

מבוא

שהרי כל תאוה גובלת בתוהו, ותאוות האספנות - בתוהו הזיכרונות [...] כי מהו נכס זה אם לא אי-סדר, שבו עשה ההרגל את עצמו לבן-בית עד כדי כך שהוא מסוגל להופיע כסדר? [...] כל סדר, דווקא בתחומים אלה, הוא מצב של רחיפה על-פי תהום (ולטר בנימין, מבחר כתבים, א, עמ' 107).

ספרים וכתבי-יד אינם בגדר "ממון" בעלמא, אבל אם "גוף" הם, הרי לפחות נכס שיש לו תמורה. פרידריך הגדול כתב מחדש את ההיסטוריה של מלחמת שבע השנים, לאחר שמשרתו הסיק בה את התנור; וגם תולדות המהפכה הצרפתית לקרלייל הן מעשה כתיבה שני, לאחר שהנוסח הראשון, שהיה מוכן כולו, נשרף במילס. לא, רק המוות מוחק, ואין האש מוחקת (פרנץ רוזנצוויג למרטין בובר, 17.6.1924, אצל פרנץ רוזנצוויג, מבחר אגרות וקטעי יומן, עמ' 322).

ספרים: שוד, החרמה והגנה

הספר עוסק בשלושה אירועים שהתרחשו בין כותלי הספרייה הלאומית-ציונית בירושלים בשנים 1945-1955: מפעל "אוצרות הגולה", שבמסגרתו הובאו לירושלים לאחר מלחמת העולם השנייה מאות אלפי ספרים של יהודים שבזוו הנאצים; איסופם של כ-30,000 ספרים שהיו בבעלותם של פלסטינים במהלך מלחמת 1948 והפיכתם לחלק מאוספי הספרייה הלאומית; ואיסופם של ספרים וכתבי יד של יהודים מתימן שהיגרו לישראל בשלהי שנות הארבעים ובראשית שנות החמישים. הצבתם של שלושת האירועים תחת קורת גג אחת היא מעשה הרפתקני: כיצד אפשר לכרוך יחד את איסוף ספרי הפלסטינים ואת כינוסם בירושלים של אוצרות הרוח שנותרו לפלטה באירופה? ומה קושר בין שלושת האירועים זולת סמיכות שבזמן? ברצוני לטעון כי שלושה פרקים היסטוריים אלו קשורים זה לזה בעבותות, בהציגם את האופנים שבהם הציונות ניכסה את

אוצרות הרוח של תרבויות ומורשות שאותן שללה: המורשת היהודית-גלותית, המורשת הילידית-פלסטינית והמורשת של יהודי ארצות ערב והאסלאם. שלוש הפרשות מגלות תנועה המפרידה בין בני אדם לבין תרבותם במסגרת עיצובן של זהות לאומית ושל תרבות לאומית.

כפי שציין ההיסטוריון ההודי ק"נ פאניקר, טריטוריה של אומה אינה נתון, כי אם תולדת היחסים בין כוח פוליטי להבניה תרבותית (Panikkar 2009, 92). כיבושה של הארץ אינו מסתיים אפוא בהשתלטות על המרחב ובביצור גבולותיו הטריטוריאליים; הוא כרוך לבלי הפרד בהתגבשותה של תרבות לאומית ובהאחדתה. לשלוש הפרשות שיתוארו בספר היה חלק, בדרכים שונות, בכינונה של תרבות קולקטיבית; שלושתן ממחישות את ההתמודדות עם קרעי האומה כקהילה מדומיינת, ושלושתן נותנות ביטוי לשלילת הגלות המאפיינת את הציונות וליחסה האינסטרומנטלי לעבר, המבוסס על המגמה הציונית להפקיע את הזיכרון האישי ואת המרחב הפסיכולוגי לטובת הזיכרון הקיבוצי והמרחב האידיאולוגי (רולניק 2007, 18). אך בה בעת היו שלושתן כרוכות במיון ובשימור של תרבויות ושל היסטוריות מוכחשות, ולפיכך הן מאפשרות לנו להקשיב לקולות מושתקים החותרים הן תחת קטגוריות של תרבות לאומית ולמדנות מערבית והן תחת דימויה העצמי של הציונות כמפעל אירופוצנטרי.

הספר יגולל את קורותיו של מוסד הנע בין סדר לפריעתו, בין מימושה של התשוקה להבניית תודעה לאומית הומוגנית לבין סיכולה. הספרים המכונסים בספרייה הלאומית בירושלים חושפים את זיקתה של הציונות לאוריינטליזם האירופי ואת השימוש שעשתה בדמיון הקולוניאלי כדי להבין את עצמה ולכונן את זהותה – אך הם גם שבים ומזכירים את מעשה המחיקה ואת השכחה שכפתה הציונות על חסידיה ועל נתיניה. הספרים מדובבים את שתיקותיה של הציונות ומגלים את יסודותיה המסוכסכים, ומשום כך הם משתייכים גם לתחומם של הערעור, הסירוב והפרגמנטציה: שייכים וזרים, בני בית וחסרי בית, חלק מן התרבות ההגמונית ומן הכוח והידע של מדינת הלאום ובו בזמן אתר של התנגדות והיסטוריה חלופית.

קורות הציוויליזציה האנושית רוויים בכיזה, בשוד ובהרס של ספרים, של ספריות ושל כתבי יד, והתוקפנות האנושית מעולם לא פסחה על הרוח. העברתם של נכסי רוח ממנוצחים למנוצחים היא בת גילה של המלחמה עצמה (Nicholas 1994, 39), ומאז העת העתיקה כיבושים טריטוריאליים, מלחמות אזרחים וסכסוכים דתיים היו כרוכים בהחרמה ובהכחדה של אוצרות תרבות (Kastenberg 1997, 43; Boylan 2002, 277). השקפה רווחת שראשיתה ביוון הקלאסית (Cuno 2006, 17) רואה בהיסטוריה הארוכה של פגיעה בספרים לא יותר מגורל מר, בעודה משמרת את ההילה של ספריות כמרחבים תמימים המסוגרים בהיכליה הקפואים של הרוח. המעיין ברבים מן הספרים העוסקים בתולדותיהן של ספריות

עשוי להתרשם כי ספרים אינם אלא ילדים רכים המשוועים להגנה ולחסות, גבישים טהורים של רוח ואובייקטים מקודשים הצופנים את הידע והזיכרון של הציוויליזציה.¹ בתיאטרון הקטן הזה, הממחזז חיץ בין ספרים לנסיבות כתיבתם ובין ספריות לרגעי הולדתן, מלוהקים בני האדם לתפקיד הנבלים: אלמלא מלחמותיהם היה העולם מקום טוב הרבה יותר, וספריות היו מוסיפות להיות את חייהן בשלווה. ללא ספרים, טענה ברברה טוכמן, "ההיסטוריה נאלמת דום, היצירה משתתקת, המחשבה קופאת על מקומה, המדע מתעוות והרוח האנושית נדמית כנתונה תחת מתקפה; ספרים הם נשאייה של הציוויליזציה, ופגיעה בהם פירושה שיבה אל הברבריות" (Tuchman 1981, 178). לעתים אף נדמה כי ההילה המואצלת על ספרים ועל נכסי רוח מכווננת טרנספורמציה משונה ההופכת אובייקטים לישויות בשר ודם. מטמורפוזה זו, בהופיעה כצורה של האנשה, עשויה להתגלות כמטרידה מפני שהיא כוללת בתוכה, מדעת או שלא מדעת, המרה של הממשי בסמלי. במילים אחרות, לא אחת מוצגת הפגיעה בספרים כמעשה מזעזע כל כך עד שאנו עלולים לשכוח כי היא עצמה סרח העודף של פגיעה, לעתים מחרידה וברוטלית, בהמוני בני אדם.²

לא אחת נטען כי המאה העשרים, שהביאה לעולם את המוות המתועש והשליכה מיליוני בני אדם אל מחוץ לתחומי הסדר החברתי, המציאה גם צורות חדשות של אלימות כלפי נכסי רוח. לטענת רבקה קנות', ההרס השיטתי של ספרים וספריות במאה הקודמת לא היה עוד התוצר הבלתי מתוכנן של מלחמות, כיבושים ועוול פוליטי, כי אם חלק בלתי נפרד מהם: "מה שאני מכנה Libricide, נמצא בין ה־Genocide ל־Ethnocide. הוא קשור לשני המושגים הללו ומשלים אותם, בתוך ההקשר הרחב של האלימות הקיצונית של המאה

1. ראו למשל Knuth 2003; Raven 2004; Baez 2008.
2. לעתים משתלבת תפיסה זו עם השקפה המייחסת לספריות חשיבות מופרזת. ספרו של טימותי רייבק **הספרייה הפרטית של היטלר**, הבוחן את התפתחותו האינטלקטואלית והאידיאולוגית של היטלר באמצעות הספרים שהחזיק ברשותו, מספק דוגמה לכך. מסתבר כי לפיהרר הייתה ספרייה פרטית גדולה שהכילה כ־16,000 פריטים. חלק הארי של הספרים עסק באמנות, בארכיטקטורה, בצילום ובתורת המלחמה; כמעט לא נמצאו בה ספרי שירה ופרוזה. רבים מהכרכים נשאו את התווית "Ex-Libris Adolf Hitler" (Ryback 2008, 218-220). ואולם הקצינים האמריקנים, שהיו הראשונים שבחנו את הספרים, דיווחו במאי 1945 כי מרביתם נראו כאילו לא נעשה בהם שימוש כלל (שם, נספח B), וממילא אנו רשאים להטיל ספק בחשיבות שהייתה לספרים בעיצוב דמותו של היטלר ובעיצוב האידיאולוגיה הנאצית. כידוע, רבים ממנהיגי הרייך השלישי התחנכו על ברכיהם של גתה, שופנהאואר וקאנט (Weinreich 1946, 24).

העשרים" (Knuth 2003, 10). חוקר אחר כינה את ההרס הנרחב של ספרים וכתבי יד בשם Bibliocide (Baez 2008, 13). המאה העשרים, נטען, העדיפה בשיטתיות את ההכחדה על פני ההחרמה ואת ההשמדה על פני הביזה, במסגרת נסיגתה של הציוויליזציה האנושית אל תחומה של הברבריות.³ ואולם מונחים כגון Libricide ו-Bibliocide ראויים לתשומת לב חשדנית; הצבת הספרייה ומחנה ההשמדה בכפיפה אחת היא לכל הפחות בעייתית מאוד. יתר על כן, אנו נוטים לאחוז בהשקפה הרואה בביזה את רוח הרפאים של דחף השימור, ואשר מזהה את שימורם של נכסי רוח עם בריאות ואת הפגיעה בהם כמחלה התובעת התערבות דחופה. מהי פגיעה ברוח אם לא אנומליה, כישלון (זמני) התובע שיקום, הפרה של הסדר הטוב, פריעתו של החוק, קלקול שיש לתקנו, סטייה מדרך הישר אל שביליה הצדדיים והאפלים של האנושות? אלא שהיצירה ותאוות ההרס קשורות זו לזו בעבותות; מטבע הדברים, ספריות חבות את קיומן לאלה שטרחו על הקמתן, עיצבו את אופיין ושקדו על אוספיהן, ולפיכך אין ביכולתן להימלט מן הכוח החברתי והפוליטי. מארי בירד ניסחה נקודה זו בתמציתיות: "ספריות אינן רק מקומות האחסון של ספרים. הן אמצעי לארגון ידע ושליטה [...] לפיקוח על ידע ולהגבלת הגישה אליו. כסמלים לכוח פוליטי ואינטלקטואלי, הן רחוקות מרחק רב מתמימות. ייתכן כי זו הסיבה לכך שהקמתן של רבות מספריותינו הגדולות מבוססת על מודלים של מצודות" (Beard 1990, 11). אין בכך, כמובן, כדי להעניק הכשר לפגיעה בספרים, ואולם חיוני לדחות כבר עתה את ההשקפה הרואה בנישול ובהחרמה של נכסי תרבות מעשים ששכל האדם אינו יכול לתפוס או לקבל; יש לפטור עצמנו מסוג מסוים של תמימות או היתממות ולהימנע הן

3. השקפה זו עולה בקנה אחד עם הטענה בדבר המלחמה שהכריזה המאה הקודמת על הזיכרון עצמו. ייחודיותם של משטרים טוטליטריים, טען צוואטן טודורוב, נעוצה בכך ששוב לא הסתפקו בהרס הארכיון הרשמי או בספיחיו אלא ניהלו מתקפה כללית ומשולחת רסן נגד עצם האפשרות לזכור (טודורוב 2007, 9); ואילו פרימו לוי, הסופר האיטלקי-יהודי הנודע, כתב בספרו *השוקעים והניצולים* כי "את כל ההיסטוריה הקצרה של ה'רייך בן אלף השנים' אפשר לשוב ולקרוא מחדש כמלחמה בזיכרון" (לוי 1991, 23). בפתח הספר התייחס לוי לזיקה בין העוול המוחלט לבין הכחדת הזיכרון והעדות, כפי שזו הצטיירה מבעד לאזהרות המשועשעות שהשמיעו חיילי האס-אס באוזני אסירי המחנות: "היה סופה של מלחמה זו כפי שיהיה, אנחנו המנצחים במלחמה נגדכם; איש מכם לא יישאר כדי להעיד. אפילו יינצל מישהו העולם לא יאמין לו. אפשר שיחשדו, יתווכחו, היסטוריונים יחקרו, אבל לא יהיו ודאויות, כי נשמיד את ההוכחות יחד אתכם. והיה אם תישאר הוכחה כלשהי ומישהו מכם ישרוד, יאמרו הבריות שהאירועים שאתם מספרים עליהם מפלצתיים יתר על המידה מכדי שאפשר יהיה להאמין להם [...] אנו נכתיב את סיפור המחנות" (שם, 9).

מן הצדקנות והן מן ההפרזה. אחרי ככלות הכול, ספק אם יש בעולם ולו ספרייה לאומית אחת שאינה מוכתמת בעקבותיהם של מעשי עוול ואי־צדק. אלה החוקרים את קורותיהם של ספרים אבודים צריכים לתת את דעתם לנסיבות העברתם או היעלמם: האם הוחרמו על ידי ממשלות, נבזזו על ידי אנשים פרטיים, הוחלפו תמורת אוכל או פשוט הוחבאו, נשכחו או הועברו באורח מקרי ממקום למקום? ההבדלים בין המקרים עשויים להתגלות כרבי ערך (Nicholas 1994, 47). למעשה, המונחים ביזה, החרמה, ניכוס והפקעה – כמו המונחים הצלה והגנה, המשמשים כניגודם – מקיימים ביניהם קשרי גומלין עמוקים, מורכבים ופרובלמטיים. ההבחנה ביניהם אינה רק סוגיה אטימולוגית אלא בראש ובראשונה בעיה פוליטית והיסטורית הממוקמת לאורכם ולרוחבם של יחסים חברתיים ותצורות כוח, בעיה אשר שבה ומזכירה לנו כי תרבות אינה מונח יציב וקבוע כי אם אובייקט של הפעלת כוח ומניפולציות (Dirks et al. 1994, 3).

כך, כתבי יד שהוחרמו באופן בלתי חוקי במדינה אחת עשויים להימכר כחוק במדינה אחרת, מטוהרים מהאלימות שאפשרה את הפקעתם. לעתים הביזה מוצגת כמעשה הצלה וכהגשמת ערכי המדע והקדמה, ולעתים הגבול המפריד בין שוד להגנה מטושטש וקשה לסימון. עיראק מספקת דוגמה קרובה במיוחד: עם נפילת משטרו של סדאם חוסיין באפריל 2003 הפכו ספריות ומוזיאונים בכגדאד ליעדים לביזה שיטתית ורחבת היקף בידי אזרחים. בתוך ימים ספורים נשדד ונעלם חלק בלתי מבוטל מההיסטוריה המתועדת המוקדמת ביותר של האנושות. "מאות הברזים שניפצו כלי חרס עתיקים, רוקנו ארונות תצוגה ומילאו כיסיהם בזהב ובעתיקות מן המוזיאון הלאומי של עיראק, שדדו את שרידיה של החברה האנושית הראשונה", דיווח העיתון "לוס אנג'לס טיימס"; "80% מ-170,000 מוצגי המוזיאון, שערכם לא יסולא בפז, אבדו" (מצוטט אצל קליין 2009, 398). היחס לאירועים הושפע ממוצאו ומלאומיותו של הפרשן: קצין בריטי השווה את הביזה לכיבוש של כגדאד בידי המונגולים ב-1258, אלא שהפעם, אמר, היו אלה העיראקים שהכחידו את מורשתם ועברם. מנגד, ספרן מוסלמי האשים את ארצות הברית ובריטניה באחריות לכאוס הפוליטי בעיראק ולביזת התרבות שהתחוללה בעקבותיו. היו שטענו כי אדישותם של כוחות הקואליציה הייתה חלק בלתי נפרד מתוכנית ההשתלטות על עיראק (Raven 2004; Manguel 2008).

יחסי הגומלין המורכבים שבין המונחים ביזה, החרמה, איסוף והצלה ניצבים גם במרכזו של הספר הזה: במשך שנים רבות ניסח השיח הישראלי הרשמי את איסוף ספרי הפלסטינים במלחמת 1948 במונחים של חסד והצלה. הערך "בית הספרים הלאומי" באנציקלופדיה העברית, שנכתב על ידי שלמה שונמי, עובד הספרייה הלאומית שעמד בראש מבצע האיסוף, מספק דוגמה מובהקת לכך: "בזמן מלחמת העצמאות פיתח בית הספרים פעולה נרחבת של הצלת ספרים מכליון בשכונות

הערכיות הנטושות. כתוצאה מכך נאספו רבבות ספרים, שהם שמורים כפיקדון עד בירור גורלם" (שונמי 1957, 1048). עבור הפלסטינים, מנגד, היה זה אירוע של נישול תרבות. הוא הדין באיסופם של כתבי היד של יהודי תימן, שניזון, כפי שיתואר להלן, מתפיסתם של התימנים בתודעה הציונית הן כיהודים קדמונים, נשאים ומשמריה של תרבות קדומה, והן כנחותים מבחינה תרבותית, דתית ולאומית (ברלוביץ 1996; שנהב 2007, 62-63). גם כינוסם בירושלים של ספרי קורבנות השואה אינו חף ממאפיינים דיאלקטיים: עבור גרשם שלום, שמואל הוגו ברגמן ועמיתיהם באוניברסיטה העברית היה זה מפעל הצלה של תרבות הנתונה בסכנת הכחדה, וחלק בלתי נפרד מן המאבק על זכותם של היהודים להכרה קולקטיבית כבעלי הרכוש התרבותי ששרדו הנאצים בתנאים של היעדר מדינת לאום; ואילו מנהיגים יהודים באירופה חשדו כי כוונתם של הציונים ליטול משרידי הקהילות היהודיות את נכסי הרוח מבלי לספק את התמיכה הנחוצה לשיקומן (Kurtz 1998, 631-633); ויש שהטילו ספק בטענה שהתנועה הציונית היא נציגתו הטבעית והאקסקלוסיבית של העם היהודי (צוויג 1989).

לאומיות, ספריות לאומיות ונכסי תרבות

הורתן של מרבית הספריות הלאומיות החשובות בעולם במאות השבע-עשרה והשמונה-עשרה: ספריות לאומיות הוקמו בברלין (1659), בקופנהגן (1661), בסקוטלנד (1682), בלונדון (1759), בצרפת (1793) ובוושינגטון (1800), לעתים על בסיס ספריות פרטיות שקדמו להן וכהמשך למגמות המרכזיות של המונרכיה האבסולוטית (Steinberg 1955, 172-173). הופעתן של ספריות לאומיות ציינה את תחייתו של רעיון הספרייה הציבורית, שרווח באימפריה הרומית ואז שקע בתהומות הנשייה למשך יותר מאלף שנה: ההשקפה שלפיה הספרייה לא נועדה לשימושם ולתועלתם של יחידים סגולה - אנשי שררה, אצילים וכוהני דת - כי אם לתועלתו של הקהל הרחב (Johnson 1965, 149). אנטוניו פאניצי (1797-1879), מהפכן איטלקי שנמלט לאנגליה בגיל 25, ואשר היה עתיד להניח את היסודות לספריית המוזיאון הבריטי, אמר בשנת 1836: "אני רוצה שלסטודנט עני תהא אפשרות לשקוע בסקרנות למדנית [...] כמו לאדם העשיר ביותר בממלכה [...] ואיבק על כך שהממשלה תעניק לו לשם כך את העזרה המתקדמת והבלתי מוגבלת ביותר" (מצוטט אצל Manguel 2008, 297). כדי להוציא לפועל את מטרתו קידם פאניצי, שראה בספרייה את דיוקנה של מה שכינה "הנפש הלאומית" (Gosse 1912, 140-150), את חקיקתו של חוק ההפקדה, שחייב הוצאות ספרים למסור לידי הספרייה עותק של כל אחד

מן הספרים שהוציאו לאור. השקפתו, שלפיה ספרים וכתבי יד מייצגים באופן המובהק ביותר את אחדותה של האומה כישות אורגנית ועתיקת יומין הואיל והם כתובים בלשון שבניה חולקים זה עם זה (Humphreys 1988, 23), קנתה אחיזה בספריות לאומיות בעולם כולו.

עם זאת, ביסודה של ספריית המוזיאון הבריטי, כמו ביסודן של ספריות לאומיות אחרות, ניצבו מטרות ויעדים פרדוקסליים: היה עליהן לבטא את רוח האומה, את עברה ואת מקורותיה הפרימורדיאליים, אך גם לתפקד כאתרים אובייקטיביים הנושאים בעול הנאורות והקדמה; לשמש כמוסדות ציבוריים המממשים הלכה למעשה את עקרון השוויון בפני החוק ואת מושג האזרחות, אך גם מרכזים מדעיים חמורי סבר;⁴ ולקשור בין הספרה החברתית והפוליטית לספרה הפרטית והתרבותית. ספריות לאומיות נטו אפוא לשרת את מה שאטיין באלבר כינה "האשליה הכפולה" של הזהות הלאומית: מצד אחד האמונה שבמשך מאות בשנים, על פני טריטוריה יציבה למדי, ובהוראה חד-משמעית די הצורך, הדורות מוסרים זה לזה "מצע ממשי" בלתי משתנה כלשהו; ומן הצד האחר האמונה שאותו תהליך התפתחות היה האחד והיחיד האפשרי, כלומר שהוא מייצג גורל (באלבר 2006, 29).

בהרצאתו המפורסמת "מהי אומה" מ-1882 טען ארנסט רנאן כי האומה המודרנית אינה מבוססת על יסודות אובייקטיביים משותפים כגזע, שפה ותרבות, אלא על התשוקה המשותפת אליהם: "האומה היא עיקרון רוחני-נפשי. היא התשוקה לאומה", וקיומה הוא "כמשאל עם יומיומי שבו החברים-האזרחים חייבים לאשר את שייכותם הרצונית לה" (Renan 1990, 903-904). האומה המודרנית, בניגוד לצורות קודמות של התארגנויות פוליטיות-חברתיות, היא צורה של תודעה, הרגשה ומחשבה, ושל זהות אישית. בהיותה מדומיינת ומיוצרת על ידי תודעתם של אלו האמורים לתפקד בה כאזרחים, האומה נזקקת ביתר שאת לזיכרון: הוא הוא הגשר שנמתח על פני התהום הפעורה בין עבר להווה, עדות לרציפותה של האומה ולמורשתה המשותפת. זיכרונה הקרוע של הלאומיות, הנטוע תמיד בתוך הקשר כוחני וכרוך בהכשתם של זיכרונות מתחרים, זקוק להגנה ולחסות. זו הסיבה לכך, טען פייר נורה, שמאז ראשית המאה התשע-עשרה זיכרון זה נצבר ומאוחסן בתוככי המקלטים של צבירת

4. המתח בין עקרון הנגישות לבין הרצון לקיים מוסד מדעי היה נושא לדיונים ולפולמוסים ערים ברבות מן הספריות הלאומיות. חלקן אימצו בסופו של דבר את ההבחנה בין ספרייה לאומית, המיועדת לחוקרים ולמלומדים בלבד, לבין ספריות השאלה לקהל הרחב, שהוקמו במרבית הערים הגדולות. ספריות אחרות, ובהן הספרייה הלאומית בירושלים, נותרו נאמנות לרעיון הספרייה הציבורית.

העדויות והרשומות, המגוננים על קיומו מפני הפרדוקסים והסתירות המאיימים עליו (נורה 1993, 8). זו גם הסיבה לכך שאומות נוטות לטפח באדיקות את מורשתן, כפי שציין דייוויד לוונטל:

בעת ובעונה אחת, המורשת נמצאת בכל מקום. בחדשות, בסרטים, בשווקים [...] היא מוקד העניין המרכזי של הפטריוטיזם והפיתיון העיקרי של התיירות. אך בדוחק אפשר לנוע במרחב בלי להיתקל באתר מורשת. כל מסורת זוכה להוקרה [...] משורשים היסטוריים לגנים הנושאים תמות היסטוריות, מהוליווד לשואה, העולם כולו עסוק בלהלל עבר כלשהו - או לקונן עליו - יהא אמתי או דמיוני (Lowenthal 1998, xiii).

ואולם לא כל המסורות מרוממות באותה המידה, לא כל סוגי העבר מועלים על נס, והזיכרון אינו אלא צדן האחר של השכחה ושל ההדרה; למעשה, זהו גם המרחב שבו ניטשים קרבות עזים באשר לנכסי תרבות. שאלת מוצאם היא שאלת הבעלות על העבר ועל עיצובו, ושאלה זו עצמה משורגת בסבך של יחסי כוח חברתיים ופוליטיים.⁵ מתחים אלו, בזיקתם לנכסי תרבות, מצאו את ביטויים בשתי אמנות שהן אבני יסוד של המשפט הבינ-לאומי. אמנת האג מ-1954, שעליה חתמו 56 מדינות, התייחסה לנכסי תרבות כאל רכושו המשותף של המין האנושי וכאל חלק מהתפתחותה של תרבות אוניברסלית משותפת: "גרימת נזק לרכושו של עם כלשהו פירושה גרימת נזק למורשתה התרבותית של האנושות כולה, הואיל וכל עם תורם את תרומתו לתרבות העולם" (Cunning 2004, 231). אמנת אונסק"ו מ-1970, לעומת זאת, קבעה כי יש להגן על נכסי תרבות בהיותם הביטוי והייצוג של מורשת לאומית ושל קהילות דתיות ואתניות ספציפיות. רכוש תרבותי, נאמר במבוא לאמנה, הוא "רכוש אשר, על בסיס דתי או חילוני, נחשב בעיני מדינה מסוימת כבעל ערך לארכיאולוגיה, לפרה-היסטוריה, להיסטוריה, לספרות, לאמנות או למדע" (שם). לא במקרה צמחו בעת ובעונה אחת שתי ההשקפות, המושתתות על מודלים מנוגדים - משפחת העמים ולעומתה קהילה לאומית מבוצרת בגבולותיה הגיאוגרפיים והאתניים - ולא במקרה נותרה ההבחנה ביניהן מטושטשת: לתרבות נועד תפקיד מכריע באיחוי של הסתירות בין פרטיקולריות לאוניברסליות ובין חוסר רציפות להומוגניות חברתית ופוליטית, סתירות השוכנות בלב לבה של הלאומיות המודרנית (צמיר 2005, 31-40; Lloyd 1993).

5. כפי שציינה ג'נט גרינפילד, המונח "רכוש תרבותי" עצמו נהפך בעשורים האחרונים למטבע שחוק. כמו מונחים אחרים בפוליטיקה הבינ-לאומית, בהם "מורשת אנושית משותפת" או "סדר עולמי חדש", משמעותו נשחקה עד דק, ולכן כמעט בלתי אפשרי לעשות בו שימוש פוליטי (Greenfield 2007, 366).

קולוניאליזם ונכסי תרבות

מהודו ומיוון ועד למוזיאון הבריטי, ממצרים ומירדן ועד למוזיאונים הגדולים של המערב בפריז, בברלין ובניו יורק, שאלת השבתם של נכסי רוח לארצות מוצאם היא אתר של פולמוסים ומאבקים עיקשים (Greenfield 2007, 350-371). ממשלות ופעילים פוליטיים של קולוניות לשעבר תובעים להחזיר לחזקתם אוצרות רוח שנגזלו, הן בשם עשיית צדק עם העבר, ולצורך שיקומן של מורשת לאומית וזהות קולקטיבית שנחרבו או שנפגעו מידי הקולוניאליזם האירופי (Simpson 1996, 191), והן, כפי שהם שבים וטוענים, מפני שהתחילית "פוסט" בצירוף "פוסטקולוניאלי" עלולה לטשטש את העובדה שהעצמאות הלאומית של חברות שחיו תחת שליטה קולוניאלית לא הביאה לסיום ההגמוניה של "העולם הראשון", ושאופני שליטה קולוניאליים מוסיפים להשפיע על חייהם של מיליוני בני אדם ברחבי העולם (שנהב וחבר 2004, 193; Kreps 2003, xi). לעומתם מתייצבים נציגי מוסדות תרבות במערב המצביעים על הסכנות האורבות לנכסי התרבות בחלק מן המוזיאונים בארצות מוצאם (Gillman 2009), או יוצאים נגד ניסיונותיהן של ממשלות לכפות על נכסי רוח זהות רציפה ועקבית בעודן מתעלמות מכך שתרבות, על פי טיבה, לעולם משתנה ודינמית, ונוטה לחמוק מהגדרות ומהשתייכויות לאומיות (Cuno 2009, 26-28). אחרים אווזים בהשקפה שלפיה נכסי תרבות הם רכושה של הציוויליזציה האנושית כולה, ולפיכך מקומם אינו בהכרח בטריטוריה שבה נוצרו כי אם במקום שבו יישמרו ויוצגו באופן הטוב ביותר (Waxman 2008, 373-375).

כתיבה מחקרית ענפה - ששורשיה נעוצים בשנות החמישים של המאה הקודמת, בכתביו של האינטלקטואל השחור יליד מרטיניק פרנץ פנון (1925-1961) - בוחנת בשני העשורים האחרונים את טיבו של הקולוניאליזם כמפעל מתמשך של כינון זהויות הדדי, בעודה טורפת את ההנגדה הבינרית בין כובשים לנכבשים. פיטר ון דר ויר, בספרו על עיצובן של הדת והמודרניות בכריטניה ובהודו, דחה את ההנחה המקובלת שלפיה קורותיו של המפגש התרבותי בין הודו לכריטניה אינן אלא דברי ימיהן של האלימות והאכיפה בכוח. לטענתו, התרבות הלאומית בהודו ובכריטניה היא תוצר של ניסיון קולוניאלי משותף; ההודים השתתפו באופן פעיל בעיצובן ובייצורן של קטגוריות בריטיות, ומושגי מפתח של המודרניות, בהם חילוניות, חירות ושוויון, כוננו ונוצרו מחדש באמצעות המפגש הקרוב בין המטרופולין לקולוניה (Van Der Veer 2001). ברנרד כהן טען כי לדידם של האירופים הודו לא הייתה רק מרחב של אקזוטיות ביזארית אלא גם מוזיאון חי של העבר האירופי: בהודו, המקום שבו הזמן לכאורה קפא מלכת, היו הבריטים יכולים לכפות על ההודים את חזיונות ההיסטוריה

שלהם עצמם. "כל שלב במאמץ האירופי לפענח את סוד העבר היהודי קרא לעוד ועוד מעשי איסוף, לעוד ועוד פרוצדורות של מיון וסיווג, לעוד ועוד גנזכים ומחסנים של ההיסטוריה (האירופית) של הודו" (Cohn 1996, 80). חיוני לציין כי פרוצדורות של איסוף, גילוי ושחזור היו כרוכות לכלי הפרד בניתוקם של היהודים מתרבותם: חוקרי הדתות העתיקות של הודו בעידן הקולוניאלי מעולם לא העלו בדעתם כי ילידי היבשת מסוגלים להבין את משמעותם או את ערכם של הספרים ושל כתבי היד שברשותם (Lopez 1995). במקרים אחרים, כמו באיי הודו ההולנדית, הכובשים טיפחו את ההשערה שבוני המונומנטים המרשימים שנחשפו בחפירות ארכיאולוגיות ושוחזרו לא היו כלל בני אותו "גזע" כמו הילידים; או, כפי שאירע בבורמה, דמיינו שקיעה בת מאות שנים, כך שהילידים בני התקופה הוצגו כמי שאינם מסוגלים להגיע להישגי אבותיהם: "מנקודת מבט זו, המונומנטים המשוחררים [...] אמרו כביכול לילידים: עצם נוכחותנו כאן מצביעה על כך שמעולם לא הייתם מסוגלים, או שכבר אינכם מסוגלים, להגיע לא לגדולה ולא לשלטון עצמי" (אנדרסון 1999, 218).

ואולם ללהיטותם של פקידים וחוקרים קולוניאליים למיין ולסווג את העבר היו גם תוצאות בלתי צפויות; דמותו של הקרטוגרף הבריטי קולין מקנזי (MacKenzie, 1754-1821), המתוארת בספרו של ניקולס דירקס על אודות המפגש בין בריטניה הקולוניאלית להודו, מיטיבה להבהיר זאת. משנת 1784 ועד מותו ב־1821 התמסר מקנזי לאיסוף קדחתני של טקסטים הודיים מקומיים ולמפעלי מחקר וקרטוגרפיה, ומילא תפקיד חשוב בחשיפה ובגילוי של ההיסטוריה הפרה־קולוניאלית של דרום הודו. למרות האופי הקולוניאלי של פעולותיו, ואולי דווקא בגללו, הארכיון שיצר חתר תחת קטגוריות של סמכות ואותנטיות שהזינו את הלמדנות הטקסטואלית של המערב במאות השנים האחרונות, ושימש מחסה ומקלט להיסטוריות ששרדו מעולם שקדם לקולוניאליזם (Dirks 2001, 100-105). אותה רשת קולוניאלית סבוכה של מפגשים והצטלבויות היא שהביאה את אדוארד סעיד לטעון כי "לפחות באופן חלקי, בעטיו של האימפריאליזם כל התרבויות מעורבות זו בזו; אף אחת מהן אינה יחידה וטהורה, אלא כולן היברידיות, הטרוגניות ולא מונוליתיות" (Said 1994, xxv).

אחת היא עד כמה מורכבים עשויים להיות היחסים בין הכובש לנכבש, חיוני לזכור כי הכיבוש הקולוניאלי הסתמך לא רק על עליונות צבאית ועל כוח פוליטי וכלכלי, אלא גם על מגוון מורכב של טכנולוגיות תרבותיות שיצרו קטגוריות שהבחינו בין שחורים ללבנים, בין אירופים לאסיאתים ובין חברות מודרניות לחברות מסורתיות. כפי שטען ניקולס דירקס, במובנים רבים התרבות בקולוניות לא הייתה אלא הרחבה של האלימות הקולוניאלית, והקולוניאליזם לא היה אלא

תרבות (3, 2002, Dirks). בהיות הקולוניאליזם מפעל תרבות הניזון משליחות ציוויליזטורית, הוא היה כרוך לבלי התר באיסוף, בכיזה ובהחרמה של נכסי תרבות מן הקולוניות ובהעברתם למוזיאונים ולספריות מעבר לים. חלק מן הפריטים נרכשו או התקבלו כמתנות, ורבים אחרים נבזזו בכוח הזרוע או הוחרמו על ידי מיסיונרים אירופים שביקשו למחוק דתות ילידיות ולהמירן בנצרות (192, 1996, Simpson). לעתים קרובות נתפסו המעשים הללו כמונחים של חסד והצלה: אלה שוחט, בהתייחסה בין השאר לקדחת האגיפטומניה - שהפכה את מצרים למן שלהי המאה השבע-עשרה למדינה הגדושה באוצרות בעיני הדמיון של חוקרים, נוסעים ואמנים אירופים - כתבה כך:

במחשבת ההשכלה, שדגלה ברעיון הקדמה והמדע, לא הוטל ספק בזכותם הלגיטימית של ארכיאולוגים וסוחרי עתיקות לעקור ממקומם פפירוסים, מצבות או מומיות. במחשבה שהייתה אירופוצנטרית ביסודה, מעולם לא נתפס מעשה זה כגזלה; להפך [...] הטענה הייתה, שעמים אלה אינם יודעים ואינם מבינים את ערכם של האוצרות שבקרבם (שוחט 2001, 300).

במשך שנים רבות נטו מוזיאונים במערב להבחין בין חפצים שהגיעו לידם בעקבות מעשי ביזה והחרמה לבין נכסי תרבות שנרכשו על פי חוק או שנמסרו לידי חוקרים ואספנים כמחוות של ידידות ואמון. ואולם תחת הכיבוש הקולוניאלי ההבחנה הזאת מאבדת הרבה מתוקפה. ראשית, מפני שמערכת החוק והמושגים המשפטיים שכוננו אותה נולדו ועוצבו במערב - הם נועדו לאשש את עליונותו ולשרת את צרכיו, בין השאר באמצעות הביטול או ההתעלמות ממושגים של בעלות וידע שרווחו בקרב קהילות ועמים שהיו נתונים תחת דיכוי קולוניאלי. ושנית, משום שבתנאים של אי-שוויון קיצוני ביחסי הכוח אפשר שגם מתנה היא צורה של ביזה או החרמה; שמחוות ידידות אינן אלא התגלמות המאבק על עצם האפשרות להוסיף ולהתקיים; שמסירה מרצון אינה אלא כסות להיעדרה המוחלט של אפשרות בחירה. ריצ'רד צ'מברליין, בהתייחסו להשלכותיה של המחלוקת העכשווית בין בריטניה ליוון סביב פסלי שיש אלגין (Elgin Marbles) - שבשנת 1806 הוצאו מהפרתנון באתונה והועברו לידי המוזיאון הבריטי בלונדון בהסכמתו של סולטאן האימפריה העות'מאנית, ששלטה באותה העת ביוון - כתב כך:

חיונית למחלוקת הזאת השאלה בדבר זכותו של הסולטאן למסור את רכושם של היוונים, שבאותה עת היו נתונים תחת שלטון טורקי. אם הייתה לו הזכות לכך, אזי שום מורשת לאומית אינה בטוחה, וגרמניה זכאית לביזה שנלקחה שלל בידי היטלר וגרינג. אם לא הייתה לו הזכות לכך, אזי תכולתם של כמה מוזיאונים באירופה - במיוחד בגרמניה, בריטניה ובצרפת - מוחזקת בידיהם שלא כחוק (8, 1983, Chamberline).

יש התובעים ממוזיאונים במערב לבחון מחדש וביסודיות את אוספיהם, ולהכיר במורשת האלימה הניצבת ביסוד רבים מן החפצים שהם מחזיקים. הציבור, נטען, חייב להיחשף לעברם של המוצגים ולדרכים שבהן הושגו, ושום מוזיאון אינו יכול לשמש אפטרופוס של ההיסטוריה אם הוא מתעלם מן ההיסטוריה שלו עצמו (Waxman 2008, 373). ואולם מוזיאונים, כמו ארכיונים וספריות, אינם ששים להציג לראווה את עברם; ולא זו בלבד אלא שלעתים תכופות הם נוטים להציג את עצמם כנטולי היסטוריה או כמוסדות הנמצאים מחוץ לזמן – תפיסה העולה בקנה אחד עם הטענה בדבר היותם מוסדות אוטונומיים, חסרי פניות וא-פוליטיים. ייתכן שלא בכדי נרתעים מוזיאונים מלתעד את קורותיהם שלהם עצמם: אם יעשו כן יהפכו לאובייקטים היסטוריים שאפשר לבחון, לחקור ולאתגר אותם, או להתנגד להם (Lumley 1988; Clunas 1998, 44).

הציונות: שובה של השאלה הקולוניאלית

אילו חפצים מסומנים כראויים לשימור, ומדוע נתפסים אחרים כחסרי חשיבות? בשמו של איזה אינטרס הופכים אובייקטים מסוימים למייצגי רוח העם? מיהו "העם" ההומוגני שחוקרים ואספנים מדברים בשמו? כיצד מסומנים חפצים מסוימים כמטרה לניהול, לניכוס ולהכפפה? כיצד הופכים בני אדם לנתונים תחת תהליכי חפצון, בדרך להפקעת עברם ותרבותם? וכיצד, מן העבר האחר, חפצים בוראים בני אדם, מפיחים בהם רוח חיים, נצמדים לבעליהם ונאחזים בנשמותיהם, בעודם תובעים בלי הרף לשוב למעונם המקורי? (חינסקי 1997, 177; מוס 2005, 48).

בשנת 2002 פרסמה נדיה אבו אל-חאג', אנתרופולוגית פלסטינית מאוניברסיטת קולומביה בניו יורק, את הספר **עובדות בשטח: פרקטיקה ארכיאולוגית ועיצוב טריטוריה בחברה הישראלית**. אבו אל-חאג' ביקשה להראות כיצד ביוגרפיה נרטיבית של עם מאפשרת – ואולי אף יוצרת – סגנון מסוים של התיישבות קולוניאלית והולכת שלובת זרוע עמו. מדובר, לטענתה, בהתיישבות שביטוייה המוחשיים הם שימוש בבולדוזרים, אי-נכונות לחקור את ההיסטוריה הלא ישראלית, והמנהג להפוך נוכחות יהודית מפוזרת ובלתי רציפה, המתבטאת בחורבות ובשרידים קבורים, להמשכיות שושלתית (Abu El-Haj 2002). בארצות הברית זכה הספר לקבלת פנים צוננת: ארגונים יהודיים האשימו את אבו אל-חאג' במניעים אנטי-ציוניים ואף באנטישמיות. ואולם היו גם תגובות אחרות; החמה שבהן הגיעה מכיוונו של אדוארד סעיד, שבאחת ההרצאות האחרונות לפני מותו התוודה על החוב שהוא חב לספרה של אבו אל-חאג' (סעיד 2005,

45). אולי לא מקרה הוא שדווקא על ערש מותו, ובהרצאה שבה הזכיר ליהדות את שורשיה הלא יהודיים, שב סעיד לזיקה בין התנועה הציונית לקולוניאליזם, שהעסיקה אותו למן אוריינטליזם שראה אור ב-1978 ועד לספריו האחרונים. כך תיאר סעיד בשאלת פלסטין את עמדתה של הציונות כלפי הפלסטינים: עם כל מה שעשתה הציונות עבור היהודים, היא ראתה את פלסטין כשם שראוה האימפריאליסטים האירופים, כטריטוריה ריקה, "המלאה", באורח פרדוקסאלי, בילידים נקלים שניתן להשליכם. היא כרתה ברית, כפי שחיים וייצמן אמר בכירור אחרי מלחמת העולם הראשונה, עם המעצמות האימפריאליות לביצוע תוכניותיה להקים מדינה יהודית חדשה בפלסטין, והיא חשבה על "הילידים", שהיו אמורים להסכים ללא תגובה לתוכניות שהוכנו עבור אדמתם, במונחים שליליים בלבד [...]. בקיצור, ביסודן של כל האנרגיות המעצבות את הציונות ישנה הנחת יסוד אחת והיא נוכחות המנודה, או העדרם הפונקציונאלי של "ילידי" פלסטין (סעיד 1981, 106-107).

סעיד לא היה הראשון שפירש כך את הציונות: עוד בשנות השלושים ראו כותבים מרקסיסטיים בהתיישבות הציונית בארץ ישראל חלק מן הפרויקט הקולוניאלי של האימפריה הבריטית (שנהב וחרבר 2004, 14); וחנה ארנדט (Arendt, 1906-1975), האינטלקטואלית היהודייה-גרמנייה, הזהירה מפני הסתמכותה של התנועה הציונית על הכוח הבריטי האימפריאלי, העתידה לכלוא את הלאומיות היהודית בגבולות המיליטריזם (ארנדט 2008). למעשה, רבים ממבקריה של הציונות ראו בהישענותה על הקולוניאליזם מעין חטא קדמון, שהשפיע גם על יחסה המפלה והמדיר למזרחים ולנשים.⁶ עם העקביים במבקרים אלה נמנו גם גרשם שלום ועמיתיו באגודת "ברית שלום", בהם כמה המשמשים דמויות מפתח בפרשות שיידונו בספר.

ואכן, קורותיה של התנועה הציונית הם גם דברי ימיה של הזיקה בינה לבין המעצמות הקולוניאליות;⁷ אלמלא תמיכתן וחסותן, שניזונו לאו דווקא מאהדתן לרעיון הציוני כי אם מאינטרסים אימפריאליים (Stevens 1971), לא היה עולה בידי הציונות להגשים את יעדה - הקמתו של בית לאומי ליהודים בפלסטין/ארץ ישראל. מראשיתה הייתה הציונות אירופוצנטרית בתפיסתה העצמית: יותר משהייתה אירופית - כפי שיתואר בהמשך, כדי להיעשות אירופים היה על היהודים לצאת מאירופה, היבשת שבה הוצגו ושבה נתפסו על פי אוצר המילים והמונחים של האוריינטליזם, כשיח נוצרי בן מאות שנים (רז-קרקוצקין

6. ראו למשל פפה 1996; שוחט 1999; שפיר 2004.

7. ראו למשל שפיר 1993; קימרינג 2004; Abu-; Massad 2006; Flapan 1979; Sitta 2009

(2005) - ביקשה הציונות לראות בעצמה אירופית. וכך היא גם הציגה עצמה לפני הכוחות הקולוניאליים. שוב ושוב הדגישו אבות התנועה הציונית וראשיה את התועלת שתצמח לממשלות המערב מהקמתה של התיישבות יהודית בטריטוריה הנתונה לשליטתן - לאו דווקא בפלסטין, כפי שאנו יודעים היטב, אלא גם באל-עריש, בארגנטינה או באוגנדה. ברוח השקפות שהיו נטועות בעולם קולוניאלי ואוריינטליסטי, מנהיגי התנועה חשבו על הציונות כעל נציגותו ובאת כוחו של הקולוניאליזם האירופי - ולא רק כעל מי שנוקטת לתמיכתו כדי להוציא את שאיפותיה אל הפועל. התבטאויותיהם של מנהיגי הציונות והוגיה מספקות לנו דוגמאות למכביר: מאלטנוילנד של הרצל, אותה ארץ חדשה-ישנה המתוארת כשלוחה של אירופה בלבנט, ועד למפגשיו של הרצל עם מנהיגי ממשלות המערב, שבהם ניסה לשכנעם בדבר נחיצותה של התיישבות יהודית כחומת מגן וכמדינת חיץ מפני שאיפות השחרור של עמים הנתונים לשלטון קולוניאלי (אילון 1975); מאוטואמנציפציה, ספרו הנודע של לאו פינסקר משנת 1882, שבו הצביע על ההכרח בתמיכה קולוניאלית לשם הקמתו של בית יהודי בהצהירו כי "האוטואמנציפציה של היהודים כאומה [תתרחש באמצעות] הקמתה של חברה קולוניאלית השייכת ליהודים, ואשר ביום מן הימים תהפוך לבית שאינו ניתן להעברה, למולדת אבותינו" (Pinsker 1944, 37), ועד לדברים שאמר חיים ויצמן, נשיאה הראשון של מדינת ישראל, עם פרוץ המרד הערבי ב-1936: "מן העבר האחד, כוחות ההרס, כוחות המדבר ניעורו, ומן העבר האחר ניצבים נחושים כוחות הציוויליזציה והבנייה. זוהי המלחמה הנושנה של המדבר כנגד הציוויליזציה, אבל אנחנו לא נחדל" (מצוטט אצל Mattar 1988, 73) - הציונות והקולוניאליזם האירופי קיימו ביניהם קשרי גומלין עמוקים. זיקות אלו נותרות על כנן על אף העובדה שמשנות השלושים המאוחרות היה על הציונות להיאבק בממשלת המנדט הבריטי. כפי שטען ג'וזף מסד, המאבק בקולוניאליזם הבריטי אינו הופך את הקמתה של מדינת ישראל למאורע שחרור מעולו של הקולוניאליזם, כשם שהעובדה שהיהודים נמלטו מאירופה כפליטים אין בה כדי להסוות - או להצדיק - את הפיכתם, עם הגיעם לפלסטין, לקולוניאליסטים (Massad 2006, 13-40). בהיותה תנועה בעלת מאפיינים קולוניאליים הציונות ראתה עצמה גם כסוכנת תרבות בעלת ייעוד מוסרי - להביא את בשורת הנאורות לפרוור הנחשל של אירופה בשולי המזרח התיכון (חינסקי 2002, 69). בנאומו בקונגרס הציוני הראשון ב-1897 ניסח הרצל השקפה זו באופן מפורש ביותר: "יותר ויותר, אינטרס של האומות המתורבתות ושל הציוויליזציה בכללותה הוא שתחנה תרבותית תוקם בדרך הקצרה ביותר המוליכה לאסיה. ארץ ישראל היא התחנה הזאת, ואנו היהודים הננו נשאייה של התרבות, המוכנים למסור את רכושנו ואת חיינו למען כינונה" (מצוטט אצל Kayyali 1979, 16). אפשר שיהודי אירופה אכן היו נכונים למסור

את רכושם, ולעתים אף את חייהם, למען הקמתו של בית לאומי בפלסטין/ארץ ישראל; ואולם כפי שיתואר בפרקים הבאים, היו אלה בראש ובראשונה הפלסטינים והיהודים מארצות ערב - "האחרים הפנימיים של הציונות" (Massad 2006, 55) - ששילמו את מחיר כינונה של "תחנת התרבות" הציונית.

עם זאת, כדי להתחקות על שורשי ההשקפות הללו וכדי להבין לאשורן את הפרשות המתוארות בספר עלינו לשוב אל האוריינטליזם: אחרי ככלות הכול, אוצר המילים והדימויים של האוריינטליזם, כשיח אירופי נוצרי בן מאות בשנים, הוא שהפגיש יחד ערבים ויהודים - הערבים כמי שייצגו את "האחר החיצוני" של אירופה, והיהודים כמי שנתפסו כמייצגו של "האחר הפנימי" (Boyarin 1992, 77); והאוריינטליזם כשיח אירופי אנטי-יהודי הוא ששימש מסגרת לניסוח השאלה היהודית עצמה, במונחים שהושאלו ישירות מהשיח שבאמצעותו הצדיקה אירופה את שליטתה הקולוניאלית באוריינט (Hochberg 2007, 8). האוריינטליזם, בראש ובראשונה בגרסתו הגרמנית, הוא ששימש רקע למחלוקת ארוכת השנים בדבר טבעם של היהודים: האם הם בגדר קבוצה אתנית/גזעית, ובהיותם כאלה הם חלק בלתי נפרד מהאוריינט - או שמא הם קבוצה דתית, ולפיכך הם עשויים להיטמע בתרבות הגרמנית המודרנית? (Hess 2002). כמו כן, האוריינטליזם כשיח אירופי אנטי-יהודי הוא שליכה את החרדה שהתעוררה בקרב יהודי גרמניה במאה התשע-עשרה, בשעה שנדרשו להוכיח את יכולתם להיטמע באירופה המודרנית - חרדה שדחקה אותם, כפי שכתב סטיבן אשהיים, להפריד עצמם מיהודי מזרח אירופה (אוסטיוודן), "שאותם קישרו עם מסורות אסיאתיות נחשלות, עם כיעור ועם פתולוגיה חברתית" (Aschheim 1982, 6). ולבסוף, כתולדה וכתוצר של כל אלה, כנגד האוריינטליזם ולעומתו עלינו להבין את הניסיון הציוני ליצור יהודי חדש: יהודי שהוא סוף סוף אירופי ולא עוד אוריינטלי; יהודי שתנאי הפיכתו למערבי כרוכים לבלי התר בעזיבתה של היבשת שבה היה הוא עצמו מושא לאוריינטליזם; יהודי (אשכנזי) הנחלץ מזיהויו כאוריינטלי ואשר מכונן את זהותו כמערבי באמצעות ייחוסם של מאפיינים אוריינטליסטיים לפלסטינים, ליהודי ארצות ערב וליהודי מזרח אירופה (Raz-Khazzoom 2003, 486; Krakotzkin 2005, 166).

אף על פי שהציונות הציגה את ארץ ישראל כביתם של כל היהודים, לא לכולם הוענקה המולדת באותה מידה של נדיבות: התנועה הציונית ריכזה את רוב מאמציה באירופה (ובמידה פחותה יותר באמריקה). רק כאשר התחוויר לה כי לא תוכל להסתמך על יהדות אירופה כמקור לכוח אדם וכאמצעי לכיבוש של העבודה מידי הערבים, פנתה אל יהדות המזרח התיכון וריכזה מאמצים ב"השבתה הביתה" (הכהן 1994א; שוחט 1999). הן יהודי אירופה והן יהודי המזרח נתבעו לזנוח את תרבותם הדיאספורית במסגרת שיבתה של היהדות אל ההיסטוריה ובמסגרת מפעל

"קִיבוץ הגלויות". שלילת הגלות סייעה לשיח הציוני להשכיח את ההיסטוריה של הקהילות היהודיות השונות ואת ההבדלים ביניהן, ובו בזמן אפשרה למתוח קו נרטיבי-היסטוריוגרפי רציף מהעת העתיקה לעת החדשה, כחלק מן המאמץ להציג את הציונות כהמשכה הישיר והרציף של תקופת הריבונות (רז-קרוצקי 1993). ואולם רעיונות דיאלקטיים אלו של ניתוק ושיבה ושל קריעה והמשכיות הוחלו באופן שונה על יהודים אירופים ועל יהודים מארצות ערב: בשעה שיהודי מזרח אירופה, ה"אוסטיוודן", נתפסו כמי שנגאלו מעברם המזרחי עקב מעברם הפיזי למזרח הממשי (ארץ ישראל), נתבעו יהודי המזרח ל"אינטגרציה" שנועדה להקנות להם את ערכי המודרניות ולהעבירם תהליכי חברות וחינוך מחדש. מלבד מאמציה של תנועת העבודה להבטיח את המשך שלטונה, ניכרה כאן ההשקפה – שבקרב הנהגת המדינה ובשורות האקדמיה כמעט לא קמו עליה עוררין – שלפיה יהודי המזרח מוגבלים, נחותים וחסרים את התכונות המהותיות שיאפשרו להם להשתלב במדינה (סבירסקי 1981; ליסק 1986).

ראשי הממסד הישראלי בשני העשורים הראשונים לקום המדינה ראו בהגירת יהדות ערב לישראל "בעיה עדתית", בשל ההבדלים האתניים בינה לבין יהדות אירופה, ונדרשו לסימונם של הגבולות האתניים בין שתי הקהילות: בן-גוריון גרס שיש לחנך את "הצעיר שבא מארצות אלה לשבת בבית כסא כמו אדם, להתרחק, לא לגנוב" (מצוטט אצל צמרת 1996, 77), ובהזדמנות אחרת אמר כי "נסתלקה השכינה מעדות יהודי המזרח, והשפעתם בעם היהודי פחתה או חדלה לגמרי. במאות השנים האחרונות עמדה יהדות אירופה בראש העם גם מבחינת הכמות וגם מבחינת האיכות [...] העלייה הספרדית מימי אבולעפיה ויוצאי צפון אפריקה כמעט שבטלה בשישים" (בן-גוריון 1954, יז). רבים אחרים – בהם גיורא יוספטל, מנהל מחלקת הקליטה של הסוכנות היהודית בשנים 1949-1951, דב רוזן, מנהל המחלקה ליישובי עולים בשנים 1949-1953, ויצחק רפאל, ראש מחלקת העלייה של הסוכנות היהודית בשנים 1949-1953 – התבטאו באורח דומה (שגב 1984). ברוח השקפות אלה נהפכו יהודי המזרח לחומר ביד היוצר של השלטון: הם הופנו ונותבו לשולי החברה הישראלית לאחר שעברו תהליכים של פרולטריוזציה ודחיקה לשוליים, במסגרת מדיניות מפלה של משטר אתנוקרטי שכוון את הזיקה בין תהליך הייחוד (דה-ערביזציה) של המדינה לבין הדרתם של המזרחים. הללו מוקמו מבחינה תרבותית וגיאוגרפית בין הפלסטינים לאשכנזים ובין העבר המזרחי ה"נחשל" לעתידה המערבי ה"מתקדם" של המדינה (יפתחאל 2000, 100).

הציונות הקבילה בין פלסטינים לבין יהודים-ישראלים מארצות האסלאם, על פי עולם המונחים של האוריינטליזם האירופי. הן הפלסטינים והן יהודי המזרח הוצגו לא אחת כפראים וכבורים, כעצלים וכנחשלים, וכנתונים במצב טרום-

ציוויליזטורי. בה בעת, הפלסטינים והתימנים נתפסו גם כביטוי אידיאלי של תרבות קדומה, כנשאייה האקזוטיים של מסורת יהודית עתיקה וכמי שמוסרים דרישת שלום חיה ואותנטית מן העבר היהודי הרחוק ומהאבות העבריים (ברלוביץ ואולם, 1996). ערביי הארץ היו מכשול בדרך להקמתה של מדינה יהודית, ואילו יהודי המזרח היו אמורים להשתלב בקולקטיביות הישראלית מתוך דחיקה תרבותית וחינוך מחדש. היה זה, בלשונו של סמי שלום שטרית, ה"תסביך" הקשה של הציונות ביחסה למזרחים: להכיל ולהדיר אותם בעת ובעונה אחת – מיזוג גלויות אגב הפרדה אתנית (שטרית 2007, 225). כדבריה של משפטנית הקניין הרוחני רוזמרי קומב, הבנייתה של התרבות המזרחית "הוגדרה ונקבעה על ידי ביורוקרטיה שהייתה מחויבת להעלימה" (Coombe 1998, 311).

הספרייה הלאומית וייסוד האוניברסיטה העברית

לפחות בצורתה החיצונית, הספרייה הלאומית בירושלים אינה דומה למצודה: הבניין, שנחנך ב־1960 בקמפוס האוניברסיטה העברית בגבעת רם שבירושלים, תוכנן על ידי קבוצה גדולה של אדריכלים,⁸ ששאבו השראה מהאדריכל השווייצרי צרפתי לה־קורבוזיה. לדעת רבים הוא אחד משיאייה של האדריכלות הישראלית המודרנית, בשלבו הידור צנוע, אינטימיות ויופי (זנדרבג 2001). הורתה של הספרייה הלאומית ב־1892, ביוזמתו של יוסף חזנוביץ (1844–1919), רופא וחבר בתנועת "חובבי ציון". ברשימה משנת 1913 כתב חזנוביץ: מיום שעמדתי על דעתי נתתי את לבי לגורל עמנו, להשתתף בעניניו הפרטיים והכלליים עד כמה שיכולתי מגעת [...] והנה אחרי אשר לפי כחותי המצומצמים לא יכלתי להקיף זרועות עולם [...] בחרתי לעצמי פנה נשכחה אחת ברעיון הזה, והיא: הרעיון של גאולת הספר העברי וקבוץ גלויותיו. לו הקדשתי את מיטב ימי חיי ולו הקרבת את חיי ביתי ומשפחתי הפרטיים (חזנוביץ 1913, 17).

העשורים הראשונים לקיומה של הספרייה – שנוסדה כשותפות בין לשכת בני ברית למוסדות הלאומיים הציוניים, ואשר בשנותיה הראשונות נקראה "ספריית מדרש אברבנאל" – היו זרועי ספקות ומשברים: אחדים מהוגי הספרייה, בהם כאלה שאחזו בהשקפות ביקורתיות ביחס לציונות, ראו בה מוסד המגלם את הקשר בין הארץ לגולה; אחרים ראו בה ביטוי מובהק לזיקה בין העם היהודי

8. אמנון אלכסנדרוני, זיוה ארמוני, חנן הברון, אברהם יסקי, שמעון פובזנר, שולמית נדלר ומיכאל נדלר.

לחידושה של ריבונות יהודית בארץ ישראל. במשך שנים רבות עמדו היחסים בין הספרייה הירושלמית לממסד הציוני על כרעי תרנגולת - במסגרת "פולמוס התרבות" שהעסיק את התנועה הציונית באינטנסיביות גוברת והולכת בשנים 1897-1902, עד שנדחק הצדה ב־1903 בעקבות משבר אוגנדה (לזו 1985, שאלת צכיונה הרוחני-תרבותי של הציונות העלתה אל פני השטח את קווי השבר שבין חילונים לדתיים, בין "מערביים" ל"מזרחיים", בין נאמני השפה העברית למפקקים ביכולת התחדשותה, ובין המאמינים שעיקרו של המפעל הציוני הוא יצירתה וכינוסה של הזהות התרבותית לבין אלה שביקשו להתרכז בענייני החומר המידיים (הולצמן 2000, 146). ביסודו של דבר נסב "פולמוס התרבות" סביב יחסיה של הציונות עם הדת, המורנה והקולקטיב הלאומי, ובמרכזו ניצבו שלוש עמדות - עמדתו של הרצל, שהיה מעוניין בראש ובראשונה בפן המדיני של הציונות; עמדתם של החרדים, שהתנגדו להכללת "עבודת התרבות" בפעולה הציונית מחשש להתערבות החילונים בנושאי דת; ועמדת הציונים הרוחניים ו"הפרקציה הדמוקרטית" - קבוצה קטנה שהייתה מורכבת מצעירים, סטודנטים ומוסמכי אוניברסיטאות מרכז אירופה ומערבה - שעמדו בראש ההתקוממות נגד השקפותיו של הרצל בענייני תרבות (אלמוג 1982, 61; ויטל 1982, 145). זו הייתה אופוזיציה, גם אם אופוזיציה לויאלית, שכוהנה היה אחד העם (1856-1927), מבקרה החרף ביותר של הציונות ההרצליאנית והוגה שהשקפותיו הטביעו חותם כל ימחה על עיצובן של האוניברסיטה העברית והספרייה הלאומית, כפי שיתואר להלן (שפירא 1992, 326). מכל מקום, יצירת "התרבות הלאומית" החדשה - מושג שהיה זר ומוזר לבני החברה המסורתית בפזורה היהודית האשכנזית, הספונים בעולמה של הדת - הייתה כרוכה בטענה של המשכיות אך גם במעשה של עקירה, שינוי והשכחה (ברטל 2003, 520-521).

ב־1925 נוסדה האוניברסיטה העברית, שפרסה את חסותה על הספרייה הלאומית. עם הקמת האוניברסיטה שונה שמה של הספרייה, והיא נקראה מעתה "בית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי". רעיון הקמתה של אוניברסיטה יהודית-לאומית, שראשיתו בשנות השמונים של המאה התשע-עשרה, היה קשור ב"מפעל הכינוס", פרויקט של איסוף נכסי התרבות של האומה, עריכתם ושימורם. כמו מופעים אחרים מסוגו, הפרויקט מיזג בתוכו את תנועת ההשכלה האירופית עם רוח הרומנטיקה, שאיפה לאוניברסליות ואינטרסים פרטיקולריים של קבוצות אתניות (שם). הקמתה של האוניברסיטה העברית התאפיינה גם היא במתחים: מלכתחילה ביקשו מייסדי האוניברסיטה להקים מוסד מדעי מהשורה הראשונה, על פי הדגם של אוניברסיטאות אירופיות מן המאה השמונה-עשרה, ואולם בה בעת נתפסה האוניברסיטה כסמל לתחייה לאומית יהודית וכמוסד

המקדם את האינטרסים הציוניים (הד וכ"ץ 1997). כפי שציין דייוויד מאירס, כשנפתח המכון למדעי היהדות בדצמבר 1924 גאו הציפיות לשינוי מהפכני בלימודי היהדות. ואולם השפה ששימשה כדי לאחוז ברגע ההיסטורי הייתה חדורה בדימויים דתיים, ולא בכדי: המכון הוצג כמוסד מדעי טהור אך גם כמרכז דתי, וראשיו היטלטלו בין נאמנותם למסורת הלמדנית האירופית לבין נאמנותם למפעל הלאומי-ציוני בפלסטין/ארץ ישראל (Myers 1998, 199).

זאת ועוד: האוניברסיטה העברית נוסדה למען "אומה" שבזמן הקמתה לא הייתה עדיין בארץ, ונציגיה היו מיעוט בארץ שרוב אוכלוסייתה ערבית; היא נבנתה עבור חברת המהגרים, לצורך הגדרתה ולשם ראייתה כמרכז של יהודי העולם כולו, ושימשה גם אמצעי פוליטי בידי התנועה הציונית (קולת 1995). ואולם בו בזמן היו האוניברסיטה והספרייה הלאומית מעוזם של רבים ממבקריה העקביים ביותר של הציונות המדינית, והן עוצבו ברוח השקפותיו של אחד העם בדבר הקמתו של מרכז רוחני בארץ ישראל, "סדנה למופת, שתחושל בה מחדש תחיית העם היהודי, מרכז שיקרין, בכוח הדוגמה וההדרכה, השפעה חדשה ומבריא על כל האומה" (ויטל 1982, 153). התרבות היהודית, סבר אחד העם, בנויה נדבך על גבי נדבך, והאומה היא מעין אורגניזם שאחדותו תלויה ביחס שבין הדורות. "רוח האומה", טען, כוללת את כל היסודות הרוחניים של העם ובעיקר את הספרות, ההיסטוריה והמנהגים הלאומיים (לוז 1985, 216). השקפותיו של אחד העם ניכרו היטב בפולמוס שהתעורר לאחר הופעת הרומן אלטנוילנד של הרצל ב-1902. תיאוריו של הרצל את ארץ ישראל כסניף תרבותי מובהק של אירופה - האינטליגנציה דוברת בעיקר גרמנית, בתיאטראות מתארחים שחקנים מצרפת ומאיטליה, האמנות הפלסטית ניזונה מאידיאל היופי היווני והאקדמיה היהודית מטפחת ערכי מדע כלל-אנושיים (הרצל 1997) - עוררו את חמתו של אחד העם: דיוקנה של הארץ אצל הרצל, כתב, נעדר כל יסוד לאומי יהודי; למעשה יכול היה אלטנוילנד באותה מידה לשמש מרשם אוטופי לתחיית האומה הניגרית (אחד העם 1943, שיג-שכ). כנגד המודל האוניברסלי והאירופוצנטרי של הרצל העמיד אחד העם דגם של תרבות לאומית לא דתית, הניזונה מהרכוש הרוחני היהודי לדורותיו, דגם המבוסס על הקמתם של מוסדות מחקר והשכלה (הולצמן 2000, 158-159). הוא אף הדגיש את הצורך בהקמת ארגון אוטונומי שיפעל בצד המוסדות הציוניים, וירכז את הפעולה התרבותית בנפרד מן הפעולה המדינית. בקרב ראשי האוניברסיטה העברית מצאו השקפותיו אוזן קשבת.

יהודה לייב מאגנס (1877-1948), קנצלר האוניברסיטה העברית ונשיאה עד ליום מותו, היה מוזהה בשנות העשרים והשלשים עם אגודת "ברית שלום", שנוסדה בשנת 1925. "ברית שלום" חרתה על דגלה הקמה של משטר דו-לאומי בארץ על בסיס שוויון זכויות פוליטי בין יהודים לערבים ומתן אוטונומיה

לשניהם, ולו גם במחיר הנצחת היותו של היישוב היהודי מיעוט בארץ (הלר 2004, 13; א' כהן 2006, 51-54). מאוחר יותר נמנה מאגנס עם חברי תנועת "איחוד", ממשיכתה של "ברית שלום".

עם חברי "ברית שלום" ותומכיה, שראו בעצמם את תלמידיו של אחד העם, נמנו כמה מהבולטים באנשי הרוח של התקופה וכן דמויות מפתח באוניברסיטה העברית: גרשם שלום (1897-1982), שמואל הוגו ברגמן (1883-1975), מרטין בובר (1878-1965), ארתור רופין (1876-1943), עקיבא ארנסט סימון (1899-1988) ווורנר (דוד) סנטור (1896-1953). רעיונותיה של האגודה - שאימצה את חזון אחד העם להקמת מרכז רוחני במסגרת המנדט הבריטי בעל המחויבות הכפולה, ליהודים ולערבים כאחד - נדחו בתקיפות על ידי הממסד הציוני, הן מימין והן משמאל, וסופם שהובסו על ידי הציונות של תנועת העבודה (לבסקי 1995, 167). עם זאת, תהא זו טעות להתעלם מטיעוניהם ומנבואותיהם, שברבות הימים נדמה כי רבות מהן התממשו, גם אם באורח טרגי; למעשה, ובהשאלה מן הדברים שאמר אמנון רז-קרקוצקין על חנה ארנדט, רעיונותיהם של חברי "ברית שלום" הפכו לבלתי רלוונטיים עם התגשמות נבואותיהם, ונדחו כ"בלתי מציאותיים" ככל ש"המציאות" הוכיחה את צדקתם (Raz-Krakotzkin 2001, 16). יתר על כן: אף על פי שחותמם של חברי האגודה על ההיסטוריה הפוליטית של הציונות ועל תולדות הסכסוך הציוני-פלסטיני נותר מצומצם בהיקפו (שגב 2005, 172), הייתה להם השפעה מכרעת על דמותה של האוניברסיטה העברית בשנות העשרים והשלשים: תחת השפעתם וניהולם תפקד המוסד כ"אוניברסיטת פזורה" המבטאת את האחדות שבין הארץ לגולה, וכאופוזיציה לציונות המדינית והטריטוריאלית מבית מדרשה של תנועת העבודה (א' כהן 2006, 112-135).⁹ ברוח השקפותיהם הביקורתיות של חברי "ברית שלום", הספרייה הלאומית נועדה לאצור בין כתליה את ההיסטוריות המגוונות של היהודים בגולה, שהציונות הדומיננטית שללה בעקביות, ולטפח את קשרי המדע והתרבות בין היהודים, ציונים ולא ציונים כאחד. "חזונו של אחד העם על א"י כמרכזה הרוחני של היהדות כולה", אמר ברגמן בראשית 1948, "מצא את ביטויו המוחשי באוניברסיטה העברית [...] על האוניברסיטה להיות האוניברסיטה של היהדות כולה" (מצוטט שם, 38).

ספק אם היה מי שביטא רעיונות אלה באופן בהיר ועקבי יותר ממאגנס, שהיה

9. בספר השנה של האוניברסיטה העברית מ-1939 נכתב כך: "האוניברסיטה העברית בירושלים היא האוניברסיטה היחידה שהקים עם ישראל לעצמו, ולפיכך אין היא מיועדת לשרת את היישוב בא"י בלבד, אלא את העם היהודי כולו" (האוניברסיטה העברית 1939, 16).

פציפיסט מושבע, אנטי-אימפריאליסט ואוהד של המהפכה הקומוניסטית, ואשר ראה עצמו כציוני האמתי, המחויב כליל להתחדשות הרוחנית של היהדות, לכינון חברת מופת בארץ וליצירת האדם היהודי החדש (בן ישראל 2008, 114). ב-12 באפריל 1948, חודשים ספורים לפני מותו, כתב מאגנס ביומנו: "כבר יותר מדור אני מטיף לשלום, פיוס והבנה. איך אני יכול שלא להתייצב בפני העולם ולהגיד: 'חברים, עצרו את שפיכות הדמים, הבנה היא אפשרית'" (אילני 2008). כעבור ימים מעטים, והוא כבן שבעים וחולה מאוד, נסע לארצות הברית כדי לשכנע את הממשל האמריקני שלא להכיר במדינת ישראל כשתקום, ולתמוך תחת זאת במשטר נאמנות בחסות האו"ם. "מדינה", אמר בכינוס בניו יורק, "ניתן להשיג רק באמצעות מלחמה, ומלחמה לא בונה שום דבר [...] אנחנו יכולים לקחת את חיפה, טבריה, יפו ועוד הרבה נקודות בארץ, אבל נהיה כמו הגרמנים - בסוף נפסיד את המלחמה" (שם).

כמו מאגנס, מרבית חבריה הבולטים של אגודת "ברית שלום" היו חברי סגל באוניברסיטה העברית בשעת התרחשותם של האירועים הנידונים בחיבור זה, או כיהנו בה בתפקידים רשמיים: שמואל הוגו ברגמן, שתמיכתו בציונות הדו-לאומית ניזונה מתפיסתו את היהדות כישות המגלמת מעין מרחב ייחודי המגשר בין תרבויות שונות (שומסקי 2004, 71-80), היה מנהל הספרייה הלאומית בשנים 1920-1935, ועם פרישתו מונה לתפקיד רקטור האוניברסיטה, שבו שימש עד 1953; גרשם שלום, המלומד הנודע ביותר מקרב חברי הדור הראשון באוניברסיטה, עמד בחוד החנית של מפעל "אוצרות הגולה"; ארנסט סימון היה מרצה במחלקה לחינוך, ומ-1950 פרופסור במחלקה; מרטין בובר היה פרופסור לסוציולוגיה; ואילו דוד סנטור היה בשנות הארבעים והחמישים אדמיניסטרטור האוניברסיטה והאיש שניהל אותה הלכה למעשה. זאת ועוד: חנה ארנדט - שבתפקידה כמנהלת המחקר של התאגיד האמריקני לשיקום התרבות היהודית, ומאוחר יותר כמנהלת הביצועית (executive director) שלו, הייתה מעורבת עמוקות באיסופם ובחלוקתם של ספרי יהודי אירופה לאחר השואה - תמכה אף היא באגודת "ברית שלום" ובממשיכתה "איחוד", במסגרת תמיכתה ברעיון הפדרציה והתנגדותה הנחרצת להקמתה של מדינה יהודית ריבונית ואוטונומית.

אנו ניצבים אפוא על ספו של פרדוקס מרתק: כיצד ניישב את הסתירה בין התנגדותם העקבית של חברי "ברית שלום" לציונות ההגמונית לבין תרומתם לתהליכי ההומוגניזציה של התרבות הלאומית והישראלית? וכיצד ניישב את הביקורת הנוקבת שמתחה האגודה על הברית שכרתה הציונות עם הקולוניאליזם, ואת התנגדותה העקבית להישענותה של הציונות על הצהרת בלפור ועל

האימפריאליזם הבריטי (מאור 2007),¹⁰ עם איסופם של ספרי הפלסטינים? כיצד נתמודד עם המתח בין המודל של "אוניברסיטת פזורה", המטפחת את הקשר בין הארץ לגולה, לבין מפעל "אוצרות הגולה", שביטא התנגדות עקרונית לאפשרות קיומם של חיים יהודיים באירופה לאחר השואה? במילים אחרות, כיצד ניישב את השקפותיהם של מאגנס, שלום, ברגמן ועמיתיהם עם התפקיד שמילאו בפרשות שיתוארו להלן, פרשות הקשורות יחדיו בקשר דיאלקטי של שלילה - שלילת הגולה, שלילת המזרחיות והדת, ושלילת הפלסטינים - שהוצגה ונתפסה כמונחים של גאולת ספרים ואוצרות תרבות? האם אפשר שבכנסה את אוצרות הרוח של היהודים, את עברם ואת תרבותיהם השונות, הייתה הספרייה - ובמידה לא מבוטלת עודנה - אפוזיציה ביקורתית לציונות ההגמונית, בבחינת מחסה ומקלט להיסטוריות מושכחות ולזיכרונות מודחקים? ושוא, באופן מנוגד בתכלית, מה שנראה כסתירה הוא למעשה חלק מהתעלותה של חברה לאומית מתהווה מעל לסתירות ולקונפליקטים המאפיינים אותה - וכך, למרות תמיכתם של שלום, בובר ומאגנס באופציה הדו-לאומית, המוסדות שהיו בניהולם ותחת השפעתם סייעו דווקא לחיזוקה של האידיאולוגיה הציונית הדומיננטית ונתנו את חלקם להגשמתה? האם אפשר לייחס את האירועים שיתוארו בספר להלאמתה של האוניברסיטה הלכה למעשה בידי דוד בן-גוריון ולנסיגתה בהדרגה, בשנות הארבעים והחמישים, מן התפיסות הפוליטיות הביקורתיות שרווחו בה עד אז והתמסרותה לרעיון הממלכתיות? האם נועדה כל אחת מן הפרשות לכונן - גם אם בדרכים שונות - את זהותם של האינטלקטואלים הירושלמים כמערביים, ולחלצם מן המבוכה ומרגשי הנחיתות שהטביע בהם אוצר הדימויים של הנצרות ושל האוריינטליזם האירופי? והאם אפשר כי באופן פרדוקסלי, דווקא מתנגדיה העקביים ביותר של הציונות המדינית והטריטוריאלית תרמו תרומה חשובה לכיצורה, וכי בבלי דעת הם שיחקו לידי ההשקפות שאותן דחו? אלה כמה מן השאלות שיהיה עלינו לשוב אליהן בהמשך.

10. גרשם שלום, מן הדמויות המרכזיות באגודה, אמר ב־1931 את הדברים הנוקבים האלה: "הציונות [...] חשבה את הצלחתה באינטריגות המלחמה, את ורסייל ואת סן-רימו ואת חתימת המנדט לנצחון, והנצחון הזה הוא עכשיו בעוכרנו [...] הכוח שהציונות נתחברה איתו בנצחונות האלה היה הכוח הנגלה, התקיף. הציונות שכחה להתחבר עם הכוח הנסתר, המדוכא, העתיד לעלות ולהתגלות מחר [...] לא בשמים היא הציונות ולכן אין בכוחה לאחד אש ומים: או שהיא תישטף יחד עם מימי האימפריאליזם או שתשרף באש המהפכה של המזרח המתעורר [...] ואף אם לא ננצח, עוד הפעם, ואש המהפכה תאכלנו, מוטב שנימצא בין העומדים בצד הנכון של הבריקאדות" (שלום 1989, 81-82).