

# ב י ק ו ר ת ס פ ר י ם

## רומא כמופת

יואב הלפרין

ניקולו מקיאווילי / דינונים, תרגמה מרים שוסטרמן פדובאנו, ערך הלי זמורה, ירושלים: הוצאת שלם בשיתוף עם המפעל לתרגום ספרות מופת, 2010, 265 עמודים

על הכריכה של הספר מופיעה רק הכותרת הלקונית **דינונים** - כך, באמצעות כותרת שאינה רומזת ולו במעט על תוכן החיבור, מוצג בפני הקורא התרגום החדש של אחת מיצירותיו העיקריות והחשובות של ניקולו מקיאווילי, מדינאי פלורנטיני, הנחשב בעיני רבים כאבי ההגות הפוליטית המודרנית. כותרתו המקורית השלמה של החיבור - **דינונים על עשרת הספרים הראשונים של טיטוס ליוויס** - מופיעה במהדורה זו רק ככותרת משנה, אף שמטרת החיבור הייתה להתחקות אחר הסיבות שבעטיין הפכה רומא מעיר קטנה ככל האחרות לאימפריה רחבת ידיים באמצעות קריאה מדוקדקת בספריו של ההיסטוריון הרומי. ואכן, השמטת שמו של טיטוס ליוויס מכריכת התרגום החדש ודחיקתו לעמוד שבו מופיעים הפרטים הביבליוגרפיים של הספר אינה מקרית ואינה בלתי מוצדקת. חיבורו של טיטוס ליוויס - **דברי ימי רומא** - נזכר שוב ושוב בחיבורו של מקיאווילי, והשפעתו המעצבת של ההיסטוריון הרומי על הגותו של איש הרנסנס ברורה ביותר, אך אין לטעות ולחשוב, כי אין זה אלא ספר נוסף במסורת של הכתיבה ההיסטורית על הרפובליקה הרומאית המבקש להרחיב את ידיעותיו של הקורא על אודות תקופה היסטורית שהייתה וחלפה לה. מטרתו של מקיאווילי לא הייתה אינטלקטואלית גרידא, כי אם פרקטית-פוליטית, והיא מנוסחת באופן תמציתי ובהיר בפרק הפותח את חיבורו:

כשאני רואה, [...] שאת המעשים מלאי המידה הטובה שמציגים לנו דברי הימים - מעשים שנעשו הן במלוכות הן ברפובליקות עתיקות, בידי מלכים, מצביאים, אזרחים, מחוקקי חוקים ואחרים שהתייגעו למען מולדתם - מעריצים [כיום] יותר מאשר מחקים [...], איני יכול שלא להתפלא ולהצטער על כך גם יחד. [...] לפיכך, מתוך רצון לחלץ את בני האדם מטעות זו, הערכתי שנחוץ לכתוב על כל אותם ספרים של טיטוס

יואב הלפרין לומד לתואר שני בחוג לפילוסופיה באוניברסיטת תל-אביב.

yoavhal@gmail.com

ליוויס שזדוניות הזמנים לא נטלה מאתנו; אכתוב את הדברים שאשפוט [...] כי הם נחוצים להבנה טובה יותר שלהם, כדי שהקוראים את הבהרותיי אלה יוכלו ביתר קלות להפיק מהן את התועלת שבשלה יש לחפש ידע בדברי הימים (עמ' 3-4).

חריצת המשפט על בני זמנו, כמו גם הצהרתו של מקיאווילי ולפיה התכלית העומדת לנגד עיניו בדיונים על אודות העת העתיקה היא לתרום לשינוי פניה של החברה למענה הוא כותב, אינן דברים בעלמא. בצד הפגנת בקיאות בדברי ימייהן של רפובליקות וערי מדינה נודעות לתהילה בעת העתיקה, מביא מקיאווילי בפני הקורא דוגמאות רבות למקרים המבהירים את אופייה הקלוקל של התנהלות המדינאים והמצביאים באירופה בכלל ובנסיכויות השונות באיטליה של ימיו בפרט. את תובנותיו רכש מקיאווילי בעת שירותו כמזכיר השני של הרפובליקה הפלורנטינית שהוקמה בשנת 1498 - תפקיד שבמסגרתו שימש כשגריר פירנצה ברחבי אירופה וניהל שיג ושיח עם שליטים, כגון מלכי צרפת וספרד, האפיפיור והקיסר מקסימיליאן - ובאמצעות התבוננות בתהפוכות ובחילופי המשטר התכופים שפקדו את פירנצה מולדתו במהלך חייו. שיתוף הקורא בתובנות אלה, בצד הצגת המסקנות מניתוחיו ההיסטוריים על אודות העת העתיקה, סייע להדגשת ההבדל התהומי בין התנהלותם המדינית של מנהיגי רומא וספרטה לזו של מנהיגיהן של פירנצה ומדינות אחרות באיטליה בימיו. באמצעות אינספור השוואות ודוגמאות שכאלה ביקש מקיאווילי לייבא את העבר אל תוך ההווה שבו חיו קוראיו, כדי לאפשר לבני תקופתו לשאת עיניהם אל עתיד טוב ומפואר יותר.

העקרונות שהנחו את הרפובליקה הרומאית והביאו אותה לגדולתה, לפי הדוגמאות ההיסטוריות המוצגות ב**דינונים**, היו רבים ומגוונים. ההשוואות שערך מקיאווילי בין העקרונות הרומיים במדיניות פנים וחץ לבין אלה של שליטים באירופה בני זמנו נסבו על סוגיות שונות: החל מיעילותם של מערכי קרב מסוימים ועדיפותו של צבא המורכב מבני המדינה על פני צבא של שכירי חרב, וכלה במעלותיה של הדת הפגאנית ככלי לשמירת היציבות החברתית והעצמת כוחה של רומא, בניגוד לדת הנוצרית הממעיטה בחשיבות של התהילה הארצית ומרפה לפיכך את ידי חסידיה. עם זאת, טענתו העיקרית באשר למקור כוחה ותהילתה של רומא ברורה: עלייתה של רומא לגדולתה התאפשרה בראש ובראשונה בזכות המשטר הממוזג, שהכיל יסודות מונרכיים, אריסטוקרטיים ודמוקרטיים גם יחד, וכך תרם לשמירת יציבותה הפוליטית ולפיתוח מידתם הטובה של אזרחיה. ביזור הסמכויות הפוליטיות בין הקונסולים (היסוד המונרכי), הסנאט (היסוד האריסטוקרטי) ואספת העם ומוסד הטריבוניים (היסוד הדמוקרטי) - תחת שיוביל לשיתוק של המנגנון המדיני, אפשר לרומאים להתאים את הסדרים והחוקים באופן הדרגתי בהתאם

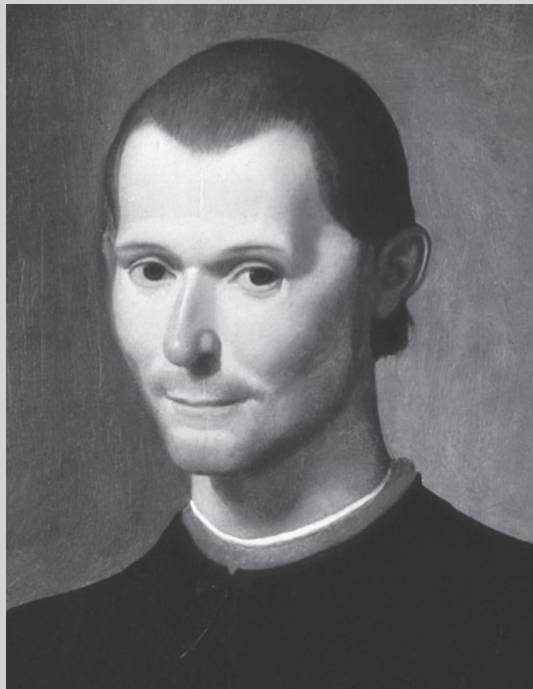
לנסיבות המשתנות. עוד הוסיף מקיאווולי, כי הגורם המרכזי בתהליך השיפור ההדרגתי של רומא בדרך אל השלמות היה דווקא השסע בין האצילים (הפטריקים) לפשוטי העם (הפלביאים), שנתפש לרוב כגורם שתרם לערעור יציבותה ולסיכון שלומה. פילוג זה בין הפטריקים לפלביאים, הוא שהוביל, כדרך פשרה, להקמת המוסדות הפוליטיים השונים, שפיקוחם ההדדי זה על זה הביא בתורו לכך,

שפוריותו של המקום, יתרונו של הים, הניצחונות הרבים וגודלה של האימפריה לא יכלו להשחיתה במשך מאות רבות, ושימרו בה מידה טובה כה רבה, שכמוה לא פיארה מעולם כל עיר או רפובליקה אחרת (עמ' 8).

ערכו של משטר ממוזג שכזה, מוסיף ומסביר מקיאווולי, אינו טמון אלא בכך, שהוא מאפשר את שימור חירותם של אזרחי רומא חרף המחלוקות שהתגלעו לפרקים בין אציליה לפשוטי העם. לאור טענה זו נראה, כי מקיאווולי מציב למעשה את החירות כערך עליון, שממנו נובעת מידתם הטובה של האזרחים, יציבותה השלטונית ואף עוצמתה הצבאית של העיר. לדבריו:

הניסיון מראה שהערים מעולם לא גדלו, הן מבחינת תחומי שלטונן הן מבחינת עושרן, אלא בזמן שחיו בחירות. [...] קל להבין את הסיבה, כי לא האינטרס הפרטי אלא האינטרס המשותף הוא העושה את הערים גדולות. ואין ספק שאין הקפדה על האינטרס המשותף הזה אלא ברפובליקות; כי מוציאים אל הפועל כל מה שמקדם אותו, [...] גם אם זה לרעתו של אדם פרטי זה או אחר (עמ' 141).

ייתכן שטענות אלה בזכות החירות ויישוב מתחים בין יסודות חברתיים עוינים זה לזה בדרכי שלום, יעוררו תמיהה בקרב קוראים שהיכרותם עם הגותו של מקיאווולי מסתכמת בחיבורו המפורסם ביותר – **הנסיך** (תרגום אחרון לעברית, מאת מרים שוסטרמן-פדובאנו, אף הוא בהוצאת שלם, 2003). חיבור זה, כידוע, הוציא את שם מחברו לשמחה כמצדד בפוליטיקה חסרת מעצורים ומשולחת כל רסן מוסרי. לכאורה, לא ברור כיצד אפשר ליישב בין חיבור זה, המתבסס על הפרדה דיכוטומית בין הפוליטיקה לאתיקה וקורא לשליט לנקוט את כל האמצעים הדרושים לשם



ניקולו מקיאווולי בציור מאת סנטי דה טיטו (Santi di Tito), 1536-1603

ביצור שלטונו – לרבות אמצעים אכזריים ומניפולטיביים – לבין **הדיונים**, המציבים את החירות כתנאי לשימור מידתם הטובה של אזרחי המדינה. סתירה זו אף הביאה אחדים לתהות האם **הנסיך** אכן משקף את דעותיו של מקיאווולי באופן נאמן, או שמא אינו אלא חיבור שנועד לשאת חן בעיניו של לורנצו (Lorenzo) שליט פירנצה, ממשפחת המדיצי (Medici), שחזרה לשלטון לאחר נפילתה של הרפובליקה בשנת 1512, בתקווה לזכות בחסדו ולשוב לעיסוק המדיני תחת חסותו. אך קריאה מעמיקה יותר ב**דיונים** חושפת את האמביוולנטיות בטענותיו של מקיאווולי ואת המורכבות של הגותו ומאפשרת הבנה מלאה יותר של **הנסיך**.

החירות, חרף השבחים המורעפים עליה, אינה נתפשת בעיני מקיאווולי כתכלית העומדת בפני עצמה. ערכה של החירות, כך נראה, הוא אינסטרומנטלי ונובע מייעילותה כאמצעי להעצמת כוחה ותהילתה של המדינה. הקדמות שמעניק מקיאווולי לעוצמה ולתהילה על פני החירות והיציבות השלטונית, מתבררת מתוך השוואתו בין מדינות שהפקידו את השמירה על סדריהן בידי אציליהן, כספרטה וונציה למשל, לבין אלה שהפקידו משימה זאת בידי פשוטי העם כפי שעשתה רומא. מקיאווולי מודה, כי "אם בוחנים את התוצאות, היינו מצדדים באצילים, מפני שחירותן של ספרטה ושל ונציה האריכה ימים יותר מזו של רומא" (עמ' 17). עם זאת, מקיאווולי מוסיף, כי שימור החירות אינו הקריטריון היחיד, ואף לא העיקרי, שיש להביא בחשבון כדי לעמוד על ערכם של סדרי הממשל השונים. שכן, "מי שיבחן את הכל בשום שכל יסיק את המסקנה הזאת: או שאתה דן ברפובליקה הרוצה להקים אימפריה, כמו רומא, או באחת המסתפקת בהשתמרותה [כמו ספרטה]" (עמ' 18). אף שהמשטר של ספרטה אפשר לה לשמר את חירותה ואת יציבותה השלטונית במשך זמן רב יותר, היא מעולם לא הרחיבה את גבולותיה לאימפריה מהוללת כרומא – ומשום כך ערכה של רומא רב יותר כמודל לחיקוי.

הטענה כי מקיאווולי רואה בחירות אמצעי גרידא מקבלת אישוש מכמה מטענותיו ב**דיונים**, טענות המזכירות לא במעט את עצותיו ב**נסיך** לשליט המבקש לבצר את מעמדו כעריץ. כך למשל, בנשימה אחת עם קביעתו, כי המייסד

משטר עריצות ראוי לגנאי, מזכיר מקיאווולי, כי רומא עצמה נאלצה לפרקים לרסן את חירות אזרחיה ולהפקיד את סמכות השלטון בידי דיקטטור. זאת כיוון ש"לסדרים רגילים ברפובליקות יש קצב אטי מכיוון ששום מועצה ושום נושא במשרה ציבורית אינם יכולים לעשות בעצמם הכל והם צריכים זה את זה בדברים רבים, וכדי להגיע להסמכה בין רצונותיהם נדרש זמן" (עמ' 79). נימוק זה, כמו גם קביעתו שאין להסס מלדכא באזרחיות את אזרחי הרפובליקה בעת הצורך (עמ' 101), ואף להוציא להורג אזרחים העושים מעשי חסד עם חבריהם במידה שמקנה להם מוניטין ועלולה לאפשר להם לצבור כוח רב מדי וכך לאיים על הממשל הרפובליקני (עמ' 312), מבהירים פעם נוספת, כי החירות והמידה הטובה של אזרחי המדינה אינם ערכים שיש להגן עליהם בכל מחיר. עקרונות המוסר כפופים לשיקולים פוליטיים-מעשיים, ויש להימנע מלהתחשב בהם כאשר הנסיבות מחייבות לפעול בניגוד להם למען האדרת כוחה ותהילתה של המדינה. מבחינה זו אין ממש בטענה, שלפיה **בנסיך ובדיונים** מציג מקיאווולי בפני הקורא שתי תפישות שונות בתכלית באשר לאופייה של התנהלות פוליטית ראויה.

עם זאת, אין למהר ולגנות את תורתו של מקיאווולי כקוראת להעצמת כוחה של המדינה אף במחיר של התעלמות בוטה מעקרונות המוסר. אין הוא מבקש להמעט בחשיבות של ההבחנה בין התנהלות מדינית טובה ומוסרית לאזרחיות חסרת מעצורים, אלא לפגג את עצם ההבחנה בין טוב לרע כפי שהיא רווחת במסורת ההגות המדינית ולהגדיר מושגים אלה מחדש. השמירה על החירות ויישוב מתחים פנימיים בדרכי שלום מוצגים אמנם כאמצעים להתפשטות טריטוריאלית והאדרת התהילה של רומא, אך עם זאת מקיאווולי מזכיר לקורא, כי "אין זה אפשרי שרפובליקה תצליח להישאר שלווה וליהנות מהחירות שלה ומגבולותיה הצרים; מפני שאם לא תטריד אחרים, אחרים יטרידו אותה [...]; ואם אין לה אויב מבחוץ, היא תמצא אותו מבית – ונראה שהכרחי שכך יקרה לכל הערים הגדולות" (עמ' 192). לולא הייתה רומא חותרת בכל האמצעים שעמדו לרשותה לשם העצמת כוחה הצבאי והרחבת גבולותיה באופן שהקנה לה את תהילתה, הייתה לבטח נופלת במהרה בידי יריבותיה, וכך היו אזרחיה מאבדים את חירותם ואת זכותם לחיים שלווים ומספקים. אכן, נקיטת אמצעים דכאניים ואכזריים מוצדקת בעיני מקיאווולי, כאשר היא הכרחית להאדרת שמה וכוחה של המדינה. אך תכלית זאת משמשת בתורה כאמצעי לשימור החירות, ולפיכך היא תנאי, לשיטתו, לעצם האפשרות של דיון מוסרי. הגותו של מקיאווולי, אם כן, אינה מעוגנת בתפישה של רלטיביזם מוסרי, כי אם קוראת לנו להכיר בעובדה שהעולם שבו אנו חיים אינו מאפשר לנו להיצמד בכל מחיר לאידאלים מוסריים מופשטים, וכי היצמדות

חסרת פשרות כזו עשויה להוביל לסבל ולא-יציבות, שמגמדים את העוול הגלום במעשי הדכאנות והאכזריות שהוא מחייב. משטר המכפיף את אופן התנהלותו לעקרונות המוסר ללא כל סייג ומציב את שימור החירות כערך עליון בלי להתחשב בנסיבות הממשיות שבהן פועלים אזרחיו, עלול להמיט אסון על אלה שעל זכויותיהם הוא מבקש להגן.

גישה תאורטית זו, כמו גם זו שב**נסיך**, מעוגנת בתפישה פסימית באשר לטבעו של האדם. הטענה, "כי זאת אפשר לומר בהכללה על בני-האדם: שהם כפויי טובה, הפכפכים, מתחפשים ומתחזים, מתחמקים מסכנות, תאבי רווח" (**הנסיך**, עמ' 81), שבאמצעותה מבקש מקיאווולי להצדיק את עצותיו הקוראות לנסיך העריץ לנהוג ביד קשה עם נתיניו בעת הצורך, תקפה גם ב**דיונים**, ספר שנפתח במילים: "בגלל טבעם הקנאי של בני האדם [...]" (עמ' 1). טבעם של בני-האדם, אשר בעטיו הם "עולים משאפתנות אחת לאחרת; תחילה מנסים שלא להיפגע, ואחר כך פוגעים בזולת" (עמ' 101), הוא זה המחייב את ביסוסה של צורת משטר, שתאפשר את ריסון שאיפותיהם האנוכיות ואת רשעותם האינהרנטית. איננו חייבים להסכים עם הפסימיזם האנתרופולוגי שבבסיס משנתו של מקיאווולי; אך בין שנקבל את טענתו לפיה יצר האדם רע מנעוריו, ובין שנטען נגדו כי במהותו האדם טוב, או שטיבו המוסרי מעוצב על-ידי החברה שבה הוא מתקיים, אי-אפשר לרדת לסוף דעתו ולהבין את המורכבות של הגותו במלואה בלי להתמודד עם הנחה מוקדמת זו.

על רקע תפישתו זו יש גם להבין את ההגדרה המהפכנית שמעניק מקיאווולי בכתביו למושג "וירטו" (virtù) – המידה הטובה. לשיטתו, בעולם רווי הסתירות אין מקום לתפישה הנוצרית, ולפיה מידותיו הטובות של האדם באות לידי ביטוי בציות עיוור וחסר פשרות לצו המוסרי-האלוהי. אף שב**דיונים** משבח מקיאווולי את מידתם הטובה של אזרחי רומא כבעלי התבונה והכישורים שאפשרו להם לקחת חלק במסגרת המדינית ולפעול למען טובת הכלל, נראה כי המידה הטובה המקיאווולית מבקשת להוסיף גם על זו האחרונה. הוא גורס, כי מידתו הטובה של המדינאי או של האזרח הפעיל במערכת המדינית נמדדת ביכולתו להתאים את עצמו לנסיבות המשתנות ולתהפוכות הגורל – לפורטונה (Fortuna), שהיא חלק בלתי-נפרד מתולדותיהן של המדינות. נסיבות היסטוריות שונות מחייבות אמצעי התמודדות שונים. אם לרומאים, שחיו והתעצבו במסגרת המערכת הרפובליקנית, התאימה צורת משטר המבוססת על מנגנון של בלמים ואיזונים, שנועדה לשמור על חירות אזרחיה מכל משמר, הרי בימיו של מקיאווולי, שבהם הושחתה מידתם הטובה של בני-האדם על-ידי הדת הנוצרית והתהפוכות שבאו על אירופה, אין מנוס משלילת חירותם והכפפתם לעריץ, ששלטונו ירסן את טבעם האנוכי וכך יציל אותם מעצמם.

## קפיצה קלה מדי מאמונה לאומה

אמיר זלינגר

אנתוני סמית / עמים נבחרים: מקורות מקודשים של זהות לאומית, תרגמה מאנגלית איה ברויאר, יועץ ועורך מדעי: אלון גל, ירושלים: הוצאת מוסד ביאליק, 2010, 349 עמודים

לעתים נדמה, כי אין עוד תחום שבו הכתיבה ההיסטורית מפולגת לשני מחנות יריבים בצורה כה ברורה כמו בחקר הלאומיות. אנתוני ד' סמית, מחבר הספר שלפנינו, הוא קרוב לוודאי הנציג הבולט של המחנה האחד, זה של החוקרים (המכונים "פרימורדיאליסטים" [primordialists] או "אתנו-סימבוליסטים") הסבורים, כי האומות וזהויות לאומיות קיימות מקדמת דנא, או לפחות מן העת העתיקה, וכי הלאומיות בצורתה המודרנית נשענת על יסודות אתניים מוצקים ה"מכתיבים" לה את צורתה ותוחמים את גדותיה. מצדו האחר של המתרחס ניצבים החוקרים המכונים "מודרניסטים", הגורסים כי הלאומיות היא תופעה מיוחדת לעת החדשה; לפי תפישתם ההתהוות של מדינות-לאום ריבוניות ועמן של זהויות לאומיות קשורה בטבורה להתפתחויות מודרניות מובהקות דוגמת מהפכת הדפוס, התיעוש, עליית הקפיטליזם, התהוות הפוליטיקה של ההמונים, הקולוניאליזם ועוד. כיוון שהוא שחקן מרכזי בפילוג האינטלקטואלי הזה, יש להתייחס במשנה חשיבות לדבריו של סמית בהקדמה לספר, ולפיהם החיבור הנוכחי מבוסס על חשיבה ארוכת-שנים מאז התחיל לחקור את תופעת הלאומיות; באותה רוח יש לקבל את הטיעון של ההוצאה לאור, כי "הספר הזה הוא שיאו של מפעל חייו".

הוויכוח ההיסטוריוגרפי הזה מתנהל לפחות מתחילת שנות השמונים של המאה הקודמת, ולכן את הספר **עמים נבחרים** יש לקרוא מתוך הפולמוס, בגדר של הסקת מסקנות סופיות מצדו של הנציג העיקרי של הגישה ה"פרימורדיאליסטית". הספר מאפשר לנו, לדעתי, יותר מכל דבר אחר, הצצה אל הנחות היסוד של גישה זו ואולי אף אל טבען של סברות פופולריות יותר לגבי קיומן של זהויות לאומיות מוצקות.

כמו במחקריו הקודמים, עניינו של סמית **בעמים נבחרים** הוא קודם כול במקורות ובפֿאשיות – כלומר, חיפוש אחר היסודות הראשוניים שמתוכם התפתחה הלאומיות המודרנית ושעליהם היא מתבססת ברציפות עד היום. אולם, אם בספרו הידוע ביותר עד כה הוא התחקה אחר המקורות האתניים של אומות (*The Ethnic Origins of Nations*, 1986),

אמיר זלינגר כותב עבודת דוקטור על "בורגנים ובעלי-חיים: החזקת חיות מחמד בעיר הגרמנית במאה התשע-עשרה" באוניברסיטת לודוויג-מקסימיליאן (*Ludwig-Maximilians-Universität*) במינכן.

דוא"ל: salingera@gmail.com

מטרתו המוצהרת **בדיונים** אינה אלא ללמד את בני זמנו את לקחי ההיסטוריה, וכך להתוות את האופן שבו יוכלו המדינות השונות לשקם את מידתם הטובה של אזרחיהן ולהפוך אותם לאנשים המסוגלים לשמור על חירותם בלי שיביאו על עצמם פליה.

אין צורך להכביר מילים על כך, שעדיין לא אבד הכלח על רבים מהנושאים שבהם דן חיבורו של מקיאווולי. הדיון בסוגיות, כגון ערכה של החירות, השפעתם של מוסדות הדת על המערכת המדינית וחשיבותו של המחקר ההיסטורי למי שמבקשים להבין את ההתנהלות הנדרשת מהם בימים שלהם, רלבנטי כיום כפי שהיה בעת כתיבת **הדיונים**. התרגום החדש בהוצאת שלם מציג שאלות אלה מזווית יוצאת דופן ומאיר באור חדש את הגותו של אחד האישים החשובים בתולדות ההגות המדינית. לבד מתרגומם של פרקים רבים וחשובים, שלא נכללו בתרגום הישן (בתוך ניקולו מקיאבלי, **כתבים פוליטיים**, תרגם אפרים שמואלי, הוצאת שוקן, 1961), כולל הספר בתרגום החדש מבוא מפורט ומאיר עיניים מאת עורך הספר, הלי זמורה, והערות שוליים רבות, שעוזרות להוביל את הקורא, שאינו בקיא כמקיאווולי בתולדות העת העתיקה, בסבך הדוגמאות ההיסטוריות המהוות את הלזו של החיבור.

נראה אמנם, כי אחדים מהפרקים שתורגמו כעת בראשונה לעברית אינם מהותיים להבנת טענותיו המרכזיות של מקיאווולי ואינם רלבנטיים במיוחד לקורא המודרני (כך למשל, פרקים העוסקים בתורת הלחימה של ימי מקיאווולי, דוגמת פרק 37 בספר השלישי, שכותרתו: "האם נחוצות ההתנגשויות הקטנות לפני הקרבות; ואם רוצים להימנע מהן מה צריכים לעשות כדי ללמוד להכיר אויב חדש" [עמ' 331]). פרקים אלה פוגמים לעתים ברצף הקריאה ומקשים על איגוד טענותיו ודוגמאותיו הרבות של מקיאווולי – שהעורך עצמו מגדיר כ"אסופה רופפת של פרקים" (מבוא, עמ' מג) – כדי משנה אחידה ושיטתית. עם זאת, ככלל, אין ספק כי הקורא העברי יוצא נשכר מתרגומה החדש של יצירה חשובה זו, שבצדק נחשבת על-ידי רבים כאחד מנכסי צאן ברזל של ההגות המדינית.

ענה עניינו הוא "במקורות המקודשים הקדומים של אומות מודרניות" (עמ' 11). כלומר, מן האתניות המונחת ביסודה של הלאומיות פונה עתה סמית אל הדת. השאלה היא, מה אמורה עתה הדת, בדומה לקודמתה האתנית, להסביר. כאן יש לשים לב לאמירה בפסקה הראשונה של הספר: התחלתי להבין כי אי-אפשר להסביר את הלהט שמעוררת הלאומיות, את המחויבות העזה שחשים אנשים רבים כל כך כלפי זהותם הלאומית במונחים כלכליים ומדיניים רגילים. רק הדת, על הסמליות רבת-העוצמה שלה ועל פולחנה הקיבוצי, יכולה להיות מקור השראה ללהט כזה. אבל לא היה די בקביעה כי הלאומיות אינה עוד אלא דת 'פוליטית'. ממה ניזונה, ומהיכן שאבה את כוח משיכתה הרחבה? אין ספק – רק מאמונות ורגשות דתיים בני-קיימא ומושרשים היטב ומתודעה עמוקה של המקודש, התובעים נאמנות מוחלטת.

דברים אלה חושפים את המסד שעליו עומד הטיעון של סמית: מטרתו היא להסביר מערכת אמונה אחת על בסיס מערכת אמונה אחרת. האמונה הדתית הובילה להזדהות לאומית, הלהט הדתי הוא יסוד ללהט אחר, זה הלאומי, וסמליות מסוימת הולידה מתוכה סמליות נוספת. עניינו של סמית איננו ביישיות "מוצקות" ו"אובייקטיביות", אלא באמונות, רגשות, תפישות וזהויות סובייקטיביות, המרחפות בחלל משלהן ומזינות זו את זו, כפי שמשקף מכותרת המשנה של הספר, "מקורות מקודשים של זהות לאומית".

גישה זו, המקנה לאמונות ולתודעות את התפקיד המרכזי בהתפתחות ההיסטורית, לא באה רק להסביר (כפי שעושה ההיסטוריה האינטלקטואלית) כיצד רעיונות מסוימים נולדו מקרבם של אחרים, אלא גם לטעון בדבר השפעתן המכריעה והאוניברסלית של זהויות אתניות בעבר ובהווה. כתוצאה מכך הטיעון המרכזי של החיבור סובל ממעגליות: אמונה (סובייקטיבית) בקיומו של הלאום ובצורך בהתמסרות מוחלטת למטרותיו היא שמאששת את קיומה של האמונה הלאומית ושל כוחה.

כיצד זה עובד? בפרק הראשון בספר, בניתוח של "המקורות המקודשים" של הזהות הלאומית, מצטט המחבר את מזמור תהלים קלז ובו הפסוק הנודע, "אם אשכחך ירושלם תשכח ימיני" (יש כנראה משמעות לעובדה, כי הראשית בספרו של סמית היא התנ"ך, בצד משמעותו ללאומיות היהודית) וקובע כמסקנה:

תשמישי קדושה ופולחנים וטקסים מקודשים אינם בשום פנים ואופן דברים שאבד עליהם כלח. אחרי הכל מדובר בשיר ה' שהיהודים חייבים לשיר על נהרות בבל, ירושלים מוסיפה להיות מקומו של מקדש האל, וציון היא לב ארצו המובטחת. המחשבה על אבדנם גורמת ליהודים להיוואש לרגע מבריתם עם האל; האנשים בוכים ותולים את כינורותיהם על ערבי הנחל. אבל הם ניגשים מיד לאשר מחדש את בריתם ואת רצונם לחיות

קקהילת אמונה נפרדת, נודרים שלא לשכוח לעולם את ירושלים ומכריזים על נכונותם להקריב את ראש שמחתם למען הארץ המובטחת (עמ' 48).

כיצד אנו יודעים, אם כן, כי "היהודים" חייבים לשיר על "ארצם המובטחת", כי הם מאשרים מחדש את "הברית" וכי רצונם הוא בחיים בקהילה אתנית מובחנת: התשובה היחידה לכך מצויה לדידו של סמית בטקסט התנ"כי עצמו. לפי המזמור, על היהודים לשיר ולהאמין בברית עם האל ובארץ המובטחת להם, ומחבר הספר מסיק מכך, כי אכן אלה היו פני הדברים – "היהודים" באמת האמינו, כמהו ונשבעו, וחשו באמת ובתמים הזדהות קדם-לאומית, שהתבססה על אמונתם הדתית המוחלטת. ההצהרה הסובייקטיבית בדבר הזהות מעידה על קיומה האובייקטיבי והממשי של ההזדהות (הקולקטיבית). באותה מידה, הצהרותיהם של מנהיגים ציונים אלפי שנים אחר-כך, כי התנ"ך מילא תפקיד מרכזי במאמצי הפוליטיים להקמתה של מדינה יהודית ריבונית בארץ ישראל, מעידה על השפעתם הנמשכת של הפסוקים הקדומים עד העת המודרנית, על קיומה של זהות לאומית יהודית ממשית ולא מומצאת, שאינה אלא המשך של הראשית שנקבעה בתנ"ך במסורות: "בכתביו של בן-גוריון ניכרת השפעה ישירה [...] של מיתוס הבחירה האתנית" (עמ' 120). כלומר, האמירות הסובייקטיביות של בן-גוריון (המופיעות בכתביו), על כך שהאמין בקיומה של זהות יהודית רציפה מימי התנ"ך, מעידות מתוך עצמן על ההשפעה של זהות כזו בצורתה הקדומה על הציונות המודרנית, שבה היא התגלגלה לבסוף. האמונה האחת (המאוחרת) מאששת מתוך עצמה את השפעתה של האמונה האחרת (המוקדמת) עליה.

כל זה יוצר רושם של שטחיות. בניסיונו לבסס את טיעונו פונה המחבר שוב ושוב לכוח של אמונות, תפישות, רגשות, אידאלים ועוד (בלי להבחין כראוי בין כל אלה) ביצירתן של אותן ישויות עצמן. ההתמקדות היא אך ורק במה ש"סוכנים" אתניים ולאומיים חשו, הגו, שאפו אליו, ייעדו לאומתם, ראו בו את עצמם, פייטו, הזכירו, העידו, פירשו, אמרו. הפעלים המופשטים הללו מרכיבים למעשה לבדם את התמה בספרו של סמית, והם נמצאים מחוץ לכל הקשר ממשי ומנותקים משאלות לגבי התנאים והתפקידים של יצירה תרבותית. הדבר בא לידי ביטוי מובהק בפרק על "מולדות מקודשות", ובו ההיסטוריון מתייחס לפיוטים הנוגים של משוררים לאומיים על נופי מולדתם ועל טריטוריות ממשיות. בניגוד למגמות מן העת האחרונה בהיסטוריה של הסביבה, המתאייחסות ליחסי הגומלין בין הטבע החומרי להיבטים תרבותיים וחברתיים, משאיר סמית את ניתוחו רק במישור של הדימוי, ברגשות ש"ניעורו" בקרב הפייטנים בעומדם אל מול ההרים הנשגבים, שנראו בעיניהם כמאפיינים של האומה החצובים בגוף המכורה. גם כאן זהו דימוי המעיד לבדו על כוחו שלו עצמו: אותה "תגובה רוחנית", שניעורה



בקרב פטריטיים אמריקנים במאה התשע-עשרה נוכח הרי האלפים, יצרה את הדימוי הלאומי של המרחב הטבעי של המולדת, ואותו דימוי חזר אז והשפיע על עיצובה של התודעה הלאומית, כלומר על הצורה שבה פטריטיים ראו את אומותיהם ואת "נוף הקדומים" שלהן.

בדברים אלה אפשר לזהות מהלך נוסף בטיעוניו של סמית: לא רק מעבר מאמונה לאמונה – מתחושה לאומית לזהות לאומית – אלא גם מאמונה ליישות "ממשית", כך שהחלוקה בין סובייקט לאובייקט מתערפלת לחלוטין. אף שאפשר לזהות בספרו של סמית השפעות של תאוריות מודרניסטיות, בדבר הבנייה והמצאה של אומות, גישתו איננה דה-קונסטרוקטיביסטית ועניינו איננו בניתוח של מסגרות שיח. אדרבא, מדובר במחקר פוזיטיביסטי לעילא; שכן, כפי שחושפת הדוגמא האחרונה, מן האמונות של ההוגים הלאומיים בדבר טיבן וטבען של אומותיהם נובעת במישרין מסקנה לגבי מהותן הממשית. כך נאמר, למשל, על הסלבופילים הרוסים במאה התשע-עשרה:

בעיני הסלבופילים, בלב האמונה הנוצרית של רוסיה עמדה רוחה הקיבוצית ההיסטורית. הרוח המשותפת הזו, או ה**סובורנוסט**, היתה תמיד תו היכר יסודי של האופי הלאומי הרוסי, ובסיס כל המוסדות הרוסיים, ובייחוד ה**מיר**; רוח זו מנוגדת לאופי הלגליסטי והאינדיבידואליסטי של הציביליזציה המערבית (עמ' 221).

תפישתו של הפטריט "בעיני הסלבופילים" הופכת במהרה ל"אופי לאומי רוסי" ול"רוח" אנטי-מערבית, שהם גם תמידיים ויסודיים (ויש לציין, כי הערפול הזה בין מה שאומרים ההוגים לבין מה שאומר ההיסטוריון איננו קשור בקושי לבטא בעברית דיבור עקיף, התרגום נצמד היטב למקור). כלומר, עניינו של סמית הוא ביישיות הממשיות שהאמונה הדתית או הלאומית יוצרת, ואלו מתוארות, למעשה, כיישיות סטטיות למדי. המעבר הישיר הזה, מהצהרה לגבי קיומו של דבר מסוים לקיום של אותו דבר עצמו, בא שוב ושוב לידי ביטוי בספר, ודומה כי סמית לא מהרהר בבעייתיות הטמונה במהלך שכזה. על אף שמו של הספר, אין הוא טוען בשום מקום כי עניינו מוגבל לזהויות לאומיות, אלא להפך – דומה כי מניתוח הזהויות יש להסיק לגבי האומות עצמן. כך למשל, ניתנת בפתח הספר הגדרה נחרצת של אומה: "**אוכלוסייה אנושית בעלת שם שיושבת בטרטוריה היסטורית ולבניה ובנותיה מיתוסים וזיכרונות, תרבות ציבורית וחוקים ונהגים משותפים**" (עמ' 50, ההדגשה במקור). הבעיה היא, שאותם מיתוסים, זיכרונות, תרבות וחוקים הם לא דבר נתון, אלא מושגים שיצרו אנשים בשר ודם על מנת להציג את עצמם כאותה "אומה" אחידה, ובדומה לכך גם "שם" ו"טרטוריה היסטורית" הם מוצרים מומצאים במידה רבה, שנועדו לחולל אותו אפקט. אך כל אלה אינם זוכים לדיון בספר.

האחידות והרציפות, אפשר אפילו לומר חד-ממדיות, הבאות לידי ביטוי בחיבור, תואמות היטב את הגישה ה"פרימורדיאליסטית". משום כך חשוב לציין את רוחב היריעה של הספר: מדובר בנדידה במרחב ובזמן מן העם היהודי בימי התנ"ך, דרך ארמניה ויוון של העת העתיקה, רוסיה, אתיופיה, אנגליה, סקוטלנד וויילס של ימי-הביניים, שווייץ, גרמניה, צרפת ופינלנד של המאות השמונה-עשרה והתשע-עשרה, הלאומיות האפריקנית, האמריקנית והמקסיקנית, המצרית והציונית – וזו רק רשימה חלקית. אפשר היה לקרוא לחיבור "היסטוריה גלובלית" המאפשרת תובנות מקוריות בדיסציפלינה שדבקה עדיין בעקשנות בחלוקות לתקופות ולטרטוריות. אלא שעניינו של סמית איננו בתמונה דינמית של אזורים ותקופות המקיימים ביניהם "יחסי חליפין" והשפעה הדדית (ולבטח אין בספר אמירה, שלגבולות תרבותיים אין ממשות והם יציר מלאכותי), כי אם באמת גדולה אחת, שאותה אפשר לאתר בכל מקום ובכל זמן. הכוונה לאותה זהות לאומית-דתית אחידה, המרחפת בזמן ומרחב אינסופיים (אף כי בולטת ההיעדרות המוחלטת-כמעט של התייחסויות לתרבויות אשר מחוץ לעולם היהודי-הנוצרי ולאזורי קונפליקט שמהם נעדרת קוהרנטיות של זהויות הלאומיות בזמן המודרני, כמו בלגיה, הבלקן, רובו הגדול של המזרח התיכון ואפריקה. לגבי שני האזורים האחרונים, במסגרת הדיון בתנועות הלאומיות הקולוניאליסטיות שמקורן באירופה – הציונות והאפריקניות – מתעלם סמית מן התנועות המתחרות של האוכלוסיות המקומיות המוחלשות).

מכאן אנו מגיעים לבעיה קריטית שלישית הרובצת כמשא על איכותו של מחקר זה. כפי שכבר נרמז, המקורות שעליהם מסתמך סמית (הלקוחים בהכרח, בשל ההיקף העצום, מספרות משנית) הם יצירות תרבותיות של אליטות. בניגוד לקביעתו המפורסמת של ה"מודרניסט" אריק הובסבאום (Hobsbawm), כי הלאומים הם תופעות דואליות הנבנות בעיקר מלמעלה, אך יש לבחון אותן גם מלמטה, הרי אצל סמית נשמעים קולותיהם של ההוגים שוחרי האתניות והלאומיות הניצבים למעלה בלבד. אלה הם בעיקר סופרים, כרוניקאים, היסטוריונים, פילוסופים, אנשי דת, מנהיגים פוליטיים ו"סוכנים תרבותיים" אחרים, שבכתביהם אפשר למצוא את הזהות הלאומית ואת האמונה, כי עמם הוא הנבחר על-ידי האל. את רחשי לבם של מי שהיו הנמענים של הדברים הללו אין אנו שומעים כלל. אילו הדבר הסתכם בזאת, אולי לא הייתה הבעיה גדולה כל-כך, שהרי המחבר מדבר על זהויות לאומיות כלליות, ומאפשר לעטו לזרם ללא קושי מדברי יחידים המיטיבים להתנסח אל פתחן של יחידות קולקטיביות. בעייתיות זו באה לידי ביטוי במלוא חריפותה בפרק האחרון, "המתים גיבורי התהילה", אשר דן בצורות של הנצחה סמלית של נופלים בקרב ושל "גיבורים לאומיים". סמית "קורא" את הציורים, האנדרטאות וביטויים אחרים

## בין שנה לגזענות, בין טבח לג'נוסייד

בעז נוימן

יאיר אורון ויצחק לובלסקי (עורכים) / ג'נוסייד: בין גזענות לג'נוסייד בעת המודרנית, תל-אביב: אוניברסיטת תל-אביב והאוניברסיטה הפתוחה, 2011, 255 עמודים

הספר בעריכתם של יאיר אורון ויצחק לובלסקי חותם את סדרת הספרים, 13 במספר, המרכיבים את הקורס "ג'נוסייד" במסגרת האוניברסיטה הפתוחה. סדרה זו היא יוצאת דופן בנוף של ספרי העיון בישראל, בעיקר בגלל הדומיננטיות של חקר השואה בישראל וההנחה המובלעת, כי השואה היא הפרדיגמה של תופעת הג'נוסייד. היינו, שהמתתם של שישה מיליון יהודים בימי מלחמת העולם השנייה היא תופעה חסרת תקדים ומהווה את מה שאפשר לכנות "שואת כל השואות". הטענה האחרונה מניחה, כי במידה רבה די לחקור את שואת היהודים שהתרחשה בשנות השלושים והארבעים של המאה העשרים במרכז אירופה ובמזרחה כדי לדעת את כל שיש לדעת על אודות תופעת הג'נוסייד. אולם בשנים האחרונות חל שינוי, הן בשדה המחקר הישראלי והן בתפישה הציבורית הרחבה לגבי מקומה ומעמדה של השואה היהודית בהיסטוריה. כך, למשל, ממש בעת כתיבת שורות אלה הכריז יושב ראש הכנסת בפעם הראשונה, כי הכנסת תציין במשכן את רצח העם הארמני מדי שנה.

בספר ג'נוסייד: בין גזענות לג'נוסייד בעת המודרנית כלולים עשרה מאמרים, שדנים כל אחד במקרה מבחן אחר של אירוע היסטורי של ג'נוסייד או של ביטויי גזענות. יאיר אורון דן בצורך ובחובה להורות את נושאי השואה היהודית ותופעות אחרות של ג'נוסייד כחלק מהמאבק בגזענות. יהונתן אלשך מציע דיון היסטורי וקונסטטואלי מורכב ומבריק במושג "ג'נוסייד" ובעיקר במגבלותיו המתודולוגיות. עמוס מוריס-רייך מתאר במאמרו את עבודותיו של הנס גינתר (Günther), חוקר הגזע, שהיה אולי בעל ההשפעה הרבה ביותר בגרמניה במחצית הראשונה של המאה העשרים, וודאי ההוגה שהייתה לו ההשפעה הרבה ביותר על הנאצים. מוריס-רייך מצביע על הקיצוניות בעמדותיו של גינתר מצד אחד, ומצד אחר הוא מראה, כי תפישותיו נוכחות אף בתחומי ידע אחרים ואצל חוקרים שאינם חשודים כגזענים. בנימין נויברגר כותב על ההיסטוריה שהובילה לרצח העם ברואנדה וטוען, כי שורשיה טמונים עמוק בתפישות הקולוניאליות הגרמניות והבלגיות. הן

של האדרת האומה, שעוצבו בידי יוצרים לאומיים ומנגנונים מדינתיים, אך ורק דרך הכוונות של סוכני התרבות והמסרים שהם ביקשו להעביר להמונים. מעבר לאמונות המוצהרות של האליטות לא נותר מרחב פעולה למי שאמורים לקבל את המסר הרשמי, אין כל הרהור על אפשרויות של קבלה אקטיבית חתרנית, או לפחות כזו שאינה עולה בקנה אחד עם המטרות של היוצרים. כך, לדוגמה, נכתב על האנדרטה של ה-Voortrekker ("החלוצים") בפרטוריה (Pretoria), שנועדה להנציח את "המסע הגדול" של האפריקנרים ממושבת הכף, שהייתה נתונה תחת שלטון בריטי, אל פנים היבשת בשנים 1834-1838.

את הגיבורים המתים האלה היה צריך אפוא להעריך, ואת מעללי גבורתם היה צריך לשאוף לחקות, כחלק מרכזי ב"היסטוריה הקדושה" של הלאומיות האפריקנית. וכאן, במקדש המרכזי היו עתידים לערוך את טקסי ההנצחה והחגיגות הלאומיות האפריקניות בארבעים השנים הבאות, בפסטיבל שנתי של זיכרון והודיה (עמ' 281).

כלומר, כפי שאין בספר הבדל בין אמונה לפרקטיקה תרבותית ובין תודעה לאובייקט, כך אף לא קיימים בו "למעלה" ו"למטה" ונוסח רשמי לעומת ההתקבלות בפועל. בכל הקשור לאומה, הכול הוא בסיכומו של עניין אותו הדבר עצמו, הומוגני, קוהרנטי, קשיח.

בהקשר זה אפשר גם לדבר על התרעפלות ההבחנה בין ההיסטוריון לבין מושא מחקרו: במידה מסוימת, ועל אף החידוש למראית עין של החיבור בין דת (קדם-מודרנית) ללאומיות (מודרנית), סמית אך ממחזר את מה שאמרו קודמיו, ההיסטוריונים הלאומיים בני המאה התשע-עשרה על אומותיהם ובשירותן. בהתאם לסוג הטיעון שלו עצמו, אפשר לומר עליו, שהוא מאשש את דבריהם מן העבר על-ידי כך שהוא חוזר עליהם בהווה. ראייה כזו של הספר מעוררת מיד את השאלה לגבי המוטיבציה הפוליטית של ההיסטוריון במעבדתו, אשר דומה כי היא חריפה במיוחד בחקר הלאומיות. סמית לא אומר דבר מפורש בעניין זה, אך ייתכן כי תפישתו מובלעת בהקדמה למהדורה העברית, שבה הוא מדגיש, כי היה לו חשוב "להביא את המסר שלו [של הספר] ואת הסוגיות שהוא מעלה לציבור הקוראים הישראלי" (עמ' 21).

ד"ר בעז נוימן מלמד היסטוריה גרמנית בחוג להיסטוריה כללית באוניברסיטת תל-אביב.

וא"ל: neumannboaz@gmail.com

כוחו של קובץ מאמרים זה טמון, לטעמי, בריבוי הנושאים שבהם הוא דן, ויותר מכך בנקודות המבט הרבות והמגוונות שהוא מציע לקורא: ההיסטוריה של הג'נוסייד והגזענות - המקורות והשורשים, המאפיינים, הפרקטיקות שנגזרו מהם; ההיסטוריוגרפיה של התופעות הללו - בתקופות ובמרחבים שונים, כגון אירופה, אפריקה ומזרח אסיה; וכמו כן המתודולוגיה - מחקרים פוליטיים, חברתיים, כלכליים, תרבותיים. הספר לפיכך מומלץ לכל מי שמבקש סקירה רחבה של תופעות הג'נוסייד והגזענות בתקופה המודרנית. עם זאת, המאמרים אינם אחידים ברמתם מבחינת הכתיבה שלהם, העומק והעניין. יש ביניהם טובים, מורכבים, מעוררי מחשבה, וישנם טובים פחות.

הספר ג'נוסייד: בין גזענות לג'נוסייד בעת המודרנית הוא אמנם אסופת מאמרים, אך הוא גם יצירה שלמה בעלת אמירה מסוימת. כיוון שתקצר היריעה מלדון בכל מאמר בנפרד, אתייחס בעיקר אל המכלול. הביקורת הראשונה שאני מבקש להציע כאן קשורה בהמשגה של "גזענות" ו"ג'נוסייד". לדעתי, רק מיעוטם של המאמרים מתמודד כהלכה עם המושגים עצמם ולא רק עם המופעים ההיסטוריים שלהם. לאחר שיסיים את קריאת הספר, אין זה מן הנמנע, שהקורא יגיע למסקנה, כי "גזענות" היא בעצם כל התייחסות שלילית כלפי האחר ו"ג'נוסייד" מתרחש בכל פעם שבה שהורגים או רוצחים קבוצה של בני-אדם. כבר בעמוד השני של הספר קובעים עורכיו, כי "תופעות גזעניות קיימות ואף נפוצות, הן ברחבי העולם והן אצלנו, בישראל" (עמ' 6). הם מצביעים על תופעת "הגזענות החדשה" שהתפתחה בעשורים האחרונים של המאה העשרים, גזענות שאינה מתייחסת בהכרח לנחיתות ביולוגית ומבליטה יותר את השוני התרבותי, האתני והדתי ואת הסכנה הטמונה כביכול בשונות זו. נראה כי לשיטתם של עורכי הספר ורוב הכותבים, כל ביטוי של התנשאות, סטראוטיפיזציה, יחס מפלה וכיוצא באלה הוא "גזענות". ולא כך הוא; אני סבור, שזו התייחסות עקרה ומעקרת לתופעה חשובה ומורכבת ביותר. מאמרי הספר גדושים בתיאורים וטיעונים לאינספור, שבהם עוברת ה"גזענות" רדוקציה לתופעות רבות אחרות.



הגרמנים והן הבלגים, ששלטו ברואנדה, העניקו משמעות "גזעית" לסכסוך ארוך-שנים בין בני הטוטסי (Tutsi) לבני ההוטו (Hutu), סכסוך שהיה במהותו פוליטי, חברתי וכלכלי, אך בשום פנים ואופן לא גזעי. המשמעות "הגזעית" שהעניקו האירופאים לסכסוך האפריקני המקומי היא זו שהובילה בסופו של דבר לרצח עם. מה שהיה בעבר מתבטא בעימות מקומי, אלים אך מוגבל, הפך בעידן ה"גזע" לג'נוסייד. דיון דומה מבחינה קונספטואלית מציעה גם אירית בק על רצח העם בחבל דארפור (Darfur). עם זאת, בניגוד לנויברגר, שדן רק במקורות הקולוניאליים של הג'נוסייד, מוסיפה בק גורמים נוספים: חלוקות קולוניאליות שרירותיות של האזור, הגירה, תת-פיתוח כלכלי, מתח דתי-

אתני נוצרי-מוסלמי אפריקני-ערבי, תנאים אקולוגיים קשים, רעב ועוד.

יצחק לובלסקי מתאר במאמרו את היחסים הבין-גזעיים בהודו הבריטית מאמצע המאה השמונה-עשרה ועד אמצע המאה העשרים. עקב בצד אגודל הוא עוקב אחר התפתחות התפישות הגזעיות הבריטיות כלפי ההודים בהקשר של יחסי כובשים-נתינים. בין היתר דן לובלסקי בחוקר הבריטי ויליאם ג'ונס (Jones), שהיה הראשון שטען כי קיים "גזע ארי" משותף לאירופאים ולהודים. ההוכחה המרכזית לקיומו של גזע זה, לשיטת ג'ונס, הייתה טמונה בטענה הפילולוגית ולפיה השפות סנקסריט, יוונית ולטינית נבעו ממקור זהה. ראוי לציין, כי ג'ונס לא היה גזען כלל וכלל; מטרתו היתה לחשוף את השפה המקורית שבה דיברו בני-האדם בטרם פנו ל"מגדל בבל".

מירון מדזיני עוסק במאמרו במאפייני הגזענות היפנית במאה העשרים. טענתו המרכזית היא, כי בעוד הגזענות האירופית מקורה בתפישות ביולוגיות, הרי זו היפנית נסמכת על מקורו האלוהי של הגזע היפני. אבישי בן-דרור דן בדימויי האסלאם והמוסלמים בעיני האירופאים. מקרה המבחן שלו הוא העיר הרר (Harar) בעת הכיבוש המצרי והאתיופי בסוף המאה התשע-עשרה. את הקובץ חותמים אמל ג'מאל, הטוען לקיומו של מה שהוא מכנה "זמן מוגזע" בתפישת העולם הציונית, וחיים פיירברג הכותב על האפליה העדתית בתקופת המנדט.



במאמרו על היחסים הבין-גזעיים בהודו הבריטית מציין יצחק לובלסקי את תפישותיו "הקיצוניות והגזעניות למדי" של ג'ון סטיוארט מיל (Mill). על-פי מיל, הבריטים הם "רציונליסטים מובהקים" בעוד ההודים הם בני-אדם "לא רציונליסטים", שלא תפשו את ההיסטוריה במובן המערבי הלינארי. תפישותיו של מיל יכולות להיחשב מתנשאות, קולוניאליסטיות (וכמובן ראויות לגינוי) אבל הן אינן גזעניות בשום פנים ואופן. במאמרו על מאפייני הגזענות היפנית במאה העשרים טוען מירון מדזיני, כי אחד ממאפייניה של גזענות זו היא ה"עמימות", ה"פשטנות" והעובדה שהיא מבוססת על "סיסמאות נבובות". כך, למשל, לפי תפישת הגזע היפנית אין הבדל משמעותי בין האלים ליפנים וההרמוניה ביניהם מתקיימת באמצעות הקיסר היפני; השליחות הלאומית היפנית בדמות ההתפשטות הטריטוריאלית היא נגזרת של רצון הקיסר שקיבל משימה זו מידי שמים; הקיסר נולד מהאלים שבראו את יפן ואת העולם כולו ולכן העולם האידאלי חייב להישלט על-ידי הקיסר היפני. שוב, יש כאן הרבה מאוד מאפיינים; אולם אינני מזהה כאן תפישות גזעניות.

אפילו במאמרים הדנים באירועים היסטוריים, שבהם הגזענות מילאה תפקיד מובהק ומרכזי, אפשר לזהות אותו עירוב ובלבול בין תופעות רבות ומגוונות. במאמרו על רואנדה טוען בנימין נויברגר, כי בדומה לתורת הגזע הנאצית ולאידאולוגיה הקומוניסטית של פול פוט (Pol Pot), שהובילו לרצח עם, גם הגזענות שבקרב בני הוטו הדגישה את ראיית האיכרים כ"בני האדמה". הטוטסי, לפי תפישת זו, הם "בורגנים": הם בעלי בקר ועירוניים ואינם איכרים אמתיים, ולכן גם אינם ראויים להיחשב רואנדים. זאת ועוד, נויברגר מזהה כחלק מתפישת הגזע של בני הוטו את ההנחה לקשר בין בני הטוטסי ליהודים בגלל "אהבת הכסף" שלהם, ומכאן המסקנה, כי כל טוטסי מרמה בעסקים. ואילו אחת ההצדקות לרצח הטוטסי את ההוטו היא האישור של "ההשגחה העליונה". אין ספק שהתפישת של ההוטו את הטוטסי הייתה גזענית. אולם כל המאפיינים שהוזכרו כאן אינם כאלה. לא כל מי שמזהה אדם או קבוצה אחרת כ"אוהב כסף" הוא גזען.

האופן שבו תופשים רוב כותבי המאמרים את המושג "גזענות" ומשתמשים בו דומה במידה מסוימת למה שקרה למושג "פשיזם", שהפך ברבות הימים למטבע עובר לסוחר, אמירה ריקה מתוכן שמתאימה לכל מקום וזמן. אם ה"גזענות" מסבירה כמעט כל תופעה, ובקובץ מאמרים זה היא אכן מסבירה כמעט הכול, הרי איננה מסבירה דבר. כאשר מבקשים לבחון מבחינה היסטורית את מושג ה"גזענות" ואת תופעותיו במקום ובזמן מוגדרים, ראוי לברר סוגיות לא מעטות: האם בני התקופה משתמשים בו? ואם כן, מה משמעותו המדויקת – ביולוגית, אתנית, דתית, פוליטית, תעמולתית? אם אכן קיימת גזענות, האם היא באה לידי

ביטוי מתוך השקפת עולם ופרקטיקה ברורות ושיטתיות? האם מדובר בגזענות המבוססת על מדע, או לחלופין על סטראוטיפים כאלה ואחרים? שהרי לא דין הגזענות המדעית כדין הגזענות הסטראוטיפית-הרטורית. בהנחה שקיימות פרקטיקות של אפליה, הדרה ואף רצח – מה הקשר, אם בכלל, בינן לבין השקפת העולם הגזענית? קשר מובהק וישיר? רופף? השאלות הן, כמובן, רבות ומגוונות וראוי היה, לדעתי, להתייחס אפילו לחלקן בטרם זיהויים של מושגים ותופעות כ"גזענות".

הערת ביקורת שנייה, הנגזרת במידת-מה מהראשונה, מכוונת אל העורכים ואל מעשה העריכה של הספר. ב"דבר העורכים" כותבים אורון ולובלסקי, כי הגזענות היא תופעה אוניברסלית, שיש לה ביטויים שונים במרוצת ההיסטוריה ובתרבויות שונות. גם בישראל מזהים העורכים גזענות, שהתפתחה כאן בצל הסכסוך המתמשך שגבה קורבנות כה רבים. הם מוצאים מופעים של הגזענות בקרב שני הצדדים בסכסוך, אך קובעים, כי היא נפוצה יותר בקרב יהודים-ישראלים כלפי ערבים-ישראלים מאשר להפך. קובעים ואינם מוכיחים. אולם, גם אם נניח שקביעתם נכונה, אי-אפשר לעבור לסדר היום על החלטתם לכלול בספר, שכותרתו **ג'נוסייד: בין גזענות לג'נוסייד בעת המודרנית**, שני מאמרים המסמנים את היהודים והישראלים כמקרה מבחן. מתוך עשרה מאמרים, ובהם כאלה הדנים בגרמניה הנאצית, ברואנדה ובדארפור, מצאו העורכים את המקרה הישראלי-יהודי כראוי לאותה רמה של דיון היסטורי ומושגי. ההחלטה להכיל בהקשר הנדון את מאמרו של אמל ג'מאל על תפישת הזמן הציונית ואת מאמרו של חיים פייברג על אפליית המזרחים היא, לדעתי, מוטעית ואומללה; היא מעידה בעיני על חוסר הבנה (וחוסר רגישות) לגבי תופעות הג'נוסייד והגזענות בתקופה המודרנית.

מאמרו של אמל ג'מאל כשלעצמו הוא אחד הטובים והמאתגרים בספר. טענתו המרכזית היא, שהשקפת העולם הציונית מבוססת על תפישת זמן מודרנית וטלאולוגית פרוגרסיבית, בעוד היא מייחסת לקיום הפלסטיני תפישת זמן נחותה, נחשלת ופרימיטיבית. בעוד הציונות תופשת את עצמה כנעה על זמן היסטורי, הרי הפלסטינים נתפשים כמתקיימים בזמן א-היסטורי. בהתאמה מזהה ג'מאל את הדיכטומיות של הזמן: זמן דינמי מול זמן סטטי, זמן ממושך מול זמן מקוטע וזמן מהיר לעומת זמן אטי. ג'מאל מדגיש שוב ושוב, כי הפרדיגמה המאפשרת את תפישת הזמן הציונית הזו היא זו המורכבת מהמודרנה, הלאומיות והקולוניאליזם. עד כאן, אפשר להסכים ואפשר לא להסכים. אולם ג'מאל מתעקש, כי מדובר גם בפרדיגמה גזענית. ג'מאל אינו יכול באמת להוכיח את קיומה של תורת גזע יהודית-ציונית (כי אין כזו), ומשום כך הוא פונה בראשית מאמרו לטענתו של הפילוסוף הצרפתי אטיין בליבר (Balibar) שקבע, כי את מקומה של הגזענות הישנה תפסה

## ברית ההיזכרות ההיסטורית

רומן כצמן

Ber Boris Kotlerman (ed.) / **Mizrekh: Jewish Studies in the Far East**, Vol. 2: **Religion-Philosophy-Identity**, Frankfurt am Main, Berlin, Bern, Bruxelles, New York, Oxford, Wien: Peter Lang, 2011, 288 pp.

לפני שנתיים ראה אור בהוצאת פיטר לאנג קובץ מאמרים בעריכתו של בֶּעַר קוֹטלרמַן בנושא שלא זכה עד אז לתשומת-לב רבה מצד החוקרים: **מזרח: מחקרים יהודיים במזרח הרחוק**. המאמרים בקובץ זה, בשלוש שפות – אנגלית, רוסית ויידיש – הציגו את ההיסטוריה והתרבות של קהילות יהודיות במזרח: בסין, ביפן, במזרח רוסיה ובפיליפינים. קהילות אלה התקיימו או מתקיימות בבידוד גאוגרפי ותחת משטרים פוליטיים שונים מאוד מאלה שבמערב, בין שהם אוהדים ובין שהם עוינים כלפיהם. לכן הסוגיה המרכזית המשותפת כמעט לכל המחקרים באותו כרך הייתה המנגנונים שפיתחו הקהילות היהודיות הללו במזרח כדי לשרוד ולשמור על תרבותם. והנה, קובץ זה לא היה אפיזודה חולפת במחקר, והשנה ראה אור הכרך השני בסדרה.

כרך ב: **דת-הגות-זהות** של אסופת המחקרים **מזרח: מחקרים יהודיים במזרח הרחוק**, בעריכתו של קוֹטלרמַן, משקף מגמה ברורה: כינון מחדש של לימודי יהדות רב-לשוניים וכלל-היסטוריים – מחקר לשוני, ספרותי, היסטורי, תרבותי-חברתי, משפטי ופילוסופי – בחייהן וביצירתן של קהילות יהודיות ברחבי העולם. המגמה מתבטאת בראש ובראשונה בשימת-לב לעשייה יהודית בשפות יהודיות ולא-יהודיות כאחת, ללא הייררכיה אידאולוגית קבועה מראש. מגמה זו מתבטאת גם בשפות המחקרים: בכרך מופיעים מאמרים בעברית, ביידיש, באנגלית וברוסית. קהילה יהודית, כתופעה תרבותית-היסטורית ייחודית, היא ללא ספק מושג-המפתח במגמה זו, המשתקפת כבר במאמר הפתיחה של העורך ובכותרתו – "קהילות לא-מדומיינות":

ככלל, המחקרים המתפרסמים באסופה יוצרים תמונה ברורה של תחושת ערבות הדדית ושל שאיפה בלתי פוסקת לשמור על זהות יחודית, אשר אופיינית לכל פזורה יהודית בעולם, שקיומה והישרדותה היו ועדיין נקבעים על ידי מחויבותה הלא-מדומיינת לעם ישראל ככלל, למורשת היהדות כפרקטיקה דתית ולאֶרץ ישראל כמקום זיקה תמידית (עמ' 280).

במחצית השנייה של המאה העשרים גזענות חדשה, שאותה הוא מכנה "גזענות ללא גזעים" והיא מתגלמת בפרטיקות, בשיח ובייצוגים שמטרתם להפריד בין קבוצות של בני-אדם על רקע הבניה של "אחרות" מהותנית. מהרגע שמקבלים את הנחתו של בליבר, אפשר למעשה לכנות כל דבר בשם "גזענות". ג'מאל, שיכול אמנם לטעון לגזענות ציונית אבל לא להוכיח אותה, פונה לרטוריקה ולהגזמה. לדוגמה, כאשר הציונות מוציאה את הפלסטינים אל מחוץ לזמן ההיסטורי, אזי הפלסטינים אינם נתפשים עוד בגדר בני-אדם אלא כ"בעלי תכונות מעין-חייתיות". "חייתיות" זו, לפי ג'מאל, היא גורם חשוב אך לא היחיד "המתיר את גירושם, את הריגתם או את כליאתם במסגרות נפרדות". למותר לציין, שג'מאל אינו מביא אפילו בדל של ראיה היסטורית אחת לגירוש, הרג או כליאה של פלסטיני בגלל שנתפש כ"חיה". זאת ועוד, הפיכת הזמן הפלסטיני לזמן סטטי, לדבריו, "מחק את הקיום האנושי של הפלסטינים". בסיכום המאמר הוא טוען, כי "המאמר ממחיש שהפלסטינים בשטחים הכבושים מוכפפים להיררכיה נוקשה של זמן, שמובילה להקמת גטאות ולהרג יום-יומי".

פתחתי את דברי בטענה, כי במסגרת המחקר בן זמננו אפשר לזהות נטייה המערערת על מעמדה הפרדיגמטי של שואת היהודים, היינו, על היותה חסרת-תקדים ו"שואת כל השואות". כוחו של הספר טמון, כאמור, בריבוי הנושאים שבהם הוא דן ובנקודות המבט הרבות והמגוונות שהוא מציע לגבי מקרי ג'נוסייד וגזענות בתקופה המודרנית. אולם רבים מההיסטוריונים שחיבוריהם כלולים באסופה זו חוקרים אמנם מקרי ג'נוסייד וגזענות שונים, אך אינם מסוגלים להשתחרר מהשואה היהודית שעדיין מהדהדת במחשבתם. ג'מאל, למשל, כותב על העוולות היהודית והישראליות כלפי הפלסטינים, אך חושב למעשה על "גרמנים" ו"יהודים". והוא אינו היחיד.

ד"ר רומן כצמן, מן המחלקה לספרות עם ישראל באוניברסיטת בר-אילן, הוא חוקר של ספרות עברית וספרות סלאבית.

romankatsman@yahoo.com :וא"ל

יהודי קאיפנג מגלים מחדש את עניינם במורשתם [...] ומכוננים קשרים חדשים עם ישראל" (עמ' 106).

תופעה דומה ניכרת גם בקרב הקהילה היהודית בפיליפינים, במאנילה. על כך מעיד מאמרו של ג'ונתן גולדשטיין, המתאר את הרפתקאותיהם של מייסדי הקהילה וחבריה המעטים החל מהמאה השש־עשרה ועד ימינו, ואת ההתגבשות בעת האחרונה של קבוצה יהודית־ציונית בשם "Bagel Boys": "קטנה אמנם במספר וחלשה בהיבטי הדת הפורמליים, קהילה [זאת] נשאת חילונית, יהודית, פיליפינית וציונית לחלוטין. יהדותם המובהקת של Bagel Boys מהווה חוט אחד בתוך האריג הרב־אתני הרוחני של יהדות מסורתיות מרובות" (עמ' 67). אמנם צורת הרבים של "יהדות" במובאה דלעיל נראית מוזרה ומיותרת, אבל כל מי שמכיר הווי יהודי לא־אורתודוקסי בפזורה, יכול לזהות בקלות בתיאורי חיי הקהילה במאנילה אותה מורכבות תרבותית מוכרת, יצירתית ומאתגרת, שתמיד שומרת, בגלוי או במובלע, על זהותה היהודית.

הוא הדין גם אם אתגר זה מתבטא במאבק נואש על הישרדותם של חיי הדת בקהילה. מצב זה מתואר במאמרו של וועלוול טְשֶׁרְנִין, המוקדש לניתוח אחד הסיפורים ("ניי־שטאָט") של סופר יידי מבירוביג'אן, הַשֶּׁל רֵבִינְקוֹב. יש לציין, כי מאז ספרות ההשכלה היהודית באירופה, חילון חיי הקהילה הוא אחד הנושאים הממריצים המרכזיים ביותר של הכתיבה היהודית – הן בלשונות יהודיות והן בלשונות לעז. ספרות משכילית זו משמשת, כידוע, אחת מאבני היסוד של הספרות העברית החדשה – עובדה המעידה על חוקיות דיאלקטית, שלא לומר סינגטית, בהיסטוריה של פרקי הזמן הארוכים (longue durée) של הספרות היהודית. וכמו ראייה לכך, ואל מול מאמרו של טשרנין, עומד מאמרו של הלל ויס על תרגומי יצירותיו של עגנון ליפנית על־ידי שלמה קוקובו, מאנשי כת המקויה. באמצעות מיתוס עשרת השבטים, קושר ויס את ההיסטוריוסופיה העגנונית המשיחית עם חיפוש אחר זהותם האבודה־הנמצאת־מחדש של חברי כת זו: "היפנים הרחוקים הנכספים לארץ ישראל ולעם היהודי הם עדות לנבואות רבות על יושבי האיים הרחוקים השותפים לגאולת ישראל" (עמ' 243).

חשיבה על זהות יהודית עומדת גם ברקע של חמשת המאמרים הנוספים, הממוקדים בסוגיות הלכתיות והגותיות־אתיות ספציפיות. דב שורץ מנתח את שיקוליו של ר' יהודה הלוי בהתנגדותו **בספר הכוזרי** לרעיון למקם את קו התאריך בשעת הזריחה בסין, שהיא שעת חצות בארץ ישראל. זהו עמר ויוסף ריבלין דנים בשתי סוגיות הלכתיות גרידא: הראשון – בשאלת כשרותו של אתרוג האצבעות, שהתעוררה בקרב קהילות יהודיות בהודו ובסין; והשני – בפסיקה בעניין הטלת גורל להכרעה בהצלת נפשות. ומדיוקן הפוסק לדיוקן המחנך: במאמרו של דב ישראל פוגל מתואר פועלו של רבה הראשי של חרבין, ר' אהרן משה קיסילב. החוקר מציג בפני

קוטלרמן מזכיר את ספרו הנודע של בנדיקט אנדרסון, **קהילות מדומיינות**, אבל אינו נכנס לפולמוס עמו – ובצדק, שכן התאוריה של אנדרסון מיועדת לחקר הלאומיות האירופית במאה השמונה־עשרה ואינה רלבנטית לחקר התרבות היהודית, כל עוד לא מדובר בלאומיות יהודית מודרנית. הקובץ אינו מציב מטרות תאורטיות, אולם בכל זאת אפשר להצביע על מצע תאורטי המובלע בו: יש להקפיד על הפרדה בין חקר הלאומיות (המדינית המודרנית) לבין חקר התרבות (הקהילתית); לא די להפריד, כפי שעושה אדריאן הייסטינגס (Hastings) בספרו **בנייתן של אומות: התנ"ך והיווצרות מדינות הלאום**, בין לאומיות למודרניות. אין לשכוח, וזה העיקר, שחקר הלאומיות האופנתית, הידוע לכול מעבודותיהם של חוקרים כאריק הובסבאום, ארנסט גלנר, יו סטון־ווטסון (Seton-Watson), בנדיקט אנדרסון, תום נייירן (Nairn), ליאה גרינפלד וחדוה בן־ישראל, אינו נוגע אלא להיבט אחד בלבד בחיי הקהילה. רב־לשוניות, מבנה־בסיס שושלת, חוסר גבולות מוגדרים, אופי קונטינגנטי של טקסיות משותפת (כערך מודע אך לא מחייב, ולעתים אף לא נורמטיבי) ואי־תלות בריבונות מדינית ובגבולות מדיניים – אלה התכונות המבדילות קהילה יהודית בעבר ובהווה, בישראל ובתפוצות, מקהילות מדומיינות נוסח אנדרסון. מחקר רב־תחומי ורב־לשוני, החופשי ממוסכמות אידאולוגיות אופנתיות כאלה או אחרות, הוא הדרך היחידה להבין ולהסביר תופעות תרבותיות מורכבות למדי בחיי הקהילה היהודית. שני הכרכים של **מזרח** והמאמרים שבהם מנסים ללכת בדרך זאת.

עורך הקובץ מארגן את המאמרים בשתי חטיבות: מאמרים בלשונות יהודיות (עברית ויידיש) ומאמרים בלשונות לעז (אנגלית ורוסית). הבחירה דווקא בשפות אלה משקפת את ייחודיות הקהילות הנדונות במזרח הרחוק, אך גם מציעה מודל רב־לשוני מחייב של מחקרים כגון אלה. אולם לצורך סקירה קצרה זו, אצמד, אם כי לא במדויק, לחלוקה המוצעת בתת־הכותרת של הכרך: **דת-הגות-זהות**. כל המאמרים קשורים, במידה זו או אחרת, לנושא הזהות היהודית, אבל כמה מהם מתמקדים במיוחד בעייית שימורה, אובדנה או כינונה. שניים מהמאמרים בקבוצה זו מוקדשים לקהילה יהודית בקאיפנג (סין). אהרן דמסקי, במחקרו על קורפוס השמות בקהילה זו, מוכיח, כי "יהודי קאיפנג זיהו את עצמם עם מורשתם היהודית ושאו את השראתם מהתנ"ך בראש ובראשונה, בייחוד מהפרשיות השבועיות, אך גם מנביאים וכתובים. השאיפה לשימורה של זהות יהודית מיוחדת, תוך פנייה לתנ"ך כאל בסיס לחיים הקהילתיים וכמקור לרוב השמות, מהווה עדות מובהקת לכך, שתפוצה ייחודית זאת נאבקה על הישרדותה" (עמ' 51). מאבק זה, שנמשך כבר כאלף שנים בעליות וירידות, מתחדש עתה במציאות החדשה של ימינו. על כך מעיד מאמרו של סו סין: "הצאצאים של

הקוראים אישיות רבנית מופתית, בעלת רגישות היסטורית ומוסרית עמוקה:

הריחוק ממרכזי התורה המסורתיים במזרח אירופה, ריחוקן של הקהילות זו מזו, זיקתם הרופפת של היהודים בהן ליהדות וכן מיעוט היהודים בכל קהילה וקהילה – אלה המאפיינים של הקהילות היהודיות במזרח הרחוק הרוסי, במנז'וריה וביתר חלקי סין וכן ביפן, למעשה מאז היווסדן. על רקע זה ולמען יהודי הקהילות האלה פעל רבי קיסילב בחרבין על פי העיקרון המנחה, כלשונו, 'לתקן מה שאפשר לתקן בדברים נוחים, בלשון אהבה וחיבה' (עמ' 260).

כמו הד למאמר זה, מופיע בקובץ מאמרה של תמימה דוידוביץ, המשווה בין **ספר המאמרות** של קונפוציוס לבין המקרא ומחשבת חז"ל, כשבמרכז הדיון עומדת דמותו של האדם המופתי – "איש המעלה" – "כישות מוסרית ערכית הפועלת לאור ערכי יסוד כיושר, נאמנות, כיבוד הורים, שמירת כבוד הזולת, הן במישור הפרטי-האישי והן במישור הציבורי-המדיני" (עמ' 191).

ולבסוף, קבוצה של ארבעה מאמרים, שאפשר לאחדם תחת הכותרת של פוליטיקה קהילתית. מבחינה מתודולוגית מאמרים אלה, יותר ממאמרים אחרים בקובץ, משקפים את המגמה ההיסטוריוגרפית הכללית במפעל של פרסומי **מזרח**: שאיפה לכתוב היסטוריה טוטלית נוסח אסכולת "ההיסטוריה החדשה" (La nouvelle histoire), שאין לבלבל בינה לבין "ההיסטוריונים החדשים" בישראל, שרואה היסטוריה כמכלול וכאחדות של אירועים היסטוריים "גדולים" ושל תופעות תרבותיות-חברתיות "קטנות", וכוללת בין היתר גם חקר המנטליות, חקר התכנון האדריכלי, העירוני, חקר תרבות היומיום (הרגלי העבודה, הפולחן והפנאי), חקר רעיונות ודעות פוליטיות (בפעילויות לא-ממשלתיות), חקר הטכניקה והטכנולוגיה וכמובן חקר התפקוד היומיומי של הקהילה.

שני מאמרים בקבוצה זו מוקדשים לתכנון בתי-עלמין יהודיים. האחד מספר סיפור הצלחה, האחר – סיפור כישלון, אבל שניהם מעידים על חשיבותו ועל נחיצותו של מחקר מעין זה. מאמרו של דן בן-כנען מתאר את תהליך העברתו של בית-הקברות היהודי בחרבין לאתר חדש בהואנגשאן (Huangshan, 1962–1958). החוקר מצליב מסמכים ועדויות אישיות, פורש תהליכים של קבלת ההחלטות במוסדות ממשלתיים, עירוניים, רבניים וציבוריים (בסין, ברוסיה ובישראל), ובדק את מקומם של שדולה, חינוך ושיח בינלאומי ובין-דתי בתהליכים אלה. בן-כנען מסכם בנימה נשגבת: "בית-עלמין יהודי בהואנגשאן עומד כעדות לפרק חיוני ומעניין ביותר בהיסטוריה הארוכה של עם ישראל. פרק זה נכתב בסין" (עמ' 157). לעומתו, מאמרו של יוסף ברנר מצגי סיפור עגום על אי-הקמתו של בית-קברות יהודי בבירוביג'אן, וזאת, שוב, בשילוב של ניתוח מסמכים

היסטוריים, פובליציסטיים וספרותיים, מפלגתיים, מוניציפליים וקהילתיים, וכמובן חקר מצבות והכתובות עליהן. יוסף ברנר מסיים: "נותר לקוות [...] כי המחקר והמיפוי של אתרי קבורה יהודיים במחוז בירוביג'אן, הכולל תיעוד הכתובות על המצבות שנשמרו, יגאל מהשכחה אנדרטות חשובות של תולדות האוטונומיה היהודית במזרח הרחוק הרוסי" (עמ' 168).

מאמרו של בער קוטלרמן מגולל סיפור כמו-קפקאי של מאבק הקהילה היהודית בבירוביג'אן על הישרדותה, על ההכרה הרשמית של השלטונות הסובייטיים והעירוניים בה ועל הסמל המרכזי של הכרה זו – בית-הכנסת הקרוי כיום (מאז פתיחתו המחודשת בשנת 1996) "בית תשובה". תכנון אדריכלי-עירוני ואמונה, אידאולוגיה ושחיתות, אינטרסים אישיים, כלכליים וקהילתיים – הכול הותך למסע יסורים בסגנון סובייטי טיפוסי. אולם, כפי שמשמע מדבריו של קוטלרמן, ספק אם סיומו האופטימי של המסע יכול לחפות על עובדת היעלמותה ההדרגתית של הקהילה הזאת. לאור זה, מאמרו של הנרי סרברניק על תמיכתן של קבוצות שמאל אמריקניות חילוניות ודתיות, יהודיות ולא-יהודיות, ב"פרויקט בירוביג'אן" (בשנות השלושים של המאה הקודמת) נראה כתזכורת אירונית מרה.

מהם המושגים ההולמים לתיאור תופעות מורכבות כמו אלה שהוצגו בכרך החדש של **מזרח**? קהילה יהודית בקאיפנג לוקחת לעצמה שם שנגזר ממושג הלכתי, "מנקרי גיד הנשה"; קהילה יהודית במאנילה מעמידה את עצמה בצומת בלתי-אפשרי, תרבותי-גאוגרפי, רב-לשוני, או, אם תרצו, מגדרי-קולינרי – Bagel Boys; רבה של חרבין – ר' קיסילב – מקיים שיח פדגוגי של אהבה עם קהילתו בתנאי הישרדות בלתי-אפשריים; יהודי בירוביג'אן, אחרי עשרות שנים של שלטון סובייטי, מנהלים מאבק על בית-הכנסת שלהם נגד מכוונת ביורוקרטיות ופוליטיות הרסניות. מה שמאחד את כל אלה אינו רעיון או פולחן, אלא יצירה יומיומית מתוך אהבה ומתוך מאמץ הרואי-כמעט של היזכרות היסטורית, אם להשתמש במושגים של פול ריקר (Ricouer), בספרו **זיכרון, היסטוריה, שכחה** (Mémoire, l'histoire, l'oubli). הזהות הלאומית והקהילתית של היוצרים בקהילה ושל האנשים שלמענם הם יוצרים – זהות זו לעולם אינה נתונה מראש מוכנה וסגורה. כל העבודה ההיסטורית, הנעשית בקהילות אלה, מכוונת לבחירה מחודשת ומתחדשת בזהות. כל מה שנתון הוא הצורך לבחור, ליצור ולהתהוות. היצירה התרבותית שלהם מכוונת לניסיונות חוזרים ונשנים לתפוש ולחיות תכליתיות בקיומם ההיסטורי, ניסיונות לחיות ולכוון את העתיד מתוך מאמץ ההיזכרות בעבר, לכרות מחדש את הברית בין היסטוריה למשמעות. זו העבודה שסופר סרבי דגול, מילורד פביץ' (Pavić), תיאר בנוסחה פיוטית קצרה בספרו **מילון הכוזרים**: "ועתה ככלות המאמץ אנוח קמעה, כי ההיזכרות היא ברית-מילה תמידית".

## לכבוש אותה ולעזוב

מוטי גולני

Michael Keren and Shlomit Keren / **We Are Coming, Unafraid: The Jewish Legions and the Promised Land in the First World War**, Lanham, MD.: Rowman & Littlefield Publishers, 2010, 191 pp.

תמונה: מרתף טחוב עמוס קרטונים מאובקים ומלאים בניירת חסרת־פשר, שיד אדם לא נגעה בה שנים רבות. האם מדובר במטרד ראוי לסילוק או במשאת נפש? תלוי את מי שואלים. היסטוריונים ודאי ישמחו לבדוק עִמָּה כזו. לא כולם. היסטוריונים לא מעטים, הם והסטודנטים שלהם, עמלים הרבה על תאוריה זו או אחרת עד שאין להם צורך בארכיון. אלא שדרוש להם מי שיכין למענם את ספרות המחקר, שעליה יבססו בעלי התאוריה את התזות שלהם. טוב אם יהיו הללו לאחד. היינו, שאחרי התעודות תבוא ההכללה ואחריה, במקרים מתאימים, טענה תאורטית או מושגית.

את זאת עשו מיכאל ושלומית קרן בספרם המפתיע, **אנו באים, ללא פחד (We Are Coming, Unafraid)**, שעניינו המתנדבים היהודים לגדודים העבריים בצבא הבריטי במלחמת העולם הראשונה. מעבר להקדמה הנותנת רקע למעשה ההתנדבות ולפרק הסיום המביא את פרשנותם של המחברים, לפנינו טקסט בן שמונה פרקים, שבהם ריכזו המחברים שורה של קטעים מתוך חומר אישי מאוד – ללא נאומים או סטנוגרמות של דיונים בעניינים הריגורליים או בענייני דיומא – העוסק בגיוסם של המתנדבים, בעזיבתם את ביתם, במסעם אל ארץ רחוקה, בחוויות החזית, בגבורה בקרב, בתקוותיהם ובאכזבותיהם של החיילים המתנדבים, בעשייה הדתית במדים, במפגש עם האחר, בזהות ובזיכרון. הפרק האחרון מביא את סיפורו הייחודי של חייל אחד שנשאר מאחור בזירת הקרב לשעבר (ארץ ישראל) בלי שהתכוון לכך, לאחר שחבריו המשוחררים שבו אל ביתם. לפנינו "מנהרת זמן", כפי שעשוי לזמן חומר אישי ולא־מודע למשמעותו ההיסטורית – יומנים, מכתבים וזיכרונות. דומה כי רק מסיבה זו – ויש נוספות – ראוי הספר הזה לקריאה.

הספר **אנו באים, ללא פחד** מפתיע, כי ראשיתו – אותה ערמת ניירות זנוחה – הולמת לחלוטין את מקומה של

פּוּפּוּסוּר מוּטִי גוּלְנִי מְלַמֵּד בְּחוּג לְלִימוּדֵי אֶרֶץ יִשְׂרָאֵל בְּאוּנִיְבֵרְסִיטֵת חִיפָה. בֵּין סִפְרָיו הָאֲחֵרִים בְּעִבְרִית: **יָמֵם אַחֲרֹנִים: הַמְּמַשֵּׁל הַמְּנַדְטוּרִי – פִּינוּי וּמַלְחָמָה**, הוצאת מרכז זלמן שזר, ירושלים 2009; **הַנְּצִיב הָאֲחֵרוֹן, הַגְּנָל סֵר אֵלן גוּרְדוֹן קְאִינְגָהֵם, 1945–1948**, המכון לחקר הציונות באוניברסיטת תל־אביב ועם עובד, ירושלים 2011.

וא"ל: mgolani1@univ.haifa.ac.il

הסוגיה שבה הוא עוסק בהיסטוריוגרפיה. מיכאל ושלומית קרן הגיעו, על־פי עדותם, אל המסמכים בארכיון הגדודים העבריים במושב אביחיל הסמוך לנתניה ומצאו שם אוצר שאִפשר להם לומר משהו חדש ומעניין. פרשת הגדודים העבריים, כמו המסמכים הללו באביחיל, מכוסה באבק, לא רק כיוון שנכתב עליה מעט, אלא שהמעט הזה לא הצליח להזיז את הפרשה הזו ממקומה השולי בתולדות המעשה היהודי הציוני בארץ ישראל (מחקרו של יגאל עילם, **הגדודים העבריים במלחמת העולם הראשונה**, בהוצאת מערכות, 1973, הוא המחקר המפורט ביותר על הפרשה. עיקרו דיון מדיני וצבאי־ארגוני טוב כשלעצמו).

במהלך מלחמת העולם הראשונה, בעיקר לקראת סופה, הוקמו ארבעה "גדודים עבריים" (שכוננו על־ידי הבריטים Jewish Legions) – מושג טעון כשלעצמו, כיוון שרוב המתנדבים היו יהודים לא מארץ ישראל ולרובם גם לא הייתה כוונה להתיישב בה, כפי שמעידים היומנים, המכתבים והזיכרונות המצוטטים בספר זה. בשנת 1915 פעל בחצי־האי גליפולי (Gallipoli) שבמערב תורכיה "גדוד נהגי הפרדות" של יוסף טרומפלדור. משמו אפשר להבין, שלא היה מדובר בגדוד קרבי, אף שבמערכה הכבדה בגליפולי ספג הצבא האימפריאלי הבריטי כולו, לרבות "גדוד נהגי הפרדות", מכות אש קשות ונפגעים רבים. מאוחר יותר, בשנת 1918 הצטרפו למסע הכיבוש הבריטי של ארץ ישראל שלושה גדודים במסגרת רגימנט הרובאים המלכותי (Royal Regiment of Fusiliers): גדוד 38, שהורכב ברובו ממתנדבים יהודים מאנגליה, גדוד 39 שהיה מבוסס על מתנדבים יהודים מארצות־הברית, קנדה וארגנטינה, וגדוד 40, שגויס מקרב יהודים שחיו בארץ ישראל. מסגרת גדודית נוספת, גדוד 42, הייתה מחנה האימון של הגדודים בפלימות' (Plymouth) שבאנגליה. כ־7,000 מתנדבים יהודים שירתו במסגרות הגדודיות הללו במהלך המלחמה. המתנדבים הארצישראלים שירתו לא רק בגדוד 40. היו בהם ששהו בזמן הגיוס, מסיבות שונות, בצפון אמריקה או באנגליה, והתגייסו לפיכך לגדודים 38, 39.

מדובר מן הסתם בהשתלשלות עניינים לא־מרכזית כלל בתולדות מלחמת העולם הראשונה. האם כזה היה מקומה גם בתולדות המפעל הציוני והארצישראלי? אחרי הכול, גם אם הגיעו הגדודאים אל ארץ ישראל עצמה רק בשלהי המלחמה, היה להם חלק מסוים בכיבושה. הזיכרון, אם היה עולה הרצון לפני מעצביו, היה יכול לעשות מטעמים מהסיפור הזה. שלא כמו ההיסטוריוגרפיה, הזיכרון אינו צריך מסמכים (גם לתאוריה אינו זקוק) כדי למקם סיפור כזה או אחר במקום הראוי לו לפי גישתם של בעלי הזיכרון, יחידים או ציבור. למשל, שנים שרו כאן בארץ "איך בסוריה צעד הפלמ"ח" מאחר שימים מספר אחרי הקמתו של הפלמ"ח ביוני 1941 נשלחו כמה חוליות מקרב אנשיו להתלוות אל הצבא הבריטי במסעו לכיבוש לבנון וסוריה. להשתתפות של



הגדודים העבריים בסיוע מסע הכיבוש הבריטי את הארץ בשנת 1918 הייתה בשעתה משמעות אופרטיבית גדולה בהרבה מזו של האפיזודה של הפלמ"ח שצעד בשנת 1941 בדרך לסוריה "תחת גשם עופרת".

כלום לא די היה בעובדה שהיו אלה חיילים יהודים שנשארו על דש מדיהם סמל "מגן דוד", עניין ללא תקדים עד אז, כדי להעצים את מקומם בזיכרון הקולקטיבי הציוני-הישראלי? שוליותם ברורה עוד פחות כיוון שבגדודים הללו שירתו גם מי שמקומם בזיכרון המקומי איתן. די אם נזכיר כמה מהבולטים שבהם, כגון יוסף טרומפלדור, ברל כצנלסון, יצחק בן-צבי, יעקב דורי, דב יוסף, לוי אשכול, וראש לכולם – דוד בן-גוריון עצמו. האחרון לא רק שהיה "האב המייסד" של מדינת ישראל; הוא אף בנה, באותה מידה של כישרון, זיכרון ישראלי בצלמו ובדמותו ואף הנחיל אותו בהצלחה מרשימה לדורות הבאים. אולם לפרשת הגדודים העבריים הוקצתה פינה כמעט נידחת בזיכרון הבן-גוריוני.

האם העובדה שזאב (ולדימיר) ז'בוטינסקי היה – לפי המחקר והזיכרון כאחד – "אבי הגדודים", היא שדנה את הפרשה לקרן זוית? אפשר שכן. משעה שפרש ז'בוטינסקי מהנהלה הציונית בשנת 1923, ועוד יותר מכך אחרי שפרש בראש מפלגתו הרביזיוניסטית מההסתדרות הציונית העולמית בשנת 1935 כדי להקים מסגרת מתחרה, עשו ראשי הציונות והיישוב הכול, גם לאחר מותו בשנת 1940, כדי להמעיט מדמותו ומפועלו. ז'בוטינסקי סבל מיחס עוין למפעל הגיוס שלו מצד רוב ההנהגה הציונית הבכירה גם בזמן ההתרחשות עצמה (זולת מצד חיים וייצמן, שכבר בלט בתנועה הציונית העולמית באותה שעה אך עדיין לא מילא בה תפקיד מרכזי). סביר להניח, שהמנהיגים הללו לא ששו לימים להזכיר החמצות כגון אלה.

מעניין לציין בנקודה זו, שגורל דומה פקד את ההתנדבות הארצישראלית לצבא הבריטי במלחמת העולם השנייה. הפעם עוללו זאת למתנדבים דווקא בעלי ריבו של בן-גוריון במלחמה על עיצוב זיכרון הגמוני ישראלי. היו אלה בעיקר יוצאי "ההגנה" (בלטו בהם יוצאי הפלמ"ח), שהקפידו למקם את המתנדבים לצבא הבריטי במלחמת העולם השנייה בתחום המנהלה והארגון. שם, רק שם, על-פי הזיכרון הזה, הייתה תרומתם אחרי המלחמה וכן בהצטרפותם או בשוכם ל"הגנה" שהייתה לצה"ל. את המעשה הקרבי, ממשיך לטעון הזיכרון הזה, הובילו אנשי "ההגנה-פלמ"ח" שעוצבו כלוחמים "בתנאים שלנו". אלא שהפעם היה מי ששייב דבר למנסים לדחוק את המתנדבים למקום שולי. להתנדבות לצבא הבריטי במלחמת העולם השנייה, בניגוד לזו שהייתה במלחמת העולם הראשונה, היה ממד קולקטיבי לאומי כבר בזמנה, בעיקר משנת 1942, שעה שהסוכנות היהודית הייתה למגייס הרשמי לצבא הבריטי. מה גם שבן-גוריון הוא שרב את ריבם: את שלא עשה למען חבריו לגדוד במלחמת העולם הראשונה, עשה למען הצעירים שהתגייסו לצבא הבריטי

דור אחריו. הוא נאבק על מקומם בצבא גם בשנת 1948 וגם אחר-כך בעיצוב סיפורה של המלחמה. עובדה זו סייעה לשיקום מעמדם של המתנדבים במלחמת העולם השנייה בזיכרון הישראלי ולעידודה של היסטוריוגרפיה ראויה (בולטים במיוחד במקרה זה הם חמשת הכרכים שכתב יואב גלבר על פרשת ההתנדבות לצבא הבריטי מראשיתה בשנת 1939 ועד תרומתה להקמת צה"ל בשלהי שנות הארבעים: **תולדות ההתנדבות**, כרכים א-ד, וכרך חמישי, **גרעין לצבא עברי סדיר**, שדן במקומם בהקמת צה"ל; ירושלים: הוצאת יד יצחק בן-צבי, 1979-1986).

הסבר נוסף להמעטה בחשיבותו של מעשה ההתנדבות במלחמת העולם הראשונה, שמתאים גם לניסיון להמעיט בחשיבותם של המתנדבים במלחמת העולם השנייה, נעוץ בשניות שביחס הציוני (ההיסטורי והנרטיבי), כלפי בריטניה: ברית מעשית וטינה עקרונית. כמו במקרים אחרים גם כאן נמצא סתירה. לא מקרה הוא, שלא נעשה מאמץ יהודי או ציוני משמעותי להקים מסגרת צבאית עברית בצבא אחר במלחמת העולם הראשונה. אף לא מקרה הוא, שעיקר המאמץ צלח עם הצהרת בלפור ולא לפנייה, ועם הוודאות שהבריטים יכבשו את ארץ ישראל. הזיכרון הקולקטיבי, לעומת זאת, העדיף את המאבק נגד הבריטים בעשור האחרון של המנדט. פרדוקס נוסף נמצא בעובדה, שאבי הגדודים העבריים, זאב ז'בוטינסקי, פילוי-בריטי מוצהר, גורש מארץ ישראל בידי הבריטים, ותלמידיו אימצו מורשת אנטי-בריטית מובהקת. אפשר שהעוינות הגוברת כלפי בעלי הברית הבריטים, שראשיתה כבר בתקופת המנדט ופריחתה לאחר צאתם של הבריטים את הארץ, אף היא תרמה לדחיקתו של הסיפור הזה אל שולי הזיכרון הציוני.

למחברי הספר שלפנינו לא הסתפקו בסיבות הנזכרות לעיל. לדעת המחברים, עמד עניין נוסף בין המתנדבים תושבי ארץ ישראל לבין הרוב שהתגייס מחוצה לה, עניין שאלה וגם אלה אולי לא נתנו עליו את דעתם בזמן אמת. הם מציעים תשובה משלהם הנסמכת על החומר יוצא הדופן שמצאו מונח כאבן שאין לה הופכין בארכיון הגדודים באביחיל: בן-גוריון וחבריו המתנדבים הארצישראלים התייחסו אל אחיהם לנשק שבאו אל הגדודים העבריים במלחמת העולם הראשונה – מקנדה, מארצות-הברית, מארגנטינה ומבריטניה – בהתנשאות גלויה, בוטה לעתים. הדבר עולה היטב ממכתבי המתנדבים. מציאות זו מעניינת במיוחד על רקע היותם של רוב המתנדבים הארצישראלים בעצמם מהגרים ממזרח-אירופה, ממש כמו אחיהם לנשק שהיו מהגרים או בני מהגרים שהגיעו לאירופה, לצפון אמריקה או לדרומה מאותו אזור ממש, לעתים אפילו מאותה עיר, עיירה או כפר. גם אלה שהקפידו לדבר עברית, חלמו מן הסתם ביידיש. הפער בין הארצישראלים לבין האחרים לא היה כה רב רק בשל היותם של הראשונים כאלה החוזרים הביתה אל מקום מוכר וידוע לעומת אלה

שלגביהם הייתה ארץ ישראל מונח עקרוני, אידילי, ללא ממשות. האם הייתה כאן התנשאות של אלה "שגילו את האור" והיו סבורים, כי הכול צריכים לנהוג כמותם, וכי הגיוס לצבא הבריטי תכליתו הגדולה היא התיישבות בארץ ישראל אחרי כיבושה? לפטרונות זו הייתה בלי ספק נוכחות ברורה בקרב המתנדבים הארצישראלים.

לפי מיכאל ושלומית קרן, הייתה התנדבותם של רוב המתגייסים לגדודים העבריים אישית מאוד, יהודית מסורתית, ודאי לא קולקטיבית-לאומית כמו זו של אלה שהגיעו מארץ ישראל עם רקע ציוני קודם. גיוס לוחמים בשעת חירום, מחוץ למסגרת הצבאית המקצועית שהמתגייסים אליה ראו את ייעודם בצבא, היה עניין חדש וראשוני, שהיה מיוחד למלחמת העולם הראשונה. ללא ניסיון קודם של גיוס והתנדבות מן הסוג הזה, ניתנו למעשה בשעתו פירושים מגוונים. כיוון שהאימפריות בנות הזמן שלחו אל קו האש בני קבוצות אתניות ולאומיות שונות, מצאו עצמם לעתים בני אותה קבוצה לוחמים משני צדי המתרס ואף הורגים אלה את אלה בפועל ממש. חיילים יהודים, גם ציונים, שירתו הן בצבא הבריטי והרוסי והן בצבא הגרמני והאוסטרו-הונגרי. הממסד הציוני החליט להישאר ניטרלי במלחמה הזו.

המחברים – עלפי המכתבים האישיים והיומנים של חיילים פשוטים ללא השכלה וללא אידאולוגיה סדורה – שוללים את בלעדיותה של החלופה הציונית (היינו, הלאומית) של המתנדבים היהודים. הם שוללים גם את הדומיננטיות של היפוכה. כלומר, את ההנחה שהמוטיבציה העיקרית של היהודים שהלכו אל הצבא הבריטי באותה מלחמה הייתה הרצון להיות אנגלים, אמריקנים, קנדים או ארגנטינאים טובים יותר, כרצונו הטבעי של כל מהגר שזה מקרוב בא, להוכיח לחברת הרוב הסובבת אותו את נאמנותו עד כדי נכונות לשלם בחייו למען מולדתו החדשה. לא היה במעשה הזה, לדעתם, משום רצון להיות "יהודי חדש" – גיבור עז נפש בנוסח הציוני – או "...אדם בצאתך" בנוסח היהודי-הגרמני. אף שאין הם שוללים כליל רכיבים אלה, הולך אותם החומר בן הזמן להציב במרכז גורם אחר.

המחברים בחרו להציב במרכזו של מעשה ההתנדבות הזה, בעיקר של מי שלא באו מארץ ישראל, את מה שהם מכנים "ציונות קיומית" (Existential Zionism). ביטוי ייחודי שעיקרו ההליכה לארץ הקודש, אולי למות בה, וכדי "לשחררה" למען עצמם. מעין הפרטה של מעשה ההתנדבות. רוב המתנדבים הצעירים, מטעמים המחברים (עמ' 165-171), לא דיברו עברית ובעיקר לא הייתה להם כוונה לעלות לארץ ישראל ולישב אותה. לא בכדי נותרו בארץ, מתוך 7,000 המתנדבים, כמה עשרות בלבד. הידע המוקדם שלהם על הארץ היה מצומצם באופן מביך. האפשרות לשחרר את הארץ המובטחת דיברה אליהם בדרכים אחרות. אמנם הייתה להם תחושת שליחות, שבלעדיה לא היו יכולים לעמוד בתלאות השירות בצבא, אך הייתה זו שליחותם של יחידים,

שהמהפך הגדול בזהותם כמהגרים וכבני מהגרים חל כבר כאשר עברה הכרתם היהודית שינוי דרמטי בעצם מעשה ההגירה שלהם או של הוריהם ממזרח-אירופה למערבה או לאמריקה. הם הביאו אל מעשה ההתנדבות מוטיבציה אישית ללא תוספת לאומית. הליכתם אל המלחמה כמתנדבים לצבא הבריטי באה להוסיף על זהותם היהודית כמהגרים, לא לבוא במקומה. בד בבד היה מבחינתם מקום לכולם בהתנדבות הזו, ליהודים ולשאינם יהודים, בלי רצון לשנות את האחר, ודאי לא באופן האחד והיחיד, שאותו ביקשו להחיל חבריהם הציונים בראשות בן-גוריון וחבריו.

דווקא סיפורו האזוטרי לכאורה של החייל ב' זילברמן (שמו הפרטי לא נודע), שנשאר מאחור (פרק 10), כלומר בארץ ישראל, ללא דרכון, ללא שייכות, למעשה ללא זהות, יש בו כדי להדגיש את זהותם הלאומית הרופפת של רבים מחבריו למעשה ההתנדבות, שביקשו להיבנות מחדש כיהודים מעודכנים במקומם בבריטניה ובאמריקה, לאו דווקא בארץ ישראל. המתנדבים הללו היו נתונים בעיצומו של ניסיון להגדיר את זהותם היהודית החדשה כמהגרים בלי להתכחש למסורת, אך בניסיון לתת לה ביטויים אחרים, לאו דווקא לאומיים. להיות בין "משחררי ירושלים" היה פתרון ביניים, שהתאים למי שסייר לגטו היהודי מחד גיסא ולפתרון הלאומי החילוני מאידך גיסא, ופניו היו מופנות אל האינדיבידואליזם של העולם החדש. כזו, אינדיבידואליסטית עם כל הסתירה שיש בדבר, הייתה צריכה להיות גם זהותם היהודית החדשה.

לא הייתה למתנדבים הללו תודעה קולקטיבית, טוענים המחברים. כיוון שכך, הם מעולם לא ניסו להציב לעצמם יד בזיכרון הקיבוצי היהודי או הציוני. הם ביקשו את החוויה האישית גם אחרי שחזרו מירושלים המשוחררת אל מקומם החדש בבריטניה או באמריקה. ציוניותם – אם אפשר לכוונת כך את בניית הזהות דרך השתתפות במלחמה על ארץ ישראל – כוונה אל קיומם כיהודים אחרים, במקום אחר.

כאן נסגר המעגל – לא בכדי מצאו המחברים חומר אישי כה רב בארכיון באביחיל. יוצאי הגדודים עצמם לא ראו צורך להדגיש במורשתם את תרומתם להקמתה של מדינת ישראל – אף שמן הסתם הייתה להם תרומה כזו. הם ביקשו להדגיש את ההיבט האישי דווקא. סיפורם האמתי של הלגיונרים, "קבור בתחתית המגרות בבתיים של החוואי הזקן בבריטניה, המדען בניו-יורק והמתיישב בישראל" (עמ' 171).

ספרם של מיכאל ושלומית קרן עושה צדק עם מפעלם של המתנדבים היהודים האלמונים במלחמת העולם הראשונה וגם, ובעיקר, מאניש אותו. יש בו תעודות בנות הזמן, שערכן לא יסולא בפז להבנת פרשת ההתנדבות, התנהלות הגדודים, חיי החיילים והמצב בארץ ישראל משלהי מלחמת העולם הראשונה ועד ראשית שנות העשרים של המאה הקודמת.