

אמנון רז-קרקוצקין

גלות בתוך ריבונות

לביקורת "שלילת הגלות" בתרבות הישראלית

מכתבים קיבלת מן המערב, וכאן צלצלו מן המזרח? שם העיירה יום יום שוקעת, כאן הכפר הערבי יום יום שוקע? פעמי גמלים צלצלו? דין דן. שמעת? לא שומעים? מנין לאזניים של יהודים לא לשמוע? באת פעם להכרת פנים עם הערבים? שואתנו בכינו, שואתם לא בכינו? עכשיו מלחמה? כזה דור יפה. ולמה אתה כותב זאת? כותב לשם כותב? עד כאן.

אבות ישורון

I. שלילת הגלות

המושג "שלילת הגלות" מגלם בתוכו את תמציתו של הזרם המוביל באידיאולוגיה הציונית וממנו נגזרים היבטים השונים של ההווה התרבותית הישראלית, היהודית-ציונית. המושג מהווה ציר מרכזי בהשקפה חובקת-כול, אשר מגדירה את התודעה-העצמית של יהודי ישראל ומעצבת את תפישת ההיסטוריה ואת הזיכרון הקולקטיבי שלהם. ממנו נגזרות פרקטיקות תרבותיות שונות המעצבות את הזהות הציונית/ישראלית ומשקפות אותה. לניסוחה של המציאות ההיסטורית במונחי "שלילת הגלות" יש השלכות מרחיקות-לכת במיוחד על גבולות הדיון הפוליטי והתרבותי ועל הגדרת הקונסנוס הפוליטי בישראל.

באופן כללי מציין המושג "שלילת הגלות" את ההשקפה הרואה את ההתיישבות היהודית הנוכחית בארץ-ישראל ואת כינונה של ריבונות יהודית טריטוריאלית בארץ בתור שיבה של העם היהודי אל הארץ שהוגדרה כארצו, לחדש בה את ימיו כקדם לאחר אלפיים שנות גלות. התודעה ההיסטורית הציונית שבמוקדה שלילת הגלות גורסת רציפות בין העבר הקדום – אשר בו התקיימה יישות המוגדרת כריבונות לאומית – ובין ההווה, הנתפש והרואה את עצמו כחידושה של אותה יישות. שלילת הגלות נתפשה על-ידי מנסחיה ומגדיריה של התודעה הציונית כ"נורמליזציה" של הקיום היהודי (כל אחד על-פי הגדרתו את ה"נורמליות") ובבחינת מימושה המלא של ההיסטוריה היהודית או למצער "פתרונה". לגישה זו, שזכתה לאין-ספור ביטויים סמכותיים, יש מעמד של מעין פרדיגמה המכוונת את כל הזרמים הציוניים ומתקבלת כמובנת מאליה על-ידיהם.¹ תקופת הגלות נתפשה על-ידם כמעין תקופת ביניים, אשר גם אם נוצרו בהקשרה ערכים תרבותיים חשובים, היתה נטולת משמעות בפני עצמה. אין זה אלא מצב של קיום פגום, חלקי ולא נורמלי – מציאות אשר בה לא יכולה "רוח האומה" לבוא לכלל ביטוי עקב הגבלות חיצוניות שמנעו את מימושה המלא. באותה

* חלק ראשון בין שניים. חלקו השני של המאמר יופיע בגיליון 5 של תיאוריה וביקורת.

1. השקפה זו כבסיס הציונות מוצאת את ביטוייה בפסקה הפותחת את מגילת העצמאות הישראלית, ומתנסחת במפורש אצל בן-ציון דינור, למשל (דינור תרצ"ט, י"ב-ט"ו). אותה תפישה שבה וחוזרת בטקסטים רבים, בכלל זה תוכניות לימודים בבתי-ספר, והיא מוזכרת, כלאחר יד, על-ידי פוליטיקאים ואנשי-ציבור, המקבלים את הדברים כעובדה שאין עליה עוררין.

מידה, ועל בסיס אותה מערכת-מושגים, גם לארץ עצמה לא נודעה במהלך תקופת הגלות היסטוריה משמעותית משלה, להוציא את תולדות המיעוט היהודי שישב בה (יוצאת מכלל זה התקופה הצלבנית, שהעיסוק האינטנסיבי בה איננו קשור לענייננו כאן). הארץ תוארה כארץ ריקה, ולאוכלוסייה הפלסטינית ולתרבותה לא היה כמעט חלק בתהליך גיבושה של התודעה-העצמית הצייונית. על-פי תפישה זו (שנתמכה על-ידי מחקר היסטוריוגרפי ענף), כל יהודי היה בבחינת "פרוטוציוני", במובן זה שהוא חי לכאורה בתחושת ארעיות תמידית, תוך כמיהה בסיסית "לשוב" לארץ-ישראל – הטריטוריה שבה ורק בה יכולה האומה להגשים את ייעודה.²

בתוך תפישה היסטורית זו כלולה ההנחה המפורשת, שעצם שלילתה של הגלות, כלומר "השיבה" אל הארץ, תוביל, כמעט מאליה, למימושה המלא של התרבות היהודית או להיווצרותה של תרבות לאומית חדשה.³ בהשראת רעיונות רומנטיים שהתפתחו באירופה התעצבה התפישה לפיה חזרת העם אל אדמתו והתחברותו אל קרקע מולדתו תבטיח את תחייתה של היצירות התרבותית. תרבות זו נתפשה כתרבות "אותנטית" שרק נסיבות חיצוניות מנעו עד כה את הופעתה והתפתחותה. על רקע זה נוצרו והתגבשו הדימויים השונים של "היהודי החדש", מייצג של התרבות האותנטית ומסמל האידיאלים שלה. במהלך השנים חלו שינויים בדימויו של הסמל הזה, ואלה סומנו באמצעות מונחים שונים – "עברי", "צבר" או "ישראלי". הדימויים האלה נבדלים בתכניהם ובאופני תפקודם, ויחד עם זאת, כולם יוצאים מתוך אותה נקודת-מוצא עקרונית לגבי הקיום היהודי הנוכחי בארץ, כולם גלגולים של אותה שאיפת-ייסוד. כל הדימויים הללו, וכל הפרשנויות שניתנו להם, מבקשים להדגיש את ההבדל המתקיים בינם ובין התודעה הקודמת, הגלותית, שמחיקתה היא התנאי לשחרור. כל אחד מהם מסמן ומכוון בדרכו את היהודי ה"גאול".⁴ בכתיב-הייסוד של הצייונות ובפרקסיס שנגזר מהם משמשת שלילת הדימויים הקשורים ב"גלותיות" כבסיס מכונן של התודעה, כאמצעי וכמקור לגיטימציה להנחות-הייסוד ולפעילות המדינית.

כך נדחו היבטים שהוגדרו כגלותיים, ודחייה זו שימשה כבסיס לכינונו של היהודי החדש והאנטי-גלותי, המשוחרר לכאורה מכבלי המסורת. נדחתה שורה של תכונות מוגדרות שיוחסו ל"גלותיות" ("חולשה" "פסיביות" וכיוצא באלה), אך גם מסורות תרבותיות שלמות שנתפשו כ"גלותיות" (תופעה שהיתה בולטת במיוחד לגבי היהודים יוצאי ארצות ערב). המדיניות המוצהרת היתה להביא להאחדה תרבותית, שהתבססה על קבלת מערכת הערכים והדימויים של העילית ההגמונית. גם אם מגמה זו לא הוגשמה באופן מלא, נותרה הישראליות מבוססת על הדחקה ושלילה. אמנם, במציאות המורכבת המשיכו כמובן להתקיים תופעות שלא עלו בקנה אחד עם עיקרון מנחה זה ולעתים אף ביטאו (במודע או שלא במודע) תפישות מנוגדות – אבל מעמדן התרבותי נותר מוגבל; הן לא הצליחו להעמיד במבחן את התודעה-העצמית השלטת.

2. על ההגות שעסקה בשלילת הגלות בהקשר הצייוני (בארץ ובאירופה), ראה סיכום אצל רוטנשטריך 1966, וכן Liebman and Don-Yehiya 1983; שביט תשמ"ד, 18–20; לז 1985; ליסק והורביץ 1990, 143–166; אלמוג תשנ"ב, גורני תשל"א. על ביטויים מיוחדים אצל הוגים שונים ראה למשל שביט תשמ"ג; תשמ"ד(א). על ההיבטים הרומנטיים ראה גורני 1966. כדאי להבחין כאן, לצרכים מתודיים, בין תפישת ההיסטוריה שמסמן המושג "שלילת הגלות", ובין הערכים התרבותיים הנגזרים ממנו (להלן הערה 4). הגם שהם קשורים זה בזה באופן הדוק.
3. המתח בין הרצון לתרבות "חדשה" ובין המגמה לחדש משקף מתח יסודי המאפיין את הרעיון המשיחי ביהדות (שלום 1976, 155–190). מבחינה זו, לפחות, נוגעת הצייונות בשאלה משיחית מרכזית. באופן כללי ניתן לומר ששתי מגמות אלה השתלבו זו בזו בתרבות הצייונית. על המתח משיחיות/צייונות להלן עמ' 33–35, 44.
4. על דימוי היהודי החדש ראה למשל: שביט 1984; Liebman and Don-Yehiya 1983; ברלוביץ "תשמ"ג; נגיד תשמ"ג; עברון תשמ"ח. על דימוייה של התרבות העברית החדשה ראה אבן זוהר 1980, וכן הדיון על חיבור זה בהשתתפות יעקב שביט, מיכאל לזין וישראל קולת (שם, 190–193). ראה גם קובץ מאמרים בעריכת גרץ (תשמ"ח). יש להדגיש כאן שבהקשר הצייוני (בעיקר במזרח אירופה), התקיים ויכוח נוקב אודות אופיה של התרבות החדשה, ומידת ההמשכיות שלה ביחס לתרבות הקיימת, כלומר תרבות המיעוט היהודי במזרח-אירופה. מוקד הדיון היה שימורה של היידיש, שנתפשה כשפת ההמונים היהודים, כשפת התרבות החדשה. יחס זה נשמר שנים ארוכות גם בארץ, בקרב חוגי "פועלי ציון" (גורני תשל"א). אולם מבחינה היסטורית הוכרעה סוגיה זו על-ידי ה"עבריות". אבן זוהר עומד על העובדה שהתהליך היה מורכב ורב-פנים ומדגיש במיוחד את העובדה שחורף עקרון שלילת הגלות והמגמה לכוון יהדות חדשה, היתה יחדית זו מבוססת על היבטים רבים של התרבות המזרח-אירופית. עובדה זו חשובה כמובן לבחינתה של התרבות הישראלית, אבל אין היא גורעת מעקרון שלילת הדימוי-העצמי הנחרץ של התרבות, שעל-פיו הגדירה את מטרותיה וקבעה את גבולות הלגיטימיות במישורים שונים. בודאי שאין לעובדה היסטורית זו משמעות על השלכות התודעה החדשה בנוגע ליהודי המזרח, שהתרבות היידיית לא היתה לגביהם חלק ממורשת אבות.

ברבות השנים התבררו ההשלכות והמשמעות שהיו למגמה הרדיקלית של "שלילת הגלות", ונדונה הבעייתיות שנבעה ממנה בהקשרים חברתיים שונים. בחלק מן המחקרים שנכתבו בנושא אף נקשרו הנחות היסוד התרבותיות במפורש לתופעות בולטות של הכחשה ואפליה.⁵ במרצת השנים גם התעמעמו חלק ממרכיבי הדימוי הראשוני שולל הגלות: מיתוס ה"עברי" או מיתוס ה"עבר" איבדו משהו מן התפקיד הנורמטיבי שהיה להם בעבר, ומולם הופיעו קולות חדשים, שהודחקו קודם-לכן כמעט לחלוטין, או שנדחקו עד-כזה לשוליים ולא השפיעו על הנורמות התרבותיות. אולם מודעות חדשה זו לא הובילה לבירור עקרוני הנוגע להגדרת המציאות ההיסטורית על בסיס המיתוס של "שלילת הגלות" ותפישת ההיסטוריה הכרוכה בו.⁶ קווי הכלליים של תודעה זו נתפשו כמובנים מאליהם עד כדי כך שמעולם לא נבחנה ולא הועמדה בסימן שאלה, בפרט לא בהקשר היהודי-חילוני.⁷ במיוחד לא נדון הקשר הישיר המתקיים בין הגדרה מסוג זה של הישראליות, ובין דפוסי-ההתייחסות אל הפלסטינים. שאלת הזהות היהודית החדשה והשאלה הפלסטינית נתפשו, ועודן נתפשות בדרך-כלל, כשני נושאים נבדלים לחלוטין. זאת אפילו כאשר מדובר בקושי הבסיסי הנובע מהגדרתה של ישראל כמדינה יהודית ובעייתיות הנובעת לגבי מעמדם של אזרחי המדינה הפלסטינים.

מטרת החיבור הזה היא לברר את הקושי היסודי הנובע מהגדרת הקולקטיביות היהודית בארץ-ישראל על בסיס העיקרון של "שלילת הגלות", ולהראות כיצד מעצב עיקרון זה את הדיון בשאלות המרכזיות המגדירות את התרבות הישראלית ומהווה, מעצם מהותו, מנגנון של הרחקה והכחשה. דיון ביקורתי זה אינו רק תכלית לעצמו, אלא גם בסיס לעמדה תרבותית חלופית לאידיאולוגיה הציונית השלטת, על גווניה השונים. ההצעה שאת קווי הכלליים אנסה להעמיד כאן מתבססת על ההכרה באפשרויות הגלומות במושג הגלות ועל חיותו חידושן של המשמעות העקרוניות הטמונות בו. טענתי היא, שדווקא במושג זה, שתודעת שלילתו המוחלטת מונחת בתשתיתה של התרבות הציונית, טמון פוטנציאל להשקפה רחבת-היקף המאפשרת סוג אחר של התייחסות אל הצורות השונות של קולקטיביות יהודית-ישראלית. איני מבקש לטעון שעצם השימוש במושג "גלות" מוביל בהכרח לעמדה שתוצע כאן, אלא שניתן לדלותה מפרשנויות ומהתייחסויות שונות שהוענקו לו בעבר ותוך פיתוחו בשפת ההווה. מושג הגלות יוצג להלן ויפותח לכלל עמדה אתית-תרבותית המאפשרת הגדרה-עצמית יהודית הפונה אל אותם יסודות מוכחים של ההווה, מאפשרת את קיומם הגלוי ומכירה בנקודת-מבטם. זו עמדה תרבותית המעניקה משמעות וערך למציאות ההטרואנית, מתוך פנייה אל היסודות שהודחקו על-ידי התפישה של שלילת הגלות, והיא נבנית על בסיס הכרה בקיומו ובזכויותיו של הקולקטיב הפלסטיני ונקודת-מבטו. הפעילות הביקורתית מבוססת כך על עמדה מוסרית עקבית המגולמת במושג הגלות ומובילה לפיתוחה של

5. תום שגב (1984), הציע דיון כולל בהיבטים השונים שבהם הוביל כינון הישראליות לתופעות של הדחקה קיצונית, וספרו זה שימש בסיס למחקרים נוספים. בביון נוסף הובהר הקשר בין הגדרת הישראליות ובין הדחקה ה"מזרחית", נושא שעליו ירחב הדיבור בחלקו השני של המאמר. מבקר מובהק מוקדם של הגישה הציונית המרכזית היה קורצווייל (תשל"א, 11-146), אם כי נקודת-המבט שלו היתה שונה מזו שתוצג כאן. ראה גם מאמרו המפורסם של ארנט סימן, "האם עוד יהודים אנחנו?" (סימן 1982).
6. על אחדות מתופעות אלה אתעכב בחלקו השני של המאמר. עובדת קיומן, חלקן בשוליים וחלקן ב"מרכז", היא שמאפשרת את הדיון שאותו אנסה לפתוח. כאן אבקש לגבש באופן כללי את ההקשר המושגי שיעניק לתופעות אלה פשר תרבותי חדש.
7. בשיח הציוני התפתחו יבוחים שונים בנוגע לאופן שבו יש ליישם את "שלילת הגלות" הלכה למעשה, ובדבר אופיה של התרבות החדשה ומידת ההמשכיות שלה ביחס לתרבות הקיימת. אבל יבוח זה התנהל תמיד על בסיס קבלת ההשקפה העקרונית המגדירה את המציאות החדשה כשוללת הגלות ורואה בהתיישובות הציוניות ביטוי לעידן חדש מנקודת-הראות של ההיסטוריה היהודית. הדיון נסוב בעיקר על היחס של התרבות החדשה כלפי המסורת התרבותית הקודמת. בשלבים הראשונים היו מסמני העמדות ברדיצ'בסקי (ואחריו ברנר) מכאן – כמבטאיה של העמדה הרדיקלית – ואחז העם וביאליק מכאן – כמבטאיה של השאיפה לשמר בתוך המסגרת החדשה יסודות שונים של התרבות הקודמת (לח 1985). הוויכוח הפומבי בין ברדיצ'בסקי לבין אחד העם¹ עיצב את דפוסי-הדיון גם מאוחר יותר, וקבע את סוג השאלות התרבותיות שנשאלו. כאמור, גם דימוי התרבות השתנה מהוגה להוגה והיו הוגים, אשר מתוך מודעות לבעייתיות ניסו לטשטש את המימד המשיחי שהיה חלק בלתי-נפרד מהיבטים שונים של "המפעל הציוני", אבל עצם הגדרת המציאות כ"שלילת הגלות" כלל לא עלה לדיון ממשי. גם הגישה המורכבת יחסית שהציע אחד העם (הבחנה בין שלילה "אובייקטיבית" ו"סובייקטיבית" של הגלות) לא כללה בתוכה עמדה שונה לגבי הגדרת-העצמית של "המרכז" בארץ-ישראל, עמדה שניצבה במוקד ויכוחו עם דובנוב (דובנוב תרצ"ז, מאמר שמיני). ההיבט היחיד שעלה מאוחר יותר לדיון בהקשר סוגיה זו היה עצם זכותם של יהודים לחיות מחוץ לישראל בימינו.

עמדה כזו בהקשר תרבותי שלם. במידה מסוימת, לשימוש שיעשה כאן במושג הגלות השלכות החורגות מעבר להקשר המקומי, באפשרו לחדר היבטים מרכזיים כלליים של התרבות המערבית המודרנית.

הדרך החלופית שבמוקדה מושג הגלות איננה בבחינת שלילתו של הקיים או ניסיון לבטל מרכיב ממרכיביה המגוונים של המציאות התרבותית הישראלית. היא יוצאת מתוך המציאות הקיימת ומכירה באפשרויות הגלומות בה; רק בהקשר זה יש לה רלוונטיות. אין בה משום חזרה אל העבר, בוודאי לא אידיאליזציה של מציאות גלותית היסטורית כלשהי. בשום אופן לא מוצע כאן להתייחס אל הגלות כאל מצב היסטורי חיובי שאליו ראוי לשאוף. הדיון הביקורתי חייב כמובן להדגיש את מימד הדיכוי הבסיסי הטמון בגלות כמצב היסטורי, ואת תוצאותיו הקטסטרופליות בהקשרים היסטוריים מסוימים. כל דיון משמעותי העוסק במושג הגלות חייב להביא בחשבון את הסכנות שבפניהן עומדים יהודים במצבי גלות מסוימים (מבלי להגביל את הדאגה וההתייחסות לגורל יהודים בלבד, ליהודים באשר הם יהודים); גם את ההקשר ההיסטורי שהוביל לצמיחת התודעה שוללת הגלות. אולם הזהירות מפני אידיאליזציה של המצב הגלותי בכלל, או של עבר גלותי מסוים בפרט, איננה יכולה לבטל את המשמעות העקרונית הגלומה במושג, ובייחוד לא את העמדה האתית-ביקורתית שניתן לגזור ממנו בהקשר הקונקרטי של המציאות הישראלית שבה אנו דנים.

לכאורה ניתן לטעון שלנוכח התפתחותה של תרבות ישראלית המהווה יישות תרבותית העומדת בפני עצמה ושוב איננה מונחת ישירות על-ידי האידיאולוגיה הציונית, ביורר ההשלכות שיש למושג "שלילת הגלות" שוב איננו רלוונטי. לכאורה עוסק הדיון המוצע כאן בעניינים שבעבר היו בעלי-משמעות אבל בהווה, המוגדר לעתים כ"פוסט ציוני", הם חסרי השלכות אקטואליות. התומכים בגישה זו אינם נותנים דעתם לכך שהמסקנה לפיה אין צורך לדון ביסודות האידיאולוגיה הציונית מחזקת את הנחות-היסוד האידיאולוגיות, ומאפשרת להתעלם מן התפקיד המרכזי שמיתוס שלילת הגלות ממשיך למלא בעיצובו של השיח הפוליטי והתרבותי בישראל. אדרבא, דווקא כאשר המיתוס בכללותו איננו מהווה מוקד לדיונים, שנתפשים כארכאיים וכחסרי-רלוונטיות, תפקידו נעשה פשוט יותר והוא מתקבל כאובייקטיבי וכמובן מאליו. הגדרת הקיום היהודי בארץ-ישראל כמצב של לא-גלות נתפשת באופן כה טבעי, עד שהשלכותיה המתמידות במישורים השונים אינן עומדות לדיון עקרוני.

חיוניות השימוש במושג הגלות נובעת בראש ובראשונה מן ההכרה בכך שניסיון ביקורתי להעמיד אלטרנטיבה תרבותית מחייב התייחסות לשפת המושגים התוחמת ומגדירה את התרבות הנדונה. ביקורת של ערכי-יסוד תרבותיים מקבלת את משמעותה רק כאשר היא מנסחת במונחים הקונקרטיים של התרבות שבה ערכים אלה מתפקדים. ביקורת התרבות הישראלית-ציונית שתוצע להלן מבהירה את ההכרח להשתמש במושגים שמקורם בשיח הדתי, ואת חשיבות הניסיון לפתח באמצעות דיון תרבותי ביקורתי, שכן גם המציאות הנדמית כחילונית רוויה במושגים אלה. כיוון זה נבדל מן העמדה המציגה את ה"ישראליות" כאלטרנטיבה לכאורה או מהשאיפה להפוך את ישראל למדינת לאום "נורמלית". זו עמדה המונעת בדרך-כלל על-ידי כוונות טובות וכנות למוקדטיזציה של המדינה, מתוך ההכרה בבעייתיות הנובעת מהגדרתה של המדינה כ"מדינת העם היהודי". אולם היומרה להביא להגדרת הקולקטיב באופן שיכלול בתוכו גם את אזרחיה הערבים של ישראל, והמגמה ליצור לאומיות ישראלית המנותקת מן היהדות, מובילות לכך שהנכונות לקבלתם של הערבים אל הקולקטיב מותנית בהסכמתם לקבל את ערכיה התרבותיים של ה"ישראליות" הנקבעים על-ידי הרוב היהודי.⁸ הדיבור על לאום ישראלי מחליף טרמינולוגיה אחת

8. למשל אגסי ואחרים 1991; נקדחת-המוצא של אגסי ושותפיו היא הבעייתיות הנובעת מהגדרת ישראל כמדינת העם היהודי, הגדרה המוציאה אל מחוץ לקולקטיב את המיעוט הפלסטיני. אבל ה"ישראליות" שהם מציעים לא מבוססת על מתן ערך לשוני, אלא דווקא על שאיפה קיצונית להומוגניות. לערבים ניתנת אמנם "זכות" להיות שותפים בקולקטיב, אך רק בתנאי שיקבלו את ערכיו (המערביים-ליברליים). ויוותרו על זהותם הפלסטינית ה"לא-אוטנטית", על-פי קביעתם הנחרצת של המחברים. האומה הישראלית, הם מצהירים, היא "יורשתו ההיסטורית של העם היהודי". זוהי מעין "הודעה" שנמסרת לפלסטינים (על-ידי הרשויות), ואשר מבהירה להם, שעל-מנת שהרוב לא יתלבט בסתירותיו הם מוחמנים להצטרף אליו, בתנאי שיקבלו על עצמם את ערכיו ותרבותו, ואף את זיכרונו.

זהו דוגמה קיצונית, אולי, אבל גם חיבורים חשובים, שהעמידו ביקורת מפורטת ומעמיקה על האידיאולוגיה הציונית, נותרו במסגרת הגדרת המציאות של יהודי ישראל כשלילת הגלות. כך למשל בתעו עברון בספר חשוב אשר לא זכה לתשומת-הלב שהוא ראוי לה (עברון תשמ"ח). עברון עומד על בעיות היסוד הנובעות מן האידיאולוגיה הציונית, אך באמצעות ביקורתו הוא דווקא מחדר את המגמה להביא לניתוק שבין ה"ישראליות" ובין ה"גלות".

באחרת אך משמר את אותן הנחות יסוד שבהן התרבות הציונית ההגמונית. דר-לאומיותה של הארץ איננו חלק מן ההגדרה העצמית המוצעת, מה שמונע את ההתייחסות אל נקודת המבט הפלסטינית ואל הזיכרון הפלסטיני הקולקטיבי. טיפוח ישראליות מסוג זה גם מעמיק את ההתעלמות מן המימד התיאולוגי הבסיסי הכרוך בעצם השימוש המיתמם במערכת המושגים של השפה העברית בכלל, ובמטען המשמעות המתקשר למושגים "גלות", "גאולה" או "ארץ-ישראל" בפרט, כאילו היתה השפה ניטרלית. כתוצאה מכך אין גם התייחסות לקושי הבסיסי שיש בהגדרה של קולקטיב יהודי באמצעות המונחים של שלילת הגלות. גרשם שלום הבהיר את הבעייתיות הזאת במכתב מפורסם ששלח לפרנץ רוזנצוייג בשנת 1926 (ואשר פורסם רק יובל שנים אחר-כך), ובו קבע ש"אלוהים לא יוותר אילם בשפה שבה השביעו אותו אלפי פעמים לשוב ולחזור אל חיינו..." (שלום [1926] 1989).

II. מושג הגלות – ההקשר התיאולוגי

הבעייתיות העקרונית של הגדרה קולקטיבית יהודית המבוססת על "שלילת הגלות" נובעת בראש ובראשונה ממקומו המרכזי של מושג הגלות בבסיס ההגדרה העצמית של היהדות כתופעה היסטורית. אם ניתן בכלל לדבר על יסוד כלשהו המשותף לכל ביטוייה ההיסטוריים של היהדות ומייחד אותה, הרי הוא נעוץ בהגדרת הקיום כמציאות של גלות. החורבן הפך לסמל המסמן את עיצובה של תודעה דתית-היסטורית קולקטיבית חדשה, שניסחה והגדירה את עצמה במאות הראשונות לספירה (בדיוק כמו הנצרות שהתפתחה באותה תקופה) על בסיס זיקה מפורשת אל העבר וראתה את עצמה כיישראל האמיתית⁹. יסודותיה של השקפה זו עוד קודמים לחורבן הפיסי של המקדש השני והם מצויים כבר בספרות התנ"כית, אך רק מאוחר יותר התפתחו והתגבשו בבסיס להגדרתה של היהדות, בהקשר של היהדות הרבנית, היא היהדות ההיסטורית¹⁰. בספרות התלמודית התעצבה (בכיוונים שונים) תפיסת הגלות, שזכתה מאוחר יותר לפיתוחים בהתאם להקשר התרבותי המשתנה. הספרות התלמודית (והמחויבות כלפיה) משקפת באופיה ובמהותה את תודעת הגלות ויוצרת את מסגרת השייכות לקולקטיב, בה משוקעת תודעת הגלות. זה מה שמייחד את היהדות בעיני עצמה (לפחות עד למאה ה-18, לגבי יהודי המערב)¹⁰.

ההקשר הראשון של מושג הגלות, מבחינה גניאולוגית ועקרונית, הוא הקשר תיאולוגי: גלות מסמנת את המצב שבו לא ניתן לקיים את כל המצוות – בשום מקום, ובארץ-ישראל בכלל זה (פונקנשטיין 1991). יתר על כן, הגלות מסמנת מצב תודעה פסיכולוגי-פוליטי, שאיננו מנותק והוא זוכה לביטוי עשיר בשיח ההלכתי; במושגי השפה המודרנית – תודעת הגלות מנחה את הקיום של היהודי כחבר בקבוצת מיעוט המעבירה ביקורת על הנחות היסוד של הרוב הדומיננטי. תודעה זו שימשה ומשמשת בתפקיד מעצב גם של הספרות היהודית וגם של מסגרות הקיום החברתיות הקונקרטיות, של סדר-היום ושל סדר-השנה. ממנה נגזרות תפישת ההיסטוריה, תפישת הזמן והנחות היסוד העקרוניות אודות הקיום האנושי בכלל, ובמסגרתה נקבעים גם הכללים ההלכתיים. אין זה אלא מיסודות הקיום היהודי – זהו היסוד המרכזי של הגדרתו. לא תמיד הדיון בגלות הוא מפורש, אך דומה שהוא נוכח ברבים מבין הטקסטים שאותם נוזה כיהודיים, לא רק באלה (שמספרם גדול) שבריר מושג הגלות עומד במקדש. למושג היה גם תפקיד מרכזי באישושה הפולמוסי של היהדות. הגלות איננה מסמלת רק (או בהכרח) העדר של כוח; מצבים של אי-אונים שהתקיימו בגלות מוכרים כמובן אך הם נתפשים כתלויים לא במצב הגלות עצמו אלא בסיטואציה היסטורית קונקרטית כלשהי. לעומת זאת, הדיבור על גלות מסמן בפועל עמדה מסוימת ביחס לסדר הקיים, עמדה המתקיימת בתוך העולם הנתון, אבל במרחק ביקורתי ביחס אליו.

9. יסוד לכך ניתן למצוא כבר בישיבה ב' המעניק ערך לייסורים (אופנהיימר תשנ"א; בער [1936] תש"ם). ניוזנר ממקם את גיבושה של הפרדיגמה הזו בתקופה שבין חורבן בית ראשון והקמת הבית השני ורואה בה בסיס לכל ה"יהדות" שבאו אחר-כך (Neusner 1988). דניאל ביארין, בפרשנותו את פאולוס (Boyarin, forthcoming), הראה כיצד פאולוס, שמבחינות רבות שותף לשיח היהודי, סולל את הדרך גם להשקפה האוניברסליסטית הנוצרית. באמצעות הדיון בפאולוס מציג ביארין את הגלות כיסוד מוסד בקיומה של היהדות. גישה זו מקובלת על היסטוריונים לא-ציונים רבים המעמידים את הגלות כמיתוס היסוד היהודי.

10. "מה נשתמר להם... כל מתנות טובות שניתנו להם ניטלו מהם. ואילו ספר תורה שנשתמר להם לא היו משונים מאומות העולם" (ספרא, בחוקותי ח'). זהו ביטוי מלא לתפישת הבחירה היהודית – זו שאיננה מבוססת על מתנות ארציות, ואשר הגלות היא סממנה המובהק. באותה רוח פונה אמרתו המפורסמת של רס"ג, שזכתה לפיתוחים רבים, לפיה "אין ישראל אומה אלא בתורתיה".

מושג הגלות זכה למגוון רחב ועשיר של פרשנויות ולתגובות שונות בהקשרים פוליטיים ותרבותיים שונים.¹¹ אולם, למרות שאי-אפשר לנסח באופן מכליל את "עמדת הגלות של היהדות", בשום אופן אי-אפשר לצמצם את תפישת הגלות אל המובן שהוקנה לה באידיאולוגיה הציונית, לאמור: תפישת הרוואה את הגלות בתור חוסר-מימוש של שאיפותיהם הפוליטיות של היהודים ותור-לא. משמעות גישה זו היא ריקון המושג מכל תכניו העמוקים, באשר פירושה הוא קבלת סדר-העולם כמות שהוא, אימוץ מערכת-הערכים המודרנית, ותקווה למימושה גם לגבי היהודים. באותה מידה אין מקום לטעון שהגלות היא א-פוליטית או משקפת פסיביות.¹² זוהי זווית הראייה של מי שהגדיר כבר את המציאות העכשווית שלו כ"שלילת הגלות", תוך כדי רידוד המשמעות התיאולוגית הרחבה. יש להבחין באופן ברור בין "גלות", כמושג רחב המכוון אל המציאות בכללותה, לבין "גולה" (בפרט במשמעותו המודרנית) או "תפוצה", שאינם מציינים אלא את קיומם של יהודים בארצות אחרות, ומתעלמים מן המשמעות התיאולוגית של מצב זה.

הצגת הגלות כמצב זמני המציין שאיפה ל"שיבה" לארץ-ישראל איננה מספקת ובדרך-כלל גם לא שימשה כמרכיב המרכזי בהגדרת הגלות ובייצוגה. הצגה כזו נובעת מהעמדת הגלות על קיום מחוץ לטריטוריה ריבונית ומהפיכת הטריטוריאליזם לחזות הכול בהגות הציונית החילונית.¹³ דווקא צמצום זה של מושג הגלות עורר פעמים רבות חשש אצל ההנהגה היהודית, מכיוון שהיה בו כדי לערער על משמעותו של הקיום היהודי ושל קיום המצוות מחוץ-לארץ (רביצקי 1991). מבלי להמעט כהוא-זה ממקומה המרכזי של ארץ-ישראל בהגות היהודית הרבנית (להלן עמ' 50-51), יש לציין כבר עכשיו, שבניגוד לניסוחים שרווחו בשיח הציוני הויקה לארץ לא הוגדרה בהגות זו כפועל יוצא מ"שלילת הגלות" ובוודאי שלא נוסחה במונחי בעלות ותוך התרפקות על עבר קדום. כך גם כשהאוטופיה המשיחית כללה יסודות מובהקים של שיבה ושיקום.

מטבע הדברים, תפישת הגלות לא הצטמצמה לתיאור מצבו של עם-ישראל בלבד. זה דווקא המאפיין של יחס ההגות הנוצרית אל גורלם ההיסטורי של היהודים, כאמצעי ששימש להוכחת הנצרות. במשמעותה העקרונית בתודעה היהודית, גלות ישראל ותלאותיה הן סימפטום המציג את מצב העולם בכללותו ומעמיד את עובדת היותו של העולם לא גאול בבסיס הפנייה אל המציאות. לפיכך, אין דיון בגלות כמושג תיאולוגי, (אם כי לארדוקא בגולה כמציאות גיאוגרפית) שאיננו דיון על הרע, שתפישתה של רע (או העדר הטוב) אינה עומדת במרכזו. אבל המתקדות זו ברוע איננה באה לשם עצמה, אלא היא בסיס לעמדה ולהתנהגות הדתית-מוסרית המכוונת אל הגאולה, ואשר בריבזמן מסמנת גם את חיובו המובהק של העולם הנברא כמות שהוא;¹⁴ גישה זו מונחת גם בבסיס

11. מספר המחקרים הדנים בתפישת הגלות שעוצבה בהקשרים שונים של ספרות ישראל הוא עצום; למעשה, כל דיון המתמקד בהגות היהודית, נוגע בצורה זו או אחרת במושג הגלות – ובתפישות הגאולה, המהוות חלק ממנו. סיכום חלקי נמצא אצל בן-ששון 1984, 113-155. עמוס פונקנשטיין מציג תיאודיציות שונות לגלות (פונקנשטיין תשמ"ב). האופן שבו נתפשת הגלות בתודעה הציונית מוצא את ביטוי בספרון הקטן של יצחק בער גלות (בער 1936) [תש"ם]. במאמר מוקדם שלו, "ארץ ישראל וגלות בעיני הדורות של ימי-הביניים", שמציג מגוון רחב יותר של גישות, מדגיש בער את היסודות שהעניקו לגלות ערך החורג מעבר למציאות פוליטית בלתי-רצויה (בער [תרצ"ד] תשמ"ו, 37-59; וראה גם Biale 1986). במסגרת זו מתבררת העמדה הפוליטית והתיאולוגית של מושג הגלות, כגורם המכוון את היחס כלפי העולם וכלפי האל. סקירות בעלות עניין מיוחד לדיון הנוכחי ניתן לראות באלה המתמקדות במאה ה-16, למשל אצל רוזנברג 1991, וכן Elior 1986.

12. פונקנשטיין מבחין בין "משיחיות פאסיבית" ובין "פאסיביות" ועומד על ההבדלים ביניהן. הבחנה זו חיונית גם לגבי דיון זה. הגדרת הקיום היהודי כ"פאסיביות" נובעת מהשלילה הריקלית של הגלות ומהצגת היהדות כא-פוליטית בשל העדרה של ריבונות לאומית (פונקנשטיין תשמ"ג; על כך ראה גם Biale 1986).

13. זאת תוך ביטול ערכם של היבטים מרכזיים בהגות היהודית עצמה, כגון המימרה המפורסמת "צדקה עשה הקב"ה בישראל שפזר בין האומות" (פסחים פז עב, ובמקומות נוספים). כל ההגות המצדיקה את ההימצאות מחוץ לארץ ונותנת לה משמעות, נותרה חסרת-משמעות. על הטריטוריאליזם הישראלי ראה Kimmerling 1983. על שלילת הגלות כשלילת האקסטרטוריאליזם ראה רטנשטריך 1966, 200-220. ביקורת זו על הציונות הטיח כבר פרנץ רונצווייג שקבע (רונצווייג, 1977, 65), ש"אין ישראל רשאי לחוש את הארץ כארצו", שכן "אפילו בארצו שלו לא היה ישראל כאחד העמים...". משפט נפלא זה מקבל משמעות מיוחדת כאשר הוא נקרא מתוך ההקשר הישראלי-ציוני.

14. מבחינה זו מתקשר הדיון בגלות גם לדיון ברע שאותו עדי אופיר (אופיר 1991), והוא עשוי להעניק לו משמעות קונקרטית. מובן שהצגה כזו של הדברים היא בבחינת פרשנות, אבל זוהי פרשנות הנסמכת על קריאה בטקסטים, באופן שיובהר בהמשך הדברים. הדברים בולטים, למשל, אצל הרמב"ם, המקשר את הדיון בגלות ישראל לדיון במצב הגלות האקזיסטנציאלי הנובע מחטא גן-העדן (רביצקי תשמ"ד). על ההשקפות על הרע, ובכלל זה הקשרן למושג הגלות ועל הציוני המוסרי-דתי הנובע מתודעת הרע, ראה רוזנברג תשמ"ה.

הדיונים ב"חרפת הגלות", אותם דיונים המתמקדים במובהק בגורל היהודים בהקשר היסטורי זה או אחר, ומבטאים את הזעקה הנחרצת לשינוי.¹⁵ על-פי השקפות שונות (ובעלות השפעה רבה) גלות היא ביטוי למצבה של האלהות.¹⁶

משמעותו של מושג הגלות בולטת במיוחד לגבי הקיום היהודי שהתפתח בהקשר התרבותי-היסטורי הנצרי, מסגרת שמגדירה את עצמה במובהק ובמוצהר כלא-גלות. התודעה הנצרית נסמכת על תפישה ההיסטוריה הפאולינית ובפרט האוגוסטינית, הגורסת שמאז הופעתו של ישו שרר העולם בעידן חדש, "עידן החסד" – עידן אשר למרות שגם הוא זמני ויסתיים עם הופעתו מחדש של ישו, הוא שרר בחסד הגואל. על-פי תפישה זו, דווקא "עידן החוק" (כלומר מצב ה"טרום-גלות" במונחים יהודיים), הוא ששיקף את העדר החסד, את החסר. בהקשר זה, הגלות היא המבחינה בין היהודי ובין הנצרי, שכן היהודי הרבך בגלותו שולל את הטענה שהעולם מצוי בעידן החסד.¹⁷ עמדה זו מבדירה מדוע אין לסכם את תפישה הגלות כמצב שנכפה על היהודי – זוהי בחירה מודעת. רוצה לומר, הבחירה בהיות יהודי היא הבחירה בגלות, ואין לה משמעות אחרת. גלות זו אכן עומדת בסימנו של הרעיון המשיחי השולל אותה, אבל העובדה המכרעת היא שלשם קיומו של רעיון משיחי מסוג זה, יש צורך להתייחס אל העולם הזה כאל מציאות של גלות.

III. שלילת הגלות: ההקשר הלאומי

משמעות העובדה שמושג הגלות הנושא מטען תיאולוגי עמוק וחשוב הוא המגדיר את היהדות כתופעה היסטורית היא ש"שלילת הגלות" פירושה שלילת ה"יהדות"; הציונות המתיימרת למונופול על ההיסטוריה היהודית היא למעשה שלילתה, ולפחות שלילת של גישות יסוד שהוגדרו כבלתי-רלוונטיות. ואף מעבר לזה – הציונות היא תודעה השוללת את עצמה (ה"עצמי" על-פי הגדרתה), ומתוך כך שוללת את זולתה. יש להדגיש ששלילת הגלות במשמעות שקיבלה זו באידיאולוגיה ובתרבות הציונית ההיסטורית אינה מבטאת בהכרח את ההכרה בכך שיהודים שוב אינם יכולים להתקיים באירופה, נוכח הסכנות שטומנת בחובה המודרניות, ונוכח משברי התרבות המודרנית. זו אמנם היתה הכוונה שהניעה כמה מן הציונים הראשונים – פינסקר, הרצל ובאופן שונה לילינבלום – גם אם לא השתמשו במושג באופן מפורש. מבחינתם של אלה, הרציונל לעמדה הציונית הוא הצורך במקלט, נוכח חוסר-האפשרות לקיום יהודי באירופה ועל בסיס מודעות לסכנות שטומנת בחובה המציאות המודרנית. המניע שלהם איננו מחייב קבלת המטא-נרטיב שולל הגלות בכללותו.¹⁸ התיבוע למקלט איננה מחייבת בשום אופן את אימוצו של המיתוס המלא של "שלילת הגלות". אלא שעד מהרה הוחלפה תפישה זו בתפישה ההגמונית שתוארה לעיל, אשר עמדה לעתים בניגוד לשאיפה ל"מקלט" ולהצלת יהודים (באוגנדה או באמריקה, למשל), באשר היא שללה לחלוטין את עצם הלגיטימיות של קיום יהודי מחוץ לארץ-ישראל ומחוץ לתחומיה של האידיאולוגיה הציונית.¹⁹

15. אמנם הוגים כמו המהר"ל מפראג הרגישו בתיאוריהם שהגלות מהווה ביטוי לחולי של עם ישראל עצמו, "יציאה מהסדר הטבעי" שמיוחסת לעם ישראל ולא לעמים אחרים. אבל דווקא אצל המהר"ל קיבלה הגלות משמעות מטאפיסית עמוקה. בחירת עם-ישראל מתבטאת בקבלה מלאה של מציאות זו, הנתפשת כבעלת ערך מתקן (ש"ץ תשמ"ד).

16. גלות השכינה מקבלת כמה משמעויות. היא עולה כבר בטקסט התנאי הקובע ש"בכל מקום שגלו ישראל גלתה שכינה עמהם" (מגילה כט עא, מכילתא פסחים יד ובמקומות נוספים), ומשקפת את הדו-טריטוריאליזציה הבסיסית של ההגות היהודית. מאוחר יותר התפתחה הגישה הזו (אם כי בכיוון שונה), במסגרת ספרות הקבלה, ובאופן ייחודי בקבלת האר"י. לתפישות אלה היתה השפעה עצומה בראשית העת-החדשה, כמרכיב מרכזי בהתחדשותה של הדתיות היהודית.

17. ביטוי מובהק לעמדה זו ניתן למצוא, למשל, בפירוש רש"י לשיר השירים, פירוש שכל-כולו עימות עם הפירוש הנצרי לטקסט והצגתה של מציאות הגלות כבעלת ערך. (עיין על כך קמין תשנ"ב, 31–61). לפרשנותה המאירה של קמין עוד נודק בהמשך. התיאורציה של הגלות היא אחת מאבני-היסוד של הפולמוס היהודי-נצרי, אשר שימש בתפקיד מכונן של תודעת הגלות (לימור 1993, 87–90; ברגר תשמ"ה).

18. ואמנם, פינסקר למשל מסביר את ה"יהודופוביה" כפועל יוצא להיות היהודים אומה אקסטרטוריאלית, אך איננו מסיק מכאן את המיתוס המלא. אדרבא – שאיפתו הנחרצת היא ל"ארץ משלנו" – לאו דוקא ארץ קדשנו" (פינסקר 1882 – תשי"ב). מאוחר יותר הוא הסכים אמנם לעמדת ארץ-ישראל, אך מבלי שהעניק לה ערך מיתי, כך שהוא לא שיהיה את עמדתו היסודית. הבסיס לפעילותו הציונית של הרצל הוא כידוע תחושת הסכנה. יחד עם זאת, גם אצלו מתקיימת עמדה של "שלילת הגלותיות", ותקווה ליצירתו של יהודי חדש המנוגד ליהודי המזרח אירופי ומבוסס על דימויה של התרבות האירופית-מערבית (הרצל [1902] תש"ך).

19. האירוע המכריע בהקשר זה הוא "פרשת אוגנדה", שהתחוללה בשנים 1903–1904. בדיעבד ניתן

למעשה, "שלילת הגלות" במשמעות הרחבה של המונח איננה מצטמצמת לשיח הציוני. היא אחת מאבני-היסוד של ההגדרה-העצמית של היהדות המערבית המודרנית בכללותה, ואף מהווה את אחד מביטוייה האופייניים של המודרניות. הזרמים שהתפתחו סביב הגותו של מנדלסון (המשמש כמעין ציר המגדיר את הפרדיגמות החדשות של השיח היהודי המודרני) ובתגובה לה, שאפו כולם – למעט החוגים האורתודוקסים – לבנות השקפת-עולם שבה הזהות היהודית לא תתבסס עוד על תודעת גלות, אלא דווקא על שייכות לחברה ועל קבלת ערכיה של התרבות השלטת.²⁰ משמעותה של מגמה זו הייתה להתאים את הגדרת היהדות לא רק לשפת התרבות המודרנית, אלא לעקרונותיה היסודיים – אשר נתפשו כניטראליים, כלומר אינדיפרנטיים מבחינת הזהות הדתית.

בתוך מערכת-מושגים זו התנהל במאות ה-19 וה-20 הדיון שנסוב סביב השאלה האם היהדות היא "דת" או "לאום" – כאשר לשתי העמדות המנוגדות לכאורה מכנה משותף: הגדרה של הקיום היהודי המבוססת על ניתוק מן העיקרון הגלולי, ועל קבלה מלאה של מושג האומיות המודרנית, כלומר קבלת העיקרון המנחה של התרבות הדומיננטית. באופן זה חדלה הגלות להיות גורם משמעותי, היא איננה מוגדרת כעמדה עקרונית אלא כמושג המתאר מציאות היסטורית שנבעה מהסדר המדיני הקודם או זה העתיד להתחלף. לגבי יהודים רבים, היהדות נותרת רק כ"דת". היה בכך ויתור על השייכות הפרובלמטית אל התרבות השלטת ועל עמדת הביקורת כלפיה, שאפיינו את היהודים כקבוצת מיעוט בתוך החברה שהוגדרה כנוצרית. גם אלה שאחזו בקוטב המנוגד, וניסחו השקפה של לאומיות יהודית שאמורה להתממש מחוץ לאירופה, ויתרו ויתור דומה. בשני המקרים נתפשה הגלות כתקופה וכמצב שנכפו על היהודים בעל-כורחם.²¹ ואולם משמעותה והשלכותיה של עמדת "שלילת הגלות" והתפישה ההיסטורית הגלומה בה כבסיס לתודעה של רוב ריבוני בארץ-ישראל, המגדיר את עצמו במוצהר במונחים לאומיים, הן שונות וחריפות פי כמה. "שלילת הגלות" הפכה בהקשר זה ליסוד שמנחה באופן פעיל מערכת-תרבותית שלמה, ולפיכך הבעייתיות העולה ממנו להיבטיה היסודיים של התרבות חורגת מן המימד הרוחני.

מקומו המרכזי של מושג הגלות מבהיר את הקושי המיוחד הטמון בניסיון להגדרה-עצמית יהודית באמצעות מונחי האומיות המודרנית. מושג הגלות מבהיר שלא ניתן להתייחס אל היהדות ההיסטורית כאל מסגרת תרבותית שלמה הניתנת לבחינה כמערכת אוטונומית, מחוץ להקשר תרבותי שבו היא מתקיימת ואשר לו היא שותפה. מושג הגלות הוא בסיס הגדרתם-העצמית של

לקבוע שההכרעה נגד אוגנדה היתה הכרעה בעד המיתוס, הכרעה שהשלכותיה היו כינון היישוב היהודי בארץ-ישראל על בסיס הפרמטרים של השיבה ועל חשבון המקלט. הדבר נעשה בכל מחיר, ובכלל זה גם במחיר הצלתם האפשרית של יהודים במקומות אחרים. ראה בהקשר זה את ספרו החשוב של ש. בית-צבי (1977). בית-צבי רואה ב"פרשת אוגנדה" את נקודת-המפנה למאבק הנחרץ נגד הרעיון הטריטוריאליסטי. הוא מקשר מאבק זה להימנעותה של התנועה הציונית לפעול למציאת מקלט ליהודים תחת שלטון הנאצים מחוץ לארץ-ישראל (דבר שעלה באופן מובהק בוועידת אויאן, 1938). התביעה הציונית היא לוותר באופן מוחלט על תודעת הגלות, ולקבל באופן מלא את תמונת ההיסטוריה הנגזרת מתודעה זו. יש לעמדה זו דוברים רבים בספרות הציונית. מבטא עכשווי מובהק שלה הוא אליעזר שביד, הקובע כי שלילת הגולה היא "לא רק שלילת ההימצאות בגולה, כי אם גם שלילת ההווה הגלולית, שלילת הקיום הסימביוטי, ובייחוד בדפוסו הייעודי" (שביד תשמ"ד(ב), 152). לפיכך הוא תובע לדחות את ההווה הגלולית "דחייה רגשית נמרצת" (שם, 155). ואילו מרטין בובר, למשל, רואה בגלות מצב שבו הפרט היהודי אינו יכול להכריע בדבר אופי פעילותו "על-סמך תחושתו האוטנטית". (רטנשטרייך 1966, 201). גישה זו כבסיס להגדרת הקולקטיב היהודי בארץ נכונה גם לגבי אלה השוללים את התביעה מיהודי העולם לעלות לאלתר לארץ, תביעה השבה וחרת שוב ושוב, ומצטלבת לעתים עם עמדות אנטישמיות מובהקות, השוללות את זכות הקיום של יהודים בארצות שונות. העמדה הרדיקלית של שלילת הגלות ממשיכה להנחות את המדיניות של ממשלות ישראל, למשל בניסיונותיהן למנוע מיהודים להגר לארצות שונות – ארצות-הברית או גרמניה – על-מנת שישאלו תיוותר האופציה הבלעדית עבורם.

20. ראה סיכומו המצוין של מיכאל מאיר, (תשנ"א). הדיון החשוב אצל כ"ץ (Katz 1976), והטיפול הממוקד והמובהק בנושא אצל פונקשטיין (1991, 199-216; וכן Biale 1986, 112-117). חשוב להדגיש שלגבי משה מנדלסון עצמו, נקודה זו איננה חד-משמעית. אמנם, הוא מבטל את התפקיד הפוליטי של תפיסת האומיות היהודית, אבל בריבון מבין התנגדות מפורשת לתפישת ההיסטוריה כהיסטוריה של קדמה. (מנדלסון 1977, ובפרט הערות למיכאליס, 174-175).
21. מבחינה זו, נקודת-המרוצא של הציוני ושל מי שהוגדר על-ידו כ"מתבולל" ואשר נגדו יצאה הציונות בשצף קצף זהה – שניהם שותפים למערכת הדיסקורסיבית היוצאת מתוך שלילה מוחלטת של מימד הזרות, שעוד ייבחן בהמשך, ולמעשה שניהם מייצגים שתי דרכים של אסימילציה.

היהודים ביחס לחברה ולתרבות שבתוכה התקיימו: הם היוו חלק מן המקום – אך היו בגלות בתוכו. משמעות הדבר היא, שכדי להיות בגלות במקום מסוים (כלומר כדי להיות יהודי במקום מסוים), חייב היהודי להיתפש קודם-כול כחלק מן המסגרת, שכן רק כך יכולה להתברר הגדרתו העצמית. במלים אחרות, הגדרת מצב כ"גלות" התבצעה בעבר ויכולה להתבצע בהווה רק על בסיס התייחסות אל שפת המושגים של התרבות הדומיננטית וכעמדת ביקורת כלפי תרבות זו. מובן שהגדרה עצמית זו נסמכה תמיד על קורפוס ספרותי מוגדר פחות או יותר וקיבלה את ביטוייה ההיסטורי הקונקרטי על בסיס הגבלות עקרוניות שהכתיבה ההלכה; אבל עצם ההגדרה ואופן קיומן, הלכה למעשה, של ההלכות השונות הם בהכרח עניין תלוי-תרבות. הגלות היא המסגרת שבה ההגדרה העצמית מתעצבת בתוך המתח שבין הדימוי העצמי ובין דימוי העצמי בעיני האחר – הגוי.²²

מן הזיקה ההכרחית למסגרות התרבותיות שבתוכן מתקיימת היהדות הגלונית נובע שהסימביוטיות היא ממהותה של היהדות כתופעה היסטורית. מצב היסטורי זה הוא-הוא תולדותיה של היהדות. דווקא בכך מתבטאת הטוטליות של היהדות, גם בהגותם של מי שנחשבים כמבשרי הלאומיות היהודית כמו רנ"ק.²³ ואילו תביעה ל"קיום יהודי טוטלי" היא תביעה לביטול המימד הסימביוטי בקיום היהודי, ולכן היא תביעה מפורשת להדחקה תרבותית. המונח המדדים "חיסול הגלויות" שיקף את המגמה הזו באופן כוחני בוטה. אך כפי שאראה להלן (עמ' 48) גם הישראליות, שלכאורה "השתחררה" מהצהרות אידיאולוגיות מן הסוג הזה, נותרה שבייה בהגדרה המנוסחת על דרך השלילה: ההגדרה השלילית של התרבות כ"שלילת הגלות" היתה ועודנה ההיבט המוחלט והברור היחיד בזהות הקולקטיבית והיא ממשיכה לשמש כמנגנון של הדחקה של כל היסודות שאינם מותאמים למטא-נרטיב של שלילת הגלות.

על כן, השימוש במונחי הלאומיות המודרנית מעורר בהקשר היהודי בעיות ייחודיות שאינן נובעות ממושג הלאומיות כשלעצמו. הקושי איננו נעוץ בעצם הגדרתה של קולקטיביות יהודית (בארץ או בכל מקום אחר), אלא באופיה הקונקרטי. אדרבא, הגלות במובנה היסודי מגדירה באופן מובהק קולקטיביות, אם כי קולקטיביות הנשענת על סוג של זיכרון משותף השונה לחלוטין מזה אשר מגדירה התודעה הלאומית המאוחרת. הקולקטיביות היהודית, המתבטאת למשל במושג "כנסת ישראל" (כפי שהיא מתיימרת לראות את עצמה), מנוסחת במונחים דתיים וכביטוי לשותפות באורח-חיים ובאמונה בסיסית.²⁴ ואילו הקולקטיביות הלאומית איננה ביטוי חדש של המושג "כנסת ישראל" ואפילו לא חילון שלו, באשר היא מבוססת על שלילת מה שעומד מאחוריו – הגלות.²⁵

22. אין זה סיכום של היחס יהודי-גוי, אבל זהו אחד מהיבטיו המרכזיים, היבט שמבלעדיו אין "גוי" כיישות ממשית וכפונקציה ספרותית המכוננת את השיח היהודי. בהקשר זה התפתחו כמובן אפשרויות שונות, שהמשותף להן הוא המימד הדיאלוגי והלא אסנציאלי של הגדרת הזהות. חשוב להדגיש שברוב המקרים הגוי איננו בבחינת הניגוד המוחלט, היפוכו של היהודי, אלא המוקד שסביבו וביחס אליו מתאפשרת ההגדרה העצמית. את העובדה שהיהודי מגדיר את עצמו כיהודי ביחס להקשר התרבותי היטיב להבהיר עמוס פונקנשטיין בדיונו על פרנץ רונצווייג, ועל המתח בין "יהדות" ו"נצרות" במשנתו: "כדי להיות להווא עצמו צריך היה להיות 'האחר' תחילה" (פונקנשטיין 1991, 291). גישה זו אינה ייחודית לדמותו של רונצווייג. עמדה דומה נמצא גם בספר חסידים: "בני אדם שמהלכים בארץ למצוא מקום לגור שם יעינו ביושבי הארץ באותה העיר – מה עניין הגויים אם גורים בערוה, דע אם ידורו יהודים באותה העיר, גם בניהם ובנותיהם יהיו עושים כיוצא בהם, כאותם גויים. כי כל עיר ועיר – כמנהג הגויים כן מנהג היהודים שעמהם ברוב המקומות" (ספר חסידים, מהדורת ויסטינעצקי, ברלין תרנ"א, ס' תתתכא, 321).
23. רנ"ק מבחין בין היהדות כמהות רוחנית טוטלית, ולפיכך על-זמנית, לבין המהות ההיסטורית המוגדרת המאפיינת כל אחת מיתר האומות. מהותה של היהדות וייחודה אינן פועל יוצא למערכת של תכנים תרבותיים (במובן האנתרופולוגי של המושג), דבר שהיה מבטל את נחיצותן של יתר האומות לתמונה ההיסטורית שהוא בונה, ואת מימד הנצחיות הא-היסטורית שהוא מעניק ליהדות. (קרוכמל 1851). השקפתו של רנ"ק חשובה לענייננו ולו רק בגלל העובדה שהוא משלב בין מושגים מסורתיים ובין שאלות היסטוריות, באופן שבו הן מנוסחות בתרבות המודרנית.
24. הדגשת עובדה זו עומדת במוקד הגותו של ישעיהו לייבוויץ, אשר חידש את ההשקפה שנוסחה על-ידי רב סעדיה גאון לפיה "אין ישראל אומה אלא בתורתיה". לייבוויץ הדגיש את העובדה שאין כל משמעות להגדרה יהודית, אלא כקבלה של עול תורה ומצוות, ובכך הציב אתגר לניסיון להגדיר את היהדות כיישות לאומית-חילונית, מנותקת מן הדת. הדגשה זו של המצוות מונעת לדעתי מלייבוויץ להציע עמדה תרבותית חלופית שהיא רלוונטית גם ליהודים שאינם שומרי מצוות. ואכן, כאשר מתייחס לייבוויץ אל הגדרה קולקטיבית שתכיל גם יהודים אלה, הוא נזקק למושגים של המסורת הליברלית, שאותה הוא מתקף (לייבוויץ 1991).
25. זוהי, לדעתי, הדרך היחידה שבה מקבלת הגדרת היהדות כ"תרבות" או כ"ציוויליזציה" משמעות. הגדרה כזו אינה מבוססת על התייחסות אל "תרבות" כאל מערכת של תכנים תרבותיים – היבט

הבעייתיות העקרונית הזאת שבלב ההגדרה הציונית כמעט ולא זכתה להתייחסות כוללת, בפרט בהקשר החילוני. היו אמנם מבקרים (הבולטים בהם כיום הם א.ב. יהושע ואליעזר שביד), שעמדו על כך שהגלות לא נכפתה על היהודים, ושהיא אף "תופעה מבנית בתולדות ישראל" (שביד תשמ"ד, ב), 139 ואילך). אלא שמכאן הם הגיעו לשלילה רדיקלית של החוויה הגלותית ואף של עצם זכותם של יהודים לחיות בגולה. מעבר לכיטול המימד התיאולוגי העמוק של המושג – מגמתם היא להיפטר מ"תופעה מבנית" זו. יהושע אף הרחיק לכת בהציגו את הגלות כ"פתרון נברוטי" המבוסס על "עיוות לאומי פנימי עמוק ביותר" (יהושע תשמ"ד, 27). עניינו כאן איננו ההפנמה של דימויים אנטישמיים מובהקים, שעליה מעיד מינוח זה. חשובה יותר היא הבעייתיות העקרונית בהגדרת הישראליות שמינוח זה חושף, הגדרה המחייבת שימוש במטפורות פסיכולוגיות מפקפקות ועבודה אינטנסיבית של הדחקה. ההגדרה של כל היהודים – בעבר ובהווה – שלא היגרו לארץ-ישראל ולא קיבלו על עצמם את הדוגמות הציוניות כבני-אדם נברוטיים, מאפשרת להימנע מהתייחסות אל האתגר הנובע מעובדה היסטורית זו, ומחייבת הגדרות נוקשות ביותר של מה שמוגדר כיהדות "אוטנטית", "נורמלית" או "שפויה". זוהי דוגמה ברורה לכך שהציפייה למה שיהושע מגדיר כ"חיים טוטליים יהודיים" מבוססת על שלילה קיצונית של כל מה שאיננו נופל תחת קטגוריה כזו, כלומר של אינספור חוויות אנושיות שנתפשו כיהודיות בעיני אלה שחוו אותן.²⁶ יהושע מייצג כאן את הדיון העקר והמתמשך בנוגע להגדרת ה"ישראליות", את הצורך הנואש להגדיר נורמליות, שמלמד עד כמה אין הדבר "נורמלי", כלומר מובן מאליו. כך נותר היסוד היחיד של השייכות אל הקולקטיב השירות בצבא והקזת הדם, והמיליטריזם הוא מאפיין יסוד של הזהות הקיבוצית.²⁷ ה"שבטיות" המייחדת היבטים שונים של התרבות הישראלית היא ביטוי לכישלון הניסיון להגדרה אוטונומית של היהדות, במושגי הלאומיות המודרנית.²⁸

זה גם המקור לשלילת הלגיטימציה מכל היבט של פרטיות בהקשר הישראלי-יהודי, ובתביעה הקיצונית למחויבות מוחלטת לקולקטיב. שלילת הגלות הופכת כך לשלילת הפרטיות – הזכות לחוש גלות – תחושה שמאליה נתפשת כחתרנית ומאיימת. הטוטליות של האידיאולוגיה אינה מותירה כמעט מקום ל"פרטי", שאינו אלא מה שאין לו זיקה לאידיאולוגיה. הפרט נדרש כל העת להפגין את שייכותו, בעוד שהגדרת הסטייה מתרחבת ונעשית מגוונת כאחת. פרטיות קיימת כמובן כעובדת מציאות, אך הזכות לפרטיות איננה נתפשת כערך יסוד במסגרת שאותה מכתיבה האידיאולוגיה הרשמית. מבחינה זו, המושג "פרטי" מסמן בעת ובעונה אחת גם נורמות התנהגות שנתפשות כלא לגיטימיות, וגם כלי-ביטוי תרבותי שאיננו עולה בקנה אחד עם תביעות היסוד של האידיאולוגיה השלטת. הדבר בא למשל לידי ביטוי בתמיהה המקובלת המופנית כלפי מי שאיננו שותף למערכת-הערכים ולאידאולוגיה הקיימות, מדוע הוא ממשיך בכלל להתגורר כאן – הטריטוריה והזיקה כלפיה מוגדרות על-פי האידיאולוגיה. כפי שהראה צבי סובל, תחושת מחנק זו

- שבו כמובן מתקיימים הבדלים ניכרים בין יהודים החיים בהקשרים תרבותיים שונים – אלא כאל מערכת המונחים המנחה את הטקסטים ועל תפישת הזמן הגלומה בהם (Boyarin 1991), ולכן היא יכולה להיות רלוונטית גם ליהודי שאיננו שומר מצוות. מבחינה זו ההבחנה בין "חילוני" למי ש"אינו שומר מצוות" היא בעלת משמעות רבה, באשר היא מאפשרת ליהודי החילוני מחויבות אל מושגי מפתח בתרבות היהודית (ובראש ובראשונה אל המושגים גלות/גאולה), שאיננה מבוססת על קבלת עמדה לאומנית. הטענה כי התנאי לעמדה לאומנית של הציבור היהודי בארץ הוא התנערות מן המושגים המסורתיים מופרכת מבחינה מושגית ואיננה עומדת בשום מבחן אמפירי. 26. זו השאלה שהציב עקיבא ארנסט סימון במאמרו המפורסם "האם עוד יהודים אנו" (סימון 1982). לאחרונה עמד אורון (אורון 1993), על הבורות המוחלטת בשאלות יהודיות בקרב ציבור המורים בישראל. אולם אורון סבור שלשם תיקון המצב יש לשוב אל ערכיה "המקוריים" של הציונות, למרות שגם הוא רומז לכך שבורות זו נובעת מאותם ערכים עצמם, עד כדי כך שהניסיון להנחיל ידע שונה נתפש כמלאכותי. במושגיו של יהושע, הבורות עשויה להיחשב כביטוי לחוסן תרבותי. מעניין שמאפייני היהדות לגבי יהושע הם מוסכמות כמו "אהבת ארץ-ישראל ועם ישראל..." (יהושע תשמ"ד, 28). באופן זה להגדרות של אנשי גוש אמונים, בהבדל אחד: האחרונים מקדשים את השילוש "עם ישראל, ארץ-ישראל ותורת ישראל", ולגבי יהושע תורת ישראל איננה מרכיב. בשני המקרים הקדוש ברוך איננו חלק מהשילוש. אין זה מקרה שעמדה זו מרחיקה לא רק את היהודי ההיסטורי, אלא גם את הערבי בן הארץ, המתבקש לארוז את מיטלטליו ולצאת אל מחוץ לגבולות הקולקטיב של המדינה בה הוא אורח (יהושע 1985).
27. על העמדת השירות בצבא כבסיס בלעדי לשותפות בקולקטיב ואף לאזרחות במדינה ראה אגסי ואחרים 1991. על מקומו של הצבא בעיצוב הקולקטיב ראה גם Kimmerling 1985 וכן בגיליון זה.
28. ואמנם, חוגים ליברליים שונים נוטים ליחס "שבטיות" זו ל"גלותיות", אם לא ל"פרימיטיביות" של חוגים אחרים. ראה בהקשר זה רוקרצקין (1991).

היא אחד הגורמים העיקריים לתופעת הירידה מן הארץ, גם אם בשל כך נדרשים היורדים לשלם מחיר כלכלי וחברתי (סובל תשנ"א).²⁹

בקרב הציבור המוגדר כדתי (כלומר היהודים שומרי המצוות) שימשה בעיית הגלות מוקד לדיון. זאת נוכח הצורך להתייחס אל המשמעות התיאולוגית של המושג (או אל צדו השני – הגאולה), ונוכח השבועות המפורשות האסורות התיישבות יהודית-מדינית בארץ. בקרב הציבור המוגדר כ"ציוני-דתי" התפתחו שתי גישות עיקריות: הגישה הדומיננטית, שפותחה על-ידי הרב קוק ותלמידיו, גורסת כי ההתיישבות הנוכחית היא שלב בתהליך המשיחי. המדינה נתפשת כמכשיר לגאולה וכתוצאה מכך מוקנה מימד של קדושה לה ולפעולותיה. גישה אחרת ניסתה להפריד את הקיום לשני מישורים, מדיני ודתי: במישור המדיני, המתפרש במונחים חילוניים-מערביים, תמה הגלות. הדבר בא לידי ביטוי בהכרה בריבונות היהודית ובהזדהות עם המדינה ועם סמליה. לעומת זאת, במישור הדתי, אותה מציאות נתפשת כשרייה במצב של גלות, לאמור, המציאות היסודית, בפרשנותה התיאולוגית, לא השתנתה. הוגים שונים ניסו לגשר בין שני המישורים הללו, ולתאר את ההווה ההיסטורי כשרייה במצב ביניים, מצב של לא גלות ולא גאולה.³⁰ בין כך ובין כך, ההוגים "הדתיים" נדרשו להתמודד עם גישות אנטי-ציוניות הממשיכות להתקיים בציבור החרדי. גישות אלה, המדגישות את העובדה שאין קשר בין ההתיישבות בארץ ובין מציאות הגלות, אינן זוכות בדרך-כלל להתייחסותם של הוגים "חילוניים".

אבל בסופו של דבר, כל ההתייחסויות המבססות את הגדרת הקיום היהודי בארץ על מושג "שלילת הגלות" מאפשרות פנייה אל המציאות הפוליטית רק באמצעות מונחים של גאולה, גם אם גאולה זו עברה חילון, וגם אם איננה מופיעה תמיד באופן מוחצן וברור. ואכן, שלילת הגלות מלווה בכל ביטוייה בתודעת גאולה המנחה את הקולקטיב הישראלי-יהודי. אחת מן השתיים: או שלמדינה ניתן מעמד ותוקף דתי, עד כדי מימד של קדושה, אשר במקרה הטוב מרחיק את הגאולה השלמה אל מעבר להיסטוריה, או שהמדינה מתוארת במונחים דתיים שהוצאו מהקשרם. באופן פרדוקסלי, לא נגע תהליך החילון במושג הגלות עצמו, שכן שלילת הגלות לא היתה בבחינת פירוש-מחדש של המושג אלא ביטולו המוחלט וראייתו כחסר כל משמעות רלוונטית. ה"גולה" נדונה רק כתיאור מצבם של יהודים בארצות אחרות. מושג הגלות סולק למעשה מן הדיון על המציאות הקיימת (בארץ-ישראל). על כן אין זה מפתיע שחרף הניסיון של חלק מהוגיה של הציונות החילונית להתנער מהשוואות לתנועות משיחיות קודמות, התאפיינה האידיאולוגיה הציונית מראשיתה במימד משיחי פעיל, המתקיים למרות ההתנערות המופגנת מהגדרת המציאות כביטוי ל"מעשי-ידי האל" או להשגחה. מיתוס הגאולה (המקושר באופן ישיר ל"שיבה" אל הארץ) הוא נדבך יסודי בתודעה הציונית, והוא בא לידי ביטוי בהקשרים יומיומיים שונים. לפעמים, הניסיון להבחין את הציונות מתנועות משיחיות שפעלו בעבר אף מונע התייחסות לתפישת הגאולה הבסיסית המנחה את השיח הציוני.³¹

בהקשר הזה, גם התחושה המשיחית נוסח גוש-אמונים וגם המשיחיות הציונית החילונית, הן פועל יוצא לסתירה ולמתח הגלומים בעקרון שלילת הגולה. אין המדובר בתופעות שוליות, אלא

29. סובל מציון שם שאחידים ממוראיינו שהיו בדרכם להגר מן הארץ תיארו את הגירתם במונחים המזכירים תיאורים של מי שעומדים להשתחרר מן הכלא. באופן פרדוקסלי, הגירה מישראל היא בגדר של "יציאה מן הגיטו". תחושת המחנק משתקפת במקום המרכזי שתופשת אפשרות הירידה בשיח הישראלי, עד כי ניתן לתאר את אלה שנשארים כמי שלא ירדו. ואולי, חרף הביקורת כלפי היורדים, יש לירידה תפקיד מווסת, באפשרה לממסד לנטרל ביקורת פנימית.

30. לגישה זו רומז פעמים רבות אביעזר רביצקי (רביצקי תשנ"ג) והיא באה לידי ביטוי אצל כמה הוגים בולטים של הציונות הדתית, כמו הרב ריינס, ממייסדיו של זרם זה. היא קרובה גם לעמדתו של הרב יוסף דב סולובייצ'יק ז"ל. לעמדה זו אין מעמד משמעותי בהקשר הישראלי, כגורם המכוון את השיח או משפיע עליו. החוגים שומרי המצוות שדבקו בה לא הצליחו (ואולי גם לא רצו) להפוך את עמדתם לרלוונטית גם לגבי הציבור שאיננו מקבל על עצמו עול מצוות. כמורכב יצוין שגם חוגים דתיים המוגדרים כ"מתונים" (כלומר שציוניותם אינה רדיקלית כזו של אנשי גוש אמונים), נוטים להסתמך על הרב קוק ומקבלים את תפישת ההיסטוריה שלו.

31. ראה בהקשר זה, קולת תשמ"ד, ושפירא תשמ"ח. שני הוגים מרכזיים ששאפו להבחין בין הציונות והמשיחיות היו שלום וטלמן, מול אחרים שראו את המשיחיות כמבשרת הציונות (למשל, דינור (דינבורג) תשט"ו, ע" 9-18). על תודעת הגאולה בתוכנית הלימדים התעקבה פירר (1989). בהקשר זה מעניינת הפרקטיקה התרבותית הנפוצה לשם הגדרת הציונות, על-ידי הנגדתה לתופעות אחרות, הדומות לה, תוך הדגשת ההבדלים. כך מתקיימים דיונים שנועדו להראות שהציונות איננה קולוניאלית, שהיא שונה מהצלבנות ושהיא איננה משיחית. השאלה כמובן איננה אם היא אכן זהה לתנועות אלה, אלא מה אופי זיקתה אליהן.

בפרשנות העולה מתוך המיתוס הציוני המרכזי (אך תשמ"ז), על-סמך מערכת-המושגים המגדירה את השיח הציוני בכללותו. ההתנגדות הרווחת לתופעות המשיחיות-פוליטיות המובהקות (נוסח גוש אמונים), רואה בהן חריגה מדרכה המקורית של הציונות. היא מתעלמת מכך שמשיחיות זו היא פירוש אפשרי ולגיטימי של ההשקפה ומערכת-הערכים הגלומות בתפישה המשותפת של שלילת הגלות. גם אם חוגים ציוניים שונים מתנגדים בכנות להשלכות המוסריות והפוליטיות של התפישה המשיחית, אין הם מציבים מולה עמדה המבוססת על עקרונות מסוג שונה. השימוש במונחים ה"אוניברסליים" (גם אם נעשה בכנות), יותר משהוא משמש אלטרנטיבה ליחסי השליטה הקיימים, מוביל לטשטוש האופן שבו אלה מעוגנים בהגדרות התרבותיות הרווחות, ובפרט בכל הנוגע ליחס לפלסטינים. אדרבא, מסתבר שבעוד שבשיח הדתי צמחו כמה גישות כלפי המציאות ההיסטורית, הרי הקונסנוס הציוני-חילוני מונח כולו על הנחות-יסוד הוהות לאלה שפיתחה הציונות הדיקלקטית נוסח מרכז-הרב, וזאת דווקא בשל ההתנערות מן המושגים המעצבים את השיח היהודי. שלילת הגלות הביאה בהכרח לראיית המציאות במונחים השאולים מלקסיקון הגאולה, וראייה זו כיוונה וכוונה את פירוש המציאות הציוני. זהו אחד הגורמים המרכזיים המאפשרים את כוחם התרבותי-פוליטי של החוגים הפוליטיים שהתפתחו סביב תורתו של הרב קוק (הרבה מעבר לכוחם המספרי), כאשר עמדתם נטועה כולה בעמדה הציונית הבסיסית, שהם רואים עצמם, ובמידה רבה של צדק, כממשיכי-ההלגיטימים המובהקים.

הניסיון שנעשה כאן להבהיר את המתח הבסיסי הקיים בין המושגים "יהדות" ו"ציונות", בין גלות ושלילתה, הוא גם נקודת-המוצא של ההשקפה ההיסטורית שהנחתה את מבטאיה של התנועה הכנענית. גם הכנענים גרסו שבמהותה היהדות היא דת גלותית ועמדו על הפער המוחלט הקיים בין היהדות כתופעה היסטורית, גלותית וא-טריטוריאלית, ובין התרבות העברית-כנענית שאת כינונה (יותר נכון, "חידושה") שמו להם למטרה. זה אף היה אחד מיסודות ביקורתם על הציונות, שבעצם ניסיונה לשמר את הקשר הרציף עם הישות היהודית, התחמקה לדעתם מלהסיק את המסקנות הנדרשות מעקרונותיה שלה. אלא שהמסקנות שלי מעמדת-יסוד זו הן הפוכות לחלוטין: במקום שבו הכנענים שואפים, על-סמך ניתוח רומה בעיקרו של ההיסטוריה היהודית, להביא לניתוק מוחלט של התרבות העברית החדשה מן היהדות, השאיפה המנחה אותי כאן היא דווקא לחדש את המימדים החשובים של היהודיות הנדחית, וזאת על-ידי החזרת מושג הגלות אל מרכז השיח האידיאולוגי, כמושג מפתח לעיצובה-מחדש של המציאות ההיסטורית. במלים אחרות, בתרבות שטריטוריאליות היא עמדתה הבסיסית, התגלמות של השקפתה ההיסטורית, אני מבקש לפנות דווקא אל מערך מושגי שהוא א-טריטוריאלי במהותו, ולבנות ממנו השקפה מוסרית-תרבותית מקפת. לפיכך, למרות הבדלים מוכרים בין העמדה הציונית ובין העמדה הכנענית (שהגדירה את עצמה כ"אנטי-ציונית"), נדמה שניתן לקבל, לפחות מנקודת-הראות של הדיון הזה, את הגישה הרואה בעמדה הכנענית את המימוש הדיקלקטי של העמדה הציונית הבסיסית, מסקנה הגיונית של "שלילת הגלות". ההיבטים הדכאניים הבסיסיים הטמונים בתוך המסגרת הכנענית, שלצד שלילה טוטלית של היהדות מבקשת גם את ביטול התרבות הערבית-מוסלמית כתנאי לצירופם של הערבים אל "האומה הכנענית", הם תוצאה דיקלקטית של שלילת הגלות, ובוודאי אין כאן עמדה מנוגדת לעמדה הציונית הבסיסית.³²

IV. גלות מתוך ריבונות

כדי להבהיר את הרלוונטיות של הדברים יש לשאול מהי משמעות השאיפה להציע עמדה של גלות כבסיס להגדרה הקולקטיבית במסגרת הנוכחית, שבה יש רוב יהודי ריבון. גלות נתפשת כסמל של הלא-ריבון, כחוסר קבלתה המלאה של הריבונות המדינית. לפחות ממבט ראשון נראה כאילו מתקיימת סתירה יסודית בין המושגים "גלות" ו"ריבונות", וזו שומטת מראש את הקרקע מתחת

32. לכן, ביקורת על העמדה הכנענית ועל השלכותיה היא מניה וביה גם ביקורת על הציונות לגווניה. הוויכוח שניטש (בדרך-כלל מעל במות ספרותיות) בין מייצגי ההשקפה הכנענית לבעלי השקפה ציונית, לא נגע בדרך-כלל בשאלות הבסיסיות כמו תפישת ההיסטוריה, אלא התמקד באופיה של התרבות החדשה שאותה שאפו אלה וגם אלה לכוון. על העמדה הכנענית, ראה שביט (1984); עברין (תשמ"ח); גורני (תש"ן). חנן חבר (Hever, forthcoming), בהדיר כיצד שוללת התפישה הכנענית כל התייחסות אל נקודת-המבט של ה"אחר", כלומר הפלסטיני, שכן האידיאל התרבותי מציג את תודעתו כתודעה מסולפת. אולם פחות משכנעת טענתו שם שה"ציונות" משקפת אופציה שונה לחלוטין מבחינה זו. חבר מאשש טענה זו תוך הסתמכות על סיפוריו של ס. יזהר (יזהר 1959). אולם דומה שגם הוא יסכים (ללא קשר לשאלת הפרשנות ל"חברת חיועה" ול"השבו" של יזהר), שגישה זו לא קיבלה ניסוח פוליטי בהקשר הציוני. בתולדות הציונות קשה למצוא עמדה המתייחסת במפורש לתודעתו של ה"אחר" כבסיס לכינונה של הזהות-העצמית, ועל כך בהמשך.

לעמדה המוצעת כאן. אולם דווקא מתח זה שנוטר ללא פתרון מוחלט הוא המעניק לה את משמעותה המלאה. הדיון המחודש במושג הגלות נעשה רלוונטי ופורה במיוחד דווקא מפני שהוא צומח במציאות של ריבונות יהודית בארץ, תוך ביקורת עקרונית על הנחות היסוד המכוונות ריבונות זו ועל אופיה הטוטאלי. במסגרת זו, הריבונות נתפשת כחזות הכול, ואילו האל נותר לכל היותר בתפקיד של עד טרנסצנדנטי או "המניע הראשון", שמעניק לגיטימציה למצב זה ונעלם אחר כך לחלוטין מן הזירה. לחיאולוגיה המגולמת במושג הגלות יש מבחינה זו תפקיד ראשוני של הגבלה עקרונית של תפישת הריבונות, באופן המצמצם את כוח הדיכוי שלה, ובפרט על-סמך התייחסות אל נקודת-המוצא של המדוכאים. תודעת הגלות איננה יכולה אולי לספק מסגרת מחשבתית טוטלית ליישות המדינית, אבל היא יכולה לשמש בתפקיד מנחה המכוון לעמדה מוסרית-תרבותית שתאפשר להגדיר-מחדש את העמדות התרבותיות ואת גבולות המחשבה הפוליטית. אין זו קונסטרוקציה מחשבתית המוטלת על המציאות, אלא דווקא עמדה שיצאת מתוך התנגדות לכל ניסיון להציב אוטופיה מסוג זה מול פני המציאות. שוב אדגיש כי השימוש במושג הגלות לא נועד לפתח יחס של נוסטלגיה אל עבר כלשהו, או לשלול עקרונית את המציאות העכשווית, אלא לפנות פנייה דיאלקטית אל השדה הפוליטי-תרבותי.

מושג הגלות ניצב במוקד הדיון בכמה משיטות המחשבה הבלוטות שהתפתחו בהגות היהודית המודרנית וזכה להתייחסות מגוונת בכתיבתם של מחברים יהודים לא ציונים ואנטי-ציונים רבים. חלק מן הדברים הפכו להיות מאבני-היסוד של המחשבה – יהודית ולא יהודית – והם משפיעים באופן ישיר או עקיף על הדיון שאותו אני שואף לפתוח כאן.³³ יש להם חשיבות בעצם העובדה שהם מציעים אפשרויות נוספות של הגדרה יהודית ומערערים בכך על התביעה הציונית למונופול על פרשנות ההיסטוריה (אם כי לא בהכרח על הלגיטימיות של הפירוש הציוני) וקוראים תיגר על בית-המדרש של הישראליות נוסח א.ב. יהושע. ובכל-זאת, הפיתוחים השונים של מושג הגלות בהגות היהודית המודרנית הנרמזים כאן נבדלים מן הדיון הנוכחי בכך שלא התפתחו בתוך מציאות המבוססת על "שליטת הגלות" וכתגובה למאפייניה הפוליטיים-מוסריים של מציאות זו. הם יכולים להפרות את הדיון הביקורתי הפועל מתוך שותפות בתרבות הישראלית, אבל אינם קשורים אליה ישירות. השאלה איננה חוויית הגלות לגבי יהודים החיים מחוץ לישראל (שאלה נכבדה כשלעצמה) – אלא כיצד ניתן לשוב ולחוש גלות כאן בארץ, וזאת בלי לשכוח את אלה המצויים במצב של גלות ממשיה, את המדוכאים בעולם השלישי, את שוכני מחנות הפליטים. באותה מידה, יש להיזהר גם מצמצום משמעות מושג הגלות למציאות או לרגש של "ארעיות" או "נרדחים", המותיר מן הגלות רק את משמעותה האקזיסטנציאלית ומתעלם ממשמעותה ההיסטורית-פוליטית.³⁴

בהקשר הישראלי, התפתחה הגות אשר העמידה את תודעת הגלות כבסיס לקיום בארץ רק בחוגים של היהדות החרדית, ובפרט אצל חסידות סאטמר ונטורי קרתא. גישה זו התגבשה לכדי עמדה

33. חשיבות רבה יש כאן לשיטתו של פרנץ רונצווייג אשר לגביו מהווה תפישת הגלות (לא-דווקא באופן מפורש). בסיס להגדרת היהדות ולפיתוח תפישת הגאולה, באופן המתקשר ישירות אל הדיון הנוכחי (ובפרט אל גישת ההיסטוריה של בנימין; ראה Moses 1992). אפשר לראות בחוויית הגלות עמדה שממנה יוצאים באופנים ובהקשרים שונים גם פרנץ קפקא, פאול צלאן ואחרים. (וראה במיוחד פרשנותם של דלו וגטרי את כתיבתו של קפקא כ"דה-טריטוריאליזציה" של השפה ושל הספרות) (Deleuze and Guattari 1986). עמדה זו עשויה להעלות שאלות לגבי המקום המרכזי של הטרטוריאליזציה במיתוס הציוני. שירתו של צלאן זכתה למעריצים רבים אבל לא הצליחה לעורר דיון מחודש באופיו של הזיכרון היהודי הקיבוצי בארץ. על הפער הגדול בין העמדה שמבטא צלאן ובין החוויית הישראלית עמדה סידרה אורחי (Ezrahi 1992). ג'ורג' סטיינר העמיד גישה זו כבסיס לחווייתו היהודית (סטיינר תשכ"ט). באופן אחר הגדירה זאת חנה ארנט, במאמריה הדנים ביהודי כ"פארידה" (Arendt 1978). בהקשר היהודי-אמריקני התפתחו כמה גישות בעלות גוון שונה מאלה אשר צוינו קודם (למשל אצל הלפרן, ארתור כהן ואחרים; ראה גורני תש"ן; רוטנשטיין תשל"ח, 11–29; Midstream 1963). משמעות מיוחדת בהקשר שלנו יש לדברים של אברהם השל, אשר קבע נחרצות ש"גלות איננה רק מצב פוליטי וגיאוגרפי. זהו מצב רוחני המשפיע על כל רובדי החיים..." (Heschel 1958). בהמשך קובע השל שעצם הצורך להחזיק צבא, והעובדה שישראל בוחרת לחגוג את יום עצמאותה במפגן של נשק, הם עדות נחרצת לכך שהגאולה לא באה, שעודנו במציאות של גלות גם בארץ-ישראל. הגלות כתמצית ומהותה של ההווה היהודית, עומדת גם במוקד כתיבתו של אדמונד ז'אבס, המציג אותה כביטוי לעמדת זרות בתוך ההקשר שבו מתקיימת היהדות (ז'אבס 1991). וראה גם את התפישה ה"דיאספוריסטית", חסרת ההקשר התיאולוגי, של קיתאי (קיתאי 1990).

34. כפי שעשתה לאחרונה שרית שפירא בתערוכת נדודים ובקטלוג שהתלווה לה (ז'אבס 1991). בהצגת מוטיב הנדודים יש לדעתי משום שכלול תפישת הישראליות ולא ביקורתה, משום שהיא מתעלמת מן ההשלכות השונות של שלילת הגלות, החורגות משלילת ה"נרדחים".

מפורשת ומנומקת בעיקר לאחר התבססות ההתיישבות הציונית בארץ. גם בקרב חוגי "היישוב הישן" היתה לתודעת הגלות משמעות חשובה, אבל האתגר הציוני הוביל לחידודן של העמדות וחייב התייחסות מפורשת לתודעה שהגדירה את עצמה כ"לא גלות" (רביצקי תשנ"ג; פרידמן 1990; דן יחיא תשמ"ד). כאמור, גישה חרדית זו נדחת ברגיל ואיננה נתפשת כרלוונטית לשיח הציוני. אמנם, ניתן להסכים לכך שהעמדה החרדית-רדיקלית, התובעת מחויבות טוטלית לאורח-חיים מוגדר, איננה יכולה להציע אלטרנטיבה תרבותית של ממש, אלא לאלה המקבלים על עצמם את אורח-החיים החרדי, אבל העמדה החרדית ראויה להתייחסות רצינית, גם כעמדת ביקורת רלוונטית וחשובה כלפי ההגות הציונית, וגם כמסגרת שתכניה יכולים לשמש (באופן ביקורתי). בסיס ליצירתה של עמדה שונה בהיבטים מרכזיים, בנוגע לציבור החילוני. ההתעלמות מן העמדה החרדית והזלזול המופגן בה הם חלק מן המגמה לשלול כל אפשרות לביקורת על הערכים התרבותיים הקיימים. במקרים רבים מגיע הדבר עד כדי אימוץ מלא של היחס והדימויים האנטישמיים הקלאסיים כלפי היהודים. את הבז הזה ניתן להחליף ביחס דיאלוגי שבו ההתייחסות אל העמדה החרדית היא גם בבחינת ביקורת-עצמית.³⁵

V. התיזות על מושג ההיסטוריה

קריאה בתיזות על מושג ההיסטוריה של ולטר בנימין (Benjamin 1969), עשויה לעגן את הדיון הנוכחי ולתעל את העין בגלות לבחינה פורייה של התרבות הישראלית. כמובן, עצם ההסתמכות על חיבור זה איננה מעניקה לטענות משנה תוקף, אבל דומה שהקריאה המוצעת כאן (ואשר איננה מתייחסת למכלול התיזות ואף אינה מסכמת אותן), עשויה להבהיר את האופן שבו מקבל מושג הגלות רלוונטיות, כבסיס לעמדה תרבותית-פוליטית. הקריאה בתיזות היא חלק מפעילות ביקורתית הצומחת מן המציאות העכשווית ומופנית כלפיה. העובדה שבנימין נוקט בתיזות טרמינולוגיה השאלה מן השיח היהודי מעניקה משמעות מיוחדת לבחינתן כעמדת ביקורת כלפי העמדה הציונית, הנסמכת על מונחי גאולה אשר מקורם נערץ באותו הקשר. התיזות מציעות באופן הזה עמדה מנוגדת בתכלית, אופציה קונקרטית העולה מתוך ביקורת התרבות והעמדה המוסרית של מחברן.³⁶

במוקד התיזות על מושג ההיסטוריה (שעצם הניסיון לסכמן באופן עקיף הוא בעייתי ומסתכן ברדוקציה), עומדת ביקורת עקרונית על תפישת ההיסטוריה הפוזיטיביסטית, על ה"היסטוריוזם" במובן הרחב ביותר שניתן להעניק למושג. תפישה זו רואה את ההיסטוריה כתהליך רציף המוליך לקראת סופו, תוך הסתמכות על מושג ה"קדמה", על אמונה בהתקדמות ליניארית של האנושות לקראת עתיד מושלם כלשהו, שמאפייניו העיקריים מצויים כבר בהווה או ניתנים לחיזוי מתוכו. תפישה זו של הרציפות ההיסטורית היא, על-פי בנימין (ולא רק על-פיו), תפישתם של המנצחים, ונועדה לשרת את האינטרסים של המעמדות השולטים והמדכאים. מושג ה"קדמה", על כל גווניו, ועל כל השימושים הקונקרטיים הנעשים בו, משקף את תודעתם של השליטים ומבטל את קולותיהם של מדוכאי העבר. זיכרונם של המדוכאים, בני הדורות השונים, נתפש כבלתי-רלוונטי נוכח האמונה בהתקדמות הרציפה של האנושות. לעומת זאת מציב בנימין את זיכרונם של המדוכאים שממנו צומח הפרקסיס של ההווה. ההיסטוריה של המדוכאים, מעצם מהותה, היא היסטוריה לא רצופה, ואינה יכולה להתנסח במונחיה של ה"קדמה" הבורגנית. תודעתם של המדוכאים היא נקודת-המוצא של בנימין. במובן זה, למרות ביקורתו על תפישת ההיסטוריה של מרקס, הוא נותר בתוך השיח המרקסיסטי, בוודאי שותף לשאיפה לאמנציפציה חברתית המדריכה את המטריאלים ההיסטוריים.

התיזות על מושג ההיסטוריה נכתבו כידוע באירופה הכבושה, בשנת 1940, והקשר כתיבתן מהותי לשם קריאתן וברור משמעותן. החיבור נכתב ב"רגע של סכנה", זהו הרגע ששמירת זיכרוננו היא הנותנת משמעות להתייחסות ההיסטורית אל העבר (תיזה 6). באותו רגע משתחרר הזיכרון מן האינטרסים שמעצבים אותו כאמצעי לשם מימושם. כמו המלאך של קליי (ציור המכוון את בנימין

35. ראה הצעתם של דניאל ויונתן בויארין, במאמר העתיד להתפרסם (תיאוריה וביקורת 5, וכן Boyarin 1991). אני שותף לרבות מהבחנותיהם המאירות, גם אם זווית ההתייחסות שלי לנושא שונה בהיבטים אחדים.

36. אם לוקחים את בנימין ברצינות – זוהי הקריאה הנדרשת: פרשנותן של התיזות מקבלת תוקף רק אם הן משמשות בסיס לפרקסיס תרבותי המתקיים בהווה, צומח מתוכו ומופנה כלפיו. אחרת נותרת ההתייחסות אליהן כאל מונומנטים בתולדות המחשבה, גישה שכנגדה יוצא בנימין בכתבים שונים וגם בתיזות עצמן.

להבהרת עמדתו, יכול הזיכרון המשתחרר לראות באותו רגע שההיסטוריה של הציוויליזציה היא בעת ובעונה אחת גם ההיסטוריה של הברבריות: "אין עדות של ציוויליזציה שאיננה – בעת ובעונה אחת – עדות לברבריות". מתוך הרגע הזה נשמעים דבריו של בנימין על כי מצב החירום הזה – מנקודת-ראותם של המדוכאים – איננו היוצא מן הכלל אלא הכלל, השגרה.

מתוך רגע זה, רגע ניצחוננו הטוטלי של הפשיזם, מחפש בנימין את הפתח אל האמנציפציה, ומציע גישה חלופית, גישה הדוחה את מושג הקדמה ואת מושג האוטופיה המתגשמת ברגע מסוים בעתיד. המשך הקבלה הבלתי-ביקורתית של ההיסטוריות, משמעותו היא קבלת היסודות התרבותיים שעליהם מבוסס הפשיזם עצמו. ההפתעה מעצם הופעתו של הפשיזם נובעת דווקא מכך שגם אלה הנאבקים נגדו אוחזים באותם ערכים: "ההשתאות איננה הניכחית מכך שהדברים שאנו חווים עכשיו עדיין אפשריים איננה פילוסופיה. ההשתאות איננה תחילתה של הכרה, אלא אם כן זוהי ההכרה שתפישת ההיסטוריה שממנה צמחה השתאות זו איננה יכולה להתקבל". מתוך רגע זה, מתוך הזיכרון כפי שהוא נתפש ברגע הסכנה, מסמן בנימין אתיקה פוליטית-תיאולוגית, אשר נגזרת מתפישת זמן חלופית. תפישת הזמן מתבררת כהיבט בעל משמעות מוסרית, ההיבט שבו המוסרי והתיאולוגי מתקשרים זה בזה. ללא ההיבט התיאולוגי, סבור בנימין, העמדה המרקסיסטית מאבדת את תוקפה.

מבחינה זו ניתן לראות את התיזות ב"צוואה" הצומחת על קרקע אותו רגע אשר בו חש את מצב הסכנה והחירום גם מי שאיננו שייך ברגיל למעמדות המדוכאים בפועל. אכן, גם חיבוריו הקודמים של בנימין משקפים עמדה ביקורתית, וגם בשנים שלפני-כן פעל על-סמך הנחות-יסודיות לאלה המנחות אותו כאן, אבל מצבו הקיומי לא היה כזה של בן המעמדות המדוכאים, הוא היה חלק מן הבורגנות שאותה ביקר. ב-1940, פליט ונרדף, הוא יכול לקשר בין שתי התודעות, באשר הוא כותב אל אלה השייכים למעמדות השליטים (במידה והם מוכנים להאזין לו), מתוך מצבם של המדוכאים, וכך מבדיר את התביעה המוסרית, את מהותה של ההתכוונות הנדרשת. זהו המקום המיוחד המעניק לקולו של בנימין את משמעותו הייחודית והנדרה כל-כך. מתוך הרגע הזה מצביע בנימין על תביעה המופנית כלפי ההווה שלנו, לאחר מיגורו ההיסטורי של הפשיזם, והיעלמותו לכאורה של מצב החירום. בנימין עומד פה על כך שאין להסתפק בהתנגדות לפשיזם ההיסטורי, אלא יש להתנגד לתפישת ההיסטוריה שאפשרה אותו. הוא מזכיר לנו ש"מסורת המדוכאים מלמדת אותנו ש'מצב החירום' שבו אנו חיים איננו היוצא מן הכלל אלא הכלל" (תיזה 8). אבל בנימין איננו מסתפק בביקורת על תפישת ה"קדמה" ובהצבעה על הקשר שבינה ובין עליית הפשיזם. לגבי בנימין, לפעילות ביקורתית זו אין ערך בפני עצמה, לשם השגת ידע, אם אין היא מעמידה במוקד את השאיפה לאמנציפציה-גאולה.³⁷ גאולה זו מתגלמת במושג ה"היזכרות" – מושג התופס בכתביו של בנימין מקום מרכזי אשר מסמן תהליך דינמי של הזדהות עם זיכרונם של המדוכאים. ההיזכרות עומדת בניגוד לזיכרון המונומנטלי, זה המשוועבד לצורכי המעמדות השליטים ומשרת אותם. בהקשר זה, שונה עמדתו של בנימין באופן מהותי גם מעמדתו של מרקס, אשר גרס שלקולותיהם של המדוכאים מן העבר אין ערך. לעומתו קובע בנימין ש"גם המתים לא יישארו מחוסנים בפני האויב במידה שינצח" (תיזה 6) – הגאולה מבוססת על פנייה אל העבר, על ההיזכרות במדוכאים של העבר, מדוכאים שדיכויים ממשיך להיות חלק מן התודעה המנחה את ההווה. הפנייה אל העבר, אל קולות המדוכאים שנרמסו תחת השיח ההיסטורי השליט, חיונית לתהליך האמנציפציה, זאת מכיוון שהכשתו של הדיכוי היא חלק מן ההווה. היסודות שכלפיהם מופנית ההיזכרות נמצאים, בתוך הרגע שממנו מתבצעת ההיזכרות, אם כי במצב מוכחש.

תפישת ההיסטוריה החלופית שמציע כאן בנימין, ואשר בה הוא רואה מודל בעל כוח אמנציפטורי, מבוססת על פירוש מאיר למושג ה"משיחיות" היהודי. מעצם מהותה, התפישת המשיחית היהודית אינה יכולה לקבל את ראיית ההיסטוריה כתהליך רציף של קדמה המוביל לקראת סיום ברגע כלשהו בעתיד. זאת מכיון שבעיקרון, המשיח יכול לבוא בכל רגע ורגע, הוא יכול לבוא בכל רגע בעתיד, כשם שהוא יכול לבוא בכל רגע בעבר (הממשיך לתפקד גם בהווה). "כמו לכל דור שקדם לנו, הוענק גם לנו 'כוח משיחי' חלש, כוח שעליו 'יש לעבר תביעה'". ה"משיח" (שאיננו מסמן כאן דווקא משיח פרסונלי) הוא אם כן היבט המצוי בכל רגע ורגע, אפשרות הטמונה בכל אחד מהרגעים.

מימושו של הכוח המשיחי החלש אין פירושו העברתו של הפוטנציאל מן הכוח אל הפועל אלא –

37. במהלך "ריב ההיסטוריונים" התייחס גם הברמאס אל התיזות כאל צוואה (הברמס תשנ"א, 209–218).

וכאן אולי מצויה פרשנותו המקורית של בנימין למסורת היהודית – חיפוש אחריו, שאיפה להתחברות אליו, שמשמעותה היא שחרור המסורת מן הקונפורמיזם שאליה מובילה אותה האידיאולוגיה השלטת. המסקנה מכך היא שגאולת ההווה, המהווה תהליך דינמי ולא סימון של מצב טרמינלי כלשהו, מותנית גם בגאולת העבר, ב"גאולתו" של הקול המדוכא מן העבר, קול שדיכוי איננו בבחינת סוף פסוק, ואשר הדיון בו הופך להיות לבעל רלוונטיות רבה לצורכי ההווה. ביקורת התפישה ההיסטורית שמעצבת את הזיכרון הקולקטיבי מתקשרת כאן עם התהליך האמנציפטורי שעליו מצביע בנימין, בין היתר תוך ביקורת על המרקסизם. כך מציעה ההיזכרות, (שפירושה פנייה אל האופן שבו נתפשים הדברים מנקודת-מבטם של המדוכאים), פרקסיס תרבותי המוביל לשינוי דיאלקטי של המציאות. העבר שכלפיו פונה ההיזכרות הוא יסוד הקיים בתוך מציאות ההווה, אבל במצב מוכחש, מצב של דיכוי; ההזדהות עם המדוכאים של ההווה הופכת בסיס לשינויה של המציאות הדכאנית. על כן, העיסוק בעבר איננו לשם ייצוגו ברצף, "כמות שהיה באמת", אלא פרקסיס המתקיים בהווה כדי ליצור "היסטוריה של ההווה" במלוא מובן המלה, ומתוך כך לשנות את השאלות המגדירות את השיח הנשען על תפישת ההיסטוריה הנוכחית. כפי שקובע בנימין במשפט האחרון של התיזות – "כל רגע (שהיה!) היה הגשר הישיר שממנו המשיח יכול להיכנס". בנימין מאפשר לנו את ההתבוננות בהווה, ובעבר הנוכח בהווה, מתוך מגמה לשאוף דרכם אל הגאולה. זהו פרקסיס המונחה על-ידי שאיפות מוסריות-פוליטיות ברורות, שכיוון נקבע על-ידי אותו זיכרון של הרגע שממנו נכתבים הדברים ואשר אותו מניח כאן בנימין.

למרות התנגדותו הנחרצת לתפישת ה"קדמה", ובכלל זה ביקורתו על התפישה המרקסיסטית הקלאסית הגורסת את התקדמות ההיסטוריה לקראת פתרונה האמנציפטורי, בנימין אינו משתחרר באופן מלא מן הצורך להציע דימוי של גאולה, וקובע ש"אנושות גאולה היא זו שזוכה למלאות של העבר, אנושות גאולה היא זו שעברה ניתן לציטוט בכל רגעיו" (תיזה 3). כלומר זו שבה מתבטל הפער עבר/הווה לחלוטין. תהיה אשר תהיה המשמעות אשר נקנה לתפישה זו, ברור שאין זה תיאור של מציאות חברתית-אוטופית שאליה מובילה ההיסטוריה בהכרח, ודאי לא סימון של מציאות העתידה להתגשם. יש לראות זאת כהצבעה על הכיוון ועל הדרך שבה צריכים לפנות, ובפרט על מקומו של העבר בפרקטיקה התרבותית המתרחשת בזמן הווה. דימוי הגאולה הוא בעצם מערכת של ערכים לעולם הלא גאול. גאולת ההווה הינה תהליך דינמי ולא מצב סופי, והיא מותנית גם בגאולת ה"עבר", בגאולתו של הקול המדוכא של העבר, שדיכוי איננו בבחינת סוף פסוק. העבר מבחינתו של בנימין איננו סגור, אלא הוא יסוד פעיל שהפנייה אליו היא גם ביטוי לשינויו. מבחינה זו אין להסתפק בהצגת הטקסט כטקסט "פסימי", כפי שנטו רבים לטעון. וכי איזו משמעות יש ל"היות פסימי" לגבי פליט נואש בשנת 1940? אמנם, בנימין שולל את מושג ה"אוטופיה" כרגע של מימוש אמנציפטורי מלא, אשר אליו מובילה לכאורה ההיסטוריה. אבל דחייה זו איננה מחייבת "אכזבה" המזינה פסימיות מוחלטת אלא בסיס לביקורת על תפישת הזמן המובילה לגישה האוטופית. ברגע הסכנה מחדד בנימין את ביקורתו על עקרונות התרבות הליברלית והוא מחפש דרכים אחרות להיאבק בפשיזם.

המסקנה היא שהשאיפה אל הגאולה, היא-היא הגאולה. ובהקשר הזה היא-היא הגלות. כך מתחברות התיזות לדיון שאותו התחלתי, מכוונות אותו ברבזמן שהן מקבלות דרכו משמעות נוספת. אמנם בנימין איננו משתמש כאן במושג "גלות" במפורש, אבל השימוש שלו במושג הגאולה מאפשר לנו לחזור ולקרוא מחדש את הספרות היהודית הדנה בגלות תוך אקסואליזציה שלה. הגלות היא המעניקה את המשמעות המלאה ל"התגלות", והיא גם תנאי לגאולה, צדה השני. הגלות מכילה את התשוקה ליציאה ממנה, כך שהגאולה היא בת-לוויה של הגלות, חלק ממנה, נטולת משמעות כלשהי במנותק ממנה. מעצם מהותה, הגלות היא מצב שסימונו יכול להגיע בכל רגע, ולפיכך היא מכילה לכאורה פוטנציאל אפוקליפטי מאיים. אלא שבהיותה השקפה חובקת-כול, הרי במרבית הגילויים ההיסטוריים של היהדות דווקא מתן הערך למצב הגלות, עם כל ההכרה בקושי ובשליליות שבו, הוא הבסיס לכינונה של המציאות, ובו מתקיים גם הרעיון המשיחי. אמנם, תמיד היתה קיימת תמונה כלשהי של העולם הגאול, "דימוי של גאולה" שהשתנה מהקשר להקשר, אלא שתמונה זו שימשה בסיס ההתייחסות להגדרת הקיום בהווה.

אכן, מושג הגלות מסמן מהות שהיא נעדרת או חסרה, בעיקרון, אבל בעצם הצגת החסר אין משום שלילה נחרצת של המציאות החסרה אלא אדרבא – מתן לגיטימציה לדרך התנהגות שלמה בתוכה. הגלות מסמנת את ההעדר, את ההכרה בהיותו של ההווה בלתי-מושלם, את תודעת העולם הפגום. בהדגשת ההווה הפגום מציב מושג הגלות עמדה שונה בתכלית מן הגישה המודרנית-פוזיטיביסטית, שהאידיאולוגיה הציונית היא אחד מביטוייה, וכך מבדיר את משמעותה

המיוחדת של ההיזכרות. ההשתוקקות אל הגאולה מבוססת על תודעת הגלות, ומחייבת כך את הפנייה אל היסודות המדוכאים בתוך התרבות, תוך חתירה כנגד זיכרונם של השליטים. התשוקה אל הגאולה היא לפיכך פעילות המתבצעת בתוך המציאות ועל-סמך מתן ערך לנקודת-המבט של המדוכאים, נקודת-מבט שרק דרכה יכולה להתפתח העמדה המוסרית. לכן, רק הגדרת המציאות כגלות, מכוננת אל הערכים המוסריים האמורים להנחות את הפעילות הפוליטית. זהו המקום בהגותו של בנימין שבו נוצר החיבור המלא בין המרקסיזם לתיאולוגיה היהודית. בניגוד לפרשנות רווחת, לא מדובר בשני כיוונים סותרים במשנתו, אלא בשני היבטים המשתלבים זה בזה.³⁸ הביקורת שמבקש בנימין את הגישה המרקסיסטית מבוססת על שותפות בסיסית למטרותיה ומחויבות למאבקה. ואילו בהקשר ההגות היהודית, בנימין מתחבר כאן אל תפישות שונות הקיימות במסורת היהודית, ומעניק להן משמעות פוליטית, מעגן אותן בביקורת התרבות המערבית המודרנית, ומנסחן בשפת המושגים של תרבות זו. כך משמשת הטרימינולוגיה היהודית בסיס לעמדה בעלת תוקף אוניברסלי. מעניין ביותר הוא האופן שבו הוא מפנים מסורות קבליות, שבהן ל"היזכרות" (לעתים תוך שימוש במושג זה עצמו) היה מקום מרכזי כאמצעי להתקרבות אל הירע האלוהי ואל חווית הדבקות של היחיד. ככלל, ניתן לקבוע שהדרך שאותה מציע בנימין מזכירה במידה רבה פרקטיקות שונות המיוצגות במסורת המיסטית, תוך מתן משמעות פוליטית וחברתית לאותן פרקטיקות תיאולוגיות.³⁹ ואף תוך ראייתן כמסמנות את הדרך היחידה לפוליטיקה אמנציפטורית.

בצורה זו, הפנייה אל התיאולוגיה היא – באופן בלתי-מפתיע, בנימין אינו יוצא-דופן בעניין זה – גם חילון של התיאולוגי, במובן זה שהתיאולוגיה הופכת למרכיב המכונן את הפעילות הפוליטית. ההיבט התיאולוגי חדר להיות היבט נפרד, המנותק מן המציאות (ניתוק המתקיים בתרבות המערבית מאז עידן הנאורות), אלא נתפש כהיבט חיוני לכל עמדה פוליטית ובפרט זו שמבוססת על מערכת-הערכים הנגזרת מהסוציאליזם. מושג הגלות מגלם בתוכו מימד זה, באשר הוא מושג פוליטי מעצם מהותו. הוא מציין את השילוב המלא בין הפוליטי והדתי, על-פי ההגדרות המודרניות של מושגים אלה. הגלות היא המצע שבתוכו משתלבים ההיבטים שהופרדו אחר-כך (בשפת התרבות המערבית המודרנית) ל"דת" ול"לאומיות" – הפרדה שהיא חלק מאותה גישה היסטורית שאותה תוקף בנימין. כאמור, הפרדה זו היא בעייתית מאליה, נוכח המשמעות התיאולוגית – הגלויות והסמיות – המשוקעות בתפישת המציאות. מושג הגלות מאפשר להתנער, לפחות לבחון בריחוק-מה, את השיח הכלוא בתוך הניגודים דת/לאום, לאומיות/התבוללות, המכתיבים אותו. הגלות היא גם הבסיס לתודעת הקולקטיב, והיסוד הבלעדי המאפשר להגדיר – באופן מאוד לא פשוט – סוג מסוים של קולקטיביות המעניק משמעות למושג "יהדות", מבלי שיהיה צורך להגדירה כגאולה ומבלי שההגדרה תידרש לסתור ולשלול את מושגי-היסוד המנחים את ההתפתחות ההיסטורית של היהדות.

VI. ההיסטוריוגרפיה הציונית – היסטוריה של מנצחים

כאמור, העובדה שבנימין משתמש במינוח השאוב מן השיח היהודי-המסורתי על-מנת לנסח את תפישת ההיסטוריה שלו, מאפשרת לנו להתייחס אל פילוסופיית ההיסטוריה שהוא מציע גם כאל עמדת ביקורת על תפישת ההיסטוריה הציונית ועל השלכותיה הפוליטיות. למעשה, מן העובדה שהתרבות הציונית מושתתת על שלילת הגלות משתמעת קבלה של אותה תפישת ההיסטוריה שאותה תוקף בנימין, תפישת שההדחקה היא יסוד מרכזי שלה.

תפישת ההיסטוריה הציונית מצאה את ביטוייה המפורט והמובהק (אם כי לא הבלעדי) בהיסטוריוגרפיה הלאומית ה"יהודית", אשר התפתחה החל ממחצית המאה ה-19, ובמיוחד

38. על הקשרים בין התיאולוגי לפוליטי בשלבים שונים של מחשבתו של בנימין עמד מוחס (1991). ראה על כך גם יורגן ניראד (1993). בהקשר הישראלי נעשה השילוב בין התיאולוגי לפוליטי "מאליו" והוא חיוני עוד יותר לקריאת התיוות.

39. להיזכרות מסוימת עם ספרות מיסטית יהודית זכה בנימין באמצעות שלום וכן, מתוך ספריהם של מלומדים נוצרים כמוליטור ובאדר (שלום 1987). גם מחוץ להקשר הקבלי ניתן למצוא גישות דומות, למשל אצל רשי, בפירושו לשיר השירים. בפרשנותה המאירה לטקסט זה דנה קמין בסיטואציה "שמתוכה מתנהל הדיאלוג בין הדמויות בשיר השירים", שהיא לגבי רשיי אחידה: "מצב של אלמנות חיות. זהו ההווה בשיה"ש. תיאור מה שקדם למצב זה בפי הדמויות הוא בבחינת היזכרות, מה שלאחריו הוא בבחינת תקווה או משאלה" (קמין תשנ"ב, 33; ההדגשות שלי, א.ר.ק.).

בעבודותיהם של היסטוריונים שהגיעו לארץ ופעלו בה במאה ה-20. היסטוריונים אלה, בני "דור המייסדים" של ההיסטוריוגרפיה הציונית-ישראלית, נטלו על עצמם תפקיד של כוהן תרבותי, אשר מתוקף סמכותו המדעית מגדיר את משמעות ה"עבר" ואת המסקנות הנובעות ממנו לגבי ההווה. היסטוריונים אלה שילבו עבודה מחקרית בכתיבה מסאית, מסגרת ז'אנרית שתורמה במידה רבה לעיצוב תודעת עבר קולקטיבית אשר שירתה את האידיאולוגיה שלהם.⁴⁰ לפעולתם נודעה חשיבות עצומה בעיצובו של הזיכרון הקולקטיבי ושל תפישת ההיסטוריה הציונית, וגם בהפיכת הדימויים ההיסטוריים בסיס לכינון תודעת ההווה.

מבחינות רבות מהווה כמובן ספרות היסטוריוגרפית זו ענף של ההיסטוריוגרפיה האירופית המודרנית בכלל, וזו הגרמנית בפרט. כמו פרקטיקות תרבותיות אחרות, היא צומחת ממשבר התפרקותה של השפה המסורתית-הלכתית, שבמסגרתה התנסחה ההווה היהודית קודם-לכן, ומגמתה היתה לאפשר את ההגדרה היהודית הייחודית על בסיס קבלת הנחות היסוד של התרבות המערבית המודרנית. רבים ממעצביה הבולטים של ההיסטוריוגרפיה היהודית החדשה אף פעלו בתרבות הגרמנית וכתבו בגרמנית. המסורת ההיסטוריוגרפית צמחה אמנם מתוך הסתייגות מהדימויים הספקולטיביים שניסו, אחרי מנדלסון, להגדיר את "מהות היהדות" בהגדרה מופשטת וחדה, מכיוון שיאת כליותה של היהדות ניתן להכיר רק בהיסטוריה שלה... (גרץ [1845] נוסח עברי, תשכ"ט, 57). ברם, בדיוק כמו הדיון הספקולטיבי, גם השיח ההיסטוריוגרפי הציוני קיבל את הנחות היסוד, הערכים, דימוי הידע ותפישת התרבות של ההיסטוריוגרפיה הדומיננטית במאה ה-19. מבחינה זו, הדיון בהיסטוריוגרפיה הציונית ובתפישת ההיסטוריה שהנחתה אותה, יכול להיות חלק מדיון רחב בהיסטוריוזם ובתפישת ההיסטוריה המודרנית. ואולם אימוץ המודל ההיסטורי לשם ייצוגו של העבר היהודי מעורר בעייתיות ייחודית, המעניקה לביקורת מימד ייחודי.

בין מייצגי ההיסטוריוגרפיה היהודית הלאומית, ובאופן בולט במיוחד בין אלה שמושא דיונם היתה התקופה המכונה "ימיה הביניים" (ובהם בן-ציון דינור, יצחק בער, גרשם שלום, חיים הלל בן-ששון ואחרים). יש כמובן הבדלים ניכרים, אבל פעולתם התבססה על כמה הנחות מוקדמות משותפות, שהן בבחינת פרדיגמה התוחמת את גבולות הדיסציפלינה והזיכרון הקולקטיבי. מחקריהם שאפו להציג את רציפותה ואחדותה של "ההיסטוריה היהודית" כיישות בעלת ייחוד המופיע בכל ביטוייה ואת הקשר הרצוף של היהודים לארץ-ישראל ושאיתם המתמדת לכאורה לעלות אליה. המחקרים ביקשו להרגיש את ההבדל בין "חוקיות" הקובעת את מהלך ההיסטוריה היהודית ובין מה שהוגדר כ"היסטוריה כללית". הנחות אלה נוסחו בהצהרות פרוגרמטיות או במסות אידיאולוגיות. למשל, עורכיו הראשונים של כתב-העת ציון, יצחק בער ובן-ציון דינור, קבעו במניפסט שפתח את הגיליון הראשון כי: "...ההיסטוריה היהודית היא-היא תולדותיה של האומה הישראלית, שגם לא נפסקו מעולם וגם חשיבותן לא ירדה בשום תקופה. ההיסטוריה היהודית היא מאוחדת עלידי אחדות הדמוגית המקיפה את כל התקופות וכל המקומות, שכולם באים ללמד האחד על השני" (בער ודינבורג תרצ"ו, 1).⁴¹ ההיסטוריה היהודית נתפשה כהיסטוריה לאומית הניתנת להסבר במונחים אימננטיים ואשר מובילה לקראת מימושה בהווה, המתגלם בהיסטוריון. זה חי וכותב בארץ-ישראל והופך את הארץ ואת דימויה האידיאולוגיים למוקד מאחד של קטעי העבר המכוננים למסגרת אחת.

משמעות הדבר היתה אימוץ של מודל ההיסטוריה של המנצחים, לשם ייצוגה והגדרתה של ההיסטוריה היהודית, באופן העומד בסתירה מובהקת לתפישת ההיסטוריוגרפית שהוצעה באמצעות הפרשנות לחיזות על מושג ההיסטוריה של בנימין ולמקבילותיה במחשבה היהודית. זאת דווקא לגבי מושא היסטורי המגלם בתוכו את הבעייתיות המרכזית העולה מתפישת ההיסטוריה

40. כמעט כל אחד מההיסטוריונים הללו עסק בכתיבה מסאית או פובליציסטית, שבמסגרתה הבהיר את משמעות המחקר ועמד על השלכותיו הפוליטיות. להיסטוריונים היתה כמובן השפעה מכרעת על תוכנית הלימודים במערכת-החינוך (דינור אף כיהן כידוע כשר חינוך). ועל הרפוסים שבהם קושר ההווה לעבר. יחד עם זאת, אין לטעון שרק ההיסטוריונים המקצועיים עיצבו תודעת עבר זו – האידיאולוגים של הציונות פיתחו היבטים שונים בהיסטוריה היהודית לא-רדוקא בקשר ישיר להתפתחות הדיסציפלינרית, ולעתים אף הקדימו בכך את ההיסטוריונים. דימויי העבר עוצבו על-ידי אידיאולוגים ציונים (כמו אחד העם) עוד קודם-לכן, בעיקר בהסתמך על חיבורים של היסטוריונים פרה-ציונים (כמו ה"היסטוריות" של גרץ ודובנוב). מבחינה זו ההיסטוריוגרפיה, יותר משהיא מייצרת דימויים, היא משקפת ומשכללת אותם, נותנת גיבוי מדעי להשקפות רווחות. 41. ראה גם חיים הלל בן-ששון בהקדמתו לשלושת הכרכים של תולדות עם ישראל שבעריכתו (בן-ששון תשכ"ט, יא-ל), שמהווים טקסט קאנוני של ההיסטוריוגרפיה הציונית, ומשמשים בסיס להוראה בבתי-הספר.

של המנצחים. אמנם יסוד הסבל בהיסטוריה היהודית זכה להדגשה יתירה – "הגישה הבכיינית אל ההיסטוריה היהודית" כלשונו של סאלו ברון. אבל סבל זה שימש בעיקר לשם הדגשת העקרונות המנחים של האידיאולוגיה הציונית השלטת, אשר הציגה את המהלך הנוכחי, כלומר את ההתיישבות הציונית בארץ, כמהלך שנועד להביא לחיסולו של הסבל. במלים אחרות, הסבל יוצג בעיקר כאמצעי להעמקת תודעת "שלילת הגלות", והדגשתו (ללא כל הבחנה בין הופעותיו ההיסטוריות השונות של הדיכוי, במידה ואכן התקיים) שימשה כמקור לגיטימציה לפעולות בהווה שהונחה עליהן תודעת קורבן של מי שאוחזו זה כבר בעמדות הכוח של רוב ריבוני.

ואכן, אימוצו של המודל ההיסטוריוגרפי הלאומי לשם ייצוג ההיסטוריה היהודית הוביל להפרדה של תולדות היהודים לשני מימורים, אשר לא קושרו זה עם זה: היסטוריה של הסבל (כבעלת רציפות מסוג מסוים) מכאן, והיסטוריה של ה"רוח היהודית", השומרת על מידה של סוברניות ואחדות מכאן. שני ההיבטים הופרדו גם באמצעות המינוח שנקט לתיאור כל אחד מהם, בספרות ההיסטוריוגרפית ומחוצה לה: לשם תיאור התלאות והצרות, ללא-ספק היבט מרכזי בתולדות היהודים (והיחיד כמעט הנלמד בבתי-הספר), נקטו מונחים נשיים: כ"בתי-ישראל הנאנסת" או "בתולת ישראל הדויה". מלכתחילה היתה ההתייחסות אל יסוד נשי זה שלילית, ונעשה בה שימוש לצורך הוכחת חיוניותו של רוב ריבוני. ל"נשיות" זו לא נותר – כך במוצהר – מקום כלשהו בהווה השולל אותה, ושואף להיבנות על ניגודה. לעומת זאת, לשם תיאור ההיסטוריה היהודית כהיסטוריה לאומית, הניתנת להגדרה במושגי הלאומיות המודרנית, ננקטה לשון גברית: זוהי ההיסטוריה של "ישראל סבא". היה זה אחד המרכיבים המרכזיים שדרכם התגבש המימד ה"גברי" שבאמצעותו מתארת התרבות הישראלית את עצמה, ועל-פי היא מגדירה את ערכיה – לעומת ה"נשיות", המייצגת את היהודי הגלותי, הפסיבי לכאורה. התחום ה"גברי" הוצג כבעל רציפות היסטורית, למרות הבעייתיות שהיתה כרוכה בכך.⁴²

הבעייתיות העולה מן השימוש במודל זה לשם ייצוגו של "העבר היהודי" בולטת במיוחד בכל הנוגע לתקופה המכונה "ימי-הביניים היהודיים". מבחינה מסוימת, ההיסטוריוגרפיה של "ימי-הביניים" משקפת עמדת ביקורת מפורשת כלפי העמדה הציונית הרדיקלית (והדומיננטית) של "שלילת הגלות", אשר שאפה ליצור רציפות בין ההווה לעבר הרחוק, תוך דחייה נמרצת של תקופת הביניים, קרי תקופת "ישראל בגולה" (כשם קובץ התעודות שערך בן-ציון דינור, תשי"ח).⁴³ אולם דווקא הביקורת שהיתה גלומה בהיסטוריוגרפיה של "ימי-הביניים" תרמה לשכלול האידיאולוגיה הציונית: בניגוד לעמדה הרדיקלית ששללה מכול וכול את ההיסטוריה היהודית הגלותית ותיארה אותה כחסרת-ערך, טענו ההיסטוריונים שגם "ימי-הביניים" מבטאים את הלאומיות היהודית, וכי קיימת אחדות ורציפות אורגנית בין כל ביטויי של העבר היהודי, ללא אבחנה של זמן או הקשר תרבותי. המטרה היתה להדגיש רציפות של תודעת ריבונות יהודית, ולהתעלם בדרך זו מנקודת-המבט של יהודים בני דורות שונים בהתייחסותם ל"גלות".⁴⁴

תיחום העבר תחת מסגרת זו של "היסטוריה יהודית לאומית" עורר קושי כמעט טריוויאלי (שרוב מעצביו של הזיכרון היו מודעים לו, כמוכן) נוכח העובדה שמדובר בתופעות שהתפתחו בתוך מסגרות תרבותיות שונות. השימוש בנרטיב המבטיח רציפות ומשקף סוג מסוים של שליטה בעבר, מעורר קושי ברור כאשר הוא משמש לשם ייצוגה של היסטוריה אשר מעצם מהותה איננה מכילה

42. הבחנה זו מופיעה כבר אצל גרץ והתקבלה כטבעית (גרץ [1845] תשכ"ט, כרך ב' עמ' 150-1). היא מופיעה אינן-ספור פעמים. לדימויים אלה היה תפקיד חשוב (אם כי לא בלעדי). בעיצובה של הגבריות הבוטה המאפיינת את התרבות הציונית (על כך בחלקו השני של המאמר). ה"קרע" המלאכותי שנוצר בכתיבת ההיסטוריה שאמורה ללכד מלמד על אופיה העקרוני של התרבות שאליה היא מכוונת. היסוד הגברי הוא כמוכן זה התובע את הבעלות על הארץ.
43. ראה בער תשמ"ז, 19-26. חיים הלל בן-ששון כתב כי "...כך נתגבשה בדרך פרדוקסלית התפישה אצל ציונים, של להיות עם ככל העמים – פירוש הדבר להתנתק מתודעת הרצף בעבר ההיסטורי שלא ככל העמים (דברים על תודעתנו ההיסטורית" בן-ששון 1984, 11).
44. אם נרצה, ההיסטוריוגרפיה הזאת מבטאת שלילת גלות "אחר-העמית", שכן כמוהו, גם ההיסטוריונים המקצועיים גורסים לאומיות יהודית הנשענת על המסורת ומכוננת אותה. גישה זו שוללת את הגלות, כתפישת זמן לפחות, ואינה נותנת משמעות לתפישת הזמן של העבר המיוצג על-ידיה. היא מקבלת את ההבחנה הבסיסית בין גורמים "פנימיים" ל"חיצוניים", המוגדרים כ"דכאניים", ומתארת את השלב ההיסטורי הנוכחי כתהליך השתחררותו של הכוח היוצר מכבלים "חיצוניים" שהעיקו על התפתחותו. זו גישה אנטי-דוכנובית במובהק, לעתים גם במפורש. עמדותיו האוטונומיסטיות של דוכנוב (דוכנוב תרצ"ז) נדחו נחרצות, כך שגם הבעיות שהציב (ולא-דווקא הפתרונות שלו), לא נדחו כלל. באותו אופן נדחתה גם ההיסטוריה שלו בתחומים רבים.

אחדות של מקום ושל זמן. זאת במיוחד מכיוון שהייצוג הנרטיבי שולל את תפישת הזמן שאותה הוא אמור לתאר, כלומר את "הזמן הגלתי". את עבודת ההיסטוריונים בהקשר זה ניתן להגדיר כ"חילוצה" של ההיסטוריה היהודית מתוך ההקשרים התרבותיים השונים שבהם נוצרו התופעות שנדונו, על-מנת להתאימן למסגרת הנרטיב האחד, הוא-הוא הנרטיב של ה"מנצחים". בהמשך אותו מניפסט של כתב-העת ציון אף כותבים המחברים: "בנוגע למצבם המדיני של היהודים בגולה בתקופות שונות, אין לדעתנו, להעמיד כראשית ועיקר דווקא את הדיון והמחקר לפי התנאים המיוחדים שבכל ארץ וארץ, אלא יש לשאוף לדיון ולכירור הדברים לפי התנאים המשותפים של 'ישראל בגולה' בכל דור ודור..." (בער דינבורג תרצ"ו, 2-3; הדגשות שלי א.ר.ק.). אמנם, משקל רב ניתן ל"השפעות" התרבותיות על התפתחויות אלה או אחרות של היהדות, אבל עצם המושג "השפעות" הכיל בתוכו את ההנחה, שניתן להגדיר את היהדות כמהות אוטונומית, העומדת בפני עצמה בניתוק יחסי מן ההקשר שבתוכו היא צומחת. את הבעייתיות הייחודית של הגדרת היהדות במונחים לאומיים (שעמדה כמובן ברקע הדיון) פתרו ההיסטוריונים הציונים על-ידי הדגשת "כיסופי הדורות" לארץ-ישראל ו"הזכות על הארץ" שנכרכה בהם. תודעת יהודי "ימיהביניים" הוצבה כביטוי למין עמדה "פרוטוציונית"; כאילו תודעת יהודי הדורות הקודמים – בבגוד, באשכנז או בספרד – הכילה כבר את תפישת ההווה הכותב אותם ואחרותם.

יצא מכאן, שמצד אחד ההיסטוריוגרפיה היהודית היא אירופית בעליל, הן במכלול תפישתה והן במינוח המשמש לתיאור "הלאומיות היהודית", השואב מושגים מבית-המדרש של הרומנטיקה האירופית כ"היסטוריה אורגנית", "רוח האומה" וכיוצא באלה; אך מן הצד השני, היא שוללת בסופו של דבר כל התייחסות שיטתית להקשר החברתי-תרבותי-פוליטי שבו חיו היהודים. ההיסטוריונים פעלו בארץ, פניהם הופנו כלפי אירופה שבמושגיה השתמשו, ומטרתם היתה לנכס את העבר היהודי אל תוך נרטיב רציף השייך בסופו של דבר לארץ-ישראל. עבודות רבות מחייבות אמנם לסייג מאוד את הטענה הזאת, אבל גם הן לא חרגו מן העמדה העקרונית ולא השפיעו על אופני השימוש בדימויים ההיסטוריים. לפיכך, לא רק שלא ניתן לראות את הציונות כשיבה אל ההיסטוריה⁴⁴, בניסוחו המוכר של שלום ושל אחרים, אלא דווקא כיצאיה ממנה. מבחינה זו, הקביעה שקיימת היסטוריה יהודית נפרדת, הניתנת לייצוג בשפה אחידה, מקבילה להתעלמות הכמעט מוחלטת מקיומם של היהודים בהיסטוריוגרפיה האירופית הקלאסית של המאות ה-19 וה-20 (טלמון תשכ"ה; Langmuir 1966). כך נוטרל הפוטנציאל הביקורתי הכללי הקיים בהיסטוריה היהודית, ומימד הסבל שימש לכל היותר לשם הצדקת הציונות ולא לשם ביקורת או הצגת זווית-ראייה שונה של ההיסטוריה האירופית.

VII. פנייה בנימינית לעבר היהודי

עמדה השואבת את השראתה מן התיזות של בנימין מכוונת לתפישת שונה לחלוטין של ההיסטוריה היהודית, ופותחת פתח לקריאה מסוג שונה במקורות היהודיים. זו עמדה שאיננה משתמשת בזכר הדיכוי כמקור לגיטימציה להווה, אלא כבסיס לביקורת ההיסטוריה של המנצחים המכחישה את העוול, את זכרו של הקורבן. היסטוריה יהודית כזו איננה היסטוריה לאומית של היהודים, אלא היסטוריה הנכתבת מן הזווית של היהודים, והופכת כך מאליה ל"היסטוריה אוניברסלית". זיכרון המדוכאים שהיא משמרת איננו זיכרון של אומללות, "בכיינות", אלא הזדהות הניזונה מן השאיפה הנחרצת, המנחה את הדיון כולו, לביטול הדיכוי המאפיין את ההווה. היסטוריה כזו אינה מתיימרת לאובייקטיביות אך גם אינה מוותרת על החומרה המתודית, ועל כן פנייתה אל העבר קשובה יותר – באשר העבר לא נועד לשרת הווה מוגדר – אלא דווקא לכוננו. בהקשר זה, דיון באפליית היהודים או בדיכויים, באותו יסוד המוגדר כ"נשי", לא בא מן הקוטב הנגדי, אלא מתוך קשב לקול מידחק שהשיבה אליו חיונית להבנת ההווה ולביקורתו. מסגרת זו מונעת את ההפרדה בין אותם יסודות שהוגדרו כ"גבריים" ו"נשיים", באשר שילובם הוא תנאי ליצירת העמדה האלטרנטיבית ביחס להגמוניה, הגברית במהותה.⁴⁵ לא מדובר באידיאליזציה של הסבל, אלא בקבלת נקודת-המבט של המדוכא, בפרקסיס שנועד לבחינתה של "הזהות-העצמית" בתיווך הבנת האחר המדוכא על-ידה.

45. בספרות היהודית הדנה בבחירת ישראל מוצג הקולקטיב היהודי במונחים נשיים דווקא, כאותה כלה, "כנסת ישראל", העומדת בפני היסוד הגברי, האלוהי. ייצוג הבחירה תוך הענקת דימוי נשי לישראל נכון כבר לגבי הספרות המקראית ובוטל בהגות ימיהביניים. הדימוי רוח גם בסדר התפילה, הראוי לעיון נפרד מן הזווית המוצעת כאן. (ראה, למשל, בר-אילן תשנ"א). דבר זה נכון כמובן גם לגבי הנצרות – אבל איננו מופיע כלל בהגות הציונית, אשר בה עם ישראל מוגדר תמיד במונחים גבריים.

העבר היהודי מאפשר יצירתה של גישה חליפית מסוג זה אולי בגלל שאין מדובר בו בתופעה היסטורית של "דיכוי מוחלט", בקול שהושק לחלוטין (למעט גילויי האלימות הבוטים של התקופה המודרנית, ששיאם בפשעי הנאצים). להיפך, "ההיסטוריה היהודית" (כלומר ההקשרים השונים שבהם היה קיום יהודי, תוך יחס מורכב אל יתר מרכיבי החברה והתרבות) מבטאת מצב ביניים. מדובר בקולקטיב, אשר למרות שנתפש והוגדר במפורש כקבוצה של מיעוט נסבל (גם בסביבה הנוצרית וגם בסביבה המוסלמית), לא השתייך בדרך-כלל למעמדות הנמוכים והמדוכאים ביותר בחברה שבתוכה התקיים. הדיון באפליית המיעוט ודיכוי באותם מקרים שבהם התקיימו אפליה ודיכוי כאלה, הינו רלוונטי רק במידה שיתנהל על בסיס השוואה עם מצבן של קבוצות מופלות אחרות. זאת ועוד, דווקא העובדה שהיהודים משמרים היסטוריה שאיננה שותקת, הופכת את "ההיסטוריה היהודית" לנכס רב-חשיבות לשם בחינת הפרדיגמות של ההיסטוריה הכללית; היא מאפשרת כתיבה אלטרנטיבית של ההיסטוריה.⁴⁶

לכיוון האחרון ביטויים רבים בעשורים האחרונים, בעבודות החורגות במידה ניכרת מתמונת העבר שעוצבה על-ידי "דור המייסדים" של ההיסטוריוגרפיה הציונית. המחקר החדש מציג את ההיסטוריה היהודית כחלק מן הסביבה שבה התקיימו היהודים, מתפתח בכיוונים שונים ומתוך כך מטשטש את הדיכוי והמוסדות "ההיסטוריה כללית" (כלומר אירופית) ובין "ההיסטוריה היהודית", למרות שהפרדה זו עדיין נהוגה במוסדות להשכלה גבוהה. הצגת היהדות כחלק מהקשרה התרבותי, מבלי לוותר על הייחוד ומבלי להתעלם ממימד הדיכוי, מעוררת שאלות קשות לגבי הנרטיב הלאומי.⁴⁷

להתפתחויות המתרחשות בחקר הקבלה העכשווי, למשל בעבודותיהם של משה אידל, יהודה ליבס ואחרים מעמיתיהם ומתלמידיהם יש רלוונטיות ישירה לעמדה שאותה אני מבקש לפתח. ניתן להציג את עבודותיהם כ"פנייה בנימינית" אל העבר, גם אם הגדרה מסוג זה היא חלקית ודאי שאיננה מסכמת את מכלול עבודתם. כותבים אלה פועלים בזיקה ישירה למפעלו הגדול של גרשם שלום, תוך הכרה בערכו הרב אך מתוך ביקורת. הם חושפים היבטים של ה"עבר" שבפרדיגמה הציונית של המחקר נדחקו אל השוליים ונדחו אפילו מן הפרדיגמה ההיסטוריוגרפית החריגה של מייסד חקר הקבלה. אידל מדגיש במיוחד את מקומה של "הקבלה הנבואית", האקסטטי. הוא מעניק משקל רב לפרקסיס הקבלי ובפרט מתמקד בבירור הטכניקות והספירות שעניינן הוא חוויות הדבקות עם האל (unio-mysica) ביהדות. זהו היבט ששלום ביקש להמעיט בערכו בטענה, שאחד ההבדלים המהותיים בין יהדות לנצרות הוא העדרה המוחלט של חווית גאולה אישית ביהדות עד לחסידות (שלום 1976).⁴⁸ ההתמקדות בטקסטים אלה חשובה לענייננו לא רק בגלל שהיא משנה את התמונה ההיסטורית על אודות המיסטיקה היהודית, ובכך מטשטשת את ההבחנות שבאמצעותן נטה שלום להבחין באופן חר את המיסטיקה היהודית מזרמים שהתפתחו בנצרות או באסלאם. חשיבותה כאן נובעת גם מכך שזרם קבלי זה משקף גישה לעבר הדומה לזו שאותה מפתח בנימין בשפת התרבות המודרנית. עובדה זו מאפשרת להעניק לתכנים אלה ולמחקר אודותם משמעות תרבותית רחבה.

46. כמובן, החיפוש אחר דרכי ייצוג אלטרנטיביות לעבר מעסיק את השיח ההיסטוריוגרפי בשנים האחרונות ואיננו אקסוקלטיבי ליהודים או לעבר היהודי. יחד עם זאת, דומה שההתמקדות בהיסטוריה היהודית (ולא-דווקא בשואה) יכולה להדגים דיון היסטוריוגרפי המבוסס על קולו של המוכחש והמושתק. על כך התעכב יונתן בריאין בוויכוח שלו עם אדוארד סעיד, השואל באיזו מידה מסוגל השיח האנתרופולוגי המערבי לתת ביטוי ל"אובייקט" שלו (Said 1989). בריאין משווה בין ה"אחרים" שאחרותם והרחקתם היו חלק מכינונה של אירופה – המוסלמים למשל, The other from without, לבין היהודים – The other from within. דומה שהיהודי, ה"אחר" של אירופה, רלוונטי כאן דווקא בשל היותו תמיד חלק מאירופה. (Boyarin 1991, 78–82).
47. דוגמה לעמדה זו ראה מאמרו העקרוני של בונפיל הדין בהיסטוריוגרפיה של יהודי איטליה בתקופת הרנסנס (Bonfil 1984). למרות הרלוונטיות שלו כמעט שלא זכה זרם זה לתשומת-לב מחוץ לדיסציפלינות הנדונות. אך העובדה שהתרבות הישראלית, ובפרט חוגיה ה"ליברליים" אינם מתעניינים בספרות עברית ויהודית ("הטרנס-ציונית"), איננה מלמדת על "השתחררות" מן העבר, אלא על קבלה בלתי-ביקורתית של תפישת ההיסטוריה ושל דימויי ההיסטוריה של הדור הקודם. איני מתיימר לעמוד כאן באופן מניח את הדעת על מכלול ההשלכות התרבותיות החוץ-
48. דיסציפלינריות שניתן להעניק לעבודותיהם של אידל וליבס. לענייננו כאן חשוב במיוחד ספרו האנגלי של אידל (Idel 1988), שעורר פולמוס לוהט עם הופעתו, בעיקר בשל הביקורת על העמדה ההיסטורית של שלום בכמה נקודות. ראה גם מאמרו המסכם של ליבס (ליבס תשנ"ב). מבחינות מסוימות, הפרקסיס האקדמי של חוקרי קבלה אלה יכול להתפרש כאנלוגי לפרקסיס המתואר בספרות המיסטית שפרשנותה נמצאת במוקד עניינם: הם יוצאים מתוך הסדר הקיים, אך מתוך התכוונות אל היסודות המוכחים בתוכו.

בכיוון דומה פונה יהודה ליבס בסדרת מחקרים המוקדשים לספר הזוהר, השייך לאסכולה קבלית אחרת. ליבס מבקר את הגישה שתיארה את הזוהר (וטקסטים אחרים) כ"משנה" וטוען כי "במקום לחפש את 'משנת הזוהר' עדיף לחפש את 'הזוהר' שבמשנה". הוא דוחה את הניסיונות לאכיפתה של שיטה על הטקסט הקבלי, שהעדר שיטה ופוליפוניה הם ממאפייניו המובהקים. ליבס מדגיש שהביקורת שלו איננה על מה שמצוי בספרות המחקר, אלא על מה שאין בה, לא שלילת הקיים אלא עבודה דיאלקטית בתוכו, תוך חשיפתם של אוצרות שהדחקו על-ידי התודעה הקודמת (ליבס תשנ"ב). ה"זוהר" במובנו כאן מקבל משמעות נוספת, המזכירה את מושג ה"aura" אצל בנימין: זוהי גישה שמכירה במפורש בערך של ה"משנה", שלליבס עצמו היה תפקיד בעיצובה, פועלת על בסיס הייצוג הקיים, ושוברת אותו בדרך דיאלקטית.

במיוחד חשוב כאן להדגיש את הדיון המחדש בהיבטים שונים של המשיחיות היהודית, דיון המשרטט תמונה שונה באופן מהותי מזו המקובלת, אשר צמצמה את משמעות המושג למימד הפוליטי-היסטורי. אידל, למשל, מדגיש תפישות משיחיות-מיסטיות שעניינן הוא גאולה רוחנית של הפרט, תהליך פסיכולוגי-פילוסופי המתרחש בנפשו של המשיח ואינו מתקיים על בימת ההיסטוריה דווקא.⁴⁹ אין הוא מתעלם מן הביטויים הפוליטיים-היסטוריים של המשיחיות, אבל מרחיב מאד את משמעויותיה האחרות. הדיון המחקרי שלו ושל אחרים חושף מושג משיחיות המעניק לארץ-ישראל משמעות רוחנית, מרחיק את תפישת הגאולה מן הארץ החומרית ומותיר מקום מרכזי לחוויה הפרטית הנשללת בתוך העולם האידיאולוגי הציוני. העמדה הגלונית הטמונה במושג זה של משיחיות מאפשרת איזון בין הפרטי לכללי; במקום שהפרטי יהיה מוכפף באופן טוטלי ל"פוליטי", הוא מכון את הפוליטי. ואילו ליבס הראה שגם השבתאות, שנתפשה כתנועה פוליטית מובהקת, מעין פרוטוציונית, היתה למעשה תנועה של רפורמה דתית. בכתבי השבתאות אין כמעט אזכורים לפעילות מדינית הקשורה לארץ-ישראל, וזו גם לא היתה מהות התנועה (ליבס, תשמ"ט). כך הדבר גם לגבי מי שהדגישו את היסוד הקוסמי בגאולה, ושאוּפו לתיקון העולם, ובכלל זה מערכת האלوهות. יש לציין שגם הביטויים הקיימים של משיחיות פוליטית אינם מקבילים לתפישת הגאולה המפורשת שמאפיינת את השיח הציוני; כך, למשל, אי-אפשר לזהות בין ה"אמונה המקובלת בביאת המשיח", המוצאת את ביטוייה בסדר התפילות, לבין "כמיהת הדורות" שתיארו האידיאולוגים הציונים.

VIII. הארץ הריקה

ההיבט שבו יש לאימוץ מודל "ההיסטוריה של המנצחים" על-ידי הציונות משמעות בולטת קשור לשאלת היחס כלפי המיעוט הפלסטיני. זהו צדה השני של ייצוגה הלאומי של ההיסטוריה היהודית. לביקורת על תפישת היסטוריה זו על בסיס השימוש במושג הגלות יש, בהתאם, משמעויות אתיות-פוליטיות ברורות. הגדרת ההתיישבות הציונית כביטוי ל"שלילת הגלות" ול"שיבת העם" לארצו מנעה התייחסות אל השאיפות הקולקטיביות של האוכלוסייה הערבית המקומית ואל נקודת-מבטה, וללא-ספק מנעה את האפשרות להפוך את עובדת קיומה של קולקטיביות כזאת ליסוד חיובי בתהליך כינונה של הזהות היהודית החדשה. התפישה ההיסטורית של שלילת הגלות, ריקון הזמן היהודי שנפרש בין אובדן הריבונות על הארץ לבין חידוש ההתיישבות בה, הושלמו באופן ישיר באמצעות דימוי הארץ – מקום מימושה ופתרונה של ההיסטוריה – כ"ארץ ריקה".

הצורך של דוברים ציוניים מוקדמים לשוב ולהשתמש בביטוי "הארץ הריקה" (או "ארץ בלי עם"), מסגיר תהליך שבו ההכחשה וההתעלמות הן פרקסיס אקטיבי המשתלב ביצירת הדימויים ההיסטוריים בסיסיים אודות ה"סכסוך" היהודי-פלסטיני, שנועדו לשרת את תחושת הצדק המוחלט של הצד היהודי. אין זה אומר, כמובן, ששאלת קיומם של תושבי הארץ הערבים לא העסיקה את הציונים ושהם לא היו מודעים לעובדת קיומם של הפלסטינים. אבל מודעות זו נותרה בגבולות "השאלה הערבית", בבחינת בעיה שיש לפותרה, מכשלה שיש לסלקה, ומה שנוסח כ"בעיה הערבית" לא נתפש כיסוד מרכזי בכינונה של הזהות החדשה, שסביבו ותוך התייחסות אליו אמורה

49. מייצגה המובהק של משיחיות מסוג זה הוא אברהם אבולעפיה, שכתביו וחוויותו שימשו מודל לזרם שלם שהתפתח בעקבותיו (אידל תשמ"ח). גאולת הנפש משמעותה בהקשר זה הבאת הנפש לכלל שלמות, פרקסיס של היזכרות (כך, במושג זה ממש!), שנועד להביא את הנשמה לכלל מימושה. אידל הצביע גם על ההשפעה הישירה של תפישה זו על בנימין (אידל תשנ"ב). ראויים לציון גם מחקרים על ההיבטים הספיריטואליים של התודעה המשיחית בעת החדשה המוקדמת ובחסידות (ש"ץ תשמ"ח; Elior 1986).

הזהות החדשה לכונן את עצמה.⁵⁰ "השאלה הערבית" לא נחשבה "שאלת גורל". נראה שעובדה זו נכונה גם לגבי אותם הוגים ציונים כאחד העם או יצחק אפשטיין, אשר התירעו כבר בשלבים מוקדמים על כך שהשאלה הפלסטינית היא השאלה המרכזית (אחד העם תש"ז; אפשטיין תרס"ז).⁵¹

מאז נתפש הנושא כשאלה שאמורה "להיפתר" כך שתפסיק להפריע לחזון הגאולה של "שליטת הגלות". גם אלה שהתירעו על כך שיש להתייחס לבעיה הערבית לא הפכו אותה לחלק מזהותם היהודית החדשה. גם הם קיבלו את ההפרדה המלאכותית שהתמסדה בין שאלת "הזהות היהודית" לבין "השאלה הפלסטינית", והסכימו לסילוק הפלסטינים אל מחוץ לגבולות השיח. הנוכחות הערבית לא יצרה פתיחות לדיאלוג שיהווה יסוד מכונן של התודעה העצמית היהודית, ולא נעשה ניסיון להתאים את האידיאלים הציוניים לאוכלוסייתה של הארץ ולתרבותה. לפחות מנקודת הראות של דימויי הזהות העצמית, הארץ המשיכה לתפקד כארץ ריקה, כך שה"דיאלוג" הענף עם "הארץ" (שהיה מלווה בדימויים רוויי-תשוקה), היה מבוסס על הכחשתו של בן-הארץ, "האחר".⁵² הפתרון ל"שאלה הערבית" נתפש תמיד, והיום יותר מתמיד, כאמצעי שיביא להורדת העניין הפלסטיני מעל סדר-היום ולסילוקו מעולמם של היהודים; העמדות הציוניות נבדלות רק בנוגע לדרך להגשים פתרון זה (גירוש, הפרדה וכיוצא באלה). במקרה הטוב מתקבל קיומם של הפלסטינים כנתון טבעי.⁵³ הכרה באחר ומתן ערך עצמאי לקיום הפלסטיני היו מחייבים מאליהם עדכון ושינוי של התודעה העצמית, של המטא-נרטיב הציוני היסודי.

תודעת הארץ הריקה, התבססה ועודנה מתבססת על מונחי "בעלות" ו"זכות", שנשאלו מן המילון הקולוניאלי של המאה ה-19, והפכו להיות בסיס לתיאור הזיקה בין עם ישראל ל"ארצו", באופן שמעולם לא הוגדר כך קודם-לכן. גם מהגרים יהודים קודמים שהגיעו לארץ לא העניקו ערך מיוחד לקיומה של האוכלוסייה המקומית, אבל העובדה שהם לא התייחסו אל קיומם שלהם בארץ כאל "שליטת הגלות" אפשרה להם לראות מבעד להילת קדושתה של הארץ גם את הארץ הממשית שאליה היגרו, על אוכלוסייתה ומשטרה. הארץ ודאי שלא הוצגה כריקה, וגם אם היו מתחים בין העדות השונות, הגדרת המציאות (מצד כל תושבי הארץ), אפשרה (לפחות לא שללה באופן מוחלט), את השותפות ההטרוגנית ביניהן. מכיוון שהדימוי-העצמי של פעולת-ההגירה לא התבסס על דימויי גאולה ועל תפישת הזמן הנגזרת מהם, גם לא נוצר צורך לבחון את עצם ההגירה וההתיישבות בארץ מנקודת-הראות של תושבי הארץ עצמם. העדות הדתיות השונות הקפידו

50. על הגישות השונות שהתפתחו בציונות לבעיה הערבית עמד בהרחבה יוסף גורני, (תשמ"ו). בספרות ובאמנות הציונית היו כמובן התייחסויות רומנטיות אל הערבי, שאינן אלא אימוץ מלא של עמדה אוריינטליסטית טיפוסית (המקבילה לשנאה ולחרדה), שגם לה נודעה השפעה מועטה ביותר על השיח הפוליטי, ותרומה לפיתוח הרגישות אל הערבים כבני-אדם ריבוניים בעלי תודעה נותרה שולית.

51. על שוליות השאלה הערבית ביישוב בארץ בשנות ה-20 ראה שפירא תשנ"ב. שפירא מביאה כעדות לדבריה את העובדה שבעיתון דבר יכלו להתפרסם גם מאמרים של אורי צבי גרינברג וגם מאמרים של הוגו ברגמן, מכיוון ש"בתרבות היישובית נהגו להתייחס בסובלנות רק לאותן השאלות שלא נחשבו שאלות גורל" (שם, 228).

52. טענה זו משמיעים במפורש מחברים ישראלים עד עצם היום הזה. זו, למשל, נקודת-המוצא של דיונם של גדעון ארן וזלי גורביץ' במאמרם "על המקום" (ארן וגורביץ' 1991). הם קובעים שהנושא קודם לדיון בערבים: "מעבר למאבק בערבים, המאבק הוא בינינו לבין עצמנו על ממשותו ומשמעותו של המקום, ועל זהותנו כבני המקום" (שם, 9). המחברים בוחנים את התודעה היהודית-ציונית כמעט במנותק לחלוטין מאופיה הקונקרטי של הארץ. לדעתם, המיתוס היהודי בדבר הזיקה אל הארץ מבוסס על המיתוס המקראי, ולפיכך אין לו קשר ישיר לשאלת פלסטין. הדיון יכול להתקיים ללא כל קשר להתייחסותם של הערבים, ומן הסתם יוכל להמשיך ולהתקיים בלי שינוי גם אם לא יהיו ב"מקום" ערבים, אם יגורשו למשל. כך נמשכת ההפרדה החמורה והמסוכנת בין שתי השאלות. כביכול ישנה אכן ארץ ריקה (ממשית) ובנוסף עליה ארץ שבה גרים פלסטינים. כל עוד מקובלת התייחסות כזאת, תמשיך סכנת הטראנספר להתקיים ולהעיב על חיינו. ובמקביל, השלום מוצג כהסדר המאפשר התעלמות מחודשת מן הערבים, מתולדות הסכסוך, והשכחה מיידית של הכיבוש והדיכוי, מצב שבו ניתן לשוב ולדבוק בדימוי הארץ הריקה. וראה תגובתו של קימרלינג לאותו מאמר (קימרלינג 1993).

53. גם בחוגים הנחשבים "ליברליים" או "שמאליים". כך למשל אומר א.ב. יהושע במהלך ויכוח עם הסופר הפלסטיני (בעל האזרחות הישראלית) אנטון שמאס: "...לי עצמי אין בכלל תחושת טריטוריה בארץ בלי הידיעה שהערבי הוא חלק ממנה, וכמו שבמרכזי הטריטוריה שלי יש ריח הדירים ואוויר מיוחד של ירושלים והערים, והעבר, בתוך זה חיה גם ההווה הערבית" (אצל גרוסמן תשנ"ב, 199). יהושע מוכן לקבל את הערבי כחלק מהטבע – כגללי עזים או כריח הדירים, אבל בכל מקרה, נטול ויכוח משלו, שעלול להעיב על הזיכרון הישראלי המתנשא. על ההתייחסויות אל הערבי כאל חלק מ"הטבע" ועל מושג "הטבע" בתרבות הציונית, ראה מאמרה של שרה חיינסקי בגיליון זה.

להפריד הפרדה נמרצת בין עצם הערך שהוקנה לישיבה בארץ בהווה, ובין התקוות המשיחיות שלעתיד לבוא. היחס המיוחד בין היהודים ובין ארץ-הקודש נדון גם במקורות של "היישוב הישן", אך מעולם לא הוגדר במונחים שעיצבו את התודעה הציונית (ברטל, לא פורסם).⁵⁴

מבחינה היסטורית, ההתכחשות אל הקיום הפלסטיני כנקודת-מוצא לזהות התרבותית מוצאת את ביטוייה המובהקים בהשקפת-העולם ובמערכת-הדימויים שגובשה בתקופת העלייה השנייה, ההקשר שבו עוצבו המיתוסים התרבותיים היסודיים של תרבות "שלילת הגלות" הציונית. אז הוגדרו בשיח הציוני גבולות היחס כלפי הפלסטיני, שנעשו לגבולות "הקונסנזוס" בכללותו, זה המכיל בתוכו הן את תומכי "הפשרה" והן את מתנגדיה. לא מדובר כאן בתפישה תיאורית, אלא בבסיס תרבותי שאפשר מדיניות של הרחקה ונישול של הפלסטינים, מדיניות שהיתה בבחינת מימוש של הדימוי הראשוני של הארץ הריקה, או למצער מקור לגיטימציה. במסגרת שיח זה על הפלסטיני להוכיח תמיד שאין הוא מאיים על מדכאיו, שאם לא כן, ענישתו הקולקטיבית נתפשת כלגיטימית על-ידי כל מרכיבי הקונסנזוס הישראלי.

בתוך הדימוי של "היהודי החדש", הצומח מתוך שלילת הגלות והתנערות מדימוי היהודי הגלותי, מצויים כבר ההיבטים של נישולם (הסמלי והממשי) של הפלסטינים. בניגוד לקולוניאליסטים במקומות אחרים, היהודי החדש שאף להיות "ילידי", להיבנות על-ידי קשר בלתי-אמצעי אל האדמה, על-סמך הדימוי שיוחס ליהודי העבר הקדום, ה"עבריים". ואולם דימוי זה, מעצם מהותו, היה מקביל במרבית מאפייניו לדימוי של הערבי. כך, לא זו בלבד שקיומם של הערבים הפריע למימושה של תפישת הארץ הריקה, הוא אף היווה גורם מתחרה לדימוי של היהודי החדש. ביטוי מובהק לכך נמצא באימוץ של דימוי השומר הערבי על-ידי מייסדי ארגוני השמירה של העלייה השנייה. אולם דווקא דימוי זה של ערבי אידיאלי (שנתפש כחלק מן ה"חזרה" אל ה"עברי"), הוביל לדחיקתו של הערבי הממשי, שנותר חסר-חשיבות בפני עצמו. לכל היותר נשמר העניין בפלאחים כי אלה נתפשו כמשמרי היסודות האוטנטיים של העבריות הקדומה, ויכולים לפיכך לשמש מופת ליצירתה של הזהות החדשה (אייל 1993, 9–47). במלים אחרות, כתוצאה מכך שדימוי ה"עברי", ששאף לזהות "ילידית", התבסס והיה חייב להתבסס על כל מה שייצג הערבי, שוב לא נותר מקום לערבי הקונקרטי, לקיומו לא היה ערך מעבר לתפקידו השולי בעיצוב הזהות-העצמית של היהודי. הדבר בא לידי ביטוי ברור בסיסמאות העלייה השנייה, כמו "כיבוש העבודה והשמירה", כלומר סגירת משקים יהודיים בפני עבודת ערבים כדי לשמור גם על מסגרת כלכלית אוטונומית, אבל גם את הבעלות על המיתוס.⁵⁵

IX. ההיסטוריה של הארץ

השלכות אלה של האידיאולוגיה הדומיננטית שוללת הגלות באות לידי ביטוי מלא בתפישת ההיסטוריה של הארץ מאז ראשיתה של ההתיישבות הציונית, כפי שזו התנסחה בהיסטוריוגרפיה הממוסדת, וכפי שהיא מוטמעת בתוכניות הלימודים של בתי-הספר התיכוניים. תפישת ההיסטוריה זו היא בבחינת השלמתה וצדה השני של ההיסטוריה היהודית שהוצגה לעיל. הדימויים ההיסטוריים משרתים את מיתוס השיבה אל הארץ הריקה: ההתיישבות הציונית נלמדת במנותק מתולדות הנוכחות הפלסטינית בארץ ותוך התעלמות ממנה (דבר המתבטא גם במפות המציגות את ההתיישבות היהודית ומתעלמות מפריסת האוכלוסייה הפלסטינית). במערכת-החינוך התיכונית נלמד "הסכסוך" כנושא נבדל – במנותק מן ההיסטוריה של ההתיישבות הציונית. הפלסטינים מופיעים בנרטיב הרציף של "התפתחות היישוב היהודי" רק ברגעי משבר, ב"מאורעות", שבהם גילו התנגדות אלימה להמשך ההגירה היהודית ולמדיניות "הבית הלאומי" הפרו-ציונית שניהל השלטון

54. יהודי היישוב הישן (כמו יהודים שחיו בגולה) לא יישמו כמובן את הערכים שאנו מבקשים לפתח כאן; חשיבותם בהקשר זה בכך שהם מייצגים אפשרויות שונות המצויות בכוח בתפישת הזמן המסורתית, אך מוכחשות כליל בהגות הלאומית.

55. כך גם לא ניתן דין וחשבון ממשי על שאלת האריסים הערבים אשר נדרשו לעזוב את אדמותיהם, לאחר שאלה נרכשו על-ידי הציונים. המחקר שעסק בשאלה זו ביקש בעיקר להמעיט במספר האריסים אשר איבדו את מקור לחמם או להדגיש את העובדה שהאדמות נקנו כחוק. מה שלא זכה לדיון וחשבון ברוב העקרונות, הוא העובדה שקבוצה שהגדירה עצמה כסוציאליסטית לא היססה לשתף פעולה עם בעלי האדמות לשם כך. לאחרונה התפרסמו כמה מחקרים חשובים על מדיניות ההבדלה שאותה נקט היישוב (Shafir 1989; גרינברג 1991, 34–57), והם מאפשרים בחינה מחדש של ההיבטים התרבותיים-אידיאולוגיים העולים מתוך מדיניות זו. העובדה שהעלייה השנייה המשיכה להיתפש כמחדל אידיאלי של הציונות, מנעה דיון ביקורתי בהשלכות הדפוסיים הפוליטיים והתרבותיים שנצרו באותה תקופה.

הבריטי. התנגדותם נותרת בדרך-כלל נטולת-הסבר, ומוצגת בדרך-כלל כביטוי לשנאה ולרוע בלתי-רציונלי. אין צורך לקבל תמונת היסטוריה הפוכה, המצדיקה מראש כל צורת התנגדות פלסטינית, אבל ההתעלמות יוצרת מערכת-דימויים מסולפת ואינה מאפשרת להבין את הגיון פעילותם של הפלסטינים. גם במוסדות להשכלה גבוהה ממשיכה להתקיים החלוקה הדיסציפלינרית בין "תולדות ההתיישבות היהודית" (שהם חלק מ"תולדות עם ישראל"), ובין "תולדות הלאומיות הפלסטינית" (שבתחום ה"מזרחנות").

שאלות מפתח לגבי ההיסטוריה של הארץ כמעט שאינן נבחנות במסגרת זו. בתודעה ההיסטורית הישראלית אין כל זכר לזווית-הראייה הפלסטינית ביחס למאורעות, ותודעת הצדק ההיסטורי של המנצחים נשמרת באין מפריע. שאלות היסטוריות מרכזיות, כמו נישול ערבים מאדמותיהם, שאלת היחס הפלסטיני אל המנדט הבריטי והתנגדותם למדיניות הצהרת בלפור, ובפרט שאלת היווצרות בעיית הפליטים, כמעט אינן נדונות, וגם כאשר הן נדונות, אין הן הופכות לחלק מהדיון התרבותי בשאלות של זהות-עצמית ועיצוב התודעה הקולקטיבית. מנגנון תרבותי מתוחכם הודף ניסיונות שונים לאקטואליזציה של הדיון בסוגיות היסטוריות אלה ואחרות. ההשלכה הבוטה ביותר של תפיסת ההיסטוריה הנובעת מתודעת "שלילת הגלות" היא התכחשות לטרגדיה הפלסטינית שהתלוותה להקמתה של מדינת ישראל או הכחשתה. הכחשה זו, שמשמעותה התעלמות מוחלטת מזיכרונם של הפלסטינים ומאופיה של הארץ לפני 1948, היא ממאפייניה המובהקים של התרבות הישראלית. הדבר מודגש לאור זאת שלצד החלל הריק שמותירה שכחת הטרגדיה הפלסטינית ממלא מיתוס תש"ח מקום מרכזי בתודעה היהודית.

לאחרונה השתנתה אמנם התמונה ההיסטוריוגרפית, בעקבות פרסום מחקריהם רבי-החשיבות של "ההיסטוריונים החדשים" המציגים באור חדש את מדיניותה של ישראל בשנים הראשונות לקיומה. בעיקר רלוונטי כאן ספרו של בני מוריס על היווצרותה של בעיית הפליטים הפלסטינים, אשר תורגם לא מכבר לעברית (מוריס 1991). אולם הנתונים העובדתיים שסיפקו מחקרים אלה כמעט ולא השפיעו על הדיון הציבורי ועל התודעה ההיסטורית המעצבת את הדיון הפוליטי. הדיון שאותו פתחו ההיסטוריונים החדשים לא התבסס בהכרח על בחינה של הנחות-היסוד של השיח; נקודת-המוצא נותרה ישראלית-ציונית, ובדרך-כלל גם פוזיטיביסטית במוצהר (פפה 1993). על כך מעידות, למשל, השאלות המנחות את מחקרו של מוריס: מי האחראי ליציאתם של הפלסטינים, האם היתה להנהגה הציונית מדיניות גירוש רשמית, או האם הורו מנהיגים ערבים על יציאתם של הערבים מהארץ. אלה שאלות שאינן נוגעות להיסטוריה של הפליטים עצמם, אלא להיסטוריה של גירושם. ברגע שאין הוכחה שהיא מעל לכל ספק לגירוש של פלסטינים, פוחת העניין המחקרי.

לכשעצמן, השאלות שמציג מוריס חשובות ביותר; העמדתן במוקד הובילה למחקר עשיר ופורץ דרך שקעקע במידה רבה את הגרסה הישראלית הרשמית. המידע שהעלה העיסוק האקדמי הרציני בנושאים שעד כה הודחקו כמעט כליל, מאפשר, ולמעשה מחייב, לפתוח מחדש את הדיון בזיכרון הישראלי הקיבוצי, ובמשמעויותיו הפוליטיות והאקטואליות. ואכן, עוד טרם תורגם ספרו של מוריס לעברית, הזדרזו היסטוריונים ממסדיים לתקוף את מסקנותיו, מבלי שיטרוח להתמודד אתן, או עם מסקנות עמיתיו.⁵⁶ אולם השאלות המחקריות של מוריס עדיין אינן משקפות את נקודת-המבט הפלסטינית על האירועים, שרק על-ידי שילובה בזיכרון הקולקטיבי ניתן להפקיע את הדיון בסכסוך מרשותה הבלעדית של ההיסטוריה של המנצחים. בעיני הפליט המתמודד עם מצבו כפליט, שאלת הכוונה איננה מרכזית. העמדת השאלה "מי אשם" במוקד הדיון משכפלת את התפישה ההיסטורית הקיימת ומגבילה את אפשרויות ההתייחסות אל הזיכרון והתודעה הפלסטיניים. היא אינה מניחה להתייחס אל הטרגדיה הפלסטינית כעובדה מרכזית בתולדות הארץ וההתיישבות הציונית. שאלת האשמה היא שאלה המנחה "היסטוריה של מנצחים", בלשונו של בנימין. מנקודת-הראות

56. ראה במיוחד סדרת מאמריו של שבתאי טבת בהארץ (טבת 1989), אשר נמנע מלהתמודד עם טיעונים מרכזיים שהתעלו על-ידי ההיסטוריונים החדשים. טבת, כמו מבקרים נוספים, טוען שמוריס מוציא דברים מהקשרם, אבל ההקשר אליו יש "להחזיר" את הדברים אינו כולל כמעט שום התייחסות לתודעה הפלסטינית או הצעה להתייחסות אחרת לטרגדיה הפלסטינית. לעומת זאת, החלו להישמע גם קולות אחרים במרכז השיח הציבורי. ס. יזהר כתב ב-1992: "מי יכול היה לדעת שהשאלה שלא התפנו לה או לא העזו לשאול או תהפוך ותהיה לשאלה המכרעת. לזו שהעולם כולו עומד כעת על גבנו לדעת איך אנו פותרים אותה? מה עושים עם האנשים האלה? הם לא נמחקו אל תוך הלילה. הם לא נעלמו בקצה גבול השדות. הגירוש לא מחק אותם. הגירוש לא פתר כלום. שום גירוש לא פותר כלום. הנה הם כאן ואנחנו כן, המגרשים והמגורשים, ואין עלינו שאלה אחרת מאז קמה המדינה" (יזהר 1992). הגירוש בשביל יזהר הוא עובדה שאין עליה עוררין. כך (ועוד קודם-לכן) גם במחקר ההיסטורי החדש.

המעניינת אותי כאן, השאלה המרכזית איננה הגירוש עצמו. השאלה גם איננה האם הנחות-היסוד האידאולוגיות של הציונות חייבו נקיטת אמצעים מסוג זה. העובדה המכרעת היא שהן אפשרו את ביצוען. בין כך ובין כך, משאלת האחריות ל"יציאתם" של הפלסטינים נטל העוקץ לנוכח העובדה שהדברים אירעו אחר-כך בכוונת מכון מפורשת, כלומר לנוכח העובדה שהאירועים נוצלו בדיעבד לשם "ייחוד" הארץ, השתלטות על אדמות ומדיניות שיטתית שמנעה בכל מחיר מן הפלסטינים ש"נמלטו" לשוב לבתיהם (נושאים הנדונים בהרחבה בספרו של מוריס (1991), ועומדים במוקד ספרו האמור לצאת לאור. כשמשתמשים בדיון של מוריס לצורך ביקורת אידאולוגית, עובדות אלה חשובות לא פחות משאלת הגירוש עצמה. זאת מכיוון שדרך מתברר שבקונסנוס הציוני לא היה קיים שום מרכיב משמעותי ששאף למנוע את "הבריחה" או אפילו רק את ניצולה לאחר מעשה.

במיוחד חשובה העובדה שדפוסי התרבות הפוליטית אפשרו את הכחשתם והשכחתם השיטתית של האירועים, את ההתעלמות הטוטלית מגורל הפלסטינים ומן השינוי הדרסטי שחל בפני הארץ בעקבות הקמת המדינה והמלחמה שנלוותה להקמתה. השתקת הנושא היא בבחינת פרקטיקה תרבותית אקטיבית המגדירה את גבולות הקונסנוס ומונעת דיון בגורלם של הפלסטינים – בין אם מתוך חוסר-יכולת להתמודד עם רגשות-אשם ובין אם בשל המגמה לשמר את המיתוס. פרקטיקה זו התבטאה גם במחיקת שמות היישובים הפלסטיניים שהוחרבו כחלק מהמגמה למחוק אותם מסיפור עברה של הארץ. הפלסטינים מגורשים יחד עם שמות יישוביהם. הגירוש הביא לריקונה (החלקי) של הארץ וליצירתה של מפה דמוגרפית חדשה, שתאמה במידה רבה לדיומי הארץ הריקה ומימשה את התודעה ההיסטורית של המנצחים אשר קדמה לגירוש.⁵⁷ בכל ספרי הזיכרונות השונים שהוקדשו למלחמה כמעט ואין אזכור של פליטים, ודאי לא של פעולות-הגירוש. גם הפרחה שעסקה בשולי הנושא, כמו בסיפורי המפורסמים של ס. יזהר, לא היתה בגדר התמודדות ישירה עם שורש האירועים, אלא היוותה פרקטיקה של היטהרות המבוססת על רגשות-אשם המתועלים למקרים פרטיים קונקרטיים, ומצליחים בתוך כך לטשטש את התופעה עצמה, את היקפה, ובפרט את מקורותיה האידאולוגיים. כך, חברה העסוקה באופן אינטנסיבי בחיטוט מתחת לאדמה כדי למצוא את שרידי "עברה" הקדום, כדי ליצור רציפות תודעתית בין עבר זה לבין ההווה, מתעלמת לחלוטין ממפת הארץ ויישובה כפי שהיתה עד לפני חמישים שנה ומגלה התעלמות מדחימה מגורלם של המנצחים, שנמחקו כמעט כליל מן ההיסטוריה של הארץ ומן המפות הגיאוגרפיות המתארות אותה.

לעתים נשמעת הטענה שלעבר אין משמעות, שמן הדין להתעלם ממשקעים, באשר העתיד הוא שאמור לכוון את המחשבה, ושהעתיד בלא-רהיבי אין לו דבר עם העבר. הדיון בעבר הוא לכאורה עניין אקדמי ונועד להישאר בתחומם של המומחים. עצם הצורך העמוק והקיצוני כל-כך בהכחשתו של העבר, עצם הרתיעה מבחינתו, מעידים על כך שטענה זו איננה נכונה. אדרבא, היא מועלית דווקא מתוך אינטרס לדחוק את הברור, מתוך הבנת משמעותו הרבה של העבר עבור תודעת ההווה. תהליך זה של הכחשה והשכחה הוא בעל השלכות ברורות על האפשרות להבין את עמדתם והתנהגותם של הפלסטינים בסכסוך, ומכאן על תפישת הסכסוך כולו.

הנטייה לדחוק את הדיון המחודש בעבר היא מאפיין מובהק של הקונסנוס הישראלי הקיים, והיא מקבלת ביטוי חד במיוחד בקרב החוגים המוגדרים כ"שמאל ציוני", אולי דווקא מכיוון שהם מרגישים כתומכים בקיום שוויוני בין יהודים ופלסטינים בארץ. לגביהם, משמעות התביעה להתנער מן העיסוק בעבר היא קבלת מערכת-הדימויים הרווחת, תוך התעלמות נחרצת (ולו גם מתוך סקרנות אינטלקטואלית), מממצאיה של "ההיסטוריוגרפיה החדשה". עמדה זו משקפת את היחס העקרוני (והמוצהר) של חוגים אלה, אשר שאיפתם להסדר איננה נובעת דווקא מסולידריות עם הפלסטינים, משאיפה לשוויוניות; שאיפתם היא "להיפטר מן השטחים", דווקא מתוך מגמה לשמר את תודעת הצודקים. במקום לטפח אידיאל מוחשי של דריקים הם מבקשים לחזור אל המסגרת ההומוגנית יחסית, אל מדינה שיש בה רוב יהודי מוצק ואין בה ערבים. לכן מגמתם היא להגיע ל"הפרדה", תוך

57. על רקע תופעה זו יש לקרוא את שירו של מחמד דריש, "אתם ההולכים בין מלים בנות חלוף", אשר קרא (ליהודים) לקחת את "שמותיהם" ממחוזות ויכרונם (בתרגום עברי אצל ורשבסקי 1988, וראה גם דבריו של ורשבסקי שם). שיר זה עורר בישראל זעם גדול, גם בקרב אלה המוגדרים כאנשי "שמאל" (הבולט בהם עמוס קינן). זעקתם משקפת את גבולות התודעה גם של אלה המייצגים בשיח הפוליטי את התביעה להכרה בזכויות הלאומיות של העם הפלסטיני. דומה כי מה שהרעיש אותם בשיר זה היה הערעור הטמון בו על תודעתם-העצמית. דריש לא קרא לגירוש יהודים – אלא תבע לגיטימציה לזיכרון, לגעגוע ולתשוקה, בהקשר של דיכוי ההתקוממות בשטחים. המוכנות שגילו מבקרו של דריש לדרוש עם פלסטינים, מותנית בכך שהם יותירו על חלומותיהם, יתנערו מגעגועיהם, ויפנימו את תפישת ההיסטוריה המנצחת גם בשירים.

הפיכת ההפרדה לתכלית בפני עצמה.⁵⁸ עמדות אלה זוכות פעמים רבות להנמקה המבוססת על אותה תפישה היסטורית הגורסת התקדמות "הכרחית" מעבר נתון ומוגמר, אל עתיד כלשהו של "פתרון". כך, הכחשת העבר על שני רבדיו ממשיכה לשמש בתפקיד פעיל בהווה, ליצור את אותה תודעה המתכחשת לנקודת-המבט של ה"אחר". כך נמצא שהשמאל הציוני הוא החוסם את האפשרות לדיאלוג של ממש. נדמה שההתנגדות הנחרצת לעצם העלאת שאלת הפליטים הפלסטינים לדיון (התנגדות לכל אזכור של "זכות השיבה"), יותר משהיא משקפת חרדה ריאליטית מ"הצפת הארץ בערבים", משקפת חרדה מפני התמודדות עם הדימוי-העצמי הנגזר מהנחות-היסוד של האידיאולוגיה הציונית.

היסטוריונים שאינם מתעלמים מעובדות אלה, מצדיקים לעתים את אותם היבטים של הפעילות הציונית (נישול, גירוש וכיזא באלה), המודחקים בדרך-כלל, בטענה שמדיניות אחרת היתה מכשילה מלכתחילה את הקמתו של היישוב היהודי הריבוני בארץ, כלומר, היתה מונעת את עצם היווצרותו של ההווה שממנו אנו מדברים. אלה הן שאלות היסטוריות חשובות, אבל הן אינן רלוונטיות לדיון הנוכחי, היוצא מתוך תודעת ההווה. זאת מכיוון שהפנייה אל העבר הנתבעת כאן אינה בבחינת "היסטוריה חלופית" שכל מטרתה לגנוח את הציונות או לחשוף את עוולותיה. מחקר היסטורי איננו מתפקד כטריבונל, ואיננו מחייב הסקת מסקנות אופרטיביות חד-משמעיות. אבל הוא מאפשר לנו להחזיר אל השיח את אותם היבטים מוכחשים בתוך העבר, לבסיס לתודעה מסוג אחר בהווה. לכן, השאלה היא לא אילו אפשרויות היו גלומות בעבר באופן ריאלי, אלא אילו אפשרויות ניתן להציע להווה על-סמך הדיון הביקורתי באותו עבר מעצב. השאלה איננה "מה היה באמת", אלא כיצד משפיעים דימוי העבר על המציאות שבתוכה קוראים את אותו עבר. עיסוק ביקורתי כזה בעבר חושף את מגבלות התודעה המונחלת באמצעות הייצוג הסמכותי של העבר ופותח אפשרויות תודעה חדשות. המטרה איננה כמוכח "לחזור" אל עבר כלשהו (באופן פרדוקסלי, ה"חזרה" היא דווקא מטרתם של אלה המאמינים ב"קידמה"), אלא להחזיר אל ההווה את אותו עבר שהכשתו היא חלק מן ההווה.

X. גלות ודילאומיות

התיזות של ולטר בנימין מקבלות בהקשר זה משמעות מיוחדת. מן המקום שממנו מדבר בנימין בתיזות מוצג אתגר בפני התודעה הישראלית על כלל מרכיביה. מושג הגלות מסמן כאן את שלילתה של התודעה הקיימת, את שלילתה של שלילת הגלות בדרך לפנות אל עבר המוכחש על-ידי תודעה זו ולהכיר בקיומו של קולקטיב נוסף בארץ, וגם בתודעת הגלות שהפכה מרכיב מרכזי בהווייתו וביזכורו ההיסטורי (Said 1979). זאת, מבלי שיהיה צורך לוותר על תפישה ה"מקלט", ואף על בסיס התחברות מחדשת ומעמיקה אליה מתוך הישענות מודגשת על מושג הגלות היהודי. זאת גם בלי להתכחש לזיקה היסודית אל הארץ הקיימת בתודעה היהודית. במשמעות שמקבל מושג הגלות כאן, הוא מאפשר הגדרה של הזהות היהודית על-סמך הכרה בפוטנציאל הגלום בדרך לאומיותה של הארץ. כך מתאפשרת יצירתו של שיח פוליטי שנקודת-המראש שלו היא ההכרה בקיומם של הפלסטינים כקולקטיב בעל תודעה היסטורית. הדיבור מופנית בעת ובעונה אחת אל העבר היהודי המוכחש ואל העבר הפלסטיני המוכחש. היהודי הפונה מתוך הזדהות ואחריות אל תודעתו של המנצח הפלסטיני משיב לעצמו את העקרונות הגלומים בתפישה התיאולוגית של הגלות ונפתח לקראתם.

58. מבחינה זו לא קיים הבדל עקרוני בין קצות הקשת הפוליטית בישראל (למרות הבדלים מוסריים ברורים). גם אנשי מרצ וגם אנשי מולדת מעוניינים "להיפטר" מן הערבים. הוויכוח נסוב על האמצעים ועל הגבול של המדינה השואפת להומוגניות מקסימלית. יש לציין שדווקא רחבעם זאבי איננו מכחיש את גירושי 1948, באשר הוא שואף להשלימם, ואילו תרבות מרצ מבקשת להמשיך את ההכחשה, כדי שניתן יהיה להוסיף ולהחזיק בדימוי של "הציונות המקורית". תנועת מולדת מבטאת באורח קיצוני ומוחצן תודעה השבויה במיתוס שלילת הגלות ומשותפת גם לגורמים פוליטיים אחרים. באידיאל של ישראל שמלפני 1967, המפותח על-ידי תומכי הפשרה בישראל, הנקודה איננה מימוש זכות ההגדרה-העצמית של הפלסטינים, אלא מציאות שבה מיתוס שלילת הגלות אינו מופרע, לכאורה, והסתירות הפנימיות שהוא מכיל אינן עולות על פני השטח. זוהי מציאות שבה ניתן, לכאורה, להתעלם מן הזיכרון המוכחש ולשמור על הפלסטינים אזורי ישראל מחוץ לקולקטיב. אחד ממבקריה הבחדיים של גישה זו הוא מירון בנבנישתי (בנבנישתי 1991). מאלפת היא ההתעלמות הכמעט מוחלטת של חוגי השמאל הציוני מהבחנותיו, שאינן זוכות כמעט לדיון דווקא אצל אלה המתיימרים להציג עצמם כ"אינטלקטואלים".

דו־לאומיות במובנה זה איננה הכרזה על סוג הפתרון המדיני הרצוי, היא איננה מכוונת דווקא ל"מדינה דו־לאומית", כפי שהמונח נתפש בזרזון הפוליטי של הסכסוך בין שני העמים וגם אינה מתארת את המצב האוטופי הנכסף. דו־לאומיות היא עמדה ערכית המכוונת את ההתייחסות אל המציאות. היא מסמנת בראש ובראשונה את המימד הדיאלוגי במציאות ההיסטורית, באופן המעניק משמעות קונקרטית להיבט הדיאלוגי המופשט. יחד עם זה, העמדה הדו־לאומית חיונית לכל הסדר שמטרתו היא שותפות שוויונית, בין אם מדובר במדינות נפרדות (הפתרון שבו דוגלת ההנהגה הפלסטינית וכן חוגי השמאל בישראל), ובין אם מדובר במסגרת אחת. אך דומה שגם הסדר של "שתי מדינות" לא יוכל להיבנות בטרם יחול שינוי בתודעתם של יהודי ישראל. תנאי לשינוי זה, לדעתי, כרוך בחידוש מושג הגלות ובפתיחות אל ההיבט הדיאלוגי הגלום בו, באופן שיאפשר לשבור את הדפוסים הקיימים של הדיון הפוליטי.

כל אזכור של מושג הדו־לאומיות מוביל כמעט מיידית לטענה שמדובר באידיאל שאינו בריבונות. בזמן האחרון מביאים כדוגמה נחרצת לשם הרחקה של רעיונות כאלה את המקרה הטרגי של יוגוסלביה, דוגמה מובהקת של חברה רב־לאומית הנתונה בסכסוך אתני ושרויה במרחץ־דמים. טענה זו מופרכת מעיקרה, באשר דווקא מציאות כזו של סכסוך בין לאומים מחייבת ניסוחם של ערכים רב־לאומיים, שהצבתם היא בגדר תנאי הכרחי במאמץ למנוע שפיכות־דמים, ובכל מקרה – התקווה היחידה. יתר על כן, השאיפה להומוגניות תרבותית הנובעת מתוך תודעת "שלילת הגלות" מקבילה למגמה להומוגניות שעיצבו המשטרים הלניסטיים במזרח־אירופה, שקריסתם הובילה למצב הנוכחי. ביוגוסלביה לא נכשלה תפישה רב־לאומית, היא פשוט לא היתה קיימת. שהרי המגמה של המשטר הקודם היתה דווקא הניסיון לטשטש ולהרחיק במידה רבה את ההבדלים התרבותיים. בארץ־ישראל/פלסטין, דו־לאומיות היא האפוזיציה היחידה לעמדה של הקונסנוס הנוכחי, ללא־קשר למחלוקת בין אנשי־הרוח בנוגע לדרכי השליטה בפלסטינים. קיום יהודי בארץ המוגדר על בסיס הפרמטרים של "שלילת הגולה" מגביל את האפשרות להתייחס אל דו־לאומיותה של הארץ, מתעלם מן העובדה שדו־לאומיות זו היא נתון־יסודי, לא רק אחד מן המרכיבים שהשפיעו על התפתחות "הזהות היהודית־ישראלית", אלא הנקודה המרכזית בהתפתחותה.⁵⁹ אין מרכיב מרכזי ומשמעותי בתודעתם של יהודי ישראל שאינו מתקשר ומתברר דרך הציר הזה, שהולך ונמשך בכל תחומי החיים, קובע את גבולות הלגיטימי. הגבלה והתעלמות אלה מקבלות את הביטוי המוחשי ביותר בעובדה שמעצם הגדרתה, מדינת ישראל אינה מוגדרת כמדינת כלל אזרחיה, אלא כמדינתם של היהודים בלבד, ובכלל זה היהודים שאינם חיים בה ואינם אזרחיה.⁶⁰

בראש ובראשונה, העמדת מושג ה"גלות" כבסיס להגדרה היהודית גם בארץ, משמעותה היא הרחקת ה"ארץ", כמושג טעון, מן הארץ כמקום. לשם כך יש להתחבר אל אותם יסודות במסורת שהתייחסו אל הארץ כאל מושג רוחני, ולא כאל מציאות גיאוגרפית קונקרטית, ומתוך כך אפשרו את ניתוקה המלא של הארץ הקונקרטית מתפישת הגאולה. לזיקה לארץ־ישראל במקורות היהודיים יש כמובן תפקיד מרכזי, שהובלט ונבחן בהקשרים שונים, אבל בשום אופן אין לזהות בין זיקה זו לבין היחס לארץ שעוצב על־ידי התרבות הציונית, גם כאשר מדובר ביהודים אשר ישבו בארץ. הזיקה המסורתית לארץ־ישראל איננה קובעת מבנה הכרחי של יחסים קונקרטיים בין היהודי ובין הארץ, ואין היא מתנסחת במונחים של בעלות. אדרבא, במקרים רבים עוררה הכמיהה להתיישבות בארץ חששות חמורים אצל מורי ההלכה היהודים.⁶¹ מן הראוי לשוב ולהדגיש, שהצגת

59. כדאי להיזכר כאן בדבריו הנפלאים של שמואל הוגו ברגמן, שאמר ש"צדקה עשה הקדוש ברוך הוא לישראל שעשה את מולדתו מולדת לשני עמים". ואמנם העמדות שהביעו אחדים מחברי קבוצת "ברית שלום" בשנות העשרים והשלשים ראויות לעין מחדש בהקשר הדיון הזה. כך למשל התנגדותו של שלום לכך שהציונות תישען על המנצחים במלחמה ותיבנה על בסיס התמיכה הקולוניאלית הבריטית (שלום [1926] 1989). ואולם הדיון בדו־לאומיות בתקופה זו נותר מופשט וחלקי. טרם בשלו אז התנאים להתפתחות חשיבה רפלקטיבית על האידאולוגיה הציונית, שהשלכותיה עדיין לא יכלו להתברר. הפלסטינים שהיו אז הרוב המוחלט בארץ וראו את היהודים כמי שבאים להשתלט על ארצם, לא ששו לאמץ רעיונות של דו־לאומיות. התודעה הקולקטיבית של שני הצדדים טרם התגבשה, ובפרט טרם נצרר ההקשר שבו תודעתו של כל אחד מהקולקטיבים נבנית על־סמך תודעת ה"אחר". ובכל־זאת, המחשבה שצמחה ב"ברית שלום" חשובה לדיון שלנו, ולו רק בשל הקישור שהתקיים שם בין הגות יהודית ובין שאיפה לדו־לאומיות.

60. בשארה 1993א; פלד 1993. העובדה שזכותו של כל יהודי להפוך לאזרחי ישראל מעוגנת בחוק המכונה "חוק השבות" משקפת את התפישה כולה: למרות שלצרכים תעמולתיים מוגדר הדבר כהבטחת המקלט ליהודים, אין זה "חוק המקלט", והוא לא נשען על כורח המצוקה אלא על זכותם ובעלותם של היהודים על הארץ.

61. גישות אלה נדונו לאחרונה בשורה של מחקרים (רוזנברג 1977; אידל 1987), וכן מאמריהם של

הגלות כמצב זמני שסופו "שיבה" נכספת לארץ-ישראל איננה ממצה את מושג הגלות ולא שימשה כמרכיב חשוב בשיח על הגלות. יתר על כן, המושגים "ארץ-ישראל" או "ציון" יותר משימשו ביטוי לשאיפה קונקרטית, שימשו כקוטב התכוונות רוחנית, שעל-פיו מוגדר המצב הנוכחי, ואכן, כפי שציין משה אידל "...היכולת להתעלם מן המרכזיות של ארץ-ישראל כמרכז קדום, או האפשרות להעתיק את המרכז – לתקופה מוגבלת – למקום חדש, אלה אפשרו לעתים את ניהול חיי הדת הסדירים של היהודים בפזורה. לעומת זאת, השאיפה לחזור אל המקור, הנוסטלגיה לעבר המפואר והרצון לממש עבר זה שוב על במת ההיסטוריה – אלה עשויים לעודד את חשיבות מרכזיותו של הגורם הגיאוגרפי. תנודות אלה מוצאות את ביטוי במינוח שונה המושפע משפת התרבות של התקופה" (אידל תשנ"א, 193). זאת ועוד, אפילו במסגרת ההגות שהדגישה את ייחודה של ארץ-ישראל, למשל כמקום הגיאוגרפי היחיד שבו מתאפשרת הנבואה או ההתקשרות עם כוחות אלוהיים, היתה השקפה זו מנותקת ממושג הגלות עצמו. גם אלה שנתפשים כמבטאים המובהקים של "הזיקה" אל הארץ – כמו הרמב"ן, לא מעצבים יחס זה בהקשר של שלילת הגלות.⁶² הספיריטואליזציה של הארץ פותחת פתח להכרה באחר כחלק מן הזהות-העצמית ומאפשרת את הדיאלוגיות השיזיוניות. היא מותירה את מושג הארץ כביטוי לערגה, באופן המפרק את המטען המשיחי הקיים ומחייב את ההיזכרות. באופן פרדוקסלי לכאורה, השאיפה לגאולה מתמקדת בהיזכרות שבהקשר זה פירושה הכרה בפלסטינים כסובייקטים, כבעלי עמדה, כשותפים מלאים לשיח.

גלות מכוננת כאן אל "דה-קולוניזציה" של היישות היהודית-ישראלית, מושג שבהקשר הזה איננו מבטא רק את ביטול הכיבוש, כלומר של השלטון הקולוניאלי בשטחים, אלא את שינוי התודעה הקולוניאלית הבסיסית, שגלומה במושג שלילת הגלות ומאפשרת את המצב הקולוניאלי. ה"קולוניאליזם" בהקשר זה הוא סוג של עבדות ויכרון המכוונת את ההשקפה. דה-קולוניזציה בהקשר זה הוא סוג של דה-טריטוריאליזציה, שגם כאן אין משמעותה עויבת המקום אלא עבודת-היזכרות המפנה מקום לזיכרוןם של המנוצחים. גלות בתוך המקום (כלומר שלילת "שלילת הגלות"), מחזירה את הגעגוע לתפקידו התיאולוגי-תרבותי כיסוד המדגיש את המציאות כמות שהיא, ומכוון את ההתנהגות בתוכה. גלות בתוך המקום היא גם הדרך היחידה להעניק תוקף לזכר הקורבן היהודי, לזכר הפליטים השואפים למקלט – תחת ההגדרה של בני-הארץ השבים אל "בתים".

צדה השני של ההתיישבות הציונית, היה הפיכת תודעת הגלות ליסוד המרכזי של התודעה הפלסטינית, בארץ ובגולה כאחת. ישנם כמובן הבדלים בהוראת מושג הגלות בשני ההקשרים הנדונים, בפרט נוכח העובדה שאצל הפלסטינים אין הוא קשור בתודעה של רוב ריבוני, אלא במצב של גלות ממשית המגיעה לביטוייה הבולטים במחנות הפליטים.⁶³ אף-על-פי-כן עשויה תודעת הגלות לחזות מכנה משותף לדימויי העבר, תפישות ההווה והגדרות הזהות המתנגשות של שני העמים. בשני המקרים ההתייחסות אל המשתמע מן המציאות היא בסיס לשותפות, וגם לעמדה

אידל, פדיה ושורר (בתוך רביצקי וחלמיש 1991). רביצקי 1991, תשנ"ג 277–305. חשוב במיוחד לעניין זה הדיון של ריינר בעליות לרגל (ריינר תשמ"ח). ריינר מציג את אופי ה"זיקה" אל הארץ אצל עולי הרגל ובוחר במקביל גם את היחס כלפי העלייה בקרב ההנהגה הרבנית. אידל ופדיה הדגישו את הגישה ששללה עקרונית עלייה לארץ, המעיטה במימד הגאוגרפי שלה והפכה את ה"כימיה" לשאיפה ספיריטואלית לאחדות עם האל. ארץ-ישראל הפכה לאידיאל המכוון את המציאות הגלותית (אידל תשנ"א; פדיה תשנ"א).

62. הרמב"ן הוא מבטא מובהק של העמדה היהודית שהעניקה דגש לארץ-ישראל כמקום גיאוגרפי, ראתה אותה כארצו של ישראל ואת הקיום בה כתנאי לחיים הדתיים השלמים. אף-על-פי-כן עליותו של הרמב"ן לארץ-ישראל הוגדרה על-ידו כעזיבת המולדת, ולא כחזרה אליה – בוודאי שלא היה בה כדי לשלול את הגלות באופן מלא: "אני הגבר ראה עוני/ גליתי מעל שולחני/ התרחקתי אוהב ורע/...עזבתי את ביתי, נטשתי את נחלתי/ושם הנחתי את רוחי ונשמת" (דרשה לראש השנה על חורבות ירושלים). מן הראוי להדגיש גם שתפישת הגאולה לא הצטמצמה להתיישבות בארץ-ישראל, ולא נוסחה כ"זכות מדינית על הארץ" (מושג השאול מן הטרמינולוגיה הקולוניאליסטית של המאה ה-19). מעניינת העובדה שגם השפה שבה משתמש גוש אמונים שאובה מאותו זרם שהדגיש את המשמעות הספיריטואלית של "ארץ ישראל" לצורכי גישה שיש לה מימד מטריאלי מובהק. באופן דומה, המגמה ל"דבקות" שהופנתה בטקסטים הקבליים אל השפע האלוהי, הופנתה בהקשר זה אל "האומה" (לביא 1993).

63. זו חווית-יסוד של הקיום הפלסטיני שנצרה בעקבות 1948, גם אצל היושבים בארץ. מבטאה המובהק הוא מחמוד דרוויש. ראה גם Said 1979, בשארה 1993.

המתנערות מהנחות היסוד של השיח ההיסטורי המערבי-ליברלי. מבחינה זו, נקודת-המוצא מתבטאת בקריאתו של אמיל חביבי להכיר ב"חירות הגעגועים אל הארץ בתוך הארץ" (חביבי 1988). יכולה להיות נקודת-מוצא לתושבי הארץ כולם, בסיס לשותפותם, בסיס לתודעתם הנבדלת.⁶⁴

המכון להיסטוריה ולפילוסופיה של המדעים והרעיונות ע"ש כהן, אוניברסיטת תל-אביב

ביבליוגרפיה

- אבן-זוהר, איתמר, 1980. "הצמיחה וההתגבשות של תרבות עברית מקומית וילידית בארץ-ישראל 1882–1948", קתדרה 16: 206–261.
- אגסי, יוסף, יהודית בובר-אגסי ומשה ברנט, 1991. מיהו ישראלי, כיוונים, תל-אביב.
- אופיר, עדי, 1991. "מעבר לטוב – רוע: מתווה לתיאוריה פוליטית של רעות", תיאוריה וביקורת 1: 41–77.
- אופנהיימר, בנימין, תשנ"א. "רעיון בחירת ישראל במקרא", אצל ש. אלמוג ומ. הד (עורכים), רעיון הבחירה בישראל ובעמים: קובץ מאמרים, מרכז זלמן שזר, ירושלים.
- אופנהיימר, ישראל, 1982. תנועת החלוץ בפולין, ספר ראשון: 1917–1929, מאגנס, האוניברסיטה העברית בירושלים, ירושלים.
- אורון, יאיר, 1993. זהות יהודית-ישראלית — מחקר על יחסם של פדח-הודאה מכל זרמי החינוך ליהדות בתזמנו ולציונות, ספרית פועלים, תל-אביב.
- אחד העם, תש"ז. כל כתבי אחד העם, דביר, תל-אביב.
- אידל, משה, תשמ"ח. החוויה המיסטית של אברהם אבולעפיה, מאגנס, האוניברסיטה העברית בירושלים, ירושלים.
- , 1987. "מבוא", אצל א.ז. אשכלי, התנועות המשיחיות בישראל, מהדורה שנייה, מוסד ביאליק, ירושלים.
- , 1991. "על ארץ-ישראל במחשבה המיסטית של ימיה-הביניים", אצל א. רביצקי ומ. חלמיש (עורכים), ארץ-ישראל בהגות היהודית של ימיה-הביניים, יד בן-צבי, ירושלים, עמ' 193–214.
- , תשנ"ב. משיחיות ומיסטיקה, משרד הביטחון, ההוצאה לאור, תל-אביב.
- אייל, גיל, 1993. "בין מזרח למערב: השיח על 'הכפר הערבי' בישראל, תיאוריה וביקורת 3: 9–47.
- אלמוג, שמואל, תשנ"א. "נורמליזציה ואור לגויים" בציונות, אצל ש. אלמוג ומ. הד (עורכים), רעיון הבחירה בישראל ובעמים: קובץ מאמרים, מרכז זלמן שזר, ירושלים, עמ' 287–298.
- , תשמ"ב. ציונות והיסטוריה, מאגנס, האוניברסיטה העברית בירושלים, ירושלים.
- אפשטיין, יצחק, תרס"ז. "השאלה הנעלמה", השילוח י"ז.
- ארן, גדעון, תשמ"ז. מצינות דתית לדת ציונית, שורשי גוש אמונים ותובנות, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה מהאוניברסיטה העברית בירושלים, ירושלים.
- ארן, גדעון ולי גורביץ', 1991. "על המקום (אנתרופולוגיה ישראלית)", אלפיים 4: 9–44.
- בית-צבי, ש., 1977. הציונות הפוסט-אונגדית ויחסה לשואה, ברונפמן, תל-אביב.
- בנבנישתי, מירון, 1988. הקלע והאלה, כתר, ירושלים.
- , 1991. מחול החרדות, כתר, ירושלים.
- בן-ששון, חיים הלל, 1984. רצף ותמורה — עיונים בתולדות ישראל בימיה-הביניים ובעת החדשה, ליקט וערך יוסף הקר, עם עובד, תל-אביב.
- , (עורך), תשכ"ט. תולדות עם ישראל, שלושה כרכים, דביר, תל-אביב.
- בער, יצחק ובן-ציון דינבורג, תרצ"ו. "מגמתנו", ציון א: 1.
- בער, יצחק, [1936] תש"ס. גלות, תרגם מגרמנית ישראל אלדד, מוסד ביאליק, ירושלים.
- , [תרצ"ב] תשמ"ו. מחקרים ומסות בתולדות עם ישראל, החברה ההיסטורית הישראלית, ירושלים.
- בר-אילן, מאיר, תשנ"א. "רעיון הבחירה בתפילה היהודית", אצל ש. אלמוג ומ. הד (עורכים), רעיון הבחירה בישראל ובעמים: קובץ מאמרים, מרכז זלמן שזר, ירושלים, עמ' 121–145.
- ברגר, דוד, לא פורסם. "בעיית הגלות בספרות הפולמוס בין יהודים לנוצרים בימיה-הביניים", הרצאה בקונגרס העולמי התשיעי למדעי היהדות, תשמ"ה, ירושלים.
- ברדיצ'בסקי, מ"י, תרי"א. כתבי מיכה יוסף בן-גריון (ברדיצ'בסקי), דביר, תל-אביב.
- ברטל ישראל, לא פורסם. "מאבאנגארד לעמדת הגנה — היישוב הטרנס-ציוני בארץ-ישראל".
- ברלוביץ, יפה, תשמ"ג. "מודל 'היהודי החדש' בספרות העלייה הראשונה — הצעה לאנתרופולוגיה ציונית", עלי ש"ח, 17–18: 54–70.
- בשארה, עזמי, 1993. "על שאלת המיעוט הפלסטיני בישראל", תיאוריה וביקורת 3: 7–20.
- , 1993. "בין מקום למרחב: על המרחב הציבורי הפלסטיני", סטודיו 37: 6–9.

64. על ההיבט התיאורטי של עמדה זו (כאלטרנטיבה להיסטוריוגרפיה המערבית ליברלית) ראה Said 1979. התבוננות אל תודעת הגלות הפלסטינית מצויה בסרטו של דויד בן שטרית מבעד לדעתה הגלות, אשר יידון בחלקו השני של המאמר. שם ישמש מושג הגלות בסיס לפיתוח עמדה פלורליסטית כלפי ההווה התרבותית של יהודי ישראל.

- גורני, יוסף, 1966. "הייסוד הרומנטי באידאולוגיה של העלייה השנייה", אסופות י: 55–74.
- , תש"א. "יחסה של מפלגת פועלי-ציון בארץ-ישראל לגולה", הציונות ב: 74–89.
- , תשמ"ז. השאלה הערבית והבעיה היהודית — זרמים מדיניים-אידאולוגיים בציונות ביחס אל הישות הערבית בארץ-ישראל בשנים 1882–1948, עם עובד, תל-אביב.
- , תש"ן. החיפוש אחר הזהות הלאומית, עם עובד, תל-אביב.
- גרוסמן, דוד, תשנ"ב. נוכחים ופקדים, הקיבוץ המאוחד, תל-אביב.
- גרינברג, לב, 1991. תנועת העבודה הישראלית במשבר: 1955–1970 — הכלכלה הפוליטית של הקשרים בין מפא"י, ההסתדרות והמדינה, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה מאוניברסיטת תל-אביב.
- גרץ, היינריך, [1845] תשכ"ט. דרכי ההיסטוריה היהודית, תרגם מגרמנית ירוחם טולקס, מוסד ביאליק, ירושלים.
- גרץ, נורית (עורכת), תשמ"ח. נקודות-תצפית — תרבות וחברה בארץ-ישראל, האוניברסיטה הפתוחה, רמת-אביב.
- דובנוב, שמעון, תרצ"ז. מכתבים על היהדות הישנה והחדשה, תרגם אברהם לוינסון (בהשתתפות המחבר), דביר, תל-אביב.
- דן יחיאל, אליעזר, תשמ"ד. "תפישות של הציונות בהגות היהודית האורתודוקסית", הציונות ט: 55–93.
- דינור (דינבורג), בן-ציון, תרצ"ט. "האידאולוגיה הציונית ויסודותיה", ספר הציונות, תל-אביב, עמ' י"ב–ט"ז.
- , תשט"ז. במפנה הדורות, מוסד ביאליק, ירושלים.
- , תשי"ח. ישראל בגולה, (מהדורה שנייה), ירושלים.
- הברמס, יורגן, תשנ"א. "על השימוש הציבורי בקורות העתים", חברה וזהות בימנו, אברהם יסעור (עורך), ספרית פועלים, תל-אביב, עמ' 209–218.
- הוז, חיים, תשי"ח. "הדרשה", בתוך אבנים וזחחות — סיפורים, (כתבי הז, כרך 3), עם עובד, תל-אביב.
- הרצל, תיאודור, תש"ך. אלטנוילנד, תרגם ד. קמחי, בתוך כתבי הרצל, הספריה הציונית, ירושלים, עמ' 285–288.
- ורשבסקי, מיכאל, 1988. "מה עשית להם, יא מחמוד", מצפן 167 (אפריל–מאי): 15.
- ז'אבס, אדמונד, 1991. "זה המדבר, דבר אינו מכה בו שורש", ריאיון עם ברכה ליכטנברג-אטינגר, בתוך שרית שפירא (אוצרת), מסלולי נדודים — הגירה, מסעות ומעברים באמנות ישראלית עכשווית, (קטלוג תערוכה), מוזיאון ישראל, ירושלים, עמ' 9–16.
- חביבי, אמיל, 1988. אחיזה, עם עובד — פרוזה אחרת, תל-אביב.
- טבת, שבתאי, 1989. "ההיסטוריונים החדשים", פרק א': "מי גול מהפלסטינאים את מדינתם?" הארץ, 7.4.1989; פרק ב': "מי גירש את הפלסטינאים?" הארץ, 14.4.1989; פרק ג': "האם היה ב-1948 טרנספר ערבי?" הארץ, 21.4.1989.
- טלמון, יעקב, תשכ"ה. אחדות וייחוד — מסות בהגות היסטורית, שוקן, ירושלים ותל-אביב.
- יהושע, א.ב., תשמ"ד. בזכות הנורמליות — חמש מסות בשאלות הציונות, שוקן, תל-אביב.
- , 1985. "הקווים האדומים של השמאל הציוני", הקיר והזר, זמורה-ביתן, תל-אביב, עמ' 196–184.
- יזהר, ס., 1959. ארבעה סיפורים, הוצאת הקיבוץ המאוחד, תל-אביב.
- , 1992. "עצמאות, '92–'48", חדשות, 6.5.92.
- לביא, שי, 1993. "השפה של מרכז הרב", עבודה סמינריונית, החוג לסוציולוגיה ולאנתרופולוגיה, אוניברסיטת תל-אביב.
- לח, אהוד, 1985. מקבילים נפגשים — דת ולאומיות בתנועה הציונית במחוז-אירופה בראשיתה (1882–1904), עם עובד, תל-אביב.
- ליבוויץ, ישעיהו, תש"ז. יהדות, עם יהודי ומדינת ישראל, שוקן, ירושלים ותל-אביב.
- , תשמ"ב. אמונה, היסטוריה, ערכים, אקדמון, ירושלים.
- , 1991. עם, ארץ, מדינה, כתר, ספרית שורשים, ירושלים.
- ליבס, יהודה, תשמ"ט. "המשיחיות השבתאית", פעמים 40: 4–20.
- , תשנ"ב. "כיוונים חדשים בחקר הקבלה", פעמים 50, (חורף תשנ"ב): 155–135.
- , תשנ"ג. "זוהר וארוס", הרצאה שנישאה בערב לזכרו של גרשם שלום באקדמיה הלאומית הישראלית למדעים, ירושלים.
- לימור, אורה, 1993. "הוויכוח בין יהודים לנוצרים", בתוך בין יהודים לנוצרים, האוניברסיטה הפתוחה, תל-אביב, כרך ג.
- ליסק משה, דן הורביץ, 1990. מצוקות באוטופיה, עם עובד, תל-אביב.
- מאיר, מיכאל, תשנ"א. צמיחת היהודי המודרני, תרגם מאנגלית דוד זינגר, הוצאת כרמל, ירושלים.
- מוחס, שטפאן, 1991. "מודל ההיסטוריה התיאולוגית-פוליטית בהגותו של ולטר בנימין", תרגמה איה ברזיר, זמנים 38: 5–17.
- מוריס, בני, 1991. לידתה של בעיית הפליטים הפלסטינים, 1947–1949, עם עובד, תל-אביב.
- מנדלסון, משה, 1977. ירושלים: כתבים קטנים בענייני יהודים ויהדות, עם מבוא מאת נתן רוטנשטריך, מוסד ביאליק, ירושלים.
- ניראד, יורגן, 1993. "אחרית דבר", בתוך, ולטר בנימין, המשוסט, יורגן נייראד, נסים קלדרון, רנה קלינוב, (עורכים), הוצאת הקיבוץ המאוחד, תל-אביב.
- נגיד, חיים, תשמ"ג. "המהפכה העברית", בתוך שמואל סטמפלר (עורך), היישוב בעת החדשה, משרד הביטחון, ההוצאה לאור, תל-אביב, עמ' 306–325.
- סובל, צבי, תשנ"א. המסע מן הארץ המובטחת, עם עובד, תל-אביב.
- סטיינר, ג'ורג', תשכ"ט. "היהודי הנחמד", פתחים א: 17–23.
- סימון, ארנסט, 1982. "האם עוד יהודים אנחנו?", בתוך סימון, האם עוד יהודים אנחנו?, ספרית פועלים, תל-אביב.

- עברון, בועז, תשמ"ח. החשבון הלאומי, דביר, תל-אביב.
- פריה, חביבה, 1991. "ארץ של רוח וארץ ממש: ר' עזרא, ר' עזריאל והרמב"ן", אצל א. רביצקי ומ. חלמיש (עורכים), ארץ-ישראל בהגות היהודית של ימי-הביניים, יד בן-צבי, ירושלים, עמ' 233–289.
- פונקשטיין, עמוס, תשמ"ב. פאסיביות כסימנה של יהדות הגולה — מיתוס ומציאות, אוניברסיטת תל-אביב, בית-הספר להיסטוריה ע"ש זלמן ארן, תל-אביב.
- , תשמ"ג. שבע היסטוריה ומשיחות אצל הרמב"ם, משרד הביטחון, ההוצאה לאור, תל-אביב.
- , 1991. תדמית ותודעה היסטורית ביהדות ובסביבתה התרבותית, עם עובד, תל-אביב.
- פינסקר, יהודה לייב, 1882–תשי"ב. אוטואמנציפציה, תרגם אחד העם, המחלקה לענייני הנוער והחלוץ של ההסתדרות הציונית, ירושלים.
- פירר, רות, 1989. סוכנים של הלקח, הוצאת הקיבוץ המאוחד, תל-אביב.
- פלד, יואב, 1993. "זרים באוטופיה: מעמדם האזרחי של הפלסטינים בישראל", תיאוריה וביקורת 3: 21–35.
- פפה, אילן, 1993. "ההיסטוריה החדשה של מלחמת 1948", תיאוריה וביקורת 3: 99–114.
- פרידמן, מנחם, 1990. "מדינת ישראל כדילמה דתית", אלפיים 3: 24–68.
- קייפמן, יחזקאל, תרפ"ט–תר"ץ. גלות ונכר, דביר, תל-אביב.
- קולת, ישראל, תשמ"ד. "ציונות ומשיחות", בתוך צ. ברס (עורך), משיחות ואסכולוגיה — קובץ מאמרים, מרכז זלמן שזר, ירושלים, עמ' 419–431.
- קורצויל, ברוך, תשל"א. ספרותנו החדשה — המשך או מהפכה, מהדורה שלישית, תל-אביב, עמ' 270–300.
- קייטאי, רב, 1990. "קטעים מתוך המניפסט הדיאספוריסטי הראשון", קו 10: 79–83.
- קימרלינג, ברוך, 1993. "על דעת המקום... על היסטוריה חברתית ועל אנתרופולוגיה המגייסת עצמה של ישראל", אלפיים 6: 57–68.
- קמין, שרה, תשנ"ב. בין יהודים לנוצרים בפרשנות המקרא, מאגנס, האוניברסיטה העברית בירושלים, ירושלים.
- קרוכמל, ר' נחמן (רנ"ק), 1851. מורה נבוכי הזמן, הכינו והוציאו לאור יום טוב ליפמן צונץ, לעמברג.
- רביצקי, אביעזר, תשמ"ד. "כפי כוח האדם" — ימות המשיח במשנת הרמב"ם, בתוך: צבי ברס (עורך), משיחות ואסכולוגיה — קובץ מאמרים, מרכז זלמן שזר, ירושלים, עמ' 191–220.
- , 1991. "הציבי לך ציונים: לציון: גלגולו של רעיון", בתוך ספרו, על דעת המקום, מחקרים בהגות היהודית ובתולדותיה, כתר, ירושלים, עמ' 34–73.
- , תשנ"ג. הקץ המגולה ומדינת היהודים — משיחות, ציונות ודיקליזם דתי בישראל, עם עובד, תל-אביב.
- רביצקי אביעזר ומשה חלמיש (עורכים), 1991. ארץ-ישראל בהגות היהודית של ימי הביניים, יד בן-צבי, ירושלים.
- רוחנברג, שלום, תשמ"ה. טוב ורע בהגות היהודית, משרד הביטחון, ההוצאה לאור, תל-אביב.
- , 1977. "הזיקה לארץ-ישראל בהגות היהדות — מאבק השקפות", קתדרה 6: 148–166.
- , 1991. "גלות וארץ-ישראל בהגות היהודית במאה הטי"ז", אצל א. רביצקי ומ. חלמיש (עורכים), ארץ-ישראל בהגות היהודית של ימי-הביניים, יד בן-צבי, ירושלים, עמ' 166–192.
- רוחנצוויג, פרנץ, 1977. נהריים, תרגם מגרמנית והוסיף הערות יהושע עמיר, ירושלים.
- רוטנשטרייך, נתן, 1966. המחשבה היהודית בעת החדשה, עם עובד, תל-אביב.
- , תשל"ח. עיונים בציונות בזמן הזה, הספריה הציונית, ירושלים.
- רדקוקצקין, אמנון, 1991. "ועכשיו כולם ביחד", פוליטיקה 39: 18–21.
- ריינר, אלחנן, תשמ"ח. עלייה ועלייה לדגל לארץ-ישראל 1099–1517, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה מהאוניברסיטה העברית בירושלים, ירושלים.
- שביט, יעקב, 1984. מעבר עד כנענו, דומינו, תל-אביב.
- שביד, אליעזר, תשמ"ג. "שילת הגולה" — שתי דרכים, בין י.ח. ברנר לא.ד. גורדון, בתוך שמואל סטמפלר (עורך), היישוב בעת החדשה, משרד הביטחון, ההוצאה לאור, תל-אביב, עמ' 125–134.
- , תשמ"ד(א). "שתי גישות לרעיון שלילת הגולה באידיאולוגיה הציונית", הציונות ט: 21–44.
- , תשמ"ד(ב). "קסם הגלות ובעיית הנורמאליזציה", בתוך מיהדות לציונות, מציונות ליהדות — מסות, הספריה הציונית, ירושלים, עמ' 139–154.
- שגב, תום, 1984. 1949 — הישראלים הראשונים, דומינו, תל-אביב.
- שוורץ, דב, 1991. "ארץ, מקום וכוכב: מעמדה של ארץ-ישראל בתפישתו של החוג הניאופלטוני במאה הי"ד", בתוך א. רביצקי ומ. חלמיש (עורכים), ארץ-ישראל בהגות היהודית של ימי-הביניים, יד בן-צבי, ירושלים, עמ' 138–150.
- שלום, גרשם, 1976. "להבנת הרעיון המשיחי בישראל", בתוך דברים בגו — פרקי מורשת ותחיה, עם עובד, תל-אביב, עמ' 155–190.
- , [1926] 1989. "הצהרת אמונים לשפה שלנו", מכתב לפרנץ רוחנצוויג משנת 1926, (תרגם אברהם הוס), בתוך שלום. עוד דבר, אברהם שפירא (עורך), עם עובד — אופקים, תל-אביב, תש"ן, עמ' 59–60.
- , תרצ"א. "במאי קאי מיפלג", שאיפותנו ב, חוברת ו. נמצא גם בתוך שלום 1989, עמ' 74–82.
- , 1987. ולסר בוויני — סיפורה של ידידות, תרגם עדי נחמני, עם עובד, תל-אביב.
- שפירא, אניטה, 1992. חרב היונה — הציונות והכח 1881–1948, עם עובד, תל-אביב.
- , תשמ"ח. "הציונות והמשיחות המדינית", ההליכה על קו האופק, עם עובד, תל-אביב.
- שפירא, שרית, 1991. מסלולי נדודים — הגירה, מסעות ומעברים באמנות ישראלית עכשווית, קטלוג תערוכה, מוזיאון ישראל, ירושלים.
- ש"ץ רבקה, תשמ"ד. "תורת המהר"ל בין אקזיסטנציה לאסכולוגיה", בתוך צבי בראס (עורך), משיחות ואסכולוגיה — קובץ מאמרים, מרכז זלמן שזר, ירושלים, עמ' 301–322.
- , תשמ"ח. החסידות כמיסטיקה, מהדורה שלישית מורחבת. מאגנס, האוניברסיטה העברית בירושלים, ירושלים.

- Arendt, Hanna, 1978. *The Jew as Pariah, Jewish Identity and Politics in the Modern Age*. New York: Grove Press.
- Benjamin, Walter, 1969. "Theses on the Philosophy of History," in *Illuminations*, translated by Harry Zohn. New York: Schocken Books, pp. 253–264.
- Biale, David, 1986. *Power and Powerlessness in Jewish History*. New York: Schocken Books.
- Bonfil, Reuven, 1984. "The Historian's Perception of the Jews in the Italian Renaissance — Towards a Reappraisal," *Revue des Etudes Juives* 143:59–82.
- Boyarín, Jonathan, 1991. *Storms from Paradise — The Politics of Jewish Memory*. Minneapolis, Minn.: University of Minnesota Press.
- Boyarín, Daniel, 1993. *Carnal Israel: Reading Sex in Talmudic Culture*. Berkeley, Calif.: University of California Press.
- , Forthcoming. *A Radical Jew — Paul and the Politics of Identity*.
- Ezrahi-DeKoven, Sidra, 1992. "The Grave in the Air — Unbound Metaphors in Post-Holocaust Poetry," in *Probing the Limits of Representation — Nazism and the Final Solution*, ed. Saul Friedlander. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, pp. 259–276.
- Deleuze, Gilles and Felix Guattari, 1986. *Kafka: Toward a Minor Literature*. Minneapolis, Minn.: University of Minnesota Press.
- Eisen, Arnold M., 1986. *Galut — Modern Jewish Reflection on Homelessness and Homecoming*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Elior, Rachel, 1986. "Messianic Expectations and Spiritualization of Religious Life in the Sixteenth Century," *Revue des Etudes Juives* 145(1–2):35–49.
- Flapan, Simha, 1987. *The Birth of Israel, Myths and Realities*. New York: Pantheon Books.
- Heschel, Abraham J., 1958. "Ideological Evaluation of Israel and the Diaspora," *Proceedings of the Rabbinical Assembly of America* 22:118–136.
- Hever, Hannan, Forthcoming. "Territoriality and Otherness in Hebrew Literature of the War of Independence."
- Idel, Moshe, 1988. *The Kabbalah — New Perspective*. New Haven, Conn. and London: Yale University Press.
- Katz, Jakob, 1976. "The Impact of Jewish Emancipation on the Concepts of Galut and Geulah — Exile and Redemption," *Yearbook of the Central Conference of American Rabbis*, pp. 119–130.
- Kimmerling, Baruch, 1983. *Zionism and Territory — The Socio-Territorial Dimensions of Zionist Politics*. Berkeley, Calif.: University of California Press.
- , 1985. "Between the Primordial and the Civil Definitions of Collective Identity," in *Comparative Social Dynamics*, ed. E. Cohen, M. Lissak, and U. Almagor, pp. 286–294.
- Langmuir, Gavin, 1966. "Majority History and Post-Biblical Jews," *Journal of the History of Ideas* 27 (3): 33–56.
- Liebman, Charles S. and Eliezer Don Yehiya, 1983. *Civil Religion in Israel*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Midstream, 1963. "The Meaning of Galut in America Today — A Symposium," *Midstream* 9(1):3–45.
- Moses, Stephan, 1992. *L'Ange de l'histoire*. Paris.
- Neusner, Jacob, 1988. *Self-Fulfilling Prophecy: Exile and Return in the History of Judaism*. Atlanta, Ga.: Scholars Press.
- Said, Edward, 1978. *Orientalism*. London: Penguin Books.
- , 1979. *The Question of Palestine*. New York: Vintage.
- , 1989. "Representing the Colonized: Anthropologist's Interlocutors," *Critical Inquiry* 15(2):205–225.
- Scholem, Gershom, 1941. *Major Trends in Jewish Mysticism*. New York: Schocken Books.
- Shafir Gershon, 1989. *Land, Labor and the Origins of the Israeli-Palestinian Conflict, 1882–1914*. Cambridge: Cambridge University Press.