אמנון רז־קרקוצקין

גלות בתוך ריבונות
לביקורת "שלילת הגלות" בתרבות הישראלית
חלק שני

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 לאוזניים 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. גלות ואוניברסליות

בחלקו הראשון של המאמר (תיאוריה וביקורת 4, עמ' 23–55) ניסיתי לעמוד על מעמדה של תפישת "שלילת הגלות" כיסוד המכונן של התודעה הציונית, ועל הקושי התרבותי־פוליטי העקרוני הנובע מהגדרה קולקטיבית זאת. הסתמכתי בעיקר על בחינת השלכותיה התרבותיות של תפישת ההיסטוריה אשר כרוכה במושג זה ונגזרת ממנו.[1] במיוחד ניסיתי להראות שם כיצד מונעת תודעה היסטורית זו על גווניה השונים את האפשרות להגדרה ולזהות יהודית המבוססת על הכרה בנקודת־המבט ובשאיפות של הקולקטיב הפלסטיני. התודעה ההיסטורית המבוססת על שלילתו של העבר היהודי (מושג בעייתי כשלעצמו), מאפשרת גם את המשך ההתכחשות אל העבר הפלסטיני, ואיננה כוללת אותו כחלק מזהותה.[2] תודעה זו, אשר רואה את ההווה כמימושה של ההיסטוריה היהודית, בבחינת חידוש ימינו כקדם, מובילה להגדרת הזיקה אל הארץ במונחים של בעלות ושל "זכות היסטורית" הגוברת על כל זכות אחרת. בלי להתעלם מהנסיבות שמתוכן התפתחה גישה זו, יש לעמוד על מימד ההכחשה החמורה הנובע מעיצובה של הזהות התרבותית במונחים של שלילה, ובעיקר על האופן שבו שלילת הגלות היא שלילת הזיכרון — הזיכרון היהודי מכאן, והזיכרון הפלסטיני מכאן.

תחת זאת הצעתי פנייה מחודשת אל מושג הגלות עצמו, כלומר אל אותו מושג שעל שלילתו האקטיבית מבוססת התרבות הציונית, וביקשתי לעמוד על העמדה המוסרית־תרבותית שמגולמת בו. הראיתי כיצד מאפשרת התודעה ההיסטורית שניתן לחלץ מתוך מושג זה הגדרה קולקטיבית של

1 הבעייתיות הנגזרת מתפישה היסטורית זו נידונה במחקרים מקיפים אשר השפיעו על מאמר זה. שאלת היחס אל העבר נבחנה באופן חד על־ידי אברהם הרצברג, במבוא שהוסיף לקובץ התעודות הקלאסי שבעריכתו, הרעיון הציוני (הרצברג 1958), ובו פתח דרך לחשיבה הביקורתית. אולם בהקשר הישראלי, המעוצב באופן בלעדי על־ידי האידיאולוגיה הציונית, לא הובילה מודעות זו לדיון תרבותי מקיף. הדיונים הביקורתיים שפורסמו בשנים האחרונות (ואשר עליהם נשענת עבודה זו במידה רבה), התפתחו במנותק מהדיון על תפישת ההיסטוריה הציונית.

2 אמנם, כפי שמעיר בצדק אלוף הראבן, היו בין הציונים כאלה אשר נתנו דעתם על הבעייתיות הנובעת מהדרך ההיסטורית של הציונות ביחס לערבים. אבל גם אם זכו מאמרים כגון אלה של אפשטיין בראשית המאה או של אנשי ברית־שלום בשנות ה־30 לתשומת־לב, הם לא עיצבו את הפעילות המדינית, והשפעתם על המדיניות הציונית היתה שולית.

נעמי טליתמן

יהודי ישראל, המבוססת על מתן ערך לדו־לאומיותה של הארץ בפרט, וכיצד מאפשרת תודעה זו להפוך את הזיכרון הפלסטיני למרכיב יסודי בעיצובה של הזהות היהודית־ישראלית ושל ההוויה הפוליטית. כל זאת על בסיס פנייה ל"זיכרון היהודי". בקריאה של "התיזות על מושג ההיסטוריה" של ולטר בנימין (Benjamin 1969) לתוך המציאות הישראלית ניסיתי להבהיר את השאיפות והמחויבויות המתבקשות מהעמדה ההיסטורית העקרונית המגולמת במושג הגלות. במובנו כאן, מושג זה מביע את המודעות למציאות הדיכוי, וגם את הפיכת ההיזכרות במדוכא לבסיס התודעה העצמית של מי שאינם מדוכאים. בהקשר הקונקרטי, ההיזכרות היא פתח להכרה באחריות לדיכוי, לא לצורך ההלקאה העצמית, אלא לצורך הגדרת השאיפות והאילוצים הקיימים במציאות כאחד — הבנת הרצוי, באופן שיבהיר גם את האפשרי. תודעת המיעוט המעוגנת במושג הגלות משמשת לקביעת הנורמות המוסריות (שמאליהן הן גם פוליטיות ותרבותיות) של ההווה. מתוך ההיזכרות מאירה הגלות את השאלות המהותיות של ההווה ומחדדת את מרכיבי התודעה ההיסטורית ותפישת ההיסטוריה המקופלים בהן.

בחלק זה של המאמר אעמוד על מימד ההדחקה הנובע מתודעת "שלילת הגלות", ואנסה להראות כיצד תודעה היסטורית המבוססת על מושג הגלות פותחת פתח גם להגדרה פלורליסטית של יהודי ישראל. אתמקד בשני הקשרים תרבותיים שבהם בולטות במיוחד תופעות של שלילת הגלות: זיכרון השואה מכאן, ומקומם של יהודים יוצאי ארצות ערב מכאן. יותר ויותר מחקרים ביקורתיים הוקדשו לאחרונה לנושאים אלה והראו כיצד השאיפה להגדרה לאומית של היהודים על בסיס התודעה של "שלילת הגלות" הכילה תביעה להדחקה, שלוותה גם במנגנונים של הרחקה חברתית (בפרט של המזרחים). אולם מחקרים אלה הותירו שאלות רבות פתוחות, ולא הובילו לחיפוש אחר תפישה אלטרנטיבית של קולקטיביות יהודית שתתבסס על מתן ערך להטרוגניות ותאפשר גישה פלורליסטית.

במובן זה, האופן שבו מכוון מושג הגלות להכרה בדו־לאומיותה של הארץ (לא כ"פתרון" הסכסוך, אלא כנקודת מוצא לדרך הפוליטית, הדיאלוגית, המבוססת על ההיזכרות), מאפשר גם הגדרה פלורליסטית של הקולקטיב היהודי, תוך הכרה בכך שאי־אפשר לבסס קולקטיביות זו על תודעת עבר מונוליטי משותף, אלא על הכרה בשורה של "היסטוריות" של יהודים. בין היסטוריות אלה מתקיימת זיקה ברורה, אבל ישנם גם הבדלים של מהות, הנובעים מההקשרים התרבותיים השונים, שבתוכם ובזיקה אליהם עיצבו יהודים את זהויותיהם. הקולקטיביות הנשענת על מושג הגלות איננה "דתית" במובן המקובל של המלה, אבל גם "לאומית" במובן האירופי הקלאסי איננה. עצם מושג הגלות מערער על דיכוטומיה מודרנית זו. קולקטיביות כזו היא תנאי לשותפות המכירה בהבדל בלי לבטלו במישור "גבוה" יותר או להכפיפו לאחדות מטאפיסית חובקת הבדלים. מתוך המציאות הנוכחית מציע מושג הגלות, העקרון המנחה של החוויה ההיסטורית היהודית, דרך לפנות אל אותן מסורות שהוכחשו תחת האידיאולוגיה הדומיננטית, ובסיס לשותפות מסוג אחר.

השימוש במושג הגלות נותר חמקמק, שכן הוא אינו מציע אוטופיה חלופית, אלא מכוון את הדיון ומסמן לאן יש לפנות על מנת למלא את השאיפה לשותפות שוויונית בתוכן. תודעת הגלות מעצבת מחויבות ערכית שאיננה דוגמטית, מפני שהיא מכירה בקיומו של הרוע בהיסטוריה ופועלת במסגרת מגבלות המציאות. ההתייחסות אליה מבוססת גם על ההכרה בכך שערכים מודרניים מובהקים כמו שוויון ודמוקרטיה אינם יכולים להתממש במסגרת תפישת ההיסטוריה שממנה צמחו, והם נותרים חסרי משמעות, אם אינם מתחברים למסורת תרבותית קונקרטית. תודעת הגלות מנסה לבנות מתוך התרבות הקיימת ועל בסיס השותפות בה עמדה ערכית אוניברסלית — להאיר את מה שמוכחש כדי לשאוף לשילובו השוויוני. הגלות מסמנת שאיפות לתיקון בלי להתנער מן האחריות כלפי העבר ובלי להתעלם מן הסתירות הפנימיות בהווה.

הקונוטציות השליליות הקשורות למושג הגלות מעוררות רתיעה מעצם השימוש בו: בתודעה הציבורית הוא מסמן זיכרון טעון של דיכוי, שקשור להסתגרות תרבותית. ואכן, הביקורת על תודעת שלילת הגלות תאבד את משמעותה אם תתעלם מהיבטים אלה, כלומר, מן הנסיבות ההיסטוריות שמתוכן צמחה תודעה זו. היא תאבד את משמעותה גם אם לא תהיה קשורה לביקורת על היבטים של ההוויה היהודית ה"גלותית", אם כי ודאי לא תוך דחייתה הגורפת, הרוויה לעתים נימות אנטישמיות.[3] שלילת הגלות פירושה התנערות לא רק מן המציאות ההיסטורית הדכאנית אלא גם

3 מבחינה זו שונה גישתו של א.ב. יהושע (שאליה התייחסתי בחלק הראשון של המאמר) באופן מהותי מגישות אחרות המאפיינות את הישראליות העכשווית. יהושע הוא אמנם בין המובהקים

נעמי טליתמן

מן המחויבות הנובעת מההתייחסות אל העבר המדוכא. במובן זה "מעמדו" של מושג הגלות משתנה כאשר הוא מופנה כלפי השקפת העולם המודרנית ומתנסח בשפתה.[4] כך יש להפנמת המושג אל תוך ההקשר הישראלי משמעות כפולה: כאמצעי חלופי להגדרה קולקטיבית של יהודי ישראל, אך גם כנקודת מוצא לבירור עקרוני של המודרניות בכללותה. ההגדרה הלאומית של היהדות כ"שלילת הגלות" מחדדת היבטים שונים של הכחשה המאפיינים את המודרניות ואשר בהקשר זה מוצגים באופן מוצהר ומפורש. מושג הגלות מאפשר לנו לעגן את הביקורת על המודרניות בהקשרים פוליטיים־תרבותיים שונים, אבל תוך מחויבות לערכים החברתיים והתרבותיים אשר נוסחו בהקשר המודרני (מכאן החשיבות המיוחדת של ה"תיזות על מושג ההיסטוריה" בהקשר זה). ההתמקדות בתרבות הישראלית עשויה לחשוף היבטים חדשים בביקורת המודרניות, בפרט נוכח מורכבותו של העימות היהודי־פלסטיני.[5]

הקריאה המחודשת של המקורות היהודיים, קריאת הגלות שבתוכם אל תוך המצע הפוליטי־תרבותי העכשווי, מאפשרת להתקיים בשתי שפות: המסורתית והמודרנית; זו האחרונה מקבלת משמעות שונה כאשר היא נדרשת להתייחס אל היסוד הגלותי, ודרכו אל יסודות מוכחשים אחרים. מובן שהשימוש במושג הגלות כאמצעי ביקורתי וכבסיס לעיצובה של עמדה ערכית ותרבותית חורג מהוראתו "המקורית", שהיתה לו במסגרת השיח היהודי המסורתי בתנאים של קבוצת מיעוט. אבל זה בהחלט שימוש אפשרי ולגיטימי, שיש לו זיקה אל היבטים מרכזיים של מסורת זו עצמה. כך, מההתייחסות האקטואלית אל הטקסטים היהודיים נותר ההד של תודעת הגלות בתוך המציאות העכשווית, הד שקולו חשוב דווקא נוכח העובדה שלא אנו, היהודים, מצויים בגלות. השאיפה התיאולוגית לרוחניות המועלית בטקסטים קבליים כביטוי למשיחיות (אידל תשנ"ב) מקבלת כך גם משמעות של מחויבות מוסרית קונקרטית. ניתן לומר שהקריאה המוצעת כאן היא קריאה "חיצונית" בטקסטים המסורתיים, אבל היא אינה מבקשת להציג את "היהדות" כאלטרנטיווה. למעשה, זוהי קריאה השואפת להפוך את הדרך אל הטקסט לפעילות התרבותית עצמה.[6]

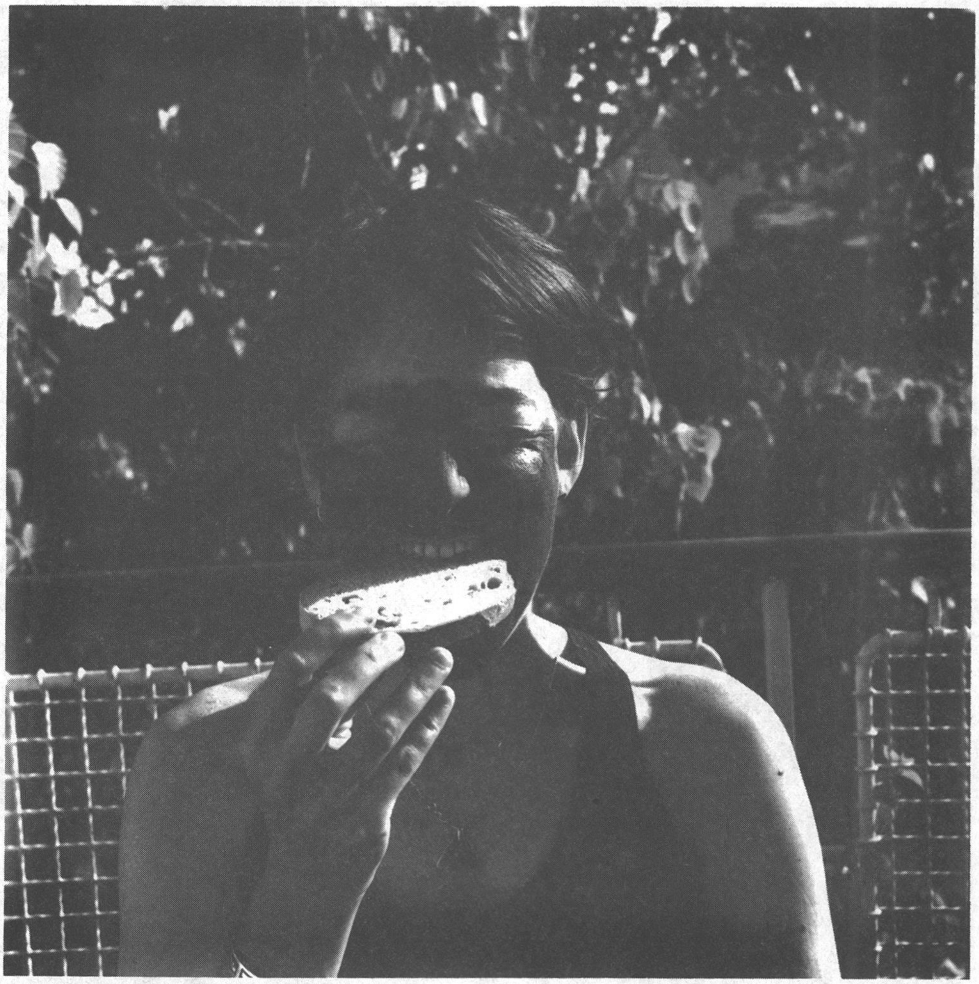
לכאורה, ניתן לשאול עדיין באיזו מידה תורם השימוש בטרמינולוגיה היהודית להצבתם ולהגדרתם של ערכים, שהם "אוניברסליים" במובהק: שאיפה לשוויון ולשותפות פלורליסטית. עניין אחד הוא לעמוד על הבעיות הנובעות מתודעת "שלילת הגלות", נושא שעליו עמדו מבקרים שונים ושעליו הרחבתי בחלקו הראשון של המאמר. עניין אחר הוא לנסות להציע את מושג הגלות עצמו כגורם

שבין שוללי הגלות, אבל בשום אופן לא על בסיס שלילתה של היהדות. לעומת זאת, עד היום נשמעים קולות הגורסים שהיהדות היא המחסום לעמדה אוניברסליסטית באופן המזכיר דיונים אנטישמיים שנדמה היה שאבד עליהם הכלח.

4 באופן עקרוני, מושג הגלות משמש בתפקיד שבו שימש גם כלפי התודעה ההיסטורית הנוצרית, ששללה אותו. אבל בהקשר הנוכחי תכניו שונים, והם קשורים לשאלות העולות בדיון הרחב אודות המודרניות. יחד עם זאת, העמדת ההקשר גלות/מודרניות עשויה להבהיר את המקום המרכזי שתפסה תודעת הגלות בהגדרתם של בני תקופות אחרות כיהודים ובהיבדלותם מן הנוצרים ומן המוסלמים.

5 כדאי לתת את הדעת גם למימד ה"מודרניסטי" המובהק המצוי בעצם הניסיון לעגן את הדיון כולו בבסיס מונח מנחה אחד. כנגד זה ברור שייחודיותו של מושג הגלות (שיש בו מימד אנטי־אסנציאלי מובהק) מונעת את הפיכתו לעמדה תרבותית מונוליטית, כמו, למשל, זו המבוססת על מושג הקדמה.

6 ברמה מסוימת, גישה זו היא פועל יוצא בלתי־נמנע של המציאות התרבותית שוללת הגלות, בפרט לגבי יהודים שאינם שומרי מצוות: כתוצר תרבותי של תודעה היסטורית זו, הרי גישתי אל המקורות היהודיים (גם אחרי שנים של לימוד) נותרת מאליה בלתי־ישירה, כאל קנון "חיצוני". זהו אחד הפרדוקסים של העמדה הציונית, אשר מצד אחד רואה את עצמה כממשיכה הלגיטימית הבלעדית של היהדות ההיסטורית, אבל מצד שני, הפרשנות המצמצמת יוצרת נתק ולעתים אף זלזול מופגן ביחס אל הקנון היהודי. מבחינה זו, מזכירה הקריאה הנוכחית את הפנייה של הבראיסטים נוצרים במאות קודמות אל הקנון היהודי, מכיוון שגם זו נעשתה על בסיס מצע תרבותי שאיננו "יהודי". דברים אלה משקפים במידה רבה את כלל העיסוק ב"חוכמת ישראל" במאות השנים האחרונות. ההבדל המהותי נעוץ בכך שכאן מתפתחת גישה זו מתוך מערכת תרבותית המגדירה את עצמה כ"יהודית", ואף משתמשת בשפת המושגים היהודית. יתר על כן, בעוד שהקריאה ההבראיסטית שאפה לשלב את הקורפוס היהודי בתוך התפישה הנוצרית, הרי עניינינו כאן הוא דווקא בעמדה ההיסטורית היסודית הנגזרת מתוך המקורות היהודיים. זהו גם האופן שבו פנה בנימין אל מושגים יהודיים. על־כך בכוונתי להרחיב במקום אחר.



נעמי טלחמן

מכונן של התודעה והזהות התרבותית.[7] הנחת יסוד של הצעה זו היא, שכאשר השאיפות האוניברסליות מנוסחות במנותק מההקשר התרבותי הקונקרטי, הן מתרוקנות מכל תוכן. התעלמות מן התפקיד שיש למושגים שמקורם יהודי בהגדרת הקולקטיב הישראלי־יהודי, פירושה התחמקות מתנשאת והתנערות מאחריות. זוהי לדעתי הבעיה הנובעת מהשימוש הרווח במונח "פוסט־ציונות". מבחינות רבות ניתן כמובן לראות גם את הניסיון המוצג כאן כחלק מ"גל פוסט־ציוני", והוא אכן מתחבר גם אל עבודות שונות המגדירות עצמן במפורש כבאלה. הדיון הנוכחי בגלות ובשלילתה הוא "פוסט־ציוני" במובן זה, שהוא צומח מתוך התרבות הישראלית, שהיא תוצר של האידיאולוגיה הציונית. הוא במפורש איננו כזה, אם השימוש במושג בא לשם תיאור מצב היסטורי, כביכול אנו מצויים בעידן תרבותי חדש, כאילו יכולה מודעות ביקורתית לשנות את המציאות. שימוש כזה מוביל להתעלמות מכך שגם בהווה ממשיכות ההגדרות הציוניות לעצב את הקולקטיב היהודי־ישראלי, ובפרט את ההתייחסות ההיסטורית לשאלה הפלסטינית. מבקרים שונים, המגדירים את עצמם כ"פוסט־ציונים", יוצאים מן ההנחה, שבמציאות עכשיו, נוכח יצירתה של תרבות ישראלית, האידיאולוגיה הציונית שוב איננה רלוונטית, היא נחלת העבר; המושגים ההיסטוריים היהודיים נתפשים כחסרי חשיבות. כך מתאפשר למעשה שימורה הבלתי־ביקורתי של התודעה הקיימת, ונמנע הדיון במרכיביה היסודיים. פוסט־ציונות נותר מושג אקסלוסיבי ליהודים, ואיננו מגלם בהכרח את הפיכת האחריות להיסטוריה הפלסטינית לחלק מן הזהות. לפיכך, הצגת ה"ישראליות" כאופציה חלופית מטשטשת את מקורותיה היהודיים ואת היבטיה הדכאניים של ישראליות זו ומאפשרת את הנצחת הדיכוי גם בהווה. בפועל, גם גישה זו מבוססת על התכחשות לזיכרון הפלסטיני והיא מונעת את האפשרות להעניק לו מעמד בהווה.

דווקא ההיצמדות לשפה ה"פרטיקולרית" היא שמעניקה משמעות קונקרטית לשאיפות האוניברסליות. השימוש המוצע במושג הגלות מטשטש את ההבחנה הבעייתית בין מה שמוגדר כ"פרטיקולרי" לבין מה שמוצג כ"אוניברסלי", הבחנה דיכוטומית המשמשת בדרך־כלל לשם הרחקתם של יסודות שאינם עומדים בקנה אחד עם ההגדרות התרבותיות ההגמוניות, כאמצעי לשלילתן של מסורות תרבותיות המעיבות על הדימוי העצמי המערבי ה"נאור". בשלהי המאה ה־20, ועל סמך הניסיון ההיסטורי שאנו מחויבים לו, שוב לא ניתן לקבל את מושג ה"אוניברסליזם" כמסמן של תכנים תרבותיים — אלא כמסמן של אופק מוסרי. כך משמש מושג הגלות בשני מישורים בעת ובעונה אחת: ראשית, הוא מהווה מסד להגדרה יהודית, בפרט בארץ־ישראל/פלסטין, בכוונה להעניק משמעות לזיכרון היהודי ולהתנגד לשלילת זיכרון זה, כאילו הוא מבטא עבר שאין לו יותר משמעות, למעט זו המוענקת לו במסגרת הצידוק האידיאולוגי לעמדה הלאומנית. שנית, למחויבות שמסמן מצב הגלות יש השלכות אוניברסליות מובהקות והיא איננה מגבילה את עצמה בהקשר הנוכחי לגורלם של יהודים בלבד, אף אם היא מנוסחת במושגים יהודיים בעלי משמעות תיאולוגית. במובן זה, בירור התודעה ההיסטורית הגלומה במושגים היהודיים בהחלט רלוונטי גם מחוץ להקשר יהודי מובהק.

בסופו של דבר, הוראתו זו של מושג הגלות, קשה להגדרה ככל שתהיה, גם פשוטה בתכלית ומגלמת שאיפות ראשוניות שאין להן מקום במסגרתם של המושגים הקיימים. הגלות מכוונת אותנו לשותפות אנושית המבוססת על תודעת החסר. והנה, דווקא תודעת חסר זו מאפשרת לנו גם לזכות בעושר — להרחיב את תודעת האנושות שלנו ולא לצמצמה, להכיר בסתירות ולא לחפות עליהן, להעניק מקום לחמלה לא על בסיס של התכחשות והצטדקות. רק כך מקבלת השאיפה לאחדות משמעות. ההכרה ב"אחר" חורגת כך מעבר לחשיפת ההיבטים הדכאניים של הסדר הקיים אל עבר הדיאלוג עם המדוכא עצמו. במובן זה היא מגדירה מחדש את מושג האחריות, באופן שיהיה מתוך דרך תודעתם של אחרים. היא מאפשרת להעניק לשאיפה לשותפות ולשוויון כיוון חדש, הצומח מן

7 שאלה זו הוצגה בפניי בעקבות פרסום חלקו הראשון של המאמר על־ידי מבקרים מספר. אלה מביניהם השותפים בצורה זו או אחרת לעמדה הביקורתית, הביעו הסתייגות מעצם השימוש במושגים יהודיים, קל וחומר מן הניסיון לעשות בהם שימוש לשם הגדרתה של עמדה פוליטית־תרבותית. שלילתה של הטרמינולוגיה היהודית־מסורתית היא כה חזקה, עד שעצם השימוש בה מעורר התנגדות ודחייה. לדעתי מעיד הדבר על צרות אופקים תרבותית מסוכנת ועל הטמעה בלתי־ביקורתית של דימויים סטריאוטיפיים של היהדות. באופן כזה מאמצים למעשה את ההשקפה המסורתית להיסטוריה היהודית מתוך חוסר מודעות לשינויים המתחוללים במחקר. לגישה זו אותן תוצאות כמו לגישה המנוגדת, לכאורה, המציעה אידיאליזציה של היהדות, וחוסמת ביקורת על היבטים מרכזיים בהיסטוריה היהודית. בשתי הגישות מוגדר הקיום של יהודי הארץ על בסיס תודעת ה"שיבה".

נעמי טלירמן

ההכרה בהגדרות הקולקטיביות כעובדת מציאות, בעלות ערך ועל בסיס ביקורת תפישת ההיסטוריה הדטרמיניסטית ובחינת השלכותיה.

שאלת המתח בין מושג הגלות לבין מושג הריבונות נותרה בעינה — לאמר, באיזו מידה יכול מושג הגלות לקבל ערך פוליטי כאשר נקודת המוצא להתייחסות אליו היא מציאות של ריבונות. מתח זה אינו יכול לקבל פתרון פשוט; דווקא ליצירתו המתמדת (הנגזרת מתודעת הגלות/משיחיות היהודית) יש חשיבות, לפחות כנקודת פתיחה: שכן, מתוך ההכרה בריבונות, מאפשר המתח, שיוצרת תודעת הגלות, את ריסונה של ריבונות זו, את הגבלתה ואת העמדת יסודותיה הדכאניים לבירור מתמיד. בהקשר הנוכחי מעניק מתח זה לתודעת הגלות מימד של אחריות שלא ניתן לשאוף אליו מתוך מצב של דיכוי. הגלות איננה "תחליף" לריבונות — אלא היא מכוונת את דרכה ואת גבולותיה הטריטוריאליים ואחרים של ריבונות זו.

מתח משיחי אינו בהכרח אפוקליפטי, ואינו מבוסס בהכרח על תחושת עליונות ומאבק אלים. תסיסה אפוקליפטית היא בהחלט המקרה הקיצוני והחריג, אשר גם אם היא נגזרת מתפישה משיחית ומבוססת על דימויים משיחיים, הרי היא נובעת, בדרך־כלל, ממבוי סתום של המציאות החברתית ובעיקר של שפת המושגים המשמשת לתיאורה. משיחיות מסמנת את השאיפה לגאולה שבלעדיה אין ערך ל"מחויבות הגלותית". בלי מתח משיחי — כלומר בלי השאיפה לשינוי והאמונה באפשרותו — מאבדת ביקורת המציאות את משמעותה. כאשר שאיפה כזו מעוגנת בתודעה של גלות, היא מסוגלת להציב מחסום בפני הלאומנות המשיחית (של "דתיים" ושל "חילוניים" כאחת). השאיפה ה"משיחית" הגלומה בתודעת הגלות מאפשרת את הפיכת האמונה למוקד, המדריך את השאיפה לרוחניות של הפרט ואת הפעילות הפוליטית והחברתית, מתוך ההכרה העמוקה בכך שהעולם אינו גאול (אידל תשנ"ב).

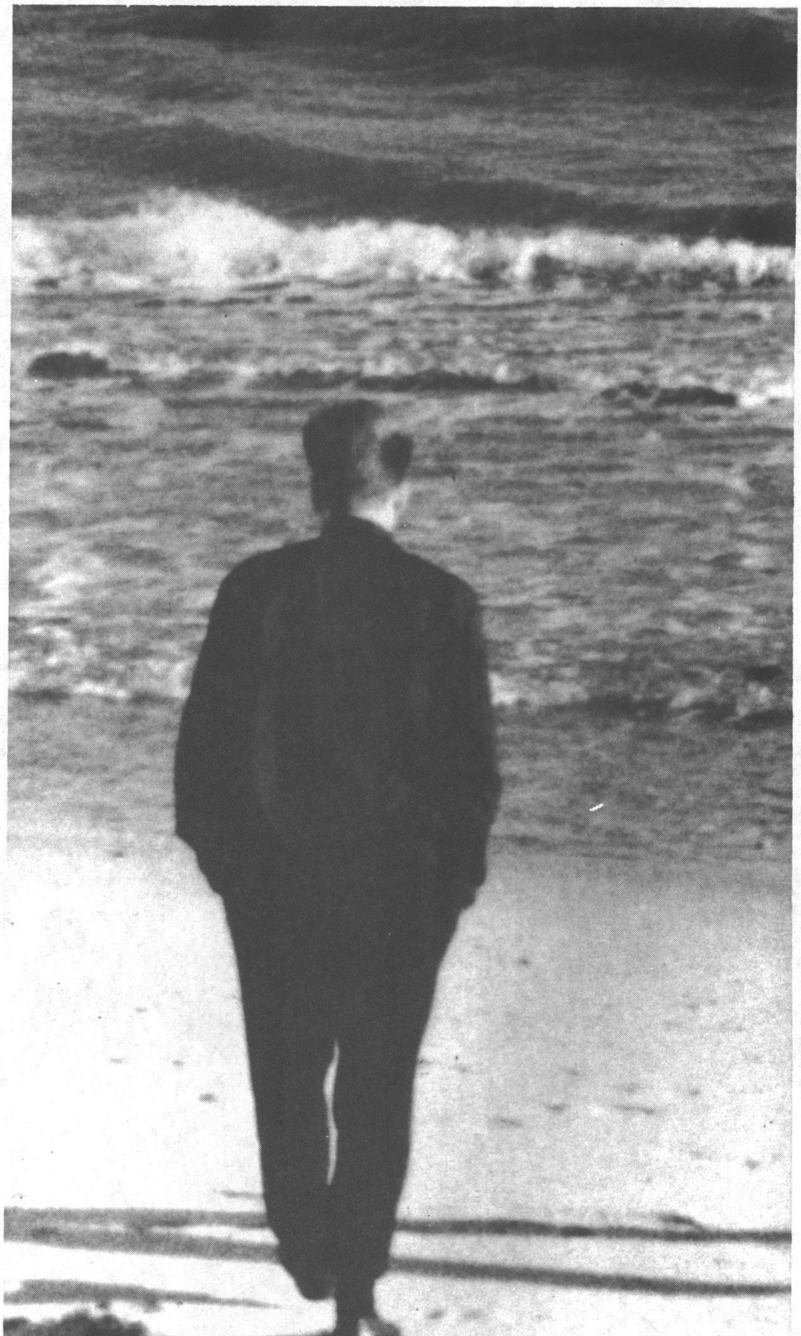
לעניין זה יש ערך ומשמעות מיוחדים בתרבות הישראלית, שבה ההזדהות עם המדינה והתביעה לנאמנות מוחלטת הפכו מרכיב מרכזי בזהות הלאומית, תנאי לשותפות בקולקטיב. הריבונות המדינית מקבלת ערך בפני עצמו בעיקר בגלל הקושי להגדרה לאומית־תרבותית של היהודים. אפשר, שחרדות אמיתיות עומדות מאחורי מציאות זו, אבל תחושת חוסר הביטחון איננה יכולה לשמש הצדקה — לא מוסרית ולא תיאורטית — להתעלמות מהיבטיה הדכאניים של תפישת ריבונות זו, השוללת אוטונומיה ממי שאינו מכיר בדרכה. המעמד המרכזי של הריבונות היהודית במסגרת ההגדרה העצמית גם ממחיש עד כמה ריקה מתוכן היא אזרחותם של ערביי ישראל, שאמנם נדרשים לנאמנות, אבל אינם חלק מן השותפות שמגלמת המדינה.[8]

ההפרדה בין שאלת הזהות היהודית־ציונית לבין השאלה הפלסטינית מהותית לדיון הציבורי הישראלי ואילו מושג הגלות קושר בין השניים לבלי הפרד. מושג הגלות מאפשר להבחין בין ההגדרות של הזהויות הקולקטיביות לבין הגדרת השייכות למדינה, באופן שיאפשר את ההכרה, שגם מחוץ לשטחים הכבושים ישראל היא מדינה דו־לאומית. הדיון הציבורי הרווח מתמקד בשאלת יחסי דת ומדינה בישראל. ויכוח זה מטשטש את השאלה הרחבה והמהותית יותר — שאלת היחס בין ה"לאומיות" (כלומר, בין הזהויות הקולקטיביות) לבין המדינה. זהות קולקטיבית יהודית המעוגנת בתודעת הגלות מאפשרת לנתק את הריבונות מההגדרות הלאומיות בלי לוותר על צרכים קולקטיביים, וודאי שלא על הזיכרון הקולקטיבי. מושג הגלות מאפשר דה־קולוניזציה של התודעה שלא תסתכם בשחרור השטחים הכבושים, אלא תגיע למכלול מאפייניה הקולוניאליים של המדינה הישראלית ה"מקורית", שרבים שואפים אליה.

לדה־קולוניזציה של התודעה הישראלית יש גם היבט פמיניסטי מובהק. אחת מההשלכות המובהקות של שלילת הגלות היא המקום הבולט שתפסו ערכים גבריים בחברה הישראלית. זה אמנם אינו המקור היחידי לערכי הגבריות ולמיליטריזם המאפיין את החברה ונתפש כאחת מאמות־המידה הבלעדיות להשתייכות לקולקטיב. שלילת ה"גלותי" התקשרה בתחומים שונים לשלילת כל מה שהוגדר כ"נשי" ותואר כ"חלש", ואילו היהודי האנטי־גלותי ויחסו אל הארץ תוארו באמצעות מושגים גבריים בוטים. דימויים אלה עיצבו גם את הדיבור על היחס אל הארץ. כיבוש הארץ וגאולתה הוצגו לא אחת באמצעות דימויים אירוטיים, כשהציוני מופיע כגבר השב לביתו, והארץ שהוא כובש נתפשת כאשה נטולת תכונות משל עצמה — הגדרתה כארץ ריקה

8 ראה דיון נרחב בשאלה זו אצל בשארה 1993 ופלד 1993. בעיה מרכזית זו נידונה בהרחבה בחלקו הראשון של המאמר.

יוסי ברגר



סטפן, תצלום שחור לבן , 1:1, 1994

שוללת את ההקשבה לקולותיה, לאופיה. הארץ היא אשה נטולת רצון משל עצמה ולכן אפשר ליטול אותה מתושביה ולהשיבה לידי "בעליה האמיתיים". העדר המוכנות לדיאלוג עם התודעה הקולקטיבית הפלסטינית (כלומר, התייחסות אל ההיסטוריה מנקודת־המבט הפלסטינית), התקשר גם למערך דומה של דימויים של גבריות ונשיות, אף אם היו בו היבטים מסוימים של שוויון ושותפות של נשים.[9]

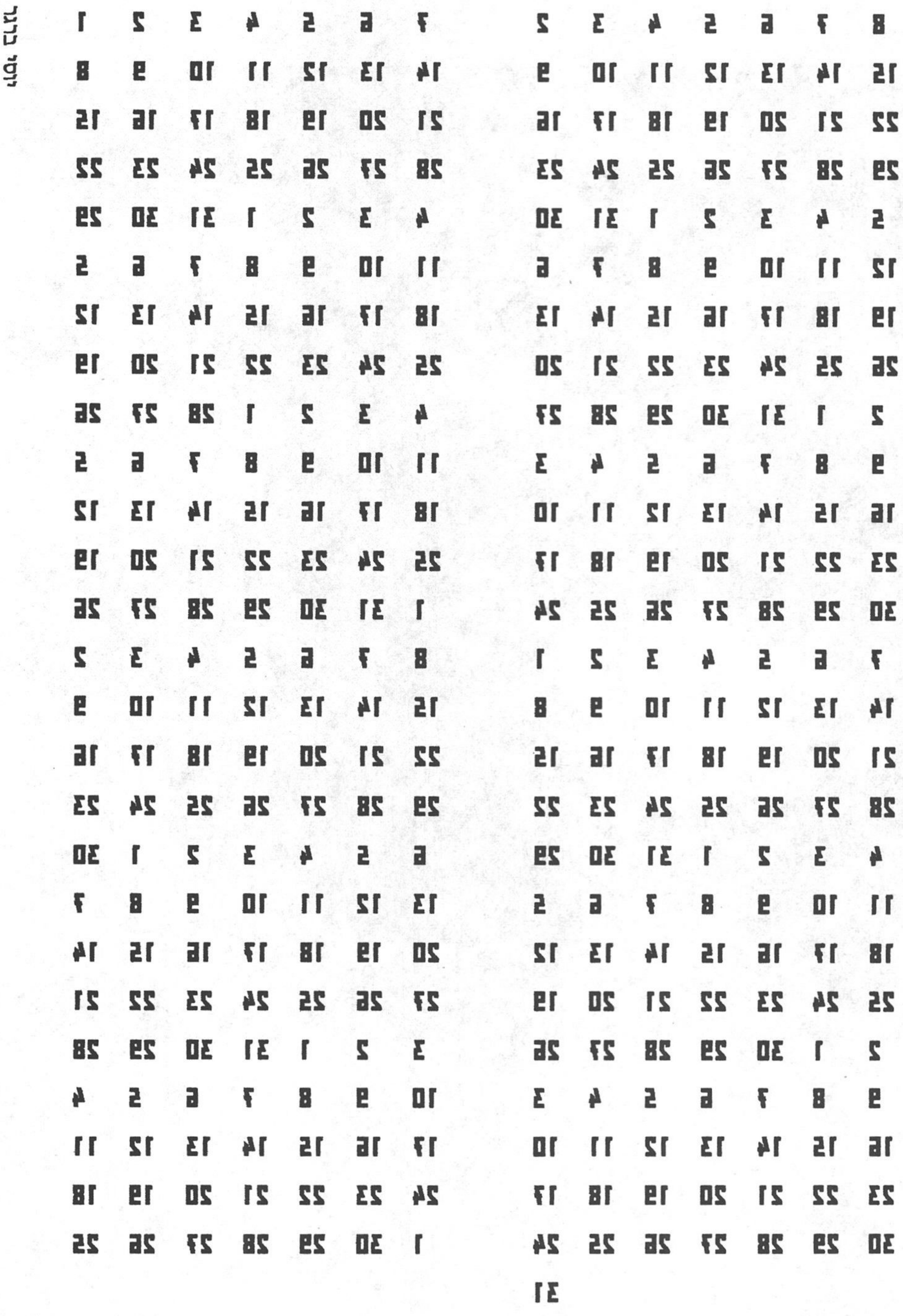
מושג הגלות מאפשר עיצובה של גבריות שונה ושל אירוטיקה אחרת. דוגמה לעניין זה נוכל למצוא בסרטם של דוד בן־שטרית וסיני בן־דוד מבעד לרעלת הגלות (1992). הסרט מוקדש לשלוש נשים פלסטיניות, אשר באמצעותן פונה הבמאי אל ההוויה הפלסטינית. להבדיל מסרטים אחרים העוסקים ב"שאלה הפלסטינית", במוקד סרט זה לא עומדים ישראלים המתחבטים בייסורי "הכיבוש המשחית", אלא ההוויה הפלסטינית כהוויה של פליטים. הכיבוש והיבטיו נוכחים לאורך כל הסרט דרך הצגת המדוכאים ותודעתם, הנעשית תוך הזדהות שמותירה מקום גם לביקורת. הצלחתו של הסרט נובעת מזהירות מפני אידיאליזציה של המציאות הפלסטינית. ההתמקדות בנשים מאפשרת להציג את הדיכוי במובנו הכפול — כפלסטיניות וכנשים כאחת, מבלי להיגרר לבנליזציה אפשרית. באמצעות הנשים נוצרת היכרות מלאה ומורכבת עם הווית הגלות, היסוד המרכזי של הקיום הפלסטיני מאז החורבן של 1948, חורבן הכרוך בהקמתה של מדינת ישראל. נקודת־המבט הנשית אינה מוגבלת למציאות שאחרי 1967, אלא מתייחסת אל הווית הגלות הפלסטינית בכללותה.

כך מאפשר הסרט את הפנייה הדיאלוגית אל שני היסודות המוכחשים על־ידי התרבות הישראלית, והמתחברים כאן באופן מורכב: הנשיות והתודעה הפלסטינית. תוך כך הוא גם מציע סוג אחר של גבריות, שונה לחלוטין מן הגבריות הישראלית הבוטה. הגבריות שאותה מציע בן־שטרית מוצאת את ביטויה באופן שבו פונה המצלמה אל שלוש הנשים המצולמות, מתוך מודעות למימד השליטה הבסיסי המתקיים באקט הצילום, ותוך ניסיון לפתח יכולת הקשבה אליהן, כנשים וכפלסטיניות כאחת. ואכן, לשם סלילת הנתיב הדיאלוגי, הופכת שאלת הצילום עצמה לשאלה עקרונית. השליטה המודעת במצלמה והבימוי המודגש משמשים לבנייתה של סיטואציית הקשבה וצפייה המאפשרת דיאלוג בין הנשים לבין הצלם ודרכו — הצופים. כך, באמצעות הפנייה אל הפלסטיניות, מעצב הסרט גבריות המגדירה את עצמה ביחס לאשה, כמו שהגדרת היהודי שהוא מציע מתעצבת ביחס ליסוד הפלסטיני המוכחש. פנייה זו מועברת גם אל הצופה בסרט, אשר הקשבתו לנשים פירושה התייחסות אל היבטים המוכחשים בתרבותו. כפי שיובהר בהמשך, דומה שאין זה מקרה שיוצר הסרט הוא יהודי "מזרחי", מי שבמובנים רבים איננו כלול במיתוס היסודי ואף מורחק מתוכו.

II. גלות וזיכרון השואה

האופן, שבו מתעָלֶת תודעת "שלילת הגלות" את גבולות הדיון הפוליטי כלפי הפלסטינים, קשור קשר הדוק לאופן, שבו תוחמת תודעה זו את דפוסי זיכרון השואה ואת ההתייחסות כלפי הניצולים שהיגרו לישראל. אידיאולוגיית "שלילת הגלות" מנחה עד עצם היום הזה את ההתייחסות הציונית אל היבטים שונים של השמדת יהודי אירופה ואל הניצולים. אמנם, בשנים האחרונות עומדת גישה זו לביקורת מכיוונים שונים, אבל הדיון הציבורי עדיין מצטמצם בדרך־כלל לבירור ה"לקחים" הנלמדים מן השואה — לקחים המסתכמים לעתים קרובות מדי בהצגת השואה כהוכחה לצדקת הציונות וכהצדקה לתביעה לריבונות יהודית בארץ־ישראל. "לקחים" אחרים כלל אינם קיימים. בניסוחו של משה צוקרמן: "השואה הפכה ללגיטימציה האידיאולוגית המובהקת של החברה הישראלית/יהודית. אפשר אף להרחיק לכת ולטעון, שישראל — כסובייקט קולקטיבי, כיישות מדינית — לא 'זכרה' כלל את השואה, אלא הדחיקה אותה מראש, ואימצה את דימויה המיתי (שהפך עד מהרה למושג שחוק וסתמי), כ"הוכחה" ההיסטורית החילונית לזכות הקמתה, קיומה ואופן התפתחותה בכל שלביה, לרבות שלב הכיבוש מאז 1967 על כל השלכותיו. ישראל, במובן זה, מעולם לא התמודדה עם משמעותה האוניברסלית, העל־יהודית, של השואה כהתרחשות

9 רבקה פלדחי (1992) הציגה גישה דומה בפרשנות שהעניקה לקובץ הסיפורים של עמליה כהנא־כרמון בכפיפה אחת. פלדחי הראתה כיצד הדחקתה של הנשיות מן התרבות קשורה להדחקה ברבדים אחרים. פנייתה של כהנא־כרמון בקובץ זה אל סוג אחר של גבריות (המועמדת כניגוד לגבריות הקיימת) מתקשרת אל ממדים המוכחשים על־ידי התרבות: ה"יהודיות" והמקורות היהודיים והיסוד הערבי של הארץ. על היבטים שונים של ייצוג האשה הפלסטינית על־ידי סופרים יהודים עמדתי בקצרה במקום אחר (רז־קרקוצקין 1989).



לפני 1995, הדפסה על נייר , 1:1, 1994

היסטורית ייחודית, אלא ניכסה אותה לעצמה באורח פונקציונלי לשם מימוש תכליותיה האידיאולוגיות, תכליות זרות מעיקרן לאותה מהות אוניברסלית עצמה..." (צוקרמן 1993, 83).[10]

תפישת ההיסטוריה שמנחה את זיכרון השואה הציוני באה לידי ביטוי ברור במסגרת תוכניות הלימודים בבתי־הספר. בתוכנית הלימודים לבחינות הבגרות נלמד נושא השואה כחלק מהתוכנית שעניינה תולדות ההתיישבות הציונית דווקא, ובמנותק מן ההיסטוריה האירופית בכלל ומתולדות הנאציזם בפרט. השואה והציונות מתחברות לאירוע מתמשך אחד, באופן שהשואה נתפשת כהוכחה האולטימטיבית לצדקת הציונות וכלגיטימציה לכל הפעילות הציונית. הציונות מוצגת כמסקנה ההיסטורית ההכרחית, כהשלמתה של ההיסטוריה היהודית מיד לאחר החורבן הגדול.[11] אין לשואה מעמד מחוץ לתודעה הציונית.

לעומת זאת, הנאציזם נלמד במנותק מן השואה, במסגרת תוכנית הלימודים לבגרות העוסקת בתולדות המאה ה־20. בהקשר זה נבחנת ההשמדה בחטף, ודאי לא כאירוע מרכזי בתולדות הציוויליזציה המערבית. ספרי הלימוד מדגישים, כמובן, את האידיאולוגיה הגזענית, אבל שורשיה כלל אינם נבחנים. כך, דווקא בישראל לא עוסקים בבתי־הספר בבירור הנסיבות, התנאים והתהליכים שהובילו לשואה, וזו נתפשת כמעין אסון טבע המוסבר רק כביטוי לשנאה פסיכית. באופן פרדוקסלי, גישה זו דומה לתפישתם של אחדים מדוברי הזרם הרוויזיוניסטי בהיסטוריוגרפיה הגרמנית: כתוצאה מהפרדה זו מוצג הנאציזם בהקשר סתמי של משטרים טוטאליטריים שונים. אלה מנוגדים למשטרים הליברליים המערביים, שההיסטוריה שלהם איננה נלמדת והם מוצגים כביטוי לתמצית הנאורות.

אין כתופעה זו כדי להעמידנו על אופייה ומהותה של תפישת ההיסטוריה שוללת הגלות, אפילו אם הדבר נעשה מתוך "חוסר מודעות": אלה, הרואים עצמם כנציגים בלעדיים של הקורבנות, מאמצים את מודל ההיסטוריה של "המנצחים" ונמצאים לבסוף מאמצים את הגרסה הימנית של מודל זה. דווקא הם מאמצים את תפישת ההיסטוריה שאותה תקף בנימין, שהראה כיצד היא עומדת מאחורי ההשתאות מכך שדברים כאלה *עדיין* אפשריים. לשם עיצוב זיכרון ההוויה שבה כתב בנימין, אימצה הציונות דווקא את תפישת ההיסטוריה שמפניה הזהיר, שבה ראה את מקור הנאציזם, ואשר על סמך קבלתה מאבד זיכרון השואה כל משמעות פוליטית־מוסרית. אותה תפישה היסטורית, שהיה לה חלק ביצירת התנאים לעלייתו של הנאציזם והנותנת כיום לגיטימציה להטמעתו הנורמלית בהיסטוריה של המערב, היא זו שמשמשת גם בעיצוב הזיכרון הציוני. זוהי דוגמה מובהקת להשלכותיה של תודעה היסטורית המבוססת על מושג הקדמה.

כך, במקום שהדיון בשואה ישמש מסגרת לביקורת התרבות האירופית־מודרנית, הוא נרתם כבסיס להגדרה היהודית הלאומית. צמצום הדיון בהשמדה ללקחים הציוניים גרם לדחייתן של גישות אחרות על־ידי ההגמוניה הישראלית.[12] הקורבנות, או מי שמתיימרים לייצגם, אינם תובעים את בירור התנאים שאפשרו את השמדת היהודים. לתודעתם של הקורבנות עצמם לא נותר במסגרת הזיכרון הציוני כל מקום עצמאי, לקולם לא הוענקה כל סמכות. במוקד הדיון לא עומד מה שנחרב, אלא רק עצם החרבתו. הקיום היהודי הגלותי עצמו אינו נתפש כבעל ערך תרבותי אוטונומי. יתר על כן, השמדתם של אלה שדגלו בגישות לא־ציוניות שהתפתחו בהקשר המזרח־אירופי (כמו ה"בונד" או "אוטונומיזם" נוסח דובנוב), שלא לדבר על בעלי השקפות חרדיות, נתפשה כעדות לכישלון אותן גישות. לזיכרונן של השקפות אלה לא נודע כל מקום בתודעה הקולקטיבית

10 על כך עמד יהודה אלקנה ברשימתו "בזכות השכחה" (אלקנה 1988). דיון נרחב על "זיכרון השואה" בישראל, המשלב דיון תיאורטי בבירור ההיבטים השונים של השימוש המניפולטיבי שנעשה בו, מצוי בספרו המקיף של צוקרמן, שואה בחדר האטום (צוקרמן 1994). הספר בוחן את האופן שבו שימש זיכרון השואה במלחמת המפרץ, כפי שהדבר השתקף בעיתונות הישראלית. צוקרמן בוחן במקביל גם את הגישות השונות שהתפתחו בגרמניה ומצביע על אפשרויות הזיכרון שמאפשרת הגישה הביקורתית.

11 הדברים אינם מצטמצמים כמובן לתוכניות הלימודים ומשקפים גם דרכים נוספות שבאמצעותן מוטמע זיכרון השואה. דיון מפורט על נושא זה אצל פירר (1989), והם משמשים גם בסיס לדיונו המקיף של תום שגב (1991). סרטו של אייל סיון יזכור — העבדים של הזיכרון דן באופן שבו מוטמעת תודעה זו בתקופה שבין פסח ליום העצמאות בשיעורים ובטקסים בבתי־הספר. זאת, בלי להרחיב בעניין המקום המיוחד המוקדש למרידות הגיטאות והדגש על ה"גבורה".

12 דוגמה לכך היא ההתעלמות (או לחילופין, יחס הביטול) כלפי עמדותיה של חנה ארנדט בתודעה הישראלית. שאלת ייצוגה של השואה וההשלכות העקרוניות הנוגעות לכך נידונו בקובץ מאמרים מרתק בעריכתו של שאול פרידלנדר (Freidlander 1992).

נעמי טליתמן

הישראלית, והערכים והתודעה שבעליהן ביקשו לעצב הודחקו באופן שיטתי. אם קודם נדרשה הציונות להתעמת גם עם גישות אלה, הרי שאחרי החורבן היא יכולה לחגוג את ניצחונה המלא, ניצחון מחריד לכל הדעות.[13] מכאן לא נובע שעמדות אלה כשלעצמן מציבות "אלטרנטיבה" תרבותית־פוליטית או שאין מקום לביקורת העקרונית וההיסטורית שלהן. אבל הרחקתן מן הזיכרון פירושה השלמה עם חיסולן הפיסי. אדרבא, קריאה ביקורתית מחודשת של עמדותיהם בהקשר הישראלי עשויה לתת לשאלות המנחות אותם תוקף מיוחד: ה"אוטונומיזם" ו"הבונד" הן שתי דרכים המבוססות על הכרה בקולקטיביות היהודית, אבל על בסיס השאיפה להעניק לקולקטיביות זו בסיס מוסרי, כחלק בלתי־נפרד מן המאבק לשינוי מבנה המשטר והחברה במזרח־אירופה. דברים אלה בולטים כמובן במיוחד לגבי "הבונד", שלגביו המאבק היהודי הפרטיקולרי הוא באופן מובהק חלק ממאבק אנושי רחב, שמאבד את טעמו אם הוא נבדל ממנו. ההשמדה הפיסית הביאה בין השאר לחיסולן של השאיפות והרגישויות שביטא "הבונד" בטענה שהן "לא ריאליות".[14]

ביטוי אחר לתודעת שלילת הגלות בהקשר זה הוא היחס אל ניצולי השואה בארץ, שזוכה לאחרונה למודעות הולכת וגוברת. כידוע, לדימוי היהודי ה"גלותי", אשר הלך "כצאן לטבח", היה תפקיד מרכזי בעיצוב הדימוי הנגדי, של "העברי" החזק, המנותק מן ההוויה הגלותית. התפישה ההיסטורית והדימוי התרבותי השתלבו כאן בהתאם להנחת היסוד האידיאולוגית. אמנם, גישתה של החברה הישראלית השתנתה והביקורת הרחבה על היבטים אלה הופנמה,[15] אולם הפנמה זו לא הובילה לבירור עקרוני של התודעה הקיימת, והדברים תוארו ברגיל כתופעות שהן נחלת העבר.

תחום אחר, שבו באות לידי ביטוי הבעיות הנובעות מן התודעה ההיסטורית הציונית, הוא המחקר המוקדש לבירור היבטים שונים של ההתנהגות הציונית במהלך מלחמת־העולם השנייה. אמנם, המחקר בעניין זה רחב ומגוון, אבל הוא כמעט שאיננו נוגע בשאלות האידיאולוגיות העקרוניות המתחייבות, ומסתתר מאחורי בירור של עובדות (בירור בעל ערך רב כשלעצמו). השאלות המנחות מחקר ענף זה הן אילו פעולות בוצעו, ומה ניתן היה לעשות, אבל בדרך־כלל תוך התייחסות אל ארץ־ישראל כאפשרות ההצלה העיקרית של יהודים.[16] בהקשר זה, דומה שניתן לקבוע באופן כללי, שרבים מבין החוקרים מסכימים, שהיה ניתן לעשות יותר במצבים שונים, שהיו "הזדמנויות" שהוחמצו. הם גם צודקים כשהם בוחנים הזדמנויות אלה בהקשר הכללי של תנאי המלחמה שבמהלכה התרחשה ההשמדה.

אולם השאלה העקרונית איננה מה ניתן היה לעשות בהקשר זה, שהרי גם אם היו מנוצלות הזדמנויות, היה בהן כדי לסייע למתי־מעט, ללא קשר למדיניות הבריטית ביחס להגירה לארץ־ישראל. השאלה מנקודת־המבט של ההווה היא עקרונית יותר, ונוגעת לאופן שבו עיצבה האידיאולוגיה המבוססת על "שלילת הגלות" את אופיים של הניסיונות להצלה ואת ההתנהגות המדינית. במיוחד חשובה לענייננו השאלה, כיצד מטה תודעה זו גם את הדיון ההיסטוריוגרפי העכשווי. במאמר ביקורת שפרסם בעקבות צאתם לאור של שני ספרים נוספים בנושא (וייץ תשנ"ד; אשכולי [וגמן] תשנ"ד) קבע יוסף גרודזינסקי: "הנתונים, כפי שהם עולים מספריהם של אשכולי (וגמן), וייץ ואחרים, מלמדים שלא בלבול, לא מבוכה, לא אלם ולא חרדה, אלא שיקול פוליטי קר ומחושב, הוא שכיוון את פעולותיה של ההנהגה הציונית, אשר פעלה על־פי שני עקרונות: א. היא התעניינה בהצלה אך ורק אם היתה מביאה את "שארית הפליטה" לארץ־ישראל, לכאן בלבד ולא לשום מקום אחר, כפי שאפשר להיווכח מהאמירה המפורסמת של בן־גוריון אחרי ליל הבדולח:

13 פנחס לבון, למשל, הצהיר: "השואה שניתכה על יהדות אירופה הרסה באופן אכזרי את שארית התקוות הגלותיות והשמיטה את הקרקע מתחתן. מי עוד יעז להציג את האוטונומיה, היידישיזם והפרודוקטיביזציה כתשובות לשאלות הגורל היהודי? הלא כלעג לרש מוכרחים דברים אלה לצלצל באוזנינו" (מצוטט אצל וייץ תש"ן, 143).

14 מבחינות מסוימות, הבונד ביטא עמדה של גלות כמוקד להצבתה של מערכת ערכית שהיא "אוניברסלית" במובהק. הניסיון ההיסטורי הוכיח באמת את מגבלותיה של עמדה זו, אבל אין הוא יכול להוכיח את כישלונה הערכי. מנקודת הראות של ההווה, ניתן לעמוד על היבטים רבים שבאו לידי ביטוי בתופעה פוליטית־תרבותית מופלאה זו, גם אם היא נדחתה על־ידי הכוחות העיקריים שפעלו בתקופתה — וסופה שחוסלה כליל.

15 על ההשלכות שהיו לתודעה זו בביטוייה הקיצוניים עמד בהרחבה תום שגב (1991), מבקר מובהק של תודעת "שלילת הגלות". לאחרונה התרחב המחקר האקדמי שדן באספקטים שונים של היחס ל"גלותי" ולניצולי השואה. ראוי לציון גם סרטה של ארנה בן־דור־ניב, קשת בענן.

16 המחקר הקנוני בתחום זה הוא ספרה של דינה פורת (1986). סיכום של המחקר אצל פורת תש"ן. מאוחר יותר התפרסמו מחקרים נוספים, הממשיכים בעיקרון בקו שאותו עיצבה פורת.

׳אם אני אדע שאפשר להציל את כל ילדי גרמניה על־ידי העברתם לאנגליה, ורק את מחציתם על־ידי העברתם לארץ־ישראל, אני אבחר בדבר השני. כי לפנינו לא רק חשבון הילדים האלה, אלא חשבון היסטורי של עם ישראל׳. ב. ההנהגה הציונית לא היתה מוכנה להקדיש משאבים להצלה אם אלה היו על חשבון המאבק להקמת מדינה יהודית. ׳מרכז עניינו הוא לא המלחמה, אלא המעש בארץ׳, אמר בן גוריון ב־1940״ (גרודזינסקי 1994).

הביטוי ״שיקול פוליטי קר ומחושב״ עלול להטעות אם הוא מתפרש ככוונת זדון. כמו בדיון העוסק בהדחקת גירוש הפלסטינים, גם כאן מאבד הדיון את משמעותו אם הוא מצטמצם לחיפוש אחר אשמים. חשוב יותר, ובוודאי רלוונטי יותר להווה, לעמוד על היסודות האידיאולוגיים אשר הגבילו את המחשבה ומנעו התייחסות אחרת. דומה, שלכך מכוון גרודזינסקי. המחויבות האידיאולוגית ותודעת ״שלילת הגלות״ הקיצונית הביאו להפחתה בערך חייהם של הקורבנות וקשרו במישרין את הצלתם למפעל ההתיישבות בארץ־ישראל, ואין צורך להתמקד לשם כך דווקא בהתבטאויותיו הקיצוניות המפורסמות של בן־גוריון. שהרי הצדקתם של חיים יהודיים בגולה בטלה, על־פי התודעה שעיצבה והנחתה את מנהיגי הציונות, עוד הרבה לפני השמדת היהודים ובאופן בלתי־תלוי בהתרחשותה בפועל. לפיכך, לא רק שהתנועה הציונית לא ניסתה לפעול למען הצלת יהודים על־ידי העברתם למקומות אחרים וניצלה את המציאות כדי לתבוע ביתר שאת את פתיחת שערי הארץ לעלייה. היא אף סיכלה אפשרויות הצלה לארצות אחרות. הפרספקטיבה ההיסטורית מחייבת אותנו לברר את יסודות התודעה שאִפשרה (בהחלט לא מתוך זדון) פעילות כזו.[17] השאלה איננה מה ניתן היה לעשות אז, אלא מה ניתן לעשות היום עם אותם דפוסי תודעה המתמידים מאז.

תופעה תרבותית מדהימה בהקשר זה היא ההתעלמות רבת השנים מספרו רחב ההיקף של שבתי בית־צבי, הציונות הפוסט־אוגנדית במשבר השואה, (בית־צבי 1977), שהוא כתב־אשמה חריף המופנה כלפי ההתנהגות הציונית בתקופת ההשמדה ולפניה. בית־צבי בחן פרשיות רבות הקשורות לנושא, על מנת להראות את מנגנוני ההתעלמות, ההשתקה וההכחשה שמנעו ניסיונות להצלת יהודים, והובילו לאי־התייחסות לידיעות ראשוניות על גורל היהודים. במחקר שהתפתח מאוחר יותר כמעט אין התייחסות לממצאיו ולמסקנותיו. אפילו חלק מהתיעוד שהציג בספרו לא זכה לדיון במחקרים שהוקדשו לנושא מאוחר יותר. יש ודאי מקום לביקורת על כמה ממסקנותיו של בית־צבי ביחס לאירועים שונים ועל דרך הפרשנות שלו להיבטים שונים. אבל העניין הוא שהספר לא זכה לשום ביקורת או לניסיון להפריך את מסקנותיו, אלא להתעלמות בוטה.[18]

בית־צבי לא הסתפק במחקר על פעולות המוסדות הציוניים בשואה, וניסה לעמוד על הקשר בין התנהגות זו לבין הנחות היסוד של האידיאולוגיה הציונית. הוא עמד על הקשר הישיר בין מה שהגדיר כ״ציונות הפוסט־אוגנדית״ ובין היבטים אלה של ההתנהגות הציונית. פרשת אוגנדה נתפשת בעיניו כנקודת מפנה, שכן ההכרעה מסמנת את מתן הקדימות להתיישבות בארץ־ישראל והעדפתה על־פני קונצפציית המקלט. השאלה בהקשר זה איננה אם הפתרון הטריטוריאלי היה ריאלי; אוגנדה לא היתה הזדמנות ריאלית שהוחמצה, ומן הפרספקטיבה ההיסטורית יש להדגיש את אופיו הקולוניאלי המובהק של הפתרון האוגנדי. אבל פרשת אוגנדה מבהירה ומחדדת את מהות ההכרעה לגבי ארץ־ישראל: ההכרעה לא התבטאה רק בהפיכת ארץ־ישראל לארץ היעד,

17 ההיסטוריוגרפיה הממוסדת — עם כל הישגיה — נמנעת בדרך־כלל מלדון בעניינים אלה (למעט יוצאים מן הכלל, למשל, וייץ תש״ן). אין ספק, שאחד הגורמים למחקר הנרחב בנושא הוא תחושה של חוסר נחת. אבל עמדת המגננה המובהקת המשתקפת בספרות מונעת את הבירור גם עשרות שנים אחר־כך ואינה מובילה לדיון על הנחות המחקר ותיחומו. במקום שאי־הנחת תוביל לביקורת עצמית, היא משמשת לטשטושה של תחושת האשם (שכשלעצמה איננה מקדמת דבר).

18 הספר זכה לביקורות מעטות (טרטקובר 1979). יואב גלבר קרא להתמודדות עם הספר (גלבר תשמ״ז, 470), אבל גם קריאה זו נותרה ללא מענה. בועז עברון (עברון תשמ״ח), הוא היחיד המוכר לי אשר הקדיש לספר דיון רציני, והפך אותו מוקד לביקורת תרבותית. ההתעלמות הבוטה ביותר היא מדיונו של בית־צבי על הפעילות הציונית במהלך ועידת אוויאן בשנת 1938 (בית־צבי 1977, פרק 7, 159–189), דהיינו, לפני פרוץ המלחמה ושנים לפני ההשמדה, שבו הראה כיצד ניסתה ההנהגה הציונית לסכל אפשרויות להצלת יהודים מחוץ לפלסטין. נושא זה כלל לא נבחן במחקר מאוחר יותר, והשלכותיו לא עלו לדיון ציבורי. לא זו בלבד, אלא שממשלות ישראל המשיכו בשנים האחרונות לנקוט מדיניות דומה, כאשר פעלו כדי להקשות על יהודים להגר לארצות שבהן היו מעוניינים להתגורר, באופן שחייב אותם לעבור לישראל (הדבר נכון בעיקר לגבי יהודי ברית־המועצות בשנותיה האחרונות). זה צדה השני של ההכחשה ההיסטורית.

אלא גם בביסוסה המלא של תודעת "שלילת הגלות" כבסיס לציונות, באופן שנתן קדימות לתודעת ה"שיבה" על־פני "השאלה היהודית". הדבר בא לידי ביטוי אצל המייצגים המובהקים של "העלייה השנייה" שהגיעה לארץ בדיוק בתקופה זו. השאלה אם כן איננה אם היתה הזדמנות שהוחמצה, אלא מה מהותה של ההכרעה והשלכותיה על ההווה. עמדה עקרונית זו מאפשרת לבית־צבי לכתוב את ההיסטוריה מנקודת־מבט של המדוכאים.[19] בכך הוא שונה מיתר ההיסטוריונים העוסקים בשאלה, שעדיין מעמידים במרכז עניינם את הציונות, במגמה להסיר ממנה אחריות (אף אם אין להאשימם חלילה בהעדר אמפתיה כלפי הקורבנות). מושג הגלות מעניק לעמדה זו משמעות גם (ואולי דווקא) בהווה בארץ־ישראל.

העדפת רעיון המקלט היא אישור מחדש של הגלות כמצב היסטורי ואופק תרבותי. זהו עיקרון המאפשר לשמר את הזיכרון היהודי על בסיס הכרה בזיכרון הפלסטיני ולא על בסיס הכחשתו. בהקשר הדיון בזיכרון השואה אני מבקש לשוב ולהדגיש את המימד התיאולוגי של מושג הגלות. לדעתי, דווקא המימד ה"תיאולוגי" מעניק לעמדתו של בית־צבי רלוונטיות בהקשר התרבותי הנוכחי. התרבות הציונית החילונית־ליברלית בדרך־כלל דוחה בתוקף כל ניסיון לאינטרפרטציה תיאולוגית של השואה וטעמיה עִמה. יש בהחלט סכנות בדיון תיאולוגי המפקיע את השואה מתחום ההיסטוריה, והאופן שבו פנתה ההגות היהודית לפרש את השואה הוא בעייתי ביותר. אולם מי שמקבל את עיקרי הביקורת הזו, אינו יכול להכחיש שהשפה התיאולוגית יוצרת אפשרות לסוג אחר של התייחסות אל השואה, לעמדה תרבותית היוצאת מתוך זיכרון שלא נועד לשרת את ההווה ואת המסגרות החברתיות והפוליטיות הקיימות. עניין אחד הוא פרשנות תיאולוגית לתופעות היסטוריות. עניין אחר הוא התייחסות אל ההיסטוריה באמצעות תודעה השואבת ממונחים תיאולוגיים.[20]

III. ארבייט מאכט פריי

העמדה שאני בא לפתח כאן תקבל ביטוי קונקרטי על־ידי התייחסות אל האירוע התיאטרוני ארבייט מאכט פריי של קבוצת תיאטרון עכו, אחת החוויות החזקות ביותר שהציעה התרבות הישראלית בשנים האחרונות. אין הכוונה כאן לנסות ו"לסכם" אירוע תיאטרוני רחב יריעה זה, ומסגרת דיוננו אינה מאפשרת לכסות את כל היבטיו, ודאי שלא את כל אפשרויות הצפייה/ההשתתפות שהוא מציע. זהו אירוע טוטאלי של השתתפות, שהפנייה אליו היא מאליה בעלת אופי סובייקטיבי והיא מבוססת על החוויה הרגשית הייחודית של כל אחד מן הצופים/המשתתפים. עם סיום האירוע נותר

19 בית־צבי הקדיש את ספרו לזכרה של "בת השוחט מטיקטין" והוא מצרף את הסיפור בתוך ספרו. האמת של השואה כפי שראו הצעירים שהשתתפו בתנועת ההתנגדות לגרמנים לא היתה האמת היחידה. לרבים אחרים, לא־צעירים וצעירים, היתה ראייה אחרת של המציאות ושל ההתנהגות המתחייבת ממנה. את ההבדל ואת הניגוד בין שתי התפישות מדגים בצורה מוחשית הסיפור על זוג צעירים מן העיירה טיקטין שנתגלגלו עם ילדיהם לגיטו ביאליסטוק. הרב אביעזר בורשטיין, שהיה עד לרציחתם של 80 הצעירים שנתפסו בבונקר של ארגון הלוחמים בביאליסטוק, מספר: "מבין כל אנשי החבורה (הנרצחים) היה רק אחד ידוע לי. זה היה אורג לפי מקצועו, חתנו של השוחט מטיקטין. את אשתו, בת השוחט, ראיתי בראשון בשבת שעבר — הוא יום העקירה הראשון — כשהיא מתהלכת עם שני עולליה על זרועותיה. היא חיפשה את בעלה, שעזב אותה לבד עם פעוטותיה בשעה נוראה כל־כך ומירירה בבכי. לא הבנתי אז כיצד יכול בעל להשאיר בשעת אימים זו את אשתו לבדה ועוד עם עולל בן שלושה חודשים בחיקה. רק עתה נתברר לי הדבר: האורג הטיקטיני יצא להגן על כבוד עם ישראל... שום בן אדם בעולם אין לו רשות לפסוק הלכה מוסרית בין בתו של השוחט הטיקטיני ובין בעלה. במיוחד נכון הדבר לגבי מי שלא היה בגיטו. בשבילנו היהודים שניהם קדושים, הם וילדיהם. אין אנו מוסמכים לשפוט אותם או להגיד כיצד היה עליהם לנהוג" (בית־צבי 1977, 383).

20 גם בהקשר זה מתברר שמושג הגלות מטשטש את ההבחנה הבעייתית בין גישה "אוניברסליסטית" לבין גישה "פרטיקולריסטית". אם "פרטיקולריזם" מכוון כאן לצמצום הלקחים של השואה ליהודים בלבד, הרי, כמובן, יש לדחות אותו מכול וכול (בלי להתעלם מקיומה של אנטישמיות כעובדת מציאות). למעשה, גישה זו נסמכת על אותה עמדה שמצמצמת את הוראת מושג הגלות למכוון כלפי יהודים בלבד. אולם, ההתמקדות במה שמוגדר כ"לקחים אוניברסליים" מאבדת את משמעותה אם היא מנותקת משפת התרבות, בכלל, ומההכרה במקום המרכזי (המובן) של תודעת השואה בתרבות הישראלית, בפרט. אחרת מנציחים את התודעה ה"פרטיקולרית" בצורתה הנוכחית, כאילו השימוש במושגים יהודיים מחייב מניה וביה את האופן שבו מתפקדת ההשמדה בזיכרון הישראלי.

הצופה אילם, כאילו לא ניתן לדבר יותר, כאילו כל דיבור משמעותו טשטוש של החוויה. אולם בו בזמן, הוא מאפשר סוג אחר של דיבור, הוא יוצר את האפשרות לדבר.

ארבייט מאכט פריי איננו מחזה העוסק בשואה ובאופני זיכרונה, הוא גם איננו מחזה העוסק בהכחשת השואה, בניצולים ובבניהם, וגם לא בישראליות שצמחה מתוך הכחשה זו. גם אין זה מחזה העוסק בבירור הערכים הגזעניים המעצבים את התייחסותם של יהודי ישראל, קורבנות הנאצים, אל הפלסטינים. הוא איננו מוקדש אף לאחד מן הנושאים הללו, אבל עוסק בכולם בבת אחת, מאפשר את הקשרים הרבים בין נושאים, שהפרדתם היא כשלעצמה בעלת משמעות פוליטית. הוא איננו יוצר קשר סיבתי פשטני ואיננו מציע "מסר", אלא מותיר דרכים שונות ומגוונות להתייחס אל הקישורים האלה. ייחודה של התרחשות תיאטרונית זו הוא בראש ובראשונה בכך שהיא חותרת תחת הזיכרון הקיים של השואה, אך עושה כן מתוך ההכרה בהיות השואה הגורם המעצב הראשון במעלה של התודעה היהודית־ציונית ומתוך אחריות כלפי זיכרון זה. ארבייט מאכט פריי מאפשרת לנו סוג אחר של זיכרון, הנבנה תוך ביקורת על הזיכרון הקיים, אבל צומח מתוכו. מדיום התיאטרון (שכאן נעשה בו שימוש מיוחד) מאפשר בר־זמנית את ייצוג הקיים ואת סימון האופציות לקיום אחר במציאות. הוא מאפשר ליצור יחס דיאלוגי בין ההווה המכחיש לבין המוכחש, ומתוך כך להפוך את זיכרון השואה לבסיס לאתיקה שונה לחלוטין. השתתפות הקהל בהתרחשות התיאטרלית יוצרת כאן את האפשרות להפוך את החשיפה הביקורתית לבסיס לעמדה כוללת.

הזיכרון צומח מתוך דמויותיהם של זלמה וח'אלד, המובילות אל ההתרחשות התיאטרונית, ומשנות צורה במהלך ההצגה. ראשיתו של האירוע היא ביקור במוזיאון לוחמי הגיטאות, לשם מוסעים המשתתפים באוטובוס תיירים, מלווים בחיילת (נציגה של "חיל הזיכרון"). ביקור זה מאפשר מסע, שתחילתו מתוך הזיכרון הקיים ולא על בסיס שלילתו; הוא מותיר את היחס הדיאלקטי: מתחבר אל דפוסי הזיכרון הקיימים, אבל משמש גם לערעורם. זלמה וח'אלד, שני "המדריכים" המלווים את הצופים ב"ביקור" זה, מייצגים את ההיבטים המוכחשים על־ידי הזיכרון הממוסד. זלמה (השחקנית סמדר יערון־מעין), עם ריחות מרכז־אירופיים ובשפה "שבורה", מייצגת את הקורבן, את זה שבא "משם", אבל שלזכרו לא ניתן מקום במסגרת שמתייחסת אל הרצח ולא אל הנרצחים. בשפה "השבורה" מסומנת עמדה תרבותית, והיא איננה רק עברית "בלתי־תקנית". עמדה תרבותית זו מתחברת אל האופן שבו מובילה פרשנותה של זלמה למוצגים השונים שבמוזיאון אל תובנות חדשות (למשל, בהציגה תמונות של ההתיישבות הגרמנית בשטחי פולין שסופחו לרייך ונחשבו לארץ ריקה, או בהדגשת המספר הכללי של הקורבנות, בהעלאת שאלות עקרוניות על ייצוג השואה ועוד). זאת במקביל לשימור היבטים רבים של הזיכרון "המסורתי".

את זלמה מחליף בהמשך ח'אלד (השחקן ח'אלד אבו עלי), שמנחה את המשתתפים בסיור בדגם של מחנה ההשמדה בטרבלינקה שמצוי במוזיאון. הזדהותו של השחקן הפלסטיני עם סבלם של היהודים (ויתר קורבנות הנאצים) שוברת את המונופול שתובעת הציונות על זיכרון השואה ועל הלקחים המקובלים, היהודיים הפרטיקולריסטיים, שהיא גוזרת ממנו. שיתופו של ח'אלד בריטואל ההיזכרות מקנה לריטואל משמעות רחבה, ולצופה היא מעניקה פרספקטיבה חדשה לבחינת היבטים שונים של המציאות הישראלית.

בהמשך, ובעקבות "הביקור" במוזיאון, יוצר האירוע, תוך קישורים מדהימים, תמונות והתרחשויות המחברות את הצופה להיזכרות המופנית אל היבטים שונים של חוויית השואה, לצד הצגתה של הישראליות על היבטיה השונים, ובכלל זה טקסי הזיכרון שהיא מייצרת בבתי־הספר. שני השחקנים מחליפים דמויות, ואליהם נוספים השחקנים האחרים של קבוצת התיאטרון מעבו, והם יוצרים שלל התרחשויות המסמנות קולות שונים. גם לחוויותיהם הפרטיות של הצופים המשתתפים בכל אחת מ"ההופעות" יש תפקיד מהותי. לענייננו כאן חשוב גם הקשר הנרקם בין התודעה שממנה צמח הנאציזם לבין התודעה שעליה נסמך הזיכרון הציוני.[21]

בתמונת הסיום של המחזה (שכל אחד מפרטיו ראוי לדיון בפני עצמו, ואין שני צופים אשר חוו בו אותם דברים), מתאחדים זלמה וח'אלד לזיכרון אחד, המתפתח מתוך סצינת עינויים שבה דוהר

21 קשרים אלה נרקמים באופנים שונים (למשל, באמצעות קטעי נגינה בפסנתר של סמדר יערון־מעין) ובאירוניה רבה. אירוניה היא אולי מסממניה המובהקים של הגלות. שכן היא מאפשרת ביקורת המבוססת על שותפות ואהבה, ולא על התנכרות מתנשאת.

ח׳אלד על דגם של מכשיר העינויים מטרבלינקה. סצינה של ״פייטה״ מובילה את הצופים/ המשתתפים אל היזכרות משותפת, היזכרות הצומחת מתוך הביקורת כלפי היבטיה הדכאניים של ״שלילת הגלות״, אבל גם מתוך שותפות לתרבות הישראלית, שמרכיביה מוארים באור חדש מתוך חווית ההיזכרות. זיכרון הקורבן הופך כאן למוקד להגדרה היהודית, וכך מאפשר את ההיזכרות המופנית כלפי העבר הפלסטיני. נקודת המוצא של הקורבן מוצבת מול הזיכרון שכופה הציונות, אבל שום זיכרון אינו יכול להשיב את המצב לקדמותו. זיכרון משותף אינו אלא תנאי לשינוי דפוסי התודעה, שינוי גבולותיו של השיח.

חשוב לזכור שהשחקן הפלסטיני איננו מייצג את ״התודעה הפלסטינית״, אלא מהווה חלק מהצגה שנכתבה על־ידי יהודים ועוסקת בתודעה היהודית (חרף מימד הדיאלוגיות וההקשבה המאפיין במיוחד את עבודת התיאטרון שנעשתה כאן). השחקן מביא אמנם את נקודת־מבטו, אבל חשיבותה כאן בכך שהיא מאירה את תודעתו של היהודי מנקודת־מבטו של אחר. ההבחנה איננה בין זיכרון ״פרטיקולריסטי״ לזיכרון ״אוניברסלי״, אלא בין שני דפוסי זיכרון הנוצרים בשפת התרבות הישראלית. השחקן הפלסטיני מצביע על נקודה מהותית: נגזר על הפלסטינים שבתודעתם הקולקטיבית יש לשואה מקום משמעותי יותר מאשר אצל רוב אומות העולם (פרט ליהודים, לגרמנים ובאופן שונה, לפולנים). זאת מכיוון שזיכרון השואה מופנה כלפיהם לא רק לשם עצם הצדקת ההתיישבות יהודית בארץ, אלא גם להצדקת נישולם ולשלילת עצמאותם. מתוך עובדה זו מעלה תודעת הגלות את האפשרות לראות בהשמדה היהודית נקודת מוצא להתייחסות לדיכוי המתמשך של הפלסטינים, בלי להתבסס על השוואה פשטנית, מופרכת וחסרת כל משמעות בין שני ״אסונות״ לאומיים. ארבייט מאכט פריי הוא עיבוד של רעיונות שמבטאות השורות המופלאות של אבות ישורון שצוטטו בראש המאמר.[22] לרגישות זו שותפים יוצרים ישראלים אחרים, שבולט ביניהם דן פגיס.[23] גם דוד גרוסמן פונה ביצירתו הספרותית אל היהודיות המוכחשת, ומברר את היחסים בין הישראליות לבין הגלותיות (בספריו עיין ערך: אהבה וספר הדקדוק הפנימי), ובמקביל, בחיבורים אחרים (ותוך שימוש בז׳אנר ספרותי אחר), הוא פונה לברר את מקומם של הפלסטינים (הזמן הצהוב ונוכחים נפקדים). גרוסמן אף מעיד על עצמו (בספרו נוכחים נפקדים המוקדש לאזרחיה הפלסטינים של ישראל), שנקודת המוצא שלו היא זכר הקורבן היהודי: גרוסמן שכתב את הספר הזה הוא אותו הילד, שבו הוא נזכר ״שסיים לקרוא את טוביה החולב, וליווה את טוביה ובנותיו ואשתו כשגורשו מביתם באנטבקה, והכיר פתאום בתוכו, במה שפרץ מתוכו וזיעזע את כולו, עד כמה קשה להיות יהודי, ויותר מכך הבין, לראשונה הבין וידע, שגם הוא עצמו יהודי״. הגדרה זו של היהודי מגלמת עמדה ביקורתית כלפי מרכיביה הקיימים של התודעה, ומאפשרת הגדרה שונה של הקיום היהודי בארץ — הגדרה שלא רק שאינה שוללת את הקיום הערבי בארץ או מתעלמת ממנו, אלא אף מעניקה לו ערך. זאת תוך נטילת אחריות, הכרה במעשה העוול והזדהות עם האחר ועם שמותיו. התודעה השואפת למקלט ולריבונות, על־סמך הזדהות עם טוביה החולב, היסוד הגלותי ששלילתו היא בסיס התודעה הקיימת — היא המאפשרת פנייה אל היסוד הערבי המוכחש.[24]

22 אמנם, אבות ישורון זכה להערכה רבה, ואף־על־פי־כן, שירתו לא נטלה חלק בעיצובה של תודעה פוליטית. כך, למשל, במשך זמן רב לא זכתה שירתו לעניין בחוגי השמאל. העמדה התרבותית המשתקפת ביצירתו של ישורון מזכירה בכמה מובנים את העמדה שהציע בנימין. עמדה דומה ניתן למצוא אצל המשורר דן פגיס. על כיוונים אלה ראה DeKoven-Ezrahi 1993. על הדיון על אודות השואה בעולם הערבי ראה Bishara (forthcoming).

23 על היבטים אלה של שירתו של פגיס עמדה סידרה דקובן־אזרחי (DeKoven-Ezrahi 1994) שדנה גם בקווים המקבילים בין שירתם של פגיס ופאול צלאן. למרות ההכרעות השונות של שני המשוררים (המתבטאות בשפת הכתיבה) הם שותפים לניסיון להפוך את הזיכרון למרכיב ביצירתה של זהות בהווה ולהציג את ״השיבה״ כתהליך של חיפוש המבוסס על ההיזכרות ולא כמושג גיאוגרפי מצומצם. כך היא סוללת את האפשרות לשלב קולות כמו זה של צלאן בהוויה הישראלית. גישה זו מעניקה משמעות תרבותית אקטואלית לעמדה המיסטית שמייצג באופן מובהק המקובל אברהם אבולעפיה, שעל גישתו ועל השפעותיה עמד משה אידל (אידל תשנ״ג): גם בעיני אבולעפיה (והוא אינו היחיד) ״השיבה״ היא מסע פנימי של המקובל השואף אל חווית נבואה החורגת מן ההכרה של פשט הדברים. במאמר עקרוני (DeKoven-Ezrahi 1992), עקבה דקובן־אזרחי אחרי מאפייניו של הנרטיב הציוני של ״השיבה״, שיבה שבמוקדה המימד הטריטוריאלי ואשר מבוססת על חיפוש ״השורשים״. דקובן־אזרחי עמדה גם על נוכחותם של היבטי גלות בתוכו, בתוך הספרות הנרצרת בין כתליו. היא עושה זאת תוך התייחסות מלאה גם אל הזיכרון הפלסטיני, וחילוצה של תודעה הגלות מתוך מערכת המושגים הקיימת. בדברה על מקומה של הארכיאולוגיה בעיצובו של המיתוס, היא מראה כיצד שינוי קל של ההתכוונות הנוכחית, המופנית אל קולות האבנים, מאפשר האזנה לקולותיה החיים של פלסטין, הקשבה לנרטיב אחר.

24 למרות זאת, הדיון של גרוסמן בהוויה הפלסטינית נותר מוגבל, בין השאר בגלל הז׳אנר התיעודי־

IV. שלילת הגלות ודחיקת המזרחיות

הוריי עזבו את המזרח בבהלה. כשהגיעו לכאן, נדרשו להחליף
בגדיהם. כל־כך נחפזו, ששכחו להסיר מלבושיהם ולבשו
החדשים על־גבי הישנים.
כשנתפנו להביט בעצמם, צחקו וביקשו לפשוט את הישנים, אך
נוכחו שהללו נדבקו לעורם. עמדו וניסו לקרצף את גופם,
והחלו לנשור פיסות בד ישן ונדיר וקרעי עור מדממים.
אספתי אותם וטמנתי בג׳ינס הראשונים שקנה לי אבי.
אליהו דלאל

לתודעה המבוססת על ״שלילת הגלות״ היה תפקיד מכריע בהגדרת מעמדם של היהודים יוצאי ארצות ערב ובקביעת היחס כלפי התרבות הערבית שאותה ייצגו. כאן באה לידי ביטוי מובהק וחד הסתירה הפנימית הנובעת מעצם השאיפה להגדרה לאומית של היהודים, בפרט על בסיס המיתוס של ״שלילת הגלות״, תמציתה של לאומיות זו. כתנאי להצטרפות אל הקולקטיב נדרשו יהודי ארצות ערב לשינוי תרבותי (כלומר, למחיקת הזיכרון). היהודים שהגיעו ארצה מארצות ערב תוארו כפרימיטיבים, חסרי תרבות — והדיון הציבורי התפתח בשאלה האם ניתן לחנכם או שמא תכונותיהם הן מהותיות.[25] בלשונו של יהודה לנקרי: ״הישראליות תחמה את גבולותיה סביב מורשת מזרח אירופה, ומחוץ למורשת זו, לא ראתה עוד אלא זרים, תת־ישראלים, ובאובדן העשתונות והנשמה, לא ראתה מחוצה לה אלא צ׳חצ׳חים, מוכרי חמוצים או בבונים״ (לנקרי 1990, 13).

התביעה להדחקה תרבותית, מעוגנת בתודעת ״שלילת הגלות״, לוותה בהרחקה חברתית ואפשרה אותה.[26] תהליך זה הוגדר על־ידי מבצעיו (וגם על־ידי הסוציולוגים אשר סקרו אותו) כ״מודרניזציה״ — עוד עדות לקשר שבין תודעת הקִדמה האירופית לבין המיתוס ההיסטורי של ״שלילת הגלות״. מה שתואר כ״לאומיות יהודית״ היה אימוץ של הערכים האירופיים, האוניברסליים לכאורה, ולא רק של המודל הלאומי האירופי, באופן ששלל מאלה שאמור היה לייצג את תודעתם ההיסטורית־תרבותית. בלשונה של אלה שוחט: ״יצירתה של זהות יהודית לאומית התפרשה כמיזוגם של המזרחים לתוך תרבות אירופו־ישראלית הגמונית המתבססת על היסטוריה רשמית אחת, זו של יהודי אירופה״ (שוחט 1993, 248).

ז׳ורנליסטי שבו הוא משתמש לדיבור על הערבים. ז׳אנר זה מאפשר לשמר את ההרחקה. בעוד שבכתיבתו ״הספרותית״ פורץ גרוסמן את גבולותיו הקיימים של השיח, הרי בנוגע לנושא הפלסטיני, הוא מסייע בסופו של דבר לשמרם, גם אם הוא נוגע שוב ושוב בגבולות התודעה הקיימת. בספרו המוקדש לאזרחיה הערבים של ישראל, נמנע גרוסמן מלבחון היבטים היסטוריים, ובכך מונע את האפשרות לשיחה ולדיאלוג שוויוני. זאת למרות המודעות המפורשת להיבטים האנטי־דמוקרטיים שעליה הוא נסמך (בשונה מסופרים ישראלים אחרים). עניין זה בולט אצל גרוסמן דווקא מכיוון שהוא ניגש לסוגיה עם מודעות לדיכוי ה״אחר״ מתוך כוונה להיפתח אליו. על־כך, רז־קרקוצקין 1992.

25 בהקשר זה מאלף להשוות את הדיון על השתלבותם של יהודי ארצות ערב בישראל לדיון על התביעה לאמנציפציה ליהודי מערב אירופה במאות ה־18 וה־19. בשני המקרים, השאלה היתה האם ההתנהגות הפגומה (של היהודים) היא מהותית למוצא התרבותי שלהם, או שהיא בת שינוי ופועל־יוצא של תנאים חיצוניים שהופעלו עליהם. בשני המקרים, המתווכחים (כאן, אינטלקטואלים ואנשי ציבור אירופים־נוצרים וכאן, אינטלקטואלים ואנשי ציבור יהודים־אשכנזים) יצאו מנקודת ההנחה המוסכמת על הצורך ב״תיקון״ היהודים (בהקשר האירופי היהודים האשכנזים, בהקשר הישראלי היהודים המזרחים). לכן מאלף לראות כיצד ״שלילת הגלות״ פירושה הוא הטמעה מלאה של הפרדיגמה האירופית שהובילה להרחקתם של היהודים. זאת דווקא על־ידי אותם יהודים שהוגדרו כ״מתבוללים״, כלומר שבדרכים שונות (גם במשקלן הערכי) לא קיבלו את הפתרון הציוני. את היחס כלפי יהודי ארצות ערב בהקשר התהוותה של ה״ישראליות״ תיאר תום שגב (1984), והנושא זכה מאז לדיונים מפורטים רבים (שוחט 1991 ואחרים). על יחס התרבות הישראלית כלפי המזרחים ראה להלן.

26 על היחס כלפי המזרחים, ובפרט אנשי ״העלייה ההמונית״, ראה סבירסקי 1981. סבירסקי הראה את הקשר בין המימד התרבותי לממדים הכלכליים והחברתיים של הרחקת המזרחים ואת המשך קיומם של מנגנוני ההרחקה גם בהווה. סמי סמוחה עמד על הקשר בין מנגנוני ההרחקה של המזרחים לבין היחס כלפי המיעוט הערבי (סמוחה 1993) וכן ראה מחקרים אחרים בנושא אצל רם 1993.

התודעה שהובילה לדחיקת הפלסטינים אִפשרה גם את הרחקת המזרחים, אם כי בדרכים שונות: לגבי האחרונים, המטרה המוצהרת היתה להביא לשילובם תוך חינוך מחדש ודחיקה תרבותית. לגבי הראשונים, המטרה היתה להרחיק אותם באופן מוחלט מגבולותיו של הקולקטיב, שהוגדר כיהודי באופן אקסקלוסיבי. בלשונו של שלמה סביסקי: "התייחסותם של אשכנזים אל מזרחים כאל 'נחשלים' איננה אלא הגרסה הפנים-יהודית של ההתייחסות השלילית של האירופים, ככלל, אל התרבות ו'המנטאליות' המזרחיים, ככלל" (סבירסקי 1993, 357).[27]

הקשר בין החורבן הפלסטיני לבין דחיקת המזרחים, כשני היבטים בעיצובה של התודעה הישראלית, בא לידי ביטוי מרשים בתערוכתם המשותפת של גדי גופברג ("האמיני יום יבוא") ומאיר גל ("חמורו המעופף של המשיח"), שהתקיימה בגלריה "לימבוס" בתל-אביב. הגלריה ממוקמת בתוך מקלט, בגן ציבורי מאחורי רח' בן-יהודה בתל-אביב, מיקום שהעניק לתצוגות של שני האמנים מימד נוסף, מעין מוזיאון החושף את מה שמתחת לפני הקרקע, מה שמתחת לישראליות שמייצג הרחוב התל-אביבי. גדי גופברג הציג על קיר אחד דימויים המעצבים את הישראליות, שבמערכת החינוך שלה גדל. על הקיר השני הוצגה תצוגה של חורבן הישות הפלסטינית באזורים השונים של הארץ. בחדר הסמוך הציג מאיר גל היבטים שונים של היחס כלפי המזרחים: גל העמיד שורה של מיטות "סוכנות" ועליהן שם טקסטים המשקפים את מדיניות "כור ההיתוך" הציונית ואת היחס הגזעני כלפי המזרחים, אשר תוארו על-ידי שליחי המדינה ומנהיגיה כ"אבק אדם" "חסרי תרבות" "נטולי ערכים ושורשים", פראים הזקוקים לחינוך. גל השכיל להעניק לבירור התרבותי העקרוני מימד חוויתי המחייב את המבקר להתמודד עם שפת התרבות שבה הוא מתקיים. שילוב העבודות חושף היבטים שונים של התודעה הציונית ומאפשר להתמודד עִמם. בתערוכה עיצב האמן, על-ידי שימוש בבגדים וחפצים, דמויות שונות — אשר שמותיהן, גילן ומשלח ידן מסומנים בשלטים. כל אחת מדמויות אלה מסמנת אפשרות תרבותית, גורל שונה, אשר מוצא את ביטויו בדרך הייצוג שלה. ניצולי שואה לצד מזרחים. עולמות תרבותיים שעוותו על-ידי המכבש התרבותי.

האנטגוניזם בין העולמות התרבותיים, האתניים והלאומיים השונים איננו תופעה הכרחית מעצם קיומם של יהודים בארץ-ישראל; אבל הוא פועל-יוצא הכרחי של קיומם במסגרת מאפיינֶיה של האידיאולוגיה הציונית, מן ההסתמכות המוחלטת על תודעת הקדמה ותחושת העליונות האימננטית עד 'שלילת הגלות'. אין זה אומר, למשל, שקודם לא היה מתח בין המיעוט היהודי לבין הרוב בארצות ערביות, אבל מתח זה לא הוגדר במונחים של פער תרבותי. אימוץ המודל האירופי, המכיל בתוכו את הדיכוטומיה מערב/מזרח כקטיגוריה אובייקטיבית, הוביל לכך שתנאי ההתקבלות לקולקטיב היה ויתור על התרבות שבה הגדירו יְהודי ארצות האסלאם לפני כן גם את יהדותם.

27 היחס כלפי המזרחים, ובפרט אל אנשי "העלייה ההמונית", נידון בהרחבה. סוציולוגים כמו שלמה סבירסקי, דבורה ברנשטיין וסמי סמוחה תיארו באופן שיטתי את הרחקתם של המזרחים בתחומים השונים. במיוחד חשוב ספרו של סבירסקי *לא נחשלים אלא מנוחשלים* (סבירסקי 1981). סבירסקי הראה את הקשר בין התודעה התרבותית לבין הדחיקה החברתית והכלכלית של המזרחים. הוא גם הראה כיצד ממשיכים מנגנונים אלה להתקיים בהווה. סמי סמוחה הצביע על מנגנונים להרחקת המזרחים וגם עמד על הקשר בין אלה לבין היחס כלפי המיעוט הערבי. הוא הצביע על האופן שבו הזרמים הקלאסיים שמבטאים את האידיאולוגיה הציונית (עבודה, רוויזיוניזם וציונות דתית) "אינם יכולים להתמודד עם הכורח לקבל את המזרחים באופן שוויוני, ולהסכין לקיומם של ערביי ישראל כמרכיב שווה, קבוע ובלתי-נפרד של החברה. אין הם יכולים לעמוד במשימה של כיוון מחדש של ישראל עם הפנים למזרח התיכון בלי לאבד בהכרח את זיקותיה למערב" (סמוחה 1993, 198). סמוחה קורא ל"ציונות חדשה" ודומה שהאפשרות ל"ציונות חדשה" זו (יהיה השם אשר יהיה), מבוססת על ביקורת יסודית של "הציונות הישנה". בלי להיכנס לדיון מושגי, המונח "ציונות חדשה" נראה לי יותר מאשר המונח "פוסט-ציונות", מפני שהוא מבוסס על ההכרה, שהאידיאולוגיה הציונית הקלאסית (שאותה סמוחה תוקף) ממשיכה להגדיר את הפרקטיקות השונות המאפיינות את החברה הישראלית. במסתו "מחר", שנכתבה על רקע "תהליך השלום", והחותמת את קובץ המאמרים סוציולוגיה — היבטים ביקורתיים (רם 1993), מנתח סבירסקי את מדיניות הפיתוח הישראלית כיום וקובע ש"שינוי הבסיס האידיאולוגי עליו מתבססת כיום חלוקת העבודה המעמדית בין מזרחים ובין אשכנזים היא שלב חיוני לקראת שינוי ההתייחסות אל הפלסטינים כאל מאגר כוח עבודה זול". ואכן, שינוי דפוסי היחס כלפי המזרחיים (ברמה התרבותית והחברתית-כלכלית כאחת) פירושו שינוי כולל של הדימוי העצמי של יהודי ישראל. רק באופן הזה ניתן יהיה להתייחס אל אופיה הדו-לאומי של הארץ ולשלול את האנטגוניזם המופנה כלפי הפלסטינים.

לכאורה ניתן לטעון שהיבטים אלה הם נחלת העבר: הם מתוארים לא אחת כ״שגיאות שנעשו במהלך קליטת העלייה ההמונית״, אבל אין הם משקפים את התרבות הישראלית. יש גם המאמינים שהשינוי יתרחש עם התהליכים ההיסטוריים של מיזוג המתרחשים בחברה הישראלית. ואכן, אין להמעיט בהערכת השינויים שחלו במבנה החברתי ובתודעה התרבותית הישראלית מאז סוף שנות ה־70. יהודים ממוצא מזרחי תופסים עמדות בצמרת השלטון הישראלי, ותופעות תרבותיות המוגדרות כ״מזרחיות״ הפכו לחלק בלתי־נפרד מההוויה הישראלית. האידיאל התרבותי של ״היהודי החדש״ (כלומר, האידיאל התרבותי הדומיננטי האשכנזי במהותו) איבד הרבה מכוחו, ובישראליות החדשה הזלזול וההתנשאות שוב אינם חריפים כמו שהיו בעבר.

אולם שינוי זה צריך להיבחן בהקשר הכולל. ראשית, גם כיום, אחוז ניכר מבין המזרחים שייך לשכבות הכלכליות הנמוכות, ומרבית האוכלוסייה בעיירות הפיתוח ובשכונות העוני היא ממוצא מזרחי. מנגנונים חברתיים שונים מבטיחים את הנצחת המצב הזה (סבירסקי 1981; סבירסקי וברנשטיין 1981). שנית, השתלבותם של אלמנטים תרבותיים מזרחיים בתרבות הישראלית (בעיקר בתחום המוסיקה והבידור הקל ובמידה מסוימת גם בספרות ובקולנוע) לא הובילה לבירור מחודש של ההגדרה העצמית של החברה הישראלית ושל התודעה ההיסטורית שמנחה אותה. התרחבותה של החשיבה הביקורתית בנושא לא הצליחה להוביל לשינוי המדיניות — לא של משרדי הממשלה ולא של מעצבי אמצעי התקשורת (אברהם 1993).

הדיון בנושא זה מבהיר עד כמה שוללת תודעת ״שלילת הגלות״ את האפשרות לפלוריליזם תרבותי. התנאי לפלוריליזם תרבותי במובנו כאן מבוסס על ההכרה בכך, ש״התרבות היהודית״ אינה אלא אוסף של תרבויות שהתפתחו בהקשרים היסטוריים ולשוניים שונים, אם כי תמיד על בסיס תודעת גלות ובמסגרת המחויבות לטקסט ולמצוות. לפיכך הניסיון להגדירה ולייצגה על בסיס המודל הלאומי מציג היסטוריה אחידה ומשותפת ומוביל להכחשה ולהרחקה. דיבורים על ״הפסיפס התרבותי״ של החברה הישראלית אינם מתקשרים בדרך־כלל לניסיון לעמוד על המשמעות של פסיפס זה. גם כאשר מוענקת (בשם הרלטיוויזם) לגיטימציה לתופעות שונות המוגדרות כ״מזרחיות״, לא נעשה הדבר מתוך הכרה בערך הסגולי שיש בהן או מתוך ניסיון להתייחס דרכן אל שאלות על תפישת התרבות בכללותה. כך גם ביחס למחקר המוקדש להיסטוריה של יהודי ארצות ערב, שהתרחב בשנים האחרונות באופן משמעותי. מחקר מרתק זה לא השתלב בבחינה מקפת של הפרדיגמה ההיסטורית הלאומית, של דימוי ההווה כ״שלילת הגלות״: המגמה העקרונית היא להביא לשילוב היסטוריות ״מזרחיות״ אלה אל תוך הנרטיב הרציף של תולדות העם היהודי. גם כאשר נידונה הבעייתיות, נדחים ההבדלים התרבותיים לשם הדגשת המשותף (אטינגר תשמ״א). לכן, גם כאשר מחקרים שונים משקפים גישה אחרת, נותרת המסגרת הלאומית המסגרת הכוללת לכתיבת ההיסטוריה. הדבר בא לידי ביטוי בולט בתוכנית הלימודים בבתי־הספר היהודיים בארץ: במסגרת זו, ההתייחסות להיסטוריה המודרנית של יהודי ארצות ערב, המצומצמת ממילא, מצטמצמת לבירור הירתמותם לתנועה הציונית, תוך ניתוקם המוחלט מההקשרים התרבותיים שבתוכם פעלו. ההיסטוריה של יהודי עיראק או מרוקו איננה נבחנת כלל בהקשר של ההיסטוריה של עיראק או מרוקו. בבחינות הבגרות אין כלל שאלות הבוחנות את תרבותם של יהודי ארצות ערב שלא בהֶקשר הציוני, הקשר המנופח מעבר לכל פרופורציה סבירה.[28] ספרות של יהודים שחיו בארצות האסלאם כמעט איננה נלמדת (למעט סופרים ציונים, אשר גם מקומם בתוכנית הלימודים שולי).[29]

28 האבסורד הוא שבתוכניות הלימודים לבגרות, השאלה השכיחה ביותר שעניינה יהודי ארצות האסלאם מופיעה דווקא ביחידה המוקדשת ללימודי השואה: התלמידים נדרשים להוכיח שכוונתו של היטלר היתה להרוג את כל היהודים, והם מתבקשים להתמקד בגורלם של יהודי סלוניקי ולתאר את סבלם של יהודי צפון אפריקה. זוהי הדרך שבחרה מערכת החינוך כדי להטמיע את תודעת הלאומיות היהודית — את עובדת היותנו ״עם אחד״ — על־ידי שהראתה שלא רק אשכנזים רצה היטלר להרוג. וכך גם מתקבלת המסקנה האבסורדית שהיטלר לא היה גזעני — בשבילו אשכנזים וספרדים זה היינו הך. הדרך להשתלבות בחברה הישראלית עוברת דרך אושוויץ, עד כדי כך שהעובדה שיהודי ארצות האסלאם לא הושמדו הפכה לבעייתית.

29 על מקומה של התרבות ״המזרחית״ במערכת החינוך עמד לאחרונה אבנר בן־עמוס (Ben-Amos 1994), אשר הראה את הקשר בין האידיאולוגיה הדומיננטית לבין היחס לתרבותם של יהודי ארצות ערב. לכל היותר דובר על ״סינטזה״ תרבותית, שפירושה הוא שילוב התרבות המזרחית במודל המערבי המובהק. על ההיסטוריה של יהודי המזרח בתוכניות הלימודים בהיסטוריה ראה פירר 1989. יש לציין שבמערכת החינוך הישראלית נדע בלאו הכי מקום זניח (אם בכלל) ללימוד ההיסטוריה של ארצות האסלאם, שאינן נכנסות לתחום ה״היסטוריה הכללית״ שעודנה אירופית

התייחסות המעמידה במוקדה את מושג הגלות מאפשרת להכיר בהיבטים מוכחשים אלה ולעצב באמצעותם תרבות פלורליסטית, תוך הכרה בערך השוני. החזרתם של המושגים התיאולוגיים מאפשרת הגדרה קולקטיבית יהודית שאיננה מבוססת על המודל הלאומי. תוך כדי כך היא שוברת גם את הדיכוטומיה מזרח/מערב. יתר על כן, מערכת המושגים המאפיינת את הוויתם של יהודים "מזרחים" רבים, ובעיקר העובדה שלא התקיימה בהם הדיכוטומיה המערבית־מודרנית בין "דת" ובין "לאומיות" (כמו גם בין "דתיות" ל"חילוניות") מקפלת בתוכה משמעויות תרבותיות למושג הגלות שעשויות להעשיר את הדיון בהקשר הנוכחי. לגבי רבים מהם, העלייה לארץ נתפשה אמנם כהגשמתו של חלום, כמימוש של אידיאל דתי־תרבותי, אבל החלום לא היה מנוסח במונחים של "שלילת הגלות" הציונית: הוא לא נתפש כביטוי לשבר תרבותי, אלא דווקא בהכרח כביטוי למימושה של התרבות הקיימת. אצל רבים מהם לא התקשרה העלייה למושגים של "גאולה" במובן הקיצוני שנתבע מתוך הפרדיגמה הציונית. אמנם, נהוג להצביע על "המימד המשיחי" אשר הוביל יהודים מארצות ערב לעלות ארצה, אבל גם כאשר יש להבחנה זו על מה להסתמך, השאלה היא, מהם תכניו של אותו "מימד משיחי". כאמור, המונח "משיחיות" איננו מסמן בשום אופן עמדה תרבותית חד־משמעית, ודאי לא את ההוראה שקיבל המושג בהקשר הציוני־אירופי. דווקא הזיקה המפורשת לשפה הדתית אִפשרה לבטא זיקה לארץ־ישראל שאיננה מבוססת על הגדרה לאומית המנוסחת על דרך השלילה, והיא לא חייבה ביסודה את השלילה הנחרצת של אופיה הערבי של הארץ עד כדי ריקונה.[30] ככלל, בנקודת־המבט המזרחית־יהודית־ישראלית טמונה הצעה תרבותית שאין בה כדי לשלול את ההיבטים האירופיים המאפיינים את התרבות הישראלית, אבל היא יכולה להתמקם מחוץ לדיכוטומיה הקיימת בין מערב למזרח, מתקדם ונחשל, נאור וחשוך. הביקורת על הנאורות האירופית מקבלת כך משמעות כפולה, מתוך בירורה הן על בסיס מערכת המושגים היהודית והן על בסיס התייחסות אליה מתוך ה"מזרח" הנשלל על־ידה. אבל ביקורת זו איננה שלילה, שכן במידה רבה היא מבוססת על אימוץ מושגים רבים שהתפתחו בהקשר האירופי המודרני.

נקודת־מבט כזו באה לידי ביטוי ביצירתם של כמה יהודים יוצאי ארצות ערב הפועלים בישראל, אבל כמובן שהיא איננה אקסקלוסיבית ליהודים מזרחיים בלבד (כשם שפנייה אל זיכרון השואה איננה אקסקלוסיבית לצאצאי הניצולים). מטבע הדברים, הפנייה אל העבר המאפיינת כיווני התפתחות שונים אצל יהודים יוצאי ארצות ערב, קשורה לפנייה אל העולם הערבי בכללותו.[31] כיוון מסוג זה ניתן למצוא, למשל, ביצירתו של שמעון בלס, סופר שאינו נחשב לחלק מן הקנון הספרותי הישראלי. בלס מגדיר את עצמו כ"יהודי ערבי" (בלס 1991), וגם בשבתו בארץ הוא רואה בחיים

באופן אקסקלוסיבי. זוהי, כמובן, תופעה תרבותית בעייתית כשלעצמה — המעידה על חוסר העניין המוחלט בעולם התרבותי והפוליטי שבו אנו חיים, ובוודאי על חוסר יכולת להסתכל על עולם תרבותי זה בעיניים שוויוניות. שכפול הבורות בנושא זה מאפשר את הנצחתו של דימוי דמוני של הערבים. העניין בארצות ערב נותר בעיקר מודיעיני, והדבר בולט גם במחקר האקדמי.

30 אינני מנסה להציג כאן את "העמדה המזרחית", להציב את המזרחיות כ"אופציה", או לקבוע קביעות כלליות על מזרחים או "מזרחיות", כאילו מדובר כאן בעמדה ובתופעה תרבותית הניתנת להגדרה. ודאי שאין משמעות להצגת המזרחיות כ"אלטרנטיבה", שכן פירושו של דבר כזה הוא שכפול מחדש של הדיכוטומיה מזרח/מערב, דיכוטומיה אשר מבוססת על תודעה של מדרג תרבותי־ערכי. הכללות מסוג זה גם שוללות מהמזרחים עצמם את האפשרות לנקוט עמדות תרבותיות שונות ומגוונות. אלה הם בסך הכול דברים שלמדתי מתוך התקשרותי אל הווייתם של אחרים, מתוך שיחות וקריאה, שבוודאי אינם מבטאים "מסקנה מדעית". באותו מובן, הדיון במנגנוני ההכחשה וההרחקה שהופעלו ומופעלים כלפי יהודי המזרח, אסור לה שתפנה לאידיאליזציה נוסטלגית של קיום יהודי טרום־ציוני. עצם הקטיגוריה התרבותית "מזרחים" מעידה על המורכבות התרבותית: מבחינות שונות ה"מזרחיות" (קטיגוריה "אשכנזית" במקורה, הכוללת בני תרבויות שונות) משמרת היבטים תרבותיים של העבר. מבחינה אחרת, זוהי במידה רבה תופעה תרבותית שנוצרה כתוצאה מהאינטראקציה עם התרבות ההגמונית הישראלית. מובן, שאין לדבר על "מזרחיות" במנותק מהתרבות המערבית המודרנית, כשם שאי־אפשר לדון בתרבות המערבית המודרנית במנותק ממנגנוני ההרחקה שבאמצעותם היא מוגדרת, בין אם כלפי יהודים ובין אם כלפי ערבים.

31 בפנייה זו כשלעצמה אין משמעות ערכית, כשם שאין בה טעם, אם אין היא מבוססת על ביקורת של היבטים שונים המאפיינים את העולם הערבי. ללא ממדים אלה גם לא תהיה אפשרות לעמדה של שותפות. במציאות התרבותית הקיימת מהווה בדרך־כלל הביקורת (המוצדקת) על המשטרים הערבים אמצעי לחסימת הביקורת על המערב או הדיפתה. בדרך־כלל גם לא נלווית אליה סולידריות עם סבלם של תושבי האזור, לאו דווקא הפלסטינים.

הפוליטיים של ארצות ערב, בפרט עיראק, חלק מעולמו, חלק בלתי־נפרד מזהותו התרבותית. כך, למשל, ספרו הוא אחר, עוקב אחרי חייו של יהודי שהתאסלם, כלומר יהודי שבחר באחת האפשרויות שעמדו בפני יהודי עיראק במחצית הראשונה של המאה ה־20. דרך דמות יהודי זה, מצליח בלס ליצור שותפות עם התרבות שממנה בא, בלי לטשטש את הביקורת כלפיה.[32] בלס מבטא את הקיום ב"שני העולמות" בעת ובעונה אחת, באופן שאין בו כדי לשלול את ההוויה הישראלית ובוודאי שאין בו כדי לשלול את "המערב", השותפות שהוא מציע מעוגנת בישראליות שבשוליה היא מתקיימת.

כיוון דומה מציע אליהו דלאל ביצירתו שבעה, קובץ של ציורים ושירים (דלאל תשנ"א). שבעה היא יצירה של אבל, אבל על אב שמת: "היה לי סיפור/עליו השלום/ עם ניחוח גבר/גבר גדול הלום אלכוהול/בא גורלו בחטף". זהו אבל על אב שהושכח, על אב ש"אמרו לקבור אותו/מחוץ לגדר. בארץ־ישראל/אדמה קדושה. מחירים גבוהים/יהדות עולבת יתומים". זהו אבל פרטי, אולם מותו של האב מייצג מציאות תרבותית שלמה של דחיקת האבות וכל מה שהם מסמלים, של הוצאתם אל מחוץ לגדר. דלאל יוצא מתוך ההכרה ביתמות כעובדה קיימת. זוהי נקודת המוצא שלו: היתמות איננה מנסה להחזיר את הגלגל לאחור, וגם איננה מובילה להתרפקות נוסטלגית על עבר אידילי. אבל היא גם איננה מוכנה להשלים עם ההשלכות שנתבעות ממנה על־ידי העקרונות המנחים את התרבות, כלומר, את ההדחקה המוחלטת, את התביעה להשכיח את האב שמת. נקודת המוצא האישית של דלאל היא ביטוי פרטי של מצב כללי, מצב של יתמות תרבותית, של אבות שנרצחו על מזבח "תחיית האומה" ו"קיבוץ גלויות". מתוך ההכרה הכואבת והמרגשת במצב היתמות, היא שואפת אל עבר האוצרות שהודחקו, אוצרות שהפנייה אליהם נעשית בלשון עברית/ערבית. דלאל מנסה להכניס פנימה אל תוך המציאות הישראלית את העולם שהושאר בחוץ. את הגעגוע להוויה התרבותית של אביו הוא הופך לכוח תרבותי שאמור להביא לשילובו המודחק בתודעה ובזיכרון. ציוריו של דלאל הם ניסיון למגע עם מבטאיה של התרבות המודחקת, עם "אבויה" ועם "אום" וגם עם "האהבה". "אהבה", הציור הפותח את הקובץ, מסמן את ההעדר ושואף אליו.[33]

דלאל איננו "מייצג", אלא מסמן כיוון העשוי להעניק משמעות דומה לתופעות תרבותיות אחרות המתקיימות בשולי התרבות הישראלית, בין אם מתוך בחירה ובין אם משום שאין להן מקום בקנון.[34] הוא מעניק לגעגוע אל העבר שמת ערך מוסרי בלי להתכחש לאחריות כלפי ההווה

32 ההתייחסות אל שמעון בלס בקרב חוקרי הספרות העברית ממשיכה להיות כאל נציג של ספרות "עדות". ראה לעניין זה את הוויכוח שהתנהל מעל דפי משא (המוסף הספרותי של העיתון דבר) בין בלס לבין גרשון שקד על ספרו והוא אחר (שקד 1992). וראה מאמרי "האסלאם כאופציה תרבותית" (רז־קרקוצקין 1991).

33 למעשה מתחבר דלאל אל המסורת היחידה שניתן להגדירה כ"אמנות יהודית", מסורת כתבי היד המאוירים: מתקיים כאן יחס דיאלוגי מתמיד בין המלה הכתובה לבין התמונה, ובין המלים הכתובות המופיעות בתוך התמונה, מלים בערבית המתחברות אליה ומחפשות בתוכה את משמעותה. אמנם, שלא כמו בטקסטים העבריים, אין עליונות של הטקסט על האיור, אבל השילוב משמש גם כאן (שלא כמו בשילובים אחרים באמנות), אמצעי לקיום בר־זמני בכמה תרבויות, מבלי לטשטש הבדלים. "הציור" כאן יכול להיחשב לתמונה במובן הקבלי של המלה, תמונה השואפת לחרוג מהגבולות, אבל להתקיים בתוכם. זוהי תמונה השואפת "לראות את הקולות", לחזור עם הקולות האלה ואף להנציחם בסדר הקיים. כך היא מערערת על גבולותיה של התרבות שהדחיקה אותם ואשר אטמה את עצמה מלראות או לשמוע. לא מפתיע, שדווקא האותיות הערביות הן שמסמלות את העולם המודחק, הן המגלמות את מימד הקדושה המוענק לאבל.

34 כך למשל, לעמדה הכפולה שנוקט דלאל, של התייחסות בר־זמנית אל המוכחש, אבל מתוך מודעות לשותפות בתרבות המכחישה, יש כמה שותפים. זהו אחד המאפיינים הבולטים של תערוכתו של מאיר גל שתוארה לעיל: גל "נמצא" במקומות שונים בחלל התערוכה — על המיטה (על אחת מהם מופיע ציטוט שהופנה כלפיו בבית־הספר: "מאיר, תוריד את היד, אנחנו צריכים ילדים גבוהים, בלונדינים ויפים"), אבל גם ב"מרכז" המופנה כלפי המיטה. ניתן למצוא זאת כאמור גם במצלמתו של דוד בן־שטרית בסרטו הנזכר לעיל. באופן אחר בא הדבר לידי ביטוי בסרטה של סימון ביטון, הדן באמצעות סרטים דוקומנטריים בהיסטוריה של הארץ. ביטון מתייחסת אל ההיסטוריה מנקודת הראות הפלסטינית, בלי לוותר על זהותה כיהודיה. האם מקרה הוא, שכל אותם אמנים שמוזכרים כאן (ובכללם גם דודי מעיין) הם ממוצא "מזרחי"? שאליהם ניתן לצרף עוד מזרחים רבים? אין זה אומר שזו דרכם של כל המזרחים, כשם שאין זה אומר שאשכנזים אינם יכולים לפנות לדרך זו. אבל דומה שההוויה המזרחית משקפת אופציה כזו, אופציה שמכילה תמיד מימד של אירוניה, מודעות לבעייתיות הנובעת מאופיה של התרבות השלטת.

הנובעת מן השותפות ההיסטורית. המימד התיאולוגי משמש כאן כאמצעי לבירור תרבותי מקיף, שאינו מבוסס על חיפוש אחר "אלטרנטיבה" במובן של מערכת תרבותית מקפת, אחידה, קונסיסטנטית, אלא כסוג של רגישות, רגישות שנמנעת על־ידי הקטיגוריות הקיימות, או למצער מאבדת בגללן את מעמדה התרבותי. מנקודת־מבט "מזרחית" ניתן, כך נדמה, לחבר יחדיו את המימד התיאולוגי־אוטופי (שהוא חלק בלתי־נפרד מהגדרתה של זהות "מזרחית") אל המימד התרבותי והמדיני. הפנמת התודעה הגלותית מחייבת פרובלמטיזציה קבועה של הדיכוטומיות העיקריות המעצבות את התרבות הישראלית: בין יהודים לערבים, בין דתיים לחילונים, בין אשכנזים למזרחים ובין ילידים למהגרים. השפה היהודית מאפשרת למתוח ביקורת על עצם ההבחנה בין המושגים הללו, בלי לגלוש לפרטיקולריזם מסוכן ותוך יציקת תוכן תרבותי קונקרטי לתביעה הפוליטית המופשטת לפלורליזם. כאן באופן הבולט ביותר מתבררת משמעותו של מושג ה"גלות" כתודעה היסטורית במובן הבנימיני: היא מאפשרת שמירה על האוטונומיות היחסית של ההיסטוריות השונות, בלי להתעלם מהזיקה שיוצר ההווה, בלי להתעלם מכוחן של ההגדרות של הווה זה.

V. סיכום ביניים

מושג הגלות מהווה מעין עוגן המציע פנייה אחרת אל המציאות, לא על־סמך שלילתה — אלא מתוכה ובשפתה. הוא אינו מסמן השקפה כוללת על התיקון הראוי של המציאות, אלא את הרגישות שמאפשרת ההפנייה המחודשת אל השאיפה התיאולוגית. בעיקר רלוונטי השימוש במושג לצורך בירורה של התודעה ההיסטורית בתרבות הציונית. אין להתכחש אל החסר העולה ממאמר זה — שאין בו מענה מספק על השאלה המתחייבת, כיצד יוצרים "פוליטיקה של גלות", כיצד ממקמים בפרקטיקות יומיומיות את זיכרון הגלות. החסר הזה הוא מהותי — הרי לא את הגאולה באנו לבקש כאן, אלא את הגלות, שהיא התנאי לניסוחה של השאיפה לגאולה. הגלות בהקשר זה אינה פרוגרמה, אלא שאיפות וערכים שעל שלילתם בנויה התרבות העכשווית. עניינה של הגלות הוא לכוון אל השאלות, לקשר את הפעילות הביקורתית עם הבהרת השאיפות, שניתנות להגדרה בשפה התיאולוגית. כך מתחברת השאיפה התיאולוגית אל השאיפה המוסרית, מאפשרת לנסח אותה ברובד אחר ולהפוך רגישות מוסרית זו לעמדת מוצא תרבותית — לא יותר מזה, אבל גם לא פחות. לפתוח את הדיון ובהחלט לא לסגור אותו. זו בדיוק החמקמקות הדינמית שמצויה במוקד המושג. ויחד עם זה, השימוש במושג מערער על הניסיון להציג את המציאות כשוויונית ואינטגרטיבית, ואף מדגיש את האפליה הנגזרת מתודעה של שלילת הגלות. הגלות מבטאת עמדה מתחרה לעמדה שבה מעוגנת סמכות המדינה, אבל איננה שוללת אותה. היא מאפשרת לנו להאזין, להקשיב לקולות המוכחשים, הקשבה הנמנעת מאִתנו בתודעה הרואה עצמה כנתונה במציאות של גאולה. היא מחפשת אחרי העקבות, מנסה להכניס באופן מתמיד אל ההוויה הנוכחית את ההד שינחה אותה ויובילה גם לפעילות ממשית.

דברים אלה נכתבים בירושלים — עיר חצויה המוגדרת כמאוחדת, עיר הטרוגנית שאין בה אפילו שמץ של ניסיון להכרה בשותפות ובשוויון. תהליך ההשתלטות היהודית־ישראלית עליה, תמציתה של "שלילת הגלות", אפשרה נישול בוטה ושללה את האפשרות להכיר בייחוד, ובפרט בזכויות השונות. תודעת הגלות מאפשרת גם תופעות קיצוניות של משיחיות (כלומר כאלה שאינן מוגדרות כ"פרגמטיות", אבל היא מאפשרת — באותה שפה עצמה — גם ההיפך: את האפשרות להעניק ערך לשוני, בפרט לזכויות הנשללות כיום). כאן, בירושלים, מקבלת תודעת הגלות משמעות ברורה ודוחקת. היא מאפשרת לנתק את הזיקה הדתית מן התביעה לריבונות, ומתוך כך להכיר לא רק בדתיותה אלא בדו־לאומיותה.

המכון להיסטוריה ופילוסופיה של המדעים והרעיונות ע"ש כהן, אוניברסיטת תל־אביב

ביבליוגרפיה

אברהם, אלי, 1993. התקשורת בישראל — מרכז ופריפריה, ברירות, תל־אביב.
אטינגר, שמואל, תשמ"א. "מבוא", תולדות היהודים בארצות האיסלאם, עורך שמואל אטינגר, כרך א', עמ' ז–יא, מרכז זלמן שזר, ירושלים.
אידל, משה, תשנ"ב. משיחיות ומיסטיקה, משרד הביטחון, תל־אביב.
——, תשנ"ג. אברהם אבולעפיה — לשון, תורה והרמנויטיקה, שוקן, ירושלים ותל־אביב.
אלקנה, יהודה, 1988. "בזכות השכחה", הארץ, 2.3.88.
אשכולי (וגמן), חוה, תשנ"ד. מפא"י לנוכח השואה 1942–1939, יד בן־צבי, ירושלים.
בית־צבי, שבתי, 1977. הציונות הפוסט־אוגנדית במשבר השואה, ברונפמן, תל־אביב.
בלס, שמעון, 1991. והוא אחר, זמורה־ביתן, תל־אביב.
בסר, יעקב, 1992. "רהביליטציה או השמצה? (שיחה עם שמעון בלס)", משא (דבר), 23.10.92.
ברנשטיין, דבורה, 1978. "הסוציולוגיה קולטת את העלייה: דיון ביקורתי באסכולה דומיננטית של הסוציולוגיה הישראלית". מחברות למחקר ולביקורת 1: 5–19.
בשארה, עזמי, 1933. "על שאלת המיעוט הפלסטיני בישראל", תיאוריה וביקורת 3: 7–21.
גלבר, יואב, תשמ"ז. "בעיות בהיסטוריוגרפיה של תגובת היישוב ויהדות העולם החופשי לשואה", בתוך י. גוטמן, ג. גרייף (עורכים), השואה בהיסטוריוגרפיה, יד ושם, ירושלים, עמ' 467–477.
גרודזינסקי, יוסף, 1994. "השואה וההיסטוריוגרפיה", הארץ, 8.4.1994, "טיעונים מופרכים, פרשיות מחוקות", הארץ, 15.4.1994.
גרוסמן, דוד, תשנ"ב. נוכחים נפקדים, הקיבוץ המאוחד, תל־אביב.
דלאל, אליהו, תשנ"א. שבעה, הוצאה עצמית.
הרצברג, ארתור, 1958. הרעיון הציוני, כתר, ירושלים.
וייץ, יחיעם, תשמ"ח. "היבטים ביחס היישוב בארץ אל שואת יהודי אירופה, 1942–1943". בתוך נורית גרץ (עורכת), נקודות תצפית: תרבות וחברה בארץ־ישראל, האוניברסיטה הפתוחה, תל־אביב.
——, תש"ן. "ישוב, גולה ושואה — מיתוס ומציאות", יהדות זמננו 6: 133–151.
——, תשנ"ד. מפא"י לנוכח השואה 1943–1945, יד בן־צבי, ירושלים.
טרטקובר, אריה, 1979. "התנועה הציונית בתקופת השואה לאור מחקר חדש", האומה 57 (מאי): 254–258.
לנקרי, יהודה, 1990. "הישראלי בן הארץ, בן התערובת...", עיתון אחר 10–11–12 (אפריל): 13–14.
סבירסקי, שלמה, 1981. לא נחשלים אלא מנחשלים: מזרחים ואשכנזים בישראל, שיחות עם פעילים ופעילות, מחברות למחקר ולביקורת, חיפה.
——, 1993. "מחר", אצל רם 1993, עמ' 351–363.
סבירסקי, שלמה ודבורה ברנשטיין, 1981. "מי עבד במה, עבור מי ותמורת מה? הפיתוח הכלכלי של ישראל והתהוות חלוקת העבודה". מחברות למחקר ולביקורת 4: 65–66.
סמוחה, סמי, 1993. "שסעים מעמדיים, עדתיים ולאומיים ודמוקרטיה בישראל". אצל רם 1993, עמ' 172–202.
עברון, בעז, תשמ"ח. החשבון הלאומי, דביר, תל־אביב.
פונקנשטיין, עמוס, 1991. תדמית ותודעה היסטורית ביהדות ובסביבתה התרבותית, עם עובד, תל־אביב.
פלד, יואב, 1993. "זרים באוטופיה: מעמדם האזרחי של הפלסטינים בישראל", תיאוריה וביקורת 3: 21–39.
פלדחי, רבקה, 1992. "דרש נשי", תיאוריה וביקורת 2: 69–89.
פורת, דינה, 1986. הנהגה במילכוד — הישוב נוכח השואה 1942–1945, תל־אביב, עם עובד.
פורת, דינה, תש"ן. "הציונות, השואה ושארית הפליטה, ההיסטוריוגרפיה הישראלית על היישוב לנוכח השואה", יהדות זמננו 6: 1–17.
פירר, רות, 1989. סוכנים של הלקח, הקיבוץ המאוחד, תל־אביב.
צוקרמן, משה, 1993. "אילולי היתה מתחוללת ההשמדה הגדולה... על 'היהודים ואירופה' מאת מקס הורקהיימר", תיאוריה וביקורת 3: 67–79.
——, 1994. שואה בחדר האטום — ה"שואה" בעיתונות הישראלית בתקופת מלחמת המפרץ, הוצאת המחבר, תל־אביב.
רז־קרקוצקין, אמנון, 1989. "בחיפוש אחר האנימה", הארץ, 28.7.89.
——, 1991. "האיסלאם כאופציה תרבותית", דבר, 16.8.91.
——, 1992. "הנכחתם של הנפקדים (על ספרו של דוד גרוסמן נוכחים נפקדים)", דבר, יוני.
רם, אורי, עורך, 1993. החברה הישראלית: היבטים ביקורתיים, ברירות, תל־אביב.
שגב, תום, 1984. 1949 — הישראלים הראשונים, דומינו, תל־אביב.
——, 1991. המיליון השביעי: הישראלים והשואה, כתר, ירושלים.
שוחט, אלה, 1991. הקולנוע הישראלי: היסטוריה ואידיאולוגיה, ברירות, תל־אביב.
——, 1993. "לדובב את השתיקות: ייצוג האשה והמזרח בקולנוע הישראלי", אצל רם 1993, עמ' 245–252.
שקד, גרשון, 1992. "הקביעה גזעני היא עצובה" (תשובה לשמעון בלס), משא (דבר), 23.10.92.

Ben-Amos, Avner, 1994. "An Impossible Pluralism? European Jews and Oriental Jews in Israeli History Curriculum," *History of European Ideas*, 18(1) (January): 41-51.

Benjamin, Walter, 1969. "Theses on the Philosophy of History," in *Illiuminations*, trans. Harry Zohn. New York: Schocken Books.

Bishara, Azmi (forthcoming). "Die Araber und der Holocaust — die Problematisierung einer Konjunktion."

Dekoven-Ezrahi, Sidra, 1992. "Our Homeland, the Text... Our Text, the Homeland: Exile and Homecoming in the Modern Jewish Imagination," *Michigan Quarterly Review* 31(4) (fall) (A Special Issue — *The Middle East*, ed. by Anton Shammas): 463–497.

—, 1993. "Seeking the Meridian: The Reconstitution of Space and Audience in the Poetry of Paul Celan and Dan Pagis," in *Religion and the Authority of the Past*, ed. Tobin Siebers. Ann Arbor: The University of Michigan Press.

—, 1994. "Conversation in the Cemetery: Dan Pagis and the Prosaics of Memory," in *Holocaust Remembered — The Shapes of Memory*, ed. Geoffrey H. Hartman, 121-133, London: Blackwell.

Friedlander, Saul, ed. *Probing the Limits of Representation — Nazism and the Final Solution*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.