

## תהליכי חילון בתרבות היהודית



# תהליכי חילון בתרבות היהודית

אבריאל בר-לבב, רון מרגולין, שמואל פיינר

עם

שי פרוגל, מיכל ארבל, ליטל לוי, דניס שרביט,  
יצחק דהן, גדעון כ"ץ, זאב סוקה, נסים ליאון

כרך שני

רעננה תשע"ג

*Secularization in Jewish Culture*

Avriel Bar-Levav, Ron Margolin, Shmuel Feiner

With

Shai Frogel, Michal Arbell, Lital Levy, Denis Charbit,

Yitzhak Dahan, Gideon Katz, Zeev Soker, Nisim Leon

**צוות הקורס**

**אחראים אקדמיים וכותבים:**

ד"ר אבריאל בר-לבב, פרופ' רון מרגולין, פרופ' שמואל פיינר

**כותבים:**

ד"ר שי פרוגל, ד"ר מיכל ארבל, פרופ' ליטל לוי, ד"ר דניס שרביט,

ד"ר יצחק דהן, ד"ר גדעון כ"ץ, זאב סוקר ז"ל, ד"ר נסים ליאון

**עורך: משה שפרבר**

**תחקיר תמונות: אביגיל בן שמחון**

**אסיסטנטים:**

יוחאי בן-גדליה, נועם גלזר,

כנרת רובינשטיין, תמר סבו

**עיצוב העטיפה וגרפיקה: אילנה ברויטמן-אקסלרוד**

**התקנה לדפוס: נילי ברנר**

**סדר מחשב: דני גרבר, שוש רוחלין**

[www.posenfoundation.co.il](http://www.posenfoundation.co.il)



**הספר מופיע בתמיכת קרן פוזן**

© תשע"ג-2013. כל הזכויות שמורות לאוניברסיטה הפתוחה.

בית ההוצאה לאור של האוניברסיטה הפתוחה, הקריה ע"ש דורותי דה רוטשילד, דרך האוניברסיטה 1, ת"ד 808, רעננה

4353701

The Open University of Israel, The Dorothy de Rothschild Campus, 1 University Road, P.O.Box 808, Raanana 4353701.  
Printed in Israel.

אין לשכפל, להעתיק, לצלם, להקליט, לתרגם, לאחסן במאגר מידע, לשדר או לקלוט בכל דרך או בכל אמצעי אלקטרוני, אופטי, מכני או אחר כל חלק שהוא מהחומר שבספר זה. שימוש מסחרי בחומר הכלול בספר זה אסור בהחלט, אלא ברשות מפורשת ובכתב ממדור זכויות יוצרים של האוניברסיטה הפתוחה.

14 15 16 17 18 19 20 21 22



## יועצים:

ד"ר תמר אילת-יגורי, אוניברסיטת תל-אביב (לחלק הראשון)  
ד"ר מיכל ארבל, אוניברסיטת תל-אביב (למבוא ולחלק השלישי)  
פרופ' מנחם ברינקר, האוניברסיטה העברית בירושלים (לחלק הראשון השני והחמישי)  
פרופ' זאב גריס, אוניברסיטת בן-גוריון (לחלק החמישי)  
פרופ' אבנר הולצמן, אוניברסיטת תל-אביב (לחלק השלישי)  
פרופ' אמיר הורוביץ, האוניברסיטה הפתוחה (לחלק הראשון)  
פרופ' תמר הרמן, האוניברסיטה הפתוחה (לחלק הרביעי)  
פרופ' צבי זוהר, אוניברסיטת בר-אילן (לחלק השני)  
פרופ' מרדכי זלקין, אוניברסיטת בן-גוריון (למבוא ולחלק הרביעי)  
פרופ' אביבה חלמיש, האוניברסיטה הפתוחה (לחלק הרביעי)  
פרופ' אלחנן יקירה, האוניברסיטה העברית בירושלים (לחלק הראשון)  
פרופ' ירחמיאל כהן, האוניברסיטה העברית בירושלים (לחלק הרביעי)  
ד"ר גדעון כ"ץ, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב (לחלק הראשון)  
ד"ר עדיה מגדלסון-מעוז, האוניברסיטה הפתוחה (לחלק השלישי)  
ד"ר אורן סופר, האוניברסיטה הפתוחה (לחלק החמישי)  
ד"ר חיים סעדון, האוניברסיטה הפתוחה (לחלק השני)  
ד"ר ענבל עופר, האוניברסיטה הפתוחה (למבוא)  
ד"ר יונית עפרון, האוניברסיטה הפתוחה (לחלק השני)  
פרופ' בת-ציון עראקי קלורמן, האוניברסיטה הפתוחה (לחלק השני)  
פרופ' משה פלאי, אוניברסיטת מרכז פלורידה (לחלק השני)  
פרופ' ירון צור, אוניברסיטת תל-אביב (לחלק השלישי)  
פרופ' מוטי רגב, האוניברסיטה הפתוחה (לחלק הראשון)  
ד"ר זאב רוזנהק, האוניברסיטה הפתוחה (לחלק הראשון)



## תוכן העניינים

### כרך ראשון

#### פתח דבר 11

מבוא: שני סיפורים אישיים של חילון במפנה המאות התשע־עשרה והעשרים / אבריאל בר־לבב, רון מרגולין, שמואל פיינר 15  
א. הקדמה 15; ב. "באבוד לי האמונה הישנה רכשתי לי אמונה חדשה": תהליך החילון של שמעון דובנוב  
20; ג. "תססה בי ערגה לעולם הרחב הנעול בפניי": תהליך החילון של איטה קאליש 36; ד. סיכום 62

#### חלק א: רקע פילוסופי

הולדת החילוניות מתוך הפילוסופיה / שי פרוגל 67

#### הקדמה 69

- פרק ראשון: רנה דקארט: אני חושב משמע יש אלוהים 75  
פרק שני: ברוך שפינוזה: אלוהים או הטבע? 81  
פרק שלישי: דייוויד יום: היש אלוהים? 94  
פרק רביעי: עמנואל קאנט: אלוהים של התבונה 103  
פרק חמישי: פרידריך ניטשה: "מות האלוהים" 109  
פרק שישי: אלבר קאמי: "אדם ללא אלוהים" 120  
פרק שביעי: משה מנדלסון ויוסף חיים ברנר: מיהודי נאור ליחיד עברי 130  
א. משה מנדלסון: יהודי נאור 131; ב. יוסף חיים ברנר: יחיד עברי 139  
חתימה פסיכולוגית: התסביך (הדתי) ופשרו 148

#### הסוציולוגיה של החילון / זאב סוקר, נסים ליאון 155

א. הקדמה 157; ב. גישות מרכזיות בסוציולוגיה של הדת 159; 1. הגישה הפונקציונליסטית 159; 2. גישת הקונפליקט 162; 3. הגישה הפרשנית 164; ג. גישות מרכזיות בסוציולוגיה של החילון 169; 1. הגדרות 169; 2. תזת החילון 170; 3. דת חילונית 173; 4. מחילון לפוסט־חילונית – מגמות עדכניות במחקר 175

#### חלק ב: מבט היסטורי

ראשיתם של תהליכי החילון ביהדות אירופה / שמואל פיינר 185

פרק ראשון: הפרספקטיבה – החילון במפנה המאות התשע־עשרה והעשרים 187  
א. "משבר הדת" בעיני עגנון 187; ב. "הנוכחות הדתית בנסיגה או בעמדת נחיתות" 193; ג. "משולש ברמודה" היהודי 196; 1. "לא ניתן כלל לדחפים תיאוקרטיים של אנשי הדת שלנו להרים ראש" – תיאודור הרצל 197; 2. "בובות עתיקות חסרות ראשים" – פרנץ קפקא 202; 3. "הענקנו לעולם את המונותיאזים הצרוף" – גרשם שלום 207; 4. "המחנה שלנו מתפורר" – יהודי מזרח אירופה 209; 5. מיליון זוגות תפילין במצולות האוקיינוס – ההגירה לאמריקה 216; 6. "חופשיים" ו"לא־דתיים" – תמונת החילון בעיני הסוציולוג רופין 220

פרק שני: תירבות וביקורת הדת בעת החדשה המוקדמת 225  
א. איטליה בתקופת הרנסנס – משמעותה של שאילה תרבותית 225; ב. הטרודוקסיה בפזורה הספרדית־  
המערבית במאה השבע־עשרה 232

### פרק שלישי: תירבות והשכלה במאה השמונה-עשרה 239

א. "מנהגי הפוקרים" – תענוגות ומשמעותם 240; ב. המהפכה החילונית של אליטת המשכילים 247; ג. רדיקליזציה וניכור בשלהי המאה השמונה-עשרה 253

### פרק רביעי: תהליכי החילון ביהדות המאה התשע-עשרה 261

א. הדיאלקטיקה של החילון בגרמניה 264; ב. תירבות ומלחמת תרבות במזרח אירופה 275

### החילון אצל יהודי ארצות האסלאם / אבריאל בר-לבב 293

א. הקדמה: חילון מאוחר בהקשר קולוניאלי 295; ב. גורמי מודרניזציה 304; ג. יהודי ארצות האסלאם: חלוקה אזונית 305; ד. משמעות החלוקה האזורית 306; ה. "כאח כרע יתהלך החרד עם החופשי"; דמשק בתחילת המאה העשרים 308; ו. סעודה באלכסנדריה 309; ז. סלונקי בתחילת המאה העשרים 317; ח. תלונות של רבנים בארצות האסלאם כנגד החילון 322; ט. בתי הספר של אליאנס והחילון 325; י. מפגשים עם אישים מן המערב 328; יא. ז'קלין כהנוב – בין שני עולמות 330; נספח 332

### חלק ג: ספרות

### לכתוב חילונית: הספרות העברית המתחדשת ותהליכי החילון / מיכל ארבל 345

### פרק ראשון: ראשית הדברים: ספרות ההשכלה 348

א. הקדמה 348; ב. השכלה ודת בכפיפה אחת – י"ל גורדון, "אחרית שמחה תוגה" 356; 1. יהודה לייב גורדון 357; 2. "אחרית שמחה תוגה" 358; ג. השכלה ונטישת הדת – "העצמות היבשות" לי"ל גורדון ו"חטאות-נעורים" למ"ל ליליינבלום 368; 1. י"ל גורדון, "העצמות היבשות" 370; 2. מ"ל ליליינבלום, "חטאות-נעורים" 370; (א) משה לייב ליליינבלום 372; (ב) "חטאות-נעורים" 374; ד. צער אבדנו של עולם המסורת – "מעלות ומורדות" ליל"ג ו"בעמק הבכא" למנדלי 381; 1. י"ל גורדון, "מעלות ומורדות" 381; 2. ש"י אברמוביץ, "בעמק הבכא" 386; (א) שלום יעקב אברמוביץ (מנדלי מוכר ספרים) 386; (ב) "בעמק הבכא" 390

### פרק שני: סופרי "התחייה": מיכה יוסף ברדיצ'בסקי ומרדכי זאב פייארברג 401

א. הקדמה 401; 1. מהשכלה ללאומיות 401; 2. הדמות הספרותית: עיצובו של עולם נפשי 406; ב. מיכה יוסף ברדיצ'בסקי: "מעבר לנהר", "מחניים" 408; 1. מיכה יוסף ברדיצ'בסקי 408; 2. "הקרע שבלב" וייצוגיו ביצירת ברדיצ'בסקי 409; 3. דחפים סותרים ויישובם הרעיוני: הקריאה ל"שינוי ערכים" 412; 4. "גרשיים": ייצוג ספרותי של אבדן האמונה 415; 5. "מעבר לנהר" 421; 6. "מחניים" 437; ג. מרדכי זאב פייארברג: "לאן?" 453; 1. "הצללים" 456; 2. "לאן?" 457

### פרק שלישי: יוסף חיים ברנר, "בחורף" 477

א. יוסף חיים ברנר 477; יהודיותו של ברנר / מנחם ברנר 481; ב. "בחורף" 509; 1. הקדמה 509; 2. הווידי: "רטוריקה של כנות" 509; 3. האב שבשמים והאב שעל הארץ: חילון והדרמה האדיפאלית 513; 4. סימומו של "בחורף" 516

### השכלה וחילון בספרות של היהודים בארצות האסלאם / ליטל לוי 521

א. הקדמה 523; ב. קווי המתאר של כתיבה יהודית מודרנית במזרח 533; ג. בין-תרבותיות יהודית-ערבית: ההשכלה והנהגה 534; ד. יהודים בגדאדים ומודרניות תרבותית 541

### ההשכלה העברית בצפון-אפריקה בסוף המאה התשע-עשרה / יוסף שיטרת 550

א. לבריורה של תופעת ההשכלה העברית בצפון-אפריקה 550; ב. חוגי ההשכלה העברית בשירות המודרניזציה בצפון-אפריקה 555; ג. תפוצתה ודפוסייה של ההשכלה העברית בצפון-אפריקה 561; ד. להערכת רישומה של ההשכלה העברית בקרב יהדות צפון-אפריקה 570

## כרך שני

### חלק ד: חברה

יהודי אירופה בסבך הפוליטי: בין חילון מבולל לחילון מبدל / דניס שרביט 585

#### הקדמה: בין "השאלה היהודית" לשאלת היהדות 587

א. צרפת, רוסיה וציון 587; ב. השכלה ואמנציפציה 590; ג. מגמות הפוליטיזציה של היהודים כתשובה לשיבתה של "השאלה היהודית" 591; ד. דפוס הפוליטיזציה: נאמנות, קול ועזיבה 593; ה. בין פוליטיזציה לחילון 596; ו. שתי גרסאות של חילון 600; ז. האורתודוקסיה, הרפורמה והחילון 603

#### פרק ראשון: המסגרת האזרחית: אמנציפציה וחילון בצרפת 608

א. האמנציפציה: מ"עבדים למלכים" לבני חורין 610; ב. גילוי וכיסוי באמנציפציה: בין חוק לנורמה 613; ג. מאמנציפציה לחילון: על הקריאה של בר איוק בר לאחיו 618; ד. הצד השני של האמנציפציה: יצירת היהודי החדש 622; ה. היהודים כקהילה דתית 626; ו. דפוס החילון בקרב יהודי צרפת 627; ז. מיהודים בצרפת לצרפתים יהודים 630; ח. מחילון להתבוללות 631; ט. התבוללות או אתניות? 633; י. פרשת דרייפוס וצמיחה של זהות צרפתית-יהודית גלויה 640; יא. סיכום 644

#### פרק שני: המסגרת המעמדית: סוציאליזם וחילון ברוסיה 646

א. יהודים בתנועות מהפכניות: פיזור גיאוגרפי ואידיאולוגי 647; ב. חילון כניתוק גלוי מן היהדות, חילון כחיבור סמוי עם היהדות 648; ג. יהדות רוסיה וצמיחתה של תנועת פועלים בתוכה 650; ד. היחס לדת בתנועת הפועלים הכללית 656; ה. החלופה התרבותית הפועלית: השפה והמקום והפעילות הציבורית 664; ו. חילון כהעמדת הקדושה מן הספרה הדתית לספרה הארצית 673

#### פרק שלישי: המסגרת הלאומית: לאומיות וחילון בהגות הציונית 678

א. הלאומיות היהודית והדת היהודית, הילכו שתיהן יחדיו? 680; ב. האומה המדינית של הרצל 686; ג. האומה התרבותית של אחד העם: החילון כהשלמה 694; ד. האומה החדשה של ברדיצ'בסקי: החילון כפירוק 701

#### סיכום 707

דת חילונית בציונות הסוציאליסטית ובקיבוץ / זאב סוקר 715

#### הקדמה 717

#### פרק ראשון: התחדשות וצמיחה: העלייה השנייה ויחסה לדת ולמסורת 725

א. ארץ ישראל, העברית והתנ"ך 727; ב. מצוקה קיומית והתחדשות סמלית 728; ג. סמלים של התחדשות וצמיחה 729; ד. שילוב ישן בחדש 731

#### פרק שני: התגבשותה של הדת החילונית בקיבוץ: משנות העשרים ועד שנות הארבעים 737

א. הפעילות התרבותית בשנות העשרים 738; ב. הגורמים להתרחקות מן הדת המסורתית בשנות העשרים 740; ג. תרבות פוליטית ודת חילונית 743; ד. משבר חברתי ומשבר לגייטימציה 744; ה. הפעילות התרבותית כתגובה למשבר 746

#### פרק שלישי: ההתכנסות אל תוך גבולות הלאום והקהילה: שנות החמישים והשישים 753

א. משבר שנות החמישים 753; ב. מיסוד, התמקצעות וקונויציה 755; ג. התמתנות ההתנגדות לדת המסורתית 757; ד. ההבניה הסמלית של קהילת הקיבוץ 763; סיכום 771

#### פרק רביעי: תרבות פנאי ותרבות של יהדות חילונית: שנות השבעים והשמונים 773

א. משבר "תרבות הצוותא" 774; ב. יהדות "הומניסטית-חילונית" 777; סיכום 781

## דת, מסורת וחילון אצל ישראלים מרקע מזרחי: מסגרות חשיבה וניתוח

### סיפורי חיים / יצחק דהן 783

- א. הקדמה 785; ב. הזהות הדתית של המזרחים בישראל – מבוא תיאורטי 785; 1. תיאוריית המודרניזציה – חילון 786; 2. הגישה הרדיקלית (או "הביקורתית") 788; 3. הגישה התרבותית-פרשנית 791; ג. תהליכי חילון אצל מזרחים בישראל: ניתוח סיפורי חיים 796; ד. סיכום: מסורת וחילון אצל מזרחים בישראל – נוסחה כללית או מקרים פרטיים? 812

### חלק ה: הגות

פולמוסים ומתחים בשאלת התרבות היהודית החילונית: מהאוטופיה הציונית עד לדיסטופיה

הישראלית ולזכרון השואה / רון מרגולין, גדעון כ"ץ, אבריאל בר-לבב 817

### הקדמה 819

#### פרק ראשון: ויכוחים על הגותו של אחד העם / גדעון כ"ץ 827

- א. הריב על "אלטנוילנד" 827; ב. הוויכוח על "מאורע ברנר" 830; ג. הוויכוח בין אחד העם לברדיצ'בסקי 836; ד. ביקורת חילונית על אחד העם: יעקב קלצקין 840; ה. ביקורת דתית על אחד העם: ברוך קורצווייל 843; ו. השיבה המלאה לעברית / אבריאל בר-לבב 846; 1. העברית בחברה היהודית המסורתית 847; 2. חילון העברית והרחבתה 849; 3. כתבי העת העבריים הראשונים באירופה במאה התשע-עשרה 852; 4. העברית בארץ ישראל 854; 5. חששות מן העברית החילונית: גרשם שלום ור' יואל טייטלבוים 860; 6. העברית החילונית כנטישה: אבות ישורון 865; 7. דן פגיס והנערה שקוראים לה עברית 868

#### פרק שני: התפתחויות והתגוונויות אצל ממשיכי אחד העם / רון מרגולין 870

- א. הספרות העברית ומפעלי הכינוס בהנהגת ביאליק 870; ב. האוטונומיה התרבותית בגולה והערעור על בלעדיות המרכז הרוחני: דובנוב וקפלן 877; ג. תחיית הדתיות החילונית במשנות גורדון ובובר 884; ד. המשפט העברי ותפיסתו של חיים כהן 891

#### פרק שלישי: מלחמת התרבות בישראל / גדעון כ"ץ 895

- א. גישות של אינטלקטואלים ישראלים אל היהדות 895; 1. היהדות כתרבות 898; 2. הסתייגות מן היהדות 903; ב. היהדות והתרבות החילונית באנטי-אוטופיות ישראליות 908; 1. היהדות באוטופיות הציוניות 909; 2. היהדות באנטי-אוטופיות ישראליות 912; ג. עמדות בסוגיית הגדרת מדינת ישראל כיהודית ודמוקרטית / רון מרגולין 923

#### פרק רביעי: השואה מנקודת מבטה של החילונית היהודית / רון מרגולין 931

- א. גישות שונות לשואה 931; ב. שאלת היחס לאמונות דתיות 933; ג. על הקשר שבין השואה להקמת המדינה 937; ד. על הרוע ועל הבנאליות של הרוע: הוויכוח על מהות הרוע הנאצי 939

### סיכום / רון מרגולין 942

### סוף דבר 944

מפתח ביבליוגרפי 959

מפתח השמות 1031

מפתח העניינים 1041

רשימת התמונות 1059

רשימת בעלי זכויות היוצרים 1061

# חלק ד חברה





יהודי אירופה בסבך הפוליטי:  
בין חילון מבולל לחילון מבדל  
דניס שרביט



## הקדמה

# בין "השאלה היהודית" לשאלת היהדות

לו בדרך נס הייתי ניצב מול סבי  
שהיה שומר מסורת וחי בעיירה  
רמברוויליה, הייתי רוצה לעמוד לפניו  
מבלי להתבייש. הייתי רוצה לתת לו  
את ההרגשה שעל־אף שאינני יהודי  
כמוהו, נשארתי, באיזשהו אופן,  
נאמן.<sup>1</sup>

(רמון ארון)

בחלק ב של הספר הוצגה ראשיתו של תהליך החילון בחברה היהודית באירופה במהלך  
המאות השמונה־עשרה והתשע־עשרה ובכללו משמעותה המחלנת של ההשכלה. מפעל  
הנאורות של ההשכלה לבש אופי רעיוני־אינטלקטואלי, חינוכי, תרבותי, לשוני, ואף כלכלי  
וחברתי, והתייחס לשאלות רבות (שכן החילון משפיע במידה רבה עליהן) כגון: היכן ללמוד  
ומה ללמוד? אלו ספרים לקרוא? באיזו שפה לדבר בבית וברשות הרבים? באיזה משלח־יד  
לעסוק? היכן לגור? עם מי לחלוק את שעות הפנאי?

### א. צרפת, רוסיה וציון

חלק זה שלפנינו יעסוק בפוליטיזציה של היהודים אשר, לדעתנו, תפסה את הבכורה  
בהובלתו של תהליך החילון באירופה בכלל, ובחברה היהודית בפרט מהמאה התשע־עשרה

1 ארון, הצופה המחויב, עמ' 87.

ועד למחצית הראשונה של המאה העשרים.<sup>2</sup> בניגוד לתקופות קודמות שבהן היהודים הורחקו מן הזירה הציבורית ולא נטלו בה חלק, העידן המודרני פתח לפניהם את השער להשתתפות הולכת וגוברת בה. החשיפה אל הזירה הפוליטית התממשה בשלוש דרכים עיקריות: האמנציפציה הליברלית, המהפכה הסוציאליסטית והלאומיות הציונית. שתי השערות תיבדקנה לכל אורך החלק: ראשית, הפוליטיזציה של היהודים בשלושה האופנים הללו השפיעה השפעה מכרעת על חילון הזהות היהודית הדתית. שנית, למרות הניגודים בין המסלולים השונים לגבי מקומו של היהודי בחברה המודרנית ואופן ההשתלבות הרצוי בתוכה, כל המסלולים מאוחדים בכך שהם הציעו ליהודים שני סוגים של חילון: חילון מבדל וחילון מבולל, ועליהם נרחיב בהמשך.

הפרק הראשון ידון באמנציפציה והסובייקט שלה: היהודי אשר נהפך לאזרח הנאמן לקהילתו הלאומית החדשה (כלומר, הלאום שבתוכו הוא יושב) ומאז הוא חלק בלתי נפרד ממנה. הפרק השני יעסוק בהצטרפותם של יהודים לארגונים הדבקים בחוון הסוציאליזם שבמרכזו מעמד הפרולטריון. הפרק השלישי והאחרון יתרכז בלאומיות היהודית כאלטרנטיבה לשני הדגמים הקודמים, אשר מעצם שאיפתה לכוונן בית לאומי בארץ ישראל העתיקה את מרכז הכובד מן המערכת הפוליטית הסובבת אל המערכת הפוליטית העתידית שהיא תבעה לכוון.

מפאת קוצר היריעה, לא התיימרנו לבחון את מימושו של כל מודל בכל קהילה וקהילה, ועל כן בחרנו להציג אותו באמצעות מקרה בוחן. הפרק הראשון הדין באופציה האזרחית מתרכז ביהדות צרפת. הקהילה היהודית הצרפתית היתה אמנם קטנה במספר – כתשעים אלף נפש בשלהי המאה התשע-עשרה אשר גדלה בתקופה הנידונה והגיעה לשלוש מאות אלף ערב מלחמת העולם השנייה. ודאי שהיא היתה קהילה משנית אם לא שולית מבחינה דתית ביחס לקיבוץ בגרמניה ובפולין. אך מאחר שמוקד הדיון הוא בפוליטיזציה של היהודים, לא היה מנוס מלהפנות את המבט על פריס אשר "הפכה לסמל של אמנציפציה פוליטית" בתולדות עם ישראל בדורות האחרונים, בעוד שברלין היתה, לעומת זאת, "סמל למפגשים של יהודים עם התרבות והחברה האירופיות המודרניות",<sup>3</sup> כדברי ההיסטוריון דוד סורקין. פרשת דרייפוס היתה אירוע מרחיק לכת בחשיבותו, ולא רק משום שהרצל חיבר בה את ספרו "מדינת היהודים" עם שובו מן הטקס שבו הוסרו ממנו דרגותיו של הקצין היהודי החף מכל פשע. ההתפרצות האנטישמית במולדת האמנציפציה לא נתפשה כמעידה קצרה אלא כהוכחה למגבלותיה של האמנציפציה, למרות כוונותיה החיוביות. דגם האמנציפציה ייחד את צרפת בהיותה המדינה הראשונה באירופה שאימצה אותה הלכה למעשה, ומכאן

2 בכך אנו מבקשים להצביע על כך, שההיסטוריה היהודית לא היתה מנותקת כלל ממה שקרה בחברה הסובבת הלא-יהודית. תהליך מרכזי כמו החילון לא היה ייחודי לה, אלא התרחש במקביל לתהליך דומה של אבדן ההגמוניה של הדת ברשות הרבים ובזירה הפרטית. ואולם, אין בהתרחשות המקבילה כדי לטשטש את ההבדלים הנובעים מכך שמדובר בחברת רוב מול חברת מיעוט מצד אחד, ובנצרות מול היהדות מצד שני. על החילון באירופה, ראו את ספרו הקלאסי של ההיסטוריון אוון צ'דוויק, החילון.

3 סורקין, ההשכלה בברלין, עמ' 5.

שהיא שימשה נקודת התייחסות אם כדי לאמץ את גישתה אם כדי לדחות אותה, בלי כל קשר לגודל האוכלוסייה היהודית בצרפת. לא במקרה אחד העם, במאמרו "עבדות בתוך חרות", ביקר בחריפות את המודל הצרפתי שבו תמורת זכות הבחירה איבדו היהודים את הרגשת הבחירה, ובנידוד עדשים של זכויות הפרט ויתרו יהודי צרפת ביודעין על זכויותיהן הקיבוציות. יתרה מזאת, בהשוואה לגרמניה, המקרה הצרפתי מתברר כקרוב יותר למודל הטהור, היינו קהילה שמתאזרת כולה ואיננה סוטה מן הדרך שהוצעה לה על ידי הפניית מבט לעבר התנועה הציונית ולסוציאליזם התובע לשנות את המערכת הפוליטית. אין זאת אומרת שהדפוס הזה לא בא לידי ביטוי בצרפת: הוא היה שריר וקיים, אלא שהוא נישא כל-כולו על ידי יהודים שהשתקעו בצרפת במסגרת ההגירה ההמונית מרוסיה ומפולין באותה תקופה. זאת ועוד: בין שיהודי צרפת הקימו שלוחה של הבונד ובין שהצטרפו למפלגה הקומוניסטית הצרפתית, המודל האזרחי פעל במלוא כוחו, ובחילופי הדורות הם כבר נטשו את דפוס המחאה ואימצו את דפוס הנאמנות הרפובליקנית. אלה ואלה העמיקו את תהליך החילון. לעומת זאת, בגרמניה התמונה היתה מורכבת הרבה יותר, דבר המלמד שהמודל האזרחי לא היה בו כדי להקיף את כולם, כפי שמעידות על כך הן הצמיחה של תנועה ציונית תוססת וערה והן הנוכחות היהודית הגדולה בהובלת המהפכה הספרטקיסטית<sup>4</sup> בשנת 1919 ובהמשך בשורות המפלגה הקומוניסטית. כמו כן, הבחירה בצרפת מספקת אפשרות לחבר בין הדיון בעבר למציאות בהווה, שהרי האמנציפציה איננה בגדר "היסטוריה" שאבד עליה הכלח. ראשית, הקהילה היהודית בצרפת הפכה בינתיים לקהילה הראשונה בגודלה באירופה, אחרי ישראל וארצות-הברית, ודגם האמנציפציה עומד בעינו במלואו גם אם דרכי הביטוי של הזהות היהודית הצרפתית השתנו בעקבות השואה והקמתה של מדינת ישראל. טעם אחרון לעסוק בצרפת, ולא בגרמניה, היה להציג תמונה מגוונת ככל האפשר, שאלה מיתוסף ביחידה זו הפן הצרפתי.

הפרק השני מתמקד באופציה המעמדית. אופציה זו יכלה להיבחן בכל רחבי העולם היהודי כמעט – בריטניה, צרפת, גרמניה, פולין, רוסיה וכמובן ארה"ב. כדי להמחיש את התופעה במקום מוגדר, התרכזנו במקום שהיה המקור לאותה מגמה, ולא בשלוחותיה, חשובות ככל שהיו. על כן, המקורות והדוגמאות יהיו לקוחים מן הקיבוץ הגדול שהיה ברוסיה, כור מחצבתו של הסוציאליזם היהודי, ומפולין שבה הבונד העמיק את נוכחותו וזכה למעמד ציבורי משמעותי אחרי התהפוכות של המהפכה הסובייטית.

בגלל אופייה החוצה לאומים של התנועה הציונית, לא חשבנו לנכון שעל הפרק השלישי, הדין במסלול הציוני והקשר בינו ובין החילון, להתמקד בארגון ציוני במדינה אירופית כלשהי. תחת זאת בחרנו להציג את הוויכוח הרעיוני שהתנהל במישרין ובעקיפין בין שלושה אישים בולטים – הרצל, אחד העם וברדיצ'בסקי – לגבי דמותו העתידית של הסובייקט בעל ההכרה הלאומית היהודית, ובתוך כך לגבי יחסו לדת היהודית בכלל וחילון זהותו הרצויה.

4 על שם ספרטקוס (Spartacus), העבד שעמד בראש המרד נגד הרומאים בשנים 73–71 לפני הספירה.

## ב. השכלה ואמנציפציה

בין המגמות העיקריות שענו על הרצון והצורך במודרניזציה של היהודים היו ההשכלה והאמנציפציה. חסידי ההשכלה הניחו שאי־אפשר להתקבל ולהשתלב בחברה הסובבת מבלי לפתוח בבדק־בית פנימי חינוכי ודתי בתוך הקהילה, ואילו תומכי האמנציפציה סברו שאי־אפשר לשנות את דפוסי הקהילה מבלי שמעמד היהודים יוסדר ויושווה תחילה לזה של יתר התושבים. על כן, הראשונים היו נחושים לחולל תחילה תיקונים בתרבות ובדת היהודית, וקיוו שבעקבותיהם תביעתם להשיג אמנציפציה תתקבל בזירה הפוליטית כפרי בשל; ואילו האחרונים צעדו בכיוון ההפוך: הם ביקשו לרכז את המאמצים בזירה הפוליטית, וכשתתקבל האמנציפציה, הדבר יהווה תמריץ לשינוי פני הקהילה ואורחות חייה המסורתיים.

ההשכלה והאמנציפציה לא היו חלופות שעמדו לבחירה על ידי הקהילה. היהודים לא נקראו להחליט איזו אסטרטגיה מבין השתיים עדיפה בעיניהם. ההליכה בנתיב ההשכלה או בדרך האמנציפציה נבעה מן התנאים הפוליטיים והחברתיים ששררו בכל מדינה ומדינה ומטיב האישים שבלטו בכל קהילה וקהילה. בצרפת, בזכות המהפכה הצרפתית, האמנציפציה קדמה להשכלה, ואילו בגרמניה קדמה ההשכלה לאמנציפציה. רוסיה הלכה בעקבות גרמניה, אם כי יש לציין שההשכלה לבשה דפוסים שונים למדי מזו של "השכלת ברלין", ובעיקר – האמנציפציה בוששה לבוא והתקבלה רק עם המהפכה הסובייטית בשנת 1917, יותר ממאה שנה לאחר שצמחה ברוסיה תנועת השכלה משלה.

הקהילה היהודית בצרפת, הראשונה שזכתה באמנציפציה, היתה קטנה בהשוואה להמוני היהודים שישבו מזרחה, אך בתור עקרון, האמנציפציה סימנה את הכיוון הן לשליטי המדינות במערב אירופה ובמרכזה אשר, במוקדם ובמאוחר, אימצו אותה, והן לחסידי ההשכלה אשר ציפו בהחלט שבכל מדינה ומדינה תתקבל הצהרה ברוח דומה לזו שהתקבלה בצרפת, ואשר תכיר בנתיניהם היהודים כאזרחים שווים ליתר האזרחים. ואכן, לגבי החברה היהודית באירופה, על שלל קהילותיה, לצד השינויים הבולטים שחלו בזכות ההשכלה בדת, בתרבות ובאורחות החיים במחצית הראשונה של המאה התשע־עשרה, נרשמו הישגים ראשונים בתחום הפוליטי במסגרת המאבק הממושך להשגת האמנציפציה. בתקופה שלאחר מכן (1850–1880), האמנציפציה כהצהרה ממלכתית עקרונית התקבלה באופן רשמי והתממשה במדינות השונות, להוציא רוסיה אשר בתחומה היו מרוכזים רוב היהודים בעולם, ובה, כאמור, האמנציפציה, עד 1917, לא הושגה למרות המגמה של ליברליזציה שהפיחה תקווה. ואולם, משנות השמונים ואילך התרבו סימני אי הנחת והמשבר אשר העמידו בספק את ההנחות שליוו את היהודים לאורך המאה, הן בגלל הפרעות ברוסיה שסתמו את הגולל על התפשטות האמנציפציה אליה, והן בגלל ההתפרצות של שנאת ישראל בארצות אירופה שבהן לכאורה התקבלה האמנציפציה באופן רשמי, אך מסתבר שהן השלטונות והן שכבות בציבור לא הפנימו את הוראתה ולא השלימו עם משמעותה הערכית והפוליטית.

## ג. מגמות הפוליטיזציה של היהודים כתשובה לשיבתה של "השאלה היהודית"

ההנחה של תומכי האמנציפציה היתה, כי עם השגתה במערב ומרכז אירופה והציפייה להתממשותה בתחום המושב באימפריה הרוסית, השאלה היהודית חלפה לה מן העולם. ואולם התברר כי לא תם ולא נשלם המאבק, ולא רק ברוסיה, שכן מימוש האמנציפציה במדינות שבהן התקבלה חשף סתירות ובעיות, תגובות ותגובות־נגד. על רקע המשבר החברתי בעקבות המהפכה התעשייתית, והסבך הפוליטי סביב ראשית ההתארגנות של מפלגות פועלים, שהתעצמו בשליש האחרון של המאה התשע־עשרה, "השאלה היהודית" שבה לעלות על סדר היום והתעוררה במלוא עוזה. הקרקע בערה מתחת לרגלי יהודים רבים, בעיקר הצעירים שבהם, והמשבר שאליו נקלעו האיץ את מגמת ההתארגנות הפוליטית בתוך הקיבוצים היהודיים. חשוב לציין כתנאי הכרחי לפוליטיזציה את התיעוש, העיור ואף הגידול הדמוגרפי אשר הביאו יהודים, הן במערב אירופה והן במזרחה, להתרכז בערים הגדולות. הדבר שימש קרקע נוחה להתלכדות ולסולידריות חברתית, וביטוי המובהק לכך היה קביעת מגורים באותן השכונות אשר היוו מה שמתואר כ"רחוב היהודי"<sup>5</sup>. על רקע זה, הפוליטיזציה הפכה לתופעה בולטת וסימן־היכר של תקופה חדשה שלא היה לה תקדים בקרב היהודים. ההשכלה כתנועה דתית ותרבותית נדחקה הצדה לטובת היסחפות אל הזירה הפוליטית שעד כה רק מיעוט של יהודים נטלו בה חלק, והיא נראתה כזירה המתאימה לפעול בה כדי למנוע אסון של התערערות מעמדם ולקדם פתרון תחתיו. החינוך והדת היו הזירות הבלעדיות כמעט שבהן פעלה ההשכלה במאה השמונה־עשרה והתשע־עשרה, בברלין כמו בוויילנה או באודסה, והשיגה את הישגיה החשובים ביצירת מהפכה יהודית תרבותית בעלת היבטים דתיים וחילוניים משמעותיים. ואולם מסוף המאה התשע־עשרה, השדה הפוליטי נהפך לזירת הפעולה המרכזית, וצעירים רבים רכשו לעצמם תודעה פוליטית שהביאה אותם להצטרף למסגרות קיימות ואף לייסד מסגרות פוליטיות חדשות. על התרבות (אקולטורציה) נוסף מעתה מימד של תרבות (סוציאליזציה) פוליטית.

במושג "פוליטיזציה" איננו מתכוונים רק לקביעת עמדה פוליטית שיהודים הזדהו עמה, בין עם השמאל או עם הימין, אף שהכרעות כאלו שלא היו עולות על הדעת קודם לכן, היו חלק מן השינוי שאנו מבקשים להצביע עליו. פוליטיזציה פירושה שהצטרפותם של עשרות אלפי יהודים לארגונים פוליטיים בשלהי המאה התשע־עשרה, גם אם לא היתה בבחינת נחשול, די היה בה כדי שתופיע בנוף הקהילתי דמות חדשה של הפעיל, התועמלן, חבר המפלגה אשר הפיץ את תורתו.

5 מינץ, הפוליטיזציה, עמ' 340. יחד עם זאת, חשוב לציין כי בעיירות והערים הקטנות שבהן היהודים היו כמחצית האוכלוסייה, לכידותם החברתית היתה גדולה עוד יותר. ראו: מנדלסון, מלחמת מעמדות, עמ' 3-26.

אך לא די בציון תופעת הפוליטיזציה של היהודים בשלהי המאה התשע־עשרה, אלא יש לשאול ולבדוק: מה היתה האוריינטציה? חלק זה מבקש לא רק לעמוד על עצם התופעה, על הביקוש לפוליטיקה, אלא לציין במיוחד את הכיוונים השונים שעלו וצמחו באותה עת, את ההיצע הפוליטי שהוצג בפני היהודים.<sup>6</sup> זכות ראשונים שמורה, כמובן, לתומכי האמנציפציה הליברלית שהוסיפו לדבוק בה למרות הנסיבות המתהפכות, וסירבו לומר נואש מתוך אמונה שלמה שצדקתה ומעלתה הערכית של האמנציפציה תגבר על המשבר שהעיב עליה נוכח גילויים ראשונים של עוינות חדשה, ששם חדש ניתן לה, "אנטישמיות", אשר התפשטה מלמעלה ומלמטה, מן השלטונות כמו מן ההמון, במערב כמו במזרח. לעומת האמנציפציה, ונוכח מה שתיארו ככשלונה לממש את שהיא הבטיחה, הועלו חלופות אשר טענו שיש בידן לממש את זכויות היהודים ותביעותיהם ביתר הצלחה: הסוציאליזם מצד אחד, והלאומיות היהודית מצד שני. כל אחת הציע דגם אחר של מדינת הלאום, אשר תפסה את הבכורה והיתה לגורם מורזו של החילון באירופה.

כדי למיין ולהמשיג את שלוש ההצעות המרכזיות שעמדו בפני היהודים שעלו על דרך המודרניזציה, נפנה למושגים הפוליטיים פרי המהפכה הצרפתית אשר נהיו נכס צאן ברזל של השיח הדמוקרטי המודרני: האזרחות, המעמד והאומה. סביבם התנהלו במאה התשע־עשרה והעשרים מאבקים, לעתים עקובים מדם, אשר נועדו להשיג שחרור אזרחי (משלטון רודני, לאומי (משלטון זר) וחברתי (מניצול מעמדי וכלכלי). מאבקים אלה לא פסחו על היהודים, ותולדותיהם מסוף המאה התשע־עשרה הן, במידה רבה, תולדות ההכרעה בין שלושת הנתיבים הללו וגורלם, באמצעותם התממשו מגמות המודרניות הפוליטית והחילון התרבותי בקהילות היהודיות באירופה. שלוש החלופות הן:

- האופציה האזרחית – האמנציפציה הליברלית
- האופציה המעמדית – המהפכה הסוציאליסטית
- האופציה הלאומית – האוטואמנציפציה הציונית

העמודה הראשונה מציינת את האופציה העקרונית ומסגרת ההתייחסות הקהילתית העדיפה בעיניה: האזרח, המעמד, הלאום. העמודה השנייה מציינת את האמצעי והאידיאולוגיה המתאימה לו על ידי דוגמה להמחשה: האוטואמנציפציה הציונית, למשל, לא היתה האופציה הלאומית היחידה אלא היא הדוגמה שתוצג בהרחבה בפרק זה. אין בדגש עליה כדי לבטל מגמות אחרות שאף הן כלולות באופציה הלאומית, כמו התנועה הטריטוריאליסטית או התביעה לאוטונומיה לאומית שהגה ההיסטוריון שמעון דובנוב (1860–1941). הקטגוריות הללו טובות לא רק כדי לאפיין את יעדי החלופות השונות; האמנציפציה, המהפכה,

6 קרויזל, היהודים והעולם.



והאוטואמנציפציה היו למשא נפשם של היהודים שגמרו אומר לדבוק בהן בקנאות כדי להתגבר על האנטישמיות ולהתייצב על במת ההיסטוריה המודרנית.<sup>7</sup>

## ד. דפוסי הפוליטיזציה: נאמנות, קול ועזיבה

כדי לאפיין את החלופות השונות, אנו מציעים לא רק לבחון את מסגרת ההתייחסות המושגית והאידיאולוגית המייחדת אותה, אלא גם לזהות את העמדה שכל אחת מהן פיתחה כלפי המערכת הפוליטית שבתוכה הן פעלו. המחקר נוטה להפריד בין היעד הסופי (האמנציפציה, המהפכה, והאוטואמנציפציה) לבין היחס של כל חלופה למערכת הפוליטית הקיימת, ואילו כאן ייעשה נסיון לחבר בין השתיים, וזאת כדי לקבל תמונה מורכבת ועשירה יותר שכן שני הממדים ראויים לבחינה משלימה, ולא מנותקת זה מזה. חיוני להתחקות אחר הרעיונות והאידיאלים שיהודים החזיקו בהם ולנתח באותה עת את העמדה ודפוסי הפעולה שאפיינו את מאבקם. על כן, לא הסתפקנו בטיפולוגיה של מסלולים פוליטיים שיהודים עקבו אחריהם – האזרח, המעמד, האומה, ולא בציון החזון האידיאולוגי הייחודי המנחה כל אחד מהם – הליברליזם, הסוציאליזם, הלאומיות. ביקשנו להסתייע בטיפולוגיה המשולשת של הסוציולוג היהודי אמריקני הנודע אלברט הירשמן (1915–2012). בספרו באנגלית "עזיבה, קול ונאמנות: תשובות לשפל במפעלים, ארגונים ומדינות",<sup>8</sup> עמד הירשמן על שלוש הדרכים העומדות בפני צרכן לגבי מוצר שאינו מספק אותו עוד כבעבר כשרכש אותו. התגובה הצפויה היא לחדול בעתיד מרכישת המוצר מאותה חברה ולהחליף ספק. הצרכן מעדיף "להצביע ברגליים" וזו דרכו למחות מתאה שקטה, שכן הוא אינו טורח להסביר את המניע לחברה הרושמת לפניה ירידה בהיקף המכירות. הירשמן קורא לדפוס התנהגות זה "עזיבה". דרך שנייה היא מתאה קולנית, כלומר פנייה גלויה של הלקוח אל החברה כדי להביע את אי שביעות רצונו מן המוצר או השירות, מתוך תקווה שהלחץ יביא לשיפור משמעותי בעתיד אם לא באופן מיידי ("קול"). דרך שלישית ואחרונה היא לוותר על כל סוג של מתאה, שקטה או קולנית, מתוך שיקול שאין למוצר הקיים תחליף טוב ממנו. בכך הצרכן מביע "נאמנות" למוצר ולחברה. לדעת הירשמן, אפשר להרחיב את תחולתו של המיון הזה מתחום הכלכלה והניהול ולאפיין באמצעותו את יחס האזרחים לארגונים וולונטריים ואף למדינות. עזיבה (exit), קול (voice) ונאמנות (loyalty), כתגובות בסיסיות ואופני התייחסות של לקוח, תקפות גם לאזרח כלפי מערכת פוליטית נתונה: אדם, כך הסביר, עשוי להתייחס ולהגיב אליה בדרך של הסכמה והשלמה, בדרך של מתאה או בדרך

7 בשנת 2004 פרסם ההיסטוריון יורי סלזקין ספר שעורר עניין רב – "המאה היהודית", ובו הוא מזהה את היהודים כסוכניה העיקריים של המודרניות. שלוש האופציות נבחנו בזו אחר זו. לצד ההגירה לישראל ולארה"ב, הוא מנתח בהרחבה את הקהילה היהודית בברית-המועצות. ראו: סלזקין, המאה היהודית.

8 הירשמן, עזיבה.

של ניתוק מגע ופרישה ממנה. יתרה מזאת, הדבר נכון לא רק לגבי האזרח היחיד, הפרט, אלא גם לגבי קבוצת אזרחים, אליטות והמון אשר נוכח "שפל ארגוני" או עוול ציבורי מתארגנים ומגיבים בצורה קולקטיבית. אנו מוצאים שהטיפולוגיה הזאת של הירשמן יעילה ומתאימה כדי לאפיין ולהסביר את התנהגותם ותגובתם של היהודים באירופה בסוף המאה התשע-עשרה, אשר נוכח האנטישמיות והאיום הישיר על מעמדם ומצבם ביטאו את תחושת אי-הנחת שלהם במונחים פוליטיים לפי אחד משלושת הדפוסים שזיהה הירשמן. על בסיס זה התאמנו לכל אחת מן האופציות האידיאולוגיות עמדה משלה ביחס למערכת הפוליטית:

- האופציה האזרחית – האמנציפציה הליברלית – דפוס הנאמנות (loyalty)
- האופציה המעמדית – המהפכה הסוציאליסטית – דפוס הקולניות (voice)
- האופציה הלאומית – האוטואמנציפציה הציונית – דפוס העזיבה (exit)

האופציה האזרחית, היא האמנציפציה, היתה ביטוי של הבעת נאמנות למדינה שפתחה את שעריה ליהודים, גם בשעה שחלקים בחברה החלו לערער על צדקת האמנציפציה. היא לא נרתעה מלתבוע שינויים, אך אלו היו שינויים בתוך המערכת. האופציה המעמדית שמה את יתרה על המחאה הקולנית, משמע הצטרפות לתנועה מהפכנית שקראה למגר את השלטון הקיים ולהחליפו בשלטון מהפכני. כאן מדובר היה בתביעה לשינוי של המערכת. האופציה השלישית, הלאומית הציונית, מתאימה להפליא לדפוס האחרון שהירשמן העלה במאמרו, הלא הוא העזיבה, תרתי משמע, כלומר ההכרה שאין מוצא במסגרת הפוליטית הקיימת ובחלופה המוצעת ומאחר שעתיד היהודים באירופה לוט בערפל וסכנה רובצת עליהם בתוכה, מוטב להימלט ממנה פיזית ובעוד מועד. העלייה לארץ ישראל וגם ההגירה לארצות-הברית המחישו את ההכרה הקיומית הזאת, ולא רק הרעיונית, ואת דחיפותה.<sup>9</sup> כשם שההליכה במסלול ההשכלה או האמנציפציה לא עמדה להצבעה, גם לא נערך משאל עם בכל קהילה וקהילה בשאלה איזו אופציה מבין השלוש עדיפה. ואולם, כל יהודי, למעשה, הביע בדרך כלשהי את נטייתו לאיזה נתיב אהדתו היתה נתונה ולאיזה התנגד. יחד עם זאת, הפיתוי לקשור כל אחת מהן למדינה מסוימת או לקבוצת מדינות במיוחד הוא פיתוי גדול, אך ראוי לנהוג במשנה זהירות. אמנם, שלוש האופציות לא זכו לתמיכה שווה בכל מקום ומקום, והיה, אכן, מרחב גיאוגרפי-פוליטי שהתאימה לו יותר אחת מן האופציות, וזאת בגלל התרבות הפוליטית ששררה בחברה בכלל ובקהילה בפרט. על-כן, יחסי הכוחות בין האופציות השונות השתנו ממדינה למדינה: באירופה המערבית האופציה האזרחית שלטה בבירור, אך היו יסודות פעילים של שתי האופציות האחרות שניסו לתקוע יתד על חשבונה, להתחרות בה ולנגוס נתח ממנה. לעומת זאת, במרכז ומזרח אירופה,

9 בבואם לארצה"ב או לארץ ישראל, או בכל מקום מושבם החדש, היהודים הגדירו מחדש את יחסם למערכת הפוליטית. למשל, בא"י מרביתם החליפו את הפרישה והעזיבה מן המערכת הפוליטית המקורית בנאמנות ליישוב המאורגן. לעומת זאת, הרוויזיוניסטים, בשלב מסוים, סירבו להכיר בהנהגת היישוב, וכ"פורשים" העדיפו לעזוב את מוסדותיה הרשמיים של התנועה.

ההמונים הטילו את יהבם על האופציה המעמדית והציונית: ברוסיה, המחאה הקולנית צמחה ובלטה מפני שהחלטה להעניק ליהודים מעמד אזרחי נדחתה שוב ושוב עד שנשללה על הסף על ידי הצאר אלכסנדר השלישי משנקט מדיניות מוצהרת להצר את צעדיהם ועצם את עיניו נוכח מעשי אלימות כלפיהם. בין שתי מלחמות העולם, פולין היתה המוקד העיקרי של האופציה השנייה, אך תנועת הבונד לא השיגה מעמד כזה שהיה בו כדי לדחוק הצדה את הדרך הליברלית והלאומית. ככלל, אופציה שזכתה למעמד דומיננטי לא השיגה מעולם בלעדיות. גם בצרפת שבה דפוס הנאמנות היה מכריע, ההגירה מרוסיה ומפולין לצרפת הביאה עמה את המסורת הארגונית והאידיאולוגית המהפכנית. וכמו כן, בפולין היתה שכבה של יהודים מן המעמד הבורגני, מצומצמת אמנם אך לא מבוטלת, שהיתה שותפה ללאומיות הפולנית ולמאבקה לעצמאות, ופיתחה בעקבותיה נאמנות למדינה תוך שלילה על הסף את ההצטרפות לתנועה מהפכנית נוסח הבונד, לא כל שכן לתנועה הציונית. כל קהילה יהודית מודרנית עלתה על דרך הפוליטיזציה, אולם זו לא הוסיפה גיבוש ואחדות פנים-קהילתית משום שהפיצול בין שלוש הדרכים היה לעתים לקרע עמוק.

מקובל להניח שטיפולוגיה עומדת במבחן אם הקטגוריות המוצעות מובחנות דיין כדי למנוע מצב שבו מקרה מסוים ניתן לשיבוץ ביותר מקטגוריה אחת. לכאורה, המצע, החזון ודפוסי הפעולה של כל אחת מהן שונים דיים כדי שתמיכה באחת תצלצל כשלילת היתר. ובכל זאת, עולה השאלה איך להתמודד עם המקרים – והם לא היו מעטים – שבהם השיבוץ אינו מובן מאליו, כמו, למשל, במקרה של ההיסטוריון שמעון דובנוב ותיבעתו לאוטונומיזם. דובנוב היה שותף להכרה הלאומית שהיתה נחלת התנועה הציונית, אך מאחר שהוא ביקש להשיג פתרון בתוך אירופה בצורה של אוטונומיה תרבותית-פרסונלית, הרי שלא יכול היה לתבוע פרישה מן המערכת הפוליטית המקומית, כמו שתבעו הציונים שעלו לארץ. דבקו בהסדר פוליטי ליברלי מקרב אותו לאופציה האזרחית ולנאמנות למדינה. בעיה שונה במקצת עולה גם באשר לאישים ולתנועות שבהם ניכר סוג של מחויבות כפולה, כמו במקרה של הציונות הסוציאליסטית, על כל חוגיה, אשר, כשמה המוצהר, תבעה בתוקף להרים את שני הדגלים גם יחד. מה הדין של "פועלי ציון" או "השומר הצעיר" אשר דגלו בציונות ובמהפכה מרקסיסטית בעת ובעונה אחת? אפשר למנות גם את חברי "הפועל המזרחי" מן הציונות הדתית אשר תמכו בלב שלם באופציה הלאומית אך אימצו לחיקם עקרונות סוציאליסטיים. הדילמה לא היתה ניכרת רק בציונות: לאון בלום (Léon Blum), שהיה ראש ממשלת צרפת בשנים 1936–1938) החליט בעקבות פרשת דרייפוס להעמיד את המעמד כמסגרת ההתייחסות הפוליטית העיקרית שלו, ועל כן הצטרף למפלגה הסוציאליסטית בעלת האוריינטציה המהפכנית. ואולם, לא היה בדבקו במהפכה כדי להטיל ספק בנאמנותו למסגרת האזרחית הצרפתית שהוא השתייך אליה ברמ"ח אבריו. כמו כן, בנוגע לנאמנות למולדת ולמדינה שהם היו אזרחיה, רבים מחברי התנועה הציונית בגרמניה הזדהו עם המסגרת הלאומית הציונית מבלי שהדבר גרר רצון לפרוש ולהתרחק מן המערכת הפוליטית הגרמנית שהם היו חלק ממנה. הדבר נכון גם לבעלי ההכרה הציונית ברוסיה

אשר תמכו בכל זאת בעקרון "עבודת ההווה", היינו בקידום האינטרסים של האוכלוסייה היהודית בתוך המערכת הפוליטית ברוסיה שקמה אחרי מהפכת 1905, וזאת למרות עקרון "שלילת הגולה". לכאורה, יהודי יכול היה לראות עצמו, לדוגמה, גרמני מבחינה אזרחית, פרולטר מבחינה מעמדית, ציוני בהשקפותיו ויהודי באשר לזהותו הדתית. אולם, צירוף זה שהיה אפשרי באופן תיאורטי לא מנע את הנטייה לדרג בין הזהויות המתחרות, ולהכריע למי נתונה מחויבותו הראשונית ולמי אין עוד מקום בהכרתו. בכל הקומבינציות שרק חלק מהן נמנו לעיל, ניתן לזהות, למרות המורכבות והכפילות הנראית לעין, את סדר העדיפויות בעיני האנשים הנוגעים בדבר, מנהיגים או פעילים מן השורה: בין שתי הזהויות הפוליטיות, איזו היתה מטרה ואיזו היתה אמצעי. מבחינה זו, גם אם הקטגוריות מובחנות דיין, יש להתייחס אליהן לא בקשיחות אלא בגמישות כדי לנתח את המקרים המתנדנדים לכאורה בין שתי קטגוריות. יחד עם זאת, הטיפולוגיה המוצעת אינה מונעת את האפשרות של מעברים מקטגוריה לקטגוריה לאורך זמן: רבו המקרים שבהם יהודים שקשרו את עתידם לפרולטריון ולמהפכה הסוציאליסטית, למשל, מחו נגד המערכת הפוליטית הקיימת ולא ציפו ממנה לשום דבר, שינו דעתם במרוצת הזמן ועברו לאופציה אחרת: או שהחליטו להשלים עם האמנציפציה הליברלית והיו לנאמנים למדינה ולמשטר שבהם חיו, או שהצטרפו לתנועה הציונית ועלו ארצה ליצור קהילה פוליטית חדשה. כאמור, המעברים הללו שהיו נדירים ברמת המנהיגות, היו שכיחים יותר ברמת האנשים מן השורה.

אין אנו טוענים, כמובן, כי כל היהודים החליטו להיות מעורבים בזירה הציבורית, לא כל שכן להצטרף למסגרות פוליטיות כדי לשנות את גורלם וגורל קהילתם. בעוד שלגבי האופציה הלאומית והמעמדית, מבחנה האופרטיבי הוא הקריאה בעיתונות הציונית או הבונדיסטית, על אחת כמה החזקת כרטיס חבר בתנועה הציונית או בבונה, הרי שלגבי האופציה האזרחית, המבחן מחייב הרבה פחות: יהודי מגרמניה או מצרפת אשר הצהיר על עצמו כגרמני וצרפתי, עשה את המהלך הפוליטי המודרני המתבקש. יהודים שהאמונה הדתית לא היתה עוד בגדר קוד מחייב המכתיב את מהלך חייהם באופן יום-יומי, לא יכלו להתחמק לאורך זמן מן ההכרעות הפוליטיות והם התייצבו, במישרין או בעקיפין, בעד או נגד אחת מהן. אנו מצביעים, כאמור, על ראשיתם של התהליכים הללו, ולכן ברור שיהודים רבים רחוקים היו מכל עניין בפוליטיקה. אך אין בהתנגדותם, באדישותם ובריחוקם כדי להפחית מחשיבותה של תופעת הפוליטיזציה שיהודים החלו להיחשף אליה.

## ה. בין פוליטיזציה לחילון

הפוליטיזציה של היהודים מסוף המאה התשע-עשרה ועד למלחמת העולם השנייה באירופה תוצג להלן בהרחבה, אולם התיאור, הבירור והניתוח של התופעה, על שלושת המסלולים שלה, אינם עומדים בפני עצמם, אלא ייבחנו בהקשר תופעת החילון שהתרחשה במקביל. זוהי הקורלציה שתידבק לעומקה: האם יש קשר בין הפוליטיזציה של היהודים לבין

החילון? באיזו מידה החשיפה לאידיאולוגיות, מהפכניות, לאומיות ואזרחיות, היתה גורם מזרו ומתחרה אשר דחק הצדה את אורח החיים הדתי והמסורתי? באיזו מידה הריטואלים הפוליטיים (ההשתתפות בשבתה, בהפגנה, בבחירות, בחגים הלאומיים והפועליים) יצרו ליהודים שנטלו בהם חלק קהילה חלופית לקהילה הדתית? האם צמיחתה של תודעה פוליטית והפצתה ברבים סייעה להעתקת מרכז הכובד של חיי היהודים מבית הכנסת אל בית העם או בית המפלגה? במלים אחרות, מה היה חלקם של דפוסי פעילות פוליטית בהאצה של תהליכי החילון? השאלות הללו תקפות במיוחד לגבי יהודים שכבר התרחקו מבית הכנסת ומן הקהילה הדתית, ושהפוליטיזציה העמיקה והשלימה עבורם את התהליך ומילאה את שטח ההפקר שבו היו מצויים.

איננו באים לטעון שהפוליטיזציה של היהודים נוצרה במטרה להעמיק הלאה את תהליך החילון ולהרחיב את תחולתה. כאמור, היא נבעה, בראש ובראשונה, מן הצורך הדחוף להסדיר את היחסים עם הסביבה הלא־יהודית, ולא כדי לפתור סוגיה רוחנית ודתית. ואולם, לא זו בלבד ששלוש האופציות האמורות הציעו פתרון משלהן למה שנהוג היה להגדיר כ"שאלה היהודית", אלא אף זו: הן הניחו שההתארגנות הפוליטית של היהודים לא רק שתשיג את המטרה שלשמה היא קמה – שינוי במעמד היהודים, אלא היא תהיה גם גורם מדרבן ומסייע למהפך במבנה הקהילה ובאורח החיים המסורתי. אם הדבר לא יהיה תוצאה ישירה של פעילות יזומה והסברה מתאימה, את עיקר המלאכה יעשו תהליכים ארוכי טווח, כמו התייעוש והחידושים הטכנולוגיים במיוחד. וכך כתב הפעיל היהודי הסוציאליסטי מוריס וינצ'בסקי (בן־נץ) לפרץ סמולנסקין: "אתה חפץ לעקור את החסידיזמוס, לפרוץ פרעות באמונת הטפל, ואינך יודע כי זאת עושה הזמן בלעדך. כל מכונה חדשה, כל תחנה חדשה של מסילת הברזל, כל טלגרף חדש, כל המצאה חדשה פועלת נגד החסידיזמוס יותר הרבה מכל סיפוריך ומכל המזמורים החדשים אשר יצרו בעזרת הבטלנות".<sup>10</sup>

אכן, מרבית התיאוריות של החילון רואות באידיאולוגיות המטיפות בגלוי להתרחקות ונטישה מן הדת השלמה ותוספת רעיונית לתהליכים הטכנולוגיים הללו שהם הגורם המבני העיקרי לחילון.

על רקע התביעה שעלתה בקרב היהודים להיכנס חזרה להיסטוריה, כשהפוליטיזציה היתה אחד הביטויים הבולטים של תביעה זו, הפילוסוף היהודי פרנץ רוזנצווייג (Franz Rosenzweig, 1886–1929) טען בספרו "כוכב הגאולה" (1921) שהיהודים אינם חיים בספרה ההיסטורית ואף אינם זקוקים לפעול בה וכל נסיון לעשות זאת סותר את רוחה ומהותה של היהדות.<sup>11</sup> עמדה זו של רוזנצווייג, אשר תאמה לעמדה המסורתית, לא סיפקה יהודים רבים. מחמת עוצמתם של אירועים פוליטיים כבירים שזעזעו את אירופה בכלל ואת היהודים בפרט – כגון פרשת דרייפוס, הפוגרום בקישינב, מהפכת הנפל ברוסיה, מלחמת

10 אסיפת החכמים מס' 7, 1887, מצוטט אצל: אסף, יחסי הגומלין, עמ' 186–187.

11 רוזנצווייג, כוכב הגאולה, עמ' 323–356.

העולם הראשונה, המהפכה הסובייטית, המשבר הכלכלי ב־1929, ומאוחר יותר, עליית הנאצים לשלטון בגרמניה ומלחמת העולם השנייה – אין מנוס מלהתמודד עם האתגרים הניצבים בפניהם במישור ההיסטורי הארצי הממשי ולהיערך בהתאם.

המקורות הראשוניים (עיתונות, כתבי־עת, דברים שנישאו בכנסים ציבוריים) מעידים על הפולמוס החריף שניטש בין הציונים לתומכי האמנציפציה, ובין חברי הבונד לחוגי הציונים, ולבסוף, בין תומכי האמנציפציה לתומכי המהפכה. ההיסטוריוגרפיה היהודית בעקבותיהם מצביעה אף היא על הניגודים, העימותים והמתיחות החריפה שאפיינו את היחסים בין שלושת המחנות אשר התחרו ביניהם על הבכורה סביב המטרה שהיתה משותפת להם: להוציא את היהודים מן המשבר שבו היו שרויים. ההבדלים ביניהם מצויים בשפע ולא היו דבר של מה בכך: כל אופציה התביתה על טריטוריה,<sup>12</sup> טיפחה שפה משלה, יצרה מושגים וסמלים, מיתוסים וגיבורים אשר כוננו את זהותה וייחודה ביחס לאופציות האחרות. תומכי האמנציפציה, חברי התנועה הציונית וחברי התנועה הסוציאליסטית המהפכנית הבלויטו, ובדין, את המחלוקות ביניהם סביב שאלות מרכזיות הנוגעות לפוליטיקה, לזהות ולחזון. בלי להתעלם מן היריבות שלבשה לעתים, על הנייר, דימוי של מלחמת אחים, ואף של מלחמות יהודים, הרי שאם נתבונן בשלוש האופציות הללו מנקודת מבטו של החילון, למעשה, רב המשותף ביניהן מן המפריד.

אנו מבקשים לבחון שני צירים מקבילים, חיצוני ופנימי, ולנסות לקשור ביניהם. הציר האחד הוא הציר הפוליטי, סביב "השאלה היהודית" (או "צרת היהודים" בלשון אחד־העם)<sup>13</sup> ושלוש תשובות שהוצעו לפתרונה. הציר השני, ברצף עם התקופה שקדמה לה, הוא המאבק סביב היהדות (או "צרת היהודים", שוב בלשון אחד־העם): הקרע בין האורתודוקסיה למתנגדיה, בין אורח החיים המסורתי לבין זה שאינו כפוף עוד למצוות, בין בכורת הדת בהגדרת זהות היהודית לבין הורדתה בדרגה והפיכתה לזהות משנית או שולית לטובת זהות מעמדית, לאומית ואזרחית חלופית. שלוש האופציות שנועדו לפתור את "צרת היהודים" הסיקו, במוקדם או במאוחר, שמעמד הדת טעון שינוי, גם אם נחלקו לגבי אופיו והיקפו. מכאן שהפוליטיזציה, על כל מגמותיה, שימשה בפועל כסוכן של חילון.

האופציה האזרחית שמה את הדגש על המחויבות העליונה כלפי המדינה שהיהודים נהיו בה לאזרחים שווי זכויות. יהודים לא נתבעו אמנם להסתלק מאמונתם הדתית, שהרי חופש הפולחן העניק ערובה לא רק להחזיק ב"דעות דתיות" – כלשון הצהרת זכויות האדם והאזרח – אלא גם לממש אותן במוסד המתאים לכך, הלא הוא בית הכנסת. אך "תחום השיפוט" של הדת הצטמצם בהחלט. הוא לא היה עוד חובק עולם כבעבר, הוא לא היה עוד זהות כוללת וגלובלית המכוונת את כל תחומי החיים: צדיק באמונתו יחיה, אך לא

12 האופציה המעמדית היתה פחות מזוהה עם טריטוריה בהשוואה ליתר האופציות. אף על פי כן, ברור שהבונד, למשל, קשר את גורל יהודי רוסיה בהמשך הנוכחות היהודית ברוסיה ולא הטיף להגירה כמו שעשתה זאת הציונות.

13 אחד העם, מדינת היהודים וצרת היהודים, בתוך: אחד העם, כתבי, עמ' קלה-קמ.

בכל מקום, אלא לכל היותר בזירה הפרטית, המשפחתית והקהילתית בהתאם למצפוננו של הפרט, ובלבד שהדת תיוותר "מחוץ לתחום" בזירה הציבורית בכלל ובזירה הפוליטית בפרט, שכן מעתה האזרחות היא הגורם המאחד.

האופציה הלאומית הצייונית קראה תיגר על יסודות רבים ביהדות, ויחד עם זאת, נשענה על כמה מיסודותיה האחרים אשר מהם שאבה לגיטימציה להצדקת המפעל הצייוני. אך גם היסודות שנוקקה להם לא הועתקו וכובדו במלואם, אלא עברו חילון בהתאם לצרכיה. קבלת ארץ ישראל והשפה עברית, למשל, לא חייבו את התנועה להתייחס אליהן כארץ הקודש ושפת הקודש. ההתייחסות אל הארץ בוטאה לעתים באמצעות שאילת מושגים דתיים: למשל, רכישת אדמה בארץ ישראל נקראה "גאולת הקרקע". הביטוי מדגים היטב את העברת מושג "הקדושה" ממשמעותו הדתית המקורית לציון מעשה שאינו כזה, מוצדק וחיובי ככל שיהיה. ביחס לשפה, המטרה המוצהרת היתה להפוך שפת פולחן ולימוד לשפה פרקטית שהכל יכולים לדבר בה.<sup>14</sup>

לבסוף, האופציה המעמדית היתה, ללא ספק, מרחיקת־לכת הרבה יותר משתי האופציות הראשונות בשלילתה את היהדות הדתית. מקורותיה העיוניים גזרו על הדת כליה, שכן היא נראתה בראש ובראשונה ככוח המסנוור את תודעתו של האדם ומסיט אותו מן ההכרה באינטרסים האמיתיים שלו. ובכל זאת, עולה הטענה שנידרש אליה בפרק המתאים, באיזו מידה תיקון העולם ורדיפת הצדק שהיו חלק ממשנתה אינם חילון של תביעות דתיות מקוריות.

בין שהדבר היה מוצהר או גלוי ובין שהיה בעקיפין, שלוש האופציות פעלו כל אחת בדרכה והעמידו תפיסת עולם ואורח חיים אלטרנטיביים לאלה שהיהדות ההיסטורית קידשה וחייבה במהלך המאות. בעקבות הנאורות אשר סברה כי הכנסייה היא מוסד ארכאי המונע מן האדם להיות ריבון לחייו כפרט וכקבוצה באמצעות אמונות תפלות והטלת אימה ופחד מפני החטא, ועל כן רצוי להרחיק אותה מעמדת השפעה על המדינה ועל הפרט, הגישות הפוליטיות ששררו בעולם היהודי באירופה חשבו כך לגבי הרבנות ולגבי היהדות. שלוש האופציות היו פרי החילון (ותרמו לו גם יחד) בכך שהן ראו את האתגר העיקרי בהשתלבות היהודים במדינה (ונחלקו ביניהן לגבי סוג המדינה שעליהם להיות חלק ממנה). שלושתן סברו שעל היהודים להגדיר את יהדותם במונחים חדשים; שלושתן יצרו אלטרנטיבה ליהודי המאמין, ציירו דיוקן של "אדם חדש", של "יהודי חדש", בשלוש גרסאות שונות כמובן, שבין שהתממשה במלואה או לא, היא עמדה לנגד עיני היהודים שהלכו בעקבותיה: ה־israélite, העברי, והסוציאליסט היהודי – או בדרך מושגית יותר: הפטריוט הנאור, החלוץ, והמהפכן. אלו היו הדגמים החלופיים למודל של היהודי השומר מצוות. היהדות האורתודוקסית ראתה בשלושת הרעיונות, האזרחי, הלאומי והמעמדי, כפירה בעיקר וסכנה ליהדות ההיסטורית. היא זיהתה – במידה רבה של צדק, צריך לומר – שלא רק שהעקרון

14 ראו להלן בחלק ה, ובמיוחד פרק ראשון סעיף ו, העוסק בתחיית השפה העברית וחלקה בתהליך החילון.

החלופי יצליח להתחרות על לבם והכרתם של היהודים, אלא הוא יזכה לבכורה על חשבון הדת אשר תידחק לקרן זווית ולמעמד שולי באופן יחסי. החלופות השונות הללו תבעו התגייסות טוטלית שתדחק את רגלי הקיום המסורתי אשר נתפס כמיושן ובלתי כשיר, אם לא מכשול ממש, המונע את ההתמודדות המתבקשת עם האתגרים המדיניים, החברתיים והמקצועיים שהוצבו בפני היהודים. תרומתן לחילון היתה משמעותית בכך שהן תבעו להחליף את אורח החיים הדתי הטוטלי, על הפרקטיקות והמוסדות המיוחדים לו. הרב, החרד, התפילות לא נעלמו כלא היו, אך היקפם הצטמצם לטובת יצירת בסיס חדש מוסדי וערכי לארגון הקיום היהודי הפרטי והקיבוצי.

## ו. שתי גרסאות של חילון

בפתח מאמרו על "דת ככוח מאחד ומפלג בהיסטוריה היהודית המודרנית" עמד יעקב כ"ץ על שתי המשמעויות שלבש החילון באירופה הנוצרית: האחת חותרת להוציא מידי הכנסייה כל סמכות והשפעה לטובת המדינה, והשנייה באה לידי ביטוי בכך שהמדינה מגייסת את השפה, המושגים והדימויים הנוצריים להאדרת הלגיטימציה שלה.<sup>15</sup> בהקשר האירופי מציין כ"ץ, כי החילון מן הסוג הראשון פתח את הדרך להשתלבות היהודים בחברה ואילו החילון מן הסוג השני היה בו כדי להעמידם במבוכה. אכן, היה ללא ספק קל יותר ליהודים להזדהות עם מדינה נייטרלית מבחינה דתית, שבה מוסד הכנסייה לא היה עוד חלק רשמי מן המדינה אלא ארגון הפונה לצאן מרעיתו. גם במקרה זה הנצרות נותרה דת הרוב והיהדות דת מיעוט, עם כל המשתמע מכך מבחינת ההשפעה התרבותית, ברם הניתוק בין המרכיב הלאומי למרכיב הדתי אפשר ליהודים לאמץ את הזהות הלאומית ללא סייג. לעומת זאת, השימוש במושגים נוצריים בשפה הפוליטית היה עדות לגבולות ומגבלות החילון, מקור לניכור חדש בקרב היהודים. בהשאלה ניתן להשתמש בחלוקה הזאת כדי להצביע על שתי גרסאות של חילון: מצד אחד, חילון היהודים הכרוך בחשיפתם למודרניות החינוכית והתרבותית הכוללת בתוכה אדישות לדת, לרבות מנהיגיה ומנהיגיה, על ידי הנתקות ממנה; ומצד שני, חילון היהדות שאף הוא מתבטא בהתרחקות מן הדת תוך נסיון ליצור זהות יהודית חלופית העומדת עתירת משמעות בפני עצמה, אשר לעתים מנכסת סמלים ודמויות מן השפה והעולם היהודי הדתי.<sup>16</sup>

<sup>15</sup> כ"ץ, הדת ככוח, עמ' 134.

<sup>16</sup> ראוי לעמוד כאן על ההבדל בין חילון לשוני שנמנע במתכוון מלהשתמש במושגים דתיים כביטוי לדחיקת רגלי הדת, לבין חילון שמרבה דווקא להשתמש במושגים דתיים כדי לרומם את קרנן של תופעות ופעולות שאינן מתחום הדת. דוגמה מובהקת לכך היא האימרה של יוסף חיים ברנר, החותמת את מאמרו "מכתב לרוסיה" משנת 1906: "יתגדל ויתקדש האדם העברי!" (המעורר, חוברת א, ינואר 1906. ראו: ברנר, כתבים, ג, עמ' 103).



ההשלכות של חילון היהדות היו שונות מאלה שנגזרו מחילון הנצרות בשתי משמעויותיו: בניגוד לחילון הנצרות אשר העמיד את היהודים במבוכה, בגלל השימוש בדימויים נוצריים מחוץ לכנסייה בשיח הפוליטי והלאומי, חילון היהדות אפשר דווקא ליהודים רבים להוסיף ולראות את עצמם כיהודים תוך נטישה מודעת ורצונית של אורח החיים הדתי המחייב. לעומת זאת, חילון היהודים, במובן של התנתקות מכל דבר הקשור ליהדות וליהודים, האיץ את מה שהוגדר בצורה שלילית באמצעות המושג הטעון של "התבוללות". לגבי תופעת ההיטמעות, הסוציולוג האמריקני מילטון גורדון הבחין אף הוא בין היטמעות מבנית החותרת להיעלמות הזהות המקורית, לבין היטמעות התנהגותית שבמסגרתה הפרט רוכש את השפה והדפוסים התרבותיים של הקהילה המארחת בלי לסלק את זהותו הנפרדת.<sup>17</sup> ובכן, בפרק הזה הכורך חילון ופוליטיזציה, אנו מבקשים להצביע על כך שכל אחת משלוש האופציות הפוליטיות העיקריות הציעה ליהודים לבחור בין שני מסלולי חילון שונים. אמנם הצד השווה שבשניהם שהם שומרים מרחק מן האמונה הדתית ואורח החיים הנגזר ממנה, אך הם שונים זה מזה בהתייחסות לתרבות ולקהילת המוצא. מסלול אחד, המכונה בפרק "חילון מבולל", הציע המרה מזוהות של הזהות היהודית המקורית בזהות אחרת, בין שתהיה אזרחית, מעמדית או לאומית, כך שהמרכיב היהודי מצטמצם לדרגת אפס של מוצא ואף עשוי להיעלם בסופו של דבר. מסלול שני, המכונה "חילון מבדל", הציע תהליך מורכב ודיאלקטי בין הזהות המקורית לזהות החדשה, שעיקרו הפנמה של הזהות החדשה, האזרחית, המעמדית או הלאומית, תוך מאמץ לחדש באמצעותה את התרבות של קהילת הרקע שבה הפרט מוסיף להיות חלק ממנה.

בניגוד לתמונה החד-ממדית, הרואה בפוליטיזציה של היהודים נקודה שממנה יוצא קו ישר ובלעדי לעבר ההתבוללות, אנו מבקשים לטעון זאת: לצד המגמה המתבוללת שפילסה דרכה בעזרת הפוליטיזציה, ניכרת גם מגמה חילונית אחרת שביקשה ליצור דפוס חילון שהתרחק מן הדת תוך שמירה על זהות יהודית סובסטנטיבית, מהותית.<sup>18</sup> ההתבוללות לא היתה בשום פנים ואופן החלופה הבלעדית שעמדה לפני היהודים כפרטים וכקבוצה. התפישה הדטרמיניסטית והפשטנית של התבוללות היהודים בסביבתם מעלימה עין ממאה שנות עשייה, הגות ויצירה יהודית שהן פרי החילון באותה המידה. טעות נפוצה היא למצות בהתבוללות מסוג זה את הסוגיה של השפעת החילון על היהודים. לצד המגמה הזאת פעלה גם מגמה נוספת, שביקשה כמו קודמתה לזנוח את אורח החיים הדתי, אך בניגוד גמור אליה, תבעה תביעה חזקה לצקת משמעות חדשה ליהדות שאיננה זהה ומוגבלת עוד להגדרה הדתית.

17 גורדון, היטמעות, עמ' 65-71.

18 ההיסטוריון בנימין נתנס מציע להבחין בין התבוללות ואקולטורציה, כדי לעמוד על ההבדלים בין האסטרטגיות התרבותיות שנקטו על-ידי יהודים ששאפו להשתלב בחברה הלא-יהודית: התבוללות מציעה לטשטש ולמחוק את הזהות היהודית הנתפסת כמשול, ואילו האקולטורציה שוקלת סינתזה המאפשרת השתלבות תוך הגדרה מחדש של הזהות היהודית במקום ההסתלקות ממנה. מישוג זה אינו נותן את הדעת על ההשלכות על דפוס החילון הנגזר מהן. ראו: נתנס, מעבר לתחום המושב, עמ' 11.

בין שני הקטבים האלה – שבקצה האחד בכוחת האמונה הדתית וקיום מצוות המשותפים לדתיים בכל גוניהם, ובקצה השני תביעה לבטל כל זיקה מודעת עד כדי נטישה של כל תודעה יהודית – נוצר מרחב פרטי, ציבורי וקהילתי רחב ידיים ובו התממשו חלופות תוססות, בליל רב ומגוון של תצורות ותרכובות שונות של זהות יהודית וזהות הנגזרת מן התרבות שהיהודים היו בני־בית בתוכה. את המרחב הזה, המשתרע בין שני הקצוות, אפשר להגדיר כחילונית יהודית. בדין שמגמה זו תיקרא חילונית, משום שהיא מבקשת להשתחרר באופן מוצהר ובאופן מעשי מעולה של הדת היהודית ומסמכותם המחייבת של הרבנים הפוסקים בשמה. היא זהות על חבל דק – זהות שאינה רואה דרך חזרה לעידן שמלפני האמנציפציה, אך יחד עם זאת אינה מבקשת להביא להתבטלות יהודית. שלילה גמורה של הדת היא אופציה הכלולה בתוכה, אך לצדה גם האפשרות לגלות אדישות ואף הזכות לנבור במורשת היהודית באופן חופשי. עיקרה, ההתמודדות עם בניית זהות שבה האל איננו עומד עוד במקומו הברור והמוכן מאליו, שאין שני לו לפי הגישה הדתית. זהות זאת בדין שהיא תיקרא יהודית, משום שהיא מתחבטת בלבטים וספקות לגבי העבר, ההווה והעתיד של היהודים בעולם, גורלם ושליחותם.

היוצא מזה, שכל אחת מן האופציות הציעה שתי גרסאות חילון משלה: חילון מבולל לעומת חילון מבדל. נדגים את העניין בעזרת הלוח הבא שבו הצבנו דמויות מן העולם היהודי כדי לחדד את האפשרויות השונות:

האופציה האזרחית	האופציה המעמדית	האופציה הלאומית	
ז'ורז' מנדל	רוזה לוקסמבורג	מ"י ברדיצ'בסקי	חילון מבולל
אדולף כרמיה	ולדימיר מדם	אחד העם	חילון מבדל

בלי להסביר בפרוטרוט בשלב זה מי הם האישים הללו, נציין רק שאדולף כרמיה (Adolphe Crémieux), שר המשפטים בממשלה הראשונה שקמה בעקבות כינון הרפובליקה השלישית בצרפת, וז'ורז' מנדל (Georges Mandel) שכיהן כשר בממשלות שונות בצרפת אחרי מלחמת העולם הראשונה, היו שניהם נאמנים למדינתם ארץ הולדתם. אך, כרמיה יסד את הארגון הפילנתרופי "כל ישראל חברים" (Alliance Israélite Universelle) אשר נועד לספק חינוך עיוני ומקצועי לילדים יהודים מארצות האגן התיכון, בעוד שמנדל "שמר מרחק" מפני קהילת המוצא שלו. כמו כן, ולדימיר מדם (Vladimir Medem) ורוזה לוקסמבורג (Rosa Luxembourg) היו שניהם חדורי הכרה מעמדית סוציאליסטית וציידו במהפכה; מדם היה מנהיגה של תנועה סוציאליסטית שהמרכיב היהודי היה יסוד מוסד בה – הבונד, ואילו לוקסמבורג שללה על הסף כל הבעה לאומית כדי להתמסר לחזון האינטרנציונליסטי. אחד העם וברדיצ'בסקי חתרו לבסס זהות יהודית תרבותית חילונית: כדי לבנות את תמונת

העתידי נזקק אחד העם לשפה העברית, לאוצר המקראי, לעבר ההיסטורי; ברדיצ'בסקי שאף לחולל שינוי ערכי יסודי שעיקרו להתנער מן העבר.<sup>19</sup>

הנה כי כן, על בסיס המעמד, האזרחות והלאום, יכול היה פלוני להשתחרר לאלתר מיהדותו אם זו היתה בשבילו חרפה, ולמצוא עצמו בסוף התהליך מתנכר ואדיש מרצון לא רק ליהדות כרעיון אלא גם לקיבוץ היהודי כקולקטיב. אכן, היו רבים שהיציאה מן הגטו ונטישת אורח החיים הדתי האיצו בהם אדישות, התנתקות וניכור אנכי ואופקי גם יחד: לא רק ניתוק מן המסורת ומשרשרת הדורות מן העבר, אלא גם בדלנות וריחוק ביחס לציבור היהודי בהווה, עד שכל דבר יהודי הפך לזר ולמוזר בעיניהם. הם חתרו לטמיעה גמורה בסביבתם החברתית החדשה ופעלו לממש את יעדם בכל האמצעים העומדים לרשותם, בראש ובראשונה, הנטישה של סימני זיהוי, זהות והזדהות יהודיים. הם לא רק חדלו לדבר בשפה היהודית לטובת השפה הלאומית השכיחה באותה מדינה, קיפלו לצמיתות את הלבוש המסורתי כדי להתלבש לפי מיטב האפנה המקובלת, גזרו וגילחו את זקנם והסירו את הכיפה מראשם (שממילא לא היה מנהג עתיק יומין). הם אף נקטו צעדים אקטיביים, שחלקם החלו ביזמתם או בעידודם של השלטונות, כגון שינוי שם המשפחה והשם הפרטי המסורתי והחלפתם בשמות שאינם מזוהים כיהודיים, נישואי חוץ, ואחרון אחרון, המרת הדת והעדפת דת אחרת על פניה – או כפי שהתופעה קרויה בהיסטוריה היהודית בטון שלילי, היציאה לשמד. לכך יש להוסיף את התופעה החריגה אמנם של "השנאה העצמית", שנותחה על ידי תיאודור לסינג (Theodor Lessing, 1872–1933), שבמסגרתה לא רק היהדות אלא כל דבר יהודי עורר בושה ורתיעה ואף סלידה גמורה.<sup>20</sup> צעדים אלה שירתו את רצונם להתנתק לגמרי מכל קשר ומחויבות לזהותם ולסביבתם היהודית, ונועדו להשלים ולהבטיח לעצמם השתלבות מלאה ושלמה ללא סייג בתוך המרקם החברתי והתרבותי שבו הם ביקשו להיטמע. טשטוש והיעלמות הזהות היהודית מדעת ומרצון על ידי הפרט המבקש להיקלט בחברה הסובבת אותו היתה, ללא ספק, אחת התוצאות של החילון אשר בהחלט פתחה אפשרות כזאת בתוקף הזכות המוקנית לפרט לעצב את זהותו לפי רצונו ולהעמיק את השתלבותו בחברת הרוב.

## ז. האורתודוקסיה, הרפורמה והחילון

תקפותה של טיפולוגיה תלויה גם בכך שאין באוכלוסייה הנחקרת מקרה שאינו מוצא את מקומו בין הקטגוריות המוצעות. האם הטיפולוגיה של הפוליטיזציה היהודית על שלושת נתיביה עונה על הכלל המחייב הזה? האם היה מגזר באוכלוסייה היהודית בתקופה הנידונה

19 ההשוואה איננה מכוונת להעדיף דמות על-פני דמות אחרת וסוג של חילון על-פני רעהו, אלא להצביע על כך שמכל מודל עולות שתי צורות של חילון.

20 לסינג, שנאה עצמית.

שלא הודהה עם אף לא אחד מן המסלולים הללו שתיארנו? במלים אחרות, האם יש מקום לזהות אופציה רביעית שנחוץ להוסיף אותה כדי שהתמונה תהיה באמת כוללת? לכאורה, התשובה חיובית והיה מקום ליצור קטגוריה חדשה עבור האופציה המסורתית של החברה האורתודוקסית אשר כללה מתנגדים וחסידים, בני תנועת המוסר, תלמידי הישיבות והחצרות בהונגריה וברוסיה בעיקר. אולם, בשונה מיתר האופציות שהמכנה המשותף שלהן הוא הדרישה העצמית לחולל שינוי באמצעים פוליטיים אשר יהיה בעל השלכות על אורחות החיים בכלל ועל הדת היהודית בפרט, האופציה הזאת שאפה באופן כללי לשמר את הקיים, ובמיוחד למנוע לבטח שינוי בדת היהודית ובאורחות החיים הנגזרים ממנה. שלוש האופציות האחרות תבעו מן היהודים להיערך מבחינה ארגונית ולהירתם למשימה מבחינה מנטלית לשינוי פני היהודים והיהדות, ואילו האופציה המסורתית, אשר אף היא הכירה בצורך להתארגן מבחינה פוליטית, דחתה את האפשרות להפוך את הפוליטיזציה למנוף לשינוי פניה, יעדיה ואורחות חייה של החברה המסורתית. שלוש האופציות לא באו בחשבון מבחינת החברה החרדית, משום שהיא זיהתה בכירור שהשינוי הפוליטי שהן הטיפו לו לגבי מעמדם של היהודים בחברה הסובבת, יגרור אחריו, במישרין או בעקיפין, שינויים מרחיקי-לכת לא פחות באורח החיים המסורתי, דבר שהיה בלתי מתקבל על דעת החרדים. התביעות לשינוי בעלות האופי הפוליטי והתווית המודרנית והחילונית עלולות, לדעתם, לסדוק תחילה את החומה החברתית שנבנתה סביב אורחות החיים המכוונים לשמירת המצוות לפי ההלכה, ולהרוס אותה כליל בסופו של דבר. כאמור, אין זה אומר שהפוליטיזציה לא פסחה על החברה האורתודוקסית לגמרי: בשנת 1908 נוסדה בליטא, שהיתה חלק מן האימפריה הרוסית, המפלגה הפוליטית האורתודוקסית הראשונה מסוגה, "כנסת ישראל".<sup>21</sup> אמנם, היא נסגרה שנה לאחר מכן, אך היא סיפקה השראה להקמתה של "אגודת ישראל" בשנת 1912 בעיר קטוביץ.<sup>22</sup> שבפולין. למרות שהכניסה לזירה הפוליטית לא היתה מובנת מאליה ואף נראתה על-ידי חלק מן ההנהגה הרבנית כ"חידוש האסור מן התורה", היא נתפסה כמחויבת המציאות, "רע הכרחי" והכרח בליגונה כדי להתמודד בהצלחה עם הדפוס של פוליטיקת ההמונים שהחל להתפשט במזרח אירופה, ביתר-שאת אחרי מלחמת העולם הראשונה. הזירה הפוליטית שהחלה לצמוח ברוסיה ובפולין המתחדשת היתה מבוססת על מפלגות, וברור היה שהמשך התנזרותה והימנעותה של החברה האורתודוקסית מכל התארגנות פוליטית עלול לסכן את מעמדה והישגיה מבפנים וכלפי חוץ. ביחס לשלטון המרכזי, הפוליטיזציה שהחברה האורתודוקסית קיבלה עליה, נועדה להשיג בכלים הארגוניים החדשים את אותם היעדים שהשתדלנות השיגה בעבר; בתוך הקהילה היהודית, הפוליטיזציה נועדה להבטיח את חלקה

21 ראו: לוי, כנסת ישראל.

22 משנת 1795 ועד 1918 פולין לא היתה מדינה עצמאית אלא חולקה בין רוסיה לגרמניה. קטוביץ' שבמחוז שלזיה היתה תחת שליטת גרמניה. ההחלטה לכנס בה דווקא את ועידת היסוד של המפלגה החדשה נבעה מן הקירבה הגיאוגרפית של העיר הן לאימפריה הרוסית והן לקיסרות האוסטרו-הונגרית. ראו: מיטלמן, פוליטיקה של תורה, עמ' 123-124.

של החברה האורתודוקסית בתהליך הקצאת המשאבים לקהילה, ולמנוע את האפשרות שהזירה הפוליטית תהיה בשליטה בלעדית של התנועה הציונית ותנועת הבונד אשר איימו על שלמות הקהילה האורתודוקסית. האתגר הגדול שניצב לפני הפוליטיקה האורתודוקסית היה (והינו) להוסיף ולפעול בזירה הפוליטית תוך התחייבות לנטרל ולבלום כל מגמה של חילון הנקשרת בדרך כלל לפוליטיזציה: "ראשי הישיבות הליטאות ושולות החסידות נתנו תוקף בכל זאת לתנועת האגודה כתחבולה בעלת אופי הגנתי בלבד". הם קיוו לזכות "ביתרונות ההתארגנות ללא ההשלכות של ההתמערבות"<sup>23</sup>. מבחינה זאת, המפלגות שקמו כדי לייצג את החברה האורתודוקסית היו חלק בלתי-נפרד מן המגמה הפוליטית ששיתפה את העולם היהודי באירופה, אולם הן הקפידו על כך שלא יהיה בפוליטיזציה הנדרשת דבר וחצי דבר אשר יערער כהוא-זה על ערכיה של החברה המסורתית ומנהיגיה. על-כן, הגופים העצמאיים לא פעלו בנפרד ולא צברו כוח עצמאי משל עצמם בתוך הקהילה, אלא היו ונתרו כפופים להנהגה הרבנית אשר התוותה את דרכן העקרונית והמעשית של המסגרות הפוליטיות השונות שהוקמו בתוך הקהילה ולמען רציפות דרכה המסורתית.

מבחינה זאת מן הראוי להדגיש כי פנייתם של המוני היהודים אל האמנציפציה, הסוציאליזם היהודי והציונות, תחושתן המשותפת של שלוש התנועות הללו שהזמן פועל לטובתן, חדירתן והישגיהן שהלכו וגדלו בתקופה הנידונה, אל להן ליצור את הרושם המוטעה כאילו הגורם האורתודוקסי, אשר נכנס ללא ספק למגננה בתקופה זו, נעלם בהדרגה או אף נעלם כלא היה: בקהילה היהודית שבפולין העצמאית, פולין, שבה בלטה החסידות מגור מבחינה מספרית, אגודת ישראל הגיעה למקום השני. ערב מלחמת העולם השנייה, מספר התלמידים הגדול ביותר מבין זרמי החינוך השונים שפעלו במדינה היה זה של "אגודת ישראל". התקופה שבין שתי מלחמות העולם היתה תקופת מדומים עבור החברה האורתודוקסית לעומת הדינמיות ורוח ההתחדשות שאפיינו את התנועה הציונית והבונד, אך לא היה בכך כדי לצמצם את עוצמתה המספרית במזרח אירופה, ולא את נכונותה להיאבק על דרכה באמצעים פוליטיים, כולל הקמתן של מסגרות מפלגתיות. הדבר מעיד על כך שמימד פוליטי לא היה זר לה, אך הוא היה בעל משמעות אינסטרומנטלית בלבד ותועל כך שלא יביא בעקבותיו תופעות של חילון שהיו בעיניה פרי הבאושים הפוטנציאלי של פוליטיזציה.<sup>24</sup>

לעומת הזרם האורתודוקסי שהתגבש כדי להיאבק באיום המודרניות והתגונן מפניה באסטרטגיה של הסתגרות, כפי שהטיף לה הרב משה סופר (שרייבר, החת"ם סופר, 1762-1839) אשר טען-קבע ש"חדש אסור מן התורה", היו יוצאים מן הכלל, יחידים, רבנים וקהילות, בגרמניה בעיקר, שומרי מצוות כולם, שהקפידו על קלה כחמורה, אשר שללו את הגישה הזאת ונתנו יד למודרניות המונחת לפתחם כאתגר. הם דחו אמנם את המרכיב החילוני שהיה קשור בה, וביקשו להוכיח בעצם תמיכתם שאפשר להפריד בין המרכיב

<sup>23</sup> מיטלמן, פוליטיקה של תורה, עמ' 8-9.

<sup>24</sup> ביאל, עוצמה.

המודרני והפוליטי לבין המרכיב החילוני שהיה מזוהה עמו. הם דיברו בזכות לימודי החול וראו בהם תרומה מבורכת לעיצוב העולם הדתי של הפרט והקהילה. האורתודוקסים הזהירו אותם מפני המדרון החלקלק שייחשף לפניהם אם ייפתחו שערי הקהילה לרוחות החדשות שנשבו מחוץ, ואשר סופם מי ישרנו, ואילו הם – הניאו־אורתודוקסים או האורתודוקסים המודרניים – היו מוטרדים יותר מסכנת הניוון המאיימת על החברה החרדית אם תוסיף להסתגר. דמויות מספר ראו בעין יפה את החיבור בין לאומיות ודת, בין סוציאליזם ודת, בין אמנציפציה ודת. עם אלה נמנה, למשל, הרב שמשון רפאל הירש (1808–1888) בעל הסיסמה "תורה עם דרך ארץ", אשר הטיף לתלמידיו כי אין סתירה בין אמונתם ואורח חייהם הדתי לבין מעמדם כאזרחים של מדינת לאום לא־יהודית ושילבו בחייהם את חובותיהם כלפי החברה הפתוחה יחד עם שמירה קפדנית על המצוות.<sup>25</sup> בעקבותיו, תמכו רבים באמנציפציה ובחינוך מודרני ואף אקדמי והניחו את היסודות לאורתודוקסיה מודרנית. הציונות הדתית אף היא מקרה בולט ומרשים של שילוב בין המודרניות והמסורת תוך שמירה קפדנית על כך שהמשמעות החילונית שנשא המפעל הציוני עצמו לא תדבק בהם, מתוך תקווה שיוכלו להעלותו על דרך המסורת. ואולם, אנשי אמונה אשר הודוהו עם האופציה האזרחית, הסוציאליסטית או הציונית, נותרו בכל זאת מיעוט כפול: מיעוט בתוך המחנה האורתודוקסי ומיעוט בתוך המחנה האזרחי, הציוני והסוציאליסטי.

ומה לגבי הרפורמים אשר החלו דרכם והתבססו בגרמניה, ומאוחר יותר בארצות־הברית? הם לא יצרו אופציה ייחודית משלהם, אלא היו שותפים מלאים לאופציה האזרחית הנשענת על הפרדה בין הזהות האזרחית לזהות הדתית, אשר לא היתה עוד בעיניהם הפריזמה הקובעת בצורה בלעדית את רשות הרבים. הם תבעו לעדכן את הדת וההלכה כדי להתאים את האמונה לחזון הנאורות ודרכיה. הם ראו עצמם "גרמנים בני דת משה" ומהם שנטלו חלק בעיצוב המפעל ההיסטוריוגרפי של "חכמת ישראל", ושללו את הנסיון לטעון את הזהות היהודית במשמעות לא דתית, כפי שהציעו לקראת סוף המאה התשע־עשרה בעלי האופציה המעמדית והלאומית ציונית.<sup>26</sup>

בעוד הזרם האורתודוקסי היה חלוק בתוך עצמו לגבי היחס אל המודרניות, שנע על רצף שבין שלילה גמורה לבין קבלה חלקית ומבוקרת ובלבד שלא תפגע בהלכה ובקיום המצוות, כשרוב המחנה ניצב בעמדת השלילה, הזרם הרפורמי קידם בכרכה את המודרניות וראה בה יסוד חיובי אשר לאורה יש לבחון את היהדות, אמונותיה, מנהיגיה ופולחנה. הרפורמה חתרה לשילוב, להרמוניה, לדו־קיום בין הדת ובין הרוח החדשה והציעה, כשמה, רפורמות, תיקונים באמונה ובפולחן שנועדו לממש את השותפות הרעיונית והמעשית שבין האמונה לזמן, להבדיל מן הזרם הניאו־אורתודוקסי שהוסיף לקדש את ההלכה והוראותיה. עצם זה שהרפורמים דחו כל צורה של כפירה באל ובקיומו מחדד ומצדיק את הגדרתם כזרם דתי, ואין לקבל את דעתם של האורתודוקסים אשר ראו ברפורמים חילונים לכל דבר, יציר מיוחד

25 על רש"ר הירש ראו: שביד, תולדות ההגות: המאה ה־19, עמ' 291–319.  
26 על תולדות היהדות הרפורמית בגרמניה ראו: מאיר, מענה למודרניות.

ומעורר חלחלה של אפיקורסים המתכחשים לאפיקורסיותם. הרפורמים הוסיפו להעמיד את האמונה באל אחד במרכז עולמו של היהודי הפרטי והקיבוצי, חייבו את המסגרת הדתית והווי הפולחן והתפילה בבית הכנסת, הכירו בסמכות הרבנית (מטעמה) והתייחסו בחיוב להלכה, לא מבלי לזהות בה יסוד דינמי הרואה בעין יפה חידושים, תיקונים ואף הקלה בהיקף המצוות, גישה הנדחית על הסף לחלוטין על ידי האורתודוקסים המודרניים ושאינם כאלה. לכל היותר ניתן לזהות אצל הרפורמים חילון שאין בו אתיאזם.

המחלוקות העמוקות בין הזרמים סביב היקף שלטונה של הדת בחיי הפרט ובחיים הציבוריים החמירו עם הזמן. החרם הבלתי פורמלי שהאורתודוקסים הטילו על הרפורמים והקונסרבטיבים עומד עדיין בעינו, ושיתוף פעולה ביניהם אינו נראה באופק.<sup>27</sup> אך יהיו ההבדלים והפערים ביניהם עמוקים ככל שיהיו, שני הצדדים חלקו וחולקים במשותף את האמונה באל, הצורך לעבוד את ה', ואת הקהילה הדתית המתרכזת בבית הכנסת כזירה העיקרית שבה צריכה להתעצב הזהות היהודית.

לסיכום, החילון כההליך תרבותי ארוך טווח השפיע בהחלט על הרפורמים והאורתודוקסים ועל דרכם, אך הם הוסיפו לדבוק ביהדות כדת. ניתן לסכם בהכללה, שהרפורמים כולם וחלק מן האורתודוקסים היו וראו עצמם מודרניים; חילונים הם לא היו מקובלת עלינו הקביעה של חוקר החילון אוון צ'דוויק, אשר בנוגע לקשר שבין חילון לנצרות טען ששינוי בדוקטרינה הדתית, או אף צמצום מקומה של הדת בחיי היום יום, אינו בגדר חילון גם אם תהליכים אלו קודמו בעטיו, שהרי תהליכים של עדכון ושינוי הם חלק בלתי נפרד של ההיסטוריה של כל דת ודת.<sup>28</sup>

על כן, אנו מבקשים להדגיש שחלק זה אינו עוסק בחברה האורתודוקסית, אלא באסטרטגיות בעלות אופי פוליטי מובהק שיהודים הזדהו עמן והן היו להם אמצעי ורוז (לא בלעדית) לרופף או לנתק את קשריהם עם המערכת הדתית מבחינה רעיונית ומעשית, ולהגדיר עצמם כחילונים.

27 בעקבות מחלוקת על היקף התיקונים שהתקבלו בתנועה הרפורמית, חברים פרו ממה ויסדו בניו יורק בשנת 1887 את הסמינר היהודי התיאולוגי של אמריקה וממנו צמח הורם הקונסרבטיבי (המסורת). ראו: סרנה, היהדות באמריקה, עמ' 183.

28 צ'דוויק, החילון, עמ' 15-16.

## פרק ראשון

# המסגרת האזרחית: אמנציפציה וחילון בצרפת

בכל מקום ראו יהודים את המהפכה הצרפתית כמאורע שווה־ערך ליציאת־מצרים או למעמד הר־סיני, בהבדל אחד שהפעם מדובר היה לא ביהודים בלבד אלא בכל העמים כולם. צרפת של המהפכה היתה להם לארץ שנייה, אולם בעיני משולהבים שהאמינו בעליונות הרוח על־פני החומר היא היתה למולדת רוחנית ראשונה.<sup>29</sup> (יעקב טלמון)

הפוליטיזציה של היהודים לא צמחה יש מאין. היא הושפעה באופן ישיר ועקיף ממגמות של מודרניזציה שהתחוללו בקרב העמים שבתוכם ישבו היהודים. במהלך המאה התשע־עשרה עמים חוללו מאבקים לשחרור לאומי, קמו מדינות חדשות, נכבשו ארצות, אימפריות הלכו והתעצמו. כמו כן, בעקבות המהפכה התעשייתית והשלכותיה, עוצמת השאלה החברתית הלכה וגאתה והכשירה את הקרקע למהפכות חברתיות. נוצרו ארגונים חדשים כגון מפלגות, תנועות פוליטיות ואיגודים מקצועיים אשר ביקשו לגייס המונים לשורותיהם. בזירה הציבורית התנהלו ויכוחים עזים אודות הלאומיות, הסוציאליזם, הליברליזם והשמרנות. במוקדם או במאוחר צפויים היו היהודים להיחשף ולהיסחף אל תוך הזרמים האלה אשר

29 טלמון, יהודים ומהפכה, עמ' 193.



השפיעו על גורלם כפרטים וכקולקטיב ועל שינוי פני הקהילה המאורגנת, כלפי חוץ וכלפי פנים, אחרי כמה מאות שנים של יציבות ארגונית יחסית.

הפוליטיזציה של היהודים והקשר בינה לחילון עומדים במרכז הדברים בחלק זה. בדין אנו מזהים אותן כתופעות חדשות הדורשות תיאור וניתוח. אולם, יש להבהיר היטב כי כל ההיבטים המצביעים על החידוש שבדבר – בראש ובראשונה הקניית תודעה פוליטית והצטרפות לארגונים פוליטיים – אין בהם כדי להצדיק את הגישה כאילו עד התקופה הנידונה המימד הפוליטי היה בגדר נעלם בחברה היהודית. גם מבלי להסתמך על דעתו של אריסטו המזהה את האדם כחיה פוליטית, הרי פוליטיקה במובן של ארגון וניהול יחסי העוצמה בין השלטונות לבין הקהילה, חלוקת העבודה ביניהם וקביעת תחומי האחריות שחלקם נותרו בחזקתה וחלקם בתחום אחריותו של השלטון המקומי או המרכזי – פוליטיקה במובן הזה ודאי היתה, ובעצם לא היה אפשר אחרת. יתרה מזאת, כל עוד החלוקה הדתית היתה יסוד משמעותי בארגון החיים החברתיים והציבוריים, השלטונות העניקו לקהילה היהודית מידה רבה של אוטונומיה משפטית.

בניגוד לדעה הרווחת המזהה את הקיום בתפוצות כקיום שנעדר ממנו מימד של עוצמה, מציג ההיסטוריון היהודי-אמריקני דוד ביאל, בספרו באנגלית "עוצמה והיעדר עוצמה בתולדות עם ישראל"<sup>30</sup>, תמונה מאוזנת יותר וממנה עולה, שתחת שלטון-העל של הכנסייה ככלו היהודים לנהל את ענייניהם הפנימיים באורח סביר, וזאת מבלי להתעלם מן הנסיבות שבהן ההסדרים הללו שונו לרעה או בוטלו. כשם שתולדות עם ישראל אינן סדרה רצופה של פרעות וגירושים ונדודים, כפי שחזר והדגיש ההיסטוריון היהודי סאלו (שלום) בארון (1895–1989) אשר דחה את התפישה של "היסטוריה בכיניית"<sup>31</sup>, באותה מידה ראוי לבחון מחדש ולהעמיד בספק את ראיית היהודים כנטולי מסורת פוליטית בכלל ונטולי עוצמה פוליטית בפרט: מימי הביניים המוקדמים, הקהילות היהודיות כרתו ברית עם השליטים והשיגו מהם אמנות אשר הסדירו את מעמדם. הם קיבלו רשות לנהל את ענייניהם וסמכו ידיהם על מערכת יחסים אנכית זאת, אשר סיפקה להם את הבטחון הדרוש. היהודים היו תחת חסות השליט והוגדרו באופן רשמי כ"יהודי המלך" (*The King's Jews, Les Juifs du roi*). הרב יצחק עראמה (1420–1494) מספרד, מחבר הספר "עקדת יצחק", נתן פרשנות לדפוס היחסים הזה שבין השליט לקהילה היהודית, שנעדרה ממנו הצלע השלישית של העמים שבקרבם ישבו. הוא סיפק לו דימוי קולע כשהגדיר את בני ישראל בפזורותיהם כ"עבדים למלכים, ולא עבדים לעבדים". בהרצאה שנשאה כותרת זו, ההיסטוריון היהודי-אמריקני יוסף חיים ירושלמי (1932–2009) ראה בדימוי זה ביטוי לכך שההסדר לא נתפש כמשפיל למרות שלא נכרת בין צדדים שווים: אם נגזר על העם הנבחר להיות עבדים, מוטב היה בכל זאת לשרת את בעל הסמכות העליונה ולא את העמים שתוארו גם כעבדים. הביטוי מסגיר במיוחד את החשדנות הטבועה ביהודים כלפי שכניהם לעומת האמון היחסי

30 ביאל, עוצמה.

31 בארון, גטו ואמנציפציה.

בשלטונות.<sup>32</sup> היהודים חששו מן העוינות של העמים אשר בעתות משבר נטתה להתפרץ על חשבונם. עוינות זו ניוונה מן האשמה שהכנסייה הטילה מקדמת דנא על היהודים בגין צליבתו הבלתי נסלחת של ישו, ובעטיה נהפכו היהודים לשעיר לעזאזל נגיש וקבוע. מכל מקום, הפוליטיקה היתה עניין של מעטים, ולעומת זאת ההמונים, יהודים וגויים כאחד, היו מחוץ לתחום. בהנהגת הקהילות עמדו גבירים בעלי אמצעים אשר נהנו מעצמאות כלכלית. לגבי הקשרים עם השלטונות, הטיפול בייצוג התביעות של הקהילה הוטל על "יהודי החצר".

### א. האמנציפציה: מ"עבדים למלכים" לבני חורין

בין הדפוס הזה של קשר עם השלטון לבין הפוליטיזציה שראשיתה בשליש האחרון של המאה התשע-עשרה, ניצב אירוע מרכזי הלא הוא החוק שהתקבל באספה המכוננת הצרפתית סמוך לחתימת החוקה ב־1791, ואשר מקובל לכנותו "האמנציפציה של יהודי צרפת". אם נתייחס אך ורק למבחן הכמותי, כלומר מספר היהודים שישבו בסוף המאה השמונה-עשרה בצרפת ובתוקף זה זכו ליהנות מן ההסדר החדש, הרי לכאורה מדובר היה בהחלטה שולית: הקהילה היהודית בת 40 אלף נפשות, המפורת ממילא בשלושה אזורים שונים (יהודי אשכנז באלזס במזרח צרפת, יהודי ספרד ופורטוגל בבורדו וסביבותיה בחלקה הדרום-מערבי, יהודי האפיפיור באזור אויניון אשר היה בשליטתו מן המאה השלוש-עשרה עד המהפכה הצרפתית), היתה קהילה קטנה מבחינה מספרית בהשוואה לקיבוצים הגדולים בעולם בכלל ובאירופה בפרט (170 אלף בגרמניה, 750 אלף בפולין, רוסיה ואוסטריה באותה תקופה). היבט זה רחוק מלמצות את המשמעות החלוצית של ההחלטה, ועל כן יש להעריך את משקלה לפי מבחן אחר, והוא התקדים שנקבע ואשר היה בעל משמעות החורגת בהרבה מתחולתו המיידית על יהודי צרפת בלבד. כפי שכתבה זאת ההיסטוריונית היהודיה האמריקנית פולה היימן (1946–2011), המהפכה הצרפתית הביאה ארבעים אלף יהודים לקדמת הבמה של ההיסטוריה היהודית.<sup>33</sup>

בתולדות עם ישראל, המושג "אמנציפציה" אינו מציין רק את האקט הפורמלי אשר הסדיר את השינוי לטובה שחל במעמד הפוליטי והמשפטי של יהודי צרפת ובזכותו הם נהפכו מנתונים לאזרחים; הוא גם משמש ככינוי לתקופה כולה המשתרעת על פני מאה שנה כמעט, שבמהלכן רוב המדינות באירופה השלימו את תהליך ההכרה בקהילה היהודית אשר ישבה בתוכן כחלק בלתי נפרד מן האוכלוסייה כולה. ראשיתו של העידן בשנת 1791 עם חידוש הדיון על מעמד היהודים בצרפת וקבלת ההחלטה ההיסטורית לפיה "היהודים

32 יוסף חיים ירושלמי מוסיף שהמלכים לא תמיד עמדו בהתחייבותם, אך לא היה בכך כדי לערער על החתירה לכרות בריתות מן הסוג הזה שהיו מבוססות על האינטרס של השליט במיעוט נאמן ומועיל לממלכה. ראו: ירושלמי, עבדים למלכים.

33 היימן, יהודי צרפת, עמ' 12.

ייהנו בצרפת מן הזכויות של אזרחים פעילים". החקיקה אושרה באספה המכוננת כמעט פה אחד, לאחר שנשיא המליאה הזהיר בעת הדיון שהתנגדות להצעה כמוה כהתנגדות לחוקה. האמנציפציה יצאה לדרך, אף שהמלה עצמה נטבעה מאוחר יותר והופיעה לראשונה בנוגע ליהודים בשנת 1828 במסה פריי־עטו של הוגה ליברלי בשם וילהלם קורג שהתפרסמה במדינת וירטמברג שבדרום־מערב גרמניה.<sup>34</sup>

המושג "אמנציפציה" לא זכה לתרגום עברי הולם באמצעות הצָרֶף "שוויון זכויות" הרווח בספרי הלימוד בישראל. גם אם המשמעות המעשית היתה אכן השוואת זכויות היהודים לאלו של יתר האזרחים וביטול האפליה המבנית שממנה סבלו בכל התחומים, הגדרה פורמלית זו של האמנציפציה מחמיצה את השינוי העיקרי שחל במעמדם, ואשר היה מכריע לגבי הגדרת זהותם בעיני עצמם ובעיני אחרים. יהודים לא רק קיבלו רשות להתגורר היכן שידם משגת, ולא רק זכו לעבוד ולהתפרנס בעיסוק שחפצו בו. מלבד הזכויות שניתנו להם כפרטים, עלתה שאלת מעמדם כקבוצה. שתי אפשרויות תיאורטיות עמדו לפני חברי האספה הלאומית אשר תמכו בהסדר המוצע: להוסיף ולראות ביהודים מיעוט לאומי ודתי, חטיבה נפרדת הנבדלת מן הכלל הלאומי תוך כדי כיבוד זכויותיהם המלאות, או לצרף אותם לגוף הפוליטי שהלך והתגבש במצוות המהפכה: האומה הצרפתית. האפשרות הראשונה לא עמדה להצבעה ואף נשללה על הסף, משום שהיא סתרה את התפישה הריכוזית והגשישה האוניברסלית שעמדו ביסוד בנייתה של צרפת המהפכנית המודרנית. ברוח הנאורות, מנוי וגמור היה עם תומכי האמנציפציה לראות ביהודים אזרחי צרפת לכל דבר ובני האומה הצרפתית, שכן, לאומיות ואזרחות חד הן: אזרח צרפתי הוא בן הלאום הצרפתי ולהיפך. לא ניתן להמעיט מערכה של הפתיחות הזאת שהיתה מהפכנית בזמנה, ונותרה כזאת בעיני חוגים אנטישמיים וקסנופובים וכוחות פוליטיים אנטי־רפובליקנים המסרבים להשלים עמה עד עצם היום הזה. אלה מוסיפים לראות ביהודים נטע זר שאל לו להיות חלק מן האומה, וזאת בשל היותו עם בפני עצמו בעל אמונה דתית משלו, הזר לתרבות הצרפתית שהתגבשה לאורך הדורות. חסידי המהפכה הצרפתית שהיו תלמידי הנאורות דגלו ברעיון האמנה החברתית שהותיר אחריו הפילוסוף הצרפתי ז'אן־ז'אק רוסו, והיו נכונים לקיים את משמעותה והשלכותיה של האמנציפציה ולנתק את ההשתייכות לאומה מקריטריונים של דת ומוצא אתני. התפישה הצרפתית יצרה דגם של לאומיות אזרחית, משפטית וטריטוריאלית, המגדירה את גבולות הקולקטיב הלאומי על סמך "הרצון הכללי" המשותף של הפרטים להוות יחד קהילה פוליטית המאוחדת על ידי החתירה לאושר.<sup>35</sup> בין השוני הקיים בקרב הקבוצות החברתיות לבין השוויון, גברה ידו של הערך על העובדה האובייקטיבית, בתוקף העקרון שמדינה מתוקנת מצווה להכיר באזרחים ובאזרחים בלבד. היא כעיוורת צבעים ביחס

34 כ"ץ, אמנציפציה יהודית, עמ' 2.

35 הגבלה ראשונה הוכנסה עם קבלת הבלעדיות של השפה הצרפתית "האחת והבלתי ניתנת לחלוקה" (une et indivisible). יש לציין, בכל זאת, שכל שפה ניתנת לרכישה בניגוד למוצא שלא ניתן להחלפה ולהבדיל מדת, שאמנם ניתן להמיר אותה, אלא שהדבר מהווה הפרה בוטה של חופש המצפון.

לקבוצות, מפני שהיא אינה רואה לפנייה אלא רק את האזרח כאדם ללא אפיונים של מין, דת, תרבות, מעמד ומוצא אתני.

ייחודה של האמנציפציה נוסח צרפת (ובעקבותיה הלכו הולנד ופרוסיה בשנת 1812) היה אופיה המהפכני, הבלתי מותנה, אשר התקבל בבת אחת ונכנס לתוקף מייד, לעומת התהליך הרפורמיסטי ההדרגתי המתפרס על פני שנים ושלבים, אשר אפיין, למשל, את הדגם האוסטרי של הקיסר יוסף השני בכתב הסובלנות (ליהודים) של 1782.<sup>36</sup> ההחלטה הצרפתית עמדה בסתירה גמורה לדפוס היחסים ששליטי אירופה כרתו עם הקהילות היהודיות עד כה. התפישה המסורתית לפיה הפוליטיקה מרוכזת בידי שליט יחיד, מרכזי או מקומי, שעמו צריך לשאת ולתת ישירות כדי להשיג ממנו חסות והגנה, הועמדה במבחן ולא התאימה עוד לתקופה החדשה שנפתחה עם המהפכה הצרפתית. היא יצרה דגם חדש שלא ביסס עוד את מעמד הקהילה היהודית על קשרים אישיים, על אישורים חלקיים, על צווים מוגבלים, על כתבי סובלנות למיניהם שניתנו לתקופה מוגבלת ליחיד סגולה בעלי כישורים במסחר לרוב, בתחומים מסוימים ולא באחרים, ואשר תוקפם חל באזורים מסוימים, ולא בכל המדינה, כפי שהדבר היה מקובל עד אז. מכאן ואילך נדרשה חקיקה גורפת ולא נקודתית, אוניברסלית ולא סלקטיבית, שתחול על היהודים לא עוד כיהודים אלא כאזרחים במדינה, הכוללת את כל המרכיבים, המשפטיים, האזרחיים, המנהליים והמקצועיים. המודרניות הפוליטית בדמות "האמנציפציה" לבשה משמעויות מרחיקות לכת שהיו בהן כדי לחולל, במוקדם ובמאוחר, שינוי תודעתי בקרב הקהילות: היא יצרה תקדים אשר עמד לנגד עיני יתר הקהילות היהודיות, לאו דווקא בגלל המהפכה הצרפתית שמהלכיה היו רחוקים מלהיות רגועים ויציבים (ראו שלטון הטרור מצד אחד וכינונה של הקיסרות הנפוליאונית בהמשך), אלא בגלל שבמקום זכויות יתר הפרטניות ואמנה שהעניק שליט יחיד על פי רצונו הטוב, מעמד היהודים התבסס על ידי העקרון האוניברסלי של זכויות האדם והאזרח המעוגנות בחוקה. תם עידן החצר שבו התקבלו ההחלטות במנותק מן האוכלוסייה, ובמקומו עלה כוחו של ההמון, בין שתביעתו היתה להשתתף בשלטון ובין שהוא גויס על ידי מנהיגים ותנועות פוליטיות לקידום מטרותיהם. אמנם, הדפוס המסורתי של הנהגת הקהילה לא התמוטט כליל: עדיין הוסיפו לעמוד בראש הקהילות, לרבות בצרפת, גבירים מכובדים (notables), אנשים מהוגנים ומחויטים, בעלי השכלה ומעמד חברתי-כלכלי הגבוה בהרבה מזה של הקהילה בכללותה. אך לגבי היחסים עם השלטונות, ממשל ומנהל א־פרסונלי ונייטרלי תפשו את מקומו של השליט היחיד הפועל על פי נטיית לבו וגחמתו – ממשל ומנהל אשר, דרך אגב, יהודים יכלו להצטרף אליהם על פי כישוריהם מבלי שיהדותם תהיה מכשול לכניסתם. אחרון אחרון, שלא כמו בעבר, לא ניתן היה להתעלם עוד מן "הרחוב", מן "הגויים", מן האוכלוסייה השכנה שהיהודים ישבו לצדם ובהדרגה, ובהתאם להתפשטות האמנציפציה, החלו יותר ויותר לשבת בתוכם, ללמוד יחד עמם, לחיות ביניהם, להיות

36 כתב הסובלנות ציין תחילה את ההגבלות החלות על היהודים אשר נותרו בתוקפן, ולאחר מכן פירט את ההקלות בתחום המיסוי, העבודה והחינוך שניתנו ליהודים באזור אוסטריה התחתונה.

חלק מהם. במאבק להשגת האמנציפציה היה צורך לגייס אוהדים שאינם יהודים ולנטרל מתנגדים. שיתוף הפעולה הפוליטי עם לא־יהודים, שעד האמנציפציה לא עמד כלל על הפרק, העלה את הצורך בפוליטיקה יהודית מסוג חדש, שלא יכלה להיות מבוססת עוד על העקרון של "עבדים למלכים, לא עבדים לעבדים", מאחר שנוצרה מציאות פוליטית חדשה שלא היו בה עוד עבדים ומלכים אלא אזרחים שווים ונציגיהם.

ההשכלה היתה מסלול ראשון למודרניזציה תרבותית ליהודים שנאותו ללכת בדרך זו, ותבעה לחולל את השינוי פנימה על ידי תיקונים בדת ובאורחות חייהם; ואילו האמנציפציה היתה מסלול ראשון של מודרניזציה פוליטית עבור היהודים אשר כאזרחים היו לחלק מן הזירה הממלכתית, ותבעה לחולל את השינוי מבחוץ על ידי תיקון מעמדם הפוליטי והמשפטי. לא מוצדק אמנם לראות בהשכלה ובאמנציפציה מסלולים מקבילים שלא היו מיועדים כביכול להיפגש מעולם, וזאת משום שאם כל אחת פעלה בזירה משלה – ההשכלה בשדה הדת והתרבות, האמנציפציה בזירה הפוליטית, ההנחה של השתיים היתה שאין אחת יכולה להתקיים לאורך זמן ללא האחרת: עם ההשכלה תגיע בבוא העת שעתה של האמנציפציה הפוליטית כגמול מצד השלטונות על הרצון הטוב שגילו היהודים; ובעקבות האמנציפציה יחל תהליך בדמותה של השכלה בתחום הדת ואורחות החיים, אשר ייתפש כגמול מצד היהודים על ההשתלבות המדינית שהוענקה להם. בין השתיים, יתרונה של האמנציפציה היה בכך שהיא התקבלה כמקשה אחת בראשית הדרך, ואילו ההשכלה היתה תהליך שקיוו כי יושלם על ידי האמנציפציה, אשר מועד כינונה לא היה ידוע מראש. לעומת זאת, חסרונה של האמנציפציה היה בכך שהיא היתה תלויה בהחלטה מלמעלה (גם אם ה"למעלה" מציין נציגי העם נבחרים), בעוד ההשכלה נשענה על הרצון הטוב והמאמץ של היהודים עצמם לתקן ביהדות מה שדרוש תיקון על סמך הפרשנות שהמשכילים מביניהם נתנו לעקרונות האוניברסליים והמופשטים של הנאורות.<sup>37</sup>

## ב. גילוי וכיסוי באמנציפציה: בין חוק לנורמה

המושג "אמנציפציה" דורש הבהרה. הוראתו המילולית היא שחרור – שחרור מאפטרופסות, מכבלים. הצירופים הלשוניים השכיחים ביותר כיום מחברים את האמנציפציה עם הקטגוריות החברתיות האלה: יהודים, נשים, שחורים, עובדים. למושג קונוטציה חיובית ברורה. אין יכוח על כך שהיהודים היו נושאי האמנציפציה; אך היקפה וגבולותיה נותרו עמומים: ממי וממה יש לשחרר את היהודים בדיוק? לכאורה, מטרת המחוקק היתה לפטור את היהודים מאי־היציבות שאפיין את מעמדם: להיות לאזרחים שאינם תלויים עוד ברצונו הטוב של השליט שלעתיים התהפך וכן לילה היהודים נפלו קרבן לשרירות לבו, אזרחים בזכות ולא

<sup>37</sup> מלאכת הפרשנות לעקרונות הנאורות היתה בתחום אחריותם של יהודים משכילים, לפיכך אין לראות בהשכלה תנועה הטרונומית שכפתה על היהדות מערכת ערכים חיצונית. יהודים קיבלו עליהם לערוך את הסינתזה ועל כן מוצדק לראות בהשכלה תנועה להתחדשות דתית.

בחסד. האמנציפציה היתה פרויקט פוליטי מובהק, ובדין היה זה מוסד פוליטי – האספה המכוננת – שהחליט את ההחלטה ב־1791 מובן שהאמנציפציה לא תמה אמנם עם ההצבעה: צריך היה להעמידה במבחן מעשי ולבחון את יישומה. במונחים של חירות, לא היה ספק שהיהודים השיגו הישג שהבטיח להם חופש גדול בהרבה ממה שנפל בחלקם של אבות אבותיהם. היה באמנציפציה מרכיב משמעותי של "חירות שלילית", היינו, הרחבת מרחב התמרון של הפרט בכל הנוגע לחופש התנועה, העיסוק והמגורים. אולם מרכיב זה לא היה בלעדי: ניתן להבחין בה גם מרכיב של "חירות חיובית" שנבע מזה שהיהודים התבקשו להיכנס תחת אוהלה של האומה הצרפתית שזה עתה נולדה. בנקודה זו הגיון המדינה נפגש עם הגיון אחר, שאינו פוליטי ומשפטי, הנוגע לתרבות, לחינוך, לאורח חיים ולזהות. ההחלטה הפוליטית המהפכנית להכריז ולהצהיר שהיהודים הם צרפתים כיתר היושבים בצרפת קיפלה בתוכה פרויקט נוסף, סמוי יותר, הניזון מן הנאורות אשר טענה שאין לקדש אורח חיים, כשם שאין לקדש שלטון, רק על סמך מסורת, אלא רצוי ונחוץ להעמידו לביקורת התבונה. על כן, אפשר לראות באמנציפציה לא רק החלטה לשחרר את היהודים מכבליו של השליט השרירותי, אלא גם חזון ארוך־טווח לשחרר את היהודים, מרצונם ואולי גם בעל כורחם, מן הדעות הקדומות, האמונות התפלות, וממיתותיהם שנתפשו כפסולות. הדיונים שקדמו להחלטה חושפים את שני היסודות הערכיים אשר שימשו לה מקור השראה ולגיטימציה: השוויון הבלתי מותנה מצד אחד, והתביעה לשיפור ולקדמה מצד שני. אל מול המתנגדים שתבעו למנוע את צירוף היהודים למעגל האזרחות ולהגביל לבני הדת הקתולית בלבד את הזכות להתמנות למשרות ציבוריות, חתם מקסימיליין רובספייר את נאומו בהדגשת עקרון השוויון האוניברסלי שהיה לב לבה של המהפכה הצרפתית: "הכיצד יכולה טובת החברה להיות מיוסדת על הפרת העקרונות הנצחיים של הצדק ושל התבונה, שהם הבסיס של כל חברה אנושית? אני סבור שאי אפשר לשלול מיחיד כלשהו בן המעמדות האלה, את הזכויות המקודשות שמעניק לו התואר בן־אדם. עניין לנו כאן במשהו הנוגע לכלל, והכרח להכריז על העקרון".<sup>38</sup>

אי הכללת היהודים בתוך האומה ושלילת זכותם להתקבל לתפקידים ממלכתיים נתפשו אכן כעיוות חמור הפוגע בקונסיסטנטיות ובקוהרנטיות, בעקיבות ובלכידות, של החזון המהפכני המחייב דין אחד לכולם.<sup>39</sup> העקרון החדש גבר על המסורת מן המשטר הישן להעניק זכויות יתר למגזר מסוים בחברה. אך לא רק המהפכה דיברה מתוך גרונו של הנואמים בחדש שהשתתפו בדיון: גם קולה של הנאורות נשמע בין השורות. בהיותם רובם ככולם חסידי הנאורות, הבוחנת אמונות, השקפות וערכים בהתאם לקריטריון התבונה, ניכר שתומכי האמנציפציה ראו בעין שלילית מנהגים ועיסוקים שהיו אופייניים ליהודים. ההתייחסות הביקורתית שלהם לא היתה שונה בהרבה מזו של מתנגדי האמנציפציה, אף על פי כן, תהום הפריד ביניהם והוא מסביר מדוע אלה הצביעו בעד ואלה נגד. המתנגדים

38 רובספייר, דיונים ותוכרים, עמ' 65.

39 מאלינו, יהודי במהפכה הצרפתית, עמ' 224.

שללו מתן אמנציפציה ליהודים בטענה שהתנהגותם הנפסדת נובעת ממהותה הבדלנית של היהדות, ולכן לא יהיה אפשר לעקור אותה מן השורש. תומכי האמנציפציה הטילו את האחריות לגילויים הבעייתיים שבהתנהגות היהודים על המשטר הישן, אשר גזר עליהם לחיות בשולי החברה ומנע מהם את האפשרות להיות לפרטים מועילים לחברה. את תיקון המעוות הם הפקידו בידי המדינה בעלת המשטר החדש בעצם זה שהיא העניקה ליהודים את האמנציפציה. המתנגדים שללו מכל וכל את הסיכוי שיהודים יוכלו לשנות את אורח חייהם ולוותר על ייחודם ונטייתם המושרשת בהם לבדלנות; ואילו תומכי האמנציפציה, מתוך אמונתם האופטימית בקדמה ובכושרו של האדם לתקן את דרכיו אם רק יעמידו לו את התנאים הנאותים לכך, לא הטילו ספק בכך שהסדרת מעמדם החוקי יחולל פלאים בדפוסי הקהילה היהודית מבחינה תרבותית, דתית, כלכלית וחברתית. וכך אמר רובספייר באותו נאום: "מטילים בהם דופי של מגרעות, של דעות קדומות, ורוח כיתתית ומשוחזת נוטה להגזים אותן. אולם, על מי עלינו להטיל את האשם אם לא על מעשינו הבלתי צודקים? הרי הוצאנו אותם מכל הכיבודים, שללנו מהם את הזכות להערכת הציבור, והשארנו להם רק את ענייני הספור ורדיפת הבצע. הבה נשיב אותם לאושר, למולדת, ולמידות הטובות, בכך שנשיג להם את כבוד האדם והאזרח".<sup>40</sup> רובספייר היה משוכנע, יחד עם יתר חבריו, שהתופעה הידועה לשמצה של יהודים המלווים בריבית נשך, למשל, תחלוף מן העולם עם ביטול ההגבלות שהוטלו על היהודים בכל הקשור לחופש העיסוק. מאידך, הציפייה שהאמנציפציה תשיב את היהודים לדרך הישרה רמזה שבעיני רובספייר ועמיתיו מידות היהודים בעבר ובהווה נחשבו לפסולות ומגונות. ההיסטוריון הצרפתי פטריק ז'יראר סיכם את היחס הדו־משמעי ליהודים של תומכי האמנציפציה כאל חולה שלא רק שניתן לרפוי אלא גם יכול במו ידיו להבריא את עצמו.<sup>41</sup>

כמו כל מוסד אחר, הקהילה היהודית נתפשה על ידי נבחרי האספה הלאומית כתוצר של המשטר הישן, ועליהם היה לאשר או לפסול את מוסדותיה והסדריה הפנימיים בהתאם לעקרונות המהפכה. מכאן הסייג הנודע המצוטט תמיד בעניין האמנציפציה, שהוגדר מפורשות על־ידי ציר האספה הלאומית, סטניסלאס דה קלרמון־טונר (Clermont-Tonnerre), והוצב לפתחו של המחוקק: "מן היהודים בתור אומה, יש לשלול הכול, אולם ליהודים כפרטים יש לתת הכול. אין להעניק הכרה לשופטים שלהם. רק אלה שלנו חייבים להיות שופטיהם. יש לסרב ולהעניק תמיכה לקיום המתמשך של חוקי ההתאגדות היהודית. אל להם להיות במדינה גוף פוליטי ואף לא מעמד. עליהם להיות אזרחים כפרטים. יאמרו לי, הרי אינם רוצים להיות אזרחים. ובכן, אם אין הם רוצים בכך, שיאמרו זאת, ואז, הבה נחרים אותם. הימצאות חברה של לא־אזרחים במדינה היא פסולה, ולא כל שכן, של אומה בתוך אומה. אלא שאין הם טוענים כך".<sup>42</sup>

40 רובספייר, דיונים ותוכרים, עמ' 64.

41 ז'יראר, יהודי צרפת, עמ' 59.

42 סטניסלאס דה קלרמון־טונר, 23.12.1789, ראו: גרץ, המהפכה והיהודים, עמ' 60.

בדבריו הציג קלרמון־טונר בבהירות את ה"ייהרג ובל יעבור" של המדינה הדמוקרטית המודרנית בעלת המאפיינים הריכוזיים והאוניברסליים: אין מקום לשתי מערכות משפט מקבילות, אלא יש להנהיג חוק אחד לכולם. בלי קשר לעניין היהודי הספציפי, הוא ביטא את ההבדל שבין המלוכה בעת המשטר הישן אשר התירה כללים שונים בהתאם למקום או לאוכלוסייה, ובכלל זה חוקי הכנסייה, לבין המדינה המודרנית התובעת מאזרחיה חובת נאמנות ובלעדיות במישור הפוליטי והמשפטי בתמורה לזכויות שהיא מעניקה להם כאזרחים. המשמעות האופרטיבית היתה שהיהודים נדרשו לבטל בהוראת השלטונות את הסמכויות והמוסדות בעלי משמעות משפטית של האוטונומיה שהיתה נהוגה בתוך הקהילה. האם בכך המחוקק לקח ביד אחד את מה שהוא נתן ביד השנייה? האם שלילת האוטונומיה הפנימית היתה הגבלה שהוטלה על היהודים בלבד או שמא היה זה כלל שחל על כל קבוצה ששאלת הצטרפותה לאומה הצרפתית עלתה לדיון? ההתנגדות לפרטיקולריות היתה עניין של עקרון: האומה הצרפתית החדשה שהוכרו על הקמתה לא נתפשה כצירוף של מיעוטים שונים, אלא כגוף שיש לחזק את ההומוגניות שלו. צרפת לא היתה (ואיננה רואה את עצמה עד היום) כפדרציה של קבוצות אתניות ודתיות המשלכות ידיים כדי להשיג יחד את האינטרס הציבורי תוך שמירה קפדנית על השוני התרבותי הייחודי של כל קבוצה וקבוצה.<sup>43</sup> צרפת תבעה להפוך את בניה לקהילה פוליטית של אזרחים המעוצבים על ידי השפה הצרפתית, החינוך הממלכתי והשלטון המרכזי. בניית האומה דרשה מכל פרט להתנתק ברשות הרבים מכל הזדהות פרטיקולריסטית, יהיה זה פרטיקולריות אזורי, אתני או דתי. יסודה של דרישה זו הוא התפישה הרפובליקנית, שמרכיבי זהות שאינם נחלת הכלל מפלגים בהכרח את הגוף הלאומי, ויש בהם כדי לעודד קידום של אינטרסים מגזריים וכיתתיים, שאינם עולים בקנה אחד עם הציפייה שהאזרח ימלא את ייעודו כשהאינטרס הציבורי, והוא בלבד, עומד לנגד עיניו.

עם ביטול מערכת השיפוט העצמאית הפנים־קהילתית, בהיותה סותרת את הצורך במערכת חוקים אחידה לכולם, ערובה לשוויון בפני החוק, נראה היה כי הקהילה היהודית עשתה את כל הנדרש ממנה ולא היתה עוד "מדינה בתוך מדינה" ו"אומה בתוך אומה". ואכן, למרות הרתיעה הגלויה ממנהגים יהודיים רבים, ניכר שהמחוקק לא התערב ופסל מה שהיה ראוי לפסילה בעיניו. מדוע הוא לא השתמש בסמכותו כדי לקדם את היהודי החדש, שהוא היה חפץ בצמיחתו, והיה מוכן לצפות בסבלנות שהוא יעלה ויבוא במרוצת הזמן? ההגיון הליברלי גבר על הפיתוי להשליט שינוי בכוח החוק. באותו נאום השכיל קלרמון־טונר להגדיר מה מותר ומה אסור למחוקק לעשות בענייני דת: אל לה לאספה הלאומית להתערב בענייני אמונה כל עוד לא נשקפת סכנה לסדר הציבורי. הדת אינה מוסמכת לחוקק את

43 בכך גם לידי הביטוי ההבדל בין צרפת הריכוזית, בעלת שפה אחת וטריטוריה המהווה יחידה פוליטית אחת, לבין יתר שכנותיה אשר במבנה הפוליטי שלהן נותרו על כנם הסדרים אוטונומיים פדרליים אזוריים רב־לשוניים (לדוגמה: בריטניה, בלגיה, שווייץ וספרד).



חוקי המדינה, והמדינה, מצדה, אינה מוסמכת להתערב בדת. מצוות האמונה נוגעות ליחיד, והפוליטיקה נוגעת לכלל; האמונה קובעת דוגמות וכללי מוסר התקפים רק לפרט המעוניין לקבלם, ואילו המדינה באמצעות נציגיה הנבחרים קובעת חוקים שכולם נדרשים לציית להם. כדי לחדד את הדברים, קלרמון-טונר מתייחס לדיני הכשרות ולעריכת הנישואין כדת משה וישראל כאל מנהגים משונים שיפה היה לו היו חולפים מן העולם. ואולם, הוא הבהיר בדרך שלא השתמעה לשני פנים, שבשום אופן לא ניתן להגדיר את המנהגים האלה כעבירה ולאסור עליהם: לא יעלה על הדעת לכפות על אדם באמצעות חוק לאכול חזיר ולהינשא לאשה שאיננה בת ישראל. החלטה כזאת היתה מהווה הפרה גסה של זכויות הפרט המעוגנות בהצהרת זכויות האדם והאזרח.<sup>44</sup>

משמעות ההסדר החילוני העקרוני שהתקבל במהפכה היתה, שדבר לא ייעשה באמצעות החוק כדי לשנות או לבטל את המנהגים היהודיים, גם אם הסביבה הלא-יהודית לא ראתה אותם בעין יפה. הן המבנה הפוליטי הנגזר מן המהפכה והן התשתית הערכית שבאה מן הנאורות שללו כל אפשרות לפנות לדרך זו. קלרמון-טונר לא הוציא מכלל אפשרות שהם ייעלמו בהדרגה. הוא אף קיווה שכך יהיה. שהרי האמנציפציה נשאה, לטעמו, פוטנציאל של מטמורפוזה חינוכית ממדרגה ראשונה: הוא היה סמוך ובטוח שבזכות השינוי הכביר במעמד החוקי, היהודים לא יהיו בעתיד מה שהם היו בעבר ובהווה; אף לא מן הנמנע שהם יחדלו להיות יהודים בכלל. תפישת זו לא היתה ייחודית לו. היא התבססה על גישתו של האב גרגואר (1750–1831), הנחשב בדין לאבי האמנציפציה בזכות מעורבותו בקבלת החוק, ובעיקר בזכות החיבור שבו, ערב המהפכה הצרפתית, הוא העלה לראשונה את הרעיון להסיר את ההגבלות המוטלות על היהודים מטעמים הומניים אך גם מתוך עמדה שרק בדרך זו היהודים צפויים ל"תחייה" פנימית, לאתחול של חייהם ומידותיהם (הוא השתמש בביטוי *régénération*).<sup>45</sup> בעיני האב גרגואר, שומה היתה על המדינה להתחיל במצווה ולדאוג לאזרוח היהודים שבממלכה.<sup>46</sup> ואילו כל התפתחות עתידית, רצויה ככל שתהיה, לא תיעשה מלמעלה כי אם מלמטה, לא בכפייה כי אם במו ידיהם, לא בכוח החוק כי אם בכוח הנורמה. מה שהחוק מנוע מלעשות, יכלה הנורמה לצפות ולדרוש, ובסופו של דבר להשיג – נורמה, אשר בתוקף הגדרתה איננה מנוסחת פורמלית אך מרחפת היא באוויר ויוצרת לחץ משלה,

44 לעומת זאת, על ידי מיסוד הנישואים האזרחיים, בני דתות שונות יכלו מעתה להינשא יחד מפני שהקריטריון הדתי שוב לא היה עילה לאשר או לפסול נישואים. זוג המעוניין לערוך טקס דתי יכול לעשות זאת, אולם לא כתחליף לנישואים האזרחיים שהוא מחויב בהם. חובה מוטלת על הזוג להינשא נישואים אזרחיים תחילה, ורק לאחר מכן לפקוד את הרב או הכומר כדי להיכנס לברית הנישואין על פי הדין הדתי המתאים לו. הסדר זה מאפשר למאמינים לקיים את מצוות דתם (חופש דת), ולחילונים להינשא ללא מעורבות של גורם דתי כלשהו (חופש מדת).

45 האב גרגואר, מסה.

46 האב גרגואר הניח הצעה דומה לגבי התושבים הילידים מן האיים הקאריביים שהיו בשליטה צרפתית, אולם לאחר שהחוק התקבל, לחצם של סוחרים העבדים והמתישבים הלבנים הביא לביטול ההחלטה.

אפקטיבי למדי.<sup>47</sup> על כן, כדי להבין את התהליך שהניע את חילון היהדות בצרפת, חיוני לתפוש שכוחה של האמנציפציה לא היה רק בצדה הרשמי, הפורמלי, החוקי, הפוליטי אלא גם ובעיקר בהוראתה התרבותית והחינוכית הבלתי פורמלית.

### ג. מאמנציפציה לחילון: על הקריאה של בר איזק בר לאחי

לאחר שהצגנו את האמנציפציה והמצב הפוליטי החדש שהיא יצרה ליהודים בצרפת, עלינו לבחון את הדרך שבה הם מימשו את חלקם בה, ולעמוד על התוצאות החוץ-פוליטיות שנגזרו מהחלטה בעלת אופי פוליטי מובהק. אנו מבקשים לבחון איך ההחלטה להשוות את מעמדם לזה של הצרפתים ולהכיר בהם כאזרחי צרפת הניעה תהליך של חילון היהדות, חילון האמונה ואורח החיים.

האמנציפציה דרשה התאמה. מאיזה סוג? עד איזה גבול? ובאיזה קצב? הרי ברור שהדבר היה עניין של תהליך מתמשך, ולא דבר שצריך היה לממש בבת אחת. המודעות לצורך הזה לא הבשילה באטיות. הראשון שעמד על התמורה הנדרשת היה לא פחות מאשר האישיות הבכירה בקהילה היהודית בתקופת המהפכה, בר איזק בר (Berr Isaac Berr, 1744–1828), סוחר אמיד ובנקאי במקצועו. הוא הופיע באוגוסט 1789 בפני האספה הלאומית בראש משלחת של נכבדים יהודים מן המחוזות אלזס ולורייין כדי להציג את עמדת הקהילה ותמיכתה בהצעה להעניק שוויון זכויות ליהודי צרפת. יתרה מזו, ב־28 בספטמבר 1791, באותו יום שבו אושרה ההחלטה על ידי האספה המכוננת, האיש שהיה בין נכבדי הקהילה כתב "מכתב של אזרח" (Lettre d'un Citoyen) לעמיתיו היהודים. בפנייתו הוא פירט שורה של עצות והמלצות, שניתן לראות בהן את המצע והתעודה של יהדות צרפת במאה התשע־עשרה. זאת ועוד, מלבד האתגרים השונים הניצבים בפני הקהילה היהודית על סף התמורה המשמעותית כל כך שהתחוללה במעמדה, המסמך מאלף משום שהוא מספק דוגמה ראשונה של חילון היהדות. הדבר בא לידי ביטוי בנתק בין חלקי המכתב, בזה שסופו של המכתב אינו כראשיתו: המכתב נפתח בדרך האופיינית למי שחי והתחנך בקהילה מסורתית ומייחס, כצפוי, את האירועים הפוקדים את היהודים בצרפת להשגחה העליונה:

רבותי ואחים יקרים,

בסופו של דבר הגיע היום, שבו המסך, שבאמצעותו השאירו אותנו במצב של השפלה – נקרע; בסופו של דבר אנו משיבים לעצמנו את אותן זכויות שנשללו מאיתנו לפני יותר מאלף ושמונה מאות שנה. כמה אנחנו חבים כעת לחסד שהעניק האל לאבות אבותינו!

כעת, תודות לישות העליונה<sup>48</sup> ותודות לריבונות האומה, איננו רק בני-אדם ואזרחים, כי אם צרפתים! איזה שינוי מבורך חוללת בנו, אל רחום! דעו, אחים יקרים מכל, שאיננו ראויים לשינוי המופלא הזה בגלל הכאתנו על חטא או תיקון דרכינו; נוכל לזקוף אותו אך ורק לזכות הטוב הנצחי של האל. הוא [האל] בחר את האומה הצרפתית הנדיבה, על מנת להשיב לנו את זכויותינו, ועל מנת להשפיע על התחדשותנו, כפי שבעתות אחרות בחר באנטיוכוס, בפומפיוס ובאחרים, על מנת להשפילנו ולשעבדנו.

האל תופש את הבכורה והשינוי ההיסטורי המבורך נזקף לזכותו. בר איזק בר הבהיר, שהחלטת האספה המכוננת לא נבעה מתיקונים שערכה הקהילה בדרכיה בעוד מועד או מתחושה של חרטה לגביהן. המחבר נקט אסטרטגיה רטורית חדשה שתכליתה לייחד את האירוע: האומה הצרפתית עולה לדרגה של עם שאף הוא זכה "להיבחר" על ידי האל בעצם החלטתו לפתוח את שערי החברה ליהודיה. עקב כך הוא רוכש לו מעמד של כבוד בהיסטוריה הקדושה של עם ישראל. והנה, בעוד ההקדמה הדגישה את התפקיד המרכזי שהאל ממלא עדיין בגורלו של עם ישראל, מסתבר שהפתיחה החגיגית המודה לאל על חסדיו היתה סוג של קידה סמלית. המישור הרוחני שבמרכזו ניצב היחס האנכי בין עם ישראל לבורא, בין אדם למקום – ובתווך האומה הצרפתית – נעלם לפתע והסוגיה שבר מעלה מתנהלת עתה במישור הארצי בלבד, ובמרכזו היחס האופקי שבין האומה הצרפתית לבין ציבור היהודים העומד להתקבל לשורותיה. לכאורה, כולם שווים בפני החוק, כולם צרפתים לכל דבר ועניין, אך מצב א-סימטרי עומד בעינו ומפריד בין קולטים לנקלטים:

באחת הפכנו לבניה של הארץ, שנושאים בנטל חובותיה וחולקים בזכויותיה המשותפות. איזה נואם יוכל להתיימר להביע בפני האומה הצרפתית ובפני מלכה את הכרת התודה שלנו במלואה, ואת כניעותנו, שלא תוכל להשתנות? ואולם, לא המלך ולא נציגי האומה מבקשים לעצמם שבחים והכרה; כל רצונם הוא לחוות באושרם של אנשים. לכך הם מצפים, ובכך ימצאו את מבוקשם. אם כן, אחים יקרים, הבה נענה לרצונותיהם; הבה נבחן בתשומת לב מה עוד עלינו לעשות מצדנו, כדי להיות מאושרים באמת, וכיצד נוכל לתת ביטוי מסוים לתחושת הכרת התודה שלנו, על כל הטובות שהורעפו עלינו.

48 בר איזק בר מכנה את האל בכינוי שאינו נגזר מן המסורת היהודית אלא מן הנאורות בכלל, ומן התפישה הדיאיוסית בפרט שעמה הודה וולטר. תפישה זו מכירה בבריאת העולם בידי האל המתקין את סדרי העולם והטבע ברוב תבונה ושלל. אולם האל אינו מעצב עוד את ההיסטוריה האנושית ואינו אחראי לגורל הפרט. היא מייתרת את הצורך בדתות כסוכני תיווך מיוחדים שדבריהם והוראותיהם נגלים בפולחן ובכתבי קודש ייחודיים, ודחה עוד יותר את התלות בהנהגה רוחנית הניצבת בראשן. התפישה הדיאיוסית מצדדת בכללי מוסר בסיסיים ואוניברסליים החלים על האנושות כולה.

תואר האזרח הפעיל, שאותו השגנו זה עתה, הוא, ללא ספק, היקר ביותר שבו יכול להחזיק אדם במסגרת אימפריה חופשית;<sup>49</sup> אבל אין די בתואר זה לבדו; עלינו להחזיק גם בתכונות הנדרשות, כדי שנוכל למלא את החובות הנכללות באותו תואר: יודעים אנו עד כמה אנו לוקים בתחום זה; במובן מסוים נאלצנו לוותר על החתירה אחר המדעים המוסריים והפיזיים – בקצרה, אחרי כל המדעים שעניינם בשיפור הדעת – וזאת, כדי לשקע עצמנו לחלוטין במסחר, כדי שנוכל לגייס מספיק כסף, שיוכל להבטיח לנו הגנה ולהשביע את המדנותם של רודפינו.

לא אוכל להדגיש בפניכם די פעמים, עד כמה חיוני הוא לנו שנפשוט מעל עצמנו כלי את אותה רוח צרה של התאגדות וקהילתיות בכל העניינים האזרחיים והפוליטיים, שאינם נוגעים ישירות לחוקינו הרוחניים; בעניינים אלה, עלינו להיראות לגמרי אך ורק כיחידים, כצרפתים, שמונעים בידי פטריוטיזם כן בלבד, ועל ידי טובתה הכללית של האומה; לדעת כיצד עלינו לסכן את חיינו ואת רכושנו למען הגנת הארץ, שתהיה בנו תועלת לאחינו האזרחים, שנהיה זכאים לתחושות ההערכה שמגלמת ידידותם, לצרף את מאמצינו לאלה שלהם בכל הנוגע לשמירת שלוות הציבור, שבה תלויה שלוותם של יחידים.

במובנים רבים, השכלתנו היתה פגומה. [...] בקלות תוכלו להעיר, שגורלנו וגורל הדורות הבאים תלוי אך ורק במידת השינוי שנחולל בצורת החינוך שלנו. שפת האם של היהודים צריכה להיות צרפתית, כיוון שהם גדלים עם צרפתים וביניהם. [...] אני חייב לומר, שעל אף שאני פונה אליכם עתה בצרפתית, אני חש שחסרים לי נסיון ומיומנות בשפה זו, שבה, אף על פי כן, בחרתי להשתמש, כדי להוכיח לכם שיהודים יכולים להידבר אלו עם אלו ולתקשר בשפה זו בכל הנושאים, לרבות ענייני דת, ושהבחירה שלא להכביד על ראשי הצעירים שלנו בלימוד שפות זרות – נתונה לגמרי בידינו. מדוע עלינו להמשיך ולשאת את שמם של יהודים גרמנים או פולנים, בשעה שאנו יהודים צרפתים המאושרים בחלקם?

הבה ניסד בתי מלאכה בעלי רוח צדקה, שבהם יוכלו ילדי עניים ואלה שלא נולדו למעמד גבוה ללמוד את כל המלאכות והעבודות המכניות שלהן זקוקה החברה. הבה נצמיח מקרבנו נגרים, נפחים, חייטים וכו'... ואם יעלה בידינו להעמיד אדם בכל מקצוע, שיוכל לעבוד כאומן, עד מהרה יעמיד לו אותו אדם שוליות; ובהדרגה נוכל לראות בעלי מלאכה יהודים שיחתרו לזכות בהערכה, על ידי כך שירוויחו את מחיתם בכבוד.

49 המונח "אימפריה" לא בא לציין כאן שליטה צרפתית אחידה במושבות שמחוץ לתחומה הטריטוריאלי כפי שמקובל בדרך כלל, אלא נועד להלל את שמה של צרפת על ידי שימוש בדימוי המעלה את מעמדה לזו של האימפריה הרומית העתיקה.

כפי שתוכלו להבחין, אני מציג בפניכם מחשבות גולמיות: תשומת הלב שלכם וחשיבה משותפת שלנו היא שתכריע אם [מחשבותי אלה] ראויות להבשיל ולצאת אל הפועל. תהא אשר תהא מידת הצלחתן, אני מקווה כי לכל הפחות תנהגו באופן ראוי ברגשות האחוה, שבהיותם חופשיים מכל מניע אחר, הם שדחקו בי לפנות אליכם ולדחוק בכם, אחים יקרים, שלא לבוזו אפילו רגע בטרם תתנו את דעתכם על מצבנו. נפל בחלקי הכבוד לשמש, באחוה גדולה, כמשרתכם הצייתן והענו ביותר.  
בר איזק בר<sup>50</sup>

החברה הצרפתית אינה דורשת דבר באופן רשמי, מצהיר בר איזק בר בצורה חגיגית, אך שומה על הקהילה היהודית להביע את הכרת תודתה לא רק במלים כי אם במעשים, אשר יישומם בתחום השפה, החינוך והעבודה יבצר את מעמדם כפרטים וישנה, במידה רבה, את פני הקהילה מבפנים.<sup>51</sup> (בר אף התייחס לסוגיה של שינוי השמות הפרטיים בעלי צליל גרמני ופולני, מבלי להתייחס ישירות לשמות עבריים.)

אחרי התרועה הגדולה בפתח המכתב שהעלתה על נס את מקומה של ההשגחה העליונה בהיסטוריה, האל מפנה את הבמה ולא יופיע שוב. המחבר אימץ את החלוקה שבין המישור הרוחני למישור הארצי ודאג שלא לערבב בין השניים. דת ומדינה, דת וחברה מתנהלות כשתי רשויות שאינן נוגעות זו בזו, זו בשמים וזו בארץ. יתרה מזו, בהקשר לשפה הצרפתית שבר מצפה שהיא תהפוך לשפת דיבור בלעדית של יהודי אלזס ולורייך, הוא ציין שרצוי להשתמש בה בכל נושא, "כולל בענייני דת". הביטוי הוא סוג של הורדה בדרגה: היהדות איננה עוד מסגרת טוטלית חובקת כל, אורתודוקסית ואורתופרקטית כאחד, המדריכה את הפרט ואת הכלל מה נכון לחשוב ואיך נכון לחיות. היא מצטמצמת והופכת ל"עניין" בלבד, לעניין שברוח בלבד.

בנוגע ליהדות וחילונה, דבריו של בר איזק בר מרמזים במדויק על כיוון השינוי ומשמעותו: קריאה זו לאחיו למלא את חלקם באמנציפציה משקפת במידה רבה את מתכונת החילון שהקהילה היהודית בצרפת תאמץ במאה התשע-עשרה ובמחצית הראשונה של המאה העשרים, שעיקרה צמצום הדת לתחום הפולחן ולהכרה בכורא עולם; הפיכתה לרשות רוחנית ומוסרית המנותקת מחיי היום-יום; וראיית התפקיד שצרפת מילאה כלפי יהודיה כסוג של שליחות ותעודה רוחנית בעלת גושפנקה דתית. הפרידה של המחבר מקוראיו מדברת בעד עצמה: האל אינו נקרא כלל לפרוש את חסותו על המשימה היוצאת לדרך. כבודו במקומו מונח, ומקומו הוא הספירה העליונה בלבד: בעוד שהוא אחד ואין שני לו "צרפת של מעלה", הוא נפקד ונעדר ב"צרפת של מטה", שבה המלאכה מרובה והשעה דוחקת.

50 איזק בר, מכתב של אורה. גרסה באנגלית של המסמך ראו: בר, מכתב של אורה.  
51 ברקוביץ, מסורת ומהפכה, עמ' 155-156.

## ד. הצד השני של האמנציפציה: יצירת היהודי החדש

האמנציפציה יצאה לדרך בשנת 1791, ולמעט תקופת הכיבוש של צרפת בידי גרמניה בשנים 1940–1944, וכינון ממשלת וישי הפרו־גרמנית, היא נותרה על כנה חרף חילופי המשטר התכופים שפקדו את צרפת מאז, ובעיקר במאה התשע־עשרה. עם זאת, מעמד היהודים הושפע במידה מסוימת מהלך־הרוח הפוליטי והחברתי בצרפת שנע בין גאות לשפל, בין גשוג למשבר. בתקופת הטרור, למשל, בשנים 1793–1794, שבמהלכן מנהיגי המהפכה יצאו במרדף אחרי הכמורה הסרבנית בעקבות האפיפיור אשר שלל את הסדר החדש, היהודים לא היו מושא ישיר להתקפות, אך בתי כנסת נסגרו ורבנים שמרו על פרופיל נמוך. לא נרשמו אבדות בשיעור חריג בקרב הקהילה היהודית, ויהדותם לא היתה הסיבה למותם או להוצאתם להורג.<sup>52</sup>

רק עם השבת הסדר על כנו יכלה האמנציפציה, סוף סוף, לעמוד למבחן המשולש שציפתה לה, מצד המדינה, מצד החברה ומצד הקהילה.

המדינה: יישום האמנציפציה הלכה למעשה עמד על סדר יומו של נפוליאון, שהיה רגיל להטביע את חותמו בכל עניין בעל משמעות ממלכתית. כדי לבחון את נכונות הקהילה להסדיר את דרכה וארגונה הפנימי בהתאם, הוא זימן ב־26 ביולי 1806 כינוס מיוחד ובו השתתפו 111 ראשי קהילות ורבנים. הוצגו בפניהם טענות ותהיות לגבי עמדת היהדות בנושאים שנויים במחלוקת, כגון פוליגמיה, גירושין, נישואי תערובת, הלוואה בריבית, משלחי־יד מותרים או אסורים על פי ההלכה, היחס לפטריאטיות ולאחווה יהודית־נוצרית. התשובות שניתנו היו הזדמנות ראשונה מצד הקהילה להזים חשדות שהועלו נגדה על ידי פקידים מן השלטון המרכזי והמקומי, ולנסח עמדה רשמית מטעמה שהצביעה על כך שאין מצד היהדות והיהודים התנגדות לקבל את המסגרת הממלכתית ולפעול בהתאם לכלליה, וזאת בתוקף הכלל מן התלמוד הבבלי "דינא דמלכותא דינא" (בבא קמא ק"ג ע"א) המחייב את ישראל לקיים את חוקי המלוכה כאילו הם דיני התורה. כמו כן, הוסבר שגירושין מותרים על פי ההלכה ואילו הפוליגמיה אסורה מאז התקנה של רבנו גרשום (אשכנז, מאה 10/11); אין התנגדות למיסוד הנישואים האזרחיים ולמעמדם המועדף בהשוואה לנישואים הדתיים, אך בדומה לכמרים, רבנים לא יוכלו להשיא בני זוג שאחד מהם אינו יהודי; לבסוף, אין כל מניע שהוא מצד היהדות להפגין נאמנות למדינה ולחתור לאחווה בין־דתית.<sup>53</sup> כינוס נוסף שנפוליאון קרא לו "הסנהדרין הגדולה" התכנס בשנת 1807 כדי לתת את הגושפנקה הדתית למהלך כולו. גולת הכותרת בהתערבות המדינה היתה בשנת 1808 יצירת השלד המנהלי אשר הסדיר את ארגון הקהילה: הוקם מוסד מרכזי אחד – ה־Consistoire – ומתחתיו שלוחות מקומיות בכל קהילה וקהילה שתפקידיהן הרשמיים היו ארגון הפולחן,

52 בנבסה, יהודי צרפת, עמ' 137–138.

53 טמה.





פרנסואה לואי קושה, השבת זכויות הפולחן לאזרחים היהודים על-ידי נפוליאון ה'I בצרפת, 1806, תחריט צבוע, הספרייה הלאומית, פריס.  
נפוליאון מצטייר כמי שרומם את מעמדה של הקהילה היהודית הצרפתית ומשיב את כבודה של היהדות שהיתה בשפל המיוצגת על-ידי עלמה יהודיה צעירה. תגובת אנשי הקהילה עולה בקנה אחד עם מה שמצופה מהם: להכיר תודה למנהיג הגואל.

החינוך והעזרה ההדדית, לצד הפונקציה הסמויה שהיתה, מבחינת השלטונות, ליצור נציגות רשמית שבאמצעותה יכלה הממשלה לפקח על הקהילה.

הקהילה: על סדר יומה היתה רשומה הדרישה לבטל אי-אלו תקנות והסדרים מיוחדים אשר נותרו על תלם או שחודשו, כמו: השבועה המיוחדת על התנ"ך שרק יהודים (לרבות עורכי דין) נתבעו להישבע בבתי המשפט (morejudaico), "הפקודה המחפירה" (le décret infâme) שהיתה תקפה במחוז אלזס בלבד ולפי הוראתה בוטלו חובותיהם של נשים, קטינים וחיילים כלפי יהודים והוגבל חופש התנועה והמגורים של יהודי באזור זה. עניין נוסף היה ההחלטה להכיר בחופש הפולחן של שלוש האמונות המונותאיסטיות מבלי שהרכבים קיבלו את משכורתם מן המדינה כמתחייב מן ההסדר. מבחן שני יותר רחב בהיקפו נועד לגבש מחדש את הזהות היהודית עקב התאזרחותם לצרפתים.

אתגר זה לא נעלם מן השלטונות, ובפרט מן הקיסר נפוליאון (1799–1815) אשר, בכבודו ובעצמו, תבע להעניק ליהודים שם קיבוצי חדש אשר ידגיש את התמורה המשמעותית שחלה במעמדם והשינוי העתידי שיחול גם באורח חייהם: מכאן ואילך הם לא יהיו עוד בעיני השלטונות והחברה כולה "יהודים", אלא יהיו "ישראלים" (israélites). יתרונו של הכינוי היה בזה שהוא נקי לחלוטין מהקונוטציה השלילית שדבקה בשם "יהודי" שנשא את קללת היחס המחפיר שהיה נהוג כלפיהם בעבר. היתה בזאת גם הצהרה שנפתח דף חדש בתולדותיהם, ומה שהיה לא יהיה, ומה שיהיה הוא חסרת-תקדים, ובהתאם לכך, יחס הצרפתים לאחיהם (בני דת משה) ישתנה משום שהיהודים עצמם השתנו. היה בכך כדי לבשר על נתק נוסף בין היהודים לבין עצמם: המושג israélites ציין את הקיבוץ היהודי הצרפתי בלבד, ואילו המושג "יהודי" חיבר אותו עדיין לקבוצה רחבה יותר המפוזרת בתפוצות. הוא סימל את לידתו של "האדם היהודי החדש" נוסח צרפת, המחויב אליה, כך שהיהודי יהפוך ל-israélite<sup>54</sup>. עם זאת, יש לציין שהכינוי החדש לא ביטל כל זיקה ייחודית, וכי המונח שנבחר לא היה זר למסורת היהודית אלא נלקח מבין שמות העם היהודי לדורותיו, ואינו מרמז כהוא-זה על השתייכות לצרפת. אף על פי כן, רווח השימוש בו כדי להעמידו נגד התואר "יהודי" הישן.

מושג אחר ביטא טוב יותר את השינוי ביהדות הצבועה בצבעי צרפת, הלא הוא ה-Franco-judaïsme אשר הבלית את רעיון הצירוף שבין שתי זהויות המשלימות זו את זו. בעצם הכללתם באומה הצרפתית, זהותם לא היתה עוד אקסקלוסיבית, הומוגנית וחד-משמעית – יהודית בלבד – אלא דו-ראשית, הטרוגנית ומעורבת, שכן צורף לה מרכיב חדש – הזהות הצרפתית. את החלל הצרפתי הריק הזה הם קיבלו על עצמם למלא, על כל המשתמע מכך, ובד בבד היה עליהם להכריע מה יהיה דינו וחלקו של המרכיב היהודי בזהותם החדשה.

54 שוורצפוקס, מיהודי.



באותה שנה 1828 שבה בר איזק בר הלך לעולמו, פרסם לאון הלוי (Léon Halévy), 1802–1883) בנו של חזן שהיה לאיש ציבור המושך בעט, ספר ראשון על יהודי צרפת: *Résumé de l'Histoire des Juifs modernes* (קיצור תולדות היהודים המודרניים) שתיאר את מה שאירע ליהודי צרפת כיציאה מחושך לאור. נימת הספר אפולוגטית, ונועדה להדגיש שמה שהתחולל בצרפת יצר חטיבה נפרדת שהקשר בינה לבין יתר היהודים הולך ונפרם. הם היו יהודים מזן אחר המזכה אותם בתואר "מודרני" המופיע בכותרת. בניסונו להעריך את המגמה העתידית על סמך המצב הקיים, הוא חזה וציפה התפתחות אשר הצדיקה ביתר שאת את התואר שהעניק להם: "כרגע הם צרפתים על פי המולדת והמוסדות, בעתיד צריך לצפות שחלקם יהיו צרפתים בזכות השפה ואורח החיים". מן התחזית גם עבר הלוי להבטת משאלת לבו: "במלה אחת, צריך להגיע לכך שהשם 'יהודי' יהיה עבורם משני, והשם 'צרפתי' העיקר".<sup>55</sup>

מאחר שמשקל האמנציפציה היה מכריע בתהליך הזה, יש להשיב תחילה על השאלה המקדימה: מדוע היהודים בצרפת הפנימו את הנורמה החיצונית בלהיטות כה רבה? גורם ראשון בהנעת התהליך היה ההכרה בהם כצרפתים. ההגדרה הפורמלית המשפטית קראה להשלמה סובסטנטיבית, מהותית, באמצעות השפה והתרבות. המושג "לאומי" מבטא היטב את האינטראקציה בין השניים, את השילוב בין מימד משפטי של זכויות ומימד תוכני של זהות ושותפות גורל. התרבות (אקולטורציה) היה השדה המרכזי שבו צעדו יהודי צרפת את צעדיהם הראשונים ועברו כברת דרך משמעותית כדי להיות ראויים בעיני עצמם ובעיני אחרים למעמד החדש. הדבר כלל את רכישת השפה הצרפתית והשליטה המלאה בה, תוך דחיקת שפה יהודית שהיתה שגורה בפיהם (באלוז), את הכרת תולדותיה של צרפת וספרותה, וההזדהות המלאה עמן. בתי הספר היהודיים שקמו במחצית הראשונה של המאה התשע-עשרה נועדו לספק את המיומנויות הללו, ובכך לסייע לתלמידים העניים להשתלב בחברה הצרפתית בבוא העת. היהודים הבורגניים העדיפו, לרוב, לשלוח את ילדיהם לבתי ספר פרטיים שבהם יכלו להיפגש עם דומיהם. משהתקבל בשנת 1882 חוק חינוך "חובה, חנם וחילוני" לכל ילדי צרפת, הילדים היהודים עברו לבתי הספר הממלכתיים ולעתים קרובות הצטיינו בלימודיהם.

האם השינויים הראשונים בהשקפה ובפרקטיקה נבעו מצורך פנימי עצמאי, או שמא הם היו תוצאה של הפנמת הציפיות שהיהודים קלטו מבחוץ? נראה כי שני המניעים תרמו את חלקם. בעוד רוב יהודי אלזס הוסיפו לדבוק במסורת היהודית וכיבדו את הסמכות הרבנית כבימים עברו מלפני האמנציפציה, היתר אימצו את ההסדרים החדשים, שמחו להיפטר מ"עול מכביד ושרירותי המופעל עליהם על ידי כמה משפחות" ו"גילו את המאמצים הנחוצים כדי להתנער משלטונן".<sup>56</sup> מאחר שהשינויים נעשו מרצון, המקורות מצביעים על כך שהצעדים

55 הלוי, קיצור תולדות.

56 4.9.1802, בתוך: ז'ראר, יהודי צרפת, עמ' 174.

ככיוון ההשתלבות בחברה הצרפתית לא הוצגו כקרובן שנדרשו להקריב, כמס שהוטל עליהם לשלם, כחוב שמבקשים לסלק או כאילוץ שעל היהודים היה להשלים עמו בעל כורחם. תחת זאת הם הוצגו כגמול שיהודים נאותו להביא, נתינה תמורת נתינה שקדמה לה.

האפשרויות החברתיות והכלכליות שנפתחו בפניהם קסמו להם, ולא מן הנמנע שנוכח הקשיים החברתיים שעמדו לפניהם עדיין הם ראו לנכון להגביר את מאמצי האינטגרציה התרבותית. זוהו הלואמית הצרפתית שהם התבקשו לאמץ בתמורה להענקת האזרחות נוסחה בשפה אוניברסלית, וקל היה ליהודים להתחבר אליה משום שהיהדות מכילה בתוכה מגמה אוניברסלית דומה. אך נראה כי הגורם המרכזי שהקל את התהליך הוא, שהזוהו הלואמית הצרפתית שהוצעה ליהודים היתה נקייה לחלוטין מכל יסוד דתי קתולי. זה היה סוד הקסם של הלואמיות הצרפתית, והוא מסביר מדוע יהודי צרפת התחברו אליה בקלות כה רבה, מדוע הם תפשו את האמנציפציה כאקט משחרר, כביטוי מובהק של שוויון וחופש שאחיהם באירופה טרם זכו לו. כדי להיות צרפתי וכדי להשתלב בחברה הצרפתית, הציפייה מן היהודים להמיר את דתם לא עמדה על הפרק, וזאת לעומת גרמניה שבה המרת הדת נחשבה ל"כרטיס הכניסה לחברה", כמאמרו הידוע של המשורר הגרמני ממוצא יהודי היינריך היינה (Heinrich Heine). אין זה אומר שלא היו יהודים שהתנצרו, ואין זה אומר שהכנסייה בצרפת לא עשתה מאמצים להביא יהודים לטבילה. ליהודים שעשו זאת היתה ההמרה סימן ההיכר לעידן החדש שהם היו גאים וברגשים להיות חלק ממנו, ההבדל התהומי עם תקופת האנוסים: בניגוד להתניה אשר קשרה את המשך הנוכחות בספרד בחובה להתנצר, ההכרה במעמדם של יהודי צרפת כשווי זכויות ליתר האזרחים היתה בלתי מותנית. פטורים בלא-כלום הם לא היו, אך בידם היה להחליט למה המעמד החדש שהם זכו לו מחייב אותם בנוגע ליהדותם.

## ה. היהודים כקהילה דתית

גם אם היתה תמימות דעים לגבי בכורת המרכיב הצרפתי על חשבון המרכיב היהודי, נדרש היה לצקת תוכן לזהות היהודית שנותרה כשארית. הדרישה הצרפתית הרשמית היתה והוסיפה להיות, שהיהודים לא יופיעו ברשות הרבים כאומה נפרדת. במצב זה, האפשרות היחידה שהיתה זמינה להם לזכות בהכרה קולקטיבית היתה על בסיס דתי. נוסחה גואלת זו היתה הגיונית וגם נכונה מבחינה אמפירית: היהודים היו לצרפתים לכל דבר ועניין, ורכישת השפה והתרבות רק תצדיק את הגדרתם ככאלה, בדומה לקבוצות אחרות בחברה שלא דיברו עוד את השפה הצרפתית (תושבי אלזס שדיברו גרמנית, תושבי קורסיקה שדיברו קורסיקאית), וכל ייחודם יהיה בזה, שבשונה מיתר הצרפתים, הם מתפללים בבית הכנסת בשבת והנוצרים עושים זאת בכנסייה ביום ראשון, בנוסף לאלה מבין הצרפתים שלא מאמינים ולא מתפללים כלל. בדרך זו נמנעה חפיפה בין הזהויות – לא קבוצה אתנית ולא מיעוט לאומי – הגדרות שהמסורת הפוליטית הצרפתית לא היתה מסוגלת להכיל. החלוקה היתה ברורה וחוטכת:

באזרחותם, לשונם ותרבותם, היהודים אינם מזוהים ומזדהים כיהודים אלא כצרפתים, בעוד שבכל הנוגע לאמונה ולפולחן, תחום שהוא מעניינו של המצפון האישי שהמדינה אינה מתערבת בו, היהודים עובדים את אלוהיהם, עורכים את הפולחן ומקיימים את המנהגים הקשורים בהתאם למצוות אמונתם. המוטו של ארגון הקהילה – "מולדת ודת" (Patrie et Religion), ביטא בצורה קולעת הן את ההבחנה בין התחומים שאין ביניהם הפיפה ועמימות, והן את תקפות הצירוף בין השניים, שכן אין ביניהם סתירה. אם בסיס הקשר נותר האמונה הרי שאין הדבר סותר את הזהות הצרפתית, שכן מדובר בשתי רמות שונות של התייחסות, האחד לאומי ואזרחי, והשני דתי בלבד: "באירופה, יהודי הוא צרפתי בפריס, אנגלי בלונדון; האמונה בלבד מאחדת את היהודים המפוזרים בכל חלקי העולם".<sup>57</sup> שילוב זה חשף שני פרדוקסים: האחד הוא, שהשלטונות הציעו ליהודים מסגרת דתית להתארגנותם החברתית, וזאת למרות המגמה החילונית שהלכה וגברה בצרפת, לבטח בתקופה הרפובליקנית. השני, משמעותי הרבה יותר, נגע ליהודים עצמם אשר הפנימו היטב את ההגיון שכיהודים אין הם יכולים להופיע ברשות הרבים אלא כבני דת משה, וזאת למרות שבפועל אמונתם הדתית והפולחן בבית הכנסת הנלווה לה הלכו והתרופפו, מבלי שניתן היה, כמובן, להציע להם חלופה קבוצתית רשמית אחרת. הם הוסיפו להיות מוגדרים כקבוצה שחבריה מקיימים בינם לבין עצמם זיקה דתית בלבד ומוסדותיהם הרשמיים נשאו את התווית הדתית שנקבעה להם בראשית הקמתם, אך בפועל הווייתם היתה שונה מן ההגדרות הרשמיות.

## ו. דפוסי החילון בקרב יהודי צרפת

"הסבא מאמין, האבא ספקן ואילו הבן שולל הכל.

הסבא מתפלל בעברית, האבא קורא את התפילה בצרפתית, ואילו הבן לא מתפלל כלל. הסבא מקיים את כל החגים, האבא רק את יום כיפור, ואילו הבן אינו מקיים חג כלשהו. הסבא נשאר יהודי, האבא היה ל-*israélite*, ואילו הבן הוא רק דיאיסט אלא אם כן הוא אתאיסט,

תלמידו של פורייה או סן-סימון".<sup>58</sup>

תיאור זה מתאר בחדות את תופעת החילון שעיקרה התרחקות הדרגתית מן היהדות. מעניין לראות שהגורם הפוליטי מופיע בסוף הציטוט כאחת החלופות במצב הפוסט-דתי. לא ברור אם זהו הגורם לחילון או שמא התוצאה, מכל מקום, הזיקה בין הפוליטיזציה והחילון שרירה וקיימת. התהליך לא היה לינארי ומהיר כל כך כפי שעולה מן התיאור, אך למרות ההגזמה, המגמה לא מוטלת בספק.

57 ארכיון ישראלים, כרך 2, 1841, עמ' 385, בתוך: ז'יראר, יהודי צרפת, עמ' 149.

58 ארכיון ישראלים, כרך 1, 1840, עמ' 530, בתוך: ז'יראר, יהודי צרפת, עמ' 172.

שארל פורייה (Charles Fourier, 1772-1837) ואנרי דה סן-סימון (Henri de Saint-Simon, 1760-1825) היו הוגי דעות של הסוציאליזם האוטופי הצרפתי. השתתפותם של יהודים בחוגו של סן-סימון היתה ניכרת. ראו בהמשך הפרק.

לפני שנעמוד על ההשלכות שנגזרו מן הפער שהלך וגבר בין זהותם הדתית הרשמית לבין הכרתם הפנימית והדרכים שבהן הם התגברו על הפער הזה, ראוי לתאר את תהליך החילון שפקד את הקהילה היהודית מבפנים. גורם מבני עיקרי לחילון נעוץ, בראש ובראשונה, בתופעת האורבניזציה של הקהילה היהודית. הקהילה מנתה כ־86 אלף נפש בשליש האחרון של המאה התשע־עשרה, מהם שני שלישים התגוררו בבירה. לגרעין הראשוני הצטרפו יהודי אלזס אשר עזבו את האזור שסופח לגרמניה בשנת 1871, העדיפו לחיות תחת שלטון צרפתי בתחומי המולדת, ומצאו מענה לצורכיהם בבירה. בכך הם התנתקו מן ההווי הכפרי והדתי המיידי ויחד אתו מן הפיקוח החברתי ההדוק שאפיין את הקהילות הקטנות. מסיבות כלכליות הצטרפו אליהם יהודי מדינות האפיפיור לשעבר שבדרום צרפת, אשר לא הצליחו להתפרנס במקום מושבם וניסו את מזלם בבירה. לקראת סוף המאה, פריס היתה באותה עת, יחד עם ברלין ולונדון, מוקד משיכה לאלפי מהגרים יהודים שעזבו את רוסיה החל בשנות השמונים של המאה התשע־עשרה וחלקם תקעו בה יתד, שלא כרוב אחיהם אשר המשיכו את מסע הגירתם עד לאמריקה. פריס עצמה לא היתה רק הבירה הפוליטית של צרפת, מרכז תוסס של פולמוסים ציבוריים, זירת המאבק העיקרי שבין הרפובליקה לכנסייה; היא היתה גם קריה אקדמית, במת תיאטרון ובידור, עיר האורות והתענוגות, "בירת המאה התשע־עשרה" כהגדרתו של ולטר בנימין. בין שהיהודים באו מרחבי צרפת השונים, ממין או מבורדו, ובין שבאו מרוסיה הצארית או מסלוניקי, הגעתם לפריס זירזה במידה רבה את התערותם התרבותית, ובכלל זה את התרחקותם מן הדת. הלחץ החברתי החיצוני תרם את חלקו, אך גם היעדר מוסדות שיכלו להתחזק ולתחזק את האמונה, במיוחד בכל הנוגע לשמירה על הכשרות. לתהליך העיור והריכוז בערים הגדולות יש לצרף את עליית חלקם של יהודים במקצועות חופשיים שבהם הרוב החזיק בהשקפות חילוניות. מבחינה זאת, יש להבחין בין המחצית הראשונה למחצית השנייה של המאה: למרות חופש העיסוק לא השתנו מקורות הפרנסה באופן מיידי. רק מאוחר יותר, משנות החמישים ואילך, השינויים במגורים ובמקצועות נתנו אותותיהם והביאו לירידה בפרקטיקה הדתית. התהליך מצביע על התרופפות בקיום המצוות בפרהסיה תחילה, לאו דווקא בגלל איזו התנגדות מצפונית כלפיה אלא כתוצאה מן הקושי ההולך וגובר להתמיד בה. החיים המודרניים דרשו פשרות בכל הנוגע לדיני כשרות. וכמו כן לגבי סגירת חנות בשבת אשר לא התיישבה עם צורכי הפרנסה והציפיות של הסביבה הלא־יהודית שתיפתה.

במידה רבה החילון התרחש בצרפת לפי המתווה שהגדיר י"ל גורדון כאשר תבע להיות "אדם בצאתך ויהודי באִהלך". על כן, החוליה הבאה היתה קשורה לבית הכנסת שהיה תחנת־ביניים בין הפנים לחוץ. ראוי לציין שכ־250 בתי כנסת נבנו ברחבי צרפת במהלך המאה התשע־עשרה, משום שבית הכנסת היה מוקד גלוי של החיים היהודיים וחזק את הזיהוי של היהדות עם דת בלבד המסתכמת בטקסים שהשתתפות נדרשת בהם. אופי הטקסים שהתקיימו בהם העיד על השפעתה הסמויה של הכנסייה והדת הקתולית. מהן למדו היהודים שאין צורך במצוות רבות כל־כך כדי שהדת תוסיף להתקיים, ודי בזמנים מיוחדים כדי לתת

לה את מקומה הראוי מבלי לשעבד את חיי היום־יום אליה. יהודים חדלו לפקוד את בית הכנסת דרך קבע והתרגלו לבוא בו בשבתות ובחגים, ובהדרגה בחגים בלבד, ואף בביקור שנתי חד־פעמי וקצר ביום הכיפורים, בתחילתו לתפילת "כל נדרי" או לקראת סיומו, ולבסוף רק בטקסי הלוויה וחתונה ובימי זכרון לנפטרים. התיאור הבא מבליט את השפל בזיקת הקהל לתפילה: "מתוך אוכלוסייה של 90,000 איש שמונה יהדות צרפת, 85,000 אינם אומרים ואינם מבינים פיוטים. 4,900 אומרים אותם בלי להבין אותם. זהו עבורם סם מרדים. תשעים לא אומרים פיוטים משום שהם מבינים את פשרם. עשרה אומרים אותם וחושבים שהם מבינים את פשרם. אלה עובדי כוכבים ומזלות ולומדי קבלה".<sup>59</sup> אין להתייחס לחלוקה המספרית כאל נתון מבוסס, אך המגמה ברורה: גם מי שנוכח בתפילה, לאו דווקא יודע מה הוא שח. רבני הקהילה היו ערים לדלדול השורות, וניסו בדרכים שונות לחסום את גלי העזיבה. הדרישות הלכו ופחתו כדי לרצות את המשפחות: ילד שהגיע לגיל בר־מצווה לא התבקש עוד לקרוא את הפרשה כולה, אפילו לא עלייה אחת במלואה, אלא הסתפק בקריאה של חמישה פסוקים בלבד. מספר המועמדים שנרשמו להסמכה לרבנות ירד לשפל המדרגה. היהדות הפכה לדת של מכובדים ומהוגנים מן המעמד הבורגני, שלהם חשובה היתה ההשתתפות בפולחן בדומה לקתולים והדבקות בדת בעלת ייעוד אוניברסלי. הרבנים אימצו פרקטיקות נוצריות והכניסו בין כותלי בית הכנסת עוגב, מקהלה, דרשות בצרפתית, איסוף תרומות בעת התפילה, ובהלוויות את מנהג זרי פרחים על ארון קבורה מעץ ובלי תכריכים. המושגים היהודיים בעברית התחלפו במושגים צרפתיים שהושאלו מן הנצרות: בית הכנסת נקרא Temple (לא כנסייה כי אם היכל, בדומה לפרוטסטנטים), טקס הבר־מצווה כונה Communion (שיתוף) וברית־המילה נקראה מעתה Baptême (טבילה). הרב לבש גלימה שהיתה דומה למדי לזו של כומר. כל הנסיונות לעדכן את הדת ברוח הזמן היה בהם כדי לשמור על הגחלת במקרה הטוב, אך היו רחוקים מלעצור את הסחף.

השלטונות תרמו גם הם את חלקם לתהליך החילון. העברת הניהול של בתי הקברות לידי הרשות המקומית ולא לקהילות הדתיות השונות בשנת 1881 הביאה לכך שהקצאת החלקות לא היתה עוד קשורה להשתייכות הדתית של הנפטרים. כמו־כן, ההחלטה לחייב את הקהילות להעמיד בראשן נכבדים בעלי ממון ולא רבנים פתחה פתח לכניסתם של אישים שההלכה היתה רחוקה מהם והלאה. לא פעם הגיעו הדברים למצב אבסורדי שהכעיס את האדוקים אשר קבלו, למשל, על ש"אחד מינה את המוהל מבלי שטרח לקיים את טקס ברית המילה לילדיו, ואת השוחט למרות שהוא איננו אוכל כשר בביתו".<sup>60</sup> בעקבות החילון שהלך ופשט אל תוך הקהילה היהודית לא היה סיכוי שהיא תשוב להיות מרכז דתי כפי שהיתה בימי רש"י וחכמי פרובנס (המאה האחת־עשרה ואילך).

59 גרשון־לוי, בתוך: ז'יראר, יהודי צרפת, עמ' 224–225.

60 קריאנו, 1.12.1844, בתוך: ז'יראר, יהודי צרפת, עמ' 233.

ההתרחקות המאסיבית מן המצוות והתפילות היתה קשורה לעליית קרנם של הקדמה והמדע: לעומת ההמצאות המדעיות ששינוי את חיי האדם המודרני, נראתה הדת כמסורת מיושנת שאיננה עומדת בתחרות. ההתפתחות הזאת לא דרשה ייסוד של זרם אנטי-דתי בתוך הקהילה ולא מאבק כלשהו נגד רבנים. די היה באדישות דתית אשר עשתה שמות ורוקנה את בית הכנסת ממתפללים. הניתוק, ממילא, לא היה חריף וקיצוני. עויבת הדת ומצוותיה לא היתה עניין של טריקת דלת רועשת, אלא קילוח אטי בקול ענות חלושה.

האם החילון שפקד את הקהילה היהודית חייב הפניית עורף לכל דבר שבא מן הדת? בהחלט לא. היהדות שרבים החזיקו בה כללה כיבוד של כמה מצוות, אך היא לא היתה מוגדרת עוד כעול מצוות שבצדה השאיפה לקיים את כולן במלואן. תפישה מקסימליסטית לא התיישרה עם המצפון האישי אשר היה המפתח העיקרי לקבלת החלטה בתחום זה. היהדות היתה בבחינת ערך וקוד מוסרי אוניברסלי או רגש דתי שלא נוקק כלל לאיסורים ומנהגים כדי לממש את רוחה. קיום המצוות מילא פונקציה סמויה של גדר החוצצת בין היהודים ללא-יהודים, אך היא לא התאימה עוד למצב שבו יהודים חיפשו להשתלב בחברה הסובבת. ועל כן, די היה בשמירה של מצוות מעטות בלבד, במיוחד אלה שנשאו עמן מטען רגשי שראוי היה לכבד. זה היה הטעם העיקרי לקיים את השבת – שלא על פי דרישות ההלכה – להדליק נרות או לציין את החגים בגלל הזכרון מבית אבא או המסורת המשפחתית, בלי לתת את הדעת על המשמעות הדתית שלהם. בכלל, ניתן לומר שלעומת הפרקטיקה הפומבית שהיתה בירידה מתמדת, הבית שמר עוד על צביונו הדתי היחסי, וזאת בגלל ההיבט המשפחתי שבדבר.

## ז. מיהודים בצרפת לצרפתים יהודים

סקרנו את ביטויי ההתרחקות מן הדת ועמדנו על הגורמים המבניים והאידיאולוגיים להתרחשות התהליך. עלינו לתאר עתה את הדרך שבה הפוליטיזציה תרמה לו את חלקה. התרחקות מבוקרת זו מן היהדות ההלכתית התרחשה במקביל לפוליטיזציה שלבשה את הדפוס של התפתחות רגש פטריוטי עמוק כלפי צרפת שהיתה ארץ מולדתם ומולדת האמנציפציה של היהודים גם יחד. ההתערות בחברה הצרפתית, במטרה להפוך את זהות היהודים ל"צרפתית בעיקר" כציפיית-תובייעתו של לאון הלוי, עברה דרך מילוי חובות אזרחיים. הם מילאו את חובותיהם הרשמיים, שירתו בצבא שירות חובה והלכו לקלפי לבחור ולהיבחר (בחירות סדירות התקיימו משנת 1871). יותר ממה שהם קידשו את המולדת במובן של ארץ, הם קידשו את המדינה בתור מוסד שכלפיו הם הביעו הערכה ללא סייג, מסירות ונאמנות שחרגה מן הפטריוטיות שהיתה נפוצה ממילא בקרב הצרפתים בעקבות המפלה הצבאית בשנת 1870 וסיפוח אזורי אלזס ולוריין לגרמניה. נאמנות זו לצרפת היתה בלתי תלויה במשטרים השונים שהתחלפו למן המהפכה הצרפתית וכללו את הקיסרות הנפוליאונית (1801–1815) המלוכה הלגיטימיסטית (1815–1830), המלוכה החוקתית

(1830–1848), הרפובליקה השנייה (1848–1852) והקיסרות השנייה (1852–1870). אך אין ספק שהרפובליקה השלישית במספר, שקמה בעקבות נפילת הקיסרות השנייה, היתה קרובה יותר ללבם בגלל דבקותה החזקה במהפכה הצרפתית ובמורשתה. אמנם יהודים רבים הצליחו לפני־כן להשתלב במנהל הציבורי, אך הדבר הגיע לשיא בתקופת הרפובליקה. כדי להתייבב בפעם הראשונה בתולדותיה (הרפובליקה הראשונה והשנייה לא האריכו מעבר לשלוש שנים), הרפובליקה שחשדה בקתולים שמסירותם נתונה לאפיפיור זיהתה ביהודים (ובפרוטסטנטים) כוחות שנאמנותם לא מוטלת בספק, בזכות התפקיד החיוני שהמהפכה הצרפתית מילאה בקידוםם כאזרחים. מתוך חתירה למצוינות, יהודים מן המעמד הבורגני עמלו קשה על מנת להתקבל לשורות המנהל הציבורי ולהיות למשרתי המדינה. בכך הם ביקשו להוכיח לעצמם ולסביבה שהאמון שניתן בהם היה מוצדק והם נכונים על ידי מסירותם בעבודה להעניק לצרפת בחזרה, לאות הוקרה על המחווה ההיסטורית שקיבלו ממנה. החינוך, המשפט, הצבא, כל מוסדות המדינה הממלכתיים פתחו את שעריהם לרווחה ליהודים. פייר בירנבאום מנה במחקרו כ־171 אנשי מנהל מן השורה הראשונה ששירתו במשרות בכירות<sup>61</sup> וכינה אותם Juifs d'Etat (יהודי המדינה) על משקל Juifs de cour (יהודי החצר) שפעלו בתקופה שקדמה לאמנציפציה. המעבר מ"חצר" ל"מדינה" מאפיין היטב את תהליך הפוליטיזציה ברמה העליונה שהם עברו ואשר הקרין על הקהילה היהודית כולה, שאף היא היתה שותפה לפולחן הפטריוטי ולגישה המריטוקרטית (שלטון בעלי הסגולה והכשרון). השתתפותם של יהודים במוסדות הממלכתיים חיזקה ביתר שאת את התמיכה הגורפת ברפובליקה והודותם עמה בפרט ועם צרפת בכלל.

## ח. מחילון להתבוללות

טיפוח הדפוס של נאמנות ופטריוטיות צרפתית בה בעת שחלה התרופפות באמונה ובפרקטיקה הדתית של בני הקהילה, הביא יהודים רבים להסיק את המסקנה שאין טעם לעצור באופן מלאכותי את התהליך הכפול הזה על ידי מאמץ למלא בתוכן חלופי כלשהו את זהותם היהודית ההולכת ומתפוררת. סייעה להם האמונה בבואו של העידן הפוזיטיבי במקום העידן הדתי, פרי הגותו של אוגוסט קונט (Auguste Comte, 1798–1857) אבי מדע הסוציולוגיה. ההתבוללות נראתה להם גולת הכותרת של האמנציפציה והעדות להצלחתה. מבחינתם, היה זה מסלול רצוי ובלתי נמנע גם יחד שאין ממנו דרך חזרה: זהותם הצרפתית היתה להם לזהות מכילה וכוללת המייתרת כל צורך במטען זהותי אחר. לגביהם התחזית של לאון הלוי לא היתה מרחיקת לכת דיה: לא רק שהם היו "צרפתים בעיקר", אלא אף זהותם היהודית היתה משנית לדידם, ואפשר היה לצפות שתהיה שולית, ובבוא העת תיעלם. הם היו חותמים בשתי ידיים על הצהרה חגיגית כמו זו: "היהודים אינם צריכים להיות בצרפת

61 בירנבאום, משוגעי הרפובליקה.

אלא צרפתים, בעלי אותה היסטוריה, אותה ספרות ואותו אורח חיים כיתר הצרפתים".<sup>62</sup> החברות (הסוציאליזציה) הפוליטית שלהם לצרפת תרמה תרומה מכרעת לחילונם בכלל, ולחילונם המבולבל בפרט. לעתים, תודעתם לא התנהלה על מי מנוחות כפי שניתן היה לצפות, ויצרה בידול במקום שבו הם חיפשו ביטול, ייחוד במקום נורמליות. צירוף היהודים לאומה בתקופת המהפכה הביא אותם לא רק להוקיר את צרפת על החסד שעשתה לאבותיהם באירוע המכונן הזה. באורח שכלל אינו זר ליהודים, הם ראו את עצמם כאילו הם אלו שיצאו מנתינות לאזרחות, היו הם עצמם הנתינים שזה עתה הפכו לאזרחים. הם חשו שאינם בנים טבעיים של האומה ולעולם גם לא יהיו – והרי לכך היתה צריכה להביא ההתבוללות – כי אם בניה החורגים. הם התייחסו לאזרחותם לאומיותם הצרפתית כאל פרס שאולי היו ראויים לו, אך לא כדבר מובן מאליהם כיתר הצרפתים שנולדו כמוהם על אדמת צרפת. תחושה זו גלשה לעתים לרגש התבטלות ולהפעלת מנגנון של צנזורה עצמית, כמו הודאה זו של מחזאי ידוע באותן שנים (ונשכח לחלוטין בינתיים), שהסביר מדוע יהודים בצרפת אינם רשאים למתוח ביקורת על החלטת ממשלת צרפת, במקרה זה, הברית שהיא כרתה עם הצאר הרוסי שונא ישראל אלכסנדר השלישי: "איננו בניה הלגיטימיים של צרפת כי אם בניה המאומצים בלבד, ותואר זה מחייב אותנו להיות יותר צרפתים מהאחרים".<sup>63</sup>

על סמך מקרים כאלה ועוד רבים אחרים, משקיפים מבחון כמו אחד העם (1856–1927) ומאוחר יותר חנה ארנדט (1906–1975) דחו על הסף את הבחירה האסטרטגית שעשתה יהדות צרפת. מאודסה הרחוקה, היא נראתה לאחד העם כעסקת חליפין מבישה וכינה אותה בחריפות לשונו "עבדות בתוך חרות", כלומר עבדות תרבותית בתוך חירות פוליטית, או שעבוד היהדות בתוך חירות צרפתית.<sup>64</sup> הוא פירש את המודל הצרפתי לא כנוסחה פתוחה, אלא כמשחק מכור שבגינו יהודים ויתרו על ייחודם הדתי והתרבותי כדי לרצות את אדוניהם ולזכות מהם בליטרת וכזיוניהם האינדיבידואליות. הנוסחה היהודית-צרפתית צבעה בצבעים מלאכותיים מה שהיה למעשה תהליך א-סימטרי של "תן וקח", שבו תמורת החופש המדיני והכלכלי היהודים הסכימו מרצונם להתבולל ולהידמות לצרפתים. במקרה הטוב, היא התפרשה כתוצאה בלתי נמנעת של יחסי כוחות פוליטיים וחברתיים לא שוויוניים אשר חייבו את המיעוט לקבל את הדין, להיכנע אל החזק מבחינה מספרית ולקבל את התרבות השלטת תוך התפרקות מתרבותו שלו. בכרך הראשון של הטרילוגיה "יסודות הטוטליטריות" שהתפרסם בשנת 1951 והוקדש כולו לניתוח האנטישמיות, בחנה חנה ארנדט את דרכה של הקהילה היהודית בצרפת בעת פרשת דרייפוס, ומתחה ביקורת עליה ועל אופיה הבורגני שהביא אותה להפנות עורף לכל מחלוקת פוליטית הכרוכה במאבק ובנקיטת עמדה עצמאית.

62 ארכיון ישראלים, כרך 1, 1840, עמ' 52, בתוך: זיראר, יהודי צרפת, עמ' 145.

63 ואלאברוג, קריאה לישראלים, 14.9.1893, אצל: מארוס, היהודים בפרשת דרייפוס, עמ' 182. כמה שבועות לאחר מכן הודיע המחזאי על התנצרותו. אך יהודים רבים שלא הרחיקו לכת כמוהו נטו לאמץ עמדה זו, שעלתה כל אימת שנגלתה דילמה מדינית שעלולה היתה להאשים את היהודים בנאמנות כפולה. חשש זה מסביר, בין השאר, את השתיקה שהקהילה היהודית העדיפה להתעטף בה בתקופת פרשת דרייפוס.

64 אחד העם, עבדות בתוך חרות, בתוך: אחד העם, כתבי, עמ' סד-סט.



ארנדט טענה כי ההתבוללות המואצת עמעמה עוד יותר את החושים הפוליטיים של יהודי צרפת שנותרו חסרי אונים מול הגילויים הראשונים של אנטישמיות מודרנית מסוג אחר, שעל חומרתו לא יכלו לעמוד.<sup>65</sup> בעיני אחד העם וחנה ארנדט, אשר ראו את ההתבוללות כתופעה המאפיינת את הקהילה כולה, האסטרטגיה היהודית בצרפת היתה כשלון תרבותי וכשלון פוליטי גמור.

## ט. התבוללות או אתניות?

בתחילת שנות השבעים של המאה העשרים, ההיסטוריון היהודי-קנדי מייקל ר' מארוס (Michael R. Marrus) יצא לתאר ולספר את קורותיה של יהדות צרפת בשלהי המאה התשע-עשרה. ממצאיו אישרו את התזה של אחד העם וארנדט: בתהליך אטי אך בטוח, שנמשך לכל אורך אותה המאה, הוהות היהודית הלכה ונסוגה מול כוחה של התבוללות מבנית, ויש בדבר, לדעת מארוס, כדי להסביר את שתיקתה של מרבית הקהילה היהודית נוכח פרשת דרייפוס והעלילה שהקצין היהודי היה קרבן לה. בצורה נועזת וחסרת תקדים, תבע המחבר להעמיד את האמנציפציה מול האסון שקרה לה אחרי מאה וחמישים שנה, הלא הוא השואה. הוא תהה אם נאמנותם היתרה של יהודי המערב למדינות שקיבלו אותם לא מנעה מהם לראות את האסון המתקרב ובא. וגם אם ספק אם ניתן היה לתפוס בעוד מועד את מה שיתרחש, הנאמנות הזאת הגיעה בכל זאת לדרגה כזאת של עיוורון שהביאה רבים מבין היהודים באופן שיטתי להמעיט בחומרתו של כל גילוי אנטישמי. מאחר שהאנטישמיות סתרה את הפרדיגמה האופטימית של האמנציפציה, ההתייחסות אליה היתה תמיד כאל אפיזודה חולפת, כאל גסות רוח שאיננה ראויה לתגובה, כפרי באושים של מתי מעט שצמחו כעשבים שוטים, בבחינת היוצא מן הכלל המעיד על הכלל.

אחרי עשרות שנים שבהן האמנציפציה הוצגה במחקר כהישג כביר בתולדות עם ישראל, קריאה זו ביקשה לעמוד על ה"מחיר" שהיא גבתה מן הקהילה היהודית במונחים של רציפות תרבותית, דבר שהתבטא באבדן האוטונומיה המחשבתית הפנימית (ולא רק המשפטית) לטובת נורמה שנקבעה על ידי החברה הסובבת אשר בעקבות הנאורות ראתה ביהדות אמונה תפלה. התוויית הקשר הטלאולוגי השלילי בין האמנציפציה לשואה עוררה מחלוקת אידיאולוגית, היסטוריוגרפית ואפיסטמולוגית: האם ידיעת התוצאה המאוחרת אינה מעוותת את התמונה ההיסטורית? האם מארוס לא חרץ את דינו של הנפשות הפועלות והחמיץ ניואנסים מורכבים ושונים? על סמך תהייה זו, שני חוקרים בולטים בתולדות צרפת ויהודיה, פיליס כהן אלברט (Phyllis Cohen Albert) ופייר בירנבאום (Pierre Birnbaum), תבעו לנתח את האמנציפציה בכלל ואת דרכה של הקהילה היהודית בפרט, בצורה מאוזנת וחיובית. בניגוד להתבוללות שמארוס ראה בה את התיאוריה הפוליטית הרשמית של הקהילה היהודית הצרפתית, פיליס כהן אלברט מנתה שורה של ממצאים אשר הצביעו, לדעתה,

65 ארנדט, אנטישמיות, עמ' 255. ראו: ארנדט, יסודות הטוטליטריות, עמ' 162 ואילך.

על נוכחותו של רגש קיבוצי "אתני" ותחושת סולידריות פנים-קהילתית וחוצת קהילות השוללים את טענת ההתבוללות: "השיעור הנמוך של נישואי תערובת; השיעור הנמוך של התנצרות; המוסדות האתניים המרובים; הנטייה אצל היהודים לקיים את הקשרים החברתיים העיקריים עם יהודים אחרים; הדוגמאות הרבות של שימוש בשפה המסגירה תחושה אתנית; הדוגמאות החוזרות של סולידריות יהודית בינלאומית; הניסיונות להשתמש בדיפלומטיה בינלאומית לשיפור מעמדם של יהודים בחו"ל".<sup>66</sup>

אולם חשוב להדגיש שהמגמה האתנית לא נבנתה על חשבון הזהות הצרפתית. טיפוח הסולידריות לא סתר כלל את בכורת הזהות הצרפתית. מבחינה זו, הדגם הזה מצביע על המשכיות בכל הנוגע לדפוס הנאמנות. יחד עם זאת ברור שלגביהם אין עוד מקום לחילון מבוול כי אם לחילון מبدל. כלומר הדינמיות קיימת, אך נותרת במערכת.

ההבדל בין שתי הגישות נעוץ בהערכת מקומה של הזהות היהודית שהיהודים החזיקו בה: זהות משנית או זהות שנייה? זהות שופה היה להיעלם בהדרגה או זהות הנושאת מטען ייחודי מבלי לערער על המסגרת האזרחית הרפובליקנית? ומה לגבי זהותם הצרפתית? האם היא היתה בלעדית או שדי היה בכך שהיתה מרכזית? לפי גישתו של מארוס, היהודים ניהלו בין זהויותיהם משחק שסכומו אפס, דהיינו, כל מה שנצבר לטובת האחת (הצרפתית) נלקח מן השנייה (היהודית). לעומת זאת, גישתם של פיליס כהן אלברט ופייר בירנבאום נותנת את הדעת על תהליך מורכב יותר של משא ומתן בין שתי הזהויות והמפתח להשלמה ביניהן טמון היה בהקצאת מרחב פעולה לא-דתית הדרוש לזהות היהודית בתוך הזהות הצרפתית.

תזה מתחרה בתזה: מארוס ראה את חצי הכוס הריקה, כהן אלברט ראתה את חצי הכוס המלאה, ואילו אנו מעדיפים לקבל את השתיים גם יחד. במקום לאפיין את המצב כאילו הקהילה היתה מקשה אחת שהלכה כולה בעקבות ההתבוללות או בעקבות זהות יהודית "אתנית", נראה לנו נכון יותר לזהות שתי אסטרטגיות שהתקיימו זו לצד זו וענו, כל אחת בדרכה, על הסבך שנוצר. לפי מושגי המפתח שהוצגו בפתח חלק זה, אסטרטגיית ההתבוללות היתה חלק מחילון הנוטה לצמצם עד כמה שאפשר את היסוד היהודי, ואילו טיפוח הזהות היהודית האתנית היה חלק מחילון מבודל אשר חתר לטפח תודעה יהודית לא-דתית. דבר אחד ברור: לא עלה על דעתו של איש בתוך הקהילה לבקש שינוי בהגדרה. קריאתו-הזהרתו של קלרמון-טונר הדהדה עדיין: אסור היה להם להופיע כאומה מבלי לסכן את מעמדם כצרפתים. מרכזיותה של הזהות הצרפתית היתה בעיני כולם עובדה קיימת.

הפטריוטיות הצרפתית לבשה, לדעתנו, את שתי צורות החילון. היא שימשה עבור רבים הוכחה שברמת הקבוצה, הסולידריות הפנימית הולכת ונעלמת לטובת הסולידריות עם יתר הצרפתים, וכן, ברמת המקום, ארץ ישראל חדלה להיות מוקד משיכה לעומת צרפת מולדתם. השיח הפטריוטי נועד להוכיח בלעדיות הזיקה לעם הצרפתי ולצרפת. אך לצד המסלול הזה היתה דרך אחרת להשיג אותה מטרה, אלא שהיא גייסה לשם כך את אוצר המלים היהודי:

66 כהן אלברט, אתניות וסולידריות, עמ' 65.

המסירות לצרפת בוטאה באותן מלים ממש שהיו שמורות לעם ישראל ולארץ ישראל. הם השתמשו במוטיבים שהיה בהם כדי לייחד אותם: רק יהודים יכלו להעלות את המהפכה הצרפתית לדרגה של מעמד הר סיני ולהאדיר את צרפת כנושאת הגאולה. חילון היהדות לא בא לידי ביטוי רק בתפילה שצריך היה להתפלל בבית הכנסת לתפארת צרפת והרפובליקה. בכך היה ה־franco-judaïsme גישה נועזת הטוענת שהצירוף אינו מאולץ וקיים רובד עמוק המחבר את התרבות הצרפתית לתרבות היהודית, הלא הוא הגישה האוניברסלית והרעיון של עם הנושא שליחות ותעודה. מי שנטל על עצמו את המשימה להעמיק בדבר היה חוקר השפה והתרבות הפרסית, ג'יימס דרמשטטר (James Darmesteter, 1849–1894) ששימש כמרצה ב־Collège de France, מוסד המחקר היוקרתי ביותר בצרפת. הוא טיפה את רעיון ה־franco-judaïsme כאתגר אינטלקטואלי שנועד להוכיח שהתרבות הצרפתית ספוגה בכל האידיאלים של היהדות, ולכן אין טעם וצדק בהמשך הבדלנות היהודית, על אחת כמה וכמה בתביעה להוציא את היהודים מן האומה הצרפתית כדרישת החוגים האנטישמיים. צרפת היתה ראויה להוקרה כפולה ומכופלת משום שהיא הגשימה את הצדק שהיהדות קראה לה בכל מאודה.

האם יש לראות בנסיון זה "ליהד" את הרפובליקה ולהעניק לה לגיטימציה, לא רק במונחים שלה עצמה אלא גם במונחים יהודיים, התבטלות ואף ביזוי היהדות, או שמא יש מקום לפרש את ההתעקשות לדבוק במונחים ייחודיים כסוג של טביעת חותם יהודי? המסגרת שיהודי צרפת העלו אותה על נס היתה המדינה – המדינה בהיותה שייכת לכל אזרחיה ללא הבדל דת, המדינה, ולא החברה, שהיתה חלוצה ומתקדמת הרבה יותר מן החברה. בעיני היהודים, צרפת לא היתה רק מעצמה, מדינה גדולה ורחבת ידיים, היא היתה בראש ובראשונה חסידת אומות העולם. היהודים ביטאו פטריוטיזם רוחני השונה מן הפטריוטיזם המוחשי. צרפת היתה מולדת ארצית ומולדת נבחרת שניתן להזדהות עמה לא רק בשל הנופים אלא ביותר בזכות הערכים האוניברסליים שהיו טבועים בה. כך הצהיר המבקר הספרותי ז'וליאן בנדה, מחבר המסה הידועה "בגידת האינטלקטואלים": "הפולחן שאני עורך למען צרפת נגזר מן האידיאל המוסרי המתגלם בתולדותיה"<sup>67</sup>. פולחן זה קָלק אותו בנדה "לצרפת של מעלה". פטריוטיזם רוחני זה לא היה רק ביטוי של התבוללות צרופה. אפשר היה לשמוע במלותיו ובעקרונות שדגל בהם, הד של תורת הנביאים הדורשים כי ארץ תישפט לא בתכונותיה האובייקטיביות אלא בזכות המעשים הנעשים בשמה.

67 בנדה, נעוריו של אינטלקטואל, עמ' 75.

ז'וליאן בנדה (1867–1956) היה מבקר ואיש רוח צרפתי. מתוך דבקותו אדוקה בגישה הרציונלית, הוא התרחק והסתייג מכל רגש דתי בפרט ומכל רגש בכלל בעניני רוח. הוא תמך במאבק למען שחרורו וזיכויו של דרייפוס. מאבק זה היה מופת של התגייסות אינטלקטואלית משום שהערכים שהנחו את האינטלקטואלים היו האמת והצדק, קרי ערכים אוניברסליים מופשטים, ולא בגלל תחושת סולידריות משום היותו יהודי. בנדה ביקר את עמיתו אשר בגדו, לטעמו, בשליחותם לייצג במרחב הציבורי ערכים נצחיים ותחת זאת התגייסו למען אינטרסים ארציים וחולפים, בין שהם טובת האומה והמדינה ובין שהם טובת המעמד.

חשוב להבהיר: מי שבחרו בחילון המבדל לא תבעו להעניק את הבכורה לתודעתם היהודית על חשבון זהותם הצרפתית. יחד עם זאת, הם סברו שניתן להקצות מרחב נרחב יותר ממה שהחילון המבולל קבע והגביל עבור היהודים. לא היה ספק שהידע שלהם על צרפת עלה בהרבה על ידיעותיהם בתולדות עם ישראל. מה שהיה משותף לכולם היה תחושת מוצא משותף. לכך בעלי החילון המבדל הוסיפו תחושת אחווה מיוחדת, רגש של אחריות הדדית, בבחינת "יהודים ערבים זה לזה". התמיכה במוסדות הקהילה והסולידריות הקהילתית היו בין האפיקים הבולטים למגמת החילון היהודי עבור כאלה שהיו רחוקים מן הדת, מבלי שחיפשו להתרחק כלל מן היהודים עצמם. מרכז הכובד של פעילותם לא היה צרת היהדות כי אם צרת היהודים. הפילנתרופיה היתה דרך המלך לאלה שהיו סקפטיים או אגנוסטיים ביחס לשאלת קיומו של האל, והחליפו את הרגש הדתי שלא בלט אצלם ברצון עז לדאוג לרווחתם של יהודים במצוקה בצרפת וברחבי העולם. הצלחתם הכלכלית והחברתית יצרה אצלם מחויבות גדולה עוד יותר לשקם את היהודים שהיו שרויים במצוקה. בניגוד לדימוי הרווח הקושר את הדגם היהודי־צרפתי עם התבוללות מודעת או לא־מודעת, מסתבר אפוא שהיה בדגם זה כדי ליצור אפיק הודעות, אשר באמצעותו יהודים ביטאו את יהדותם על ידי סולידריות אופקית עם היהודים במקום הדבקות האנכית עם האל. ייסוד "כל ישראל חברים" בשנת 1860 היה פרי המאמץ והרצון של יהודים צרפתים ובראשם המדינאי אדולף כרמיה (Adolphe Crémieux) אשר, מבלי לערער על הדגם היהודי־צרפתי, העניקו לו פרשנות שלא ניתן לכנותה מתבוללת. כרמיה לא סבר שבפועלו הוא הפך את היוצרות והעמיד את זהותו היהודית מעל לזהותו הצרפתית, אלא ביטא את יהדותו בדרך של מחויבות לרווחתם של יהודים במצוקה.<sup>68</sup> טביעת החותם של האמנציפציה ניכרת היתה במפעלו: החזון היה אותו חזון שהניע את האב גרגואר בשעתו כשהוא צידד בתחייתם התרבותית והכלכלית של היהודים על ידי הוצאתם מכותלי הדת והכנסתם למסלול של קידום חינוכי והכשרה מקצועית, לבנים ולבנות, דבר שהיה בגדר מהפכה של ממש, כדי להפוך אותם ל"מועילים לחברה ולמדינה". כ"ח שירת את המטרות הצרפתיות הן מבחינה דיפלומטית בכך שתקע יתד צרפתי בארצות אגן הים התיכון, והן מבחינה חינוכית בכך שהנוער שלמד במוסדות הלימוד הרבים שהוקמו נחשף לתרבות ולשפה הצרפתית. כך הוגדרו מטרות התנועה:<sup>69</sup>

1. לעבוד בכל מקום לטובת האמנציפציה והקדמה הרוחנית של היהודים.
2. להושיט עזרה של ממש לאלה הסובלים משום שהם יהודים.
3. לעודד כל פרסום שעשוי לקדם את התוצאה הזאת.

עשר שנים לאחר הקמת כ"ח הוציא אדולף כרמיה, שכיהן אז כשר המשפטים בממשלת צרפת, צו ממשלתי הנושא את שמו (Décret Crémieux) לפיו יהודי אלג'יריה היו לאזרחי צרפת. האם החלטתו של כרמיה נבעה מאינטרס פרטיקולרי או מחזון אוניברסלי? גם וגם.

68 גרץ, הפריפריה, עמ' 281-322.

69 פוזנר, אדולף כרמיה, עמ' 183-184.

כרמיה העניק את האזרחות הצרפתית ליהודים באלג'יריה כדי לקדם את מעמדם הפוליטי, להאיץ את התערות היהודים בתרבות הצרפתית ולהניע את תהליך החילון בקרבם. הדאגה לאחים היהודים בתפוצות היה משקל-נגד ללחץ שדחף להתבוללות.<sup>70</sup>

הדבר חזר על עצמו בסוף שנות התשעים של המאה התשע-עשרה כאשר הגיעו כשמונת אלפים יהודים מרוסיה, וביתר שאת בין שתי מלחמות העולם כשהמספרים הגיעו לעשרות אלפים, ואף אחרי מלחמת העולם השנייה בשנות החמישים והשישים עם הגעתם של יהודי תוניסיה ומרוקו ויהודי אלג'יריה שהיו אמנם אזרחי צרפת אך העתיקו את מגוריהם למטרופולין בשנת 1962 עם כינון העצמאות של אלג'יריה. אמנם, בכל אחד מגלי ההגירה, ובמיוחד בין שתי מלחמות העולם ואף בתקופת וישי, עלו טענות לגבי היחס המנוכר של יהודים צרפתים אשר חששו שבואם של יהודים מן המזרח – מאירופה ומאפריקה – עלול למוטט את היציבות ביחסים שבין יהודים ולא־יהודים שהם טרחו לבנות בעמל רב במשך מאה שנה ויותר. אך אין ספק שנוכחותם של יהודים שתפישתם את היהדות והיהודים היתה קהילתית וקולקטיבית יותר באופיה, אילצה אותם להתעסק בענייני יהודים דחופים. הדבר לא מנע בהכרח יחס מתנשא כלפי המהגרים, אך הטיפול בבכיותיהם יצר עוגן של סולידריות.

המתבוללים לא היו שותפים אקטיביים לתחושות הללו, אך גם בשביל רבים מהם הדת לא סיפקה הגדרה הולמת. גם הם נאחזו במוצא המשותף, אלא שבעיניהם בחלוף השנים והדורות היה ברור כי הדבר יהפוך לעמום יותר ויותר ואולי ייעלם. מארוס אשר החזיק בתזת ההתבוללות הכיר בכוחו של הגזע כמושג זמין שבאמצעותו הם הגדירו את יהדותם, במידה שההישענות על הדת לא סיפקה אותם, כקשר משפחתי, שבטי, המחבר אותם עם המתים יותר מאשר עם אלה החיים, ביטוי שיכול היה לכלול קרובים ורחוקים כאחד. וכך הוא כותב:

מושג הגזע סיפק ליהודים את האמצעים לבטא את תחושתם בדבר זהות יהודית מובחנת, תחושה שהם התקשו להגדיר במונחים אחרים ושהם עצמם לא היו תמיד נכונים לקבל. [...] בשם גזע הם ביטאו, בדרגות שונות, תחושה של קהילתיות עם יהודים אחרים, תחושה של גורל היסטורי משותף שהם חלקו יחד, או כפי שהגדיר זאת דרייפוס, "סולידריות של מוצא עם האנשים שחלקו את אותה אמונה עם אבות אבותי". תחושת הסולידריות הזאת היתה תמיד עמומה, והעולם החיצון התייחס אליה בחשדנות קלה, תמיד באי־הבנה. רק הטרמינולוגיה הביולוגית הגזעית הציעה מסגרת סמנטית שבתוכה כל היהודים יכלו לבטא את תחושת השייכות היהודית. רק הגזע יכול היה להסביר את התמדתה של יהודיות אצל אנשים שוויתרו מזמן על דתם, מה גם שהיה זה אפנתי לדבר על גזע. המושג היה שכיה כדי לציין רגש או תרבות משותפת. הוא ענה כל כך טוב לצרכים של היהודים שהם לא היו מסוגלים לסלק אותו מאוצר

70 שוורצפוקס, כל ישראל חברים, עמ' 74-84.

המלים שלהם, גם כשאנשים בעלי כוונות טובות החלו להצביע על הסכנה הטמונה בשימוש בו. הוא חדר את רוחם עד כדי התנכרות לטיעונים הסותרים של היהודים והלא־יהודים. הדבר מוכיח את כוחו של הרגש הקהילתי שעדיין שלט אצל יהודי צרפת. [...] הודעות עם יהודים אחרים קשר בין אנשים שלא היתה להם תחושת שייכות דתית משותפת מוצקה. מול זהותם היהודית היו כאלה שהגיבו בגאווה, אחרים באדישות והיו כאלה שחשו בושה.<sup>71</sup>

גם רבים מבין אלה שחזון ההתבוללות לא הרתיע אותם גילו עניין ב"מוצא" וב"גזע" היהודי מתוך העקרון שאדם אינו נברא יש מאין אלא יש לו גנאלוגיה. לא היה זה סתם מוצא משותף אלא תביעה עצמית להזדהות עם אבותיהם, שחיהם לא היו כחיי בניהם אלא גורל מר ואכזר של סבל ומצוקה. יורשיהם ביקשו להיות לכל הפחות יהודים של כבוד. והכבוד חייב אותם לזכור בכל עת ובכל שעה מהיכן הם באו. הם דרשו מעצמם וחינכו את ילדיהם שלא להתנכר לאבות אבותיהם שלא זכו בהצלחה דומה. עבור יהודים ששכחו הכול או שלא למדו דבר מן היהדות, שיהדותם היתה ציון מוצא משפחתי ותו לא, ללא השפעה משמעותית על הווייתם, מסתבר בכל זאת שבמצב של השפלה, חלקם עמדו על כך בתוקף שלא להתכחש ליהדותם. הרגש היהודי יכול היה להיות דק ושברירי, כבודם חייב אותם שלא לחצות את הקו האדום שיש עמו ביוזי המתים וביוזי החיים וחילול הכבוד המשפחתי והאנושי. תחושת הכבוד הביאה, למשל, יהודי מצרפת בשם אדוארד ליפמן להודיע למארחו הרוסי, שהוא מוותר על נסיעת העסקים שלו למוסקבה משום שהנציגות הקונסולרית דרשה ממנו ויזה מיוחדת בגלל היותו יהודי. וכך כתב ליפמן לעמיתו הרוסי בשנת 1891: "אתה תבין בקלות שהדאגה לכבודי אינה מותירה בי אפשרות לבקש רשות להיות במדינה שבה אהיה נסבל ולא יותר. אינני דוגל בפנאטיות דתית, אינני שומר מצוות, אך אבוא לרוסיה רק כששעריה יהיו פתוחים לפני לרווחה ואוכל לשאת את ראשי בגאון כפי שמותר במדינות בנות תרבות".<sup>72</sup> חמישים שנה אחרי כן, בעיצומה של מלחמת העולם השנייה, בעת שצרפת היתה כבושה בידי הגרמנים, הן הפילוסוף אנרי ברגסון (Henri Bergson, 1859–1941) והן ההיסטוריון מארק בלוך (Marc Bloch, 1886–1944) שהיו רחוקים מן היהדות, מן הקהילה היהודית ומכל דבר־מה יהודי, ואף על פי כן נזהרו שלא לעשות מעשה שיכול היה להתפרש כפחדנות והתכחשות ליהדותם בשעה נוראה זו ששרויים יהודים על אדמת צרפת. כך, למשל, ברגסון היה קרוב מאוד להתנצר ואף ביקש שכומר יהיה נוכח במסע הלווייתו, אך דחה על הסף את האפשרות להתנצר ולהינצל נוכח גל האנטישמיות הגואה: "רציתי להישאר בין אלה שיירדפו מחר". מארק בלוך, מצדו, אשר ביקש שתפילת קדיש לא תיאמר לעילוי נשמתו כי היה רחוק מכל שמץ אמונה דתית, ציין בכל זאת את ההערה הבאה הכלולה בצוואתו שכתב במאוס 1941, כשלוש שנים לפני שהוצא להורג:

71 מארוס, היהודים בפרשת דרייפוס, עמ' 131–132.

72 ארון, פרגמנטים, עמ' 247.

קלרמון פראן, 18 במארס 1941

יהיה אשר יהיה המקום שבו אני עתיד למות – אם בצרפת או על אדמת ארץ זרה, ויהיה אשר יהיה הרגע שבו יקרה הדבר, אני משאיר בידי אשתי היקרה – או בהיעדרה, בידי ילדי – את המשימה להסדיר את ההלוויה שלי, באופן שימצאו לנכון. ההלוויה תהיה אזרחית בלבד: קרובי יודעים היטב, שכזה הוא רצוני. אולם, אני מבקש שבאותו היום – אם בבית ההלוויות או בבית הקברות – מישהו מחברי יקבל על עצמו לקרוא את המלים הבאות:

לא ביקשתי שבעת קבורתי תושמענה התפילות העבריות, אף כי אבות אבותי הובלו למנוחתם האחרונה לשמע נישוניהן, וכך גם אבי עצמו. במשך כל חיי השתדלתי כמיטב יכולתי, וחתרתי לכנות מלאה – בהתבטאות כמו גם ברוח. בעיני, סובלנות כלפי הרמייה – ולא חשוב באיזה תירוץ היא מתעטפת כדי להסתוות – היא הנגע החמור ביותר של הנשמה. רצוני שעל מצבתי – כמו על זאת של אדם דגול, גדול בהרבה ממני – תיחרת כתובת פשוטה המורכבת מן המלים: DILEXIT VERITATEM – [הוא] הוקיר את האמת. משום כך, בשעה זו של פרידה אחרונה, שבה מוטל על כל אדם לסכם את עצמו, אני מסרב בתוקף לכך, שמישהו יעלה בשמי אזכור רגשני ברוח האורתודוקסיה, שאינני מכיר בעיקרי האמונה שלה.

אולם, יהיה לי קשה עוד יותר שמישהו יראה בביטוי הזה שלי ליושר ולהגינות – הכחשה פחדנית. לכן, לנוכח המוות, הריני להצהיר – אם יתעורר הצורך בכך – שנולדתי יהודי; שמעולם לא העליתי בדעתי להתכחש לכך, ולא היה דבר שיניע אותי לעשות זאת. כנגד הברבריות המחרידה השוררת בעולם, קיימת ועומדת הרוח העשירה של המסורת של נביאי ישראל – שהנצרות בנוסחה הטהור ביותר אימצה והרחיבה. האם אין זאת, עדיין, אחת מהסיבות הטובות ביותר שלנו לחיות, להאמין ולהיאבק? במשך כל חיי, הדת הרשמית ושותפות הגורל המעושה של בני אותו גזע, היו זרים לי. מאז ומתמיד הרגשתי שאני פשוט מאוד, וקודם לכול, צרפתי. אני מחובר מאוד למולדתי דרך המסורת המשפחתית שלי, הארוכה למדי, אני ניזון ממורשתה הרוחנית ומתולדותיה, ולמען האמת איני מסוגל לדמות בנפשי מקום אחר, שבו אחוש בנוח. אהבתי את מולדתי ושירתי אותה בכל נפשי ובכל מאודי. מימי לא חשתי שעובדת היותי יהודי עומדת למכשול בפני רגשותי אלה. במשך שתי המלחמות [הקודמות] לא זכיתי למות למען צרפת. אולם יש באפשרותי להעיד על עצמי במלוא הכנות, שלפחות אני עומד למות – כפי שגם חייתי – כצרפתי טוב.

בהמשך, אני מבקש לקרוא את הטקסטים הנלווים לחמשת העיטורים הצבאיים שקיבלתי, אם יהיה אפשרי להשיג אותם.<sup>73</sup>

ההצהרות של ליפמן, בלוך וברגסון מציירות הן את נקודת האלי-חזור של חילון יהודי, והן את הקו האדום שלא עלה בדעתם לחצות לעולם, מתוך כבוד והערכה לקהילת המוצא שלהם.

## י. פרשת דרייפוס וצמיחה של זהות צרפתית-יהודית גלויה

האם פרשת דרייפוס שינתה את פני הקהילה וחשפה אי-נחת בתוכה? מייקל מארוס הצביע על כך שבימי הפרשה שמרו הקהילה והנהגתה על פרופיל נמוך. הקו הרשמי של הקהילה לא מנע מיהודים רבים להאמין בחפותו של דרייפוס ולהדהות עם המאבק שניהלו תומכיו. אמנם סיום הפרשה כולה בזיכוי של הקצין שהורשע בבגידה על לא עוול בכפו, הנצחון האולטימטיבי של האמת והצדק, האישור המחודש שצרפת נאמנה בהחלט לעקרונות המהפכה ולכיבוד זכויות האדם, התחזקות המשטר הרפובליקני שהצליח להיחלץ מן המשבר – כל אלה יחד שכנעו את יהודי צרפת שהתפרצות הפרשה לא היתה בעצם אלא סטייה קלה ומעידה מדרך המלך. אולם מה שהיה נכון לקהילה ולהנהגתה, לא התקבל כמובן מאליו על ידי שכבת יהודים משכילה אשר הלכה שבי אחרי אישיותו ודרכו של ברנאר לזר (Bernard Lazare, 1865–1903) האיש אשר נשכר על ידי משפחת דרייפוס כדי להוציא את האמת לאור, גילם את התמורות הפנימיות שהפרשה יצרה, שהרי בפחות מעשר שנים ביצע שינוי במאה ושמונים מעלות: ערב הפרשה הוא דבק במודל היהודי-צרפתי בקיצוניות הגובלת בשנאה עצמית, ונתן לה ביטוי גלוי ובוטה בספרו "האנטישמיות, תולדותיה וסיבותיה". התזה שהציג בספר היתה שהיהודים נושאים באחריות גדולה לשנאה המתפרצת כלפיהם. עליהם לחדול מלהיות יהודים, כלומר ככת סגורה ופרטיקולריסטית כדי להפוך ל-"israélites", כלומר כאלה שעברו את המסננת הפוליטית והתרבותית הצרפתית עד כדי כך שהם אינם חותרים לטפח ייחוד כלשהו וששים עוד פחות לגלות "סולידריות כלשהי עם חלפנים מפרנקפורט, מלוויים בריבית רוסים, פונדקאים פולנים וגליציאנים נשכנים".<sup>74</sup> מעורבותו בפרשה וגילויי האנטישמיות החדשים הביאו אותו להתנתק לחלוטין מעמדותיו הקודמות ולאמץ את התפישה הציונית, שזה עתה התגבשה סביב פועלו של הרצל שכינס בשנת 1897 את הקונגרס הציוני הראשון בבול. אך עד מהרה הוא חלק על דרכו הדיפלומטית של חוזה המדינה, אשר על-מנת לקדם את מימושה של מדינת היהודים היה מוכן להיפגש אף עם שר הפנים הרוסי פלווה (Plehve) שנתפש באותה עת כמי שהורה על הפוגרום בקייסניב.<sup>75</sup> לאחר פרק הזמן הציוני בחייו, הציע לזר נוסח אחר של זהות יהודית והוא ההגנה על היהודים בכל מקום שהם נרדפים, גישה שהלכה והתפתחה לכיוון הומניסטי ואוניברסלי: ההגנה, בשם יהדותו, על מיצוטים נרדפים בכלל, ביניהם ארמנים. המשורר הצרפתי שארל פגי היטיב לתאר אותו: "הוא הצהיר על עצמו כהוגה דעות 'חופשי, אתאיסטי, פוזיטיביסטי,

74 לזר, האנטישמיות.

75 ברדין, לזר.



מדעי, אינטלקטואלי ומודרני, כל התארים הללו לא יכלו לטשטש את העובדה כי הוא מה שהוא היה באופן עמוק: לב מדמם בכל גטאות העולם [...] לב שדימם ברומניה ובטורקיה, ברוסיה ובאלג'יריה, באמריקה ובהונגריה, בכל מקום שבו היהודי נרדף. במלים אחרות, בכל מקום בעולם, לב שדימם במזרח ובמערב, באסלאם ובנצרות, לב שדימם ביהודה עצמה ובעת ובעונה אחת שידע להתבדח על חשבון הציונים. כך היהודי. רעדת זעם בשביל איזו קללה בעמק הדניפר".<sup>76</sup> שארל פגי ראה בלזר גלגול מאוחר של נביא ישראל, ואילו את הקהילה היהודית שלא יצאה להגנתו של דרייפוס הנמק באי השדים – כדרכו של ישראל המעדיף להקריב אחד מבניו כדי להשיג הפוגה זמנית מרדיפתם של שונאי ישראל. לזר היה ללא ספק דמות מרתקת וססגונית. בימי חייו הקצרים – הוא נפטר בחוסר־כל בגיל 38 – הספיק לנסות את כל האופציות: החל דרכו כ־israélite מן הסוג הקיצוני ביותר, זה הרואה בבדלנות היהודית הדתית והחברתית את החטא הקדמון שבגללו יהודים מביאים על עצמם את הבוז והשנאה שעמי תבל רוחשים להם. בעיצומה של פרשת דרייפוס הצטרף לזר לתנועה הציונית ובכך אותת כי מול המערב השוקע ומול הבורגנות היהודית שאינה מושיטה ידה לדרייפוס, הכרח לעזוב את אירופה ולהקים בארץ ישראל חברת מופת לתולעת יעקב. עד מהרה גילה כי נשמת אפה של הציונות לפי תפיסתו של הרצל היא להקים מדינה ככל העמים, שתנהג כיתר המדינות המתוקנות כביכול. כך לזר עבר בתקופת זמן קצרה מדפוס הנאמנות לצרפת לדפוס העזיבה ולבסוף נקט את דפוס המחאה לטובת נרדפי כל העולם. לזר חש כאנרכיסט ללא מולדת – "המקום היחיד שבו אני מרגיש טוב הוא חדר במלון שכל יום אני מחליף אותו".

פגי לא חיפש לבקר את הקהילה היהודית על שלא יצאה להגנת דרייפוס, אלא ראה את תפקידה כהכרחי כדי שלזר ישבור שתיקה בצעקתו הנבואית. בכך שפגי זיהה בפרשה את הדמויות הארכיטיפיות של עם ישראל – הפוליטיקאים והמיסטיקנים, תומכי הפרטיקולריזם וחסידי האוניברסליזם, בעלי מוסר של כוונות ובעלי מוסר של תוצאות – פגי ביטל את טענת ההנהגה לפיה ה־israélites מגלמים טיפוס חדש לגמרי: דרכם אינה כדרך האבות כי הם זכו באמנציפציה, אך היא ספוגה עדיין ועמוסה במטענים ההיסטוריים הבאים לה מן העבר. פגי לא ביקר אותם על כך. להיפך, הוא התפעל מהרציפות המחלחלת מדור לדור, ולא מן החדש המדומה. בכך הוא הניח את היסוד לתפישה המבחינה בין הגלוי לסמוי באשר לעכבות היהדות בהווה: החילון מטשטש לחלוטין את הסימנים הגלויים של היהדות הדתית, הקליפה נעלמת והמהות מסתתרת לה ברובד הסמוי.

דפוס הנאמנות לצרפת לא השתנה עם סיומה של פרשת דרייפוס. הוא אף התחזק שהרי האמת יצאה לאור: דרייפוס היה אכן חף משפע, היהודים נאמנים היו לצרפת, והרפובליקה שמעדה תחילה התעשתה בסופו של דבר. לזר היה היחידי כמעט בתוך הקהילה היהודית אשר היה מוכן להוסיף ולדבוק בדפוס המחאה עד מותו. למעשה, אופציית המחאה בצרפת

76 פגי, נצורינו, עמ' 122.

תהיה זמינה, נוסף לפועלים הצרפתיים, למהגרים היהודים שבאו מרוסיה, פליטי הבונד ותנועות סוציאליסטיות אחרות ברוסיה ופולין. גם הציונות בתור אופציה לאומית לא זכתה לפלס דרכה בתוך הקהילה היהודית, למרות חלקה של פרשת דרייפוס בגיבוש הכרתו הציונית של הרצל, ששימש אז ככתב פרלמנטרי של היומון האוסטרי *Neue Freie Presse*: הרצל יצא מזועזע מן הקריאות האנטישמיות אשר היו מופנות כלפי היהודים ככלל, ולא רק כלפי דרייפוס, במהלך הטקס שבו הוסרו דרגות הקצונה שלו לאחר שהורשע בריגול (על לא עוול בכפו).<sup>77</sup> אך לא היה בכך כדי לשכנע את הקהילה היהודית הצרפתית לגלות עניין בציונות. ההיפך הוא הנכון: החזון הציוני כלל את כל הטיעונים שהיו מבחינתם ייהרג ובל יעבור: היהודים הם אומה נפרדת, הגלות מסוכנת לשלום היהודים, ליהודים מולדת אחת הלא היא ארץ ישראל. המדינאי ז'וזף ריינאק (Joseph Reinach, 1856–1921) אשר מילא תפקיד מכריע להוכחת חפותו של דרייפוס (הוא פרסם בשנת 1907 את "תולדות פרשת דרייפוס" בשבעה כרכים) סיכם ב-1919 את דעתו על הציונות:

אם במושג ציונות מתכוונים להקים מדינה יהודית בפלסטין, אני אומר מפורשות ובאופן נחרץ: לא! [...]

אני חוזר ואומר, וכתבתי על כך הרבה פעמים, שהציונות והמדינה היהודית בפלסטין הן מעשה טיפשי.

1) עצם הרעיון להקים מדינה הנשענת על דת מנוגד לכל עקרונות העולם המודרני. גם בתקופה העתיקה היו מתייחסים לכך כאל אבסורד.

2) היתה אומה יהודית בתקופת מלכות ישראל. אין אומה יהודית יותר זה עשרים מאות.

3) מזה שהיתה קיימת בימים עברו מלכות ישראל בירושלים אין להסיק שהיהודים הם בעלי זכות מיוחדת על ירושלים. [...]

5) מאז שהמהפכה הצרפתית הכריזה עם מירבו והאב גרגואר על השוויון בין כל הדתות, אסור לדבר עוד על יהודים צרפתים אלא על צרפתים שהם יהודים וכמו שצרפתים אחרים הם קתולים ופרוטסטנטים. [...]

לפיכך, מאחר שאין גזע יהודי ולא אומה יהודית, מאחר שיש אך ורק דת יהודית, הציונות אכן היא רעיון טיפשי – טעות משולשת היסטורית, ארכיאולוגית ואתנית.<sup>78</sup>

שלילת הציונות היתה דבר שבשגרה. אולם, בדרך כלל, הביקורת נהגה להתייחס להיבט הלא-מעשי והאוטופי שבמפעל הציוני. הגיוני היה חריף במיוחד ונגע לעצם הלגיטימציה של הציונות, בה-בשעה שיהודים צרפתים שינו את גישתם וראו בהתיישבות החלוצית מעשה להתפאר בו. התמיכה בציונות נבעה מן ההכרה שיש לעבור מזהות יהודית חשאית ודיסקרטית לזהות גלויה, מוחצנת ובטוחה בעצמה. קבוצת משוררים וסופרים יהודים אשר

77 קודם לכן, הרצל הודעזע מבחירתו של קרל לואגר לראשות העיר וינה, בירת אוסטריה. ראו: אבינרי, דרכו של הרצל, עמ' 264.

78 ריינאק, מבט על הציונות, עמ' 221–223.

הושפעו עמוקות מן הדוגמה של ברנאר לזר, ביניהם אנדרה ספיר (André Spire), אלבר כהן (Albert Cohen) ואדמון פלג (Edmond Fleg), גמרו אומר לפלס בתוך מודל הנאמנות (ולא מחוצה לו) אלטרנטיבה פנימית שכללה גם את הסולידריות עם היהודים בכל תפוצותיהם. הגם שהם תמכו תמיכה גלויה בציונות, האינטליגנציה היהודית הצעירה לא העלתה על דעתה להצטרף לחלוצים בארץ ישראל ובכך היו מממשים את אופציית העזיבה. הם גם לא עברו למחאה קולנית, אך קיבלו בזרועות פתוחות וגילו עניין רב באחיהם ה"אוסטיוון" (היהודים מהמזרח). דרכם הם למדו דבר אחד או שניים על זהות יהודית מלאה יותר. הם לא חשו נחת מן העובדה שהאנטישמיות שהתעוררה עם הרשעתו של דרייפוס לא נמוגה ולא נעלמה עם התניגה, הזיכוי, הרהביליטציה וההוכחה הברורה לגבי חפותו. גם אם היתה זו התעוררות של מעטים, מנוי וגמור היה עמם שלא להתעלם להחריש ולעבור לסדר היום, אלא להשיב מלחמה. בכך הם התנתקו סופית מן הגישה המקובלת: כשבשנת 1886 יצאה לאור המסה האנטישמית "צרפת היהודית" מאת אדואר דרומון (Edouard Drumont), שקלו נציגי הקהילה היהודית דרכי תגובה והעדיפו בסופו של דבר להתעלם ממנו; להתעמת אתו כמוה כהסכמה לרדת לרמתו. כעבור שלושים שנה, כאשר הופצו שמועות אחרי מלחמת העולם הראשונה שיהודים התחמקו משדה הקרב והיו עריקים, חקר אנדרה ספיר מחקר שיטתי ופרסם ברבים את ממצאיו בספר "היהודים והמלחמה" והוכיח שכל הטענות על בריחת יהודים מן החזית היו שקריות. הקהילה הרשמית לא אימצה את הרוח החדשה, אך קמו מסגרות חדשות שבהן ידה של הגישה החדשה היתה על העליונה, בראש ובראשונה בשורות תנועת הצופים היהודית (EEIF) שקמה ב־1925.

הדגם היהודי־צרפתי המבוסס על דפוס הנאמנות נותר על כנו: המדינה בכלל והרפובליקה בפרט היו בעיניהם עדיין המסגרת הנאותה שראוי להישען עליה; האמנציפציה נותרה עדיין המפנה ההיסטורי אשר העביר את היהודים מחברה סגורה שממנה באו לחברה פתוחה שלתוכה ביקשו להשתלב. אולם, הם עמדו על כך שהשינוי לטובה לא היה מובטח, והוא איננו בלתי הפיך. פרשת דרייפוס חשפה את הפוטנציאל של נסיגה ושל חוסר יציבות, כך שבפועל עבור היהודים שהיו לאזרחים כיתר האזרחים ונהנו משוויון לפני החוק, החברה הפתוחה נתגלתה, לעתים, כחברה פתוחה למחצה. על כן, הלקח לא היה כלפי המדינה והאמנציפציה, אלא כלפי המרד במודל הדור הקודם שהקפיד להבחין בין אוניברסליות ברשות הרבים לבין פרטיקולריות בבית ובקהילה, והנה עתה הפרטיקולריות חדרה גם לרשות הרבים, ולא רק באמצעות מוסד פילנטרופי נוסח כ"ח.

פרשת דרייפוס היתה לדור צעיר של סטודנטים טבילת אש שאחריה הם תבעו להעביר את הזהות היהודית למרחב הציבורי. למרות סיומה החיובי, פרשת דרייפוס היתה הוכחה לכשלון הדרך הישנה, הלא היא החילון המבולל: "אנחנו משתדלים שלא להיראות בתוך ההמון, ואולם בכל זאת כולם מזהים אותנו"<sup>79</sup> כתב אנדרה ספיר על עצמו ובני דורו שקראו

79 ספיר, על יהודים, עמ' XI.

תיגר על נטיית היהודים בסביבתם לעטוף את יהדותם בדממה. מתוך רצון מכוון להשתחרר מן הצנזורה העצמית הזו, הם הרבו להשתמש בשם המפורש "יהודי": "מכאן ואילך הנוער היהודי יהיה מודע לעצמו בזכות מחזות יהודיים, כתבי עת יהודיים, רומנים יהודיים, שירים יהודיים". הם ביקרו את הריקנות שבדגם היהדות השלטת שביקשה להיות "לא בשמאל, לא בימין, לא למעלה, לא למטה, משהו רגוע, שקט, שטוח, טריוויאלי, וכמו שאמר הרב ז'וליאן וייל – (1873–1950), לימים רבה הראשי של פריס – בדיוק באמצע!"<sup>80</sup> לצד הביקורת על גלגולי הזהות היהודית בצרפת, הם גילו את היהודים במרחב, גילו את העולם היהודי, זה שבפולין, זה שבאי קורפו ביוון, וזה שעלה לארץ ישראל ובנה את עצמו מחדש בביתו הלאומי אשר זכה להכרת העמים. אמנם, יש לציין, העניין שהם גילו ביהדות לא השיב איש מהם לעולם המצוות ולהלכה אלא ל"ידישקייט". יהדותם עברה חילון: "אינני רוצה ללמד לילדי את דת האבות, אך רציתי למסור להם משהו מישראל", הצהיר אדמון פלג, מאנשי הרוח הבכירים בחבורה הזאת. דווקא בגלל האפשרות לעבור מחילון מבוולל לחילון מבדל הם לא נאלצו לערער על דפוס הנאמנות, שהיתה מבחינה היסטורית דרכה של יהדות צרפת.<sup>81</sup> בדומה לדור של כרמיה, תודעתם היהודית לא פגמה באהבתם את השפה והתרבות הצרפתית. הם הוכיחו שניתן היה לבסס את ה־franco-judaïsme על שני עמודי תווך שווים. לא במקרה חניכי תנועות הנוער היהודית ימצאו עצמם בשורה הראשונה של לוחמי מחתרת יהודית שתקום לצד ארגוני מחתרת כלליים, שקמו כדי לשים קץ לכיבוש הגרמני ולשיתוף הפעולה עם ממשלת וישי במלחמת העולם השנייה.

## יא. סיכום

האם באמת אפשר לסכם בכך את תהליך החילון שעבר על יהודי צרפת? האם ההתבוללות היתה המניע, או שמא היא היתה התוצאה הבלתי צפויה של האמנציפציה? האם היא לא היתה העץ המסתיר את היער? התבוללות מוחלטת אכן היתה אופציה אפשרית שיהודים נקטו אותה. היא היתה ללא ספק דפוס אחד של זהות יהודית־צרפתית, שבו למעשה מרכיב הזהות הצרפתית דחק החוצה את השני לגמרי, אך טעות היא לסכם במקרה קיצוני זה את סיפור החילון של יהדות צרפת בסוף המאה התשע־עשרה ובמחצית הראשונה של המאה העשרים. היהודים גיבשו בצרפת זהות יהודית המבוססת על פרמטרים חדשים: הם תהו מה פירוש להיות יהודי כשהגטו ולוח השנה העברי כבר אינם קובעים להם את המרחב ואת הזמן; איזו תפישה חלופית של יהדות אפשר להעביר לדור הבא כשהשליטה בשפה יהודית כמו זו של יהודי אלזס הלכה ופחתה, כשהלבוש המסורתי, הזקן וחבישת כיפה לא היו עוד קוד חברתי שהיה להם עניין לשמור עליו כדי להבדיל את עצמם מלא־יהודים. שני יסודות יציבים ומוצקים היו בכל הנוסחאות שהתממשו: ראשית, כל היהודים כולם היו תמימי

80 שם, עמ' IX-X.

81 מאלינוביץ', תרבות צרפתית ויהודית.

דעים שאזרחותם ותרבותם היא צרפתית, ולא עלה על דעתם לוותר על זאת; שנית, גם אם המגמה היתה לגזור על זהותם היהודית להצטמצם כדי לאפשר לזהותם הצרפתית להתפרס, גם אם מדובר היה למעשה בשארית של יהדות, ביהדות מינימליסטית, בחוט אחד ואחרון המקשר אותם לדבר־מה יהודי, הם לא העלו על דעתם לחדול מלהיות יהודים.

אכן, בניגוד למצב ששרר בימי המשטר הישן, הזהות היהודית לא היתה עוד זהות כפויה הנגזרת מלידה בלבד שממנה אין יוצא ואין בא. כל יהודי, באשר הוא, היה רשאי לבחור בין חלופות שונות שבין רציפות לניתוק, בין המשך הדבקות בתר"ג מצוות לבין ההחלטה הריבונית לפרוש מן היהדות לתמיד, וכל טווח האפשרויות שבין שתי עמדות הקצה. על היהדות מלידה נוסף מרכיב רצוני שהיה בכוחו לבטל את רוע הגזירה לאלה שהיהדות היתה עול בלתי נסבל, או להיפך – להצהיר על נאמנות הנגזרת מבחירה חופשית. בכך ערכו ושבריריותו של המודל: מחד גיסא, הוא יוצר פילוג אובייקטיבי בלתי נמנע, מצב שהוא בעייתי אצל כל מיעוט; מאידך גיסא, יש בו כושר דמיון ויצירה הנובע מן הפלורליזם הלא־היררכי שבו הדת היא צורה אחת מרבות הפתוחות בפני היהודים כדי להגדיר את זהותם. ולבסוף, דבקותם בנאמנות לא היה בה כדי לקדם את פני הרעה. האספה המכוננת שתמכה באמנציפציה לא סללה את הדרך לאשוויזן. אך היא לא הצליחה לחסום את הדרך לשם.

ב־15 בספטמבר 1942 אביו של ההיסטוריון פייר וידל־נקה (Pierre Vidal-Naquet) נעצר על־ידי שוטר צרפתי בגלל חלקו במחתרת ונשלח למחנות בגלל היותו יהודי. וכך הוא כתב ביומנו: "אני חש כצרפתי את הפגיעה שנעשתה לי כיהודי; וזה בשבילי כאב נורא להיווכח – והבטחתי לעצמי כנות מלאה – שהפצע הזה שפצע ביוקרתה של צרפת כיבה בתוכי את האהבה שחשתי כלפי ארץ מולדתי".<sup>82</sup>

ואכן היה צריך להמתין למלחמת העולם השנייה כדי שייפתח סדק ראשון משמעותי במעמדה של צרפת, שהיה כל העת על ראש שמחתו של היהודי הצרפתי. יהודי צרפת ששמו את יהבם על המסגרת האזרחית, שמבין שלוש האופציות בחרו בנאמנות למדינה, הרהרו מחדש על דרכם. מעטים בחרו בעקבות המלחמה באופציית העזיבה ועלו ארצה. רבים מהם החלו להשמיע את קולם. וכך, כבר בשנת 1944 קמה מסגרת ראשונה – המועצה המייצגת של יהודי צרפת (CRIF) – אשר לראשונה דחתה את החלוקה בין התחומים, לפיה הם פועלים כצרפתים בזירה הפוליטית וכיהודים בזירה הדתית. מכאן ואילך, ועד עצם היום הזה, ולמרות שהמסגרת הרפובליקנית תופסת עדיין, הפוליטיזציה מתבטאת עתה בהכרה בתפקיד הפוליטי של הקהילה באופן גלוי יותר, בניגוד לדרך הדיסקרטית יותר, המתינות והזהירות שאפיינו את הנהגת הקהילה בעבר לדורותיה.

82 פייר וידל־נקה, מתוך ההקדמה לגרסה הצרפתית של ספרו של מארוס, היהודים בפרשת דרייפוס, עמ' 6–7.

## פרק שני

# המסגרת המעמדית: סוציאליזם וחילון ברוסיה

בפרק הזה נדון באופציה אשר הציבה בפני היהודים את ההשתייכות המעמדית כזוהת המכרעת והמארגנת של הפרט והקבוצה. חשיבותה ההיסטורית נעוצה בעצם הצלחתה להביא המוני יהודים באירופה להגדיר את עצמם באמצעות הקריטריון המעמדי: עד המחצית הראשונה של המאה העשרים אופציה זו היתה בהחלט השקפת עולם ודרך חיים שיהודים רבים במזרח אירופה וגם לא מעט במערב אירופה ובארה"ב אימצו לחיקם, והעדיפו אותה על הזוהות האזרחית שראינו לעיל והזוהות הלאומית שתיבחן בפרק הבא.

אמנם, המחצית השנייה של המאה העשרים לא האירה פנים לאותה זהות מעמדית: שואת יהודי אירופה שבה חוסלו כתשעים אחוז מן הקהילה היהודית בפולין, העוינות והדיכוי התרבותי שהמשטר הקומוניסטי נקט כלפי יהודי ברית־המועצות, ולהבדיל, הניעות החברתית המהירה שהפכה את בני הדור השני של המהגרים לחלק מן השכבות העליונות בחברה האמריקנית והאירופית שמטו את הקרקע מתחת לרגלי האופציה המעמדית. עם זאת, גם אם עקבותיה נראות היום כלא היו, הרי שאת חלקה בנוגע לחילון אי אפשר לטשטש ולמחוק. אופציה זו לא רק קבעה את בכורת המעמד ביחס לאומה ולאזרחות הליברלית שהציונות והאמנציפציה הציבו לעומתה, היא גם השפיעה במישרין על הפוליטיזציה של היהודים במאה העשרים בכלל, על ההצטרפות למפלגת פועלים בפרט, ועל העדפה אידיאולוגית מובהקת שבמשך למעלה משמונים שנה היתה נתונה לשמאל, על שלל התנועות, המפלגות, הסיעות והחוגים שנשאו בגאווה את הדגל האדום ושרו בלהט את המנון הפועלים, "האינטרנציונל". במרכז הפרק נעמוד על חלקו של הבונד בתהליך החילון בהיותה "אחת מתנועות ההמונים החשובות ובעלות ההשפעה ברחוב היהודי המזרח־אירופי" אשר ועידת היסוד שלה התקיימה ב־1897, באותה שנה שבה התכנס הקונגרס הציוני הראשון בבזל.<sup>83</sup>

## א. יהודים בתנועות מהפכניות: פיזור גיאוגרפי ואידיאולוגי

בין התיאורטיקנים והמנהיגים של תנועות הפועלים, האיגודים המקצועיים ומפלגות השמאל על כל זרמיו, ניכר חלקם של היהודים בכל דור: קרל מרקס, פרדינן לאסאל, משה הס, לאון טרוצקי, רוזה לוקסמבורג, אדוארד ברנשטיין, אוטו באואר, בלה קון, קרל ליבקנכט, גוסטב לנדאואר, אמה גולדמן, הרולד לסקי ולאון בלום, ועוד ועוד.<sup>84</sup> לא מדובר רק בגלריה מרשימה של אישים שהטביעו את חותמם על סביבתם הפוליטית. הם היו קצה הקרחון של תופעה לא פחות מרשימה והיא ההצטרפות ההמונית של מאות אלפי יהודים אל שורות הסוציאליזם. אמנם יש לנקוט זהירות בתיאור התופעה, ולהתריע מפני הניצול לרעה של נתונים כמותיים, שאינם מדויקים ממילא, ונפחו לעתים על ידי תנועות אנטישמיות כדי להוקיע קבוצה "יהודית-בולשביקית" כביכול, שתכליתה לממש את דבר "הפרוטוקולים של זקני ציון" להשתלט על העולם: למרות השיעור הגבוה, טעות להסיק את המסקנה החפוזה כאילו מרבית היהודים התגייסו לתנועות השמאל; מטעה גם לטעון שמרבית החברים במפלגות הללו היו יהודים. הדבר תקף גם לגבי המנהיגים: רובם לא היו יהודים. אולם אין ספק שחלקם כחברי מפלגה וכחברי ההנהגה היה גדול יותר מחלקם באוכלוסייה; ומכאן נוצר הזיהוי השכיח, הטעון הסבר, בין השמאל לבין היהודים במהלך המאה העשרים.

אי אפשר שלא להתרשם מן ההפצה המהירה של רעיונות מהפכניים בריכוזים היהודיים השונים: בין המהגרים היהודים שהתפזרו בהמוניהם ברחבי העולם, רבים נשאו עמם את המטען הסוציאליסטי שהביאו מרוסיה והסתייעו בו בהתארגנותם במקומם החדש. בכל רובעי הפועלים שבהם השתקעו – ב"פּלֶצֶל" בפריס, ב"איסט אנד" בלונדון, בברלין, ועד לברוקלין שבניו יורק ואף בבואנוס איירס – הם הקימו איגודים מקצועיים ורשתות סיוע ועזרה עצמאיים על טהרת האידיאולוגיה הפועלית.<sup>85</sup> ההגירה היהודית למערב אירופה ודרום אמריקה היתה פחותה בהרבה משני מיליון המהגרים שהגיעו לארה"ב דרך

84 פרדינן לאסאל (1825–1864), מנהיג סוציאליסטי גרמני שהקים את התנועה הסוציאליסטית בגרמניה; לאון טרוצקי (1879–1940), הוגה דעות ומנהיג קומוניסטי ברוסיה שמילא תפקידים בכירים במהפכה באוקטובר 1917 ובהנהגה הסובייטית. הוא יצא לגלות עם עליית סטלין לשלטון בגלל חילוקי דעות מהותיים. הוא עמד בראש האינטרציונל הרביעי, קרא תיגר על שלטונו של סטלין גלותו ונרצח במקסיקו בידי שליחו של סטלין. בלה קון (1886–1939), מייסד המפלגה הקומוניסטית ההונגרית אחרי מלחמת העולם הראשונה, והיה בין המנהיגים הבכירים בממשלה המהפכנית ששלטה בהונגריה בשנת 1919; קרל ליבקנכט (1871–1919) היה ממייסדי המפלגה הקומוניסטית בגרמניה לאחר שהיה חבר באגף השמאלי של המפלגה הסוציאלי-דמוקרטית. הוא התנגד למלחמת העולם הראשונה, נטל חלק במרד הספרטקיסטים יחד עם רוזה לוקסמבורג בשנת 1919 ועמד בראש הרפובליקה הסוציאליסטית החופשית שקראה תיגר על ממשלת ווימר. ליבקנכט נעצר, נחקר ועונה ונורה בגבו. לאון בלום (1872–1950), ראש ממשלת צרפת בשנים 1936–1938, 1946–1947, והדמות הבכירה במפלגה הסוציאליסטית הצרפתית אשר הנהיג רפורמות חברתיות מרחיקות לכת (שבוע עבודה של ארבעים שעות, ימי חופשה שנתית לעובדים); גוסטב לנדאואר (1870–1919), הוגה דעות ומנהיג אנרכיסטי גרמני, היה קומוסטר לתרבות ברפובליקה המועצתית בבואריה אשר שלטה זמן קצר בשנת 1919.

85 ברינקמן, מהגרים מברלין; גרין, מהגרי עבודה.

בוסטון ופילדלפיה או דרך שערי אליס איילנד בניו יורק, אך גם בארגוני השמאל שפעלו באירופה ובארגונינו נוכחות היהודים היתה ניכרת. בארץ ישראל, רבים מחברי "גדוד העבודה" אשר החלו לפקפק באופיה המהפכני של הציונות יצרו את התאים הראשונים למפלגה הקומוניסטית הפלסטינית (PKP) שהפכה, אחרי הקמת המדינה, למק"י (המפלגה הקומוניסטית הישראלית). אמנם בשיעורים קטנים הרבה יותר, אך לא זניחים כלל, יהודים צעירים היו בין המייסדים והפעילים המרכזיים של המפלגות הקומוניסטיות שקמו באלג'יריה, מצרים ועיראק. גם בתנועה הציונית הנשענת על העיקרון הלאומי, הפך המעמדי לא נזנח לגמרי. אף שבין בניין האומה לתיקון החברה, ניתנה הבכורה לבניין האומה, כפי שביטא זאת בן-גוריון כשהתווה את הייעוד להפוך ממעמד לעם, הרי שהזרם הדומיננטי במפה הפוליטית ובתנועות הנוער היה זה של הסוציאליזם הקונסטרקטיבי: פועלי ציון, הפועל הצעיר, אחדות העבודה, מפא"י והשומר הצעיר.

נוסף לפיזור הגיאוגרפי של תנועות השמאל והגורל המיוחד של כל אחת מהן בהתאם לתנאים המקומיים, יש לציין את פיזור היהודים בין הזרמים האידיאולוגיים והמסגרות הפוליטיות עצמם אשר הלכו והתרבו והתפצלו בשנים ההן: אמנם, בלטה במיוחד ההצטרפות לתנועה הקומוניסטית, על שלוחותיה המקומיות הרבות, אשר קמה בעקבות תביעתו של לנין מן המפלגות הסוציאליסטיות ליצור מחנה חדש המזדהה עם המהפכה הסובייטית של אוקטובר 1917. אין ספק שהמפלגה הקומוניסטית היתה הדומיננטית מבין כל המפלגות הסוציאליסטיות, משום שהיתה בעלת בסיס שלטוני טריטוריאלי קבוע בברה"מ, שלא כמפלגות האחרות שגורלן היה תלוי בדין הבוחר ונותרו באופוזיציה או, בכמה מקרים, פעלו במחתרת בעקבות הוצאתן מחוץ לחוק. מלבד התמיכה במפלגה הקומוניסטית, ניכרה גם השתתפות יהודים ביתר הזרמים של השמאל הלא-קומוניסטי: מן האנרכיסטים<sup>86</sup> בקצה האחד ועד הסוציאליסטים בקצה השני, וביניהם חסידי "המרקסיזם הפתוח" וחסידי "המהפכה המתמדת" של טרוצקי. בולשביקים ומנשביקים ברוסיה, ספרטקיסטים בגרמניה, חברי האינטרנציונל הראשון, השני (האינטרנציונל הסוציאליסטי המאגד את התנועות הסוציאליסטיות), השלישי (הקומוניטרן, המאגד את התנועות הקומוניסטיות), והרביעי (המאגד את התנועות הטרוצקיסטיות) – לא היה זרם אחד שלא היו בו יהודים.

## ב. חילון כניתוק גלוי מן היהדות, חילון כחיבור סמוי עם היהדות

את הקשר בין החילון לשמאל לגווניו השונים ננתת, כמו בפרק הקודם, על פי ההבחנה שבין חילון היהודים לבין חילון היהדות. כאמור, חילון היהודים מציין תהליך של ניתוק מעולם האמונה ומאורח החיים הדתי, בזירה הציבורית כמו בזירה הפרטית, על רקע המודרניות

86 ברטולו, יהודים ואנרכיסטים.



הפוליטית והאידיאולוגית. ניתוק זה בא לידי ביטוי בהשקפות, החלטות ופרקטיקות, בחיבורים עיוניים וטקסטים לא־קנוניים כמו שירים וכרוזים, שבאמצעותם הגדירו תנועות אלו את יחסן לדת בכלל, וליהדות בפרט, לבעלי תפקידים ולמוסדות הקשורים לעולם היהודי הדתי, רבנים וישיבות. החילון לא התבטא רק בשלילת הדת באופן גלוי וישיר, אלא גם ביצירת חלופה תרבותית כוללת העומדת בפני עצמה: טיפוח האחוה המעמדית, ייסוד עיתונות תנועתית, הקמת מוסדות חינוך וספריות, ופרקטיקות תרבותיות, הקניית מעמד לשפת היידיש, ספרות ותיאטרון פרולטרניים תרמו ללכידות קבוצתית וביססו עוגן של זהות שלא נזקק עוד לדת כדי להתגבש. כל האמצעים הללו באו למלא את החלל שנוצר עם ההתרחקות, ההדרגתית או המלאה, מן היהדות כדת. חילון היהודים שעיקרו גילויי הגינוי, הניכור והאדישות ביחס ליהדות, הוא רק צד אחד של התהליך. צדו השני הוא חילון היהדות, כלומר הנסיון לשאול ולעבד מושגים ופרקטיקות העושים דרכם ומתגלגלים מן המסורת היהודית אל תוך הזהות החלופית המוגדרת כיהודית תרבותית אך לא־דתית. חילון זה אינו דורש ניתוק מן היהדות אלא מתחבר אליה דווקא לא מבלי להסיר מן המושגים והפרקטיקות את היסוד הטרוסצנדנטי ונוכחותו של האל. בעוד שחילון היהודים משמעו התרחקות מן היהדות, חילון היהדות שם את הדגש על עקבות של היהדות במופעים השונים של המודרניות שבהם יהודים היו מעורבים.<sup>87</sup>

תפישה זאת נוטה להרחיק לכת בנסיונה לזהות עכבות של יהדות בדפוסי פעילות ובאופני מחשבה של יהודים בתוך התנועות המהפכניות. טענת העכבות איננה נוגעת רק ליהודים אשר תבעו לחלץ את היהדות וטיפחו זהות אלטרנטיבית שאותה הגדירו באופן מודע כזהות יהודית מהפכנית, אינטרנציונליסטית ומודרנית; היא חלה גם על יהודים אשר בהצטרפותם לסוציאליזם ביקשו להתנער לחלוטין, על־פי הצהרתם, מכל קשר עם השתייכותם היהודית.

הנושא שנוי במחלוקת היסטוריוגרפית: יש חוקרים התולים את הצלחתן של התנועות הללו למשוך יהודים רבים בגלגול של רעיונות משיחיים שעשו דרכם מן היהדות אליהן, ואילו אחרים נוטים להתייחס לפרשנות זו בחשדנות ורואים בה נרטיב מאחד, זכרון קולקטיבי הנוטה למהותנות, ללינאריות ולרקונסטרוקציה דמיונית שאיננה מתיישבת עם מורכבות ההיסטוריה האנושית.

לכסוף, אנו מבקשים להצביע על כך שהאופציה המעמדית כפי שאימצו יהודים בסוף המאה התשע־עשרה ובמחצית הראשונה של המאה העשרים הייתה פתוחה לשני סוגים של חילון: חילון מבולל וחילון מבדל, חילון שתבע לטשטש ולהעלים את הזהות היהודית, וחילון שהיה בו רצון לזרוק את "הקליפה" הדתית ולטפח על־חשבונה את הגרעין התרבותי העממי.

87 הדבר לא התבטא אך ורק בתחום הפוליטי אלא גם בתחומים אחרים. ראו, למשל, את הנסיון לחשוף את המימד היהודי בתורת הפסיכואנליזה של פרויד.

## ג. יהדות רוסיה וצמיחתה של תנועת פועלים בתוכה

חילון היהודים וחילון היהדות נבחנים כאן דרך הפריזמה הפוליטית. אך ברור שהפוליטיזציה היתה גורם אחד שלא היה בידו לחולל ולהוביל את התהליך לבדו: החילון קשור לתהליכים מבניים ארוכי טווח של עיור, תיעוש, ביורוקרטיזציה ורציונליזציה. בכלל, צריך לזכור שהפוליטיזציה של יהודי האימפריה הרוסית באמצעות המעמד עלתה כתגובה להידרדרות המצב החברתי והפוליטי, לא כדי להעמיק את חילון היהודים במישרין ובעקיפין. על כן ראוי להביא כמה נתוני יסוד אודות הקהילה שמנתה כמיליון איש בראשית המאה התשע־עשרה, התעצמה מבחינה דמוגרפית במהלך המאה למרות האפליה המבנית השיטתית שהיתה מנת חלקה, והיתה למרכז הגדול ביותר של יהודים בעולם. היא היתה מורכבת מריכוזים יהודיים בליטא, בבלארוס ובאוקראינה, אליהם הצטרפו יהודי פולין שנעשו לנתניני הצאר הרוסי בעקבות החלוקות השונות שחיסלו את פולין כישות עצמאית עד 1918. בצו של הקיסרית הרוסית יקטרינה השנייה משנת 1794 הוגדר אזור המכונה "תחום המושב", אשר השתרע מן הים הבלטי עד הים השחור, שרק בתוכו הותר ליהודים לגור.<sup>88</sup> הצאר אלכסנדר השני הנהיג בשנות כהונתו (1855–1881) מדיניות ליברלית שכללה, לגבי הקהילה היהודית, הקלות לטובת מגזרים נבחרים בתוכה, למשל הסוחרים אשר קיבלו היתר מיוחד לסחור מחוץ לתחום המושב. נוצר מעמד בורגני שהחל להתבסס בכמה תחומים כמו תעשיית המזון, התחבורה והטקסטיל, הסוכר, הטבק והגפרורים, בנוסף לבעלי מקצועות חופשיים (מורים, עורכי דין ורופאים). אף היו משפחות יהודיות אמידות וידועות בתוך הקהילה, כגון ברודסקי, ויסוצקי, ורשבסקי, פוזנסקי, פוליאקוב וגינצבורג. שתי האחרונות יסדו את הרשת החינוכית להכשרה מקצועית, "אורט", כדי להכשיר את הצעירים למלאכות שיאפשרו להם להתחרות בשוק העבודה בסיכויים טובים יותר. מגמה ליברלית זו חיזקה את התקווה כי בקרוב יוחלט על אמנציפציה לכל יהודי רוסיה אשר תהיה חופפת למעמד המשפטי והאזרחי שממנו נהנו היהודים במערב אירופה. רצח הצאר אלכסנדר השני בידי ארגון מהפכני מחתרתי בשנת 1881; הפוגרומים שבוצעו בעקבותיו בדרום־רוסיה ואוקראינה מבלי שהשלטונות התערבו כדי להפסיק את האלימות; ובעיקר "התקנות הזמניות" (שזמניותן נמשכה עד 1917), סדרה של גזירות חברתיות וכלכליות חסרות תקדים שבנו ויורשו הצאר אלכסנדר השלישי (1881–1894) הטיל על היהודים במאי 1882, סתמו את הגולל על הציפיות להתפתחות חיובית. "הסופות בנגב" – הכינוי שניתן לפוגרומים בעיתונות העברית ברוסיה כדי לעקוף את הצנזורה – הביאו את הקהילה עד משבר.<sup>89</sup> הטלטלה היתה עזה כרעידת אדמה, והעמידה במרכז הדיון הציבורי הפנים־יהודי את שאלת עתידה של

88 נתנס, מעבר לתחום המושב, עמ' 24–38; ויינשטוק, לחם, א, עמ' 14. במקור, הצעד שנקטה קטרינה היה מחווה בהשוואה ליתר המעמדות, להוציא האצולה שנהנתה לבדה מחופש תנועה. אולם בהמשך, השיטה היתה לרועץ ושעה שהוסרו המגבלות על יתר המעמדות, מה שהיה תחילה בבחינת יתרון ליהודים נהפך לחסרון. תחום המושב בוטל לאחר נצחון המהפכה הסובייטית.

89 ראו: ארונסון, מים סוערים.

הקהילה. האירועים היו טראומטיים במיוחד לאינטליגנציה הליברלית המשכילה שעודדה עד כה את הפצת השפה הרוסית בתמיכת השלטונות. לא רק שהשיגיה בתוך הקהילה היהודית היו מוגבלים ממילא, החברה הרוסית נותרה ברובה עוינת למרות המאמצים להשתלבות, ולעתים לא הסתירה נוכח הפוגרומים שמחה לאיד.<sup>90</sup> יהודים אחרים שנטלו חלק בחוגים שהטיפו ל"הליכה אל העם" (Narodnia Volia) גילו לתדהמתם שחבריהם לתנועה לא היו מוכנים לגנות את הפוגרומים מחשש לאבד תמיכה בקרב האיכרים. בקרב האינטליגנציה היהודית על כל זרמיה, המתבוללת והמשכילה גם יחד, נרשמה מגמה של "שיבה הביתה", שלאון פינסקר, מחבר "אוטואמנציפציה", ופרץ סמולנסקין שהטיפו מעתה לגישה לאומית סימלו היטב. היו עדיין יהודים רבים, ובעיקר רוב מניינו ובניינו של המגזר האורתודוקסי, אשר סברו שיש לחכות עד יעבור זעם. אך לא היה ברוב הדומם הזה כדי לפגוע בעוצמתן של שלוש תגובות חדשות שחלקו יחד את ההתנגדות לדפוס ההמתנה לבאות:

בעקבות הפרעות והגזירות, לא רק האינטליגנציה, גם המוני העם התייאשו לגמרי מעמדת השלטונות וחדלו להאמין בסיכוי של שינוי לטובה במדיניות הממשלה. הם הסיקו מהתפכחותם את המסקנה הנחרצת שיש לעזוב את רוסיה לאלתר. בשנים 1881-1924 נטשו 2.7 מיליון יהודים את "תחום המושב" המקולל בעיניהם וחיפשו ארץ אחרת להשתקע בה: בעדיפות ראשונה נבחרה ארה"ב (שני מיליון וארבעים אלף), ואחריה ארגנטינה (115,000) שנפתחה להתיישבות יהודית בעידודו הפעיל של הנדבן הברון מוריץ (משה) הירש (1831-1896), אירופה המערבית (55,000), קנדה (50,000), דרום אפריקה (45,000) ואוסטרליה (15,000).<sup>91</sup>

תגובה שנייה שנרשמה בקהילה והודתה לגמרי עם הקריאה לצאת מתחומי האימפריה הרוסית, הציעה יעד בלעדי מזוהה – ארץ ישראל. כ־65,000 איש מימשו אפשרות זו למן ראשית שלטונו של אלכסנדר השלישי ב־1882 ועד המהפכה הסובייטית ב־1917. מדובר בגל קטן לעומת הנחשול אשר הגיע לארה"ב, אך מאחר שארץ ישראל התחברה עם רבדים עמוקים של התרבות היהודית, האופציה הלאומית של חיבת ציון, ולימים של התנועה הציונית, עוררה תשומת לב מיוחדת גם אצל יהודים שלא התכוונו לעלות ארצה.

התגובה השלישית שונה מן השתיים האחרות בכך שהיא לא ערערה על המשך הנוכחות היהודית ברוסיה. לעומת זאת, היא דרשה מחבריה ליטול יזמה ולהצטרף לתנועה החותרת לסלק את המשטר האוטוקרטי הרוסי ולהחליפו במשטר פוליטי וחברתי חדש אשר ישרת את צורכי ההמון הרוסי, ובכלל זה היהודי.

אם נשוב לשלושת המושגים שטבע הירשמן – נאמנות, קול ועזיבה,<sup>92</sup> אפשר לזהות בצורה ברורה את ההבדל המשמעותי בבחירות האסטרטגיות שעמדו לפני יהודי המערב ויהודי המזרח: האינטגרציה שהוצעה ליהודים באירופה המערבית הביאה לפיתוח של נאמנות

90 על ההשפעה של משברים בעולם היהודי, ראו: פרנקל, המשבר.

91 ראו: אלרואי, המהפכה השקטה, עמ' 60, 65, 68.

92 ראו לעיל, עמ' 609-610.

כלפי המדינה המארחת. נאמנות זו נסדקה אך מעט גם בעת שמפלגות אנטישמיות העלו על סדר היום הציבורי את הדרישה להגביל את זכויותיהם ולפגוע במעמדם כאזרחים. לכל היותר, הדבר הביא חלק מן היהודים שהוסיפו לתמוך בנאמנות למערכת הפוליטית לעבור מחילון מבולל לחילון מבדל, ורק מעטים יחסית שקלו את האופציה הצינונית המחייבת עלייה או את האופציה המהפכנית. לעומת זאת, חוגי ההשכלה היהודית ברוסיה אשר טיפחו נאמנות לשלטון בתקווה כי יטיב עם היהודים, בסופו של דבר, הגיעו לסוף דרכם. אופציית הנאמנות נעלמה ובמקומה עלו ביתר שאת הן דפוס העויבה (שגם ההגירה וגם הצינונות דגלו בו) וגם דפוס המחאה הקולנית שאימצו אותו היהודים ששמו את יהבם על תנועה מהפכנית סוציאליסטית, יהודית או כללית. בגלל התנאים המיוחדים ששררו בחלק זה של אירופה דגם האמנציפציה לא הוצע כלל, ולכן דפוס הנאמנות לא היה לו בסיס מוצק להישען עליו. במזרח אירופה, שלא כבמערבה, מושג האומה לא התפתח לכיוון של קהילת אזרחים, ולא היה קטגוריה משפטית פוליטית כי אם השתייכות לקבוצה אתנית בעלת מאפיינים תרבותיים, היסטוריים ולשוניים. בעוד שבמודל האזרחי כל התייחסות לאומה יהודית נשללה על הסף, במזרח אירופה, בהיעדר אזרחות מכלילה, היהדות עברה תהליך של חילון באמצעות הלשון, התרבות והארגונים בעלי תווית מעמדית.

האופציה השלישית, שתכליתה היתה לשנות את המציאות הפוליטית והחברתית ברוסיה באמצעות מהפכה, כללה עבור היהודים דילמה שלא פסקה עד שהוכרעה בלית ברירה עם תפיסת השלטון עליידי הבולשביקים באוקטובר 1917: האם על היהודים להצטרף לתנועה מהפכנית כללית בשם אחדות המטרה, או שמא בגלל הנתונים המיוחדים המאפיינים את הקיבוץ היהודי הגדול עדיף להתארגן במסגרת נפרדת, תוך מחויבות לשיתוף פעולה כדי לקדם את השינוי הפוליטי המהפכני? מלבד שיקולים של יעילות, היינו איזה פתרון ארגוני מבין השניים יצליח לרתום את המוני היהודים למהפכה, מה שעמד במבחן היה עתידה של הזהות היהודית: האם דינה להיעלם או שמא ייחודה התרבותי והלשוני יחזיק מעמד? במלים אחרות, איזה חילון הוא הרצוי ואיזה מהם יגבר – המבולל או המבדל? הבונד היה בין התנועות שהכריעו בעד הארגון הפנים-יהודי תוך שמירה על העיקרון המעמדי. הוא השתדל לבנות בין שני היסודות, לטפח את השניים גם יחד – לא להקריב את התחושה הקבוצתית החזקה על חשבון המעמד, ולא להקריב את הסולידריות הפועלית לטובת לאומיות אקסקלוסיבית, אך, למעשה, הכריע הבונד בעד חילון מבדל.

התגבשותה של תנועת פועלים יהודית חייבת הרבה להחמרת המדיניות הצארית כלפי היהודים, אך יש להוסיף עליה את הגורמים הכלכליים והחברתיים והשפעתם על הקהילה. לפני שהוקמה תנועת המונים שהציבה בראש מעייניה את הצרכים והאינטרסים של הפועלים היהודים לשיפור ושינוי תנאי עבודתם, התארגנו חוגים סוציאליסטיים על רקע ההתפשטות באירופה של תביעות ורעיונות חברתיים שהתגבשו למשנה אידיאולוגית ופוליטית מנוסחת בפמפלטים ומסות, בראש ובראשונה "המניפסט הקומוניסטי" (1848) ו"הקפיטל" (1859) של מרקס. רעיונות אלה עוררו עניין בעיקר אצל צעירים יהודים בעלי השכלה אקדמית

אשר חיפשו מוצא מן התלישות שהיתה מנת חלקם הן בחברה הכללית והן בחברה היהודית. הם הודוה בכל לבם עם החזון של צדק ושוויון שנפרס לפנייהם מתוך צמאון לעתיד שיהיה אלטרנטיבה רדיקלית למצב הקיים. הם שימשו, לרוב, כשליחים ומפיצים של החזון המהפכני בקרב ציבורים שונים, לרבות יהודים. העניין היהודי לא היה מרכזי. והתפישה השלטת אצלם היתה, שהמהפכה אשר תביא לכינון סדר חברתי חדש תפתור ממילא את "השאלה היהודית". לידם קמו חוגים אשר מלכתחילה פנו אך ורק ליהודים, ולא לחברה הרוסית. מדובר היה בצעירים אשר הציעו ללמד את השפה הרוסית לפועלים, דבר שהיה פותח בפניהם סיכוי גדול יותר להשתלב במפעלי תעשייה. הסטודנטים לימדו אותם מושגי יסוד בכלכלה מדינית ובמדעים (באסטרונומיה, למשל) ובכך הציגו את הגישה המדעית כתחליף לאמונה. המטרה מדברת בעד עצמה: להקנות לפועלים ידע בסיסי, ובאמצעות השפה, המדע והתודעה הפוליטית, להעלותם על מסלול האינטגרציה החברתית והמודרניזציה התרבותית. בעל זכות ראשונים לגבי סוציאליזם יהודי הוא אהרן ליברמן (1845-1880). הוא החל את דרכו בליטא ויסד בוילנה את חוג הפועלים הראשון. בגלל פעילותו הוא נאלץ לעזוב את רוסיה והיגר בשנת 1875 ללונדון, שם הקים את "אגודת הפועלים" לטובת מהגרים יהודים שעזבו את רוסיה מסיבות כלכליות כדי לנסות את מזלם במערב. אהרן ליברמן הוציא לאור בווינה כתב-עת סוציאליסטי ראשון בשפה העברית – "האמת", אך הספיק להוציא שלושה גליונות בלבד. הארגון בלונדון לא האריך ימים, ביטוי לקושי לחבר בין צורכי הפועלים עצמם לבין הלהט המהפכני של אינטלקטואלים צעירים.

רק מסוף שנות השמונים של המאה התשע-עשרה, השילוב של החמרת המדיניות הצארית והחרפת העוני שבו היו שרויים בני הקהילה היהודית הביא להתארגנות ראשונית של עובדים במקום עבודתם כתנועת פועלים, אשר בנוסף לפעילותה כאיגוד מקצועי קיבלה עליה את הסיסמאות והחזון הסוציאליסטיים.

הדבר שיקף את התמורות שחלו בחברה היהודית באימפריה הרוסית, שמנתה ערב ההגירה הגדולה כחמישה מיליון נפש (כ־75 אחוז מן היהודים בכל רחבי תבל). מבחינה חברתית, לא היתה שכבת איכרים גדולה בדומה לחברה הרוסית הלא־יהודית, ומעמד של פועלי ייצור יהודים היה רק בחיתוליו. "העם" היה בעצם מורכב מעובדים פשוטים לא מקצועיים, שוליות ונערים מתלמדים אשר עבדו בשכר יומי אצל בעלי מלאכה שההון העצמי והציוד שעמדו לרשותם היה קטן ודל יחסי; השכר היה זעום ותנאי העבודה קשים. נוסף עליהם היה בליל של לופטמענטשן ("אנשי אוויר")<sup>93</sup> שהתפרנסו בדוחק מעבודות מזדמנות ועונתיות. העקרון של מלחמת המעמדות שהטיפו לו החוגים הסוציאליסטיים, אף שלא היה דומה בהיקפו וחרירותו בחברה היהודית בהשוואה לחברה הלא־יהודית, התקבל ואומץ כבסיס להתארגנות פנים־יהודית: "אם אצלנו, היהודים, קיים אותו קפיטאליזם כמו במדינות

93 מלה ביידיש בעלת קונוטציה שלילית, שנטבעה בראשית המאה העשרים כדי לאפיין אדם ללא מקצוע ופרנסה, חסר חוש פרקטי. לופט: אוויר; מענטש: אדם.

אחרות, אותו פרולטריון כמו בכל מקום, צריך גם המאבק בין הפרולטריון לבורגנות בקרב היהודים להיות אותו עצמו.<sup>94</sup> המהפכה התעשייתית (שהופיעה במזרח אירופה באיחור אחרי המערב), המצוקה והעוני של המוני היהודים, הלהט האידיאולוגי סביב המרקסיזם והפופוליזם הרוסי, והפוגרומים היו גורמי הרקע העיקריים לכינונה של תנועת פועלים יהודית ברוסיה. המאבקים בחזית העבודה היו פועל נגזר מן ההחלטה של הפועלים להישאר ברוסיה, מרצון או מחוסר ברירה, מתוך מגמה ברורה לשפר את מצבם הכלכלי, ולהתחבר לכוח פוליטי כדי להתעמת עם האנטישמיות, גם אם הדבר כרוך היה בשימוש באלימות; ואילו האידיאולוגיה השווינונית שנחרטה על דגלה, ביטאה ציפייה לפרק חדש ומלבב ביחסים עם החברה הלא־יהודית על בסיס ההשתייכות המשותפת למעמד העובדים.

טרם הקמתו של הבונד, דפוס הארגון העיקרי היה זה של חוג ("קרזווק" ברוסית) שבו נוצר מפגש בלתי־אמצעי בין האינטליגנציה לבין העובדים שרובם לא היו פועלי ייצור כי אם עובדי מלאכה. האידיאולוגיה ששלטה בחוגים לא היתה אחידה ומגובשת ונעה על הציר שבין פופוליזם למרקסיזם. המטרה היתה להכשיר שכבת עובדים בעלת השכלה אשר תשרת בבוא העת את המהפכה לכשתפרוץ. לא היה לראשי החוגים עניין ביסוד תנועה יהודית דווקא, אולם מרבית החברים היו יהודים. הם נחשפו לשפה ולתרבות הרוסית ורכשו באמצעות החוג השכלה מדעית וכללית רחבה. ההרצאות עסקו במדע פופולרי ובספרות רוסית, ובמטרה לפתח בכל זאת תודעה מעמדית, הם למדו יסודות בכלכלה מדינית ונושאים שנגעו לעובד ולתנאי עבודתו. הדבר השפיע ישירות על חילון המושגים והתפישות שעמם הם הגיעו. בספרו "מלחמת המעמדות בתחום המושב", ההיסטוריון עזרא מנדלסון הצביע על דמיון מסוים בין החוגים הללו לבין חוגי ההשכלה שפעלו לפני כן: "במובן מאוד ממשי, 'הקרזווק' שימש כ'תנועת ההשכלה' לטובת העובדים מאחר שהוא מילא את אותה הפונקציה עבור בעלי המלאכה. בחוגים שררה אותה תשוקה להוטה לידע חילוני, כפי שניכר היה הדבר בתקופה מוקדמת יותר בחוגי ההשכלה לטובת השכבה הבורגנית בקרב היהודים".<sup>95</sup>

עזרא מנדלסון מזהה בחוגים הללו את המפתח לחילון: "עם הצטרפותו לחוג, בעל המלאכה היהודי נטה להתייחס אל 'המורה' הסוציאליסטי באותה תחושת קידה שחשו אבותיו כלפי הרבנים הלמדניים. [...] העובד היהודי 'הנאור' הטיפוסי, כך מספרים לנו, הגיע לחוג לבוש חולצה רוסית שחורה, נושא בידו ספר ברוסית כשהשפה הרוסית שגורה בפיו. מצוידים בידע החילוני שנהיה זמין להם באופן פתאומי, הם העניקו מקום מכובד לשינוי הערכים שהתרחש בקרבם: הם לא הודו עוד עם התרבות ממנה באו אלא ניסו לחזור לעולמה של האינטליגנציה". ההישג כלל לא היה מבוטל, אולם עד מהרה התגלה פער בין כוונות המייסדים ושאיופות העובדים: החוגים נועדו להכשיר חלוצים ומדריכים למהפכה העתידית, ואילו העובדים לא גילו עניין בסוציאליזם דווקא כי אם בהשכלה כללית אשר תקל עליהם את ההגירה לאמריקה. כתוצאה מכך, יוזמי החוגים הגיעו למסקנה שיש לחדול

94 ארוז, תנ"ך ומסורת, עמ' 122.

95 מנדלסון, מלחמת מעמדות, עמ' 37.

מפעילות המיועדת ליחידי סגולה מבין העובדים אשר פניהם היתה לאמריקה או לבניית עסק עצמאי משלהם, ולחתור, מכאן ואילך, לכינונה של תנועת פועלים המונית. סנונית ראשונה למגמה החדשה היתה באחד במאי 1892 בוילנה: שני גברים ושתי נשים נשאו נאומים לכבוד חג העובדים, וביטאו, טרם התארגן הבונד, את היעדים העיקריים שעמן התמודד בכל שנות פעילותו:

1. תביעה לנהל מלחמת מעמדות נגד הבורגנות היהודית
2. מאבק פוליטי להשגת זכויות אזרח
3. תביעה לאחד את השורות עם הפרולטריון הרוסי
4. שלילת הפתרון הציוני בארץ ישראל
5. דרישה לחדול מלקיים חגים ומועדים "שאינן בהם תועלת לחברה האנושית" ואשר "נועדו להיעלם יחד עם הסדר הישן", ותחתם לאמץ חגים סוציאליסטיים כמו חג העובדים באחד במאי "שיישאר לעד".<sup>96</sup>

לצד היעדים החברתיים והפוליטיים המשותפים לכל תנועות הפועלים, לרבות התמיכה בקו אינטרנציונליסטי (חוצה לאומים) המדגיש את המשותף והמאחד, ולא את המפריד בין הפועלים היהודים והפועלים הרוסים, לא נפקד מקומה של התרבות הפרולטרית ויחד אתה ביטוי של הסתייגות מן המסורת היהודית. אמנם, ההסתייגות התייחסה לאופי הפרטיקולרי של החגים היהודיים ולטיבם הזמני לעומת האלטרנטיבה הפועלית החדשה בעלת מימד אוניברסלי מובהק. חברי החוגים יכלו להזדהות עם המשימות הללו על הנייר, אך הם לא עסקו בפעילות גלויה. המעבר מ"תעמולה" (פרופגנדה) ל"תסיסה" (אג'יטציה), כפי שהדבר נוסח בשעתו, או במלים אחרות, נועד בראש ובראשונה לגייס את המוני הפועלים היהודים. אולם, החתירה הכמותית חייבה את יוזמי הרעיון לקבל החלטה "איכותית" מכרעת ובלתי נמנעת בתחום הלשון.

כל עוד הפעילות נעשתה בשפה הרוסית, הסיכוי לעורר הד נרחב ברחוב היהודי היה קלוש. ברגע שהתעמולה הופצה בקרב העובדים היהודים בשפתם, היא היידיש, ההיענות היתה מיידית. השינוי לא התקבל באהדה רבה בקרב חברי החוגים שכל עניינם היה רכישת ההשכלה בשפה הרוסית, ולא קידום המהפכה, לבטח לא ביידיש. אך עד מהרה האסטרטגיה החדשה נתנה את אותותיה הן בדפוס המאבק – מהתארגנות אליטיסטית וחשאית כלפי פנים לפעילות גלויה בשדה העבודה, לרבות השימוש באמצעי השביתה; הן, במיסוד הארגוני – מחוגי העשרה לאיגוד מקצועי; והן, בגיוס הפועלים ומנהיגי התנועה.

גולת הכותרת בהתארגנות הפועלית היתה הקמת הבונד (בשמו המלא ביידיש: דער אלגעמיינער יידישער ארבעטער בונד אין ליטע, פוילן און רוסלאנד) בשנת 1897 בעיר וילנה, התארגנות שחיברה יחד למעשה את כל היעדים כולם: כתנועה פוליטית היא חתרה

96 ראו: פלד, אוטונומיה תרבותית, עמ' 46-47.

לשינוי מדיני טוטלי, כאיגוד מקצועי היא נאבקה לממש את זכויות העובדים בתוך המשק היהודי, כארגון להגנה עצמית היא פעלה נגד התנכלויות של חבורות אנטישמיות, ולבסוף, כמסגרת ייחודית היא טיפחה את ההכרה התרבותית הקולקטיבית של הקהילה בשפתה. לכאורה הדגש על ההמונים העמיק את הפן הסוציאליסטי הפועלי והעממי של הארגון. יחד עם זאת, ההכרעה לטובת היידיש העלתה את התנועה החדשה על דרך המלך אל הלאומיות היהודית. בין אם הדבר היה מתוכנן או לאו, המעבר מן "הקרוזוק" ל"בונד" היווה סטייה מן החילון המבולל לטובת החילון המבדל. ההיסטוריוגרפיה של הבונד נטתה לקבל את הגרסה הרשמית של מנהיגי הבונד לפיה הפנייה ללאומיות יהודית היתה התפתחות "טבעית" מלמטה, היענות לתביעת ההמונים. בספרו הנודע – נבואה ופוליטיקה: סוציאליזם, לאומיות ויהודי רוסיה 1862–1917, הציע ההיסטוריון יונתן פרנקל פרשנות חדשה וגרס שהבונד היה נתון ברמת ההנהגה בדילמה בין שתי המגמות – הלאומית והאינטרנציונליסטית, זו התובעת השתלבות וזו התובעת מסגרת נפרדת. ככל שהלחץ והאיום בא מן הכיוון הציוני, הנטייה היתה להדגיש את הפן המעמדי, אך ככל שהלחץ והאיום בא מן התנועה הסוציאלי-דמוקרטית הרוסית דווקא, כי אז עלה הצורך להיבדל ולטפח את המגמה הלאומית היהודית תוך שמירה על התוכן הפרולטרני.<sup>97</sup>

הבונד ניסה להרים את שני הדגלים: הדגל המעמדי והדגל הלאומי. ולדימיר מדם (1879–1923) שהיה ממנהיגי התנועה הצהיר: "כל מי שמכיר את השאלה הלאומית יודע כי התרבות האינטרנציונליסטית איננה אלאומית. חזון האינטרנציונל אינו יכול להשפיע על מעמד הפועלים אלא אם כן הוא מוצג בלשונו ושפתו של העובד ומותאם לתנאים הלאומיים שבהם הוא חי". בעת הקמתו מנה הבונד שלושים וחמישה חברים; חמשת אלפים ושש מאות ב־1900, שלושים אלף בשנת 1903, ארבעים אלף המפוזרים בארבע מאות סניפים, ערב המהפכה הסובייטית בשנת 1917. אכן, מדובר בפוליטיזציה בראשית דרכה שהרי מספר זה הוא אחוז אחד מהאוכלוסייה היהודית, ו־10 אחוזים ממעמד הפועלים היהודי. בשנות השלושים של המאה העשרים היו רשומים בפולין העצמאית כחמישים אלף חברים, ומספרם עלה למאה אלף ערב מלחמת העולם השנייה, והבונד היה למפלגה היהודית הראשונה בגודלה.<sup>98</sup>

## ד. היחס לדת בתנועת הפועלים הכללית

הצטרפותם של המוני יהודים לתנועות השמאל השונות ברוסיה ובפולין, במערב אירופה ובארה"ב העצימה את תהליך החילון בקרבם. יתרה מזאת, בהשוואה לשני המודלים האחרים – האזרחי והלאומי – אשר הובילו תהליך של חילון המלווה ביתס דו־ערכי ליהדות ונקיטת עמדה פרגמטית כלפיה, הביקורת כלפי הדת היתה נחרצת הרבה יותר בדגם המעמדי.

97 פרנקל, נבואה ופוליטיקה, עמ' 178–185.

98 זוודסקי, היסטוריה, עמ' 153.



ראינו לעיל שבזכות החלוקה בין הזירה הפרטית לזירה הציבורית, אדם יכול היה להיות צרפתי במישור הלאומי ולהקפיד על שמירת מצוות לפי מצפונו במישור הפרטי. כמו כן, כפי שנראה בפרק הבא, האפשרות להיות ציוני ומאמין היתה קיימת בהחלט מבלי שהדברים ייתפשו כסתירה, גם אם צירוף זה לא היה נחלת הרוב במחנה הציוני. לעומת זאת, דבקות בסוציאליזם ודבקות באורח חיים דתי היה שכיח הרבה פחות.<sup>99</sup> אולם, יש להבחין בעניין זה, ראשית, בין התנועות הסוציאליסטיות הכלליות לבין התנועות הסוציאליסטיות היהודיות; שנית, לגבי האחרונות, בין אלו שפעלו בארה"ב ובמערב אירופה לבין אלו שפעלו ברוסיה ופולין; לבסוף, בין ההנהגה והחוגים הקרובים אליה לבין החברים מן השורה. התנועות הכלליות טיפחו השקפה אתאיסטית לוחמת בלתי מתפשרת, ובעקבותיהן הלכו התנועות היהודיות באירופה ובארה"ב באופן חלקי. ואילו הבונד ברוסיה ופולין נמנעו מלתקוף את הדת באופן חזיתי והעדיפו לאמץ גישה אנטיקלריקלית, המכוונת נגד רבנים שזוהו כגורם שמרני הבולם את המודרניזציה של החברה היהודית. כמו כן, בעוד שחברי ההנהגה והפעילים המקומיים נטשו כולם את אורח החיים הדתי ואימצו את העמדה האתאיסטית השוללת את קיומו של האל, לא מעט חברים שקשריהם עם ההנהגה היו קלושים הוסיפו לדבוק במסורת היהודית ושמרו את מועדי ישראל.

ארגוני השמאל במסגרותיהם השונות – חוגים רעיוניים, מפלגות ואיגודים מקצועיים – נוסדו כדי להיאבק למען הפרולטריון ולשים קץ לניצול שהוא היה קרוב לו בתוך החברה הקפיטליסטית. הם העלו את המעמד ואת הכלכלה כקני מידה חדשים לנתח בהם את המציאות החברתית ולשנותה, והכריזו על זירת העבודה מול ההון כחזית העיקרית לנהל בה את המאבק. גם מצד הפועלים, המניע העיקרי להצטרפותם ההמונית היה כלכלי. לכאורה, לא היה לקידום האינטרסים של מעמד הפועלים ולשאלת אמונתו או אי-אמונתו הדתית של הפועל ולא כלום. אלא שמעבר לאידיאולוגיה המוצהרת למען האינטרס המעמדי של הפרולטריון שבעזרתה הן התבוננו במציאות, מעבר למסרתן המיידית והמעשית לשפר כאן ועכשיו את חלקם של העובדים בחלוקת העושר והעוצמה הפוליטית, תנועות השמאל החזיקו בהשקפת עולם כוללת וחובקת כל. הן שילבו יחד תיאוריה, פרקסיס וחזון; הפרולטריון זוהה כמעמד האולטימטיבי אשר ממנו תצמח לא פחות מאשר אנושות חדשה; גם הדרך להשיג את היעד היתה מיוחדת: הנצחון לא היה אמור לנבוע מתיקונים חלקיים ונקיטת צעדים טלאי על טלאי, אלא ממאבק מעמדי עיקש שכלל שביתות והפגנות, לעתים אלימות, עד אשר תפרוץ המהפכה המיוחדת שתשנה את המציאות מן היסוד. השמאל התיימר לשים קץ לשעבוד בכל צורותיו, ודיבר במושגים של שחרור – שחרור ההמונים מניצול המעטים, שחרור

99 כדי לחדד את הדברים, כדאי להבחין בין המקרה האפשרי בהחלט של יהודי שומר מצוות המודה עם הגישה החברתית והכלכלית הסוציאליסטית, לבין זה, הנדיר הרבה יותר, של חבר בתנועה הקומוניסטית המאמין באלוהים. דוגמה מובהקת לראשון הוא יצחק נחמן שטיינברג (1888–1957) שהיה איש מאמין אורתודוקסי וגילה אהדה לרעיון האנרכיסטי. בדצמבר 1917 הוא התמנה בממשלתו הראשונה של לנין כקומיסר העם לענייני משפט, אך פרש ממנה במאוס 1918 בעקבות חוזה ברסט-ליטובסק שנחתם עם גרמניה והוציא את רוסיה הסובייטית ממלחמת העולם הראשונה בהסכם נפרד.

מניכור במקום העבודה ותלישות בחברה. זאת ועוד: תביעותיו לא היו בגדר משאלת-לב התלויה ברצון ובארגון בלבד. התורה המרקסיסטית – המטריאליזם ההיסטורי – אשר שימשה בסיס למפלגות השמאל, תוך שמירה על סמכותן לפרש ולעדכן אותה, הטביעו על הרצון הסובייקטיבי וההתארגנות הקולקטיבית את הגושפנקה האובייקטיבית של המדע: נצחון הפרולטריון לא תואר רק כציפייה שיש לממשה בשם הצדק החברתי אלא גם, ובראש ובראשונה, כהתפתחות בלתי נמנעת העולה מחוקי ההיסטוריה עצמה. הדבר, כמובן, לא ביטל את נחיצות ההצטרפות אל המחנה הפועלי וחיוניות המאבק המאורגן כדי לזרו ולקדם מה שהדטרמיניזם ההיסטורי קבע ויגשים ממילא. מכל מקום, הן השינוי המהפכני העתידי והן ההכרה המעמדית הנחוצה כדי לקדם את המאבק כאן ועכשיו, תבעו בחינה והערכה יסודית של כל מוסד, ערך ופרקטיקה: האם הוא גורם מזרז של המהפכה, ואז דינו להוסיף ולהתקיים, או האם הוא נתפש כגורם מעכב, ואז דינו נחרץ. על פי זאת נבחנו האומה, התרבות, החינוך, השפה, האמנות, וממדים כיוצא בהם נושאי משמעות ומעצבי זהות, ובכללם הדת. שאלת הדת והאמונה לא נדחתה לסוף התור, אלא היתה הראשונה שטופלה באופן יסודי. טרם גיבש את תורתו הקומוניסטית, מרקס הצעיר פתח את ביקורתו החברתית על הדת בכלל, והדת היהודית בפרט. בתמצית, מרקס תיאר את הניכור הדתי והניכור החברתי כשני צדדים של אותו מטבע, שכן בשני התחומים עצם קיומו של האדם תלוי, במקרה האחד, בחסד האל, ובמקרה השני בחסד ההון. בגלל המצוקה שבה הוא שרוי, האדם יצר לו אל מושלם ועולם הבא בדמות של גן עדן שרק בו יזכה לאושר. על כן, כדי להניע את תהליך שחרורו, מרקס פסק שעל האדם להכיר תחילה בהיותו יצור אוטונומי, בניגוד לתפישה הדתית המגדירה אותו כחלק מן הבריאה. לכשתגיע האנושות לסוציאליזם באמצעות המהפכה, הצורך של האדם באל ייפסק. עד לשלב הזה שומה על האדם לדגול בעמדה אתאיסטית. בחיבור נוסף, "השאלה היהודית" (1844) השיב מרקס למסה בעלת שם דומה של ההוגה הגרמני ברונו באואר (Bruno Bauer), כי על-מנת לממש את האמנציפציה ליהודים לא די בניטרליות דתית של המדינה, כפי שהציע באואר, שהרי היהדות תוסיף להתקיים עדיין ברמת החברה האזרחית. מרקס זיהה ביהדות לאו דווקא אמונה תפלה אלא אגואיזם חומרי שממנו צריכה האנושות להשתחרר.<sup>100</sup> חלוקת הדעות לגבי ההיבט האנטישמי המקופל בדבריו של מרקס. בין שנקבל פרשנות זו ובין שלא, הדתות נשללו כולן על הסף משום היותן "אופיום להמונים": תפקידן החברתי הוא להסיט את האדם מן ההכרה במצבו ומן החיפוש אחרי האושר, שלא בשמים הוא כי אם עלי אדמות.

למעט קולות בודדים שסברו כי ניתן לזהות מכנה משותף בין הצדק המעמדי והצדקה לעניים, ולמרות הגישות שטענו כי המדע מתיישב עם ההסבר הדתי ולא סותר אותו בהכרח, הניגוד בין דת לסוציאליזם התקבל כמובן מאליו. שלילת הדת היתה מן היסודות האידיאולוגיים המובהקים של כל תנועות הפועלים באירופה והגדרתה כ"אופיום להמונים"



לור קרסטין, הגנה עצמית, 1905, אוסף מגנס, ספריית בנקרופט, אוניברסיטת קליפורניה, ברקלי. התמונה מציגה את מנהיג הדור החדש המחליף את ההנהגה הוותיקה: זקוף, נחוש, בוטח ונכון להתמודד עם כל אתגר. הוא אינו לבדו אלא מוקף עלידי חבריו: המאבק חייב להיות קיבוצי כדי לנצח. בין החברים הצעירים שנוכחותם מעצימה את תחושת הכוח, עומדת עלמה צעירה משום שהמאבק משותף לשני המינים. מופיעים גם שני זקנים בעלי חזות מסורתית המעידים על חילופי הדורות ושינויי העתים.

נתקבלה באופן גורף על ידן. הן ראו באמונה הדתית עניין שאבד עליו הכלה, מכשול בפני המודרניות, הקדמה והמדע, מחסום בפני אחוות העמים, סימן-היכר לשעבוד רוחני, לפיגור כלכלי, לריאקציה פוליטית ולביטול הרצון הפרטי. תחושת האוטונומיה שמעניקה תפישה וולונטריסטית הדוגלת בריבונות האדם על חייו ובשליטתו על הגורל הציבורי, עמדה בניגוד לתפישה פטליסטית למדי לפיה הכל בידי שמים. לעתים, החילון לבש היבט לעומתי ולוחמני, אנטי דתי ואנטי קלריקלי. הדבר בלט, בראש ובראשונה, בתנועות הפועלים הכלליות שאליהן הצטרפו יהודים על בסיס אינדיבידואלי, וניכר גם בתנועות ובחוגים סוציאליסטיים יהודיים במערב אירופה ובארצות הברית. בנימין פייגנבאום (Benjamin Feigenbaum), אחד הפעילים הידועים אשר פעל בקרב ריכוזי פועלים יהודים בלונדון, הטיף בהרצאותיו להתפכחות מן הדת. הנה עדותו של אחד המאזינים ששמע אותו דן בשאלה "האם אלוהים קיים?":

הוא דיבר כמעט שעה, באופן מאולתר, תוך שהוא מצטט בחופשיות מכתבי הקודש, מן המדע ומן ההיסטוריה. מוט [המחבר] הקשיב בקשב רב, והעסיקו אותו במיוחד תחושות התרגשות ופחד. פתאום, הדובר הפסיק. הוא הוציא את שונו מכיסו, הניח אותו על שולחן קטן שניצב לפניו, התעכב לרגע ואז קרא בדרמטיות: "אם אמנם ישנו אל בשמים, ואם אמנם הוא כל יכול כפי ההנהגה הדתית טוענת, אני מקציב לו שתי דקות כדי להרוג אותי כאן ועכשיו, על מנת שיוכיח את דבר קיומו". האתגר יצר שתיקה מתוחה שהשתררה באולם. מוט חש שגופו רועד, מפחד שדבר-מה יאונה לדובר. שתי הדקות חלפו בסופו של דבר. הדובר, בעמידתו הדרמטית, קרא בקול: "הנכם רואים, אין אלוהים!" קול תשוואת הדהד באולם. בתוך כך, החלה להתנגן מנגינת המארסייז, המנון הרפובליקה הצרפתית, שבאותה שעה היה המנונה של המהפכה בכל רחבי אירופה. לאחר מכן הכריזו על נשף יום כיפור והאספה הסתיימה.<sup>101</sup>

ניכרת כאן החתירה לשים ללעג את האמונה הדתית ולהצביע על חולשתה העיקרית והיא שלא ניתן להוכיח את קיום האל בוודאות. הנואם מבקש גם לפגוע ביודעין ברגשות המאמינים בקריאתו לנשף ביום כיפור דווקא, כאילו האמונה והמסורת הן נושאי המאבק העיקרי של תנועת פועלים. הפעיל הסוציאליסטי מוריס וינצ'בסקי (1856–1932) סיפר בזכרונותיו על נטייתו האנטי דתית המובהקת וציין שלא היתה זו גחמה אישית אלא ביטוי של רוח הדור: "אני, ולא רק אני לבדי, בימים ההם גברו ועלו בי האפיקורסות והשנאה לכל דת, לדרגה עליונה של קנאות... היה לי תענוג גדול ביותר להוכיח שמשך רבנו הוא שכתב את התורה, ויהושע בן נון לא עצר את השמש והירח".<sup>102</sup> בשני המקרים בולט הנסיון

101 איגס, מעבר לאופק, עמ' 198.

102 ארוז, תנ"ך ומסורת, עמ' 121.

לקדם את החילון על ידי העלאת טענות מן הסוג הפופולרי, שלא לומר דמגוגי, העושה שימוש ב־common sense כדי להצביע על סתירות, אמונות תפלות ומזוירות שבתנ"ך. הגדילו בכיוון זה החוגים האנרכיסטיים, אשר עצם הסיסמה שהגדירה אותם "בלי אלוהים ובלי אדון" קראה תיגר על כל דת באשר היא, בלי להבחין בין דת הקשורה לשלטון לבין דת שאיננה כזו. המלים היו חריפות וגבלו לעתים בחילול, כמו בשיר של המשורר דוד אדלשטדט (1866–1892) שנכתב בידיש המתאר כך את האידיאל האנרכיסטי:

עולם בו כנסיות ובתי כנסת  
דירות יהיו לבהמה, לחיה.  
בו גרדום ובתי כלא יהרסו –  
הוא אנרכיה.<sup>103</sup>

צדה השני של התעמולה האנטי־דתית שלא נמנעה, מן הסתם, מגוזמה והגחכה של העולם הדתי, היה ההתרחקות הסוחפת מעול המצוות ברמת הפרט: אחד ממורי החוגים, לאון ברנשטיין, ציין שתלמידיו "הפסיקו להתפלל, הפסיקו להשתמש במחזור ובתפילין, ואף חדלו מלאכול אוכל כשר... בחור צעיר עישן סיגריה במפגש שהתקיים ביום שבת, מעשה שלא עשה מעולם קודם לכן. לאחר מכן, הוא התחיל לשאול שאלות על מנהגים ולבסוף הטיל ספק במהות הדת. עולמנו השתחרר באופן טבעי מן הקלריקליות [הסגידה לסמכות הדתית] ולמנהגים שמקורם בדת."<sup>104</sup>

בהשקפת עולמו היה הבונד שותף לגישה הביקורתית הרדיקלית כלפי הדת שרווחה בתנועות הפועלים. אולם, ברמה האופרטיבית, הוא הקפיד להפריד בין הדת כרגש של יחיד שאותו יש לכבד לבין הדת כבעלת פונקציה חברתית שאז טמון בה פוטנציאל של כפייה. במלים אחרות, מהפכני ומרקסיסטי ככל שהיה מבחינה אידיאולוגית, הבונד אימץ בשאלה זו את העקרונות המאפיינים את הגישה הליברלית התובעת חופש דת למאמינים וחופש מדת לציבור האפיקורסי. מצד אחד, הוא הכיר בזכותו של היחיד להאמין ולהתפלל: "איננו רוצים כלל ועיקר לעקור את הדת היהודית. דת בצורתה הטהורה היא רגש אינטימי... כמו האהבה, ואיננו מתנגדים לה". מצד שני, הבונד שם לו כמטרה לשחרר את היחיד והמוני העם מעולה של הדת כשזו מנצלת לרעה את השפעתה הציבורית: "אנחנו נלחמים בדת כשמצוי בידיה הכוח לכפות על מישהו לעשות משהו."<sup>105</sup> אי לכך, הבונד התייצב לטובת העובדים אשר מטעמי פרנסה יצאו לעבוד בשבת, למשל, למורת רוחם של רבנים. הוא עמד על זכותו לכנס חברים ביום שבת דווקא, לא לשם התרסה ופרובוקציה אלא משום שעובדים רבים היו זמינים יותר ביום זה.

103 אדלשטדט, אנרכיה, עמ' 129.

104 ברנשטיין, בתוך: מנדלסון, מלחמת מעמדות, עמ' 107–108.

105 זלדוב, עמ' 292.

עוד לפני הקמתו של הבונד, נכתב באחד הקונטרסים הראשונים שהתפרסם בוויילנה באחד במאי 1892: "לדעתנו, לא אל לא שטן אין בכוחם לשחרר את ההמון המדוכא מן העול המכריע אותו לארץ. רק המדע והמרץ האנושי בכוחם להוציא מן החושך לאור החיים. [...]. כאם אוהבת, יעביר אותנו המדע בשלום בים הדמעות והצער לארץ החיים".<sup>106</sup> האל אינו מוצג כמכשול בדרכה של האנושות אל הקדמה אלא, לכל היותר, כישות חסרת אונים שאין בה היכולת לחלץ את האדם מן הצער.

החילון בא לידי ביטוי בדרישה להחליף מערכת דעות ואמונות מיושנות וחסרות תוקף במערכת חדשה המתאימה לרוח הזמן: למעט הדחייה המשותפת לדתיים ולחופשיים את טענת השלטונות שהקרפן היהודי אשם במצבו בגלל נטייתו לנצל ולרמות את הגוי ועל־כן תגובת העם הרוסי מוצדקת ובלתי נמנעת, כל צד הוסיף טיעונים משלו להסבר מצבו העגום של העם היהודי. הבונד שלל מכל וכל את הטיעונים האמוניים המסורתיים התולים בסטייה מדרך המצוות ובעונש הגלות את הגורם העיקרי לגורלו המר של העם. הבונד החדיר, בעיני האורתודוקסים, שפה זרה ומושגים חדשים, כמו ניצול, דיכוי, וטיעונים שאין להם ולהסבר הדתי ולא כלום. יתרה מזאת, העמדת החברה היהודית על ניגוד האינטרסים המובנה שבין הפרולטריון לבורגנות, שהיתה מרכיב בסיסי בתפישת הבונד, כמוה כדחיית הרעיון של "כלל ישראל" ושל סולידריות יהודית בסיסית מובנת מאליה. עקרון זה, שהיה מקובל על החוגים הדתיים וכן על החוגים הלאומיים, היה זר להשקפה הסוציאליסטית. לא במקרה איגוד החייטים מליטא קרא לעצמו ביידיש "כל בעלי המלאכה חברים", להביע שביניהם יש סולידריות של ממש לעומת הסולידריות המזויפת הטמונה בעקרונות "כל ישראל חברים" ו"כל ישראל ערבים זה לזה".<sup>107</sup> אסתר פרומקין, שהיתה אחת ממנהיגות הבונד הבולטות, הכריזה שהמושג "כלל ישראל" הוא פיקציה שהרי כל מגזר דואג לאינטרסים שלו עצמו. לטענתה, העובדים הדוגלים בסוציאליזם דואגים אף הם לאינטרסים שלהם, אך זהו מעמד עצום ורב מבחינה מספרית, ומטרת התארגנותו אינה להוסיף עוול ואי־צדק אלא להוציא את העובדים ממעגל הניצול והעוני.<sup>108</sup> דחיית האידיאל של "כלל ישראל" במצב הנוכחי של עימות מעמדי היא ביטוי של חילון, במובן של התייחסות לא־אידיאליסטית, לא מקודשת, ונטולת אשליות לקיום החומרי היום־יומי של הקולקטיב היהודי והכרה בסתירות האמיתיות המפלגות את הכלל לשתי כיתות לפחות.

הבונד היה שותף לחזון הסקולריזציה לפיו היהדות כיתר הדתות, תעבור מן העולם ככל שתתקדם המודרניות, ובמרכזה המהפכה, ועל־כן לא מצא טעם להתנצח בשאלות של אמונה. בספרו על תנועת הפועלים היהודית טוען ההיסטוריון נתן ויינשטוק, כי מתינות זו נבעה משיקול פרגמטי. הבונד נמנע מפגיעה מיותרת ברגשותיו הדתיים של ציבור רחב שומר מצוות קשה־יום, שבשום פנים ואופן לא ניתן היה לשייך אותו למעמד

106 ארו, תנ"ך ומסורת, עמ' 124.

107 ויינשטוק, לחם, ב, עמ' 73.

108 שפרד, נשים יהודיות, עמ' 155.

המנצל ושדלתות הבונד היו פתוחות לפניו. לעומת זאת, ההיסטוריון צבי גיטלמן עושה צעד אחד נוסף ומגדיר את הבונד כתנועה א־דתית, בעצם נייטרלית.<sup>109</sup> למרות שלא היה ספק שההנהגה קיבלה את ההנחות האתיאיסטיות המקובלות על תנועות הפועלים, משה מישקינסקי, חוקר תנועת הפועלים היהודית, סבור שהזוהירות כלפי הדת היהודית מעידה לאו דווקא על יחס חיובי של התנועה עצמה לדת, אלא נבעה מ"גילוי של זיקה אל מסגרת החיים הציבוריים היהודיים ואל האופי התרבותי־הלאומי המיוחד של הסביבה הסוציאלית שמתוכה קמה ובקרבה פעלה התנועה".<sup>110</sup> במלים אחרות, המסורת הוסיפה למלא תפקיד כלשהו בקרב המוני הפועלים ולא ניתן היה להתעלם ממנה. לכך צריך להוסיף את העובדה, שבניגוד לנצרות שווהתה כזרוע של השלטון והוסיפה משלה לדיכוי ההמון, היהדות לא יכלה להתיימר באהדת השלטונות ברוסיה.

אך בה בעת שהבונד נהג בסובלנות ובהבנה כלפי האמונה כשלעצמה וכלפי חבריו המאמינים והשקפת עולמם, הוא היה חריף ונוקב כלפי ההנהגה הדתית והאשים אותה שהיא מועלת בתפקידה ופועלת בניגוד לאינטרסים של צאן־מרעיתם. הטענה לא היתה רחוקה מזו שהיתה מקובלת בחוגים חילוניים כלפי הנצרות: מתוך דאגה לאינטרסים המוסדיים והקהילתיים שלה, ההנהגה הדתית רקמה קנוניה עם היהודים האמידים. לקראת הבחירות לדומה, הפרלמנט הרוסי הראשון שהצאר החליט על הקמתו בעקבות מהפכת הנפל ב־1905, הבונד מתח ביקורת על כך שההנהגה הדתית עשתה יד אחת עם יושבי בית הכנסת העשירים ולא טרחה להתייעץ עם המוני העם כדי לבחור את הנציגים.<sup>111</sup> למעשה, בעוד שהבונד נמנע מלתקוף את הדת אלא רק בסיסמאות כלליות, הוא שיווה לביקורתו נימה אנטי־קלריקלית חריפה והאשים את הרבנים בתפישות מיושנות, בשמרנות אידיאולוגית, בפסיביות ובוזהירות יתר. היה נוח יותר לבוא חשבון עם רבנים שבצורה כללית תוארו כשייכים לכוחות הריאקציה. אמנם לא כולם היו מקשה אחת: רבנים שהיו מופקדים על בתי כנסת בשכונות עובדים גילו, לעתים, הבנה למצוקת העובד ובכמה מקרים הביעו תמיכה במאבקם. אך יחידים מעטים אלה היו, בעיני הבונד, היוצא מן הכלל המעיד על הכלל.

סטיית הבונד מן הקו המקובל בתנועות סוציאליסטיות בעולם ובתנועה הסוציאלי־דמוקרטית הרוסית בפרט בלטה בייחודיותה בהשוואה לקו הפעולה התוקפני שנקטה ה"יבסקציה" (המחלקה היהודית) אשר קמה בעקבות נצחון הבולשביקים באוקטובר 1917 ופירוק הבונד. תפקידה היה לשמש צינור מעבר של הוראות המפלגה הקומוניסטית ששלטה באופן בלעדי בשם "הדיקטטורה של הפרולטריון". חברי היבסקציה היו יהודים, חלקם חברי הבונד לשעבר אשר התפזר בשנת 1921. הם הוציאו לפועל את המדיניות האנטי־דתית הסובייטית, ונתגלו, לעתים, כקנאים לדבר. בעוד הבונד, בשעתו, אשר נאבק באימפריה הרוסית הצארית לא ראה צורך לפתוח חזית פנימית בדת היהודית הן בגלל החברים

109 גיטלמן, לאומיות יהודית, עמ' 292.

110 מישקינסקי, תנועת הפועלים, עמ' 52-53.

111 שפרד, נשים יהודיות, עמ' 154.



המאמינים שהיו חברים בו והן בגלל האמונה כי המהפכה לכשתנצח תקרב את סופה באופן טבעי, היבסקציה אשר פעלה בעקבות אותה מהפכה ותחת הוראות מפורשות של המפלגה הקומוניסטית נקטה אמצעי דיכוי חריפים שהבונד לעולם לא העלה אותם על דעתו כדי להגביל את חופש הפולחן ולהצר את צעדיו של הציבור הדתי בברית המועצות. המאבק ביהדות היה חלק ממדיניות כוללת נגד כל הדתות אשר המפלגה הקומוניסטית החליטה עליה כדי לבסס את שלטונה הפנימי לאחר נצחון "האדומים" על "הלבנים" במלחמת האזרחים שהחלה ברוסיה משנת 1917.

צבי גיטלמן, שחקר את המדיניות האנטי דתית של היבסקציה, מונה בספרו את השיטות שבהן נוהל המאבק האנטי דתי, ועיקרן תעמולה וכוח. ספרים, מאמרים בעיתונות בידיש וברוסית, הרצאות, כינוסים מיוחדים ומשפטים ציבוריים מבוים עסקו בהטפה אנטי דתית חריפה ובלתי מתפשרת. כמו כן, בתי כנסת נסגרו "לפי בקשת הציבור" כביכול, והפכו למועדונים ולאולמות תרבות. נאסר החינוך הדתי, ועל כן ישיבות ו"חדרים" לא יכלו עוד לחנך ילדים ונערים אורתודוקסים לפי רוחם. לבסוף, יום הראשון נקבע כיום המנוחה הרשמי, ויהודי רוסיה נאלצו לעבוד בשבת. במקרים לא מעטים, סרבנים למיניהם נעצרו ונכלאו.<sup>112</sup> היה זה חילון בכוח ובכפייה אשר השלטון הטוטליטרי החליט עליו. היהדות לא חוסלה לגמרי אך פעילות דתית נתקלה בקשיים מרובים: השמירה על הכשרות, על בתי הקברות, עריכת חופה וקידושין, טקס ברית מילה, מצות בפסח, ספרי תפילה, לימודי יהדות שונים ועוד, כל אלה הצטמצמו עד מאוד ובתנאי מחתרת. לא בדרכים אלו קיווה הבונד לחלץ את יהדות רוסיה, מה גם שתרבות יהודית חילונית אף היא היתה חשודה בעיני המשטר.

## ה. החלופה התרבותית הפועלית: השפה והמקום והפעילות הציבורית

לעומת הזהירות היחסית בנושא הדתי, התחום שהבונד העדיף להתרכז בו היה הצד הבונה של החילון, הלא הוא יצירת אלטרנטיבה יהודית מודרנית, קרי, העיצוב השיטתי של תרבות יהודית בידיש מתוך הכרה לאומית ומעמדית שחיפשה נתיב בין טמיעה גמורה לבין היבדלות סגורה. בחתירה הזאת לתרבות יהודית חילונית, האופציה המעמדית לא היתה לבדה, אלא עמדה בתחרות עם המודל הלאומי והמודל האזרחי אשר סיפקו גרסה של תרבות יהודית חילונית משלהן. מאחר שבתחום המושב, הגורם המתחרה בקרב המוני היהודים היה התנועה הצייונית בכל הנוגע ליצירת אדם יהודי חדש וחברה יהודית חדשה, הבונד היה תקיף וביקורתי הרבה יותר כלפי הצייונים מאשר כלפי ההנהגה הדתית ושומרי מצוות. היבט זה של הפעילות התרבותית היה מסימני ההיכר של הבונד וגורם מרכזי בחילון הממשי של המוני העובדים, אשר מצאו בבונד לא רק כתובת למאבקהם החברתיים בשדה

112 גיטלמן, לאומיות יהודית, עמ' 291-318.



העבודה אלא גם מכשיר להקניית ידע ותרבות מודרנית. למרות שהדגש על העבודה התרבותית שהיתה נהוגה בחוגי העובדים הועתק כביכול לפעילות המעמדית והפוליטית, ההיבט התרבותי לא רק שהמשיך להתקיים, הוא למעשה הלך והתרחב משום שעם המעבר ליידיש נחשפו אליו אנשים שמנינם עלה בהרבה על השכבה הדקה שזכתה להשתתף בחוגים. הבונד לא היה רק ארגון עובדים ותנועה פוליטית, הוא טיפח סביבה ייחודית שלא היתה זהה לחברה הרוסית הכללית, אך גם לא דומה עוד לחברה המסורתית. בעדות מאוחרת משנת 1937, מניה שוחט אשר החלה את צעדיה הראשונים בבונד, לפני שעלתה לארץ ישראל בשנת 1904, עמדה על התפקיד המכריע שהבונד מילא בשינוי דפוסיים מסורתיים שהיו מקובלים בחברה היהודית המסורתית: בניגוד להעדפת הלימוד על העבודה בכלל, והעבודה היצרנית בפרט, הבונד "טיפח מוסר עבודה והחזיר כבוד לעבודה בקרב ההמון".<sup>113</sup> אך חיוב העבודה והדאגה לפתח תודעה מעמדית ונכונות לפעילות במאבקים חברתיים לא היו חזות הכל. ויכוח פנימי ניטש בתוך הבונד בין חברי התנועה שציידו בהכשרה פוליטית בלבד לבין אלה שסברו שחובת התנועה לספק לעובדים ידע כללי: "מה התועלת בכך שהעובד ידע שכדור הארץ טוב סביב עצמו? האם בלי זה הוא אינו יכול להביא את המהפכה?" לבסוף, החליט הבונד שהוא רואה בהשכלה נדבך חשוב לשחרור העובד: "העובד לא ידע כלום. הוא בקושי ידע לקרוא ולכתוב. עמדנו על כך שהחלטה לא להקנות ידע לעובד אינה אלא בגידה. זה להפוך אותו לבשר התותחים של המהפכה".<sup>114</sup>

החילון נתפש כמרכיב חיוני בתהליך המודרניזציה, אתגר ופתרון גם יחד, הכרח בלייגונה והתפתחות חיובית שבאמצעותה ניתן לבנות אלטרנטיבה תרבותית העומדת בכוחות עצמה בין ההסתגרות וההתבטלות. במידה מסוימת, החילון היה תשובה חיובית לאתגר ההתמערבות שעמד לפתחם של יהודי רוסיה ופולין. ההתרחקות מאורח החיים הדתי היה ביטוי לכך שהם קיבלו עליהם את המסורת המערבית בעוד הם דחו ממנה את תפישת האומה האזרחית שלא ניתן היה לשכפל בתנאים של רוסיה ופולין כלשונה וכרוחה. אמנם, היו יהודים שראו את עצמם חלק מן העם הרוסי או הפולני, ותבעו להעמיק את ההשתלבות בתוכו על ידי אימוץ השפה הרוסית והפולנית על חשבון היידיש, אך רבים חשו כי לא רק שהמודל האזרחי אינו מתאים להם אלא ממילא לא זכה לתמיכה רחבה בקרב הציבוריות הרוסית והפולנית. תודעתם הלאומית נשענה, בראש ובראשונה, על קיומם כקהילה הומוגנית, והבסיס האובייקטיבי לזהותם הייחודית היה ללא ספק שפת היידיש. שני הכלים העיקריים שליוו וחיזקו את המגמה התרבותית היו הספריות אשר הוקמו בכל סניף וסניף של הבונד, ובהן התקיימו ערבי קריאה והצגות תיאטרון.

ההכרה בערכה של העבודה התרבותית התחזקה על רקע התחייה הספרותית ביידיש שהתרחשה במקביל ותרמה ליוקרתו של הבונד. עזרא מנדלסון מסכם: "החל מתקופת התסיסה, המערכה התרבותית, שהיתה מקיפה הרבה יותר ממה שנעשה בחוגים, פתחה בפני

113 שוחט, האשה בבונד, עמ' 425-427.

114 שם, עמ' 427.

אלפי עובדים יהודים את הכניסה לעולם חדש שהיה חסום עד עתה בפניהם. אמנם, ערכה של העבודה התרבותית היתה פחותה מאשר השביתות, אולם השפעתה היתה רצופה הרבה יותר.<sup>115</sup>

המחלוקת סביב הלשונות ליוותה את יהדות רוסיה מתחילת ההשכלה בראשית המאה התשע-עשרה, ובמידה רבה היא שיקפה את המחלוקת בין האופציות השונות: החוגים הליברליים דגלו בלימוד השפה הרוסית מוקדם ככל האפשר, כדי שהמוני היהודים יהיו מוכנים ליום שבו יכריזו השלטונות על אמנציפציה. כך נכתב באוקטובר 1861 בשבועון היהודי "ראזוויט" (השחר), הראשון שיצא לאור בשפה הרוסית: "בארצות אירופה האחרות היהודים מדברים את השפה הטהורה של אחיהם הנוצרים, ועובדה זאת לא מונעת מהם להיות יהודים טובים. אף-על-פי-כן, ברוסיה, במקום ללמוד את השפה הרוסית המפוארת, אנחנו מתעקשים לדבר בז'ארגון הטמא הצורם לאוזניים. ז'ארגון זה אינו מסוגל לבטא את מחשבותינו הנעלות. אנו מאמינים כי הגיע הזמן של השפה הרוסית להפוך לגורם המוביל את היהודים בדרכם להשכלה ולהרחבת תחומי הפעילות החומרית והרוחנית. מולדתנו היא רוסיה: כמו שהאוויר שבה הוא שלנו, גם שפתה צריכה להיות שלנו."<sup>116</sup> הלאומיים, כמו פרץ סמולנסקין, הכריזו כי בהיעדר טריטוריה לאומית, העברית היא "מבצרנו הלאומי", ואילו הסוציאליסטים חברי הבונד, העלו על נס את היידיש בהיותה שפת ההמון. לא היה ספק שהיידיש היא השפה המדוברת: יותר מ-97 אחוז דיברו בה, מעטים ידעו עברית ועוד פחות רוסית בשלהי המאה התשע-עשרה;<sup>117</sup> החוגים הליברליים תומכי ההשכלה לא היו כוח של ממש, אך את דגל השפה הרוסית הרימו היהודים שבתוך התנועות המהפכניות אשר לא רצו בחומה הלשונית הבדלנית שהבונד הקים סביב היידיש.

שדרוג היידיש כשפה הלאומית אותת לדחיית שתי האלטרנטיבות הלשוניות שעמדו בפני היהודים: העברית והרוסית. ההכרעה לטובת היידיש משמעותה היתה ערעור על בכורת העברית, שדבקו בה הן החוגים הדתיים שראו בה שפת קודש (אם כי לא דיברו בה) והן חוגי ההשכלה שראו בה שפת תרבות. היה בהפיכת היידיש לשפת לאום תביעה דמוקרטית שנסמכה על כך שהיידיש היא שפת ההמון, ולעובדה האובייקטיבית הזאת יוחס משקל שאינו נופל מזה שזכתה לו העברית בזכות מעמדה כלשון הקודש. זהו חולין במלוא מובן המלה, משום ששפת החול אינה עוד שנייה, משנית או שולית ביחס לשפת הקודש, והרי החילון מתבטא בדיוק בערעור ההיררכיה המקובלת בין קודש לחול. ביטוי לקושי לחולל מפנה דרסטי מדי טמון בהחלטה המפורסמת בוועידת צ'רנוביץ של סופרים ואנשי רוח בשנת

115 מנדלסון, מלחמת מעמדות, עמ' 125.

116 רבינוביץ, רוסיה מולדתנו.

117 בפרק "שפה, אתניות ומרחב ציבורי" בספרו מעבר לתחום המושב, עומד ההיסטוריון בנימין נתנס על המשמעות החמקמקה של הקטגוריה הלשונית. לעתים הפרט נדרש להצהיר על השפה שבה דיבר בילדותו, בעוד שבסקרי אוכלוסין אחרים, הוא התבקש להצהיר על השפה השגורה בפיו. כמו-כן, המידע הוא בבחינת הצהרה, ויש לסייג את המידע שהתקבל טרם מסיקים מסקנות לגבי המצב בפועל.

1908 אשר קבעה כי היידיש תוכרו כשפה לאומית לצד העברית, ולא במקומה.<sup>118</sup> קביעת השוויון בין שתי השפות היתה כשלעצמה בגדר מהפכה. יתרונה של היידיש היה במספר דובריה בעוד יתרונה של העברית היה בהון התרבותי שלה.<sup>119</sup> היידיש שמקובל היה בתנועת ההשכלה לכנותה בזלזול "הז'רגון", שנתפשה כשפה עממית, נלוזה, ירודה, בליל של שפות שונות, ללא יוקרה משלה, ללא שירה וספרות ענפה ועשירה בדומה לזו הנכתבת בשפה הגרמנית והרוסית – היידיש הועלתה למעשה למעמד הוזה לשפת הנביאים, התפילות הלימוד והקריאה בספרי הקודש. כמו שהבונד רומם את מעמדם של המוני הפועלים אשר היו בתחתית הסולם המעמדי, הנה עתה זקף את קומתה של היידיש שהיתה בתחתית אף היא. החילון היה כאן לא רק בהאדרת היידיש, אלא בהסרת הקדושה סביב העברית, שאמנם לא הורדה בדרגה, אך לא יכלה עוד לטעון לכתר של שפה לאומית בלעדית. ברור גם ששפת חולין היא שפת חילון, ויחד אתה באה ההתייחסות המשמעותית ל"כאן ועכשיו", לרוסיה וליידיש שכולם דיברו בה עדיין. ועידת צ'רנוביץ לא עסקה רק בעניין הסמלי של ההכרה ביידיש לעומת העברית. בהודעת הסיכום שפורסמה בסוף הוועידה, בלטה תחושת השליחות התרבותית שהוועידה נטלה על עצמה במטרה "לקדם ולהפיץ את התרבות והאמנות בשפה היידישית". בין שאר היעדים שנקבעו, נאמר שהיא תקים ספריות, תארגן ערבי קריאה פומביים, תסייע לתרגם ליידיש את כל אוצרות התרבות של העבר היהודי, ובמיוחד התנ"ך, תקים בתי-ספר ביידיש ותתמוך בהם, ואולמות תיאטרון ואגודות סופרים ותיצור גם גוף אשר יהיה בעל סמכות לפסוק בכל ענייני כתיב, דקדוק ושאלות בתחום הלשון. ועידת צ'רנוביץ לא היתה יזמה של הבונד. היא דאגה לקבל את חסותן של כל קשת התנועות הפוליטיות, אך ברור שחלקו של הבונד היה מכריע בעוד שיתר התנועות שהשתתפו בה היו חצויים בשאלת השפה.

התכנית היתה יומרנית ומקיפה, אך בת השגה. היא העידה על תנופה, ועל הראייה הכוללת של זהות לאומית שהמרכיב העיקרי בה הוא השפה שהיא בעלת כושר לעמוד בזכות עצמה. ההחלטה לתרגם את התנ"ך איננה ביטוי לככורת המימד הדתי, אלא הרצון לנהוג כתנועות לאומיות רבות אשר החלו דרכן העצמאית והחילונית דווקא בתרגום התנ"ך לשפתן. במקום הדת שלא היה בכוחה להיות הדבק המלכד של הקבוצה, שימשה השפה כתחליף: היא סיפקה את המצע הייחודי שעליו נבנתה התרבות. מכאן נגזרה משימה שהבונד היה עליו להתחיל בה יש מאין: הקמת רשת חינוכית ביידיש. עד כמה שהדבר היה מפתיע, כמעט הכל דיברו יידיש ולא היה בית ספר אחד שילמד את כל המקצועות. אולם הבעיה לא היתה כל כך עם העברית, כפי שהדבר עלול להצטייר מריב הלשוניות שבין הבונד לתנועה הציונית, אלא עם הרוסית. שכן לשתי השפות עמדה היכולת להכשיר את היהודי המודרני: ביידיש (כמו בעברית) שאפו לעשות זאת באמצעות אוטונומיה תרבותית קרי חילון מבדל, ואילו תומכי הרוסיפיקציה תבעו להשלים את המשימה באמצעות חילון מבוולל. התנהלה תחרות סמויה

118 שיינטוך, ועידת צ'רנוביץ.

119 פישמן, לעולם.

בין היידיש לרוסית אשר היתה, יותר מן העברית, האלטרנטיבה הממשית שעמדה בפני היהודים שנשארו ברוסיה. הנטייה להעדיף את הרוסית היתה קיימת, ולכך חתרו היהודים שהצטרפו לתנועת הפועלים הכללית. לעומת זאת, טיפוח היידיש היה בעצם הצבת מחסום בפני טמיעה תרבותית ולשונית כאחת. התביעה להמשיך ולדבר ביידיש היתה בחירה מודעת שלא נועדה רק להיבדל מן הציונים, אלא גם להבטיח סיכוי לקהילה אוטונומית בעלת ייחוד משלה, אשר מקבלת על עצמה את ההתערות בחברה הסובבת תוך שמירה הדוקה על הייחוד הלשוני שלה המבטיח מפני טמיעה גמורה. המצע האינטרציונליסטי נועד לספק בדיוק את הגשר המחבר את היהודים עם יתר העמים, אך מתוך עמדה של קבוצה לאומית העומדת בזכות עצמה.

השימוש ביידיש לא היה רק אמצעי יעיל יותר להגיע להמונים. השפה הטביעה את חותמה על אופי התנועה ועל תולדותיה. לצד ההשפעה האידיאולוגית הסוציאליסטית התוסף היבט רגשי עצום אשר הניב תרבות עממית וגבוהה, עשירה ומגוונת. פריחתה של תרבות זו ביידיש חיזקה והצדיקה את התביעה לאוטונומיה תרבותית שעליה הבונד שמר בקפדנות מול המפלגות הסוציאליסטיות האחרות ברוסיה, שבלשון המעטה לא גילו אהדה לאותו עקרון שנוסף ממנו ריח של בדלנות ולאומיות בורגנית לטעמן. אנו נוגעים כאן למעשה בעצב הרגיש ביותר לבונד בכל שנות קיומו, החיבור שלעתים היה הרמוני אך גם מסובך ומורכב בין הקטגוריות של מעמד ואומה; במלים אחרות, הרצון לשלב בין האינטרנציונל של פועלים ללא הבדל מוצא, מקום, שפה ותרבות לבין רעיון האוטונומיה הלאומית-תרבותית מבית מדרשו של אוטו באואר (Otto Bauer), מן התיאורטיקנים של המרקסיזם באוסטריה שהיה הראשון שנתן את הדעת על השאלה התרבותית והלאומית במקום השלילה שהיתה מנת חלקה בתפישה המרקסיסטית הדוגמטית שראתה באומה גורם מפריע בלבד. בראשית דרכו, הבונד לא היה נחרץ והוא נדרש עם השנים להבהיר את עמדתו בשאלה המורכבת ביותר שעמה הוא היה צריך להתמודד. תחילה, הוא הגדיר את עצמו כענף היהודי של הסוציאליזם הבינלאומי ויעדו נוסח כך: לא התבוללות ולא הגירה, אלא מאבק עם העובדים והסוציאליסטים של הקבוצות הלאומיות האחרות החיות ברוסיה. המחלוקת עם לנין עמדה בדיוק על הנקודה הזאת שרוב חברי הבונד היו שותפים לה, והיא: האינטרציונל אינו דורש ואינו מחייב את התבוללותן של הקבוצות האתניות הקטנות ובליעתן על ידי האלמנט הלאומי הרוסי הגדול. אמנם יש להעניק את החופש לכל אחד להחליט באופן ריבוני על העדפתו התרבותית להצטרף לכלל היהודי או לכלל הרוסי. בוויכוח זה היו לא מעט יהודים שתמכו בעמדתו של לנין, בראש ובראשונה לאון טרוצקי ורוזה לוקסמבורג, שסברו שהתיעוש יגזור את דינם של הלאומים הקטנים ושיש בהדגשה היתרה של היסוד התרבותי-לשוני גורם שעלול להביא לפירוד בתוך שורות הפרולטריון ולהקצנה לאומנית.<sup>120</sup> הבונד עמד על שלו ושמר על עצמאותו הארגונית. אולם בעקבות נצחון המהפכה באוקטובר 1917

120 גצ'ר, מרטוב ולוקסמבורג, עמ' 121.



”בוז לחוקת הצאר! תחי הרפובליקה הדמוקרטית!” כרוז תעמולה ביידיש, רוסיה, 1905.  
המוזיאון היהודי בכודפשט, הונגריה.

הסיסמאות והדגל שאולים מן הרפרטואר הסוציאליסטי, אך השפה היא שפתו היהודית העממית של הציבור, הלא היא היידיש: כלי פרטיקולרי לתוכן פוליטי וליעד כלל-רוסי.

והשתלטות הבולשביקים עליה, ימיו של הבונד כארגון עצמאי היו ספורים. הבונד נדרש להצטרף למפלגה הקומוניסטית הכל-רוסית (הבולשביקית), חלקו קיבל את הדין, האחרים עמדו בסירובם וניסו לקיים במשך שנה תנועה עצמאית. בסופו של דבר, התנועה התפזרה וחלק ממנהיגיה עזבו את רוסיה. רבים מבין אלה שנשארו נרדפו בהמשך בגלי הטיהורים השונים.

לצד השתתפותה הפעילה של היבסקציה במלחמת הקרמה נגד הדת היהודית ומוסדותיה ברוסיה (יותר ברפובליקות האירופיות מאשר באסיאתיות), השתדלה היבסקציה לטפח את החינוך והספרות בידיש. המשימה הראשונה היתה שנויה במחלוקת, אך בתחום השני היא רשמה לפניה הישגים נכבדים ובנתה מפעל חינוכי יש מאין מפני שלא היה זרם חינוכי בידיש (עד המהפכה רובם למדו במסגרות דתיות ורק פחות מ־20 אחוז התחנכו בשפה הרוסית). מגמת החילון הגיעה בעניין זה לשיאה: בשנה הראשונה למהפכה, ניתן חופש לכל הזרמים בחינוך לפעול בשלוש השפות: עברית, רוסית וידיש, אך הסדר זה פעל רק תקופה מוגבלת. לאחר סגירת ה"חדרים" והישיבות החל ב־1920/1, והאיסור להשתמש בעברית כשפת הוראה בבתי-ספר חילוניים, נותרו הרוסית והידיש בלבד. ההיסטוריון בנימין פינקוס מציין שבשנת השיא, 1930, למדו 160 אלף תלמידים ב־1208 בתי-ספר בידיש, שהם כ־30 אחוז מן התלמידים היהודים בכרית המועצות.<sup>121</sup> פרח דור של סופרים בידיש מן המעלה הראשונה, ביניהם דער נסתר (הנסתר, פנחס כהנוביץ') ופרץ מרקיש. גם בשפה הרוסית הצטיינו כמה סופרים יהודים, ביניהם וסילי גרוסמן, איליה אהרנבורג ואיסאק (יצחק) בָּבֶל. אולם, הפעילות הספרותית והתיאטרלית, שהיתה לה עדנה במשך זמן מה, התנהלה במגבלות חמורות ופיקוח הולך ומתהדק של המשטר. בסופו של דבר, הצנזורה וההתנכלויות השתיקו אותם.

החילון בא לידי ביטוי גם בהכרעה לגבי המקום. הבונד בקביעתו שעתידי ההמונים הוא ברוסיה פסק שרוסיה איננה גלות אלא מולדת, גם ואולי דווקא משום שנקנתה בייסורי המהפכה. מקום הולדתו של יהודי לא נתפש עוד כעובדה קלה גרידא, שהרי גלות היא גלות. נוף מולדתו לא היה עוד כדבר טפל ובטל, אלא עובדה המטביעה חותם ומשמעות על חי אדם והיוצרת זיקה ליתר האנשים הדרים באותה ארץ, יהודים ולא-יהודים. במלים אחרות, הדבקות במקום היתה מסימני החילון, כי היא הצביעה על כך שיהודים לא זיהו עוד את המקום שבו הם נולדו וחיו כגלות.

בוזה דומה האופציה האזרחית לאופציה המעמדית וחברי הבונד לחברי התנועה הרפורמית בגרמניה: הם לא הצטרפו לקריאה לחפש מקום אחר כיתר היהודים שהיגרו לארה"ב או לארץ ישראל. הם היו מודעים אמנם לאנטישמיות שהטיפו לה הן המדינה והן קבוצות חברתיות בחברה הרוסית, אך שלילת זכותם להוסיף ולהתיישב במקום הולדתם על ידי הקבוצות הללו לא היתה בשבילם סיבה לחפש מקום חלופי, אלא להיפך – סיבה להילחם

121 פינקוס, יהודי רוסיה, עמ' 218.



באנטישמיות עד קרמה. מול הציונות שהעמידה מחדש את מרכזיותה של ארץ ישראל, ההכרעה לטובת רוסיה ופולין העידה על התמורה היסודית בתודעתם של יהודים למקום. כדי לחדד את חשיבות ה"כאן ועכשיו", השתמשו חברי הבונד במושג "Doykayt", שפירושו אחיזה במקום כאן (דא) ועכשיו, מקומיות וחתירה לתקוע יתד במקום. אמירה זו היתה קריאת תיגר הן כלפי הציונים והן כלפי האנטישמים שרצו בעקירתם. בגליון הראשון של כתב העת מטעם הבונד שהופיע בינואר 1904, כך הם הצדיקו את אחיזתם ברוסיה: "איננו זרים או אורחים, גם אם הממשלה מתייחסת אלינו כך [...] העושר שבמדינה הזאת טבול בדמנו. אנו נאבקים למען מה ששייך לנו, למען השגת הזכויות האנושיות, האזרחיות והפוליטיות שלנו. אדמה זו היא אדמתנו. אנו חיים בה זה מאות שנים. אנו קשורים אליה באלפי נימים. היא שייכת לנו כמו שהיא שייכת לפולנים, לליטאים ולכל העמים הדרים בה."<sup>122</sup> למעשה, התפישת הציונית, שעליה נעמוד בפרק הבא, אישרה מחדש את העמדה המסורתית אשר הצביעה על ארץ ישראל כארץ המובטחת ולכן ראתה כל מקום בעולם כגלות. הציונות לא הציבה אלטרנטיבה אלא חילנה את היחס והפכה את ארץ הקודש לארץ מולדת, ואילו עמדת הבונד היתה חילונית במובן זה שהיא חדלה להעניק משמעות מיוחדת לארץ ישראל והעתיקה את היחס אליה לארץ שהם ראו אותה כארצם, על אפס וחמתם של כל הגורמים שערערו על כך. ההבדל בין העמדה הציונית לעמדה המסורתית היה ביחס לזמן: החוגים האורתודוקסיים שללו כל נסיון לדחוק את הקץ וסירבו בתוקף להקדים את שיבת ציון. לעומת זאת, הציונות פסקה שאי אפשר עוד לחכות, כפי שהצהיר הרצל בראותו את מצוקת היהודים הדוחקת. נציין שבהכרעה הזאת לטובת המקום, הבונד לא חשב אחרת מתומכי האמנציפציה אשר אף הם דחו את ארץ ישראל והעמידו במקומה את ארץ מולדתם. בנוגע לתחושתם כלפי הווה והעתיד, ניכר שהיהודים שחברו לתנועות המהפכניות בכלל ולבונד בפרט שילבו רוח קרב ואוטופיה. מצד אחד, הם עמדו על כך ששינוי לא יתחולל ללא נכונות להיאבק כאן ועכשיו בשדה העבודה ובשדה הפוליטי: על זכויות עובדים, על שכר הוגן, על ההחלטה לשבות, על תביעותיהם הלאומיות והתרבותיות בדרכים פוליטיות ולעתים בכוח. הנכונות להתעמת עם השלטונות ועם קבוצות יריבות והתביעה לעצב את גורלם כמו ידיהם החליפה את הרתיעה ההיסטורית מפני מאבק, את העמידה בשולי ההיסטוריה, כשם שההצטרפות לתנועה מהפכנית החליפה את ההסתמכות על ההשגחה העליונה. זאת ועוד: הבונד (אך הדבר תקף גם ביחס לתנועה הציונית) שינה לחלוטין את מושגי הפוליטיקה היהודית המקובלים. הפוליטיקה היתה עניין לשתדלנים וסימן ההיכר הבולט ביותר לעשייתם היה הדיסקרטיות. עיקרה היה משא ומתן דו-צדדי בין השלטונות לבין נציג היהודים מתוך רצון ליישר את ההדורים ולרצות את הצד השני. הן הבונד והן החוגים הציוניים השתמשו בדרכי פעולה ושיטות גיוס חדשות, לחוסר שביעות רצונם של החוגים האורתודוקסיים שחששו שפעילות גלויה והמונית תזיק לקהילה בסופו של דבר:

122 ראו: מינצ'לס, היסטוריה כללית, עמ' 149.

העסק בצרכי הצבור באמונה נכבד וקדוש הוא בעמנו מעולם. [...] וכן מעולם לא פסקו מישראל שתדלנים להיטיב מצב העם, לדחות או להקל מעליהם את הגזרות הקשות, בעתים ובמקומות שקמו עליהם להצר צעדיהם בדרכי החיים החמריים]ם והדתיים. אבל העסק והעוסקים בצרכי הצבור, נשמרו תמיד בעמנו, לכל יצאו משני גדריהם אשר הם גדורים בהם מעולם, האחד: שיהי העסק אך ההשתדלות להטבת מעמדו וקיומו בחיים החמריים]ם והדתיים]ם, רק במדה אשר יוכל לעמוד ולחיות באמונתו ותקונו לאחרית הימים אשר בהם עולם יִנְשֶׁע, ולכל יצא מגדר הזה בהשתדלות לישועה כללית בטוחה שהיא מעין הלכתא למשיחא. [...] והגדר השני, שיהי העסק ביד העוסקים שמור ומשומר בפיהם ובידיהם מעין הרע, מיצר הרע, ומשיחתן של בריות ופטפוטיהן בו. חלילה להמוני עם ונשים לפטפט ממועצות ודעת אשר בצרכי העם הכלליים. אין אסון גדול לעם מהוצאת חפציו הכלליים מרשות היחידים המפקחים לרשות הרבים עד שיתערבו בהם צעירים וצעירות במחשבה דבור ומעשה.<sup>123</sup>

בגלל אופיו השוויוני של הבונד, ההשפעה של הפצת הידע לא היתה נחלת הגברים בלבד. נערות צעירות היו חלק בלתי נפרד מן העניין. אסתר פרומקין, אחת הפעילות המרכזיות של הבונד, עמדה בזכרונותיה על טיב החוויה שהיתה בפעילותה בבונד, תערובת של להט, עונג וסיכון: "באיזו תשומת לב הן הקשיבו לדיבורים על היסטוריה תרבותית, על עודף הערך, על שכר, על חיים בארצות אחרות. כמה שאלות הן שאלו! איזו שמחה הדליקה את עיניהן כשמנהיג החוג הפיק גליון חדש של 'יידישער ארבעטער' (העובד היהודי) או אפילו ברושר! כמה גאה היתה כשהופקד בידיה ספר כדי להביאו הביתה. היא הסתירה אותו במעילה הקרוע, לחצה אותו קרוב לחזה, חשה את פעימות לבה ועפה הביתה כאילו הצמידו לה כנפיים כדי להגיע לקרוא אותו מוקדם ככל האפשר. בבית, היא היתה צריכה לחכות עד שהאב ילך לישון ואז בשקט בשקט היא היתה קוראת באור מעומעם, ואז היא היתה בולעת, היא היתה בולעת את האותיות הקטנות הקדושות הלוהטות ובעת ובעונה אחת היא היתה מטה אוזן לכל יראה אותה מישוה... כמה טרגדיות העובדות הצעירות הללו היו סובלות בבית כאשר היתה מתגלה העובדה שהן מתרוצצות יחד עם ה'אחדוסניקעס' (המאוחדים), אחים ואחיות יחד, שהן קוראות ספרים אסורים – כמה קללות מכות ודמעות! זה לא היה עוזר. הן נמשכו כמו מגנט".<sup>124</sup> עדויות נוספות בתוך התנועה ומחוצה לה סיפקו תימוכין לשינוי הזה. אמנם לא היו נשים רבות בעמדת הנהגה (להוציא אסתר פרומקין), אך לא היתה חלוקת משימות לפי קריטריון מגדרי. גם אם יש מעט הפרזה במידת השוויון שהושג בפועל, חשוב לקחת בחשבון את התחושה הפנימית החיובית של נשים בתוך התנועה, בזכות התפקידים והאחריות שהן נטלו על עצמן בתחומים שמהם הן היו מודרות עד כה. יחד עם זאת, תחושת

123 לאנדא וראבינאוויץ, עמ' 23-24.

124 פרומקין, מצוטט אצל: גיטלמן, לאומיות יהודית, עמ' 29.



החלוציות שגברים ונשים נשאו עמם, וחזון "האדם החדש" שהם התבקשו לגלם כאן ועכשיו, הטביעו את חותמם על היחסים בין המינים בתוך התנועה והקפדה על קוד התנהגות ודיבור מוסרי מחמיר: "חברות ורעות שלטו בכיפה יותר מדיבור מיני ובדיחות גסות. אפילו שבועת אהבה נחשבה לסטייה מן ההתנהגות המהפכנית, ולבגידה במהפכה."<sup>125</sup>

## ו. חילון כהעתקת הקדושה מן הספרה הדתית לספרה הארצית

בין ההיסטוריונים חלוקת הדעות לגבי משמעות החילון: האם יש לראות את אותותיו בכל דבר שיש בו ניתוק בין המסורת למודרניות, או האם נכון יותר לטעון שהמודרניות אינה אלא גלגול של רעיונות תיאולוגיים, כלומר החילון מצוי דווקא ברציפות שבין מסורת למודרניות. דילמה זו עלתה במיוחד בכל הנוגע לבונד ולתמיכת היהודים במהפכה: האם התנאים החברתיים וההקשר ההיסטורי הניעו את היהודים להצטרף לחוגים הרדיקליים, או שמא נטייה זו לשמאל מקורה בהיבט האוטופי, בחתירה לצדק וביסוד המשיחי השותפים לשמאל המהפכני וליהדות. ההיסטוריון הצרפתי פול זוודסקי (Zawadski) החוקר את יהדות פולין שולל את העמדה הזאת מכל וכל, גם מן הבחינה המתודולוגית, היינו הקושי להצביע על הקשר הרעיוני בין השניים מעבר להיבט המיתי והמטפורי, וגם מן הבחינה התיאורטית שאינה עושה חסד עם המציאות החברתית הנתונה: "האם לא היה די בדיכוי הפוליטי הרצוף, בפרץ האלימות שנחשף בפוגרומים שהתחוללו מפעם לפעם, האם לא היה די במאבקים החברתיים אשר החרפו בתקופת מצוקה, בהקמתן של מפלגות המונים בנסיבות שבהן תקוות האמנציפציה לא התממשה עבור יהודי רוסיה, ובלהט שהוא אופייני לתנועה רדיקלית כדי להסביר את ההשתתפות הגבוהה של יהודים בתנועות המהפכניות ברוסיה? במלים אחרות, האם כדי להסביר את האופציה המהפכנית שרווחה בקרב יהודי רוסיה, הכרחי להוסיף לגורמים הללו את חלקה של היהדות? האם המסורת היהודית אכן היה לה משקל של ממש, או שמא המצב הפוליטי והחברתי היה בו די כדי להביא יהודים לתמוך בכל לבם במהפכה? האם ניתן לזהות קשר מהותי המחבר את התרבות היהודית לאידיאולוגיה הסוציאליסטית והקומוניסטית? ואולי די בהבנת ההקשר ההיסטורי כדי להסביר את האסטרטגיה הפוליטית שיהודי רוסיה הלכו בעקבותיה?"<sup>126</sup>

הרחק מכל דטרמיניזם תרבותי שהתזוה השנייה מניחה, אולי ליהודים היו סיבות טובות כשלעצמן לא להיות מרוצים, בלשון המעטה, מן המקום שנועד להם בחברה שכל שכבותיה התייחסו אליהם כאל אורחים סוג ב'. במצב שבו פוגרומים חשפו את היעדר הבטחון הפיזי הבסיסי של חברי הקהילה כולה, והאמנה החברתית והפוליטית שהיתה אמורה לחבר את היהודים לרוסיה איבדה מתוקפה והתמוטטה כליל. עמדה זו מזהירה מפני הנטייה הגובלת

125 מנדלסון, מלחמת מעמדות, עמ' 154.

126 זוודסקי, היסטוריה, עמ' 156-157.

במיתוס להסביר את תמיכת היהודים במהפכה במוסר הנביאים. באותה המידה אפשר להסביר היום את הנטייה לשמרנות מתוך יחס היהדות אל החוק. "הטענה שהיהודים שהצטרפו לבונד או לכל תנועה מהפכנית הדומה לה נשארו נאמנים למקור או כמעט, ורק החליפו את המלה 'ירושלים' במלה 'מהפכה' כשקראו 'לשנה הבאה מהפכה', אינה נותנת את הדעת על כך שהתמיכה בעמדה רדיקלית ששמה את המעמד כקטגוריה העיקרית, לא היתה כלל המשך לדת, כי אם תשובה ותגובה נגדית לדת שלא סיפקה עוד את הכלים המתאימים כדי להתמודד עם אתגרי המודרניזציה והחילון".<sup>127</sup>

ואולם, אין הדברים לעיל מבטלים כהוא־זה את הצורך לעמוד על הקשר המחבר בין הדפוס הישן לדפוס החדש. ברמה התרבותית, קשירת קשרים כאלה, קביעת הרציפות בין העבר להווה עלולה לעתים לגלוש למיתוס, אולם מיתוסים הם חלק בלתי נפרד מן ההיסטוריה האנושית. אין ההיסטוריון פטור מן הצורך לחקור אותם, להיפך, הם נדבך חשוב בעבודתו ובלבד שהזיקה המתוארת לא תעלה לדרגה של גורם מסביר. הבה נדגים: תוך כדי תיאור השינוי הקיצוני שיהודים באותה עת חוללו בתוכם כשהם נטשו את הדבקות באל לטובת הדבקות במהפכה, מותר לקבוע כי אמונה במוחלט הוחלפה, למעשה, באמונה חלופית שהיה בה גם יסוד של מוחלט. לא מן הנמנע לתאר את התופעה הזאת כתהליך שבו דת סקולרית (המהפכה) תפסה את מקומה של דת אמונית. אך, כאמור, אין הדברים בבחינת הסבר סיבתי והכרחי: יהודים חזרו בשאלה גם בדרך אחרת מזו של תמיכה במהפכה הסוציאליסטית. לעתים, ניכר מאמץ מכוון להעביר קדושה מספרה אחת לספרה אחרת, אך ברור שבמעבר הזה, הקדושה אינה אלא מטפורת. העיקר מצוי עדיין בשינוי עצמו, ולא בדימוי הפוטנציאלי של דפוס הפעולה או המחשבה החדש עם זה שנעזב ונדחק הצדה כישן וארכאי. הגישה התרבותית שביטא אותה ג'רלד סורין בספרו "המיעוט הנבואי" מעלה, לעומת זאת, את חשיבותו המכרעת של המימד התרבותי היהודי כדי להסביר מה היה סוד קסמו של הסוציאליזם בעיני הצעירים היהודים. וכך הוא כותב:

הראיות מראות בבירור שהסוציאליסטים היהודים היו מיעוט נבואי, שהגיב לנורמות תנ"כיות של צדק חברתי, שזכו לפרשנות בהקשר מודרני. הם היו גברים ונשים שהיו משוקעים עד מאוד בציוויים המוסריים של התורה ושל התלמוד, במערכות אמונה משיחיות, במסורות של צדקה (שעניינגן גם בחסד ובצדק כלפי אחרים, ולא רק מעשי נדיבות), בעזרה הדדית ובאחריות קהילתית. [...] במעשיהם, בשפתם ובדוגמאות שלאורן פעלו – כולם הראו שוב ושוב שהתרבות הדתית שאותה הפנימו באופן עמוק היתה בסיס מהותי לרדיקליות שלהם. [...] בתנאים היסטוריים מסוימים, יכולים תכניה של תרבות השוליים, ולא רק מצב השוליות כשלעצמו, לתרום ליצירתה של תודעה רדיקלית.<sup>128</sup>

127 שם, עמ' 151–152.

128 סורין, המיעוט הנבואי, עמ' 3–5.

אם נלך בעקבות תפישה זו, הרי שהחילון מתבטא לא בזניחה של דפוס דתי אלא בחילונו, כלומר בהשאלתו והעברתו מן התחום הדתי אל התחום הארצי: למשל, רוח ההקרבה והלהט שיהודים גילו בפעילות המפלגתית, אשר הגיעה לממדים של מסירות אין-קץ, תוארה ונומקה כגלגול של הנכונות למות על קידוש השם. הזכרון הדתי לא היה במקרה זה הדבר שיש להתרחק ממנו ולשלול אותו. הוא היה דווקא מטען הזכרונות שנתפש כמופת לחיקוי כשהוא מתועל ליעדים החדשים שלא היו דתיים במהותם. לא ניתן להכחיש שלמטרות גיוס, תועמלנים רבים חיפשו במקורות היהדות תקדימים שנועדו להצדיק את המהלך הנוכחי. אפשר לציין עוד לצד רוח הקרב והמאבק, והנכונות להתעמת בכוח אם נדרש, את השכנוע העמוק שבבוא העת הפרולטריון ינצח, וכשם שהבעיות הסוציאליות תיפתרנה בזכות המהפכה, כך תיפתר בעת ובעונה אחת "השאלה היהודית". האמונה השלמה והצרופה בנצחון המהפכה נראית העתקה של דפוס מחשבה מן התחום הדתי אל התחום הפוליטי: בין האמונה בימות המשיח לבין חזון המהפכה, ניתן לזהות מימד של רציפות דווקא בציפייה לעולם חדש ומתוקן, גם אם לכאורה נצחון המהפכה אמור היה להתחולל בזמן הזה, בעוד הגאולה נדחית לאחריית הימים.

אך יותר ממה שמסורת העבר מסבירה את ההחלטה להתגייס בהווה בתנועה רדיקלית, סוציאליסטית ולאומית כאחד, נראה נכון יותר להתייחס לעבר כאל מאגר של חוויות וערכים שממנו ניתן לדלות רטוריקה, דימויים וטיעונים אפולוגטיים להצדקת מהלכים בהווה. אין זה מוריד מן האותנטיות והשכנוע הפנימי, כפי שעולה בנאומו של אהרן ליברמן: "לא היתה בעולם אף אומה אחת שדמתה לאומה היהודית ביכולתה למות בגבורה למען אמונתה. אף אנו, בני הדור הצעיר – הבה ניקח לדוגמה את אבות אבותינו ונגלה את גבורתנו במאבק לשחרור האנושות".<sup>129</sup> לפעמים המקור שימש השראה לניסוח התביעה החדשה, כמו בהבעת התקווה לעולם צודק יותר שהובעה כתפילת "יהי רצון": "חיים שיש בהם יושר ותבונה, השכל ודעה, חיים שאין בהם עושק ואקספלואאציה (ניצול), חיים שאין בהם ספקולציות (ספסרות)".<sup>130</sup> השימוש במלים לועזיות אשר היו שכיחות בספרות הסוציאליסטית מחדד את ההכרח לעדכן את תוכן התפילה. שלמה אנטסקי, כותב המחזה "הדיבוק", לא נרתע באחד משיריו הפוליטיים להצהיר: "משיח ויהדות מתו, גוועו, משיח חדש מתגלה".<sup>131</sup> הדבר בא לחזק את המגמה האוניברסלית שהיתה נטויה בהשקפה הסוציאליסטית.

האם כברת הדרך שעשו היהודים בתנועות רדיקליות היתה פרי התנאים החברתיים שבהם היו נתונים, או שמא נכון יותר לזהות בהצטרפותם למאבק בעל חזון אוניברסלי מחזור של הלהט היהודי המשיחי? התנצחות בין שתי הגישות לא תקדם את הבנת התופעה.

129 ארז, תנ"ך ומסורת, עמ' 121.

130 שם, עמ' 123 (מורים וינצ'בסקי, אסיפת החכמים, גיליון 7, ניסן תרל"ח). פרפרזה של קטע מהפיסקה הראשונה של ברכת החודש, הנאמרת בשבת שלפני ראש חודש, בנוסחי האשכנזים: "יהי רצון מלפניך ה' אלהינו ואלהי אבותינו... ותתן לנו חיים ארוכים, חיים של שלום... טובה... ברכה... פרנסה... שיש בהם יראת שמים ויראת חטא... שאין בהם בושה וכלימה... של עושר וכבוד...".

131 שם, עמ' 129.

ברור שהעדפת המרכיב התרבותי על פני המרכיב החברתי (או להיפך) אינה מספקת ומותרת הרבה סימני שאלה: הרי בכל אופן, גם אם שיעור היהודים בתנועות רדיקליות היה גבוה במיוחד, עדיין מרבית היהודים לא דגלו באופציה המעמדית המהפכנית, וזאת למרות שכולם ספגו את אותה תרבות יהודית בעלת המסר של צדק אוניברסלי. כמו כן, רבים היהודים שסבלו מעוני ובידוד חברתי, ואף על פי כן לא כולם נהרו אל התנועות הרדיקליות שהבטיחו לפתור את מצוקתם האמיתית. במלים אחרות, נכון יותר לשלב בין שני ההסברים ולהוסיף עליהם את חלקו של הפרט המעבד את תרבותו ומצבו החברתי בצורה ייחודית. ואולם, תהא האופציה שבחרו או דבקו בה אשר תהא, האזרחית או המעמדית או הלאומית – כולם ספגו, חוו וחשו, תוך כדי התגבשות תודעתם הפוליטית, את תהליך החילון, אם המבולל אם המבדל.

ניכר שהחילון פעל ברוסיה הן בכיוון החילון המבולל והן בכיוון החילון המבדל. יותר מכל תנועה סוציאליסטית אחרת, הבונד אשר דגל באוטונומיה תרבותית יהודית במסגרת מהפכה כללית ניסה לרבע את המעגל. ההכרעה, יש לומר, היתה אמנם פחות פרי של ליבון אידיאולוגי אלא תשובה לנסיבות הקיימות: ברוסיה שלאחר מהפכת אוקטובר, הבונד לא יכול היה עוד לטפח את חזונו בדבר אוטונומיה תרבותית. לאחר התפרקותו, חלק מחברי הבונד הצטרפו למשימה לבנות את האדם הסובייטי ותמכו במגמה של רוסיפיקציה והתבוללות מואצת שהבונד בשעתו שלל מכל וכל. למעשה, השלטונות הסובייטים כפו אסטרטגיה של נאמנות. שעה שהמהפכה ניצחה, לא היה מקום למחאה קולנית, או ליתר דיוק, מי שמחא מצא עצמו קרוב באחד מגלי הטיהורים בתקופת שלטונו של סטלין, אלא אם כן הצליח לעזוב את המערכת הפוליטית הסובייטית בפרט וברית המועצות בכלל.

השוני בין המצב במערב אירופה לזה ששרר בברית המועצות הוא ניכר. לכאורה, המהפכה ברוסיה סגרה מעגל שאותו פתחה המהפכה הצרפתית: צרפת היתה המדינה הראשונה שהעניקה ליהודיה אמנציפציה, ורוסיה היתה האחרונה לעשות זאת. בשתי הקהילות, ההחלטה הרשמית התקבלה כצעד משחרר. תחום המושב בוטל והיתה פריחה תרבותית בשנים הראשונות. להבדיל מצרפת הליברלית, נראה היה כי לבני הקהילה היהודית בברית המועצות תינתן האפשרות לבחור במסלול של חילון מבולל או חילון מבדל, חינוך ותרבות ברוסית או חינוך ותרבות בידיש. הדבר תאם בדיוק את שאיפתו של הבונד לספק את התנאים ליהודים המעוניינים להתבולל, לעשות זאת ללא הפרעה ולהבטיח אוטונומיה ליהודים המבקשים לטפח את ייחודם. אך עד מהרה המגמה התהפכה. ראשית, בניגוד לצרפת בעלת המודל האזרחי שבה חופש הפולחן נשמר במלואו בתקופה שבה הדת הקתולית היתה הדת הרשמית של צרפת, כמו בתקופה אחריה שבה צרפת הלכה בדרך של הפרדה בין הכנסייה למדינה, בברית המועצות המהפכנית חופש הפולחן נרמס ברגל גסה. החילון בצרפת, שלא היה נטול מאבק עם הדת הקתולית, מעולם לא דיכא את זכות הפרט לעבוד את האל כרצונו. החילון בברית המועצות היה לוחמני וחסר סובלנות. המודל האזרחי לא יזם חילון מבדל, אך לא העמיד בפניו מכשולים, ובלבד שאין בו כדי לערער על דפוס

הנאמנות לקהילה הפוליטית הצרפתית. בברית המועצות ניתנה עדיפות ברורה לחילון המבולל. יחד עם זאת, סטלין הכיר בלאום יהודי. בשנת 1934 נוסד המחוז היהודי האוטונומי בירוביג'אן, ואולם רק מיעוט הגיע לשם. החל דיכוי התרבות היידית שנבנתה בעמל רב. כשפני המשטר לבשו פסים טוטליטריים החל מאמצע שנות השלושים ועד מותו של סטלין בשנת 1953, לא נפקד מקומם של היהודים בין קרבנות הטיהורים שפקד עליהם, בראש ובראשונה יהודים שפעלו בחוגים התרבותיים והספרותיים וכן חברי ההנהגה הסובייטית שנהפכו לאויבי המפלגה בעל כורחם.<sup>132</sup>

132 לויין, היהודים בברית המועצות, עמ' 312-334.

## פרק שלישי

# המסגרת הלאומית: לאומיות וחילון בהגות הציונית (הרצל, אחד-העם וברדיצ'בסקי)

הרעיון הציוני והתנועה הציונית, מעצם תכליתם, נולדו בתפוצות, ולא בקרב היישוב היהודי בארץ ישראל. מאחר שהתביעה לארץ ולמדינה התבססה, בין השאר, על הגעגועים לציון, הרי רק מי שישב רחוק ממנה יכול היה להעלות את התביעה לרכז את היהודים בארץ אחת ולעמוד על כך שארץ ישראל, ולא ארץ אחרת, תהיה הכתובת להתכנסותם. בדומה לאמנציפציה ולסוציאליזם היהודי, הציונות תרמה את חלקה לחילון החברה היהודית, אם כי באורח שונה ובהדגשים מיוחדים שנגזרו מן האידיאולוגיה הציונית בכל הקשור לארץ, לשפה, לאומה ולמדינה. אך יותר ממה שהציונות חוללה את החילון, היא האיצה והעמיקה את השינוי. יש להבחין אמנם בין הקהילות היהודיות שטרם נחשפו לאמנציפציה במזרח אירופה, שבהן הציונות פעלה כגורם מתחרה בחוגים האורתודוקסיים לצד הסוציאליזם היהודי, לבין הקהילות שבמערב אירופה, ובה הציונות הציעה גרסה מתוקנת של חילון, שלא התנכרה עוד לשורשים היהודיים בהתאם לצו ההתבוללות, אלא חידשה את המגע עם.

על סמך היעדים שהציונות קבעה לעצמה והאמצעים שהיא נקטה כדי להגשים, ועל סמך התפקיד שהיא מילאה בפועל – האם אפשר לקבוע בפשטות שהציונות היא רעיון חילוני? השאלה אינה פשוטה כפי שהיא נראית. דרך אחת להשיב עליה היא לפנות לנוגעים בדבר אשר ניסחו את הרעיון הציוני, פעלו להגשמתו ותמכו בו. אולם מאחר שהציונות היא רעיון על שאיחד יהודים שומרי מצוות ויהודים חופשיים, סביר להניח שלא תתקבל תשובה חד-משמעית: האחרונים יאשרו את הטענה ואילו הראשונים ידחו אותה על הסף. דרך שנייה להתמודד עם השאלה היא לפנות לכוחות הפוליטיים שהתנגדו לציונות, ולברר היכן הם היו ממקמים את הציונות ברצף שבין אמונה לכפירה, בין מסורת למודרניות. גם במקרה

זה התשובה תהיה כפולה, שהרי שוחרי המהפכה הסוציאליסטית גינו את הציונות כתנועה בורגנית בעלת מאפיינים דתיים ארכאיים, בעוד שהחוגים האורתודוקסיים (החרדיים) שללו (ועדיין שוללים) אותה אף הם על יסוד טיעון הפוך לגמרי, והוא: הציונות כרעיון וכמעשה שקועה עמוק בתוך המודרניות והיא כפירה בעיקר, שלא לומר חילול השם.

בהקשר זה חשוב להדגיש כי ההתנגדות האורתודוקסית לציונות לא נבעה רק מטעמים השאובים מן המסורת, לפיה אין לעלות בחומה ואין לדחוק את הקץ ושיבת ציון תתחולל עם ביאת המשיח, ולא בידי אדם.<sup>133</sup> החוגים האורתודוקסיים תפשו עד מהרה שיותר מן ההתבוללות, הציונות מאיימת על עולם התורה משום שבעוד שההתבוללות כמוה כיציאה מן המחנה, הציונות קראה לעצב מחדש את המחנה. היהודי המתבולל עזב עולם שהוא לא רצה עוד להיות חלק ממנו, ואילו היהודי הציוני שאף להציע את גרסתו המעודכנת ליהדות בת זמננו. בעוד שלא היה ספק שדמות הרב ייצגה את היהדות לא רק בעיני האורתודוקסים אלא אף בעיני היהודי המתבולל, היהודי הציוני לא היה בהכרח מסכים עם קביעה זו והיה מסייג אותה בכך שהרב הוא נציג הדת היהודית, לא של היהדות כולה. הציונות לא התיימרה לבוא במקום הדת, אך בהחלט יצרה קדושה משלה שאינה חופפת למה שמוגדר כמקודש ביהדות. כמו כן, בהציעה ליהודים לפעול למען תיקונם החברתי, הפוליטי והתרבותי כיהודים, הציונות שחררה מתסביך הנטישה את אלה שביקשו לפרוק את עול המצוות מעליהם כי הציעה עול מצוות חלופי: גאולת הקרקע, הקניית השפה העברית, עבודה למען הקהילה הלאומית היהודית, בניין חברה ומדינה, ושירות צבאי.

האורתודוקסיה ראתה בציונות אוֹזוֹרֶפְטוֹר (מסיג גבול) אשר שאל ללא רשות מן היהדות המסורתית שלושה מעמודי התווך שלה – ארץ ישראל, עם ישראל ותורת ישראל, אולם במקום לקבל אותם בשלמותם ובפרשנות הדתית הנלווית אליהם, הציונות אימצה אותם לחיקה אך סיפקה להם משמעות חלופית וחלקית הסוטה מן המשמעות המסורתית.

קיומו של זרם דתי-לאומי בתוך המחנה הציוני מאזן רק במקצת את מה ששוללי הציונות האורתודוקסים ראו כסתירה גמורה. יוצא מזה, שלא ניתן להסתמך ולהישען לא על תגובתם הפסקנית של החוגים האורתודוקסיים, ולא על הצטרפותם של אורתודוקסים אחרים לתנועה הציונית, כדי למצות את הדיון לגבי הקשר שבין הציונות לחילון. היחס לדת של תומכי הציונות ומתנגדיה אינו מסייע ממש, משום שמשני עברי המתרס נמצאו (ונמצאים עד היום) דתיים וחופשיים. פירוש הדבר, שתשובה כוללת וחד-משמעית הנסמכת על השחקנים המעורבים בפולמוס אינה אפשרית, ואולי גם אינה רצויה, כדי לדון במהות הדתית או החילונית של הציונות.

בחילון יהודי אנו מתכוונים לנסיון ההיסטורי להציע ליהודים באשר הם מצע חדש של זהות והשתייכות המהווה חלופה לדת ולמסורת היהודית, מבלי שמצע זה יהיה בבחינת לוח חלק ביחס אליה. על פי תפישה זו, המצע החדש אינו רואה עוד את המסורת היהודית

133 על פי תלמוד בבלי, כתובות דף קיא עמ' א.

כמקשה אחת, בבחינת הכל או לא־כלום – או שמקבלים אותה כיחידה שלמה וללא עוררין, או שדוחים אותה על הסף ומוותרים עליה לגמרי. תפישת הציונות כחילון יהודי מניחה מרכיב של קבלה ושל דחייה של המסורת היהודית בעת ובעונה אחת: מצד אחד, היו הכרעות שמהן עולה שהציונות הכירה והוקירה את היהדות ונשענה עליה בגלוי כדי לבסס מקצת מטענותיה, לרוב קבלה חלקית ומוטית, תוך שאיפה לצקת משמעות חדשה מזו שהמסורת היהודית התכוונה אליה במקורה. מצד שני, יש היבטים אחרים רבים של המסורת היהודית, שנזנחו לחלוטין והיו לאבן שאין לה הופכין, כלומר התקבלו הכרעות שלא היו חייבות דבר ליהדות. החילון מצוי בשני התהליכים הללו: בהפניית העורף למקורות היהודיים, ובנסיון לספק משמעות לא־דתית למושגים דתיים.

הציונות היתה חילונית בשני המובנים הללו: חיפשה מקורות ולגיטימציה שמחוץ ליהדות, ובה־בעת פנתה ליהדות המסורתית וגייסה מתוכה מקורות לגיטימציה נוספים, בין שקיבלה אותם במלואם ובין שעשתה בהם כבתוך שלה. הפנייה למקורות ועקיפתם במקביל הם שני צדדים של אותו מטבע.

בפרק זה, שבו אנו דנים בתודעה הלאומית היהודית כביטוי של חילון יהודי, לא נסקור וננתח את מה שנעשה בארץ ישראל בתקופת היישוב ומאז הקמת המדינה. תחילה נבחן את עצם הנסיון להגדיר את הקולקטיב היהודי בתור קיבוץ לאומי כביטוי של חילון, במובן זה שמרכז הכובד של הזהות היהודית הועתק, בדרך זו, מן הדת ללאום. אמנם, הציונות הדתית הציעה לראות במרכיב הלאומי המתחדש תוספת והשלמה לזהות הדתית המקורית, וניסחה את הדבר כשיבה ליסוד שהגלות נטרלה והנה בזכות הציונות יסוד זה תופס מחדש את מקומו. ברם, בעיני הציונות הלא־דתית לא היה ספק שהמרכיב הלאומי הוא היסוד המרכזי, שלצדו המרכיב הדתי הוא שני, משני, או שולי אם לא מבוטל. לאחר מכן, נדגים קשת זו של אפשרויות על ידי בחינה של המשנה הלאומית, ובפרט היחס לדת היהודית מצד שלושה הוגים מרכזיים אשר גיבשו דגם של זהות לאומית שהמרכיב הדתי בה עבר ביקורת, סינון, שינוי והתאמה: הרצל, אחד־העם וברדיצ'בסקי.

## א. הלאומיות היהודית והדת היהודית, הילכו שתייהן יחדיו?

תחילה, רצוי להגדיר את הרעיון הציוני ולשם כך נעמוד על היעדים הקשורים לו, שהם בעלי אופי טריטוריאלי, מדיני ולאומי.

לציונות יש תכלית טריטוריאלית, הלא היא השגת ארץ ישראל ליהודים, הבטחת הגישה הפתוחה אליה באמצעות עלייה חופשית לתחומיה, רשות לרכוש בה קרקעות כדי ליישב יהודים בעיר ובכפר, וקביעת ארץ ישראל כארץ מולדת בעיני היהודים החיים בה ולמקום הנהנה ממעמד של מרכזיות בתודעתן היהודית של תפוצות הגולה. מבחנה של התנועה הציונית שקמה להגשים את הרעיון הציוני היה לנסות ולהגיע לכך שגבולותיה של אותה כברת ארץ יהיו רחבים ככל האפשר. אולם, המפלגות הציוניות נחלקו אז, ונחלקות עד



היום, לגבי התוויית הגבולות הנכונים למדינת ישראל כדי להבטיח את בטחון תושביה ולממש את יעדיה.

לציונות היתה גם תכלית פוליטית, והיא: לספק ליהודים ששבו אליה אוטונומיה מלאה עד כמה שאפשר בעיצוב חייהם הציבוריים, אוטונומיה שהוגדרה תחילה באמצעות המושג המעורפל יחסי של "בית לאומי" בתכנית באזל שהתקבלה על ידי הקונגרס הציוני בשנת 1897. עקרון זה נקלט בהצהרת בלפור שממשלת בריטניה קיבלה על עצמה והיתה ליסוד המנדט הבריטי על ארץ ישראל שהוענק לבריטניה על ידי חבר הלאומים בשנת 1920. בתקופת המנדט, התנועה הציונית שחידשה את פעילותה הסדירה אחרי מלחמת העולם הראשונה והתכנסה מדי שנתיים בעיר אירופית (עשרה קונגרסים משנת 1921 עד שנת 1939) סברה, כי מטעמים של זהירות דיפלומטית, וכדי לא לסכן את האינטרסים הלאומיים של התנועה הציונית והעם היהודי, עדיף, בשלב זה, לדחות את ההגדרה המפורשת של מטרת העל הציונית. מתוך הבנה שלא כדאי לסבך את יחסיה עם ממשלת בריטניה ולהתסיס את הרוב הערבי שישב בארץ ישראל, הסתפקה התנועה הציונית בתביעה מממשלת בריטניה למלא את מלוא התחייבותיה ביחס להצהרת בלפור. החלטה זו התקבלה בניגוד לדעתו של זאב ז'בוטינסקי והזרם הרביזיוניסטי שהוא עמד בראשו, אשר דרש בתוקף להגדיר את מטרת הציונות במונחים של מדינה. ההחלטה לתבוע מדינה התקבלה ואומצה בגלוי רק במאי 1942 במה שנודע כ"תכנית בילטמור" על ידי ועידה מיוחדת של ציוני אמריקה, אשר אושרה בישיבה של הוועד הפועל הציוני בירושלים בנובמבר אותה שנה. העקרון התקבל בתכנית החלוקה של ארץ ישראל לשתי מדינות, שהגישה ועדה מיוחדת מטעם האו"ם (אונסקו"פ) לעצרת הכללית של האו"ם בהצהרה 181 שהועמדה להצבעה ב-29 בנובמבר 1947 וזכתה לתמיכה של 33 מדינות (13 התנגדו, 10 נמנעו). על בסיס החלטה בינלאומית זו, הכריז דוד בן-גוריון על הקמת המדינה, מדינת ישראל, ביום שישי ה' באייר תש"ח, 14 במאי 1948, ומונה לראש הממשלה הזמנית.

ההכרה הפנימית והחיצונית, היהודית והבינלאומית, כי ארץ ישראל היא ארצו של העם היהודי וכי בתוקף זה מדינה ריבונית יכולה לקום עליה בדמותה של מדינת ישראל, לא יכלה להתממש אלמלא התנועה הציונית, קברניטיה והוגיה היו מחוללים שינוי תודעתי ומושגי בהגדרת הקיבוץ היהודי כאומה. בזירה הבינלאומית, הדבר היה מתבקש ואף היה בבחינת ייהרג ובל יעבור, שכן שום קבוצה חברתית אינה יכולה בתור שכזו לתבוע לעצמה מדינה משלה אלא אם כן היא זוכה להכרה כאומה. מקובל ומוסכם על הקהילייה הבינלאומית, שקולקטיב דתי אינו יכול לדרוש מדינה למימוש מאווייו הדתיים. אמנם ההכרה ביהודים כאומה לא נועדה רק לספק את התנאי החיוני בעיני העולם לתביעה למדינה. הציונות היתה תשובה שצמחה על רקע המשבר שהאמנציפציה, החילון והמודרניות חוללו בהגדרה המסורתית של הזהות היהודית. הציונות סיפקה הגדרה משלה, השונה במהותה מן ההגדרה הדתית המסורתית וכן מן ההגדרות החלופיות – האמנציפציה הליברלית והסוציאליזם היהודי. אלה הציעו, בהתאמה, מסגרת אורחית ומעמדית, ואילו הציונות הציעה מסגרת

לאומית. השאלה שעמדה בפני הוגי הציונות השונים והנוגעת לענייננו היתה: האם הגדרה זו מייצרת את ההגדרה הדתית או שמא היא יכולה לכלול אותה בתוכה? שאלה זו לא היתה עניין תיאורטי גרידא שדנים בו ומתווכחים עליו הוגי הציונים ביניהם לבין עצמם. היה עליה לעמוד במבחן כפול שחייב תשובה מעשית מצד היישוב היהודי החדש והנהגתו. אכן, בתוקף ריכוזו בארץ ישראל מסוף המאה התשע-עשרה, היישוב החדש נדרש להחליט החלטות בעלות אופי תרבותי, חינוכי ופוליטי שנגעו במישרין או בעקיפין למעמדן של הדת, המסורת וההלכה היהודית ברשות הרבים החדשה שהלכה והתעצבה. הדבר החל בתקופה שבה ארץ ישראל היתה עדיין בשליטת הקיסרות העות'מאנית, התעצם בתקופת "המדינה שבדרך" ועל אחת כמה וכמה אחרי הקמת מדינת ישראל. ההחלטות הללו נגעו לשפה העברית, למקום התנ"ך והתלמוד בתכניות הלימודים, לתרבות היהודית בארץ ישראל ובמרכזה היצירה המקורית, המחקר וההגות. הן חדרו אף לזירה הפוליטית כדי לקבוע את המעמד הרשמי והסמלי של הדת היהודית, את הסמכויות המוקנות לה בדמותו של מוסד הרבנות, ולבסוף, כל עניין החקיקה שנתקבלה בהתאם או בניגוד לדרישות ההלכה, ואחרון אחרון, השאלה "מיהו יהודי" הדנה בקריטריונים להצטרפות לאומה היהודית. החלטות העומדות עדיין בחלקן על סדר יומה של מדינת ישראל חושפות את ההתמודדות וההתלבטות הנמשכת של ההגדרה הלאומית, שהציונות ביקשה לשוות לקיבוץ היהודי בישראל עם ההגדרה הדתית המקורית, התמודדות שעצם האפשרות לערוך אותה עם היהדות ההלכתית היא פרי החילון. בימינו יש ויכוח גדול בשאלת תרומת הציונות להגדרת היהודים כעם וכאומה. הדיון הוא לכאורה תיאורטי, אם כי לא ניתן להתעלם מהשלכותיו האידיאולוגיות והפוליטיות בהקשרן הישראלי: האם האומה יוצרת את הלאומיות, או שמא, כפי שסבורים ארנסט גלנר ובנדיקט אנדרסון, הלאומיות היא זו שיוצרת את האומה. באורח פרדוקסלי, דווקא מתנגדי הציונות התומכים בגישה השנייה נוטים להאדיר את חלקה של התנועה הציונית בעניין זה: בעיניהם, האומה היהודית, ואף העם היהודי, לא היו באים לעולם לולא הציונות, מנהיגיה, הוגיה ובמיוחד ההיסטוריונים שתמכו בה, ואשר התאמצו והצליחו בסופו של דבר במשימתם (או שמא במזימתם) להמציא, כהגדרתם את העם היהודי, את האומה היהודית, ואף את מרכזיותה של ארץ ישראל בתודעה היהודית.

בניגוד לעמדה הביקורתית והאידיאולוגית שהניסוח העדכני שלה הופיע בספרו של שלמה זנד, "מתי ואיך הומצא העם היהודי"<sup>134</sup> אשר עורר מחלוקת רבה בציבור ובאקדמיה בישראל, וקצר, לעומת זאת, הצלחה אדירה ברחבי העולם, תומכי הרעיון הציוני ומרבית החוקרים העוסקים בנושא זה תמימי דעים לגבי התפקיד שמילאה התנועה הציונית בגיבוש האומה היהודית: אכן, הציונות חתרה לעצב מחדש את הזהות היהודית וניסתה לכוון אותה לאפיק הלאומי, כפי שהגישה החדשה בחקר הלאומיות מטעימה. אולם, גם אם נכון לקבוע שגיבוש האומה היהודית היה תכליתי שהתנועה הציונית הציבה לעצמה, הרי שבשום פנים

134 זנד, מתי ואיך.

ואופן לא ניתן לקבוע בחפזה שהאומה היהודית היא יציר כפיה בבחינת יש מאין. מבלי לקפח את זכותם ותרומתם של מנהיגי התנועה הציונית, הוגיה ופעיליה אשר נרתמו למשימה הלאומית – והרי רבים מביניהם זוכים בדין להכרה כ"גדולי האומה" – , טעות היא להעלותם לדרגה של "אדם עליון" כל יכול אשר בכוחו להמציא עם ואומה מן היסוד. התקבלות הרעיון הציוני בקרב היהודים – שהרי בל נשכח שיכול היה הרעיון הציוני ליפול על אוזניים ערלות ולהיכשל במשימתו – נבעה מן העובדה שהוא התמודד בחיוב עם שלושת ממדי הזמן:

- איזה עתיד הרעיון הציוני טומן בחובו? הבטחון הפיזי והמנטלי הקיבוצי הנגזר מן החופש והעצמאות המדינית.
- איזו מצוקה בהווה הוא בא לפתור? האנטישמיות. גם אם הרעיון הציוני קצרה היתה ידו לסכל ולמגר אותה, הוא הציל את היהודים שנמצאו תחת כנפיו והתרכזו בארץ ישראל.
- איזה זכרון מן העבר הוא משמש לו הד? התקדים של קהילה יהודית ריבונית בארץ ישראל בתקופת המקרא.

העם היהודי אשר בתנאי הגולה, ללא ארץ משותפת וקיום ריבוני יחד, שלט בו היסוד הדתי, החל לעבור מסוף המאה השמונה-עשרה תהליך חילון שמשמעותו היתה דחיקת היסוד הדתי ממרכזיותו לטובת מרכז אחר, בעל אופי אזרחי או מעמדי. ראינו לעיל כי הזהות האזרחית שסיפקה האמנציפציה יכלה אמנם להתיישב עם זהות יהודית דתית ובלבד שזו תהיה מוגבלת לזירה הפנימית, המשפחתית והקהילתית, מבלי לגלוש לזירה הציבורית שבה היהודים הוגדרו כבני האומה לכל דבר. עוצמת החילון באמצעות החינוך הלאומי הביאה אמנם להתמעטות הציבור היהודי המאמין בארצות שבהן התקבל המודל האזרחי, ובדרך כלל להסתגרותו במסגרת קהילה אורתודוקסית. הזהות המעמדית דחקה בגלוי את מעמדו ומקומו של הפולחן הדתי, כי משנתה הרעיונית הבסיסית לא יכלה לדור עם אמונה דתית איזושהי אשר נתפשה בעיניה כ"אופיום להמונים". מה שחלחל אמנם בכל זאת מן האמונה היהודית אל הזהות היהודית המעמדית היה הכמיהה המשיחית לגאולה כוללת של האנושות, שתרגומה בשפה חילונית בא לידי ביטוי במושג המהפכה העולמית והאוניברסלית.

אולם, יותר ממה שנוקקו לו המסגרת האזרחית והמעמדית, ההסתמכות על התקדים מן העבר היתה קריטית יותר להבטחת הלגיטימציה של המעשה הציוני. לצד התשובה למצוקה המדינית והחברתית בהווה, היתה חשיבות מיוחדת להציג את מטרות הציונות כהופעה מחודשת (ולא רק חדשה) של ביטוי עמוק, מושרש מאוד, גם אם היה רדום, הנמצא בהיסטוריה היהודית באופן עקבי. משום שריכוז היהודים בארץ ישראל לא צמח יש מאין אלא נסמך על ההיסטוריה היהודית בעת העתיקה, התביעה לחדשו כעבור אלפיים שנה לא היתה מופרכת: זאת היתה בעצם תביעה לגיטימית, שלא רק ניזונה מצורכי ההווה אלא יכלה להתחבר, רעיונית ומעשית, לאמונה עתיקת יומין. הציונות ביקשה להישען על עמוד התווך של המודרניות ותבעה שינוי וחדשנות לשמם, ובעת ובעונה אחת להישען גם על עמוד

התווך השני של הזכרון הקולקטיבי היהודי אשר בתנאי הגולה דחק את המרכיב הלאומי לשוליים או קיים אותו בלבוש דתי בלבד. גם אם יש בכך כדי להצביע על קשר מהותי בין הציונות ליהדות, הרי יש לתת את הדעת על כך שבהסרת הלבוש הדתי לטובת הלבוש הלאומי טמון היה פוטנציאל של מתח מסוים בין השתיים. מבחינה זאת, במקום להעמיד את הדברים בקצוות – או כפירה בדת או תלות הציונות בדת, נכון יותר לזהות בציונות יסודות של רציפות וניתוק, המשכיות ושבירה, המצאה והורשה: היתה בציונות מסורת מומצאת ומסורת שנתקבלה, מסורת סלקטיבית ומרידה מוצהרת בה.

בדומה לאמנציפציה ולסוציאליזם היהודי, הציונות ביקשה לספק ליהודים את היכולת להסתגל לתנאי העולם המודרני אשר מן המאה התשע־עשרה נבנה באמצעות הקטגוריות של אזרחות, מעמדיות ולאומיות. הציונות חתרה להמציא ליהודים את היסוד השלישי, שהאזרחות והמעמדיות לא קיבלו כיסוד שעל היהודים להרכיב כמו ידיהם באופן עצמאי אלא יחד עם הציבור הלא־יהודי שבקרבם הם ישבו. בין שמדובר באומה חדשה ובין שמדובר באומה שקמה לתחייה (ורוב הוגי הציונות זיהו את עצמם כמחוללים תחייה לאומית ולא לידה של אומה חדשה), דבר משותף הוגים אלה חולקים יחד, והוא: אין עוד צורך לדרוש מן היהודים להשתלב במסגרות האחרות, משום שהן מנציחות את המשך פיזור העם היהודי ברחבי העולם וקיום כל קהילה וקהילה כקבוצת מיעוט בתוכן.

מה שהוגדר כסולידריות קבוצתית, כקשר קהילתי, ככת דתית, זכה באמצעות הציונות לשכלול והגיע לרמה העליונה, בעיני הציונות, העולה בהרבה על כל ההגדרות המתחרות של זהות והשתייכות, הלא היא האומה. הציונות היתה נסיון להציע דבק מלכד חלופי, מתוך תקווה שהציונות תרכז סביב דגלה יהודים רבים ככל האפשר, ודאי רוב בניינו ומניינו של הקיבוץ היהודי. כאמור, הציונות לא היתה ההצעה היחידה והראשונה שהוצעה ליהודים כדי להיכנס בבטחה אל עידן המודרניות ולהסתגל לשינויים הפוליטיים, הכלכליים והחברתיים, לרבות השינויים התרבותיים והרוחניים שנגזרו ממנה. קדמה לה האמנציפציה אשר הוצעה ליהודים לקבל את ההצטרפות למסגרת המדינית הקיימת, אל תוך החברה הליברלית והבורגנית שפתחה את שעריה ליהודים. אחריה הגיעה שעתה של המהפכה אשר ביקשה לכנס את היהודים תחת הדגל האדום של האינטרנציונל הסוציאליסטי בחיק הפרולטריון העולמי בכלל והפרולטריון הלאומי בפרט. ואילו הציונות הוצעה אף היא השתלבות למה שקרוי משפחת העמים.

ההכרעה בין שלוש האפשרויות לא הועברה לידי כל יהודי ויהודי במעין משאל־עם שהועמד בפניו. אלה היו שלוש האופציות הקיימות, בנוסף לאופציה האורתודוקסית שהמציאה דרך משלה להתמודד עם המודרניות. התבססותם של הדרכים השונות נבעה מגורמים שונים, היסטוריים, פוליטיים ואידיאולוגיים, ולא פחות מן החברה הסובבת: ככלל, האמנציפציה התבססה בעיקר במערב אירופה (אם כי נסיגה ממנה הוכחה כאפשרית – ראו את גרמניה משנת 1933 וצרפת משנת 1940 עד סוף מלחמת העולם השנייה) בעוד שבמזרח

אירופה וברוסיה, הבכורה היתה למודל המהפכה שגילמה אותו תנועת הבונד, בהצלחה בקרב היהודים אך תוך קשיים עולים וגוברים מול השלטונות (אם כי, שוב, במערב אירופה ובארה"ב פעלו ארגוני שמאל יהודיים עצמאיים וכן מפלגות קומוניסטיות שפעלו לשילוב היהודים בתוכן).

חוגים ציוניים קמו בכל רחבי אירופה, במערב ובמזרח, וגורלם היה מותנה בתרבות הפוליטית ששררה במדינות השונות. אמנם, דווקא משום שהציונות תבעה עלייה לארץ ישראל כעיקרון, ההצטרפות לתנועה הציונית ומימושה באמצעות עלייה היו פרי החלטה אישית.

האם הגדרת היהודים כאומה פוסלת כל הגדרה אחרת מתחרה, בראש ובראשונה את ההגדרה הדתית? התשובה אינה חד־משמעית. לכאורה, בין האמנציפציה לבין הציונות פעור תהום בנוגע למקום שבו רצוי וכדאי ליהודים להתיישב ולהכיר בו כמולדתו. "מברלין לירושלים", קרא גרשם שלום לאוטוביוגרפיה שלו המתארת את ילדותו והתבגרותו בגרמניה עד שעמד על דעתו לעלות ארצה ב־1923. לא היה זה רק תיאור כברת הדרך הגיאוגרפית שהיה עליו לחצות, אלא גם ביטוי למסע הרוחני שעשה במקביל להכרעתו להעדיף את ירושלים על פני ברלין. אך לא כל אלה שתמכו ברעיון הציוני פעלו כגרשם שלום ויישבו את הסתירה בין חפצם לבין מקום התיישבותם. ציונים רבים שאין לפקפק במחויבותם לבניין ארץ ישראל הוסיפו לחיות בגולה. לכאורה, הבחירה בציונות והישיבה בארץ ישראל כתוצאה מכך עמדו בסתירה לאופציה המהפכנית ששללה, מצדה, את הציונות וארץ ישראל כמקום להתיישבות. ואף על פי כן פרחת תנועה מרקסיסטית־ציונית ("השומר הצעיר") ואף היתה מפלגה קומוניסטית יהודית־ערבית שהנהגתה ופעיליה היו ברובם יהודים, עד השליש האחרון של המאה העשרים.

ומה באשר להגדרה לאומית ודתית? האם הן מוציאות זו את זו? הציונות הדתית מוכיחה את ההיפך, גם אם חשוב לזכור שרוב הציונים לא היו אורתודוקסים ורוב האורתודוקסים לא היו ציונים. לכאורה, הגדרת היהודים כאומה יכולה לכלול את כל האפשרויות לגבי מעמדו של המרכיב הדתי: למן התמזגות בין שני היסודות, אל קבלה בסיסית, אך חלקית, של המרכיב הדתי ועד לשלילה גמורה. אם היהודים הם בגדר אומה, הרי אין פירוש הדבר שהם אינם עוד חלק מדת, תרבות, זכרון והיסטוריה, אולם בכוח הציונות מרכיבים אלה כולם הפכו למשניים ולחלקיים. באמצעות ההגדרה הלאומית, לא רק שאפשר היה לדרוש ממדינות אחרות להכיר בארץ ישראל כמולדת העם היהודי ובמדינת ישראל כמדינה ריבונית, אלא שבהעמדת הגדרת הקולקטיב על מושג האומה, הוגי הציונות קיוו בדרך זו להתיר את הסבך של הזהויות היהודיות השונות והמתחרות, הן כלפי חוץ והן בתוך כלל ישראל. אך היותם ציונים לא יצרה אחדות דעים לגבי היחס לדת היהודית בהגותם ובדמות המדינה העתידית, כפי שהדבר עולה בצורה חדה מן העיון במשנתם של תיאודור הרצל, אחד־העם ומיכה יוסף (בן־גוריון) ברדיצ'בסקי, כפי שנראה להלן.

## ב. האומה המדינית של הרצל

בראשית דרכו הציונית הצהיר בנימין זאב הרצל במכתב מ־16 ביוני 1895 שכתב לרבה הראשי של וינה, מוריץ (משה) גידמן, את הווידוי הזה: "אתה נדהם שאני מגלה התעניינות חמה כל כך בעניין 'שלנו'. עדיין אין לך מושג עד כמה חמה ההתעניינות הזאת. נכון שבעבר היא לא היתה מנת חלקי. היותי יהודי לא נחשבה בעיניי"<sup>135</sup> ההודאה היא חד־משמעית. היא מלמדת שעד לגיבוש הרעיון הציוני הרצל לא התכחש או הדחיק את יהדותו. הוא מבהיר כי בלי להגיע לקיצוניות הזאת של שלילה והתכחשות, בפועל לא נשאה היהדות לדידו של הרצל משקל ומשמעות של ממש. האווירה המשפחתית, המנהגים הדתיים שהוא קיים, הטקסים הדתיים שבהם נטל חלק לרבות נישואיו והסביבה החברתית היהודית לא הותירו בו רושם משמעותי דיו כדי לשכנע אותו להפוך את השתייכותו האובייקטיבית לזהות סובייקטיבית רצונית שתכוון את הכרעותיו ותעצב את תמונת עולמו. יהדותו היתה תכונה אחת מני רבות ללא תוכן פוזיטיבי מובהק, כך שהחוויה האנטישמית שהוא היה עד לה בפריס ובווינה הביאה אותו לעמוד על הכרה יהודית ראשונה. עם פרשת דרייפוס בבירת האמנציפציה היהודית ובחירתו של המנהיג האנטישמי קרל לואגר (Karl Lueger) לראשות העירייה בווינה, בירת האימפריה האוסטרו־הונגרית, העניין היהודי שהיה שולי עד כה בחייו של הרצל הפך לעיסוקו המרכזי והבלעדי אשר דחק הצדה כל עיסוק אחר. ואולם הרצל הוסיף במכתבו, כי ככל הנראה "זה היה מונח מתחת לסף הכרתי". האם היהדות כמערכת דתית היתה מונחת על סף הכרתו? לא ממש. הכרתו היהודית הפתאומית אשר עברה מן השוליים למרכז לא התבטאה בתחילתה של חזרה בתשובה ובהבעת רצון ללמוד את המקורות. הרצל היה מודע לכך שהאנטישמיות המודרנית לא היה לה קשר רב עם חוסר הסובלנות הדתית וכי לא הדת היהודית עומדת במוקד השנאה האנטישמית. החוויה האנטישמית מזה והסולידריות ביחס ליהודים שחוו את החוויה מזה, הן שהניעו את הרצל לתבוע מדינה כדי לספק בטחון וכבוד ליהודים ולשחררם מהאיום הפיזי ומן ההשפלה השכיחה: "בארץ המובטחת, שם נוכל להתהלך בלי שיבוזו לנו על חוטם עקום, על זקן שחור או אדום ועל רגליים קשותות. שם נוכל לחיות סוף־סוף כאנשים חופשיים על אדמתנו ונוכל למות בשקט במולדתנו. שם נוכל גם אנחנו לזכות בכבוד על מעשים גדולים, שם נוכל לחיות בשלום עם העולם כולו, שאותו נשחרר בשחרורנו. נעשיר ביושרנו ונרומם בגדולתנו וכך תהפוך קריאת הבוז 'יהודי' למלה של כבוד, כמו גרמני, אנגלי, צרפתי, בקיצור, כמו שמות של כל עמי התרבות"<sup>136</sup>. הסולידריות בין היהודים איננה ביטוי של קרבה דתית. אני "יהודי לאומי" מצהיר הרצל. איזה מקום תופסת הזהות הדתית בהקשר זה? לכאורה, מקום חשוב יותר מזה שמייחסים לו בדרך כלל בכמה הזדמנויות. הרצל תהה לגבי הקריטריונים האובייקטיביים שעל היהודים לענות להם כדי להפוך לאומה. הוא העלה את השפה המשותפת, את ההיסטוריה והקיום

135 הרצל, עניין היהודים, א, עמ' 13.

136 שם, עמ' 129.

המשותף על אדמה אחת, אלא שקריטריונים אלה לא נפלו בחלקם של היהודים: העברית חדלה לשמש להם שפה משותפת אלא היתה שפת הפולחן. הם דיברו שפות יהודיות שונות ושפות העמים שבקרבם הם יושבים. השפה היחידה שיכלה לטעון למעמד כזה היתה היידיש שרוב היהודים דיברו בה, אך הרצל דחה אותה על הסף כ"ז'רגון".

מבחינה היסטורית אכן יש דמיון מסוים בגורל היהודי ברחבי העולם, אך לא ניתן לציין שמדובר היה בגורל אחד וזהה ומשותף. יהודי בריטניה וגרמניה יכולים היו לחוש צער על גורל אחיהם ברוסיה, אך הם לא חלקו עמם את מר גורלם.

הדמיון הפיזי היה אף הוא קריטריון בעייתי. בניגוד לדעתו של הסופר היהודי בריטי ישראל זנגוויל (Israel Zangwill), הרצל שלל את הרעיון של גזע יהודי, מאחר שהוא עמד בסתירה עם מגוון הטיפוסים הפיזיים שיהודים נשאו ברחבי תבל. האם האנטישמיות יכלה לשמש קריטריון? כלומר, יהודי הוא כל מי שהאנטישמים מצביעים עליו. הרצל הכיר בתפקיד המשמעותי שהאנטישמיות מילאה בהכרתו האישית, וככלל, עמד על תפקיד האויב כגורם מלכד לאומה. אולם, לא די היה בקריטריון הסבל אלא היה צורך להוסיף לו קריטריון חיובי: הרצל זיהה באמונה המשותפת את הגרעין הקשה, את היסוד המקורי של הקשר המחבר את היהודים בינם לבין עצמם: "אנחנו עם על-פי הדת" הצהירה.<sup>137</sup> היהדות היתה בשבילו הרקע, השורש, המקור, אך לא במובן של משהו מחייב אלא בתור יסוד משותף המגשר על-פני הקהילות הפזורות בתבל. בכך באים לידי ביטוי ברמה ההצהרתית המעמד והמחווה שהוא ביקש לחלוק ליהדות, אך בהיותו בעל גישה ליברלית עמוקה לא פחות, הרצל הוסיף כי אין בגישתו הציונית "כל מניע דתי". השבת הכבוד ליהודים היתה המניע. כשהוא נדרש לתאר את יחסו לתנ"ך הוא הכריז: "אני חופשי בדעותי והעיקרון יהיה איש באמונתו יחיה".<sup>138</sup>

למעשה, הרצל הניח את היסודות של הגדרת היהודים כאומה, אך גם את התפישה של היהדות כתרבות, כמעשה ציביליזטורי שהוא הכיר והעריך את חשיבותה. הסתמנה אצלו מעין חלוקת עבודה בין ההכרה בחשיבות היהדות כגורם מתרבת הממלא פונקציה חשובה בתולדות העמים ועם ישראל לבין הסתייגות ההופכת לעתים להזהרה חמורה מפני נטיית הרבנים לחרוג מסמכויותיהם ולהתערב בעניין לא להם. היה חיוני, להשקפתו, לסמן בקפידה את הגבולות ולוודא שהשטח המסומן לדת לא יופר ושתוקם מעליה סמכות. כך הוא הטעים, שאמונת האבות היא הקשר המהותי המחבר את היהודים בינם לבין עצמם, אך משחש כי עמדה זו עלולה להביא לכינון תיאוקרטיה הוא סייג את דבריו כדי למנוע כל פרשנות לא נכונה. וכך הוא כתב ב"מדינת היהודים": "ובכן, האם תהיה לנו לבסוף תיאוקרטיה? לא! האמונה אכן מלכדת אותנו, ואילו המדע עושה אותנו חופשיים. על-כן לא ניתן כלל למגמות התיאוקרטיה של אנשי הדת שלנו להרים ראש. אנו נדע להחזיקם בבית הכנסת שלהם כשם שנחזיק את צבא־הקבע שלנו במחנות צבאיים".<sup>139</sup> גם מבלי להיות חריף כהוגה הדעות

137 שם, עמ' 259.

138 שם, עמ' 263.

139 שם, עמ' 77.

הצרפתי האנטי קלריקלי וולטר ברתיעתו מן הכמורה, עמד הרצל על ההבחנה בין המדע והאמונה, בין עבר וקדמה, בין דת וכמורה, ובצורה ברורה ונחרצת, ועיקרה לכבד את הדת במה ששייך לה, ומאידך להשגיח השגחה מוקפדת על מנהיגי הדת. הרצל לא תבע הפרדה בין הרבנות לבין המדינה, שהרי הוא דיבר על כך שהמשכורות לרבנים תשולמנה מקופת המדינה. מאידך, הוא הקפיד לתחום את תפקידם: אל להם להתערב בענייני המדינה – עם כל הערכה כלפיהם – פן יביאו עליה קשיים מבית ומבחוץ". ההקבלה בין הצבא והרבנות מעידה שהרצל הכיר בעוצמה הפוטנציאלית המשותפת של שתי הרשויות שעלולה להתממש על חשבון המדינה. לצבא יש גדודים, אך נכון הדבר גם לגבי הדת שבה הגדודים הם צבא המאמינים. על ידי התוויית קו תיחום מחמיר הרצל הזהיר את הרבנות לבל תסטה מן המרחב הטבעי שלה. הרצל הביע מחויבות לפלורליזם היהודי ולצורך שלא להעדיף נוסחה אחת מאחרות: "אנו רוצים ששם יגיע איש-איש אל האושר על-פי דרכו. גם ובעיקר בעלי המחשבה החופשית היקרים שלנו, האפיקורסים, חילנו בן האלמוות, הכובש תדיר מחוזות חדשים למען המין האנושי". חובת הציות שהרצל דרש מן האזרחים התייחסה לחוקי המדינה ולכללי השמירה על הסדר הציבורי: מצוות הדת אינן חלק מהם.

הסובלנות הדתית אינה חלה רק על המאמינים והלא-מאמינים בקרב היהודים. צריכים ליהנות ממנה כוהני וחברי הדתות והכיתות הדתיות האחרות שירצו לשבת במדינת היהודים. הנושא הזה העסיק את הרצל מאוד. ברומן האוטופי "אלטנוילנד" עשה הרצל את הסוגיה הזאת למחלוקת העיקרית שבעניינה מתנהלות הבחירות בחברה החדשה. מול היהודים החופשיים המגינים בלהט על עקרון הכנסת האזרחים, רב דווקא הוא זה שעומד בראש התובעים את סילוק הזרים מן החברה החדשה. בכך נתן ביטוי לחששו שמא רבנים אינם מסבירים פנים לגויים. בניגוד לעמדתו הנחרצת שהרבנות לא תתערב בענייני המדינה, הרצל לא פסל את האפשרות שהמדינה תתערב בענייניהם שאין להם קשר עם האמונה של שומרי מצוות: "מי שמבקש ללבוש קפוטה, יעשה כן באין מפריע. רק ננהיג את עיקרי ההיגיינה המודרנית לטובת הכלל".<sup>140</sup> ההסתייגויות וההזהרות כלפי הממסד הרבני הן הביטוי למחויבותו של הרצל לחילון היהודי. אין זה אומר שהרצל לא חלק מחמאות ליהדות ולשומריה בשפע. איך הדבר מתיישב עם חשדנותו? כדי ליישב את הסתירות יש הכרח להתחשב בנסיבות. בעקבות הסירוב של הפילנתרופים לסייע לו בתכניתו ולממן את רכישת הקרקע להגירת יהודים, הרצל בחן את כל האסטרטגיות וכל התחבולות. הוא כינס את הקונגרס הציוני, בין השאר, כדי לספור את השורות ולהעריך את התמיכה שזוכה לו הרעיון הלאומי. על כן ראה הרצל בכל איש, יהודי ולא-יהודי אוהד, חבר, בעל ברית, פעיל נאמן פוטנציאלי לטובת המאבק הציוני. עמדה זו הפכה אצלו לדחף: הוא העריך פרטים, קבוצות, מפלגות פוליטיות, עמים, דתות, מדינות ומדינאים לפי התועלת או הנזק שהם עשויים או עלולים להביא למאבק הציוני. הרצל הבחין במכלול הכוחות היהודיים: יהודי מערב אירופה ויהודי





בנימין זאב הרצל בסמוך לבית הכנסת בבול בזמן קיומו של הקונגרס הציוני השישי.  
צילום, 1903, גטי אימג'ס.

מנהיג לאומה מתחדשת ולמדינה עתידית צריך לנהוג כמנהיג: עליו להסתובב מדי פעם בתוך עמו, לעורר כבוד וסמכות ולקבל בתמורה את הלגיטימציה כדי לייצג אותם. בספר זכרונותיו, "העולם של אתמול", סטפן צווייג מספר שאל מול ההמון שבא לחלוק כבוד אחרון למנהיג הציוני בעת הלווייתו הוא חש עד כמה הרצל היה בבחינת "מלך היהודים".

מזרח אירופה, בעלי ההון והממון והאינטלקטואלים, הדתיים והחופשיים. הרצל לא רצה בשלב זה לסלק שום ציבור יהודי, אלא רצה לגייס את כולם בלי להעריך את ההתנגדויות הצפויות להתעורר. תועלת זו הביאה אותו לשאוב מן היהדות ומן היהודים כל מה שנועד לחזק את הלגיטימיות של הציונות. עניין שני היה לגייס את הרבנים למפעל הציוני. ביחס להיבט הראשון, הרצל היה בטוח שהקשרים בין יהדות וציונות הם כאלה שישפיעו על התקבלות הציונות, הפצתה והלגיטימציה שלה: סוף הגלות, שיבת ציון, "לשנה הבאה בירושלים", דמויות, דימויים, סמלים ודברים הלקוחים מהתנ"ך. לא היה ספק להרצל שיש ליהדות עוצמה סמלית מיוחדת במינה שתסייע לרעיון הציוני. הדבר היה נכון במיוחד לגבי זהות היעד להגירת היהודים. הרצל היה ער למגבלות שיש בבחירת ארץ ישראל כיעד הגירה – מזג האוויר החם, והמרחב הגיאוגרפי הצר והלא מפותח. מאידך, ידע הרצל כי יותר מכל טריטוריה אחרת, ההכרעה לטובת ארץ ישראל תקשור את היהודים לפרויקט הציוני. הרעיון של מדינה ליהודים היה בו כדי למשוך עניין ותמיכה יחסיים, אך הגשמת אותו היעד בארץ ישראל היתה בבחינת קפיצה מדרגה איכותית וכמותית. ומה שהיה נוסטלגיה עמוקה יכול היה להפוך להתגייסות נחושה ליטול חלק בהרפתקה.

לאחר שזיהה את פוטנציאל ההשפעה של היהדות על רעיון המדינה, גייס הרצל את כל כישוריו כדי לעשות את הרבנים לבעלי בריתו. הרצל השכיל להבין שמנהיג לא נועד להוביל פרטים כי אם המונים המאורגנים סביב מוסדות כגון הצבא, האקדמיה, המנהל, והממסד הדתי. חתירתו להשיג תמיכה הביאה אותו להצניע את עמדתו הסקפטית ביחס לאמונה. הוא הצהיר כי אין בדעתו לפגוע במאומה בדת, אלא להיפך, "אני רוצה ללכת עם הרבנים, עם כל הרבנים".<sup>141</sup> על כן יצא הרצל לשכנע רבנים שהיה בידם להוביל את צאן מרעיתם. הוא קיווה שהרבנים יהיו ראשונים לתמוך בציונות, להתגייס למענה. כדי להכשיר את הלבבות הוא הציע שיכללו את המסר הציוני בתפילותיהם ולא רק בדרשותיהם. בניגוד לכוונתו הראשונית המוצהרת להגביל את פעילותם למשימות רוחניות ופולחניות בבתי הכנסת, הרצל לא היסס להעניק להם תפקיד נוסף לא־דתי: לעשות אותם לעמודי התווך של ארגון ההגירה העתידית. אין לזלזל בחשיבות התפקיד אם כי המבצע היה בתכנון והיה תלוי בנסיבות פוליטיות שלא להרצל היתה שליטה עליהן. כמו כן, יש לזכור שמדובר בתפקיד בעל אופי זמני: ההכנה למסע והקליטה הראשונית. זהו השיא בפעילות שהרצל מוכן להעניק להם. כל מה שהוא מציע להם אינו אלא להיות חוליה מקשרת.

כשם שהרצל קרא לסיפורו האוטופי "אלטנוילנד", משמע ארץ ישנה־חדשה, נדמה כי אפשר להחיל את האוקסימורון המבטא את יחסו הדו־משמעי ליהדות ולמנהיגי הדת: עירוב של משיכה ודחייה, של הוקרה והסתייגות. מצד אחד, בית מקדש שלישי נבנה בירושלים, אולם לא בהר הבית כדי לא לפגוע בנוכחות האסלאם על הר הבית; מצד שני, הדמות השלילית ברומן הוא רב פנאטי אשר תובע לסלק מן החברה החדשה כל נוכחות זרה. מצד

אחד, הוא מתאר ליל סדר רב־דתי ורב־תרבותי, שמושך עד הקצה את המנהג של הכנסת האורחים עד כדי שינוי פני החג; ועם זאת, כאשר בסיום הספר הדמויות תוהות בקול רם מה היה הגורם המכריע שהניע את ייסוד החברה החדשה, ההצעה האחרונה שנשמעת, התשובה האולטימטיבית היא "אלוהים".

הרצל התגלה בעד הרבנים ונגדם לסירוגין, בעד מתן כבוד למסורת אך ביתר שאת בעד הקדמה שאינה עושה חסד עמה, הוא זקוק היה לעזרת הרבנים אך לאחר סיום תפקידם, ברור היה כי יבקש להיפטר מהם. הוא היה מוכן לעשות אותם לבעלי בריתו, אך נכון היה גם להכריז עליהם מלחמה אם לא יתייצבו לצדו. הרצל נקרע בין תביעות סותרות, אך צייר קו־תיחום המפריד בין ההווה לעבר. הרצל הוקיר את היהדות, בתור משענת יסוד לעם היהודי ותרומה ענקית לאנושות בדמותם של עשרת הדיברות. האמונה מעוררת בו התפעלות במיוחד כשהיא מעלה אידיאלים החוצים לאומים ודתות, כלומר כשבולט בה אופיה האוניברסלי. אולם, כשהוא התבונן באנשים שייצגו וגילמו אותה, כשהמדובר היה ביהדות שלא מנקודת המבט של האידיאל אלא ביהדות כפי שהיא, על קרקע המציאות ובגובה העיניים, הרצל זיהה את האינטרסים הסותרים ועמד איתן ועיקש על דעתו. ביחס ליהדות ולרבנים, הרצל נהג לפי הכלל "כבדהו וחשדהו".

הרצל הוגדר כחווה המדינה, אך לא כחווה האומה. בעוד שהיתה לו ראייה ברורה לגבי מטרת הציונות (מדינת היהודים), האסטרטגיה המתאימה להשגתה (דיפלומטיה שתשיג צ'רטר מטעם המעצמות לטובת מדינת היהודים בארץ ישראל), והמוסד שנועד לקדם את הקמתה (התנועה הציונית), יש מקום לתהות לגבי המקום והמשמעות שהרצל העניק לאומה. הלאומיות של הרצל לא היתה חילון הציפייה המשיחית. היהודים לא היו לדידו עם נבחר בתוקף ייעוד שאלוהים הגדיר להם אותו מראש, אלא בגלל כושר ההישרדות שהיהודים הוכיחו כל העת נוכח הגורל המיוחד, המר והאכזר שהיה מנת חלקם, ואשר היה גורם לעמים אחרים להיעלם. תפישתו של הרצל את האומה היא רציונלית: היא לא מתבססת על הדם או על הגזע או על קדושת ארץ ישראל. הרצל שאף ביקש ועשה לקוממיות האומה על יסוד המסקנות שהסיק ממצב היהודים בהווה ומחששות כבדים שלא היה ספק בלבו שיתממשו בעתיד: גורל היהודים בעולם לא יציב. לעתים היהודים מתקבלים בחיבה, ולעתים הם דחויים, כלומר הם יוסיפו להיות חשופים לסכנה. המסגרת המוסדית היחידה שיכולה לערוב לבטחונם הקיבוצי היא מדינה שהיהודים יהיו בעליה. כדי שמדינה כזאת תקום, על היהודים להגדיר עצמם כאומה ולהתרכז במקום שיוענק להם כמדינה. במלים אחרות, הרצל רצה באומה יהודית מפני שביקש להקים מדינה שלא ניתן להקימה ללא התנאי המוקדם של אומה יהודית. הקיבוץ היהודי קיים כעם, אך רק מדינה תהפוך אותו לאומה אשר בידיה יהיו המשאבים הפוליטיים הדרושים להבטיח את קיומה. התביעה למדינה ולאומה כפתרון אינו נוגד את האמנציפציה, היא נגזרת מאותו צורך באזרחות אשר במסגרת האמנציפציה התבררה כלא שלמה ולא מובטחת במלואה. הדבר פגע בדימוי החיובי של נייטרליות אתנית שהמדינה המודרנית אמורה להוכיח. הצורך במדינה שתערוב לקיומם של היהודים, העלה

מחדש את הסולידריות הקבוצתית הפרימורדיאלית, הקדמונית, שהרצל וחבריו סברו שנפטרו ממנה. מכאן, שהאומה איננה בעיני הרצל ככלי בלבד שנועד להתאים את עצמו לדרישה להקמת מדינה. זוהי דרך לבטל את הסתירה בין זהות אתנית וזהות אזרחית על ידי יצירת זהות לאומית הומוגנית שתגלם במדינת היהודים שתקום בעתיד.

האם כל היהודים הם חלק מן האומה היהודית בעיני הרצל? לכאורה, ההצטרפות לאומה היא אוטומטית, וכל יהודי מוזהה אתה? כדי להבהיר את התשובה, מן הראוי להבחין תחילה בין עם לאומה. היהודים שייכים לאותו עם מכוח הלידה (או בתוקף תהליך הגיור) או, הוסיף הרצל, מפני שיהודים זהו לרעתם כיהודים מבחוץ. לעומת זאת, ההשתייכות לאומה היא רצונית וחופשית: האומה היא אותו חלק מן העם המבקש להתרכז במסגרת מדינה משלו – מדינת היהודים. היהודים הם מועמדים פוטנציאליים להיות חלק מן המסגרת הלאומית שהתנועה הציונית מבקשת להקים למענם. לכשתקום המדינה, הם יזמנו להצטרף אליה, בראש ובראשונה היהודים הנתונים בסכנה בארצות מושבותם. אף על פי כן, גישתו של הרצל נותרה באופן עקרוני פתוחה וליברלית באופיה: ההצטרפות לאומה היא בגדר בחירה חופשית ורצונית. יהודים יוכלו לבחור אם להצטרף לאומה היהודית או לדחות את ההצעה, ובכך יוכיחו למדינותיהם שנאמנותם הבכירה היא למדינה שהם אזרחיה לכל דבר ובקרבה הם יושבים. הרצל הטעים שיהודים אינם בבחינת זרים בארצותיהם, ואם הם נתפשים ככאלה, הרי הדבר מוטל על מי שרואים בהם זרים, ולא כתוצאה מכך שהרצל קיבל על עצמו את העקרון הדתי שכל מקום מחוץ לארץ ישראל הוא בבחינת גלות. ומה בדבר לא־יהודי שירצה להצטרף לאומה היהודית? גם בעניין זה נתן הרצל את ברכתו החיובית כשהשיב לשאלת חברו ויד ימינו מקס נורדאו לגבי מעמד אשתו הלא־יהודיה במדינת היהודים, שהיא תהיה מדינתה באותה מידה שהיא תהיה שלו.<sup>142</sup> התפישה הלאומית של הרצל אכן הוכיחה את האמנציפציה על מגבלותיה וקוצר ידה להשיג את מטרותיה הנשגבות, אך אין בה תביעה לשוב למצב שקדם לאמנציפציה. הציונות היא תוצר האמנציפציה, והרצל ראה עצמו כחלק ממנה. תפישתו נותרה חלק בלתי נפרד מן המאמץ לספק נורמליות לקיום היהודי. עקרון השוויון משותף לשתי הגישות, אך מסגרת ההתייחסות השתנתה: רמת האומה, במקום רמת האזרח. במקום לחתור עוד למטרה של שוויון אזרחי בין יהודי ללא־יהודי בתוך מדינה אחת, שהתבררה כרצופת אכזבות וקשה להשגה, הציונות הציעה מכאן ואילך קנה־מידה אחר – האומה – להחיל עליו את השוויון שבין האומה היהודית ליתר האומות. ההגיון הנורמטיבי של הרצל היה חילוני במהותו, לא הגיון של ייחוד כי אם של השוואת תנאים: אומה יהודית תממש את זכות היהודים להיות מאורגנים כמו כולם על בסיס לאומי. קבלת מודל האומה היתה עבור הרצל חיקוי מתבקש של נורמה אוניברסלית (אירופית, בשלב זה) שלא היתה סיבה שיהודים ייוותרו מחוצה לה ויעמדו מן הצד שעה שכל האומות מאמצות אותה בוו. אחר זו.

142 ברנט, עם, עמ' 76.





מנשה קדישמן, יונת השלום מתנשקת עם השלום לעולה, שמן על בד, שנות התשעים של המאה העשרים, מוזיאון פתח-תקוה לאמנות.

בציור מצטט קדישמן את צילומו המפורסם של הרצל בבזל שצילם אפרים משה ליליין. בעבודות דומות של קדישמן, הרצל משקיף על חוף תל-אביב בתימינו. בציור, מסביב להרצל, מופיעים דימויים שחוזרים אצל קדישמן בעבודות רבות, המאזכרים את עקידת יצחק. השלום לעולה, מסמל את קרבן החיילים במלחמה. השלום והמלחמה "שתמיד הולכים ביחד" הם חלק מהמציאות של מדינת ישראל.

איך תיראה אומה כזאת ומה יהיו יסודותיה התרבותיים? הרצל דבק בגישתו הליברלית והנייטרלית שלא להכריע בעניינים שהדורות הבאים וחברי האומה היהודית יחליטו עליהם בבוא העת לכשתקום המדינה. גם בעניין זה, בעצם העובדה שלא קיבל כמובן מאליו את הדת ונכסיה, חשף הרצל ביטוי נוסף לגישתו הציונית החילונית.

### ג. האומה התרבותית של אחד העם: החילון כהשלמה

אחד העם (אשר גינצברג, 1856–1927) הופיע על הבמה הלאומית היהודית כמה שנים לפני הרצל. בראשית דרכו הוא התפלמס עם תנועת חיבת ציון שהיתה ההתארגנות הציונית הראשונה שקמה בעקבות "הסופות בנגב", היינו הפרעות ביהודי רוסיה בשנת 1881–1882.<sup>143</sup> בתווך שבין החוגים שתבעו הגירה לאלתר מחוץ לרוסיה והחוגים שדרשו בשלב מאוחר יותר מהפכה לאלתר בתוך רוסיה, פרצה לתודעה הציבורית קבוצת משכילים שסברה בדומה למועמדים להגירה שאין עתיד ליהודים ברוסיה. אך בניגוד לאחרונים טענה קבוצת המשכילים, כי במקום להסתפח לחברה זרה אחרת, שאין בטחון שלא תצמח בה אנטישמיות במוקדם ובמאוחר ואחריה הגירה וחוזר חלילה, יש להפנות את ההגירה לארץ ישראל בלבד כדי לנסות להקים בה יישוב העומד בכוחות עצמו. המשכילים ותומכיהם הקימו את התנועה "חיבת ציון" כדי להפיץ את סדר היום החדש שהם העלו על דעתם, וזאת פרשה את חסותה על קבוצה של חלוצים, תנועת "ביל"וי" שמה, אשר עלתה לארץ-ישראל והיתה אפוא ראשיתה של העלייה הראשונה. ואולם, הקשיים בארץ ישראל היו רבים מאוד, וחובבי ציון שישבו ברוסיה קצרה ידם מלהושיע. במאמר שהתפרסם בשנת 1889 ועורר בשעתו הד נרחב בחוגים הלאומיים קרא אחד העם: "לא זה הדרך!". במקום לעודד עלייה והתיישבות שעה שהתנאים אינם כשרים לכך, הוא תבע לרכז את המאמץ ב"הכשרת הלבבות" בקרב היהודים בתפוצות, היינו לטפח את התודעה הלאומית, להפיץ את ידיעת השפה העברית, את ידיעת הארץ, היצירה והמחקר, כדי ש"המרכז הרוחני" שיקום ביישוב בארץ ישראל יהיה מקור המקרין על התפוצות.

מקובל לטעון שתפיסתו הלאומית של אחד העם שנשענה על התרבות היהודית העברית עמדה בסתירה לחזון המדיני שהציג הרצל בכתביו ובנאומיו בקונגרס. המחלוקת ביניהם – שהיתה לגלויה בוויכוח סביב הרומן האוטופי של הרצל "אלטנוילנד", ובהמשך סביב ההצעה

<sup>143</sup> "הסופות בנגב" – זהו הכינוי שניתן לסדרת הפוגרומים בדרום רוסיה ובעיקר באוקראינה כדי לעקוף את הצנזורה הרוסית – זעזעה את הציבוריות היהודית כולה בתחום המושב, ובכך נסתם הגולל על הציפייה ארוכת השנים שהשלטונות ברוסיה יעניקו סוף-סוף אמנציפציה ליברלית בנוסח המערב לטובת יהודי רוסיה. בעקבות מעשי הפוגרומים וההחמרה חסרת התקדים במדיניות האנטישמית שהכריז עליה הצאר אלכסנדר ה-3, המוני יהודים החליטו להגר למערב ולארה"ב בפרט, כי התיאשו מהאפשרות שמעמדם ברוסיה ישתפר נוכח שיתוף הפעולה בעת הפוגרומים שהתגלה בין העם והאליטות. בניגוד לעמדתם של המהגרים, הצטרפו יהודים רבים לתנועות מהפכניות, כלליות או ייחודיות, במטרה להפיל את השלטון הצארי ולהקים תחתיו משטר שיעניק את שוויון הזכויות המדיני, המשפטי והחברתי לכל, לרבות היהודים.

הבריטית להעניק לתנועה הציונית שטח באוגנדה לקליטת מהגרים יהודים מרוסיה אשר יהפכו בה לקהילה אוטונומית בחסות בריטית – נבעה, כך נטען, מן ההבדלים שבין היהדות במערב אירופה אשר טעמה את טעם האמנציפציה לבין היהדות במזרח אירופה וברוסיה אשר לא נחשפה להשפעתה. עם זאת יש לזכור שהשניים היו שווים בהכרתם בחילון כההליך בלתי נמנע. אולם, החילון לא העסיק אותם באותה מידה והם לא כיוונו אליו את מאמצייהם באותה עוצמה. בניגוד לדגם ההרצליאני המבוסס על חיקוי המודל המערבי, שהרי מטרותו היתה להקים מדינה, הציג אחד העם משנה סדורה שונה בתכלית, שעיקרה התרבות היהודית שתהיה לעם כולו בארץ ישראל ובתפוצות. למעשה, יותר ממה שהיה ניגוד ביניהם, חשוב להבין שכל אחד מן ההוגים פעל בזירה חדשה שהם התוו את גבולותיה, הלא היא הזירה הלאומית, אולם בתוך הזירה, כלאחד התרכו במשימה ובאתגר משלו: הרצל רצה להקים מדינה ואילו אחד העם רצה להעמיד תרבות. האחד עסק בבניין המדינה ואילו השני בבניין האומה. האחד התכוון לספק מוסד ונכס, והשני – זהות וערך. ניתן אפוא לראות את הגותם ומעשייהם כמשלימים זה את זה. הרצל הציג את רעיון המדינה כ"פתרון מודרני לשאלה היהודית" והתמקד בדרכים הפנים-יהודיות והחוץ-יהודיות לקרב את הגשמת המטרה: קונגרס, תקשורת, גיוס, דיפלומטיה. אכן, הרצל דיבר במושגים של מדינה, תכנית, דיפלומטיה ופוליטיקה, בעוד שאחד העם נאחז במושגים של אומה, תרבות, מורשת, ארץ ולשון. הרצל דאג למעטפת החיצונית, ואילו אחד העם דאג למהות ולמשמעות הפנימית. אחד העם הדגיש את "הציונות שבלב" בעוד הרצל התעסק, בעיני יריבו, בציונות של נייר – הכוונה לאותה אמנה כתובה שהמעצמות נתבעו לספק לעם היהודי כדי שיקבל רשות מגבוה להקים מדינה משלו בארץ ישראל. הדבר היה לצנינים בעיני אחד העם אשר, לפי השקפתו, לא היה ספק שבין האומה לבין המדינה הכף צריכה לנטות ולהכריע לצד האומה. התחייה הלאומית שאחד העם הטיף לה התבססה על מצע תרבותי, וכלל לא על מימד פוליטי, שהיה זר לשיטתו. על כן, התייחסות למוסד המדינה כמעט שלא היתה במשנתו של אחד העם. היות שהרצל עמד בראש הפדרציה הציונית, אחד העם חשב שהיעדים והאמצעים הנגזרים מהם מכוונים לכיוון הלא נכון ובעיקר הלא נחוץ.

המחלוקת על היעדים ועל המשימות, ראשיתה בחוסר הסכמה לגבי עצם הבעיה הדחופה הטעונה התמודדות ופתרון. אחד העם טבע במאמרו "מדינת היהודים וצרת היהודים" (1897) את המושגים המבהירים היטב את השוני בזיהוי הבעיה: הצרה הפוקדת את העם היהודי היתה, לפי דעתו, צרת היהדות, כלומר עתידה של הזהות שבני האדם המוגדרים כיהודים מחזיקים בה. אחד העם צפה בדאגה את שני התהליכים הפוקדים את היהודים בעידן המודרני: ירידת קרנה של הדת הנשענת על אמונה ומצוות ובמקביל עליית קרנה של ההתבוללות. ומכאן, שהעם היהודי ואחד העם בתוכו ניצבו על פרשת דרכים.<sup>144</sup> לעומת זאת, הרצל ראה את האיום העיקרי בצרת היהודים, היינו במצוקותיהם המדיניות, החברתיות והכלכליות בתוך

144 אחד העם, מדינת היהודים וצרת היהודים, בתוך: אחד העם, כתבי, עמ' קלה-קמ.

החברה הלא־יהודית. הסכנה לעתיד היהודים לא טמונה בהתבוללות כי אם באנטישמיות שאיננה מוגבלת עוד לדעות קדומות המתרוצצות בזירה החברתית, אלא חודרת לתחום המדיני בתיעה לצמצם ולשלול זכויות פוליטיות שהיהודים השיגו זה מכבר ויכולה להרחיק לכת ולהגיע עד לגירושם ולפגיעתם הפיזית.

מחמת איומים שונים אלה הסיקו אחד העם והרצל מסקנות שונות – התחדשות תרבותית והתחדשות מדינית. – אולם, כדי להציב את תביעתם נזקקו השניים למושג מתווך – “האומה”, שכמובן הפכה לסלע מחלוקת בנוגע למשמעות השונה לגמרי שהם הטעינו בה. הרצל דרש אומה כדי לספק בסיס קולקטיבי לתביעה להקמת מדינה, ואילו אחד העם תבע אומה כדי להבטיח רציפות והתחדשות תרבותית יהודית. הרצל תבע מדינה מתוך שכנוע פנימי עמוק כי רק מדינה משלהם, שיהודים יהיו הגורם המייסד אותה, יכולה לספק להם את הבטחון הקיומי, שאינו מובן מאליו כלל בארצות הפזורה, ואת ההתייחסות לאומה כגג המלכד את הכלל, והיא הסיבה להתארגנות היהודית החדשה על בסיס לאומי. תפישה זו הרתיחה את אחד העם: הרצל נזקק לאומה רק במימד הדמוגרפי של ריכוז בניה בארץ אחת. הרצל לא נתן את הדעת על צביונה, אלא רק על יצירת הכלי או הקליפה, שבשלב הזה של התודעה הלאומית המתגבשת, נראתה לאחד העם כמיותרת לגמרי ובאה טרם זמנה, ולכן המאמצים להקמתה הם בזבוז, סטייה וטעות בהבחנה בין הטפל לעיקר.

כאמור, אחד העם ראה באמונה הדתית היהודית ובשמירת המצוות בסיס, שנפוץ ומפואר ככל שהיה בעבר, הוא עתה ויהיה בעתיד הנראה לעין בסיס רעוע להשתית עליו את המשך הקיום היהודי. הלכידות הפנימית שליכדה את היהודים, למרות הפיזור הגיאוגרפי והרדיפות, בזכות האמונה ואורח החיים המשותפים היא על סף התפרקות. אחד העם לא שלל את חשיבותה ההיסטורית של היהדות הדתית, אלא הוא פקפק בכושר הישרדותה לאורך זמן ועמד על חוסר האטרקטיביות שלה לרוב העם היהודי: אין התורה שבכתב ואין התורה שבעל־פה מסוגלות עוד לענות על צורכי האדם היהודי המודרני, ויש לשאוב מתוכן (ולא במקומן) את מה שאחד העם קרא לו “התורה שבלב”. בעידן המודרני, רשות הרבים נפרדת בהדרגה מן הדת ונוטה להרחיק אותה אל הזירה הפרטית. אמונה היא עניין אישי התלוי ברצונו ובהרגשתו הפנימית של האדם ואין כופים אותה עליו. יתרה מזאת, כדי לשמר את דפוסייה ובכורתה הציבורית, התשובה הדתית מוסיפה על האמונה ועל שמירת המצוות את ההסתגרות בדל”ת אמותיה של הקהילה הדתית, שמשמעותה היא ההתרחקות מן המודרניות. ברור היה לאחד העם, שהצירוף של אמונה, מצוות עשה ולא־תעשה והסתגרות הוא בבחינת גזירה שאין הציבור יכול ורוצה לעמוד בה. נוכח מציאות כזאת שבה, מצד אחד, היהדות אינה עונה עוד על צורכי הנפש, ומצד שני הסדרת המעמד המשפטי והמדיני בדמות האמנציפציה מביאה יהודים רבים לאמץ זהות יהודית רזה ומצומצמת המוגבלת לפולחן, יהודים רבים נדחפים לעבר ההתבוללות. לדידו של אחד העם, התבוללות עשויה להשתלם ברמה הפרטית, אך היא התאבדות קולקטיבית ברמה הציבורית והלאומית. לכאורה, על בסיס תחזית קודרת זו, אחד העם יכול היה לקרוא לחזרה בתשובה המונית כמוצא אחרון להצלת היהדות, אך



לא לכך כיוון את דעתו ומאמציו. הוא לא העלה כלל על דעתו להיאבק בהתבוללות על ידי פנייה בעלת אופי דתי. אחד העם לא היה בחזקת אדם מאמין ושומר מצוות, והחילון היה בעיניו עובדה מוגמרת. אך הנסיון להיאבק בהתבוללות בשם הדת נראה היה לו כקרב־מאסף בטחנות רוח. בין אם היתה לו נוסטלגיה לימים ההם של אמונה צרופה שאין עליה עוררין או לאו, אחד העם היה קר ומחושב דיו כדי לזהות שאחדות על בסיס אמוני־דתי איננה עומדת על הפרק. בוויכוח הגדול שלו עם החוגים האמוניים, אם אפשר להיות יהודי ללא אמונה ושמירת מצוות, תשובתו היתה חיובית ונחרצת: כן; אולם אחד העם העמיד תנאי הכרחי, והוא: במקום הזהות הדתית תבוא ותתבסס בקרב העם זהות לאומית יהודית.

אחד העם ראה את עצמו ואת העם היהודי כולו ניצב על פרשת דרכים, בין הסתגרות והתבוללות. להשקפתו, שתי המגמות הללו הן עיוותים שתחתיהן ניתן להציע חלופה שעיקר משמעותה והאטרקטיביות שלה היא בכך שאינה תובעת לוותר על שום ערך שבו דוגלת כל אחת משתי הרשויות: בניגוד לתפישה הבינארית האופיינית לשתי המגמות, המחייבת לבחור דבר ולדחות את היפוכו, להכריע בין עבר לעתיד, בין מסורת למודרניות, בין פרטיקולריות לאוניברסליות, בין לאומיות להומניזם – אחד העם ניסח נוסחה ששאפה לחבר בין שני הקטבים. הדגם שלו היה על־כך עתיד שאינו מתכחש לעבר, מודרניות שאינה מתעלמת מן המסורת, לאומיות שאינה דוחה מעליה את ההומניזם, ולהיפך. ייעודו היה להציע אחדות לאומית חלופית בשביל יהודים שאינם נרתעים מן השינויים הפוקדים את החברה המודרנית, ורואים עצמם כחלק ממנה ויחד עם זאת אינם רוצים להיות לזרים המנוכרים זה לזה וכלפי עברם, ליהודים שיהדותם היא מוצא בלבד.

אולם במחלוקת עם הרצל ועוד יותר עם ברדיצ'בסקי, נטה אחד העם להדגיש במשנתו את הפנייה לעבר ולזהות בתורתם המתחרה קרניה של ההתבוללות בתוך המחנה הלאומי. הנטייה לפולמוס הביאה אותו לטעון לא רק שהפניית המשאבים והאנרגיה לאפיק אחר זולת האפיק התרבותי היא משגה ובזבוז, אלא תרומה שהיא גם גורמת להתרוקנות הזהות היהודית מתוכן.

הדרישה לארץ ולשפה היתה חיונית להתחדשות האומה, אולם, הדגיש אחד העם, לא כל ארץ ולא כל שפה. השתלה מלאכותית לא באה בחשבון ולא תצליח, ולכן – ארץ ישראל ולא אוגנדה שכצפוי הוא שלל מכל וכל, תחיית השפה העברית ולא שפת היידיש או כל שפה אחרת לא־יהודית מטעמי תועלת פרקטית. גם בעניין זה בולט הניגוד בינו לבין הרצל אשר ב"מדינת היהודים", בשני פרקים קצרצרים המשתרעים על עמוד אחד בלבד העוסקים בשפה שתונהג במדינת היהודים ובארץ שבה היא תקום, דחה את העברית שלא היתה מתאימה לשמש שפת תקשורת ואת ארץ ישראל בתן כאופציה שוות ערך לארגנטינה, לא כיעד שאין בלתו.

האומה היתה בתפישת אחד העם תופעה טבעית הזקוקה לטיפול והמדינה בגדר בריאה מלאכותית; לאומה יש נשמה ולב פועם, ואילו המדינה היא מנגנון החותר לשימורו ותו לא. השוני בא לידי ביטוי בשלושת ממדי הזמן: האומה נעה לה על כל הציר, אל העבר כדי

להחיות בה את המורשת התרבותית, ההיסטורית, ולא רק הדתית; בהווה, האומה אמורה לספק את הכלים שיאפשרו לפרט להתחבר אליה בעבותות של שכל ורגש; ביחס לעתיד, מצווה לציבור להעביר את ערכי האומה ונכסיה מבלי לקפח את זכות הפרשנות החדשה המבורכת תמיד.

אחד העם לא דחה את רעיון המדינה על הסף, אך הקמתה לא יכלה לשמש עבורו מטרה ראשונה המכפיפה את כל יתר האתגרים שעמדו בפני התנועה הלאומית. במקרה הטוב, המדינה היתה צומחת לאטה וקמה כפרי בשל בסוף התהליך האורגני (ולא הארגוני שהרצל הטיף לו).

אחד העם התקומם גם על כך שהתחייבה הלאומית, כפי שניסח אותה הרצל, תלויה בגורמים נסיבתיים כמו המצב הכלכלי והפוליטי או האנטישמיות. זה היה בסיס שלילי לתביעה לאומית המעידה, לדעת אחד העם, על בורותו של הרצל לגבי היהדות הפוזיטיבית שצברה נכסים כבירים. בעיני אחד העם, האומה לא שרדה בגלל הרדיפות אלא למרות הרדיפות. אחדות לאומית על בסיס אויב משותף נתפשה על-ידיו כבסיס רעוע ובלתי יציב. האומה תצליח להתגבר על הסכנות האורבות לה לא בגלל שינוי יחס הגויים ליהודים, אלא בזכות נכסי האומה וערכיה המספקים משמעות להמשכיותה. כפי שהצהיר במאמרו "שבת וציוניות", "יותר משישראל שמרו את השבת, שמרה השבת אותם"<sup>145</sup>. תחיית האומה מותנית בכך שהקולקטיב היהודי יוסיף להישען על זכרון תרבותי משותף, ולא ודוקא על סדרת האסונות שפקדו את העם.

בעיני אחד העם, אומה לא נוצרת יש מאין כדי להתאים את עצמה לקריטריונים הנדרשים ליסוד מדינה. בכלל, עצם הרעיון "ליצור אומה" אינו נתפש על-ידיו: האומה היהודית קיימת ובעצם לא חדלה להתקיים גם בתנאי הגלות. אמנם, יש הכרח לשקם אותה, לחדש את פניה, וזאת במטרה לגונן עליה מפני גסיסתה האורבת לפתח, ולמשימה זו יש להפנות את כל המאמצים, ולא להעברת האוכלוסייה מרוסיה לישראל. טיפוח התודעה הלאומית היה בעיני אחד העם התגובה האולטימטיבית להתמודד בהצלחה עם הטמיעה התרבותית, שכבר אכלה כל חלקה טובה במערב אירופה והביאה לשעבוד היהודים אשר רכשו את זכויותיהם הפוליטיות והחברתיות בתמורה לויתור על עצמיותם היהודית. על כך כתב במאמרו "עבדות בתוך חרות" (1891) המבקר בחריפות את יהדות צרפת על הפשרה שעשתה כדי להתאים עצמה למציאות הפוליטית הדמוקרטית. צרפת עודנה חלוצה בפני היהדות שלה היום, כך חשש, לבטח יהיו פני היהדות כולה מחר אם לא יתחולל השינוי המיוחל בכיוון הלאומי. אחד העם לא טען כמו הרצל שהאמנציפציה והתבוללות אינן בגדר האפשר. הוא סבר שהמדינות באירופה שטרם קיבלוה, יאמצו אותה במקדם ובמאוחר. למרות התפרצויות אנטישמיות ספורדיות, ההתבוללות כן תהיה אפשרית, אלא שאינה רצויה כלל, לתפישתו של אחד העם אשר ראה בחומרה רבה את השלכותיה.

145 אחד העם, שבת וציוניות, בתוך: אחד העם, כתבי, עמ' רפו-רפו.



ראובן רובין, דיוקן אחד העם, שמן על בד, 1926, אוסף הספרייה העירונית שער ציון, בית אריאלה, תל-אביב.

אחד העם הפריד בין החילון לבין ההתבוללות. לא היה לו ספק אמנם שהתבוללות היא פרי החילון, אך דעתו היתה כי בעזרת התרבות הלאומית, החילון יכול להצמיח פירות ברוכים השונים מפרי הבאושים של התבוללות. הן החילון והן ההתבוללות הם חלק מן המציאות, אך בעוד שההתבוללות והתפשטותה היו סכנה רוחנית, החילון היה בעיניו התפתחות מצויה ורצויה. הוא עצמו היה יציר כפיו. לא היה לו כל פקפוק לקבל את החילון הסותם את הגולל על האמונה הדתית, על הפולחן ועל שמירת המצוות. הוא ראה בחילון תופעה מבורכת משום שהוא מרחיב ומעשיר את עולמו של הפרט והציבור, מרחיב את אופקיו, ובלבד שהחילון שעשוי להביא להתבוללות יופנה, אם עדיין לא מאוחר מדי, לאפיק הלאומי.

הן הרצל והן אחד העם עסקו בחילון, אולם משמעות החילון שהתכוונו אליו היתה שונה. לדעת הרצל, עצם הריכוז של יהודים במדינה משלהם יטביע חותם יהודי על החלטותיהם ומעשיהם הקיבוציים לכשתקום המדינה, וכבר משעת התארגנותם לכך לפני הקמתה. לדעת אחד העם, יש להבין את החילון במשמעותו האקטיבית: לא בנטישה והזנחה פאסיבית של העולם הדתי, אלא בניכוס העולם הדתי על ידי הלאמתו. גישה פאסיבית זו היתה נחלתו של הרצל אשר הפנים את תפישה שהדת היא עניינו של הפרט, ועל כן ללאומיות היהודית החותרת להקים מדינה אין כל קשר עם עולם התורה והנביאים, מתוקף העקרון של ההפרדה בין מדינה לדת שבה כל רשות שומרת על עצמאותה בתחומה. ההלאמה שאחד העם מדבר בזכותה פירושה שבמקום עבודת האל באה עבודת האומה, במקום האמונה בקודשי ישראל באה האהבה למורשת הרוחנית ולמסורת, לא כדבר שמאמינים בו או מקיימים אותו אלא כעניין שעיצב את העולם היהודי לאורך הדורות. היחס לתנ"ך מדגים היטב את כוונתו של אחד העם: במאמרו "תורה מציון" הוא מבחין בין האיש המאמין הרואה בתנ"ך את ספר הספרים, את דבר ה', לבין היהודי שאינו מאמין אשר, במידה שהוא בעל תודעה לאומית, יחסו לספר אינו יכול להסתפק בהתייחסות פורמלית, אסתטית, צורנית וסגנונית גרידא, תהיה דעתו עליו אשר תהיה, מבלי לתת את הדעת (והלכ) על כך שהתנ"ך נושא עוצמה לאומית. הוא אינו מוציא מכלל אפשרות שאותו יהודי יעדיף ספרים אחרים מבחינת ערכם הספרותי, אך העיקר הוא התחושה הפנימית המחברת אותו עם התנ"ך. הדבר נכון לגבי ההיבט ההיסטורי: התנ"ך אינו בעל משמעות כעדות יחידה לגבי דרכו ואורחות חייו של העם לפני אלפי שנים, אלא הוא נושא עוצמה השרירה לכל הזמנים. כותב אחד העם: ההבדל בין היהודי החילוני לבין היהודי הדתי הוא רק בזה שהאחרון אומר "אני מאמין" במקום שבו הראשון מצהיר "אני מרגיש". מבחינה זו, העובדה שהמדע הפריך את סיפור הבריאה, או שקריעת ים סוף ומעמד הר סיני לא התרחשו בפועל, אינו צריך להפריע ליהודי לאומי המקבל את טענת המדע להתחבר למיתוס ולהתחבר מבחינה רגשית עם עוצמת החזיון גם אם מקורו בדמיון.

סיכומו של דבר, אחד העם ייצג גישה רומנטית המכירה בערכו של העבר ובתרומתו להווה, בעוד שהרצל נשען על תפישה רציונלית הבוחנת חלופות, העושה שיקולים

תועלתניים, מכוונת מטרה ותוצאות, המתעלמת מן העבר או הנוטה להתייחס אליו בשלילה, שכן בעתיד טמונה הקדמה. אחד העם נטה להשתמש במטאפורות אורגניות כדי לתאר את האומה: הוא השווה את האומה לגוף חי הדורש קרקע להניח עליו את רגליו, וכמו צמח הוא זקוק לשורשים כדי לצמות. כאורגן חי, יש שהאומה מתפתחת ודינמית ויש תקופות שבהן היא במגמת עלייה או שקיעה וניוון. אך האומה חיה ונושמת כל עוד קיים בה חפץ הקיום הלאומי בדומה ליצר הקיום אצל הפרט. ניתוק משורשים גוזר כליה על האומה הצפויה להתייבש ולנבול, ואילו טיפוח המורשת – הארץ, השפה, התרבות, יבטיח את מימוש פוטנציאל הצמיחה.

מבחינה זו, יותר ממה שהוא התפלמס עם הרצל, החשבון העיקרי שלו היה עם הדרך שהציגו יוצרים והוגים כמו מיכה יוסף ברדיצ'בסקי ויוסף חיים ברנר, אשר תבעו חוקה על זהותם היהודית, והרחיקו לכת, לדעת אחד העם, ביחס אל היהדות. הוא ראה את תפישתם כמרחיקת לכת: חילון הפותח פתח רחב מדי והמתנער עקב כך מנכסי העבר, דבר שהיה מבחינתו ייחג ובל יעבור. על כן, בין האורתודוקסים המעלים על נס עבר שאין עמו עתיד לבין העמדה "האומרת להביא גאולה על ידי עתיד שאין עמו עבר", שאותה מובילים ברדיצ'בסקי וברנר, דעתו של אחד העם נחרצת: במאמרו "עבר ועתיד" הוא טוען שכיתה זו גרועה בהרבה "המאמינה כי אחר ההיסטוריה של אלפי שנה, אפשר לעם להתחיל עוד הפעם הכל מחדש, כקטן שנולד: לעשות לו ארץ לאומית חדשה עם חיים וחפצים לאומיים חדשים. הכיתה הזאת שוכחת, כי העם, כלומר האני' הלאומי בצורתו ההיסטורית, הוא זה הרוצה להתקיים. הוא ולא אחר, כולו כמו שהוא, עם זכרונותיו ותקוותיו, וכי אם הוא יכול להתהפך ללא-הוא, היה מוצא זה כבר הרבה דרכים לפניו".<sup>146</sup> אחד העם לא פסל כלל את זכותו של הפרט לעצב את זהותו הרחק מן המורשת הלאומית, ובלבד שלא יראה בכך טביעת החותם של ישראל: "האני הפרטי, הזמני של כל איש ישראל בפני עצמו יכול הוא בודאי לבקש לו מפלט בכל אופן ולמצוא מנוח בכל מקום [...] הרי הוא מביא תועלת זמנית גם לכלל העם, אבל עניין אחר הוא האני הלאומי, הנצחי של עם ישראל". גישתו החילונית של אחד העם היתה מבוקרת. יש חילון ויש חילון, הוא הטעים: גישה אחת מכבדת את העבר וחשה רגש כלפיו ומוסיפה ידיעה לגביו, ואילו השנייה, בנסיונה לברור מתוך היהדות ערכים חדשים נושאת את שם היהדות לשווא.

## ד. האומה החדשה של ברדיצ'בסקי: החילון כפירוק

מיכה יוסף (בן-גוריון) ברדיצ'בסקי (1865–1921) נולד למשפחה דתית וגדל בסביבה חסידית, למד בתדר ובישיבה, חדור היה מיסטיקה יהודית ונודע כ"משכיל תורני". הוא נסע לגרמניה לרכוש השכלה והתוודע שם לספרות ולפילוסופיה, במיוחד לתורתו של ניטשה

<sup>146</sup> אחד העם, עבר ועתיד, בתוך: אחד העם, כתבי, עמ' פא-פג.



אשר היתה מכרעת בנסיגתו להתנער מן היהדות הדתית. הוא החל לפרסם סיפורים קצרים ומסות ובהם ביטא את מרד הדור הצעיר העברי נגד דפוסי החברה המסורתית, תוך נסיון להתוות אלטרנטיבה יהודית לקיום הדתי. ברדיצ'בסקי דגל ב"שינוי ערכים" וראה בכך הכרח בלייגונה. למרות יומרתו להשתחרר מן היהדות, לא ביטא ברדיצ'בסקי בכתיבתו את החירות המשכרת האוחזת בצעיר היהודי המתיר את כבלי המסורת, כי אם את הקושי ואי הוודאות המלווים את היציאה מן העולם הדתי.

לעומת הגישה הרפורמית והקונסרבטיבית, שאף היא תבעה להתמודד עם המודרניות והפרידה את המרכיב האמוני וזנחה את המרכיב הלאומי כדי להקל על ההצטרפות למסגרת הלאומית שהם התקבלו בתוכה עם הענקת האמנציפציה, הן אחד העם והן ברדיצ'בסקי הלכו בגישה ההפוכה: להותיר להכרעה הפרטית את שאלת האמונה באלוהים, הפולחן ושמירת המצוות, ולהעדיף תחתיהן את היסודות הלאומיים והתרבותיים שמהם ניתן עדיין לשאוב הרבה כדי לספק ליהודים זהות יהודית מושרשת ומודרנית. בדומה להרצל ולאחד העם, ברדיצ'בסקי נאחז אף הוא באומה. אך בעוד שעבור הרצל האומה היתה אמצעי לעצור את האנטישמיות על-ידי ההצעה להקים מדינה בארץ אחת ובכך להתרחק פיזית מן הכוחות האנטישמיים המאיימים על היהודים, ולעומת אחד העם אשר ראה באומה אמצעי לבלום את ההתבוללות בכך שהיא תספק זהות יהודית אטרקטיבית על בסיס תרבותי, הדרישה לאומה ענתה אצל ברדיצ'בסקי על צורך אחר, והוא להבטיח מסגרת יהודית אלטרנטיבית לפרט היהודי שאינו מעוניין בהתבוללות. אף אחד מן השלושה לא היה מאמין ושומר מצוות, אך אם נבחן את יחסם לדת נעמוד בנקל על ההבדל ביניהם: הרצל היה, ביסודו של דבר, אדיש ליהדות ונקט גישה ליברלית נייטרלית המבקשת להוציא מן הכוח לפועל את המימד הפוליטי הלאומי בקרב היהודים תוך הימנעות מכל התערבות בענייני דת. הדת עוסקת בנצח, באל וברוח, ואילו המדינה עוסקת בזמני, באזרח ובארצי. לא כך סברו אחד העם וברדיצ'בסקי: הם לא הפנו עורף ליהדות ולא פיתחו כלפיה יחס של אדישות וזרות כאילו אין להם חלק בה. השניים הפגינו בקיאות גדולה בעניין גישה בלתי אמצעית למקורות מצד אחד, ודווקא מתוך עמדה של ידיעה, היו נכונים, מצד שני, למתוח ביקורת חריפה על היהדות ההלכתית, הממסד הרבני ואורח החיים השמרני והאחיד. הם היו תמימי דעים שהקיום בגולה מועד לפורענות מבחוץ ולניוון מבפנים, והם לא ראו בתחליפים הקיימים מצע נכון ומתאים להסתייע בהם: נאורות וסוציאליזם לא עמדו על הפרק מבחינתם. יש לציין, דרך אגב, שהשניים היו מיוודים, וכי במשך שנים עבדו בשיתוף פעולה וחלקו יחד תפישה והשקפת עולם משותפת, עד שנפרדו דרכיהם במחלוקת שעליה נעמוד בהמשך. אחד העם סבר, שהיהדות המסורתית חסרת אונים לתקן את הטעון תיקון בחברה היהודית, וקרא ללאומיות היהודית התרבותית לשאת על כתפיה את המשימה לחלץ את הגולה ממצבה העגום; ברדיצ'בסקי טען בעוצמה ובפאתוס כי לא רק שהיהדות קצרה ידה מלהושיע, אלא יש לה חלק משמעותי, אם לא מכריע ממש, במצב העגום הזה: היהדות ההלכתית היא היא הגורם המנוון העיקרי והאשמה, לא רק האחריות, רובצת עליה. הוא לא התכחש לעוצמת

המסורת; ההיפך הוא הנכון. כל נטייה פסולה שברדיצ'בסקי זיהה בעם היהודי מקורה בדת: הנטייה לסמוך על הנס, האמונה בביאת המשיח וקדושת הרוח הביאו לכך שיהודים לא שוקלים כל תגובה מיידית, כאן ועכשיו, במישור הארצי כדי להתמודד עם מצבם, אלא שמים את יהבם על הפיצוי המטה-היסטורי שהגאולה תביא עמה. המורשת הזאת היא הרסנית כי היא מסרסת את רצונו של הפרט להשפיע על ההיסטוריה, ומדכאת את כוחות היצירה הטמונים בו.

המחלוקת בין השניים לא הצטמצמה רק להיבט הזה, אלא היא כללה עניין נוסף והוא ההתייחסות לאוצר היהדות: השניים חלקו במשותף את התפישה שאין לקבל את היהדות כמקשה אחת ויש לברור ממנה ובתוכה, אבל בעוד שאחד העם הקפיד לעמוד על הרצף שבין היהדות כדת לבין היהדות כלאומיות, ברדיצ'בסקי היה ער יותר ויש יותר להדגיש את המרד. אחד העם העלה על נס מתוך היהדות את הנכסים המפוארים מן העבר שכל יהודי לאומי נדרש להכיר, להרגיש ולהפנים, נכסים שהם, לידו, בעלי אופי לאומי. במלים אחרות, היחס של אחד העם היה יחס של אמפטיה, של הכלה, של קבלה, אם כי לא מלאה ולא שלמה. הוא תפש את הגישה הלאומית כגישה חיובית כלפי העבר. הוא ראה את היחס בין דת ולאום כיחס בין שליחים המעבירים ביניהם את המקל. על פי התפישה האחד-עמית, האומה היהודית נאלצה בתנאי הגלות להצטמצם ולהעביר ליהדות כדת את הבכורה, ובנסיבות החדשות של עולם מודרני יש להשיב את הבכורה לאומה. מתוך ההבנה שהגלגול ההיסטורי מחויב המציאות, חשוב היה לאחד העם להצביע על היסוד המשותף, והוא: החתירה ללכידות העם על יסוד מצע משותף רחב ככל האפשר.

לפנינו שתי תפישות מנוגדות של חילון: האחת, זו של אחד העם, תבעה להישען על העבר דווקא כמגן וריפוד המשפר את הסיכוי להתמודד עם אבדן הזהות העתידי; ואילו התפישה השנייה, של ברדיצ'בסקי, לא רק הכחישה את עוצמתו של העבר, אף הניחה שבין העבר להווה סכום המשחק אפס, ואף המשחק מכור כמעט: נוכחות מאסיבית של העבר בהווה, קרי המסורת, מחבלת בסיכוי ליצור יצירה מקורית: "העושר השמור לנו רק מאתמול הוא עוני של היום ואי האפשרות להתעשר. תנו לי תקוות שאנכי בעצמי מולידן ואל תעשוני רק לשומר נחלת אבות. וכל אתמול באשר הוא אתמול חותר חתירה תחת יסודי היום, כל עבר באשר הוא עבר קובר את ההווה וכל ישן בולע את החדש".<sup>147</sup>

כוחו של ברדיצ'בסקי היה בזה שהוא קרא לפרט לעמוד מול הכלל, תבע לפנות מקום לחדש על חשבון הישן. יצירתו מלאה בביטויים וסימאות שתבעו את חלקו ועלבונו של החול בזהות שהיתה כולה דתית והותירה מעט מקום למימד לא-רוחני וארצי: "אין קודש בלא חול", "אין נשמה בלי גוף", "אין עם קיים לנצח בלי אדמה, בלי אדמה לשבת עליה".<sup>148</sup> תעוזתו של ברדיצ'בסקי היתה נעוצה בעיצוב גישה לאומית חילונית שהפרט עומד במרכזה

147 ברדיצ'בסקי, מאמרים, עמ' כב.

148 שם, עמ' סב-סג.

ורצונו ליצור יצירה יש מאין שערכה היסודי בעצם ראשוניותה, ולא עוד להיות עסוק בשחזור ומחזור של העבר: "נברא לנו קנין, נברא דבר אשר הוא להארתנו אנו ושניתן רק לנו. חייב האדם להרגיש בנפשו בכל פעם מעין השכמת הבוקר, מעין הבוקר הראשון, המחדש את העולם ואת בריותיו. [...] כל מה שבנו, ששייך לנו על פי הארת נפשנו, הוא הוא ההווה, הוא הדבר המוחש והנצחי שלנו, לא כן אותו הדבר הניתן לנו, הבא לנו מהעבר, אותו דבר שכבר נעשה ונשמע, זר הוא לנו בעת שנתחיל מחדש מעשינו ומפעלינו. בשעה שננסה ללכת בעצמנו, נראה בעבר, בכל דבר שהוא לנו משכבר הימים, איזה דבר עוצר בעדנו ובעד מעשינו". ברדיצ'בסקי לא חסך שבטו ביחס למורשת הדתית שנראתה לו מכשול נפשי ואינטלקטואלי החוסם את כוחות היצירה של הדור הצעיר: "נפשנו מלאה התמרמרות נגד העבר, כל אלה שהורישו לנו את דעותיהם ומחשבותיהם הם. נפשנו רותחת בצרפה וכוללה את העבר ליסוד אחד, הערוך נגד חיינו ובסיס חיינו. [...] בן אדם נמחק אצלנו נמוק בחייו במסורות ההלכות והדינים, התורות והמשפטים, הרבה הרבה דברים לנו בנחלת אבותינו, שממיתים את הנפש ואינם נותנים לה פדות".

אולם, סוד קסמו של ברדיצ'בסקי טמון בכך, שבקריאתו לשחרור האני הוא לא השמיע תרועת נצחון. הוא נתן ביטוי לקרעים שבלב שהיו מנת חלקם של היהודים המצויים בתהליך זה של גיבוש אלטרנטיבה ליהדות הדתית. הוא אף היה חדור פקפוק וספק אם היציר החדש שהיה מעשה ידיו ומעשה דורו כאחד יצליח, בסופו של דבר, להתגבר על המונומנט הדתי, ומכאן סגנון הפנייה כבקשת רשות מתחננת כמעט לאיזה כלל לא מזוהה כדי שתיתן אפשרות ליציר כפיו לצמות: "תנו לנו, אומרים אנו, ללכת גם אנחנו על-פי דרכנו. תנו לנו לשאוף רוח בנשימתנו אנו, תנו לנו את היום הראשון ולא את היום האחרון לשבוע. [...] תנו לנו לשיר על-פי רוחנו את שירת חיינו, ולגלם מהותנו, היותנו. [...] אומרים לנו: נלמד אתכם בינה – אבל תנו לנו גם לטעות. [...]"<sup>149</sup>

יסוד נוסף הפריד בין תורותיהם של אחד העם וברדיצ'בסקי. אחד העם הזדהה עם יסוד מרכזי ביהדות, הלא הוא מוסר הנביאים, כלומר האתיקה היהודית. לעומת זאת, ברדיצ'בסקי שחיפש לתת גט כריתות ליהדות כולה ולהתייחס אליה כאל אבן שאין לה הופכין, טען כי ניתן לדלות ממנה יסודות המצויים בתנ"ך, אלא שהם חבויים ונדחקו לשוליים במתכוון על ידי הממסד הרבני. כלומר, בניגוד לאחד העם שנאחז ביסוד מוסד של היהדות, ברדיצ'בסקי שם את יתרו על היבטים שלא זכו – ולא במקרה – לתהודה הראויה. לכך קרא ברדיצ'בסקי "שינוי ערכין". שינוי זה לא תבע לחפש בשדות זרים את התחליף הרצוי, אלא משמעו היה להעלות על נס דמויות, ערכים וגישות המובעים במקורות, לגיטימיים לחלוטין אף שלא זכו למעמד שהם ראויים להם שדרכם ניתן להשיג תחייה לאומית של ממש. השינוי הזה כלל יחס חדש ואחר – לטבע, לגוף, להיסטוריה, ליצירה האמנותית, לכוח הזרוע – השונה מזה המיוחס ליהדות.



מכאן ניתן להבין את הקרע בין התפישה של אחד העם לבין התפישה של ברדיצ'בסקי: האחד סמך את ידיו על הרוח היהודית, והזרם הציוני שהוא ייצג נאמנה אף נקרא הציונות הרוחנית, בעוד שחברו־יריבו קרא תיגר על הרוחניות היתרה של העם, שכל מעשה ומחשבה שעולים בלבו חייבים להיות כפופים לכתוב בתורה שבכתב ובתורה שבעל־פה. עם הספר היה בעיני אחד העם זכות גדולה, ולברדיצ'בסקי היה קללה. אחד העם היה גאה להשתייך לעם שנשא עמו מימי עולם את התעודה האוניברסלית והמוסרית שבכותה נוצרה ציוויליזציה יהודית ייחודית ומוערכת. ברדיצ'בסקי נתן את הדעת על המחיר ההיסטורי שהעם שילם בעבור תעודה זו, אשר הפכה אותו לעבד שאיבד את חירותו לסטות מן הקו הזה, המתיימר להיות כל היהדות כולה תוך סילוקן של מגמות יהודיות אחרות שטיפחו את הכמיתה ליופי, לכוח, ליצירה, לטבע ולחיים בכלל.

הגרעין הקשה במחלוקת ביניהם עמד סביב המניע היסודי שהפעיל אותם: אחד העם ראה לנגד עיניו את היהדות וגורלה, ברדיצ'בסקי ראה את היהודים וגורלם. ואף אם נכיר בהתייחסות של אחד העם לאנשים ממש, ולא רק לעניינו ברעיונות ובתרבות, הרי שעדיין ניתן להעמיד את השניים זה מול זה ולטעון כי מה שהעסיק את אחד העם היה הכלל ומה שהטריד יותר מכל את ברדיצ'בסקי היה הפרט ועולמו. לא גאולת הארץ היתה לברדיצ'בסקי מטרה בפני עצמה, כי אם התקווה שהשיבה לארץ תכלול שיבה לטבע ולחיוניות שאבדה ליהודים בעיירה.

ניכר שהשניים היו חשופים להשפעות תרבותיות זרות, והדבר הוא מסימני ההיכר של החילון, בכך שארון הספרים היהודי נפתח לספרים אחרים שאינם מבית מדרשו. בהקשר הזה, אחד העם הושפע רבות מהרברט ספנסר<sup>150</sup> וברדיצ'בסקי מניטשה. בספרו "ניטשה העברי", הסוקר את השפעת הפילוסוף הגרמני על ההגות הציונית, מקדיש יעקב גולומב מקום נכבד לחלקו של ניטשה בכתובה של ברדיצ'בסקי ומגדיר אותה כך: "ניטשה תפקד כזרו מונומנטלי, ככוח משרה ומעורר, שסייע רבות לברדיצ'בסקי בתכניתו הקיומית לטרנספיגורציה של העצמי שלו".<sup>151</sup> אך לא היתה בזה התבטלות, שהרי ברדיצ'בסקי "לא קיבל בצורה עקבית את מסקנותיו הקיומיות [של ניטשה] בעיקר את האטאיזם הרדיקלי שלו". נראה אמנם שאחד העם תמך בהרחבת האופקים כדי לחדש ולהעשיר את היהדות, בעוד שברדיצ'בסקי ראה את הפתיחות למקורות זרים כצורך של הפרט להעשיר את עולמו שלו כדי להתחבר עם מגמות בעולם ולהפליג למחוזות חדשים. ההבדל בין גישותיהם הגיע לידי פולמוס שהיה לראשית הקרע ביניהם, שעם הזמן הלך והתרחף. הרקע לוויכוח היה מאמר מערכת שפרסם אחד העם בפתח הגליון הראשון של כתב־העת העברי "השילוח" שהוא היה עורכו: אחד העם הציג את מדיניותו אשר עמדה על שני היבטים. האחד היה העדפה ברורה של כתיבה עיונית על חשבון כתיבה בדיונית ספרותית. כמו כן, אחד העם

150 הרברט ספנסר (Herbert Spencer, 1820–1903), פילוסוף בריטי אשר ביסס את תורתו על עקרון האבולוציה מן הצורה הפשוטה לצורה המורכבת יותר בשרשרת ההתפתחות החברתית.

151 גולומב, ניטשה העברי, עמ' 194.

הציג את הדרישה כי האכסניה תכלול מאמרים שיעסקו "בחי עם ישראל והתפתחות רוחו מימי קדם ועד עתה". ההכתבה מגבוה לגבי התכנים הרצויים והצנזורה של תכנים שאינם יהודיים נראו לברדיצ'בסקי דבר פסול לכל החפץ בתרבות יהודית חופשית. אחד העם נימק את החלטתו הגורפת בכך ש"שערי ההשכלה הכללית נפתחו לפנינו בלי מעצור, וכל דורשיה ימצאוה עתה על נקלה, והם אינם נוקקים עוד לסרסורתה של הספרות העברית". בעיני ברדיצ'בסקי, המתח המפרה, החיובי, החיוני שבין פרטיקולריות לבין אוניברסליות, שבין אוהלי יעקב לאוהלי יפת, מתח שהיה מנת חלקו של היהודי החילוני בכלל, ושל אחד העם וברדיצ'בסקי בפרט, התנפץ בפועל והיה לסיסמת שווא: עמדה לרשותו של אחד העם במה שבה יכול היה לתת ביטוי לסינתזה של שני העולמות, והנה הוא החליט החלטה שהיתה סטירת-לחי לאפשרות הזאת. פסילה מראש ועל הסף של כל מאמר שאין עליו חותם יהודי, על אחת כמה וכמה כשמדובר בדברי שירה וספרות, הציבה סימן שאלה גדול לגבי הרצון והיכולת לצאת מן ההסתגרות דווקא מצד מי שנחשב לפורץ גבולות בכיוון של פתיחות בתרבות העברית. כותב ברדיצ'בסקי:

חפצים אנו להיות "בני אדם עברים" שנוונים ממקום אחד, מרגישים אנו צורך לרפא את הקרע אשר בלבבנו. – צריכים אנחנו להרחיב את גבולותינו ולהעמיד את ההשכלה וצרכיה בשורה אחת עם נחלת קדומים שלנו.

אל יהיו עוד "האדם" ו"העם" כשתי רשויות נפרדות הא לחוד והא לחוד. אמנם הננו יודעים שכוחנו ועצמותנו מונחים בתולדותינו, אבל כל עבר שאין עמו הווה, או רק זה שנפרש מן ההווה, הרי בזה הוא מפסיק חוט חיתו. יודעים אנחנו כי רב הדרך ורבה העבודה לפנינו. יודעים אנו כי הרכבת העבר וההווה עבודה קשה היא, אחרי שעל פי סיבות רבות נעשו שני אלה כאויבים וכצרים זה לזה, אבל חפץ החיים הדופק בקרבנו, רצוננו העז להיות בני אדם ובני ישראל כאחד, הם ימלאו אותנו תקוה שעשה נעשה וגם יכול נוכל. הגיע המועד לחפש דרכנו ולצאת למרחב...<sup>152</sup>

בניגוד לאחד העם שחשוב היה לו לבנות זהות לאומית חילונית על בסיס יש מוכח, שריר וקיים, על בסיס תלם שנזרע לפניו ויש להמשיך אותו הלאה, ברדיצ'בסקי ראה לפניו לוח חלק או שדה פתוח שהיהודים יהיו אחראים לחרוש בו את התלם הראשון הנראה להם, ומשום שהיהודים הם, נתיב זה שילכו בו, בין אם יהיה סותר או משלים את מה שקדם להם, יהיה יהודי.

## סיכום

שימה לנו מלך לשפטנו ככל הגוים...  
ויאמר ה' אל שמואל שמע בקול העם  
לכל אשר יאמרו אליך כי לא אתך  
מאסו כי אתי מאסו ממלך עליהם.  
(שמואל א ה, ה-ז)

אם אין אני לי, מי לי?  
וכשאני לעצמי, מה אני?  
ואם לא עכשיו, אימתי?  
(פרקי אבות א, יד)

ביקשנו לתאר, להסביר ולנתח את תהליך החילון אשר התחולל בחברה היהודית באירופה מסוף המאה התשע־עשרה ועד אמצע המאה העשרים בהקשר הפוליטיזציה שהתרחשה במקביל. בפתח המאה התשע־עשרה, החברה היהודית באירופה, על כל חלקיה, עמדה מול אתגר ההשכלה והאמנציפציה כשני צדדים של אותו מטבע, הלא הוא המודרניות שהיהודים נחשפו אליה. בסיום אותה מאה ובמחצית הראשונה של המאה העשרים, על רקע התפתחויות דמוגרפיות וגיאוגרפיות, מן הכפר לעיר וממזרח למערב בגלי הגירה עצומים, נראה כי החילון והפוליטיזציה ירשו את מקומן. שני התהליכים אוטונומיים אמנם, והם חייבים את התפתחותם לגורמים תרבותיים מזה ופוליטיים מזה. אולם, ככל שתודעתם הפוליטית של יהודי אירופה הלכה והתגבשה סביב אחד משלושת הקטבים שזיהינו – הקהילה האזרחית, הקהילה המעמדית והקהילה הלאומית – תודעה זו לא הסתפקה עוד בהגדרת המסגרת המתאימה לה. היא היתה חלק מתהליך החילון, ובתור שכזו נתנה את דעתה על היהדות כדת ועל עתידה.

הפוליטיזציה של היהודים לא צמחה יש מאין. היא הושפעה באופן ישיר ועקיף ממגמות של מודרניזציה שהתחוללו בקרב העמים שבתוכם ישבו היהודים. במהלך המאה, עמים חוללו מאבקים לשחרור לאומי, קמו מדינות חדשות, נכבשו ארצות, אימפריות הלכו והתעצמו.

כמו כן, בעקבות המהפכה התעשייתית והשלכותיה, עוצמת השאלה החברתית הלכה וגאתה והכשירה את הקרקע למהפכות חברתיות. נוצרו ארגונים חדשים כגון מפלגות, תנועות פוליטיות ואיגודים מקצועיים אשר תבעו לגייס המונים לשורותיהם. בזירה הציבורית התנהלו ויכוחים עזים אודות הלאומיות, הסוציאליזם, הליברליזם והשמרנות. במוקדם או במאוחר, היהודים צפויים היו להיחשף ולהיסחף אל תוך הזרמים האלה, אשר השפיעו על גורלם כפרטים וכקולקטיב ועל שינוי פניה של הקהילה המאורגנת, כלפי חוץ וכלפי פנים, אחרי כמה מאות שנים של יציבות ארגונית יחסית.

המדינות באירופה אשר קיבלו את האמנציפציה, קבעו את קצב הגשמתה בהתאם לתרבות הפוליטית ויחסי הכוחות הפנימיים בין תומכים ומתנגדים ששררו בתוכן. בעקבותיהן, הקהילה היהודית כקבוצה חברתית מזוהה שינתה את פניה בהיבטים רבים, הן בגלל היישום של הוראות האמנציפציה במידה שהיו, והן בגלל השאיפה של יהודים רבים להתאים עצמם לכללי המשחק החדשים. ההתרשמות הסובייקטיבית והאובייקטיבית הכללית במחצית הראשונה של המאה התשע־עשרה היתה כי ידה של המגמה הליברלית על העליונה. האמנציפציה לא היתה סיסמה ריקה, ושינויים כבירים לטובה התחוללו בזכותה, עוולות ואפילו מבניות מוחשיות בתחומים שונים ורבים, שהיו נהוגות במשך מאות שנים, בוטלו. ואם עוד נותרו אי־אלו אפילו, הרי זמן היה קצוב. יחד עם זאת, הקהילה היהודית לא התפרקה לרסיסים ולא נעלמה מבחינה מוסדית וחברתית, כפי שאולי קיוו הוגי האמנציפציה הלא־יהודים. המדינה והשלטונות מילאו את חלקם, אך לא כן החברה הלא־יהודית אשר יחסה ליהודים היה מעורב, בלשון המעטה. חסמים תרבותיים ועכבות פסיכולוגיות צמצמו בפועל את המגע של היהודים עם בני חברת הרוב, שבאופן רשמי הם היו חלק ממנה.<sup>153</sup> מבלי לבטל את הישגיה, האמנציפציה לא ענתה בכל זאת על כל הציפיות ולא מימשה עדיין את כל התקוות להתערות. יתרה מזאת, למתנגדי האמנציפציה הלא־יהודים קמו יורשים אשר ביקשו להוכיח שהחששות של פעם התממשו בינתיים, וכי היהודים מהווים ביתר־שאת סכנה חברתית שיש להתריע מפניה ומהתפשטותה. המצב היה חמור פי כמה ברוסיה: עדיין ציפו לבוא האמנציפציה, והנה עם עלייתו לשלטון של הצאר אלכסנדר השלישי, התקווה נתבדתה כליל ורק בשנת 1917 המהפכה הסובייטית ביטלה את האפליה החוקית וסיפקה ליהודים את המעמד השוויוני המיוחל, גם אם בכך לא הסתיימו תלאותיהם של היהודים. אכן, הפוליטיזציה, אשר החלה על מי מנוחות עם האמנציפציה בצרפת והיתה מזוהה עם נאמנות ופטריוטיות, נדרשה להתמודד עם התפתחות מדאיגה שהלכה והתעצמה משלהי המאה התשע־עשרה והלאה: שיבתה של "השאלה היהודית" (la Question juive בצרפתית, Judenfrage בגרמנית). האמנציפציה היתה אמורה לפתור אותה אחת ולתמיד, והנה היא חזרה כשברקע נשמעו צלילים צורמים הרבה יותר של אנטישמיות חדשה ומודרנית. "השאלה היהודית" היתה, בעצם, שאלה של הרוב הלא־יהודי אשר לא ידע או לא רצה להתמודד עם הנוכחות

153 כ"ץ, היציאה מן הגטו.

הבולטות של יהודים שעה שנפתחו או עמדו להיפתח בפניהם שערי החברה כולה. המלה "שאלה" היתה דרך מוצנעת לטעון שנוכחות היהודים היוותה, בעצם, "בעיה". הפוליטיזציה שהצבענו עליה ביטאה את החיפוש אחר מוצא, הדחיפות שחשו יהודים ליטול את השאלה לידיהם ולספק לה "תשובה", למעשה, "תשובות" שדרשו מהם להתארגן בהתאם. ההערכה כי האתגר שיהיה על היהודים להתמודד עמו יהיה קשה הרבה יותר מזה שעמד בפניהם בתקופה שקדמה, וכי סופה של אותה מאה באירופה, על כל אזוריה, לא צפויה להיות מבטיחה ומעוררת תקווה כראשיתה, לא היו רק קביעה מאוחרת שההיסטוריונים העוסקים בתולדות עם ישראל תמימי דעים לגביה. כבר באותה עת גברה התחושה, שהמשבר החיצוני ביחסים בין יהודים ללא־יהודים והמשבר הפנימי בתוך הקהילה היהודית מחייבים תגובה. היא לא היתה, כצפוי, אחידה והומוגנית. עיקרה של הפוליטיזציה היתה הבשלת התודעה הפוליטית והגברת המודעות לכך שמול האתגרים הגדולים שניצבו בפניהם, שומה על היהודים, אשה, מרצון או מאונס, הדירו רגליהם מן הזירה הפוליטית, להיכנס לתוכה וליטול בה חלק פעיל או לכל הפחות להביע עניין והזדהות עם סדר חברתי ופוליטי.

האמנציפציה הציעה הצטרפות לקהילה כאזרח, ונוכח הקשיים והעזוועים שפקדו אותה, שתי קהילות מדומיינות אחרות הוצעו ליהודים כאלטרנטיבה: קהילה על בסיס המעמד הפרולטרי וקהילה על בסיס לאומי ציוני. כל אחת מהן התאפיינה בדפוס התנהגות קבוע: במדינות שבהן מעמד היהודים היה מבוסס על האמנציפציה, וצרפת נבחרה ביחידה זו כמקרה בוחן, הנאמנות הפטריוטית נותרה היחס הבסיסי למערכת הפוליטית, בימי גאות כמו בימי שפל. במדינות שבהן היהודים דוכאו ונרדפו, כמו ברוסיה, אלה שאיבדו כל תקווה לשינוי מצד השלטונות ולא יכלו לשאת עוד את דפוס היחסים המסורתי עם השלטונות הגיבו למתרחש בדרך של מחאה. חלקם הצטרפו לתנועה שדגלה במהפכה והעלו בדעתם את החזון של קהילה פרולטרית שבה הבעיה היהודית תמצא את פתרונה. רבים שחשו שהגיעו מים עד נפש העדיפו לצאת החוצה וראו את ההגירה כהכרח שאין מנוס ממנו. במקום החדש שאליו הגיעו, אלה מהם שהצטרפו לתא המהפכני המקומי אימצו את דפוס המחאה. תומכי הפתרון הציוני אף הם בחרו בפתרון של עזיבה. יעד ההגירה היה ארץ ישראל ובה חלמו להקים קהילה לאומית העומדת בפני עצמה.

אכן, הפוליטיזציה של היהודים ענתה, בראש ובראשונה, לצרכים ולאינטרסים הקשורים למעמדם בחברה, והכיוון המסוים שנבחר נבע מן החזון העתידי שבו הם קשרו את גורלם. הפוליטיזציה לא היתה אמצעי שנועד לזרז את החילון. יחד עם זאת, היה בהקניית תודעה פוליטית ליהודים שהצטרפו לתנועות השונות משהו מן המרד באל. היבט זה לא היה ישיר כמו המסופר בספר שמואל א, אך גם לא היה רחוק ממנו כל כך: בפוליטיזציה של היהודים במאה התשע־עשרה והעשרים היה מרכיב של תביעה להיות "ככל הגויים", וכן מרכיב של שאיפה להעמיד סמכות חדשה שלא היתה סמכות האל. פוליטיזציה היתה גם היתה בין שומרי אמוני ישראל, אך עבור היהודים שהיהדות כאמונה והלכה לא היתה עוד מרכיב בחייהם, היא היתה דפוס משמעותי בתהליך החילון שלהם עצמם ושל החברה היהודית בכלל.

בתקופה שקדמה לאמנציפציה, הנהגת הקהילה היתה הרשות המחוקקת, המבצעת והשופטת גם יחד עבור חבריה והקהילה היתה כל עולמם. והנה, מי שהשתחרר או יצא מעול המצוות או מי שגדל בבית שכבר לא היה מבוסס על סמכות ההלכה והרבנים, לא נותר זמן רב בחלל ריק ומצא קהילה חלופית או קהילה עיקרית להשתייך אליה וסמכות אחרת שאת מרותה קיבל באמצעות אחד מאפיקי הפוליטיזציה שעמדו לפניו כאופציה ממשית. כנאמר בפרקי אבות, הפוליטיזציה היתה מענה ישיר לצו החיים: "אם אין אני לי, מי לי?". זאת ועוד: שלוש הקהילות לא היו פרטיקולריות בהיקפן: מי שבחר בקהילה האזרחית הצטרף למסגרת רחבה בהרבה מן הקהילה היהודית שהוא היה חלק ממנה (במקרה בוחן שלמדנו עליו, זאת היתה האומה הצרפתית). הדבר נכון שבעתים לגבי הקהילה המעמדית, הפרולטריון הבינלאומי חסר המולדת. לפתרון הלאומי הציוני היה אמנם יסוד פרטיקולרי מובהק – האומה היהודית, אך בעצם הבחירה לנהוג ככל הגויים ולהתחבר למשפחת העמים, הציונות בחרה לה מסלול אוניברסלי אף הוא, שרוב העמים עלו עליו. כך שבכל אחת מן הקהילות שהיהודים שאפו להתחבר אליהן מקופל היה המוטו "וכשאני לעצמי מה אני?". בהשוואה לקהילה היהודית הצרה, הקהילה החלופית לבשה משמעות אוניברסלית גם מבחינה כמותית וגם מבחינה מהותית. ולבסוף, בכלם מימד הזמן העכשווי היה קריטי: בין אם זה היה צרפת, רוסיה או ארץ ישראל, וגם אם לכל אחת מן האופציות השונות היה חזון לאחרית הימים, הדאגה לכאן ולעכשיו, לפעולה ולעשייה מיידית היתה בעדיפות ראשונה. היציאה אל מחוץ לחומות הגטו, אבדן הפיקוח של הקהילה על הפרט, המגע עם חברת הרוב בעלת ההגמוניה התרבותית, השפעת העיור והאווירה המתירנית – כל אלה סייעו ללא ספק להתערות החברתית והתרבותית, ויחד אתה, עודדו את מגמת האדישות כלפי היהדות כאמונה ופרקטיקה הנוגעת לכל תחומי החיים. במישור הרעיוני, יחס זה התגלם לראשונה במלוא חריפותו בדמותו והגותו של ברוך שפינוזה. אך בתקופתו, מעטים אם בכלל הלכו אחריו. מאז, הביקורת כלפי היהדות והתביעה לערוך בה שינויים הלכו והקיפו, תחילה יחידים וחוגים מצומצמים שנשאו על כתפיהם את מהפכת ההשכלה במאה השמונה־עשרה, והנה במהלך המאה התשע־עשרה התפשטה ביקורת זו וכללה מספרים הולכים וגדלים של גברים ונשים, וביתר שאת – קהילות יהודיות במאה העשרים. לצד היהודים שהוסיפו לדבוק באורח החיים הדתי וראו את המודרניות כאיום, ולצד אלה אשר מצאו את נוסחת השילוב הגואלת בין האמונה לבין רוח הזמן, רבים במערב אירופה, ובהדרגה גם במרכז ומזרח אירופה, חדלו להעמיד במרכז חיי היום־יום שלהם את קיום המצוות שמילא את חיי אבותיהם, מי בהדרגה ומי באבחה אחת. הם נותרו על סף בית המדרש ונעמדו מחוץ לבית הכנסת, שלא היה בהם עוד כדי לענות לצורכיהם הנפשיים, התרבותיים והחברתיים. שלילת ההגמוניה והמרכזיות של הדת בחייהם היו להם כיציאה מן הרחם: לאחר שהדת סיפקה תחילה משמעות לקיום האנושי וייעוד עלי אדמות, והיתה מסגרת נוחה וחמה כדי להתמודד עם אי־הוודאות של הגורל הפרטי וההיסטורי, האנושי והיהודי, לרבים היא נהפכה למסגרת בלתי כשרה ובלתי יעילה, ואף כטבעת מחניקה שחיוני היה להשתחרר ממנה. המרד נבע הן

מן הדחייה של העול הדתי והן מן המשיכה הגוברת לסביבה הלא־יהודית שרבים נהו אחריה. יהודים רבים ראו ביציאה מן הדת ובגט הכריתות ממסגרת הקהילה הדתית דרך הכרחית ורצויה לממש את הפוטנציאל של האמנציפציה התרבותית והפוליטית. בהקשר זה, היציאה הנפשית מן הדת השלימה, עבורם, את היציאה הפיזית מן הגטו שהחלה הרבה קודם לכן. בצומת ההיסטורי הזה, כשהיהודים היו נטועים רגל אחת בתוך הקהילה ורגל אחת בעולם שמחוצה לה, פתוחות היו לפניהם שתי דרכים עיקריות לחוות את החילון ולממשו. דרך אחת, צנטריפוגלית, כיוונה אותם מחוץ לקהילה שעזבו מאחוריהם יחד עם המסורת הדתית על־מנת לצאת לעולם הגדול. ואילו השנייה, בעלת אופי צנטריפטלי, חתרה להביא ולהחדיר את רוח החילון פנימה אל תוך הקהילה היהודית ולשנות את אופיה בהתאם. יהודי יכול היה לאמץ בהתלהבות רבה את האזרחות הצרפתית ולהעלות את טובתה של צרפת על ראש שמחתו מבלי לקפח את מחויבותו לקהילה היהודית ולזהותו היהודית. אפשרות כפולה היתה גם לחסידי הסוציאליזם: חלקם ביקשו באמצעותו להתנתק מן הקבוצה היהודית, ואילו מגמה שנייה טיפחה אף היא את האידיאל הסוציאליסטי תוך הענקת פרשנות חדשה לזהות היהודית. האופציה הציונית אשר עמדה על חשיבות התחייה התרבותית סיפקה אף היא שתי גרסאות: האחת קראה להתנתק מן היהדות לגמרי, בעוד האחרת ביקשה לגלות יחס אוהד וחיובי כלפי אוצר היהדות, תוך בירור סלקטיבי לגבי מה שראוי שישמר ומה שנחוצו לגנוז. החילון לא היה מטרה מוצהרת שבגללה יהודים התארגנו במסגרות פוליטיות, אלא הוא הלך והתעצם בתוכן. עמדנו על כך שההתבוללות היתה אופציה אפשרית, אופציה משמעותית אפילו, אך בשום פנים ואופן היא לא היתה התוצאה הבלעדית. בניגוד לנטייה הרווחת המזהה את ההתבוללות כתכלית החילון היהודי, מתברר כי כל אחת מן האופציות הפוליטיות השונות העמידה בפני היהודים מלבד החילון המבולל, גם אפיק של חילון מבדל. כמו כן, הפוליטיזציה עודדה נתק ביחס לתכנים דתיים פורמליים, אך יחד עם זאת היא יצרה דפוס של התגייסות ומעורבות, סוג של דוגמטיות, מסירות ואדיקות שלא היתה רחוקה מן ההווי הדתי הקהילתי.

גם אם נכון לתאר את החילון כ"יציאה החוצה" מן הקהילה המסורתית, מסתבר שמצד אחד, היהודים לא הצטרפו לחברה הסובבת בידיים ריקות כאילו הם לוח חלק: הם הביאו עמם מטען שאותו הם שאפו לתרום, אשר נבע מן המפגש הטעון והמרתק גם יחד בין העולם הישן והחדש. ואילו, מצד שני, החילון לא היה רק מגמה חד־צדדית, מן הפנים אל החוץ, מתוך רצון, מודע ולא מודע, למחוק את הפנים לגמרי. לצד היציאה החוצה, רוחות מנשבות של חילון פרצו וחדרו פנימה לתוך הקהילה ושינו את פניה. החילון נושא אפוא תהליך דיאלקטי: קליטה של תכנים חיצוניים פנימה והבאת תכנים יהודיים החוצה.

בין שתי עמדות הקצה, קשת רחבה של אפשרויות עמדה לפני היהודים שעלו על מסלול החילון: בין היהודי שומר מצוות ששום רוח חיצונית לא השפיעה על הווייתו ואורח חיו, לבין היהודי שגזר על עצמו לחדול מלהיות יהודי, הטווח היה פתוח כדי להכיל נוסחאות שונות. מכל הדגמים והאפשרויות הללו עולה בבירור, שיותר ממה שהיתה התבוללות,

במובן של טמיצה גמורה עד כדי היעלמות, התחולל והתגבש תהליך של חילון היהודים בכל אחת מן האופציות השונות, אך מהן גם עלתה המגמה של חילון היהדות. תהליך זה חושף מעין משא־ומתן מתמיד בין זהותם התרבותית במדינות שבהן הם פעלו לבין זהותם היהודית. יש שהגדירו אותו כשעטנו ויש הטוענים כי יהיו הישגיו אשר יהיו, לא היה בו כדי למנוע את האנטישמיות והשוואה. בחלק זה בחנו את ההתמודדות הזאת כאחת התופעות המרתקות, לא בתולדות היהודים בלבד כי אם בתולדות האנושות בכלל: הן תהליך הפוליטיזציה והן תהליך החילון מעידים שיהודים עיצבו את זהותם, ולא היו בו שחקנים סבילים. היה זה מצב ללא תקדים שבו היה עליהם להגדיר לעצמם, על פי מצפונם, על פי חווייתם, נוכח שאיפתם להיות חלק מקהילה אזרחית, מעמדית או לאומית, את זהותם היהודית: תוכנה, היקפה, גבולותיה, תחולתה, זירת פעולתה, להיות ככל האדם או להטביע חותם יהודי גם יחד.

זיהינו שלוש אופציות פוליטיות שעמדו לפני היהודים. כל האופציות הללו חייבות את צמיחתן לחילון, כלומר הניחו וחייבו הגדרה אחרת של היהדות תוך הפיכת הדת למימד משני לא מחייב (כלומר, מחייב למי שמעוניין לדבוק בו). ההיסטוריה חרצה את דינן: האמנציפציה היתה ועודנה הבסיס למעמד היהודים בצרפת ובעולם המערבי. הדגם האמריקני המבוסס על תפיסה ליברלית אף הוא נבדל מן הדגם הצרפתי בכך שהוא התיר את הטבעת הריכוזית הצרפתית שמתקשה להתמודד עם תביעות קיבוציות. מבחינה זאת, אפשר לומר שמה שלא הצליח לעשות הבונד ברוסיה, שחתר לשלב בין אוטונומיה לאומית ומהפכה מעמדית, המהגרים היהודים שבאו מרוסיה לארצות־הברית הצליחו להוסיף למהפכה הליברלית את התודעה הקבוצתית. הציונות אף היא מימשה את יעדה והצליחה לבסס את הזהות היהודית הפוסט־אמנציפטורית על הגדרה לאומית.

באופן עקרוני, שלוש האופציות היו פתוחות לכל קיבוץ יהודי בכל מקום שבו ישב. הן הציעו לו הגדרה חילונית שלא באה במקום הזהות הדתית אך התווספה לה, בין שתפשה את הבכורה והדת הפכה למשנית ובין ששתי הזהויות חיות בהרמוניה זו עם זו. בפועל ראינו שגורלה של כל אופציה היתה תלויה בתרבות הפוליטית. הצלחתה להשתרש במקום אחד הביאה לדחיקת רגלי האופציות האחרות. אולם, למרות ההבדלים ולמרות הזמן שחלף מאז, נדמה כי כמה מן היסודות שהתגלו אז תקפים גם היום: יהודים שאינם דתיים מתמודדים היום כמו בעבר עם חילון מבולל או מבדל, ונראה שהדילמה תלויה אותם לאורך זמן. כמו כן – והדבר תקף בחברה היהודית במדינת ישראל כשם שהוא תקף בקהילות היהודיות בעולם, דתיות וחילוניות כאחד – האתגר הוא כבימים עברו: השילוב הראוי בין פרטיקולריות לאוניברסליות.

התקופה שסקרנו נפתחה עם תרועת האמנציפציה אשר שינתה מן היסוד את התנאים הפוליטיים והחברתיים שבהם התקיימו הקהילות היהודיות עד כה. התקופה שבאה בעקבות האמנציפציה ידעה לא מעט זעזועים טקטוניים, ובהם: צמיחתה של אנטישמיות מודרנית, הגירה המונית ממזרח למערב ומדרום לצפון, השמדת יהודי אירופה בשנים 1940–1945,



והקמתה של מדינת ישראל בשנת 1948. שני אירועים אחרונים אלה, אשר רישומם העצום על העולם היהודי ועל העולם כולו ניכרים היטב עד עצם היום הזה, השפיעו מן הסתם על דפוסי החילון: זכרון השואה והזיקה למדינת ישראל הם היום עמודי התווך של החילון היהודי, ובכך החליפו או שינו במידה רבה את המגמות שקדמו להם, מגמות שביקשנו להתחקות עליהן. לכך צריך להוסיף. בתקופה שסקרנו, עוצמת האירועים לא שינתה את המגמה הרצופה של חילון הולך וגובר, והחלטתו של פרנץ רוזנצווייג שעמד להתנצר וחזר בתשובה נראתה כיוצאת דופן. משנת 1980 בערך, אופציית החזרה בתשובה והחלופה החרדית קוצרת הישגים שלא נרשמו קודם לכן. מבחינה זאת, הפרדיגמה הסוציולוגית של החילון טעונה תיקון, שכן המגמה איננה עוד צמצום מקומה של הדת עד כדי היעלמות בחיי הפרט כמו בחיים הציבוריים. על כל פנים, החילון היהודי הוא תהליך שלא הסתיים. מגמותיו העתידיות עוד יסופרו.

במאמר קצר הקרוי, ולא במקרה, "תעודות זהות" – ברבים – כתב הפילוסוף היהודי עמנואל לוינס (Emmanuel Levinas, 1905–1995) את הדברים האלה:

לתהות על זהותך היהודית, הרי זה כבר לאבדה. אך עם זאת הרי זה עדיין לדבוק בה, שאלמלא היית דבק בה לא היתה השאלה עולה. בין הכבר הזה והעדיין הזה מסתרטט הגבול המתוח עד תום כחבל שלאורכו מטפסת מעלה וניגפת יהדותם של יהודי המערב.<sup>154</sup>

מה שלוינס ייחס ליהודי המערב בלבד, דומה שניתן להחילו על יהודי אירופה כולה, אם לא על יהודים חילונים באשר הם: על חבל דק, יהודים נודדים בין שני קטבים, יהודים קרועים, שזהותם היהודית היא התלבטות מתמדת בין ה"כבר" וה"עדיין".

154 לוינס, חירות קשה, עמ' 111.



דת חילונית  
בציונות הסוציאליסטית ובקיבוץ  
זאב סוקר



## הקדמה

לדעת כמה חוקרים,<sup>1</sup> הקיבוץ הוא דוגמה מובהקת לחברה שיצרה דת חילונית, שערכיה וסמליה מבטאים מרידה מודעת בדת ובאורח החיים היהודי המסורתי ונסיון ליצור חברה ואדם יהודיים חדשים בארץ ישראל. לדבריהם, הדת החילונית שהתפתחה בקיבוץ אינה תוצר ייחודי של הקיבוץ, אלא ביטוי קיצוני של ערכי התנועה הציונית הסוציאליסטית, שהקיבוץ (החילוני) היה לאחד מנושאי דגלה העיקריים. כמו התנועה הציונית הסוציאליסטית, גם הקיבוץ לא נטש את הזהות היהודית, אלא ביקש לעצב אותה מחדש ברוח ערכי תנועת העבודה. הן הציונות הסוציאליסטית והן הקיבוץ נתפסו בעיני עצמם כממשיכים של ההיסטוריה היהודית, אבל לא במתכונתה המסורתית, אלא במתכונת אחרת, המבוססת על סדר חברתי, לאומי ואנושי חדש.

כבר בשלבים הראשונים להתפתחותו של הקיבוץ, אפשר להצביע על קיומה של דחייה כוללת של טקסים ומועדים דתיים רבים ובעיקר אלה שהיו בעלי חשיבות דתית רבה. כך למשל, עוד בשנות העשרים לא זכו ראש השנה ויום הכיפורים לציון כלשהו בקיבוצי "השומר הצעיר", אלא היו לימי עבודה רגילים לגמרי. היו קיבוצים שלא רק התעלמו מיום הכיפורים אלא טרחו לעשותו "חולין שבחולין". באחד הקיבוצים, לדוגמה, שבו הוקצה צריף שישמש בית-כנסת להורי החברים, יצא עובד הנוי לעבד את חלקת הדשא מול בית-הכנסת דווקא ביום הכיפורים.<sup>2</sup> אף-על-פי שהשבת היתה מקובלת כיום מנוחה, לא נרתעו מלצאת לעבודה בשעת הצורך.<sup>3</sup> לדעת ניסן רובין, העבודה הועלתה לדרגת קדושה גבוהה כזו, עד כי:

\* הדברים שלהלן נכתבו על-ידי זאב סוקר ז"ל ונדפסו בקורס "החברה הקיבוצית – שינוי והמשכיות", יחידה 8: תרבות בקיבוץ; חג ומועד, האוניברסיטה הפתוחה, 1998. הם מובאים כאן בשינויים קלים. עוד על נושא זה ראו: זעירא, קרוצים אנו; פוגל-ביזאוי ושרעבי, נשים; צור, תרבות הקיבוץ. תודה לנורית פיינשטיין על עזרתה.

1 שלח, סממנים לדת חילונית, עמ' 29-38; דון-יחיא וליבמן, הדילמה, עמ' 468-470; רובין, אבל בקיבוץ; רובין, אבל אישי; ליבמן ודון-יחיא, דת אורחית, עמ' 30-58.

2 אצילי, השומר הצעיר, עמ' 15.

3 שם; כנעני, העלייה השנייה, עמ' 99.

במקום חולין של ימי העבודה לעומת קדושת השבת, הודגשה קדושת ימי העבודה וחולין בשבת. כי במקרים רבים יכול החבר לעבוד בשבת ולבחור כיום שבתון מעבודה כל יום אחר מימי השבוע. יום זה נחשב ל"שבת" של החבר.<sup>4</sup>

בעוד טקסים ומועדים יהודיים, שהם בעלי חשיבות דתית רבה, הוזנחו או נדחו, זכו חגים שהם משניים בחשיבותם הדתית, כמו פסח, חנוכה ושבועות לתשומת-לב רבה. ואולם, חגים אלה לא נערכו במתכונתם הדתית המקובלת, צורתם ובעיקר תוכנם שונו, והותאמו לערכי הקיבוץ. לדוגמה, המסגרת הצורנית של סדר הפסח ושל ההגדה של פסח נשמרו, פחות או יותר, אך התוכן והמשמעות עברו שינוי מהותי באמצעות השמטות, שינויים ותוספות. כך למשל, בתקופה מסוימת הושמט מהגדות קיבוצי השומר הצעיר הקטע "שפוך חמתך על הגויים אשר לא ידעוך..."<sup>5</sup>, בטענה שהוא מביע שנאה עיוורת ולא מובחנת כלפי קולקטיבים לאומיים שלמים ועומד בניגוד לרעיון אחוות העמים.<sup>6</sup> כמו כן, בהגדות רבות הושמט שם האל מתוך הטקסט המסורתי.<sup>7</sup> לדוגמה, באחת ההגדות הומר הפסוק הידוע "שמע ישראל, ה' אלהינו, ה' אחד" (דברים ו 4), בפסוק "שמע ישראל, ישראל גורלנו, ישראל אחד".<sup>8</sup> במקרה זה, המבנה הצורני המסורתי נשאר כשהיה, אך תוכנו שונה לחלוטין. גם במקרים שבהם שמו של האל אינו מושמט, שינוי התוכן משנה את המשמעות הדתית מסורתית מכל וכל. לדוגמה, בנוסח הקידוש המסורתי לליל חג (שחל בשבת) כתוב:

ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם אשר בחר בנו מכל עם [...] וקידשנו במצוותיו. ותתן לנו ה' אלהינו שבתות למנוחה ומועדים לשמחה [...] כי בנו בחרת ואותנו קידשת מכל העמים [...] ברוך אתה ה' מקדש ישראל והזמנים.

ואילו הנוסח הקיבוצי הוא:

ברוך אתה ה' אלהינו מלך הרצון, אשר בחר בנו לקדשנו בעבודה. ותתן לנו ה' אלהינו ימים לעבודה [...] כי בעובדים בחרת ואותנו קידשת [...] ברוך אתה ה' מקדש העבודה והגיה.<sup>8</sup>

גם במקרה זה נשמר המבנה הצורני המסורתי של ברכת הקידוש, כולל שם האל. אבל שינוי התוכן מעלה את העובד ואת העבודה למעלת קדושה. שינוי נוסף שנערך בהגדות רבות היה התאמתן לנושאים אקטואליים, אם באמצעות הוספת קטעים שאינם מופיעים בהגדה המסורתית ואם על יסוד קטעים קיימים. למשל, בהגדת קיבוץ שריד בשנת 1938 –

4 רובין, אבל בקיבוץ, עמ' 57.

5 אצילי, השומר הצעיר, עמ' 36.

6 הרצוג, ההגדה הקיבוצית, עמ' 242.

7 רובין, אבל בקיבוץ, עמ' 56; ליבמן ודון-יחיא, דת אזרחית, עמ' 38; רייך, הגדות קיבוציות, עמ' 304.

8 רובין, אבל בקיבוץ, עמ' 56; צור וזולון ופורת, עמ' 319.

השנה שבה התחדשה העלייה הבלתי ליגאלית – הוחלפו ארבע הקושיות המסורתיות בארבע קושיות אחרות:

על מה אחינו ניצבים אל משמר בלילות ואין תנומה לעיניהם? על מה זרקורים יפלו אפילת הלילה ובשפת־אורות זה לזה יאותנו? על מה ספינות גולים בלילות אל חופי מולדת יחתורו ושעריה על מסגר סוגרו? על מה שמחתנו מהולה בעצב ויגון האומה על ראש שמחתנו?<sup>9</sup>

במהלך הזמן החליפו הגדות פסח תנועותיות את ההגדות שגיבש כל קיבוץ לעצמו. רוב ההגדות האלה כוללות שלושה פרקים עיקריים: פרק האביב; מעבדות לחירות; משעבוד לגאולה.

א. פרק האביב, הפותח את ההגדה הקיבוצית, אינו קיים בהגדה המסורתית. עם זאת, הוא מחדש את אופיו הקדום כחג טבע, הנזכר גם בתנ"ך ("שמור את חודש האביב ועשית פסח לה' אלוהיך כי בחודש האביב הוציאך ה' אלוהיך ממצרים לילה", דברים טו 1), והוא נועד לבטא זיקה לטבע, לאדמה ולנוף.

ב. מעבדות לחירות: פרק המספר את סיפור יציאת מצרים, הנזכר בהגדה המסורתית, אך מוסף עליו גם סיפור המסע במדבר, הכניסה לארץ המובטחת וההתנחלות בה.

ג. משעבוד לגאולה: פרק המרחיב את הסיפור המקראי על יציאת מצרים לתיאור קיבוץ גלויות ישראל בעת החדשה. באמצעות שינויים אלה יוצרת ההגדה הקיבוצית קשר בין האביב, כעונת טבע שבה הבריאה מתחדשת, לבין התחדשותו של העם היוצא מעבדות לחירות, משעבוד לגאולה; ובין מאבקם של בני ישראל לחירות, והתיישבותם בארץ ישראל בעת העתיקה, לבין מאבקו של העם לחירות לאומית ומדינית.

חג הפסח אינו החג היחידי שנערכו בו שינויים. גם חג החנוכה הופשט מלבושו הדתי, ומוטיב הנס המסורתי פינה את מקומו למוטיב מלחמת הגבורה של מעטים מול רבים לחירות לאומית ולעתים אף לחירות מעמדית. למשל, בדברים שנישאו בטקס הדלקת הנרות בקיבוץ משמר העמק בחג החנוכה בשנת 1937 – שנת המאבק לעליית יהודים – נאמר בין היתר:

החנוכייה סמל החופש, בניגוד לסמלי רומא – סמלי גאווה וכיבוש. ליד החנוכייה – זרקור – סמל להמשך לחימתנו לחופש. נבטיה לעצמנו היום המשך המלחמה לשחרור העם והמעמד.<sup>10</sup>

משמעותו הדתית של חג השבועות כחג מתן־תורה נזנחה, ואת מקומה תפסה משמעות אחרת – חג הביכורים – הנזכרת בתנ"ך ("וחג שבועות תעשה לך ביכורי קציר חטים", שמות לד 22). שינוי משמעות זה חידש את אופיו כחג חקלאי (כחג הקציר) וביטא אהבה

9 אצילי, השומר הצעיר, עמ' 36.

10 הדים, 11 (2), מרץ 1937, מצוטט אצל: אצילי, השומר הצעיר, עמ' 40.

לטבע הארץ ולגאולתה. כך למשל, בתנ"ך נאמר לבני ישראל להגיש את ביכורי פרי אדמתם לאל כמנחת תודה על שהביאם לארץ המובטחת (דברים כו 1-11), ואילו במהלכם של טקסי השבועות בקיבוצים, בשנות ה-50, הוקדשו הביכורים ל"קרן הקיימת לישראל", הגואלת את אדמות המולדת:

בשרו לאחינו השרידים הנפוצים בארצות תבל, כי למענם חרשנו, זרענו וגם קצרנו בארצנו. למחיה ולמולדת לכל פזורי ישראל והמה יהיו בתוכה לעם. הקדשנו את ביכורינו לקרן הקיימת הגואלת את הארץ, ועתה אנו פודים את ביכורינו אלה פה, כפי שהושת עלינו על-ידי בא"כוח הקרן-הקיימת, לגאולה שלמה של העם והמולדת.<sup>11</sup>

כשם שנדחו חגים ומועדים בעלי משמעות דתית, כן נדחו סמלים וטקסים הנוגעים למחזור חיי האדם – מילה, בר-מצווה, חתונה, לוויה. את הילדים מלו, אבל מחוץ לקיבוץ, או בטקס משפחתי מצומצם. את טקס בר-המצווה לא ציינו כלל. סביב החתונה והלוויה נוצרו דפוסים, שהקו הבולט בהם היה הימנעות מופגנת מכל סממן טקסי, עד שאפשר לכנותם "אנטי טקסים".

טקס הנישואין, על סמליו, נדחה הן על שום ההתנגדות הכוללת לכל ביטוי של משפחתיות, והן משום שראו בו סמל להווי החיים הבורגני, שנעדר ממנו השוויון בין נשים לגברים. כך, למשל, התנגדו נחרצות לנוהג ענידת הטבעת על אצבע האשה, משום שראו בו סמל לשעבודה על-ידי בעלה. תחילה היו זוגות רבים שלא נישאו כלל, אלא עברו לגור יחד. בעקבות אילוצים שונים, כמו לחץ ההורים, החלו להינשא בחופה דתית, אבל מחוץ לקיבוץ. אט אט התירו את כניסת הרב לקיבוץ לשם עריכת החופה (לא כן בקיבוצי הקיבוץ הארצי שהתנגד לכך נחרצות), אבל אז ערכו חופה לכמה זוגות בעת ובעונה אחת, וביניהם כמה זוגות שכבר היו הורים לילדים. במהלך החופה התבדחו על חשבון הרב או האירוע כולו, וכך ביטאו את הריחוק שחשו כלפיו. עם סיום טקס החופה שבו מיד לעבודה, כאילו לא אירע כל דבר בעל חשיבות. באיזו מידה היתה חזקה הנטייה להימנע מכל סממן טקסי אפשר ללמוד מן הקטע שלהלן.

כשהזוג היה עובר לחדר משפחה, זה לא הפך למאורע שחוגגים אותו או מציינים אותו על-ידי שתיה ואכילה. אני זוכרת, כשאצייק ואני עברנו לחדר משפחה, הביאה לנו דינה אורן עוגה לחדר. באותו ערב ישבתי בישיבת ועדת חברים, וכשנודע לי שבחדר "מחכה" לי עוגה, נתמלאתי בושע עד כדי כך שהארכת את הישיבה עוד ועוד, כדי שאחזור בשעה מאוחרת ולא אמצא אפילו פרוסה אחת של עוגה.<sup>12</sup>

11 בנארי, ביכורים, עמ' 210.

12 חנה שיפריס, בתוך: יובל לנען, עמ' 204.





גדעון שיפטן, ילדי קיבוץ כפר סאלד בחג הביכורים סביב הקופה הכחולה של קק"ל, ביתמונה  
 בחפשי דפוסים לקימו של חג השבועות, שבו חלוצי העליות הראשונות לחג הביכורים שקיימו יושבי  
 הארץ טרם הגלות, אך לא כשחזור מסורת קדומים לשמה, אלא בשל הרלבנטיות שמצאו בחג הקדום  
 בעבור חברה השבה לעבוד את אדמת ישראל ולקצור את יבוליה. במידה רבה התבססו דפוסייהם של טקסי  
 הביכורים שנוצרו בהתיישבות העובדת על הטקס שנהוג היה בקרב יושבי הארץ טרם הגלות ומתואר  
 במשנה ולפיכך כונו "זכרון ביכורים". הטקסים שילבו דברי מקורות קדומים עם מחולות, נגינה ושירה,  
 פרי יצירה חדשה. שחזור הטקס הקדום היה בעיקרו חילוני וניתן לו אופי חברתי-לאומי ולא דתי. כמו  
 במשנה, כך בהתיישבות העובדת החדשה, שיאו של הטקס הוא העלאת הביכורים, אך לא לכוהן הגדול  
 כמנחה לה, אלא לקק"ל כתרומה להמשך מפעל ההתיישבות בארץ.

ההימנעות המופגנת מכל סממן טקסי אפיינה גם את הלוויה, שהשתיקה הפכה לסימן ההיכר שלה. כך, למשל, מתאר אחד החברים את המבוכה שחש בעת הלוויה של אחד החברים:

לא ידענו מה לעשות ואיך להתנהג. הקדיש פסול וכמעט אסור לחבוש כובע. זו היתה הרגשה נוראה. עמדו ושתקו ולא העיזו ללכת.<sup>13</sup>

בנוסף לשינויים בטקסים מסורתיים קיימים ולדחייתם של אחרים, טופחו, במסגרת הדת החילונית הקיבוצית, גם טקסים חילוניים חדשים, ביניהם: חג העלייה על הקרקע, חג הספר העברי, חג הגז, חג הפועלים (אחד במאי). בקיבוצי "השומר הצעיר" אף הציעו לחוג "חגים מעמדיים לוחמים" נוספים, כמו: שבועה בנובמבר – יום המהפכה הבולשביקית, שנים־עשר בפברואר לזכר ההתקוממות הסוציאל־דמוקרטית בווינה.<sup>14</sup>

מכלול השינויים הללו, ורבים אחרים, לא נועדו רק לרוקן את תוכנם הדתי של דפוסים מסורתיים, אלא להציע במקומם ערכים חדשים. את מקום האל תפסו הארץ, העם והמעמד כמקור הלגיטימציה לערכים המחייבים. התנ"ך לא נחשב עוד לטקסט קדוש אלא למקור חשוב לדליית ערכי חברה, עובדות היסטוריות, דרכי שירה, פיוט וסיפור עבריים. במקום התנ"ך הועלו לדרגת קדושה: העבודה, ההסתפקות במועט, השוויון וגאולת הארץ. כך למשל, על פי הדת החילונית של הקיבוץ, הזכות על ארץ ישראל אינה נובעת מהבטחה אלוהית כלשהי הנזכרת במקרא, אלא מזכות היסטורית (הנזכרת במקרא) ומזכות כוח הרצון, המאבק העיקש והנכונות להקרבה עצמית לשם בניית מולדת חדשה וחברה חדשה.<sup>15</sup> אם כן, הדת החילונית שהתפתחה בקיבוץ לא נוצרה יש מאין, אלא בתהליך ממושך. ואולם, בד בבד עם התגבשותם של דפוסי הפעילות הסמלית־טקסית החל תהליך נוסף, שניסן רובין מכנה אותו "חילונה של הדת החילונית".<sup>16</sup> כלומר, במהלך השנים התקבלו מחדש יותר ויותר סמלים וטקסים מסורתיים, שבעבר נדחו משום "חילול הקודש" של הדת החילונית. כך בהגדות של פסח,<sup>17</sup> כך בנוהגי האבלות<sup>18</sup> וכך גם במועדים ובטקסים אחרים: ראש השנה, יום הכיפורים, כלולות ועוד. בקיבוצים רבים הוקמו בתי־כנסת לשימוש החברים, נפתחו חוגים שונים ללימוד מסורת ישראל ומורשתה, ובסמינר הקיבוצים "אורנים" להכשרת מורים אף נפתח מרכז ללימודי יהדות.

מתי נוצרה הדת החילונית של הקיבוץ ומדוע נוצרה? מהם השינויים שהתחוללו בה? האם השיבה לסמלים ולטקסים מסורתיים מוכיחה כי היא הולכת ונעלמת, או שמא אין זה אלא שלב נוסף בתהליך התפתחותה?

13 אצילי, השומר הצעיר, עמ' 12.

14 רובין, אבל בקיבוץ, עמ' 57.

15 שם, עמ' 56–57.

16 שם, עמ' 56.

17 הרצוג, ההגדה הקיבוצית.

18 רובין, אבל בקיבוץ.



אברהם סוסקין, חג הגז, ארכיון סוסקין, מכון לבון  
 ייסוד ענף הצאן ביישוב העברי המתחדש בארץ ישראל היה אחד מגילווייה המובהקים של ההיצמדות המחודשת לאדמת הארץ והחיבור לאורחות חייהם של אבותינו, יושבי הארץ טרם הגלות. חיי המעשה הפכו עד מהרה מקור השראה לבני הדור, ודמות הרועה ומלאכתו – לנושא פופולרי בספרות ובאמנות הפלסטית שיצרו. למן כינוסה הראשון ב־1930, נהגה אגודת הנוקדים לסיים את כינוסיה השנתיים בנשפים מסורתיים שתוכנם שאוב היה מעולם הצאן וחיי הרועים. ברבות השנים נוצר גם חג מיוחד, חג גז הצאן, שנחגג במקומות יישוב שלהם עדר צאן, חג שמועדו ותוכנו שונים היו מיישוב ליישוב אך בסיסו המבני אחיד: מסכת המשלבת דברי מקורות ויצירה חדשה בשלל אמנויות הבמה.

הדת החילונית הקיבוצית לא נוצרה יש מאין; היא אחת מתוצאותיו של תהליך חילון בן כמה מאות שנים, שהתחולל באירופה ואשר נתן את אותותיו גם בחברה היהודית המסורתית. עד המאה ה־19 התבסס עולמה התרבותי של היהדות המסורתית במזרח־אירופה על ערכי הדת היהודית, השמירה על מצוות הדת ואורחות החיים שהתגבשו בקהילה היהודית – השטעטל. תהליך החילון שעבר על החברה היהודית המסורתית כרסם בתשתית תרבותית זו, במיוחד ביישובים העירוניים. בהשראת רעיונות ה"השכלה" וה"סוציאליזם" הלך ופחת מספרם של שומרי המצוות, של המבקרים בבתי־הכנסת ושל יודעי לשון הקודש – העברית. יותר ויותר בני נוער נשלחו על ידי הוריהם לבתי־ספר תיכוניים, מקצתם אף ביקשו להתקבל לאוניברסיטאות. במקומות רבים החליפה שפת המדינה את היידיש כשפת הדיבור. עם זאת, עדיין לא נעלמה לגמרי השפעתם של הבית והחינוך היהודי המסורתי. מגמות מתנגשות אלה מצאו את ביטויין בעיתונות ובספרות היידיש הענפה וגם בספרות העברית החדשה, שהתפתחו במזרח־אירופה. הרוח המהפכנית ששררה באותה עת ברוסיה עוררה מידה רבה של אופטימיות בקרב רבים, שהאמינו כי הם עומדים בפתחו של עידן חדש, משוחרר משלטונה של ההנהגה המסורתית, עד שבאו הרדיפות האנטישמיות, חוסר היציבות הפוליטית והקשיים הכלכליים והיטו את הכף לטובת ההגירה. רוב היהודים בחרו להגר מערבה, לארצות שפתחו את שעריהן למהגרים ואפשרו את קיומן של התארגנויות ופעילויות יהודיות מן הזן החדש. רק מיעוטם, חברי התנועות הסוציאליסטיות הציוניות, בחרו להגר לארץ ישראל. עם אלה נמנו, בין היתר, אנשי העלייה השנייה והעלייה השלישית, שהקימו את ראשוני הקבוצות והקיבוצים.

## פרק ראשון

# התחדשות וצמיחה

## העלייה השנייה ויחסה לדת ולמסורת

העלייה השנייה, שראשיתה ב־1904, וסיומה עם פרוץ מלחמת העולם הראשונה ב־1914, מזוהה כעליית אינדיווידואליסטים. כלומר, עלייה לא מאורגנת של צעירים, שעלו יחידים או בקבוצות קטנות, שהחליטו להגר לארץ ישראל על דעת עצמם, בלא הכוונה או סיוע, ובמידה רבה, למורת רוחו של הממסד הציוני של אותה תקופה. הרוח המהפכנית ששררה בעת ההיא ברוסיה עוררה בקרב אותם צעירים תקוות לאומיות. הרדיפות האנטישמיות שהתלוו למהפכת 1905 חיזקו בקרבם את ההכרה, כי גם המהפכה הסוציאליסטית לא תצליח לפתור את בעיית היהודים ואולי אף תחמיר אותה. על אלה נוספו חילוקי הדעות הקשים, שהתגלעו בתנועה הציונית על רקע אימוצה של "תכנית אוגנדה" בקונגרס השישי (בזל 1903). חילוקי הדעות החריפו בעקבות מותו של הרצל. בעקבות זאת החלו יותר ויותר צעירים לקרוא תיגר על ההנהגה, וכמה מהם אף החליטו לעשות את מה שנראה בעיניהם כמעשה הציוני הנכון – להגר לארץ ישראל.

התרחקותם של צעירים אלה מן התרבות היהודית המסורתית נבעה, במידה רבה, מהתנגדותם לדת ולממסד הדתי בהשפעתם של רעיונות ההשכלה והסוציאליזם. לדעת דוד כנעני, שחקר את יחסם של אנשי העלייה השנייה לדת ולמסורת, אין להפריז במידת התנגדותם לדת. לדבריו, נכון יותר לתאר את יחסם של רבים מהם לדת כאדיש למדי, אף על פי שמרביתם חונכו חינוך מסורתי בבית, ב"חדר" או אפילו בישיבה.<sup>19</sup> ואולם, רבים מהם היו בנים למשפחות שעברו תהליכי חילון ומודרניזציה ושעודדו את בניהן לרכוש השכלה כללית ולהשתלב בסדר החברתי-כלכלי המתהווה.<sup>20</sup> העלייה לארץ ישראל האיצה את התרחקותם מקיום המצוות, הן על שום החיכוכים שהתגלעו ביניהם לבין מעסיקהם

19 כנעני, העלייה השנייה, עמ' 26.

20 איינושטדט, החברה הישראלית, עמ' 7, 13.



ותיקי העלייה הראשונה, שרבים מהם היו שומרי מסורת, והן מעצם העובדה שעתה לא היה בכוחן של משפחותיהם לפקח על מעשיהם ולצפות מהם לקיים ולו מקצת המצוות. לדעת כנעני, התרחקותם של אנשי העלייה השנייה מן הדת היהודית ומצוותיה התרחשה, במידה רבה, מבלי דעת ומתוך אדישות. תיאור אירועי של תהליך זה מציג ש"י עגנון בספרו "תמול שלשום":

[...] אף שבשאר דברים נוהג היה כרוב חברינו. לא הלך לבית הכנסת ולא הניח תפילין ולא שמר את השבת ולא כיבד את המועדות. בתחילה עשה חילוק בין מצוות עשה ובין מצוות לא תעשה. נזהר היה שלא לעבור על לא תעשה ומתרגל במצוות עשה, לבסוף לא הבחין בין עשין ללאוין. ואם נודמן לו לעבור על אחת ממצוות לא תעשה לא היה חושש.<sup>21</sup>

דוד כנעני מוסיף וטוען, כי לעומת האדישות שגילו אנשי העלייה השנייה כלפי עיקרי הדת ומצוותיה, הם גילו יחס דו-ערכי כלפי המסורת היהודית. כלומר, כלפי כל אותם מנהגים ואורחות חיים שנתגבשו במשך הדורות ושתקדשו מכוח המנהג, אבל לא היו בעלי אותו ערך מחייב שיש למצוות הדת. שכן, מצד אחד, הם דחו את הסדר החברתי היהודי הישן. מצד שני, ראו את עצמם כחברים בתנועת התחדשות לאומית יהודית, ורצו ליצור סדר חברתי חדש ולהקנות לו זהות יהודית. כותב כנעני:

אנשי העלייה השנייה ידעו כי רק מכוח זיקתם האמיצה אל העבר נקבע יחסם אל ארץ ישראל, עברית, המקרא. במקום "מסורת", שהקונוטאציה שלה היתה שלילית בעיניהם, העדיפו לדבר על "הקשר ההיסטורי", אף על פי שיותר מאשר הבאים-אחרים עדיין ינקו במישרין מהמסורת הדתית, החיה.<sup>22</sup>

לא כל החוקרים תמימי דעים עם ההבחנה האנליטית שערך כנעני בין "דת" לבין "מסורת". בדיון שנערך בעקבות פרסום מחקר<sup>23</sup> טענו כמה מן הדוברים, כי הבחנה זו לא היתה מקובלת בתקופת העלייה השנייה. חוקרים אחרים טוענים להעדר מכנה משותף כלשהו בעמדתם של אנשי העלייה השנייה ביחס לדת ולמסורת. כך, למשל, טוען מוקי צור, כי בצד אלה שמרדו או נטשו את המסורת הדתית, היו גם כאלה – בעיקר אלה שבאו מבתים מתבוללים דוגמת יוסף טרומפלדור, צבי שץ ורחל (המשוררת) – שבעבורם היתה העלייה לארץ ישראל בבחינת שיבה לעולם המסורת הדתית.<sup>24</sup>

21 עגנון, תמול שלשום, עמ' 82. מובא אצל: כנעני, העלייה השנייה, עמ' 31.

22 כנעני, העלייה השנייה, עמ' 82.

23 תנועת העבודה.

24 צור, ללא כתונת, עמ' 96.

## א. ארץ ישראל, העברית והתנ"ך

על אף ריבוי הפנים של היחס לדת ולמסורת בקרב אנשי העלייה השנייה, אין ספק שהם ראו עצמם כממשיכייה של ההיסטוריה היהודית. שיבתם אל ארץ ישראל, אל השפה העברית ואל המקורות המקראיים (התנ"ך) – תוך התעלמות מן התלמוד וספרות ההלכה של תקופת הגלות, מן האמונה הדתית וקיום המצוות – נתפרשה על-ידם כתהליך של שיבה אל המורשת התרבותית היהודית. ואולם, אף על פי שאנשי העלייה השנייה תיארו את זיקתם למרכיבים שונים במורשת התרבות היהודית במונחים חילוניים, הרי שלא אחת נטו להקנות למרכיבים אלה נימה של קדושה כמעט דתית. נימה זו משתרבת, למשל, לכמה מתיאורי גופיה הטבעיים של ארץ ישראל:

באנו לכנרת. אין מלים בפי לתאר את עצמת הרגשות שמילאו אותנו בראותנו לראשונה את ים הכנרת. כעין זרם חשמלי עבר והציף והרעיד את כל גופנו. הכנרת מזה ונוף השממה מזה נסכו בנו עוז וכוח רוחני וגופני כאחד. הרגשנו – יכול נוכל!<sup>25</sup>

כפי שייחסו ממד של קדושה לטבע הארץ, כך "קידשו" את העברית. וכפי שהציגו את השיבה לארץ ישראל כתנאי ליצירתם של טריטוריה ומשק לאומיים, כך הציגו את הדיבור בעברית כתנאי להיווצרותה של תרבות לאומית חדשה ובעלת ייחוד. בעניין זה התגלעו, באותה תקופה, חילוקי דעות בתנועה הציונית בין "הידישיסטים", שצידדו בהמשכיותה של היידיש בטענה שהיידיש היא שפת העם והעברית היא שפת הריאקציה, לבין ה"הבראיסטים", שצידדו בשיבה לעברית. לטענתם, היידיש, בהיותה ערבוב של לשונות, כוללת בתוכה מרכיבי גלות.<sup>26</sup>

רוב אנשי העלייה השנייה תמכו בעמדתם של ה"הבראיסטים", ומאחר שהרוב לא ידעו עברית, לא חסכו במאמצים להקנותה להם:

השפה השלטת – יידיש. עברית ידעו מעטים, ושניים שלושה נלחמו לה בקנאות. הרוב דיבר יידיש – מתוך הרגל וחוסר ידיעה. והלוחמים הקנאים הטילו קנסות על היודעים עברית ואינם מדברים בה. הנהיגו שעורי ערב וקריאה בצוותא. הנהיגו עברית באספות ושיחות משותפות – וכל מלחמתם לא נשאה פרי ישווה לה. רק כעבור שנתיים בערך קיבלה הקבוצה דגניה על עצמה תקציב למורה מיוחד לעברית. בא אחד מבוגרי הגימנסיה בתל-אביב והצליח ללמד את רוב החברים והחברות עברית טובה.<sup>27</sup>

25 תנחום תנפילוב, בתוך: צור זבולון ופורת, עמ' 24.

26 עוד על הוויכוח בנושא הלשון ראו: כצנלסון, פרקים, עמ' 77-80; כנעני, העלייה השנייה, עמ' 83-87.

27 שמואל דיין, בתוך: צור זבולון ופורת, עמ' 112.

ולבסוף, גם התנ"ך תפס מקום בעולמם של אנשי העלייה השנייה, אולם לא בתורת ספר דת, אלא כספר המבטא את תרבותו ההיסטורית הקדושה של העם וכן ערכים אוניברסליים של צדק ושל שוויון על פי מוסר הנביאים. כמו כן, שימש התנ"ך ביצירת זיקה ממשית לארץ ולנופיה. רבים הלכו בעקבות סיפורי התנ"ך, חיפשו וזיהו מקומות הקשורים לעברו ההיסטורי של העם, להי, לצומח ולנוף של ארץ ישראל:

התנ"ך שימש כעין תעודת לידה לעולה, סייע להריסת החיץ בין האדם לארץ וטיפח "הרגשת מולדת". קשרים אלה העלו באדם כוחות, שעזרו לו להכות שורש ולהיצמד לאדמה זו, השונה כל כך באקלימה, בטבעה ובנופה מארץ ילדותו.<sup>28</sup>

## ב. מצוקה קיומית והתחדשות סמלית

עם כל אלה, חשוב לציין, כי מעולם לא התגבשו המשמעויות החילוניות, שהקנו אנשי העלייה השנייה לכל אותם מרכיבים מסורתיים, לכלל מסכת אידיאולוגית סדורה וחד-משמעית וגם לא ניתרגמו למנהגים, לסמלים ולטקסים מפורשים שייטנו ביטוי לאידיאות הערטילאיות שדגלו בהן. יתר על כן, מן העדויות עולה, שחיי היום-יום לא היו מלאים בתחושת השליחות וגם לא בהוד של קדושה, אלא דווקא בתחושות של ריקנות, תלישות, בדידות ואף יאוש. הדבר אינו מפליא, שכן העלייה השנייה היתה עלייה של בודדים, אינדיווידואליסטים, צעירים שגילם בין 17 ל-25 שנים בממוצע,<sup>29</sup> רווקים המנותקים ממשפחותיהם. חבריה לא היו מורגלים לתנאי האקלים המקומי, וגם לא לעבודות הפיזיות שנטלו על עצמם במטרה לכבוש את העבודה העברית. לא אחת סבלו ממצוקה כלכלית בשל חוסר יכולת למצוא עבודה.

בעטיין של מצוקות הקיום, תחושות הבדידות והניתוק, נתקפו אנשי העלייה השנייה געגועים לאווירה של בית אבא, למנהגים, לסמלים ולטקסים, שמטבע יצירתם היו מעוגנים במסורת הדתית:

בכנרת מצאתי שבעה עשר בחורים בודדים, המסתובבים במושבה ומתגעגעים וחולמים על הרגשת חג [...]; או בבאר טוביה, העניה, המדוללת והרחוקה [...] רק דבר אחד נעם לי שם: השבת המסורתית נשמרה שם עד כי דימיתי בנפשי כי הנני בעיירתי שבליטא.<sup>30</sup>

אם כן, אפשר לתאר את אנשי העלייה השנייה, כאנשים שאינם מתמודדים עם מצוקות קיום קשות בלבד, אלא גם חיים בין שני עולמות: מצד אחד רצו ליצור עולם חדש, מצד שני לא התנתקו לחלוטין מן העולם הישן. תערובת זו של ישן וחדש, של שימור ודחייה,

28 טבנקין, דברים, עמ' 25.

29 כנעני, העלייה השנייה, עמ' 26.

30 שם, עמ' 102.



באה לידי ביטוי ביחסם לדפוסי החג והמועד המסורתיים. סביר אפוא להניח, כי הפעילות הסמלית-טקסטית שלהם תיתן ביטוי לבעיות המטרידות אותם ותנוצל לשם מתן פשר ואולי אף פתרונות לבעיות אלה.

### ג. סמלים של התחדשות וצמיחה

מן המעט הידוע על דפוסי החיים בקרב אנשי העלייה השנייה, אפשר לומר כי מרבית שעות היום הוקדשו לעבודה.<sup>31</sup> יום העבודה הארוך לא הותיר זמן או כוח לעיסוקים אחרים. מעטים היו מנצלים את שעות המנוחה המעטות לכתיבה ולקריאה. לעומתם, היו אחרים שדחייתם את העיון והלימוד המסורתיים היתה כה חזקה, עד שסברו כי קידוש העבודה מחייב התנורות מקריאת ספרים ואף הפגיגו בוז וזלזול כלפי כל עיסוק אינטלקטואלי, עד כדי התגנדרות בבורותם.<sup>32</sup> רק לעתים רחוקות הלכו להאזין לקונצרט או לראות הצגה, בין היתר בשל הריחוק ממרכזי התרבות, שגם בהם היתה הפעילות התרבותית דלה למדי בתקופה הנידונה. את עיקר הזמן הפנוי ייחדו למפגשים חברתיים ולשיחות בענייני עבודה. כך, למשל, עולה מן התיאור האירוני שלהלן:

וכשנפגשים הפועלים, על מה הם מדברים? כל אחד מספר את ה"חכמות" של הפרד שלו, ושוב פעם על דבר העבודה, על האיכרים, על האוכל, על בעלי-הבית [...] חוץ מזה – שום דבר.<sup>33</sup>

ואולם, מתיאורים רבים עולה, כי במקרים רבים הסתיימו מפגשים ושיחות מעין אלה בשירה ובריקוד קבוצתיים. הן השירה והן הריקוד מתוארים כאילו היו פולחן דתי אקסטטי, המוביל לאבדן חושים ואפילו לעלפון:

קודרים היו קירות הקלוב, אפורים מאבק ומפיח המנורות. המתקהלים בו, רובם בני 20-25. פניהם היו צעירים אבל עייפים. מהם יושבים בחבורה ומתווכחים על דא ועל הא, ומהם יושבים בודדים ועצבות עמוקה נסוכה עליהם. אך הגה זע משהו, קול עבר במחנה: "חברה, רונדו!" ומיד מסתדרים זוגות-זוגות, הפנים משתלהבים והרונדו מסתחרר. הכל שרים בקול תפילה [...] ורוקדים בלב שלם, כבעבודת-קודש [...] הכלל רוקד מתוך התלהבות, הכלל אומר שירה, שירת אמון ובטחון ועוזו. ומרונדו עוברים להורה; הרגלים רוקעות, יד לכתף, מעגל מלוכד סובב בקצב סוער: "ערב, ערב, ערב... אוי ערב בא למנוחה; בוקר, בוקר, בוקר [...] – או בוקר בא לעבודה!" אי מנוחה ואי עבודה? – אל יאוש! כי הלב הומה והתקווה מאירה והיעוד בוא יבוא.<sup>34</sup>

31 ראו, למשל, דברי שמואל דיין, בתוך: צור זבולון ופורת, עמ' 109.

32 דברי עטרה שטורמן, שם.

33 הילמי, שם, עמ' 105.

34 ש"ד יפה, שם, עמ' 123.

הן השירה והן הריקוד מתוארים כעומדים בניגוד חריף לשגרת היום־יום האפורה והמפרכת. חיי היום־יום מלאי עצב, ספקות וייאוש, ואילו השירה והריקוד מבטאים שמחה ותקווה; עבודת היום־יום דורשת משמעת עצמית ומשרה עייפות גופנית, ואילו השירה והריקוד מבטאים פורקן וחיוניות; בשגרת היום־יום נוצרים חיכוכים ומתיחויות, ואילו השירה והריקוד מלכדים ומפייסים.

סמלים של צמיחה והתחדשות בלטו, באופן פרדוקסלי, דווקא בהקשרם של אירועים טרגיים, שנבעו מתנאי הקיום הקשים: מחלות, תאונות עבודה, מעשי שוד, התנגשויות עם הערבים והתאבדויות. ניסן רובין,<sup>35</sup> שחקר את דפוסי האבלות בקיבוץ, מציג כמה דוגמאות למסרים ולסמלים שהפכו את המוות מגורם מאיים ומשתק לאירוע המסמן התחלה חדשה. אחד ממתיישיבי קבוצת כנרת נרצח מן המארב בשובו מן החריש. האורב הסתתר מאחורי שיזף (שיח בר, שפירותיו הפשרניים במקצת ראויים למאכל). משנמצאה גופתו קברו אותו חבריו במקום שבו נפל. את השיזף עקרו ובמקומו נטעו עץ.<sup>36</sup> במקרה אחר נהרג אחד מחברי "השומר". לפני ההלוויה שערכו לו חבריו, הסיטו את גופתו ונטעו במקומה עץ אורן. לאחר ההלוויה פצחו חבריו בשירת "פה נחיה ופה ניצור / חיי חופש חיי דרור".<sup>37</sup> במקרה אחר נוסף על השירה גם ריקוד; היה זה עם היוודע מותו של יצחק טורנר, שומר ורועה, מדלקת ריאות. עם היוודע הדבר ישבו חבריו דמומים שעה ארוכה:

פליישר שם את ראשו בין ידיו, השעינן על ברכיו והתחיל מזמזם חרש לעצמו. ומזמזם  
עבר לקול שירה חרישית מזעזעת:

"אל יבנה הגליל,

ברוך יבנה הגליל – "

קולו גובר לאט־לאט, שירתו מזעזעת את הדומיה המקפאה. הוא קם על רגליו ומרים קולו עוד יותר... החברים נעורים לאט־לאט ועוזרים לו בלחש, בשקט. הוא מוחא כפיים, רוקע ברגליים ומכריז הי, הי, חבריא, כך, בהתלהבות. לא בדמעות רצה טורנר, אלא בחיים, בבנין

"דן יבנה הגליל..."

הי, הי חבריא

"טורנר יבנה הגליל"

ונתלכדה הורה. הלב כואב ופועם והרגליים רוקדות [...] וכך עד עלות השחר.

וממעגל ההורה – למרעה,<sup>38</sup>

35 רובין, אבל בקיבוץ.

36 המקרה מתואר בהרחבה אצל: חבס, החצר, עמ' 56.

37 המקרה מתואר בהרחבה אצל: חבס, העלייה השנייה, עמ' 376.

38 שם, עמ' 540.

מסביר רובין: "עקירת שיחי השיזף, ששורשיהם עמוקים וניתן לעוקרם רק בעמל רב, גולה הרבה מהזמן ומהמשאבים הדרושים להכשרת הקרקע ולעיבוד חקלאי. עקירתם סימלה למתיישבים את הניצחון על הטבע, את הסרת הגורמים בולמי הצמיחה [...] נטיעת העץ נעשתה גם במקרה המוות השני, ושם נוספה גם שירה חזקה, המבטאת את הרצון להיאבק, להכות שורשים ולצמוח, כך שהמוות לא יוכל להם [...] בעוד המוות הוא הביטוי המובהק לחוסר-תנועה, לדומייה ולסדר, הרי השירה, הריקודים והתנועה הם ביטוי לחיוניות ולעשייה. ברי אפוא כי ככל שמתעצם איום המוות על קיומה של החברה השואפת להתחדשות, כן תדגיש זו ביתר עוצמה סמלים של חיוניות".<sup>39</sup>

## ד. שילוב ישן בחדש

המעבר לארץ ישראל האיץ את ההתרחקות מקיום הדת ומצוותיה, ובכלל זה גם מקיום החגים והמועדים הכלולים במסורת ישראל. נציין, כי במקרים רבים לא ציינו אנשי העלייה השנייה כלל את קיומו של החג או המועד, אלא ראו בהם ימי חול לכל דבר. היו מקרים שבהם הצטרפו לבני משפחותיהם של מעסיקיהם למסיבת חג כזה או אחר. ואולם, היו גם מקרים שבהם התארגנו בכוחות עצמם לשם עריכת החג במועדו. מקרים מעין אלה התרחשו במקומות שבהם היו ריכוזים גדולים יחסית של פועלים (המושבות, או החוות החקלאיות), או בקבוצות מגובשות למדי (קבוצות ההתיישבות), שכן לשם קיומם של אירועים מעין אלה נדרשה יכולת חומרית וארגונית לא מבוטלת. דגש רב הושם על הכנתה של ארוחה גדולה ודשנה (ובמקרים רבים גם יין ומשקאות אחרים). אין ספק שעל רקע תנאי המחסור החומרי, ששררו באותה התקופה, היו הארוחה והמשקאות בעלי כוח משיכה רב, ועל כן הבטיחו שהמוזמנים הרבים יגיעו למרות קשיי הדרך והמרחק. אשר לטקסים עצמם, לא הקפידו בהם על קיום הנהגים המסורתיים כהלכתם, אלא, כאמור, התערבבו בהם ישן וחדש, מסורת ושינוי.

כך, לדוגמה, לרוב היתה השבת יום של מנוחה, אבל היא לא יוחדה לתפילה, אלא לטיולים, למפגשים חברתיים, לקריאה ולשינה. בעת הצורך – בעונה הבוערת, למשל – לא נמנעו מלצאת לעבודה, שכן "קדושתה" של העבודה עמדה מעל "קדושתה" של השבת. כמו השבת, גם מועדים אחרים דוגמת ראש השנה, יום הכיפורים, סוכות ושבעות היו לימי מנוחה בלבד. כלומר, לא טרחו כלל לקיימם כהלכתם. לעומת זאת, את סדר הפסח נהגו לחגוג, אבל לא כהלכתו. כלומר לא הקפידו על איסור החמץ, לא תמיד קראו בהגדה מראשיתה ועד סופה ועוד הוסיפו ושילבו בסדר מרכיבים חדשים. כך, למשל, בקבוצת כנרת:

ביום האחרון שלפני החג אמרתי לחבריה: "איי-אפשר בלי פרחים!" אז התפוררו הבחורים על ההרים ובביצה, והביאו פרחים לרוב מכל הצבעים, ועיטרו בהם את הקורות העבות

סממנו את גג הרפת – כל קורה בצבע אחר, עד שהיתה הרפת לשדה פורח פרגים אדומים ודגניות תכולות ובבונג לבן-צהוב. השולחנות כוסו מפות לבנות, וריח הדגים המתבשלים נדף על פני הסביבה כולה – דגים ממולאים כבבית-אמא [...] בא הערב. החברים מתאספים, רחוצים ולבושים בגדי-חג. ובלב שמחה גדולה, כי בעצם ידיהם סידרו לעצמם הרגשת-חג. מתיישבים על ספסלים העשויים קרשים על גבי ארגזים. אליהו קליקסמן פתח ואמר: "חג זה שמחה כפולה הוא לנו, כי יכולנו בעצם ידינו ליצור לנו פינה זו, וכי מסובים אנו אל שולחננו ולא כאורחים בלתי-רצויים אצל אחרים". אחר-כך דיבר על ערך חג-חרותנו זה ועל התקוות הגדולות לאלה שיבואו אלינו [...] בגמר ה"סדר" התחיל הריקוד, וקולותינו בקעו שמים והנה התחילו באים אלינו ומצטרפים למעגל מאיכרי המושבה כנרת ומחברי קבוצות כנרת ודגניה [...] יד על שכם רקדה כל המושבה.<sup>40</sup>

דפוסים דומים של עירוב ישן עם מסר חדש ואקטואלי מתגלים גם ב"טקסי המעבר" (מילה, נישואין, לווייה וכו'). כלומר, טקסים הקשורים במחזור חייו של האדם, אשר במהלכם הוא "עובר" מסטטוס חברתי אחד לסטטוס חברתי אחר (למשל מסטטוס של "רווק" לסטטוס של "נשוי" בטקס הנישואין), ואשר חשיבותם בדת היהודית היא רבה. נפתח בטקס המילה, שתפקידו בדת היהודית להכניס את התינוק "בבריתו של אברהם אבינו", משמע, להפוך אותו לחבר ב"עדת ישראל". ידועים מקרים בודדים בלבד של טקסי מילה בקרב אנשי העלייה השנייה, משום שהיו מעט מאוד לידות. היו שהתנגדו למנהג בטענה, כי זהו "מנהג דמים בארבעארי [...] מצוות המילה היא חרפה, תועבה", והציעו להמירו בטקס הומני ממנו.<sup>41</sup> ואולם, ככל הידוע, כל הבנים שנולדו נימולו כדת וכדין. לא ידוע על טקסי בר-מצווה, שכן באותה תקופה הילדים היו קטנים מגיל בר-מצווה.

נעבור לטקס הנישואין. תקופת העלייה השנייה התאפיינה במיעוט יחסי של קשירת קשרי נישואין, וזאת מכמה סיבות. ראשית, רובם היו צעירים שלא חשו בשלים דיים ליצירת קשרי קבע ולהולדת ילדים. שנית, מיעוט הנשים (10 עד 20 אחוז מכלל העולים). שלישית, החשש שמא יצירת קשרי קבע תיצור מתיחות בתוך קבוצות הפועלים. רביעית, המחסור התכוף בעבודה, הנדודים ממקום עבודה אחד למשנהו ושכר העבודה הנמוך לא עודדו הקמת משפחות והולדת ילדים. עם זאת, ידועים כמה מקרים שבהם נערכו טקסי נישואין, אשר כולם נערכו כדת וכדין. ואולם, בכל הטקסים הידועים נדחקו החופה והקידושין הדתיים ממקומם המרכזי ושולבו בהם סמלים המבטאים שאיפות, רעיונות ותכנים חדשים. כך, למשל, בחתונתם של חיה-שרה ויחזקאל חנקין, שנערכה בפסח 1904, "כחמישים פועלים באו לחתונה זו, כמעט כל מעמד העובדים העברים שבארץ. כאשר כתש החתן ברגלו את

40 נחמה ויצר, בתוך: צור זבולון ופורת, עמ' 117–118.

41 כנעני, העלייה השנייה, עמ' 99.

הזכוכית פרצו הכל בשירת 'השבועה', המנוגם של פועלי-ציון".<sup>42</sup> באירוע אחר, חתונתם של ארבעה זוגות מחברי "השומר",<sup>43</sup> נמתחה החופה על ארבעה רובים, לאחריה נורו יריות שמחה באוויר ונערך מירוץ סוסים. יריות שמחה ומירוץ סוסים שולבו גם בטקס חתונה שנערך בדגניה ב-1912.<sup>44</sup>

דוגמה מרתקת של שילוב ישן בחדש ושל הקניית משמעות של התחלה חדשה לדרך שיש עמה פתרון למצוקות הקיום, היא חתונתם של מרים ויוסף ברץ בדגניה:

היה זה בחודש סיון 1912. דגניה בת שנה ושמונה חדשים. חודש אחרי שעברנו לבתים החדשים במקום הקבוע. הוחלט שיחד עם חגיגת גמר הקציר וחנוכת-הבית נערוך גם את חתונתנו. הוחלט להזמין לחתונה ידידים מכל הארץ, ממתולה עד ירושלים, בלי להתחשב עם קשיי התחבורה או [...] את החופה ערכנו כדת וכדין. הבאנו מטבריה מנין. החופה היתה עשויה שיבולים, מעשי ידי אהרון אחי. שרה מלכין באה במיוחד לחתונה, כי היתה אז מחוץ לדגניה. שתינו בישלנו ואפינו. שרה גם תפרה לי את שמלת הכלולות – ארבעה בישליקים עלתה (כעשרה גרושים) [...] גם נעליים קנתה לי, והייתי לבושה כ"מלכה" [...] בשלוש גמרנו את הבישול ובארבע כבר עמדתי תחת החופה. עוד הספקתי לטבול במי הכנרת. יוסף לא עבד אותו יום. התהלך כחתן והכריז בקול שהוא מתחתן [...] הבית, הרהיטים, מנורת הלוכס – הכל היה חדש ונוצץ. חברי דגניה והאורחים הרבים שבאו לחתונה – כולם היו לבושים בגדי-חג. הכל יחד השרה איררה חגיגת-משפחתית. בשירת "פה בארץ חמדת-אבות" שהיה אז חדש, ליוו את הזוג לחופה. רצינית מאד הייתי הריני נכנסת לחיי משפחה, ומוטלים עלי תפקידים גדולים וחשובים כבת-ישראל, המשתפת עצמה בפועל בתחית הארץ על יסודות חברתיים חדשים.<sup>45</sup>

גם פה אנו רואים שילוב של סמלים מסורתיים עם סמלים חדשים. מצד אחד, הטקס בנוי סביב אלמנטים מסורתיים – חופה, מניין, שמלת כלולות, טבילה. מצד שני, יש בו סמלים חדשים – חופה משיבולים, המבטאת את הקשר לעבודת האדמה ואת מועד סיום הקציר, וכמו כן שירת "פה בארץ חמדת אבות", המבטאת את תקוות הפועלים החלוצים לעצמאות לאומית וכלכלית.

ואולם, יש לשים לב לשילובו של הטקס בשני אירועים חשובים נוספים: מועד גמר הקציר והמעבר לבתי הקבע של דגניה. כדי לעמוד על משמעותו של שילוב זה יש להכיר את נתוני הרקע ההיסטוריים. באותה תקופה היתה קבוצת דגניה אחת הקבוצות שהשתתפו בניסוי, שערכה התנועה הציונית לבדיקת כדאיות העסקתן של קבוצות פועלים שיתופיות,

42 שבט הנוצרים, עמ' 82, אצל: כנעני, העלייה השנייה, עמ' 98.

43 כנעני, העלייה השנייה, עמ' 98; צור וזולון ופורת, עמ' 76.

44 שם, עמ' 74.

45 ברץ, חתונה ראשונה.

על פי חוזה קבלני, לשם עיבוד אדמות בור שהיו בבעלותה. קבוצות אחרות מסוג זה היו בסג'רה ובמרחביה והן כונו "קבוצות כיבוש". לניסוי זה היו מתנגדים רבים בקרב הפועלים, שכן הם ראו בו נסיגה מעקרונן "כיבוש העבודה" מידי הפועל הערבי במושבות ובחנות החקלאיות הקיימות. הקבוצה הראשונה שחתמה חוזה קבלני עם התנועה הציונית עלתה על אדמות אום ג'וני ב־1909, ולאחר שנה מוצלחת למדי, עם סיום החוזה, התפרקה הקבוצה וחבריה עזבו את המקום. ב־1910 תפסה את מקומה קבוצה אחרת. בגמר שנת החוזה החליטו חברי קבוצה זו להישאר במקום ולחדש את החוזה לשנה נוספת. באותו הזמן שינו את שם המקום מ"אום ג'וני" ל"דגניה". ההכרעה להישאר במקום ולא לשוב ל"כיבוש העבודה" או לעבור לכיבוש שטחים חדשים לא היתה קלה בשל ההתנגדות שעוררה. בתום שנת החוזה השנייה, ב־1912, כאשר הסתיימה בניית בתי הקבע החדשים במקום בתי החומר הערביים שהיו במקום, ואשר אליהם היו אמורים חברי הקבוצה הקבלנית הבאה להיכנס, החליטו חברי קבוצת דגניה שלא לעזוב. הם החליטו שלא להמשיך להיות "קבוצת כיבוש" ארעית, אלא להפוך את המקום ליישוב של קבע – להיות ל"קבוצת התיישבות" הראשונה מסוגה, ואשר לימים תיקרא בשם "אם הקבוצות והקיבוצים".

מועד סיום הקציר, הנזכר בתיאור החתונה, בא לציין את מועד סיומה מוצלח של השנה השנייה לשהותה של הקבוצה במקום. המעבר לבתי הקבע וטקס חנוכתם משקף את החלטתם של חברי הקבוצה להפוך ל"קבוצת התיישבות" של קבע. כלומר, שני האירועים גם יחד מציינים שלב, שבדיעבד נודע כשלב מכריע בתולדות ההתיישבות העובדת בארץ ישראל בכלל ובתולדות התנועה הקיבוצית בפרט. הקבוצה השיתופית הוכיחה את יעילותה הכלכלית, ולפיכך יש לעשות אותה לתופעה של קבע. על אלה נוסף טקס החתונה, שהדגיש וחיזק פי כמה את מסר ההחלטה להתיישבות של קבע. מעתה, לא תהיה דגניה קבוצה נודדת וארעית של צעירים ורווקים, כי אם קבוצה הבונה בית במלוא מובנה של המלה. קבוצה אשר למרות הקשיים והסכנות היא בטוחה בעתידה, ומוכיחה שאפשר וצריך להקים בה משפחות ולהוליד בה את דור ההמשך. לא בכדי מוסיפה מרים ברץ ומתארת את עומס האחריות הכבדה שחשה בשעה שנטלה על עצמה בעצם קיומו של הטקס: "רצינית מאד הייתי הרני נכנסת לחיי משפחה, ומוטלים עלי תפקידים גדולים וחשובים כבת־ישראל, המשתפת עצמה בפועל בתחיית הארץ על יסודות חברתיים חדשים".<sup>46</sup>

לא היה זה המקרה היחיד שבו נוצל טקס, שמקורו מסורתי, לשם קידום רעיונות ופתרונות תכליתיים למצוקות קיומיות. כך, לדוגמה, נוצל סדר הפסח שערכו פועלי פתח־תקוה ב־1906 לשם דיון בנושא פוליטי אקטואלי: "[...] ה'סדר' וסעודת הצנע נסתיימה ועל הפרק הועלתה השאלה בה"א הידיעה: לעזוב את פתח־תקוה או להתאזר בסבלנות



תהלוכת המנגנים



עד לביטול החרם".<sup>47</sup> ובצד מקרים כגון אלה נערכו גם נסיונות ברורים להעניק משמעות אידיאולוגית חדשה לחגים מסורתיים שונים. לדוגמה, הצגתו של ל"ג בעומר כחג הגבורה, או הפיכתו של חג החנוכה לסמל למאבקם של הפועלים. כך, למשל, כתב יצחק בן-צבי, ב־1912, בעיתון "האחדות", עיתונם של "פועלי ציון" המרקסיסטים:

"נס" כפול חוגגים אנו בחג החנוכה! נצחון האומה על שונאיה החיצוניים, שחרורה מעול זרים, ושחרור המוני העם מלחץ הנוגשים היהודים, שנשענו על חיל יון, ויחדיו דכאו את עם יהודה, ז"א חוגגים אנו את הגברת הכח הבריאה, מעמד עובדי האדמה על הטפילים והעלוקות.<sup>48</sup>

והיו גם נסיונות לגבש חגים חדשים בעלי מסר אידיאולוגי מובהק: "אחד במאי" ו"יום הרצל"<sup>49</sup> וחגים אחרים. ואולם, מכל אלה זכה רק אחד במאי להאריך ימים.

47 כנעני, העלייה השנייה, עמ' 102.

48 מצוטט שם, עמ' 101.

49 צור זבולון ופורת, עמ' 122.



## פרק שני

# התגבשותה של הדת החילונית בקיבוץ

## משנות העשרים ועד שנות הארבעים

במחצית הראשונה של שנות העשרים התחוללו כמה שינויים מרחיקי לכת בהרכבה ובארגונה של ההתיישבות השיתופית. רבים משינויים אלה נעוצים במאפייניו של המרכיב החלוצי בקרב עולי העלייה השלישית (1919–1923) והעלייה הרביעית (1924–1931). להבדיל מן העלייה השנייה, שהיתה עלייה של בודדים, אינדוידואליסטים, בעלי חזון סוציאליסטי ערטילאי, שהתגבש במהלך ההתמודדות עם המציאות הארץ-ישראלית, הגיעו רוב ממשכיהם בעליות השלישית והרביעית במסגרת תנועתית מאורגנת, בעלת אידיאולוגיה מגובשת ואופי משימתי-תכליתי, הניזון מנסיונם המעשי של קודמיהם והמושפע מרעיונותיהם. כל אלה מצאו את ביטויים, במהלך שנות העשרים, בהקמתם של ארגונים דוגמת: "גדוד העבודה", ה"הסתדרות", התנועות הקיבוציות וכן בהקמתם של יישובי הקבע הקיבוציים ובקביעת דפוסי המשק והארגון שלהם.

הדעת מבקשת אפוא שנחישותם האידיאולוגית, וכמו כן יכולתם הארגונית, תתבטא גם בפיתוחם ובגיבושם של דפוסי הווי ותרבות ייחודיים משל עצמם. ואולם, מסתבר, שבמחצית הראשונה של שנות העשרים זכה תחום התרבות לטיפול מקרי, מזדמן ומועט למדי. רק מסוף שנות העשרים החל נושא זה להיתפס כראוי לדיון בגופים המרכזיים, ולקראת אמצע שנות השלושים כבר זכה לטיפול נרחב ואינטנסיבי גם במועצות התנועתיות. עלייתו של נושא התרבות על סדר היום הציבורי התרחשה על רקע נסיונותיהן של התנועות להתמודד עם סדרה של קשיים מבית ומחוץ. ואולם, רק לאחר שהגופים הפוליטיים המרכזיים הכירו בתועלת הטמונה בפעילות התרבותית לשם התמודדות עם קשיים חברתיים ועם יריבים אידיאולוגיים, פנו חברי הקיבוצים לגבש את אותם דפוסי סמל וטקס, "הדת החילונית של הקיבוץ".

מה היו פניה של הפעילות התרבותית בשנות העשרים קודם שהתגבשה הדת החילונית, ומדוע ראתה ההנהגה הפוליטית צורך להתערב בתהליכי פיתוחה ועיצובה? בכך יעסוק פרק זה.

## א. הפעילות התרבותית בשנות העשרים

מבחינות רבות מזכירים דפוסי הפעילות התרבותית במהלך שנות העשרים את הדפוסים שרווחו בתקופת העלייה השנייה. כמו בשנות העשרה, גם בשנות העשרים הוונחו מסורות העבר ובמקומן הועלו הדיבור בעברית, ארץ ישראל ובניינה והעבודה החקלאית לדרגה קדושה. גם שעות הפנאי המעטות חסרו תכנון וארגון, והפעילות שהתרחשה בהן היתה מקרית וספונטנית. רוב שעות הפנאי הוקדשו לקריאה ולשיחות בענייני עבודה, ואלה הסתיימו, לעתים, בשירה ובריקודים המבטאים חיוניות, התחדשות והתלכדות מן הסוג שכבר הכרנו.

על אלה נוספו הרצאות מזדמנות שהרצו אישים שונים, שביקרו בקיבוצים החדשים ובקיבוצי העבודה,<sup>50</sup> קונצרטים שהעניקו מוסיקאים אורחים והופעות של שחקנים מהתיאטרונים "הבימה" ו"אהל".<sup>51</sup> כמו כן, יש כמה עדויות על יזמות מקומיות של יצירת תרבות. כך, למשל, העלתה קבוצת חברים מראשוני בית-אלפא שלוש הצגות: "הדיבוק" מאת אנסקי, "שרשרת הזהב" מאת י"ל פרץ ו"הגולם" מאת לוויק.<sup>52</sup> חברים מקיבוצי עמק יזרעאל ייסדו רביעייה קאמרית, שהופיעה בקיבוצים שונים, וכן מקהלה שהופיעה במסיבות ובאירועים חגיגיים.<sup>53</sup> העלייה בשיעור ביקוריהם של אישים ויוצרים בקיבוצים קשורה בהתפתחותו של המגזר העירוני ושל מרכזי התרבות, המשרתים אותו, במהלך שנות העשרים (לדוגמה, האוניברסיטה העברית נוסדה ב-1925). באותה העת הלכה תנועת העבודה ותפסה מקום מרכזי ביישוב היהודי בארץ ישראל. רבים מהאישים ומהיוצרים האלה הודתו עם רעיונותיה, או השתלבו בפעילות של מרכזי התרבות שהיא עצמה הקימה (ב-1925 הוקמו העיתון "דבר" והתיאטרון "אהל"). אין זה מפליא שרבים מהם ביקרו בקיבוצים והופיעו בהם, שהרי אלה נחשבו להולכים בראש מחנה תנועת העבודה. העלייה בשיעורי היזמה היצרית התרחשה בעיקר בקיבוצים הגדולים בעמק יזרעאל, שהיו קרובים זה לזה מבחינה גיאוגרפית וכן היו קשורים ביניהם בקשרי ארגון כאלה או אחרים (אם באמצעות תנועת "החלוץ" או "גדוד העבודה", או בהמשך, במסגרת "הקיבוץ המאוחד", "הקיבוץ הארצי השומר הצעיר"). הקרבה הגיאוגרפית וקשרי הארגון הקלו על יזמי תרבות מקיבוצים שונים לפגוש זה את זה, לערוך חזרות וכיו"ב, וכן להציג את תכניתם, יותר מפעם אחת, לפני קהלים רבים למדי (כל קיבוצי העמק, כל קיבוצי העבודה שקיימו ביניהם קשרי ארגון ועוד). עם זאת חשוב לציין, כי על אף העלייה בסך פעילויות התרבות האלה (הרצאות, הצגות וקונצרטים), הן היו מעטות ומזדמנות ולא חלק ממערכת פעילות תרבותית ענפה ורצופה.

50 אצילי, השומר הצעיר, עמ' 15.

51 שפירא, בחול ובחג, עמ' 134; צור זבולון ופורת, עמ' 227-230.

52 אצילי, השומר הצעיר, עמ' 13.

53 שפירא, בחול ובחג, עמ' 133.



ראשוני התזמורת בתל-יוסף, צילום, תחילת שנות השלושים של המאה העשרים, ביתמונה. השאיפה ליצור תרבות יהודית-חילונית חדשה בארץ-ישראל ליוותה את המעשה החלוצי מראשיתו, כביטוי לחתירתה של תנועת הפועלים ליצור חברת פועלים עצמאית בעלת הווי חיים משלה. כל זאת בהשפעת תרבויות פרולטריות שצמחו בארצות מוצאם של החלוצים באירופה (רוסיה הסובייטית, אוסטריה ואחרות). מקום חשוב וייחודי בצמיחתה של תרבות הפועלים הארץ-ישראלית שמור לתנועה הקיבוצית. רבים מהאמנים בני הדור מצאו להם בית בקיבוץ, יצירה חדשה נכתבה, דפוס טקס נרקמו, מבני ציבור נבנו וגופי תרבות החלו פועלים ללא קשר לתנאי החיים שבהם חיו החלוצים: לחום הלוהט, לעבודה משכרת הגוף ולאוהלים הפרוצים לכל רוח. בקיבוץ העמק הוקמו דרך משל בשנות העשרים והשלושים של המאה העשרים להקת תיאטרון בבית-אלפא (1921), תזמורת בתל-יוסף (1926), בימה פתוחה (1935), משכן לאמנות (1938) והוצאת הקיבוץ המאוחד (1939) בעין חרוד והוצאת ספרית פועלים במרחביה (1939).

על אף הדמיון הרב בפעילות התרבותית בקיבוצים בשנות העשרה ובשנות העשרים, בלט שוני מרכזי אחד: התרחקות גוברת מדפוסי הדת המסורתית. בסעיף הבא נראה מדוע התרחקו מן הדת המסורתית בשנים אלה.

## ב. הגורמים להתרחקות מן הדת המסורתית בשנות העשרים

כמו קודמיהם בעלייה השנייה, גם בקרב חברי הקיבוצים, עולי שנות העשרים, החלה ההתרחקות מקיום מצוות הדת כבר בארצות מוצאם, והיא הואצה בעקבות הגעתם לארץ. כמו קודמיהם, היו ביניהם שנתקפו, לא אחת, געגועים לאווירה ולמנהגים המסורתיים שהכירו מבית אבא. כלומר, גם עליהם אפשר לומר שחיו בין שני עולמות – הישן שזנחו, והחדש ששאפו להקים. ואולם, עמדתם בנושאי דת ומסורת היתה ברורה מזו של קודמיהם וכן בטחונם העצמי. כאמור, מרביתם עלו בעלייה המאורגנת של תנועות הנוער – "החלוץ" ו"השומר הצעיר".<sup>54</sup> הדחף להתארגנותן של תנועות אלה לעלייה ניזון, במידה רבה, מהצלחתה של מהפכת 1917 ומעלייתה לשלטון של המפלגה הקומוניסטית ברוסיה; מפרסומה של הצהרת בלפור, שהכירה בקיומה של התנועה הלאומית היהודית ובכוחה להקים בית לאומי בארץ ישראל; וכן מכיבוש הארץ על ידי הבריטים ומסילוקם של התורכים, שלא תמכו בעניין הציוני. במסגרתן של תנועות הנוער רכשו החברים עמדות ציוניות-סוציאליסטיות מגובשות למדי, ובכללן עמדה שלילית כלפי הדת המסורתית. בעיני הציונות הסוציאליסטית, שיקפה הדת המסורתית את מצבו של מיעוט מדוכא ומושפל, תלוש מחיי המעשה, פסיבי וכנוע, התולה את יתרו בישועת האל. כל זה עמד בניגוד גמור לרעיון הישועה העצמית, שהודגש בציונות הסוציאליסטית, ואשר לפיו, השיבה לארץ ישראל ולעבודת הכפיים כמוה כשיבה ל"ארציות", העומדת בניגוד ל"רוחניות היתרה" של המסורת היהודית ה"גלותית". שיבה זו

היא צעד הכרחי ליצירת ישות לאומית מושרשת בארצה, הניזונה מיגיע כפיה.<sup>55</sup>

גורם נוסף להתרחקותם של עולי שנות העשרים מן הדת המסורתית היה "תרבות הנעורים", שצמחה בתנועות הנוער האירופיות (במיוחד בגרמניה), אשר קמו בשלהי המאה התשע-עשרה. "תרבות נעורים" זו טופחה גם בתנועות הנוער הציוניות, ובמיוחד בתנועת "השומר הצעיר". ב"תרבות נעורים" זו בלטה המרדנות נגד דור ההורים ונגד מסורות העבר. במסגרתה הודגשו היושר, פשטות ההליכות וההימנעות מגינונים חיצוניים ומהעמדת פנים. באמצעות כל אלה ביקשו להסיר מעצמם את "הצביעות" ואת "הזיוף" שהלבישה עליהם מורשת העבר, וליצור חברה חדשה המבוססת על יחסים בין-אישיים ראשוניים, ספונטניים ובלתי אמצעיים.

הרדיקליות הרבה של "תרבות הנעורים", מידת ההזדהות הרגשית שהיא תבעה לשם הגשמת ערכיה, עוצמת השאיפה ל"תיקון עצמי" והנטיות המשיחיות שרווחו בה, הביאו

54 ארו, העלייה השלישית, עמ' 6.

55 דון-יחיא וליבמן, הדילמה, עמ' 468.

כמה חוקרים למסקנה, שלפיה היא עצמה היתה מעין תנועה דתית, שהחליפה את הדת המסורתית.<sup>56</sup> ביטוי סמלי לאופיה המרדני של תרבות זו – או מה שכינו בלשון התקופה "מרד הבן" – אפשר למצוא בשירו של דוד שמעונוביץ (שמעוני), שפורסם ב־1922 בעיתון "קן השומר הצעיר" בוורשה. שיר זה הוא, למעשה, שלילתו המוחלטת של הפסוק "שמע בני מוסר אביך ואל תטש תורת אמך" (משלי א, ח), והוא קורא לחולל מהפכה מוחלטת ביחסי אבות ובנים:

אֶל תִּשְׁמַע, בְּנִי, אֶל מוֹסֵר אָב  
וְלַתּוֹרַת אִם אֵל אֲנִי תַט,   
כִּי מוֹסֵר אָב הוּא: "קוֹ לְקוֹ..."  
וְתוֹרַת אִם: "לֹאֵט לֹאֵט..."  
וְסוֹפֵת־אָבִיב דּוֹבְרָה כֵּן:  
הִקְשִׁיבָה, אִישׁ, לְשִׁיר הַבֵּן!<sup>57</sup>

© הזכויות שמורות לדוד שמעוני ולאקו"ם

ביטוי לשאיפה ליצור יחסי אנוש ראשוניים היה הנוהג שאימצו לעצמם חברי "השומר הצעיר", שלפיו על כל חבר להתוודות לפני חבריו ולחשוף את מסתרי נפשו. בקובץ "קהילייתנו" (1922), של חברי קבוצת ביתניה עלית, מופיעים רבים מווידויים אלה, אשר, כמו העבודה והדיבור בעברית, הועלו לדרגה של פולחן מקודש:

עמדו החברים ומסרו אחד אחד את נפשם הכי פנימית ופרטית: גילו את עצמם עד מסתרי שותם, ואז רק הבין כל אחד כי לא האיש הנראה מבחוץ הוא האדם האמיתי, כי מהות האיש טמונה במעמקים טמירים. כל אחד שמר בקנאות יתרה על אוצרו. עד שבא הרגע ואהבת איש אחד נדמתה לפלא: נתגלו הנשמות באורן הנאמן, ונצטרפו זו לזו מתוך עוני וסבל של כל אחת ואחת. על מזבחה היצירה המשותפת נוצרה הנשמה הקיבוצית. התלקחה האש הוויטאלית הקדושה. נשתלבו הזרועות, ושירה פראית התפרצה מפי אחים [...] הלילה נוצרה הקבוצה. ומאותו לילה ואילך התחילה הקבוצה את חייה.<sup>58</sup>

עולי שנות העשרים נמנעו, יותר מקודמיהם, מלציין מועדים וחגים יהודיים ומלהשתמש בסמלים מסורתיים. אמנם השבת היתה יום של מנוחה, אבל "כל דבר פעוט דחה אותה". ראש השנה ויום הכיפורים היו ימים רגילים לכל דבר. נערכו כמה נסיונות ליצוק צורות ותכנים חדשים ואקטואליים לחגים מסורתיים; כך, לדוגמה, קיבל חג החנוכה צביון של חג לאומי, והודגשו בו גבורת המקבים ולחימתם לחופש. באחד הקיבוצים היה חג הפורים לקרנבל עליו, שציין גם את הגיעם של הילדים הראשונים לגיל הגן.<sup>59</sup> בקיבוצים אחרים

56 מרגלית, השומר הצעיר, עמ' 47; אצילי, השומר הצעיר, עמ' 8; שפירא, המוטיבים הדתיים, עמ' 159–163.

57 מובא שם, עמ' 155.

58 דרור, בתוך: קהילייתנו, עמ' 21.

59 אצילי, השומר הצעיר, עמ' 14–15. והשוו: שוהם, מסורת.

הוחלפה הקריאה בהגדה של פסח בקריאת קטעים מהווי הקיבוץ.<sup>60</sup> כמו כן נעשו נסיונות ראשונים ליצור חגים חקלאיים, המשלבים ציוני דרך מקומיים עם חגים מסורתיים (הקציר הראשון, קניית הטרקטור הראשון).<sup>61</sup> כך, לדוגמה, נחוג בתל-יוסף, בשנת 1925, חג הפסח הראשון במשולב עם ראשית הקציר.

טקסי נישואין דתיים לא נערכו. פשוט נכנסו ל"אוהל המשפחה" בלא טקס או מסיבה, לכל יותר ערכו "קומזיץ". הזוגות הבודדים שנישאו בטקס דתי, נישאו מחוץ לקיבוץ, מטעמים של רישום פורמלי – כדי להסדיר אישור הישארות בארץ, או בלחץ ההורים, אבל לא מרצונם החופשי או מתוך הכרה בערכו של הטקס הדתי. את הילדים מלו, אבל לא אחת, עורר הנושא הסתייגויות וויכוחים.<sup>62</sup> שלא כמו בתקופת העלייה השנייה, הפכה הלוויה לאירוע חסר סממן דתי מכל סוג שהוא – קדיש, הספד וכד'. יתר על כן, גם התגובות הספונטניות – שירה וריקודים – נעלמו, ובמקומם הפכה הדומייה לסימן ההיכר של הלוויה. לדוגמה: "המנוח הובל בלוויית חבריו, שעבדו אתו בבית-גן ובלוויית פועלים רבים, שבאו מהמושבות הסמוכות, לבית-הקברות בכנרת. בשקט הורד המת לקבר. איש לא פצה פה...".<sup>63</sup> ואולם, ההימנעות מן העיסוק בהיבטים הסמליים הטקסיים, לא נבעה רק מן ההתנגדות למסורת היהודית, אלא גם מן ההתנגדות לכל עיסוק שאינו מעשי וקשור לתחומי הרוח. שכן, העיסוקים בתחומי הרוח נתפסו כביטול זמן וכביטוי לתלישות הגלונית. כמו כן, הדלות החומרית ותנאי העבודה הקשים לא הותירו זמן וכוח לטפל בנושאים אלה. עיקר המאמץ האינטלקטואלי יוחד לנושאים המשקיים-ביצועיים. מסיבה זו אפילו מועד דוגמת "אחד במאי", שלא היה לו ולסמלים היהודיים המסורתיים ולא כלום, צוין, במהלך שנות העשרים, בטקסים צנועים למדי.<sup>64</sup>

המחצית הראשונה של שנות העשרים מתאפיינת, כמו שנות העשרה, בפעילות תרבותית דלה למדי, ששולטות בה המקריות והיזומה הספונטנית. כל יישוב או קבוצת פועלים נהגו בצורה שונה. במקרים רבים, שימש הטקס עילה להתכנסות ציבורית רחבה, לציון נושא אקטואלי, או לקידום נושא שלא נכלל בין נושאי המסורתיים של החג. עם זאת, אפשר להצביע על שני הבדלים בין שתי התקופות: האחד, עלייה מסוימת בשיעור פעילויות הפנאי – הרצאות, קונצרטים, הצגות וכו' – המתקשרת עם התפתחותם של מרכזי תרבות, המזוהים עם תנועת העבודה, שהקיבוצים היו מרכיב מרכזי בתוכה. ההבדל השני הוא התנכרות גוברת לדת היהודית ולסמליה בשל ההזדהות עם האידיאולוגיה הסוציאליסטית ועם הווי החיים של "תרבות הנעורים", והימנעות כוללת מטיפול בהיבטים הסמליים-טקסיים, שלא נתפסו כתורמים ישירות לעשייה בתחומים המשקיים והיצרניים.

60 צור זבולון ופורת, עמ' 223-224.

61 אצילי, השומר הצעיר, עמ' 16.

62 שם, עמ' 10-11. והשוו להתנגדותו של שמעון דובנוב לטקס הנישואין הדתי שנאלץ לערוך, לעיל עמ' 33.

63 שם, עמ' 12.

64 שם, עמ' 14.

## ג. תרבות פוליטית ודת חילונית

כבר במחצית הראשונה של שנות העשרים טענו לקיומו של נתק, ההולך ומתרחב, בין תפיסת עולמם של חברי הקיבוצים לבין המציאות הנוצרת בארץ ישראל. כך, למשל, ב־1923 פרסם מאיר יערי את מאמרו "סמלים תלושים" ובו הוא קרא לחברי תנועתו, "השומר הצעיר", להשתחרר מערכיה ומסמליה של "תרבות הנוער", שמקורם במציאות החיים של הנוער היהודי בגולה, ולאמץ סמלים המתאימים למציאות החיים בארץ־ישראל:

התחלתי להבין, שאמנם הסמלים והרליגיוזיות של הנוער, אשר נוצרה בתקופה האחרונה בכרכי אירופה המערבית, אינם אלא אחיות עינים של יפי נפש ובעלי תפיסה בורגנית [...] הקבוץ "קהילייתנו" מראה בעליל איך החלפנו את הדת של מאמינים לפי תומם, ברליגיוזיות מיוחדת במינה של הנוער המערבי [...] הציבור השומרי מתפורר והקיבוצים נהפכים לאט לאט לפלוגות של גודד העבודה. ככה יקרה לאנשים דתיים שלא היו למאמינים. הדתיות מתנדפת [...] מתי ישוב הסמל הרליגיוזי להאיר להמונים? רק דבר אחד ברור לי, שעם שלם לא יוכל להמשיך קיומו זמן רב בלי עיקרון מיתאפיזי וסמל דתי, שאם לא כן הוא ישקע. וכאן לא תועיל שום תפיסה חברתית. וגם זאת ברור לי, שסמל רליגיוזי כנחלת כל הציבור יוכל להיוולד רק בתוכנו.<sup>65</sup>

החרדה שהובעה בדברים אלה לשלמותה של תנועת "השומר הצעיר", והאמונה כי רק באמצעות פיתוחם של "עיקרון מיתאפיזי וסמל דתי" יתאפשר ללכד את השורות המתפוררות, הלכה והתחזקה עם השנים והתפשטה גם לתנועות האחרות. ואכן, בשנים אלה נאלצו הקיבוצים להתמודד עם קשיים כלכליים, חברתיים ופוליטיים. במלים אחרות, הרצון לתת מענה לקשיים שפקדו את הקיבוץ, הוא אשר העלה את נושא התרבות לסדר היום הציבורי. ואכן, מן המחצית השנייה של שנות העשרים ואילך אפשר למצוא יותר ויותר מאמרים המתפרסמים בעיתונות התקופה, ויותר ויותר דיונים בגופי התנועה המרכזיים המיוחדים לסוגיות התרבות. עיון במאמרים ובדיונים אלה מלמד, כי מלכתחילה זיהו רוב הכותבים והדוברים את הפעילות התרבותית עם הפעילות הפוליטית של הקיבוץ וראו בה מכשיר להשגת שתי מטרות עיקריות:

- א. חיזוק זיקתם של החברים לקיבוץ ולתנועה באמצעות חיזוק תודעתם הרעיונית והחלוצית;
- ב. אמצעי להוכחת עליונותו הערכית של הקיבוץ מול תנועות פוליטיות מתחרות.

מה היו הקשיים שפקדו את הקיבוצים, ומדוע ראו בפעילות התרבותית אמצעי להתמודד אתם? על כך בסעיף הבא.

65 יערי, "סמלים תלושים", בדרך ארוכה, עמ' 25-33.



## ד. משבר חברתי ומשבר לגיטימציה

שתי שנותיה הראשונות של העלייה הרביעית (1924–1931) היו שנים של שגשוג, התפתחות כלכלית והתרחבות חברתית.<sup>66</sup> ואולם, עד מהרה חלפה הגאות והחל שפל כלכלי קשה, שגרם לאבטלה, לצמצום בעלייה ולירידה מסיבית מן הארץ. המשבר פגע גם בקיבוצים. כך, למשל, צומצמו אפשרויות התעסוקה של החברים, ירדו ההכנסות וירד קצב רכישת הקרקעות להתיישבות. כמו כן, בעקבות הצמצום בעלייה והמשבר החברתי פחת זרם המצטרפים לקיבוצים וגדל מספר העוזבים אותם.

באופן עקיף פגע משבר העלייה הרביעית גם בלגיטימציה האידיאולוגית של הקיבוצים. עד לאמצע שנות העשרים היתה התפיסה האידיאולוגית המוצהרת של "אחדות העבודה" – המפלגה הדומיננטית בהסתדרות – דומה למדי לזו של הקיבוצים. ואולם, בעקבות משבר העלייה הרביעית, ראתה הנהגת המפלגה בפיתוח הכלכלי של הארץ משימה ראשונה במעלה. לפיכך, גילתה הנהגת "אחדות העבודה" נכונות לוותר על הגישה הסוציאליסטית-קולקטיביסטית מבית מדרשה של מפלגת "פועלי ציון", שדגלה בהקמת קומונה כללית של כל פועלי ארץ ישראל, בעלת משק עובדים אוטרקי כחלק מ"מלחמת המעמדות". הנהגת אחדות העבודה העדיפה "סוציאליזם קונסטרוקטיבי" – גישה פשרנית ופרגמטית, שהמעטה בחשיבותה של מלחמת המעמדות והדגישה את תהליך בנייתה של חברה, תוך שילובם של האינטרס המעמדי והאינטרס הלאומי.

מראשיתה, גרמה תפנית זו לעימותים קשים בין המצדדים בשינוי לבין חברי הקיבוצים שהיו מאורגנים ב"גדוד העבודה" ודבקו באידיאולוגיה הסוציאליסטית-קולקטיביסטית. עימותים אלה הסתיימו בהתפלגותו של הגדוד (בשנת 1926) ובעזיבתם של מקצת חבריו לרוסיה (בשנת 1927).<sup>67</sup> זמן קצר לאחר התפרקות הגדוד, בשנת 1928, נפגעה יוקרתם של הקיבוצים מכיוון נוסף. ועדת מומחים – שבדקה את המצב הכלכלי בארץ לשם התוויית מדיניות השקעות של משקיעים פרטיים בשיתוף עם ההסתדרות הציונית העולמית – פרסמה דו"ח, שכלל ביקורת חריפה על מדיניותה הכלכלית של ההסתדרות ובמיוחד על תמיכתה בהתיישבות הקיבוצית. על פי כותבי הדו"ח, התנועה הקיבוצית חסרה כל סיכוי להצליח מבחינה כלכלית על שום העדפותיה הערכיות.

ואולם, השאיפה להתגבר על המשבר הכלכלי היתה רק סיבה אחת לנסיגתה של "אחדות העבודה" מן העקרונות הנוקשים של הסוציאליזם-הקולקטיביסטי. סיבה נוספת היתה רצונה "לתפוס" לעצמה תפקידי מפתח במוסדות הלאומיים, שהיו מורכבים גם מנציגי גופים לא סוציאליסטיים. לשם כך ערכה הנהגת המפלגה שינוי נוסף באוריינטציה, ברוח הסיסמה "מעמד לעם" שטבע דוד בן-גוריון. משמעות הסיסמה היתה זניחת התבדלותה המוסדית והערכית של תנועת העבודה במסגרת ההסתדרות, לטובת שיתוף פעולה עם כל יתר מרכיבי

66 גלעדי, הישוב.

67 עוד בנושא זה ראו: שפירא, אחדות העבודה; גורני, אחדות העבודה.



האוכלוסייה ביישוב, ובכלל זה יזמים פרטיים מתוך הזעיר-בורגנות העירונית המתפתחת. דברים שאמר בן-גוריון, בהרצאה שנשא בינואר 1929, מבהירים את האוריינטציה החדשה:

הפתוס הסוציאלי של הפועל בארץ נובע מתוך שאר-הרוח של כובשי הארץ, הכרתו המעמדית מוארה באור חזון הגאולה, הוא אינו מתנכר לערכים ולקנינים ההיסטוריים של העם העברי, אלא שואף לכבשם ולרשתם. דרכו הפוליטית היא לא התבדלות מכלל האומה, אלא עמידה בראשה, בהתאבקותיו ובמלחמותיו, בכיבושיו וביצירתו הוא רואה לפניו את עתידו ההיסטורי. להיות ממעמד עובד לעם עובד זה יעדו הלאומי של מעמד הפועלים.<sup>68</sup>

שינוי אוריינטציה זה, שהחל בסוף שנות העשרים, הודגש בעיקר בשנות השלושים, בעקבות איחודן, בשנת 1930, של "אחדות העבודה" ושל "הפועל הצעיר" למפלגה אחת – מפלגת פועלי ארץ ישראל (מפא"י) – ועם הגיעם של עולי העלייה החמישית (1932–1936). רבים מעולי העלייה החמישית היו יהודים ממרכז אירופה ומגרמניה, שבחרו, או נאלצו, לעזוב את ארצותיהם, בעקבות התחזקותן של התנועות הלאומניות והאנטישמיות באירופה, ועליית הנאצים לשלטון בגרמניה. שלא כמו בגלי העלייה הקודמים, הגיעו מרבית העולים בעקבות ההגבלות שהטילו ארצות-הברית ומדינות אחרות במערב אירופה על ההגירה לתחומן. כלומר, לא היגרו לארץ ישראל ממניעים ציוניים, אלא מחוסר ברירה. בשלב זה היה ברור להנהגת מפא"י, שלא תזכה לשיתוף הפעולה הרצוי ולא תזכה ללגיטימציה להנהגתה, אם תכפה על ההמונים את עיקרי הסוציאליזם. שכן, רבים מן המהגרים לא החזיקו בהשקפות סוציאליסטיות, ואפילו חשו זיקה חזקה הרבה יותר מקודמיהם לדת ישראל ולמסורתה או לערכים חילוניים לא-סוציאליסטיים (ליברליים). לפיכך, בחרה הנהגת המפלגה לעמעם את המרכיב הסוציאליסטי במשנתה ולהבליט את המרכיב הלאומי, בהציגה את עצמה כגוף המרכזי הפועל לעשות את ארץ ישראל למרכז לאומי כלל-יהודי. לסיכום, נציין את התהליכים, שעמדנו עליהם עד כה, אשר ערערו באופן משמעותי את מעמדם של הקיבוצים:

- א. בעטיו של משבר העלייה הרביעית הצטמצמו אפשרויות התעסוקה של החברים, פחתו ההכנסות וירד קצב רכישת הקרקעות להתיישבות.
- ב. בעקבות הצמצום בעלייה והמשבר החברתי פחת זרם המצטרפים לקיבוצים, וגדל מספר העוזבים אותם.
- ג. משבר "גדוד העבודה" ופרסום דו"ח המומחים, שהמליץ להפסיק את הקמתם של קיבוצים חדשים, פגעו בהם מבחינה מוראלית.

68 בן-גוריון, חילופי משמרות, עמ' 61–62.

ד. שינויי האוריינטציה של הנהגת תנועת העבודה יצרו קרע, שהלך והעמיק, בין התנועות הקיבוציות לבין מפא"י, הפכו את הגשמתה של התפיסה הסוציאליסטית-הקולקטיביסטית בצורתה הקיבוצית למשנית בחשיבותה, ובמידה מסוימת אף ערערו על הלגיטימציה שלה.

## ה. הפעילות התרבותית כתגובה למשבר

על רקע תהליכי משבר אלה מתחיל נושא התרבות לעלות על סדר היום הציבורי בקיבוצים. ב-23 ביולי 1926 נערכה פגישה ראשונה מסוגה של באי-כוח ועדות התרבות של פלוגות העבודה בעמק יזרעאל. מטרת הפגישה היתה ללבן ולגבש את הנושאים שיידונו (באוקטובר) במועצה הרביעית הרחבה של הקיבוצים ופלוגות העבודה, שהתלכדו סביב קיבוץ עין-חרוד ועל רקע שינוי האוריינטציה המתהווה בהנהגת "אחדות העבודה". ואכן, כבר בדברי הפתיחה שנשא נחום בנארי, נציג עין-חרוד, הוא אמר, כי אף על פי שהקיבוץ הוא חלק ממפלגת "אחדות העבודה" וקרוב לרעיונותיה, עליו להיות גוף מאורגן ומובחן בתוכה. לדבריו, חברותו של הקיבוץ במפלגה נועדה לא רק להגן על האינטרסים הכלכליים של הקיבוץ, אלא "גם כדי ליצור מהלך דעות מתאים בתנועת הפועלים".<sup>69</sup> דבר זה יתאפשר, לדעתו, אם יגבשו הקיבוצים תכנית מרוכזת ל"טיפוח התפתחות הערות הרוחנית" בצורת: השתלמויות במקצועות החקלאות, לימוד העברית, לימוד מדעי החברה, האזנה להרצאות של מרצים מן החוץ, חיזוק הקשרים עם תנועות הנוער, וטיפוח אמנות עצמית ופעילות אמנותית משותפת לקיבוצים השונים.

דבריו של בנארי נאמרו על רקע החשש, שרווח באותה תקופה, שמא ההשתייכות למפלגה והתלות החומרית בה יפגעו בעצמאותו של הקיבוץ וביכולת ההשפעה שלו על השינוי בדרכה הרעיונית של המפלגה. מעצם קיום הפגישה ומדבריו של בנארי עולה, כי כבר בשלב זה ראתה הנהגת הקיבוץ את הפעילות התרבותית כחלק בלתי נפרד מן הפעילות הרעיונית, וכי ייחדה לה כמה תפקידים בפתרון הבעיות שניצבו בפני הקיבוץ. אחד מן התפקידים היה ליצור שיתוף פעולה בין הקיבוצים ולחזק את התודעה האידיאולוגית המשותפת של החברים. אלה באו לגבש את הקיבוצים לישות מלוכדת, הפועלת גם לקידום האינטרסים של הקיבוץ בתוך המפלגה וגם לבלימת כיווני השינוי הרעיוני שהתפתחו בתוכה. אף על פי שנושא התרבות לא הגיע לדיון במועצה הרביעית, הוחלט כי "המועצה חושבת לנחוץ להקדיש מועצה מיוחדת לבירור מקיף ויסודי של שאלות התרבות, החינוך וההווי החברתי בקיבוץ".<sup>70</sup> ואכן, נושא התרבות עלה לדיון כשנה לאחר מכן, במועצה הקבועה של קיבוץ "עין חרוד" ברחובות, ביוני 1927 (המועצה האחרונה לפני הקמתה של תנועת "הקיבוץ המאוחד"). המועצה ייחדה את הדיון למצב הפנימי בקיבוץ ובפלוגותיו,

69 הדרי, עין חרוד, עמ' 82.

70 שם, עמ' 95.



חברת הילדים של קיבוצי עמק יזרעאל שבקיבוץ משמר העמק, בדרכה לקיבוץ מזרע להגיגות אחד במאי, צילום, שנות השלושים של המאה העשרים, ביתמונה.

כבר מימיו הראשונים, עת מנה כ־400 איש בקירוב, אימץ לעצמו ציבור הפועלים הארץ־ישראלי את ציווי הסולידריות הבין־לאומי, חג האחד במאי. ב־1906, בשנה השלישית לעלייה השנייה, נחוג החג לראשונה בארץ־ישראל, כחג בין־לאומי הקושר את תנועת העבודה בארץ לתנועת הפועלים בעולם. עם ייסוד ההסתדרות ב־1921, הפך האחד במאי לחגה הרשמי, ובו שבתו הפועלים ממלאכתם וילדיהם מתלמודם. בהתיישבות העובדת, לצד הנפת דגלים אדומים, עריכת חגיגות מקומיות והוצאת גיליונות מיוחדים של העלון המקומי, נהגו החברים לצאת על טפס אל עצרות ההמונים שנערכו בערים הגדולות ובשאר מרכזי יישוב.

בעקבות המשבר הקשה שפקד את הקיבוצים באותה התקופה. רוב הדיונים יוחדו לנושא העזיבה ולדרכי מניעתה, שכן הגידול בעזיבת הקיבוץ והמעבר לערים ולמושבות, לא רק שהעמיד בספק את התפיסה בדבר בכורתו של הקיבוץ בתנועת העבודה, אלא גם איים איום של ממש על המשכיותו. במהלך הדיונים הלכה והתגבשה הדעה שהציג יצחק טבנקין, שלפיה העזיבה נובעת משאיפתם של העוזבים להשיג עבודה קלה, רכוש פרטי ותנאים חומריים משופרים מאלה שהציע הקיבוץ. כלומר, הגורמים לעזיבה נעוצים, בראש ובראשונה, בחוסר נחישותם האידיאולוגית ובחולשתם הרעיונית של העוזבים. את העזיבה ראה טבנקין כאות וכסימן למה שכינה "תהליך הדה־פרולטריוזיה" של היישוב בארץ. עמדה זו עשויה להישמע תמוהה על רקע העובדה, שלפיה רוב העוזבים המשיכו לעבוד כפועלים במושבות ובערים, ואף ראו עצמם כחלק מתנועת העבודה והודה עם ערכיה. אלא, שגם אם טבנקין ואחרים שציידו בעמדתו לא אמרו זאת במפורש, עמדה זו ביטאה תפיסה אליטיסטית, הן של חברי הקיבוצים והן של מעמד הקיבוץ בתנועת העבודה, משום שעולה ממנה כאילו מעמד הפועלים האמיתי נמצא אך ורק בקיבוצים.<sup>71</sup> במלים אחרות, עמדה זו ביטאה את הפער ההולך וגדל בין "הקיבוץ המאוחד" לבין מרכיביה האחרים של "אחדות העבודה". עמדה זו התיישבה עם גרסת הציונות הסוציאליסטית של "הקיבוץ המאוחד", שלא נטשה את רעיון "מלחמת המעמדות" וראתה בקיבוץ חלוץ הצועד בראש "המעמד הציוני", הנלחם נגד "המעמדות האנטי ציוניים" הבורגניים. זאת, כמובן, להבדיל מכל אותם אנשי "אחדות העבודה" שעברו לדגול בגישת הסוציאליזם הקונסטרוקטיבי.

הפתרון לבעיית העזיבה, לפי בעלי עמדה זו, לא היה בהעלאת רמת החיים החומרית בקיבוץ, שכן היא לא נפלה מזו שהיתה קיימת מחוצה לו, וגם לא בשינוי רעיוני של הקיבוץ, אלא בחיזוק זיקתם של החברים לדרכו של הקיבוץ בחינוכם. בדבריו על "סיפוקן האישי המלא" של הפרט בקיבוץ, קבע טבנקין: "בקיבוצנו יש הזנחה ביחס לחברים [...] פלוגותינו בכל מקום יש להן אופי משקי וזה טוב [...] אולם עכשיו הזמן לפנות פנימה". והוסיף עליו דוד מלץ ואמר: "הזנחנו את האישי, את החבר ואת הגישה אליו".<sup>72</sup> עמדה זו, אשר זכתה להסכמה, ביטאה למעשה תפיסה שלפיה יש לחפש דרך שתקשור באופן ברור בין הפרטים והאידיאולוגיה, שיטה שבאמצעותה יוכלו לראות עצמם כמי שבהגשמתם את הרעיון הקיבוצי, הם מבטיחים את עליונותם כפרטים וכקולקטיב על הזרמים האחרים בתנועת העבודה.

הדיון בנושא התרבות שב ועלה על סדר יומה של תנועת "הקיבוץ המאוחד" במחצית הראשונה של שנות השלושים, בעקבות עלייתם ארצה של המוני חברי תנועות הנוער החלוציות בעלייה החמישית. גם בתקופה זו עמדו ברקע הדיון העימותים בין הקיבוץ לבין הנהגת המפלגה (מפא"י) סביב נכונותה לשתף פעולה עם המגזר הפרטי, ובמיוחד סביב העדפתה להקצות להתיישבות החקלאית הפרטית יותר קרקעות מאשר להתיישבות

71 ניר, הקיבוץ והחברה, עמ' 217.

72 שם, עמ' 219.

השיתופית. ואולם, גם הפעם שב ונידון נושא התרבות בעיקר בהקשר בעיית העזיבה. אלא שהפעם דנו בגל העזיבה המסיבי של רבים מן המצטרפים החדשים לקיבוצים. מקורה של בעיית העזיבה בתקופה זו היה בעקרון שהתקבל, שאין להגביל את מספר הנקלטים מקרב חברי תנועות הנוער, גם אם קליטתם גורמת לקשיים כלכליים וחברתיים בקיבוצים הקיימים. מן הפרוטוקולים של הישיבות בגופי התנועה ומן המאמרים שהתפרסמו בעיתונות התנועה מאביב 1932 ועד למועצת התנועה שנערכה ביגור ביוני 1933 עולה, כי אנשי "הקיבוץ המאוחד" תלו את אשמת העזיבה לא ביכולת הקליטה המוגבלת של התנועה, אלא ברמתם התרבותית הנמוכה של אנשי העלייה החמישית, אשר מנעה מהם את היכולת לעמוד בפיתויים שהציעה החברה הסובבת.<sup>73</sup> כמו בשנות העשרים, כן גם עתה, התקבלה התפיסה שיש להגביר את הפעילות התרבותית ולהרחיבה, לשם חינוכם הרעיוני ועיצוב תודעתם החברתית והפוליטית "הלקויה" של המצטרפים החדשים, ובאופן זה להכשירם לחיי הקיבוץ.

ואולם במועצת יגור נוסף ממד אנטי־דתי מובהק לדיונים בנושא התרבות, ואשר נעדר כמעט לחלוטין מן הדיונים הקודמים. הסיבה לכך טמונה בעובדה, שמסוף שנות העשרים ואילך הלכו וגברו תביעותיה של תנועת "המזרחי" מן ההסתדרות הציונית להנהיג "חיים יהודיים" ביישוב היהודי בארץ ישראל. עיקר הלחץ שהפעילה "המזרחי" היה בעניין שמירת השבת, ובמיוחד בנושא איסור עבודה בשבתות ובחגים בכל הגופים הקשורים להסתדרות הציונית והנתמכים עליה, כלומר במפעלי התעשייה, במושבות, במושבים וגם בקיבוצים. רבים מן הדוברים במועצה סברו, שאל לו לקיבוץ לקבל את עמדתה הסובלנית של הנהגת מפא"י בנושא תביעותיהם של אנשי "המזרחי", וגם לא בנושא זיקתם למסורת של עולי העלייה החמישית. לדעתם, היה מתפקידו של הקיבוץ לפתח תרבות סוציאליסטית שיהיה בה משום תחליף לדת המסורתית. כך למשל, במאמר פרוגרמטי שהתפרסם בכתב העת "מבפנים" קבע אליעזר ליבשטיין, כי "מבחינה נפשית, חשיבות התנועה הסוציאליסטית [...] היא היסוד במושגי המוסר של האדם הבלתי מאמין. במובן זה היא הינה השלילה ההיסטורית וההמשך ההיסטורי של הדת כאחד". לדבריו, הקיבוץ יכול וחייב לפעול לשם "העלאת רמתה התרבותית והחלוצית של החברה".<sup>74</sup> זו גם היתה העמדה שקיבלו רוב משתתפי המועצה, שנושא התרבות תפס בה מקום נכבד ביותר.

מועצת יגור מסמנת שינוי חשוב נוסף ב"קיבוץ המאוחד" והוא התחזקות המבנה הריכוזי ועלייה בחשיבותם של המנגנון ושל הנהגת התנועה.<sup>75</sup> הנטייה לריכוזיות השתלבה היטב עם העמדה הרואה את הפעילות התרבותית הן כאמצעי להגברת התודעה החברתית והפוליטית של חברי הקיבוץ והן כאמצעי להצגת עמדה סוציאליסטית חילונית ברורה מול שינוי האוריינטציה במפא"י ומול תביעות "המזרחי". דבריו של טכניקן בנאום הפתיחה בדיון

73 שם, עמ' 317.

74 ליבשטיין, לעבודתנו. הציטוטים מתוך: ניר, הקיבוץ והחברה, עמ' 317.

75 ניר, הקיבוץ והחברה, עמ' 319-325.

על הפעילות התרבותית מבטאים באופן ממצה את השילוב הזה: "פעולתנו התרבותית היא גימגום ראשון ביצירת תרבות מלחמה של תרבות חדשה... עלינו להיות את האופק של התפקיד ההיסטורי, ולמזג את חיינו האישיים עם מטרות התנועה".<sup>76</sup> גם בתנועת "הקיבוץ הארצי" עלה נושא התרבות לדיון בגופי התנועה לקראת סוף שנות העשרים. מרגע שקיבלה עליה את האידיאולוגיה המרקסיסטית הרדיקלית, היה ברור לחבריה, כי על עקרונות המטריאליזם המדעי לתפוס את מקומה של הדת המסורתית.

הסוציאליזם אומר כולו ראציונליזציה וביטול הסתירות בכל שטחי החיים [...] בפני הכוחות האי־ראציונליים עמד פעם האדם המנוצל כפוף ראש ומלא הערצה של פחד, זאת היתה הדת [...] המטריאליזם אינו נרתע לאחור [...] הוא הכריז עליהם מסע־צלב, מסע כיבוש כדי להוציאם לאור היום, לאור המדע, ההכרה והנסיון!<sup>77</sup>

ואולם, תרגומם של עקרונות המרקסיזם לשפת הסמל והטקס לא התרחש מיד. לקראת סוף שנות העשרים החלו חברים לטעון נגד דלותה של הפעילות התרבותית בקיבוצים ונגד קיומן של תחושות ריקנות ושעמום בשעות הפנאי. ואכן, לא עבר זמן רב והנושא עלה לדיון בגופים המרכזיים. תחילה נשאו הדיונים אופי של גישושים ראשוניים. כך, לדוגמה, עלה נושא התרבות לראשונה לדיון בוועד הפועל של "הקיבוץ הארצי" ב־15 בדצמבר 1929, ופעם נוספת ב־14 ביולי 1930. בשתי הפעמים לא נעשו נסיונות להתוות קווי פעולה, והדיונים יחדו לשמיעת דיווחים על הנעשה בתחום זה בקיבוצים השונים. בהעדר כל החלטה ברורה גברו הקובלנות ונוספו עליהן קולותיהם של אחרים, שקראו לגבש מדיניות משותפת לכל קיבוצי התנועה, אשר באמצעותה יהיה אפשר לשפר את מצב רוחם של החברים. וכמו ב"קיבוץ המאוחד", כן גם ב"קיבוץ הארצי" הלכה והתגבשה הדעה, שלפיה בתנאים שהיו קיימים באותה העת בארץ – העלייה החמישית, שינוי האוריינטציה של הנהגת מפא"י והחרפת העימותים עם "המזרחי" ועם התנועה הרוויזיוניסטית – יש לראות את הפעילות התרבותית כחלק בלתי נפרד מן הפעילות הפוליטית הכלל־תנועתית.<sup>78</sup> בלחץ התביעות הוחלט לקיים מועצה תנועתית שתיוחד כולה לנושא התרבות, וזו נערכה בחדרה בספטמבר 1935.

הן במאמרים פרוגרמטיים, שהתפרסמו קודם להתכנסות המועצה, הן בנאומים שנישאו במהלכה והן בהחלטות שנתקבלו בסופה, התבלטו כמה נושאים. הראשון שבהם קרא לחברי התנועה ולהנהגתה לפעול למען פיתוחה של "פרולט־קולט", כלומר תרבות הנוצרת על ידי הפועלים, למען הפועלים ובאמצעים המובנים על ידי הפועלים. יצירתה של "תרבות

76 שם, עמ' 319. ההדגשה של ו"ס.

77 יערי, "הסתירה הטראגית", בדרך ארוכה, עמ' 52–57.

78 אצילי, השומר הצעיר, עמ' 21–22.

פועלים" מעין זו היתה, לדעת החברים, המענה הנכון להתקפות הציונות הדתית על הקיבוצים וצעד חשוב בדחיקתה של הדת, על גילוייה השונים, מן היישוב העברי לקראת יצירתו של משטר סוציאליסטי. כך, למשל, נאמר בהחלטות המועצה: "מאזוינו התרבותיים ניוונים מאמונתנו היסודית, שהתחייה הלאומית השלמה של העם העברי בא"י תיכון רק על יסוד החזון הסוציאליסטי והגשמתו".<sup>79</sup> הנושא הבולט השני היה התקפה רבתי על הציונות הדתית "הקלריקלית", ועל סיסמתה של מפא"י "ממעמד לעם", בטענה שהיא תומכת בריאקציה הדתית. ואולם, בצד שלילת הדת וההתקפה על מייצגיה ותומכיה, בלט נושא נוסף – הבעת נאמנות בלתי מסויגת למוצא הלאומי, לגורל היהודי, לשפה העברית ולתרבותה. לדבריהם, על "הקיבוץ הארצי" ליטול עליו את התפקיד ההיסטורי ההכרחי בעיצוב התפתחותו של העם. כלומר, ליצור תרבות יהודית לאומית לא־דתית־סוציאליסטית־מהפכנית, המשלבת מסורת ויסודות חדשים. תרבות זו תשרת את המאבק לשחרור לאומי ואת "מלחמת המעמדות".

בעקבות דיווחיהם של דוברים שונים במועצה על מצב הפעילות התרבותית בקיבוציהם, התקבלו החלטות נוספות, בעלות אופי אופרטיבי, שעניינן הצורך ליצור מסגרת קבועה למסיבות "ליל שבת", לחוגים ולפעילות אמנותית. עוד החליטו להקים מחלקה מיוחדת לענייני תרבות, שתפקידה יהיה לרכז את פעילויות התרבות, כלומר לכוון את הפעילות התרבותית בקיבוץ התנועה, לסייע לה ולפקח עליה.<sup>80</sup>

על אף ההחלטות שנתקבלו בגופי התנועה, לא נוצרה מיד מתכונת סדורה וקבועה של דפוסי חג ומועד. בינתיים, הלך ורב מספר המאמרים שהתפרסמו בעיתונות התנועה והביעו אי־נחת מדלותה של הפעילות התרבותית, מן השעמום שבשעות הפנאי ומהמשך חוסר המעש, למרות הכרת התנועה בחשיבות הנושא. עוד טענו, כי העדר מתכונות קבועות להג ולמועד, שהם בעלי ערך חינוכי רב במיוחד בעבור הילדים, עשוי לפגוע בחינוכו של דור ההמשך ובויקתו לקיבוץ.<sup>81</sup>

ואולם, החלו להתפרסם גם מאמרים שהציעו מתכונות, אשר יעלו בקנה אחד עם השקפת עולמה של התנועה. כך למשל, במאמר משנת 1936 התמרמרה אחת החברות על חסרונם של דפוסים קבועים ועל השימוש בסמלים זרים ומנוגדים לרוח התנועה, וקראה לקבוע שני סוגי חגים בלבד: א. חגי טבע וחקלאות שבהם אפשר להשתמש בסמלי מסורת; ב. חגי מעמד לוחמים, דוגמת אחד במאי.<sup>82</sup> במאמר אחר שבה ועלתה התביעה לחגוג חגי טבע וחקלאות, דוגמת חג הפסח, תוך הסתמכות על החגים המסורתיים והתאמתם לחיי ההווה, אבל לדחות על הסף חגים דתיים מובהקים דוגמת יום הכיפורים.<sup>83</sup>

79 שם, עמ' 26.

80 שם.

81 שם, עמ' 28, 31, 35.

82 שולה, פוסטסקריפטום.

83 לוי, געגועים לחג.



ההחלטות העקרוניות שהתקבלו בגופים המרכזיים, ההצעות והדיווחים שהחלו להתפרסם בעיתונות התנועה והקמתם של גופים בתנועה (ועדות תרבות מרכזיות), תרמו להכרה בחשיבותה של פעילות זו בעבור הקיבוץ הבודד ובעבור התנועה, ובעקבות זאת להתגבשותם של דפוסי סמל וטקס בכל הקיבוצים. במלים אחרות, בתקופות קודמות התבטאה ההתנגדות לדת המסורתית בהימנעות מציונים של רוב החגים והמועדים היהודיים בלא יצירת אלטרנטיבה סדורה ושיטתית. עתה, הנכונות לחגוג כמה מן החגים גברה, אבל הוכנסו שינויים והתאמות כדי להקנות לגיטימציה לאומית לעמדות סוציאליסטיות כלליות, שהתגבשו בכל אחת מן התנועות. כמו כן, שלא כמו בתקופות קודמות שבהן רוב הנסיונות לציין מועדים חשובים או לחגוג חגים יהודיים נשאו אופי מקומי, והיו פרי יזמות ספונטניות נבדלות של חברי הקיבוצים השונים, הרי שעתה הותוו העקרונות האידיאולוגיים הכלליים, שלפיהם יש לעשות כן. הוקמו גופים מרכזיים בתנועה, שמתפקידם להדריך את פעילי התרבות המקומיים ולסייע להם בתכנון אירועים שונים וארגונים לפי עקרונות אלה.

אפשר לומר שבשלב זה החלה הפעילות התרבותית בקיבוצים לקבל את תווי ההיכר, הצורה והתוכן של "הדת החילונית". כלומר, פעילות המבטאת את שליחותה ההיסטורית של התנועה הקיבוצית כתנועת עובדים, כתנועה סוציאליסטית, פעילות המבליטה את האידיאולוגיה הקיבוצית.

לסיכום, התפתחותה של הדת החילונית בקיבוץ התרחשה על רקע סדרה של קשיים כלכליים, חברתיים ופוליטיים, שפקדו את התנועה הקיבוצית במחצית השנייה של שנות העשרים ובמחצית הראשונה של שנות השלושים ואיימו על מעמדה. קשיים אלה העלו את נושא הפעילות התרבותית על סדר היום הקיבוצי. מראשיתה, נתפסה הפעילות התרבותית על ידי ההנהגה כאמצעי להתמודד עם קשיים אלה. בין התפקידים המעשיים שפעילות זו באה לפתור היו: חיזוק זיקתם של החברים לקיבוץ, הגברת התודעה האידיאולוגית שלהם, טיפוח תחושת עליונותו הערכית של הקיבוץ והדגשת אופיו החלוצי. לאחר שהוכרה חשיבותה של הפעילות התרבותית בגופים המרכזיים, הותוו העקרונות האמורים להנחותה והוקמו גופים, שתפקידם לסייע בהוצאתה אל הפועל, וניתן האות לפיתוחם, להפצתם ולהרחבתם של דפוסי סמל וטקס שיועדו למלא תפקידים אלה. דפוסי הסמל והטקס, שהתגבשו לכלל דת חילונית, ביטאו התנגדות נחרצת לדת המסורתית, עשו שימוש סלקטיבי בסמליה, הבליטו את היסוד ההיסטורי שלהם ושילבו בהם את ערכי תנועת העבודה.



## פרק שלישי

# ההתכנסות אל תוך גבולות הלאום והקהילה שנות החמישים והשישים

כבר במחצית השנייה של שנות הארבעים, ובעיקר בשני העשורים שלאחר הקמת המדינה, חלה עלייה של ממש בחשיבותה של הפעילות התרבותית והיא עברה כמה שינויים. שלושת השינויים שהם, אולי, הבולטים ביותר היו: מיסוד הפעילות התרבותית; התמתנות ההתנגדות לדת היהודית המסורתית; הבלטת הממד הקהילתי של היישוב הקיבוצי. שינויים אלה התרחשו על רקע תמורות יסודיות במעמד של הקיבוצים בחברה הסובבת, ובעיקר בעקבות הקמת המדינה ובתגובה לתמורות מבניות מהותיות בתוכם.

### א. משבר שנות החמישים

בעקבות הקמת המדינה איבד הקיבוץ כמה מן התפקידים הלאומיים החשובים שמילא בעבר.<sup>84</sup> למרות התרחבותם של מקורות הקרקע, הפך הקיבוץ לגורם המשני בחשיבותו בהתיישבות החקלאית ואת מקומו תפסו המוני העולים החדשים שהופנו למושבי עולים. אמנם, התנועה הקיבוצית המשיכה לגדול, אבל בקצב אטי, הן משום שמיצתה את מאגר כוח האדם המועט ששרד מתנועות הנוער בחו"ל לאחר השואה, והן משום אי־נכונותה לקלוט לתוכה את עולי שנות החמישים, שלא עברו הכשרה תנועתית מתאימה. כשם שאיבד מתפקידו בתחומי ההתיישבות וקליטת העלייה, איבד הקיבוץ גם רבים מן התפקידים החשובים שמילא בתחומי הבטחון והכלכלה. תפקידים אלה עברו לגופים הממלכתיים. הממשלה, ששאפה לזרז את התפתחותה הכלכלית של המדינה הצעירה, הקצתה משאבים רבים למגזר הפרטי מתוך מטרה למשוך ולעודד משקיעים ויזמים פרטיים לפעול בתחומה.

84 טלמון־גרבר, ההתיישבות השיתופית, עמ' 4; אייזנשטדט, החברה הישראלית, עמ' 124.

גם הקיבוצים זכו למשאבים לא מבוטלים. כך לדוגמה, בין השנים 1947 ל־1952 גדל סכום הקרקעות שברשות הקיבוצים כמעט פי ארבעה.<sup>85</sup> ואולם, באותו הזמן עבר כוח עבודה מיומן מן הקיבוצים למלא תפקידים במערכת הבטחון, השירות הציבורי, הסקטור העסקי וההסתדרות.<sup>86</sup> במצב זה לא נותר לקיבוצים אלא להשתלב במגמת ההתפתחות המואצת בסביבתם החברתית והכלכלית. כלומר, להפחית ממידת התגייסותם למשימות לאומיות, להדגיש את ההיבט הכלכלי והתועלתני במגעייהם עם החברה הסובבת ולפעול להעלאת רמת החיים של החברים, ובתוך כך לנצל את הגידול במשאביהם החומריים.

נוסף על האכזבה והתסכול שהסב אבדן "מעמד הבכורה" בחברה הישראלית, נקלע הקיבוץ, במהלך שנות החמישים, לכמה ויכוחים ומחלוקות אידיאולוגיות קשות. ויכוח אחד נסב סביב שאלת העבודה השכירה. מול המצדדים בבקשת הממשלה להעסיק בקיבוצים עולים חדשים כשכירים, וכך למנוע את התרחבות האבטלה, ניצבו המתנגדים שטענו כי הדבר יביא להתפרקותו הערכית והמבנית של הקיבוץ. ויכוח קשה אחר התעורר סביב שאלת העמדה שיש לנקוט בנוגע לברית־המועצות ואשר בעקבותיו, ב־1951, התפלגה תנועת הקיבוץ המאוחד. הפילוג חצה קיבוצים שלמים ואף משפחות, והותר צלקות קשות בקרב חברים רבים. בתוך כמה שנים פקד משבר גם את תנועת השומר הצעיר על רקע הידיעות על מדיניותה האנטישמית של ברית־המועצות והוצאתם להורג של הסופרים היהודים, משפט הרופאים, הגילויים על משטרו הטוטליטרי העריץ של סטאלין בעקבות מותו, משפטי פראג, הדיכוי האכזרי של ההתקוממות הלאומיות בפולין, במזרח גרמניה ובהונגריה ועוד. ידיעות וגילויים אלה הוסיפו על הפגיעות שספגה תדמיתו של הקיבוץ בעיני עצמו ובעיני החברה הסובבת, יצרו תחושה קשה של אכזבה מן הקומוניזם הריכוזי והמיליטנטי בגרסתו הסובייטית, ועוררו שאלות בקשר למשמעותו של הקיבוץ בחברה הישראלית המתהווה. מצב זה גרם, בלא ספק, להתפכחות הדרגתית מן השאיפות, ש עוד רווחו בקיבוץ, להיות הגוף המוביל בחברה.<sup>87</sup>

במקביל הואצו תהליכי הגיוון והבידול התעסוקתיים והחברתיים בתוך הקיבוץ עצמו. התפתחויות טכנולוגיות בתחום החקלאות הגבירו את הבידול וההתמחות בענפים השונים, והפחיתו את הצורך בידיים עובדות. באותה העת גרמו שינויים דמוגרפיים – הזדקנות הוותיקים מצד אחד, והצטרפותם לחברות של בני הדור השני וחברי ההשלמות מצד שני – לצורך ליצור מקומות תעסוקה חדשים, ואלה נמצאו בפיתוחם של ענפי תעשייה, שמשקלם בכלכלת הקיבוץ הלך וגדל. ההבדלים בין הדורות החלו גוברים. להבדיל מדור המייסדים והוותיקים, נולדו רבים מבני הדור השני אל המוכן. לפיכך, מידת מחויבותם להישגיהם של בני הדור הראשון ולהסדרים שקבעו, היתה נמוכה משלהם, לפי שלא הם עצמם נאלצו

85 שתיל, המשק הקיבוצי, עמ' 185.

86 ברקאי, המשק הקיבוצי, עמ' 73–74.

87 שפר, סוציולוגיה של הקיבוץ, עמ' 35.

להיאבק עליהם וגם שאיפותיהם לא עלו תמיד בקנה אחד עם שאיפות המבוגרים. המשפחה הפכה ליחידה חברתית מרכזית בחיי הפרט והקולקטיבי. מן הפרט תבעה המשפחה השקעה רגשית והזדהות, ומן הקולקטיב תבעה משאבים והסדרים שיאפשרו את טיפוחו של התא המשפחתי. לסיכום, הקיבוץ שהיה מורכב מראשיתו מקבוצה קטנה, הומוגנית ומלוכדת של אנשים צעירים בעלי דחף אידיאולוגי חזק, היה לחברה גדולה, הטרוגנית, המורכבת ממספר רב של קבוצות משנה: קבוצות ותק, קבוצות גיל, צוותי ענף, השלמות, משפחות – כולן בעלות שאיפות ואינטרסים שונים, ולעתים מנוגדים.

מכלול שינויים זה שפקד את הקיבוץ, גרם בסופו של דבר לתהליך של התכנסות הקיבוץ לתוך עצמו. בקיבוצים החלו להקצות משאבים רבים יותר כדי להעלות את רמת החיים בתוכם, תוך ניצול מרבי של המשאבים שהעמידה לרשותם המדינה. אלה נועדו, בין היתר, לשפר את תדמיתו של הקיבוץ בעיני חבריו ולהציגו כמי שמציע להם איכות חברה וחיים, העולים על אלה הקיימים מחוצה לו. יש אפוא לראות את העלייה בחשיבותה של הפעילות התרבותית והשינויים שהתחוללו בה כחלק מן הנסיון להשיג מטרות אלה. נעבור להצגתן של הדרכים שבאמצעותן ביקשו פעילי התרבות להתמודד עם השינויים שפקדו את הקיבוץ, ונפתח בתהליך המיסוד תחת חסותה של התנועה.

## ב. מיסוד, התמקצעות וקונויזציה

משנות החמישים ואילך ניכרת עלייה בחשיבותה של הפעילות התרבותית והתרחבות בהיקפה. להבדיל מתקופות קודמות שבהן היא נידונה לעתים רחוקות למדי ובצורה לא סדורה, הרי שבתקופה הנידונה החלו התנועות ליזום מספר הולך וגדל של מפגשים, ימי עיון וסמינרים, שאליהם זומנו המופקדים על פעילות התרבות בקיבוצים. כמו כן, החלו התנועות לגבש מסגרות קבועות למפגשים בין פעילי התרבות. כך למשל, בכנס של פעילי תרבות של הקיבוץ המאוחד, שנערך בגבעת ברנר ב־1963, הוחלט על עריכתו של כנס ארצי אחת לשישה שבועות.<sup>88</sup> כל המפגשים נערכו ביזמתן של מחלקות התרבות המרכזיות של התנועות, ולא אחת נכחו בהם, ואף נשאו דברים, חברים מהנהגות התנועות. במקביל, עודדו התנועות הפניית משאבים לתחום התרבות יותר מבעבר. ואכן, באותה התקופה עלה במידה ניכרת סך התקציבים שהוקצו לתחום זה.

ההתפתחות הארגונית הפורמלית בקיבוץ לא פסחה על תחום התרבות. כמו תחומי פעילות חשובים אחרים, גם תחום זה הועבר לטיפול של ועדה נבחרת – ועדת תרבות – אשר בראשה הועמד מרכז ועדת התרבות. בעקבות התרחבותה של פעילות התרבות הוטל על הוועדה לטפל במגוון רחב של נושאים: הכנת מסיבות ליל השבת והחגים, טיפוח הפעילות האמנותית המקומית (אמנים, תערוכות, חוג דרמטי, מקהלה וכו'), הזמנת מרצים

88 מיזל, מדריך, עמ' 14.

ומופעי אמנות, ארגון טיולים, הזמנת סרטים. הוועדה היתה ממונה גם על המועדון לחבר, הספרייה, הארכיון, לוח המודעות ומחסן הציוד והאבזורים. אין תימה אפוא שוועדת התרבות הלכה והתפצלה ברבות השנים לוועדות משנה שבמשך הזמן התמחו בתחומן: ועדת מסיבות ליל שבת, ועדת חגים, ועדה לבנייני התרבות ועוד. ראוי לציין, כי בתקופה זו היתה ועדת התרבות ממונה גם על תחומי ההשכלה למבוגרים ועל החינוך הרעיוני. ואולם, כבר מסוף שנות הארבעים החלה אחריותה של ועדת התרבות בתחומים אלה להצטמצם להעברת מידע, לרישום ולתיאום בין החבר לבין גופים תנועתיים ואזוריים, כדוגמת: הסמינריונים הרעיוניים (של הקיבוץ המאוחד באפעל ושל הקיבוץ הארצי בגבעת חביבה); בתי האולפנא המכשירים לתפקידי ריכוז ענפיים (מדרשת רופין); מכללות ומוסדות אזוריים להשכלה. כל הגופים האלה היו גופים שניהלו התנועות. לא עבר זמן רב עד שהטיפול בנושא ההשכלה הועבר, לחלוטין, לתחום אחריותה של ועדה שהתמחתה בנושא זה בלבד.

אלא שהעברת תחום החינוך הרעיוני וההשכלה המקצועית לפיקוחם של גופים אחרים, לא בלם את התרחבות היקף עבודתם של פעילי התרבות. ואכן, כבר במחצית הראשונה של שנות השישים החלו מרכזי ועדות התרבות לקבל הקצבה של שלושה ימי עבודה לשבוע. גם יתר חברי הוועדה, או חברי ועדות המשנה, היו זכאים לקבל "ימי תרבות" לרגל חגים או אירועים מיוחדים אחרים. במקביל, הלכה ופחתה התחלופה בקרב פעילי התרבות, משום הטענה שמורכבותה של העבודה דורשת נסיון והתמחות.<sup>89</sup>

תהליך המיסוד התבטא גם בצורת העבודה של פעילי התרבות. בשלב זה החלו להיעלם פעולות שהן פרי יזמתם הספונטנית של יחידים. כל הפעולות, האירועים או המופעים נכללו בתוך תכנית ארוכת טווח. בתחילה היתה נהוגה תכנית תלת-חודשית, אולם עד מהרה הפכה לתכנית שנתית. בשל הצורך לשאת בכל תחומי האחריות ולעמוד בלוח הזמנים, הנהיגו שיטות עבודה בירוקרטיות של רישום, מעקב ובקרה אחר הפעילויות ותקצובן. לצורך זה ערכו ועדות התרבות המרכזיות של התנועות סמינרים, שעניינם שיטות עבודה בריכוז תחום התרבות, ואף הפיצו תיקים ואוגדנים, הכוללים סוגים שונים של טפסים לשימוש של פעילי התרבות.<sup>90</sup> כמו כן, תבעו ועדות התרבות המרכזיות מוועדות התרבות בכל קיבוץ לעדכן את פעולותיהן ולדווח להן באופן שוטף על פעולות אלה. הנימוק הרשמי לתביעה זו היה הרצון ליצור מעין מאגר מידע, שממנו יוכלו פעילי התרבות בקיבוצים לדלות רעיונות לפעולות אשר דווח עליהן כי היו מוצלחות, טובות וכו'. ואכן, במחצית הראשונה של שנות השישים החלו ועדות התרבות התנועתיות להפיץ פרסומים שונים, הכוללים הנחיות, הצעות ורעיונות, אם בצורת כתבי-עת פנימי דוגמת ה"ידיעון" – לענייני תרבות ומועד<sup>91</sup> ואם בצורת אסופות דוגמת ה"ילקוטאים", שכל אחד מהם הוקדש לחג או לטקס מסוים (לדוגמה: ילקוט כלולות, ילקוט פורים, ילקוט חנוכה, ילקוט אבלות).

89 שם, עמ' 17-18.

90 שם.

כבר בשנות הארבעים אפשר למצוא סימנים לקיומם של תהליכי היקבעות והאחדה של טקסטים ושל תבניות טקסיות. כלומר, פחת מספר השינויים שהוכנסו מדי שנה בטקסטים ובתבניות טקסיות, וגדל מספר הקיבוצים המשתמשים באותם טקסטים ותבניות. דוגמה מובהקת לכך היא הופעתן של ההגדות של פסח מטעם התנועות הקיבוציות, אשר החליפו בהדרגה את ההגדות המקומיות. בתקופה הנידונה הואצו והתרחבו תהליכי ההיקבעות והאחדה גם למרכיביהם של טקסים אחרים, עד להיווצרותו של קאנון. כלומר, קובץ של טקסטים ותבניות טקסיות הנחשבים מופת ודגם לחיקוי למעצבי טקסים ולמארגניהם בכל הקיבוצים. תרמו לכך, בלא ספק, העלייה במספר המפגשים, ימי העיון והסמינרים לפעילי התרבות, וכן העברתה של מדיניות התייעוד, השימור והפצת הפרסומים לאחריותה של "הוועדה הבין-קיבוצית להווי ולמועד", שהקימו ב־1965 שלוש התנועות הגדולות. באומרו "תהליך של היקבעות והאחדה" אין כוונתנו לעובדה, שאירועי חג בקיבוץ אחד הפכו להיות זהים לחלוטין לאירועי אותו החג בקיבוץ אחר, אלא לעובדה שקיבוץ כלשהו הנהיג בחג מסוים את הפעילויות שערך קיבוץ אחר שנה לפניו. כלומר, על אף שונותן של צורות החג והאירוע בקיבוצים השונים, התבססו רובן על אותו קאנון, שמרכיביו הופיעו בפרסומי ועדת התרבות המרכזיות ובהנחיותיו.

כל התהליכים האלה – העלייה בחשיבותה ובמורכבותה של פעילות התרבות, העלייה בהיקף המשאבים שהועמדו תחת פיקוחם ושליטתם של פעילי התרבות, המפגשים הרבים עם פעילים עמיתים, תהליך הביורוקרטיזציה והסטנדרטיזציה של עבודתם והתגבשותו של הקאנון – הביאו לעלייה של ממש בכוחם, ובעיקר ביוקרתם, של פעילי התרבות. כמו כן, חיזקו תהליכים אלה את אמונתם שהם נמנים עם קבוצה שבידיה ידע ייחודי, התורם לשמירה על ייחודו הערכי של הקיבוץ ועל איכות חייהם של תושביו. לפיכך, הפכה עבודתם להיות מושפעת יותר ויותר ממה שנתפס בעיניהם כשיקולים המשלבים קרבה לערכים המרכזיים, עם ידע מקצועי ומומחיות, ופחות מרצונותיהם ומהעדפותיהם של קהל הצרכנים. במלים אחרות, הם הפכו למעין "שומרי סף", הסבורים שמתפקידם למנוע, או לפחות לפקח על, חדירת השפעות תרבות, שמקורן בעולם ערכים שונה מזה של הקיבוץ ובו בזמן לגבש קאנון קיבוצי ייחודי.

### ג. התמתנות ההתנגדות לדת המסורתית

אחד השינויים הבולטים שהתחוללו בפעילות התרבות במהלך שנות החמישים והשישים היה, כאמור, התמתנות ההתנגדות לדת המסורתית. התמתנות ההתנגדות לדת המסורתית נעשתה על ידי פעילי התרבות בצורה מבוקרת. מכיוון שלא היו יכולים למנוע חדירת השפעות חיצוניות לתוך הקיבוץ פנימה, העדיפו לנצל השפעות אלה לטובת מה שראו כצורכי הקיבוץ. להתמתנות זו היו כמה ביטויים. נציין את הבולטים שבהם, אשר הפכו לחלק מן הקאנון התרבותי של הקיבוץ.

גם בתקופה הנידונה המשיכו מרבית הטקסים בקיבוץ להיות בעלי מבנה טיפוסים, הכולל: קטעי קריאה, שירה וריקוד, שלאחריהם ארוחה חגיגית בהשתתפות כל חברי הקיבוץ. ואולם, להבדיל מתקופות קודמות, גדלה הנכונות לצטט מן המקורות המסורתיים ופחתה, במידה רבה, הנטייה הקודמת להימנע מלהזכיר את שם האלוהים. עם זאת, המשיכו להקפיד שלא להזכיר את השם המפורש במסגרת בקשה, תחינה או בכל נוסח מסורתי אחר, המאדיר את האלוהות.<sup>91</sup> השינויים שהוכנסו בהגדות הפסח הקיבוציות מדגימים יפה את הנכונות לשוב אל התבניות והסמלים המסורתיים. בשני מחקרים,<sup>92</sup> שעקבו אחר השינויים במבנה ובתוכן של הגדות הפסח הקיבוציות, נמצא כי אלה הלכו והתקרבו אל המסורת היהודית. הדבר בא לידי ביטוי הן בשיבה אל קטעים שמקורם בהגדה המסורתית (ארבע הקושיות, למשל), והן בשימוש גובר במקורות מסורתיים אחרים, כמו: התנ"ך, האגדה, התפילות, הפיוטים והמדרשים. במקביל צומצם חלקם של הקטעים שמקורם אינו מסורתי, כמו קטעי ספרות ושירה מודרניים.

דבר דומה התרחש באופן שבו חגגו את חג השבועות. אמנם ברוב הקיבוצים המשיכו לחוג אותו תוך הדגשת מקורו החקלאי (חג הקציר וחג הביכורים). אבל, בחלון הזמן, החלו ביותר ויותר קיבוצים לאזכר גם את הנושא הדתי המסורתי של החג – מתן התורה.<sup>93</sup> התמתנות ההתנגדות לדת המסורתית ניכרה גם ביחס לגישה לחג הסוכות. אף על פי שכמו חג השבועות, גם חג הסוכות הוא חג חקלאי במקורו (חג האסיף), כמעט שלא נהגו לחגוג אותו בקיבוצים קודם להקמת המדינה, חוץ מהקמת סוכות לילדי הקיבוץ. משנות השישים ואילך החלו קיבוצים רבים לציין חג זה באמצעות הקמת סוכה גדולה. בערב החג נערך בסוכה טקס טיפוסים קצר – שבו משמיעים קטעי קריאה, שרים ורוקדים – ולאחריו ארוחת ערב חגיגית בהשתתפות כל חברי הקיבוץ. עם זאת, לא ויתרו בקיבוצים רבים על ציון מקורו החקלאי של החג ועל התאמתו של החג למציאות הקיבוצים האקטואלית. בכמה קיבוצים פיתחו נוהג, שלפיו ציינו את מועד האסיף בתערוכה שהציגה את תנובת ענפי המשק השונים (חקלאות ותעשייה). בכמה קיבוצים ייחדו את יומו האחרון של החג, או ליתר דיוק את "שמיני עצרת" שבו חוגגים גם את "שמחת תורה", ל"חג המים". חג המים מתקשר עם הנוהג הקיים עד היום, שביום האחרון של חג סוכות מוסיפים לתפילת "שמונה עשרה" את "תפילת הגשם" ("משיב הרוח ומוריד הגשם") וכך נוהגים עד לפסח, אז אומרים את "תפילת הטל" ("מוריד הטל"). חג המים הקיבוצי מתקשר עם נוהג קדום של חג הסוכות, "ניסוך המים". בזמן שבית המקדש היה קיים נהגו לשאוב בבוקרו של כל אחד מימי החג מים ממימי השילוח ולשפוך אותם על המזבח, כחלק מן התפילה לבוא הגשמים. טקס "ניסוך המים" היה מלווה בנגינה, בשירה ובריקודים ועל כן נקרא גם בשם "שמחת בית השואבה". למותר לציין את חשיבותם של המים והגשמים בחברה, שמרכיב חשוב בכלכלתה הוא העבודה החקלאית.

91 לילקר, יהדות.

92 הרצוג, ההגדה הקיבוצית; רייך, הגדות קיבוציות.

93 לילקר, יהדות, עמ' 180.

**והטיפו... ההרים עפים.**

המנגינה: ד. צ'הבי



מחול המאלמות, קיבוץ דליה, צילום, 1944, ביתמונה שורה של מסכות חג לציון חגי הטבע נוצרו בהתיישבות הקיבוצית ושולבו בהן מקרא, שיר ומחול. ראשונים להחייאה ולחידוש טקסים בציבור היו שלושת הרגלים (פסח-עומר, שבועות-ביכורים, סוכות-אסיף), המשלבים בתוכם יסודות לאומיים-היסטוריים ומוטיבים חקלאיים-טבעיים, ולאחריהם חג האילנות בט"ו בשבט, חג הבציר בט"ו באב וחג הגז לעת אביב. הקשר בין תוכנם של חגים אלו לצורת החיים הקרובה לטבע, שמש להמה הוא החקלאות, בצירוף עם כוחו של היחד כמנגנון יוצר וחוגג, הם שאפשרו לחגי הטבע להכות שורש דווקא בקיבוצים, למרות שאין להתכחש לגלגולים מוקדמים של חגים אלו במפעל הציוני ולניסיונות ראשונים לעריכתם במושבות הראשונות, במסודות הלאומיים ובמסודות החינוך בארץ, שקדמו בחלקם להקמת דגניה, הקבוצה הראשונה, ב־1910.



בצד הנכונות למתן את הנוסח החילוני, שבו ציינו חגים יהודיים מסורתיים, באה להתקרבות לדת המסורתית לידי ביטוי גם בנכונות לשוב ולחוג חגים, שבתקופות קודמות התעלמו מהם כמעט לחלוטין. שתי דוגמאות בולטות הן ראש השנה ויום הכיפורים. עד שנות החמישים נדחו ראש השנה ויום הכיפורים, מכיוון שהיו חגים דתיים במהותם; נושאייהם לא נקשרו למחזור הטבע או לעבר היהודי הלאומי, אלא ליחסו הדתי של האדם לאלוהיו. לפיכך, לא היה אפשר להתאימם לערכי הציונות הסוציאליסטית והם המשיכו להיתפס כמבטאים את אורח החיים הגלותי. כבר בשנות החמישים החלו להופיע מכתבים בעיתונות הקיבוצית, הקובלים על היעדרו של ראש השנה ממסכת החגים בקיבוץ. במרביתם הופיעה הטענה, שלפיה חסרונו של החג יפגע במודעותם של הילדים למורשתו של העם היהודי ויפגע בזיקתם כלפיו. לא הכל הסכימו עם עמדה זו וסברו, כי ראש השנה הוא אחד מסמליה המובהקים של הגלות ועל כן הוא מבטא תחושות פחד, התבטלות וחרדה של היהודים בגלותם.<sup>94</sup> עם זאת, בכמה קיבוצים הוקמו בתי־כנסת שבהם נהגו כמה מהחברים, ובעיקר הורי החברים, להתפלל בראש השנה. ואולם, זו לא היתה תופעה נפוצה במיוחד. אט אט החלו יותר ויותר קיבוצים לחוג את ראש השנה. תחילה בטקס צנוע, ולאחר זמן החלה להתגבש מתכונת של טקס, ואף על פי שלא דמתה למנהגים המסורתיים של החג, לא היתה מנותקת מהם לחלוטין. כך למשל, בכמה קיבוצים הוקדש ראש השנה לסקירה של השנה החולפת, בעולם, בישראל ובעיקר בקיבוץ. לא אחת קיימו הרצאה ודיון בנושא "הקיבוץ והחברה הישראלית", ובכמה קיבוצים החלו נוהגים להקריין סרט מהפקה מקומית, שקופיות, או לערוך תערוכה, שהוקדשו להצגת אירועי השנה החולפת בקיבוץ. במלים אחרות, חג ראש השנה נתפס כמציין "תאריך" בלבד (כמסמן את סיומה של שנה אחת ותחילתה של אחרת). עם זאת, במהלך הזמן נוספו לשירים ולקטעי הפרווה המודרנית שנכללו בטקס גם טקסים מן המסורת, הקוראים לעריכת חשבון נפש אישי וקהילתי, לשפוט באיזו מידה עמדו היחיד והקהילה בסטנדרטים שקבעו לעצמם.<sup>95</sup>

כאמור, במשך שנים רבות נמנעו קיבוצים רבים מלציין גם את יום הכיפורים. ואולם, משנות החמישים ואילך ניכרת התמתנות רבה בגישה זו. לא הכל היו שבועי רצון משינוי זה וטענו שהדבר יוביל להכנסתה של הדת בדלת האחורית ומבלי משים,<sup>96</sup> אך לבסוף גברו נימוקי המחייבים את השינוי. הנימוק העיקרי היה הנימוק הסולידרית־לאומי, שלפיו יום זה נחשב ליום הקדוש ביותר בעיני רוב בני העם היהודי, וגם החילונים שביניהם נוהגים ללכת ביום זה לבית־הכנסת. לפיכך על הקיבוץ לציין יום זה ולו רק מטעמים של הבעת סולידריות לאומית. בשנים הראשונות לא זכה יום הכיפורים לציון מפורש, אבל לא אחת ניאותו להקדים את ארוחת הערב בערב יום הכיפורים, מתוך כבוד לאלה מבין החברים (בעיקר הורי החברים), שהמשיכו לשמור על הלכות הצום והתפילה. בחלוף הזמן, החלו רבים מהם

94 שם, עמ' 143.

95 שם, עמ' 144.

96 למשל, רענן, יום כפורים.



לציין בעצמם את היום בצורות שונות. בשלבים הראשונים נהגו לנהל דיונים או הרצאות בערב יום הכיפורים בנושאים כדוגמת: "יום הכיפורים במסורת היהודית", "קידוש השם ביהדות", "נכונותו של הפרט להקריב מעצמו לשם ערכים המקודשים בעיניו", "משמעותה של עקדת יצחק", "מצוות שבין אדם לחברו" ועוד. בכמה קיבוצים הפכו יום זה ליום זיכרון לחברי קיבוצים שנפטרו או נפלו במלחמה. במקביל גדל מספר הקיבוצים שהחלו עורכים טקס קצר, שבמהלכו הושמעה הקלטה של תפילת "כל נדרי". במשך השנים החליפו אלמנטים טקסיים את מתכונת ההרצאה או הדיון, אולם נושאי הטקסים נגעו בנושאים דומים לאלה שעלו בהרצאות ובדיונים. מבנה הטקסים שהתגבשו והתמסדו מזכיר מאוד את המבנה הטיפוסי של טקסים קיבוציים רבים אחרים – הקראת קטעים מן המסורת היהודית וקטעי ספרות מודרניים וביניהם שירה בציבור. ואולם, להבדיל מיתר הטקסים, אין מגישים כיבוד, הילדים אינם משתתפים בטקס וכן נעדרים ממנו קטעי ריקוד ודרמה.

ההתמנות בהתנגדות לדת המסורתית ניכרת גם בנושא יום השבת. עוד לפני הקמת המדינה היתה השבת ליום המנוחה השבועי ברוב הקיבוצים. כמו כן, נהגו רבים מהם לציין את כניסת השבת בטקס "קבלת שבת", שקדם לארוחת הערב של יום שישי. עם זאת, רק בשנות החמישים הפכה "קבלת השבת" לטקס ממוסד, הרווח כמעט בכל הקיבוצים. להבדיל מארוחות רגילות, הנערכות בחדר האוכל, הפכה ארוחת הערב של ליל שבת לארוחה חגיגתית, שבה יין, והמוגשת על שולחנות מכוסים במפות ומקושטים בפרחים. כמו כן, להבדיל מארוחות אחרות, הגיעו לארוחה זו מרבית חברי הקיבוץ ובכלל זה חברים העובדים מחוץ לקיבוץ, סטודנטים וחיילים, ששבו לביתם לסוף השבוע וישבו, כמו כל היתר, יחד עם בני משפחותיהם. קודם לארוחת הערב נערך טקס קצר, שבו הדליקו נרות, הקריאו ברכות לרגל אירועים אישיים או אירועים אחרים (למשל, ברכות להולדת בן או בת, ימי הולדת של חברים, פתיחת עונת הקטיף וכו') ושרו בציבור שניים שלושה שירים, ביניהם שירי קבלת שבת ידועים, דוגמת "לכה דודי", "מה טובו אוהליך" ואחרים. עם תום הארוחה הנהיגו קיבוצים רבים "מסיבת ליל־שבת", שבה קונצרט, הרצאה, הצגה, שירה בציבור, ערב ריקודים, או אירוע בידור אחר.

פן נוסף להתמנותה של ההתנגדות למסורת היהודית מתגלה בהקשרם של טקסי המעבר. אף שהקיבוצים לא פיתחו טקסי מילה, הרי שנעלמה לחלוטין ההתנגדות לעריכתו של טקס המילה הדתי בחוג המשפחה ובתחומו של הקיבוץ. בכל הקיבוצים הונהגו טקסי בר־מצווה מרשימים לבני השלוש־עשרה (שנדון בהם בהמשך). כמו כן, נעלמה לחלוטין ההתנגדות לעריכתם של טקסי נישואין בקיבוץ ולכניסתו של הרב לתחום הקיבוץ לשם עריכת החופה. בכל הקיבוצים החלו לציין את נישואי הזוג בטקס מפואר, שנערך, על־פי־רוב, מיד לאחר החופה. גם לטקסי ההלוויה החלו חודרים מרכיבים מסורתיים רבים, ואת מקום השתיקה תפסו הספדים וקטעי קריאה ופיוט מן המסורת, ובמקרים רבים גם תפילות "הקדיש" ו"אל מלא רחמים"<sup>97</sup>.

97 רובין, אבל בקיבוץ, עמ' 60-61.

אפשר לראות בבירור, כי הקיבוץ הלך והתקרב אל המסורת היהודית. הוא אמנם לא שב ואימץ את הטקסים המסורתיים בשלמותם. אבל, בלא ספק, גילה נכונות גוברת לכלול מרכיבי מסורת בטקסים שיצר.

מן הראוי להזכיר עוד היבט להתמתנות ההתנגדות לדת המסורתית: בין המוני העולים היו ניצולי שואה, ביניהם בני משפחה של חברי הקיבוצים. אמנם, בשנים הראשונות לקיום המדינה רווחה הנטייה להסתייג מהתנהגותם "הכנועה" של הקרבנות, שלא התקוממו והלכו "כצאן לטבח" ובכך המשיכו את הפסיביות ואת חוסר־האונים שאפיינו, לדעת הציונות הסוציאליסטית, את היהדות הגלותית. (רק משנות השישים ואילך התחלפה הגישה, שנמנעה מהזדהות עם הגולה והשואה, בגישה הרואה בשואה ביטוי לשנאת ישראל לדורותיה, וצידוק להתלכדות העם היהודי ומדינתו מול עולם עויין).<sup>98</sup> עם זאת, כבר משנות הארבעים נמצאו חברי קיבוצים רבים, מבוגרים וצעירים כאחד, שהמפגש עם ניצולי השואה דווקא חיזק בקרבם את ההזדהות עם יהודי הגולה ותרבותם.<sup>99</sup> בקרב מקצתם, בעיקר המבוגרים שביניהם, שבו ועלו, ובעוצמה רבה, זכרונות מבתי הוריהם ועמם גם רגשות אשם והרהורי חרטה. עתה, בהיותם הורים בעצמם, הבינו לעומקה את תחושת הכאב שהסבו להוריהם בעת שעזבו אותם בארצות מוצאם ועלו לארץ. רבים מהם חשו, כי מוטלת עליהם החובה להנחיל לדור הבנים את מורשת העבר, שנכחדה באכזריות רבה, ולהנציח את זכר יקיריהם שהלכו לעולמם. השבתם של מרכיבי מסורת לטקסים שבקיבוץ היתה אחת הדרכים לעשות כן. דוגמה מובהקת לתחושות אלה אפשר למצוא בתיאור של מסיבת חתונה שנערכה בדגניה בשנת 1947, שבה נישאו צעירה ילידת הקבוצה וצעיר, חבר בקבוצת נוער של ניצולים ממחנה ברגן-בלזן.

החתונה נקבעה לט"ו באב [תש"ו, 1.8.47], יום עצוב מאוד. באותם הימים הוחזרה האניה "יציאת אירופה תש"ז" מחופי המולדת. רוח דכאון תקפה את כל הישוב. בימים כאלה חתונה, נשף? ... שמחה עצורה אפפה את כל המסובים... את הנשף פתח אחד ממייסדי הקבוצה. כולם ציפו לנאום, אולם הוא לא נאם, הוא פנה לחבר הקבוצה שישב על יד הפסנתר וחבר שני שאחז באקורדיון וביקשם לנגן משהו יותר עממי, משהו שיזכיר את העיירה ממנה באנו לא"י, את העיירה של מוטיק החתן, את העיירה שאיננה יותר [...] ושני החברים המנגנים פתחו במנגינות עצובות ש"כלי־זמר" היו מנגנים אותן בחתונות בעיירות [...] וחלפו הנגונים העצובים שמלויים את הכלה לחופה ועד לסעודה. באו זמירות עליזות, פרייליך'ס, שערעלע, החתן מלוה את הזמירות והריקודים בעיניו, בזמרה בלחש ובהרהורי לב. "לחיים, לחיים, לחיי הזוג, לחיי עמנו, לחזרתם של עולי אירופה [אקסודוס] 1947 ארצה" ברכו בצותא, ברכות היוצאות מן הלב [...] השלטון עובר לידי הנוער הפורץ לאולם הריק מכסאות ושולחנות – חדר

98 דון־חיא וליבמן, הדילמה, עמ' 477-480.

99 אופו, זיקת הקיבוץ, עמ' 178-181.

האכילה, פותחים בהורה [...] אין להבדיל עוד בין נוער הקבוצה והנוער שרק תמול שלשום בא מהמחנות. כולם גוש אחד של עובדים בריאים, יוצרים ונכונים למאבק על מולדת ועצמאות.<sup>100</sup>

אם כן, הקו הבולט ביחסו של הקיבוץ למסורת היהודית בשנים הראשונות שלאחר קום המדינה, דמה לקו שאפיין את הגישה הסלקטיבית-ממלכתית שהתפתחה ב"דת האזרחית" של מדינת ישראל. כלומר, נסיון להימנע ככל האפשר מעימות גלוי עם הדת המסורתית ומהדגשת המפריד והשנוי במחלוקת לטובת המשותף והמלכד.<sup>101</sup> עם זאת, לא היה באפשרותו של הקיבוץ להיצמד אך ורק לקו זה, שכן היה הדבר עשוי לעלות לו בטשטוש הגבולות, המבחינים בינו לבין החברה האזרחית הסובבת, באבדן זהותו הייחודית, ומכאן לפגיעה בלגיטימציה של עצם קיומו. קושי זה התעורר בעיקר בהקשרו של התפקיד שנועד לפעילות התרבות, בהעברת ערכי הקיבוץ לבני הדור הצעיר. זיקתם של אלה לערכים היתה חלשה מזו של אבותיהם, דור המייסדים, ולו רק משום שהגיעו למציאות חברתית מן המוכן ולא היו צריכים להיאבק על יצירתה, ולפיכך היו יותר מרוחקים מאבותיהם ופחות מחויבים מהם לערכיה.

מסיבה זו לא שב הקיבוץ וקיבל את הטקסים היהודיים המסורתיים בשלמותם, אלא שינה אותם והפך בהם וגם הותיר יותר משמץ מערכיו הייחודיים בתוכם. ואולם, למרות השאיפה להנחיל מערכי הקיבוץ לבני הדור הצעיר לשם חיזוק מחויבותם לקיבוץ ולדרכו, לא היה אפשר להבליט יתר על המידה את המרכיב הסוציאליסטי המהפכני באידאולוגיה של הקיבוץ ובעיקר לא את הנושאים המעמדיים והאוניברסליים שקרנם ירדה. על כן החלו פעילי התרבות לטפח מרכיב אחר, שהיה אמור להתוות את גבולותיו ואת ייחודו של הקיבוץ, ואשר סביבו היו עשויים הצעירים וכל יתר מרכיבי האוכלוסייה בקיבוץ להתלכד: "הקהילה".

## ד. ההבניה הסמלית של קהילת הקיבוץ

טיפוח אופיו הקהילתי של הקיבוץ נועד לפתור שלוש בעיות, שהעסיקו את הנהגת הקיבוץ בשנות ה־50 וה־60. הבעיה האחת היתה מציאת נושא, שימצה את ייחודו של הקיבוץ ויתווה את גבולותיו ביחס לחברה הסובבת. כפי שראינו בסעיף הקודם, בה בשעה שהתמתנות ההתנגדות לדת המסורתית באה כדי למנוע את בידודו הערכי של הקיבוץ בחברה הישראלית, היא איימה לטשטש את גבולותיו. בעיה שנייה היתה מציאת דרך ללכד את החברה הגדלה והמתגוננת סביב נושא מרכזי ומשותף. כלומר, לחזק את הסולידריות בחברה, שהפכה

100 ברץ, חתונה בקבוצה.  
101 דון־יחיא וליבמן, הדילמה, עמ' 473.

לחברה גדולה והטרזוגנית, המורכבת ממספר רב של קבוצות משנה (גיל, ותק, ענפים, משפחות וכו'), שלחבריהן שאיפות ואינטרסים שונים ולעתים מנוגדים. והבעיה השלישית היתה, שהפעילות התרבותית תעלה בקנה אחד עם עקרונות הסוציאליזם שעליהם מושתת הקיבוץ, וזאת כדי "לרפא" את הלגיטימציה הפגועה של הסוציאליזם הקיבוצי ולהמשיך ולהציגו כחלופה ראויה לקפיטליזם ההולך ומתרחב.

ואכן, משנות החמישים ואילך בולטת נטייה להציג את הקיבוץ כמגלם בתוכו רבות מן התכונות המאפיינות את ה"גמיינשאפט". כלומר, כקבוצה חברתית שהיחסים בין חבריה הם ספונטניים ואישיים, קבוצה סולידרית המלוכדת סביב ערכי השיתוף, השוויון והעבודה היצרנית; קבוצה המקנה לחבריה תחושה של השתייכות והזדהות עם ערכיה ומורשתה; קבוצה שיש לה זיקה חזקה לנוף ולטבע שבסביבתה. במלים אחרות, קהילת הקיבוץ הוצגה כחלופה מועדפת מן החיים בחברה (הקפיטליסטית) הסובבת, המתאפיינים בזרות, באנונימיות, בריחוק חברתי ובניכור. גישה זו גם התיישבה עם המגמה שהחלה מסתמנת בקיבוץ להקצות יותר משאבים לצריכה הפנימית. כלומר, להעלות את רמת החיים של החברים, כדי להוכיח, בין היתר, כי איכות החיים בקיבוץ עולה על זו הקיימת מחוצה לו, וכי לערכים שעליהם מושתת הקיבוץ יש תפקיד מרכזי בהשגתה של איכות חיים זו.

דפוסייה של פעילות התרבות שהתגבשו באותה תקופה היו אמורים לעשות את מה שאנתוני כהן<sup>102</sup> מכנה "ההבניה הסמלית של הקהילה", או בהשאלה, מה שבנדיקט אנדרסון מכנה "קהילה מדומיינת"<sup>103</sup>. כלומר, עיצוב מערכת סמלים-טקסים, אשר יוצרת בתודעת חברי הקבוצה את הרושם, שלפיו הם חברים ב"קהילה" בעלת המאפיינים שנוכרו לעיל. כלומר, מערכת סמלים וטקסים המקדשת את הלכידות ואת הסולידריות החברתית ומקנה ל"קהילה" ערך מועדף. עמדה מעין זו עולה, למשל, מדבריו של מתתיהו שלם, אחד מחשובי מעצבי הטקס בקיבוץ:

חג בקיבוץ פירושו קודם כל צוותא חגיגית, מעין "תפילה בציבור" מיסודה ומעיקרה [...] להאדרת הצוותא יש להעלות את תחושת הפרט גם מיחידותו הוא עלידי הפעלתו בדרך מתן-מקום לגילויו האישי, להזדהות שבהכרה וברגש, עם דרכי נוהג של יוזמה והשתתפות פעילה. במתן תפקיד נכבד לחוג המשפחה ולשכבות גיל שונות בקבוצה אפשר להעשיר את החג בהרבה ולרומם את מעמד ההזדהות בציבור.<sup>104</sup>

אם כן, אילו מאפיינים קיבלו הטקסים בקיבוץ, אשר באמצעותם קיוו מעצביהם להאדיר ולרומם את ה"צוותא"?

102 כהן, הבניה סמלית.

103 אנדרסון, קהילות מדומיינות.

104 שלם, חג האורים.

כבר עמדנו על הפיכתה של מסיבת יום השישי (טקס קבלת השבת, הארוחה החגיגית והאירוע שבא בעקבותיה) לאחד מעמודי התווך של פעילות התרבות בקיבוץ. על מרכזיותה של מסיבה זו אפשר ללמוד מן העובדה, שהיקף הנוכחות בה והישנותה מדי שבוע בשבוע, היו למעין מדדים לבחינת מידת הצלחתה של ועדת התרבות במילוי תפקידה. מכאן אנו למדים על החשיבות שייחסו מעצבי הטקס לעצם ההתכנסות בצוותא. כלומר, ליצירת הזדמנויות למפגשים בין־אישיים בלתי אמצעיים בין מרבית החברים וחשיפתם לחוויות משותפות. עוד עמדנו על הנוהג לקרוא בטקס קבלת השבת ברכות לרגל אירועים אישיים או לאזכר אירועים אחרים (ברכות להולדת בן או בת, ימי הולדת של חברים, סיום עונת הקטיף, חתימה על חוזה מכירה של מוצרי המפעל וכו'). באמצעות נוהג זה ניתן ביטוי סמלי לעובדה, שאירועים אלה נוגעים לכלל הקיבוץ ולא רק למעורבים הישירים בהם.

אחד ממאפייניהם הבולטים של טקסים רבים בתקופה הנידונה היה מתן ייצוג סמלי לקבוצות המשנה בהשתלשלות הטקס. הדבר נעשה בצורה הפשוטה והגלויה ביותר בטקס חג הביכורים, אשר במהלכו הוצגה תנובתם של הענפים השונים. ואולם, להבדיל מן התקופה הקודמת שבה הוצגה תנובתם של ענפי החקלאות בלבד, הרי שבעקבות תהליך התיעוש, הוסיפו לתצוגה גם את תוצרתם של מפעלי התעשייה. כזכור, בתקופה הקודמת חודש טקס הביכורים בנימוק שהוא מבטא את השיבה למקורות החקלאות הקדומה שמן התנ"ך, את ההינתקות מן ההווי הגלותי ואת התחדשותה והשתרשותה של החברה היהודית באדמתה ההיסטורית. ואילו עתה, משנוספה תוצרת התעשייה לתצוגה, נותק החוט המקשר בין הטקס לבין מחזור התוצרת החקלאית והיה לבמה להצגת תנובתם של כל ענפי הייצור (חקלאות ותעשייה). כלומר, אמצעי המבליט ומרומם את אחד הערכים המרכזיים של הקיבוץ – העבודה היצרנית – ואת תרומתם של כל ענפי הייצור כאחד להגשמתו של ערך זה. בקיבוצים אחדים צעדו צעד אחד נוסף וכללו בתצוגת הביכורים גם את ילדי המשק, סמל ל"תנובתו" של "ענף ייצור" חדש שקם בקיבוץ – המשפחה. בכך ניתן, למעשה, ביטוי סמלי להכרה הגוברת בחשיבותה של הילודה כאמצעי להבטחת גידולו והמשכיותו של הקיבוץ, נוכח הידלדלותו של מאגר כוח־האדם של תנועות הנוער.

מתן ייצוג סמלי לקבוצות המשנה במהלכם של הטקסים, לא נועד רק להביע הכרה בחשיבות תרומתן להגשמת ערך כזה או אחר, לרווחת הקיבוץ או להמשכיותו, אלא נועד גם להדגיש את הקשר והתלות ההדדית ביניהם, בתורת מרכיבים שונים, המצטרפים זה לזה ומרכיבים את השלם – "הקהילה". כזכור, בתקופה הנידונה היה למרבית הטקסים בקיבוץ מבנה טיפוסי, שבו: קטעי קריאה, שירה וריקוד, שלאחריהם ארוחה חגיגית לכלל המשתתפים. במקרים רבים, עוד קודם שהחל הטקס, נתלו על לוחות המודעות או חולקו לנוכחים חוברות, שבהן היתה רשומה תכנית הטקס מראשיתה ועד סופה, על קטעי הקריאה, השירה והריקוד הכלולים בה. כלומר, הטקס הוצג לנוכחים כאוסף של קטעים המצטרפים ליחידה אחת שלמה. אחד הנהגים שהתמסדו בתקופה הנידונה היה חלוקת ביצוע קטעי הטקס

השונים לחברים המייצגים את קבוצות המשנה. על כל אלה הוסיפו "שחקן" – המקהלה, ששירתה ליוותה את קטעי הקריאה או הריקוד ואשר לה תפקיד בשמירה על רציפותו של הטקס. מעבר להכרה בקיומן של קבוצות המשנה ולתרומתן, משיגה חלוקת קטעי הקריאה או הריקוד לנציגיהן עוד שני דברים לפחות. ראשית, כמו בתחומים אחרים, גם בתחום התרבות קיימת ציפייה למעורבותם הפעילה של מרב החברים. ואולם, בתקופה הנידונה אין גודלה של אוכלוסיית הקיבוץ מאפשר את שיתופם של כל החברים בקיומו של כל אירוע תרבות. במקומם באים אפוא נציגי קבוצות המשנה המאפשרים, באופן סמלי, לתת ייצוג לגוונים השונים המרכיבים את אוכלוסיית הקיבוץ. שנית, השתתפותם של נציגי הקבוצות יוצרת את הרושם, שלפיו למרות גיוונו ומורכבותו החברתית של הקיבוץ, כל מרכיביו פועלים בהתאמה ובהשלמה זה עם זה וכולם יחד יוצרים שלמות כוללת אחת – תכנית הטקס. שכן, לכל מרכיב יש תפקיד ומקום מוגדרים וידועים מראש בהוצאתו לפועל של הטקס מראשיתו ועד סופו. היעדרו של אחד מהם תפגום בשלמותו של הטקס.

הנכונות לשוב ולציין טקסי מעבר, דוגמת בר־המצווה והחתונה וההתקרבנות לדפוסי המסורת בטקס הלוויה, לא נבעו רק מהתמתנות ההתנגדות לדת המסורתית, אלא גם מן השאיפה לחזק את זיקתם של חברי קבוצות המשנה לקיבוץ ובאותה העת להציגו כ"קהילה" אחת שלמה ומלוכדת. נפתח בטקס בר־המצווה.

כבר בראשית שנות השישים החל הקיבוץ לפתח דפוס טקסי המקביל לטקס בר־המצווה המסורתי. ואולם, להבדיל מן הטקס המסורתי, שהוא אישי ומיועד לבנים זכרים בלבד, הרי שהטקס הקיבוצי עוצב כטקס קבוצתי, המיועד לבנים ולבנות כאחד. בקיבוץ המאוחד ובאיחוד הקבוצות נערך הטקס עם סיום שנת הלימודים השביעית. בתנועת "הקיבוץ הארצי" היה, ועדיין מקובל, טקס הצטרפות לתנועה ("השומר הצעיר") הנושא את השם "עלייה לתנועה", על משקל "עלייה לתורה" המקובלת בטקס המסורתי. בקיבוצי התנועות האחרות הנהיגו טקס מסוג אחר, המורכב משני חלקים: קהילתי ובי־ספרי. החלק הקהילתי נערך בחדר־האוכל של הקיבוץ בנוכחות כל חברי הקיבוץ ובו חוגגים לבני הקיבוץ ולבנותיו שהגיעו למצוות. את הטקס פותח נציג הקיבוץ (בדרך־כלל, מזכיר הקיבוץ) ומברך את כל הנערים והנערות בשם כל חברי הקיבוץ. במהלך הטקס מושם דגש על הקשר בין הדורות, כמו, למשל, באמצעות הופעה משותפת (מוסיקלית, דרמטית, או אחרת) של כל אחד מבני־המצווה עם בני משפחתו. בסיומו של הטקס מעניק נציג הקיבוץ מתנה וזה לכל אחד מבני־המצווה (שעון, ציוד מחנאות וכדומה). אפשר לראות כי הטקס בנוי באופן, שבו מוצגים מרכיבים חברתיים שונים כאילו הם שלובים זה בזה וכאילו כולם גם יחד שייכים למסגרת רחבה יותר – "הקהילה". כך, למשל, הטקס נפתח בברכת "הקהילה" לבני המצווה. כבר בשלב זה אין הפרט בן־המצווה מוצג כבודד העומד בפני עצמו, אלא כחבר בקבוצה – קבוצת בני־המצווה. משלב זה ואילך הופך כל צעיר לנציג של חברי קבוצתו, ולכן כאשר הוא מבצע מופע כלשהו עם בני משפחתו, או עם כל חברי קבוצה אחרת (למשל, חברים ותיקים), הוא מייצג, למעשה, את השילוב בין חברי קבוצתו (בני הדור הצעיר)

לחברי הקבוצה (בני דור מבוגר ממנו), שאתה הוא מבצע את המופע. אם כן, הטקס הנפתח בברכת "הקהילה" מסתיים בהענקת מתנת "הקהילה" לבני-המצווה. "הקהילה" מוצגת אפוא כמעין מסגרת רחבה, העוטפת את כל חברי הקבוצות המשתתפות בטקס. זאת ועוד, הענקת מתנה זהה מטעם "הקהילה" לכל בני-המצווה, מבליטה את ערך השוויון כאחד המאפיינים הערכיים המיוחדים לה.

להבדיל מחלקו הקהילתי של טקס בר-המצווה, שכמו טקסים אחרים הכנתו מופקדת בידיהם של ממלאי תפקידים מתחום התרבות, הרי שהכנת חלקו השני, הבית-ספרי, של הטקס מופקדת בידי אנשי החינוך. במהלכו של הטקס הבית-ספרי מוצגים סיכומי "משימות", שמילאו תלמידי הכיתה השביעית במסגרתה של תכנית לימודים ייחודית, שפותחה בעבור בני-המצווה. "משימות" אלה הן, למעשה, סדרה של מטלות חינוך מעשיות הכוללות ביקורים במוסדות שונים (למשל, מוזיאונים), יציאה לסוירים מודרכים, האזנה להרצאות מפי מומחים והתנסות אישית בנושאי ה"משימות". מעניין לציין, כי בקיבוצים רבים נקבעו שלוש-עשרה "משימות", כמניין שנות בר-המצווה. על-פי-רוב, נחלקות ה"משימות" לכמה קבוצות. קבוצה אחת מיוחדת להכרת תחומי פעילות שונים בקיבוץ. כך למשל, במסגרתה של אחת מהן לומדים הצעירים להכיר את בעיות הבטחון של הקיבוץ ואף משתתפים בתורנות שמירת הלילה למשך לילה אחד לפחות. במסגרתן של "משימות" אחרות, הם מתוודעים לנושאים ולבעיות ומתנסים בפעילויות בתחומי העבודה, המשק והחברה בקיבוץ. עם קבוצה זו נמנות גם "משימות", שעניינן הכרת הסביבה הטבעית והחברתית הקרובה של הקיבוץ. קבוצת "משימות" שנייה מיוחדת ליחסים בתוך חברת הילדים. כך לדוגמה, במסגרתה של אחת מהן הם אמורים להגיש סיוע לצעירים מהם בחברת הילדים. קבוצת "משימות" שלישית מיוחדת להכרת החברה הישראלית, מגורים חברתיים חשובים בה (מיעוטים, עדות וכו'), ההיסטוריה של עם ישראל, המסורת היהודית וכד'. ה"משימה האחרונה" היא משימה אישית, שבן-המצווה עצמו בוחר.

מכלול ה"משימות" יש בהן משום טקס חניכה, שמטרתו: לפתח את מודעותם של הצעירים לנושאים הנתפסים כחשובים וכמשמעותיים בעיני חברי הקיבוץ; ליצור בקרבם תחושת מעורבות כלפי נושאים אלה, ובתוך כך גם לחזק את תחושת השתייכותם ומחויבותם כלפי צורת החיים הקיבוצית. במלים אחרות, לטקס בר-המצווה נועד תפקיד חשוב בהכשרתם של הצעירים לחיי חברות בקיבוץ. בנקודה זו טמון אחד הגורמים העיקריים לצורך שחשו בקיבוץ לפתח טקס בר-מצווה דווקא בתקופה הנידונה. בתקופה זו היה ברור, כי המשכיותו וגידולו של הקיבוץ תלויים בראש ובראשונה במקורות קליטה פנימיים, כלומר בבני המשק, ולא במקורות חיצוניים דוגמת תנועות הנוער. כמו כן, לא היה אפשר להתכחש לירידה בזיקתם ובמחויבותם של בני דור ההמשך לערכי הקיבוץ. הדברים נכונים בעיקר לבני הדור השלישי בקיבוצים הוותיקים ולבני הדור השני בקיבוצים הצעירים, הגדלים בתקופה שבה ניכרת יותר ויותר השפעתם של ערכי החברה ההישגית הסובבת על החיים בקיבוץ, אם בעקבות תהליך התייעוש ואם בשל התרחבות המגעים בין הקיבוץ לסביבתו. מסיבה זו גם

ייחס הקיבוץ חשיבות, בתקופה הנידונה, להגדלת הקצאותיו לתחום החינוך ולסיפוק צורכי חברת הילדים, וזו גם הסיבה לחשיבות שיוחסה לפיתוח מערך טקסי לבני הגיל הצעיר. בעוד טקס בריהמצווה נועד לחזק את זיקתם של בני הדור הצעיר לקיבוץ ולדרכו, נועד טקס החתונה להשיג את אותה המטרה עצמה אבל בקרב חברי קבוצת גיל בוגרת מזו. למעשה, החל הקיבוץ לפתח טקס נישואין ייחודי כעשור לפני שפיתח את טקס בריהמצווה. כלומר, ראשוני הזוגות שנישאו בטקס הנישואין הקיבוצי, היו להוריהם של מי שלימים יהיו ראשוני הצעירים החוגגים את טקס בריהמצווה. קודם שנעמוד על האופן שבו היה אמור טקס הנישואין הקיבוצי לתרום לטיפוח הקהילתיות, רצוי להבהיר, כי להבדיל מטקס בריהמצווה, לא החליף טקס הנישואין הקיבוצי את הטקס הדתי המסורתי. העובדה שמדינת ישראל הכירה בסמכותם הבלעדית של הגופים הדתיים לרישום נישואין וגירושין, הביאה את חברי הקיבוצים למסקנה, שלפיה טובת ילדיהם בעתיד דורשת שיינשאו כדת וכדין. לפיכך, נערך טקס הנישואין הקיבוצי, מראשיתו, לאחר שנערכה חופה דתית. רבים מקיבוצי "הקיבוץ הארצי" התנגדו, עד לעת האחרונה, לעריכתה של החופה הדתית בתוך תחומי הקיבוץ, וראו בה רישום פורמלי בלבד. בקיבוצי התנועות האחרות נערכה החופה הדתית בקיבוץ, ומיד לאחריה הטקס הקיבוצי. אין ספק שהתפתחותו של טקס הנישואין הקיבוצי התרחשה בתגובה לעלייה בחשיבותה של המשפחה ובהפיכתה ליחידה חברתית חשובה. בתקופה זו לא היה באפשרותו של הקיבוץ להתעלם מתרומתה של המשפחה להמשכיותו, אפילו אם המשיך לראות ביחסי המשפחה איום על הלכידות והסולידריות של הקבוצה. על כן, התפתח בקיבוץ טקס כלולות, שבמרכזו עומדים התחייבותם הפומבית של בני הזוג זה לזה, התחייבותם להשתלב בשלשלת הדורות בקיבוץ ולהמשיכה, וקבלת הסכמתה של הקבוצה להקמת התא המשפחתי בתוכה.

ברוב טקסי הכלולות הקיבוציים נישאים כמה זוגות בעת ובעונה אחת. על־פי־רוב נפתח הטקס בקריאתו של כרוז מטעם הקיבוץ, המזמינה את הצעירים הנישאים לעלות לבמה, שהוכנה וקושטה מבעוד מועד (בקיבוצים רבים אף מוקמת חופה המעוטרת בצמחיית המקום). בחלקו השני של הטקס נערך "מעמד ההתחייבות" (בנושא זה נרחיב בהמשך), ולאחריו באים קטעי קריאה, זמר ומחול בנושאי אהבה, אביב ונעורים. הטקס מסתיים בהענקת שי לבני הזוג מטעם הקיבוץ. בין המתנות המקובלות, אלבום אמנותי של "שיר השירים", מעשה רקמה או מלאכת מחשבת וכדומה. לאחר מכן מוגש כיבוד למוזמנים והערב מסתיים במסיבה שבה מערכונים, פזמונים וריקודי עמים.

אפשר לראות, כי מאפייניו המבניים של טקס הכלולות דומים לאלה של טקס בריהמצווה הקהילתי (שכבר עמדנו על תרומתם להבניה הסמלית של הקהילתיות). נעבור אפוא לחלק המייחד את טקס הכלולות והוא "מעמד ההתחייבות". בקיבוצים שונים קיימות גרסאות שונות של "מעמד ההתחייבות". במעמד זה של הטקס עולה לבמה "שר הטקס", שהוא בדרך־כלל מזכיר הקיבוץ או נציגו. "שר הטקס" מקריא את "מגילת הכלולות" (או "ספר הכלולות"), שבה פירוט התחייבותם של בני הזוג. בני הזוג חותמים על המגילה, ובכך



מצרפים את חתימתם לחתימותיהם של כל בני הזוג שנישאו בקיבוץ לפנייהם. בכמה קיבוצים מוסיפים גם את חתימותיהם של עדים (בדרך-כלל ההורים). לאחר מכן שותים בני הזוג יין מתוך "גביע הכלולות", שגם עליו חרוטים שמות כל בני הזוג שנישאו לפנייהם. כל הנוכחים מצטרפים אליהם להרמת כוסית. בכמה קיבוצים נוהגים להשאיר את הגביע למשמרת אצל הזוג האחרון שנישא, עד לטקס הנישואין הבא. בקיבוצים שונים קיימים נוסחים שונים של מגילת הכלולות. נציג שני נוסחים לדוגמה. הראשון הוא נוסח שהציע המדור לחגים של הקיבוץ הארצי, במחצית הראשונה של שנות השישים, והוא מזכיר בתוכנו מגילות רבות אחרות, והשני השונה בתוכנו.

ברית נישואין, ברית נצה כרתנו היום (תאריך) אנחנו: פלוני לבית פלוני עם פלונית לבית פלוני, לבנות לנו בית בביתנו הקיבוצי ולהקים משפחה עם משפחותיה; תהא הברית הזאת אשר אנו כורתים היום נדבך נוסף בחומתנו, חוליה בשרשרת דורותינו. לא תסוף מביטנו אהבה וריעות עד עולם ונזכה לראות בנים ובנות עוסקים בתורה ובעבודה. ועל זאת באנו על החתום.<sup>105</sup>

בקיבוץ אפיקים הוצע נוסח שונה, המדגיש את עדותה של "הקהילה" לברית הנישואין ואת ברכתה לתא המשפחתי הקם בתוכה:

וזאת לעדות היום אתם באים בברית הנשואים, כמנהג האבות וכנוהג העדה הקיבוצית אשר בה אתם בונים את ביתכם. תהי מגילה זו עדות לברית אשר כרתתם איש עם רעותו, להקים בית בישראל, בקיבוץ אפיקים השוכן על גדות ירדן וירמוק בעמק, מול גולן וגלעד. [...] מקרקע חיי יצירה, שיתוף ואחוות אדם – יעלה ויצמח אושרכם. והיתה לכם ברית העדה לסעד ואתם לה – למשענת נאמנה.<sup>106</sup>

אפשר לראות, כי בנוסח "מגילת הכלולות" ובמעמד כולו נערכת מעין הקבלה סמלית בין התחייבותם של בני הזוג זה לזה לבין התחייבותם כיחידה זוגית לקיבוץ; בין היחסים הראשוניים (אהבה ורעות) השוררים בין בני הזוג לבין היחסים השוררים בתוך הקיבוץ; בין ילדיהם שלהם לבין בני דור ההמשך של הקיבוץ. במלים אחרות, התא המשפחתי מוצג כמרכיב יסודי חיוני של המבנה החברתי כולו – "נדבך נוסף בחומתנו, חוליה בשלשלת דורותינו". וכל זאת, למותר לציין, הוא היפוכה הכמעט מושלם של העמדה שנקטה כלפי המשפחה בתקופות קודמות.

כמו טקסי המעבר האחרים, גם נוהגי האבלות נועדו לתרום להבניה הסמלית של ה"קהילה". בתקופה זו קמו מערערים על נוהג השתיקה בלוויה. מסביר ניסן רובין, שחקר את נוהגי האבלות בקיבוץ:

105 ילקוט כלולות, עמ' 41.

106 שם, עמ' 63.

השתיקה היא בעלת משמעות כשכולם מרגישים בשווה את תחושת הצער, ואז "המלים מחללות". השתיקה יכולה להיות מלכדת מאוד בקבוצה אינטימית, אך היא מאבדת את משמעותה כשאינן המשתתפים חשים אותה מידת קירבה למת. אזי מתבקשות מלים כדי לעורר רגשות.<sup>107</sup>

והמלים הן מלות ההספד הנאמרות על הנפטר, שאמירתן משיגה עוד כמה מטרות. מטרה אחת היא גיחום קרובי משפחתו של הנפטר, הבעת השתתפות באבלם. מטרה נוספת היא הבעת הוקרה והערכה לא רק לפועלו של הנפטר לבדו, אלא גם לחבריו ולבני דורו, שהשתתפו אף הם במעשים הנזכרים בהספד. כלומר, בה בעת שמלות ההספד מתמקדות בנפטר, הן גם מעלות על נס את תרומתם לחברה של רבים מבני דורו האחרים וכמו מודיעות להם שעמלם לא היה לריק ויש מי שזוכר ומעריך אותם. מטרה נוספת שמשיג ההספד היא הבלטת מעשים וערכים הנתפסים כחשובים בעיני "הקהילה" (מסירות בעבודה, הגנה על היישוב, תרומה להקמת ענף ייצור וכו').

הקיבוץ הוסיף ויצר תרבות זכרון מפותחת. במסגרתה הוקמו ברוב הקיבוצים בתי הנצחה, חדרי זכרון ואנדרטאות לנפטרי הקיבוץ. כמו כן, נוסדו ארכיונים האוספים ומשמרים כל פריט מידע הנוגע לחייהם של חברי הקיבוץ, שהיו ועודם. לא אחת משמש מידע זה לשם הכנתם של ספרי זכרון למתים. באמצעות תרבות שימור הזכרון מבטיחה "הקהילה" לחבריה, כי במובן מסוים חברותם בה אינה פוסקת לגמרי גם לאחר מותם, שכן "הקהילה" ממשיכה לחוש מחויבת כלפיהם ועל כן היא ממשיכה לצרור את זכרם בקרבה.

הביטוי, שהוא אולי הבולט ביותר, למאמץ שהושקע בתקופה הנידונה בהבניה הסמלית של "הקהילה" הוא הופעתם של ימי יובל וחצי יובל לקיומו של הקיבוץ. ביום זה נוהג הקיבוץ להוציא מהדורה חגיגת של עלון הקיבוץ. לא אחת מקיים הקיבוץ תערוכה המציגה את התפתחותם של ענפים שונים בתוכו, או את עבודותיהם של חברים יוצרים מתוכו ועוד. במשך היום מתקיימים כמה אירועים, כמו: טקס זיכרון לחללי הקיבוץ, סיור באתרים סמוכים הקשורים בהיסטוריה של הקיבוץ. בערב נערך טקס הנפתח בברכותיהם של נציגי גופים שונים לקיבוץ לרגל חגו. המשכו בנוי, על-פי-רוב, כמסכת המתארת את ההיסטוריה של הקיבוץ מיום הקמתו, או קטעים משמעותיים מתוכה. כמו כן, נוהגים קיבוצים להוציא לאור אלבום שבו תמונות וזכרונות משלבים שונים בהיסטוריה שלהם. שני עקרונות, לפחות, עומדים ביסוד רבים מן האמצעים הסמליים והטקסיים הננקטים ביום היובל. העקרון האחד הוא אפוא הצגתם של אירועים ומעשים שונים מן העבר, שעל-פיו חוט אחד עובר ביניהם וקושר את כולם – הקיבוץ. העקרון האחר הוא הצגתם של האירועים והמעשים על פני רצף התפתחותי, שבו כל אירוע או מעשה נבחנים על-פי הכוונה להמשכיותו של חוט זה והם מהווים תנאי או גורם להתרחשותם של אירועים ומעשים שבאו אחריהם. באמצעות שני

107 רובין, אבל בקיבוץ, עמ' 60.

עקרונות אלה מצייר הקיבוץ את עצמו לעצמו כיחידה בעלת קיום בפני עצמה, שקיומה בהווה מותנה בקיומה בעבר. כלומר, הקיבוץ יוצר לעצמו היסטוריה – זהות הנמשכת בזמן. באיזו מידה חשובה לקיבוץ צורה זו של ההבניה הסמלית של "הקהילה", אפשר ללמוד מן העובדה, שלאחר שנות השישים והשבעים, שבהן מיצו קיבוצים רבים את מועד היובל או החצי יובל להקמתם, הם החלו ליצור חג נוסף – "יום הולדת הקיבוץ" שהם חוגגים מדי שנה. ונקודה אחרונה הקשורה בהבניה הסמלית של "הקהילה". כבר הזכרנו, כי אחד ממרכיביה החשובים של הזהות הקהילתית הוא זיקתה לנוף ולטבע שבסביבתה הקרובה. ואכן, נושא זה זוכה להבלטה רבה בטקסים קיבוציים רבים. מעבר לטקסים שמקורם בחגים חקלאיים דוגמת חג השבועות (הקציר), חג הסוכות (האסיף) וחג הפסח (העומר והאביב), שעניינם הוא זיקתו של הקיבוץ לעבודת האדמות שעליהן הוא יושב, הצורה שהיא אולי השכיחה ביותר לביטוי הזיקה לטבע ולנוף נעשית באמצעות קישוט החלל, שבו נערך הטקס, בצמחי העונה שנאספו מסביבת הקיבוץ. במהלך דיונונו הכרנו צורות רבות נוספות. כמו, למשל, אזכורם של אתרים קרובים בטקסטים הטקסיים, דוגמת "מגילת הכלולות" הקיבוצית, או בסיפור ההיסטוריה של הקיבוץ ב"חג הקיבוץ". נוסף על אלה, כוללים אירועים טקסיים רבים תערוכות, חידונים וסיורים, שעניינם אירועים ואתרים חשובים בסביבת הקיבוץ. בקיבוצים רבים נוהגים להעניק שמות לחלקות חקלאיות, או לאתרי נוף אחרים, על שמם של חברי קיבוץ שנפלו. באמצעות צורות אלה ואחרות הופך הקיבוץ את הטבע והנוף בסביבתו לחלק בלתי נפרד מזהותו, ובכך הוא מעשיר את הקרבה הבלתי אמצעית ותחושת הקשר שחשים תושביו כלפי המקום שבו שוכן היישוב הקיבוצי ומבליט את ייחודו של הקיבוץ בהציגו אותו כצורת חיים הקשורה לסביבתה הטבעית המיוחדת (להבדיל מצורת החיים העירונית המתנכרת לטבע).

אם כן, באמצעות הסמלים והטקסים שעוצבו בתקופה זו, דאגו פעילי התרבות לצייר את הקיבוץ כחברה הטרוגנית ורבת מרכיבים, אלא שכל מרכיביה מתלכדים ליחידה אחת שלמה, שלה זהות ייחודית, המעוגנת בערכים ובמטרות משותפים, בעבר משותף ובסביבתה הטבעית הקרובה. טיפוחה של מגמה זו, כך נראה בפרק הבא, היתה לפעילי התרבות לרועץ עת גברה פתיחותם של הקיבוצים לחברה הסובבת וגברו בהם תהליכי האינדיווידואליזציה והדה-קולקטיביזציה.

## סיכום

טיפוח אופיו הקהילתי של הקיבוץ נועד לפתור שלוש בעיות, שהעסיקו את הקיבוץ בתקופה הנידונה. הבעיה האחת היתה מציאת נושא, שימצה את ייחודו של הקיבוץ ויתווה את גבולותיו ביחס לחברה הסובבת. בעיה שנייה היתה מציאת דרך ללכד את החברה הגדלה והמתגוננת סביב נושא זה. כלומר, לחזק את הסולידריות בחברה, שפסקה מלהיות קבוצה קטנה, הומוגנית ומלוכדת של צעירים בעלי דחף אידיאולוגי עז, והפכה לחברה גדולה

והטרזוגנית, המורכבת ממספר רב של קבוצות משנה (גיל, ותק, ענפים, משפחות וכו'), שלחבריהן שאיפות ואינטרסים שונים ולעתים מנוגדים. והבעיה השלישית היתה, שנושא זה יעלה בקנה אחד עם עקרונות הסוציאליזם שעליהם מושתת הקיבוץ. ואכן, משנות החמישים ואילך בולטת הנטייה להציג את הקיבוץ כמגלם בתוכו רבות מן התכונות המאפיינות את ה"גמיינשאפט". כלומר, קבוצה חברתית שהיחסים בין חבריה הם ספונטניים ואישיים; קבוצה סולידרית המלוכדת סביב ערכי השיתוף, השוויון והעבודה היצרנית; קבוצה המקנה לחבריה תחושה של השתייכות והזדהות עם ערכיה ומורשתה; קבוצה שיש לה זיקה חזקה לנוף ולטבע שבסביבתה. במלים אחרות, קהילת הקיבוץ הוצגה כחלופה מועדפת מן החיים בחברה הסובבת, המתאפיינים בזרות, באנונימיות, בריחוק חברתי ובניכור. גישה זו גם התיישבה עם המגמה שהחלה מסתמנת בקיבוץ להקצות יותר משאבים לצריכה הפנימית. כלומר, להעלאת רמת החיים של חבריה, מגמה שכוונתה היתה, בין היתר, להוכיח כי איכות החיים בקיבוץ עולה על זו הקיימת מחוצה לו, וכי לערכים שעליהם מושתת הקיבוץ יש תפקיד מרכזי בהשגתה של איכות חיים זו. בפרק הבא נראה כיצד התפתחה תרבות של פנאי ושל יהדות חילונית ש"הזינה" איכות חיים זו.

# פרק רביעי

---

## תרבות פנאי

### ותרבות של יהדות חילונית

#### שנות השבעים והשמונים

כמה שינויים בולטים התחוללו בחברה הקיבוצית בשנות השבעים והשמונים של המאה העשרים. נציג אותם ונראה כיצד השפיעו על הפעילות התרבותית בקיבוץ.

א. מעמדו של הקיבוץ בעיני החברה הסובבת ירד, בעיקר בעקבות בחירות 1977 ועלייתו של הליכוד לשלטון. במקביל, ניכרת מגמה של התחזקות המגזר הדתי והתגברות השיבה לערכי הדת המסורתית מצד אחד והתחדדות הקונפליקט בין דתיים לחילוניים מצד אחר. ב. גדלה, במידה רבה, פתיחותם של הקיבוצים ביחסיהם עם החברה הסובבת. פתיחות זו מתבטאת בהתרחבות שיתוף הפעולה עם גורמי חוץ במישור הכלכלי ובגידול בשיעור יציאת החברים לעבודה וללימודים מחוץ לקיבוץ.

ג. ניכרת האצה בתהליכי האינדיווידואליזציה בקיבוץ, קרי גידול במספר התביעות לסיפוק צרכים ייחודיים ולמימוש עצמי – ולאחרונה אף למתן "תמורה לתרומה" (כלומר, שכר דיפרנציאלי).

ד. חלה עלייה ניכרת בחשיבותם של השיקולים הכלכליים, התועלתיים והפרגמטיים לעומת השיקולים הערכיים.

ה. חל גידול של ממש בשיעורי העזיבה בקיבוץ, בעיקר של צעירים, שסיימו את שירותם הצבאי ולאחרונה גם של בני גיל הביניים.

מכלול שינויים ותהליכים אלה נתן את אותותיו גם בתחומי הפעילות התרבותית. בין היתר, היו שטענו, כי דפוסי הפעילות הקולקטיביים-קהילתיים, אינם רלוואנטיים עוד למציאות החברתית והכלכלית החדשה. חלה ירידה של ממש בשיעורי ההשתתפות הפעילה, ואפילו הסבילה, בפעילויות התרבות שהקיבוץ מספק. על רקע זה החלו להסתמן שלוש מגמות בולטות בתחום פעילות התרבות והמגיבות לתהליכי שינוי אלה. המגמה האחת,

הבולטת ביותר, מדגישה יותר מבעבר את סיפוק המגוון הרחב של פעילויות הפנאי המותאמות לצורכיהם ולהעדפותיהם של מגורי האוכלוסייה השונים ושל היחידים החיים בקיבוץ, וכל זאת תוך נסיון להמשיך ולשמור על המסגרת הקולקטיבית. מגמה זו מגיבה, בעיקר, לתהליך האינדיווידואליזציה ולהתגברות הפתיחות לדפוסי בילוי ופנאי הנהוגים בחברה הסובבת. המגמה השנייה, הבולטת פחות, מנסה להציע מקור לגיטימציה חלופי לקיבוץ. מגמה זו מגיבה להתרופפות האתוס הקולקטיביסטי הקיבוצי, התחזקות השיבה לערכי היהדות המסורתית בחברה הסובבת והתגברות השפעתן של נטיות דוגמת החיפוש אחר שורשים, הכמיהה ליחסים בין־אישיים ראשוניים, אותנטיים ונעדרי זיוף או ניכור, והביקוש אחר חוויות רוחניות ומיסטיות וכיצא באלה נטיות שרווחו בשנות השישים בחברה המערבית. במסגרתה של מגמה זו נערכים נסיונות לגבש תפיסת עולם ומערכת סמלים וטקסים אשר מציגים את הקיבוץ כיצירה שהיא יהודית במהותה, אם כי חילונית ברוחה, והקרובה בהשקפתה לזרמים הלא־אורתודוקסיים ביהדות. המגמה השלישית, והמאוחרת ביותר, מתבטאת בהפיכתה של התרבות הקיבוצית למוצר צריכה, המשווק לקהל הצרכנים הלא־קיבוצי.

## א. משבר "תרבות הצוותא"

במהלך שנות השבעים גברה בקיבוצים המודעות לתהליכי הדה־קולקטיביזציה והאינדיווידואליזציה ולירידה הנמשכת בסולידריות החברתית ובזיקתם של החברים לזהות האידיאולוגית של הקיבוץ. בתגובה החלו גורמים שונים בקיבוץ ליזום סדרה של פעילויות, שאליעזר בן־רפאל מכנה אותן "חידושים שמרניים", שכן השראתן נבעה מן האידיאולוגיה המקורית של הקיבוץ, אבל הן כללו סממנים חדשים. אחת מהן היתה "הטיפוח האידיאולוגי והתרבותי". בצד השקעה רבה, יותר מבעבר, בהפעלתם של חוגי ריקוד, זמרה ודרמה לקראת קיומם של החגים היהודיים והלאומיים, הפעלת ימי עיון, הרצאות ומופעי אמנות, נוספו פעילויות חדשות. כותב בן־רפאל:

הפעילות התרבותית והאידיאולוגית הנה, בנסיבות אלה, לא רק ביטוי טבעי של מציאות חברתית נתונה, אלא, ואולי בעיקר, אמצעי לעיצוב מציאות זו. הדבר ניכר בעצם טיפוח יזמות מכוונת וממוסדת גם בתחום זה. החגים בקהילה הולכים ומתרבים: יום הייסוד של הקיבוץ, יום הילד, האשה או הגבר היו בשנים האחרונות מועדים חדשים ששולבו בלוח השנה של האירועים התרבותיים. ראוי לציין במיוחד את השתרשות דפוס האימוץ לפיו קיבוצים ותיקים פורשים את אחריותם על זינוקן המוצלח של קיבוץ מתחיל. שליחת חברים – לפי תור – אל היישוב החדש, אירוח המתחילים בחגים, מתן ייעוץ למשק הצעיר וייצוגו בפני מוסדות חוץ מחיים ביישוב הוותיק אתגר קולקטיבי ומיליטנטיות אידיאולוגית.<sup>108</sup>

108 בן־רפאל, קדמה כנגד שוויון, עמ' 157.

ואולם, ההשקעות המרובות ב"חידושים שמרניים" אלה לא הועילו ומדיווחים שונים של פעילי תרבות עולה, כי שביעות רצונם של החברים מפעילויות אלה הלכה ופחתה ובמקביל גם פחתו שיעורי ההשתתפות בהן. כך למשל, פעילי תרבות של אחד הקיבוצים מדווחים על נוכחות חלקית של החברים באירועי ליל שבת, ועל העובדה שבחגים משתתפים ילדים והוריהם ורק מחצית מכלל החברים. לדבריהם, בולטת במיוחד היעדרותם של החברים הוותיקים באירועים השונים. הם מוסיפים ואומרים, כי גם מספר החברים המופיעים לפעילויות, שאינן מ"תוצרתו" של הקיבוץ, דוגמת הרצאות, מופעים ואפילו סרטים, אינו גדול במיוחד.<sup>109</sup> במקרים רבים החלו חברי קיבוצים להעדיף צפייה בתכניות טלוויזיה בבתיהם מהשתתפות בפעילויות שהקולקטיב מספק. חברים רבים החליטו לתבוע ממוסדות הקולקטיב, שיאפשרו להם לעסוק בפעילויות פנאי המעניינות אותם באופן אישי (תחביבים, פעילות אמנות וכו'), או קבוצתי (תביעות צעירים להקים מועדון ריקודים).

הירידה בשיעורי ההשתתפות בפעילויות התרבות והעלייה בתביעות לעיסוקי פנאי אינן ממצות את כל ביטויי של מה שכינה אחד מפעילי התרבות, משבר "תרבות הצוותא".<sup>110</sup> ביטוי נוסף לכך הוא אי-קיומם של אירועים שהיו נהוגים בעבר. כך, למשל, מדווח אחד החוקרים, כי חברים בקיבוץ שבו ערך את מחקרו, שמו לב לעובדה, שלהבדיל משנים קודמות, לא נערכה כל מסיבה לרגל צאתם של זוג חברים בשליחות התנועה לשם סיוע בהקמת קיבוץ חדש. לדבריהם, בעבר נהגו לראות ביציאה לשליחות "מעשה חלוצי" ועל כן היו עורכים "ערב חברתי", שבמהלכו היו נציגי הקיבוץ מכריזים כי "הקיבוץ שולח אותם ועומד מאחוריהם". העובדה, שרוב החברים לא ידעו כלל על יציאתם של בני הזוג לשליחות, וכי רק כמה מידידיהם הקרובים ערכו לכבודם מסיבה פרטית קטנה, מעידה, לדעת החוקר, כי יציאתם של בני הזוג נתפסה כעניינם הפרטי בלבד.<sup>111</sup>

לירידה בחשיבותה של הפעילות הקולקטיבית היו ביטויים נוספים. מרבית הקיבוצים חדלו להגות חגי טבע וחקלאות שאך חודשו, דוגמת חג העומר וחג הגז. במקרים אחדים אף חלה נסיגה במאמץ לשוות לכמה מן החגים והמועדים אופי קולקטיבי וקהילתי. כך, למשל, את מקומם של הנסיונות למקד את מסיבת חג הפורים סביב נושא אחד, או יותר, תפסה מסיבת תחפושות עליונה, או מעין במת בידור מרכזית, כלומר דפוסי חג הרווחים בחברה העירונית הסובבת.<sup>112</sup> כמו כן, לא אחת ויתרו זוגות צעירים על הטקס הקהילתי והסתפקו במסיבת חתונה מן הסוג הנפוץ בחברה העירונית; גם טקסי הבר-מצווה איבדו את אופיים הקהילתי לטובת המסגרת המשפחתית והאישית.<sup>113</sup> וכאמור, גם מסיבת ליל השבת, שהיתה לאחד מעמודי התווך של הפעילות התרבותית הקבועה, ירדה ממעמדה. אמנם,

109 תמונת מצב.

110 רוביק, משבר תרבות הצוותא, עמ' 66.

111 בוריש, אבני גליל, עמ' 338.

112 לילק, יהדות, עמ' 169.

113 כרמלי ורות, העוגה.

במהלך השנים נשמר החלק הטקסי הקצר שלפני ארוחת הערב החגיגית, אבל נוהג "מסיבת ליל השבת" ירד מחשיבותו, ובקיבוצים רבים הוא היה לערב שבו מוקרן סרט קולנוע כזה או אחר. עם כניסתה של הטלוויזיה הלכה נוכחות החברים בהקרנת הסרטים והצטמצמה, ובמקביל פחתה גם הנוכחות באסיפת הקיבוץ.<sup>114</sup> יוצא אפוא שהמסגרת הסמלית שיצרו פעילי התרבות בקיבוץ עבור השבת, במטרה להגביר את הסולידריות הקהילתית וליצור הקבלה בין ערכי הקיבוץ לערכי היהדות, הלכה ואיבדה מתוקפה. ואכן, השבת בקיבוץ של היום דומה מאוד לזו הקיימת בחברה החילונית הלא-קיבוצית, קרי, יום של מנוחה, בילוי משפחתי, עיסוק בתחביבים שונים, בקיצור יום של פנאי המאפשר לפרטים השונים לעסוק בדברים המסכים לכל אחד מהם סיפוק אישי ותו לא.

ביטוי נוסף להתרחקות מן התרבות הקיבוצית ה"אותנטית" נמצא במחקר של עוז אלמוג על שימושי לשון וסלנג של צעירים בקיבוצים. לדבריו:

נראה כי בן הקיבוץ מוקסם היום יותר מהעולם שמחוץ לקיבוץ (הישגיות, מקצועיות, השכלה, צרכנות, בילוי ועוד) מאשר מהעולם האינטימי של קיבוצו... הדמיון הגדול בין בני הקיבוצים לבין בני העיר, כמעט בכל מרכיבי השיח שבדקנו, מלמד על טשטוש הגבולות התרבותיים ביניהם. יתר על כן, ממצאי המחקר מלמדים שלא רק הייחודיות התרבותית של הקיבוצניק הצעיר יורדת, אלא גם המוטיבציה לגונן על הייחודיות הזו [...] אם בעבר לקחה על עצמה האליטה של הנוער בקיבוץ תפקיד תרבותי מוביל בחברה הישראלית בכל הנוגע לייצור סמלים ופולקלור לאומי, הרי מחקר זה מלמד על שחיקה ואולי גם על העלמות תפקיד זה. על פי ממצאינו נראה כי הנטייה אצל בני הקיבוץ היא לייבא סמלים תרבותיים ולהישאר אדיש לחידושי פולקלור תרבותי. רוב חידושי הסלנג המתגלגלים בפי הנוער הם חידושי סלנג שלא הומצאו בקיבוץ, אלא אומצו מקבוצות אחרות באוכלוסייה (מזרחיים, צפון תל אביבים, וכו').<sup>115</sup>

משבר "תרבות הצוותא" זכה להתייחסות נרחבת בפרסומים תנועתיים שונים. ייחדו לו פרק שלם במקראת רקע, שהוכנה לקראת המועצה המ"ו של הקיבוץ הארצי השומר הצעיר.<sup>116</sup> הוא שב ועלה במאמרים שונים, שהתפרסמו בחוברת "הדים", שיוחדה כולה לנושא "התרבות – עבודה ורוח".<sup>117</sup> קיומו של המשבר משתמע הן מן העניין שהחלו מגלים חוקרים בתרבות הפנאי בקיבוץ והגורמים המשפיעים על שביעות הרצון ממנה,<sup>118</sup> והן מכמה ממצאיהם. נציין כמה מן הסיבות המוזכרות במקורות אלה:

114 שור, תכנון, עמ' 146.

115 אלמוג, תת תרבות, עמ' 75-76.

116 תרבות בקיבוץ, עמ' 66-72.

117 הדים 9.

118 שור ואבנת, תרבות בקיבוץ; שור ואבנת, זהות לאומית.



- א. המעבר ללינה משפחתית צמצם במידה ניכרת את אפשרויותיהם של ההורים להשתתף בפעילויות התרבות לסוגיהן. כמו כן, רבים מהם החלו להעדיף את הבילוי עם בני משפחותיהם מן הבילוי במסגרות הקולקטיביות.
- ב. הקיבוצים נתקלו בקשיים הולכים וגדלים להתחרות במקורות תרבות חיצוניים דוגמת הטלוויזיה, הרדיו והעיתונות.
- ג. גדלו הקשיים לספק את מגוון הצרכים ותחומי העניין של החברים השונים. שכן, החברים היו יכולים לספק בקלות יתרה את רצונותיהם באמצעות מקורות התרבות החיצוניים. כל זאת בשעה שהפעילות הקולקטיבית המשיכה לדרוש מידה מסוימת של השתתפות פעילה ושל השקעת מאמץ, ולא הבטיחה, בהכרח, את סיפוק הצרכים האישיים וגם לא את הפורקן ממתח הכרוך בחיים במסגרת הקולקטיבית שביקשו החברים לפרוק.
- ד. הצעירים חוזרים ומציינים את העייפות ואת המועקה שחשים הפרטים בעלי השאיפות האינדיווידואליות בחיים הקולקטיביים. ובלשונם:  
עייפות החומר והרוח – אולי "היחד" הטוטאלי בחברתנו הייחודית מעייף כל כך, עד שחסר הצורך, הרצון ואולי אף היכולת לשוב ולהפגש שוב עם אותם אנשים ועם אותן משפחות גם בערב? אפשר ונקעה נפשו של החבר מן ההכרח לשמוח, להתבדר ולחוות חוויה רוחנית באותה מסגרת אנושית שאיתה הוא עובד, אוכל ומגדל את ילדיו?<sup>119</sup>
- ה. החברים הוותיקים, בעיקר, מביעים אי־שביעות רצון בטענם, כי "במסיבות של פעם היה מעט מאוד ארגון והרבה מאוד הנאה ואילו במסיבות של היום יש הרבה מאוד ארגון ומעט מאוד הנאה".<sup>120</sup> הם תולים את אי־שביעות רצונם בתלות הרבה שנוצרה בממלאי התפקידים הפורמליים, בהדגשת ההיבטים הטכניים והארגוניים. כלומר, בגישת הרציונליות המרוחקת, "המקצועית", הצמודה ל"תכנית רב־שנתית" של מתכונות חג ומועד נתונות, והרחוקה מאוד מן המעורבות האישית והספונטנית, שאפיינה את הפעילות התרבותית בעבר.

אפשר להבחין בשתי מגמות המנסות להתמודד עם משבר "תרבות הצוותא". מגמה אחת מנסה לספק את מגוון צורכי הפנאי האישיים ועם זאת לשמור על המסגרת הקולקטיבית, והאחרת מתמקדת בטיפוח זהות יהודית חילונית ייחודית לקיבוץ.

## ב. יהדות "הומניסטית־חילונית"

בעבודת מחקר מקיפה עומד גד אופז<sup>121</sup> על הרקע להופעתו של "חוג שדמות", חוג של מחנכים ואנשי רוח בני דור ההמשך, שהתקבצו סביב כתב־העת "שדמות". בגלגולו הראשון היה "שדמות" כתב־עת לענייני חינוך בשם "שדמות למדריך", שהוציאה לאור

119 תמונת מצב.

120 בוריש, אבני גליל, עמ' 339.

121 אופז, זיקת הקיבוץ.

מחלקת הנוער של תנועת "איחוד הקבוצות והקיבוצים" בשנת 1960, במסגרת החיפוש אחר דרכים חדשות לחינוך הנוער. הוצאת כתבי-העת והשאלות שהתעוררו סביב חינוך הנוער, היו תגובה נוספת לקשיים שפקדו את התנועות הקיבוציות בשנות החמישים בעקבות ירידת קרנה של האידיאולוגיה הסוציאליסטית המהפכנית, אבדן תפקידו הלאומיים של הקיבוץ, עליית ההמונים ושינוי פניה של החברה הישראלית. מראשיתו אפיינה את הכותבים בו גישה אינדיווידואליסטית, הומניסטית ופלורליסטית מערבית, שעמדה בניגוד לאתוס הקולקטיביסטי המהפכני המזרח-אירופי, שאפיין את האידיאולוגיה הקיבוצית האורתודוקסית. מאמרים רבים שהתפרסמו בו הוקדשו לעיון בתורות מיסטיות למחצה דוגמת החסידות ותורותיהם של א"ד גורדון והראי"ה קוק. מאמרים אחרים דנו בפסיכולוגיית המעמקים של קרל גוסטב יונג, ואילו אחרים נתנו ביטוי לכמיהה ליצירת דו-שיח ראשוני ואותנטי, על-פי משנתו של מרטין בובר, ורבי-שיח באמצעות הטכניקות שפיתח קרל רוג'רס. למעשה, היווה כתבי-העת כמה לרעיונות ולהשקפות שנפוצו בקרב בני הדור הצעיר בעולם המערבי, במהלך "מרד הנועורים" של שנות השישים ובעקבותיו, וקישר בינם לבין תפיסות ודעות שמקורן בהוגים יהודים.

עד 1967 לא זכה כתבי-העת להד נרחב, והמאמרים והרעיונות שהובעו בו נשאו אופי הגותי בעיקר. ואולם, לאחר מלחמת ששת הימים, עם פרסומם של הקבצים "שיח לוחמים", "שנה לאחר המלחמה" ו"בין צעירים"<sup>122</sup> שבהם נתנו בני דורות ההמשך ביטוי להשקפות ולרעיונות החדשים (אשר זכו לתפוצה רבה), הפך כתבי-העת "שדמות" לבמה מרכזית של מעין אליטה אינטלקטואלית, המביעה עמדות המתריסות בגלוי והקוראות תיגר על האידיאולוגיה התנועתית. למערכת כתבי-העת הצטרפו חברים מכל התנועות הקיבוציות, שערכו מפגשים וימי עיון עם אישים פוליטיים ואנשי רוח מתוך הקיבוץ ומחוצה לו. ביזמתם הוקמו "הצוותות האזוריים" כמקום מפגש לצעירים מכל התנועות. אחדים מחברי החוג החלו לפעול במרץ להחדרת שיטת הדינמיקה הקבוצתית לתנועה הקיבוצית, במטרה לשפר את התקשורת הבין-אישית בחברה המתגוונת והמתפצלת. אחרים פנו לכתיבה עיתונאית ופובליציסטית. קבוצה נוספת פנתה ללימודי יהדות.

לאחר תקופה קצרה הלך ושכך ההד הראשוני, שעוררו דברי אנשי חוג "שדמות" והם לא זכו להיתרגם לעשייה פוליטית וחברתית רחבה. החוג התפורר; כתבי-העת אמנם ממשיך להופיע, אך השפעתו דלה. רק מפעל אחד שהקימו אנשי החוג – המרכז ללימודי יהדות ב"אורנים" – ממשיך להתקיים ועיקר מטרתו לשוב ולחבר את הקיבוץ למקורות היהדות. למעשה, מבטאים אנשי "אורנים" את ההשקפה שפיתחו אנשי חוג "שדמות" ואשר לפיה הקיבוץ הוא יצירה יהודית במהותה, תולדה של מסורת ותרבות יהודית, שלא היה נוצר אלמלא היו יוצריו בני העם היהודי. בגישתם חלקו אנשי החוג על התפיסה ההיסטוריוגרפית התנועתית המקובלת, שלפיה מקור ההשראה להיווצרות הקיבוץ טמון

122 שיח לוחמים; שנה לאחר המלחמה; בין צעירים.

ברעיונות סוציאליסטיים, קומוניסטיים ואנרכיסטיים חוץ־יהודיים. לדעת אנשי החוג, סיבות שונות הביאו להתרחקות הקיבוץ ממקורותיה היהודיים. ואולם, משבר שנות החמישים מוכיח את חולשתה ושטחיותה של האידיאולוגיה הסוציאליסטית המהפכנית ואת הצורך לשוב למקורות היהדות.

בהשוואה להשפעה הדלה שהיתה לרעיונות אלה על התנועה הקיבוצית בכללותה, היתה ועדיין יש לה השפעה על פעילי התרבות ולו משום היוקרה הרבה שזכו לה אנשי חוג "שדמות". היא משתקפת הן בגליונות ה"ידיעון לענייני תרבות ומועד" והן ב"ילקוטים", שבהם מיוחד מקום נרחב להצגת מקורותיהם המסורתיים של המנהגים השונים ומגוון הצורות והגרסאות שקיבלו בתקופות ובעדות השונות. בכך ניתן ביטוי להשקפתם של אנשי החוג וממשיכיהם, בני הדור השלישי ויותר ב"אורנים", בדבר הפלורליזם המאפיין את היהדות והשינויים הרבים שהתחוללו במסורות השונות בתגובה לאילוצים ולנסיבות תקופתיות. כל אלה מתיישבים עם הטענה, שלפיה גם הקיבוץ הוא יצירה יהודית, פרי תנאי תקופות מסוימות וניסיונותיהן.

לשיא נוסף הגיעה השפעתם של רעיונות חוג "שדמות" וממשיכיהם ב"אורנים", ביום עיון<sup>123</sup> שהתקיים שנה לפני התכנסותה של המועצה הט"ו של הקיבוץ הארצי השומר הצעיר בקיבוץ הזורע בימים 14-16 בינואר 1982, ואשר יחדה לנושא "יהדות ותרבות חיינו".<sup>124</sup> הד נוסף לרעיונות אלה אפשר למצוא בגליונותיהם של כתבי־עית קיבוציים, שחלקים נרחבים מהם יחדו לנושא "קיבוץ ויהדות"<sup>125</sup> וכן בכתבי הגות ובעבודות מחקר של אנשי החוג ושל אחרים.<sup>126</sup>

יש הרואים בגישתם של אנשי חוג "שדמות" ושל ממשיכיהם ב"אורנים" גישה "יהודית הומניסטית־חילונית".<sup>127</sup> כמו גישות הומניסטיות־חילוניות אחרות, גם גישה זו רואה את האדם כישות אוטונומית, כעומד במוקד ההוויה, מכיר ומעצב את עולמו באמצעות כלי החשיבה המדעיים־הרציונליים ובאופן בלתי תלוי בציוויים שמקורם בישויות עליונות ועל־טבעיות. ואולם, היא שונה מן הגישה ההומניסטית־חילונית האוניברסליסטית, הדוגלת ברעיון המדינה הדמוקרטית הליברלית, המעמידה במרכז את הפרט ולא את הקבוצה והשואפת להפרדת הדת מהמדינה, ולמעשה מסתייגת מכל ביטויי דת בחיי הציבור (הפוליטיקה, הדת, המשפט, הכלכלה וכו'). "היהדות ההומניסטית־חילונית" קרובה בהשקפתה לגישתה החילונית־לאומית של הציונות, דוגמת הציונות הסוציאליסטית, בראותה את העם היהודי כאומה, ואת היהדות כתרבות לאומית. ואולם, להבדיל מן הגישה החילונית־לאומית, היא אינה מתכחשת למרכיביה של המורשת היהודית, אלא מוצאת בהם יסודות לערכי החברה,

123 רבן וצ'ויק, הקיבוץ.

124 וראו גם: תרבות בקיבוץ.

125 הדים, 9; הקיבוץ, 12.

126 למשל: אופו, זיקת הקיבוץ; ברזל, להיות יהודי; רש, כזה ראה וחדש; לילקר, יהדות.

127 בנדור, יהדות הומניסטית.

המוסר והאמונה, המקובלים גם בחברה המודרנית, ולפיכך מבקשת לבחון את מעשיהם של בני האדם לא רק באמות מידה אנליטיות ורציונליות, אלא גם תיאולוגיות.

יחסה של "היהדות ההומניסטית-חילונית" ליסודות הדת שבמסורת חיובי כל-כך, עד שיש המפקפקים בעובדת "חילוניתה"<sup>128</sup> עם זאת, אין ספק כי "דתיותה" אינה זהה ל"דתיות המסורתית" לפחות במובן זה שהיא אינה גורסת את קיומן של ישויות עליונות ועל-טבעיות שיש להיענות לציווייהן. יתר על כן, התנגדותה לממסד הדתי וליהדות האורתודוקסית אף חריפה מזו של בעלי דעות חילוניות אחרות, לא רק מפני שהיא מתנגדת ל"כפייה הדתית" ול"סחטנות הפוליטית" בשם הדת, אלא גם מפני שהיא סבורה, כי מעשים כאלה מוציאים את דיבת הדת רעה ומסלידים אותה בעיני הציבור הלא-דתי. ואכן, רבים מחבריה הם מראשי המתנגדים למה שהם מכנים "תהליכי ההקצנה הדתית" המתחוללים בחברה הישראלית.

בשנות השמונים החלו ממשיכי חוג "שדמות" ב"אורנים", לנסות ולפתח מנהגים וטקסים, שישקפו את גישתם היהודית-הומניסטית-חילונית. אחד מגליונות "שדמות" יוחד לעניין זה ובמרכזו עומד טקס אחד – "החתונה הריבונית"<sup>129</sup>. בחינתו של טקס זה, המדווח בגליון, תסייע לנו לעמוד על העקרונות העומדים ביסודו.

מבחינות רבות מזכירה "החתונה הריבונית" את הטקס הדתי. היא נערכת תחת חופה, היא כוללת דברי קידושין, הקראת "שטר כתובה", ענידת טבעת ושבירת כוס. כלומר, להבדיל מן הטקס הקהילתי שהתפתח בקיבוץ, טקס החתונה הריבונית קרוב יותר במתכונתו לטקס הדתי המסורתי. כמו כן, לא תמיד מנהל את הטקס נציג הקיבוץ או הקהילה, אלא אדם קרוב וחשוב לשני בני הזוג, בדרך-כלל אדם הנמנה עם מייסדי חוג "שדמות" או "אורנים". במקצת הטקסים אין כל חברי הקיבוץ מוזמנים, אלא רק ידידים ומקורבים. עם זאת, כפי שמרמז שמו, הוא אינו טקס דתי – "חתונה ריבונית" להבדיל מ"חתונה רבנית". למעשה, רוב הזוגות שערכו טקס זה (עד למועד כתיבת שורות אלה נערכו כמה עשרות בלבד), לא נישאו בטקס דתי כלל, אלא ערכו "הסכם ממון" אצל אחד מעורכי-הדין או האגודות (למשל, "האגודה לזכויות האזרח") המוכנים לעשות כן. גם הדמיון במרכיביה של "החתונה הריבונית" למרכיבי הטקס המסורתי הוא דמיון מבני בלבד. כך, למשל, להבדיל משטר הכתובה המסורתי, הכתוב בלשון הארמית והוא מעין חוזה כלכלי חד-צדדי, המגדיר את מחויבותו של הבעל לאשתו, הרי שהכתובה בחתונה הריבונית כתובה בעברית, המנסחת בהשתתפות שני בני הזוג, והיא מבטאת מחויבות בין-אישית (ולא כלכלית), הדדית ושוויונית ביניהם. לדוגמה:

ביום זה (תאריך, עברי ולעתיים גם לועזי)  
 בהמשך לתקופת חיים משותפת  
 ומתוך רצון להעמיק את חיי השיתוף והיצירה

128 ליבמן וליבמן, דת ופוליטיקה, עמ' 456.  
 129 שדמות, קב (1987), החלק המוקדש לנושא "חתונה ריבונית" (עמ' 9-78).

(שמות בני־הזוג)  
 מקימים בית בישראל, להיות "באר מים חיים"  
 השואב את מימיו מהמים שחצו הורינו  
 ומהנחלים שחצבו בחיינו הקיבוציים  
 ומהנהרות הפורצים מתוכנו, טיפות טיפות  
 אל תוך הבאר  
 [...] ומתוך הבאר להצמיח גן  
 שיהיה בו מרחב לצמיחה משותפת ונפרדת  
 ותמיכה ברגעי החוץ  
 גן בו נדע ללמוד [...] כל אחד כדרכו  
 וכדרכנו המשותפת.<sup>130</sup>

שלא כמו בטקס המסורתי, שני בני הזוג עונדים זה לזה טבעת, ובמקרים רבים שני בני הזוג שוברים כוס.

אפשר למצוא בטקס החתונה הריבונית סמלים מסורתיים רבים, אבל גם התרסה נגד הדת המסורתית, חריפה אף מזו הקיימת בטקס הקהילתי. אין ספק שרעיונותיהם של אנשי חוג "שדמות" ו"אורנים" מבטאים את הרצון להקנות לקיבוץ לגיטימציה ערכית ויהודית בתקופה שבה גוברת חדירתם של ערכי ההישגיות והפרגמטיזם לקיבוץ וגדלה השפעתה של הדת היהודית המסורתית בחברה הסובבת. עם זאת, נוכח ההשפעה המצומצמת שזכו לה רעיונות אלה, ספק אם בהם היתה תמונה התשובה לשימור ייחודו של הקיבוץ.

## סיכום

בפרק זה עמדנו על גלגוליה של הפעילות התרבותית בקיבוץ. בכל התקופות ביקשה פעילות זו לקשור בין המסר הסוציאליסטי־לאומי (ציוני) לבין המורשת הדתית היהודית. ואולם, בתקופות שונות פתרה את הניגודים הטבועים במסר זה בצורות שונות. צורות אלה עוצבו על רקע מאבק, או תחרות, עם קבוצות אחרות בסביבתה והן מבטאות את תפיסתה העצמית של התנועה הקיבוצית בכל תקופה, את מקומה במאבק ואת משמעות קיומה. תחילתה של הפעילות התרבותית בקיבוץ כבר בימים הראשונים להתגבשותן של קבוצות ההתיישבות הראשונות. כבר אז היתה טבועה בחותם הדואליות של הגעגוע ל"אווירה של בית אבא" מחד גיסא, והכמיהה לשחרור, ליצירה של עולם חדש מאידך גיסא. כפילות זו התבטאה במפגשים חגיגיים, המושתתים על מסגרות מסורתיות (ליל־סדר, חתונה, שבת),

130 צימרמן, טכס הנישואים, עמ' 67.

שבהן גילויים ספונטניים של חדשנות ויצירה. בכך כוננו את נבדלותם לא רק מן העולם הישן, שעזבו עם הגירתם לארץ ישראל, אלא גם מתפיסות העולם של האיכרות (הדתית) ושל הזעיר-בורגנות העירונית (הליברלית), שכבר השתקעו בארץ ישראל.

עם העלייה השלישית, שחבריה דגלו באידיאולוגיה סוציאליסטית מגובשת, החלה להתבלט מגמה חדשה, רדיקלית יותר בגישתה (השוללנית) כלפי עולם המסורת ובעלת פרוגרמה ברורה באשר לעולם הרצוי בעתיד. בתקופה זו קיבלה הפעילות התרבותית את אופיה הברור ביותר כ"דת חילונית": מערכת סמלים וטקסים המכוונת להגשמתן של שאיפות טרנסצנדנטיות מרחיקות לכת, ואכן, בתקופה זו נאבקה התנועה הקיבוצית נגד תביעות תנועת "המזרחי" המסורתית והתחרתה באופן גלוי עם המפלגה הדומיננטית (מפא"י), שהמשיכה לשלם מס שפתיים למסר הסוציאליסטי במשנתה, אך העדיפה את המרכיב הלאומי בפעולתה. הפעילות התרבותית בתקופה זו שירתה בגלוי אינטרסים פוליטיים ותנועתיים: חידוד ההבדלים בין התנועה לסביבתה הפוליטית והחברתית והעמדתם על בסיס רעיוני. בפעילות התרבותית שלו העמיד הקיבוץ את עצמו בעיני עצמו בראש תנועת הפועלים, בנושא דגל המאבק המעמדי, בנושא בעול השליחות ההיסטורית.

הקמת המדינה מסמנת שלב משבר בחיי התנועה הקיבוצית. מתנועה שהציגה את עצמה כחלוץ ההולך לפני המחנה, הפכה בתוך שנים מעטות לקבוצה חברתית אחת מני רבות, אכולת סתירות אידיאולוגיות פנימיות, מפקפקת בשליחותה ההיסטורית. בתקופה זו התרופפה, במידה ניכרת, הדחייה מן המסורת הדתית, ובמקביל הצטמצם המסר האידיאולוגי הלאומי הרחב לגבולותיה של חברה-קהילה קטנה, אינטימית, המציעה לחבריה איכות חיים גבוהה. במקביל נמשכו הגידול, הגיוון וההתמחות בתחום התרבות ויצירת קאנון תרבותי. קיומם של תהליכי אינדיווידואליזציה, והתרחבותם של המגעים השוטפים של החברים עם החברה הסובבת, הכניסו לקיבוץ את דפוסי צריכת הפנאי, שהתאימו למגמת האינדיווידואליזציה הנמשכת. באותה עת ביקש "חוג שדמות", קבוצה קטנה ואינטלקטואלית, לשרטט מפת זהות חדשה-ישנה, יהודית-חילונית, שגם היא עוצבה במתכונת התחרות עם המורשת הדתית המסורתית, אך בלא הצלחה מרובה.

דת, מסורת וחילון  
אצל ישראלים מרקע מזרחי  
מסגרות חשיבה וניתוח סיפורי חיים  
יצחק דהן





## א. הקדמה

שני צדדים בונים את הדיוקן הקבוצתי של המזרחים בישראל: פן משתלב-נטמע ופן מובחן. הצד המובחן נעוץ ברקע היסטורי משותף למזרחים, הן מצד החיים בסביבה מוסלמית במשך מאות ואלפי שנים והן מצד העובדה שמרביתם התגוררו (חלקם עדיין מתגוררים) בשכונות ובערי פיתוח. כלומר, ציבור זה נושא עמו זיכרון קולקטיבי ורפרטואר תרבותי משותף, העשוי בהחלט להסביר מגמות התכנסות לעבר זהות דתית משותפת (דתית, מסורתית וכו'). מצד שני, כחלק מן הקולקטיב היהודי, הנטוע באתוס מיוזג גלויות, המזרחים בישראל של המאה העשרים ואחת נמצאים במגמת השתלבות הולכת וגוברת, ולכאורה הרושם הוא שהקטגוריה "מזרחים" היא ישות נזילה, ואולי אף בלתי רלוונטית. מבט על התפלגות המזרחים בספקטרום הזהויות הדתית בישראל, מעניק תוקף הן לצד המשתלב-נטמע והן לצד המובחן: נכון לשנת 2008<sup>1</sup>, המזרחים מופיעים בכל הקטגוריות: חילונים, דתיים-לאומיים, חרדים, וכמובן ובעיקר מסורתיים. מאידך גיסא, התפלגות זו שונה באורה ניכר מהמקבילה האשכנזית: הרוב המכריע של המזרחים הוא מסורתי, ואילו מיעוטם חילוני או דתי (בקרב האשכנזים הרוב המכריע חילוני ומיעוטם מסורתי ודתי).<sup>2</sup> נתונים אלו בוודאי אומרים לנו משהו, אולם לא ניתן לחלץ מהם תובנות משמעותיות (מגמות, תהליכים וכו') אם לא נתייחס לשאלת התשתית – מה טיבה של הזהות הדתית-מזרחית ומהם הכוחות והשורשים העומדים ביסודה. זוהי שאלת הרקע שתנחה את הדיון בחיבור זה. חלקו הראשון של החיבור יוקדש לסקירת רקע של גישות תיאורטיות לחקר הזהות הדתית של הישראלים המזרחים, ובסופה אציג גישה מועדפת. החלק השני ייוחד לניתוח סיפורי חיים של דמויות מרקע מזרחי-מסורתי שעברו חילון (או התרחקות מהדת), וזאת בהתאם למסגרת רעיונית ומתודולוגית מגובשת.

## ב. הזהות הדתית של המזרחים בישראל – מבוא תיאורטי

מנקודת המבט הטרונסצנדנטית, הדת, מעצם מהותה, נושאת אופי על-ארצי: היא קשורה לגילוי אלוהי – הארה, השגחה, נס – ובאה לידי ביטוי במערכת של פרקטיקות דתיות (מוסר, נורמות, הלכות). כיצד מתקשרת הדת, העל-ארצית, למציאות הארצית, לחיי

1 מרכז גוטמן, חילוניות ישראלית.

2 מרכז גוטמן, שם. בקרב המזרחים שיעור המסורתיים עומד על 43% לעומת 32% חילונים; בקרב האשכנזים השיעור עומד על 63% חילונים לעומת 23% מסורתיים. אולם בעיון מדוקדק נראה, כי שיעור החילונים בקרב המזרחים קטן הרבה יותר: הסקר מפלח את הקטגוריה חילונים לקבוצות משנה על פי המפתח מידת שמירת המצוות. הנתונים מורים, כי כ-70% מהמגדירים עצמם חילונים נוהגים לשמור מצוות במידה כזו או אחרת, לעומת כ-30% המגדירים עצמם חילונים "שאינם שומרים כלל על המצוות". נתון זה איננו מפולח על פי מוצא אתני, אך אם להישען על הנתון הראשון, המעיד על אוריינטציה כללית מסורתית בקרב המזרחים, כי אז סביר להניח ששיעור "החילונים" המזרחים "ששומרים במידה מסוימת על המצוות" מרחיב את האוריינטציה הכללית ומוריד את קטגוריית המזרחים "שאינם שומרים כלל על המצוות" לאחוזים בודדים.

החברה והתרבות? יש הרואים את היחס בין השתיים כקטגוריות העומדות זו מול זו במתח מתמיד, שהרי התרבות מתייחסת למציאות היום-יום, ואילו הדת עומדת מעבר לה, כמהות חיצונית, מנותקת מהניסיון. נקודת המוצא לדיון שלפנינו דוחה השקפה זו, ורואה את הדת כקטגוריית משנה של התרבות;<sup>3</sup> הדת יושבת על המערכת התרבותית – במובנה הרחב, החובק כל: ערכים, נורמות וסמלים המתגלמים בשדות שונים: פוליטיקה, כלכלה, סוציולוגיה, גיאוגרפיה וכו'. מכאן, ניתוח הדת של קבוצה מסוימת (טיבה ומקורותיה) כרוך בניתוח תרבותה, על כל המשתמע מכך: מבנה כוח, הייררכיות, זיכרון קולקטיבי, ריבוד, מעמד, סטטוס, אינטרסים, ערכים ופרשנות. השקפה זו איננה דוחקת הצדה את הממד הטרנסצנדנטי כאילו איננו רלוונטי; היא מקבלת אותו כחלק מהשיח המעצב חברה, ובכך היא מאפשרת לחוקר להיות נייטרלי בשאלת האמונה הדתית.<sup>4</sup>

אם כן, נקודת המבט הסוציולוגית, התרבותית והפוליטית היא נקודת המוצא לחיבור כולו. אולם שדה ידע זה רווי טענות והנחות סותרות הנוגעות לשאלות הליכה העומדות בבסיס מדעי החברה והרוח, כגון: מהו היחס בין הזהות הדתית של הקבוצה (חילונים, מסורתיים, דתיים) למיקומה בתשבץ החברתי-פוליטי ובסולם המעמדי (מרכז – פריפריה)? כיצד ובאיזו מידה מזין המטען ההיסטורי של הקבוצה את האוריינטציה התרבותית-דתית שלה (או: מה היחס בין העבר להווה)? מה טיבה של הסוציאליזציה הדתית/מסורתית, ובאיזו מידה היא מחלחלת אל היחיד (או: מה היחס בין הכלל לפרט)? מסקירת מחקרים שונים שעסקו בהיבטים אלו בהקשר הישראלי-מזרחי, עולות תשובות שונות לשאלות אלו. את המחקרים ניתן לסווג (בהכללה מעט גסה) לשלוש גישות, או פרדיגמות: גישת המודרניזציה – חילון, הגישה הרדיקלית (או "הביקורתית") והגישה התרבותית-פרשנית. כל אחת מהגישות מבקשת להציג מכלול שלם של גורמי השפעה. אף על פי כן, במבט כולל ובעיון תיאורטי רחב, ניתן לומר בוודאות כי כל אחת מהגישות נוטה להדגיש זווית ניתוח מסוימת, ובאופן כללי הרושם הוא שכל גישה מעמידה את שאלת הזהות הדתית של המזרחים על משתנה אחד מרכזי.

## 1. תיאוריית המודרניזציה – חילון

גישה זו כורכת את תהליכי המודרניזציה עם חילון וקידמה, ואת הדת והמסורת כהיפוכם: כביטוי לחולשה. ביטוי ברור לגישה זו ניתן לזהות במחקריהם של הסוציולוג שמואל נח אייזנשטדט והאנתרופולוג שלמה דשן. חוקרים אלה מציגים הסבר רחב ומקיף לשאלת הזהות הדתית של המזרחים, שמעיקרו מונח על סרגל המדידה המודרניסטי. בעבודותיו המוקדמות<sup>5</sup>

3 האלסטר, דת.

4 האלסטר, דת.

5 אייזנשטדט, החברה הישראלית, עמ' 157-158; אייזנשטדט, החברה הישראלית בתמורותיה, פרק 11: עמ' 304-342.

מזהה אייזנשטדט את המזרחים כציבור שאיננו נופל לקטגוריה החילונית ואף לא הדתית, אלא כ"מסורתיים"<sup>6</sup>, המתאפיינים ב"לכידות רופפת, דו־ערכית, מודגשת ביחס למסורת היהודית"<sup>7</sup>. את ההסבר הכללי לאוריינטציה המסורתית הוא רואה במשבר המודרניזציה שפקד את המזרחים בשנות החמישים של המאה העשרים. היסטורית, יהודי המזרח חיו ופעלו במשך מאות רבות של שנים כקהילה מסורתית מתוך השפעה ותלות גומלין עם הסובב המוסלמי. רצף זה נקטע ועבר זעזוע משברי עמוק בשלב הקריטי ביותר לעיצוב תבנית דמותה של החברה הישראלית – בשנות החמישים בפרק בינוי האומה, כאשר המוני יהודים מארצות המזרח עלו ארצה, ולראשונה בחייהם פגשו ביהודים חילונים מודרניים. המפגש הבין־תרבותי – "התנגשות בין האוריינטציה החלוצית מהפכנית, לברוא עולם חדש מנותק מן המסורת, לבין העולם המסורתי"<sup>8</sup> – הביא לשינוי סדרי בראשית: המטען הדתי־מסורתי של המזרחים הלך ונשחק, הלך ונגרע: בני הדור הראשון, המבוגרים, המשיכו באורח חייהם הדתי־מסורתי, אבל מכיוון שההגמוניה הלאומית־חילונית־מודרניסטית ציירה את דמותם כפתטיים, נחשלים ופרימיטיביים, הם לא שימשו כמודל הזדהות וחיקוי לבני הדור הצעיר "[ש]המשיכו לדבוק בריטואלים דתיים [...]. אך בשונה מהוריהם לא חשו מחויבים להקפיד על מצוות, ובכלל עבורם הדת שיחקה תפקיד משני"<sup>9</sup>. אלו המסורתיים אשר אותם אנו מכירים עד ימינו. כדי להשלים את התמונה חשוב לציין כרקע את הדינמיקה הדתית־חילונית במקבילה האשכנזית: שינויים וזעזועים פקדו גם את הקולקטיב היהודי אשכנזי בשעתו (באירופה של מפנה המאה העשרים ובמחציתה הראשונה): תהליכי הגירה, עיור, התפשטות ההשכלה, פעילות נמרצת של התנועות הציוניות בקרב הקהילות המסורתיות, וכמובן אימי השואה ומוראותיה. הקולקטיב האשכנזי הגיב לזעזועים אלו בשלוש דרכים המציינות דגמים שונים של זהות דתית, מובחנים ומגובשים אידיאולוגית:<sup>10</sup> חילון־לאומי; ניאור־אורתודוקסיה (המזוהה עם הציונות הדתית) ואורתודוקסיה (המזוהה עם הקטגוריה החרדית השמרנית). מכיוון שתמורות וזעזועים אלו פסחו על הקולקטיב המזרחי (עד שנות החמישים של המאה העשרים), ממילא הדגמים השונים, שלא התכתבו עם ההיסטוריה והזיכרון הקולקטיבי המזרחי, לא נמצאו רלוונטיים למזרחים. וכך בשנות החמישים והשישים של המאה העשרים ניצב הקולקטיב המזרחי בפני מבוך בלתי אפשרי: מצד אחד, הוא עבר זעזוע ומשבר קשה שיסודו ברוחות המודרניזציה העזות; מצד שני, לנוכח המשבר, ציבור זה לא מצא לו בית

6 בחיבור זה אני מבחין בין "חברה מסורתית" לבין "מסורתיים": "מסורתיים" מוגדרים בהתאם לשיח המחקרי הרווח, דהיינו: קבוצה שתבריה נוהגים בפרקטיקות דתיות, נוטלים מכאן ומשם ולא בהכרח מיישרים קו עם ההלכה על פרטיה ודקדוקיה. "חברה מסורתית" מוגדרת בהתאם למשמעותה הסוציולוגית קלאסית, דהיינו: קבוצה שבה הקולקטיב (בממד הפרימורדיאלי: לאום, חמולה, שבט, משפחה) במרכז, ולא היחיד; חבריה מתנהלים זה מול זה באורח הייררכי, והם נוטים לשמר מערך סטטוס מרובד וקשיח.

7 אייזנשטדט, החברה הישראלית בתמורותיה, שם.

8 אייזנשטדט, שם.

9 דשן, יהדות ישראלית.

10 דשן, שם.

פוליטי ותרבותי שהולם את מצבו ורקעו.<sup>11</sup> התוצאה של מבוכה זו היתה התנהלות בנוסח המוכר עד היום כמסורתיות, שבעבודותיהם של דשן ואייזנשטדט מופיעה תמיד כשם נרדף למונחים כגון: "שבירה", "פירוק", "שחיקה", "רפיון", "בלבול" ו"מבוכה".

במבט היסטורי רחב אנו יודעים שמגמת השינוי לא היתה חד־כיוונית: משלהי שנות השבעים נעה תנועת המטוטלת מן הקוטב המודרני אל הקוטב ההפוך כאשר יותר ויותר ישראלים מעדות המזרח הולכים ומתכנסים לעבר מגמות דתיות אתנוצנטריות הבאות לידי ביטוי בטיפוח תרבות הקדושים, ובעיקר בהתעצמות כוחה של המפלגה החרדית-ספרדית בריכוזי המזרחים בישראל – בשכונות ובעיירות הפיתוח. אייזנשטדט ער למגמה זו ומסביר אותה כפועל יוצא של "הפער והמרחק [מרחק גיאוגרפי, פוליטי ותרבותי. י"ד] מן המרכז [אשר] קיבע והנציח את האוריינטציה המסורתית של המזרחים".<sup>12</sup> במשתמע, אייזנשטדט גורס כי לו היו המזרחים קרובים למרכז, לו היו מוביליים (מבחינה מעמדית והשכלתית), ממילא היו מתמתנים מבחינה דתית ואולי אף מתחלנים.

נראה אפוא, כי פרדיגמת המודרניזציה מטפלת באוריינטציה הדתית של המזרחים באופן חד־ממדי: היא איננה רואה אותה כמרכיב אוטונומי בזהות הפרט והקבוצה, אלא כנספח שלה, כעין צל העוקב אחר "הדבר האמיתי".

במבט היסטורי רחב, נראה כי שורשי החשיבה המודרניסטית נעוצים ברעיון הנאורות שהתפתח באירופה במאה השמונה־עשרה, ואשר העלה על נס את רעיון השוויון בין בני אדם והחירות הפרטית, בעיקר בהוראתו כעוגן להתנהלות אוטונומית (תבונה אוטונומית ומוסר אוטונומי) וכאנטיטזה לבערות ולהגיון פעולה הטרונומי.<sup>13</sup> רעיונות אלו, לפחות בהקשר האירופי־נוצרי, ניצבו בעימות ובביקורת כנגד מוסדות הדת והכנסייה. התפיסה המודרניסטית רווחה בראשית המדינה, הן בשיח הציבורי והן בשיח האקדמי־מחקרי. אולם משנות השמונים היא הלכה ודעכה ככל שהלכו וגברו גלי הביקורת כלפיה. גלים אלו עלו מכיוונים שונים ומנוגדים: מהאגף הרדיקלי ומהאגף התרבותי־פרשני.

## 2. הגישה הרדיקלית (או "הביקורתית")

חוקרים בעלי השקפות רדיקליות<sup>14</sup> שוללים את הרעיון שהמודרניזציה והתגובה למודרניזציה עומדות מאחורי הדתיות, או המסורתיות האופיינית למרבית המזרחים. הם גורסים כי לא ניתן להתחיל שום דיון על זהות דתית, של כל קבוצה, בהתעלם ממערכת האינטרסים

11 דשן מציין, כי בשעתו אמנם נמצאה פעילות פוליטית־מפלגתית בריכוזי המזרחים, בעיקר של המפד"ל ואגודת ישראל. אולם פעילות זו לא ייצגה נאמנה את המזרחים, מאחר שהמסד הדתי־אשכנזי (בעיקר המפד"ל) עשה שימוש ציני ומניפולטיבי בדתיותם של המזרחים.

12 אייזנשטדט, החברה הישראלית בתמורותיה, שם.

13 פרנסיס בייקון, אצל: בשארה, נאורות.

14 לצורך הדיון, "גישות רדיקליות" היא כותרת המקיפה מגוון רחב של תיאוריות שהמשותף להן הוא התבנה ש"הבעיה" החברתית הנוכחית נעוצה בשורשי היסוד של החברה, בעצם כינונה של החברה על פי מתווה בעייתי, ולכן הוא תובע שינוי יסודי (רדיקלי).

החיצוניים, הזרים, למושא הדיון. בתוך כך הם מסבים את שימת הלב לנתון מפתח: הציבור המזרחי בישראל מתאפיין בשוליות מעמדית, פוליטית וגיאוגרפית, נתון שאין לנתק מהמערכת הדתית (להלן). באופן כללי, חוקרים אלה (שחלקם נשען על הדיאלקטיקה המטריאליסטית-מרקסיסטית) גורסים כי הגורם האמיתי העומד ביסוד השוליות האמורה אינו נעוץ בכוחות היסטוריים נסיבתיים כי אם במבנה על (superstructure) המשקף מבנה אינטרסים שבו נעשה שימוש בדת (הן מצד המרכז, הן מצד הפריפריה) ככלי ניגוח בין קבוצות שונות הנאבקות על משאבים והגמוניה. ביטוי מובהק לגישה זו ניתן למצוא בספרו של הסוציולוג יהודה שנהב "היהודים-הערבים"<sup>15</sup> שנהב – שחיבורו מושתת על שורה של הנחות, בין השאר ובעיקר, על התיאוריה הפוסט-קולוניאלית<sup>16</sup> – טוען כי האופי הדתי והמסורתי הרווח בקרב מזרחים בישראל, איננו רק עניין של מסורת אלא גם ובעיקר תוצר של הדתה (religionization), דהיינו של פעילות פוליטית, חיצונית, יוזמה "מלמעלה". בניתוחו, פעילות זו התגבשה בשלהי המאה התשע-עשרה כאשר ביקשו ראשי הציונות להרחיב ולבסס את התוקף המוסרי של הרעיון הציוני בקרב העם היהודי, ולשם כך נקטו אסטרטגיה משתנה, דיפרנציאלית – אחת מול יהודי אירופה, ואחרת מול יהודי המזרח: כלפי הראשונים הם ניסחו את התפיסה לפיה "כרטיס הכניסה" ללאומיות הציונית כרוך ברכישת השכלה ובחילון; לעומת זאת, כלפי יהודי המזרח נקטו דרך הפוכה, ולפיה כרטיס הכניסה ללאומיות הישראלית הוא דווקא דת ומסורת.<sup>17</sup> מבנה רעיוני זה לא הותר ליהודי המזרח ברירות רבות, שכן "כדי להיכלל בשיח הציוני", אין למזרחי ברירה אלא להתקיים כיהודי דתי"<sup>18</sup>. ואמנם, לדעת שנהב, מרבית המזרחים הפנימו (באורח לא מודע) את תבנית השיח ההגמוני-ציוני והתחזקו בדתם.<sup>19</sup> מתוך בסיס תיאורטי שונה, אך עדיין מתוך היגיון

15 שנהב, היהודים-הערבים.

16 פוסט-קולוניאליזם היא גישת חקר (החלה להתפתח משנות השבעים של המאה העשרים) המבקשת להתייבב בעמדה ביקורתית כלפי תבנית השיח המערבית, שלדעתה נגועה בהטיה ובסטריאוטיפיזציה כנגד תרבויות המזרח. החיבור המזוהה ביותר עם זרם זה הוא "אוריינטליזם" של האינטלקטואל אדוארד סעיד. בתמצית, סעיד גורס כי המציאות שאותה אנו חווים, האובייקטיבית והסובייקטיבית, היא במידה רבה תוצר של הבניה שמאחוריה עומדת התרבות המערבית ההגמונית החולשת על משאבי הידע, ייצוג והפצה של הידע (אמנות, שפה, קולנוע, מחקר, תרבות). באמצעות ערוצים אלו התרבות המערבית כוננה את עצמה כנאורה ומפותחת, ואילו תרבויות המזרח הוכפפו לתבנית השיח הקולוניאליסטית, כלומר בהתאם לעולם דימויים נחות. כיוון שכך, החוקרים היוצאים מנקודת המבט הפוסט-קולוניאלית רואים כמטרת-על של עבודתם האקדמית כתיבה "ביקורתית" החושפת את הבעייתיות שבבסיס מחקרים מערביים, כביכול אובייקטיביים: את ההיררכיות, ההטיות והצפנים שביסוד הדרת המזרחים מזה, והאדרת המערבים מזה. וראו לעיל, עמ' 306.

17 שנהב, היהודים-הערבים, עמ' 114.

18 שנהב, שם, עמ' 76. כעוגן אמפירי לטענתו, מציג שנהב דיווחים של שליחי התנועה הציונית (האירופית-חילונית-קולוניאלית) שהגיעו לקהילות יהודי המזרח במחצית הראשונה של המאה העשרים, ומהם עולה התפעמות מהאונטיות של היהדות המזרחית; במקרים אחרים, השליחים נמצאו מטילים דופי בקהילות יהודי המזרח ודווקא מתוך הטענה שאורח חייהם אינו מספיק דתי. הן הדפוס המתפעם והן הדפוס התמה נועדו לתכלית אחת: הידוק והיטוק התרבות היהודית מזרחית בתבנית השיח הלאומי (מתוך הבנה ברורה לפיה אין מקום לזהות הדתית מזרחית ללא ההקשר הלאומי). ראו: שנהב, שם, עמ' 84-102.

19 לביקורת, ראו: דהן, ציונות וציוניות.

רדיקלי, מסביר הסוציולוג אורי רם את דתיותם של המזרחים בישראל. בספרו "הגלובליזציה בישראל"<sup>20</sup> הוא מעלה על נס את תהליך הגלובליזציה כגורם רבי-עוצמה ששום דיון על זהות (דתית ובכלל) אינו יכול להתעלם ממנו: תהליך זה קיטב את החברה הישראלית באופן חסר תקדים, קיטוב שלדעתו צועד יד ביד עם הממד האתני-עדתי: האשכנזים מהמרכז הלכו והתבססו בעוד המזרחים מהפריפריה הלכו והתבוססו במדמנה החברתית-כלכלית. קיטוב חומרי זה הביא לארגון מחדש של מערך הזהויות הדתיות בישראל, בין השאר הוא עודד התחרדות והקצנה דתית בקרב הפריפריה המזרחית. את המסקנה הזו רם אינו מבסס על חקירת ההיסטוריה והזיכרון הקולקטיבי המזרחי (שמהם הוא מתעלם) אלא על עיקרון אוניברסלי, מעיקרו מטריאליסטי: "העוני, אי השוויון ותחושת הקיפוח הופכים את השכבות הנמוכות לטרף קל לפוליטיקה הפופוליסטית, שוביניסטית וקלריקלית..."<sup>21</sup>. זהו האלמנט הלוקאלי (הדתי, עדתי, אתנוצנטרי) המובנה בדיאלקטיקת הגלובליזציה. באופן דומה (מתוך ניואנס תיאורטי שונה) מסבירים הגיאוגרפים יפתחאל וצפדיה את מגמות האתנוצנטריות הדתית האופייניות לאוכלוסייה המזרחית בערי הפיתוח ובשוליים העירוניים של ישראל למן שנות השמונים של המאה העשרים. לדעתם,<sup>22</sup> מגמות אלו אינן פרי "מסורת" ארוכת שנים, בוודאי אינן פרי בחירה, אלא בראש ובראשונה פועל יוצא של אירוע היסטורי בקנה מידה לאומי: תכנון ועיצוב המרחב בשנות החמישים על ידי ממשלות ישראל אשר במסגרתו "נכלאו" המזרחים בפריפריה – בערי פיתוח ושכונות מצוקה; "כליאה" זו תיעלה אותם לנחיתות כלכלית וחברתית, והדתיות המזרחית של הדור האחרון (כפי שבאה לידי ביטוי בהזדהות הולכת וגוברת של המזרחים עם תנועת ש"ס) היא ריאקציה, ניסיון להיחלץ מתוך כליאה זו. במונחי התיאורטיקן המרקסיסט אנטוניו גרמשי, ריאקציה זו היא "קריאת תיגר" על ההגמוניה, במקרה זה – הישראלית-ציונית-אשכנזית.<sup>23</sup> כללו של דבר, כל החוקרים מהאסכולה הרדיקלית/"ביקורתית" חולקים הבנה משותפת לפיה הדת איננה מהות עצמאית אלא קלף משחק, כלי ניגוח בשירות אינטרסים מעמדיים (רם), או בשירות מאבק על הגמוניה תרבותית (שנהב ויפתחאל). הם נוהרים, מטעמים מובנים, מהתנסחות העלולה להציב את הדת והדתיים באור שלילי. אולם קשה שלא לזהות את ההד המרקסיסטי העולה מניתוחם, המניח את האדם הדתי/מסורתי שבוי ב"תודעה כוזבת", או כבול למערה אפלטונית חשוכה. במובן זה, החוקרים מתיאוריית המודרניזציה ומהגישה הרדיקלית חולקים הבנה משותפת לפיה הדת, בוודאי במתכונתה המזרחית עממית, איננה משקפת בחירה, או מסורת במובן האידיאי, כי אם תמונת תשליל של מיקום הקבוצה במערכת הסוציולוגית-פוליטית-גיאוגרפית, מעין צל העוקב אחר "הדבר האמיתי", או אם לנקוט דימוי אחר, הם רואים את

20 רם, הגלובליזציה, עמ' 70-75.

21 רם, שם, עמ' 74.

22 יפתחאל וצפדיה, מדיניות.

23 יפתחאל וצפדיה מדגישים את אלמנט התרבות והזהות, אולם אלו מוגדרים בהתאם לדיאלקטיקה המוכרת של ההוגה המרקסיסט אנטוניו גרמשי, הרואה את הדת והלאומיות כתוצר של ההגמוניה, של מבנה העל, ולא כגורם עצמאי במערכת. ראו: גרמשי, על ההגמוניה.

היחס בין המבנה התרבותי (והדתי) למבנה החברתי-פוליטי כלכלי כווג מראות המשקפות זו את זו; הטקסט איננו אלא שיקוף של הקונטקסט. מסגרות חשיבה אלו מעוררות שתי בעיות המובנות בעצם תשתיתן האפיסטמולוגית הסטרוקטורליסטית:<sup>24</sup> ראשית, הן מבטלות את האפשרות שהזהות הדתית הנוכחית משקפת גם רצף היסטורי-תרבותי. שנית, הן מניחות את המזרחים (ובכלל) כפסיביים לגורלם, ואינן מותירות מקום לאפשרות שהזהותם עם הדת והמסורת עשויה להיות גם פועל יוצא של רצון, כוונה ומודעות, עם או בלי קשר למצבם המעמדי, הפוליטי והגיאוגרפי. בנקודה זו בדיוק עולה ביקורתם של חוקרים מהאסכולה התרבותית-פרשנית.

### 3. הגישה התרבותית-פרשנית

באופן כללי, גישה זו<sup>25</sup> מצמצמת את משקלם של מבנים חברתיים (במובנם השרירותי והדכאני, בדומה לגישות הרדיקליות) כגורם מסביר של הבניית הזהות, ולעומת זאת מאירה ומדגישה את גורם המסורת (כרצף תרבותי), הרצון, הכוונה וחופש הבחירה כעומדים מאחורי הזהות הדתית. כך, בשונה מהרדיקלים, הנוטים להסיק שהזהות הדתית של המזרחים היא תוצר של מניפולציה, התרבותיים-פרשניים נוטים לקבוע שזהות זו אותנטית במידה רבה. ביטוי ברור לגישה זו ניתן למצוא בעבודותיהם של נסים ליאון, יעקב ידגר וצ'ארלס ליבמן, החולקים הבנה משותפת ובה-בעת חלוקים בהיבטים מסוימים. ידגר וליבמן<sup>26</sup> יוצאים חוצץ כנגד החוקרים מאסכולת המודרניזציה בטענה כי לא טיפלו במערכת הדתית כגורם עצמאי, אלא כשיקוף של כוחות ונסיבות חברתיות, או כניסוחם: "[הם] הניחו את המסורתיות כקרבן של המודרניות, בעוד האמת היא שהמסורתיות איננה אלא ביטוי נוסף של המודרניות".<sup>27</sup> בעזרת שיטת חקר פנומנולוגית-פרשנית<sup>28</sup> הם מבקשים להראות שהאוריניטציה המסורתית, האופיינית למרבית המזרחים בישראל, איננה רק עניין של נסיבות סוציולוגיות והיסטוריות (מודרניזציה, פירוק תרבותי, מרחק מן המרכז וכו'), אלא גם ובעיקר פרי בחירה והכרעה עצמאית. בעקבות סדרה ארוכה של ראיונות עם ישראלים מסורתיים הם מסיקים, כי לפנינו

24 סטרוקטורליזם פירושו מערכת תיאורטית רחבה, הגורסת כי ההתנהלות השוטפת של בני האדם מתארגנת בהתאם למתווי המבנים החברתיים שנקבעו בשעתו, ואשר מעיקרם נושאים אופי יציב מאוד וקשיח. הבנה זו מושתתת על ההנחה, שבחלק ניכר מהחברות ובחלק ניכר מדברי הימים, בני האדם אינם מודעים לעצמם ולסביבתם, ולכן נשאבים ונספגים לתוך אותם מבנים, ובכך משעתקים ומקבעים אותם.

25 לצורך הדיון בלבד, הגישה התרבותית-פרשנית מוגדרת בהוראתה השמרנית. היא חופפת באופן חלקי בלבד את גישתו של האנתרופולוג הנודע קליפורד גירץ. ראו: גירץ, פרשנות. בשעתו נטען כלפי גירץ, כי הוא מבסס תיאוריה המצדיקה את הסדר הקיים, ואולם בעיון מדוקדק נראה כי הוא מציג תיאוריה רחבה ביותר הנתנת מענה הן לצד הסטרוקטורליסטי והן לצד ההומניסטי-שמרני. על טענות מבקרי גירץ והטענות שכנגד, ראו: אורטנר, דפוס היסטוריה.

26 ידגר וליבמן, מעבר לדיכטומיה.

27 ידגר וליבמן, שם.

28 פנומנולוגיה – גישת חקר המתרכזת בשאלה: כיצד תופסת התודעה האנושית את העולם החיצוני, האובייקטיבי.

קבוצה המצטיינת בדרגת חופש גבוהה שהתוקף להשקפתה המסורתית נעוץ בהכרעות ערכיות ומוסריות. הם אינם מתעלמים ממבנה הכוח בחברה אלא דווקא מאירים אותו לחיזוק תוקף טענתם: עובדה היא, כך ידגר וליבמן, שהמסורתיים בישראל פועלים תחת מערכים חברתיים וסביבת עבודה הלוחצים אותם ליישר קו עם אחד משני הקטבים "הברורים": החילוני או הדתי (דתי-לאומי או דתי-חרדי).<sup>29</sup> אף על פי כן, המסורתי אינו נמחץ תחת לחצים אלו; הוא מפרש את סביבתו, מתלבט, לעתים מתייסר, מבקש להגביה עצמו מוסרית, ולבסוף מכריע לטובת המסורתיות. כך, בסופו של דבר, ובניגוד להנחה הסמויה בתזת החילון-מודרניזציה, "המסורתיות לא התמוססה אל תוך תחומן של קטגוריות זהות האחרות [חילונים ודתיים. י"ד]"<sup>30</sup>. מתוך כך הם כופרים בהנחה "חוסר המודעות" של האדם המסורתי/דתי, המונחת בבסיס הגישות הרדיקלית והמודרניזציה, ומציבים את המסורתיים-מזרחים במעמד גבוה מבחינה מוסרית:

המסורתי מודרני לגמרי במובן זה שהוא מודע לביקורת שחלופות זהותיות אלה מותחות על התנהגותו שלו, והוא בוחר בזהות המסורתית ומתמודד עם מערכת צולבת של לחצים שנובעת מבחירה זו [...]. הדתי ויתר למעשה על הבחירה; בפני החילוני לא עומדת בחירה של ממש (וזה נובעת מחוסר היכרותו של החילוני עם "החומרים" שמהם יכולות להיבנות חלופות זהות) [...]. לעומתם המסורתי מכיר חלופות, שוקל ובוחר.<sup>31</sup>

מתוך הבנה זו, ידגר וליבמן דוחים את הקונוטציות השליליות שחוקרים מאסכולת המודרניזציה נוטים להצימד למסורתיים (נוסח "רפיון דתי", "שבר", "שחיקה"), ודוחים את ההנחה המובלעת כאילו המסורתיות והמסורתיים הם תופעה "אנומלית"<sup>32</sup>, או קטגוריה "חסרת משמעות לעצמה"<sup>33</sup>. את דרך החיים האופיינית לציבור המזרחי הם מעדיפים לכנות "זהות מסורתית חיובית"<sup>34</sup>. הדגש על גורם הבחירה משקף יסוד הומניסטי מובהק במסגרת החשיבה של ידגר וליבמן, והוא עומד בסתירה מהותית להיגיון הסטרוקטורליסטי, העומד בבסיס הניתוח של אייזנשטדט, דשן, שנהב ורם. האחרונים מכפיפים ומשעבדים את ניתוח הדת לניתוח הסוציולוגי והפוליטי, ואילו ידגר וליבמן מטפלים בנושא כגורם עצמאי (וייתכן גם עצמאי מדי, להלן).

מסגרת חשיבה דומה מציג הסוציולוג נסים ליאון. ליאון גורס, כי מאחורי זהות המסורתית של המזרחים בישראל עומד אלמנט ברור של בחירה והכרעה. עם זאת, כסוציולוג הוא מבקש להדגיש את ההקשר ההיסטורי, התרבותי והסוציולוגי. בתוך כך הוא מסב את

29 ידגר וליבמן, מעבר לדיכוטומיה. וראו גם: ליאון, מבט.

30 ידגר וליבמן, שם.

31 ידגר וליבמן, שם.

32 ידגר וליבמן, שם.

33 ידגר וליבמן, שם.

34 ידגר וליבמן, שם.



שימת הלב להבדלים בין ההיסטוריה היהודית-אשכנזית להיסטוריה היהודית-מזרחית: הוא מראה<sup>35</sup> כי בעבר היהודים-מזרחים והערבים-מוסלמים חלקו מערכת תרבותית וקוסמולוגית משותפת שהשליכה, ומשליכה עד ימינו, על הזהות הדתית של המזרחים בישראל. למשל, הסגנון הדתי-עממי הרווח בקרב יהודים מרקע מזרחי הוא חיקוי של המקבילה המוסלמית, שבה (למשל) רווחת תופעה של הערצת קדושים (ואפילו קדושים משותפים לבני שתי הדתות). גם השכיחות הנמוכה של "חילונים" בקרב המזרחים בישראל יסודה בהיסטוריה המיוחדת של הקבוצה, היסטוריה הקשורה לתרבות המוסלמית שבה האמונה באל ובמסורת נטועים כל כך עמוק, באופן ש"חילונים" מוסלמים לעולם אינם בני דמותם של "חילונים" בתרבות המערבית (הנושאים עמם מטען מריר ואנטגוניסטי כלפי הדת). כמקור נוסף לרצף ההיסטורי-תרבותי, מציין ליאון את המסורת ההלכתית: היסטורית, חכמי המזרח נטו באופן שיטתי להקל ולהתפשר עם המציאות, ואילו המסורת ההלכתית-אשכנזית נטתה תמיד להחמיר. כללו של דבר, בעוד אייזנשטדט ודשן רואים את המסורתיות המזרחית בהווה כתוצר של שבר, ליאון רואה אותה כתוצר של רצף, או נכון יותר לומר: כמציאות דינמית שעולה ממנה הד ברור מן העבר. בעניין זה, חשוב להדגיש: ליאון איננו סטרוקטורליסטי-תרבותי, כלומר הוא איננו רואה לנגד עיניו תרבות מזרחית יציבה ורציפה הנעוצה בתבנית הדנ"א של הקבוצה; הוא רואה רצף ולצדו שינוי, הנובע מפעילות פנימית או חיצונית.<sup>36</sup> בנוסף, בשונה מידגר וליבמן, הרואים את הציבור המזרחי-מסורתי כגורם עצמאי הנאבק על עצמאותו, ליאון משקע והות זו בהקשר סוציו-תרבותי רחב.<sup>37</sup> במסגרת זו הוא מדגיש את מערכת התלות וההזנה ההדדית בין המזרחים-מסורתיים למזרחים החרדים-אורתודוקסים. תלות זו (במובנה הדואלי) התפתחה ברבע השלישי של המאה העשרים, כאשר מרבית המזרחים בישראל חלקו טריטוריה משותפת ותרבות משותפת, בשכונה או בעיירת הפיתוח. לימים חלק מהמזרחים יצאו מהשכונה, התגבשו בתבנית האליטה הרבנית-חרדית ספרדית שעלתה כפורחת, ומתוך אתוס של שליחות והצלחה חזרה לשכונות, לכור מחצבתם, לעשות נפשות בקרב הציבור המזרחי שנותר בפריפריה. בעקבות מחקרים אלו, ליאון גורס כי רבים מחוקרי ההברה הישראלית כשלו בהבנת הזהות הדתית המזרחית, משום שהם תרגמו והמשיגו את המציאות הדתית מזרחית בהתאם לעולם המושגים שלהם – האשכנזי-אורתודוקסי. עולם התוכן הפרטיקולרי של ההיסטוריה והתרבות המזרחית נעלם מ"הסורק" התרבותי של החוקרים. אם להמשיך את ליאון ולהשליך עיקרון זה גם על האסכולה הרדיקלית-ביקורתית, ניתן לומר, כי אף אלה כשלו בהבנת המנטליות והמסורת היהודית-מזרחית מרגע ששעבדו אותה למושגים ולקטגוריות המתמירות לתוקף אוניברסלי (בנוסח "אינטרסים", "הגמוניה" ו"מעמד", ובעצם אף הם שעבדו אותה לעולם המונחים האירופי-אשכנזי). במבט

35 ליאון, המסורתיות המזרחית; ליאון, מבט.

36 כדוגמה לשינוי "חיצוני" מציין ליאון את הקמת מדינת ישראל, שהביאה "באבחת לאומיות מודרנית" (ליאון, מבט) את יהודי המזרח ל"קרע" עם הציביליזציה המוסלמית (ליאון, המסורתיות המזרחית).

37 ליאון, כנס התשובה.

כולל וגם, נראה כי על אף דגשים אלו ואחרים, ליאון חולק הסכמה עם ידגר וליבמן הרואים את הזהות הדתית של המזרחים כתוצר של מסורת ארוכת שנים ושל בחירה. לוח 1 מסכם את הדיון המשווה, ומציג את עיקרי הגישות שנידונו (הלוח איננו מתיימר להכיל את שלל החוקרים שלהם אמירה כזו או אחרת בעניין הנידון, ומטבע הדברים הוא מציג תמונת מצב באופן מעט סכימטי).

### לוח 1. סיכום: גישות לניתוח שאלת הזהות הדתית של המזרחים בישראל

גישת תיאורטית-אפיסטמולוגית	משתנים מסבירים	טיבה של הדת	גישת תיאורטית
גישה נורמטיבית	משתנים מסבירים	טיבה של הדת	גישת תיאורטית
נאורות	היסטוריה כללית, תהליכים וכוחות מאקרו סוציולוגיים: מודרניזציה, מעמד, מוביליות, מרכז-פריפריה	חוסר מודעות, ניוון נחשלות	מודרניזציה אייזנשטדט, 1967; 1989 דשן, 1978
רדיקליזם	תהליכים ומבנים מאקרו סוציולוגיים: היסטוריה של בניין אומה, הגמוניה, פוליטיקה, מעמד, מבנה כוח, גלובליזציה	שיקוף של כוחות חיצוניים, חוסר מודעות	רדיקלית ("ביקורתית") שנהב, 2002 רם, 2005 יפתחאל וצפדיה, 1999
שמרנות	אידיאליזם	גורם עצמאי	ידגר וליבמן, 2006
שמרנות-ביקורתית	הכרעה מוסרית, פרשנות מתוך הקשר, רצף היסטורי-תרבותי תהליכים וכוחות מיקרו-סוציולוגיים	גורם עצמאי ובה בעת תלויה-הקשר	ליאון, 2009
			תרבותית-פרשנית

תיאוריית המודרניזציה-חילון קובעת, כי האוריינטציה המסורתית המשותפת למרבית המזרחים בישראל היא תוצר "המפץ הגדול" שהתחולל בשנות העלייה הגדולה של המזרחים ארצה. מסגרת חשיבה זו מונחת על אפיסטמולוגיה סטרוקטורליסטית-פונקציונליסטית, כלומר: היא מניחה את החברה כמערכת שבה איברים שונים האמורים לתפקד באופן הרמוני תוך שימור הסדר הקיים/הרצוי. בהתאם, החלוקה מסורתיים-מודרניים היא תוצאה הכרחית של מבנה חברתי שבו כוחות שונים משלימים זה את זה (ואינם נמצאים בסתירה ובמאבק): יש מרכז, לכן יש שוליים; יש מודרניים ולכן יש מסורתיים. מסגרת חשיבה זו נעוצה בתשתית נורמטיבית הרואה את רעיון הנאורות כאופק בהיר ונכון. חוקרים מהאסכולה הרדיקלית נטועים בסטרוקטורליזם-מרקסיסטי שאיננו רואה את מאפייני התשבץ החברתי,

במקרה זה מסורתית-מודרני, ככורח המציאות, אלא כתוצאה של מתח ומאבק על אינטרסים והגמוניה. בתוך כך הם רואים בדת אמצעי לביסוס מבנה כוח שייטיב עם צד מסוים במערכת. האסכולה התרבותית-פרשנית, כפי שיוצגה במחקרם של ידגר וליבמן, כופרת לחלוטין במסגרות חשיבה אלו, וגורסת בפשטות שמיכניזם הבניית הזהות הדתית צומח מלמטה למעלה: מבחירה והכרעה עצמאית. היגיון זה מסגיר מסגרת חשיבה אידיאליסטית וגישה נורמטיבית שמרנית מעיקרה, הדוחקת הצדה הסברים נוסח הגמוניה פוליטית ומבני כוח דכאניים כגורמי השפעה (כאמור, מחקריו של ליאון מבססים תת-קטגוריה מובחנת של האסכולה התרבותית-פרשנית). בכל אופן, החוקרים מהאסכולה התרבותית-פרשנית חולקים באופן עמוק על התשתית הרעיונית שביסוד המחקרים הרדיקליים-מרקסיסטיים: בעוד האחרונים מניחים כי האדם, מעצם מצבו הקיומי, מחפש לשרוד, או לקדם אינטרסים (ולשם כך משתמש בדת/מסורת), התרבותיים-פרשניים (ליאון, ידגר וליבמן) מניחים כי האדם מחפש משמעות (ומוצא אותה בדת/מסורת).

כפי שציינתי, החלק התיאורטי של החיבור מציג את מצאי המחקרים באורח סכימטי משהו הטעון הבהרה. למעשה, כל החוקרים שנמנו מבקשים לנפק הסבר רב-מערכתי המקיף מכלול שלם של גורמי השפעה, וכל אחד מתיימר להציג מערכת הסבר משודרגת ביחס לזולתו. אף על פי כן, במבט כללי, ניתן בהחלט לומר שכל אחת מהתיאוריות מדגישה זווית ניתוח מסוימת, ונוטה לרדוקציה עד כדי הכפפת שאלת הזהות הדתית לגורם מרכזי אחד. כיוון שכך, וכנגד מסגרות חשיבה אלו, אני סבור שהבנה טובה ומקיפה של מיכניזם עיצוב הזהות הדתית צריכה להיות אינטגרטיבית, כלומר להתייחס למורכבות גורמי ההשפעה ולקשור בין משתני הסבר רבים. כמסגרת חשיבה העונה לדרישות אלו אני מציע את תיאוריית ההבניה (The Structuration Theory)<sup>38</sup> בשילוב הפרדיגמה הביוגרפית-פרשנית (The Biographical Interpretational Method)<sup>39</sup>. אין זה המקום להאריך במסגרת תיאורטית זו, ולכן אציג אותה בקיצור נמרץ.<sup>40</sup> בתמצית, תיאוריה זו מבקשת לחבר בין מבנה חברתי (סטרוקטורה) לפרשנות הסוכן האנושי, או בין סטרוקטורליזם (למשל, תיאוריית המודרניזציה והגישה הרדיקלית) להומניזם (האסכולה התרבותית-פרשנית). מסגרת חשיבה זו מורכבת מחוליות תיאורטיות רבות, והמרכזיות שבהן היא הטענה שהאדם איננו מתפקד רק כסוכן חברתי (כפי

38 ראו: ג'ונס, חברה, עמ' 27-29.

39 הגישה הביוגרפית-פרשנית, שהחוקר הבולט בה הוא הסוציולוג הצרפתי דניאל ברטו (Daniel Bertaux), התגבשה בשנות השמונים של המאה העשרים. גישה זו מניחה, כי אמנם סיפור החיים של הפרט יכול לשמש מראה משקפת לסיפור החיים של הכלל (אומה, עדה, קבוצת גיל וכו'). בד בבד, היא משקפת אלמנטים עצמאיים לחלוטין המתעצבים בתחנות החיים השונות של הפרט. הביוגרפיה היא מעין "מסגרת" של סיטואציות חדשות. באופן הזה החוקרים מאסכולה זו מבקשים לנתח ניתוח עומק של היחסים המורכבים בין ניסיון העבר לבין כינון המציאות בהווה. ברי אפוא כי זוהי גישה משלבת בין הכלל לפרט (או בין סטרוקטורליזם להומניזם), ובכל מקרה היא עומדת בניגוד חריף לגישות הביקורתיות-הרדיקליות המדגישות דווקא את הכלל (או מבקשות להראות כיצד מאחורי האדם עומד המבנה, הסטרוקטורה). ראו: ברטו, ביוגרפיה; פרארוטי, אוטונומיה של הביוגרפיה; צ'מברליין, בורנאט, וונגראפט, מפנה ביוגרפי; גודליי ואח', סיפורי חיים.

40 להדגמה (בהקשר של עיצוב זהות תרבותית פוליטית), ראו: דהן, ערי הפיתוח.

שמונח בגישות הסטרוקטורליות) אלא גם כסוכן אנושי, כמי שמייצג את עצמו ועולמו הפרטי. החיבור בין המרכיב החברתי לאנושי (או בין המבנה לחופש הבחירה) מושתת על רעיון הפירוש והדיאלוג: הפרט ניצב מול מצב עניינים נתון (הקשר תרבותי, גיאוגרפי, חברתי), הוא מפרש אותו ורוותם את המשאבים הגלומים בו, לכאן או לשם. בתוך כך, תיאוריה זו מבקשת להוסיף ולהדגיש משתנה מתווך מכריע שהגישות המבניות הותירו בשוליים: תכונות הקבוצה ברמה המיקרו מערכתית. גורמים כגון משפחה, בית ספר, שכונה, עיר, עיירה, מהווים אלמנט קריטי בכינון הזהות התרבותית (והדתית). האסכולה הביוגרפית-פרשנית מוסיפה על רעיון זה נדבך חשוב: אלמנט הפרשנות (השינוי, "הטוויסט בעלילה") מתחולל בצמתים ביוגרפיים שונים, בתחנה מעניינת בקורות החיים של הפרט, כגון חוויה מסעירה, אירוע מעצב או מכונן. בהשלכה של הגישה האינטגרטיבית (המשלבת) לעניין הזהות הדתית, ניתן לבסח את העיקרון כך: ההכרעה של הפרט (להיות דתי, חילוני או מסורתי) היא לעולם תוצאה של מודעות עצמית והכרעה חופשית (הגישה התרבותית-פרשנית); אולם הכרעה זו איננה תלושה מנתוני הסביבה (מעמד, משפחה, קהילה); ואף, צריך להדגיש, היא איננה מנותקת מבעלי עניין חיצוניים המושכים בחוטים (הגישות המבניות): היא נובעת מהדיאלוג שהוא מנהל בינו לבין סביבתו (המבנים החברתיים) הקרובה והרחוקה, המאקרו והמיקרו. לשון אחר, הערך המוסף של גישת החקר שאני מציע נעוץ בכך שהיא לוקחת בחשבון את כל זוויות המבט (של הגישות שנמנו) ומשלבת ביניהן. החלק הבא של החיבור יקדש לניתוח תהליך עיצוב הזהות הדתית של שתי דמויות לאור עקרונות הגישה המוצעת, כלומר באמצעות תיאור נרטיבי של ביוגרפיות. הדיון בחלק זה ילווה בדיאלוג רציף עם החלק התיאורטי באמצעות הארת נקודות החוק והחולשה של האסכולות השונות.

## ג. תהליכי חילון אצל מזרחים בישראל: ניתוח סיפורי חיים

בחלק זה ניתוחו סיפורי חיים של שתי דמויות ממוצא מזרחי המצטיינות בבולטות ציבורית ברמה הלוקאלית: יהודה אלוש ואילנה אוריון. שתיהן חולקות רקע סוציולוגי, דורי ותרבותי דומה: צעירים ממוצא מזרחי שנולדו בארץ להורים ממוצא צפון אפריקאי, רכשו השכלה אקדמית ולימים התייצבו בעמדה ביקורתית כלפי סביבתם הטבעית (להלן). על רקע דמיון זה, מעניין יהיה לראות את האופן שבו כל אחת מהדמויות קוראת ומפרשת את נתוני סביבתה, ומכריעה בעניין זהותה הדתית.

### יהודה אלוש

יהודה אלוש הוא פעיל חברתי תושב באר שבע שנולד לתוך סביבה דתית ומסורתית, ולימים התייצב בעמדה ביקורתית מאוד כלפי הממסד הדתי וכלפי נורמות תרבותיות הרווחות בכור מחצבתו – הסביבה המסורתית. שינוי זה נעוץ בהשפעה של רשתות חברתיות, מוסדות

ומערכים פוליטיים שסביבם נכרך; אולם, כפי שאראה בהמשך, השינוי אינו נעוץ בספיגה פסיבית של מערכים אלו כי אם בדיאלוג עמם. בסופו של הדיאלוג אימץ אלול מודל מסוים של מסורתיות, שבה אלמנט חזק של ביקורת, בעיקר נגד ההייררכיה הדתית בהופעתה המקומית. ביקורת זו שואבת ממקורות השראה חילוניים לחלוטין ובה בעת דתיים. יהודה אלול נולד בשנת 1958 להורים שנולדו בתוניס ועלו ארצה בשנות החמישים. אלול הוא איש ציבור, פעיל חברתי בקנה מידה מקומי, טיפוס תוסס ופרובוקטיבי הנוטה להתבלט באירועים חברתיים ופוליטיים רבים שנקשרו תמיד למצוקה ומחאה, בפרט על רקע עדתי ומעמדי. בשנות השמונים שימש כיושב ראש ועד שכונה דל"ת בבאר שבע, וכסטודנט היה פעיל מאוד באוניברסיטת בן-גוריון; בשנות התשעים שימש כמנהל פרויקט שיקום שכונות בבאר שבע; בשנות האלפיים עמד בראש עמותה הפועלת למען נזקקים וכן היה פעיל שטח במפלגת העבודה. בשכונה שבה גדל, בשנות השישים, השבעים והשמונים, נמצא פרופיל עדתי, תרבותי ומעמדי הומוגני למדי: כל תושבי השכונה נמנו עם המעמד הנמוך, כמעט כולם ממוצא צפון אפריקאי, רובם ככולם מסורתיים או דתיים. אלול נזכר בערגה בהווי המסורתי והדתי שעטף את ילדותו בשכונה:

עד היום אני מלא בזכרונות יפים. אירועים שגרתיים בשכונה, כמו שמחות, הילולות, ואפילו הלוויות – הישמלו אותי.<sup>41</sup> אני לא ישכח את אותו ערב יום כיפור: אני ואחי היינו בבית הכנסת שנקרא על שם רבי יוסף סוסו הכהן – דמות שבשבילנו היתה עוצמתית (לפני שהוא נפטר הוא היה אישיות. למשל, כשהיינו משחקים כדורגל, והוא היה עובר במקרה, כולנו היינו מפסיקים את המשחק ורצים לנשק לו את היד). באותו ערב כיפור ירד גשם שלא היה כמותו בתולדות באר שבע. ואז אני זוכר את אבא שלי מגיע בסוף התפילה עוטר אותנו בשמיכה ונושא אותנו על הכתפיים וככה הולכים ומדלגים על הבוץ מאות מטרים עד הבית. זה היה רגע שאני לא ישכח בחיים, רגע שחיבר אותי לטבע ולאוקים. הרגשתי ממש שאני מדבר עם אלוקים.<sup>42</sup>

ההווי הדתי והמסורתי שעליו מדבר אלול היה רק צד אחד של התמונה הכוללת. כמו בכלל מחוזות השוליים המזרחיים בישראל של שנות השישים עד השמונים, גם בשכונה דל"ת נצפו מגמות התפרקות וסטייה חברתית שבאו לידי ביטוי בגילויים קשים של עבריינות. אלול הכיר טוב מאוד צד זה של החיים. בריאיון לעיתונות העיד במרירות: "מתוך 30 הילדים שאתם גדלתי חיים היום רק שבעה. היתר נרצחו בסכסוכי עבריינים או מתו מסמים."<sup>43</sup> במונחי אייזנשטדט ודשן, לפנינו מקרה טיפוסי של יחיד, דור שני לעולים מזרחים, הפועל בתוך קהילה מסורתית ההולכת ונשחקת על ידי רוחות המודרניזציה העוזות על השלכותיה

41 ריאיון, יהודה אלול.

42 ריאיון, יהודה אלול.

43 הארץ, מוסף שבועי, 9.8.2002.

(ניכור וכו'). כיצד התמודד אלוש מול כוחות אלו? כיצד התגבש הצד הביקורתית-חילוני (להלן) בזהותו של אדם שגדל בשכונה מסורתית מאוד, כלומר בתרבות שבה החילוניות מוגדרת כמעט "מחוץ לתחום"? כפי שאראה, לא ניתן להשיב על שאלה זו בהתבסס על כלי הניתוח הגסים המאקרו-מערכתיים שמעמידות לרשותנו תיאוריית המודרניזציה והתיאוריה הרדיקלית. לעומת זאת, נוכל בהחלט להתקדם הלאה אם נרד לרמת השורשים המשפחתיים ונתייחס למרכיב הפרשנות האישי.

אלוש נולד בשכונה דל"ת בבאר שבע שכאמור בשעתו נשאה אופי הומוגני. בתוך סביבה זו הופיעה משפחה כחידה תרבותית שונה במעט, מעין מובלעת. במשפחה עלו הדהודים ביקורתיים ורדיקליים הנעוצים, בין השאר, בכיורגריה של אבי המשפחה – ויקטור אלוש. ויקטור אלוש נולד וגדל בתוניס של שנות הארבעים תחת הפרוטקטורט הצרפתי. אכן, באופן כללי, השלטון והתרבות הצרפתית – נושאי ערכי המודרניזציה – השפיעו במידה רבה על זהותם של יוצאי צפון אפריקה.<sup>44</sup> אולם, במקרה של ויקטור אלוש, היתה זו השפעה חריפה במיוחד הנובעת מנסיבות הקיום המיוחדות למשפחתו: אביו נפטר כאשר היה ילד קטן והוא חי כעני מרוד ולא זכה ללמוד אפילו בבית ספר יסודי. על פי עדות האב,<sup>45</sup> במחצית הראשונה של שנות הארבעים, בעיצומה של מלחמת העולם השנייה, נפוצו לכל עבר ראשי הקהילה היהודית בעיירת הולדתו בתוניס. רוצה לומר: ההשפעה המפקחת של הקהילה היהודית-מסורתית כמעט פסחה לחלוטין על אבי המשפחה. את החלל הזה מילאה התרבות הצרפתית-חילונית. ויקטור אלוש ספג בעוצמה רבה את השפעות סוכני התרבות הצרפתית בתוניס, ונחשף אליהם במישרין ובעקיפין. כנער הוא הזדהה עם אייקונים וסמלים בתרבות הצרפתית: "הטכנולוגיה, הנימוסים, ההיסטוריה המהפכנית של צרפת!"<sup>46</sup> הוא העריץ מנהיגים דוגמת שארל דה-גול והיהודי הסוציאליסט לאון בלום.<sup>47</sup> אלוש האב לא פקד את בית הספר אך היה אוטודידקט: הוא למד בכוחות עצמו קרוא וכתוב, בעיקר נהג לקרוא בשקיקה מגזינים בשפה הצרפתית.<sup>48</sup> בשנת 1958, שנים ספורות לאחר שעלה ארצה, נולד לוויקטור אלוש בן חמישי (במשפחה בת חמישה עשר אחים ואחיות) והעניק לו את השם "יהודה-דה-גול אלוש".<sup>49</sup> הפרק הצרפתי בכיורגריה של אבי המשפחה רומז לאלמנט חשוב ביותר בתהליך הסוציאליזציה של הבן יהודה אלוש: ניתן לומר כי אבי המשפחה שימש כסוכן חברתי של התרבות הצרפתית, שפרק חשוב בהיסטוריה שלה – המהפכה – הושתת על רעיון הנאורות והאתוס המודרניסטי, המבקש חירות ושוויון. רוצה לומר: בניגוד לאלמנט השבר, הניכור, שלכאורה צועד יד ביד עם תהליך המודרניזציה (אייזנשטדט,

44 צור, קהילה קרועה.

45 ריאיון, ויקטור אלוש.

46 ריאיון, ויקטור אלוש.

47 ריאיון, ויקטור אלוש.

48 ריאיון, ויקטור אלוש.

49 הארץ, מוסף שבועי, 9.8.2002.





אם וילדיה על רקע שיכוני עולים שנבנו בסגנון מודרניסטי בבאר שבע של שנות החמישים של המאה העשרים. בשנות החמישים והששים קלטה המדינה הצעירה במהירות רבה כמיליון וחצי עולים (כמעט פי שלושה ממניין הקולטים), ויחד עם זאת נוצקו היסודות לבינוי האומה. ההגמוניה השלטת והאליטות הפרופסיונליות (בארכיטקטורה, במחקר ומדע) ביקשו לבנות את החברה הישראלית בתבנית אירופית, לאומית מודרנית, חילונית. בצד הארכיטקטורה, הסגנון המודרניסטי ביקש לבסס אמת אחת, נקייה מפרשנויות תרבותיות זרות (בנייה בקווים ישרים ללא הצטעצעות מיותרת). אוכלוסיית העולים מארצות המזרח, מעיקרם מסורתיים, שלא ספגו את זעזוע החילון בארצות מוצאם, התנהלה ופעלה על רקע תפאורה זו בעיירות הפיתוח ובשכונות בשולי הערים הגדולות (לימים "שכונות מצוקה") – האתרים שמתוכם ובתוכם התגבשה ותססה מחדש המסורתיות המזרחית. לשכת העיתונות הממשלתית. צילום: משה מילנר

דשן), לפנינו מקרה מיוחד (כמו כל מקרה מיוחד): אלוש – המזרחי – לא נדחף לעבר המודרניזציה, אלא הוא הזדהה עמה ונשא אותה על כפיים.

בראשית שנות השבעים, עם הופעת "הפנתרים השחורים" בירושלים, החל נבנה נדבך מרכזי בתמונת עולמו של אבי המשפחה: ויקטור הצטרף והוביל את מחאת "הפנתרים" שתססה אז וריכוז את פעילותה בדרום. באותה עת יצאו ובאו בביתו דמויות מרכזיות מקרב "הפנתרים", מזרחים בעיקר, ומכוח חיבור זה נמצאו בני משפחת אלוש במגע גומלין עם עולם תרבותי נוסף שונה ומיוחד: אינטלקטואלים ופעילים חוץ-ממסדיים רדיקליים שרוב חבריהם הגיעו מרקע אשכנזי.<sup>50</sup> בין החטיבה המזרחית-פריפריאלית לחטיבה האשכנזית-רדיקלית התקיימו מפגשים רבים, לרוב באוניברסיטאות, בתי קפה ובתים פרטיים. הצעירים (המזרחים והאשכנזים) האזינו יחד למוסיקת רוק ולשירי מחאה של להקות בריטיות ואמריקניות, קראו טקסטים מהפכניים ועישנו בצוותא.<sup>51</sup> מרכז גיאוגרפי-תרבותי חשוב של התוועדות אלה נמצא באוניברסיטת באר-שבע, שבשנות השמונים שימשה מקור השראה לחלק מבני המשפחה. ויקטור ויהודה אלוש נהגו להתארח, להרצות ולהתרוועע עם הפעילים החברתיים ועם מכרים אקדמאיים בקמפוס המקומי.<sup>52</sup> בנוסף ובעיקר, מראשית שנות השמונים התחיל יהודה אלוש בתהליך ארוך של השלמת השכלתו התיכונית באוניברסיטה המקומית.<sup>53</sup> אלוש הצעיר התבלט בהתחברותו למיליה הסטודנטאלי, וסביבו החלה מתגבשת רשת חברתית של פעילים ואינטלקטואלים ממוצא מזרחי בעלי תפיסת עולם חילונית רדיקלית, בכללם: פרופ' יוסי יונה, פרופ' יוסי דהאן, ד"ר הנרייט דהאן ואבנר עמיאל.<sup>54</sup> אלוש נהג לקרוא בשקיקה ספרות מהפכנית והעריץ "לוחמי חופש", כמו טרוצקי, צ'ה גווארה ומרטין לותר קינג, דמויות שעבורו היו בחוקת "אלילים".<sup>55</sup> המכלול התרבותי האמור – רישות חברתי, טקסטים, דמויות וסמלים – משקף סביבת השפעה ייחודית נוספת: תרבות מזרחית-חילונית שהתגבשה בשנות התשעים של המאה העשרים, וראשיה ייסדו התארגנויות אזרחיות שונות. המוכרת שבהן היא "הקשת הדמוקרטית המזרחית", שמאפיין עיקרי שלה הוא שלילה גורפת וטוטאלית של סמלים לאומיים ודתיים (לאומיים יותר, דתיים פחות).<sup>56</sup> בעקבות החשיפה וההזדהות עם התאים החברתיים הקשורים בקהילה האשכנזית-חילונית-אקדמית ובקהילה המזרחית-חילונית, החל אלוש לתרגם את מכלול ההתנסות האישית לעולם המושגים

50 אחת מהן היתה "מצפן", שמבחינה תרבותית-פוליטית שיקפה תת-מערכת מובחנת: מדובר ב"ילדים מבית טוב", בעלי מודעות חברתית גבוהה ואוריינטציה חזקה למחאה. ראו: שטרית, המאבק המזרחי בישראל, עמ' 140. על הפנתרים השחורים ראו: ברנשטיין, הפנתרים השחורים; שטרית, שם, עמ' 119-186.

51 שטרית, שם.

52 ריאיון, ויקטור אלוש, יהודה אלוש.

53 אלוש בא בשערי אוניברסיטת בן-גוריון בנסיבות מיוחדות: נשיא אוניברסיטת בן-גוריון בזמנו, יוסף תקוע, יום פגישה עם בני משפחת אלוש, שנודעה כמקור לתסיסה פוליטית. בעצה אחת עם אבי המשפחה עלה הרעיון להקים פרויקט חברתי באוניברסיטה שיקדם את השכלתם של צעירים מהשכונות.

54 ריאיון, יהודה אלוש.

55 ריאיון, יהודה אלוש.

56 ראו: דהן, מתבדלים ומשתלבים.



והתיאוריה שהפנים. לכך נמצא גם ביטוי מעשי: אלוש החל בשינוי רדיקלי של אורחות חייו לכיוון חילוני. הוא מעיד:

בתקופה שלמדתי באוניברסיטה, בעקבות הלימודים, הרגשתי שאני מנוכר לכל העולם סביבי: משפחה, חברים. בשכונה ובקהילה התחנכנו על דברים שהם ייחודיים ובל יעבור כמו שמירת שבת והפרדה בין בשר וחלב. כשלמדתי באוניברסיטה עשיתי את ההיפך. דווקא. הלימודים באוניברסיטה היו בשבילי כמו שנפתחו לך הצ'אקרות. והשינוי היה קיצוני. אני יביא לך דוגמה מוחשית: פעם אחת, בסוף שנות השבעים כשהייתי בהידרדרות לעולם הפשע, באו שוטרים ועצרו אותי ואת החבר שלי. אני זוכר, ישבנו בתחנת המשטרה לצורך חקירה. הסדר היה כזה שפעם גוררים אותי לחקירה ופעם את החבר שלי – כדי שלא נתאם גרסאות. כשהגיע תורו של החבר שמעתי אותו, מבחוץ, צורח מכאבים. החוקרים פשוט היו מכים אותו כדי לחלץ ממנו הודאה. כשהלחץ הזה ברקע נדרתי נדר ואמרתי: "אלוהים, אם אני משתחרר הביתה אני עובר שינוי ומפסיק לעשן בשבת". לא עברו חמש דקות והחוקר יצא מהחדר וקרא: "יהודה אלוש ו[פלוגני] משוחררים הביתה". ובאמת שמרתי על הנדר תקופה ארוכה. שמרתי שבת. כל זה השתנה זמן קצר אחרי שהגעתי לאוניברסיטה. הפסקתי את הנדר. אמרתי לעצמי: "עזוב אותך, שטויות, זה היה מקרה", וחזרתי לעשן בשבת.<sup>57</sup>

נראה אפוא כי סוכן ההשפעה המשמעותי בתהליך השינוי-חילון (הזמני, להלן) בחייו של אלוש נעוץ במוסד האוניברסיטה, וביתר דיוק האוניברסיטה המקומית, בהיותה מוקד לחשיבה "ביקורתית", "מודרנית-רציונלית", ובפרט כשזו נקשרה עם פעילי מחאה שסוציולוגית קשורים בהווה חילונית. הווה תרבותית זו – אוריינטציה לביקורת כנגד הסדר וההיררכיה (החברתית-מעמדית והדתית), שמושגים כגון "מחאה" ו"מהפכה" מקבלים בה ערכים חיוביים, ורוחשים בה כבוד לאינטלקטואלים, לאנשי ספר ולידע תיאורטי (ולא לרבנים), וחותרת להשטיח את ההיררכיה המסורתית-דתית, העדתית והלאומית – עמדה בסתירה כמעט גמורה למערכת השפעה נוספת (ולא פחות דומיננטית) בחייו של אלוש: התרבות המזרחית מסורתית שבה הנורמות ומבנה הלגיטימציה נושאים אופי מעשי והיררכי (היררכי על בסיס דתי, לאומי ועדתי).<sup>58</sup> בראשית שנות התשעים סיים אלוש את פרק לימודיו האקדמיים וחזר לשכונה. מכאן ואילך החל פרק חדש בקורות חייו שבו חש ביתר שאת את ההשפעות הסותרות, לכאורה, של ההווה המסורתית מחד, ושל החילונית מאידך. כפי שאראה, לנוכח סתירה זו הכריע אלוש באופן דו-ערכי: הוא ביקר את ההווה הדתית-מסורתית בעזרת "ארגו הכלים" החילוני-אקדמי; בה בעת, לא נטש את המסורת באופן גורף: הוא התבצר במסורתיות אך הגדיר אותה מחדש.

57 ריאיון, יהודה אלוש.

58 דהן, תרבויות פוליטיות, עמ' 45-58.

כאמור, יהודה אלוש נולד לתוך ומתוך הוויית החיים המזרחית-מסורתית בבאר שבע, שסוכני ההשפעה המרכזיים שלה מגולמים בדמותם של רבנים מהקטגוריה "העממית". כיוון שחזר לשכונה, לכור מחצבתו, לא נטה, לפחות לא בשלב זה, לעמדה ביקורתית כלפי עולם הרבנים. אולם עם השנים החל היפוך מגמה. התפנית החלה בעקבות מספר מפגשים עם סוכני התרבות הדתית-מזרחית – פוליטיקאים ורבנים עממיים שעיקר כוחם ומעמדם שואב מן הפריפריה.<sup>59</sup> מפגשים אלו היו בגדר עניין מובנה בתהליך הסוציאליזציה של חברים בקהילה זו, ובפרט מן המעמד הנמוך. שכן, אורח החיים בקהילה זו מתאפיין בנקודות מפגש רבות עם רבנים מטיפוס זה, המופיעים תדיר במועדים שונים במעגל החיים הפרטי והלאומי ובאתרים שונים: אזכרה לכבוד הנפטר, הילולה לכבוד רב מפורסם, חגים, השכנת שלום בית בין בני זוג, בקשת ברכה, ומעל לכל – כאורחי כבוד קבועים בבית הכנסת הספרדי. מכלול זה של מוסדות, אייקונים וריטואלים לא היה מנותק מהוויית החיים של אלוש, בין השאר בעקבות מצבו האישי: אלוש, נשוי מאז ראשית שנות התשעים הוא חשוך ילדים, והאפשרות להיחלץ ממצב זה באמצעות קירבה וברכה של רבנים בהחלט דיברה אל לבו.<sup>60</sup> למרות זאת, וכפי שאראה, המפגשים לא הסתיימו בספיגה פסיבית לתוך המערכת התרבותית הקיימת, המסורתית. יתר על כן: מכוח מפגשים אלו בנה אלוש בהדרגה את השקפתו הביקורתית – שינוי המתכתב בבירור עם הפרק החילוני-אקדמי של קורות חייו. אלוש מעיד על התנסות אישית שהיוותה עבורו אירוע מכונן:

בזמנו, באמצע שנות התשעים, הגיע לבאר שבע רב מקובל [...]. הוא הגיע לעיר, ושמע שיש לי קשרים עם מוסדות השלטון, כך שהוא יוכל להקים כולל ומקווה טהרה. הפגשתי אותו עם שר הדתות בזמנו. ובאמת עזרנו לו. סייענו לו. התקרבתי אליו, נוצר איזשהו זיק, חיבור שאגב יכל לעלות יפה. אבל מהר מאוד זה נכבה. אני זוכר באחת ההילולות שהרב ערך לכבוד אבא שלו, שמתי לב לתופעה מעניינת: הרב התחיל להעביר בקבוק וויסקי בין האנשים, והוא דוחף ומתרה באורחים שיספרו סיפורי נסים שהוא קשור בהם, וכל השאר לא מעניין אותו. הוא היה לוחש לאנשים: "ספר, ספר! אני צריך 'להדליק' את האנשים!" היתה הבנה שבשתיקה, שהרב המקובל – הפטרון – נוהג כפי שהוא נוהג, ואף אחד לא מהרהר, מערער או מבקר. כמו שקר מוסכם. ואני לא! אני ער לעוול ולעיוות הזה. אתה קולט אותם ברגעים האינטימיים ואז אתה מתאכזב. ראיתי את הצביעות. הרגשתי איך האגו, הכסף והשררה עומדים בראש מעייניו. אמרתי לעצמי: "זה המקובל, עושה הנסים שכולם עומדים בתור לקבל ממנו ברכה ולגעת בזקנו?! הכל חארטה, עוד אחד שרוצה כוח וכסף."<sup>61</sup>

59 בילו, שושביני הקדושים.

60 ריאיון, יהודה אלוש.

61 ריאיון, יהודה אלוש.

הפרשנות הביקורתית שיצק אליו למפגש לא יישרה קו עם הנורמה הרווחת בקהילתו, בקבוצת השייכות, מעיקרה מסורתית-היררכית, הנוטה גם לקונפורמיות ולציות.<sup>62</sup> הוא נטה לחשדנות, לעמדה נון-קונפורמית. אף על פי כן, בשלב הזה הוא לא הכליל באופן גורף לגבי טיבם של הרבנים, ותיקף את קביעותיו באופן נקודתי, אד-הומינם. במעלה הדרך מצא עצמו שוב ניצב מול נציגי התרבות המזרחית מסורתית-עממית; שוב הגיע אליהם מתוך זיקה פתוחה, אוהדת או אדישה, ושוב יצא מהם טעון וביקורתי. הפעם עד כדי הכללה, עד כדי סימון וזיהוי תרבותי. האירוע הבא הוא שיא בתהליך זה. בשלהי שנות התשעים עמד אליו בראש מטה הבחירות של הרב יורם כהן, רב מקומי שצמח בבאר שבע, וביקש לקדם את מועמדותו למשרת המְרָא דַּתְרָא – הרב הראשי של העיר באר שבע. אל מול הרב כהן הוצב מועמד חיצוני: הרב יהודה דרעי, אחיו של אריה דרעי שהיה אז חבר כנסת ומנהיגה הכריזמטי של התנועה החרדית-ספרדית ש"ס. אליו, אלוש, כאמור "חיה פוליטית", מסביר את המקורות החברתיים והתרבותיים שהניעו אותו להתגייס במרץ למען המועמד המקומי, ובתוך כך חושף את זיקות הגומלין בין האישי לציבורי ובין הדתי לפוליטי:

אני רציתי לקדם מנהיג מקומי, אותנטי, שצמח במקום. תראה, יורם גדל אתי בשכונה, ואני הכרתי את הסבא שלו. אנחנו לא רצינו רב מוצנח מהסוג הזה שאריה דרעי ועובדיה יוסף ביקשו לקדם. הקמתי מטה שבא בקשר עם החברים בפורום הבוחרים. יום אחד אני מקבל טלפון מאריה דרעי. הוא מבקש ממני לבטל הפגנה של תושבים – שאני יזמתי – נגד הרב עובדיה יוסף שבשעתו הגיע לבאר שבע לחנוך מקווה טהרה. דרעי אמר לי משהו בסגנון: "יהודה, תרד מהקמפיין וההפגנות. אני מבטיח לך שאני יסדר אותך". זמן לא רב אחר כך אריה דרעי ארגן כנס גדול בבאר שבע והזמין את הרב כדורי ועוד רבנים גדולים. הוא קרא לי, לאבא שלי ולאחים הדתיים שלי, ובאותו מעמד דאג להכניס אותנו לקבל ברכה מהרב כדורי, בלי תור. באותה הזדמנות הוא ניסה, שוב, לשכנע אותי לרדת מהעניין של הרב יורם. בסופו של דבר, הרב דרעי נבחר והמועמד שלנו הפסיד. ניסיתי לברר מה הביא לסחף הזה לטובת יהודה דרעי. שאלתי את האנשים – בפורום הבוחרים המורכב מגבאי בתי הכנסת ומחברי מועצת העיר באר שבע: "מה הביא אתכם לתמוך ביהודה דרעי?" והם הסבירו לי במפורש: "הבטחות". חיברתי את כל הדברים וראיתי בעצם שהכל זה תעשייה של קומבינות. הגעתי למסקנה שאני חותך מהדת! לא מאמין להם! לא רוצה אתם שום קשר!<sup>63</sup>

אירוע זה, כמו קודמו, משקף שוב את אלמנט הדיאלוג בין הסוכן האנושי למבנה החברתי (הסביבה): אליו מנהל דיאלוג, אולם בשונה מרבים בקבוצת השייכות הוא מנהל דיאלוג ביקורתי. בסופו (סוף זמני כמוכן) הסיק שסוכני הדת, המקומיים והלאומיים, אינם פועלים

62 ראו: דהן, תרבויות פוליטיות, עמ' 45-58.

63 ריאיון, יהודה אלוש.

בשם אידיאה נשגבת אלא בשירות אינטרסים צרים, ומי שניצב בראש ההיררכיה המקומית איננו בסופו של דבר אלא כאחד האדם, ואולי פחות מזה: ככול ומוגבל לארציות המבוזה. הוא הסיק שדינמיקת ההבניה החברתית, הסטטוס והיוקרה של הרבנים, לפחות מטיפוס זה, מושתתת בעיקר על יחסי חליפין, על בסיס מבנה כוח, קואליציות ואינטרסים צרים. בעקבות מסקנות אלו החליט "לחתוך מהדת". אמנם, הכרעתו היתה אוטונומית, כנה ואותנטית, אך היא לא צמחה יש מאין. כפי שאראה, היא באה לעולם גם מתוך דיאלוג עם עקרונות אתיים ואסתטיים שעליהם גדל והתחנך בשלבים מוקדמים של עיצוב אישיותו וזהותו: אלוש גיבה את ההתרחקות מן ההוויה הדתית, בתיווכה הרבני־עממי, מתוך התכתבות עם הפרק האקדמי־ביקורתי בקורות חייו, שבמקרה זה משקף תרבות הנטועה במערכת קואורדינטות ערכית אוניברסלית:

ראיתי, ואני רואה בהם [ברבנים העממיים. י"ד], אויבים של זכויות אדם, זכויות אזרח, אויבים של הפלורליזם. בתרבות החצרות הזו אין דמוקרטיה, אין אהבת אדם, אין ראייה אוניברסלית, ואלה ערכים שגדלתי עליהם.<sup>64</sup>

הדבר המעניין הוא, שאלוש לא ראה עמדה זו סותרת את המהות הדתית; ויותר מזה: הוא גיבה את עמדתו המוסרית השוללת והביקורתית גם בעקרונות יהודיים מסורתיים, שכאמור אף הם היוו מערכת השפעה שעליה גדל והתחנך:

אני גדלתי על הפסוק "כי השוחד יעוור עיני חכמים ויסלף דברי צדיקים" [דברים טז, יט]. עכשיו תבין: אני רואה את זה – את העובדה שהכסף מעוור את הרבנים האלה – לנגד העיניים. יום יום, שעה שעה. בשידור חי. אני חי בתוך זה (וכאן כמעט כל הרבנים הם מהטיפוס הזה). אז אני יכול להתנתק מהאמירות התכמות הללו? אתה יכול להתנתק מהמסורת?<sup>65</sup>

המובאה האחרונה ממחישה שוב את תהליך הבניית הזהות כתהליך מורכב: אלוש אימץ השקפה (חילונית עם זיקה למסורת) מתוך דיאלקטיקה של דיאלוג שבו הוא נוטל עקרונות מוסריים מכאן ומשם: מצד אחד, הוא נוטל עקרונות דתיים ומסורתיים ("השוחד יעוור עיני חכמים"); מצד שני, הוא נוטל מהחינוך האקדמי־ביקורתי (בדגש חילוני־רדיקלי). במבט רחב, התמונה העולה מסיפור החיים של אלוש משקפת פרופיל אישי; בה בעת היא משקפת דיוקן מזרחי משותף לרבים מהצעירים המזרחים המשכילים בישראל. במבנה ביוגרפי זה שני קטבים: מצד אחד, אלוש קשור למסורת ולדת, בין השאר מפני שנולד לתוך הסביבה הדתית־מסורתית במתכונתה המזרחית־שכונתית, המגולמת בדמותם של גיבורי ילדות, זכרונות וצלילים. הוא אינו יכול (ובעיקר אינו מעוניין) לנטוש את כור מחצבתו.

64 ריאיון, יהודה אלוש.

65 ריאיון, יהודה אלוש.

מצד שני, בשל השכלתו, אלוש נוכח בצדדים המניפולטיביים של הדת בהופעתה העממית והארצית – היא ההופעה הדומיננטית במחוזות הפריפריה המזרחית בישראל: שכונות ועיירות פיתוח.<sup>66</sup> התנועה בין הקטבים המנוגדים טומנת בחובה פוטנציאל לבנייה של מודל שלישי, מודל ביניים, הנוטל מזה ומזה. במובן מסוים, זה מה שקרה: אלוש, שכיום מגדיר עצמו "מסורתי לחלוטין",<sup>67</sup> מקבל את המסורת ודוחה את המסורתיים (בפרט בהופעתם הממסדית והעממית).

מתווה ביוגרפי דומה ניתן למצוא במקרה שלהלן – בקורות חייה של אילנה אוריון; אולם בשונה מההכרעות שאימץ אלוש, במקרה שלפנינו ניתן לזהות כיוונים פרשניים שונים לחלוטין.

### אילנה אוריון

אילנה אוריון (במקור: חזיה) היא אשה משכילה ממוצא מזרחי שגדלה בבית מסורתי, ולימים נטשה את המסורת, עד כי היא מגדירה עצמה "אתאיסטית".<sup>68</sup> תהליך החילון שעברה משקף מודל מעניין, שיש בו ניתוק מוחלט מהמהות הדתית, ומאידיך איננו כרוך בניתוק מהקהילה והמשפחה המסורתית. כפי שאראה, מודל זה התגבש במהלך תחנות שונות בקורות חייה שבהן הופיעו כוחות שונים (מודרניזציה, מוביליות והשכלה, משפחה וכו'), כמובן בשילוב אלמנט הפרשנות והדיאלוג.

אילנה נולדה בשנת 1964 בעיירת הפיתוח אופקים כבת בכורה לארבעה אחים. הוריה נולדו וגדלו במרוקו ועלו ארצה בשנת 1962. היא גדלה בסביבה מסורתית מאוד, טיפוסית לעיירות הפיתוח בימים ההם, ולפי עדותה, עד בגרותה מעולם לא פגשה אנשים שאינם מאמינים.<sup>69</sup> הוריה השתלבו בסביבה זו ובה בעת חרגו ממנה. כמו רבים מבני מרוקו שעלו ארצה, גם הוריה נחשפו לממסד חילוני הגמוני ששידר מסרים וערכים שמעיקרם זרים למורשת הדתית המרוקאית, על נספחיה התרבותיים-עממיים. אולם, לנוכח מציאות זו הם לא הגיבו מתוך ניכור או עוינות (כפי שקרה במשפחות מזרחיות רבות) כי אם להיפך: נפשם יצאה לקראת ישראל החדשה והמתחדשת, על ערכי המודרנה הגלומים בה, מתוך מודעות ורצון לבנות בית חדש בישראל. אילנה מעידה:

התורים שלי בחרו להיות ישראלים! היתה להם תפיסה רומנטית מאוד חזקה לגבי ארץ ישראל, כמקום של החיים הנכונים. הם באו בגישה של "זה מקום חדש, זו ארץ ישראל, נשים מאחורינו את מה שאנחנו מכירים, נלמד מהארץ הזאת איך אנחנו צריכים להיות!"<sup>70</sup>

66 ראו: ליאון, כנס התשובה.

67 ריאיון, יהודה אלוש.

68 ריאיון, אילנה אוריון.

69 ריאיון, אילנה אוריון.

70 ריאיון, אילנה אוריון.

עמדת ההורים כללה את ערכי יסוד הכלולים ב"עסקת החבילה" של המודרנה, בין השאר ובעיקר – רצון עז להשכיל ולעלות בסולם המוביליות. רצון זה לא היה מובן מאליו, שכן ההורים רחוקים היו מהשכלה ובוודאי מתרבות של משכילים: השכלת האב, שגדל בעיר במרוקו, הסתכמה בארבע שנות לימוד בלבד; אמה גדלה בכפר ולא נשלחה ללמוד (לימים רכשה השכלה בכוחות עצמה כאוטודידקטית). הרצון לקדם את הילדים, על רקע נתוני פתיחה אלו, הסבו להורים "מבוכה גדולה", אולם היא לא עיכבה בעדם. אילנה מעידה:

ההורים שלי תמיד הביעו את שאיפתם בפנינו שהילדים שלהם ילמדו, "שלא תהיו כמונו!" הרגשתי שהם "שלחו" אותי לאוויר הישראלי – הילדה הבכורה שלהם, הנכדה הצברית הראשונה משני הצדדים של משפחת הורי – להיות "הנחשון" שילמד מה צריך להיות כדי להיות ישראלי, בלי "ללכלך" אותי כביכול בחומר ישן אולי גלוטי – כדי שאני אהיה בת הארץ פאר־אקסלאנס. לכן גם המסלול לאוניברסיטה היה בגדר מובן מאליו, לי ולכל אחי.<sup>71</sup>

רצונם העז של ההורים להשכיל את ילדיהם לא היה בגדר רטוריקה ריקה. הם גיבו את היעד בהבילה פדגוגית שכללה תמריצים שונים ("מתנות ויחס גאה!"), שלימים הניבו פירות: שלושה מארבעת האחים לבית חזיה רכשו תואר שני אוניברסיטאי (נתון יוצא דופן בכל קנה מידה כאשר לוקחים בחשבון פרמטרים של הקשר דורי ומקום מגורים, ובוודאי יוצא דופן בהשוואה לקבוצת השייכות – עיירת הפיתוח אופקים). נתונים אלו מבססים את הצד השונה במשפחה של אילנה בהשוואה לפרופיל המזרחי־מסורתי־פריפריאלי הטיפוסי. אבל היה גם צד דומה: במשפחת חזיה, אימוץ ערכי המודרנה לא פורש כאימוץ גורף של אורח החיים המודרני תוך ביטול אורח החיים המסורתי. במונחי ליאון, ההורים דחו את החיצוי הדיכוטומי האורתודוקסי האופייני ליהודי אשכנז (ובעיקר אנשי "השומר הצעיר" ויהודי היישוב הישן החרדים), חיצוי המניח את המסורת והמודרנה כקטגוריות המוציאות זו את זו. הם השתלבו באוריינטציה הממוגת ומפשרת, הטיפוסית לזרם המרכזי של הקולקטיב המזרחי. הם לא נטשו פרקטיקות דתיות, ואם היו נטישות כאלה לא נלווה להן גיבוש אידאולוגי עז, ובוודאי שלא אנטגוניזם כלפי המורשת הדתית. אילנה מתארת:

אנחנו הילדים, קיבלנו מסר חזק מאוד של גמישות ביחס לדת. גם בבית וגם בחברה מסביבי. בסביבה הקרובה היתה תחושה של לגיטימיות לצורות שונות של דתיות ומסורתיות. היה ברור דבר אחד: לא מעשנים בשבת במרחב הציבורי. אלו שעשו זאת נתפשו כסוג של אאוטסיידרים. למרות זאת, במקום הקטן והחם הזה אני לא זוכרת איזו תחושה של איבה קולקטיבית כלפי מישהו אחר על רקע דתי. בכלל, חייתי באווירה של גמישות ביחס לדת. אני לא יודעת איזה סוג של מסורתיות היה בבתי של חברי ושכני, אבל אצלנו בבית זו היתה מסורתיות "לייט": אבא שלי היה בין

71 ריאיון, אילנה אוריון.

הראשונים בעיירה שהיתה לו משאית, וניצלנו אותה לנסוע בשבתות, עם החברים של ההורים, לים באשקלון. מצד אחד, נסענו בשבת, ושחינו והתלבשנו בגופיות ומכנסיים קצרים. מצד שני, הורי לא הדליקו אש, ואפילו לקחו את החמין ואלתרו מתקן מפת, עם אש שהודלקה מלפני כניסת השבת, כדי לתת לחמין להתבשל עד שבת בצהריים.<sup>72</sup>

סגנון החיים שאילנה מתארת מגלה דמיון לדיוקן התרבותי של המסורתיים כפי שידגר וליבמן תיארו: זיקה חיובית ברורה למורשת הדתית, אימוץ סלקטיבי של ההנחיות ההלכתיות, ללא עוגן אידיאולוגי. על אף זאת, ומטבע הדברים, הדפוס המסורתי-סלקטיבי לא פתר לגמרי את המתח שבין המקומי (מסורתי) ללאומי (החילוני). דילמות ומתחים ליוו את המשפחה, אולם הטיפול בהם לא נשא אופי מריר וקונפליקטואלי. אילנה מעידה כי הוריה הגיעו ממשפחות דתיות שבהן אלמנט חזק של מיסטיקה שאותו לא השליכו מאחורי גוון. ההורים היו ערים לכך שהממד המיסטי במסורת הדתית-מרוקאית עלול לעמוד בסתירה ללחץ העולה מכיוון הזרם החילוני הגמוני, ועלול לבלבל את ילדיהם שאותם "רצו לעצב בדמותה של הארץ".<sup>73</sup> לנוכח מתח זה הם לא ניסחו משנה סדורה, אבל בהחלט תמרנו באופן שצמצם את האפשרות לחשיפת הילדים למתח:

הורי באו מתרבות של קמיעות, אמונה ברבנים ומקובלים, ומעין טקסי קטורת. אני זוכרת, כשהסבתות שלי היו בחיים, הן היו ממליצות לפעמים להורים שלי על הדברים האלו והורי הקשיבו בעניין. ראיתי גם טקסי קטורת אצל אחת מהסבתות שלי. אבל, אם הורי עשו משהו מכל אלה בעצמם – הם הסתירו את זה מאתנו היטב. פעם אחת מצאנו איזה קמע בכתב "יתדות" מתחת למזרון של מי מאתנו האחים, ואמא שלי נראתה נבוכה שמצאנו את זה.<sup>74</sup>

העדות האחרונה מסגירה מתח אופייני למציאות החיים אז – בין התרבות המזרחית הפריפריאלית לבין התרבות החילונית המודרניסטית-רציונלית, שבמונחי אייזנשטדט ודשן ביקשה לדחוק הצדה את האלמנטים הלא-רציונליים הנלווים לתרבות העולים. התגובה למתח זה, מעיקרה מתפשרת, מסגירה תגובה אופיינית לתרבות בשלב מעבר, אופיינית לבני הדור השני של העולים מארצות המזרח. דא עקא: תמונה זו וניתוח זה, האופייניים לחוקרים מאסכולת המודרניזציה ועולים מתוך התבוננות מאקרו-סוציולוגית, אינם מצמים את הסיפור המשפחתי ואף לא את הסיפור האישי (ואינם יכולים למצות אותם). הדבר המתבקש הוא אפוא לתור אחר אלמנט הפרשנות והדיאלוג – הערך המוסף העשוי להסביר מציאות מורכבת ושינוי אפשרי. כפי שאראה, הפרשנות שאילנה יצקה לנוכח מערך הכוחות בסביבתה, לא ביטאה "שבר" או "שחיקה הדרגתית" (במינוח של דשן ואייזנשטדט), אלא

72 ריאיון, אילנה אוריון.

73 ריאיון, אילנה אוריון.

74 ריאיון, אילנה אוריון.

עמדה פרו־אקטיבית, מודעת לעצמה ובמידה מסוימת נועזת ונון־קונפורמית. אילנה אוריון מעידה כי כילדה האמינה באלוהים, כמו רבים בסביבתה, אך זו התערערה באחת בעקבות אירוע מכונן שחוותה בבגרותה. היה זה יום לימודים שגרתי בכיתה ח' של בית הספר המקיף הכללי באופקים באמצע שנות השבעים. היא נכחה בשיעור שלימד מנהל בית הספר, יעקב קובה בלוגובסקי, ישראלי אשכנזי שאיננו בן המקום. אוריון מתארת את מהלך השיעור שהתברר כשיעור לחיים:

המנהל נכנס לכיתה, כתב בגדול את המלה "אמונה" על הלוח, פנה אלינו וביקש: "תגדירו מה זה". התפתח דיון מגומגם, ארוך ולא מתקדם לשום מקום, עד שהוא הושיט ידו לחלל האוויר באגרוף קמוץ ואמר: "אמונה היא מצב שבו אני אומר לכם עכשיו שיש לי פיל לבן בתוך האגרוף, ואתם בטוחים לגמרי בכל לבכם ועומק שכלכם שזה ככה, אפילו בלי לבקש ממני לפתוח את האגרוף ואפילו בלי לראות". הוא לא דיבר על אלוהים ולא הזכיר שום קשר אליו, אבל המסר היה ברור. בעצם הוא ביקש שלא ניוותר בעמדה דוגמתית. הקו שלו לא היה ברור לכולם. אני ירדתי לסוף דעתו.<sup>75</sup>

המפגש בין אילנה הנערה למנהל היה בעצם המפגש בין בת העולים המזרחית לנציג הממסד, או בין החברה החלוצית־מודרנית "המבקשת לברוא עולם חדש", כניסוחו של אייזנשטדט, לבין נציגי העולם הישן, מושא השינוי. אולם בניגוד לדינמיקת השבר המובנית במפגש זה (לפחות על פי תזת המודרניזציה־חילון), אילנה לא חוותה שבר כי אם להיפך: הארה. השיעור של המנהל הביא אותה לרה־ארגון פרשני מרחיק לכת, שלא היה מנת חלקם של מרבית תלמידי הכיתה ושל קבוצת השייכות:

תוך דקות הפכתי לחופשייה מרעיון האלוהות. יש מי שיגיד ברחמים "נטולת אלוהים". אבל אני הרגשתי מוארת, ממש כמו אלה שמגלים את אלוהים באיזו חוויה טרנסצנדנטית. אף אחד מחברי לא התרשם במיוחד מהשיעור הזה. כשאמרתי להם בהפסקה: "תקשיבו, אין אלוהים!" הם הסתכלו עלי בחיוך משועשע וסלחני – ממש כמו הורי אחר כך בערב, ואמרו: "בסדר, אל תדאגי, זה יעבור לך".<sup>76</sup>

אילנה הפנימה את הרעיון שהביא המנהל והחלה לפסוע בשביל חדש הפונה באופן חד מהשביל המרכזי שבו צעדו הוריה ואבותיה ובו האמונה באל היא יסוד מיסודותיו. בראשית שנות התשעים עקרה משפחתה של אילנה מהעיירה אופקים לעיר הגדולה ראשון לציון. במונחי הדיון הזה, המשפחה העתיקה מגוריה מקהילה קטנה ומאמינה לעיר גדולה מודרנית, קפיטליסטית וכמעט גלובלית, שבה אלמנט הפיקוח החברתי מצומצם. מהלך זה השליך על נהגים ונורמות דתיות ברמת המשפחה, בין השאר ובעיקר מפני שהסביבה

75 ריאיון, אילנה אוריון.

76 ריאיון, אילנה אוריון.





יהודה אלוש



אילנה אוריון

התרבותית החדשה שידרה על גל שונה בהשוואה לנורמות ולהייררכיות התרבותיות שהיו דומיננטיות באופקים. הוריה רכשו קיוסק בקניון מקומי ונאלצו לעבוד גם בשבתות. יתר על כן: אמה, שעד אז לא עישנה בשבת, החלה לעשן גם בשבתות (שינוי שסימן תפנית משמעותית: כאמור, בקהילת המוצא – באופקים – הלך־הרוח שידר גמישות יתרה של מותר ואסור, ולמרות זאת היו נושאים "שמחוץ לתחום", בין השאר עישון בשבת). למרות זאת, המעבר לעיר הגדולה לא ציין שלב נוסף בשחיקה, כי אם שינוי שבפועל יצר מעין תנועת גלים, פעם לכאן ופעם לשם. על כל פנים, הוריה התייסרו במידה שנעו במגמת נסיגה מהדפוס שנהגו בו בעבר, וביקשו סליחה מאלוהים.<sup>77</sup> במקביל, במחצית השנייה של שנות השמונים ובמחצית הראשונה של שנות התשעים של המאה העשרים, נבנה פרק חדש בחייה של אילנה (שמאז שינתה את שם משפחתה לאוריון) שמתברר כי תרם נדבך חשוב בייצוב תהליך החילון שהחלה בו שנים ספורות קודם לכן. לאחר שסיימה את שירותה הצבאי, היא השתלבה במסלול אקדמי שבעקבותיו עיצבה תפיסת עולם הומניסטית־אוניברסלית שהלכה והתחזקה במשך השנים. היא סיימה תואר ראשון ושני (בתחומים: אנגלית, חינוך ומינהל החינוך) באוניברסיטת בן־גוריון.<sup>78</sup> במחצית הראשונה של שנות התשעים הצטרפה לפעילות אזרחית: היא היתה חברה בצל"ש – צעירים למען שוויון, ולאחר מכן ב"פורום לצדק חברתי ולשוויון של המרכז הבינלאומי לשלום" בתל־אביב. לימים השתלבה בתפקיד בכיר בתחום הניהול בחינוך. גם צד זה בקורות חייה – החבירה לארגונים אלו, בשלב צעיר וקריטי בעיצוב הזהות, איננו נקי מהשפעה על הזהות הדתית: להלכה, לארגונים הללו אין אמירה ברורה לעניין הזהות הדתית של מושא שיקומם, ולהלכה, השאלה הדתית־אמונית לא היתה רלוונטית, ואיננה רלוונטית, לעיקר תכליתם ועשייתם. אולם הבסיס הפילוסופי, התרבותי והחברתי שביסודם הקרין באופן שגיבש וייצב את האופן החילוני של אילנה אוריון:

פיתחתי רגישות לצדק חברתי. היא נבעה מההכרה שמבנה הכוח בחברה הוא שרירותי ואין שום כוח עליון שיכול להצדיק אותו, חוץ מהיסטוריה והסדרים חברתיים כאלה ואחרים. היא גם נבעה מאותו מקום שבו אתה מסרב שמישהו יתייחס אליך כנחות או שינהלו אותך כעדר כלפי רעיון שאמור לגרום לך להתייחס למישהו אחר כנחות רק בגלל שייכות לקבוצה שונה (שאינם יהודים, שאינם ימניים, שאינם פולנים, שאינם "תרבותיים" וכד').<sup>79</sup>

פילוסופיית החיים שאילנה אימצה, קיבלה גיבוי חברתי מעצם השתתפותה בארגונים אזרחיים (מעין אלו) שהמיליה החברתי שנכרך סביבם מגיע מרקע תרבותי חילוני ובעיקר רדיקלי – תרבות החותרת למתן (ולעתים להשטית) הייררכיות חברתיות.<sup>80</sup> ניתן לומר כי

77 ריאיון, אילנה אוריון.

78 מוסד שבאופן כללי נוטה לעמדה חילונית מודגשת ביחסו לקהילה הרחבה. ראו: דהן, האוניברסיטה והקהילה.

79 ריאיון, אילנה אוריון. ההדגשה שלי – י"ד.

80 ראו: דהן, תרבויות פוליטיות בערי הפיתוח, פרק 11: עמ' 129–139.

הפרק האקדמי והאזרחי בחייה של אילנה אוריון, היה נדבך מרכזי בעיצוב זהותה החילונית, והוא מגלה דמיון מפתיע לסיפור החיים של יהודה אלוש. עבור אילנה, המערכת האקדמית שימשה כמאגר של משאבים שסייעו לה להתייצב בעמדה ביקורתית כלפי ההיררכיות השונות, בין השאר ובעיקר כנגד הקוסמולוגיה הדתית-אמונית שמעצם טבעה נוטה לעגן הייררכיות חברתיות ותרבותיות במערכת הלכתית ענפה. ניתוח מהלך חייה של אילנה עד כה מורה, ששני גורמים עמדו ביסוד תהליך החילון שעברה: עמדה נון-קונפורמית של הפרט, ורכישת השכלה גבוהה שהעניקה להחלטתה עוגן אקדמי. אולם בכך לא די. שהרי עמדה חילונית, מגובשת ככל שתהא, איננה יכולה להחזיק מעמד לאורך זמן, והיא כרוכה במתח מול הדבק התרבותי המלכד את החברים בקבוצת השייכות: משפחה, חברים, בית ספר, עיירה. לנוכח מתח זה הציבה אילנה נוסחה מעניינת: היא הגיעה להכרה חילונית, הגבילה אותה למעגל האישי, אך לא השליכה את פילוסופיית החיים החילונית על מערך החיים החברתיים והמשפחתיים הרחב. אילנה, המעידה על עצמה כעל טיפוס "חברתי",<sup>81</sup> שאפה להתרחק מקונפליקט וראתה את החיבור עם סביבתה המשפחתית כאורגני, חזק ו חשוב שלמענו היא מוכנה לעשות המון, למען "האנשים בחייה":

אני ממש לא מאמינה, אבל אני שרה אתם בקידוש וקוראת הגדה אתם בפסח ואוהבת אותם מעומק הלב, וגם כשהם יודעים שאני לא אמונית הם מקבלים אותי בחיבה ואהבה. הבחירה שלי לאמץ נורמות מסורתיות, כלפי חוץ, היא בחירה מודעת ממקום של רצון לחיבור ושייכות עמוקים לאנשים שבחיי, והאנשים הללו מחוברים לדברים כל כך מוטבעים בדנ"א הקולקטיבי היהודי שאי אפשר היה שלא לעשותם בלי לשאת מחיר חברתי או משפחתי [...]. היה ברור לי שהמסורת, בשבילי נשאת, אבל בלי שום ציווי הלכתי מכל סוג שהוא, רק מסגרת למפגשים משפחתיים ועוגן תרבותי של תכנים לתקשורת חברתית, או בתחום החינוך.<sup>82</sup>

המובאה האחרונה מחדדת אלמנט מפתח בכל דיון סביב עיצוב הזהות הדתית: החלטה על חילון, בוודאי אם היא יוצאת מתוך סביבה מזרחית-מסורתית, כרוכה במתח חברתי לא פשוט. אוריון השכילה למתן אותו באמצעות ניהול גמיש של הממשקים החברתיים-משפחתיים-תרבותיים: הינתקות מהדת ומהמסורת אך לא מהמסורתיים; הינתקות מהטקסט ולא מהקונטקסט. מודל זה מעורר השוואה למקרה של אלוש: בשני המקרים מדובר בצעירים מרקע מסורת-מזרחי המתגבשים בתבנית ביקורתית ועוברים שינויים מרחיקי לכת; שניהם מסרבים להתנתק מהסביבה החברתית הקרובה – המזרחית מסורתית. בד בבד, הם מאמצים מודלים שונים: אילנה מתנתקת לחלוטין מעולם התוכן הדתי והמסורת-הייררכי; אך ברמה החברתית, היא משתלבת באופן חלק עם סביבתה הקרובה ואפילו חולקת עמה תחושת הרמוניה. לעומתה, אלוש מזדהה עם ההיררכיה הדתית והמסורתית; הוא מקבל אותה באופן

81 ריאיון, אילנה אוריון.

82 ריאיון, אילנה אוריון.

מוגבל ומבוקר המשלב ערכים הומניים ואוניברסליים, ומתוך הזדהות זו נאבק בעיוותים חברתיים. ברמה החברתית, אלוש שבחר בעמדה משלבת והרמונית מול המסורת, נמצא במתח מול המסורתיים (לא נטש אותם אך בהחלט עומד מולם במתח תמידי).

## ד. סיכום: מסורת וחילון אצל מזרחים בישראל – נוסחה כללית או מקרים פרטיים?

מהי הנוסחה שבעזרתה יש להבין תהליכי חילון, פוטנציאל לחילון, ובכלל שינוי בזהות הדתית, של ישראלים מרקע מזרחי? בחלקו הראשון של החיבור הוצגו שלוש גישות המבקשות להשיב על שאלה זו: גישת המודרניזציה, הגישה הרדיקלית והגישה התרבותית-פרשנית. על אלו הוספתי גישה רביעית הבנויה על סינתזה בין המבנה החברתי לסוכן אנושי, בין הסיפור הכללי (היסטוריה לאומית והיסטוריה מזרחית) לסיפור האישי, או בין הזיכרון הקולקטיבי לזיכרון הפרטי. בחלקו השני של החיבור הצגתי שתי ביוגרפיות שנותחו לאור הגישה הממזגת. אילנה אוריון ויהודה אלוש הם ישראלים צעירים ממוצא מזרחי שגדלו בסביבה דתית או מסורתית ולימים עברו חילון מסוים, וליתר דיוק נטו לריחוק ולביקורת כלפי הסביבה שממנה באו: אוריון גיבשה עמדה ביקורתית ושוללת כלפי הדת והמסורת; אלוש גיבש עמדה ביקורתית כלפי הממסד הדתי וכלפי הנורמות הרווחות בקרב דתיים ומסורתיים בקבוצת השייכות. אמנם, סיפורי החיים של אוריון ואלוש אינם מייצגים את סיפור החיים הקולקטיבי של המזרחים; ברם הם מנקזים אליהם מערך כוחות והשפעות אופייני לצעירים מזרחים רבים (מעמד פריפריאלי, סביבת ילדות מסורתית או דתית, על רקע מגמות כלליות של מודרניזציה ו/או גלובליזציה). לאור הסקירות הביוגרפיות, ניתן לומר בוודאות: מאחורי החילון, וביתר דיוק הפוטנציאל לחילון, עומדות מערכות השפעה בקנה מידה רחב, בין השאר ובעיקר תהליכי מודרניזציה המתגלמת בדמותם של אנשים ומוסדות שונים: אלוש ואוריון ניהלו מגע גומלין אינטנסיבי עם האוניברסיטה – מוסד בעל משקל סגולי עצום המתברר כחוד החנית וכנושא ערכי הליבה של המודרנה והנאורות; פעילות זו הביאה אותם לרה-ארגון פרשני שבעקבותיו התייצבו בעמדה ביקורתית כלפי כור מחצבתם. עניין זה מאיר באור בוהק את גורם ההשכלה (והמעמד בכלל) כאלמנט מפתח בהבנת תהליך עיצוב או שינוי הזהות הדתית. עובדתית, חלק ניכר מהציבור המזרחי בישראל, ובעיקר באגפיו הדתי והמסורתי, מתרכז בשכבות הנמוכות של מעמד ובפרט בפרמטרים של השכלה אקדמית. עניין זה זה איננו מנותק לחלוטין משאלת הזהות הדתית. באופן תיאורטי-לוגי, ניתן לנסח את הקשר הסיבתי בין השניים (מעמד וזהות דתית) באופן הבא: נחיתות המזרחים בסולם ההשכלה מרחיקה אותם הן מהתרבות החילונית והן מהתרבות הדתית-אורתודוקסית (ומבססת אותם בקטגוריה המסורתית); שהרי ידע מוגבל ורמת הפשטה נמוכה גורעים מהיכולת להתייצב בעמדה ביקורתית כלפי הדת בהופעתה העממית והמניפולטיבית, שבדור האחרון הופכת יותר ויותר תפורה למידותיו של הפרולטריון. במינוח של אורי רם, מעמד

נמוך הופך את המזרחים ל"טרף קל" לקבוצות דתיות וקלריקליות. מנגד, המזרחי שאינו משכיל יתקשה גם להשתלב בתרבות הדתית-אורתודוקסית; שהרי הוא אינו יכול להבין את המהות ההלכתית, שמעיקרה מופשטת ורב-מערכתית, אלא רק את הנגזרות הקונקרטיות שלה. ומכאן, טבעי שיאמץ את הנגזרות הקונקרטיות, אלה המצטיינות בבולטות, באופן סלקטיבי; הוא יתנהל ב"חוסר עקביות"<sup>83</sup> ובעצם טבעי שיהיה "מסורתי". העיון מוויית זו, הסוציולוגית, פותח לפנינו אפשרות מוגבלת אמנם, לנסח בזהירות ובתקיפות הכללה, היגיון מסוים מאחורי מיכניזם עיצוב הזהות הדתית/חילונית באופן הבא: מצבם הקיומי של ישראלים צעירים מרקע מזרחי בשנות האלפיים הוא כזה הנושא בחובו קונפליקט כמעט הכרחי. מדובר באנשים שבית הגידול שלהם, כור מחצבתם – המסורת-שכונת-עממי (כלומר המקור להזדהות ושייכות) עומד במתח עקרוני מול תשתית תרבותית אחרת בתוכה, ומתוכה התגבשו כבוגרי אוניברסיטה (כלומר כאנשים רציונליים וביקורתיים). מתח זה נושא בחובו פוטנציאל לחילון, ובוודאי לניכור כלפי בית גידולם. כמוכן, מוביליות והשכלה אינן בהכרח גוזרות תנועה דיסטורית בכיוון חילוני. ממש לא. אולם, באופן תיאורטי-לוגי, המבט הרחב והמעמיק שלרוב הוא מנת חלקם של בוגרי אוניברסיטאות, מבסס את אותם צעירים בעמדה ביקורתית כלפי הדת בתיווכה העממי-מניפולטיבי. במידה שאנו נצמדים לדיאלקטיקת ניתוח זו, ניתן לגזור מסקנה מעניינת: באופן פרדוקסלי, גורם החילון מספר אחת בקרב צעירים מזרחים משכילים הוא דווקא הדומיננטיות של התרבות הדתית, בוודאי בגרסתה העממית-פופולרית-מניפולטיבית, שעל-פי סוציולוגים ואנתרופולוגים שונים היא הסביבה הדומיננטית בערי פיתוח, שכונות ופרברים עירוניים שבהם ריכוז יחסי של מזרחים מדור ראשון, שני ושלישי בישראל של שנות האלפיים.<sup>84</sup>

לכאורה, הסברים קונטקסטואליים אלו המתנימרים לתוקף אוניברסלי (מהסוג של אייזנשטדט, דשן, רם ושנהב) מבססים את תוקפן של הגישות המבניות, ומנגד, מאירים הסברים תרבותיים-פרשניים (מהסוג של ידגר וליבמן) באור בעייתי: כיצד ניתן להניח את המזרחים כבוחרים "אינדיבידואליים", "מודעים" שהכרעתם נעוצה ב"בחירה עצמאית", בהתעלם מההקשר המעמדי, התרבותי והפוליטי?<sup>85</sup>

83 הפסיכולוג החברתי קרל פרנקשטיין מזהה סדרה של מאפיינים רווחים בתרבות של עוני (בהגדרתה הפסיכו-חברתית: נטייה להחצנה, ניכור של האדם מעצמו ומסביבתו) העשויה להסביר גם את המאפיינים הכלליים של הטיפוס המסורתי (דו-ערכיות, נזילות וגמישות): "חוסר בהירות של הערכים", "יכולת הפשטה נמוכה", "היצמדות למוכר ולקונקרטי", "חוסר יכולת להבין את ההיגיון הפנימי והסדר הפנימי של תופעות", "אי יכולת ליצור קשר סיבתי רב-מערכתי". ראו: פרנקשטיין, החיצון.

84 ליאון, כנס התשובה; בילו, שושביני הקדושים.

85 יודגש: "הקשר" לא רק בהוראתו השמרנית, כלומר כסביבת עבודה נייטרלית שבה אילוצים וגבולות כאלו ואחרים, אלא גם כשדה שמאחוריו עומדים בעלי עניין. כוונתי לומר: שאלת הזהות הדתית איננה תלושה מהפוליטיקה במובנה כוירת מאבק וכאמצעי גיוס של משאבים למען אינטרסים. בהתאם, ניתן לומר, לפחות באופן אינטואיטיבי-לוגי, כי הנתון הזה – ציבור מזרחי מסורתי שאיננו משכיל – איננו נתון נייטרלי, איננו משוחרר מבעלי אינטרסים המעוניינים לשמר אותו, ואף להעמיק אותו, על מנת לקדם את אחיזתם ומעמדם.

אף על פי כן, הסברים קונטקסטואליים מהסוג האמור הם נכונים באורח מוגבל: ההיפותוזות האמורות (השכלה=חילון; השכלה=אורתודוקסיוציה) הן חסרות ערך אם איננו מביאים בחשבון את אלמנט הפרשנות של היחיד. כאמור, ההסברים המבניים (תיאוריית המודרניזציה והגישה הרדיקלית) מאמצים כללים אוניברסליים ומתעלמים מעולם הידע, הניסיון וההיסטוריה הפרטיקולרית של הקבוצה. אייזנשטדט, דשן, רם ושנהב רואים לנגד עיניהם תהליכים כגון מודרניזציה, בניין אומה, גלובליזציה והיסטוריה של מאבקי כוח, כאילו היו תנועות טקטוניות שמחקן ומחצו תחתן את הפרשנות של הפרט ואת המערכות החברתיות והתרבותיות ברמת המיקרו: משפחה, שכונה, קהילה, בית-ספר. והרי סיפורי החיים של אלוש ואוריון מורים, שהסברים כלליים מעין אלו הופכים ממש חסרי ערך אם אנו מתעלמים מן הרקע המשפחתי והקהילתי-ספציפי; אלמלא נולדו להורים שהזדהו באופן עמוק עם ערכי המודרנה, ייתכן מאוד שאילנה ויהודה לא היו נעים לקראת שדות חברתיים בעלי פוטנציאל מחלן; הביוגרפיה של אלוש מורה, כי לא ניתן להבין את נטייתו להשקפה שוויונית (באופן שחותר נגד ההיררכיה הדתית) בלי להידרש לרקע המעניין של אביו; גם העובדה שבא בשערי האוניברסיטה אינה יכולה להיחשב כתנאי מספיק לחילון, שהרי אלוש לא למד ב"סתם אוניברסיטה" (כפי שכל אוניברסיטה איננה "סתם אוניברסיטה!") אלא במוסד שאגפים שונים שלו רוויים אקלים אינטלקטואלי שמעיקרו חותר להשטחה של ההיררכיות הדתיות, הלאומיות והעדתיות. את החלטתה של אוריון לתת גט כריתות לאמונה באל, לא ניתן להבין בלי להתייחס לתחנה מעניינת בקורות חייה: הפגישה עם מנהל בית הספר, ובעיקר הפרשנות שיצקה למפגש זה. אלוש ואוריון, כמו כל אדם חופשי, לא תפקדו רק כסוכנים חברתיים אלא גם כסוכנים אנושיים (אוטונומיים ומודעים בהקשר נתון), המעוניינים להעניק משמעות, לפרש ולהכריע באופן עצמאי. הפרשנות היא הערך המוסף שביסוד השינוי; היא גם מסבירה (בין השאר) את נוכחותם של המזרחים בישראל במשבצות זהות שונות: מסורתים, חילונים, חרדים, דתיים לאומיים וכו'. הנתונים "המפתיעים" מהשדה המיקרו-סוציולוגי והאינדיבידואלי-פרשני מעניקים משנה תוקף לגישה התרבותית-פרשנית כפי שיוצגה בעבודתם של ליאון, ידגר וליבמן. ההסברים המבניים והתרבותיים אינם מוציאים זה את זה. נכון להסביר את הזהות הדתית של המזרחים בישראל (ובכלל) באופן דואלי: היא נובעת הן מהסיפור הכללי (לאומי, עדתי, סביבתי וכו'), והן מהסיפור הפרטי; הן מהמבנה והן מהפרשנות; הן מכוחות מאקרו והן מכוחות מיקרו; הן מאינטרסים הן מערכים. רוצה לומר: כל דיון אודות דינמיקת עיצוב הזהות של ישראלים מרקע מזרחי בעתיד חייב להכניס למשוואה את המרכיב הפרשנות והבחירה. אמנם, שילוב המאפיינים הסוציו-תרבותיים, כפי שצוין, הוא בעל פוטנציאל לדחיפה של הצעירים המזרחים החוצה לקראת חילון. בד בבד, הוא פותח פתח למספר תסריטים של התגבשות דתית או חילונית: תיתכן היטמעות של הצעירים המזרחים בדגם הישראלי החילוני המוכר, תיתכן מסורתיות מזוקקת (מהאלמנטים העממיים), ותיתכן גם התגבשות תרבותית חדשה הנוטלת מזה ומזה. התשובה לשאלה איזה מודל יתגבש בפועל תלויה במרכיב הפרשנות ובוהותם של השחקנים.

## סוף דבר

עמודים רבים חלפו מאז פתח הדבר של הספר הזה. לאורך הספר עברנו דרך ארוכה שבה בחנו הפטים שונים ומורכבים של תהליכי חילון בתרבות היהודית, ואנשים ומקומות רבים חלפו לנגד עיני הקוראים. כמה מהם חזרו והופיעו – כמו ברנר, אחד העם, ברדיצ'בסקי, דובנוב – ואחרים הבליתו פעם אחת. השתדלנו להציג תמונה מגוונת ורבת פנים, ומשום כך, וגם משום שהספר הוא פרי עמלם של מחברים רבים, קשה להציג סיכום מסודר של הדברים. בכל זאת אנו מבקשים להציג לסיום עוד סיפור אחד ואחרון. במבוא הצגנו שני סיפורים אישיים על חילון, של שמעון דובנוב ושל איטה קאליש, מסוף המאה התשע עשרה ומתחילת המאה העשרים. הצד השווה שבשניהם היה הצורך להיאבק בחברה הסובבת כדי לגבש את זהותם היהודית החילונית העצמאית. לסיום נביא סיפור אישי נוסף, מאוחר יותר, מהמחצית השנייה של המאה העשרים, סיפור המדגים שלב אחר בחילון היהודי.

### “ידעתי שאני עובר מיהדות של שמירה ליהדות של הגשמה”: אלי בן-גל בין צרפת לישראל

אלי בן-גל נולד בשנת 1935 בצרפת בשם פייר בלוק, למשפחה יהודית חילונית – “אנשים ממוצא יהודי” בעיני עצמם” (עמ' 25).<sup>1</sup> “דודתי היתה תמיד מופתעת כאשר אמרו שהיא יהודיה מתבוללת: ‘מה זאת אומרת! אני לעולם לא אוכלת חזיר בשבת’” (עמ' 33). בזמן הכיבוש הגרמני והשואה הסתתרו אלי, אחיו הגדול ואמו בכפר לָה בְּרֵטוּזוּ, כפר הוגנוטי נידח בהרי סְבֵן (עמ' 56), ובהמשך (עמ' 61) בכפר השכן לָה שמבון סור ליניון (Le Chambon-sur-Lignon). הכומר המקומי, אנדרֶה טרוקֶמֶה (André Trocmé, 1901–1971) היה פציפיסט שאסר על בני קהילתו הפרוטסטנטית לשתף פעולה עם הכיבוש הגרמני, ועודד אותם להחביא פליטים יהודים בזמן השואה. טרוקמה, רעייתו מגדה ואחיינו דניאל זכו אחרי

1 ההפניות בסוגריים הן לספר: בן-גל, כשאוכלים. ראו גם: בן-גל, מותם, המשלים את המסופר בספר הראשון, ובעיקר חושף טראומות ילדות שאירעו לו בזמן המסתור בכפר.



המלחמה בתואר חסידי אומות העולם.<sup>2</sup> אביו של אלי בן-גל שהה בתחילה בליון, בתעודות מזויפות, ופרנס את המשפחה ממכירת מלאי בדים שאותו הכין מראש כאשר חזה את הכיבוש. אחר כך הצטרף לאשתו וילדיו. כשתמה המלחמה חזרה המשפחה לליאון. וכך מספר אלי על ילדותו:

...החזק יפה את הפרחים, עוד תקלקל אותם! הילד הזה! תן אותם לאחיך, אתה לא מסוגל להחזיק כמה ורדים?

אבא ואמא במיטב בגדיהם, גם אחי נראה מטופח. גם לי ניסו לתת צורה נאה, אך הבגדים מתעייפים עלי מיד. חולצות מתקמטות, כפתורים מתרופפים או נופלים, מכל שלולית מטפס עלי הבוץ. הילד הזה מדיף רצון רע, תמיד רוטן, תמיד עוין! אנחנו נכנסים לחנות הלחם של הגברת ז'אלה ברחוב רסין. אחרוני הקונים גומרים לשלם. שני בָּגֶט וקרואסון אחד, פרנק וחצי. גברת ז'אלה מחזירה את העודף ומביטה בנו, המחכים בצד, בחיוך כאילו מופתע, אף שהיא יודעת מדוע אנחנו כאן. "צהריים טובים, אדון וגברת בלוק, מה חדש?" אמא דוחפת את ז'אן-ז'אק הזורח עם הפרחים ביד. "תן את הזר לגברת ז'אלה, אתם יודעים שהיא נתנה לאבא לחם בלי קופונים בימי המלחמה". הנייר רועש והפרחים מאדימים בקצהו הרחב. גברת ז'אלה, שמנה וחמה, שדיה הענקיים מונחים על מכונית החישוב הישנה, צוחקת, מלטפת את אחי מעבר לדוכן.

"עוד פעם תודה, איך עברנו את הסערה הזאת! אני מעדיפה לא לזכור!" "אין בעד מה... לא הייתם צריכים לטרוח..." ואז כרעם ביום בהיר: "אמנם אתם יהודים, אבל זאת לא סיבה להרוג אתכם". שמעתי? לא שמעתי? אני קופא, המלים רועמות באוזני: "אמנם... אבל זאת לא סיבה..." אני מסתכל בהורי. הם לא שמעו. הם לא שמעו... הם לא רוצים לשמוע. [...] (עמ' 69-70)

זיכרון ושחזור מעורבבים במוחי, האני של אז והאני של אחר-כך, אבל אני יודע שברגע שהוא התרחש הקרע ביני ובין צרפת, ארץ הולדתי, ושהוא לא יתאחה לעולם. באותו יום לא הצטרפתי לביקור החברתי. הייתי לילד שאינו מחייך, אינו מתיידד, אינו מטייל. [...] מעתה כל הצרפתים מכאן, ואני מכאן. חזרתי לחדרי והתחלתי לכתוב את היומן, המלווה היחיד שלי שנים הרבה. על הכריכה כתבתי, באותיות עבות, בכתב המכוער שלי: "יומן גלות". [...] (עמ' 72)

הייתי בן 11 וחצי [...] בערב, כשחזרו ההורים הביתה, הודעתי לאמא הנבהלת שמעתה אוכל רק מזון כשר. היא לא ידעה במה דברים אמורים בדיוק (גם אני לא ידעתי): על כל פנים השינקען נפסל, וכך החלה הדרך הארוכה והנפתלת. כמעט באקראי קלטתי פרטים: בשרי לחוד וחלבי לחוד, ארבע שעות בין אלה לאלה, ברכת המזון, בשר כשר, הפרדת הכלים הבעייתית, הבלתי אפשרית במטבח צרפתי חילוני,



המאמצים של אמי לספק את רצוני בלי לעורר את זעמו של אבי המתעלם מקיומי אך תובע הסברים ממנה: מה הוא רוצה עוד ומה הוא עוד ירצה? כמה הוא עוד ישגע אותך? וצלחות הקרטון, והסקנדל הנורא כשהפסקתי לשתות יין. הרי זה חילול הקודש, איך הוא מצדו לשתות רק מים, ללא טיפת יין, הרי יחלה, הרי יהיו לו צפרדעים בבטן! הילד הזה משוגע! (עמ' 73). [...]

בתור ילד יהודי חילוני המסתתר בצרפת הכבושה בזמן השואה, הזהות היהודית של אלי בן-גל (שעדיין נשא את שמו הצרפתי) היתה נתונה ללחצים רבים. לזהות זו היה ממד של הזדהות לאומית וגם ממד אישי משמעותי.<sup>3</sup> כתגובה לאמירתה המגושמת של האופה, שאותה חווה הילד אלי כפגיעה חמורה, החליט הילד לבצר את זהותו באמצעות דתיות יהודית. זוהי בחירה רגשית, אפשר לומר ילדותית (שהרי היא של ילד), הנעשית לא על בסיס של ידע או חשיבה שקולה. בחירה זו פותחת תהליך של לימוד וניסיון לגלות מהי התרבות היהודית, או כפי שהוא מכנה זאת, "לפתוח את החלון הסגור":

עם השנים התמעטו ההבדלים בין יהודים "צרפתים" ליהודים אחרים. הורי התערבו יותר ויותר בחיי הקהילה, ביקוריהם בבית הכנסת רבו, כמעט בכל חג ביקרו בו. אנחנו נשלחנו לשיעורי דת כל יום א' בבוקר, השתתפנו במקהלה, והצטרפנו לצופים היהודים. השואה שינתה את האווירה. בלי להתמוגג נפגשו יהודים צרפתים ו"פולאקים" באותם מוסדות: אגודות נשים, עזרה לפליטים וליתומים. אבי הסכים להיבחר לקונסיסטוריום, הנהלת הקהילה, ומאז ביקר בבית הכנסת כמעט כל יום שישי. השינויים האלה לא קירבו אותנו זה לזה. לימודי יום א' היו תפלים ומשעממים. למדנו את סיפורי המקרא כאילו על אנשים מעולם אחר. בית הכנסת המפואר היה זירה לתחרויות אופנה, יוקרה, כסף, "כובד", ולמקום פגישות נוער, שאחי השרמנטי התבלט בהן, חיזורים, ערבי ריקודים, במלה אחת, חיי חברה השנואים עלי. שני הדברים החשובים בעיני, הלכה וציונות פעילה, לא היו שם. הבורגנות היהודית המשוקמת ויתרה על השם "יזראליט" אבל על המתרחש בארץ-ישראל הביטה בסימפטיה רחוקה, גם שורשיות יהודית מחייבת היתה ממנה והלאה (עמ' 74-75). [...]

ילד יהודי מבית הספר, מרק סְקֶבֶךְ, בן למשפחה אדוקה יוצאת גרמניה (לאביו קראו בני הקהילה שלנו "האפיפּוֹר") סיפר לי שבבית הכנסת שלהם, "ישורון", יש מורה גדול בתורה ושמו מרק ברויאר והוא נינו של שמשון רפאל הירש (אז לא ידעתי מי זה). בערב באתי לשמוע אותו, לבית הכנסת הקטן, שתי דירות שחוברו יחד. בכניסה,

3 רק בערוב ימיו, בספר הזכרונות השני שלו, "מותם של סכיופרין", חשף בן-גל את קיומו של קשר בעל הבטים של ניצול מיני מצד בנו של הכומר, שהיה מבוגר מאלי בשנים אחדות. הקשר נפסק בפתאומיות כאשר בנו של הכומר התאבד בגיל ארבע עשרה. לאור הספר השני, אפשר להבין חלקים מספר הזכרונות הראשון, "כשאוכלים עם השטן", כתגובה פוסט-טראומטית של מי שחוה ניצול מיני כשהיה ילד. כאשר התפרסם הספר הראשון הדברים עדיין לא נאמרו במפורש. ראו: מותם, עמ' 110-120.

לשעבר המטבת, היו שולחן וספסלים, בחלק האחר אולם תפילה. כך נפתח לפני אשנב לתלמוד. התעמקתי בו ככל שיכולתי, ולא נכבשתי. משהו קר, בהיר, רציונלי, אירופי-מערבי, היה עוצר אותי, הופך את הטיעון לתירוץ, לא ענייני. בפינת השטיבל עמד השוחט, יוצא פולין, לבוש בקפטן ארוך, שחור ומבריק, בעל זקן שחור, ענק ופרוע. אחרי התפילה הלך עם בנו הקטן, כמו עיוור עם מקל: הילד בן החמש, שידע צרפתית היה המתורגמן של אביו שידע רק יידיש. הלכתי אחריהם ברחובות החשוכים. העוברים ושבים הפנו את ראשיהם והביטו בחיה המוזרה בעלת הגרביים השחורים, במעיל המבריק, כובע רחב... קרנבל... הזוג המוזר, האב הממלמל לעצמו והילד הזריו, הסקרן והמזמזם שירים מודרניים, עלו לחשמלית, ואני אחריהם. ריח של שום ובצל נדף מן השוחט, ועל אף הצפיפות התרחקו הכל מן הזר והדוחה. אלה מחייכים, אלה מדברים בלחש ועיניהם מביעות בוז. אני נדבקתי אל שניהם, קרוב קרוב. רציתי לצעוק: אני אתם! אני שייך אליהם ולא אליכם! אינכם רואים שגם אני לובש את הבגדים האלה? אילו רק יכולתי לומר לו מלה אחת, שיסתכל בי, שיאשר מולם שאני אתו... הוא לא ראה אותי. הרי נראיתי כמותם, אפילו מלה אחת אינה משותפת לנו. מה הברט המסכן הזה שעל ראשי, איך הוא יידע שזה לא סתם כיסוי ראש אלא הצהרתי האורתודוקסית בבית, בבית-הספר? בעיניו זה לא כלום! ידעתי שאצל השוחט הפשוט הזה מסתתר מה שאני מחפש, מה שמשוון רפאל הירש אינו יכול לתת לי: לא יהדות של שכל, אלא לב יהודי בוער, לוהט. לא הצידוקים אלא החיים עצמם.

במקדש־מעט ששמו הספרייה העירונית הייתי לקוח קבוע. בימי א' אחרי הצהריים, כאשר בני משפחתי טיילו, ביקרו אצל מכרים, וניהלו חיי חברה, מצאתי שם מקלט. אני זוכר איך חיפשתי בכרטיסיות את הנושאים "יהדות, יהודי, ישראל, יזראליט, פוגרום, תנ"ך" כל המלים שיכולתי למצוא. הכנתי רשימה ארוכה-ארוכה וקראתי בשיטתיות הכל, הכל, כל מה שהיה עשוי לפתוח את החלון הסגור. אני זוכר כמה נדהמה הספרנית כשהתחלתי את מסעי הארוך, שנמשך עד עצם היום הזה. הייתי בן 11 וחצי [...]

זכור לי ספר שהיה לי קשה להיפרד ממנו. שלושים שנה עברו מאז ואני זוכר כל פרק בו: "יהודים ללא כסף", מאת מיכאל גולד, סיפור חיי העוני של מהגרים יהודים בניו-יורק של תחילת המאה. אני זוכר את הלילה המחניק של הקיץ האמריקאי הלוהט ואת המשפחות הנפלטות מן הדירות הצפופות ומחוסרות האוויר אל הגגות, מזרן ליד מזרן, כל משפחה בפניה, מחפשת קצת שקט, קצת אוויר, קצת מנוחה, פועלים קשיי יום שירוצו מחר לבתי-המלאכה, להשתעבד שוב למחט ולמגהץ. הירח מביט בהם ומכיר אותם, הרי אלה המוני יוצאי מצרים במדבר סיני הלוהט. את התיאור הזה קראתי שוב ושוב, מלא תקווה שגם ממני תנשור הקליפה הזרה ושגם אני אחזור למערומי, ואולי אז יזכור אותי הירח סוף סוף: הנה, תחת הלבוש הצרפתי, בן ישראל מקורי, נולד מחדש ואפשר להכיר אותו (עמ' 74-77).

לימוד התלמוד אינו עונה על צרכיו הדתיים והרגשיים של הילד. דמות שהוא מתחבר אליה, לפחות בדמיונו, היא דמות של יהודי זר, שוחט ממוצא פולני, שאלי נמשך אליו בגלל שהוא מזהה בו "לב יהודי בוער", אבל יחד עם זאת לא מצליח ליצור אתו קשר. החיים שהוא מחפש אינם בהכרח חיים אינטלקטואליים אלא חיים של זהות טבעית. אולי משום כך, ובגלל השורשים האישיים של שאלת הזהות שלו עצמו, הוא נסחף בקסמו של ספר המתאר את חייהם של המהגרים היהודים לניו יורק (ראו לעיל עמ' 216), שהצליחו בעמל וביזע לבנות דור חדש של יהודים אמריקנים מצליחים.

לאחר שקיבל את תעודת הבגרות, בגיל שמונה עשרה, נסע אלי לביקור בישראל.

את הלילה האחרון של ההפלגה ביליתי על הסיפון, מוכן לפרוץ בבכי כשאראה את חופי הארץ. בשעה 5 בבוקר בישר זרקור מן הכרמל שמסע שבע השנים שלי מסתיים. האורות הנוצצים של חיפה ניגלו לעיני, שנשארו יבשות. ראיתי ארץ ממשית, עם הרים וסלעים, אוויר לת, אנשים בשר ודם. לא מפה אלא אדמה. החלום צנח מהשמים לארץ (עמ' 88).

כמו לימוד התלמוד, גם מראה הארץ אינו מעורר את הרגש שאליו שואף הנער, ואף הפתרונות ההלכתיים לחיים המודרניים אינם מוצאים הד בנפשו:

באתי לארץ במסגרת סוכנותית, עם צעירים אחרים. ביקשתי להצטרף לקיבוץ שדה אליהו הדתי שרבים מחבריו יוצאי צרפת. בנמל המלוכלך עליתי על משאית שהובילה אותנו לעמק בית־שאן; אחרי לילה ללא שינה באונייה טולטלתי במשאית כמו בתוך חלום והחום היה לח ודביק. לתמהוני נראה הקיבוץ כמו כפר. לא כך תיארתי אותו בדמיוני אלא כבית חקלאי גדול, כמו החוות המשפחתיות שבאזורי בוס וברי בצרפת. האנשים היו פתוחים, ומסבירי פנים. אמרתי לעצמי: מותר לך לחייך, אתה בבית. לא העזתי להודות בפני עצמי שאין לי הרגשת בית. צבעי החום והצהוב של ההרים חנקו אותי למראה העיירות, בית ליד בית, ללא צמח. אם רציתי עולם מלאכותי, אכן הכל מלאכותי! אז מדוע אינני מסוגל ליהנות? הרי סוף־סוף באתי למקום שבו נשמרת הכשרות, אינני צריך לדאוג, לבדוק. מדוע אינני נותן מנוחה לעצמי?

בשבת, הלכתי עם ג'ו לרפת. הוא הניח דליים תחת עטיני כל פרה, ובחור בן גילי הלך אחריו והניח אבן בתוך כל דלי. בדרכנו חזרה לחדר האוכל פגשנו את הרפתן. לאן הוא הולך? שאלתי. "תורו לחלוב", השיבו לי. ומדוע שמתם אבנים בדליים? בשיחה עם הרב המקומי נודע לי הפשר. הרי מותר לחלוב בשבת בגלל צער בעלי־חיים, ואת החלב יש לשפוך על הרצפה, כלומר על אבן, ולפור עליו קש, ובכך יחלוב הרפתן על האבן שבתוך הדלי, שלא הוא העמיד אותה ואחר כך, יניח בזהירות גבעולי קש על החלב, וכך יהיה אפשר לסמן אותו כחלב של שבת ולהכין ממנו גבינה ומוצרים אחרים. מדוע זה לא בסדר? שאלתי את עצמי, וחשתי אי־נוחות, לא מוסכרת אבל חד־משמעית. בתוכי ידעתי שלא כך צריכים להיות פני הדברים. כמו שנתגלה לי, בגיל



אלי בן־גל במשרדו בבית התפוצות, שנות השמונים של המאה העשרים.

אחת־עשרה וחצי, בהארה, שחל מפנה בדרך חיי, כך עכשיו חשתי בתשובה העולה מתוכי, תשובה שתלבש דמות וצורה בעוד שנים. ברגע ההוא, כנגד הרב הקיבוצי הצעיר והרפתן היוצא מבית הכנסת לרפת, אל הדליים המוכנים עם האבן והקש, חשתי ברוח חדשה הנושבת, עדיין לא מורגשת אך כבר נשמעת למקשיב לה.

אחרי שבוע הודעתי למארחי שאני נוסע לתל־אביב. ידידים של הורי נתנו לי מכתב לכני דודיהם ואני אכלה אצלם שבת אחת. עטוף בכגדי האירופיים הלא מתאימים, מקופל בתוך האוטובוס הישן והדחוס, הגעתי לעיר העברית. אל הדירה הקטנה של מארחי, עם הרהיטים המודרניים הזולים, הדומים לאלה של יוצאי מזרח־אירופה לאחר ש"הסתדרו" בליאון: מבריקים, קפואים, טריוויאליים, מסוגננים ללא סגנון. כעסתי על עצמי, המביט בהם בעיניה המזלזלות של אמי. האוכל היה כמו בקיבוץ, נורא: לחם כבד עם מרגרינה, עגבניות ועוד עגבניות ללא תבלינים, דגים מתוקים, תה עם סכרין. זה היה יום שישי. בשדה אליהו מצאו הברכות והשירים בחדר האוכל את דרכם אל לבי. בתל־אביב ביליתי עם המארחים וזוג שכנים את הערב על הטיילת. עד אז לא ראיתי כל־כך הרבה יהודים יחד. בתי־קפה, שולחנות בחוץ, תזמורות מנגנות, ועם רב: זה יהודי, זה יהודי וגם זה יהודי, וכולם מדברים בלשוני הקדושה, הזרה לי עדיין. שיכור מרוב יהודים נגררתי הביתה עם מארחי, שם חיכתה לנו הפתעה: הבת החיילת הגיעה. יפה, במדיה הזרוקים והמרופטים, אכלה בעמידה, מול המקרר, אדישה לשמחה שעוררה, עונה לשאלות בחצאי־הברות והוריה אינם נעלבים ואינם תמהים. הייתי מוקסם ממראה, מהכומתה האדומה, מהשיער המתוח על האוזניים ונקשר בצמה באמצע הראש. היא לא זפתה אותי במבט, כאילו הייתי בלתי נראה. הבנתי שמציגים אותי; היא הנהנה; כן, היא רואה את הזה... עמדתי במכנסי הכהים שהגיעו כמעט עד החזה, עם הקו והקיפול למטה, מול הנערה עם החגורה הנמוכה ומכנסי החקי היורדים בחופשיות והרגשתי שאני מוזר בעיניה וזר לה. השכיבו אותי בסלון על הספה. אולי חלמתי על הילוכה הנאה, כמו בריקוד מעוט־תנועות, בלי צעד מיותר. מתסביך הצבר הזה אשתחרר רק בעוד כמה שנים. צפירה ממושכת העירה אותי. קמתי מזיע ועייף. למטה, ברחוב שליד הבית, עמד ג'יפ צבאי. לידו עמדו קצין צעיר והיא. כמעט לא האמנתי שהם פונים אלי. "בוא, רד, ניקח אותך לסיבוב בתל־אביב". רצתי להתלבש. שבת? לנסוע בשבת, בג'יפ? ההצעה מפתיעה אותי, מלהיבה, מחמיאה; מיהרתי להתלבש. שבת, לנסוע בשבת בג'יפ? תוך שניות ספורות עלי להחליט. עלי להיעצר לרגע, לחשוב בכובד ראש. ידי מלבישות אותי בחפזון, מתעלמות מפקודת ראשי, כאילו כבר נפלה ההחלטה, כאילו הסיכום ברור מראש. אולי ההחלטה נפלה שם, ברפת של שדה אליהו, ואתה נפלה חומה אטומה שהגנה עלי זה שבע שנים? מן היום הארוך בחנות של גברת ז'אלה, שבע שנים, שבע פעמים. אז יפלו החומות. אני מתלבט כדי להבין מדוע אינני מתלבט, כדי לנתח את הכרעתי הסופית שאיננה מוטלת בספק. מדוע? מה קורה?

קיפצתי במורד המדרגות, כל מדרגה כמאה שנה. אני רץ בכיוון עתידי. לבדי מצאתי את דרך הדורות, ועכשיו עלי למהר אל הדור האחרון, שמא לא יחכה לי. עד כה לא חידשתי כלום, גיליתי את השביל הנסתר, המכוסה אבק, שחזרתי את הדרך העתיקה. משהו מסתיים. מעתה לא לחפור ולגלות אני נקרא אלא לסלול את ההמשך. אכן, היא בכל זאת ראתה אותי, למרות לבושי המכופתר. היא לא הביטה בי, חשבתי שהנער החיוור אינו קיים בעיניה. אך לא מבט אחד אתמול, והנה היום היא באה ביוזמתה! אני קיים בשבילה, היא קיימת בחיי! בלעדיה אדשדש במקום, אחזור על עצמי, על עצמנו, שוב ושוב. שמא בלעדי אין לה לאן לנסוע ולשם מה לנסוע בבוקר תל-אביבי חסר התכלית ושטוף השמש? אני געגועיה לעבר, היא שאיפתי לעתיד.

היא עמדה ליד הרכב וחייכה, ידה מזמינה אותי להכנס. החבר שלה ישב ליד ההגה. הוא מושיט את ידו, אני מושיט את ידי בחזרה, אך לא ללחיצת יד התכוון. הוא תפס בזרועי ומשך אותי בכוח פנימה, קרוב אליו, בין שני המושבים, בלם-היד בין רגלי. היא נכנסה אחרי, התיישבה רק בחצי מושבה, והשאירה לי מקום יותר נוח.

הוא התניע. מה יקרה? היפלו השמים ארצה? הגיף זינק קדימה פתאום. איבדתי את שווי המשקל, והוא אמר משפט לא מובן, ידידותי. בכל פעם שפונים אלי בעברית אני מרגיש כמו ילד מפגר. "מה?" היא תפסה בידי השמאלית והעבירה אותה על כתפי הנהג; את הימנית החזיקה מעליה. "תחזיק אותנו חזק", חזרה על דבריו לאט, מדגישה כל הברה. הגיף נסע ברעש ברחובות הריקים מאדם, ואני תלוי, בעמדה אמצעית לא-נוחה, לבי מתרחב. תל-אביב שוממה, שבתית, מסנוורת, גלותית וארצישראלית, מבליטה את אפסיותה המודרנית, המלאכותית, במערביותה השחצנית, הכושלת, ברוך השם! כולה חדש וכיעור. מרגישים את החול המתאמץ לפרוץ בחזרה מכל סדק, הבוקע באמצע הכביש. המלח מבשם את האוויר ואוכל את הזיתות הבתים לאורך רחוב הירקון, בואכה אלנבי. מכל פינה נודף ריח של הזדקנות מוקדמת, מיד אחרי הנעורים. מרפסות מוורות נתלות על הבתים בניגוד לחוקי האורבניזם, האסתטיקה וההגיון, אבל לפחות הן שוברות את הגנדרנות האירופית-כביכול של העיר העברית ומפרקות את יומרתה המעושה.

היא מראה לי מקומות, מדברת בחופשיות וחיוכה מראה שהיא מכירה את מגבלות הבנתי. קולה רגוע ומבוש גם יחד, אינה עצורה. נוכחות החבר, הקצין, משחררת אותה. עוד אלמד להכיר את הצברים. הם אמיצים ופתוחים רק בחברת צברים אחרים, הגלגול הלא-ימאן של הקהילתיות המסורתית. אולי הם הגלותיים האמיתיים, קצרי שורשים?

הרכב חצה את הכרך לרוחבו, קרע אותו למעני. "הכרת הארץ דוחה שבת", חשבתי, ואחרי-כך תיקנתי: "הכרת הארץ היא קיום השבת כהלכתה". נזכרתי בתקנה: קניית בית בארץ-ישראל אין דוחים אותה אלא מקיימים אותה אפילו בשבת. הרב הוסיף: באמצעות גוי. מה? הגוי יחתום על החוזה במקום היהודי? לא סביר, סתם התחכמות.



האמת היא שחו"ל הבינו כי בניין הארץ הוא עונג־שבת אמתי. הפסק להתפלפל ברגע זה. יצאת ממצרים, השניים לידך מבקיעים את הים למענך, ובתי העיר חומה לי מימיני ומשמאלי ורוח קדים קיצית מעלינו. אני חנוק ומקופל בין שניהם, עלי ללמוד את כל תלמודי מחדש לאחר שאקיימו. נעשה קודם לנשמע. הכל פתוח לפני. עליתי על רכבם ועוד אדע לנהוג, עוד אחזיק בידי את כלי הניווט והם לידי. יש לי כל הזמן הדרוש. [...] (עמ' 89-92)

כשירדתי מהג'יפ ידעתי שאני עובר מיהדות של שמירה ליהדות של הגשמה, שאני מתעורר מתרדמת החורף לאביב ישראלי. אין לי זמן, עלי למהר ולהצטרף לגרעין של "השומר הצעיר", לבחור קיבוץ, להיכנס לשלב המימוש, הבנייה, הצמיחה, ההגשמה... יום יבוא, יבוא היום, זימזם באוזני הלחן של פיוט השבת כמוטו, כקריאת קרב. מדוע לספר את כל זה? זה לא סיפור, אלה החיים. הפשרה מקפאון של שנים, תרגום יום־יומי, פגישה עם פעילים ספקנים במשרדי הקיבוץ הארצי, נסיעה לקיבוץ ברעם שעל גבול הצפון, פגישה קרירה עם אנשים קרי מזג, חלוצים קשיי־יום, מחוספסים, אולי חשדנים, על גבעה חשופה כמה בתי־בלוקים, צריפונים, מגדל מים, מיכל סולר על פיגום, חדר אוכל בצריף גדול, משהו מלאכותי וארעי אל מול הגליל הנצחי, מול הנוף הפראי, מאבק בכוחות לא שווים בין הטבע ובין כמה צעירים עקשנים. ידעתי ברור באיזה צד אני. [...] (עמ' 93-94)

לצרפת חזרתי אדם אחר, מגודל שיער, חשוף ראש, צמא לפעילות, מצטרף... לא מצטרף אלא מתנפל על "השומר הצעיר", מאמין שהוא יודע את התנועה הזאת לא פחות מוותיקיה, אלה שאתם התווכח אתמול והיום בא בחוצפתו ללמד אותם. אבל הרי נפגשתי עם מאיר יערי, השמעתי לו את דברי והוא הקשיב לי ואמר את המלים שחברי לא האמינו שאכן אמרן. הוא אמר אותן לאט לאט, והן נחרתו במוחי והיו לי אשרה בדרכי בשנים האחרונות של הסטאליניזם השומרי, התקיף והגוסס. "דע", אמר הזקן, ועיניו הבולטות והאדומות נעות בחוריהן כמנסות להתגבר על עיוורון המתקדם, "דע שלושה דברים: אה, בלי תנ"ך אין קיבוץ. שניים, בלי תנ"ך אין קיבוץ. שלוש, בלי תנ"ך אין קיבוץ".<sup>4</sup> עם הדרכון הזה, החתום בסמכות המייסד, הצטיידתי לשנים רבות של חריגות, שוב חריגות, אבל מסוג אחר. לא חריגות לשמה, לא חריגות לשם הינתקות והסתגרות. חריגות של אי־הבנות, של דו־ערכיות, של רב־משמעויות, חריגות לא כמטרה אלא כמצב נתון וארעי. השמועה עברה בין החברים ובמשפחה: חזרתי מישראל אפיקורוס. לא אנטי־ציוני אלא עוד יותר ציוני, אבל לא דתי! לך תבין! (עמ' 94)

במאה התשע עשרה ובתחילת המאה העשרים, שמעון דובנוב ואיטה קאליש באו מרקע דתי מובחן ויצאו נגדו וממנו. לעומתם, אלי בן־גל במחצית השנייה של המאה העשרים יכול

4 על יחסו של מאיר יערי לתנ"ך ולדת ראו: חלמיש, האדמו"ר ממרחביה, עמ' 266-269; וראו: בר־לב, השבת והאחר.

היה לבחור באופן חופשי יותר בין זהויות שונות. מגוון האפשרויות שלו גדול יותר. הוא גדל בבית חילוני – לעומת היהודים החילונים הראשונים שגדלו בכתיים דתיים – והמרד שלו בהוריו יכול להתבטא גם בהחלטתו לקיים אורח חיים דתי. במצב זה, כאשר היה בן שמונה עשרה, עמדה לפניו ברגע מסוים אפשרות מיידית של בחירה: האם להיענות להזמנה להצטרף לסיור בג'יפ בתל-אביב בשבת? החלטתו היתה מיידית, אם כי המהלך של בחירת הזהות, שהתרחש בעקבותיה, היה יציב והדרגתי. הנסיעה בשבת היתה יכולה להיות אפיוודה, שאחריה היה חוזר בן-גל לאורח החיים בקיבוץ הדתי; אולם לא כך היה. הוא עבר לשומר הצעיר, הצטרף לקיבוץ ברעם, והמשיך לעצב את זהותו היהודית גם בתור היסטוריון של עם ישראל, מקצוע שכפי שראינו לעתים שימש גם הוא בסיס לזהות יהודית חילונית. אפשר היה להוסיף ולנתח את הטקסט של אלי בן-גל – לעמוד על בחירת הזהות היהודית מתוך התנגשות עם עוינות (או מה שנתפס בתור עוינות) של הסביבה, על השימוש בקריאה ובספרייה לעיצוב העצמי,<sup>5</sup> על תפקידם של האם (המכינה את האוכל) והאב (הביקורתי), על משמעות המפגש של בן הגולה עם ישראל החילונית ועם הצבא, ועוד. בהקשר הנוכחי מספיק להצביע על הגבולות החדשים של הזהות היהודית, המאפשרים בחירה מסוימת, שלא תמיד הדינמיקה שלה מחוורת, בין זהויות יהודיות שונות. פעמים רבות חיפוש הזהויות כרוך גם במצוקה, בתסכול, בתעייה, ברצון לעזוב את הזהות הקודמת בד בבד עם קושי לקבל את הזהות החדשה. זהו השבר הדתי האמוני, שיש בו לעתים כמיהה לדתיות יחד עם חוסר רצון או חוסר יכולת להחזיק במבנים החברתיים-דתיים שעיצבה היהדות ההיסטורית, או במובנים המיתיים של מושג האל המסורתי, ואף בחלק מתבניות הלשון של התרבות העתיקה. שבר כזה משתקף בשירו של המשורר הישראלי אמיר גלבוע (1917–1983):<sup>6</sup>

אני מתפלל מתוך הלב סדור

אֲנִי מִתְפַּלֵּל מִתּוֹךְ הַלֵּב סְדוּר  
 קְרוֹעַ שׁוּלְיִים וְכָל הַמְּלִיִּם הַתְּחִסְרוֹת אֲנִי  
 רוֹאֵן מִתְעוֹפְפוֹת כְּבָר זְמַן רַב מִתְעוֹפְפוֹת  
 וּמִבְקָשׁוֹת מְנוּחַ לְכַף הַרְגֵּל אֵיךְ  
 אָבִיא לְהֵן מְזוֹר וְלֵב  
 סְדוּרֵי אֲכוּל שׁוּלְיִים  
 אֲזוּל וְעָרִם

5 גם גרשם שלום מספר על הספרים שהחל לקרוא בצעירותו בספרייה היהודית בברלין, כחלק מתהליך בניית זהותו היהודית והציונית. ראו: שלום, דברים בגו, עמ' 16.

6 גלבוע, קטף, עמ' 112; השיר נדפס לראשונה בספר "רציתי לכתוב שפתי ישנים".



השיר מבטא את המתח שבין הסדור השלם – המייצג אולי את היהדות המסורתית והתרבות הדתית היהודית – לסדור הקרוע והחלקי ולתפילה מן הלב, המצויים במצב התהוות בין העידנים השונים של החיים היהודיים. הסידור קרוע השולים כולל גם המשכיות וגם שבר. מקום אחר, של רליגיוזיות ומיתיות הצומחות מן החילוניות ושאינן קשורות בהכרח בדת היהודית משתקף בשירה של המשוררת הישראלית יונה וולך (1944–1985):<sup>7</sup>

לעולם לא אשמע עוד את קולו המתוק של האלהים

לְעוֹלָם לֹא אֶשְׁמַע עוֹד אֶת קוֹלוֹ הַמְּתוֹק שֶׁל הָאֱלֹהִים  
 לְעוֹלָם לֹא יַעֲבֹר עוֹד קוֹלוֹ תַּחַת חִלּוֹנִי  
 טְפוֹת גְּדוּלוֹת יִרְדוּ בַּמְרַחְבִּים אוֹת  
 אֵין הָאֱלֹהִים בָּא עוֹד בְּחִלּוֹנִי  
 אֵיךְ אוֹכַל עוֹד לְרְאוֹת אֶת גּוֹפּוֹ הַמְּתוֹק  
 לְצִלֵּל בְּעֵינָיו לֹא אֶרְדַּע עוֹד לְשִׁלוֹת  
 מִבְּטִים יַחֲלֹפוּ בִּיקוּם כְּמוֹ רוּחַ  
 אֵיךְ אֶזְכֹּר אֶת הַיָּפִי הַזֶּה וְלֹא אֶבְכֶּה  
 יָמִים יַעֲבְרוּ בְּתֵי כְּמוֹ רִטְטִים בְּגוֹף  
 לֵיד רְסִיסִים שֶׁל זְכָרִי מְגַע נְשָׁפְרִים עוֹד יוֹתֵר מִמֶּכָּה  
 מִקְסִימָה אֶת הָאֹוִיר צוֹרֵת תְּנוּעָתוֹ בְּנוֹעוֹ  
 לְעוֹלָם לֹא יַעֲבֹר קוֹל הַגְּעָגוּעִים אֶת הַסֶּף  
 עַת אֲדָם יַחֲיֶה כְּמוֹ מֵתוֹ בְּזִכְרוֹנֹת, כְּמוֹ הַוְיָה  
 וְלֹא יַעֲמֵד מִכְּטוֹ הַמְּתוֹק לֵיד מִשְׁתֵּי וְאֶבְכָּה.

© הזכויות שמורות ליונה וולך ולאקו"ם

כאמור אין זה שיר חילוני, אבל אפשר לקרוא אותו גם כשיר של געגועים (פנימיים?) לאל שאינו מצוי עוד, אך זכר נוכחותו קיימת והעדרו מעורר צער וערגה. השורה "איך אזכור את היופי הזה ולא אבך" יכולה, לפי תפיסה זו (שהיא כמוכח רק אחת הדרכים האפשריות להבנת השיר) לרמז גם לתרבות (יהודית?) שלמה ויפהפיה שאבדה ליהודי המחולק, ויחד עם זאת מקרינה עליו מזוהרה.

דרך אחרת להצביע על משחק הזהויות של היהודי החילוני הציג חוקר מחשבת ישראל פול מנדס-פלור, במאמרו "הרהורים על חילונו של הזיכרון התרבותי היהודי".<sup>8</sup> מנדס-פלור מציע לחקור את השבר והרציפות בין היהדות החילונית ליהדות המסורתית באמצעות השוואה בין ארון הספרים המסורתי ובין ארון הספרים של היהודי החילוני. לטענתו,

7 וולך, שירה, עמ' 133.

8 מנדס-פלור, הרהורים.

ספרייתו של היהודי המחולן – והנוף התרבותי שלו – שוב אינם יהודיים באורח בלעדי. כתוצאה מכך היהודי המחולן אינו מחויב עוד אך ורק לאחיו היהודים. כאשר אוספים ספרים מתרבויות מגוונות, הגבולות מתנמכים ונמחקים; מבטם של האינטלקט, הדמיון והרגש מגיע אל מעבר לתחומם של קווי הייחוד הקדומים, וחובק את האנושות כולה.<sup>9</sup>

אחד ממאפייניו הבולטים של החילון היהודי הוא ההיפתחות לתרבות הכללית ולערכים האוניברסליים שעיצב ההומניזם האירופי של הרנסנס ולאחר מכן במיוחד ההשכלה האירופית. ערכי המהפכה הצרפתית שעוצבו על יסוד ערכים אלה, חירות, שוויון ואחוה, היו הערכים שאפשרו את שיתופם של היהודים כאזרחים מלאים במדינה הצרפתית החדשה. ערכים אלה נהיו לערכי יסוד של הדמוקרטיה המערבית בימינו, והיהודי המחולן חש הזדהות עמוקה עמם. האתגר שעליו מדבר מנדס־פלור כאתגרו של היהודי המחולן משמעו ההכרה ליישב בין המחויבות ליהדות ולערכיה, שבחלקם מבשרים את ערכי ההומניזם המערבי אך בחלקם מתנגשים עמם, למשל בסוגיות של שוויון וחירות הפרט.

היהודי המחולן רואה בלאומיות היהודית של התנועה הציונית שהקימה את מדינת ישראל כמדינת העם היהודי דרך מרכזית לביטוי שייכותו היהודית באופן בלתי תלוי באורח חיים דתי. הוא חווה שבר בלתי ניתן לאיחוי ביחסו למובנן המילולי של אמונות היסוד של המסורת הדתית היהודית, כמו למשל האמונה באל משגיה על חיי היחיד ובמיוחד על העם ועל ההיסטוריה בכללה, או כמו למשל האמונה בחיי העולם הבא, תחיית המתים וימות המשיח. בנוסף לכל אלה, הבטים שונים של ההלכה היהודית זרים לו ונראים בעיניו מלאכותיים ובלתי מתאימים למציאות המודרנית והדמוקרטית, והוא שואף להתאמת ההלכה למציאות זו בשאלות עקרוניות, או לחלופין לניתוק הקשר בינה לבין חיי הכלל במדינת היהודים. החילון הוא, בסופו של דבר, גם תהליך היסטורי מפותל וגם אחד האתגרים המשמעותיים ביותר של העידן המודרני שעמו מתמודדים היהודים:

למפעל ההומניסטי שהחל ברנסאנס, הרחבת הספרייה והאופקים התרבותיים על מנת לכלול את המבעים התרבותיים של קהילות אחרות, יש אפוא מצפן מוסרי יציב ועוצמה איתנה. כיצד ליישב את הקשרים למשפחה הרחבה של האנושות עם המחויבות לזיכרון התרבותי היהודי, זהו האתגר העליון הניצב בפני היהודי המחולן.<sup>10</sup>

9 שם, עמ' 334–335.

10 שם, עמ' 335.



# מפתחות



# מפתח ביבליוגרפי

ערכו: יוחאי בן-גדליה ונועם גלזר

- אביטבול, יהודים וקולוניאליזם  
מישל אביטבול, "יהודים וקולוניאליזם", זמן יהודי חדש, ד, ירושלים: כתר, 2007, עמ' 22-23
- אביטבול, כ"ח  
מישל אביטבול, "כ"ח: כל ישראל חברים", זמן יהודי חדש, ב, ירושלים: כתר, 2007, עמ' 16-18
- אביטבול, תהליכי חילון  
מישל אביטבול, "תהליכי חילון בין יהודי המזרח", זמן יהודי חדש, א, ירושלים: כתר, 2007, עמ' 280-287
- אבינרי  
שלמה אבינרי, בתוך: רון מרגולין (עורך), מדינת ישראל כמדינה יהודית ודמוקרטית: רב שיח ומקורות נלווים, ירושלים: האיגוד העולמי למדעי היהדות, תשנ"ט, עמ' 36-42
- אבינרי, דרכו של הרצל  
שלמה אבינרי, "דרכו של הרצל לגיבוש תודעה לאומית יהודית", אלפיים 15 (תשנ"ח), עמ' 254-287
- אבינרי, הרעיון  
שלמה אבינרי, הרעיון הציוני לגווניו: פרקים בתולדות המחשבה הלאומית היהודית, תל אביב: עם עובד, 1980
- אבינרי, כבושי העברית  
יצחק אבינרי, כבושי העברית בדורנו, מרחביה: הקיבוץ הארצי השומר הצעיר, 1946
- אבישור, שידוד מערכות  
יצחק אבישור, "שידוד מערכות ספרותיות ותמורות לשוניות בקרב יהודי עיראק בעת החדשה (1750-1950)", מקדם ומים 1 (1995), עמ' 235-254
- אבישור, ספרות ועיתונות  
יצחק אבישור, "ספרות ועיתונות בערבית-יהודית של יהודי בבל בדפוס הודו", פעמים 52 (1992), עמ' 101-115

\* תודה לקלאודיה רוונצווייג, איה ברסקי וואב קליין על סיועם.

- אבן גבירול, שירים  
שלמה אבן גבירול, שירים, ערך: ישראל לוין, תל אביב: אוניברסיטת תל-אביב, 2007
- אבן-זוהר, רב מערכת  
Itamar Even-Zohar, "Polysystem Theory", *Poetics Today* 1 (1979), pp. 287-310
- אבני, טמאים  
חיים אבני, טמאים: סחר בנשים בארגנטינה ובישראל, תל-אביב: ידיעות אחרונות – ספרי חמד, 2009
- אברמוביץ – ראו: מנדלי
- אגסי  
שמעון אגסי, אמרי שמעון, ירושלים: צאלח יעקב מנצור, תשכ"ח
- אדלשטדט, אנרכיה  
דוד אדלשטדט, "אנרכיה", בתוך: משה מישיקנסקי (עורך), סוציאליזם יהודי ותנועת הפועלים היהודית במאה ה-19, ירושלים: מרכז שזר, תשל"ו, עמ' 129
- אהרונוביץ', רשימות  
יוסף אהרונוביץ', רשימות לתולדותיו, בתוך: שמואל הוגו ברגמן ואליעזר שוחט (עורכים), אהרן דוד גורדון, האומה והעבודה, חיפה: הוצאת מועצת פועלי חיפה, תשי"ז, עמ' 55-72
- אהרוני, יהדות תימן  
Reuben Aharoni, *Yemenite Jewry*, Bloomington, IN: Indiana University Press, 1986
- אוח  
Gunnar Och, "Ess- und Theetisch: Die Polemik gegen das Akkulturierte Berliner Judentum im ausgehenden 18. und frühen 19. Jahrhundert", in: Anselm Gerhard (hrsg.), *Musik und Ästhetik im Berlin Moses Mendelsshons (Wolfenbütteler Studien zur Aufklärung 25)*, Tübingen: M. Niemeyer, 1999, pp. 77-96
- אוחנה, הומניסט בשמש  
דוד אוחנה, הומניסט בשמש: קאמי וההשראה הים תיכונית, ירושלים: כרמל, 2000
- אוטו, הקדושה  
רודולף אוטו, הקדושה: על הלא-רציונלי באידיאת האל ויחסו לרציונלי, תרגמה: מרים רוך, ירושלים: כרמל, 1999
- אולמרט, מיניות ומרחב  
דנה אולמרט, "מיניות ומרחב ב'בחורף' ליי"ח ברנר: הערות אחדות", בתוך: חנן חבר (עורך), רגע של הולדת: מחקרים בספרות עברית ובספרות יידיש לכבוד דן מירון, ירושלים: מוסד ביאליק, 2007, עמ' 387-401
- אופז, זיקת הקיבוץ  
גד אופז, זיקת הקיבוץ למקורות היהדות במחשבת "חוג שדמות", עבודת דוקטור, אוניברסיטת תל אביב, 1986

אופיר, עבודת ההווה

עדי אופיר, עבודת ההווה: מסות על תרבות ישראלית בעת הזאת, בני-ברק: הקיבוץ המאוחד, 2001

אורטנר, דפוסי היסטוריה

Sherry B. Ortner, "Patterns of History: Cultural Schemas in the Founding of Sherpa Religious Institutions", in: Emiko Ohnuki-Tierney (ed.), *Culture through Time: Anthropological Approaches*, Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1990, pp. 57–93

אורפלי, אמונה ושררה

משה אורפלי, "אמונה ושררה במאבק על היהדות הרבנית בוונציה בתקופת הברוק", פעמים 80 (תשנ"ט), עמ' 44–59

אורתודוקסייה יהודית

יוסף שלמון, אביעזר רביצקי ואדם פרוינגר (עורכים), אורתודוקסייה יהודית: היבטים חדשים, ירושלים: מאגנס, 2006

אחדה'עם, כתבי

כל כתבי אחדה'עם, תל-אביב: דביר, תשכ"ה

אטינגר, ביקורת

שמואל אטינגר, "ביקורת על ספרו של יעקב כ"ץ: מסורת ומשבר", קרית ספר לה (תש"ך), עמ' 12–18 [התפרסם גם כ"מסורת ומשבר", בתוך: הנ"ל, היסטוריה והיסטוריונים, בעריכת שמואל אלמוג ואטו דב קולקה, ירושלים: מרכז שזר ומוסד ביאליק, תשנ"ג, עמ' 60–68]

אטינגר, מבוא

שמואל אטינגר, "מבוא", בתוך: הנ"ל (עורך), תולדות היהודים, א, עמ' ז–יא

אטינגר, תולדות היהודים

שמואל אטינגר (עורך), תולדות היהודים בארצות האיסלאם, א–ג, ירושלים: מרכז שזר, תשמ"א–תשמ"ו

אטקס, ההיסטוריון בפולמוסו

עמנואל אטקס, "ההיסטוריון ניכר בפולמוסו: יעקב כ"ץ מתעמת עם מבקריו", בתוך: ברטל ופינר, היסטוריוגרפיה, עמ' 183–200

איגס, מעבר לאופק

Thomas Eyges, *Beyond the Horizon: The Story of a Radical Emigrant*, Boston: Group Free Society, 1944

איגרות ליליינבלום לגורדון

איגרות משה לייב ליליינבלום ליהודה לייב גורדון, ערך: שלמה בריימן, ירושלים: מאגנס, תשכ"ח

אייזנשטדט, החברה הישראלית

שמואל נח אייזנשטדט, החברה הישראלית: רקע, התפתחות ובעיות, ירושלים: האוניברסיטה העברית, מאגנס, 1967



אייזנשטדט, החברה הישראלית בתמורותיה  
שמואל נח אייזנשטדט, החברה הישראלית בתמורותיה, ירושלים: מאגנס, 1989

אייזנשטדט, ריבוי המודרניות  
שמואל נח אייזנשטדט, ריבוי המודרניות, ירושלים: מכון ון-ליר, 2010

אלבויס־דרור, המחזר  
רחל אלבויס־דרור, המחזר של האתמול, ירושלים: יד בן צבי, תשנ"ג

אלדד, ברדיצ'בסקי  
ישראל אלדד, "מיכה יוסף ברדיצ'בסקי – בין מצרים לכנען", כיוונים 9 (תשמ"א), עמ' 37–59

אלדר, תכנון לשון  
אילן אלדר, תכנון לשון בישראל, ירושלים: האקדמיה ללשון העברית, 2010

אלדריג'

Alan Aldridge, *Religion in the Contemporary World*, Cambridge: Polity Press, 2007

אלטמן, מנדלסון

Alexander Altmann, *Moses Mendelssohn: A Biographical Study*, London: University of Alabama Press, 1973

אלישיב, מסביב לנקודה

"בעל המחשבות" (א' אלישיב), "מסביב לנקודה", בתוך: בקון, ברנר, עמ' 58–61

אלישר, תולדות וזכרונות

יעקב שאול אלישר, "תולדות וזכרונות", בתוך: אברהם משה לונץ (עורך), לוח ארץ ישראל, לשנת תרס"א (תר"ס, 1900), עמ' 39–61; התפרסם באופן חלקי גם בתוך: אברהם יערי, זכרונות ארץ ישראל, רמת־גן: מסדה, 1974, עמ' 103–110

אלכסנדר, מעשה אהוב

תמר אלכסנדר פריזר, מעשה אהוב וחצי: הסיפור העממי של יהודי ספרד, ירושלים: מאגנס, 1999

אלמוג, תת תרבות

עוז אלמוג, תת תרבות גלי צה"ל: תרבות בני הנוער בקיבוץ בראי שפתם, יד טבנקין: רמת אפעל, 1993

אלקלעי, חיי הרוח

Ammiel Alcalay, "Intellectual Life", in: Michael Menachem Laskier, Reeva Spector Simon and Sara Reguer (eds.), *The Jews of the Middle East and North Africa in Modern Times*, New York: Columbia University Press, 2003, pp. 85-112

אלרואי, המהפכה השקטה

גור אלרואי, המהפכה השקטה: ההגירה היהודית מהאימפריה הרוסית 1875–1924, ירושלים: מרכז שור, 2008

אמרמן, המאמינים

Nancy Tatom Ammerman, *Bible Believers: Fundamentalism in the Modern World*, New Brunswick: Rutgers University Press, 1988

אנדלמן, היהודים

Todd M. Endelman, *The Jews of Georgian England, 1714-1830: Tradition and Change in a Liberal Society*, Ann Arbor: University of Michigan Press, 1999

אנדלמן, מגדר

Todd M. Endelman, "Gender and Radical Assimilation in Modern Jewish History", in: Marc L. Raphael (ed.), *Gendering the Jewish Past*, Williamsburg, Virginia: Department of Religion, College of William and Mary, 2002, pp. 25-40

אנדרסון, קהילות מדומיינות

בנדיקט אנדרסון, קהילות מדומיינות: הגגים על מקורות הלאומיות ועל התפשטותה, תרגם: דן דאור, תל אביב: האוניברסיטה הפתוחה, 1999

אנטוניוס, ההתעוררות הערבית

George Antonius, *The Arab Awakening: The Story of the Arab National Movement*, London: H. Hamilton, 1938

אנציקלופדיה של היהודים בארצות האסלאם

*Encyclopedia of the Jews in the Islamic Lands*, Norman A. Stillman (ed.), Leiden and Boston: Brill, 2010

אנציקלופדיה של יהודי מזרח אירופה (ייוו"א)

*YIVO Encyclopedia of the Jews in Eastern Europe*, Gershon David Hundert (ed.), New Haven: Yale University Press, 2008

אסד, כינון החילוניות

טלאל אסד, כינון החילוניות: נצרות, אסלאם, מודרניות, תרגם: זהר כוכבי, תל-אביב: רסלינג, 2010

אסד, תפיסות אנתרופולוגיות

Talal Asad, "Anthropological Conceptions of Religion: Reflections on Geertz", *Man* 18 (1983), pp. 237-259

אסף, יחסי הגומלין

דוד אסף, "שונאים – סיפור אהבה? התפתחויות במחקר יחסי הגומלין בין החסידות וההשכלה", בתוך: שמואל פיינר וישראל ברטל (עורכים), *ההשכלה לגוניה: עיונים חדשים בתולדות ההשכלה וספרותה, ירושלים: מאגנס, האוניברסיטה העברית, תשס"ה, עמ' 183-200*

אפרת, מעתק החילון

מיכל אפרת, "מעתק החילון" מנקודת מוצא בלשנית", *לשוננו עג, ב (תשע"א), עמ' 209-247; ג-ד (תשע"א), עמ' 371-399*

אצילי, השומר הצעיר

אברהם אצילי, יחסו של השומר הצעיר לדת ולמסורת, 1920-1948, גבעת חביבה: מרכז תיעוד וחקר של השומר הצעיר, 1984

ארון, הצופה המחויב

Raymond Aron, *Le spectateur engagé*, Paris: Julliard, 1981

ארון, פרגמנטים

Robert Aron, *Fragments d'une vie*, Paris: Plon, 1981

ארונסון, מים סוערים

Irvin M. Aronson, *Troubled Waters: The Origins of the 1881 Anti-Jewish Pogroms in Russia*, Pittsburgh: Pittsburgh University Press, 1990

ארו, העלייה השלישית

יהודה ארו (עורך), ספר העלייה השלישית, תל-אביב: עם עובד, 1964

ארו, תנ"ך ומסורת

יהודה ארו, "תנ"ך ומסורת בתנועת הפועלים היהודית", בתוך: משה מישקיןסקי (עורך), סוציאליזם יהודי ותנועת הפועלים היהודית במאה ה-19, ירושלים: מרכז שזר, תשל"ו, עמ' 117-141

ארטר, הצופה לבית ישראל

יצחק ארטר, הצופה לבית ישראל, ההדיר: יהודה פרידלנדר, ירושלים: מוסד ביאליק, 1996

ארלווין, מנדלסון

Robert Erlewine, "Mendelssohn and the Repudiation of Divine Tyranny", *Monotheism and Tolerance: Recovering a Religion of Reason*, Bloomington: Indiana University Press, 2010, pp. 43-68

ארנדט, אייכמן בירושלים

חנה ארנדט, אייכמן בירושלים: דו"ח על הבנאליות של הרוע, תרגום: אריה אוריאל, תל-אביב: הוצאת בבל, תש"ס

ארנדט, אנטישמיות

Hannah Arendt, *L'Antisémitisme*, Paris: Point-Seuil, 1987

ארנדט, יסודות הטוטליטריות

חנה ארנדט, יסודות הטוטליטריות [1968], תרגום: עדית זרטל, תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, 2010

ארנסטר, ימות עולם

חיים מאיר ארנסטר, ספר ימות עולם, ירושלים: ספרא, תש"ס

ארקוש, מנדלסון

Allan Arkush, *Moses Mendelssohn and the Enlightenment*, Albany: State University of New York Press, 1994

באבא, שאלת האחר

הומי ק' באבא, "שאלת האחר: הבדל, אפליה ושיח פוסט-קולוניאלי", תרגום: עדי אופיר, תיאוריה וביקורת 5 (1994), עמ' 144-157

באואר, הרהורים

יהודה באואר, הרהורים על השואה, ירושלים: יד ושם, 2008

באייר, דת וגלובליזציה

Peter Beyer, *Religion and Globalization*, London: Sage, 1994

בארון, גטו ואמנציפציה

Salo W. Baron, "Ghetto and Emancipation: Shall we Revise the Traditional View?", *The Menorah Journal* 14 (1928), pp. 515-526

בהר ובן־דור, הגות

Moshe Behar and Zvi Ben-Dor Benite (eds.), *Modern Middle Eastern Jewish Thought: Writings on Identity, Politics and Culture 1893-1958*, Waltham, Mass.: Brandeis University Press, 2013

בובר, בסוד שיה

מרדכי מרטין בובר, בסוד שיה: על האדם ועמידתו נוכח ההווה, תרגם: צבי וויסלבסקי, ירושלים: מוסד ביאליק, תשי"ט

בובר, תקוה לשעה זו

מרדכי מרטין בובר, תקוה לשעה זו: סוגיות מענייני הרוח והמציאות, תל־אביב: עם עובד, 1992

בוניס, קולות משאלוניקי

דוד בוניס (עורך), קולות משאלוניקי היהודית: קטעים מהסדרות ההיתוליות בג'ודומו: טיאו איזרה אי סו מוז'יר בינוטה ו־טיאו בוחור אי סו מוז'יר ג'אמילה מאת משה קאזיס, תרגמו: ניצה גנוט ומיכל הלר, ירושלים: משגב ירושלים, תש"ס

בונפיל, במראה כסופה

ראובן בונפיל, במראה כסופה, חיי היהודים באיטליה בימי הרינסאנס, ירושלים: מרכז שור, תשנ"ד

בורוביה, רומן בהמשכים

Olga Borovaya, "The Serialized Novel as Rewriting: The Case of Ladino Belles Lettres", *Jewish Social Studies* 10 (2003), pp. 30-68

בורוביה, תרבות לדינו מודרנית

Olga Borovaya, *Modern Ladino Culture: Press, Belles Letters, and Theater in the Late Ottoman Empire*, Indianapolis: Indiana University Press, 2011

בוריש, אבני גליל

Steven Michael Borish, *Stones of Galilee: A Study of Culture Change on an Israeli Kibbutz*, Ph.D. dissertation, Palo Alto, CA: Stanford University, 1982

בורק, דת וחילון

Peter Burke, "Religion and Secularization", in: *The New Cambridge Modern History* 13, Cambridge: Cambridge University Press, 1979, pp. 293-317

בחרמן ודקר, אגודוקומנטים

אריאן בחרמן ורודולף דקר, "אגודוקומנטים וחקר ההיסטוריה של התרבות", תרגמה: מירי שרף, בתוך: אמיר הורוביץ ואחרים (עורכים), העבר ומעבר לו: עיונים בהיסטוריה ובפילוסופיה, שי לאלעזר וינריב, רעננה: האוניברסיטה הפתוחה, תשס"ו, עמ' 245-262

ביאל, לא בשמים

דוד ביאל, לא בשמים: מסורת המחשבה היהודית החילונית, תרגם: דוד שחם, ירושלים: מכון הרטמן, 2011

ביאל, עוצמה

David Biale, *Power and Powerlessness in Jewish History*, New York: Schocken Books, 1986

ביאליק, המליץ

חיים נחמן ביאליק, "המליץ, הצפירה וצבע הניר: ליובלה של הצפירה", דברי ספרות, תל-אביב: דביר, תשכ"ה, עמ' קצג-קצט

ביאליק, השירים

חיים נחמן ביאליק, השירים, ערך אבנר הולצמן, אור יהודה: דביר, 2004

ביאליק, כל כתבי

חיים נחמן ביאליק, כל כתבי ח"ג ביאליק, תל-אביב: דביר, תש"ך

ביאליק, מסביב לנקודה

חיים נחמן ביאליק, "איגרת על 'מסביב לנקודה' (לי"ח ברנר)" [1903], בתוך: בקון, ברנר, עמ' 45-46

ביאליק, שירים

חיים נחמן ביאליק, שירים, תל-אביב: דביר, תשכ"ו

בילו, שושביני הקדושים

יורם בילו, שושביני הקדושים – חולמים, מרפאות וצדיקים בספר העירוני בישראל, חיפה: אוניברסיטת חיפה, 2005

בין צעירים

מוקי צור, יריב בן אהרון ואבישי גרוסמן (עורכים), בין צעירים, תל-אביב: הוצאת קבוצת חברים בתנועה הקיבוצית ועם עובד, 1969

בירנבאום, משוגעי הרפובליקה

Pierre Birnbaum, *Les Fous de la République*, Paris: Fayard, 1991

בל, יום

Martin Bell, "Introduction", in: David Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*, Harmondsworth: Penguin Books, 1990, pp. 1-32

בלה, דת אזרחית

Robert N. Bellah, "Civil Religion in America", *Dedalus* 96 (1967), pp. 1-21

בלוך, מברכה

Maurice Bloch, *From Blessing to Violence: History and Ideology in the Circumcision Ritual of the Merina of Madagascar*, Cambridge: Cambridge University Press, 1986

בלוך, שיר וריקוד

Maurice Bloch, "Symbol Song and Dance, or: is Religion an Extreme Form of Traditional Authority?", *European Archives of Sociology* 15 (1974), pp. 55-81

בלוך, התבוסה

Marc Bloch, *L'étrange défaite*, Paris: Gallimard, coll. "Folio-Histoire", 1990

בלס, סולו

שמעון בלס, סולו, תל־אביב : ספרית פועלים, 1998

בלקבורן, דת טבעית

Simon Blackburn, "Natural Religion", in: *Hume*, London: Granta, 2008, pp. 82-94

בן אהרן ווסרמן, קספר דוד פרידריך

הדר בן אהרן והנרי וסרמן, ורוח האומה מרחפת על פני היער: הצייר קספר דוד פרידריך, תל אביב: האוניברסיטה הפתוחה, 1990

בנארי, ביכורים

נחום בנארי, "טקס הבאת הביכורים בישובי העובדים", בתוך: יום טוב לוינסקי (עורך), ספר המועדים, ג: שבועות, תל־אביב: אגודת עונג שבת (אהל שם) ודביר, 1950, עמ' 208-211

בנבנשתי, זכרונות

דוד בנבנשתי, זכרונות נעורים, ירושלים: הוצאת המחבר, תשכ"ז

בנבסה, יהודי צרפת

אסתר בנבסה, תולדות יהודי צרפת מהעת העתיקה עד ימינו, תרגמה: נרי סבניה, רעננה: האוניברסיטה הפתוחה, 2004

בן־גוריון, חילופי משמרות

דוד בן־גוריון, חילופי משמרות, תל־אביב: הוצאת הוועד הפועל, 1929

בנדה, נעוריו של אינטלקטואל

Julien Benda, *La jeunesse d'un clerc*, Paris: Gallimard, 1936

בן־דוד, משהו לאופיים

לצרוס בן־דוד, משהו לאופיים של היהודים, תרגמה: חוה פרנקל, ירושלים: מרכז דינור, 1994

בנדור, יהדות הומניסטית

שוניא בנדור, "יהדות הומניסטית־חילונית ויסודותיה הרעיוניים", בתוך: רש, כזה ראה וחדש, עמ' 23-38

בן־גל, כשאוכלים

אלי בן־גל, כשאוכלים עם השטן, תל אביב: עם עובד, 1989

בן־גל, מותם

אלי בן־גל, מותם של סכיזופרן, בני ברק: הקיבוץ המאוחד, 2005

בן־חביב, היכן אוכל להרגיש

דולי בן־חביב, "היכן אוכל להרגיש כי בביתי אני?": ז'קלין כהנוב והספרות הלימינלית", בתוך: גידי נבו ואחרים (עורכים), עתות של שינוי: ספרותיות יהודיות בתקופה המודרנית, קובץ מאמרים לכבודו של דן מירון, שדה בוקר: מכון בן־גוריון לחקר ישראל והציונות, אוניברסיטת בן־גוריון בנגב, תשס"ח, עמ' 235-257

בן־חביב, חצאיות הנשים

דולי בן־חביב, "חצאיות הנשים התקצרו: הערות על זהות נשית לבנטינית אצל ז'קלין כהנוב", תיאוריה וביקורת, 5 (1994), עמ' 159-164

- בן־יהודה, החלום ושברו  
 אליעזר בן־יהודה, החלום ושברו: מבחר כתבים בענייני לשון, ירושלים: מוסד ביאליק, 1978
- בן־יהודה, שאלה נכבדה  
 אליעזר בן־יהודה, "שאלה נכבדה (לוהטה)", השחר, שנה ט, חוברת ז (ניסן תרל"ט 1879)
- בן יעקב, שירה ופיוט  
 אברהם בן יעקב (עורך), שירה ופיוט של יהודי בבל בדורות האחרונים: אוסף ומבחר, ירושלים: מכון  
 בן־צבי באוניברסיטה העברית, תשל"ל
- בן־נאה, משכב זכר  
 ירון בן־נאה, "משכב זכר בחברה היהודית העות'מאנית", ציון סו (תשס"א), עמ' 171–200
- בן נר, אחרי הגשם  
 יצחק בן נר, אחרי הגשם, ירושלים: כתר, 1979
- בן נר, מלאכים באים  
 יצחק בן נר, מלאכים באים, תל־אביב: הקיבוץ המאוחד, 1987
- בן־עמר, בשם שמים  
 הדי בן־עמר, בשם שמים, תל־אביב: עם עובד, 1998
- בן־פורת ופניגר  
 Guy Ben-Porat and Yariv Feniger, "Live and Let Buy? Consumerism, Secularization, and Liberalism", *Comparative Politics* 41, 3 (2009), pp. 293-313
- בן צבי, שאלוניקי  
 יצחק בן צבי, "שאלוניקי", גנוך סלוניקי, א (תשכ"א), עמ' 10
- בן־רפאל, קדמה כנגד שוויון  
 אליעזר בן־רפאל, הקיבוץ: קדמה כנגד שוויון: ריבוד ושינוי בקיבוץ, תל־אביב: רמות, 1986
- בן־שלמה, נקודת מוצא  
 יוסף בן־שלמה, "אלוהים כנקודת מוצא"; "מציאותו ההכרחית של אלוהים", בתוך: הנ"ל, פרקים בתורתו  
 של ברוך שפינוזה, תל־אביב: קצין חינוך ראשי/גלי צה"ל (אוניברסיטה משודרת), 1983, עמ' 39–52
- בצלאל, ביקורת מהותנית  
 יצחק בצלאל, "ביקורת מהותנית של מיסטר גרין, בן־גוריון, על יהודי סלוניקי", פעמים 109 (תשס"ז),  
 עמ' 149–153
- בצלאל, נולדתם ציונים  
 יצחק בצלאל, נולדתם ציונים: הספרדים בארץ־ישראל בציונות ובתחייה העברית בתקופה העות'מאנית,  
 ירושלים: יד בן־צבי, 2007
- בקון, ברנר  
 יצחק בקון (עורך), יוסף חיים ברנר: מבחר מאמרי ביקורת על יצירתו הספרותית, תל־אביב: עם עובד,  
 תשל"ב

בקון, מבוא

יצחק בקון, "מבוא: ברנר המספר בעניי הביקורת", בתוך: הנ"ל, ברנר, עמ' 7-36

בר, מכתב של אזרח

Berr Isaac Berr, "Letter of a Citizen to His Fellow Jews", in: Paul Mendes-Flohr and Jehuda Reinharz (eds.), *The Jew in the Modern World. A Documentary History*, New York, Oxford: Oxford University Press, 1995, pp. 118-121

בראון, חכמי המזרח

בנימין בראון, "חכמי המזרח והקנאות הדתית: נקודות לקראת בחינה מחודשת", אקדמות י (תשס"א), עמ' 289-324

בראון, מודרניזציה

בנימין בראון, "מודרניזציה 'אירופית', תגובה אורתודוקסית והקשר הסיבתי", אקדמות יא (תשס"ב) עמ' 153-160

בר־אל, בין העצים

עדינה בר־אל, בין העצים הירקרקים: עיתוני ילדים בידיש ובעברית בפולין 1918-1939, ירושלים: הספריה הציונית - ההסתדרות הציונית העולמית, 2006

בר־אל, כשאגדל

עדינה בר־אל, כשאגדל אעלה לארץ ישראל ---: רשת תרבות בפולין ועיתוניה לילדים, תל־אביב: אוניברסיטת תל־אביב, 2003

ברג, שווים

Nancy Berg, *More and More Equal: The Literary Works of Sami Michael*, Lanham, MD: Lexington Books, 2005

ברגמן, מבוא

שמואל הוגו ברגמן, "מבוא", בתוך: שמואל הוגו ברגמן ואליעזר שוחט (עורכים), אהרן דוד גורדון, האדם והטבע, חיפה: הוצאת מועצת פועלי חיפה והספריה הציונית, תשי"ז, עמ' 9-38

ברגמן, תורת המוסר

שמואל הוגו ברגמן, "תורת המוסר", בתוך: הנ"ל, הפילוסופיה של עמנואל קאנט, ירושלים: מאגנס, 1980, עמ' 86-103

ברגר ולוקמן, סוציולוגיה של דת

Peter L. Berger and Thomas Luckmann, "Sociology of Religion and Sociology of Knowledge", in: Roland Robertson (ed.), *Sociology of Religion*, Harmondsworth: Penguin, 1969, pp. 61-73

ברדין, לזר

Jean-Denis Bredin, *Bernard Lazare: De l'anarchiste auprophète*, Paris: Bernard de Fallois, 1992

ברדיצ'בסקי, בא והלך

מיכה יוסף ברדיצ'בסקי, "בא והלך", בתוך: הנ"ל, כתבים, ה (2002), עמ' 225-231



- ברדיצ'בסקי, בשירתנו אנו  
מיכה יוסף ברדיצ'בסקי, "בשירתנו אנו", בתוך: הנ"ל, מאמרים, עמ' קעד-קעה
- ברדיצ'בסקי, גרשיים  
מיכה יוסף ברדיצ'בסקי, "גרשיים", בתוך: הנ"ל, כתבים, א (1996), עמ' 35-61
- ברדיצ'בסקי, תרות וְתרות  
מיכה יוסף ברדיצ'בסקי, "תרות וְתרות", בתוך: ברדיצ'בסקי, מאמרים, עמ' לח
- ברדיצ'בסקי, ילקוט  
מיכה יוסף ברדיצ'בסקי (בן-גוריון), ילקוט, ליקט והקדים: עמנואל בן-גוריון, תל-אביב: קרן ישראל  
מץ, 1983
- ברדיצ'בסקי, כתבי  
מיכה יוסף ברדיצ'בסקי (בן-גוריון), כתבי מ.י. בן גריון – מאמרים, תל-אביב, תש"ך
- ברדיצ'בסקי, כתבים  
מיכה יוסף ברדיצ'בסקי (בן-גוריון), כתבים, עשרה כרכים, ערכו: אבנר הולצמן ויצחק כפכפי, תל-  
אביב: הקיבוץ המאוחד, 1996-2011
- ברדיצ'בסקי, להיות או לחדול  
מיכה יוסף ברדיצ'בסקי, "להיות או לחדול", בתוך: הנ"ל, כתבים, ג (1998), עמ' 137-151
- ברדיצ'בסקי, לילינבלום  
מיכה יוסף ברדיצ'בסקי, "משה ליב לילינבלום", בתוך: הנ"ל, מאמרים, עמ' רה-רו
- ברדיצ'בסקי, לשאלת העבר  
מיכה יוסף ברדיצ'בסקי, "לשאלת העבר", בתוך: הנ"ל, כתבים, ו (2004), עמ' 259-264
- ברדיצ'בסקי, לשאלת התרבות  
מיכה יוסף ברדיצ'בסקי, "לשאלת התרבות", בתוך: הנ"ל, כתבים, ו (2004), עמ' 196-202
- ברדיצ'בסקי, מאמרים  
מיכה יוסף ברדיצ'בסקי, כל מאמרי מ.י. בן-גוריון (ברדיצ'בסקי) תל-אביב: עם עובד, תשי"ב
- ברדיצ'בסקי, מחניים  
מיכה יוסף ברדיצ'בסקי, "מחניים", בתוך: הנ"ל, כתבים, ו (2004), עמ' 57-89
- ברדיצ'בסקי, מעבר לנהר  
מיכה יוסף ברדיצ'בסקי, "מעבר לנהר", בתוך: הנ"ל, כתבים, ז (2007), עמ' 36-46
- ברדיצ'בסקי, נמושות  
מיכה יוסף ברדיצ'בסקי, נמושות, הוצאת צעירים, 1900
- ברדיצ'בסקי, סתירה ובנין  
מיכה יוסף ברדיצ'בסקי, "סתירה ובנין", בתוך: הנ"ל, כתבים, ה (2002), עמ' 110-114
- ברדיצ'בסקי, עורבא פרח  
מיכה יוסף ברדיצ'בסקי, "עורבא פרח" (1900), בתוך: הנ"ל, רומאנים קצרים, ההדיר והוסיף מבוא:  
עמנואל בן-גוריון, ירושלים: מוסד ביאליק, תשל"א, עמ' 69-112

ברדיצ'בסקי, על פרשת דרכים  
מיכה יוסף ברדיצ'בסקי, "על פרשת דרכים" (מכתב גלוי לאחד העם) (1896), בתוך: הנ"ל, כתבים,  
ה (2002), עמ' 26-32

ברדיצ'בסקי, ערכין  
מיכה יוסף ברדיצ'בסקי, ערכין, הוצאת צעירים, 1900

ברדיצ'בסקי, רחשי לב  
מיכה יוסף ברדיצ'בסקי, "רחשי לב", בתוך: הנ"ל, מאמרים, עמ' כא-כג

ברדיצ'בסקי, שירה עברית  
מיכה יוסף ברדיצ'בסקי, "שירה עברית", בתוך: הנ"ל, כתבים, ח (2008), עמ' 202-204

ברודל, הדינמיקה של הקפיטליזם  
פרנץ ברודל, הדינמיקה של הקפיטליזם, תרגום: אמוץ גלעדי, תל-אביב: רסלינג, 2005

ברודס, הדת והחיים  
ראובן אשר ברודס, הדת והחיים, ירושלים: מוסד ביאליק, 1974

ברוור, אבק דרכים  
יעקב אברהם ברוור, אבק דרכים, תל-אביב: עם עובד, תש"ד

ברונר, קאמי  
Stephan Eric Bronner, *Camus: Portrait of a Moralizer*, Minneapolis & London: University  
of Minnesota Press, 1999, pp. 31-54, 73-106

ברוס, האל  
Steve Bruce, *God is Dead: Secularization in the West*, Malden, MA: Blackwell Publishers,  
2002

ברזל, להיות יהודי  
אלכסנדר ברזל, להיות יהודי: על זהות והשקפת עולם, תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, 1978

ברטו, ביוגרפיה  
Daniel Bertaux, *Biography and Society* (Introduction), in: Daniel Bertaux (ed.), *Biography  
and Society*, Beverly Hills, Calif.: Sage, 1981, pp. 5-15

ברטולו, יהודים ואנרכיסטים  
Amedeo Bertolo, *Juifs et anarchistes*, Paris: éditions de l'éclat, coll. "Bibliothèque des  
fondations", 2008

ברטל, גינצבורג  
ישראל ברטל, "מרדכי אהרן גינצבורג – משכיל ליטאי מול המודרנה", בתוך: עמנואל אטקס (עורך),  
הדת והחיים: תנועת ההשכלה היהודית במזרח אירופה, ירושלים: מרכז שזר, תשנ"ג, עמ' 109-125

- ברטל, השכלה רדיקלית  
 ישראל ברטל, "בין השכלה ראדיקאלית לסוציאליזם יהודי", בתוך: עמנואל אטקס (עורך), הדת והחיים:  
 תנועת ההשכלה היהודית במזרח אירופה, ירושלים: מרכז שזר, תשנ"ג, עמ' 328-335
- ברטל, מאומה ללאום  
 ישראל ברטל, מ'אומה' ל'לאום', יהודי מזרח אירופה 1772-1881, תל-אביב: משרד הבטחון (אוניברסיטה  
 משודרת), 2002
- ברטל, מבשר ומודיע  
 ישראל ברטל, "מבשר ומודיע לאיש יהודי": העיתונות היהודית כאפיק של חידוש", קתדרה 71  
 (תשנ"ד), עמ' 156-164
- ברטל, פינסק  
 ישראל ברטל, "פינסק של מעלה ופינסק של מטה", בתוך: דוד אסף, ישראל ברטל, אבנר הולצמן  
 ואחרים (עורכים), מוויילנה לירושלים: מחקרים בתולדותיהם ובתרבותם של יהודי מזרח אירופה,  
 מוגשים לפרופסור שמואל ורסס, ירושלים: מאגנס, 2002, עמ' 259-283
- ברטל, קוזק ובדווי  
 ישראל ברטל, קוזק ובדווי: עם וארץ בלאומיות היהודית, תל-אביב: עם עובד, 2007
- ברטל, תגובות למודרנה  
 ישראל ברטל, "תגובות למודרנה במזרח-אירופה: השכלה, אורתודוקסיה, לאומיות", הנ"ל, קוזק  
 ובדווי, עמ' 17-29
- ברטל ופיינר, היסטוריוגרפיה  
 ישראל ברטל ושמואל פיינר (עורכים), היסטוריוגרפיה במבחן: עיון מחודש במשנתו של יעקב כ"ץ,  
 ירושלים: מרכז שזר, תשס"ח
- בר-יוסף, איזה מין רומנטיקן  
 חמוטל בר-יוסף, "איזה מין רומנטיקן היה פיארברג?", ביקורת ופרשנות 23 (תשמ"ח), עמ' 88-116
- בר-יוסף, הציונות  
 חמוטל בר-יוסף, "הציונות והקוסמופוליטי היהודי", בתוך: אניטה שפירא, יהודה ריינהרץ, יעקב הריס  
 (עורכים), עידן הציונות, ירושלים: תש"ס, עמ' 127-145
- בריימן, הפולמוס  
 שלמה בריימן, הפולמוס בין ליליינבלום לבין אחד העם ודובנוב והרקע שלו, ירושלים: ראובן מס,  
 תשי"א
- בריימן, מבוא  
 שלמה בריימן, "מבוא", בתוך: ליליינבלום, כתבים אוטוביוגרפיים, א, עמ' 7-70
- בריינקמן, מהגרים מברלין  
 Tobias Brinkmann, "From Hinterberlin to Berlin. Jewish Migrants from Eastern Europe in  
 Berlin before and after 1918", *Journal of Modern Jewish Studies* 7, 3 (2008), pp. 339-365

ברִינקר, גבולות מלחמת התרבות  
מנחם ברִינקר, "גבולות מלחמת התרבות", בתוך: שמואל סטמפלר (עורך), אנשים ומדינה: החברה  
הישראלית, תל אביב: תשמ"ט, עמ' 276-285

ברִינקר, חלוציות  
מנחם ברִינקר, "חלוציות", זמן יהודי חדש, א, עמ' 39-40

ברִינקר, מחשבות ישראליות  
מנחם ברִינקר, מחשבות ישראליות, ירושלים: כרמל, תשס"ח

ברִינקר, עד הסימטה הטבריינית  
מנחם ברִינקר, עד הסימטה הטבריינית, תל-אביב: עם עובד, 1990

ברִינקר, תפיסות חילוניות  
מנחם ברִינקר, "תפיסות חילוניות של הלאומיות היהודית בסוף המאה הי"ט", מגוון דעות והשקפות  
בתרבות ישראל א (תשנ"א), עמ' 47-60

ברִיסטו  
Edmund J. Bristow, *Prostitution and Prejudice: The Jewish Fight Against White Slavery 1870-1939*, Oxford: Clarendon Press, 1982

בר־לבב, אגודקומנטים בצוואות מוסר  
אבריאל בר־לבב, "אגודקומנטים בצוואות מוסר", אמיר הורוביץ ואחרים (עורכים), העבר ומעבר  
לו: עיונים בהיסטוריה ובפילוסופיה, שי לאלעזר וינריב, רעננה: האוניברסיטה הפתוחה, תשס"ו, עמ'  
263-282

בר־לבב, בלשון כפליים  
אבריאל בר־לבב, "בלשון כפליים: בין עולם הטקסטים הרבניים (בעברית) לעולם הקוראים (ביידיש)  
אצל רבי שמעון פרנקפורט מאמשטרדם", בתוך: ישראל ברטל ואחרים, חוט של חן – קובץ מאמרים  
בתרבות אשכנז, במחקר הנשים ובלשונות היהודים לכבוד פרופסור חוה טורניאנסקי, ירושלים: מרכז  
שור, תשע"ג, עמ' 95-122

בר־לבב, השבת והאחר  
אבריאל בר־לבב, "השבת והאחר", בתוך: מיריק גרזי ובארי צימרמן (עורכים), היום השביעי: יוצרים  
ישראלים כותבים על השבת שלהם, תל אביב: משכל, 2001, עמ' 149-161

בר־לבב, חומר למחשבה  
אבריאל בר־לבב, "חומר למחשבה", בתוך: יוסי גולדשטיין (עורך), יוסף דעת: מחקרים בהיסטוריה  
יהודית מודרנית, מוגשים לפרופ' יוסף שלמון לחג יובלו, באר שבע: אוניברסיטת בן גוריון, תש"ע,  
עמ' 277-288

בר־לבב, חילון  
אבריאל בר־לבב, "החילון אצל יהודי ארצות האסלאם", בתוך: יוכי פישר (עורכת), חילון וחילוניות:  
היבטים בינתחומיים, ירושלים: מכון ון-ליר והקיבוץ המאוחד (עומד להופיע)

ברמן וכספי־יבין

עמנואל ברמן ויעל כספי־יבין, "פרויד: מייסד הפסיכואנליזה", מבוא לפסיכולוגיה (חטיבה רביעית), תל־אביב: האוניברסיטה הפתוחה, 1989  
[https://encrypted.google.com/books?id=jqS1DBaQhmQC&printsec=frontcover&hl=iw&source=gbs\\_ViewAPI#v=onepage&q&f=false](https://encrypted.google.com/books?id=jqS1DBaQhmQC&printsec=frontcover&hl=iw&source=gbs_ViewAPI#v=onepage&q&f=false)

ברמר, חילון

Jan N. Bremmer, "Secularization: Notes Toward a Genealogy", in: Hent de Vries (ed.), *Religion: Beyond a Concept*, New York: Fordham University Press, 2008, pp. 432-437

ברנאי, יהודי האסלאם

יעקב ברנאי, "יהודי ארצות האסלאם בעת החדשה והאסכולה הירושלמית", פעמים 92 (תשס"ב), עמ' 115-83

ברנדשטטר, ראשית מדון ואחריתו

מרדכי דוד ברנדשטטר, "ראשית מדון ואחריתו", הנ"ל, סיפורים, ההדיר: בן עמי פיינגולד, ירושלים: מוסד ביאליק (ספרית דורות), 1974, עמ' 83-68

ברנט

משה ברנט, עם ככל העמים?, ירושלים: כרמל, 2009

ברנר, בחורף

יוסף חיים ברנר, "בחורף", בתוך: הנ"ל, כתבים, א, עמ' 267-95

ברנר, בעתונות ובספרות

יוסף חיים ברנר, "בעתונות ובספרות [על חזיון ה'שמד']", [הפועל הצעיר, כסלו תרע"א, 1911], בתוך: הנ"ל, כתבים, ג, עמ' 489-476

ברנר, הז'נר

יוסף חיים ברנר, "הז'נר הארץ־ישראלי וְאֶבְיֹרֵהוּ", בתוך: הנ"ל, כתבים, ג, עמ' 578-569

ברנר, זכרונות

מרדכי קושניר (עורך), יוסף חיים ברנר: מבחר דברי זכרונות, תל־אביב: הוצאת הקיבוץ המאוחד, 1971

ברנר, כתבי

כל כתבי י.ח. ברנר, ג כרכים, תל־אביב: הוצאת הקיבוץ המאוחד, תשמ"ז-תשכ"ז

ברנר, כתבים

יוסף חיים ברנר, כתבים, ד כרכים, תל־אביב: הוצאת הקיבוץ המאוחד וספרית פועלים, תשמ"ה

ברנר, מסביב לנקודה

יוסף חיים ברנר, "מסביב לנקודה", [השלח, 1904], בתוך: הנ"ל, כתבים: סיפורים, רומאנים, מחזות, א, תל־אביב: הוצאת הקיבוץ המאוחד, 2008, עמ' 541-399

ברנר, רגשים והרהורים

יוסף חיים ברנר, "רגשים והרהורים [על מחפשי האלוהים]", [הפועל הצעיר, תמוז תרס"ט, 1909], בתוך: הנ"ל, כתבים, ג, עמ' 376-369

- ברנר, רשמי ספרות  
יוסף חיים ברנר, "רשמי ספרות" (1912), בתוך: הנ"ל, כתבים, ג, עמ' 741–757
- ברנשטיין, בין מתירנות לזנות  
דבורה ברנשטיין, "בין מתירנות לזנות?: הערה לספרו של ירון הראל", פעמים 124 (תש"ע), עמ' 166–162
- ברנשטיין, הפנתרים השחורים  
דבורה ברנשטיין, "הפנתרים השחורים כתנועת מחאה: קריאת תגר למדינה ולסדריה", בתוך: צבי צמרת וחסה יבלונקה (עורכים), העשור השלישי: תשכ"ח–תשל"ח, ירושלים: יד בן צבי, תשס"ח, עמ' 103–114
- ברץ, חתונה בקבוצה  
יוסף ברץ, "חתונה בקבוצה", בקבוצה (ניב הקבוצה) ה, ב (1948), עמ' 21–35
- ברץ, חתונה ראשונה  
מרים ברץ, "חתונה ראשונה בדגניה", דבר, 14.10.60
- ברק  
אהרן ברק, בתוך: רון מרגולין (עורך), מדינת ישראל כמדינה יהודית ודמוקרטית: רב שיח ומקורות נלווים, ירושלים: האיגוד העולמי למדעי היהדות, תשנ"ט, עמ' 8–15
- ברקאי, המשק הקיבוצי  
חיים ברקאי, התפתחות המשק הקיבוצי, ירושלים: המכון לחקר כלכלי בישראל על-שם מוריס פאלק, 1980
- ברקוביץ, מסורת ומהפכה  
חיים ברקוביץ, מסורת ומהפכה: תרבות יהודית בצרפת בראשית העת החדשה, תרגמה: איילת סקסטין, ירושלים: מרכז שזר, 2007
- ברתנא, ברנר  
אורציון ברתנא, "יוסף חיים ברנר ואקוויסטנציאליזם", בתוך: הנ"ל, ספרות ופילוסופיה: נקודות מפגש, ירושלים: כרמל, 2008, עמ' 193–228
- בשקין, אל מצבאח (המנורה)  
אורית בשקין, אל-מצבאח (1929–1942): עיתון יהודי עיראקי, עבודת גמר לתואר מוסמך, אוניברסיטת תל-אביב, 1998
- בשקין, בבלים חדשים  
Orit Bashkin, *New Babylonians: A History of Jews in Modern Iraq*, Stanford: Stanford University Press, 2012
- בשארה, נאורות  
עזמי בשארה, "ובכן מהי נאורות? (מבוא)", בתוך: הנאורות – פרוייקט שלא נשלם?, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 1997, עמ' 7–25
- גביוון  
רות גביוון, בתוך: רון מרגולין (עורך), מדינת ישראל כמדינה יהודית ודמוקרטית: רב שיח ומקורות נלווים, ירושלים: האיגוד העולמי למדעי היהדות, תשנ"ט, עמ' 42–56

גוברין, מאורע ברנר

נורית גוברין, 'מאורע ברנר': המאבק על חופש הביטוי (תרע"א-תרע"ג), ירושלים: יד בן צבי, תשמ"ג

גודליי ואחרים, סיפורי חיים

Dan Goodley, Rebecca Lawthom, Peter Clough, and Michele Moore, *Researching Life Stories Method, Theory and Analysis in Biographical Age*, London and New York: RoutledgeFalmer, 2004, ch. 13, pp. 185–195

גודמן ויונה, דתיות וחילוניות

יהודה גודמן ויוסי יונה, "מבוא: דתיות וחילוניות בישראל – אפשרויות מבט אחרות", בתוך: הנ"ל (עורכים), מערבולת הזהויות, עמ' 9–45

גודמן ויונה, מערבולת הזהויות

יהודה גודמן ויוסי יונה, מערבולת הזהויות: דיון ביקורתי בדתיות ובחילוניות בישראל, ירושלים: מכון ון-ליר והקיבוץ המאוחד, 2004

גוטלובר, זכרונות ומסעות

אברהם בר גוטלובר, זכרונות ומסעות, ההדיר: ראובן גולדברג, א, ירושלים: מוסד ביאליק (ספרית דורות), 1976

גוטמן, ירושלים

יצחק יוליוס גוטמן, "ירושלים" למנדלסון ו'המסכת התיאולוגית-מדינית' לשפינוזה, בתוך: הנ"ל, דת ומדע: קובץ מאמרים והרצאות, תרגם: שאול אש, ירושלים: מאגנס, 1955, עמ' 192–217

גוטרייך, יהודים-ערבים

Emily Gottreich, "Historicizing the Concept of Arab Jews in the Maghrib", *Jewish Quarterly Review* 98, 4 (2008), pp. 433–451

גוטשאלק, אחד העם

יחיאל אלפרד גוטשאלק [בשיתוף עם הלל אגרנט], אחד-העם והרוח הלאומי, ירושלים: הספריה הציונית, על-יד ההסתדרות הציונית העולמית, תשנ"ב

גוטשל, ירושלים

Willi Goetschel, "An Alternative Universalism: Jerusalem, or On Religious Power and Judaism", in: idem, *Spinoza's Modernity: Mendelssohn, Lessing and Heine*, Madison: University of Wisconsin Press, 2004, pp. 147-169

גולדפלוס

ס' גולדפלוס, ישראל בשנת 2000 [1951], תרגם: שלמה סקולסקי, תל-אביב: הוצאת בבל, 2002

גולדשטיין, אבות ובנות

Joseph Goldstein, "Fathers and Daughters: Dubnov and Ahad Ha-am", in: Kristi Groberg and Avraham Greenbaum (eds.), *A Missionary for History: Essays in Honor of Simon Dubnov*, Minneapolis: University of Minnesota, 1998, pp. 35-40

גולדשטיין, אחד העם

יוסי גולדשטיין, אחד העם: ביוגרפיה, ירושלים: כתר, 1992

גולדשטיין, המאבק  
יוסי גולדשטיין, אחד העם והרצל: המאבק על אופייה הפוליטי והתרבותי של הציונות בצל פרשת  
אלטנוילנד, ירושלים: מרכז שזר, 2011

גולומב, ברנר  
יעקב גולומב, "ברנר כזרתוסטרא עברי בלונדון", בתוך: הנ"ל, ניטשה העברי, עמ' 245-277

גולומב, הפיתוי  
יעקב גולומב, "הפיתוי הניטשיאני אל פאתוס האותנטיות", בתוך: הנ"ל, אביר האמונה או גיבור  
הכפירה?: חיפוש האותנטיות מקירקגור עד קאמי, ירושלים ותל-אביב: שוקן, 1999, עמ' 127-146

גולומב, ניטשה בתרבות העברית  
יעקב גולומב (עורך), ניטשה בתרבות העברית, ירושלים: מאגנס, 2002

גולומב, ניטשה העברי  
יעקב גולומב, ניטשה העברי, תל-אביב: הוצאת משכל, 2009

גולומב, קאמי  
יעקב גולומב, "חזרתו של קאמי אל הפאתוס הטבעי-האנושי של האותנטיות", בתוך: הנ"ל, אביר  
האמונה או גיבור הכפירה?: חיפוש האותנטיות מקירקגור עד קאמי, ירושלים ותל-אביב: שוקן, 1999,  
עמ' 245-293

גורדון, היטמעות  
Milton Gordon, *Assimilation in American Life: The Role of Race, Religion and National  
Origins*, New York: Oxford University Press, 1964

גורדון, כתבי  
כתבי א.ד. גורדון, עורכים: שמואל הוגו ברגמן ואליעזר שוחט, ירושלים: הספריה הציונית,  
תשי"א-תשי"ד

גורני, אחדות העבודה  
יוסף גורני, אחדות העבודה 1919-1930: יסודותיה הרעיוניים ושיטתה המדינית, תל-אביב: אוניברסיטת  
תל אביב והוצאת הקיבוץ המאוחד, 1972

גורני, ירושלים  
יוסף גורני, בין אושוויץ לירושלים, תל-אביב: עם עובד, תשנ"ה

גידנס, חברה  
Anthony Giddens, *The Constitution of Society*, Berkeley and Los-Angeles: University of  
California Press, 1984

גיטלמן, לאומיות יהודית  
Zvi Y. Gitelman, *Jewish Nationality and Soviet Politics: The Jewish Sections of the CPSU,  
1917-1930*, Princeton: Princeton University Press, 1972



גילון, קהלת מוסר

מאיר גילון, קהלת מוסר למנדלסון על רקע תקופתו, ירושלים: האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים, תשל"ט

גינזור, ביאליק ברל וברנר

פנחס גינזור, "ביאליק ברל וברנר: 'הלכה ואגדה' ושתי תגובות", בתוך: הנ"ל (עורך), הספרות העברית ותנועת העבודה, באר-שבע: אוניברסיטת בן-גוריון, 1989, עמ' 54-86

גינזבורג, כתבים היסטוריים

שאל גינזבורג, כתבים היסטוריים, תרגום: י"ל ברוך, תל-אביב: דביר, תש"ד

גינצבורג, אביעזר

מרדכי אהרן גינצבורג, וידויו של משכיל: אביעזר, הוא ספר תולדות איש רם המעלה אשר כתב מרדכי אהרן גינצבורג, ההדיר מכתב ידו והוסיף מבוא והערות: שמואל ורסס, ירושלים: מוסד ביאליק, תשס"ט

גירץ, פרשנות

קליפורד גירץ, פרשנות של תרבויות, תרגום: יואש מייזלר, ירושלים: כתר, 1990

גלבוע, לקסיקון

מנוחה גלבוע, לקסיקון העיתונות העברית במאות השמונה-עשרה והתשע-עשרה, ירושלים: מוסד ביאליק בשיתוף אוניברסיטת תל-אביב, תשנ"ב

גלבוע, קטף

אמיר גלבוע, קטף, תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, 1983

גלזמן, הגוף הציוני

מיכאל גלזמן, הגוף הציוני: לאומיות, מגדר ומיניות בספרות העברית החדשה, בני ברק: הקיבוץ המאוחד, 2007

גלזמן, הפוליטיקה של הקבוצה

Michael Gluzman, *The Politics of Canonicity: Lines of Resistance in Modernist Hebrew Poetry*, Stanford: Stanford University Press, 2003

גלוקמן, ריטואלים

Max Gluckman, *Rituals of Rebellion in South-East Africa*, Manchester: Manchester University Press, 1954

גליקל, זכרונות

גליקל, זכרונות, 1691-1719, ההדירה ותרגמה: חוה טורניאנסקי, ירושלים: מרכז דינור ומרכז שור, תשס"ו

גלל וסולטנה

Adrian Gellel and Mark Sultana, "Leaping from Non-Secular to Post-Secular Society: A Study of the Maltese Scenario", in: Ulrich Riegel, Hans-Georg Ziebertz (eds.), *Europe: Secular or Post-Secular?*, Berlin: LIT Verlag, New-Brunswick: Transaction Publishers, 2008, pp. 111-126

ג'לן, אתנופואטיקה

Sheila E. Jelen, "Ethnopoetics in the Works of Malkah Shapiro and Ita Kalish: Gender, Popular Ethnography and the Literary Face of Jewish Eastern Europe, in: idem, Michael P. Kramer and L. Scott Lerner (eds.), *Modern Jewish Literatures: Intersections and Boundaries*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2011, pp. 213-236

גצלר, מרטוב ולוקסמבורג

ישראל גצלר, "מרטוב ולוקסמבורג – אינטרנציונליסטים יהודים", בתוך: אלי שאלתיאל (עורך), יהודים בתנועות מהפכניות: קובץ מאמרים, ירושלים: מרכז שזר, תשמ"ג, עמ' 119-124

גראייבסקי, צרור פרחים

פנחס בן־צבי גראייבסקי (עורך), צרור פרחים לקברו הרוחני של יעקב גולדמן ז"ל, תל אביב, תרצ"א

גראנאך, אדם ונתיבו

אלכסנדר גראנאך, אדם ונתיבו: רומאן אוטוביוגרפי, תרגם: ג"ק גרשוני, מרחביה: ספרית פועלים והוצאת הקיבוץ הארצי השומר הצעיר, 1948

(האב) גרגואר, מסה

Abbé Grégoire, *Essai sur la régénération physique, morale et politique des Juifs* [1788], Paris: Flammarion, coll. "Champs", 1988

גרוס, המשקלים

בן ציון גרוס, המשקלים פעלון ופעלן במקרא ובלשון חכמים, ירושלים: האקדמיה ללשון העברית, תשנ"ד

גריין, מהגרי עבודה

Nancy Green, *Les Travailleurs immigrés à la Belle Epoque. Le "Pletzl" de Paris*, Paris: Fayard, 1985

גרינבוים, חדר הבנות

אברהם גרינבוים, "חדר הבנות' ובנות בחדר הבנים במזרח אירופה לפני מלחמת העולם הראשונה", בתוך: רבקה פלדחי ועמנואל אטקס (עורכים), חינוך והיסטוריה – הקשרים תרבותיים ופוליטיים, ירושלים: מרכז שזר, תשנ"ט, עמ' 297-303

גרינוולד, שפתו

רועי גרינוולד, שפתו של אבות ישורון, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, 2012

גריס, זמן יהודי

זאב גריס, "זמן יהודי וזהות יהודית", דעת 68-69 (תש"ע), עמ' 311-321

גרמשי, על ההגמוניה

אנטוניו גרמשי, על ההגמוניה, מבחר מתוך "מחברות הכלא", תרגם אלון אלטרס, תל־אביב: רסלינג, 2004

גרץ, אסופה

נורית גרץ (עורכת), הקבוצה הכנענית: ספרות ואידיאולוגיה – אסופה, תל־אביב: האוניברסיטה הפתוחה, 1986

גרץ, המהפכה והיהודים

המהפכה הצרפתית והיהודים: דיוני האספה הלאומית 1789–1791, מתוך הפרוטוקולים של האספה הלאומית והתזכירים שהוגשו על-ידי נציגי היהודים, תרגם והתדיר: מיכאל גרץ, ירושלים: מוסד ביאליק, 1989

גרץ, הפריפריה

מיכאל גרץ, הפריפריה היתה למרכז, ירושלים: מוסד ביאליק, 1986

דגלס, סמלים טבעיים

Mary Douglas, *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*, New York: Vintage, 1973

דה פריז, דת

Hent de Vries (ed.), *Religion: Beyond a Concept*, New York: Fordham UP, 2007

דהן, האוניברסיטה והקהילה

יצחק דהן, "האוניברסיטה והקהילה: אוניברסיטת בן-גוריון והעיר באר שבע – צומת מפגש או קווים מקבילים", בתוך: יהודה גרדוס ויאני נבו (עורכים): אוניברסיטת בן-גוריון בראי ההיסטוריה והמחקר, אוניברסיטת בן גוריון, באר שבע (בדפוס)

דהן, מתבדלים ומשתלבים

יצחק דהן, "אינטלקטואלים מזרחיים בישראל", עיונים בתקומת ישראל 17 (2007), עמ' 265–239

דהן, ערי הפיתוח

יצחק דהן, "ערי הפיתוח בין המקום ללאום, בין הגיאוגרפיה לביוגרפיה", בתוך: שלמה חסון (עורך), עיצוב המרחב בישראל: המפה היישובית והקרקעית, תל אביב: כתר והמכון לחקר מדיניות קרקעית ושימושי קרקע, 2012, עמ' 301–318

דהן, ציונות וציוניות

יצחק דהן, "ציונות וציוניות", תכלת 18 (2004), עמ' 126–133

דהן, תרבויות פוליטיות

יצחק דהן, תרבויות פוליטיות בערי הפיתוח, ירושלים: מכון פלורסהיימר למחקרי מדיניות, 2006

דהן, תרבויות פוליטיות בערי הפיתוח

יצחק דהן, תרבויות פוליטיות בערי הפיתוח: מאפיינים גורמים ותוצאות, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, 2008

דובלרי, תיאוריות חילון

Karel Dobbelaere, "Secularization Theories and Sociological Paradigms: A Reformulation of the Private-Public Dichotomy and the Problem of Societal Integration", *Sociology of Religion* 46, 4 (1985), pp. 377-387

דובנוב, מכתבים על היהדות

שמעון דובנוב, מכתבים על היהדות הישנה והחדשה, תרגם: אברהם לוינסון בהשתתפות המחבר, תל-אביב: החוקר על יד דביר, תרצ"ז

- דובנוב, ספר החיים  
שמעון דובנוב, ספר החיים, א, תרגום: משה בן-אליעזר, תל-אביב: דביר, תרצ"ו  
דווי, דת בבריטניה  
Grace Davie, *Religion in Britain since 1945*, Oxford: Blackwell, 1994
- דוידסון, תיקונם האזרחי  
Wolf Davidson, *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden*, Berlin, 1798
- דונט  
אלכסנדר דונט, "קול מתוך האפר: מסע נדודים בחיפוש אחר האלוהים", תרגום: גיאורג אליסברג, ילקוט  
מורשת כא (תשל"ו), עמ' 105-138
- דון-יחיא וליבמן, הדילמה  
אליעזר דון-יחיא וישעיהו ליבמן, "הדילמה של תרבות מסורתית במדינה מודרנית: תמורות והתפתחויות  
ב'דת האזרחית' של ישראל", מגמות כח, 4 (1984), עמ' 461-485
- דוסטויבסקי, החטא ועונשו  
פ.מ. דוסטויבסקי, החטא ועונשו, [1866], תרגום: מ"ז ולפובסקי, תל-אביב: הוצאת הקיבוץ המאוחד,  
1961
- דורקהיים, צורות בסיסיות  
Émile Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life*, trans. Joseph Ward Swain, Glencoe: Free Press, 1948
- דותן, אנרכיה מותק  
דניאל דותן, אנרכיה מותק, תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, 1999
- דיקרט - ראו: דקארט
- דישון, סלוניקי היהודית  
יהודית דישון, "סלוניקי היהודית בעיני נוסע יהודי-גרמני בראשית המאה העשרים", פעמים 107  
(תשס"ו), עמ' 39-65
- דלה-פרגולה, אלף שנים  
סרג'ו דלה-פרגולה, "אלף שנים של דמוגרפיה יהודית", בתוך: ישראל ל' לוין (עורך), תהפוכות  
ותמורות: אלף שנים בחיי עם ישראל (1000-2000 לספירה), ירושלים: מרכז דינור, תשס"ב, עמ' 7-29
- דלה-פרגולה, דגמים משתנים  
Sergio DellaPergola, "Changing Patterns of Jewish Demography in the Modern World",  
*Studia Rosenthaliana* 23 (1989), pp. 154-174
- דלה-פרגולה, דמוגרפיה  
Sergio DellaPergola, "Demography", in: Norman A. Stillman (ed.), *Encyclopedia of the  
Jews in the Islamic Lands*, Leiden and Boston: Brill, 2010, vol. 2, pp. 53-66

דלה־פרגולה, מגמות דמוגרפיות

Sergio DellaPergola, "Major Demographic Trends of World Jewry: The Last Hundred Years", in: Elisheva Bonn -Tamir and Avinoam Adam (eds.), *Genetic Diversity Among Jews: Diseases and Markers at the DNA Level*, New York: Oxford University Press, 1992, pp. 3-30

דלה־רוקה

Michael Della Rocca, "The Metaphysics of Substance", in: idem, *Spinoza*, London & New York: Routledge, 2008, pp. 33-88

דן, תורת הסוד

יוסף דן, תולדות תורת הסוד העברית: העת העתיקה, ב, ירושלים: מרכז שזר, תשס"ט

דפורטי, ההכרזה

Frederiek Depoortere, "Nietzsche's Proclamation of the Death of God Revisited", in: idem, *The Death of God*, London: T&T Clark, 2008, pp. 7-23

דקארט, הגיונות

רנה דיקרט, הגיונות על הפילוסופיה הראשונה, ערך: חיים יהודה רות, תרגום: יוסף אור, ירושלים: מאגנס, תשנ"ח

דקארט, מיתודה

רנה דיקרט, מאמר על המיתודה, ערך: חיים יהודה רות, תרגום: יוסף אור, ירושלים: מאגנס, תשנ"ט

דקארט, עקרונות הפילוסופיה

רנה דיקרט, עקרונות הפילוסופיה: הערות ביקורתיות לחלק הכללי של עקרונות הפילוסופיה לדקארט וכתבים אחרים מאת גוטפריד וילהלם לייבניץ, תרגום (מצרפתית): שרה ירצקי, תרגום (מלטינית): שלמה קרניאל, ערכו והקדימו מבואות: שרה ירצקי ומרסלו דסקל, תל־אביב: מפעלים אוניברסיטאיים להוצאה לאור, 1979

דקארט, רגשות הנפש

רנה דיקרט, רגשות הנפש, תרגום: עידו בסוק, ערכו: עידו בסוק ורוז חן־מוריס, תל־אביב: רסלינג, 2007

דקר, ילדות

Rudolf Dekker, *Childhood, Memory and Autobiography in Holland: From the Golden Age to Romanticism*, New York: Houndmills, Basingstoke: Macmillan Press, 1992

דרידה, דת

Jacques Derrida, *Acts Of Religion*, Edited and with an Introduction by Gil Anidjar, New York: Routledge, 2002

דשן, יהדות ישראלית

Shlomo Deshen, "Israeli Judaism: Introduction to the Major Patterns", *Middle East Studies* 9 (1978), pp. 141-179

#### האלוהים לא ייאלם

כריסטוף שמידט ואלי שיינפלד (עורכים), האלוהים לא ייאלם דום: המודרנה היהודית והתיאולוגיה הפוליטית, ירושלים: מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד, 2009

#### האלסטר, דת

Mark D. Hulsether, "Religion and Culture", in: John Hinnells (ed.), *Routledge Companion to the Study of Religion*, London: Routledge 2005, pp. 489-507

#### האן

Chris Hann, "Problems with the (De)Privatization of Religion", *Anthropology Today* 16, 6 (2000), pp. 14-20

#### הברמאס

Jürgen Habermas, "Religion in the Public Sphere", *European Journal of Philosophy* 14 (2006), pp. 1-25

#### הדים

הדים 9 (1985), גיליון המוקדש לנושא: התרבות: עבודה ורוח

#### הדרי, עין חרוד

חיים הדרי (עורך), קיבוץ עין חרוד החלטות ותעודות 1923-1927, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 1977

#### הווארד, מוסיקה נוצרית

Jay Howard, "Contemporary Christian Music: Where Rock Meets Religion", *The Journal of Popular Culture* 26, 1 (1992), pp. 123-130

#### הולצמן, אל הקרע שבלב

אבנר הולצמן, אל הקרע שבלב: מיכה יוסף ברדיצ'בסקי – שנות הצמיחה (תרמ"ז-תרס"ב), ירושלים: מוסד ביאליק, תשנ"ו

#### הולצמן, ברדיצ'בסקי

אבנר הולצמן, מיכה יוסף ברדיצ'בסקי, ירושלים: מרכז שור, תשע"א

#### הולצמן, הכרת פנים

אבנר הולצמן, הכרת פנים: מסות על מיכה יוסף ברדיצ'בסקי, תל-אביב: רשפים, 1993

#### הולצמן, הסיפור העברי

אבנר הולצמן, הסיפור העברי בראשית המאה העשרים, יחידה 1: מבוא היסטורי-ספרותי, תל-אביב: האוניברסיטה הפתוחה, 1993

#### הולצמן, הספר והחיים

אבנר הולצמן, הספר והחיים: מסות על מיכה יוסף ברדיצ'בסקי, ירושלים: כרמל, 2003

#### הולצמן, השפעת ניטשה

אבנר הולצמן, "השפעת ניטשה ביצירתו של מיכה יוסף ברדיצ'בסקי", בתוך: יעקב גולומב (עורך), ניטשה בתרבות העברית, ירושלים: מאגנס, תשס"ב, עמ' 161-179

הולצמן, על החדר

אבנר הולצמן, "שירת הקרע שבלב: על החדר בספרות העברית", בתוך: הנ"ל, אהבות ציון: פנים בספרות העברית החדשה, ירושלים: כרמל, 2006, עמ' 11-43

הולצמן, צמאה נפשי

אבנר הולצמן, "צמאה נפשי לאל חי: על מקומו של הספר 'חורב' ביצירת מ"י ברדיצ'בסקי", בתוך: הנ"ל (עורך), מיכה יוסף ברדיצ'בסקי: מחקרים ותעודות, ירושלים: מוסד ביאליק, 2002, עמ' 349-371

הולצמן, שתי פנים להשכלה

אבנר הולצמן, "שתי פנים להשכלה: על דמות הרופא בסיפוריו של י"ל גורדון", בתוך: יהושבע בנטוב (עורכת), גופי הקרוע מלבלב: על מחלה ורפואה – מאמרים וקטעי ספרות, ירושלים: כרמל, 2009, עמ' 83-91

הולצמן, תרבות נולדת

אבנר הולצמן, "תרבות נולדת – הספרות העברית ו'פולמוס הקולטורה' בתנועה הציונית בראשיתה", בתוך: הנ"ל, מלאכת מחשבת – תחיית האומה: הספרות העברית לנוכח האמנות הפלסטית, חיפה: אוניברסיטת חיפה / זמורה-ביתן, 1999, עמ' 19-38

הורוויץ, לחמי תודה

צבי הירש הורוויץ, ספר לחמי תודה, אופנבך, תקע"ו

היידגר

Martin Heidegger, "Nietzsche's Word: 'God is Dead'" [1943], in: Julian Young & Kenneth Haynes (eds. & trans.), *Off the Beaten Track*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002, pp. 157-199

היימן, האשה היהודיה

פולה היימן, האשה היהודיה בסבך הקידמה: מקומה וייצוגה בעת החדשה, תרגמה: טל אילן, ירושלים: מרכז שור, 1997

היימן, החילון המפתה

פולה היימן, "החילון המפתה: מזרח אירופה", בתוך: היימן, האשה היהודיה, עמ' 47-79

היימן, זכרונות רקובסקי

Puah Rakovsky, *My Life as a Radical Jewish Woman, Memoirs of a Zionist Feminist in Poland*, transl.: Barbara Harshav and Paula E. Hyman, Bloomington IN: Indiana University Press, 2002

היימן, יהודי צרפת

Paula Hyman, *The Jews of Modern France*, Berkeley: University of California Press, 1998

הירשמן, עזיבה

Albert Hirschman, *Exit, Voice, Loyalty. Responses to Decline in Firms, Organizations and States*, Cambridge, Massachusetts and London: Harvard University Press, 1970

הירשפלד, אחרית דבר

אריאל הירשפלד, "אחרית דבר", בתוך: יוסף חיים ברנר, בחורף; מסביב לנקודה, תל-אביב: דביר, 1988, עמ' 301-343

הכהן, הגיד מרדכי

מרדכי הכהן, הגיד מרדכי: קורות לוב ויהודיה, יישוביהם ומנהגיהם, ירושלים: יד בן צבי, המרכז לחקר יהדות צפון-אפריקה, תשל"ט

הכהן, נדחי ישראל

ישראל מאיר הכהן, נדחי ישראל [ורשה תקנ"ד], בני-ברק תשכ"ח

הלוי, המשמרים

יוסף הלוי, "המשמרים הבלי שווא ... מגמות משכיליות בספרות העברית במזרח המוסלמי: עיון ב'עמק השדים' (1885) לרבי ש' מ' מאני", מחקרי ירושלים לספרויות עם ישראל, ערך: אפרים חזן, ירושלים: משגב ירושלים, 1984, עמ' 33-60

הלוי, קיצור תולדות

Léon Halévy, *Résumé de l'histoire des Juifs modernes*, Paris: Lecoq, 1828

המליץ

המליץ [עיתון], 1861-1904

הס, כתבים אוטוביוגרפיים

תמר הס, כתבים אוטוביוגרפיים מאת נשים בנות העליה השנייה, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, 2003

הפנר

Robert Hefner, "Multiple Modernities: Christianity, Islam, and Hinduism in a Globalization Age", *Annual Review of Anthropology* 27 (1998), pp. 83-104

הקיבוץ

הקיבוץ 12 (1988), מאמרים המוקדשים לנושא: קיבוץ ויהדות, עמ' 1-118

הראל, בין תככים למהפכה

ירון הראל, בין תככים למהפכה: מינוי רבנים ראשיים והדחתם בבגדאד, דמשק וחלב 1744-1914, ירושלים: מכון בן צבי, תשס"ז

הראל, בספינות של אש

ירון הראל, בספינות של אש למערב: תמורות ביהדות סוריה בתקופת הרפורמות העות'מאניות, 1840-1880, ירושלים: מרכז שזר, 2003

הראל, מפתחות להסתגרות

ירון הראל, "מפתחות להסתגרות - מניעי התמורה ביחסה של האליטה התורנית המזרח תיכונית לערכי המודרנה", *AJS Review*, 26 (2002), עמ' א-נח



הראל, על המשוררות

ירון הראל, "על המשוררות", 'המנגנות' ו'המרננות' היהודיות בדמשק", בתוך: טובה כהן ושואל רגב (עורכים), אשה במזרח-אשה ממזרח, רמת-גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשס"ה, עמ' 109-127

הראל, קהילת דמשק

ירון הראל, "קהילת דמשק ומנהגיה ברשימות של אליעזר ריבלין", פעמים 74 (תשנ"ח), עמ' 131-155

הרוויו־לז'ה, דת ומודרניות

Danièle Hervieu-Léger, "Religion and Modernity in the French Context: For a New Approach to Secularization", *Sociological Analysis* 51 (1998), pp. 15-25

הרוויו־לז'ה, שרשרת זכרון

Danièle Hervieu-Léger, *Religion as a Chain of Memory*, New Brunswick: Rutgers University Press, 2000

הרוי, דרשה

זאב הרוי, "דרשה לראש"ל יש"א ברכה על מעלת ארץ ישראל", בתוך: הנ"ל ואחרים (עורכים), ציון וציונות בקרב יהודי ספרד והמזרח, ירושלים: משגב ירושלים, תשס"ב, עמ' 227-238

הרמתי, סוד שיח

שלמה הרמתי, סוד שיח: דיבור עברי במאות ט"ז-י"ט, תל-אביב: ירון גולן, 1992

הרמתי, שלושה

שלמה הרמתי, שלושה שקדמו לבן יהודה, ירושלים: יד בן צבי, 1978

הרסגור, עידן האורות

מיכאל הרסגור, עידן האורות: מבוא לתולדות החברה המערב-אירופית במאה ה-18, תל אביב: משרד הבטחון (אוניברסיטה משודרת), 1987

הרץ, החברה היהודית

Deborah Sadie Hertz, *Jewish High Society in Old Regime Berlin*, New Haven and London: Yale University Press, 1988

הרץ, מדוע הנוצרים

Deborah Sadie Hertz, "Why did the Christian Gentleman Assault the 'jüdische Elegant'?" Four Conversion Stories from Berlin, 1816-1825", *Leo Baeck Institute Year Book* 40 (1995), pp. 85-106

הרצברג, הרעיון

אברהם ארתור הרצברג, הרעיון הציוני: קובץ מדברי ראשונים ואחרונים בצירוף מבוא ורשימות ביוגרפיות, תרגום המבוא: משה רוזן, ירושלים: כתר, 1970

הרצוג, ההגדה הקיבוצית

חנה הרצוג, "ההגדה הקיבוצית", הקיבוץ: במה בין-תחומית לחקר החברה הקיבוצית 3-4 (1976), עמ' 237-246

הרציג, הסיפור העברי

חנה הרציג, הסיפור העברי בראשית המאה העשרים, יחידה 2: מחניים – מיכה יוסף ברדיצ'בסקי, תל-אביב: האוניברסיטה הפתוחה, 1992

הרצל, אלטנוילנד

תיאודור הרצל, אלטנוילנד, תרגמה: מרים קראוס, תל-אביב: הוצאת בבל, 1997

הרצל, מדינת יהודים

בנימין זאב הרצל, מדינת היהודים, תרגם: מרדכי יואלי, ירושלים: הספריה הציונית, 1978

הרצל, עניין היהודים

תיאודור הרצל, עניין היהודים – ספרי יומן [1895–1904], ג כרכים, תרגם: יוסף ונקרט, ירושלים: מוסד ביאליק, 1997–2001

הרשב, לשון (אנגלית)

Benjamin Harshav, *Language in Time of Revolution*, Stanford: Stanford University Press, 1999

הרשב, לשון בימי מהפכה

בנימין הרשב, לשון בימי מהפכה: המהפכה היהודית המודרנית ותחיית הלשון העברית, ירושלים: כרמל, 2008

ובר, האתיקה הפרוטסטנטית

מקס ובר, האתיקה הפרוטסטנטית ורוח הקפיטליזם, תרגם: ברוך מורן, תל-אביב: עם עובד, 1984

ובר, כלכלה וחברה

Max Weber, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology* [1921-1922], eds.: Günter Roth and Claus Wittich, Berkeley: University of California Press, 1978

וואט

Ian P. Watt, *The Rise of the Novel*, Berkeley; University of California Press, 1987 [1957], pp.45-49

ווב וקיי, פולין

Marek Web and Shara Kay (eds.), Alter Kacyzne, *Poyln: Jewish Life in the Old Country*, New York: Metropolitan Books, 1999

ווד, קאנט

Allen W. Wood, *Kant's Ethical Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999

וויליאמס, דקארט

Bernard Arthur Owen Williams, "God", in: idem, *Descartes: The Project of Pure Inquiry*, London & NY: Routledge, 2005, pp. 115-147

ווילסון, פרספקטיבות

Margaret Dauler Wilson, "Some Perspectives on the Third Meditation", in: idem, *Descartes*, London: Routledge & Kegan Paul, 1978, pp. 88-144

ווילטר, מכתבים

ווילטר, מכתבים אנגליים, מילון פילוסופי (מבהר), תרגום: עידו בסוק, תל-אביב: רמות, תשס"א, 2000

ווילטר, מכתבים אנגליים

Voltaire, *Letters Concerning the English Nation* [1733], Oxford and New York: Oxford University Press, 1994

וולך, שירה

יונה וולך, שירה: שירים מקובצים, תל אביב: מפעלים אוניברסיטאיים להוצאה לאור, תשל"ו

וולקוב, במעגל המכושף

שולמית וולקוב, במעגל המכושף: יהודים, אנטישמים וגרמנים אחרים, תל-אביב: עם עובד, תשס"ב

וולקוב, מפעל המודרניות

שולמית וולקוב, "מפעל המודרניות של יהודי אירופה: פיצול ואחידות", בתוך: שמואל נה אייזנשטדט ומשה ליסק (עורכים), הציונות והחזרה להיסטוריה: הערכה מחדש, ירושלים: יד בן צבי, תשנ"ט, עמ' 279-305

וורקה

וורקה: ספר זכרון, תל אביב, תשל"ז, 1976

וורת'נו, הבנה

Robert Wuthnow, "Understanding, Religion and Politics", *Dedalus* 1-2 (1990), pp. 1-20

וורת'נו, מדברים ברצינות

Robert Wuthnow, "Taking Talk Seriously: Religious Discourse as Social Practice", *Journal for the Scientific Study of Religion* 50, 1 (2011), pp. 1-21

ויזל, הנשמה החסידית

אלי ויזל, הנשמה החסידית, תל-אביב: ידיעות ספרים, 2010

ויזל, דברי שלום ואמת

נפתלי הרץ ויזל, דברי שלום ואמת, ברלין, תקמ"ב

ויינשטוק, הזיכרון הפועלי היהודי

Nathan Weinstock, *Couleur espérance: La mémoire ouvrière juive autour de 1900*, Genève: Métropolis, 2000

ויינשטוק, לחם

Nathan Weinstock, *Le Pain de misère: Histoire du mouvement ouvrier juif en Europe*, Paris: La Découverte, 2002

וייס, הרבי הקדוש

אברהם צבי וייס, הרבי הקדוש מאוטבוצק, ניו יורק, 2007

וילסון, דת

Bryan Wilson, *Religion in Sociological Perspective*, Oxford: Oxford University Press, 1982

וינריב, דקארט

אלעזר וינריב, "דיקרט", בתוך: הנ"ל, רציונליזם ואמפיריציזם: מגמות פילוסופיות במאה ה־17 וה־18: דיקרט ושפינוזה, תל־אביב: האוניברסיטה הפתוחה, 1990, יחידה 2-3, פרקים 9-12, עמ' 118-138

וינריב, שפינוזה

אלעזר וינריב, "שפינוזה", בתוך: הנ"ל, רציונליזם ואמפיריציזם: מגמות פילוסופיות במאה ה־17 וה־18: דיקרט ושפינוזה, תל־אביב: האוניברסיטה הפתוחה, 1990, יחידה 4-5, פרק 4, עמ' 222-238

ונגרופ, זכרונותיה

Pauline Wengeroff, *Rememberings: The World of a Russian-Jewish Woman in the Nineteenth Century*, ed.: Bernard Dov Cooperman, trans.: Henny Wenkart, Bethesda, Md.: University Press of Maryland, 2000

ורסס, בין גילוי לכיסוי

שמואל ורסס, בין גילוי לכיסוי: ביאליק בסיפור ובמסה, תל־אביב: הקיבוץ המאוחד, 1984

ורסס, דרכי האוטוביוגרפיה

שמואל ורסס (וילנאי), "דרכי האוטוביוגרפיה בתקופת ההשכלה", גליונות יז (תש"ה), עמ' 175-183; הופיע בנוסח מורחב תחת השם "דרכי האוטוביוגרפיה בתקופת ההשכלה", בתוך: הנ"ל, מגמות וצורות בספרות ההשכלה, ירושלים: מאגנס, תש"ן, עמ' 249-260

ורסס, המשכיל היהודי

שמואל ורסס, "המשכיל היהודי כאיש צעיר", הנ"ל, הקיצה, עמ' 67-114

ורסס, הקיצה

שמואל ורסס, 'הקיצה עמיי': ספרות ההשכלה בעידן המודרניזציה, ירושלים: מאגנס, תשנ"א

ורסס, ממנדלי עד הוז

שמואל ורסס, ממנדלי עד הוז: סוגיות בהתפתחות הסיפור העברית, ירושלים: מאגנס, 1987

ורסס, סיפור ושורשו

שמואל ורסס, סיפור ושורשו: עיונים בהתפתחות הפרוזה העברית, רמת־גן: אגודת הסופרים העברים בישראל ליד הוצאת מסדה, 1971

ורסס, ערכי ספרות

שמואל ורסס, "ערכי ספרות בעולמו של י.ה. ברנר", גליונות כז (תשי"ב), עמ' 238-241

זוהר, האורתודוקסיה

צבי זוהר, "האורתודוקסיה אינה התגובה ההלכתית האוטנטית היחידה למודרנה, או: התרבות הדתית-הלכתית הספרדית שונה מזו האשכנזית – תגובה לבנימין בראון", אקדמות יא (תשס"ב), עמ' 139-151

זוהר, מסורת ותמורה

צבי זוהר, מסורת ותמורה: התמודדות חכמי ישראל במצרים ובסוריה עם אתגרי המודרניזציה, 1880-1920, ירושלים: מכון בן צבי, תשנ"ג

זוהר, פני המזרח

צבי זוהר, האירו פני המזרח, בני ברק: הקיבוץ המאוחד, תשס"א

זוודסקי, היסטוריה

Paul Zawadsky, "Histoire du mouvement ouvrier juif", in: Evelyne Martini et Gérard Rabinovitch (dir.), *Connaissance du monde juif: colloque académique des 28 et 29 novembre 2006, Champigny-sur-Marne*: CRDP, Académie de Créteil; Paris: Fondation pour la mémoire de la Shoah, 2008, pp. 149-164

זיידמן

Naomi Seidman, *A Marriage Made in Heaven: The Sexual Politics of Hebrew and Yiddish*, Berkeley: University of California, 1997

זיפרשטיין, נביא המקמק

סטיבן זיפרשטיין, נביא המקמק: אחד העם ומקורות הציונות, תרגום: עמי שמיר, תל-אביב: עם עובד, 1998

ז'יראר, יהודי צרפת

Patrick Girard, *Les juifs de France*, Paris: B. Huisman, 1983

זלדוב

אלכסנדר זלדוב [זעלדאוו (נעמאנסקי)], די רעליגיע איז א פריוואט-זאך, די וועלט, פערלאג פון בונד, 1917

זלקין, בעלות השחר

מרדכי זלקין, בעלות השחר: ההשכלה היהודית באימפריה הרוסית במאה התשע עשרה, ירושלים: מאגנס, תש"ס

זלקין, דובנוב

Mordechai Zalkin, "Dubnov, Mstislavl, and the Mstislavl Affair: An Attempt at Reexamination", in: Kristi Groberg and Avraham Greenbaum (eds.), *A Missionary for History: Essays in Honor of Simon Dubnov*, Minneapolis: University of Minnesota, 1998, pp. 27-33

זלקין, היכל ההשכלה

מרדכי זלקין, אל היכל ההשכלה: תהליכי מודרניזציה בחינוך היהודי במזרח אירופה במאה התשע-עשרה, בני ברק: הקיבוץ המאוחד (ספריית הלל בן-חיים), 2008

זלקין, מסורת

מרדכי זלקין, "מסורת, נאורות ודמוקרטיה בחברה היהודית במזרח אירופה במאה התשע-עשרה", בתוך: אלון גל ואח' (עורכים), בדרך הדמוקרטיה, שדה בוקר: אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, מכון בן-גוריון לחקר ישראל, הציונות ומורשת בן-גוריון, 2012

זלקין, שיהיה כולו עברי

מרדכי זלקין, "שיהיה כולו עברי: רשת החינוך יבנה בליטא בין חינוך חרדי לחינוך עברי", בתוך: שמואל גליק (עורך), זכר דבר לעבדך: אסופת מאמרים לזכר דב רפל, ירושלים: מכללת ליפשיץ, תשס"ז, עמ' 121-143

זמן יהודי חדש

ירמיהו יובל (עורך ראשי), זמן יהודי חדש: תרבות יהודית בעידן חילוני – מבט אנציקלופדי, ה כרכים, ירושלים: כתר, 2007

זנד, מתי ואיך

שלמה זנד, מתי ואיך הומצא העם היהודי, תל-אביב: רסלינג, 2008

זעירא, קרועים אנו

מוטי זעירא, קרועים אנו: זיקתה של ההתיישבות העובדת בשנות העשרים אל התרבות היהודית, ירושלים: יד בן-צבי, 2002

זרטל, אהבת העולם

עדית זרטל, "בין 'אהבת העולם' ל'אהבת ישראל' – הקול החסר בפולמוס ארנדט", בתוך: דן מכמן (עורך), השואה בהיסטוריה היהודית, ירושלים: יד ושם, תשס"ה, עמ' 357-398

חבלין, מחוייבות כפולה

רינה חבלין, מחוייבות כפולה: זהות יהודית בין מסורת לחילון בהגותו של אחד-העם, בני ברק: הקיבוץ המאוחד, 2001

חבס, החצר

ברכה חבס (עורכת), החצר והגבעה: סיפורה של קבוצת כנרת, תל-אביב: ספרית פועלים, 1969

חבס, העלייה השנייה

ברכה חבס (עורכת), ספר העלייה השנייה (1910-1914), תל-אביב: עם עובד, 1947

חבר, אצ"ג

חנן חבר (עורך), אורי צבי גרינברג במלאת לו שמונים, תערוכה בבית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי, ירושלים: בית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי, תשל"ז

חגיז, משנת חכמים

משה חגיז, משנת חכמים, וואנוביער, תצ"ג

חליפת איגרות ברדיצ'בסקי-ברנר

חליפת איגרות ברדיצ'בסקי-ברנר, חולון: תשמ"ד

חלמיש, מכאן ומקרוב

מרדכי חלמיש (עורך), מכאן ומקרוב: אנתולוגיה של סיפורי יידיש בארץ ישראל מראשית המאה ועד ימינו, מרחביה: ספרית פועלים, תשכ"ז

חקק, איגרות הרב חוצין

לב חקק, איגרות הרב שלמה בכור חוצין, בני ברק: הקיבוץ המאוחד, 2005

חקק, ניצני היצירה

לב חקק, ניצני היצירה העברית החדשה בכבל – מחקרים בתולדות יהודי עיראק ובתרבותם, אור יהודה: מרכז מורשת יהדות בבל, המכון לחקר יהדות בבל, 2003

טבנקין, דברים

יצחק טבנקין, "מקורותיה הרעיוניים של העלייה השנייה", הנ"ל, דברים, התקין: אריה פיאלקוב, ב, תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, 1972, עמ' 20-31

טולסטוי, שקספיר והדרמה

Leo Tolstoy, "Shakespeare and the Drama", in: Aylmer Maude (ed.), *Leo Tolstoy: Recollections and Essays*, Oxford: Oxford University Press, 1937, pp. 307-383

טורניאנסקי, בין קודש לחול

חנה טורניאנסקי, "לשון, חינוך והשכלה במזרח אירופה", פולין: פרקים בתולדות יהודי מזרח אירופה ותרבותם, הטיבה ג, יחידה 7, תל אביב: האוניברסיטה הפתוחה, 1990

טייטלבוים, ויואל משה

ר' יואל טייטלבוים, ויואל משה, ברקלין: ס' דייטש, תש"כ

טלמון, יהודים ומהפכה

יעקב טלמון, "יהודים ומהפכה", בתוך: הנ"ל, בעידן האלימות, תל-אביב: עם עובד, עמ' 184-264

טלמון-גרבר, יחיד וחברה

יונינה טלמון-גרבר, "מעמדה של ההתיישבות השיתופית בחברה הישראלית", הנ"ל, יחיד וחברה בקיבוץ: מחקרים סוציולוגיים, ירושלים: מאגנס, 1970, עמ' 1-5

טמביה, תרבות

Stanley J. Tambiah, *Culture, Thought and Social Action: An Anthropological Perspective*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985

טמה

Diogène Tama (ed.), *Procès-verbal des séances de l'Assemblée des députés français professant la religion juive*, Paris, 1807

טריגאנו, מושג הנורמה

Shmuel Trigano, "Le concept de 'norme', appliqué aux logiques de l'émancipation", *Pardès* 22 (1996), pp. 85-90

טרנר, התהליך הטקסי

ויקטור טרנר, התהליך הטקסי, מבנה ואנטי-מבנה, תרגום: נעם רחמיילביץ', תל-אביב: רסלינג, 2004

ידידיה, בתי מדרש

אסף ידידיה, בתי מדרש נוסח אשכנז: זיכרונות של בוגרי הסמינרים לרבנים בגרמניה ובאוסטריה, ירושלים: כרמל, תש"ע

ידגר וליבמן, מעבר לדיכוטומיה

יעקב ידגר, ישעיהו (צ'ארלס) ליבמן, מעבר לדיכוטומיה 'דתי-חילוני': המסורתניים בישראל, בתוך:

אורי כהן ואחרים (עורכים), ישראל והמודרניות, למשה ליסק ביובלו, באר שבע: מכון בן-גוריון לחקר ישראל, הציונות ומורשת בן-גוריון, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, 2006, עמ' 337-367

ידידתו של המשורר

ידידתו של המשורר: איגרות מרים מארקל-מוזסון אל יהודה ליב גורדון (יל"ג), ההדיר: שמואל ורסס, ירושלים: מוסד ביאליק, תשס"ד

יובל, אלוהים

ירמיהו יובל, "אלוהים והפעולה האנושית", בתוך: הנ"ל, קאנט והפילוסופיה של ההיסטוריה, ירושלים: מאגנס, 1988, עמ' 59-81

יובל, ניטשה

ירמיהו יובל, "ניטשה וצללי האל המת", בתוך: הנ"ל, חידה אפלה: הגל, ניטשה והיהודים, ירושלים ותל-אביב: שוקן, 1996, עמ' 129-149

יובל, שפינוזה וכופרים אחרים

ירמיהו יובל, שפינוזה וכופרים אחרים, תל-אביב: ספרית פועלים, 1988

יובל לנען

נען מאז ועד היום: לקט מספר הישוב, בחג החמישים לנען, נען: 1980

יום, דיאלוגים

דוד יום, דיאלוגים על הדת הטבעית [1779], תרגום: משה שטרנברג, מבוא: דוד הד, ירושלים: מאגנס, תשמ"ב

יום, דיאלוגים (מקור)

David Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*, [1779], Harmondsworth: Penguin Books, 1990

יום, מסכת טבע האדם

דוד יום, מסכת טבע האדם [1739], תרגום: יוסף אור [תשי"ד], ירושלים: מאגנס, תשס"ו

יונס

האנס יונס, מושג האלוהים אחרי אושוויץ, ערך: רון מרגולין, תרגום: דנית דותן, תל-אביב: רסלינג, 2004

יוסף, משנתו

עובדיה יוסף, "משנתו של 'ישא ברכה'", שבט ועם א (תשל"א), עמ' 95-103

יל"ג, אגרות

יהודה לייב גורדון, אגרות, א, ורשה 1894

יל"ג, גאולתנו

יהודה לייב גורדון, "גאולתנו ופדות נפשנו", המליץ יח, 12 (י"ד ניסן תרמ"ב, 1882), עמ' 209-216

יל"ג, פרוזה

יהודה לייב גורדון, כתבים, ב: פרוזה, תל-אביב: דביר, תש"ך



יל"ג, שירה

יהודה לייב גורדון, כתבים, א: שירה, תל-אביב: דביר, תשכ"ד

ילקוט כלולות

ילקוט כלולות, הוועדה הבינקיבוצית להווי ולמועד, 1967

יערי, בדרך ארוכה

מאיר יערי, בדרך ארוכה [1923], מרחביה: הקיבוץ הארצי השומר הצעיר, 1947

יערי, זכרונות ארץ ישראל

אברהם יערי (עורך), זכרונות ארץ ישראל: מאה ועשרים פרקי-זכרונות מחיי היישוב בארץ מהמאה השבע-עשרה ועד ימינו, רמת-גן: מסדה, 1974

יערי, שלוחי ארץ ישראל

אברהם יערי, שלוחי ארץ ישראל: תולדות השליחות מהארץ לגולה, מחורבן בית שני עד המאה התשע-עשרה, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשי"א

יפתחאל וצפדיה, מדיניות

אורן יפתחאל וארו צפדיה, מדיניות וזהות בערי הפיתוח: השפעת התכנון והפיתוח על יוצאי צפון אפריקה, 1952-1998, באר שבע: אוניברסיטת בן גוריון, מרכז הנגב לפיתוח אזורי, 1999

ירושלמי, עבדים למלכים

Yosef Hayim Yerushalmi, *Servants of Kings and not Servants of Servants: Some Aspects of the Political History of the Jews*, Atlanta: Tam Institute for Jewish Studies, Emory University, 2005

ישורון, כל שיריו

אבות ישורון, כל שיריו, הערות: הלית ישורון ובנימין הרשב, תל-אביב: הקיבוץ המאוחד/סימן קריאה, 1995-2001

ישורון, מלבדאתה

אבות ישורון, מלבדאתה: מבחר 1934-1991, עורכות: הלית ישורון ולילך לחמן, בני ברק: הקיבוץ המאוחד, 2009

ישורון, רעם

אבות ישורון, רעם: שירים, תל אביב: אגודת הסופרים העברים ליד דביר, תשכ"א; מופיע גם בתוך: אבות ישורון, כל שיריו, כרך ראשון, תל-אביב: הקיבוץ המאוחד/סימן קריאה, 1995

ישפה, מבוא

Alfred Jospe, "Introduction: Prelude to Jewish Modernity", in: *Moses Mendelssohn: Selections from His Writings*, ed. Eva Jospe, New York: The Viking Press, 1975, pp. 3-46

ישראל, נאורות רדיקלית

Jonathan Israel, *Radical Enlightenment, Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Oxford: Oxford University Press, 2001

כאן ועכשיו: עיונים בהגותו של מרדכי מרטין בובר  
כאן ועכשיו: עיונים בהגותו של מרדכי מרטין בובר, ירושלים: מרכז מרטין בובר של האוניברסיטה  
העברית, תש"ן

כהן, הבניה סמלית  
Anthony Paul Cohen, *The Symbolic Construction of Community*, Chichester: Ellis  
Horwood, 1985

כהן, להיות יהודי  
חיים כהן, להיות יהודי: תרבות, משפט, דת, מדינה, ערכה והוסיפה מבוא והקדמות: רות גביוון, אור  
יהודה: דביר, 2006

כהן, אוטוביוגרפיה  
חיים כהן, מבוא אישי: אוטוביוגרפיה, אור יהודה: דביר, 2005

כהן, מחקר בזהות יהודית  
Erik H. Cohen, "Jewish Identity Research: A State of the Art", *International Journal of  
Jewish Education Research* 1, 1 (2010), pp. 7-49

כהן אלברט, אתניות וסולידריות  
פיליס כהן אלברט, "אתניות וסולידריות יהודית בצרפת של המאה ה-19", בתוך: בנימין פינקוס, אילן  
טרואן (עורכים), סולידריות יהודית לאומית בעת החדשה, באר-שבע: אוניברסיטת בן-גוריון בנגב,  
תשמ"ט, עמ' 47-73

כהן ופיינר, קול עלמה  
טובה כהן ושמואל פיינר (עורכים), קול עלמה עברייה: כתבי נשים משכילות במאה התשע-עשרה, בני  
ברק: הקיבוץ המאוחד, 2006

כהנא, שבת בבית הקפה  
מעוז כהנא, "שבת בבית הקפה של קהילת קודש פראג", ציון, עח (תשע"ג), עמ' 5-50

כהנוב, בין שני עולמות  
ז'קלין כהנוב, בין שני עולמות: מסות ופרקי התבוננות, עורך: דוד אוחנה, ירושלים: כתר, 2005

כהנוב, הצעיף הכחול  
ז'קלין כהנוב, "הצעיף הכחול של הקדמה", [במחנה, ספטמבר 1967], הנ"ל, בין שני עולמות, עמ'  
60-58

כהנוב, ממזרח שמש  
ז'קלין כהנוב, ממזרח שמש, תל-אביב: יריב-הדר, 1978

כנעני, העלייה השנייה  
דוד כנעני, העלייה השנייה העובדת ויחסה לדת ולמסורת, תל-אביב: המכון לחקרי עבודה וחברה,  
ספרית פועלים, תשל"ז, 1976

כ"ץ, מתחת למפתן ההכרה

גדעון כ"ץ, "מתחת למפתן ההכרה: הלוך רוח אי-רציונליסטי ותחייה לאומית בהגותו של אהרון דוד גורדון", בתוך: אבנר הולצמן, גדעון כ"ץ ושלום רצבי (עורכים), מסביב לנקודה: מחקרים חדשים על מ"י ברדיצ'בסקי, י"ח ברנר וא"ד גורדון, באר-שבע: מכון בן גוריון לחקר ישראל והציונות ואוניברסיטת בן גוריון בנגב, 2008, עמ' 321-344

כ"ץ, אופיה היהודי

יעקב כ"ץ, "אופיה היהודי של החברה הישראלית", הנ"ל, לאומיות יהודית, עמ' 85-108

כ"ץ, אמנציפציה יהודית

Jacob Katz, "Religion as a Uniting and Dividing Force in Modern Jewish History", in: idem, *Jewish Emancipation and Self-Emancipation*, Philadelphia, New York, Jerusalem: The Jewish Publication Society, 1986, pp. 20-33

כ"ץ, הדת ככוח

יעקב כ"ץ, "דת ככוח מאחד ומפריד בהיסטוריה היהודית המודרנית", הנ"ל, לאומיות יהודית, עמ' 132-154

כ"ץ, היציאה מן הגטו

יעקב כ"ץ, היציאה מן הגטו: הרקע החברתי לאמנציפציה של היהודים, 1770-1870, תרגום: דוד זינגר, תל-אביב: עם עובד, 1985

כ"ץ, הציונות והזהות

יעקב כ"ץ, "הציונות והזהות היהודית", הנ"ל, לאומיות יהודית, עמ' 72-84

כ"ץ, לאומיות יהודית

יעקב כ"ץ, לאומיות יהודית: מסות ומחקרים, ירושלים: הספריה הציונית, תשל"ט

כ"ץ, מסורת ומשבר

יעקב כ"ץ, מסורת ומשבר: החברה היהודית במוצאי ימי הביניים, ירושלים: מוסד ביאליק, תשי"ח

כ"ץ, נישואים

יעקב כ"ץ, "נישואים וחיי אישות במוצאי ימי הביניים", ציון י (תש"ה), עמ' 21-54

כ"ץ, עגנון

יעקב כ"ץ, "עגנון מול המבוכה הדתית", [1959], הנ"ל, לאומיות יהודית, עמ' 167-180

כצנלסון, אגרות

ברל כצנלסון, אגרות ב. כצנלסון תרע"ט-תרפ"ב [1919-1922], כרך ג, כינסו וליוו בהערות יהודה ארז ואברהם משה קולר, תל-אביב: עם עובד, 1970

כצנלסון, כתבים

ברל כצנלסון, כתבים, הוצאת מפלגת פועלי ארץ ישראל, תש"ו

כצנלסון, פרקים

ברל כצנלסון, פרקים לתולדות תנועת הפועלים, הנ"ל, כתבים, יא, הוצאת מפלגת פועלי ארץ ישראל, 1949

כרמלי ורות, העוגה

Yoram Carmeli and Rina Roth, "The Cake and the Plate: Family and Community in Kibbutz Bar-Mitzvah Ceremony", *International Journal of Comparative Family and Marriage Studies* 1 (1994), pp. 49-63

לאנדא וראבינאוויץ

שלמה זלמן לאנדא ויוסף ראבינאוויץ, אור לישירים: נגד השטה ציונית, ווארשא, תר"ס

לב, ושודע לשאול

שמעון לב, ושודע לשאול, תל אביב: הרגול, 1998

לואיס, היהודים בעולם האסלאם

ברנרד לואיס, היהודים בעולם האסלאם, תרגמה: מרים שקד, ירושלים: מרכז שור, 1996

לובנשטיין, יהדותו של פרידלנדר

Steven M. Lowenstein, *The Jewishness of David Friedländer and the Crisis of Berlin Jewry (Braun Lectures in the History of the Jews in Prussia 3)*, Ramat-Gan: Bar Ilan University, 1994

לזו, מקבילים נפגשים

אהוד לזו, מקבילים נפגשים: דת ולאומיות בתנועה הציונית במזרח אירופה בראשיתה, 1882-1904,

תל אביב: עם עובד, 1985

לזי, אינטלקטואלים יהודים-ערבים

Lital Levy, "Partitioned Pasts: Arab Jewish Intellectuals and the Case of Esther Azhari Moyal (1873-1948)", in: Dyala Hamzah (ed.), *The Making of the Arab Intellectual: Empire, Public Sphere, and the Colonial Coordinates of Selfhood*, London: Routledge, 2012, pp. 128-163

לזי, יהודי-ערבי

ליטל לזי, "מיהו יהודי-ערבי? עיון משווה בתולדות השאלה", תיאוריה וביקורת 38-39 (2011),

עמ' 101-135

לזי, יצירתם

ליטל לזי, "יצירתם של יהודים-ערבים והיסטוריוגרפיה של הספרות העברית: גאוגרפיה ספרותית חדשה", מכאן יב (תשע"ג), עמ' 210-227

לזי, סופרים

Lital Levy, "Jewish Writers in the Arab East: Literature, History, and the Politics of Enlightenment, 1863-1914", Ph.D. Dissertation, Berkeley: University of California, 2007

לזי, געגועים לחג

א' לזי, "געגועים לחג", הדים 2 (1937)

לזי, היהודים בברית המועצות

Nora Levin, *The Jews in the Soviet Union Since 1917: Paradox of Survival*, I, New York and London: New York University Press, 1988

- לויין, כנסת ישראל  
ולדימיר לויין, "כנסת ישראל: המפלגה הפוליטית האורתודוקסית הראשונה באימפריה הרוסית", ציון  
עו (תשע"א), עמ' 29-62
- לוינס, חירות קשה  
עמנואל לוינס, חירות קשה – מסות על היהדות, תרגמו: עידו בסוק ושמואל ויגודה, עריכה מדעית:  
ז'ואל הנסל, תל-אביב: רסלינג, 2007
- לוינס, כוליות ואינסוף  
עמנואל לוינס, כוליות ואינסוף: מסה על החיצוניות, [1961], תרגמה: רמה איילון, ירושלים: מאגנס,  
2010
- לוקס, ריטואל פוליטי  
Steven Lukes, "Political Ritual and Social Integration", *Sociology* 9 (1975), pp. 289-308
- לוריא, קאציזנה  
שלום לוריא, "אלתר קאציזנה: היוצר הרב-קולי", חוליות: דפים למחקר ספרות יידיש ותרבותה 9  
(2005), עמ' 169-188
- לזר, האנטישמיות  
Bernard Lazare, *L'Antisémitisme, son histoire et ses causes*, Paris: Jean Cres, 1934
- לחובר, ביאליק  
פישל לחובר, ביאליק – חייו ויצירותיו, ירושלים: מוסד ביאליק, תשכ"ד
- לחמן, איך נקרא  
לילך לחמן (עורכת), איך נקרא אבות ישורון: כותבים על שירתו, בני ברק: הקיבוץ המאוחד, 2011
- ליאון, מבט  
נסים ליאון, "המסורתיות המזרחית במבט פוסט-אורתודוקסי: מדתיות שבורה לחילוניות שנקטעה?",  
פעמים 122-123 (תשס"ט), עמ' 89-113
- ליאון, המסורתיות המזרחית  
נסים ליאון, "המסורתיות המזרחית כהד לקיום היהודי בעולם האסלאם", אקדמות כג (תשס"ט),  
עמ' 129-146
- ליאון, כנס התשובה  
נסים ליאון, "כנס התשובה ההמוני בהרדיות המזרחית", בתוך: עמנואל סיון וקימי קפלן (עורכים),  
חרדים ישראלים: השתלבות בלא טמיעה?, ירושלים: מכון ון ליר והוצאת הקיבוץ המאוחד, 2003,  
עמ' 82-98
- ליבמן, מלחמת התרבות בישראל  
ישעיהו (צ'רלס) ליבמן, "מלחמת התרבות בישראל: מיפוי מחדש", נייר עמדה, 1, רמת גן: צביון, מרכז  
ג'ולסון לישראליות, יהדות ודמוקרטיה, הפקולטה למשפטים, אוניברסיטת בר-אילן, מאי 2001
- ליבמן ודון-יהיא, דת אזרחית  
Charles S. Liebman and Eliezer Don-Yehiya, *Civil Religion in Israel: Traditional Judaism*

*and Political Culture in the Jewish State*, Berkeley and Los Angeles, CA: University of California Press, 1983

ליבמן וליבמן, דת ופוליטיקה  
ישעיהו ליבמן ושרה ליבמן (עורכים), דת ופוליטיקה: היבטים אחדים, תל-אביב: האוניברסיטה הפתוחה,  
1991

ליבס, ספר יצירה  
יהודה ליבס, תורת היצירה של ספר יצירה, ירושלים ותל-אביב: שוקן, 2000  
ליבס, עברית  
יהודה ליבס, עברית וארמית כלשונות הזוהר, הרצאה במליאת האקדמיה ללשון עברית, תשס"ח נדפסה:  
העברית ~, ג (תשס"ט-תש"ע), עמ' 111-126. מצויה באתר <http://pluto.huji.ac.il/~liebes/>

ליבשטיין, לעבודתנו  
אליעזר ליבשטיין, "לעבודתנו הרעיונית בקיבוץ", מבפנים, ספטמבר 1932, עמ' 16-26  
ליליינבלום, כל כתבי  
משה לייב ליליינבלום, כל כתבי, ד כרכים, קראקא ואודיסה, תר"ע-תרע"ד

ליליינבלום, כתבים אוטוביוגרפיים  
משה לייב ליליינבלום, כתבים אוטוביוגרפיים, ההדיר: שלמה בריימן, ג כרכים, ירושלים: מוסד  
ביאליק (ספרית דורות), 1970

לילקר, יהדות  
Shalom Lilker, *Kibbutz Judaism: A New Tradition in the Making*, East Brunswick, NJ: Cornwall Books, 1982

לירן, בתי קולנוע באסתאנבול  
נעמי לירן, "בתי קולנוע באסתאנבול בבעלותם ובניהולם של יהודים, 1908-1945", פעמים 118  
(תשס"ט), עמ' 9-47

לנג, דבר עברית  
יוסף לנג, דבר עברית!: חיי אליעזר בן יהודה, ירושלים: יד בן צבי, 2008

לנגלבן  
לאה לנגלבן, "'השוואה' כנושא לימוד בסמינר 'בית יעקב'", הגיגי הגבעה: בטאון המכללה האקדמית  
גבעת וושינגטון ה (תש"ס), עמ' 109-132

לסינג, שנהא עצמית  
Theodor Lessing, *Der jüdische Selbsthass (The Self-Hatred Jew)*, Berlin: Jüdischer Verlag, 1930

לסקוב, הריב  
שולמית לסקוב, "הריב על אודות 'אלטנוילנד'", הציונות טו (תשנ"א), עמ' 35-53  
לעווי, מנהג ישראל  
יוסף לעווי, מנהג ישראל תורה, ד, ברוקלין, ניו יורק, תשנ"ז

מאיר, יהודים בתנועה הקומוניסטית

יוסף מאיר, "יהודים בתנועה הקומוניסטית בעיראק: הערות ומקורות", בתוך: שורשים במזרח: קבצים לחקר התנועה הציונית והחלוצית בקהילות ספרד והאסלאם ד (1998), עמ' 208-240

מאיר, בין מסורת לקדמה

מיכאל מאיר, בין מסורת לקדמה: תולדות תנועת הרפורמה ביהדות, תרגום: דוד לוביש, ירושלים: מרכז שור, תש"ן, 1989

מאיר, מענה למודרניות

Michael A. Meyer, *Response to Modernity: A History of the Reform Movement in Judaism*, Detroit: Wayne State University Press, 1995

מאיר, צמיחת היהודי המודרני

מיכאל מאיר, צמיחת היהודי המודרני: זהות יהודית ותרבות אירופית בגרמניה, 1824-1749, תרגום: דוד זינגר, ירושלים: כרמל, תשנ"א, 1990

מאיר-גליצנשטיין, מנהיגות ציונית

אסתר מאיר-גליצנשטיין, "מנהיגות ציונית וקומוניסטית במבחן קליטת עולי עיראק בישראל", פעמים 102-101 (תשס"ה), עמ' 5-38

מאלינו, יהודי במהפכה הצרפתית

Frances Malino, *A Jew in The French Revolution: The Life of Zalkind Hourwitz*, Cambridge: Blackwell, 1996

מאלינוביץ', תרבות צרפתית ויהודית

Nadia Malinovich, *French and Jewish: Culture and The Politics of Identity in Early Twentieth-Century France*, Oxford: Littman Library of Jewish Civilization, 2008

מאלינובסקי, מאגיה

Bronislaw Kasper Malinowski, *Magic, Science and Religion*, [1925], New York: Doubleday, 1955

מאפו, עיט צבוע

אברהם מאפו, עיט צבוע, ווארשא, תרנ"ז

מארוס, היהודים בפרשת דרייפוס

Michael R. Marrus, *Les Juifs de France à l'époque de l'Affaire Dreyfus*, Paris: Calmann-Lévy, 1972

מגווייר וותרבי

Bernard Maguire and Georgie Ann Weatherby, "The Secularization of Religion and Television Commercials", *Sociology of Religion* 59, 2 (1998), pp. 171-178

מגי, דקארט

בריאן מגי, "דקארט - שיחה עם ברנרד ויליאמס", בתוך: יהודה מלצר (עורך), הפילוסופים הגדולים, תל-אביב: הוצאת משכל, 1997, עמ' 92-118

מגי, ניטשה

בריאן מגי, "ניטשה – שיחה עם ג' פ' סטרן", בתוך: יהודה מלצר (עורך), הפילוסופים הגדולים, תל-אביב: הוצאת משכל, 1997, עמ' 302-329

מגי, קאנט

בריאן מגי, "קאנט – שיחה עם ג'פרי וורנוק", בתוך: יהודה מלצר (עורך), הפילוסופים הגדולים, תל-אביב: הוצאת משכל, 1997, עמ' 218-243

מודינא, בחינת הקבלה

יהודה אריה ממודינא, בחינת הקבלה: חבור כולל ספר קול סכל וספר שאגת אריה, מוציא לאור ומעיר: יצחק שמואל ריגיו, גוריציאה 1852

מודינא, לקט

יהודה אריה ממודינא, לקט כתבים, ערכה: פנינה נוה, ירושלים: מוסד ביאליק, תשכ"ח

מויאל, אמיל זולא

אסתר אזהרי מויאל, תאריח' חیات אמיל זולא (אמיל זולא – ביוגרפיה), קהיר: מטבעת אל-תופיק, 1903

מויאל, תלמוד

שמעון מויאל, אל-תלמוד: אצלָה וְתַסְלָלָה וְאִדְאָבָה (התלמוד: מקורו, גלגולו ותכניו המוסריים), קהיר: מטבעת אל-ערב, 1909

מורג, העברית החדשה

שלמה מורג, "העברית החדשה בהתגבשותה: לשון באספקלריה של חברה", קתדרה 56 (תש"ן), עמ' 70-92

מורה, האילן והענף

שמואל מורה, האילן והענף: הספרות הערבית החדשה ויצירתם הספרותית הערבית של יוצאי עיראק, ירושלים: מאגנס, תשנ"ז

מורה, התיאטרון היהודי

שמואל מורה, "התיאטרון היהודי בעיראק במחצית הראשונה של המאה העשרים", פעמים 23 (תשמ"ה), עמ' 64-98; וכן בתוך: הנ"ל, האילן והענף, עמ' 346-380

מזרחי, מרקס

Robert Misrahi, *Marx et la question juive*, Paris: Gallimard, coll. "Idées", 1972

מטלון, זה עם הפנים

רונית מטלון, זה עם הפנים אלינו, תל-אביב: עם עובד, תשנ"ה

מיטלמן, פוליטיקה של תורה

Alan Mittleman, *The Politics of Torah: The Jewish Political Tradition and the Founding of Agudat Israel*, New York: State University of New York Press, 1996

מייזל

יוסף מייזל, היסטארישע שריפטן, ב, וילנה, 1937



מייזל, מדריך

ד' מיזל (עורך), מדריך לפעיל התרבות, הקיבוץ המאוחד, ועדת התרבות המרכזית, 1967

מייסון, שפינוזה

Richard Mason, *The God of Spinoza: Philosophical Study*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997

מיכאל, ויקטוריה

סמי מיכאל, ויקטוריה, תל-אביב: עם עובד, תשנ"ג

מיכלסון, קאנט

Gordon E. Michalson, *Kant and the Problem of God*, Oxford: Blackwell, 1999

מיל, התועלתיות

ג'ון סטיוארט מיל, התועלתיות, תרגום: יוסף אור, ירושלים: מאגנס, 1999

מיל, על החירות

ג'ון סטיוארט מיל, על החירות, תרגום: אהרן אמיר, ירושלים: שלם, 2006

מילון בן-יהודה

אליעזר בן-יהודה, מילון הלשון העברית הישנה והחדשה, תל אביב: לעם, 1948-1959

מילון גרוזבסקי וילין

יהודה גרוזבסקי ודוד ילין, המילון העברי: מילון שמושי עם ציורים, יפו: דפוס א' איתן ו-ס' שושני, תרע"ט

מילר, עולמו של אבא

פנחס מילר, עולמו של אבא: סיפורי זכרונות על גדולי תורה, ירושלים: הוד, תשמ"ד

מימון, תעלומות חכמה

שלמה בן א"א המנוח מוהר"ר יהושע ז"ל מק"ק נעשוויז במדינת ליטא, ספר תעלומות חכמה, ברסלאו תקמ"ז, כתב-יד הספרייה הבודליאנית באוקספורד, המחלקה לתצלומי כתב-יד בספרייה הלאומית והאוניברסיטאית בירושלים (19346F)

מינץ

Alan Mintz, *Banished from their Father's Table: Loss of Faith and Hebrew Autobiography*, Bloomington: Indiana University Press, 1989

מינץ, הפוליטיזציה

מתתיהו מינץ, "הפוליטיזציה של העם היהודי והתנועה הציונית", בתוך: שמואל נח אייזנשטדט ומשה ליסק (עורכים), הציונות והחזרה להיסטוריה: הערכה מחדש. ירושלים: יד בן-צבי, 1999

מינצ'לס, היסטוריה כללית

Henri Minczeles, *Histoire générale du Bund: Un mouvement révolutionnaire juif*, Paris: Austral, 1995

מירון, מברסלאו לירושלים

גיא מירון (עורך), מברסלאו לירושלים: בתי מדרש לרבנים – פרקי מחקר והגות, ירושלים: מכון שכטר למדעי היהדות, 2009

מירון, בואה, לילה

דן מירון, בואה, לילה: הספרות העברית בין הגיון לאי־גיון במפנה המאה העשרים – עיונים ביצירות ח"נ ביאליק ומ"י ברדיצ'בסקי, תל־אביב: דביר, 1987

מירון, בודדים במועדם

דן מירון, בודדים במועדם: לדיוקנה של הרפובליקה הספרותית העברית בתחילת המאה העשרים, תל־אביב: עם עובד, 1987

מירון, בין חזון לאמת

דן מירון, בין חזון לאמת: ניצני הרומאן העברי והיידי במאה התשע עשרה, ירושלים: מוסד ביאליק, 1979

מירון, הרופא המדומה

דן מירון, הרופא המדומה: עיונים בסיפורת היהודית הקלאסית, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 1995

מירון, כיוון אורות

דן מירון, כיוון אורות: תחנות בסיפורת העברית המודרנית, ירושלים ותל־אביב: שוקן, 1979

מירון ונוריץ'

Dan Miron and Anita Norich, "The Politics of Benjamin III: Intellectual Significance and its Formal Correlatives in the Sh. Y. Abramovitch's *Masoeh Benyomin Hashlishi*," *The Field of Yiddish* 4 (1980), pp. 1-115

מישקיןסקי, תנועת הפועלים

משה מישקיןסקי, ראשית תנועת הפועלים היהודית ברוסיה: מגמות יסוד, תל־אביב: אוניברסיטת תל־אביב והקיבוץ המאוחד, תשמ"א

מלטון, עליית הציבור

James Van Horn Melton, *The Rise of the Public in Enlightenment Europe*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001

מלמד, החלום הרביעי

דוד מלמד, החלום הרביעי, תל־אביב: ספרית פועלים, 1986

מנדלי, האבות והבנים

מנדלי מוכר ספרים (שלום יעקב אברמוביץ'), האבות והבנים, אדעסא: דפוס מ.א. בעלינסאן, 1868

מנדלי, כל כתיבי

מנדלי מוכר ספרים (שלום יעקב אברמוביץ'), כל כתיבי מנדלי מוכר־ספרים, ג כרכים, קראקא־אודיסא: הוצאת ועד היובל, 1909–1912

מנדלי, כתבים

מנדלי מוכר ספרים (שלום יעקב אברמוביץ'), כתבים, תל־אביב: דביר, תש"ז

מנדלי, למדו היטב

מנדלי מוכר ספרים (שלום יעקב אברמוביץ), למדו היטב, ורשה: דפוס לבנון, תרכ"ב

מנדלי, קלקול המינים

מנדלי מוכר ספרים (שלום יעקב אברמוביץ), "קלקול המינים", בתוך: הנ"ל, משפט שלום, ווילנא: דפוס יוסף ראובן בר' מנחם מן ראם, תר"כ

מנדלסון, מלחמת מעמדות

Ezra Mendelsohn, *Class Struggle in the Pale. The Formative Years of the Jewish Workers' Movement in Tsarist Russia*, Cambridge: Cambridge University Press, 1970

מנדלסון, הוכחה

Moses Mendelssohn, "On Evidence in Metaphysical Sciences", [1763], in: *Moses Mendelssohn: Philosophical Writings*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997, pp. 251-306

מנדלסון, הארה מהי

משה מנדלסון, "על השאלה: הארה מהי?", [1784], תרגום: ידידיה פלס, בתוך: עומי בשארה (עורך), הנאורות: פרויקט שלא נשלם?, תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, 1997, עמ' 39-43

מנדלסון, ירושלים

משה מנדלסון, ירושלים, [1783], תרגום: ש' הרברג, תל-אביב: מסדה, תש"ו

מנדלסון, מכתבים

משה מנדלסון, מכתבים על אודות התחושות (1755), תרגום: ידידיה פלס, תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, 1988

מנדס-פלור, קידמה

פול מנדס-פלור, קידמה ונפתוליה: מאבקם של אינטלקטואלים יהודים עם המודרנה, תל-אביב: עם עובד, 2010

מנהגי וורמיישא

יוזפא שמש, מנהגים דק"ק וורמיישא, ההדיר: בנימין שלמה המבורגר, ירושלים: מכון ירושלים, מפעל תורת חכמי אשכנז, תשמ"ח

מנהיים, דמוקרטיה

קרל מנהיים, דרכה של דמוקרטיה: חירות, שררה ותכנון, תרגום: ישראל לייב גן צבי, ירושלים: מוסד ביאליק, 1958

מקברייד, קאמי

Joseph McBride, *Albert Camus: Philosopher and Littérateur*, New York: St. Martin's Press, 1992

מקלאוד, ערים חילוניות

Hugh McLeod, "Secular Cities? Berlin, London, New York in the Later Nineteenth

and Early Twentieth Centuries", in: Steve Bruce (ed.), *Religion and Modernization, Sociologists and Historians Debate the Secularization Thesis*, Oxford: Clarendon Press, 1992, pp. 59-89

מקלאוד, החילון

Hugh McLeod, *Secularization in Western Europe, 1848-1914*, London: St. Martin's Press, 2000

מרגלית, השומר הצעיר

אלקנה מרגלית, השומר הצעיר: מעדת נעורים למרכזים מהפכני, 1913-1936, תל-אביב: אוניברסיטת תל אביב והוצאת הקיבוץ המאוחד, 1971

מרטין בובר: מאה שנה להולדתו

יוחנן בלוך, חיים גורדון ומנחם דורמן (עורכים), מרטין בובר: מאה שנה להולדתו, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, באר שבע: אוניברסיטת בן גוריון בנגב, תשמ"ב

מרכז גוטמן, חילוניות ישראלית

חילוניות ישראלית בסקרי מרכז גוטמן 1990-2008, המכון הישראלי לדמוקרטיה, מרכז גוטמן, 2008: <http://www.idi.org.il>

מרקס, בין הסתגרות להסתגלות

רוני באר מרקס, בין הסתגרות להסתגלות: כתב העת "הלבנון" והתמודדותה של החברה האורתודוקסית במזרח אירופה עם אתגרי המודרנה, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, 2011

מרקס, הגל

קרל מרקס, "לביקורת פילוסופיית-המשפט של הגל: הקדמה", כתבי שחרות, תרגום: שלמה אבינרי, תל-אביב: ספרית פועלים, 1977, עמ' 65-78

משמרי, הזקן השתגע

אביבית משמרי, הזקן השתגע, תל אביב: חרגול, 2013

משעני, המעברה

דרור משעני, "למה צריכים המזרחים לחזור אל המעברה? מחשבות על ההיסטוריוגרפיה של 'הקול המזרחי' בספרות העברית", מטעם 3 (2005), עמ' 91-98

נאש

Stanley Nash, *In Search of Hebraism: Shai Hurwitz and His Polemics in the Hebrew Press*, Leiden: Brill, 1980, pp. 109-130

נדלר, שפינוזה

סטיבן נדלר, שפינוזה: ביוגרפיה, תרגמה: דבי אילון, תל-אביב: רסלינג, 2007

נוה, סיפורת הווידוי

חנה נוה, סיפורת הווידוי: הו'אנר ובהינתו, תל-אביב: הוצאת פפירוס, 1988

נוימן, תשוקת החלוצים

בעז נוימן, תשוקת החלוצים, תל אביב: עם עובד ומכללת ספיר, 2009

נורדאו, כתבים ציוניים

מאכס נורדאו, כתבים ציוניים, עריכה: בנציון נתניהו, תרגמו: יהושע ייבין ואח', ד כרכים, ירושלים: הספריה הציונית, תשט"ו-תשכ"ב

ניטשה, המדע העליון

פרידריך ניטשה, הולדתה של הטרגדיה; המדע העליון, תרגם: ישראל אלדד, ירושלים ותל-אביב: שוקן, תשכ"ט

ניטשה, שקיעת האלים

פרידריך ניטשה, שקיעת האלים, תרגם: ישראל אלדד, ירושלים ותל-אביב: שוקן, תשנ"ו

ניר, הקיבוץ והחברה

הנרי ניר, הקיבוץ והחברה: הקיבוץ המאוחד, 1923-1935, ירושלים: יד יצחק בן-צבי, 1984

נתנס, מעבר לתחום המושב

Benjamin Nathans, *Beyond the Pale: The Jewish Encounter with Late Imperial Russia*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2002

סארטר, האקסיסטנציאליזם

ז'אן-פול סארטר, האקסיסטנציאליזם הוא הומניזם, [1946], תרגם: יעקב גולומב, ירושלים: כרמל, 1988

סארטר, הור

Jean-Paul Sartre, "Camus' The Outsider" [1943], in: idem, *Literary and Philosophical Essays*, trans.: Annette Michelson, New York: Collier Books, 1962, pp. 26-44

סדן, מדרש פסיכואנליטי

דב סדן, מדרש פסיכואנליטי: פרקים בפסיכולוגיה של י"ח ברנר, ירושלים: מאגנס, 1996

סומו, צחות בדיחותא

יהודה סומו, צחות בדיחותא דקידושין, קומדיה בחמש מערכות, ההדיר: חיים שירמן, ירושלים: תרשיש, 1965

סומך, בגדאד אתמול (אנגלית)

Sasson Somekh, *Baghdad Yesterday: The Making of an Arab Jew*, Jerusalem: Ibis Editions, 2007

סופר, אין לפלפל

אורן סופר, אין לפלפל: עיתון "הצפירה" והמודרניזציה של השיח החברתי והפוליטי, ירושלים: מוסד ביאליק, 2007

סופר, למה עברית

Oren Soffer, "Why Hebrew? A Comparative Analysis of Language Choice in the Early Hebrew Press", *Media History* 15, 3 (2009), pp. 253-269

- סוקר, תרבות בקיבוץ  
זאב סוקר, החברה הקיבוצית – שינוי והמשכיות, יחידה 8: תרבות בקיבוץ: חג ומועד, תל-אביב:  
האוניברסיטה הפתוחה, 1998
- סורוצקין, אורתודוקסיה  
דוד סורוצקין, אורתודוקסיה ומשטר המודרניות: הפקתה של המסורת היהודית באירופה בעת החדשה,  
בני ברק: הקיבוץ המאוחד, 2011
- סורוצקין, התיאולוגיה של הנבדל  
דוד סורוצקין, "התיאולוגיה של הנבדל: המהר"ל מפראג וצמיחתו של המודרניזם האורתודוקסי המוקדם  
בהגות היהודית", קבלה 14 (תשס"ו), עמ' 263-328
- סורין, המיעוט הנבואי  
Gerald Sorin, *The Prophetic Minority*, Bloomington: Indiana University Press, 1985
- סורקין, ההשכלה בברלין  
דוד סורקין, "ההשכלה בברלין: פרספקטיבות השוואתיות", בתוך: שמואל פיינר וישראל ברטל (עורכים),  
ההשכלה לגווינה: עיונים חדשים בתולדות ההשכלה וספרותה, ירושלים: מאגנס, תשס"ה, עמ' 3-11
- סורקין, השפעת האמנציפציה  
David Sorkin, "The Impact of Emancipation on German Jewry: a Reconsideration", in:  
Jonathan Frankel and Steven Zipperstein (eds.), *Assimilation and Community*, Cambridge  
and New York: Cambridge University Press, 1992, pp. 177-198
- סחייק, דמות היהודי  
שאול סחייק, דמות היהודי בראי העיתונות הערבית בין השנים 1858-1908, עבודת דוקטור, ירושלים:  
האוניברסיטה העברית, 1991
- סחייק, מורים  
שאול סחייק, "מורים ארץ-ישראליים בעיראק (1925-1935): מוקד לחינוך עברי לאומי", יהדות בבל:  
כתב עת לחקר תולדות יהודי בבל ותרבותם 2 (1998), עמ' 141-160
- סטילמן, יהודי ערב  
Norman Stillman, *The Jews of Arab Lands*, Philadelphia: Jewish Publication Society, 1979
- סטילמן, צרפתים  
Norman A. Stillman, "Frenchmen, Jews, or Arabs? The Jews of the Arab World between  
European Colonialism, Zionism, and Arab Nationalism", in: Benjamin H. Hary, John  
L. Hayes, and Fred Astren (eds.), *Judaism and Islam: Boundaries, Communication and  
Interaction, Essays in Honor of William M. Brinner*, Leiden: Brill, 2000, pp. 123-138
- סיגד, הפילוסופיה  
רן סיגד, "הפילוסופיה של שפינוזה: חילונית או דתית?", בתוך: מנחם ברינקר ואחרים (עורכים),  
ברוך שפינוזה: קובץ מאמרים על משנתו, תל-אביב: מפעלים אוניברסיטאיים להוצאה לאור, 1979,  
עמ' 109-115

סיגד, ניצשה

רן סיגד, "ניצשה: מהו אדם?", בתוך: הנ"ל, אכסיסנציאליות: המשך ומפנה בתולדות התרבות המערבית, ירושלים: מוסד ביאליק, 1975, עמ' 38-81

סימון, הינוך

Rachel Simon, "Education – Modern Period", in: Norman A. Stillman (ed.), *Encyclopedia of the Jews in the Islamic Lands*, Leiden and Boston: Brill, 2010, vol. 2, pp. 119-125

סימון, יעדים

עקיבא ארנסט סימון, יעדים, צמתים, נתיבים: הגותו של מרדכי מ. בובר: מסות, תל אביב: ספרית פועלים, 1985

סימון, מעמד המקרא

אוריאל סימון, "מעמד המקרא בחברה הישראלית: ממדרש לאומי לפשט קיומי", יריעות א (תשנ"ט), עמ' 7-34

סלזקין, המאה היהודית

יורי סלזקין, המאה היהודית, תרגמו: כרמלה פלד ושחר פלד, תל-אביב: אוניברסיטת תל-אביב, 2009

סלקרדה, ניטשה

Jörg Salaquarda, "Nietzsche and the Judaeo-Christian Tradition", in: Bernd Magnus and Kathleen M. Higgins (eds.), *The Cambridge Companion to Nietzsche*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, pp. 90-118

סמולנסקין, מאה מכתבים

פרץ סמולנסקין, מאה מכתבים, ערך: ראובן בריינין, וילנה: ראם, תרס"א

סמית', מטפזיקה

Norman Smith, "The Metaphysics of Descartes", *Studies in the Cartesian Philosophy*, New York & London: Garland Publishing Inc., 1987, pp. 48-64

סעיד, אוריינטליזם

אדוארד סעיד, אוריינטליזם, תרגמה: עתליה זילבר, תל-אביב: עם עובד, 1995

ספיר, על יהודים

André Spire, *Quelques Juifs et demi-Juifs*, Paris: Bernard Grasset, 1928

ספר חיי שלמה מימון

ספר חיי שלמה מימון, תרגם: י.ל. ברוך, מבוא: פנחס לחובר, תל-אביב: מסדה, תשי"ג [נדפס שוב בשם "חיי שלמה מימון", ת"א: ידיעות ספרים, 2009]

ספרא וסייפא

אברהם גרינבוים, ישראל ברטל, דן חרוב (עורכים), ספרא וסייפא: שמעון דובנוב – היסטוריון ואיש ציבור, ירושלים: מרכז שזר והמרכז לחקר תולדות יהודי פולין ותרבותם, תשע"א

סרוסי, שירת הבקשות

אדוין סרוסי, "לראשית שירת הבקשות בירושלים במאה הי"ט", פעמים 56 (תשנ"ג), עמ' 106-124

סרנה, היהדות באמריקה

יונתן ד' סרנה, היהדות באמריקה, תרגמה: אביבה גורן, ירושלים: מרכז שור, 2005

סשנו, דיאלוגים

William Lad Sessions, *Reading Hume's Dialogues: A Veneration for True Religion*,  
Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2002

עברי, מולדת

יובל עברי, "מולדת עיראקית בעברית", תיאוריה וביקורת 35 (2009), עמ' 57-80

עגנון, תמול שלשום

שמואל יוסף עגנון, תמול שלשום, תל-אביב: שוקן, תשל"ט

עדיאל, עיצוב זכרו

יאיר עדיאל, "עיצוב זכרו של יוסף הלוי", פעמים 100 (תשס"ד), עמ' 73-89

עזיאל, המגדל הלבן

יוסף עזיאל, המגדל הלבן, תל-אביב: תרבות, 1929

עזיאל, מועדונים ואגודות

יוסף עזיאל, "מועדונים (קלובים) ואגודות לסוגיהם", בתוך: שאלוניקי עיר ואם בישראל, עמ' 127-129

עופר, 50 שנים

דליה עופר, "50 שנים של שיח ישראלי על השואה", בתוך: דן מכמן (עורך), השואה בהיסטוריה  
היהודית, ירושלים: יד ושם, תשס"ה, עמ' 293-328

עמדן, חלון המצרי

יעקב עמדן, חלון המצרי, סידור בית יעקב, א, למברג, תרס"ד

עמדן, מטפחת ספרים

יעקב עמדן, מטפחת ספרים, לבוב, תר"ל

עמדן, עץ אבות

יעקב עמדן, עץ אבות, אמסטרדם [אלטונה], תקי"א

עמיר, מפריח היונים

אלי עמיר, מפריח היונים, תל אביב: עם עובד, 1992

ענוי, צנעא

מנשה ענוי, תמורות בקהילה היהודית בצנעא בראשית המאה העשרים: היבטים פוליטיים וחברתיים  
והשפעתם על פרוץ המחלוקת בין ה"דרדעים" ל"עקשים", עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית  
בירושלים, תשס"ד

עראקי קלורמן

בת-ציון עראקי קלורמן, "השכלה, יהדות ואסלאם והוויכוח על הקבלה בתימן: היבטים חברתיים  
ותרבותיים", בתוך: מאיר ליטבק ואורה לימור (עורכים), קנאות דתית, ירושלים: מרכז שור, תשס"ח,

עמ' 133-180



ערפלי, יחיד הציבור

בועז ערפלי, "יחיד הציבור: צמתים אידיאולוגיים, קיומיים ופסיכולוגיים ב'מסביב לנקודה'", בתוך: הנ"ל, מהתחלה, עמ' 99-128

ערפלי, מהתחלה

בועז ערפלי, מהתחלה: קריאה חדשה ביצירות מרכזיות של יוסף חיים ברנר, בני ברק: הקיבוץ המאוחד, 2008

פאנון, עור שחור

פרנץ פאנון, עור שחור, מסכות לבנות, תרגמה: תמר קפלנסקי, תל אביב: ספריית מעריב, 2004

פאפירנא

אברהם יעקב פאפירנא, "מכתבים מווארשוי", הכרמל ז:5 (ט"ו אדר תרכ"ח), עמ' 35-36

פגי, נעורינו

Charles Péguy, *Notre jeunesse*, Paris: Gallimard, coll. "Idées", 1970 (première édition: 1912)

פגיס, כל השירים

דן פגיס, כל השירים, עורכים: חנן חבר וט. כרמי, ירושלים: הקיבוץ המאוחד ומוסד ביאליק, 1991

פוגל ביזאוי ושרעבי, נשים

סילביה פוגל-ביזאוי ורחל שרעבי (עורכות), בין הפרטי לציבורי: נשים בקיבוץ ובמושב, ירושלים: מאגנס, 2013

פוזנר, אדולף כרמיה

Samuel Posener, *Adolphe Crémieux A Biography*, Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1940

פוסל, ספק

Peter S. Fosl, "Doubt and Divinity: Cicero's Influence on Hume's Religious Skepticism", *Hume Studies* XX, 1 (1994), pp. 103-120

פורטר, הנאורות

Roy Porter, "Enlightenment and Pleasure", in: idem and Marie Mulvey Roberts (eds.), *Pleasure in the Eighteenth Century*, London: Macmillan Press, 1996, pp. 1-18

פוריה ואח', תיירות

Yaniv Poria, Richard Butler and David Airey, "Tourism, Religion and Religiosity: A Holy Mess", *Current Issues in Tourism* 6, 4 (2003), pp. 340-363

פיטרברג, האומה ומספריה

גבריאל פיטרברג, "האומה ומספריה: היסטוריוגרפיה לאומית ואוריינטליזם", תיאוריה וביקורת 6 (1995), עמ' 81-103

פיארברג, הצללים

מרדכי זאב פיארברג, "הצללים", בתוך: פיארברג, כתבים ופרקי הערכה, עמ' 111-120

- פייארברג, כתבים ופרקי הערכה  
כתבי מרדכי זאב פייארברג ופרקי הערכה, ערך: אליעזר שטיינמן, תל-אביב: הוצאת כנסת, 1959
- פייארברג, לאן  
מרדכי זאב פייארברג, "לאן?", [השלח, 1899], בתוך: פייארברג, כתבים ופרקי הערכה, עמ' 45-105
- פייארברג, ספרותנו היפה וחובותיה  
מרדכי זאב פייארברג, "ספרותנו היפה וחובותיה", בתוך: פייארברג, כתבים ופרקי הערכה, עמ' 140-148
- פיינגולד, האוטוביוגרפיה כספרות  
בן-עמי פיינגולד, "האוטוביוגרפיה כספרות: עיון ב'חטאת נעורים' למ"ל ליליינבלום", מחקרי ירושלים בספרות עברית ד (תשמ"ד), עמ' 86-111
- פיינגולד, על הפרק  
בן-עמי פיינגולד, "'על הפרק' מאת א.ז. רבינוביץ וחשבון הנפש של ההשכלה", מאזניים מט, 2-4 (1979), עמ' 119-126
- פיינר, האשה היהודייה  
שמואל פיינר, "האשה היהודייה המודרנית: מקרה-מבחן ביחסי ההשכלה והמודרנה", ציון נח (תשנ"ג), עמ' 453-499. וכן בתוך: ישראל ברטל וישעיהו גפני (עורכים), ארוס אירוסין ואיסורים: מיניות ומשפחה בהיסטוריה, ירושלים: מרכז שור, תשנ"ח, עמ' 253-303
- פיינר, השכלה והיסטוריה  
שמואל פיינר, השכלה והיסטוריה: תולדותיה של הכרת-עבר יהודית מודרנית, ירושלים: מרכז שור, תשנ"ה
- פיינר, כיונק הנושך  
שמואל פיינר, "כיונק הנושך שדי אמו": פוסט השכלה בקץ המאה התשע-עשרה", אלפיים 21 (תשס"א), עמ' 59-94
- פיינר, לעקור את החכמה  
שמואל פיינר, "לעקור את החכמה מן העולם": אויבי הנאורות ושושי העמדה החרדית", אלפיים 26 (2004), עמ' 166-190
- פיינר, מגמות השינוי  
שמואל פיינר, "מגמות השינוי ביהדות אירופה במאה ה-18: מנורמות 'מסורת ומשבר' לדרמות 'החוויה המודרנית'", בתוך: ישראל ברטל ושמואל פיינר (עורכים), היסטוריוגרפיה במבחן: עיון מחדש במשנתו של יעקב כ"ץ, ירושלים: מרכז שור, תשס"ח, עמ' 37-58
- פיינר, מהפכת הנאורות  
שמואל פיינר, מהפכת הנאורות: תנועת ההשכלה היהודית במאה ה-18, ירושלים: מרכז שור, תשס"ב
- פיינר, מלחמת תרבות  
שמואל פיינר, מלחמת תרבות: תנועת ההשכלה היהודית במאה ה-19, ירושלים: כרמל, תש"ע

פיינר, מנדלסון

שמואל פיינר, משה מנדלסון, ירושלים: מרכז שזר, תשס"ה

פיינר, סופרי קדמוניות

שמואל פיינר, "אביר כל סופרי קדמוניות", הארץ 26.3.2010;

<http://www.haaretz.co.il/literature/1.1194912>

פיינר, פניהם פני יהודים

שמואל פיינר, "פניהם פני יהודים ולבושם מלבוש קוזקים", שורשים טרום-ציוניים למלחמת התרבות", בתוך: אבי שגיא ודב שוורץ (עורכים), מאה שנות ציונות דתית, ג: היבטים רעיוניים, רמת-גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשס"ג, עמ' 375-390

פיינר, פרוגרמות חינוכיות

שמואל פיינר, "פרוגרמות חינוכיות ואידיאלים חברתיים: בית הספר 'חינוך נערים' בברלין, 1825-1778", בתוך: רבקה פלדחי ועמנואל אטקס (עורכים), חינוך והיסטוריה: הקשרים תרבותיים ופוליטיים, ירושלים: מרכז שזר, תשנ"ט, עמ' 247-283

פיינר, שום דבר אנושי

שמואל פיינר, "שום דבר אנושי אינו זר לי": החברה והתרבות היהודית-החילונית בחזונו של הרצל", בתוך: אבי שגיא וידידה צ' שטרן (עורכים), הרצל אז והיום: יהודי ישן, אדם חדש?, ירושלים: מכון הרטמן, 2008, עמ' 171-193

פיינר, שורשי החילון

שמואל פיינר, שורשי החילון: מתירנות וספקנות ביהדות המאה ה-18, ירושלים: מרכז שזר, תש"ע

פיכמן, אנשי בשורה

יעקב פיכמן, אנשי בשורה: שבע מסות, תל אביב: מוסד ביאליק ע"י דביר, 1938

פינק, מארק בלוך

Carole Fink, *Marc Bloch: A Life in History*, Cambridge: Cambridge University Press, 1988

פינקוס, יהודי רוסיה

בנימין פינקוס, יהודי רוסיה וברית המועצות: תולדות מיעוט לאומי, באר-שבע: אוניברסיטת בן גוריון בנגב - המרכז למורשת בן גוריון, 1986

פיקו, נאום על כבוד האדם

גיובני פיקו דלה מירנדולה, נאום על כבוד האדם, [1486], תרגום: גאיו שילווי, ירושלים: כרמל, 1990

פישמן, לעולם

Joshua Fishman (ed.), *Never Say Die! A Thousand of Years of Yiddish in Jewish Life and Letters*, Paris-New York: The Hague, 1981

פישמן, קול סכל

Talya Fishman, *Shaking the Pillars of Exile: 'Voice of a Fool', an Early Modern Jewish Critique of Rabbinic Culture*, Stanford: Stanford University Press, 1997

פישר, חילון

יוכי פישר (עורכת), חילון וחילוניות: היבטים בינתחומיים, ירושלים: מכון ון-ליר והקיבוץ המאוחד (עומד להופיע)

פלאח, ספר צדק ושלום

הראה [ש. פלאח], ספר צדק ושלום, תוניס, 1897

פלאי, בכבלי המסורת

משה פלאי, משה מנדלסון: בכבלי המסורת, תל-אביב: הוצאת ספרים אל"ף, 1972

פלאי, השכלה ומודרניזם

משה פלאי, השכלה ומודרניזם: התחלות והמשכים – התקבלות ההשכלה המוקדמת במאה הי"ט ובשלהי התקופה, בני ברק: הקיבוץ המאוחד, 2007

פלד, אוטונומיה תרבותית

יאב פלד, אוטונומיה תרבותית ומאבק מעמדי: התפתחות המצע הלאומי של הבונד 1893–1903, תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, 1997

פעמים 86–87

פעמים 86–87 (תשס"א), ספרות ההלכה בעת החדשה

פעמים 125–127

פעמים 125–127 (תשע"א), יהודים ערבים? פולמוס על זהות

פרארוטי, אוטונומיה של הביוגרפיה

Franco Ferrarotti, "On the Autonomy of the Biographical Method", in: Daniel Bertaux (ed.), *Biography and Society*, Beverly Hills, Calif.: Sage, 1981, pp. 19-27

פרוגל, אתיקה

שי פרוגל, אתיקה: שפינוזה וניטשה, ירושלים: כרמל, 2009

פרוגל, הדיאלוג

שי פרוגל, "הדיאלוג הניטשיאני: רעים ההולכים בעקבותי, כי רצונם ללכת בעקבות עצמם", בתוך: נמרוד אלוני (עורך), דיאלוגים מעצימים בחינוך ההומניסטי, בני ברק: הקיבוץ המאוחד, 2008, עמ' 142–126

פרוגל, המיתוס

שי פרוגל, "המיתוס של קאמי", בתוך: יובל לוריא (עורך), מועקה וגאולה, באר-שבע: הוצאת הספרים של אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, 2003, עמ' 313–299

פרוגל, קאנט

שי פרוגל, "קאנט: על הקיום האנושי", עיון נז (2008), עמ' 142–115

פרויד, התרבות והדת

זיגמונד פרויד, התרבות והדת, תרגמו: רות רמות, אברהם קנטור ויעקב גוטשלאק, ערך: נתן וך, תל-אביב: ספרית פועלים, 2000

פרוש, נשים קוראות  
איריס פרוש, נשים קוראות: יתרונה של שוליות בחברה היהודית במזרח אירופה במאה התשע־עשרה,  
תל־אביב: עם עובד 2001

פרידלנדר, איגרת להוד מעלתו  
דוד פרידלנדר, איגרת להוד מעלתו האדון טלר, תרגמה: מרים די־נור, ירושלים: מרכז שזר, 1976

פרידמן, בובר  
Maurice S. Friedman, *Martin Buber: The Life of Dialogue*, New York: Harper, 1960

פרנקל, דם ופוליטיקה  
יונתן פרנקל, דם ופוליטיקה: עלילת דמשק, היהודים והעולם, תרגום: עמי שמיר, ירושלים: מרכז  
שזר, 2003

פרנקל, המשבר  
יונתן פרנקל, "המשבר כגורם מרכזי בפוליטיקה היהודית המודרנית, 1840 ו־1881-1882", בתוך:  
בנימין פינקוס ואילן טרואן (עורכים), סולידריות יהודית לאומית בעת החדשה, באר־שבע: אוניברסיטת  
בן־גוריון בנגב, 1988, עמ' 31-46

פרנקל, נבואה ופוליטיקה  
יונתן פרנקל, נבואה ופוליטיקה: סוציאליזם, לאומיות ויהודי רוסיה, תל־אביב: עם עובד, 1989

פרנקל, ספר יזכור  
יונתן פרנקל, "ספר היזכור" משנת 1911: הערה על מיתוסים לאומיים בתקופת העלייה השנייה", יהדות  
זמננו ד (1988), עמ' 67-96

פרנקל, כתיבת ההיסטוריה  
מרים פרנקל, "כתיבת ההיסטוריה של יהודי ארצות האסלאם בימי הביניים: ציוני דרך וסיכויים", פעמים  
92 (תשס"ב), עמ' 23-61

פרנקשטיין, החיצון  
קרל פרנקשטיין, החיצון – בעיה חברתית, תל אביב: עם עובד, 1983

צבן, את מי אנחנו בעצם אוהבים?  
יחיל צבן, "את מי אנחנו בעצם אוהבים?: ביקורת וגילוי עריות ב'אהבת ציון' לאברהם מאפו", בתוך:  
איריס פרוש, חמוטל צמיר וחנה סוקר־שווגר (עורכות), הספרות והחיים: פואטיקה ואידיאולוגיה  
בספרות העברית החדשה – ספר היובל למנחם בריןקר, ירושלים: כרמל, 2011, עמ' 214-236

צ'דוויק, החילון  
Owen Chadwick, *The Secularization of the European Mind in the 19th Century*, Cambridge:  
Cambridge University Press, 1991

צור, בעיות יסוד  
ירון צור, "בעיות יסוד בהשכלת היהודים בארצות האסלאם: תוניסיה כמקרה מבחן", בתוך: שמואל  
פיינר וישראל ברטל (עורכים), ההשכלה לגונוניה: עיונים חדשים בתולדות ההשכלה ובספרותה,  
ירושלים: מאגנס, תשס"ה, עמ' 201-222

- צור, ההיסטוריוגרפיה  
 ירון צור, "ההיסטוריוגרפיה הישראלית והבעיה העדתית", פעמים 94-95 (תשס"ג), עמ' 7-56
- צור, סיפור תרבות  
 ירון צור, סיפור תרבות: יהודי תוניסיה וארצות מוסלמיות אחרות, ירושלים: מרכז שזר, 2003
- צור, קהילה קרועה  
 ירון צור, קהילה קרועה: יהודי מרוקו והלאומיות 1943-1954, תל-אביב: עם-עובד, 2001
- צור, ללא כתונת  
 מוקי צור, ללא כתונת פסים, תל אביב: עם עובד, 1976
- צור, תרבות הקיבוץ  
 מוקי צור, "תרבות הקיבוץ: בין מסירה ליצירה", בתוך: הקיבוץ - מאה השנים הראשונות, ערכו: אביבה חלמיש וצבי צמרת, ירושלים: יד בן-צבי, 2010, עמ' 225-238
- צור, זבולון ופורת  
 מוקי צור, תאיר זבולון וחנינא פורת (עורכים), כאן על פני אדמה, תל-אביב: הקיבוץ המאוחד וספריית פועלים, 1981
- צורית, שירת הפרא  
 אידה צורית, שירת הפרא האציל: ביוגרפיה של המשורר אבות ישורון, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 1995
- צ'ידסטר, כנסיית הבייסבול  
 David Chidester, "The Church of Baseball, the Fetish of Coca-Cola and the Potlatch of Rock 'n' Roll: Theoretical Models for the Study of Religion in American Popular Culture", *Journal of American Academy of Religion* 64, 4 (1996), pp. 743-765
- צייטלין, ברנר  
 הלל צייטלין, "יוסף חיים ברנר, ערכים וזכרונות", התקופה יד-טו (תרפ"ב), עמ' 617-645
- צימרמן, טכס הנישואים  
 בארי צימרמן, "טכס הנישואים של קרן ורון", שדמות קב (1987), עמ' 65-68
- ציפרשטיין, יהודי אודסה  
 Steven Zipperstein, *The Jews of Odessa*, Stanford, CA: Stanford University Press, 1985
- צ'מברליין, בורנאט, וונגראפט, מפנה ביוגרפי  
 The Editors, "The Biographical Turn (Introduction)", in: Prue Chamberlayne, Joanna Bornat, Tom Wengraf (eds.), *The Turn to Biographical Methods in Social Science: Comparative Issues and Examples*, London and New York: Routledge, 2000, pp. 1-30
- צמח, מבוא  
 שלמה צמח, מבוא, בתוך: שמואל הוגו ברגמן ואליעזר שוחט (עורכים), אהרן דוד גורדון, האומה והעבודה, חיפה: הוצאת מועצת פועלי חיפה, תשי"ז, עמ' 11-52
- צמח, תנועה בנקודה  
 עדה צמח, תנועה בנקודה: ברנר וסיפוריו (מונוגרפיה), תל-אביב: הקיבוץ המאוחד ומכון כץ באוניברסיטת תל-אביב, 1984

- צמחוני, קווים לראשית  
 דפנה צמחוני, "קווים לראשית המודרניזציה של יהודי בבל במאה ה־19 עד שנת 1914", פעמים 36 (תשמ"ח), עמ' 7-34
- קאופמן, ניטשה  
 ולטר קאופמן, ניטשה: פילוסוף, פסיכולוג, אנטיכריסט, תרגום: ישראל אלדד, תל־אביב: שוקן, 1982
- קאליש, א רבישע היים  
 איטה קאליש, א רבישע היים אין אמאליקן פוילן, [תל אביב]: פארלאג י"ל פרץ, 1963
- קאליש, אתמולי  
 איטה קאליש, אתמולי, תל־אביב: הקיבוץ המאוחד, 1970
- קאליש, הדים לתמול  
 איטה קאליש (עורכת), הדים לתמול: תגובות ורשמי סופרים ואנשי שם על ספרי, תל־אביב, תשל"ז
- קאליש, שיחות עם הזו  
 איטה קאליש, שיחות עם הזו, תל־אביב: מנורה, תשל"ז
- קאמי, האדם המורד  
 אלבר קאמי, האדם המורד, תרגום: צבי ארד, תל־אביב: עם עובד, 2001
- קאמי, הדבר  
 אלבר קאמי, הדבר, תרגום: אילנה המרמן, תל־אביב, עם עובד, 2001
- קאמי, הזר  
 אלבר קאמי, הזר, תרגום: אילנה המרמן, תל־אביב: עם עובד, 1997
- קאמי, המיתוס של סיופוס  
 אלבר קאמי, המיתוס של סיופוס: מסה על האבסורד, תרגום: צבי ארד, תל־אביב: עם עובד, 1997
- קאנט, בגבולות התבונה  
 עמנואל קאנט, הדת בגבולות התבונה בלבד, [1793], תרגום: נתן רוטנשטרייך, ירושלים: מוסד ביאליק, 1985
- קאנט, ביקורת התבונה הטהורה  
 עמנואל קאנט, ביקורת התבונה הטהורה, [1787], תרגום: שמואל הוגו ברגמן ונתן רוטנשטרייך, ירושלים: מוסד ביאליק, 1982
- קאנט, ביקורת התבונה המעשית  
 עמנואל קאנט, ביקורת התבונה המעשית, [1788], תרגום: שמואל הוגו ברגמן ונתן רוטנשטרייך, ירושלים: מוסד ביאליק, תשל"ג
- קאנט, תשובה לשאלה  
 עמנואל קאנט, "תשובה לשאלה: נאורות מהי?", [1784], תרגום: ידידיה פלס, בתוך: עזמי בשארה (עורך), הנאורות: פרוייקט שלא נשלם?, תל־אביב: הקיבוץ המאוחד, 1998, עמ' 45-52

- קאציונה, הדכס  
אלתר קאציונה, הדכס, תרגום: אליהו חזן, תל אביב: מסך, תשט"ו
- קאציונה, חוקים וחלשים  
אלתר קאציונה, חוקים וחלשים, תרגום בלהה רובינשטיין, תל אביב: משכל – ידיעות אחרונות, 2012
- קאציונה, פנינים חולות  
אלתר קאציונה, פנינים חולות, תרגום: א"ד שפיר, תל אביב: משרד הביטחון, 1970
- קדרי, מילון העברית המקראית  
מנחם צבי קדרי, מילון העברית המקראית: אוצר לשון המקרא מאל"ף עד תי"ו, רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, 2006
- קהילייתנו  
קהילייתנו, קיבוץ א' של השומר הצעיר, 1922 [דפוס צילום: קיבוץ בית אלפא, 1964]
- קובנר, ספר המצרף  
יצחק אייזיק קובנר, ספר המצרף: כתב מחאה משכילי מהמאה התשע-עשרה, ההדיר: שמואל פיינר, ירושלים: מוסד ביאליק, 1998
- קוטינגהם, דקארט  
John Cottingham, "The Role of God in Descartes's Philosophy", in: idem, *Cartesian Reflections: Essays on Descartes's Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 2008, pp. 253-271
- קוטשר, מלים ותולדותיהן  
קוטשר יחזקאל, מלים ותולדותיהן, ירושלים: קרית ספר, 1961
- קויפמן, בין נתיבות  
יחזקאל קויפמן, בין נתיבות: פרקים בחקר המחשבה הלאומית, חיפה: בית הספר הריאלי העברי, תש"ד
- קויפמן, גולה ונכר  
יחזקאל קויפמן, גולה ונכר: מחקר היסטורי-סוציולוגי בשאלת גורלו של עם ישראל, ב, תל-אביב: דביר, 1930
- קויפמן, דו לשוניות  
ציפי קויפמן, "דו לשוניות בחברה החסידית", גלעד כג (תשע"ג), עמ' 131-156
- קולין, אלימות  
Davis Colin, "Violence and Ethics in Camus", in: Edward J. Hughes (ed.), *The Cambridge Companion to Camus*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, pp. 106-117
- קולינס, מינימום סקפטי  
James Collins, "The Skeptical Minimum of Empirical Theism", in: idem, *God in Modern Philosophy*, London: Routledge & Kegan Paul, 1960, pp. 114-122



קולינס, שפינוזה

James Collins, "Spinoza's God as the Totality of Nature", in: idem, *God in Modern Philosophy*, London: Routledge & Kegan Paul, 1960, pp. 69-79

קורו

Ahmet Kuru, *Secularism and State Policies toward Religion: The United States, France and Turkey*, Cambridge: Cambridge University Press, 2009

קורצווייל, ביאליק וטשרניחובסקי

ברוך קורצווייל, ביאליק וטשרניחובסקי: מחקרים בשירתם, ירושלים: שוקן, 1975

קורצווייל, ספרותנו החדשה

ברוך קורצווייל, ספרותנו החדשה: המשך או מהפכה?, ירושלים: שוקן, 1960

קורצווייל, שכול וכשולן

ברוך קורצווייל, "שכול וכשולן – התחנה האחרונה של קיום יהודי אבסורדי" בתוך: י"ח ברנר, שכול וכשולן, תל־אביב: עם עובד, 1972, עמ' 261–273

קזו, היהודים בעיראק

נסים קזו, היהודים בעיראק במאה העשרים, ירושלים: יד בן־צבי, 1991

קזנובה

Jose Casanova, "The Secular and Secularism", *Social Research: An International Quarterly* 76, 4 (2009), pp. 1046-1066

קיקרו, על טבע האלים

קיקרו, על טבע האלים, [45 לפנה"ס], תרגמה: אביבה קציר, רמת־גן: אוניברסיטת בר־אילן, 1992

קירקגור, חיל ורעדה

סרן קירקגור, חיל ורעדה, [1843], תרגם: איל לזין, ירושלים: מאגנס, 1997

קלארק ובאייר, דתות העולם

Peter Clark and Peter Beyer (eds.), *The World's Religions: Continuities and Transformations*, London: Routledge, 2009

קלזנר, היסטוריה של הספרות

יוסף קלזנר, היסטוריה של הספרות העברית החדשה, ג, ירושלים: אחיאסף, תשי"ג

קלצל

Chaskel Zwi Klötzel, *In Saloniki*, Berlin, 1920

קלצקין, ילקוט

יעקב קלצקין – ילקוט מסות, עורך: יוסף שכטר, תל אביב: יחדיו ואגודת הסופרים העברים בישראל, 1965

קלצקין, תורת המדות

ברוך שפינוזה, תורת המדות, תרגם ובאר: יעקב קלצקין, ליפסיה: שטיבל, תרפ"ד

קלצקין, תחומים

יעקב קלצקין, תחומים: מאמרים, ברלין: הוצאת דביר, תרפ"ה

קמפוס, אחים עות'מאנים

Michelle Campos, *Ottoman Brothers: Muslims, Christians, and Jews in Early Twentieth-Century Palestine*, Stanford, CA: Stanford University Press, 2011

ק"ן, הפרשנות החדשה

ניצה ק"ן, הפרשנות החדשה לרומנים הראשונים של י"ח ברנר: בחורף (1903), מסביב לנקודה (1904), א, תל-אביב: האוניברסיטה הפתוחה, 1992

קנטור, מלים ומשמעים

הדסה קנטור, "מלים ומשמעים הנעלמים והולכים בדורנו", בתוך: רינה בן-שחר וגדעון טורי (עורכים), העברית שפה חיה: קובץ מחקרים על הלשון בהקשריה החברתיים-תרבותיים, ד, תל-אביב: הקיבוץ המאוחד והמכון הישראלי לפואטיקה וסמיוטיקה ע"ש פורטר – אוניברסיטת תל-אביב, 2006, עמ' 391-410

קפלן, הפזורה הספרדית

יוסף קפלן, הפזורה הספרדית המערבית, תל-אביב: משרד הבטחון (אוניברסיטה משודרת), תשנ"ה

קפלן, הפרופיל היהודי

Yosef Kaplan, "The Jewish Profile of the Spanish-Portuguese Community of London during the Seventeenth Century", *Judaism* 41, 3 (1994), pp. 229-240

קפלן, הקהילה הפורטוגאלית

יוסף קפלן, "הקהילה הפורטוגאלית באמשטרדם במאה הי"ז", ירושלים: דברי האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים ז, 6 (תשמ"ו), עמ' 161-181

קפלן, מנוצרים חדשים ליהודים חדשים

יוסף קפלן, מנוצרים חדשים ליהודים חדשים, ירושלים: מרכז שזר, 2003

קפלן, מנצרות ליהדות

יוסף קפלן, מנצרות ליהדות: חייו ופעלו של האנוס יצחק אורוביו די קאסטר, ירושלים: מאגנס, תשמ"ג

קפלן, מסורת ושינוי

יוסף קפלן, "מסורת ושינוי: הנתניב אל המודרנה של היהדות הספרדית המערבית", הנ"ל, מנוצרים חדשים ליהודים חדשים, עמ' 13-38

קפלן, יהדות דינמית

מרדכי מ' קפלן, יהדות דינמית: מבחר מכתביו של מרדכי מ' קפלן, ערכו והוסיפו מבואות: עמנואל ס' גולדסמיט ומרדכי (מל) סקולט, תרגמה: דבורה בושרי, תל אביב: משכל – ידיעות אחרונות, 2011

קפלן, יהדות כתרבות

Mordecai M. Kaplan, *Judaism as a Civilization: Toward a Reconstruction of American-Jewish Life*, New York: T. Yoseloff, 1957

קפלן, ערכי היהדות והתחדשותם  
מרדכי מ' קפלן, ערכי היהדות והתחדשותם, תרגם מאנגלית: אברהם רגלסון בהשתתפות המחבר,  
ירושלים: מרכז מרדכי מ' קפלן, תשס"ג

קפלן, חיי היהודים בגרמניה  
מריון קפלן (עורכת), חיי יום-יום של היהודים בגרמניה, 1945-1918, תרגמה: אילנה שובל, ירושלים:  
מרכז שזר, 2008

קפקא, בבית הכנסת  
פרנץ קפקא, "בבית הכנסת שלנו", הנ"ל, היונה שעל הגג, מכתב אל האב ועוד כתבים מן העיזבון,  
תרגמה: אילנה המרמן, תל-אביב: עם עובד, תשס"ו, עמ' 169-173

קפקא, מכתב אל האב  
פרנץ קפקא, "מכתב אל האב", הנ"ל, היונה שעל הגג, מכתב אל האב ועוד כתבים מן העיזבון, תרגמה:  
אילנה המרמן, תל-אביב: עם עובד, תשס"ו, עמ' 7-73

קרול, האבסורד  
David Carroll, "Rethinking the Absurd: Le Mythe de Sisyphe", in: Edward J. Hughes  
(ed.), *The Cambridge Companion to Camus*, Cambridge: Cambridge University Press,  
2007, pp. 53-66

קריז'ל, היהודים והעולם  
Annie Kriegel, *Les Juifs et le monde moderne: Essai sur les logiques d'émancipation*,  
Paris: Seuil, 1977

קרלי  
Edwin Curley, "On God", in: idem, *Behind the Geometrical Method: A Reading of  
Spinoza's Ethics*, Princeton: Princeton University Press, 1988, pp. 3-50

קרנר  
Stephan Körner, "The Possibility of Moral Experience and its Relation to Science and  
Religion", in: idem, *Kant*, Harmondsworth, Middlesex Penguin Books, 1955, pp. 152-174

קרצר, טקס  
David I. Kertzer, *Ritual, Politics and Power*, New Haven, CT: Yale University Press, 1988

קשת, ברדיצ'בסקי  
ישורון קשת, מ"י ברדיצ'בסקי (בן-גוריון) חייו ופועלו, ירושלים: מאגנס, תשי"ה

רבינוביץ', רוסיה מולדתנו  
Osip Aronovitch Rabinovitch, "Our Homeland Russia", *Razsvet* n° 16, Odessa, 1861, as:  
idem, "Russian Must Be Our Mother Tongue" (1861), in: Paul Mendes-Flohr and Jehuda  
Reinharz (eds.), *The Jew in the Modern World, A Documentary History*, New York: Oxford  
University Press, 1980, p. 400

רביצקי, נביא

אביעזר רביצקי, "נביא מול חברתו במחשבה היהודית החדשה", דעות מזו (תשל"ח), עמ' 30-41

רבן וצ'יזיק, הקיבוץ

זאב רבן ומשה צ'יזיק (עורכים), הקיבוץ, מקורות ישראל ומסורתה (יום עיון), חיפה: אוניברסיטת חיפה, המרכז הקיבוצי, המכון לחקר הקיבוץ והרעיון השיתופי, 1979

רגב, היחס להשכלה

שאול רגב, "היחס להשכלה בקרב הרבנים בבבל: ר' יוסף חיים ור' שמעון אגסי", בתוך: יצחק אבישור וצבי יהודה (עורכים), מחקרים בקורות יהודי בבל ובתרבותם, אור-יהודה: מרכז מורשת יהדות בבל, תשס"ב, עמ' 97-118

רובין, אבל אישי

Nissan Rubin, "Personal Bereavement in a Collective Environment: Mourning in the Kibbutz", *Advances in Thanatology* 5 (1982), pp. 9-22

רובין, אבל בקיבוץ

ניסן רובין, "אבל בקיבוץ לא דתי: שימוש בסמלים מקודשים בחברה חילונית", מגמות לא (1988), עמ' 53-64

רובין, קוראן

הקוראן, תרגום: אורי רובין, תל-אביב: אוניברסיטת תל-אביב, 2005

רוביק, משבר

רוביק [-], "משבר תרבות הצוותא", בתוך: תרבות בקיבוץ, עמ' 66-69

רובספייר, דיונים ותזכירים

רובספייר, בתוך: מיכאל גרין (עורך), המהפכה הצרפתית והיהודים: דיוני האספה הלאומית, 1789-1791, ירושלים: מוסד ביאליק, 1989, עמ' 64-65

רוברטסון, סוציולוגיה

Ronald Robertson, *Sociology of Religion*, Baltimore: Penguin Books, 1972

רודריג, חינוך

אהרן רודריג, חינוך חברה והיסטוריה: "כל ישראל חברים" ויהודי אגן הים התיכון, 1860-1929, תרגמה: צביה זמירי, ירושלים: מכון בן צבי, תשנ"א

רוונצווייג, כוכב הגאולה

פרנץ רוונצווייג, כוכב הגאולה, תרגום: יהושע עמיר, ירושלים: מוסד ביאליק, 1970

רוטשטרייך, הגותו של ביאליק

נתן רוטשטרייך, "הגותו של ביאליק בענייני תרבות", בתוך: אברהם קריב (עורך), כנסת (סדרה חדשה) קבצים לחקר הספרות העברית - כרך א, ירושלים: מוסד ביאליק, 1960, עמ' 207-214

רוטשטרייך, המחשבה היהודית

נתן רוטשטרייך, המחשבה היהודית בעת החדשה, תל-אביב: עם עובד, 1966

רוטנשטרייך, מנדלסזון  
 נתן רוטנשטרייך, "דרכו של מנדלסזון בהבנת היהדות", בתוך: מנדלסזון, ירושלים, עמ' 7-32  
 רוטנשטרייך, על הקיום היהודי  
 נתן רוטנשטרייך, על הקיום היהודי בזמן הזה: בשלושה שערים, מרחביה ותל אביב: ספרית פועלים,  
 תשל"ב

רוסקיס, החיפוש היהודי  
 David G. Roskies, *The Jewish Search for a Useable Past*, Bloomington: Indiana University  
 Press, 1999

רופין, היהודים  
 ארתור רופין, היהודים בזמן הזה: מחקר סוציאלי-מדעי, תרגום: יוסף חיים ברנר, אודיסה תרע"ד  
 רות, היהודים בתרבות  
 בצלאל רות, היהודים בתרבות הריניסאנס באיטליה, תרגום מכתב-יד: חן-מלך מרחביה, ירושלים: מוסד  
 ביאליק, תשכ"ב

רות, שפינווה  
 חיים יהודה רות, "אלוהים או הטבע", בתוך: הנ"ל, שפינווה, ירושלים: מאגנס, 1974, עמ' 50-63

רוֹ-קְרַקוֹצְקִין, אורינטליזם  
 אמנון רוֹ-קְרַקוֹצְקִין, "אורינטליזם", מדעי היהדות והחברה הישראלית: מספר הערות", ג'מאעה ג  
 (תשנ"ט), עמ' 34-61

רוֹ-קְרַקוֹצְקִין, השיבה אל ההיסטוריה  
 אמנון רוֹ-קְרַקוֹצְקִין, "השיבה אל ההיסטוריה של הגאולה - או: מהי ה'היסטוריה' שאליה מתבצעת  
 ה'שיבה', בביטוי 'השיבה אל ההיסטוריה'?", בתוך: ש"נ איזונשטדט ומשה ליסק (עורכים), הציונות  
 והחזרה להיסטוריה: הערכה מחדש, ירושלים: יד בן צבי, 1999, עמ' 249-276

רוֹ-קְרַקוֹצְקִין, השיבה הציונית  
 Amnon Raz-Krakotzkin, "The Zionist Return to the West and the Mizrahi Jewish  
 Perspective", in: Ivan Davidson Kalmar and Derek Jonathan Penslar (eds.), *Orientalism  
 and the Jews*, Waltham, Mass.: Brandeis University Press, 2005, pp. 162-181

רוֹ-קְרַקוֹצְקִין, חקיקה וצנוורה  
 אמנון רוֹ-קְרַקוֹצְקִין, "חקיקה, משיחיות וצנוורה: הדפסת השולחן ערוך כראשית המודרניות", בתוך:  
 אלישבע באומגרטן, רוני ויינשטיין ואמנון רוֹ-קְרַקוֹצְקִין (עורכים), טוב עלם: זיכרון, קהילה ומגדר  
 בחברות יהודיות בימי הביניים ובראשית העת החדשה, מאמרים לכבודו של ראובן בונפיל, ירושלים:  
 מוסד ביאליק והמכון למדעי היהדות על שם מנדל, תשע"א, עמ' 306-335

ריבלין, חדשות הארץ  
 יוסף יואל ריבלין, חדשות הארץ, פט, ט בתשרי תר"פ

רייך, הגדות קיבוציות  
 Avshalom Reich, *Changes and Developments in the Passover Haggadot of the Kibbutz  
 Movement*, Ph.D. dissertation, University of Texas, Austin, 1972

ריינאק, מבט על הציונות

Théodore Reinach, "Point de vue sur le sionisme", *Le Journal des Débats*, 30 mars 1919, in: Philippe de Saint Robert, *Le Jeu de la France en Méditerranée*, Paris: Julliard, 1970

ריכרץ

מוניקה ריכרץ (עורכת), אורחים על תנאי: יהודי גרמניה – פרקי זכרונות, 1780–1945, תרגום: אברהם קדימה, ירושלים: מוסד ביאליק, 1993

רם, בזכות השכחה

אורי רם, "בזכות השכחה", בתוך: עדי אופיר (עורך), המישים לארבעים ושמונה: מומנטים ביקורתיים בתולדות מדינת ישראל, גיליון מיוחד של תיאוריה וביקורת, 1998, עמ' 349–357

רם, הגלובליזציה

אורי רם, הגלובליזציה של ישראל, תל אביב: רסלינג, 2005

רמבה, בנים אכלו בוסר

אייזיק רמבה, בנים אכלו בוסר, תל אביב: הועד הצבורי להוצאת כתבי אייזיק רמבה, תשל"ג

רמון, חיים חדשים

עינת רמון, חיים חדשים, ירושלים: כרמל, 2007

רנן, הפואטיקה

יעל רנן, "הפואטיקה והאידיאולוגיה של אלבר קאמי", הספרות א, 2 (1985), עמ' 161–168

רנ"ק, מורה נבוכי הזמן

נחמן קרוכמל, מורה נבוכי הזמן, דפוס צילום, הקדים מבוא: יהודע עמיר, ירושלים: כרמל, 2010

רענן, יום כפורים

צ' רענן, "מדוע אין יום כפורים בקיבוץ הארצי", ידיעון לענייני תרבות ומועד, אוגוסט 1964

רצבי, בין עם לארצו

שלום רצבי, "בין עם לארצו: יחיד, אומה וארץ בהגותו של א"ד גורדון", בתוך: אבנר הולצמן, גדעון כ"ץ ושלום רצבי (עורכים), מסביב לנקודה: מחקרים חדשים על מ"י ברדיצ'בסקי, י"ח ברנר וא"ד גורדון, באר-שבע: מכון בן גוריון לחקר ישראל והציונות ואוניברסיטת בן גוריון בנגב, עמ' 275–320

רקובסקי, לא נכנעתי

פועה רקובסקי, לא נכנעתי: ספר זכרונות, תרגום מכתב יד: דוד קלעי, תל-אביב: הוצאת טברסקי, תשי"ב, 1951

רקנדרף, קוראן

אלקוראן, תרגום: צבי חיים רעקענדארף, לפסיא: דפוס פולארט, תרי"ז

רקנטי, זכרון שאלוניקי

דוד א' רקנטי (עורך), זכרון שאלוניקי: גדולתה וחורבנה של ירושלים דבלקן, א, תל-אביב: הוועד להוצאת ספר קהילת שאלוניקי, תשל"ב; ב, שם תשמ"ו

רש, כזה ראה וחדש

יהושע רש (עורך), כזה ראה וחדש: היהודי החופשי ומורשתו, תל-אביב: ספרית פועלים, 1987

- שאלוניקי עיר ואם  
שאלוניקי עיר ואם בישראל, ירושלים: המכון לחקר יהדות שאלוניקי, תשכ"ז
- שבט הנועזים  
שלמה שבא, שבט הנועזים: קורות מניה וישראל שוחט וחבריהם ב"השומר", מרחביה: ספרית פועלים,  
1969
- שביד, היהדות והתרבות  
אליעזר שביד, היהדות והתרבות החילונית, תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, תשמ"א
- שביד, היחיד  
אליעזר שביד, היחיד: עולמו של א"ד גורדון, תל אביב: עם עובד, תש"ל
- שביד, לקראת תרבות  
אליעזר שביד, לקראת תרבות יהודית מודרנית, תל-אביב: עם עובד, 1995
- שביד, מקורות המחויבות  
אליעזר שביד, "מקורות המחויבות למורשת לפי אחד-העם", טורא ד (1996), עמ' 18-31
- שביד, נביאים לעמם ולאנושות  
אליעזר שביד, נביאים לעמם ולאנושות: נבואה ונביאים בהגות היהודית של המאה העשרים, ירושלים:  
מאגנס, 1999
- שביד, פילוסופיית הדת היהודית  
אליעזר שביד, תולדות פילוסופיית הדת היהודית בזמן החדש, ד כרכים, תל-אביב: עם עובד, 2001-2006
- שביד, תולדות ההגות  
אליעזר שביד, תולדות ההגות היהודית במאה העשרים, תל-אביב: דביר, תש"ן
- שביד, תולדות ההגות: המאה ה-19  
אליעזר שביד, תולדות ההגות היהודית בעת החדשה: המאה התשע-עשרה, ירושלים: כתר, הקיבוץ  
המאוחד, תשל"ח
- שביט וריינהרץ, האל המדעי  
יעקב שביט וריינהרץ, האל המדעי: מדע פופולרי בעברית במזרח אירופה במחצית השנייה של  
המאה ה-19 – בין ידע ותמונת יקום חדשה, בני ברק: הקיבוץ המאוחד, 2011
- שגיא, להיות יהודי  
אבי שגיא, להיות יהודי: י"ח ברנר כאקסיסטנציאליסט יהודי, בני ברק: הקיבוץ המאוחד, 2007
- שגיא, קאמי  
אבי שגיא, אלבר קאמי והפילוסופיה של האבסורד, תל-אביב: משרד הביטחון – ההוצאה לאור  
(אוניברסיטה משודרת), 2000
- שגיא ביזאוי, התאטרון והקולנוע  
איל שגיא ביזאוי, "התאטרון והקולנוע", בתוך: נחם אילן (עורך), מצרים: סדרת קהילות ישראל במזרח  
במאות התשע-עשרה והעשרים, ירושלים: מכון בן צבי, תשס"ח, עמ' 161-178

שוהם, מסורת

חוקי שוהם, "נו...עשינו קצת מסורת": מסורת מומצאת ובעיית העבר בתרבות העברית", ראשית 1 (2009), עמ' 305-324

שוורץ, כוח ותרבות

David Schwartz, *Power and Culture: The Sociology of Pierre Bourdieu*, Chicago: The University of Chicago Press, 1997

שוורץ, מחשבת־המקום

יגאל שוורץ, "מחשבת־המקום בסיפורת העברית הבתר־קלאסית: 'מעבר לנהר' מאת מ"י ברדיצ'בסקי", בתוך: יהודית בראל, יגאל שוורץ ותמר הס (עורכים), ספרות וחברה בתרבות העברית החדשה: מאמרים מוגשים לגרשון שקד, בני ברק: הקיבוץ המאוחד, 2000, עמ' 455-468

שוורצפוקס, כל ישראל חברים

שמעון שוורצפוקס, "ארגון 'כל ישראל חברים' והנהגת יהודי צרפת מול יהדות צפון אפריקה 1860-1914", בתוך: בנימין פינקוס ואילן טרואן (עורכים), סולידריות יהודית לאומית בעת החדשה, באר־שבע: אוניברסיטת בן־גוריון בנגב, 1988, עמ' 74-84

שוורצפוקס, מיהודי

Simon Schwarzfuchs, *Du Juif à l'israélite: Histoire d'une mutation, 1770-1870*, Paris: Fayard, 1989

שוחט, האשה בבונד

Manya Shohat, "The Woman in the Bund and in Poalei Zion (1937)", in: Paul Mendes-Flohr and Jehuda Reinharz (eds), *The Jew in the Modern World, A Documentary History*, New York: Oxford University Press, 1995, pp. 425-427

שוחט, יהודי גרמניה

עזריאל שוחט, "התערותם של יהודי גרמניה בסביבתם עם פרוס ההשכלה", ציון כא (תשט"ז), עמ' 219-226

שוחט, מזרחים בישראל

אלה שוחט, "מזרחים בישראל: הציונות מנקודת מבטה של קורבנותיה היהודים", הנ"ל, זיכרונות אסורים: לקראת מחשבה רב־תרבותית, תרגמה: יעל בן־צבי, תל־אביב: בימת קדם לספרות, 2001, עמ' 140-205

שוחט, עם חילופי תקופות

עזריאל שוחט, עם חילופי תקופות: ראשית ההשכלה ביהדות גרמניה, ירושלים: מוסד ביאליק, 1960

שויקה, שיר חדש

רוני שויקה, שיר חדש: דרשות על רוק ישראלי, ירושלים: כרמל, 2011

שולה, פוסטסקריפטום

שולה [-], פוסטסקריפטום להחלטות מועצת התרבות, הדים ב (ינואר 1936)

שולמן, שולמית

קלמן שולמן, שולמית: כולל פלאי ארץ הקדושה וארצות־קדם, ווילנא: דפוס ראם, תרט"ו [1855]



שור, השיבה

שמעון א' שור, "השיבה המלאה לעברית ובינוי־אומה הציוני־ישראלי: מסה ביבליוגרפית", מדעי היהדות 36 (תשנ"ו), עמ' 73-107

שור, לוח זמנים

שמעון א' שור, "הצעת לוח זמנים בתהליך ה'תכנון' של השיבה המלאה לעברית", בלשנות עברית 40 (תשנ"ו), עמ' 47-59

שור, תכנון

שמעון א' שור, "תכנון חברתי־תרבותי: אירוע תפוצת הטלוויזיה בתנועה הקיבוצית", הקיבוץ 2 (1975), עמ' 144-164

שור ואבנת, זהות לאומית

שמעון א' שור ואלכסנדר אבנת, "זהות לאומית ותרבות הפנאי בהתיישבות העובדת בשנות ה־80: קיבוץ לעומת מושב", הקיבוץ 12 (1988), עמ' 73-97

שור ואבנת, תרבות בקיבוץ

שמעון א' שור ואלכסנדר אבנת, תרבות בקיבוץ: דו"ח מחקר תרבות הפנאי בקיבוץ ובמושב, אוניברסיטת חיפה: המרכז הקיבוצי, המכון לחקר הקיבוץ והרעיון השיתופי, 1986

שורש, הפנייה אל העבר

יצחק שורש, הפנייה אל העבר ביהדות המודרנית, תרגום: להד לזר, ירושלים: מרכז שור, תש"ס

שחר, שארית ההתגלות

גלילי שחר, שארית ההתגלות: החוק, הגוף ושאלת הספרות, ירושלים: מוסד ביאליק, 2011

שטאהאגן, דברי זכרון

יוסף שטאהאגן, ספר דברי זכרון, ב, אמסטרדם, תס"ה

שטמפפר, הישיבה הליטאית

שאוֹל שטמפפר, הישיבה הליטאית בהתהוותה, ירושלים: מרכז שור, 2004

שטמפפר, החדר

שאוֹל שטמפפר, "החדר – לימוד תורה ושימור הריבוד החברתי", בתוך: עמנואל אטקס, דוד אסף ואוריאל גלמן (עורכים), החדר: מחקרים, תעודות, פרקי ספרות וזיכרונות, תל־אביב: אוניברסיטת תל־אביב, בית שלום עליכם, עמ' 37-55

שטרית, המאבק המזרחי בישראל

סמי שלום שטרית, המאבק המזרחי בישראל, בין דיכוי לשחרור, בין הוזהות לאלטרנטיבה: 1948-2003, תל־אביב: עם עובד, 2004

שטרן, יהודי החצר

Selma Stern, *The Court Jew: A Contribution to the History of Absolutism in Europe*, trans.: Ralph Weiman, New Brunswick and Oxford: Transaction Books, 1985

שטרסברג־דיין, יחיד, אומה ואנושות

שרה שטרסברג־דיין, יחיד, אומה ואנושות: תפיסת האדם במשנותיהם של א' ד' גורדון והרב קוק, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 1995

שדר, דברי מבוא

גריטה שדר, "דיוקנו של בובר על־פי חילוף־מכתביו", בתוך: מרדכי מרטין בובר, חילופי אגרות במשך שבעים שנה, כרך א, ירושלים: מוסד ביאליק, תשמ"ב, עמ' 1-102

שדר, ההומניזם

Grete Schaeder, *The Hebrew Humanism of Martin Buber*, translated by Noah J. Jacobs, Detroit: Wayne State University Press, 1973

שיח לוחמים

אברהם שפירא (עורך), שיח לוחמים, תל־אביב: קבוצת חברים צעירים מהתנועה הקיבוצית, 1968

שיטתית, מודרניות לאומית

יוסף שיטתית, "מודרניות לאומית עברית מול מודרניות צרפתית: ההשכלה העברית בצפון־אפריקה בסוף המאה הי"ט", מקדם ומים ג (1990), עמ' 11-76

שיינטוך, ועידת צ'רנוביץ

יחיאל שיינטוך, "ועידת צ'רנוביץ ותרבות יידיש", חוליות: דפים למחקר בספרות יידיש 6 (2000), עמ' 255-285

שכטר, לשונם הטמא

עודד שכטר, "לשונם הטמא שקראוהו עברית": בין לשון הקודש והארמית – לגנאולוגיה של העברית", מטעם 2 (2005), עמ' 123-138

שלום, דברים בגו

גרשם שלום, דברים בגו: פרקי מורשת ותחיה, קיבוץ והביא לדפוס: אברהם שפירא, תל־אביב: עם עובד, 1990

שלום, מברלין לירושלים

גרשם שלום, מברלין לירושלים: זכרונות נעורים, תל־אביב: עם עובד, תשמ"ב

שלום, עוד דבר

גרשם שלום, עוד דבר: פרקי מורשת ותחיה (ב), כינס וערך: אברהם שפירא, תל־אביב: עם עובד, 1989

שלום עליכם, חיי אדם

שלום עליכם [שלום ריבנוביץ], חיי אדם, תרגם: י"ד ברקוביץ, תל־אביב: דביר, 1959

שלה, סממנים לדת חילונית

אילנה שלה, סממנים לדת חילונית בישראל, ירושלים: האוניברסיטה העברית, ביה"ס לכלכלה ומדעי החברה ע"ש אליעזר קפלן, המחלקה לסוציולוגיה, 1975

שלם, חג האורים

מתיתיהו שלם, "חג האורים", ניב הקבוצה יא, ד (כסלו תשכ"ג, 1962), עמ' 728-732

שמעוני, האידאולוגיה הציונית

גדעון שמעוני, האידאולוגיה הציונית, תרגמה: סמדר מילוא, ירושלים: מאגנס, תשס"א

שמרוק, הקריאה לנביא

חנא שמרוק, "הקריאה לנביא: שניאור, ביאליק, פריץ ונאדסון", הספרות ב, 1 (1969), עמ' 241-244  
[נדפס מחדש בספרו של הנ"ל, הקריאה לנביא: מחקרי היסטוריה וספרות, עורך: ישראל ברטל, ירושלים: מרכז שזר, 1999, עמ' 278-285]

שנאת ישראל ואנטישמיות

שנאת ישראל ואנטישמיות, יחידה 7: יוסף גולדשטיין, שנאת ישראל בפולין וברוסיה; יחידה 8: לאה לשם, אמנציפציה ואנטישמיות, תל-אביב: האוניברסיטה הפתוחה, 1988

שנה לאחר המלחמה

שנה לאחר המלחמה: שיחות בין צעירים, עין שמר, 1968

שנהב, הזמנה למתווה

יהודה שנהב, "הזמנה למתווה פוסט-חילונית לחקר החברה בישראל", סוציולוגיה ישראלית י, 1 (תשס"ח), עמ' 161-188

שנהב, היהודים-הערבים

יהודה שנהב, היהודים-הערבים: לאומיות, דת ואתניות, תל-אביב: עם עובד, תשס"ג

שניאור, ביאליק

זלמן שניאור, ת. נ. ביאליק ובני דורו, תל-אביב: עם עובד, תשי"ג

שניידר, עולם המסורת

שמואל שניידר, עולם המסורת היהודית בכתבי יוסף חיים ברנר, עבודת דוקטור, ניו-יורק: ישיבה יוניברסיטי, 1976

שניר, ערביות

ראובן שניר, ערביות, יהדות, ציונות: מאבק זהויות ביצירתם של יהודי עיראק, ירושלים: יד יצחק בן צבי, 2005

שניר, ערבים בני דת משה

Reuven Snir, "Arabs of the Mosaic Faith": Jewish Writers in Modern Iraq and the Clash of Narratives after their Immigration to Israel", in: Andreas Pflitsch and Barbara Winckler (eds.), *Poetry's Voice, Society's Norms: Forms of Interaction between Middle Eastern Writers and Their Societies*, Wiesbaden: Reichert Verlag, 2006, pp. 149-171

המאמר הופיע גם בתוך: "Forget Baghdad! The Clash of Literary Narratives among Iraqi-Jews in Israel", *Orientalia Suecana* LIII (2004), pp. 143-163

שנרב

נדב שנרב, "כי אין משפט": על הבעייתיות בהצגת 'דין תורה' כאפשרות מעשית", אקדמות כו (תשע"א), עמ' 75-89

שפיגל, פתחי תפילה

יעקב שמואל שפיגל, פתחי תפילה ומועד: אסופת מאמרים, אלקנה: מכללת אורות ישראל, תש"ע

שפינוזה, אתיקה

ברוך שפינוזה, אתיקה, תרגום: ירמיהו יובל, תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, 2003

שפינוזה, דקארט

Benedictus de Spinoza, [1663], "God's Existence Demonstrated", in: idem, *The Principles of Descartes' Philosophy*, Trans.: Halbert Hains Britan, La Salle: Open Court, 1974, pp. 30-40

שפינוזה, מאמר תיאולוגי-מדיני

ברוך שפינוזה, מאמר תיאולוגי-מדיני, תרגום והעיר: חיים וירשובסקי, ירושלים: מאגנס, תשס"ג

שפירא, אור החיים

אברהם שפירא, אור החיים ביום קטנות: משנת א"ד גורדון ומקורותיה בקבלה ובחסידות, תל-אביב: עם עובד ואוניברסיטת תל אביב, 1996

שפירא, אחדות העבודה

יונתן שפירא, אחדות העבודה ההיסטורית: עוצמתו של ארגון פוליטי, תל-אביב: עם עובד, 1975

שפירא, בחול ובחג

שמואל שפירא, "בחול ובחג", בתוך: זרובבל גלעד ונריה ציולינג (עורכים), עין חרוד: פרקי יובל, תל-אביב: הוצאת הקיבוץ המאוחד ועין-חרוד, 1973, עמ' 132-135

שפירא, ברנר

אניטה שפירא, ברנר: סיפור חיים, תל-אביב: עם עובד, תשס"ח

שפירא, המוטיבים הדתיים

אניטה שפירא, "המוטיבים הדתיים של תנועת העבודה", בתוך: רנה שפירא ואריה כשר (עורכים), רשפים: היבטים היסטוריים, פילוסופיים וחברתיים של החינוך, אסופה לזכרו של פרופ' שמעון רשף ז"ל, תל-אביב: אוניברסיטת תל אביב, 1991, עמ' 155-177

שפירא, הרוח במציאות

אברהם שפירא, הרוח במציאות: מגמות העיצוב בהגותו של מרטין בובר, ירושלים: מוסד ביאליק, 1994

שפר, סוציולוגיה של הקיבוץ

יוסף שפר, מבוא לסוציולוגיה של הקיבוץ, המדרשה החקלאית ע"ש רופין, 1977

שפרד, נשים יהודיות

Naomi Sheperd, *A Price below Rubies: Jewish Women and Rebels and Radicals*, Cambridge, MS: Harvard University Press, 1993

שפרינצן, קאמי

David Sprintzen, *Camus: A Critical Examination*, Philadelphia: Temple University Press, 1988, pp. 14-20, 41-64, 120-138

שקד, ביאליק

גרשון שקד, ביאליק, יצירתו לסוגיה בראי הביקורת: אנתולוגיה, ירושלים: מוסד ביאליק, תשל"ד

שקד, בין שחוק לדמע  
גרשון שקד, בין שחוק לדמע: עיונים ביצירתו של מנדלי מוכר-ספרים, תל-אביב: אגודת הסופרים  
בישראל ומסדה, 1965

שקד, הסיפורת העברית  
גרשון שקד, הסיפורת העברית, א: בגולה, 1880-1970, תל-אביב: הקיבוץ המאוחד וכתר, תשל"ח

שקד, ללא מוצא  
גרשון שקד, ללא מוצא: על י.ח. ברנר, מ.י. ברדיצ'בסקי, ג. שופמן וא.נ. גנסיין, תל-אביב: הקיבוץ  
המאוחד, תשל"ג

שקד, מבוא  
גרשון שקד, "מבוא", בתוך: ברודס, הדת והחיים, עמ' 7-35

שקד, מנדלי, לפניו ואחריו  
גרשון שקד, מנדלי, לפניו ואחריו, ירושלים: מאגנס, 2004

שתיל, המשק הקיבוצי  
יוסף שתיל, המשק הקיבוצי בישראל, מרחביה: ספרית פועלים, 1955

תא-שמע, הלכה  
ישראל תא-שמע, "הלכה, קבלה ופילוסופיה בספרד הנוצרית: לביקורת הספר תולדות היהודים בספרד  
הנוצרית" [תש"ה], שנתון המשפט העברי יח-יט (תשנ"ב-תשנ"ד), עמ' 470-495; נדפס גם בתוך: הנ"ל,  
כנסת מחקרים: עיונים בספרות הרבנית בימי הביניים, ב, ירושלים: מוסד ביאליק, תשס"ה, עמ' 279-296

תולדות יהודי גרמניה  
מיכאל מאיר (עורך), תולדות יהודי גרמניה בעת החדשה, ב, ירושלים: מרכז שור, תשס"א

תלפז, אבשלום והנזיר  
גדעון תלפז, אבשלום והנזיר, ירושלים: כתר, 1989

תמוז, פונדקו של ירמיהו  
בנימין תמוז, פונדקו של ירמיהו, ירושלים: כתר, 1984

תמונת מצב  
א.א. הפקות (מעגן מיכאל), "תמונת מצב: על התרבות וצרכניה", ידיעון לענייני תרבות ומועד כג, 4  
(1988), עמ' 27-28

תנועת העבודה  
תנועת העבודה בארץ ישראל ויחסה לדת, המכון לחקר עבודה וחברה מייסודן של ההסתדרות  
ואוניברסיטת תל-אביב, 1976

תרבות בקיבוץ  
אהוד רבין ומשקה ליטבק (עורכים), תרבות בקיבוץ: מקראת רקע למועצה ה-מ"ו של הקיבוץ הארצי  
השומר הצעיר: "יהדות ותרבות חיינו", תל-אביב: הקיבוץ הארצי השומר הצעיר, 1981

תרבות ההשכלה  
תרבות ההשכלה: הגות ואמנות באירופה של המאה ה-18, תל-אביב: האוניברסיטה הפתוחה, 1990-1994

## מפתח שמות אישים

אטינגר, שמואל 36, 295, 305-307, 316, 324	אבות ישורון (פרלמוטר, יחיאל) 865, 868
איגר, מאיר 259	אבינרי, שלמה 29, 642, 819, 924, 926
אידריס, יוסף 547	אבן וירגה, שלמה 531
אייזנברג, ר' בונם מאמשינוב 59	אבן עזרא, ר' אברהם (ראב"ע) 415, 465
אייזנברג, העשע 59	אבן רושד 70, 225
אייזנשטדט, שמואל נח 11, 178, 725, 753,	אברבנאל, יצחק 375
807-808, 797-798, 794-792, 788-786	ר' אברהם דב מאוורוין' (הצדיק החסידי) 280
814-813	אברמוביץ, שלום יעקב (מנדלי מוכר ספרים)
אייכל, יצחק 250, 279-280	362-365, 352-355, 349-347, 284
אייכמן, אדולף 937, 939-941	380, 391-386, 393, 398, 400, 407,
אלבו, ר' יוסף 415	417-418, 480, 496-497, 520
אלבינגר, משפחת 52	אגסי, שמעון (חכם) 322, 324-325
אלבלה, נ' 327	אדלשטדט, דוד 220, 661
אלדד, ישראל 490	אהרנבורג, איליה 670
אלון, מנחם 892, 924-925	אוטו, רודולף 157
אלוש, ויקטור 798, 800	אולמרט, דנה 509
אלוש, יהודה 796-798, 800-805, 809,	אופז, גד 777, 762, 779
811-812, 814	אוריון (חזיונה), אילנה 796, 805-812, 814
אלישע בן אבויה 34, 458	אורן, דינה 720
אלישר, ר' יעקב שאול (יש"א ברכה) 309-315	אחד העם (אשר גינצברג; אשר צבי גינצברג)
(הצאר) אלכסנדר השלישי 595, 632,	198, 292, 372, 387, 404, 408-409,
650-651, 694, 708	412-413, 435-436, 453-456, 474, 480,
(הצאר) אלכסנדר השני 83, 286, 366-367,	483-488, 492-496, 501-502, 589, 598,
394, 402, 650	602-603, 632-633, 678, 680, 685,
אלמוג, עוז 776	694-706, 819-847, 849, 854, 867, 870,
אלפנדר, ר' שלמה אליעזר 315	872, 874-875, 877, 879-881, 883-884,
אלקאים, ר' דוד (רד"א) 553, 560, 568	886-888, 890-892, 894, 896, 898, 902,
אלתרמן, נתן 862-863	910, 942-944

\* תודה לנועם גלור על סיועה בעריכת המפתח.

- אמיר, אהרן 903  
 אנ־סקי, שלמה 738, 675  
 אנדלמן, טוד 278, 245, 240  
 אנדרסון, בנדיקט 851, 764, 682  
 אנטוניוס, ג'ורג' 544  
 אסד, טלאל 180-179, 166  
 אסטרהאזי, פרדיננד 539  
 אסטרינסקי, מאיר 532  
 אסינגר, אנה 61  
 אפשטיין, יצחק 855, 542  
 ארון, רמון 587  
 ארטור, יצחק 352, 279  
 ארנדט, חנה 941-939, 633-632  
 אשנמיל 57  
 באואר, אוטו 668, 647  
 באואר, ברונו 658  
 באואר, יהודה 939-938, 933-932  
 באקל, הנרי תומס 468, 29  
 בארון, סאלו 609  
 בבל, איסאק 670  
 בובר, מרדכי מרטיין 877, 825, 778  
 941, 939, 891-888  
 בונפיל, ראובן 231-228, 226  
 בוקאצ'ו, ג'ובאני 226  
 בורדייה, פייר 27  
 בורוכוב, דב פֶּר 406  
 ביאל, דוד 609, 605, 12  
 ביאליק, חיים נחמן (ביאליק, ח"נ) 16-15,  
 19-18, 131, 139, 210-209, 212, 329,  
 387, 393, 393, 420, 454, 478, 480, 500,  
 507, 515, 868, 870-872, 874-875, 877,  
 890, 894, 898-899  
 בילבול (לב), יעקב 546  
 ביסמרק, אוטו פון 289, 272, 261  
 בירנבאום, פייר 634-633, 631  
 בכיאש, שלום 566, 554  
 בלה, רוברט 173  
 בלוגובסקי, יעקוב קובה 808  
 בלוך, מארק 640-638, 163  
 בלום, לאון 798, 647, 595, 340  
 בלייה, ר' חיים 566  
 בלינסקי, ויסריון 505  
 בלס, שמעון 548-546, 530-528  
 בלקינד, ישראל 855  
 בן אב"י, איתמר (בן־יהודה, בן־ציון) 855  
 בן־גוריון, דוד 745-744, 681, 648, 317,  
 902, 889  
 בן־גל, אלי 953-952, 949, 946-944  
 בן־יהודה, אליעזר 13-12, 347, 353, 536,  
 864, 855-854, 552, 550  
 בן יחזקאל, מרדכי 877  
 בן יעיס הלוי, יצחק 568, 553  
 בן יעקב, אברהם 546, 543  
 בן נר, יצחק 913-912, 909  
 בן־צבי, יצחק 736, 320  
 בן־ציון גוטמן, שמחה אלתר (ש. בן ציון) 387  
 בן־רפאל, אליעזר 774  
 בן־ששון, חיים הלל 295  
 בנארי, נחום 746, 720  
 בנבנשתי, דוד 322-321  
 בנדה, ז'וליאן 635  
 בנדוד, לצרוס 258-254  
 בעש"ט (ר' ישראל בעל שם טוב) 410, 279,  
 890, 455  
 בצרי, מאיר 541  
 בר, איזוק־בר 625, 621, 619-618  
 בר־יוסף, חמוטל 912, 454  
 בראון, בנימין 316-315  
 ברגסון, אנרי 640, 638  
 ברגר, פיטר 175, 172, 165  
 ברדיצ'בסקי, מיכה יוסף 15, 210-209, 212,  
 348-347, 401, 400, 420-407, 432,  
 438-436, 440, 456-455, 459-460, 476,  
 479-487, 485, 493-496, 499-503, 506,  
 509-510, 513-516, 518-520, 589, 602,  
 603, 678, 680, 685, 697, 701-706,  
 836-839, 841, 877, 898, 918, 944  
 ברודס, ראובן אשר 386, 379-378, 349,  
 420-417  
 ברודסקי, משפחת 650  
 ברזור, אברהם 329

391, 394-395, 400, 432, 460, 520,	ברוס, סטיב 172
628, 545-544	ברטל, ישראל 62, 278, 316, 353, 356,
גורדון, מילטון 601	358-360, 362, 366-367, 371, 851, 853
גורני, יוסף 931, 744	בריימן, שלמה 821, 377
גייגר, אברהם 269	ברניקר, מנחם 14, 62, 139, 141, 190, 354,
גידמן, מוריץ 686	480, 481, 503, 509-510, 512, 518, 822,
גיטלמן, צבי 663-664, 672	898-899, 902
גייסמר, יוסף 271	בריסטו, אדמונד 394
גינסטר, פנחס 507	ברמן, עמנואל 451
גינזבורג, שאול 289	ברנדשטר, מרדכי דוד 218, 418
גינצבורג, מרדכי אהרן 19, 371-372, 418,	ברנה, לודוויג 27, 220
650	ברנר, יוסף חיים 74, 129, 130, 132,
גירץ, קליפורד 165-166, 791	138-147, 153, 187, 209-210, 212,
גלבוץ, מנוחה 852-853	220-221, 347-348, 400-401, 407-408,
גלווני, לואיג'י 368	420, 437, 454, 459, 476, 485-477,
גלוזמן, מיכאל 407, 437	487, 489-513, 515, 518-520, 600, 701,
גלור, אדוארד 14, 328	830-835, 839, 844, 848, 896, 908, 944
גלילי, אילת 47	ברנשטיין, אדוארד 324, 647
גליקל מהמל 240	ברעכען, צבי הלוי 554
גלנר, ארנסט 176, 682	ברץ, יוסף 733
גנסיץ, אורי ניסן 459, 477-478, 480,	ברץ, מרים 733-734, 763
490-491	ברק, אהרן 923, 925
גרגואר, אנרי בפטיסט 617, 636, 642	ברקוביץ', אליעזר 621, 936
גרוסמן, וסילי 670	בשקין, אורית 526, 529, 541-542
גרמשי, אנטוניו 790	
גרץ, היינריך (צבי) 273, 497, 615, 636, 903	גביוון, רות 927-928
	גוברין, גורית 187, 494, 831
דאנון, ר' יעקב 309	גיזבראן ח'ליל גיזבראן 546
דהאן, הנרייט 800	גוטלובר, אברהם בר 279-280, 386
דהאן, יוסי 800	גוטמן, ר' ירחמיאל מראדום 53
דה-גול, שארל 798	גוטמן, ישראל'קה 53
דה פראדו, דניאל	גולד, מיכאל 947
דה פראדו, חואן 232, 234, 237	גולדמן, אמה 647
דה קוסטא, אוריאל 34, 232, 234, 237, 288	גולדמן, יעקב 553-554, 563, 566
דובלרי, קרל 172	גולדפלוס 909, 913-914, 922
דובנוב, בן ציון 36	גולדשטיין, יוסף 35, 819, 821
דובנוב, זאב 28	גורדון, אהרן דוד 511, 778, 834-835,
דובנוב, יצחק 20	884-888, 890
דובנוב, שמעון 16, 18, 20-36, 38, 41-44,	גורדון, יהודה לייב (יל"ג) 214, 282,
53, 61-63, 308, 353, 359, 592, 595, 742,	284-285, 347, 349, 354-359, 362,
819-821, 877-881, 883-884, 944, 952	368, 370, 380-382, 384, 386,



- 605 החת"ם סופר (ר' משה סופר, שרייבר)  
 הטנר, הרמן 29  
 היטלר, אדולף 931, 61  
 היימן, פולה 32, 36-37, 212, 216, 271,  
 610, 278  
 היינה, היינריך 201, 319, 626  
 הירש, שמשון רפאל 606, 651, 946-947  
 הירשמן, אלברט 593-594, 651  
 הכהן, ר' יוסף 563  
 הכהן, ר' יוסף סוסו 797  
 הכהן, מרדכי 570  
 הלוי, ר' יהודה (ריה"ל) 70, 142, 474  
 הלוי, יוסף 328  
 הלוי, ליאון 625, 630-631  
 הס, משה 647  
 הפניני, ידעיה 375  
 הראל, ירון 308-309, 324, 327, 534  
 האדמו"ר מאוטבוצק (ר' מנחם מנדל קאליש)  
 36, 38-39, 41, 45-46, 50, 61  
 הרבי מאלקסנדר 56  
 הרבי ממאזריץ' 58  
 הרווייל'זה, דניאל 172, 179  
 הרץ, דבורה 255, 257, 268  
 הרץ, הנרייטה 257  
 הרץ לוי 240  
 הרציג, חנה 408  
 הרצל, בנימין זאב 197-202, 208, 274-275,  
 292, 330, 372, 404-405, 486, 589-588,  
 640-642, 671, 678, 680, 685-698,  
 700-702, 725, 736, 820, 824, 830-827,  
 854-855, 894, 908, 910, 912, 942  
 הרשב, בנימין 350-351, 386, 428, 531-532,  
 850  
 הרסגור, מיכאל 349  
 ואט, איאן (Ian P. Watt) 352  
 ובר, מקס 158, 164, 170-171  
 וייל, ז'וליאן 644  
 ווינברג, פטר 27  
 וולטר 29, 247-248, 254, 258, 619, 688  
 וולך, יונה 954
- 255 דוידסון, וולף  
 214 דוליצקי, מנחם מנדל  
 935-934 דונט, אלכסנדר  
 170, 162-158 דורקהיים, אמיל  
 475 דיוראעלי, בנימין  
 321, 319, 317 דישון, יהודית  
 94, 87-86, 82-75, 73, 72-71 דקארט, רנה  
 104, 108, 129, 149-151  
 19-20 דקר, רודולף  
 485-484, 261, 190 דרווין, צ'רלס  
 546 דרוויש, שלום  
 387 דרויאנוב, אלתר  
 643 דרומון, אדוארד  
 862 דרידה, ז'ק  
 588, 540-539, 533, 262, 638-637, 635,  
 633-632, 597, 595  
 686, 645, 643-640  
 635 דרמשטטר, ג'יימס  
 803 דרעי, ר' יהודה  
 803 דרעי, אריה  
 800, 797, 794-792, 788-786 דשן, שלמה  
 814-813, 807  
 57 האלד, אדולף  
 41 האָרץ, אסתר  
 180 הברמאס, יורגן  
 180 הדר, קלאוס  
 262 הוליוק, ג'ורג'  
 381, 367, 362, 216, 210 הולצמן, אבנר  
 432, 412, 409-407, 401, 386, 383  
 912, 908, 868, 837, 438-436  
 270 הופמן, ר' יוסף  
 28 הורביץ, האחים  
 25 הורביץ, ליב  
 264 הורוויץ, ר' צבי הירש  
 820 איש הורוויץ, ש"י  
 467, 454-453, 434, 398, 61, 37 הוז, חיים  
 475  
 "החפץ חיים" (ר' ישראל מאיר הכהן מראדין)  
 217

- חמילניצקי, בוגדן 43  
 חנוטין 22, 24  
 חנקין, חיה־שרה ויחזקאל 732  
 חקק, לב 532, 534-535, 537, 542, 544
- טבנקין, יצחק 728, 748-749  
 טולסטוי, לב 140, 143-144, 477, 494, 505,  
 888, 914  
 טורגנייב, איוואן סרגייביץ' 408, 518  
 טורנר, יצחק 730  
 טייב, ר' אליהו 563  
 טייטלבוים, ר' יואל (האדמו"ר מסאטמר) 860,  
 863-865  
 טלמון, יעקב 608  
 טרומפלדור, יוסף 726  
 טרוקמה, אנדר־ה 944  
 טרוצקי, לאון 647, 668, 800  
 טשרניחובסקי, שאול 387, 499, 870
- יאזגי, אברהם אל־ 544  
 ידגר, יעקב 791-795, 807, 813-814  
 ר' יהודה אריה ממודינא 227  
 יובל, ירמיהו 12, 81, 90, 103, 109, 234-236  
 יום, דייויד 72-73, 94-97, 100-102,  
 104-105, 107-108, 120, 147, 150-151
- יונה, יוסי 800, 903  
 יונס, האנס 936  
 יוסט, מרדכי 264, 269  
 יוסף השני 612  
 יוסף, עובדיה 803  
 יוסקוביץ־יוסיפון, זאב 54, 56  
 יעבץ, זאב 501  
 יערי, מאיר 309-310, 743, 750, 952  
 יפתחאל, אורן 790, 794  
 ירושלמי, יוסף חיים 236, 609-610  
 ישעיהו, ישראל 329  
 ישראל, יונתן 235
- כדורי, ר' יצחק 330, 803  
 כהן אלברט, פיליס 633-634, 643  
 כהן, אנתוני 764
- וולקוב, שולמית 262, 265-266  
 וידל־נקה, פייר 645  
 ויזל, אלי 460, 935  
 ויזול, נפתלי הרץ 250, 253, 417  
 ויינשטיק, נתן 650, 662  
 וייצמן, חיים 825, 844, 888, 894  
 וילסון, בריאן 75, 172  
 וינצ'בסקי (בן־ניץ), מוריס 597, 660, 675  
 ויסוצקי 650  
 ונגרופ, חנן 277  
 ונגרופ, פאולינה 277-278, 280  
 ונטורה, ר' משה 542  
 ורסס, שמואל 19, 36, 371, 398, 410, 434,  
 453-454, 467, 475, 479, 870  
 ורשבסקי, משפחת 650
- זאוי, צדקי ג'מיל אל־ 544  
 זאפולסקה, גבריאלה 45  
 ז'בוטינסקי, זאב 681, 898  
 זוהר, צבי 310, 315-316  
 זוודסקי, פול 656, 673  
 זולא, אמיל 533, 539-540  
 זיגל, מוריץ 270  
 זילברבוש, דוד 438  
 זימל, גאורג 502  
 זלקין, מרדכי 25, 28, 38, 53, 354, 362,  
 366-368, 368, 646  
 זנגוויל, ישראל 687
- תגיו, ר' משה 246  
 חדר, עזרא 546  
 חוסיין, טהא 546  
 חופשי, נתן 498-500  
 חוצין, ר' צדקה 315  
 חוצין, שלמה בכור 534-538, 545  
 חזן, ר' אליהו בכור 569  
 חזן, ר' ישראל משה 310  
 חזן, ר' שלמה 310  
 חייה, שלמה 542  
 חיים, ר' יוסף ("בן איש חי") 322  
 ר' חיים (איצקוביץ) מוולוז'ין 15

- כהן, ר' בעריש 58  
 כהן, חיים 891-894, 928-930  
 כהן, טובה 36, 214, 349  
 כהן, ר' יורם 803  
 כהן, יעקב 499  
 כהן, רפאל 259  
 כהן גנוא, מרדכי 563  
 כהנוב, ז'קלין 14, 298-303, 305, 330, 332,  
 548, 335  
 כהנוביץ', פנחס (דער נסתר) 670  
 כנעני, דוד 725-728, 732-733, 736  
 כספייביץ, יעל 451  
 כ"ץ, יעקב 188-189, 192-193, 195, 198,  
 236, 239, 244, 257, 264, 299, 316, 600,  
 611, 708  
 כצנלסון, ברל 507, 727, 898  
 כרמיה, אדולף 602, 636-637, 644  
 לאסאל, פרדינן 647  
 לבנון, אברהם דב (אד"ם הכהן) 22, 25, 357  
 לבנון, מיכה יוסף (מיכ"ל הכהן) 22, 25, 357  
 לברוב, פיטר 505  
 לוואגר, קרל 642, 686  
 לוינסקי, אלחנן 829-930, 910  
 לוי, צמה 532, 555  
 לוי, שלום 327  
 לוין, יהודה ליב (יהל"ל) 475  
 לוין, רחל 257  
 לוינס, עמנואל 120, 123, 713  
 ליו, אהוד 366, 403-405, 821, 837, 908  
 לונץ, אברהם משה 309  
 לוקמן, תומס 165  
 לוקסמבורג, רוזה 602, 647, 668  
 לוריא, חיה 366  
 לזר, ברנאר (Bernard Lazare) 640-641, 643  
 ליאון, נסים 155, 159, 791-795, 805-806,  
 813-814  
 ליבמן, ישעיהו צ'ארלס 169-170, 717-718,  
 740, 763-762, 780, 791-795, 807,  
 813-814, 896, 898, 904  
 ליבמן, שרה 170  
 ליבקנכט, קרל 647  
 ליברמן, אהרן 653, 675  
 ליבשטיין, אליעזר 749  
 לייטס 31-32  
 ליינר, ר' מרדכי יוסף 460  
 ליליינבלום, משה לייב (מל"ל) 16, 19, 28,  
 275-277, 280, 282-284, 286, 289-291,  
 347, 355, 358, 364, 370-380, 400,  
 403-404, 406, 416, 433, 465, 476, 520,  
 819  
 ליפמן, אדוארד 368, 640  
 ליפשיץ, ר' אלעזר 56  
 ליץ, אדמונד 432  
 לנדאו, ר' יחזקאל 259  
 לנדאואר, גוסטב 647  
 לנין, ולדימיר 648, 657, 668  
 לסינג, תיאודור 137, 603  
 לסקי, הרולד 647  
 לעסרי, אברהם 554  
 לשם, לאה 402  
 מאיר, מיכאל 255, 257-258, 265, 269, 304,  
 606  
 מאלינובסקי, ברנילסב 160-161  
 מאלכיוור, צביה 41  
 מאפו, אברהם 348-349, 355-356, 358,  
 365, 400, 418, 532  
 מארוס, מייקל ר' 632-634, 637-638, 640,  
 645  
 מאשה'ס, ר' ליב 22, 24  
 מדם, ולדימיר 602, 656  
 מהר"ם שיף (ר' מאיר בן יעקב שיף) 18  
 (המלך) מוחמד 567  
 מויאל, אסתר אזהרי 533, 539-540, 541  
 מויאל, עובדיה נדים 539  
 מויאל, שמעון 538, 539, 541  
 מולכו, ר' יצחק 322  
 מונטיפיורי, משה 567  
 מוצפי, ר' יעקב 315  
 מוצקין, ליאו 825  
 מזרחי, ברוך משה 531, 533-534, 545, 558

- נורדאו, מקס 880, 830-828, 824, 692  
 ניטשה, פרידריך 122-107, 73, 69  
 144, 140-139, 132, 130-128, 125-124  
 440, 412, 212, 190, 153-151, 147-146  
 705, 701, 505, 503-502, 488, 485, 477  
 918, 891, 888, 855, 838-837  
 נימנוביץ (נאמצאביץ), נפתלי הירץ יהודה  
 (הנ"ץ) 38-37  
 (הצאר) ניקולאי הראשון לבית רומנוב 366,  
 394  
 נסים, סלים יצחק 545-543  
 נפוליאון בונפרטה 624-624, 262  
 נצר, ענת 52, 47  
 נדן, דב 509  
 סולובייצ'יק, ר' יוסף דב 934  
 סומו, יהודה 226  
 סומך, ש' (מקאהיר) 326  
 סומך, ששון 524-523  
 סופר, אורן 855, 853-852, 525, 18  
 סוקולוב, נחום 550, 532  
 סוקרטס 149, 77, 73-72, 69  
 סורין, ג'רלד 674  
 סורקין, דוד 588, 268  
 סטלין, יוסף 677-676, 647  
 סי, איון 532, 21  
 סינוואני, ר' חיים יחיא 315  
 סירקין, נחמן 406  
 סלונמסקי, חיים זעליג 855, 18  
 סמולנסקי, פרץ 349, 281, 223, 24, 19, 16  
 854, 666, 651, 597, 515, 418, 416  
 סן-סימון, אנרי דה 627  
 סעדון, חיים 295  
 ר' סעדיה גאון (רס"ג) 415  
 סעיד, אדוארד 789, 306  
 ספיר, אנדרה 643  
 ספנסר, הרברט 705, 468, 33  
 סקפך, מרק 946  
 סרנה, יונתן 607, 220-218  
 עגנון, ש"י 292, 195, 193-187, 37  
 890, 877, 843, 726, 546, 529, 479-478  
 מחפוז, נגיב 547  
 מיום, פול 272  
 מי(י)מון, שלמה 371, 275, 254, 253, 28, 27  
 מיכאיל, מוראד 541  
 מיכאילובסקי, ניקולאי 506-505  
 מיכאל, סמי 549-546, 530-528  
 מיל, ג'ון סטיוארט 485, 30  
 מינץ, אלן 591, 509, 454, 408, 371  
 מירון, דן 408, 388-387, 379, 362, 352, 16  
 447, 443-442, 440, 438-437, 420, 416  
 532, 517-515, 509-508, 481, 452  
 מישקינסקי, משה 663  
 מלול, נסים 539  
 מלכין, שרה 733  
 מלמד, דוד 921-920, 909  
 מלץ, דוד 748  
 מנדל, ז'ורז' 602  
 מנדלסון, דורותיא 257  
 מנדלסון, משה 147, 139-130, 129, 74, 46  
 654, 591, 410, 280-279, 254, 249-246  
 673, 666, 665, 661  
 מנדס-פלור, פול 955-954  
 מנהיים, קרל 170-169  
 ר' מנחם מנדל (מורגנשטרן) מקוצק 460  
 מני, אברהם ברוך 538-537  
 מני, סלימאן מנחם 536  
 מעארך, מסעוד 565, 563, 554, 552  
 מקלאוד, היו 354, 274, 262, 197  
 מרעלי, יצחק 567  
 מרקיש, פרץ 670  
 מרקס, קרל 220, 170, 163-162, 158, 24  
 658, 652, 647, 304  
 ר' משה בן מימון (רמב"ם) 85, 70, 29, 19  
 875, 864, 468, 465, 375, 135  
 ר' משה'לי מפאלאניץ 59  
 מתנבני, אלי 539  
 נאקאש, ר' דוד (הבוסטאן) 563  
 נוה, חנה 459  
 נומברג, הירש דוד 59  
 נוריץ, אניטה 388-387

- עופר, דליה 937-938  
 עזרא הסופר 228  
 עמדן, ר' יעקב 241, 248  
 עמיאל, אבנר 800  
 עמיר, אלי 524, 528  
 עמנואל הרומי 230  
 עראמה, ר' יצחק 609  
 ערפלי, בעז 139, 509  
 פאָטרושקה, שמחה 56  
 פאנון, פרנץ 302  
 פאפירנא, אברהם יעקב 283  
 פגי, שרל 640-641  
 פגיס, דן 868-869  
 פוגל, דוד 61  
 פוונסקי, משפחת 479, 650  
 פוליאקוב, משפחת 650  
 פורטר, רוי 242  
 פורי(י)ה, שארל 176, 627  
 פייארברג, מרדכי זאב 187, 209, 275, 347,  
 348, 400, 401, 407-408, 420, 453-456,  
 459, 467, 475-476, 509-510, 513-515,  
 518-520, 844  
 פייבל, ברתולד 825, 888  
 פיינגולד, בן-עמי 371, 384, 386  
 פייגנבאום, בנימין 660  
 פיינר, שמואל 11-12, 15, 21, 36, 62, 131,  
 185, 197, 214, 216, 239-240, 249-252,  
 254, 264, 266, 280-281, 286, 292, 295,  
 316, 348-349, 351-352, 354, 362, 364,  
 396, 912  
 פיכמן, יעקב 353, 479  
 פיליפסון, לודוויג 532  
 פינסקר, יהודה לייב 403  
 פינסקר, לאון 651  
 פינקוס, בנימין 670  
 פישמן, טליה 228, 667  
 פלאי, משה 131, 136, 371  
 פלאה, שלום ("המקנא") 552-555, 560,  
 563-565, 570
- פלג, אדמונד 643-644  
 פלווה, ויצ'סלב 640  
 פליישר 730  
 פערל, אנשל אשר 553, 566  
 פראנקל, זכריה 269  
 פֶרְג', מוראד 539  
 פרובינצאלו, ר' דוד 226, 231  
 פרוג, שמעון 851  
 פרויד, זיגמונד 148-149, 152-153, 155, 305,  
 408, 451, 515, 649, 845  
 פרומקין, אסתר 662, 672  
 פרומקין, האחיות 28  
 פרוש, איריס 32, 38, 849  
 פרחי, אליעזר 555  
 פרידלנדר, דוד 254-255, 258-260  
 פרידלנדר, נתן 554  
 פרידלנדר, רבקה 257  
 פרידמן, דוד אריה 512, 890  
 פרידמן מנחם 170  
 פריידלין, אידה ופאני 31-32, 28  
 פריידלין, חיים 28  
 פרישמן, דוד 855  
 פרל, יוסף (מטרנופול) 279  
 פרס, שמעון 167  
 פרסר, ז'אק (Jacques Presser) 19  
 פרץ, י"ל 515, 851  
 צביה הרבנית בביאלובוואג 50  
 צבן, יאיר 902  
 צבן, יחיל 353  
 צדבונים, אלכסנדר 16, 852  
 צווייפל, אליעזר צבי הכהן 352  
 צונץ, ליאופולד 266-267  
 צור, ירון 298-300, 306, 526  
 צור, מוקי 717, 718, 726-727, 729,  
 732-733, 736, 738, 742, 798  
 צייטלין, הלל 478-479  
 צמח, עדה 509  
 צמח, שלמה 884  
 צמחוני, דפנה 304

- צנוע, יעקוב (יעקב) 548, 538  
 צפדיה, ארו 794, 790  
 צ'רנישבסקי, ניקולאי 380  
 קאליש, איטה 19, 36-38, 40-53, 56-57,  
 59-63, 374, 944, 952  
 קאליש, נעמי 45, 50, 52  
 קאליש (קרצ'מר), רחל 45, 49, 52  
 קאמי, אלבר 73, 119, 120-129, 152-153  
 קאמינר, משפחת 45  
 קאנט, עמנואל 72-73, 102-108, 132,  
 134-135, 138, 151, 153, 254, 505, 837,  
 891  
 קאסטר, ר' אברהם 563  
 קאצוזה, אלתר 39, 46-47, 49, 51, 55, 57,  
 213  
 קארו, ר' יוסף 231, 290  
 קובו, ר' אשר 311  
 קובנר, אבא 937  
 קובנר, אברהם אורי 417  
 קויפמן, יחזקאל 479, 483, 821, 840, 848  
 קון, בלה 647  
 קונט, אוגוסט 28, 30, 631  
 קוק, ר' אברהם יצחק הכהן 329, 778  
 קורו, אחמט 179  
 קורצווייל, ברוך 351, 454, 473, 499-500,  
 840, 843-846, 870, 891  
 קזנובה, חוזה 179-180  
 קלוזנר, יוסף 21, 379  
 קליקסמן, אליהו 732  
 קלמן, ר' וולפה 216  
 קלצל, חזקאל צבי 317, 319-322  
 קלצקין, יעקב 90, 840-843, 846, 896  
 קלקרויט, אדולף 254  
 קלרמון-טונר, סטניסלאס 615-617, 634  
 ק"ן, ניצה 509  
 קנטור, יהודה לייב 855  
 קפלן, יוסף 232-234, 236-238, 297,  
 קפלן, מרדכי מ' 877, 881, 883-884, 898  
 קפלן, מריון 273  
 קפקא, פרנץ 202-208, 305  
 קפקא, הרמן 202  
 קרוכמאל, אברהם 276, 379  
 קרוכמל, ר' נתמן (רנ"ק) 16, 372, 378-379,  
 409  
 קרני, יהודה 387, 534  
 קרקוצקין-רוז, אמנון 12, 14, 306, 406  
 קשת, ישורון 481  
 ראַבינוביץ, יוסקה 58  
 ראבינוביץ, משה 58  
 רבינוביץ, אלכסנדר זיסקינד 666  
 רבינוביץ, שלום (שלום עליכם) 353, 423,  
 851, 910  
 רבניצקי, יהושע חנא 875, 877  
 רגנסבורגר, קלרה 271-272  
 רובין, ניסן 717-718, 722, 730-731, 761,  
 769, 770  
 רובספייר, מקסימיליאן 614-615  
 רודריג, אהרן 325-326  
 רוזנצווייג, פרנץ 597, 713, 860-861  
 רוטנשטרייך, נתן 131, 269-270, 483, 870,  
 899-900, 902  
 רוטשטיין, יחזקאל 366  
 רוטשילד, אדמונד ג'יימס (הברון) 403  
 רוט, ז'אן ז'אק 173, 371, 611  
 רוטקיס, דוד 216  
 רופין, ארתור 220-224, 497, 756  
 רוקח, ישראל 858  
 רות, בצלאל (ססיל) 225-226  
 רות, חיים יהודה 81  
 רחל (בלובשטיין, המשוררת) 726  
 ריבלין, יוסף יואל 308-309, 317  
 ריינאק, ז'וזף 642  
 ריינהרץ, יהודה 18, 368  
 ריינס, ר' יצחק יעקב 405, 820  
 ריכרץ, מוניקה 270-271  
 רם, אורי 790, 792, 794, 812-814, 904, 906  
 רקובסקי, פועה 211-216  
 רקת, יעקב 569

- שואל, אנוור 541, 529  
 שביד, אליעזר 194-193, 197-196, 202, 209, 212, 216, 606, 819, 870, 884, 890, 898  
 שביט, יעקב 18, 368  
 שדה, פנחס 877  
 שורץ, יגאל 432, 171  
 שוחט, מניה 665  
 שוחט, עזריאל 248, 244  
 שולמן, קלמן 20, 21, 28, 63, 357, 532  
 שור, יהושע השל 276, 776, 855  
 שחר, גלילי 862  
 שטאטהאגן, ר' יוסף 245  
 שטינמן, אליעזר 387, 480  
 שטמפפר, שאול 848-849  
 שייקספיר, ויליאם 271, 494, 829  
 שינה, סלמאן 542  
 שיף, ר' מאיר בן יעקב (מהר"ם שיף) 18  
 שיפריס, חנה 720  
 שלום, גרשם 207-209, 274, 685, 843, 860  
 862, 941-940, 953  
 שלח, אילנה 173  
 שלם, מתתיהו 764  
 שלר, מקס 502  
 ר' שמחה בונם האדמו"ר מוורקא 36-38, 46
- שמלה, אברהם 563  
 שמלה, יעקב 555  
 שמעוניביץ (שמעוני), דוד 479, 741, 819  
 842, 840  
 שמרוק, חנא 352  
 שנהב, יהודה 180, 329, 789-790, 792, 794  
 813-814, 903  
 שניאור, זלמן 15, 18-19, 28, 32, 479, 499  
 שניאורסון, ר' מנחם מנדל (הרבי מלובביץ')  
 936  
 שניידר, שמואל 500  
 שניר, ראובן 303, 528-529, 542, 546  
 שפיגלמן, זאב 57  
 שפינוזה, ברוך 34, 72-75, 81-88, 90-95,  
 99, 101-102, 104, 120, 130-132, 134,  
 136, 138, 150-151, 153, 233-237,  
 247-248, 276, 297, 468, 470, 490, 710  
 840  
 שץ, צבי 479, 507, 726  
 שקד, גרשון 379, 387, 398, 408-410, 454  
 459, 477, 509, 870  
 ששון, שושלת 531  
 תוינה, ר' שלמה 532  
 תשובה, ציון 569

## מפתח העניינים

<p>,914-912 ,910-908 ,895 ,830 ,829 ,827            923-920 ,918-916            אום ג'וני - ראוו: דגניה            ,390 ,308,380 ,295 ,31 ,29            ,738 ,442 ,438 ,433 ,409 ,399 ,397 ,395            ,870 ,825 ,814-812 ,810 ,806 ,801 ,800            894            ,797 אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, באר שבע            810 ,800            "אונסקו"פ" 681            ,875 ,874 ,824 ,822 ,711 ,703 אוצר היהדות            902            810 ,808 ,806 ,805 אופקים            ,408 ,402 ,386 ,290 ,279 ,43 ,15 אוקראינה            865 ,821 ,694 ,650 ,478 ,477 ,421 ,411            אוראן 561 ,553 ,121            אורט 650            אוריינטליזם 805 ,306            "אור הגנוז" (ליקט ותרגם לגרמנית מרטין            בובר) 890            "אור הלבנה" 566 ,554            "אורח נטה ללון" (מאת ש"י עגנון) 546            אורנים 781-778 ,722            אושוויץ 936-934 ,932 ,931 ,645            אורתודוקסיה ואורתודוקסים 11 ,12 ,62 ,171 ,            ,268 ,230 ,224 ,222-220 ,218 ,196 ,195            ,502 ,499 ,406 ,316 ,295 ,290 ,287 ,273            ,679 ,664 ,662 ,639 ,607 ,606 ,603 ,598            864 ,793 ,787 ,701 ,685</p>	<p>"אבות ובנים" (מאת איוואן סרגייביץ' טורגנייב)            408            "אביעזר" (מאת מרדכי אהרן גינצבורג) 19 ,            420 ,418 ,372 ,371            אבלות בקיבוץ 769 ,730 ,722            אגודה יהודית-אנגלית (Anglo Jewish            Association) 297            "אגודה עברית ספרותית" (ג'מעיה אסראאיליה            אדפיה") 542            "אגודת אחים" 557            "אגודת הטמפל החדש של בני ישראל בהמבורג"            268            "אגודת הפועלים" 653            "אגודת ישראל" 860 ,788 ,605 ,604 ,53            אגודות ומנטים 19            אדמת נייר 853            אהבת אלוהים שכלית 152 ,92            "אהבת דוד ומיכל" (מאת יהודה לייב גורדון,            י"ג) 357            "אהבת ציון" (מאת אברהם מאפו) 353 ,348 ,            532 ,418 ,374 ,356 ,353            "אהל" 738            אודסה 372 ,289 ,286 ,283 ,282 ,276 ,23 ,            ,408 ,404 ,393 ,387 ,386 ,378 ,376 ,372            875 ,821 ,632 ,591 ,553 ,535 ,454            "אוט. זאפיסקי" 27            אוטבוצק 61 ,50 ,46 ,45 ,41 ,39 ,38 ,36            אוטופיה 627 ,266 ,201 ,197 ,140 ,127            ,819 ,817 ,694 ,690 ,688 ,673 ,671 ,642</p>
--	--



- אחד במאי 174, 655, 662, 722, 736, 742, 747, 751
- "אחדות העבודה" 648, 746, 748
- "אחותי רותמה" (מאת יהודה לייב גורדון, יל"ג) 358
- "אחרית שמחה תוגה" (מאת יהודה לייב גורדון, יל"ג) 354-359, 362, 364, 366, 370
- "איגרת לטלר" (מאת דוד פרידלנדר) 258, 259
- אידיאל "החלוין" 190
- "איחוד הקבוצות והקיבוצים" 778
- איטליה 221, 225, 226, 228, 229-232, 236
- 241, 287, 298, 307, 351, 556, 569, 570
- 572
- "אייכמן בירושלים" (מאת חנה ארנדט) 939
- (ה)אימפריה (ה)אוסטרו-הונגרית 197, 604
- 686
- אימפריה (ה)עות'מאנית 304-306, 529, 533
- 537, 541, 569
- (ה)אימפריה (ה)רוסית 38, 275, 277, 278
- 282, 284-287, 289, 291, 360, 394, 591
- 604, 650, 651, 653, 663, 879
- "אלי-איתחאד" 528
- "אלי-ג'יד" 528
- "אלי-הילאל" 538
- "אלי-חאצד" 541
- "אלי-מוקתטף" 538
- "אלי-מצבאח" (המנורה) 541, 542
- אלג'יר 120, 554, 559, 560, 566, 567
- אלג'יריה 221, 298, 307, 526, 527, 551
- 553, 554, 556-561, 567, 636
- 637, 641, 648
- אלוהים 71, 72, 73, 75, 77-82, 84, 86-95
- 97, 102-110, 112-121, 123, 124
- 126-136, 138, 140, 146-147, 149-153
- 190, 196, 201, 202, 210, 212, 215, 234
- 242, 245-248, 259, 275, 276, 338, 364
- 370, 376, 418, 420, 423, 424, 435, 462
- 499, 503, 660, 661, 691, 702, 758, 801
- 808, 822, 834, 845, 860, 862, 872, 883
- 884, 890, 891-894, 906, 913, 914, 916
- 917, 928, 934-937
- "אלטנוילנד" (מאת הרצל) 197, 198
- 200-202, 405, 688, 690, 694, 827-830
- 910, 912
- אליאנס (Alliance Israélite Universelle) (כ"ה, כל ישראל חברים) 297, 299, 304
- 323-326, 523, 526, 539, 546
- אלכסנדריה 309, 310, 313, 316, 336, 497
- 524, 540
- אמונה (דתית) 12, 22, 28, 62, 70, 72-74
- 76, 80-82, 85, 86, 95-102, 105
- 107-110, 111-112, 119, 121, 124, 129
- 131-133, 135, 138, 143-147, 150-153
- 162, 164, 166, 168-174, 176, 179
- 187-190, 192, 194-198, 200, 209, 223
- 233-235, 248, 268, 269, 272, 274, 275
- 278, 316, 327, 350, 354, 355, 356, 357
- 359-362, 364-366, 368, 371-376, 378
- 379, 382, 383, 388, 396, 398, 400, 404
- 409, 413-419, 434, 438, 440-442, 445
- 452, 453, 455, 475, 476, 480, 495, 499
- 502, 505, 513, 515, 520, 524, 596, 598
- 601, 602, 606, 607, 611, 616, 617, 627
- 628, 631, 638, 648, 653, 657, 660, 666
- 662-664, 683, 687, 688, 690, 691
- 695-697, 700, 702, 709, 710, 727, 786
- 793, 807, 808, 814, 827, 832, 840, 841
- 844, 845, 883-884, 890, 898, 904, 934
- 936, 955
- אמנציפציה 137, 198, 256-258, 263-265
- 268, 269, 402, 485, 496, 554, 557, 560
- 562, 565, 567, 588-596, 602, 605
- 606, 608-615, 617, 618, 621, 622, 625
- 626, 630, 631, 633, 636, 641, 643-646
- 650-652, 658, 666, 671, 673, 676, 678
- 681, 683-686, 691, 692, 294-696, 698
- 702, 707-712
- אמסטרדם (אמשטרדם) 34, 72, 225, 232
- 233, 237, 242, 259, 278, 297
- אמפיריזם 79, 94, 95, 102

- ארץ ישראל, הגירה אליה 21, 44, 50, 56, 58, 61, 139, 187, 189, 190, 209, 291-290, 296, 297, 305, 308-311, 313, 315, 317, 329, 356, 358, 372, 373, 393, 402-406, 473, 477, 479, 560, 594, 635, 634, 671, 670, 655, 651, 648, 644-641, 680-678, 683, 685, 690, 694, 697, 709, 710, 728-724, 740, 745, 805, 822, 842-843, 845, 866, 879-881, 884, 892, 894
- ארצות האסלאם 11, 13, 14, 36, 221, 293, 295, 297-300, 302, 304-309, 316, 322, 324, 325, 329, 330, 521, 849
- ארצות הברית 56, 57, 173, 219, 295, 330, 402, 402, 456, 589, 594, 606, 660, 712, 745, 864, 878, 881, 920, 921, 931, 934, 938, 939, 943
- "אשמת שומרין" (מאת אברהם מאפו) 356, 418
- אתאיזם 70, 73, 90, 96, 97, 98, 100, 101, 102, 105, 106, 117, 119, 134, 135, 176, 187, 234, 261, 262, 354, 502, 607, 627, 640, 657, 658, 663, 804, 805, 832
- אתיקה 86-88, 90, 91, 92, 93, 106, 107, 109, 123, 132, 151, 164, 170, 171, 272, 408, 480, 496, 504, 704, 837, 840, 891, 941
- "אתיקה" (מאת שפינוזה) 81, 82, 86, 90, 91, 234
- "אתמולי" (מאת איטה קאליש) 36, 37, 52, 59, 61
- "בא והלך" (מאת מיכה יוסף ברדיצ'בסקי) 455, 728
- באר טוביה 728
- באר שבע 796-800, 802, 803
- בארוק 225, 231, 245
- "בבית הכנסת שלנו" (מאת פרנץ קפקא) 206, 207
- בגדאד 322, 325, 327-329, 335, 336
- 523-525, 527, 528, 530-537, 541-543, 546, 547, 548
- אמריקה 11, 56, 57, 164, 165, 173, 175, 179, 222, 243, 291, 296, 297, 325, 358, 377, 448, 546, 556, 593, 601, 607, 609, 610, 628, 641, 646, 647, 654, 655, 681, 712, 800, 828, 854, 878, 881, 883, 931, 939, 947, 948
- אנגליה 61, 164, 221-223, 232, 240, 243, 247, 248, 262, 263, 335, 349, 352, 548, 556
- אנטי-אוטופיה 909, 912-914, 918-916, 920-922
- אנטישמיות 198, 265, 320, 372, 388, 397, 402, 438, 445, 479, 562, 564, 566, 588, 592-594, 611, 632, 633, 635, 638, 640, 642, 643, 647, 652, 654, 656, 658, 671, 670, 683, 686, 687, 694, 696, 698, 702, 708, 712, 724, 725, 745, 754, 827, 931, 932, 942
- "אני ואתה" (מאת מרדכי מרטין בובר) 890, 891
- "אני מאשים" (מאת אמיל זולא) 540
- אנוסים 81, 232, 233, 236, 238, 491, 504, 626, 916
- "אנציקלופדיה של היהודים בארצות האסלאם" 295
- אסימילציה (התבוללות) 265, 356
- (ה)אסכולה (ה)ירושלמית 295
- אפינגן 271
- אפיקור 376, 494
- אפיקים 769
- אפנות 241, 245, 246, 281
- אפעל 756
- אקולטורציה (תרבות, תירבות) 189, 197, 228, 239, 243, 349, 354, 359, 370, 401, 402, 460, 591, 601, 625
- אקוויסטנציאליזם 73, 119, 120, 123, 124, 129, 152, 212, 505, 519, 890, 891, 918, 922
- "אשקא דריספק" (מאת יהודה לייב גורדון, יל"ג) 358

- "בעיה לשונית" (מאת דן פגיס) 868, 869  
 "על חזיון השמד" (מאת יוסף חיים ברנר) 145, 835, 831, 500, 493, 147  
 "בעמק הבכא" (מאת שלום יעקב אברמוביץ, מנדלי מוכר ספרים) 355, 352, 347, 391, 390, 387, 386, 381, 380, 364, 363, 520, 400, 396-394  
 "בערב" (מאת מרדכי זאב פייארברג) 454  
 ברודי 276  
 בר מצווה 732, 720, 629, 464, 219, 22, 907, 775, 767, 761  
 ברלין 222, 210, 208, 207, 63, 61, 60, 16, 260-257, 255, 254, 250, 246, 244, 242, 408, 369, 358, 307, 278, 267, 266, 263, 685, 647, 628, 591, 590, 588, 484, 411, 953, 852, 837  
 ברסלאו 438, 411, 408, 259, 254, 210, 16, 481  
 ברית מילה 664, 629, 274, 236, 234, 219, 321  
 בשגינאר 321  
 "בת־בבל" (מאת סלים יצחק נסים) 545-543  
 גבעת חביבה 756  
 גדוד העבודה 745-743, 738, 737, 648  
 גדוד מגיני השפה 855  
 גזירות ת"ח-ת"ט 43  
 גימנסיה הרצליה 855  
 גליציה 223-221, 216, 190, 188, 187, 63, 249, 536, 402, 307, 291, 281-278, 263, 249, 640  
 גמיינשאפט 772, 764  
 ג'רבה 569, 562, 553  
 גרמניה הנאצית 939, 61  
 "גרשיים" (מאת מיכה יוסף ברדיצ'בסקי) 415, 420-418, 416  
 דאכאו 934  
 "דאָס ווינטשפינגערל" (מאת מנדלי מוכר ספרים) 390, 387  
 "דאָס קליינע מענטשעלע" (מאת מנדלי מוכר ספרים) 387  
 "בגדאד אתמול" (מאת ששון סומך) 523  
 בונד 57, 58, 406, 505, 589, 595, 596, 657-654, 652, 646, 642, 605, 602, 598, 661-668, 670-674, 676, 685, 712, 820, 879, 851  
 בורדו 628, 610, 244  
 בורסה 248, 247, 237  
 בזל 725, 693, 689, 646, 640, 405, 404, 824  
 "בחורף" (מאת יוסף חיים ברנר) 348, 210, 500, 491, 482, 477, 476, 420, 401, 400, 520-509  
 בידול (דיפרנציאציה) 842, 754, 632, 194  
 ביטול המצוות 257  
 ביירות 548, 540-537, 533, 530, 524  
 ביל"ו 694  
 "בין אושוויץ לירושלים" (מאת יוסף גורני) 931  
 "בין שיני אריות" (מאת יהודה לייב גורדון, יל"ג) 358  
 "בינה לתועי רוח" (מאת יהודה לייב גורדון, יל"ג) 287  
 בית אלפא 739, 738  
 "בית יהודה" (חומש עם תרגום ליידיש) 40  
 בית יעקב 933  
 בית ישראל 566, 554, 352, 323, 279, 217  
 בית כנסת 133, 60, 57, 35, 34, 30, 26, 24, 219, 218, 208-206, 204-200, 196, 188, 252, 249, 247, 237, 235, 234, 232, 221, 306, 283, 277, 273, 272, 268, 265-262, 381, 329, 328, 326, 321-319, 311-309, 472, 460, 459, 452, 448, 446, 443, 382, 523, 597, 598, 607, 622, 635, 630-626, 635, 630-626, 622, 607, 598, 597, 523, 710, 690, 689, 687, 664, 663, 661, 636, 803, 802, 797, 760, 726, 724, 722, 717, 950, 946, 927, 913, 878  
 ביתניה עלית 741  
 "בן איש חי" (מאת ר' יוסף חיים) 322  
 (ה)בנאליות של (ה)רוע 941-939  
 "בני משה" 875, 404

- "האמונה והדעת" (מאת יהודה לייב גורדון, יל"ג) 418  
הביטוס 27  
"הבימה" 738  
הבניה 165, 176, 763-764, 768-771, 789, 804, 795  
הבראיסטים 727  
הגדות פסח קיבוציות 718, 719, 722, 758  
"הגולם" (מאת ה' לייבויק) 738  
"הגיד מרדכי" (מאת מרדכי הכהן) 570  
"הגלובליזציה בישראל" (מאת אורי רם) 790  
הגמוניה 235, 258, 710, 787, 789, 790, 799, 795-793  
"הדובר" 531, 533  
"הדיבוק" (מאת ש' אב־סקי) 675, 738  
"הדים" 776  
הדרת נשים 214  
"הדת והחיים" (מאת ראובן אשר ברודס) 276, 418-420, 378  
הדתה 789  
הדוניזם 226, 229, 236, 244, 241, 246  
"ההסדרות" 507, 737, 744, 747, 754, 878  
"ההסדרות הציונית" 405, 744, 749, 820, 825, 827, 840, 855, 888  
"ההתעוררות הערבית" (The Arab Awakening) 544  
(מאת ג'ורג' אנטוניוס)  
הודו 327, 531, 534, 926  
"הוועדה הבין־קיבוצית להווי ולמועד" 757  
הומניזם 70, 123, 196, 249, 279, 697, 795, 883, 884, 890, 898, 928, 955  
"הוֹנֵר הארץ־ישראלִי ואביוֹרִיהוּ" (מאת יוסף חיים ברנר) 480, 509  
"הזר" (מאת מיכה יוסף ברדיצ'בסקי) 409, 491  
"החבצלת" 553  
החייאת הלשון 847, 879  
"החלוצין" 190, 276, 738, 740  
הטרודוקסיה 232, 236, 237  
"היאס" (The Hebrew Immigrant Aid Society) 58-56
- "דבר" 738  
"דברי ימי הספרות הצרפתית של המאה השמונה עשרה" (מאת הרמן הטנר) 29  
"דברי ימי עם עולם" (מאת שמעון דובנוב) 61  
"דברי שלום ואמת" (מאת נפתלי הרץ וייזל) 253  
(ה)דגם (ה)מודולארי 308, 309  
(ה)דגם (ה)מונוליטי 308, 309  
דגניה (אום ג'וני) 727, 732-734, 759, 762  
888, 884  
"דויד וברוילי" (מאת יהודה לייב גורדון, יל"ג) 417  
דיאיום 29, 30, 248  
דיאיסטים 232, 234, 238, 248, 254, 256, 258, 619, 627  
(ה)דיאלקטיקה של (ה)חילון 263-265  
דיגלוסיה פנים־תרבותית 847, 855  
דינבורג 29  
דיסימילציה 265  
דיפרנציאציה (בידול) 194  
דמשק 304, 308, 309, 317, 325  
דנמרק 223, 241  
דסאו 246, 279  
"דער פריינד" 37  
"דקאמרון" (מאת ג'ובאני בואקצ'ו) 226  
דרדעים 329, 534  
"דרך טובים" (מאת סלים יצחק נסים) 543  
דת אזרחית 160, 167, 170, 173  
דת ומדינה 262, 621, 895  
דת חילונית 160, 170, 171, 173, 174-176, 715, 717, 722, 724, 737, 743, 752, 782  
"האבות והבנים" (מאת שלום יעקב אברמוביץ, מנדלי מוכר ספרים) 35, 348, 356-358, 362, 364, 387, 391, 400, 407, 416  
האג 244  
"האוניברסיטה העברית בירושלים" 825, 864, 870, 894  
"האור" 552, 553  
"האחדות" 480, 736  
"האסיף" 553, 564

- "הפועל הצעיר" 479, 493, 494, 648, 745,  
831, 835, 884, 890
- "הפנתרים השחורים" 800
- "הפראקציה הדמוקרטית" 825, 888
- "הצבי" 536, 540, 552, 553
- הצהרת בלפור 681, 740, 891
- "הצופה לבית ישראל" (מאת יצחק ארטור)  
279, 352
- "הציץ ונפגע" (מאת מיכה יוסף ברדיצ'בסקי)  
415
- "הצפירה" 18, 37, 214, 537, 550, 552, 553,  
568, 569, 852-855
- "הקיבוץ הארצי" 720, 750, 751, 756, 766,  
768, 769, 952
- "הקיבוץ המאוחד" 738, 739, 746, 748-750,  
754-756, 766
- "הקיבוץ הארצי השומר הצעיר" 738, 776,  
779
- "הקיצה עמי" (מאת יהודה לייב גורדון, יל"ג)  
285, 357, 364, 460, 536, 544
- "הקשת הדמוקרטית המזרחית" 800
- "הרהורים על השואה" (מאת יהודה באואר)  
932
- הרלינגן 60, 61
- "השומע עברית" (מאת נתן אלתרמן) 862
- "השומר" 730, 733
- "השומר הצעיר" 595, 685, 717, 722, 740,  
741, 743, 766, 806, 952
- "השחר" 16, 19, 24, 33, 223, 281, 553
- "השילוח" 19, 146, 187, 352, 387
- 435-437, 454, 456, 705, 820, 836, 837,  
838
- השכלה מזויפת 266, 281, 284
- התאורחות 197, 254, 255, 269, 624
- התבוללות (אסימילציה) 190, 198, 200,  
207-209, 214, 216, 220, 224, 228, 229,  
231, 265, 268, 356, 364, 366, 396, 406,  
410, 482, 491-494, 496, 505, 520, 558,  
564, 601, 631-638, 644, 668, 676, 678,  
679-695, 698-700, 702, 711, 821, 836,  
841, 842, 850, 872, 927
- "הידיעון – לענייני תרבות ומועד" 756, 779
- "היהדות באמריקה" (מאת יונתן סרנה) 218,  
607
- "היהדות והתרבות החילונית" (מאת אליעזר  
שביד) 193
- "היהודי" 553, 569, 570
- "היהודים בזמן הזה" (מאת ארתור רופין) 220,  
497
- "היהודים בתרבות הרניסאנס באיטליה" (מאת  
בצלאל [ססיל] רות) 225, 226
- "היהודים-הערבים: לאומיות, דת ואתניות"  
(מאת יהודה שנהב) 316, 789
- "היום" 855
- "הכרמל" 24, 283
- "הלבנון" 24, 287, 531, 535, 553, 569
- "הלשון וספרותה" (מאת אחד-העם) 846
- "המאסף" 250, 417
- המבורג 88
- "המגיד" 386, 410, 534, 535, 550, 552,  
553, 560, 568, 852-855
- "המגיד החדש" 553
- "המגדל הלבן" (מאת יוסף עזיאל) 317
- "המוסר הלאומי" (מאת אחד-העם) 498, 500,  
502, 822
- "המזרחי" 405, 406, 749, 750, 782
- "המליץ" 16, 19, 24, 286, 287, 290, 292,  
372, 553, 560, 568, 852, 854
- המצאת הדפוס 849
- המצאת המסורת 266
- "המשפט העברי" 891, 892
- "המתמיד" (מאת ח"נ ביאליק) 18, 209
- הנאות 195, 227, 241, 242, 244, 246
- הנובר 939
- "הסיעה הדמוקרטית" 820
- הסתגלות תרבותית 257
- "העצמות היבשות" (מאת יהודה לייב גורדון,  
יל"ג) 355, 368, 370, 381, 382, 394,  
400, 474
- "הערכת עצמנו בשלושת הכרכים" (מאת יוסף  
חיים ברנר) 480, 493, 835

- "חוג שדמות" 782, 777  
 חינוך יהודי 297, 268, 266, 263, 250, 218, 349, 325, 724, 572, 568, 566-564, 561  
 924, 883, 874, 860  
 חוק יסוד חופש העיסוק 923  
 חוק יסוד כבוד האדם וחירותו 923, 895  
 חוק כרמייה 565, 557  
 "חטאות נעורים" (מאת משה לייב ליליינבלום, מל"ל) 364, 355, 347, 275, 28, 19, 16, 416, 403, 400, 380, 378, 374-370, 368  
 515, 465, 433, 420, 418  
 חידושים שמרניים 775, 774  
 "חיי יהודה" (מאת יהודה אריה ממודינא) 227  
 "חיי שלמה מיימון" (מאת שלמה מיימון) 254, 371  
 חיים של חיים 410, 210  
 חילון מבדל 636, 634, 602, 601, 588, 585, 711, 676, 667, 656, 652, 649, 644  
 חילון מבולל 652, 643, 636, 602, 588, 585, 712, 711, 677, 676, 667, 656  
 חילון קשה 62, 14  
 חילון רדיקלי 258, 224, 221  
 חילון רך 62, 14  
 חילונה של הדת החילונית 722  
 חילוניות 76, 74, 72, 71, 67, 63, 33, 13, 80, 79, 136, 130, 129, 119, 94, 93, 82, 149, 138, 170, 160, 158, 157, 153-151, 195, 194, 181-172, 262, 235, 198, 197, 308, 304, 300, 273, 265, 330, 329, 315, 308, 304, 300, 273, 265, 523, 406, 402, 374, 364, 354, 351, 345, 785, 780, 779, 728, 712, 628, 602, 527, 864, 860, 843, 826, 821, 820, 819, 798, 908, 906, 904, 903, 902, 897, 895, 894, 931, 930, 925, 922-920, 918-916, 909, 954, 943, 937, 936  
 "חינוך חברה והיסטוריה: כל ישראל חברים ויהודי אגן הים התיכון 1860-1929" (מאת אהרן רודריג) 325  
 "חיקוי והתבוללות" (מאת אחד-העם) 872  
 חכמות חיצוניות 268, 231, 230, 226, 220  
 חכמת ישראל 898, 606, 570, 372, 290, 267
- "התועה בדרכי חיים" (מאת פרץ סמולנסקין) 19  
 "התועלתיות" (אוטיליטריזם) (מאת ג'ון סטיוארט מיל) 30  
 וארשה 55, 54, 52, 51, 50, 46, 41, 37, 59-56, 852, 553, 283, 215, 212, 63, 60, 935, 934, 866  
 "ווסכוד" (השחר) 33  
 "וידויים" (מאת ז'אן ז'אק רוסו) 371  
 "ויואל משה" (מאת ר' יואל טייטלבוים) 864  
 וילנה 285-283, 40, 28, 25, 24, 22, 20, 879, 830, 741, 662, 655, 653, 591, 357, 937, 934  
 וילקומיר 378, 376, 375, 372, 282, 276  
 "ויקטוריה" (מאת סמי מיכאל) 548  
 "ולא ביד חזקה" (מאת יהודה לייב גורדון, יל"ג) 362  
 ונציה 231  
 ועידת הפועל-הצעיר 890  
 ועידת צ'רנוביץ' 667  
 זהות דתית-מזרחית 789, 785  
 זהות לבנטינית (זהות יס-תיכונית) 330  
 זהות מסורתית חיובית 792  
 זונות יהודיות 309  
 "זעלבסט-לערער" ("מורה עצמי" מאת נפתלי הירץ יהודה נימנוביץ, הנ"ץ) 37  
 "זקנה ובחרות" (מאת מיכה יוסף ברדיצ'בסקי) 489  
 חברה ניטראלית 299  
 "חברת חינוך נערים" 266  
 חגים 273, 272, 270, 263, 200, 160, 34, 30, 627, 597, 523, 402, 398, 351, 326, 277, 736, 731, 722, 720, 718, 655, 630, 629, 751, 756, 755, 752, 751, 749, 742, 741, 860, 802, 775, 774, 771, 769, 760, 759, 921  
 חדרה 750, 643  
 "חובבי ציון" 403, 380, 373, 358, 291-289, 694, 475-473, 406, 404

883 "יהדות כתרבות" (מאת מרדכי מ' קפלן)	15, 24, 36, 39, 45, 48, 52-54,
יהדות לא קונפסיונלית	56, 59-62, 63, 192, 209, 261, 278-282,
יהדות ניאורטודוקסית	291, 350, 354, 357, 362-364, 365,
יהדות פוויטיבית-היסטורית	357, 375, 383, 391, 397, 408, 410, 413,
יהדות צפון-אפריקה	415, 444, 453, 460, 499, 605, 605, 778, 860,
551-553, 556-557, 566	874, 877, 890
יהודי (ה)אסלאם	"תורות וחירות" (מאת מיכה יוסף ברדיצ'בסקי)
538	410
יהודי אשכנז	חרם 43, 120, 232, 237, 249, 736
יהודי בבל	280, 281
יהודי גליציה	טבריה 61, 200, 201, 310, 733, 912
יהודי חצר	טוניס, טוניסיה – ראוי: תונים
(ה)יהודי (ה)מודרני	טייטש חומש 121
239, 249, 255, 257, 258, 266, 286, 482, 486, 490, 667, 696, 874,	טמיעה 26, 195, 220, 222, 265, 410, 417,
875, 872, 899, 900	494, 497, 503, 603, 664, 668, 698, 712,
יהודי מזרח אירופה	"טנקרד" (מאת בנימין דיוראעלי)
36, 209, 216, 219, 295	475
401, 405, 436, 529, 820	טכניון 855
יהודי נאור	טקס בר מצווה 219, 274, 629, 720, 732,
130, 131	761, 767, 775, 907
יהודי ספרד	טקס מילה 219, 629, 664, 720, 732, 761,
230, 610	טקס נישואין 33, 720, 732, 742, 761, 768,
יהודי פרוסיה	769, 907
258	טקסי מעבר 732, 761, 766, 769
יהודים אנטישמיים	טקסים חילוניים 174, 175, 722
564	טרויאנוב 884
יהודים בלי הלכה	טריפולי 553, 563, 569, 570
234	
יהודים חדשים	יבנה 488, 490, 496, 845, 860,
190, 236, 244, 297, 508	יבסקציה 663, 664, 670
564, 616, 622, 624, 682, 855	"יגדיל תורה" 569
יהודים בלי קהילה	יגור 749
234	יהדות איטליה 225, 228-232, 241, 307,
יהודים ללא יהדות	יהדות גרמניה 137, 207, 208, 222, 223,
232, 236	232, 244, 248, 263-265, 268, 270, 271,
יהודים-ערבים	273-275, 278, 377, 395, 596
299, 523, 526-529, 533, 536	יהדות חילונית 220, 236, 272, 773, 825,
537, 536, 547, 541-539, 636	834, 839, 840, 846, 932
יהודים של דווקא	יהדות כתרבות 170, 366, 687, 779,
274	820-822, 896, 898, 902, 903, 907
יום (ה)כיפורים	
44, 161, 187, 207, 208	
215, 220, 275, 277, 310, 311, 327, 376,	
418, 429, 459, 472, 473, 629, 717, 722,	
731, 741, 751, 760, 761, 868, 931	
יחיד עברי 130, 139	
"יירייסקאי ביבליוטיקה" 27	
יידש (אידיש, ז'רגון) 19, 22, 26, 37, 38,	
40, 41, 46, 48, 51, 57, 190, 212, 219,	
220, 259, 286, 348-350, 353, 357	
386-388, 390, 393, 444, 529, 644, 649,	
653, 655, 656, 661, 662, 664-670, 672,	

- "לא זה הדרך" (מאת אחד העם) 821, 694  
 לאומיות 174, 173, 171, 165, 115, 30, 16, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 369, 370, 371, 372, 373, 374, 375, 376, 377, 378, 379, 380, 381, 382, 383, 384, 385, 386, 387, 388, 389, 390, 391, 392, 393, 394, 395, 396, 397, 398, 399, 400, 401, 402, 403, 404, 405, 406, 407, 408, 409, 410, 411, 412, 413, 414, 415, 416, 417, 418, 419, 420, 421, 422, 423, 424, 425, 426, 427, 428, 429, 430, 431, 432, 433, 434, 435, 436, 437, 438, 439, 440, 441, 442, 443, 444, 445, 446, 447, 448, 449, 450, 451, 452, 453, 454, 455, 456, 457, 458, 459, 460, 461, 462, 463, 464, 465, 466, 467, 468, 469, 470, 471, 472, 473, 474, 475, 476, 477, 478, 479, 480, 481, 482, 483, 484, 485, 486, 487, 488, 489, 490, 491, 492, 493, 494, 495, 496, 497, 498, 499, 500, 501, 502, 503, 504, 505, 506, 507, 508, 509, 510, 511, 512, 513, 514, 515, 516, 517, 518, 519, 520, 521, 522, 523, 524, 525, 526, 527, 528, 529, 530, 531, 532, 533, 534, 535, 536, 537, 538, 539, 540, 541, 542, 543, 544, 545, 546, 547, 548, 549, 550, 551, 552, 553, 554, 555, 556, 557, 558, 559, 560, 561, 562, 563, 564, 565, 566, 567, 568, 569, 570, 571, 572, 573, 574, 575, 576, 577, 578, 579, 580, 581, 582, 583, 584, 585, 586, 587, 588, 589, 590, 591, 592, 593, 594, 595, 596, 597, 598, 599, 600, 601, 602, 603, 604, 605, 606, 607, 608, 609, 610, 611, 612, 613, 614, 615, 616, 617, 618, 619, 620, 621, 622, 623, 624, 625, 626, 627, 628, 629, 630, 631, 632, 633, 634, 635, 636, 637, 638, 639, 640, 641, 642, 643, 644, 645, 646, 647, 648, 649, 650, 651, 652, 653, 654, 655, 656, 657, 658, 659, 660, 661, 662, 663, 664, 665, 666, 667, 668, 669, 670, 671, 672, 673, 674, 675, 676, 677, 678, 679, 680, 681, 682, 683, 684, 685, 686, 687, 688, 689, 690, 691, 692, 693, 694, 695, 696, 697, 698, 699, 700, 701, 702, 703, 704, 705, 706, 707, 708, 709, 710, 711, 712, 713, 714, 715, 716, 717, 718, 719, 720, 721, 722, 723, 724, 725, 726, 727, 728, 729, 730, 731, 732, 733, 734, 735, 736, 737, 738, 739, 740, 741, 742, 743, 744, 745, 746, 747, 748, 749, 750, 751, 752, 753, 754, 755, 756, 757, 758, 759, 760, 761, 762, 763, 764, 765, 766, 767, 768, 769, 770, 771, 772, 773, 774, 775, 776, 777, 778, 779, 780, 781, 782, 783, 784, 785, 786, 787, 788, 789, 790, 791, 792, 793, 794, 795, 796, 797, 798, 799, 800, 801, 802, 803, 804, 805, 806, 807, 808, 809, 810, 811, 812, 813, 814, 815, 816, 817, 818, 819, 820, 821, 822, 823, 824, 825, 826, 827, 828, 829, 830, 831, 832, 833, 834, 835, 836, 837, 838, 839, 840, 841, 842, 843, 844, 845, 846, 847, 848, 849, 850, 851, 852, 853, 854, 855, 856, 857, 858, 859, 860, 861, 862, 863, 864, 865, 866, 867, 868, 869, 870, 871, 872, 873, 874, 875, 876, 877, 878, 879, 880, 881, 882, 883, 884, 885, 886, 887, 888, 889, 890, 891, 892, 893, 894, 895, 896, 897, 898, 899, 900, 901, 902, 903, 904, 905, 906, 907, 908, 909, 910, 911, 912, 913, 914, 915, 916, 917, 918, 919, 920, 921, 922, 923, 924, 925, 926, 927, 928, 929, 930, 931, 932, 933, 934, 935, 936, 937, 938, 939, 940, 941, 942, 943, 944, 945, 946, 947, 948, 949, 950, 951, 952, 953, 954, 955, 956, 957, 958, 959, 960, 961, 962, 963, 964, 965, 966, 967, 968, 969, 970, 971, 972, 973, 974, 975, 976, 977, 978, 979, 980, 981, 982, 983, 984, 985, 986, 987, 988, 989, 990, 991, 992, 993, 994, 995, 996, 997, 998, 999, 1000



מוביליות (ניעות) חברתית	219	לנדסמנשפטים
813, 806		"לקח טוב" (מאת סלים יצחק נסים) 543
מגדור	568, 560, 559, 553	"לשאלת העבר" (מאת מיכה יוסף ברדיצ'בסקי)
מדרניות	11, 42, 62, 171, 172, 178, 197	489, 414
235, 240, 250, 253, 262, 265, 273, 275		"לשאלת התרבות" (מאת מיכה יוסף ברדיצ'בסקי) 413
295, 300, 363, 407, 435, 437, 490, 524		"לשאלת קיום היהדות" (מאת ש"י איש הורוויץ) 820
526, 530, 531, 532, 534, 536, 538, 541		(ה)לשון (וה)חיים 847
545, 549, 550, 551, 556, 558, 562, 560		(ה)לשון (ה)עברית 21, 396, 828
564, 566-569, 571, 578, 588, 592, 593, 600		"מאוצר האגדה" (מאת מיכה יוסף ברדיצ'בסקי) 877
605, 606, 612, 648, 649, 660, 662, 673		מאורע ברנר 187, 494, 830, 831, 839, 844
678, 679, 681, 683, 684, 696, 697, 702		908, 884
707, 710, 791		מאינץ 24
מדרניוציה 19, 25, 27, 62, 178, 221, 229		"מאמר תיאולוגי מדיני" (מאת ברוך שפינוזה) 234, 233, 134, 85, 82, 81
231, 244, 249, 250, 252, 253, 255, 256		מאצ'אביץ 37
263, 278, 280-284, 304, 315, 316, 325		"מבפנים" 749, 231
348, 381, 524, 528, 529, 541, 550, 551		"מברלין לירושלים" (מאת גרשם שלום) 207, 685, 208
554-558, 569-572, 590, 592, 608, 613		מגרב (מערב) 527, 526, 305
653, 657, 665, 674, 707, 725, 786-788		מדינה יהודית ודמוקרטיה 819, 895, 923
790-792, 794, 795, 797, 798, 800, 805		927, 926
807, 808, 812, 814, 853, 887, 902		"מדינת היהודים" (מאת הרצל) 201, 202
מוהילב 29, 30		697, 687, 588, 405, 404, 292
מונותיאיום 207, 208		"מדינת היהודים וצרת היהודים" (מאת אחד העם) 872, 825-823, 695, 598
מוסלמים 295, 298-300, 302, 303, 324		מדינת ישראל 589, 681, 682, 685, 693
327, 333-335, 337, 339, 340, 341, 351		712, 713, 763, 768, 793, 819, 820, 864
523, 527, 533, 536, 538, 539, 558, 565		867, 881, 892, 894, 895, 903, 904, 908
567, 793		909, 913, 914, 918, 920, 921, 923-931
מוסר לאומי 487, 498, 500-502, 822, 824		933, 938, 939, 942, 943, 955
"מורה נבוכי הזמן" (מאת רנ"ק, ר' נחמן קרוכמל) 16		מדעי היהדות 11, 20, 266, 267-269, 881
"מושג האלוהים אחרי אושוויץ" (מאת האנס יונס) 936		מדרשת רופין 756
מות האלוהים 73, 109, 110, 112-119, 124		מהפכה מדעית 251
128, 130, 132, 140, 146, 147, 151, 152		מהפכה צרפתית 235, 262, 339, 590, 592
מזרח 199, 262, 295, 298, 305-309, 313		608, 610-612, 614, 617, 630, 631, 635
315, 316, 324, 325, 329, 330, 333, 405		642, 676, 888, 955
414, 474, 475, 496, 524, 526, 528, 529		מהפכת (ה)נאורות 250-252, 254, 259
530, 531, 532, 533, 534, 535, 536, 537		
538, 547, 549, 592, 637, 641, 643, 651, 707		
712, 787, 788, 789, 793, 799, 807, 829		
881		

- ,240 ,237 ,236 ,234 ,228 ,225 ,216 ,212  
 ,259 ,257 ,256 ,252 ,251 ,249 ,248 ,245  
 ,277 ,275 ,273 ,272 ,270-268 ,266-264  
 ,329 ,316 ,315 ,313 ,308 ,286 ,280 ,278  
 ,381 ,371 ,368 ,366-364 ,356 ,355 ,351  
 ,410-408 ,405 ,403 ,396 ,391 ,390 ,382  
 ,447 ,441 ,435-433 ,420 ,414-412  
 ,486 ,484 ,483 ,476 ,468 ,467 ,457-454  
 ,510 ,509 ,505 ,502 ,500 ,495 ,491 ,490  
 ,551 ,547 ,538 ,520 ,519 ,516 ,515 ,513  
 ,595 ,587 ,571 ,569 ,567-565 ,559 ,558  
 ,625 ,624 ,621 ,619 ,614 ,609 ,606 ,603  
 ,665 ,663 ,657 ,655 ,649 ,646 ,639 ,630  
 ,697 ,691 ,685 ,684 ,682 ,680-678 ,673  
 ,731 ,728 ,726 ,722 ,721 ,711 ,703 ,702  
 ,766 ,763-760 ,758 ,751 ,749 ,742-740  
 ,793 ,791-789 ,787 ,783 ,782 ,778 ,767  
 ,821 ,820 ,813 ,812 ,807-804 ,801 ,794  
 ,892 ,863 ,862 ,856 ,850 ,845 ,835 ,834  
 955 ,922 ,904 ,902 ,900 ,899 ,898  
 מסורתיות 173 ,174 ,238 ,313 ,314 ,354  
 ,811 ,807-805 ,799-785 ,781 ,558 ,553  
 814-812  
 מסחר פיננסי 247  
 מסטיסלב 20 ,25 ,28 ,31-33 ,35  
 מסיבת ליל־שבת 751 ,756 ,761  
 "מסכת אבות" 241  
 "מסעות בנימין השלישי" (מאת שלום יעקב  
 אברמוביץ, מנדלי מוכר ספרים) 387 ,390  
 "מסתרי פאריז" (מאת איז'ן סי) 21  
 "מעבר לנהר" (מאת מיכה יוסף ברדיצ'בסקי)  
 ,421 ,420 ,415 ,409 ,408 ,401 ,400 ,347  
 ,460 ,455 ,452 ,450 ,438 ,435-432 ,424  
 519 ,518 ,516 ,513 ,509 ,491 ,476  
 "מעלות ומורדות" (מאת יהודה לייב גורדון,  
 יל"ג) 355 ,362 ,380-384 ,386 ,400  
 "מעם לועז" (מאת ר' יעקב כולי) 531  
 מפא"י (מפלגת פועלי ארץ ישראל) 648 ,745  
 746 ,748-751 ,782  
 (המפלגה (ה)קומוניסטית (ה)פולטיניית 648  
 מזרח תיכון 180 ,315 ,325 ,524 ,526  
 529-534 ,545 ,547 ,938 ,939  
 מזרחים; מזרחים בישראל 308 ,526 ,530  
 ,800 ,797 ,796 ,794-785 ,547 ,541 ,537  
 812-814 ,804  
 "מזרחים בישראל" (בעריכת חנן חבר ואחרים)  
 306  
 "מחברות" (מאת עמנואל הרומי) 230 ,231  
 "מחניים" (מאת מיכה יוסף ברדיצ'בסקי) 210  
 ,433 ,420 ,417 ,409 ,408 ,401 ,400 ,347  
 ,476 ,452 ,451 ,448 ,445 ,440 ,438 ,437  
 519 ,518 ,516 ,514 ,513 ,509 ,491 ,489  
 מטלון, רונית 548  
 מטריאליזם 212 ,340 ,505 ,658 ,750  
 מיידאנק 934  
 מינסק 15 ,277  
 "מכון וייצמן למדע" 894  
 "מכתב אל האב" (מאת פרנץ קפקא) 202  
 203 ,205 ,206  
 "מכתב גלוי למר ברדיצ'בסקי" (מאת מרדכי  
 זאב פייארברג) 455  
 מלחמת (ה)לשונות 855  
 מלחמת (ה)מעמדות 174 ,653 ,654 ,655  
 744 ,748 ,751  
 מלחמת (ה)עולם (ה)שנייה 20 ,123 ,126 ,128  
 ,158 ,169 ,171 ,176 ,523 ,588 ,596 ,605  
 ,637 ,638 ,644 ,645 ,656 ,684 ,798 ,921  
 931 ,933 ,939 ,940 ,942  
 מלחמת תרבות 250 ,251 ,258 ,263 ,268  
 ,282 ,286-290 ,292 ,298 ,895 ,896 ,898  
 908  
 "ממזרח שמש" (מאת ז'קלין כהנוב) 330  
 "ממלכת השואה" (מאת אלכסנדר דונט) 934  
 ממעמד לעם 648 ,744 ,751  
 (ה)מנדט (ה)בריטי 541 ,681  
 "מנורת המאור" 212  
 מנטובה 226  
 מסורת 22 ,25 ,27 ,30 ,36 ,44 ,57 ,62  
 ,110 ,131 ,136 ,144 ,145 ,158 ,170  
 ,179 ,189 ,192 ,197 ,201 ,204-206 ,208

מפלגת העבודה 797	"משהו לאופיים של היהודים" (מאת לצרוס
מפעל הכינוס 875, 872	בנדוד) 255
מץ 244, 240	משואה לתקומה 937
(ה)מצב (ה)מודרני 239	משכילים אנטי־קליקלים 287, 286
מצוות 28, 34, 56, 62, 134-136, 138, 146,	משכילים בפועל 284, 363
162, 169, 170, 176, 188-190, 192,	(ה)משכילים (ה)מוקדמים 240, 253
194-197, 203, 207, 208, 217, 219-221,	(ה)משכילים (ה)עבריים 403, 550-552, 562
222, 228, 232, 234, 235, 238, 244, 248,	"משלי יהודה" (מאת יהודה לייב גורדון, יל"ג)
249, 251, 256, 257, 259, 260, 262, 265,	358
268, 271, 272, 275, 277, 280, 283,	(ה)משפחה 41, 42, 44, 45, 48, 60, 62, 165,
284, 286, 287, 308, 309, 314-317, 320,	177, 194, 203, 264, 270-273, 275, 277,
326, 354, 356, 359, 363-366, 372, 374,	313, 314, 332, 349, 357, 359, 366, 392,
377, 378, 380, 396, 400, 403, 421, 434,	396, 420, 424, 428, 433, 442, 446, 486,
438, 458, 471, 500, 514, 523, 524, 598,	487, 523, 524, 603, 742, 755, 761, 764,
599, 602, 604-607, 611, 617, 627, 628,	765, 768, 769, 798, 800, 805, 807, 808,
630, 638, 644, 645, 657, 661, 662, 664,	865, 866, 868, 916, 918, 945
678, 679, 688, 695-697, 700, 702, 710,	משפט אייכמן 937, 939, 941
711, 718, 724-727, 731, 732, 740, 761,	"משפט שלום" (מאת שלום יעקב אברמוביץ,
766, 785, 787, 822, 825, 846, 864, 871,	מנדלי מוכר ספרים) 386
904, 910, 927-929	(ה)משרק 526-528
מצות מזווה 227	"מתי מדבר" (מאת ביאליק) 868
מצרים 21, 144, 201, 227, 291, 298, 305,	נאורות 73, 103, 129, 131, 132, 135, 138,
307, 309, 327, 330, 332-335, 339, 432,	153, 190, 196, 198, 201, 235, 242,
526, 538, 541, 563, 608, 648, 719, 856,	247-256, 258-260, 269, 280, 283,
906, 947, 952	298-300, 325, 349-352, 354, 356, 364,
מק"י 648	388, 407, 524, 533, 537, 538, 587, 599,
מרד הבן 741	606, 611, 614, 617, 619, 788, 794, 888,
מרוקן 298, 325, 527, 551, 553, 557, 559,	(ה)נאורות (ה)רדיקלית 235, 259, 269, 794
561, 567-569, 637, 805, 806	"נדהי ישראל" (מאת ישראל מאיר הכהן
(ה)מרחב (ה)ציבורי 180, 244, 249, 273, 541,	מראדין, "התפץ חיים" 217, 466
635, 643, 666, 806	"נהצ'ה" (תחיה) 299, 524, 528-526, 533,
מרחביה 734, 739, 952	534, 537-541, 544-549
מרקסיות 212, 340, 341, 505, 648, 654,	נושא (ה)תרבות 737, 743, 746, 748-750
668, 750	נושאות אבוקות האור 41
משבר הדת 187, 189, 192, 193, 196, 202,	נחשול הלוקסוס 255
203, 206, 207, 209, 212, 215, 217, 264,	ניו־אייג' 175
292, 891	ניו־יורק 39, 46, 49, 51, 55, 57, 216, 218,
משבר הנחלת המסורת 44, 62, 204, 206, 208,	243, 607, 647, 648, 855, 864, 939, 947,
272	948
משבר (ה)עלייה הרביעית 744, 745	"ניו־יורקר" 939
משבר תרבות הצוותא 774-777	

סירקולציה 548, 532-530	נייסכיו' 865
סכסוניה 270	ניצני (ה)חילון 278, 231
סלוניקי 628, 322-317, 313	"ניר" (מאת טורגנוב) 30
סמולנסק 32-30	נסירת (ה)דת 202, 194, 193
"סמלים תלושים" (מאת מאיר יערי) 743	"נסיכת השבת" (Prinzessin Sabbat) (מאת היינה)
"ספר האגדה" (בעריכת ביאליק ורבניצקי)	319
877, 875	נשים 11, 19, 20, 28, 32, 36-38, 40, 42,
"ספר החיים" (מאת שמעון דובנוב) 20	47, 44, 53, 56, 161, 192, 198, 206-208,
ספרדים 540, 526, 468, 453, 316, 248	212, 216, 217, 255, 257, 261,
"ספרותנו היפה וחובותיה" (מאת מרדכי זאב	264, 270, 271, 273, 278, 285, 288, 303,
פיירברג) 456	318, 321, 323, 324, 335, 340, 349, 354,
"ספר הקבצנים" (מאת שלום יעקב אברמוביץ,	362, 384, 394, 421, 427, 429, 439, 442,
מנדלי מוכר ספרים) 390, 387	444, 448, 451, 458, 497, 500, 539, 613,
"ספר חיי שלמה מיימון" (מאת שלמה מיימון)	624, 655, 672-674, 710, 717, 720, 732,
371, 254	805, 848, 849, 911, 913, 946
"ספר יצירה" 847	נשים יהודיות 37, 257, 662, 668
ספרדית-יהודית (לדינו) 531, 529	"נשמת חסידים" (מאת מיכה יוסף ברדיצ'בסקי)
ספרות עיראקית 546, 542, 305	410
ספרות מזרחית בישראל 528	סאטירות 241, 279, 281, 352, 358, 359,
(ה)ספרות (ה)עברית (ה)מודרנית 530-528	372, 381, 382, 388, 390, 538
532	סג'רה 734
סקולריסטים (Secularists) 262	סובלנות דתית 201, 233, 247, 249, 250,
"סתירה ובנין" (מאת מיכה יוסף ברדיצ'בסקי)	252, 686, 688
412	סוכאצ'אב 52
"עבודות בתוך חירות" (מאת אשר צבי גינצברג,	סוכן אנושי 795, 796, 803, 812
אחד העם) 495, 487-486, 484-483	סוכן חברתי 795, 798
698, 632, 589	סוכני חילון 20, 25, 26, 41, 304, 325,
עבודה 144, 164, 318-319, 325, 379, 381,	סוכנים 26, 41, 177, 304, 325, 366, 500,
459, 495, 498, 507, 612, 621, 653-655,	556, 561, 598, 795, 796, 798, 801, 803,
657, 665-666, 671, 717-718, 722,	812, 814
728-729, 731-732, 734, 738, 741-742,	"סוסתי" (מאת שלום יעקב אברמוביץ, מנדלי
754, 756, 758, 764-765, 767, 772, 828,	מוכר ספרים) 388, 390, 395
835, 886-889	"סופות בנגב" 290, 358, 372, 380, 402,
"עבר ועתיד" (מאת אחד העם) 872, 701	650, 694
עברית 11, 13, 21, 22, 37-38, 140, 208,	(ה)סופר (ה)חילוני 251, 252, 348
226, 259, 282, 325, 348-351, 353,	סופרים מזרחים 528, 530
355-356, 374, 387, 396, 405, 408,	סוציאליזם יהודי 589, 605, 653, 678, 681,
414, 446, 474, 481, 529-533, 537-535,	684
542-543, 545-546, 550, 555, 559-560,	סוציאליזם קונסטרוקטיבי 648, 744, 748
562-563, 565, 567-569, 571, 599	סיגט 863

- עמק יזרעאל 747-746, 738  
 עצם (סובסטנציה) 502, 104, 95, 87, 78  
 עקרון כיבוש (ה)עבודה 734  
 עקשים 329  
 "ערבי הנחל וההדסים" (מאת יהודה לייב גורדון,  
 יל"ג) 417  
 ערביות 546, 542-541, 529, 527, 305, 303  
 ערבית-יהודית 533-529, 523, 327, 324  
 531, 538, 544-542, 548, 555-556,  
 562-567, 848-847  
 ערבית-יהודית ספרותית 565, 547  
 "ערכין" (מאת מיכה יוסף ברדיצ'בסקי) 437,  
 484, 487, 492  
 פאלניץ 59  
 "פארברטס", "פורברטס" 57, 46  
 פאריו, פאריס 553, 325, 242, 197, 61, 21  
 פוגרום קישינב 640, 597  
 פוליטיזציה 598-595, 593-591, 588-587  
 601, 603-605, 608-610, 627, 630-631,  
 645-646, 650, 656, 707-712, 853  
 פולין 36-37, 39, 41, 43-50, 54-61, 63,  
 142, 213, 216, 254, 278, 309, 320, 360,  
 588-589, 595, 604-605, 610, 637, 642,  
 644, 646, 650, 656-657, 665, 671, 673,  
 754, 852-853, 860, 865, 879, 881, 921,  
 927-929, 947  
 פולמוס (ה)קולטורה 908, 820-819, 405  
 פוסט-חילוניות 181-180, 175, 158  
 פוסט-משכיל 292, 290, 210  
 פוסט-ציונות 907, 904  
 פוסט-קולוניאליות 789, 302  
 "פועלי ציון" 648, 595, 477, 406, 53, 50  
 733, 736, 744  
 "פורום לצדק חברתי ולשוויון של המרכז  
 הבינלאומי לשלום" 810  
 (ה)פזורה (ה)ספרדית (ה)מערבית 232, 225  
 236, 251, 297  
 פטרבורג 277, 215, 83, 33, 31, 25  
 288-289, 358, 855  
 666, 670, 726-727, 825, 828, 847-850,  
 853-856, 858, 860, 862-865, 868-869,  
 881, 884, 903, 910, 924  
 עברית בעברית 855, 570, 542  
 עדת (ה)דיינים 570-569  
 "עולמי" 860  
 "עולמי הקטן" 860  
 "עולמי הקטנטן" 860  
 "עורבא פרח" (מאת מיכה יוסף ברדיצ'בסקי)  
 210, 417, 437, 489, 491, 518  
 "עזרה" 317, 297  
 (ה)עידן (ה)מודרני 235, 193, 173-172  
 239-240, 249-250, 252, 279, 292, 380,  
 588, 684, 695-696, 955  
 "עיט צבוע" (מאת אברהם מאפו) 358-356  
 362, 364, 400, 417-418  
 עיירות פיתוח 805, 799, 788  
 עין-חרוד 909, 746, 739  
 עיראק 526-524, 327, 324, 305, 304, 298  
 528, 531, 534, 536, 538, 548-541, 648  
 עיתונות וספרות ערבית-יהודית 529, 527  
 531-533, 538, 544-542, 554-555,  
 562-567  
 "על החירות" (מופיע בספר בשם "על החופש")  
 30 (מאת ג'ון סטיוארט מיל)  
 "על העיקר שאיננו" (מאת יוסף חיים ברנר)  
 497  
 "על שתי הסעיפים" (מאת אשר צבי גינצברג,  
 אחד העם) 495  
 "על תיקונם האזרחי של היהודים" (מאת וולף  
 דוידסון) 255  
 עליות 737, 721, 528, 523, 190  
 "עלילת דם בזמן המלך אלפונסו מספרד" מתוך:  
 "שבט יהודה" (מאת שלמה אבן וירגה) 531  
 עלילת דמשק 304  
 עם-אדם 890  
 "עם חילופי תקופות" (מאת עזריאל שוחט)  
 244  
 עם עולם 63  
 עמידה יהודית 938  
 "עמק השדים" (מאת סלימאן מנחם מני) 536

- "ציון הלא תשאליו" (מאת ר' יהודה הלוי) 474  
 ציונות 13, 19, 61, 132, 142, 168, 187,  
 190, 198, 202, 209, 220, 290, 304, 315,  
 372, 404-406, 413, 475, 493, 505-506,  
 533, 560, 595, 598, 605-606, 641-643,  
 646, 648, 652, 671, 678-685, 690-692,  
 695, 705, 710, 712, 715, 717, 748,  
 751, 760, 762, 779, 787, 789, 822-820,  
 824-825, 829, 842-843, 860, 864, 870,  
 879, 881, 888, 890, 894, 898, 904, 907,  
 911-912, 920, 925, 942, 946
- ציש"א (צענטראלער יידישער שול-ארגאניזאציע  
 אין דער פוילישער רעפובליק - "ארגון  
 בתי הספר היידיים המרכזי ברפובליקה  
 הפולנית") 879, 860
- צללי האלוהים 119, 128, 152
- "צל"ש - צעירים למען שוויון" 810
- צנעא 328-329, 534
- צפון-אפריקה 296-297, 526-529, 531-534,  
 536, 547, 550-551, 563-562, 798, 939
- צרפת 13-14, 16, 21, 27, 29, 38, 75, 120,  
 173, 176, 179, 221, 223, 232, 235,  
 244, 246, 248, 261-262, 280, 284, 286,  
 298, 307, 325, 330, 352, 468, 528, 535,  
 539, 548, 551-552, 554, 556, 572,  
 587-590, 595-596, 602, 608, 610-612,  
 614-616, 618, 620-641, 643-645, 647,  
 676, 684, 698, 708-712, 798, 828,  
 944-946, 948, 952
- קאהיר, קהיר 300, 326, 330, 332, 524, 527,  
 530, 533, 536-539, 546-548
- קאָלץ 45, 59, 60
- קאנון 782, 757, 388
- קבוצת כיבוש 734
- קבוצת התיישבות 734
- קבוצת כנרת 730-731
- "קבורת תמור" (מאת פרץ סמולנסקין) 416
- קדושה 71, 82, 127-129, 159-160, 171,  
 203, 351, 674, 679, 717-718, 722,  
 727-728, 738, 845, 875, 894, 914
- "פירורים" (מאת מיכה יוסף ברדיצ'בסקי) 496
- "פולגות העבודה" 746
- פלוקר 321
- פלשתינה 506, 526, 537, 542, 939
- פנאי 177, 354, 461, 587, 738, 742,  
 750-751, 772, 773-777, 782, 904
- פנתיאזם 234-235
- פסח 25, 144, 200, 203, 278, 330,  
 332-334, 392, 434, 664, 718-719,  
 722, 731, 734, 742, 751, 757-759, 771,  
 811, 906, 912
- פער מגדרי 271, 278
- פראג 202, 322, 420, 754, 850, 890
- פרוטקטורט צרפתי 562-563, 565, 567, 798
- פרולטיקולט 750
- פרוסיה 222, 249, 253, 255, 258, 278-279,  
 552, 612
- פריוודיזציה (תיקוף) 299, 534
- "פֿרײַשוֹלָע" (בית ספר חינוך) 266
- פריפריה 300, 636, 786, 789-790,  
 793-794, 802, 805
- פריקה 308
- פרנקפורט 27, 264, 640
- פרסית-יהודית 532, 848
- פרעות 143, 289, 291, 358, 372-373,  
 380-381, 395, 397-398, 402-403, 477,  
 555, 590, 597, 609, 651, 694
- "פרקי אבות" 533, 707, 710
- פרשת דרייפוס 262, 539-540, 588, 595,  
 597, 632-633, 638, 640-643, 645, 686
- פתח תקוה 403, 734, 835
- "צדיק ונשגב" (מאת לודוויג פיליפסון) 532
- "צדיק נוסע" (מאת לודוויג פיליפסון) 532
- "צדיקהו בבית הפקדות" (מאת יהודה לייב  
 גורדון, יל"ג) 289
- צו כרמיה 637
- "צום וצימאון" (מאת אבות ישורון) 867
- "צחות בדיחותא דקידושין" (מאת יהודה סומו)  
 226
- ציביליזציות 551, 555, 882-883

- קהילה 234, 314, 545, 561, 588, 590, 594,  
596-597, 611, 622, 684, 709-710, 764,  
766, 769, 782, 796, 798, 814, 927
- קהילה מדומיינת 764
- (ה)קהילה (ה)פורטוגזית באמסטרדם 233,  
236-237
- "קהילות ישראל במזרח התשע-עשרה  
והעשרים" (בעריכת חיים סעדון) 295
- קהילות מגורשי ספרד 307
- קהילות פורשות 273
- "קהילות מדומיינות" (מאת בנדיקט אנדרסון)  
682, 764, 851
- "קהילייתנו" 741, 743
- קהילת אלטונה 241
- קהילת בוברויסק 277
- קהילת ברלין 258, 260, 263
- קהילת מץ 240
- קהילת סאטמר 864
- (ה)קהל 242, 878
- "קהלת מוסר" (מאת משה מגדלסון) 247
- קודש 13, 40, 120, 127, 134, 159, 231,  
237, 251-252, 399, 422, 427, 435, 666,  
703, 848-849
- "קול דודי דופק" (מאת ר' יוסף דב סולובייצ'יק)  
934
- "קול התור" 554
- "קול מתוך האפר" (מאת אלכסנדר דונט) 934
- "קול סכל" (מאת יהודה אריה ממודינא)  
227-228
- (ה)קונגרס (ה)ציוני 61, 404-406, 640, 646,  
681, 688-689, 819-820, 824-825, 855,  
880, 908, 942
- קולוניאליזם 180, 295, 298-300, 302, 329,  
341, 525-527, 533, 556, 562, 789
- קולקטיב מזרחי 787, 806
- קונסטנץ 271
- "קוצו של יוד" (מאת יהודה לייב גורדון, יל"ג)  
214, 285, 288, 357
- קוראן 308, 511, 539-540, 849
- קיבוץ הזורע 779
- קיבוץ משמר העמק 719, 747
- קיבוץ שריד 718
- קיבוצי "הקיבוץ הארצי" 720, 738, 750-751,  
766, 769-776, 779
- קיבוצי "השומר הצעיר" 717-718, 722, 738,  
740-741, 743, 754, 766, 806, 952
- קידמה 29, 170-171, 353, 416, 535, 541,  
556, 567
- קייב 31-32, 284
- "קצת יוסף אל-צדיק" (סיפור יוסף הצדיק)  
532
- "קלקול המינים" (מאת שלום יעקב אברמוביץ,  
מנדלי מוכר ספרים) 352
- "קן השומר הצעיר" 741
- קפיטליזם 164, 170-171, 173, 224, 238,  
416, 657, 764, 808
- קראסניסטאב 865
- "קרן הקיימת לישראל" 720
- ראדי 393, 870
- ראוונסבריק 934
- ראש השנה 35, 275, 310-311, 326, 376,  
422, 427, 429, 717, 722, 731, 741, 760
- רב-מערכת 350, 531-532, 795, 813
- רוח (ה)אומה 486, 501, 875, 943
- (ה)רוח (ה)לאומי 541, 822, 824, 841, 896
- רוח (ה)עם 943
- רוסיה הלבנה 15, 277, 358, 877
- רוקוקו 245
- "רחשי לב" (מאת מיכה יוסף ברדיצ'בסקי)  
413, 450
- רנסנס 225-231, 241, 251, 407, 955
- רעיון (ה)עבודה 887
- רפובליקה ספרותית 190, 252, 282, 286, 348
- רפורמים 606-607
- רציונליזם 79, 249, 349, 438, 441, 447
- 918, 888, 453
- רציונליזציה 100, 149, 190, 235-236, 254,  
505, 650
- "רשמי ספרות" (מאת יוסף חיים ברנר) 407

- "שירי בת ציון" (מאת מיכ"ל הכהן) 25  
 שכונה דל"ת בבאר שבע 797-798  
 שלזיה 254, 259, 438, 604  
 (ה)שלטון (ה)נאצי בגרמניה 942  
 ש"ס (מפלגה) 790, 803  
 שפך (ה)ירדן 888  
 שקאלעס 209, 464-465, 469  
 שרח 566, 571  
 "שרשרת הזהב" (מאת י"ל פרץ) 738  
 "שתי הקצוות" (מאת ראובן אשר ברודס) 386, 418
- תא משפחתי 755, 768-769  
 "תולדות הטבע" (מאת שלום יעקב אברמוביץ,  
 מנדלי מוכר ספרים) 387  
 "תולדות היהודים בארצות האיסלאם (במאות  
 הי"ו-הכ') (בעריכת שמואל אטינגר  
 ואחרים) 295, 324  
 "תולדות וזכרונות" (מאת ר' יעקב שאול  
 אלישר) 309  
 "תולדות עם ישראל" [בעריכת חיים הלל  
 בן-ששון] 295  
 תוניס, תוניסיה 330, 332, 335, 527  
 531-532, 534, 551-555, 557, 559-565  
 568-570, 572, 637, 797-798  
 "תורה מציון" (מאת אחד-העם) 487, 700, 832  
 אבולוציה 190, 705  
 תורת (ה)אדם 251, 535  
 תזת (ה)חילון 170-172, 181, 193, 792  
 תחום (ה)מושב 359, 391, 393, 402, 591  
 601, 650-651, 654, 66, 666, 676, 694  
 תחייה 130, 299, 348, 400, 401, 404  
 406-407, 490, 524, 533-534, 538, 545  
 617, 665, 695, 711, 886-888, 890  
 "תחיית הרוח" (מאת אחד העם) 872  
 תחייה לאומית 534, 534, 684, 888  
 תחיית (ה)לשון 847, 851  
 תחיית שפת עבר 847  
 תיאולוגיה 69-70, 76, 80-82, 84-85,  
 96-97, 100, 102, 109, 113-135, 164
- שאלה תרבותית 225, 230  
 שאלה יהודית 481, 587, 591, 597-598, 653,  
 658, 675, 695, 708  
 "שאלה נכבדה" (מאת אליעזר בן-יהודה) 550,  
 854  
 "שאלות ותשובות" (מאת מיכה יוסף  
 ברדיצ'בסקי) 496  
 שאלת (ה)זהות (ה)דתית 786, 794-795,  
 812-813  
 שאלת (ה)עבודה (ה)שכירה 754  
 "שבחי הבעש"ט" 279  
 שבת 24, 26, 29, 34-35, 40, 44, 48, 52,  
 54, 57, 60-61, 143, 177, 188, 192, 201,  
 207, 212, 215, 217-218, 221, 263-264,  
 270-271, 273, 275, 283-284, 304  
 317-322, 326, 324, 332, 363, 366, 376  
 422-423, 434, 448, 460, 623-622, 626,  
 628, 630, 661, 664, 675, 687, 698, 718,  
 726, 728, 731, 741, 749, 751, 755-756,  
 761, 765, 775-776, 781, 801, 806-807,  
 810, 900, 935, 944, 948, 950-953  
 "שדמות" 777-782  
 "שדמות למדריך" 777  
 "שווים ושווים יותר" (מאת סמי מיכאל) 528  
 שואה 13, 46, 52, 58-60, 265, 589, 633,  
 712-713, 753, 762, 787, 817, 819, 821,  
 868, 881, 894, 924, 930, 931-940, 942,  
 944, 946  
 "שוחררי הטוב והתושיה" 251  
 "שולחן ערוך" (מאת ר' יוסף קארו) 231,  
 290-291, 323, 377, 418, 468  
 שוליות 674, 789  
 "שולמית" (מאת קלמן שולמאן) 20-21, 856  
 "שיחות עם הזו" (מאת איטה קאליש) 37, 61  
 "שינוי הערכין" (מאת אשר צבי גינצברג, אחד  
 העם) 486  
 "שינוי ערכין" (מאת מיכה יוסף ברדיצ'בסקי)  
 491  
 "שירה עברית" (מאת מיכה יוסף ברדיצ'בסקי)  
 414



- תנועת "אל-סלפיה" – السلفية 536  
 תנועת (ה)השכלה 132, 214, 236, 248, 250,  
 253-254, 263, 276, 280, 282, 285-286,  
 290, 292, 329, 349, 354, 362, 409-410,  
 453, 484, 502, 529, 533-534, 547,  
 550-551, 562, 590, 654, 667, 852  
 תנועת ה"מהגר" 546  
 תנועת העבודה 507, 717, 726, 738, 742,  
 744, 746-748, 752  
 תנועת חיבת ציון 19, 372, 404, 418,  
 474-476, 550, 651, 694, 821  
 "תפארת ישראל" [בערבית נודע כ"אל-מדרסה  
 אל-אסראאליה אל-וטניה" ("בית הספר  
 היהודי הלאומי")] 539  
 "תעלומות חכמה" (מאת שלמה מימון) 254  
 (ה)תקנות (ה)זמניות 650  
 "תרבות" 545, 860, 871, 879  
 "תרבות ומוסר" (מאת מיכה יוסף ברדיצ'בסקי)  
 489  
 תרבות יהודית 63, 195-196, 322, 329,  
 454, 530, 664, 676, 706, 739, 751, 778,  
 825, 829-930, 908, 910, 912, 922-924,  
 (ה)תרבות (ה)יהודית (ה)מודרנית 15, 529-530  
 תרבות (ה)נאורות 242, 247, 249, 253, 283  
 תרבות הנוער (תרבות הנוערים) 740-743  
 תרבות (ה)נעורים (תרבות הנוער) 740-743  
 (ה)תרבות (ה)עברית 74, 129, 130, 132, 136,  
 140, 145-147, 190, 216, 288, 350, 356,  
 402, 405, 414, 503, 524, 563, 572,  
 706, 821, 825, 837, 840, 902-903, 909,  
 918  
 תרבות הפועלים 739  
 תת-התרבות היהודית-גרמנית 268, 273,  
 208, 233-234, 270, 372, 406, 484, 556,  
 607, 663, 780, 831-832, 840, 844-845,  
 871, 935-936  
 תיאוקרטיה 197, 687, 908-910, 913,  
 916-928, 929  
 תיאטרון יהודי 63, 226, 228, 324  
 תימן 305, 315, 328-329, 534  
 תירבות (אקולטורציה; תרבות) 189, 197,  
 225, 228-229, 237, 239-241, 243-245,  
 248, 251, 253-255, 258, 263-264, 268,  
 275, 280, 283, 284, 349, 354, 359, 362,  
 370, 401-402, 460, 591, 601, 625  
 תכנית באזל 681  
 תכנית בילטמור 681  
 תל-אביב 58, 393, 548, 693, 727, 776, 810,  
 821, 855-859, 867, 870, 872, 875, 889,  
 901, 912, 914, 950-951, 953  
 תל-יוסף 739, 742  
 תלמוד 15, 22, 24-27, 30, 34, 38, 56, 209,  
 214, 256, 259, 266, 275, 320, 375-377,  
 412, 428, 458, 468, 535, 727, 848, 863,  
 867, 877-878, 892, 947, 948  
 תלמסן 559, 566  
 "תמול שלשום" (מאת ש"י עגנון) 187-189,  
 192, 292, 317, 726  
 (ה)תנועה (ה)טריטוריאליסטית 592, 851  
 (ה)תנועה ליהדות חילונית הומניסטית בישראל  
 932  
 (ה)תנועה ליהדות מתחדשת 881  
 (ה)תנועה לתיקונים בדת 268-269  
 (ה)תנועה (ה)ציונית (ה)סוציאליסטית 170, 717,  
 (ה)תנועה (ה)קונסרבטיבית 11, 881  
 (ה)תנועה (ה)קיבוצית 734, 739, 744,  
 752-753, 778-779, 781-782, 898-899

## רשימת התמונות

- עמ' 17: גיל טבת, ישיבת פוניבוז' בבני ברק, פרט מצילום, 2005.
- עמ' 23: שמעון דובנוב, אודסה, 1896.
- עמ' 39: אלתר קאציזנה, חסידים בדרכם לקידוש אצל האדמו"ר מאוטבוצק, צילום, פולין, 1929.
- עמ' 47: מקבץ תמונות של איטה קאליש, ובתה זינה, בתקופות שונות בחייה.
- עמ' 49: אלתר קאציזנה, דיוקן רחל קאליש, צילום, פולין, 1923.
- עמ' 51: אלתר קאציזנה עם חברים מאגודת סופרי היידיש הצעירים בוורשה, 1922.
- עמ' 55: אלתר קאציזנה, תור בחצר בנין היא"ס בוורשה, צילום, 1921.
- עמ' 83: מארק אנטוקולסקי, שפינווה, פסל שיש, 1886-1887.
- עמ' 89: קספר דויד פרידריך, הנודד מעל ים הערפילים, 1818 בערך.
- עמ' 111: אדוארד מונק, פרידריך ניטשה, 1906.
- עמ' 137: מוריץ דניאל אופנהיים, לפאטר ולסינג מבקרים את משה מנדלסון, 1856.
- עמ' 141: אורי ליפשיץ, יוסף חיים ברנר, צויר לעטיפת ספרו של מנחם ברינקר על ברנר: ברינקר, עד הסימטה הטבריינית (1990).
- עמ' 167: שמעון פרס מדליק משואה בחזרה לטקס הפתיחה של יום העצמאות ה־58 בהר הרצל.
- עמ' 191: אביגדור אריכא, איור לקובץ 'כלב חוצות' מאת ש"י עגנון, הוצאת תרשיש, ירושלים 1960, עמ' 29.
- עמ' 199: אפרים משה ליליין, משה, 1908.
- עמ' 205: פרנץ קפקא, מכתב אל האב, נובמבר 1919.
- עמ' 211: דיוקן פועה רקובסקי בגיל 18.
- עמ' 213: 1. אלתר קאציזנה, "חדר" בנות, צילום, פולין, שנות ה־20 של המאה ה־20; 2. פועה רקובסקי בת 80, פרט מתוך צילום.
- עמ' 243: תומס הדסון, דיוקן נפתלי פרנקס, סוחר עשיר בקהילה האשכנזית בלונדון, המאה ה־18.
- עמ' 267: צייר אנונימי (יתכן שצויר בידי מוריץ אופנהיים), דיוקן ליאופולד צונץ, 1875.
- עמ' 285: יהודה לייב גורדון.
- עמ' 301: ז'קלין כהנוב.
- עמ' 331: אליהו אריק בוקובזה, טמפו / (2000).
- עמ' 369: אדוארד הילדברנד, המדען אלכסנדר פון הומבולדט בספריית ביתו בברלין, רישום, 1856.
- עמ' 373: משה לייב ליליינבלום בצעירותו, צילום משנות ה־70 של המאה ה־19.
- עמ' 385: הרמן שטרוק, תלמודיסט, גלויה.

- עמ' 389: דיוקן שלום יעקב אברמוביץ', מנדלי מוכר ספרים, צילום.
- עמ' 393: מנדלי מוכר ספרים וחיים נחמן ביאליק, צילום, אודסה, 1917 בקירוב.
- עמ' 411: מיכה יוסף ברדיצ'בסקי בצעירותו, צילום.
- עמ' 449: אדולף גוטליב, עיני אדיפוס, שמן על בד, 1945.
- עמ' 525: 1. משפחת סופר, משפחה יהודית בעיראק, ראשית שנות השלושים של המאה העשרים;  
2. כרטיס ביקור של משה סופר, בגדאד, שנות השלושים של המאה העשרים.
- עמ' 623: פרנסואה לואי קושה, השבת זכויות הפולחן לאזרחים היהודים ע"י נפוליאון ה'I בצרפת, 1806, תחריט צבוע.
- עמ' 659: לור קרסטין, הגנה עצמית, 1905.
- עמ' 669: "בוז לחוקת הצאר! תחי הרפובליקה הדמוקרטית!" כרות תעמולה ביידיש, רוסיה, 1905.
- עמ' 689: בנימין זאב הרצל בסמוך לבית הכנסת בבזל בזמן קיומו של הקונגרס הציוני השישי, צילום, 1903.
- עמ' 693: מנשה קדישמן, יונת השלום מתנשקת עם השה לעולה, שמן על בד, שנות ה־90 של המאה ה־20.
- עמ' 699: ראובן רובין, דיוקן אחד העם, שמן על בד, 1926.
- עמ' 721: גדעון שיפטן, ילדי קיבוץ כפר סאלד בחג הביכורים סביב הקופה הכחולה של קק"ל.
- עמ' 723: אברהם סוסקין, חג הגז.
- עמ' 735: תהלוכת המנגנים.
- עמ' 739: ראשוני התזמורת בתל־יוסף, צילום, תחילת שנות השלושים של המאה העשרים.
- עמ' 747: חברת הילדים של קיבוצי עמק יזרעאל שבקיבוץ משמר העמק, בדרכה לקיבוץ מזרע לחגיגות אחד במאי, צילום, שנות השלושים של המאה העשרים.
- עמ' 759: מחול המאלמות, קיבוץ דליה, צילום, 1944.
- עמ' 799: אם וילדיה על רקע שיכונני עולים בבאר שבע.
- עמ' 809: 1. יהודה אלוש; 2. אילנה אוריון.
- עמ' 823: אחד העם, גלויה, לערך 1912.
- עמ' 833: נחום גוטמן, זכות הצעקה (י"ח ברנר), רישום, 1968.
- עמ' 857: מודעת עיריית תל־אביב, לאזרחי תל־אביב ולעולים החדשים!, תרצ"ד.
- עמ' 859: מודעת עיריית תל־אביב, קול העיר העברית לתושביה, תרצ"ט.
- עמ' 873: תמונת אחד העם בחדר העבודה של ח"נ ביאליק.
- עמ' 855: אהרן דוד גורדון.
- עמ' 889: מרדכי מרטין בובר, 1961.
- עמ' 893: חיים כהן, 1952.
- עמ' 897: יאיר גרבוז, באותו היום לא הייתי חילוני, 2007, ציור.
- עמ' 901: מיכל נאמן, ה' צבעים (בלבן), ציור.
- עמ' 905: יצחק דנציגר, נמרוד, פסל, 1939.
- עמ' 911: עדי נס, ללא כותרת (רות ונעמי או המלקטות), צילום, 2006.
- עמ' 915: עימות בין חילוני לחרדי, ירושלים, 2008, צילום.
- עמ' 919: הפגנת המונים של הציבור החרדי נגד בית המשפט העליון, 1999.
- עמ' 949: אלי בן־גל במשרדו בבית התפוצות.

# רשימת בעלי זכויות היוצרים

אנו מודים לבעלי זכויות היוצרים על הרשות להשתמש בפריטים המופיעים בספר זה.  
We are grateful to the copyright holders who granted their permission to use the items that appear in this book.

אילוסטרציית תמונת עטיפה

KUCO / Shutterstock.com

תמונת ז'קלין כהנוב באדיבות פרופ' דוד אוחנה.

תמונת איטה קאליש באדיבות נכדתה ענת נצר.

## כרך ראשון

ציטוטים בעמודים 37-38, 40-46, 48, 50, 52-61

מתוך: איטה קאליש, אתמולי, הקיבוץ המאוחד, 1970. באישור הוצאת הקיבוץ המאוחד.

ציטוטים בעמודים 193-195

מתוך: אליעזר שבייד, היהדות והתרבות החילונית, 1981. באישור הוצאת הקיבוץ המאוחד.

ציטוטים בעמודים 298-300

מתוך: ירון צור, "בעיות יסור בהשכלתם של היהודים בארצות האסלאם: תוניסיה כמקרה מבחן", בתוך: שמואל פיינר וישראל ברטל (עורכים), ההשכלה לגווינה: עיונים חדשים בתולדות ההשכלה ובספרותה, תשס"ה. באישור הוצאת מאגנס, ירושלים.

ציטוטים בעמודים 317-321

מתוך: יהודית דיסון, "סלונקי היהודית בעיני נוסע יהודי-גרמני בראשית המאה העשרים", פעמים, 107, תשס"ו. באישור הוצאת יד בן-צבי.

ציטוטים בעמודים 325-328

אהרן רודריג, חינוך חברה והסטוריה: 'כל ישראל חברים' ויהודי אגן הים התיכון 1860-1929, מכון בן צבי, ירושלים, תשנ"א. באישור הוצאת יד בן-צבי.

ציטוטים בעמודים 302-303, 332-342

בין שני עולמות: מסות ופרקי התבוננות, ז'קלין כהנוב, בעריכת דוד אוחנה, כתר, ירושלים 2005.

ציטוטים בעמודים 416-420

מתוך: דן מירון, כיוון אורות: תחנות בסיפורת העברית המודרנית, תש"ם 1979. באישור הוצאת שוקן.

ציטוטים בעמודים 481-508

מתוך: מנחם ברינקר, עד הסימטה הטבריינית, תש"ן 1990. באישור הוצאת עם עובד.

עמודים 550-572

גרסה מקוצרת של מאמרו של יוסף שיטרית, "מודרניות לאומית עברית מול מודרניות צרפתית: ההשכלה העברית בצפון אפריקה במאה ה־ט", מקדם ומים, ג (תש"ן), עמ' 11-76. באדיבות פרופ' יוסף שיטרית.

תמונה בעמוד 17

גיל טבת.

תמונות בעמודים 23, 373

אוסף שבדרון, מחלקת הארכיונים, הספרייה הלאומית, ירושלים.

תמונות בעמודים 39, 49, 51, 55, 213 למעלה

From the Archives of the YIVO Institute for Jewish Research, New York

תמונה שמאלית עמוד 47 למעלה

איטה קאליש בתמונה משנות ה־30 של המאה ה־20. באדיבות נכדתה אילת גלילי.

תמונה ימנית עמוד 47 למעלה, ותמונות בתחתית העמוד

איטה קאליש, תמונות מעשור ראשון של המאה ה־20. באדיבות נכדתה ענת נצר.

תמונה בעמוד 89

Visual / Corbis

תמונה בעמוד 111

Bridgeman / De Agostini Picture Library / א.ס.א.פ קריאייטיב

© The Munch Museum / The Munch-Ellingsen Group / BONO, Oslo 2012

תמונה בעמוד 137

The Magnes Collection of Jewish Art and Life, Bancroft Library, UC Berkeley

תמונה בעמוד 141

אורי ליפשיץ, יוסף חיים ברנר, באדיבות המשפחה.

תמונה בעמוד 167

לשכת העיתונות הממשלתית, צלם: אבי אוחיון.

תמונה בעמוד 191

צילום: © מוזיאון ישראל, ירושלים, ע"י אברהם חי.

© Estate of Avigdor Arikha. All rights reserved, DACS 2012

תמונה בעמוד 199

א"מ ליליין, משה על הר סיני, 1908, מתוך תנ"ך מאויר, כרך 1, בראונשוויג, הדפס אבן 13×16 ס"מ, מוזיאון ישראל ירושלים. צילום: © מוזיאון ישראל, ירושלים.

תמונה בעמוד 205

א.ס.א.פ קריאייטיב / AKG-Images

תמונה בעמוד 211

Photo by Indiana University Press

תמונה בעמוד 213 למטה

מכון לבון לחקר תנועה העבודה.

תמונה בעמוד 243

Courtesy of the Jewish Museum, London

תמונה בעמוד 267

Moritz Daniel Oppenheim, German, 1799-1882. Portrait of Dr. J.L. Zunz, Oil on canvas, Jrso, B55.04.1548 © The Jewish Museum, Berlin by Jens Ziehe

תמונה בעמוד 285

בית לוחמי הגטאות / ארכיון התצלומים.

תמונה בעמוד 301

באדיבות פרופ' דוד אוחנה.

תמונה בעמוד 331

אליהו אריק בוקובה / טמפו (2000), שמן על בד 130×100 ס"מ. מעזבונו של יוסי בנימינוף ז"ל.

תמונה בעמוד 369

א.ס.א.פ קריאייטיב / AKG Images.

תמונה בעמוד 385

© bpk – Bildagentur für Kunst, Kultur und Geschichte, Berlin

צילום באישור המוזיאון הפתוח, תפן.

תמונות בעמודים 389, 393

By permission of Lebrecht Music & Arts

תמונה בעמוד 411

באדיבות מכון גנוים.

תמונה בעמוד 449

Adolph Gottlieb, Eyes of Oedipus, 1945, 35 7/8" x 27 7/8", Oil & Casein on canvas

Art © Adolph and Esther Gottlieb Foundation / Licensed by VAGA, New York, NY

צילום: © מוזיאון ישראל, ירושלים.

תמונות בעמוד 525

מעזבונו של שרה, משה ויחזקאל סופר ז"ל. באדיבות משפחת סופר.

## כרך שני

שיר בעמוד 741

© הזכויות שמורות לדוד שמעוני ולאקו"ם.

שיר בעמודים 862-863

© הזכויות שמורות לנתן אלטרמן ולאקו"ם.

שיר בעמוד 869

© הזכויות שמורות לדן פגיס ולאקו"ם.

ציטוטים בעמודים 892, 894, 928-929

היים כהן, להיות יהודי, הוצאת דביר, 2006. באישור הוצאת כנרת-זמ"ב-דביר.

ציטוטים בעמודים 923-925

מתוך: אהרן ברק, בתוך: רון מרגולין (עורך), מדינת ישראל כמדינה יהודית ודמוקרטית: רב-שיח ומקורות נלווים, תשנ"ט. האיגוד העולמי למדעי היהדות.

ציטוטים בעמודים 945-948, 950-952

מתוך: אלי בן-גל, כשאוכלים עם השטן, 1989. באישור הוצאת עם עובד.

שיר בעמוד 953

מתוך: אמיר גלבווע, "אני מתפלל מתוך הלב סדור", קטף: שירים מכאן ומכאן, 1971, באישור הוצאת הקיבוץ מאוחד.

שיר בעמוד 954

© הזכויות שמורות ליונה וולך ולאקו"ם.

תמונה בעמוד 623

AKG Images / א.ס.א.פ קריאייטיב

תמונה בעמוד 659

Gift of Alan Sternberg, Magnes Collection of Jewish Art and Life, Bancroft Library, UC Berkeley

תמונה בעמוד 669

Propaganda poster in Yiddish, Russia, 1905. Hungarian Jewish Museum

תמונה בעמוד 689

אימג'בנק / Gettyimages ישראל

תמונה בעמוד 693

מנשה קדישמן, יונת השלום מתנשקת עם השם לעולה, שנות ה-90, שמן על בד. היצירה הוצגה בתערוכה "מנהיגים" במוזיאון פתח תקוה לאמנות 2010. אוצרת: סיגל קהת-קרינסקי, צילום: רן ארדה. באדיבות מנשה קדישמן ומוזיאון פתח תקוה לאמנות.

תמונה בעמוד 699

באדיבות מוזיאון בית ראובן, תל-אביב.

- תמונה בעמוד 721  
גדעון שיפטן, ילדי קיבוץ כפר סאלד בחג הביכורים סביב הקופה הכחולה של קק"ל. באישור נדב מן, מעבדת "ביתמונה" לתיעוד ושימור מקורות ארץ ישראל ובאדיבות רפא שיפטן.
- תמונה בעמוד 723  
מכון לבון לחקר תנועה העבודה.
- תמונה בעמוד 735  
תהלוכת מנגנים לציון תחילת שנת הלימודים בתל יוסף, 1935. באישור נדב מן, מעבדת "ביתמונה" לתיעוד ושימור מקורות ארץ ישראל ובאדיבות אברהמלה יריב.
- תמונה בעמוד 739  
ראשוני התזמורת בתל-יוסף, תחילת שנות ה-30 של המאה ה-20. באישור נדב מן, מעבדת "ביתמונה" לתיעוד ושימור מקורות ארץ ישראל.
- תמונה בעמוד 747  
חברת הילדים של קיבוצי עמק יזרעאל שבקיבוץ משמר העמק, בדרכה לקיבוץ מזרע לחגיגות האחד במאי, שנות ה-30 של המאה ה-20. באישור נדב מן, מעבדת "ביתמונה" לתיעוד ושימור מקורות ארץ ישראל ובאדיבות רינה גורן.
- תמונה בעמוד 759  
מחול המאלמות, קיבוץ דליה, 1944, אלבום כנס מחולות דליה 1944. בתמונה – הלחן של דוד זהבי "והטיפו ההרים עסיס" למחול המאלמות. באישור נדב מן, מעבדת "ביתמונה" לתיעוד ושימור מקורות ארץ ישראל.
- תמונה בעמוד 799  
לשכת העיתונות הממשלתית. צילום: משה מילנר.
- תמונה בעמוד 809 למעלה  
באדיבות יהודה אלוש.
- תמונה בעמוד 809 למטה  
באדיבות אילנה אוריון.
- תמונה בעמוד 823  
דיוקן אחד העם, לערך 1912. הספרייה הלאומית, ירושלים, מחלקת הארכיונים, TMA 5252.
- תמונה בעמוד 833  
מוזיאון נחום גוטמן.
- תמונה בעמוד 873  
ארכיון הצילומים קרן קיימת לישראל, צילום: דן שפנר.
- תמונה בעמוד 885  
ארכיון הצילומים קרן קיימת לישראל, צילום: הסוכנות היהודית.
- תמונה בעמוד 889  
לשכת העיתונות הממשלתית. צילום: משה פרידן.



- תמונה בעמוד 893  
לשכת העיתונות הממשלתית. צילום: טדי בראונר.
- תמונה בעמוד 897  
Modern Before Thee, 2007, acrylic and pencils on plywood, 100x100. By kind permission of  
Yair Garbuz  
התמונה באדיבות גלריה גורדון.
- תמונה בעמוד 901  
מיכל נאמן, ה' צבעים (בלבן), צבע שמן ונייר דבק על בד, 1998. אוסף מוזיאון תל אביב לאמנות, מתנת  
האמנית, 1999. ובאדיבות מיכל נאמן.
- תמונה בעמוד 905  
אוסף מוזיאון ישראל, ירושלים. צילום © מוזיאון ישראל, ירושלים ע"י נחום סלפק ובאדיבות משפחת  
דנציגר.
- תמונה בעמוד 911  
צילום: עדי נס.
- תמונה בעמוד 915  
פלאש 90.
- תמונה בעמוד 919  
אימג'בנק / Gettyimages ישראל.
- תמונה בעמוד 949  
באדיבות פרופ' עירד בן-גל.

עשינו ככל יכולתנו לאיתור בעלי זכויות היוצרים של כל הפריטים שנלקחו ממקורות חיצוניים. אנו  
מתנצלים על כל השמטה או טעות ואם יובאו לידיעתנו, נפעל לתקן במהדורות הבאות.

We have endeavored to trace the copyright owners of all the external material. We sincerely  
apologize for any omission or error and upon notification, will be pleased to rectify it in future  
editions.





Chapter 4: The Holocaust in the eyes of secular Judaism / Ron Margolin  
931

A. Approaches to the Holocaust 931; B. The question of religious belief 933; C. On the connection between the Holocaust and the establishment of the state 937; D. On evil and the banality of evil – Debates over the essence of Nazi evil 939

Conclusion / Ron Margolin 942

Postscript 944

Bibliography 959

Index of Names 1031

Index of Subjects 1041

List of Illustrations 1059

List of Copyright Holders 1061

## Chapter 4: Leisure culture and the culture of secular Judaism: The 1970s and beyond 773

A. The crisis of "the culture of togetherness" 774; B. "Secular humanist" Judaism 777; conclusion 781

## Religion, tradition and secularization among Israelis of Eastern background: Patterns of thought and analysis of life stories / Yitzhak Dahan 783

A. Religious identity of Eastern Jews in Israel: Theoretical introduction 785; B. Secularization processes among Eastern Jews in Israel: Analysis of life stories 786; C. Secularization processes among eastern Jews in Israel 796; D. Afterword: Tradition and secularization among Eastern Jews in Israel – a general scheme or individual cases? 812

## **Part Five: Thought**

### Controversies and tensions surrounding Jewish secular culture: From Zionist utopia to Israeli dystopia and the memory of the Holocaust / Ron Margolin, Gideon Katz, Avriel Bar-Levav 817

Introduction 819

#### Chapter 1: Debates over the writings of Ahad Ha'am / Gideon Katz 827

A. The argument over "Altneuland" 827; B. The debate over the "Brenner Affair" 830; C. The argument between Ahad Ha'am and Berdichevsky 836; D. Secular criticism of Ahad Ha'am: Yaakov Klatzkin 840; E. Religious criticism of Ahad Ha'am: Baruch Kurzweil 843; F. The complete return to Hebrew / Avriel Bar-Levav 846; 1. Hebrew in traditional Jewish society 847; 2. The secularization and expansion of Hebrew 849; 3. The first Hebrew texts in 19<sup>th</sup> century Europe 852; 4. Hebrew in the Land of Israel 854; 5. Concerns about secular Hebrew: Gershom Scholem and the Satmar Rebbe Yoel Teitelbaum 860; 6. Secular Hebrew as destertion: Avot Yeshurun 865; 7. Dan Pagis and the maiden named Hebrew 868

#### Chapter 2: Developments and diversification among the successors of Ahad Ha'am / Ron Margolin 870

A. Hebrew literature and Bialik's efforts at ingathering 870; B. Cultural autonomy in the diaspora and destabilizing the exclusivity of the spiritual center: Dubnow and Kaplan 877; C. The resurgence of secular religiosity in the writings of Gordon and Buber 884; D. Hebrew law and the worldview of Haim Cohen 891

#### Chapter 3: Culture wars in Israel / Gideon Katz 895

A. Israeli intellectuals' approaches to Judaism 895; 1. Judaism as culture 898; 2. Reservations regarding Judaism 914; B. Judaism and secular culture in Israeli anti-utopias 908; 1. Judaism in Zionist utopianism 909; 2. Judaism in Israeli anti-utopias 912; C. Attitudes towards the definition of the State of Israel as Jewish and democratic / Ron Margolin 923

## Chapter 1: The civic framework: Emancipation and secularization in France 608

A. The emancipation: From "servants of kings" to free men 610; B. Exposure and concealment in the emancipation: Between the law and norms 613; C. From emancipation to secularization: Berr Isaac Berr's call to his brethren 618; D. The other side of the emancipation: The creation of the new Jew 622; E. The Jews as a religious community 626; F. Modes of secularization among French Jewry 627; G. From Jews in France to French Jews 630; H. From secularization to assimilation 631; I. Assimilation or ethnicity? 633; J. The Dreyfus Affair and the emergence of an overt French-Jewish identity 640; K. Conclusion 644

## Chapter 2: The class context: Socialism and secularization in Russia 646

A. Jews in the revolutionary movement: Geographical and ideological distribution 647; B. Secularization as an overt detachment from Judaism, secularization as a hidden linkage with Judaism 648; C. Judaism, Russia, and the emergence of the workers' movement 650; D. Attitudes to religion in the general workers' movement 656; E. The workers' cultural alternative: Language, place and public activism 664; F. Secularization as relocating the sacred from the religious to the national sphere 673

## Chapter 3: The national context: Nationalism and secularization in Zionist thinking 678

A. Jewish nationalism and the Jewish religion: Can the two go together? 680; B. Herzl's political nation 686; C. Ahad Ha'am's cultural nation: Secularization as an end in itself 694; D. Berdichevsky's new nation: Secularization as deconstruction 701

## Conclusion 707

## Secular religion in socialist Zionism and in the kibbutz / Ze'ev Soker 715

### Introduction 717

## Chapter 1: Renewal and growth: The Second Aliya and its attitude to religion and tradition 725

A. The Land of Israel, Hebrew and the Bible 727; B. Existential angst and symbolic renewal 728; C. Symbols of renewal and growth 729; D. Mixing the old with the new 731

## Chapter 2: The formulation of secular religion in the kibbutz: From the 1920s to the 1940s 737

A. Cultural activities in the 1920s 738; B. Factors behind the distancing from traditional religion in the 1920s 740; C. Political culture and secular religion 743; D. Social crisis and legitimation crisis 744; E. Cultural activity as a response to the crisis 746

## Chapter 3: Gathering within the boundaries of the nation and the community: The 1950s and 1960s 753

A. The crisis of the 1950s 753; B. Institutionalization, professionalization and canonization 755; C. Moderation of the opposition to traditional religion 757; D. The symbolic construction of the kibbutz community 763;

## Chapter 2: The authors of the turn of the centuries: Micah Joseph Berdichevsky and Mordecai Zeev Feuerberg 401

A. Introduction 401; 1. From the Enlightenment to nationalism 401; 2. The literary figure: first steps towards the representation of the subject 406; B. Micah Joseph Berdichevsky: "Beyond the river", "Two camps" 408; 1. Micah Joseph Berdichevsky 408; 2. "The tear in the heart" and its representations in Berdichevsky's writings 409; 3. Contradictory values and their ideological resolution: The call for "A change in values" 412; 4. "*Gershayim*": A literary representation of the loss of faith 415; 5. "Beyond the river" 421; 6. "Two camps" 437; C. Mordechai Zeev Feuerberg: "Whither?" 453; 1. "The shadows" 456; 2. "Whither?" 457

## Chapter 3: Yosef Haim Brenner, "In winter" 477

A. Yosef Haim Brenner 477; Brenner's Jewishness / Menachem Brinker 481 B. "In winter" 509; 1. Introduction 509; 2. The literary confession: "Rhetoric of honesty" 509; 3. Our father in heaven, and our father on earth: Secularization and the Oedipal drama 513; 4. The closure in "In winter" 516

## Enlightenment, modernization, and secularization in Jewish literature of the Arab East / Lital Levy 521

A. Introduction 523; B. Contours of modern Jewish writing in the east 533; C. Jewish-Arab interculturalism: Haskalah and Nahda 534; D. Baghdadi Jews and cultural modernity 541

## Hebrew enlightenment in North Africa at the end of the 19th century / Joseph Chetrit 550

A. The question of Hebrew enlightenment in North Africa 550; B. Circles of Hebrew enlightenment and the modernization of the North African Jews 555; C. Centers and patterns of Hebrew enlightenment in North Africa 561; D. The impact of Hebrew enlightenment on North African Jewry 570

## VOLUME TWO

### Part Four: Society

#### European Jewry in a political imbroglio / Denis Charbit 585

Introduction: Between "the Jewish question" and the question of Judaism 587

A. France, Russia and Zion 587; B. Enlightenment and emancipation 590; C. Trends in the politicization of the Jews as a response to the return of the "Jewish question" 591; D. Patterns of politicization: Exit, voice and Loyalty 593; E. Between politicization and secularization 596; F. Two versions of secularization 600; G. Orthodoxy, Reform and secularization 603

Theodore Herzl 197; 2. "Old headless dolls" – Franz Kafka 202; 3. "We gave the world pure monotheism" – Gershom Scholem 207; 4. "Our camp is falling apart" – Eastern European Jewry 209; 5. One million pairs of phylacteries at the bottom of the ocean – Migration to America 216; 6. "Free" and "non-religious" – Secularization according to the sociologist Ruppin 220

#### Chapter 2: Culturalization and critique of religion in early modernity 225

A. Renaissance Italy – the meaning of cultural borrowing 225; B. Heterodoxy in the western Spanish diaspora in the 17<sup>th</sup> century 232

#### Chapter 3: Culturalization and the Enlightenment in the 18<sup>th</sup> century 239

A. "Customs of the libertines" – Pleasures and their meaning 240; B. The secular revolution and the educated elite 247; C. Radicalization and alienation at the end of the 18<sup>th</sup> century 253

#### Chapter 4: Secularization and Judaism in the 19<sup>th</sup> century 261

A. The dialectics of secularization in Germany 264; B. Culturalization and culture wars in Eastern Europe 275

### Secularization and the Jews in Islamic countries / Avriel Bar-Levav 293

A. Introduction: Late secularization in the context of colonialism 295; B. Modernization 304; C. Jews in Islamic countries: Regional distribution 305; D. The significance of the regional distribution 306; E. Damascus in the early 20<sup>th</sup> century: "As a brother and a friend will the *haredi* walk with the free" 308; F. A meal in Alexandria 309; G. Thessaloniki in the early 20<sup>th</sup> century 317; H. Rabbis' criticisms of secularization in Islamic countries 322; I. "Alliance" schools and secularization 328; J. Encounters with people from the West 328; K. Jacqueline Kahanov – Between two worlds 330; Appendix 332

## Part Three: Literature

### Writing secularism: Resurgent Hebrew literature and secularization /

Michal Arbell 345

#### Chapter 1: Foreword: The literature of the Jewish Enlightenment 348

A. Introduction 348; B. The concomitance of enlightenment and religion – Yehuda Leib Gordon, "The end of joy is melancholy" 356; 1. Yehuda Leib Gordon 357; 2. "The end of joy is melancholy" 358; C. The Enlightenment and the turn from religion – Judah Leib Gordon's "The dry bones" and Moshe Leib Lilienblum's "*Youthful transgressions*" 368; 1. Judah Leib Gordon, "The dry bones" 370; 2. Moshe Leib Lilienblum, "*Youthful transgressions*" 370; a. Moshe Leib Lilienblum 372; b. "*Youthful transgressions*" 374; D. Grief for the lost world of tradition – Judah Leib Gordon's "Ups and downs", and "In the vale of tears" by Sholem Yankev Abramovich (Mendele Mocher Sforim) 381; 1. Yehuda Leib Gordon, "Ups and downs" 381; 2. Sholem Yankev Abramovich, "In the vale of tears" 386; a. Sholem Yankev Abramovich (Mendele Mocher Sforim) 386; b. "In the vale of tears" 390



# Table of Contents

## **VOLUME ONE**

Hebrew Preface 11

Introduction: Two personal stories about secularization at the turn of the 20<sup>th</sup> century / Avriel Bar-Levav, Ron Margolin, Shmuel Feiner 15

A. Introduction 15; B. "Having lost my old faith, I acquired a new one": Simon Dubnow's process of secularization 20; C. "I had a strong yearning for the wider world that was locked away from me": Ita Kalish's process of secularization 36; D. Conclusion 62

## **Part One: Philosophical background**

The birth of secularism from philosophy / Shai Frogel 67

Introduction 69

Chapter 1: René Descartes: I think therefore God exists 75

Chapter 2: Baruch Spinoza: God or nature? 81

Chapter 3: David Hume: Does God exist? 94

Chapter 4: Immanuel Kant: The God of the reason 103

Chapter 5: Friedrich Nietzsche: "The death of God" 109

Chapter 6: Albert Camus: "Man without God" 120

Chapter 7: Moses Mendelssohn and Yosef Haim Brenner: From enlightened Jew to Hebrew individual 130

A. Moses Mendelssohn: An enlightened Jew 131; B. Yosef Haim Brenner: A Hebrew individual 139

Psychological conclusion: The (religious) complex and its meaning 148

The sociology of secularization / Ze'ev Soker, Nissim Leon 155

A. Introduction 157; B. Major approaches in the sociology of religion 159; 1. Functionalism 159; 2. The conflict theory 162; 3. interpretive theory 164; C. Major approaches in the sociology of secularization 169; 1. Definitions 169; 2. The secularization thesis 170; 3. Secular religion 173; 4. From secularization to post-secularization – contemporary trends in the study of secularization 175

## **Part Two: Historical overview**

The beginnings of secularization in European Jewry / Shmuel Feiner 185

Chapter 1: The perspective – secularization at the turn of the 20<sup>th</sup> century 187

A. Agnon's view of "the crisis of religion" 187; B. "Religious presence in retreat, or in a position of inferiority" 193; C. The Jewish "Bermuda triangle" 196; 1. "We will not allow the theocratic tendencies of our religious leadership to raise their head" –



## **Advisors**

- Dr. Michal Arbell, Tel Aviv University (Introduction and Part Three)
- Dr. Tamar Aylat-Yaguri, Tel Aviv University (Part One)
- Prof. Menachem Brinker, The Hebrew University of Jerusalem (Parts One, Two and Five)
- Prof. Richard Y. Cohen, The Hebrew University of Jerusalem (Part Four)
- Dr. Yonit Efron, The Open University of Israel (Part Two)
- Prof. Bat-Zion Eraqi-Klorman, The Open University of Israel (Part Two)
- Prof. Zeev Gries, Ben-Gurion University of the Negev (Part Five)
- Prof. Aviva Halamish, The Open University of Israel (Part Four)
- Prof. Tamar Hermann, The Open University of Israel (Part Four)
- Prof. Avner Holzman, Tel Aviv University of Israel (Part Three)
- Prof. Amir Horowitz, The Open University of Israel (Part One)
- Dr. Gideon Katz, Ben-Gurion University of the Negev (Part One)
- Dr. Adia Mendelsohn-Maoz, The Open University of Israel (Part Three)
- Dr. Inbal Ofer, The Open University of Israel (Introduction)
- Prof. Moshe Pelli, University of Central Florida (Part Two)
- Prof. Motti Regev, The Open University of Israel (Part One)
- Dr. Zeev Rosenhek, The Open University of Israel (Part One)
- Dr. Haim Saadon, The Open University of Israel (Part Two)
- Dr. Oren Soffer, The Open University of Israel (Part Five)
- Prof. Yaron Tsur, Tel Aviv University (Part Three)
- Prof. Elhanan Yakira, The Hebrew University of Jerusalem (Part One)
- Prof. Mordechai Zalkin, Ben-Gurion University of the Negev (Introduction and Part Four)
- Prof. Zvi Zohar, Bar-Ilan University (Part Two)

[www.posenfoundation.co.il](http://www.posenfoundation.co.il)



Published with the assistance of  
the **Posen** Foundation



# Secularization in Jewish Culture

Avriel Bar-Levav, Ron Margolin, Shmuel Feiner

With

Shai Frogel, Michal Arbell, Lital Levy,  
Denis Charbit, Yitzhak Dahan, Gideon Katz,  
Ze'ev Soker, Nissim Leon

VOLUME TWO

Raanana 2013



## Secularization in Jewish Culture