

שמעון בלס: קולוניאליזם ומזרחיות בישראל

חנן חבר ויהודה שנהב

בסתיו 1965 התפרסם בכתב־העת אמות (חוברת י"ט, אוגוסט-ספטמבר), במה ישראלית מרכזית לענייני תרבות וספרות, בעריכת שלמה גרודז'נסקי, מאמר מפרי עטו של הסופר שמעון בלס: "הערות לוויכוח ישן-חדש". המאמר מטרים את השיח האקדמי על מזרחיות בישראל, מציב כמה קטגוריות עקרוניות לדיון כזה ואף מציג עמדה תיאורטית מקורית על ידי מסגור הדיון במונחים קולוניאליים. ביקשנו להביא את המאמר במלואו ולאחריו שיחה שקיימנו עם שמעון בלס על ההקשר של כתיבתו ועל התגובות עליו.

בין השאר כותב שמעון בלס את הדברים הבאים:

הגורמים האחראים במדינה רואים משום מה חובה לעצמם להנחיל ערכי תרבות להמוני עולים, שכביכול הם מחוסרי תרבות. בגישה מוטעית זו יש אי-הבנה עקרונית לעצם המושג תרבות; אך בעיקר יש בכך ראייה לקויה לגבי התרבות היהודית בכללותה. אם קברניטי המערב ביקשו ל"תרבות" עמים שלמים בכוח שלטונם הקולוניאלי, הרי מלאכה מעין זו בישראל משמעותה מחרידה שבעתיים, ולא רק משום הכפייה השלילית כשלעצמה, אלא משום שיהודים מבקשים ל"תרבות" יהודים (המאמר השלם בעמ' 291).

עם כל הפרובלמטיקה שעמדה זו מציגה כשהיא מציבה את היהדות כקטגוריה סגורה המיוצגת באופן חד ערכי על ידי הלאומיות הציונית, היא מפתיעה בעיתויה ובחריפותה. עורך אמות, גרודז'נסקי, ייחד למאמרו של בלס תגובה נרחבת בעמודי הפתיחה של החוברת, שבה העביר את הדיון הפוליטי על חוסר הסימטריה שבין מזרחים לאשכנזים לשאלה הכללית בדבר יחס הזרות שבין הגלויות השונות, גם בין אשכנזים לבין עצמם. לטענתו, יהודי המזרח החלו להתהדר ב"רוח המזרח" רק לאחר המגע הקרוב עם יהודי אירופה. במילים אחרות, מזרחיות היא המצאה תרבותית מאוחרת שנוצרה לצורכי ניגוח. תמיד — טען גרודז'נסקי — היה עניין בתרבות היהדות המזרחית (רמב"ם; ר' יהודה הלוי) גם בקרב יהודים דתיים וגם בקרב המשכילים החילונים. הוא מתרעם על "נפנוף בדגלי היוחסין העדתיים", שכן, לדידו, ההיפתחות לתרבות המזרחית אינה קשורה למוצא, אלא ליכולתו של אדם להיפתח אל תרבות. אבל בהמשך הופך גרודז'נסקי את עורו ובניסיון לטשטש את ההבחנה בין מבט מזרחי למבט אשכנזי על התרבות, הוא מציג לבלס, כמזרחי, ללמוד מתרבות יהודי מזרח אירופה, ואירופה בכלל, את הביקורת העצמית: "ייתכן שרצוי שאחינו יוצאי המזרח ילמדו זאת מאתנו". משם הוא מסיט את העניין מן הזירה התרבותית

— "ייחוס" בלשונו — אל שאלות מטריאליות של מצוקה כלכלית. (שם, "עמודים ראשונים", 6, 111–112).

בגיליון הבא של אמות יוחד מקום לכמה תגובות על מאמרו של בלס (חוברת כ, אוקטובר–נובמבר, 1965). לעומת הביטול של גרודז'נסקי את מה שכינה "נפנוף בדגלי היוחסין העדתיים" ולעומת העדפתו את המרכיב הכלכלי-חברתי על פני מרכיב הזהות התרבותית, הצדיק אליהו אגסי את המשקל שמייחס בלס לבניית הזהות המזרחית ולשאלת מקורותיה, כשהוא מרחיב בשאלת הדיכוי התרבותי של המזרחים. הסופר אהוד בן-עזר ביקר את מה שנראה לו כעמדה פסיבית של יהודי המזרח, שמעלים טענות בפני האשכנזים, אינם עושים לביתם בכינון זהותם התרבותית, מתבטלים בפני התרבות המערבית ומתביישים בעברם. המזרחן מיכאל אסף התקומם נגד ההשוואה שעושה בלס בין המקרה הישראלי לקולוניאליזם האירופי ושיבח את תהליך התרבות שהפעילה מדינת ישראל על יהודי המזרח. הוא מחה על הטענה, כי מסורת התרבות של יהודי המזרח לא מצאה את מקומה בתרבות ובמערכת החינוך הישראלית. מקורה של רוח החופש שמוצא בלס במזרח הוא, לדעת אסף, באירופה. הוא יוצא נגד הקביעה בדבר נחשלותה של יהדות מזרח אירופה שבאה "להנחיל" תרבות למזרחים ומעלה על נס את חיבורה לתרבות המערב ואת הטיפוח שהיא טיפחה את מורשת תרבות המזרח בימי הביניים.

חוקר המקרא, אוריאל סימון, ביקר את שלמה גרודז'נסקי על שהבליט את הנושא הכלכלי-חברתי על פני שאלת הזהות הלאומית. הוא צידד בעמדתו של בלס על ההתנשאות של היישוב הוותיק — הנתון בעצמו במשבר ערכים — "המוכן ללמד ולהקנות, אך לא ללמוד ולקנות". הוא יצא נגד ההבחנה המלאכותית בין האדם לבין תרבותו (המקבלת את המזרחים בתנאי שישילו מעליהם את מה שהביאו אתם מארצות מוצאם) שהיא, לדעתו, ביטוי מובהק לחוסר סובלנות.

הערות לוויכוח ישן-חדש / שמעון בלס

בפגישת קוראים שנערכה בתל-אביב לפני כשנה ניגש אלי איש בגיל-העמידה ואמר, שאין הוא נמנה עם הפסימיסטים ושהוא בטוח כי בני עדות המזרח יגיעו לרמה נאותה, וממילא ייעלם כל אותו משקע של מרירות ותחושת-קיפוח. לראיה, הביא כדוגמה את בית החרושת שבו הוא משמש מנהל ושמרבית עובדיו הם מיוצאי אסיה ואפריקה. "תחילה היה קשה מאוד להכניס אותם למקצוע," אמר, "אבל לאט-לאט הם תפסו את המקצוע וכיום עבודתם משביעה רצון בהחלט."

דברים כיוצאים באלה שמעתי גם מפי איש קיבוץ ותיק ומבוסס, אשר ציין גם את הערכים החלוציים, בנוסף ללימוד המקצוע, שיוצאי ארצות אלו רוכשים להם במסגרת עבודתם בקיבוץ.

רבים סבורים, כי שאלת מיזוג-הגלויות תיפתר במקום-העבודה, בשיכון המעורב, בבית-הספר וכו'. בני עדות המזרח, הם אומרים, הרוכשים אימון מקצועי במפעל החרשתי, משפרים כתוצאה מכך את רמת-חייהם, קונים לעצמם ידע ותרבות — דבר העשוי לשמש חוליה חשובה בשרשרת התפתחותם אל המיזוג הנכסף עם האוכלוסייה יוצאת ארצות אירופה ואפריקה. תפיסה זו גורסת, כי היישוב הוותיק (הווה ואמר, האוכלוסייה היהודית בארץ-ישראל עד קום המדינה ועד העלייה ההמונית מארצות אסיה ואפריקה) הוא מעין "מוסד קולט", וכי המוני העולים הם ציבור הנקלטים, שעליהם לעבור את שלבי העיצוב בכורה-ההיתוך הנקרא "קליטת עלייה". מסתבר, כי תפיסה זו, שצמחה על קרקע הצרכים החומריים-הטכניים (הבטחת מקומות עבודה ומגורים, בניית בתי-ספר וכו') משום-מה גורסת, ששינוי הצורה חייב להביא לשינוי התוכן. במלים אחרות: צורת העבודה (בתי-חרושת, מפעלי בנייה, חקלאות מודרנית), צורת הלימוד (תכנית הלימוד הנהוגה לגבי בני עדות אשכנז), והאופי התוסס והפעלתני של החברה בישראל, מן הדין שיחוללו את התמורה בנבכי הנפש ויביאו להשתלבות הרצויה.

מובן, שאין לזלזל בגורמים אלה. שכן, פועל המפעיל מכונה משוכללת, או חקלאי המעבד את אדמתו בשיטות מודרניות, שונים הם מאותו יהודי גלותי שהוציא את יומו בבית-מלאכה זעיר או בחנות דלה. המהפכה התעשייתית באירופה עקרה מן היסוד ערכים שאבד עליהם כלח ועיצבה דמות חדשה של האדם בן-זמננו. אין ספק שתמורות מעין אלו מתחוללות בקרב בני עדות המזרח, שלא ידעו בארצות-מוצאם עבודה

ממוכנת בחרושת או בחקלאות. אבל תמורות אלו אין בכוחן לעקור ערכים של תרבות ומורשת-אבות שהביא עמו העולה מארץ-מוצאו. יתר על כן, השינוי הדראסטי במושגי העבודה וחיי החברה, קרוב לוודאי שיחולל זעזוע נפשי העלול ליצור ניכור לגבי הסביבה והסתגרות עצמית, שכמוה כהתגוננות רוחנית מפני עולם עויין ושוחר רעות.

פרופ' נתן רוטנשטרייך אומר באחד ממאמריו: "אירע בתחומה של מדינת ישראל דבר שלא ציפינו לו, היא ההתנכרות למדינה מצד חלקים גדולים של החברה. הנחתנו התמימה היתה כי ביסודה של מדינת ישראל תונח הרגשת זהות בין החברה והמדינה, כאשר המדינה "שלנו" תיתפס לא רק כדבר-תפארת אלא כעניין שיש לטפחו ולקיימו בטיפוח מתמיד. אך המציאות טפחה על פנינו, והיא העמידה אותנו מול חזיון הזרות בין רשות המדינה ובין רשות החברה." ולהלן: "שני תהליכים של הסתייגות חלקי החברה ממגמותיה ישנם בתוך החברה הישראלית: תהליך ההסתייגות של "היישוב הוותיק" ותהליך ההסתייגות של המוני העולים, שמבחינה אובייקטיבית שרויים הם במצב של ריחוק מן החברה הכוללת ומגמותיה. ושמא יש לנסח מציאות זו בלשון אחרת: יש תהליך של הסתייגות של היישוב הוותיק וישנה עובדה של ריחוק המוני העולים החדשים."

מעניינת ביותר בדברים אלה ההקבלה בין תופעה זו ובין התופעה האחרת המעסיקה אותנו, והיא ניכור (בלשונו של פרופ' רוטנשטרייך, ריחוק) ציבור העולים מארצות המזרח למערכיה הרוחניים של החברה או המדינה — היינו, היישוב הוותיק. והנה מצטייר לנגד עינינו פרדוקס: מצד אחד, היישוב הוותיק, שהוא מיעוט בקרב החברה היהודית בישראל, ומהווה "שכבה שלטת" בתחומי הרוח וההגשמה, נתון במשבר של נטישת ערכים; ומצד שני, המוני העולים, המועדים לעיצוב על-פי דפוסי המערך הנפשי של היישוב הוותיק, שדמותו שלו, כאמור, הולכת ומיטשטשת. זהו מצב הטעון סתירות וניגודים, שחיוב ושלילה דרים בו בכפיפה אחת. לדעתי, יש משום ראייה חד-צדדית בהצגת הבעיה של מיזוג הגלויות באספקלריה של דְבָרֵי היישוב הוותיק. משום-מה מצטיירת לנגד עיניהם תמונה של עם מגובש ורשות מעוגנת במציאות, שנטלו על עצמם את המשימה לקלוט עולים הנופלים מהם ברמתם הרוחנית וההשכלתית. משום-מה אין אנשים אלה מסוגלים להשתחרר מן ההרגשה שהם מיועדים, כביכול, להיות "מוסד קולט", ושציבור העולים חייב להתעצב על-פי דפוסייהם. פרופ' רוטנשטרייך, שהגיע למסקנה נכונה לגבי המצב שנוצר כיום בישראל, אף הוא משתמש, ולא במקרה, בתיבה

“ריחוק” – הווה אומר, תחת קירובם של העולים אל העולם של היישוב הוותיק, חוזים אנו בתהליך של ריחוקו של הציבור הזה מעולמו של היישוב הוותיק (בלשונו: המדינה, החברה).

זוהי, כאמור, ראייה חד-צדדית. שכן, מן המוסכמות הוא, שהאוכלוסייה בישראל נתונה בתהליך של גיבוש ועיצוב רוחני כולל – בכל שכבות האוכלוסייה. לדעתי, אין לדבר על מיזוג בלי להביע נכונות להתמזג משני הצדדים – מן הציבור הוותיק ומן הציבור החדש. כל התקרבות מתהווה בין שתי נקודות, שני גורמים. כל אהבה מושתתת על שניים לפחות. גם מיזוג, שהוא שלב הבא לאחר ההתקרבות-“האהבה”, לא ייתכן שיהיה נדרש מצד אחד בלבד.

וכאן אנו מגיעים לנקודה עדינה, שהיא נקודת-התורפה בבעיה סבוכה זו: האם יש לעולים מארצות אסיה ואפריקה תרבות משלהם? ואם ישנה תרבות כזאת, כלום היא בעלת ערך עד כדי כך שתוכל להתמודד עם התרבות האירופית שנרכשה על-ידי היישוב הוותיק? שאלות אלו וכיוצא בהן ודאי שהן מתרוצצות במוחו של כל ההוגה בדרכים לפתרון הבעיה. כבר נכתבו מאמרים על כך, הובעו פה ושם דעות, אבל חקר אובייקטיבי ומעמיק בשאלה, עדיין לא נעשה, למרבה הצער.

אפיונה של תרבות, של מנטאליות, של נשמה יתירה, אינו מן הדברים הקלים. רבים הם הסופרים האירופיים אשר תרו את המזרט והתפעלו מאיש המזרט היושב בצל תאנתו ושומר על קדושת מסורתו. הם כתבו על דבקתו בדתו, על אי-נכונותו לערער מוסכמות ולקום על מורשת אבותיו. ייתכן שיש אמת בדברים האלה. בן המזרח גאה בעברו, גאה ברוח האנושית המפעמת באוצרו הרוחני עתיק-היומין; הוא יודע גם יודע שאבותיו הנחילו לאנושות כולה מעיין לא-אכזב של ערכים נשגבים. אך למרבה הצער לא הבינו הסופרים האירופיים האלה, כי לא על שמרנותה של חברתו ועל רתיעתה מפני זרים גאוותו של איש-המזרח. טעותם של מסתכלים-מן-חוץ אלה היתה בכך, שהם ראו בנחשלותה של החברה המזרחית עדות לעניותה הרוחנית, ולא הכירו (או לא רצו להכיר) בעובדה שתרבות וציביליזציה אינן היינור-הך. אך מציאות-החיים הוכיחה את טעותם: עמי המזרח, שלא ויתרו על מורשתם התרבותית, אימצו להם את הישגי הציביליזציה המערבית והוכיחו כי תרבות עתיקה יכולה לדור בכפיפה אחת עם הציביליזציה האירופית ואף להתפתח. עם זאת העמיק בלבם משקע הזרות, החשדות והאיבה כלפי עמי אירופה ותרבותם, דבר שהוא פועל-יוצא מיחס הזלזול בתרבותם שלהם ומהרצון לכפות עליהם תרבות זרה.

לדאבון־הלב, טעות מעין זו מתגלה במסכת המעשים הנקראים "מיזוג גלויות". הגורמים האחראים במדינה רואים משום מה חובה לעצמם להנחיל ערכי תרבות להמוני עולים, שכביכול הם מחוסרי תרבות. בגישה מוטעית זו יש אי־הבנה מחרידה לעצם המושג תרבות; אך בעיקר יש בכך ראייה לקויה לגבי התרבות היהודית בכללותה. אם קברניטי המערב ביקשו ל"תרבת" עמים שלמים בכוח שלטונם הקולוניאלי, הרי מלאכה מעין זו בישראל משמעותה מחרידה שבעתיים, ולא רק משום הכפייה השלילית כשלעצמה, אלא משום שיהודים מבקשים ל"תרבת" יהודים — והלוא לאלה גם לאלה תרבות יהודית אחת! שוב אותו עירבוב מושגים של תרבות וציביליזציה במהדורה עגומה והרת־סכנות. רוח המזרח, אותה רוח עילאית של גאווה לאומית, של רדיפת צדק ושלום, הטמונה בכל אוצרנו התרבותי הלאומי, היא־היא אשר איחדה אותנו בכל הדורות, היא־היא סוד־כוחו של היהודי הנודד על פני תבל רבה והנושא בלבו אמונה כי יום יבוא והוא ישוב למכורתו. ולא בכדי הדביקה אירופה הנוצרית את תיבת־"הגנאי" "שמיים" לצאצאיהם של בני ישראל. ואם באירופה הוקפו היהודים טבעות שנאה ונרדפו על צוואר דורות רבים ולא נכנעו, הרי בארצות המזרח ידעו היהודים לטפס בסולם החברה ולזכות בכתרי תורה מידי מעריצים ויריבים כאחד. כל המבקש לדלות ממעייני אוצרות ספרד, למשל, לא יכול שלא להתפעל מאותה רוח חופשית המדריכה את הפולמוס עם האיסלאם והנצרות ואת חיצי הביקורת חסרת הפניות כלפי הרבנות השמרנית. גאוני ספרד לא נרתעו מ"מה יאמרו הגויים" והם כתבו בערבית ובעברית ודבריהם נקראו בפרהסיה על־ידי יהודים ולא־יהודים כאחד. כזאת היא רוח המזרח, הטבועה בעם היהודי מקדמת דנא ועד היום הזה: רוח אוהבת חופש, רוח רודפת צדק ושלום.

אולם, נהיה פשטנים מדי אם נחפש את המאחד בלבד ונתעלם מן המפריד. חיים במשך מאות בשנים בקרב עמים שונים בתנאי חיים שונים נתנו את אותותיהם ביהודי התפוצות. באירופה המזרחית נתהווה הריכוז הגדול ביותר של יהודים, שברובו נתקבץ בין חומות הגיטו או בעיירות קטנות ונחשלות. קיבוץ זה ניהל חיים קשים, בתנאי שלילת־חופש, רדיפות ופרעות. הוא הסתגר בדל"ת אמותיו והזיץ את נפשו בחלומות מופשטים. יתירה מזו, קיבוץ זה נותק מן המזרח, נעקר כליל מן הנוף, בו צמח העם היהודי, התפתח ויצר את אוצרו הגדול. בלבו של אותו קיבוץ קיננה הכמיהה לעבר לוט ערפל ומיסתורין, ואילו בחיי יומיום ארכו לו תלאות והשפלות על כל צעד ושעל. חיים מפוצלים אלה עיצבו באותו קיבוץ את תכונות האופי

המיוחדות של היהודי הגלותי, החשדן, המסוגר, השמרן ומוגבל-האפקים. יוצאת מן הכלל היתה השכבה האינטלקטואלית, שבאה במגע עם העולם החיצון, עם התנועות הלאומיות ותנועת הפועלים. שכבה זו הבינה, כי נדרשת ממנה פעולה ענפה ליציאה מבין החומות ולבניית חייו הלאומיים של העם היהודי, כמוהו ככל העמים. רעיונות הציונות, שלידתם בגולה, נתגשמו על אדמת ארץ-ישראל; הם היו הרוח החיה והמדרכת שהלהיבה בני-נוער והאיצה בהם לנטוש את ארצותיהם ולהטות שכם בבניית הבית הלאומי. תופעה זו, שקשה למצוא לה אח ודוגמה בתולדות העמים בעת החדשה, לא היתה, מטבע הדברים, מחוסנת מפני שגיאות ומחדלים; ורבים ממחדליה ניתן לזקפם לאותם שרידים של תכונות-האופי הגלותי. רוח הפרובינציה היהודית השמרנית נתלוותה לכל מעשי היצירה הגדולים שנעשו בארץ; היא דבקה גם בתהליך עיצובה של הדמות היהודית העצמאית.

אשר לקהילות היהודיות בארצות המזרח, הרי הן לא היו נתונות במצב קשה כזה של פיצול האישיות. ראשית, משום שהן המשיכו להתקיים במזרח ולא נעקרו מנוף אבותיהן; ושנית, משום שלא היו נתונות לאותם פגעים שהיו מנת-חלקן של אחיותיהן באירופה. גם חייהם הקהילתיים של יהודי המזרח לא היו מסוגרים עד כדי כך, אף כי גם בהם לא חסרו, כמוכן, תכונות-אופי גלותיות שליליות. ייתכן שגם בגלל מצבם זה של יהודי המזרח לא בשלה בהם, באותם ימים, התודעה הלאומית, והיו נוחים יותר להתערות בקרב העמים שבתוכם חיו. אלה הם, לדעתי, אבני-הנגף העיקריות בדרך למיזוגן ולאיחודן של העליות השונות. לא זו בלבד שכל קבוצה נשאה עמה מטען רוחני שונה, אלא טבועים בה גם הלכיי-נפש ותכונות שונים.

רבים מבין הנושאים באחריות הממלכתית בארץ, שחונכו על ברכי הציונות במזרח-אירופה, התקשו, ועדיין מתקשים, לתפוס את רוח המזרח שבאוצרנו התרבותי הלאומי. הם עדיין מתקשים "להתקרב" או "לשוב" אל עולם המזרח, שבו חיו ויצרו אבותיהם, ושבו גם עליהם לחיות וליצור. עדיין קיים אותו פיצול שבאישיות, עדיין קיימת אותה פסיחה על שתי הסעיפים: חיי הגיטו המסוגרים מחד גיסא, וההתרפקות הסנטימנטלית על העבר הרחוק בארץ האבות מאידך גיסא. אבל למציאות-החיים חוקיות משלה. הימצאותו של עם בסביבה מסוימת, עמידתו במגע יומיומי עם עמים מסוימים, יש בהן כדי להוות גורם חשוב בעיצובו הנפשי ובהתפתחותו הרוחנית. השפעות-הגומלין בין עמים שונים, או בין קהילות שונות בתוך עם אחד, הן מאבני-היסוד בפיתוח התרבות

הלאומית. גם בתולדות היישוב בארץ-ישראל ניתן למצוא פיתוחן של השפעות מעין אלה, אף-כי בזעיר-אנפין, בעיצובה של הדמות היהודית, על-אף המחיצות שחצצו בינה לבין הסביבה. אבל תכונות העיירה היהודית במזרח-אירופה, ובעיקר התנאים הספציפיים שבהם התפתח היישוב היהודי בארץ-ישראל, היו בעוכרי המאמצים להינטע מחדש באדמת המולדת. לתוצאותיו של מצב זה אנו עדים כיום: זרות מוחלטת לגבי חיי הרוח במזרח הערבי ובמזרח התיכון כולו. חוסר ידיעה וחוסר הבנה אלה הביאו, בין השאר, להמעטת ערכה של היצירה הספרדית הנפלאה; ורק לאחרונה החלו מתעניינים בה, אך ההתעניינות עדיין היא אקדמית גרידא, וברובה היא לוקה בחוסר ידיעה של אותן אסכולות שבאיסלאם ובמחשבה המזרחית בכללה, אשר השפיעו השפעה עצומה על גאוני ספרד. קו מקביל לזה אפשר למתוח לגבי חיי היומיום במדינה העצמאית בין יוצאי אירופה ליוצאי אסיה ואפריקה: זרות, חוסר-ידיעה, חוסר-הבנה, חוסר-הערכה.

אכן, מעציבה העובדה, שלאחר שבע-עשרה שנות קיומה של מדינת ישראל נתונים אנו בדלות מחשבתית מחרידה. שינון נוסחאות של אבות הציונות הגלותית אין בו כדי לענות על בעיות השעה. נחוץ פיתוח יוצר וקונסטרוקטיבי של רעיונות התחייה הלאומית, כאן, על אדמת המולדת, תוך כדי ניהול המערכה לבנייתו של העם. נחוצה השתחררות משרידי הגולה השלייליים, נחוצה רביזיה בדרכי המחשבה ובנקודת-המוצא כאחד.

בישראל נפגשים יהודים, שזה מאות ואלפי שנים לא נפגשו, וכאן הם נדרשים לצאת מן הקליפות, שנשאו אתם מארצות-מוצאם, ולהתאחד זה עם זה. אין זו מלאכה קלה. אם פגישה בין אחים אשר מימי הילדות לא ראו זה את זה, כרוכה בזעזוע נפשי, לא-כל-שכן פגישה בין קהילות שונות באופיין ובמערכי נפשן. כיום מצויים אנו בשיאו של הזעזוע ועלינו לכוונו כך, שהוא יבקע את הקליפה וישמור על התוך, כי התוך הוא אחד. אם לא נדע לעשות כן בעוד מועד, נהיה צפויים להפיכתו של הזעזוע הטבעי והרצוי לכוח הורס ומשחית. שאלה זו מן הדין שתשמש ציר לדיון ציבורי מעמיק וכל-צדדי. שכן, אם רואים אנו בהבטחת קיומה ועתידה של ישראל במזרח הערבי שאלה ראשונה במעלה, אין ספק בלבי, שכל אזרח בישראל רואה גם בשאלת עיצוב דמותו של עם-ישראל והבטחת עתידו כעם מגובש ובלתי-מפוצל, שאלה ראשונה במעלה; והא בהא תליא.

שיחה עם שמעון בלס

ש: האם תוכל לספר לנו על הרקע לכתיבת המאמר?

בלס: זה היה אחרי פרסום המעברה ב-1964¹ והתגובות שפורסמו עליו בעיתונות. שאלת היחסים הבין-עדתיים, או "מיזוג הגלויות", המונח שנהגו להשתמש בו אז, הועמדה במרכזו של דיון ציבורי שבו נטלו חלק עסקני מפלגות, סוציולוגים ואנתרופולוגים למיניהם. הדיון התמקד בדרכי קליטתם של העולים מארצות ערב ואפילו נמתחה בו לא מעט ביקורת על הממסד הקולט, שלא היה מוכן דיו לקליטת ציבור כזה גדול, לספק לו עבודה, או לבנות שיכונים למפוני המעברות. איש מן העוסקים בנושא לא נדרש לסוגיה התרבותית בתהליך הקליטה, כי היה מוסכם על כולם שעולים אלה הם כחומר ביד היוצר וכי ניתן לעצב את עולמם הרוחני על פי תבניות המקובלות על הממסד האשכנזי הקולט. במילים אחרות, מיזוג פירושו, לפי תפיסתם, הטמעה, כלומר ויתור על זהות מולדת כנגד זהות נרכשת. זהותם התרבותית של עולים אלה לא זו בלבד שהיתה זרה בעיני הממסד הקולט, אלא גם נחותה; יתר על כן, היא תרבותו של האויב הערבי.

אני חייב להוסיף כאן פרט אישי. לא עליתי לארץ כציוני. הייתי קומוניסט ומראש היתה לי עמדה אופוזיציונית. ידעתי לאן אני בא, ידעתי גם שנתגורר באוהל ונצטרך לעבוד בעבודות כפיים. גם יחסו של השלטון לעולים מארצות ערב לא הפתיע אותי במיוחד ולכן לא היו לי אשליות שנכזבו. היתה לי, איך לומר, מין הסתכלות מן הצד, וכך עשיתי כשכתבתי את המעברה. לא כתבתי רומן מחאה אנטי-אשכנזי, או מסכת פולקלוריסטית בכיינית על קיפוח. תיארתי מציאות של ציבור שטולטל מחיים מושרשים ויציבים לחיי ארעי של גולים חסרי כל ונדרש לעמוד באתגרים שאינו מורגל בהם, בעיקר השמירה על אחדותו נגד מנהל המעברה, המסמל בעיניו את השלטון.

ש: ספר לנו על המעברה שאליה נשלחת.

בלס: נשלחנו לאחת משלוש המעברות שהוקמו בסביבות העיירה הפלסטינית מג'דל, שאז נקראה מגדל-גד והיום זו אשקלון. תושבי העיירה גורשו לעזה זמן מה לפני הגיענו ביולי 1951. בתי העיירה נתפסו בידי הגל הראשון של העולים, שהיה ברובו מרומניה ומתימן. אחר כך הוקמו המעברות בזו אחר זו ואליהן נשלחו עולים מעיראק וממקומות אחרים. מג'דל היתה עיירה קטנה, שיש בה רחוב אחד שממנו מסתעפות סמטאות צרות ומאובקות. על גירוש התושבים הפלסטינים מן העיירה ועל המצור שהוטל עליהם לפני הגירוש שמעתי מפי הוותיקים. מכל תושבי מג'דל נשאר רק גבר אחד חירש-אילם, שהיה שומר בית הקולנוע הקטן במקום. איני יודע איך הגירוש פסח עליו, אבל הייתי מתבונן בו עולה על גג הבניין

¹ שמעון בלס, 1964. המעברה, עם עובד, תל-אביב.

וצופה על הנעשה ברחוב בעיניים חשדניות־מפוחדות. זה היה הפלסטיני הראשון שפגשתי בארץ.

היינו משפחה קטנה: אמי, אחותי ואחי, ואני הצעיר בבנים. הכניסו אותנו לאוהל ושם נשארנו עד תחילת החורף, כשהרוח העיפה את האוהל ופלשנו לאחד הצריפים החדשים שהוקמו בינתיים. כאמור, הגעתי לארץ כקומוניסט. בגיל 16 הצטרפתי למפלגה בעיראק, שפעלה במחתרת, ועוד בימים הראשונים במעברה מצאתי קשר עם חברי מק"י. סניף המפלגה מנה כל כולו שלושה חברים. מזכיר הסניף, שהיה מוותיקי המקום והתגורר באחד הבתים בעיירה, הצליח להשתלט על חדר בודד באחת הסמטאות וקבע אותו כבית המפלגה. בחדר הזה נערכו פגישות הסניף והתקיימו הרצאות לאוהדים. אני זוכר שגם אני נתתי כמה הרצאות בערבית על הקומונה הפריסאית ומהפכת אוקטובר. רחוב העיירה היה זירת הפעילות שלנו, שם מכרנו את עיתוני המפלגה בשפות שונות והתווכחנו. כך למדתי עברית. אבל הייתי מחלק גם את השבועון בשפה הרומנית, כי עם העולים מרומניה יכולתי לדבר קצת בצרפתית.

אני זוכר שעוד בימים הראשונים במעברה הגיע אל האוהל שלנו איש מפא"י, שהרבה להסתובב בין העולים ולגייס אוהדים. כשהוא הגיע, אני לא הייתי באוהל. הוא דיבר עם אמי בערבית וניסה לשכנע אותה להשפיע עלי להתרחק מן הקומוניסטים. הוא הבטיח שידאג לשלוח אותי לאולפן ללמוד עברית ולרכוש מקצוע. כשאמי סיפרה לי זאת בשובי, שאלתי אותה אם הוא עיראקי, והיא ענתה: "לא, נסראני" (כלומר נוצרי). כך כינתה את האשכנזים בגלל חזותם הבהירה.

ש: ואיפה היה אביך?

בלס: אבי לא הצטרף אלינו. הוא היה סוחר די כושל בעיראק ובאותם ימים הוא נכנס לשותפות עם סוחר מוסלמי ולא רצה לבטל את העסקה ולצאת אל הבלתי נודע. הוא גם סבר שבתוך שנה־שנתיים יהיה שלום והוא יוכל להגיע לארץ בתנאים טובים יותר. אמי לא הסכימה להישאר בלי הילדים. בעצם, אני הייתי הגורם לעליית המשפחה. החלטתי לצאת מעיראק מחמת המצב הקשה שנוצר בעקבות המלחמה ב־1948 ומסע המעצרים האכזרי שניהל השלטון נגד חברי המפלגה. עשיתי זאת על דעת עצמי. מבלי לספר לאיש בבית, נרשמתי להגירה על פי חוק הוויתור על האזרחות העיראקית, החוק שאפשר את ההגירה ההמונית מעיראק. אבל כשהדבר התגלה לאמי, היא אמרה: לא אתן לך לנסוע לבד. או שתישאר אתנו, או שכולנו ניסע. העליתי את הפרשה הזאת באחד הסיפורים שלי. אבי נשאר. גם דודי ובני משפחתו נשארו. בשנה־שנתיים הראשונות הייתי שולח לאבי מכתבים די סתמיים באמצעות ידיד מפריס, אבל אחד המכתבים נתפס בידי הבולשת, ומאז הפסקנו לשלוח מכתבים. הוא הגיע בראשית 1970 דרך תורכיה. אז כבר היה חולה אנוש במחלת הסרטן ונפטר שישה ימים בלבד לאחר הגיעו. אני הייתי בפריס ולא הספקתי לראות אותו.

ש: נחזור אל העמדה שהצגת קודם על המבט מרחוק או ההסתכלות מן הצד ועל הקשר בין כתיבה ספרותית לפוליטיקה. עמדה זאת נשמעת כמו זו שגיאורג לוקאץ', המבקר המרקסיסטי המשפיע, הציג ביחס לספרות, הגורסת שיש לעשות הפרדה בין הכתיבה הספרותית למחאה; עמדה שלפיה הכתיבה הספרותית לא צריכה לעסוק במחאה ישירה, אלא בייצוג מעמיק של המבנה החברתי והמעמדי של המציאות המתוארת בה.

בלס: את לוקאץ' קראתי עוד בבגדאד, בצרפתית וגם בתרגום מקוטע לערבית. לוקאץ' הוא אחד התיאורטיקאים החשובים ביותר בתחום המחשבה המרקסיסטית ואין ספק שהושפעת ממנו. בישראל, הספרות המרקסיסטית היתה, כמובן, הרבה יותר נגישה. אני רואה את עצמי כאדם פוליטי ושום יצירה מיצירותיי אינה נעדרת אותו מבט פוליטי המתחייב מתיאור מצב אנושי מסוים. אם נחזור להמעברה, הרי תיאור חיי היומיום של ציבור עקורים זה והתגבשות ההכרה בתוכו בצורך באחדות השורות למען שיפור תנאי חייו – הוא מעשה פוליטי, אבל פוליטיקה במשמעה המקובל אין שם. יתרה מזאת, מי שעמדו בראש המאבק היו קומוניסטים מוצהרים, אלא שהם לא נשאו נאומים מן הסוג השגור בפי תועמלנים קומוניסטים, גם לא ניסו לשכנע אחרים להצטרף למפלגה, אלא פעלו כמנהיגי ציבור. לכן, אני חוזר ואומר שהמעברה אינו רומן מחאה, גם לא רומן פוליטי, אלא רומן המתאר מציאות קונקרטי.

ש: איך התקבל הספר בעיני הביקורת?

בלס: בסך הכל הביקורת היתה טובה, לפעמים גם משבחת. עם זאת, כל המבקרים, כמעט ללא יוצא מן הכלל, התייחסו לרומן מזווית הראייה הצרה של יחסי עדות ובכך הזיקו, לדעתי, לרוח העלילה שבאה לתאר מציאות של ציבור עקורים הנאבק להשגת זכויותיו ונמצא בעימות עם השלטון. המימד העדתי היה ברקע ולא במרכז ההתרחשויות. אבל היו גם ביקורות לא מחמיאות. אחת מהן, שהתפרסמה בקול העם, התקיפה אותי על כך שלא הבלטתי את תפקידה של המפלגה הקומוניסטית. נערכו עמי ראיונות והוזמנתי לערבי ספרות. גם עסקנים עיראקים ממפא"י ומאחדות העבודה יצרו אתי קשר וניסו לקרב אותי אל החוגים שלהם. הופתעתי גם לשמוע טרונות מפי כמה עיראקים, שהתמרמו על כך שהציבור שתיארתי, העושה מהומות ומתנגש עם המשטרה, הוא לא זה שהיו רוצים שייצג אותם בעיני האשכנזים. רגשי נחיתות לא היו חסרים.

אגב, המעברה היה אמור להיות רומן ראשון בטרילוגיה. את הרומן השני התחלתי לכתוב כשהספר היה בדפוס ובו אני מלווה דמויות אחדות עשר שנים לאחר מכן בשכונת התקווה. לצערי, הוצאת עם עובד שהוציאה את המעברה, סירבה לפרסמו והוא נשאר ככתב-יד למעלה משלושים שנה, עד שהופיע בהוצאת קשת המזרח ב-1998 (תל אביב מזרח).

ש: איך נולד הרעיון לכתוב את המאמר?

בלס: הייתי בביתו של הפובליציסט והסופר נסים רג'ואן ושם פגשתי את שלמה גרודז'נסקי, שלא הכרתי לפני כן. זה היה זמן מה אחרי הופעת המעברה. את כתב-העת אמות כמובן

הכרתי. זה היה אחת הבמות הרציניות של המילייה הציוני של מפא"י. אני זוכר מי נכח עוד באותו ערב, אבל השיחה התנהלה על הרומן ועל כל מה שקשור בקליטת עלייה. אני העליתי, מן הסתם, כמה רעיונות על הצד התרבותי של הקליטה של אנשי ארצות המזרח וגרודז'נסקי הציע לי לכתוב מאמר לכתב-העת. באותם ימים, עבדתי על רומן ההמשך ובו מופיעה הדמות המרכזית מן המעברה, סטודנט המגיש עבודת מאסטר, שבה הוא מציג תוכנית לימודים בבתי הספר השכונתיים, המתבססת על פלורליזם תרבותי ומותאמת להרכב האוכלוסייה בשכונה. היום כבר מדברים הרבה על רב-תרבותיות בחברה הישראלית, אבל אז זה היה רעיון חריג.

את המאמר כתבתי ברוח זאת וגרודז'נסקי פרסם אותו כלשונו, ללא שינויים או תיקונים. אבל באותו גיליון עצמו הוא פרסם ב"עמודי הפתיחה" תגובה די תוקפנית, תוך סילוף דבריי, כאילו אני בא להילחם באשכנזים ולבטל את הישגיהם בתחום התרבות. האמת, התגובה הזאת די הרגיזה אותי וחשבתי אף להגיב עליה, אך לבסוף ויתרתי. אבל גרודז'נסקי עצמו הזמין תגובות למאמר והן התפרסמו בגיליון העוקב, שהיה הגיליון האחרון של כתב-העת, שכן גרודז'נסקי נאלץ לסגור אותו בגלל מחלוקת עם "הוועד היהודי האמריקאי", שתמך בו.

ש: מהם המקורות האינטלקטואליים של המאמר ומהי העמדה התיאורטית שייצגת בו?
בלס: כשאני קורא את המאמר היום, אני לגמרי לא שלם עם כמה ביטויים שנכתבו בחיפזון, או מתוך ניסיון לסגל לעצמי דרכי ביטוי העשויות להתקבל על חוג קוראיו של כתב-העת. במקום שאני מדבר על הניסיון של הממסד הציוני "לתרבת" את העולים מארצות המזרח ומשווה אותו ליחס הקולוניאלי כלפי עמי הקולוניות, אני טוען שניסיון זה חמור שבעתיים, מפני שהוא נעשה בידי יהודים כלפי יהודים. מזה משתמע כאילו היהודים מהווים חטיבה הומוגנית אחת, בעוד שכוונתי היתה שיחס הממסד האשכנזי כלפי יוצאי המזרח הוא בן טיפוחיו של יחסו של המערב הקולוניאליסטי כלפי עמי המזרח. גם בקטע על הספרות העברית בספרד ועל היחס בין יהודים למוסלמים היו כמה ביטויים שרצוי היה לנסחם בצורה שקולה יותר.

ש: איך נכנסה העמדה הקולוניאליסטית? האם היה מקובל במפלגה הקומוניסטית, או במקומות אחרים, לדבר על הציונות כפרויקט קולוניאלי?
בלס: אם להתייחס לעמדת הקומוניסטים, התשובה היא די מורכבת. בעיראק, עמדת המפלגה הקומוניסטית ביחס לתנועה הציונית ולהתיישבות היהודית בפלסטין היתה שלילית בהחלט. הציונות הוגדרה תמיד ככת-טיפוחיו של האימפריאליזם. כך היתה גם עמדתן של שאר המפלגות הקומוניסטיות בארצות ערב, כולל "הליגה לשחרור לאומי", שהיתה הפלג הערבי של התנועה הקומוניסטית בארץ. עמדה זאת השתנתה מן הקצה אל הקצה לאחר נאום שר החוץ של ברית המועצות, אנדרי גרומיקו, באו"ם ותמיכתה של ברית המועצות בתוכנית

החלוקה. בעקבות מהפך זה והקמת מדינת ישראל התאפשר, כידוע, האיחוד בין הקומוניסטים הערבים לקומוניסטים היהודים בתוך מק"י. כאן בארץ לא זכור לי שדובר במפלגה על הציונות כפרויקט קולוניאלי, אבל העמדה העקרונית היתה אנטי-ציונית, הן כאידיאולוגיה הן כפרקסיס.

אגב, במפלגה מילאתי תפקידים לא מבוטלים ובין השנים 1955–1961 הייתי הכתב לעניינים ערביים בקול העם אבל עזבתי את המפלגה בתחילת שנות השישים, כמוכן לא בגלל עמדתה האנטי-ציונית, אלא בגלל כל מה שנחשף על המשטר הסטאליניסטי לאחר הוועידה העשרים של המפלגה בברית המועצות.

בתשובה לשאלה איך נכנסה העמדה הקולוניאלית, או ההשוואה עם הניסיון הקולוניאלי, אני חייב לחזור על מה שאמרתי בקשר להמעברה: לא ראיתי את היחסים בין הממסד הקולט לבין יוצאי המזרח מן הפריזמה הצרה של יחסי אשכנזים-מזרחים, אלא מנקודת מבט נרחבת יותר והיא, יחסו של המערב הקולוניאלי כלפי המזרח. אני בן המזרח הזה, באתי לישראל מארץ שהיתה, כשאר הארצות הערביות, תחת הגמוניה קולוניאלית. מטבע הדברים, כיהודי-ערבי, יחסי אל המערב אינו שונה במהותו מיחסו של כל ערבי אל המערב, ששלט ודיכא וניצל והעמיד שליטים והדיח שליטים כאוות נפשו. על כן, העמדה האנטי-קולוניאלית שלי היא בסיסית ואינה קשורה בהכרח בחברותי במפלגה הקומוניסטית. כך היתה עמדתי כלפי הציונות כתנועה מערבית בעלת אופי קולוניאלי, הנתמכת על ידי המעצמה הקולוניאלית הגדולה ביותר. אני חייב גם להדגיש, כי הודות לעמדה זאת, הייתי מחוסן מפני התסכול, רגשי הנחיתות ולפעמים השנאה, כלפי האשכנזים. בעיני הם תוצר של המערב ונגועים ביחסו המתנשא והפטרנליסטי כלפי המזרח.

ש: האם היה לך מודל קונקרטי יותר כשחשבת על משטר קולוניאלי? למשל, צרפת באלג'יריה? כתלמיד "אליאנס" לשעבר, היית מחובר לתרבות הצרפתית, נהנית מצד אחד מן התרבות הקולוניאלית ומצד שני ביקרת את המשטר הקולוניאלי.

בלס: אני מפריד בין תרבות לבין משטר פוליטי. צרפת בשבילי, כתלמיד, היתה צרפת של המהפכה הגדולה, של הקומונה הפריסאית, של הרזיסטאנס בתקופת הכיבוש הנאצי. צרפת של הסופרים שהערצתי, כמו סטנדאל, רומן רולאן, אמיל זולא או ז'אן-פול סארטר. את צרפת זאת אהבתי והערצתי ולא הרגשתי שום סתירה בין אהבה זאת לבין הוקעת המדיניות הקולוניאלית שלה, או הוקעת משתפי הפעולה עם הנאצים, כמו פטן. בזה לא הייתי, ואינני עד היום, שונה מכל אינטלקטואל ערבי המשוחרר מדעות קדומות. היחס לצרפת ולמערב בכלל היה תמיד בעל אופי דיכוטומי: התחברות לתרבות המערב מזה והתנגדות למדיניות השתלטנית שלו, מזה.

אוסוף כאן ברשותכם איזו אנקדוטה. מה שהביא אותי לשורות המפלגה הקומוניסטית היה ספר ולא איזו התנסות במאבק סוציאלי. זה היה ספרו של ג'ק לונדון, *The Iron Heel*, שקראתי בשקיקה בתרגום לצרפתית על כל הערות השוליים הארוכות שבו, שהרבה לא

הבנתי מהן. הוא שהביא אותי להחלטה להיות מהפכן. עדיין לא מלאו לי 16 אז ובסביבתי לא רק שלא היו מהפכנים, אלא איש לא התעניין בפוליטיקה. אבל היה לי מזל שאחד מחברי בכיתה סיפר לי יום אחד בסוד שאחיו המבוגר משתתף בפגישות של קומוניסטים, הדנים בבעיות פילוסופיות וכלכליות ועוד דברים חשובים כאלה. ממש התחננתי לפניו שימסור להם את שמי. וכך, יום אחד דפק בחור אחד על דלת ביתנו ושאל עלי. כשיצאתי והצגתי את עצמי, הוא חייך ולחץ בחוזקה את כף ידי באומרו: אהלן, חבר!

ש: מבחינת הוגי הדעות, האם הכרת את פרנץ פאנון (Fanon) ואת ספריו *The Wretched of the Earth* (1963) או *Black Skin, White Masks* (1967)?²

בלס: את פאנון קראתי בתקופה הרבה יותר מאוחרת. בעצם, רק בשנות השבעים הראשונות, כשהייתי בפריס ועבדתי על התיזה שלי, שעסקה בהשתקפות הסכסוך הישראלי-ערבי בספרות הערבית. אגב, ספרו המונומנטלי נדכאי האדמה הופיע רק ב-1961, אבל לא קראתי אותו אז. כדיעבד אפשר להניח, שהוא היה כותב דברים דומים לאלה שכתבתי במאמר באמות ובמאמרים אחרים בעיתונים על המציאות הישראלית.

ש: איך היה היחס שלך לתגובות שהתפרסמו על המאמר "אמות"?
בלס: במידה מסוימת התגובות החמיאו לי, כי הן הוכיחו שהעליתי נקודה רגישה, שלא נוח להתמודד אתה. שתיים מן התגובות היו הכי משמעותיות. הראשונה של מיכאל אסף, איש מפא"י מובהק שהיה ממונה על המגזר הערבי והעורך הראשון של עיתון אל-יום בערבית, שהופיע מטעם ההסתדרות. בתגובתו הוא מאשר למעשה את הטענה שלי בדבר האופי הקולוניאלי של יחס הממסד הציוני כלפי יוצאי ארצות המזרח וגם מעלה על נס את מאמצי "התרבות", של המעצמות הקולוניאליות ושל הממסד הציוני כאחד. התגובה המשמעותית השנייה והחשובה ביותר היתה של אוריאל סימון, שקיבל את הטענה שלי שמיזוג לא יכול להיות בדרך הכפייה וחוסר הסובלנות של צד אחד כלפי צד אחר ואף מתח ביקורת על התקפתו של גרודז'נסקי עלי.

התגובות על המאמר גם הוכיחו לי, עד כמה קשה הדרך לעקור דעות קדומות, עד כמה מושרשת בתודעה האמרה המפורסמת של הרצל, שהמדינה היהודית תהיה חומה של תרבות המערב נגד הברבריות של המזרח. לא הייתי תמים, אבל תמיד הופתעתי לגלות שוב ושוב את חוסר הנכונות להכיר ולהבין את האחר, הן במישור החברתי הפנימי והן במישור היחסים עם הפלסטינים והעולם הערבי. עוד בימים הראשונים שלי בישראל נדהמתי להיווכח עד כמה העולם הערבי זר ולא מוכר, לא רק לאיש ברחוב, אלא גם לשכבה האינטלקטואלית ולמנהיגי המפלגות.

² בצרפתית: *Les Damnés de la Terre*, 1968. Paris: F. Maspero; *Peau Noire, Masques Blancs*, 1952. Paris: Éditions du Seuil.

ההפתעה הגדולה ביותר שלי היתה כשהוצגתי, ממש בימים הראשונים שלאחר ההגירה, לפני אחד המנהיגים של מק"י שבא לנאום בעצרת בחירות. הוא שאל אותי כמה שאלות בנאליות על סוריה ועל הרכב האוכלוסייה בה. השיחה בינינו התנהלה באנגלית ולי זו היתה הפעם הראשונה שדיברתי עם מנהיג קומוניסטי וחבר כנסת – שהרי בעיראק, איש הקשר שלי היה מזכיר התא המפלגתי ומעולם לא ראיתי מישהו שלמעלה ממנו. מאז אותם ימים הבנתי איזה תפקיד עלי למלא, כשבכל פעם שקורה משהו לא רגיל במדינה ערבית כלשהי, פונים אלי להסביר ולפרש. בעל כורחי נעשיתי פרשן של דברים שלא עמדו בראש מעייני, והייתי צריך להתעדכן. וכך התגלגלו הדברים ונהייתי הפרשן לעניינים ערביים בקול העם ולימים גם התמחיתי בספרות ערבית ותרגמתי ממנה. יש כנראה אמת באמרה, שהנסיבות מתוות את דרכו של אדם.

