד, עמ' 73-74.

10 א"ב יהושע סבור כי הגלות היא תסמין של נירוזה לאומית. הוא מבטא זאת בכותרת מאמרו שולל הגלות: 'הגולה - הפתרון הנברוטי', בתוך: הנ"ל, **בזכות הנורמליות: חמש מסות בשאלות הציונות**, שוקן, ירושלים תש"ם, עמ' 27-73.

11 גלנר, **לאומים ולאומיות**, עמ' 21.

12 Robert Reinhold Ergang, *Herder and the Foundations of German Nationalism*, Columbia University Press, New York 1931

כשם ששלילת הגלות המוחלטת של גרסת הציונות הנדונה כאן נובעת מהאונטולוגיה החברתית שביסודה ומן ההיסטוריוגרפיה הנלווית לה, היא נובעת גם מתורות אחרות העומדות בבסיס הציונות המהותנית־קניינית: תורה קניינית של צדק ואונטולוגיה מוסרית קולקטיביסטית. לפי התורה הקניינית של צדק, כשרותן של פעולות רכישה היא מקור התשובה לשאלות על צדק בחלוקת משאבי העולם.[13] לפי האונטולוגיה המוסרית הקולקטיביסטית, אומות, ולא פרטים, הן השחקנים הראשיים של המוסר המדיני.[14] בהתאם לצדק הקנייני שביסוד גרסת הציונות הנדונה כאן, מוצדקת השבת היהודים אל ארץ ישראל ביזמת הציונות ומוצדק מעמדם האדנותי בארץ ישראל מכוח היותם ראשונים בבעלות עליה ומכוח אי־התיישנותה של הבעלות הזו מאז הזמן העתיק. זכות זו לא התיישנה, למרות אבדן הקשר הפיזי בין היהודים לארץ ישראל מאז, שכן אבדן זה נגרם ונמשך שלא מרצון היהודים. הקולקטיב היהודי, כפי שהכרזת העצמאות של ישראל מספרת לנו, הוגלה מארצו ולא חדל מלחתור לשוב אליה. שלילת הגלות מתבקשת מטיבה הקנייני של הציונות הנדונה כאן מפני שנוכחותם של יהודים רבים ככל האפשר בארץ ישראל נחוצה למימוש הפיזי המלא של הקניין הקולקטיבי עליה. נוכחות של מקצת היהודים בארץ ישראל אינה מאפשרת לקולקטיב היהודי לשוב אל חזקה פיזית ואל מימוש מלא של בעלותם על כולה. אפשר לומר שהטענה הזו אינסטרומנטלית: שלילת הגלות נובעת מהזכות הקניינית של היהודים על ארץ ישראל מפני שנוכחותם שם נחוצה כאמצעי למימושה השלם. האונטולוגיה המוסרית שבבסיס הצדק הקנייני הזה מספקת בסיס מוצק עוד יותר לשלילה המוחלטת של הגלות משום שהיא גורסת כי נוכחותם בארץ ישראל של כל קהילות המשנָה היהודיות ושל כל הפרטים היהודים נדרשת לא רק כאמצעי אלא כדבר־מה שהוא עצמו המטרה.

> היחידה האנושית החיונית, שבה מגיע טבעו של האדם לשיא מיצויו, אינה היחיד או החבורה הוולונטארית הניתנת לפירוק, לשינוי או לנטישה בכל עת, אלא האומה; וחיי היחידות המשניות, המשפחה, השבט או הפרובינציה, חייבים להיות כפופים ליצירתה ולשמירת קיומה של האומה, שהרי טיבם ומטרתם - המכונים לעתים 'משמעותם' - נובעים מטיבה וממטרותיה.

התיאור הזה של האונטולוגיה המוסרית העומדת בבסיסן של אידאולוגיות לאומיות מהסוג שהציונות המהותנית־קניינית נמנית עמו הוא של ישעיהו ברלין.[15] הציונות הקניינית מוכרחה להניח את האונטולוגיה המוסרית הזו. שאם לא כן, כיצד אפשר לראות בפרטים הערבים החיים בארץ ישראל מאז המאה ה־19 ועד היום אחראים לפלישת הערבים במאה השביעית, גם אם נכון שהיהודים היו בעליה של ארץ ישראל בזמן העתיק או עד אותה פלישה? כיצד אפשר לראות בפרטים היהודים הפזורים בעולם במאות האלה את יורשיהם של היהודים שהיו בעליה של ארץ ישראל במאה השביעית? רק אם עיקר הווייתם של ערביי ארץ ישראל כפרטים שחיים בה

13 מדובר בתורות צדק מן הסוג שהפילוסוף האמריקני רוברט נוזיק אפיין אותן ככאלה וגם ניסח את אחת המרכזיות שבהן בספרו: Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, Basic Books, New York 1974.

14 לאפיון האונטולוגיה הזו ראו: ישעיהו ברלין, 'לאומיות ולאומנות', **זמנים**, 12 (1983), עמ' 4-19.

15 שם, עמ' 10.

במאות האחרונות מתמצה בהשתייכותם אל האומה שפלשה אל ארץ ישראל במאה השביעית, ורק אם עיקר הווייתם של הפרטים היהודים החיים בעולם במאות האחרונות הוא השתייכותם אל האומה שממנה נגזלה אז ארץ ישראל - רק אם כך אפשר לטעון כי ליהודים יש קניין על ארץ ישראל. זו בדיוק הטענה הקולקטיביסטית שברלין מיטיב לתאר: 'היחידה האנושית [...] שבה מגיע טבעו של האדם לשיא מיצויו, אינה היחיד [...] אלא האומה; וחיי היחידות המשניות [...] טיבם ומטרתם - המכונים לעתים "משמעותם" - נובעים מטיבה וממטרותיה'.[16]

אם טיבה ומטרתה של האומה היהודית מעוגנים בארץ ישראל, כך גם טבען ומטרותיהן של יחידות המשנה שלה - ציבורים יהודיים ויחידים יהודים הפזורים בעולם. על כולם לייעד את עצמם לארץ ישראל. יתרה מזו, כל עוד אין הם עושים זאת ואינם מגשימים את טבעם ואת יעדם, לא רק את גאולתם שלהם מן הגלות הם מונעים אלא גם את גאולתו השלמה של הקולקטיב בכללותו מן הגלות ואת גאולתם השלמה של אותם קהילות ויחידים מן הקולקטיב שכבר מצויים בארץ ישראל. תהליך הגאולה מן הגלות צריך שיושלם בקולקטיב כולו, על כל קהילותיו ויחידיו. על פי הלאומיות המהותנית, הקולקטיב הזה כמוהו כאורגניזם ביולוגי[17] - אם רק רגליו וגופו בארץ ישראל ואילו אוזניו ואפו מחוץ לה, נפגעים לא רק אוזניו ואפו אלא אף רגליו וגופו. משום כך מוטלת על קהילות היהודים ועל היחידים היהודים המצויים מחוץ לארץ ישראל החובה לשוב אליה: לא רק מפני שזו חובתם כלפי עצמם, כלפי טבעם וכלפי יעדיהם אלא גם מפני שזו חובתם כלפי כל קהילות היהודים והיחידים היהודים שכבר שבו אל ארץ ישראל. בלא לעשות זאת, הם מעמידים את עצמם במצב שאין להם רגליים וגוף, ולא זו בלבד אלא שהם גם מעמידים את הקהילות ואת היחידים ששבו אל ארץ ישראל במצב שאין להם אוזניים ואף.

אם הדברים האלה נכונים, הם מלמדים שהמעבר מהדיבורים על 'שלילת הגלות' אל דיבורים על 'יחסי ישראל והתפוצות' אינו אפשרי עקרונית מבחינתה של הציונות המהותנית־קניינית, שכן על פי האונטולוגיה החברתית והמוסרית שביסודה, אי אפשר לשים קץ לגלות כאשר מקצת קהילות היהודים ומקצת הפרטים היהודים נותרים מחוץ לארץ ישראל. לפי אונטולוגיות אלה, כאשר חלק מן האומה היהודית נותר מחוץ לארץ ישראל, הוא חוטא הן לאינטרס העצמי שלו והן לחובותיו המוסריות כלפי עצמו משום שהוא נמנע מלהגשים את טבעו ואת ייעודו. יתרה מזו, 'יחידת המשנה' הנשארת בגולה חוטאת לא רק כלפי עצמה אלא גם כלפי הקולקטיב בכללותו וגם כלפי חלקיו היושבים בארץ, שהרי בהיוותרה בגולה היא מותירה שם בשר מבשרם שלהם ומונעת אותם מלהגשים במלואם את טבעם ואת ייעודם.

זאת ועוד, הדיבור על 'יחסי ישראל והתפוצות' אינו אפשרי מבחינתה של הציונות המהותנית־קניינית לא רק מן הבחינה העקרונית אלא אף מן הבחינה המושגית. שלא כמו המונח 'גלות', המונח 'תפוצות' הוא מונח ניטרלי מבחינה ערכית. המגדיר קהילה כלשהי (על היחידים הנמנים עמה), 'קהילת תפוצה', אומר כי הם חלק מקולקטיב גדול יותר שמוקדו במקום אחר מהמקום שהם יושבים בו, בלא להניח שיש בכך כל רע. האומר על קהילה ועל יחידים שהם 'בגלות',

16 שם.
17 שם.

כמוהו כאומר שיש רע בהיעדרם מהמקום שהוא מוקד הקולקטיב שלהם. מבחינה ערכית הציונות המהותנית רואה תמיד בשלילה את שבתם של קהילות ויחידים יהודים מחוץ לארץ ישראל, ולכן היא מגדירה את מציאותם שם מציאות של גלות, ולא מציאות של תפוצה גרֵדא. במילים אחרות, הציונות המהותנית שוללת מבחינה ערכית את מצב הגלות היהודית, ולא זו בלבד אלא שהיא גם מכחישה את האפשרות של תפוצה יהודית. לגרסתה, אולי ייתכנו תפוצות איריות של אירים שחיים מחוץ לאירלנד או תפוצות יווניות של יוונים שחיים מחוץ ליוון, אבל יהודים שמחוץ לארץ ישראל אינם יכולים להיות בתפוצות אלא רק בגלות.

ב. משיח שלילת הגלות לשיח יחסי ישראל עם התפוצות: אילוצי המציאות

למרות המקסימליזם והטוטליות העקרונית הנלווים לשלילת הגלות של הציונות המהותנית־קניינית, בעשרות השנים האחרונות נמנע הזרם המרכזי של הציונות מלבטא אותה במוצהר, וודאי שהוא נמנע בדרך כלל מפעולות למימושה. כשם שהזרם המרכזי, ואפילו אותן מפלגות קנייניות במוצהר הנמנות עמו (הליכוד למשל), נמנעים גם כשהם בשלטון מלממש במלואו את המקסימליזם הטריטוריאלי שלהם בנוגע לארץ ישראל, כך הם נמנעים מלממש את המקסימליזם שלהם בנוגע לשלילת הגולה. ואולם בנוגע למקסימליזם הטריטוריאלי ההימנעות הזו נובעת בעיקר משיקולים פרגמטיים וטקטיים, ואילו בכל הקשור ליחס בין היהודים בארץ ישראל ליהודים שמחוץ לה היא נובעת לא רק משיקולים כאלה אלא בעיקר מאילוצי מציאות, היינו ממגבלות שהן מגבלות כמעט פיזיות: ארץ ישראל נתונה רובה לשליטתה של ישראל וכולה במעגל כוחה של ישראל. ישראל של הציונות הקניינית נמנעת מלהשתלט על כולה ומלהחיל את ריבונותה על כל חלקיה שכבר מצויים בשליטתה לא משום שהיא סבורה כי המעשים האלה מעוררים קשיים מבחינה עקרונית ומוסרית אלא בעיקר בשל ההשלכות המעשיות שיהיו להתנגדות המוסרית שיעוררו צעדים כאלה בעולם כולו. בכל הקשור למקסימליזם הנוגע לשלילת הגלות, המעצורים ניצָחים הרבה יותר מסתם שיקולים פרגמטיים וטקטיים. שלא כמו הטריטוריות של ארץ ישראל, רוב יהודי העולם שמחוץ לה אינם מצויים בדרך כלל לא בשליטתה של ישראל ולא במעגל הכוח שלה. המציאות מאלצת אותה שלא לגרום להם להיענות לתביעת הציונות המהותנית־קניינית לעלות לארץ ישראל.

אף על פי כן, לצדה של עובדה זו ניצבים גם שיקולים פרגמטיים וטקטיים שמשפיעים על הזרם המרכזי של הציונות שלא לרצות בעלייתם של יהודי המערב. הדברים אמורים בעיקר ביהודי ארצות הברית. לישראל יש עניין גדול בסיוע שהם יכולים להעניק לה, בעיקר בסיוע הפוליטי של השדולה היהודית שם ובדחיפה שהיא יכולה לתת לסיוע של ארצות הברית לישראל. העובדה שיהודי ארצות הברית נמצאים מחוץ למעגל הכוח של ישראל מונעת אותה מלנקוט אמצעים כוחניים כדי לאלצם לעלות אליה, ולא זו בלבד אלא שיש לה עניין מעשי שרובם יישארו שם. לנוכח יחסה של ישראל אל הערבים, המתעצב על פי עמדותיה של הציונות הקניינית, ספק אם היה לה קיום בלא סיועה של ארצות הברית. המקסימליזם הטריטוריאלי הנובע מהציונות הקניינית של ישראל מצמיח בעבורה שיקולים פרגמטיים שלא לרצות להגשים את המקסימליזם העקרוני שלה בסוגיות שלילת הגלות בנוגע ליהודי ארצות הברית. בשל

שיקולים פרגמטיים אלה אין ישראל מבטאת ביטוי בוטה, סדיר ורשמי את עמדתה שראוי להם לעלות לישראל. מציאות שלא יכולה להיות בה לביטויים כאלה כל משמעות מעשית, בצירוף שיקולים פרגמטיים המנטרלים במידה רבה את הרצון העקרוני שתהיה להם משמעות מעשית, מבהירים את המעבר משיח הגלות לשיח התפוצות. הם מבהירים את 'השקט התעשייתי' השורר בעשורים האחרונים ביחסים שבין ישראל של הציונות המהותנית ובין יהודי ארצות הברית בשאלת עלייתם לישראל. לא כאלה היו פני הדברים בעשורים שמאז שנות השלושים של המאה ה־20, ובעשורים האחרונים אין הם כאלה כשמדובר ביחסים בין ישראל ליהודים שאינם יהודי המערב שלאחר מלחמת העולם השנייה. בנוגע אליהם יש בציונות המהותנית־קניינית נכונות לכפות עליהם את מימוש עקרונותיה.

אילוץ יהודים לעלות לישראל

הדוגמה הבולטת ביותר לנכונות הזו היא מדיניותה של ישראל כלפי יהודי ברית המועצות לאחר שהתפרקה בראשית שנות התשעים של המאה ה־20. בגלל האנטישמיות, בגלל האנדרלמוסיה הכלכלית ובגלל היעדר הביטחון האישי במדינה המתפרקת באותה העת, ביקשו להגר ממנה מאות אלפי יהודים, שבין רובם ובין הציונות לא היה קשר כלשהו. בראש ממשלת ישראל עמד אז יצחק שמיר - אדם שכל הוויית חייו היתה הגשמה למהדרין של הציונות המהותנית־קניינית.[18] ישראל, בראשותו וביזמתו של שמיר, נאבקה אז כדי שממשלת ארצות הברית לא תעניק ליהודים אלה מעמד של פליטים ולא תאפשר להם להיכנס אליה - הכול כדי שלא להותיר להם בֵּרֵה ולאלצם להגר לישראל. ממשלת שמיר טענה כי פליטות אינה יכולה להיות מאפיין של אדם יהודי הנפלט ממדינת אזרחותו בשעה שישנה מדינה יהודית, המדינה שהיא באמת מדינתו. לכן אין ממשלת ארצות הברית יכולה לראות בפליטים היהודים מברית המועצות המתפרקת פליטים של ממש ולהעניק להם מעמד של פליטים.[19] במילים אחרות, כשהיתה לישראל שליטה מסוימת על יעדי הגירתם של יהודים מן התפוצות, וכשלא היו לה שיקולים פרגמטיים כלשהם להימנע מלאלצם להגר אליה, היא לא היססה אף לא לרגע לפנות אל הנובע

18 שמיר היה חבר הנהגת הלח"י לאחר הריגתו של אברהם שטרן. אחד מי"ח עיקרי התחייה של הלח"י היה: 'לישראל ורק לו זכות הבעלות על ארץ־ישראל. זכות זו היא מוחלטת: היא לא פקעה ולא תוכל לפקוע לעולם'. שמעוני, **האידיאולוגיה הציונית**, עמ' 342.

19 ראש הממשלה שמיר דחק עוד ב־1987 בממשל האמריקני שלא להעניק מעמד של פליטים ליהודים סובייטים שהיגרו לארצות הברית. באוקטובר 1989 הגביל נשיא ארצות הברית ג'ורג' בוש את הגירת יהודי ברית המועצות לארצות הברית על ידי קביעת מכסות הגירה. ראו: בנימין פינקוס, **סופה של תקופה: יהודי ברית־המועצות בעידן גורבצ'וב 1985-1991**, אוניברסיטת בן־גוריון בנגב, קריית שדה בוקר 1999, עמ' 347; שפר ורוט טולדנו, **מי מנהיג**, עמ' 218-219; Fred A. Lazin, '"Freedom of Choice": Israeli Efforts to Prevent Soviet Jewish Émigrés to Resettle in the United States', *Review of Policy Research*, 23, 2 (2006), pp. 387-411, on pp. 400-401. הכרזת הממשל האמריקני על הגבלת מספר המהגרים היהודים מברית המועצות שיורשו להיכנס לתחומיה כפליטים הביאה גם לידי שינוי בעמדותיהם של הארגונים היהודיים בנוגע לפתיחת שערי ארצם לקבוצה זו. ראו: צ'ארלס הופמן, 'פורשים מן המסע למען יהדות ברה"מ', **יהודי ברית המועצות**, 13 (תש"ן) עמ' 257-262.

מן הציונות המהותנית כדי לאלצם להגר אליה.[20] על כל זאת צריך להוסיף כמובן כי רבים מן היהודים שעלו לישראל מחבר המדינות בשנות התשעים יושבו בשטחים שכבשה ישראל ב־1967 וכי המסה הכללית של העלייה הזו סייעה בהפניית יהודים ישראלים רבים יותר להתנחל בשטחים הללו. אילוצם לעלות לישראל התבסס על הרכיב המהותני־קולקטיביסטי של הציונות הקניינית, ולא זו בלבד אלא שהוא אף שירת את הרכיב הקנייני שלה.

האפיזודה הזו של פעולת הציונות המהותנית על פי יחסה לשלילת הגולה, דהיינו אילוץ יהודים לעלות לארץ ישראל באמצעות מניעת הגירתם למקומות אחרים, היא אפיזודה חשובה אך אינה יחידה ומקרית. היא חוליה בשלשלת של מעשים דומים. גם בשנות השבעים של המאה ה־20, בעקבות מדיניות הדטנט בין ארצות הברית לברית המועצות, הורשו יהודים רבים לעזוב את ברית המועצות לאחר חמישים שנה שלא הורשו לעשות זאת. הארגון היא"ס ("האגודה לעזרת המהגר העברי") - שהוקם בארצות הברית עוד בסוף המאה ה־19, בעקבות גלי ההגירה הגדולים מרוסיה לאמריקה בעת ההיא - ביקש לסייע ליהודים שעזבו את ברית המועצות להגר לכל מקום שיחפצו. ליהודים שחפצו להשתקע באמריקה סייע הארגון בכך. הוא הקים משרד ברומא כדי להושיט להם עזרה משום שראה בהם פליטים וסבר שארצות הברית, מבחינת מסורת ההגנה שלה על זכויות האדם, מחויבת לקלוט אותם אם הם מבקשים להגר אליה. הקמת המשרד הזה הביאה ל'נשירה', כניסוחה של הסוכנות היהודית - משל היו אותם יהודים עלים, והעץ היהודי שהם העלים שלו יכול להתקיים רק בישראל. בנשירה הזו נאבקו הסוכנות היהודית וממשלת ישראל באמצעות שכנוע מנהיגי הקהילה היהודית בארצות הברית בצדקת הטענה שלימים השתמש בה גם שמיר: קיומה של ישראל ופליטות יהודים אינם מתיישבים זה עם זה. הסוכנות היהודית וממשלת ישראל לא הסתפקו בכך, אלא אף מנעו את שהייתם של יהודי ברית המועצות על אדמת אירופה לאחר שעזבו את ארצם והטיסום ישירות לישראל.[21]

אילוצם של יהודים שנמצאו בתחום מעגל כוחה של ישראל להגר אליה על יסוד טענות הנובעות מהיגיון מושגי ועקרוני של הציונות המהותנית־קניינית הוא הביטוי המעשי האולטימטיבי של המקסימליזם של הציונות הזו בסוגיית שלילת הגלות, מקסימליזם הנמשך עשרות שנים. כפי שטענתי לעיל, במקומות שלא חסמו אותה בהם אילוצי מציאות ושיקולים פרגמטיים, לא היססה ההנהגה הישראלית לכפות על פרטים יהודים לעשות את המתבקש מן העמדה העקרונית של הציונות המהותנית בעניין שלילת הגלות. ביטויים מעשיים קיצוניים פחות של העמדה העקרונית הזו הם התנשאות עד בוז כלפי פרטים יהודים שלא עשו זאת ושל סמכותנות עד כדי ביטול כלפי קהילות יהודים שנשארו בגלות.

20 מוסף סוף השבוע של **ידיעות אחרונות** פרסם ריאיון עם יעקב קדמי, לשעבר ראש הארגון החשאי הישראלי 'נתיב', שהיה אחראי להעלאת יהודי ברית המועצות בשנות התשעים של המאה הקודמת. קדמי אמר בריאיון: 'ביצע תרגיל הונאה לכמיליון עולים. המטרה: לתת להם לחשוב שלא יוכלו להגר לאמריקה - אלא רק לעלות לישראל' (רונן ברגמן, 'התרגיל הרוסי', **ידיעות אחרונות, 7 ימים**, 14 באפריל 2011, עמ' 38).

21 ראו: Lazin (note 19 above), pp. 402-403.

סמכותנות והתנשאות כלפי יהודי התפוצות

ההנהגה הישראלית של הציונות נקטה מאז ומעולם שני סוגים של מדיניות כלפי קהילות תפוצה אשר לא נמצאו בתחום המעגל של כוח האכיפה שלה. כלפי הלא־ציונים מקרב הקהילות האלה נהגה ישראל כפי שהתבקש משיקולים פרגמטיים, לפחות ככל שיכלה לגבור על יצרי עקרונותיה. כלפי הציונים מקרבן נהגה ישראל כפי שהתחייב מעקרונותיה של הציונות המהותנית־קניינית. באלה היא השתמשה, ובאלה היא רדתה. הביטוי הבולט ביותר לכך הוא מדיניותו של בן־גוריון כלפי הנהגת יהודי ארצות הברית בעשורים הראשונים שלאחר הקמתה של מדינת ישראל. בן־גוריון הסכים על כללי התנהגות שסתרו את אמונותיו הציוניות כלפי מי שלא יכלו להיכלל במעגל סמכותו הציונית מפני שלא היו ציונים, מה גם שהוא נזקק לתמיכתם הפוליטית בישראל ולתיווכם בינו ובין ממשלת ארצות הברית. הוא הצהיר לפניהם שעל יהודי ארצות הברית חלה לא חובת נאמנות כלשהי כלפי ישראל אלא חובת נאמנות מלאה כלפי ארצם. נימוקיו היו שמצבם אינו מצב של גלות אלא של תפוצה ושלישראל אין כל זכות להתערב בענייניהם. בן־גוריון נהג כך בראשית שנות החמישים, בחילופי הצהרות בינו ובין יעקב בלאושטיין, ראש הוועד היהודי האמריקני שייצג את הארגונים הלא־ציוניים של יהודי ארצות הברית. אלא שמאז ועד סיום כהונתו כראש ממשלה באמצע שנות השישים לא פעם הסית אותו יצרו הציוני המהותני שלא לעמוד בדיבורו, הוא נאלץ שוב ושוב לחזור ולהצהיר על העקרונות האלה.[22]

את הדברים שהיה בן־גוריון מוכן להצהיר לפני מנהיגיהם של י ה ו ד י ארצות הברית בשנות החמישים של המאה ה־20 הוא לא היה מוכן להצהיר אז לפני מנהיגיהם של צ י ו נ י ארצות הברית. הללו פירשו את הציונות בדרך שונה מפירושה המהותני וסברו שאין היא מטילה על כל יהודי ויהודי את חובת העלייה לארץ ישראל מתוקף מהותם היהודית. פרשנותם ביקשה להעמיד את שאלת החיים בישראל כאפשרות שהפרט היהודי האוטונומי צריך להיות מסוגל ורשאי לבחור בה, אך אינו חייב לבחור בה. כעבור ארבעים שנה, בעקבות לחץ מצד ישראל, ויתרה המנהיגות של יהודי אמריקה על יישום העמדה הזו בנוגע ליהודי ברית המועצות שביקשו להגר ממנה לאחר התפרקותה. לעומת זאת, בנוגע לעצמם שמרו היהודים הציונים של ארצות הברית על העמדה הזו בשנות החמישים וגם בזמן שחלף מאז. עמדה זו חייבה את הציונות האמריקנית להשקיע בחינוך בני הנוער היהודים לתודעה יהודית לאומית ולידיעת עברית. חינוך זה היה אמור לאפשר לבני הנוער לבחור בין עלייה לישראל ובין תפיסת יהדותם כלאומיות אתנית משנית ללאומיות העיקרית שלהם - הלאומיות האזרחית האמריקנית. אבא הלל סילבר, מנהיג ציוני אמריקה בשנות הארבעים והחמישים של המאה ה־20, סבר כי זה סדר היום הציוני הנכון ליהודי התפוצות. ל'סדר יום ציוני תפוצתי עצמאי ושוויוני' כזה, ציין עופר שיף בספרו

22 לדיון מקיף על הסכם בן־גוריון-בלאושטיין ועל דמותו של בלאושטיין ראו: Zvi Ganin, *An Uneasy Relationship: American Jewish Leadership and Israel, 1948-1957*, Syracuse University Press, Syracuse, NY 2005, pp. 9-11. לדיון קצר ראו: יוסף גורני, **החיפוש אחר הזהות הלאומית: מקומה של מדינת ישראל במחשבה היהודית הציבורית בשנים 1945-1987**, עם עובד, תל אביב תש"ן, עמ' 68; יגאל עילם, 'היש ליהדות אמריקה חסינות בפני הציונות?', **זמנים**, 97 (חורף 2007) עמ' 102-104; שפר ורוט טולדנו, **מי מנהיג**, עמ' 37, 40.

הציונות של המנוצחים: המסע של אבא הלל סילבר אל מעבר ללאומיות, לא היה סיכוי לקבל לגיטימציה מן ההנהגה הישראלית. בן־גוריון סבר כי עלייה והתיישבות הן התכנים הציוניים היחידים הפתוחים ליהודים שמחוץ לארץ ישראל וכי חינוך לתודעה יהודית לאומית וידיעת עברית, שיאפשרו לפרט היהודי לבחור אם לעלות לישראל או להישאר במקומו, אין בו די בעבור הציונות.[23]

ביטויי הרודנות וההתנשאות של הציונות המהותנית הישראלית בנוגע ליהודי ארצות הברית לא גוועו בתום תקופתו של בן־גוריון, שמלך בה בכיפה של הזרם המרכזי. במובנים מסוימים הם החריפו, וגלשו מהתעקשות על השלטת הפירוש של הציונות המהותנית ללאומיות היהודית אל התעקשות על השלטת הפירוש האורתודוקסי של היהדות כדת, הרווח בזרם הקנייני של הציונות. בג"ץ נשות הכותל, שלא התיר ליהודים מזרמים לא־אורתודוקסיים להתפלל ברחבה המרכזית של הכותל המערבי, וניסיונה של הכנסת לחוקק חוק שלא יכיר בגיורים של זרמי יהדות לא־אורתודוקסיים הם דוגמאות מן העשור האחרון לאותו עניין.[24] נשיא ישראל לשעבר משה קצב היטיב לבטא בקונגרס הציוני שהתכנס בירושלים ב־2006 את הנכונות לאנוס את יהודי ארצות הברית, שרובם רפורמים, לקבל את הפירוש האורתודוקסי של הדת היהודית. כדי להמחיש את אי־הכרתה של ישראל בפירוש הרווח ביותר בקרב יהודים אלה - הפירוש הלא אורתודוקסי שלה - הוא סירב לכנות את נשיא היהדות האמריקנית הרפורמית הרב אריק יפה בתואר 'רב' בעברית. רק 'רַבַּיי' מן האנגלית היה מוכן להצמיד לשמו.[25]

אשוב להתנשאות כלפי פרטים יהודים וכלפי קהילות יהודים מחוץ לארץ ישראל. יש לה

23 עופר שיף, **הציונות של המנוצחים: המסע של אבא הלל סילבר אל מעבר ללאומיות**, רסלינג, תל אביב **2010**, עמ' 241-243. שיף טוען כי גם משה שרת, שהיה מתון מבן־גוריון בהגדרת 'מיהו ציוני' שלו, לא היה מוכן לתת לגיטימציה לסדר היום הציוני של אבא הלל סילבר על בסיס שוויוני.

24 אשר לפרשת 'נשות הכותל': בשנת 1989 עתרו לבית המשפט העליון נשים שביקשו להתפלל ברחבת הכותל המערבי ולקרוא בתורה בקול כשהן עטופות בטלית. גורמים אורתודוקסיים טענו כי הדבר אסור על פי ההלכה. העימות הגיע לשיאו כשגברים אחדים הפריעו באלימות לנשים בתפילתן. לאחר הליך משפטי חוזר ונשנה לפני בית המשפט העליון ולאחר התדיינות שלא נשאה פרי לפני ועדה ממשלתית שהוקמה לשם הסדרת הסוגיה, פסק בית המשפט העליון לעניין הסעד המשפטי, כי מתחם 'קשת רובינסון' - אם יוכשר - יוכל לשמש חלופה הולמת לתפילה ברחבת הכותל. ראו: בג"ץ 257/89 **הופמן נ' הממונה על הכותל המערבי**, פ"ד מח(2) 265 (1994); בג"ץ 3358/95 **הופמן נ' מנכ"ל משרד ראש הממשלה**, פ"ד נד(2) 345 (2000); דנג"ץ [דיון נוסף בבג"ץ] 4128/00 **מנכ"ל משרד ראש הממשלה נ' הופמן**, פ"ד נז(3) 289 (2003). אשר לגיורים: הרבנות הראשית אינה נוטה להכיר בקלות יתרה בגיורים שנעשו במסגרות יהודיות אורתודוקסיות מחוץ לישראל, בעיקר בארצות הברית. ב־2011 שלחו עשרות רבנים אורתודוקסים מארצות הברית מכתב בעניין לשר הפנים אז אלי ישי. ראו: קובי נחשוני, 'עוד חזית: רבנים בארה"ב דורשים הכרה בגיוריהם', *Ynet*, **22.2.2011**, http://www.ynet.co.il/articles/0,7340,L-4032047,00.html (אוחזר ביוני **2013**).

25 לסקירה כללית של הפרשה ולתגובתו של הרב יפה עצמו להתנהלותו של קצב ראו: נטע סלע, 'העלבון של הרב יפה', *Ynet*, **23** ביוני **2006**, http://www.ynet.co.il/articles/0,7340,L-3266451,00.html (אוחזר ביוני **2013**). הביטוי הזה לניכוס הבלעדי של היהדות מטעמה של ציונות הזרם המרכזי בישראל מזכיר במידה רבה ביטוי אחר של ניכוס כזה: את שמה של עכו - עיר בעלת היסטוריה ערבית ארוכה שחלק ניכר מתושביה ערבים - כותבים בעכו הישראלית בכתיב ערבי התואם את שמה העברי, עכו, ולא את שמה הערבי, עכא.

דוגמאות בולטות רבות, אם בהתבטאויות רחוב מהסוג של רחבעם זאבי, שכינה (ב־1997) את השגריר היהודי של ארצות הברית לישראל מרטין אינדיק בכינוי האנטישמי 'יהודון' מפני שייצג את ארצות הברית למרות יהודיותו,[26] ואם במסות ספרותיות מהסוג של א"ב יהושע, שהכתיר מאמר ידוע שפרסם בסוף שנות השבעים של המאה ה־20 בכותרת 'הגולה - הפתרון הנברוטי' ודיבר בו בהמשגה קולקטיביסטית על הפתולוגיה של הקולקטיב היהודי ועל היהודי הגלותי שהוא 'מוגבל, חסר וחסום'.[27] ארנסט גלנר לא היה מוצא המחשות טובות מאלה לאפיונו את המהותנים הלאומנים כמי שסבורים שפרטים הנמנים עם קבוצתם ואינם מגשימים את מהותה כמוהם כברייה שאין לה אוזניים ואף. יהושע, כדאי אולי להוסיף, המליץ במסתו הנזכרת כאן גם המלצות של רודנות הדומות לאלה שהשמיע בן־גוריון עצמו בדבר ההתנגדות למה שכונה לעיל 'סדר יום ציוני תפוצתי שוויוני'. 'לו הייתה מדינת ישראל מפסיקה לשלוח מורים ומחנכים ושליחים קהילתיים לקהילות יהודיות, שאינן עומדות במכסת עלייה מינימאלית' - לכד יהושע באמירה אחת התנגדות לסדר היום התפוצתי העצמאי של יהודי המערב וגם ביטוי של נכונות לכפות עליהם עלייה לישראל - 'אולי היו אקטים דרמאטיים אלה מרשימים ועוזרים להעמיד במרכז התודעה היהודית את שאלת הגולה'.[28]

יהושע חזר אל הנושאים ואל הטענות האלה כעבור שנים רבות, בדברים שנשא בשנת 2006, בסימפוזיון במלאות מאה שנים לוועד היהודי האמריקני. הוא האשים והוכיח שם את יהודי התפוצות על כי זהותם היהודית היא בבחינת שעשוע עבורם, שעשוע של 'חבר ושחק', או בגד שניתן להסירו ולהחליפו באחר על פי שיקולי נוחות.[29] התוכחה הזו מבליעה את ההנחה שזהותו של אדם יהודי היא בעיקר זהותו כיהודי, בין שהוא בוחר לראות את יהדותו רכיב הזהות העיקרי שלו ובין שאינו בוחר לראותה כך. היא מבליעה גם את ההנחה שזהותו היהודית של יהודי היא בעיקר זהות לאומית, ולא זהות דתית למשל, בין שהוא בוחר לפרש את יהדותו כלאומיות ובין שאינו בוחר לפרשה כך. כן מבליעה התוכחה של יהושע את ההנחה שבני אדם מחויבים לממש את זהותם האתנו־לאומית במלואה, ולא חלקית, אם הם בוחרים בכך ואם לאו. אלה הן התזות של האונטולוגיה החברתית ושל האונטולוגיה המוסרית המונחות בבסיסה של הציונות המהותנית־קנייגית, וזו עריצותה של הציונות הזו.

26 חבר הכנסת צבי הנדל ממפלגת 'האיחוד הלאומי-ישראל ביתנו', שהיתה שותפה כמעט מלאה לדרכו הפוליטית של זאבי, השתמש באותו ביטוי כדי להמעיט מערכו של שגריר אמריקני יהודי אחר בישראל, דן קרצר. כמובן, יש להזכיר כאן גם את ההפגנות נגד קיסינג'ר בשנים קודמות: המפגינים, אנשי גוש אמונים, כינו את קיסינג'ר שהיה אז שר החוץ של ארצות הברית, בכינוי 'יהודון'.

27 יהושע, 'יהודי, ישראלי, ציוני - כיוון מושגים', **בזכות הנורמליות**, עמ' 132.

28 שם, עמ' 68.

29 לדיווח על דבריו של יהושע וחלק מן הפולמוס שעוררו ראו: Roselyn Bell and Noam Marans (eds.), *The A. B. Yehoshua Controversy: An Israeli-Diaspora Dialogue on Jewishness, Israeliness, and Identity*, American Jewish Committee (AJC), New York 2006. יהושע התנצל על הטון המוכיח של דבריו וניסחם באופן הרבה יותר מרוכך, כזה היכול להתיישב אף עם העמדה שאני מנסה לטעון בה להלן, בדברים שכתב ב'סערה ישראלית-יהודית בוושינגטון', בתוך: **הנ"ל, אחיזת מולדת: עשרים מאמרים ורישום אחד**, הקיבוץ המאוחד, תל אביב תשס"ח, עמ' 60-67.

3. הציונות ההבנייתית־שוויונית: משלילת גלות לחיוב תפוצתיות

א. שלילה של הוויה יהודית גמורה מחוץ לארץ ישראל

הציונות ההבנייתית־שוויונית, כמוה כציונות המהותנית־קניינית, רואה בעקרון שלילת הגלות עיקרון יסוד. ואולם שלא כמו הציונות המהותנית, שלילת הגלות לפיה היא שלילה של הוויה יהודית טוטלית מחוץ לארץ ישראל, אך לא שלילה טוטלית של הוויה יהודית מחוץ לארץ ישראל. לפני שכוננה הציונות הוויית חיים ריבונית בתרבות יהודית חובקת־כול בארץ ישראל, היה נכון לפי הציונות השוויונית להתייחס אל ההוויה היהודית מחוץ לארץ ישראל במונחים של שלילת הגלות. לפיכך אחרי שכוננה הציונות את הוויית החיים היהודיים הריבוניים בארץ ישראל, ההוויה היהודית מחוץ לארץ ישראל אינה הוויה של גלות מבחינתה, אלא הוויה של תפוצות.

המסקנה הזו נובעת מן ההנחות העיוניות שעל יסודן הציונות השוויונית משלימה את פערי העלילה של הסיפור הציוני וגם מן ההנחות והערכיות שעל יסודן היא משלימה את הפערים בצדקתו. כפי שעולה מן הניסוחים שבפתח המאמר, ההנחות האלה שונות מאוד מהנחותיה של הציונות המהותנית־קניינית. האונטולוגיה החברתית העומדת ביסודה של הציונות השוויונית היא אונטולוגיה הבנייתית, ולא מהותנית. היהודים, לפי תפיסתה של האונטולוגיה הזו, היו בסוף המאה ה־19 ובמאות שקדמו לה מקרה גבולי של אומה: לא קבוצה שהיא אומה במובהק, אך גם לא קבוצה שבמובהק אינה אומה. בסוף המאה ה־19 לא היו היהודים מקרה מובהק של אומה כי לא היו להם לא טריטוריה משותפת, לא תרבות חובקת־כול משותפת ולא מורשת זיכרונות שהקולקטיב כולו, או רבים מחבריו לפחות, מבקשים להוסיף ולקיים יחד קיום פוליטי.[30] אבל הם גם לא היו מקרה מובהק של לא אומה (למשל, להבדיל מקבוצת ההומוסקסואלים) מפני שנתפסו בעיני עצמם ובעיני סביבתם כמי שבזמן העתיק היו בעלי טריטוריה, תרבות חובקת־כול ומורשת זיכרונות שביקשו להוסיף ולקיים. על פי העמדה ההבנייתית, הציונות היא בראש ובראשונה רעיון מדיני לפתרון צרת היהדות והיהודים של סוף המאה ה־19 ושל דורות היהדות והיהודים הצפויים אחריה: התמוססות הקולקטיב היהודי בגלל דעיכת הדת ובשל תהליכים חברתיים גלובליים אחרים ורדיפתם של יחידים בגלל יהדותם ולמרות האמנציפציה שלהם. הפתרון לבעיות האלה, לפי הרעיון המדיני הציוני, היה העברת היהדות מלאומיות גבולית ללאומיות שלפחות בנוגע למקצת היהודים תהיה מלאה, על ידי '[שתברא] לה בארץ מולדתה תנאים נאותים להתפתחותה: קבוץ הגון של אנשים עברים העובדים, באין מפריע, בכל ענפי

30 הטענה הזו מבוססת על תפיסות הלאום המכונות בספרות העיונית התפיסה ה'אובייקטיביסטית' והתפיסה ה'סובייקטיביסטית'. בהתאם לתפיסה ה'אובייקטיביסטית', כדי שקבוצה תיחשב אומה חבריה צריכים להיות בעלי טריטוריה ותרבות חובקת־כול משותפות, ואילו לפי התפיסה 'הסובייקטיביסטית', כדי שקבוצה תיחשב אומה חבריה צריכים להיות בעלי מורשת זיכרונות משותפים שהם חיים לאורם ומבקשים להמשיך לחיות לאורם כקהילה שאולי גם צריכה להיות מדינית. דובר מובהק של התפיסה האובייקטיביסטית הוא סטלין. את התפיסה הסובייקטיביסטית ניסח ארנסט רנאן (לעיל הערה 7). לדיון נרחב ביהדות לאורן של תפיסות הלאום האלה ותפיסות לאום אחרות ראו: גנז, **תאוריה פוליטית לעם היהודי**.

הקולטורא, מן עבודת אדמה ואומנות עד עבודת החכמה והספרות'[31] - קיבוץ של אנשים עברים שגם יכונן שלטון עצמי עבור היהדות בכללותה.[32] התנועה הציונית כתנועה היסטורית היא התנועה שהגשימה את הרעיון המדיני הזה וממשיכה להגשים אותו.

הגלות השוללת את הציונות ההבנייתית, שלא כמו הגלות השוללת את הציונות המהותנית, אינה מצב שישות חברתית המכונה 'אומה יהודית' נתפסת כישות מטפיזית התלושה ממהותה בהימצאה מחוץ לארץ ישראל. גם אין היא מצב ששיטוטם של פרטים יהודים מחוץ לארץ ישראל משול לשיטוטם של גמלים בהרי האלפים. הגלות לפי האונטולוגיה של הציונות ההבנייתית היא מצבם של בני אדם חיים ונושמים, שרוצים לדבוק בתרבותם ולחיות בה ולהיפטר מרדיפות, אך אין עומדת לרשותם הוויה פוליטית שהם יכולים לעשות בה את הדברים האלה. מצב זה היה מצבם של יהודים לפני שהוקמה ישראל. מכיוון שמאז הצלחת הציונות המציאות הפוליטית והמשפטית הקיימת בעולם מאפשרת לכל יהודי לחיות בישראל בתרבות יהודית ולהתגונן מפני רדיפות, אין היהודים יכולים להיחשב שרויים במצב של גלות, בין שהם חיים בישראל ובין שהם חיים מחוץ לה. לכל היותר הווייתם מחוץ לישראל יכולה להיחשב הוויה של תפוצות אתנו־לאומיות.

על פי האונטולוגיה המוסרית של הציונות ההבנייתית־שוויונית, ההוויה היהודית מחוץ לישראל אינה עוד בגדר גלות מפני שהגלות שהציונות הזו שוללת אינה גלותו של אורגניזם לאומי הקודם בהווייתו ובערכו לפרטים הנמנים עמו ושערכו וטובתו - כמו ערכם וטובתם של חלקיו - מתמצים כולם בנוכחותם בארץ ישראל. האונטולוגיה המוסרית העומדת ביסוד הציונות ההבנייתית־שוויונית היא אונטולוגיה שהפרט היחיד קודם בה לקבוצתו הלאומית - בהווייתו וגם בערכו. הגלות שהיא שוללת היא גלותם של בני אדם כאלה, יהודים שמאות בשנים נתונים שוב ושוב, בלי שום אפשרות להתגונן, להתקפות על זהותם היהודית, על שאיפתם לחיות בהתאם לה ועל זכותם לשרוד בכבוד. מאז ישראל קיימת יש להם דרך לקיים את תרבותם ולהגן על חייהם ועל כבודם. לכן גם אין הצדקה לראות בהווייתם של קהילות ושל פרטים יהודים מחוץ לישראל גלות.

לדידה של הציונות השוויונית, אין הצדקה לראות הנוכחות יהודים מחוץ לישראל גלות גם מבחינת ההיסטוריוגרפיה של היהודים שהיא מניחה. הגלות שהיא שוללת אינה כגלות של הציונות המהותנית־קניינית, תוצר גירוש - שלא ממש אירע - של אומה יהודית מארץ ישראל במאות הראשונות לספירה ותוצר של כישלון חתירתה של אומה זו מאז - חתירה שגם היא לא התרחשה ממש - לשוב אל ארץ ישראל.[33] הגלות שהיא שוללת היא תוצר של גירוש שאכן היה:

31 אחד העם, 'מדינת היהודים ו"צרת היהדות"', בתוך: **כל כתבי אחד העם**, דביר, תל אביב תש"ז, עמ' קלה-קמג.

32 ודוק: הגדרת הציונות במשפט הזה כוללת את הציונות כפי שידוע שראה אותה אחד העם - כינון תרבות יהודית חובקת־כול טריטוריאלית בארץ ישראל - אך לא רק אותה, אלא גם את הרכיב המדיני של הציונות. את המונח המוצלח של 'תרבות חובקת־כול' אני לוקח ממאמרם של יוסף רז ואבישי מרגלית, Joseph Raz (with Avishai Margalit), 'National Self-Determination', in: Joseph Raz, *Ethics in the Public Domain: Essays in the Morality of Law and Politics*, Clarendon Press, Oxford 1994, pp. 125-145. האופן שהם מאפיינים בו תרבויות כאלה דומה מאוד לאופן שראה אחד העם את התרבות שלדעתו היה על הציונות לכונן בארץ ישראל.

33 הציונות ההבנייתית־שוויונית שוללת את שני הרכיבים המרכזיים של ההיסטוריוגרפיה הציונית

גירושם של היהודים מאירופה דווקא, במאות האחרונות לספירה, גירוש שהסתיים בתעשייה של השמדת היהודים. הגלות הזו היא גם תוצר של הפגיעה ביכולתם של יהודים לדבוק בזהותם ולחיות במסגרתה באירופה עקב תהליכים היסטוריים כלליים כמו דעיכת הדת והמעבר מכלכלה אגררית לכלכלה תעשייתית, פגיעה שלא היתה מכוונת אליהם.[34] את הגלות שהיא תוצר של גירוש היהודים מאירופה אין הציונות ההבנייתית־שוויונית יכולה להוסיף ולשלול מפני שהגירוש הזה השיג את מטרתו מעבר להשערותיהן של האומות האירופיות שעסקו בגירוש יהודים; מפני שהציונות הצליחה לבנות מקלט בעבור מקצת פליטי הגירוש הזה; וגם מפני שיש לקוות שאירופה למדה את לקחיה ולא תגרש שוב יהודים. התהליכים ההיסטוריים של החילון ושל התיעוש סיכנו את יכולתם של היהודים לדבוק בזהותם בגלות, אולם ההצלחה ההיסטורית של הציונות נתנה להם את המענה שביקש הרעיון הציוני לתת לגלות הזו: ליהודים החיים מחוץ לישראל יש היום אפשרות לקיים בישראל תרבות יהודית חילונית. ההיסטוריוגרפיה הנלווית לציונות השוויונית אינה יכולה אפוא לאפשר לה לדבר על הנוכחות היהודית בזמננו מחוץ לישראל כעל גלות.

גם תורת הצדק שעליה הציונות השוויונית נסמכת אינה יכולה לאפשר לה להוסיף לראות בהוויה היהודית שמחוץ לישראל גלות. הגלות שהיא שוללת אינה הפגיעה בצדק שגורם הנתק הפיזי של האומה היהודית מארץ ישראל, שלא חדלה מעולם להיות קניינה, והפגיעה הנגרמת עקב הגזל שגזלו הערבים את הקניין הזה. הגלות שהיא שוללת היא גלותם של פרטים יהודים הנרדפים על יהדותם ומבקשים - בקשה שוויונית לפרטים הנמנים עם אומות אחרות - לקיים שלטון עצמי לאומי בטריטוריה שהיא מולדתם ההיסטורית. מאז ישראל קיימת הם יכולים לעשות זאת. לפרטים יהודים יש שלטון עצמי לאומי בטריטוריה שהיא מולדתם ההיסטורית. יהודים שמפרשים את זהותם כזהות לאומית ורוצים לחיות לפיה את עיקר חייהם יכולים לעשות זאת. לכן, גם אם אינם עושים זאת, אין זה נכון לתאר אותם כמי שמצויים בגלות.

אסכם אפוא: העיקרון הציוני של שלילת הגלות עודנו תקף מבחינתה של הציונות ההבנייתית־שוויונית, אך המציאות שעליה הוא אמור לחול - להבדיל מן המציאות שעליה הוא אמור לחול

הרשמית של היהדות המתבטאים בהכרזת העצמאות של ישראל: התזה שהרומאים הגלו את היהודים מארץ ישראל; והתזה שכל הזמן מאז הגלייתם, או רובו לפחות, התמידו היהודים בחתירתם לשוב אליה. שלילת הרכיבים האלה בנרטיב הציוני הרשמי זוכה לתמיכתם של היסטוריונים ציונים בעלי שם ושל דוברים אחרים של הציונות. וראו: חיים הלל בן ששון, 'הזכות ההיסטורית על ארץ־ישראל', **תפוצות ישראל**, 75-76 (חורף תשל"ו), עמ' 21-27; ישראל ברטל, 'המושגים "עם" ו"ארץ" בהיסטוריוגרפיה הציונית עד 1967', בתוך: יחיעם וייץ (עורך), **בין חזון לרוויזיה: מאה שנות היסטוריוגרפיה ציונית**, מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, ירושלים תשנ"ח, עמ' 37-50; יהושע (לעיל הערה 10); Israel J. Yuval, 'The Myth of the Jewish Exile from the Land of Israel: A Demonstration of Irenic Scholarship', *Common Knowledge*, 12, 1 (2006), pp. 16-33. לדיון מפורט ראו: גנז, **תאוריה פוליטית לעם היהודי**, עמ' 51-63.

34 בנדיקט אנדרסון מדגיש שדעיכת הדת מסבירה את צמיחת הלאומיות. בנדיקט אנדרסון, **קהילות מדומיינות: הגיגים על מקורות הלאומיות ועל התפשטותה** (תרגם דן דאור), רמות - האוניברסיטה הפתוחה, תל אביב תשנ"ט, עמ' 41-42. המעבר מכלכלה אגררית לכלכלה תעשייתית הוא עיקר התורה הסוציולוגית של גלנר על צמיחת הלאומיות. גלנר, **לאומים ולאומיות**.

על פי הציונות המהותנית־קניינית - חדלה להתקיים.[35] מבחינתה של הציונות השוויונית אין עוד גלות יהודית. הקיום של היהודים מחוץ לארץ ישראל הוא קיום של תפוצות, לא קיום של גלות.

ברור שהמעבר מדיבור על הקיום היהודי מחוץ לישראל כעל גלות לדיבור עליו כעל תפוצות איננו רק מעבר טרמינולוגי וסמנטי; נודעת לו משמעות מעשית מרחיקת לכת, שכן מצב של גלות מכוח הגדרתו הוא מצב שיש לשלול אותו ולנסות לשים לו קץ, ואילו מצב של תפוצה אינו כזה. מבחינתה של הציונות השוויונית נלוות למעבר הזה תוצאות מעשיות מרחיקות לכת אף יותר. אראה עתה כי מהיבטיה השונים של הציונות השוויונית נובע שאחרי כינונה של הגדרה עצמית יהודית בת קיימה בארץ ישראל לא זו בלבד שאין לשלול את הקיום היהודי מחוץ לה אלא שאף יש לחייבו, לברך עליו, לנהוג בו שוויון ולשתף עמו פעולה על בסיס של שוויון. להלן אבהיר את דבריי.

ב. חיוב התפוצתיות

חיוב המשך התקיימותם של יהודים כקהילות תפוצה נתמך ברכיבים רבים של הציונות השוויונית. העיקריים שבהם הם האונטולוגיה המוסרית האינדיווידואליסטית ותורת הצדק הליברלית שעליהן היא מבוססת, שלפיהן הסדרים פוליטיים ומשפטיים שיש בהם מידות גדולות יותר של אותנטיות ושל חופש בחירה לפרט הם הסדרים עדיפים (אם שאר התנאים שווים) מהסדרים המאפשרים מידה פחותה של אותנטיות וחופש בחירה. האונטולוגיה ותורת הצדק שהציונות השוויונית מבוססת עליהן תומכות בהמשך התקיימותן של קהילות היהודים מחוץ לישראל כקהילות תפוצה; לדידן, קיום כזה מעמיק את ממשות חופש הבחירה של פרטים יהודים בלאומיותם ומרבה את החלופות העומדות לרשותם בבחירת לאומיותם ודרכי ביטויה לעומת החלופה שהציונות המהותנית־קניינית מציעה - ריכוז כל היהודים בארץ ישראל.

לחברי תפוצות של אומות אתניות ולחברי גרעין של אומות שיש להן תפוצות יש חופש בחירה גדול יותר בנוגע ללאומיותם. החופש שלהם לבחור בין אומתם האתנית לאומות האזרחיות שהם יושבים בקרבן, למשל החופש של יהודים צרפתים לבחור בין ישראל לצרפת הוא חופש נרחב יותר ולכן גם אמִתי יותר מחופש הבחירה של בני אדם שגודלו במוקדה של תרבות לאומית אחת ושאין להם קרבה לאומית אל בני אדם שיש להם גם לאומיות אחרת. אפשרויות הבחירה העומדות לרשותם רבות יותר, ולכן בחירתם באחת

35 נובע מזה לא שלעקרון שלילת הגלות על פי הציונות השוויונית אין השלכות מעשיות, אלא שהן מתמצות בשימור ההגדרה העצמית היהודית הקיימת בישראל, הגדרה עצמית שהאמצעים לשימורה ודאי אינם מצריכים את הגירתם של כל היהודים לישראל. על פי הציונות השוויונית, האמצעים הכשרים לשימורה של ההגדרה העצמית הזו מוכרחים להיות מוגבלים בדרישות כיבוד האינטרסים והחירות גם של יהודי התפוצות וגם של הערבים החיים בארץ ישראל. לדיון בחוק השבות ראו פרק ד (עמ' 160-209) בספרי **תאוריה פוליטית לעם היהודי**, שעליו מבוסס מאמר זה, בעמ' 175-177, 206-209. כן ראו: Chaim Gans, *A Just Zionism: On the Morality of the Jewish State*, Oxford University Press, New York 2008, pp. 111-144 (הספר עומד לראות אור בעברית וייקרא 'ציונות שוויונית').

מהן אינה כפויה אלא היא כנה ואמִתית יותר. שלילת תפוצתיות היהודים מצד הציונות המהותנית - השואפת שתפוצות היהודים ייבלעו באומתן האתנית - לא תאפשר לשמר את היקף חלופות הבחירה העומדות לפני פרטים יהודים בנוגע ללאומיותם ואת עומק הוולונטריות של בחירתם. משום כך, לדידה של הציונות השוויונית, רצוי לקיים את ההוויה של הלאומיות היהודית כהוויה כפולה: לאומיות גבולית מחוץ לישראל ולאומיות מובהקת בישראל.

סיבה אחרת להעדפה הזו נובעת מן ההשלכות המעשיות של עמדות הציונות השוויונית בשאלת ההיקף הטריטוריאלי והמוסדי של השלטון העצמי היהודי בארץ ישראל בנוגע לערבים. ההיקף הטריטוריאלי הראוי של השלטון העצמי הזה הוא ההיקף שנקבע בסוף שנות הארבעים, בשעה שהצורך של היהודים בשלילת הגלות, במובן של שלילת מצב שאין להם בו הגדרה עצמית ויכולת לשלוט בגורלם, היה בשיאו. ההיקף הטריטוריאלי הזה נקבע ב־1949 בהסכמי שביתת הנשק שאחרי מלחמת העצמאות של ישראל. אני מסופק אם הוא מאפשר התקבצות של הקולקטיב היהודי מהעולם כולו אל ארץ ישראל. גם ההיקף המוסדי של ההגדרה העצמית היהודית צריך לאפשר התחשבות במעמד השווה של הערבים בארץ ישראל בנוגע ליהודים.[36] גם בעניין זה אני מסופק אם התחשבות כזו יכולה לעלות בקנה אחד עם התקבצות היהודים כולם לאומה טריטוריאלית אחת בארץ ישראל.

בחלקו הקודם של המאמר הזכרתי בחטף סיבה פרגמטית שבגינה גם הציונות הקניינית צריכה לתמוך בהמשך קיומן של תפוצות היהודים; הסיבה הזאת מתנגשת עם עמדתה העקרונית בדבר שלילת הגלות. התקיימות תפוצות יהודים נחוצה לציונות הקניינית כפי שהזרם המרכזי של הציונות היום מגשים אותה. השפעתן הפוליטית של התפוצות על מדיניות החוץ של ארצותיהן יכולה לסייע להשגת שליטה פיזית נרחבת יותר של יהודים בארץ קניינם - עניין שבסדר יומה של הציונות המהותנית־קניינית חשוב יותר אף משלילת הגלות. למטרה הזו חותרות ההתנחלויות בשטחים שכבשה ישראל ב־1967, וספק אם היו מצליחות להגיע להישגים שהשיגו עד כה אלמלא השפעתם של יהודי ארצות הברית על הפוליטיקה של ארצם ואלמלא תרומותיהם של מיליארדרים יהודים מן התפוצות. הנימוק הזה התומך בקיום התפוצות נובע מגישתה של הציונות הקניינית למעמד היהודים בארץ ישראל בנוגע למעמד הערבים, וההיגיון שבבסיסו שונה בתכלית מההיגיון בבסיסו של הנימוק הנובע מגישתה של הציונות השוויונית. לציונות הקניינית נחוץ המשך קיומן של תפוצות יהודים לא בשל אינטרסים קבועים של חבריהן, אלא כדי לפגוע באינטרסים של הערבים ולסלקם מארץ ישראל. הציונות השוויונית תומכת בהמשך התקיימותן של התפוצות על יסוד נימוקים עקרוניים. ראשית, נימוקים שקשורים באינטרסים של חברי התפוצות האלה עצמם: המשך חייהם במקומות שהם חיים בהם כשיש להם אפשרות בחירה לחיות בישראל. שנית, על יסוד נימוקים עקרוניים הקשורים

36 על הפירוש הראוי מן הבחינה המוסדית להגדרה העצמית היהודית בארץ ישראל ראו: גנז, **תאוריה פוליטית לעם היהודי**, פרקים ב-ג, עמ' 64-159.

בהתחשבות באינטרסים של הערבים הפלסטינים, לא בפגיעה בהם.

קבוצה שלישית של נימוקים לעדיפותה של הוויה יהודית של גרעין לאומי בישראל ותפוצות מחוץ לה על פני הוויה כל־יהודית בארץ ישראל כוללת נימוקים מעשיים תוך־יהודיים. הם קשורים בביטחונם של יהודי ישראל ובהגדרתם העצמית. גם אם תפסיק ישראל לממש את הציונות הקניינית ותחדל לספק ללא יהודים הכפופים לה והמצויים בשכנות לה סיבות שלפי הציונות השוויונית הן סיבות לעוינות כלפיה, כפי שהיא עושה בעשרות השנים האחרונות, לא ברור כלל וכלל שתזכה אז בביטחון ראוי. כפי שהדברים נראים זה זמן רב ודומה שייראו עוד זמן רב, סכנת הקיום הצפויה ליהודים בישראל גדולה מסכנת הקיום ליהודים שמחוץ לה. משום כך, מבחינת המשך הקיום היהודי עצמו אין זה נראה נבון במיוחד לשים את כל הביצים בסל אחד, כמאמר הקלישאה המתבקשת, ולהושיב את כל היהודים בישראל. יתרה מזו, קיומן של פזורות יהודים לא רק מאפשר את פיזור הסכנות הנשקפות להמשך הקיום היהודי אלא שהוא אף מסייע להבטחת המשכו בישראל באמצעות הסיוע הכלכלי - ובעיקר המדיני - שתפוצות היהודים יכולות להגיש לאומה היהודית שבישראל. כפי שהזכרתי, מנקודת מבטה של הציונות השוויונית, ישראל הנשלטת היום בידי הציונות הקניינית משתמשת בסיוע הזה לרעה: היא משתמשת ביהודי ארצות הברית כדי להשפיע על הממשל האמריקני לתמוך בהתנחלויות, היינו במימוש הציונות הקניינית, ובתרומותיהם היא משתמשת למימון ההתנחלויות. הציונות השוויונית, לעומת זאת, תוכל להיעזר בסיוע כלכלי ופוליטי של תפוצות היהודים בעתות שתרחף בהן סכנה על המטרה הצודקת של הציונות הזו - קיום הגדרה עצמית ליהודים בארץ ישראל בהיקף הטריטוריאלי והמוסדי הראוי. הניסיון ההיסטורי של היהודים מלמד שהמשך קיומה של הגדרה עצמית כזו הוא אינטרס של יהודי התפוצות, ממש כשם שקיומם שלהם בתפוצות הוא אינטרס של היהודים הישראלים.

אם כן, לפי הציונות ההבנייתית־שוויונית אין עוד טעם בעקרון שלילת הגלות משום שאין עוד גלות שנחוץ לשלול אותה; הציונות השוויונית אף גורסת שיש לחייב את קיומם של יהודים בתפוצות לצד קיומם הלאומי בישראל. עמדותיה אלה של הציונות השוויונית מעוררות שאלות על מעמדה של האומה היהודית הישראלית לעומת התפוצות. כן הן מעוררות שאלות גם על מעמדם של חברי התפוצות בישראל. להלן אשתמש באונטולוגיה החברתית והמוסרית, בהַמְשָׁגַת הלאומיות, בהיסטוריוגרפיה היהודית ובתורת הצדק שביסוד הציונות השוויונית, ואראה שאפשר להפיק כמה מתכוני התנהגות בסוגיות האלה. המתכונים שאציע שונים לחלוטין מהמתכונים הנובעים מן הציונות המהותנית־קניינית: כפי שראינו בחלק הראשון של המאמר, מתכוניה הם תוצר של מגבלות המציאות המוטלות על אפשרות מימושו של עקרון שלילת הגלות שלה. מכיוון שאין לה אפשרות ממשית לגרום לכל יהודי התפוצות לבוא לישראל, היא נאלצת להסתפק בסמכותנות ובהתנשאות כלפי יהודים שאינם עושים זאת. לעומת זאת, הביסוסים העיוניים והערכיים של הציונות השוויונית גוררים עמדה שעל יסודה צריך להבין את מעמד הקהילה היהודית בישראל לעומת יהודי התפוצות כמעמד מטיל אחריות אך לא מעניק סמכות ולא מצדיק התנשאות.

ג. מעמד ישראל ביחס ליהודי התפוצות ומעמד יהודי התפוצות בישראל

ישראל כגרעין לאומי והתפוצות כתפוצות לאומיות: רנאן, אחד העם, הרצל

לאומיותם היהודית של יהודים שחיים מחוץ להוויה ריבונית יהודית בארץ ישראל איננה מובהקת אלא גבולית בלבד מכמה בחינות. ראשית, הם אומה במובן גבולי על בסיס היותם אומה בכל מובניה בזמן העתיק או לפחות על בסיס זיהוּיָם כמי שהיו אומה בכל מובניה בזמן העתיק. שנית, השתייכותם אל קבוצה זו, שהיתה אומה בזמן העתיק, היא בהווה אחת העובדות העיקריות שבאמצעותן הם מעוררים בעצמם ובסביבתם ציפיות בקשר לטיבם ולהתנהגותם.[37] שלישית, לאומיות גבולית יש ליהודים רבים בעולם כיום גם במובן שארנסט רנאן הדגישו כמרכזי ללאומיות:[38] רבים מהם וקהילותיהם שותפים למורשת הזיכרונות של אומה יהודית שהתקיימה בארץ ישראל בזמן העתיק, להכרה בצורך לכוננה מחדש בישראל על רקע רדיפות היהודים והשואה ולצורך להמשיך לקיימה. שותפותם במורשת הזאת משמשת להם בין השאר דרך לשימור זהותם היהודית ודרך ראויה להתגבר על הרדיפות וההשמדה, הן במישור הסמלי ביחס לעבר והן במישור המעשי ביחס לעתיד.

משתי הבחינות הראשונות מהשלוש שצוינו היו היהודים כולם אומה במובן גבולי גם לפני הציונות, ויהודים לא־ציונים מחוץ לישראל - ולא רק יהודים ציונים - הם חלק מאומה יהודית גבולית גם מאז הצלחת הציונות. יהודי גרמניה לא ישבו (ואינם יושבים) באותה טריטוריה עם יהודים שמחוץ לגרמניה ואינם שותפים לתרבות חובקת־כול של יהודים אחרים; לפני הציונות ובעשורים הראשונים שלה לא רצו רובם הגדול להגדיר את לאומיותם כיהודית ולא היו מעוניינים במורשת משותפת עם יהודים במקומות אחרים. עם זאת, גם כיום, כמו בעבר, אין הם יכולים לשנות את העובדה שהיו ועודם חלק מן האומה היהודית משום שהיו ועודם חלק מקבוצה שהן חבריה והן אחרים רואים בה כקבוצה שהיתה אומה בזמן העתיק. יתר על כן, עובדת יהדותם היתה, ובמידה רבה עודנה גם היום, אחת העובדות העיקריות שבאמצעותן לא־יהודים וגם יהודים מפרשים את התנהגותם. גם את העובדה הזו אין הם יכולים לשנות היום, ובוודאי לא הצליחו לשנותה לפני שהושמדו בשל היותם יהודים, אף שרצו עד מאוד לשנותה אז.

מדובר אפוא בשני מובנים של לאומיות יהודית גבולית. אף שהציונות מניחה את שני המובנים האלה ואף שהצלחתה הביאה להעצמתם, לא הם מאפייני הלאומיות היהודית שאליהם שאפה ושאותם ייצרה. לא כן המובן השלישי, שלפיו יהודים החיים מחוץ לריבונות היהודית בארץ ישראל הם חלק של האומה היהודית: מובן הלאומיות שהצביע עליו ארנסט רנאן. הציונות כוננה בישראל בעבור הקולקטיב היהודי העולמי קולקטיב משנֶה שמתקיימים בו כל מאפייני תפיסת הלאום שבספרות העיון מכונה 'אובייקטיביסטית': קולקטיב שיש לו טריטוריה משותפת,

37 המאפיין הזה של קבוצות מובלט בדברי רז ומרגלית כמאפיין מרכזי שבגינו צריכות קבוצות להיחשב לאומיות, או לפחות זכאיות להגדרה עצמית לאומית. הבלטת המאפיין הזה היא עיקר חידושם של רז ומרגלית יחסית לתאוריות האחרות על משמעות מושג הלאום, שכן המאפיין האחר המרכזי שהם מזכירים הוא שמדובר בקבוצות טריטוריאליות בעלות תרבות חובקת־כול - מאפיין שמזכירים אותו גם מחברים אחרים (אם כי בלי ניתוח רב־ניואנסים כמו שלהם של הצירוף 'תרבות חובקת־כול'). ראו: Raz with Margalit (note 32 above).

38 ראו את הדיון בתוך: גנז, **תאוריה פוליטית לעם היהודי**, עמ' 39-45.

תרבות חובקת־כול משותפת ואף שלטון עצמי. ואולם כשכוננה הציונות את הקולקטיב הזה היא עשתה דבר־מה נוסף: היא אפשרה לחברי הקולקטיב היהודי העולמי, לא רק הישראלי, להצטרף אל מורשת לאומית יהודית משותפת - מורשת שמתבטאת בסיפור הציוני של ההיסטוריה היהודית כפי שנוסח בפתח המאמר. בכך אפשרה ליהודי העולם כולו להשתייך, שיוך גבולי לפחות, לאומה יהודית במובן שספרות העיון מכנה המובן ה'סובייקטיבי' או ה'רוחני' של המונח 'אומה', זה שרנאן הצביע עליו ושלפיו אומה היא קבוצה שחבריה שותפים למורשת משותפת של זיכרונות, לרצון לחיות במסגרתה ולרצון להמשיכה. בזה מתמצה ההבדל בין הלאומיות היהודית הציונית ובין הלאומיות היהודית של הבונד. אלמלא השואה אולי היה הבונד מצליח לכונן אומה יהודית דוברת יידיש במזרח אירופה, אך הוא לא שאף לכונן אומה שיהודים באשר הם - גם מחוץ לאירופה - יכולים להזדהות עם מורשתה. לא כן האומה היהודית העברית ששאפה הציונות לכונן בארץ ישראל, ואף הצליחה בכך: במובן הזה קהילת היהודים בישראל נהנית ממעמד מיוחד לעומת קהילות יהודים אחרות בעולם. שלא כמוהן, הקהילה בישראל היא היחידה בעולם שכל יהודי העולם יכולים להיות שותפים למורשתה. בכך האומה היהודית בישראל משמשת מרכז לתפוצות היהודים.

המרכז הזה אינו רק 'רוחני' במובנו של רנאן שהסברתי זה עתה - הוא מרכז 'רוחני' על פי אחד העם וגם מרכז מדיני על פי הרצל. בעבור היהודים בעולם ישראל יכולה להיות מרכז מדיני בעל שתי מטרות מרכזיות: ראשית, היא יכולה לשמש להם ארץ בחירה אם יש להם עניין לקיים תרבות חובקת־כול שהיא שלהם מן הבחינה החשובה של השתייכותם האתנו־לאומית. שנית, היא יכולה לשמש להם ארץ מקלט אם ירדפו אותם או שהם ירגישו נרדפים. מורשת כינונה של ישראל המשותפת לכל היהודים היא מורשת של פתרון לא רק ל'צרת היהדות' אלא אף ל'צרת היהודים'.[39] בישראל לא ירדפו את היהודים בלא שתהיה בידם האפשרות לעמוד ברשות עצמם, להפעיל כוח פוליטי וצבאי ולהתגונן. גם אם לא תוכל ישראל להבטיח את הישרדותם הפיזית של היהודים ולא תוכל להבטיח כי לא יירדפו, היא תוכל להבטיח שאם יישנו הדברים האלה, יוכלו היהודים להתנגד ולהתגונן, היינו לא ייאלצו לוותר למצער על כבודם האנושי.

אשר ל'רוחניות' של מרכזיות ישראל על פי השקפתו של אחד העם, היהודיות של החיים בישראל היא רב־תחומית ומקיפה את רוב תחומי החיים הפרטיים והציבוריים. היא נוגעת לפוליטיקה, לחקלאות, לחיילות, לאקדמיה, לתרבות, לספרות, לאמנות, למשפט וכולי. היא מגשימה את אשר ביקש בעבורה אחד העם - עניין שבחלקו הבאתיו מפיו כבר בתחילת המאמר: 'מבקשת היא, היהדות, לשוב ל מ ר כ ז ה ה ה י ס ט ו ר י, בשביל [...] לברוא לה בארץ מולדתה תנאים נאותים להתפתחותה: קבוץ הגון של אנשים עברים העובדים, באין מ פ ר י ע, בכל ענפי

39 אני מתכוון כמובן להבחנה הידועה של אחד העם. הוא חשב כי סוגיית הליבה של הציונות היא 'שאלת היהדות' ולא 'שאלת היהודים', שעמדה במוקד תשומת לבו של הרצל. הרצל סבר שהציונות מיועדת לפתור את מצוקת היהודים שהוחרפה עקב האנטישמיות. אחד העם (לעיל הערה 31) לעומתו סבר שהציונות מיועדת בעיקר לפתור את מצוקת היהדות, הנגרמת בשל ההתבוללות ולא בשל האנטישמיות. להרחבה בעניין זה ראו בין היתר: זיפרשטיין, **נביא חמקמק**, עמ' 179-183; שמעוני, **האידיאולוגיה הציונית**, עמ' 98.

הקולטורא, מן עבודת אדמה ואומנות עד עבודת החכמה והספרות'.[40] מרכז רוחני זה מקיף את כל תחומי ההוויה של הפרטים החיים בו: שהם לומדים בו, אוכלים, מבלים, רוקמים קשרים אישיים, אוהבים, משלמים מסים וכולי. אחד העם מבטא רעיון זה באמרו כי על המרכז הרוחני היהודי בארץ ישראל לייצר תנאים ל'חיים לאומיים שלמים', בין השאר באמצעות 'החינוך השלם של אישי האומה ב"אוירה" של קולטורא לאומית זו, שתהא חודרת לעמקי נשמתם ותשכלל צורתם הרוחנית על פי דרכה, עד שיהיה חותמה ניכר בכל אורחות חייהם האישיים והחברתיים'.[41] אפשר ששני המאפיינים האלה של התרבות הלאומית מעניקים להוויה היהודית הישראלית ולמי שחיים בקרבה סיכוי טוב יותר מהסיכוי שיש לקהילות יהודים שמחוץ לארץ ישראל לייצר כל יום מחדש תרבות יהודית בהיקף נרחב יותר משיוכלו לייצר אותן קהילות.

מרכזיות ישראל: אחריות פנימית, לא סמכות והתנשאות חיצונית

אילו השלכות מעשיות אמורות להיות למרכזיות הזו של הקולקטיב היהודי הישראלי לעומת הקולקטיב היהודי העולמי? א"ב יהושע אומר בדבריו ליהודי ארצות הברית שכבר הזכרתי לעיל אמירות שיש בהן דמיון לדבריו של אחד העם על הקהילה היהודית שהציונות שואפת לכונן בארץ ישראל. 'אנחנו בישראל', אומר יהושע ליהודים האמריקנים,

> נשלטים על־ידי היהודים. משלמים מסים ליהודים, נשפטים בבתי משפט יהודיים, נקראים לשרת בצבא היהודי, ונשלחים בכפייה על־ידי יהודים להגן על התנחלויות שלא רצו בהן, או להיפך, מפונים בכוח מההתנחלויות על־ידי יהודים. כלכלתנו נקבעת על־ידי יהודים, תנאינו הסוציאליים נקבעים על־ידי יהודים.[42]

דברים דומים לדברי אחד העם הוא אומר גם על עומק החלחול של התרבות היהודית־ישראלית החובקת־כול להוויתם של הפרטים החיים בישראל. ואולם ליהושע - שלא כמו לאחד העם - הדברים האלה משמשים בסיס לתוכחה כלפי יהודים שאינם חיים בארץ ישראל. בעבורם, כך הוא סבור (או נשמע כמי שסבור), במישור הפרטי הדברים מייצרים נימוק מכריע להעתיק את חייהם לישראל. מן ההקשר שהשמיע בו את דבריו משתמע שהוא סבור כי במישור הציבורי ישראל מעניקה ליהודים החיים בה סמכות להשתלח ביהודים שמחוץ לה על שאינם עושים זאת. התוכחה וההשתלחות האלה, כפי שציינתי, מוכרחות להסתמך על ההנחות של האונטולוגיה החברתית והמוסרית של הציונות המהותנית־קניינית: שיהדותו של אדם קודמת לאנושיותו מבחינה הווייתית וערכית; שלאומיותו של יהודי קודמת לכל פירוש אחר של יהדותו; ושישראליות יהודית - המימוש המוחלט של הלאומיות היהודית - היא הדרך שאין בלתה לכל יהודי להגשים

40 אחד העם (לעיל הערה 31), עמ' קלח.

41 שם. שני ההיבטים האלה של הצירופים 'התרבות הלאומית' ו'המרכז הרוחני' של אחד העם - התקיימותה של תרבות חובקת־כול המחלחלת עמוק אל חיי הפרטים החיים בתוכה - הם כאמור שניים מן המאפיינים שרז ומרגלית מדגישים במאמרם על הגדרה עצמית לאומית, ראו: Raz with Margalit (note 32 above).

42 א"ב יהושע, 'סערה ישראלית־יהודית בוושינגטון', בתוך: הנ"ל, **אחיזת מולדת: עשרים מאמרים ורישום אחד**, הקיבוץ המאוחד, תל אביב תשס"ח, עמ' 60-67, בעמ' 63 (הדברים נדפסו קודם לכן במאמר 'שיעור מולדת: הסופר מסביר את השערוריה והסערה שעוררו דבריו בכנס בארצות הברית כשפקפק במחויבותם וזהותם של יהודי ארה"ב מול אזרחי ישראל', **מוסף הארץ**, 12.5.2006.

את מהותו ואת הטוב העליון שלו.[43] ואכן, אם אינך אלא תא באורגניזם של אומתך, מוטב לך להיות מחובר ברקמה אחת אל תאים אחרים של אותו אורגניזם, יהודים אחרים, ולעשות עמם את אשר אורגניזם לאומי עושה: להתכלכל, לשפוט, לנהל מדיניות, ואפילו לחלות - היינו להשתתף במעשים שא"ב יהושע עצמו לפחות נראה כמי שנוטה לחשוב שהם מחלת האורגניזם הזה: ההתנחלויות וההגנה עליהן.[44]

לעומת זאת, על פי הציונות השוויונית אדם אינו תא באורגניזם של אומתו האתנית ובהווייתה הקודמת להווייתו. הציונות השוויונית גורסת כי היהודים כבני אדם אינדיווידואלים קודמים לאומתם היהודית בהווייתם וגם בערכם, ויהדותם אינה אלא רכיב אחד מני רבים בזהותם, גם אם ברבים מהם או אף ברובם היא רכיב מרכזי. אפילו יש להם עניין גדול לדבוק ברכיב הזהות הזה - וחשוב לזכור שלא לכולם יש עניין כזה - גם העניין הזה הוא רק אחד מעניינים אחרים, חשובים לא פחות, שיכולים להתחרות בו. רק אם שותפות בחייה של אומתם האתנית יכולה לעלות בקנה אחד עם האינטרסים האחרים שלהם ועם האיזונים בין כל האינטרסים האלה, יכול עניינם באומתם האתנית להיות חשוב עד כדי הכרעה לחיות במסגרת הווייתה או להשתתף בה מרחוק ובאופן אחר. לצורך ההכרעה הזו והאיזונים האלה צריך להיזקק לתוכני החיים במסגרת הלאומיות הזו, לא לעצם התקיימותם של החיים האלה, כפי שיהושע סבור. לשאלה אם אדם מגן על התנחלויות או מפנה אותן מוכרחה להיות חשיבות מכרעת בעיני יהודים ששוקלים להשתתף בהוויה של הלאומיות היהודית בישראל - בין שהם תומכים בהתנחלויות ובין שהם מתנגדים להן.[45] הדבר נכון בנוגע ליהודים ישראלים, והוא נכון בעיקר בנוגע ליהודי התפוצות, שחייהם אינם מושרשים בישראל ואין להם סיבות של ממש להשתתף בהוויית חייה הלאומיים. יש להדגיש: הכוונה להשתתפותם של יהודי התפוצות בחייה של ישראל לא רק בדרך של העתקת חייהם אליה, אלא אף בדרך של הזדהות עם מורשתה (כמשמעה לפי רנאן) ממקום שבתם בתפוצות.

משום כך, המסקנות המעשיות שהציונות ההבניית־שוויונית מסיקה מן המרכזיות של

43 במאמר שאמר יהושע את הדברים שציטטתי לעיל על הטוטליות היהודית של החיים בישראל (לעיל הערה 42) הוא יודע כי מדובר בלאומיות שאין בה שמץ של בחירה, ולא זו בלבד אלא שהוא אף משתבח בהיעדר הבחירה הזה: 'יהודיותו של יהודי אמריקאי [...] היא רצונית והוא יכול לכייל את המנעד שלה על־פי צרכיו. אנחנו בישראל חיים ביחס מחייב וכפוי זה כלפי זה' (שם).

44 יהושע הוא מתנגד גדול להתנחלויות. ראו למשל: א"ב יהושע, 'מה נוכל לתת לכם ומה נוכל לקבל לכם', בתוך: **אחיזת מולדת**, עמ' 74-80, בעמ' 80, ששם הוא מביע מורת רוח מאי־התערבותם של יהודי ארצות הברית בסוגיית ההתנחלויות. השמאלנות הידועה של יהושע, נוסף על מעמדו הציבורי המרכזי כדובר של הציונות, היא הסיבה לתכיפות המובאות מהשקפותיו ומהתבטאויותיו בחיבור זה, שכן הן ראיה של ממש שהציונות המהותנית איננה נחלתו רק של הימין הקיצוני, הדתי והמתנחל בישראל, אלא שגם המרכז הציוני ואפילו השמאל מאמצים רכיבים חשובים שלה.

45 טענה זו היא טענה ניטרלית היפה לשמאל ולימין גם יחד: הסיכוי שיהודים אמריקנים ימניים יהגרו לישראל אם תהיה לאומנית רב מן הסיכוי שיהגרו אליה אם תהיה ליברלית, כשם שהסיכוי שיהודים אמריקנים ליברלים יהגרו לישראל אם תהיה ליברלית רב מן הסיכוי שיהגרו אליה אם תהיה לאומנית. ההוויה היהודית בישראל אולי חשובה ליהודים אמריקנים ימניים וליהודים אמריקנים שמאליים, אך אין בה די. בעיניהם של חברי כל אחת מן הקבוצות נודעת חשיבות גם לתוכני ההוויה הזאת, ולא רק לעצם קיומה.

הקולקטיב היהודי הלאומי בישראל בנוגע לתפוצות היהודים הן היפוך גמור של המסקנות שהציונות המהותנית מסיקה ממנה. מבחינתה של הציונות המהותנית האפשרות להתקיים במסגרת תרבות יהודית חובקת־כול בישראל - יהיה תוכנה אשר יהיה - אמורה להיות נימוק נחרץ לכל יהודי להעתיק את חייו לישראל; לישראל היא נימוק נחרץ לגרום לו לעשות זאת או לפחות להוכיח אותו אם אינו מבין בעצמו שעליו לעשות זאת. מבחינת הציונות השוויונית, לעומת זאת, קיומה של תרבות יהודית חובקת־כול בישראל לא זו בלבד שאינו סיבה מכרעת ליהודים להעתיק את חייהם אליה אלא שהוא גם אינה סיבה מספקת להזדהות עמה. הזדהותם עמה, דבקותם בלאומיותם התפוצתית במובן הציוני של הלאומיות הזו, תלויה גם בתכנים המסוימים שישראל יוצקת למורשת שהם יכולים להזדהות עמה מסיבות של זהות.

אסכם: מרכזיותה של ישראל מבחינתם של יהודי התפוצות אינה מרכזיות מעניקה סמכות ולא מרכזיות מצדיקת התנשאות; להפך, היא מרכזיות שמטילה על ישראל אחריות בכל הנוגע לתכנים שהיא יוצקת למורשת שהיא מתיימרת לדבוק בה גם בשם התפוצות האלה: קיום מחדש של היהודים בארץ שהם מזוהים עמה כשהם עומדים בה ברשות עצמם וחיים במסגרת תרבותם. אחריות כזו יש לישראל בראש ובראשונה כלפי עצמה, לא כלפי התפוצות, אבל אחריות משנה, גם היא חשובה, יש לה גם כלפי התפוצות, ובעיקר כלפי אותם חלקים שלהן שמזדהים עם מורשתה. ככל שתוכן הקיום היהודי בישראל יהיה אטרקטיבי פחות בעיני אותן תפוצות, כן יתמעטו הסיכויים שחבריהן יעתיקו את חייהם לישראל, ולא זו בלבד אלא שאף יתמעטו הסיכויים כי הם יוסיפו להיות חברי תפוצות שמזדהים עם מורשתה של אומת הגרעין האתנית שלהם. במקום להעתיק את חייהם מן התפוצות אל ישראל, הם ימחקו שם גם את תודעת הזדהותם עמה.[46]

תגובות אחדות מני רבות שהושמעו על דבריו של יהושע בכינוס במלאות מאה שנים לוועד היהודי האמריקני ממחישות היטב את כל הדברים האלה. 'אל תחשבו שתמיכתנו מובנת מאליה', אמר סמואל פרידמן, פרופסור לעיתונאות באוניברסיטת קולומביה, בכותרת תגובתו לדבריו של יהושע. וכך כתב בה:

> קיץ אחד בראשית שנות השבעים עשה חברי הטוב ביותר את טיול החובה של כל נער יהודי אמריקני לישראל. הוא חזר לניו ג'רסי משוחרר מבתוליו אבל לא נרגש מכל בחינה אחרת. [...] הוא התלונן על הוויכוחים רוויי הטינה בכנסת, על הדחיפות בתור לאוטובוס, על הצנחנים שהשכיבו את התיירות המובחרות ביותר [...] 'זו כמו ארץ שכולה סיציליאנים', המשיך, 'אלא שכולם יהודים'.[47]

46 אחריותה של ישראל כלפי התפוצות תימשך גם אז. אמנם הן יחדלו להיות תפוצות כמשמע הלאומיות בעיני רנאן, אך יוסיפו להיות תפוצות במובן זה שיוסיפו להיות מזוהות עם ישראל בעיניהם של לא יהודים, ולפיכך ייאלצו חבריהן להזדהות עמה, במובן השלילי לפחות. לישראל תהיה אחריות כלפיהם גם אז מפני שהתנהגותה תיוחס גם להם. לא תהיה זו אחריות לשמרן כתפוצות לאומיות, אלא אחריות לשם הטוב של חבריהן ולשלומם.

47 Samuel Freedman, 'In the Diaspora: You're Taking Us for Granted - Don't', in: Bell and Marans (note 29 above), pp. 36-38, on p. 36. לדוגמה מעניינת נוספת ראו את זיכרונותיו של ההיסטוריון טוני ג'אדט מחופשת הקיץ שבילה בקיבוץ בסוף שנות השישים או בראשית שנות

יש לשים לב כי פרידמן רואה בתוכני החיים היהודיים של הפרט בישראל דבר־מה המכתיב את ההזדהות הלאומית של יהודי התפוצות עם ישראל. חשובים הרבה יותר לעניין הזה הם כמובן תוכני החיים הציבוריים של ישראל והתנהגותה בזירה הבין־לאומית. בהקשר זה אזכיר התבטאות נוספת שעוררה הדים רבים, התבטאותו של פיטר ביינארט, אינטלקטואל יהודי אמריקני המזדהה כציוני, שערך בזמנו את כתב העת היהודי האמריקני החשוב **הניו רפבליק**. הממסד היהודי האמריקני דרש מיהודי ארצות הברית 'להפקיד את הליברליזם שלהם בכניסה לציונות', כתב ביינארט, וכעת הוא מתחלחל להיווכח שהיהודים הצעירים הפקידו בכניסה את הציוניות שלהם דווקא, ולא את הליברליזם.[48]

כשם ששלילת הגלות של הציונות המהותנית היא שלילת ההוויה של יהודים מחוץ לארץ ישראל מפני שהווייתם שם פוגמת בתוכן החיים האלה (החי אותם מנותק ממהותו הארץ־ישראלית), כך הוויית החיים היהודיים בישראל היא נימוק נחרץ לחייב כל יהודי לחיות בישראל (שכן מי שחי אותם חי את מהותו הארץ־ישראלית). הציונות השוויונית מהפכת את שני הדברים: היא שוללת את הגלות לא על סמך שלילה מטפיזית של עצם הווייתם של יהודים מחוץ לארץ ישראל, אלא בהתבססה על תוכן החיים היהודיים ההיסטוריים הקונקרטיים שחוו יהודים בשר ודם באירופה במאה ה־19 וה־20 ובמאות שקדמו להן. היהודים חיו אז חיים של רדיפות ושל דיכוי בלא אפשרות לעמוד ברשות עצמם, אותם חיים ממשיים שתיארו ברנר וברדיצ'בסקי. משהוקמה מדינת ישראל וניתנה ליהודים החיים מחוץ לה אפשרות לחיות בה, ומרגע שחיי היהודים מחוץ לישראל אינם נראים עוד כפי שנראו חייהם במאות האחרונות עד המאה ה־20, אין עוד גלות שצריך לשלול אותה. השאלה אם להתייחס בחיוב אל חיים בישראל אם לאו נעשית אפוא תלויה בתוכן החיים היהודיים בישראל, לא בהווייתם. במילים אחרות, כשם ששלילת הגלות וחיוב הישראליות של הציונות המהותנית תלויות שתיהן בשלילת עצם הוויית החיים היהודיים מחוץ לארץ ישראל ולא בתוכן החיים הללו, כך שלילת הגלות וחיוב הישראליות מבחינת הציונות ההבנייתית־שוויונית תלויים בתוכן החיים בשני המקומות, ולא רק בהווייתם בהם. לפי הציונות השוויונית, יותר משישראל יכולה להסתמך על עצם הווייתה היהודית כבסיס לשלילת הגלות, עליה לחשוש שמא ייעשו תוכני הווייתה היהודית בסיס לשלילת הישראליות. הציונות השוויונית מבליטה את העניין הזה מכוח כל יסודותיה העיוניים והמוסריים, ואילו הציונות המהותנית מכחישה אותו מכוח יסודותיה העיוניים והמוסריים. בגללה אפילו ישראלים חורשי טוב דוגמת א"ב יהושע משמיעים תוכחות חסרות שחר כלפי יהודי התפוצות.

לציונות כתנועה פוליטית יש גם סיבות היסטוריות להבין כי בלא מניעים התלויים בתוכן הקיום היהודי בישראל, לא רבים סיכוייה להיות אטרקטיבית בעיני יהודי התפוצות. אמנם הציונות הצליחה לכונן בארץ ישראל את האומה היהודית המובהקת הדוברת עברית ואת האומה היהודית הלא־מובהקת החיה בתפוצות, אולם כתנועה היסטורית אין הציונות יכולה לזקוף את

השבעים, כפי שפורסמו **בהארץ**: 'מה אתה עושה כאן, בקיבוץ?' **מוסף הארץ**, 20.4.2010, http://www.haaretz.co.il/misc/1.1198282, **(אוחזר ביוני 2013)**.

48 Peter Beinart, 'The Failure of the American Jewish Establishment', *The New York Review of Books*, 57, 10 (2010), pp. 16-20, on p. 16

ההצלחות הללו לזכותה שלה בלבד. את התגבשות האומה היהודית המובהקת בארץ ישראל אין היא יכולה לזקוף לזכות כוח המשיכה של הרעיון המדיני הציוני עצמו. גם הפעולה הפוליטית של התנועה שניסתה לממש את הרעיון הזה לא העניקה לו את הדחיפה העיקרית להצלחתו. הרעיון הציוני והתנועה הציונית הצליחו בעיקר בזכות שני גורמים אחרים: סגירת שעריה של ארצות הברית למהגרים יהודים בשנות העשרים של המאה ה־20; והאנטישמיות באירופה של שנות השלושים והארבעים. סגירת שערי ארצות הברית תרמה במידה רבה לריבוי מספר העולים בעלייה הרביעית ממזרח אירופה לארץ ישראל ולהתגבשות היישוב היהודי בארץ ישראל של שנות העשרים, והאנטישמיות באירופה של שנות השלושים והארבעים דחפה להתגבשות העלייה החמישית והעליות שבאו אחריה והשלימה את ייצובו ואת גיבושו של היישוב היהודי החשוב הזה.[49] גם את הישגה הגדול השני של הציונות - התגבשות האומה היהודית בתפוצות במובן הסובייקטיבי והוולונטרי שהוא המובן היחיד של הוויית התפוצות היהודיות שהוא ציוני - אין הציונות, אם כרעיון אם וכתנועה היסטורית, יכולה לזקוף לזכותה שלה. האומה היהודית בתפוצות התגבשה בעיקר בגלל השואה. רוב יהודי אמריקה ויהודי המערב לא היו ציונים כלל עד שנות הארבעים; הם אף התנגדו לציונות. רק הלם השואה וכינונה של ישראל השתיקו את התנגדותם, שהיתה קולנית עד סוף שנות הארבעים, ועוררו המוני יהודים (ולא רק יהודים) בעולם להבחין בחשיבותו של הרעיון הציוני ולהכיר בחשיבות מימושו.[50] במילים אחרות, הרעיון הציוני הצליח לחולל שינויים היסטוריים - לכונן בארץ ישראל אומה יהודית במלוא מובן

49 זרם ההגירה המוגבר לארץ ישראל בימי העלייה הרביעית היה בשל נסיבות 'חיצוניות': הרעת מצבם הכלכלי של יהודי פולין בעקבות הגזרות הכלכליות שהוטלו עליהם מצד אחד, ומצד אחר צמצום אפשרויות ההגירה לארצות אחרות, ובעיקר כאמור לארצות הברית. לסקירת העלייה הרביעית מכמה זוויות 'ציוניות' ראו: דן גלעדי, **היישוב בתקופת העלייה הרביעית (1924–1929): בחינה כלכלית ופוליטית**, עם עובד, תל אביב תשל"ג; אביבה חלמיש, 'עליית בעלי הון לארץ ישראל בין שתי מלחמות העולם', בתוך: דבורה הכהן (עורכת), **קיבוץ גלויות: עלייה לארץ ישראל - מיתוס ומציאות**, מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, ירושלים תשנ"ח, עמ' 193–232, בעמ' 196–197. לדיון בגלי ההגירה מן הארץ לחוץ לארץ באותן שנים ראו: מאיר מרגלית, 'המשתוקקים לרדת: על יהודים שלא הצליחו לממש את רצונם לרדת מהארץ בשנות העשרים', **קתדרה**, 125 (תשס"ח), עמ' 79–98. אשר לעלייה החמישית ראו: יואב גלבר, **מולדת חדשה: עליית יהודי מרכז אירופה וקליטתם 1933–1948**, יד יצחק בן־צבי ומכון ליאו בק, ירושלים 1990.

50 השואה 'חיסלה לא רק את שליש העם מבחינה פיזית, אלא אף את הגיוון הרעיוני היהודי שאפיין אותו בפזורותיו קודם לכן. לאחר השואה ובגללה נתקבל הרעיון הציוני על דעת חוגים רחבים ביותר בקרב היהודים, וכך הפכה מתנועת מיעוט בעם היהודים לתנועה דומיננטית, הזוכה לתמיכה רחבה בכל הקיבוצים היהודיים בתפוצות'. דן מכמן, 'מכסחי הציונות: עיקרי השקפת העולם של הזרם ה"פוסט ציוני" בחברה הישראלית העכשווית', בתוך: הנ"ל (עורך), **'פוסט־ציונות' ושואה: הפולמוס הציבורי הישראלי בנושא ה'פוסט־ציונות' בשנים 1993–1996 ומקומה של סוגיית השואה בו: מקראה**, אוניברסיטת בר־אילן [רמת גן] 1997, עמ' 11–26, בעמ' 11–12. לדיון על הקשר שבין השואה להקמת מדינת ישראל ראו גם: הנ"ל, 'משואה לתקומה! משואה לתקומה? ההיסטוריוגרפיה של הקשר הסיבתי בין השואה להקמת מדינת ישראל - בין מיתוס למציאות', **עיונים בתקומת ישראל**, 10 (2000), עמ' 234–258; הנ"ל, 'חקר הציונות לנוכח השואה: בעיות, פולמוסים ומונחי יסוד', בתוך: וייץ (עורך), **בין חזון לרוויזיה**, עמ' 145–170, בעמ' 149–151.

המילה וגם להפוך חלקים נכבדים מהקולקטיב היהודי העולמי לאומה יהודית במובן החלקי אך הציוני של המילה - לא רק בזכות כוח המשיכה החיובי של עצם רעיון החיים היהודיים וההגדרה העצמית היהודית בקרב המוני ערבים במזרח התיכון. הרעיון הציוני הצליח לחולל את שני השינויים ההיסטוריים האלה בזכות כוח הדחייה השלילי שיצרו סגירת השערים באמריקה ורדיפת היהודים באירופה. הגורמים האלה ראויים לכל גנאי, והאפשרות שיישנו ראויה לכל התנגדות. ברי כי אין זה ראוי להסתמך על הישנותם לצורך שימור פֵּרות הצלחותיה של הציונות.

כדי שתהיה הצלחתה ההיסטורית הראשונה של הציונות - קיום האומה היהודית במובן המלא בארץ ישראל - בת קיימה, אולי לא נחוץ שתוכני הקיום של היהודים בארץ ישראל יהיו בעלי כוח משיכה בעיני רוב חבריה של אומה זו. חייהם ממילא מושרשים בהוויית האומה היהודית הישראלית ובעבור רובם היא בִּרֵרת הקיום היחידה או למצער העיקרית. לא כן ההצלחה ההיסטורית השנייה החשובה של הציונות: שימור השתתפותם של המונים מיהודי התפוצות במורשת הקיום היהודי העצמאי בארץ ישראל, בהגירה ממשית אליה או בדרך של הזדהות עמה ותמיכה בה מבחוץ. ליהודי התפוצות אין מניעי הזדהות ניצחים ופשוטים כל כך עם הסיפור הציוני של ההיסטוריה של עם ישראל ועם הקיום היהודי כמו שיש ליהודים הישראלים. הם אינם מתחנכים בישראל על ברכי הסיפור הציוני; האינטרסים הקיומיים הבסיסיים שלהם - הכלכליים והחברתיים - אינם מעוגנים בישראל; הם אינם כבולים אליה בכבלי שפה, שכן בעבור רובם לא העברית היא השפה הראשונה; ובעבור רובם זיכרון רדיפות היהודים במאה ה־20 אינו זיכרון אישי וחלק מרקמת חיי היום־יום - ככל שיחלפו הדורות, כן ילכו וידעכו זיכרונותיו של הדור שחווה את השואה. על הפוליטיקה הציונית מוטלת אפוא האחריות לספק ליהודי התפוצות מניעים אחרים לרצות להיות שותפים בדרך כלשהי בקיום היהודי הלאומי בישראל. לכל הפחות יש לפוליטיקה הציונית סיבות אינהרנטיות לרצות שלא לספק להם סיבות להתבייש בקיום הלאומי הזה. שלא כמו המניעים של יהודי ישראל לרצות בהמשך הקיום היהודי הלאומי בישראל, מניעים שקשורים בעצם ואינם תלויים באטרקטיביות של תוכן קיומם היהודי בישראל, המניעים שעל הפוליטיקה הציונית לספק ליהודים מחוץ לישראל להרגיש שותפות עם הקיום הלאומי היהודי בישראל (לפחות אם אין היא רוצה בשיבת האנטישמיות ורדיפת היהודים כדי להשיג זאת) מוכרחים להיות קשורים לא בעצם קיומה של הוויה יהודית בארץ אלא בתכניה המושכים - יהודיים ואחרים.

היבטים של שלילת הגלות

משה צוקרמן

קשה לדמיין, אך היה רגע בתולדות הציונות שהגרמנית נדונה בו כאפשרות ממשית לשפת הוראה בארץ. מדובר באפיזודה משנת 1913-1914 שזכתה לכינוי הבומבסטי משהו 'מלחמת השפות'. יותר משמתמיה כי דווקא הגרמנית, זו שתהיה לימים לדידם של ישראלים רבים שפת המרצחים היתה אפשרות כזאת; ככלות הכול, מי כבר יכול היה לחזות בעשור השני של המאה ה־20 את האסון ההיסטורי העולמי שתמיט גרמניה על העם היהודי - מעורר השתאות שאחד הצדדים במלחמת תרבות זו היה גוף לא ציוני: חברת 'עזרה', שהיתה הממנת העיקרית של המוסד 'טכניקום', לימים הטכניון, שנועד לקום ולהכשיר עובדים מיומנים בתחומי המקצועות הטכניים וההנדסה. משיקולים פרקטיים סברו שיש להעדיף את הגרמנית כשפת הוראה במוסד זה. לא זו בלבד שחלק לא מבוטל מסגל המורים העתידי (הדוברים גרמנית) לא שלט בשפה העברית אלא שגם העברית עצמה עוד לא היתה ערוכה להוראה מיומנת בתחומי המדע וההנדסה. הפרשה הסתיימה מהר למדי, והעברית זכתה כידוע בבכורה. היא הוכרזה, בסופו של דבר, השפה הלאומית של מדינת ישראל העתידה לקום.

העובדה שקביעת השפה הלאומית קדמה להקמת המדינה, ששם היא היתה אמורה לשמש כזאת, היתה כרוכה בחריגות הכוללת שאפיינה את נסיבות התהוותה של התנועה הלאומית היהודית והתפתחותה בעידן המודרני. לחריגות זו ממדים מספר. ראשית, התנועה הציונית היתה ראקטיבית מעיקרה. חתירתה להקמת בית לאומי לעם היהודי נבעה בראש ובראשונה מעלייתה של האנטישמיות המודרנית באירופה של המאה ה־19 ובתגובה לה. אנטישמיות זו עמדה בסימן הדיאלקטיקה של האמנציפציה, אשר הקולקטיבים שהחלו להגדיר את עצמם קיבוצים לאומיים ולהתגבש ככאלה במדינות לאום חדשות שהיו שרויים בהן. והנה, דווקא האמנציפציה החברתית־פוליטית, שהתנועות הלאומיות למיניהן באירופה היו חדורות בה בראשית דרכן, עשתה את הגישה הדכאנית כלפי היהודים אקטואלית ככל שאלה ביקשו להשתתף בתנועות האמנציפציה הלאומית במקומות השונים.

מה שכונה עד מהרה 'הבעיה היהודית' התבסס על השאלה העקרונית כביכול: בתור מה היהודים מבקשים להשתלב בחברה האזרחית החדשה - בתור דת, בתור אומה או בתור

עם. עצם זה ששלוש הקטגוריות הללו אינן נפרדות האחת מן האחרת בתפיסה היהודית המסורתית לא יכול לתת מענה על שאלה זו, שהרי עקרונות החברה האזרחית גרסו דווקא הפרדה בין הדת לאזרחות, תאורטית לפחות. 'הבעיה היהודית' היתה המצאה של לא יהודים, שהונחה לפתחה של היהדות המבקשת להשתלב בתהליכי הנאורות באירופה ובתולדותיה הפוליטיות־חברתיות המגולמות במדינת הלאום המודרנית ובחברה האזרחית שהתכוננה בתוכה. שלוש גישות בסיסיות התפתחו בצד היהודים כפתרונות אפשריים ל'בעיה': ההתבוללות, כלומר האינטגרציה בחברה האזרחית המתהווה תוך כדי עמעום סימני ההיכר המובהקים של היהודים כקהילה נפרדת. בגרמניה הוכתר תוצר זה של ההתבוללות בשם 'אזרחים גרמנים בני דת משה'; הסוציאליזם, כלומר עיגון האמנציפציה היהודית בתוך האמנציפציה הכלל־אנושית. לא בכדי הצטרפו לא מעט יהודים אירופים לתנועות סוציאליסטיות ואף בלטו כמנהיגי מהפכות בהקשרים שונים; הציונות, כלומר הפתרון הפוליטי של כינון בית לאומי לעם היהודי מעניין שאפילו משה הס, האוניברסליסט הסוציאליסטי, סבר שבמקרה היהודי אין פתרון זולת הפתרון הלאומי.

שנית, שונים ככל שהיו אופני התפתחותן והתגבשותן של התצורות הלאומיות באנגליה, בצרפת, בגרמניה, באיטליה ובמדינות מערביות אחרות היה המשותף לכולן, בחשבון אחרון, אחדות הטריטוריה של מדינת הלאום שהתכוננה, אחדות הקולקטיב, המאכלס טריטוריה זו במובנו כקולקטיב אזרחים לאומי, ואחדות התרבות הלאומית, כמו שהתגלמה במיסודה של שפה לאומית תקנית מוכרת. הציונות כתולדה מובהקת של תנועת האמנציפציה הלאומית שהלכה ותפחה באירופה בעקבות המהפכה הצרפתית הגדולה על השלכותיה השונות חסרה בראשית דרכה את שלושת התנאים ההכרחיים להתהוותה של לאומיות מודרנית במובנה הפוליטי. הטריטוריה, שעליה היתה אמורה לקום המדינה, לא היתה לא בידי מי שהגו אותה ולא בידי מי שהיו אמורים לאכלס אותה. הקולקטיב, שאמור היה לאכלס אותה לא היה קיים כקיבוץ אנושי קוהרנטי במובנו הסוציולוגי. היהודים חיו באין־ספור ארצות בכל יבשות תבל. וממילא עוד לא היתה קיימת תרבות לאומית משותפת; כאמור, אפילו על השפה הלאומית היה צורך 'להילחם'.

אין זה אומר שלתנועת הציונות לא היו רעיונות מובילים או דרכי פעולה מעשיים לשינוי מצב עניינים זה. אך ברור גם כי שלא ככל תנועה לאומית אירופית אחרת, נולדה מדינת היהודים לא ממאבקים פוליטיים־חברתיים בתוככי קולקטיב קיים על טריטוריה נתונה (כמו במקרה של צרפת), גם לא כתולדת התנגדות לכובש זר בטריטוריה של הקולקטיב (כמו במקרה של גרמניה), אלא כרעיון מופשט הרחק ממקום התממשותו העתידי של הרעיון. אמירתו של הרצל 'בבזל ייסדתי את מדינת היהודים' היא במובן זה סימפטומטית לחריגות המבנית שהיתה כרוכה מלכתחילה בתהליך הקמתה והנעתה של תנועת השחרור הלאומית של העם היהודי וביעד הקמת המדינה שהציבה לעצמה. אם בבזל נוסדה מדינת היהודים, הרי היא נוסדה במבנה-על נטול בסיס. הבסיס הראשוני שלה היה ההוויה הממשית של 'הגולה', לא זו של ארץ ישראל או של פלסטינה.

שלישית, אם מצרפים את היסוד הראקטיבי בהתכוננותה של התנועה הציונית ואת חריגותה מבחינת התנאים המטריאליים למימוש יעדיה, אפשר להבין כיצד התגבשה

התנועה בעיקרה והתעצבה האידאולוגיה שלה - ex negativo - על דרך השלילה. ביטוי מובהק לכך ניתן בסמה 'שלילת הגלות'. היא אמנם הושלמה על ידי פוסטולט בריאתו של 'היהודי החדש', אך דומה כי יותר משידעה הציונות לקבוע מהי מהות דמותו של 'היהודי החדש' היא ידעה לקבוע מה הוא לא אמור להיות: הוא ל א אמור לעסוק במקצועות הטיפוסיים של ספירת הצירקולציה (רוכלות, מסחר, בנקאות וכיוצא באלה), מקצועות של הצטיינות היהודים בהם היו שורשים היסטוריים של רדיפה ודיכוי. הוא ל א אמור להיות חסר ישע והגנה, כלומר קרבן פוגרומים, רדיפות והדרות חברתיות. והוא ל א אמור להתנהל 'כפוף גב', חסר זהות ו'חוט שדרה' לאומי, מבקש להתבולל בסביבתו הלא יהודית. 'היהודי החדש' היה אמור להיות התשליל ההיסטורי של 'היהודי הגלותי', כמו שהציונות ראתה אותו ובזה לו. החלוץ המנתב בזרועו האחת מחרשה ונושא על כתפו האחרת רובה היה דימויו האיקוני של 'היהודי החדש', אשר מחוץ לצורך הממשי לעמול, לעבוד את האדמה ולהתגונן מפני אויבים במציאות חייו בפלסטינה סימל בעיקר את הפניית העורף להוויית הגלות, שהשתבחו האידאולוגים הציונים בשלילתה וקראו לחיסולה.

הצורך ההיסטורי ב'שלילת הגלות' היה לדידה של הציונות בגדר כורח כפול: מצד אחד אכן, היא סברה שאין ולא יכול להיות ליהודים ככאלה עתיד במדינות מוצאן, אלא במדינה הציונית העתידה לקום בלבד, ומצד אחר היא היתה חייבת להשתית את עצמה על הנחת יסוד זו, וָלא - יהיה עתידה שלה מוטל בספק מתמשך. מבחינה אחת, היה בידי הציונות לצדק את תביעתה לחיסול 'הגולה', שכן חיי היהודים בתנאי ההוויה האנטישמית, כמו שהתגלמו בפרשת דרייפוס בשלהי המאה ה־19, והגיעו לשיאם באסון שואת יהודי אירופה, היו בבחינת הוכחה היסטורית אמפירית לצדקת טענתה. מבחינה אחרת, נאלצה הציונות להיאבק מאז הקמתה על זכות קיומה וצדקת דרכה לא רק לפני 'העולם', אלא גם לפני היהודים עצמם, שכן לא זו בלבד שקמו מקרב היהודים מתנגדים רבים לעצם רעיון הציונות אלא שגם חלקים רבים בעם היהודי, שלא התנגדו לציונות ואף הרגישו קרבה למדינה העברית, בחרו שלא לחיות בה, גם לא לאחר השואה.

הציונות ראתה בעצמה את תנועת השחרור הלאומי של העם היהודי כולו, אך לא כך השתרש והופנם הרעיון בקרב חלק לא מבוטל מהעם, לא מבחינת הוויית חייו הממשית לפחות. יש לציין זאת משום שהציונות הישראלית נוהגת לדבר עד היום על 'גולה' (ועל עלייה וירידה), וזאת עמדה אידאולוגית מעיקרה שיהודים רבים בעולם כלל אינם אמונים עליה. פוסטולט 'שלילת הגלות' נחל הצלחה בהיבט המעשי של עצם הקמת המדינה הציונית, אך הוא נכשל גם בהיבט חשוב לא פחות: 'הגולה' לא נשללה כלל שלילה ממשית, לדידם של יהודים רבים, עד עצם היום הזה. ובעניין האנטישמיות, ששימשה היסטורית כוח הדחף הדומיננטי להתהוות הציונות ולכינונה של מדינת ישראל, היתה הציונות בכל דרכה זקוקה לקיומה כל עוד לא הושלמה המשימה האידאולוגית של 'שלילת הגלות'. יותר משששאפה הציונות לחסל את האנטישמיות בעולם היא היתה היא מעוניינת דווקא בקיומה ובהמשך קיומה (בבחינת עדות ניצחת לצדקת דרכה).

היבט אחר של האידאולוגיה של 'שלילת הגלות' אינו נדון כנדרש בדרך כלל ומודחק באורח התואם את מהותו ההיסטורית־פסיכולוגית: הקמת התנועה הציונית, שהיו יעדיה

ותכליותיה בגדר 'רצח אב' קולקטיבי. הפתוס של המעשה החלוצי, מרומם את נפש השותפים לו ככל שהיה, היה כרוך בהכרח בהתכחשות מוצהרת לבית האב בארץ המקור ולהוויית החיים שסימל בית האב. מאליו ברור שכל מעשה מהפכני מגלם באורח כלשהו התקוממות נגד אוטוריטות מסורתיות וממסדים מוכרים. מבחינה זו לא היתה המהפכה הציונית יוצאת דופן. אבל במקרה הציוני התקיימה זיקה אובייקטיבית בין פוסטולט חיסול הוויית הגלות למגמת האנטישמיות האירופית של התעמרות ביהודים, רדיפתם ולימים השמדתם הפיזית. מבעית ככל שיהא עצם הרעיון: את 'שלילת הגלות' ביצעו באורח הרדיקלי והעקבי המסקני ביותר הנאצים. ברור שאין להעלות על הדעת מניעים בני השוואה: ככלות הכול שאפה הציונות להקים ארץ מפלט ליהודי העולם הנרדפים, על פי הצהרתה האידאולוגית לפחות.

בפועל היתה הציונות חדורה סלידה, שאין להתכחש לה, מפני 'היהודי הגלותי', שהיתה הערצת 'היהודי החדש' המרכיב הקומפלמנטרי שלה. הסלידה, בסיכומו של עניין, לא היתה רחוקה מסלידתו של האנטישמי מהיהודי. דומה שדבר אינו מעיד על קונסטלציית סלידה כרוכה באשמה זו במובהק יותר מן התוקפנות ומהשנאה שציונים חילונים רבים בישראל מרגישים כלפי החרדים עד עצם היום הזה. נכון, החרדים מעוררים כעס על שאינם מתגייסים לצבא (ואינם 'נושאים בנטל', כמו שהאידאולוגיה הכוזבת של השוויון אומרת) ועל שאינם יוצאים לעבוד ('פרזיטים', כמו שכינו אותם ראש מפלגה ישראלי מסוים וכן אנטישמים קלאסיים במאה ה־19). אבל הבעיה עמוקה יותר: החרדים אינם 'סתם' אחרים כמו ערבים או גויים למיניהם - הם דומים בחזותם לסבים ולסבתות האשכנזים של אלה שסולדים מהם. הם נראים כמו הדמויות בתצלומים המצהיבים על מדפי הכווניות בסלון של בית ההורים, דמויות רחוקות שנספו בשואה. הם מעוררים שנאה כי אינם עומדים דום בעת הצפירה ביום השואה - ועוד מתחצפים לטעון שעמידת דום בעת צפירה היא מנהג של הגויים, יהודים אומרים תהלים וקוראים משניות ברגעי אבל וזיכרון. החרדי לדידו של הציוני החילוני הוא גילומו המובהק של 'היהודי הגלותי'. הוא מייצג את כל מה שיצאה הציונות נגדו, לחמה בו, ביקשה לשלולו.

ומשנתממשה 'השלילה' בהשמדתם של יהודי אירופה בשואה נהיו שרידיה ומגלמיה של 'היהדות הגלותית' למושא התייחסות דו־ערכית מעיקרה: מצד אחד נהפכו הקרבנות והניצולים (לאו דווקא החרדים) לארגומנט בפיה של הציונות. הנה הוכח סופית ובאורח שאין לערער עליו שמדינת היהודים היא בגדר כורח היסטורי לקיומו ולהמשך קיומו של העם היהודי. מצד אחר נהפכו הניצולים (ומניה וביה החרדים) בהדרגה למושאי רגשות אשמה סמויים, משטח פרויקציה ליסודות לא מעובדים של המפעל הציוני אשר למקורותיו ב'גולה'. התוקפנות כלפי החרדים, מחוץ לנסיבותיה הרֵאל־פוליטיות, היא בגדר הד נמשך לתחושה הסף־הכרתית 'משם אנו באים', הרגשה בלתי נעימה בעליל, שכן בדיוק את ה'גלותיות' הזאת ביקשה הציונות לסלק, להשיל מעצמה, אבל היא קיימת בקרבה כחלק בלתי נפרד ממנה. היחס לניצולי השואה בשנות החמישים היה מושתת בדיוק על דפוס פסיכו־אידאולוגי זה. אמנם הציונות השתמשה בשואה כארגומנט לצדקת דרכה, אבל לניצוליה ולהוויית הגיהינום הממשית שלהם להתגלמות זו של 'גלותיות' לא היתה זקוקה.

במקרה המתון נשאלה, ממרומי השחצנות הצברית, השאלה: כיצד זה הובלו כצאן לטבח? במקרה התוקפני הנפוץ דיברו על 'סבונים'.

יש להבין זאת כראוי: סלידתו של העולם החרדי מהציונות החילונית (ולמעשה גם מזו הדתית הלאומית) אינו נופלת במאומה מהתיעוב של ציונים חילונים כלפי ההוויה החרדית. אבל בקונסטלציה ההיסטורית שהתהוותה אין הדברים אמורים ביחסים סימטריים: השליטה הפוליטית, הכלכלית והתרבותית נמצאת בידי ישראל הציונית, זו שהחרדים רובם ככולם אינם מכירים בה, אך תלויים בה כתושבי המדינה, שמציאות חייהם היא חלק בלתי נפרד ממנה. 'שלילת הגלות', המכוּונת כיום בישראל בעיקר כלפי התרבות החרדית ויומרותיה, קומפלמנטרית ל'אנטי־ציונות' של העולם החרדי, אך היא נושמת את נשמתה האידאולוגית ופועלת את פעולתה הפוליטית ממעמד שונה לחלוטין במבנה הכוח הקיים. במאבק הפונדמנטלי בין השניים ניצחה הציונות.

העניין המהותי לענייננו עולה דווקא מהיחסים המשונים שנוצרו בין המנצחים ובין המנוצחים במאבק ההיסטורי הזה. 'שלילת הגלות' לא הסתיימה מבחינתה של הציונות משעה שיצא הפרויקט הציוני לדרכו המעשית. גם כשכבר היה ברור שהציונות החלה להציב אנטיתזה פוליטית־חברתית היסטורית לחיי היהודים במה שהיה בעיני הציונות 'גולה', ואפילו כשכבר נחלה את ניצחונותיה הגשמיים עם בניית התשתית החומרית, המוסרית והאידאית של היישוב העברי בפלסטינה, כך גם לאחר הקמת המדינה, לא בחלה הציונות בנקיטת אמצעים קיצוניים כדי להשליט את מרותה על כל מה שהצטייר בעיניה (בעולם היהודי) נוגד את התכוונותה האידאולוגית־לאומית.

היחס ליידיש, שפתם של יהודי מזרח אירופה, היה פרדיגמטי בהקשר הזה. עוד אפשר 'להבין' את התנגדותם הנמרצת של אנשי 'גדוד מגיני השפה העברית' להקמתה של קתדרה ליידיש בשנת 1927 - הצעה שאכן לא התממשה, אלא רק לאחר קום המדינה. התקופה היתה תקופת 'מלחמת השפות' הכללית, ובמלחמה כמו במלחמה. אך מדווח גם על האנקדוטה הזאת, והיא יכולה להיחשב סימפטומטית למידת הסלידה העיוורת שהיו אחוזים בה הלוחמים האידאולוגיים בשפה זו (הדברים שלהלן מצוטטים כלשונם על פי הערך 'יידיש' בוויקיפדיה בעברית, המכיל גם הפניות ביבליוגרפיות למחקר בתחום הזה):[1] בעת ועידת ההסתדרות הכללית השישית בתל אביב 1944-1945 הביאה הפרטיזנית רייזל קורצ'אק, מראשי המחתרת בווילנה, לאוזני הקהל הנדהם והמזועזע דוח טרגי ודרמטי, ובו סיפור השמדת יהדות ליטא ומזרח אירופה. היא נשאה את דבריה ביידיש. בתום דבריה עלה לדוכן דוד בן־גוריון, ופתח את דבריו במשפט: 'זה עתה דיברה פה חברה בשפה זרה וצורמת על הצרות שפקדו את'. באולם קמה סערה, והקהל השמיע צעקות וקריאות: 'זאת השפה בה מדברים שני שלישים מן העם היהודי בדורות האחרונים'. אך בן־גוריון לא נכנע, הוא תפס את המיקרופון וצעק לתוכו: 'זרה וצורמת, זרה וצורמת'.

גם אם פרטי האנקדוטה אינם מדויקים מילה במילה (אף שאין סיבה דוחקת לפקפק

1 הערך 'יידיש', **ויקיפדיה**: http://goo.gl/pfGw

בהם),[2] האנקדוטה בכללותה תואמת היטב את המגמה האידאולוגית הכללית הנדונה כאן: תדהמתו וזעזועו של הקהל בשנת 1944 על הקורה את יהודי אירופה זה שנים באותו הזמן עוד מובנים. ככלות הכול, ממדי השואה, אף כי ידעו על התחוללותה, לא היו מוכרים באותו שלב לתושבי היישוב היהודים רובם ככולם, ויעבור זמן רב עד שיבשיל המגע עם מלוא היקפו של האסון הקולקטיבי לכדי התמודדות היסטורית פסיכו־קולקטיבית של ממש. טורד מנוחה לאין ערוך בהקשר הזה הוא מה שמעסיק את בן־גוריון אל מול התדהמה והזעזוע: עצם זה שהפרטיזנית המדווחת על הזוועה דיברה יידיש הוציאה את בן־גוריון מכליו עד כדי כך שגם כאשר קמה על תגובתו צעקה גדולה מקרב הקהל הנוכח הוא שב וחזר על קריאותיו בגנות השפה המסמלת לדידו את 'הגלות', אך בעיקר היא חתירה 'צורמת' תחת האידאולוגיה של לשון הציונות הממסדית. לא רק 'שני שלישים מן העם היהודי בדורות האחרונים' דיבר בשפה זו אלא יש לשער שגם אבותיו של בן־גוריון עצמו, ומכל מקום רבים מהשותפים לדרכו הפוליטית ולמשימתו הלאומית.

כאמור, יחס הממסד ליידיש לא השתנה גם לאחר הקמת המדינה.

> החרם על היידיש, שהיה חלק ממדיניות הנהגת היישוב העברי, משום שלא השתלבה עם הרעיון הציוני של ההתחדשות הלאומית וחזרה לשפה העברית, נמשך גם לאחר קום המדינה. באוגוסט 1949 התקבלה בישראל החלטה כי הופעות של להקות מקומיות ביידיש אסורות, אך מותרות הופעות ביידיש של להקות מחוץ לארץ. האמנים דז'יגאן ושומאכר ניצלו פרצה זו, והופיעו בהצלחה רבה בתחילת שנת 1950, בהיותם תושבי חוץ. מהר מאוד נסגרה הפרצה, והמועצה לביקורת סרטים ומחזות קבעה שאמנים אורחים יכולים להופיע בישראל שישה שבועות בלבד. בזכות מעמדם ופרסומם הותר לדז'יגאן ושומאכר להמשיך ולהופיע, ובלבד שישלבו קטעים בעברית שאורכם יהיה שליש ממשך כל הופעה. קטעים אלה היו בעיקר שירים בעברית מפי זמרות ישראליות, ששולבו כקטעי מעבר. חרף האיסור, הוקם בפברואר 1951 בתל אביב תיאטרון על שם המחזאי היידי אברהם גולדפאדן, שבו העלו מחזות יידיים קלאסיים על ידי שחקנים עולים דוברי יידיש. בשל האיסור, פעל התיאטרון באופן כמעט מחתרתי. ב־1 ביולי 1951 הוציא בית המשפט המחוזי בתל אביב צו על תנאי שאסר על המשך פעילות התיאטרון, ועקב הפרת הצו הועמדו השחקן הראשי בו, נתן וולפוביץ' לדין. גזר הדין היה קנס בסך 20 לירות (סכום השווה ל־600 שקלים חדשים בערך בפברואר 2009). לאחר שבוטל האיסור על הופעות של להקות מקומיות ביידיש, הוטל מס מיוחד על תיאטרונים שאינם מציגים בעברית. כמו כן צומצמו רצועות השידור ברדיו ביידיש, ונעשה ניסיון לצמצם את הפצתה של העיתונות היידית.[3]

לא יהיה זה מוגזם לטעון כי אין בעולם מדינה שהיידיש נרדפה בה כשם שנרדפה במדינת

2 על נאומו של בן־גוריון ב־1945 ועל יחסו ליידיש ראו: רחל רוז'נסקי, 'האומנם שפה "זרה וצורמת?" - לשאלת יחסו של בן־גוריון ליידיש לאחר השואה', **עיונים בתקומת ישראל**, 15 (תשס"ה), עמ' 463-482.

3 (לעיל הערה 1).

היהודים. ראוי שיזכרו זאת המקטרגים כיום בזעף על שליטת האשכנזים בתרבות הישראלית. אם רואים בתרבות הממסד הציוני לדורותיו 'אשכנזית' (ולא אירופית או מערבית כמתבקש), נכנסים לסתירה הכרחית, שלפיה ממסד זה נאבק בתשתית הלשונית שלו עצמו. אין הדברים אמורים כמובן בעולמות החיים עצמם ובספֵרות הפרטיות, ששם המשיכה היידיש להתקיים כשפת דובריה הוותיקים. אך גם שם הִפנים דור הצברים האשכנזים שנולד וגדל במדינה את יחס המיאוס שהפגינה התרבות הישראלית־ציונית כלפי היידיש כשפת 'הגלות' הבזויה. ואין תֵמה בכך: מי שהתבייש ב'גלותיות' הוריו וסלד (ביהירות אופיינית) מהוויית חייהם 'ספוגת השואה' לא יכול גם שלא לבוז לשפתם ולדחות אותה - הרי בדיוק לכך התחנך בבית הספר ובתנועת הנוער. באי־אלו מובנים ניכרת הזרוע המוארכת של הדוקטרינה של 'שלילת הגלות' ביחס מנוכר זה של הצברים האשכנזים לתרבות ההורים. גם זה סוג של 'רצח אב', אפשר לומר.

הזמנים השתנו. החרם על היידיש הוסר מזמן. המונח 'גלות' עבר, כך נדמה, אף הוא טרנספורמציה בשיח הפוליטי הישראלי. על 'שלילת הגלות' איש כבר אינו מדבר. 'הגלות' כבר אינה מאפשרת זאת, לא נציגיה האמריקנים לפחות. היא פשוט אינה רואה בעצמה עוד גלות, וממאנת לקבל מישראל תכתיבים מוסריים־אידאולוגיים בעניין הזה. ובכל זאת נראה שהדפוס האידאולוגי האמור והתשתית הרגשית שלו עדיין מפעמים בקרבנו ומבליחים בחיינו הציבוריים מפעם לפעם: זה קורה שבעת חנוכת המבנה החדש של יד ושם נציגי המוסד מעזים להעלות את האפשרות שמדינת ישראל אינה בהכרח "התשובה" האמיתית היחידה לשואה"[4] וזוכים לתגובה ציונית הולמת של נציגי משרד החוץ וחברי הממשלה. זה קורה כאשר שר האוצר של ישראל כותב בפייסבוק:

> מילה לכל אלה שנמאס להם והם עוזבים לאירופה. אתם תופסים אותי במקרה בבודפשט. באתי לכאן לנאום בפרלמנט נגד האנטישמיות ולהזכיר להם איך ניסו לרצוח כאן את אבא שלי רק מפני שליהודים לא היתה מדינה משלהם, איך הרגו את סבא שלי במחנה הריכוז, איך הרעיבו את הדודים, איך ניצלה סבתא ברגע האחרון מצעדת המוות. אז תסלחו אם אני קצת חסר סבלנות לאנשים שמוכנים לזרוק לפח את הארץ היחידה שיש ליהודים כי בברלין נוח יותר.[5]

כאילו שה'נוח יותר' אינו קשור לפועלו ולתחומי עיסוקו של המשרד שהשר מופקד עליו, ש'השואה' משמשת לו בין השאר טיעון נגד אלו שאינם יכולים להרשות לעצמם להרגיש 'נוח' בארץ (כמוהו) מסיבות כלכליות.

זה קורה גם בנאומיו של ראש הממשלה באו"ם, וגם בנאומיו של נשיא המדינה במקומות שונים בעולם, וזה קורה גם בשימוש בזכר השואה נגד כל ביקורת מאירופה הנמתחת על מדיניות הכיבוש של ישראל ופסילתה של הביקורת כ'אנטישמית' מעיקרה. זה קורה למעשה כל העת בכל מיני הקשרים, גם בהקשרים יום־יומיים, כדפוס מתמשך שאינו מרפה ואינו דועך, שמעלה במידה הולכת וגוברת את התהייה אם מדובר בהנצחה האידאולוגית

4 http://www.haaretz.co.il/misc/1.1509597

5 http://103fm.maariv.co.il/programs/Media.aspx?ZrqvnVq-FLKHFK&c41t4nzVQ-EM

של הדוקטרינה של 'שלילת הגלות' או שמא הדברים אמורים בניצחונה המאוחר של 'הגלות' נוכח מציאות מאיימת של היעדר נקודת מבט היסטורית בקרב אלו שביקשו לשלול את הגלות למען האמנציפציה של היהודים ומתחילים להבין בהדרגה כי ייתכן שהמפעל ההיסטורי שהקימו נגד 'הגולה' עומד להיכשל.

הנַכְבָּה והמלנכוליה היהודית-ערבית

יהודה שנהב

בולדוזר וטנק כבדים חדרו אל הכפר והחלו לחרוץ ולחרוש את אדמתו, עד שהגיעו אל המסגד שבתוכו ישב האימאם. הוא היה איש בא־בימים, בשנות השבעים לחייו, עיוור וכפוף גב, אשר הקפיד על צחות הלשון ודיבר בערבית קלאסית רהוטה. החיילים פרצו אל המסגד והורו לו להיכנע ולהרים ידיים. הוא נכנע והרים את ידיו. לאחר שחיפשו בכליו הם ציוו עליו לצאת מן המסגד. הוא סירב. הקצין התקרב לעברו וצרח במלוא כוחו, עד שכתלי המסגד רעדו. הוא ירה כדור באוויר ואבק סמיך צנח מן התקרה. הזקן העיוור תפס בזרועו של הקצין, הטה אותה כלפי מטה וירק בפרצופו. הקצין מחה את הרוק מפניו והורה לחיילים להגיש לו 'ארוחת ערב'. הם סחבו אותו אתם ויצאו החוצה. הבולדוזר החל לעקור את קירות המסגד. השיח' הזקן נעלם לאחר אותה 'ארוחת ערב'. אום אלזינאת נמחתה מעל האדמה. רק עץ הזית נותר מושרש באדמה, ממתין לשובם של בעליו. קרני השמש חרכו את גזעו ואגלי הטל התכרבלו בין עליו. עדות ניצחת להתחדשותם של החיים.[1]

הסיפור על אום אלזינאת (כמו על אלרמלה, אלמג'דל, אללד, אלברווה, צפורי, מיאר, מעלול, עין ע'זאל, ג'בע, אג'זם, עין ח'וד, ח'ביזה, אלחדת'ה, עולם, סירין, מעד'ר, ביר אלסבע, אלמג'ידל, עסקלאן, אלט'הר, ועוד כ־400 יישובים שנמחו מעל פני האדמה) הוא מסוג הסיפורים שהתרבות העברית מעדיפה למחוק או להצניע. כעת, לאחר שנחקק 'חוק הנכבה', המטיל סנקציות על ציון הגירוש של הפלסטינים ב־1948, התוודע כמעט כל בית בישראל למילה 'נכבה' ולמשמעותה. מה שלא הצליחו לעשות פעילים וארגוני זיכרון במשך רבבות שנים עשה המחוקק הישראלי באבחת חוק אווילי אבל מועיל. את ההשתקה שהניבה דיבור היה מקס ובר מגדיר 'התוצאה הבלתי צפויה של הפעולה האנושית'. והנה עיתון **הארץ**, שהתמקד בדרך כלל בעוולות הכיבוש

1 סלמאן נאטור, **הזיכרון שוחח איתי והסתלק: חייו ומותו של השיח' מחורץ הפנים** (תרגם מערבית יהודה שנהב שהרבני), רסלינג, תל אביב, עומד להתפרסם (המקור בערבית: سلمان ناطور: حدثّتني الذاكرة ومضت ما تيسر من سيرة الشيخ مشقق الوجه. رام الله: دار الشروق للنشر والتوزيع 2009).

מעבר לקו הירוק, קבע לאחרונה במאמר מערכת : 'די לשכתב את ההיסטוריה. ישראל [...] משקיעה מאמצים אדירים, בעיקר חינוכיים, כדי לסלק ולהרחיק סיפורים או עדויות שעשויים לתמוך בקיומה של הנכבה'.[2]

אין זה דבר של מה בכך לנוכח עומק ההכחשה, ההשתקה המאורגנת והטאבו שהוטל על עיסוק דמוקרטי בשאלת 1948. למרות הדמוקרטיזציה החלקית של ההיסטוריוגרפיה הישראלית בעשורים האחרונים, היא עדיין ברובה מגויסת למיתוסים אנכרוניסטיים בדבר מעטים מול רבים, טוהר הנשק ובריחת הערבים מיתוסים שהמציאו מדינאים, אנשי צבא והיסטוריונים מטעם או מטעם עצמם כדי למצוא צידוק לשלדים שישראל מחזיקה בארון.[3] הישראלים הפוחדים להסתכל בעיניים פקוחות על עברם, ממשיכים לטעון שאנו חיים בחברה חופשית ופתוחה.[4]

ואולם נדמה שכמה סכרים נפרצו מאז. כיום ברור שטבח וגירוש התרחשו בכל רחבי פלסטין. הדעת אינה מסוגלת לעכל את הדרמה שהתחוללה פה, שלוש שנים לאחר תום מלחמת העולם השנייה. את גירושם של 750,000 אנשים מבתיהם, שיצאו מבוהלים בסירות ובספינות מנמלי היציאה בחיפא, עכא ויפא או את בזיזת המדינה ואזרחיה היהודים את הבתים, את האדמות ואת הרכוש, ללא בושה וללא כלימה.

כיום ברור שהטיהור האתני של פלסטין החל לא ב־1948 ולא הסתיים ב־1948. עוד בשנות השלושים החל תהליך אגרסיבי של רכישה והשתלטות על קרקעות, וזה הגיע לשיא ב־1948 לאחר מכן ב־1967, והוא ממשיך עד היום באמצעים אחרים: חוק השבות, התיקון לחוק האזרחות (שמתווה מסלולי אזרוח שונים ליהודים ולערבים), העובדה שלא הוקם מעולם יישוב ערבי בישראל לאחר 1948, ההריסה המתמשכת של כפרי הבדואים באלעראקיב, היעדר השילוט בערבית, איסור על יבוא ספרות ערבית, הטרנספר בירושלים, ההתנחלויות ונישול הקרקעות בגדה המערבית, הקמת יישובים קהילתיים בגליל ליהודים בלבד כדי לחסום את התפשטות הפלסטינים שם, מלחמה של ראשי ערים במגורי פלסטינים בערים יהודיות ועוד.

הנכבה והמשך הטיהור המתמשך של המרחב הערבי הם הדי־אן־איי של המדינה היהודית. לא היה אפשר לממש את הרעיון של ריבונות טריטוריאלית יהודית על 80 אחוזים של פלסטין ההיסטורית ללא הטיהור האתני. ההחלטה על מדינה יהודית עם ריבונות טריטוריאלית (להבדיל מדגמים דו־לאומיים או רב־לאומיים) התקבלה לראשונה בוועידת

2 'די לשכתוב ההיסטוריה' **הארץ**, 19.5.2013, מאמר מערכת, עמ' 2.

3 ראו למשל את מאמרו המצוין של שי חזקני 'הקרב על הנרטיב', **מוסף הארץ**, 17.5.2013, עמ' 27-32. חזקני מראה כיצד הזמין בן־גוריון את טובי המזרחנים לספק לו 'ראיות' שהפלסטינים לא גורשו אלא ברחו ב־1948.

4 לפני כעשר שנים, כאשר הייתי עורך **תיאוריה וביקורת**, איימו יוצאי חטיבת אלכסנדרוני בתביעת דיבה אישית נגדי בסכום של 2 וחצי מיליון שקלים על מאמר שפרסמנו בכתב העת, המאשרר את העובדה שהיה טבח בטנטורה. תביעות דיבה הסתובבו אז ברחבי הארץ, כחלק ממערך הכחשה אלים שהשתתפו בו מערכות החינוך, הצבא, ההיסטוריוגרפיה, הספרות, העיתונות, האינטלקטואלים והמשפט. בכל פעם שאני מעלה את הסוגיה בכיתת הלימוד סטודנטים יהודים מתקוממים על הפקפוק בטוהר הנשק של הצבא ומשחזרים מיתוסים שאבד עליהם כלח. לפני כשנתיים פרסם ארגון ימין קיצוני חוברת שאפשר לראות בה את המקבילה הישראלית להכחשת שואה שצצה מדי פעם בפעם באירופה או באיראן, וכותרתה: **נכבה חרטא**.

בילטמור בניו יורק ב־1942 ואושררה באירופה ב־1946. הדגם הווסטפלי שהומצא במאה ה־17 אלים כלפי מי שמשבש את הרצף הטריטוריאלי, התרבותי, הדתי או האתני. מכאן נובעת הדרישה המופרכת להתנות אזרחות בנאמנות. הטיהור האתני והקמת ריבונות מונופוליסטית ואקסקלוסיבית היו המימוש המרחבי של רעיון המדינה היהודית ושלילת הגלות שנולדו והתפתחו בציונות האירופית. היהודים שנמלטו ממצב החירום באירופה, 'נאלצו' להקים דגם של ריבונות אלימה המושתתת על אותו מצב חירום. המשטרים הטוטליטריים שנמלטו מהם השתמשו בדגם של מצב החירום, ללא תאריך סיום. גם הדגם של המדינה היהודית, שנוצר ב־1948, מבוסס על מצב חירום מתמיד. הוא מכשיר חריגים בחוק, ה'נחוצים' כדי להתמודד עם 'האויב שבפנים' (ממשל צבאי, עוצר, מעצרי מנע, אסירים מנהליים, אסירים פוליטיים) ולמעשה פועל מחוץ לחוק. בתוקף מצב החירום שלט בישראל ממשל צבאי במשך 19 שנים, ובתוקף מצב החירום ישראל שולטת בשטחי הגדה המערבית ועזה. ישראל ירשה את תקנות ההגנה לשעת חירום של האימפריאליזם הבריטי, ולא נקבע להן מעולם תאריך תפוגה. כל האמצעים הללו מופעלים כדי לקיים מדינה אירופית בעבור יהודים אירופים מחוץ לאירופה - על ידי שלילת הערביות.

שלילת הערביות באה לידי ביטוי בצורות שונות, ובמסה זו אני מבקש להדגים כיצד היא באה לידי ביטוי בתוך השפה העברית, אשר מעוצבת מתוך הנגדה לערבית ולזהות היהודית-ערבית, ולא מתוך התפייסות אתן. העברית המודרנית כוננה מתוך יחסי אויבות עם הערביות, והדבר מערים מכשולים בכל מעבר מהעברית לערבית. השפה היא סממן של תפיסת המרחב הישראלית וגם זירה מרכזית שמאפשרת מפגש שהשבר עשוי להיאחות בו, זירה המציבה גם אופק פוליטי לריבונות אלימה פחות וגמישה יותר שיכולה להכיל גם את היהודיות וגם את הערביות. שדה התרגום משקף יפה את כל זאת.

הנכבה על פי השיח' מחורץ הפנים

את הפרק הקצר על השיח' הישיש מאום אלזינאת שאלתי מתוך ספרו של סלמאן נאטור **הזיכרון שוחח איתי והסתלק: חייו ומותו של השיח' מחורץ הפנים**, שתרגמתי מערבית לעברית. אין זו הפרוזה הראשונה שאני מתרגם על הנכבה הפלסטינית. קדמו לה פרוזה של תאופיק פיאד, של סמירה עזאם, של ע'סאן כנפאני ושל מחמד עלי טה, ואולם ספר זה טלטל אותי במיוחד. אולי בשל האיכות המצטברת של העדויות המרוכזות במסמך אחד, אולי בשל הקול המרוחק של המספר, אולי בשל קו הגבול הפריך בין ספרות למציאות, שמתעבה ומצטמק לסירוגין, כמו הגבול שבין העברית לערבית.

השיח' מחורץ הפנים הוא מספר סיפורים עממי. הוא פורש מחרוזת של פרגמנטים קצרים המתארים את הנכבה ואת הטיהור האתני של המרחב, מנקודת המבט של הקרבנות. בתחילת שנות השמונים נדד נאטור וראיין עשרות גברים פלסטינים שנהיו עקורים ופליטים במדינת ישראל. תחילה הם סירבו לדבר. אמנם הממשל הצבאי הסתיים, אולם הפחד עוד שכן בלבבות. אבל משעה שהחלו לדבר, לא היה אפשר לעצור את שטף דיבורם. הם דיברו בכאב ובהרבה הומור. הדיווחים היו יבשים ודחוסים, קופצניים, לא תמיד שיטתיים, לעתים במתכונת זרם התודעה. סיפור רדף סיפור, טרגדיה אחר טרגדיה, שרשרת מסולסלת של פרקים קצרים וקצרצרים שעוסקים בנכבה.

כשסיימתי את העבודה ביקשתי לברר עם הסופר אם הוא מעוניין שאגדוש אותו בהערות שוליים מבארות, שאפענח בעבור הקוראים בעברית את שמות המקומות, שאביא סימוכין לאירועים שיש להם אזכור בכתיבה ההיסטוריוגרפית, שאנסה לשחזר את לוחות הזמנים. נאטור התנגד: 'זוהי ספרות ולא היסטוריה'. נכון, אבל זו ספרות שכתובה כהיסטוריה ובה בעת גם היסטוריה שכתובה כספרות, אף שהיא מבוססת עדויות. הפרוזה הזאת עוסקת בסוד השמור והגלוי ביותר בשיח הישראלי. אל המרחב הסבוך הזה חודר המתרגם. את היחס בין המקור לתרגום מעצבים מצבן של השפות באותה העת, פערי הזהויות בין הסופר למתרגם, המיטשטשים ומתחדדים לסירוגין. בעת הטשטוש אובדת זהות המתרגם, וכאשר הם מתחדדים, הרגשת הבגידה גוברת. במקום הזה התוודעתי למלנכוליה.

מלנכוליה

מן הידועות שמתרגם לא ישלים לעולם את עבודתו. הוא יעמוד תמיד בפני פרשנויות סותרות, קטעים שאי אפשר לתרגמם, דרכים ללא מוצא והתלבטויות שמוכרעות לבסוף שרירותית. משום כך עבודת התרגום אינה מגיעה לנקודת סיום משביעת רצון. זהו המקור לאבל על אבדן התרגום המושלם, שעליו המתרגמים מתלוננים. אמנם התרגום מסתיים מלאכותית, למשל כשהוא יוצא לאור, אך המתרגם והמתרגמת יודעים בסתר לבם שהעבודה אינה שלמה. הם גם יודעים שהתרגום אינו נאמן לחלוטין למקור. בעבודת התרגום של **הזיכרון שוחח איתי והסתלק: חייו ומותו של השיח' מחורץ הפנים** ליוותה אותי הרגשה מוכרת של בגידה, שכן העברית והערבית אינן מסכימות בכל דבר ועניין, ואולם אליה התלוותה מועקה נוספת. זה התחיל בדחף אובססיבי להתערב בטקסט. העברית בפיו של סלמאן נאטור משובחת, והוא עמד בפרץ ההתערבויות שלי. מתוך הדחף הזה התוודעתי למלנכוליה.

בהיעדר שם אחר, אני קורא לה מלנכוליה. ראשית, משום שלא ידעתי על מה אני מתאבל; שנית, משום שלא הצלחתי להיפטר ממנה. הסתובבתי בעולם בעיניים לחות, וסיפרתי למי שרצה ולמי שלא רצה לשמוע על חוויית התרגום המטלטלת. מה איבדתי בגלל הנכבה? ברובד הגלוי, יש רגשות אשם, עצב, הזדהות עם הקרבנות, ניסיון להיטהר מוסרית ולהתנקות מאחריות. כל זה מובן וברור: מוסר, אנושיות, זכויות אדם, זכויות המיעוטים. אפשר להוסיף לזה גם הצדקה פוליטית: שלא ייתכן פיוס ללא חזרה לשאלת 1948.[5] ויש גם הסוגיה של הרכוש היהודי-ערבי, אליבי לגזילת הרכוש הפלסטיני שהועבר בעיקר לידיהם של יהודים אירופים. זה סיפור ארוך ומטריד שמספיק למלא בהרגשת דיכאון.[6]

ואולם היה שם משהו נוסף. משהו שחורג מאחריות ההיסטורית. אני מעדיף לשייך אותו למבנה התודעה של היהודי-הערבי. ואז הפנה אליי אמנון רז־קרקוצקין שאלה מפתיעה: אתה משקיע את רוב זמנך בתרגום ספרות על הנכבה הפלסטינית, וזה חשוב. האם הסברת

5 Yehouda Shenhav, *Beyond the Two States Solution: A Jewish Political Essay*, Polity Press, London 2012

6 לניתוח היסטורי מפורט של הסוגיה: Yehouda Shenhav, *The Arab Jews: A Postcolonial Reading of Nationalism, Religion and Ethnicity*, Stanford University Press, Stanford 2006, בייחוד בפרקים 4-5.

לעצמך מדוע? מדוע אינך עסוק למשל בטקסטים של יהודים בגדאדיים שנכתבו בערבית בתחילת המאה הקודמת? מַניין הדחף הזה נובע? סיפרתי לו על המלנכוליה ועל הדחף להתערב בטקסט. כאן קבור הכלב. נחזור על הסיפור.

זהו סיפור על הנכבה והטיהור האתני של פלסטין מנקודת המבט של הקרבנות. סיפור מוכחש בתרבות העברית, שמשרטט את הדי־אן־איי. של הריבונות היהודית. הקמת הריבונות הישראלית בדגם ווסטפלי (כלומר עם ריבונות טריטוריאלית אקסקלוסיבית) והטיהור האתני של פלסטין משלימים את זה. אין דרך ואין צורך לקבוע מה הביצה ומה התרנגולת. המרחב הישראלי טוהר מן הערביות ויצר הבחנה קולוניאלית בין מולדת יהודית לגלות ערבית. אם הנכבה נתנה מולדת ליהודי האירופי, היא שללה את המולדת של היהודי־ הערבי. אמנם היא שללה גם את הגלות האירופית, אך זו נשארה מאחור באירופה, והגלות הערבית היא פה. המרחב שנמחק באום אלזינאת וב־400 היישובים האחרים אינו פלסטיני בלבד, אלא גם זה של היהודים־הערבים. אולי מכאן נבע הצורך שלי להתערב בסיפור. שכן הטיהור האתני של פלסטין הוא הלכה למעשה מחיקה של האפשרות היהודית-ערבית. מחיקת האפשרות של הגלות היא גם מחיקת הזהות היהודית הערבית. דחיית האפשרות הדו־לאומית, דו־לשונית, יהודית-ערבית. אפשרות מוכחשת בדיון הישראלי. משום כך היא אפשרות מלנכולית. הניסיון לכתוב אותה נולד מן המלנכוליה.

גלות-מולדת

כמו יחסים רבים אחרים (למשל היחס דת-חילוניות), גם היחס גלות-מולדת מתווך ביחסי מזרח-מערב. הם גוזרים משמעות אחת פה ומשמעות אחת שם. בעבור היהודי האירופי מתקיים מתח בינרי בין גלות למולדת: הגלות היא שם באירופה והמולדת היא כאן, הרחק מאירופה. בקיום היהודי-ערבי, היחס בין גלות ובין מולדת נקבע על פי היחס המקוטע בין היהודיות לערביות. מה שבינרי בעבור היהודי האירופי הוא רצף של סגמנטים מרחביים, לשוניים, דתיים ותרבותיים בעבור היהודי־הערבי. זוהי האפשרות של גלות בתוך ריבונות, כפי שניסח זאת רז־קרקוצקין, כזו שהתכוננה גם במרכזים היהודיים הגדולים בצפת או בטבריה, תוך כדי טשטוש ההבחנה הציונית בין גלות למולדת.[7] עכשיו ארשה לעצמי להיענות לדחף להתערב בסיפור על 'השיח' מחורץ הפנים'; אל הסיפור מצטרף היהודי-הערבי.

צאלח שהרבני, סבי מצד אבי, היה יהודי-ערבי. הוא היה סוחר תמרים שהגיע בשנות השלושים, אחת לשלושה חודשים, מבגדד לפלסטין. הוא נסע דרך סוריה לצפון־פלסטין: חיפא, אלנצרה ויפא. הוא הרגיש בבית. הוא פגש יהודים אחרים, תרם כסף לבתי כנסת ואף נסע לבקר אתרים קדושים. בחיפא פרק את הסחורות מן המשאית, שהה בעיר ימים אחדים עד תום הסיבוב בערי הגליל, ואחר כך ירד עם המשאית דרומה, ליפא. שם העמיס ארגזים של תפוזי ג'אפה ושיווק אותם בבגדד. לבד מתוצרת חקלאית, פתח עסק להשכרת כיסאות לחתונות בבגדד. סבי היה איש כחוש, מצניע לכת, ירא שמים ונכסף לארץ ישראל.

7 אמנון רז־קרקוצקין, 'גלות בתוך ריבונות: לביקורת "שלילת הגלות" בתרבות הישראלית', חלק ראשון: **תיאוריה וביקורת**, 4 (1993), עמ' 23-55; חלק שני: **תיאוריה וביקורת**, 5 (1994), עמ' 113-139.

אנו יודעים עליו מעט מאוד, משום שהאפשרות היהודית-ערבית הודרה מן הזיכרון הקולקטיבי. הוא היה יהודי שלא השתתף באף מפעל ציוני.

צאלח שהרבני נדד במרחב יהודי־ערבי. הוא דיבר שם-פה בערבית כמו פה-שם בבית. כאשר היה מגיע לפלסטין היה עוצר אצל השיח' הישיש באום אלזינאת, על הדרך מחיפא ליפא, כדי לנוח תחת עץ הזית. הם גם נפגשו במרס 1934 בבניין המשרדים של החברה הערבית לחקלאות, כדי להסדיר את ענייני השותפות.

> הוא זיהה את אבו־חרב השוכנת בצדה המערבי של הדרך העקלקלה, המחברת בין עין־ח'וד ועין־ע'זאל. שלושת האתרים הללו מסומנים בקווקווים ובנקודות שחורות על מפת פלסטין. פלסטין של אותם ימים. כאשר המבנים שבשארע אלמלוכ, היו בבעלות בני משפחת טבראווי. או כאשר המבנה שבו שוכנת היום מפקדת המשטרה שימש בניין משרדים של החברה הערבית לחקלאות בעירבון מוגבל, שגבל מצידו האחד בשארע יפא ומצידו האחר בצומת שארע אלסלאם.[8]

הוא דיבר בשפתו של השיח' ואהב לשמוע את הערבית הספרותית הצחה המתנגנת בפיו. השיח' לעומת זאת אהב את המבטא העיראקי הכבד הבוקע מגרונו של סבי. במיוחד את הקו"ף העמוקה של איש המדבר. על גרם המדרגות, ביציאה מבניין המשרדים של החברה החקלאית בע"מ, לאחר שחתמו על המסמכים, פנה השיח' הישיש אל צאלח שהרבני:

> יש צעיר מאום אל זינאת שנסע ללמוד הנדסה בבגדד. אולי אפשר לסדר לו עבודה חלקית בסידור כיסאות? שיוכל להתפרנס בתקופת הלימודים. אולי גם יבוא אתך מדי פעם לבקר בכפר. אתה תאהב אותו. הוא עמלן וירא שמים.

הסוחר היהודי מבגדאד הבטיח לדאוג לסטודנט הפלסטיני הצעיר שהגיע לעיר.

אין ספק שצאלח שהרבני נכסף לארץ ישראל. זו היתה אחת הסיבות שביקר בקביעות בפלסטין. ב־1936, לפני המרד הערבי, היגר אליה עם בני משפחתו, אולם לאחר תשעה חודשים החליט לחזור לבגדאד. אמרו שלא הסתדרו. האם בגדאד היא מולדת או גלות? האם פלסטין היא מולדת או גלות? ספק אם המונחים הללו היו שגורים בלשונו של סבי. ואולם כשחשב על המרחב הוא לא דמיין ריבונות טריטוריאלית עם גבולות אטומים. הוא לא חשב על חיים בגטו סגור עם גדרות ומחסומים. הוא ראה לנגד עיניו מרחב פתוח שבתוכו אינו צריך להכריע בין פה/שם ושם/פה. מרחב שאינו מחייב את שלילת הערביות. הטשטוש בין פה לשם, הוא התנאי לקיום יהודי-ערבי. התנאי שמאפשר לצאלח שהרבני לבקר בפלסטין, להגר לפלסטין, להגר מפלסטין, ולחזור לבקר, או להשתקע בה, שוב ושוב. כמו במסע רב־כיווני.

אבל המרחב טוהר מן הערביות והיא הודרה מן המולדת. אף שצאלח שהרבני חי בישראל באחרית ימיו, בעת שכבר היו לו עשרות נכדים ונכדות, הוא הרגיש זר בעיר היהודית, בדיוק כמו השיח' מחורץ הפנים:

8 מתוך: נאטור, **הזיכרון שוחח איתי והסתלק: חייו ומותו של השיח' מחורץ הפנים**.

מדרגות מאבנים מסותתות חוצצות בין חיפא של אתמול וחיפה של היום. העבר שוכן למטה וההווה מתרחש למעלה. הים נסוג לאחור. הפסגות המוריקות שמסביב הולכות ומקריחות שנה אחרי שנה. חיפה הפכה לעיר חיוורת, אפופה בעשן סמיך של בתי החרושת, ומוטרדת מן הצפירות הממושכות של הספינות הנכנסות והיוצאות מן הנמל. השיח' מתעורר עם הנץ החמה ויוצא את הבית, משוטט לבדו ברחובותיה של העיר: י. ל. פרץ, הנביאים, מנדלי מוכר ספרים, אברהם אבינו, שרה אימנו. שמות ומלים שלא היו שגורים בערבית. גם סוליות נעליו של השיח' עדיין לא הורגלו לחוצותיה החדשים של העיר.[9]

צאלח שהרבני התעורר עם הנץ החמה ויצא את הבית. גם הוא לא הסתגל לחוצותיה החדשים של העיר. גם הוא נתקל בשמות ובמילים שאת משמעותם לא הבין. הוא ישב לנוח על ספסל עץ ובידיו מחרוזת המסבחה. אחר כך ירד לוואדי ניסנאס ומצא אותו ריק ונטוש. הוא המשיך לוואדי סליב שם פגש את דוד בן הרוש שדיבר מרוקאית. אחר כך הלך לבניין העירייה. איש מן הפקידים לא הבין ערבית. הוא עלה לבית הכנסת העיראקי בשכונת הדר, שם כולם דיברו ערבית בניב של המִדְבָּר.

האם נסחפתי למהלך נוסטלגי מדי? בוודאי. ראשית, סבי לא הכיר את השיח' העיוור. שנית, האפשרות היהודית-ערבית אינה נטולת סכסוכים וקונפליקטים. מי יודע, אולי עזב עם משפחתו בגלל המרד הערבי? והיו גם סכסוכים בין יהודים למוסלמים, כפי שהיו סכסוכים בין סונים לשיעים או בין דרוזים לנוצרים. ואולם הנוסטלגיה אינה רק פולקלור עממי, חשוב ככל שיהיה. נוסטלגיה היא עמדה פוליטית. הדרך היהודית היחידה להשתלב ולהשתקע באזור, בלי להיות מסוגרים בגטו של בטון מזוין. את הנוסטלגיה הזאת יש לשנות לאופק פוליטי, אופק של פתיחת המרחב ושחרור עצמנו משימוש באמצעי כפייה ואלימות מתמדת. זהו המפתח להבטחת הקיום הלגיטימי של היהודים במזרח התיכון.[10]

הריבונות היא אולי המונח המרכזי בתורת המדינה המודרנית שטרם עבר תהליך של פירוק תאורטי ביקורתי שיטתי.[11] פירוק כזה צריך להראות שהריבונות היא קטגוריה מרובת פנים, לא הומוגנית ולא יציבה. זוהי פרקטיקה מרחבית מחוררת, המכילה אזורי עמימות ומבוססת על אלימות.[12] הזהות היהודית־ערבית מבוססת מלכתחילה על ריבונות מחוררת, בלתי רציפה וצולבת שאינה מבחינה בין גלות למולדת, לפחות לא באותו האופן שהיא נוכחת בו בזהות היהודית־אירופית. כפי שחנן חבר מראה בדיון על הספרות העברית, ההגירה של היהודי-הערבי היתה יחסית נטולת אוטופיה. כדאי להיזכר בהקשר זה בדבריו של הסופר היהודי-ישראלי-עיראקי שמעון בלס כשנדרש לגרסתו על המעבר מבגדאד לתל אביב ב־1950: 'אינני נתון בקונפליקט עם האזור, אני באתי מאזור ערבי, ונותרתי בדיאלוג מתמיד עם האזור הערבי. בנוסף

9 נאטור, **הזיכרון שוחח איתי והסתלק: חייו ומותו של השיח' מחורץ הפנים**.

10 ראו: Shenhav, *Beyond the Two States Solution* . פרק 5 עוסק בדיון בזכויות היהודים.

11 לדיון מפורט ראו: יהודה שנהב, 'מהו הצבע של התיאוריה הביקורתית? מחשבות על ריבונות פוסט־וסטפאלית' בתוך: גיל אייל (עורך), **ארבע הרצאות על תיאוריה ביקורתית**, מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד, תל אביב 2012, עמ' 25-50.

12 להרחבה: יהודה שנהב, 'חללי ריבונות, החריג ומצב החירום', **תיאוריה וביקורת**, 29 (2006), עמ' 157-184.

לכך אני לא שיניתי את האזור שלי. רק נעתי ממקום אחד למשנהו בתוך האזור'.[13] הוא נדד באזור. אולי עבר דירה במשאית או על חמורים וגמלים. התנועה השגרתית מבגדאד לפלסטין ובחזרה. תנועה שההבחנה בה בין בית לגלות אינה טעונה בהיגיון האידאולוגי של שלילת הגלות, מרחב שנכח בו רצף לשוני ותרבותי שנכחד עם הטיהור האתני של פלסטין. במובנים אלה הנכבה הפלסטינית היא גם החיסול של האפשרות היהודית-ערבית. הדחף שלי להתערב בטקסט, המלנכוליה שלי, האבדן הזה, נבעו בין השאר מכל אלה.

האפשרות היהודית-ערבית

חיסול האפשרות היהודית-ערבית וצמצום המרחב הערבי החלו שנים רבות לפני הנכבה. הם התגלמו בכיבוש המרחב שהחל כבר בשנות העשרים ונמשך בתנופה להווה. מדינת ישראל פיתחה בַּעַת מהעולם הערבי ומדיניות מתנכרת לשפה הערבית. הבַּעַת הזו קיבלה ביטוי גרוטסקי לאחרונה, עת נאסר להכניס לישראל את התרגום לערבית לספרו של עמוס עוז, **סיפור על אהבה וחושך**, משום שהודפס בביירות.

אחד הסממנים של חיסול האפשרות היהודית-ערבית הוא השיעור הזעום של יהודים השולטים בערבית. אמנם אין מספרים מדויקים, אבל יש אומדנים: יותר מ־90 אחוזים מן הפלסטינים בישראל שולטים בעברית, ולעומתם שלושה אחוזים בלבד מן היהודים שולטים בערבית, אם נוריד מן החשבון את הדור ההולך ונכחד של יהודים שנולדו בארצות ערב. שיעורים אלה מלמדים בראש וראשונה על היחסים הקולוניאליים בין השפות.

דוברי ערבית יודעים עד כמה קשה לממש את הזכות לערבית במרחב היהודי שהולך ומתעבה. בשל היותה של הערבית שפה נחותה, לא ניכרת כל שאיפה להכיר וללמוד אותה כדי להשתלב באזור שלא באמצעים קולוניאליים. גם בקרב הדור השני והשלישי של המזרחים היא מקור לדו־ערכיות וזהויות סותרות. המדיניות של ישראל בסוגיה מתמיהה במיוחד ואינה מבטאת כוונה להתערות במרחב הערבי. התנהגות שמתאימה למי שבא לזמן קצר, שלא כדי להשתקע. מישהו כינה זאת: 'וילה בג'ונגל'. אחר השווה זאת להתנהגות הצלבנים. גם הם לא באו להשתקע, גם הם לא דיברו ערבית, גם הם פיתחו בַּעַת מהערביות. הם עזבו.

לשם השוואה, עם כיבוש הערבים במאה השביעית תפסה היהודית־ערבית את מקומה של הארמית כשפת היהודים. בשפה היהודית-ערבית כתבו מוסא אבן מימון (הרמב"ם), סעיד אבן יוסף אלפיומי (סעדיה גאון) ואבו אלחסן אללאווי (יהודה הלוי). משום כך קראו אינטלקטואלים כמו דוד ילין, יוסף מיוחד ושלום יהודה בתחילת המאה ה־20 לחדש את העברית במסורת ימי הביניים, במתכונת של יחסים סימביוטיים עם הערבית. המפגש בין העברית לערבית בימי ראשית האסלאם היה מבוסס בין השאר על דיאלוג (בעיקר תאולוגי) יהודי-ערבי, אך בהקשר של פלסטין-ארץ ישראל התכוננה העברית בתוך מסורת יהודית-נוצרית של חילון וחזרה אל המקרא. פירוש הדבר היה מחיקת ההיסטוריה של הארץ מתקופת המקרא עד ההווה ושלילת הקיום של הפלסטינים במרחב. הצימוד יהודיות-ערביות נהיה טאבו בעברית, ואפשרות השערוב (تعريب) הוחמצה בתחיית העברית המודרנית.

13 Ammiel Alcalay, 'At Home in Exile: An Interview with Shimon Ballas', *Literary Review*, 37, 2 (1994), pp. 180-189

אפשר ללמוד משהו על ההחמצה הזאת מן האופן שהפיחו מחדשי הלשון חיים בעברית. למרות הקרבה האטימולוגית בין העברית לערבית, העברית המודרנית דוחה את הערבית ואף רואה בה שפת אויב ושארית מזוהמת לשפת הגלות. בתחילה ראה אליעזר בן יהודה בקרבה בין הלשונות הזדמנות להרחיב את העברית הדלה, והציע להכריז שכל השורשים שבאוצר המילים הערבי הם לא רק שמיים אלא גם עבריים. בן יהודה אף הציע לייבא לעברית מילים מערבית מדוברת ומערבית ספרותית, למשל את המילה 'תמרון', שמקורה ב'תמרין' (تمرين) הערבית. בכך הציע בן יהודה דגם חלופי לדגם האויבות בין השפות. אך להוציא קומץ תומכים, המלצות אלה נתקלו בהתנגדות והערבית הוגדרה שפת אויב או שפה משובשת, חטוטרת על גבי העברית.[14]

עם הקמתו של ועד הלשון העברית התקיים בו ויכוח נוקב בשאלת מקורות השפה העברית. סלע המחלוקת היה אם המקרא הוא המקור הבלעדי של העברית או שיש להישען גם על מקורות אחרים כמו התלמוד, המשנה, המדרש, האגדה ולשון הפיוט. כך נוסחה השאלה בדיון (שם, שם): '[האם] לשון המשנה היתה לשון חיה טבעית והמונית? [... או] ז'רגון מלאכותי [...] שלקח לו מראה של עברית אך באמת אינו אלא ארמית מקולקלת?'[15] חזרה למקרא פירושה שלילת הערביות. התחייה של הלשון העברית המקראית ביקשה לטהר את השיבושים הללו בעברית, בהשפעת הארמית והערבית, ולחזור לשפת הקודש הצחה. הערביות והשפה הערבית נתפסות כחטוטרות שהתפתחו לאחר חורבן הבית, ויש לטהר את העבריות מהן.

בשנות השלושים של המאה הקודמת, בעת שנדד סבי צאלח שהרבני מבגדאד לחיפא וליפא, הסביר זאב ז'בוטינסקי לבני היישוב היהודי שהאירופיות של היהודים אינה מאפשרת להם לסגל מבטא מזרחי־ערבי: 'אין כל יסוד למחשבה, כי מבטאן העתיק של האותיות חי"ת, טי"ת, עי"ן, קו"ף היה מבטא "ערבי". בדיבורנו המחודש מוכרחים אנו לקבוע לאותיות האלה צלצול המתאים לטעמנו המוסיקלי שהוא קודם כל, טעם אירופי ולא מזרחי'.[16] וכך קבע ועד הלשון העברית: 'אנו באים עתה מאירופה וגרוננו איננו מסוגל לאותיות הערביות הקשות. איך נבטא את הטי"ת והקו"ף הערביות במלוא חלל פינו עד לחצי גרוננו?'[17] מניסוחים אלה ברור שהדוברים לא ראו לנגד עיניהם יהודים-ערבים והיו עיוורים לאפשרות הזאת.

משום כך במקרים רבים התבסס חידוש השפה העברית על הנגדה אידאולוגית עם הערבית ומתוך עמדה הרואה בערבית שפה נחותה. הערבית נתפסה כשפת גלות ששיבשה את העברית, ולכן נדחו הצעות למילים בערבית.[18] הציונות האירופית אימצה בכך את

14 יהודה שנהב, 'הפוליטיקה והתיאולוגיה של התרגום', **סוציולוגיה ישראלית**, יד, 1 (1999), עמ' 157-184.

15 ועד הלשון העברית, **זיכרונות ועד הלשון**, ועד הלשון העברית בארץ ישראל, ירושלים 1929, עמ' 50.

16 זאב ז'בוטינסקי, **המבטא העברי**, הספר, תל אביב 1930, עמ' 25.

17 ועד הלשון העברית, **זיכרונות ועד הלשון**, עמ' 51.

18 למשל, כששרר ויכוח בשאלה איך לתרגם לעברית את המילה 'אמביציה', עלתה הצעה להשתמש בשורש הערבי טמ"ח (طمح), שפירושו 'שאיפה'. כך נימק אבינרי (יצחק אבינרי, **כיבושי העברית בדורנו**, הקיבוץ הארצי, ספרית פועלים, תל אביב 1964, עמ' 35) את ההתנגדות לשורש הערבי:

התפיסה הנוצרית, שביקשה לחדש את המקרא במנותק מהמסורת היהודית-ערבית. זוהי אידאולוגיה שהזינה את האנטישמיות ושימשה בסיס לעיצוב דמותו של היהודי-הישראלי החדש, המטוהרת מן הערביות. דחיית הערבית מתוך העברית ערמה מכשולים נוספים על האפשרות להתפייסות בין השפות.

התפייסות בין הלשונות

במסה 'משימתו של המתרגם' גרס ולטר בנימין שתפקיד המתרגם להביאנו אל 'מחוז הבטחה קדמונית שעוד לא בא בו אדם, מחוז של התפייסות הלשונות והתממשותן המלאה'.[19] תרגום מושלם הוא מעשה משיחי, שכן התפייסות בין לשונות היא אירוע מחוץ להיסטוריה, מחוץ לחוק ומחוץ לחברה. מאחר שהתרגום המושלם קורא תיגר על הציווי האלוהי שבלל את לשונות בני האדם, יש לחפש אותו באסכטולוגיה של אחרית הימים. על פי הדגם של בנימין, התפייסות בין הלשונות משמעותה שיבה. שיבה של המרחב היהודי-ערבי על פי הדגם של גלות בתוך מולדת או גלות בתוך ריבונות; שיבה שתאפשר מפגש מחודש בין היהודיות לערביות; שיבה דו־לשונית; שיבה שמצריכה מחשבה חדשה בשאלת הריבונות, כזו שתהיה גמישה מספיק להכיל את הערביות ביהודיות ולהפך. זוהי ריבונות שתאפשר לחלוק את המרחב מבלי לחלק אותו.[20] הצעד הראשון הוא הכרה בנכבה כאסון, כמצב מתמשך של גלות שתלוי ועומד לפתחנו.

בשנים האחרונות זנחה הכתיבה ההיסטוריוגרפית את השאלה הישנה, שביקשה לברר כמה מן הפלסטינים גורשו וכמה ברחו ביזמתם או ביזמת מנהיגיהם. התשובה לשאלה הזאת

'השורש טמח אין לו בעברית טעם וריח [...] אם יוסיפו לומר אמביציה [...] אין זה רע'. במקביל הטיף אבינרי להפסיק את השימוש הקלוקל במילים לועזיות. בוויכוח על הבחירה בין המילים גשם ומטר (הזהה למילה הערבית مطر, 'מטר') מכריע אבינרי בעד גשם, וזה נימוקו (שם, 101): 'הגשם שגור בפינו יותר מן מטר, והטעם הוא פשוט למדי: במקרא שקולים, אמנם, גשם ומטר מצד שיעור מציאותם (כל אחד למעלה משלושים פעם) אך בלשון חז"ל יש כמעט תמיד גשם, ומטר לא ימצא אלא בצירוף של "טל ומטר". בעברית החדשה עדיפה לשון חז"ל'. המילה 'ג'סם' (جسم), שמשמעותה בערבית היא 'גוף', התקבלה בימי הביניים במשמעות של גשם בעברית (בן־עמי צרפתי גד, **פרקים בתולדות הלשון העברית**, האוניברסיטה הפתוחה, תל אביב 2003, עמ' 63). עמדה דומה נקט אבינרי בדבר המילה 'מנשר' (מן השורש نشر, שפירושו 'פרסם' או 'הפיץ', המקבילה למילה منشار, 'מנשאר') שהשתמשה בו הממשלה ב־1949. אבינרי ביקר את החלטת הממשלה והציע להשתמש במקומה במילה 'כרוז'. כדאי לשים לב לאופי הטאוטולוגי של הביקורת: 'מנשר זה מה פירושו? מי שאינו יודע ערבית, אין ה"מנשר" אומר לו דבר. ומי שיודע ערבית - הרי ה"מנשר" כאומר לו: אכן, דלה ועלובה היא עדיין שפתנו העברית' (אבינרי, 1964, עמ' 355). מתוך הלך רוח דומה המליצו בלשנים על טופס במקום מצחף (مصحف) ועל דקר במקום טען (طعن), שבערבית משמעותה 'לדקור'. דרך אגב, בספר ישעיה (יד, יט) מובאת המילה טען במשמעות זאת: 'לְבֻשׁ הֲרֻגִים מטֹעני חרב'. דנה יוסף, **עברית-ערבית על ציר הזמן**, המכללה הערבית לחינוך והמכון למחקר משווה עברית-ערבית, חיפה 2010, עמ' 27.

19 ולטר בנימין, 'משימתו של המתרגם', בתוך: ז'אק דרידה, **נפתולי בבל** (תרגמה מצרפתית מיכל בן נפתלי), רסלינג, תל אביב 2002, עמ' 131.

20 אני מפרט עקרונות אפשריים לריבונות כזאת בספרי *Beyond the Two States Solution*.

מורכבת, ומעוצבת על ידי הפרשנות הפוליטית של המציאות. כיום היסטוריונים רבים, יהודים ופלסטינים, מנסחים מחדש את הטיהור האתני של פלסטין ואת הנכבה. בניסוח הזה הנכבה אינה רק הגירוש והעקירה של 1948, אלא בעיקר מניעת החזרה של התושבים לבתיהם מיד לאחר המלחמה, ולמעשה עד עצם היום הזה. לפי הפרשנות הזאת, החלטת ממשלת ישראל הריבונית למנוע חזרת מאות אלפי אנשים לבתיהם היא טיהור אתני.

בניסוח זה הנכבה אינה אירוע שהסתיים ב־1948, אלא אירוע המתמשך להווה כפי שמראה הפרק הקצר הבא, גם הוא מתוך **הזיכרון שוחח איתי והסתלק: חייו ומותו של השיח' מחורץ הפנים**. הוא עוסק בשיבתו של המודחק, בגירוש שלא הסתיים ובשלדים שישראל הליברלית מחזיקה בארון. הוא עוסק גם במלנכוליה של היהודי. הפעם: היהודי האירופי. יש בו מעין קצה חוט לכך שהאפשרות היהודית-ערבית אינה מזרחית בלבד, אלא מוצעת לכל יהודי אשר מבקש לבסס את השתלבותו באזור ביסוס לגיטימי ודמוקרטי.

כפר האמנים

עין־ח'וד הפכה לכפר האמנים עין־הוד. פעם היה בה מסגד גדול שצריחו התנשא לגובה של מטרים אחדים מעל פני האדמה, ומטרים רבים מעל פני הים. בכפר־האומנים עין־הוד הפך המסגד למסעדה שבפתחה ניצבת מארחת נאת־מראה שמגישה לאומנים ואורחיהם את כל מבוקשם.

יום אחד הגיע אל כפר האמנים גבר פלסטיני מן הכפר סיריס, שבאזור ג'נין. הוא נקש על דלת ביתו של אמן שהגיע מאירופה או מאמריקה. אשתו ניגשה לפתוח את הדלת. לרגע נחרדה האישה למראה הערבוש הזר הניצב לפניה. גם הוא היה אילם כאבן, שכן מעולם לא ראה אישה עירומה־למחצה הפותחת את דלת ביתו.

אולם האישה שהתעשתה במהירות הזמינה אותו בעדינות להיכנס פנימה. מיד הזעיקה את בעלה, האמן, אשר תחילה נחרד גם הוא למראה הכאפייה, העקאל ושפם העבות. אולם גם הוא התעשת במהירות כאשר ראה את החיוך הרחב המתפשט על פניו של אורחו. הוא שאל אותו:

> מה מביאך אלינו?
> הוא ענה ללא היסוס: פה נולדתי. זה ביתי.
> זה ביתך?
> תדהמה גדולה נשמעה בקולו של האמן. הוא מיהר להזמין אותו פנימה.
> למה אתה מתכוון? ספר לי. מה קרה?
> האורח שקע בכורסא הנוחה והחל לספר לו את הסיפור במלואו. האמן הסביר לו פנים והגיש לו קפה. הוא אף הציע לו כוסית וויסקי. אחר כך התנצל, התיישב לצידו וביקש לשמוע את כל הפרטים. הוא האמין למה ששמע מילה־במילה.

השיח' שעל אודותיו אנו מדברים חתם את הסיפור:

> האיש חזר כלעומת־שבא אל הכפר סיריס. האמן, לעומת זאת, נתקף בייסורי מצפון ואחזה בו עצבות ועצבנות. הוא החליט לפנות את הבית ולעבור לגור בבית אחר. אולם

סיוטי הלילה נמשכו גם בביתו החדש. מדי יום הוא היה יושב וממתין לגבר ערבי נוסף אשר יבוא לבקר בבית שבו נולד. הסיוטים ורוחות הרפאים לא הרפו ודלקו אחריו לכל מקום. לבסוף הוא החליט לעזוב את הארץ.

החזון הגָּליצְיוני והיהודי החדש־ישן –
גלות וריבונות ביצירתו של יוסי אבני־לוי

בתיה שמעוני

פתיח

נקודת המוצא לדיון בספרו של יגאל שוורץ **הידעת את הארץ שם הלימון פורח**[1] היא מצוקה קיומית בלב הישראליות, הפער הבלתי ניתן לגישור בין חוויית המקום ובין חזון המקום. אותו הפער נוסח במאמרם המכונן של גורביץ׳ וארן במילים האלה:

> ישראליות מתפרשת לעתים קרובות כמקומיות - כהצלחה ליצור מקום שיושביו הם יליליו, להם זהות מקומית מלאה, משוחררת מהאלטרנטיבה הקולקטיבית של גלות. ואולם מקומיות היא יותר בבחינת מושא השאיפה ומוקד הפרובלמטיות של הישראליות. בפועל, המקום עדיין אינו במקום. עדיין אנחנו עסוקים במציאת מקומנו.[2]

שוורץ מתחקה אחר אופני התממשותו של הפרויקט הציוני בחמישה טקסטים מרכזיים בספרות העברית דרך שני צירים - תפיסת האדם ותפיסת המקום - הנשענים על תשתית חשיבה מיתית. שני אלו מייצרים את המתח המרכזי ביצירות רבות שנכתבו בספרות העברית - מתח בין דמות ׳היהודי הישן׳ לבין זו של ׳העברי החדש׳ ומתח בין הגלות לבין האידאה של ארץ ישראל. בכל אחד מחמשת הצמתים הספרותיים שהוא בוחן מתממש המתח הזה מימוש אחר, המשקף את הוויית התקופה ואת ההתפתחויות ההיסטוריות שהתחוללו בתודעה הישראלית. מתח היסוד הזה, המתועד בשני המחקרים שהוזכרו, מעורר טרדה ואי־נחת, אך לא רק בשל הטענות המושמעות על טיבה של הזהות הישראלית וזיקתה אל המרחב,[3] אלא גם - ובמידה רבה - משום

1 יגאל שוורץ, **הידעת את הארץ שם הלימון פורח - הנדסת האדם ומחשבת המרחב בספרות העברית החדשה**, דביר, אור יהודה 2007.

2 זלי גורביץ׳ וגדעון ארן, ׳על המקום - אנתרופולוגיה ישראלית׳, בתוך: זלי גורביץ׳, **על המקום**, עם עובד, תל אביב 2007, עמ׳ 22-73.

3 מאמרם של גורביץ׳ וארן גרר מאמרי תגובה רבים, שסימנו כמה מוקדים של אי־נחת, ועליהם הגיבו השניים במאמר החותם את הספר **על המקום**.

שהישראליות מובנית בה אך ורק כמודל גברי־חילוני־מערבי.

היצירות ששוורץ בוחן נכתבו כולן על ידי סופרים ממוצא אירופי, והן מייצגות את תפיסת העולם היהודית־ציונית־מערבית: אברהם מאפו, תאודור הרצל, יוסף לואידור, משה שמיר ועמוס עוז. גם המסה של גורביץ' וארן מאורגנת סביב צירי מחשבה מערביים, כמו שבעז נוימן מסכם: 'בתוך הטקסט המפעים הזה מהדהדים התנ"ך וחוכמת ישראל, היידגר, בובר ופרנץ רוזנצווייג, א"ד גורדון, ברנר ועגנון. וכמובן מהדהדת כאן הישראליות בת זמננו המחפשת נואשות אחר "מקום להיות בו"'.[4] מכאן שחוויית השבר הזאת נכתבת מתוך תודעה מסוימת, השליטה במרחב הישראלי, שהיא תוצר מובהק של הציונות - התודעה של הגבר הציוני־חילוני־אשכנזי. בדיונים הללו אין נותנים את הדעת לאופני הכניסה של המהגר המזרחי אל תוך המרחב הציוני והאופן שזהותו מתעצבת על רקע זה. מטרתי במאמר הזה היא לתת ביטוי לנקודה עיוורת זו בשיח, תוך כדי דיון ביצירתו הייחודית של יוסי אבני־לוי.

הציונות והמזרחים

אין ספק כי הציונות היתה פרויקט מערבי. היא נולדה באירופה בשל כישלון ההשכלה למגר את האנטישמיות שהלכה וגברה. כך מסכם את הדברים סמי שלום שטרית: 'מלכתחילה המזרחים היו יסוד אנושי זניח בעיני הוגי המהפכה הציונית האירופית ומנהיגיה, ראשית משום שהם מנו אז כעשרה אחוזים ממניין יהודי העולם [...], ושנית, בעיקר משום שהרעיון הציוני המדיני היה ביסודו פתרון יהודי אירופי לבעיה יהודית אירופית'. הוא מצטט את בן־גוריון: '"העם היהודי" בדרך שהרצל חשב עליו ותלה בו את מדיניותו ופעילותו הציונית, היה למעשה **העם היהודי באירופה**, שלא יכול ולא רצה להישאר באשר הוא, העם אשר נשא על כתפיו את התנועה הציונית [...] עם זה נחרב ונעקר [...] המדינה קמה ולא מצאה את העם שציפה לה'.[5]

רק לאחר האבדן של רוב יהודי אירופה בשואה נזכרה הציונות ביהודי ארצות המזרח. אלו היו בבחינת ברירת מחדל. חוסר ההלימה בין הרעיון הציוני - שנשען על מרכיבים אירופיים: בהם הקומפלקס היהודו־נוצרי ותהליך החילון והחשיפה לרעיון הלאומיות[6] - לבין מצבם של יהודי המזרח הוביל למפגש הרה אסון בעבור המזרחים. אלו נדרשו לעבור בן־לילה שינוי בזהותם, לוותר על עולמם התרבותי הקודם, שנראה פרימיטיבי ונחשל, ולאמץ את ערכיה של הציונות ואת מודל האדם החדש. באמצעות העיון ביצירתו של יוסי אבני־לוי אני מבקשת לבחון את כניסתו של המזרחי אל הציונות. אענה על השאלות האלה: מה טיבו של המפגש הזה? כיצד מובלעת לתוך יצירתו רשת הצירים שיגאל שוורץ מתווה בדיונו על דרכי המימוש הספרותי של הפרויקט הציוני? ומה הן תוצאותיו של המפגש הזה, בין מזרחיות לציונות, בכל הנוגע לשאלות היסוד של גלות וריבונות?

4 בעז נוימן, 'אומרים ישנה ארץ', *ynet*, 9.9.2007: http://www.ynet.co.il/articles/0,7340,L- 3447464,00.html (אוחזר ב־1.9.2013).

5 סמי שלום שטרית, **המאבק המזרחי בישראל 1948-2003**, עם עובד, תל אביב 2006, עמ' 49. מודגש במקור.

6 שם, עמ' 50-52.

יוסי אבני־לוי פרסם את יצירותיו הראשונות בשם בדוי. שמו האמתי, לוי, נחשף רק עם פרסום ספרו הרביעי **איש ללא צל** (2007).[7] אחת הסיבות לכך נובעת מזהותו המורכבת, הזוכה לחשיפה תדירה ביצירתו. זהות זו, יש בה כמה מרכיבים, שלעתים נדמה כי הם סותרים - מזרחי, הומוסקסואל, איש משרד החוץ ומכור לשואה. אבני־לוי (1962) נולד בישראל להורים מהגרים מאיראן ומאפגניסטן. הוא גדל ביישוב עולים מוזנח באזור השרון. הוא למד מזרחנות וערבית בעתודה האקדמית, ובשנת 1994 הצטרף למשרד החוץ של ישראל, ושירת מאז בתפקידים דיפלומטיים בנציגויות ישראל בברלין, בבון, בבלגרד ובוורשה.

המרכיבים הביוגרפיים הללו זוכים לחשיפה רבה ביצירתו. קובץ סיפוריו הראשון **גן העצים המתים** (1995)[8] עוסק בעיקר בזהות ההומוסקסואלית ובחוויית היציאה מהארון, ספרו השני **כנגד ארבעה בנים** (1998) מתאר באמצעות ארבע נובלות את מה שהיה לחוויית התשתית של זהותו - עיירת ילדותו המוזנחת ובית הוריו. עיצובה של עיירת הפליטים שהוא גדל בה מגיע לידי מיצוי בנובלה 'מחכים לדוד יאחוב'.[9] כאן הוא מתאר במבט בוחן, ביקורתי, לעתים היפר־ראליסטי, לעתים נוגע בפנטסטי, דמויות משולי החברה הישראלית: עולים חדשים, קשי יום, מסוכסכים בינם לבין עצמם. תיאורי השכנים, הורי המספר ובני המשפחה המרובים מלווים אירוניה חריפה, המהולה באמפתיה ובחמלה. הדמויות המאכלסות את המקום שהוא גדל בו מרכיבות את תמונת הארץ הקשה, יוקדת השמש, שממנה הוא בורח אל מחוזות אירופה הקרירה והמיוערת. הדיכוטומיה בין ישראל, ארץ החום והשרב המעיק, לבין גרמניה, הסתווית והירוקה, מבטאת סכסוך פנימי עמוק, המגדיר את זהותו. זוהי זהות בת כלאיים, הסופגת לתוכה בליל מאפיינים, מזרחיים ואשכנזיים, בשכונת ילדותו המאוכלסת ניצולי שואה, תימנים, רומנים, פרסים ואפגנים.

ברומן **דודה פרהומה לא היתה זונה** (2002)[10] מגיעים כל הנושאים שאפיינו את יצירתו מתחילתה לכדי התלכדות פואטית, ושאלות הזהות נהיות שאלות של קיום. כבר במשפט הפותח 'ביום שתלו את אייכמן עשו לי ברית מילה' הוא מסמן שני נרטיבים המכוננים את זהותו. מכאן הברית הקושרת את הנימול אל הזהות היהודית, ומכאן תליית אייכמן, סגירת החשבון של מדינת ישראל עם אחד מנציגיו הבולטים של השלטון הנאצי, אירוע המכונן זהות לאומית. לכאורה הוא מסמן כאן את קווי המתאר של הזהות הישראלית במיטבה, זו הנקשרת לטקסי יסוד יהודיים (גם בלא אורח חיים דתי), וזו הנקשרת לאתוס הגבורה החילוני. עם זאת, המִספר אינו מייצג כלל את הזהות הכול־ישראלית השגורה, את יפי הבלורית והתואר האמיצים. להפך, הוא מעיד על עצמו כי בעיני רבים היה 'בריה משונה: בחור מזרחי, פטריוט מושבע, והומו' (עמ' 139).

ואכן, השבר בזהות הוא־הוא המאפיין המרכזי של הדמות שאבני־לוי מתאר. בכל סיפוריו עוברת דמות־בריח, בין שמדובר במספר בגוף ראשון ובין שמדובר בדמות המתוארת בגוף שלישי, זו תמיד אותה דמות: בחור מזרחי שגדל בעיירת עולים מוזנחת, שקשריו עם הוריו

7 יוסי אבני־לוי, **איש ללא צל**, זמורה־ביתן, אור יהודה 2007.

8 יוסי אבני־לוי, **גן העצים המתים**, זמורה־ביתן, אור יהודה 1995.

9 יוסי אבני־לוי, 'מחכים לדוד יאחוב', בתוך: **כנגד ארבעה בנים**, זמורה־ביתן, אור יהודה 1998, עמ' 159-214.

10 יוסי אבני־לוי, **דודה פרהומה לא היתה זונה**, עם עובד, תל אביב 2002.

סבוכים, בעל נטייה היסטרית ואובססיבי לשואה. בכל סיפוריו הגיבור נמשך משיכה ממגנטת אל מרחבי אירופה, לגרמניה או לוורשה, המצע התרבותי הדשן שהצמיח את הנאציזם והביא להשמדת היהודים. בכל הסיפורים הַמשיכה הזאת מתממשת באמצעות מסע, אם כאיש משרד החוץ המייצג את המדינה ואם כחוקר שואה שנוסע לצורכי מחקר.

כדי להבין את זהותו המסוכסכת של גיבור־הבריח הזה יש לשוב לרגע המעצב, רגע הכניסה של המזרחים אל הציונות. כאמור, הציונות לא צמחה מתוך החברה המזרחית, אלא נכפתה עליה הר כגיגית. עם ההבנה ש'המדינה קמה ולא מצאה את העם שציפה לה'[11] נאלצו מנהיגי המדינה לפנות לארצות המזרח התיכון, אסיה וצפון אפריקה, ולהעלות את היהודים שחיו שם מזה דורות. הבאתם לארץ לוותה חששות רבים ועמדה כפולת פנים, מצד אחד נזקקו להם כדי ליישב את הארץ ולהוכיח חזקה עליה, ומצד אחר ראו בהם אחים זרים: אחים לדת וזרים מבחינה תרבותית.[12] הרגשת הזרות הביאה לידי מערכת יחסים טעונה: קליטה פטרנליסטית ורוויה בדעות קדומות הביאה לידי דיכוי תרבותי מצד הקולטים, ואילו הנקלטים, העולים החדשים, הגיבו בתערובת של זעם והתנגדות מכאן ושל כניעה והתרפסות מכאן.

כניסתם של המזרחים לציונות לא היתה אפוא בבחינת מימוש החלום של שיבת ציון. שלא כדפוס הספרותי שהוטבע באחת היצירות המכוננות של הציונות - **אהבת ציון** של אברהם מאפו - לא התממשה כאן כל אוטופיה. שוורץ בוחן בדיונו המקיף את הטקסטים הספרותיים שלפניו באמצעות שני אבות־טיפוס של אוטופיות אנושיות: 'האוטופיה של הגן' ו'האוטופיה של העיר'. בהסתמכו על תיאורה של רחל אלבוים־דרור הוא מציג את שתי האוטופיות:

> האוטופיה של הגן עוסקת [...] בתור הזהב הראשוני, הפסטורלי, ארקאדיה הקדומה, בשעה שהאדם חי בפשטות ובהרמוניה עם הטבע [...] דימויים אלה מושתתים על מיתוס גן־העדן, מיתוס המקור והבריאה, והפרת החוזה שבגללו הוצא האדם מן הגן [...] כל דור יוצר את ה'גן' שלו; יש ששואפים לשוב לגן של העבר הבראשיתי, ויש הממקמים אותו לעתיד לבוא.

לעומת זאת, האוטופיה של העיר 'קשורה למיתוס האחרית והייעוד'. היא מבקשת 'לכוון את העיר האידיאלית הארצית על ידי האדם [...] אולם על פי דגם שמימי - שכן בחברה אנושית קיים צורך עמוק לחיות על־פי תקדימים טרנסצנדנטיים'.[13] שוורץ מוסיף ומקביל בין שני אבות הטיפוס האוטופיים הללו לבין ההבחנה בין 'קהילה' ל'חברה' מבית מדרשו של הסוציולוג הגרמני פרדיננד טוניס. לדברי טוניס, הגורם המחולל את הקהילה הוא 'הרצון הטבעי' של האדם המשתקף במעשיו 'הנעשים כשלעצמם', ואילו הגורם המחולל של החברה הוא 'הרצון הרציונלי' של האדם המשתקף בהכרעותיו, בבחירה המודעת שלו בין אפשרויות שיכולות לקדם אותו למטרותיו. 'מאפיינים מובהקים של ה"קהילה" הם קשרי דם, שכנות וקשרים דתיים, ומאפיינים

11 שלום שטרית, **המאבק המזרחי**.

12 שם; יהודה שנהב, 'הזהות המפוצלת של מזרחים במחוזות הזיכרון הלאומי', בתוך: חנן חבר, יהודה שנהב, פנינה מוצפי־האלר (עורכים), **מזרחים בישראל**, מכון ון ליר, ירושלים 2002, עמ' 105-151; בתיה שמעוני, **על סף הגאולה סיפור המעברה: דור ראשון ושני**, הקשרים ודביר, אור יהודה 2008.

13 שוורץ, **הידעת את הארץ**, עמ' 16.

מובהקים של ה'חברה' הם אינטרסים משותפים (חברתיים, תרבותיים וכו') והסכמיות ביחס לתחומים מוגדרים'.[14]

שוורץ מראה כיצד שני סוגי האוטופיות הללו, אשר מעובים באמצעות מונחי ה'קהילה' וה'חברה', מתממשים ביצירות הציוניות. כך למשל מאפו יצר שיווי משקל עדין בין המאפיינים של שני סוגי האוטופיות. הרצל הכריע לטובת אוטופיית העיר וה'חברה', ולעומת זאת, לואידור, מספר ציוני נאיבי בן העלייה השנייה, הכריע לטובת אוטופיית הגן וה'קהילה'. למעשה מערך היחסים בין שני סוגי האוטופיות וסוג ההכרעה המושג בכל אחד מן הטקסטים משקפים כיצד דומיין בהם החזון הציוני בשנות ההתהוות של המהפכה הציונית. לעומת זאת, הכרעותיהם של משה שמיר (**בהוא הלך בשדות**) ושל עמוס עוז (**בארצות התן**), המייצגים שני דורות עוקבים (דור הפלמ"ח ודור המדינה), כבר משקפים את התבססות המוסדות והאגפים האידאולוגיים - עמדת הימין ועמדת השמאל - במדינת ישראל.

המתווה התאורטי העקרוני של שוורץ ומסקנותיו הסוציו־פוליטיות יש בהן כדי לשפוך אור גם על המקרה המזרחי שיוצג להלן. במחקר על ספרות המעברות (2008) הראיתי כיצד העולים המזרחים המגיעים לישראל חווים את המרחב ששוכנו בו, המעברה, כגלות. המעברה עוצבה כ'לא מקום', כמרחב חוץ־טריטוריאלי בעל מאפיינים סימבוליים, המשקפים הוויה לימינלית, קיום של 'בין לבין'.[15] בני הדור הראשון להגירה נתפסו כדור המדבר, שהלימינליות היא עצם הווייתו, ולכן נגזר עליו שלא להגיע לעולם לארץ המובטחת. לעומת זאת נראו בניהם, בני הדור השני, מי שעתידים להתערות בארץ ולהיות ל'צברים'. אבל, כמו שאראה להלן, הקלקול שהתחולל ברגע המכונן, ברגע שנכנסו המזרחים אל תוך הציונות, חלחל גם אל תוך זהותם של הבנים, והביא לידי משבר זהות מועצם.

הורי המספר **בדודה פרהומה** הגיעו לארץ מאיראן ומאפגניסטן. הם נישאים ומתחילים את חייהם המשותפים בעיירת מהגרים עלובה. כניסתם של ההורים אל הסיפור הציוני מלווה מיניה וביה בדחיית הזהות הגלותית המזרחית: 'היינו שני יתומים שהגיעו לארץ זרה' (עמ' 9), מספרת האם. יתמותם מרמזת לאבדן תרבות המקור. בפרק הראשון מתוארות שנות גדילתו והתבגרותו של המספר בשכונת עולים עלובה המאוכלסת בני עדות שונות, בעיקר מזרחים־אפגנים, פרסים, תימנים, וגם ניצולי שואה. צללי האדם שהגיעו משם ונשאו על זרועם את אות המחנות היו חלק משגרת ילדותו של המספר: בעלת המכולת, הניה הרבנית, איגן מיגן התימהוני ורבים אחרים. במרכז הפרק עומדות דמויות הוריו, בעיקר אמו של המספר, דמות דומיננטית, החולשת על מרכז העצבים של המשפחה. כמו אם גדולה או מכשפה אגדית היא מתרוצצת 'באלף מקומות בעת ובעונה אחת', מוסיפה 'מיני תבלין', שופכת פטרוזיליה קצוצה כמו מפזרת 'אבקת קסמים', ומערבבת 'בשתי ידיה קדירה מהבילה' (עמ' 22). הילד גדל בתוך החצר המשפחתית המפולשת, שחודרים אליה שוב ושוב שכנים, בני משפחה, זרים. השכונה היא מעין יחידה משפחתית מורחבת, תוססת בשמש האין־סופית, רוויית מתחים, עוינות ופחדים קמאיים מלְחשים ומפולחני עדות. הפרק הראשון מתאר תחנות מרכזיות בחייו

14 שם.

15 שמעוני, **על סף הגאולה**, עמ' 79-97.

של המספר, הנשזרות, כמעט מבלי משים, בחיי השכונה התוססים: יום הברית, יום הולדת חמש, בר מצווה, גיוס, שחרור מן הצבא ועזיבת הארץ, ולבסוף שיבה אליה. פרטים שונים מעידים על חלוף הזמן, ועם זאת נדמה כי שום דבר אינו משתנה, השכונה נתונה בקיפאון. הוויית השכונה מטביעה את חותמה על זהותו של הגיבור, והיא מפתח להבנת דרכו ומהלכיו.

הסיפור מושתת על שני נרטיבים מיתולוגיים מודרניים, הכרוכים זה בזה: הנרטיב הציוני והנרטיב האוריינטליסטי. הנרטיב הציוני הושתת על החזון המכונן של שלילת הגלות וגאולת היישוב בארץ ישראל באמצעות הפרקטיקה של קיבוץ גלויות ומיזוג גלויות. אלה היו הסמאות שליוו את הקליטה של מאות אלפי עולים, שונים זה מזה בשפתם, בתרבותם ובמסורותיהם הדתיות. הנרטיב האוריינטליסטי הוא פועל יוצא מן המפגש בין הקולטים, רובם ככולם מהגרים ותיקים מארצות אירופה, עם העולים החדשים, שרובם הגיעו מארצות ערב ומצפון אפריקה.[16] הזרות התרבותית של העולים המזרחים הביאה לידי תחושות של חשש מפני השפעתם על אופייה המערבי של מדינת ישראל ועל טיבו של העם המתבסס בה. שלל הסטראוטיפים שנוצרו אשר למזרחים הושתת על תפיסות אוריינטליסטיות. הם נתפסו לבנטיניים, פרימיטיביים, דלים מבחינה רוחנית ומוסרית ועוד.[17] אלו שני נרטיבים סותרים, והמפגש ביניהם הביא למערכת יחסים הרסנית בין המזרחים לאשכנזים בישראל ולתוצאות קשות בכל תחומי החיים.

תוצאותיו של מפגש הנרטיבים הזה ניכרות היטב **בדודה פרהומה**, ששם נחשפת התודעה המסוכסכת של הורי המספר, הנתונים בין הערצה עיוורת לאשכנזים, הנראים ישויות פלאיות, לבין הפנמת הראייה האוריינטליסטית והשנאה העצמית שהיא מלבה. כך למשל האם מעריצה את ה'אשכנא־זים', כמו שהיא מכנה אותם: 'מסכן הילד שנולד להורים כמונו, פַּרסייה טיפשה ואפגוני שכל היום מקלל צועק מקלל צועק. מה אנחנו שווים למדינה? האשכנא־זים עשו לנו טובה שהביאו אותנו ארצה, לבנות ולהיבנות בה!' (עמ' 14), או: 'כמה פעמים אמרתי שאסור לשים מלח! [...] המלח מביא אלף מחלות! האשכנא־זים לא משתמשים אף פעם במלח! בגלל זה הם בריאים ואנחנו חולים כל הזמן [...]' (עמ' 23) וכן: 'מסכנים האשכנזים, מה שהם עברו. הם בנו את הארץ ואנחנו הורסים אותה' (עמ' 35).

האם מפנימה את הנרטיב הציוני על כל ערכיו: היא מדקלמת את הסמאות הציוניות, שוללת את הווייתה הגלותית החולה, מאדירה את השליט, ומציעה הזדהות בלא סייג עם שיח השואה ועם תפיסת הקרבנות שהוא מציע. הזדהות זו ניכרת באמירות שה'הם' וה'אנחנו' מיטשטשים בהן שוב ושוב. כך האם מספרת על הניה הרבנית: 'על כל ילד שהם הרגו לה, היא מגדלת היום חתול' (עמ' 15), ומיד ממשיכה: 'מה פלא שהשתגעה, שיישרפו בגיהינום מה שהם עשו לנו', והאב חוזר אחריה כמתפלל 'מה שהם עשו לנו' (שם). הם לא רק מזדהים עם הקרבנות, אלא גם מאמצים את 'קוד השואה', שהיה לאבן יסוד בתפיסת הלאום הישראלי ובפרקסיס הביטחוני.

16 לנתונים מספריים: דבורה הכהן, **עולים בסערה - העלייה הגדולה וקליטתה בישראל 1948- 1953**, יד יצחק בן־צבי, ירושלים 1994, עמ' 323-328.

17 משה ליסק, 'דימויי עולים - סטריאוטיפים ותיוג בתקופת העלייה הגדולה בשנות החמישים', **קתדרה**, 43 (1987), עמ' 125-144.

משה צוקרמן[18] מתאר כיצד ניכסה מדינת ישראל את זיכרון השואה כמונופול לאומי, ועשתה ממנו מכשיר פוליטי. לדבריו, המדינה מטפחת תרבות פוליטית רוויית חרדה של קיום אשר מיתרגמת לאידאולוגיית ביטחון כוחנית ואשר שבה ומטפחת את אותה אידאולוגיה של חרדה קיומית. או בלשונו של צוקרמן:

> לא רק ה'חרדה הקיומית' התחזקה נוכח השואה, אלא גם ה**שימוש האידיאולוגי** באותה 'חרדה' עצמה. חווית השואה הקולקטיבית - במשמעותה כ'חרדה קיומית' - עברה טרנספורמציה הדרגתית, עד כי לבסוף לא נותר ממנה אלא אידיאולוגם פוליטי המשתמש ב'שואה' כבקוד: המיתוס של השואה תפס את מקום השואה עצמה.[19]

קוד זה ניכר היטב בתחושת החרדה הקיומית של ההורים: 'מי צריך חדשות', ברחה אמא למרפסת. 'הם עוברים מבית לבית, הערבים. את כולנו יהרגו. כמו בשואה' (**דודה פרהומה**, עמ' 38), או: 'צריך לצלות אותו [מי שגנב לה כביסה] על הפתילייה, כמו שהערבים יימח שימם עשו ליהודים בחברון!' (עמ' 28), או התנגדותו של האב לתהליך השלום: 'תהליך שלום עלא כיפאק הכינו לנו!', צעק אבא. 'הנה, ילדה בת חמש שחטו היום במיטה! כל יום שמים פֻּסָּות בסופרמרקט [...]' (עמ' 38).

למרות ההזדהות המוחלטת עם עקרונות השיח המעצב של הציונות ההורים, בני השכונה והמספר עצמו אינם מצליחים לחדור אל ליבתה של הזהות הישראלית ציונית. הדבר מתבטא היטב בעיצוב המרחב. אם נשתמש במושגים של שוורץ, נוכל לזהות גם כאן את דגמי הגן והעיר, אלא שהם אינם מעוצבים כאוטופיות, אלא כשלילתן. המרחב ה'ציוני' שהגיבורים חיים בו מאורגן ביצירתו של אבני־לוי כישות כלאיים, המעכלת לתוכה הן את הדיסטופיה של הגן הן את הדיסטופיה של העיר, ובהתאמה - את מרכיבי ה'קהילה' וה'חברה' שהגדיר טוניס. זה אינו הקיבוץ, המרחב הציוני הקלסי, או המושב ה'ילידי' של טרום תקופת המדינה נוסח לואידור, אלא ספק מושבה ספק שכונה עירונית, שמאופיינת במרכיבים 'חקלאיים' מכאן ו'עירוניים' מכאן, שניהם כאחד 'מקולקלים'. עיצוב זה של המרחב משקף היטב את מקומם המודר של המזרחים בחברה הישראלית.

זוהי עיירה שכוחת אל, זנוחה ומרופטת, הנחנקת תחת השמש הישראלית הקופחת: 'אף נפש חיה לא נראתה ברחובה הראשי של שכונת העולים, דרך עפר רמוסה שמשני צדיה חצרות יבלית עלובות, עצי פרי צעירים ושורת בתים נמוכים, מכוסים רעפי חרס מחוספסים כעפעפיה של זיקית' (עמ' 14). ברחובות הללו פוסעת מדי פעם בפעם דמות מהוהה, מחוקה, כמו זו של איֶגן מיֶגן ניצול השואה, אשר מתקדם לאטו 'בתוך ביצת הזיעה המבעבעת של ארץ השמש הרעה הזאת' (עמ' 17). שוב ושוב חוזרים דימויים חקלאיים המזוהים עם הציונות, אך נרמסים כליל לאור המציאות הנלעגת, למשל דמות האב, 'איש עייף וצנום בכובע טמבל שמכנסיו הקצרים מקופלים כלפי מעלה' (עמ' 23). זהו מעין פרודיה על חלוץ, אשר עובד בתור פועל קטיף בפרדס

18 משה צוקרמן, **שואה בחדר האטום - ה'שואה' בעתונות הישראלית בתקופת מלחמת המפרץ**, הוצאת המחבר, תל אביב 1993.

19 שם, עמ' 22. מודגש במקור.

ליד השכונה, ומעולם לא התקדם מֵעמדה זוטרה זו.[20] הוא מתואר חופר גומות סביב עצי הפרי ומשקה אותם בצינור. 'כשאמא לא הסתכלה, גם עישן להנאתו סיגריות, ואת הַבדלים מעך באגודלו וקבר באדמה. בתוך דקות עלו המים וגאו, ומיני שלשולים וחרקים צפו על האדמה הספוגית מעורבבים בבדלי סיגריות רקובים' (עמ' 10).

גם הפרי הלאומי - התפוז - מופיע תדיר בהקשרים המפרקים את הדימוי הציוני. למשל, האם סוחטת תפוזים: 'מיץ טרי זרם קילוחים קילוחים צבעוניים מעטיניה של המסחטה הישנה, מעורבב בגושישים של פרי, גרעינים וחרקים זעירים שפרפרו ברגליהם הזעירות על העסיס' (עמ' 31). היא שולה מהנוזל את החרקים וצועקת: 'בריאות! שכל השונאים יתפוצצו!' היא צרחה, והמיץ זינק אל מפתח השמלה שלה. חיש קל שלפה עוד כדור נגד אסתמה ובלעה אותו' (עמ' 32). הסמל המבריא מסואב בחרקים מעוררי דחייה, וגורם לאם התקפת חנק.

גם המרכיבים ה'קהילתיים' (המבוססים על קשרי דם ושכנות, קשרים 'שבטיים') והמרכיבים ה'חברתיים' (המבוססים על אינטרסים משותפים והסכמיות אשר לתחומים מוגדרים) מעובדים אל תוך התיאור באופנים גרוטסקיים, אשר מחללים את המבנים המקוריים. בהיות המקום שכונה או עיירה הרי הַקשרים הבסיסיים הם קשרים קהילתיים. המְספר מתאר רשת צפופה של קשרים קהילתיים: תוך ־משפחתיים, שבטיים (נחילי דודים המגיעים לביקורים תדירים) לצד קשרי שכנות. אך כל אלו אינם משקפים יחסים של סולידריות, אלא מעוצבים דווקא כביטוי גרוטסקי של קשרי קרבה ושייכות, למשל ביקור הדודים:

'תראה, אורחים באו! שבו לאכול,' צעקה [אימא] אל הדודים שנכנסו היישר אל המטבח.
'אכלנו לפני שיצאנו!' צעק דוד מירזא בכל גרונו, אבל הציץ לסיר בסקרנות.
'אכלנו לפני שיצאנו!' צעקה דודה מינו בקול של ברווזה רעבה.
'אכלנו לפני שיצאנו!' התיישבה דודה ויקטוריה בכל זאת.
'רק משהו קטן,' התחננה אמא במצקת גדושה.'בשביל הברכה.'
'טוב,' נעתרו האורחים לפי כללי הטקס.
[....]
'אתה נוסַעַת לחוס־לארֶס?' הדודים לעסו ושאלו.
'כן,' אמרתי.
'בלי עין הרע,' הפיגה אמא את ענני הספק.
'צריך מְתחוּתֵן!' זללו הדודים שוק צלויה נוספת. 'צריך עושֶׂה כבר שָׁלוּשָׁה ילדים,' אמרו ברשעות.

20 כך מתואר אביו בהמשך הדברים: 'שניהם היגרו לישראל בראשית שנות החמישים עם גלי ההגירה ההמונית [...] אינני יודע איזו ברכה הביאה להם ישראל שאהבו כל־כך, ארץ הכוסברה האבודה שצרבה בבשרם אות של כישלון. אבא נשלח מן המעברה לקטיף הדרים. ארבעים שנה השקה, קלטר, ריסס וקטף את פרדסי התפוזים והאשכוליות בסביבה. הוא הכיר את הגבעות הרכות של השרון טוב יותר מאשר את אשתו וילדיו. שלושה מפקחי עבודה העמידו עליו מעבידיו באותה אגודה שיתופית. שלושתם סבבו בין גזעי הסיד בטנדר שהעמידה לרשותם האגודה, רק כדי להשגיח על אבא שסחב על גבו ארגזי פרי [...] אבא לא החסיר יום בעבודתו, אבל במשך ארבעים וחמש שנה לא התקדם בה כלל'. ראו: אבני־לוי, **דודה פרהומה**, עמ' 299.

'מה אתם רוצים ממנו!' כעסה אמא. 'הוא מלא מחלות,' ירקה נגד ארבע הרוחות. 'לחץ דם גבוה, חשד לסוכרת, שחפת סמויה' (עמ' 34).

הדודים מגיעים לביקור, שמטרתו העיקרית זלילה וחיטוט ביקורתי בחיי המשפחה. מושא הביקורת הוא המְספר, בנם הבכור של המארחים, שכבר סיים צבא ועד כה לא קיים קשרים עם בנות, ובהמשך הדברים אמנם מתבררות נטיותיו ההומוסקסואליות. למרות הציפוי החיצוני של שמירה על 'כללי הטקס והנימוס', הם מסתערים על טרפם, תרתי משמע, מיד לאחר סיום הטקס. בעיני האם, התעניינותם הגסה והמרושעת בחיי המספר היא איום חיצוני החודר פנימה, והיא מנסה להגן על בנה מפני עינם הרעה בשלל אמצעים 'מיסטיים' - יריקות ותיאורים שליליים של בנה להגנה מפני עין הרע.

תבנית זו חוזרת גם ביחסי השכנים. השכונה מאוכלסת במהגרים ממקומות שונים, והיחסים ביניהם עכורים, רוויי עוינות ופחד. אבני־לוי מתאר את ה'קהילה' במיטב המסורת המזרחנית הפולקלוריסטית: שלל דמויות ססגוניות־אקזוטיות של נשים אדומות שער, מכשפות תימניות ופרסיות וגברים מזרחיים תאווי מין ואוכל. עיקר עיסוקם היום־יומי הוא קללות וכישופים הדדיים, הניזונים משנאה, מחשדנות ומפחד:

ומעבר לחלון היתה צדקיה מקללת בקול עבה. היא עישנה נרגילה ושיכלה את רגליה כדרכם של גברים. 'מכשפה לא תחיון', היה אבא מפטיר בכל פעם שראה את טבעות העשן מסתלסלות מבעד לחלונה של התימנייה הקשישה. הפרגיות שלו היו חוצות לפעמים ברוב טיפשותן את גבול החצרות. בבוקר היינו מוצאים פרגית אומללה משוסעת לשניים על הגדר. אבא היה פורץ בשאגות קרב ומחרף את כל התימנים, וצדקיה היתה עונה לו בקללות תימניות חריפות כגרעיני רעל (עמ' 20).

המתח בין התושבים, פרסים מול תימנים מול ניצולי שואה, ממחיש את ההדבקה המלאכותית שיצר השלטון בין יוצאי קהילות שונות ואת הניסיון ליצור מהם 'עם אחד'. תיאור זה עומד בסתירה לתיאורי 'מיזוג גלויות' אחרים המוכרים בספרות. אחד המובהקים בהם הוא **שש כנפיים לאחד** לחנוך ברטוב,[21] אשר מתאר את האופן שעולים מגלויות שונות מתקבצים יחד בשכונה אחת בפאתי ירושלים, ומצליחים מכוח הערבות ההדדית להתגבר על הזרות ולהתלכד לקהילה. זוהי עמדה ציונית מובהקת הנעדרת מן הטקסט שלפנינו, אשר מדגים דווקא את היעדר הזיקה ההדדית בין קבוצות העולים. העֲמדה העקרונית היא של זרות ו'מזרוח' האחר.[22] כך למשל האב מקלל את התימנים ותוהה למה הביאו אותם לארץ, והאם מהסה אותו ואומרת: 'כולנו יהודים [...] אפילו התימנים' (עמ' 27). ואילו ההורים עצמם, ממוצא אפגני ופרסי, מוארים כנלעגים ומגוחכים הן על ידי הדמויות האחרות הן על ידי המספר, שגם הוא מפנים את התיוג העדתי שנכפה על בני משפחתו.

21 חנוך ברטוב, **שש כנפיים לאחד**, ספרית הפועלים, תל אביב 1954. לדיון מפורט: שמעוני, **על סף הגאולה**, עמ' 48-59, 110-121; נורית גרץ, **ניצולי שואה, זרים ואחרים בקולנוע ובספרות הישראליים**, עם עובד, תל אביב 2004, עמ' 121-138.

22 שרשרת האוריינטליזציה תוארה יפה במאמרה של עזיזה כזום, 'תרבות מערבית, תיוג אתני וסגירות חברתית: הרקע לאי השוויון האתני בישראל', **סוציולוגיה ישראלית**, א2 (1999), עמ' 385-428.

השיבוש בסדר הקהילתי נובע אפוא מכך שאין כאן קהילה של ממש, אף לא קהילה מדומיינת, אלא קהילה כפויה, שעיצב הסֵדר החברתי הציוני. הבאתם של אלפי עולים לישראל בשנות החמישים ושיכונם במעברות, בשכונות ובמושבי עולים יצרו מציאות של מרחבים סגורים, שתושביהם נאלצו לקיים יחסי קהילה בשם הלאומיות המתהווה. אחד המאפיינים המובהקים של צורת יישוב זו הוא המעמד החוץ־טריטוריאלי שלה, המסומן באמצעות דימויים שונים, שהחריפים בהם הם קבר או גלות.[23] את היישובים האלה סימנו המנהיגים כחלק מן היישוב המתהווה, וכך גם הגדירם לוי אשכול למשל, שהגה את רעיון המעברות: 'את העולים יש להטיל לחיק הארץ ולחיק תושביה המסודרים, ולא לבודדם, ולא להבדילם, ואז ייקלטו העולים לחיי עבודה בארץ'.[24] אפשר לראות אפוא את מעמדם הדו־ערכי של היישובים הללו, שהם חלק מהמרחב הלאומי, ונפרדים ממנו גם יחד. מעמד אמביוולנטי זה ניכר היטב בעיצוב השכונה ביצירתו של אבני־לוי, שמושתת על שני סדרים סותרים בעת ובעונה אחת - הסֵדר הציוני־לאומי והסדר האוריינטליסטי.

השכונה המוזנחת, הפריפריאלית, מסמנת את זהותו של הילד הגדל בה, ומטביעה את חותמה על אישיותו. תחושת החנק שהוא חווה בשכונה מיתרגמת לכמיהה לפרוץ את גבולותיה, לברוח מן המקום שאינו מכונן כל הרגשה של שייכות, אלא הרגשה של שבר ואי־נראות. קטגוריות הזהות המרכזיות הנבחנות ברומן הזה מסמנות את הפער שאי אפשר לגשר עליו בין מזרחיות לאשכנזיות, הפוגע באפשרותו של המספר להיכנס למרחב הציוני־לאומי כניסה שלמה. כדי להיות חלק ממנו הוא מקצין את הזדהויותיו עם מרכיבי היסוד המכוננים שלו. הדבר ניכר בכל הנוגע להזדהותו עם השואה, אשר נעשית מעין כרטיס כניסה אל החברה הציונית. כך למשל עולה מהדוגמה הזאת, המובאת ברומן השני של אבני־לוי **איש ללא צל** (2007). גם כאן מתוארת דמות דומה של ילד מזרחי, האחוז באובססיה של השואה מגיל צעיר. בשלב מסוים המורה הנערץ מבקש מתלמידי הכיתה לספר את סיפור משפחתם בשואה. למשמע הסיפורים הילד מרגיש את חריגותו: 'והוא כל כך רצה להיות אחד מהם! כל כך רצה שיהיו לו סבים וסבתות שנספו כמנהג יהודים בטרבלינקה!' בן־רגע הוא ממציא סיפור מורכב שמתאר את גורלה של דודתו בשואה ואת הטבעת האוקראינים אותה ואת ילדיה באגם. התמורה לא מאחרת להגיע, 'והמורה הוותיק ישעיהו הוכמן הסיר את משקפיו ואמר - מופלא, טרגי, גורל של יהודים. ואז ניגב את משקפיו והביט בו במבט חדש לגמרי' (עמ' 90). מבט חדש זה חונך את הילד המזרחי אל תוך הזהות הציונית ה'נכונה'.

הפנמת השואה הגורפת שאבני־לוי מציג עולה בקנה אחד עם תפיסתם של מעצבי המודל הציוני־לאומי את השואה. אמנון רז־קרקוצקין מדגיש במאמרו 'גלות מתוך ריבונות' כיצד האידאולוגיה של שלילת הגלות העומדת בבסיס הציונות מצמצמת את ההתייחסות לשואה להיבט אחד מרכזי: 'הצגת השואה כהוכחה לצדקת הציונות וכהצדקה לתביעה לריבונות יהודית בארץ ישראל. "לקחים" אחרים כלל אינם קיימים'.[25] הוא מזכיר את דברי צוקרמן:

23 שמעוני, **על סף הגאולה**, עמ' 79-97.

24 מצוטט שם, עמ' 79.

25 אמנון רז־קרקוצקין, 'גלות מתוך ריבונות, לביקורת "שלילת הגלות" בתרבות הישראלית', חלק שני, **תיאוריה וביקורת**, 5 (1994), עמ' 113-132.

'אפשר אף להרחיק לכת ולטעון, שישראל - כסובייקט קולקטיבי, כיישות מדינית - לא "זכרה" כלל את השואה, אלא הדחיקה אותה מראש, ואימצה את דימויה המיתי (שהפך עד מהרה למושג שחוק וסתמי), כ"הוכחה" ההיסטורית החילונית לזכות הקמתה, קיומה ואופן התפתחותה בכל שלביה.[26] הגיבור של אבני־לוי מפנים היטב, באמצעות סוכנות החִברות המרכזית - מערכת החינוך, את תהליכי המחיקה והזכירה שמכתיבה האידאולוגיה הציונית. מכאן הוא מוחק את סיפורם של בני משפחתו המזרחיים (סיפור שהמחנך אינו דורש כלל), ומכאן הוא 'זוכר' סיפור חדש, הנענה לכל הכללים הנדרשים מסיפור שואה: הדודה, הילדים, אגם הקרח שנבקע והגופות שהוטבעו. עם זאת, עמדתו של אבני־לוי אינה תמימה. אמנם הוא מבטא כמיהה אמתית להיות חלק מהסיפור הזה, אך בה בעת הוא מאיר את 'חינגת הקרבנוּת' הארה אירונית כשהוא מציין עד כמה רצה להיות חלק מן 'המנהג היהודי' להיספות.[27]

זאת ועוד, למרות העמדה שנראה כי היא 'יישור קו' עם המודל הציוני השליט בכל הנוגע לשיח השואה, עוד מרכיבים של הטקסט מערערים שוב ושוב על המודל הזה, וחושפים את מורכבות הווייתו של הגיבור. הוא חובק את זכר השואה, אך מציג את קרבנותיה הצגה גרוטסקית. הוא מציג את קרקע גידולו המזרחי מרחב פוגע (בהתפתחותו העצמית מעצם ראייתו נחות) אך גם פגוע. הדבר מתבטא בעיקר בעיצוב המלא כאב וזעם של אמו המתבטלת לחלוטין בפני הממסד והתרבות האשכנזית. בכייה וכאבה של אמו צרובים בנשמתו עד כדי כך 'שחקקו בה ספרות שחורות של מחנה ריכוז פרטי' (**דודה פרהומה**, עמ' 214).[28] עמדתו כפולת פנים גם בכל הנוגע לעיצוב המרחב הישראלי. מצד אחד הוא אומר: 'אהבותי הגדולות ביותר היו ימי שואה וארץ ישראל השלמה [...] בכל הזדמנות הייתי נוסע להפגנות למען יישוב הארץ ששבנו אליה. כתבתי שירים על נופי יהודה ושומרון. נשבעתי לשנוא את אויבי עמי' (שם, עמ' 140). ומצד אחר הוא אינו מסוגל לחיות בארץ הזאת, ומקונן על גורלה העלוב מרחוק בעודו יושב במרחבים המעטירים של גרמניה או במרחביה של סרביה, שאמנם חרבו במלחמה, אך הם מלאים חיוניות. כך למשל בהיפוך תפקידים מפתיע, דווקא ידידו הגרמני מתפעל מההישגים של מדינת ישראל בזמן קיומה הקצר, ואילו הוא מטיח בו בזעם את כל חולשותיה:

> מדינה שלמה רותחת מחום גיהינומי ומזיהום אוויר קטלני, תקועה בפקקים נוראיים, אנשים נהרגים כמו זבובים והמשק מאבד מיליוני שעות עבודה [...], אלפיים שנה עשינו הכול כדי לחזור לארץ, ועכשיו אנחנו עושים הכול כדי להרוס אותה עד היסוד!' רעדתי בכל גופי. חרון איום שהצטבר במשך שנים (שם, עמ' 238).

26 שם.

27 לדיון נרחב על נושא השואה ביצירתם של כותבים מזרחים ראו: בתיה שמעוני, '"הסימן הכחול היה קעקוע של מספר": על קנאת שואה בספרות המזרחית', **דפים לחקר השואה**, כה (2011), עמ' 191-216; Yochai Oppenheimer, 'The Holocaust: A Mizrahi Perspective', *Hebrew Studies*, 51 (2010), pp. 303-328.

28 בשימוש במוטיב שואה מובהק לתיאור מצבה של אמו הוא מרמז בעקיפין על שקליטת המזרחים לא היתה בעבורם אלא סוג של שואה תרבותית. ראו: שמעוני (לעיל הערה 27).

דרך אחרת להתגבר על 'נחיתותה' התרבותית של משפחתו היא לפרוץ את גבולות העדה והשכונה ולהתכונן לעתיד של הנהגה מדינית. שוב ושוב חוזר המוטיב שהאם 'מועידה' את בנה לגדולות, והדבר יאפשר גם לה להיחלץ מן הנחשלות של עולמה הסגור ולחלום על אפשרויות אחרות: 'גאון שלי, פרופסור' (שם, עמ' 12) היא מכנה אותו מגיל רך מאוד, ונוטעת בו את חלום המנהיגות: 'ראש ממשלה הוא יהיה, הילד הזה' (שם). בהיותו בן 13 הוא כבר מצהיר במבוכה: 'אני אהיה ראש ממשלה', צייצתי פתאום. 'אני אהיה שר החוץ. נשיא המדינה' (שם, עמ' 24). את הסיפור 'אלף מחלות' הוא פותח בהכרה בכישלונו: 'ביום שחציתי את שנתי השלושים הבנתי באחת שלעולם לא אהיה שר החוץ. גם לא שגריר מדינת ישראל בארגון האומות המאוחדות'.[29] במשך כל ילדותו הוא נאחז בתקווה להגיע לתפקיד מדיני בכיר ולחלץ את הוריו ואת עצמו מחיי העוני, 'מהנחשלות שנדבקה לעור כמו כינה' (**דודה פרהומה**, עמ' 25) ומן המקום השולי שתפסו בחברה. בבגרותו הוא מבין שנכשל, שכבר לא יוכל למלא את הייעוד שאליו כוון. חיי הגיבור מנוהלים מתוך חסר מתמיד, מתוך געגוע, מתוך הרגשה של ריק אין־סופי, שצריך למלא ושהוא יודע שלא יתמלא לעולם.

לתבנית המורכבת של זהותו יש להוסיף עוד שכבה, והיא הזהות המינית ההומוסקסואלית. זהות זו, המובאת בעיקר בכתביו הראשונים, מחדדת את מעמדו בתור 'אחר' מוחלט בהוויה הישראלית. כמו שיעל ישראל מתארת:

> הזרות שלו כבן למהגרים הופכת אותו לתלוש אולטימטיבי, שלעולם כבר לא יוכל להתפייס עם עצמו, עם משפחתו ועם ארצו, והדימוי מוכפל על רקע הוויית חייו כגבר הומו, שבעצמו הופך למהגר, ואיפה אם לא בגרמניה. אבני מנסה להדגיש את נקודות החיבור בין התלישות הגלותית לבין זו ההומואית, אך נוצר רושם שהחיבור הזה מודבק ברשלנות: הוא סינתטי מדי, חד־ממדי, ונמהל בפשטנות. בקיצור, האישי והלאומי לא התלכדו כראוי.[30]

ייתכן שזו הסיבה שברומן האחרון של אבני־לוי **שירת החטאים** (2010)[31] עברה סוגיית הזהות המינית לשולי הסיפור, ואילו סוגיית הזהות הלאומית והעדתית התחדדה. כמו שנראה, השינויים הקלים במאפייני הגיבור מסמנים את השינוי העמוק יותר שהספר מציע בכל הנוגע לשאלות של זהות, גלות וריבונות.

שירת החטאים - בין ריבונות לגלות

יצירתו של אבני־לוי מציעה, כמו שראינו, עמדה מורכבת אשר למימוש הזהות הציונית בקרב המהגרים המזרחים. בני דור ההורים מאמצים מתוך ביטול עצמי את העמדה הציונית השליטה, ואילו המספר, המייצג את דור הבנים, חי מתוך עמדה אמביוולנטית - הוא מאמץ ודוחה בעת ובעונה אחת את העמדות הציוניות. למרות העמדה המורכבת, עצם הרעיון הריבוני אינו

29 אבני־לוי, 'אלף מחלות', מתוך: **כנגד ארבעה בנים**, עמ' 11.

30 יעל ישראל, 'המשפחה המזרחית וזהות מינית - כנגד ארבעה בנים', **מאזנים**, 73 (6), 1999, עמ' 59-60.

31 יוסי אבני־לוי, **שירת החטאים**, זמורה־ביתן, אור יהודה 2010.

מתערער. בדיון להלן אבחן את השינוי המשתקף **בשירת החטאים**. כאן מוצעת עמדה חדשה, המטלטלת עד יסוד את כל מרכיבי השיח הלאומי ומעלה על נס את התשוקה לגלות דווקא.

כאמור, נושאי הליבה השולטים בשלושת ספריו הראשונים הם הזהות המינית ההומוסקסואלית, הזהות המזרחית, הנקשרת למרחב הפריפריאלי שהיא התעצבה בו, והזהות הלאומית, הנקשרת בטבורה לשואה ולחורבן. היצירות האלה מתבססות על מרכיבים אוטוביוגרפיים, והן פורסמו בשם בדוי. כאן אפשר לאתר קשר הדוק בין חוויית הזהות של המחבר כ'אחר' - הומוסקסואל ומזרחי - לבין הפריצה שלו ממרחב כולא ומדכא זה באמצעות השיח הלאומי שבמרכזו השואה. בתוך חוויות הילדות המעצבות הוא מסומן בתור התקווה הגדולה של המשפחה להצלחה בעולם האשכנזי, ה'נכון'. והוא עושה זאת באמצעות הזדהות מוחלטת עם הנרטיב הציוני - הן בפן התאורטי - השגת שליטה מוחלטת בשיח השואה הקרבני[32] הן בפן המעשי - שירותו כדיפלומט ישראלי בערי אירופה. השינוי **בשירת החטאים** מתחיל בעיצוב דמות הגיבור. לצד נקודות הדמיון הבולטות - המוצא המזרחי, האובססיה לשואה, מבנה האישיות ה'היסטרי' משהו - אפשר להבחין בכמה שינויים מינוריים - לא עוד פרסי, אלא כורדי, לא הומוסקסואל, אלא סטרייט, הלוקה בחרדת מיניות. כמו הגיבור הקודם הוא יוצא ל'מסע' לאירופה, הפעם לפולין. אבל אין זו שליחות של משרד החוץ (שהדגישה בספרים הקודמים את הזיקה הלאומית), אלא נסיעה למטרות מחקר. הגיבור בועז שעשוע מקבל מלגת מחקר בלימודי תואר שני בהיסטוריה של עם ישראל, ומטרת נסיעתו היא למצוא את היומן (שלא נכתב) של חיים מרדכי רומקובסקי, ראש היודנראט של גטו לודז', שעליו הוא כותב עבודת תזה.

השינויים הקטנים הללו מבשרים על שינוי מהותי יותר שהטקסט מציע: טלטלה מוחלטת בכל הנוגע לתפיסת הלאומיות והריבונות של המחבר. לצורך זאת עליו להרחיק את הדמות מן הדמות האוטוביוגרפית השגורה. הזיהוי נותר מזרחי משום שמצוקת הזהות של הגיבור מקורה בפצע של ה(אי)־קליטה המזרחית אל תוך ההוויה הציונית. הזהות המינית ההומוסקסואלית מסולקת כדי לחדד את סוגיית התלישות של הגיבור כנובעת מן המוצא העדתי. בכך הוא אף מציע עמדה יסודית ומגובשת יותר בנוגע לסוגיה זו: היא אינה קשורה ל'אחרות' המינית, אלא ל'אחרות', שבסיסה דחייה לאומית. הנסיעה לפולין היא נסיעה אל העבר הגלותי דרך שלוש שכבות היסטוריות ושלושה 'חוזי' גאולה מדינית: יעקב פראנק משיח השקר, מרדכי חיים רומקובסקי - ראש היודנראט של גטו לודז' - והדמות הבדויה של יעקב קפלושניק - חוזה פוסט־הרצליאני. נקודת המוצא של הרומן היא איום על קיומה של מדינת ישראל מכאן ומשבר זהות חסר מוצא של הגיבור המזרחי מכאן. שני אלה חוברים זה לזה למסע גרוטסקי ומטלטל, המציף שאלות לאומיות של קיום - מיהו העם היהודי? מי הוא הגיבור היהודי? ומה הפתרון שיימצא להם?

32 שליטה זו מושגת על ידי לימוד אינטנסיבי מגיל מוקדם מאוד של ההיסטוריה של השואה, התמכרות לשירי שואה, הזדהות מוחלטת עם הקרבנות וסיפוריהם ועוד. כמיהת שואה זו היא נחלתו של הגיבור ביצירתו של אבני־לוי כמו גם של יוסי אבני־לוי הסופר הממשי, המצהיר על כך בגלוי במקומות שונים (למשל, בסוף הדבר של **שירת החטאים**: 'השואה - יותר מכל דבר אחר - עיצבה את הזהות שלי כאדם, כיהודי וכישראלי', עמ' 410).

גם **שירת החטאים** נפתח בתיאור הזיקה האובססיבית של הגיבור לשואה. ברגע שהפרופסור מזכיר את מלגת הנסיעה לוורשה הוא נהיה 'בחור חסר מנוחה, שרוצה לנסוע לשם, לגעת בנקודה היא, להשקיט את השדים שמקננים ביערות העד של הנפש - ולחזור' (עמ' 9). הכיסופים לגעת בכור המצרף של החברה הישראלית אינם נותנים לו מנוח. רצף הפעולות- לנסוע, לגעת ולחזור - אמור כביכול להרגיע את שדי הנפש. יש כאן תיאור מרוכז של חוויית האחר, אשר בנפשו פצע שיעלה ארוכה, לדעתו, רק אם יוכל להיות 'שם'. תחושת הנידחות מתחזקת על רקע התיאור של הסביבה החברתית של בועז, אשר דוחה את עצם עיסוקו בשואה בשל היותו מזרחי. בפרקים הראשונים מתוארת שותפתו לדירה, המייצגת את הקול ההגמוני. בשיחות טלפון עם חברותיה היא בזה לאובססיה של השותף המוזר, שהיא מכנה בשמות הקשורים לתקופת השואה:

'הבריחה מסוביבור מדבר לעצמו שוב', קולה של השותפה נשמע מעבר לקיר. 'אני חושבת שהוא קצת קוקו [...] לא יוצא, לא מבלה, לא מדבר על בחורות. רק שואה בראש שלו. אם הוא היה אשכנזי, הייתי אולי מבינה. אבל בחור ממוצא כורדי? במקום לדבר כל היום על לודז' הוא צריך להתעניין בלודז'־רמלה!' היא חירחרה (עמ' 12).

בכך היא מסמנת את מקומו של הגיבור בסביבה החברתית־תרבותית. 'וקטור התשוקה' שלו, אם להשתמש באירוניה בצירוף של שוורץ, לא צריך להיות השואה (המזוהה כנחלת האשכנזים), אלא 'לוד־רמלה', המרחב הפריפריאלי המזוהה עם המזרחים ועם הערבים. דברים מפורשים יותר נאמרים בוויכוח שבועז מנהל עם חבריו ללימודים, שאחד מהם מטיח בו: 'אתם המזרחיים רוצים להרגיש שאתם חלק מהאליטה האשכנזית השלטת, אז מכל הדברים אימצתם לכם דווקא את פולחן השואה' (עמ' 27). זו הסיבה שאף על פי שהוא חי בלב תל אביב, הוא חווה את עצמו כמתגורר 'בבקתה נמוכה בלב טייגה עצומה וריקה [...] סחופת נהי וכמיהות. סביב הבקתה שלו גדלו שיחים נמוכים של עצב. וממש אחרי גבול השיחים החל גבולה של התהום' (עמ' 10), שאליה הוא חושש ליפול אם לא יקבל את המלגה המקווה. זהו תיאור של מרחב טופוגרפי־נפשי, המסמל בעיקר זרות וריק, חוסר אחיזה של ממש במציאות. בתוך הריק הזה הוא נאחז במלגה, שיש לה משמעות קיומית בעבורו, בבחינת להיות או לחדול. לבסוף הוא מצליח לקבל את המלגה בזכות 'התגלות' פנטסטית של שתי נשים, ניצולות מגטו לודז', שהוא מצותת לשיחתן. בעקבות דבריהן של השתיים, שאחרי כן מתברר כי אינן בין החיים, עולה על דעתו הרעיון לחפש את היומן של רומקובסקי, ובכך הוא משכנע את יושב ראש הוועדה לשלוח דווקא אותו, את בועז שעשוע הכורדי, לוורשה.

מבנה הרומן, המתאר לסירוגין שלושה צירי עלילה המתרחשים בזמנים שונים, חושף לפנינו חוויית קיום יהודית גלותית תוססת, המתקיימת לצד 'פלרטוט' מתמשך עם רעיון הריבונות. כפילות זו תיאר ביאליק תכונת יסוד של העם היהודי, והיא מתבטאת בנטייה להתפשטות ולהתרחבות מצד אחד ובשאיפה להתכנסות ולהתאחדות מצד אחר:

אין כאומה הישראלית שואפת להבליע את עצמה בגופות אחרים - וביחד עם זה להשאר בריה בפני עצמה, בריה שאינה בטלה אף באלף. עם הבונה גיטו לעצמו במקומות פזורו, עם המסתגל לצורות חיים של אחרים - [...], עם המסתגל לצורות החיים של כל העולם

כלו ונשאר בכל זאת 'עם לבדד ישכון ובגוים לא יתחשב'.[33]

כפילות זו עומדת בתשתיתו של הרומן שלפנינו. יש כאן שני קווים סיפוריים - הראשון עוסק במסעו של בועז למימוש הישראליות. כאן פועל וקטור התשוקה הציוני המוכר - מן הגלות לישראליות, וזו נקנית באמצעות זיקה אל השואה. הקו הסיפורי השני, המרכזי יותר, הופך את כיוונו של וקטור התשוקה, מארץ ישראל הריבונית אל הגלות. הציר הזה זוכה לפיתוח מורכב ופתלתל בעלילה באמצעות שלושה צירים סיפוריים, העוקבים אחר שלוש דמויות: יעקב פראנק, משיח השקר בן המאה ה־18, חיים רומקובסקי, ראש היודנראט של גטו לודז' בתקופת השואה, ויעקב קפלושניק, דמות בדויה המתגוררת בוורשה בהווה הסיפורי (שנות האלפיים).

המבנה המסורג של הסיפור, הקשרים האנלוגיים בין העלילות והמוטיבים העוברים בשלוש הזירות, ובייחוד קומקום הכסף העתיק, מרמזים על מבנה מחזורי, ולא לינארי, של ההיסטוריה היהודית. חזון הציונות של הרצל נועד לספק פתרון סופי וגואל לעם היהודי, ובכך הוא מציג עמדה טלאולוגית, ואילו ה'חזונות' המוצגים כאן, טיבם הפרודי והמבנה המחזורי שלהם מציעים עמדה אנטי־טלאולוגית במובהק. שלושת צירי העלילה הם שלושה נדבכים היסטוריים הבוחנים את תשוקת הריבונות היהודית, אך בה בעת חותרים תחתיה, ומציגים אותה במלוא מופרכותה.

חוזים והוזים - גאולת ישראל בפולין

בכל אחד מצירי העלילה קם מלך ליהודים מטעם עצמו, ומבקש להציע לצאן מרעיתו גאולה ריבונית. המספר מתחיל את תיאור גלגוליו של יעקב פראנק מאז היותו נער צעיר, הנוסע לסלוניקי עם אביו בשנת 1739. בתיאור המסע משוקעים אזכורים מקראיים ברורים. למשל, האב פונה לבנו: 'יעקב, בני יחידי אשר אהבתי. עוד מעט נגיע למחוז חפצנו' (עמ' 18) במשפט המרמז לעקדת יצחק, ושאלתו של הבן 'לארץ כנען אנחנו הולכים?' (שם) הקושרת בין מסעם למסעו של אברהם אל הארץ המובטחת. שתי הפרשיות הללו הן מצע דיאלקטי, שעליו מושתתת ההיסטוריה של עם ישראל. מכאן סיפור העקדה המשוחזר שוב ושוב לאורך ההיסטוריה היהודית - בפרעות, ברדיפות ובשנאה, שהגיעו לשיאן בשואה. ומכאן ההבטחה לפתרון גואל, להגעה סופית ומוחלטת אל הנחלה הריבונית. אבל האב נאלץ לאכזב את בנו: 'לא [...] לארץ כנען נלך רק לאחר מותנו, כמו כל היהודים' (שם).

מִדברים אלו עולה חוסר הממשות של ההבטחה המקראית (אותו הפער שניסחו גורביץ' וארן, אם כי ניסוח אחר), אשר מחייב כל אחד מן הגיבורים לנסות לפתור את שאלת הקיום הריבוני בתוך הגלות. בציר ההווה הסיפורי זהו יעקב קפלושניק, יהודי פולני, ניצול שואה, הארכיבר הראשי במכון היהודי ההיסטורי של ורשה, אשר חוזה מדינה. בביקורו הראשון של בועז במכון הוא חושף לפניו את תשוקתו להקים מדינה בפולין דווקא משום הקֶשר המטפיזי המתקיים, לדבריו, בינה לבין היהודים: 'פולין היתה עבורנו מולדת במשך קרוב

33 חיים נחמן ביאליק, 'על השניוּת בישראל', פרויקט בן־יהודה: http://benyehuda.org/bialik/dvarim08.html.

לאלף שנה. ארץ יהודית, ממלכה משלנו. עשרות ערים ועיירות מלאות יהודים היו כאן' (עמ' 55). ואף על פי שהיהודים נכחדו, הארץ עודה מתגעגעת אליהם. הרעיון שלו 'פשוט': 'שייתנו לנו עשרים ואחד אלף קילומטרים פולניים, ונחזור לכאן [...] כאן המקום שלנו, [...] לא בתוך פראי האדם האלו במזרח התיכון. רק כאן!' (עמ' 55-56) קפלושניק מייסד את התנועה הגָּלִיצִיונית כדי לממש את תכניתו, ופונה במכתבים מלאי להט לנבחרי ציבור מפולין ומכלל אירופה, ומבקשם לסייע לו. במכתב ארוך אל נשיא הרפובליקה של פולין הוא מתחנן שיעזור לו להציל את העם היהודי, אך אבסורד הוא שבתוך הבקשה לפתרון גואל טמונה גם מופרכותו. הוא מסביר: 'פולין היא אחת משתי המולדות שלי! כל חיי אני נודד בין שתי המולדות הללו, פעם הנה ופעם הנה, ולמנוחה סופית לעולם אינני מגיע!' (עמ' 179) לאמור, גם אם תיווסד מדינה יהודית בפולין, לא יימצא פתרון למצב הגלות המתברר נצחי.

תכניתו מעובדת לפרטים, והוא מסמן את חבל הארץ המדויק שהוא מבקש ליישב בו את היהודים: גליציה, מחוז פוד קארפאטסקייה, בגבול סלובקיה ואוקראינה. 17,844 קילומטרים רבועים של מעיינות מים, יערות עד והרים. אמנם הוא מודה כי תכניתו נשמעת מטורפת, אבל כל רעיון גדול מתחיל בניצוץ של טירוף. קיימת זיקה פרודית ברורה בין התכנית המדינית הגליציונית לבין התכנית הציונית המדינית נוסח הרצל ונורדאו. קפלושניק מציע את התכנית לאחר שחווה את כישלונו של הרעיון הציוני. בהיותו בן עשר נסע עם הוריו לארץ ישראל, לאחר שאיבדו את כל משפחתם בשואה. נסיעתם ארצה לא לוותה התרגשות ציונית. כששאל קפלושניק את הוריו לאן נוסעים, הם ענו 'לארץ אחרת'. שם לא יַפלו אותם לרעה רק משום שהם יהודים. שוב גם כאן מועמדת התבנית המקראית של המסע לארץ המובטחת באור מפוקפק. כשם שפראנק שואל את אביו לאן נוסעים, ומתאכזב לגלות כי נוסעים למקום אחר ולא לכנען, כך גם הוריו של קפלושניק מנמיכים ציפיות לקראת נסיעתם לציון. ואכן, הארץ החדשה מקבלת אותם באדישות, אם לא בשנאה: 'בארץ החדשה לא היו יער, נהר וענבים. שמש אינסופית, לבנה כמעט מרוב שנאה, היתה תלויה באמצע השמים כאילו גמרה אומר לשרוף את הכול. הם קיבלו דירת שיכון צחיחה בפאתי עיר עולים ששמה צחיח לא פחות' (עמ' 97). מהר מאוד חודר הייאוש לחיי המשפחה הקטנה, והאם נכנעת ראשונה ומציעה לאב לחזור לפולין. 'אנחנו לא גיבורים גדולים,' (עמ' 99) היא אומרת לו. ואולם הוא מוסיף ומתעקש: 'מי שחוזר לשם הוא פחדן. אנחנו פתחנו דף חדש! אנחנו יהודים אחרים לגמרי!' (שם), אבל עקבות החזון הציוני ובניית האדם החדש דוהים במהרה, והמשפחה חוזרת לפולין.

חזונו של קפלושניק להקים מדינה בגליציה הולם את מידותיו של מי שאינו נמנה עם יהדות השרירים. דמותו מעוצבת כדמות היהודי הישן, הגלותי. נמוך קומה, נרמס על ידי אשתו הנמרצת והלא צפויה, פתטי בנוהגו, נשי משהו. כל אלה מנוגדים בתכלית לדמות העברי החדש והחזק שילדה הציונות. חרדותיו הקיומיות מתבטאות במכתב שהוזכר לעיל, שהוא חוזה בו את קִצה של מדינת ישראל בעוד שואה, הפעם שואה טכנולוגית מתוחכמת - התקפות טילים, נשק גרעיני. למרבה האירוניה היחיד שמגיב למכתביו הנואשים הוא מנהיג אנטישמי; זה משבח אותו על רעיון הטרנספר מרצון שהוא מציע ליהודי ישראל משום ש'הקמת המדינה

הגזענית הנקראת "ישראל" היתה אחד הפשעים הנוראים ביותר אשר בוצעו בעת החדשה. עם שוחר שלום גורש מאדמה שעליה חי במשך אלפי שנים' ומשום ש'אין לציונים זכות כלשהי על אדמת פלשתינה' (עמ' 364). ההווה הסיפורי מציג אפוא את כישלונו של החזון הציוני נוסח הרצל. יותר מיובל לאחר הקמת מדינת ישראל התחלפה האנטישמיות המסורתית באנטישמיות מודרנית, שעיקריה שנאה כלפי הציונות ודה־לגיטימציה של מדינת ישראל והזכות ההיסטורית עליה. במרכז העלילה יעקב קפלושניק מבשר על שובו של היהודי הישן, הנרדף, אחוז באובססיה לפתרון ריבוני, אשר נדמה כחזון תעתועים.

גם הציר העלילתי השני של הרומן מציע חזון מדיני גרוטסקי. במרכזו עומד מי שכונה 'מלך היהודים', מרדכי חיים רומקובסקי, ראש היודנראט של גטו לודז'. בועז מתחקה במסעו לוורשה אחר דמותו השנויה במחלוקת,[34] וניזון מעדויות, ממסמכים ומתמונות שהוא מאתר בארכיונים שהוא מבקר בהם. בשלב מסוים נמצאת לו עדות ממשית היישר מן התופת. מתברר שמישהו מוכר באמצעות אתר מכירות באינטרנט חפצים אותנטיים מן הגטו, חפצים קטנים - פעמון אופניים חלוד, שטר כסף שהנפיק רומקובסקי ועוד. בועז קונה את אחד הפריטים, וכך יוצר קשר עם האיש - אדם גרושקה - ומדובב אותו. מתברר שהאיש התגורר כילד בגטו, והיה בן חסותו של רומקובסקי לאחר שהתייתם מהוריו. בסיפורו הוא חושף את חיי הגטו, ומאיר את רומקובסקי באור אנושי מאוד, ואת עיקר הביקורת סופגת דווקא מזכירתו דורה פוקס.

מה שחשוב לדיון שלפנינו הוא שרומקובסקי התמודד עם תנאי המציאות הבלתי אפשרית כשהקים 'מדינה' משלו בגטו. כך עולה במפורש מן העדויות ההיסטוריות: 'לא עשו בגיטו שום דבר בלעדיו ונגדו. הוא היה מושל, דיקטאטור. קראו לו: מלך. למה מלך? מפני שהוא עשה מיניאטורה של מדינה. הוא עשה מה שהוא רצה'.[35] וכן: 'היו בתי־יתומים, בתי־אבות. הכל כמו במדינה. הכל מאורגן'.[36] דמותו של רומקובסקי ברומן מעוצבת בנאמנות לעדויות האלה. בהיות בועז במטוס בדרכו לוורשה, הוא מעיין במסמכים שמהם עולה תכניתו המדינית ארוכת הטווח של רומקובסקי: 'עדותו של הניצול נירנברג: "רומקובסקי אמר למזכירה שלו, פוקס, "היטלר ינצח במלחמה הזאת. או אז תעמוד לפנינו בעיית פתרונה של שאלת ארץ ישראל. היטלר יקדיש לנו שטח שבו יוכלו יהודי אירופה להסתדר... גם בברלין יודעים את שמי! ימסרו לי את השלטון על היהודים. אסדר שם מדינה לדוגמה"' (עמ' 40).

מכאן עולה שלא זו בלבד שרומקובסקי ייסד מדינה אוטונומית (לכאורה) במתחם גטו לודז', והציב את עצמו שליט יחיד, אלא שאף היה לו חזון לטווח הרחוק. הוא האמין כי לאחר שינצח היטלר במלחמה, הוא ירצה לפתור את בעיית היהודים, ויקצה להם שטח לשם כך. טיבו של השטח אינו ברור, אם יהיה באירופה או בארץ ישראל, אך מכל מקום מי שישלוט בו לאחר שהוכיח את עצמו בתור מנהיג ראוי ומשתף פעולה למופת עם השלטון הנאצי יהיה

34 ראו: שמואל הופרט, 'מלך הגיטו: מרדכי חיים רומקובסקי, זקן ההודים בגיטו לודז'', **קובץ מחקרי יד ושם**, יט (תשמ"ד), עמ' 99-124; לזלי אפשטיין, **מלך היהודים** (תרגם מאנגלית חיים גליקשטין), זמורה־ביתן, מודן, תל אביב 1981.

35 מצוטט בתוך: הופרט (לעיל הערה 34), עמ' 102.

36 שם, עמ' 107.

רומקובסקי עצמו, אשר יסדר שם 'מדינה לדוגמה'. גם כאן יש אזכור פרודי משהו לתכניתו המדינית של הרצל, אשר פורש בספריו **מדינת היהודים** ו**אלטנוילנד** את חזונו להקמת מדינה אוטופית, המושתתת על ערכים של שוויון, צדק וקדמה. חזונו של רומקובסקי עלה באפר, כמו מאות אלפי 'נתיניו', שנשלחו לאושוויץ בלי התנגדות בשעה שהוא עצמו נאלץ לעלות לקרון הרכבת עם יתרת יהודי לודז', ונשלח לקרמטוריום באושוויץ.

גם הציר העלילתי השלישי, החושף את קורותיהם של יעקב פראנק ובני עדתו, מזכיר את חזונו להקים מדינה ליהודים. כך למשל שלומית, אשתו של יעקב קפלושניק, הכותבת דוקטורט על אודות פראנק, מציינת: '"אתם ידעתם שגם פראנק חלם על מדינה יהודית בפולניה, בדיוק כמו יעקב שלי?" [...] כמו שהוא כותב מכתבים לנשיא פולין ולנשיא האיחוד האירופי כך יעקב פראנק פנה לארכיהגמון של לבוב, דמבובסקי, והציע לו להקים ממלכה יהודית, בתנאי שהוא יהיה המלך שלה, כמובן, ושכל הנתינים יתנצרו' (עמ' 127). עדתו של פראנק מורכבת מאנשי השוליים של הקהילה היהודית, קבצנים, סרסורים, גנבים וזונות. אלה נודדים אתו, ובולעים בהתרגשות את תוכחותיו ואת תורתו הכופרת בעיקרי היהדות. הוא נראה בעיניהם משה, המעניק להם מחדש את תורת האלוהים, אלא שכעת היא מושתתת על חוקים אחרים, בראש ובראשונה על החטא: 'החטא הוא ראשית גאולתנו ופדות נפשנו! החטא הוא אל"ף, הכפרה היא בי"ת והגאולה היא גימ"ל. [...] החטא הוא בראשית. בראשית חטא אלוהים את השמים ואת הארץ!' (עמ' 151) פראנק מבקש להתחיל מבראשית, להפוך את סדרי היהדות על פיהם, ולהוביל את בני עדתו 'לארץ כנען החדשה' (שם).

מהו טיבה של 'כנען' זו? לאורך הרומן מוזכרת כמה פעמים תשוקתו של פראנק להקים ממלכה חדשה, להיות למלך. לאחר שהוא מתנצר עם מאות מבני עדתו (קודם לכן הוא התאסלם), מלשין עליו בן חסותו - לודביק הפולני - באוזני המלך הגרמני השולט בפולין כי הוא מתעתד להקים ממלכה יהודית בפאתי פולין, לאחר שיחריב כל עיר שאליה הוא מגיע. על כך הוא נענש בעונש של 13 שנות מאסר בבית האסורים של צ'נסטוחובה.[37] את טיבה של תכניתו לא מפרט פראנק עצמו, אלא דמות אחרת ברומן. בציר ההווה הסיפורי חוקרת שלומית, אשתו של קפלושניק, את תולדותיו של יעקב פראנק. לצורך כך היא נעזרת בנזיר ישועי, מומחה לחקר התנועה הפראנקיסטית, שחשף תעודה נדירה, המתעדת את חייו ואת רעיונותיו של פראנק. בדואר אלקטרוני שכותב לה הנזיר הוא מתנצל שאינו יכול להעביר לה עותק של התעודה שעוררה מבוכה בכנסייה, אבל הוא מתאר את תכניתו המדינית של פראנק. הדברים שהוא כתב דומים מאוד לדברים שכתב יעקב קפלושניק במכתביו הקודחים לאישים פוליטיים ודתיים, ובהם הוא מבקש להקים מדינה בפולין. פרנאק, על פי דברי הנזיר, 'רצה לשנות את היהדות מבפנים [...] ולהוביל את העם היהודי המפוזר והתועה אל ארץ מובטחת חדשה לגמרי. מהי אותה ארץ מובטחת? יש לכך תשובה מיידית פשוטה - פולין' (עמ' 240), משום ריבוי האוכלוסייה היהודית בפולין במהלך המאות השמונה עשרה והתשע עשרה. אבל זו רק תשובה חלקית, והוא מוסיף:

אבל יש גם תשובה אחרת. זכרי את הדברים המפתיעים שאמר פראנק עם שחרורו ממבצר

37 ראו: אבני־לוי, **שירת החטאים**, עמ' 207-208.

צ'נסטוחובה. אינני מכיר פרשנות מקורית כזו של מנהיג יהודי אחר לביטוי 'העם הנבחר'. יש משהו מהפכני ואפילו גאוני ב'דרשה על ההר'[38] של פראנק. העם היהודי 'נבחר' על ידי האל [...] לא משום שהיה עם טוב, חזק ומשובח יותר מבחינת איכויותיו - אלא דווקא בגלל ההפך הגמור מכך. משום שהיה חלש יותר משאר העמים, פסיבי מאד, נשי באופיו, כנוע וצייתן. על פי התזה של פראנק, הארץ המובטחת אינה דווקא טריטוריה במובנה הגיאוגרפי, אלא במישור הרעיוני. פראנק ראה את עצמו כמשה רבנו החדש, שיוציא את העם היהודי מטריטוריה נפשית של מוסר, מעשים טובים, למדנות ומתן בסתר, אל ממלכת יצר פראית ומרתקת, שבה העם היהודי יהיה עם ככל העמים: אלים, רע ומנוול! (עמ' 241).

במכתב אחר הוא מוסיף כי פראנק היה אנרכיסט והאמין כי רק לאחר שיגיעו בני האדם אל ביבי נשמתם, רק אז יתאפשר קיומו של עולם חדש וטהור, שהוא מכנה אותו 'כנען החדשה' (עמ' 361).

מה שעולה מדברי הנזיר הוא תפיסה ריבונית כפולה. האחת היא טריטוריאלית, פולין היא פתרון לעם היהודי בהיותה מדינה יהודית ממילא. האחרת, והחשובה יותר, היא ריבונות נפשית, שמשמעותה המרכזית היא שחרור, ניתוק מן העולם המוסרי הערכי של היהדות המסורתית ושינוי מוחלט של שיטת החשיבה והאמונה. רחל אליאור אומרת על עמדתו של פראנק שהיא עמדה מורכבת בעבור העולם היהודי:

הגדרת העולם החדש שהוא בא לתאר נעשית בזיקה לעולם הישן שמתנכרים לו וניזונים ממנו בעת ובעונה אחת. [...] לשון הסמלים והדימויים הופכת פעמים רבות את היוצרות ומשנה משמעויות וערכים, אך מקורה הן על דרך ההיפוך הן על דרך האימוץ הוא בעולם היהודי [...]. חציית הגבולות הדתית־תרבותית מאפשרת זווית ראייה בלתי מצויה של אדם העומד על הסף בין שני עולמות ופטור ממערכת נורמטיבית מחייבת.[39]

דמותו של פראנק היא אפוא דמות לימינלית, אשר נמצאת מחוץ לסדר החברתי היהודי ועם זאת מתייחסת אליו באופן דו־ערכי, ביחסים של משיכה ודחייה, הזדהות וניכור.[40]

שלושת קווי העלילה מציעים אפוא שלושה 'ביצועים' של המסע לארץ כנען, שלוש אפשרויות פרודיות על חזון הקמת מדינת היהודים. אך במרכז הסיפור המקראי בפרשת 'לך לך' עמד אברהם, ואילו כאן מקושרים לפחות שניים מסיפורי החזון לדמותו של משה

38 באחרית דבר של הספר מוסר אבני־לוי כי בתיאורו של יעקב פראנק הסתמך על קריאת החיבור **דברי האדון** (חיבור שנכתב בשלהי המאה ה־18, ובו רשמו מאמיניו של פראנק את דבריו כנתינתם, ללא צנזורה ועיבוד - ראו בהמשך: אליאור). עוד הוא מוסר כי תיאר את פרקי חייו על פי העובדות ההיסטוריות הידועות, אך עיבד אותם בדרך ספרותית. הדרשה שנושא פראנק על ההר אינה אירוע שהתרחש, עם זאת תיאורו של הנזיר את התזה של פראנק נאמן לדברים העולים מן החיבור.

39 רחל אליאור, "ספר דברי האדון" ליעקב פראנק: אוטומיתוגרפיה מיסטית, ניהיליזם דתי וחזון החירות המשיחי כריאליזציה של מיתוס ומטפורה', בתוך: הנ"ל (עורכת), **החלום ושברו: התנועה השבתאית ושלוחותיה - משיחיות, שבתאות ופראנקיזם**, דברי הכינוס הבין־לאומי השביעי לחקר תולדות המיסטיקה היהודית לזכר גרשם שלום, ב, האוניברסיטה העברית בירושלים, ירושלים תשס"א, עמ' 471-548.

40 שם.

רבנו. פראנק מדומה למשה: 'ובת קול יצתה מן המים, "משה רבנו אתה, ניצב לבדך מול ים סוף"' (עמ' 148) וכן 'התרגשות עברה בקהל, כאילו מעמד מתן תורה הגיע, ומשה החדש, הוא האדון יעקב פראנק, יעלה בהר' (עמ' 151). דמותו של משה נקשרת גם לקפלושניק, אף שבעקיפין. עם הגיעם של ההורים לארץ הם מקבלים דירה בשכונת עולים. הם מטפסים בכבדות במדרגות, והאם תוהה היכן המעלית, ועל כך משיב האב באירוניה: 'כשמשה עלה להר סיני, את חושבת שהיתה לו מעלית?' העלייה לארץ אינה נקשרת לאברהם כנדרש, אלא למשה דווקא. החיבור ה'חורק' בין התשתית המקראית לבין העיבודים המחודשים שלו כמו שהם מוצעים כאן הוא בעל משמעות. שלא כאברהם, שניתנה לו ההבטחה האלוהית לרשת את ארץ כנען, לא זכה משה, שהוביל את העם במדבר, להיכנס אל הארץ, אלא מת ונקבר על סְפה.

בין דמויות ה'חוזים' יש עוד קווים אנלוגיים. שלושתם מייצגים דמויות שהן בעת ובעונה אחת הכול ולא כלום, שליטים מוחלטים ועבדים נרצעים. כך יעקב פראנק הוא מנהיג נערץ בעיני מאמיניו, וסוחף אותם אחריו לעולם משיחי הזוי, שעיקרו כפירה בכל הערכים המסורתיים. אך בה בעת, ומשום שהוא מערער את הסדרים הקיימים, הוא אדם נרדף שחי בשולי החברה, שנוא על ידי היהודים, הנוצרים והמוסלמים.[41] רומקובסקי בא כביכול מעמדה הפוכה. בתוך עולם כאוטי, שהתערערו בו לחלוטין הסדרים החברתיים, הוא מנסה ליצור אי של יציבות. הגטו מתנהל כממלכה אוטונומית שרומקובסקי שולט בה שליטה מוחלטת, שתושביו מכנים אותו מלך, נשיא, זקן־היהודים: הוא מנפיק שטרות כסף עם דיוקנו, הוא מוציא עיתון יומי המתעד את חיי היום־יום בגטו, הוא מפעיל רסורטים - בתי מלאכה שבהם עבדו מרבית תושבי הגטו מתוך אמונה שרק כך יוכל להצילם. בגטו המשיכו לפעול גם בתי ספר, צרכניות, משטרה.[42] נדמה כי כוח השלטון שלו מוחלט, והוא מעורר אימה בכל רחבי הגטו, אך אין זה אלא כוח מדומה. בעיני הגרמנים הוא עוד יהודי המשרת את צורכיהם. מיטיבה לתאר זאת שרה זיסקינד בזיכרונותיה: 'חיים רומקובסקי היה ממש מלך אבסולוטי [...] הוא היה כל־יכול. עם זאת, אצל הגרמנים הוא לא היה כלום. הם יכלו להרים עליו יד או מקל, להרביץ לו, להרוג אותו'.[43]

גם יעקב קפלושניק מעוצב באמצעות כפילות זו של אומניפוטנציה ואימפוטנציה. מכאן הוא חווה את עצמו כמנהיג ציוני רב־עצמה, המבקש לחולל מהפכה בחיי העם היהודי. אונותו נחשפת בתכניותיו הגדולות, במכתביו הכתובים בתנופה גרנדיוזית ובלהט משיחי, בפנייה אל שועי עולם. אך בו בזמן הוא מוצג במלוא עליבותו הפתטית במערכת יחסיו

41 על דמותו השנויה במחלוקת כמו שהיא מוצגת במחקר המודרני ראו: שם, עמ' 482-483.

42 כל אלה נחשפים בספר על ידי סיפורו של אדם גרושקה, שבועז מתוודע אליו בחיפושיו אחר היומן של רומקובסקי. אדם מספר את סיפורו כילד יתום בגטו, שאימצו רומקובסקי, ויכול להתוודע לחייו מקרוב. חשוב לציין שבתיאור שתי הדמויות ההיסטוריות - יעקב פראנק וחיים רומקובסקי - אבני־לוי נשען על עובדות היסטוריות, אך שילב את פרשנותו הספרותית ואת דרך ראייתו. שתי הדמויות, המוארות במחקר ההיסטורי הארה שנויה במחלוקת, זוכות לעיצוב החושף את המורכבות של דמותן ושל הסיטואציה ההיסטורית שהן נמצאות בה.

43 מצוטט בתוך: הופרט (לעיל הערה 34), עמ' 101-102.

עם שלומית אשתו, המיוצגת כעין פם פטל. כזו היא בעיניו של פיוטרק, בחור פולני צעיר ובתול, המגלה כי שורשיו יהודיים. הוא חושק בשלומית: 'אלוהים! אילו שדיים כבדים ונהדרים יש לה, כנעניים, גדושים פריון וחושניות', והוזה את עצמו 'בחור צעיר משגל אישה אינסופית' (עמ' 157). עצמתה מנכיחה מיניה וביה את עליבותו של קפלושניק, המתואר איש נמוך קומה ונלעג. באחד מפיתולי העלילה הוא חושד ששלומית מנהלת יחסים אינטימיים עם הנזיר המסייע לה בעבודתה. הקנאה משתלטת עליו, והוא מגיע לעיר מגוריו של הנזיר כדי לכלות בו את זעמו. הוא אינו יודע כי בשעה שהוא מחפש את הנזיר אשתו נמצאת בביתו של פיוטרק, הצעיר יפה התואר, אשר סוף־סוף מצליח לממש את תאוותו. את התנהגותו ההיסטרית של קפלושניק מתאר הנזיר בדואר אלקטרוני שהוא שולח לשלומית:

> לטענתו של האיש שהזדהה כבעלך, חטפתי אותך ממנו במרמה והחבאתי אותך בין אוצרותי. יתרה מזו, האיש עקב אחרי עד לבניין המגורים שלי [...] וגם ברגע הזה ממש שאני כותב לך את המייל הזה, הוא יושב מאחורי אבן נמוכה - ספק מסתתר, ספק אורב לי - ובוחן את תנועותי באופן נוגע ללב במיוחד. נדמה לי שהוא גם מזיל דמעה ומכה על חזהו בתנועות קינה אופייניות, שלפעמים ניתן לראות בבתי הכנסת שלכם (עמ' 361).

הנזיר מתאר את האיש מתוך אמפתיה, אך בה בעת מצליח להאיר באמצעות המבט הזר, החיצוני, על נוהגי התפילה והקינות היהודיות, את הפתטיות הנלעגת של התנהגותו.

עוד מאפיין משותף לכל דמויות ה'חוזים' הוא עקרותם או אי־המשכיות הזרע. שלומית ויעקב מנהלים חיי נישואים ארוכים ללא צאצא, חיים רומקובסקי לא הוליד ילדים,[44] ואפילו פראנק, שאחד מעיקרי תורתו היה חופש מיני, לא הותיר פרי בטן. כך הנזיר המומחה מסכם את גורלה של כת הפראנקיסטים:

> עם מותה של הגבירה הצעירה אווה, בתו הבכורה של דון סניור יעקב פראנק[45] [...] בא לכאורה הקץ על כת הפראנקיסטים. שני בניו הנותרים של האדון, יוסף ויעקב שנולדו בארמון אופנבאך, מתו בזה אחר זה. בת פעוטה אחרת אומצה על ידי פולנייה חשוכת ילדים, וגודלה כקתולית לכל דבר. המשפחה נכחדה לכאורה מעל האדמה. לכאורה, הדגשתי, משום שצאצאיו של דון סניור פראנק נותרו מפוזרים על פני הארץ כולה, מפודוליה ועד סלוניקי, מבלי שהבנים והבנות ידעו אביהם מולידם מיהו (עמ' 309).

לקראת סיום הדיווח מוסיף הנזיר פרט מעניין, אשר לפיו הבת הצעירה שגדלה בחיקה של משפחה קתולית היא סבתו של 'אבי האומה הפולנית, המרשל יוזף פילסודסקי! טענה

44 אבני־לוי, **שירת החטאים**, עמ' 43.

45 ראוי להזכיר כי על פי הרומן אווה היא בתו הביולוגית של רעו של פראנק לודביק, אשר עיבר את חנה, אשתו של פראנק, בשעה שפראנק יצא למסעותיו.

בעלת משמעויות דרמטיות ביותר לגבי הלאומיות הפולנית המודרנית׳ (עמ׳ 310).[46]

כל המאפיינים המקבילים הללו מורים על דמויות שתכונת היסוד שלהן היא ההיברידיות, הריבוי, הגם וגם. עצם זה ששום חוזה לא הותיר אחריו פרי בטן מחזק את הכיוון ההיברידי שאליו חותר הטקסט ולא את הכיוון הטהרני. המודל החברתי המשתקף כאן אינו מודל הקהילה המשמש מודל של התכנסות, אלא מודל דיפוזי של התפשטות והתרחבות, מודל אשר חותר תחת המבנים הלאומיים והריבוניים, שעיקרם אחדות של גזע ומוצא.

ערבוביה של זהויות מכאן - והתיקון מכאן

הרומן מציע אפוא שלושה ביצועים כושלים של רעיון הריבונות היהודי האמור להתממש בהקמת מדינה יהודית בפולין. יתרה מכך, הרעיון אינו מוצג כרעיון חדש, אלא מתבקש מן הַקשרים העתיקים בין היהודים לפולנים. הקשרים האלה צפים אל פני השטח מתוך המעמקים שאליהם הודחקו בעקבות השואה ובעקבות חורבנו של פראנק. הנה למשל דמותו של פיוטרק הפולני יפה התואר, שמתברר לו לפתע כי סבתו היתה יהודייה, ובערוב ימיה היא נזכרת בשפת אמה, יידיש, ובמוצאה היהודי. עירוב הזהויות והדמים מתברר גם מן הדיווח על אודות גורלם של צאצאי פראנק, שלפיו הבת שגדלה כקתולית היא סבתו של אבי האומה הפולנית, ולכן דמו של פראנק מוסיף לזרום בעורקי הפולנים. שלושת הרבדים ההיסטוריים המתוארים מייצרים מארג דיפוזי, רב־זהויות וקשרים פנימיים, שבאמצעותם מיוצגת הגלות כמרחב בעל אפשרויות חיוניות של התפשטות והתרחבות.

על רקע זה מתחדדת דמותו החריגה של בועז. בתוך מארג העלילות והדמויות הפועלות בטקסט בועז הוא הזר היחיד, האחר המוחלט. הוא זר, הואיל ואינו שייך למורשת הסבל ה׳לגיטימית׳ - זו של השואה והאנטישמיות. בהיותו ממוצא כורדי ועיראקי, שואלים אותו שוב ושוב לפשר העניין שהוא מגלה בשואה: פינצ׳וק, יושב ראש ועדת המלגות;[47] קפלושניק במפגש הראשון ביניהם;[48] אגניישקה, חברתו הפולניה;[49] שלומית, אשת קפלושניק. שלומית מנסחת את השאלה בצורה החדה ביותר: ׳יש לכם, המזרחיים, עליצות טבעית ושמחת חיים [...] ניחא אנחנו, יוצאי השואה. אבל למה אתה? [...] למה החלפת את אהבת החיים האוריינטלית של השבט שלך בהתמכרות האשכנזית לסבל?׳ ובהמשך הדברים היא מוסיפה: ׳המאכלים העיראקיים, הכורדיים והפרסיים מלאים צבע! מלאים ריח! ססגוניות! אהבה! [...] הקסם המזרחי הוא התענגות טהורה על הנאות החיים׳. (עמ׳ 130-131).

תיאורה האוריינטליסטי את המזרח הצבעוני ומלא החיים עומד בניגוד מובהק לתיאורי העצב והאומללות המאפיינים את חיי המשפחה של בועז. כאשר בועז מבקש להבין מדוע דווקא הוא

46 כל המידע הנמסר במכתב הזה מבוסס על התעודה המסתורית השוכנת בגנזכי הכנסייה, ואשר בעקבות המידע שיש בה ראשי הכנסיה מסרבים לפרסמה. חשוב לציין כי מסמך זה אינו קיים, והוא חלק מן המבדה הסיפורי.

47 ראו: אבני־לוי, **שירת החטאים**, עמ׳ 31.

48 ראו: עמ׳ 55, שם הוא מנחם אותו באמירה הזאת: ׳לא משנה היכן נולדנו, כולנו בעצם פולנים׳.

49 עמ׳ 292.

לוקה ב'הולוקוליטיס' (עמ' 292), כמו שהוא מכנה את אובססיית השואה שלו, הוא נותן לכך שתי תשובות. שתיהן קשורות לסבל, האחד פרטי משפחתי, הנקשר לזכרון חיי הסבל של אמו לאורך ילדותו, ולעליבותם החברתית והתרבותית של הוריו,[50] והאחר לאומי, והוא נקשר להזדהותו עם קרבנות השואה. הסבל משמש לו יסוד מעצב ומתווה את המשך קיומו. **בדודה פרהומה** הוא מנסח את הדברים כך: 'הלב לא היה שמח. ההנאה היא חטא והסבל קדוש, למדתי ממנה [מאמו]. מאחורי רגע של אושר מסתתרת נקמתו של הרע. למדתי ממנה, שאם טוב לי ולו לרגע, מישהו ישלם את המחיר. שהסבל שלי עשוי לגאול אותה' (עמ' 208, ההדגשה שלי).

השליחות הגואלת של הסבל מתבררת גם מן ההסבר שהוא נותן לאגניישקה **בשירת החטאים**, שלפיו באחד מספרי השואה שקרא נחשף לפתק שכתבה אישה שנשלחה למוות, ובו המסר הזה: 'היו שלום, אחי וידידי, היה שלום, עם יהודי. אל תאפשרו שאסון כזה יחזור על עצמו' (עמ' 294). בעיניו היה זה ציווי שהופנה אליו, אל 'בועז שעשוע, בן להורים ילידי כורדיסטן העיראקית [...] לעשות הכול כדי שאסון נורא כזה לא יקרה לעם שלנו שוב!' (שם) הניסיון להסביר לעצמו ולאחרים את מהות הדיבוק שבו הוא אחוז ביחס לשואה, מבהיר יפה את המורכבות הרגשית המלווה את גיבור הבריח של אבני מראשית יצירתו בועז רואה בעצמו מעין בן נבחר, שאליו מופנה הציווי האנושי של הקרבן לפני מותו. באמצעות התקדשותו של בועז לסבל השואה והשליחות שהוא מקבל עליו הוא מממש למעשה את הציפיות הגדולות שֶׂתלו בו הוריו ושהוא הפנים בשנות ילדותו. אך בה בעת אותה התקדשות ממש היא כור מצרף בדרך אל הישראליות, זו שנגזלה ממנו בהיעדר מורשת מתאימה.

המסע לוורשה הוא אפוא מסע של גאולה. ברמה המעשית הוא מבקש לחשוף את סיפורו של גטו לודז', את חיי היום־יום ואת דמותו השנויה במחלוקת של רומקובסקי. ויותר מכך, זהו מסע המבקש תיקון, או כדבריו: 'המסע שלי לכאן הוא חלק מגירוש השדים של הנפש' (עמ' 130). ואכן, נדמה כי רק בוורשה הוא מצליח למצוא מנוח לנפשו ולפשר בין הכוחות הסותרים המאיימים לאיין אותה. אותה זהות מפוצלת, שסועה, של מזרחי הגדל על חורבות עולמם התרבותי של הוריו, יונק את זיכרון השואה כזיכרון מעצב זהות, אך חווה את עצמו כל העת כזר לישראליות, מגיעה בוורשה לידי התיקון המיוחל, לשקט. המפגש עם אדם גרושקה מתברר כמפגש הרה גורל. תחילה הניצול הזקן מתקשה לתת אמון בבועז ובחברתו, אך לאט־לאט הוא מתרכך ונפתח אליהם, עד שלבסוף הוא רואה בהם את נכדיו. רק אז הוא נעתר להעביר לבועז את שרידי ה'יומן' של רומקובסקי, אשר מתברר כפנקס, ובו תיעוד של נער שאימץ בגטו את דבריו ומעשיו היום־יומיים של ראש היודנראט. כאשר הוא נותן לבועז את הפנקס הוא מספר לו שסירב לתת אותו לפרופסור מכובד ואמר לו: 'יש לי נכד שבא במיוחד מישראל בשביל זה. הוא יקבל את זה ממני' (עמ' 387). בועז רוכש לו אפוא את השורשים המשפחתיים הנכונים - סבא, ניצול גטו לודז' (אדם גרושקה), וארוסה פולנייה טובה,[51] המזדהה עם סבלו של העם היהודי,

50 הדברים האלה נרמזים בטקסט, והם מתארים מעין צל שחור, האופף את זיכרונות ילדותו - אמו מוכה על ידי אביו, הלחישות של בני המשפחה, הטאבו על הגירושים בקרב בני עדתו, שאינם מאפשרים לאם להשתחרר מחיי הסבל.

51 השניים מודיעים לגרושקה על תכניתם להינשא באביב. ראו: אבני־לוי, **שירת החטאים**, עמ' 386.

ונדמה כי הוא מקבל את כרטיס הכניסה הנכסף לחברה הישראלית.

במאמר על השואה בספרות המזרחית שמעון אדף טוען שהמיתוס המכונן של השואה נהיה כלי שמצדיק את הדיכוי של עם אחר. אבל עם שהחברה הישראלית שבה להזדהות עם דמות הקרבן השונה בתכלית מדמות העברי החדש ששלטה עד אז היא גם מדירה מגבולותיה את מי שלא היה חלק 'טבעי' מן המיתוס המכונן הזה, כדברי אדף:

> המיתוס החדש הוא חלום בלהות - שואת יהודי אירופה. הצלב המושלם עבור הקורבן המושלם, זה שהאכזריות שהוא מפגין אינה אלא מעשה של הגנה עצמית. לכן הוא יכול גם למחות את כל הבעיות הטורדות את מנוחתו, כולל את השאלה המציקה, הדוקרת - ומה על החלקים בחברה ששנים של מאבק על זהותם גירשו אותם אל מחוץ לכנפי המיתוס? מה על פלחי האוכלוסייה שלא מכונסים בו בשל העדר ביי חוס גנטי מתאים?[52]

הוא מתאר את כתיבתם של יוצרים מזרחים על השואה כדרך להתמודד עם המיתוס הזה ועם הלגיטימיות של זהותם בחברה הישראלית. אדף משתמש בצירוף 'ייחוס גנטי', ולא בצירופים 'זיכרון קולקטיבי' או 'גורל משותף'. השימוש במילים האלה מחדד את זרותם המולדת, הגנטית, של המזרחים בנוגע לישראליות הציונית. אף על פי שהובאו לארץ מתוקף מוצאם היהודי המשותף, לא הצליחו לפרוץ את 'תקרת הזכוכית' הלאומית ולהיות שותפים בזהות הישראלית. בועז שעשוע חותר לתקן את ה'עיוות הגנטי' של מזרחיותו. המסע לפולין הוא כפול פנים, בועז נוסע לפולין כדי למצוא את 'שורשיו' היהודיים־פולניים, אבל בה בעת חושף המסע שלו את קיומה הבלתי פוסק של האפשרות של הגלות ואת חוסר התוחלת של רעיון המדינה הריבונית.

במחקר של שוורץ שתואר בראשית דבריי הוא מציע לראות את **הוא הלך בשדות** למשה שמיר, הטקסט המכונן של הצבריות הישראלית, טקסט אשר מציע תפיסה של מהפכה ציונית מתמדת. תפיסה זו מתבטאת כששמיר מעלה את אורי, הגיבור הצבר, על המוקד פעמיים - פעם אחת בנוסח הרומנטי קיצוני, שהוא מקריב בו את עצמו על מזבח המקום (ארץ ישראל), והפעם השנייה כשאותו אירוע ממש מוצג כאילו היה פרסה, 'זיוף', שהלוא אין זה אלא מעשה התאבדות של נער שלא מצליח להתמודד עם מעשיו. מי שמחליפה את אורי בסיפור הלאומי היא מיקה, פליטת השואה. באופן הזה שמיר מציע את שמירת הפער המתמיד בין 'המקום' ל'מקום': 'אם אומה חפצת חיים אנחנו, עלינו להקפיד על רענון מתמיד של מאגר המשימות הלאומיות שיאפשרו ל"טירונים החדשים" לתת את נפשם על כיבוש הארץ ובניין האומה, ובכך לזכות באישור הכניסה הנכסף לקהילה המדומיינת - ובה בעת "לפנות מקום" ל"טירונים חדשים"'.[53] לדבריו של שוורץ אבקש להוסיף כי העובדה שדווקא מיקה 'זוכה' בכתר הישראלית החדשה לאחר שהיא יולדת את צאצאו של אורי מקדימה־מבשרת את כניסתו של מיתוס השואה והקרבנות ללב השיח הציוני, ומחליפה למעשה את מיתוס ה'צבר', כמו שהוצג לעיל בדבריו של אדף. אבל 'אישור הכניסה' הזה אל הקהילה המדומיינת נמנע, כאמור, מן המזרחי, שאינו מביא עמו בצקלונו את חוויית השואה.

מצב זה של חוסר מוצא מביא את אבני־לוי ברומן האחרון שלו להצגת שני פתרונות סותרים.

52 שמעון אדף, 'השואה בראי הספרות המזרחית', **ידיעות אחרונות**, 19.4.2004. ההדגשה שלי.

53 שוורץ, **הידעת את הארץ**, עמ' 19.

האחד, פתרון שמרני, המבוצע על ידי היחיד: בועז מצליח לחדור אל ליבת הישראליות באמצעות ההבניה של הרצף הגנטי החסר של זהותו· זיקתו אל השואה. הפתרון האחר, בעל המשמעות המהפכנית יותר, נוגע לעצם סוגיית הריבונות. אבני־לוי מציע למעשה את היפוכה של התבנית של שמיר: שלושה ביצועים מחזוריים כושלים של רעיון הריבונות הגליצִיוני על ידי חוזים שנויים במחלוקת. אם עמדתו של שמיר משקפת את עמדת הימין הישראלי, אליבא דשוורץ,[54] הרי כאן מגולמת במידה רבה עמדת שמאל קיצונית, השומטת את הקרקע תחת עמדות היסוד של הציונות.

זו הסיבה שהרומן אינו מסתיים בחזרת הניצחון של בועז לישראל, ובידו האישור המיוחל שנותן לו כרטיס כניסה לקהילה המדומיינת, אלא דווקא בדמותו של פיוטרק. אותו צעיר פולני שזהותו מיטלטלת במהלך העלילה: הוא מגלה שסבתו היתה יהודייה, מתקרב ליהדות, לומד עברית ומתחקה אחר שורשיו, ואז מתברר כי אחרי ככלות הכול אינו יהודי. בסיום הרומן עליו לבחור אם להתגייר או להישאר נוצרי, כלומר הוא נשאר במצב ביניים. בפרק האחרון מתואר פיוטרק משוטט עגום ברחבי ורשה, ותוהה אם לגשת לביתם של יעקב ושלומית כדי להתנצל על שניהל עם שלומית פרשיית אהבים. בפרק הזה שבים ומוזכרים שני מוטיבים מרכזיים שעברו בכל קווי העלילה. הראשון הוא דמות פלאית של טורקי צנום ובעל עיני זיתים, המגלם את דמותו של פראנק.[55] הוא צץ לפתע על דרכו של פיוטרק רק כדי לדווח לו כי שלומית ויעקב נסעו. מיד לאחר היעלמו פיוטרק מבחין בחפץ נאה המונח על פח אשפה, קומקום עתיק יפהפה, שכאילו קורא לו לקחת אותו.

גם הקומקום מוזכר בכל צירי העלילה: פראנק מקבל אותו במתנה לאחר שהשיב לחיים נערה בת 16 כשהוא משגל אותה. אביה של הנערה מבטיחו: 'הבעל שם טוב בכבודו ובעצמו יצק מהקומקום הזה מים על ידיו' (עמ' 150). הוא מוסר אותו לפראנק, ומבטיח כי יביא לו ברכה. הקומקום מופיע גם בביתו של ראש היודנראט, ובו, כמו שגרושקה מספר, טמן הנער סטאשק את הרשימות שרשם מפיו של רומקובסקי (עמ' 385). הקומקום צץ מחדש בוורשה, שם אמו של קפלושניק רוכשת אותו מידיו של רוכל מכוער ומפחיד, שנרמז כי אינו אלא יעקב פראנק עצמו, לאחר שהוא מספר כי הקומקום היה מתנת הכלולות של הגבירה, אשתו (עמ' 102). הוא מציין באוזניה: 'צדיקים נגעו בו [...] וגם רשעים גמורים התענגו עליו' (עמ' 101). אותו קומקום ממש מביא לפגישתם הראשונה של שלומית ויעקב קפלושניק, כאשר דודה של שלומית, מגרש רוחות, מגיע לבית הוריו של יעקב כדי לטהרו מן הרוחות הרעות. את אלה הוא תולה באשמת הקומקום ומצווה לזרוק אותו, אך האם מסרבת וטומנת אותו עמוק בארון. לאחר מות הוריו של קפלושניק מתגלגל הקומקום לבית שהקים עם שלומית.

הקומקום, ששימש לנטילת ידיהם של רבנים מפורסמים, הוא אפוא מעין קמע, המגיע לידיהם של שלושת ה'חוזים'. נטילת הידיים ביהדות, מקורה בנוהג של רחיצת ידי הכוהנים לפני עבודת הקודש. בכל הדתות המונותאיסטיות המים משמשים חלק מטקסי טיהור והתקדשות - ביהדות נטילת ידיים וטבילה במקווה, בנצרות טקס הטבילה, ובאסלאם נהוג לרחוץ את הידיים

54 שם, עמ' 18.

55 זוהי דמות פלאית, הנזכרת תדיר בעלילה, כשהיא פושטת ולובשת צורה, אך מרמזת תמיד לדמותו של פראנק.

והרגליים לפני התפילה. אפשר לומר אפוא שהקומקום (אשר כשלעצמו הוא ניטרלי מבחינה דתית) נטען בטקסט סמליות הקשורה לכל הדתות גם יחד. דבר זה משתמע גם מכך שהשתייך במקור ליעקב פראנק, שהיה יהודי, נוצרי ומוסלמי בעת ובעונה אחת. ומכאן שהקומקום הוא סמל פנימי ביצירה, שמשמעותו חציית גבולות בין טוב ורע, בין מוסרי ללא מוסרי, בין ברכה לקללה, ובין דתות ללאומים.

הקומקום הזה מגיע בסוף הרומן לידיו של פיוטרק, ומכתיר אותו ה'חוזה' הבא. פיוטרק מכיל את כל אופציות הזהות שהרומן מציע - הוא פולני, ספק יהודי, ספק נכדהּ של ניצולה, ספק נכדו של משתף פעולה עם הנאצים.[56] הקשר האמיץ הנרקם בינו לבין בועז המזרחי מאזכר את הקשר בין לודביק הפולני יפה התואר לבין פראנק, שדבקו זה בזה כאחים. אך לודביק הביא לפראנק את בשורת נבחרותו, ואילו כאן מתחולל היפוך, ודווקא פיוטרק הוא הנבחר. בסיום הרומן פיוטרק אוסף לידיו את הקומקום, ובכך מוכתר ל'מלך' החדש. נשאלת השאלה למה דווקא הוא ולא בועז. אמנם בועז עבר את הדרך הארוכה והמלאה ייסורים אל הזהות הנכונה, והצליח ליצור לעצמו במו ידיו גורל יהודי 'נכון', על פי נקודת המבט הציונית. אך ברגע הניצחון הגדול הוא 'לא חש כל פרץ של שמחה ולא התרוממות רוח, אלא סוג של רגיעה גדולה. של הקלה. וגם של תימהון. משום שבין המילה "בועז" למילה "הצלחה" השתרעה אותה טייגה מרירה, זרועה שיחי עוזרד עוקצניים של אלף כישלונות' (עמ' 388). כאשר הוא גוחן לנשק את ידו של גרושקה הזקן, הוא 'קירב את פיו בעדינות ליד הזקנה, כפי שהיה מנשק את ידו של אביו בנעילת יום הכיפורים' (עמ' 389). ברגע הגדול הזה שניתן לו אישור הכניסה אל החברה הישראלית, הוא שב ומתחבר לאב שהודחק, לזהות המזרחית. בתמונה תמציתית זו אבני־לוי מצליח לשלב אלמנטים דתיים תרבותיים הקשורים למסורת המזרחית, ולהציע מעין איחוי בין הזהויות, בין זו שגרושקה, הסב המאמץ, מסמל לבין זו של האב המזרחי, שנדחה והושב. עם זאת, כאמור, אין כאן הרגשה של התרוממות רוח, אלא דווקא הרגשה מסוימת של השלמה חמצמצה.

סיכום

אבני־לוי נוגע בספר במערכת העצבים החשופה של הזהות היהודית־ישראלית מכאן ושל שאלת המדינה הריבונית מכאן. הוא מציע מערבולת גרוטסקית של נושאים, דמויות ואירועים היסטוריים אפלים, הטבולים כולם בשפתו העשירה והפיוטית. בלבו של הרומן מוצג המסע של שני גברים צעירים בדרך לפתרון סוגיית זהותם המסוכסכת. בועז המזרחי שמגיע מישראל לוורשה מתוך רצון למצוא לעצמו תיקון, ולפתור את מצוקת השייכות שהוא חווה בשל אחרותו בחברה הישראלית. ופיוטרק הפולני, שזהותו מיטלטלת בין יהדות לנצרות, בין קרבן למקרבן, והוא עומד לבסוף בפני ההכרח לבחור לעצמו את גורלו ואת ייעודו.

56 מפאת קוצר היריעה לא אוכל להרחיב, אך מתברר מתיאור קורותיו של הסב שבזמן השואה היה צד יהודים ומוסר אותם לשלטונות. שתיים מקרבנותיו היו אם ובת שעונו לאחר מכן במכות חשמל (עמ' 233-236, 273-282). למרבה ההפתעה, מתברר שהזהות ששואלת הסבתא היא זהותה של הבת, אלא שלאחר מכן נודע שהיא כנראה מתה במחנות. סיפור זה של מוצא הסבתא נותר מסתורי ולא מובן עד סוף הרומן, וזה חלק מטשטוש הזהויות שהמחבר נוקט.

שניהם מייצגים את פניה של אותה כפילות שניסח ביאליק: השאיפה להתכנסות מול הכמיהה להתפשטות. אלה שתי דמויות מראה, המהדהדות זו את זו, ובכך את כמיהותיה הסותרות של האומה היהודית. בועז חושב בפגישה הראשונה עם פיוטרק: 'הבחור הבלונדיני הזה לא נראה יהודי, [...] ואולי דווקא א נ י לא נראה יהודי, והוא כ ן? אולי כך נראו עלמים יהודים עד החורבן הגדול של 1939?' (עמ' 74. ההדגשות במקור), ואילו פיוטרק מתבונן בתערובת של סקרנות וגועל בגופו החסון והשעיר של בועז, 'בפניו הגסות משהו של ידידו, בשיער המקורזל שבא מ ש ם, מארצם של יהודים אחרים לגמרי מאלו שהוא מכיר' (עמ' 110. ההדגשה במקור). שאלת המפתח כאן היא אפוא מה דמותו של היהודי החדש. האם זהו גלגולו החדש של הצבר, יהודי מזרחי ישראלי בעל גוף, או אולי היהודי הגלותי הישן, המתבולל, המתוודע מחדש להיסטוריה שלו ומבקש להתפייס עמה? ואולי הוא כל אלה גם יחד, כמו שמציע התיאור הזה:

> משהו בלתי מוסבר, מטאפיזי ממש, ממגנט את המוזלמן הכורדי הראשון אל תוגת הסתיו הפולני. הוא יושב בין דליים של עצב ומזמז לעצמו משיריה של חוה אלברשטיין, שנולדה גם היא בנופי הדכדוך הללו ממש. 'סולְוֶוג', הוא שר לעצמו בהרמוניה פנימית מופלאה, וחש כמו עגלון יהודי צעיר ובריא שבא לוורשה הבירה בסתיו 1938 (עמ' 197).

כל מרכיבי הזהות מתערבבים כאן בהינף קולמוס - בעת ועונה אחת הוא מוזלמן, ועגלון צעיר ובריא, וגם כורדי, גם פולני, מדוכדך ומרומם נפש, חי בעבר וגם בהווה.

כשם שהחזון הציוני נוסח הרצל זוכה לעיבוד פרודי ברומן, כך מובאת גם דמות היהודי לידי הקצנה קרניבלית כמו דמותו של פראנק, שרוחו המיתית שורה על הספר כולו. פאבל מצייקו, מחוקרי יעקב פראנק, עוסק בשמו:

> השם שלו מסמל את חוסר השייכות שלו: בשפות מזרחיות כמו תורכית, ערבית או פרסית, המילה פראנק, איפראנדי או פראנגי, משמעותה תייר שמוצאו מהמערב, נוצרי אירופאי (או יהודי אשכנזי) ואילו ביידיש משמעותה יהודי מזרחי. [...] בכל מקום אליו הגיע הוא נשאר זר, אאוטסיידר, בעודו שובר גבולות ומעורר מחלוקות... הוא היה יהודי אשכנזי בקרב ספרדים, ספרדי בקרב אשכנזים, פולני בקרב תורכים, תורכי בקרב פולנים, בור ונבער בקרב למדנים, למדן בקרב כסילים, מאמין בקרב ספקנים, מופקר בקרב אדוקים. לאחר המרתו ב־1759, הוא עדיין נתפס יהודי בעיני הנוצרים ובו בזמן נחשב נוצרי בקרב היהודים.[57]

מהות קרניבלית זו, חוצת גבולות, פולמוסית, אגוצנטרית ורבת־פנים, דווקא היא הזהות אשר נחגגת ברומן ואשר זוכה לאישור בסיומו. הרומן נע בין המגמות הסותרות שהיהדות מציעה, על פי ביאליק, ומציע לפיכך שני סיומים. הסיום הראשון מציע פתרון, ולו חלקי, למסע אל הישראליות, דרך דמותו של בועז. בועז מגיע לסוג של השלמה עם זהותו

57 מתוך: תומר פרסיקו, 'יעקב פראנק והפראנקיזם: ספר חדש וראיון עם המחבר', 26.6.2011: http://tomerpersico.com/2011/06/26/frank_book_and_interview (אוחזר ב־1.9.2013). הריאיון נערך לרגל צאת הספר: Maciejko Pawel, *The Mixed Multitude: Jacob Frank and the Frankist Movement, 1755–1816*, University of Pennsylvania Press, Pennsylvania 2011.

המזרחית, אף שאותה 'טייגה מרירה' של כישלונותיו אורבת תמיד לפתחו. וכך, אף על פי שרצה למצוא בוורשה תיקון לנפשו, הוא מתוודה על קברו של גרושקה: 'עוד מעט אחזור הביתה בלי תשבות לשאלות הגדולות, אבל עם תקווה חדשה. אתה נתת לי אותה' (עמ' 406). זהו ניצחון קטן, מקומי, אנושי מאוד.

הסיום השני מציע את הפתרון של גלות נצחית, היברידית, ומלאת חיוניות. הרומן אינו מלווה את בועז לארץ ישראל אלא מסתיים על אדמת פולין, שם גם נשאר הקומקום המהווה מעין 'מקל שליחים' שמועבר בין ההוזים, המבקשים פתרון לעם היהודי דווקא בפולין. פיוטרק יפה התואר הפולני, הנוצרי, היהודי, צאצא לקרבן שואה ולמשתף פעולה עם הנאצים, ואשר דמותו מהדהדת כל הזמן גם את דמותו של לודביק היפה שהמליך את פראנק, הוא שזוכה לקבל לידיו את הקומקום. כאשר הוא מרים אותו הוא חש שהקומקום חמים ופועם כמו עור אנושי, אבל בשעה שהוא צועד ורוחו מרוממת 'גלים כהים זחלו מפתחי הביוב, אבל הוא לא הבחין בהם' (עמ' 409). המבט האחרון ברומן מלווה אותו צועד ברחובות וורשה המדומים ל'סמטאות לבנות וארוכות של בדידות ושל כפור ושל פ ר ח י ה ז י ה מ ת י ם' (שם, ההדגשה שלי). דומה כי כאן מובלעת ההבנה הסופית, הנחרצת כי חזון הריבונות היהודית נדון מראש לכישלון. האם יש פתרון לעם הזה? נדמה שלא, נדמה שבעצם מהותו הקליידוסקופית ומרובת הפנים טמונה התשובה, כי אין לו מקום אחד, ולנצח ימשיך לנדוד ולחלום על ריבונות.

יהדות, ציונות וגלות: תמורות בתפיסת הגלות בהגות הציונית ובחברה הישראלית

אליעזר דון־יחיא

מאז גלו היהודים מארצם העסיקה שאלת הגלות את המחשבה היהודית המסורתית. אף שאפשר להצביע על הבדלי גוון בעמדותיהם של ההוגים השונים בשאלה זו, יש בהן הרבה מן המשותף. היהדות המסורתית לא התייחסה מעולם בחיוב אל הגלות ולא ראתה בה מצב קיום אידאלי, אלא מציאות של סבל ומצוקה, שנגזרה על העם כעונש על חטאיו. אולם דווקא תפיסה זו הביאה את נאמני המסורת היהודית לעמדה של קבלה והשלמה עם המשך הקיום היהודי מחוץ לארץ ישראל.

התמורות הגדולות שחלו בחיי העם היהודי למן ראשית המאה ה־19, ובמרכזן האמנציפציה של יהודי אירופה, ההתעוררות הציונית, השואה והקמת מדינת ישראל העלו את סוגיית הגלות על הפרק במתכונת מחודשת, המכילה מגוון של תפיסות ושל דפוסי התייחסות, אך כמעט לכולם משותפת ההתנערות מתפיסת הגלות הפסיבית של היהדות המסורתית. חריגים מכלל זה הם החרדים, שהם היחידים שהתמידו בתפיסה המסורתית גם בתנאים החדשים שנוצרו.

בדומה לציונות המודרנית, גם תנועות ההשכלה והרפורמה הדתית של המאה ה־19 התנגדו לפסיביות של היהדות המסורתית ולנכונותה להשלים עם הגלות כמציאות של שעבוד, זרות והשפלה. יחזקאל קויפמן מציין כי דווקא תנועות אלו, ששללו את הלאומיות היהודית, הרימו לראשונה את נס המרד בגלות והעלו את השאיפה לבקש ליהודים מולדת שתיתן להם הרגשה של בית ושל שייכות, ובה יזכו לחירות ולשוויון הזכויות שנשללו מהם מאז גלו מארצם.[1] תנועות אלו הפרידו את מונח ה'גלות' כמצב של זרות והשפלה מן המובן שלו כמצב של קיום מחוץ לארץ הקודש, והן ביקשו להיגאל מן הגלות באמצעות השתלבות מלאה בחברה הלאומית של ארץ מגוריהם ובעשייתה מולדת עבורם. על כן סימלה בעיניהם האמנציפציה את המעבר של הקיום היהודי מחוץ לארץ ישראל למצב של קיום נורמלי, שאין לו דבר עם מציאות של גלות.

1 יחזקאל קויפמן, **גולה ונכר: מחקר הסטורי־סוציולוגי בשאלת גורלו של עם ישראל, מימי קדם ועד הזמן הזה**, ב, דביר, תל אביב 1961, עמ' 185-186.

הציונות, לעומת זאת, היתה שותפה לעמדת חוגי היהדות המסורתית, ששללה את ההפרדה בין שני המובנים של המונח 'גלות', ולמסקנתה בדבר אי־האפשרות או אי־הנכונות להיגאל מן הגלות מחוץ לארץ ישראל. אולם מכיוון שבניגוד לגישה המסורתית, סירבה הציונות להשלים עם מצב הגלות, היא ראתה בכינונו של מרכז לאומי-יהודי בארץ ישראל את הדרך היחידה להשתחרר ממצב זה.

במאמר זה אבחן את היחס לגלות באידאולוגיה הציונית ובחברה היהודית בארץ ישראל, אשווה בין עמדות הציונות הדתית לעמדות הציונות החילונית ואדון בתהליכי התמורה בתחום זה ובגורמיהם. מבנה הדיון מבוסס על הבחנה בין שלוש תקופות:

(א) מראשית ההתעוררות הציונית ועד הקמת מדינת ישראל; (ב) מאז הקמת המדינה עד מלחמת ששת הימים; (ג) מאז מלחמת ששת הימים.

ציונות וגלות

הציונות, על כל גוניה, שוללת מעצם הגדרתה את הגלות כמציאות של פזורה אוניברסלית.[2] השאלה השנויה במחלוקת היא אם הפתרון הציוני מחייב גם את ביטול הגלות במובן של הימצאות פזורה יהודית לצדו של המרכז שבארץ ישראל, כפי שסבורים אותם ציונים המכונים 'שוללי הגלות'. אף שהגישה של 'שלילת הגלות' נעשתה לעמדה הרווחת ורבת־ההשפעה בחברה היהודית בארץ, היא לא היתה נחלתם של כלל הוגי הדעות הציונים, והיו בהם מי שסברו כי חיסול הגלות היא משימה בלתי אפשרית, ולפיכך צריך ואפשר לשמור על המשך הקיום הלאומי-היהודי בגלות בסיועו של המרכז הלאומי שיקום בארץ ישראל.

גישתם של שוללי הגלות לא היתה אחידה, ומייצגיה נבדלו על פי מידת הקיצוניות או המתינות של עמדתם ועל פי מניעיה או נימוקיה. אפשר לשלול את הגלות מעצם הפסילה העקרונית של קיום יהודי מחוץ לארץ ישראל, ואפשר לשלול אותה בשל הסכנה לביטחונם של היהודים ולשמירה על זהותם הלאומית. שלילת הגלות קשורה לביקורת על יהודי הגולה, וגם כאן אפשר להבחין בין ביקורת המכוונת כלפי עצם שהייתם מרצון מחוץ לארץ ישראל, ובין פסילה, לעתים קיצונית וטוטלית, של יהדות הגולה, הכרוכה בהוקעת תרבותה ואורחות חייה.[3]

בחוגים מסוימים של הציונות החילונית נחשבה הגלות לצורת חיים פסולה המתאפיינת בתכונות שליליות כגון פסיביות ותלות, תלישות וחוסר שורשים, התרחקות מן הטבע ומחיי המעשה, היעדר כוח יצירה, צמצום והסתגרות, חולשה ורכרוכיות, פחדנות וחוסר כבוד עצמי. בהצגה השלילית של אורח החיים היהודי־גלותי ובפסילתו הטוטלית היה יסוד של שנאה עצמית, שהושפעה לא מעט מדימוי היהודי בכתביהם של שונאי ישראל. בתפיסתם של רבים מן הציונים החילונים, היתה גישה זו כרוכה בעמדה שלילית כלפי המסורת הדתית שטופחה

2 רק על פי הגדרה זו של 'גלות' יש תוקף לקביעתו של אליעזר שביד: 'ציונות וחיוב הגולה הם תרתי דסתרי'. הנ"ל, 'כן, שלילת הגולה', **כיוונים**, 12 (תשמ"א), עמ' 12-24.

3 שביד מבקש להבדיל בין 'שלילת הגלות' כמצב קיום ובין 'שלילת הגולה' שמובנה עמדה שלילית כלפי היהודים החיים מחוץ לארץ ישראל. ואולם בשפת הדיבור והכתיבה הנהוגה משתמשים בדרך כלל לסירוגין בשני המונחים האלה, 'גלות' ו'גולה', כמונחים חופפים, וכך אנהג במאמר זה.

בגולה ומילאה מקום מרכזי בתרבותם של יהודיה.

שוללי הגלות בציונות, לגוניהם השונים, היו שותפים למסקנה שאין עוד ערך או אפשרות לקיום יהודי בגלות. הקיצוניים שבהם אף תבעו לנקוט את כל האמצעים כדי להמריץ יהודים לעלות לארץ. כך סבר אברהם שרון (שבדרון) - שהיהודים אינם מעוניינים כלל להיחלץ מן הגלות, ורק רדיפות וגירושים יכולים להניעם לכך. משום כך, עוד לפני השואה הוא הציע ללחוץ על מדינות שהיתה בהן אוכלוסייה יהודית גדולה להפעיל אמצעים כאלה, שייאלצו את תושביהן היהודים להגר לארץ ישראל. לאחר הקמת המדינה העלה שרון את האפשרות לשגר לחוץ־לארץ שליחים שינהלו שם תעמולה אנטישמית כדי להניע את יהודי הגולה לנטוש את ארצות מושבם ולעלות לארץ.[4]

שרון השתייך לתנועה הרוויזיוניסטית. אך הביקורת על יהדות הגולה לא היתה מוגבלת לאגף מסוים בציונות החילונית, והיו לה הדים אף בקרב הציונות הדתית. מנגד, בכל המחנות היו גם כאלה ששללו את הגישה של שלילת הגלות, בייחוד בגרסתה הקיצונית והטוטלית. עם זאת, אפשר לעמוד על הבדלים בסוגיה זו בין הזרמים השונים בציונות ובחברה הישראלית.

הגלות בתפיסת הציונות המדינית הקלאסית

בתפיסת הציונות המדינית הקלאסית, השנאה כלפי היהודים וסבלם בגלות הם פועל יוצא מעצם קיומם 'הבלתי טבעי' כעם המתקיים ושומר על ייחודו ועל בידולו למרות היעדר הגורמים המלכדים: ארץ, שפה וממשל מדיני, שעליהם מבוסס קיום לאומי נורמלי. על פי השקפה זו, שמייצגיה המובהקים היו יהודה לייב פינסקר, בנימין זאב הרצל ומקס נורדאו, מקורה של 'בעיית הגלות' הוא עצם היותם של היהודים זרים בארצות מגוריהם - מצב המעורר שנאה כלפיהם מצד העמים שהם יושבים בתוכם. על כן פתרונה של הבעיה הוא ביטול מצב הזרות על ידי כינוסם בארץ משלהם וכינון מדינה ריבונית בתוכה.

הדבר מעלה את השאלה מה יעלה בגורלם של אותם יהודים שיוסיפו לחיות בגלות גם לאחר שתקום מדינת היהודים. מסקנת הרצל בשאלה זו היתה נחרצת וחד־משמעית - עם כינונה של מדינה יהודית לא יהיה יותר מקום להמשך הקיום הלאומי היהודי בגלות. מי שיבקשו לשמור על זהותם היהודית יהגרו למדינת היהודים, ואילו היהודים שיישארו בארצות מגוריהם ייטמעו בעמים שמסביבם. לדעת הרצל, הם יוכלו לעשות זאת באין מפריע כי בשל בחירתם להוסיף ולחיות בארצות אלו גם כשביכולתם להעתיק את מושבם למדינת היהודים, הכול 'יאמינו להם כי מתבוללים הם עד עומק נפשם'.[5]

עם זאת, הכללתה של 'הגישה ההרצליאנית' בקטגוריה השוללת את הגלות במובנה הרווח כיום היא בעייתית. אחד מסימני ההיכר המובהקים של שוללי הגלות לאחר הקמת המדינה הוא תביעתם הנמרצת והמתמשכת לעליית המוני יהודים לארץ ישראל. אולם בעצם עמידתם של שוללי הגלות על תביעה זו, הם מעידים על עצמם כי הם, להבדיל מהרצל, אינם מוכנים לוותר על קשרי הזהות והסולידריות הלאומית עם היהודים המוסיפים להישאר בגלות.

4 ראו: משה יגר, **הציונות האינטגרלית: עיון במשנתו של אברהם שרון (שבדרון)**, הדר, תל אביב 1983.

5 בנימין זאב הרצל, **מדינת היהודים** (תרגם מרדכי יואלי), ידיעות אחרונות, תל אביב 1978, עמ' 17.

הגלות בתפיסה הרוויזיוניסטית

רבים מן הרוויזיוניסטים היו שותפים תחילה לשלילה הטוטלית של הגלות, שהתבטאה בפסילה מוחלטת של תרבותם, תכונותיהם ואורחות חייהם המסורתיים של יהודי הגולה. בתקופה הראשונה לקיום התנועה הציונית זאב ז'בוטינסקי היה מי שהציג בצורה בוטה ביותר את מיתוס 'היהודי הגלותי', שהוצג כהיפוכו הגמור של 'האדם היהודי החדש'.[6]

במאמר שפורסם ב־1903 כתב ז'בוטינסקי שתנועת התחייה הלאומית ביקשה להציג טיפוס של 'יהודי חדש', שיהיה בן דמותו של 'העברי המקורי' המקראי. מכיוון שבתנאי הגלות היה קשה למצוא טיפוס כזה, נטו אוהדי התנועה לתאר את 'היהודי' כהיפוכו הגמור של 'היהודי הגלותי' או 'הז'יד', כפי שכונה בלשון האנטישמים. לדעת ז'בוטינסקי, הקסם האישי וכוח המשיכה של הרצל נבעו מכך שהוא גילם בהופעתו ובאישיותו את האנטי־תזה של 'היהודי הגלותי'.[7]

בתנועה הרוויזיוניסטית בארץ ישראל התפיסה ששללה את הגלות כתרבות וכאורח חיים רווחה בעיקר באגף הקיצוני של התנועה, ונכרך בה יחס שלילי כלפי הדת. הוגים כאבא אחימאיר ויהושע יבין ציינו לחובתה של יהדות הגולה שלא זו בלבד שהיא חסרה בפועל אלמנטים 'ארציים' כטריטוריה, ריבונות מדינית ועָצמה צבאית, אלא שהיא גם שוללת אותם בשמה של גישה 'רוחנית', ששורשיה נטועים במסורת הדתית.[8] יבין ואחימאיר אף מצאו צד שווה בין היהדות 'הרבנית' לגילויים מודרניים של 'יהדות א־פוליטית'. אחימאיר הצביע על קרבה פסיכולוגית בין 'בחור הישיבה' ובין 'הבונדאי',[9] ויבין עמד על הקרבה שבין 'הציונות הרוחנית' של אחד העם ל'רוחניות של מוסר היהדות מרבן יוחנן בן זכאי עד הגר"א'.[10] יבין גם טען שהרוחניות של יהדות הגולה אינה מקור ליצירה תרבותית, שכן 'עמים עבדים לא יצרו דבר'.[11] מרבית ההוגים הרוויזיוניסטים, ובראשם ז'בוטינסקי, שינו בהדרגה את יחסם לדת והחלו לנקוט כלפיה גישה חיובית, שהתבססה על ההכרה בחשיבותה כגורם מרכזי בהיסטוריה ובתרבות הלאומית היהודית. לתמורה זו היה ביטוי בולט לאחר פרישת הרוויזיוניסטים מן התנועה הציונית בשנת 1935.[12]

6 אייזיק רמבה סבור שיחסו של ז'בוטינסקי לדת היהודית הושפע בתחילה מן המפגש שלו עם סימניה השליליים של הגלות במגעיו הראשונים עם יהודי הגטו שומרי המצוות. אייזיק רמבה, 'דת ומסורת במשנתו', **האומה**, 9 (יוני 1964), עמ' 147.

7 'הרצל היה מופת שלם ומושלם לעברי מכף רגל ועד ראש, והייתה זו טיפוסיות מספירה נעלה יותר המזכירה לא את הגטו, אלא את התנ"ך'. זאב ז'בוטינסקי, 'דוקטור הרצל', **כתבים ציוניים ראשונים**, ערי ז'בוטינסקי, ירושלים 1949, עמ' 100.

8 אבא אחימאיר, 'יונות ביהודה ויהדות ביון', **הציונות המהפכנית**, הוועד להוצאת כתבי אבא אחימאיר, תל אביב 1966, עמ' 237.

9 שם, עמ' 238.

10 יהושע יבין,'מה זאת ציונות רוחנית', **כתבים**, הוועדה להוצאת כתבי יבין, תל אביב 1969, עמ' 359.

11 שם, עמ' 360-361.

12 ראו: אליעזר דון־יחיא, 'בין לאומיות לדת: התמורה בעמדת ז'בוטינסקי כלפי המסורת הדתית', בתוך: אבי בראלי ופנחס גינוסר (עורכים), **איש בסערה: מסות ומחקרים על זאב ז'בוטינסקי**, אוניברסיטת בן־גוריון בנגב, קריית שדה בוקר תשס"ד, עמ' 159-186. בתנועה הרוויזיוניסטית וגם בתנועת החרות שהמשיכה את דרכה לאחר הקמת המדינה אמנם נותרו קבוצות שנקטו עמדות שליליות קיצוניות

הגלות בתפיסת תנועת העבודה

בדומה לרוויזיוניסטים, נטתה תנועת העבודה לייחס ליהודי הגולה תכונות שליליות כמורך לב, פסיביות, חוסר כבוד עצמי, השתעבדות ותלות. תנועת העבודה צירפה לכך מאפיינים כסגירות והתבדלות, תלישות וחוסר פרודוקטיביות, ניתוק מן הקרקע ומעבודת האדמה והתרחקות מחיי עמל ויצירה.

הבדל בולט בין גישת הרוויזיוניסטים לזו של תנועת העבודה התבטא ביחסן של שתי התנועות למסורת הדתית היהודית. אמנם, כפי שצוין, גם בקרב הרוויזיוניסטים רווחו בתחילה עמדות ביקורתיות כלפי מסורת זו, אך בשונה מהרוויזיוניסטים, ששינו בהדרגה את יחסם לדת, הוסיפו רבים בתנועת העבודה להתייחס אליה בשלילה או בהסתייגות. עם זאת, מלכתחילה שרר הבדל עקרוני בין שורשיה של תפיסת הדת בשתי התנועות. העמדה המסויגת שגילו הרוויזיוניסטים בתחילה כלפי המסורת הדתית נבעה בעיקרה מן התפקיד שייחסו לה בשימורה של המנטליות הגלותית. לעומת זאת, רבים מן הציונים הסוציאליסטים ראו בדת עצמה את אחד הגילויים השליליים של הגלות שיש להשתחרר מהם.[13]

בתנועת העבודה היו מי שהסתייגו מעמדת השלילה הטוטלית כלפי הגלות. לוויכוח שהתנהל בסוגיה זו היו היבטים מעשיים כמו שאלת היחסים שבין תנועת העבודה בארץ למפלגות הפועלים הציוניות שבגולה. העמדות השונות בנושא באו לידי ביטוי אופרטיבי במחלוקת שהתעוררה בשאלת ניהול המגביות שניהלו הפועלים היהודים בגולה למען פועלי ארץ ישראל. כפי שמציין יוסף גורני, סירבו שוללי הגולה הקיצוניים לקבל כל תמיכה מן הגולה בטענה כי 'אין שום דבר משותף לפועלי ארץ ישראל ולפועלי חו"ל'. לעומתם, היו ששללו את ההיבדלות מהמון העם היהודי שטרם הגיע ארצה.[14] הוויכוח הפנימי בתנועת העבודה התמקד בעיקר בשאלת היחס כלפי העם היהודי שבארצות הגולה, ובייחוד כלפי השכבות העממיות והפועליות שלו. לעומת זאת, העמדה השלילית כלפי התרבות המסורתית של יהדות הגולה וכן כלפי תנאי הקיום שסייעו לצמיחתה ולטיפוחה היתה משותפת לרוב הגדול של חברי התנועה.

שלילת יהדות הגולה ותרבותה המסורתית מילאו תפקיד מרכזי כגורמים שאפשרו והמריצו את הינתקותם של החלוצים מסביבתם ומבית הוריהם שבגלות ושימשו מנוף רב־כוח ומקור לגיטימציה למפעלי העלייה וההתיישבות של יהודי הגולה. במישור התרבותי התבטאה שלילת הגלות במגמה ליצור בארץ ישראל תרבות 'ילידית' חדשה, המנותקת מתרבות החברה היהודית בגלות. מגמה זו רווחה בעיקר בתנועת העבודה ובאה לידי ביטוי בצורות שונות ומגוונות,

בנושאי יהדות וגלות, אך חבריהן לא החזיקו מעמד במסגרות אלו.

13 כך הצהירה הגדת פסח קיבוצית: 'אנחנו דור של בני חורין - נחוג את חגנו לא מתוך רוח של השתעבדות למסורת'. **הגדת עין גב**, 1939. בתוך: Avshalom Reich, 'Changes and Developments in the Passover Haggadot of the Kibbutz Movement, 1935-1971', PhD dissertation, University of Texas, Austin 1972, p. 234.

14 שאלת היחס ליהדות הגולה היתה שנויה במחלוקת בין שתי מפלגות הפועלים בארץ. גורני מציין ש'פועלי ציון' התייחסו ליהודי הגולה באופן חיובי יותר מאשר יריביהם ממפלגת הפועל הצעיר, שאותם הם האשימו אותם בגישה בדלנית ובתחושת עליונות כלפי יהודי הגולה. יוסף גורני, 'יחסה של מפלגת פועלי ציון בארץ ישראל לגולה', **הציונות**, ב (1971), עמ' 80-81.

בהן נטישת מנהגים גלותיים וטיפוח דפוסי התנהגות חדשים בתחומי הלבוש, השפה, ההיגוי, סגנון הדיבור והיחסים הבין־אישיים.[15] חשיבות מיוחדת נודעה לשימוש הנפוץ במונח 'עברי' ככינוי מקובל ליהודים תושבי ארץ ישראל ולחברה היהודית בארץ, לארגוניה ולמוסדותיה.[16] ההתרחקות מיהדות הגולה ומתרבותה המסורתית התבטאה גם בסלקציה שלילית כלפי ערכים, סמלים וטקסים שמקורם בתקופת הגלות או שהודגשו וטופחו באותה תקופה, והמרתם בכאלה שמקורם בתקופות הבית הראשון והשני.[17] מגמה זו התבטאה גם בבחירת גיבוריה של החברה היהודית בארץ מתוך מי שעמדו במרכזם של המאבקים לשחרור לאומי בתקופות הבית הראשון והשני או מאלה שלחמו להגנת המפעל הציוני.

התמורה הבולטת ביחס ליהדות הגולה הסתמנה לראשונה בעקבות השואה.[18] העיירה היהודית בגלות היתה מוקד לרגשות עוינים ושליליים בעת שעמדה על תלה, אך משהגיעו הידיעות על חורבנה זכתה לחשיפת החיוב שבה.[19] עם זאת, היו גם כאלה שגינו את היהודים על כך שלא קמו על צורריהם ותלו זאת בפסיביות ובמורך הלב שאפיינו את הגישה הגלותית.[20]

הגלות בתפיסת הציונות הדתית

חוגים רבים בציונות הדתית לא היו שותפים לעמדה הביקורתית כלפי יהדות הגולה. במשנתו של מייסד 'המזרחי' הרב יצחק יעקב ריינס נתפסה הציונות כתנועה הפועלת להצלת יהודים

15 איתמר אבן־זהר מציין כי השיקול המרכזי בשתי ההכרעות בדבר שפת הדיבור ואופן ההגייה מתייחס לא למשקלן הסגולי של השפה העברית ושל ההברה הספרדית אלא לעובדה שהן נתפסו כביטויי התנתקות מן הגלות. איתמר אבן־זהר, 'הצמיחה וההתגבשות של תרבות עברית מקומית וילידית בארץ ישראל, 1882-1948', **קתדרה**, 16 (תמוז תש"ם), עמ' 173.

16 ראו: אבן־זהר, שם, עמ' 165; יעקב שביט, **מעברי עד כנעני**, דומינו, תל אביב 1984, עמ' 30-42. ההימנעות מן השימוש במונח 'יהודי' היתה קשורה בדימוי השלילי של היהודי הגלותי וגם בקונוטציות השליליות של המונח בחברה הלא יהודית שבאירופה, ובפרט זו שברוסיה.

17 ראו: אליעזר דון־יחיא, 'חילון, שלילה ושילוב: תפיסות של היהדות המסורתית ומושגיה בציונות הסוציאליסטית', **כיוונים**, 8 (אוגוסט 1980), עמ' 29-46; Charles S. Liebman and Eliezer Don-Yehiya, *Civil Religion in Israel: Traditional Judaism and Political Culture in the Jewish State,* The University of California Press, Berkeley 1983.

18 Eliezer Don-Yehiya, 'Memory and Political Culture: Israeli Society and the Holocaust', in: Ezra Mendelson (ed.), *Studies in Contemporary Jewry*, IX, Oxford University Press, New York 1993, pp. 139-162

19 הגדה קיבוצית הצהירה: 'ברית דמים לנו עם כל הנשמדים בגולה'. ראו: **הגדת רמת־רחל**, 1943, כפי שהיא מובאת בתוך: רייך (לעיל הערה 13). בהגדה אחרת נאמר:'בתי כנסיות וספרי תורה קדושים הועלו באש, וגווילי התורה סמל תרבות עתיקת יומין, שהייתה למבצר עמנו בגולה - נרמסים ברגל גסה', **הגדת עין־גב**, 1931, שם, עמ' 306.

20 הגדה קיבוצית קבעה: 'לא רק היטלר אחראי על מות ששת המיליונים, אלא כולנו וקודם כל ששת המיליונים. אילו ידעו שגם ליהודי יש כוח לא היו נטבחים כולם. ורק חוסר האמונה, רק הביטול הגטואי־גלותי [...] של "מה אנו ומה כוחנו" - הם תרמו תרומתם "לטבח היהודי הגדול הזה"'. **הגדת איילת השחר**, 1946, שם, עמ' 393.

מתנאי המצוקה והשעבוד שבגלות בלא מגמה 'לתקן' את תכונותיהם של יהודי הגולה, שהרב ריינס ראה בהן הרבה מן החיוב. בציונות הדתית נמצאו גם הוגים שגינו בתוקף את שלילת הגלות בנוסח הציונות החילונית. הרב משה אביגדור עמיאל, מחשובי ההוגים בציונות הדתית, סבר שהעמדה השוללת בנחרצות כל צורה של קיום יהודי בגולה נעוצה בתפיסה של 'לאומיות טריטוריאלית־מדינית', המניחה כי כמו כל 'עם נורמלי', קיומו הלאומי התקין של עם ישראל מבוסס על ריכוז טריטוריאלי בארץ משלו, ולפיכך אין לו אפשרות להחזיק מעמד ולשמור על ייחודו הלאומי בתנאי הגלות. הרב עמיאל, שהתנגד לתפיסה זו, עמד על כך שהלאומיות היהודית מבוססת לא על טריטוריה ומדינה אלא על תורת ישראל ועל התרבות היהודית המסורתית, שבכוחם לשמור על קיום העם ועל ייחודו גם בתנאים של גלות.[21]

אף ששלילת הגלות כתרבות וכאורח חיים רווחה בעיקר בחוגים של הציונות שהתייחסו בעוינות למסורת הדתית גישה זו באה לידי ביטוי גם בתחומה של הציונות הדתית, אם כי בנוסח שונה ולרוב גם מרוכך יותר.[22] בתפיסת הרב קוק, הציונות היא תנועת גאולה לא רק משום שהיא מסמנת את ראשית מימושו של חזון שיבת ציון אלא גם מפני שהיא מבטאת את רעיון התחייה הלאומית ונושאת את דגל המרידה באורח החיים הגלותי. על פי משנתו, התחייה הלאומית, שבאה לידי ביטוי בהתעוררות הציונית, אינה מתמצה רק בשיבה לארץ, אלא גם בשיבה אל הטבע ואל הפעילות היוצרת, בטיפוחם של ערכי גבורה ויופי, שהוזנחו בגלות, ובהתחדשות כוחות החיים של היחיד ושל החברה. מבחינות אלו הגלות היא היפוכה הגמור של התחייה הלאומית. אמנם חיי היהודים בגלות מצטיינים ברוחניות ובקדושה, אולם הם מאופיינים בצמצום, בסגירות ובהינתקות מן הטבע ומחיי המעשה.

לדעת הרב קוק, ההסתגרות והצמצום אינם טבעיים ליהדות אלא הם תוצאה של תנאי הגלות. בתנאים האלה, העיסוק הבלעדי בענייניים רוחניים הוא גם תגובת התגוננות, שנועדה לשמר את שלמות החיים הלאומיים וקדושתם אל מול הסכנות הרוחניות החמורות, הנובעות מן המגורים בארצות הנכר. בתפיסת הרב קוק, הגלות היא אפוא גם בבחינת תיקון. היא זיככה את היהודים מבחינה רוחנית והכשירה את הקרקע לחידוש חייהם הלאומיים והמדיניים בארצם.[23]

לצד המשותף, ישנם הבדלים ניכרים בין תפיסות הגלות של הרב קוק ושל הציונות החילונית. הציונות החילונית זקפה את גילויי הצמצום והסגירות שבחיי הגלות לחובתה של המסורת הדתית. להבדיל מכך, על פי גישת הרב קוק, גילויים אלו אינם נעוצים כלל בתכונותיה המקוריות של הדת היהודית, שמעצם טבעה שואפת להקיף ולכלול את מגוון תחומי החיים והיצירה.

21 ב־1934 כתב הרב עמיאל: 'העיקר של שלילת הגלות [...] בא להציונים [...] מתוך ההתבוללות'. שכן זו 'לא יכלה להבין ולתפוס כלל קיום לאומי גלות'. ואולם: 'לאומיות ישראל אינה מושג גאוגרפי בלבד, וגם בגלות יצרנו יצירי רוח כבירים ונשגבים'. לפיכך יש הרבה מן החיוב בקיום היהודי הגלותי, ויש לפעול לשמירת היהדות ולחיזוקה 'בכל ארץ וארץ, ולא רק בארץ ישראל'. הרב משה אביגדור עמיאל, 'שוב על היסודות האידיאולוגיים של המזרחי', **התור**, 14, ל"ד (10.8.1934), עמ' 4-5.

22 ראו: אליעזר דון־יחיא, 'שלילת הגלות בציונות הדתית', בתוך: אבי שגיא ודב שוורץ (עורכים), **מאה שנות ציונות דתית**, ג, אוניברסיטת בר־אילן, רמת גן תשס"ג, עמ' 229-258.

23 במצב הגלות 'רוח האומה [...] הוסיף להעלות אבר כפי מידת שביתתו מהחיים המדיניים'. הרב א"י קוק, **אורות**, מוסד הרב קוק, ירושלים תש"י, עמ' נ"ב-נ"ג.

הציונות החילונית רואה את הדרך לשחרור ממגבלות הגלות ולהרחבת תחומי החיים בהצרת המסורת הדתית, בהגבלתה לרשות היחיד של הפרט המעוניין לקיימה ובשחרור החברה היהודית ממרותה ומהכוונתה. לעומת זאת, בתפיסת הרב קוק, אחד הביטויים המרכזיים של ההיחלצות ממצר הגלות הוא חיבורם מחדש של מכלול תחומי החיים למקורם האלוהי המקודש שבתורת ישראל ובמצוותיה. חיבור כזה יתאפשר במדינה עצמאית, שחוקתה ומוסדותיה יושתתו על התורה, שתתווה את הדרך לחיים מלאים ושלמים של היהודים כפרטים וכחברה לאומית.

בציונות הדתית רווחה הגישה של שלילת הגלות כתרבות וכאורח חיים בעיקר בחוגים שהשתייכו לתנועת הפועל המזרחי. כמו הרב קוק, גם מנהיג הפועל המזרחי שמואל חיים לנדוי ראה בתנאי המציאות של הגלות את הגורם להשתקעותם האינטנסיבית של היהודים בעולם הרוחני ולהסתגרותם מפני המציאות הריאלית. לנדוי תלה בתנאים האלה את עמדתה השלילית של היהדות החרדית כלפי הציונות. בעוד שמטרת הציונות היתה לעגן מחדש את העם היהודי במציאות מוחשית של ארץ, שפה וחיי עבודה ומעשה, המגמה של היהדות החרדית היתה למצוא לגיטימציה לקיום לאומי חסר בסיס טריטוריאלי, על בסיס השקפת עולם שביטלה או שמיעטה ביותר את ערכם של גורמים מוחשיים כקרקע וכארץ מולדת. השקפה זו הביאה לספירטוריאליזציה של מונחים כמו 'ארץ ישראל', 'ציון' ו'ירושלים'.[24]

לדעת לנדוי, דבקותם של רבים בקרב היהדות הדתית בערכים השליליים שמקורם בתנאי הגלות, הביאה ציונים חילונים רבים לאמץ את ההשקפה המוטעית המזהה את ערכי הגלות עם המסורת הדתית היהודית, וזו הסיבה לכך שהם נטו לכרוך את יחסם השלילי לגלות ביחס שלילי ליהדות הדתית. לנדוי מציין שהרעיון של שחרור מהשפעות הגלות באמצעות העבודה בארץ ישראל משותף ל'פועל המזרחי' ולתנועת העבודה החילונית, והוא מוצא בכך את הבסיס ליחסי קרבה ושיתוף בין שתי התנועות. אמנם מעשי חילול הדת של החלוצים מעוררים מחאה והתמרמרות, אולם גם התנהגות זו נובעת מהשפעות הגלות, וטעותה של תנועת העבודה היא שאנשיה לא הבינו שהשיבה לתורת ישראל, כמו השיבה לארץ ישראל, היא חלק מתהליך השחרור מן הגלות.[25] דברי לנדוי מדגימים את השימוש של המחנה הדתי במונח ה'גלות' נגד חוגים חילוניים שהשתמשו בעצמם במונח זה כדי לפסול את אורח חייה של היהדות הדתית.

יש מן הצד השווה בין היחס לגלות בגישת הרב קוק לאידאולוגיה של תנועת הפועל המזרחי, אולם בחוגים שהשתייכו לאגף השמאלי של תנועה זו שיקפו העמדות בנושא הגלות גם הלכי רוח של זלזול ושל עוינות כלפי יהודי הגולה, שמקורם בציונות הסוציאליסטית. בביטאוני הפועל המזרחי אפשר למצוא את הגישה הפוסלת את החברה היהודית הגלותית ומציגה אותה כחברה המאופיינת בהבדלי מעמדות, בניצול כלכלי ובאי־פרודוקטיביות. כמו בתנועת העבודה, כך גם בפועל המזרחי נקשרה הביקורת על אורח החיים הגלותי במגמה להקנות למפעלי ההתיישבות בארץ ישראל עדיפות מכרעת על פני הפעילות בקרב יהדות הגולה. הביקורת לא פסחה על

24 'ארץ־ישראל [...] קיבלה [...] בהשפעת ההשקפה הגלותית צורה אבסטרקטית מתאימה להלך הרוח של יהודי הגלות והשקפתם השלילית על החיים'. שמואל חיים לנדוי, 'על תפקיד צעירי מזרחי', בתוך: משה קרונה (עורך), **כתבי ש"ח לנדוי**, מסילות, ירושלים 1985, עמ' 30.

25 שמואל חיים לנדוי, 'לתנועת הפועל המזרחי', **התור**, יז, 19.3.1926, עמ' 3-4.

'מפלגת האחות' המזרחי, שהואשמה בכך שנטיותיה הגלותיות חדרו אף לארץ ישראל.[26]

העמדה השלילית כלפי צורת החיים של יהודי הגולה משתקפת גם במסמכים רשמיים של הפועל המזרחי, ובכללם ב'קול קורא' שהוציא הוועד המרכזי של התנועה עם התכנסות ועידתה הראשונה בשנת 1922.[27] בהשפעתה של הציונות הסוציאליסטית סיגלה לעצמה תנועת הפועל המזרחי גם את מוטיב 'האדם העברי המקורי', המתעורר לתחייה עם שיבת העם לארצו ועם חזרתו למקורותיה המקראיים של הווייתו הלאומית.[28]

שלילת הגלות בפועל המזרחי הושפעה כאמור מגישות שרווחו בתנועת העבודה החילונית. בתקופת היישוב היו ציונים דתיים שהתייחסותם השלילית לגלות הושפעה בעיקר מעמדות ומהלכי רוח שמקורם בתנועה הרוויזיוניסטית. לגישתם ניתן ביטוי באידאולוגיה של קבוצה בשם 'ברית החשמונאים', שדגלה במזיגה בין דתיות ללאומיות משיחית-רדיקלית.[29]

בתפיסת 'ברית החשמונאים' הוצגה שלילת הגלות כעיקרון בעל אופי דתי. במאמר שראה אור בביטאון הקבוצה ב־1945 צוין כי בגלות ובשעבוד לשלטונם של זרים יש 'לא רק אסון וחרפה [...] אלא גם עוון וחילול השם'. כן נרמז במאמר כי השואה היא עונש לעם ישראל על עוון ההשלמה עם הגלות, שהוא החטא החמור ביותר, וכפרתו 'קשה ומליאת ייסורים'.[30] אנשי 'ברית החשמונאים' ראו בתנאי הגלות את האשם לזניחת מורשת הגבורה של החשמונאים ושל לוחמי חירות אחרים בהיסטוריה היהודית.[31]

ממלכתיות וגלות בתפיסת בן־גוריון

העמדה המסתייגת מיהדות הגולה התחזקה במידה רבה בשנים הראשונות לקיום המדינה. זו היתה תקופת עלייתה של הממלכתיות בנוסח בן־גוריון, שסימנה את השיבה מחדש

26 במאמר שפורסם ב־1924 בכתב העת של הפועל המזרחי הועלתה הטענה הזאת: 'כיבוש עירה אחת בגולה על ידי רב או שו"ב מזרחי חשוב בעיני "המזרחיים" [...] ככיבוש העמק בארץ־ישראל. וכנגד זה מגיע מושג ההתיישבות בארץ ישראל אצל המזרחי עד כדי סידור חנויות של דגים מלוחים, וכל הכיעור הגלותי'. משה רוזנבלום, 'לבירור שיטתנו', בתוך: אריה פישמן (עורך), **הפועל המזרחי: קובץ מקורות, 1921-1935**, אוניברסיטת תל אביב, תל אביב תשל"ט, עמ' 83.

27 במסמך הוצהר כי 'הפועל הדתי' בא לארץ 'עם הכמיהה הגדולה להתחדשות חיי היהדות [...] בארץ מולדתה אחרי שנתאבנה בארצות הגולה'. 'קול קורא לכל הפועלים שבארץ ישראל (1922)', שם, עמ' 152.

28 ב־1921 כתב הרב ישעיהו שפירא, ממנהיגי הפועל המזרחי, כי על בני ארץ ישראל 'לעמוד בשורות הראשונות של העובדים הנלחמים להכשרת העם ולתחייתו בחומר וברוח [...]. הם צריכים ליצור את הטיפוס של העברי המקורי המחודש'. ישעיהו שפירא, 'תפקידם של הצעירים בארץ ישראל (1920)', שם, עמ' 49.

29 ראו: מרדכי בר־לב, 'תמורות פוליטיות בתנועת הנוער "ברית החשמונאים" - המעבר מן התנועה הרביזיוניסטית אל ההסתדרות הציונית העולמית ו"המזרחי"', בתוך: אליעזר דון־יחיא (עורך), **בין מסורת לחידוש: מחקרים ביהדות, ציונות ומדינת ישראל, ספר זיכרון ליהושע קניאל**, אוניברסיטת בר־אילן, רמת גן תשס"ה, עמ' 225-258.

30 ברוך דובדבני, 'פרקי ברית חשמונאי: המשיח והגאולה השלימה' (סדרת מאמרים), **החשמונאי**, תמוז תש"ה.

31 כך הועלתה הטענה כי 'תורת ישראל אינה מלמדת כניעה וחולשה. היא מקור הכוח והגאון'. אולם תנאי הגלות הביאו לידי 'סילוף היחס לגבורה'. שם, אדר-ניסן תש"ז.

לעמדת השלילה הקיצונית של הגלות, שאפיינה את התקופה שלפני השואה.[32] בן־גוריון היה בוטה במיוחד בהצגת הגלות כהוויה רוחנית־תרבותית נחותה ופסולה.[33] לגרסתו, עם צאתו לגלות איבד עם ישראל לא רק את ארצו ואת חירותו המדינית, אלא גם את כושר היצירה התרבותית שלו. לפיכך מפעל רוחני נעלה כמו התנ"ך היה יכול להיווצר רק בשבת העם בארצו ובממלכתו הריבונית. השקפה זו השתלבה בגישתו ההרמוניסטית של בן־גוריון בדבר ההתאמה וההתניה ההדדית בין האלמנט הטריטוריאלי-פוליטי לרוחני-תרבותי ביהדות.

לצד תקופת המקרא זכתה בגישת בן־גוריון למקום נכבד ביותר התקופה של הקמת המדינה. בין שתי תקופות אלו של ממלכתיות יהודית שוררת לדעתו זיקה עמוקה, המתבטאת בהיותן תקופות של צמיחה ושל התחדשות במישור המדיני והרוחני גם יחד. לעומת זאת, תקופת הירידה והשפל של הגלות היא הניגוד הקוטבי של 'תור הזהב' המקראי מצד אחד ושל העידן המשיחי של התחדשות הממלכתיות היהודית, מצד אחר.

על פי בן־גוריון, יהדות הגולה מאופיינת בצמצום ובחד־צדדיות, בהסתגרות ובגישה פסיבית ואנטי־מדינית. בתנאים של שעבוד ופיזור לא היה אפשר לשמור ולטפח תרבות יהודית מקורית ראויה לשמה, העומדת ביחסי גומלין עם תרבויות אחרות וקולטת מהן את הטוב ואת המובחר שבהן תוך כדי שמירה על ייחודה ועל סגולותיה העצמיות.[34] בתפיסה זו, הגלות היא הוויית חיים חצויה, שכלל יהודי התפוצות שרויים בה ובכללם אלו שהתרחקו מן המסורת הדתית. על היהודי הגלותי, על כל גוניו וסוגיו, נגזר להתחבט בין שתי רשויות מנוגדות: מצד אחד 'רשות המורשת היהודית', ומצד אחר- 'רשות העם הזר'. ממצב קיום זה של זרות, שניות ופירוד יכול היהודי להשתחרר אך ורק במדינת ישראל.[35]

מנקודת מוצא זו הקמתה של מדינת ישראל מצטיירת כראשיתה של מהפכה לאומית מקיפה ומרחיקת לכת, שיש בה צורך חיוני לתיקון הפגמים הקשים שפגמה הגלות בעם היהודי.[36] מהפכה זו החלה לפני שהוקמה המדינה, והיא אפשרה את הקמתה. מדינת ישראל

32 על הממלכתיות ראו בין השאר: אליעזר דון־יחיא, 'ממלכתיות ויהדות בהגותו ובמדיניותו של בן־גוריון', **הציונות**, (תשמ"ט), עמ' 51-88; דוד אוחנה, **משיחיות וממלכתיות: בן־גוריון והאינטלקטואלים**, אוניברסיטת בן־גוריון בנגב, קריית שדה בוקר תשס"ד; אבי בראלי, **מפא"י בראשית העצמאות, 1948-1953**, יד יצחק בן־צבי, ירושלים תשס"ז, עמ' 455-485; ניר קידר, **ממלכתיות: התפיסה האזרחית של דוד בן־גוריון**, אוניברסיטת בן־גוריון בנגב ויד יצחק בן־צבי, ירושלים תשס"ט.

33 זאב צחור סבור כי עמדת בן־גוריון נשארה יציבה לאורך כל דרכו המדינית רק בסוגיה אחת, והיא: 'יחסו אל הגולה ואל העלייה לארץ ישראל'. זאב צחור, 'יחסו של בן־גוריון לגולה ולעלייה', בתוך: דבורה הכהן (עורכת), **קיבוץ גלויות: עלייה לארץ ישראל - מיתוס ומציאות**, מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, ירושלים תשנ"ח, עמ' 131.

34 הגלות 'שינתה דמותו ומעמדו של העם היהודי לא רק מבחינה מדינית וארצית, אלא גם מבחינה רוחנית ותרבותית'. היא 'צמצמה האופק של העם, כבלה רוחו'. דוד בן־גוריון, 'ישראל בעמים', בתוך: **כוכבים ועפר** (קובץ מאמרים מתוך שנתון הממשלה), מסדה, רמת גן 1976, עמ' 104.

35 'רק בישראל הריבונית נפלה [...] המחיצה בין היהודי ובין האדם [...] חיינו בישראל נעשו שוב כבימי התנ"ך הוויה וחוויה אחידה ושלימה'. 'ישראל והתפוצה', בתוך: **כוכבים ועפר**, עמ' 185.

36 'מהפיכה חברתית זו המתחוללת בישראל היא מהפיכת אדם [...] המעלה ערכי עבודה, משק, חברה,

לא היתה יכולה לקום בלי ההתנתקות מתרבותם ומאורחות חייהם של יהודי הגולה.[37] עם זאת, הקמת המדינה לא מימשה במלואה את המהפכה הגדולה המתחוללת בחיי העם היהודי אלא רק סיפקה תנופה רבת עָצמה להמשכה.

בן־גוריון הודה שבקבלת גישתו יש משום דילוג על תקופת הגלות, שהיא חלק גדול מן ההיסטוריה של עם ישראל, אולם ציין כי הדבר מתחייב מהקמת המדינה, שהיתה 'קפיצת דרך היסטורית [...] ניתוק גמור מההוויה הגלותית'.[38] עצם חידושו של הקשר בין העם הריבוני היושב בארצו לממלכתיות שאפיינה את התקופות הקדומות ביהדות יש בו משום התרחקות מן ההיסטוריה של הגלות ומתרבותה: 'העבר היהודי הקדום נעשה פתאום קרוב, אינטימי, ממשי, מושלם והעם היהודי הקרוב נעשה רחוק, משונה, דוחה'.[39]

בן־גוריון הכיר בכך שהתמורה המהפכנית בחיים הלאומיים כרוכה בסכנה של היווצרות 'חלל ריק' בשל 'הניתוק הפתאומי מהעבר הקרוב' מצד אחד, והקושי להשתלב בתרבותה של החברה הלאומית החדשה מצד שני. הוא הצביע על גילויי הניכור מן היהדות שביטויים הבולט הוא 'הלהג הכנעני' כ'אחד הגילויים של ריקנות זו'.[40]

למרות הדברים האלה, יש המציגים את בן־גוריון עצמו כבעל נטיות כנעניות. ואכן יש מן הצד השווה בין הדימוי השלילי של יהדות הגולה ותרבותה ההיסטורית בגישת בן־גוריון ובזו של הכנענים. אולם קיים ניגוד קוטבי בין המסקנות של כל אחת משתי הגישות בשאלת היחסים שבין היהודים בישראל ליהודי התפוצות. השלילה הקיצונית של יהדות הגולה בגישת הכנענים הביאה אותם לעמדה של התנכרות טוטלית כלפיה. הם לא ביקשו להמציא לה תיקון, אלא לנער את חוצנם ממנה. בכך הם נתנו ביטוי אידאולוגי עקבי וקיצוני להלכי רוח שרווחו בקרב רבים מן הצעירים ילידי הארץ שלא הכירו מקרוב את יהודי הגולה וניזונו מן הדימויים השליליים שלהם בחינוך ובספרות של החברה היהודית בארץ ישראל.

פתרונו של בן־גוריון ל'סכנה הכנענית' היה בחינוך הנוער על ברכי תרבות חדשה, שלמרות ניתוקה מן ההיסטוריה ומן התרבות של יהודי הגולה, שואבת ממקורותיה הראשוניים של היהדות. בתפיסתו, 'המהפכה הישראלית' ציינה לא את נטישת היהדות אלא את השיבה למקורותיה הקדומים מהתקופה שלפני היציאה לגלות. לפיכך, ההתנתקות מיהדות הגולה אינה כרוכה בפגיעה בצביונו היהודי של העם בישראל; אדרבה, דווקא מדינת ישראל היא המקום המאפשר לשמור על ייחודו הלאומי ועל צביונו המקורי של העם היהודי.[41]

גישה זו התקשרה להשקפת בן־גוריון בדבר קיומו של הבדל עקרוני ועמוק בין חיי העם היהודי

תרבות, מוסר, חייל, כוח ורוח, שהיו זרים או פגומים בקרב יהודי הגולה'. בן־גוריון, 'ישראל בעמים', שם, עמ' 102.

37 'המדינה לא היתה קמה, אלמלא שקדו בוני הישוב וחלוציו לשנות מן היסוד מבנה החיים [...] של היהודים', שם, עמ' 97.

38 'ישראל והתפוצה', שם, עמ' 186.

39 שם.

40 דוד בן־גוריון, 'נצח ישראל', בתוך: **כוכבים ועפר**, עמ' 134.

41 'בישראל היהודים הם גוי ככל הגויים, ויחד עם זאת הם יהודים בכל רמ"ח אבריהם ונימי נפשם, כאשר לא יוכל להיות שום יהודי בחוץ לארץ'. 'ישראל והתפוצה', שם, עמ' 186.

בישראל לחייו בתפוצות.[42] לדעתו, 'לא תיתכן כלל תרבות יהודית בגולה [...] לכל היותר ייתכן גטו תרבותי', לפיכך היהודים בגולה אינם אלא 'אבק אדם', שאינו מסוגל להגיע למצב קיום תקין ושלם שאפשרי רק במדינת ישראל.[43] מנקודת מוצא זו טען בן־גוריון כי אינו דוגל ב'שלילת הגלות', שהיא סיסמה בלתי מחייבת, שלה נזקקים גם ציונים שהם עצמם מוסיפים לחיות בגלות, אלא יעדו הוא 'ביטול הגלות ועזיבתה ויצירת חירות לאומית בפועל'.[44]

הפסילה הטוטלית של הגלות היה בה כדי לאשר ולחזק את הצגת המדינה כביטוי וכמכשיר של גאולה ומהפכה. הצגת הגלות כמציאות של השפלה ושל שעבוד סייעה להבלטת ערכה של המדינה העצמאית ולחיזוק התביעות למסירות ולהקרבה למענה. התפיסה של מצב הקיום הגלותי כהוויית חיים חצויה ומנוכרת הדגישה את האחדות ההרמונית שהמדינה מייצגת ומטפחת. היא אפשרה להבליט את הפער שבין מצב היהודים בתפוצות למצבם במדינת ישראל ואת הניגוד הקוטבי שבין גלות לגאולה, להדגיש את הממד המופלא ו'הנסי' שבהקמת המדינה היהודית ובהישגיה ולגייס את האזרחים לתמיכה במשימות המהפכניות שהיא שואפת לחולל בחיים הלאומיים.

הדימוי השלילי של יהדות הגולה היה יכול לשמש גם הסבר והצדקה לליקויים ולפגמים בביצועה של 'המהפכה הממלכתית'. בן־גוריון הודה שהקמתה של מדינת ישראל לא פתרה את הליקויים בכושרו הממלכתי של העם היהודי, ליקויים שאותם ייחס למורשת השלילית של תקופת הגלות. עם זאת, הוא סבר שהיהודים מסוגלים להיעשות 'עם ממלכתי' מכוחה של ההתנסות בחיי מדינה, ושפעילות חינוכית ותרבותית, שתכוון לעקירתם של גישות והרגלים גלותיים ולהכשרת העם לחיים ממלכתיים, תסייע בכך.

בן־גוריון ייחס לתנאי הגלות השפעה שלילית גם על מאפיינים מסוימים של המשטר המדיני בישראל, שהתנגד להם. כך, לדוגמה, הציג את ריבוי המפלגות במדינה - דבר שלדעתו אינו עולה בקנה אחד עם תנאיו ועם צרכיו של עם ממלכתי - כתוצר של 'הנטייה היהודית' להתבדלות יתרה ולחידוד ניגודים. תופעה זו משקפת לדעתו את ההשפעה הנמשכת של הגלות על המערכת הפוליטית הישראלית.[45]

יש מן הצד השווה בין הממלכתיות בנוסח בן־גוריון לאידאולוגיות אחרות של מדינות חדשות, שגם בהן מוצג השחרור הלאומי כחידושו של תור זוהר קדום, שהוא ניגודה הקוטבי של תקופת השעבוד וההשפלה שקדמה להשגת העצמאות המדינית.[46] כשם שהממלכתיות פוסלת לחלוטין את הגלות כמציאות שאין בה מתום, כך מתארות האידאולוגיות המהפכניות את 'המשטר הישן' כצורת חיים שאין בה שמץ של חיוב. וכפי שהתפיסה הממלכתית מבליטה את מעלותיו

42 שם, עמ' 183.

43 שם, עמ' 185

44 שם.

45 'ההתפצלות המפלגתית הינה פרי מורשת של אנרכיה [...] שבחיי עם גמול מולדת ונטול עצמאות'. דוד בן־גוריון, 'דרכנו במדינה', **חזון ודרך**, א, מפא"י, תל אביב 1953, עמ' 228. ראו עוד: שם, ד, עמ' 273-274; שם, ה, עמ' 135-155.

46 David Apter 'Political Religion in the New States', in: Cliford Geertz (ed.), *Old Societies and New States*, Free Press, New York 1963, p. 83

של 'האדם הישראלי החדש' על רקע הניגוד שבינו ל'יהודי הגלותי', כך מציגות אידאולוגיות אלו את 'האדם החדש', האידאלי, תוצר המשטר המהפכני, כמנוגד לדמות המלאה פגמים של הנתין המשועבד והמנוצל במשטר הישן.[47]

המדינה ויהדות התפוצות בתפיסת בן־גוריון

יש הרבה מן המשותף בין גישת בן־גוריון לעמדות שרווחו בציונות הקלאסית ובתנועת העבודה. אולם עמדות אלו הועצמו מאוד בתפיסת בן־גוריון, ובייחוד ניתן חיזוק בתפיסתו להשקפה לפיה המדינה היא בעלת התפקיד הדומיננטי ביחסים עם יהדות התפוצות, בעוד שתפקידם של יהודי התפוצות מצומצם להגשת סיוע כספי למדינה ולהסברת מדיניותה בלי שתהיה להם הזכות להשפיע עליה.[48]

השקפת בן־גוריון בסוגיית 'גולה ומדינה' באה לידי ביטוי אופרטיבי גם בעמדותיו בנושאי העלייה וקליטת העולים. בן־גוריון עמד בראשם של מי שתבעו להביא למדינה המוני יהודים מכל הגלויות, בלא סייגים והגבלות, על אף הקשיים החמורים שהיו כרוכים בכך והתנגד נמרצות להצעות להנהיג סלקציה בתחום זה.[49] מדיניותו שיקפה את התפיסה שלפיה תפקידה וייעודה של מדינת ישראל הם, בראש ובראשונה, לגאול יהודים מגלותם, ולפיכך כל הגבלה וריסון של העלייה עלולים לפגוע בבסיס הקיום והלגיטימציה שלה.

המדיניות שהנהיג בן־גוריון בתחומי העלייה והקליטה נתמכה בדימוי השלילי של היהודי הגלותי, שכדי לגאול אותו משפל מצבו ולעשותו 'אדם ישראלי חדש', יש קודם כול להעלותו ארצה.

עם זאת, הוא סבר כי בעצם העלייה לארץ אין די כדי להבטיח את השתרשות העולים בתרבות הישראלית ואת עקירת הפגמים שפגמה בהם הגלות, ולשם כך יש צורך לחנכם מחדש ולפעול למיזוגם המלא בחברה הישראלית המתחדשת, שכל הוויית חייה עומדת בניגוד לתרבות ולאורח החיים של הגלות.

ציונות וגלות בתפיסת בן־גוריון

להשקפתו של בן־גוריון בדבר מרכזיותה של מדינת ישראל בחיים היהודיים ניתן ביטוי גם בתפיסת הציונות שלו, שהציגה את העלייה לארץ כאבן הבוחן המכרעת להזדהות עם הרעיון הציוני. הוא שלל את התואר 'ציוני' מכל יהודי הבוחר להישאר בגלות, ואף הצהיר על אי־נכונותו

47 יש הרבה מן המשותף בין תיאור יהודי הגלות בכתביהם של בן־גוריון ושוללי גלות אחרים ובין תיאורם של הפועלים במשטר הקפיטליסטי בכתביהם של אבות הסוציאליזם. ראו למשל: קרל מרכס, 'כתבים כלכליים־פילוסופיים', בתוך: שלמה אבינרי (עורך), **כתבי שחרות**, ספרית פועלים, תל אביב 1965, עמ' 155-158.

48 Charles S. Liebman, *Pressure without Sanctions: The Influence of World Jewry on Israeli Policy*, Rutherford, London 1977, pp. 235, 358

49 אמנם בשלב מאוחר יותר, לנוכח הקשיים הגוברים בקליטת העלייה, נאלץ בן־גוריון להשלים עם הנהגת סלקציה בעלייה לארץ. ראו: דבורה הכהן, 'היבטים פוליטיים של קליטת העלייה הגדולה', **הציונות**, יא (תשמ"ו), עמ' 381-402.

להיות שותף לתנועה ציונית שאינה מחייבת את כלל חבריה לעלות לארץ.

בן־גוריון עמד גם על זכותה המלאה של מדינת ישראל לנהל את מדיניותה על פי שיקוליה, בלי כל התערבות מצד גורמים שמחוצה לה ובכללם יהדות התפוצות. מנקודת מוצא זו הוא שלל בתוקף ניסיונות מצד יהודים החיים בחוץ־לארץ להשפיע על הנעשה במדינה בנושאים הקרובים ללבם. דוגמה לכך היא הניסיון שעשו ארגונים יהודים דתיים בארצות הברית להתערב במאבק הציבורי שהתנהל בשנות המדינה הראשונות על חינוכם של ילדי העולים שהגיעו לארץ בעלייה הגדולה. ארגונים אלו התגייסו לסייע לחוגים הדתיים בארץ במערכה הציבורית שניהלו נגד הפגיעות בדת במחנות וביישובי העולים. חברי הארגונים שיגרו מכתבי מחאה זועמים לבן־גוריון ואף איימו להפסיק את השתתפותם במגביות למען מדינת ישראל.[50] במענה למכתבים אלו מחה בן־גוריון על האיומים שהופנו כלפי ממשלת ישראל ויעץ ליהודי אמריקה לעלות לישראל אם ברצונם להשפיע על מדיניות ממשלתה.[51]

ממלכתיות, גלות ושואה

בשנים הראשונות לקיום המדינה התבטא היחס לגלות גם בעמדת ההנהגה המדינית בשאלת ההנצחה של זיכרון השואה. ממשלת ישראל החלה לפעול להנצחת זכר השואה וקרבנותיה באיחור רב ובקצב אטי, ורק מתוך היענות ללחצים שהופעלו עליה. אחד הביטויים לכך היה העיכוב הממושך בקבלת החלטה ממשלתית בדבר הקמתו של מפעל הנצחה ממלכתי לשואה. רק כחמש שנים לאחר הקמת המדינה הביאה הממשלה לכנסת את 'הצעת חוק יד ושם', וגם זה נעשה רק בעקבות לחצים שהפעילו גורמים שונים, ובייחוד בשל החשש מפני תכניות מתחרות של גורמים בחוץ־לארץ. החשש היה שמא יפגעו התכניות האלה במעמדה של מדינת ישראל כנציגתו הלגיטימית הבלעדית של העם היהודי וכגורם היחיד הזכאי לדבר ולתבוע בשמו.[52]

התנהלות הרשויות הממלכתיות הושפעה במידה רבה מן הביקורת על התנהגות קרבנות השואה היהודים, שנכנעו לגורלם ולא השיבו מלחמה לצורריהם ובכך המשיכו את הקו הפסיבי של יהדות הגולה המסורתית. משום כך התקשו בעלי גישה זו לשלב את השואה במערכת הממלכתית של המיתוסים והטקסים, שנועדה להנחיל לעם בישראל, ובייחוד לצעירים שבו, דגמי מופת של סגולות גבורה ועוז רוח.

העמדת השואה במרכז הזיכרון הקיבוצי הישראלי היתה גם יכולה להביא להזדהות עם תרבותם ועם אורחות חייהם של היהודים שנספו בה. אולם הדבר לא עלה בקנה אחד עם התפיסה הממלכתית, שראתה בגלות מציאות שתיקונה היחיד הוא בחיסולה ובהמרתה בצורת חיים חדשה ושונה לגמרי.

50 על המאבק בנושא חינוך ילדי העולים ראו: אליעזר דון־יחיא, **משבר ותמורה במדינה חדשה: חינוך, דת ופוליטיקה במאבק על העלייה הגדולה**, יד יצחק בן־צבי, ירושלים תשס"ח. על הפולמוס בשאלת המעורבות של יהדות התפוצות במאבק ראו בייחוד עמ' 142-146.

51 שם, עמ' 144.

52 מנהיג מפ"ם יעקב חזן הגדיר את תפקידו של 'יד ושם' כך: 'להזכיר [...] שאין עתיד לגולה היהודית. גורלה נחרץ לרצח או לטמיעה', ולפיכך לטענתו אין הגולה יכולה לשמש אכסניה למרכזי הנצחה לשואה. **דברי הכנסת**, 14, תשי"ג, 18.5.1953, עמ' 1336.

הפורענות הנוראה שניחתה על יהדות אירופה עוררה רגשי כאב וזעם עמוקים ונוקבים בלב כל יהודי, אולם ברגשות האלה כשלעצמם לא היה די כדי להיות מקור ליצירה מכוונת 'מלמעלה' של מערכת סמלים וטקסים. לשם כך נדרשה הזדהות עמוקה עם יהדות הגולה ועם מורשתה ההיסטורית, והדבר לא עלה בקנה אחד עם הגישה הממלכתית, שטיפחה את שלילת הגלות. מייצגי גישה זו סברו שהלקח של השואה מתמצה בהכרה בחוסר האפשרות לקיום יהודי מחוץ למסגרתה של מדינה יהודית ריבונית. לצורך הפקת לקח כזה לא היה צורך דוחק בסמלים וטקסים המוקדשים להנצחת זכר השואה, שכן אלו היו עלולים להציג את יהדות הגולה שנספתה בשואה ואת מורשתה התרבותית כסמלי הזדהות וכמקורות השראה לעם בישראל.

מתן מקום מרכזי לשואה בזיכרון הקיבוצי הישראלי היה עלול גם לחזק את תחושת הניגוד שבין העם היהודי לעמי העולם. בתפיסת בן־גוריון ותומכיו, התחדשות חייו הממלכתיים של עם ישראל היתה קשורה להשתלבותו כשווה בין שווים במשפחת העמים הריבוניים ובני החורין. בתפיסה זו הוצגו הציונות והמדינה כאנטי־תזה לא רק לגילויי טמיעה והתבוללות אלא גם לעמדות בידול ועוינות כלפי העמים האחרים. אפשר לקשר גישה זו לתפיסת האנטישמיות של בן־גוריון, שהוצגה כתגובה טבעית למצב הבלתי טבעי של הגלות. בשנת 1945 הצהיר בן־גוריון:

> שגה העם היהודי בהאשימו את האנטישמיות בכל הצרות והתלאות שבאו עליו בגולה. לא רשע וסכל של הגויים שאנו קוראים בשם אנטישמיות, אלא מעמדנו המשונה שאינו הולם את מסגרת חייהן התקינים של אומות העולם הוא בעוכרינו, והאנטישמיות מהי כי נלין עליה?[53]

בן־גוריון חלק עם הרצל את הדעה שקיומם של היהודים כעם חסר טריטוריה ומדינה הוא המעורר עליהם את שנאת העמים. אולם בשונה מהרצל, בן־גוריון לא סבר שהקמת המדינה היא כשלעצמה תביא לחיסול תופעת האנטישמיות. לגרסתו, המשך הקיום היהודי מחוץ לישראל מוסיף להזין תופעה זו גם לאחר שהוקמה המדינה, ולפיכך רק כינוסם של כלל היהודים במדינתם הוא הפתרון לבעיית האנטישמיות. עם זאת, בן־גוריון תפס את הקמת המדינה כנקודת מפנה מכרעת ביחסי ישראל והעמים, מבחינה זו שקיומה של המדינה מאפשר לעם היהודי להתייצב נגדם כשווה מול שווים.

לפיכך נרתעה הממלכתיות בנוסח בן־גוריון מכל מה שהיה עלול להתפרש כמילוי תפקיד 'הקרבן' ביחסים שבין ישראל לעמים, ומכאן המגמה להימנע מן השימוש בשואה ובגילויים אחרים של סבל יהודי בגולה לצורכי ההסברה של ישראל. התפיסה הממלכתית ביקשה לטפח דימוי של מדינת ישראל חזקה ובוטחת בעצמה, הזוכה לאמון ולתמיכה ממדינות העולם. דימוי זה לא עלה בקנה אחד עם הדימוי הגלותי המסורתי של 'הכבשה בין הזאבים', והשואה היתה עלולה לחזקו.

המגמה לחדד ולהדגיש את הניגוד שבין מדינה לגלות באה לידי ביטוי גם בשאלת היחסים שבין ישראל לגרמניה, ובייחוד בפולמוס על נושא השילומים. המצדדים בשילומים טענו כי עמדת המתנגדים משקפת גישה גלותית, שאפיינה דפוסי חשיבה ופעולה של קהילות יהודיות בתפוצות ונבעה מן התנאים שהן היו שרויות בהם. על פי דעה זו, נהגה יהדות הגולה המסורתית

53 דוד בן־גוריון, 'אין עתיד לנו בלי מדינה', **במערכה**, ד, תל אביב תש"ט, עמ' 412.

להגיב על רדיפות הגויים בצום, בתפילות, בקינות או בחרם ובנידוי. ואולם תגובות אלו של יהודים נרדפים וחסרי אונים אינן הולמות עם המחדש את חייו הממלכתיים. עם כזה חייב לכלכל את מדיניותו ואת מעשיו לא על פי חשבונות היסטוריים אלא בהתאם לתנאי המציאות ולאינטרסים החיוניים שלו. משום כך התגובה הנאותה למאורעות השואה אינה בהקמתם ובטיפוחם של מפעלים המכוונים להזכיר מאורעות טרגיים אלה אלא בהקדשת כל המאמצים לבניינה ולביצורה של מדינת ישראל.

לטענת בן־גוריון, הלקח שיש להפיק מהשואה דומה ללקח שהפיקו בוני הארץ מן ההיסטוריה של עם ישראל בגולה, שהיתה 'היסטוריה כמעט מתמדת של שואות גדולות וקטנות'. לדבריו, 'כל אלה לימדו את חלוצי התקומה לא לבנות, לא לקונן [...] אלא להיחלץ לחידוש המולדת [...] לצבור כוח יהודי. [...] לא לעמוד כעני בפתח [...] אלא להקים מדינה, ולהיות עם ריבוני שווה זכויות במשפחת העמים'.[54]

היחס לגלות בציונות הדתית ובגישה הממלכתית

עיון במכלול עמדותיו ופעולותיו של בן־גוריון בנושא היחסים שבין המדינה ליהדות התפוצות מעלה את ההבחנה בין שני רבדים: הרובד האידאולוגי והרובד הפרגמטי. על פי משנתו הרעיונית, האידאלים של האחדות הלאומית ושל בניין הלאום אפשריים למימוש רק במדינת ישראל, אולם המדיניות שהוא נקט בפועל ביטאה למעשה השלמה עם מציאותה של תפוצה יהודית גדולה לצדה של המדינה. משום כך הכיר בן־גוריון בצורך להתמודד עם השאלה כיצד להבטיח את השמירה על זהותם היהודית של היהודים בתפוצות ואת המשך זיקתם לאחיהם שבישראל.

השאלה מהן הדרכים לשמור על זהותה הלאומית של יהדות התפוצות היתה אחד מנושאי המחלוקת בין בן־גוריון להוגים ולפובליציסטים מקרב הציונות הדתית בארץ ובתפוצות. הציונות הדתית, כמו היהדות האורתודוקסית בכללה, ראתה בדת היהודית, הנשענת על ההלכה, גורם עיקרי בהגדרת זהותם הלאומית של היהודים ובשמירה על ייחודם וליכודם. בניגוד לכך, בן־גוריון סבר כי מאז האמנציפציה הדבקות בהלכה אינה יכולה לשמש עוד גורם מלכד לעם היהודי, ולו גם מעצם העובדה שיהודים רבים אינם חשים מחויבות כלפיה. לפיכך תבע לטפח את אותם גורמים שלדעתו יש בכוחם להוסיף וללכד את יהודי התפוצות עם אחיהם שבישראל: ההזדהות עם מדינת היהודים, ידיעת השפה העברית והזיקה לתנ"ך.[55]

על אף הערך הרב שייחסה הציונות הדתית למדינת ישראל, היא חלקה על התפיסה הממלכתית בנוסח בן־גוריון, שביקשה להציג את המדינה כמקור עיקרי לזהות יהודית ולליכוד לאומי במקומה של הדת. גם עמדת בן־גוריון כלפי יהדות הגולה לא היתה מקובלת על הרוב הגדול בציונות הדתית. אמנם כפי שצוין היו ציונים דתיים שאימצו את התפיסה של שלילת הגלות, אולם תפיסה זו בגרסתה הרדיקלית היתה מוגבלת מלכתחילה לחוגי שמאל מובהקים

54 בן־גוריון, 'ביטחוננו ומעמדנו', **כוכבים ועפר**, עמ' 265.

55 ויכוח מעניין בנושא זה התנהל ב־1952 בחליפת מכתבים בין בן־גוריון לרב ציוני דתי מארצות הברית בשם אברהם ישעיהו (סימון) דולגין. המכתבים פורסמו מחדש בחוברת יצחק גולדשלג (עורך), **על דמותה של מדינת ישראל**, מסילות, ירושלים תשמ"א.

בתנועת הפועל המזרחי, שבמעמדם חלה ירידה תלולה לאחר הקמת המדינה. התפתחות זו הושפעה מגורמים שונים ובהם שקיעת הציונות הסוציאליסטית. אולם הגורם שהשפיע ביותר בתחום זה היה השואה.

הציונים הדתיים נמנו עם מבקריה הבולטים של המגמה לצמצום מקומה של השואה בזיכרון הקיבוצי של החברה הישראלית, והם פעלו להנצחת זכר השואה וקרבנותיה ולהגברת ההזדהות של יהודי ישראל עם יהדות הגולה ותרבותה ההיסטורית. הגורם הממשלתי היחיד שפעל להנצחת זיכרון השואה בשנות המדינה הראשונות היה משרד הדתות, שייצג למעשה את גישת היהדות הדתית יותר מאשר את עמדת הממשלה.[56] הרבנות הראשית היתה הראשונה להכריז על קביעת מועד לאזכרת חללי השואה ביום הצום המסורתי בי' בטבת, ורק בעקבותיה הכריזה הממשלה על כ"ז בניסן כ'יום השואה ומרד הגטאות'.[57] אך גם לאחר שחוקק החוק הוא נשאר בגדר הכרזה בלבד, ורישומו לא ניכר כלל ברשות הרבים בישראל. בודדים בלבד משרי הממשלה, בהם מנהיג המפד"ל משה שפירא, השתתפו בטקסי הזיכרון שערך יד ושם בכ"ז בניסן.[58] רק ב־1959 הגישה הממשלה לכנסת הצעת חוק שהגדירה לראשונה את תכניו של יום הזיכרון לשואה והקנתה להם תוקף ממלכתי מחייב. הדבר נעשה בעקבות הצעת חוק פרטית שהגיש נציג המפד"ל הרב מרדכי נורוק, שבעצמו היה ניצול שואה.[59]

נציגי המפלגות הדתיות בכנסת ביקרו בחריפות את עמדתם של בן־גוריון ושל תומכיו מן האסכולה הממלכתית בנושא זיכרון השואה ואת יחסם ליהדות הגולה ולמורשתה הדתית והתרבותית, והרבו להתריע על חוסר המעש של הממשלה בנוגע להנצחת זיכרון השואה.[60] בדיוני הכנסת על הצעת 'חוק יד ושם' הדגישו הנציגים הדתיים את הצורך להנציח גם את תרבותם של היהודים שנספו בשואה ולהקנות ביטוי גם לגילויים של 'גבורה פסיבית', שבאו לידי ביטוי בהתנהגותם ובאורח חייהם של יהודי הגטאות. זרח ורהפטיג נציג הפועל המזרחי טען כנגד הנטייה להבדיל בין אלו שהתנגדו באופן אקטיבי לנאצים ובין אחיהם שנספו בשואה בלי לגלות התנגדות, באמרו: 'מי זה יעז להגיד שרק מי שירה הוא קדוש?'.[61]

התמורות ביחסה של החברה הישראלית לשואה וליהדות הגולה

עוד בעשור הראשון לקיום המדינה החל להסתמן תהליך של תמורה ביחסם של חוגים רחבים בחברה הישראלית כלפי השואה וכלפי יהדות הגולה. תהליך זה שיקף במידה רבה את הירידה במעמדה של הממלכתיות כמערכת הערכים הדומיננטית בחברה הישראלית.[62]

56 See: Don-Yehiya (above note 18)

57 **דברי הכנסת**, 11, תשי"ב, 25.2.1952, עמ' 1409.

58 רוני שטאובר, **הלקח לדור: שואה וגבורה במחשבה הציבורית בארץ בשנות החמישים**, יד יצחק בן־צבי, ירושלים תש"ס, עמ' 168.

59 **דברי הכנסת**, 26, תשי"ט, 10.3.1959, עמ' 1386; שם, עמ' 1386.

60 ראו: דברי זרח ורהפטיג, שם, 4, תש"י, 27.3.1950, עמ' 1152.

61 שם, 14, תשי"ג, 18.5.1953, עמ' 1345.

62 ראו: אליעזר דון־יחיא וישעיהו ליבמן, 'הדילמה של תרבות מסורתית במדינה מודרנית: תמורות והתפתחויות בדת האזרחית של ישראל', **מגמות**, כח, 4 (1984), עמ' 465-481; Liebman and

שניים מהגורמים לתהליך זה היו התבססות המדינה כעובדה קיימת, שאין נשקפת סכנה מוחשית ומידית לקיומה, ועצירת העלייה ההמונית בשנת 1952. בעקבות אלה איבדה הממלכתיות הרבה מן התנופה הראשונית שלה ומכוחה המלהיב והמפעיל.

במצב זה התגלו ליקויים שנדחקו הצדה בלהט ההתלהבות והעשייה בשנותיה הראשונות של המדינה. כך נחשף יותר ויותר הפער שבין הדימוי האידאלי של 'מדינת מופת', שטיפח בן־גוריון, למציאות של חברה ומדינה, שלצד הישגיה הגדולים, היו מרובים גם חסרונותיה. בן־גוריון עצמו היה ער לליקויים האלה, אך תלה אותם בפגמיה של השיטה הרב־מפלגתית ובהשפעותיה של הגלות. הוא גם סבר כי עם התבססות המדינה יוכל העם היהודי לסגל לעצמו מחדש את 'הכושר הממלכתי' שאיבד בגלות.

ואולם הפגמים החברתיים לא תוקנו, וגם בעיות של זהות ותוכן החלו לעלות והגיעו לידי גילוי במשבר ערכים שפרץ בקרב הדור הצעיר של ילידי הארץ. המשבר התבטא, בין היתר, בנטייה להעתיק את נקודות הכובד של ההתעניינות ושל הפעילות מן המישור הקולקטיבי, הלאומי או המעמדי, אל המישור האישי. כמו כן, הופיעו גילויים של התרופפות הזהות היהודית, שבצורתם הקיצונית היו קשורים בהשקפות או בהלכי רוח מעין כנעניים. רבים מן הצעירים החילונים חונכו ליחס שלילי או מסתייג כלפי יהדות הגולה ומורשתה הדתית־תרבותית, ולא ייפלא אפוא שהם התקשו להזדהות עם יהדות זו ולמצוא תוכן ומשמעות בהגדרת עצמם כיהודים.

הציונות החילונית ניסתה להקנות לזהות היהודית תוכן חדש, לאומי־מדיני, אולם לא היה לכך כוח משיכה לרבים מילידי הארץ, שלהבדיל מאבותיהם לא הכירו כלל את המסורת היהודית ולא התנסו במגע ממשי עם יהדות התפוצות. הלכי רוח מעין כנעניים, שהתפשטו בקרב הדור הצעיר, הטרידו רבים מן הוותיקים ועוררו אותם לטכס עצות כיצד לחזק ולהעמיק בקרבו את הזהות היהודית ואת הזיקה ליהודי התפוצות. לכך היתה השפעה על התמורה שהחלה להסתמן בעמדות כלפי יהדות הגולה.

ניצני מגמה זו הסתמנו בדיון שהתקיים בכנסת ב־1953 על 'חוק יד ושם'. מפי הדוברים בדיון נשמעה נימה של האשמה עצמית על הגישה השלילית כלפי יהדות הגולה, שעיצבה את חינוכם של ילידי הארץ והצמיחה דור חסר שורשים, המנותק מאחיו שבתפוצות ומהמורשת ההיסטורית של עמו. נציג מפא"י ברוך אזניה הודה: 'גם אנו עצמנו [...] אשמים ביחסו של הנוער ליהדות הגולה ובאי ידיעתו עליה'.[63]

לתמורה שחלה ביחס ליהדות הגולה ולתרבותה המסורתית תרמה במידה רבה העלייה של המוני יהודים שומרי דת ומסורת שהגיעו מארצות המזרח. אמנם נעשו ניסיונות לעצב עולים אלו ברוחה של התרבות הישראלית החדשה, אולם הם נכשלו. התברר שב'קסם המדינה', בלימוד השפה העברית וב'התערות' בקרקע המולדת' לא היה די כדי לעקור את העולים משורשיהם במסורת הדתית ולאפשר את מיזוגם המלא בחברה הישראלית ובתרבותה החילונית והמודרנית.

Don-Yehiya, *Civil Religion in Israel*.

63 אזניה עמד על הצורך 'להציל לדור ילידי הארץ את הידיעה החיה: מה הייתה תרבות יהודי אירופה'. **דברי הכנסת**, 14, תשי"ג, 18.5.1953, עמ' 1334.

התברר גם שהשימוש שעשתה הציונות החילונית בסמלים ובמיתוסים הקשורים בתקופות הממלכתיות היהודית, לא היה בו כדי לספק בסיס חיובי להזדהות ולליכוד לאומי עבור רבים מן העולים. אידאולוגיה זו, ששללה את יהדות הגולה או התעלמה ממנה, דחתה למעשה דווקא את אותם סמלים ואורחות חיים שמילאו תפקיד מרכזי בחינוכם ובתרבותם של עולים אלו. מכאן גורם נוסף שחיזק את ההכרה בצורך בשינוי של היחס כלפי יהדות הגולה ותרבותה המסורתית.

לתמורה זו ניתן ביטוי במישור החינוכי ב'תכנית התודעה היהודית', שהונהגה ב־1954 מאת משרד החינוך ושיקפה תגובה שכנגד להלכי הרוח 'הכנעניים' ששררו בקרב הצעירים בישראל. בדיון על 'תכנית התודעה', שנערך בכנסת ב־1959, נאמר כי פירוש התכנית הוא: 'הסתלקות ברורה ומוחלטת מהגישה הקודמת, שדגלה בשם שלילת הגולה ושלילת הגולים'.[64] באותו דיון ציין שר החינוך זלמן ארן שהתכנית נועדה להבליט את 'המאור הפנימי שהיה נחלת יהודי הגולה' ולהשריש בלב הדור הצעיר את 'הכרת אחריותו העליונה לקיום העם היהודי בעולם' ואת 'הכרת תלות הגומלין הגורלית שבין מדינת ישראל ויהדות התפוצות'.[65]

מדיוני הכנסת בנושא התודעה היהודית עולה כי ההחלטה להנהיג לימודי דת ומסורת בבתי הספר הממלכתיים הושפעה מן ההכרה בחשיבות הגורם הדתי לשמירת הקשר עם יהדות התפוצות ולחיזוקו. עם זאת, הקשר שבין העמדות בשני הנושאים לא היה אחיד וחד־משמעי, ולא הכול היו מוכנים לקשור את התמורה ביחס ליהדות הגולה לשינוי העמדות כלפי המסורת הדתית. בדיון בכנסת על תכנית התודעה היהודית ביקרו נציגי מפ"ם ואחדות העבודה את התכנית בטענה שהיא מכוונת להחדיר את הדת לבתי הספר הממלכתיים, ועם זה היו אף הם שותפים לדעה בדבר הצורך לחזק את הקשר שבין הדור הצעיר בישראל ליהודי התפוצות.[66]

גורמים נוספים השפיעו על התמורות ביחסה של החברה הישראלית לגלות. בציונות וביישוב היהודי רווח הדימוי של 'האדם הישראלי החדש' כטיפוס מופת של גיבור ואיש חייל, אדם ישר ואמיץ, המושרש בקרקע המולדת ומסור בכל לבו למפעל התחייה הלאומית של עמו וארצו. בשנות המדינה הראשונות ניסו רשויות ההנהגה לטפח טיפוס זה, שהוצג כניגודו הקוטבי של 'היהודי הגלותי', ולחנך לאורו את המוני העולים החדשים שהגיעו לארץ באותה תקופה. ואולם בשל היקפה של העלייה וההרכב האנושי שלה, הניסיון לעצבה מחדש ברוח האידאלים של תנועת העבודה והממלכתיות נחל כישלון, והתגלתה במלוא חריפותה אי־ההתאמה שבין הטיפוס האידאלי של 'הישראלי החדש' למציאות של החברה הישראלית.

לא רק העולים החדשים היו אחראים לאי־ההתאמה. בחברה הישראלית החל תהליך

64 **דברי הכנסת**, 27, תשי"ט, 10.6.1959, עמ' 2207.

65 שם, 15.6.1959, עמ' 2224.

66 נציג אחדות העבודה משה ארם שלל את המגמה להעמיד במרכז החינוך ל'תודעה היהודית' את המסורת הדתית בפירושה האורתודוקסי. עם זאת, הוא התריע על גילויים של 'זלזול, בוז והתנכרות לכל מה שקשור בחיי היהודים בגולה'. שם, 10.6.1959, עמ' 2211.

של אכזבה או התפכחות ממיתוס הצבר, שהוצג כדגם המופת של 'היהודי החדש'.[67] אמנם הצעירים ילידי הארץ הפליאו לעשות בשדה הקרב וגילו מסירות ועוז נפש, אך משהשתתקו רעמי התותחים התברר שהצבר אינו 'אדם־על', המחונן בכל המעלות הטובות ומחוסן מפני משגים וכישלונות, והדבר תרם לרביזיה של היחס ל'יהודי הגלותי', שנתפס כהיפוכו של הצבר. לשינויים שחלו בדימויי הצבר ו'היהודי הגלותי' תרמו גם הנטיות להתרופפות המחויבות לערכים קולקטיביים ולהעתקת נקודת הכובד מן המישור הקיבוצי אל המישור האישי. בשל כל אלה נחלש גם הדימוי העצמי של החברה הישראלית כ'חברת מופת' ו'אור לגויים'.

התמורה ביחסה של החברה הישראלית ליהדות התפוצות הושפעה במידה רבה גם מחשיפתה הגוברת של חברה זו ליהודים בארצות המערב. יהודים אלו, שעמם החלו הישראלים לבוא במגע גובר במישרין או בתיווכם של אמצעי התקשורת, לא תאמו כלל את הדימוי הקלסי של 'היהודי הגלותי' העלוב והבזוי, מוג הלב וחסר הכבוד העצמי. הישראלים גם התקשו להחיל על יהדות ארצות המערב את תיאור הגלות כמציאות המייבשת את מעיינות היצירה ומביאה לצמצום ולצרות אופקים.

התמורה ביחס לשואה וליהדות הגולה הושפעה גם מאירועים כמו משפט אייכמן שנערך ב־1960. המשפט חיזק בקרב הציבור היהודי בישראל, ובייחוד בקרב הצעירים שבו, את המודעות לנושא השואה ואת ההזדהות עם יהדות הגולה. אולם למעשה, עצם קיום המשפט הושפע במידה ניכרת מגילויים קודמים של תמורה ביחסה של החברה הישראלית לשואה וליהדות הגולה.

מאורע נוסף שמילא תפקיד מרכזי בתחום זה היה מלחמת ששת הימים. הניצחון הגדול במלחמה ושחרורם של חבלי ארץ היסטוריים ומקומות מקודשים עוררו וחיזקו גילויים של 'התעוררות יהודית' בציבור הישראלי. השפעה רבה נודעה גם ל'תקופת ההמתנה' ולרגשות ההזדהות ההדדית שהתעוררו בתקופה זו בקרב היהודים בישראל ובתפוצות, שחרדו יחדיו לגורלה של המדינה. החרפת האיבה למדינה ולציונות בעקבות מלחמת ששת הימים ומלחמת יום הכיפורים הגבירה אף היא את תחושת הבידוד בזירה הבין־לאומית וחיזקה את השפעת הגישה החדשה ביחס לשואה וליהדות הגולה.

התמורה בתחום זה התבטאה גם בכך שתחושת הניגוד שבין ישראל לעמים, שהוקהתה על ידי הערכים האוניברסליסטיים של הציונות החילונית, שבה והתחדדה. תחושה זו, שסימניה ניכרו בתגובה המידית לשואה, רוסנה עקב עליית הממלכתיות, אך שבה והתגלתה מחדש משחזרה השואה למלא תפקיד במערכת המיתוסים והסמלים של התרבות הפוליטית בישראל.

בגישה הממלכתית נתפסו השואה והגילויים האחרים של שנאת יהודים כתופעות הנובעות ממצב הגלות ואינן רלוונטיות למציאות בישראל. לעומת זאת, בגישה החדשה סימלה השואה את גילויה הנורא של רשעת הגויים ואת איבתם כלפי היהודים, המתבטאת גם ביחסם למדינת ישראל. מנקודת מוצא זו שימשה השואה תזכורת ואזהרה וגם גורם

67 על 'מיתוס הצבר' ו'פכחונו' ראו: עוז אלמוג, **הצבר - דיוקן**, עם עובד, תל אביב תשנ"ז.

מדרבן לגיוס כל המאמצים להגנת העם היהודי ומדינתו. לכך קשורה ההכרה בערכם של רגשי סולידריות יהודית לנוכח עולם עוין וההכרה בחשיבות של הידוק הקשרים בין המדינה ליהדות התפוצות.

התפתחות פוליטית שתרמה להמרצת תהליכי התמורה ביחס לגולה ולתרבות היהודית המסורתית חלה עם 'המהפך הפוליטי' במאי 1977, שהעלה את הליכוד בראשותו של מנחם בגין לעמדת הנהגת המדינה. בגין, שתואר כ'ראש הממשלה היהודי ביותר', חש הזדהות עמוקה עם ההיסטוריה ועם התרבות המסורתית היהודית ועשה ככל יכולתו להנציח את זכרה של יהדות אירופה שנספתה בשואה. יש סימנים המעידים על כך שלגישתו של בגין בנושאים אלו היתה השפעה רבה על התמיכה הרחבה שזכתה בה מפלגתו בקרב חוגים רחבים של הציבור היהודי-מסורתי, בייחוד מקרב יוצאי ארצות המזרח.[68]

היחס לגלות - המשך הוויכוח במישור העיוני

הנסיגה מן הגישה של שלילת הגלות אינה מלאה. יש להבחין בין העמדות בשאלת הגלות במישור העיוני של ההגות והספרות ובין העמדות והלכי הרוח של הציבור הרחב הבאות לידי ביטוי בדפוסי ההתנהגות החברתית. עמדותיהם של שוללי הגלות במישור העיוני מוסיפות למלא תפקיד חשוב בשיח הספרותי והאקדמי, אולם גם הן מבטאות במידה זו או אחרת את המגמה למתן את מידת החריפות של הביקורת על הגלות או להכניס בה תיקונים והתאמות.

במישור העיוני בולטת הנטייה להעתיק את נקודת הכובד משלילת הגלות כהוויה אנושית וכתרבות ואורח חיים אל שלילתה כמציאות טריטוריאלית־מדינית, העמוסה פגעים וסכנות למעמדם, לביטחונם או לזהותם הלאומית של היהודים. אמנם אלמנטים שמקורם בנוסח הקודם של שלילת הגלות כצורת חיים מוסיפים להישמע בשיח הציבורי, אולם הם משמשים לרוב נספחים לטיעונים האחרים, המתמקדים בעיקר בהיבטים הלאומיים והביטחוניים של חיי היהודים מחוץ למדינת ישראל.

לכך מצטרפים שינויים במידת החריפות של הביקורת על יהדות הגולה. מבקריה של יהדות הגולה אינם שותפים לדימוי השלילי של 'היהודי הגלותי' בציונות הקלאסית וליחס הזלזול והעוינות שלה כלפיו. ביקורתם מוגבלת בדרך כלל להיבטים מסוימים במציאות של יהודי הגולה, ובייחוד לעצם בחירתם לחיות מחוץ לארצם, בקרב חברה לאומית ותרבותית זרה החושפת אותם לסכנות ומקשה עליהם לשמור על ייחודם הלאומי.

שלילת הגלות בציונות הקלאסית ובהגות הישראלית העכשווית

למרות מה שנאמר, יש מן הצד השווה בין הגישה של כמה משוללי הגלות בישראל של היום לתפיסות שרווחו באידאולוגיה הציונית לפני הקמת המדינה ובשנותיה הראשונות. תפיסת

68 ראו: אליעזר דון־יחיא, 'בין לאומיות לדת: יהדות, דת ומסורת בתפיסתו של מנחם בגין', בתוך: אברהם דיסקין (עורך), **מאלטלנה עד הנה: גלגולה של תנועה - מחרות לליכוד**, מרכז מורשת בגין, כרמל, ירושלים תשע"א, עמ' 66-91.

הגלות כמצב קיום לאומי פגום ובלתי תקין, המאופיין בזרות ובחוסר ביטחון ומסב על היהודים את שנאת העמים, משותפת לסופר א"ב יהושע ולראשוני הציונות המדינית, ומשותפת להם גם המסקנה שתיקונו היחיד של מצב זה הוא בביטולו. דוגמה לכך נמצאת בטענת יהושע, הגורס ששנאת ישראל היא תגובה על 'הקיום הבלתי ברור של היהודים בקרב העמים, הזהות הבלתי ברורה אף לחלק מן העם'.[69] יש קרבה רבה בין טיעון זה למשנתו של פינסקר, המציגה את יהדות הגולה כישות לאומית חסרת עגינה במציאות הריאלית, המעוררת חשש ואיבה מעצם היותה תופעה בלתי טבעית ובלתי מובנת.

עם זאת, מדברי יהושע עולה ההכרה בדבר הצורך לערוך תיקונים מסוימים במשנתם של הוגי הציונות המדינית ובייחוד בזו של הרצל. צורך זה נעוץ בעיקרו באי־התממשותן של כמה מן ההנחות והתחזיות העיקריות בתפיסת 'הגלות' של הרצל. כך למשל לא הביאה הקמת המדינה, שנתפסה כתוצר טבעי של קיום לאומי בלא טריטוריה ובלא ריבונות מדינית, לביטולה של האנטישמיות, ולא התממשה התחזית שלפיה כלל היהודים שיבקשו לשמור על זהותם הלאומית יהגרו לארץ, ואלה שיוסיפו להישאר בגלות - ייטמעו.

על רקע זה מציג יהושע נוסח חדש של 'הגישה ההרצליאנית', המכוון להתאים אותה לתנאים שנוצרו לאחר השואה ולאחר הקמת המדינה. בתפיסת יהושע, ה'נורמליזציה' של הקיום היהודי היא הפתרון לנגע האנטישמיות ולמצב הזרות של היהודים בקרב העמים. עם זאת, המצב הנורמלי אינו יכול להתממש בעצם קיום המדינה כפי שסבר הרצל. קיום פזורה יהודית הממשיכה לשמור על ייחודה ועל בידולה גם לאחר הקמת המדינה הוא ביטוי למצב תמידי של 'אי־נורמליזציה' של הקיום היהודי, ומצב זה מוסיף ללבות את אש האיבה כלפי היהודים וכלפי מדינתם. מכאן מסיק יהושע שביטול הגלות, ולא קיום המדינה, הוא הפתרון לבעיית האנטישמיות ולמצב הקיום הבלתי תקין של העם היהודי.[70]

בדברי יהושע משתמעת ביקורת גם על טיעונו של פינסקר, שעל פיו כינון תשתית טריטוריאלית־מדינית לישות הלאומית היהודית יגאל אותה ממצב הקיום של 'רוח רפאים', המסב על היהודים את שנאת העמים. לעומתו, יהושע סבור שהישארות מרבית היהודים בגלות גם לאחר הקמת המדינה היא ביטוי ל'אי־הנורמליות' שבטבע הלאומי היהודי, המאופיין בבחירה מרצון במצב הקיום הבלתי נורמלי של הגלות.[71]

בנקודה זו מתגלה מידה של קרבה בין דעותיו של יהושע ובין עמדת השלילה הטוטלית של הגלות. ואולם בעיקרו של דבר, אין לשייך את עמדת יהושע לגישה 'המסורתית' של שלילת הגלות שרווחה בציונות החילונית ושמייצגה המובהק לאחר הקמת המדינה הוא בן־גוריון. שכן באותה גישה הוצגו תכונותיהם ואורחות חייהם של יהודי הגלות כפסולים וכשליליים מכל הבחינות, ואילו בתפיסת יהושע, תכונתם השלילית העיקרית של יהודים אלו היא עצם ההעדפה של חיי הגלות על פני החיים במדינתם הריבונית.

69 א"ב יהושע, **בזכות הנורמליות**, שוקן, תל אביב 1980, עמ' 21. ראו דיון נרחב בעניין רעיון 'הנורמליזציה' בתוך: אלה בלפר, **זהות כפולה: על המתח בין ארציות לרוחניות בעולם היהודי**, אוניברסיטת בר־אילן, רמת גן תשס"ד, עמ' 78-113.

70 שם, עמ' 70-71.

71 שם, עמ' 29.

לעומת זאת, יש מן הצד השווה בין גישת יהושע לזו של הציונות החילונית הרדיקלית, והוא מתבטא בכך ששתי הגישות מקשרות את שלילת הגלות לשלילת המסורת הדתית היהודית. כמו 'הציונים הרדיקליים', סבור גם יהושע שמקורה העיקרי של ההשלמה עם הגלות הוא בזיקה למסורת הדתית, הרואה בדת ולא בטריטוריה, בשפה ובמדינה את הבסיס לזהות הלאומית. מכאן מסיק יהושע שכדי לעקור את הגלות יש לחתור ל'ישראליזציה' של היהדות, הכרוכה בשינוי הגדרת היהודי והעמדתה על השייכות למדינה ולארץ במקום על הזיקה לדת.[72]

עם זאת, ההתנגדות למרכזיותה של הדת בחיים הלאומים אינה מוטיב עיקרי בתפיסתו של יהושע. בגישתו, המשותפת גם לסופרים אחרים כיהושע בר־יוסף,[73] הדגש הוא על הסכנות החמורות האורבות לפתחו של הקיום היהודי בגלות. סכנות אלו נובעות ממצב הזרות והחולשה שהיהודים מצויים בו - מצב החושף אותם לתגובות של ניכור ועוינות מצד סביבתם ולסכנת רדיפות ואף השמדה.

בגישה זו ניתן מקום מרכזי לשואה וללקחים שהופקו ממנה. הציונות המדינית הקלאסית רואה בקיום היהודי בגולה קרקע דשנה לטיפוח שנאת ישראל ומציאות המזינה ומכשירה בעצמה את חורבנה. בתפיסתם של יהושע ובר-יוסף, השואה מוצגת כאירוע המאשר מסקנות אלו ונותן להן תוקף טרגי. בתפיסה זו, השואה היא תוצאה של הגלות וגם סמלה וביטויה הנוקב ביותר. בדברים האלה גלומה גם ההנחה, שבן־גוריון היה ממייצגיה הבולטים, שיהודי הגולה עצמם נושאים במידה ניכרת באחריות לשנאת ישראל ואף לגילויה הקיצוני בשואה; וזאת בשל תרומתם למצב הקיום הגלותי, שאפשר את השואה והכשיר את הקרקע להתרחשותה.[74] המסקנה היא כי ביטול הגלות הוא הערובה היחידה למניעת הישנותה של פורענות מסוגה של השואה.

הגלות כ'מתכון' להתבוללות

מהשוללים כיום את הגולה יש הסבורים כי במציאות הנוכחית, הסכנה העיקרית לקיום היהודים בגולה אינה נעוצה באנטישמיות אלא בתהליכי הטמיעה וההתבוללות, הנובעים מן השיפור הרב שחל במצב היהודים בארצות המערב. שורשיה של גישה זו נעוצים במשנת אחד העם, אולם הוא עצמו לא שלל את האפשרות לקיום לאומי־יהודי בגלות. לדעתו, רוב היהודים יוסיפו להתגורר בארצות מושבם, אך גם כך יהיה בידם לשמר את זהותם הלאומית בסיועו של 'מרכז רוחני' שיוקם למטרה זו בארץ ישראל.

אלו השוללים את הגלות משום שהם רואים בה מתכון להתבוללות מתבססים על נקודת המוצא של אחד העם, אך חולקים על מסקנותיו. לשיטתם, המדינה לא הוכיחה את עצמה כמסגרת המבטיחה את המשך קיומם הלאומי של היהודים שמחוץ לתחומיה, ועל כן הערובה היחידה להמשך קיומם הלאומי היא כינוסם בישראל. כמו הגישה ה'נאו־הרצליאנית', גם על פי גישה זו, הגלות טומנת בתוכה את זרעי חורבנה, אלא שהחורבן

72 שם, עמ' 60.

73 ראו: יהושע בר־יוסף, **מורה דרך לפטריוטים נבוכים**, הדר, תל אביב 1984.

74 יהושע מציג את השואה כביטוי של 'כישלון הפסיביות הנוראה [...] בקיום המפוזר הגלותי'. יהושע, **בזכות הנורמליות**, עמ' 21.

אינו של יחידים, אלא של העם.

שתי הגישות שותפות אם כן לדעה שמדינת ישראל חזקה דייה כדי להגן על היהודים שבתוכה מסכנות האנטישמיות או ההתבוללות, אך נבצר ממנה לגונן על היהודים שמחוצה לה מפני הסכנות האלה. עם זאת, הן נבדלות במוקד הוויכוח המתנהל סביבן. המחלוקת בעניין הגישה הראשונה מתמקדת במידת חומרתה של סכנת האנטישמיות ובמידת יכולתה של מדינת ישראל להגן על תושביה היהודים מפני הסכנות הנשקפות לביטחונם; לעומת זאת, הוויכוח בעניין הגישה השנייה נסב בעיקרו לא על עצם הסכנה שבתופעת ההתבוללות, אלא על השאלה באיזו מידה המדינה יכולה להגן על יהודי התפוצות מפניה באמצעות תרומתה לתחושת הסולידריות היהודית ולטיפוח החינוך והתרבות היהודיים. באופן פרדוקסלי, דווקא טיעונם של שוללי הגלות, שלפיו המגורים בישראל הם הערובה היחידה לשמירת הזהות היהודית, מרמז על חולשת המדינה, שאינה יכולה לשמש 'מרכז רוחני' ליהודים שמחוץ לתחומה.

אליעזר שביד נתן לכך ביטוי בטענתו כי העם היהודי בגולה חשוף לתהליכי הרס בעקבות ההתבוללות, ולפיכך 'הגולה היא מצב שאסור להשלים אתו ואי אפשר להמשיכו'. שביד מציין שמאז האמנציפציה חיים יהודי התפוצות בתוך 'ההקשר של התרבויות הלאומיות הלא יהודיות המקיפות אותם', ובתנאים האלה מדינת ישראל אינה יכולה להגן עליהם מפני השפעותיה המבוללות של סביבתם התרבותית, בייחוד כשהמדינה עצמה חסרה תשתית יהודית מספקת. לפיכך, הבסיס ליחסי המדינה ויהדות הגולה חייב להיות התביעה הנמשכת להגשמה של החזון הציוני באמצעות עלייה גדולה ורצופה לישראל.[75]

הגלות כביטוי לחסר בזהות היהודית

קיימת גישה מתונה יותר שמייצגיה אינם שותפים לדעה שאין אפשרות להמשך הקיום היהודי בתנאי הגלות, ועם זאת, הם מצביעים על הצמצום, השניות וכפל הזהות והנאמנות שבקיום היהודי בגלות. לשיטה זו, שמייצגה הבולט הוא נתן רוטנשטרייך, יהודי הגלות נמצאים בחברה שרשות הרבים שלה היא בעלת צביון נכרי מובהק, והשפעתה חודרת עמוק גם לתוך רשות היחיד של היהודי.[76] להשפעה זו חשופים גם אותם יהודים שאינם מוכנים להיטמע בחברה ובתרבות הסובבים אותם, אך גם אינם יכולים או שאינם מעוניינים לשוב ולהסתגר בין חומות הגטו. יהודים אלו נוקטים שיטה של מידור והפרדה בין המסגרות והתחומים של הפעילות ושל אורח החיים שצביונם יהודי לאלו שהם חלק מן החברה ומן התרבות הכללית. בעקבות כך חצויים יהודי הגלות בין שתי רשויות, ואין הם יכולים לתת ביטוי מלא ומקיף לזהותם היהודית ולעצב את סביבתם ברוחם של ערכיהם ושל אורחות חייהם.

לפי דעה זו, מדינת ישראל היא המקום היחיד שבו היהודים יכולים לתת ביטוי שלם וטוטלי לזהותם היהודית ולעצב על פיה את חיי היחיד וחיי הציבור שלהם, במלוא היקפם וגוניהם. גישה זו אינה מתעלמת מהישגיהם של היהודים בגלות ומכושר היצירה שלהם,

75 שביד (לעיל הערה 2), עמ' 33-35.

76 ראו למשל נתן רוטנשטרייך, **על הקיום היהודי בזמן הזה**, ספרית פועלים, תל אביב 1972, עמ' 152-166.

אולם המצדדים בה סבורים כי בתנאי הגלות, ההישגים האלה הם של יחידים שאינם מעוגנים במסגרת יהודית קולקטיבית ואינם תורמים במישרין לחברה הלאומית היהודית ולמטרותיה. לעומת זאת, החיים במדינת היהודים והפעילות במסגרות יהודיות מאפשרים להביא לידי ביטוי את אותה 'טוטליות יהודית', שאין לה מקום בתנאי הגולה.

גם לדעות הללו יש סימוכין בציונות הקלאסית, ובייחוד במשנת בן־גוריון. ואולם בגישת בן־גוריון, הקיום הגלותי נשלל גם בשל הפגמים הקשים שתנאי הגלות מטילים בתכונות היהודים ובצורת חייהם וגורמים לדלדול מעיינות היצירה שלהם. לעומת זאת, רוטנשטרייך ושביד אינם פוסלים את תרבותם ואת אורחות חייהם של יהודי הגולה ואינם מבקשים לדלג על ההיסטוריה שלהם. גם המעמד המועדף של מדינת ישראל אינו תלוי לדעתם באיכותה של היצירה התרבותית שבתחומיה או בכושרה ובנכונותה להיות דגם מופת ומקור השראה ליהודי התפוצות. יתרונה של המדינה הוא בעצם היותה המסגרת היחידה המאפשרת קיום יהודי בעל אופי מקיף וטוטלי. בתפיסה זו, כינוסם של היהודים בארצם אינו מכוון אפוא להביא לנורמליזציה של קיומם הלאומי אלא מיועד דווקא לשמור על ייחודם ההיסטורי התרבותי.

על אף הקרבה בין עמדותיהם של רוטנשטרייך ושביד, הם נבדלים בהבחנותיהם בעניין יהדות הגולה. למרות ביקורתו של שביד על שלילת הגולה בגרסתה הטוטלית הוא שותף לדעה כי מבחינה עקרונית אין מקום להמשך קיומה של הפזורה היהודית לצדה של מדינת ישראל. לעומתו, רוטנשטרייך מקבל כעובדה את הקיום יחדיו של מדינה יהודית ופזורה יהודית, ומדגיש את הצורך בטיפוח יחסי שיתוף והבנה בין שתי צורות חיים אלו. רוטנשטרייך מעדיף את הקיום היהודי בישראל, אך קושר את המעמד המועדף של המדינה לתפקיד המרכזי שהיא ממלאת בשמירה על המשך קיומה הלאומי של יהדות התפוצות.

הביקורת על שלילת הגלות

בישראל יש החולקים על גישתם של שוללי הגלות גם במישור העיוני. אלו דוחים את הצגת הגלות כמצב קיום בלתי אפשרי ובלתי רצוי שאין להכיר בו ולהשלים עמו ודוגלים בקיום יחדיו של מדינת ישראל ויהדות התפוצות על בסיס של שיתוף הדדי וסיוע גומלין. הם עומדים על הצורך להתייחס בכבוד ובהערכה לקיום היהודי בתפוצות וסבורים כי במקום לפסול אותו, יש להגן עליו ולבססו. עם זאת, רובם אינו מזדהה עם גישת 'שני המרכזים', המקנה ליהדות אמריקה שוויון ערך מלא ביחסים שבינה למדינת ישראל.

אחד מביטויי המחלוקת במישור העיוני הוא הפולמוס הציבורי על לקחי השואה. מבקריהם של שוללי הגלות חולקים על הדעה שהשואה היא פועל יוצא טבעי מתנאי הקיום היהודי בגלות. לשיטתם, השואה היתה מאורע חריג ביותר בהיסטוריה האנושית, והסכנה להישנותה היא כה רחוקה ובלתי סבירה, שאין כל מקום להביאה בחשבון כבסיס להערכות ולמסקנות בדבר מצב הקיום היהודי בעולם שלאחריה.[77] יש המעלים גם את הטיעון שדווקא מוראות השואה והזעזוע העמוק שהיא חוללה בלבות בני האדם עשויים להפחית את הסכנה להתגלעות מחדש של פורענויות וגלים של איבה כלפי יהודים ומיעוטים אחרים.

77 מרדכי בר־און, 'לקחי הציונות מן השואה', **כיוונים**, 11 (מאי 1981), עמ' 15-37.

טיעון מסוג אחר הוא שאין בהכרח להסיק מהשואה שיהודי הגולה חשופים לפורענויות ולסכנת השמדה יותר מאשר אחיהם בישראל. לטענת מרדכי בר־און, אין להפיק מן השואה לקח חד־משמעי שיש לרכז את כלל היהודים במדינה אחת. לדעתו, באותה מידה אפשר לומר שלקח השואה הוא דווקא הצורך בפיזורם של היהודים בעולם.[78] בר־און גם יוצא חוצץ נגד הניסיון להטיל דופי ביהודי הגלות שנספו בשואה ולרמז על חלקם באחריות לכך. לדעתו, עמדה זו, המציגה את תכונותיהם ואת צורת חייהם של הנרצחים כגורמים מסייעים לאשר אירע להם, יש בה גם כדי להקל את כובד האשמה המוטלת על המרצחים.[79]

בר־און וישראלים אחרים המותחים ביקורת על שלילת הגלות מציינים כי רובו הגדול של העם היהודי שמחוץ לישראל מתגורר כיום בארצות המערב. בארצות האלה אין היהודים שרויים כלל במצב של מצוקה והשפלה, הם אינם סובלים מרדיפות ואינם חשים זרים ודחויים. יהודי המערב חיים בתנאי רווחה, מעורים היטב בארצות מושבם, ואין אפשרות להניעם לעלות לישראל בטיעונים הקשורים לסכנות, לחוסר ביטחון או למצב הזרות של היהודים בגלות. לגרסתם, יהודי ישראל אינם מוגנים מפני סכנות לביטחונם יותר מיהודי הגולה, ולפיכך אין לקבל את העמדה המציגה את מדינת ישראל כמקום המקלט הבטוח היחיד ליהודים.

יש מן הקרבה בין גישתו של בר־און לזו של רוטנשטרייך, העומד אף הוא על הצורך לקבל את עובדת ההמשכיות של הקיום היהודי מחוץ למדינת ישראל. ואולם רוטנשטרייך עומד על מרכזיותה של מדינת ישראל ביחס ליהדות התפוצות, ואילו בר־און שם את הדגש על חוסר התועלת ועל הנזק שבגישה של שלילת הגלות. לדעתו, אין כל אפשרות מעשית להניע את יהודי התפוצות לעלות בהמוניהם לישראל. במקום זאת, אפשר וצריך לשמור על הקיום הלאומי היהודי בתפוצות בדרך של השקעת מאמצים בתחומי החינוך, התרבות והפעילות הקהילתית, ועל מדינת ישראל מוטל תפקיד מרכזי במילוי משימה זו.

למחלוקת העקרונית בשאלת הגלות יש השתמעויות מעשיות, הבאות לידי ביטוי בהבדלי עמדות בנושאי המדיניות וסדרי העדיפות של הפעילות בקרב יהדות התפוצות. שוללי הגלות עומדים על הצורך למקד את המאמצים בהעלאת המונים לארץ ובהפניית המשאבים לכיוון זה, על חשבון פעילויות בתחומים אחרים כמגביות, כחינוך יהודי וכיוצא באלה. יש אף המרחיקים לכת כמו א"ב יהושע, הדוגל ב'ניתוק מבוקר' של המדינה מיהדות התפוצות. לטענתו, קשרים הדוקים מדי עם יהודי התפוצות, ובכללם פעולות לחיזוק זהותם היהודית וסיוע למערכות החינוך היהודי שלהם, עלולים להקנות לגיטימציה לקיום היהודי בגלות.

התמורות בתפיסת הגלות של הציונות הדתית

עמדתם של שוללי הגלות אינה משקפת את המגמה המאפיינת כיום את הציבור החילוני בישראל, המגלה נכונות גוברת לקבל את עובדת הקיום יחדיו של המדינה ויהדות התפוצות. בניגוד לכך, בעשורים האחרונים יש בחוגי הציונות הדתית סימנים להתחזקות ולהקצנה בעמדה של שלילת הגלות. בעלי גישה זו קושרים אותה בעצם הפסילה העקרונית של קיום יהודי מחוץ לארץ

78 שם, עמ' 22.

79 שם, עמ' 18.

הקודש, אולם נוטים לצרף לנימוק זה טיעונים נוספים המתייחסים לתכניו של מצב הקיום הגלותי. יש מן המשותף בין טיעוניהם של שוללי הגלות בציונות הדתית ובין הטיעונים שמקורם בציונות החילונית. כך מעלים בשני המחנות את הטיעון, שמקורו בציונות 'הקלאסית', שלפיו האנטישמיות היא תופעה טבעית הנובעת מעצם מצב הקיום של העם היהודי בגלות, ועל כן הפתרון היחיד לבעיה זו הוא בעלייה לארץ ישראל. עם זאת, ציונים דתיים נוטים להצביע בעיקר על ההיבט החיובי שבאנטישמיות, המתבטא בהמרצת יהודים לעלות לארץ.

דוגמה לכך היא מכתב ששלח למערכת עיתון **הארץ** הרב חיים דוד הלוי, שהיה ממנהיגיה הרוחניים של הציונות הדתית וכיהן כרב ראשי לתל אביב. במכתב שהתפרסם ב־1990 הסתייג הלוי מהפנייה של רבני אירופה למוסדות הקהילייה האירופית בתביעה לנקוט אמצעים נגד גילויי אנטישמיות במדינות הקהילייה. 'כרב בישראל', הוא כתב, 'ברור לי שתופעות האנטישמיות הן טבעיות מאד, ובתקופתנו מובנות ביותר'. הוא ציין שהאנטישמיות היא מניע עיקרי לעליית יהודים לארץ, ומכאן שהיא 'תהליך שנועד להגשמת חזון קיבוץ הגלויות ולביצורה של מדינת ישראל'. לפיכך, הוסיף במכתבו, 'במקום שרבנים יאבקו נגד האנטישמיות באירופה, מוטב שיסבירו לצאן מרעיתם שלא נותר להם מה לחפש באירופה הרוויה אנטישמיות [...] ומקומם הטבעי של יהודים הוא בישראל'.[80]

לצד המשותף בין טיעוניהם של שוללי הגלות בציונות הדתית ובציונות החילונית, יש גם הבדלים בולטים ביניהם. הבדלים אלו מתחדדים בעשורים האחרונים על רקע התפתחות חשובה, שהיא גם הגורם העיקרי להתחזקות הרבה של גישת שלילת הגלות בציונות הדתית. המדובר בעלייתה של האידאולוגיה הציונית־משיחית מבית מדרשם של הרבנים קוק למעמד בעל השפעה מרכזית במחנה הציוני־דתי. שורשיה של אידאולוגיה זו הם בתקופה שקדמה להקמת המדינה, והיא התחזקה ביותר לאחר מלחמת ששת הימים בנוסח שעיצב אותה הרב צבי יהודה קוק.

הגלות כעולם הגויים במשנת הרב צבי יהודה קוק

העמדה השוללת את הגלות כמצב של הגבלה וצמצום מבחינת היקפה של ההוויה הלאומית ומרחב השפעתה של המסורת הדתית משותפת לרב אברהם יצחק קוק ולבנו הרב צבי יהודה (הרצי"ה קוק). אולם שלילת הגלות של הרצי"ה קוק עקבית, קיצונית וטוטלית מזו של אביו. בתפיסת הרב קוק הבן, מצב הפיזור והפירוד, חוסר הכוח והתלות של היהודים בגלות, יש בו כדי לשלול מהם את עצם האפשרות לקיום לאומי ממשי. עוד לפני הקמת המדינה הוא כתב: 'הפיזור הגלותי הממושך התמיד להשכיח [...] את ערך מציאותנו האחדותית השלימה [...] נהיינו כאילו לא עם, אלא עדה, עדה'.[81]

לפיכך סבר הרצי"ה קוק כי לאחר שהוקמה המדינה, רק אלו החיים בה הם המייצגים האמתיים של הקיום הלאומי היהודי וממשיכיו. סמוך לפני מלחמת ששת הימים הוא קבע: 'ישראל האמתי הוא ישראל הנגאל: מלכות ישראל וצבא ישראל, עם בשלמותו ולא תפוצות

80 הרב חיים דוד הלוי, 'העלייה - פתרון לאנטישמיות', **הארץ**, 22.5.1990.

81 הרב צבי יהודה קוק, 'ובגויים לא יתחשב', **הצפה**, 12.7.1946 (התפרסם מחדש: הרב צבי יהודה קוק, **לנתיבות ישראל**, א, חשן לב, ירושלים תשמ"ט [מהדורה שלישית], עמ' ע"ח).

גלותיות'.[82] תפיסה זו קשורה בביקורת חריפה, שהרצי"ה קוק החל להביע לאחר השואה, על ההשפלה וחוסר הכבוד הלאומי שבמצב הקיום בגלות. ב־1946 הוא כתב: 'כל עיקר עומקה של הטרגדיה הגלותית הוא על גאוותם של ישראל ועל מלכות שמיים שניטלה'.[83] אחד הביטויים לכך הוא התנהגותם הכנועה של מנהיגי הציבור היהודי ביחסיהם עם הגויים.[84]

יש מן המשותף בין גישת הרצי"ה קוק לזו של הציונות החילונית; ואולם בהערכת הגורמים למצב הקיום הגלותי מתגלה בין שתי הגישות הבדל בולט, הקשור לתפיסות שונות של יחסי ישראל והעמים. בהשקפה הציונית הקלאסית, איבת הגויים לעם היהודי נובעת בעיקרה מתנאי קיומם של היהודים בגלות כעם חסר טריטוריה וריבונות מדינית, השומר על ייחודו באמצעות הסתגרות מפני העמים שמסביבו. בתפיסה זו, התהליך של שיבת היהודים לארצם והחזרת עצמאותם המדינית מסמן את היחלצות העם היהודי מן הבדידות ומהאיבה שהוא היה שרוי בהן בגלותו ואת השתלבותו כשווה ערך ומעמד במשפחת עמי העולם.

לעומת זאת, בתפיסת הרצי"ה קוק, איבת הגויים לעם היהודי אינה נובעת רק ממצב היהודים בגלות כעם חסר ארץ ומדינה, אלא מקורה בניגוד העמוק שבין ישראל לעמים. ניגוד זה קשור במעמדו המיוחד והמובדל של עם ישראל, שאף מתחזק ביותר בתהליך היציאה מן הגלות. בעוד שהגלות מאופיינת בפיזור ובהתערבות בקרב הגויים, השיבה לציון מסמלת את ההיפרדות מהם ואת התלכדות היהודים מחדש בארץ ישראל. אירוע הקמת המדינה, שהוצג בציונות החילונית כהשתלבות היהודים במשפחת העמים, נתפס במשנת הרצי"ה קוק כהתכנסות של העם היהודי בתוך מסגרת מדינית ותרבותית מיוחדת ומובדלת. כשנה לפני הקמת המדינה תיאר הרצי"ה קוק את שיבת עם ישראל לארצו ואת חידוש חייו המדיניים במילים: 'התחדשות הווייתנו זאת בתור עם אשר כארי מתנשא ולבדד שוכן'.[85]

מבחינה זו גישת הרצי"ה קוק נבדלת גם מזו של אביו. במשנת הרב קוק האב, אחד הליקויים החמורים בגלות מתבטא בכך שהיא אינה מאפשרת פיתוח מלא של הסגולות הלאומיות המיוחדות לעם ישראל, המקנות לו את מעמדו כעם נבחר ומקודש. לעומת זאת, בתפיסת הרב קוק הבן, הגלות נתפסת כ'עולם הגויים', והפגם החמור שבה הוא בעצם הסמיכות של היהודים לגויים ובחוסר האפשרות להיבדלות ממשית מהם.

עמדות הרצי"ה קוק בסוגיות הגלות ויחסי ישראל והעמים החלו להגיע לידי ביטוי פומבי סמוך לאחר השואה, וכתביו משקפים את השפעתה החזקה ביותר של השואה על משנתו. בתפיסת הרצי"ה קוק, השואה היא עדות לרשעת הגויים ולפער העמוק ולאיבה התהומית שבינם לבין עם ישראל. השואה מסמלת גם את העקירה הטוטלית של היהודים מן הגלות ואת ניתוקם המוחלט מעולמם של הגויים. היא 'ההריסה המוחלטת [...] של מציאות ישראל בגלות, של אפשרות

82 הדברים התפרסמו ברבים לאחר המלחמה, הרב צבי יהודה קוק, 'מזמור י"ט למדינת ישראל', **הצפה**, 23.6.1967.

83 הרב צבי יהודה קוק, 'גאון עוזנו', **הצפה**, 10.5.1946; הנ"ל, **לנתיבות ישראל**, עמ' ע"ד.

84 'הטיפוסיות של השתדלנות, של עסקנות הציבור הגלותית ביחסה כלפי חוץ, הוא כפיפות הקומה'. שם, עמ' ע"ה.

85 הרב צבי יהודה קוק, 'אמונת עתנו', **הצפה**, 15.8.1947; הנ"ל, **לנתיבות ישראל**, עמ' ק.

היותה בפירוד פיזורה',[86] ולפיכך יש בה אישור וחיזוק להכרה כי מקומם היחיד של עם ישראל ושל תורתו הוא בארץ ישראל.[87] מנקודת מוצא זו, יש גם תוצאה חיובית לאסונו הנורא של העם היהודי. השואה היא בגדר 'שלילה המביאה את החיוב המחודש [...] לקוממיות עם וארץ'.[88]

כשם שהשואה היא הגילוי הקיצוני של ההשפלה וחוסר האונים שבגלות, כך המאבק על הקמת המדינה, שהחל סמוך לאחר השואה, והמערכה למען הגנתה מסמנים במשנת הרצי"ה קוק את החזרת הכוח והכבוד הלאומי לעם ישראל.[89] מנקודת מוצא זו, יש הרבה מן החיוב בחריגת היהודים מן העיסוק הבלעדי בענייני רוח, שהוא מסימני ההיכר של הגלות, ובשימוש המחודש שלהם במכשירי העצמה של המדינה הריבונית.[90]

משיחיות רדיקלית ושלילת הגלות באידאולוגיה של גוש אמונים

מאז מלחמת ששת הימים, ובייחוד לאחר מלחמת יום הכיפורים, התחזקה ביותר השפעתה של משנת הרצי"ה קוק על חוגים רחבים בציבור הציוני-דתי בישראל. תפקיד חשוב בהתפתחות זו מילאה תנועת גוש אמונים, שהוקמה ב־1973, בעקבות מלחמת יום הכיפורים. בין מנהיגיה של תנועה זו בלטו חניכים של הרצי"ה קוק שלמדו בישיבתו 'מרכז הרב' בירושלים, והאידאולוגיה שלה טבועה בחותמם של רעיונות ומושגים שמקורם במשנתו.[91] אמנם גוש אמונים פסק זה מכבר להיות תנועה מאורגנת, אך השקפת העולם שהונחה בבסיסו מוסיפה להשפיע על חוגים רחבים בציבור הדתי־ציוני.

יש קשר מובהק בין גישת הרצי"ה קוק בשאלת היחס לגלות לעמדותיו בסוגיה של שלמות הארץ, וביטוי לכך ניתן בהשקפתם של אנשי גוש אמונים וממשיכי דרכו, המכונים 'החוגים האמוניים' או 'חרדים לאומיים'. הדגש המושם במשנת הרצי"ה קוק על הניגוד שבין ישראל לעמים מביא לשלילתו של קיום יהודי בין הגויים וגם למסקנה שאין לתת כל אמון במדינות ובעמים אחרים ואין להתחשב בעמדותיהם בקביעת מדיניותה של ישראל.

הקשר שבין העמדות בשאלות הגלות וארץ ישראל נובע בעיקרו מן המשיחיות הרדיקלית, שהיא מאפיין מרכזי של משנת הרצי"ה קוק ושל 'החוגים האמוניים'. בתפיסה זו, העם מחויב בשמירה

86 שם.

87 'גמר חורבנה של הגלות [...] מוסיף הוא בירור ממשי [...] שקיומה האמתי של התורה אינו אלא במקומנו זה, המיוחד והמיועד לנו'. הרב יהודה צבי קוק, 'יהדות התורה - לדרישת המדינה היהודית', **הצפה**, 11.1.1946; הנ"ל, **לנתיבות ישראל**, עמ' ס"ח.

88 קוק (לעיל הערה 85).

89 'בעיצומו של מאבקנו הציבורי, של זקיפת קומתנו הציבורית, מתגלה נקודת סיום [...] זו של ענין הגלות, הלעג והקלס'. הרב צבי יהודה קוק, 'למצוות הארץ: אל משמר העם הישראלי' (דברים שנאמרו באסיפת עם בירושלים), אדר ב תש"ח; הנ"ל, **לנתיבות ישראל**, עמ' קי"ב.

90 'עם שכלול מערכתנו הצבאית [...] מופיע שכלולה של צורת תקומתנו, ולא זו בלבד עם הספר, כפי התיאור הגלותי שניתן לנו [...] אלא בתור עם ה', עם הקודש אשר הספר והסייף ירדו לו כרוכים מן השמיים'. שם, עמ' קי"ג.

91 אליעזר דון־יחיא, 'הספר והסיף: רדיקליזם פוליטי והישיבות הלאומיות בישראל', בתוך: אבי שגיא ודב שוורץ (עורכים), **מאה שנות ציונות דתית**, ג, אוניברסיטת בר־אילן, רמת גן תשס"ג, עמ' 187-228.

על שלמות הארץ וגם בחתירה למימושו המלא של 'חזון קיבוץ הגלויות', מכוח היותם מגילוייה ומתנאיה העיקריים של הגאולה המשיחית ההולכת ומתממשת. ולפיכך כשם שאין להשלים עם המשך הקיום היהודי בגלות ואין לוותר על התביעה להגשמה מלאה של חזון קיבוץ הגלויות, כך אין להשלים עם ויתור על שטחים מארץ ישראל. לקשר בין העמדות בשני הנושאים יש היבט נוסף, המתבטא בתביעה ובציפייה לעלייה של המונים לארץ, כתשובה לבעיה הדמוגרפית הנובעת מסיפוח השטחים.

הביקורת על הגלות בגישת הראל פיש

הגישה של שלילת הגלות כפי שהיא רווחת כיום בציונות הדתית מושפעת כאמור ממשנתו של הרצי"ה קוק, אך עם זאת אפשר להבחין בה בגוונים שונים, הנבדלים אחד ממשנהו בכמה עניינים, ובכלל זה גם במידת השפעתה של גישת הרצי"ה קוק עליהם או בדרך שבה הם מפרשים אותה. גרסה מעניינת במיוחד של שלילת הגלות בציונות הדתית באה לידי ביטוי בהגותו של חוקר הספרות אהרן הראל פיש, שהיה מראשוני 'התנועה למען ארץ ישראל השלמה'.[92] יש מן הצד השווה בין גישתו של פיש לזו של הרצי"ה קוק, אך יש גם הבדלים משמעותיים ביניהן.

שני ההוגים תופסים את האנטישמיות כתופעה שאינה נובעת ממצב הגלות ושאין לה תקנה בעצם קיום המדינה. אולם בעוד שבתפיסת הרצי"ה קוק מסמלת השואה את העקירה המוחלטת של היהודים מן הגלות, פיש עומד על כך שבפועל רוב היהודים מוסיפים לחיות בגלות ואף זוכים לשגשוג ולחיי רווחה, ועם זאת, הם מוסיפים להיחשף לגילויים של אנטישמיות. בדומה לרצי"ה קוק, אם כי בסגנון בוטה פחות, פיש קושר זאת לטבעו ולמעמדו המיוחד של העם היהודי, המעורר עליו את איבת הגויים. ואולם פיש אינו סבור שבסכנת האנטישמיות יש כדי להניע יהודים לנטוש את הגלות ולעלות לישראל; וזאת כיוון שמדינת היהודים בעצמה נעשתה ליעד עיקרי לאיבה כלפי העם היהודי משום שהיא מייצגת אותו ונושאת באחריות לקיומו ולשמירה על ייחודו ועל הרציפות ההיסטורית שלו. לדעתו, דווקא משום כך מוטל על היהודים לקבוע את מושבם בישראל - לא כדי למצוא בה מקלט בטוח מרדיפות הגלות, אלא כדי להשתתף בגורל הסבל של עמם ולהשתתף במערכה על קיומו ועל ההגשמה של ייעודו.

מנקודת מוצא זו, יהודים המוסיפים להישאר בגלות פורקים בכך מעל עצמם את האחריות והמחויבות כלפי עמם. פיש אף טוען כי לאחר שהוקמה מדינת ישראל יהודים החיים מחוץ לתחומה מתנתקים בכך מגורלו של העם היהודי, ובכך מפקיעים את עצמם מן השייכות האמתית לעם זה, המוגדרת כייחוד של גורל ושל ייעוד היסטורי, שנקבעו מכוחה של הברית המקראית שכרת העם עם אלוקיו. לכך קשור הטיעון כי נטל האחריות המיוחד המוטל על מדינת ישראל טובע את חותמו על חיי תושביה במידה כזו, שמי שאינו משתתף בו אינו יכול להיות שותף של ממש להוויה הלאומית של יהודי ישראל.

מכאן מגיע פיש למסקנה שמדינת ישראל אינה יכולה למלא לגבי יהדות העולם את התפקיד המלכד שהועיד לה אחד העם. יתר על כן, קיומה מביא לפירוד בין היהודים בישראל לאחיהם שבתפוצות, המצויים במצב קיום שונה ונבדל לגמרי. בכך פיש שותף לדעה שמתקיים תהליך

92 אהרן הראל פיש, **ציונות של ציון**, זמורה־ביתן, תל אביב תשמ"ב.

היפרדות של העם היהודי, החי בישראל ובתפוצות, לשני עמים שונים. השאלה שעליה חלוקים בעלי דעה זו היא מי משני העמים האלה יהיה ממשיכו הנאמן של העם היהודי. ב־1965 טען הסוציולוג ג'ורג' פרידמן כי מדינת ישראל מסמלת את חיסולו של העם היהודי ההיסטורי בשל הינתקות תושביה, ובייחוד הצעירים שבהם, ממקורות היהדות.[93] לעומתו, פיש סבור כי דווקא היהודים היושבים במדינה הם ממשיכי היהדות הנאמנים, והם השומרים על ייחודה הדתי־תרבותי ועל רציפותה ההיסטורית; וזאת להבדיל מיהודי הגולה, שהפקיעו את עצמם משותפות הגורל ההיסטורית של העם היהודי ומן הזיקה למורשתו הדתית־לאומית.

מעניין להשוות את גישתו של פיש לזו של א"ב יהושע; שניהם 'שוללי גולה' נמרצים, אולם כל אחד מהם מגיע למסקנה זו מנקודת מוצא שונה לגמרי. יהושע סבור כי תפקידה של מדינת ישראל הוא להשיב את העם היהודי לחיים של עם 'נורמלי', המוגדר על בסיס טריטוריאלי־מדיני. ואולם הנורמליזציה של העם היהודי לא תיתכן לדעתו, כל עוד מצויים יהודים השומרים על ייחודם בתנאי הגלות ובכך מעוררים על עצמם תחושה של זרות ואיבה. לפיכך, כדי לחלץ את העם היהודי מגורלו ההיסטורי הייחודי ולאפשר את שילובו המלא במשפחת העמים, יש צורך בביטול הגלות.

לעומת זאת, שלילת הגלות בגרסתו של פיש מכוונת דווקא לאפשר את המשך הרציפות ההיסטורית של העם היהודי ואת השמירה על ייחודו ועל נאמנותו לגורלו ולייעודו. לשיטתו, דווקא תנאי השפע והרווחה בארצות המערב והשפעותיה של התרבות המערבית הם אלו המכשירים את הקרקע לאותה 'נורמליזציה' שיהושע מייחל לה, ואילו פיש מצר עליה. בעוד יהושע מטיל על מדינת ישראל את המשימה לדאוג למצב של קיום יהודי נורמלי, פיש מבקש להטיל עליה את התפקיד להוסיף ולשאת את הדגל של הגורל ושל הייעוד היהודי שנטשו יהודי הגולה.

גישתו של פיש היא מעין היפוכה של ה'כנעניות'. לטענת הכנענים, מתהווה בישראל עם חדש המנותק מן ההיסטוריה ומן המסורת היהודית, הנשארות נחלתם של יהודי התפוצות. בניגוד לכך סבור פיש כי דווקא יהודי ישראל הם ממשיכיו של העם היהודי, ויהודי הגלות הם אלו הנוטשים אותו וקושרים את גורלם בעמים אחרים כדי להיחלץ מגורל הסבל והבידוד היהודי ומנטל השליחות המוטל עליו.

לדעת פיש, מדינת ישראל היא כיום הזירה היחידה שמתקיים בה מאבק על קיום היהדות ועל עיצוב דמותה ושמירת ייחודה. מכיוון שמאבק כזה אינו אפשרי בתנאי הגלות הנוכחיים, הרי שבעצם הימצאם של יהודי הגולה מחוץ למדינה, הם מוותרים על יהדותם. בניגוד לדעת הרצי"ה קוק, הוא סבור שתנאי הקיום היהודי הנוכחי בגלות לא יביאו לעקירת היהודים מן הגלות, אלא לעקירת היהדות ממנה.

למרות ביקורתו הנוקבת על יהדות הגולה העכשווית, ולמעשה בגללה דווקא, פיש חולק בתוקף על עמדת הציונות הקלאסית, השוללת את תרבותה ואורחות חייה של יהדות הגולה המסורתית. הוא גם מוחה על הניסיונות להדגיש את מוטיב הגבורה בטקסים לזכר השואה ולהציג את מורדי הגטאות כטיפוסי מופת המחפים על חוסר הכבוד והיעדר האומץ של יהודי הגולה המוכים. פיש מגנה בחריפות ניסיון זה להציג את 'ישראל גיבור החיל' כמי שבא במקומו של 'יעקב הגלותי', שלא עמד כביכול במבחן.[94]

93 George Friedmann, *The End of the Jewish People?*, Doubleday, New York 1967

94 'מן העובדה שליעקב יש כבוד עצמי [...] עליונות מוסרית משלו - ממנה התעלמו'. פיש, **ציונות של**

התמורות במשמעותו של מונח 'הגלות'

על אף הייחוד בגישתו של פיש, מכמה בחינות היא משקפת את השינויים במשמעות המיוחסת למונח 'גלות'. בתפיסת הציונות הקלאסית סימלה הגלות, לצד הפסיביות וההכנעה, גם סגירות כלפי החברה וכלפי התרבות הלא יהודית. התמורות שחלו בתנאי הקיום של היהודים בתפוצות בעקבות העתקת נקודת הכובד ממזרח אירופה לארצות המערב השפיעו על הדימוי של יהודי התפוצות בחברה הישראלית. בחוגים רחבים של חברה זו נעשו יהודים אלו ממושא לזלזול ועוינות למודל של חיקוי והערכה חיובית. גם במישור האידאולוגי קשה להחיל על יהודי המערב את הדימוי של 'היהודי הגלותי' המסתגר והכנוע, שרווח בהגות הציונית 'הקלאסית'.

לעומת זאת, בתפיסות הרווחות כיום בציבור הדתי או בחוגי הימין ה'נאו־מסורתי', מסמלת ה'גלות' דווקא את החשיפה האינטנסיבית להשפעות זרות לרוח היהדות, שמקורן בחברה המערבית ובתרבותה. עם אלו נמנות 'רעות חולות' כמתירנות וחומרנות, נהנתנות ואינדבידואליזם והתרופפות הזיקה והמחויבות למסורת היהודית ולערכים הלאומיים. בתפיסה זו, השפעת התרבות המערבית על היהודים החיים כיום במדינות המערב הרסנית במיוחד, שכן יהודים אלו חסרים את הנכונות או את היכולת לשמור על העצמיות ועל הייחוד שלהם, והם מסגלים את ערכיהם ואת אורחות חייהם לאלו של החברה הסובבת אותם.

אמנם מבקר הספרות גרשון שקד מציין כי בציונות רווחו מתחילתה הלכי רוח אנטי־מערביים, שבאו לידי ביטוי בחברה היהודית החדשה בארץ ישראל. ואולם בחברה זו הצטרפה ההסתייגות מתרבות המערב לעמדה השוללת את 'תרבות הגטו' היהודית המסורתית.[95] לעומת זאת, בתפיסתם של רבים מקרב שוללי הגולה היום, פסילתה של תרבות המערב כרוכה ביחס חיובי בעיקרו כלפי התרבות היהודית המסורתית. בעלי תפיסה זו מבדילים לטובה את יהדות הגולה הישנה של מזרח אירופה, ששמרה על ייחודה היהודי בתנאים של מצוקה ורדיפות, על פני יהדות הגולה החדשה של ארצות המערב, המתמכרת למנעמיה ולפיתוייה של התרבות הזרה. גישה זו, שפיש הוא ממייצגיה הבולטים, אינה מוגבלת לתחומו של המחנה הדתי, ושותפים לה חוגים נאו־מסורתיים ממחנה הימין וגם מתנועת העבודה.

לעמדות חוגים אלו ניתן ביטוי לאחר מלחמת ששת הימים בגישתו של אליעזר לבנה, שבשנות המדינה הראשונות היה מדובריה הבולטים של מפא"י בתחום הרעיוני. לבנה, שכמו פיש נמנה אף הוא עם מייסדי התנועה למען ארץ ישראל השלמה, עמד על הצורך להיאבק בהשפעות הזרות והמזיקות של תרבות המערב החודרות גם לישראל, אך פגיעתן קשה והרסנית במיוחד ביהדות ארצות המערב.[96] לטענת לבנה, יהדות זו אינה בגדר 'גלות', שכן הגדרה זו מתאימה רק לקיבוץ לאומי השומר על עצמיותו ועל ייחודו גם בהיותו מחוץ לארצו. שלא כיהדות מזרח אירופה מהתקופה שלפני השואה, שהיתה מושרשת במסורתה ההיסטורית ונבדלה מסביבתה בשפה, בתרבות ובאורח החיים, יהדות ארצות המערב 'מבוללת בתרבות סביבתה, ורואה את עצמה חלק

ציון, עמ' 107.

95 גרשון שקד, 'בזכות החולין הישראלי ובגנות הירידה ו"החזרה"', בתוך: אלוף הראבן (עורך), **האמנם קשה להיות ישראלי?**, מכון ון־ליר, ירושלים 1983, עמ' 445-448.

96 אליעזר לבנה, **ישראל ומשבר הציביליזציה המערבית**, שוקן, ירושלים תשל"ב.

מהחברה הגויית'. מסקנתו של לבנה היא: 'אין זו עוד גלות, זו התגוררות'.[97]

רבים מיהודי ארצות הברית שותפים לתפיסה המפקיעה את תחולת המונח 'גלות' ממצב הקיום שלהם, אולם להבדיל מהם, בתפיסתו של לבנה 'הגלות' אינה נדרשת לגנאי, אלא דווקא לשבח, בהיותה עדיפה על המגורים מחוץ לישראל בלא תחושת הנבדלות והייחוד ביחס לחברה הסובבת. לבנה אף מסיט את ביקורת הציונות החילונית על דלדול כוחות היצירה בגלות, מיהדות הגולה המסורתית שבמזרח אירופה ליהדות התפוצות של מדינות המערב.[98] אפשר לומר שגישה זו המירה את שלילת הגלות של הציונות הקלאסית בשלילת התפוצה.

ביקורתם של לבנה ושל פיש כוונה בעיקר כלפי היהודים המוסיפים לחיות בארצות המערב. בציבור הציוני־דתי יש המצרפים לכך את הביקורת על חדירתם של ערכים ושל דפוסי התנהגות מערביים לתרבות הישראלית, והם מגדירים זאת כ'התבטלות גלותית' בפני הגויים. הקיצוניים שבהם אף כוללים ערכים דמוקרטיים כסובלנות, פלורליזם וזכויות מיעוטים בגדר אותן השפעות מערביות שמקורן בנטייה 'הגלותית' של חיקוי הגויים, והן זרות לרוח היהדות.

עם בעלי גישה זו נמנה מרדכי ניסן, חוקר ופובליציסט ששימש מרצה ללימודי המזרח התיכון באוניברסיטה העברית. ניסן מזהה את המונח 'גלות' עם ערכים, השקפות והלכי רוח השאובים מתרבויות זרות. הוא משייך לכך את מושגיה וערכיה של הדמוקרטיה המערבית וסבור שבשילובם בתרבות הישראלית יש משום החדרת הגלות לתחומה של ארץ ישראל.[99] גישתו בולטת בקיצוניותה, אולם בגוניה השונים היחס השלילי לתרבות המערב מאפיין את עמדת 'החוגים האמוניים' בציונות הדתית. עמדה זו אינה זוכה לתמיכה ציבורית של ממש, אף לא במחנה הציוני־דתי. רובה הגדול של החברה הישראלית חשוף כיום לתרבות המערב ואינו מוכן או אינו מסוגל להסתגר מפני השפעותיה.

העובדה שהדימוי של יהדות התפוצות בחברה הישראלית מתקשר כיום לתרבות ולאורח החיים של המערב משפיעה על העתקת מוקד העמדה הביקורתית כלפי יהדות זו מחוגי השמאל החילוני לחוגי הימין ולמחנה הדתי. הדבר מתבטא גם בהבדלים במינוח הרווח בשני המחנות. השימוש במונח 'יהדות הגולה' בנוגע ליהודים החיים מחוץ לישראל מוגבל כיום בעיקרו לתחום המחנה הדתי, וכמעט אין משתמשים בו בשיח החילוני, המעדיף את המונח 'יהדות התפוצות'. אפשר להסביר זאת בכך שעל אף התמורה ביחס לגלות, לא איבד המונח עצמו את הקונוטציה השלילית שלו, ועל כן ישראלים המתייחסים בחיוב לתרבות המערב מתקשים להחיל אותו על יהדות שרובה המכריע חי כיום באזורי התרבות המערבית, ומי שמוסיפים להזדקק לו הם בעיקר מבקריה של תרבות זו.

על אף הנאמר, השימוש במונח 'גלות' מוסיף להיות מקובל בחברה הישראלית לכל גוניה; אולם ההזדקקות למונח זה בחוגים החילוניים מנותקת למעשה מן הממד הטריטוריאלי של מושג הגלות ואינה מבחינה בין היהודים על פי מקום מגוריהם - בישראל או בתפוצות. במקום זאת,

97 שם, עמ' 7.

98 'הגלות התקיימה כחזיון יהודי קונסטרוקטיבי רב חיוניות, גם ללא ארץ ישראל יהודית. ההתגוררות [...] בתפוצות אין בה כוחות יצירה ואופקי סמכות כאלה'. שם.

99 מרדכי ניסן זוקף זאת לחובתה של הציונות החילונית שבעטיה 'האדם הציוני נשאר כלוא בפילוסופיה זרה, לא יהודית ולא ארץ־ישראלית'. הנ"ל, **המדינה היהודית והבעיה הערבית**, הדר, תל אביב 1986, עמ' 38.

המונח משמש לצורכי פולמוס כנגד יחידים וקבוצות בישראל וביהדות התפוצות, שיריביהם מייחסים להם תכונות שליליות שאפיינו לדעתם את הטיפוס 'היהודי הגלותי'. אמנם נוהג זה רווח גם בציבור הציוני-דתי, אולם בציבור זה השימוש 'הפולמוסי' במונח אינו דוחק את מובנה המקורי של'הגלות' כקיום יהודי מחוץ לארץ ישראל.

המונח 'גלות' על הטיותיו השונות ('גלותי', 'גלותיות') אינו משמש רק אמצעי ניגוח בפולמוס פוליטי, אלא גם משקף את תפיסת העולם של אלה הנזקקים לו. בנקודה זו יש לייחס חשיבות לעובדה שכיום רוב המשתמשים במונח זה לצורך פולמוס הם דווקא אנשי הציונות הדתית ומחנה הימין, בעוד שבעבר הוא מילא תפקיד בולט במאבקיהם של חוגי השמאל הציוני כנגד היהדות הדתית.

משוללי הגלות במחנה הציוני־דתי יש כאלה המודים במפורש בקיומו של צד שווה בין גישתם לעמדות שהיו מקובלות בחוגים חילוניים מיליטנטיים. במאמר שהתפרסם ב־1989 ציטט הרב מנחם פרומן, ששימש רבה של תקוע, אמירה של רבו הרצי"ה קוק, שהוא 'מוצא נקודה חיובית ביותר דווקא בתנועה הכנענית [...] הרעיון הבסיסי שלהם אמתי מאוד, היינו שיהודי בארץ ישראל צריך להיות משהו אחר לגמרי מן היהודי בגולה'.[100]

התפיסה שפרומן מייחס לכנענים מוגבלת כיום לחוגי שוליים בציבור החילוני בישראל, הנמנים בעיקר עם האגף הקיצוני במחנה הימין. תפיסה זו מאפיינת בצורה מתונה יותר חוגים רחבים למדי בציבור הציוני-דתי בישראל. התחזקותן של העמדות השליליות כלפי הגלות בציבור זה קשורה במידה רבה ליחס השלילי שפיתחו רבים בתוכו כלפי תכונות שנחשבו סימני היכר של 'היהודי הגלותי' כגון חולשה ורכרוכיות, פשרנות וויתורים, נמיכות רוח וחוסר כבוד לאומי. שוללי הגלות בציונות החילונית, ובייחוד בתנועת העבודה, ייחסו תכונות אלו להשפעתה של המסורת הדתית. כיום רבים בציבור הציוני-דתי נוטים להציג אותן כמאפיינים גלותיים של יהדות התפוצות וגם של חוגי השמאל בישראל.

דוגמה לנאמר יכולה לשמש התגובה על פרשת פולארד, שפורסמה בשנת 1987 בעיתון **הַצֹּפֶה**. ביטאון הציונות הדתית הוקיע בחריפות במאמרו הראשי את התנהלותה של יהדות ארצות הברית בפרשה זו. לטענתו, היהדות האמריקנית 'נתגלתה [...] במלוא חולשתה, במורך לב שלה ובגישתה הגלותית של התבטלות והתנצלות על דברים שאין לה חלק בהם'. התנהגות זו מעידה לדעת העיתון על 'כישלון הניסיונות למחוק את המילה גולה בכל הקשור באמריקה', ומסקנתו היא: 'אין בשינוי השם [מ'גולה' ל'תפוצה'] כדי לשנות את המציאות הקשה והמרה כלענה שיהודים הנמצאים בחו"ל חיים בתוך הגולה על כל המשתמע מזה'.[101]

השימוש הנעשה כיום במונחים 'גלות' ו'גלותיות' בציונות הדתית אינו מכוון רק כלפי יהדות התפוצות. בציבור זה מרבים להזדקק להם ככינויי גנאי לעמדות מדיניות בסכסוך עם הערבים, המוצגות כגילויי חולשה, תבוסתנות וכניעה ללחצים. כינויים אלו שימשו בעיקר במערכות התעמולה שניהלו חוגי הציונות הדתית נגד תהליכי השלום בקמפ דיוויד ובאוסלו ונגד הנסיגה

100 הרב מנחם פרומן מוסיף: 'החזרה של היהודים אל ההיסטוריה ואל ארץ ישראל הראלית קשורה לחזרה אל המקורות מתוך גישה היסטורית ראלית. שריריו של שמשון [...] מקבילים לשימוש שהתחילו היהודים לעשות בשריריהם'. הרב מנחם פרומן, 'יוצאים לחופש', **עמדה**, 26 (חשוון תש"ן), עמ' 18.

101 'בירור עם מועדון הנשיאים' (מאמר ראשי), **הצֹּפֶה**, 16.3.1987.

מסיני וההתנתקות מעזה ומחבל קטיף, אולם הם באים לידי ביטוי אף בוויכוחים פנימיים שנוהלו בתוך הציבור הציוני־דתי.

בעקבות חשיפתה של 'המחתרת היהודית' בשנת 1985 התעורר פולמוס סוער בציבור הציוני־דתי. כמה ממנהיגיו של ציבור זה גינו את מעשי המחתרת, ובתגובה לכך כתבה תושבת עפרה אביבה סגל בביטאון המתנחלים **נקודה:** 'אחרי שהגלות עיצבה את פחדנותו של האופי היהודי, ניתן לנו להיהפך לישראלים גאים המסרבים להיהרג'. אולם למרות זאת, 'רק מתי מספר זכו [...] להשתחרר מן היראה הגלותית [...] מפני מה יאמרו הגויים'.[102]

חוגים בציונות הדתית והחילונית מוסיפים לייחס לחרדים תכונות והשקפות 'גלותיות'. נטייה זו קשורה לכך שהחרדים נתפסים כממשיכיה של יהדות הגולה המסורתית ממזרח אירופה, שהיתה מושא עיקרי לשלילת הגולה כתרבות וכאורח חיים בציונות הקלאסית. בציונות הדתית ניתן ביטוי לתפיסה הרואה בחרדיות צורת חיים שהתאימה לתקופת הגלות, אך אין לה מקום בחייה של מדינת ישראל. במכתב גלוי לרב חרדי, שפורסם במאי 2013, טוען הרב רפי פוירשטיין מראשי רבני 'צהר' כי 'צורת החיים החרדית היא אכן זו האידיאלית לתקופת הגלות הארוכה והדוויה', אך לאחר הקמת המדינה, 'צורת החיים הציונית־דתית היא צורת החיים האידיאלית'.[103]

סיכום ומסקנות: התמורות ביחסה של החברה הישראלית לגלות וליהדות התפוצות

המסקנה המרכזית של המאמר היא שהתפיסה של 'שלילת הגלות', אף בניסוחיה המתונים יותר, אינה מקובלת כיום על חוגים רחבים בחברה הישראלית החילונית. אחד הביטויים לכך הוא התמורות שחלו במעמדו ובתכניו של המונח 'גלות' בחברה זו. מונח זה מילא תפקיד מרכזי במערכת הדימויים של החברה היהודית החדשה בארץ ישראל שנזקקה לו על דרך השלילה כדי לחזק את דימויה העצמי החיובי. בחברה הישראלית ניכרת כיום ירידה רבה בשיעור ההזדקקות למונח 'גלות' בעיתונות ובשאר אמצעי התקשורת. את מקומו תופס יותר ויותר המונח 'יהדות התפוצות', שמלכתחילה העדיפו יהודים בארצות הרווחה. במידה שנעשה כיום שימוש במונח 'גלות', הוא מכוון כלפי יריבים פוליטיים מבית לא פחות מאשר נגד יהודים החיים מחוץ לארץ ישראל.

התמורה ביחס ליהדות הגולה נובעת במידה רבה משינויים שחלו ביהדות זו, אך היא קשורה גם בשינויים אחרים שחלו בחברה הישראלית במישור התרבותי והפוליטי. עם אלו נמנים ההתרופפות הגדולה בזיקה ובמחויבות לערכים קולקטיביים, לסמכויות הנהגה ולמסגרות השתייכות חברתית והיחלשות הדימוי העצמי של החברה הישראלית כ'חברת מופת'. תהליכים אלו, הקשורים במידה רבה לחשיפה הגוברת לתרבות המערב, מעוררים גם תגובת נגד, בעיקר מצד דוברי החוגים 'האמוניים' בציונות הדתית ומצד אוהדיהם במחנה הימין. אלו מציגים את עמדתם כמאמץ 'להרים מחדש' את דגליה של הציונות, ובכללם את הדגל של שלילת הגולה. ואולם למעשה לא עלה בידיהם של אנשי 'הציבור האמוני' להגיע למעמד דומיננטי בחברה הישראלית, שיש ביכולתו למלא את החלל שנוצר עם הירידה הגדולה בהשפעת גרסותיה

102 אביבה סגל, 'שופט בשר ודם' (מכתב למערכת), **נקודה**, 78 (כ"ב באלול תשמ"ה), עמ' 2.

103 רפי פוירשטיין, 'הגלות חרדית, הגאולה דתית־לאומית', מדור יהדות של אתר *Ynet*, 3.5.2013.

החילוניות של האידאולוגיה הציונית.

העמדות השליליות שנותרו בחברה הישראלית כלפי הגלות ברוב המקרים שוב אינן קשורות לעוינות כלפי התרבות המסורתית של יהודי הגולה. היחס השלילי מכוון בעיקרו כלפי מצב הקיום של יהודים אלו בחברה המערבית, והוא נפוץ בייחוד בחוגים הדתיים או המסורתיים וגם בחוגים המשתייכים לימין הישראלי. תופעות כמו גוש אמונים, מפעל ההתנחלות והתחזקות הדתיים ומחנה הימין אף גרמו מעין תגובת נגד בחוגי השמאל בישראל. תגובה זו משקפת הערכה מחדש של אירועים ודפוסי התנהגות שנחשבו כמייצגי 'רוח הגלות' בציונות החילונית, ואילו כיום הם מוצגים כמודלים היסטוריים חיוביים ומגויסים לפולמוס של השמאל נגד החוגים האמוניים ומחנה הימין בישראל.

דוגמה לנאמר היא הטיעונים שהעלה יהושפט הרכבי בדבר לקחי החורבן ומרד בר כוכבא. טיעוניו מעלים על נס תכונות כאיפוק וזהירות, מתינות וריאליזם ביחסים עם לא יהודים, ומבטאים העדפת מאמצים להשכנת שלום, גם כשהם מחייבים ויתורים ונסיגות על פני שמירה על העצמאות ועל הכבוד הלאומי בכל מחיר. מדברי הרכבי אף משתמעת התייחסות חיובית ל'פסיביות הגלותית', שגונתה בחריפות באידאולוגיה הציונית.[104] לא ייפלא אפוא שבוויכוח שהתגלע בנושא בלט בין יריביו של הרכבי איש הימין ישראל אלדד, שהיה מנציגיה המובהקים של אסכולת שלילת הגלות בחברה הישראלית.[105]

המסקנה שחלה ירידה גדולה במעמדה של שלילת הגלות בחברה הישראלית אינה עולה בקנה אחד עם דעות שרווחו לא מכבר בדבר יחסם של הישראלים ליהודים החיים מחוץ לארצם. בספר שהתפרסם ב־1986 טען ארנולד אייזן כי שלילת הגלות היא מאפיין של החברה הישראלית על כל גווניה.[106] אולם טיעוניו של אייזן לא היו תקפים גם במועד פרסום ספרו. בסקרים שנערכו ב־1986 נמצא כי רובם הגדול של יהודי ישראל אינם תומכים בגישה השוללת את הגלות בעקביות ופוסלת כל צורה של קיום יהודי מחוץ לארץ ישראל. ממצאי הסקרים מאשרים גם שבנוסחה המתון יותר, הגישה של שלילת הגלות מקובלת בציבור הדתי יותר מאשר בחוגים החילוניים בישראל.[107]

לעניין זה קשורה השאלה בדבר העיתוי של התמורה שחלה בתפיסות הרווחות בחברה הישראלית בנושא הגלות. בספר שהתפרסם ב־2006 קובעים גבי שפר והדס רוט טולדנו כי התפיסה של שלילת

104 יהושפט הרכבי, **בתוקף המציאות: לקחים לאומיים וחינוכיים מירמיהו, מן המרד הגדול וממרד בר־כוכבא**, מכון ון ליר, ירושלים 1981.

105 ישראל אלדד, **החורבן ולקחיו: כיצד נתייחס לחורבן הבית ולמרד בר־כוכבא**, מכון ון ליר, ירושלים 1982. ראו גם: אלה בלפר, 'פרשנות היסטורית ואידיאולוגיה מדינית: בחינתן של תקופות בית ראשון ושני', בתוך: דניאל י' אלעזר (עורך), **הברית כיסוד המסורת המדינית היהודית**, 25, אוניברסיטת בר־אילן, [רמת גן] 1985.

106 Arnold Eisen, *Galut*, Indiana University Press, Bloomington 1986, p.134

107 על פי ממצאי הסקרים הללו, החוגים הדתיים בקרב הציבור הישראלי נוטים יותר מן החוגים החילוניים לראות את הקיום היהודי בתפוצות חשוף לסכנת האנטישמיות. הם גם מייחסים חשיבות לעלייה לישראל ונוטים לבקר את יהודי התפוצות על שאינם עולים לארץ. מינה צמח, 'עמדות של ישראלים כלפי היהדות, יהודי ארה"ב, ציונות והסכסוך הישראלי-ערבי', דו"ח על סקר דעת קהל מטעם מכון דחף, 1986, עמ' 13, 27 (לא פורסם); ראו גם: חנוך סמית, 'עמדות של ישראלים ביחס לאמריקה ויהודי אמריקה', **תפוצות ישראל**, 22, 2 (1984), עמ' 42.

הגלות היתה דומיננטית בחברה הישראלית עד ראשית שנות השבעים. לטענתם, לאחר 1967, בעקבות הניצחון במלחמת ששת הימים, אף התחזק מעמדה של תפיסה זו בציבור הישראלי.[108] הטיעונים האלה אינם מתיישבים עם המסקנה העולה ממאמר זה, שתהליך התמורה ביחסה של החברה הישראלית לגלות החל בראשית שנות השישים, ומלחמת ששת הימים לא חיזקה את התמיכה בגישה של שלילת הגלות, אלא תרמה להחלשתה.

מתברר שחילוקי הדעות בנושא נעוצים במידה רבה בהגדרות השונות למונח 'שלילת הגלות'. מדבריהם של שפר ורוט טולדנו עולה שהם מזהים מונח זה עם העמדה הדוגלת במרכזיותה של ישראל בנוגע ליהדות התפוצות. לדעתי, הגדרה כזו של 'שלילת הגלות' היא בעייתית. כפי שצוין לעיל, רובם המכריע של היהודים בישראל אינם מקבלים את תפיסת 'שני המרכזים', הרווחת ביהדות ארצות הברית, אך מכאן אין להסיק שהם שותפים לגישה של שלילת הגלות, ולו גם בגרסה המתונה יותר. גישה זו אינה מתמצה בתפיסת ישראל כמרכזו של העם היהודי, אלא שוללת את הלגיטימציה מעצם הקיום היהודי בתפוצות. על פי הגדרה זו, יש תהליך מתמשך של נסיגה מן הגישה של שלילת הגלות בחברה הישראלית, ואחד מביטוייו הראשונים הוא התמורה שחלה בהתייחסותה של חברה זו לשואה.

מתקבל הרושם כי בשני העשורים האחרונים חלה ירידה נוספת במעמד האידאולוגיה של 'שלילת הגלות' בחברה הישראלית. לצד התמעטות השימוש במונח 'גלות' ביחס ליהדות התפוצות ניכרת תמורה גם ביחס לישראלים שבחרו להגר מן הארץ. שוב אין זה מקובל לגנות אותם ולכנותם בשם 'יורדים'. אמנם הפעילות לעידוד עלייה נמשכת, אך בפועל משאבים ממלכתיים רבים יותר מושקעים במאמצים לחיזוק הזהות היהודית של יהודי התפוצות.

חלקים גדולים מהמשאבים הללו מופנים לחיזוק זיקתם של הצעירים היהודים בתפוצות למדינת ישראל באמצעות מפעלים כ'תגלית'. אמנם ישנה כוונה לעודד בדרך זו את עלייתם של הצעירים לארץ, אולם הרושם הוא שההזדהות עם ישראל נתפסת בעיני הממסד במדינה לא רק כאמצעי לעידוד עלייה, אלא במידה רבה כמרשם לשמירתה ולחיזוקה של הזהות היהודית בתפוצות. מבחינה זו אפשר לומר שהזיקה לישראל נעשית בפועל למעין תחליף לעלייה אליה.

במובנה המובהק, התפיסה של שלילת הגלות מוגבלת כיום בעיקר לחוגים הנמנים עם הציונות הדתית או עם המקורבים לה. המשמעות של שלילת הגלות בנוסח המקובל על חוגים אלו היא שלילת הלגיטימציה מקיום יהודי בתפוצות. בניגוד לנוסחים חילוניים רדיקליים של שלילת הגלות, משמעות זו עולה בקנה אחד עם תחושה חזקה של זהות יהודית. זאת אפשר להסיק מנתונים של סקרים המלמדים שזיקתם של יהודים דתיים לעם היהודי עולה בשיעור ניכר על זו של יהודים חילונים.[109]

108 גבריאל שפר והדס רוט טולדנו, **מי מנהיג? על יחסי ישראל והתפוצה היהודית**, הקיבוץ המאוחד, תל אביב תשס"ו, עמ' 39.

109 על כך מעידים בבירור ממצאי הסקרים הכלולים בכל שלושת הדוחות של מכון גוטמן למחקר חברתי שימושי בנושאי אמונות, שמירת מצוות וערכים של יהודים בישראל. הסקרים נערכו בשנים 1991, 1999 ו־2009. סקרים שנערכו על יהדות אמריקה מלמדים שגם ביהדות זו יש מתאם גבוה בין שמירת מצוות לתחושה של הזדהות עם העם היהודי ועם מדינת ישראל. Chaim Waxman, 'Israel in Jewish Identity: The American Experience', in: Danny Ben-Moshe and Zohar Segev (eds.), *Israel, the Diaspora and Jewish Identity*, Sussex Academic Press, Portland 2007, pp. 52-61.

את ההתרשמות המוטעית בדבר יחסה של החברה הישראלית לגלות אפשר לייחס לפער שבין הניסוחים האידאולוגיים בנושא זה בכתביהם של הוגים ישראלים ובין הגישות והלכי הרוח הרווחים בחברה הישראלית של היום. פער זה בין האידאולוגיה המנוסחת לעמדות הציבור הרחב נעוץ במידה רבה בטבען של הגישות בחברה הישראלית בשאלת הגלות, המבטאות למעשה השלמה עם מציאות ולא עמדה פעילה לחיובה או לשלילתה. בעלי גישות אלו מקבלים את עובדת קיומה של פזורה יהודית לצדה של מדינת ישראל, אך רובם הגדול אינם מרגישים צורך להקנות ביטוי אידאולוגי מוצהר לעמדתם.

מכלל זה יוצאות שתי קבוצות עיקריות המחזיקות ב'אידאולוגיה נגדית' בשאלת הגלות, ושתיהן אינן מגדירות את עצמן ציוניות. הגדולה והוותיקה בהן היא הציבור החרדי. ציבור זה הוא היחיד שבעמדותיו העקרוניות בסוגיה זו לא חלו שינויים ניכרים. בהשקפה החרדית הגלות אינה מוצגת כמצב קיום חיובי, אך יש השלמה עמה. השלמה זו כרוכה בהסבר ובהצדקה למציאות הגלות, הנתפסת במונחים תאולוגיים כעונש וככפרה משמים לחטאי העם. משום כך הגאולה מן הגלות היא בידי האל לבדו, והיא אינה יכולה להתממש במובנה האמתי בלי תשובה שלמה של עם ישראל לאלוהיו ולתורתו. מנקודת מוצא זו, לא רק אמריקה, אלא גם מדינת ישראל הנוכחית היא בגדר גלות.[110]

אידאולוגיה נגדית בנושא הגלות, שנקודת המוצא שלה שונה לגמרי, מוצגת בגישה ה'פוסט ציונית'.[111] בעוד החרדים מחילים את המונח 'גלות' גם על מדינת ישראל, הפוסט־ציונים שוללים את השימוש במונח זה גם בנוגע ליהדות התפוצות. לדעתם, מדינה אמורה להיות נחלת כלל אזרחיה, והעובדה שיהודי התפוצות הם אזרחים במדינות מושבם מלמדת שהם אינם שרויים בגלות.[112]

תופעת הפוסט־ציונות היא אחד הגורמים המחזקים את הצורך של מתנגדיה לנסח אידאולוגיה שתקרא לדה־לגיטימציה מחודשת של הקיום הגלותי ולרכז את כל המאמצים בפעילות המכוונת להעלאת יהודי התפוצות לארץ. עם בעלי גישה זו נמנים אינטלקטואלים דתיים וחילונים המוטרדים מגילויים שהם מפרשים כהפניית עורף לאידאל הציוני, אך בציבור הרחב יש לה תומכים בעיקר בחוגי הציונות הדתית.

הנאמר לעיל מתקשר למסקנה שבחברה הישראלית חל מעין היפוך היוצרות בשאלת היחס לגלות. הגישה של שלילת הגלות, שהיתה סימן היכר מובהק של הציונות החילונית, מאפיינת כיום בעיקר חוגים בציבור הציוני־דתי. התחזקות גישה זו בחוגים האלה בולטת בעיקר על רקע הירידה הגדולה בהשפעתה על החברה הישראלית בכללה, והיא משקפת גם שינויים שחלו בתפיסות של

110 בשנת 1978 הצהיר הרב שך: 'עם ישראל עדיין בגולה עד ביאת הגואל, אף בזמן שהוא נמצא בארץ־ישראל, ואין זו גאולה ולא אתחלתא דגאולה'. הרב אלעזר מנחם שך, **מכתבים ומאמרים**, א, ב. א., בני ברק תשמ"ח, עמ' י. ראו גם: Aviezer Ravitzki, 'Exile in the Holy Land: The Dilemma of Haredi Jewry', in: Peter Medding (ed.), *Israel State and Society, Studies in Contemporary Jewry*, 5, Oxford University Press, Oxford 1989, pp. 89-121.

111 על ה'פוסט־ציונות' ראו למשל פנחס גינוסר ואבי בראלי (עורכים), **ציונות: פולמוס בן זמננו**, אוניברסיטת בן־גוריון, קריית שדה בוקר 1996.

112 עמדה מעניינת, השוללת את שלילת הגלות מנקודת מוצא פוסט־ציונית, מביע אמנון רז־קרקוצקין. הנ"ל, 'גלות בתוך ריבונות: לביקורת "שלילת הגלות" בחברה הישראלית', **תיאוריה וביקורת**, 4 (1993), עמ' 23-55. עם זאת, גישתו של רז־קרקוצקין אינה מאפיינת את ה'פוסט־ציונים' בכללם, והנושא מצריך דיון מיוחד שאין מקומו במאמר זה.

המונח 'גלות' בחברה הישראלית.

הדגש שהאידאולוגיה הציונית שמה על הדימוי השלילי של מצב הקיום הגלותי נועד לשמש כוח מניע למאמצים לחילוץ העם היהודי מגלותו באמצעות השתתפות במפעל התחייה הלאומית בארץ ישראל. לשלילת הגלות בציונות הדתית היה גם תפקיד מיוחד. היא שימשה הנמקה ונתנה לגיטימציה לחריגה מגישתה הפסיבית של היהדות המסורתית אל האקטיביזם הפוליטי של הציונות המודרנית.

בקרב הציונים החילונים רווחה הנטייה להציג את המסורת הדתית כמקורה העיקרי של הפסיביות היהודית שנגדה הם התקוממו, ותפיסה זו שימשה לחוגים האנטי־דתיים בתנועה הציונית כלי ניגוח נגד הדת. לעומת זאת, הציונים הדתיים הדגישו שלא המסורת הדתית כשלעצמה, אלא תנאי הגלות הם אלו שהיו גורם מרתיע מפני פעילות אקטיבית למימוש החזון של שיבת ציון, ובהם יש לתלות את האשם לתכונות ולדפוסי חיים אחרים של יהודי הגולה, שנתפסו כבעלי אופי שלילי באידאולוגיה הציונית.

לגישה של שלילת הגלות נזקקים בייחוד שני כיוונים רעיוניים בתוך הציונות הדתית. הבולט בהם הוא הכיוון המשיחי-רדיקלי, שהושפע בעיקר ממשנתם של הרבנים קוק. בעלי גישה זו היו צריכים להתמודד עם הקושי ליישב את האקטיביזם המשיחי שלהם עם הגישה המסורתית, המחייבת את הציפייה לגאולה משמיים ואת הצורך לנהוג בזהירות ובמתינות בנושאים מדיניים. הם ביקשו לענות על כך באמצעות הבחנה חדה בין מציאות היסטורית שלילית של גלות, שגזרה פסיביות ומתינות, ובין הוויית קיום יהודית חדשה בארץ ישראל המחייבת נטילת יָזמה ואחריות אנושית למעשה הגאולה ופעילות נמרצת ונועזת להחשת בואה.

לכיוון הרעיוני השני בציונות הדתית ניתן ביטוי בגישת החוגים הרדיקליים בפועל המזרחי. שלילת הגלות של בעלי גישה זו נבעה לא מאקטיביזם משיחי אלא מן המגמה לסגל את השקפת העולם וצורת החיים הדתית לדפוסים של השקפה ושל אורח חיים שמקורם בתנועת העבודה. גישה זו ביקשה להקנות לגיטימציה לחדשנות ולפתיחות בתחום הדתי-חברתי על ידי הצגתן של צורות חיים מסורתיות שלא תאמו להשקפתה, כפרי הצמצום והסגירות שבחיי הגלות.

לאחר הקמת המדינה חלה ירידה תלולה בהשפעת נוסח זה של שלילת הגלות בציבור הציוני-דתי. ירידה זו היתה קשורה במידה רבה בהיחלשות מעמדה של תנועת העבודה בחברה הישראלית. לעומת זאת, מאז מלחמת ששת הימים ניכרה עלייה גדולה בהשפעת הציונות הדתית המשיחית בנוסח הרבנים קוק, וניתן לכך ביטוי גם בהתחזקות המגמה ששללה את הגלות בנוסח המקובל בכיוון רעיוני זה. מאורעות ותהליכים שונים שאירעו בשני העשורים האחרונים, ובכללם הנסיגות מסיני, מחבל ימית ומרצועת עזה וכן פרשת המחתרת היהודית ורצח רבין - כל אלו הביאו לירידה ניכרת בהשפעתו של האקטיביזם הדתי-משיחי על החברה הישראלית, וסימניה ניכרים גם בציבור הציוני-דתי. מוקדם מדי להעריך אם מגמה זו עשויה להשפיע גם על העמדות כלפי הגלות בציונות הדתית ובחברה הישראלית בכללה, ובאיזה אופן.

לסיכום, ניתן לומר כי בחוגים רחבים בחברה היהודית בישראל מושג הגלות הופקע למעשה, במידה רבה, מתחומה של המציאות הגאוגרפית המוחשית של מגורים מחוץ לארץ המולדת והפך להיות מעין מטפורה אידאולוגית-פוליטית, הטעונה בתכנים שונים ומשמשת למטרות שונות ואף מנוגדות בשיח הציבורי הרווח בחברה זו.

צִיּוֹן בְּמִשְׁפָּט תִּפָּדֶה:
על גאולת המשפט וגאולה באמצעות המשפט
מבוא להגותו המשפטית של שבתי בן דב

עמיחי רדזינר

פתיחה: הדרך השלישית

בתשכ"ט פרסם מוסד הרב קוק אוסף מאמרים בשם **המשפט העברי ומדינת ישראל**.[1] העורך, השופט יעקב בזק, כתב בהקדמתו כך:

> קבוצת המאמרים המובאים בכאן נושאם הוא אחד: בעיית הנהגת המשפט העברי כמשפט מחייב בחיי יום יום במדינת ישראל. מבין החיבורים הרבים והחשובים שהקדישו לנושא זה רבנים, משפטנים ואישי ציבור בחרנו אותם שנראו לנו מובחרים ומיוחדים מבחינה זו או אחרת. לשם שלמות הדיון בנושא הבאנו אף חיבורים אחדים שנכתבו מתוך גישה שונה ומנוגדת. תקוותנו היא כי משקלם המצטבר של דברים נוקבים אלה שנכתבו בתקופות שונות על ידי אישים המייצגים עמדות שונות, עתים אף מנוגדות, יתרום לחידושה וחיזוקה של הקריאה לקליטת המשפט העברי כמשפט מחייב במדינת ישראל.

אכן, אפשר לחלק את כותבי המאמרים, אלו שהיו עדיין בין החיים בעת פרסום האוסף ואלו שכבר לא, לשתי קבוצות עיקריות שגישתן שונה ומנוגדת: יש המתבוננים בשאלת 'הנהגת המשפט העברי' מנקודת מבט דתית-הלכתית, ויש אשר נקודת מבטם היא חילונית.[2] במקומות

* תודתי נתונה ליהודה עציון, שפתח בפניי את אפשרות העיון בכתביו הגנוזים של שבתי בן דב. עציון גם ערך לפרסום בארבעה כרכים את מרבית כתבי שבתי בן דב, ועל כן רוב ההפניות להלן לכתבים יהיו למהדורתו: יהודה עציון (עורך), **סולם למלכות ישראל היעודה: כתבי שבתי בן דב**, סלמות, ירושלים תשס"ז. המהדורה זמינה במלואה גם במרשתת: http://www.daat.ac.il/daat/vl/tohen.asp?id=496

1 יעקב בזק (עורך), **המשפט העברי ומדינת ישראל**, מוסד הרב קוק, ירושלים תשכ"ט.

2 ראו גם בביקורת על ספר זה: יוסף גרוס, 'המשפט העברי ומדינת ישראל', **הפרקליט**, כו (תש"ל),

אחרים עסקתי בהרחבה בהבדלים העקרוניים בין הגישות הללו ולא אחזור כאן על הדברים.[3] בקצרה רק אומר שמוקד המחלוקת הוא בשאלת המחויבות להלכה, ובמילים אחרות: אם המשפט העברי - שעליו אנו מדברים כשיטה שיש לבנות על בסיסה את המשפט הישראלי - זהה למשפט ההלכתי, וממילא יפותח בידי בעלי הסמכות ההלכתית ועל פי כללי ההלכה; או שמא מדובר בשיטת משפט היונקת מן המקורות ההלכתיים אך אינה מחויבת להם, ועיקר עניינה הוא ביצירת מערכת משפט חילונית המבוססת (אך לא מחויבת) על שיטת המשפט הלאומי של עם ישראל (כלומר ההלכה), עד כמה שהיא מתאימה לצורכי הזמן והמקום. אנשי 'המזרחי', שזיהו את 'המשפט העברי' עם ההלכה, התנגדו מאוד לטענה כי אין זהות כזאת. הטיעון המרכזי שלהם היה כי דווקא הפועלים ממניעים לאומיים צריכים לקבל את העובדה כי המשפט הלאומי של עם ישראל הוא ההלכה המסורתית, ויצירה חדשה של 'משפט עברי', שאיננו זהה להלכה, חוטאת למניע הלאומי.[4] אפשר לסכם בקצרה כי השאלה היא אם חידוש המשפט העברי ייעשה מתוך מוטיבציה לאומית-תרבותית בלבד; או שמא תצטרף לה גם מוטיבציה דתית שתשפיע כמובן על דרך החידוש.

עיון במאמרי האוסף מגלה את החלוקה הזו בבירור: מאמריהם של הרבנים יצחק אייזיק הלוי הרצוג, מאיר בר־אילן, יהודה לייב הכהן מימון ושמעון פדרבוש עוסקים בדרך שההלכה יכולה להשפיע על משפט המדינה (וממילא התאמת ההלכה לצורכי הזמן תיעשה בידי רבנים ובדרך המסורתית של התקנת תקנות),[5] ואילו מאמריהם של אשר גולאק, אברהם חיים פריימן, משה

עמ' 152-153. אין זהות הכרחית בין היותו של אדם דתי ובין אימוצו גישה 'חילונית'. כך למשל משה זילברג ואשר גולאק היו אנשים קרובים למסורת ברוחם ובאורחות חייהם, אך מאמריהם בקובץ זה משקפים גישה חילונית. על זילברג ראו: עמיחי רדזינר, '"המשפט העברי" איננו הלכה (ובכל זאת יש בו ערך)', **אקדמות**, טז (תשס"ה), עמ' 163-167; על גולאק ראו: הנ"ל, 'מדוגמטיקן להיסטוריון: אשר גולאק וחקר המשפט העברי באוניברסיטה העברית, 1925-1940', **מדעי היהדות**, 43 (תשס"ה-תשס"ו), עמ' 169-200.

3 ראו: עמיחי רדזינר, '"המשפט העברי" בין "לאומי" ל"דתי": הדילמה של התנועה הדתית-לאומית', **מחקרי משפט**, כו (תש"ע), עמ' 91-178; Amihai Radzyner, 'Between Scholar and Jurist: The Controversy over the Research of Jewish Law Using Comparative Methods at the Early Time of the Field', *Journal of Law and Religion*, 23 (2007-2008), pp. 189-248.

4 ראו: רדזינר, 'המשפט העברי' (לעיל הערה 3), עמ' 110-117. כמו כן ראו: Ronen Shamir, *The Colonies of Law: Colonialism, Zionism, and Law in Early Mandate Palestine*, Cambridge University Press, Cambridge 2000, pp. 39-48.

5 מאמר חריג בקובץ הוא זה של יצחק אנגלרד, 'שילוב הדין היהודי במערכת המשפט הישראלי', בתוך: בזק (עורך), **המשפט העברי ומדינת ישראל**, עמ' 110-134. אנגלרד, לימים שופט בית המשפט העליון, ביטא עמדה דתית המזכירה את זו של ישעיהו ליבוביץ', ולפיה ישנה בעיה דתית בשילוב כלשהו של ההלכה במשפט של מדינה חילונית. כפי שנראה להלן, יש דמיון בין טיעוניו של אנגלרד ובין דבריו של שב"ד נגד שילוב המשפט העברי בחקיקה של המדינה החילונית. עם זאת, אנגלרד מציע להימנע מניסיונות חקיקה בכנסת המבוססים על המשפט העברי, להכיר בחילוניותה של המדינה ולפעול להחלת ולפיתוח המשפט העברי רק במעגלים המצומצמים של הקהילות הדתיות ובתי הדין הרבניים (שם, עמ' 133-134), ואילו מסקנתו של שב"ד היתה שונה, כפי שנראה להלן. על שיטתו של אנגלרד ראו: גדעון ספיר, 'שני תלמידי חכמים שהיו בעירנו', **עיוני משפט**, כה (תשס"א), עמ' 189-220. על הדמיון בין

זילברג, יצחק שילה ומנחם אלון (כולם אנשים שומרי מצוות) ושל פלטיאל דייקן (דיקשטיין) ושמואל איזנשטדט (שלא היו שומרי מצוות) מדברים על יצירתו של 'משפט עברי' מחודש ומחולן שאיננו זהה להלכה, ואשר יעוצב בידי משפטנים. אלו גם אלו מכירים בעובדת היותה של המדינה חילונית.[6]

עם זאת, בקובץ ישנו מאמר היוצא בחריפות מרובה נגד כל אחת משתי הקבוצות, וזהו המאמר שנתן את שמו לקובץ כולו: '"המשפט העברי" ומדינת ישראל'.[7] המאמר נכתב בידי אדם שהיה אלמוני למדי באותה עת, כנראה הדמות הפחות ידועה מבין מחברי המאמרים בקובץ, וגם היום אינו ידוע לרבים: שבתי בן דב (להלן שב"ד). להלן אחזור למאמר זה, כמו גם לכתבים אחרים של שב"ד, ואראה מדוע וכיצד הוא תוקף את שתי הגישות הידועות בנוגע להחייאת המשפט העברי, ולצדן מציב דרך שלישית, הרואה את קימום המשפט העברי כחלק ממהלך משיחי כולל. לטענתו, עבודה כזו אינה מתבצעת היום בשום מקום, ואף הרבנים מכירים למעשה בחילוניותה של המדינה. כאן אסתפק בסיכום פסקאות הסיום של המאמר.[8] המחבר כותב כי כדי להקים לתחייה את המשפט העברי כשיטת משפט ממלכתית - החייאה שהיא תנאי הכרחי להקמת 'מלכות ישראל' ולגאולה השלמה - 'חייבים אנו ליזום מין בית מדרש או ישיבה חדשה ומיוחדת בטיבה, אשר תפקידה יהיה להתחיל לגבש ולפתח את העקרונות והפרטים של תורת ישראל כמשפט ממלכתי בלעדי וממצה, וכמקור החזון המתממש - ומעש ההגשמה עצמו - של מלכות ישראל הגואלת והגאולה'.

שב"ד מדגיש כי הלימוד בישיבה שהוא מציע להקים לא יהיה דומה לזה שבמוסדות תורניים אחרים, והוא מביא כדוגמה את מכון הרי פישל בירושלים:[9]

שב"ד לאנגלרד ראו בביקורתו של זאב פלק על הקובץ הנ"ל: זאב פלק, 'ספרים חדשים', **דיני ישראל**, א (תש"ל), עמ' 113.

6 כך למשל במאמרו של הרב יצחק אייזיק הלוי הרצוג, 'על משפט התורה בישראל', בתוך: בזק (עורך), **המשפט העברי ומדינת ישראל**, עמ' 15-19. מדובר בצורך בכתיבת קודקס הלכתי חדש לצורך השופטים והמשפטנים בבתי המשפט הכלליים. מנגד עולה תביעה להגדיל את סמכותם של בתי הדין הרבניים בדיני ממונות כדי שיהודים החפצים בכך יוכלו לפנות אליהם.

7 שם, עמ' 145-167. המאמר התפרסם מחדש בתוך: עציון (עורך), **סולם למלכות ישראל היעודה**, א, עמ' 49-76. ההפניות להלן יהיו לפי הפרסום המחודש. עורך הכתבים יהודה עציון מעמידנו על כך שהמאמר לא נכתב ברצף אחד (שם, עמ' 65, הערה 12).

8 שם, עמ' 74-76.

9 ביזמתו של הרב הרצוג הוקם במכון הרי פישל בירושלים 'בית מדרש למשפט התורה', שהיה אמור לבצע עריכה מחודשת של משפט התורה במטרה להפוך אותה לבסיס לשיטת המשפט במדינת ישראל. ראו: הרב בנימין רבינוביץ־תאומים, **החקיקה על פי משפט התורה**, בית המדרש למשפט התורה, ירושלים תש"י; הערת המערכת למאמרו של הרב הרצוג, 'דין המלך ודין התורה', **תלפיות**, ז (תשי"ח), עמ' 4: 'חברי המכון מכינים לפי הוראותיו [של הרב הרצוג] קונטרסים על שאלות העומדות לדיון לרגל החוקים המוצעים בכנסת'. דומה שזו בדיוק הגישה שמבקר שב"ד. לביקורת נוספת שלו על הרצוג ראו הערה ב בעמ' 56 (הסוגריים במקור): 'אדם כְּהרב הרצוג - למשל- שהתכוון לכתוב ספר מקיף וממצה (באנגלית) על המשפט העברי, מדגיש בפתח דבריו כי תחייה משיחית ממש של העם העברי, על ההחייאה הכרוכה בכך של המשפט העברי השלם, נמנעת בדרך כלל לפי ההלכה - (נוסיף אמנם: כפי שהוא, הרב הרצוג, רצה ומצא נכון להבין אותה) - ואילו המדינה העברית ציונית גרידא,

לדידו של 'מכון הרי פישל' הרי זו רק עבודה אקדמית, המכוונת באמת לברר רק את המצוי כבר בעין 'בנוסח מודרני', והבאה להשתלב בניסיונות לקידום 'המשפט העברי' במסגרת המדינה החילונית כמות שהיא. לעומת זאת, הישיבה הנחוצה לדידנו היא ישיבה שתיהפך בעצמה לנושאת המאבק החינוכי והפוליטי להגשמת עניינה, ואשר גיבוש התורה על ידיה יהא מכוון לברר ולקבוע הלכות למעשה בחזון הגאולה ומהלך התפתחותה.[10]

הלכות למעשה מסוג זה אינן מתבררות ואינן נקבעות כיום בשום מקום אחר, וממילא נעלם כאן כל חשש לחוצפה של 'הוראת הלכה בפני רב'.[11] יתר על כן, הדין ההיסטורי המפורש של הלכות הגאולה הוא, שהן לא תצאנה משום בית ועד קיים של גלות, כי אם מתוך התעוררות משיחית שכנגד - ועל פי אותו דין בעצמו, עצם ההתעוררות והיכולת המוכחת להגשימה, הן תהיינה ההוכחה המובהקת לכשרות ההתעוררות ואמתה. אם הישיבה הנדרשת אמנם תקום, הרי על ידי עצם הדבר הזה היא תהא זכאית לדרוש אפוא הכרה בחזקת האמת של מסקנות לימודה; ואם עד כה נכשלו, ובצדק נכשלו, כל הניסיונות לזמן שבעים זקנים מן המוכן לחידוש הסנהדרין, הרי הישיבה הנדרשת - אם תקום ותחזיק מעמד - ממילא יש לצפות כי תקום ותתפתח מתוכה סנהדרין של גאולה באופן אורגני. והרי תקומת הסנהדרין היא כמובן גם כן עוד מִקדמה מהותית אחת לעצם האפשרות להפעלה אורגנית של תורת ישראל כמשפט ממלכתי.[12]

שלכבודה ומתוך ציפייה לה ראוי לעסוק במשפט העברי הגלותי-החלקי - אף היא עצמה איננה באמת עניין מתאים למדיניות מעשית, בתוקף המציאות'. על דרכו של הרב הרצוג בספרו האנגלי ראו: משה הרשקוביץ, 'דרכו ושיטתו של הרב יצחק אייזיק הלוי הרצוג זצ"ל במחקר המשפט העברי', עבודת מוסמך, אוניברסיטת בר־אילן, רמת גן תשס"ח.

10 אין זה המקום היחיד שהוא מציע בו הקמת ישיבה מהפכנית כמכשיר גאולתי. בתשכ"ב פרסם שב"ד מאמר ששמו 'על דוקטורים וישיבה צבאית' (**סולם למלכות ישראל היעודה**, ג, עמ' 15). כמו שהישיבה המתוארת למעלה אמורה להתאים את המשפט העברי לייעודו המשיחי כך אמורה לעשות הישיבה הצבאית לצה"ל, שעל ליקויי התפיסה שלו הוא עומד במאמרו. שוב, אין מדובר כאן בישיבה 'רגילה' (שם, עמ' 23-24): 'אכן, מן הצד האחד, הצבאי, תיפתר כאן קודם כול הבעיה שראינו בצה"ל. במקום שמירת מצוות בעלמא של "חיילים דתיים" על הרקע של צה"ל, תתגלה כאן צבאיות ישראלית כמילוי מצוות יסוד תורנית בעצמה; אבל צבאיות על רקע של תורת ישראל - משמע ממילא צבאיות גאולה, בתכלית התודעה והקודש של עומק ההזדהות הייעודית ההיסטורית, ומכאן צפויה לאלתר תפנית מהפכנית מתאימה בכל התודעה הרוחנית של האומה. ומצד שני, מבחינת השלמות היהודית, הרי זו ממילא תהיה כבר סוף סוף התלכדות ראשונה של משא הנאמנות לתורה מזה, וערכי השימוש של התחייה, מזה, באופן אורגני, על רקעו של הגורם הראשון. מכאן צפויה קודם כול הבראת "היהדות הדתית" מתודעת נחיתותה רבת האנפין והשורשים, המוצדקת עד כה, ומכאן שוב צפויה מין יוזמה חדשה בכיוון להנהגת האומה, מסוג שלא נודע עד עכשיו טעמה'. כשם שמטרתה של הישיבה הצבאית אינה לסייע לחייל שומר המצוות בצה"ל, אלא לשנות את דמותו של הצבא כולו, כך הישיבה 'המשפטית' אינה אמורה לעסוק בנתינת צביון יהודי לחוקים חילוניים, אלא לשנות לגמרי את דמותה המשפטית של המדינה היהודית.

11 וכפי שמבאר שם עציון בעמ' 75 הערה 17: 'בין מרכאות מכוון שב"ד אל ההלכה האוסרת על תלמיד להורות הלכה בפני רבו, אלא אם קיבל לכך את רשותו של הרב'.

12 להלן נראה שהקריאה לחידוש הסנהדרין כסמל וכמהות של תחיית המשפט העברי היא מוטיב מרכזי בכתיבתו של שב"ד.

שב"ד מציין שהשפעתה של הישיבה החדשה תהיה מורגשת אף לפני בוא היעד הסופי: חידוש הסנהדרין. הישיבה תגדל הנהגה תורנית חדשה שתעביר את הדגש של העיסוק התורני-מדיני היחיד ('מדיני "אורח חיים" ו"יורה דעה" בלבד', כלשונו) אל העיסוק במסגרת הממלכתית של המדינה היהודית. הנהגה זו תעסוק בפעילות חינוכית נרחבת שתוביל אל המהפכה הנכספת: הקמת מדינת התורה, שבה מערכת המשפט כולה מושתתת על אדני המשפט העברי.

נמצאנו למדים כי שב"ד מדבר בשפה חדשה ושונה לגמרי מזו שדיברו בה התומכים האחרים של החייאת המשפט העברי, והוא אף רוחש להם בוז. דומה כי דבריו מושפעים מן התפיסה הרחבה שלו, שתתואר להלן, ולפיה הציונות על שני אגפיה, הן החילוני והן הדתי, הגיעה לסוף תפקידה ואין היא מסוגלת להמשיך בתהליך הגאולה. מכיוון שתחיית המשפט היא רכיב מרכזי בתהליך זה, לדידו של שב"ד, יש להביא לכך בדרך שלישית, שאינה דומה לדרכים שעלו משני אגפיה של התנועה הציונית. לדרכו הייחודית, ביותר ממובן אחד, יוקדש מאמרי זה.

שבתי בן דב - קווים לדמותו

אפתח בכך שמן המאמר שנזכר לעיל אפשר ללמוד על מחברו. המאמר פורסם לראשונה, בשני חלקים, בגיליונות תשרי וחשוון תשכ"ד של כתב העת **סֶלַע**, ובמה זו יכולה ללמדנו לא מעט גם על אופיים של המאמר ושל מחברו. **סֶלַע** היה כתב העת שהקים ישראל אלדד, שהיה גם עורכו ברוב שנות קיומו, וכתבו בו יוצאי לח"י רבים. שמו המלא של כתב העת היה **סֶלַע למחשבת מלכות ישראל**, והוא היה למעשה השופר המרכזי של הגישה המשיחית שהחזיקו בה רבים מיוצאי הלח"י, ואשר אורי צבי גרינברג היה נביאה.[13] ברוך פלח מסכם כך את גישתו של כתב העת:[14]

> האידאה של כתב העת הייתה פשוטה וברורה: חינוך, אמונה ורצון להקמת מלכות ישראל בגבולות ההבטחה. מלכות זו תתקיים לאור התורה, חידוש הנבואה והסנהדרין והקמת המקדש השלישי. עקרונות יסוד אלו הסתמכו על הספרות המשיחית היהודית לדורותיה ועל שני נציגיה הבולטים בספרות העברית החדשה: יאיר שטרן המשורר ומחבר 'עיקרי התחיה' וכתבי אצ"ג.

'עיקרי התחייה' שניסח לראשונה יאיר שטרן עברו גלגולים מספר, ואין כאן המקום להאריך בדברים.[15] לצורך דיוננו די להביא מן ה'עיקרים' שפורסמו בכתב העת **סֶלַע** ועמדו בבסיס

13 על מקורות הגישה המשיחית של אנשי חוג **סֶלַע** ראו באריכות: ברוך פלח, 'כתב העת "סלע למחשבת מלכות ישראל": בין פואטיקה לפוליטיקה', עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר־אילן, רמת גן תש"ע, עמ' 1-109. על התפיסה שרשויות הביטחון החזיקו בה, ולפיה **סֶלַע** והחוג שסביבו הם קרקע לטרור קנאי הקורא תיגר על השלטון במדינה, ראו: איסר הראל, **האמת על רצח קסטנר: טרור יהודי במדינת ישראל**, עידנים, ירושלים תשמ"ו, עמ' 47-48.

14 פלח, שם, עמ' 113.

15 להרחבה על מקורות ה'עיקרים' ועל גלגוליהם ראו: עציון (עורך), **סולם למלכות ישראל היעודה**, ב, עמ' 553-564; פלח, שם, עמ' 85-104.

התפיסה המשיחית של החוג שהתרכז סביבו.[16] שמונה עשר העיקרים פותחים בהגדרת העם:

א. העם - עם ישראל הוא עם סגולה; יוצר דת היחוד; מחוקק מוסר הנביאים; נושא תרבות עולם; גדול במסורת ומסירות הנפש; ברצון החיים וכח הסבל; באור רוחו, בבטחונו בגאולה.

עבור דרך הייעוד:

ד. היעוד - 1. גאולת הארץ. 2. תקומת המלכות. 3. תחיית האומה: אין תקומת המלכות בלא גאולת הארץ, ואין תחיית האומה בלא תקומת המלכות.

וכלה בעיקר האחרון:

יח. הבית - בנין הבית השלישי כסמל לתור הגאולה השלמה.

שב"ד ביקר בחריפות את העיקרים.[17] לדעתו, העיקרים לא היו דתיים דיים: 'עורכי "העיקרים" עצמם מתגלים כאן כמשועבדים ברוחם לנכר וכחסרי אמונה חיובית ב"קניינים הנצחיים" של העם'.[18] שורש הבעיה גלום בעיקר הראשון בו 'רומז הנוסח הנ"ל כי "דת הייחוד" ו"מוסר הנביאים" נוצרו כביכול יצירה "הומניסטית", במנותק מכל זיקה סיבתית טרנסצנדנטלית שהיא'. לדידו של שב"ד, ההתעלמות מן המקור האלוהי של דת ישראל ומכך שסגולתו של עם ישראל מצויה בתורה שקיבל מן השמים ועליו לקיים אותה לנצח - מהווה סילוף של ממש ומונעת את האפשרות לתחייה אמתית.

מכל זאת אפשר כבר להבין כי עוסקים אנו באיש לח"י, שהאידאולוגיה של התנועה לא היתה דתית דיה לטעמו. לדידו, תחיית האומה עוברת בהכרח גם דרך תחיית משפטה הלאומי. עורך **סֶלם**, ישראל אלדד, מיקם את עצמו ביחס לחבריו ללח"י:[19] 'נשארתי באמצע הסלם: לא ירדתי לפרגמטיות נוסח [יצחק] שמיר, לא עליתי לשם שמים נוסח שבתי בן דב'.

אציג בקצרה נקודות ציון בתולדות חייו.[20] שב"ד נולד ב־1924 בווילנה בבית בעל תודעה יהודית לאומית עמוקה. בגיל 11 עלה לארץ, וכבר בגיל 14 הצטרף לאצ"ל. לאחר שהתאכזב מהאצ"ל, שהפסיק את מלחמתו בבריטים בתחילת מלחמת העולם השנייה, הוא הצטרף ללח"י, אך עד מהרה נתפס בידי הבריטים ונשלח למחנות מעצר בארץ ובאפריקה עד קום המדינה. בשנים האלה רכש השכלה כללית רחבה. לאחר מלחמת העצמאות החל בלימודים אקדמיים ורכש תואר במשפטים. הוא עבד במחלקת תכנון החוק של משרד המשפטים (בשנים תשי"ד-

16 עציון (עורך), **סולם למלכות ישראל היעודה**, ב, עמ' 562-564.

17 שם, עמ' 491-497.

18 שם, עמ' 494.

19 עדה אמיכל ייבין, **סמבטיון: אידיאולוגיה במבחן תמיד**, ספרית בית אל, בית אל תשנ"ה, עמ' 362.

20 ראו: 'מהלך חיי', עציון (עורך), **סולם למלכות ישראל היעודה**, א, עמ' 35-53. שני המחקרים העיקריים שנכתבו עד היום על שב"ד הסתמכו אף הם על מקור זה: רונן שובל, 'שבתי בן דב - מקורות, השפעה והגות', עבודת מוסמך, האוניברסיטה העברית, ירושלים תש"ע, 'כתב העת "סלם למחשבת מלכות ישראל": בין פואטיקה לפוליטיקה', עמ' 1-2; פלח, 'כתב העת "סלם למחשבת מלכות ישראל": בין פואטיקה לפוליטיקה', עמ' 242-247.

תשכ"ו), ולאחר מכן במחלקה המשפטית של משרד המסחר והתעשייה, ועם הזמן קיבל על עצמו עול תורה ומצוות. שב"ד נפטר בגיל 54, אך הספיק לכתוב מאמרים וספרים רבים, היו מהם שפורסמו ב**סֶלם** ובבמות אחרות ואילו אחרים נשארו במגירותיו. כל כתביו כונסו כולם במהדורתו של יהודה עציון. שובל סיכם את מהות הכתבים כך:[21]

> הגותו של שב"ד היא הגות פוסט־ציונית משיחית, הגותו עוסקת בכישלון הציונות ובבניית אלטרנטיבה גאולית משיחית לעם ישראל, תוך הדגשת כלל האלמנטים השונים הדרושים למימוש הגאולה ופירוט המשמעויות הגזורות מכך.

יש לומר שלעיקר פרסומו זכה שב"ד לאחר מותו, וזאת בשל ההשפעה של הגותו על חלק מפעילות ה'מחתרת היהודית' שפעלה בשנות השמונים, ובייחוד על אחד ממחולליה של המחתרת, מי שלימים ערך את כתביו: יהודה עציון.[22] דמויות מוכרות נוספות שהושפעו ממנו עמוקות הן מוטי קרפל, האידאולוג ואחד המייסדים של תנועת 'מנהיגות יהודית',[23] ומי שעמד בראש תנועה זו, חבר הכנסת משה פייגלין.[24] אף עיקר המחקר שנכתב על שב"ד עסק בהשפעות אלו ובעמדתו של שב"ד בנוגע לתנועות הפועלות לשיבה יהודית אל הר הבית.[25] שב"ד זכה לשני מחקרים בלבד העוסקים בהיבטים רחבים יותר של הגותו. רונן שובל בחן את מקורות ההשפעה על הגותו הפילוסופית של שב"ד - הן אלו מן הפילוסופיה הכללית המערבית והן אלו מן הפילוסופיה היהודית - וכן ניסה להצביע על הפילוסופיה הפוליטית שפיתח שב"ד, המבוססת על יצירת מיתוס שיעורר את העם לגאולתו, והוא מאפיין אותו כמיתוס פוסט־ציוני שאמור להחליף את הרעיון הציוני, שסיים את תפקידו בהקמת המדינה. המחקר השני הוא פרק בעבודת הדוקטור של ברוך פלח.[26] פלח התרכז בתיאור ההגות המשיחית של שב"ד על רקע החוג שהתרכז סביב כתב העת **סֶלם**, שלו הוקדשה עבודתו. עיקר תיאורו של פלח הוא הפולמוס שניהל שב"ד נגד עמדות שלדעתו סילפו את הרעיון המשיחי האמתי, ובראשן עמדתו של גרשם שלום.

הן שובל והן פלח ידעו על יצירתו המשפטית הגדולה של שב"ד, שאחרי הכול היה

21 שובל, שם, עמ' 1.

22 לדבריו של עציון בנוגע להשפעתו הרבה של שב"ד על חייו ראו: אורלי גולדקלנג, 'בלי קיצורי דרך', **נקודה**, 296 (כסלו תשס"ז), עמ' 10. וראו עוד: יהונתן גארב, 'משיחיות, אנטינומיזם וכוח בציונות הדתית - מקרה "המחתרת היהודית"', בתוך: אשר כהן (עורך), **הציונות הדתית - עידן התמורות**, מוסד ביאליק, ירושלים 2004, עמ' 323-363, בפרט עמ' 341-343. למרכזיותו של עציון בהקמת המחתרת היהודית ראו בפסק הדין שבו הורשעו חברי המחתרת: ת"פ 203/84 **מדינת ישראל נ' מנחם ליבני ואחרים**, פ"מ תש"ן (3) 330.

23 ראו למשל: מוטי קרפל, 'שלב חדש בגאולה, או: איך פגשתי את שבתי בן דב', **נקודה**, 296 (תשס"ז), עמ' 12.

24 ראו למשל: משה פייגלין, 'לחלק את קרקעות הלאום - ללאום', אוקטובר 2012: http://www.nrg.co.il/online/1/ART2/410/493.html (אוחזר בתאריך 2.10.2013); ת' פרסיקו, 'המשיחיות שהחליפה את גוש אמונים', **מקור ראשון, מוסף שבת**, 29.6.2012.

25 ראו: שובל, 'שבתי בן דב - מקורות, השפעה והגות', עמ' 5-7; מוטי ענברי, **פונדמנטליזם יהודי והר הבית**, מאגנס, ירושלים תשס"ח, עמ' 56-86.

26 פלח, 'כתב העת "סלם למחשבת מלכות ישראל": בין פואטיקה לפוליטיקה', עמ' 242-269.

משפטן ונתן לתחיית המשפט תפקיד מרכזי בחזון הגאולה שלו, אך מטיבן של עבודותיהם, שנכתבו במחלקות למחשבת ישראל (שובל) ולספרות (פלח), הנושא המשפטי לא תפס אצלם מקום מרכזי. התייחסות מקיפה ראשונית להגותו המשפטית של שב"ד אנסה להביא במאמר זה.

שב"ד מתוודע למשפט

בחיבור אוטוביוגרפי קצר שכתב שב"ד בשנת תשכ"א הוא מספר על התוודעותו המפתיעה אל המשפט העברי. הדברים הם רקע ליצירתו המשפטית בפרט וליצירתו ההגותית בכלל.[27] שב"ד מספר כיצד הגיע מתוך שיעמום ללימוד במחזור הראשון של הפקולטה למשפטים באוניברסיטה העברית בירושלים, שנפתחה בשנת הלימודים תש"י. הלימודים הסבו לו בתחילה תסכול רב:

> מדע המשפטים התגלה לי כטכניקה שאינה מותאמת אלא לחברה מסוימת דווקא; ומאחר שהמשפטים אשר האוניברסיטה יצאה ללמדני היו מותאמים רק לצורכיהם של זרים, ולא היתה להם שום שייכות לבעיות תחייתנו שלנו - הרי שלימודם כמשפט מחייב יכול היה להיות, מבחינה רוחנית, רק משפיל ומדכא. נקודה זו כמובן לא היתה צריכה לעניין מי שבא ללמוד את המשפטים רק מתוך תכליות עסקיות; אבל תכלית מסוג זה שוב לא יכלה לעמוד לפני, וללימוד המשפטים התייחסתי אם כן פשוט רק בבוז.

אלא שדווקא תסכול זה הביא את שב"ד להכרה בדבר הליקוי החמור שיש להיותו של המשפט הישראלי מושתת על יסודות זרים. את הפתרון לליקוי מצא תוך כדי לימודיו:

> בשנת הלימודים השנייה, על ידי קריאת ספרו של גולק, 'יסודי המשפט העברי',[28] נרמזה לי האפשרות למלא את החסר מתוך מקורותינו שלנו, ואפילו בצורה מפוארת למדי. מאותו רגע התעוררה בי בושה על זרותי הגמורה למקורות; נקודת המשבר היתה כשראיתי ילד בן שמונה חוזר באוטובוס ממקום לימודו ונושא גמרא, בעוד שאני - שנחשבתי מלומד בעיני - לא ידעתי לקרוא אפילו דף אחד בעצמי; ובאותו מעמד החלטתי לעשות מעשה ולהשיג את הילד.

תחושת הפער בין המשפט המקורי של האומה הישראלית ובין המשפט הנוהג במדינת ישראל היא שהביאה אותו לחזור אל המקורות בניסיון לבנות על בסיסם את המתאר למדינה היהודית הראויה. שב"ד מספר כי בעקבות אותו מפגש מטלטל הוא החל ללמוד בכוחות עצמו את התלמוד הבבלי, וזה הביאו לתחילת כתיבת משנתו.[29] הוא מתאר לימוד אוטו־דידקטי מייגע של התלמוד הבבלי, שהביא אותו לידי הכרה, בניגוד למה שהתחנך עליו, כי תורת ישראל חיה וקיימת, ויכולה להיות בסיס לשיטת המשפט במדינה היהודית. שב"ד הרגיש שהמשימה להבאת הבשורה מוטלת על כתפיו:

27 עציון (עורך), **סולם למלכות ישראל היעודה**, א, עמ' 45-46.
28 על ספר זה ועל מחברו ראו: Radzyner (above note 3).
29 עציון (עורך), **סולם למלכות ישראל היעודה**, א, עמ' 47.

> לדידי היה פירוש הדבר, שנתחדש הרקע ההכרתי לאותה שלמות הנפש אשר בית הספר הארץ ישראלי שלל מאתי; אבל מתוך זימונם של הלכי הנפש השונים נתחוור לי ההכרח ההיסטורי שהיה מונח ביסוד הקרע ודרך איחויו מחדש, וביטוי ראשון לדבר נתתי בחוברת [...] 'הקדמות לחירות המחשבה העברית'. לאחר מכן פיתחתי את הנושא על רקע יותר רחב בספרי 'גאולת ישראל במשבר המדינה'.

להלן אבחן את הגישה המשפטית העולה מחיבורים אלו, אולם ברצוני לתאר את הגותו המשפטית של שב"ד לפי סדר כרונולוגי של מאמריו.

המשפט הגואל

רונן שובל עומד בעבודתו בהרחבה על התיאולוגיה הפוליטית-משיחית של שב"ד. הוא מראה כי הגותו של שב"ד מציעה אידאולוגיה החובקת את כל תחומי החיים:[30]

> הגותו של שב"ד שואפת להיות אידיאולוגיה שלמה, המבוססת על תורת ישראל [...] היא מכילה מומנט משיחי ודתי מובהק. כתביו של שב"ד מהווים תורה מקיפה המתייחסת לביסוס אדנותו של העם בארץ. לקיבוץ הגלויות, למשטר הפוליטי הראוי, לחידוש המשפט העברי, לבנין בית המקדש ולמשטר הכלכלי הייחודי.

לדברי שובל, אפשר להראות כי להגות המשיחית של הרמב"ם היתה השפעה עמוקה על שב"ד,[31] ומכיוון שחידוש המשפט הוא מסימני העידן המשיחי,[32] ואחת מפעולותיו של המשיח היא החזרת המשפט ההלכתי למקומו הראוי לו,[33] לא ייפלא ששב"ד מצפה ממדינת ישראל כי תפעל לחידוש המשפט העברי כשיטת משפטה.

שובל גם עומד על ההשפעה של ההגות הרומנטית הגרמנית, ובפרט זו של יוהאן גוטליב פיכטה, על הגותו של שב"ד.[34] לפי הגות זו, לצד חיזוק הכוח הפיזי יש לעמול על החייאת ייחודה הרוחני של האומה, ומכיוון שאחד מביטויו המרכזיים של ייחוד זה הוא שיטת המשפט הייחודית של כל עם, שהרי יש לקרוא לחידוש המשפט העברי בשלמותו.[35]

אפשר לראות לאורך ציר הזמן את התפתחות הגותו של שב"ד ואת המקום המרכזי שתופס בה המשפט העברי.[36] כאמור, שב"ד התוודע אל המשפט העברי בעת לימודיו באוניברסיטה

30 שובל, 'שבתי בן דב - מקורות, השפעה והגות', עמ' 12.

31 שם, עמ' 49-54.

32 פירוש המשנה, סנהדרין א, ג.

33 הלכות מלכים יא א. פעולה נוספת הנזכרת שם היא בניית המקדש, ועל רקע זה ניתן להבין את פעילותו של שב"ד בנושא הר הבית, כפי שנראה להלן. ראו עתירתו לבג"ץ: עציון (עורך), **סולם למלכות ישראל היעודה**, ג, עמ' 126, הערה 8.

34 שובל, 'שבתי בן דב - מקורות, השפעה והגות', עמ' 41-45.

35 בכך יש קווי דמיון בין שב"ד ובין אנשי המשפט העברי בתחילת המאה ה־20, שאף הם הושפעו מההגות הגרמנית הרומנטית-לאומית של המאה ה־19, וקראו לחידוש המשפט העברי משום שהמשפט מהווה את 'נשמת האומה'. ראו: רדזינר (לעיל הערה 3), עמ' 105-110 ובמקורות הנזכרים בעמודים אלו.

36 את סדר כתביו של שב"ד אפשר לראות ברשימתו של יהודה עציון: 'שלושים שנות יצירה', בתוך:

בראשית שנות החמישים. בעת לימודיו היה שב"ד חבר בחוג סטודנטים שכינה את עצמו 'בסלע', ראשי תיבות של 'ברית סטודנטים למהפכה עברית', ואשר מרבית חבריו היו יוצאי לח"י.[37] במהלך פעולתו בתא זה כתב שב"ד בשנת תשי"ב שני מאמרים העוסקים בייעוד שהמדינה אמורה לשאוף אליו, ובהם הוא מציג את חזון התחייה שלו. החיבור הראשון נקרא 'יום העצמאות במסכת הזמן',[38] ובו הוא קובע כי עצמאותה של אומה איננה מתבטאת רק בקיום פוליטי עצמאי, אלא גם בחזרה למהותה הרוחנית. אך בינתיים מתנכרת המדינה למוסדות הממלכתיים הייחודיים של האומה שאותם היא אמורה לקומם: 'בית הבחירה ולשכת הגזית של הסנהדרין',[39] ועל כן קשה לראות בה' באייר יום עצמאות של ממש:[40]

> מטרת לוחמי ישראל - חירות עברית אמִתית - לא הושגה [...] לגבי נושאי הייעוד הישראלי הרי מדינה זו שקמה אינה ניצחון אלא מפלה, היא לא קידמה אלא דחתה, וכל זמן שהיא תהיה קיימת בהווייתה המתנכרת היא תדחה ולא תקדם.

שב"ד לא השאיר את הדברים כהגות תאורטית בלבד. כמה שבועות מאוחר יותר באותה שנה הוא קורא למהפכה של ממש.[41] הוא פותח במילים: 'ארבע שנים אחר קום המדינה עומד העם העברי לפני השוקת השבורה של כל הערכים אשר הדריכו את תחייתנו הלאומית בפועל, מימי ראשית ההשכלה ועד היום הזה'.[42] לפי ניתוחו, משבר הערכים החל בתפיסה הציונית של היישוב היהודי המאורגן בתקופת המנדט, אשר התנגד ליאיר ולרעיונותיו, והוא ממשיך ויוצר מצב שבו 'נטרפת ספינת המדינה הזאת באין בה מצפן. המדיניות האימפרוביזציונית של קברניטיה מובילה את העם במהירות מסחררת לזרועות השואה העולמית המתרגשת ובאה'. הפתרון לכך הוא מהפכה, הכוללת את החזרה לשורשיו הרוחניים של העם:[43]

> ומתוך הכרה זו ומתוך אחריות זו קוראים אנו היום לכל סטודנט מבין ועז נפש בבית הזה, לתפוס את מקומו בין עבר ועתיד, לפתוח עמנו את השלב האחרון לגאולה. אנו קוראים למהפכה בישראל: מהפכת הרוח לשם מהפכה מדינית ומהפכה מדינית לשם מהפכת הרוח; מהפכה לשחרור ירושלים ולבניין המקדש, מהפכה להחזרת הסנהדרין ללשכת הגזית, מהפכה לכינונה של חברה ישראלית כמשפט ישראל במלכות ישראל של בית שלישי.

ודוק, שב"ד מבטא הגות פוסט־ציונית ברורה עוד בטרם מלאו למדינה הצעירה חמש שנים! אל נכון כותב שובל במבוא לעבודתו כי שב"ד היה הוגה פוסט־ציוני שהקדים את זמנו, והגותו

הנ"ל (עורך), **סולם למלכות ישראל היעודה**, א, עמ' 25-30. שם אפשר לראות כי ישנם חיבורים שנכתבו לאורך תקופת זמן ארוכה ועברו כל מיני שינויים.

37 על חוג זה ראו: עציון (עורך), **סולם למלכות ישראל היעודה**, א, עמ' 147-148.

38 שם, עמ' 129-137.

39 שם, עמ' 132.

40 שם, עמ' 135.

41 שם, עמ' 143.

42 שם.

43 שם, עמ' 145.

עוסקת לא רק בפירוק האתוס הציוני, אלא בעיקר בבנייה של אידאולוגיה שיטתית אלטרנטיבית לזו הציונית: 'שב"ד מבקר בעיקר על מנת לבנות מודל אלטרנטיבי למדינת ישראל'.
המודל האלטרנטיבי הוא זה שעליו עומד שובל בסיכומו:[44]

> למרות ששב"ד כותב בתקופת ההתחדשות הציונית, הרי המיתוס שאותו הוא מבקש לכונן הינו מיתוס פוסט ציוני. שכן מלבד רצונו לבטל את שיטת המשטר הדמוקרטית על ערכיה הליברליים, מיתוס הגאולה מבטא את הרעיון שתפקידה של המדינה הוא מימושו של החוק האלוהי.

לאחר ששב"ד התוודע ביתר שאת למשפט העברי בעת לימודי המשפטים שלו,[45] הוא הרחיב מאוד את מקומו בתפיסת הגאולה. המשפט העברי הוא המייצג הברור ביותר של נשמת האומה, ועל כן הגאולה - שהיא השיבה לייעודו האמתי של העם - לא תוכל להתקדם ללא קימומו. בשנת תשי"ג כתב שב"ד את חיבורו 'הקדמות לחירות המחשבה העברית',[46] חיבור שתפס חוברת שלמה של **סלם**, ואשר הוגדר בידי שב"ד בעצמו כעבודתו החשובה הראשונה.[47] יהודה עציון מסכם את החיבור במילים האלה:[48]

> במידה רבה ניתן לומר כי שב"ד רשם כאן את תיאור חווייתו האישית כאשר 'גילה' את תורת ישראל, דווקא דרך הצוהר של המשפט העברי. ואולם, את חווייתו האישית - המדהימה בגיבושה המחשבתי - מעלה שב"ד ללשון 'אנחנו'; הוא יוצק אותה למהלך כולל, אשר המעשה והעיון עולים בו כאחד, מהלך האמור להינטות מן ההווה אל העתיד כמפעלה של תנועה מהפכנית משיחית העולה בחזון.

במסה נרחבת זו מקדיש שב"ד עמודים רבים לתקיפת כל הזרמים הציוניים, ומציע להם אלטרנטיבה, שרק היא לדעתו תוכל לקדם את תהליך הגאולה. התנועה הציונית בבסיסה היא תולדה של רעיונות הגותיים זרים, המהווים אנטיתזה ליהדות בשל מגמת החילון שלהם. בניגוד ליהדות המסורתית, המחפשת להעלות את חיי החולין אל עבר הקדושה, הרי שהפילוסופיה האירופית, משורשיה היווניים עד היום, עסוקה בהשלטת החולין ובביעור כל ניצוץ של קדושה.[49]
ממילא התנועה הציונית, פרי ההגות האירופית, מהווה התנכרות לעצמיות היהודית, ושב"ד מכנה את דרכה 'התבוללות'.

44 שובל, 'שבתי בן דב - מקורות, השפעה והגות', עמ' 79. על ההשפעה של שב"ד על ההגות הפוסט־ציונית הלאומית בת זמננו ראו: ענברי, **פונדמנטליזם יהודי והר הבית**, עמ' 83-85. חסידיו העכשוויים של שב"ד אינם מסתירים את היותו פוסט־ציוני, להפך. עם זאת, חשוב להם להבחין בינו ובין הפוסט־ציונות מצדה השמאלי של המפה הפוליטית. ראו: קרפל (לעיל הערה 23).

45 לעיל ליד ציון הערה 28.

46 עציון (עורך), **סולם למלכות ישראל היעודה**, א, עמ' 153-206.

47 שם, עמ' 152.

48 שם.

49 שם, עמ' 178.

> [הציונים] לא יכלו להעמיד להם מיד כמטרה את בניין בית הבחירה, למשל. להפך, כל האידאולוגיה שהתחייבה בהכרח ממכת היאוש שפגעה בהם, מצד אחד, ומן הפילוסופיה האירופית שנתקלו בה, מצד שני, ואשר הכריזה באותו זמן שכל הדתות הן שקר בכלל, יכלה להיות רק לברוח ולהתבולל; ואם אפילו נעשתה התבוללות זו משום מה דווקא בשפה העברית, לא היה בכך כדי לשנות כלום מבחינה זו.[50]

גם דרכה של הציונות הדתית הקלאסית לא תוליך אותנו אל הגאולה. לאורך המסה שב"ד מציג את תפיסתם של בעלי ההלכה הציוניים באופן מלגלג, וקובע: 'המהפכה המשיחית לא יכלה לצאת מפורשת מן היהדות המסולפת של הרבנות הראשית'.[51] כפי שהציונות החילונית חטאה לעצמיותה של האומה היהודית המתגלה בתורתה, החובקת את כלל המציאות, כך גם הרבנים חיקו את תפיסת הנצרות, המדירה את הקודש מחיי הציבור. 'הרבנות הראשית, שנגררה גם מבחינה זו אחר הכנסייה הקתולית'.[52] תפיסה זו ניתקה את החיים היהודיים מהמציאות הגשמית, ולא טרחה להתאים את ההלכה לצורכי המציאות:[53]

> זוהי גם תורת היהדות נטולת הפיסיקה, אם מסתכלים בה כביכול מבפנים במשרדי הרבנות הראשית: אביי ורבא נקברו ב'שולחן ערוך', וזוהי, אמנם, עובדה שאי אפשר להתעלם ממנה ואי אפשר לדלג עליה. אולם, בדיעבד, משהחזרנו להם [לאביי ורבא, ע"ר] את הפיסיקה, אנו רואים אותם קמים מקברם זה ומתעוררים לתחייה בלשכת הגזית.

מי, אם כן, יכול להביא את הגאולה? שב"ד מערב בתשובתו הרהורים אוטוביוגרפיים. לדבריו, פריצת הדרך לגאולה בוצעה בידי הזרם 'האצ"גי־יאירי'. 'מקרבנו, מקרב לוחמי חירות ישראל, נפתח הפתח לחירות המחשבה העברית, ולא מחוגים אחרים'.[54] זרם זה היה הפחות מתבולל

50 שם, עמ' 174-175.

51 שם, עמ' 174. שב"ד גם אינו נמנע מלזלזל באחד הספרים הבולטים שהוציא הוגה ציוני דתי על אודות המדינה היהודית הראויה, ואשר לדעתו עירב מושגים זרים בהגות היהודית המדינית (שם, עמ' 158): 'כאשר חזר העיון העברי אחר תקופת הרנסנס להתמודד עם הפילוסופיה האירופית החדשה, הוא כבר מצא אותה מעורפלת ומעורבת בחזון חדש, נוסף על חזון הידיעה: הפעם - חזון מוסרי, כביכול מקיף דווקא, ובכן, מבחינת הדינמיות, חזון קרוב יותר ליהדות, אבל, על פי מיטב המסורת היוונית האלילית והאירופית הנוצרית כאחת - חזון אינדיבידואליסטי, חילוני ורציונליסטי, ובכן פורמלי וחסר תוכן לאומי קונקרטי מעצם טבעו. חזון זה התבטא בכמה פנים: דמוקרטיה, ליברליזם, סוציאליזם וכל מיני רפס אחרים, שאת כולם יחד כללנו לעיל במונח הכללי: החזון הקוסמופוליטי. מי שאינו איסטניס יוכל אולי לקרוא את הספר החדש של הרב ד"ר ש' פדרבוש, "משפט המלוכה בישראל", אשר זכה זה מקרוב באיזה פרס בארץ הזאת, ותהיה לו תמונה חיה ממה שקורה ליהדות כשהיא "מתאמתת" בכל הפרזיולוגיה הזאת'.

52 שם, עמ' 189. וראו עוד: שם, עמ' 196: 'הרבנות הראשית היום רואה את כל תוכן היהדות רק במערכת מצוות הקודש; הטפה זו לחצי יהדות, ודווקא לחצי הפחות רציונלי [...] רק הופכת את הרבנות הראשית לנלעגת יותר'.

53 שם, עמ' 188.

54 שם, עמ' 176. וראו שם: 'בעוד שלנו [...] בבואנו להיטהר לקראת המלכות, או לקראת מלחמת המלכות, לא נשאר אלא להשיר מעלינו את קליפת החילוניות ולעטות כלים של קדושה, הרי חוגים אחרים ביהדות אינם מסוגלים לתת חופש לשאיפתם העברית אלא על ידי קריעת נפשם לגזרים, או אפילו, על ידי כיתותה לפתיתים'.

מכל זרמי הציונות, אך לא היה באפשרותו להמשיך את מהלך הגאולה בשל היעדר ידע מתאים, כפי שמעיד שב"ד על עצמו: 'אבל כך גם קרה, שכותב השורות האלו, למשל [...] לא הכיר את התלמוד אלא בגיל של עשרים ושמונה שנים'. ושוב, הדרך אל הגאולה מתוארת באמצעות הדרך של שב"ד עצמו. בקטע אוטוביוגרפי מעניין שטמון במעמקי החיבור מגלה לנו שב"ד את המהפך שחל בו עת החל ללמוד את המשפט העברי:[55]

> כאמור, אף לתחום של תורת ישראל ממש לא נכנסנו מלכתחילה כדי לחקרה חקירה אקדמית, אלא כדי לאחוז בה לשם הפעלתה בחיים הקונקרטיים, שחייבו את ההפעלה הזאת; שוב, כבימי משה רבנו, הקדמנו נעשה לנשמע. אכן, לולא היה הדבר כן לא היה לכניסתנו זו שום ערך מעשי [...] כבר רמזנו, שערך חינוכי חיובי היה גם היה לכניסתנו שלנו לתורת היהדות: יסודות הקדושה שברצוננו העברי אשר הדריך אותנו הגיעו לידי הכרה עצמית והתפשטות מהותית; אף על פי שמלכתחילה לא חשבנו על המשפט העברי אלא במונחים של תרבות חילונית, הרי משנכנסנו לתוכו נסחפנו על ידי עמקותה של היהדות כדת.
>
> היסחפות זו לא יצרה מלכתחילה שום בעיה הכרתית. עצם העובדה, שזמן רב לפני שהגענו לתורת ישראל כתורת חיים חיובית עמדנו כבר על הבסיס של מלחמה להגשמת מטרותיה האידאליות, אחראית לכך, שכאשר באנו לתורה זו לא הועמדנו כלל בפני הצורך להחליט פתאום אם לקבל ואם לדחות את הרעיונות החדשים שנתקלנו בהם. הרעיונות הללו, כולם כאחד, היו גלומים, כמובן, באותן המטרות האידאליות שנלחמנו להן, ואף קבעו את אופיין הכללי; משהגענו אל הרעיונות הללו עצמם לא היינו צריכים אפוא לשנות שום דבר בהשקפותינו הקיימות, כדי לקבל אותם, אלא רק - במידה שהתקדמנו בהבנת החומר - קיבלו השקפותינו ומטרותינו הקיימות משמעות ממשית יותר ויותר, בהירות ושלמות [...]
>
> בדיעבד אנו נוכחים לדעת, שההגשמה אינה אפשרית בלעדי התעמקות זו, כי העמקות - או, אם יורשה לי לומר כך, האידאה של העמקות - גלומה מראש באותן השאיפות שמתוכן יצאנו, ולו גם בשטח החילוני. אין דבר כזה כמו יהדות חילונית, ומשאמרנו יהדות - אמרנו ממילא קדושה, אף על פי שלא ידענו זאת מראש. העמקות הדתית של היהדות סחפה אותנו אפוא מהסיבה הפשוטה, שבה מצא צו היהדות שלנו, החילוני כביכול, את עצמו. לשם כך לא היה נחוץ שום מאמץ, וכמובן, לא שום מאמץ פילוסופי.

שב"ד מספר כי הגיע אל המקורות התורניים, ובכללם מקורות המשפט העברי, מתוך גישה לאומית-תרבותית-חילונית, אולם ההיכרות המעמיקה עמם חייבה את ההבנה כי אי־אפשר לנתק בין יהדות ובין דת, וממילא השיבה הלאומית היא גם שיבה אל הדת תוך כדי התאמתה לחיים.[56] כל עוד לא נחיה את המשפט העברי כשיטת משפטה של מדינת ישראל, היא תהיה כעין גוף בלא נשמה, ותחושת הבגידה הלאומית לא תרפה מאתנו. 'לוחמי החירות מצאו את עצמם

55 שם, עמ' 190-191. השוו לאוטוביוגרפיה לעיל, ליד הציון להערה 29.

56 בדומה לדברי אנשי 'המזרחי', ששללו את אפשרות קיומו של משפט עברי 'חילוני'. ראו: רדזינר (לעיל הערה 3).

עם הקמת המדינה מלאי מתח שלא בא על סיפוקו׳ משום שהמדינה ביכרה את השלטת משפט הגויים, ׳והנה הר הבית שועלים מהלכים בו, ובמקום לשכת הגזית - ״בית שפתותיים״ ומשפט ״דבר המלך במועצתו״׳.[57]

למעשה לא תיתכן גאולת העם בלא גאולת המשפט. מכיוון שגאולה היא למעשה שיבה לחיים מלאים, לרבות שיבה אל התרבות הרוחנית היהודית הנקייה מהשפעות זרות (שהרי יש גם גלות רוחנית, ולא רק גלות גשמית, שממנה כבר יצאנו),[58] ומכיוון שרק המשפט העברי תואם אל התרבות העברית ונוצר מקדמת דנא כמשפט היחיד המתאים לאומה העברית,[59] ומכיוון שלמשפט העברי יש יתרונות לאומתנו שאי־אפשר להשיגם באמצעות שיטות אחרות,[60] שהרי המסקנה המתבקשת ברורה (למעט ל׳מתבוללים׳): יש להחיות את המשפט העברי ולהפוך אותו בסיס לשיטת המשפט במדינה. החייאת המשפט העברי חשובה בהרבה מהחייאת השפה העברית:[61]

> בעוד שלתחיית העברית היתה השפעה חינוכית לקידום הדבקות ביהדות רק במידה שהיא הביאה לחישוף הספרות העברית, בתור ספרות גרידא, הרי תחיית המשפט העברי פירושה למעשה תחייתם של אידאלים עבריים נרדמים לרוב, ביחסי יחיד וציבור וביחסי רשויות, ביחסים בין לאומיים וביחסי קודש וחול, ובקיצור - תחייתה של אותה ׳תאוקרטיה׳ עברית מקורית, אותה מלכות השם, אשר משהיא מתגלית, נהפכת כל ההתרוצצות של ה׳איזמים׳ האירופיים למיניהם למצחיקה ונלעגת כל כך, שפשוט קשה להבין כיצד יכולנו אי פעם להתייחס אליה ברצינות.

הרעיונות הללו שבים ומופיעים גם בחיבורים מאוחרים יותר של שב״ד. כך למשל בחיבורו הגדול והמפורסם ביותר ׳גאולת ישראל במשבר המדינה׳, שנכתב בסוף שנות החמישים,[62] לצד

57 עציון (עורך), **סולם למלכות ישראל היעודה**, א, עמ׳ 167. ׳בית שפתותיים׳ הוא הכינוי של ש״י עגנון לכנסת בסאטירה ׳על המיסים׳ מ־1950 (הסאטירה היא הפרק הרביעי של ׳פרקים בספר המדינה׳ שהתפרסמו בספרו של עגנון **סמוך ונראה**, שוקן, ירושלים תשי״ט, עמ׳ 250); ׳דבר המלך במועצתו׳ הוא השם לדבר החקיקה הבריטי העליון, שחלקים רבים ממנו נותרו בתוקף לאחר קום המדינה.

58 ראו עוד את הקדמתו של ישראל אלדד לחיבור זה: שם, עמ׳ 207-208.

59 שם, עמ׳ 201: ׳ועל פי העובדות האלו מובנת הבחירה הבראשיתית של העם העברי. מעמד הר סיני, ואפילו הצו לך לך, כפי שמציינים מקורותינו, וכפי שאנו לומדים מתהליך התחייה העברית בימינו, לא היו בחירה קפריזית, אלא קדמו להם סגולות לאומיות שהכשירום. כמובן, בלי משפט כמשפט העברי לא ייתכנו חיי עולם באומה, ואמנם, תורת ישראל מדגישה על כל צעד ושעל, שחיי העולם הם תמורה בעד שמירת התורה, אבל מכאן גם יוצא, שכבר לפני מתן תורה היה לתרבות העברית מבנה מיוחד, והיתה לה אינטנסיביות מיוחדת, ודבקות מיוחדת, ושאיפה מראש לחיי עולם, וקדושה מספיקה כדי לקבל תורת משפט כתורת המשפט העברית׳. עוד על תפיסתו בדבר קיומו של משפט בישראל טרם מעמד הר סיני ראו: ׳על דברי ימי ישראל׳, עציון (עורך), **סולם למלכות ישראל היעודה**, ד, עמ׳ 495-498. וראו עוד: שם, עמ׳ 502.

60 שם, עמ׳ 187.

61 שם, עמ׳ 186-187.

62 החיבור פורסם שנית ב**סולם למלכות ישראל היעודה**, והוא ממלא את רובו של כרך ב. לסיכום טיעוני החיבור ומגמותיו ראו: ענברי, **פונדמנטליזם יהודי והר הבית**, עמ׳ 58-67.

ביקורת חריפה על כלל הזרמים בציונות, מתווה שב"ד את הדרך להבאת הגאולה, וזו כוללת גם את קיומם 'תורת המדינה' העברית, אשר הוא מכנה 'מלכות השם'.[63] בחיבור זה הוא אף גולש לפסים מעשיים, כגון הקמת תאי סטודנטים לקידום 'המשפט העברי', אשר מלבד עבודה תועמלנית וחינוכית, 'יוכלו גם לקרב את חבריהם להכרה השלֵמה בתורת ישראל ובמשמעותה הציבורית האקטואלית, עד שיוכשרו להצטרף אל הארגון המהפכני במישרין'.[64]

הוא שב ותוקף את ה'יהדות הדתית' (המירכאות במקור) על שהיא הדחיקה את היסודות המשיחיים ביהדות, והפכה את השאיפה לקימום המקדש והסנהדרין לחלום רחוק שאין צורך לפעול למימושו,[65] וממילא 'התאהבה' במצבה החולני של המדינה הקיימת, לדבריו אף יותר מחוגים חילוניים. ה'יהדות הדתית' אינה מגלה סימנים ראשונים להכרה כי חוקתה של מדינת ישראל היא 'ההפך הגמור ממשפט המלוכה הישראלי, ופסולה היא משום "וּבְחֻקֹּתֵיהֶם לא תֵלֵכוּ"'.[66]

ובכל זאת, יש קרן אור קטנה, שאליה כנראה נחשף שב"ד במסגרת עבודתו במחלקת תכנון החוק של משרד המשפטים:[67]

> אולם, במסגרת הנאמנות הזאת, העומדת בעינה, ובכפוף להכרה בריבונות הכנסת הנבחרת, אפשר להבחין כיום ב'יהדות הדתית' באותן נובלות הנטייה שאמרנו - ואופייני להן חידוש הדרישה, המתפתחת מעט מעט אף בחוגיה המבוללים ביותר, שאם כבר הגיעה כנסת זו לידי חקיקת חוקים, ותמו ימי המעבר של אין מלך בישראל, הרי שומה עליה לחוקק לא חוקי גויים, אלא את חוקי התורה ו'המשפט העברי'. אף זה, כמובן, בלי שום עוז ועקביות עדיין, ולא בלי פניות גַבָּאיות, אך זוהי סוף סוף הפעם הראשונה בתולדות המפעל הציוני ש'היהדות הדתית' מתחילה לחרוג מהתייחדותה הכְּתָתית ולְפנות בשם התורה לפתרונן של בעיות לאומיות כלליות.

שב"ד לא הרפה מן הנושא, והוא שב ועולה במאמריו,[68] למשל במאמרו מתש"ל 'למלחמת

63 עציון (עורך), **סולם למלכות ישראל היעודה**, ב, עמ' 308-335.

64 שם, עמ' 521. עציון מעיר בהערה 310 שאף בקטע זה משתקף יסוד אוטוביוגרפי, שהרי דרכו של שב"ד אל תורת ישראל החלה כזכור בלימוד המשפט העברי.

65 שם, עמ' 433.

66 שם, עמ' 434.

67 שם. על הפעילות של גורמים דתיים, ובראשם זרח ורהפטיג, להגברת השימוש במשפט עברי בחקיקת הכנסת ראו: זרח ורהפטיג, **חוקה לישראל - דת ומדינה**, מסילות, ירושלים תשמ"ח, עמ' 342-393.

68 הרבה מהדברים שהובאו בסקירת 'הקדמות לחירות המחשבה העברית' ו'גאולת ישראל במשבר המדינה' חוזרים ומתחדדים בחיבורו הגדול האחרון 'נבואה ומסורת בגאולה', עציון (עורך), **סולם למלכות ישראל היעודה**, א, עמ' 229-400. לצד מתקפה חריפה ביותר על הרבנות הראשית והעומדים בראשה, הוא שב וקורא להחלפת שיטת המשפט במדינה במשפט העברי ולקימום הסנהדרין כרשות המחוקקת העליונה. נושא מרכזי במאמר הוא מתקפה חריפה על תפיסת הגאולה של גרשום שלום ושל גורמים בציונות הדתית. ראו: פלח, 'כתב העת "סלם למחשבת מלכות ישראל": בין פואטיקה לפוליטיקה', עמ' 252-264.

תרבות'.[69] שם הוא קורא למאבק כולל על דמותה של המדינה, ההולכת לדעתו מדחי אל דחי בכיוון ההפוך לגאולה על פי חזונו של שב"ד, לרבות החקיקה האזרחית החדשה שמתוארת כ'חוקי המְגֻ'לָה החדשה "להחלפת המְגֻ'לָה", שמשרד המשפטים והכנסת הולכים ומערימים עלינו בתמימות ובנחת'.[70] זאת מתוך הכרעה עקרונית שלפיה אין מקום לתורת ישראל במשפט המדינה, הכרעה המגדירה מחדש את המונח 'עם ישראל', 'שאינו מכאן ואילך אלא קיבוץ האזרחים של מדינת ישראל זו, ותו לא'.[71]

שב"ד אינו טוען כי אפשר לחזור אל המשפט העברי שנהג בתקופות קדומות, אלא להפך. לדבריו, יש לבצע התאמות לציווי התורה לאור מציאות החיים שלנו, ובמקרים רבים ניווכח כי ההתקדמות המוסרית שחלה בעולם תואמת תפיסות יהודיות קדומות. את הרעיון הזה הוא מבסס במאמר מתשכ"ד בשם 'התקדמות ורומנטיקה',[72] שבו הוא טוען כי תורת ישראל מחייבת התקדמות תמידית בהתאם לשינויי החיים, כל זמן שהתקדמות זו אינה פוגעת בתפיסות היסוד של התורה. אחת הדוגמאות שהוא מציין היא היחס לריבוי נשים.[73] אי־אפשר להתכחש לכך שהתורה מאפשרת פוליגמיה, ועם זאת, טוען שב"ד, אפשר לזהות בה את העדפת המונוגמיה. על כן, חרם דרבנו גרשום אינו מהפכה נגד תפיסת התורה. 'מסתבר שגם את ההתפתחות הזאת רשאים אנו לראות לאו דווקא כהשפעה מקרית מן החוץ, אלא כהתפתחות אורגנית תקינה של נטייה מחויבת על פי התורה מלכתחילה'.[74] ואולם ברור שכדי לקדם את המשפט העברי ולהתאימו לחיינו, יש לחדש את הסנהדרין בלשכת הגזית שבהר הבית.[75]

'המשפט העברי' ומדינת ישראל

החיבור המשמעותי ביותר שכתב שב"ד על אודות תפיסתו את המשפט העברי הוא מאמרו '"המשפט העברי" ומדינת ישראל', שבו כבר נגעתי בפתיחת מאמרי זה.[76] מאמרו של שב"ד

69 עציון (עורך), **סולם למלכות ישראל היעודה**, ג, עמ' 383.

70 שם, עמ' 388.

71 שם, עמ' 394.

72 שם, ד, עמ' 11.

73 שם, עמ' 19–20.

74 שם, עמ' 20.

75 שם, עמ' 41. ראו גם: 'על תכנון ירושלים', עציון (עורך), **סולם למלכות ישראל היעודה**, ג, עמ' 531–533.

76 לעיל הערה 7. בעת שפרסם שב"ד את המאמר לראשונה, כאמור, בכתב העת **סֶלַע**, הוא הקדישו 'לפנחס האלר ז"ל, מבשר המהפכה של מלכות ה' הישראלית על פי חוקת התורה, בתרצ"ח'. האלר, חבר חוג **סֶלַע**, ביטא בספרו הגרמני מ־1938 רעיונות משיחיים הקרובים לאלו של שב"ד, ואותם המשיך לפתח לאחר עלייתו לארץ. עוד על האיש ראו: עציון (עורך), **סולם למלכות ישראל היעודה**, ג, עמ' 78–83; פלח, 'כתב העת "סלם למחשבת מלכות ישראל": בין פואטיקה לפוליטיקה', עמ' 128–130. בכרך ג של **כתבי שב"ד** (עמ' 80), עציון שב ומספר כי שב"ד החל לתרגם את ספרו של האלר, שחלקים ממנו תורגמו גם בידי ישראל אלדד. בקטעים האלה אפשר לראות את הדמיון בין האלר לשב"ד, ואולי את השפעת של האלר על שב"ד. כמו שב"ד, גם האלר תוקף את האורתודוקסיה המאובנת, הממאנת להשיב את ההלכה על החיים המדיניים, ואת התנועה הציונית, הממאנת להמשיך בהמהפכה המשיחית הנדרשת. גם הוא

בנוי משני נדבכים: בראשון הוא מציג את הגישות הרווחות בדבר רעיון המשפט העברי ואת ניסיונותיהן להחיותו, ומסביר מדוע הן נידונו לכישלון. בשני הוא מציג את הדרך היחידה לדעתו שיכולה להיחשב נכונה ויעילה להחייאת המשפט העברי.

המאמר פותח בהצגה נכונה למדי של הולדת רעיון 'המשפט העברי' בתנועה הציונית, אשר הושפע עמוקות מן הרומנטיציזם הגרמני.[77] שב"ד עומד על מלאכותיות המונח 'משפט עברי', שהוא לדבריו 'סיסמת יבוא מתורגמת', אך מודה כי בדיעבד ראוי להשתמש בו (והוא אכן משתמש בו נרחבות לאורך כתביו, כפי שראינו):[78]

> בדיעבד נראה שכשלעצמו הרי זה מושג טוב ומועיל, ואף ראוי לו להיקבע כערך מרכזי במכלול ערכי האומה - בצד הלשון העברית, המלכות העברית (יש אומרים כי מלכות ומשפט הם מושגים זהים), הצבא העברי, וכו'. אך מלכתחילה - ובאותה רוח הדברים שבה עדיין משמש כיום המושג בתוכנו - יש מידה רבה של סילוף והמעטת דמות מהותית, ולא ייתכן שהמעטת דמות תעלה בקנה אחד עם גאות.

לדברי שב"ד, ההיסטוריה וההווה מלמדים שהתפיסה המקובלת של המשפט העברי לא תוכל להביא להחייאתו. שורש הכישלון הוא התפיסה שלפיה אפשר לבחון את המשפט העברי כפי שבוחנים שיטות משפט אחרות. הדבר אינו אפשרי משום ש'התפיסה האירופית המקובלת של משפט, שתוקפו המחייב תלוי בהכרתו במסגרת ממלכתית טריטוריאלית, איננה יפה למשפט העברי', ומשום ש'ההבחנה המקובלת כמהותית במחשבת המשפט באירופה, בין "משפט" מזה לבין "דת" או "מוסר" מזה', אינה נכונה בנוגע למשפט העברי ה'מעורה בכל אלה ומהווה חלק בלתי נפרד מהם'.[79] לדעתו, הניסיון להידמות לתפיסה האירופית אינו מפתיע משום שכל התחייה הציונית 'היתה קשורה מלכתחילה בהתכחשות לתורת ישראל, והסיסמה האמורה [סיסמת 'המשפט העברי'] גם היא לא נולדה אמנם מכוח הנאמנות הישירה למורשת הרוחנית העברית, כי אם רק בדרך הרפלקס מן ההשתקעות בהלך מחשבה נכרי'. שב"ד גם מציין שהשפעות אירופיות הביאו להתרכזות בתחום דיני הממונות ולהזנחת שאר תחומי המשפט העברי.[80] בעטיה של תפיסה זו נבצר מחוקרי המשפט העברי להציג שיטה משפטית עברית מקורית וכוללת. מלבד זאת, החוקרים, החילונים והדתיים, לא ניתקו מעולם הישיבות שממנו יצאו, שם עצמאות מדינית יהודית לא היתה על סדר היום. בעקבות זאת העיסוק שלהם במשפט העברי היה אקדמי גרדא, בלא משמעות מעשית,

מבטא עמדות פוסט־ציוניות ומציע מהפכה הכוללת שיבה אל המשפט העברי (שם, עמ' 82-83).

77 ראו לעיל הערה 35.

78 עציון (עורך), **סולם למלכות ישראל היעודה**, ג, עמ' 52. עוד על המונח 'משפט עברי' והבעייתיות הגלומה בו ראו: רדזינר (לעיל הערה 3), עמ' 99-105.

79 עציון (עורך), **סולם למלכות ישראל היעודה**, ג, עמ' 52. שוב, דבריו של שב"ד מזכירים מאוד את הטענות הדתיות נגד הגישה החילונית למשפט העברי. על חוסר היכולת להשוות בין המשפט העברי לשיטות אחרות ראו: Radzyner (above note 3); על חוסר היכולת להפריד בין המשפט העברי ובין הדת והמוסר ראו: רדזינר (לעיל הערה 3), עמ' 124-132.

80 עציון (עורך), **סולם למלכות ישראל היעודה**, ג, עמ' 53-54.

והקשה עליהם לעשות נפשות לרעיון תחיית המשפט העברי.[81]

בשל כל אלו התנכרה המדינה למשפטה הלאומי, ובחרה לקיים את המשפט המנדטורי, שהשלכותיו חותרות תחת עצם קיומה:[82]

> הכרת חוקיות שלטונו של הכובש הנכרי בארצנו - לא רק זה האנגלי אלא גם של כל סדרת הכובשים שקדמוהו, על הפקעת בעלותנו בארץ והסבתה לפלשתים שאבדו ואינם - וכך נהפך לנו אימוץ המשפט הזה למעין אישור רשמי משלנו לזרותנו בארץ ולהיותנו גזלנים בעלמא גבי התושבים שבינתיים, אשר המשפט המאומץ על ידינו עצמו מכיר עד היום בזכות קניינם, מכוח כיבושם שלהם.

ולמרות זאת, 'בעלי המשפט העברי' אינם עושים שום דבר משמעותי משום שהם

> עצמם אינם חלוקים כלל על עצם המבנה המשפטי הבלתי משיחי, החילוני דמוקרטי, של מדינת ישראל - נמצא גם כי ממילא אמנם נשארת הסיסמה מעורטלת אצלם מכל ממד אידאולוגי שהוא, ומציגים הם אותה כעניין אשר אם כי הוא לאומי ביסודו, הריהו על כל פנים מקצועי טכני בלבד בטיבו.[83]

אילו אחזו בתפיסה הראויה בנוגע למשפט העברי היו מבינים שכל מפעלם הנוכחי מתמצה בהחדרת הסדרים ספורים מן המשפט העברי אל תוך חקיקה שהיא נוכרית וחילונית במהותה,[84] פעולה שהיא חסרת ערך לחלוטין. או שמקבלים את המשפט העברי בשלמותו ומתוך העולם הדתי בו נוצר; או שמוותרים עליו. דרך ביניים אין. ברוח זו:[85]

> גם אין אנו מקיימים, למשל, את מצות התורה לעשות את 'הישר והטוב' אם פוסקים אנו דין ex aequo et bono או על פי שיקול כלשהו משום 'אקוויטי' [...] כן גם לא

81 שם, עמ' 55-56. בעמ' 62 הוא מציג סיבה נוספת להתנגדותו של ציבור המשפטנים להחייאת המשפט העברי במלואו: 'מפני שכאנשי מקצוע מעוניינים, ודאי לא יהיו עורכי הדין בני אדם אם יסכימו להטיל על עצמם עול משפט, שבן לילה יהפוך אותם להדיוטות במקצוע'. במחקר אכן עלתה הסברה כי המשפט העברי לא תפס מקום מרכזי במדינה בין היתר בשל חששם של עורכי דין מפני מערכת שבה אין הם בקיאים. ראו: אסף לחובסקי, 'בין שני עולמות - מורשת המשפט המנדטורי במדינת ישראל בראשיתה', בתוך: יהושע בן אריה (עורך), **ירושלים בתקופת המנדט**, יד יצחק בן־צבי, ירושלים תשס"ג, עמ' 253-286, בפרט בעמ' 273-275.

82 עציון (עורך), **סולם למלכות ישראל היעודה**, ג, עמ' 57-58. השוו לדבריי להלן ליד ציון הערה 116 ואילך. אף כאן יש דמיון בין דברי שב"ד על הקשר שבין שיטת המשפט ובין זכותנו על הארץ לדברים שכתבו רבנים מן הציונות הדתית. ראו: יצחק ברנד, **ערכאות של גויים במדינת היהודים**, המכון הישראלי לדמוקרטיה, ירושלים תש"ע, עמ' 59-64.

83 שם, עמ' 58.

84 כוונתו היא לניסיונות השילוב השונים של סעיפים או מושגים מן המשפט העברי אל תוך דברי חקיקה המבוססים ברובם על שיטות זרות. לתיאור גישה זו ראו: רדזינר (לעיל הערה 3), ובפרט עמ' 161-162. ייתכן שיש גם לראות בדברים התקפה על אנשי המחלקה למשפט עברי במשרד המשפטים שצידדו בהחדרת מושגים בודדים.

85 עציון (עורך), **סולם למלכות ישראל היעודה**, ג, עמ' 61. להרחבה ראו: שם, עמ' 59-61. הדברים מזכירים את דבריהם של מבקרים נוספים של רעיון קליטת המשפט העברי בחקיקת הכנסת, ובפרט של יצחק אנגלרד. ראו: לעיל הערה 5; רדזינר (לעיל הערה 3), בפרט עמ' 139-141.

> תהא משמעות היסטורית להיותנו דנים למשל כי 'שנים אוחזין בטלית - יחלוקו', אם נדון כך על סמך הצבעה של הכנסת, על פי רצונו המקרי 'והריבוני' של 'העם', ולא משום שנחזור ונמצא, לפי דין תורה, שאמנם זה הפירוש הנכון של התורה שניתנה מסיני.

על כן הבסיס להחייאת המשפט העברי הוא 'העברה חד־משמעית של הדגש מהצדקת המשפט העברי על פי יתרונותיו - (או אף גרוע מזה: על פי דמיונו בלבד לשיטות אחרות) - אל דרישת השלטתו במוחלט, מכוח עצם היותו מחייב מלכתחילה ובלי תחליף אפשרי לדידנו'.[86] שב"ד מאריך ברעיון כי המשפט העברי אינו רק שיטת משפט, אלא אחד הפנים של תורת ישראל הנצחית והמקיפה הקובעת את זהותו הרוחנית של עם ישראל. שוב שני גורמים אמורים לשנות את תפיסתם:[87]

> מבחינה זו מתבקשת ההדגשה, שהדרישה לשלטון התורה אין משמעה רק דרישה מן המדינה שתקבל את עול התורה על עצמה, אלא גם חידוש ההכרה שתורת ישראל מחייבת אמנם את שלטונה המדיני הזה אף כחיוב רפלקסיבי כביכול, החל על עצמה היא, מצדה. נושאי התורה חייבים להכיר [בכך] שהמדינה העברית בארץ ישראל אינה רק מכשיר לגיטימי לקידום מילוי המצוות על ידיהם, כאזרחים בתוכה, אלא היא גם המסגרת הארגונית, אשר רק על ידי הקיום בתוכה ובאמצעותה - כשהיא מצדה מכוונת ומותאמת באופן בלעדי לדבר זה, במלוא רחבות המושג והיקפו - יכולות בכלל מצוות התורה להגיע למעלה של מילוי כתקנן. התלכדות ענייני זו בין התורה והמדינה, היא הדבר הבא לביטוי במושג של משפט התורה או 'שלמות המשפט העברי'; וניתן לומר שכל המתח בין חיי התורה כפי שהם לבין מה שהם צריכים להיות - המתח בין חיי תורה בגלות לבין חיים עבריים גאולים - מסתכם בעצם במשימה האחת הזאת של הפיכת חיי התורה לחיי משפט התורה, או תרגום דרישות התורה ממדינת ישראל לתביעת משפט התורה על נפש המדינה בכללה.

עם זאת, טרם הגעת המשפטנים מצד אחד והרבנים מצד שני[88] לתפיסה הראויה של המשפט העברי, אין הם ראויים ואין הם יכולים לעסוק בהחייאת המשפט העברי. לא רק המשפט העברי הציבורי דורש יצירה מעמיקה משום שהוזנח בתקופת הגלות, אלא גם דיני הממונות, אולם אין כיום גוף שיוכל לעסוק בפיתוחם. לשם כך נדרש בית דין של ממש, המשולב בכל מערכות המשפט, ואילו בית הדין הרבני הקיים היום הוא לכל היותר 'זרוע לאיזו רבנות עדתית נסבלת, בעלת אוטונומיה בגדרים מוגבלים'.[89]

מי אם כן ימלא את המשימה ויירתם ל'קולטורקאמף המבהיל כביכול [...] [ש]נהפך הוא למשימה החלוצית המובהקת המוטלת על דור זה שאנחנו עומדים בו?' עלינו להכשיר

86 עציון (עורך), **סולם למלכות ישראל היעודה**, ג, עמ' 63.

87 שם, עמ' 67.

88 כאמור, שב"ד תוקף בחריפות את הרבנות ואת הממסד הרבני המאובנים, וכך הוא עושה גם כאן. עציון (עורך), **סולם למלכות ישראל היעודה**, ג, עמ' 68.

89 שם, עמ' 73.

משפטנים מסוג חדש: 'משפטנים מן הסוג של נביאים, רבנים ותלמידי חכמים, ולא למשפטנים המתכנים כך פשוט, בעירטול מקצועם, משפטנים עורכי דין'.[90] משפטנים חדשים אלו יעברו את הכשרתם בישיבה הגאולית ששב"ד מסרטט את דמותה ורואה בה את גרעין הסנהדרין העתידה לקום.[91] בוגרי הישיבה יעסקו בהתאמת המשפט העברי לצורכי ההווה, שבו עצמאותנו חלקית, אך גם לצורכי העתיד, שבו תתממש הגאולה עד תום. שב"ד מביא כדוגמה את הצורך בבניית מערכת עונשין תורנית מתוך אוסף העקרונות והפרטים המפוזרים בים ההלכה. על מעצבי המערכת יהיה לעסוק בבירור מקיף בשאלה מה מתוכה אפשר להפעיל מידית ומה יחכה לשלבים הבאים בהתקדמות חזון הגאולה. אלא ש'כל זמן שהדברים לא יהיו מוכנים במידת קידום מספיקה, ממילא אי אפשר יהיה אפילו להתחיל להגשים ממלכתיות עברית על פי חוקת התורה - והעובדה היא שכיום אף לא התחלנו עדיין לעלות על דרך הקידום הלזאת'.[92]

מהגות למעשה: שב"ד ומערכת המשפט הישראלית

לאור הגותו המשיחית הפוסט־ציונית של שב"ד - השוללת מכול וכול את שיטת המשפט החילונית של מדינת ישראל ורואה בה מקל בגלגלי מהלך הגאולה - עולה מאליה התמיהה מדוע וכיצד בחר שב"ד בקריירה משפטית, ועוד במשרד המשפטים, מגורמי ה'התבוללות' המרכזיים שנגדם יש לכוון את מלחמת התרבות שהוא מטיף לה.[93] התשובה היא שבחירתו של שב"ד לעבוד במשרד המשפטים היתה בחירה מושכלת ומוכוונת מטרה. בפרק האחרון של מאמר זה אתעכב על המאמצים הניכרים שהשקיע לשינוי רוח החקיקה הישראלית וקירובה לרעיונותיו בדבר גאולת המשפט העברי וגאולת העם. לפני כן נראה כיצד, בזכות הכשרתו המקצועית, העביר שב"ד את הגותו מתחום הפובליציסטיקה אל המגרש המשפטי. להלן גם נראה כי עבודתו במשרד המשפטים לא מנעה ממנו לבקר בחריפות מרובה את מערכת המשפט הישראלית ואף להתעמת עמה. כאמור, העימות לא התרחש רק בכתיבתו הפובליציסטית וההגותית, אלא הוא היה נכון לנהלו אף בבית המשפט.

ניתוח הלכתי למשפט הישראלי: מחקר הכלל 'דינא דמלכותא דינא'

שורשי ביקורתו של שב"ד על המשפט הישראלי נעוצים בהגותו הגאולית-משיחית, אך הם באו לראשונה לכדי ביטוי משפטי-הלכתי מעשי בעבודת הגמר שכתב בסיום לימודיו בפקולטה למשפטים, ועסקה בכלל התלמודי הידוע 'דינא דמלכותא דינא' ובפרשנותו בספרות הבתר־תלמודית.[94] עבודה זו היתה בעלת השפעה על המשך דרכו המשפטית של שב"ד, והוא מפנה

90 שם, עמ' 68.

91 ראו דבריי לעיל, ליד הציון להערה 9.

92 שם, עמ' 73-74.

93 ראו לעיל, ליד הציון להערה 70.

94 העבודה נושאת את התאריך חשוון תשי"ד, והיא שמורה בספריית הפקולטה למשפטים בירושלים (להלן:

אליה במקומות מספר. הוא עצמו מעיד על תרומתה להמשך דרכו המשפטית: 'עבודה זו היתה פגישתי העצמאית הראשונה עם ספרות ההלכה הישראלית שלאחר התלמוד. הפגישה היתה רחבת היקף ביותר, ומכאן ואילך נעשיתי בן בית באמת בשיטת המשפט העברי בכללו'.[95]

אין כאן המקום לסקור עבודה רחבה זו. הרושם הברור המתעורר מקריאתה הוא כי שב"ד בחר את הנושא בכוונת מכוון משום שהיה לו עניין להראות כי לא ייתכן להפעיל במדינת היהודים שבארץ ישראל דין שאינו מבוסס על הדין היהודי הלאומי, קרי המשפט העברי. התרשמות זו נתמכת גם על ידי מאמרים קודמים שבהם הביע את עמדתו שלפיה החייאת המשפט העברי היא תנאי לגאולה.[96] כך עולה גם מהערה פולמוסית שכתב שב"ד בטיוטת העבודה, ובה טען כי הכלל אינו מסכן באמת את משפט התורה:[97]

> אמנם, לצורכי דמגוגיה נאחזים עד היום פוליטיקנים מסוימים בקרנות הכלל הזה של דינא דמלכותא דינא כדי לנגח בו את יריביהם, כאילו באמת היתה המחלוקת הנטושה מסביבו מחלוקת היורדת לשורשם של הדברים. למעשה, המציאות איננה כזאת כלל.

ברור למדי שהדברים מופנים כלפי גורמים פוליטיים שטענו שההלכה מחייבת לכבד את חוקיה החילוניים של המדינה, חוקים ששב"ד כלל לא הערין, כפי שנראה בהמשך.

במידה רבה הכלל התלמודי של האמורא הבבלי שמואל מהווה בעיה למי ששואף להחיל את משפט התורה, שהרי משמעותו הפשוטה של כלל זה היא כי 'חוקי המלכות ודיניהם בעניני ממונות, יש להם תוקף בדיני ישראל',[98] דבר המייתר לכאורה את דיני הממונות של המשפט העברי או דוחה אותם מפני הסדרים הבאים משיטה משפטית זרה. שב"ד עומד על הקושי שמעורר הכלל מיד בפתיחתה של עבודתו:[99]

> בארבעה מקומות בתלמודנו שובר המשפט העברי את המהלך האורגני של ההלכה, ובמקום חמישי הוא עושה שבירה זו עצמה הלכה חיובית מפורשת בתוכו [...] המיוחד בשבירה הזאת שההלכה המקורית נשברת בה בכל המקומות האלה, הוא כמובן בכך שאין אנו עומדים כאן בפני שני כתובים המקציעים זה את זה בתוך תחומה של תורת ישראל גרידא - ואף לא בפני תקנה מסוימת ומוגדרת, נושאת תוכן ידוע משלה - אלא בפני הוראה פורמלית בלבד, מופשטת ובלתי מוגבלת לחלוטין, המזקיקה את

עבודה מקורית). חלקים קצרים מן העבודה פורסמו ב**סולם למלכות ישראל היעודה**, א, עמ' 503 ואילך, ובאופן רחב יותר, בארבעה חלקים, ב**תלפיות**, ז-ט (תשכ"א-תשכ"ה). יהודה עציון מציין ב**סולם למלכות ישראל היעודה**, כי שינויי העריכה בפרסום ב**תלפיות** לא נעשו על דעתו של שב"ד.

95 עציון (עורך), **סולם למלכות ישראל היעודה**, א, עמ' 47, הערה 23.

96 שם, ליד הערה 41 ואילך.

97 שם, עמ' 505, הערה 4.

98 'דינא דמלכותא דינא', **אנציקלופדיה תלמודית**, ז, ירושלים תשט"ז, טור רצה. ראו שם בהרחבה את סיכום הדיונים הרבים שנוהלו במהלך הדורות בדבר כלל זה והיקפו.

99 עבודה מקורית, עמ' 1-2. פרק המבוא מובא ב**סולם למלכות ישראל היעודה**, א, עמ' 503-506. השוו: אליאב שוחטמן, 'הכרת ההלכה בחוקי מדינת ישראל', **שנתון המשפט העברי**, טז-יז (תש"ן-תשנ"א), עמ' 417-500, ובפרט בעמ' 434: 'אם נבוא ליישם כלל זה כפשוטו במציאות הישראלית דהיום, יהיה עלינו להגיע למסקנה, שבכל עניין שבו יש הסדר כמסגרת החוק הישראלי, נדחה, לכאורה, הדין היהודי מפניו'.

> הדין למקורות משפטיים חיצוניים ומתנה אותו בתוכן ההוראות שעלולים אנו לשאוב בדיעבד מתוך המקורות הללו. אמרתו של שמואל יוצאת אפוא דופן במשפטנו מעצם טבעה. משפט ישראל מתרחק, כידוע, מן ההכללות המופשטות והפורמליות והוא צמוד לשאלה הקונקרטית המוצגת לפניו; ושבעתיים היה קשה לתורתנו לעכל את האמרה הכוללנית של שמואל, אשר אין דין בדינינו שאינו עשוי לבוא לידי התנגשות אתה ביום מן הימים.

מיד בהמשך הפתיחה מציג שב"ד את מסקנתו, ולפיה הבנה נכונה של הכלל, כפי שהוא עומד להציג, נוטלת ממנו את עוקצו המסכן את שיטת המשפט הלאומית העברית. לפי מסקנה זו, תחולתו של הכלל מוגבלת, ובכל מקרה אין הוא באמת מאיים מבחוץ על תורת ישראל, אלא הפך לחלק אורגני ממנה. בכל מקרה לא נקבע כי 'דינא דמלכותא' גובר באופן כללי על הוראות אחרות של התורה, אלא בכל מקום שבו התעוררה התנגשות בינו ובין הוראות אחרות של התורה ניתנה הכרעה קונקרטית, 'ונדמה לי שבסופו של דבר אפשר לייחד במשפט ישראל תחום מסוים של דינים, דיני דינא דמלכותא, שהם אחידים באופיים ובמגמתם ושאין המחלוקת בהם רבה יותר מן המידה הממוצעת של פלוגתא המקובלת ברוב משפטנו'.

כבר בפרק הראשון של עבודתו חותר שב"ד למסקנה האופרטיבית בנוגע לאי־תחולתו של 'דינא דמלכותא' במדינת ישראל. כך הוא כותב בסעיף המסכם פרק זה:[100]

> מאחר שברור כי מבחינה היסטורית לא התכוון שמואל באמרתו דד"ד אלא למלכי הגויים [...] ואילו שאלת החלת הכלל על מלך ישראל התעוררה רק מתוך בלבול המובנים של המושג מלכותא, בעוד שהחלה זו או היעדרה אין בהן כדי לשנות במאומה לא את הבעיות המשפטיות ולא את הדין, וכל השאלה היא רק מילולית גרידא ונושאת ערפל מיותר שאין בו ממש - [הרי ש]מן הראוי לחזור ולהעמיד את אמרתו של שמואל על מידת בהירותה המקורית, ולומר עם רבותינו הצרפתים שאין היא חלה על מלך ישראל.

מקטע זה אפשר להבין כי שב"ד היה ער למחלוקת בשאלה אם הכלל חל גם על מלך ישראל.[101] אכן הוא מציג במהלך הפרק את העמדות השונות בשאלה זו, אך מסביר כי ההיגיון והנסיבות ההיסטוריות מחייבים לקבל את דעת בעלי התוספות, שאותה הוא מביא בלשונו של הר"ן (ר' ניסים גירונדי),[102] ולפיה ההיגיון שעומד מאחורי הכלל הוא החשש כי אי־שמירת חוקי המלכות תביא לגירוש היהודים ממנה, פעולה שאינה בסמכותו של מלך ישראל בארץ ישראל 'לפי שא"י כל ישראל שותפין בה'.

תפיסתו האקטיבית של שב"ד, שלפיה המשפט הוא מכשיר לאומי ראשון במעלה, עולה

100 עבודה מקורית, עמ' 13; עציון (עורך), **סולם למלכות ישראל היעודה**, א, עמ' 511; **תלפיות**, ז (תשכ"א), עמ' 405.

101 אכן, רוב הראשונים והאחרונים, וכמוהם דיינים ופוסקים במדינת ישראל, נוטים שלא להחיל את הכלל בארץ ישראל. ראו: שמואל שילה, **דינא דמלכותא דינא**, דפוס אקדמי, ירושלים תשל"ה, עמ' 99-108.

102 הר"ן בפירושו לתלמוד הבבלי, מסכת נדרים, דף כח, עמוד א.

באופן ברור בפרק השני של עבודתו, העוסק בתחולתו של הכלל 'דינא דמלכותא' על חוקיו של שלטון זר בארץ ישראל ועל חוקיו של מלך יהודי השולט בחוץ לארץ. כאמור, שב"ד טוען כי ברור שהכלל לא יכול לחול בארץ ישראל. גם אם לכאורה ההיגיון מחייב שחלק מן הטעמים המשפטיים שהוצעו לכלל זה יהיו נכונים גם לחוקים שיחוקקו בארץ ישראל, אין זה שיקול שמחייב אותנו לקבלו, שהרי חכמי ההלכה עיצבו את הכלל לצורכי הגלות, ולא עסקו בשאלת מעמדו של שלטון זר בארץ ישראל. ובכלל, 'ארץ ישראל היא בעיה מיוחדת לעצמה, הזקוקה להארה מיוחדת'.[103]

תוך כדי ערעור מפורש על דברים שכתב הרב הרצוג, הוא טוען שמהמשנה[104] עולה באופן ברור כי דיני הגויים אינם יכולים לחול בארץ ישראל. או אז הוא דוחה את אחת ההוכחות המקשות לכאורה על טענתו, ומקשר אותה אל העבר הקרוב:

> לעניין תפיסתם של חכמי ארץ ישראל יש עוד להביא אולי את מסכת שמחות, פרק ב' הלכה ט' - (אשר [גדליה] אלון מייחס אותה לתקופה מאוחרת ביותר) - וזו לשונה שם: 'הגונב את המכס ואת החרם הרי זה שופך דמים, ולא שופך דמים בלבד אלא כאילו עובד עבודת כוכבים ומגלה עריות ומחלל שבתות'; אבל אם באמת מוסבת משנה זו על השלטון הזר בארץ, או אפילו רק על מלכי הגויים סתם - הרי מעצם לשונה יש ללמוד שרחוקה היא מלהיות דבר הלכה, ואם יש בה בכלל משהו, הלוא זה רק מעין מהדורה עתיקה על דרך כרוזי 'לא תרצח' הזכורים לנו מימי מלחמת השחרור בימינו.

שב"ד מתייחס כאן אל הכרוזים שיצאו בידי גורמים שונים ביישוב היהודי, לרבות הרבנים הראשיים, נגד פעולות הנקם של האצ"ל בתרצ"ט ופעולות האצ"ל והלח"י בתש"ו.[105] מדבריו עולה שכשם שאותם כרוזים נכתבו מפחד השלטונות, או מסיבות לא ענייניות אחרות, וכינו פעולות מוצדקות בשם 'רצח', כך הם פני הדברים במסכת שמחות.

לדידו של שב"ד, התשובה לשאלה בדבר תחולת הכלל בארץ ישראל היא פשוטה וחדה, ונגזרת ממנה גם מסקנה מעשית:[106]

> לאור הדברים האלה ניתן לומר שהדין המקורי הוא ברור, שאין הכלל דד"ד חל בארץ ישראל, ולא זו בלבד שאין אנו מכירים במשפט השלטון הזר באופן פסיבי, אלא שחובה להתנגד לו באופן אקטיבי.

> רק כאשר ארך השעבוד מאוד והניסיונות להתמרד נגדו נכשלו, ומתוך שהתחיל העם להתייאש מן הגאולה הקרובה ובכל זאת היה עליו להמשיך בחייו, וממילא גם בחיים

103 עבודה מקורית, עמ' 14.

104 המשניות בנדרים ובבא־קמא, שהתלמוד שואל עליהן: 'והא אמר שמואל דינא דמלכותא דינא?'.

105 עציון (עורך), **סולם למלכות ישראל היעודה**, ג, עמ' 205-206. וראו עוד: הילדה שצברגר, **מרי ומסורת בארץ־ישראל בתקופת המנדט**, אוניברסיטת בר־אילן, רמת גן תשמ"ה, עמ' 102-109.

106 עבודה מקורית, עמ' 17; עציון (עורך), **סולם למלכות ישראל היעודה**, א, עמ' 513-514. אכן אפשר לראות שבפרסום **בתלפיות** צונזרה מרביתו של קטע זה.

> המשפטיים, בתנאי השעבוד, התפשטה ההכרה הפסיבית במשפט הזר, והיא הלכה והתפשטה במידה שגבר היאוש ומן הטעם הגלוי של היאוש.
> אולם, מאחר שנדמה לי כי עצם היאוש הזה הוא עבירה - גם ללא ניסוח של י"ג עיקרים - ממילא גם החלת הכלל דד"ד, או [החלת] תוכנו למעשה, על ארץ ישראל נעשתה בעבירה על אחד העקרונות היסודיים ביותר של תורתנו, ואי אפשר אפוא לראות החלה זו - למרות היותה ההתפתחות המאוחרת - כמשהו יותר ממציאות משפטית בתולדותינו ומעין מנהג גרוע, אבל לא כעיקרון שהוא בר קיימא - ללא אסמכתא משפטית עקרונית חיובית ומפורשת. על אסמכתא מוסמכת שכזאת אין אני יודע מאומה.

ודוק, 'החלת תוכנו למעשה, על ארץ ישראל נעשתה בעבירה על אחד העקרונות היסודיים ביותר של תורתנו!' בהמשך הוא מעלה את השאלה:[107] 'מה יהיה דינן של זכויות שהוקנו בארץ ישראל על ידי דינא דמלכותא בעוד בית הוועד שרוי ברוח כניעה, וההלכה הרווחת היא דד"ד - במקרה שהרוח משתנה ומשנה ממילא את ההלכה?'. שב"ד ער לפער בין העולה מהיסק פשוט מן התלמוד ובין מה שהוא מסיק מן העקרונות הלאומיים שהוא אוחז בהם, וברור שהוא מעדיף את האחרונים. לדבריו, גם אם מהתלמוד עולה הכרה בזכויות קניין שניתנו בידי שלטון זר, שהרי אי־אפשר ליישב זאת עם העיקרון שלאותו שלטון לא היתה כל סמכות על ארץ ישראל, והדין הלגיטימי היחיד בה הוא המשפט העברי, ולפיו רק לעם ישראל היו ויהיו זכויות כלשהן בארצו.

את עמדותיו הלאומיות שב"ד מביע גם בעת הצגתו את הדיון הקצר בשאלה אם הכלל חל על מלכות ישראל בחו"ל. הבסיס לדיון הוא דברי הרשב"א,[108] שלפיהם הכלל חל אף על 'מלכי ישראל בחוצה לארץ':[109]

> לא משמע דוקא מדברי הרשב"א שמלך ישראלי בחו"ל פטור ממשפטי ישראל, אלא שכמובן עצם הניתוק בין המלכות הישראלית לבין ארץ ישראל, בין אם הניתוק מבחינת הכפיפות ובין אם הניתוק מבחינת השאיפה והתכלית, עצם הקמתה של מלכות ישראלית בחוצה לארץ יש בה כבר מלכתחילה משום התנכרות ממילא לתורתנו, ומאחר שמלכות מתנכרת שכזאת, אינה מתנגשת בהכרח עם העקרון המשיחי של אותם היהודים שהם שלמים, עם השאיפה למלכות ישראל, בעלת שלמות עברית בארץ ישראל, או עם קיומה של מלכות כזאת, אין שום נימוק לכך שנאמר כי המצוה היא להתמרד, אפילו אם אין המלך מחיל כלל משפט ישראל, ושנעביר הבחנה לענין דד"ד בין מלך ישראלי פגום בחוצה לארץ לבין מלך שהוא עכו"ם גמור.

הווה אומר מלכות יהודית שאינה בארץ ישראל היא ממילא דבר פגום משום שיש בה התנכרות לתורתנו, ולכן אין אנו צריכים להתמרד נגדה אם היא מחילה עלינו חוקים זרים.

לעומת זאת, כשמדובר בארץ ישראל המסקנה ברורה וחדה: לא ייתכן להחיל בה משפט נוכרי, ודאי לא בעת שהמחוקק הוא יהודי. נגד מציאות זו יש להתמרד משום שהיא מכשול של ממש

107 עבודה מקורית, עמ' 18-19; עציון (עורך), **סולם למלכות ישראל היעודה**, א, עמ' 515-516.

108 שו"ת הרשב"א, ח"א, סימן תרל"ז. לדיון בשיטה ייחודית זו ראו: שילה, **דינא דמלכותא דינא**, עמ' 102.

109 עבודה מקורית, עמ' 21; **תלפיות**, ח (תשכ"א), עמ' 84.

בדרך הגאולה. ואמנם, כפי שנראה להלן, שב"ד לא נמנע מלתרגם את מסקנתו זו לעשייה של ממש בשדה המשפט.

פולמוס עם סעיף רציפות המשפט המנדטורי

התפיסה כי לא תיתכן גאולת ישראל בארץ ישראל בלא חזרה אל המשפט הלאומי העברי לא נותרה רק בדפי עבודת הגמר של שב"ד או במאמריו ההגותיים. בשנת 1957 נקרתה בפני שב"ד הזדמנות להביא את תפיסתו זו אל בין כותלי בית המשפט הישראלי במטרה לאתגר אותו. הניסיון אמנם לא הצליח, אך מסיבות שאינן תלויות בשב"ד, כפי שנראה מיד.[110]

ב־3 במרס 1957 נורה ישראל קסטנר בפתח ביתו, ולאחר שבועיים מת מפצעיו. ברצח הואשמו שלושה: יוסף מנקס, דן שמר וזאב אקשטיין. מנקס היה איש לח"י לשעבר והוא טען לחפותו. במהלך המשפט התברר כי אקשטיין שימש מודיע של שירות הביטחון (הש"ב), אולם הארגון טען כי הוא ניתק עמו מגע ופעל על דעת עצמו. ישראל אלדד רתם את ביטאונו **סֶלַע** לטובת מנקס, וטען לחפותו תוך כדי האשמת אנשי מפא"י, שלפי הביטאון הסתייעו בשני הפרובוקטורים שמר ואקשטיין. לדברי אלדד, הממסד ראה אל מול עיניו שלוש מטרות ברצח קסטנר:[111] (א) יצירת פרובוקציה נגד האופוזיציה מימין; (ב) השפעה על בית המשפט העליון שדן באותה עת בערעורו של קסטנר על הרשעתו בשיתוף פעולה עם הגרמנים - מתוך כבוד למת יירתעו השופטים מלהוציא פסק דין נגד קסטנר; (ג) להשתיק את קסטנר, שאולי ידע כמה פרטים שלא נעמו לאנשי מפא"י.

נגד אלדד וראובן גרינברג - גם הוא איש לח"י לשעבר שעסק במימון **סֶלַע** וכן במימון ההגנה של שמואל תמיר על מלכיאל גרינוולד במשפט הדיבה של קסטנר - נפתח תיק פלילי, מספר 8106/57, בעוון עברה על סעיף 59(ב) לפקודת החוק הפלילי, 1936, הקובע עונש מאסר ל'כל אדם המפרסם כל מלים או מדפיס או מפרסם או מעתיק כל פרסום שיש להם מזימת הסתה למרד'.[112]

בכתב האישום נאמר: 'פרסמו הנאשמים בירחון "סֶלַע" דברים המתארים את ראשי השלטון כרוצחים, מעלילים ורשעים, וזאת - בכוונה להחדיר בַּקוראים איבה כלפי ממשלתה החוקית של המדינה'. עוד נטען כי בפרסומיהם היתה 'כוונה להחדיר בקוראים איבה כלפי ממשלה חוקית של המדינה, דברים שפירושם הוא כי ראשי השלטון הם בבחינת אויבים מבַּית'.[113] לאלדד היתה

110 תיאור הדברים מבוסס על עציון (עורך), **סולם למלכות ישראל היעודה**, א, עמ' 521-524; ייבין, **סמבטיון**, עמ' 203-209.

111 שם, עמ' 204; הראל, **האמת על רצח קסטנר**, עמ' 146-147.

112 סעיף 60 (1) לפקודת החוק הפלילי הגדיר את מזימת המרד של סעיף 59 באופן רחב מאוד, לרבות 'לעורר אי נאמנות כלפי ממשלת ישראל שנתכוננה על פי החוק, או כלפי הנהלת המשפט והצדק [...] או לחרחר מדנים ולעורר רגשות שנאה בין חלקים שונים מאוכלוסי ישראל'.

113 עציון (עורך), **סולם למלכות ישראל היעודה**, א', עמ' 522-523. **סֶלַע** קישר בין בוגדנותו של שלטון מפא"י ובין בגידתו כביכול של קסטנר. ראו: ייבין, **סמבטיון**, עמ' 196-198; יחיעם וייץ, **האיש שנרצח פעמיים: חייו, משפטו ומותו של ד"ר ישראל קסטנר**, כתר, ירושלים 1995, עמ' 160-161. לדברי הראל (עמ' 125-147), גרינברג, אלדד ו**סֶלַע** עודדו טרור נגד הרשויות המוסמכות בעת משפט קסטנר ובעקבותיו,

כוונה להפוך את המשפט לדיון ציבורי עקרוני על חוקיות המשטר הישראלי ועל דרך התנהלותו (בדומה למטרתו של שמואל תמיר במשפט קסטנר), והוא דאג להכין את קהל קוראיו וידידיו לקראת המשפט.[114] דא עקא, לאחר ששלוש פעמים נקרא לבית המשפט כדי לשמוע כי הדיון נדחה, וממילא לא ניתן לו להשמיע את דבריו, הגיע אלדד בפעם הרביעית כדי לשמוע כי כתב האישום נגדו בוטל.

מכל מקום, שב"ד - יש לזכור: עובד משרד המשפטים! - סייע לאלדד בכתיבת נאום ההגנה שלו, ודבריו שם היוו כתב אישום נוקב נגד שיטת המשפט הישראלית כולה, תוך כדי הסתמכות על מסקנות עבודתו האקדמית.[115]

טיעונו המרכזי של שב"ד היה שהחוק החל במדינת ישראל הוא משולל תוקף מתחילה ועד סוף (וממילא אין בסיס חוקי להאשמתו של אלדד) משום שאי־אפשר לקבל את סעיף החוק שהחיל את המשכיות המשפט המנדטורי, סעיף 11 לפקודת סדרי שלטון ומשפט, תש"ח-1948:[116]

> המשפט שהיה קיים בארץ־ישראל ביום ה' באייר תש"ח (14 במאי 1948) יעמוד בתקפו, עד כמה שאין בו משום סתירה לפקודה זו או לחוקים האחרים שיינתנו על ידי מועצת המדינה הזמנית, או על פיה ובשינויים הנובעים מתוך הקמת המדינה ורשויותיה.

שב"ד תוקף את הגיונו של הסעיף תוך כדי הסתייעות בהוגי תורת המשפט הנס קלזן וג'ון ויליאם סלמונד, אולם יש לי עניין דווקא בטיעוניו הלאומיים-הלכתיים, שאף הוא רואה בהם עיקר:[117]

> והעיקר: המשפט על פי הנורמה הבסיסית של המשטר המנדטורי היה בלתי חוקי בארץ ישראל מתחילת בריאתו - העם העברי מעולם לא הכיר בחוקיות הכיבוש הזר, ואין 'דינא דמלכותא דינא' בארץ ישראל 'לפי שארץ ישראל כל ישראל שותפים בה, וירושה היא לנו מאבותינו, ואינה של מלך'.

והוא ממשיך:[118]

> בהכרה הלאומית נשאר אפוא המשפט המחייב בארץ ישראל משפט התורה לבדו. וזה בא אפילו לידי ביטוי במגילת העצמאות, שם נאמר שהמדינה היהודית נוסדת בתוקף זכותנו בארץ: אין לנו זכות בארץ אלא על פי דיני ישראל בלבד, ואם דיני ישראל חדלו אי

והכפישו במעשיהם את מדינת ישראל.

114 עציון (עורך), **סולם למלכות ישראל היעודה**, א, עמ' 523, המודעה שפורסמה ב**סלם**; ייבין, **סמבטיון**, עמ' 206-207, ציטוטי מכתבים של אלדד למקורביו.

115 הדברים התפרסמו בכותרת 'פולמוס עם סעיף רציפות המשפט המנדטורי', ב**סולם למלכות ישראל היעודה**, א, עמ' 524-530. את דעתו (השלילית מאוד) על קסטנר גילה שב"ד במאמרו מתשכ"ג. ראו: שם, עמ' 491. עוד קודם לכן גילה שב"ד את שאט הנפש שלו מאימוץ המשפט המנדטורי. ראו: שם, א, עמ' 167.

116 על פקודה זו ועל הדיונים שעוררה חקיקתה ראו: עמיחי רדזינר, 'יסודותיה הנשכחים של פקודת סדרי שלטון ומשפט והמאבק הנסתר על הסדרי דת ומדינה', **קתדרה**, 136 (תש"ע), עמ' 121-150. השוו לדברים לעיל, ליד הציון להערה 82.

117 עציון (עורך), **סולם למלכות ישראל היעודה**, א, עמ' 525. בהערה 2 שם עציון עומד על מקורות הקביעה הנתונה בין מירכאות. ראו גם: דברי הר"ן (לעיל הערה 102).

118 שם, עמ' 526.

> פעם לחול בארץ - ממילא אבדה זכותנו בה. אם יש אפוא איזו משמעות שהיא לסעיף 11 הריהו מתייחס אפוא לדיני ישראל, ולא לדינים המנדטוריים. ואין לטעון שמכל מקום דיני ישראל לא היו אפקטיביים מבחינה טריטוריאלית: זוהי טענה שאולי יכול מישהו להעלותה באו"ם, אבל אין הדעת סובלתה בבית משפט ישראלי. (שלא נהיה גרועים מן הפולנים או הדה גוליסטים שלא הכירו בכיבוש [הנאצי] הזר בארצם).

על כן, טוען שב"ד, בית הדין של נטורי קרתא, היחיד שנשאר נאמן לתורת ישראל, הוא לגיטימי יותר מבית המשפט הישראלי.[119]

הוא ממשיך ומסביר שהחוק אף אינו מתיישב עם ההגדרה במגילת העצמאות (שאותה אין הוא מעריך כלל) שלפיה 'המדינה שהוקמה היא "מדינה יהודית" המבקשת ללכת לאור חזונם של נביאי ישראל, ונביאי ישראל הכריזו כי העולה על רוחכם להיות ככל הגויים לעבוד עץ ואבן - היה לא תהיה (יחזקאל כ לב)'.

עוד הוא טוען כי גם לדעת הסוברים שיש דינא דמלכותא דינא בארץ ישראל, הדבר אינו נכון לכל חוק, וודאי לא לחוק הנוגד דין תורה, כפי שהוא במקרה דנן, שבו התורה שוללת את תוכן כתב האישום המדובר.

מעניינים במיוחד הם הדברים הבאים, ההופכים את עם ישראל ואת משפטו לישות על־זמנית, שאינה ניתנת לצמצום בידי אנשי ההווה, ולפיהם במישור הרוחני עדיפים, לדעת שב"ד, החרדים, משמרי הרוחניות העברית, על פני הציונים בוני הארץ (המכונים 'בוגדים'!):[120]

> דיני ישראל היו מכל מקום המשפט המחייב של העם העברי לפחות במובן זה. אם בזמן האחרון רבו הבוגדים - הרי ריבוי העבריינים אין פירושו ביטול המשפט. המתבוללים שבגדו הוציאו עצמם מכלל ישראל, אבל העם העברי הנאמן דבק בתורתו, והנאמנים הללו הם שקיימו את הישות ההיסטורית של העם העברי.
>
> ואם כי אמנם לבסוף בגדו בדין ישראל גם יהודים שמבחינת התקופה ההיסטורית היו נאמנים - היינו בוני הארץ ולוחמי החירות - הרי הם בגדו בדיני ישראל לא במובן זה שקיבלו על עצמם משפט חדש: הם פשוט היו חסרי תודעה משפטית, כי עסקו בדברים שנראו להם יותר חשובים, והם קיימו את הרציפות העברית בחומר. אבל את הרציפות העברית ברוח קיימו אותם היהודים שהמשיכו לדבוק באופן מעשי במשפט העברי; ואף על פי שהללו היו חוטאים מבחינה חומרית, לעומת החטא הרוחני של האחרים, הרי מכל מקום - כל אימת שמבקשים אנו לדעת את הזהות הרוחנית של העם העברי - היהודים הללו הם הנציגים הלגיטימיים של זהות זו.

לדבריו, מאז נתינת המשפט העברי בסיני הוא לא פסק מלהיות המשפט של העם העברי, גם אם זה אינו מאמין בו כלל. ממילא ברגע הקמת המדינה העברית חלה עליה מיד שיטת המשפט

119 ייתכן שגם מכאן אפשר ללמוד על ביקורת כלפי הרבנות הראשית ובתי הדין שלה, וממילא על התפיסה הציונית-דתית הרווחת, משום שגם מוסדות אלו הוקמו מכוח חוקי המנדט הבריטי, והם פועלים מכוח חוקיו וחוקי המשפט הישראלי שקיבל אותם.

120 שם, עמ' 528.

המסורתית של העם, בלא שום צורך בהכרזה פורמלית. 'אחד העיקרים בדיני ישראל הוא "ובחקיתיהם לא תלכו" (ויקרא יח ג), והכרזה על התוקף המחייב של דיני הגויים היא כחרס הנשבר'.

מאוחר יותר שב ותקף שב"ד את בית המשפט הישראלי, והפעם סביב הדיון המשפטי המפורסם ביותר שהתנהל עד אז (ואולי עד היום) במדינת ישראל: משפט אייכמן. בחיבור ארוך שהחל לכתוב לקראת סיומו של המשפט, ואשר פורסם בכמה חלקים בכתב העת סָלם, הוא בוחר לפתוח דווקא במתקפה על בית המשפט הישראלי:[121]

> אייכמן זה, שהטרחנוהו את כל הדרך מבואנוס איירס עד הנה, לשם מה הטרחנוהו? ודאי על כל פנים שלא כדי לעשות כמשפטו את חשכון ישראל עם הורגיו הטרחנוהו. שהרי לשפטו אצלנו, משמע לשפטו על פי המשפט האנגלי - ולמי מאתנו אכפת באמת אם מארגן רכבותינו לאושוויץ הוא על פי השגת המשפט האנגלית בן מוות או לא? נשאר אם כן שרק לשם עצם הדרת הכבוד שבעשיית דין ממלכתית הטרחנו את אייכמן - ואמנם אשרי נמלטיו אשר זכו לנקמת ההדר הלזאת. אך שוב, מי שאוזניים קשובות לו ודאי יכול היה להקשיב כמשפט גם לעלבון שכתוך הכבוד: אותו אבדן היכולת של היהודים נושאי התורה בעולם לדון את רוצחם כתוך עצמיות מוסרית שלהם - זה המחיר כביכול ששילמנו בתהליך תקומתנו; וכפועל יוצא מכאן - מניין זוועותינו המוצגות לגובינא בחלל העולם, עלומות ממשמעות כלשהי.

קשה שלא לחוש בדמיון הרב בין הכרזותיו אלו של שב"ד ובין דברים דומים שנאמרו בעבר ואשר אומרים אותם כיום חרדים קיצוניים שאינם מכירים במדינה וגורמים מחוגי הימין הכופרים בתוקפו של משפט המדינה.[122] אולם שב"ד לא היה חרדי, ולא היה אף פובליציסט חריג משולי המחנה. הוא היה כאמור עובד מדינה, איש מחלקת תכנון החוק של משרד המשפטים הישראלי, כלומר כיהן בלב לבו של הממסד, ועסק באופן יום־יומי בבגידה בדין ישראל ובזהותו הרוחנית של העם!

בג"ץ 223/67 שבתי בן דב נגד שר הדתות

היה מקרה נוסף, ידוע הרבה יותר, שבו השתמש שב"ד בבית המשפט כבמה לשטוח עליה את טיעוניו המשיחיים. היה זה בעת היותו סגן היועץ המשפטי של משרד המסחר והתעשייה. שב"ד היה למעשה היהודי הראשון שעתר לבג"ץ בדרישה לשנות את הסדרים הנוהגים בנוגע לעלייה

121 'הברית בין הקברים - היא מגילת־ספר עיכול הזוועה', ראו: עציון (עורך), **סולם למלכות ישראל היעודה**, א, עמ' 425. בחיבור זה מתיימר שב"ד להסביר את הגורמים לשואה (כגון ההתבוללות ונטישת הרצון לגאולה) ואת תפקידה במהלך הגאולה. יש קווי דמיון בין תפיסתו זו ובין התפיסה של הרב צבי יהודה הכהן קוק ובית מדרשו. ראו: ישי רוזן צבי, 'החולה המדומה: צידוק השואה במשנת הרב צבי יהודה קוק וחוגו', **תרבות דמוקרטית**, 6 (תשס"ב), עמ' 165-209.

122 ראו את דברי השופטת בפסק דין שניתן לאחרונה בבית משפט השלום בירושלים, ת"פ (י-ם) 3099-06 **מדינת ישראל - ענף תביעות ש"י נ' אליצור סגל** (2012), בסוף פסקה 12. פסק הדין ניתן לקריאה בקישור http://tinyurl.com/q3bqm9n

להר הבית,[123] עתירה שהפכה לאבן דרך ולנדבך ראשון בשלל עתירות דומות שהוגשו בהמשך.[124] שב"ד מעלה בעתירתו כמה טענות נגד המצב הקיים בהר הבית, והמרכזית שבהן מתייחסת להפקדת השמירה על הר הבית בידי אנשי הוואקף המוסלמי. לטענת שב"ד, המצב הזה אינו עולה בקנה אחד עם קדושתו של הר הבית לעם היהודי. למעשה שב"ד תוקף את חוק השמירה על המקומות הקדושים שהתקבל בכנסת מיד לאחר שחרור ירושלים, ביוני 1967.[125] בעתירה שב"ד מציג את ההיסטוריה המקראית וההלכתית של הר הבית ושל דיני קדושתו כהנגדה למצבו העגום בפועל:

> ביום כ"ח באייר תשכ"ז שוחרר הר הבית בידי צבא ישראל, אחר אלף שמונה מאות תשעים ושבע שנים של שלטון נכרי וכיסופי גאולה. למחרת ביקר העותר בהר הבית ונוכח שאין הוא מוחזק אלא בידי צבא ישראל, בשמו של עם ישראל.

לאחר שהוא מתאר את ההשפלה שחש לאחר שאנשי הוואקף מנעו ממנו את הכניסה בלא רכישת כרטיס, הוא מציין: 'העותר נפגע ברגשותיו כבן דת ישראל כלפי הר הבית לא רק על ידי כל המעשים שנִמנו בעתירה זו לעיל, כי אם גם על ידי חוסר המעשה'. במילים אחרות, מאחר שמדינת ישראל אינה מתייחסת אל הר הבית כאל מקום קדוש ליהודים, היא מפרה את צווי העשה והלא תעשה הנוגעים למצוות שמירת המקדש (לאור דברי הרמב"ם, משנה תורה, הלכות בית הבחירה, פרק ח, הלכות א, ג).

בעתירה שב"ד אף תוקף את הרבנות הראשית, שתלתה את השלט: 'על פי ההלכה אסורה לכל אדם הכניסה להר הבית, מפאת קדושתו'.

> השלט שנתלה כאמור מטעם הרבנות הראשית, אין בו כדי להצביע על שמירת הר הבית כמקום קדוש לבני דת ישראל, כי אם אדרבה: השלט הזה - שנתלה בריחוק מקום ואשר נוהגים למעשה בניגוד לאמור בו, תוך התעלמות גמורה ממנו - רק מוסיף רַאְיה כי קדושת הר הבית לבני דת ישראל איננה מוכרת באופן רשמי, ואף נוהגים בה באופן רשמי בזלזול.

כידוע, עתירתו של שב"ד נדחתה בהרכב של חמישה שופטים, ומאז היא חוזרת ומצוטטת בתיקים רבים שעניינם זכות פולחן של יהודים בהר הבית. בכל מקרה, מעניינת כוונתו של שב"ד להשתמש בבית המשפט החילוני של מדינת ישראל כבמה לשטיחת טיעוניו הגאוליים. שב"ד תכנן לשאת באוזני השופטים נאום ארוך, ואף שבסופו של דבר לא נישא,[126] יש לתת את הדעת לכמה מן הדברים שנכתבו בו. שב"ד הפנה שם לכתבי הרצל, הרב קוק ואצ"ג וכן לעיקרי התחייה של

123 בג"ץ 223/67 **שבתי בן דב נגד שר הדתות**, פ"ד כב (1) 440 (1968). על הקשר בין הגותו של שב"ד ובין חלק מן התנועות העוסקות בתודעת הר הבית ובניסיון לשינוי הסטטוס קוו השורר בו ראו: ענברי, **פונדמנטליזם יהודי והר הבית**, עמ' 56-86.

124 תיאור הדברים מבוסס על סיכומיו של עציון. ראו: עציון (עורך), **סולם למלכות ישראל היעודה**, ג, עמ' 115-187. אירוניה היסטורית היא שבג"ץ שבתי בן דב שימש את התביעה במשפטו של יהודה עציון, לעיל הערה 22.

125 הדברים והציטוטים לקוחים מתוך עתירתו של שב"ד. שם, עמ' 123-139.

126 הנאום נמצא שם, עמ' 176-187.

הלח"י, וטען: 'החזון של שיקום הר הבית [...] הוא אמנם היסוד ההיסטורי והתמצית האידאית של מהלך התחייה'. כל המהלך הציוני לא היה מתרחש בלא חזון זה העומד בבסיסו. אשר על כן, פשוט כי מטרה יסודית של המדינה צריכה להיות גאולתו של ההר ושליטה אפקטיבית בו, בלא כל התחשבות באינטרסים זרים, כגון ביטחון וסדר, ובדעת האומות (ברור שהוא מתייחס כאן לתשובת המדינה לעתירתו). כל האינטרסים של המדינה אמורים להיות כפופים לאינטרס הבסיסי שלה: קידום תהליך הגאולה, הכולל כדבר פשוט את שליטתה בהר הבית.

לאחר פסיקתו של בג"ץ לא שב שב"ד אל פתחו בנושא זה, והוא חוזר אליו רק בהערה קצרה במאמרו מ־1973 'על תכנון ירושלים', בראש הפרק שכותרתו 'דבר של בגידה'.[127] שם הוא טוען שהתכניות לשימור ירושלים כפי שהיא מהוות בגידה בדרך האמתית שיש להציג בה את העיר משום שהן מנציחות את קדושתה לדתות אחרות, ולא לעם היהודי דווקא. אחת הדוגמאות שלו היא פסק הדין בעתירתו:[128]

> דוגמה שלישית יש לנו בפסק הדין של בית המשפט העליון במדינת ישראל. כשהסבתי את תשומת לבו להפקרה המלכתית של הר הבית לחילול (בג"ץ 223/67). כאן ראה בית המשפט להעלות על נס את העובדה, שחוק המדינה שנחקק בעקבות הניצחון במלחמת ששת הימים הוא הראשון מסוגו מעולם המכיר בארץ ישראל 'בזכויותיהם של בני כל הדתות, ללא העדפת דת אחת על אחרת, למקומות המקודשים להם', וכי אף על פי שהר הבית קדוש לישראל הריהו קדוש גם לאשלם באופן המחייב את המדינה לא פחות (ולמעשה, אף יותר) מן הקדושה העברית.

שב"ד והחקיקה הישראלית: אכזבה, ניסיון השפעה ושוב אכזבה

כעת אנסה להסביר את בחירתו של שב"ד לעבוד במשרד המשפטים, עם כל הטינה והבוז שרחש למערכת המשפטית שמשרד זה ממונה עליה. דומני שהמפתח להבנת העניין נעוץ בדברים שסיפר לי בשמו יהודה עציון. לדבריו, שב"ד סירב לעבוד בתחום הייעוץ במשפט עברי של משרד המשפטים, והתעקש דווקא על עבודה במחלקת החקיקה שלו משום שהבין, בצדק רב, כי היכולת להשפיע על עיצוב המשפט הישראלי גבוהה בהרבה במחלקת החקיקה.

כזכור, במאמרו הפרוגרמטי 'המשפט העברי ומדינת ישראל', שנידון בהרחבה לעיל, יצא שב"ד נגד הניסיונות לשלב זעיר פה זעיר שם הסדרים ומקורות מן המשפט העברי בתוך חוק שעיקר הורתו בחשיבה משפטית זרה.[129] גישה זו אינה יכולה להועיל במאומה לגאולת המשפט העברי משום שהיא מכירה למעשה בעליונותו של המשפט הזר. תומכי הגישה הזו למעשה מתרפסים

127 שם, עמ' 466.

128 שם, עמ' 468.

129 ראו לעיל הערה 84. ואכן, עיקר תפקידה של המחלקה למשפט עברי הוא לחוות דעה על טיוטות חוקים קיימות, ולא ליזום בעצמה חקיקה מקורית. גישה זו עיצב בשנות החמישים מי שלמעשה היתה המחלקה כפופה לו, היועץ המשפטי לממשלה חיים כהן. ראו: עמיחי רדזינר ושוקי פרידמן, 'המחוקק הישראלי והמשפט העברי: חיים כהן בין מחר לאתמול', **עיוני משפט**, כט (תשס"ה), עמ' 167-244, בפרט עמ' 238.

בפני נציגי המדינה, 'למודי הנכר' כלשונו, שייאותו ברוב חסדם לשלב פה ושם שברירים מן המשפט העברי בתוך השיטה הנוכרית שהמדינה ביכרה. לדעת שב"ד, היה עליהם לקום ולערער על עצם הכרעתה האידאולוגית של המדינה לנטוש את המשפט העברי.[130]
לעומת גישה תבוסתנית זו, שב"ד מציע שתי גישות אחרות, רחבות בהרבה:[131]

> אכן, אפילו בגדרי הביסוס הראשון [כחוק הכנסת], עוד יכולה להיות משמעות היסטורית לדברים, בדרך עקיפין, אם לא נאמץ לנו רק איזה 'שנים אוחזין בטלית' במנותק, אלא נכיר בתוקף המחייב של מסכת דינים עבריים באשר היא, או לפחות אם מערכת דינים מסוימת שהכנסת תָּחוֹק תהיה פשוט ובמכוון ניסוח חדש של מסכת דינים מתורת ישראל, באופן שהבנת הניסוח החדש תחייב את הפרשן ממילא לחזור ולפנות למקורות. בשני המקרים גם יחד ישתמר עוד על כל פנים, במידה אחת או אחרת, הקשר אל רוח הדברים בחיותם - ובאופן כזה עוד יוכלו הם למלא את הפונקציה של המשכת הרציפות והזהות הישראלית ההיסטורית, לפחות באותה דרך דיאלקטית שבה מתמלאת פונקציה זו בקרבנו כיום על ידי הלשון העברית או על ידי חיינו במדינה החילונית שבארץ.

ברור שהאפשרות הראשונה אינה סבירה, וכמותה נעשה רק בחוק שיפוט בתי דין רבניים שקבע במפורש בסעיף 2 כי 'נישואין וגירושין של יהודים ייערכו בישראל על פי דין תורה'.[132] אולם דומה שבאפשרות השנייה אחז שב"ד, והוא ניסה לקדמה בעבודתו במשרד המשפטים בתחום החקיקה (ב'מחלקת תכנון החוק', כפי שנקראה אז) דווקא,[133] כלומר הוא ניסה להראות כיצד אפשר לכתוב חוק המבוסס מראשיתו על 'מסכת דינים מתורת ישראל', בניגוד לחוק הנכתב על בסיס שיטה זרה ולאחר שהושלם נשלח אל 'בעלי המשפט העברי' כדי ש'יקשטו' אותו בכמה מקורות תורניים.
למעשה שב"ד הציג את הדברים במפורש בשנת תשכ"א, בקטע אוטוביוגרפי שכתב. לדבריו, הוא ביקש בשנת תשי"ד, עם סיום לימודיו, לעבוד במשרד המשפטים באותם תחומים שבהם נזקק המשרד לחקר המשפט העברי. העבודה במחלקת תכנון החוק אפשרה לו לממש את לימודיו התורניים ולהציע חוקים יישומיים של ממש על בסיס המשפט העברי, תוך כדי חקירתו מתוך שימת לב לצורכי החיים האקטואליים, ובהשוואה לשיטות משפט אחרות. הוא ממשיך ומספר כי עד אז השלים במסגרת עבודתו במשרד המשפטים 'שתי הצעות חוק המבוססות לחלוטין על המשפט העברי [...] והן: הצעה מקיפה ביחס לדיני הקניין במקרקעין, והצעת חוק בוררות'.[134]

130 עציון (עורך), **סולם למלכות ישראל היעודה**, א, עמ' 62.
131 שם, עמ' 61.
132 בעיני שב"ד אין בכך ערך גדול לקידום המשפט העברי. ראו הערה ג: שם, עמ' 58: 'אין לערב לכאן את הפולמוס המתנהל כיום על מעמדם של דיני האישות העבריים במדינה. פולמוס זה אינו שייך לבעיית המשפט העברי כערך ממלכתי, כי אם לבעיית תוקפו של הדין העברי כדין ייחודי מוכר של עדה דתית - ובאותו האופן יכול היה הפולמוס להתנהל לא רק בארץ ישראל אלא גם בפרנקפורט דמיין'.
133 על הקישור בין הדברים ובין מלאכתו של שב"ד, כשנתיים קודם כתיבת המאמר, הצביע כבר יהודה עציון. עציון, עמ' 61.
134 עציון (עורך), **סולם למלכות ישראל היעודה**, א, עמ' 48.

ההצעה שכתב שב"ד לחוק מקרקעין חדש מרשימה בהיקפה.[135] היא כוללת 488 סעיפים וכן דברי הסבר ארוכים. נסתפק כאן בהצגת הפסקה הראשונה של דברי ההסבר להצעה שכתב שב"ד, המגלה כיצד לבשו רעיונותיו ההגותיים צורה מעשית:

> הצעת חוק המקרקעין המוגשת בזה נערכה תוך מחקר השוואתי בכל נקודה ונקודה בשיטות המשפט של אנגליה, צרפת, איטליה, גרמניה ושוויץ, בשיטת המשפט הנוהגת כיום במדינת ישראל ובשיטת המשפט העברי. המחקר גילה את העדיפות המוחלטת של המשפט העברי, הן מבחינת ההגיון המושגי, הן מבחינת עומק הראייה והשלמות העיונית, הן מבחינת האיזון המוסרי והן מבחינת המעשיות החמרית. ההצעה - בעיקרה - פשוט משחזרת איפוא את הדין העברי כמות שהוא, אלא שמביאה היא אותו במסגרת של ניסוח שיטתי, המותאם לדרך ניסוחם של חוקים בימינו, ביחוד ביבשת אירופה. לעתים קרובות כמובן חייב הדבר הכרעה בין הפוסקים, ואמנם אף פעם לא נרתעה ההצעה מפני הכרעה שכזאת, אבל אף גם לא היתה ההכרעה שרירותית, אלא תמיד היא נפלה מתוך ניסיון להשתלבות אורגנית בקו המחשבה של המשפט העברי בעצמו.

באופן דומה להצעתו הראשונה בנוגע לדיני מקרקעין, כתב שב"ד שורה של הצעות חוק 'עבריות' הנוגעות להיבטים שונים של דיני המיטלטלין (דרכי קניין, גזלה, אבדה, שומרים, משכון).[136] שב"ד היה ער לערכה החלוצי של עבודתו במשרד המשפטים, והוא אינו מצטנע יתר על המידה במכתב שכתב למי שהיה ממונה עליו, ראש מחלקת תכנון החוק, ד"ר אורי ידין:[137]

> מתוך העבודות שביצעתי במחלקת התכנון במשך הזמן יש לציין במיוחד את השלמתן של הצעות חוק מקרקעין ומיטלטלין, המצטרפות יחד למסכת מגובשת של הצעת חוק דיני קניין - וחשיבות ההישג תתברר בייחוד אם יושם אל לב כי דיני הקניין הם הרקע והעיקר של דיני הממונות בכללם, וכי לא היתה זו סתם עבודה של תיקון החוק על בסיס השיטה הנוהגת, כי אם ממש עבודת יצירה של שיטה חדשה מן היסוד, לאור הניסיון שהצטבר בישראל ובאומות.
>
> אכן, שיטה חדשה זו שהעליתי נשארת מעורה לחלוטין בתורת המשפט המסורתית שלנו; אולם דווקא בנקודה זו מוגדל ההישג, כי המקורות העבריים לא נמצאו לפני מסוכמים מבחינה מדעית כשיטות ההשוואה האחרות ואת הסיכום המדעי של מקורות אלה הייתי נאלץ לערוך בעצמי. בדבר זה נמצא כי מילאתי בהכנת ההצעות לא רק את תפקיד המנסחים של 'קוד נפוליון' או ה'בג"ב', אלא גם תפקיד מקביל לזה של פואתייה בצרפת

135 ההצעה שמורה בתיקי מחלקת החקיקה בארכיון המדינה. ראו: תיק גל-21278/7. אני מתעתד להציע ניתוח משפטי-הלכתי של הצעה זו במקום אחר. יש לשים לב להצהרתו של שב"ד כי הוא עשה שימוש במשפט השוואתי. בכך דרכו נבדלת מזו של חוקרים רבניים של המשפט העברי. ראו: Radzyner (above note 3).

136 הצעות החוק שמורות באוסף זרח ורהפטיג, ארכיון הציונות הדתית, אוניברסיטת בר־אילן, תיק 163; ואצל יהודה עציון. הוא מזכיר את עבודתו על חוק המיטלטלין במכתבו לדב יוסף, להלן הערה 143.

137 עציון (עורך), **סולם למלכות ישראל היעודה**, א, עמ' 625-626. עותק של המכתב המקורי, ממרס 1963, שמור אצל יהודה עציון.

או דרנבורג בגרמניה;[138] ואם כי חס וחלילה לי להידמות לגדולים אלה, שעל עבודתם אני עצמי בונה, הרי ההקבלה הפונקציונלית נשארת, וגם מבחינת החשיבות המדעית של מסקנות מחקרי מאמין אני כי עוד יוכל להימצא בהן עניין ברמה בין לאומית.

הצעת חוק המקרקעין של שב"ד מצאה חן בעיני הממונה עליו, ד"ר אורי ידין, אף שהיה רחוק מאוד מהתפיסה שיש להחיות את המשפט העברי.[139] ואולם היא לא שימשה בסופו של דבר כבסיס להצעת חוק המקרקעין שהוגשה לכנסת ב־1964.[140] את קולר כישלון היָזמה שלו תלה שב"ד בשר המשפטים דב יוסף, ובאותה הזדמנות הוא שב וביקר את החוגים הדתיים, שאף דרכם לא אפשרה את החייאת המשפט העברי כשיטת משפט במדינת ישראל:[141]

> בחוגים המשפטיים המדעיים ישנה התנגדות להצגתו של המשפט העברי, מפני שדבר זה עשוי להפגין לראווה עד כמה לוקות בחסר תפיסותיהם המקובלות שלהם; ויתר על כן, ברור שחסרה להם היכולת להתמודד עם המקורות התלמודיים. לשם המחשה - אפילו במשרד המשפטים, שם התחלתי בעבודתי - כאשר הצעת חוק המקרקעין שלי כבר הייתה מוכנה ועמדה להיות מונחת על שולחן הכנסת, התחלפו השרים, והדוקטור דב יוסף - בהתמנותו לשר[142] - דחה את הצעת החוק שלי משום ש'היא צמודה מדי למשפט העברי'. מאידך גיסא, גם בחוגים יהודיים מסורתיים קיימת התנגדות דומה, ואף שוררת בורות בכל הקשור לחשיבה משפטית מדעית.

חשוב לציין ששב"ד לא הסתיר את עמדותיו משר המשפטים. בתשובה שהוא כתב לשר לאחר שזה הזמין אותו להשתתף בעבודת הוועדה המנסחת את הצעת חוק המקרקעין שהוגשה בסופו של דבר לכנסת,[143] הסביר שב"ד את נימוקי סירובו להשתתפות זו, ובין היתר ציין שעבודת הוועדה 'נעדרת [...] לחלוטין הכרת האחריות המיוחדת הכרוכה בחקיקה לגאולת ישראל. מנקודת ראות זו מתחייבת אצלנו שיטה אחרת ממילא, ובמסגרת זו אין הצעות הועדה עשויות להשתלב על כל פנים'. זאת לעומת ההצעה שהוא כתב: 'ההצעה שהכנתי כוללת בה כמה

138 רוברט ג'וזף פות'יֶיר ערך את החוק הרומי בחיבורים ששימשו מאוחר יותר את מנסחי קוד נפולאון, והשפעתם עליו היתה רבה. היינריך דרנבורג היה החוקר המוביל בזמנו בתחום המשפט הרומי והמשפט הפרוסי, וספריו השפיעו רבות על הפסיקה הגרמנית.

139 מכתבו של אורי ידין בנוגע להצעה, מנובמבר 1961, שמור אצל יהודה עציון.

140 הצעת חוק המקרקעין, תשכ"ד-1964, ה"ח 612, מכריזה שהוועדה בראשות השופט לנדוי, שעיצבה אותה, השתמשה ב'עיקרי משפט המקרקעין העברי כשהם מותאמים למציאות החדשה', אך לא ברור למה בדיוק הכוונה. מנחם אלון עמד על מקומו השולי של המשפט העברי בחוק, ואף הביא ציטוט מדברי לנדוי, המנסה להסביר מדוע לא התאפשר לעשות שימוש במשפט העברי בהצעה שניסחה הוועדה שבראשה עמד. ראו: מנחם אלון, **המשפט העברי**, מאגנס, ירושלים תשמ"ח, עמ' 1436-1443. על ההסתייגות מהצעת החוק של חברי הכנסת הדתיים ועל הניסיון לתת לה גוון הלכתי יותר ראו: יוסי כץ, 'מקומו של המשפט העברי בהליך חקיקתו של "חוק המקרקעין"', תשכ"ט-1969', **קרקע**, 53 (תשס"ב), עמ' 91-134.

141 בסיום מכתבו לשמואל קרמר מ־1973. ראו: עציון (עורך), **סולם למלכות ישראל היעודה**, א, עמ' 624-625. הוא חוזר על ההאשמה נגד דב יוסף ביתר פירוט במכתב נוסף. שם, עמ' 631-632.

142 דב יוסף התמנה לשר המשפטים (בפעם השנייה) בנובמבר 1961.

143 המכתב, מיום 8.8.1962, שמור אצל יהודה עציון.

יתרונות מיוחדים במינם. לא זו בלבד שמבוססת היא לחלוטין על המסורת המשפטית של עם ישראל, תוך תיאום אורגני עם המצב הסוציולוגי והאידיאי שבתוכו יצטרך החוק להתקבל'. שב"ד קרא בסוף מכתבו לשקול מחדש את אימוץ הצעתו, אך מובן שהדבר לא קרה. בכל אופן, מכאן נוכל להבין טוב יותר את מקור ביקורתו על השלטון במדינה, המתכחש לרעיון החייאת המשפט העברי. שב"ד סיפק לשלטון אפשרויות להחייאה כזו, ולו גם בתחום דיני הקניין, אולם מסיבות אידאולוגיות, כך לפחות הוא מבין, הצעותיו נגנזו ולא זכו לדיון הוגן.

לאחר שהתאכזב שב"ד מהיחס שקיבלו הצעותיו במשרד המשפטים, הוא עבר ב־1966 לכהן בתפקיד סגן היועץ המשפטי של משרד המסחר והתעשייה, שבו עסק בעניינים שוטפים הנוגעים לפעילות המשרד, ואף כיהן זמן מה כממונה על ההגבלים העסקיים.[144] עם זאת, עבודת החקיקה של שב"ד במשרד המשפטים היתה נדבך ראשון בעבודת הענק הגנוזה שלו על כלל דיני הקניין של המשפט העברי, עבודה הדורשת דיון רחב ונפרד.[145] שב"ד מתאר את חיבורו כשיטה חדשה בתחום דיני הקניין, אשר מפגישה בין המשפט העברי ובין שיטות משפט חדשות. לדבריו, יש בחיבור תרומה הן לתורת המשפט בכלל והן להשבת המשפט העברי למקום הראוי לו.[146]

במקום אחר הוא ממשיך ומתעכב על חדשנותו של החיבור, תוך כדי השמעת ביקורת על הלמדנות המסורתית של מקורות ההלכה ועמידה על חשיבותו להחייאת המשפט העברי. שב"ד אף מדגיש את חשיבות החיבור באמצעות השוואתו ליצירות הקלאסיות של ארון הספרים היהודי:[147]

> מן הבחינה המדעית הכללית: נעשתה הערכה ביקורתית חסרת תקדים של המבנים התאורטיים וההצעות לדיון שהתקבלו בתורת המשפט האנגלי והאירופי, בתחום מחקרנו [...] מבחינת המשפט העברי: השוואתו עם המוסדות האירופיים המקבילים חשפה את צורתו ואת שלמות מבנהו השיטתי שלו, כמו גם את החשיבות המדעית של מושגיו המשפטיים - אשר בדרך הלימוד המסורתית, הפלפולית, הם נותרו מעורפלים.
>
> מבחינה היסטורית ניתן לומר שהפרשנות המחודשת של המשפט העברי שהוזכרה לעיל מאפשרת תחייה מחודשת של לימודו המעשי וכן הפריה רוחנית המבוססת על הרגלי החשיבה המודרניים שלנו. בדיוק כפי שבעבר נדרשו שינויים באופן פרשנותו של

144 עציון (עורך), **סולם למלכות ישראל היעודה**, א, עמ' 49, בהערה. החלטות שנתן כממונה בפועל על ההגבלים העסקיים אפשר לראות כאן: **ילקוט הפרסומים** 1513, כ"א באלול תשכ"ט.

145 החיבור בן ארבעת הכרכים, בני מאות עמודים כל אחד, שמור אצל יהודה עציון. עם זאת, עציון פרסם כמה חלקים מהחיבור **בסולם למלכות ישראל היעודה**. לחלקים מהקדמת החיבור ראו: שבתי בן דב, 'המשפט העברי מול שיטות אחרות: שיטתיות המשפט ושורשיו', **תקדים**, א (תשמ"ח), עמ' 35-44. שב"ד תיאר את החיבור ואת תוכנו במכתבו לידידו שמואל קרמר. ראו: עציון (עורך), **סולם למלכות ישראל היעודה**, א, עמ' 622-623. שורשיו של החיבור בהצעות החוק שכתב, ועל כך הוא מעיד בפתיחת חיבורו זה. ההקדמה פורסמה שם, עמ' 627; וכן במכתבו לשמואל קרמר: שם, עמ' 621; ובמכתבו לרב שאר ישוב כהן: שם, עמ' 630.

146 עציון (עורך), **סולם למלכות ישראל היעודה**, א, עמ' 50, בהערה.

147 שם, עמ' 622-623.

> המשפט העברי כדי לשמר את חיוניותו במהלך משברים תרבותיים, כגון בעת המעבר מצורת החשיבה התנכית לצורת החשיבה המשנאית, ומן הצורה המשנאית אל צורת החשיבה האנליטית יותר של הגאונים והפוסקים.
>
> מבחינתה של מדינת ישראל דהאידנא, העבודה מוכיחה שהמשפט העברי המסורתי שלנו הוא למעשה הרבה יותר מפותח והגיוני - הן מן הבחינה התאורטית, הן מן הבחינה המעשית - מאשר כל מערכת משפט מודרנית זרה. על כן אין זה נבון שהחקיקה הישראלית המודרנית נמנעת, בעקבות הסתייגויות תרבותיות, ממיסוד מחודש של מערכת משפט זו המייצגת את תרבותנו ושאיפותינו הלאומיות - ובמקום זאת, באורח שטחי, היא מבכרת את הניסיון לייבא ולאמץ חומר זר.

ההיבטים המשיחיים אינם מוסתרים בספר זה, להפך. שב"ד מניח למשל כי המשטר שדיני הקניין יהיו חלק משיטת משפטו הוא משטר מלוכני הפועל להגשמת החוק האלוקי בארץ,[148] והוא עוסק בהשפעת דין היובל על דיני המקרקעין, תוך כדי הדגשה כי מדינת ישראל דהאידנא היא רק תחנה ארעית במסלול הגאולה. בהמשך הדרך יעוצב המשטר הקרקעי מחדש לאור חלוקתה המקורית של הארץ לשבטי ישראל, לאחר 'ייחוס העם מחדש לשבטיו, על ידי המלך המשיח, ברוח הקודש'. או אז יחזור דין היובל למקומו.[149]

דברי סיום

בפרק הקודם ראינו כי מלבד ביקורתו של שב"ד על בורותם המשפטית של 'החוגים הדתיים', הוא היה יכול גם להוכיח אותם על כך שרבים מחבריהם דיברו גבוהה־גבוהה על הצורך בשילוב המשפט העברי במשפט המדינה, אולם כמעט אף לא אחד מהם ניסה לכתוב הצעת חוק של ממש המבוססת מצד אחד על עמדת המשפט העברי, ומנגד מנהלת שיג ושיח עם שיטות משפט אחרות ועם המציאות המודרנית. דומה כי שב"ד הבין כי הוא בודד במערכה זו, ותהה אם יש מישהו בציבור הישראלי שיהיה קשוב לשיטה החדשה שהוא מציע. ייתכן שעל כן לא פורסמה מעולם עבודתו על דיני הקניין.[150]

מכל מקום, יצירתו המשפטית היא ניסיון מושכל ומסודר להדגים כיצד אפשר להחיות את המשפט העברי מתוך תפיסה משיחית-גאולתית, פוסט־ציונית, החוזרת ונשנית בכתביו ההגותיים. במידה רבה יש דמיון בין הצעותיו של שב"ד לגאולה משיחית באמצעות המשפט, ובפרט דבריו החוזרים ונשנים על חידוש הסנהדרין,[151] ובין הצעות שונות לחידוש סמיכת

148 שם, ב, עמ' 550-552.

149 שם, ד, עמ' 635-639.

150 דומני שהמפעל הקרוב ביותר למפעלו של שב"ד הוא מפעל הקודיפיקציה של יעקב שמואל צורי. ראו: עמיחי רדזינר, 'תלמיד חכם שלא נספד כהלכה: יעקב שמואל צורי ומחקריו במשפט העברי על רקע תולדות מחקר תחום זה', **שנתון המשפט העברי**, כג (תשס"ה), עמ' 253-349.

151 ראו דבריי לעיל ליד הציונים להערות 12, 39, 43, 75, 91. וראו עוד, בנוגע להשפעתו של הרמב"ם על הגותו של שב"ד, ליד הציון להערה 33.

הדיינים שהועלו כמה פעמים בעבר[152] (ושלאחרונה יש להן תחייה).[153] המשותף להצעות אלו הוא ההנחה כי חידוש מערכת המשפט המסורתית של עם ישראל בארצו היא גורם הכרחי בדרך לגאולה השלמה ולביאת המשיח.[154]

רעיון החייאת המשפט העברי נשא בקרבו, מאז בא לעולם, היבט גאולתי.[155] הן החוגים החילוניים, שיצרו מונח זה, והן החוגים הדתיים-לאומיים, שנטלו מהראשונים את קליפתו אך הציעו לו תוכן דתי-מסורתי, אימצו כמוטו את דברי הנביא בישעיהו א כז: 'צִיּוֹן בְּמִשְׁפָּט תִּפָּדֶה'.[156] אפשר לומר כי הוויכוח בין שני החוגים התמצה למעשה בסעיף אחד שנגע לאופייה של הגאולה אשר התנועה הציונית אמורה להביא לעם ישראל: האם מדובר בגאולה 'חילונית'[157] או שמא בגאולה 'דתית'?[158] במקרה דנן מה משמעה של הקביעה המופיעה אצל ישעיהו? האם מדובר ב'משפט עברי' חילוני המותאם לצורכי העת החדשה; או שמא בהלכה המשפטית המסורתית שהחייאתה תתבצע בדרכים המסורתיות, ורק היא יכולה להיות נדבך בסדר הגאולה ה'אמתית'? לדידו של שב"ד, שתי התשובות אינן נכונות. התפיסה החילונית המדברת על אימוץ סלקטיבי של חלקים כאלו ואחרים מן ההלכה אל תוך המשפט הישראלי, תוך כדי נטישת החלקים ה'דתיים' של ההלכה, היא ודאי חסרת כל ערך וייתכן שאינה מוציאה את האוחזים בה מכלל 'מתבוללים'. ואולם, גם התפיסה הציונית-דתית אינה מוערכת בעיניו, הן משום שבמצבה הנוכחי היא מגלה השלמה עם עובדת חילוניותה של המדינה ונטישת המאמץ לקידום הגאולה השלמה והאמתית, הן משום שדבקות בדרכים המסורתיות שבהן הלכה ההלכה במאות השנים האחרונות לא יכולה להתמודד עם אתגר הגאולה העומד לפתחנו.

152 לסקירה לא אקדמית של ניסיונות העבר לחידוש הסנהדרין, על רקע המוטיב הגאולתי שבהם, ראו: ישי באב"ד, **הסנהדרין**, תפילין בית אל, ירושלים תשס"ה.

153 ראו: אתר 'הסנהדרין החדשה': http://www.thesanhedrin.org. בין היתר אנשי הגוף הזה קובעים שעניינם הוא להחליף את מערכת המשפט הנוכרית השולטת בישראל.

154 הניסיון הידוע ביותר לחידוש הסמיכה הוא זה של מהר"י בירב בצפת של המאה ה־16. ראו: יעקב כ"ץ, 'מחלוקת הסמיכה בין רבי יעקב והרלב"ח', **ציון**, טז (תשי"א), עמ' 28-45; מאיר בניהו, 'חידושה של הסמיכה בצפת', בתוך: שמואל אטינגר ואחרים (עורכים), **ספר היובל ליצחק בער**, החברה ההיסטורית הישראלית, ירושלים תשכ"א, עמ' 148-269. לניסיון משיחי מאוחר יותר ראו: אריה מורגנשטרן, 'נסיונו של ר' ישראל משקלוב לחדש את הסמיכה לאור מקורות חדשים', **סיני**, ק (תשמ"ז), עמ' תקמח-תקסה.

155 ראו: רדזינר (לעיל הערה 3), עמ' 98.

156 פסוק זה שימש רבות את אנשי המשפט העברי החילונים, ולא בכדי הוא נבחר לשמש בשם ספרו של אחד מראשי התנועה שמואל איזנשטדט **ציון במשפט** (המשפט, תל אביב תשכ"ז) וכמוטו של ה'ועידה המשפטית העברית' שהתקיימה בשנת תרצ"ד.

157 על השפעת התפיסה המסורתית של הגאולה על תפיסתה של התנועה הציונית ושל הוגיה החילונים ראו למשל: אהוד לוז, **מקבילים נפגשים - דת ולאומיות בתנועה הציונית במזרח אירופה בראשיתה**, עם עובד, תל אביב 1985, עמ' 261; שלמה אבינרי, 'הציונות והמסורת הדתית היהודית: הדיאלקטיקה של גאולה וחילון', בתוך: שמואל אלמוג, יהודה ריינהרץ ואניטה שפירא (עורכים), **ציונות ודת**, מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, ירושלים תשנ"ד, עמ' 9-18; אלה בלפר, **זהות כפולה - על המתח בין ארציות לרוחניות בעולם היהודי**, אוניברסיטת בר־אילן, רמת גן תשס"ד, עמ' 171-172, גם בהערות השוליים שם.

158 ראו בהרחבה: דב שוורץ, **אמונה על פרשת דרכים - בין רעיון למעשה בציונות הדתית**, עם עובד, תל אביב תשנ"ו, עמ' 194-234.

אתגר זה דורש קידום אקטיבי המכיר בתפקידו המכריע של קימום המשפט העברי על כל רבדיו. לקידומה של דרך זו הקדיש שב"ד את מיטב שנותיו, הן במישור ההגותי והן במישור המעשי. במאמר זה ניסיתי להציג מבוא ראשוני להבנת שיטתו הייחודית והמרתקת של הוגה זה, שעיקר פרסומו לא בא לו ממה שעמד במוקד עשייתו: המשפט העברי.

בית (ה)תפוצות – בית גולָה
פואטיקה ופוליטיקה של זיכרון בבית התפוצות

שלי שנהב־קלר

בשלהי שנות החמישים, על רקע כינונה ועצמאותה של מדינת ישראל וקיומה של תפוצה רחבת היקף, נולד בחוץ־לארץ הרעיון להקים במדינת ישראל את בית התפוצות. הרעיון צמח בקרב תומכים ומקורבים של ד"ר נחום גולדמן והגיע לידי הכרזה וחתימה בקונגרס היהודי העולמי ב־1959, במסמך יסוד רשמי; זה היה לציון דרך. מטרתו היתה לכונן 'זיכרון חי לפזורה היהודית ולשמש כגשר בין ישראל לבין הגולה היהודית החיה'.[1]

הקמתו של בית תפוצות ופתיחתו בסוף שנות השבעים בלב המטרופולין הישראלית היו בלי ספק מיזם היסטוריוגרפי־מוזֵאלי חדשני ואף חתרני לימים ההם, מיזם שהוא ביטוי נאמן למונחים 'גולה' ו'תפוצה', המעוגנים בשיח המרכזי בנושא יחסי ישראל והתפוצות.

היזמה והרעיון להקים את בית התפוצות ידעו תמורות וגלגולים; ואלה העתיקו את מרכז הכובד מהתפוצה לזירה הישראלית בתחילת שנות השבעים. בתהליך זה הידלדלה מאוד השפעת אנשי התפוצות אשר לקביעת היחס ההולם והראוי לתפוצה בת זמננו ולהצגתה בתצוגת הקבע, הקנונית, בבית התפוצות.

בית התפוצות לא היה לעוד מוזאון של תקופת השואה, לא למוזאון ליודאיקה כמוזאונים יהודיים באירופה ובארצות הברית, וגם לא למוזאון אתנוגרפי,[2] אלא הוא פרי של ניסוי מוזאוני 'מסוג אחר'.[3] הניסיון להציג את היסטוריית הגלות של העם היהודי היה ראשון מסוגו בהיותו דוגמה ראשונית לאסכולה מוזֵאלית חדשנית לימים ההם - לא עוד מוצגים מקוריים ואותנטיים,

* תודותיי לקוראי המאמר, שתרמו הארות ותובנות חשובות. עוד מבקשת אני להודות ל־*Memorial Foundation For Jewish Culture*, New York על סיועו רב־הערך במחקר.

1 נחום גולדמן, 'גשר בין ישראל והגולה', בתוך: ג'פרי ויגודר (עורך), **בית התפוצות - השנים הראשונות**, בית התפוצות, תל אביב 1983, עמ' 5.

2 יואל קאהן, 'זיכרון והתבוללות - מוזיאונים יהודיים ואוספים יהודיים: שלב בהתפתחות הזיכרון היהודי', **סטודיו** 17 (1990), עמ' 7-8.

3 ישעיהו ויינברג, 'מוזיאון מסוג אחר', בתוך: ויגודר, **בית התפוצות - השנים הראשונות**, עמ' 3.

כי אם מוצגים ומיצגים משוחזרים ומומצאים.[4]

ברבות השנים היה בית התפוצות לאחד מ׳מקדשי הדת האזרחית בישראל׳[5] כמו אתרי ׳צליינות חילונית׳,[6] למקום ׳עלייה לרגל׳ ולכלי אידאולוגי־חינוכי, בייחוד לישראלים וליהודים מהתפוצות. מכאן מתבררת חשיבותו הרבה בחינוך ובהנחלת סיפר היסטורי, זיכרון, זהות וטיפוח התודעה היהודית שהלכה והתחזקה.[7]

ביסוד המיזם עמד הרעיון להציג את העבר שנדחה והודחק ואת הגולה שנשללה, לא ממקום של כמיהה או נוסטלגיה וגעגוע לעבר.[8] הנכונות והרצון של השותפים הישראלים לחפש שורשים ולטפח את הקשר לעבר באו לא מתוך כוונה לחזור לאותו עבר גלותי, אלא כדי לחזק ולהדגיש את היפוכו של העבר, את התשובה הציונית[9] ולראות את ההמשכיות, מתוך תפיסה ישראליצנטרית.[10]

כינונם ונפיצותם של מוזאונים ומרחבי זיכרון מוסברים בדרך כלל על רקע שינויים במציאות חברתית־תרבותית או על רקע אי־יציבות ולעתים ירידת קרנן של אידאולוגיות ואורחות חיים שיש רצון לשמר ולהציג.[11]

הרעיון להקים את בית התפוצות צמח אפוא מתוך תביעה לייצוג ולהנכחה. תביעה זו באה מחוץ לישראל, מן ה׳פריפריה׳ אל ה׳מרכז׳, על רקע שתי מגמות: האחת - יכולת הנורמליזציה של העם היהודי ומעמד התפוצה היהודית לאור קיומה של מדינת ישראל;

4 שלי שנהב, ׳בית התפוצות כמרחב פוסט מודרני: מוצגים, זיכרון ועבר יהודי׳, בתוך: גרשון בקון ואחרים (עורכים), **איגוד - מבחר מאמרים במדעי היהדות, תולדות עם ישראל והחברה היהודית בת זמננו**, מאגנס, ירושלים **2009**, עמ׳ **127-148**.

5 Myron Y. Aronoff, 'Civil Religion in Israel', *Rain*, 44 (1981), pp. 2-6

6 Dean MacCannell, *The Tourist – A New Theory of the Leisure Class*, Schocken Books, New York 1976

7 שלי שנהב־קלר, ׳מבט אחורה לעתיד: היצג, זיכרון וזהות בבית התפוצות׳, חיבור לשם קבלת התואר דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, ירושלים **2000**, בייחוד עמ׳ **139-250**; יובל דרור, ׳משלילת הגלות לטיפוח התודעה היהודית׳, **פנים**, **24** (**2003**), עמ׳ **59-69**.

8 Fred Davis, *Yearning for Yesterday*, Free Press, New York 1979; Susan Stewart, *On Longing: Narrative of the Miniature, the Gigantic, the Souvenir, the Collection*, John Hopkins University Press, Baltimore and London 1984

9 Arnold Lewis, 'Phantom Ethnicity: Oriental Jews', in: Alex Weingrod (ed.), *Studies in Israeli Ethnicity – After the Ingathering*, Gordon & Breach, New York 1985, pp. 133-157

10 **יאיר אורון, זהות יהודית-ישראלית: מחקר על יחסם של פרחי הוראה מכל זרמי החינוך ליהדות בת־זמננו ולציונות**, ספרית הפועלים, תל אביב **1993**.

11 Robert Hewison, *The Heritage Industry: Britain in a Climate of Decline*, Methuen, London 1987; Bob West, 'The Making of the English Working Past: A Critical View of the Ironbridge Gorge Museum', in: Robert Lumley (ed.), *The Museum Time Machine*, Routledge, London & New York 1988, pp. 39-62; Bella Dicks, 'The Life and Times of Community – Spectacle of Collective Identity at the Rhondha Heritage Park', *Time & Society*, 6 (1997), pp. 546-555; Tamar Katriel, *Performing the Past: A Study of Israeli Settlement Museums*, Lawrence Erlbaum Associates, Publishers, New Jersey 1997

והאחרת - אידאולוגיה אדוקה של שלילת הגלות בארץ, אם כרעיון ואם כמעשה, באופן סובייקטיבי או אובייקטיבי.[12] ברי שהרעיון נבט בתקופה שהמונח 'שלילת הגלות' גילם את תמציתו של הזרם המרכזי באידאולוגיה הציונית.

רוב המוזאונים ההיסטוריים, ומוזאונים אחרים שיש להם נגיעה לאירועים היסטוריים כאלה ואחרים, מוקמים לזכר עולם שהיה ושאיננו עוד. מיזם בית התפוצות נולד במידה רבה מתוך אי־ודאות בנוגע לעתיד, המאפיינת 'מחוזות זיכרון',[13] ובכך ביקש להיות פורץ דרך ומחדש לזמנו. מתוך כוונה זו ביקשו הוגי הרעיון גם להציג את העולם היהודי שחרב ואת העבר שנמוג כגלעד לגולה, וגם להנכיח חיים קיימים והמשכיות בתפוצה. הגולה שהיתה בעבר והתפוצה שבהווה נתבקשו לדור בכפיפה אחת, זו לצד זו.

מוזאונים שיש להם נגיעה להיסטוריה נעים, כמחוזות זיכרון אחרים, בין עבר להווה ונעשים זירה דינמית של כוחות, אינטרסים ומאוויים עוד משלבי היזמה והתכנון הראשונים. מאזן הכוחות נע בדיאלקטיקה שבין פואטיקה לפוליטיקה של זיכרון.[14]

בית התפוצות, שנפתח לקהל במאי 1978, 20 שנה בערך לאחר שהפציע הרעיון, הוא לדעתי דוגמה מובהקת למיזם תרבותי שיש לראות בו מיקרוקוסמוס של יחסי ישראל והתפוצות ובבואה של המתח הטבוע ביחסים שבין גולה לתפוצה. אני מסכימה לטענתו של גדעון שמעוני בדבר משמעותו ופרשנותו הגמישה של המונח 'שלילת הגלות' במשך השנים,[15] ומציעה לראות בגלגוליו של פרויקט בית התפוצות את אחד הביטויים התרבותיים של שיח זה.

במאמר זה אבקש לעקוב אחר קורותיו של בית התפוצות ולהראות כיצד הוא נעשה זירת התנצחות אידאולוגית שנסבה על המתח שבין גולה לתפוצה. בראש ובראשונה יש להבין באיזה אופן הועתקה והועברה היזמה להקים את בית התפוצות, יזמה שהעלו וקידמו גורמים בתפוצה, לידיהן המנכסות של קבוצת ישראלים. מתוך הבנה זו אעמוד על התהליך שחולל את השינוי במהותו של רעיון ההקמה ושהביא לידי גיבוש תצוגת הקבע; תצוגה שמאפייניה כשל בית גולה, ולא כשל בית תפוצות.

12 יוסף גורני, **החיפוש אחר הזהות הלאומית: מקומה של מדינת ישראל במחשבה היהודית הציבורית בשנים 1945-1987**, ספרית אפקים, עם עובד, תל אביב 1990; אמנון רז־קרקוצקין, 'גלות בתוך ריבונות: לביקורת "שלילת הגלות" בתרבות הישראלית', **תיאוריה וביקורת**, 4 (1993), עמ' 23-55; יוסף גורני, 'בין שלילת הגלות להשלמה עמה', **זמנים - רבעון להיסטוריה**, 58 (1997), עמ' 102-107; גדעון שמעוני, 'בחינה מחדש של "שלילת הגלות" כרעיון וכמעשה', בתוך: אניטה שפירא, יהודה ריינהרץ ויעקב הריס (עורכים), **עידן הציונות**, מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל בשיתוף המרכז למדעי היהדות באוניברסיטת הרווארד והמכון לחקר הציונות וישראל באוניברסיטת ברנדיס, ירושלים 2000, עמ' 45-63; אניטה שפירא, 'לאן הלכה שלילת הגלות?', **אלפיים - כתב עת בינתחומי לעיון, הגות, וספרות**, 25 (2003), עמ' 9-54.

13 פייר נורה, 'בין הזיכרון להיסטוריה: על הבעיה של המקום', **זמנים - רבעון להיסטוריה**, 45 (1993), עמ' 1-9.

14 Robin Wagner-Pacifici and Barry Schwartz, 'The Vietnam Veterans Memorial: Commemorating a Difficult Past', *American Journal of Sociology*, 97, 2 (1991), pp. 376-420; Edward Linental, *The Struggle to Create America's Holocaust Museum*, Viking, Penguin Books, New York 1995

15 שמעוני (לעיל הערה 12).

תצוגת הקבע בבית התפוצות - לב המיתוס הציוני

בית התפוצות הוא מוסד תרבות מרכזי בחשיבותו הנמצא בקמפוס אוניברסיטת תל אביב, במבנה בטון רחב מידות, צמוד למכון לחקר התפוצות. מאז נפתח ב־1978 הוא פועל כמוזאון, ובו תצוגת קבע ותערוכות מתחלפות. תצוגת הקבע עומדת על כנה בלא שינוי למן היום שהוקמה, ואילו תערוכות נושא ותערוכות שיוחדו לקהילות יהודיות שונות הוצגו זמנית בשפע, כל השנים.

תצוגת הקבע, המוצגת בשלוש קומות בלי פתחים וחלונות למעט באכסדרה, היא עיקר חלל התצוגה: ניצבת בלב הבית ומשמשת סיפר (נרטיב) מיתי־היסטורי. התצוגה מעוצבת כסיפר־על שגיבש וכתב אבא קובנר, והיא מאורגנת על קירות חללי התצוגה על פי שבע תֵמות: משפחה, קהילה, זכור, אמונה, יצירה, קיום ושִיבה. האפוס היהודי מתואר בסיפור על משפחה שהולך ומתרחב עד לסיפר לאומי המאגד ומַבנה 'קהילה יהודית מדומיינת'.[16]

סיפור מסגרת זה רוקם ומציג את העובדות ההיסטוריות במארג עלילתי המשלב בין מוצגים והיצגים משוחזרים ומומצאים, ללא חפצים אותנטיים, ובין אמצעי המחשה נוספים: תאורה, מוזיקה, קולות, אפקטים דרמטיים ועוד, שתקצר היריעה מלתאר.

התצוגה מספרת סיפור על גלות ושיבה כמו מיתוס היסוד המכונן בחברה הישראלית. סיפור התצוגה מתחיל בחורבן בית שני ומסתיים בשיבה, וכפי שמוצג בלוח האוריינטציה הפותח את שער הקיום, מדובר בסיפור מעגלי - תחילתו ביציאה מארץ ישראל, המשכו בגלות וסופו בשיבה למדינת ישראל.

רצף התצוגה נמשך עד תקופת האמנציפציה. התצוגה פוסחת על העולם היהודי בעידן המודרני, והגולה מוצגת כתקופה שחלפה ותמה. התפוצה היהודית של המאה ה־20, המתקיימת לצד מדינת ישראל, כמעט איננה מוזכרת למעט אזכורים אחדים שאינם ברצף הנרטיבי.

בשער הקיום מוצגים 13 מקומות המכונים 'תחנות', ובהן אלכסנדרייה, בבל, ביזנטיון, ספרד, אשכנז, האימפריה העות'מאנית ופולין-ליטא. כל תחנה מוצגת בתקופה שאינה עולה על כמה מאות שנים. בכל התחנות נראה שהקהילות בתחילת התקופה נתונות במצב של השתלבות ופריחה תרבותית, ובסיומה - במצב של משבר, קטיעה ואף חידלון של החיים היהודיים.

סיפור התצוגה הוא סיפור מהותני 'שהאירוע האחרון בו [שיבה] הוא האירוע החשוב והמודגש וכל השאר מוליכים אליו'.[17] הסיפר מבוסס על 'חזון הגאולה הציונית', והוא מובנה ברוח התפיסות שטופחו ומוסדו בארץ, כמו 'מגולה לגאולה' ו'מחורבן לגאולה'. סיפר־העל בתצוגת הקבע בבית התפוצות הוא אפוא שעתוקו המוזאלי של לב המיתוס הציוני המכונן. אבקש להתחקות כאן אחר תהליך הקמתו הדרמטי של בית התפוצות, שנמשך משלהי שנות החמישים עד פתיחתו. הניתוח ייעשה אגב מעקב אחר הכוחות המרכזיים שפעלו בזירה, האינטרסים שלהם, יחסי הגומלין ביניהם, התהפוכות וההכרעות שהתקבלו לאורך תקופה זו.

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

17 אלעזר וינרב, **חשיבה היסטורית: פרקים בפילוסופיה של ההיסטוריה**, האוניברסיטה הפתוחה, תל אביב 1987, עמ' 403.



שער טיטוס, רומא, איטליה, נבנה בשנת 81 לספירה. תבליט עם כלי המקדש נישאים בתהלוכת הניצחון שנערכה לציון כיבוש יהודה וחורבן ירושלים. דגם מוגדל של התבליט.
בית התפוצות, תצוגת הקבע



מנורת שבעת הקנים על רקע מפת המקומות הקדושים בארץ ישראל, וירושלים במרכזם.
בית התפוצות, תצוגת הקבע

בעקבות ההבנות העולות מניתוח מעמיק של החומר, אני מוצאת לנכון לחלק תקופה ממושכת זו לשלושה פרקי זמן, על פי החלוקה שלהלן.

- **הפצעת הרעיון והנכחת התפוצה 1969-1959**
- **מהנכחת התפוצה להרחקתה 1974-1970**
- **מהרחקת התפוצה להדרתה 1978-1974**

כל תת־פרק יוקדם בתיאור קצר של אירועים והתרחשויות שעמדו ברקע התקופה שתידון.

הפצעת הרעיון והנכחת התפוצה

1969-1959

התקופה שתידון בתת־פרק זה עומדת בסימן שני אירועים עיקריים ובעלי משמעות למערכת יחסי ישראל-תפוצות באותם ימים, ומן הראוי שאציינם תחילה. האחד הוא הסכם ההבנות שנחתם בין נשיא הוועד היהודי-אמריקני לדוד בן־גוריון;[18] והאחר, העימות הנוקב שהתנהל בין ד"ר נחום גולדמן לבן־גוריון בנושא היחס לגולה.[19]

18 הסכם ההבנות נחתם באוגוסט 1950 בין בלאושטיין, נשיא הוועד היהודי־אמריקני אז, ובין בן־גוריון. ההסכם ביטא הכרה חד־משמעית בקהילה היהודית בארצות הברית כ'אחות גדולה' ולא כגולה, והצהרת ויתור מצד ישראל על שכנוע יהודי אמריקה הצעירים לעלות ארצה. הבנות אלה חויבו מחדש בשנות השישים ובּ־1970 על ידי ראשי הממשלה אז. ראו: יוסי ביילין, **מותו של הדוד מאמריקה: יהודים במאה ה־21**, ידיעות אחרונות, תל אביב 1999, עמ' 127-129.

19 העימות הקשה שניטש בין בן־גוריון ובין ד"ר נחום גולדמן בכינוס הציוני העולמי שנערך בירושלים ב־1957 נסב על מהותה של הגולה. גולדמן טען כי הגלות היא גורל היסטורי, אמנם בלתי רצוי אך בעל ערך. בן־גוריון תקף אותו קשות וביטא בדבריו הקיצוניים את 'תמציתה של שלילת הגלות הציונית

במחצית השנייה של שנות החמישים ביקשו בחוגים הקרובים לד"ר נחום גולדמן, אז נשיאו הנבחר של הקונגרס היהודי העולמי,[20] להקים בישראל בית לקונגרס. לשם כך נרכשו כמה דונמים באזור מנשייה שבין תל אביב ליפו.[21] לרעיון זה נוספה עוד מטרה, להקים בישראל בית שייקרא על שם ד"ר נחום גולדמן וינציח את פעלו האדיר בעולם היהודי. שמו של גולדמן נקשר באותה עת בהסכם השילומים עם גרמניה, שלהשגתו 'ניהל מערכת חובקת עולם של פעולות וקשרים'.[22] גולדמן היה בלי ספק 'יהודי קוסמופוליט', 'איש העולם' כפי שכינה אותו בנו.[23]

מטרה זו הלכה ותפסה מקום נרחב בקרב תומכיו ומקורביו של גולדמן, ואפשר לראות בה לדברי דינה פורת ביטוי של תמיכה שנתיים לאחר העימות בינו לבן־גוריון. בכך מתחזקת הקביעה הזאת: 'הדברים הגיעו מבושלים לקונגרס, וכבר היתה פעילות מוקדמת'.[24]

על בסיס זה, בישיבת המליאה הרביעית של הקונגרס היהודי העולמי שנתכנסה באוגוסט 1959 בסטוקהולם, נתקבלה החלטה חד־משמעית להקים מוסד שייקרא על שמו של ד"ר גולדמן וינציח את פעלו למען העם היהודי. ההחלטה נחתמה בזה הלשון:

In recognition of the distinguished life-long leadership of Dr. Nahum Goldmann, president of the World Jewish Congress in contemporary Jewish life and in particular appreciation of his statesmanlike contribution to the unity of world Jewry, the preservation of its cultural heritage, the protection of its rights and the strengthening of its links with Zion and Israel,

The Fourth Plenary Assembly of the World Jewish Congress resolves that an institution bearing his name be established in Israel serve as a living expression of the cultural and spiritual bonds which link the Jewish communities in the Diaspora to Israel

ניסוח ההחלטה מבהיר חד־משמעית את הכוונה להקים מוסד הוקרה והנצחה לד"ר גולדמן. לאור החלטה זו החל גולדמן בעצמו, בסיוע דמויות מרכזיות בארץ,[25] לפעול לקידום הרעיון בשלושה ערוצים בו בזמן - חיפוש מקום לבית, רישום פורמלי וגיוס כספים.

הרדיקלית'. ראו: גורני, **החיפוש אחר הזהות הלאומית**, עמ' 105.

20 גולדמן נודע כרוח החיה בהקמתו של הקונגרס היהודי העולמי. עוד ב־1936, כשהוקם, הוא מונה ליושב ראש הוועד המנהל, ובשנת 1949 - לנשיא בפועל. משנת 1953 פעל כנשיאו הנבחר של הקונגרס.

21 סכום מכובד של כ־90,000 ל"י ניתן כהלוואה מיוס'לה רוזנזפט, אחד מידידיו הקרובים של גולדמן. רוזנזפט, ניצול מחנה ברגן בלזן, חי בארצות הברית.

22 תום שגב, **המיליון השביעי: הישראלים והשואה**, כתר, ירושלים 1991, עמ' 213.

23 גווידו גולדמן, ריאיון, ניו יורק, **17.6.1998**.

24 Dina Porat, 'Nahum Goldmann and the Establishment of the Diaspora Museum', in: Mark A. Raider (ed.), *Nahum Goldmann – Statesman Without a State*, Suny Press, New York 2009, pp. 255-271; ישעיהו ויינברג, ריאיון, **24.3.1985**, ארכיון בית התפוצות.

25 ידידו הקרוב יונה אטינגר, שהיה ממקימי אוניברסיטת תל אביב, וד"ר מיכאל לנדאו, מנהל מפעל הפיס, אשר מילא תפקיד בסניף הישראלי של הקונגרס היהודי העולמי.

מקום לבית

בנובמבר 1959 החלו המגעים הראשונים בין גולדמן למרדכי נמיר, ראש עיריית תל אביב אז, שהיה עתיד למלא תפקיד מרכזי בהקמת אוניברסיטת תל אביב. בשל תמיכתו של נמיר במיזם, שעשוי להיות אבן שואבת תרבותית בעירו, ובשל ויתורו הברור של גולדמן על ירושלים, הכריע גולדמן כי הבחירה תיפול על תל אביב. החלטתו של גולדמן חוזקה בהבטחותיו של נמיר 'לקבל בחכירה מאת עירית תל אביב שטח בן 22 דונם בערך, הנמצא מעבר לירקון', המקום שעתיד לקום בו קמפוס אוניברסיטת תל אביב. הבטחות אלה סוכמו סופית עם רישומו של בית התפוצות כחברה בע"מ, בשנת 1961.[26]

שטחי האדמה שנרכשו מראש בשנות החמישים במנשייה[27] נמכרו שנתיים לאחר רישום בית התפוצות. הרווח הנאה ממכירתם נועד לממן את עלות ההקמה של הבית שיועד להיבנות בשטח קמפוס האוניברסיטה.

בשלב זה הוצא מכרז על הקמת הבניין, ובאותה שנה הוגשו הצעות שונות. את ההצעות בחן צוות שופטים חיצוני מארצות הברית, ובראשו האדריכל הנודע מיס ואן דה־רוהה. עם ההחלטה על האדריכלים הזוכים, בשנת 1965,[28] נתגבשה תכנית ובכללה שני מבנים סמוכים - בית התפוצות והמכון לחקר התפוצות כיחידה ארכיטקטונית אחת.

כצפוי, ההחלטה להקים את בית התפוצות בקמפוס אוניברסיטת תל אביב עירבה את גורמי האוניברסיטה במיזם, והוקמה מועצה מטעמה שתטפל הן בכספים הן ברעיון. הרקטור דאז בן ציון כץ, והנשיא הראשון ג'ורג' וייז במיוחד, שמחו על כל יזמת בנייה בשטח הקמפוס, ולשם כך

> סגרו הסכמים הן עם העירייה והן עם הסוכנות על השתתפות במימון. בו זמנית, סוכמו סיכומים והתקבלו החלטות [בין נחום גולדמן לפנחס ספיר] על שימוש בחלק מכספי השילומים ועל שימוש בכספי ההלוואות האמריקאיות שהפכו במהלך השנים לכספים שלא הוחזרו והומרו למענקים.[29]

הבנייה בפועל בשטח האוניברסיטה החלה לאחר מלחמת ששת הימים, באוקטובר 1967. האגף הראשון של המבנה הושלם בתוך שנתיים ונפתח בו המכון לחקר התפוצות. חלקו השני של המבנה יתמלא בתוכן בתקופה הבאה ויהיה בית התפוצות רק עשור מאוחר יותר.

רישום וניסוח מטרות

בנובמבר 1961 נחתם בתל אביב תזכיר 'התאגדות בית התפוצות בע"מ'. התזכיר עסק בסוגיות ארגוניות וכלכליות, ובייחוד הגדיר את טווח הסמכויות והמטרות הרחבות שיש לייעד לבית התפוצות בעתיד. במסמך יסוד זה הועלו על הכתב לראשונה המטרות והיעדים

26 תזכיר התאגדות בית התפוצות בע"מ (להלן: תזכיר ההתאגדות), 14.11.1961.

27 ראו לעיל הערה 21.

28 שני אדריכלים ישראלים זכו בפרויקט: יצחק ישר, שכבר היה אדריכל בעל ניסיון, ואלי גבירצמן, אדריכל צעיר.

29 פרופ' שלמה סימונסון, ריאיון, תל אביב, 18.11.1993.

לעתיד של בית התפוצות:

> להקים בישראל מרכז עולמי למחקר, לידע ולתיעוד של יהדות בת זמננו שייקרא בית התפוצות על שם נחום גולדמן, שישמש להעמקת ידיעותיהם של תושבי מדינת ישראל ויהודי התפוצות על קהילות ישראל ברחבי תבל, ולימוד הדרמה האנושית הגדולה של פיזור העם היהודי בעבר ובהווה.[30]

בהמשך התזכיר פורטו כ־30 תת־סעיפים במגוון תחומים. יצוינו כאן שלושה שממחישים את הרצון לעסוק בעולם היהודי העכשווי:

> 'להקים יד ליהדות בת־זמננו על קהילותיה השונות'.
> 'להקים, לקיים ולהחזיק ספריות, ארכיונים, מוזאונים ומוצגים שונים, הקשורים ביהדות זמננו'.
> 'ליזום, להחזיק ולקיים תערוכות בקשר ליהדות בת־זמננו'.[31]

במסמך זה הוגדר למעשה התפקיד האידאולוגי, החברתי והתרבותי שתבע לעצמו אז פרויקט בית התפוצות לעתיד. בראש ובראשונה, לפעול כמרכז עולמי למחקר, לאיסוף ידע ולתיעוד של כל קהילות ישראל בתפוצה בת זמננו, לא כ'אנדרטה' לעבר אלא כמיצג של החיים בהווה. הצגת תערוכות אמנם מוזכרת כחלק ממכלול הפעילות התרבותית שעל המוסד לקיים בעתיד, אבל הקמת מוזאון לא הוצגה כמטרה לעצמה.

גיוס כספים

לאחר שאושר המזכר ונחתם, התגייס גולדמן לתרגם את המסמך הרשמי מן הכתב אל המעשה ולנקוט צעדים לאיסוף כספים לקראת הקמת בית התפוצות. מימוש הרעיון והקמתו של מחוז זיכרון השתלבו במגמת ההנצחה הכללית שאפיינה את החברה הישראלית בשנים אלה.[32] ואולם מלבד ההנצחה, גולדמן ושותפיו ביקשו לבסס אמירה ברורה על חיים והמשכיות מן העבר אל ההווה. לפיכך פנה גולדמן בכתב אישית אל ארגון הלנדסמנשפטים בניו יורק,[33] וניסח את בקשתו בזה הלשון

> Every Jewish community will be asked to finance its own pavilion, and at the same time to contribute to the financing of the pavilions for the Jewish communities which have been destroyed… Not to allow the memory and image of these great communities to perish[34]

30 תזכיר ההתאגדות (לעיל הערה 26), עמ' 1.

31 שם, עמ' 2.

32 שגב, **המיליון השביעי**.

33 ארגון הלנדסמנשפטים בארצות הברית כלל כ־3,000 תת־ארגונים קטנים של יוצאי קהילות שונות ועיירות שונות ממזרח אירופה, שנחרבו או חדלו להתקיים. את הארגון ייצג 'ועד הארגונים של המגבית היהודית המאוחדת בניו יורק'.

34 מסמך הפנייה הרשמי באנגלית, ללא ציון שנה. יש מקום להניח שהוא מתחילת שנות השישים, לאחר חתימת תזכיר ההתאגדות.

בהמשך המסמך ציין גולדמן מפורשות כי הייעוד המהותי העיקרי של המיזם, מלבד הנצחת העבר, הוא לייצג את העולם היהודי בהווה ולהציג A current picture of what is happening in every Jewish community.[35]

אנשי הלנדסמנשפטים נענו לבקשה ונכונו לתמוך ברעיון מתוך הזדהות עם ההצעה שלכל קהילה ייוחד חלל להנצחתה תמורת תרומה כספית.[36]

במשך עשור, עד סוף התקופה הראשונה, כונה בית התפוצות בתכתובות ובחומר הפרסומי בשם The House of the World Jewish Communities.

העדפת השם 'בית הקהילות היהודיות בעולם' לא היתה עניין סמנטי בלבד אלא גם ביטוי של הימנעות ברורה ועקיבה מלציין מונחים ערכיים כמו 'תפוצה' או 'גולה'. המונחים 'גולה', 'גלות' או 'תפוצה' לא הוזכרו אף לא באחד מהפרסומים והתכתובות שהופצו, אלא רק במסמך ההתאגדות שהבית נקרא בו רשמית 'חברת בית התפוצות בע"מ'.

הבחירה בשם זה אינה אלא עדות לכוונה שהבית העתידי ינציח קהילות יהודיות מהעבר וגם ינכיח קהילות יהודיות מההווה. על בסיס זה נוסח תפקידו לעתיד של הבית: 'מקום מפגש ליהודי התפוצות המבקרים בישראל, בינם ובין עצמם ובניהם לבין תושבי ישראל'.[37] המוסד יועד לתרום להתקרבות ולהבנה בין בני הדור הצעיר בישראל ליהודי התפוצות, ולפיכך יגשר על הריחוק ביניהם.

שתי תמורות מהותיות ומכריעות היו עם סיומה של התקופה הראשונה. תמורה אחת היתה בהחלטת הנהלת אוניברסיטת תל אביב שלא להמשיך להשתתף במשימת התכנון של האגף המוזאלי,[38] בין השאר בשל שביעות הרצון שהביעו אנשי האוניברסיטה מהקמת המכון לחקר התפוצות.

התמורה השנייה היתה תולדת האירועים שקרו טרום מלחמת ששת הימים. האווירה והרגשת המצור שקדמו למלחמה והתבססות הנרטיב של 'עם לבדד ישכון'[39] מצד אחד והניצחון שסיים אותה מצד אחר, הטביעו את חותמם ביחסי ישראל-תפוצות. אירועים אלה חיזקו את הרגשת האהדה ושותפות הגורל מצד יהדות העולם כלפי מדינת ישראל, וזו נעשתה מרכזית בזהותם ובהווייתם.[40] הרגשות אלה תורגמו למערכת קשרים עם ישראל ולאיסוף כספים למענה.[41]

35 שם, ללא שנה.

36 חלק ניכר מהכספים שנאספו למטרה זו שימשו למימון תצוגת הקבע בבית התפוצות.

37 תזכיר ההתאגדות (לעיל הערה 26), עמ' 2.

38 ישיבת מועצת המנהלים בנוכחות נציגי אוניברסיטת תל אביב, 26.7.1969.

39 נורית גרץ, **שבויה בחלומה**, עם עובד, תל אביב 1988.

40 Arnold M. Eisen, *Galut: Modern Jewish Reflection on Homelessness and Homecoming*, Indiana University Press, Bloomington 1986; גורני, **החיפוש אחר הזהות הלאומית**, עמ' 105; דן הורוביץ ומשה ליסק, **מצוקות באוטופיה: ישראל - חברה בעומס יתר**, עם עובד, תל אביב 1990.

41 ביילין, **מותו של הדוד מאמריקה**, עמ' 131-132.

מהנכחת התפוצה להרחקתה

1974-1970

הרקע לתקופה שתידון להלן הוא השנים שחלפו ממלחמת ששת הימים עד מלחמת יום הכיפורים. שנים אלה נחשבות שנים של צמיחה כלכלית, של התעוררות הרגשות חזקות של שיכרון כוח מניצחון המלחמה והתחזקות הלאומיות הישראלית.[42] על רקע מגמות אלה נאפשר להסביר לדעתי את העתקתו של פרויקט בית התפוצות לידיים ישראליות וריכוזו המוחלט במדינת ישראל, ובד בבד את התלות ואת ההישענות הכלכלית הנמשכת ביהדות התפוצות.

עקב סירובו של ג'ורג' וייז, נשיא אוניברסיטת תל אביב אז, להמשיך למלא את תפקיד יושב ראש ועדת ההקמה של בית התפוצות, הועבר התפקיד לאישיות שמחוץ לאוניברסיטה. הוחלט לבחור את ד"ר מאיר וייסגל, שסיים באותם ימים את כהונתו כנשיא מכון ויצמן. לניהול הפרויקט בפועל ולהאצת תהליך גיבוש התכנית הסופית לבית, גייס ד"ר גולדמן את מר ישעיהו ויינברג, שניהל אז את תאטרון הקאמרי.[43]

בינואר 1971, בישיבה מכרעת של האספה הכללית של בית התפוצות, נקבעה מסגרת ארגונית־ניהולית חדשה והוחלט:

> חברי האסיפה הכללית יתמנו על ידי בעלי תפקידים של מוסדות שיש להניח שיתקיימו הרבה זמן...- עירית תל אביב, הנהלת הסוכנות היהודית, הקונגרס היהודי העולמי, אוניברסיטת תל אביב, וממשלת ישראל תיוצג על ידי שר האוצר.[44]

מהחלטה זו עולה שהגורמים המעורבים קיבלו למעשה מעמד של נציגים שותפים, על בסיס מחויבות ואחריות כספית לכינונו של הפרויקט ולהבטחת קיומו בעתיד. נוכחותם הבולטת של נציגים ישראלים לעומת נציגים מהתפוצות משקפת את יחסי הכוחות בין הגופים המיוצגים באספה הכללית. עובדה זו הביאה בפועל להענקת עצמאות ואוטונומיה הולכת וגדלה לצוות ההקמה הישראלי של הבית, כפי שיתואר להלן.

בהשפעת ישיבה זו ביקש גולדמן להתקדם לעבר הכנת תכנית קונצפטואלית לבית. לפיכך הציע לפנות אל שני ניצולי שואה ידועים העוסקים בכתיבה - אלי ויזל מארצות הברית ואבא קובנר מישראל - בבקשה שיעלו על הכתב הצעה ראשונית. רעיונו של ויזל לא זכה לכל תמיכה ונדחה על הסף.[45] ויינברג העדיף בבירור את רעיונו של קובנר, וכך כתב: 'יש לו קוים משותפים לאלי ויזל, אבל הוא עדיף ומוכשר יותר הן על בסיס עבודתו

42 Erik Cohen, 'The Changing Legitimations of the State of Israel', in: Peter Medding (ed.), *Israel State and Society, 1948-1988*, Oxford University Press, Oxford 1989, pp. 148-165

43 ישעיהו (שייקה) ויינברג נעשה לדמות מרכזית עד פתיחתו של בית התפוצות ב־1978, והיה למנהלו הראשון בשנים 1978-1984.

44 ישעיה (שייקה) ויינברג, ריאיון, וושינגטון הבירה, 11.2.1992.

45 'הרעיון של אלי ויזל נתפש כספרותי מדי, ללא גישה ויזואלית, והתמקד בתיאור עיירת הולדתו, ערב פרוץ המלחמה'. ויינברג, ריאיון (לעיל הערה 44).

במוזיאון בית־מרדכי, והן על פי רעיון ה"שערים" התימאטי'.[46]

בהכרעה זו ניכרת בעיניי לראשונה העדפה ברורה של הצד הישראלי מזה של התפוצות. אלי ויזל ואבא קובנר שניהם ניצולי שואה, ומעלתם כאנשי עט היתה ידועה ומוכחת, ואולם העובדה שאלי ויזל כבר היה אז דמות ידועה ומוכרת בעולם היהודי שמחוץ לישראל לא עמדה לזכותו בהחלטה למנות כותב תכנית לתצוגה. אין ספק, ישראליותו של אבא קובנר גברה.

כעבור חודשיים העלה קובנר את הצעתו הראשונית על הכתב בשמונה עמודים, ובהם הציג את גישתו ואת רעיונותיו הבסיסיים. בדברי ההקדמה תיאר את אופיו ואת תכליתו של הבית במילים האלה:

> בית התפוצות צריך להיות מונומנט היסטורי... אשר יכנס בתוכו את זיכרון גולת ישראל המושמדת, לא כיצד הוא נחרב, אלא להמחיש מה נחרב... הבה נספר בשפה פלאסטית ליהודי הצעיר את סיפורו של בית סבא. סיפור חיים שאינם עוד.[47]

קובנר נדרש בהצעתו בעיקר לעולם היהודי במזרח אירופה שלפני מלחמת העולם השנייה - 'סיפור חיים שאינם עוד'. דגש חזק הוא שם על האסונות, על מרטירולוגיה יהודית ועל חזון שיבת ציון, בהתעלמו מהעולם היהודי שבחלקי העולם האחרים במאה ה־20, ובתוך זה התעלמות מוחלטת מהתפוצה היהודית שלאחר מלחמת העולם השנייה.

את תכניתו של קובנר סקר ישעיהו (שייקה) ויינברג, ראש הפרויקט ויושב ראש צוות ההיגוי, ובחנו שני היסטוריונים מחוץ לישראל - פרופ' סלו ברון ופרופ' סטיבן קאייזר.[48] בדוח שכתב ויינברג צוינו הערות עקרוניות, ובהן 'בעיית מקומה של גולת ארצות הברית ולטינו־אמריקה בעת החדשה ובימינו'.[49]

סלו ברון, שנודע בהתנגדותו לתיאור ההיסטוריה של עם ישראל כמסכת רציפה של קרבנות, ביקר קשות את התכנית וטען נחרצות כי התצוגה נועדה להעביר מסר שחייב להישמע היטב Beyond the tale of suffering and discrimination,[50] ועל בסיס זה עליה לכלול את התקופה המודרנית במדינות אירופה וארצות הברית וכן להציג את תרומתם הגדולה של היהודים בעולם.

פרופ' קאייזר, על אף היותו היסטוריון, התעמק פחות בידע ובתכנים ונפנה לפן המוזאלי ולאופני ההמצגה דווקא. קאייזר הביע בבירור את חששו מהאפשרות שהתצוגה תהיה Jewish Disneyland.[51]

למרות הביקורות המהותיות שנמתחו על תכניתו המוצעת של קובנר, היא נשארה עקרונית במתכונתה המקורית. ההחלטה לאמץ אותה בישיבת מועצת המנהלים, שנכחו בה הן ד"ר גולדמן הן אלי ויזל, אף פילסה את הדרך לצעדים הבאים לקראת הרחקתם של התפוצה ונציגיה מכלל השפעה.

46 ישעיהו ויינברג במכתב אל נחום גולדמן, 28.2.1971, ארכיון בית התפוצות.
47 אבא קובנר, תכנית אפריל 1971, ארכיון בית התפוצות.
48 פרופ' סלו ברון מאוניברסיטת קולומביה, ופרופ' סטיבן קאייזר מאוניברסיטת UCLA.
49 ישעיהו ויינברג, **דו"ח הערכת תוכנית התצוגה**, 22.5.1971, ארכיון בית התפוצות.
50 סלו ברון, **דו"ח הערכת תוכנית התצוגה**, 19.5.1971, ארכיון בית התפוצות.
51 סטיבן קאייזר, **דו"ח הערכת תוכנית התצוגה**, 3.6.1971, ארכיון בית התפוצות.

הצעתו של קובנר היתה בבחינת מתווה בלבד ולא תכנית שלמה ומפורטת, ולפיכך היו ישיבות מועצת המנהלים בשנתיים הבאות[52] למסגרת של שיח ודיון של חברי המועצה בענייני תוכן.

בישיבות שהתקיימו בנובמבר 1971 ובמאי 1972 הועלו כמה וכמה הצעות ונושאים לדיון, כמו 'תפקיד ישראל בחיי יהדות הגולה'; 'געגועים לציון בכל הדורות'; 'תרומת היהודים לתרבות האנושית ולתרבות העולם'; 'המאבק הבלתי פוסק של עם ישראל בגולה על הבטחת קיומו והשאיפה לציון כגורם מרכזי במאבק זה'; ו'הצורך להבליט את מומנט הגבורה בכל הדורות ואת המאבק המתמיד לשיבת ציון'.[53]

רעיונות אלה נדונו ברוח נינוחה, והמשתתפים היו לרוב תמימי דעים בעניינם. ואילו הישיבה השלישית, אשר נמשכה יומיים ביוני 1973 ואשר נכחו בה מלבד נציגי המוסדות הישראליים הקבועים, גם ד"ר נחום גולדמן והרב דוד משה רוזן, רבה של יהדות רומניה[54] - ישיבה זו היתה המסעירה והדרמטית מכולן. היא המחישה לראשונה כי המועצה אינה אלא זירת מתח וניגודים מהותיים בין נציגי התפוצה היחידים ובין הרוב המקומי הישראלי.

בחינה מעמיקה של פרוטוקול הישיבה חושפת בבירור את רצונן של שתי הקבוצות (הישראלים ונציגי התפוצה) להטביע חותם בתכנים שייכללו בתכנית וגם, ובעיקר, להכריע בסוגיה האידאולוגית - גולה כנגד תפוצה. הכרעה זו משקפת את שאלת המהות הפנימית של המיזם העתידי - האם בית התפוצות נועד להנכיח את התפוצה היהודית הגדולה והמגוונת המתקיימת לצד קיומה של מדינת ישראל, או שמא נועד להיות מצבה לגלות שתמה?

חשוב לציין כי שאלה עקרונית זו, שניצבה בלב הישיבה הנדונה, קשורה בבירור למתיחות רעיונית רחבה עוד יותר ששררה באותה תקופה סביב שתי תפיסות מרכזיות ומנוגדות זו לזו בעניין יחסי הכוחות שבין ישראל לתפוצה. מתוך תפיסות מתחרות אלה עלתה השאלה אם מדינת ישראל נתפסת כמרכז, והתפוצה - כפריפריה, ואולי בפועל מתקיימים שני מרכזים מקבילים.[55] ארנולד אייזן (Eisen) ניסח שאלה זו ניסוח חד וברור: Is Israel home? Is America exile?.[56]

הלך הדברים בישיבה חשף כאמור את הפער שבין שתי העמדות האידאולוגיות במועצת המנהלים - בין הרוב הישראלי הדומיננטי ובין נציגי התפוצות שכוחם לא עמד להם. הנציגים הישראלים תיארו את הגולה כנחלת העבר וביקשו למעשה להנציחה כגלעד בתצוגה העתידית. התעלמותם המוחלטת מהתפוצה הגדולה על קהילותיה עוררה את זעמם של שני נציגי התפוצה

52 סדרת ישיבות מהתאריכים: 3.11.1971, 17.5.1972, 25-26.6.1973.

53 דוברים מרכזיים בישיבות אלה היו ד"ר נחום גולדמן, אריה דולצ'ין, נציג הסוכנות היהודית, ויהושע רבינוביץ, ראש עיריית תל אביב-יפו.

54 הרב רוזן נודע כרבה של יהדות רומניה בשנים 1960-1980. הוא פעל גם כיושב ראש הפדרציה של הקהילות היהודיות וקיים קשרים אינטנסיביים עם השלטון ברומניה ועם גולדה מאיר ועם הדרג הבכיר בממשלתה. הוא זכה לכיבודים ולאתננים כאן בארץ, ובתוך כך שימש בין השאר חבר מועצת המנהלים של בית התפוצות.

55 Baruch Kimmerling (ed.), 'Between "Alexandria-On-The Hudson" and Zion', *The Israeli State and Society: Boundaries and Frontiers*, State University of New York Press, New York 1989, pp. 237-264

56 Eisen, *Galut: Modern Jewish Reflection on Homelessness and Homecoming*, p. 121

היחידים שנכחו בישיבה, והשניים ניסו להביע את מורת רוחם. גולדמן ביקש את זכות הדיבור והיה הראשון להגיב: 'לא יתכן שבית התפוצות יתייחס רק לעבר... הכרחי שהתצוגה תכלול מחלקה, אולי שער, אולי מבוא או שמא אפילוג על הגולה של היום'.[57]

הרב רוזן, שדרש לחזק את דבריו של גולדמן, נגע בלב לבה של המחלוקת האידאולוגית. מתוך עמדה זו ביקש להבהיר את תמונת המציאות ולהעמיד דברים על ממשותם: 'יש לזכור כי הגולה קיימת ומיליונים של יהודים חיים בה'. בהמשך הישיבה אף ביטא את דאגתו מהלך המחשבה ומרוח הדברים שנשמעו מפי רוב הנציגים הישראלים וקבע: 'חש אני שהתצוגה תהווה מעין מצבה של הגולה'.[58]

שייקה ויינברג, אשר ניצח על הישיבה כיושב ראש הפרויקט, היה ער למרחק ולקיטוב העמוק שבין העמדה הישראלית לעמדת אנשי התפוצות. בבקשו לרכך ולמתן את האווירה הסוערת ושופעת הרגשות, בחר לנסח את הדברים באופן הזה: 'שאלת חיי הגולה בתקופתנו נדונה בצוות התכנון וייתכן שטרם מצאה את הפתרון המלא'.[59] כך ניסה לחמוק מהתמודדות עם לב לבה של המחלוקת. התבטאותו הזהירה בציינו: 'ייתכן שטרם מצאה את הפתרון המלא' השאירה כביכול צוהר לשיח אפשרי בנושא בעתיד. ואולם המשכו של התהליך בתקופה הקרובה, כפי שיתואר בהמשך הדברים, יגלה בבירור שלא היה כאן יותר ממס שפתיים.

פרופ' שלמה סימונסון, אשר נכח בישיבה כנציג האוניברסיטה וכראש המכון לחקר התפוצות, החריש עד אז, ובישיבה הזאת הוא היה הישראלי היחיד, אולי בשל היותו איש אקדמיה, שהעז לדבר על הפער היסודי בין שתי הגישות שנחשפו בישיבה. סימונסון קיבל עליו את הדבר שממנו חמקו שאר הנוכחים בישיבה, להעמיד בגלוי ובבירור את הסוגיה האידאולוגית, היסודית ביותר, וכך אמר: 'בהחלט רלוונטית השאלה אם התצוגה צריכה להיות מצבה לגלות או תיאור של הגלות כדבר הראוי להערצה'.[60]

סימונסון הוסיף וקשר את הפן האידאולוגי בהיבט החזותי, והבהיר בתמצית את תהליך התכנון המתבקש בסוג פרויקט כזה: 'צריך לגבש אידאולוגיה ברורה לתצוגה ולרתום את האמצעים לביטוי המלא של הקו האידאולוגי הנבחר'.[61]

הישיבה הסתיימה בהתעלמות מוחלטת מהצורך להכריע בעניין הדילמה היסודית, וכן מדברי הטעם החשובים של סימונסון, ולא נקבע דיון נוסף בנושא. אף על פי כן, הישיבה נחתמה בהחלטה פה אחד, לדבוק בתכנית התמטית של אבא קובנר, ומועצת המנהלים מינתה אותו רשמית ל'עורך התצוגה'. קובנר התבקש לשמוע את חוות דעתם של היסטוריונים נוספים, ועם זאת הוגדר 'בעל ההחלטה הסופית'.

בסיום הישיבה לא הביע גולדמן מפורשות את תחושת התבוסה שנחל, ורק ביטא את אי־הנעימות שהרגיש כלפי אנשי התפוצות, ובייחוד כלפי ארגוני הלנדסמנשפטים בארצות הברית, שהצליח לגייסם להרים תרומות מכובדות ביותר. הוא שב והבהיר את הפער שנפער

57 התרגום במקור בפרוטוקול.
58 התרגום במקור בפרוטוקול.
59 פרוטוקול ישיבת מועצת המנהלים, 25.6.1973, ארכיון בית התפוצות.
60 שם.
61 שם.

בין הכוונות ובין ההצהרות המפורשות שניתנו בתקופה הראשונה וכן את המחויבות שבית התפוצות יהיה 'בית הקהילות היהודיות בעולם' וככזה יציג גם את התפוצות שבהווה. לשמע הקולות הרמים של הישראלים במועצת המנהלים, אשר תבעו כאמור כי בית התפוצות העתידי יציג בעיקר את העבר ולמעשה ייסוג לעולם שגווע, הרגיש גולדמן מחויבות להסביר לאנשי הלנדסמנשפטים כי נעשו שינויים ברעיון הראשוני של הפרויקט. הוא קיבל עליו להציג בפניהם את המצב החדש במילים אלה: 'בית התפוצות לא ייבנה לפי העיקרון של קהילה קהילה וביתנה וכי הנצחת הקהילות הבודדות תמצא את מקומה הראוי בארכיב ולא בתצוגה'.[62]

גולדמן היה הכוח היוזם והמניע בתקופה הראשונה ואף השנייה, בזכות השפעתו וקשריו בעולם היהודי שמחוץ לישראל, ואולם הופעתו כמיעוט חסר כוח והשפעה על מהלך הישיבה השלישית והמכרעת ביוני 1973, למרות טיעוניו החזקים, העמידה אותו בשוליים. עובדה זו בישרה למעשה את היחלשות מעמדו במיזם ובקביעת התכנים והדגשים. מעמדו ייחלש עוד עם מעבר כובד הפרויקט לזירה הישראלית בתקופה הבאה, השלישית.

בסיומה של התקופה השנייה היה נתון בניין בית התפוצות בשלבי הבנייה הסופיים. העלות הכוללת עד מועד זה הסתכמה ב־14.5 מיליון ל"י. עקב חריגות עצומות מהתקציב שהוגדר מראש ובשל קשיים כספיים נוספים ביקשו אנשי מועצת המנהלים מגולדמן שיפנה שוב אל הלנדסמנשפטים בבקשת מגבית מיוחדת למימון התצוגה עצמה.

מהרחקת התפוצה להדרתה

1978-1974

הרקע לתקופה שתידון להלן הוא השנים שלאחר מלחמת יום הכיפורים עד פתיחת בית התפוצות ב־1978. שנים אלה עומדות בסימן הטראומה והמשבר שפקדו את החברה הישראלית בעקבות המלחמה שניחתה בהפתעה וערערה את ביטחון קיומה של ישראל. המהפך שהעלה את הליכוד לשלטון ב־1977 היה שנה קודם שנפתח בית התפוצות, ועל כן לא היה בו כדי להשפיע בשלב המאוחר, הנדון כאן, על מהותו של הבית.

שנת 1974 החלה בחששות כבדים מצד גולדמן למימושו הסופי של הפרויקט בגלל הקשיים הכספיים. בישיבת מועצת המנהלים בחודש פברואר הביע גולדמן חד־משמעית את דאגתו העמוקה ואת האחריות המתחייבת והמצופה ממנו כלפי ארגוני הלנדסמנשפטים, שמהם גייס כאמור תרומות אדירות לפרויקט: 'אם לא יוקם הבית ולא יושלם, יהיה זה "סקנדל ציבורי" וצריך יהיה להחזיר מיליונים ללנדסמנשפטים'.[63] קובנר, שנכח בישיבה זו, אשר בה נחשף לראשונה החשש הגדול מאי־היכולת להקים את מיזם בית התפוצות, לא ביטא כל דאגה ומחויבות לדבריו של גולדמן. חד־צדדית ובחוסר הבנה נזעק קובנר: 'לא הכסף הוא השיקול, צריך את הטוב ביותר... בית התפוצות הוא מפעל לדורות'.[64]

על רקע אי־הבהירות הכספית בנוגע למימושו של פרויקט בית התפוצות הודיע פרופ' שלמה

62 שם.

63 ישיבת מועצת המנהלים, 23.2.1974, ארכיון בית התפוצות.

64 שם.

סימונסון, שאך מונה לרקטור אוניברסיטת תל אביב, כי בשל החלטת הוועד המנהל של המוסד 'אין האוניברסיטה רואה עצמה אחראית על בית התפוצות על אף מיקומו'. הוא דרש מגולדמן ומהנהלת בית התפוצות לתת תצהירים והסברים על כספים שניתנו לפרויקט.[65]

בשל נסיגתה של אוניברסיטת תל אביב ממעורבות במיזם העתידי היה צוות ההקמה של הבית לעצמאי, אוטונומי ומשוחרר מעינה הבוחנת של הנהלת האוניברסיטה. בכך הושלם למעשה תהליך ההתרחקות המכוונת מגורמי התפוצה, שהיו בתקופות הקודמות חלק מעורב ומניע בפרויקט. במילים אחרות ייאמר כי מתוך שלא לשמו בא לשמו. מצב עניינים זה העניק לצוות ההקמה הישראלי חופש מוחלט ואִפשר את הפעילות שהתרחשה בארבע השנים הבאות עד פתיחתו של בית התפוצות. בעשייה שהתנהלה כל כולה בארץ פעלו שלושה גורמים בעת ובעונה אחת: צוות היגוי, צוות מחקר ויועצים היסטוריים.[66] חשוב לציין שאנשי התפוצות לא זכו לייצוג כלשהו או לנוכחות אף לא באחד משלושת הצוותים הללו.

כנגד המעורבות הניכרת בנושאי תוכן ובסוגיות אידאולוגיות מכריעות, שאפיינה את דיוני מועצת המנהלים בתקופה השנייה, בשלב הנוכחי בלטו חוסר הבנה או היעדר מוכוונות לעניין המהות והמשמעות המוזאלית של הפרויקט. כשל זה נתן את אותותיו בשיח הפנימי בנושא בקרב חברי מועצת המנהלים, כאשר קשת של תפיסות ומושגים שימשו בערבוביה - מוזאון, תצוגה, תערוכה מתחלפת או קבועה. רעיונות ואפשרויות מוזאליים התערבבו אלה באלה וגלשו זה לתוך זה, וההכרעה בשאלות מה יוקם בעתיד ומה יהיה אופייה של התצוגה עוד לא נעשתה. ההתכתבויות והתפיסות הסותרות שעלו בדיונים חושפות ומשקפות מציאות זו.

פרופ' ברון ופרופ' קאייזר עוד היו ההיסטוריונים המומחים, ועם זאת ממודרים. לא נועצו בהם בשאלה האידאולוגית המכרעת של גולה מול תפוצה אלא בשאלה הנוגעת לחזות התצוגה בלבד. באחת הישיבות שהתקיימו בשנת 1974 עורר פרופ' ברון את סוגיית היקף המיזם ומהותו והעלה את השאלה אם הכנת תערוכה תהיה ראשית התהליך שיוביל למוזאון.

ברון ביטא את העדפתו המלאה למוזאון במובנו הקלסי והזכיר לנוכחים הבטחות קודמות: 'זה למעלה מעשר שנים נאמר שהוא יהיה בית־נכות לאיסופו ולשימורו של כל חומר חשוב הנוגע לתולדות עם ישראל בגולה'.[67] פרופ' קאייזר העדיף מוזאון בלתי קונוונציונלי ודחה את הייעוד של איסוף ושימור. תחת זאת הציע ליצור 'סביבות' תוכן שונות שיוצג בהן ידע מסוים, מהימן ומדויק מבחינה היסטורית. ואילו מאיר וייסגל הביע נמרצות את התנגדותו המהותית לראות במוסד המוקם מוזאון בכל מובן שהוא, וביכר לראותו כ'מוסד בעל ייעוד

65 פרופ' שלמה סימונסון, רקטור אוניברסיטת תל אביב, במסמך מיום 9.5.1974, ארכיון בית התפוצות.

66 בצוות ההיגוי: ישעיהו ויינברג (יושב ראש הצוות), ד"ר ג'פרי ויגודר (עורך אנציקלופדיה **יודאיקה**), פרופ' בצלאל נרקיס (מומחה לאמנות יהודית מהאוניברסיטה העברית בירושלים), קרל כץ וג'יימס גארדנר. חברי צוות ההיגוי הסתייעו במלאכת חברי צוות המחקר והיועצים ההיסטוריים. בצוות המחקר הקבוע: אבא קובנר, ד"ר אלי בן־גל (היסטוריון, חבר קיבוץ ברעם), אידה הוברמן (בוגרת החוג לאמנות), פול קידר (איש צבא לשעבר ולימים קונסול כללי של ישראל בניו יורק) ודב מייזל (עוזרו האישי של קובנר, חבר קיבוץ אלונים). לעתים נוספו עוד אנשים למטרות מסוימות. היועצים לענייני היסטוריה רובם היו מאוניברסיטת תל אביב. 'אלה נבחרו על פי תחום המומחיות שלהם... ומכרו את ידענותם', מתוך ריאיון עם פרופ' יהודה ניני, תל אביב, 27.5.1998.

67 פרוטוקול ישיבת מועצת המנהלים, 9.7.1974, ארכיון בית התפוצות.

חינוכי פעיל'.[68]

הפן המוזאולוגי קיבל כיוון ותנופה ניכרת עם מינויו של קרל כץ[69] לתפקיד יועץ־העל המוזאוני של הפרויקט. המהלכים המוזאליים שנקט כץ, הצעותיו ודרך פעולתו הניעו את הפרויקט ולמעשה עיצבו את צורתה לעתיד של התצוגה. בתקופה הנדונה הוכרעה אפוא שאלת מהותה של התצוגה. קרל כץ המליץ לפנות אל ג'יימס גארדנר,[70] איש מוזאונים בריטי, ולהציע לו את תפקיד מעצב־העל של התצוגה המוזאונית. גארדנר שמח לקבל את התפקיד הנכבד, ועם קורטוב של הומור אנגלי תיאר את הפגישה שסוכם בה עמו הסכם ההעסקה: They were rather shocked of my going off with the Jewish spirit under my arm.[71]

בארבע השנים הבאות נקבעו תוכני התצוגה במפורט על פי מתכונת ה'שערים' התמטית של אבא קובנר. תכנית התצוגה של קובנר היתה מחויבת במהותה בראש ובראשונה לשבע התמות, ולא לטווח זמן היסטורי ברור שעל פיו ייקבעו גבולות הזמן של תצוגת הקבע. במילים אחרות, אילו גובשה מראש מחויבות לטווח זמן מוגדר היתה מתבקשת השאלה מתי התצוגה מתחילה ומתי היא מסתיימת וכן אילו תקופות היסטוריות ייכללו בטווח שנקבע.

היעדר הכרעה מהותית זו קבע למעשה את אופייה המיתי והאנטי־היסטורי של התצוגה.[72] מאפיין יסודי זה אף חיזק את אופיו האידאולוגי של הפרויקט, שהלם בשלמות את הצגת העולם היהודי שהיה בגולה והימנעות שיטתית מהכללת התפוצה שבהווה ברצף התצוגה, כפי שהוחלט סופית בישיבה השלישית שתוארה לעיל.

בשנים אלה קיים צוות המחקר וההיגוי ישיבות תכופות, ומדי פעם בפעם עלו בהן אי־אלו סוגיות אקטואליות ואירועים שהתרחשו בעולם היהודי באותו זמן, מתוך כוונה להציג או להנכיח אותם בתצוגה המתגבשת. הצעות, כמו מתן ביטוי להתעוררות של לאומיות יהודית ומאבק לחופש בקרב יהודי ברית המועצות בשנות השבעים, או הצגת חיי תרבות ויצירה בקהילות יהודיות מרחבי העולם בהווה - כל אלה נדחו בסופו של דבר על הסף באמתלות מאמתלות שונות.

תכנית תצוגת הקבע הסופית והמפורטת חוברה ותורגמה אחד לאחד לאמצעי חזותי. המוצגים עצמם רובם ככולם יוצרו בפועל בסדנאות אמנים ואומנים בניו יורק, בלונדון ובישראל.

בסוף שנת 1976 ציפו הכול שהבית ייפתח כמתוכנן בתוך שנה, אך בין השאר בעיות כספיות חוזרות ונשנות האטו את התקדמות השלבים הסופיים. שנת 1977 קיבלה משמעות מיוחדת בשל העיסוק המתחייב בקביעת מדיניות לפעילויות של בית התפוצות, לכשייפתח. אנשי

68 שם.

69 קרל כץ, יהודי אמריקני, היה ממקימי מוזאון ישראל ולימים מילא תפקיד בכיר במוזאון מטרופוליטן בניו יורק ונעשה יועץ עצמאי.

70 ג'יימס גארדנר היה איש מוזאונים בעל ניסיון מוכח בעיצוב תצוגות ומוזאונים בלתי קונוונציונליים בכמה מקומות בעולם.

71 ג'יימס גארדנר, ריאיון, לונדון, 1.12.1993.

72 'מעולם לא ראינו את תוכנית התצוגה הכוללת', פרופ' יהודה ניני, ריאיון (לעיל הערה 66).

מועצת המנהלים היו עסוקים בניסוח ובכתיבה של מטרות הבית ואופיו ההולמים בעיניהם. מהמסמך הכולל שנכתב אביא כאן רק שתי נקודות רלוונטיות שיש בהן כדי ללמד על עיקר היעדים שהציב לעצמו בית התפוצות:

> בית התפוצות יקנה לעצמו מעמד של מוסד לאומי־תרבותי מן המדרגה הראשונה, שהשפעתו מקרינה גם מעבר למדינת ישראל - אל כל תפוצות הגולה... גיבוש פעילויות חינוכיות וארגון סיורים קבוצתיים מודרכים בתצוגת הקבע לתלמידים כחלק מתכנית הלימודים, מורים ומדריכים, צה"ל וקבוצות תיירים שביקוריהם מאורגנים על ידי מוסדות ציבוריים. כמו כן לגבש סמינרים למנהיגות צעירה מקהילות ישראל בגולה.[73]

דברים אלה מבטאים בבירור את הרצון ואת היומרה של חברי מועצת המנהלים לעשות את בית התפוצות מרכז תרבותי־לאומי מן המעלה הראשונה; מוסד בעל צביון חינוכי המבקש להקרין מאורו 'אל כל תפוצות הגולה מעבר למדינת ישראל'. ההתנסחות במונח 'תפוצות הגולה' בתקופה שנכתבו הדברים מבטאת קיבעון בשימוש במונחים, ואפשר לראות בניסוח הכולל אמירה לא מפורשת שישראל היא המרכז, והתפוצה - פריפריה.

המועד הסופי לפתיחת בית התפוצות נקבע ל־15 במאי 1978, והחודשים שקדמו לו יוחדו לתכנון אירועי חגיגת הפתיחה הרשמית. באירוע הפתיחה החגיגי נכחו ראש הממשלה מנחם בגין, נשיא המדינה אפרים קציר, ד"ר נחום גולדמן, נציגי המוסדות הישראלים המעורבים ונציגים רבים מקהילות מרכזיות בתפוצות.

לסיכום, עיסוק בזיכרון למטרה כלשהי - שימור, הנצחה, גיבוש של סיפר היסטורי או היצג - קשור לְעולם בתהליכים מורכבים של הבניה חברתית, של יצירת תרבות ועיצובה. בתהליך זה ההווה, כמו העבר, הוא מעין חומר נזיל, גמיש ומשתנה, המתפקד כ'משאב סמלי'[74] - שאפשר להתרחק ממנו, להתקרב אליו, להדירו ולמחקו. מעשה זה הוא תמיד מהותני, אידאולוגי ופוליטי, הפועל למען קבוצות מסוימות ונגד אחרות, ובו ניכר מאזן הכוחות ביניהן.

בית התפוצות, אשר נפתח 30 שנה לאחר קום המדינה ו־20 שנה לאחר שהפציע הרעיון להקימו, הוא דוגמה מובהקת למיזם תרבותי שעשה משאלת היחסים בין מדינת ישראל ליהודי התפוצות אתגר. אין ספק, עצם העלאת הרעיון מחוץ לישראל בשנות החמישים והבאתו אל החברה הישראלית היה מהפכני וחתרני לזמנו. העובדה ש־20 שנים חלפו מאז עד פתיחתו של הבית מלמדת על פתיחות־מה ושינוי מגמה. מצד אחר היא משקפת בבירור יחסי כוחות שעם חלוף הזמן נדחקו בהם נציגי התפוצות לעמדה שולית, והרוב הישראלי הכריע בקבלת ההחלטות והוביל את עיצוב אופיו הסופי של הפרויקט.

במאמר זה ביקשתי להראות כיצד ככל שהתקדם תהליך הגשמתו של המיזם, כן הוא הלך והתרחק מהאידאולוגיה ומהמטרות הראשוניות שיועדו לו. הרעיון שצמח ביזמת אנשי התפוצות, ובייחוד מקרב חברי הקונגרס היהודי העולמי, ובמידה רבה בזכות מימונם של ארגוני הלנדסמנשפטים בארצות הברית, התכוון להציג ולהנכיח את החיים ואת הקהילות היהודיות שבתפוצות, ולא לשמש תצוגה וגלעד לעבר שנמוג ונכחד. מטרה זו, שראתה לעצמה קבוצת

73 מסמך תוכנית פעולה - הצעה, 3.7.1977, ארכיון בית התפוצות.

74 Arjun Appadurai, 'The Past as a Scarce Resource', *Man*, 16 (1981), pp. 201-219

יזמים מהתפוצות, ובראשה נחום גולדמן שפעל מתוך מעורבות אישית, כפי שטוענת פורת,[75] הלכה והתפוגגה אחרי התקופה הראשונה, עם עליית כוחם של הגורמים הישראליים בשתי התקופות הבאות.

בתהליך זה צוות ישראלי מקומי ניכס לעצמו את פרויקט בית התפוצות, ומתוך נקודת ראייה ישראלוצנטרית וציונית שמרנית יצר בית גולה, ולא בית תפוצות. לפיכך הטענה המובאת להלן בנוגע לשם המוסד: The term 'Diaspora' was elected over that of 'exiles', because it carries a more positive connotation, one that fitted the museum's goal[76] טענה זו אינה עולה בקנה אחד עם הניתוח המוצע במאמר זה, המתבסס על מחקר קודם.[77] אדרבה, היא מחזקת את העובדה שאין תוכו של בית התפוצות כברו. תצוגת הקבע, ולא השם המתנוסס על קיר הבניין, היא המהות.

התצוגה מספרת סיפור מיתי של יציאה לגלות ושיבה. זהו למעשה סיפר־על המתאר מסע מעגלי, שתחילתו בארץ ישראל וסופו במדינת ישראל. העמדת המסר והאמירה האידאולוגית בדבר סיום הגלות, בהתעלם מהתפוצה הקיימת, אפשרו להתרחק מגישה מוזאולוגית קלסית המבכרת מוצגים אותנטיים לעדות ולהוכחה. לצורך תיאור הסיפר העדיפו לאחוז בתפיסה הפוסט־מודרנית של חיקוי והמצאה,[78] או כפי שתמצת אבא קובנר 'כל השקר הזה, כולו אמת'.[79]

אחרית דבר

ההתעמקות בתהליך ההקמה של בית התפוצות והבנת אופן גיבושה של תצוגת הקבע מעוררות את הצורך בהתייחסות קצרה לניסיונות שהחלו כבר לפני יותר משני עשורים לחולל שינויים בתצוגת הקבע. מגמה זו צמחה בראש ובראשונה מתוך ההבנה כי התיישנותה ואי־התאמתה למציאות ולתפיסות משתנות, מעמידות את תצוגת הקבע כבלתי רלוונטית ואף כדבר שאבד עליו כלח. שתי יזמות שהועלו בשנות התשעים נגנזו ולא יצאו אל הפועל.

בתחילת המאה ה־21 ביקשה אוניברסיטת תל אביב, בראשותו של פרופ' איתמר רבינוביץ, להניע מהלך של שינוי דרמטי ובנייה מחדש של התצוגה. לצורך זה נבחרה קבוצה של אנשי רוח ואקדמיה ובהם כותבת מאמר זה, שתשב על המדוכה ותגבש קונצפציה חדשה ועדכנית לבית. יזמה זו זכתה להבטחות כספיות מגוף כלכלי ישראלי ומגורמים בתפוצה, כנגד ההבטחה שייערכו שינויים ארגוניים מהותיים בתוך המוסד. ואולם המשבר הכלכלי שפקד את האוניברסיטה זמן קצר אחר כך וחוסר שיתוף פעולה מצד אנשי בית התפוצות סתמו את הגולל גם על יזמה זו. ב־2007 עלה מחדש הרעיון לחולל שינוי יסודי בבית התפוצות, עם כניסתו של המיליארדר הישראלי־רוסי ליאוניד נבזלין, שנעשה לתורם העיקרי באמצעות קרן נדב שייסד. הקרן תומכת

75 Dina Porat (note 24 above), p. 257

76 Ibid.

77 שנהב־קלר (לעיל הערה 7).

78 שנהב (לעיל הערה 4).

79 אבא קובנר, 'המסר החינוכי של בית התפוצות', שיחה במפגש מדריכים, מאי 1985, ארכיון בית התפוצות.

בפעילותו השוטפת של הבית ובזכותה התאפשרו שינויים חזותיים בקומת הכניסה של הבניין ובחללי התצוגות המתחלפות. תכנית חדשה גובשה לתצוגה, על בסיס תכנית קודמת, ובה 'לא רק היסטוריה, אלא גם מה שקורה עכשיו', מתוך כוונה לתקן את המעוות ולהכליל את מה שהושאר 'מחוץ לגדר שנים ארוכות'.[80] לצורך מימוש המיזם מבחינת העיצוב נבחר מעצב אמריקני בעל ניסיון מוכח. בתקופה האחרונה הוקפאו הפעולות שנועדו להניע את התכנית ולהוציאה מן הכוח אל הפועל בשל קשיים כספיים. לעת עתה נראה כי עתידו של בית התפוצות לוט בערפל. אולי בסופו של דבר תיוותר תצוגת הקבע מ־1978 כמצבה לפרויקט המוזאוני המחודש, שלא יוקם.

80 נועם דביר, 'בית התפוצות, בקרוב האפליקציה', **הארץ**, 19.1.2012.

הדיאלקטיקה של הדמוניזציה בשיח הזהות הישראלי

אלון גן

י"ח טביוב: 'להפוך משורש את מנהגי הגלות שבהם נושן עמנו במשך אלפים שנה! הגלות, הגיטה, למדו את עמנו את חיבוב העבדות, את הזחילה, את ההתבטלות, את הכחדת העצמיות [...] הן תכלית הציוניות היא לטהר ולצרף את היהדות האמיתית מהחלאה והטינופת של הגלות, של הגיטה [...] רוח הגיטה דורשת מיתה רוחנית; והציוניות שהיא התחדשות בעם והיהדות דורשת חיים! רוח הגיטה דורשת ז'רגון, 'חדרים' מעופשים [...] עסקים נבזים, צדקה שתכליתה להרבות קבצנים, גבות כפופים ומוחות עקומים, אי־טבעיות ואי־כבוד, בערות והזיה וכו' וכו'; והציוניות דורשת לטאטא במטאטא השמד את כל הסחי והטנופת האלה'.[1]

אילן גור־זאב: 'אני שואל: האם אין אתם רואים שכבר בשלה השעה לחינוך לגלותיות? [...] במובנו הפשטני, תעודתו של החינוך לגלותיות היא להבטיח שילדינו יהיו מצוידים היטב לקראת השיבה לחיים בגולה. [...] חינוך לגלותיות אינו מתמצה בחינוך המכשיר להתנהלות יעילה וראויה של אדם קוסמופוליטי, אלא מכוון בראש ובראשונה לאורח חיים אתי־יצירתי, היונק מהפילוסופיה הדיאספורית ומהאידיאה של הגלותיות ביהדות [...] בהקשר של היהודים בישראל חייב החינוך לגלותיות להכיר הן באפשרות ובצורך של גולה יהודית בפלסטין המשוחררת מן ההגמוניה הציונית והן באפשרות ובצורך של גולה יהודית בישראל הציונית, ההופכת לנגד עינינו לספרטה של מנוולים'.[2]

לפנינו שתי ציטטות. הראשונה נכתבה בפתח המאה ה־20, והאחרת נכתבה בראשית המאה ה־21. הראשונה דורשת 'לטאטא במטאטא השמד את כל הסחי והטינופת' של הגלות, והשנייה מבקשת לאמץ 'פילוסופיה דיאספורית'. הראשונה מבקשת לעקר את 'הזחילה, העבדות, הנבזות והבערות' של יהודי הגולה, והשנייה סבורה: 'בשלה השעה לחינוך לגלותיות'. טביוב רואה בציונות מפעל התחדשות, ולעומתו גור־זאב רואה בציונות 'ספרטה של מנוולים'.

1 י"ח טביוב, 'סגולה לעשירות', **המגיד**, 11.3.1900.

2 אילן גור־זאב, **לקראת חינוך לגלותיות**, רסלינג, תל אביב 2004, עמ' 192-199.

מעניין להורות על קווי הדמיון של שתי הציטטות הללו: שני הכותבים רותמים את כל יכולתם הרטורית כדי לבצע תהליך של דה־לגיטימציה, השחרה ודמוניזציה כלפי מושא ביקורתם. הדמיון נעוץ בסגנון, והשוני נגזר ממושא הביקורת: הציטטה הראשונה מהללת את הציונות ומכפישה את הגלות, והשנייה עושה אותה הדבר רק בהיפוך מושאי הגלוריפיקציה והדמוניזציה. לפנינו תהליך של תנועת מטוטלת. היפוך היחס למונח 'גולה' יכול להיות דוגמה למימוש התפיסה הדיאלקטית בהתפתחות ההיסטורית. אנו עדים לשלב פיתוחה של האנטי־תזה לתזה. כמעט באותם זעם וטוטליות שטביוב מבקש להיפטר בה 'מהחלאה והטינופת של הגלות' גור־זאב מבקש לחנך לגלותיות כאמצעי מרפא לתחלואי המדינה הציונית, שנהייתה 'ספרטה של מנוולים'. כשם שביקשו טביוב וחבריו לראשית המפעל הציוני למחוק את 'היהודי הישן', 'היהודי הגלותי', כך אינטלקטואלים ואנשי אקדמיה מבקשים כעת לבצע תהליך דומה של רצח 'הצבריות המדכאת'. הדמוניזציה של ההוויה הצברית היא אנטי־תזה לדמוניזציה של ההוויה הגלותית.

המאמר עוסק בארבעה שלבי התפתחות באתוס 'שלילת הגולה' כשיח מכונן בהבניית הזהות הישראלית־יהודית: שלב התזה הציונית כלפי ההוויה הגלותית בראשית המפעל הציוני. לאחר מכן החל שלב ההרהור והערעור כלפי הצורך במפעל 'מחיקת היהודי' ויצירת העברי. בעקבות הבשלת תהליכי הרהור אלו התפתח שלב תנודת המטוטלת תוך כדי היפוך מושאי הדמוניזציה והגלוריפיקציה. לבסוף אבקש להורות על התפתחותה של סינתזה חדשה, שאכנה אותה השלב ה'יוד־ָראלי', שלב ששיח הדמוניזציה והגלוריפיקציה מאבד בו את חיוניותו ככלי לעיצוב זהות.

א. 'דומן ורפש אנו' - מהוויה ז'ידית להוויה עברית

תלי תלים של מחקרים עסקו באתוס 'שלילת הגולה' כאתוס המעצב המרכזי של המהפכה הציונית.

את רעיון 'שלילת הגולה' בכלל ואת שלילת המאפיינים של היהודי הגלותי בפרט טיפחו החלוצים בתור סדן המעניק לגיטימציה למהפכה הציונית.[3] היות שהשיח המחקרי הנרחב סביב נושא זה היטיב להסביר את המקורות, את המאפיינים ואת הסוגיות הקשורות ליצירת 'העברי החדש' כחלופה ל'יהודי הישן', אבקש להדגים באמצעות כמה מקורות את הניסיון לעצב זהות חדשה על ידי השחרת הזהות ה'ישנה'. משמע כיצד שיח הזהות הציוני עוצב בדרך של תנועת המטוטלת: למול 'תזת היהודי' עוצבה 'האנטי־תזה' של העברי, ואחרי כן - הצבר, 'יפה הבלורית והתואר'.

עיצוב זהות בתקופה מהפכנית מתבצע על ידי מהלך דיכוטומי המבקש לבצע פעולת מלקחיים מקבילה: להשחיר את המציאות שמבקשים למרוד בה ולהאדיר את הזהות החלופית שיש לאמץ. ברדיצ'בסקי היטיב לנסח את הכרעת הזהות הדיכוטומית הנדרשת: 'הגענו לעת שבה שני עולמות

3 חוקרים רבים ניתחו את מרכזיות אתוס 'שלילת הגולה' בשיח הבניית הזהות הציונית. סיכום ממצה של עיקרי התהליכים הרלוונטים ל'מחיקת היהודי' ויצירת העברי ראו למשל בתוך: אניטה שפירא, **יהודים חדשים יהודים ישנים**, עם עובד, תל אביב 1997; הנ"ל, **יהודים, ציונים ומה שביניהם**, עם עובד, תל אביב 2007; עוז אלמוג, **הצבר - דיוקן**, עם עובד, תל אביב 1997.

מתנגשים: היות או חדלון! להיות היהודים האחרונים או עברים ראשונים'.[4] הוא טרח להטעין את ההכרעה הנדרשת במלוא כובד משקלה ההמלטי ('להיות או לא להיות'): מדובר ב'עולמות מתנגשים' ובבחירה שהשלכותיה הן 'היות או חידלון'. אליבא דברדיצ'בסקי, אם חפצי חיים אנו, עלינו לחדול להיות 'יהודים' ולהתחיל להיות 'עברים' לצורך השגת מטרה זו יצרה הציונות את לקסיקון הדמוניזציה היהודית, והוא גויס לתרגם הלכה למעשה את צו השעה הברדיצ'בסקאי.

המהפכה הציונית גייסה את כל סוכני החִברות שעמדו לרשותה (הגות, ספרות, ספרות ילדים, תנועות הנוער, ריקוד, מוזיקה, אמנות וכו')[5] לצורך פרויקט 'פינוי־בינוי' זה, שכינתה הסוציולוגית רבקה בר יוסף 'דה־סוציאליזציה ורה־סוציאליזציה'.[6] כל אדם שביקש להשתלב בפרויקט נדרש לצרוב בתודעתו את קיומם של צמדי ניגודים שנועדו להורות על הצורך בדה־סוציאליזציה כלפי הנגטיב היהודי ורה־סוציאליזציה כלפי הפוזיטיב העברי:

כפוף - זקוף
פסיבי - אקטיבי
מתרפס - גאה
מכוער - יפה
פחדן - אמיץ
חולה - בריא
פרנסת אוויר (לופטגשפט) - עמל כפיים
איש האתמול - איש המחר

מעניין לראות שלמרות ההבדלים הרבים בין תנועת העבודה לימין הארץ־ישראלי בדבר הדרך שיש לעצב בה את המדינה העברית, בכל הנוגע לטקטיקה של הדמוניזציה כלפי היהודי הגלותי, רב הדומה מן השונה. זאב ז'בוטינסקי בחר לאמץ את המונח האנטישמי 'ז'יד' (יהודון) כאמצעי לניתוח תחלואי ההוויה הגלותית ולהצבת העברי כתחליף לז'יד. במאמר הספד לזכרו של הרצל כתב ז'בוטינסקי את הדברים האלה: 'אנו, בעצם, לא ראינו בעיני־בשרנו את העברי האמיתי.

4 **כתבי מ"י בן־גוריון (ברדיצ'סבקי)**, מתוך המדור 'שינוי ערכין', תל אביב תש"ך, עמ' כט.

5 מחקרים רבים עסקו בבחינת סוגיות שונות הנגזרות מהיות אתוס 'שלילת הגולה' לאחת מאבני היסוד של כינון המהפכה הציונות. המחקרים בחנו סוגיה זו באמצעות דיסציפלינות שונות, כגון תרבות, ספרות, קולנוע, מוזיקה, חינוך, ספורט. להלן דוגמאות אחדות למחקרים האלה: תרבות: איתמר אבן זוהר, 'הצמיחה וההתגבשות של תרבות עברית מקומית וילידית בישראל 1882-1948', **קתדרה**, 16 (1980), עמ' 165-189. מוזיקה: יוסף גולדנברג, 'השתקפותה של שלילת הגולה בזמר העברי', **קתדרה**, 111 (2004), עמ' 129-148. קולנוע: נורית גרץ, **מקהלה אחרת**, עם עובד, תל אביב 2004, בעיקר הפרק 'לידת העברי מתוך היהודי: הקולנוע הציוני, הלאומי'. חינוך: רות פירר, **סוכנים של החינוך הציוני**, הקיבוץ המאוחד, תל אביב 1985. ספורט: יחיעם שורק, 'תרבות הגוף במשנתם של אבות התנועה הציונית', בתוך: חיים קאופמן וחגי חריף (עורכים), **תרבות הגוף והספורט בישראל במאה העשרים**, סדרת עידן 22, יד יצחק בן־צבי, ירושלים 2002, עמ' 10-24. ספרות ילדים: יעל דר, **ומספסל הלימודים לוקחנו: היישוב לנוכח שואה ולקראת מדינה בספרות הילדים הארץ ישראלית**, מאגנס, ירושלים 2006.

6 רבקה בר יוסף, 'דסוציאליזציה ורסוציאליזציה', בתוך: משה ליסק (עורך), **עולים בישראל**, אקדמון, ירושלים 1969, עמ' 41-59.

[...] הטיפוס, אותו אנו רואים כיום סביבנו [...] טיפוס זה איננו עברי, אלא, כביכול, "ז'יד" [...] החל מדכדוך־הנפש וכלה בנעימת התחנונים שבקולו'. פרויקט עיצוב הזהות העברית שביקש ז'בוטינסקי ליצור מתבסס על מה שהוא מכנה שיטת ה'איפכא מסתברא':

> כשאנו חולמים על העבר האמיתי וכבר מציירים אנו בלבנו את דמות דיוקנו, אין לנו ממי להעתיקה. אין דוגמא! ואנוסים אנו לנקוט שיטה של 'איפכא מסתברא', כלומר ליטול כנקודת מוצא את 'ה ז' י ד' הטיפוסי של ימינו - ולהשתדל לדמות בלבנו את היפוכו הגמור. מחוק נמחק מדמות זו את כל אותן התכונות, שהן כה טיפוסיות ל'ז'יד', והכנס נכניס לתוכה את כל הסגולות העדרן כה אפייני בשבילו. כיוון ש'הז'יד' מכוער וחולני וחסר הדרת־פנים, נעניק לדמותו האידיאלית של העברי יופי גברי, שיעור־קומה, כתפיים אדירות, תנועות נמרצות, בוהק של צבעים וגונים. ה'ז' י ד' מבוהל ומושפל, וההוא צריך להיות גא ועצמאי. הז'יד מאוס על הכל, וההוא צריך להקסימם. ה ז' י ד הסכין להכנע, וההוא צריך לדעת לצוות, הז'יד אוהב להסתתר בנשימה עצורה מעיני־זרים, וההוא צריך בעוז ובגדלות לצעוד לקראת העולם כולו, להביט ישר ועמוק לתוך עיני־כל ולהניף לפניהם את דגלו: 'עברי אנוכי!'[7] [ההדגשות שלי. אי־האחידות במירכאות במקור]

כמו ברדיצ'בסקי, גם ז'בוטינסקי מאמץ את המודל הדיכוטומי המבקש להשחיר את הזהות הנוכחית היהודונית־ז'ידית ולעצב על חורבותיה את הזהות האלטרנטיבית הרצויה. שיטת ה'איפכא מסתברא' מאפשרת לחזק את הצורך ב'אור עברי' על חשבון העלטה הז'ידית: הז'יד 'מכוער חולני', ולעומתו העברי בעל 'יופי גברי'; הז'יד 'מבוהל ומושפל', והעברי 'גא ועצמאי'; הז'יד 'מאוס', 'נכנע', 'מסתתר', והעברי 'מצווה' בעל 'עוז וגדלות'.
ממש באותו הזמן שז'בוטינסקי מותח ביקורת על תחלואי ההוויה הז'ידית ונוקט את גישת ה'איפכא מסתברא', ברנר מבכה את ההוויה הסרסורית של יהודי הגולה, ותולה את תקוותו באחדים מקרב אנשי העלייה השנייה שיצליחו למחוק את כתם הספסרות היהודית:

> רק מניינים של בחורים יוצאים מבין שנים־עשר מיליונים, הנכונים לרחוץ בנטפי זיעתם את חלאת הסרסרות הנוראה שדבקה בנו, לגול בידיהם המיובלות את חרפתנו ההיסטורית - אות הוא, אות־קין, כי סרסורים בסרסרותם ניחא ליה, [...] ואם אין כוח, אם דומן ורפש אנו, [...] אל תתחככו, כביכול, גם מעקיצות הבוז והשנאה מכל צד, שהצדק אתן.[8]

הוגי המהפכה הציונית רתמו לעזרתם עולם דימויים עשיר, אשר ביקש לייחס להוויית הגלות את כל הרע האפשרי. כשם שז'בוטינסקי כואב את קיומה של הוויה ז'ידית וכשם שברנר זועק

7 זאב ז'בוטינסקי, 'דוקטור הרצל', **כתבים ציוניים ראשונים**, הוצאת ערי ז'בוטינסקי, ירושלים תש"ט, עמ' 98-100.

8 י"ח ברנר, 'הערכת עצמנו בשלשת הכרכים תרע"ד', **כתבים**, כרך רביעי, הקיבוץ המאוחד וספרית פועלים, תשמ"ה, עמ' 1287-1288.

נגד ההוויה הסרסורית, כך ברדיצ'בסקי מציגה כהוויה עבדית[9] ואורי צבי גרינברג - כהוויה כבשית.[10] הביטויים 'זקנה', 'רפש', 'ריקבון', 'פחדנות', 'עבדות', 'עלטה', 'בכיינות', 'קיפאון', 'מחנק', 'עליבות' חוזרים בשיח בינוי הזהות החדשה כמעין מילות קסם שנועדו לסייע בתהליך עיקור היהודיות המשפילה ויצירת העבריות הגאה כתחליף. רבות כבר נכתב על כך, אך לצורך המחשת עצמת ההשחרה ולצורך השוואתה לשלב שבו מושאי הדמוניזציה מתחלפים אציג בקצרה שלוש דוגמאות ממחישות לשימוש בלקסיקון הדמוניזציה הגלותית.

במאמרו המפורסם של מקס נורדאו על 'יהדות השרירים' (1902) הוא מבכה את 'המצמוץ הפחדני' של דרי הרחוב היהודי:

> זמן מרובה, מרובה מדי, עסקנו בהמתת־בשרנו. [...] בעלטה של בתינו, מחוסרי אור השמש, התרגלו עינינו למצמוץ פחדני [...] נחדש, איפוא, את הקשר אל המסורות עתיקות הימים שלנו: נהיה שוב גברים עמוקי חזה, דרוכי אברים, עזי מבט [ההדגשות שלי].[11]

תנועת השומר הצעיר הוציאה בראשית דרכה את ספר ההדרכה השקפת העולם השומרית. כך נכתב שם (1916):

> נסתכל נא מקרוב לצעיר היהודי. עוד לפני הגיעו לעשרים הוא כבר זקן מופלג. בנשמתו חושך ואפלה [...] הננו היורשים האומללים של מגרעות אבותינו. ומגרעות אלו רבות ורעות. [...] היהודי השכיח אינו אלא קריקטורה של אדם נורמאלי ובריא בגופו וברוחו. כל חייו אינם אלא שרשרת של מעשים לא תקינים ולא בריאים, המכוונים לאפשר לו את קיומו [ההדגשות שלי].[12]

הטקסט הקודם יצא מבית המדרש של תנועה השייכת לתנועת הפועלים, ולהלן טקסט של ישראל אלדד, איש הימין הארץ־ישראלי, אשר כמו השיח הדיכוטומי של ז'בוטינסקי ממשיך בעיצוב הזהות הרצויה בעזרת הצגת קטבים מנוגדים של אור וחושך:

> הישירו את הגב היהודי שנתגבן על הספרים. הקלו על ראשו ממעמס החקירה והפלסוף

9 ברדיצ'בסקי (בהשפעת ניטשה) הִרבה לבקר את הפיכת היהודים לעם עבדים והשתמש במונחים כגון 'עבדי העבר', 'עבדי הזיכרון', 'עבדי הספר', 'עבדי הרוח', למשל: 'מיני נמלים אנחנו ולא בני־אדם; [...] כולנו, בנערינו ובזקנינו, באנשינו ונשינו, בגדולינו וקטנינו, כולנו הרי אנו עבדים להכתב והמכתב, רק להכתב. עבדים אנו - ועבדות זו היתה לעצם מעצמנו, לישותנו והויתנו, לכל מה שבנו'. ראו: ברדיצ'בסקי, **כתבי מ"י בן־גוריון**, עמ' מו.

10 אורי צבי גרינברג היה מהמבקרים החריפים ביותר של ההוויה הגלותית, כשם שהשתמש ז'בוטינסקי במונח 'ז'יד', כך השתמש אצ"ג בביטוי 'יהודונים' ראו את שירו 'קפיצת הדרך', **כל כתביו**, א, מוסד ביאליק, ירושלים תשנ"א, עמ' 72. אצ"ג כואב בשירו 'סיקריקין' את חרפת החולשה הגלותית שהאדירה את היותנו כבשים. להלן שורות אחדות מתוך השיר: 'דורות בלענו הרוק אשר ירקו הגויים [...] וזב זה הרוק בדמינו ממרזב הדורות [...] ולגועל לי אומר אבותי: נמשלנו לכבשים [...] בבשרנו הכבשי התעוררו דמי הסקירקין'. ראו: **כל כתביו**, א, עמ' 133-134.

11 מקס נורדאו, 'יהדות השרירים', **כתבים ציוניים**, א, ההסתדרות הציונית, ירושלים תשט"ו, עמ' 187-188.

12 'השקפת העולם השומרית' - ספר 'המדריך', **ספר השומר הצעיר**, ספרית פועלים, תל אביב 1956, עמ' 41.

ופיתחו את עיניו ליופי סביבו. רצון קודם לרוח. יופי קודם למחקר מופשט. גוף בריא קודם לפקחות השכל. הצחוק קודם לאנחה, העתיד חשוב מהעבר. לפרוק עול העבר, הגלות, העצב מהשכם. לבער את ה י ש ן ה נ ר ק ב בטרם הכניסה לחדש [ההדגשות שלי].[13]

כשאני מציג לפני סטודנטים את הטקסטים הללו, רבים מתקשים לעכל סגנון זה, וכמעט תמיד מתפתח דיון שמציג את קווי הדמיון בין השיח האנטישמי לשיח הציוני בכל הנוגע לדמותו של היהודי הגלותי. נושא זה חורג במקצת מענייננו, אך מן הראוי לציין שבמובן זה בין השיח האנטישמי לשיח הציוני היו קווי דמיון רבים בכל הנוגע לדיאגנוזה (ניתוח 'המחלה היהודית') וקווי שוני מהותיים בכל הנוגע לפרוגנוזה (האופן שיש להתמודד בו עם 'מחלה' זו).[14] דומה שיש כמה גורמים שמאפשרים לנו להסביר הן את הצורך בתהליך ההשחרה הן את עצמת הדמוניזציה של הטקסטים הללו. יש לראות בקונטקסט וברוח הזמן גורם מסביר: הציונות היא תנועה לאומית שצמחה לתוך ומתוך 'עידן האידיאולוגיות' שביקשו להמיר את 'העולם הישן' ב'עולם החדש'. אניטה שפירא מצביעה על היות 'האדם החדש' העברי ביטוי אחד מתוך מכלול דמויות של 'אדם חדש' שצצו בעידן 'אמונות הגאולה הגדולות של מאתיים השנים האחרונות'.[15] 'האדם החדש' כמונח שנולד בעקבות המהפכה הצרפתית היה צריך לצמוח בעקבות 'קריסת המשטר הישן' ו'מותו של האדם הישן'.[16] ניטשה היטיב להגדיר את צו השעה ההיסטורי של תקופתו בדרישתו לנפץ את 'הלוחות הישנים' כדי ליצור 'לוחות חדשים'.[17] ישראל אלדד, אשר תרגם את כתבי ניטשה לעברית, תיאר את סוד הקסם של כה אמר זרתוסטרא לקורא העברי: 'הסיטואציה הנפשית של מרבית הקוראים העבריים היתה זו של שבירת לוחות וציפייה ללוחות חדשים, זה המוטיב המרכזי בספר'.[18]

13 ישראל אלדד, 'ברדיצ'בסקי המורד', **מצודה**, ב, 3 (מאי 1937), עמ' 31.

14 דומה שיחזקאל קויפמן היה מהראשונים שעמדו על הסכנות הגלומות בשיח ההשחרה הציוני כלפי הגולה ובאימוץ אידאולוגיה שכינה 'אנטישמיות יהודית'. במאמרו 'חורבן הנפש' הוא מתח ביקורת חריפה ביותר על עצמת השנאה העצמית ועל הכלת התובנות האנטישמיות בשיח השחרת הגלות של סופרי ההשכלה ושל 'הלאומיות האנטישמית' (משמע הציוניים). קויפמן קבל על האופן שאימצו הציונים את התובנות האנטישמיות: 'הותרה הרצועה ואין מעצור לשימוש במילות גנאי ביחס ל"יהודי הגלות" [...] את "המילון" האנטישימי שבספרות העברית [...] תמצאו רק בספרות האנטישמית מן הסוג הרע ביותר'. ראו: יחזקאל קויפמן, 'חורבן הנפש', **נתיב**, 4-5 (1999), עמ' 87-92. המאמר פורסם לראשונה במאזניים, בטבת תרצ"ד, ולאחר מכן בספרו של קויפמן, **בחבלי הזמן**, דביר, תל אביב 1936. ביקורתו החריפה של קויפמן על אימוץ 'שיח אנטישמי' זה היא בבחינת יוצא מן הכלל המעיד על הכלל.

15 שפירא, **יהודים חדשים יהודים ישנים**, עמ' 155.

16 על האדם החדש בעידן המהפכות והלאומיות נכתבו מחקרים רבים. ניתוח תמציתי של נושא זה והקשרו לאדם החדש של המהפכה הציונית ראו: רינה פלד, **האדם החדש של המהפכה הציונית**, עם עובד, תל אביב 2002.

17 מוטיב 'שבירת הלוחות הישנים' היה למוטיב מרכזי בגישת ניטשה. אחד מסעיפי הספר **כה אמר זרתוסטרא** נקרא 'על לוחות ישנים וחדשים'. המוטיב המרכזי החוזר בסעיף זה הוא הדרישה: 'שברו נא לי את הלוחות הישנים'. מוטיב זה חוזר לכל אורך הספר בגרסאות שונות, ומדגיש ששלב הניפוץ קודם לשלב הבנייה. על כך ראו: פרידריך ניטשה, **כה אמר זרתוסטרא**, שוקן, ירושלים תשל"ה, עמ' 194, 195, 197, 198.

18 ההקדמה לספר **כה אמר זרתוסטרא**.

כאשר מהפכן מבקש לחולל שינוי מהותי בחייו ובחיי עמו הוא נמצא בראשית הדרך בעמדה של מיעוט מבוטל, וכדי לגייס שותפים להצלחת המהפכה הוא נדרש לשיח טוטלי ודיכוטומי לצורך הצדקת עמדתו הרדיקלית. שלא כחוקר הבוחן את הטקסט דרך משקפיים רטרוספקטיביים, למהפכן אין כל ערבות אשר למבחן התוצאה. הוא אינו יודע אם המהפכה תצליח או תיכשל, ולכן הדמוניזציה נדרשת בתור אמצעי מגייס. יותר מכך, השחרת המציאות שמורדים בה משמשת מעין אמצעי עזר פסיכולוגי כדי לגייס אנרגייה למעשה ההגשמה המהפכני. במאמר 'לאן הלכה שלילת הגולה' אניטה שפירא מנתחת מוטיב זה, המנוסח בצורה נוקבת בשירו של אורי צבי גרינברג 'ההכרח': 'מוכרחים היינו לשנוא גם את אשר אהבנו'.[19] אותם חלוצים שבחרו לעזוב את בית הוריהם ולהגשים את המרד בעולם זה בארץ ישראל השתמשו בדמוניזציה כסוג של סכר פסיכולוגי מפני הרצון לשוב הביתה. שפירא כותבת:

> ככל שהקורבן שנדרש מאת החלוץ של החברה החדשה היה גדול יותר, כך גברה הנטייה לנוול את החברה הישנה [...] הקניית נוגדנים כנגד כוח המשיכה נעשתה באמצעות הצגת החברה ממנה באו כחברה החולה בכל מחלה אפשרית.[20]

אחד ממאפייני היסוד המשותפים למהפכנים הוא תהליך השחרת העבר הקרוב והאדרת העבר הרחוק כמקור לגיטימציה למהפכה. הוגי הרנסנס הגדירו את העבר הקרוב 'ימי האופל', 'ימי החשכה', ופנו להחייאת התקופה הקלאסית־הלניסטית; ניטשה חזר ליוון הדיוניסית (הטרגית) הטרום־סוקרטית־אפלטונית; ומחוללי הציונות חזרו לתקופת התנ"ך ולגיבורי בית שני כאלטרנטיבה לתקופת הגלות. המשותף לכולם היה תהליך של השחרה ודמוניזציה של המציאות שהם ביקשו לשנות וחיפוש מקור לגיטימציה והשראה מתקופה שייצגה עולם ערכים אחר שביקשו לאמץ, לשפר ולשכלל. יש דמיון רב בין התרפקות ניטשה על יוון הדיוניסית להתרפקות הציונות על 'כובשי כנען בסופה'.[21]

יש משהו פרדוקסלי בצורך של 'אנשי המחר' לרתום למרכבת העתיד את העבר הרחוק כדי לתקוע מקל בגלגלי מרכבת ההווה. לכאורה יש סתירה בין הקריאה ל'אדם חדש' להיזכרות בעבר רחוק, אך יש לזכור שכל מהפכה מתחילה מעמדת חולשה מול המציאות הדומיננטית שהיא מבקשת למרוד בה. טבעי הוא כי אדם שמבקר את ההווה מחפש שותפים רעיוניים למאבקו בתרבות השלטת. צורך זה גורם לרבים לפנות לְמה שמכונה כיום 'ההיסטוריה של המנוצחים', כלומר לקולות שנוצחו או הושתקו או דוכאו בעבר, שהציבו סדר יום ערכי אחר לתרבות המנצחת. כך מיכה יוסף ברדיצ'בסקי, שבחר להעדיף את ה'סיף' מן ה'ספר', חזר לקנאי ירושלים, והציב אותם כאלטרנטיבה לניצחונה של תרבות יבנה. כך שינתה הציונות את בר־כוזיבא - משיח השקר התלמודי - לבר־כוכבא, סמל הגבורה של 'יהדות השרירים' האנטי־גלותית. נוצרה כאן מעין ברית

19 אורי צבי גרינברג, 'ההכרח', **כל כתביו**, א, עמ' 66.

20 אניטה שפירא, 'לאן הלכה שלילת הגלות', **אלפיים**, 25 (2003), עמ' 12.

21 'כובשי כנען בסופה', מתוך: שאול טשרניחובסקי, 'לנוכח פסל אפולו', **שירי שאול טשרניחובסקי**, תל אביב תשכ"ח. על השפעת ניטשה על התרבות החלוצית ועל הדמיון בפנייה לעבר קדום כמקור לגיטימציה ראו: אלון גן, 'לוחות ישנים - לוחות שבורים - לוחות חדשים: השפעת ניטשה על אתוס שלילת הגולה ועיצוב "האדם החדש" בתרבות הציונית', **החינוך וסביבו**, כט (2007), עמ' 277-290.

מקופחים בין המפסידים בעבר לאנשי המיעוט בהווה, ששמחו להיאחז ב'היסטוריה אחרת', בעלת מטען ערכי אופוזיציוני לתרבות השלטת.

כדי להמחיש את עצמת שיח הדמוניזציה בעיצוב הזהות העברית, בחרתי להציג שלושה דימויים שונים שמשרתים את אותו רעיון המבקש לעצב זהות חדשה על ידי עקירת הזהות הישנה: מודל מכונת הכביסה של ז'בוטינסקי, מודל החציבה של טבנקין ומודל הביעור של שלונסקי. כאמור, במאמר 'ד"ר הרצל' סבור ז'בוטינסקי שבכל אחד מיהודי הגולה טמון גרעין עברי, שכמעט נעלם עקב כתמי הפסיביות של 'אבק הגלות'. לדבריו, התכונות הז'ידיות הללו

> אינן 'האני', ועלינו לרחצן ולסלקן, כדי שנגיע אל ה'אני'. אך לא כל הכתמים יירחצו בנקל, ולא כל הצלקות במהרה תירפאנה. בשביל לרחוץ מעל גופנו ונשמתנו את אבק הגלות, את עקבות הסבילות בת שנות־אלפיים, נזדקק לזמן רב ולמים רבים - למים לא מנהרות־נכר. רק אז יופיע לעינינו מתחת לשכבות אלו גרעיננו העברי האמיתי.[22]

ז'בוטינסקי מבקש ליצור את העברי על ידי תהליך ממושך של רחיצת כתמי הגלות (מובן שבמים לא מִנהרות הנכר), ואילו טבנקין, מנהיג הקיבוץ המאוחד, מאמץ את מודל הפסל שחוצב את עצמו מעצמו:

> החדש שבתנועה זו היה בראיית כל אדם כחומר שממנו הוא בעצמו חוצב את עצמו להיות פועל, ציוני, איש הקומונה העובדת, החקלאית. הדמות האידיאלית שרחפה לפניו היתה: להיות אחר, דמות של אדם אחר, שונה מזו הדמות של האדם בסביבה שבה הוא חי וגדל עד עכשיו [...] כל אלה שהיו בקלוסובה [...] ריחפה לפניהם דמות אותו אדם שכל אחד מהם צריך היה לחצוב אותו מבשרו ודמו הוא. וחציבת דמות האדם מעצמו אין לה שעור, היא נגמרת רק בהיגמר האדם.[23]

אין זה מקרי שטבנקין השתמש במודל הפסל ולא במודל הצייר, הואיל וצייר לוקח בד חלק ומוסיף עליו את צבעיו, ואילו פסל לוקח גוש אבן ומלטש את הדמות הרצויה בתהליך של גריעה והסרה. העברי החדש מפסל את עצמו על ידי חציבת פיסות האבן הגלותיות מבשרו.

ואשר למודל של המשורר אברהם שלונסקי, הרי בתיאור רטרוספקטיבי המציג את יצירת החלוץ בארץ ישראל הגדיר שלונסקי את תהליך מחיקת היהודי ויצירת העברי 'ביעור חמץ של מנטליות':

> ביעור חמץ של מנטליות. [...] החטא הקדמון היה - התרבות, ההשכלה, הספר, עודף־כוחנו האינטלקטואלי. [...] אתמול - משכילים, ארכי־משכילים, לעילא־ולעילא מכל משכיל בגויים; היום - בורים לראווה, פשוטים־וגסים מתוך פרינציפ. [...] את התרבות מעיקרה ביקשנו להשליך אחרי גוונו הכפוף מרוב עיון בספרים. [...] על־כן מתבערים־מדעת היינו, מתיחפים־לתיאבון־ולהכעיס.[24]

22 זאב ז'בוטינסקי, 'ד"ר הרצל', בתוך: **כתבים ציוניים ראשוניים**, הוצאת ערי ז'בוטינסקי, ירושלים תשי"ח, עמ' 99.

23 יצחק טבנקין, 'חנוך לדמות האדם והפועל', **מבפנים**, אפריל 1934, עמ' 6-19.

24 אברהם שלונסקי, 'מעגבניה עד סימפוניה', **ילקוט אשל: צרור מאמרים ורשימות**, ספרית פועלים,

לפנינו אפוא שלושה מודלים המזקקים את תמצית הפעולה הנדרשת כדי לעצב את הזהות העברית החדשה: הראשון מבקש לכבס את כתמי הגלות; השני מבקש לחצוב, לגרוע ולהסיר את חלקי הגלות הזרועים באבן; והשלישי מבקש לבער את המנטליות הגלותית.

נראה ששיח הדמוניזציה הציוני כלפי הוויה הגלותית נועד לשרת שלושה ממדים מרכזיים: (1) הממד הקיומי: משמע פיתוחה של ציונות קטסטרופלית, הסבורה שאין סיכוי לחיים יהודיים בגולה, ולכן המעשה הציוני הוא תנאי הכרחי, בבחינת 'עוז לתמורה בטרם פורענות'; (2) הממד הערכי: שלילת אורח החיים הגלותי כאורח חיים 'פסיבי', 'מנוון' ו'רקוב' וכולי, המחייב שינוי טוטלי בעיצוב הזהות היהודית; (3) הממד הפסיכולוגי: כאמצעי צידוק ורציונליזציה לטוטליות הנתק וכסוג של סכר פסיכולוגי מפני הרהורי ספק וחרטה. במובן מסוים אפשר לומר שגישה זו 'גיירה' את שורות האינטרנציונל הסוציאליסטי: 'עולם ישן עדי יסוד נחרימה, לא כלום אתמול מחר הכול' לטובת בניית הזהות העברית כאנטי־תזה לזהות היהודית.

כאמור, כל סוכני החֶברות התגייסו לטובת מחיקת הזהות הגלותית ויצירת הזהות העברית. אך לצורך המחשת העניין אסתפק בסוכן מרכזי ומהותי אחד: עברות השם הגלותי בתור אמצעי לדה־סוציאליזציה ולרה־סוציאליזציה. המחנך וסופר הילדים אליעזר שמאלי[25] פרסם ב־1936 את ספרו **בני היורה**, המתאר את החוויות שלו כמחנך בבית החינוך לילדי עובדים בתל אביב. הצורך בהשלת הזהות הגלותית ובאימוץ הזהות העברית באמצעות שינוי השם מתואר בספר זה כצו חינוך הרמוני:

> נלמד את חברינו החדשים עברית! וגם את שמותיהם נחליף בשמות עבריים! מיד ניגשנו אל הילדה שבאה מגרמניה ושאלנו לשמה [...] אווה ...- פלטה הילדה נכלמת, - אווה מייר...- אם כן, מהיום יקרא שמך בישראל: חוה מאיר! קראה עפרה. - ואת מה שמך את? - פנה צבי מנהיים אל הילדה הווינאית - סופיה - ענתה והצטחקה. - לא סופיה, כי צופיה יהיה שמך מעתה! - קראתי אליה. - ואתה מהיום יהיה שמך לא סם, כי אם שמואל! - פנה משה בירב אל הנער האוסטרלי. כך קראנו שמות לכל התלמידים החדשים שבכיתה. - טוב, טוב - גמגמו 'הגרים' במבוכה, וכולנו צחקנו מטוב־לב. - שלום לך, חוה! שלום, צופיה! שלום, שמואל! - קרא עמי הליצן שהוא מושיט ידו ומחווה קידה לכל אחד ואחד, - כל הבא לארץ דומה לתינוק שנולד. היום נולדתם מחדש. מזל טוב לכולכם, מזל טוב![26]

לפנינו טקס ספונטני שתלמידי הכיתה עורכים, שמציג את 'עברות השם' (עצם המצאת שם העצם עברות הוא כשלעצמו עדות ישירה לעצמת דרישת השינוי) כתנאי הכרחי לצורך 'להיוולד מחדש' בארץ ישראל. אם נשאל את שירה המפורסם של זלדה 'לכל איש יש שם', דומה שאפשר כעת להוסיף עוד שורה: 'לכל איש יש שם, שנתן לו הפרויקט הציוני'. יש

מרחביה 1960, עמ' 237-238.

25 אליעזר שמאלי (1901-1985) היה מחנך ולאחר מכן סופר ילדים, וספריו שימשו סוכן חשוב בעיצוב התרבות העברית־צברית. ראו: איילת גיל־רונן, 'מחנך כסופר, הסופר כמחנך: ספרות הילדים של אליעזר שמאלי', **דור לדור**, לה (תשע"א), עמ' 75-96.

26 אליעזר שמאלי, **בני היורה**, כרמל, תל אביב 1936, עמ' 15-17.

להניח שקטע זה נקרא כיום בעיניים ביקורתיות: מי את התלמידה עפרה שתחליטי בלא כל התייעצות עם ההורים שאווה מייר צריכה 'להיוולד מחדש' כחווה מאיר. אך ב־1936 קטע זה מוצג הצגה הרמונית ומבורכת. כל המבקשים 'להיוולד מחדש' צריכים למחוק את זהותם 'המיירית' ולעצב זהות 'מאירית'.

חשוב לציין שמראשית המפעל הציוני היו גם קולות אחרים שלא אימצו את אתוס שלילת הגולה כאבן היסוד לבניין המפעל. היו גם קולות שביקשו לקרוא תיגר על אתוס זה, והצביעו על המחירים הקשים שייגזרו מתהליכי הביעור, הכיבוש, החציבה וההשחרה. אך למרות קולות חשובים אלו אי אפשר להכחיש ש'דרך המלך' הציונית הלכה בנתיבים שהוצגו לעיל, ונכון לראשית הדרך נדחקו אותם קולות מבית מדרשם של אחד העם, של ברית שלום ושל דוד מלץ ואחרים לשולי הדרך.[27] לצורך המחשת הטענה בדבר היות שיח הדמוניזציה של הגלות 'דרך המלך' המרכזית בעיצוב הזהות העברית־ישראלית איעזר בווידוי שערך המחנך יחיאל קדמי (בית אלפא) בשלהי עשור שנות השישים. קדמי, אשר ביקש לבחון מחדש את הצורך בחינוך לאתוס 'שלילת הגולה', ביקש להזכיר לקוראיו שהמסרים של יודק'ה, גיבור 'הדרשה' של חיים הזז, היו למצפן חינוכי, שלאורו חונכו תוצרי המהפכה הציונית. ה'דרשה' הציגה הצגה בוטה ולא משתמעת לשני פנים את הבושה ואת התיעוב כלפי ההיסטוריה היהודית. יודק'ה גיבור הסיפור זיקק בתמציתיות את הפרויקט הציוני באמרו שתכלית הציונות היא 'הריסת היהדות':

> אני מתנגד להיסטוריה היהודית [...] אינני מכבד את ההיסטוריה היהודית! [...] אין לנו היסטוריה משלנו, משל עצמנו. [...] איני מקבל אותה! אפילו פרט אחד, אפילו קו אחד, נקודה אחת. כלום כלום [...] לגמרי! [...] מה יש בה? ... רק ציבור של דווים וסחופים, נאנחים ובוכים ומבקשי רחמים. [...] אני בכלל הייתי אוסר ללמד לילדים שלנו את ההיסטוריה היהודית, לאיזה שד ללמד אותם קלון אבותיהם? אני פשוט הייתי אומר להם: 'חברה! לנו אין היסטוריה! מיום שגלינו מארצנו אנחנו עם בלי היסטוריה. אתם פטורים. לכו לשחק בכדור רגל. [...] אין הציונות והיהדות דבר אחד, אלא שני דברים שונים זה מזה, אולי גם שני דברים הסותרים זה את זה. בודאי שני דברים הסותרים זה את זה! [...] הציונות מתחילה ממקום הריסת היהדות, ממקום שתש כוחו של העם. זו העובדה! [...] הציונות לא המשך, לא רפואה שם למכה, שטויות! היא עקירה והריסה היא ההיפך ממה שהיה' [ההדגשות שלי].[28]

קדמי סבר כי אי אפשר להכחיש שהמסרים של ה'דרשה' היו לקוד ההתנהגות המצופה שלאורו חינכו. בשלהי שנות השישים הדברים יכולים וצריכים להיקרא בדרך ביקורתית, ונדרשת רוויזיה מחודשת כלפי מסריו של יודק'ה, אך אי אפשר להתעלם '[ש]יודקה ... הוא גיבורה ומבצעה

27 על הגות ציונית שהתנגדה לאתוס 'שלילת הגולה' ראו, למשל: שלום רצבי, 'פולמוס שלילת הגולה בשנות השלושים ומקורותיו', **הציונות**, יח (1994), עמ' 291-327; יוסף גולדשטיין, **אחד העם: ביוגרפיה**, כתר, ירושלים 1992; מוטי זעירא, **עף בכנפים שבורות: סיפור חייו ויצירתו של דוד מלץ**, הקיבוץ המאוחד, תל אביב 2012; קויפמן (לעיל הערה 14).

28 חיים הזז, 'הדרשה (1943)', בתוך: הנ"ל, **סיפורים נבחרים**, דביר, תל אביב תשי"ב, עמ' 186-201.

של המהפכה הציונית! זה היה האקלים הרוחני של "היודקים"... הנכחיש? הנתכחש?!"[29] עדות זו בדבר היות 'הדרשה' למעין מניפסט חינוכי, או כדברי קדמי 'האקלים הרוחני' אשר לאורו גדלו 'תוצרי המהפכה', הוא מעין אסמכתה מאששת לבולטותו של שיח הדמוניזציה הגלותית כאמצעי מהותי בהבניית הזהות העברית.

אסכם חלק זה ואומר כי אף על פי שהיו גם קולות אחרים שביקשו להרהר ולערער על הצורך בשיח דיכוטומי זה, לא ניתן להתעלם מכך '[ש]הרצון לטאטא במטאטא השמד כל הסחי הטינופת של הגלות' על הווייתה הז'ידית, העבדית, הסרסורית והכבשית הוליד את לקסיקון הדמוניזציה הגלותית שהיה לדלק הרוחני שהניע את גלגלי מפעל בינוי הזהות העברית.

ב. שנות השישים - דיון רפלקטיבי במחירו של פרויקט המחיקה

בטרם נעבור לשלב היפוך מושאי הדמוניזציה והגלוריפיקציה מן הראוי להתעכב על שלב מקדים שהחל להיווצר בשלהי שנות החמישים: השלב שהחל תהליך רפלקטיבי של מקצת 'תוצרי המהפכה הציונית', אשר ביקשו לבוא חשבון עם המחיר הכבד של מפעל 'ביעור החמץ' של המנטליות הגלותית. 'אפרוריות היום השני למהפכה', משמע הקמת המדינה והמעבר החד ממאבק על הגשמת החלום לחוויה של פער הולך וגדל בין החלום לאופן מימושו, ו'התמסדות המהפכה' הובילו לתהליך הדרגתי, המבקש להמיר את הצורך בתחזוק הקיים בהצבת סימני שאלה על המחיר שגזרה המהפכה על תוצריה. בחרתי להמחישו באמצעות שתי זוויות מבט שונות המבכות את אותו תהליך: האחת היא חשבון הנפש של בן הארץ הצמא להכיר את כל מה ש'נחסך' ממנו - הסופר ס' יזהר, והאחרת של ילד גולה מילדי טהרן, שהחל להרהר ולערער על הצורך והאפשרות למחוק את עברו הגלותי - המחזאי והמשורר בן ציון תומר.

ס' יזהר - 'שממת תרבות - אנטרקטיקה קפואה של כלום'[30]

ב־1958 עמד ס' יזהר במוקד של פולמוס ציבורי־ספרותי: ראשית, בעקבות צאת ספרו המונומנטלי **ימי צקלג**, ושנית, בעקבות שתי הרצאות שנשא, אשר עוררו הדים רבים: האחת לפני ועידת הסופרים והאחרת בכינוס מפקחים של משרד החינוך, שנערך באילת. הן **בימי צקלג** הן בהרצאות הורה ס' יזהר על מצוקה ושממה רוחנית שילכו ויתפסו בולטות הולכת וגוברת בשיח הציבורי. בחנוכה 1958 נערך כינוס מפקחים מטעם משרד החינוך באילת, ובו נשא ס' יזהר הרצאה שכותרתה 'ספרות בעולם מזועזע'. באמצו גישה אקזיסטנציאליסטית תיאר ס' יזהר לפני שומעיו את הוויית הקיום המאפיינת את החצי השני של המאה ה־20. הוא דיבר על 'תודעת אי נחת', על 'הוויה של התערערות, של השתמטות הקרקע והתערערות הבניין': 'נכזבו האלים', 'דהו בינתיים צבעי הדגל ומשמעותם השתבשה', 'כל "האיזמים" למיניהם והדגלים המשובחים ביותר גואלו מידי אדם בדם אדם, או כבר נמוג צבעם מעליהם'. בהקשר הישראלי

29 יחיאל קדמי, 'על חטא שחטאנו בחינוכנו הלאומי', **הדים**, 92 (פברואר 1970), עמ' 8. על עצמת השפעת הדרשה של הזז ראו: דן לאור, 'מ"הדרשה" ל"כתב אל הנוער העברי": הערות למושג שלילת הגולה', **אלפים**, 21 (2001), עמ' 171-186.

30 יזהר סמילנסקי, 'מדינה בצהריים', **דבר**, 20.4.1988. המשמעות של טענה זו תפורט בגוף המאמר.

היטיב ס' יזהר לתאר את הוויית 'אפרוריות היום השני למהפכה', שחשו רבים בעקבות המעבר מיישוב למדינה. הוא סבר שיש צורך 'לחדול מנגן מנגינות שאבדה משמעותן', והורה על תהליך של מעבר מתקופה של ביטחון לתקופה של מבוכה: 'רק כימי דור אחד עברו וכמה סימני קריאה מוחלטים הפכו לסימני שאלה, לשלוש נקודות'.[31]

בין ובתוך השורות מבצבצת אווירה של זהות סדוקה, של 'דגלים דהויים' ושל רצון לחפש אחר מקורות רוח שיוכלו להזין את המבוכה ואת סימני השאלה. ס' יזהר היה מהראשונים שביקשו להמשיג את תחושת הדלות הרוחנית ואת שאלת הזיקה למורשת היהודית של בני הארץ. בספרו **ימי צקלג** עוסק יזהר 'בצער השורשים החתוכים',[32] ומצר על הפער הגובר בין 'העושר שעשינו בנכסי חומר, ובין הפיהוק המציץ מנכסי הרוח שלנו'.[33] הוא הרגיש שבני דורו חיים הוויה של 'דלות מגומגמת', של 'תרבות עציצים חיוורת',[34] ועומד על הצחיחות הנגזרת מנתק השלשלת:

> אבא קרע עצמו ובא ונשתל מחדש. ואני וחברי כבר סגטיליים. צמחי צדי הדרך. כבר לא תלמידי־חכמים. ועוד לא שום חכמים בחכמה חדשה. [...] בחורים בלי יחוס אבא המה. רק יחוס־אב להם. וכל הקודם לעליית אבא - חשכה.[35]

באפריל 1958, בסימן חגיגות העשור למדינת ישראל, התכנסה הוועידה ה־18 של הסופרים העברים. ס' יזהר נשא נאום חריף, שתרגם את הגיגיו הספרותיים **בימי צקלג** לדברי תוכחה קשים נגד הדלות הרוחנית של בני דורו, הנגזרת מ'החור השחור' שנוצר בין התנ"ך לפלמ"ח:

> רבותי, לרבים מן היושבים באולם הזה יש ייחוס אבות, לאלה שנולדו בארץ יש, בדרך כלל, רק יחוס־אב. וקודם לאביהם שהביאם לכאן - חשכה. ההיסטוריה מתחילה באבא. עלילת עלייתו והתנחלותו. ולפניו? היה משהו שהיה ידוע אולי לאבא ויקר לו - לנו לא נודע אלא כ'שלילת הגולה'. [...] אל תתפלאו אפוא אם תמצאו בשדה הספרות הצעירה צמחים לא מעט ששורשיהם אינם אלא מתפשטים לרוחב מאין להם שהות ודעת להעמיק תחתיהם. רצפת סלע בינינו ובין מה שקדם לעליית אבא. [...] אבד מידינו המפתח אל אוצרות 'עם הספר' עשיר התולדות, וכל מה שנאגר מאז ימי בית שני ועד תמול שלשום - זר לנו ושותק ואפל מפנינו.[36]

31 יזהר סמילנסקי, 'ספרות בעולם מזועזע', כינוס מפקחים באילת, חנוכה 1958. הרצאתו פורסמה במקומות שונים, ונהייתה לחומר קריאה ודיון בתנועות הנוער השונות. אני משתמש בעותק שהוציאה חטיבת הנוער של איחוד הקבוצות והקיבוצים שכותרתו 'מקורות לסמינר י"ב'. העותק נמצא במכון הביבליוגרפי של יד טבנקין. ניתוח מעניין של הרצאה זו ותגובתו של בן־גוריון לדברי ס' יזהר נמצאים בספרו של מיכאל קרן, **בן־גוריון והאינטלקטואלים**, אוניברסיטת בן־גוריון בנגב, באר שבע 1988, עמ' 123-131.

32 כך כינה אלי שבייד את תופעת הנתק בין סופרי דור תש"ח לאוצר המורשת היהודית. ראו את הפרק 'צער השורשים החתוכים' בספרו **שלוש אשמורות בספרות העברית**, עם עובד, תל אביב 1964, עמ' 202-224.

33 ס' יזהר, **ימי צקלג**, עם עובד, תל אביב 1958, עמ' 554.

34 שם, עמ' 555.

35 שם, עמ' 555-556.

36 הנ"ל, 'עשור המדינה וספרות ישראל (דברים בוועידת הסופרים ה־18, 7.4.1958)', **דף**, יד (אוגוסט 1958), עמ' 10. דברי ס' יזהר עוררו הדים רבים. ראו למשל: י' דוד, 'הסופרים נתבעים לשוב למקורות

עשור לאחר הקמת המדינה ביקש אחד מ'בכירי תוצריה' לערוך חשבון נפש דורי כלפי מחיר המהפכה. הרצון להכיר את מה שקדם לאבא, הרגשת היעדר השורשים והכמיהה לחפש את ה'מפתח' שבאמצעותו יוכלו בני דורו להיפגש עם 'אוצרות עם הספר' היו למבשרי מגמה שהלכה והתחזקה בשנות השישים. מגמה זו ביקשה לקרוא תיגר על 'הרצח הרוחני' שבוצע כלפי 'כל מה שקדם לאבא' החלוץ. רבים מבני 'דור ההמשך' החלו במסע מתמשך להיכרות מחודשת עם 'ארון הספרים היהודי' כמקור רוחני ש'נחסך' מהם.[37]

חשוב לציין שבמרוצת השנים חזר ס' יזהר והתריע על המחיר הנגזר מ'אבדן המפתח אל אוצרות עם הספר'. ביטוי לעצמת נוכחותה של ביקורת זו אצל יזהר אפשר למצוא בשני ההספדים שנשא לשני אנשים שייצגו אולי יותר מכל אדם אחר את המימוש האולטימטיבי של דמות הצבר: משה דיין ויגאל אלון. כך הספיד ס' יזהר את משה דיין:

> אלפי השנים שבין ימי התנ"ך ובין ימי נהלל - הוא [משה דיין] וחבריו לא ידעו עליהן הרבה ולא התעניינו בהן. המרחק העצום והמכביד הזה, כאילו נסגר ולא היה. כאילו כל תמולם של היהודים וכל אלפי שנות הגולה, לא היו אלא ליל חושך ארוך ומיותר וכעת מתעוררים ממנו ישר אל הבוקר העולה הזה.[38]

חלפו שבע שנים ממותו של דיין, ויזהר מספיד 'אייקון צברי' אחר - יגאל אלון:

> אנשים כיגאל אלון או משה דיין, ורבים רבים כמותם, מה הם למדו על היהדות, מה ידעו על היהדות, מחוץ לפרקי תנ"ך, ובין התנ"ך לביאליק היתה להם רק שממת תרבות ורק אנטארטיקה קפואה של כלום וכך באה ההתנתקות מן הרצף וההתקפלות אל תוך בועה, בלי קשרים אל קודם ואל אחר־כך.[39]

מן הראוי לשים לב שקיים פער מסוים בין דברי ס' יזהר למעשיו בפועל. למרות דברי התוכחה האלה, שנאמרו בשלהי שנות החמישים של המאה הקודמת, לא ניכרת בכתיבתו הספרותית והפובליציסטית פנייה למקורות היהדות, ובמובן זה אפשר להכיל את הביקורת גם על המבקר עצמו. במובן זה היה ס' יזהר תוצר של הבעיה שהיטיב לבקר.

העתיקים, ס. יזהר על היצירה הקלושה של ספרותנו הצעירה', **מעריב**, 8.4.1958. רפאל בשן ראיין את ס' יזהר בעקבות הסערה שעוררו דבריו. בשן שאל את יזהר מה דעתו על העיסוק הגובר בנושא התודעה היהודית, ויזהר השיב: 'אני בעד ... אי אפשר לקפוץ מהשרשים האפלולים של התנ"ך - ישר אל הפרח והאילן המלבלב של תרבות ישראל בדורנו. היכן הגזע? חסר לנו ממד העומק'. ראו: רפאל בשן, 'במקום אימא בייבי־סיטר' (ריאיון עם ס' יזהר), **מעריב**, 10.4.1958.

37 על התעצמות מחאת דור הבנים כלפי מפעל המחיקה ורצונם לפנות ל'ארון הספרים היהודי' כמקור רוחני ש'נחסך' ראו: אלון גן, 'המרד בהוויה היצחקית: המאבק לפריצת הסד המעקר של דרישת ההמשך', **החינוך וסביבו**, ל (תשס"ח), עמ' 155-180.

38 יזהר סמילנסקי, 'אמן הקו הקצר והישר', **מעריב**, 27.11.1981.

39 יזהר סמילנסקי, 'מדינה בצהריים', **דבר**, 20.4.1988. מן הראוי לציין שס' יזהר אמנם התריע על אותה 'שממת תרבות', אך לא עשה רבות כדי לשנות מגמה זו, ומקצת הדברים שאמר על בני דורו אפשר לזקוף גם אליו.

בן ציון תומר - 'ילדי הצל' באים חשבון עם פֶּרות 'עץ השכחה'

ב־1961 חוותה החברה הישראלית מאורע מטלטל זהות: משפט אייכמן, אשר שימש קטליזטור מרכזי בחשבון הנפש כלפי 'דהיית הדגלים' והמעבר מ'סימני קריאה לסימני שאלה' שהצביע עליהם ס' יזהר עוד בשלהי שנות החמישים. מחקרים רבים רואים במשפט אייכמן מאורע מכריע, שהחל את תהליך סדיקת חומות היהירות והאטימות של הצבר. דומה שיותר מכל אדם אחר היטיב חיים גורי להמשיג את טלטלת הזהות שחולל משפט זה. 'איש מאיתנו לא יצא מכאן דומה לעצמו',[40] כתב גורי, אשר היה גם תוצר צברי וגם אחד מסוכני עיצוב הצבריות. בספר **מול תא הזכוכית** שיקף גורי שיקוף רפלקטיבי את הטרנספורמציה האישית והדורית שחוללו בו המפגשים עם עדויות הניצולים במשפט.[41] אך גורי, כמו ס' יזהר, ביקש לבוא חשבון עם מחיר המחיקה והדמוניזציה שלתוכה נולד, ואילו בן ציון תומר ביכה זאת מתוך זווית המבט של מי שנדרש להיוולד מחדש על ידי 'רצח' זהותו הקודמת.

שלוש שנים לאחר נאומי התוכחה של ס' יזהר הוציא בן ציון תומר את מחזהו **ילדי הצל: מחזה בשתי מערכות**. המחזה, אשר היה בעל סממנים אוטוביוגרפיים רבים למציאות חייו של בן ציון תומר, מילדי טהרן, שהתחנך במוסד החינוך שומריה של השומר הצעיר, היה למעין אנטומיה של זהות סכיזופרנית. גיבור המחזה הוא יוסלה, ניצול שואה שהגיע לקיבוץ, ששינה את שמו לשם צברי־עברי - יורם - וביקש לממש את פרויקט הדה־סוציאליזציה - רה־סוציאליזציה מבית המדרש הציוני. יורם כמה למחוק את 'צד הצל' שבו - יוסלה - וגייס את כל כוחותיו כדי 'לרצוח' את יוסלה ולברוא את יורם. המחזה הוא מעין ניתוח רפלקטיבי, העוסק גם בחוסר האפשרות ואולי גם בחוסר ההצדקה לתהליך המחיקה. יורם־יוסלה מסכם בצורה הטובה והתמציתית ביותר את הנדרש מאותם מהגרים שביקשו להשתלב בפרויקט עיצוב הזהות העברית־צברית: 'מיום שבאתי ארצה ביקשתי לאכול מעץ השכחה'.[42]

במובן מסוים המציאות הסכיזופרנית של יורם־יוסלה היא מעין מקרה פרטי המבקש ליישם הלכה למעשה את עצמת הדרישה הכללית של יודק'ה גיבור 'הדרשה'. כשם שיודק'ה ביקש לייסד את הציונות על ידי הרס היהדות, כך גיבור המחזה מבקש ליצור את יורם על ידי הרס יוסלה. אך כעת הציווי הקטגורי בדבר מחיקת העבר נהיה משא קשה, מכביד ואולי גם לא אפשרי. נורית, בת זוגו של יורם־יוסלה, מקשה ושואלת: 'שינוי השם מספיק בשביל לשכוח?' ויורם מחזיר תשובה, המעידה על כישלון פֶּרותיו של 'עץ השכחה': לא, אבל זה מספיק בשביל להעמיד פנים. בארץ הזאת הרוצה לשנות את הביוגרפיה - משנה את שמו.[43] ואז בווידוי כואב הוא מספר לאהובתו על רגע שאפשר לכנותו 'שעת התודעה הסדוקה':

40 חיים גורי, **מול תא הזכוכית**, הקיבוץ המאוחד, תל אביב 1962, עמ' 73.

41 על השפעת משפט אייכמן על החברה הישראלית ועל עיצוב זהותה נכתבו מחקרים רבים. ראו למשל: חנה יבלונקה, **מדינת ישראל נגד אדולף אייכמן**, ידיעות אחרונות, תל אביב 2001; אניטה שפירא, **משפט אייכמן: דברים שרואים מכאן לא רואים משם**, יד ושם, ירושלים 2002.

42 בן ציון תומר, **ילדי הצל: מחזה בשתי מערכות**, עמיקם, תל אביב 1963, עמ' 23. המחזה נכתב ב־1961 והוצג בתאטרון הבימה ב־1962.

43 שם.

> לעולם לא אשכח את הערב ההוא במוסד [המוסד החינוכי של השומר הצעיר] הייתי תורן, יחד עם דובי ועם נעמי. ניקיתי את השולחנות. כמויות עצומות של אוכל נערמו על השולחן. כמויות שיכלו לפרנס את הורי שם, במשך שנה, 'מה לעשות עם השירים? שאלתי. 'לאשפה!' ענה לי דובי. 'אינני יכול', אמרתי. שניהם התחילו לצחוק כאילו סיפרתי בדיחה טובה. פתאום התחלתי לשנוא את עצמי, אותם, את עצמי. את זיכרונותיי שמפריעים לי להיות אחד מהם. את יודעת מי זה היה דובי? ומה לא הייתי נותן אז בשביל להיות רבע דובי? תארי לעצמך: הבן הבכור של הקיבוץ. שחקן הנבחרת. הרקדן של המוסד, ואם לא מספיק לך - טרקטוריסט ונואם מצויין. [...] התחלתי לרצוח בתוכי את יוסלה, יוסלה מת! יחי יורם![44]

קטע זה מיטיב להמחיש מרכיב מהותי בעיצוב הזהות הצברית שנדרשו לאמץ כל אלה שבאו 'משם' - מוטיב השנאה העצמית כלפי הזהות הקודמת. יורם רצה בכל מאודו לאכול מ'עץ השכחה', אבל לצערו הרב התרחש אירוע: פתאום, בניגוד לרצונו, בחר יוסלה להגיח לרגע ולפרוץ את 'החומה היורמית'. יוסלה לא אפשר ליורם לזרוק את שאריות האוכל שיכלו לשמש את משפחתו 'שם' למשך שנה. 'ילדי השמנת' הקיבוציים צוחקים על התשובה של יוסלה־יורם, ונכון לרגע מכונן זה עדיין יורם הוא 'המנצח', והתובנה שהוא מסיק מהחשיפה הלא רצונית של הממד היוסלאי שיש בו היא הצורך להמשיך בפעולת השנאה העצמית מחד גיסא ('התחלתי לשנוא את עצמי... את זיכרונותיי שמפריעים לי להיות אחד מהם') ובפעולת 'רצח השנוא' מאידך גיסא ('התחלתי לרצוח בתוכי את יוסלה, יוסלה מת! יחי יורם').

המחזה ממשיך לעסוק בסבך נפתולי הזהות הסכיזופרנית של יורם־יוסלה. בראשית הדרך הוא ביקש לשכלל את האמצעים הנדרשים לצורך רצח יוסלה, ואילו מאוחר יותר הוא מציג לאהובתו את מציאות חייו כהוויה של תחושות אשם כבדות כלפי כל היקרים לו עקב היותו קרוע בין פיסות זהות סותרות:

> גם את אמרת לי: 'מאז שבאו התחלת לברוח אל עברך' ובכן, אני רק הפסקתי לברוח מפניו ... [...] צדקת ... אינני חייב להגיש אל שפתיך את זר הקוצים שלי, אבל הם, הם מגישים לי את קוציהם יומם ולילה... את עברי מלא המתים, את עברי שאינו שייך לי יותר... את כולם גזלתי, לעזאזל. את כולם! מאמא - את יוסלה שלה. יוסלה מת! מאבא - את בנו [...] וממך לא גזלתי שום דבר? אולי את הפלמחניק העליז מהקומזיצים, שעכשיו הוא מאכיל אותך זבחי מתים? ... נורית ... את מוכרחה לעזור לי... את מוכרחה...[45]

סוף המחזה מציג את השלב השלישי של מסע עיצוב הזהות. בשלב הראשון יורם יודע כי קיים קושי לרצוח את יוסלה, אך הוא מגייס את כוחותיו לעשות זאת, ואילו בשלב השני הוא חווה את הרגשת האשם כלפי מנגנוני הרצח, כעת הוא מודה בכישלון הניסיון:

44 שם.

45 שם, עמ' 60.

להניח... לברוח... יום אחד, הייתי ילד, היה יום שמש, ראיתי את צלי. ענק, ארוך, שחור, מאחורי. הסתובבתי וגם הוא הסתובב. חרב עץ היתה בידי. התחלתי להכות בו. החרב נשברה. הצל נשאר.[46]

חרב העץ הוא משל לכל סוכני הסוציאליזציה שביקשו לרצוח את 'זהות הצל' הקודמת. עכשיו יורם מודה בכישלון יכולתם לרצוח את זהותו הקודמת. 'החרב' נשברת, 'הצל' נשאר.

בן הארץ ס' יזהר והעולה הגלותי בן ציון תומר משלימים את שני צדי מטבע פרויקט ההשחרה והמחיקה. יליד הארץ כואב את מחיר הצלחת פרויקט הדמוניזציה לגולה, אשר הוא נולד לתוכה. קוד הצבר כקוד ההתנהגות המצופה הולך ומאבד את חיוניותו, ובגינו הוא מבקש להכיר את כל מה 'שזר ושותק ואפל', ולהודות שמחיר 'קפיצת הדרך' הבן־גוריונית הובילה את בני דורו להוויה שהוא מכנה 'אנטרטיקה קפואה של כלום', 'שממת התרבות' או 'ליל חושך ארוך ומיותר'. הוא מבקש להסיר את 'משקפי הדמוניזציה' שדרכם ראה את הגלות ולהודות שהמשקפיים האלה הפכו את בני דורו ל'צמחי צד הדרך' ששורשיהם לרוחב.

ס' יזהר מבקש להכיר את מה שלעולם לא ידע, ואילו בן ציון תומר מבקש להתפייס עם מה שביקש להכחיד. יליד הגולה כואב ומבקש לקרוא תיגר על הצורך לבנות זהות על בסיס שנאת הזהות הקודמת ומחיקתה; או כדברי תומר באחד הראיונות שנערכו אתו לאחר יציאת המחזה: 'התאקלמות אמת מתחילה רק אז שאינך מוותר על מה שהנך. כל ויתור על הזהות האישית מוביל להתבוללות ולסטנדארטיזציה של בני אדם'.[47] יזהר רוצה להכיר את זהות סבו ('כל מה שקדם לאבא זר ושותק ואפל'), ותומר רוצה להשלים מחדש עם הזהות שביקשו ממנו להשיל. ס' יזהר ובן ציון תומר הם אפוא דוגמה כיצד החל משלהי שנות החמישים אתוס 'שלילת הגולה' והדמוניזציה כלפי היהודי הגלותי זוכים לתהליך אטי והדרגתי, המבקש להמיר את סימני הקריאה בסימני שאלה. משלהי שנות השמונים אפשר לראות כיצד סימני השאלה כלפי שלילת הזהות היהודית מתחלפים בסימני קריאה השוללים את הזהות הצברית.

ג. 'שבחי גלות' - מדמוניזציה של הוויית הגלות לגלוריפיקציה של 'הפילוסופיה הדיאספורית'

מחקרים רבים עסקו בעלייתו של השיח הפוסט־ציוני משלהי שנות השמונים למוקד של ויכוח שתחילתו במגדל השן האקדמי והמשכו בשיח התקשורתי והציבורי.[48] בספרו **הזמן של הפוסט** מיטיב אורי רם להורות על מכלול ההקשרים (תוך כדי הפנייה למגוון נרחב של מקורות) בין

46 שם, עמ' 74.

47 דנקה הארניש, 'יורם אינו רוצה לוותר על זהותו, אומר בן ציון תומר שזכה בפרס ע"ש ברץ מטעם "הבימה"', **דבר**, 26.2.1963.

48 מחקרים עסקו בכך. ראו למשל: אורי רם, **הזמן של ה'פוסט' - לאומיות והפוליטיקה של הידע בישראל**, רסלינג, תל אביב 2006; פנחס גינוסר ואבי בראלי (עורכים), **ציונות: פולמוס בן זמננו, עיונים בתקומת ישראל**, סדרת נושא, אוניברסיטת בן־גוריון בנגב, קריית שדה בוקר 1996; טוביה פרילינג (עורך), **תשובה לעמית פוסט־ציוני**, ידיעות אחרונות, תל אביב 2003; יהודה שנהב, יוסי יונה, **רב תרבותיות מהי? - על הפוליטיקה של השונות בישראל**, בבל, תל אביב 2005.

תהליכי היסוד של העידן הפוסט־מודרני לתהליכי יסוד בפריחת השיח הפוסט־ציוני: עידן קץ האידאולוגיות, תהליכי הגלובליזציה, הביקורת הגוברת על 'פרויקט המודרנה', הניסיון להקנות הד ומבע לקולו של 'האחר' בשיח הציבורי, הפניית זרקור תשומת הלב לכל המודרים, המושתקים והמנוחשלים וההצבעה על מגוון אמצעי השליטה, הדיכוי וההזרה של ההגמוניה והאליטות השולטות בחברה. ככל שנחלשו חישוקי 'הדת האזרחית הלאומית' כמקור מרכזי לעיצוב הזהות האישית, כך גברו הקולות שביקשו לעצב את זהותם על בסיס התרסה כלפי מי שנראו 'מעצבי סדר היום הלאומי'.

בשנות השמונים אנו עדים למגמה הולכת וגוברת שהוגים, חוקרים, אנשי ספרות, אמנות וקולנוע נרתמו בה לקידום תהליכים שזכו לכותרות, כגון

ממודרניות לפוסט־מודרניות
פירוק המטא־נרטיב הלאומי (ובהקשר הישראלי: פירוק המטא־נרטיב הציוני)
מחברה חד־קולית לחברה רב־קולית
מכור היתוך לרב־תרבותיות
מהיסטוריה של מנצחים להיסטוריה של מנוצחים
מהיסטוריה מונוליטית להיסטוריה פלורליסטית
מהיסטוריה קונצנסואלית להיסטוריה קונפליקטואלית.[49]

מהמחצית השנייה של המאה ה־20 החל השיח ההיסטוריוגרפי בעולם המערבי לפתח גישות רבות שביקשו לחתור תחת ההיסטוריה הרשמית כמו שהכתיבו סוכני עיצוב התודעה הלאומית. מונחים כגון 'מיקרו־היסטוריה', 'היסטוריה "מלמטה"', 'היסטוריה חברתית', 'היסטוריה של "האחר"', ויותר מכול המעבר מ'היסטוריה של מנצחים' ל'היסטוריה של מנוצחים' היו למונחי מפתח שחלחלו בהדרגה משיח אקדמי אזוטרי לשיח מעצב זהות ברחבי העולם המערבי בכלל וברחבי שיח הזהות הישראלית בפרט.

במחקר הזה אני מבקש להתמקד במרכיב מסוים מתוך שיח זה - שלב היפוך היוצרות שהגולה משתנה בו ממושא ביקורת למושא הערצה, והצבר משתנה ממושא הערצה למושא ביקורת. להיפוך יוצרות זה יש מגוון נרחב של מבעים בשדות שיח שונים, כגון מחקר, הגות, ספרות ושירה. מתוך מגוון רחב זה בחרתי לדגום מספר מבעים, והמשותף לכולם הוא דמוניזציה כלפי ההוויה הצברית וגלוריפיקציה כלפי ההוויה הגלותית, והשונה הוא שלאחדים הערגה לגולה היא ערגה לגולה אשכנזית ולאחדים היא ערגה לגולה מזרחית.

דומה כי אחד המאמרים המרכזיים שתרמו תרומה של ממש למגמה זו הוא מאמרו של אמנון רז־קרקוצקין: 'גלות בתוך ריבונות, לביקורת "שלילת הגלות" בתרבות הישראלית'.[50] המאמר מנתח ניתוח ביקורתי את תחלואי החברה הישראלית שנגזרו עקב אימוץ אתוס 'שלילת הגולה' כעיקרון המכונן המרכזי של הציונות. רז־קרקוצקין סבר שמחיקת העבר הפלורליסטי היהודי והמצאת עבר אחיד מדומה עם תכלית ציונית הולידו את התופעה ש'הדבק' היחיד בה

49 לסקירה נרחבת המפנה גם למקורות הרלוונטיים של תהליכים האלה ראו: **הזמן של ה'פוסט'**.

50 אמנון רז־קרקוצקין, 'גלות בתוך ריבונות, לביקורת "שלילת הגלות" בתרבות הישראלית', חלק ראשון: **תיאוריה וביקורת**, 4 (סתיו 1993), עמ' 23-55; חלק שני: **תיאוריה וביקורת**, 5 (סתיו 1994), עמ' 113-125.

לאלטרנטיבה הגלותית היה דבק מיליטריסטי, שיצר אטימות וכהות חושים רגשית כלפי כל 'האחרים', 'המנוצחים' שלא צייתו לקוד ההתנהגות המצופה. רז־קרקוצקין מנתח את מנגנוני ההדרה, ההשכחה או ההזרה כלפי הפלסטינים, המזרחים, הנשים והיהודים הגלותיים, ורואה באתוס 'שלילת הגולה' מבית המדרש הציוני את המקור לפיתוחה של אטימות מתנשאת ויהירה, שהצליחה לעקר את הרגישות היהודית שהיתה בגולה. כשם שיצרו יהודי הגולה את 'ירושלים של מעלה', דומה שרז־קרקוצקין יוצר את 'גולה של מעלה', שהוא מבקש להציגה כחלופה אתית לציונות.[51] יצירת תודעה של 'גלות בתוך ריבונות' תאפשר ליצור מצב של תיקון מתמיד ורגישות ל'אחר' עקב מעבר להזדהות עם 'ההיסטוריה של המנוצחים'. בעיניו הגלות היא תמצית המהות היהודית. אין מדובר בגזרת גורל או עונש, אלא בבחירה: 'אין לסכם את תפיסת הגלות כמצב שנכפה על היהודי - זוהי בחירה מודעת. רוצה לומר, הבחירה בהיות יהודי היא בחירה בגלות'.[52]

חשוב לציין שהוויכוח בין שוללי הגלות למחייביה הוא ויכוח שראשיתו בראשית הרעיון הציוני. הוגי דעות כגון הרמן כהן ופרנץ רוזנצוויג בראשית הדרך והמשך בג'ורג' שטיינר במחצית השנייה של המאה ה־20 הציגו זמן רב לפני אמנון רז־קרקוצקין וחבריו לשיח הפוסט־ציוני גישה השוללת את הלאומיות היהודית והרואה בהוויה הגלותית תנאי למימוש ייעודו המוסרי של העם היהודי ולהיותו החלוץ והשליח של קידום רעיון תיקון העולם במובנו האוניברסלי וההומניסטי. רצונו של רז־קרקוצקין ליצור תהליכי דה־קולוניזציה ודה־טריטוריאליזציה ושאיפתו לפתח 'תודעה א־טריטוריאלית' כאמצעי לפיתוח רגישות מוסרית[53] נשענים רבות על השיח ההגותי שעסק בחיוב ההוויה הגלותית והצגתה 'תעודה', ייעוד רוחני או - כדברי ג'ורג' שטיינר - על ההנחה שמולדת היהודים היא 'הספר' ולא 'הקרקע'.[54]

פרֵדה מאורי

בשנת 2002 יצא לאור ספרו של ההיסטוריון מוטי גולני **מלחמות לא קורות מעצמן**. ספר זה יצר שילוב מאתגר בין מחקר היסטורי ביקורתי לספר אוטוביוגרפי אישי. גולני ניתח ניתוח היסטורי המתחקה אחר התפתחותו ונוכחותו של השיח המיליטריסטי בחברה הישראלית. בד בבד עם התובנות המחקריות הללו גולני הציג תחנות ביוגרפיות בחייו הממחישות כיצד גם הוא היה תוצר שעוצב בתבנית נוף המולדת הצברית־מיליטריסטית. במובן מסוים אפשר לראות בספרו

51 ביקורת על הממד הא־היסטורי והפוסט־מודרני במאמרו של רז־קרקוצקין ראו אניטה שפירא, 'פוליטיקה וזיכרון קולקטיבי - הויכוח על אודות 'ההיסטוריונים החדשים'', בתוך: הנ"ל, **יהודים חדשים יהודים ישנים**, עמ' 19-45.

52 רז־קרקוצקין (לעיל הערה 50), חלק ראשון, עמ' 29.

53 שם, עמ' 50-51.

54 הפולמוס סביב שלילת הלאומיות היהודית וחיוב ההוויה הגלותית מראשית התפתחות הלאומיות היהודית. ראו למשל נתן רוטנשטרייך **המחשבה היהודית בעת החדשה**, עם עובד, תל אביב 1987, בעיקר הפרק 'פני הגולה', עמ' 159-215. על גישתם של הרמן כהן ופרנץ רוזנצוויג ראו למשל רבקה הורוביץ, **פרנץ רוזנצוויג: הכוכב והאדם**, אוניברסיטת בן־גוריון בנגב, באר שבע 2010, עמ' 231-275.
על גישתו האנטי־לאומית והאנטי־ציונית של ג'ורג' שטיינר ראו: אסף שגיב, 'הבעיה היהודית של ג'ורג' שטיינר', **תכלת**, 12 (2002), עמ' 133-157.

של גולני מעין תמונת מראה למחזהו של בן ציון תומר רק בהיפוך מושאי 'הרצח'. כשם שיורם הצבר ביקש 'לרצוח' את יוסלה הגלותי בילדי הצל, כך מרדכי גלנץ הגלותי מבקש לרצוח את מוטי גולני הצבר (על השימוש בשמות האלה ראו לעיל).

בספר הזה יש פרק שכותרתו 'פרדה מאורי'. גולני יוצא במסע אישי, שמטרתו להשיל מעצמו את 'ההוויה האורית' (אורי של משה שמיר **מהוא הלך בשדות** כאב־טיפוס צברי מובהק), שכמעט הצליחה לסרס או להחניק כל ממד רוחני בחייו. גולני רואה באורי ובחינוך לאוריות דבר מסוכן: 'דמותו של אורי מסוכנת במיוחד כיוון שעיקרה הקרבת החיים בעיניים פקוחות, ללא ערעור'.[55] וממש כשם שביקשו שלונסקי וחבריו החלוצים לעשות 'ביעור חמץ של מנטליות' גלותית בראשית המאה ה־20, כך גולני מבקש לעשות 'ביעור חמץ של מנטליות' צברית בראשית המאה ה־21.

עוד קו דמיון בין התהליך שעבר יורם־יוסלה ובין התהליך שגולני־גלנץ עובר הוא שהמודעות הרפלקטיבית והביקורתיות כלפי קוד ההתנהגות הצברי נעשים בשלב מאוחר יחסית. בראשית הדרך (בילדותם ובנעורותם) הרצון לאמץ את הזהות האורית, הזהות הצברית, אינה מוטלת בספק, ורק בבגרותם מתרחש תהליך שמבקש להיחלץ ממכבש סוכני העיצוב הצבריים. בראשית הדרך גולני מזדהה עם הצברים - ה'אורים' - ומתבייש באביו הגלותי - 'האחר': 'נזכרתי בויכוח קולני בבית הספר שבסופו קבע בר־הפלוגתא שלי: אבא שלך חלש, גלותי כזה, ואני חשבתי שהוא בסך הכל צודק. [...] כי כך הוא "אורי", קשוח, לוחם, עשוי ללא חת'.[56] ממש כמו יורם **מילדי הצל**, גם גולני מְפתח תודעה סכיזופרנית, הנאבקת בין 'אוריותו' ל'גלויותו' של אביו: 'ראיתי את אבא שלי, חשתי את עלבונו, את הבושה של מי שאינו שייך לא לשם ולא לכאן, פליט ומהגר נצחי, עלבונו חילחל לתוכי, ואיני יכול עימו ואיני יכול בלעדיו'.[57] רק לאחר שהצליח גולני להשתחרר אט־אט מכל סממן אוריי־צברי, הוא הרגיש בושה על הבושה. כעת מוטי גולני החדש (או כדבריו מרדכי גלנץ) מתבייש בגולני הישן, שהתבייש באביו:

מה לא עשה אבא כדי שאהיה ראוי להיות צנחן, צבר. [...] עזב בגפו את עיירת הולדתו, גילח את פאותיו, הסתובב מחופש לגוי, שוליית נגרים בבודפשט, [...] הצליח לעלות על 'רכבת קסטנר', שרד את ברגן־בלזן. אחר כל אלה עלה לארץ, הלך מקיבוץ לקיבוץ באמונה גדולה. עם פרוץ המלחמה, בחורף 1948, התגייס לחטיבת גולני שנתנה לו את שמו ואת הזהות החדשה שכל כך רצה. [...] לא החמיץ לא מלחמה ולא שירות מילואים. זה לא הספיק. הוא היה זר ונשאר זר. זר לבני הקיבוץ היהירים, המלאים בגאוות הצלחתה של הציונות בארץ־ישראל [...] ואני, בנו, מבקש להיות כמו אלה שלא הבינו, שלא יבינו, מסרב לשאת את עלבונו, רוצה להיות 'אורי'.[58]

רק בשלב מאוחר יחסית בחייו ובעקבות מאורע טראומטי במלחמת לבנון הראשונה הצליח מוטי גולני להיפרד מכל סוכני הסוציאליזציה שעיצבו את הווייתו הצברית, להיהפך למרדכי גלנץ ולהיפרד מהמסכה האורית:

55 מוטי גולני, **מלחמות לא קורות מעצמן**, מודן, בן שמן 2002, עמ' 63-64.
56 שם, עמ' 38.
57 שם, עמ' 31.
58 שם, עמ' 42.

> בראשיה אל ואדי הבוערת [במלחמת לבנון הראשונה] שוב הבנתי כי מעולם לא הייתי 'אורי'. לאחר הקיבוץ, ההדרכה, הפעילות התנועתית, הקורסים לידיעת הארץ, הסיירת, קורס קצינים, הייתי ונשארתי מרדכי גלנץ, עקור, המלחמות לא דיברו איתי.[59]

פסקה זו היא למעשה מעין אינוונטר המפרק לגורמים את 'חרב העץ' של יורם. גולני מציג את מיטב סוכני עיצוב הצבריות (תנועת נוער, קיבוץ, טיולים, צבא, סיירות וכולי), ושמח לבשר לעצמו שהוא הצליח להיפרד מהם: 'חברות, חברים, אני מבקש להיפרד מאורי, להיפרד מכם. אני נפרד בכאב, באהבה, לא בצער'.[60]

שבחי גלות

כאמור, הצד השני של מטבע הדמוניזציה הוא תהליך הגלוריפיקציה של האלטרנטיבה. בראשית המאה ה־21 הוציא גדעון עפרת ספר שכותרתו ממצה את ליבת התהליך: 'שבחי גלות'. ספר זה מבקש להלל ולשבח את מה שיכנה אילן גור־זאב לימים 'פילוסופיה דיאספורית'. עפרת מציג תפיסה המושפעת מהפילוסופיה האקזיסטנציאליסטית, הרואה בגלות סמל מטפורי וגם הוויה מהותית למצב קיומו של האדם: 'ייאמר מייד: מוקד המוח־לב הוא בגלות מטאפיזית, להבדיל מגלות פוליטית. גלות פנימית, פרטית, שקטה, נעדרת דרמות של מצור, שריפה וגירוש, אף בלי פאתוס השיבה ובניית המקדש. גלות החומקת מכל היסטוריה'.[61] אך עפרת לא נשאר רק בספֵרות האוניברסליות של היות האדם 'גולה נצחי' בחייו, אלא מבקש לעמת בין אתוס 'שלילת הגולה' כמו שעוצב ותואר בהיסטוריוגרפיה הציונית ובין חיוב הגלות שהוא מבקש להציג כקריאת תיגר על אתוס זה. עפרת מבקש להציב אלטרנטיבה לשניים מבוניו וממעצביו של האתוס - יצחק בער ויחזקאל קויפמן, ולכן מטרת ספרו היא:

> לענות למסות המפורסמות של יצחק בער 'גלות' ושל יחזקאל קאופמן, 'גולה ונכר'. גלות אחרת, הדוחה את תביעת ה'צורך בביטולה הגמור של תופעת הגלות', כדברי בער, ואת הקריאה להתמסרות הגמורה לגאולה הפוליטית, ל'קוממיות על אדמתך', כדברי קאופמן. וכך בעוד בער הגדיר גלות במלים 'פזורה ללא מרכז מדיני גלוי', ידובר להלן על גלות שהיא מצב־נפש [...] בעוד בער טען ש'חורבן מלכות ישראל הביא עמו גם את שקיעת כוח־היצירה היהודי' נבקש לקדש בברית את הגלות הרוחנית ואת היצירתיות. הגלות כתנאי לגאוניות, נבקש לומר. ובעוד בער שלל את הגלות ודרש את ביטולה, יבואו הדפים הבאים לאשרה, לחייבה, לשיר את תהילתה. [...] הכתוב להלן הוא כתב הגנה על גלות רוחנית שמרצון [...] ואף יותר מזאת: ערגה לגלות; גלות נצחית.[62]

59 שם, שם.

60 שם, עמ' 81.

61 גדעון עפרת, **שבחי גלות**, כרטא, ירושלים 2002.

62 שם, עמ' 9-10. מן הראוי לציין שעפרת מתייחס ל'גולה ונכר' של קויפמן ומתעלם מ'חורבן הנפש' (ראו הערה 14), אך לצורך הדיון אין זה משנה מה חשב קויפמן, אלא מה עפרת חשב על קויפמן.

הנה הגענו לקצה השני של תנועת המטוטלת: את אותה הוויה 'ז'ידית', שאת כתמיה ביקש ז'בוטינסקי 'לכבס' בנהרות ארץ ישראל, מבקש כעת עפרת לשבח ולשיר את תהילתה. הגלות שהיתה לברנר סמל ל'דומן ולרפש'[63] ולברדיצ'בסקי ל'סמל מפלתנו'[64] הופך אצל עפרת 'תנאי לגאוניות ויצירתיות'. התיעוב מתחלף בערגה, חצי הביקורת מומרים ברצון 'לקדש בברית את הגלות'. עפרת לא היה קול קורא במדבר. לשירת תהילתה של הגלות הצטרפו רבים שביקשו להציגה כעת כהיפוכה הפוזיטיבי של הצבריות הנגטיבית. בשנת 2004 פרסם אילן גור־זאב ספר ששמו **לקראת חינוך לגלותיות**.[65] ספר זה הוא זיקוק סמיך ותמציתי של תהליך זה. את הציונית הציג כ'ברבריזציה של היהדות בידי הציונות'.[66] גור־זאב ביקש לאמץ את החינוך לגלותיות ואת 'הפילוסופיה הדיאספורית' לנוכח 'ברבריזציה' זו:

> לנוכח פריין של מאה שנות חינוך ציוני אפשר כבר לסכם ולומר שניסיון המחיקה, ההשהיה והניכוס הציוני של הייעוד היהודי בידי הציונות הוא איום של ממש על מימוש האחריות המוסרית, ועל מימוש החיים המוסריים־יצירתיים הדיאספוריים בהשראת הייעוד היהודי. [יש לפעול] להתגברות על הנרמול הציוני [...] מפעל זה הוא מפעל ההינערות של רוח היהדות מחורבות הפרוייקט הציוני. [...] גם אם ישראל תוכל להתקיים עד דור אחד או שניים, היא לא תוכל לעשות זאת, אלא בתבנית מדינית של ספרטה של מנוולים אם לא תהפוך קודם לספרטה בקפוטות.[67]

גור־זאב ראה בפרויקט הציוני 'סטייה מהייעוד היהודי', וכעת יש לערוך תיקון בעל משמעות ערכית ('הפילוסופיה הדיאספורית') וגם בעל משמעות פרקטית ('מזוודה בהישג יד'):

> [...] שלילת הגולה מתבררת כסטייה מהייעוד היהודי, וההיסטוריה דואגת לתקנו. [...] לא היה באלימותו של החינוך הציוני חיוניות מתמדת להולדה של ממש, לא כוח שיש בו התמד, שיספיק לממש את האידיאה של האדם החדש. [...] שוב מתחילים

63 ברנר (לעיל הערה 8), עמ' 1287-1288.

64 ברדיצ'בסקי כתב: 'רחוב היהודים הוא סמל מפלתנו, סמל גלות ישראל עם כל תוצאותיה המרות. אל תבקשו בה עץ פורח, שכבת דשא, זמירת צפרים, אויר בריא, פנים צוהלים, חיי עולמים - אל תבקשו, - כי לשווא יהיה עמלכם. כולה מראשה ועד סופה, כולה בוקה ומבולקה, בכל אשר תפנו, בכל אשר תשימו עיניכם תראו רק עקבות זוקן, מדווה, הכנעה, שפלות, עוני וחסרון כל טעם'. ראו: **כתבי מ"י בן־גוריון**, עמ' כח.

65 גור־זאב. חשוב לציין ששש שנים לאחר מכן 'חזר בתשובה' אילן גור־זאב בכל הנוגע לרוב ביקורתו הפוסט־אנטי־ציונית. במאמר ששמו 'צליבתו מחדש של היהודי כישועה אקסטטית', **ארץ אחרת**, 55 (2010) ובריאיון שנערך עם גור־זאב הוא יצא נגד מרכיבים מהותיים בשיח הפוסט־ציוני וראה בשיח זה מעין ענף אינטגרלי בתוך האנטישמיות החדשה. ראו: דוד מרחב, 'האנטישמיות החדשה - איום על הרוח החופשית והאנושות', **מקור ראשון**, 23.7.2010. שינוי זה בעמדתו של גור־זאב, אשר נפטר ממחלה כשנתיים לאחר מכן, הוא נושא מרתק, שחורג מתחומו של מאמר זה. במאמר אתרכז בניתוח התכנים שהובאו בספר מתוך הנחה שתכנים אלו מייצגים גם את גור־זאב של שנת 2004 וגם מרכיבי יסוד בשיח הפוסט־ציוני בכל הנוגע לחיוב 'הפילוסופיה הדיאספורית' כאלטרנטיבה ל'הגמוניה הציונית הדכאנית'.

66 שם, עמ' 190-191.

67 שם, עמ' 190.

> להתפתח כאן חוש הקיום היהודי־הגלותי, שלעולם דואגים שהמזוודה של היהודי תהיה בהישג יד. [...] התובנה המשתרשת עתה בקרב חוגים הומניסטיים בישראל היא שאין עתיד לדמוקרטיה ולחברה הומניסטית בישראל. [...] אני שואל: האם אין אתם רואים שכבר בשלה השעה לחינוך לגלותיות?[68]

חוץ מהמשמעות הפרקטית (הצורך במציאות של מזוודה בהישג יד) גור־זאב טרח להציג את קווי היסוד של 'החינוך לגלותיות':

> במובנו הפשטני, תעודתו של החינוך לגלותיות היא להבטיח שילדינו יהיו מצוידים היטב לקראת השיבה לחיים בגולה. [...] חינוך לגלותיות אינו מתמצה בחינוך המכשיר להתנהלות יעילה וראויה של אדם קוסמופוליטי, אלא מכוון בראש ובראשונה לאורח חיים אתי־יצירתי, היונק מהפילוסופיה הדיאספורית ומהאידאה של הגלותיות ביהדות, ומוביל להולדתו של האדם המאלתר.[69]

גדעון עפרת מבקש לשיר את שבחי תהילתה של הגלות, ואילו גור־זאב מבקש לכונן את 'יבנה החדשה' בתור מקור רוחני תחליפי. 'האמונה הדיאספורית' היא התיקון המבוקש לציונות, שנהפכה ל'ספרטה של מנוולים':

> בהקשר של היהודים בישראל חייב החינוך לגלותיות להכיר הן באפשרות ובצורך של גולה יהודית בפלסטין המשוחררת מן ההגמוניה הציונית והן באפשרות ובצורך של גולה יהודית בישראל הציונית, ההופכת לנגד עינינו לספרטה של מנוולים. כבר היום, עוד לפני הניצחון המוחלט של הלאומיות הפלסטינית על הלאומיות היהודית, הוא יכול וצריך לתת מקום לפרוייקט בנייתה מחדש של יבנה. עליו לחזור באופן ביקורתי לתובנה ולאמונה הדיאספורית של יוחנן בן זכאי.[70]

עפרת וגור־זאב עורגים לגולה הן במובן המטפיזי והן במובן האירופי, ואילו 'השיח המזרחי הרדיקלי החדש'[71] מבית מדרשם של סמי שלום שטרית, אלה שוחט, יהודה שנהב וחבריהם עורג ל'גולה המזרחית', אותה ביקשה לעקר את ההגמוניה הציונית־אשכנזית. המשותף לשיח האשכנזי ולשיח המזרחי הוא הדמוניזציה שהם עושים למפעל הציוני, והשונה הוא מוקד הערגה. סמי שלום שטרית היטיב לבטא את הכמיהה למצוא ביהודי המזרחי הטרום־ציוני את המקור לגיבוש זהות אלטרנטיבית:

> כל היושבים על האדמה הזו הם קורבנות של תפיסת העולם הציונית הפולשת. [...] אני מעמיד את המקור היהודי מול הנסיון של הציונות במאה השנים האחרונות לחסל את היהדות שלי ואת המזרחיות שלי. [...] המחשבה הציונית שבאה למחוק אותי כיהודי וכמזרחי ייצרה את מדינת ישראל, ואני רוצה לחזור ליהדות, היהדות כמקום

68 שם, עמ' 192.

69 שם, עמ' 192-193.

70 שם, עמ' 199.

71 מושג זה 'השיח המזרחי הרדיקלי החדש' הוא מושג מפתח בספרו של סמי שלום שטרית: **המאבק המזרחי בישראל**, עם עובד, תל אביב 2004.

לברוח מהציונות. [...] מהותה של הציונית היא הכיבוש - משמע, נישול ודיכוי [...] הקמת המדינה היתה הדבר הכי מחורבן שקרה בהיסטוריה היהודית.[72]

כשם שגור־זאב האשכנזי מבקש לברוח מ'ספרטה של מנוולים' אל 'יבנה החדשה', כך שטרית מבקש 'לברוח מהציונות' אל היהודיות והמזרחיות שלו. האחד רואה בציונות 'סטייה מהיעוד היהודי', והשני - 'הדבר הכי מחורבן שקרה בהיסטוריה היהודית'. ביטוי קיצוני אומנותי לגישה זו אפשר למצוא בשירה של קלריס חרבון 'הזעקה לא עוד'. חרבון מאשימה בשירה את הציונים־האשכנזים בכל פשע אפשרי וכמהה לחזור ל'מרוקו שלנו'. להלן קטע מתוך השיר:

פשעתם, אחיי בני עדות אשכנז [...]
חמסתם, גנבתם, אנסתם את תומתם של הוריי
[...] תביטו במראה ותגלו כמה אתם מכוערים
חמדנים שכמותכם, איך הובלתם אותנו כצאן לטבח
לגזזת, לעוני, לסמים, לתלות, לפינוי מהבתים שלנו
לשואה שלנו היהודים - הערבים
גרמתם לנו לעזוב את מרוקו שלנו
ואני רוצה לצעוק: 'מלך מרוקו, אולי עכשיו תיקח אותנו בחזרה'
הצל אותנו
לקחתם לנו את הבית היחיד שבו יכולנו להרגיש שייכים
הלעטתם אותנו בציונות, בכיבוש
ומבלי שנתנגד
עטפתם אותנו בארעיות קבועה של כלום
ניצחיות של קיבעון וחידלון
מכחישי שואה שכמותכם
מתי כבר לסבתא שלי יהיה מספר על היד?[73]

השיר מבטא היטב את שני צדי מטבע עיצוב הזהות: הציונים האשכנזים זוכים לכל כתם אפשרי ונתפסים פושעים ומחוללי שואה ליהודים־הערבים, ובו בזמן הגעגועים ל'מלך מרוקו שלנו' והבקשה שהוא 'יציל אותנו' ויחזיר את יהודי מרוקו ל'בית היחיד שבו יכולנו להרגיש שייכים'.

מבחינה זו שיח הדמוניזציה הציוני והגלוריפיקציה הגלותית הוא שיח חוצה עדות: מוטי גולני הקיבוצניק האשכנזי מבטא סלידה מ'בני הקיבוץ היהירים, המלאים בגאוות הצלחתה של הציונות בארץ־ישראל', ומתאר את עצמת האכזריות והאטימות הצברית בצבא כלפי החלשים והאחרים: 'מבועת ראיתי כיצד מתעללים כולם - מפקדים וחיילים, חברי - בחלשים מהם. לועגים, דורכים, מועכים, כאילו לחלשים אין חלק ונחלה בתוכנו'.[74] ואילו אלה שוחט המזרחית רואה בציונות 'מעשה הונאה אדיר כלפי המזרחים. הציונות מחקה בשיטתיות את ההיסטוריה,

72 אספה פלד, 'שלום שטרית', **ידיעות אחרונות - 7 ימים**, 13.7.2007.
73 קלריס חרבון, 'הזעקה לא עוד', **הכיוון מזרח**, 18 (2009), עמ' 17-20.
74 גולני, **מלחמות לא קורות מעצמן**, עמ' 42.

את התרבות ואת הזהות של יהודי ארצות האסלאם, והצליחה לחסל בתוך דור או שניים אלפי שנות ציוויליזציה'.[75] היא משחירה את אטימותו האכזרית של הממסד הציוני עד כדי הפיכת המזרחים 'לגדר החיה ולבשר התותחים' במלחמת העצמאות.[76]

ב־1958 שתל ס' יזהר בפי אחד מגיבורו ספרו **ימי צקלג** את הדברים האלה:

> אהבת העם היהודי ! אה, כן. בואו רגע ונדבר בזה. העם היהודי! איזה עם יהודי? אהבת העם היהודי! מי אוהב אותו? הלא אנחנו נמלטים כניכוים מפני כל מה שהוא יהודי, וזה כבודנו וזקיפות שידרתנו, ותדעו מפורש, אחת ולתמיד: אנחנו בוחלים בכל מה שגם ריח־ריחו כזה. החל בשיעורי ההיסטוריה היהודית, עם כל הצרות, וכלה במאכלות ובגניחות היהודיים, בכל מה שהוא מבטא גלותי, מנהגי גלות, ובאידיש בכללה, הבדיחה הזו שקורין לה אידיש, על צליליה ונגינתה, על פרצופיה הלא שזופים, המבעים שינים מתוקנות בכסף ובזהב ובריר זכרונות מן העיירה שלהם שם [...] מנערים חצננו במפורש, מכל שייכות שהיא, לא רק ממה שריח דת או מסורת לו, מכל מה שקורין לו 'רגש יהודי', כולל חזנות, מטעמי דגים וטקסי הלוויות - כל אותה תבחלה מוקצה מחמת שומן עפוש.[77]

יותר מחמישים שנה עברו מאז בחל גיבורו של ס' יזהר מכל מה ש'ריח ריחו הוא יהודי', וכעת מוטי גולני, אילן גור־זאב, סמי שלום שטרית, אלה שוחט, כל אחד מנקודת מבטו האתנית והרעיונית, יוצאים במסע השחרה ודמוניזציה של כל מה ש'ריח ריחו הוא צברי'. הדמוניזציה של ההוויה הצברית היא אנטי־תזה לדמוניזציה של ההוויה הגלותית. ממש כשם שהמהפכנים החלוצים ערכו רומנטיזציה ואידאליזציה ליהודה המכבי, לבר־כוכבא ולגיבורי התנ"ך, כך בדיוק המורדים עושים בצבריות, ומציגים את הגלות, את היהודי, את המזרחי, את האשכנזי באור של נוסטלגיה ובזיו של געגועים לעבר מדומיין.

לסיכום, כדי להמחיש את הדיאלקטיקה של הדמוניזציה אפשר להשוות באמצעות טבלה את היפוך מושאי ההערצה והביקורת במפנה המאה ה־20 לבין מפנה המאה ה־21:

מפנה המאה ה־20 - הדיכוטומיה הציונית		**מפנה המאה ה־21 - הדיכוטומיה הפוסט־ציונית**	
היהודי הגלותי	העברי החדש	הציונות	הגלות
כפוף	זקוף	אטימות מתנשאת	תנאי ליצירתיות
פסיבי	אקטיבי	'ספרטה של מנוולים'	תנאי לגאוניות
פחדן	אמיץ	מפעל דיכוי של 'אחרים'	רגישות ל'אחר'
חולה	בריא	מיליטריסטית	הומניסטית

75 אלה שוחט, 'מזרחים בישראל: הציונות מנקודת מבטם של קרבנותיה היהודים', בתוך: הנ"ל, **זכרונות אסורים - לקראת מחשבה רב תרבותית**, בימת קדם לספרות, תל אביב 2001, עמ' 200.

76 שם, עמ' 173.

77 יזהר, **ימי צקלג**, עמ' 374.

ד. תזה, אנטי־תזה וסינתזה - מחשבות על השלב הבא

מתיאור תנועת המטוטלת שהוצגה במאמר הזה אפשר לגזור מעין חוקיות היסטורית (מובן שחוקיות היסטורית היא דבר מגביל, מוגבל וצריך התייחסות ביקורתית וספקנית): נראה שבממד האישי וגם בממד החברתי־לאומי בשל הצורך בגיבוש זהות ייחודית יוצאים אחדים במסע רוחני, שמחייב את 'רצח' הזהות הקודמת כדי לאפשר צמיחה של זהות חדשה. אפשר לראות בעצמת הזעם של מייצגי הדמוניזציה הצברית מעין סוג של מרד נעורים מאוחר. ההורים מרדו בגולה והשחירו את דמותה, ואנו, 'תוצרי המרד', מבקשים למרוד במרד. דומה שאותם כותבים היו צריכים לצאת למעין מסע אדיפלי המבקש לרצוח את צבריותם־אוריותם (אורי) כדי לעצב מחדש את זהותם האישית.

במובן הזה אפשר לראות בדיאלקטיקה של הדמוניזציה מעין שלב ביניים הכרחי. המעבר של מקצת דור הבנים מאימוץ טוטלי של דמות הצבר ל'השחרה' ול'דמוניזציה' מוחלטת שלו מתאפיין באותו 'חטא' שחטאו האבות כלפי הוויית הגלות. כשם שהווייתי הגלות איננה רק 'דומן ורפש', שיש לטאטא 'במטאטא השמד', כך גם בהוויה הצברית יש גוונים אחרים מלבד 'ספרטה של מנוולים'. משאת נפשו של גולני להיפרד מאורי מובילה אותו כמעט בהכרח להשחרה טוטלית של מרכיבי אוריותו. יריב בן־אהרן, בן קיבוץ אחר שעבר תהליך דומה של מאבק אדיפלי בקוד ההתנהגות הצברי, היטיב להגדיר צורך זה: 'אני בלי לחבוט ולנפץ עד תום את אלילי ילדותי ובחרותי - לא אוכל'.[78]

תהליך הגדרת זהות של יחיד או של קבוצה אינו מתרחש בחלל ריק. זהו תהליך שהפרט בוחן בו את זהותו תוך כדי השוואתה לקבוצות אחרות ולהגדרות זהות אחרות. המושג הסוציולוגי קבוצת התייחסות יכול להיות לעזר בניתוח שיח הזהות הישראלי. קבוצת התייחסות מוגדרת 'כל קולקטיב חברתי, שאל תרבותו ומבנהו מתייחס האדם, התייחסות הבאה לידי ביטוי בהתנהגותו או במחשבתו'.[79] קבוצת התייחסות יכולה להוביל את הבוחן אותה לתגובות שונות: היא יכולה להיות מודל לחיקוי. לדוגמה, נוער ישראלי מאמץ לעצמו תרבות של בילוי ואפנה הלקוחים מהתרבות האמריקנית. היא יכולה להיות בסיס לניסיון לעיצוב סממני זהות אלטרנטיביים מתוך מחאה השוללת את מאפייני אותה קבוצת התייחסות, לדוגמא הלבוש המרושל והשׂער ארוך של ההיפים במחאה על 'הצביעות הבורגנית' של דור הוריהם. עיצוב הזהות הוא למעשה שיח מודע ובלתי מודע עם מגוון נרחב של קבוצות התייחסות. דומה שכאשר יש קבוצת התייחסות דומיננטית המציבה קודים ברורים של התנהגות ומגייסת מגוון נרחב של סוכני סוציאליזציה כדי לאמץ קודים אלו, הגדרת הזהות למול קבוצת התייחסות זו מובילה רבים למודל דיכוטומי של אימוץ והשתלבות למול מרד, מחאה והצבת אלטרנטיבה הפוכה. שלב זה מאפיין תקופות מהפכניות.

ואולם דומה שההוויה הישראלית היום ושיח הזהות הישראלית־יהודית נמצאים מרחק רב

78 דברים שאמר יריב בן־אהרן בריאיון עם אורה ערמוני: 'יריב בא חשבון עד נפש', **קיבוץ**, 11.12.1991. ניתוח של תופעת המרד במרד בכלל ושל המרד של יריב בן־אהרן בפרט ראו מאמרי: 'המרד בהוויה היצחקית: המאבק לפריצת הסד המעקר של דרישת ההמשך', **החינוך וסביבו**, ל (תשס"ח), עמ' 155-180.

79 יונתן שפירא, אורי בן־אליעזר, **יסודות הסוציולוגיה**, עם עובד, תל אביב 1986, עמ' 96.

הן מהתקופה המהפכנית שביקשה ליצור את העברי החדש הן מהראקציה הפוסט־מהפכנית שביקשה להשחירו. הן המרד של ראשית המפעל הציוני הן המרד במרד של עורכי החשבון עם מחיר המהפכה הלכו ואיבדו את חיוניותם. הדיכוטומיה יהודי לעומת עברי חדלה לשמש נקודת משען שבאמצעותה מעוצבת הזהות של בני הדור השלישי והרביעי לשיח הזהות הישראלית־יהודית. חלוצי ראשית המפעל הציוני בארץ ישראל עיצבו את זהותם כאנטי־תזה ליהודי הגלותי, ולאחר מכן ביקשו מקצת התוצרים של פרויקט זה לבוא חשבון עם התזה הצברית תוך כדי כמיהה לחזור ל'רוח הגלות' כמקור לזהות אלטרנטיבית. אלה שביקשו לברוא את 'אורי הצבר' וגם אלה שביקשו להיפרד ממנו היו בתוך גבולות הגזרה של השיח המהפכני והראקציה למחירה של מהפכה זו, אבל כיום דומה שאנו עדים לניצני השלב הבא. זהו השלב שמתחולל בו מעין מיקס בין 'ישראליות־צבריות' ל'יהודיות'. שלא כתנועת המטוטלת שהוצגה עד כה, שיח הזהות המתחולל בשנים האחרונות כבר אינו נמצא בשיח ה'או־או' (או עבריות או גלותיות), אלא בשיח ה'גם וגם'. אבקש לכנות את שלב הסינתזה הזה השלב ה'יוד־ראלי'.

תופעת 'החזרה לארון הספרים היהודי' כמקור לגיבוש זהות סדוקה הולכת ומתעצמת בשנים האחרונות. אנו עדים לפריחה חסרת תקדים של עמותות, מכינות, כינוסים ובתי מדרש שעוסקים בנושא הזהות היהודית. הגופים האלה עוסקים בלימוד משותף של טקסטים יהודיים, בלימוד טקסים הקשורים למחזור החיים האישי והלאומי ולעריכתם: חגים, שבת, בר ובת מצווה, טקסי אבלות, בקיום דיאלוג בין הזרמים השונים ביהדות מתוך שאיפה להפוך את אוצר המורשת היהודית למרכיב מרכזי בעיצוב הזהות התרבותית בישראל.[80] כחלק מתוך תהליך זה אפשר לראות בשנים האחרונות פריחה של עמותות ומוסדות חינוך היוצרים שילוב מעניין בין מאפיינים צבריים למאפיינים יהודיים.

נושא זה דורש פיתוח והעמקה החורגים מגבולות הגזרה של מחקר זה, אך לצורך המחשת התהליך אציג בתמצות רב כיצד בקרב רוב הארגונים העוסקים ב'התחדשות יהודית' ו'בחזרה לארון הספרים היהודי' מתפתחות הוויה ותודעה היוצרות ערבוב צברי־יהודי.

בשנים האחרונות אנו עדים לתהליך מאתגר בעל פוטנציאל שיכול להיות מנוף לשינוי חברתי: צעירים - בוגרי תנועת הנוער - מקימים קבוצות ומתיישבים בעיקר באזורי הפריפריה (גאוגרפית וסוציו־אקונומית). הקבוצות פועלות מתוך מחויבות גבוהה לעשייה חברתית וחינוכית ומתוך רצון לשיפור פני הקהילה שבה בחרו לחיות.[81] בקומונות ובקיבוצים העירוניים

80 על תופעת 'החזרה לארון הספרים היהודי' כמקור לגיבוש זהות סדוקה כבר נכתבו מחקרים לא מעטים. ראו למשל: יאיר שלג, **מעברי ישן ליהודי חדש**, המכון הישראלי לדמוקרטיה, ירושלים 2011; אלון גן, 'מ"תנועה של משוחחים" לחממה מטפחת יחידים: מפעלה של חבורת שדמות', בתוך: אברהם שפירא (עורך), **מענית הלב: ספר היובל לכבוד מוקי צור**, הקיבוץ המאוחד, תל אביב 2006, עמ' 165-182; נעמה אזולאי, רחל ורצברגר, 'התחדשות יהודית במרחב החילוני בישראל: מתופעה לתנועה חברתית חדשה', **פוליטיקה: כתב־עת למדע המדינה וליחסים בינלאומיים**, 18 (2008), עמ' 141-172.

81 על התהליכים האלה ראו: יובל דרור (עורך), **הקבוצות השיתופיות בישראל**, יד טבנקין, רמת אפעל 2008; ניר מיכאלי, דרור יובל, 'הקבוצות השיתופיות בישראל: המשכיות ושינוי בתנועה הקיבוצית', **הקיבוץ מאה השנים הראשונות**, יד יצחק בן־צבי, ירושלים 2010, עמ' 357-365.

של תנועת הבוגרים אפשר לראות שילוב מהותי, המחבר בין לימוד מקורות היהדות ללימוד מקורות הציונות תוך שילוב מתמיד בין לימוד לעשייה חברתית־משימתית. השילוב בין מוטיבים צבריים כגון אקטיביות, משימתיות, חלוציות, טיולים, אהבת הארץ לבין מוטיבים יהודיים כגון לימוד בחברותות, עיצוב טקסים וחגים תוך שיח חוקר עם 'ארון הספרים היהודי', לגיטימציה לשיח אינטלקטואלי (גיבוש עולם רוחני) ואמוציונלי (שיחות נפש) מעידים על שלב הסינתזה 'היודו־ראלית', או ה'צבר־יהודית'.

בד בבד עם תהליך צמיחתן של הקהילות האלה מתחולל תהליך הולך וגדל של הקמת מכינות קדם־צבאיות, שמבקשות לשלב בין שיח זהות יהודי לשיח זהות ציוני. עיון במטרות ובפעילויות החינוכיות של המכינות הצבאיות מעיד על שילוב בין לימוד מקורות מ'ארון הספרים היהודי' לקריאה לשירות קרבי בצה"ל.[82] אם ניקח לדוגמה את המכינה הקדם־צבאית להכשרת מנהיגות על שם רבין באורנים ונבחן את החזון והיעדים שהיא מציבה, נוכל להצביע על סינתזה זו. שלא כשאיפת יודק'ה מ'הדרשה' להקים את הציונות על ידי הרס היהדות, חזון המכינה מבקש לשלב בין השניים, ושואף לקיים אורח חיים המבוסס על תפיסת עולם ציונית ועל תרבות העם היהודי. אחד משמונת היעדים של המכינה הוא היעד המבקש לקיים 'אורח חיים המשלב את תרבות ומורשת העם היהודי', ובד בבד נמצא היעד הדורש מבוגרי המכינה לשרת בצבא 'שירות צבאי מלא ומשמעותי חברתית, בפיקוד, בקצונה ובקבע'.[83]

הסינתזה 'היוד־ראלית' מתממשת הלכה למעשה הן בלימוד הן בעיצוב אורח החיים במכינה. אין זה מקרי שהשיעורים הנערכים במכינה משלבים בין ראשית המפעל הציוני ועיסוק בהגות העליות החלוציות ובמורשתן לקיומו של בית מדרש הלומד משנה ותלמוד תוך כדי מתן פרשנות אקטואלית לסוגיות הנלמדות. כך נכתב על מהות בית המדרש במכינה:

> ההנחה העומדת ביסוד בית המדרש היא שהתרבות היהודית נבנית מן המתח שבין העבר להווה, בין הטקסט הכתוב לחיים, בין מסורת לחידוש. לימוד הטקסט העתיק מאפשר להתבונן במציאות העכשווית מנקודת מבט חדשה, אחרת. בכל שנה לומדים סוגיה מן התורה שבעל־פה (משנה או תלמוד) ברציפות, והיא מהווה בסיס לדיון בסוגיות מן המציאות של הלומדים וגם ללימוד טקסטים נוספים, עתיקים וחדשים, מעולם התרבות היהודית והעברית.[84]

השילוב המתמיד בין לימוד יהודי ללימוד ציוני לעריכת טקסי חג המבקשים לשלב מסורת עם חידוש נהפך לאחד המאפיינים המרכזיים של המכינות הקדם־צבאיות.[85]

82 על המכינות הצבאיות ראו: מתי חי, 'המכינות הקדם־צבאיות הכלליות/מעורבות', http://www.peopleil. org/details.aspx?itemID=30201 (אוחזר ב־4.12.2013).
יאיר שלג, 'אליטה - הגיע הזמן להפסיק להתבייש במלה הזאת', **הארץ**, 6.5.2003.

83 אתר מכינת רבין: http://www.oranim.ac.il/sites/heb/community/rabin/about/pages/default.aspx (אוחזר ב־4.12.2013).

84 http://www.oranim.ac.il/sites/heb/community/rabin/activity/enriching/Pages/default.aspx (14.6.2011)

85 עוד עדות ביוגרפית המעידה על הכמיהה לחיבור בין 'ארון הספרים היהודי' למורשת התרבות החלוצית של ראשית המפעל הציוני נמצאת בספרו של מוטי זעירא, **מקומי**, כרמל, ירושלים 2010. זעירא,

עיון בטקסי החג שמעצבים בתי המדרש, המכינות הקדם־צבאיות וקבוצות המשימה מאשש מהותית את מגמת הסינתזה. במקומות האלה חברי הקהילה יוצרים תוך כדי תהליך לימוד קבוצתי מסכתות וערבי חג, כגון הגדת פסח, סדר ט"ו בשבט, תיקון ליל שבועות. עיון במקורות היניקה אשר באמצעותם תוכני החג נבנים מורה על נוכחות בולטת של שני מקורות יניקה: מצד אחד ריבוי של מקורות מתוך מחשבת חז"ל, הקבלה, החסידות וההגות היהודית, ומצד אחר ריבוי מקורות של חלוצי העליות הראשונות. יוסף חיים ברנר ורבן יוחנן בן זכאי, ברל כצנלסון ורבן גמליאל, יצחק טבנקין ור' נחמן מברסלב, מאיר יערי והבעש"ט משמשים מקורות יניקה וזהות, אך הפעם לא כהתרסה וניגוד של יהודים גלותיים למול עבריים חדשים, אלא כמקורות משלימים המזינים את הרוח 'היוד־ראלית'.[86]

שלא כמו 'ביעור החמץ המנטלי' השלונסקאי ושיטת ה'איפכא מסתברא' הז'בוטינסקאית מחד גיסא ושלא כ'חינוך לגלותיות' הגור־זאבי ו'שבחי הגלות' העפרתי מאידך גיסא, שיח זה מכונן זהות סינתטית, שיח אשר במקום לעצב זהות על ידי רצח הזהות הקודמת מבקש לעצב זהות שמפיקה מהטוב ומהמזין שבשני העולמות.

מן הראוי לציין שפנייתם של רבדים שונים בחברה הישראלית ליצירת 'שיח יוד־ראלי' נגזרת לא רק מדעיכתו של שיח הדמוניזציה כשיח מכונן זהות. תרמו לכך תהליכי עומק רבים שהתחוללו בחברה הישראלית בשנים האחרונות: רצח רבין כמאורע מעצב זהות, שבגינו עסקו רבים בבחינת המכנה המשותף בין הזרמים השונים בחברה הישראלית; חדירתה של תרבות העידן החדש בעולם המערבי לישראל והכמיהה לעיסוק ברוחניות; העיסוק הגובר והולך בזיכרון השואה והפיכת השואה למרכיב מרכזי בהגדרת הזהות הישראלית; המחקר הביקורתי על גישת 'שלילת הגולה'. כל אלה תרמו רבות להמרת שיח ה'או־או' בשיח ה'גם וגם'.

עוד שאלה המזמינה מחקר אחר היא השאלה אם מדובר בהכרח דטרמיניסטי של הרס ובניין, תזה ואנטי־תזה; או שביכולתה של החברה 'לדלג' על שלב ההרס כדי לעצב זהות שאינה נבנית על רצח הזהות הקודמת.

אם נקבל את ההנחה שאנו בשלב הסינתזה, הרי יש לשער שהדיאלקטיקה של הדמוניזציה והגלוריפיקציה כלפי אתוס 'שלילת הגולה' תדעך ותפסיק לשמש אמצעי מהותי בכינון הזהות הישראלית־יהודית. ימים יגידו לאן יתפתח שיח הזהות באפיק 'היוד־ראלי'.

ממייסדי המדרשה באורנים, מתאר בספר זה את הצימאון האישי שלו למזג בין השניים וגם את פעילותה החינוכית־רעיונית של המדרשה על בסיס מיזוג זה.

86 ביטוי למיזוג מקורות זה אפשר למצוא בשפע באתר מכון שיטים - אתר החגים http://www.chagim.org.il (אוחזר באוקטובר 2013). ניתוח של מסכתות חג, כגון הגדה של פסח וסדר ט"ו בשבט ראו: ניר מיכאלי, 'אנשי המחרת: הקבוצות השיתופיות החדשות בישראל', עבודת דוקטור, אוניברסיטת תל אביב 2007, עמ' 104-108.

and demonization. With almost the same rage and totality with which the pioneers eradicated the 'old Jew', the 'exilic Jew', some intellectuals and academics now want to carry out a process of murdering 'the oppressive *Tzabar* (a Jewish native of Israel) mentality'. The demonization of the *Tzabar* entity constitutes an antithesis to the demonization of the exilic one.

This article seeks to follow basic processes in the formation of the attitude toward the ethos of the rejection of the exile over time, while attempting to point to a gradual shift from rejecting the exile to rejecting the rejection, and to opening an identity discourse that tries to integrate the Israeli essence and the Jewish one as complementary, rather than colliding, entities.

in Israel in 1978, more than 20 years after the idea of establishing a museum dedicated to the Jewish Diaspora was raised. The museum is the product of power struggles between the Israeli initiators of the project and its foreign contributors, and of the dynamics active during the long period of the museum's construction, which lasted from the mid-1950s until 1978.

The permanent exhibition can be viewed as a political text, the outcome of power relations expressed in politics of exclusion rather than inclusion. This attitude obviously contradicts the original aim of the Museum's founders, who wished to execute the project in Israel as a means of staking a claim in the Israeli public space. When confronted with the forces of hegemonic Zionism in a battle fought on the latter's grounds, Diaspora Jewry clearly lost. I conclude by saying that within the confines of Beit Hatefutzoth, poetics seem to have taken second-place to politics.

The Dialectics of Demonization in the Israeli Identity Discourse

Alon Gan

> 'The purpose of Zionism is to purge and purify true Judaism from the scum and filth of exile … Zionism demands to remove and obliterate all this pollution and filth' (I. H. Tavyov, 'Segula Laashirut' ['A Talisman for Richness'], *Hamagid*, March 13, 1900).

> 'Don't you see that the time is ripe for education? ... *Diasporic* education … is aimed, first and foremost, at an ethical-creative way of life, which derives from the diasporic philosophy and from the exilic idea in Judaism' (*Likrat Hinuch Legalutiyut* [Toward A Diasporic Education], Resling 2004, pp. 192-193).

The first of these two quotations was written in the beginning of the twentieth century, and the second in the beginning of the twenty-first. While the first demands 'to remove and obliterate all the pollution and filth' of exile, the second seeks to adopt a 'diasporic philosophy' and educate for an exilic world-view. This pendulum swing points to a reversal of the objects of glorification

life, heavily influenced by foreign and hostile environments, and detached from true Jewish national culture, which is grounded in religious tradition and can be preserved only in the Land of Israel.

‘Zion Shall Be Redeemed With Justice’: Introduction to the Legal Thought of Shabtai Ben Dov

Amihai Radzyner

Shabtai Ben Dov (1924–1978) is known as a member of the pre-state underground organization, *Lehi*, and a right-wing philosopher. His work has influenced several right-wing Israeli Messianic groups. Ben Dov also developed a unique legal philosophy, which sees the revival of Jewish law as the legal system of the state, and the desire to reinstitute the Sanhedrin as a prerequisite for the establishment of ‘the kingdom of Israel’, and for full redemption. From this standpoint Ben Dov sharply criticized both the legal system and the rabbinical system of Israel, because he experienced them as denying the ideal of creating the state of Israel as a ‘real’ Jewish state.

The article reviews Ben Dov’s philosophy as reflected in his various writings, the studies he carried out on the sources of Jewish law according to his worldview, and the practical efforts he made to promote his ideas, while working in the legislative department of the Ministry of Justice and as a lawyer in the Israeli courts.

‘Beit Hatfutsot’ – ‘Beit Golah’ Poetics and Politics of Memory at the Museum of the Jewish Diaspora

Shelly Shenhav-Keller

The paper, based mainly on archival research and in-depth interviews, discusses the undelying tension between the motivations in creatingthe Museum of the Jewish Diaspora and the outcome of that project.

The Museum of the Jewish Diaspora (Beit creating the Hatfutsot) opened

The Galizionist Vision and the New-Old Jew: Exile and Sovereignty in the Work of Yossi Avni-Levy

Batya Shimony

The issue of identity and complexity between 'Mizrahiness', Zionism and the Shoah are central throughout the work of Yossi Avni-Levy from its onset. In his last novel, *An Ode to Sins* (2010), this tension reaches its peak, and the novel suggests some interesting ideas that challenge the Zionist project. This article aims to research the advent of the Mizrahi Jew into the Zionist space as it shaped Avni-Levy's work. I analyze the nature of this meeting through two main tools: the human perception and – more specifically – the tension between the 'Old Jew' and the 'New Hebrew' man. Additionally, I analyze the perception of the place, with a focus on the tension between exile and sovereignty.

Changes in the Conceptions of 'Galut' in Israeli Society

Eliezer Don-Yehiya

There has been a reversal of attitudes toward 'Galut' in Israeli society. Most notable is the marked decline of the 'negation of Galut' attitude, which is due to various developments; prominent among them are: (a) the decline of secular Zionist ideologies, which strongly supported this position; and (b) the Westernization of Jewish society in both Israel and the Diaspora, which involved a remarkable change in the image of Galut Jews. On the other hand, there has been a considerable change in the opposite direction in Israeli religious Zionism, manifested in the growing tendency to adopt the strongly negative attitude toward Galut. To a large extent this was due to the rise of messianic nationalism in the ranks of religious Zionism. There is, however, a marked difference between the conceptions of Galut in secular and religious Zionism. In its secular version, negation of Galut was closely related to the tendency to identify it with the culture of traditional religious Jewry that was conceived as characterized by passivity, segregation, and exclusion. By contrast, in contemporary religious Zionism Galut is conceived as a way of

established bourgeois society, after the French Revolution and the spreading Industrial Revolution? Were they a religion? A people? A nation? Each possible answer would cause a specific problem pertaining to their integration into the newly built society. Three fundamental strategies were adopted in order to confront the 'problem': assimilation, socialism, and Zionism.

The Zionist solution, though a result of the nineteenth-century's national movements, differed from any other nation-state building in Europe: It lacked the unity of territory, the unity of a collective population inhabiting this territory, and even the cultural unity embodied in a consolidated national language. Thus, Zionism was constituted *ex negativo*, relying on the two postulates 'Negation of Diaspora' and the birth of the 'new jew'. This is why everything Jewish, reminiscent of 'Diaspora', was pejoratively perceived and fought to be erased; even Yiddish, the language of Eastern European Jewry. And this explains the essentially ambivalent relationship of Zionistic Israel to the Shoah and its survivors: While instrumentalizing the memory of the Shoah as an argument for the ideological justification of Zionism's political way, it related to the survivors themselves as incarnations of the Diasporic Jews. This had some tragic consequences.

The *Nakba* and the Arab-Jewish Melancholy

Yehouda Shenhav

I look at language as a symptom of space and sovereignty. The Judaization of the space along the classic Westphalian model, which is reflected most dramatically in the Palestinian *Nakba*, is also evident in the relationship between Hebrew and Arabic. Today, according to rough estimates, only two percent of Jews have command of Arabic, compared with about 92 percent of Palestinians who have command of Hebrew. The purification of the Israeli space from Arabic has predicaments not only for the Palestinians but also for the Arab-Jews. Using a nostalgic gaze at Saleh Shahrabani, an Arab-Jew from Baghdad, and capitalizing on Nakba texts translated from Arabic, I address the role of language in constructing the binary contrasts such as homeland-exile, and the problems associated with the 'negation of the diaspora' in the Arab-Jewish context.

and Moshe Shamir himself, who wrote the novel as a kibbutz member and a member of the leftist party *Ha'shomer Ha'tsaïr*, left his kibbutz in 1947, and later became a member of the Right wing party *Ha'techiya*. Another figure is Yousef Hinawi, a Palestinian who was born in Jaffa, fled in 1948 to Egypt as a child, and immigrated to New York, where he met Emmanuel Ben-Amos. The search for the 'real sabra' thus ends without a clear conclusion.

Exile and Diaspora: Two Zionisms

Chaim Gans

From its inception Zionism was beset by debates about how to interpret the doctrine of the negation of exile. Under a maximalist interpretation, it entailed an absolute rejection of any Jewish life outside the Land of Israel; it was a principle according to which *no Jew should live in exile*. Under a minimalist interpretation it entailed that *not all Jews should live in exile*, denying only that the totality of Jewish existence should lie outside the Land of Israel. The maximalist interpretation came to dominate mainstream Zionism from at least as early as the 1930s. However, it has softened from the 1980s onward.

I distinguish in the paper between two interpretations of the Zionist narrative: an essentialist-proprietary interpretation and a constructivist-egalitarian interpretation. After explicating some major practical implications of the first interpretation, I argue that from the perspective of the essentialist-proprietary version of Zionism, the transition from a maximalist to a minimalist interpretation of the negation of exile can only be explained by pragmatic and tactical considerations, and cannot be explained by principled considerations. After explaining the constructivist-egalitarian interpretation of Zionism, I show how this approach implies the transition from the maximalist interpretation of the negation of exile to its minimalist interpretation as a matter of principle.

Aspects of the Negation of Diaspora

Moshe Zuckermann

The rise of anti-Semitism in nineteenth-century Europe brought about the so-called 'Jewish problem'. How were Jews to be perceived within the gradually

various corpuses created by groups of writers, each of which has a separate mental character that stems from the geo-cultural contexts in which it was created. My second claim is that the mental character of the writers from the various geo-cultural groups is reflected in stylistic characteristics of the corpus of each of these groups. Third, these stylistic characteristics, or rather, the clusters of these stylistic features, have become fixed and turned into 'literary styles': conglomerates of routines of description, typical vantage points, intertextual fabrics, distinctive narrative tones, and so on. Fourth, these 'literary styles', which were created in certain geo-cultural contexts, were adopted over the course of generations, of course with necessary modifications, both by writers who had an 'inborn', 'genetic' connection to writers of a particular literary style – the offspring of parents born in those geo-cultural provinces, and by artists who had 'only' an 'acquired' interest in them; that is, those who adopted one of the literary styles because it suited their philosophical and literary assumptions and expectations.

The 'test case' for my proposed stylistic mental historiography of Modern Hebrew literature is the corpus referred to as 'Ashkenazi literature'. I attempt to demonstrate that this corpus, which is usually considered a single entity, consists of (at least) two different corpuses, which were created in the first phase of their development in distinct geo-mental contexts and have, accordingly, unique stylistic characteristics.

Who Marched in the Fields? Looking for the Real Sabra

Avner Ben-Amos

The article examines the diverse and even contradictory characteristics of the sabra, the nickname of the Israeli-born Hebrew youngster, through a study of several real or imaginary figures. First, those that appeared in or were involved with Moshe Shamir's novel *He Marched in the Fields*, written in 1946, and the namesake play, first staged in 1948 during the War of Independence: Uri, the protagonist of the novel – a sensitive Kibbutz-born youth, who commits suicide; the namesake protagonist of the play – a heroic, assertive youth who dies in a battle; Emanuel Ben-Amos – the father of the article's author, who played the role of Uri in 1948 and immigrated to New York in the mid-1960s;

readership of his poetry: 1. Age or generation; 2. Geographic location; 3. Sector (social class, political alliance, religious affiliation, ethnic group).

The Nationalization of the Ashkenazi Tradition in Israeli Religious Zionist Congregations

Nissim Leon

The tension existing within Religious Zionism between exile and its negation, and between the 'new Jew' and the 'old Jew', has been documented and studied in two main contexts: firstly, against the background of the connection between Religious Zionism and Jewish communities in the Diaspora, and secondly, against the background of ideological and political initiatives, following the Six-Day War, calling to adopt activist Zionist approaches rather than maintaining conservative patterns. Less attention has been paid to the influence of this tension on communal religious life in Israel – perhaps with the exception of the Religious Kibbutz Movement, and the lively debate in recent years surrounding issues of gender and halacha (Jewish law). I wish to present the influence of this tension on a process that often appears marginal, but which in fact plays an ongoing role in molding the dominant ethno-religious character of Religious Zionist communities in Israel: the nationalization of Ashkenazi tradition. The article addresses the involvement of Religious Zionist educational institutions and communal frameworks in the deconstruction and national reconstruction of Ashkenazi ethnicity. It will elaborate on the development of a phenomenon that has played a significant role in this process: the youth minyan (prayer quorum).

The Ashkenazim - East vs. West: An Invitation to a Mental-Stylistic Discussion of the Modern Hebrew Literature

Yigal Schwartz

In this essay, I suggest a new foundation, based on mental-stylistic criteria, for the historiography of Modern Hebrew literature. I will make and attempt to prove four claims. The first is that Modern Hebrew literature consists of

discourse of the era. This racial discourse stemmed from Hygienist and Eugenic thought; both had a crucial effect on Jewish identity discourse and undoubtedly on early domestic thought.

Within Zionist domestic discourse in Mandate Palestine and the early years of the State of Israel, literary and visual representations of the diasporic home played a dual role. I argue that while the hygienist image of the modern home cannot emerge devoid of its orientalist mirror-image of the diasporic home, mirror-imaging is not the only foundation upon which Zionist domesticity is constructed. Nostalgic representations also play a crucial part. This paper discusses how nurturing diasporic memory holds two distinct, contradicting yet complementary, roles: the first, antagonistic, the second, nostalgic – when the diasporic home becomes the object of longing and nostalgic indulgence, even amidst the distinct agents of domestic modernity.

Shaul Tchernichovsky's Poetry in the Exile-Homeland Zionist Discourse

Ido Bassok

Critics in the generation of Shaul Tchernichovsky (1875–1943), and the one following, related to him as a poet who belonged either to the remote past or the future. With the liberation from exile, Tchernichovsky, the prophet of the new, 'healthy', earth-bound Jew, would become the most admired of the modern Hebrew poets. However, in the competition for the title of National Poet, Bialik won out because in the era when these two poets first emerged, Bialik's ways of thinking and attitude towards the Jewish people were more compatible with the mentality of the Jews in the Diaspora. The secularism and free thinking of Tchernichovsky were the secret to his charm, but led to his being relatively marginalized.

When Tchernichovsky settled in the land of Israel during the beginning of the 1930s, the issues he dealt with were no longer central to the main concerns of the young generation. Beginning in the 1970s, when deep social transformations were taking place in Israeli society, his poetry was gradually removed from the educational curricula and hence from public awareness.

This article examines Tchernichovsky's acceptance during the period in which he lived and wrote in accordance with three cross-sections of the

and alarmed that a fulfillment of Zionism, a fulfillment that will make the diaspora superfluous, will shrink the horizons of Hebrew Literature and will reduce it to a poor Eretz-Israeli Literature that turns its back to Jewish Literature. In contrast to the radical Zionist negation of the diaspora, the diaspora for Barash was not a temporary condition, but an historical human essence that stands for itself and influences the Hebrew cultural center in Eretz Israel. In contrast to the absolute concept of sovereignty of Berdichevski, Barash looked for an alternative and flexible model of sovereignty that would fit Jewish life in the diaspora. In his novella *Man and his Home were Erased* (1934) Barash criticized the Levantine, tribal, and non-sovereign character of Jewish life in Eretz Israel.

Home in the Diaspora and Diaspora at Home: Representations of Diasporic Domesticity in Zionist Domestic Discourse

Michal Chacham

Jewish domesticity in Mandate Palestine–Eretz Israel and in the early years of the State of Israel is discussed in this paper within the framework of what I delineate as 'Zionist Domestic Discourse'. Zionist culture was intensively engaged not only in establishing national territory, but also in inventing domestic space. Within this discursive framework Zionist domesticity emerges in dichotomist opposition to the historical and literary accounts of the misery and wretchedness of Jewish domestic life in East-European *Shtetls*, later to be associated with the unhygienic lifestyle of the old Jewish settlement in Palestine; the so-called domestic primitivism of the rural Palestinian population; and what was extensively described as backward domestic habits brought by Jewish immigrants from their diasporic origins in Islamic countries.

Zionist domestic discourse originates in an earlier domestic discourse manifested in turn of the twentieth century Zionist utopia and in a medical-hygienist discourse held by Zionist Jewish physicians who were deeply concerned with the physical regeneration of the Jews. The utopian domestic discourse was informed by the establishment of the racial paradigm as a scientific paradigm within the European scientific

Facing the Diaspora: Jewish Art Discourse in 1930s Eretz Israel

Dalia Manor

The one period overlooked in the history of Israeli art is the 1930s. This is conspicuous in comparison to the wealth of material dedicated to the 1920s and to later periods, and in view of the significant developments during the 1930s in the art field including the founding of major art institutions. The critical discourse on art that converged with the discourse on Jewish identity may have contributed to this marginalization.

A prevalent idea of the time was that art made by Jewish artists shares a common quality, which is 'to be sought in the hidden racial elements, in the mystery of the Jewish soul.' The notion of Jewish race and Jewish soul were key concepts in writing on art, particularly in the journal *Gazith*, the then main platform for art discourse. Especially influential were the views of French critic Waldemar George published in Hebrew. He argued that the spirituality of Jewish art means that it is detached from any national or territorial base. The admiration pronounced by *Gazith* for Jewish artists in Paris as a model for artists in Palestine added to this hitherto unnoticed important ideological shift. It was accompanied by a stylistic change that has been noticed and heavily criticized.

The reception of these ideas by artists and writers in Eretz Israel deserves attention: art was no longer identified with the national revival in the Land of Israel as it was in the previous decades. Instead, artists turned their faces to the Diaspora and the experience of suffering as a new paradigm for modern Jewish art. In later years the concept of Jewish manifestation in art was rejected and scorned (until the 1980s) and with it the art of the 1930s.

Asher Barash: Between Literature of the Tribe and Literature of a Nation

Hannan Hever

In 1931 writer, poet, and editor Asher Barash, one of the prominent figures in Hebrew Literature in Eretz Israel, published his presentation 'Literature of a Tribe or Literature of a Nation?'. Barash was afraid of provinciality

Yehouda Shenhav

The *Nakba* and the Arab-Jewish Melancholy 240

Batya Shimony

The Galizionist Vision and the New-Old Jew: Exile and Sovereignty in the Work of Yossi Avni-Levy 252

Eliezer Don-Yehiya

Changes in the Conceptions of 'Galut' in Israeli Society 280

Amihai Radzyner

'Zion Shall Be Redeemed With Justice': Introduction to the Legal Thought of Shabtai Ben Dov 319

Shelly Shenhav-Keller

'Beit Hatfutsot' - 'Beit Golah': Poetics and Politics of Memory at the Museum of the Jewish Diaspora 356

Alon Gan

The Dialectics of Demonization in the Israeli Identity Discourse 375

English Abstracts i

CONTENTS

Ofer Shiff

Preface 7

Exile and Diaspora in the Yishuv and the Israeli Society

Dalia Manor

Facing the Diaspora: Jewish Art Discourse in 1930s Eretz Israel 13

Hannan Hever

Asher Barash: Between Literature of a Tribe and Literature of a Nation 52

Michal Chacham

Home in the Diaspora and Diaspora at Home: Representations of Diasporic Domesticity in Zionist Discourse 83

Ido Bassok

Shaul Tchernichovsky's Poetry in the Exile-Homeland Zionist Discourse 122

Nissim Leon

The Nationalization of the Ashkenazi Tradition in Israeli Religious Zionist Congregations 153

Yigal Schwartz

The Ashkenazim - East vs. West: An Invitation to a Mental Stylistic Discussion of the Modern Hebrew Literature 177

Avner Ben-Amos

Who Marched in the Fields? Looking for the Real Sabra 196

Negation of Exile in Zionism and the Israeli Society

Chaim Gans

Exile and Diaspora: Two Zionisms 204

Moshe Zuckermann

Aspects of the Negation of Diaspora 232

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
Managing Editor:	Smadar Rothmann

ISBN 978-965-510-110-2

© 2015
All Rights Reserved

The Ben-Gurion Research Institute
Ben-Gurion University of the Negev

Printed by offset Natan Shlomo, Jerusalem

IYUNIM BITKUMAT ISRAEL

Thematic Series

Volume 10

Israeli Exiles: Homeland and Exile in Israeli Discourse

Edited by

Ofer Shiff

THE BEN-GURION RESEARCH INSTITUTE
FOR THE STUDY OF ISRAEL AND ZIONISM
BEN-GURION UNIVERSITY OF THE NEGEV
2015

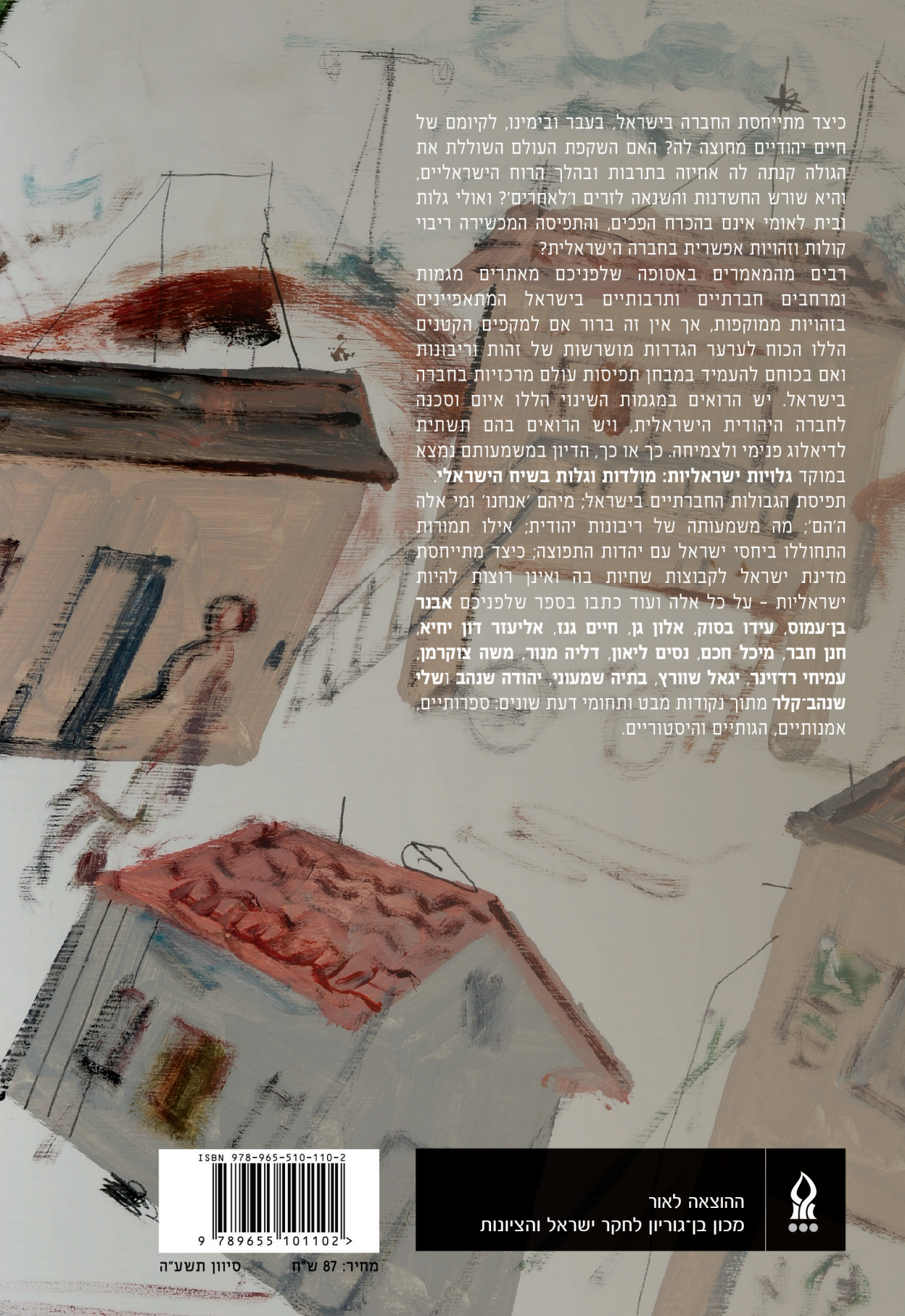
Editor: Ofer Shiff
Assistant Editor: Orna Miller
Editorial Board: Avi Bareli, Avner Ben-Amos, Kimi Caplan, Denis Charbit, Hannan Hever, Esther Meir-Glitzenstein, Jack Wertheim, Moshe Zukerman

IYUNIM BITKUMAT ISRAEL

Thematic Series

Volume 10

Israeli Exiles: Homeland and Exile in Israeli Discourse



כיצד מתייחסת החברה בישראל, בעבר ובימינו, לקיומם של חיים יהודיים מחוצה לה? האם השקפת העולם השוללת את הגולה קנתה לה אחיזה בתרבות ובהלך הרוח הישראליים, והיא שורש החשדנות והשנאה לזרים ו'לאחרים'? ואולי גלות ובית לאומי אינם בהכרח הפכים, והתפיסה המכשירה ריבוי קולות וזהויות אפשרית בחברה הישראלית?

רבים מהמאמרים באסופה שלפניכם מאתרים מגמות ומרחבים חברתיים ותרבותיים בישראל המתאפיינים בזהויות ממוקפות, אך אין זה ברור אם למקפים הקטנים הללו הכוח לערער הגדרות מושרשות של זהות וריבונות ואם בכוחם להעמיד במבחן תפיסות עולם מרכזיות בחברה בישראל. יש הרואים במגמות השינוי הללו איום וסכנה לחברה היהודית הישראלית, ויש הרואים בהם תשתית לדיאלוג פנימי ולצמיחה. כך או כך, הדיון במשמעותם נמצא במוקד **גלויות ישראליות: מולדות וגלות בשיח הישראלי**.

תפיסת הגבולות החברתיים בישראל; מיהם 'אנחנו' ומי אלה ה'הם'; מה משמעותה של ריבונות יהודית; אילו תמורות התחוללו ביחסי ישראל עם יהדות התפוצה; כיצד מתייחסת מדינת ישראל לקבוצות שחיות בה ואינן רוצות להיות ישראליות - על כל אלה ועוד כתבו בספר שלפניכם **אבנר בן־עמוס**, **עידו בסוק**, **אלון גן**, **חיים גנז**, **אליעזר דון יחיא**, **חנן חבר**, **מיכל חכם**, **נסים ליאון**, **דליה מנור**, **משה צוקרמן**, **עמיחי רדזינר**, **יגאל שוורץ**, **בתיה שמעוני**, **יהודה שנהב** ו**שלי שנהב־קלר** מתוך נקודות מבט ותחומי דעת שונים: ספרותיים, אמנותיים, הגותיים והיסטוריים.

ISBN 978-965-510-110-2

ההוצאה לאור
מכון בן־גוריון לחקר ישראל והציונות

מחיר: 87 ש"ח
סיוון תשע"ה