

מבוא

שכחת צפת

לפני שנים רבות נתבקשתי לשאת דברים על כתביו ההיסטוריים של זלמן שזר, נשיאה השלישי של מדינת ישראל. במיוחד משכה אותי מסתו "צופיך צפת", אשר הוקדשה למרכז החשוב שצמח בעיר הגלילית במאה השש־עשרה.¹ במסה מופיעים תיאורים מלאי רגש של התקופה ההיסטורית הקצרה שבה נתכנסו בצפת כמה מגדולי ישראל בכל הדורות, ועיצבו מחדש – כל אחד בנפרד וכולם יחד – היבטים מרכזיים של התרבות, התודעה ואורח החיים היהודיים. שזר מזכיר במסתו בין השאר את ר' יוסף קארו, את ר' שלמה אלקבץ, את המקובל ר' משה קורדובירו, את האר"י, ואת המשורר ר' ישראל נג'ארה.

אגב הקריאה במסה המעניינת עלה בדעתי שלהשקפה ההיסטורית שביטא שזר בחיבור זה, ובכמה מסות היסטוריות נוספות, אין ולא היה מקום במסגרת הנרטיב הרחב של "ההיסטוריה של עם ישראל" – כפי שהוא נלמד באוניברסיטאות, כפי שהוא מופיע בחיבורי הסיכום הגדולים על תולדות ישראל שנכתבו מאז המאה התשע־עשרה, ובפרט כפי שהוא מונחל בתוכניות הלימודים בבתי הספר. בהקשרים האלה נפקד מקומה צפת של המאה השש־עשרה, ולכל היותר היא משמשת דוגמה לקהילה מסורתית, גם אם ייחודית. שזר, שהיה נשיאה השלישי של מדינת ישראל, שר החינוך וגם נשיא הכבוד של החברה ההיסטורית הישראלית, מציג גישה היסטורית שבמובנים מסוימים חותרת כנגד הסיפור הלאומי המודרני המקובל. המקום הבולט שהעניק שזר לצפת במסה נשכחת זו מדגיש עוד יותר את היעדרה המוחלט מהנרטיב ההיסטורי וממערכת החינוך, שעליה היה מופקד בזמן ששימש שר החינוך. עוד נחזור אל שזר כדי לעמוד על הפוטנציאל הגלום בהשקפתו גם היום.

1. שזר, "צופיך צפת". שזר נשען בבירור על המאמר האקדמי היחידי שעסק בצפת כתופעה היסטורית, מאמרו של סלומון שכטר משנת 1908, שקטעים ממנו תורגמו לימים לעברית. ראו Schechter, "Safed in the Sixteenth Century".

השוליות של צפת מפתיעה במיוחד לנוכח העובדה שרציפותו של היישוב היהודי בארץ שימשה תדיר להצדקת הזכות היהודית על הארץ.² יתר על כן, בצפת מתגלם רגע היסטורי של יצירתיות יהודית יוצאת דופן בארץ ישראל. בתוך מסגרת היסטורית המבחינה בין מסורת ובין מודרניות, ומזהה את המודרניות עם ערכי החילון האירופיים, אין מקום לרגע שבו התכנסו בצפת כמה מגדולי חכמי ישראל. צפת איננה נכללת בתוכניות הלימוד בישראל, ובדרך כלל גם לא במסלולי הטיולים השנתיים של בתי הספר, גם אלה שעוברים בסמיכות מקום. והרי היה אפשר להביא את התלמידים – למשל בדרכם לתל חי – לביקור קצר בבית הקברות העתיק של צפת, ולספר על ההיסטוריה של הארץ ושל התרבות היהודית. המורים יכלו לספר להם שהיבטים רבים המזוהים עם היהדות ועם המסורת היהודית עוצבו בעיר הגלילית בפרק זמן קצר, במאה השש־עשרה, בעת שהעיר הפכה למקלטם ולביתם של כמה אישים דגולים, רובם מגורשי ספרד או בני הדור השני למגורשים. בצפת, כך היה אפשר ללמוד, נוצר מפגש שרק מעטים כמוהו מתרחשים בהיסטוריה, רגע שהייתה לו חשיבות מכרעת בעיצוב החיים היהודיים והתרבויות היהודיות לאורך כל התקופה המודרנית ועד לימינו, במערב ובמזרח.

הפער בין חשיבותה של תרבות צפת ובין מקומה הזניח בנרטיב הלאומי שימש לי נקודת מוצא לדיון על שתי תודעות שונות זו מזו: התודעה הציונית ההגמונית מכאן ותודעת צפת מכאן. אציב את צפת כמודל אחר של קיום יהודי בארץ ישראל, מודל שבכוחו לשפוך אור על היבטים של התודעה הציונית ההגמונית. את המודל שמציעה צפת אכנה "תודעת המשנה" או "תודעת התנאים". את המודל הציוני שעיצב את התרבות העברית החדשה אכנה "תודעת המקרא". הראשון פונה אל הארץ בתקופה שלאחר החורבן, השני רואה בעצמו את ממשיכם של יהושע והשופטים. הדיון המקביל בצפת ההיסטורית וביחס האמביוולנטי כלפיה בהיסטוריוגרפיה ובזיכרון הישראליים מאפשר להעמיק את הבנת התודעה הציונית, וגם להציע מסגרת התייחסות אחרת הן לדיון בהיסטוריה של היהודים והמודרניות, הן לדיון בהיסטוריה של ארץ ישראל.

אדגיש שאינני מציב את צפת כמודל חלופי לקיום יהודי בארץ, אלא כמראה שבעדה אפשר לבחון את התודעה הלאומית המודרנית. עוד אומר שדיוני איננו מסתכם בייצוגיה של צפת ההיסטורית, אלא גם בוחן את היחס כלפי זרמים עכשוויים המשמרים היבטים של תרבות צפת, ומצביע על מגמות שנולדו בצפת והתפתחו לאורך הדורות בתרבות היהודית, במערב ובמזרח גם יחד.

2. ברנאי, היסטוריוגרפיה ולאומיות.

הרגע של צפת

בראשית המאה השש־עשרה, וביתר שאת לאחר כיבוש הארץ בידי העות'מאנים בשנת 1517, התקבצה בצפת קבוצה נבחרת של אישים יהודים. רבים מהם נודעו כבר אז בהיותם מאורות גדולים, ולימים הובטח להם מקומם בקרב גדולי ישראל בכל הדורות. אחדים מהם היו בעלי תודעה עצמית של נבחרים, של מי שזכו להתגלות. ואכן, אין ספק שהיה להם תפקיד מרכזי בעיצובה המחודש של המסורת היהודית לדורות. אין מדובר רק במורשת הספרותית יוצאת הדופן שלהם, אלא גם בתרומתם בתחום הליטורגיקה ואורחות החיים. הם הוסיפו יסודות חדשים לסדר התפילה ולסדר היום היהודי, וסוג חדש של הבנה עצמית ושל תפיסת הייעוד היהודי. אומנם, התרחשות היסטורית זו הייתה קצרת ימים – קהילת צפת דעכה בשלהי המאה. אך בתודעה היהודית נודע לה מקום מרכזי, והיא אף זכתה לדימוי – שלפחות בפרק זמן מסוים הייתה לו אחיזה במציאות – של קהילה אידיאלית שפועלת מתוך התכוונות לתיקון ולגאולה.

אלו הם כמה מהבולטים שבאישי צפת: ר' יוסף קארו, שחיבורו המונומנטלי **בית יוסף** הפך להיות בסיס ללימוד ההלכתי בישיבות, במרחב הספרדי-מזרחי והאשכנזי כאחד, וחיבורו **שולחן ערוך** הפך בתוך זמן קצר לספר ההלכה הסטנדרטי ולעיתים אף זוהה עם ההלכה. **שולחן ערוך** היה לרב מכר זמן קצר אחרי הדפסתו הראשונה בשנת 1565, ועד לסוף המאה הודפסו עוד עשרים מהדורות שלו (רובן, למן שנת 1575, עם הגהות הרמ"א הכוללות את ההלכות האשכנזיות הנבדלות); ר' שלמה אלקבץ, מהדמויות המכוננות של תודעת צפת, המקובל שנודע בין השאר בזכות פיוטו "לכה דודי" שנפוץ זמן קצר לאחר חיבורו; ר' משה קורדובירו, המקובל הגדול שנחשב למי שסיכם וכינס את המסורות הקבליות הספרדיות, ובתוך כך העניק להן משמעות נוספת שצמחה מתוך חוויית הגירוש והפיזור מכאן, והציפיות לגאולה מכאן; ור' ישראל נג'ארה, ראש המשוררים, ששירתו זכתה למעמד מרכזי לאורך הדורות ונותרה עד היום יסוד מעורר השראה.

בשנת 1570 הגיע לעיר יצחק בן שלמה לוריא אשכנזי – האר"י, שלא היה ממגורשי ספרד. הוא שהה בעיר כשנתיים בלבד עד מותו, אבל בתקופה זו הוא חולל – עם גוריותלמידיו, שהבולט שבהם היה ר' חיים ויטאל – מהפכה של ממש בתודעה היהודית והעניק למסורות ולמערכת ההנהגות והטקסים שהתגבשה קודם לכן משמעות חדשה. הגותו שימשה גם היא מקור השראה לדורות ועיצבה מחדש את העולם היהודי. תלמידו, ר' חיים ויטאל, יליד צפת שמוצא משפחתו בדרום איטליה, היה בעל תפקיד מכריע, אם כי לא בלעדי, בניסוחה הסופי של קבלת האר"י. על אלה יש להוסיף חכמים בולטים אחרים: המייסדים – ר' יעקב בירב, שהגיע לצפת כבר בשנות העשרים של המאה, ותלמידו ר' משה מִטְרָאני (המבי"ט); ר'

אלעזר אזכרי, מחבר הפיוט "ידיד נפש"; ר' אליהו דה וידאש; ור' משה אלשיך – וחכמים שהמשיכו את מפעלם, וחיפשו דרכים למימושה, להפנמתה ולשימורה של המסורת שירשו. חכמים אלו התרכזו בבתי מדרש ובחבורות שהנהיגו אורח חיים של דבקות רוחנית, מתוך אמונה שבפעילותם זו הם מקרבים את הגאולה, משיבים את השכינה הגולה אל ביתה ומחדשים את האחדות של העולם האלוהי, אחדות שאבדה עם בריאת העולם.³

אִי־אפשר לחשוב על התרבות היהודית המאוחרת יותר, הן באירופה הן במזרח התיכון, בלי להביא בחשבון את המפעל הכביר הזה ואת תפוצתו. צפת עיצבה היבטים רבים של מה שהפך להיות מזוהה עם המסורת היהודית, מסורת שגובשה בתקופה זו גם במוקדים אחרים, בין השאר בעקבות התפתחות הדפוס ועיצוב הקנון היהודי. תרבות צפת לא התקיימה בחלל ריק אלא הייתה חלק מתמורה רחבה, אבל נודע לה מעמד חשוב במיוחד. תודעת הייחוד של רגע היסטורי זה התגבשה והתפשטה זמן קצר לאחר שהוא חלף. השפעתו באה לידי ביטוי לא רק בספרות העיונית, אלא גם, וחשוב יותר, בריטואלים ובתוספות לסידור התפילה, בהנהגות ובתיקונים שהפכו לתשתית הקיום של קהילות המזרח וגם של קהילות רבות באירופה, בפרט בחסידות. לחיבורים שנכתבו ונפוצו במאה השבע־עשרה – בהם הקובץ שזכה לכינוי **שבחי האר"י** מאת הנוסע שלמה שלומיל (מיינשטרל), והספר **שני לוחות הברית** מאת ר' ישעיהו הלוי הורביץ – היה חלק בעיצוב התודעה שהדגישה את ייחודו של המרכז בצפת ואת תפיסתו כרגע מכונן ומיוחד.⁴ כך סיכם זאת שלמה (סלומון) שכטר בחיבור שפורסם בשנת 1908 ונותר עד לאחרונה אחד החיבורים היחידים שהוקדשו לצפת ההיסטורית: "אין ספק שאין עוד מקום בהיסטוריה היהודית שלאחר חורבן הבית, שבו נראתה התכנסות של אישים מבריקים כל כך, בעלי שיעור קומה גדול כל כך איש איש בתחומו, מגוונים כל כך בנושאי הלימוד שלהם, ומאוחדים כל כך במחשבתם השלטת על הדת – כמו צפת לאורך חלקה הגדול של המאה השש־עשרה".⁵

3. לסיכום מפורט על חכמי צפת בדור זה ראו דודסון, "חכמי צפת".
4. **ספר תולדות האר"י**. ראו למשל דבריו של הורביץ באיגרתו לבניו ולבנותיו בשנת שפ"ב (1621): "והנה שלשה אלה קדושי עליון חיו בזמן אחד, מהר"י קארו ז"ל ומהר"ם קורדוארי ז"ל ומהר"י לוריא ז"ל, והיו ממש מלאכי ה' צבאות, נתגלו עליהם מגידים משיבת נביאים, ומישיבת תנאים וגם אליהו ז"ל, ונקברים יחד כמו סגול על בית הקברות ונשקתי קבריהם. בית הקברות מלא קדושות למאות ולאלפים קדושים משרתי עליון מקדמאי ובתראי מנביאים ותנאים". מצוטט אצל יערי, **אגרות ארץ ישראל**, עמ' 217.
5. Schechter, "Safed in the Sixteenth Century," p. 232. מצוטט מהתרגום העברי (שכטר, "תקופת הזוהר של צפת") בשניונים קלים.

צפת בתרבות הציונית

על אף הנאמר לעיל, ראוי לציין כי הציונות לא התעלמה לחלוטין מצפת, והעיר ומורשתה נוכחות בתרבות העברית שהתפתחה בארץ ישראל במאה העשרים. ציירים כמו נחום גוטמן וראובן רובין ציירו את צפת ואת סביבתה, וסופרים היללו את מעלותיה. רבים ביקרו בה והביעו בכתב את התפעלותם והיקסמותם ממנה.⁶ דומה שצפת והר מירון עוררו בהם געגוע לעולם שהשאירו מאחור, שבו נודע מקום חשוב לתודעת צפת. כמו כן, אירועי "ג' בעומר במירון", שהתקיימו מאז התקופה העות'מאנית, משכו אליהם גם רבים מבני היישוב הציוני.

על המורשת הקשורה במרכז היהודי בצפת, כמו במרכזים יהודיים אחרים בתקופה הפרה-ציונית, נכתב מחקר רחב ומגוון, גם אם הוא נותר ברובו בשולי הדיון התרבותי והמחקרי הממסדי. לא רק שזר, אלא גם קודמו על כס הנשיאות יצחק בן-צבי, כתב על צפת במסגרת מחקריו ההיסטוריים על יהודי ארץ ישראל בתקופה העות'מאנית.⁷ לאורך כל השנים פעלו מלומדים שהרחיבו את ידיעותינו, חשפו מקורות נוספים וחתרו להבנה של היבטים שונים של תרבות צפת והגותה, במסגרת המחקר על יהודי האימפריה העות'מאנית.⁸ אלה הצטרפו לחיבור האקדמי המקיף היחידי שהוקדש עד לאחרונה לצפת – חיבורו של סלומון שכטר שנזכר לעיל, המשמש נקודת פתיחה לדיון ההיסטורי וההיסטוריוגרפי על צפת.⁹ לבסוף, כמעט אין צורך לומר – גרשם שלום ייחד לקבלת צפת, ובפרט לקבלת הארץ, מחקר פורץ דרך ורב השפעה, שאליו עוד נשוב.

אף על פי כן, במקרים שבהם מוגדרת ומשתקפת התודעה ההיסטורית הקולקטיבית, מקומה של צפת נפקד כמעט לחלוטין. המחקר ההיסטורי על צפת, למעט חקר הקבלה, נותר שולי ולא הותיר חותם על הזרם המרכזי של ההיסטוריוגרפיה המכונה "תולדות עם ישראל". בנרטיב הנע בין מסורת למודרניות לא זכתה צפת בתפקיד משמעותי. מקורותיה של גישה זו מוקדמים, והיא משקפת את התודעה ההיסטורית היהודית המודרנית בכללותה. המודרניות היהודית, כפי שנוסחה במאה

6. ריינר, "לא במירון".

7. בן-צבי, ארץ-ישראל ויישובה.

8. יצחק בן-צבי ומאיר בניהו ערכו שני כרכים מיוחדים של כתב העת ספונות, כרך ו (תשכ"ב) וכרך ז (תשכ"ג), העוסקים בצפת. ראו בן-צבי ובניהו, מחקרים ומקורות על צפת; בן-צבי ובניהו, מחקרים ומקורות על צפת – ב. ראו גם בן-צבי ובניהו, ספר צפת. חוקרים בולטים אחרים בשנים אלו הם דוד תמר וחיים דימיטרובסקי. מאוחר יותר נוספו מחקריהם של יוסף הקר, מינה רוזן, אברהם דוד, רות למדן ועוד רבים אחרים, במסגרת חקר יהודי האימפריה העות'מאנית בשלבים המוקדמים.

9. Schechter, "Safed in the Sixteenth Century".

התשע-עשרה, הוגדרה דווקא על בסיס השלילה של הרכיבים המזוהים עם צפת – הלכה, קבלה ופיוט. מסורת זו הוצגה כשייכת לעולם המסורתי-מזרחי שממנו ביקשה היהדות המודרנית להשתחרר. מבחינה זו, ההיסטוריוגרפיה הציונית היא ממשיכתה של ההיסטוריוגרפיה היהודית האירופית.¹⁰ צפת הוצגה בה כהתגלמות של הסטגנציה שיוחסה להלכה האורתודוקסית ושל האירציונליות שיוחסה לקבלה – שילוב מאיים שאפיין את תפיסת המזרח באופן כללי.

אומנם, האישים שהזכיר שזר נלמדים ונחקרים באקדמיה, לעיתים בהרחבה, אבל כל אחד מהם נדון בנפרד, לפי התחום ששוין אליו: קבלה, הלכה או פיוט. הפיצול הזה רב משמעות, והוא מדגיש את היעדרה של צפת כאירוע היסטורי כולל. כך אין במחקר הקבלה התייחסות למשורר ר' ישראל נג'ארה, ועד לעת האחרונה גם ר' יוסף קארו כמעט לא נזכר בהקשר זה. כאילו חיו השניים בעולמות מקבילים. לעיתים נשללו הן ההלכה הן הקבלה, ולעיתים נשללה רק אחת מהן, אך הפיצול נותר בעינו. יתר על כן, רכיבים אלו נדונו לא פעם מתוך התעלמות מצפת. למשל, אצל היינריך (צבי) גרץ ואצל שמעון דובנוב, שני המעצבים הגדולים של ההיסטוריוגרפיה היהודית המודרנית, לא יוחד דיון לצפת עצמה, ורכיביה נדונו בנפרד. גרץ ביטא יחס חיובי כלפי ר' יוסף קארו, אבל דחה את קבלת האר"י בבחינת "תורת ההזיה" אשר "תעכר את הדעת הצלולה ותעבי בעב עננה את אור התורה התלמודית ותחשיך מאורות הבינה הישרה בכל עניני התורה והחיים".¹¹ שלום (סאלו) ברוך, בספרו הגדול ההיסטוריה החברתית והדתית של היהודים, מזכיר את המרכז בצפת רק בחטף. חיים הלל בן-ששון הקדיש בסוף ספרו על תולדות עם ישראל בימי הביניים שני עמודים נלהבים לר' יוסף קארו, בפרק שעוסק בהנהגה היהודית; וכמה עמודים נלהבים לאר"י, בפרק שהוקדש לתרבות. אבל להתרחשות בצפת כמכלול אין בחיבורו התייחסות. צפת מוצגת בו כקהילה יהודית מסורתית חשובה, חלק משרשרת של קהילות שהתקיימו בארץ ישראל – ולא כאירוע מכונן ובעל השפעה מכרעת על ההיסטוריה היהודית.¹² גם אצל גרץ צפת היא עוד קהילה במזרח העות'מאני נטול התרבות.¹³ כאמור לעיל, צפת ההיסטורית נותרה גם מחוץ לתוכנית הלימודים בבתי הספר, ונפקד מקומה בנתיבי הטיולים להנחלת המורשת. היא לא נתפסה כחלק מן האתוס ההיסטורי הלאומי. פקיעין (אלבוקיעה) הסמוכה שולבה בתודעה ההיסטורית מאחר

10. Myers, *Re-inventing the Jewish Past*

11. גרץ, ספר דברי ימי ישראל, עמ' 297. כפי שנראה, הפיצול בין ההלכה לקבלה מהותי בהגדרת היהדות המודרנית.

12. בן-ששון ואחרים, תולדות עם ישראל בימי הביניים, עמ' 262-266 – על קהילת צפת והניסיון לחדש את הסמיכה; עמ' 292-297 – על קבלת האר"י.

13. גרץ, ספר דברי ימי ישראל.

תודעת משנה, תודעת מקרא: צפת והתרבות הציונית

שהיא נתפסה כעדות לרצף התיישבותי יהודי מאז ימי הבית השני. צפת, לעומת זאת, נותרה מחוז מסתורין והיחס כלפיה היה אוריינטליסטי משהו, יחס של משיכה ושל רתיעה מפני האקזוטי בעת ובעונה אחת. היא סימלה דתיות מזרחית ותרבות של אמונות טפלות ופולחן קדושים. בנקודות שונות, כמעט נסתרות, צצו דימויים שלה כמקום של געגוע, כחיבור לעולם שנעזב. אבל אפשרות זו נותרה טמונה בכתבים אזוטריים. גם באקדמיה, בחוגים להיסטוריה של עם ישראל, הוקצה לצפת ומורשתה מקום שולי מאוד, על אף השפעתם ההיסטורית העצומה של האישים שהשתתפו בעיצובה. ואולם, דווקא במקומות שבהם יש עיסוק מעמיק בצפת מתגלה היחס האמביוולנטי כלפיה. ההתייחסות אל צפת טומנת בחובה גם את מחיקתה או את הרתיעה ממנה. ההתחקות על המחיקות האלה תסלול בפנינו את הדרך לראייה היסטורית אחרת.

האמביוולנטיות כלפי צפת אינה מסתכמת ביחס ההיסטוריוגרפי אל צפת של המאה השש־עשרה ובמקומה בזיכרון – היא משפיעה על גם האופן שבו נתפסות קבוצות בחברה היהודית בישראל היום. מדובר בקבוצות ששורשיהן ותודעתן העצמית נטועים בעולם שעוצב במאה השש־עשרה: החרדים, ובפרט החסידים; וכן קהילות מזרחיות רבות, בעיקר קהילות צפון אפריקה. אשר על כן, הדיון בהשכחת צפת ומורשתה אינו עוסק רק במחיקת אירוע היסטורי מכוון, אלא גם באופן שבו מחיקה זו השפיעה על סיווגים וקטלוגים תרבותיים בחברה היהודית בישראל כיום. אעסוק אפוא בצפת גם באמצעות תיווכיה השונים, כלומר מבעד לתופעות תרבותיות שמקורן בתודעה זו.

אם כן, זהו דיון היסטוריוגרפי שהוא גם דיון תרבותי, דיון משולב בייצוג של העבר ובהגדרות של ההווה שמטרתו לבטל את ההפרדה הנהוגה ביניהם בשיח האקדמי. בדיוני השתדלתי להבהיר מתי כיוונתי לצפת ההיסטורית ומתי כיוונתי לתרבות צפת באופן רחב יותר, היינו לשורה של תופעות תרבותיות אשר התפתחו לאורך ההיסטוריה מתוך זיקה לצפת, ושמשמרות בדרך זו או אחרת את תודעת התנאים. בתוך כך בחנתי את המודל של צפת גם בהקשר הציוני.

צפת, שאלת המודרניות והמזרח

כאמור, היחס האמביוולנטי כלפי צפת וההתעלמות מאחד הרגעים המכוננים של התרבות היהודית קשורים לשלילה הכללית של מה שהוגדר "מזרח", וזוהה בין היתר עם הזיות מיסטיות מכאן ועם קפדנות הלכתית מכאן.¹⁴ הם קשורים גם לשוליות

14. תמרי, "הפרספקטיבה של צפת".

שיוחסה להיסטוריה של הקהילות היהודיות במרחב העות'מאני. זהו ביטוי מובהק של הגישה המזהה את המודרניות עם ערכי התרבות המערבית, ורואה בהיסטוריה של האימפריה העות'מאנית היסטוריה של שקיעה. הקהילה היהודית בצפת שימשה לכל היותר דוגמה לקהילה יהודית מסורתית פך-מודרנית; למשל, יצחק בן-צבי ראה בקהילת צפת קהילה שמטרימה במובן מסוים את המפעל הציוני, אבל הוא הציג אותה כחלק ממערך של קהילות מסורתיות. על כך יש להוסיף את ההתעלמות הכללית מההקשר המקומי, דהיינו מההקשר ההיסטורי-תרבותי שבו צמחה צפת – במסגרת השוליות הכללית של ההיסטוריה של הארץ בתודעה הישראלית. ההבחנות האלה עשויות לשמש בסיס לגישה היסטורית חלופית, שלפיה צפת היא נקודת מוצא המאפשרת הגדרה אחרת של עצם המודרניות היהודית.

אפשר לראות ביחס כלפי צפת ומורשתה ביטוי ליחס האמביוולנטי של הציונות גם כלפי "היישוב הישן", כלומר היישוב היהודי שצמח בארץ ישראל לאורך המאה התשע-עשרה, שלעומתו הוגדר היישוב הציוני "היישוב החדש". ובאמת, היישוב הישן ביטא במידה רבה את התודעה שהתפתחה בצפת (וגם בירושלים) במאה השש-עשרה. חיבוריהם של ר' יוסף קארו, האר"י הקדוש ור' שלמה אלקבץ היו אבני יסוד לספרדים ולאשכנזים כאחד, בין שהתיישבו בצפת ובין שהתיישבו בירושלים או במקומות אחרים בארץ.¹⁵ חידושו של היישוב היהודי האשכנזי בצפת בשלהי המאה השמונה-עשרה הוגדר בפירוש כחידוש רוחה של צפת ההיסטורית, אבל הגדרה זו נכונה גם לשאר יהודי הארץ. אומנם יש הבדלים בין הקהילה בצפת ובין קהילות מאוחרות שהתפתחו בהשראתה בקרב הספרדים (למשל בטבריה), ולימים בקרב העולים האשכנזים, ואין מדובר בחזרה מלאה להליכות שאפיינו את הקהילה המקדמת. ואולם, הרציפות התודעתית קיימת.¹⁶ לכן, לדיון על צפת תרומה גם לדיון על מכלול היחס כלפי היישוב הישן בתרבות הציונית.

אם כן, לפי התפיסה המקובלת המודרניות היהודית מיוסדת על שלילת צפת, עם כל מה שהיא מייצגת. אני מציע להפוך את הכיוון ולבחון את המודרניות מנקודת

15. על הוויכוח ההיסטוריוגרפי על היישוב הישן ראו ברטל, "יישוב יישן ויישוב חדש"; קניאל, "המונחים". על ההשלכות של ההבניה הזאת ועל הרחקת הספרדים ראו הרצוג, "המושגים". בהקשר זה מעניין לציין גם את מעמדה השולי של הספרות שעסקה ביישוב הישן בצפת. דוגמה לכך הוא ספרו המונומנטלי של יהושע בר-יוסף, עיר קסומה, שלא נכלל בקנון הספרות העברית.

16. עם זאת, ראוי להדגיש שספרדים ואשכנזים שחיו בארץ נבדלו כבר אז בדרכי האימוץ של מסורות אלה. הקהילה הספרדית נותרה חלק מרשת הקהילות שצמחו באימפריה העות'מאנית ובאירופה, ואילו אצל האשכנזים נותקה צפת מההקשר המרחבי שבו היא צמחה. הקהילה האשכנזית המאוחרת שמרה על זיקה רק לקהילות אירופה, וראתה בארץ ישראל נקודת קצה.

המבט של צפת: לראות בצפת ההיסטורית רגע מכונן של המודרניות היהודית, רגע שהתעלמות ממנו – או ההמעטה בערכו – היא אמירה היסטורית רבת משמעות. במאמר שהקדשתי בעבר למורי ורבי ראובן בונפיל כבר הצעתי לראות בהדפסת שולחן ערוך את ראשית המודרניות,¹⁷ וכאן אנסה להרחיב טענה זו לדיון היסטורי כולל. למעשה, הדיון מנקודת מבט זו כבר החל להתפתח, וכמה חוקרים הצביעו על מאפיינים המזוהים עם המודרניות, או מטרימים רעיונות מודרניים, שהתפתחו בצפת. רוני ויינשטיין, למשל, בחן היבטים שונים של צפת על רקע התפתחויות מקבילות בקונטרה-רפורמציה הקתולית המזוהות עם המעבר למודרניות, והציע דיון ראשוני על ההתפתחויות באימפריה העות'מאנית;¹⁸ יוסי חיות ויהונתן גארב בחנו את התפתחות הסובייקטיביות ותפיסת הנפש של צפת למול גישות סובייקטיביות ואינדיבידואליות המזוהות עם המודרניות המערבית;¹⁹ ודוד סורוצקין בחן את המפעל של צפת בזיקה לשאיפה לריכוזיות שצמחה בהקשר היהודי באותה התקופה.²⁰ כמו כן, את הדיה של צפת אפשר לשמוע בגישות ביקורתיות מאוחרות שהופנו כלפי תפיסות היסוד המזוהות עם המודרניות, ובמוקדן תפיסת הקדמה, למשל אצל ולטר בנימין ופרנץ רוזנצווייג. דרך זו תנחה אותנו כאן.

מקומה של צפת אצל גרשם שלום

אי-אפשר לדון בשאלת היחס כלפי צפת בלי להזכיר כבר בשלב זה את מפעלו המונומנטלי של גרשם שלום. על פי השקפתו של שלום, קבלת האר"י מסמנת מפנה בתולדות הקבלה – מעיסוק שבמוקדו הבריאה ומבנה האלוהות, לעיסוק שבמוקדו תפיסת הקץ וההיסטוריה. בצפת נרתמה הקבלה לסיפור המשיחי, ומאז ואילך הקבלה היא משיחית והמשיחיות היא קבלית. שלום תלה את המפנה הזה בגירוש היהודים מספרד וראה בתפיסת הגלות הקוסמית שעיצב האר"י תוצר של טראומת הגירוש.²¹ לטענתו, צפת גם מסמנת את ראשיתו של תהליך היסטורי דיאלקטי: תהליך זה הוביל תחילה למשיחיות השבתאית, ומשיחיות זו שחררה כוחות של יצירה וכפירה וחילצה את הקבלה מההלכה. מהלך זה סלל את הדרך

17. רונן קרוצקיין, "חקיקה, משיחיות וצנוורה".

18. ויינשטיין, שברו את הכלים.

19. Chajes, "Accounting for the Self"; Garb, *Yearnings of the Soul*.

20. סורוצקין, אורתודוקסיה ומשטר המודרניות.

21. שלום, קבלת האר"י; שלום, זרמים עיקריים במיסטיקה היהודית, עמ' 261-300; שלום, שבת צבי והתנועה השבתאית, א, עמ' 61-1.

להשכלה היהודית, וממנה ללאומיות לא אורתודוקסית ואנטי-רבנית.²² שלום ציפה שהתחייה הלאומית תסתמך על כוחות אלה ותחדש אותם, דהיינו תחדיר את רוחה של קבלת צפת אל שפת הלאומיות המערבית. טענה זו, שחוקרים קראו עליה תיגר מכיוונים שונים, ממשיכה להפרות את המחקר המתרחב על המורשת הספרותית העצומה של המקובלים.

לימים, היבטיה המרכזיים של הסכמה ההיסטורית שעיצב שלום היו מטרה לביקורת חריפה. ראשיתה במאמר שהקדיש יהודה ליבס לתפיסה של שלום עוד בחייו (ולכבודו). ליבס עמד במאמרו על דמות המשיח בספר הזוהר, ובכך ערער על עצם הצבת קבלת האר"י כקו פרשת מים בתולדות הקבלה, ועל עצם ההבחנה בין הפנייה אל המקור והבריאה, ששלום ייחס לקבלה המוקדמת, ובין המשיחיות, שיוחסה לצפת.²³ לאחר מכן, משה אידל דחה את טענתו של שלום שגירוש ספרד היה הגורם לתפיסת הגלות והגאולה, מתוך שהוא עומד על מקורותיה המוקדמים של תפיסה זו בקבלה באיטליה ובמרחב הביזנטי.²⁴ כמו כן, משה אידל וזאב גריס ערערו מכיוונים שונים על הקו הישיר שמתח שלום בין קבלת האר"י ובין השבתאות, ובחנו מחדש את תהליך התפשטותה של הקבלה הלוריאנית.²⁵ ליבס ואידל גם ביקרו את התמקדותו של שלום בהיבטים העיוניים של קבלת האר"י וקבעו באופן משכנע שיש לבחון אותה דרך הריטואלים ודרכי החיים שנקבעו בצפת.²⁶ גם חביבה פדיה הדגישה את הפרקטיקות והריטואלים וממסגרת זו הציעה לשוב ולבחון את טראומת הגירוש.²⁷ כל המחקרים האלה יצרו מרחב עשיר ופורה הפותח כיוונים חדשים ומציע קריאות אחרות. עם זאת, המסגרת הכללית שעיצב שלום נותרה בעינה, והשיח מתנהל ברובו בתוך המסגרת הזאת: בסופו של דבר, מרבית החוקרים מסכימים שצפת מסמנת הן מיצוי של תהליכים מוקדמים יותר הן נקודת מפנה. לכאורה, מפעלו של שלום מערער את טענת היסוד של החיבור הנוכחי, שכן שלום הקדיש מחקר רחב היקף להיבט מרכזי של צפת, ולא זו בלבד אלא שהוא ראה בצפת נקודת ציון היסטורית. אך לאמיתו של דבר שלום דווקא ממחיש את ביטולה של צפת, את היחס האמביוולנטי כלפיה ואת השוליות של האירוע ההיסטורי עצמו. מפעלו המונומנטלי של שלום, בין השאר בזכות כובד משקלו,

22. שלום, "מצוה הבאה בעבירה".

23. ליבס, "המשיח של הזוהר".

24. אידל, "הקבלה הספרדית", עמ' 505-507.

25. אידל, "אחד מעיר ושניים ממשפחה".

26. ליבס, "תרין אורזילין דאיילתא"; אידל, קבלה: היבטים חדשים, עמ' 45-47. ראו גם אליאור, "הזיקה המטאפורית בין האל לאדם".

27. פדיה, "הליכה וטקסי גלות"; פדיה, הליכה שמעבר לטראומה. בעקבות זאת פנו חוקרים וחוקרות לבחינת הריטואלים והתפילות שהתפתחו בצפת.

מאפשר לעמוד על שני ההיבטים המרכזיים של הדיון על צפת: האחד, הפיצול של מורשת צפת לרכיביה – קבלה, הלכה ופיוט; והשני, הפיצול הדיסציפלינרי בכל הנוגע לעיסוק בצפת: המחקר הנרחב על קבלת צפת מופרד מן המחקר על מופעיה המאוחרים של תרבות צפת, בעיקר במזרח. שני המאפיינים האלה, כפי שציין גיל אנידג'אר במאמר רב תהודה, מעידים על העמדה האוריינטליסטית המובהקת של שלום.²⁸ מאוחר יותר, אנידג'אר, בביקורתו על אדוארד סעיד, עמד על האופי הנוצרי המובהק של השיח האוריינטליסטי עצמו, ותובנתו מעניקה להבחנה זו ממד נוסף.²⁹ כתיבתו של שלום נעדרת התייחסות למכלול ההתרחשויות בצפת, ועוסקת בקבלה בלבד. שלום שאף לחלץ את קבלת צפת מהקשר ההיסטורי, ולהציג אותה כישות אוטונומית המנותקת מההלכה ומהשיח ההלכתי. הוא התעלם לחלוטין משאר הרכיבים של תרבות צפת, ובפרט ממפעלו של ר' יוסף קארו. בחיבורו על קבלת צפת קארו נזכר רק בחטף, ובספרו המכונן על הזרמים העיקריים במיסטיקה היהודית הוא נזכר רק בהערת שוליים. התעלמות זו משקפת את ההבחנה של שלום בין ההלכה, שהייתה בעיניו יסוד חסר כוח יצירתי, ובין הקבלה, שהוצגה על ידו ככוח ה"ויטלי" של היהדות.³⁰ שלום היה ער כמובן ליסודות הקבליים, המיסטיים והמשיחיים אצל קארו, שהיה "איש הלכה ומקובל" בלשונו של ורבלובסקי, אבל הוא העדיף להתעלם מהם. על פי השקפתו, ל"מיסטיקה היהודית" יש היסטוריה אוטונומית המבטאת את הכוחות החיוניים של האומה. היסטוריה זו, טען שלום, ניתנת לניתוח במנותק מההקשר ההיסטורי התרבותי של היווצרותה וגם במנותק מהיבטים אחרים של התרבות היהודית. אם כן, דווקא מי שהעניק לצפת מקום חשוב שלל היבט מרכזי שלה.

יתר על כן, בועז הוס קרא תיגר על עצם הקטלוג של הקבלה כמיסטיקה מתוך שהוא עומד על מקורותיה התיאולוגיים-נוצריים של המיסטיקה.³¹ בהמשך טען הוס שבבסיס מחקר הקבלה של שלום, וביסוד ההבחנה שלו בין קבלה להלכה, עומדת ההבחנה הפאולינית בין המילה (הבשר) לרוח, בין הפירוש היהודי הליטרלי ובין

28. Anidjar, "Jewish Mysticism". ביקורתו של אנידג'אר יצרה את המרחב הביקורתי שממנו צמחה עבודה זו. יש לומר כי נועם זדוף הסתייג ממסקנה זו בביוגרפיה מאירת עיניים שכתב על שלום. ראו זדוף, מברלין לירושלים ובחזרה, עמ' 99-100. השיח האוריינטליסטי הוא אכן מורכב, אבל אין ספק שהוא יסוד מרכזי בדימוי העצמי המערבי ובתפיסת החילון. כפי שנרחיב בהמשך, לעמדה זו השלכות רחבות על הן המחקר הן על התרבות.

29. Anidjar, "Secularism".

30. המונח "ויטלי" ומקבילותיו חוזר שוב ושוב במחקריו של שלום.

31. הוס, שאלת קיומה של מיסטיקה יהודית.

ההבנה הנוצרית הרוחנית.³² הדבר בא לידי ביטוי גם במינוח של שלום ("מיסטיקה"), גם בהקשר ההיסטורי של דיונו, וגם בדיונו על השלבים הבאים בהתפתחות הקבלה. זאת ועוד, בעוינותו של שלום כלפי ההלכה מהדהדת האמביוולנטיות הנוצרית כלפי היהודים. ההפרדה בין ההלכה לקבלה משקפת ניסיון להפריד, בתוך התרבות היהודית, בין "דת" (המתגלמת בהלכה) ובין "לאומיות" (המתגלמת בקבלה, המשוחררת מההלכה). שלום שב והדגיש שהקבלה היא בעיניו כוח עצמאי שקיומו איננו תלוי בקיום המצוות. דומה שבעבורו, המימוש המלא של קבלת האר"י היה בשבתאות, שלכאורה שחררה את הקבלה מכבלי ההלכה. לא בכדי, הסיכום המקיף ביותר על קבלת האר"י מופיע בספרו על שבתאי צבי.³³

כאמור לעיל, העיסוק של שלום, ושל רבים מממשיכיו, בקבלה היה מבוסס על התעלמות מההקשר ההיסטורי-תרבותי שבו היא צמחה וגם מההיסטוריות של התקבלותה, בפרט במזרח. ההקשר ההיסטורי של צפת נחשב ללא רלוונטי. צפת נתפסה כשלב בתהליך היסטורי דיאלקטי שמתממש בסופו של דבר באירופה, וניתן להבנה רק באמצעות כלי המחקר והמושגים האירופיים. אומנם צפת מקושרת אצל שלום לציונות, אבל קישור זה נעשה בתיווכה של אירופה, לאחר שחרורם וזיקוקם של הכוחות היוצרים שבה. על פי אותו ההיגיון, המחקר שמיסד שלום גם לא העניק מקום לפרשנויות מאוחרות יותר של הקבלה – ומכל מקום הוא הוביל לניתוק של הדיון בטקסטים קבליים מההקשרים ההיסטוריים שבהם הם נוצרו. רק לאחרונה החל המחקר לבחון גם התפתחויות מאוחרות יותר, באירופה ובארץ ישראל.³⁴ רבות מהטענות שיוצגו בחיבור זה צמחו על רקע הביקורת על תפיסתו של שלום, והן נשענות על המחקר העשיר שנזכר כאן. אף על פי כן, אין ספק ששלום הוא מקור הראה חשוב. חשיבותו עבורי איננה מסתכמת במפעלו המחקרי המונומנטלי אלא היא נעוצה גם בהקשר הכללי שבו פעל, ברקע שהוביל אותו לחקר הקבלה, ובעמדותיו בשאלות הנוגעות לציונות ולהיסטוריה. יתרה מזו, שלום גם פותח צוהר למחשבה ביקורתית עכשווית המבוססת על מורשת צפת. הוא עושה זאת בעיקר באמצעות יחסיו עם ולטר בנימין: אומנם, בנימין אולי לא הכיר את המקורות באופן ישיר, אך כתביו משקפים הפנמה עמוקה של רעיונות שמקורם בצפת והטמעתם בתוך הדיון המודרני על היסטוריה וידע.

32. Huss, "For the Letter Kills".

33. שלום, שבתאי צבי והתנועה השבתאית.

34. ראו מאיר, רחובות הנהר. מאיר מבקר שם את עמדתו של שלום ועומד על השלכותיה. ראו לאחרונה גם Garb, *A History of Kabbalah*.

תודעת מקרא מול תודעת משנה

כאמור, אחד מביטוייה המובהקים של המהפכה הציונית היה השיבה אל המקרא. ארץ ישראל הציונית היא ארץ ישראל של המקרא, ארץ השופטים והנביאים, ובאופן מורכב יותר גם ארץ המלכים. זה הרגע וזו הגיאוגרפיה שאליהם שאפו להתחבר מעצביה של התודעה הלאומית הציונית. אלה הגיבורים שאיתם הודהתה ההתיישבות הציונית ושזכו להאדרה בתרבות העברית. התנ"ך שימש ספר היסוד של התודעה שהוגדרה חילונית, בסיס להבנתה ההיסטורית ולאוצר הדימויים שעיצבו את ערכי התרבות העברית החדשה. העברים הקדמונים, הלוחמים ועובדי האדמה, היו תמונת הראי של היהודי הגלותי התלוש והחלוש. אומנם התודעה הציונית לא הצטמצמה לתקופה המקראית המוקדמת אלא כללה גם את תקופת הבית השני וגם אירועים שלאחר החורבן, בעיקר מרד בר כוכבא. אך אירועים אלו נתפסו כחלק מהתקופה המקראית, כהמשך שלה – מה שבן-ציון דינור כינה "ישראל בארצו".³⁵ במסגרת תפיסה זו האגדה הופרדה מההלכה והוטמעה בתוך המבנה שהציבה היהדות המקראית. הרגע שהציונות שאפה לשחזר הוא רגע הכיבוש וההתנחלות. מנקודת מבט זו מרד בר כוכבא היה סופה של תקופה. לעומת זאת, בעבור אישי צפת במאה השש-עשרה, הרגע המכונן היה דווקא הזמן שלאחר החורבן, זמן חיבורה של המשנה וגילוי הזוהר, המיוחס לתנא רבי שמעון בר יוחאי ותלמידיו. בתקופה זו המקדש היה חרב, אבל ישות יהודית התקיימה בארץ, בעיקר בגליל, בהנהגת הסנהדרין ומתוך מאבק בשלטון האימפריאלי הרומי. מנקודת מבט זו המרד והחורבן אינם סופה של תקופה, אלא רגע מובחן שאליו רוצים להתחבר.

אם כן, כל אחת משתי התפיסות הללו פונה לזמן אחר בהיסטוריה היהודית, ומשקפת הבנה שונה של ההווה ותפיסה שונה של הגאולה. הן מציעות סוג אחר של "חזרה" ואופק אחר לעתיד; וכן תפיסה שונה של היחס בין העבר להווה: תודעת המשנה היא תודעה של רצף היסטורי הנמשך מתקופת התנאים ועד ההווה, ואילו תודעת המקרא היא תודעה של "קפיצה היסטורית" מחורבן הבית אל ההווה, מתוך שלילת התקופה שביניהם. אלו הן גם שתי גישות פרשניות נבדלות: הגישה המקראית מבוססת על הנחת "המקרא לבדו", שלפיה אפשר לקרוא את הטקסט המקראי ישירות וללא תיווך; ואילו הגישה המשנאית מבוססת על ההנחה שסודות התורה חסומים בפנינו ואין להגיע אליהם אלא באמצעות תיווך. זאת ועוד, מדובר בשתי תפיסות שונות בכל הנוגע למעורבות האל בעולם: הציונות – החילונית והדתית גם יחד – מבוססת על ההנחה המזוהה עם החילוניות המודרנית (הפרוטסטנטית במקורה) שלפיה האל הוא טרנסצנדנטי ונסוג, והעולם נשלט על

35. דינור, ישראל בארצו.

ידי התבונה האנושית; ואילו תודעת צפת מבוססת על קשר מתמיד ודו-כיווני בין העולם הזה ובין העולמות העליונים.

הצבת שתי התפיסות זו מול זו מאפשרת לנו להציע מסגרת דיון לבירור מושגי יסוד כמו הזיקה לארץ ישראל, ריבונות יהודית, משיחיות והיסטוריה. מדובר בשני מודלים שנוגעים להתיישבות יהודית בארץ ישראל, ולפיכך השאלה העולה מהצבתם זה מול זה איננה עצם הזיקה לארץ ישראל, אלא מה טיבה של זיקה זו ומהו האופן שבו הארץ מדומיינת; מהם המושגים שמשמשים לתיאורה ומהם הרגעים ששואפים לשחזר. שני המודלים הם תיאולוגיים-פוליטיים ובחינתם זה לעומת זה ממחישה את העובדה שהקיום היהודי בארץ הוא גם שאלה תיאולוגית. כך אפשר להבין את החרדה שצפת מעוררת ואת הרתיעה מפני מסורות הקשורות בה, כמו העלייה לקברי צדיקים, אך כך אפשר גם לעמוד על האפשרויות שמציעה הפנייה אל מסורות אלו. אם כן, העמדת התודעה ההיסטורית של צפת מול התודעה ההיסטורית הציונית תאפשר לנו להבין היבטים מרכזיים של שתי התודעות. זאת ועוד, היא תאפשר לנו להציע תשתית לדיון היסטורי חלופי, שכן יש בכוחה להעניק פרשנות מחודשת לדימויים תרבותיים בהווה, ולערער על ההבחנות המקובלות – בין מסורת למודרניות, בין דתיות לחילוניות, בין פרטיקולריזם לאוניברסליזם, ובין מערב למזרח. עם זאת, חשוב לומר שמדובר בהצגה סכמתית בלבד, שכן ישנן נקודות מפגש רבות בין המודלים.

"דתי" מול "לאומי", "מסורתי" מול "מודרני"

נהוג להקביל את ההבחנה בין המודל של צפת למודל הציוני להבחנה בין תודעה דתית לתודעה לאומית. אך הבחנה זו מתעלמת מהממד הדתי שבלאומיות, ובאופן ספציפי מהממד התיאולוגי של הציונות. עוד נהוג להקביל את ההבחנה בין המודלים להבחנה בין תודעה דתית לתודעה חילונית. אך הקבלה זו חסרת תוקף גם היא, שכן השלילה של היבטים מרכזיים הנקשרים לתרבות צפת – כגון העלייה לקברי צדיקים, האמונה בניסים והיחס לחלומות – משותפת לחילונים ולדתיים (במיוחד בני הציונות הדתית). נכון יותר לראות במודלים האלה שתי תיאולוגיות פוליטיות שונות זו מזו, גם אם יש להן מן המשותף. הצבת הציונות החילונית מול צפת מאפשרת לחשוף את העוקץ האפוקליפטי שטמון בציונות, ובו בזמן לחדש את הדיון התיאולוגי. בהקשר זה צפת עשויה לשמש בסיס לדיון ביקורתי בתודעת ההווה. זאת ועוד, נהוג להקביל את ההבחנה בין המודל של צפת למודל הציוני להבחנה בין תודעה מסורתית לתודעה מודרנית. אך הקבלה זו בעייתית גם היא, שכן היא מבוססת על התפיסה שלפיה המודרניות מחליפה את המסורת, תפיסה שבכוונת

תודעת משנה, תודעת מקרא: צפת והתרבות הציונית

לערער עליה. למול ההקבלות האלה אציע לראות בשני המודלים ביטויים שונים זה מזה של המודרניות.

הקבלת ההבחנה בין המודל של צפת למודל הציוני להבחנה בין מודל לא ציוני למודל ציוני גם היא אינה מדויקת, שכן רבים מנושאייה של תרבות צפת כיום רואים בעצמם ציונים. עניין זה ממחיש ביתר שאת את הבעייתיות הכרוכה בהצבה של הלאומיות המודרנית אל מול המסורתיות או הדת. יותר משיש בכך כדי להבהיר את התופעות, יש בכך כדי לשמר באופן בלתי ביקורתי את ההיסטוריוגרפיה המזהה את עצמה עם ה"מודרני" וה"לאומי". לאמיתו של דבר, מדובר בהבחנה ציונית בעלת אופי מדיר. נכון יותר לראות בשתי התופעות הללו שתי צורות שונות של לאומיות. כל ההבחנות הללו, שממשיכות לעצב את השיח ונתפסות כמוכנות מאליהן, משקפות את האוריינטליזם המאפיין את השיח הציוני, ולמעשה את השיח היהודי המערבי-מודרני בכללותו. העמדת שני המודלים זה מול זה מבליטה את מקורה האירופי של הציונות. למעשה, הציונות אימצה את ההנגדה האירופית בין המזרח למערב, הנגדה שמקורה דווקא ביחס הנצרות כלפי היהודים.³⁶ השיח המקראי זוהה עם אירופה, והיה לו חלק ביצירת היהודי החדש, הרציונלי, ה"משוחרר" מאמונות טפלות ומהמסורות שמאפיינות את צפת. הוא ביקש ליצור תרבות חדשה, והציב תביעה לפרשנות מוגדרת של המקרא ושל ההיסטוריה. אשר על כן, הפנייה הציונית אל "פשט" המקרא לא הייתה ישירה אלא נעשתה בתיווך הדמיון המקראי האירופי. יתרה מזו, היא נעשתה מתוך טמיעה בשיח האירופי, ומתוך זיהוי ברור בין השיבה אל המקרא ובין ההתמערבות.³⁷ אפשר לומר שבמודל הציוני המקרא נתלש ממקומו במסורת הפרשנות וכביכול הוחזר אל כור מחצבתו, מתוך זיהויו עם החילון ועם הפנייה אל המערב.

בהקשר זה ראוי לעמוד על השימוש הכפול בספר במושג הלאומיות: מצד אחד המונח ישמש לתיאור תופעה היסטורית קונקרטית, כלומר הציונות ההגמונית המבוססת על מודל הלאומיות האירופי המודרני. מצד אחר הוא ישמש לתיאור כל תודעה קולקטיבית כלל-יהודית, בין שהיא תואמת את הנרטיב הציוני ההגמוני ובין שלא. על פי השימוש הראשון, כלומר הלאומיות כמגדירה את התודעה הציונית ודימויה העצמי, ההבחנה בין ציוני ללא-ציוני היא פרקטיקה מדירה. כך היא, למשל, ההבחנה המקובלת בין עלייה לארץ "מטעמים לאומיים" ובין עלייה "מטעמים מסורתיים". על פי השימוש השני, לאומיות מגדירה כל תודעה יהודית קולקטיבית.

36. Anidjar, "Secularism"; Anidjar, *Semites*. ראו גם במאמרי הנשען על תובנותיו של אנידג'אר: רז-קרקוצקין, "חילון והאמביוולנטיות הנוצרית".

37. תובנות אלו, ורבות אחרות, אני חב לד"ר עודד שכטר. שכטר ממעט לפרסם, אבל רוחו שורה על חיבוריהם של חוקרים ומלומדים רבים.

הדיון בלאומיות במובן זה מאפשר לעקוף את השאלה אם יהודי המזרח היגרו לארץ מסיבות לאומיות או דתיות, מתוך רצון או מתוך אילוף – ותחת זאת להתמקד בתודעתם של נושאייה של תרבות צפת בחברה שדוחה את מסורתם. בעיניי נכון יותר לראות במודל הציוני ובמודל של צפת שני מודלים נבדלים של לאומיות: מצד אחד מה שאכנה "לאומיות של יהושע בן נון", ומצד אחר מה שאכנה "לאומיות של ר' שמעון בר יוחאי". שני הדפוסים גם יחד קיימים בתרבות הישראלית. הציונות כתנועה הזדהתה עם הלאומיות מן הסוג הראשון, אבל יהודים רבים ראו בעצמם ציונים מתוך הזדהות עם הלאומיות מן הסוג השני דווקא.

כאמור לעיל, ההבחנה בין שני המודלים אינה חד-משמעית, ובכל אחד מהם יש מן האחר: בתרבות צפת היו מגמות של שיבה אל המקרא, וגם לדמותו של יהושע בן נון היה בה מקום חשוב; ואילו לציונות יש זיקה גם לתקופת המשנה, ומתקיים בה דיון ער על הקשר ועל ההמשכיות בין התודעה המקראית לתודעה התנאית, ובין לשון המקרא ללשון המשנה. נקודת מפגש חשובה בין שני המודלים היא מרד בר כוכבא – בשניהם מוענק למרד נגד הרומאים מקום מרכזי. אבל בנקודת המפגש נעוץ גם ההבדל: במודל הציוני מרד בר כוכבא – שהתרחש בתקופת התנאים, מעט לפני זמנו של רשב"י – הוא סופה של תקופה, סוף התקופה המקראית, ולפיכך גם הרגע שאליו מתחברים כדי להגיע אל ההווה המקראית. במודל הצפתי מרד בר כוכבא מסמן התחלה דווקא, רגע מובחן של התגלות הפותחת שערי גאולה. אם כן, דווקא נקודת המפגש בין המודלים ממחישה את ההבדל ביניהם.

ארץ ישראל במודל של צפת ובמודל הציוני

תפיסת ארץ ישראל – הסמלית והממשית – משמשת אתר מובהק לבירור ההבחנות שנזכרו לעיל. מרכזיותה של הארץ בשני המודלים מאפשרת לנו ללבן את המושג "ציונות" ואת ההבחנות הנלוות אליו. התרבויות שנולדו משני המודלים מתפתחות בארץ, והארץ היא צירן המרכזי. אם כן, לא עצם הזיקה לארץ עומדת לדיון, אלא האופן שבו הארץ מדומיינת בשני המודלים. לאיזה עבר של הארץ פונה כל מודל? לאילו הדים מן העבר כרויות אוזניהם? מה המשמעות שהם מעניקים לקיום בארץ? לארץ ישראל היה מקום מרכזי בתודעתם ובהווייתם, בהגותם ובפעילותם של אישי צפת, גם אם הם נחלקו לעיתים בשאלת קדושתה ובהיבטים הלכתיים הנוגעים לישיבה בה. עלי יסיף טען בצדק שהמפגש של חכמי צפת עם הארץ, ובמיוחד עם הגליל, היה הבסיס להתפתחותם ולהתגבשותם של אמונות ומנהגים חדשים. לטענתו, "לא תפיסות רומנטיות של שיבה והתמזגות עם הטבע כאן, אלא מפגש מחודש

תודעת משנה, תודעת מקרא: צפת והתרבות הציונית

עם 'הטופוגרפיה הקדושה' – המקומות שבהם התרחשו אירועי העבר המיתיים³⁸. נשאלת השאלה מהם "האירועים המיתיים" ומהי "הטופוגרפיה הקדושה" בעבור כל מודל, שהרי גם לתפיסה הציונית יש מטען תיאולוגי ואף אפוקליפטי מובהק. בשני המקרים מדובר בטופוגרפיות קדושות – גם אם בעלות אופי אחר. עבור חכמי צפת, הטופוגרפיה הקדושה מורכבת מן המשנה והזוהר, והאירועים המיתיים הם ההתגלות המיוחסת לרשב"י ולתלמידיו, וכתובתה של המשנה בידי התנאים. עבור הציונות, הטופוגרפיה הקדושה נבנתה על חזיונות מקראיים, והאירועים המיתיים הם אירועים המתוארים במקרא.

צפת במחקר העכשווי

בשנים האחרונות גוברת המודעות למגבלות המחקר על צפת, ומודעות זו הולידה שורה של מחקרים פורצי דרך המציעים כיוונים חדשים. כאמור לעיל, מחקר עשיר זה מהווה תשתית חשובה לחיבור הנוכחי. ההכרה בייחודו של המרכז הרוחני בצפת, ובחשיבותו בעיצוב התרבות היהודית לאורך הדורות, הולכת ומתחזקת. המחקר על שלל ההיבטים של תרבות צפת הולך ומתרחב, ובמסגרתו נבחנים נושאים שכמעט לא נדונו קודם לכן, בהם מפעלו של ר' יוסף קארו ושירת ר' ישראל נג'ארה. המחקר החדש מוליד תובנות חשובות על מורשת צפת בהקשרה ההיסטורי ועל מקומה בכינון המודרניות. מגמה זו קשורה להתפתחות תרבותית המכונה "התחדשות דתית", שבמסגרתה ניכרת פנייה אל מסורת צפת, ובכלל זה אל מורשת הזוהר. על פי רוב פנייה זו אינה ישירה, אלא היא נעשית באמצעות ביטויים מאוחרים יותר של תפיסת העולם הזאת – בחסידות או בתרבות היהודית המזרחית. מגמה זו ניכרת במידה מסוימת גם בחיבור הנוכחי, בניסיון להתגבר על יומרתה של הפילולוגיה להציע פרשנות אולטימטיבית של הכתובים.

כאמור, בחקר הקבלה עצמו חלו שינויים: בעבר, בהשפעת גרשם שלום, מחקר קבלת צפת התמקד בהיבטים תיאורטיים. כיום, בעקבות יהודה ליבס, העיסוק ברעיונות ובטקסטים מלווה בדיון ער בפרקטיקות ובתפיסת הפעולה.³⁹ ליבס טען בין השאר שעיקרה של קבלת האר"י הוא בתחום האישי, דהיינו מעשי המקובל, ולא בתחום התיאורטי: "האר"י וחבורתו אינם רק המורה של קבלת האר"י ולומדיה; הם גם עיקר מושאה של תורה זו. אין לכפור כמובן גם במשמעות של קבלת האר"י

38. 'סיף, אגדת צפת, עמ' 84. על חשיבותה של ארץ ישראל הממשית ראו הוס, "מקום קדוש"; פכטר, "ארץ ישראל", עמ' 296-298; זק, בשערי הקבלה, עמ' 322-323.
39. ליבס, "כיוונים חדשים בחקר הקבלה".

כתיאוריה על מבנה היקום, אבל משמעות זאת טפלה היא למשמעות האישית ונגזרת ממנה, שכן לדעת האר"י 'נשמות של הצדיקים הם פנימיות העולמות'".⁴⁰ על בסיס זה גוברת ההבנה שמורשת צפת איננה מתגלמת רק בטקסטים מורכבים, אלא ניכרת בעיקר במיסוד של ריטואלים ותפילות שעיצבו את העולם היהודי בדורות הבאים. חשיבות רבה יש לדיון ההולך ומתפתח על תפוצתה של קבלת צפת לאורך השנים.⁴¹ עם זאת, הסכמה של שלום עדיין שלטת וההפרדות שהוא מיסד נותרו על כנן. כפי שנראה בהמשך, לפיצול הדיסציפלינרי בין פילולוגיה לאנתרופולוגיה יש השלכות מרחיקות לכת על מסגרת הדיון של "מדעי היהדות".

לאחרונה הולך ומתרחב גם המחקר ההיסטורי על צפת, ממגוון נקודות מבט. אלחנן ריינר מאיר את עניינו אשר להקשר הגלילי המוקדם של צפת וסולל את הדרך להבנת ההקשר הרחב שבו צמחה תרבות צפת. בשורה של מחקרים הוא עומד על היסודות הקדומים של המיתוס הגלילי ועל התגבשות מסורות קברי הצדיקים והזיכרון בתקופה הממלוכית.⁴² מחקריו של ריינר שימשו מקור השראה בסיסי לחיבור זה. כמו כן מתרבים המחקרים על צפת כמכלול. מחקרים אלו בוחנים את הזיקות בין רכיביה השונים של היצירה הצפתית – הלכה, קבלה ופיוט; את הקשר בין צפת לבין מרכזים יהודיים אחרים במאה השש-עשרה; ואת הקשר בינה ובין התפתחויות הן במערב הנוצרי הן באימפריה העות'מאנית ובעולם המוסלמי בתקופה זו.

עוד מקור השראה חשוב לספר זה הוא נקודת המבט הרחבה שהעמידה חביבה פדיה במחקריה ובחיבוריה המגוונים. פדיה הציעה תובנות חשובות על תפיסת הגלות של צפת ועל מקורותיה של תפיסה זו. כמו כן, היא שבה והדגישה את הזיקה שבין הגות צפת ובין טראומת הגירוש של יהודי ספרד, אם כי על בסיס שונה מהבסיס שהציע שלום. פדיה גם חיברה בין מחקר הקבלה ובין היבטים נוספים של תרבות צפת, כמו הפיוט, וחיבור זה אפשר לה ליצור רציפות בין צפת ההיסטורית ובין נוכחותה של מורשת צפת בתרבות ההווה.⁴³

40. ליבס, "תרין אורזילין דאילתא", עמ' 114-115.

41. ראו למשל גריס, ספרות ההנהגות. גריס בחן את תפוצת הקבלה באמצעות ספרות ההנהגות הפופולרית יותר.

42. ריינר, "עלייה ועלייה לרגל"; ריינר, "הושע הוא רשב"י".

43. ראו בין השאר פדיה, "הפיוט כחלום וכחלון"; פדיה, "הליכה וטקסי גלות"; פדיה, "הליכה שמעבר לטראומה"; פדיה, המזרח כותב את עצמו.

תכלית החיבור

בחיבור זה אתחקה במקביל על שני המודלים – המודל של צפת והמודל הציוני – הן כדי להבין את שניהם, הן כדי להציב עמדה חלופית כוללת. אבחין בין שתי הגישות, אך בתוך כך אבקש ליצור מסגרת לדיון משותף בהן. מקור השראה חשוב שימשה לי עבודתה של נורית ענבר על ספר החזיונות של ר' חיים ויטאל (רח"ו). ענבר מציבה את עמדתו של רח"ו למול העמדה הפסיכואנליטית, ומצליחה ליצור דיאלוג בין השפות האלה באופן שממחיש את הזיקות ביניהן.⁴⁴ הדיון ההשוואתי הזה ייבנה שלב אחר שלב, במעין שתי וערב. בכל שלב אבחן היבט נוסף שמעמיק את הבנת התודעה הציונית והשלכותיה, וגם את הבנת האפשרויות הגלומות בתודעת צפת. אני מציע את צפת הן כנקודת מוצא לבחינת ההיסטוריה של המודרניות, הן לבחינת ההתפתחות החברתית והתרבותית בישראל. צפת מאפשרת לנו לחשוב באופן אחר על הלאומיות היהודית ועל ההיסטוריה היהודית, וגם על ההיסטוריה של הארץ ושל המרחב. לדעתי, בפנייה אל הרעיונות והעקרונות שפותחו בצפת יש כדי להציע עמדה ביקורתית שחותרת לניסוח הגדרות חלופיות. עם זאת, ראוי לציין שהאפשרות המוצעת אינה יכולה להתממש על ידי "חזרה", אלא על ידי יצירת דיאלוג בין ההווה לעבר, ולמעשה בין שפות המתקיימות זו לצד זו גם היום. כמו כן, חשוב ואדגיש שמודל צפת אינו מוצג בספר כחלופה למודל הציוני, כאפשרות שאפשר לאמץ בפשטות, ושלכאורה יש בה כדי ליישב בעיות מן העבר ולהפיג מתחים בהווה. שהרי המודל של צפת צמח בהקשר היסטורי שונה מן ההקשר הציוני, והתפתח בשלל כיוונים. אין צפת אחת ויחידה, בייחוד לנוכח ההתפתחויות המאוחרות של המסורות שהתגבשו בה.

הספר בא אפוא לעמוד על ההבדלים בין שתי נקודות המבט הללו ועל הקשר המורכב ביניהן. הוא מבקש להציע את תודעת צפת כבסיס לבחינת התודעה הציונית, מתוך עמידה על ההשלכות הרחבות של המהלך הזה, כדי לפתח דרכים חדשות לחשיבה על הקיום היהודי בארץ ישראל. צפת תשמש מראה שבה משתקפים היבטים של תודעת ההווה ושל הקטגוריות המקובלות לתיאורה. לטענתי, דווקא ההתעלמות ממורשת צפת בתרבות הציונית מלמדת על האפשרויות שמורשת זו טומנת בחובה בעבורנו היום. אם כן, הפריזמה של צפת תשמש אותנו להשגת שלוש מטרות מרכזיות: האחת, העמקת ההבנה של התודעה הציונית על דרך ההשוואה וההנגדה; השנייה, העמקת ההבנה של היבטים של תרבות צפת הרווחים בתרבות הישראלית העכשווית; השלישית, הצבת מסגרת לכתיבה היסטורית חלופית. לבסוף, בחינת התודעה הציונית מחייבת אותנו לבחון את המודרניות בכלל ואת

44. ענבר, "תפיסות והבניות תרבותיות".

המודרניות היהודית בפרט. לכן, המסגרת ההיסטורית החלופית שאציע כוללת גם דיון תיאולוגי-היסטורי בתודעה היהודית ובהיסטוריה היהודית המודרנית. חשוב לומר שהספר נכתב מנקודת המבט הישראלית המודרנית, שנשענת על תודעת המקרא. הן השפה המושגית הן נקודת המבט ההיסטורית שלנו נגזרות מהמבט המודרני המאוחר – כלומר ממושגי הנאורות והמדע – והדיון הביקורתי בספר אינו מתכחש לכך. הצעתי היא אפוא לבחון את המודרניות, כלומר את נקודת המוצא שלנו, במסגרת דו-צירית: הציר האחד הוא תפיסת צפת כראשית המודרניות או בהקשר של ראשית העת החדשה; והציר השני הוא תפיסת צפת מנקודת המבט של החילון וההשכלה האירופיים. מסגרת דו-צירית זו עומדת מול הגישה הבינרית של סיפור הקדמה האירופי, המבחין בין המסורתיות למודרנה הן בתיאור ההיסטורי הן בדיון התרבותי. המתח בין השפות הוא היוצר את המרחב ואת הדרך שאני מבקש לסלול כאן.

הספר אפשר לי לחבר בין שורה של שאלות מחקר שבדרך כלל נדונות בנפרד. על כמה מהנושאים הנידונים בו כבר הרחבתי במקומות אחרים, ולחלקם התוודעתי במהלך העבודה על הספר. אך החיבור לא נכתב מנקודת מבטו של יודע כול המתבונן מלמעלה ומבקש לארגן את התופעות לכדי מבנה לכיד, אלא להפך – מנקודת מבטו של משוטט הפונה לתחומי ידע שונים, על פי רוב כאורח, ומנסה ליצור ביניהם חיבורים. יתרה מזו, במובן מסוים הספר מבוסס על המודעות להיעדרה של עמדת תצפית חובקת כול כזאת, ומודעות זו מעניקה לתפיסה ההשוואתית המנחה אותו את משמעותה. אומנם, גם המשוטט נדרש לבחון את הניגודים ואת הצירים המעניקים ערך לשיטותיו. אך עמדתו יוצרת מעצם מהותה תמונות לא שלמות ולעיתים לא גמורות, במובן החיובי של המילה. איני מתיימר לסכם את הידע בשדות השונים, אלא להתמקד בהיבטים מסוימים לפי הקו המנחה אותי. זאת ועוד, הטקסט גם אינו אחיד: במקומות אחדים התעכבתי יותר, ומקומות אחרים טעונים עדכון והרחבה. אי-אחידות זו תואמת את הכיוונים שאליהם נמשכתי ואת תחומי העניין שלי. מטיבו, החיבור מועד לאי-דיוקים ואף לשגיאות, אך אני רואה בו חיבור פתוח, בבחינת הזמנה לדיון, הצעה כללית הפונה לשלל כיוונים שכל אחד מהם מחייב דיון נוסף.

מבנה הספר

בשער הראשון של הספר יוצבו עיקרי התפיסות העומדות במוקדו. בפרק הראשון אציג תיאור קצר של צפת ההיסטורית ומורשתה. כפי שנראה, תרבות צפת נוצרה מתוך מפגש בין מסורות, והיא מגלמת שילוב בין יסודות שמקורם במערב הנוצרי ובין יסודות מוסלמיים. לכן, אטען, את תרבות צפת יש להבין בהקשר המקומי,

העות'מאני והגלובלי שבו היא צמחה. בפרק השני אעסוק במקומה של הספרות התנאית, קרי המשנה והזוהר, בעיצוב תודעת צפת, ובטופוגרפיה הקדושה שלה, הלא היא "ארץ התנאים". אעשה זאת בעיקר על בסיס המחקר האקדמי על צפת ומתוך הצבעה על מגבלותיו. בפרק השלישי אדון בעליית חשיבותו של התנ"ך – הברית הישנה – בתרבות האירופית של ראשית העת החדשה, במסגרת מה שמכונה תהליך החילון. אטען שמרכזיותו של התנ"ך בתודעה הציונית נטועה בהקשר זה, ואעמוד על משמעותה של הציונות כיוצא מן הכלל המלמד על הכלל, דהיינו תפיסת הלאום האירופית.

בשער השני אעסוק בשאלות של גאולה וריבונות. בפרק הרביעי, העוסק בשאלת הגלות והגאולה, אשווה בין תודעת צפת לגווניה ובין הציונות לגווניה, מתוך הדגשת היחס השונה שלהן אל משמעות הגלות, ומתוך כך אל הזיקה בין הגלות לגאולה. בהקשר זה אבחן, בפרק החמישי, את פולמוס הסמיכה שהתרחש בצפת, בניסיון לברר באמצעותו את שאלת הריבונות ואת שאלת הגאולה. בתוך כך אדגיש את מקומה של השכינה – המלכה הגולה – בתרבות צפת, ואשאל מהי משמעותה של הריבונות לנוכח התפיסה שלפיה התכלית היא להעלות את השכינה ולהשיבה למקומה.

השער השלישי שב לדון מכיוונים שונים במפגשים ובזיקות בין התרבויות. בפרק השישי אשוב למסגרת זו באמצעות שתי דמויות – יהושע בן נון ור' שמעון בר יוחאי. בהשראת אלחנן ריינר, שהראה כיצד זוהו והופרדו דמויות אלה בעת העתיקה המאוחרת, אציב את יהושע בן נון כסמלה של הציונות ואת רבי שמעון בר יוחאי כמייצגה של תרבות צפת. במיוחד אדגיש את מקומו של יהושע בשיח הציוני למול מקומו בתרבות צפת, המושתתת על דמותו של רשב"י. בפרק השביעי אסקור את התפתחות העיונות כלפי מורשת צפת בתרבות העברית מאז העלייה השנייה ועד היום. עיונות זו מוצאת לה ביטוי בין השאר בגינוי מנהגים וטקסים המזוהים עם מורשת זו, כמו העלייה לקברי צדיקים וההילולה במירון. המשיכה ההמונית למירון מכאן, וההתנגדות והבוז כלפיה מכאן, מסייעות לנו להבין את הרתיעה הציונית ממורשת צפת, ובד בבד לעמוד על האפשרויות שגלומות במורשת זו. אצרף לדיון את דמותם של בר כוכבא ושל רבי שמעון כשני ייצוגים מנוגדים של המרד נגד הרומאים. בעקבות זאת אציע את המושג "לאומיות של רבי שמעון" כקטגוריה שמסייעת לשפוך אור על שלל היבטים של תרבות צפת. בפרק השמיני, לאור הדחייה של מורשת צפת בתרבות העברית, אבחן מחדש את מושג המסורתיות, כפי שהוא נדון לאחרונה, ואת האפשרויות שהמסורתיות מזמנת. בין השאר, דיון בתפיסת האוניברסליזם של ר' יוסף קארו יאפשר לי להציג מסגרת חדשה לדיון על המסורתיות הפרטיקולריסטית למול האוניברסליזם.

הפרק התשיעי והפרק העשירי יתמקדו בדמויות מרכזיות בציונות שיחסן לתרבות

צפת אמביוולנטי ומורכב, ואינו עולה בקנה אחד עם הדחייה הממסדית כלפי תרבות זו: ח"נ ביאליק, יצחק בן-צבי וזלמן שזר. אישים אלו הם עמודי תווך של התרבות העברית. עמדתם סותרת לכאורה את הטענה המוצגת כאן, אך יש בה דווקא כדי לבססה: ראשית, זיקתם העמוקה לצפת מדגישה ביתר שאת את היעדרה הכמעט מוחלט של צפת מהטקסטים המעצבים את הזיכרון הקולקטיבי, מתוכניות הלימודים וממפת הטיולים. חשיבות מיוחדת בהקשר זה יש בעמדתו של שזר, שכינה בתפקיד שר החינוך ונשיא המדינה. שנית, במיוחד אצל ביאליק (וכפי שראינו לעיל, גם אצל גרשם שלום), פנייתם אל יסודות צפת ועמדתם האמביוולנטית כלפיה מדגישות את גבולותיו של השיח הציוני. המחיקה וההשתקה של מורשת צפת ניכרות במיוחד במקומות שבהם יש פנייה אליה, שכן פנייה זו מלווה בשלילתם של רכיבים חשובים של תרבותה, מתוך הפרדה ביניהם וניתוקם מן ההקשר שבו התקיימו.

לעומת התודעה ההיסטורית היהודית המודרנית, השוללת כל מה שצפת מייצגת ודוחקת אותה לשוליים, אני מציע לראות בצפת נקודת פתיחה, ועומד על היתרונות של עמדה זו ועל האפשרויות שהיא טומנת בחובה. מסגרת זו מאפשרת גם לעמוד על הדמיון הרב בין פרקטיקות שנולדו בצפת ובין פרקטיקות הרווחות בקרב קבוצות בארץ כיום. מול ההיסטוריוגרפיה הלאומית, המבוססת על קבלה מלאה של המודל האירופי, כתיבת ההיסטוריה מנקודת המבט של צפת מאפשרת לבנות מודל היסטורי הכולל גם מערב וגם מזרח. כך הופכת ארץ ישראל לציר שסביבו נבנית היסטוריה מקיפה, הכוללת גם את מרכז אירופה ומזרחה, וגם את המזרח התיכון, המגרב והמזרח. מהלך זה מאפשר לנו לחשוב על ההיסטוריה היהודית כעל היסטוריה גלובלית. הוא משמש נקודת מוצא לכתיבה מחודשת של ההיסטוריות של היהודים, כתיבה השמה במרכזה את מושג הגלות ומבטאת תפיסה החותרת כנגד סיפור הקדמה המודרני.

הספר נכתב מתוך לימוד רב שנים שבמהלכו זכיתי להיעזר בנשים ובאנשים רבים. בשל קוצר היריעה אציין את רובם בשמם בלבד. מן הסתם נשמטו כמה שמות, ועל כך התנצלותי מראש.

מחקר זה זכה לתמיכת הקרן הלאומית למדע (468/19). כמה מהרעיונות המובעים בו התפתחו קודם לכן, במסגרת פעילותי במרכז המחקר "דעת המקום" בראשותו של ירחמיאל (ריצי') כהן, שגם קרא גרסאות מוקדמות של החיבור והעיר הערות חשובות. אני שמח במיוחד להודות לאכסניית הספר, מכון ון ליר בירושלים, שבמשך שנים רבות היה ביתי השני, ולרבים מאנשיו ונשותיו. תודה לראש המכון, פרופ' שי לביא, וכן למנכ"ל שמעון אלון – בין השאר על שיחות מעוררות השראה. תודתי

ליהודה שנהב, עורך הסדרה, על ההבחנות המבריקות והצעות העריכה המועילות, וגם על העידוד והדברון. בלעדיו הספר לא היה רואה אור. תודה לדפנה שרייבר, שותפתי במשך שנים. עוד אני מודה לצוות ההוצאה לאור של המכון: לטל כוכבי, העומדת בראש ההוצאה, על החברות והעידוד; ולמפיקה האחראית יונה רצון, שבלי סבלנותה ותבונתה הייתי אובד עצות. ותודה לרחל יורמן על מפתח רב השראה. אין לי מילים להביע את תודתי לרונית טפירו, עורכת הספר. לרונית חלק חשוב בגיבושו של הספר ובהבהרת טיעוניו. הערותיה על הנוסח הראשון של כתב היד האירו את עיניי וסייעו לי לחדד את טיעוניי בעבודה מאומצת נוספת, שלאחריה היא הצליחה ביד אמן ובאופן מעורר התפעלות לערוך ולגבש את הטקסט. אבישג בן שלום ליוותה אותי לאורך העבודה הממושכת על השלמת החיבור, וסייעה לי הרבה מעבר להשלמות הביבליוגרפיות. גם אבירם צורף ודודי בורבק היו לצידי כל העת, קראו, העירו והפנו אותי למקורות נוספים. בועז הוס זיכני בקריאה קפדנית ובהערות מאירות עיניים שעם חלקן הצלחתי להתמודד, והציע תובנות שכמה מהן הוטמעו בספר. אלחנן ריינר הוא מקור השראה שלי – אי־אפשר לחשוב על צפת ועל מירון ללא תובנותיו החובקות את ההיסטוריה כולה. קריאותיו הנוקבות של עודד שכטר ושיחותי המרובות עימו העניקו לי כוח רב, וכמה מהבחנותיו החדות עדיין מבקשות מענה.

כבר איני יודע לחשוב בלי גיל אנידג'אר, חבר ומקור השראה חשוב. זכיתי למורים רבים המלווים אותי לאורך השנים, בהם קרלו גינצבורג, טלאל אסד וראובן בונפיל, ולתובנותיהם חלק חשוב בעיצוב הרעיונות המוצגים בספר. הלימוד עם נורית ענבר, במיוחד בשלבי הגיבוש של הספר, היה לי מקור השראה – בין השאר בהבהרת האפשרויות הטמונות בחיבור בין עולמות ובין שפות ידע. נורית תרמה ליכולתי להשלים את החיבור, כלומר להותירו בלתי גמור. אסף תמרי ליווה אותי לאורך כל הדרך. נוסף על תובנותיו החשובות, השזורות לאורך הספר, הוא הצביע על טעויות, הציב בפניי אתגרים וכיוון אותי למקומות שאליהם לא הייתי מגיע בלעדיו. לרב יוסף קמינר אני חב רבות על קריאות נדיבות וקפדניות כאחד, ועל שיחות עתירות השראה. ההשתתפות בקבוצות המחקר בראשותו תרמה רבות לפיתוח רעיונותיי. תרצה קלמן שיתפה אותי בידיעותיה הרחבות, עוררה שאלות חשובות ופתחה בפניי דרכים חדשות. תודות גם למור אלטשולר על הדיאלוג המחכים והוויכוח המפרה. רונית חכם, אשתי, היא גם שותפתי למחשבה, לאמונות וללבטים. היא ליוותה את התפתחותו של המחקר, קראה שוב ושוב את כתב היד וכהרגלה זיכתה אותי בהבחנות מאירות העיניים. מסגרת חשובה במיוחד שבה נבטו רעיונותיי הייתה קבוצת המחקר "פרספקטיבות

מזרחיות", שפעלה במכון ון ליר בשנים 2013-2017, ושזכיתי לעמוד בראשה – לצד היוזם, מנשה ענזי, ולאחר מכן לצד אסף תמרי ולילך תורג'מן. ההשתתפות בקבוצה הייתה חוויה אינטלקטואלית מעוררת השראה ומסעירה מאין כמוה. לכל אחד ואחת מחברי הקבוצה יש תרומה ייחודית לספר.

לאורך השנים זכיתי להציג כמה מהרעיונות המובעים בספר במסגרות שונות. אני מודה לסילבי אן גולדברג על ההזמנה להעביר סדרה של ארבע הרצאות בבית הספר ללימודים גבוהים במדעי החברה (EHES) בפריז; לחברי הטוב ג'ורג' ח'ליל על ההזמנה להציג את רעיונותיי בפורום "אירופה במזרח התיכון – המזרח התיכון באירופה" (EUME) בברלין, שאני נמנה עם חברי הקבוצה; ליעקב דוויק על ההזמנה לשאת את ההרצאה השנתית במסגרת הקריאה הקפדנית והשיחות המרובות; לעמוס גולדברג על הזכות להציג את מחקרי בחוג להיסטוריה של עם ישראל ויהדות זמננו באוניברסיטה העברית בירושלים; ולרבקה פלדחי על ההזמנה להציג בפורום "ידע בנדידה" במרכז מינרבה למדעי הרוח באוניברסיטת תל אביב. תודתי גם לעמיתיי ועמיתותיי במחלקה להיסטוריה של עם ישראל באוניברסיטת בן-גוריון בנגב.

חברים טובים נוספים קראו גרסאות של הספר והעירו הערות מועילות: צבי בן-דוד, בנית, חיים וייס, יורם מיטל, מנשה ענזי, אלברט סוויסה, זוהר מאור, נסים ליאון, דייוויד רודרמן, רמי ריינר, דייוויד מאירס ועאזר דקואר. כמו כן למדתי הרבה מעבודותיהם של חיה במבג'י-ספורטס, מלאכי קרנצ'ר, חסן אזרגה, הדס חן צבר, מורן חבאז, ערן בוכלצב, יאלי השש, אבי-רם צורף, דויד בורבק, אליעזר באומגרטן, אהוביה גורן, לילך תורג'מן, יואב שורק, יאיר יעקב ועידו הררי.

תודתי נתונה עוד לרבים אחרים ששיחותיי עימם לאורך השנים העשירו את ידיעותיי ואת מחשבתי במהלך העבודה על הספר: ברכה זק, הרב יוסף מילר, יגאל נזרי, חגי רם, אבישי בן חיים, מיכל בן עמי, הלל כהן, יעקב צ' מאיר, מירב ג'ונס, יובל עברי, רותי מלול-צדקא, אלמוג בהר, מלכה כץ, שלי אלקיים, חמוטל צמיר, צבי יקותיאל (קותי), נתן שפרוס, תמי צרפתי, נדירה שלהוב-קיבורקיאן, נדים רוחאנה, איתמר בן עמי, משה לפין, אורית ואקנין-יקותיאל, הדס שבת-נדיר, לירון יצחקי, גיא מירון, אלה שוחט, רעי חגאי, ז'ואל מרלי, סילבנה רבינוביץ', אריז' סבאע'ח'ורי, ג'קי פלדמן, יוסי דוד, פיטר מילר, איל נחום, ראיף זריק, חנה סוקר-שווגר, יעל לור, נורית אביב, דומיניק פסטר, עפרי אילני, הילה שלם בהרד, תמיר קרקסון, אורין שחר, מיכל חכם, אסנת טרבלסי, ישי מבורך, הרב מנחם נאבת, יוסי אוחנה, רוני ויינשטיין, עמוס נוי, אלי שיינפלד, אלעד לפידות, רון ניואלד ונח גרבר. לכל אלה אני חב תודה עמוקה.