

לפאתי מזרח: יחסו של דוד בן-גוריון להודו ולבודהיזם

אבי שילון

מכון בן-גוריון לחקר ישראל והציונות, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב;
מרכז מינרבה למדעי הרוח, אוניברסיטת תל-אביב

הקדמה

בדצמבר 1961 שיגרה לשכתו של ראש הממשלה דוד בן-גוריון הכחשה נמרצת למערכות העיתונים בארץ: "הידיעה שנתפרסמה בכמה עיתונים על התבודדות בן-גוריון במנזר בודהיסטי — היא כדוּתא. בן-גוריון לא התבודד בשום מנזר, אלא ישב כל הימים בשהותו ברנגון בבית ראש הממשלה. במשך שבוע ימים נפש בבית זה עם שלושה מלומדים בודהיסטים, ודן איתם על התורה המוסרית והפילוסופית של הבודהיזם" (מעריב 1961). ההכחשה באה בתגובה לשמועות שהפיצו חוגים דתיים לאחר ביקור בן-גוריון אצל ראש ממשלת בורמה, או נו,¹ שלפיהן הוא החל לעבוד "עבודה זרה".² לאמיתו של דבר, בניגוד להודעה הרשמית, בן-גוריון אכן שהה גם במנזר בודהיסטי במהלך הביקור, שנמשך שמונה ימים, ואף הצטלם בדרכו אליו בגלימה לבנה.³ אלא שבִּישראל הקרתנית של ראשית שנות השישים די היה בתמונתו של ראש הממשלה בגלימה כדי

* תודתי לאיתן בר-יוסף ולאיזיק לובלסקי על הערותיהם ועצותיהם המועילות.

1 או נו (1907–1995, U Nu) היה מנהיג התנועה הלאומית הבורמזית מאז תום מלחמת העולם השנייה. לאחר שבורמה קיבלה עצמאות בשנת 1948, היה ראש ממשלתה עד 1956. הוא שב לתפקידו בשנת 1960 וב־1962 הודח בהפיכה צבאית. בהיותו בודהיסט וסוציאליסט הוא הנהיג בבורמה משטר דמוקרטי-סוציאליסטי שהתבסס על פרשנותו לעקרונות הבודהיזם. ראו או נו 1961.

2 לפי הפרסום בג'רוזלם פוסט, חברי אגודת ישראל התכנסו לדיון מיוחד בשל מה שזוהה אצל בן-גוריון כנטייה ל"עבודה זרה". הנוכחים בדיון טענו כי "התנהגותו מהווה עלבון ליהודים המאמינים בארץ ובגולה", ואף הוחלט להגיש שאילתה בכנסת בנושא, אם כי ההחלטה לא מומשה (The Jerusalem Post 1961).

3 התמונה פורסמה בעיתונות הישראלית ב־1961.

לבסס שמועות בדבר הפיכתו של האב המייסד לבורהיסט. השמועות לא היו רק נחלת אנשי המחנה הדתי. הן נטמעו גם בקרב אנשי התקשורת שסיקרו באותן שנים את בן-גוריון ופועלו.⁴ אחת הסיבות לכך טמונה בתצלומיו המפורסמים כשהוא עומד על ראשו. התצלומים נקשרו בדימויים עממיים ופולקלוריסטיים באשר למנהגים ולדפוסי החיים של עמי המזרח והבודהיזם, וכוחה של האגדה על בן-גוריון שהיה לבורהיסט נעשתה, כמדומה, חזקה מכל עובדה.

בן-גוריון לא היה לבורהיסט, וגם מנהגו לעמוד על הראש נבע מצרכים רפואיים. הוא הסתייע בשיטה זו לריפוי כאבי גב וסחרחורות שמהן סבל לאחר שנאש משיטות הריפוי הקונוונציונליות (בר-זוהר 1980, 405). אולם הוא אכן התעניין במיוחד בהודו כמדינה, ובבודהיזם⁵ כתפיסת עולם, דבר שעורר לעתים השתאות ואי-הבנה בישראל. מעקב אחר יומנו מגלה כי עניינו בהודו החל בשנות השלושים של המאה הקודמת. בימי היישוב התאפיין יחסו באהדה לתנועה הלאומית ההודית, ולאחר שישראל והודו נעשו למדינות עצמאיות הוא פעל רבות לכינון יחסים ביניהן. גישתו של בן-גוריון נבעה משיקולי תועלת: בימי טרום-המדינה הוא מצא דמיון בין מצבו של היישוב למצבה של התנועה הלאומית ההודית תחת השלטון הבריטי, ומאז תום מלחמת העולם השנייה ראה בהודו מעצמה בפוטנציה שעתידה לרשת את ברית המועצות וארצות הברית. לאחר קום מדינת ישראל קיווה בן-גוריון לייסד בעזרתה של הודו קשרים מדיניים-כלכליים שיחלצו את ישראל מהבידוד שהייתה שרויה בו בשל העוינות בינה לבין שכנותיה (יגר 2005, 65–67).

האינטרס הזה הביא אותו לטפח עניין גם בהיסטוריה ובפילוסופיה של הודו. בן-גוריון, שהצטיין בתשוקת לימוד עצמאית, אף שלא רכש השכלה אקדמית מסודרת (קרן 1988), ייחד להודו ולבודהיזם מקום נרחב במאמריו, ביומנו⁶ ובשיחות רבות שניהל (Kurzman 1983, 419). הוא לא הכיר את הודו באופן בלתי אמצעי (בשנת 1921 עבר בחטף בכלכותה, כיום קולקטה, בדרכו למסע בחו"ל), אך השתדל להעמיק את ידיעותיו עליה. באפריל 1947 הבריך לד"ר עמנואל אולסונגר ולדוד הכהן,⁷ ששהו בהודו לרגל ועידת עמי אסיה, וביקש שישלחו לו ספרי

4 כך למשל, מאמר שהתפרסם בידיעות אחרונות, והתאפיין ביסודות בולטים של אקזוטיזציה, הרחיק לכת בטענה כי "ב.ג. עמד לנסוע למרכז בודהיסטי בבירת בורמה כדי להתאמן במשך 45 ימים בהתייחדות מחשבתית". המאמר — דוגמה אחת מני רבות למאמרים שקשרו לבן-גוריון הילה מיסטית בשל עניינו בבודהיזם — אף ביקש להסביר את התפטרותו מראשות הממשלה והעתקת מגוריו לשדה בוקר בנימוקים הנוגעים למיסטיקה ולא בסיבות פוליטיות: "את סוד פרישתו לשדה בוקר גם שלישי לא ידע" (ברש 1958). תורה פילוסופית שנוצרה בהודו במאה החמישית לפני הספירה ומזוהה עמה.

5 יומנו של בן-גוריון משנות השלושים והארבעים רווי בהתייחסויות להודו. גם בחודשים ינואר–פברואר 1962 הוא ניהל התכתבות ענפה בנושא הבודהיזם עם הנזיר הבודהיסטי נאיאנאפוניקה, יהודי ברלינאי במקור (זיגמונד פניגר) שנעשה לבודהיסט והתגורר בסרי-לנקה. ראו ארכיון מכון בן-גוריון שבאוניברסיטת בן-גוריון בנגב (להלן: אב"ג), חטיבת התכתבות, וכן חטיבת יומנים באב"ג (להלן: יומן בן-גוריון).

7 הכהן היה ציר ישראל לבורמה בשנים 1953–1955, והדמות המרכזית בניסיונות של הממשד הישראלי לייסד קשרים עם מדינות אסיה.

דת הודיים וספרים הנוגעים לתולדות הספרות והפילוסופיה ההודית (יגר 2005, 63–64). בשלב מאוחר בחייו אף ניסה ללמוד סנסקריט (צחור 1997, 142). ביומנו לא מצאתי פירוט מדויק ומלא של הספרים שקרא בנושא,⁸ אך בין יתר מאמציו להבין את הודו הוא יצר קשרים עם חוקרים הודים, בהם גם פרופ' מדורי סונדהי.⁹ הלה עבד בשנות החמישים והשישים בשירות החוץ ההודי, ובמסגרת תפקידו ביקש להפיץ ברחבי העולם ידע על אודות התרבות והפילוסופיה ההודית. באביב 1964 סונדהי אף ביקר בצריפו של בן-גוריון בשדה בוקר, ובעקבות הביקור כתב בן-גוריון ביומנו בהתלהבות:

אחה"צ בשתיים בא אצלי פרופ' הודי למשפטים: צעיר בן 31, רב חן וסימפטי, הוא בעצמו אוג'בי, הקסטה שלו קשייטריה, אשתו ברמנית (ילדה ילדה לפני חמשה חדשים). אין לדבריו — דיבר בכנות — ארץ מפורסמת כהודו [...] הדמוקרטיה בהודו לא תלויה בנהרו (בניגוד לדברי אליו), טבועה בכל האינטליגנציה [...] סיפרתי לו על רשמי המדכאים מביקורי הקצר בכלכותא לפני 43 שנה. יש "מדינות" שבהן החקלאות התפתחה, ברוב הארץ — לא. [...] הוא הודה שהעוני גדול [...] הוא חסיד גדול של גנדי — שהיה אידיאליסט ואיש מעשי כאחת. הצעתי לו לשלוח הנה כמה צעירים.¹⁰

שיחה זו היא אחת מני רבות המשקפות את ענייניו של בן-גוריון בהודו ובהעמקת הקשרים עמה. במאמר זה אבקש להאיר את פשר יחסו להודו ולבודהיזם ולבחון את מאפייניו, מקורותיו ומניעיו. פרט ליומנו ולהתכתבויותיו אשתמש בשלושה מאמרי מפתח שכתב בן-גוריון ובהם פירט את השקפתו על הודו ותרבותה. האחד, "Ben-Gurion Examines the Buddhist Faith", פורסם בניו יורק טיימס ב־1962 בעקבות ביקורו האמור בבורמה. השני, "תורת הבודהא בבורמה", נכתב באותה שנה עבור העיתון דבר. המאמר השלישי, "Asia, India and Buddhism", נכתב ב־1966 לכתב העת ההודי שקטי.¹¹ נוסף על כך הסתייעתי בתמליל הרצאה שנשא בשנת 1960 באוניברסיטת ברנדייס לגל קבלת תואר דוקטור של כבוד (ההרצאה, שהתמקדה בקשר בין התרבות היוונית, היהודית וההודית, פורסמה ב־"Jewish Observer and Middle East Review"), וגם בשיחה שניהל בנושא עם משה פרלמן ופורסמה ב־1987 בספרו דוד בן-גוריון. במאמרים ובשיחות אלה הציג בן-גוריון, בגרסאות משתנות, את אותה עמדה עקרונית שממנה נגזרת טענתי המרכזית: יחסו להודו היה מורכב והתבסס על הפרדה ברורה בין בודהיזם להינדואיזם. הוא נמשך אחר תפיסת העולם הבודהיסטית, והאדיר אותה בהתאם

8 במסגרת התעניינותו בהודו קיבל בן-גוריון מהנזיר נאיאנאפוניקה את ספרו של פרנסיס טטורי תשובות הבודהיזם לאתגר המרקסיסטי ואת הספר נתיב החירות מאת הווארד פאסט, שמגולל את סיפור מאבק השחורים בארצות הברית לשוויון, בהשפעת פועלו של גנדי למען השחורים בדרום אפריקה. ראו "נאיאנאפוניקה לבן-גוריון", 24.1.62, אב"ג, חטיבת התכתבות.

9 להרחבה על סונדהי (1933–2003) ופועלו ראו באתר לזכרו, <http://mlsondhi.org/>.

10 יומן בן-גוריון, 16.3.64.

11 Shakti (שקטי=אנרגיה קוסמית) הוא כתב עת חודשי שיסדה משפחת סונדהי בשנת 1965 והפיצה באוניברסיטת דלהי. כתב העת פורסם באנגלית והציע דיונים במגוון נושאים הנוגעים להודו. החל משנות האלפיים הוא מופיע באינטרנט במתכונת מצומצמת יותר.

לפרשנותו שמדובר בהשקפה המתבססת על אופני חקירה אמפיריים שהולמים את עקרונות הפילוסופיה המערבית. לעומת זאת הוא דחה את האמונות ההינדואיסטיות, שנחשבו בעיניו לצבר אמונות טפלות הנמנות עם תחלואי המזרח.

מבחינות רבות הושפעה עמדתו זו של בן-גוריון מהוגים אוריינטליסטיים בני המאה התשע-עשרה, אך ייחודה היה שהיא שיקפה גם את הרעיון הציוני של שלילת הגלות. הדיכוטומיה שיצר בין הבורהיזם להינדואיזם עלתה בקנה אחד עם דחיית היהדות הרבנית והעדפת ערכי המקרא, שהזכירו לו במידה רבה את ערכי הבורהיזם. השקפה זו חלחלה גם להיבט הפוליטי של יחסו כלפי הודו. היא סייעה לו להציג את ישראל כמדינה שמצד אחד חולקת עם הודו ערכי יסוד משותפים (מקרא/בורהיזם), אך מצד שני ראויה לשמש להודו מודל, משום שהשלימה בהצלחה את מהלך שלילת הגלות, ואילו הודו עדיין נדרשת למהלך תרבותי-חברתי דומה כל עוד לא השתחררה מהאמונות ההינדואיסטיות. בכך ביקש בן-גוריון להצדיק את טענת הזרקותה של הודו ליחסים דיפלומטיים עם ישראל, אף שההנהגה ההודית סירבה לכונן יחסים כאלה מטעמים פוליטיים.

המורכבות ביחסו של בן-גוריון להודו

אין ספק שבן-גוריון, שהשקפת עולמו התעצבה בהשפעת עידן הנאורות וההשכלה והתאפיינה בחיפוש אחר "אמת" לפי קריטריונים רציונליסטיים-מערביים-מודרניסטיים (קן 1988), היה אחוז התפעלות מן הבורהיזם: "בודהא, אחד האישים הגדולים ביותר בתולדות האדם [העניק לעמי אסיה] תורת חיים נאורה, מוסרית הבנויה על הגיון אנושי, התבוננות מעמיקה בטבע האדם ובטבע העולם".¹²

את עניינו הראשוני של בן-גוריון בהודו יש להבין בהקשר של התעוררות השיח המערבי על המזרח בעקבות משבר הליברליות והבורגנות באירופה בשלהי המאה התשע-עשרה, שכן מבחינות רבות צמחה גם הציונות על רקע המשבר הזה. בעקבותיו החלה להתבסס במערב תפיסה שלא רק רואה במזרח תשליל של תרבות המערב אלא גם מוצאת בו ערכים חיוביים כמו רגישות והתבוננות חברתית, שנתפסו כ"חוכמת המזרח". ערכים אלו אומצו מתוך מחשבה שבכוחם לחלץ את המערב מהמשבר שפקד אותו בגלל הרציונליזם הצר והחומרנות שאפיינו אותו (מגדס-פלור 1984). עם זאת, גם בשלב זה נקודת המבט המרכזית של המערב הייתה אוריינטליסטית. המזרח תואר כבעל מהות אחידה וקשיחה, והיחס אליו התאפיין בדואליות: משיכה להיבטים מדומיינים שלו ורתיעה מהיבטים מדומיינים אחרים (סעיד 2000, 202–204).

בדומה לכך, גם נהייתו של בן-גוריון אחר הבורהיזם לוותה ביחס שונה בתכלית כלפי התרבות ההודית: דחייה מוחלטת של האמונות ההינדואיסטיות. ההפרדה שיצר בין הבורהיזם

¹² "לקראת עולם חדש", 7.10.60, אב"ג, חטיבת מאמרים ונאומים.

להינדואיזם התבססה על קביעתו שהבודהיזם "ראוי" משום שהוא נעזר באמצעי חקירה רציונליים כדי למצוא מתכון לחיים מוסריים. שאר האמונות ההינדואיסטיות ביטאו בעיניו עמדה בלתי רציונלית ופרימיטיבית הכרוכה בעבודת אלילים (Ben-Gurion 1966, 12). במאמר שפרסם בכתב העת שקטי טען בן-גוריון כי ההינדואיזם הוא צבר אמונות מאגיות שמשכו את המוני ההודים בשל בערותם, ו"עיוותו לחלוטין את תורת הבודהא" (שם). הוא אף האשים את ההינדואיסטים — בלי לעמוד על הגוונים השונים של האמונות והזרמים בהינדואיזם — בסיכול אחת המטרות המקורית של הבודהיזם, שנועד כבר בזמנו להיאבק באמונות הטפלות. "במהלך הזמן אגדות על נסים ואמונות טפלות ליוו את סיפור הולדתו [של בודהא] אשר הפכו אותו כמעט לאל. כל זה זר לאמונה הבודהיסטית, שאינה מאמינה בדבר לא טבעי — לא מבחינה רוחנית, ולא מבחינת אמונה בשדים או באל ובנסים. תורתו הייתה למעשה מרד באמונות שרווחו בהודו בזמנו — בסוף המאה השישית והחמישית לפני הספירה" (שם, 10).

כדי להבין מדוע עמדה זו מעוגנת בשיח האוריינטליסטי יש להסביר כי את השם הינדואיזם נתנו חוקרים מערביים במאה התשע-עשרה לדת השלטת בהודו, אשר כללה שלל אמונות שמבטאות פילוסופיות פנתיאיסטיות מזרחיות שנוצרו עוד לפני עידן הכתב בהודו. בבסיסן של האמונות ההינדואיסטיות עומדת תפיסה בדבר ריבוי אלים אשר מגולמים בטבע. על פי אמונות אלו בכל אדם נמצא מקור אלוהי, שיש לחפשו בשיטות שונות בתוך העצמי ובאמצעות פולחנים שונים. ההודים עצמם כמובן אינם מכנים את דתם "הינדואיזם" אלא סנטנה-דהרמה, כלומר "החוק הנצחי".

הבודהיזם הוא השקפה קדומה בתוך הפילוסופיה ההודית, שמבוססת על פרשנות מופשטת יותר לתורת הדהרמה.¹³ עם עיקרי הבודהיזם נמנות התפיסה שכל התופעות בעולם חסרות מהות עצמית, וכן האמונה באפשרות לחפש אחר האמת דרך מדיטציה שתוביל להגברת המודעות והחיבור אל העולם (ויפאסנה) ולהינתקות מהעצמי, ומתוך כך — להשתחררות מהסבל הקיומי שמקורו בעצם החיים (שולמן 2013, 78-80). הבודהיזם נוצר בהודו בסביבות המאה החמישית לפני הספירה, התפשט בה בגרסאות שונות למן המאה השלישית לפני הספירה, והחל לדעוך בשלהי האלף הראשון לספירה, לאחר הכיבוש האסלאמי, לטובת אימוץ ופיתוח של שאר האמונות ההינדואיסטיות.

הבחנתו של בן-גוריון בין הבודהיזם לשאר האמונות ההינדואיסטיות אינה טעות אפוא, שכן הבודהיזם הוא אכן אחת מכמה תפיסות שונות של המציאות ושל האדם בפילוסופיה ההודית, ומובן שתקצר היריעה מלעמוד כאן על מלוא עומק ההבדלים ביניהן; אך בהאדרת הבודהיזם והצגתו כתורת מוסר מובחנת בעלת שיטת חקירה אמפירית של המציאות, לצד הצגת ההינדואיזם כמקשה אמונית אחידה ונחותה שסותרת — ואף מעוותת — את האמונה

13 תורת הדהרמה, על קצה המזלג, היא השקפת עולם ודרך תרגול של התודעה המביאה להתפתחות פנימית ולצמיחה רוחנית.

הבודהיסטית האותנטית, התעלם בן-גוריון מהמציאות הפילוסופית והחברתית בהודו. שכן האמונות הברהמיניות, המכונות במערב הינדואיזם (Narayan 1993, 478), רווחות בהודו לצד הבודהיזם ואינן מוגדרות כלל כנאורות יותר או פחות ממנו, וגם אינן נתונות בדיכוטומיה כלשהי של אמת ושקר מהסוג שהציע בן-גוריון. יתרה מזו, לפי ההשקפה ההינדואיסטית על הבודהיזם, הבודהה הוא עוד מורה משמעותי שלימד את תורת הדהרמה והוא אף נחשב להתגלמות של האל (גרינשפון 2005, 112).

יש לציין כי בן-גוריון היה ער לטענה שהדיכוטומיה שהציע מתכחשת לתפיסה ההודית האותנטית, וכי פרשנותו לבודהיזם שוללת את ייחודו המזרחי לטובת תיאורו כשיקוף של אידיאל מערבי. יעיד על כך יומנו משנת 1959, שבו סיפר על שיחתו עם אחד מנציגי הפרלמנט ההודי, שטען כי הבודהיזם שלו הוא המצאה אירופית: "לפנות ערב הגיע הנה הציר הסוציאליסטי ההודי קרפולנו. שוחחנו ארוכות על הפילוסופיה ההודית: יוגה ודנטא. הוא כופר שיש בודהיסם שאינו כלול בהודיות. בודהיסם זה לדבריו הוא המצאה אירופאית".¹⁴ ובכל זאת, בן-גוריון לא נסוג מעמדו. את הפילוסופיה ההודית המגוונת לא בחן כשלעצמה אלא ביחס לערכי המודרנה והרציונליזם, ולכן הפריד בנחרצות בין הראוי (בודהיזם) ובין הנחות (הינדואיזם). כמסגרת התבנית המחשבתית הזאת הוא הצדיק את האדרת הבודהיזם מעל שאר האמונות ההינדואיסטיות בהיותו מופשט ואוניברסלי יותר, ובעיקר בשל הרציונליזם שזיהה בו. כשם שאת הערצתו לפילוסופיה היוונית נימק בהתבססותה על התבוננות אמפירית במציאות כדי להשיג את האמת ואת הטוב (בן-גוריון 1951, 6), כך הדגיש כי הבודהיזם, שלא כהינדואיזם, אינו נגוע במיסטיקה שכן אינו דוגל בהתגלות על-טבעית ואינו כולל סגידה לאלים, אלא מובנה באופן רציונלי מתוך חיפוש אחר האמת:

תורת הבודהה אינה דת [...] אין היא מיוסדת על התגלות אלוהית. הבודהה שלל קיום האלים או קיום האל [...] תורתו מיוסדת על ההיגיון ועיקרה מוסרי: מהי הדרך שיבחר לו האדם לטובת עצמו ולטובת כל בעל חי [...] מילון אוקספורד מגדיר ריליגיה, בין השאר, בדברים אלה — הכרה אנושית בכוח על אנושי השולט בכל וביחוד באישיות אלוהית שיש לשמוע בקולה. לפי הגדרה זו ברור שהבודהה לא היה איש ריליגיוז ותורתו אינה בגדר ריליגיה. הוא לא האמין בכוח שמעל הטבע או באל שיצר את העולם (בן-גוריון 1962).

הטענה שהבודהיזם אינו דת — טענה שבן-גוריון מבסס, כמיטב המסורת המערבית המודרניסטית, גם על הגדרות מילוניות כמייצגות אמת מוחלטת — אינה מקרית. את דבריו יש להבין כאמור על רקע תפיסות אוריינטליסטיות של הודו שרווחו במערב בעידן השלטון הקולוניאלי הבריטי, שלפיהן הודו מתאפיינת באמונות הינדואיסטיות נלעגות שהן כעבודת אלילים (לובלסקי 2007, 99). בן-גוריון פתר כביכול את הקונפליקט בין דת למדע בבודהיזם באמצעות בידוד הממד הרציונליסטי שמצא בו ודחיקתו של הממד המיתי והקוסמולוגי,

וכך עלה בידו להציג את הבורהיזם כחיפוש אחר דרך אמפירית לפתרון בעיות פסיכולוגיות ומוסריות ותו לא. למעשה הוא "סינן" את המקורות הבורהיסטיים ודלה מהם את ההיבטים שסייעו לו להצדיק את האדרתו, במקום לבחון אותם בחינה מקיפה שהייתה מעלה תמונה קוסמולוגית ומטפיזית מורכבת יותר של הבורהיזם (שולמן 2013).

ב-1962, בעקבות ההד הבינ-לאומי סביב ביקורו בבורמה, התבקש בן-גוריון לכתוב מאמר בנושא גם לניו יורק טיימס. במכתבו לעורך ציין בן-גוריון כי ניסה "לתאר הבורהא כפי שהוא נראה לי מתוך עיון בשיחות של הבורהא והמיוחסות לבורהא"¹⁵. בעקבות סוקרטס סבר בן-גוריון כי ניתן לחתור לאמת באמצעים רציונליים בעלי תוכן מוסרי (אהרונסון 1999, 27), ובמאמרו הוא מגדיר את הבורהיזם כערש הפילוסופיה היהודית וכהשקפה שתכליתה להשיג "את שחרור האדם מסבלו הקיומי ולכונן תורת מוסר באמצעות חקירה רציונלית". הוא הרגיש את תשובתו של בורהא לפני מותו לאנדה תלמידו, שאם רצונו להשתחרר מהסבל ולמצוא מקלט בתוכו עליו להיצמד לאמת, לרציונל, והגדיר את דבריו אלה כאחד מעיקרי תורתו (Ben-Gurion 1962). הפן הרציונליסטי של חתירה ל"אמת" שביקש בן-גוריון להרגיש בתפיסה הבורהיסטית ניכר גם במילה האנגלית שבחר למונח "הארה", המרכזי בבורהיזם. כדי להימנע מן המשמעות המיסטית של המונח הוא תרגם זאת ל-"sobriety", כלומר פיכחון או צלילות דעת, ולא ל-"enlightenment".

במאמרו זה של בן-גוריון מתגלה נאמנותו למערכת קשיחה של דיכטומיות: רציונליזם/אי-רציונליזם, קדמה/פרימיטיביות. עמדתו מבטאת את החלוקה המערבית הבינרית בין דת לחילון, המבוססת על הפרדה בין הממד הרוחני לממד הרציונלי, משל אינם יכולים לדור בכפיפה אחת. טלאל אסד הצביע על העיוות שבתפיסה מערבית מובהקת זו של הדת: בתרבות המערבית המושג דתי בא בעקבות כינון מושג הטבע ונתפס כחורג ממנו, אך בספרות הדתית הקלאסית ההתגלות איננה בהכרח בלתי טבעית. החלוקה בין דתי לחילוני היא אפוא כפייה של המבט המערבי על המזרח, שבו ההפרדה מטושטשת יותר (אסד 2010).

ראוי לציין כי נטייתו של בן-גוריון להשליט את נקודת מבטו אינה נוגעת רק לפרשנותו לבורהיזם, אלא הייתה מאפיין מובהק שלו כמנהיג. בהקשר זה אחת ממטרותיו הייתה למלא תפקיד מרכזי בעיצוב הזיכרון הלאומי (פרילינג 2003). וכשם שהשתמש בתנ"ך בבחינת מיתוס מגויס לצרכיו הלאומיים והחברתיים (גורני 1999) — אם כי פרשנותיו לסיפורי המקרא נדחו על ידי חוקרים מקצועיים¹⁶ — כך פעל גם ביחס לתרבות היהודית. אנקדוטה שמדגימה את ניסיונותיו של בן-גוריון להשליט את השקפתו על הודו מתוארת בדבריו של משה שרת על רשמיו מהשיחה המפורסמת שניהל בן-גוריון בשדה בוקר עם המנהיג הבורמזי או נו בשנת 1955. הדימוי הציבורי שהיה למפגש זה התמקד בהערכתם המשותפת לבורהיזם,

¹⁵ "בן-גוריון אל עורך הטיימס", 28.2.62, אב"ג, חטיבת התכתבות.

¹⁶ את פרשנותיו לתנ"ך כינס בן-גוריון בספרו עיונים בתנ"ך (בן-גוריון 1969). על פרשנותיו שלו לעומת אלה של חוקרי התנ"ך ראו אופנהיימר 1989, 57-62.

ואולם שרת תיאר את השיחה דווקא כוויכוח מתמשך: "בן-גוריון ניצל את עליונותו ללא רחם. או נו היה במצוקה. הייתה זו התנגשות בין אירופאי, לגביו בודהיזם זה נושא לוויכוח אינטלקטואלי, לבין בודהיסט מאמין ובלתי מתוחכם שלגביו לימודי בודהיזם הוא אורח חיים והשראה רוחנית".¹⁷

שאלה מסקרנת היא מאין שאב בן-גוריון את התשתית הרעיונית לתפיסתו. ב"דבר העורך" שכתב סונדהי באותו גיליון של שקטי שבו פרסם בן-גוריון את מאמרו, הוא ציין כי "אין ספק שהשקפת בן-גוריון הושפעה מקריאתו בכתבי חוקרים המשוקעים בעולם המחשבה המערבי המודרני" (Sondhi 1966, 15). עם זאת, סונדהי לא נקב בשמות. גם ביומן בן-גוריון ובמאמריו לא מצאתי שמות של הוגים וחוקרים שמהם למד.

דומה אפוא כי את הבסיס להשקפתו, בעיקר בכל הנוגע לדיכוטומיה בין זרם עילי לזרם נחות בתרבות ההודית, ניתן למצוא אצל חוקרים מערביים מהמאה השמונה-עשרה והתשע-עשרה, שהניחו בפרסומיהם את הבסיס לדיון האוריינטליסטי והפטרונאי בהודו. הכולט שבהם הוא ויליאם ג'ונס (1794–1746), בלשן ופילולוג בריטי שנחשב לאחד האוריינטליסטים הראשונים. ג'ונס חקר ומצא קרבה לשונית רבה בין הסנסקריט ללטינית וליוונית. הדמיון בין השפות מצביע לטענתו על קיומו של גזע קדום שממנו התפתחו העמים האירופים – הגזע ההודו-אירופי, שמקורו בתקופה הפרה-היסטורית שבה התקיימה במרכז אסיה אומת אַם ארית (לובלסקי 2011). עמדתו עיצבה את הנטייה – שאפיינה גם את בן-גוריון – למצוא מאפיינים "מערביים" בתרבות ההודית וליצור דרכם זיקה אל המערב – זיקה המבוססת על עליונות התרבות המערבית ודחיית מה שנתפס כמזרחיות, המאפיינת את הודו.

הוגה מרכזי נוסף הוא האנתרופולוג הגרמני-בריטי פרידריך מקס מילר (1823–1900), איש רוח שפעל באנגליה הוויקטוריאנית. גם מילר הציע הבחנה דיכוטומית בין עברה הארי הטהור של הודו – שהתבטא בספרות הַודית הקדומה, אשר מייצגת את החיפוש הטהור והרציונליסטי אחר האמת – לבין שאר זרמי ההינדואיזם, שבהם ראה, כמו בן-גוריון, צבר אמונות טפלות שעיוותו את התפיסה ההודית המקורית (לובלסקי 2013). מכיוון שלדעת מילר ספרות הַודה הקדומה נוצרה בהודו בידי הכובשים הארים שהשתלטו עליה, הוא יצר זיקה בין האליטה ההודית בת זמנו, בני קסטת הברהמינים (שנותרו גם במאה התשע-עשרה קבוצה מובחנת שתפקידה להעביר את הידע הטהור מדור לדור), לבין האירופים, ובייחוד הבריטים, שאבות אבותיהם שותפים לשיטתו ליצירת הידע הזה (Müller 2007 [1882], 19–21).

¹⁷ Kurzman 1983, 418. ייתכן כמובן ששרת הרגיש את ההיבט השלילי של השיחה על רקע יחסיו הרעועים עם בן-גוריון מאז התמנה שרת לראשות הממשלה ב-1953. מכל מקום, מבקר רשמי שנשלח מטעם ממשלת בורמה, לאחר שכן-גוריון שב לראשות הממשלה במקום שרת, מלמד כי הבורמים ככל הנראה חיבבו יותר את שרת, וייתכן שהדבר קשור לאופי הדיונים שניהל בן-גוריון על הבודהיזם. שרת מתואר במברק "מנהיג יוצא מן הכלל, בעל חזון נדיר, אינטלקטואל ריאליסטי, רבגוני", ואילו בן-גוריון מתואר "מנהיג המשוכנע בשליחותו, אינטנסיבי, דינמי ועקשן". ראו "Little Crisis in Israel", 21.7.56, אב"ג, חטיבת תיעוד כרונולוגי.

טענתו בדבר מורשת תרבותית ואינטלקטואלית משותפת לאלטיה היהודית ולבריטים שירתה היטב את הממסד האימפריאליסטי: היה בכך כדי להצדיק את שליטת האנגלים בהודו, שכן לפי תזה זו הם חוזרים לכור מחצבתם הרוחני. חשוב לציין כי מילר הצדיק גם את שיטת הקסטות ההיררכית בהודו על סמך ההבחנה שעשה בין נושאי הפילוסופיה היהודית המקורית לבין האחרים. בן-גוריון לעומת זאת שלל את שיטת הקסטות וראה בה הפליה הינדואיסטית גזענית.¹⁸ אך נראה כי המסורת הפרשנית שיצר מילר, שהבדילה בין ראוי לנחות בפילוסופיה ובתרבות היהודית, היא גם זו שהעניקה לבן-גוריון את הרקע העיוני להצגת ההינדואיזם כנחות לעומת הבודהיזם.

בין שלילת הגלות לשלילת ההינדואיזם

עד כה עמדנו על ההפרדה ההיררכית שיצר בן-גוריון בין הבודהיזם להינדואיזם, ועל הזיקה שבין המסורת הפרשנית האוריינטליסטית לבין גישתו זו. אולם עמדתו של בן-גוריון בנוגע להודו היא בעלת גוון ייחודי, שכן היא משקפת במובנים רבים את הרעיון הציני של שלילת הגלות. רעיון זה מבוסס גם הוא על דחיית מרכיב מסוים ביהדות, המרכיב הגלותי הרבני, לטובת יצירת "היהודי החדש", היונק מערכי המקרא (קונפורטי 2010). שלילת הגלות מעידה גם על יחסה של הצינונות לציר מזרח-מערב: היהודי הגלותי נתפס כמייצג את המזרח, על אמונותיו הטפלות ונחשלותו, ואילו מחשבתו ורעיונותיו של "היהודי החדש" מעוגנים כאמור בערכי המקרא, שהולמים לפי גישה זו את תרבות המערב (רז-קרקוצקין 1994).

נאמנותו של בן-גוריון לרעיון שלילת הגלות ידועה. הוא היה נחרץ בהפרדתו בין עידן המקרא,¹⁹ שאוסף סלקטיבי של ערכיו הלאומיים והמוסריים היווה בעיניו את העוגן הערכי של ישראל המודרנית (שפירא 1997), לבין היהדות הרבנית הגלותית. את כתבי היהדות הרבנית הגדיר "תלי תלים של ביאורים ופירושים", שבעקבותיהם "התנוון כוח היצירה שלנו" (פרלמן 1987, 199). ואילו בנוגע לתרבות המקראית הוא קבע כי היא "הטביעה חותם שאין למחותו [...] ואנו מוסיפים להיוון ממנה, בין שאנו מודעים לכך או שלא" (שם, 234).

הדמיון בין הדיכטומיה בודהיזם-הינדואיזם לדיכטומיה שבין היהדות המקראית ליהדות הגלותית הרבנית מתחדד לנוכח הקבלתו של בן-גוריון בין שתי התרבויות, היהודית והיהודית,

¹⁸ בן-גוריון כתב ביומנו: "הצרה הכי גדולה של הודו היא אולי שיטת הקסטה. כל הודי, ביחוד ההינדו, שייך לפי מוצאו לקסטה מסוימת, ועליו ועל בניו אחריו להישאר כל חייו בקסטה הזאת, ואין בן קסטה אחת מתחתן עם בת קסטה אחרת" (יומן בן-גוריון, 4.8.30). שיטת הקסטות הייתה אחת הסיבות לשלילתו את ההינדואיזם. הוא שיבח את הבודהיזם בבורמה בין השאר משום שאו נה התנגד למשטר הקסטות וההפליה החברתית: "לא ידעה בורמה אף פעם משטר הקסטות השליט עדיין בהודו, והאישה תופסת מאז ומתמיד מקום חשוב בחברה [ה]בורמנית, שלא כבהודו" (בן-גוריון 1961, 5).

¹⁹ "איני יודע בספרותנו ובספרות עם אחר אוצר תרבותי וחינוכי שישווה לתנ"ך". ראו "בן-גוריון אל חיים גבריהו", 10.4.54, אב"ג, חטיבת התכתבות.

ובין הבודהיזם למקרא. "יש ביננו ובין הודו אפשרויות של שיתוף פעולה שאינן ביחס לשאר המדינות. שיתוף מתוך זהות רוחנית במידה רבה",²⁰ כך כתב ביומנו. את "הזהות הרוחנית" הוא ביסס על השוואה בין ערכי התנ"ך — שמהם חילץ מערכת ערכים המבוססת על חזון הנביאים בדבר צדק חברתי, מוסר ואתיקה, הזיקה לקרקע וגאולה כלל-אנושית — לבין ערכי הבודהיזם: "הדוקטרינה של בודהה בענייני מוסר התנהגותי דומה לזו של כמה מנביאי ישראל — כמה מהם אמרו דברים דומים מוקדם ממנו. כך למשל, אהבת כל בעל חי דומה מאוד לציווי מספר ויקרא יט, יח: 'ואהבת לרעך כמוך'" (Ben-Gurion 1962).

באופן דומה הוא קשר בין הכלל היהודי "איזהו גיבור הכובש את יצרו" (משנה, אבות ד, א) לרעיון היוגה, שעיקרו השתלטות על היצרים (Ben-Gurion 1966, 10). הוא אף קבע כי במובנים רבים בודהה בעצם הפיץ כמה מערכי היהדות בקרב העמים שהבשורה לא הגיעה אליהם. לרבירו, אמנם במקורו יש לבודהיזם "מידה רבה של שלילת העולם, והחידלון (נירוונה) היה האידיאל העליון שלה — [ואולם] הרי התגברה תורה זו על מקורה הפסימיסטי והטיפה לאהבה, לחסד ולחמלה כלפי כל יצור חי, וציווייה המוסריים אינם שונים ברובם מעשרת הדיברות שלנו" (Ben-Gurion 1960). יתר על כן, בן-גוריון לא הסתפק בקשירת זיקה בין ערכי המקרא לבודהיזם, והשתמש בבודהיזם גם להצדקת תפיסת החלוציות שביקש להנחיל (בן-גוריון 1961, 263–269). לשם כך ציטט מקביעת הבודהה כי "כמו פרח יפה, מלא צבעים, אך ללא ריח — כך אין טעם במילים ללא מי שפועל לפיהן", וקבע כי זה פירושה של חלוציות, שלפיה דיבור שאינו צמוד למעשה הוא ריק מתוכן (Ben-Gurion 1962). הדמיון בין רעיון שלילת הגלות לבין הדיכוטומיה שהציע בנוגע לפילוסופיה ההודית מבוסס אפוא לא רק על דחיית ההינדואיזם, המקבילה לדחיית התרבות היהודית הרבנית, אלא גם על הדמיון שמצא בין הבודהיזם ליהדות המקראית.

בהקשר זה ניתן גם להבין את מורכבות השקפתו בנוגע למקומה של היהדות (ובהתאם לכך גם מקומה של הודו) על הציר מזרח-מערב. לשיטתו, היהדות — כמו ההלניזם היווני שהניח את התשתית הרעיונית לערכי המערב — היא תופעה חריגה, משום שמוצאה הגיאוגרפי מזרחי, אך תרבותה שימשה תשתית להתפתחות התרבות המערבית.²¹ בהקשר של הודו הוא קבע כי "הודות לבודהיזם היה העם ההודי לאחד משלושת העמים העתיקים, בנוסף ליוונים ולעם ישראל, שהורישו לאנושות ערכים נצחיים" (פרלמן 1987, 196). כלומר, לשיטתו הבודהיזם הוא שמשייך את הודו לאומות המזרחיות שמורשתן נצחית, ואילו הודו ההינדואיסטית, כך משתמע, מציעה ערכים שוליים בלבד, השייכים למזרח.

²⁰ יומן בן-גוריון, 17.9.50.

²¹ את המקום המיוחד של היהדות על הציר מזרח-מערב היטיב להגדיר היינריך היינה (1789–1856),

שכידוע השפיע רבות על בן-גוריון ועל משכילים יהודים אחרים (אהרונסון 1999, 89). היינה קבע כי ערכי המקרא אמנם נוצרו במזרח אך חוללו מהפכה חברתית-תודעתית שעיצבה את יסודות תרבות המערב, ובהקשר זה כתב: "יהודה נראתה לי תמיד ככברת מערב, שנשתקעה בתוך המזרח" (היינה 1953, 197).

בן-גוריון לא ציפה שההודים יתנערו מההינדואיזם; אולם את יחסו השלילי כלפיו לעומת האדרתו את הבודהיזם, שמאמיניו הם מיעוט זעום בהודו, ואת אמירתו כי "הדבר המפתיע הוא שבהודו מולדת הבודהא כמעט שהבודהיזם נעלם לגמרי" (בן-גוריון 1962) אי-אפשר לפרש אלא כקריאה להודים לחולל מהפך תרבותי-חינוכי ששיבם אל ערש תרבותם. עצם תיאורה של הודו כנזקקת לשיפור ולהתנערות מן האמונה ההינדואיסטית הרווחת בה נושא אופי של אדנות אוריינטליסטית. ועם זאת, עמדתו של בן-גוריון נושאת מאפיינים מובהקים של ריאלי-פוליטיק. הטענה המובלעת בתפיסתו היא שלעומת ישראל, שמימשה את רעיון "שלילת הגלות", הודו טרם נחלצה מהשלב ההינדואיסטי-מזרחי הפגום שבו היא שרויה. בהצגת ישראל כמדינה מודרנית שהשלימה מהלך שהודו עדיין נדרשת לו הוא חתר לשכנע את הודו שהיא זקוקה ליחסים עמה, שהרי ישראל ראויה לשמש לה מודל: היהודים בישראל התנערו מערכי הגלות ושבו אל ערכיהם המקוריים והמערביים, המשותפים גם לפילוסופיה היהודית המקורית. עמדה זו של עליונות תרבותית-חברתית על רקע מקור ערכי משותף בעבר, שימשה לו נימוק מרכזי במאמציו המתמשכים לכוון קשרים עם הודו. דומה שזהו גם הרקע להכרזתו, בעת ביקורו בבורמה, שמחויבותו בתור ראש ממשלת ישראל היא לפעול גם ל"קידום הכלכלי, החינוכי והחברתי של העמים המפותחים פחות" (שם).

המרדף אחר הודו: השיקול התועלתני

טרם הקמת מדינת ישראל ראה בן-גוריון זהות אינטרסים בין מאבקו של היישוב בעול השעבוד הבריטי לבין מאבקה של מפלגת הקונגרס ההודי הלאומי — המפלגה הסוציאליסטית ההודית שנוסדה בשנת 1885 ומאז תום מלחמת העולם הראשונה פעלה למען השגת עצמאות להודו. בשנת 1930 השתתף בן-גוריון בוועידת "פועלי האימפריה הבריטית" שהתקיימה בלונדון ואיגדה את התנועות הסוציאליסטיות של אומות מאפריקה, של פלשתינה, הודו, אירלנד ואומות נוספות שהיו נתונות לשלטון האימפריה לצורך תמיכה בממשלת הלייבור, מתוך תקווה שזו תתמוך בשאיפתן לשחרור. בוועידה הוא קרא להעניק להודו שלטון עצמי בהקדם האפשרי (בן-גוריון 1931, רמו). הוא אף כינה את מוהנדרס גנדהי (1869–1948), מנהיג התנועה הלאומית ההודית, "איש דגול" וראה בפועלו "מלחמת שחרור שאין כדוגמתה בכל ההיסטוריה האנושית", בין השאר בשל נקיטתו באסטרטגיית אי-האלימות (שם, 247). חרף דבריו בנאום, ואף שחלק עם גנדהי הערצה משותפת לטולסטוי (טבת 1976, 26–78), שהטיף לפציפיזם ולא-אלימות (Lev 2012), התנגד בן-גוריון לרעיון המאבק הלא אליים²² של

22 תפיסת אי-האלימות של גנדהי שללה הפעלת כוח, גם לא בתגובה לכוח נגדי. תפיסתו מעוגנת במונח "אהימסה", שקשה למצוא לו תרגום מדויק בשפות המערב משום שלהבדיל ממה שמשמע מהמונח אי-אלימות, "אהימסה" מבטא הימנעות מאלימות ומאבק אקטיבי בגילוייה כאחד. עמדתו נבעה מאמונתו ב"סאטיאגרהא", שפירושו "לדבוק באמת". לפי השקפה זו הנטייה לסובלנות טבעית היא לנפש האדם, ולכן אלימות נתפסה בעיניו כעשיית שקר. להרחבה ראו Gandhi 1965.

גנדהי (גנדהי 2005). אדרבה, במסגרת המאבק הציוני לשלילת הגלות, שהתאפיינה לשיטתו בחוסר אונים לאומי, הוא טען כי עם הנכון לוותר על מאבק פיזי למען מימוש זכויותיו שולל את משמעות הקיום האנושי: "היינו פוסלים ההיסטוריה היהודית מימי יהושע בן נון — וגם מימי משה — ועד צה"ל ועד בכלל, אילו היינו מבטלים ערכו של הכוח הפיסי. שלילת הכוח הפיסי היא גם שלילת העולם הזה, היא שלילת החיים" (בן-גוריון 1975, 5).

התנגדותו של בן-גוריון למאבק הלא אלים של גנדהי עשויה להעיד גם על יחסו המסויג כלפי המזרח, שכן בימי היישוב נתפס מאבק מן הסוג הזה כאופייני לפילוסופיה של עמי המזרח. הנס כהן (1891–1971), אחד מאנשי תנועת ברית שלום, ערער, כפי שנראה בהמשך, על רבות מקביעותיו של בן-גוריון. כהן, שנעשה לימים לחוקר לאומיות חשוב בארצות הברית, טען כי כוחה של הלאומיות האסיאתית הוא "בהשתרשות עמוקה בשכבה של מסורת" (מצוטט אצל מאור 2007, 29), וכי גורם זה מבטל את הצורך בשלילת האחר ומתוך כך גם את הצורך בשימוש בכוח נגדו, כפי שנהוג בדפוס הלאומיות האתנית האירופית (כהן 1921).

בן-גוריון תמך אפוא במאבקה של התנועה הלאומית היהודית למרות — ולא בגלל — שיטת המאבק הלא אלים. האינטרס שלו נבע מן המחויבות המשותפת לסוציאליזם, ובעיקר מן הדמיון בין מצבו של היישוב בארץ ישראל בימי המנדט לבין המצב בהודו, שבה נאבקו באותה עת שתי אוכלוסיות — מוסלמית והינדית — להשתחרר מן השלטון הבריטי. לכן הוא חשש, בעיקר מאז מאורעות 1929, כי בשל שיקולים אימפריאליים, ובכללם ריצוי המוסלמים בהודו — תיפגע גם תמיכת הבריטים במאבק העברי לעצמאות (אהרונסון 1999, 206). לדוגמה, בשנת 1930, כשראשי מפלגת הקונגרס הלאומי ההודי החליטו להחרים את הוועידה האנגלו-הודית שארגנו הבריטים בלונדון במחאה על מדיניותם בהודו, מיהרו הבריטים למנות משלחת הודית חדשה, בעלת רוב מוסלמי, המורכבת מתומכים בשיתוף פעולה עמה. בן-גוריון הוטרד מכך מאוד ושיגר ליצחק טבנקין מכתב רווי בחששות: "השתלשלות הדברים בהודו מעוררת דאגה. [...] המשלחת שמונתה על ידי ממשלת הודו אינה יכולה להיחשב כבאת כוחם האמיתית של עמי הודו, מלבד הצירים המוסלמים. ואלה יהיו עכשיו המשען העיקרי של אנגליה בהודו, והם ודאי לא יימנעו מדרישות ביחס לארץ ישראל".²³

נהייתו אחר הודו התעצמה מאז קבלת העצמאות בשנת 1947 בשל הערכתו האסטרטגית שלאחר מלחמת העולם השנייה ישקע כוחה של אירופה, התחרות על ההגמוניה העולמית בין ברית המועצות לארצות הברית תחליש את שתייהן והודו וסין יתפסו את מקומן (בן-גוריון 1964, 87–89): "כרגע שתי המעצמות האדירות והמדריכות בעולם הן ארצות הברית וברית המועצות. לדעתי, זה לא ימשך לעולם ועד [...] אין ספק שלא יעבור זמן רב ושתי המדינות האסיאניות — סין והודו — יהיו המעצמות האדירות בעולם" (בן-גוריון 1991, 384). אלא שב-29 בנובמבר 1947, למרבה אכזבתו של בן-גוריון, הצביעה הודו נגד תוכנית

²³ "בן-גוריון אל יצחק טבנקין", 22.9.30, אב"ג, חטיבת התכתבות. להערכה דומה ראו "בן-גוריון אל שלום קטין", 16.9.30, אב"ג, חטיבת התכתבות.

החלוקה ולא קידמה בברכה את הקמת מדינת ישראל. אף על פי כן הוא לא הרפה ממאמציו להתקרב להודו. לקראת ההודעה על הכרתה הרשמית של הודו במדינת ישראל בשנת 1950 כתב ביומנו בציפייה דרוכה:

זה שבועות אחדים קיבלנו ידיעה שבקרוב תבוא ההכרה, אולם לפני כעשרה ימים הודיעו לנו ששני מיניסטרים מוסלמים התנגדו להכרה. ואם כי הרוב הגדול היה בעד ההכרה — החליט נהרו לדחות ההכרה ולהיכנע לדעת המיעוט המוסלמי. אם ההכרה תבוא הלילה, הרי זה בעיני, ההכרה החשובה ביותר אחרי זו של ארה"ב וברית המועצות, ובמובן ידוע לא פחות חשובה מאלה. יש ביננו ובין הודו אפשרויות של שיתוף פעולה שאינן ביחס לשאר המדינות.²⁴

את שיתוף הפעולה הזה ביקש בן-גוריון לממש בהתאם לתפיסתו בדבר העליונות של ישראל המודרנית על הודו ועמי אסיה. לתפיסתו, ישראל אינה מסוגלת להתחרות במדינות אירופה ובארצות הברית מבחינה כלכלית, אך מדינות אפריקה ואסיה ובראשן הודו (שאת כולן כרך לחטיבה מושגית אחת) יזדקקו לשירותיה משום עדיפותה עליהן: "החשיבות של אילת היא שהיא פותחת לנו את הדרך לעמי אסיה ואפריקה המזרחית. ורק בקשרים שלנו עם עמים אלה יש לנו סיכוי להתקרב כלכלית לעמידה של ישראל ברשות עצמה. כי אנחנו לא נעבור על אירופה בהתקדמותנו התעשייתית. אבל באסיה ובאפריקה יש לנו עתיד גדול אם נצליח להגיע אליהם" (בן-גוריון 1991, 295).

תפיסת התיאולוגיה הפוליטית של בן-גוריון כללה ניכוס של מיתוסים מקודשים לצורך בניין האומה, וגילום של מושגים כמו "גאולה" במטרות מדיניות. בהתאם לתפיסתו זו ובהתאם להשקפתו בדבר מקומה הייחודי של ישראל על הציר מזרח-מערב, גרס בן-גוריון כי ההשגחה העליונה (מונח ששימש לו תחליף ובא במקומו של האל במקורות היהודיים; צחור 1994, 212) היא היא שמייצעת לישראל שליחות ביחסיה עם המזרח כמייצגת של המערב: "לאחר אלפי שנות פזורים ונדודים [...] ההשגחה ההיסטורית הטילה עליו [על עם ישראל] לשמש גשר חי בין עמי אסיה ואירופה".²⁵

אולם ג'והרלל נהרו (1889–1964), מנהיג מפלגת הקונגרס הלאומי ההודי בשנות המאבק לעצמאות וראש הממשלה של הודו במשך 17 שנים מאז הקמתה, הסתפק בהכרה בישראל ובחר להימנע מקשרים דיפלומטיים עמה. הסיבות ליחסו המסויג היו בעיקר החשש מפני הרעת היחסים עם ארצות ערב ועם המיעוט המוסלמי בארצו, ונטייתו של הודו למדיניות של אי-הזדהות עם אחד הצדדים במאבק הבין-גושי, בשעה שישראל נתפסה כבעלת אוריינטציה

²⁴ יומן בן-גוריון, 17.9.50.

²⁵ בן-גוריון 1964, 88. בשולי הדיון ראוי לציין כי אף שבן-גוריון דיבר על "אסיה" הוא כיוון בעיקר להודו (כפי שכינה את ארצות הברית "אמריקה"), שכן יחסים עם ארצות ערב לא באו בחשבון עקב מצב המלחמה עמן. דוגמה לשימוש במונח "אסיה" כמכוון להודו עולה גם מכך שאת מאמרו לכתב העת שקטי הכתיר בכותרת "אסיה, הודו ובוהדיזם" (Ben-Gurion 1966), אף שמאמרו לא עסק במדינה אסיאתית אחרת.

מערבית (רפאל 1981, 86–88).²⁶ נהרו היה ממייסדי ארגון המדינות הבלתי מזדהות, שאיגד מדינות מאסיה ומאפריקה אשר ביקשו להימנע מלתפוס עמדה במאבק הבין-גושי. בשל נוכחותן הרבה של מדינות ערב בארגון, העמדה ביחס לישראל הייתה שלילית. בוועידת הייסוד של הארגון, שנערכה ב-1955 בבאנדונג שבאינדונזיה, נשא נשיא מצרים ג'מאל עבד אל-נאצר נאום עוין לישראל, וחאג' אמין אל-חוסייני, ממנהיגי התנועה הלאומית הפלסטינית בימי היישוב, קרא באותה ועידה להיאבק בציונות. בתום הכינוס החליטו נציגי הוועידה פה אחד לתמוך בצד הערבי בסכסוך והאשימו את ישראל בהרחבת גבולותיה מעבר לתוכנית החלוקה. רק בלחצה של הודו נאמר בהצהרה המסכמת כי הארגון מבקש להשיג את מטרותיו בדרכים דיפלומטיות בלבד (Damodaran 1997, 118–120).

אחת הדרכים שבחר בן-גוריון כדי להפיג את ההסתייגות של ההנהגה ההודית מכינון יחסים עם ישראל הייתה לבסס את מה שכינה ביומנו "זהות רוחנית" בין שני העמים, על ידי הנחלת פרשנותו באשר לזיקה הערכית בין הבודהיזם לבין היהדות. לשיטתו, ביסוס קשר תרבותי בין העמים — על האינטלקטואלים וההמונים שבתוכם — הוא תנאי, או לפחות בסיס, לכינון יחסים בין ההנהגות.²⁷ הוא טען כי אילו היו עמי אסיה בקיאים ביהדות היה קל למצוא דרך אל לבם, ועל כן לא הסתפק במאמרים ובשיחות על אודות הבודהיזם אלא פעל להקמת חוג ללימודי יהדות באוניברסיטת דלהי ולהרחבת המחלקה ללימודי מזרח אסיה באוניברסיטה העברית בירושלים.²⁸

קריאה פוסטקולוניאלית של יחסו של בן-גוריון להודו

בן-גוריון ראה בציונות את נושאת דגל המאבק בקולוניאליזם. לאחר ביקורו בבורמה אף הודיע כי המשותף בינו לבין ראש ממשלת בורמה הוא ה"שמחה על השחרור מעול הקולוניאליזם. אנו מייחלים לשחרור כל העמים הכבושים על ידי הקולוניאליזם בעתיד הקרוב, וכן מתנגדים לכל הפליה גזעית או מעמדית" (Ben-Gurion 1962). גם בזמן אמת, באותה ועידת "פועלי האימפריה הבריטית" שהוזכרה לעיל, תבע בשם הציונות שחרור עבור הודו ועמי אסיה: "יש דבר פשוט וברור והוא — הרצון הכביר של עמי הודו לביטוי לאומי ופוליטי עצמי, וכל פועל, מאיזה עם שהוא, ודאי שיתמוך בכל ליבו ובכל תנאי בשאיפה זו".²⁹

²⁶ גרעון רפאל, עוזרו של שר החוץ משה שרת, טען כי גם נימות אנטישמיות ואהדה לתנועה הלאומית הפלסטינית היו חלק מיחסה המנוכר של הודו כלפי ישראל.

²⁷ "בן-גוריון אל אוגדן ר' רייך", 4.1.72, אב"ג, חטיבת התכתבות.

²⁸ ראו למשל את מכתבו של בן-גוריון אל אסוקה מהטה ("Ben-Gurion to Mr Asoka Mehta", 17.12.58, אב"ג, חטיבת התכתבות), שבו הציע להקים מחלקה ללימודי עברית ופילוסופיה יהודית בהודו ובמקביל להעצים את לימודי המזרח הרחוק באוניברסיטה העברית.

²⁹ בן-גוריון 1931א, רמז. מלבד זה, יומניו ונאומו משנות השלושים והארבעים רוויים בהתראות נגד הממשל הקולוניאליסטי הבריטי בהודו.

ועם זאת, על מורכבות יחסה של הציונות לקולוניאליזם ניתן ללמוד כבר מעצם השתתפותו של בן-גוריון באותה ועידה. למעשה, בוועידה זו תבע בן-גוריון את הזכות לעצמאות בהתאם לאחד המאפיינים של המודל הקולוניאליסטי – כלומר באמצעות קבלת זכויות וסיוע מטעם האימפריה הבריטית. אחד המבקרים של בן-גוריון ושל המיינסטרים הציוני בהקשר זה היה גרשם שלום (1897–1982), מאנשי ברית שלום. הוא סבר כי הציונות לוקה, בין היתר, בהישענותה על הקולוניאליזם האימפריאלי לשם הגשמת שאיפתה לשחרור לאומי: "הציונות [...] ראתה את הצלחתה באינטריגות המלחמה, את ורסיל [ורסאי] ואת סן רמו ואת חתימת המנדט לניצחון [...] והניצחון הזה עכשיו בעוכרינו. [...] רבים מהסוציאליסטים במחננו [...] נרגזים מאוד כשאנו מדברים על האימפריאליזם שאנו מקודשים לו בטבעת זו של הצהרת בלפור" (שלום 1989 [1931], 81–82). שלום אף טען כי בן-גוריון נוהג בצביעות כשהוא מתנגד בשם הסוציאליזם לאימפריאליזם במזרח, אך לא כן לגבי פלשתינה (שם).

לעומת זאת, בן-גוריון הבחין בין קולוניזציה, כלומר הגירה והתיישבות בארץ חדשה, לבין קולוניאליזם, שפירושו השתלטות על שטח כבוש וניצול האוכלוסייה המקומית לצרכים פוליטיים וכלכליים (אהרונסון 1996). מכיוון שהוא ראה בארץ ישראל את מולדתו הטבעית של העם, ודרש את יישובה ופיתוחה בעבודה עצמאית של המתישבים ("עבודה עברית"), ומשום שסבר כי הסוציאליזם הציוני יועיל גם לפלסטינים, הוא לא ראה בציונות פרויקט קולוניאליסטי אלא להפך – פרויקט שנועד להביא גם לרווחתם של תושבי הארץ הערבים ולשחרורם מהשעבוד לבעלי האדמות ולמדינות ערב השכנות: "אנו נהיה לכוח גדול, ונוכל לעזור לפועלים הערבים, נרים את הפועלים הערבים משפלותם, ונהיה לגורם עצום להפרחת הארצות השכנות [...] זוהי הציונות"³⁰. מתוך תפיסה זו הודיע כי "קביעת יחסי חברים בין העובדים העבריים לבין המוני העמלים הערבים על ידי פעולה משותפת כלכלית, תרבותית ומדינית היא תנאי הכרחי לגאולתנו בתור עם עובד חופשי ולשחרור העם העובד הערבי מלוחציו ומעושיקו – בעלי האחוזות ורכוש השליטים" (בן-גוריון 1931, סא).

ועם זאת, שאיפתו לאחדות אינטרסים מעמדית – שכפי שניכר בדבריו, הייתה כרוכה בהתעלמות מהרגשות הלאומיים של הפלסטינים – לא עמדה במבחן המציאות. למעשה אף שבאותו מאמר טען כי הציונות "תעמוד בראש תנועת התחיה והשחרור של עמי המזרח הקרוב" (שם), הושתתה מדיניותו במזרח התיכון מאז שנות השלושים על בניין הכוח היהודי ועל תביעה פוליטית מבריטניה ומהמערב לתמוך בביסוס הבית הלאומי היהודי, ולא על שיתוף פעולה עם תושבי האזור הערבים.

במובן זה, המורכבות שאפיינה את הציונות בהיותה בעלת מאפיינים קולוניאליסטיים מצד אחד ושאילות אנטי-קולוניאליסטיות מצד אחר, ניכרת גם ביחסו של בן-גוריון לקידום הלאומיות בהודו בפרט ובמזרח הרחוק בכלל. עמדה זו מתבטאת במאמרו "מזרח ומערב", המבוסס על נאומו בוועידת "פועלי האימפריה":

30 פרוטוקול ישיבת הוועד הפועל של ההסתדרות, 5.9.29, אב"ג, חטיבת פרוטוקולים.

שאלת הודו, למרות היקפה הענקי, אינה בעצם אלא חלק של שאלה עוד יותר רחבה, וזוהי שאלת המזרח לעומת המערב. מאות בשנים השתלטו עמי המערב על ארצות המזרח. אירופה התיימרה להיות נושאת הגבורה והתרבות האנושית העליונה וראתה באסיה רק בערות, רפיון וחוסר אונים פוליטי ורוחני. ואומנם עמי אירופה וקרוביהם באמריקה הקדימו את עמי אסיה בכיבושי המדע והכלכלה, אשר שינו את פני כל החיים במאות האחרונות. אולם בקרב עמי המזרח המפגרים גנוזים ומשומרים עדיין אוצרות רוח תרבותיים קדומים, אשר אולי יהיו עוד פעם אור לאנושות כולה. ככן העם המזרחי, עם שגורלו ההיסטורי פיזר אותו בקרב עמי המערב, והוא חוזר עכשיו לארצו במזרח, רואה אני בהתגושות העולמית הזו בין המזרח והמערב לא התנגשות דמים בין שני כוחות מתנגדים ואויבים, שרק הכוח והאלימות יכריעו ביניהם, אלא מעבר לתקופה של הפריה הדדית וקואופרציה על בסיס שוויון ואחוזה. [...] והשאלה הגדולה, אשר בה אולי תלוי גורל העולם הזה היא: אם תקומת המזרח ושחרורו יבואו בדרך של מלחמה או שלום (בן-גוריון 1931א, רמז).

לכאורה, בן-גוריון מצטייר בנאומו זה כבעל עמדה אנטי-קולוניאליסטית מובהקת: הוא מגדיר את היהדות כמזרחית, מצביע על הפטרונות כלפי המזרח, קורא לשחרור עמי המזרח מהשליטה המערבית, ומדגיש את אוצרות הרוח הגנוזים במזרח. אולם קריאה ביקורתית בדבריו חושפת כיוונים סותרים המעידים על מורכבות יחסו להודו ולמזרח. שכן בניגוד לגישה האנטי-קולוניאליסטית העולה מדבריו, בן-גוריון מציג את ההווה של עמי המזרח כ"מפגר", ובמקום אחר הוא אף מבקש עבורם תהליך שחרור שאינו עצמאי אלא מתנהל באישור המעצמות, באופן קולוניאליסטי.³¹

כתביו של הנס כהן מאירים היטב את הבעייתיות בעמדתו של בן-גוריון ואת מגבלותיה בתור עמדה אנטי-קולוניאליסטית. כהן כתב רבות על היחס המערבי למזרח והתעמת עם בן-גוריון על דרכה של הציונות. הוא טען כי במאבקם לשחרור לאומי על הציונים לשתף פעולה עם הפלסטינים ולא עם הבריטים, משום שגם היהודים הם ילידים ולא שליחי האימפריה, וכי התנועה ההיסטורית הנכונה בהקשר זה צריכה להיות מהמערב למזרח, ולא להפך (כהן 1931). בן-גוריון לא השיב ישירות לטענותיו של כהן, אך סלד ממנו ואף התנגד להגדרתו כציוני. ביומנו כתב כי הוא "מתייחס אליו בשלילה כיוון שציוניותו היא פלסטר".³²

כהן מצדו התייחס בחשדנות לשאיפות מהסוג שהביע בן-גוריון בנאומו, בדבר הרצון להביא ל"הפריה הדדית" בין המזרח למערב, שכן הוא זיהה באמירות מעין אלה כוונה לאמץ חלק מערכי המזרח לתועלת המערב ובסופו של דבר להשליט את ערכי המערב, בהתאם לעמדה התרבותית שאפיינה את מפנה המאה (מנדס-פלור 1984). במאמר ביקורתי כתב כהן

31 בן-גוריון סבר כי רק בשיתוף פעולה עם ממשלת הלייבור של האימפריה הבריטית ייתכן שחרור לאומי של עמי המזרח, והתריע: "נפילת ממשלת הפועלים באנגליה תביא הפסד לא רק לפועל האנגלי, אלא לכל הפרולטרונים העולמי [...] המזרח יקום לתחייה על ידי הקואופרציה. הסכם של העמים הנדכאים באסיה עם הפועל המאורגן באירופה". יומן בן-גוריון, 4.8.30.

32 יומן בן-גוריון, 8.3.28, וראו גם לבסקי 2002.

כי הגישה הראויה כלפי המזרח אמורה להביא ל"סינתזה [...] שנועדה... לשמור על האלמנטים הבריאים ובעלי הערך של התרבות המקומית, ועוד להגביר את כוח קיומם" (כהן 1928א). הוא אף טען כי עידוד תופעת הלאומיות בקרב עמי המזרח, כפי שעשה בן-גוריון בנאומו, הוא מעשה שגוי ופטרונני. לתפיסתו, מעצם הדרישה להמיר את העול הקולוניאלי בפריחה של לאומיות אתנית, כמו היה זה חילוף טבעי, נכפית נקודת המבט המערבית על עמי המזרח, שלא בהכרח חפצו בלאומיות מסוג זה או התכוונו אליה (כהן 1925). ואמנם, לטענת חוקרת הלאומיות חדוה בן-ישראל, עד הכיבוש הבריטי מושג "האומה ההודית" כמעט לא היה קיים בהודו, המחולקת על ידי משטר קסטות ומגוון גדול של אמונות פילוסופיות (בן ישראל 2004, 360). עוד בשנות העשרים של המאה הקודמת הסכים כהן עם הטענה שהתרבות ההודית היא א־לאומית, ובעיניו היה היעדרו של המוטיב הלאומי בהודו דווקא יתרון מוסרי. הוא העריך כי ההתעלמות מדפוס התרבות הא־לאומיים המקוריים של הודו ודחיפת הגרעין הדתי הקרום בהודו לעבר טרנספורמציה לאומית יעצימו את האלימות בין עמי המזרח, יגבירו את תלותן במדינות המערב ולא יפחיתו את ניצולן (כהן 1925). לכן ראה בעידוד הלאומיות בהודו — כפי שעשה בן-גוריון — מניפולציה מערבית, וכתב בפירושו כי "דווקא בגלל זה שהודו קיבלה מאת הלאום האירופאי המשעבד את תורת הלאומיות ומרגישה את עצמה משועבדת, נדרשת תעמולה שההודים יתמסרו ללאום בכל לב" (כהן 1928ב). כלומר הוא הניח כי הבריטים, בהיותם נציגי המערב, תומכים בעידוד הלאומיות ההודית לשם צורכיהם, הכוללים את המשך אחיזת המערב בהודו, אם כי באמצעים מתוחכמים יותר משליטה קולוניאלית ישירה. ניתן לומר שבראיתו הכוללת של כהן, כפייה זו של לאומיות אתנית על המזרח היא המקור לפגעי העידן הפוסטקולוניאלי (מאור 2007).

בן-גוריון לא היה מעורה בשיח הפוסטקולוניאלי שהחל להתפתח בערוב ימיו, וממילא לא התייחס למקומן הבעייתי של הציונות וישראל בתוכו, אם כי הוא הכיר בפוסטקולוניאליזם כתופעה מדינית, ועוד בתקופת המלחמה הקרה סבר כי המאבק בין הגוש הקומוניסטי לגוש המערבי ניטש בעצם על השליטה ב"אפשרויות ההשפעה על עמי אסיה ואפריקה" (בן-גוריון 1991, 229). את מדיניות ישראל בעידן הפוסטקולוניאלי הוא קבע לפי שיקולים של ריאל-פוליטיק. שנים אחדות לאחר מבצע סיני בשנת 1956, שהוא עצמו היה מבצע בעל היבטים קולוניאליסטיים, הכריז בן-גוריון כי אחד מהישגי המבצע הוא המוניטין שיצאו לצה"ל בעקבותיו, שכן הוא עורר את הרצון לחקות את צה"ל ויניב הזדקקות לידע הצבאי של ישראל בקרב צבאות של מדינות נחשלות (בן-גוריון 1964, 336–338). הכרזתו זו של בן-גוריון מעידה על מקומה הבעייתי של ישראל בהקשר הפוסטקולוניאלי, שכן היא חושפת את תרומתה של ישראל במסגרת הסדר העולמי החדש, הפוסטקולוניאלי, להמשך אחיזת המערב באפריקה ובמזרח, גם אם לא באופן ישיר.

לאחר פרישתו מראשות הממשלה הרגיש בן-גוריון חופשי יותר לתאר את מדיניותו בנימה פטרונית. מכיוון שעל פי השקפתו עמי המזרח מתאפיינים בפרימיטיביות, הרגיש כי ישראל היא המדינה המתקדמת, בעלת "זכות גדולה ומשום כך גם חובה [...] לעזור לעמים נחשלים

ופרימיטיביים להתעלות, להתפתח ולהתקדם" (שם, 294–295). הוא אף טען כי לישראל אין צורך ללמוד מהודו אלא להפך:

ענייניה החיוניים של ישראל אינם נפגעים כתוצאה מכך שאין הודו מכירה בישראל הכרה מלאה. אך העניין גרם לי אכזבה אישית. נהרו אכזב אותי [...] והצטערתי מאוד שבעניין זה [הכניעה ללחץ הערבי] גילה חולשה כה רבה. אני מרוצה מכך שרבים מעמיתיו אינם מגלים חולשה כזו ולא מעטים מהם ביקרו בישראל וגילו בה עניין מעמיק. [...] חניכים רבים מהודו השתתפו בקורסים שלנו לפיתוח והודים שהוכשרו אצלנו כמנהלי אזורי פיתוח הביאו עימם בחזרה להודו רעיונות מרובי תועלת (פרלמן 1987, 179).

גם כשהתבקש לעמוד על הסיבות ליחסים שישאל כן הצליחה לרקום עם עמי אסיה ואפריקה, הוא דיבר מנקודת מבט אוריינטליסטית-פטרונית, המאפשרת להבחין רק בהזדקקותם שלהם לישראל:

הם [מנהיגי אסיה ואפריקה] חשו כי נוכל להדריכם בפעולה למען אחדים מעמיהם המפולגים בגלל ססעים לשוניים, תרבותיים, מנהגיים ושכטיים. [...] מרביתם מוטרדים מאוד מהעובדה כי הם חיים בעולם של פעילות מדינית שוקקת, שבו מתקדם המדע בצעדי ענק, בעוד הם שרויים בפיגור חמור. [...] הן רוחשות כבוד רב להישגי ישראל במיזוג יוצאי ארצות רבות ובעלי רקע תרבותי שונה. [...] המנהיגים האפריקנים והאסייתיים חשו כי יטיבו ללמוד מישראל (שם, 176–177).

דבריו מדגימים אפוא את תיאוריית התלות שהתפתחה במסגרת השיח הפוסטקולוניאלי: את ניצולן של המדינות ה"מתפתחות" בידי המדינות ה"מפותחות" ואת היחסים המעוותים שבין מרכז לפריפריה עולמיים (דה-מלאך 2009).

סיכום

במאמר זה הצגתי את משיכתו של בן-גוריון לבודהיזם, שאותו אפיין כבעל זיקה לאופני המחשבה הרציונליסטיים של הפילוסופיה היוונית ושל ערכי המקרא, ודחייתו את האמונות ההינדואיסטיות, שנתפסו בעיניו חסרות ערך של ממש. השקפה זו מדגימה את הדיאלקטיקה של מערכת החלוקה הבינרית המאפיינת שיח שיפוטי שמגדיר מערב מול מזרח, מודרני מול פרימיטיבי וחילוני מול דתי. עמדתו מגלמת במידה רבה את התיאוריה של ברוננו לאטור, שלפיה המתח בין ההיברידי למטוהר הוא מאפיין אינהרנטי של פרויקט המודרנה כולו, שאחד מעקרונותיו הוא טיהור שיוצר תחומים אונטולוגיים נפרדים: תרבות/טבע, אנושי/לא-אנושי, דת/חילון (לאטור 2005). בעקבות טענתו של לאטור שבחיי היומיום אנו חווים את המציאות כהיברידית לכאורה, אך התפיסה המערבית מדחיקה את ההיברידיות על ידי יציקת קטגוריות אנליטיות מטוהרות — ניתן לומר כי בן-גוריון לא היה מסוגל לראות בפילוסופיה ההודית בכללותה פסיפס של אמונות, וביקש לשלול מהודו את האפשרות לקיום היברידי. הוא דרש

לחלק את המרחב ההודי לשתי קטגוריות נפרדות וקשיחות – בודהיזם והינדואיזם; אלא שחלוקה כזאת הייתה מותירה להודו אפשרות יחידה של קיום חרגוני המבוסס על הבחנה בין אמונה לרציונל ובין פרימיטיביות למודרניות. בכך הוא החמיץ את היופי או לפחות את הממד האותנטי והייחודי הטמון בקיום ההודי, המבקש למזג חדש וישן, מערב ומזרח, חילון ודת וכיוצא באלה ניגודים. יחסו כלפי הודו והמזרח אמנם התאפיין בסקרנות אינטלקטואלית (שהייתה ייחודית בקרב המנהיגים הישראלים), אך הוא הוסיף לשכפל שיח אוריינטליסטי שבמסגרתו תבע מהודו לעבור מסע מהמזרח למערב (Anidjar 2006).

אפשר להשוות בין הפרויקט הציוני ורעיון שלילת הגלות שהתגלם בו לבין גישתו של בן-גוריון כלפי הודו. מהמהגרים שבאו לישראל בשנותיה הראשונות – מזרחים כאשכנזים – דרש בן-גוריון שישילו מעליהם את מערכת האמונות שהביאו מהגלות לטובת יצירתם המחודשת כבני התרבות הארץ-ישראלית המתבססת על ערכי המקרא. באופן דומה הציע להודים לרדות את האמונות ההינדואיסטיות ולשוב לבודהיזם, שכן הוא ביטא בעיניו את צמיחתם של ערכי המערב בבית הגידול של המזרח הרחוק. הודו שימשה אפוא גם כ"אחר" שביחס הפוך אליו ניצבה הישראליות החילונית והמערבית, אך גם מין תחליף ליהדות הגלותית, מעין "עצמי מחתרתי" (סעיד 2000, 13).

גישתו של בן-גוריון לא הייתה עיונית גרידא אלא חלחלה גם למדיניות הישראלית, ושימשה להפגנת עליונותה התרבותית של ישראל ולהצדקת הזדקקותה של הודו ליחסים עמה. לדעת בן-גוריון, יחסים כאלה מתבקשים ממש – הן לנוכח הצלחת הציונות לחולל מהלך תרבותי (שלילת הגלות) שגם הודו נדרשת לו ביחס להינדואיזם, והן לנוכח הזהות בערכים המקוריים של שתי האומות: ערכי המקרא וערכי הבודהיזם.

מעניין לבחון את הניגוד הבולט בין התעניינותו העמוקה של בן-גוריון בפילוסופיה ההודית, שאותה הגדיר במפורש כעניין ב"תרבות המזרח", לבין עניינו האינטלקטואלי הדל בערביי ישראל ובתרבותם.³³ ייתכן שבן-גוריון אימץ את התפיסה המערבית שרווחה עד תחילת המאה התשע-עשרה, שלפיה ה"מזרח" כלל רק את הודו ואת ארצות התנ"ך (שם, 31). אפילו כהן, שנטה להתבונן במזרח ולהבינו כישות אותנטית העומדת בפני עצמה, הבחין בין המזרח הרחוק למזרח הקרוב, וטען כי הערבים והאסלאם חסרים את "זרמי העומק" המצויים אצל המזרח הרחוק, "הנובעים מציוויליזציה טבעית, עתיקה אך מלאת חיים" (Kohn 1929, 264–265). מצוטט אצל מאור (2007, 27). גיל אנידג'אר סיפק הסבר מכליל משלו להבדל ביחסו של המערב למזרח הרחוק ולמזרח הקרוב. לשיטתו, הסיבה להבדל זה היא שבניגוד למזרח הרחוק, שדומיין כאקזוטי ואותנטי, המזרח הקרוב נתפס כמאיים הן בשל הנסיבות הגיאופוליטיות, והן בשל נקודת המבט האירופוצנטרית המתנשאת על המרחב השמי (Anidjar 2006). האירוניה שבדבר

33 בכל שנותיו כראש ממשלה ביקר רק פעם אחת ביישוב ערבי (בר-זוהר 1975, 1411), מיומנו ומפתביו נעדרות התייחסויות מעמיקות לאסלאם ולתרבות המזרח התיכון, והוא גם לא טרח ללמוד ערבית, אף שעשה מאמצים ללמוד שפות אחרות.

היא שהיהדות, שהיא עצמה דת שמית, אימצה — בגרסתה הבן-גוריוניסטית — את נקודת המבט האירופית על המרחב של המזרח הקרוב. ואמנם, דומה שבין הסכסוך הישראלי-ערבי ובין השקפתו של בן-גוריון על הודו והבודהיזם התקיימה זיקה עמוקה: אין ספק שרתיעתו של בן-גוריון מלהשקיע מאמץ אינטלקטואלי בהבנת תרבות המזרח הקרוב נבעה במידה רבה מן הסכסוך. בד בבד, יחסו המורכב כלפי הודו נבע בין השאר מהסכסוך והשלכותיו על צורכי הציונות.

ביבליוגרפיה

- אהרונסון, רן, 1996. "ההתיישבות בא": מפעל קולוניאליסטי? 'ההיסטוריונים החדשים' מול הגאוגרפיה ההיסטורית, "עיונים בתקומת ישראל א (ציונות: פולמוס בן זמננו — גישות מחקריות ואידיאולוגיות), עמ' 334–354.
- אהרונסון, שלמה, 1999. בן-גוריון, מנהיג הרנסנס ששקע, באר שבע: אוניברסיטת בן-גוריון בנגב. או נו, 1961. קולה של בורמה, בתרגום אהרן אמיר, תל אביב: עם הספר.
- אופנהיימר, בנימין, 1989. "בן-גוריון והתנ"ך", מרדכי כוגן (עורך), בן-גוריון והתנ"ך: עם וארצו, שדה בוקר: אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, עמ' 54–69.
- אסד, טלאל, 2010. כינון החילוניות: נצרות, אסלאם, מודרניות, תל אביב: רסלינג.
- בן-גוריון, דוד, 1931א. "מזרח ומערב", אנחנו ושכנינו, תל אביב: דבר, עמ' 246–248.
- , 1931ב. אנחנו ושכנינו, תל אביב: דבר.
- , 1951. "כוכבים ועפר, הרצאה על חינוך צבא העם לפני הפיקוד של צה"ל", שנתון הממשלה, ירושלים: מרכז ההסברה.
- , 1961א. "תורת הבודהא בבורמה" (הקדמה), או נו, קולה של בורמה, בתרגום אהרן אמיר, תל אביב: עם הספר, עמ' 3–15.
- , 1961ב. חזון ודרך ב, תל אביב: עם עובד.
- , 1962. "תורת הבודהא בבורמה", דבר, 7.6.1962.
- , 1964. נצח ישראל, תל אביב: עיינות.
- , 1969. עיונים בתנ"ך, תל אביב: עם עובד.
- , 1975. מדינת ישראל המחודשת, תל אביב: עם עובד.
- , 1991. ייחוד וייעוד, תל אביב: מערכות.
- בן ישראל, חדוה, 2004. בשם האומה: מסות ומאמרים על לאומיות וציונות, באר שבע: מכון בן-גוריון לחקר ישראל והציונות, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב.
- בר-זוהר, מיכאל, 1975. בן-גוריון ג, תל אביב: עם עובד.
- , 1980. בן-גוריון (מהדורה מקוצרת), בני ברק: מועדון ישראלי לתרבות.

- ברש, מנחם, 1958. "סוד פרישתו של ב.ג.", ידיעות אחרונות, 24.10.1958.
- גורני, יוסף, 1999. "שלילת הגלות והשיבה אל ההיסטוריה", שמואל נח אייזנשטט ומשה ליסק (עורכים), הצינונות והחזרה להיסטוריה: הערכה מחדש, ירושלים: יד יצחק בן צבי, עמ' 349–360.
- גנדהי, מ"ק, 2005. אוטוביוגרפיה או סיפור ניסויי עם האמת, תל אביב: אסיה.
- גרינשפון, יוחנן, 2005. הינרואיזם: מבוא קצר, תל אביב: מפה.
- דה-מלאך, דניאל, 2009. "איפה הכיבוש, האפליה והאימפריאליזם? הערות לדיון על השלכות הגלובליזציה בישראל", תיאוריה וביקורת 35 (סתיו), עמ' 111–140.
- היינה, היינריך, 1953. "וידויים", כתבי היינריך היינה, מגרמנית: שמואל פרלמן, תל אביב: רשפים.
- טבת, שבת, 1976. קנאת דוד: בן-גוריון הצעיר, ירושלים ותל אביב: שוקן.
- יגר, משה, 2005. המסע הארוך לאסיה: פרק בתולדות הדיפלומטיה של ישראל, חיפה: אוניברסיטת חיפה.
- לאטור, ברונן, 2005. "מעולם לא היינו מודרניים: מסה באנתרופולוגיה סימטרית", תיאוריה וביקורת 26 (אביב), עמ' 43–74.
- לבסקי, חגית, 2002. "לאומיות בין תאוריה לפרקטיקה: הנס קוהן והצינונות", ציון סז(ב), עמ' 189–212.
- לובלסקי, יצחק, 2007. "אדנות קולוניאליסטית: המזכר של מקולי על החינוך ההודי", זמנים 100, עמ' 84–99.
- , 2011. "אדונים ונתינים בהודו הבריטית", יאיר אורון ויצחק לובלסקי (עורכים), בין גזענות לג'נוסייד בעת המודרנית, רעננה: האוניברסיטה הפתוחה, עמ' 122–145.
- , 2013. "כולנו מגיעים מהמזרח: פרידריך מקס מילר והמצאת הדימוי הרוחני של הודו", זמנים 122, עמ' 56–66.
- מאור, זוהר, 2007. "בין אנטי-קולוניאליזם לפוסטקולוניאליזם: ביקורת הלאומיות והחילון של ברית שלום", תיאוריה וביקורת 30 (אביב), עמ' 13–38.
- מנדרס-פלור, פאול, 1984. "אוריינטליות ומיסטיקה: האסתטיקה של מפנה המאה הי"ט והזהות היהודית", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ג(4), עמ' 623–681.
- מעריב, 1961. "לשכת ראש הממשלה מכחישה", מעריב, 22.12.1961.
- סעיד, אדוארד, 2000. אוריינטליזם, תל אביב: עם עובד.
- פרילינג, טוביה, 2003. "בין עצמה לדעת: בעקבות שלמה אהרונסון, דוד בן-גוריון — מנהיג הרנסנס ששקע", ישראל 3, עמ' 21–56.
- פרלמן, משה, 1987. דוד בן-גוריון, תל אביב: זמורה ביתן.
- צחור, זאב, 1994. החזון והחשבון: בן-גוריון בין אידיאולוגיה לפוליטיקה, תל אביב: ידיעות אחרונות וספרית פועלים.
- , 1997. "בן-גוריון כמעצב מיתוס", דוד אוחנה ורוברט ויסטריך (עורכים), מיתוס וזיכרון: גלגוליה של התודעה הישראלית, ירושלים ותל אביב: מכון ון ליר בירושלים והקיבוץ המאוחד, עמ' 136–155.
- כהן, הנס, 1921. "הלאומיות של אסיה", מעברות ג, עמ' 453–460.
- , 1925. "פן אישלמיות (ג)", הפועל הצעיר, 20.2.1925, עמ' 10–12.

- , 1928א. "הוועידה הבינלאומית של המיסיונרים בירושלים", *הפועל הצעיר*, 20.4.1928, עמ' 8–9.
- , 1928ב. "טגורי והלאומיות בהודו", *הפועל הצעיר*, 4.4.1928, עמ' 27–28.
- , 1931. "הערות אחדות על שאלות קונסטיטוציוניות של המנדט הארצישראלי", *שאיפותינו* ב(2), עמ' 47–50.
- קונפורטי, יצחק, 2010. "היהודי החדש במחשבה הציונית: לאומיות, היסטוריוגרפיה ואידיאולוגיה", *ישראל* 16, עמ' 63–96.
- קרן, מיכאל, 1988. *בן-גוריון והאינטלקטואלים: עוצמה, דעת וכריזמה*, ירושלים ובאר שבע: מוסד ביאליק ומכון בן-גוריון לחקר ישראל והציונות.
- רוזנקרופצקי, אמנון, 1994. "גלות בתוך ריבונות: לביקורת 'שלילת הגלות' בתרבות הישראלית, חלק שני", *תאוריה וביקורת* 5 (סתיו), עמ' 113–132.
- , רפאל, גרעון, 1981. *בסוד לאומים: שלושים שנות מדיניות-חוץ, מבט מבפנים*, ירושלים: עידנים – ידיעות אחרונות.
- שולמן, אביתר, 2013. "הבודהה האלוהי? הבודהיזם כתופעה תרבותית בהודו הקלסית", *זמנים* 122, עמ' 78–88.
- שלום, גרשם, 1989 [1931]. "במאי קא מפלגי", *עוד דבר: פרקי מורשה ותחיה ב, בעריכת אברהם שפירא, תל אביב: עם עובד*, עמ' 74–82.
- שפירא, אניטה, 1997. "בן-גוריון והתנ"ך: יצירתו של נרטיב היסטורי?", *אלפיים* 14, עמ' 207–231.

Anidjar, Gil, 2006. "Secularism," *Critical Inquiry* 33, pp. 52–77.

Ben-Gurion, David, 1960. "What Ben-Gurion Really Said: Science and Ethics: The Contribution of Greece, India and Israel – The Full Text of the Brandeis University Lecture Delivered on March 9, 1960," *Jewish Observer and Middle East Review* 9(12), pp. 13–17.

—, 1962. "Ben-Gurion Examines the Buddhist Faith," *The New York Times Magazine*, Apr. 29.

—, 1966. "Asia, India and Buddhism," *Shakti* 3(10), pp. 9–13.

Damodaran, Ambadi Krishnan, 1997. *Jawaharlal Nehru: A Communicator and Democratic Leader*, New Delhi: Sangam Books.

Gandhi, Mahatma, 1965. *On Non-Violence*, New York: New Directions.

Kohn, Hans, 1929. *A History of Nationalism in the East*, trans. Margaret M. Green, London: Routledge.

Kurzman, Dan, 1983. *Ben-Gurion: Prophet of Fire*, New York: Simon and Schuster.

Lev, Shimon, 2012. *Soulmates: The Story of Mahatma Gandhi and Hermann Kallenbach*, London: Orient BlackSwan.

Müller, Friedrich Max, 2007 [1882]. *India: What Can It Teach Us?* New York: Cosimo Classics.

Narayan, Kirin, 1993. "Refractions of the Field at Home: American Presentations of Hindu Holy Men in the 19th and 20th Centuries," *Cultural Anthropology* 4, pp. 476–509.

Sondhi, Madhuri, 1966. "Toward an Indo-Israel Dialogue," *Shakti* 3(10), pp. 15–17.

The Jerusalem Post, 1961. "Aguda to Protest B.G'S Buddhism," *The Jerusalem Post*, Dec. 24.

