

האוניברסיטה הפתוחה

התוכנית לתואר שני בלימודי תרבות

המחלקה לספרות, לשון ואמנויות

המחלקה לסוציולוגיה, מדע המדינה ותקשורת

רעיון הכינוס של ביאליק בראי הויכוח על שורשי הלאומיות

חיבור זה מהווה חלק מהדרישות לקבלת התואר "מוסמך בלימודי תרבות"

בעז אלברט

רעננה

יולי 2017

ת.ז.: 032846180

עבודה זו נכתבה בהנחיית:

פרופ' מוטי רגב, האוניברסיטה הפתוחה

פרופ' חנן חבר, אוניברסיטת ייל

תוכן עניינים

א.....	תקציר
1.....	פתח דבר
3.....	מבוא
3.....	הקנון ותפקידו החברתי
6.....	מפעלי קנוניזציה בהיסטוריה היהודית
12.....	משנתו הלאומית של אחד העם
14.....	ביאליק במאבק על גיבוש הקנון היהודי המודרני
19.....	פרק 1: רעיון הכינוס של ביאליק
19.....	1. מטרת הכינוס
22.....	2. הנחות יסוד
22.....	2.1. עקרון הרציפות
25.....	2.2. מקורות השראה
26.....	2.3. קדימות תחיית הרוח לתחייה הפוליטית
28.....	2.4. בלעדיותה של הלשון העברית
30.....	3. אופן הפעולה
30.....	3.1. חתימה וגניזה
31.....	3.2. המכנסים
34.....	3.3. הוצאה מדעית בלבוש עממי
35.....	3.4. התייחסות למפעלי כינוס קודמים כמקור השראה ולא כמקור סמכות
37.....	3.5. יחס אמביוולנטי לדילמה: למידת המקורות עצמן או שכתוב פופולארי שלהן?
40.....	3.6. המקום בו מתבצעת הקנוניזציה
41.....	3.7. היקפה של תכנית הכינוס
46.....	4. היחס אל תכנית הכינוס
56.....	פרק 2: קריאה מודרניסטית של תכנית הכינוס
56.....	האסכולה המודרניסטית - מבוא

60.....	קריאה מודרניסטית של מפעל הכינוס
76	פרק 3: קריאה "מסורתית" של תכנית הכינוס
76.....	האסכולות ה"מסורתיות" - מבוא
80.....	קריאה "מסורתית" של מפעל הכינוס
125.....	מסקנות
128.....	ביבליוגרפיה

תקציר

תכנית הכינוס שיזם ביאליק הייתה ניסיון לייצר קנון יהודי-עברי כחלק מהמהלך הציוני לגיבוש הזהות הלאומית היהודית. הרעיון הוצג בחמש הרצאות שנשא ביאליק בין השנים 1910 ו-1932 בפני קהלים שונים, ונתפס בעיניו כאחד ממפעלי חייו המרכזיים. בשנת 1922 אף ייסד ביאליק, יחד עם שותפים, את הוצאת הספרים "דביר" במטרה לממש את רעיון הכינוס הלכה למעשה, ופרסם תוכנית - מעין שילוב של קטלוג עתידי ו"קול קורא" לחוקרים - הפורט את רעיון הכינוס לתוכנית פרסומים מפורטת.

לעבודה זו שני חלקים. החלק הראשון עוסק בניתוח רעיון הכינוס של חיים נחמן ביאליק, מאנשי הרוח הבולטים של הלאומיות היהודית המודרנית, ומי שאף זכה בתואר "המשורר הלאומי". החלק השני של העבודה "משתמש" ברעיון הכינוס כדי לבצע תרגיל מחשבתי ולבדוק את תקפותן של שתי תפיסות מנוגדות לחקר שורשי הלאומיות.

ניתוח הרצאותיו של ביאליק, העוסקות במפעל הכינוס, כמו גם קריאה בקטלוג "דביר" אותו פרסם בשנת תרפ"ב, מגלה כי לא ניתן להתייחס לרעיון הכינוס של ביאליק כתוכנית מוגמרת, אלא כרעיון מתפתח. העבודה בוחנת לעומק את מטרות הכינוס, הנחות היסוד של התוכנית ואת עקרונות הפעולה שהטווה ביאליק. בכל אחד מהקטגוריות הללו עוקבת העבודה אחרי אלמנטים קבועים לעומת אלמנטים שעברו שינוי עם השנים.

מהעבודה עולה כי מטרות התוכנית עברו התפתחות ברורה עם השנים. בעוד שעידוד יצירה עברית חדשה היא מטרה שהופיעה ממש מההרצאה הראשונה, הרי שמטרות שונות נוספו לה עם השנים: ניתן לראות התפתחות של מטרות תרבותיות, כגון צמצום משמעותי של ארון הספרים היהודי והנגשתו, כך שהצעירים היהודים יכירו את עיקר היצירה היהודית; והתפתחות של מטרות לאומיות – כגון תחיית הרוח של האומה, אחדות העם היהודי וטיפוח היכולת הלאומית למפגש תרבותי עם אומות אחרות.

לעומת המטרות, הנחות היסוד העומדות בבסיס רעיון הכינוס של ביאליק נותרו ללא שינוי במהלך השנים: עיקרון הרציפות התרבותית, הרואה את התרבות היהודית כ-3,500 שנה של התפתחות תרבותית רציפה; קבלת השראה ממפעלי כינוס יהודיים עתיקים; בלעדיותה של הלשון העברית; וקדימות התחיה הרוחנית והתרבותית לפעולה הפוליטית.

בנוגע לפרקטיקה של תכנית הכינוס, העבודה מראה כי היא כוללת עקרונות פעולה קבועים לצד עקרונות פעולה משתנים. בממד הקבוע ניתן למצוא את העיקרון של הוצאה מדעית בלבוש עממי; התייחסות למפעלי הכינוס העתיקים כמקור השראה בלתי-מחייב; ואת עיקרון החתימה והגניזה, שחוזר שוב ושוב ברמת ההצהרה, אך הפרשנות שלו עוברת שינוי, שכן היקף התכנית גדל משמעותית עם השנים. בממד המשתנה, אנחנו מוצאים את סוגיית המְכַנְסִים: בתחילה דרש ביאליק שבראש הכינוס יעמוד מוסד פורמאלי של העם היהודי, אשר היהודים סרים למרותו הרוחנית. ביאליק עצמו לא המתין להקמתו של מוסד שכזה, והקים את הוצאת הספרים "דביר", לה ייעד את מימוש רעיון הכינוס. בהמשך הציע להטיל את המשימה על האוניברסיטה העברית, ובהוצאתו האחרונה בנושא מ-1932 כבר תיאר כיצד אלפי צעירים יהודים יעסקו במחקר הכינוס, שימשך דורות. גם היחס אל המקום הפיסי בו תתבצע הקונויזציה עבר שינוי עם הזמן: אם בתחילה חשב ביאליק כי ראוי שעבודת הכינוס תיעשה בכל מקום בו ישנם יהודים או חוקרי יהדות (שאינם חייבים להיות יהודים), הרי שבהמשך ראה ביאליק את ארץ ישראל כמקום הבלעדי הראוי לעבודת הכינוס.

העבודה מציגה גם כיצד רעיון הכינוס לא נעלם עם פטירתו של ביאליק, אלא לבש צורות שונות, כאשר המשמעותית שבהן היא פעולתו המו"לית של מוסד ביאליק, שלקח על עצמו לממש את רעיון הכינוס של ביאליק (על פי הפרשנות הספציפית של מנהלי המוסד).

חלקה השני של העבודה מבצע קריאה כפולה של תוכנית הכינוס, באמצעות שתי גישות שונות לחקר שורשי הלאומיות: התיאוריה המודרניסטית - התופסת את הלאומיות כיצירה חברתית מודרנית המבוססת על מניפולציה חינוכית ותרבותית - אל מול גישה מסורתית יותר, המאגדת שלוש תיאוריות עיקריות, כאשר המשותף לכולן שהן רואות את הלאומיות כהתפתחות של זהות קולקטיבית מוקדמת: התיאוריה הפרימורדיאליסטית, התיאוריה הפרניאליסטית והתיאוריה האתנית-סמלית. קריאה כפולה זו נעשתה מתוך הבנה שלא ניתן לנתח באופן מלא את רעיון הכינוס של ביאליק רק באמצעות תיאוריה אחת. הרי לצד אמונתו המוצהרת בקיומה ה"טבעי" של זהות לאומית יהודית, המבוססת על רציפות תרבותית של כ-3,500 שנה, היה ביאליק מודע לחלוטין ליסוד המניפולטיבי בעיצוב העבר הלאומי וההיסטוריוגרפיה הלאומית - הרי זו הסיבה שלדידו יש לחייב כל דור לעצב לעצמו את הקנון שלו לפי צרכי ההווה.

לקריאה הכפולה תכלית נוספת: ניתוח ביקורתי של השיח האקדמי על אודות חקר שורשי הלאומיות. העבודה מעלה את האפשרות שמא התיאוריות השונות בחקר הלאומיות מבוססות

יותר על אמונות מאשר על עובדות. לצורך הוכחת הטענה הזו, מיישמת העבודה את הטענות העיקריות של כל אחת מהתיאוריות המובילות על רעיון הכינוס של ביאליק. העבודה מראה כיצד ניתוח מודרניסטי יראה בתוכנית הכינוס של ביאליק הוכחה ליסוד המניפולטיבי והמודרניסטי של הלאומיות, בעוד שניתוח מסורתי יותר יראה באותה התוכנית בדיוק את ההוכחה לקיומה של רציפות תרבותית הנטועה בשורשים קדומים של זהות קולקטיבית. כלומר, העבודה מבצעת תרגיל מחשבתי המראה כי חוקרים יכולים "להוכיח" את התיאוריה בה הם מאמינים באמצעות טווית רשת פרשנית סביב טקסטים, התואמת את השקפת עולמם.

פתח דבר

תכנית הכינוס שיזם ביאליק הייתה ניסיון לייצר קנון יהודי-עברי כחלק מהמהלך הציוני לגיבוש הזהות הלאומית היהודית המודרנית. את רעיון הכינוס הציג ביאליק לראשונה בשנת 1910, בהרצאה "על תעודת הכנסייה התרבותית" בוועידה הארצית של ההסתדרות לשפה ולתרבות העברית שנערכה בקייב. מאז נדרש לנושא הכינוס עד סוף ימיו, במה שנראה כאחד ממפעלי חייו המרכזיים, אם לא המרכזי שבהם. לרעיון הכינוס התייחס ביאליק בארבע הרצאות נוספות: בשנת 1913 בפני צירי הוועידה השנייה לשפה ולתרבות עברית, שם פרס לראשונה פרוגרמה מסודרת למימוש רעיון הכינוס, וטבע את המושגים "חתימה" ו"גניזה" בהקשר של קנון יהודי מודרני. בשנת 1922 עסק ביאליק בהקמתו של הוצאת הספרים "דביר", שמטרתה להוציא לפועל את תכנית הכינוס, ופרסם מעין "קול קורא" לחוקרים שיקחו על עצמם את עול הכינוס. בשנת 1926 התייחס ביאליק לתכנית הכינוס בשתי הרצאות נוספות – האחת בלונדון והשנייה בניו-יורק – בהן הוסיף ביאורים ודגשים לתכניתו. בקיץ 1932 נפגש ביאליק עם קבוצת פעילים ומדריכים של מפא"י בנהלל להרצאה ארוכה על התרבות העברית, ואותה ייחד גם כן לתכנית הכינוס.

קריאת המקורות הללו – חמש ההרצאות וה"קול הקורא" של הוצאת דביר – מראה כי רעיון הכינוס עבר שינויים והתאמות עם השנים. עם זאת, הדימוי של תכנית הכינוס נשאר מקובע. כך לדוגמה, "מוסד ביאליק" שהוקם לאחר פטירתו של ביאליק במטרה לממש את תכנית הכינוס שלו, חילק בשנת 1947 את הרצאתו הפרוגרמטית של ביאליק "הספר העברי" משנת 1913 כשי למשתתפי הקונגרס הציוני הכ"ב בבאזל, זאת תוך התעלמות מכך שבהרצאה מוקדמת זו תיאר ביאליק תכנית "כינוס" שונה מזו שעליה דיבר בהמשך – ובעיקר שונה מאוד מהצוואה הרוחנית ש"מוסד ביאליק" עצמו קיבל על עצמו לבצע. כלומר, הכינוס שמוסד ביאליק עסק בו בפועל, שאכן היה נאמן לתפיסת הכינוס העדכנית של ביאליק, היה שונה בכמה פרמטרים מרכזיים, לפעמים באופן מהותי, מהתכנית הבוסרית שהציג ביאליק ב-1913. "מוסד ביאליק", במקרה דנן, התייחס לכותרת "כינוס", בעוד התוכן לא בורר עד הסוף. ייתכן שהמבנה הפרוגרמטי של ההרצאה "הספר העברי" הפכה אותה קלה יותר לעיכול, ולכן זכתה דווקא היא לשמש כמייצגת הבולטת של הרעיון. ייתכן וזו גם הסיבה שהרצאתו היחידה של ביאליק בנושא הכינוס שנחקרה היא "הספר העברי" משנת 1913, בעוד ההרצאות האחרות, פרוגרמטיות פחות, לא זכו להתעניינות החוקרים.

בחלק הראשון של עבודה זו אנסה לעמוד על הקבוע והמשתנה שבתכנית הכינוס, כפי שביאליק ניסח אותה, וכך להעמיד פרופיל מלא לתכנית הכינוס שכפי שצינתי – טרם נחקרה באופן מעמיק. לצורך כך אשתמש גם במסמך ארכיוני שיחקר כאן לראשונה: קטלוג "דביר" משנת תרפ"ב, המשמש בו זמנית כקטלוג עתידי וכקול קורא לחוקרים למימוש תכנית הכינוס של ביאליק.

בחלקה השני של העבודה, יציע המחקר שתי קריאות לתכנית הכינוס, בראי שתי אסכולות מרכזיות בוויכוח על שורשי הלאומיות המודרנית: האסכולה המסורתית, הטוענת כי האומות המודרניות הן גלגול של ישויות קולקטיביות קדומות, והאסכולה המודרניסטית – הטוענת כי הלאומיות היא תופעה מודרנית והאומות הן תוצר של הבניה תרבותית ופוליטית. שתי האסכולות, העוסקות בוויכוח על שורשי הלאומיות, רואות בקיומו או יצירתו של קנון לאומי גורם מרכזי התומך בהשקפתן המנוגדת.

ביאליק מציג בנאומיו את תכניתו כמשקפת רצף של יצירה לאומית יהודית, הנבנית נדבך על נדבך, מהעת העתיקה ועד להווה. תפיסה זו תומכת בגישה הפרימורדיאלית לחקר הלאומיות. עם זאת, בו בזמן מתייחס ביאליק אל הכינוס כאל כלי לגיבוש הזהות הלאומית היהודית. עיקרה של תכנית הכינוס הוא במיון אותו מבקש ביאליק לערוך בכתבים: מה נכנס לקנון ("חתימה") ומה נשאר בחוץ ("גניזה"); מה ראוי לזכור ומה נידון לשכחה. לדידו, השאלות המלוות את פעולת המיון מסמנות גם את הגבולות של הלאום: האם יצירות ספרות עתיקות שנכתבו בארמית שייכות לקנון החדש או לאו? ויצירות ביידיש או בשפות יהודיות אחרות? ומה מקומן של יצירות שנכתבו על ידי יהודים בלעז? ויצירות שנכתבו על ידי יהודים מומרים? דילמות אלו יכולות לחזק את אלו הטוענים שהמסורת הלאומית היא מומצאת.

הקריאה הכפולה הזו של תכנית הכינוס, לאורן של שתי האסכולות המנוגדות, תציג שתי אפשרויות לניתוח רעיוני של תכנית לאומית ובכך תרחיב את הדיון על אודות חקר הלאומיות.

מבוא

הקנון ותפקידו החברתי

כינונו של קנון הוא תופעה מרכזית בתולדות התרבות ובתולדות העמים – מימי קדם ועד לימינו. השמות השונים לאסופות או רשימות ספרים, כגון: "כתבי קודש", "ספרות מכוונת", "ארון הספרים", "קלאסיקה" וכו' מתייחסים לסוגים שונים של מאספים ספרותיים, כשהמשותף להם הוא המעמד המרכזי והמשמעותי שהדת, החברה והתרבות מעניקה להם (שביט, תשס"ט, עמ' יא). מקורה של המילה "קנון" בשם העצם העברי-כנעני "קנה", במשמעות של "מטה" או "קנה מידה". ביוניית התגלגלה משמעות המילה ל"סטנדרט" ו"קריטריון", והנוצרים השתמשו בה במשמעות של "חוק מחייב" או "עיקרון של אמונה". השימוש הראשון במושג "קנון" לתיאור אסופת ספרי קודש המכילים את עקרונות האמונה נעשה באמצע המאה הרביעית לספירה. יהודים לא השתמשו במושג "קנון", אלא אימצו מהנוצרים את המונח "כתבי קודש". בכל מקרה, שני המושגים נכנסו לשימוש בשפה רק לאחר שכבר נחתמו האסופות הקנוניות של התנ"ך ושל הברית החדשה (הרן, 1996, עמ' 24-27).

לקנון תפקיד מרכזי בעיצוב התודעה הקולקטיבית של החברה. דורקהיים שמיקד את מחקרו בתודעה הקולקטיבית, טוען כי התרבות היא הכלי המרכזי באמצעותו חברה מצדיקה את עצם קיומה, והיא זו שמספקת לחברי הקולקטיב את המושגים באמצעותם הם יכולים להבין את המציאות. התרבות ממלאת את ייעודה בשני אופנים: (א) באמצעות ייצוגים קולקטיביים, כגון סמלים וטקסים המביאים לידי ביטוי את הרעיונות המשותפים לחברה; ו(ב) באמצעות מערכות מיון, המגדירות את מערכות היחסים והקשרים המשפחתיים; מגדירות את מושגי הזמן והמרחב של החברה; ומגדירות את ההבדלים בין קודש לחול. התרבות, כך דורקהיים, היא פרי יצירה משותפת של דורות בחברה, כאשר הפרטים לומדים את תכני התרבות כחלק מתהליך החברות שלהם. ככזו, לתרבות יש קיום אובייקטיבי מחוץ לאדם, והיא לובשת צורה של סמלים, חפצים וטקסים (רגב, 2011, עמ' 20-21).

אם נשתמש במונחיו של דורקהיים, הקנון הוא גם מערכת מיון, המבחינה בין טקסטים מקודשים לבין טקסטים שאינם זוכים למעמד של קדושה, וגם ייצוג קולקטיבי של החברה. לקנון יש משמעות סמלית עבור החברה בה ועבורה נוצר. די לחשוב על מקומו הסמלי של התנ"ך והתלמוד

בחברה היהודית, או התנ"ך והברית החדשה בחברה הנוצרית, כדי להבין את מקומו של הקנון כסמל המייצג את החברה. השימוש במונח "טקסט מקודש" בדיון זה איננו מתייחס רק לטקסטים בעלי מעמד של קדושה דתית, אלא לטקסטים תרבותיים שעברו תהליך של "הקדשה", או "הכתרה" על ידי מוסדות או אישים אשר החברה מעניקה להם סמכות רוחנית או ממסדית.

אסופות ספרותיות, הזכות עם חתימתן או מאוחר יותר למעמד קנוני, נוצרות בדרך כלל בתקופות של משבר תרבותי וערכי. כך נוצרה האסופה המקראית על רקע שקיעתה של הספרות המקראית (הרן, 1996, עמ' 23), והקנון הנוצרי נחתם תחת לחץ משולש: מהתנועה הגנוסטית, מהתנועה האקסטטית (שתיהן הפכו איום משמעותי לכנסייה הנוצרית באמצע המאה השניה לספירה) ורדיפות מידי השלטון הפגאני (שם, עמ' 34).

קנון מגדיר את אמת המידה של החברה לבחירת טקסטים וערכיתם. הוא יוצר מופת של ערכים והעדפות-טעם, לפיו נבחרים הטקסטים הקיימים, ולאורו נוצרים טקסטים חדשים. סלע-שפי (2009) רואה בקנון את הרובד היציב והעמיד ביותר של התרבות. תרבויות, כך סלע-שפי, כמעט ולא מצליחות להיפרע ממוצרים תרבותיים שקיבלו כבר מעמד קנוני. למאגר נכסי התרבות הקנוניים נכנסים רק אלו אשר מחזיקים מעמד זמן רב בתודעה התרבותית של הקולקטיב, ועל כן חשופים פחות לתנודתיות בהעדפות הטעם התרבותיות של הציבור. יציבותו של הקנון היא שמייצרת את תחושת ה"אובייקטיביות" המתלווה אליו, תחושה המבוססת על השכחת המאבקים שהובילו לקביעת ערכם של אותם מוצרי תרבות קנוניים (עמ' כח-כ). גם אם צודקת סלע-שפי וכמעט בלתי אפשרי להיפרע מטקסטים קנוניים, עדיין משמשות האסופות הספרותיות כלי מרכזי במאבק לעיצוב הייצוג של החברה, שכן הן אינן רק מתעדות את הטקסטים הישנים ומשמרות אותן – הן מעניקות לטקסטים פרשנות חדשה, זאת באמצעות העמדתן בהקשר חדש המשנה, לעיתים באופן רדיקלי, את המשמעות שלהם (Stern, 2004 עמ' 7).

פרוש (1992) רואה את תהליך הקנוניזציה כזירת מאבק כפולה המתקיימת בו-זמנית: מאבק בין כוחות שונים, הפועלים באותו הזמן ושואפים לעצב חברה באופנים שונים, ומבקשים להתאים את הקנון לחזון החברתי שלהם; ומאבק בין-דורי – בין אלו השואפים לעצב את הקנון בהווה ובין אלו שעיצבו את הקנון בעבר. לתפיסתה, במוקד תהליך הקנוניזציה נמצאת ה"קהילייה הספרותית": סופרים, מבקרים, מו"לים, עורכים, חוקרים ומחנכים, אשר מבקשים להשפיע על הקנון בכוח סמכותם השיפוטית הממסדית (עמ' 3). פרוש מתייחסת לקנוניזציה של יצירות ספרות בחברה המודרנית, ולא לכלל תהליכי הקנוניזציה – על כן היא אינה מציינת כוהני-דת ובעלי כוח

שלטוני כגון פוליטיקאים או מלכים, שגם להם וודאי חלק מרכזי בתהליכי קונויזציה במהלך ההיסטוריה. סלע-שפי (2009) מסבירה שהקנון מתרחב ומשתנה בהדרגה. קידוש נכסי תרבות נוספים מחזקת בפועל את הקנון הקיים. ההקדשה נעשית על ידי מוסדות להם ניתנת סמכות לקונויזציה, כגון מערכת חינוך של מדינה מודרנית (עמ' לה).

השינויים בקנון קשורים בדינמיות של החברה. במבנה חברתי נוקשה, ישנו קושי לשנות ולפתח את הקנון. בתקופות של שינויים חברתיים, ישנו צורך בגיבוש קנון מחודש, שישרת את הישות החברתית החדשה (שם, עמ' לח-מ). אך תמיד, כך שפי, גם במקרים של שינויים חברתיים משמעותיים, יש מרכיב חזק של שימור הקנון הקיים, שכן שליטה בנכסי הקנון הישן מסמלת בעלות עליו – היא מאפשרת לאלו הרוצים לשנותו לבצע זאת "מבפנים" ולא כזרים הבאים מבחוץ.

אבן זוהר (Even-Zohar, 1996) מדגיש את מקומה של הספרות בכינונם של לאומים מודרניים באירופה ומחוצה לה. בכדי ליצור האחדה חברתית ותרבותית בשטח גיאוגרפי מסוים, יצרה העילית האינטלקטואלית – סופרים, משוררים, הוגים, מבקרים, פילוסופים וכו' – סטנדרטיזציה של שפה לאומית וטקסטים לאומיים, אותם היא מפיצה בעיקר באמצעות טיפוחה של מערכת חינוך משמעותית. הטקסטים הספרותיים תורמים להאחדה הלאומית פעמיים: פעם אחת הם מסייעים בסטנדרטיזציה של השפה הלאומית; פעם שניה, הם מפיצים את הרעיונות הלאומיים, כגון נרטיבים על היסטוריה משותפת. במאגר הטקסטים הלאומיים החדש משמשים גם טקסטים מהקנון הישן (שעוברים ניפוי כך שיתאימו לרעיונות החברתיים החדשים) וגם טקסטים חדשים המיוצרים על ידי העילית האינטלקטואלית של החברה החדשה. כך לדוגמה תושבי הדוכסיות, שהרכיבו מאוחר יותר את גרמניה, דיברו בשפות מקומיות, אשר לא היו קרובות ל"גרמנית הגבוהה" של גתה ושילר. המוניטין של האחרונים, יחד עם רעיון האומה הגרמנית שבא לידי ביטוי בכתביהם, נתן את השראה הנחוצה לתושבי אותן הדוכסיות וסייע להם לקבל על עצמם את השפה, את התרבות – ואת האיחוד הפוליטי שבא בעקבותיהם. מכיוון שהתרבות הלאומית מחייבת שפה אחידה, השפות השונות שהיו מדוברות באותן דוכסיות ירדו ממעמד של "שפות" למעמד של "ניבים", "דיאלקטים" (עמ' 47-53).

עבור הקולקטיב החדש שנוסד, מיסוד השפה והספרות הלאומית הוא שווה ערך לרכישת זהות עצמית. הרגשות הקולקטיביים, שבעבר היו מכוונים לשליט, עברו טרנספורמציה לגוף החברתי החדש שנקרא "אומה". גדולת האומה מאצילה על גדולת היחיד – זהו מעין "בונוס", לו זוכה

היחיד מתוקף השתייכותו החברתית: אם שילר וגתה הם סופרים גדולים, וכתביהם מכוננים את ה"ספרות הגרמנית" או את הקנון הגרמני, אז האומה הגרמנית היא גדולה, וכך גם כל מי שמשתייך אליה. זהו גורם משמעותי שמחזק את תחושת השייכות הלאומית (שם, עמ' 53).

גם התושבים שהרכיבו את איטליה, לא החזיקו הרבה מן המשותף ביניהם. בשפה האיטלקית, המוכרת לנו היום, דיברו רק מתי-מעט. כשאיטליה נוסדה, מיטב סופריה שלטו בצרפתית יותר מאשר באיטלקית. רק בשנות ה-80 של המאה העשרים, כמאה שנה אחרי איחוד איטליה, הפכה האיטלקית לשפת הרוב במדינה. זאת הודות למאמצים של קבוצת אינטלקטואלים ופוליטיקאים, שקידמו את כתביהם של דנטה, בוקאציו ופטרארך ומיצבו אותם כמייסדי המסורת הספרותית של האומה האיטלקית, וכן הודות לעבודתם של אלפי סוכני תרבות, בעיקר מורים בבתי הספר, שהפיצו את הטקסטים לכלל האוכלוסייה. בכך הם לא רק הפיצו והטמיעו שפה אחידה, אלא גם אידיאולוגיה. מסיבה זו, לדוגמה, נאלץ הרוזן קמילו בנסו די קאבור (1810-1861), ראש הממשלה הראשון של איטליה המאוחדת, לחבר בניגוד לעמדתו גם את דרום איטליה וסיציליה למדינה המאוחדת. הוא לא יכול היה לעמוד מול האידיאולוגיה הלאומית הפופולארית שהופצה על ידי הספרות, הוטמעה והפכה עבור התושבים למטרה לאומית (שם, עמ' 54-55).

המודל הלאומי האירופאי הצליח מאוד במדינות אירופה – וגם מחוצה לה, כמו לדוגמה בהקמתם של האומות הערביות המודרניות. "תחיית" השפה הערבית והספרות, תחילה במצרים ולבנון במהלך המאה ה-19, השתמשה בחומרים תרבותיים ישנים, אך פיתחה ישויות תרבותיות שונות. הערבית שחררה עצמה ממסורות מאובנות והפכה לכלי גמיש בהטמעת הפרויקט האינטלקטואלי של יצירת מצרים מודרנית, כמו גם אומות ערביות אחרות (שם, עמ' 56).

מפעלי קנוניזציה בהיסטוריה היהודית

בהיסטוריה היהודית נערכו מספר מפעלי קנוניזציה, אותם אבחן בקצרה באמצעות המודל של הרן (1996) לבחינת גורמי העיצוב בתהליך הקנוניזציה: (א) מי מחליט על המעמד הקנוני של הספר או קבוצת הספרים? (ב) מה עושה הגוף המחליט כדי לתקף את מעמדו הקנוני של הספר? (ג) הזיקה (ממשית או מדומה) בין החיבור הקנוני לתקופת זמן מיתולוגית או חשובה בעיני הציבור; (ד) מתי הפך החיבור לקנוני? (ה) המקום בו התבצעה הקנוניזציה (עמ' 48).

הכינוס היהודי הראשון והקדוש ביותר עבור יהודים מאמינים הוא התנ"ך, אשר מכיל 24 ספרים המחולקים לשלושה חלקים השונים בסדר חשיבותם ומעמדם המקודש: "תורה" היא החלק הקדוש ביותר, אחריה "נביאים" ולבסוף "כתובים". מבחינת אופי היצירה, ניתן לסמן שלושה טיפוסים של ספרים: (א) ספרים בעלי אופי אנתולוגי - המלקטים חומרים ספרותיים קודמים; (ב) ספרים בעלי אופי סינתטי - קומפוזיציות גדולות שגם הן אנתולוגיות, אך בשונה מהספרים של הטיפוס הראשון, בולט בהם תפקידם של עורכים שנתייחדו בסגנון ובהשקפת עולם, וניתן לשייך אותם לאסכולה ספרותית מסוימת; ו(ג) יצירות שנכתבו על ידי מחבר אחד והן אחידות מתחילתן ועד סופן. רוב ספרי התנ"ך הן מהטיפוסים האנתולוגי והסינתטי (שם, עמ' 39-41).

לפי הרן (1996) נערך התנ"ך על ידי סופרים שהוכשרו לכך בבית ספר ייעודי לסופרים בירושלים – ככל הנראה בבית המקדש או בסמוך לו – שכן שם שכנה הספרייה המרכזית (עמ' 60). הקנוניזציה של התנ"ך התבצעה בשלבים, וארכה כשלוש-מאות שנה, מאמצע המאה החמישית לפנה"ס ועד למחצית המאה השנייה לפנה"ס. חתימת התנ"ך הקנתה לספריו מעמד של "כתבי קודש" (שם, עמ' 23). התנ"ך לא נערך באמצעות סלקציה של כתבים – הוא נוצר ברובו מכינוסם של מאספים שכבר היו קנוניים בפני עצמם. ספרים אלו, אשר כינסו בתוכם את שרידי הספרות הקדומה, חוברו מלכתחילה כדי להיכנס לקנון¹ וזכו למעמד של קדושה מיד כשחוברו (שם, עמ' 48).

עזרא הסופר, שעלה לירושלים מבבל בשנת 458 לפנה"ס כממונה מטעם מלך פרס, הוא שהשליט את חמשת ספרי התורה על היהודים. בתחילה ערך בירושלים אסיפת עם, בה קראו את התורה. הוא תיקן תקנות שחייבו לימוד התורה ושמירת מצוותיה, ומינה דיינים ושופטים שיסייעו לו בהסברה ואכיפה (מזר, 1971, עמ' 137-140). ברוב ספרי התורה ישנה התגלות אלוהית ישירה, כך שקל להבין את מקור הקדושה שלהם – סיפורי התורה הם עדות לקשר הבלתי-אמצעי שהיה פעם בין האל ובין עם ישראל. בספרי "נביאים" אין התגלות אלוהית ישירה, אלא עקיפה – באמצעות הנביאים. "כתובים" הוא אוסף של יצירות חולין ברובן – אשר זכו לקדושה רק בעקבות הקנוניזציה שלהן. מכיוון שאין סימנים למעורבותו של גורם שלטוני כלשהו בקנוניזציה של ספרי "נביאים" ו"כתובים", נראה כי משהתרחקו בני ישראל מתקופת הנביאים, הפכה התקופה המקראית כולה, בעיניהם, לכזו שיש בה רוח הקודש, ועל כן זכו כל יצירותיה למעמד קנוני (הרן, 1996, עמ' 58-73): "משמתו הנביאים האחרונים חגי, זכריה ומלאכי נסתלקה רוח הקודש מישראל" (יומא ט, ע"ב). התנ"ך נחתם ככל הנראה בשנת 90 לספירה, לאחר חורבן בית שני,

¹ ספר דניאל הוא יוצא דופן. בסופה של תקופת הקנוניזציה חוברו מספר ספרי נבואה אפוקליפטיים, אשר מהם נכנס לתנ"ך רק ספר דניאל (הרן, 1996, עמ' 31).

באחת התקופות הקשות ביותר לעם ישראל. האובדן האדיר בחיי אדם, מלחמת האחים שהמשיכה להתחולל בזמן שהרומאים מנסים לפרוץ לירושלים, והריסת המרכז הפולחני של העם סימנו תהום חברתית וערכית. החשש הגדול מפני אובדן המסורת וההיסטוריה היהודית חייב את חתימת התנ"ך, על בסיסו ניתן יהיה להמשיך ולפתח את התרבות היהודית (שם).

לאחר חורבן בית שני עברה המנהיגות הרוחנית של עם ישראל לידי התנאים ("תנאים" פירושו למסור בעל פה, ללמד) – החכמים היהודים אשר הנהיגו את עם ישראל מחורבן הבית ועד לתחילת המאה השלישית לספירה – כמאה וחמישים שנה. מפעלם הגדול של התנאים היה חיבור המשנה: חיבור הלכתי, אשר הוכרעו בו מחלוקות הלכתיות שבין בית הלל ובית שמאי. המשנה התפתחה כתורה שבעל-פה, והגיעה לשיא התפתחותה על ידי תלמידיו של רבי עקיבא בתקופה בה ישבו באושה, 138-175 לספירה. כל אחד מתלמידי רבי עקיבא ערך משנה משלו. רבי יהודה הנשיא, אשר למד אצל תנאים שונים ונחשף לזוויות שונות, ערך וחתם את הנוסח המוסכם של המשנה, מה שהביא לבסיס אחיד להלכה היהודית². לאחר חתימת המשנה, לא יכלו עוד החכמים לחלוק על דעתה (אופנהיימר, 2007, עמ' 31, עמ' 166-167). תוארו של רבי יהודה הנשיא, חותם המשנה, מעיד על כך שהיה בעל תפקיד רשמי: נציג היהודים מול הרומאים וראש הנהגת החכמים (עמ' 33). המשנה הפכה קנונית מיד עם חתימתה, ולא נדרשה לטקס מיוחד לצורך כך. מעמדה של המשנה בא לה מכוח הסמכות והמעמד המיוחדים של התנאים עורכי הקובץ (הרן 1996, עמ' 65).

מזמן חתימת המשנה ועד למאה החמישית לספירה כונו המנהיגים הרוחניים של עם ישראל אַמוֹרָאִים. בבית המדרש היה האמורא מבאר את דברי החכם בפני הציבור, אך לאחר חתימת המשנה שימש הכינוי לתיאור כלל החכמים. עד לחתימת המשנה, נחשבה יהדות בבל כשלוחה או כנסמכת על ההנהגה הרוחנית של חכמי ארץ ישראל. הדבר השתנה כאשר רבי אבא בר איבו, הנקרא בתלמוד "רב", חזר לבבל, ייסד בית מדרש בסורא ושכלל מסגרות ללימוד תורה, כגון הישיבה הבבלית ומוסד "ירחי הכלה", במסגרתו היו מתכנסים תלמידי חכמים מכל הארץ ללימוד תורה מרוכז. בית המדרש שהקים, הישיבה בסורא, הפכה להיות למרכז התורני החשוב ביותר בבבל, ושם נוצר הגוף העיקרי עליו נבנה התלמוד – דרך שיג ושיח בין הרב ותלמידיו ובין הרב וחבריו (שטיינזלץ, 1987, עמ' 52-57). רב אשי, שהיה ראש ישיבת סורא 120 שנה לאחר רב, נחשב לעורך והמעצב העיקרי של התלמוד הבבלי (התלמוד עצמו מעמיד אותו בשורה אחת עם משה רבנו שהביא את התורה לישראל ועם רבי יהודה הנשיא, חותם המשנה). האופן בו ניהל הרב אשי את

² החוקרים חלוקים בדעתם האם המשנה פורסמה בכתב או שמא נערכה ונשנתה בעל פה. גם אם אכן פורסמה, ישנה הסכמה כי לא נלמדה מהכתב – ייתכן ושימשה את החכמים לעיון בשעת הצורך (אגור ולוגר, 1991, עמ' 71-72).

לימוד המשנה במשך שישים שנות כהונתו כראש ישיבת סורא וכמנהיג הרוחני הבלתי מעורער של העם היהודי בתקופתו, הוא שעיצב את דמותו של התלמוד הבבלי. אופיו המיוחד של התלמוד הוא תוצר של תכליתו הכפולה: גם לסכם את ההלכה שבתורה שבעל פה – ובנוסף ללמד את התנועה המחשבתית, את הדינמיות של השיחה שהובילה לפסיקות ההלכתיות (שם, עמ' 79-83). התלמוד הבבלי נחתם על ידי הסבוראים (כינוי לחכמי ישיבות בבל מסוף תקופת האמוראים בשלהי המאה החמישית לספירה ועד לתקופת הגאונים שהחלה סוף המאה השישית לספירה), אשר עסקו בעיקר בהסברה, הטמעה והשלמה של התלמוד, באמצעות איסוף והשוואת גרסאות ונוסחים של התלמוד – וסיום תהליך כינוסו ועריכתו (גפני, 1990, עמ' 256). מאה שנים לפני חתימת התלמוד הבבלי, בין השנים 400 ל-420 לספירה, נחתם בטבריה התלמוד הירושלמי, אשר לדעת מרבית החוקרים נופל בטיב עריכתו מהתלמוד הבבלי. זאת ככל הנראה כתוצאה מהרעת המצב הפוליטי והמדיני של יהודי ארץ-ישראל במאה ה-4 (רוזנפלד, 1992, עמ' 156-167).

מפעל כינוס מיוחד הוא "המסורה", שנוצר על מנת לשמור על אחידות הקריאה בתנ"ך. מכיוון שהתנ"ך נכתב במקורו ללא ניקוד וטעמים, נשמרה הקריאה הנכונה בו באמצעות העברה בעל פה מדור לדור. פיזור הקהילות היהודיות ברחבי העולם וכוחה המוגבל של מסורת המועברת בעל פה העלתה חשש כי הקריאה הנכונה תישכח, ויהודים במקומות שונים יקראו את התנ"ך באופנים שונים. על כן עסקו דורות של סופרים, אשר עסקו בהעתקת המקרא, בפיתוח שיטה של ניקוד וטעמים, ובכך קבעו כללים לשמירה הנוסח המדויק של הקריאה. סופרים אלו, אשר נקראו "בעלי המסורה", גם כתבו הערות בשולי העמודים, אשר סייעו לבאים אחריהם לשמור על הנוסח המקראי. בין היתר גם ציינו את מספר הפסוקים בתנ"ך, את מספר האותיות, ואף חילקו את כל ספרי התנ"ך לפסוקים ופרשיות. המסורה, שהתפתחה ככל הנראה מהמאה השמינית או התשיעית לספירה בטבריה, נחתמה במאה העשירית לספירה (בזק, 2013, עמ' 193-195).

בנוסף למפעלים הקנוניים הגדולים, נוצרו בהיסטוריה היהודית מפעלי כינוס נוספים, שלא קודשו באופן פורמאלי, אלא על פי הרעיון היהודי של "עשה לך רב" (משנה, מסכת אבות, א, ו). כלומר כינוסים אלו, שהבולטים בהם "משנה תורה" לרמב"ם ו"השולחן ערוך" לר' יוסף קארו, עברו תהליך של הכתרה וקידוש על ידי דורות של מאמינים ורבנים, שמצאו בהם תשובות והכוונה וכך הפכו לחלק בלתי-נפרד מארון הספרים היהודי.

הרמב"ם, שכתב את "משנה תורה" בסוף המאה ה-12, חש כי ספרות ההלכה התלמודית איננה נגישה דיה לציבור: שולט בה חוסר סדר ובלבול, רבות בה המחלוקות והיא כתובה ארמית – שפה

שאיננה מדוברת. מצב זה מונע מההלכה להשיג את מטרתה: גם יהודי בעל שליטה סבירה בתלמוד לא מצליח להבין כיצד בסופו של דבר עליו לנהוג. בכתיבת "משנה תורה" ביקש הרמב"ם להפוך את השיח ההלכתי לחוקה אחידה ונגישה. הוא אף הביע תקווה כי ספרו זה ייתר את הצורך להכיר את המשנה והתלמוד, וכל יהודי יוכל להסתפק בתנ"ך וב"משנה תורה" (הלברטל, 2009, עמ' 145, 147). כמו כינוסים קודמים, גם כינוס ההלכה ב"משנה תורה" באה בעקבות משבר: חורבן יהדות אנדלוסיה על ידי שושלת אל-מואחידון המוסלמית (שם, עמ' 151).

השבר והפיזור היהודי בעקבות גירוש ספרד (1492) המריצו את ר' יוסף קארו לכתוב חיבור מקיף – "בית יוסף", עליו עמל כ-32 שנה, משנת 1522 ועד 1555. זאת במטרה ליצור חיבור הלכתי מקיף אשר יצליח במקום בו כשל הרמב"ם 400 שנה לפניו – להתקבל על כל קהילות ישראל. אמנם הרמב"ם נתפס כסמכות הלכתית ממעלה ראשונה, אך מנהגו שלא להצביע על המקורות על פיהן קבע את הלכותיו, מנע את התקבלותו השלמה. "בית יוסף" היה מקיף מדי ומפורט מדי לשימוש יום-יומי, ולכן חיבר קארו בשנת 1563 את ה"שולחן ערוך" – ספר הלכה מתומצת ומסודר בו סיכם את עיקרי "בית יוסף". ה"שולחן ערוך" הפך לספר ההלכה היהודי המרכזי (הירשברג, תשכ"א).

התעוררותה של תנועה יהודית לאומית מודרנית בשלהי המאה ה-19 חייבה התמודדות עם שאלת התרבות הלאומית היהודית. תנועות וזרמים שונים ביהדות עסקו בשאלת התרבות כבר מראשית ימי ההשכלה, בסוף המאה ה-18, אך ללא התמקדות במרכיב הלאומי שבתרבות. ברטל (2003) טוען כי מפעלי כינוס היו לאחד מאפיקי הפעולה המרכזיים של מטפחי התרבות הלאומית החדשה באירופה בכלל, והם מיזגו את רוח הרומנטיקה הלאומית (בעלת האופי הסובייקטיבי המובהק) עם השפעותיה של תנועת ההשכלה האירופאית – בעיקר התפיסה המדעית המאמינה כי ניתן לסווג ולמייין תופעות רוחניות באופן שיטתי ורציונאלי (עמ' 521-520).

בשנת 1818 פרסם ליאופולד צונץ, מהיהודים הראשונים בגרמניה שסיימו אוניברסיטה בהצטיינות וזכו לתואר ד"ר לפילוסופיה ומשפטים, את חיבורו המדעי הראשון: "משהו על הספרות הרבנית", ובה פרש את תכניתו למחקר מדעי של אוצרות התרבות היהודית על כל מחלקותיה. צונץ הגיע למסקנה, כי שלל הספרות העברית מזמן חורבן הבית ועד לימיו, לה הוא קורא "הספרות הרבנית", מיצתה עצמה והגיע לסיומה. אין לה, כך צונץ, מקום לצד הספרות היהודית הקנונית, והיא עתידה להיעלם. על כן, ראוי לחקור אותה בהקדם בכלים מדעיים – בכדי לתמוד ולהבחין בין מה שהוא קרא לו 'הישן המועיל', 'הישן המזיק' ו'החדש הרצוי'. ההיסטוריה

של התרבות היהודית יכולה ללמד על מהותה של התרבות היהודית בהווה. המחקר ישמש גם כמעין אנדרטה ענקית לזכר העבר היהודי. בחיבורו אף פרסם צונץ ראשי פרקים לאנציקלופדיה יהודית של תקופת הגולה (ראובן, 1993, עמ' 190-193; ברטל, 2003, עמ' 521). שנה לאחר מכן, בעקבות פרעות "הפהפ" שנערכו ביהודים ברחבי גרמניה, הקים צונץ, יחד עם אדוארד גאנס ומשה מוזר את ה"אגודה לתרבות ולמדע של היהודים" (Wissenschaft des Judentums), המוכרת גם כ"חכמת ישראל". מטרת האגודה הייתה לתווך בין היהודים והגרמנים ולקדם את האמנציפציה. הם האמינו, כי באמצעות חקר מדעי של העבר היהודי הם יסייעו ליהודי גרמניה לבסס את זהותם היהודית הלא-דתית, ובו בזמן לקרב אותם לתרבות הגרמנית. ההתמודדות עם העבר, לדעתם, תאפשר להניח מאחור חלקים לא רצויים בתרבותם (כגון התלמוד) ו"לעבור שלב" – להגיע למדרגה התרבותית של שאר האירופאים (אילון, 2004, עמ' 113-115).

לפעילותה של "חכמת ישראל" בגרמניה, אשר חבריה כתבו בעיקר גרמנית, הצטרפה פעילותם של חוקרים שפעלו בגליציה ובאימפריה הרוסית, אנשי תנועת ההשכלה היהודית, אשר כתבו בעיקר בעברית, כגון רבי נחמן קרומכל (רנ"ק) ושלמה יהודה רפפורט (שי"ר). פעולתם של אנשי חכמת ישראל, ממערב וממזרח אירופה, הקיפה תחומים רבים מההיסטוריה והרוח היהודית: מאיסוף וההדרה של הספרות המדרשית, ליקוט ופרסום קטעים מפנקסי קהילות, העתקת כתובות ממצבות ועוד. כל אלו לא התחברו לפעילות לאומית בעלת אופי פוליטי מאורגן, על אף שהיו תולדה של התפתחות התודעה הלאומית היהודית (ברטל, 2003, עמ' 522). גרשום שלום (1975) עמד על הסתירה המהותית בעבודתם של צונץ וחבריו ל"חכמת ישראל": הם הצהירו על עבודת מחקר מדעית-אובייקטיבית, בעוד שלתכנית המחקר הזו תכלית פוליטית ברורה לקידום האמנציפציה של יהודי גרמניה ומערב אירופה (עמ' 387-388). אף אחד מהם לא שיווה בנפשו, שעבודתם המחקרית תהווה מסד לתכנית פוליטית אחרת לגמרי: טיפוח הלאומיות היהודית (שלום, 1975, עמ' 393; וולקוב, 2007, עמ' 123).

ברטל (2003) טוען כי האידיאולוגיה הלאומית הפקיעה את כל מה שקדם ללאומיות, והשתמשה ברעיונות ובשיטות של "חכמת ישראל" לצורך עיצוב העתיד הלאומי היהודי. כך לדוגמה, פרסם ב-1891 ההיסטוריון היהודי-רוסי דובנוב קול קורא ליהודים באימפריה הרוסית, לאסוף את המקורות ההיסטוריים שלהם כדי ללמוד על העבר ולצורך טיפוח הרגש ההיסטורי. אנשי אתנוגרפיה ומוסיקולוגים יהודים ערכו אף הם מפעלי איסוף וכינוס גדולים באימפריה הרוסית טרום מלחמת העולם הראשונה, ויחד עם סטודנטים יהודים המרכזי התרבות היהודית של מוסקבה, פטרבורג, קייב, וילנה, אודסה, וורשה וברלין אפשרו את הוצאת לאור של עוד ועוד

חלקים מאותו פרויקט כינוס, כגון קבצים של שירי עם בידיש ואנציקלופדיה יהודית ברוסית (עמ' 522). אשר צבי גרינברג, המוכר בשם העט "אחד העם", הוא אולי המייצג הבולט ביותר של מגמה זו: העמדת כינוס הרוח במרכז מפעל התחיה היהודי.

משנתו הלאומית של אחד העם

לתורת הלאומיות החילונית של "אחד העם" מקום מרכזי מאוד בעיצוב תפיסת עולמו הלאומית של ביאליק. תורתו של אחד העם אפשרה לצעירים יהודים רבים אשר איבדו את אמונתם, כגון ביאליק ורבים מבני דורו, לראות עצמם כיהודים שווי-ערך לאלו המאמינים בקיומו של אלוהים. תורתו של אחד העם ניתקה את הקשר הגורדי שבין האמונה באלוהים ובדת היהודית לבין שאלת הזהות וההגדרה העצמית היהודית. המושגים שהכניס אחד-העם לשיח היהודי: רוח האומה, לאומיות טבעית, מרכז רוחני, מוסר לאומי, חפץ קיום לאומי ועוד – נועדו ליצור תחליף למונופול של הדת על הזהות היהודית והזיקה למקורות היהדות (הולצמן, 2009, עמ' 15). ביאליק ייחס לאחד העם את רעיון ריכוזה של מחשבת האומה. כך לדוגמה, בשנת 1926 נשא ביאליק (תרפ"ו) בלונדון נאום לכבוד יובל השבעים של אחד העם:

אחד העם היה לי המקרה היותר מכריע בחיי [...] והנה נמצא פתאום איש, שהעמיד את דבר הגאולה במרכז רעיונותיה של האומה, השואף לריכוזה של מחשבת האומה, ולא מתוך רדיפות חיצוניות, פורעניות וגזירות רעות, אלא פשוט, מפני שאינו יכול לצייר לעצמו בגולה קיום של כבוד של צלם אלוהים. הנה נמצא איש, ראשון ליצירת השקפת עולם לאומית בתור צומת-הגידים לכל יתר רעיונותינו [...] ההכרה, שאין תקומה בלי תחיית השכינה, הרוח, הנשמה, – קראו לה באיזה שם שתרצו – ואין דאגה אחרת כמו הדאגה לתקומה זו.

אחד העם פיתח את רעיון המרכז הרוחני, שעליו להיוסד בארץ ישראל ולהיות המסד ליצירת תרבות יהודית לאומית חדשה. "הכשרת הלבבות", כלומר שינוי חינוכי-תודעתי בכיוון לאומי קודמת לריכוז טריטוריאלי-לאומי של היהודים (גולדשטיין, 1995, עמ' 151-152). בהגותו ניסה אחד העם לעצב את האופי הייחודי של התרבות היהודית הלאומית החדשה, ולמצוא דרכים לגשר על הפערים ההולכים ומתרחבים בין המורשת הדתית לתרבות החילונית המתהווה. היהדות, לדידו, איננה דת, כי אם שותפות חיים של עם. קשר הדורות הוא הבסיס לקיומו של העם ומהווה

את התשתית ליצירתה של תרבות המשקפת את תולדותיו. כלומר הרצף הבין-דורי קודם לתרבות והוא תנאי לה, שכן היא נמסרת מדור לדור. ההוויה הקולקטיבית של העם, בדיוק כמו זו של היחיד, מוכתבת על ידי חוקיות ביולוגית-גנטית, אותה מכנה אחד-העם "חפץ הקיום הלאומי". היצירה התרבותית של העם היא אמצעי, שתכליתו לסייע בשרידותו של העם. הכלים התרבותיים חשובים כל עוד הם מועילים למטרה. עם זאת, כאשר אמצעי תרבותי כזה הופך ל"קדוש", ממשיכים להחזיק בו גם אם אינו מועיל יותר (שביד, 2006, עמ' 27-28).

אחד העם ראה בקרע המתרחב בין הדורות בעם היהודי את "בעיית היהדות". הדור הישן מסתגר במסורות הישנות ומתאבן. הדור החדש, שנפתח כלפי רעיונות חדשים הבאים מן החוץ, מנתק עצמו מהדור הקודם, ובולס במלוא העוצמה את רעיונות המודרנה האירופית, תוך כדי שהוא מנתק עצמו גם מן המסורות והרעיונות הישנים, אשר מרכיבים את התודעה העצמית הלאומית של העם (הזיכרון הקולקטיבי של העם) – כך שהקשר של הדור הצעיר עם העם נעלם במהירות. ההתבוללות, אליבא דאחד העם, היא התכחשות של האדם לרצף הפנימי הקושר אותו לעברו, ועל כן לא ישימה. המתבולל תמיד ירגיש חסר, לא שלם, ללא זהות שלמה. על כן חייב החינוך הלאומי להנחיל גם את דעת המקורות הדתיים, שהרי הם מרכיבים את הרצף האותנטי של ההיסטוריה היהודית. בתוך המקורות הדתיים יש למצוא את התכנים הלאומיים – כלומר החילוניות היהודית איננה מתנתקת מהמסורת הדתית שלה, אלא פשוט משנה את צורתה: תרבות יהודית במקום דת יהודית. תרבות יהודית לאומית, כך אחד העם, תתבסס על ארץ ישראל כמולדת לאומית, עברית כלשון לאומית, מקרא כספרות לאומית, היסטוריה יהודית כהיסטוריה לאומית, וסמלים (כגון חגים ומועדים) כסמלים לאומיים. כל יצירה, אשר נוצרה על ידי יהודי החי בארץ ישראל, מדבר עברית ומכיר את מקורותיו – תהיה יצירה יהודית (שם, עמ' 32-30). המוסר הלאומי, כך אחד העם, הוא שיהפוך את חיי היום-יום ליהודיים. כלומר, במקום מצוות דתיות, יש לחזור אל היהדות הנבואית, אל המוסר הנבואי. אין זה אומר שיש לבטל את כל הדפוסים ההלכתיים של הציבוריות היהודית, כגון שבת, מועדים, ברית מילה ונישואין, שכן אלו מנהגים שמסייעים בשמירת האחדות הלאומית, כלומר יש להם פונקציה לאומית. הכלי המרכזי ביותר לחינוך העם היהודי בגולה הוא הספרות הלאומית, שתפקידה ליצור את הגרעין המלכד לתרבות היהודית המתחדשת, ולהנחילה לדור הצעיר. לצורך כך יזם את "אוצר היהדות", מעין אנציקלופדיה המסכמת את מורשת הדורות הקודמים ומבססת אותה כתשתית ליצירה יהודית לאומית מתחדשת. לאחד העם ביקורת רבה על החינוך הדתי, המתמקד בספרות ההלכתית-רבנית ובתלמוד, כמו גם על החינוך החילוני בתקופתו, שלצד ההשכלה הבלויט את מקומו של המקרא,

אך דילג על התורה שבעל-פה. לדידו יש לשאוף ללמידה אחדותית של כל רציפות המקורות של הספרות היהודית (שם, עמ' 28, 34-39).

ביאליק במאבק על גיבוש הקנון היהודי המודרני

עם פרסום כרך שיריו הראשון בשנת 1901, הוכר חיים נחמן ביאליק על ידי מבקרים וקוראים רבים כ"משורר הלאומי". מעמדו הספרותי והציבורי הלך וגדל, ועם עלייתו לארץ ישראל בשנת 1924 הפך למנהיג הרוחני של הישוב העברי גם במעמדו הבלתי-פורמאלי כ"משורר לאומי" וגם בשלל התפקידים שנשא בהם: ראש אגודת הסופרים העבריים; מייסד ועורך כתב עת מאזניים; עורך בית ההוצאה לאור "דביר"; נשיא ועד הלשון העברית; היוזם והרוח החיה מאחורי מפעל התרבות "עונג שבת" והקמת "אוהל שם"; בכיר בוועד אגודת נאמני האוניברסיטה העברית ושותף לעיצוב הקוריקולום של המכון למדעי היהדות; ממעצבי תכנית הלימודים של רשת בתי הספר "תרבות" בארץ ובגולה – ועוד. הוא מעולם לא כתב חיבור עיוני או מחקרי שיטתי, אך מאמריו החשובים נתקבלו כמסמכים מכוננים: למדו אותם, התייחסו אליהם כאל מוקדי שיח ושאבו מהם רעיונות (שביד, 2006, עמ' 170-172; הולצמן, 2011).

שביד (2006) רואה את ביאליק כאבי רעיון "ארון הספרים היהודי", והאדם שתרם יותר מכל אדם אחר לקביעת מבחר הספרים שעל מדפיו (עמ' 178). בעקבות אחד העם, פעל ביאליק לשימור ולטיפוח הספרות הלאומית, אותה הגדיר כספרות שאפשר לזהות בה קווי היכר רוחניים המאחדים את כל גילוייה, גווניה האידיאיים, תקופותיה וזרמיה של המחשבה היהודית לדורותיה. ספרות, במובן זה, איננה רק ספרות יפה, אלא כלל המחשבות וההרגשות הלאומיות בכל ביטוייהן וצורותיהן הספרותיים בזמנים שונים (פרוש, 1992). החילון וההשכלה, ששינו את דמותם של הסופר והקורא העבריים, עלולים לפגוע ביצירה העברית, שכן לפי ביאליק היא מחייבת היכרות של היוצר עם היצירה העברית לדורותיה. תכנית ה"כינוס" של ביאליק היא מפעל קונוניזציה שתכליתו להוות את ה"גשר" עליו דיבר אחד העם – זה המחבר בין המורשת והתרבות הדתית לבין התרבות החילונית המתהווה. זאת באמצעות יציקת משמעות לאומית חדשה לזהות היהודית (זבה אלרן, 2009; ענברי, 2008; ברטל, 2007; פרוש, 1992).³

³ ביאליק ואחד העם לא הסתפקו בהיכרות ובלמידה של טקסטים כמסד לבניית הגשר המחבר בין המורשת הדתית לתרבות הלאומית. על אף ששניהם לא האמינו בקיומו של אלוהים, [\[דיון שטחי בתיאולוגיה הפוליטית של הצינונות\]](#) הם ראו בסמלים, בפולחנים ובמצוות הדתיות כלי חשוב לשמירת האחדות הלאומית. כך, לדוגמה,

בשל מגבלותיו של הזיכרון הקולקטיבי, מבקש ביאליק להעדיף את המועט המחזיק מרובה – החתימה והגניזה תופסים מקום משמעותי בתכנית הכינוס. החתימה נועדה להנחיל לדורות הבאים את התמצית המעולה של הישן, תוך זניחה של נכסים מתים, שאין להם רלוונטיות יותר ליהודי בן הדור. הגניזה, כך ביאליק, היא פעולה אכזרית, אך אכזריות היא חלק אימננטי מכל יצירה, ולעיתים היא מבטאת אינסטינקט בריא של אומה. הוא גם מודע היטב לכך שעריכה וסידור של טקסטים מעניקה להם משמעות חדשה ולעיתים מהפכנית (זבה אלרן, 2009; ענברי, 2008). תשבי (1972) מציין כי לפי ביאליק, עצם קריאת היצירות העתיקות בהווה מאירה אותן באור שונה, כך שניתן לראות בהן יצירות חדשות לגמרי.

רוטנשטרייך (תש"ד) טען, כי בשונה מאחד העם, אשר ביקש לבסס את הזיקה של היהודים אל העבר באמצעות ידיעת היהדות וזיקה למוסר היהודי, ויותר ביאליק בתכנית הכינוס על הכרת המוסר, וביסס את הזיקה אל היהדות על הידיעה בלבד. כלומר, ביאליק מבקש לכנס את מורשת האבות – לא לקבוע עמדה לגביה או להזדהות איתה: "ביאליק הסיע את שאלת היחס שבין ההווה לעבר מתחום ההרגשה וההערכה לתחום השכל והעיון" (עמ' 201). היחס אל העבר שביאליק מבקש ליצור איננו יחס חווייתי, רגשי או ערכי, אלא יחס עיוני בלבד. מסיבה זו מחייב ביאליק בתכניתו להביא את הטקסטים הנבחרים במקורם, ולא להסתפק בטקסטים על אודותיהם, כפי שתכנן אחד העם באנציקלופדיה "אוצר היהדות" שהגה. כך תישמר הצורה המקורית של היצירה היהודית, מרובת השכבות והרבדים (תשבי 1972). ביאליק האמין, שמסגרת אחת של תרבות לאומית יכולה להכיל השקפות עולם שונות ואף מתנגשות, שהרי וויכוח מבטא שותפות תרבותית אותנטית לא פחות מאשר הסכמה. הלאומיות, והתרבות העברית כמותה - באה לידי ביטוי בצורתה – לא בתכניה (שביד 2006; ענברי, 2008, עמ' 9).

ביאליק חלק על אחד העם בתחום חשוב נוסף: לדעתו, תרבות ישראל תצליח להתנגד להתבוללות רק אם היהודים יוכלו למצוא בה את כל מה שהם נזקקים לו למלאות חייהם כבני אדם – כל מה שמספקות תרבויות העמים לחבריהן, חייבת גם התרבות היהודית לספק לחבריה (שביד, 2006, עמ' 182). לדוגמה: אבנרי (2009) הראה כי ביאליק קידם ותמך במשורר שאול טשרניחובסקי (כעורך וכמו"ל), בניגוד מוחלט לדעתו של אחד העם, שמחה "נגד הדעות המסוכנות שמפיץ טשרניחובסקי בשיריו [...] סכנתן והפסדן כמיני מתיקה שמערבים בסם-המוות לזבובים" (אחד

ביאליק בשיחתו עם ש' שלום: "דע לך, שהנני מבדיל הבדלה גמורה בין מה שאדם עושה בפרהסיה ובין מה שהוא עושה בחדרי ביתו. בפרהסיה, אם אדם יעשן ביעונג שבת' שלי, אוחזנו במפרקתו ואשליכנו החוצה. מה שאין כן בחדרי ביתו, ברשות היחיד שלו. שם צריך שיהיה בן חורין לנהוג כחפצו, ואת החשבון בינו ובין קונו יעשה הוא בעצמו, באין איש אתו" (שלום, 1984).

העם, 1957, עמ' 91). ביאליק, שהחליף את אחד העם בעריכת המדור הספרותי של עיתון "השילוח", דחה עיקרון מרכזי בכתב-העת, אותו קבע אחד העם ב"תעודת השילוח" ואשר קבע כי אין מקום בכתב-העת העברי לשירי אהבה וטבע, שכן "השתפכות הנפש על הדר הטבע ונועם האהבה וכדומה – יבקש לו כל החפץ בלשונות העמים וימצאנה במידה מספקת" (אחד העם, 1947, עמ' קכו). ביאליק דווקא פרסם שירי אהבה וטבע, למורת רוחו של מורו, וזאת מתוך מטרה לבטל את ההפרדה המלאכותית שבין יהדות לכלל-אנושיות. להבנתו, זה חלק מרכזי ויסודי בהתהוותו של העם היהודי כלאום "נורמאלי": "אני אינני מאמין בתיאוריה הזו, שיש דבר ששמו "יהדות ואנושות" אני חושב: כל מה שהוא יהודי, אם זה טוב ואם זה רע, זה ממילא אנושי. כל מה שהוא אנושי זה ממילא יהודי. אין חלוקה כזו" (ביאליק, 1935ד [1932], עמ' קעה).

ביאליק ראה גם צורך חיוני בחשיפת היהודים למיטב הקלאסיקה הספרותית העולמית (אבנרי, 2013) וייסד בשנת 1911 את הוצאת הספרים "תורגמן" לבני הנעורים – במסגרתה יצאו לאור תרגומים **להרפתקאות תום סויר** מאת מארק טווין בתרגומו של ישראל חיים טביוב, **אספרתקוס** של רפאל גובניולי בתרגומו של זאב ז'בוטינסקי, **אלף לילה ולילה** בתרגומו של דוד ילין ו**דון קישוט של סרוונטס** בתרגום של ביאליק עצמו. בין תרגומיו של ביאליק אפשר למצוא גם את המערכה הראשונה של **יוליוס קיסר** לשייקספיר ואת המחזה **וילהלם טל** של שילר. זמן רב השקיע ביאליק כעורך בסיוע למתרגם הקוראן, יוסף יואל ריבלין.

בתכנית הכינוס ובאמצעותה הדגיש ביאליק את ההתפתחות הרציפה של התרבות היהודית – כל דור יונק מזה שלפניו (זבה אלרן, 2009). החוקרים שהתייחסו לנושא ראו בכך חידוש גדול: תשבי (1972) רואה את החידוש בכך שביאליק ביסס את המשכיות בערכי היהדות על רציפות ספרותית. כגן (1988) רואה את החידוש של ביאליק בכך שהפקיע את הבחירה של הקניין הלאומי משלטונה הבלעדי של הרשות הדתית, והעביר אותה להכרעתו של המכנס.

עוד לפני שפרש ביאליק את תכניתו לפרויקט כינוס לאומי, הוא החל בביצועה. תכניתו הצנועה – לה היה שותף יהושע חנא רבניצקי – לפרסם מבחר מאגדות התלמוד הבבלי עבור חניכי בתי הספר העבריים, הסתעפה תוך כדי עבודה והפכה לספר המקיף את כל החלקים שאינם הלכתיים בספרות הפוסט-מקראית לרבדיה השונים: סיפורים על אבות האומה ומנהיגיה, משלים, דרשות, דברי מוסר, הגות ופולמוס, שיחות ופתגמים העוסקים בכל היבט של חיי היהודים, אמונתם ומנהגייהם. את החומרים דלו השנים מהמשנה, מהתלמוד הבבלי והתלמוד הירושלמי, וממדרשים קדומים נוספים. שלושת כרכי הספר פורסמו לראשונה בין השנים 1908-1910, ולאחר 18 הדפסות,

פרסמו העורכים בשנת 1930 מהדורה שנייה, מנוקדת במלואה – וגם היא הודפסה פעמים רבות. ביאליק ראה ב"ספר האגדה" את גולת הכותרת של כל מפעליו הספרותיים – חשובה אפילו יותר משירתו (הולצמן, 2009, עמ' 141). הוא אף החל לכתוב בראשית המאה העשרים פירוש לסדר זרעים במשנה – שיושלם ויצא לאור רק בשנת 1932 (עמ' 221).

את רעיון הכינוס הציג ביאליק לראשונה ב-1910, בהרצאה "על תעודת הכנסייה התרבותית" בוועידה הארצית של ההסתדרות לשפה ולתרבות העברית שנערכה בקייב. בשנת 1913, בנאומו בווינה בפני צירי הוועידה השנייה לשפה ולתרבות העברית, הציג ביאליק תכנית מפורטת לגיבוש קנון של מה שנתפס בעיניו כמיטב והמובחר שבספרות היהודית והעברית לדורותיה. בשנת 1926 התייחס ביאליק לתכנית הכינוס בשתי הרצאות נוספות: "על כנוס הרוח" באספת עם עברית בלונדון, ו"עוד על כנוס הרוח" בנשף ההסתדרות העברית שהתקיים בניו-יורק חודש לאחר מכן. בהרצאות אלה הוסיף ביאליק ביאורים ודגשים לתכניתו. באוגוסט 1932 הגיע ביאליק להרצאה בסמינר של מפלגת פועלי א"י בנהלל. את ההרצאה ייחד ביאליק לשאלת התרבות העברית, ובה הרחיב על רעיון הכינוס. ההרצאה פורסמה לאחר מותו ב"דברים שבעל פה", תחת הכותרת "לשאלת התרבות העברית". בנוסף להרצאות הללו, ניתן ללמוד על תכנית הכינוס של ביאליק גם מקטלוג שפרסמה הוצאת "דביר" שהוא היה ממייסדיה ועמד בראשה. "דביר" הוקמה בברלין ובארץ ישראל לאחר שנמלט ביאליק מאודסה בשנת 1920, ובלעה לתוכה את הוצאת הספרים הפדגוגית "מוריה", שהקים ביאליק באודסה בשנת 1901 יחד עם יהושע חנא רבניצקי ושמחה בן-ציון. הרעיון שעמד מאחורי יסוד "דביר" הוא "לייסד הוצאת ספרים ציבורית-לאומית גדולה, שתהא יכולה לפרנס את כל צרכי הספר בישראל" (דביר, תרפ"ב, עמ' 4). ביאליק (תרפ"ו, 21) מדגיש כי אחת ממטרותיה המרכזיות של "דביר" היא מפעל הכינוס. תכלית ההוצאה היא לעסוק ב:

מקצוע הכנוס של תמצית יצירותינו הלאומיות בעבר למען החיותן חיים חדשים, וכן במקצוע הבריור והסדור הנאה של מבחר ספרותינו החדשה [...] ה"דביר" [...] יוכל לגשת [...] גם להגשמתם של מפעלים ספרותיים כבירים – מפעלים הטעונים שיתוף כוחות עושיהם, אורגאניזציה מורכבת ואמצעים חומריים מרובים, דברים שלא תמיד הם לפי כוחו של מו"ל פרטי.

בקטלוג, שפרסמה הוצאת "דביר" בשנת תרפ"ב, פורסמה בפירוט רב "הצעה של תכנית משוערת להוצאה מדעית של מיטב ספרות ישראל" (דביר, תרפ"ב, עמ' 10). אין זה קטלוג רגיל, המפרט את תכנית אופרטיבית של הוצאת הספרים, אלא מעין שילוב של חזון ההוצאה לצד קול-קורא

למחברים וחוקרים, שייקחו על עצמם את משימת הכינוס, כל אחד לפי יכולתו ועניינו. כדרכם של קטלוגים, הוא איננו חתום על ידי אף אדם. בקטלוג גם מצוין כי "כל העניינים הספרותיים נחתכים על ידי ועדה ספרותית" (שם, עמ' 7), אך כיוון שביאליק היה מייסד ההוצאה, עמד בראשה ושימש כעורך הראשי שלה, אני מתייחס לקטלוג ולתוכנו כמשקף את רעיונותיו ורצונותיו.

פרק 1: רעיון הכינוס של ביאליק

לא ניתן להציג או להתייחס לרעיון הכינוס של ביאליק כאל פרוגרמה סגורה ומהודקת. קריאת ההרצאות והקטלוג, שנכתבו על פני 22 שנה, מראה כי לצד עקרונות ברזל שלא השתנו עם השנים, ישנם גם אלמנטים שמשתנים – אם כתוצאה משינוי בתנאים הסביבתיים, ואם כתוצאה מהתפתחות רעיונית.⁴ בפרק זה אנתח ואציג את עיקרי רעיון הכינוס של ביאליק, תוך הדגשת הקבוע והמשתנה.

1. מטרות הכינוס

עם השנים חל שינוי, או התפתחות, באופן בו נימק ביאליק את הצורך במפעל הכינוס. ב-1910, אז הייתה התכנית בחיתוליה, הדגיש ביאליק את בעיית הנגישות של צעירים יהודים לארון הספרים היהודי. ליהודים יש ארון ספרים אדיר – אך כשרוצה יהודי לקרוא ספר – אין ספר שהוא יכול לקרוא. על כן יש לבחור את הספרים הראויים לקריאה: "האמנם אי אפשר למצוא בכל ספרותינו העתיקה והחדשה סדר אחד של ספרים? הן בכל הימים שחקנו ובכינו, הצטערנו, חיינו, וכל צורות החיים היו מתבטאות בספרותינו [...] דרוש, איפוא, לכנס את כל הרכוש הזה, כדי שיהא כשר ונוח לקריאה לזמננו." (ביאליק, 1935א [1910], עמ' יב). בשנת 1913 ביאליק מרחיב קצת, ומסביר כי באמצעות רעיון הכינוס ברצונו "לתת לכל יודעי ספר עברי מן העם את היכולת להכיר את עיקר יצירותיה של הספרות הישראלית מכל הזמנים מגופן ומתוכן ובמלואן האפשרי." (ביאליק, תרצ"ג [1913], עמ' שטז). ביאליק לא מדבר על כל יצירותיה של הספרות הישראלית – אלא על "עיקר יצירותיה", אך "מכל הזמנים" – כלומר מכל שלבי ההתפתחות של הספרות היהודית. היכרות זו מחייבת את הכרת היצירות "מגופן ומתוכן" – כלומר הכרת הטקסטים עצמם, לא עיבוד שלהם. "במלואן האפשרי" – השאיפה היא להביא את היהודים הצעירים לידי היכרות רבה ככל הניתן עם אותן יצירות משמעותיות, אך מתוך עמדה ברורה של "תפסת מרובה – לא תפסת". וזו הסיבה העיקרית לכך שמפעל הכינוס דורש ברירה וסינון.

⁴ בכדי לעמוד על הקבוע והמשתנה ברעיון הכינוס, ועל מנת שהדברים יהיו ברורים לקורא, אציין לצד שנת הוצאת הספרים, בהם פורסמו מאמריו של ביאליק, גם את השנה בה ניתנה ההרצאה. לדוגמה: ההרצאה "על כנוס הרוח" אשר ניתנה בשנת 1926 ופורסמה בשנת 1935, תיכתב כך: ביאליק 1935 [1926].

ביאליק מסמן מטרות נוספת למפעל הכינוס. ב-1913 הוא טוען כי את מפעל הכינוס יש לבצע "לשם מטרה אחת – לשם תחיית הרוח של כל האומה." (שם). עשרים שנה מאוחר יותר, ב-1932 הוא כבר מדגיש את משמעותו של הכינוס לאחדות העם, את הצורך באיחודו של העם סביב מוקד ספרותי אחד: "אם אנחנו רוצים עוד פעם לחשל את הרגשת אחדות האומה ואחדות היצירה, מוכרח לבוא עוד פעם כנוס חדש" (ביאליק, 1935 ד [1932], עמ' קצה). הפער בין הניסוחים משמעותי. "תחיית רוח האומה" הרי אפשר שתתרחש רק בחלק של העם, או לחלופין להתרחש באופנים שונים בחלקים שונים של העם. שאיפתו של ביאליק, כפי שהוא מדגיש ב-1932, היא לאחדותו של העם. וכמו שצבאות במלחמה מכריזים מדי פעם על הפסקה ומתכנסים בכדי להעריך את מצבם, לתקן את הפרצות, לסדר את המערכה ולתכנן צעדים להמשך, כך חייב גם עם ישראל לנהוג בעבודתו הספרותית:

עם ישראל הלך בגולה, פזר, נלחם, נתקף, התקיף, הגן על עצמו כו'. והנה הרבה אבד בדרך, הרבה נתקלקל במלחמה, חוץ מזה בא פרוד של לשונות, פרוד של זמנים. אם עם רוצה לשמור על אחדותו, הוא מוכרח לרכז את כל זה [...] היהודים לא היו במקום אחד. אחדות המקום, אחדות הלשון, אחדות צורות החיים וההיסטוריה, זה מילא כוח מכנס [...] מפני שבמקום שיש סדרי חיים קבועים, הסדר משפיע על כל חיי העם. אבל עם מפוזר [...] העם יוצר משהו, פתאום בא גירוש גדול והכל נפסק, ותחת להמשיך את החוט הלאה מתחילים את הכל מחדש – עם כזה כל שכן וכל שכן שהוא צריך מזמן לזמן לפקוד את נכסיו, לסייר אותם ולראות מה נוצר בעולמו (ביאליק, 1935 ד [1932], עמ' קצג).

מטרה נוספת של מפעל הכינוס, החוזרת בכל הרצאותיו של ביאליק, היא עידוד יצירה יהודית-עברית חדשה: "כל זמן שלא תעשה בתוך הישן עבודת הברור – אי-אפשר שיהא לב העם ואישיו פנוי כלו לקליטתם הגמורה של ערכים ספרותיים חדשים, וכל שכן ליצירתם." (ביאליק, תרצ"ג [1913], עמ' שז). הוא מדגיש את מגבלותיהם של הזיכרון הקולקטיבי ושל תחושת האחריות הקולקטיבית על הספרות היהודית, שהגיעו כבר לרוויה:

לב-העם, מצפון האומה, [...] אינו פנוי ליצירה חדשה כל-זמן שהוא מרגיש בקרבו את האחריות על שמירת כל נכסיו החיים והמתים. אולם יש גבול גם לזיכרון של עם, ורק ע"י צמצום אחרי צמצום אפשר יהיה לו להיות בטוח בשמירת נכסיו עד כדי שיוכל להפנות את הלב ליצירה חדשה. זהו יסוד ושורש הצורך הגדול בכנוס חדש! (ביאליק, 1935 ב [1926], עמ' סו).

מכיוון שתכנית הכינוס של ביאליק ספגה ביקורת רבה ממבקרים וסופרים, אשר רצו לעודד תמיכה ביצירות חדשות על פני השקעה באוצרות התרבות העתיקים, נאלץ ביאליק להסביר שוב ושוב כי הדברים תלויים זה בזה – גם הוא רוצה בצמיחתה של תרבות חדשה וטיפוחן של יצירות חדשות, אך היכרות עם יצירות העבר היא תנאי ליצירה החדשה: "מי אינו מבין שאני דורש את כיבוש הנכסים שלנו בתור קרקע, הוא לא יבין את עיקר הרעיון שלנו. זה לא עניין של ישן, זה עניין של קרקע לצמיחת תרבות חדשה" (ביאליק, 1935 ד [1932], עמ' רב).

אם המטרות שסימן ביאליק עד כה היו מכוונות פנימה, אל העם עצמו, אל חברי הקהילה, הרי שבהמשך הוא מוסיף גם את הצורך בקשרים עם החוץ. מפעל הכינוס לא רק יאחד את העם היהודי ואת התודעה היהודית – הוא גם יאפשר מפגש תרבותי של האומה היהודית עם אומות אחרות, ובכך יאפשר לתרבות היהודית למצוא את מקומה הראוי בתרבות הכלל-אנושית:

צורך גמור הוא, צורך פסיכולוגי, להכניס את יצירת האומה שלנו לתחום התרבותי של העולם כולו, וגם צורך נפשי פנימי הוא בשביל צרכנו אנו, כדי ליצור את האחדות ואת הרגשת האחדות של היצירה החדשה והישנה שלנו [...] צורך גמור הוא זה לשם השפעת א"י וקשירת קשרים תרבותיים עם כל העולם כולו [...] מפעלים גדולים כאלה יש להם ערך של יצירת קשרים נצחיים בין היהדות בא"י ובין יהדות הגולה, קשרים המובנים לכל, וגם משום קשירת התרבות העברית דרך המלך של התרבות הנצחית האנושית. (ביאליק, 1935 ד [1932], עמ' ריג)

זאת ועוד. מכיוון שהיהודים זנחו את אוצרות תרבותם, ובכך הכוונה לא רק לכך שהטקסטים כבר לא משמשים כמוקד תרבותי חי עבור היהודים, אלא גם להיעדר מחקר ראוי – לקחו הגויים חלק מאותם הספרים והם מתייחסים אליהם כבעלים. בכך הם גם מייצרים פרשנויות מטעות של הטקסט, ובעיקר מונעים מהיהודים לתפוס את מקומם הראוי על במת התרבות העולמית:

אתם יודעים כי הדפסת התנ"ך והפצתו מסורה בידי הגויים. בכל שנה המיסיונרים מדפיסים מיליונים אכסמפלרים ומפיצים בכל העולם כולו, גם במקורו העברי ובתרגום לכל הלשונות. אני שואל, אם לא היה יפה לנו ולעולם שאנו נהיה שליחים להפצת התנ"ך בעולם? לא רק ע"י הדפסות מהודרות. גם זה לא רע. אני חושב כי תהיה יותר הרחבת ההשפעה של היהדות, כשידעו כל הגויים שהם מקבלים את התנ"ך מיד בעל התנ"ך. הלא עוד מעט ויחשבו שהבעלים האמתיים של התנ"ך הם הגויים! אנחנו מקבלים לא רק את האכסמפלרים מידם, אלא גם את המדע, ובנינו הולכים ללמוד מהם. אין אני חושש לכך,

איזהו חכם הלומד מכל אדם. אולם עליכם להודות שיש בזה נחיתות-דרגה אם בעל הבית ביצירתו, בנכסיו הוא זקוק לאחרים, והוא בעצמו איננו יודע [...] אפילו התנ"ך הישן שבידינו [...] החלוקה לפרקים שבו – נעשתה ע"י גויים. החלוקה לקפיטלים אין זאת חלוקה יהודית [...] הכומר סרס, הוא העמיד את ראשי הקפיטלים לא במקומם הנכון. לנו יש חלוקה לסדרים [...] עד היום הזה לא שם עם ישראל את לבו להוציא את התנ"ך בצורה המקורית שלו, שבה היא הגיעה אליו (ביאליק, 1935 ד [1932], עמ' רד-רה).

2. הנחות יסוד

2.1. עקרון הרציפות

בבסיסה של תכנית הכינוס של ביאליק, עומדת ההנחה כי התרבות היהודית נבנית מדור לדור, נדבך על נדבך, ושהטקסטים היהודיים מביאים לידי ביטוי את אותו עקרון של רצף בין-דורי. עקרון זה היה ונשאר יסוד מרכזי בתכנית הכינוס של ביאליק לאורך כל השנים: "אין לך שום תקופה ספרותית, אפילו זו שלא העמידה גדולים, שלא תניח מקצת "נכסי צאן ברזל" לדורות הבאים. כל תקופה כזו, בבוא חליפתה, מניחה אחריה בהכרח מעין שכבה, דקה או עבה, שנעשית בסופה קרקע לגדולי הרוח של התקופה יורשתה" (ביאליק, תרצ"ג [1913], עמ' שד). את הטקסטים מבקש ביאליק לכנס מראשית ימיה של האומה: "הגיעה שעתה של האומה לשוב אל אותם הדרכים והשבילים שבהם נדדה בכל ימי קיומה ולאסוף את כל הזרעים שפיזרה בהם בעבר, בכדי שנציל מהם די מזון רוחני לפרנס את עצמנו בהווה ובעתיד." (ביאליק, 1935 ב [1926], עמ' סה). עקרון הרצף התרבותי נתפס אצל ביאליק כהנחת יסוד שלא זקוקה להוכחה. הרי היהודים בכל העולם ובכל הזמנים התמודדו עם משברים קשים, אשר התירו חותמם על התרבות ופגעו באותה רציפות. מסורות נשכחו, טקסטים נעלמו וכו'. תכנית הכינוס, כך ביאליק, תאטר את נקודות הנתק ותאחה אותן:

מה שנוצר בחסד אלוהים והדורות עד היום הזה, כל מה שניצל מכיליון, כל מה ששמור בו גרעין של חיות בשביל הדורות הבאים, מה שיכול לשמש יסוד לקיומו כדי לטוות את החוטים הלאה. (מפני שבמשך הדורות נתקו הרבה חוטים, ואת נקודת התיקה עלינו למצוא באשר היא שם, כדי להמשיך הלאה) [...] כשם שלא נוכל לקומם את תרבותנו

החומרית בלי קרקע, כך לא נקומם, בשום אופן, את תרבות הרוח בלי קרקע של הדורות, בלי קרן, קפיטל זה שהיא צריכה עוד לכבוש (ביאליק, 1935 ד [1932], עמ' קפ-קפא).

כחלק מתפיסת הרציפות, מציע ביאליק לחדש את הסמיכה: "בימי התלמוד והמשנה היה הדבר חשוב מאד. ראש הדור היה סומך את ידיו על ראש הדור הבא אחריו, זהו סוד הברכה שהאב מברך את בניו הממשיכים את קיומו בעולם, מעין המשכת החוט, שאין בה הפסק. הרי יודעים אתם את האגדה על יהודה בן בבא, שעל ידי מה שסמך את ידיו על ארבעת תלמידיו הציל את התורה" (ביאליק, 1935 ג [1926], עמ' עא-עב). ה"סמיכה" (כך נקראה בתלמוד הבבלי) או "מינוי" (בלשון התלמוד הירושלמי) מסמלת את "העברת המקל" מדור לדור: "מִשָּׁה קָבַל תּוֹרָה מִסִּינַי, וּמִסָּרָה לִיהוֹשֻׁעַ, וִיהוֹשֻׁעַ לְזִקְנִים, וְזִקְנִים לְנְבִיאִים, וְנְבִיאִים מְסֻרוֹהָ לְאַנְשֵׁי כְּנֶסֶת הַגְּדוֹלָה." (משנה, אבות א', א). הסמיכה התמסדה כאופן בו מונו רבנים למשרות בכירות, כגון שופטים המוסמכים לדון בדיני נפשות או להטיל קנסות, או מינוי לראשות ישיבה (אלבק, 1980, עמ' 85-84). הסמיכה העניקה עוצמה רבה לאלו שהייתה להם הסמכות והזכות להעניק אותה לאחרים, כך שלא פעם היא הייתה מוקד למאבקי כוח – כמו למשל בימיו של רבי יהודה הנשיא, אשר ניסה לרכז בידיו את הסמכות הבלעדית להענקת הסמיכה, בעוד שחברי הסנהדרין, שכולם היו חכמים בעלי סמיכה, רצו להתחלק בסמכות הזו. שלשלת הסמיכה נקטעה בסוף ימי האמוראים. הרמב"ם קבע כי על מנת לחדש אותה, יש צורך בהסכמה של כל חכמי ארץ-ישראל, אך הניסיונות לכך לא נשאו פרי (רוזן, 1998, עמ' 260-261). ביאליק האמין כי פעולה כה משמעותית של חינוך לאומי באמצעות תכנית הכינוס חייבת להתבצע על ידי גוף עם כוח מוסדי: "ואם רוצים אנו להנחיל לבאים אחרינו את הרכוש הקיבוצי שלנו – עלינו לצרף לו את סמכותם של באי-כוח האומה. עלינו לחדש את הסמיכה, אשר לה נבאו, שתשוב עם ימות-המשיח. הסמיכה היא המסורת. ההשתלשלות, חוט-השדרה של יצירת-העם הקיבוצית, הגעגועים להתחדשות הסמיכה הם געגועים לסמכות לאומית." (ביאליק, 1935 ב [1926], עמ' סז).

סיבה מרכזית לרציפות היצירה היהודית, הבאה לידי ביטוי גם באופי הקולקטיבי של היצירות הגדולות, היא שבכל הדורות העניק התנ"ך השראה ודוגמה, בהיותו מוקד היצירה היהודית. גם אם בתקופות נוצר נתק ואבות לא מסרו לבנים – עדיין עמד התנ"ך במרכזה של התרבות היהודית, וכולם התייחסו אליו. בכך לא רק נשמר אופי היצירה היהודית, אלא גם נשמרה האפשרות לאחדות של העם היהודי:

נפלא הדבר; כמעט כל היצירות היו מחוברות לשורש אחד, מסובבות על התורה, התנ"ך שימש יסוד ושורש, סדן וגזע, לכל שאר היצירות. הייתה איזו נטייה בכל הזמנים ובכל הדורות לתמוך את סוכת יצירתם הקטנה אל היכל היצירה הגדול – התנ"ך. עוד מימי קדם בהיות ישראל שרוי על אדמתו ועד ימי ההשכלה, הייתה כל הספרות שלנו ספרות קיבוצית ולא מספרים בודדים נתחברה; לכל היה קשר עם התורה, ואיני אומר, שאין כאן מקרה ואין כאן אדיקות סתם, אלא יש כאן אינסטינקט בריא. הרי אין לשכוח, כי הפרוד, הפזור שלנו משבר אותנו ומפריד אותנו. כל קטע נמצא בגוף אחר של האומה, הפירוד עושה אותנו קטעים קטעים, וכל השברים הללו נעשו זרים זה לזה. ואילו לא היה לנו דבר ויסוד מאחד אפילו מצד הצורה החיצונית – לא היינו עומדים כאן ומדברים על "כנוס" (ביאליק, 1935ג [1926], עמ' ע).

כחלק מעיקרון הרציפות, ניתן לראות גם את הישענותה של תכנית הכינוס על הניסיון ההיסטורי של העם היהודי. ביאליק טוען כי לאור התנסויות העבר, הכינוס הוא פתרון מוכח למצבים של מצוקה לאומית או תרבותית: "כל פעם שנמצאה ספרותינו במצב דומה לשל עכשיו על-כורחה בקשה לה מפלט בדרך זו, ובה עלינו לאחוז גם הפעם. כוונתי – אל חזיון הכנוס הספרותי, זה הידוע בקורות ספרותינו בשם 'חתימה'" (ביאליק, תרצ"ג [1913], עמ' שז. הדגשות במקור). גם בהמשך הבליט ביאליק את מקומו של הניסיון ההיסטורי – כשגובר החשש אמיתי מאיבוד נכסים תרבותיים, אם בשל לחץ מבחוץ ואם בשל התדרדרות מבפנים, זו עת לכינוס:

אני חושב כי מתוך אינסטינקט בריא הגענו לידי חזיון זה, לידי חזיון חוזר זה: הכינוסים שנעשו בתקופות ידועות ובמצבים שונים, דבר זה נעשה גם בא"י בזמן ידוע כשהיו צריכים לכך, וגם בארצות הגולה, מתוך הפחד שתקף את האומה בפיזור הגדול. בתנאי הגולה האכזרים: גזרות, שמדות, גירושים, שרפות, אסונות נוראים, היה החשש הגדול שמא ילך הכל לאיבוד. והנה איני יודע שום דוגמה אחרת לכך, חוץ מהספרות היותר קדומה של האומות, ככנוסים הלאומיים שלנו, החל מן התנ"ך וגמור ב"שולחן ערוך" שלנו (ביאליק, 1935ד [1932], עמ' קפא).

כמו שהתנ"ך היווה נקודת משענת לכל היצירות שאחריו, גם התצורה של הכינוס היא מאפיין ברציפות התרבות היהודית, שכן היא מאפשרת, על ידי צמצום, לשמור על עיקר התוכן התרבותי: "המפעל הכביר ביותר של שמירת הרכוש בגלות, וזה יכול לשמש דוגמה גם לנו. אני מדבר על

כינוס התלמוד [...] אתם צריכים לדעת שגם בתלמוד ובמדרשים וכו' מובאים כמה וכמה ספרים למאות" (שם, עמ' קפג).

2.2. מקורות השראה

בהרצאתו "הספר העברי" (תרצ"ג [1913]) נימק ביאליק את רעיון הכינוס בכך שדורות קודמים כבר השתמשו באופן הפעולה הזה:

כל פעם שנמצאה ספרותינו במצב דומה לשל עכשיו על-כרחיה בקשה לה מפלט בדרך זו, ובה עלינו לאחוז גם הפעם. כונתי-אל חזיון הכנוס הספרותי, זה הידוע בקורות ספרותינו בשם "חתימה". חזיון החתימה נשנה, כידוע, בספרותינו שלש פעמים: חתימת כתבי-הקדש, חתימת המשנה, חתימת התלמוד. כל פעם נתלוה עמו כצל עוד חזיון שני, טפל לו: ה"גניזה" (עמ' שז).

כלומר, בשלב המוקדם מצא ביאליק עוגן היסטורי בשלושת מפעלי הכינוס הגדולים והמקודשים של העם היהודי, שלהם מספר מאפיינים דומים: אלו הם כינוסים קיבוציים, שנעשו על ידי קבוצה גדולה של אנשים ולאורך דורות. כינוסים אלו הוכתרו וקודשו באופן פורמאלי ומעמדם בתרבות היהודית קונצנזואלי. יהודים שבחרו שלא לקבל אחד מהכינוסים הללו, כמו הקראים לדוגמה, הוצאו מחוץ לגבולות היהדות.

21 שנה מאוחר יותר, בהרצאה "לשאלת התרבות העברית" (1932) התעכב ביאליק על שני מפעלי כינוס נוספים בהיסטוריה היהודית - משנה תורה לרמב"ם ושולחן-ערוך לרבי יוסף קארו:

כנוס מסוג אחר לגמרי, זהו משנה תורה של הרמב"ם. זה הפרוטוטיפוס לספרי ההלכה, שכוונתם הייתה לעשות את החומר הרב המפוזר נוח לשימוש ע"י סדר מושכל, לרכז את החומר בסידור הגיוני וענייני [...] ו"שולחן ערוך" של ר' יוסף קארו: "השולחן-ערוך זה היה הרגולטור של החיים העברים בכל הדורות ע"י אחדות הצורות של החיים. בלעדי השולחן-ערוך היינו פירורים בכל העמים ולא היה שבת אחד דומה לחברו, כאילו עמים אחרים" (ביאליק, 1935 ד [1932], עמ' קצב-קצה).

כאן מפרט ביאליק מפעלי כינוס בעלי מאפיינים אחרים לגמרי: אלו אינן יצירות קיבוציות, אלא אישיות - יש להן מחבר אחד החתום עליהן. בנוסף על אף מעמדם הבכיר של מפעלי כינוס אלו, הם לא זכו למעמד קונצנזואלי מוחלט. הרמב"ם נחשב על ידי רבים לגדול הפוסקים, אך כשרבי

יוסף קארו, ב"שולחן ערוך", מבקש להכריע בין מחלוקות הלכתיות, הוא מתייחס לרמב"ם כאחד משלושה "עמודי ההוראה", יחד עם הרי"ף (ר' יצחק יעקב אלפסי, 1103-1013) והרא"ש (ר' אשר בן יחיאל, 1250-1327). אם הרי"ף והרא"ש מכריעים נגד דעתו של הרמב"ם – דעתם מתקבלת כדעת רוב. ולמרות שקהילות יהודיות שונות קיבלו עליהן את "משנה תורה" כספר ההלכה הבלעדי – קהילות אחרות נמנעו מלהעניק לו את הבלעדיות הזו (הלברטל, 2009, 307-308).

גם "שולחן ערוך" עצמו של רבי יוסף קארו איננו קונצנזוס מוחלט. בכדי שיתקבל על ידי יהודי אשכנז, נדרש הרמ"א (ר' משה איסרליש, 1530-1573) לפרוש עליו את "המפה", הבהרות ל"שולחן ערוך" ברוח הפסיקה האשכנזית, שנשמכת גם על רבנים נוספים, מלבד אלו עליהם הסתמך ר' יוסף קארו (הירשברג, תשכ"א).

2.3. קדימות תחיית הרוח לתחייה הפוליטית

נאמן לדרכו של אחד העם, שטען כי יש להכשיר את העם ללאומיותו באמצעים חינוכיים ותרבותיים, כך גם ביאליק (1935 ב [1926]) טוען שיש לתת קדימות להתפתחות התרבותית על פני זו הפוליטית: "אומרים לנו: מתחילה תבנה הארץ ואח"כ נדאג לצרכי הרוח והתחיה. אבל זוהי שגיאתנו היותר-נוראה. בטרם שנבנה את ירושלים של מעלה לא נוכל לזוז אף שעל ממקומנו [...] עלינו להניח כמה וכמה לבנים למעלה כנגד לבנה אחת למטה" (עמ' סח), וכן: "היהדות מכל העולם [...] מצפה ראשית כל וקודם כל את כינוס רכוש הציבורי ואת הסידור של הריכוז הזה כדי להפוך אותו לכוח חיוני. ריכוז הריכוז הזה, זה התפקיד הקודם לכל דבר, אח"כ נדבר על עניינים אחרים" (ביאליק, 1935 ד [1932], עמ' קעט). בכך קרא ביאליק להשקעת משאבים גדולה בתכנית הכינוס, אותה ראה כבסיס לתחיית התרבות העברית. בתשובה לאוסישקין, שהמעייט במקומם של אנשי התרבות לתחיית הלאום, תהה ביאליק (1929) אם אוסישקין לא יודע "כי דאנטה, פטרארקי ואמני הריניסאנס יסדו את אחדות איטליה, וגיתה, שילר, קאנט והַרְדֵר יצרו את ארץ האבות בגרמניה?".

עם זאת, ניתן למצוא במספר מקומות דברים הסותרים את שנאמר לעיל. כך לדוגמה בהרצאתו משנת 1926, טוען ביאליק (1935 ג [1926]) כי לא ניתן להפריד בין החומר והרוח, בין הארץ והתרבות:

"כל הקניינים התרבותיים וכל הקניינים החומריים נאחדים כולם, קנייני-הרוח הם בבחינת גוף ונשמה. האדמה היא המקור, היא המעיין שאינו פוסק לכל ענייני החומר, והלשון –

קרקע הרוח, משם הם באים ואליה הם שבים. בלי רוח אין גוף כלל, זהו צרור של עפר ואפר. הגוף הוא גוף דווקא כשהנשמה שוכנת בו, ונשמה היא נשמה רק בשעה שגוף קיים" (עמ' סט).

ביאליק (שם) ממשיך ומגדיר תרבות באופן רחב, המקיף את כל תחומי היצירה של הקהילה: "כשמדברים על דבר יצירות הרוח של האומה – מתכוונים כלפי יצירות ספרותיות לכל צורותיהן השונות [...] אבל באמת אין הדבר כן. האומה משקיעה את נשמתה בכל יצירותיה, לרבות גוונים שונים של הלבשה, מאכלים וכדומה, ונשמה זו שוכנת גם בכל יצירותיהם החומריות" (עמ' סט). הוא יוצא נגד ההפרדה שמנסים לעשות לפעמים, בין הרוח והחומר. הדברים תלויים אלה באלה, משפיעים אלה על אלה, ועל כן גם ההפרדה המושגית בין תרבות רוחנית ותרבות חומרית היא מלאכותית ומטעה:

המושג תרבות אצל כל עם כולל כל מיני צורות החיים, מן התחתונות ביותר עד העליונות ביותר. תפירת נעלים – תרבות; תפירת מכנסים – תרבות; עבודת האדמה – בוודאי תרבות. הכל תרבות, תרבות של צורות שונות. יש מחלקים כדי לשבר את האוזן: תרבות חמרית ותרבות רוחנית. זוהי גם כן חלוקה מלאכותית קצת [...] התרבות מתחילה באותו הרגע שהאדם מזווג בה בכוונה, מחשבה ודעת, מצרף למה שנתן לו הטבע את אישיותו הוא, אפילו בצורה הקלה שבקלה (ביאליק, 1935 ד [1932], עמ' קעו).

זאת ועוד. לפי ביאליק (1935 ג [1926]), עצם הישיבה בארץ ישראל משפיעה על אופי היצירה וסגנונה:

"בשבתנו על אדמתנו הייתה כל השקפות העולם, השקפת עולם של הקבוץ, גם השמחה וגם האבל – היו משל הכלל. גם היצירות שלאחרי התנ"ך, האפוקריפיות, הגניזות וכן גם התפלות שחוברו באותה תקופה – טבוע עליהן חותם קיבוצי; גם הסגנון הוא סגנון של מטבע, של שבלונה אחת. גם המשנה, גם הקניין של התלמוד הוא סגנון מקובץ של אנשים שמטבע אחד מאחדם, כאילו זה ענין ששייך לכל האומה. כל היצירות היותר חשובות שקיימו את האומה הישראלית – כולן נוצרו באופן קיבוצי [...] כשנגמרו היצירות הללו – עברו לבבל, לאיטליה, ולשאר ארצות הגלות. ומכאן ואילך מתחילות היצירות האישיות, ההלכה עוברת לספרי פוסקים, שאלות ותשובות ועוד... (עמ' עא)

דברים אלו של ביאליק מעלים את האפשרות, שעצם הישיבה בארץ ישראל תטפח יצירות אחרות מאשר אלו הנוצרות מחוצה לה. כפי שאראה בהמשך, מסיבה זו החליט ביאליק לקראת סוף חייו

לדרוש שמרכזה של תכנית הכינוס יהיה בארץ ישראל. בכך הוא סותר את דבריו הקודמים, המבקשים להקדים פעולה רוחנית לכל פעולה פוליטית של בניה והתיישבות. אציין כי אין מדובר בהתפתחות או שינוי מחשבתי שאולי חל עם השנים – סתירות אלו מאפיינות את הרצאותיו מכל הזמנים.

2.4. בלעדיותה של הלשון העברית

ביאליק עסק רבות בסוגיית הלשונות בישראל. תפוצות ישראל השונות פיתחו לעצמן שפות יהודיות ייחודיות לקהילה. ביאליק (תרצ"ה [1930]) מצליח למנות שבע-עשרה שפות, אך מבהיר כי בוודאי ישנן עוד. לשאלה האם יש לבסס את התרבות היהודית על יותר מלשון אחת, הוא משיב בשלילה נחרצת. אמנם הוא אוהב מאוד את היידיש, שפת אימו, ומעולם לא היה מהקנאים שנלחמו בגילויי היידיש. אין לו התנגדות לסופרים שנוח להם יותר לכתוב ביידיש. הוא אף כתב בעצמו ביידיש. אך הוא מאמין, בביטחון גמור, כי לכל אומה יכול להיות רק מרכז תרבותי אחד. "חוט שדרה" אחד. והלשון היא המרכז התרבותי. על כן השפות היהודיות האחרות, והיידיש בתוכן, סופן להיעלם.

תחיית הלשון העברית, לפי ביאליק (תרפ"ט), היא היסוד הראשון במעלה לתחיית העם. נוסף להתמקדות בעברית כשפה יחידה, יש הכרח להכניס אחדות בשפה. כלומר, יש גם לבטל את ריבוי אופני ההגייה השונים הנהוגים בתפוצות העם. יש לחזור ללשון העברית המקורית, כפי שהוגים אותה היהודים הספרדים, ולבטל את ההגייה שהייתה נהוגה במרכז ומזרח אירופה, שכן לדבריו "המבטא הספרדי בכלל - סמל לאחדות השירה העברית, לקשר הדורות בין הנבואה ובין המשכה בלשון, שאנו האירופאים ניתקנו אותו בז'ארגוניזציה של כניעה והתרפסות למבטאים האירופיים הרוסי והגרמני" (המאירי, 1962, עמ' 68). חשוב להדגיש: מרכזיותה של הלשון העברית בתפיסתו של ביאליק איננה הופכת אותו לקנאי הרודף את השפות היהודיות האחרות. העברית תשמש כשפה הבלעדית של העם היהודי לא בשל פעילות פוליטית או תרבותית שהוא או אחרים יבצעו – אלא זו תהיה תוצאה של אופן ההתפתחות הטבעי של התרבות והלשון, שגוזרת את דינן של הלשונות האחרות להיעלם:

מימי לא הייתי בין המתנגדים לאידית. אדרבה, היו ימים ואני עצמי כתבתי באידית. מעולם לא התערבתי במלחמת הלשונות, ומשום כך אין לי אמביציות אישיות או

מפלגתיות. במצפון טהור יכולני לטפל בשאלה זו. רק ההיסטוריה וניסיונותיה ישמשו לי נר לדברי. שהרי שאלה זו צריכה ויכולה להיות נידונה אך ורק מתוך הפרספקטיבה ההיסטורית, – ומן העבר נקיש על העתיד (ביאליק תרצ"ה [1930]).

ברור אם כן שעל העברית, לפי ביאליק (תרצ"ג [1913]), להיות הלשון הבלעדית במפעל הכינוס: "אוצר החיים ובית העולמים לפיקדונות הרוח של העם העברי הייתה, ותהי גם מעכשיו ולהבא, לשון העברית בלבד" (עמ' שטז) וכן "הכנוס הזה מוכרח להיות רק בלשון אחת" (ביאליק, 1935 ד [1932], עמ' קצג). אין באמור בכדי לפסול יצירות חשובות שנכתבו בלשונות נוכריות, שכן "כוח היצירה הרי נתגלה, ובצורה בולטת, לא רק בלשון העברית, אלא גם בשאר לשונות. האם לא יהא אפוא משום מעוט הדמות ועקומה אם נוציא את אלה מן הכלל?" (ביאליק, תרצ"ג [1913], עמ' שיא). אך בכדי לשמור על חשיבותה של העברית, ולהימנע מהעצמתן של שפות אחרות על חשבונה, יתורגמו יצירות שימצאו ראויות לכך ללשון העברית.

ביאליק (תרצ"ג [1913]) מבחין בין סוגים שונים של "יצירה לאומית בלשון נכריה" (עמ' שיב): (א) יצירות שנכתבו במקור בעברית, אך מסיבות היסטוריות אבד המקור ונותרו רק תרגומים (כגון הספרים החיצוניים, הגנוזים ועוד); (ב) ספרים שנכתבו בלועזית בשל נסיבות מיוחדות ויוצאות מן הכלל, אך מחבריהם כתבו את רוב יצירותיהם בעברית, ובכל מקרה הם רואים את העברית כאוצרת היחידה של המחשבה וההרגשה הלאומית (כגון ר' יהודה הלוי, הרמב"ם ועוד); (ג) יצירות לועזיות של יהודים שלא ידעו עברית די הצורך, אך יצרו "מדעת ושלא מדעת, ואולי גם בעל-כרחם, ברוח עמם" (שם); (ד) יצירות שבעליהם החליטו באופן מודע שלא לכתוב בעברית, למרות ששלטו בה שליטה מספקת, וכתבו יצירותיהם בלשון הארץ. כגון רבים מאנשי "חכמת ישראל" במערב; (ה) היצירות עממיות בז'אנרונים השונים; (ו) "יצירות לועזיות של עברים בעלות תוכן אנושי כללי" (שם); (ז) "החלקים הארמיים שבספרותנו" (שם).

את היצירות הלועזיות של עברים בעלות תוכן אנושי כללי מבקש ביאליק (תרצ"ג [1913]) לא להכניס למפעל הכינוס – לטענתו לא בשל מיעוט חשיבותן הלאומית, אלא מפני שהם זקוקים להתייחסות נפרדת. החלקים הארמיים בספרות היהודית זוכים אצל ביאליק להתייחסות מיוחדת – זאת בשל מעמדה הייחודי של הארמית כמעין שפת-אחות לעברית, ויכולתה לשמש מעין רזרבה לשונית עבור העברית המתפתחת לשפת יום-יום. הקטגוריות האחרות אותן פירט – מחייבות התייחסות מיוחדת, כיוון שמצד אחד קיומן פוגע בעברית – אך מצד שני מדובר בספרות שהיא חלק אימננטי מההיסטוריה והתרבות היהודית. זאת ועוד, ביאליק חושש כי יצירות עבריות

מובהקות, אשר נוצרו בשפות אחרות, דינן להיעלם: "התוכל שום שפה אחרת, מלבד העברית, להבטיח לנו את רכושנו הרוחני לעתיד לבוא? ההיסטוריה שעד עכשיו הוכיחה את ההפך" (שם, עמ' שטו). הפתרון היחיד, שיכול לשמר את היצירות החשובות עבור העם היהודי, היא תרגומם לעברית: "אצלנו רק העברית משמשת יסוד ושורש. כל מה שנוצר בלשונות נכריות, אין לו כל קיום, אם לא נתרגמהו אחר כך לעברית. (ביאליק, 1935ג [1926], עמ' ע). אך ביאליק לא מדבר על תרגום במובנו הפשוט. הוא משתמש במטאפורה של "פדיון שבויים" – על העם היהודי, באמצעות מפעל הכינוס, לפדות אותן ולהחזיר אותן למקום הטבעי שלהן: "לא על-ידי העמדת עגל חדש, לא על-ידי פולחן הז'ארגון אלא על-ידי 'פדיון שבויים' [...] כל יצירה של המחשבה וההרגשה הישראלית למפרע, מכל העבר וההווה שלנו, צריכים "להתגלגל" ולחיות חיים שניים בגוף ובלבוש עברי." (שם, עמ' שיד).

3. אופן הפעולה

3.1. חתימה וגניזה

בהרצאותיו בחר ביאליק להשתמש במונחים "חתימה" ו"גניזה", המבטאים את הבינאריות של תכנית הכינוס: יצירה שלא תהיה חלק מהכינוס – תיגנז: "מתוך החומר הספרותי הישן, שנצבר במשך תקופה מסוימת על שכמה של האומה כהר והיה עליה לטורח – נתלקט ונסדר כל החשוב והחביב ביותר לפי דעתו וטעמו של אותו הדור. השאר נשאר מבחוץ מאליו" (ביאליק, תרצ"ג [1913], עמ' שז). לא כל יצירה שנוצרה בתקופה מסוימת רלוונטית גם לתקופות אחרות. תכנית הכינוס צריכה לברור ולחתום רק את אלו שיש להן מעמד של נצח: "אי-אפשר לכנס את הכול כמו שהוא ויש צורך להוציא את הבר מן התבן, את הדברים שנוצרו לא רק לצורך זמנם ושעתם עברה, אלא את החיוניים שבהם, שיש להם ערך נצחי לדורות" (ביאליק, 1935ב [1926], עמ' סד).

תפיסה זו היא רכיב-יסוד בתכנית הכינוס, שכן הדימוי המרכזי שלה הוא ספר או מדף ספרים. מה שנמצא על המדף – קוראים. ומה שלא על המדף – לא מגיעים אליו. אם הטקסטים לא נגישים, ממילא לא מגיעים אליהם, זהו תהליך ה"גניזה" סטיכי שמתבצע מאליו:

החתימה והגניזה נעשות במידה ידועה, אף אם לא בשלמות הראויה, גם מאליהן, על-ידי החיים עצמם. וכי בימינו אין חלקים שלמים מן הספרות נמסרים לגניזה? העם חדל

להגות בהם – והרי גניזה. לפי זה יש לראות בימינו כנגזז אף חלק גדול מספרותינו הישנה, זו שלפני דור אחד עדיין התפרנס ממנה וחי בה רוב העם. החכמים בעלי אותה ה"חתימה" – עיקר עבודתם הייתה בחיוב, בהצלת הפליטה החיונית, כלומה באסיפה, בלקוט ובסדור של כל הטוב והמעולה, החיוני והשלם שנברא בספרות עד ימיהם ושהיה משוקע פעמים בתוך הרבה פסולת (ביאליק, תרצ"ג [1913], עמ' שח).

3.2. המכנסים

עבודת הכינוס דורשת ביצוען של שתי פרוצדורות בעלות מאפיינים שונים. האחת – ברירת החומר. ההחלטה מה ייכנס לקנון ומה יישאר מחוצה לו. השניה היא עבודת ההנגשה על אותם הטקסטים שנבחרו: תרגום, כתיבת מבוא ופירוש. מהרגע הראשון היה ביאליק עקבי מאוד בכל הקשור לשאלה "מי מחליט?". אי אפשר, כך ביאליק, שיהיה זה אדם פרטי או חבורה של אנשים פרטיים, אלא חבורה של מומחים הפועלים תחת מוסד בעל סמכות: "העיקר הוא לדעת במה לבחור ומה להשאיר, וכל זה אי אפשר לו שיעשה ע"י איש או אנשים פרטיים כי אם על ידי הסתדרות, שבראשה יעמוד אוטוריסט גדול כהכנסיה" (ביאליק, 1935 א [1910], עמ' יב). ב"כנסיה" הוא מתכוון ל"כנסיה התרבותית", שתהיה "מוסד עליון, מוסד מחוקק של כל העבודות התרבותיות של העם העברי" (ביאליק, 1935 א [1910], עמ' ט). גם ב-1913 קבע ביאליק (תרצ"ג [1913]) כי הכינוס "יעשה על-ידי חבורה של חכמי הדור וסופריו המעולים" (עמ' שיא). אך מיהם חכמי הדור ומי יוכל לשמש אותו מוסד עליון לעבודה התרבותית הזו?

ציינתי קודם את רצונו של ביאליק בחידוש הסמיכה. אין לחשוב בו שהוא מתכוון לסמיכה דתית, אלא לסמיכה תרבותית. השימוש במושגים שנלקחו מחיי הדת איננו מקרי. ביאליק (1935 ד [1932]) (מרבה להשתמש במושגים דתיים במשמעות לאומית-חילונית :

אני בוחר בכוונה בטרמינים ישנים למושגים החדשים, כדי להראות על הטרמינים הללו שיש להם מושג נצחי. במשך הדורות אנחנו צמצמנו המושגים שלנו, קשרנו אותם עם תוכן מיוחד. אני רוצה לגאול את הטרמינים הללו מן האוויר המיוחד הזה לתחום האוויר האנושי, הכללי: סיקולריזציה של המונחים האלה [...] במובן זה רק נרוויח טרמינים שלנו למושגים אנושיים ולא נצטרך לחדש מילים חדשות למושגים אנושיים כלליים (עמ' קצח).

בעבר חכמי הדור ובאי-כוח האומה היו רבנים. לעם היהודי בתקופתו של ביאליק חכמים מסוגים שונים. כך אנו רואים שביאליק (1935ג [1926]) לא מייעד בית מדרש או סמינר רבנים כמרכזו של מפעל הכינוס, אלא דווקא את האוניברסיטה העברית, אשר נוסדה על הר הצופים בשנת 1925: "יש עכשיו מקום שיכולים לרכז מסביבו, יש אוניברסיטה, צריך שתהא סנהדריה גדולה של מאה או מאתיים-שלוש מאות איש [...] כולם צריכים לכוון את לבם ולאחד את עבודתם לשם כנוס ולשם רכוז [...] זאת אומרת: 'כנוס הרוח של האומה'" (עמ' עב), וכן "אם נראה, למשל, אוניברסיטה עברית היא צריכה להיות השליח לכך והמתחילה להכניס לתוך האוניברסיטה את הרעיון הזה" (ביאליק, 1935 ד [1932], עמ' קצו).

אמנם חכמי הדור, חוקרים ומלומדים, הם אלו שיבצעו את פעולת הברירה שתוביל לחתימה ולגניזה, אך גם הם לא נתונים לעצמם בלבד. תפקידם לא להכריע על פי טעמים האישי, אשר עלול להיות אליטיסטי ומנותק מטעמו, כוונתו ורצונו של העם. הם חייבים להנהיג את העם, אך גם להיות קשובים לו – שכן העם הוא זה שבסופו של דבר בוחר את הקנון. ביאליק (תרצ"ג [1913]) מדגיש כי לא מדובר במשאלת-לב, שכן ישנן דוגמאות היסטוריות ממפעל הכינוס הראשון – כינוס התנ"ך:

מי יכריע בדבר? מי הוא זה הבורר והבוחר? – דעת העם וטעמו, או כמבטא הקדמוני: "רוח הקדש" של האומה. קריטריון אחר אין לפי שעה בידינו. החכמים אינם אלא באי-כחו הרוחניים של העם, ובעל-כרחם יכנעו לפקודת החיים, ופעמים אפילו כנגד נטית לבם הפרטית. "בקשו חכמים לגנוז ספר קהלת, יחזקאל וכו'" – בקשו ולא גנוז. למה? החיים לא גנוז. לא הייתה להם אפוא לאותם החכמים שישבו בעליה דרך אחרת, אלא ל"דרוש" אותם הספרים ולהכניסם [הדגשה במקור – ב.א.] (עמ' שח).

תכנית הכינוס היא מפעל אדיר, הדורש עבודה רבה של תרגום, פרשנות, השוואת מקורות וכו'. כבר מתחילת תחילת הדרך היה ביאליק בטוח כי ימצאו כאלה שיירתמו לעבודה. בתחילה הוא כיוון למלומדים, אנשי מחקר ומדע: "הפועלים" אף הם ימצאו. אחינו אנשי המדע שבמערב יתנו לנו את כוח סדרנותם ואת בקיאותם, ואחינו אנשי המזרח – את הסגנון העברי הגמור ואת הרוח הפנימית החיה, ובשיתוף כל הכוחות תעשה "מלאכת שמים" זו בשלמות הראויה. (ביאליק, תרצ"ג [1913], עמ' שיט). עשרים שנה מאוחר יותר, ראה כבר ביאליק (1935 ד [1932]) בדמיונו

כיצד

אלפי צעירים יחיו על עבודה זו חיים רוחניים, יוציאו עליה את רוחם ואת נפשם [...] אלפי צעירים ימצאו את דרכם מסביב לעבודה זו בכל רחבי העולם [...] צריכים לגשת למפעל, אם בצורת אקדמיה עולמית שישתתפו בה באי-כוח של כל עובדי עבודת הרוח בישראל בכל העולם, כל היוצרים והבונים הגדולים לשם יצירת פרוגרמה לאומית של הבנין התרבותי שלנו" (עמ' קצז, ריג).

כלומר מפעל הכינוס נועד להיות אבן שואבת לעבודת המחקר היהודית. מעניינת העובדה שביאליק (1935 ד 1932)) לא פוסל גם השתתפותם של חוקרים שאינם יהודים: "אולי צריכים גם לשתף ספציאליסטים, ידענים גדולים, מלומדים גדולים מן הגויים שכבר נכנסו לתחום חקירת היהדות. אנחנו רואים שחכמינו השתמשו הרבה ביצירות הגויים שיש להם ערך נצחי בתוך הבניינים שלהם" (עמ' ריג). ביאליק מעולם לא שפט יצירה ספרותית או מדעית לפי מוצאו של מחברה. כך לדוגמה כתב במבוא לקטלוג הוצאת דביר (תרפ"ב): "עבודתם השקדנית של כמה דורות במאות האחרונות משלנו ומשלהם, ביחוד משלהם, הכניסה הרבה אור ובהירות מדעית לתרבותנו העתיקה" (עמ' 5).

ישנה סיבה נוספת לאופי הפעולה הקולקטיבי שביאליק (1935 ד 1932)) מבכר: כל מפעלי הכינוס היהודיים בעבר הן יצירות קיבוציות. כך לדוגמה, בהתייחסו לתלמוד:

אין אנחנו יודעים מי סדר את זה ומתי כל זה נסתדר. כמובן, אנחנו יודעים את משך השנים שנעשתה העבודה הזו, קוראים בשם רבינא ורב אשי. מה זה רבינא ורב אשי? אלה בתי מדרשים של רבינא ורב אשי. אבל הביקורת המדעית יודעת להוכיח [...] שהכנוס הזה נעשה במשך כמה דורות, שכבה על גבי שכבה. קודם היה כנוס מצומצם, היו כנוסים מקומיים בבתי-מדרש שונים, היו קובצי משניות שונים, קובצי רבי עקיבא, קובצי רבי יהודה הנשיא, קובצי רבי חייא ורבי אושעיא. כל אחד בבית המדרש שלו כנס ורשם. כל העבודות הללו נתכנסו ונתחברו יחד והגיעו לידינו בצורה זו של היום. כמעט שזו היא עבודה אנונימית, ביחד עם זה עבודה קולקטיבית, קיבוצית" (עמ' קפד).

גם התנ"ך, המשנה, המסורה, ואף משנה תורה לרמב"ם ו"שולחן ערוך" הן יצירות קיבוציות, כפי שביאליק (1935 ב 1926)) מסביר:

אם תתבוננו לכל מהותם של הספרים אשר פרנסו אותנו בכל הזמנים, תמצאו שהם לא ספרי יחידים בודדים, אישים פרטיים, אלא בעיקר יצירות קיבוציות, שלפעמים אין להן בעלים והן בנות בלי-שם. אפילו התנ"ך הוא יצירה קיבוצית ושמות מחבריו אף הם אינם

אלא קיבוציים, כשם הומירוס אצל היונים. חותם זה נושאים כמעט כל ספרי הנביאים. כל הספרים האלה נחשבים ליצירות העם, להתגבשות של כמה דורות [...] וכך הן כל התפילות שלנו, שאף באלה ששם מחבר פרטי להן אין מי שיזווג את שמו לתפלות ולקשרו בהן. המשנה והתלמוד, האגדה והקבלה הם יצירות קיבוציות, וכך הם ספרי הרמב"ם, ספרי רש"י ודומיהם, שכל עיקר השפעתם היא ביצירה קיבוצית, לקוט וסדור [...] והוא-הדין גם ביצירות של ערך מדעי. כל המסורה שלנו, יסודות המדע הלשוני, הנקוד, יסודות הדקדוק, הלקסיקוגרפיה – כל אלה הן יצירות קיבוציות (עמ' סז).

גם אם יצירה תרבותית או טקסט נושאים שם פרטי של מחבר, כך ביאליק (1935 ב [1926]), עדיין יש להתייחס אליו כאל טקסט קיבוצי. זהו אופי היצירה היהודית: "יתר על כן, אפילו יצירות היחידים שנשארו לדורות – כוח קולקטיבי אצור בהן. הם שליחי הצבור כולו ושכינת האומה דברה מתוך גרונם" (עמ' סז).

ומכאן לעניין נוסף. יצירות קיבוציות אינן נכתבות ברגע אחד. בכתבת ועריכת התנ"ך, המשנה והתלמוד השתתפו דורות של חכמים. כך גם מפעל הכינוס המודרני: "אינני אומר שדבר זה נעשה ביום אחד – זהו מעשה לדורות. אבל ההתחלה צריכה לבוא בימינו (ביאליק, 1935 ד [1932], עמ' קצה-קצו).

3.3. הוצאה מדעית בלבוש עממי

עיקרון מרכזי נוסף בתכניתו של ביאליק קובע כי יש לשים לב לשני צדדיו של הכינוס. מן הצד האחד, עבודת המכנסים חייבת לעמוד בקריטריונים מדעיים מחמירים. הדברים חייבים להיות מדויקים ומעודכנים. מן הצד השני, התוצרים של מפעל הכינוס חייבים להיות עממיים. הרי בסופו של דבר, המטרה היא לאפשר לכל היהודים, גם אלה שרגלם לא דרכה בבית המדרש או באוניברסיטה, לקרוא את הטקסטים כטקסטים "חיים". אין שום צורך או רצון להלאות את הקורא בפרטים שיקשו עליו את הקריאה:

כל עבודת הכנוס (בחירת החומר וסידורו, עיבודו והארתו) צריכה להיות מדעית בשרשה הנעלם ופופולרית בצורתה המגולה. המְכַנְסֵמוֹס המורכב של העבודה המחשבתית, אם כי הוא צריך להיות מובלע ועומד בתוך גופי תולדותיה של העבודה, בכל זאת עליו להישאר סמוי מן העין. הפשטן יקרא כדרכו והמעמיק יעמיק. התנאים הרצויים לכך הם: פשטות, צמצום, דיוק, זהירות ובהירות. על-ידי כך תעשינה תוצאות העבודה שוות לכל נפש.

בשביל משא-ומתן מדעי הנצרך לעניין אפשר בכל אופן לייחד בסוף הספר מקום בפני עצמו, שלא לבלבל את הקורא (ביאליק, תרצ"ג [1913], עמ' שיז).

ביאליק נשאר נאמן לעיקרון זה גם בהמשך, אך מוצא צורך להדגיש כי העבודה המדעית חייבת שתיעשה באופן אובייקטיבי, ללא קשר להשקפת עולם כזו או אחרת. מסיבה זו גם אין להימנע כאמור מגיוס מומחים שאינם יהודים. הוא מודע לכך שאובייקטיביות לעולם לא יכולה להיות מוחלטת, אך יש לכוון לכך. היעדר העמדה חשוב לא רק עבור האמת המדעית, אלא גם תאפשר את התקבלותו של הכינוס על ידי כל חלקי העם:

על הדור הראשון לגשת למפעלים קולקטיביים ע"י שיתוף כל הכוחות, מבחן הכוחות של האומה שישתתפו בה באי-כוח של כל חלקי האומה בלי הבדל השקפות, מפני שיש לנו עסק עם מדע, והמדע צריך להיות מחוץ לכל השקפה. יש צורך בעמידה אובייקטיבית, האפשרית ביותר לגבי בשר ודם, כדי שעל ידי כך תכיר ביצירה זו האומה כולה (ביאליק, 1935 ד [1932], עמ' ריג).

ביאליק, שמכיר בפיצול התרבותי העמוק בעם היהודי – הבא לידי ביטוי בלשונות המדוברות, בנוסחי התפילה ובמאפיינים תרבותיים נוספים – מדגיש את ייעודו של הכינוס כנקודת מרכז לכל העם היהודי, על כל עדותיו ושבטיו. מפעל הכינוס חייב להיות בעל שיעור קומה מוחלט, בדומה למפעלי הכינוס הקודמים, על מנת שיתקבל על כולם:

גם כנוס המשנה, גם כנוס התנ"ך, גם כנוס המסורת, לא היה ערכו ערך חלקי בשביל חלק האומה, אלא בשביל כל האומה כולה, על כל התפוצות, בכל ארצות הגולה בעולם: אשכנזים, איטלקים, בבליים (אני מדבר על היהודים הקדומים), אפריקנים, תימנים, שהיו יחידים בערב ועוד כאלה. כל היהודים בלי יוצא מן הכלל, הגיעו אליהם המהדורות של העבודה הזאת וכפפו ראשם וקבלו עליהם את כל הדברים האלה. זה לא היה כמו החסידות שהקיפה רק חלק מעם ישראל, או שאר תנועות וזרמים שהיו יצירות חלקיות, שהקיפו רק חלק מן האומה. " (ביאליק, 1935 ד [1932], עמ' קצא)

3.4. התייחסות למפעלי כינוס קודמים כמקור השראה ולא כמקור סמכות

על אף שתכניתו של ביאליק נשענת על התנסויות היסטוריות, אין הוא מצפה שתכנית הכינוס תזכה לאותה הקדושה שאפפה את מפעלי הכינוס הקודמים. בעניין זה הוא מבחין בין העושים

במלאכה – מהם הוא דורש "יחס של קדושה", כביטוי לעומס האחריות שהם נוטלים על כתפיהם, ובין הציבור הרחב – שביאליק מקווה לקרב אל המקורות באמצעות עריכה ועיבוד עממיים ומושכים:

אבל היחס אל העבודה הזאת צריך להיות אחד בכל הזמנים: יחס של הכרת כל האחריות הגדולה, שמטילה האומה על כל הניגשים לטפל בקדשי קודשה; הייתי אומר: יחס של קדושה. יודע אני, הספר והספרות נעשו בימינו חולין. בעיני רבים אינם אלא כשאר סחורה. ואולם היצירה האמתית לועגת לשוק ולהמונו. חייה חיי עולם וקדושתה לדור ודור [...] ואם העם העברי לא יהא נוהג קדושה ב"כנוס" חדש זה – אין רע. אפשר באמת כבר עבר זמנה של הקדושה. אבל כבוד וחיבה בוודאי יהא נוהג בו – ואותם אנו מבקשים לפי שעה (ביאליק, תרצ"ג [1913], עמ' שי, שכא).

אותו "יחס של קדושה" שביאליק תובע מהמכנסים נוגע אך ורק להבנת כובד המשקל התרבותי של עבודתם. הוא איננו דורש מהם לגלות "יחס של קדושה" למפעלי הכינוס הקודמים, למשל. בדיוק להיפך – הוא דורש את חירות המכנסים. הקריטריונים לבחירת הטקסטים לכינוס משתנים עם השנים:

אל לנו, כמובן, להיות משועבדים בכל דבר אל דרכי הכנוס של הקדמונים. להפך, בעניין זה נהיה בני חורין גמורים. הקדמונים עשו מלאכתם באמונה על-פי דרכם הם, על-פי הדעות והטעמים ששלטו בימיהם ולפי צרכיהם הרוחניים של בני דורם, בימינו נשתנו הצרכים והלבבות ועמהם גם הרבה מן הערכים הספרותיים (ביאליק, תרצ"ג [1913], עמ' שי).

כל אופן העבודה על מפעל הכינוס – מבחירת הטקסטים, עריכתם, סידורם והפרשנות הניתנת להם – היא תלויה תקופה. לכל דור יש את צרכיו ואת רצונותיו, והם צריכים לבוא לידי ביטוי בעריכה:

אפילו בגוף העבודה של המכנסים נכיר את חותם הדור. רוח הדור יהא מובלע ועומד מאליו בתוך פרי עבודתם [...] הכל תלוי באופן הבחירה של החומר, והעיקר – בצירופיו. צרופים חדשים של דברים ישנים בונים עולם ומחריבים עולם, עוקרים מרכזים ממקומם ונוטעים אותם במקום אחר. כל החומר הישן, שיעקר מתחומו ויעבור דרך המסננת של הטעם החדש והרוח החדשה שבימינו – יואר ממילא מבפנים ומבחוץ באור חדש לגמרי,

וגם יחסנו הנפשי אליו יהי שונה לגמרי מזה של הדורות הקודמים. סופו להיעשות כבריה
חדשה (ביאליק, תרצ"ג [1913], עמ' שי-שיא).

בעניין זה נותר ביאליק עקבי. גם בהרצאתו האחרונה בנושא הוא הבהיר כי מפעל הכינוס, על אף
שהוא עוסק בכל רצף הדורות של העם היהודי – הוא כל כולו מפעל השייך לזמנו: "כינוס וסידור
פרושו גם בחירה, כוונה ודעת: להכניס לדבר זה בחירה, כוונה ודעת, כדי לדעת מה מוקדם
ומאוחר, מה העיקר ומה הטפל, מה גרעין ומה קליפה, מה הבר ומה התבן, לפי הכרתנו ולפי
השגתנו והבנתנו בזמן הזה, מתוך השקפת זמננו, מתוך הטעם של זמננו" (ביאליק, 1935 ד [1932],
עמ' קעט).

3.5. יחס אמביוולנטי לדילמה: למידת המקורות עצמן או שכתוב פופולארי שלהן?

ביאליק (תרצ"ג [1913] הסתייג מעבודתם של אנשי "חכמת ישראל" ואפילו מרעיונו של אחד העם
לעריכת אנציקלופדיה "אוצר היהדות". הם כתבו, וביקשו לכתוב על אודות היהדות, על אודות
הטקסטים העתיקים. לדעתו של ביאליק, שנותרה עקבית מרגע שהגה את תכנית הכינוס, אין בכך
די: "עם כל חשיבותו הלאומית של "אוצר היהדות" – הוא לבדו לא יניח לעולם את דעתו של
הקורא היהודי, הרוצה להכיר את עצם היצירות העבריות לא רק על-פי ספרים ומאמרים כתובים
על אודותיהן" (עמ' שו). על כן קובע ביאליק כי את הספרים העיקריים ביצירה היהודית יש להביא
בפני הקורא בשלמותם, תוך צירוף מבואות ופרשנות: "ספרים מרכזיים, שורשיים, שנוצרו
בתקופה קדמונית ומקורית בישראל או שהשפעתם על רוח האומה לא פסקה עד היום – באים אל
הכנוס בשלמותם, כמו שהם, והוספת דורנו ויחוסו אליהם נטפלים אליהם מבחוץ בצורת מבואות,
פירושים והערות" (עמ' שיז). דברים דומים אמר גם ב-1926:

אני הגעתי לידי הדרישה לכנוס-הרוח מתוך ההכרה המלאה, שלא ע"י סרסרות, לא ע"י
ספרים כתובים על אודות היצירות האלה נוכל לכנס ולהחיות את רוחנו – אלא ע"י גופי
היצירות עצמן; לא ע"י הסברות ותלי-תלים של פרשנות, אלא ע"י כינוסן וסידורן של עצם
היצירות, ע"י זה שהאומה תכיר ותדע אותן פנים-אל-פנים (ביאליק, 1935 ב [1926], עמ'
סד-סה).

עם זאת, יש לשים לב כי ביאליק לא חייב שהכינוס יכלול רק טקסטים מלאים במקורן. כבר
הראיתי קודם כי הוא ביקש להביא את "עיקר יצירותיה של הספרות הישראלית מכל הזמנים
מגופן ומתוכן ובמלואן האפשרי" (ביאליק, תרצ"ג [1913], עמ' שטז) – ביאליק לא מתייחס לכל

היצירות, אלא לעיקרן, ובהחלט מסייג ופותח פתח לגמישות שהיא מחויבת המציאות. הרי טקסטים שלמים כתובים בכלל בשפה זרה שכלל לא נגישה לקורא העברי בן זמנו. עצם תרגומם מוציא את האפשרות של קריאת היצירות "מגופן". גם רעיון הצמצום, המחייב את בחירת הטקסטים החשובים ביותר מבין כל הטקסטים הקיימים, לא מאפשר להביא לכינוס את כל היצירות. כך לדוגמה, בשלביו הראשונים של רעיון הכינוס, לא הופיע התלמוד בשלמותו, אלא רק את קטעי האגדה, אותם הוא שואף לכנס מהתלמוד ומהמדרשים.

כינוס האגדה משמש עבורנו אבן בוחן מעניינת, כיוון שביאליק עמל עליה בעצמו בעריכת "ספר האגדה", יחד עם שותפו יהושע חנא רבניצקי. על אף גישתו המוצהרת של ביאליק, כי יש להביא טקסטים כלשונם – נטלו לעצמם צמד העורכים את חירות רבה בעיצוב ועריכת הטקסט: הם צירפו מקורות מתקופות שונות לכדי סיפור אחד; צנזרו סיפורים מטעמי צניעות ואולי גם מטעמים אחרים והעלימו כליל את הארמית בתרגום את האגדות כולן לעברית – מה שגרר דברי ביקורת של סופרים וחוקרים בעבר ובהווה (הולצמן, 2009; אבנרי, 2011). ב"ספר האגדה" ביקשו ביאליק ורבניצקי לכנס את "כל המשובח והמעולה שבאגדה, כל מה שיש בו גרעין של מחשבה ורגש מצד התוכן או קורטוב של נוי מצד הצורה והסגנון או שאר מקצת חשיבות מצד שהוא (כגון פרסום באומה) – אותו צריך המלקט לאסוף לתוך ספר זה" (ביאליק, תרס"ח). לדעתם של השניים, יהודי שלא חבש את ספסלי בית המדרש לא יכול לקרוא באגדות התלמוד – גם אם ינסה, סופו שיתייאש ויוותר:

בימינו לא כל אדם מצוי אצל ספרים עתיקים [...] האגדות שבשני התלמודים באות קרעים קרעים, מין בשאינו מינו סמוכים זה אצל זה בדרך ארעי ואין כל סדר להם. רוב המדרשים והילקוטים סדורים על פי פרשיות ככתבי הקודש בלא כל יחס וקשר פנימי בין גופי האגדות [...] צרף לזה ערבוב העיקר בטפל וחשוב בשאינו חשוב, ערבוב הסגנונים והלשונות, סירוסים וסתירות, הכפלות והשמטות, שיבושי לשון ונוסחאות וכו' וכו' – כל אותם הדברים שספרים עתיקים מצוינים בהם – ותבין מיד עד כמה קשה על אדם בזמננו ללמוד עיקר האגדה מתוך גופי המקורות (ביאליק ורבניצקי, 1987, עמ' 2).

על כן כינוס האגדה מחייב היחלצות מהתבנית התלמודית. יש לאחד את המקורות, לסדר לפי נושאים, לתרגם לעברית את החלקים הארמיים שבאגדות התלמוד, לאחד את הסגנון וכו'. מפעלם של ביאליק ורבניצקי בכינוס האגדה זכה להצלחה רבה, ו"ספר האגדה" הפך לרב-מכר פופולארי שיצא במהדורות רבות. גם המבקרים הגדולים של "ספר האגדה" מעידים כי הוא הצליח במקום

בו נכשלו אחרים: לקרב את הציבור אל האגדה (אבנרי, 2011). בפתח המהדורה השניה והמתוקנת של "ספר האגדה", קבעו ביאליק ורבניצקי כי "ספר האגדה נעשה לספר-עם במיטב משמעו של השם הזה. תמהינו, אם יש בית עברי יודע ספר בישראל שלא נאסף אל תוכו ספר האגדה [...] ספר כזה לפי ערכו ומקומו בשורת ספרי האומה המקובלים ביותר" (ביאליק ורבניצקי, 1987, עמ' 6).

אם כן, ניתן לראות שלא ניתן לקבוע באופן מובהק כי רעיון הכינוס של ביאליק מחייב שימוש במקורות גופן או לחלופין שכתוב פופולארי שלהן. את ההחלטות האלה משאיר ביאליק להכרעותיהם של המכנסים. התייחסתי כבר למעלה לאזהרתו של ביאליק שלא להשתעבד להחלטותיהם של הדורות הקודמים. דוגמה מעניינת לכך נמצאת בהתייחסותו המאוחרת לתכנית הכינוס, משנת 1932, העוסקת בלימודים ב"חדר", אשר כמעט ואינם כוללים את לימודי התנ"ך. ביאליק דווקא רואה בכך ברכה גדולה, שכן גדולתו של התלמוד שהוא מבליע בתוכו גם את התנ"ך. בעיניו של ביאליק (1935 ד [1932]), זה מעיד על הצלחתו של הכינוס:

מאשימים את היהודים שהם לא למדו ב"חדר" תנ"ך. למדו חומש וזכרו פסוק בישעיהו מתוך בבא-קמא. רבותי, אני חושב את זה לאחד הפלאים, לחזיון טוב מאוד, שהבנין הענקי הזה בלע לתוכו את הבנין הקודם. כך צריך להיות, מפני שכל דור ודור הולך ומשקיע את הבניינים הקודמים בתוך בנייניו הוא. והנה גם זה סימן של חידוש ערכים. הם באו אל התנ"ך מתוך הרגשת עצמם, מתוך יחסם הם ולא מתוך יחס הראשונים. הם כבר קלטו את התנ"ך בצורה אחרת. ההערכה שלהם, הטעם שהרגישו בספר זה היה הטעם של זמנם ולא הטעם של הזמנים הקודמים. הם הפכו את התנ"ך לחומר חדש, אם תרצו לומר, זו הערכה חדשה או שינוי בניין המחדש את הקנין הישן של הכינוס הראשון [...] הם היו אנשים חופשיים. לא נשתעבדו לדורות הקדומים [...] זה אקט נפלא שמראה איך עם צריך לנהוג בכיבושו הקודם. לא להשתעבד [...] כך עלינו לעשות לכל רכושנו הקודם, לא רק כינוס כמו שהוא אלא להעביר דרך ההרגשה והמחשבה של כל חיינו בזמן הזה, לפי דרישות המדע של זמננו, לפי כל המלאי שממלא אותנו, להעביר את כל הריכוז הזה לתוך חיינו כדי להחיותו (עמ' קפה-קפו).

כלומר - התלמוד עשה לתנ"ך את מה שהרמב"ם עשה ב"משנה תורה" לפרקי ההלכה שבתלמוד, ואת מה שביאליק ורבניצקי עשו ב"ספר האגדה" לפרקי האגדה שבתלמוד. במקרה הזה דווקא התוכן ניצח את הצורה – תוכן האגדות נשמר ברובו, אך הוא מוגש בלבוש עממי. ניתן ללמוד על מורכבות התייחסותו של ביאליק לסוגיה זו של המקורות גם מספרים אחרים שערך, כמו לדוגמה

"סיפורי המקרא לילדים", שערך ביאליק יחד עם יהושע חנא רבניצקי ושמחה בן ציון והיה לספר הראשון שיצא לאור בהוצאת "מוריה" לה היה שותף – בשנת 1902. שם דווקא הקפיד ביאליק לשמור על הטקסט במקורו – הוא איננו מתמצת פסוקים ולא כותב אותו מחדש בשפה עדכנית. עריכתו באה לידי ביטוי בעיקר בהשמטת פרקים אותם תפס כבעייתיים, סידור פסוקים במבנה נוח לקריאה והעתקת קטעים ממקום למקום (אבנרי, 2001).

אם כך, נראה שלפי ביאליק, יש להעדיף את המקורות גופן – כל עוד הם אינם הופכים את הקורא מנוכר לטקסט. היה והטקסט מרחיק ממנו את הקורא, ולא ניתן להתגבר על כך באמצעות עריכה פשוטה, הסברים ופירושים, יש לערוך מחדש את הטקסט עצמו – וזאת כמובן בתנאי שהוא ראוי, לדעת המכנסים, להיות חלק מתכנית הכינוס.

3.6. המקום בו מתבצעת הקונוניזציה

בנושא זה חל שינוי בתפיסתו של ביאליק עם השנים. לפני מלחמת העולם הראשונה ראה ביאליק בעיני רוחו את מפעל הכינוס ככזה שעובדים בו חוקרים ומלומדים יהודים מכל קיבוצי היהודים בעולם. לאחר המלחמה, שינה ביאליק (1935ב [1926]) את עמדתו וראה בארץ ישראל את המקום היחידי בו ניתן לבצע את עבודת הכינוס:

זו הייתה בדרך-כלל דרישתי אז, לפני המלחמה, מסגרתה הייתה אז שונה לגמרי. אז הגיעה למרום פסגתה תקופת היהדות החדשה שהחלה בימי מנדלסון, בימי האמנסיפציה, בימי פריצת חומות ה"גיטו". כל המבצעים החדשים עמדו אז בכל תקפם. היהדות הרוסית הייתה רעננה ופוריה ובכל מלא כוחה. ביהדות הגרמנית כסה המראה החיצוני על הדלדול הפנימי וגיבוש-דמותה נשתמר על כל תגיו. באמריקה התחילו לנו ימי גידול ופריחה, ודומה היה, שבמבצרים האלה נוכל להחזיק מעמד גם בגלותנו. אבל עתה הרי נחרבה היהדות הרוסית ואברי גופה נשחקו לאבן, מוסדותיה הציבוריים, מבית-המדרש ועד צורות-התרבות היותר-חדשות – בתי-ספר, בתי-מדרש למורים וכל המוסדות שנוצרו ברוח התחיה ומלאו רוח זו – כל אלה נדפו כעשן ואף זכר לא נשאר להם. הדלדול והירידה של היהדות המערבית נתגלו בכל מוראיהם. מצב הגסיסה שם הולך ונמשך, ויהודי המערב עצמם אינם מאמינים עוד בתקומתם, כי רואים הם את המוות עין בעין. היהדות האמריקאית – גם משם מגיעות בשורות לאו טובות, גם שם מורגשת ירידת הרוח על כל תחלואיה ותוצאותיה [...] המעבר ללשונות נוכריות בא בתכיפות מפחידה [...] כנוס-הרוח

הוא עתה, אפוא פרובלמה אחרת לגמרי [...] עתה אי-אפשר לה בלי כנוס במקום אחד, והמקום האחד והיחידי הזה מוכרח להיות ויכול להיות – רק ארץ-ישראל" (עמ' סו-סז).

ביאליק מנמק את השינוי בתפיסתו בשינויים האדירים שעברו על קהילות היהודים בעולם. אם לפני המלחמה עוד היו קהילות יהודים תוססות ברחבי העולם, מזהה ביאליק תהליך חד-כיווני של ניוון: יהדות רוסיה ניגפת תחת השלטון הקומוניסטי החדש של ברית המועצות, האוסר בפועל על קיומה וטיפוח של תרבות עברית. יהודי המערב זונחים את העברית בתקווה להשתלב במדינותיהם. על כן יש למקד את תכנית הכינוס במקום אחד, וביאליק (1935 ג [1926]) טוען כי המקום הזה חייב להיות ארץ ישראל: "לנו יש הרבה נכסים מפורדים בעולם, גנוזים בכמה בתי-גניזה. הגיעה השעה לכנס את אוצרות הרוח שלנו למקום אחר. ומובן מאליו שהמקום הזה הוא א"י [...] "רק מקום אחד יש, שההון הלאומי שלנו יהיה בטוח ושמור ויתקיים שם לעולם ועד – וזהו ארצנו, ארץ-ישראל" (עמ' עב). ביאליק לא מסביר מדוע הוא חושב שבארץ ישראל יהיה ההון הלאומי בטוח ושמור. אם בסוגיות אחרות הוא נשען על התנסויות היסטוריות, במקרה הזה הוא לא מוצא צורך ללמוד מן העבר – שהרי לא בכל התקופות שמרה ארץ ישראל על אוצרות התרבות היהודית. בהרצאתו המאוחרת הוא התייחס גם כן לארץ ישראל כמקום הכינוס, אך הפעם נראה כי הנימוק פשוט יותר: יצירה תרבותית מחייבת טריטוריה, אדמה, קרקע. מן הסתם ביאליק רואה בארץ-ישראל את המקום היחידי בו ישב העם היהודי על קרקע משלו: "בשביל יצירת תרבות, יש צורך בטריטוריה. כנוס וגיבוש החומר התרבותית שישמש כעין תלישה וזריעה יחד, עבודה תמידית, אבל עבודה מסודרת, עבודה מושכלת – לזה אנחנו צריכים, וזה צריך להיות התפקיד התרבותי שלנו כאן בא"י" (ביאליק, 1935 ד [1932], עמ' קפא).

3.7. היקפה של תכנית הכינוס

בהרצאתו "הספר העברי", פירט ביאליק (תרצ"ג [1913]) את מחלקותיה של תכנית הכינוס:

(א) תנ"ך, ספרים חיצוניים, ספרים גנוזים (כולל פירוש מדעי מצומצם של פרשנות המקרא, מסורתית וביקורתית, ומבואות);

(ב) ליקוטים נבחרים מהספרות האלכסנדרונית;

(ג) הוצאה שלמה של ספרי יוספוס פלאביוס;

(ד) הוצאה פופולארית של המשנה, מנוקדת ומפורשת;

(ה) האגדה – מהתלמוד והמדרשים;

- (ו) הפילוסופיה – ללא החלק הסכולסטי ;
- (ז) המליצה והשירה – ליקוט מיטב שירת ימי הביניים ;
- (ח) המוסר – ליקוטים ;
- (ט) חלקים מהקבלה ;
- (י) הדרוש – ליקוטים ;
- (יא) החסידות – ליקוטי מאמרים, שיחות ופתגמים, וכן סיפורי מעשיות ואגדות של חסידים ;
- (יב) הספרות העממית – כל המעולה והמשובח מכל פינות העם ;
- (יג) הספרות החדשה – כרכים שלמים של כל הטוב והמיטב (עמ' שיז-שיט).
- כפי שהראיתי כבר קודם, ביאליק לא מכניס אל הכינוס "יצירות לועזיות של עברים בעלות תוכן אנושי כללי [...] שלדעתי, אין מקום לו עדין בכינוס לאומי" (שם, עמ' שיב. ההדגשות במקור).
- בקטלוג דביר (תרפ"ב) כבר מפורטות לתכנית הכינוס קטגוריות שונות. ראשית, מחולק הקטלוג לשתי תקופות: תקופת המרכז המזרחי ותקופת המרכז המערבי. לתקופת המרכז המזרחי מיוחדות הקטגוריות הבאות, המופיעות בעמ' 12-14 של הקטלוג :
- (א) ספרות כתבי-הקודש, כלומר התנ"ך ;
- (ב) הספרות שאחרי חתימת כתבי הקודש – הספרות החיצונית, הספרות ההלניסטית (פילון האלכסנדרוני), הספרות ההיסטורית של ימי בית שני (כגון כתבי יוספוס פלביוס) ועוד ;
- (ג) ספרות התרגומים – גופי התרגומים הארמיים לתנ"ך ;
- (ד) ספרות המשנה והתלמוד – המשנה, התלמוד הבבלי והתלמוד הירושלמי ;
- (ה) ספרות האגדה – המדרשים הקדמונים והמאוחרים ;
- (ו) ספרות הגאונים – כל דברי הגאונים בחלוקה כפולה: לפי המקצועות (ההלכה; הספרות המחקרית; הספרות הפיוטית; הספרות ההיסטורית של תקופת הגאונים; אגרות) ולפי האנשים (רב סעדיה, רב שרירא, רב האי ועוד) וכן ליקוטים מסופרי הערבים, הסורים והנוצרים בתקופת הגאונים ;
- (ז) התפילות והפיוט הדתי המזרחי – בקטגוריה זו מדגיש ביאליק את פיוטי יוסי בן יוסי, ינאי ואליעזר בירבי קליר ; 6 פייטנים איטלקיים: בהם רבנו שפטיה, רבנו אמיתי, רבי בנימין בן זרח ועוד ; 5 פייטנים אשכנזים, בהם רב משה בן קלונימוס, רבי גרשום מאור הגולה ורש"י ; ועוד.
- (ח) הספרות הסודית העתיקה – בקטגוריה זו מציין ביאליק 6 ספרים: פרקי דרבי אליעזר, ספר היצירה, אותיות דרבי עקיבא, היכלות, שער קומה, נסתרות דרבי שמעון ועוד.

תקופת המרכז המערבי מחולקת גם היא בקטלוג ל-2 מחלקות משנה: (1) על פי סדר המקצועות ו(2) כתבי מחברים לפי סדר זמניהם. ואלו הן הקטגוריות על פי סדר המקצועות, כפי שהן מופיעות בעמ' 15-19 בקטלוג:

- (א) הספרות הרבנית – רש"י ורמב"ם ופוסקים, דרשנים ופרשנים נוספים;
- (ב) הספרות הדתית-מחקרית – בקטגוריה זו מציין ביאליק 13 ספרים עיקריים, בהם "הכוזרי" לרבי יהודה הלוי, "מורה נבוכים" לרמב"ם, "האמונות והדעות" לרב סעדיה גאון ועוד, וכן ליקוטים מספריהם של לפחות 12 חוקרים נוספים;
- (ג) הספרות של מתנגדי המחקר – בקטגוריה זו מבקש ביאליק לפרסם את כל האגרות לעניין המחלוקת על ספרי הרמב"ם וספר "מלחמות ה'" לרבי אברהם, ספר כתב תמים, ספר "מנחת קנאות" לרבי אבא מרי, ספר האמונות לרבי שם טוב, וכן איגרות וליקוטים נוספים;
- (ד) ספרות הסנגוריה על הדת והוויכוחים – בקטגוריה זו מציין ביאליק 12 יצירות, בהן "ספר הניצחון" העתיק הצרפתי, ספר "כלימת הגויים" לרבי יצחק האפודי, "ספר חיזוק האמונה" ליצחק מטרוקי ועוד.
- (ה) ספרות ביקורת הדת – בקטגוריה זו מבקש ביאליק לפרסם ליקוטים מהספרות הקראית, את הספר הקראי "קול שחל" (אותו כינה בכינוי הביקורתי "קול סכל"), את הספר "עלילות דברים", ספרי כופרים (כגון חיוי הבלכי) ועוד.
- (ו) ספרות הקבלה – ליקוטים מן הקבלה העתיקה שקדמה לספר הזוהר; ספר הזוהר; ליקוטים מן הקבלה הספרדית (מפורטים שמות 7 מחברים, בהם רבי טודרוס הלוי ורבי אברהם אבולעפיה, וכן 4 יצירות: "ברית מנוחה", "מערכת האלוהות", "הקנה", "הפליאה"); ומבחר מספרי הקבלה החדשים של רבי משה קורדובירו, רבי שלמה אלקבץ, מגיד מישרים, האר"י, רבי חיים ויטאל ועוד.
- (ז) ספרות המוסר – "ספר חסידים", "חובת הלבבות", "ספר הישר" לרבנו תם, "ספר שערי תשובה" לרבי יונה גירונדי, "מסילת ישרים" וכן ליקוטים מספרות המוסר של ימי הביניים, מספר "שני לוחות הברית" ועוד.
- (ח) ספרות החסידות – ליקוטים מן הספרות החסידית וליקוטים מאגדות ומעשיות על חסידים ומנהיגיהם.
- (ט) הספרות העממית – ספר אלכסנדר מוקדון, ספר הישר, ספר יוסיפון, ליקוט מעשיות, סיפורי מוסר עממיים, משלים ופתגמים מידיש.

(י) ספרות השירה והמליצה – בקטגוריה זו מכניס ביאליק את כל השירה והפרוזה האמנותית הספרדית והאיטלקית שטרם תקופת ההשכלה, של המחברים הבאים: מנחם בן סרוק, דונש, רבי שמואל הנגיד, רשב"ג, רבי יצחק בן גיאת ובנו רבי יהודה, רבי משה בן עזרא, רבי יהודה הלוי, רבי אברהם אבן עזרא, רבי יהודה אלחריזי, רבי שלמא דפירא, רבי שלמה בונפיד, רבי ישראל נג'ארה ועוד. בנוסף, מבקש ביאליק לפרסם אנתולוגיה מקיפה של שירת ימי הביניים, קובץ שירי התימנים וקובץ משלים בעלי מוסר השכל.

(יא) הספרות ההיסטורית, הגיאוגרפית והארכיאולוגית – בקטגוריה זו ביקש ביאליק לפרסם כרוניקות וספרי זכרונות, בהם: ספר יוחסין לרבי סעדיה בן דנאן, ספר "קורא הדורות", מגילת אביתר, כל דברי הזיכרון על מסעי הצלב, ספרי הזכרונות על דבר גזרת ת"ח, ספרי הזכרונות מזמן תנועת שבתי צבי, ספרי מסעות (אלדד הדני, רבי בנימין ועוד), ליקוטים מספרי המנהגים ועוד.

בעמ' 19-24 מופיעות הקטגוריות של תקופת המרכז המערבי על פי סדר הזמנים של המחברים:

(א) קודם תקופת ההשכלה – המדקדקים הספרדים הראשונים, כתבי רבי יונה בן ג'אנה, רבי שמואל הנגיד, רשב"ג, רש"י, רבי יהודה הלבי, רבי אברהם אבן עזרא, הרמב"ם ועוד.

(ב) תקופת ההשכלה – קטגוריה זו מחולקת ל-3 קטגוריות משנה: (1) ההשכלה האשכנזית; (2) ההשכלה הגאליצית ו(3) ההשכלה ברוסיה. סה"כ בקטגוריה זו של תקופת ההשכלה מופיעים בשמם 19 מחברים.

(ג) חכמת ישראל – בקטגוריה זו מופיעים 47 מחברים, בהם צונץ, שד"ל, גרץ, רנ"ק ועוד.

חשוב לציין, כי בכל אחד מהפרקים, מצוין במפורש כי בנוסף להוצאת הטקסטים עצמם, יפורסמו מבואות והקדמות מפורטות וההוצאות כולן יהיו מוערות ובמידה ושפת המקור אינה עברית – גם מתורגמות.

אין צורך בעיון מעמיק כדי להבחין שבתשע השנים שחלפו בין ההרצאה "הספר העברי" ובין הוצאת הקטלוג של דביר, השתכללה תכנית הכינוס, הסתעפה וגדלה מאוד. לצורך הדוגמה, נסתכל על שתי מחלקות מתכנית הכינוס של 1913: מחלקה (ב) ליקוטים מהספרות ההלניסטית ומחלקה (ג) כתבי יוספוס פלביוס. כל אחת מהן היתה פרק אחד מתוך 13 מחלקות בסך הכל. בתכנית המפורטת בקטלוג "דביר" שפורסם בשנת 1922 – נמצאים הליקוטים מהספרות ההלניסטית וכתבי יוספוס פלביוס כסעיף משנה במחלקה "הספרות שאחרי חתימת כתבי הקודש" שתחת תקופת המרכז המזרחי. סעיף משנה בתוך פרק אחד מתוך 22 פרקים.

עיון ממוקד יותר יגלה כי בתכנית הכינוס המאוחרת המפורטת בקטלוג דביר (תרפ"ב) ישנן תוספות משמעותיות מאוד: למרות שב-1913 ויתר ביאליק על פרסום התלמוד, בקטלוג דביר נכנסים שני התלמודים לכינוס. זאת בנוסף לכל גופי התרגומים הארמיים לתנ"ך, וכל ספרות הגאונים. אם ב-1913 מסתפק ביאליק בשירת ימי הביניים, הרי שמאוחר יותר מתכנן ביאליק לפרסם פיוטים ושירה מכל התקופות. בכינוס המאוחר מצרף ביאליק פרק שלם של כתבים המבקרים את הדת היהודית, חלקם של כופרים ותנועות שהוצאו מחוץ ליהדות, וכן פרק שלם על מתנגדי המחקר ופרק על הוויכוחים ההיסטוריים שבין היהדות ודתות אחרות. עוד מוסיף ביאליק בקטלוג פרק שלם על הספרות ההיסטורית, הגיאוגרפית והארכיאולוגית, בה הוא מבקש לפרסם ספרי זיכרונות וכתובות היסטוריות. גם ספרות ההשכלה, שנעדרת מהתכנית המקורית של 1913, מוצאת את מקומה הנכבד בתכנית החדשה של 1922. מעניין לראות, שאם ב-1913 מבקש ביאליק לצרף "פירוש מדעי מצומצם [...] ומבואות (תרצי"ג [1913], עמ' שיז), הרי שבקטלוג המאוחר הוא כבר מבקש לצרף מבואות ופירוש מדעי נרחב: "פרוש מדעי לכתבי הקודש [...] עם מבוא רחב בראש כל ספר [...] הספרות החיצונית [...] בצירוף מבוא רחב [...] פלויוס בתרגום עברי בצירוף מבוא רחב [...] " (דביר, תרפ"ב, עמ' 12-13); "השירה והפרוזה האמנותית הספרדית והאיטלקית וכו' בצירוף מבוא רחב כללי ומבואות פרטיים" (עמ' 18); "כתבי הרמב"ם [...] ומבוא גדול" (עמ' 20) ועוד.

פרק אחד שמופיע בתכנית המקורית ואינו מופיע בקטלוג דביר הוא הפרק האחרון: "כרכים שלמים של כל הטוב והמיטב" בספרות החדשה (ביאליק, תרצי"ג [1913], עמ' שיט). אך נראה כי אין בכך כדי להעיד על שינוי רעיוני – ביאליק הרי הכריז כי הוצאת "דביר" תעסוק בהוצאת ספרים אשר למעלה מכוחם של מו"לים רגילים (ביאליק, תרפ"ו2), וכן שתכנית הכינוס המפורטת בקטלוג "דביר" (תרפ"ב):

לא באה אלא כדי לציין, ולו רק בראשי-קוים ובגבולות מקצוע אחד, את אלה השדות הרחבים והגדולים [...] העומדים [...] בשוממותם ובעזובתם הרבה עד היום [...] הרי היא כאילו צווחת ואומרת: הנה בקעה שוממה גדולה ורחבה לפניכם. מקום מרווח יש בה לעבודת כמה ידיים וכמה שנים. התכנסו ועבדו. ישקד לו איש איש על ערוגתו הקטנה אשר יבחר לו – וסוף ה"חשבון הגדול" לבוא מאליו (עמ' 11).

ומכיוון שישנם מספיק מו"לים המוציאים לאור את הספרות החדשה, נראה כי ביאליק ביקש למקד את האנרגיה של הוצאת "דביר" במחלקות החסרות לתכנית הכינוס.

ברור, לאור האמור לעיל, שבין ההרצאה של שנת 1913 ובין תוכנית "דביר" של 1922, גדל היקפה של תוכנית הכינוס באופן משמעותי – לא רק במספר הספרים המיועדים לקנון, אלא גם בהיקף הפרשני שלהם. בעוד שהרעיון המקורי שם דגש רב על צמצום מספר הספרים, מבואות ופרשנות מצומצמים, הרי שבמהלך הזמן נוספים עוד ועוד ספרים ואף מחלקות שלמות לתוכנית הכינוס, והציפייה מהחוקרים היא לכתוב מבואות ופרשנויות מפורטות ומרחיבות. אם ניתן היה לדמות את הרעיון המקורי של ביאליק כהעמדת "מדף ספרים", הרי שבשלבם המאוחרים יותר, נראה כי הדימוי המתאים הוא "ארון ספרים", ואולי אף "ספרייה".

4. היחס אל תכנית הכינוס

ורסס (1984) במחקרו על ההרצאה "הספר העברי", טוען שכאשר העלה ביאליק את תכנית הכינוס בהרצאתו בשנת 1913, היא זכתה לתמיכה רבה, אך גם להתנגדות. פרישמן, מחשובי המבקרים של הספרות היהודית והמתנגד הבולט ביותר לתכנית הכינוס, טען כי אם הספרות העברית חפצת חיים היא, עליה להתנתק לחלוטין מארון הספרים היהודי, ולקבל השראה ודוגמה מספרויות העמים. אל מול הצעתו של ביאליק להשקיע בכינוס המורשת התרבותית של העם, הציע פרישמן להשקיע דווקא בטיפוח הכישרון הספרותי של סופרים צעירים, והקמת קרנות לתמיכה בסופרים צעירים אשר יהיו מנותקים מ"כל אותם הדברים היבשים, שבאמת הם שהבריחו מעלינו את בני-נעורינו והביאונו עד המעמד הזה" (עמ' 121). פרוש (1992) טוענת כי המחלוקת בין פרישמן וביאליק היתה ביטוי למאבל על דמותה של הספרות העברית המתהווה – לאור איזה קאנון יכתבו היצירות העתידיות? אילו טקסטים יזינו את הסופרים הצעירים? (עמ' 135). על פי ורסס ופרוש, בויכוח עם פרישמן, היתה ידו של ביאליק על העליונה, ורוב משתתפי הועידה השניה לשפה ולתרבות עברית תמכו בעמדתו של ביאליק, כמו גם התגובות הרבות שפורסמו בעיתונים בעקבות הועידה הזו.

עם זאת, בקרב סופרים עבריים צעירים, בישראל ובגולה כאחד, היו שהתייחסו לתכנית הכינוס של ביאליק בחשדנות, ולעיתים אף בהתנגדות עזה. בין היתר הועלו ספקות לגבי הנחות המוצא של ביאליק: על האופן בו מונחלים ערכים ודעות מדור לדור, וכך על מידת הצורך ואפילו על הייתכנות של חתימה לאומית (ורסס 1984, עמ' 124-122). בשנות חייו האחרונות של ביאליק הגיע "פולמוס המשמרות" לשיאו, כאשר סופרי חבורת "כתובים" ובראשם שלונסקי ושטיינמן הגבירו

התקפותיהם על ביאליק בהאשימם אותו כי הוא חולש על תקציבים גדולים, אותם הוא מפנה לכינוס נכסי העבר ובכך מעמיד מכשול בפני סופרים צעירים (הלפרין ושגיב, 2011, עמ' 29-30). כך כתב שלונסקי במאמרו "מן הקצה אל הקצה" שפורסם בעיתון הארץ וב"כתובים ב-1932:

ואשר לביאליק, "הנראה לנו משום מה כעומד על דרכנו" – הרי צריך שיובן היטב, כי הכוונה היא לא לביאליק כיוצר, אלא כבעל אידיאולוגיה, או ביתר דיוק: כמוציא לפועל תכנית אידיאולוגית, המקבלת צורה מו"לית מסוימת. ובקיצור: "כינוס". אין סיבה להתנגד לשקידה על אוצרות העבר ותיכון סדרים ומשטר בערכי מורשה מפוזרים, בכל אומה ובכל לשון יש עוסקים במצווה זו. יש אקדמיות מיוחדות לכך. יש אוניברסיטה. אבל שם אין התעודה הזאת – מעיקרה ולמעשה – מועמדת כניגוד וכמעצור ליצירה החיה [...] כינוס? אדרבא! הכתובים היתה הבמה המודרנית הראשונה והיחידה, אשר ידעה להזמין אושפיזין נכבדים ממלכות העבר אל סוכת ההווה [...]. אבל כשהכינוס פירושו שמש בגבעון, דום! הס, ההווה! כשהכינוס אינו מקיץ נרדמים אלא מרדים מקיצים – הרי אנו רואים אותו כעומד על דרכה של היצירה (שם, עמ' 444-445).

במאמר נוסף ב"כתובים", תוקף שלונסקי את הוצאת "דביר" בראשה עומד ביאליק, ואשר אמונה על תכנית הכינוס, על שהיא מוציאה רק גנזים וספרי לימוד, ולא טורחת לפרסם קלאסיקות של הספרות החדשה, כגון ברדיצבסקי, גנסין, ברנן, עגנון, שניאור, טשרניחובסקי ועוד (שם, עמ' 494). הפעולה החשובה והגדולה ביותר למימוש חזונו של ביאליק היא הקמתו של "מוסד ביאליק", עליה הוחלט שבועות ספורים לאחר פטירתו. מוקיריו הרבים של ביאליק שאפו להקים "קרן ביאליק", מעין קרן שלישית של ההסתדרות הציונית, לצד הקרן הקיימת לישראל וקרן היסוד, שתגייס כספים ותממן פעולות תרבות נרחבות, הכוללות גם "ביצור התנועה העברית בגולה, סיוע בספרות העברית, בוועד הלשון ובאמנות העברית" (ועידת הברית העברית העולמית, 1934). לצורך כך הוקמו התאגדויות "קרן ביאליק" ברחבי העולם היהודי (במפעל למען קרן ביאליק, 1935; המפעל למען קרן ביאליק, 1935). המיזם נכשל, ייתכן בשל החשש מתחרות שתיווצר עם הקרנות הוותיקות יותר – ו"קרן ביאליק" לא הוקמה לבסוף (דולניצקי, 1935). מה שבכל זאת שרד מהרעיון הוא "מוסד ביאליק", אשר הוקם על ידי הסוכנות היהודית, לאחר התייעצות עם אגודת הסופרים העבריים בא"י ובהסכם עם הנהלת קרן היסוד, במטרה "להרים את קרן הספרות העברית ברוח חזונו של ח.ג. ביאליק ז"ל" (מוסד ביאליק, 1934). מוסד ביאליק נוהל על ידי

מועצה מנהלת המורכבת מנציגי הסוכנות היהודית, הועד הלאומי של כנסת ישראל, קרן היסוד, אגודת הסופרים העברים בארץ ישראל, האוניברסיטה העברית וועד הלשון. לצד ההנהלה מונתה מועצה ספרותית, שחבריה נבחרים אחת לשנתיים בוועידת סופרי ישראל (מוסד ביאליק ופועלו הספרותי 1943).

בשנת 1943 הוציא מוסד ביאליק קטלוג המפרט את שהספיק לעשות ב-7 שנות עשייה מאז היווסדותו, תחת הכותרת: "מוסד ביאליק ופעלו הספרותי בשנים תרצ"ה-תש"ג". לכותרת זו מצורפות שלוש כותרות משנה: "ספרות הכינוס; חקר הלשון. ספרות יפה; מדע ומחקר". בעמודי המבוא מצוין כי "תעודת מוסד ביאליק היא לכנס את ספרות הדורות ברוח החזון של חיים נחמן ביאליק; לפרסם דברי מקורות ומחקרים שחשיבותם רבה לגילוי אוצרות הרוח של העם העברי; לעזור בפרסום יצירות וספרים שיש לראותם כבני קיימא, לסייע בחקר הלשון העברית והרחבתה" (שם, עמ' ג'). בהמשך לעמודי המבוא, מופיעים בקטלוג ציטוטים שונים של ביאליק הנוגעים למפעל הכינוס (שם, עמ' ד').

מתוך 11 מדורים המופיעים בקטלוג "מוסד ביאליק", 7 מוקדשים ליצירות שביאליק ביקש להוציא בחייו, כחלק מתכנית הכינוס: ספרי המדור הראשון, הנקרא "ספרי כינוס": הספרים החיצוניים; "מורה נבוכים" לרמב"ם; סיפורי מעשיות וסיפורי עם; ספר הישוב (הכולל תעודות וזכרונות על הישוב היהודי בארץ ישראל); ספר הציונות; רמח"ל ובני דורו; "קדמוניות היהודים" ליוסף בן מתתיהו; וליקוטים מהזוהר (שם, עמ' ה-טו). סיפורי דוד הראובני מופיעים בקטלוג "מוסד ביאליק" תחת המדור החמישי "היסטוריה והיסטוריוגרפיה" (שם, עמ' לט). שני ספרים מתורגמים של היינה מופיעים במדור השביעי "לגבולם", שתכליתו "לכנס את מבחר יצירותיהם של יהודים מלשונות-נכר בתרגום עברי" (שם, עמ' נב-נה). שני ספרים עם כתביהם של אנשי "חכמת ישראל" פורסמו במסגרת מדור אחד-עשר "ספרי מופת של 'חכמת ישראל' בתרגום עברי", אשר במבואו נכתב כך: "בלכתנו בעקבות התכנית של ביאליק, הושבנו ועדה של מומחים, ממורי האוניברסיטה העברית יחד עם בא-כוח המוסד, והם בררו הלכה זו וקבעו את הספרים שיש לתרגם ואת סדר הוצאתם" (שם, עמ' סה-סו). גם למחקרי לשון ומילונים, וכן למחקרים על ארץ ישראל (המדור השני והמדור הרביעי – בהתאמה) קבעו אנשי "מוסד ביאליק" מדורים ייחודיים (שם, עמ' טז; לג), וגם הם מופיעים בתכנית הכינוס של ביאליק.

ארבעת המדורים הנוספים בקטלוג "מוסד ביאליק" שאינם חלק מובהק מתכנית הכינוס של ביאליק הם: מדור שלישי: ספרות יפה ומדעית מקורית (שם, עמ' כב); מדור ששי: ספרי מדע

וספרי מופת מתורגמים (עמ' מו); מדור שמיני: ספרי רימון – ספריה יחודית המוקדשת להנגשת ספרים חדשים במחקר ובתרבות; והמדור העשירי, בו מתוארים כתבי-העת בהם תומך מוסד ביאליק. תחומים אלו, החורגים מתכנית הכינוס, היו בהחלט גם הם בתחומי העיסוק המובהקים של ביאליק עצמו, ואין ספק כי במובן זה אכן היווה "מוסד ביאליק", לפחות בשלבים אלו של פעולתו, מעין מימוש צוואה של ביאליק בכל הנוגע להוצאה לאור. לאור הביוגרפיה שלו, אין ספק שביאליק היה מעוניין גם בעידוד סופרים וחוקרים צעירים, כמו גם בתרגום ספרות מופת ועידוד הוצאתם של כתבי-עת עבריים. מעניין לראות שעם כישלון המאמצים לגייס סכומי כסף ומאמצים פוליטיים להקמת קרן ביאליק, שתהיה מעורבת בפעולות תרבות נרחבות, החליטו ההולכים בדרכו של ביאליק למקד את עיקר התקציבים דווקא בקידום רעיון הכינוס.

בקיץ 1955 נשא נשיא מדינת ישראל דאז, זלמן שזר, הרצאה בפני הוועד הפועל הציוני לציון 20 שנה ל"מוסד ביאליק", בה הוא מונה את יכולו של מוסד ביאליק בעשרים שנות פעולתו: 370 ספרים, ומסביר "אם יש לנו זכות להתפאר במשהו, הרי זה בעיקר בכך שהחילונו לסלול את הדרך הרחבה אל עצמנו" (שזר 1955, עמ' 168; הדגשה במקור – ב.א.).

"מוסד ביאליק" פעיל כהוצאה לאור עד היום, ומגדיר עצמו כהוצאה לאור לאומית. הוא זוכה לתקצוב מההסתדרות הציונית העולמית וממדינת ישראל, וסמליל (לוגו) ההסתדרות הציונית העולמית אף מופיע בדף האינטרנט שלו. בחינת הקטלוג המעודכן באתר האינטרנט של ההוצאה מראה כי "מוסד ביאליק" הרחיב את נושאי העיסוק שלו, הכוללים היום גם את חקר השואה, היסטוריה כללית, סוציולוגיה, חינוך, אמנות ודברי אמנים, ביקורת הספרות, ספרות כללית, מוזיקה, רפואה, כלכלה, תקשורת, לימודי מגדר, משפט וחוק, פסיכולוגיה ופילוסופיה כללית. כל אלו, לצד המדורים הקלאסיים: היסטוריה יהודית, חקר הציונות, מדעי היהדות, שירת ימי הביניים, לשון, האנציקלופדיה המקראית, פילוסופיה יהודית, קבלה וחסידות. בכך ממשיך "מוסד ביאליק" נתיב אחד ברעיון הכינוס של ביאליק: חקר והצלת אוצרות התרבות היהודית, חשיפתן והנגשתן לקהל הקוראים. בו בזמן, זונח "מוסד ביאליק" את רעיון החתימה והגניזה של ביאליק, שכן אין הוא עוסק בשאלת הצמצום והקאנוניזציה של הכתבים, אלא בעיקר מגדיל את הספרייה.

במהלך השנים, זכה רעיון הכינוס לאזכורים שונים בעיתונות ובפורומים מרכזיים. כך, בשנת תש"ז (1947) קיבלו משתתפי הקונגרס הציוני הכ"ב בבאזל שי מהסוכנות היהודית: את מאמרו של ביאליק "הספר העברי". כשיצא מילון פרושי רש"י של יצחק אבינרי במאי 1949, ייחס "על

המשמר" (1949) את הוצאתו לחזון הכינוס של ביאליק. כמעט שלושים שנה לאחר פטירתו של ביאליק, בשנת 1963, נדרש ישראל ישעיהו, אז סגן יו"ר הכנסת, לרעיון הכינוס של ביאליק בהוצאתו בטקס חלוקת "פרס ביאליק", שניתן באותה השנה לספר "הליכות תימן" של הרב יוסף קאפח. בהוצאה ארוכה פרט ישעיהו את שלושת הגלגולים שעברה תכנית הכינוס של ביאליק: הגלגול הראשון – ימי הזעזועים ברוסיה שלפני מלחמת העולם הראשונה, בהם חש ביאליק בסכנה המתרגשת על טקסטים יהודים רבים והכריז כי עת לכנוס; הגלגול השני – ההכרה ברציפותה של היצירה הלאומית היהודית; והגלגול השלישי – ההכרה בצורך בקיבוץ גלויות רוחני בארץ ישראל (ישעיהו, 1963).

חוקרים שונים ראו עצמם פועלים ברוח רעיון "הכינוס של ביאליק", כגון חנוך אלבק (שהמשיך את מפעלו של ביאליק בפירוש המשנה, והוציא במהדורת "דביר" שייסד ביאליק את ששת סדרי משנה מפורשים ומבוארים), גרשום שלום (1975א), ישעיה תשבי (1972), ירוחם פישל לחובר (שתרגם עם תשבי את ספר הזוהר) ועוד.

ניסיון מעניין ליצור קאנון יהודי חדש נעשה בשנת 2007, עת הכריזה הוצאת "ידיעות ספרים" על הוצאת סדרת ספרים שתהווה את תמצית הקאנון של הספרות היהודית לדורותיה. באתר האינטרנט של ההוצאה, מתוארת סדרת הספרים כך:

סדרת עם הספר כוללת עשרות מהיצירות הספרותיות וההגותיות החשובות ביותר לתרבות היהודית מאז התנ"ך ועד למאה העשרים. למפעל אדיר ממדים זה חברו חילונים ודתיים כאחד, רבנים, סופרים וחוקרים, והם גיבשו יחד רשימה של יצירות מופת יהודיות מתקופות ומרבדים שונים של השפה והספרות העברית. היצירות שנבחרו הן מתקופות התנ"ך והתלמוד, ימי הביניים והעת החדשה, מתוך שאיפה להעניק ייצוג לגוונים שונים ביצירה היהודית לדורותיה. סדרת עם הספר מגישה לקורא העברי בן ימינו את יצירות העבר, נכסי יסוד בתרבות ישראל, בהוצאה חדשה, מהודרת ונהירה, השווה לכל נפש (ידיעות ספרים).

על פניו, הטקסט המתאר את סדרת "עם הספר" נשמע תואם את עקרונות הכינוס של ביאליק: תפיסת רציפות תרבותית מהתנ"ך ועד ימינו; קבוצת עורכים מגוונת; הוצאה חדשה, מהודרת ומונגשת לקורא העברי. בחינת 27 הכרכים של הסדרה, מראה שגם כאן, על אף שהסדרה מצומצמת בהרבה מתכניתו של ביאליק, מרבית הכרכים שהחליטו להוציא נמצאים גם בתכניתו

של המשורר: התנ"ך (דביר, תרפ"ב, עמ' 12); ספרים חיצוניים (שם); ששה סדרי משנה (שם, עמ' 13); תלמוד – מסכת ברכות (שם); תורת הסוד הקדומה (שם, עמ' 14); סידור תפילה (שם); מחזור לראש השנה (שם); מחזור ליום הכיפורים (שם); הרמב"ם (שם, עמ' 15); מורה נבוכים (שם); ספר הכוזרי (שם); ספרות המוסר (שם, עמ' 17, עמ' 20); תורת החסידות (שם, עמ' 17); ר' נחמן מברסלב (שם); ספר הזוהר (שם); אחרים – ברוך שפינוזה ושלמה מימון, לא מופיעים אצל ביאליק בשמם, אלא בסעיף משנה "לקוטים מדברי המשכילים החופשיים בדעות שבימי הביניים" (שם, עמ' 16); ציונות (שם, עמ' 29); בנימין זאב הרצל (שם). קשה לסמן מקבילה מובהקת לכרך "ספרות השו"ת" של סדרת "עם הספר" אצל ביאליק, שכן ספרות זו מפוזרת אצלו במחלקות שונות. כמו כן, "שולחן ערוך", המופיע אצל ביאליק תדיר בהרצאותיו ושהוא ללא ספק מספרי היסוד של ההלכה היהודית, וגם "ההגדה של פסח", שהינו טקסט מרכזי בתרבות היהודים, אינם מופיעים בתכנית הכינוס של הוצאת דביר, ונראה כי בירור הסיבה חורג מגבולות המחקר הנוכחי.⁵

שישה כרכים נוספים בסדרת "עם הספר" אינם מופיעים בתכניתו של ביאליק, בעיקר מכיוון שהם עוסקים ביוצרים מתקופת חייו של ביאליק, כולל בו עצמו: הכרך "אמונה בזמן משבר" של "עם הספר" מכנס מכתביהם של 4 רבנים בני מרכזיים של המאה ה-20: רש"ר הירש, הראי"ה קוק, החזון איש והגרי"ד סולבייצ'יק. הכרך "מסורת בעידן המודרני" מכנסת מכתביהם של מספר רבנים בני המאה ה-19 וה-20 מארצות המזרח, בהחלט ייתכן שביאליק כלל לא הכיר אותם ואת פועלם. ארבעה כרכים נוספים מוקדשים לסופרים שהיו פעילים בסוף המאה ה-19 והמאה ה-20: שלום עליכם, ש"י עגנון, לאה גולדברג וכמובן ביאליק עצמו. למרות שביאליק לא התייחס לעצמו לחבריו במסגרת תכנית הכינוס של דביר, הוא בהחלט חשב שעל הקאנון היהודי להתייחס גם לספרות החדשה, כפי שפירט בהרצאתו "הספר העברי", ואף הקדיש לכך פרק מיוחד (ביאליק, תרצ"ג [1913], עמ' שיט).

עיון מעמיק יותר בסדרת "עם הספר" והכנתה, מראה הבדלים בולטים מתכנית הכינוס של ביאליק. אם אצל ביאליק נדרש שתכנית הכינוס תעשה על ידי מאות חכמים שהם באי כוח של האומה, כלומר מוסד רשמי כלשהו של העם היהודי, הרי שסדרת "עם הספר" היא יוזמה של שני גופים כלכליים: ידיעות ספרים ובנק הפועלים, והוועדה המייעצת, הבוררת את התכנים, מורכבת משני רבנים – עדין שטיינזלץ ויובל שרלו; שלושה פרופסורים – אביעד קליינברג, ידידיה שטרן

⁵ ככל שדעתי משתנה, לא סביר שביאליק הדיר את הטקסטים הללו במכוון מתכנית הכינוס. ייתכן והם כתובים בתכניתו כחלק מהגדרה רחבה יותר; ייתכן שהטקסטים נכתבו בכינוי שאינו מובן לכותב עבודה זו; וכמובן שתמיד ישנה גם האפשרות שהדברים נשמטו בלי כוונה.

ומשה הלברטל; שלושה סופרים – א"ב יהושוע, יורם קניוק וגדי טאוב; וד"ר רות קלדרון שבאותו הזמן עמדה בראש מכללת עלמא העוסקת בלימוד תרבות יהודית (שלג, 2008). בראש הוועדה המייעצת עמד הפוליטיקאי נחום לנגנטל. וזו בהחלט חריגה בוטה מהקו של ביאליק, הדורש את כפיפות הפוליטיקה לרוח – ולא להיפך.

תחומים שלמים, אותם ראה ביאליק כחיוניים בקאנון היהודי, הודרו בסדרת "עם הספר": הפיוט; ספרות הסגוריה על הדת והויכוחים הגדולים; הספרות העממית; ספרות השירה והמליצה; שירת ימי הביניים; חכמת ישראל – כל אלו אינם מיוצגים כלל, אפילו לא בטקסט אחד. זאת ועוד, היקף תכניתו של ביאליק גדול בעשרות מונים מהתכנית הצנועה של "עם הספר". כשעורכים השוואה בין התוכניות, רואים כי "עם הספר" אין מטרתה לכנס את הטקסטים, אלא להעמיד מדף ספרים ייצוגי-סמלי. כך לדוגמה, מבקש ביאליק בתכניתו להוציא את שני התלמודים במהדורה מבוארת, מתורגמת ומפורשת, ולעומתו "עם הספר" פרסמה רק מסכת אחת, מתוך 37 מסכתות של התלמוד הבבלי. ספר "הזוהר" לא מופיע בשלמותו, אלא רק מקבץ של תרגומים. רש"י נעדר מ"עם הספר". מרבית הטקסטים המופיעים בתכניתו של ביאליק לא מופיעים ב"עם הספר", וגם אלו שכן, מופיעים באופן ייצוגי. פרופ' הלברטל, חבר הוועדה המייעצת של "עם הספר", מודה שלדעתו סדרת הספרים אינה באמת קאנון:

זו יוזמה יפה, אך לאו דווקא קאנון. קאנון לא נקבע בדיון בהוצאה מסחרית, אלא על פני תהליך עמוק ומשמעותי יותר, שיכול להימדד רק בטווח ארוך יותר, ממש כמו ששאלת מקומם של הטקסטים היהודיים בתרבות הישראלית חורגת מהייצוג שניתן להם בדוכנים שבכיכר בעת שבוע הספר. גם כשלקחתי חלק בפרויקט "עם הספר" לא התייחסתי אליו כאל קאנוניזציה (מכון הרטמן, 2010).

עניין נוסף המבחין בין הרעיון של ביאליק ו"עם הספר", הוא שרבים מספרי "עם הספר" מגיעים ללא פירוש וללא מבוא – כרך המשנה, לדוגמה. זאת בניגוד מוחלט לגישתו של ביאליק, המחייבת מבואות ופירושים. גם הטקסטים עברו שינוי. ביאליק, מחייב את הבאת הטקסטים במקורם, שכן לגישתו הצורה לא פחות חשובה מהתוכן. אנשי "עם הספר" החליטו להגיש את התנ"ך, לדוגמה, ללא טעמים וללא חלוקה לפרשיות. בכך גם שינו את צורתו של הטקסט המקורי, ובעצם מחקו מסורת שלמה. לנגנטל, יוזם הסדרה והעומד בראש הוועדה המייעצת, מסביר את ההחלטה בכך שהוחלט כי המהדורה תהיה בעלת אופי עממי. בנוסף לחשיבות ההיסטורית של הטקסטים, מציין לנגנטל בראיון עיתונאי שההוצאה העמידה קריטריונים נוספים לברירת הטקסטים, במה

שמתיימר להיות קאנון יהודי: "מה שניתן להפיק במהירות יחסית, מה שאפשר לקנות זכויות, מה שלא יעלה יותר מדי לקונה." (שלג, 2008). התבטאות נוספת של לנגנטל חושפת את הפער הגדול בין שתי התוכניות, המציגות עצמן ככאלה הנותנות מסגרת לקאנון יהודי: "אני רואה חשיבות גם בכך שהם יהיו על המדף, אפילו בלי שימוש. גם זה סוג של הצהרה תרבותית." (שם). נראה כי בכך טמון ההבדל כולו. "עם הספר" משמשת כסמל – מי שיניח את הספרים הללו על המדף בסלון ביתו, מצהיר בכך על שייכותו הלאומית והתרבותית ועל יחס של כבוד או זהות לטקסטים אותם ייתכן שאפילו לא יקרא. בעוד שאצל ביאליק, מטרת תכנית הכינוס היא הנגשת הטקסטים בפועל, למשוך את הקורא היהודי החדש אל הטקסטים העתיקים כדי שיקרא אותם וימצא בהם עניין. ועל כן חשוב לביאליק שמלבד האופי העממי והמונגש, יערכו הספרים על ידי מומחים, שהדברים יהיו מדויקים, שיהיו מבואות ופירושים המסייעים בקריאה, ושהקוראים יכירו את הטקסטים במקורם, על מנת שיוכלו באמת להיות חלק מהרציפות התרבותית היהודית – ולא רק באופן סמלי.

ועוד דבר המפריד בין רעיונותיו של ביאליק והוצאת "עם הספר". לנגנטל מספר בראיון עמו על הכוונה להוציא כרך של נשים סופרות וכרך על יצירה מזרחית:

כרך הנשים בהחלט נובע מתקינות פוליטית. נכון שלאורך חיי ההגות היהודית נשים לא כתבו ספרים. זה קרה רק בעשורים האחרונים, וממילא אין נשים בקאנון היהודי. לכן החלטנו שיש כאן צורך באפליה מתקנת, לתת לנשים שיצרו בדורות האחרונים מקום קצת יותר מכובד וקאנוני מכפי שהיית נותן בבדיקה 'אובייקטיבית' [...] אותו הדבר באשר ליצירה המזרחית בעת החדשה. (שם).

ביאליק וודאי שהיה מתרעם על החלטה זו של "עם הספר". כל חייו הצהיר כי חובה על עורך וסופר עברי להיות נטול פניות כלשהן, ובמיוחד לעוסקים במפעל הכינוס: "כל החמר צריך להיות נישום על כן רק מצד טיבו הספרותי, בתור דבר של יצירה ספרותית, לאומית או אישית, אבל לא משום צד אחר איזה שיהיה ולא מתוך שום פניה אחרת איזו שתהיה" (ביאליק, תרצ"ג [1913], עמ' שטז).

על אף הפערים הגדולים בין סדרת "עם הספר" ורעיון הכינוס של ביאליק, כפי שהודגמו למעלה, נראה כי בשונה מ"מוסד ביאליק", מנסה הסדרה להעמיד קאנון בהיקף מצומצם, שלפחות באופן תיאורטי יכול להוות מאגר טקסטים משותפים לחברה הישראלית.

הדים לרעיון הכינוס של ביאליק אפשר למצוא לא רק ברעיונות לכינוס קאנון יהודי כולל כפי שהוצג קודם, אלא גם בהיענות חוקרים לקריאתו של ביאליק לחקור את הטקסטים העתיקים ולהוציא אותם במהדורות עממיות. כך, לדוגמא, בשנים 2007-2011 ערך ישראל לוי סדרת ספרים: "שירת תור הזהב בספרד" בהוצאת אוניברסיטת תל אביב, כאשר כל ספר מוקדש למשורר אחר מתור הזהב של משוררי ספרד: יהודה הלוי, שלמה אבן גבירול, שמואל הנגיד, יהודה אלחריזי, טדרוס אבולעפיה, משה אבן עזרא ואברהם אבן עזרא. בפתח המבוא הכללי שכתב לוי לכל ספרי הסדרה, הוא מביא ציטוט של ביאליק מההקדמה למהדורת שירי רבי שלמה בן גבירול:

רעיון הכנוס של פזורי רוחנו בתמציתם המעולה, למען החיותם חיים חדשים, זה שהיה ל"מוריה" לקו כל ימי עבודתה בשנים האחרונות, הוא שגרם לה להביא הפעם לעולם גם את הקובץ שלפנינו. אחרי כתבי הקדש ואגדת התלמודים והמדרשים, אין ספק, כי אין לך מקצוע גדול ביצירת הדורות כלם מן השירה הספרדית. (מצוטט בתוך: לוי 2007, עמ' b9).

לוי מבהיר כי הוצאת הספר המחודש של שירי אבן גבירול, כמו ספרי הסדרה כולה בעריכתו "הם מענה לקריאתו הנלהבת של ביאליק 'לעקור את השירה הספרדית מרשות היחיד של המחקר המדעי ולהכניסה לרשות הרבים של ספרות הדור', להשיבה לזרם החי והמתפתח של הספרות העברית החדשה." (שם, עמ' b10).

ניתן לראות כי השפעתה העיקרית של תכנית הכינוס של ביאליק היא בהפיכת הפרקטיקה של גאולת טקסטים עתיקים והנגשתם לקונצנזוס, הזוכה לתמיכה ציבורית ומוסדית. החלק השני של תכנית הכינוס – החתימה והגניזה, יצירת קאנון יהודי מחודש – לא נוסה באופן רציני מאז ימי ביאליק, כמאמץ מאוחד של מאות סופרים וחוקרים היושבים על המדוכה ועורכים קאנון מתוך הסכמה לאומית. מירון (2007) טוען כי שאלת הרציפות של התרבות והספרות היהודית, מסוף ימי בית שני ועד היום, היא שאלה פתוחה. אמנם ההיסטוריונים הגדולים של המאה ה-19 וה-20 היו משוכנעים בקיומה של רציפות יהודית מתפתחת לאורך השנים, אך בזמננו, כך מירון, גוברת הנטייה לפקפק בכך. הדבר נכון שבעתיים כשדנים בספרות היהודית מאמצע המאה ה-18, כיוון שהספרות היהודית נוצרה בשפות שונות, והסופרים חשו עצמם חלק מרצף תרבותי ספציפי של השפה בה כתבו. מסקנתו של מירון היא כי לא ניתן להציג קנון יהודי מודרני, שכן ספרות יהודית מודרנית אחת אינה קיימת. הערעור על רציפותה ואחדותה של התרבות היהודית, יחד עם פיצול

ופילוג פוליטי וחברתי בחברה הישראלית והיהודית כיום, וודאי שלא מקל על היכולת ליצור קאנון יהודי חדש.

בשני הפרקים הבאים אבצע קריאה כפולה של תכנית הכינוס – פעם אחת מבעד למשקפיים של האסכולה המודרניסטית לחקר שורשי הלאומיות, ופעם שניה מבעד למשקפיים של האסכולה המתנגדת – לה נקרא האסכולה המסורתית. שתי האסכולות רואות בקיומו או יצירתו של קנון לאומי גורם מרכזי התומך בהשקפתן המנוגדת. קריאה כפולה זו של "תכנית הכינוס" תרחיב את הדיון על אודות היווצרות הלאומיות היהודית, ותעלה שאלות על תקפותו של השיח התיאורטי.

פרק 2: קריאה מודרניסטית של תכנית הכינוס

האסכולה המודרניסטית - מבוא

כדורי (Kedourie, 1966) רואה את הלאומיות כדוקטרינה פוליטית שהומצאה באירופה בתחילת המאה ה-19, המתניימרת לספק קריטריונים להגדרת יחידות אוכלוסייה הזכאיות לשלטון עצמי; לגליטימיות של הפעלת כוח על ידי השלטון; ולארגון נכון של החברה בתצורה של מדינות. הדוקטרינה הזו מניחה מראש את קיומן ה"טבעי" של אומות שונות, להן מאפיינים ייחודיים, ושהשלטון הלגיטימי היחיד הוא שלטון עצמי של הלאום על חבריו (עמ' 9). דוקטרינה זו היא תוצר משולב של המהפכה הצרפתית ושל התפתחות רעיונית בעיקר מתקופת ההשכלה במאה ה-18: המהפכה הצרפתית נתנה ביטוי לרצון האישי של הפרטים, והפכה את רצונו של העם לגורם בעל חשיבות. היא יצרה עיקרון פוליטי חדש, לפיו כל שלטון יסודו באומה (עמ' 10). הפילוסופיה של המאה ה-18, כך כדורי, יצרה את התשתית הרעיונית להתפתחותה של הלאומיות – ובעיקר רעיונותיהם של קאנט, פייכטה והרדר: לפי קאנט, אדם חופשי הוא זה אשר מציית אך ורק למוסר הפנימי שלו, לרצון הפנימי שלו, בהתאם לצו הקטגורי (עמ' 22-23); פייכטה פיתח את התפיסה שהשלם גדול וחשוב יותר מסך חלקיו – ובהכרח גם חשוב מהם. כלומר, הקולקטיב האורגני חשוב יותר מהאנשים הפרטיים המרכיבים אותו, והאדם יהיה בן חורין רק באמצעות היטמעות במדינה, היוצרת לכידות ומשמעות (עמ' 37); והרדר הדגיש את מקומה של השפה ככלי דרכו אדם נהיה מודע לאישיותו ומבטא החוצה את חווייתו הפנימית – שהיא תוצר של היסטוריה, מורשת ומסורת ייחודית – והיא גם זו שמבחינה בין האומות השונות (עמ' 64-62).

מרגע שמכלול רעיוני זה תפס שביתה בציבור, כך כדורי (שם), חדלה המדינה להיות אמנה חברתית בין אזרחיה, והפכה להיות לכלי ביטוי לרצון הפנימי של האומה. מדינות-הלאום החלו ל"הלאים" את ההיסטוריה שלהן, כלומר לספר את ההיסטוריה מבעד למשקפיים לאומיות: כך לדוגמה הפך הזיכרון הלאומי החדש את אברהם אבינו מאדם רדוף חזיונות על אל אחד למנהיג המאחד את שבט הנוודים שלו סביב זהות לאומית; משה רבנו כבר לא נתפס כאדם שקיבל השראה מאלוהים לכינון ברית בינו ובין עם ישראל, אלא כמנהיג לאומי המתקומם נגד עריצות קולוניאלית; ומוחמד לא היה רק נביא, כי אם מייסד האומה הערבית (עמ' 75). היסטוריונים לאומיים באירופה כתבו היסטוריוגרפיה חדשה, המציירת תמונה שקרית של התפתחות טבעית כביכול של מדינות הלאום,

באמצעות התקבצות הדרגתית של מדינות לאום עצמאיות בטריטוריות מובחנות (עמ' 77). לפי כדורי, הלאומיות היא מאוחרת, חדשה, אירופאית ומומצאת, וחותרת תחת אושיות הסדר הפוליטי והחברתי.

גלנר (1994) מגדיר את הלאומיות כעיקרון פוליטי, הטוען לצורך בחפיפה בין היחידה הפוליטית ליחידה הלאומית (עמ' 15). הלאומיות לדידו היא תוצר מובהק של תהליכי המודרניזציה – ובעיקר התיעוש (שם, עמ' 70). המעבר מחברה אגררית-דתית לחברה תעשייתית-חילונית-מודרנית חייב התפתחות של ביורוקרטיה ודפוסים של היררכיה ואינטגרציה, אשר דורשים תרבות ושפה משותפת: חלוקת העבודה המורכבת מחייבת תקשורת פשוטה, כמו גם תהליכי הכשרה; הביורוקרטיה של המדינה תלויה ביכולתם של האזרחים לקרוא ולהבין את הנחיות השלטון; בעיקר חשוב לאחד את התושבים סביב רעיונות משותפים (שם, עמ' 63-59). אדם הופך שייך ללאום מסוים רק מתוקף ההכרה בכך שהוא חבר בקולקטיב ספציפי, אשר לחבריו חובות וזכויות האחד ביחס לשני. גם אם ישנם מאפיינים נוספים המבחינים בין קולקטיבים שונים, ההכרה היא זו שהופכת את קבוצת האנשים ללאום (שם, עמ' 22). תנאים החברתיים-כלכליים של העידן המודרני יצרו אפשרות להתלכדות של היחידה התרבותית בעלת ההכרה המשותפת עם היחידה הפוליטית – התלכדות הלאום והמדינה (שם, עמ' 82-81). התלכדות זו הפכה להכרח, מכיוון שבעידן התעשייתי אנשים יכולים להרגיש בנוח רק ביחידות פוליטיות המחויבות לשמירה על תרבותם (שם, עמ' 177).

גלנר (1994) טוען כי הלאומיות היא שהמציאה את האומות – ולא להיפך. לעיתים ממצאיה הלאומיות אומות שלא היו קיימות בעבר (עמ' 34), ולעיתים היא נשענת על ריבוי התרבויות שהיו קיימות בעבר, אך עושה בהן שימוש סלקטיבי ולרוב משנה אותן באופן מוחלט (שם, עמ' 74). בכדי ליצור תחושה של אחדות תרבותית, המשכיות ורצף, דורשת הלאומיות מערכת חינוך המונית ואחידה, באמצעותה היא מארגנת את החברה מחדש, בין היתר באמצעות שימוש במושגים כגון "תחייה" ובמטאפורה של התעוררות כוח עתיק (שם, עמ' 72, 92).

העם היהודי מהווה עבור גלנר (1994) דוגמה החורגת מהתיאוריה שלו. הוא תולה את השונות היהודית בכך שלחברה היהודית הייתה מערכת חינוך עוד לפני קיומה של המדינה, ובעזרתה היא פיתחה תודעה של שיתוף וסולידריות. הלאומיות היהודית, לטענתו, היא דוגמה מובהקת לדגם ייחודי של לאומיות אותו הוא מכנה: "לאומיות של פזורה" (עמ' 142-134).

אנדרסון (1999) טוען כי השתייכות לאומית ולאומיות הם מוצרים תרבותיים, אשר נוצרו לקראת סוף המאה ה-18 כתוצאה מהיווצרות תנאים היסטוריים ספציפיים – אשר מרגע היווצרותם הפכו למודולאריים, כך שניתן להעתיק אותם בדרגות שונות של מודעות עצמית ולקשרם למגוון רחב של מערכות פוליטיות ואידיאולוגיות (עמ' 34). את האומה מגדיר אנדרסון כ"קהילייה פוליטית מדומיינת – ומדומיינת כמוגבלת וכריבונית מעצם הגדרתה". הדימיון הוא כפול: האומה היא קולקטיב בו חשים הפרטים קשר של אחווה לכלל חברי הקבוצה, למרות שמעולם לא פגשו ולא יפגשו את רובם המוחלט. כלומר הם מדמיינים את השייכות הזו. בנוסף, האומה מדומיינת כבעלת גבולות המסמנים אותה, וכריבונית, כלומר נתונה לשליטתה העצמית בלבד (עמ' 36-38). אנדרסון מעמיד את הלאומיות במישור אחד עם המערכות התרבותיות שקדמו לה: הממלכה השושלתית והקהילייה הדתית, אשר בזמן נתפסו כ"מובן מאליו" עבור התושבים, כחלק בלתי נפרד מחוקי הטבע. שקיעתן של הממלכה השושלתית ושל הקהילייה הדתית חייבו מציאת חלופה, אשר תקל על סבלו של הפרט באמצעות יצירת משמעות ותחושה של המשכיות היסטורית (עמ' 41-42). הקהילות החדשות ניתנות היו לדמיון בשל פעולת גומלין אקראית למחצה של מערכת ייצור ויחסי ייצור קפיטליסטית; טכנולוגיות חדשות – בעיקר בתחום התחבורה (ספינות, ניווט ימי) והתקשורת (הדפוס); ריבוי הלשונות – שאפשר את תהליך ההיבדלות ופירוק האימפריות הגדולות; ובעיקר התפתחות החשיבה המרחבית ותפיסת זמן חדשה (עמ' 55, 64-76, 224). הדגם האירופאי של הלאומיות, כך אנדרסון, ביסס עצמו על מטאפורה של "התעוררות" או "תחייה" לאומית, על ידי כתיבת היסטוריה ועיצוב זיכרון קולקטיבי המעורר געגועים לעבר מפואר. מטאפורת ה"התעוררות" אפשרה לאינטליגנציה ולבורגנות המקומית, שהובילו במקומות רבים את תנועת הלאומיות, לראות את השפה העתיקה והתרבות שלהם כמשהו שהיה בתוכם תמיד (עמ' 231-235). אנדרסון מתייחס ליהדות המוקדמת כאל דת בלבד, ושולל את הרעיון בדבר שאיפות לאומיות יהודיות שקדמו למודרנה (עמ' 184 הערה 16).

הובסבאום (2006א) מסכים עם גלנר כי אומות אינן מייצרות מדינות – אלא להיפך. הלאום והלאומיות הן יצירות חדשות בהיסטוריה האנושית, וניתן לדון בהן רק בהקשר של העידן המודרני (עמ' 29-39). כל המבנים הקשורים במושג "אומה": מדינת הלאום, הדגל הלאומי, המנון, חגים לאומיים ואף ההיסטוריה הלאומית – הם כולם קונסטרוקציות חדשות, השואפות להכתיב רציפות לאומית להיסטוריה של טריטוריות בהן הוקמו בעידן המודרני מדינות הלאום (2006ב, עמ' 8). פרקטיקות אלו, שיש להן אופי סמלי וריטואלי, מכונות אצלו "מסורת מומצאת", ותפקידה להחדיר ערכים ונורמות של התנהגות על ידי חזרה המסמנת באופן אוטומטי המשכיות

ורציפות מן העבר (Hobsbawm 1983, עמ' 1). הובסבאום מדגיש את הממד הפוליטי של הלאומיות: האומות הן תוצר של לאומנים, שמטרתם ליצור מדינות טריטוריאליות עצמאיות: האומה קיימת רק כפונקציה של מדינה טריטוריאלית או שאיפה לכונן מדינה כזו. הפוליטיקה, בהקשר של יצירת הלאומיות, חזקה מן התרבות (Hobsbawm 1990, עמ' 9-10). המדינה המודרנית, בניגוד לאימפריות השושלתיות של העבר, לא יכולה להסתמך על לגיטימציה דתית. מעורבותם הגבוהה של האזרחים, החל מתשלומי מיסים וכלה בגיוס כללי לצבא – מחייבת את השלטון לקחת בחשבון גם את דעתם של האזרחים ולהעניק להם זכות הצבעה. בכדי שהשלטון יוכל לתפקד ולהישאר על כנו, הוא זקוק לאמון ציבורי – אותו הוא רוכש באמצעות המצאת "מסורות" היוצרות לכידות חברתית וסולידריות אזרחית על בסיס לאומי. כלומר, הלאומיות היא מניפולציה שלטונית (הובסבאום, 2006א). גם תנועות שחרור מודרניות, שאמורות היו כביכול לנתק את תרבותן מן העבר, נזקקו לעבר היסטורי רלוונטי משלהן – על מנת לייצר מסורות חדשות. כך שהן יצרו בפועל המשכיות פיקטיבית, אשר הקשר בינה ובין העבר הוא מדומה. הניגוד בין השינוי המתמיד של ההתחדשות הלאומית המודרנית, ובין הרצון לעגן חלקים מהלאומיות הזו בעבר קבוע ובלתי-משתנה, יוצר את ההמצאה התרבותית הזו, המצאת המסורת, אשר משפיעים בשני הכיוונים: מצד אחד מאמצים מסורות עתיקות ומיישמים אותן בסיטואציות חדשות, ומצד שני לוקחים מגמות חדשניות (רעיוניות וערכיות) ומטעינים אותן בחומרים הישנים (Hobsbawm 1983, עמ' 1-14).

כמו אנדרסון (1999), גם הובסבאום (2006א) שולל את קיומה של לאומיות יהודית בתקופות הטרם-מודרניות: עד הציונות, אשר מחקה את הלאומיות המערבית, לא הייתה ליהודים מעולם שאיפה למדינה יהודית פוליטית ולאחדות טריטוריאלית. הזיקה לארץ ישראל נובעת מרעיון העלייה לרגל והתקווה לשוב לארץ האבות עם בוא המשיח – כלומר היא לא הייתה רעיון שנועד לביצוע (עמ' 73). הוא אף טוען כי כלל לא בטוח שהעברית הייתה שגורה בפי יהודי ארץ ישראל, לולא הכריזו עליה שלטונות המנדט הבריטי כשפה רשמית בשנת 1919 (2006ב, עמ' 9).

מקום מיוחד בגישה המודרנית לחקר הלאומיות ניתן לחילוניות, הנתפסת כאבן יסוד של התקופה המודרנית ומדגישה את הניגוד בין החברה המודרנית והחברה המסורתית או הדתית שקדמה לה. לגישה זו, "תזת החילון", שני טיעונים המשלימים זה את זה: (א) מאפייני החברה המודרנית מחייבים אותה להיות חברה חילונית; ו(ב) לדת המאורגנת בחברה המודרנית אין משמעות חברתית (גודמן ופישר, תשס"ד, עמ' 349-50).

אנשי האסכולה המודרניסטית מבקרים את אלו הרואים את הלאומיות כעתיקה וטבעית. לטענתם, האדם הוא יצור חברתי ומאז ומעולם חי בקבוצות – אך זו טעות היסטורית לחשוב שלקבוצות אלו היו שאיפות לשלטון פוליטי עצמאי. במשך מאות ואלפי שנים נשלטו בני האדם על ידי שושלות מלוכה שלא ראו עצמם קשורים באומה כזו או אחרת. היחידות השלטוניות לא היו אחידות מבחינה אתנית ותרבותית. "אומה" במובנה הפוליטי היא מושג מודרני, שתכליתה לראות את התושבים כישות פוליטית נפרדת מהמדינה, ואת המדינה ככלי שאמור להביא לידי ביטוי את אופייה המיוחד של האומה.

קריאה מודרניסטית של מפעל הכינוס

גישת "המצאת המסורת" של חברי האסכולה המודרניסטית, מניחה כי מישו עומד מאחורי אותה "המצאה", שהרי לתפיסתם לא מדובר בהתפתחות "טבעית" של מסורות. מכאן שלממציאי המסורות יש מקום מרכזי בטיפוח האומות והלאומיות. כדורי (Kedourie, 1966) טוען כי ממציאי הלאומיות הם אינטלקטואלים ממורמרים, אשר חששו כי בסדר החברתי הנתון לא יוכלו לזכות להכרה ולצבור כוח פוליטי משמעותי – ולכן יצרו את הדוקטרינה המהפכנית של הלאומיות, אשר בה יש להם מקום מרכזי. גם ברולי (Breuilly, 1982) מדגיש את האינטרסים של האינטלקטואלים שנדחקו לשוליים בקידום תנועות לאומיות, אם כי הוא מסתייג מכדורי ולא רואה בכך את המניע היחידי – הלאומיות, לדידו, אינה פוליטיקה של מעמד אחד, גם לא של אינטלקטואלים. אין ספק, כך ברולי, שבעידן של פריחה לאומית לאינטלקטואלים יש מעמד מרכזי, שכן הם אלה שיכולים להשיג את תמיכת ההמונים באמצעות בניית האידיאולוגיה הלאומית (עמ' 332). האם ניתן להסביר כך את פעילותו של ביאליק לטיפוח הלאומיות העברית?

ביאליק היה בן למשפחה עניה מכפר קטן באימפריה הרוסית (אוקראינה כיום). חלומו היה לקבל השכלה מערבית, אך בשל היעדר אמצעים ותמיכה, הוא נאלץ ללכת לישיבת וולוז'ין – סבו האמיד, שקיווה שביאליק יהפוך לרב גדול, הסכים לתמוך בו בזמן לימודיו בישיבה, וביאליק עצמו האמין כי יוכל להיחשף שם לספרות ההשכלה (הולצמן, 2009, עמ' 47-48). משהבין כי לא יזכה להשכלה מערבית כלשהי בישיבה, ובשל חלומו להיות למשורר, נטש את הישיבה ונסע לאודסה, בתקווה כי שיריו יקנו לו את המקום בקהילייה הספרותית העברית של אותם הזמנים. צעד זה הותיר את ביאליק ללא שום תואר או מקצוע. לאחר שנכשל בעסקי מסחר העצים שקיבל

כנדוניה מחותנו, מצא פרנסה כמורה לעברית בסונוביץ', ובמקביל כתב ופרסם את שיריו בעיתונים עבריים. בשנת 1900 השתקע ביאליק באודסה, ועבד כמורה – עד שהשלטונות הרוסים אסרו עליו ללמד, כיוון שחסרה לו תעודת בגרות (שם, עמ' 61) אם נתבונן בקורות חייו של ביאליק מבעד למשקפיו של כדורי (Kedourie, 1966), נוכל לטעון כי כוחו המרכזי של ביאליק היה בשיריו, ובעיקר בשיריו העבריים. אך מכיוון שבתקופתו לא רבו דוברי העברית, השקיע ביאליק בבניית הקהל שלו – קהל שקורא עברית, קהל לאומי. הוא ייסד עם שותפים את הוצאת הספרים "מוריה" שתפקידה לפרסם ספרי לימוד לילדים בעברית. כעורך המדור הספרותי של "השילוח", בשנים 1903 עד 1906, חיזק ביאליק את מעמדו בקהילייה הספרותית: סופרים חיזרו אחריו, קיוו לברכתו וחששו מאוד לקבל ממנו ביקורת. במקביל להכתרתו הבלתי-פורמאלית "כמשורר הלאומי", עיצב העורך והמו"ל ביאליק את הסטנדרטים של הספרות העברית החדשה. פעולתו כמשורר, סופר, מתרגם, עורך ומו"ל - העמידו אותו בראש הפירמידה של הספרות והתרבות העברית. ביאליק האמין כי ייסוד הוצאת הספרים "דביר" בשנת 1921 כהוצאת ספרים לאומית תאפשר לו לעמוד בראש מוסד המתכנן ומארגן את כיווני התפתחותה של הספרות העברית:

בקרלסבד [הכוונה לקונגרס הציוני ה-12 שנערך בקרלסבד, צ'כוסלובקיה, בספטמבר 1921 – ב.א.] שנזדמנו לשם רוב הסופרים העבריים, הורצו יסודות המוסד הזה לפני קהל הסופרים העברים ונתקבלו בשמחה. נראה היה שהסופרים העברים נוח להם שיעבוד למוסד מרכזי זה ובלבד שיתרומם ע"י כך מצבה התרבותי והחומרי של הספרות העברית (דביר, תרפ"ב, עמ' 4).

יחד עם תפקידים נוספים שלקח על עצמו לאחר עלייתו לארץ ישראל בשנת 1924: נשיא ועד הלשון העברית, עורך תכניות לימודים למוסדות "תרבות" ולאוניברסיטה העברית, ייזום והפקת "עונג שבת" וכמובן היותו המנוע שמאחורי רעיון הכינוס – היה ביאליק המנהיג הבלתי-מעורער של התרבות העברית, ראש הפירמידה. וככזה, יוקרתו וכוחו גדלים ככל שהפירמידה מתרחבת וגדלה. דרך יעילה לגרום להמון היהודים לאמץ את השפה העברית, אשר מעטים מדברים בה, היא באמצעות האידיאולוגיה הלאומית, המציירת חזון של תקומת עם ישראל בארצו. הרי הרעיון הציוני לא מחייב בהכרח את תחיית השפה העברית – מייסד התנועה הציונית ויו"ר הקונגרס הציוני הראשון, בנימין זאב הרצל, לא חשב כי העברית דווקא תהיה השפה של התנועה הלאומית היהודית, אלא "השפה אשר תסכון ביותר לעניני המסחר והעסקים הכללים תהיה במשך העת לשפה המדוברת בארצנו" (הרצל, 1922 [1896]). בכדי שהעם יאמץ את השפה העברית, יש צורך

באידיאולוגיה של תחיה מחדש, חיבור למקורות – אידיאולוגיה של רציפות תרבותית. מכיוון שפרנסתו של ביאליק נשענה כולה על צמיחתה של השפה העברית: תמלוגים על שיריו וספריו, הוצאות הספרים שלו, פעילותו כמרצה מבוקש – הרי ניתן להבין כי היה לביאליק גם אינטרס כלכלי לא מבוטל בצמיחתה של השפה העברית. אחרי מלחמת העולם הראשונה, ראה ביאליק (1935ב [1926]) בעיניים כלות כיצד נסחפים היהודים אחר הלשונות הזרות: "המעבר ללשונות נוכריות בא בתכיפות מפחידה, במרוצת הברק, בזרם מדרון השוטף וסוחף ללא שיטה וכוונה" (עמ' 30). הפתרון לבעיית העברית, כך ביאליק, הוא ברעיון הכינוס.

באמצעות מפעל הכינוס, מבקש ביאליק להחזיר לשפה העברית את הבכורה בעם היהודי. לצורך כך הוא משתמש בטיעונים מסוגים שונים – לפעמים אף סותרים. פעם הוא משתמש בטיעון רגשי: "אני קורא ב"ספר-יצירה" או בספר "היכלות" ואינני מבין – אבל מרגיש אני את המטבעות של הלשון. ואני קורא בספר מתורגם, כמו "הכוזרי" או "מורה-נבוכים" – הלשון היא מלוטשה, אבל אני מרגיש זרות כאילו "גוי" מדבר יהודית" (ביאליק, 1935ג [1926], עמ' עא). אין לנו כמובן יכולת לדעת מה באמת הרגיש ביאליק, ולא פחות חשוב מזה – מה הרגישו המוני היהודים שקראו את "מורה נבוכים" וספרים רבים אחרים בשפת המקור שאיננה עברית. האם גם הם הרגישו זרות? לא בטוח כלל. ייתכן שדווקא טקסטים בעברית גרמו להם לתחושה שכזו.

לנימוק הרגשי מוסיף ביאליק את עניין הסגנון: "יש שחושבים כי אין הבדל באיזו לשון האומה יוצרת כי הלשון אינה דבר מהותי, עיקרי, כי אינה אלא לבוש – אינני מאמין בזה. על יסוד העבר ועל יסוד כל היצירות שנשארו לנו, רק הלשון שומרת על הסגנון העצמי של האומה. היא היא חוט השדרה של יצירות האומה והיא היא שמבחירה אותה ועושה לחטיבה אחת" (שם). ובהמשך לאותו המשפט ממש, הוא קופץ לנימוק אחר לגמרי: "לפנים הייתה הדת השלטת בעולם, משנחלשה ממשלתה של הדת – עלינו לרכז את הכל בלשון אחת, שהיא שלשלת היוחסין שלנו" (שם). כלומר כל עוד הדת איחדה את העם היהודי – הטיעונים הרגשיים והסגנוניים היו לא רלוונטיים. אך מרגע שנפגעה יכולתה של הדת לאחד את העם – יש צורך בחלופה, וביאליק מאמין שהחלופה הזו יכולה להתבסס על לשון אחידה. טיעון זה של ביאליק הרי קולע בדיוק לתפיסה של אנדרסון (1999), הרואה את הלאומיות כמוצר תרבותי חלופי לדת (עמ' 41-41).

נראה כי ביאליק אוסף טיעונים מן הגורן ומן היקב. כך למשל, במקום אחר הוא מבטל את דבריו על "הלשון כשומרת על הסגנון העצמי של האומה", כשהוא מציין כי: "כח היצירה הרי נתגלה, ובצורה בולטת, לא רק בלשון העברית, אלא גם בשאר לשונות. האם לא יהא אפוא משום מעוט

הדמות ועקומה אם נוציא את אלה מן הכלל? האם לא תחסר על-ידי כך השלשלת הרבה חוליות?" (ביאליק, תרצ"ג [1913], עמ' שיא). כלומר גם יצירות שלא נכתבו בעברית הן חלק בלתי נפרד מהשלשלת, שבלעדיהן סיפור היצירה היהודית איננו שלם. ניתן היה לצפות, שאם באמת האמין שלשימוש בשפה העברית השפעה כל כך משמעותית על איכות היצירה והשפעתה על הדורות – היה מוותר על היצירות שנכתבו בשפות לעז. לא כך היא. עיון בתכנית בקטלוג התכניות העתידיות של הוצאת "דביר" שבראשותו (דביר, תרפ"ב), שלקחה על עצמה לממש את חזון הכינוס, מגלה שלצד ספרים וכתבים בעברית, ביקש ביאליק לצרף אל הכינוס כתבים רבים בשפות אחרות: יוונית (לדוגמה: פילון האלכסנדרוני, יוספוס פלביוס), צרפתית עתיקה (לדוגמה: רש"י), ערבית (לדוגמה: רמב"ם, רבי יהודה הלוי), רומית (לדוגמה: ויכוח יחיאל), ארמית (לדוגמה: ספר הזוהר), איטלקית (לדוגמה: עמנואל הרומי), יידיש ועוד. התלמוד הבבלי, שהוא וודאי אחד הספרים החשובים ביותר לעם היהודי, כתוב בחלקו ארמית. קשה להאמין שביאליק, התלמיד החכם, חש "זרות" בקרבתה של הארמית.

גם העברית עליה מדבר ביאליק איננה אחידה. בתקופת המקרא אין אנחנו יודעים כיצד נקראה שפת היהודים – המקומות היחידים בהם מצוינת השפה היא נקראת "יהודית" או "שפת כנען". חז"ל קראו לה "לשון מקרא" ו"לשון הקודש" – בשונה מ"לשון החכמים" שהיתה הלשון המדוברת בתקופתם. לראשונה מוזכרת "העברית" בספרות חז"ל – אך בעיקר לציון השפה הארמית שהיתה מדוברת אז בפי היהודים. סופרים יוונים ורומיים, וכן יהודים כותבי עברית בימי הביניים השתמשו בשם "עברית" לציון "לשון הקודש", כלומר לציון העברית המקראית. המחקר מבחין היום בין 4 לשונות עבריות: לשון המקרא (400-1200 לפנה"ס); לשון חז"ל (מ-300 לפנה"ס ועד 200 לספירה); לשון הגלות וימי הביניים (1800-200 לספירה); לשון העברית החדשה (מ-1800 ועד ימינו). מערכת הצורות, התחביר ואוצר המילים נבדלים מאוד בין הלשונות העבריות הללו (רבין, 1991, עמ' 47). עד גלות בבל כתבו היהודים בכתב עברי עתיק, והעברית הייתה גם שפת הדיבור וגם הלשון הרשמית, ובה נכתבו כתבי הקודש. עם גלות בבל, נחשפו הגולים ללשונות זרות – בעיקר לארמית, והיהודים אימצו את הכתב הארמי-האשורי, ממנו התפתח כתב הדפוס העברי המרובע בו אנחנו כותבים עד היום. הלשון העברית התערבבה עם הארמית ויצרה את לשון חז"ל שהתחילה כלשון מדוברת ואט אט דחקה את העברית המקראית גם כשפת כתיבה. לאחר מרד בר-כוכבא נזנחה העברית כשפת דיבור לטובת הארמית, והעברית הפכה ל"לשון הקודש" המשמשת רק לקריאת כתבי הקודש. לכל אחת מהלשונות מערכת דקדוק, אוצר מילים, תחביר וסגנון אופייניים. לשפה העברית התפתחו גם שיטות ניקוד שונות – אשר שימשו את היהודים

במקומות שונים בעולם. כך לדוגמה השתמשו בתימן, פרס וחצי האי-ערב בניקוד הבבלי, שנוצר בבבל בתקופת הגאונים, והוא שונה מהניקוד הטברייני שמקובל בקרב רוב עדות ישראל. גם טעמי המקרא משנים את אופן הקריאה, כך שחווית הקריאה והאזנה לקריאה בכתבי הקודש שונה מעדה לעדה. בימי הביניים שימשה העברית בעיקר לתפילות ולימוד תורה, וכשפת כתיבה שימשה בעיקר את האליטה היהודית: רבנים המתכתבים בענייני הלכה, פילוסופים, סופרים ומשוררים (זאנה-זינגר, 2011).

תנועת ההשכלה בגרמניה, החל מהמאה ה-18, יצרה מהפכה תרבותית יהודית, אשר הובילה גם היא לשינויים בלשון העברית. ראשיה דגלו בשילוב השכלה חילונית וחינוך מסורתי, בזניחת היידיש ולימוד שפת המדינה ובשימוש בעברית מקראית. בכך דחו את לשון חז"ל וחזרו לשפת המקרא (שורש, 2000, עמ' 209). הרצון לחזור ולהשתמש בעברית כשפת חול חייב את הסופרים והמשוררים להשתמש בכל רובדי השפה, ולא להתגדר בלשון המקראית בלבד. לביאליק עצמו היה תפקיד חשוב ביצירתה של עברית מודרנית המאחדת את כל רובדי הלשון העברית, מתוך שאיפה לבטל את ההבחנה שבין לשון מקראית ולשון חז"ל: במכתב ששלח ב-1898 לעורך שלו (ולימים ידידו ושותפו) רבניצקי, התרעם על בקשתו של האחרון להימנע ממילים תלמודיות בשיריו: "להבדיל בין מלות התנ"ך ובין מלות התלמוד ולבכר האחת על פני השניה – גם כן אין מקום כלל. אין לנו לא לשון תנ"ך ולא לשון תלמוד, כי אם לשון עברית אחת בעלת סגנונים שונים ובמדרגות שונות של התפתחות" (ביאליק, 1937א, עמ' קיב). עוד כתלמיד בישיבת וולוז'ין הוא הכין תכנית מפורטת לליקוט ומיון שיטתי של מילים מהמשנה אשר אינן מצויות בתנ"ך מתוך מטרה להחזירן לשימוש בשפה החיה. בשיריו הוא משתמש במופגן במילים משני רובדי הלשון⁶ (הולצמן, 2009, עמ' 54).

העובדה שהעברית לא הייתה שפת-דיבור חיה במשך קרוב לאלפיים שנה – יכולה להקשות על אלה הרואים בה את שפת היצירה העיקרית של העם היהודי. ובכל זאת, מצליח ביאליק להפוך את הדברים על פיהם, ולראות בכך מעין גזירת גורל קוסמית שדווקא היא מאפשרת את תחייתו של העם היהודי והתרבות היהודית המבוססת על הלשון העברית:

איזה אינסטינקט פנימי שמר על הלשון העברית שלא תהא מדוברת, אלמלא כך היו לנו
עכשיו עשרים לשונות עבריות, דיאלקטים שונים והברות שונות דוגמת הלשון הסורית. כל

⁶ כך לדוגמה בשיר "זהר" הוא משתמש גם במילה המקראית "שמש" ("בַּבְּקָר עִם-שֶׁמֶשׁ", "בַּלֵּב – שֶׁמֶשׁ שִׁירָה") וגם במילה התלמודית "חמה" ("בְּזֶהְרֵי חֲמָה וּבְצִלְלֵי עֲרָבִים").

לשון זרה הייתה אז נכרת ומבצבצת בעברית. איזה חוש טבעי שמר על לשוננו, שתישאר לשון הספר, הספר שמר על אחדות-הלשון – ויש לנו עכשיו שפה אחת (ביאליק, 1935ג [1926], עמ' ע).

כיצד מיישב ביאליק את הסתירה בין תכניתו לכינוס של כל אוצרות הרוח של העם היהודי, אשר חלק לא קטן מהם נכתב בשפות זרות, עם רצונו להדגיש את בכורתה ובלעדיותה של הלשון העברית כשפת החיים של העם היהודי? על ידי הגשת היצירות הלועזיות בלבוש עברי חדש:

צריכים אנו ליהד תחלה, למפרע, גם חלק גדול מנחלת העבר ומיצירות ההוה שלנו: לא רק לדובב עברית את שפתי החיים, אלא גם את שפתי המתים והחשובים לנו כמתים [...]. כל הפירות המשובחים של הכשרונות העברים בלשונות אחרות, כל מה שטבוע מהם בחותם הרוח העברי, יבואו אל אוצרנו היחידי, אל הספרות העברית (ביאליק, תרצ"ג [1913], עמ' שטו).

כך אפילו היינריך היינה, המשורר הגרמני בן המאה ה-19 שהמיר את דתו לנצרות, נתפס ע"י ביאליק ככישרון עברי, והוא שואף להחזיר אותו לקהל ישראל אחרי מותו, באמצעות "יהוד" היצירה שלו. הוא מכנה זאת "פדיון שבויים":

כל הטוב והמיטב של יצירות העברים בלשונות נכריות – גאולה תהיה להן! אין ספק כי עקירת הלשון העברית מן הפה הוא אחד מפשעינו הלאומיים הגדולים ביותר, ואם יש לו מקצת תקנה אין זה אלא ב"גלגול". כל יציריהן של המחשבה וההרגשה הישראלית למפרע, מכל העבר וההוה שלנו, צריכים "להתגלגל" ולחיות חיים שניים בגוף ובלבוש עברי (ביאליק, תרצ"ג [1913], עמ' שיד).

היינה לא התנצר מטעמי אמונה. על הטבלתו לנצרות אמר: "הטבילה בעיני היא מעשה של שוויון-נפש ואיני מוצא בו אפילו חשיבות מבחינה סמלית" (טנאי, 1990, עמ' 7). במקום אחר דווקא נראה כי הוא כן מקנה חשיבות להתנצרות – אך לא רואה במעשהו חיוב: "אל הצלב אתה זחלת / אל הצלב שתבזהו / ורק לפני זמן קצר / הכפשתיהו בעפר!" (עמ' 8). ובצוואתו, ציין שעל אף שהוא מאמין באלוהים אחד, הוא מבקש קבורה לא-דתית: "אף על פי שאני משתייך לכנסייה הלותרנית על פי תעודת-הטבילה שלי, איני רוצה שאנשי הכמורה של הכנסייה הזאת ייקראו להלוייתי ואני מוותר גם על שירותי הקבורה של כלי-קודש מכל דת אחרת" (שם). כלומר, גם ברגעיו האחרונים לא "חזר" היינה אל יהדותו, ובחר לעזוב את העולם כאדם מאמין, אך לא-משויך לדת או אמונה ספציפית. על היהודים כותב היינה בגוף שלישי – במכתביו ובשיריו. כך בשיר "בית החולים החדש

לבני ישראל בהמבורג" הוא כותב: "זה בית חולים ליהודים דלים חולים / לבני אנוש האומללים כפול שלוש / שנגועים הם בשלוש מכות קשות - / בעוני, מכאובי-הגוף ויהדות / והגרועה בין השלוש – האחרונה / הפורענות המשפחתית בת שנות האלף / זו המכה אשר נסחבת מן היאור / האמונה המחליאה העתיקה-מצרית". כלומר, הוא אינו אדיש ליהדות – הוא בז לה, מתייחס אליה כאל מחלה (שם).

החלטתו של ביאליק ל"ייהד" את היינה נוטלת מן היוצר את החירות לבחור את זהותו בעצמו – הוא מחליט עבורו שיצירתו יהודית ועברית, ומשייך אותו, בדיעבד, לשרשרת היצירה היהודית. לזה וודאי התכוון כשדיבר על כך שצריך להכניס לקנון: "יצירות שמחבריהן לא ידעו עברית – "ואולם יצור יצרו מדעת ושלא מדעת, ואולי גם בעל-כרחם, ברוח עמם" (ביאליק, תרצ"ג [1913], עמ' שיב). כלומר, ביאליק מבקש לתרגם יצירות כדי לקחת עליהם בעלות, להתנער מבחירתו של היוצר עצמו – אשר החליט לפרסם בשפה ספציפית ולפעול בתוך תרבות ספציפית – ולהפוך אותו להיות חלק מעבר ספרותי מומצא המתעצב על ידי חבורת אינטלקטואלים יהודיים שנטלו לעצמם את הזכות לכך.

זאת ועוד – היינה נתפס על ידי רבים כמשורר גרמני. שיריו פופולאריים מאוד בקרב דוברי גרמנית, והם חלק חשוב בקנון הגרמני. באנתולוגיה ספרותית רחבת-ההיקף שהוציא העורך הספרותי מרסל רייך ראניקיס, בין השנים 2001-2006 ואשר מתיימרת לייצג את הקנון של הספרות הגרמנית, תופסים שיריו של היינה מקום נכבד ביותר (שיריו של היינה פורסמו בכרך 4 בחלק "שירה" של הקאנון, שיצא לאור בשנת 2005). אנציקלופדיה בריטניקה מתארת את היינה כ"סופר גרמני" (Sammons, 2016) וגם אתר ויקיפדיה באנגלית מציין בערך "היינריך היינה" שלאומיותו גרמנית (Heinrich Heine, 2016). אם המשורר ויצירתו מבטאים את רוח העם, כיצד ייתכן כי אותו המשורר ואותן היצירות מוצאות עצמם בשני קנונים שונים? קריאה מודרניסטית מחזקת את התחושה שעל מנת להעשיר ולהעצים את הקנון היהודי, מחפש ביאליק גם סופרים ומשוררים פופולאריים, אשר ניתן להיתלות במוצאם היהודי.

עניין נוסף, הוא האופן בו מתייחס ביאליק למספר סופרים ויוצרים משמעותיים כדוברים של האומה: "אפילו יצירות היחידים שנשארו לדורות – כוח קולקטיבי אצור בהן. הם שליחי הצבור כולו ושכינת האומה דברה מתוך גרונם." (ביאליק, 1935 ב [1926], עמ' סז). והרי הראיתי כבר בפרק הקודם, תחת הסעיף "מקורות השראה" כי כשהתחיל ביאליק לקדם את רעיון הכינוס, הוא ראה לנגד עיניו את שלושת הכינוסיים הציבוריים הגדולים: התנ"ך, המשנה והתלמוד. רק לאחר

מכן הוסיף למקורות ההשראה גם את הכינוסים הפרטיים: "שולחן ערוך" של רבי יוסף קארו, ו"משנה תורה" לרמב"ם. האם בכך ביקש ביאליק להאדיר את עצמו ופועלו? הרי הוא היה "המשורר הלאומי", שהוכתר על ידי רבים כקולה של האומה. כמו הרמב"ם, שכינס והנגיש את כל פרקי ההלכה מהתורה שבעל פה, פעל גם ביאליק, יחד עם שותפו רבניצקי, לכנס ולהנגיש את כל פרקי האגדה מהתורה שבעל פה. האם רצה בכך לרמוז לקהלו שגם הוא חשוב לא פחות מהרמב"ם?

בקריאה מודרניסטית, קל לראות כיצד מקדם ביאליק גם את חבריו האינטלקטואלים. רעיון חידוש "הסמיכה", עליו כתבתי בפרק הקודם בהרחבה, הופך את האינטלקטואלים מחכמים בעלי רעיונות לבעלי סמכות לאומית. באמצעות מפעל הכינוס הלאומי, מעצים ביאליק את האינטלקטואלים, בכך שהוא מקנה להם יוקרה, כבוד וכוח חברתי-פוליטי, אותו ניתן אולי לתרגם גם ליתרונות כלכליים. ביאליק משכנע את הציבור כי יש להעדיף את אנשי התרבות והרוח על פני אחרים, כמו פוליטיקאים או אנשי בנין ומעשה: "בטרם שנבנה את ירושלים של מעלה לא נוכל לזוז אף שעל ממקומנו. 'אם ה' לא יבנה בית – שוא עמלו בוניו בו'. עלינו להניח כמה וכמה לבנים למעלה כנגד לבנה אחת למטה" (ביאליק, תרצ"ג [1913], עמ' סח). הוא משתמש במעמדו הציבורי כדי לחזק את מעמדם של אנשי-הרוח בחברה. והוא עושה זאת באמצעות שימוש בטיעונים לא-מוכחים, כגון "החכמים אינם אלא באי-כחו הרוחניים של העם" (ביאליק, תרצ"ג [1913], עמ' שח). כיצד ניתן להוכיח או להפריך טענה כזו? במסכת אבות נכתב פעמיים "עשה לך רב" (אבות, א', ו'; וכן אבות, א', ט"ז). חז"ל מציעים לכל אדם לבחור לעצמו רב, שינחה אותו באמצעות פסיקה והדרכה. נראה כי רבנים כאלה, אשר נבחרו על ידי הציבור, הם אכן "באי-כחו הרוחניים של העם". אך האם קבוצת אינטלקטואלים, שאף אחד לא בחר בהם ולא נתן להם ייפוי כוח, יכולים להיות באי-כוח רוחניים? מה הופך אותם לכאלה? מי בוחר בהם? השימוש בכינויים כוללניים כגון "חכמים" או "חוקרים" אינו מספיק כאן, מכיוון שכידוע לנו, למחקר פנים רבות וגישות שונות. מספר חוקרים יכולים לבחון את אותה היצירה, ולהציע פרשנויות שונות ואף סותרות. למי הסמכות להחליט איזו פרשנות נכונה? בעולם הספרותי והמחקרי אשר הכינוס איננו עומד במרכזו – הבעיה מורגשת פחות: כל אחד מפרסם את רעיונותיו ופרשנותו, והם מזינים את השיח המתפתח על אודות היצירה. אך מפעל הכינוס נשען על עקרונות של צמצום ובחירה. המכנסים לא יכולים להעמיס על הציבור מידע רב ומבלבל, שכן בכך יחבלו בעיקרון מרכזי של מפעל הכינוס – נגישות לכלל הציבור. רעיון הכינוס מחייב שיטתיות אחידה, רעיון מסדר אחיד:

עבודת הכינוס דורשת, שכל העובדים במקצועות המנויים למעלה [הכוונה לפרקי הכינוס : תנ"ך, משנה, תלמוד, ספרים חיצוניים, מדרשים וכו' – ב.א.] יהיו מאוחדים לא רק אחדות-עליונה מרכזית, אלא גם אחדות טכנית סדרנית [...] רק ביגיעה מרובה ובהתאמצות הכוחות כבירה אפשר יהיה להטות את הנחלים השונים אל תוך נחל אחד, אל הלשון העברית (דביר, תרפ"ב, עמ' 6).

נראה כי מצב זה מחייב לצמצם את טווח הפרשנויות והמשמעויות המוצגות לציבור, כך שבכל מקרה יש צורך להעדיף פרשנות או יצירה אחת על פני האחרת, ומכאן שגם להעדיף חוקר אחד על פני חברו.

סוגיה נוספת וחשובה היא אבן הבוחן להחלטה אם טקסט נכנס או לא נכנס לקאנון: "כל החמר צריך להיות נישום על כן רק מצד טיבו הספרותי, בתור דבר של יצירה ספרותית, לאומית או אישית, אבל לא משום צד אחר איזה שיהיה ולא מתוך שום פניה אחרת איזו שתהיה." (ביאליק, תרצ"ג [1913], עמ' שטז). כלומר, מבחינת ביאליק, טיבו הספרותי של הטקסט קובע אם לחתימה או לגניזה – אך מי מחליט על טיבו הספרותי? והאם החלטה כזו אינה שרירותית באופן מובהק?

ביאליק טוען באדיקות כי ברירת החומרים איננה עניין שרירותי: "כל 'חתימה' בשעתה אינה קפריסא של מושלים יחידים הנוטלים שררה לעצמם, אלא היא באה בהכרח היסטורי, ואביה – החפץ להתחדשות" (ביאליק, תרצ"ג [1913], עמ' שט), אך גם כאן אנחנו רואים, באמצעות השימוש בביטוי כמו "הכרח היסטורי", כי בבסיס דבריו ישנן הנחות יסוד שלא ניתן, ואולי להשקפתו גם לא צריך להוכיח. השימוש בביטויים כאלו מערפל את העובדה שזוהי תשובה שאין לה פתרון.

בראיה מודרניסטית, גם עיקרון הרציפות של תכנית הכינוס הביאליקית נראה כפוי ומאולץ. אנדרסון (1999) וגלנר (1994) טוענים כי הלאומים האירופאים כולם ביססו עצמם על מטאפורה של "התעוררות" או "תחיה" לאומית, על ידי כתיבת היסטוריה ועיצוב זיכרון קולקטיבי המעורר געגועים לעבר מפואר אמתי או מדומיין. מטאפורת ה"התעוררות" אפשרה לאינטליגנציה ולבורגנות המקומית, שהובילו במקומות רבים את תנועת הלאומיות, לראות את השפה העתיקה והתרבות שלהם כמשהו שהיה בתוכם תמיד (עמ' 231-235). גם הובסבאום (Hobsbawm 1983) מציין כי תנועות שחרור מודרניות, אשר היו אמורות כביכול לנתק את תרבותן מן העבר, נזקקו לעבר היסטורי רלוונטי משלהן – על מנת לייצר מסורות חדשות. כך שהן יצרו בפועל המשכיות פיקטיבית, אשר הקשר בינה ובין העבר הוא מדומה (עמ' 1-14). ביאליק משתמש הרבה

במטאפורות של "התעוררות" ו"תחיה": "ימות המשיח הם, כידוע, גם ימי תחיית-המתים לנו. תחיית-מתים זו צריכה להתבטא אצלנו עתה בתחיית רוחות היוצרים של כל דורות העבר שלנו" (ביאליק, 1935 ב[1926], עמ' סח).

כך אנחנו רואים את ביאליק מניח כי "אין לך שום תקופה ספרותית, אפילו זו שלא העמידה גדולים, שלא תניח מקצת "נכסי צאן ברזל" לדורות הבאים. כל תקופה כזו, בבוא חליפתה, מניחה אחריה בהכרח מעין שכבה, דקה או עבה, שנעשית בסופה קרקע לגדולי הרוח של התקופה יורשתה" (ביאליק, תרצ"ג [1913]). כפי שצינתי קודם, עיקרון הרציפות אצל ביאליק הוא הנחת יסוד, או אמונה – שאינה זקוקה לשום הוכחה. כמו האיש היורה את החץ, ואחר כך מסמן את המטרה – כך גם ביאליק: הוא קודם מניח שישנה רציפות לאומית: "אלפי שנה חשבה והרגישה האומה הישראלית כמו שחושב ומרגיש כל חי מדבר" (ביאליק, תרצ"ג [1913], עמ' שה), ושרציפות זו באה לידי ביטוי בין היתר ברציפות תרבותית, ולאחר-כך מוצא לכך את הצידוקים וההוכחות: "הגיעה שעתה של האומה לשוב אל אותם הדרכים והשבילים שבהם נדדה בכל ימי קיומה ולאסוף את כל הזרעים שפיזרה בהם בעבר" (ביאליק, 1935 ב[1926], עמ' סה) וכן "זה הביאני לידי הדרישה, שנבדוק בכל החורים והסדקים, בכל מקום שנחרש שם קבר לאיזו יצירה של נשמת אומתנו, ולהעלות מתהום הנשיה את הפנינים שאבדו לנו בים הגדול, ים היצירה שלנו" (שם, עמ' סה), שהרי "במשך הדורות נתקו הרבה חוטים, ואת נקודת הנתיקה עלינו למצוא באשר היא שם" (ביאליק, 1935 ד[1932], עמ' קפ-קפא).

הלשון המטאפורית בה משתמש ביאליק לתיאור יצירות העבר שנעלמו: זרעים מפוזרים, פנינים בים הגדול, רצונו לחפש בכל החורים, הסדקים והקברים – מעידה על הקושי בתפיסת הרציפות התרבותית: אם אכן קיימת אומה בעלת רציפות תרבותית, הרי שניתן היה לצפות כי תשמור לפחות על אוצרותיה התרבותיים המשמעותיים ביותר – אך ביאליק טוען בעצמו שאותן יצירות לא נשתמרו בזיכרון הקולקטיבי של האומה. באיזה נימוק, אם כן, יהפוך אותן המכנס ל"יצירות נצח" של האומה? הרי אם נשתכחו היצירות, זה מעיד על חוסר חיוניותן לאומה, ככל שכזאת אכן קיימת, פעמיים: פעם אחת, האומה בחרה לזנוח את אותן היצירות, כלומר לא מצאה בהן משמעות רבה להמשך קיומה ורציפותה התרבותית. פעם שניה, אם נשתכחו היצירות, הרי שבמשך דורות רבים היצירות כלל לא היו מוכרות, ועל כן וודאי שלא יכולה הייתה להיות להן כל השפעה על דורות של יהודים. ביאליק עצמו מודה שקשה למצוא ביטוי אמתי לאותה רציפות תרבותית:

בכל גלגוליה הביעה את רוחה [של האומה הישראלית – ב"א] בכמה אופנים וסגנונים ובצורות שונות ומשונות [...] וכמה מהפכות רוחניות עברו עליה – מהפכות שהניחו חריצים עמוקים בכל נתיבות חייה ובכל מקצועות ספרותה [...] כתבי-הקדש, הספרים החיצוניים, הגנוזים, התלמוד בשתי צורותיו העיקריות: ההלכה וההגדה, הפילוסופיה, הקבלה, השירה, המוסר, הדרוש, החסידות, הספרות העממית – שמות אלה, שכל אחד מהם כולל בתוכו תקופה שלמה, בעלת פרצוף מסוים עם תוכן וסגנון מיוחדים ועם אויר רוחני מיוחד (ביאליק, תרצ"ג [1913], עמ' שה).

כלומר, לא ניתן לזהות באופן מובהק רציפות ספרותית ותרבותית. מכיוון שביאליק מניח רציפות לאומית של העם היהודי, הוא מסיק שישנה גם רציפות תרבותית וספרותית, ועל כן מחבר תקופות שונות ואופני ביטוי ספרותיים ותרבותיים שונים לחלוטין לכדי רצף אחד, אותו הוא מתאר ככזה שעובר כל הזמן שינויים והתאמות ברוח הזמן: "הגיא שבין הספרות הישנה והחדשה יסתם על-ידי כך מאליו, ולא תהא לנו מעתה אלא ספרות עברית אחת. בפרטיה תתפצל אמנם לתקופותיה, למדרגותיה, לגוניה וכו' וכו' – אבל בעיקרה תהא כולה אחת וקדושתה הלאומית אחת ושמה אחד: הספרות העברית." (ביאליק, תרצ"ג [1913], עמ' שיא)

הנחת הרציפות שלו באה לידי ביטוי במטאפורת הקערה: "אפילו המהפכה האכזרית ביותר אינה אלא הופכת את הקערה על פיה, אבל את גוף הקערה אינה משברת; שאם לא כן לא תמצא במה להגיש את תבשילה החדש. הקערה הראשונה אף היא, כמו הצבת הראשונה, נתונה משמים ואין יד בריה שולטת בה" (ביאליק, תרצ"ג [1913], עמ' שט). ביאליק לא מסתיר את העובדה שקיומה של אותה "קערה" הוא הנחת יסוד שאינה עומדת לדיון: "נתונה משמים ואין יד בריה שולטת בה". ברור שאם מניחים את קיומה של "קערה" כזו, גוף חברתי הנושא את התרבות, הרי שניתן להסיק ממנו רציפות תרבותית. אך ההנחה עצמה, ההכרה בקיומו של גוף חברתי שכזה, טעונה הוכחה – ובזה ביאליק לא עוסק. שהרי זה טיבו של "המובן מאליו" – אין צורך להוכיח אותו, הרי עצם ניסיון להוכיח אותו מבטלת את קיומו כ"מובן מאליו"... כך שבהחלט ניתן לזהות את התפיסה הזו של ביאליק עם טענתו של אנדרסון (1999) על הניסיון להציג את הלאומיות כולה כ"מובן מאליו" חברתי.

הטענה שביאליק עוסק בהמצאת לאום מקבלת חיזוק ניכר כשאנחנו בוחנים כיצד הוא ממש מבצע טרנספורמציה למושגים דתיים, והופך אותם למושגים לאומיים:

חזיון החתימה נשנה, כידוע, בספרותנו שלש פעמים: חתימת כתבי-הקדש, חתימת המשנה, חתימת התלמוד. כל פעם נתלוה עמו כצל עוד חזיון שני, טפל לו: ה"גניזה" [...]. עבודה זו, שהייתה הולכת ונעשית (לא בבת אחת, כמובן) על ידי חבורה של חכמים מבאי-כח העם ונאמני רוחה – עבודה לאומית גדולה הייתה (ביאליק, תרצ"ג [1913], עמ' שז).

התנ"ך, המשנה והתלמוד זכו מאז ומתמיד ליחס של ספרי-קודש, שהינם חלק מעיקרי האמונה והפולחן היהודי. הם היו מאז ומעולם חלק מרכזי ועיקרי בדת היהודית, אך ביאליק, בהינף קולמוס, הופך אותם מכתבי קודש לכתבים לאומיים. הוא עצמו מכיר בכך, ולכן מציין כי על העם היהודי "לשוב ולעשות "כנוס" חדש, לאומי, כמובן, ולא דתי, של מיטב הספרות העברית מכל הזמנים." (ביאליק, תרצ"ג [1913], עמ' שט). כלומר הוא יודע שהכינוסים הקודמים היו דתיים, ומציין שהפעם צריך לעשות כינוס לאומי. אך רגע לפני כן ציין במאמרו כי העבודה הייתה לאומית מלכתחילה...

חמישים שנה לפני רולאן בארתי (Barthes, 1967), דיבר ביאליק על "מות המחבר". קריאת הטקסטים הישנים בעיניים חדשות משנה את הטקסט:

צרופים חדשים של דברים ישנים בונים עולם ומחריבים עולם, עוקרים מרכזים ממקומם ונוטעים אותם במקום אחר. כל החומר הישן, שיעקר מתחומו ויעבור דרך המסננת של הטעם החדש והרוח החדשה שבימינו – יואר ממילא מבפנים ומבחוץ באור חדש לגמרי, וגם יחסנו הנפשי אליו יהי שונה לגמרי מזה של הדורות הקודמים. סופו להעשות כבריה חדשה (ביאליק, תרצ"ג [1913], עמ' שי-שיא).

אם כן, מה מייצר את הרציפות? הרי ביאליק טוען כי התוכן משתנה בהתאם לקוראים ולשינוי הדורות. אם כך הוא, הרי שאין עולם תכנים רציף ללאום – רק טקסטים, שכל קורא יכול לפרש כדרכו. קודם ראינו שגם הטקסטים לא תמיד נמצאים, כי חלקם הגדול נעלמו ויש צורך לחפשם מחדש, וחלקם נכתבו בכלל בשפות שונות. אם כך, היכן החיבור החברתי, הנחוץ כל כך ללאומיות? ביאליק עצמו מעיד על כך שמפעל הכינוס שלו משרת מטרה פוליטית: "חקירת העבר כתכלית לעצמה, באין "הווה" עמה, ערכה קליפת השום" (ביאליק, תש"י [1924], עמ' ריט). ומהו אותו הווה, שביאליק מדבר עליו? "אם נטפסף על הפצע הזה נטפי תנחומים של יצירה והתחדשות, אז יתעורר העם למקצהו לעבודת הבניין כולו, ואז תהיה השפעתנו עליו גדולה פי אלף. התעמולה היותר מעולה אינה "התעמולה הישרה" של השכם-ודבר, אלא זו של הכשרת הלבבות והכשרת ההכרה וההערצה לכח היצירה שלנו" (ביאליק, 1935 ב [1926], עמ' סח). ביאליק מצהיר כי מכיוון

שלא ניתן לדעתו לגייס את העם לתכליתו הפוליטית בהצהרות ישירות, נכון לעשות כך על ידי תעמולה לא-ישירה, אותה הוא מכנה במילותיו של מורו אחד העם: "הכשרת הלבבות". רק כך, אם יעלה בידו לעורר רגש של כבוד בקרב היהודים כלפי היצירה היהודית לדורותיה, אז "יבואו אלינו גם אלה שעמדו עד כה מרחוק בשוויון נפש. אם תפרח לשוננו, אם נגיה אור על כל פנות היצירה שלנו, יכירו זאת כל קצות הגולה וילכו אחרינו בכל לב ובכל מלוא ההכרה ורצון ההתנדבות (שם).

ביאליק מבהיר, כי מטרת מפעל הכינוס היא גיוס היהודים, "גם אלה שעמדו עד כה מרחוק בשוויון נפש" כדי "שילכו אחרינו". כלומר ליצירת החברה הציונית החדשה שהוא ממוביליה. אם ביאליק ומפעלו מבטאים את "רוח עם", מדוע בכלל יש צורך בתעמולה? וביאליק אף מודה כי דרכי התעמולה שלו אינן ישירות, אלא עקיפות – באמצעות מפעל הכינוס, מנסה ביאליק ליצור את אותה לאומיות "מובנת מאליה", שלא ניתן לבדוק אותה וקשה מאוד לבקר אותה. ויותר מזה, ביאליק מקווה כי מפעל הכינוס יצליח גם לקדם את השאיפות הטריטוריאליות של הציונות: "ואל יהי ספר חביב קל בעינינו. הארץ הנחילה אותנו ספר קטן אחד. מי יודע, אולי סופו של הספר להשיב לנו את הארץ" (ביאליק, תרצ"ג [1913], עמ' שכא).

על אף הדימוי של קנון כמפעל קונצנזואלי, בחר ביאליק להכניס למפעל הכינוס היהודי המודרני יצירות אשר על אף מקורן היהודי, הן בוודאי רחוקות מקונצנזוס. כך ניתן למצוא בקטלוג דביר "ליקוטים מן הספרות הקראית" (דביר, תרפ"ב, עמ' 16), את המשורר הקראי משה בן שמואל (דביר שם, עמ' 14) ואת הספר "קול שחל" לאפרים לוצאטו – גם הוא חיבור קראי מובהק (שם, עמ' 16). זאת על אף שהחל מהמאה העשירית, בעקבות דבריו הנחרצים של רבי סעדיה גאון, נודו הקראים והוכרו ככופרים בעיקר המאיימים על היהדות (שור 2003, עמ' 80). גם לתנועת החסידות נותן ביאליק מקום במפעל הכינוס (דביר, תרפ"ב, עמ' 17). כיתות יהודיות אחרות לא זוכות להתייחסות, למעט אולי השבתאות, שייטכן ותמצא את מקומה תחת הסעיף "ספרי הזיכרונות מזמן תנועת שבתי צבי" (דביר, תרפ"ב, עמ' 19). נקודה זו מבליטה את השרירותיות שבכינוס: מדוע הקראים כן נכנסים לכינוס והשומרונים לא? מדוע זוכה השבתאות לאזכור בעוד הפרנקיזם נשכח?

ואם לא ברור כיצד נעשתה הברירה בין קבוצות כיתתיות שיצאו או התפלגו מן היהדות, קשה יותר להבין מדוע בחר ביאליק להכניס אל הקנון יצירות אשר מקורן איננו יהודי באופן מובהק. כך לדוגמה, תחת המחלקה של "ספרות עממית", מבקש ביאליק להוציא לאור במסגרת מפעל

הכינוס את "ספר אלכסנדר מוקדון" (דביר, תרפ"ב, עמ' 17). מדובר בעלילות עממיות על אודות גבורותיו של אלכסנדר הגדול, הנקראים בספרות העולמית "הרומאנסה של אלכסנדר". הסיפורים נתחברו ככל הנראה בתקופה ההלניסטית, תחת השפעה גדולה של מצרים ההלניסטית, ויש להם נוסחים שונים בכל הלשוניות וספרויות העמים, שהפכו לחלק מהפולקלור העממי בכל מקום ומקום (דן, 1969, עמ' 7-9). דן, המהדיר של "עלילות אלכסנדר מוקדון", טוען כי "בעניין זה השתלבה הספרות העברית במגמה הכללית של הדורות ההם, וחזרה וסיפרה בצורות המתחלפות את מעשה אלכסנדר, כשם שעשו כל העמים בשעתם" (עמ' 8). מה הופך את "ספר אלכסנדר מוקדון" להיות חלק מהקנון היהודי? האם עצם כתיבת נוסח עברי לספר הופך אותו ראוי להיות חלק מהקנון?

ודוגמה נוספת: תחת המחלקה "ספרות השירה והמליצה", מבקש ביאליק להוציא לאור את "מחברות איתאל", אשר אינן אלא תרגום עברי מהמאה ה-13 לפרוזה מחורזת של המשורר העיראקי אבו אחמד אלקאסם אלחרירי, מראשי היוצרים של המקאמה כסגנון ספרותי (דביר, תרפ"ב, עמ' 18; יצחקי, 2008, עמ' ל"ד-ל"ה). גם כאן, לוקח ביאליק יצירה שלא נכתבה בידי יהודים במקור, אלא בסך הכל תרגום, ומאמץ אותה אל תוך הקנון היהודי, במה שנראה כמו סוג של "השתלטות בדיעבד" על סגנון ספרותי פורץ דרך שהפך לפופולארי בקרב משוררים יהודים. ביאליק מכיר את השיטה הזו, בה תרבות אחת "משתלטת" על נכסי רוח של תרבות אחרת. כך לדוגמה, הוא מבקר את אנשי "חכמת ישראל", על שעשו את נכסי התרבות היהודיים "קלים לעיכול" עבור הגויים, ובכך פגעו ב"בעלות" היהודים על אותן היצירות:

חכמינו המערביים טרחו הרבה שנים ביצירת חכמת ישראל בלשוניות נוכריות ובפרסום עתיקותינו בין הגויים. כלומר, עשו חליפין: שלי שלך, ושליך שלי. בטוחים היו כי "עם שווי-זכויותה של חכמת ישראל יבוא שווי-זכויותו של עם ישראל [...] נבואתם של "חכמי המערב" לא נתקיימה; לפחות – בצורה כזו שהם קיוו לה. פרסום הנכסים העתיקים – קוץ מכאיב יש בו: כל מה שהפרסום נתרבה – זכות "הבעלים" עצמם על אותם הנכסים נתמעטה. עוד מעט – ופקעה לגמרי [...] וחכמת ישראל עצמה, זו שקבעה את הלשון הנכריה בבית-מדרש שלנו? "אליה" זו – סלון ממאיר בה! נשמת ישראל החריפה ובעלת העוקצין, שנתיישה בדוחק ישיבת קבע בקלפה של לשון נכריה – נעשתה חלקה ונוחה לרדת לתוך בית-הבליעה הרחב של העמים. רוח ישראל הוכשר בינתיים לטמיעה גמורה (ביאליק, תרצ"ג [1913], עמ' שיט-שכ).

למטבע זה של ברירת היצירות יש גם צד שני: אם אפשר להתייחס לקראים כאל התפלגות יהודית לגיטימית, מדוע לא תוכנס גם הברית החדשה לכינוס? הרי כפי שברנר (1911) טען: "ידוע לכל מי שאינו בור, כי 'הברית החדשה' הוא ספר עברי [...] עצם מעצמנו ובשר מבשרנו". ובכל זאת לא מצאה הברית החדשה את דרכה למפעל הכינוס של ביאליק. צבי סדן (2008) טוען כי ההתנגדות העצומה בה נתקל ברנר בניסיונותיו להפוך את "הברית החדשה" לחלק מהקנון היהודי, התנגדות לה היו שותפים גם אחד העם וביאליק, מקורה לא ברגשות רליגיוזיים כלשהם, שכן כל הצדדים המתווכחים היו חופשיים בדעותיהם, אלא בחשש כי בכך יפגעו המאמצים לתחיית הלאומיות היהודית (עמ' 115). הפולמוס הנודע בשם "מאורע ברנר", שהחל בשנת 1910 עם פרסום מאמרו של ברנר "על חזיון השמד" בעיתון הפועל הצעיר, הסעיר את הקהילה הספרותית היהודית ואת מחדשי היהדות המודרנית, ועסק בעיקר בסוגיה של חופש הדעה וחופש הביטוי (גוברין, 1985). עם זאת, לא מן הנמנע כי פולמוס זה תרם למוטיבציה של ביאליק לתחם ולהגדיר את הזהות היהודית באמצעות יצירת קנון לאומי.

לסיכום פרק זה, ראינו כיצד קריאה מודרניסטית של רעיון הכינוס של ביאליק, מחזקת את התיאוריה המודרניסטית על אודות חוסר האותנטיות של הלאומיות. כמו במקומות אחרים, גם ביאליק מייצג מעמד אינטלקטואלים שהתקדמותו ופריחתו היו תלויים בהשתרשותה של הלאומיות כאידיאולוגיה שלטת ובטיפוחה של שפה חדשה. לצורך כך הוא משתמש בטיעונים אידיאולוגיים שונים וסותרים, אשר לקוחים מהלקסיקון של הלאומיות: מטאפורות של תחיה וטענות שאינן לחלוטין מוכחות בדבר רציפות תרבותית. ביאליק מצהיר כי רעיון הכינוס הוא סוג של תעמולה בלתי-ישירה שלה תכלית פוליטית: איחוד העם היהודי בארצו. לצורך כך הוא משתמש במושגים מהעולם הדתי ועושה להם טרנספורמציה לעולם מושגים לאומי-חילוני. הוא אפילו "מייחד" יוצרים ויצירות שאינן יהודיות במובהק, ואשר שוכנים בקנונים של לאומים אחרים. מסיבות אלו, נראה כי קל להבין מדוע למרות הרצאותיו ומאמריו הרבים בנושא הכינוס, ביאליק לא מבהיר באופן ברור וחד-משמעי כיצד אמורה להתקבל ההחלטה על גניזה או חתימה של טקסטים ומי בדיוק האחראי להחלטה זו. עמימות זו מאפשרת לו, ממש כמו לפוליטיקאי מיומן, גמישות מרבית: הוא יכול להמשיך ולחתור למטרתו הפוליטית הקבועה: לאומיות יהודית בלעדית, דוברת עברית המקבצת את יהודי העולם בארץ ישראל – תוך שימוש באמצעים רטוריים שונים ומשתנים, אותם הוא בוחר בהתאם לאילוצי הזמן והמקום.

בפרק הבא אראה כיצד חוקרים מהאסכולה הנגדית קוראים את אותם הדברים בדיוק – ומגיעים למסקנות אחרות, לעיתים אף הפוכות.

פרק 3: קריאה "מסורתית" של תכנית הכינוס

האסכולות ה"מסורתיות" - מבוא

חוקרי האסכולה המודרניסטית נתקלו בהתנגדות גדולה של חוקרים אחרים, המבקרים את ההפרדה בין התקופה המודרנית לתקופות קדומות יותר. סמית (2003) מציין כי ניתן לבודד 4 פרדיגמות עיקריות להבנת האומות והלאומיות: (א) פרדיגמה פרימורדיאליסטית – המניחה כי הלאומיות היא ישות עתיקה, העומדת בבסיס הלאומיות המודרנית (עמ' 19); (ב) פרדיגמה פרינאליסטית – הרואה את התגבשות הלאומיות כתהליך רציף שהחל בזמנים עתיקים (עמ' 15); (ג) פרדיגמה אתנית-סמלית – הטוענת לקשר בין אומות ולאומיות בעידן המודרני לזהויות תרבותיות ורגשות קיבוציים קודמים (עמ' 84); וכמובן (ד) הפרדיגמה המודרניסטית, בה עסקנו בהרחבה בפרק הקודם.

בשל קוצר היריעה אין בכוונתי לרדת לפרטי אבחנות המשנה בוויכוח על שורשי הלאומיות, ועל כן אסתפק בהבחנה גסה בין האסכולה המודרניסטית – הרואה את האומות והלאומיות כתוצר מודרני המבוסס על יסוד כלשהו של מניפולציה שלטונית ייחודית לתקופה המודרנית, ובין פרדיגמת-על הכוללת את שלוש הגישות שציין סמית: הפרימורדיאליסטית, הפרינאליסטית והאתנית-סמלית – להן נקרא לצורך העבודה האסכולה "המסורתית" הרואה את הלאומיות כהתפתחות תרבותית אותנטית, שיסוד המניפולציה בה אינו מרכזי, ובכל מקרה אינו משויך באופן בלעדי לתקופה המודרנית.

סמית (2003) מגדיר אומה כקבוצת אנשים שיש לה שם, טריטוריה או מולדת היסטורית, מיתוסים וזיכרונות משותפים, תרבות ציבורית המונית, כלכלה משותפת, זכויות וחובות. לאומיות ע"פ סמית, היא תנועה אידיאולוגית החותרת לקיום אוטונומיה, אחדות וזהות עבור קבוצת אנשים המאמינה שהיא אומה (עמ' 15). לדעתו, כל ניסיון להסביר את שורשיהן של האומות והלאומיות בהסבר אחיד נידונה לכישלון, שכן ישנם מספר מודלים להתפתחות האומות והלאומיות (עמ' 14). סמית מבקר את חוקרי האסכולה המודרניסטית על התעלמותם מחשיבות הקשרים האתניים בין חברי הלאום, שכן זו מטפחת את ההתלהבות הלאומית ומייצרת את הנכונות להקרבה עצמית. הוא גם טוען שהם מפריזים בכוח שהם מייחסים לאליטות בתמרון ההמון (עמ' 42). הוא מסכים שהלאומיות היא תופעה מודרנית, אך לקהילות האתניות הקדומות

משמעות רבה בעיצוב דמותם של הלאומים – השואבים מהן את הגבולות האתניים של הקבוצה ואת התשתית התרבותית (עמ' 91-92). לא ניתן להתעלם, כך סמית, מכך שישנן קבוצות חברתיות החוצות תקופות של מאות שנים בעודן נושאות את אותו השם, משתמשות באותם הסמלים ונושאות את אותו המטען התרבותי. הוא מתייחס לעם היהודי כמקרה המובהק ביותר של לאומיות קדומה השומרת על רצף והמשכיות לאורך דורות, משפיעה ומעצבת את הלאומיות היהודית המודרנית (עמ' 51).

הייסטינגס (2008) טוען כי הלאומיות איננה תופעה מודרנית כלל ועיקר. את האומות האירופאיות החשובות ניתן לזהות באופן מובהק כבר בימי הביניים, ודמותן מושפעת לחלוטין מהמסורת האתנית (עמ' 12-14, 232). הייסטינגס מדגיש את משמעותה של הדת ושל ספרות מקומית כתובה להתעוררות הלאומית של מרבית ארצות אירופה והעולם בכלל: מרגע שהספרות הפכה כתובה, חלה בה סטנדרטיזציה, שאפשרה טיפוח תודעה קהילתית מאוחדת, הנשענת על אחדות השפה (עמ' 24). הוא מזהה התאמה ברורה בין תרגום התנ"ך לשפות מקומיות לבין התעוררות לאומית. עוד לפני פיתוחה של מערכת חינוך כללית, היה האיחוד בין השפה המקומית והסמכות המוכרת, הדתית, בית הגידול המרכזי למדינת הלאום (עמ' 29-30). לכמורה, שבימי הביניים שימשה כמתווכת העיקרית בין השליטים והנשלטים, היה תפקיד מרכזי בטיפוח תחושת זהות משותפת ברמה המקומית והלאומית. הייסטינגס מראה כי חלק משמעותי מהנרטיב הלאומי מבוסס על אירועים או מושגים דתיים: החל ממועדי הטבלה והתנצרות של מנהיגים היסטוריים הנקבעים כראשית הלאום או כמועדים מכוננים וכלה ב"הלבשת" מושג ה"עם הנבחר" על הלאום וטיפוח תחושת הייחודיות והיעוד הלאומי (עמ' 212-222). הוא רואה את האומה היהודית כדוגמה מובהקת להוכחת תפיסתו, הטוענת לקיומו של מודל לאומי כבר בעת העתיקה. הנצרות, הוא קובע, באמצע את הברית הישנה, הציגה בפני המאמינים דימוי של גוף לאומי מדיני בדמות האומה היהודית העתיקה, "הלאום הראשוני האמיתי", וכך יצרה את הבסיס לדימוי הלאום והאומה. בשונה מסמית (2003), הייסטינגס איננו טוען שהלאומיות היהודית שמרה על רצף והמשכיות מהעת העתיקה ועד לעת המודרנית. לדבריו, היוותה היהדות מודל של לאומיות ראשונית בעת העתיקה, ובהמשך איבדה את רגשותיה הלאומיים למשך כאלפיים שנה, עד להתעוררות הלאומית בתקופה המודרנית, בה התעוררו הרגשות הלאומיים מחדש (עמ' 210).

גרוסבי (2005) טוען כי מאז ומתמיד ייסדו בני האדם קבוצות חברתיות שונות סביב קריטריונים המבחינים בין "אנחנו" ו"הם". סוג אחד של קבוצה שכזו היא האומה או הלאום, אשר קיימת לטענתו כבר משחר ההיסטוריה. כבר בעת העתיקה ובימי הביניים התקיימו חברות אשר היו להן

רמות שונות של מאפיינים לאומיים: שם ייעודי; היסטוריה כתובה; אחידות תרבותית; חוקים; מרכז סמכותי; ותפיסה של טריטוריה מובחנת (עמ' 3, 71). אומה היא קהילה אתנית שחיה בטריטוריה מובחנת ומאוחדת מבחינה תרבותית. קיומה ורציפותה של האומה מבוסס על זיכרונות עבר משותפים – היסטוריים או מיתולוגיים, ועל מסורות (עמ' 9-7). לאמונה ברציפות האומה יש משמעות גדולה עבור היחיד – היא מספקת לו הבנה על עצמו ומקומו בעולם (עמ' 11). מכיוון שאדם "נולד" לתוך אומה, היא נתפסת כטבעית. זאת למרות שכל האומות עוברות שינויי אוכלוסייה משמעותיים, אם כתוצאה מהגירה או כיבוש – אך בדרך כלל יצטרכו המצטרפים לעבור תהליך תרבותי כלשהו שיהפוך אותם להיות חלק מהאומה (עמ' 14). בכדי לוודא את המשכיותה של האומה, חייבים חברי האומה לאשר כל פעם מחדש מסורות ואובייקטים המייצגים את רציפות האומה. אין זה אישור סטיכי – הוא מערב כמעט תמיד שינויים והתאמות של המסורות במעבר הדורות. גרוסבי טוען כי השינויים הללו במסורות אינן "המצאת מסורת", אלא אופן התפתחות חברתי – כל דור מבצע ברירה סלקטיבית של העבר באופן שמשרת אותו בצורה הטובה ביותר בהווה (עמ' 32-30). בנוסף, הוא מאיר מאפיין דואלי מרכזי של האומה: המתח בין ההסתגרות המוכתבת על ידי יחסי השארות ובין שאיפת התרבות להתרחב (עמ' 34). אחת הדוגמאות המובהקות של גרוסבי לאומה עתיקה היא עם ישראל.

גם בן ישראל (2008) טוענת כי עם ישראל הקדום המציא את הלאומיות כחלק מתרבותו, שכללה יעוד לאומי, חוקים חברתיים וקהילתיים וסולידריות לאומית. הנסיבות ההיסטוריות הובילו לנסיגה ברעיון הלאומיות למשך מאות שנים, בזמן שהנוצרים פיתחו את המורשת היהודית והפכו אותה למוצר חילוני. כשנזקק עם ישראל לרעיון הלאומי מחדש, הוא לקח אותו על עקרונותיו האירופאיים החדשים: ריבונות העם והגדרה עצמית (עמ' 52-47).

צור (1999), בהתייחסו לאנדרסון (1999), מציין כי הולדת הלאומיות אצל היהודים היא פעולה של "דמיון מחדש", ולא פעולה דמיון חדשה לחלוטין, כפי שטוען אנדרסון לגבי אומות אחרות. בנקודה זו, טוען צור, מתקרב אנדרסון למחשבה הפרימורדיאליסטית, אם כי הוא עדיין חלוק עמה על שאלת הרציפות וההמשכיות של התודעה הלאומית והשפעת ה"דמיון מחדש" על התפתחות התנועה הלאומית היהודית (עמ' 15). המרכזיות שאנדרסון מייחס לשינוי התודעתי המודרני בתפיסת הזמן והמרחב, אשר לדידו אפשרה את התפתחות הלאומיות, מתעלמת, לדעת צור, מכך שהיהודים, בשל מאפייניהם התרבותיים הייחודיים, ניחנו בכושר דמיון שכזה הרבה לפני המודרניזציה (עמ' 17-16).

גת (Gat 2013) רואה את הלאומיות והאתניות כקשורות בטבורן – הלאומיות היא תצורה ספציפית אחת של תופעה רחבה יותר אותה הוא מכנה פוליטיקה אתנית. מדינות לאומיות קיימות משחר ההיסטוריה וברחבי הגלובוס כולו, וביסוד כולן האתניות שיצרה את המדינה. האתניות היתה משמעותית גם בערי-המדינה הקטנות, שכן כולן חלקו את אותו המרחב האתני. גם האימפריות הרב-אתניות, אשר נשלטו על ידי עילית בעלת-כוח, התבססו על יסוד אתני דומיננטי. הלאומיות היא מצב תודעתי – לא רק תחושה של זהות פוליטית משותפת, זיקה וגורל משותפים, אלא גם תרבות משותפת ואמונה כי לחברי הקבוצה קשרי-שארות (עמ' 7-3). שני האלמנטים הללו: תרבות משותפת וקשרי-שארות הם שהיו ביסוד המושג "גזע" שהיה מקובל בעבר, איבד את הלגיטימיות שלו בעקבות מלחמת העולם השנייה והחלף במושג "אתניות". חשיבותן של יחסי-שארות לאתניות קיבלה חיזוק מהתפתחות תורת הסוציוביולוגיה, הטוענת כי אנשים מעדיפים (לא בהכרח במודע) את שארי הברר הקרובים שלהם, החולקים יותר גנים עימם, מאשר עם קרובים-רחוקים או זרים (עמ' 27). לטענת גת, מחקרים של השנים האחרונות, שהתאפשרו בעקבות פענוח הגנום האנושי, מראים שאכן רוב הקהילות האתניות קשורות באופן גנטי – מן הסתם בשל היעדר תזוזות אוכלוסייה מסיביות לפני התפתחות התחבורה המודרנית, וכן בשל הנטייה להתחתן בתוך הקבוצה. גילויים אלו מבהירים כי למרות הנטייה של קבוצות אתניות ולאומים ליצור מיתוס מכונן משותף, בדרך כלל תפקידו לחזק את הקשרים הקיימים ממילא בתוך הקבוצה, או לחלופין לסייע באיחודן של קבוצות אתניות שונות שבחרו להתמזג. "המיתוס" המכונן אינו זה שיוצר את הקבוצה. גם התרבות המשותפת, על הסימנים שלה והקודים המוסכמים, מאחדת קבוצות אתניות, ומסוגלת לעורר תחושות סולידריות ואף מוכנות להקרבה אישית (עמ' 37-38).

המודרניזציה, כך גת (Gat 2013), אכן שינתה את פניה של הלאומיות, אך תחושות לאומיות, המבוססות של זהות משותפת וסולידריות היתה קיימת בקנה מידה מדינתי גם בעולם הטרור-מודרני: רוב העמים והלאומים האירופאיים מקורם בימי הביניים ומבוססים על תצורות אתניות מוקדמות. הלאומיות הקדם-מודרנית שונה מהלאומיות המודרנית בעיקר בכך שהיתה כל כולה בתוך עולם המושגים הדתי, כאשר הדת ומוסדותיה הם המפיצים הראשיים שלה, וכן שהרגש הלאומי היה פחות דומיננטי בפוליטיקה המקומית, שכן הזהות הלאומית התחרתה בזהויות מקומיות לא פחות חזקות. אם בעבר היתה הנאמנות קודם כל למשפחה הגרעינית, ואחריה לכפר, לשבט ולמדינה, הרי שתהליכי התיעוש והאורבניזציה של המודרנה פירקו את הזהויות המקומיות

ויצרה חברת המון של אינדיבידואלים. במקביל, כתגובת נגד לטראומת המודרנה היוצרת דיסאורינטציה ותחושת זרות, נוצרת הישענות על זהות לאומית (עמ' 241-248).

בניגוד לעמדתם של מודרניסטים רבים, כגון אנדרסון (1999) הטוען כי הדתות מבוססות הספרות לא היו מובנות להמונים, ולכן לא ניתן להסיק משליטתה של דת במרחב מסוים על התרבות הלאומית באותו המרחב – טוען גת (2013) כי לחברות נטולות-כתב ישנם דרכים אחרות לפיזור והשפעה תרבותית: כמרים, כנסיות, פייטנים-נוודים, משחקים, פסטיבלים, ריקודים וכו' (עמ' 12). את ההוכחה הניצחת לקיומה של זהות אתנית-לאומית טרום-מודרנית, רואה גת בהתקוממות העממיות כנגד שליטים זרים והשתלטות זרה ברחבי העולם, ואת העובדה ששליטים זרים נאלצו לאמץ לעצמם תדמית ילידית כדי לזכות באהדת ההמון. במספר רב של מקרים, צמחה הלאומיות דווקא כנגד המדינה ושליטיה (עמ' 13-15). הישויות הפוליטיות שנקראות על ידי אנדרסון "ממלכות שושלתיות" נקראות אצל גת "מדינות טרום-מודרניות", אשר היו בדרך כלל מונרכיות לאומיות עם טריטוריה מובחנת המבטאת חפיפה בין הקבוצה האתנית וגבולות המדינה (עמ' 87).

קריאה "מסורתית" של מפעל הכינוס

בפרק זה בחרתי להתמקד בשלוש דוגמאות, בהן יכולים להשתמש חוקרי הלאומיות מסורתיים אם ברצונם להשתמש ברעיון הכינוס של ביאליק בכדי לחזק את תפיסתם התיאורטית. הדוגמה הראשונה מנסה להתמודד עם הרעיון המודרניסטי הרואה את הלאומיות כמניפולציה מכוונת של מעמד אינטלקטואלי, השואף לכבוש לעצמו מעמד גבוה בהיררכיה החברתית. הדוגמה השנייה מראה כי מפעל הכינוס של ביאליק יכול להוכיח רציפות של זיקה היסטורית ורעיונית של יהודים מכל העולם לארץ ישראל. הדוגמה שלישית מערערת על התפיסה המודרניסטית הרואה את הלאומיות כמניפולציה מודרנית, וטוענת את ההיפך הגמור: חלקים גדולים במפעל הכינוס של ביאליק מצביעים על כך שהלאומיות היהודית אכן היתה קיימת בעבר הרחוק, וגורמים פוליטיים פנים-יהודיים השכיחו אותה בכוונת מכוון.

לצורך התמודדות עם הדוגמה הראשונה, אזכיר את אחת הטענות שהעליתי בפרק הקודם, בו קריאה מודרניסטית של רעיון הכינוס, המבכר את השפה העברית - מעודדת את התפיסה כאילו השתמש ביאליק בעברית כשפה לאומית לצורך חיזוק מעמד האינטלקטואלים בכלל, ומעמדו

האישי בפרט. אך בחירתו של ביאליק בלשון העברית איננה מובנת מאליה. נראה כי עבור צעיר יהודי בעל שאיפות ספרותיות, שחי בסוף המאה ה-19, דווקא היידיש נראית כבחירה עדיפה. היידיש לא רק היתה שפת העם, ששימשה לכל הפעולות היומיומיות של רוב יהודי העולם, אלא גם שפת הפולקלור והאמנות (הרשב, 2006, עמ' 44). את עיקר יצירתו כתב ביאליק בעברית במפנה המאות ה-19 וה-20, במקביל לתקופת הפריחה האדירה של ספרות היידיש. כתבי הקלאסיקונים המובילים של היידיש: מנדלי מוכר ספרים, שלום עליכם ו"ל פרץ – יצאו לאור במהדורות רבות, ולאחר מלחמת העולם הראשונה נוצר סחף לכיוון היידיש בעולם כולו: נפתחו עיתונים, הוקמו בתי ספר וספריות, יסוד תיאטראות. שנות העשרים של המאה הקודמת היו שנות השיא של שירת היידיש, והיא התפתחה במקביל להתבססותה של היידיש כשפה המובילה בפוליטיקה, בתרבות ובעיתונות היהודית שמחוץ לארץ-ישראל (עמ' 157, 170).

הספרות העברית, עם זאת, לא נחלה הצלחה גדולה כל כך. אבנרי (2012) במאמרו "דרך הייסורים של ביאליק להצלת הספר העברי" מתאר את החובות הרבים בהן שקעה הוצאת הספרים "דביר" בראשה עמד ביאליק, ואת הקושי הרב של "דביר", לצד הוצאות ספרים עבריות אחרות, להרחיב את מעגל הקוראים שלהן. מצוקה זו הניעה אותו לצאת בשנת 1931 למסע כושל בין 36 ערים ועיירות במזרח אירופה, בתקווה כי הרצאותיו ונאומיו יעודדו את הציבור היהודי לקרוא ולרכוש ספרים עבריים.

כמו רוב הסופרים היהודים בתקופתו, כולל מנדלי מוכר ספרים, שלום עליכם וי. ל. פרץ, הקלאסיקונים של היידיש המוזכרים למעלה, היה ביאליק סופר דו-לשוני. הוא בהחלט ידע לכתוב שירים ביידיש, הרי היתה זו שפת אימו והוא שלט בה באופן מוחלט. על אף נטייתו הברורה לעברית, כתב ביאליק במהלך חייו כ-20 שירים ביידיש, אשר חלקם נחשבים עד היום לפסגת השירה היידיש (שמיר, 2013, עמ' 40). הולצמן (2009) מתאר כיצד אחרי שפרסם ביאליק את שירו היידי "מיין גארטן", שמשמעותו "גני", קיבל מכתב נרגש משלום עליכם הרואה בשיר הוכחה לכך שביאליק הוא משורר יידיש גדול: "היה בריא וכתוב עוד מין "גן" שכזה - שיראו, הכלבים, שאנחנו כותבי יידיש, יש גם לנו ביאליק. כסבורים הם שרק להם יש - הנה יש גם לנו" (עמ' 117). בשונה מחבריו הסופרים, אשר נטו באופן מובהק ליידיש ופרסמו רק מדי פעם בעברית, נטה ביאליק באופן ברור ללשון העברית – זאת למרות המשמעות הכלכלית הקשה של החלטה לפרסם בשפה שכמעט ואינה מדוברת. והרי על פניו נראה כי יכול היה לפרסם יותר ביידיש. מעמדו הרם כסופר עברי וכ"משורר הלאומי" היו רק מעלים את ערך יצירותיו, והן היו מאפשרות לו להתפרנס בכבוד. ומכיוון שתוארו כ"משורר לאומי" התקבע בציבוריות היהודית כבר בתחילת המאה ה-20,

נראה כי לא בהכרח היה לו צורך ממשי לעסוק בענייני כבוד ותארים – שהרי הם כבר הובטחו לו. הולצמן (2009) מציין כי דווקא תרגום שיריו לשפות אחרות, בעיקר ליידיש ולרוסית, הם שהפיצו את שמו בקרב המוני העם היהודי (עמ' 20).

זאת ועוד – אין ספק כי ביאליק אהב את היידיש. בשפה זו היה מתכתב עם אשתו מניה בנסיעותיו הרבות, וזו היתה שפת הדיבור היום-יומית שלו. מעידה על כך תקרית לה היה שותף, כאשר הלך בשנת 1928 ברחובות תל-אביב ושוחח יידיש עם חברו רבניצקי. יהודי צעיר, חבר בגדוד מגני השפה העברית, שמע את לשון דיבורם ותבע מהם לדבר עברית. על כך הגיב ביאליק, בעברית: "אין זה עניין שלך. אין איש שואל אותך. לך לך לדרכך - לעזאזל! חוצפה!". אותו צעיר תבע את ביאליק בבית המשפט השלום העברי בת"א, מה שהוביל את ביאליק לכתוב לבית המשפט כי: "אפשר שהמילה הלפני אחרונה [לעזאזל – ב.א.] היא חריפה קצת, לפי הפירוש הרגיל של המילה הזו בשוק, אבל לפי פירושה המדויק והאמתי היא שם הר במדבר, לא רחוק מירושלים, מהלך שתים שלוש שעות במדבר יהודה. והמקום הזה הוא, לדעתי, די מכובד לטיול בשביל אותו האיש" (ביאליק, 1938, עמ' נא-נב).

נראה כי הימנעותו של ביאליק מפרסום-יתר ביידיש נבעה מתפיסתו הלאומית. פרסומיו ביידיש היו תמיד תחת מחאה. במכתב שהצמיד לשיר יידי ששלח לעורך רבניצקי בשנת 1899, כתב: "לדעתי סופר הגון היודע לכתוב עברית וכותב ז'ארגונית הרי הוא כאילו גוזל אותנו ואת עצמו" (ביאליק, 1937, עמ' קכז). לידידו שלום עליכם כתב כי "הגיעה השעה שלא תרבה לטפל עם ה'שפחה'. לכל הפחות קיים מצוות עונה גם עם הגברת ואל השפחה תלך רק לתיאבון..." (ביאליק, 1937, עמ' רג). בדימוי זה, השפחה היא היידיש כמובן, בעוד העברית היא הגברת החוקית. את שירו הראשון ביידיש כתב רק לאור הפצרותיו של סנדקו וידידו רבניצקי, שביקש לערוך כתב עת למטרות לאומיות-פוליטיות: אחד העם, שסלד מהיידיש ועל כן נתפס כמרוחק, לא הצליח להלהיב את המוני העם כמו יריבו הפוליטי בנימין זאב הרצל, שעלה כמטאור בשמי הציונות בעקבות הקונגרס הציוני הראשון. על כן ראו לנכון סופרי אודסה להוציא כתב-עת יידי שיקדם את מטרותיהם הלאומיות (שמיר, 2013, עמ' 7). כך יצא שביאליק (1937א) אף ברך על כתב-העת:

דבר ההוצאה הז'רגונית שתיקן "אחיאסף" [ההוצאה לאור של כתב העת 'דער יוד' – ב.א.] – יפה תיקן. אין צורך גדול מזה. הבורות וקרירות הרוח מתגברות בכל פינות העם. הריקבון חדר בכל קצותיו [...] 'אחיאסף' יודע כנראה את חובתו ומטרתו ברורה לפניו והוא מביא בפעולתו הספרותית ברכה נאמנה ורבה לספרותינו ולעמנו, ומה רחוקה ממנו

'תושיה', המתעשרת ועין כל. פה חובה ושם רְקֻלָּמָה [פרסומת – ב.א.], פה קרבנות ושם עסקים (עמ' קיז).

בדבריו אלו, משבח ביאליק את הוצאת כתב העת בעריכתו של רבניצקי, לה הוא מייחס מטרות רעיוניות וחינוכיות, בעוד הוא מגנה את פעולתה של הוצאה לאור אחרת, "תושיה", שלדבריו תכליתה היחידה היא הרווח הכספי.

כל עוד האמין ביאליק כי השימוש ביידיש משרת את מטרתו הלאומית ואת הלשון העברית – היה מוכן לכתוב ולפרסם בה. כאשר העברית לא היתה שפת חול מדוברת, היתה זקוקה, כך ביאליק (תרצ"ה) ל"סוכנת" שתחמם אותה, ותהיה מעין מאגר של ביטויים ומילים שיכולים להעשיר אותה, "אבל מאותה שעה שהלשון העברית חדלה להיות בארץ-ישראל "לשון-קודש" ונעשתה שם לשון-חול, לשון החיים היום-יומיים, לשון הדבור והמעשה, – מכאן ואילך הולך ופוחת הצורך ב"זיווגים" והלשון העברית אינה זקוקה עוד ל'סוכנת'..." (עמ' קנו). אם כן, ברור מדוע בחר לכתוב ביידיש באופן מוגבל עד אמצע חייו, ומאוחר יותר, דווקא בשנות פריחתה של הספרות היידיש שבאו בעקבות מות הקלאסיקונים הגדולים שלה, פסק מכל יצירה בלשון זו. זאת על אף שכתובה ביידיש יכולה היתה לא רק להגדיל את הקהל שלו עשרות מונים, אלא גם לסייע במצוקתו הכלכלית.

עם ישראל, שהכתיר את ביאליק כ"משורר הלאומי", לא היה מודע למצב הכלכלי הרעוע בו היה שרוי ביאליק רוב חייו. הבית המפואר, שבנה בתל אביב מכספי הלוואות ומשכנתא אשר לא הצליח לפרוע עד יום מותו, הטעה רבים לחשוב כי הוא עושה חיל בעסקי המו"לות שלו. אך הוצאות הספרים של ביאליק סבלו ממחסור ומצוקה בכל שנות פעולתם. ביאליק היה מתבדח כי זהו גורלו של מו"ל עברי: "בהתחלה מדפיס, אחר כך מפסיד, ולבסוף מספיד", אך האמת היא כי הוצאות הספרים של ביאליק נטו להפסדים כרוניים. ביאליק לא היה איש עסקים ממולח, ונטה להשקיע משאבים עצומים בהוצאה לאור של ספרים לא פופולאריים, אך כאלה שנתפסו על ידו כבעלי חשיבות לאומית וחינוכית ממעלה ראשונה (אבנרי, 2006). כך לדוגמה, עסק ביאליק במשך שלושים שנה במרדף כמעט אובססיבי אחר יצירותיהם של גדולי משוררי ימי הביניים מספרד – מחשש אמתי שמא ייעלמו. יחד עם רבניצקי שותפו, הוא פרסם שבעה כרכים משירי החול של ר' שלמה אבן גבירול ושני כרכים משיריו של משה אבן-עזרא. מהדורה של שירי שמואל הנגיד הוכנה לדפוס אך מסיבות שונות לא פורסמה (הולצמן, 2009, עמ' 206). ברור כי מפעלים ספרותיים שכאלה הם יקרים להחריד: רכישת כתבי יד עתיקים, העסקת חוקרים שיעתיקו את הנוסחים

השונים לצורך השוואה ואימות – כל אלו דורשים הון, וזאת מבלי לקחת בחשבון את עלויות ההפקה והדפוס. והרי אין לצפות כי מפעל ספרותי שכזה יהיה רווחי. מצוקתה הכלכלית של הוצאת "דביר" השפיע על ביאליק ומשפחתו באופן ישיר. כך כותב ביאליק לאשתו מניה בשנת 1931, עת הוא נודד מעיירה לעיירה במסע לעידוד הספר העברי במזרח אירופה: "איך את מתקיימת? ומה בדבר שטרי-חובותי? וכי אין מציקים לך בגללם?" (ביאליק 1955, עמ' 96) ובמכתב אחר: "אני מיצר ודואג שמא חסרה את כסף למחייתך. חטפי וקחי לפי שעה גמילות-חסד אצל מכרים וידידים (עמ' 98). אבנרי (2006) אף מביא עדות ממזכירו של ביאליק, אשר פוטר לאחר חמש וחצי שנות עבודה מחוסר אמצעים להעסיקו, ומספר כי יום אחד פנה אליו ביאליק בבקשה לא שגרתית: "גש אל החנות שלי, כלומר לחנות שלה אני חייב סכום עגול והגון, ובקש עבורי קופסת סיגריות עם גפרורים. אם כי גם לי ייתן, אבל אותך לא ישאל שאלות".

ברור אם כן, כי ביאליק לא היה אדיש כלל ועיקר לנושאי פרנסה וכסף. ולמרות זאת, הוא קיבל החלטות שהעמיקו את מצוקתו הכלכלית, או שנמנע מלבצע פעולות שיכולות היו להביא רווחה למשפחתו, כגון פרסום ביידיש או הוצאה לאור של ספרים פופולאריים משיקולים מסחריים. יש לציין כי עוד לפני שהיה ביאליק ל"משורר לאומי", הוא קיבל כבר החלטות ברוח דומה. כך לדוגמה, בשנת 1900 בחר לעזוב את העיר סוסנוביץ, בה שימש כמורה פרטי והשתכר למעלה ממאה רובל לחודש, ועבר להתגורר באודסה, סמוך לבכירי הסופרים העבריים, מתוך תקווה להיכנס לעסקי המו"לות העברית. המעבר נעשה למרות שהשכר שהובטח לו באודסה, כמורה בשני חדרים מתוקנים, היה נמוך משמעותית – רק 60 רובל לחודש (הולצמן, 2009, עמ' 94).

מובן שאין אנו יכולים להיכנס לראשו של אדם, וודאי לאדם שכבר איננו, ואין אנו יכולים לדעת את מניעיו וכוונותיו. אך לאור העובדות הידועות לנו, נראה כי התיאוריה המודרניסטית, אותה פרשתי בפרק הקודם, הרואה את הלאומיות כתוצר של מניפולציה מודעת מטעם מעמד אינטלקטואלים מתוסכל, לא מוכיחה עצמה במקרה זה: אין ספק כי לביאליק היה כישרון מספק בכדי להיות סופר ומשורר מוביל גם בשפת היידיש; אין ספק כי אם היה מוכן לכתוב ולפרסם יותר ביידיש היה מקל על מצוקתו החומרית, שהעיקה עליו ועל משפחתו; וספק אם מעמדו כ"משורר הלאומי" היה נפגע מכך. כלומר ההחלטה לשמור על מינוני יידיש נמוכים מאוד ביצירה שלו עמדה אל מול האינטרס האישי שלו, ונעשתה ככל הנראה מסיבות אידיאולוגיות מובהקות: הוא האמין בכל ליבו כי התגבשות הלאומיות היהודית החילונית מחייבת את תחייתה של הלשון העברית כשפת חול, ויש להיזהר מפני היידיש שעלולה לפגוע בהתפתחותה.

ולעניין נוסף. עיון בתכנית הכינוס של ביאליק, ובעיקר בתכנית המפורטת בקטלוג דביר (תרפ"ב), מראה כי לאורך כל הדורות גילו יהודים, מכל העולם, רצון לחזור לארץ אבותיהם, היא ארץ ישראל, ולכנס בה את העם היהודי. כמיהה זו לציון מופיעה במחלקות רבות של תכנית הכינוס. כך במחלקת "ספרות כתבי הקודש", המוקדשת לתנ"ך, אפשר למצוא את דברי הנביא יחזקאל, שגלה לבבל בגלות יהויכין, וניבא שם, בשנת 592 לפנה"ס לערך: "כֹּה-אָמַר אֲדֹנָי יְהוִה, הִנֵּה אֲנִי פֹתֵחַ אֶת-קְבֻרֹתֵיכֶם וְהַעֲלִיתִי אֶתְכֶם מִקְבְּרוֹתֵיכֶם, עַמִּי; וְהִבֵּאתִי אֶתְכֶם, אֶל-אֶדְמַת יִשְׂרָאֵל" (יחזקאל, ל"ז, י"ב). גם הנביא ישעיהו דוחק ביהודים לעלות לארץ ישראל: "צֵאוּ מִבָּבֶל, בְּרַחוּ מִפְּשָׁדִים, בְּקוֹל רִנָּה הֲגִידוּ הַשְּׂמִיעוּ זֹאת, הוֹצִיאוּהָ עַד-קֶצֶה הָאָרֶץ; אָמְרוּ, גֹּאֵל יְהוָה עֲבְדוּ יַעֲקֹב" (ישעיהו, מ"ח, כ'). גם הנביא זכריה ממשוך באותו המסר: "כֹּה אָמַר יְהוָה צְבָאוֹת, הַנְּנִי מוֹשִׁיעַ אֶת-עַמִּי מֵאֶרֶץ מִזְרַח, וּמֵאֶרֶץ, מְבוֹא הַשֶּׁמֶשׁ. וְהִבֵּאתִי אֶתְכֶם, וְשָׁכְנוּ בְּתוֹךְ יְרוּשָׁלַם; וְהָיוּ-לִי לְעָם, וְאֲנִי אֶהְיֶה לָהֶם לֵאלֹהִים-בְּאַמְתָּם, וּבְצִדְקָה" (זכריה, ח', ז'-ח'). התנ"ך אף מביא את הכרזת כורש מלך פרס המתיר ליהודים הגולים לחזור לארץ ישראל: "כֹּה אָמַר, כְּרֹשׁ מֶלֶךְ פָּרַס--כָּל מַמְלָכוֹת הָאָרֶץ, נָתַן לִי יְהוָה אֱלֹהֵי הַשָּׁמַיִם; וְהוּא-פָקַד עָלַי לְבָנוֹת-לוֹ בַּיִת, בִּירוּשָׁלַם אֲשֶׁר בִּיהוּדָה. מִי-בְּכֶם מְכַל-עֲמוֹ, יְהִי אֱלֹהֵיו עִמּוֹ, וְיַעַל, לִירוּשָׁלַם אֲשֶׁר בִּיהוּדָה" (עזרא, א', ב'-ג'). יש לציון כי חוקרים שונים מערערים על אמינותה המוחלטת של הכרזת כורש כפי שהיא מופיע בספר עזרא, וטוענים כי הנוסח המקראי שיבש קצת את הכרזתו המקורית של כורש (ליפשיץ, 2004, עמ' 152-150), אך עבור יהודים שגדלו על התנ"ך כספר יסוד תרבותי מכונן אין בכך כל משמעות, שכן המחקרים הללו הגיעו 2,500 שנה אחרי שהכרזת כורש הפכה למסמך משמעותי ומכונן בזהות הלאומית היהודית.

במחלקה "הספרות שאחרי חתימת כתבי הקודש", ביקש ביאליק להביא בן היתר את "הספרות ההיסטורית של ימי הבית השני [...] כל הכתבות אשר נמצאו בארץ ישראל וביתר האוצרות בתרגום עברי [...] קטעים מספרי הסופרים הרומיים והיוונים על דבר היהודים [...]]" (דביר, תרפ"ב, עמ' 13). מן הסתם, התכוון גם לדבריו של אנטיוכוס השלישי, שכבש את ארץ ישראל בשנת 322 לפנה"ס ומסר כתב זכויות ליהודי הגולה, המתיר להם לחזור לארץ ישראל: "מצאנו גם אנו לראוי לגמול להם כמעשיהם ולקומם את עירם, שסבלה קשה ממאורעות המלחמה וליישובה על ידי מה שכל פזוריה שוב יתקבצו אליה" (שטרן, 1965, עמ' 32).

במחלקת "ספרות המשנה והתלמוד", אפשר למצוא אזכורים ברורים לחובת ההתיישבות בארץ ישראל, גם בתקופת התנאים, לאחר חורבן בית שני, בה נקבע כי: "ישהה אדם בארץ ישראל, אפילו בעיר שרובה עובדי כוכבים, ולא בחוצה לארץ, אפילו בעיר שכולה ישראל. מלמד שישבת ארץ ישראל שקולה כנגד כל המצוות שבתורה ("תוספתא" עבודה זרה, פרק ה'). וכך גם הדרשן

האמוראי, רבי שלמאי: "מפני מה נתאוה משה רבינו ליכנס לא"י? וכי לאכול מפריה הוא צריך או לשבוע מטובה הוא צריך? אלא כך אמר משה הרבה מצות נצטוו ישראל ואין מתקיימן אלא בא"י" (בבלי, סוטה, יד, עא).

במחלקה "ספרות הגאונים" ביקש ביאליק להביא בין היתר את "הספרות ההיסטורית של תקופת הגאונים", כולל "איגרות [...] ליקוטים מסופרים הערבים והסורים; ליקוטים מספרות הנוצרים" (דביר, תרפ"ב, עמ' 14). בהם מן הסתם גם טקסטים המכירים בתפיסת היהודים את עצמם כעם, וכן בזיקתו של העם היהודי לארץ ישראל. מרחביה (1980) מביאה עדותו של הנזיר הנוצרי בר-צומא, המספר כי בעקבות עלייתה לרגל לירושלים של אבדוקיה, רעית הקיסר תיאודוסיוס, והאישור שנתנה ליהודים לעלות לרגל לירושלים בחג הסוכות, עלו 100 אלף יהודים לירושלים בחג הסוכות, ובמעמד זה הוקרא כרוז: "אל עם היהודים הגדול והעצום מן הכהנים וראשי העדה בגליל, שלום. דעו שהגיע קץ זמן גלות עמנו ויום קיבוץ שבטינו בא. כי הנה מלכי הרומיים ציוו, שעירנו ירושלים תושב לנו. מהרו לבוא לירושלים לחג הסוכות, כי מלכותנו קום תקום בירושלים" (עמ' 39).

במחלקת "הספרות הרבנית" מביא ביאליק את כתבי הרמב"ם, אשר לא רק קיבע את ההלכה התלמודית המחייבת יהודי לגור בארץ ישראל, אלא גם טען ב"מאמר קידוש השם" (מכונה גם "איגרת השמד"), כי מי שמחכה למשיח בשביל להגיע לארץ ישראל הוא חוטא ומחטיא:

אלו שמפתים עצמם ואומרים שיעמדו במקומם עד שיבוא מלך המשיח למערב, ואחר יצאו וילכו לירושלים – לפי שאינו יודע איך יבטל מהם השמד הזה אם לא באופן זה – אלו עוברים הם בעיני, ומרמים עצמם ומחטיאים זולתם [...] כי אין זמן קצוב לבית המשיח, עד שיתלו בו ויאמרו עליו שהוא קרוב או רחוק (רמב"ם, 1986, עמ' נז).

במחלקה "ספרות השירה והמליצה", מביא ביאליק את פיוטיהם של רבי שמואל הנגיד בן המאה ה-11 ורבי יהודה הלוי בן המאה ה-12, מגדולי משוררי היהודים בספרד, אשר כתבו לא מעט על ציון ותחיית ציון בשיריהם. הפייטן והמתרגם רבי יהודה אלחריזי מהמאה ה-13 כתב שירי געגוע ואהבה לציון. רבנים ופייטנים נוספים מופיעים במחלקה זו: המהר"ם, רבי מאיר ב"ר ברוך מרוטנברג, אשר פסק שהעליה היא מצווה, ואסור להקשיב להורים המנסים לעכב עליית בנם לארץ ישראל; רבי שלמה בונפיד מתחילת המאה ה-15 שר על גאולת ציון המתקרבת, ובן דורו הרשב"ץ, רבי שמעון בן צמח דוראן עסק במצוות ארץ ישראל וראה את העלייה לארץ ישראל כמצווה גדולה ומרכזית (מרחביה, 1980, עמ' 46-54); ר' ישראל נג'ארה, שחי בארץ ישראל בסוף

המאה ה-16 ותחילת המאה ה-17, כתב מספר שירים ופיוטים הקוראים ומצפים לקיבוץ גלויות וגאולת ירושלים וציון (עמ' 89-68). ביאליק מציין במחלקה זו גם את "שירי התימנים", בהם אפשר למצוא גם את שירו של הפייטן יוסף בן ישראל מסוף המאה ה-16 ותחילת המאה ה-17, שכתב: "נעלה לארצנו בשיר וזמרה / וברון והדרה / [...] / יתקבצו כל יושבי מדינות / ובני שכונות / נעלה לארצנו בקול רננות" (רצהבי, תשכ"ט, עמ' 116).

במחלקה "הספרות של מתנגדי המחקר", מבקש ביאליק להביא את "כל האגרות לעניין המחלוקת על דבר ספרי הרמב"ם" (דביר, תרפ"ב, עמ' 16). בין היתר, גם את דבריו של הפוסק הגדול הרמב"ן, בן המאה ה-13, אשר הדגיש והבליט את מצוות המגורים בארץ ישראל: "שנצטוונו לרשת הארץ, אשר נתן לנו ה', ולא נעזבה ביד זולתנו מן האומות או לשממה, והוא אמרו להם 'והורשתם את הארץ וישבתם בה, כי לכם נתתי את הארץ לרשת אותה, והתנחלתם את הארץ'" (רמב"ן, 1870, עמ' 223).

במחלקה "הספרות ההיסטורית, הגיאוגרפית והארכיאולוגית" מבקש ביאליק להכניס את "כל ספרי הזיכרונות", בכס גם "אגרות שיצאו לאור ונמצאו בכתבי-יד [...] ספרי מסעות" (דביר, תרפ"ב, עמ' 19). בתוך כך, אפשר למצוא את האיגרת של רבי יצחק ב"ר מאיר לטיף, שעלה לירושלים מאיטליה במאה ה-15, ושלה איגרת המעודדת עליה לרגל: "שמועה שמענו מעשרת השבטים ממלחמה נלחמים, ודי יגן בעדם ובעדנו ובעד כל עמו ישראל והיה כי תבואו אל הארץ, אתן אתכם לשם ולתהלה בכל עמי הארץ, בשובי את שבותכם, ועינינו תחזינה ונשתעשע בבנין אריאל, ובא לציון גואל" (יערי, תש"ג, עמ' 97-94). במחלקה זו מזכיר ביאליק במפורש את ספר הזכרונות של דוד הראובני, נוסע יהודי מהמאה ה-16, אשר כתב: "אנחנו בתחילה נקח ארץ ישראל וסביבותיה ואחר כך יצאו שרי הצבא על המערב ועל מזרח לקבץ נדחי ישראל" (אשכולי, ת"ש, 76). כך גם רבי שלמה שלומיל, נוסע מתחילת המאה ה-17 שכתב באיגרתו: "כשראיתי השפע הגדול הנמצא בארץ הקדושה וראיתי שכל טובה אוכלים אותה אומות העולם וישראל הם מפוזרים ואין להם זכות לאכול מפריה ולשבוע מטובה, בכיתי בכיה גדולה". איגרות נוספות, המעידות על כמיהה לקיבוץ גלויות יהודי בארץ ישראל, נכתבו על ידי רבנים בני המאה ה-17 בארץ ישראל: רבי ישעיה הלוי הורוויץ, אשר ספרו "שני לוחות הברית" מופיע במחלקת "ספרות המוסר" של קטלוג דביר (תרפ"ב, עמ' 17); רבי שלמה ב"ר אברהם אלגאזי; רבי אברהם בן מרדכי אזולאי; רבי חיים בן יוסף; ורבי משה ב"ר יעקב חגיז (מרחביה, 1980, עמ' 75-71). זיכרונותיו של רבי יעקב עמדין (יעב"ץ) מצוינים בקטלוג בשם המפורש. וכך כותב יעב"ץ בספרו: "ולזה צריך כל אדם מישראל לעשות הסכמה קבועה ותקועה [בלבו] לעלות לדור בארץ ישראל (על כל פנים,

כשתמצא ידו די ההוצאה וקצת מעמד סיפוק פרנסה, אם בדרך מלאכה, או איזה משא ומתן, או לקבל ההספקה הנצרכת וההכרחית, כדי ליישב את הארץ הקדושה, השוממה מבלי בניה" (עמ' 84).

במחלקה "ספרות הקבלה" מבקש ביאליק להביא בין היתר "ליקוטים מדברי רבי שלמה אלקבץ" (דביר, תרפ"ב, עמ' 17), מגדולי המקובלים בצפת של תחילת המאה ה-16. בהם מן הסתם גם פיוט שבת הנודע שלו: "לכה דודי": "מְקַדְּשׁ מְלֶךְ עִיר מְלוּכָה / קוֹמֵי צְאֵי מִתּוֹף הַהֶפְכָּה / [...] / הַתְּנַעֲרֵי מְעַפֵּר קוֹמֵי / לְבָשֵׁי בְגָדֵי תַפְאֲרֶתָּ עָמִי / עַל יַד בֶּן יֶשׁוּעָה בֵּית הַלְחָמִי / קָרְבָּה אֶל נַפְשֵׁי גְאֻלָּה / [...] / בְּךָ יִחְסוּ עַנְיֵי עָמִי / וְנִבְנְתָה עִיר עַל תְּלָה" (מלחי, 2005). וכך גם רבי שלמה מולכו, מקובל ופייטן מהמאה ה-18: "שורש ישי עומד לנס / נדחי ישראל יכנס / יקבץ ויהיו לנס / בחוצות ירושלים / לכו ונעלה לציון" (מרחביה, 1980, עמ' 88).

כל הקטעים שהבאתי למעלה היו חלק מהתרבות של העם היהודי במשך מאות ואלפי שנים. הם נכתבו על ידי מנהיגים דתיים ותרבותיים, ולכתביהם היתה השפעה רבה. חלק מהכתבים, כגון אלו של נביאי התנ"ך, השפיעו על היהודים כולם. חלק אחר, כגון אלו של הרמב"ם, השפיעו על רוב רובו של העם היהודי, וחלק אחר, כמו כתבי החסידים, הרבנים הארץ-ישראליים ופייטני תימן השפיעו על קבוצות מצומצמות יותר בתוך העם היהודי – אך בכל מקרה הם משקפים קיומו של זיכרון קולקטיבי הרואה את העם היהודי כעם מובחן, ואת ארץ ישראל כטריטוריה נבחרת.

עם זאת, אי אפשר להתעלם מכך שיחסית לספרות של 3,500 שנה, אין מדובר במספר גדול של אזכורים, ובהחלט יכול מאן דהוא לטעון כי אזכורים אלו הם היוצאים מן הכלל המעידים על הכלל. באמצעות עמידה על המושג "זיכרון קולקטיבי" ושלושה סיפורים לדוגמה מההיסטוריה היהודית – מרד החשמונאים, המרד הגדול ומרד בר-כוכבא – אבחן כיצד מחזק מפעל הכינוס של ביאליק את התיאוריה הפרימורדיאליסטית, הרואה את העם היהודי כבעל שורשים לאומיים עתיקים עוד מימי התנ"ך. הרעיון המרכזי בתיאוריה שאציג: לעם היהודי היו שאיפות לאומיות עוד מימי קדם, אך הן הושכחו באופן מכוון, על ידי ההנהגה הרבנית של קהילות ישראל ברחבי תבל.

האלבווקס (Halbwachs, 1980 [1950]) רואה את הזיכרון הקולקטיבי כתוצר של הבניה חברתית, המונהגת על ידי מוסדות וארגונים שונים בחברה. המוסדות מעצבים את הזיכרון הקולקטיבי – והפרטים בחברה משעתקים ומנחילים אותו לדורות הבאים. כך, באמצעות הזיכרון הקולקטיבי, יכולים אנשים ל"זכור" אירועים שלא חוו באופן אישי (עמ' 65). מכיוון שהקולקטיב

מספק לפרטים את החומרים, מהם משוחזר הזיכרון של האירועים ההיסטוריים, הוא בו בזמן גם קובע, אילו חומרים היסטוריים ישכחו. אירועים יכולים לקבל פרשנויות וזוויות ראייה שונות, כך שקבוצות שונות בחברה יכולות לעצב לעצמן זיכרון קולקטיבי שונה משל קבוצות אחרות. הזיכרון הקולקטיבי יתקיים כל עוד ישנה קבוצה חברתית ספציפית שנושאת אותו (Halbwachs, 1992 עמ' 53) – קהילת זיכרון. מאחר וישנו קשר הדוק בין זיכרון לזהות, הזיכרון הקולקטיבי הוא אתר של מאבק בין קבוצות שונות השואפות להנחיל את הזיכרון שלהן בתודעת הציבור (בנוימן, 2008, עמ' 10). הזיכרון הקולקטיבי מפתח ומשעתק מיתוסים: גרסאות עבר מעוותות, או שקריות לחלוטין, הלוכשות צורת סיפור היסטורי ומתקבלות על ידי ציבור רחב. משמעותו הסמלית של המיתוס משפיעה על תפיסת העולם של הציבור ומשפיעה על מצב הדברים בהווה. המיתוס מכונה לעיתים "נרטיב" – סיפור העבר של קבוצה חברתית, קהילת זיכרון, המתקבצת סביב זיכרון קולקטיבי. הזיכרון הקולקטיבי עובר מדור לדור באמצעות חינוך, טקסים, חגים, מונומנטים ואתרים היסטוריים. גרסאות עבר מיתיות "מארגנות" בשביל בני קבוצת הזיכרון את העבר ומציעות תיקוף שקל לאמץ אותו (וינרב, 2003, עמ' 236-233).

אחד העם טוען (1920), שהאבחנה בין אמת היסטורית ("אמת ארכיאולוגית" בשפתו) למיתוס ("ציור דמיוני" בשפתו) כלל איננה רלוונטית. מה שחשוב הוא הכוח ההיסטורי – מה שמניע אנשים לפעולה:

לא כל אמת ארכיאולוגית היא גם אמת היסטורית. האמת ההיסטורית אינה אלא זו, שמגלה את הכוחות הפועלים בחיי החברה האנושית. כל שפעולתו בחיים ניכרת, אף אם מצד עצמו אינו אלא ציור דמיוני, הרי הוא כוח היסטורי ממשי ומציאותו היא אמת היסטורית; וכל שאין רישומו ניכר במהלך החיים הכלליים, אף אם מצד עצמו אין מציאותו המוחשית בזמן מן הזמנים מוטלת בספק, אינו אלא אחד מאלפי רבבות הנמצאים, שמציאותו של כל אחד מהם לעצמו היא בודאי 'אמת' במובן המוחשי, אבל – אמת שאינה מוסיפה ואינה גורעת כלום, ולכן היא כאלו אינה, במובן ההיסטורי [...]. על כן איני מתפעל כלל, כשמעלים המלומדים במצודתם איזו 'אמת' חדשה ביחס לגיבור היסטורי ידוע, כשמראים הם באותות ומופתים, שפלוני הגיבור הלאומי, החי בלב העם ומשפיע על הלך רוחו, לא היה ולא נברא, או שהווייתו המוחשית לא הייתה דומה כלל לתמונתו שנחקקה בדמיון העם (עמ' ריח).

כלומר, המיתוס, על אף שאין לו בסיס היסטורי, הוא זה שמעצב את המציאות – הוא משפיע על ההיסטוריה המתהווה. הוא סוכן זיכרון עם כוח פעולה ממשי. לעומת "אמת ארכיאולוגית" או "היסטורית" שיכולה להיות נטולת-חשיבות, שכן אין לה שום השפעה על מהלך ההיסטוריה.

סוכני זיכרון הם אלו המעצבים את הזיכרון הקולקטיבי – מוסדות וארגונים, הפועלים באמצעות מערכת חינוך ופולחני מדינה (כגון טקסים, חגים ומועדים) וגם יחידים, הפועלים באמצעות הרצאות, נאומים, עיתונות, קולנוע וספרות (שפירא, 1997, עמ' 46). בעבר, לפני התקופה הפוסטמודרנית המתאפיינת בריבוי סוכני זיכרון, נהנו האליטות ממונופול על עיצוב הזיכרון הקולקטיבי (עמ' 84).

היהודים בגולה, בימי הביניים, היו מגובשים בקהילות של שלטון עצמי, מרוכזים סביב למוסדות הקהילה, אשר שימשה כמסגרת ביטחונית, חברתית, תרבותית וכלכלית. הקהילה טיפחה את מוסדות החינוך, הסעד והדת. בראש הקהילה עמד "הקהל" – מנהיגות מקומית בעלת זכויות חקיקה ואכיפה. במאה ה-11 כבר נחשבה חובת הציות לתקנות "הקהל" למצווה מן התורה (גרוסמן וקפלן, 2004, עמ' 7-9). היה זה מוסד מרכזי בעיצוב הזיכרון הקולקטיבי של הקהילה. אך מכיוון שכבר מהמאה השמינית לפני הספירה (גלות אשור) היה העם היהודי מפוזר בגלויות שונות, ניתן היה לצפות שיעוצבו זיכרונות קולקטיבים נפרדים, המותאמים לאינטרסים של כל קהילה, או יותר נכון לאליטה של כל קהילה. מיכה פרי (2010), בספרו "מסורת ושינוי", מראה כיצד ריבוי וגיוון הידע הנמסר בתרבות היהודית בימי הביניים - באמצעות העתקות, הפצתו, שילובו בטקסטים אחרים, ואף קריאה שונה שלו - הסתכמו באופן פרדוקסלי דווקא בהאחדת הידע היהודי, שמירה על הרצף ויצירת קול אחיד - ולא בריבוי קולות. זאת מכיוון שהשינויים הרבים מצטברים תמיד לכיוון "נקודות משיכה תרבותיות" – מעין צמתים או מגמות תרבותיות – אשר בתרבות היהודית של ימי הביניים התבססו על שלושה אלמנטים: (א) תודעה משותפת של שייכות לעם היהודי והתבדלות מהסביבה הכללית; (ב) הלשון העברית; ו-ג) ספרות משותפת הכוללת את התנ"ך, התלמוד והמדרשים. הספרות המשותפת היא גם זו שיצרה את השיח: צורת החשיבה, המינוח, הסגנון, ההקשרים. כך נוצרה תרבות יהודית גלובלית, המבוססת על קנון מחייב, הכרה בסמכותו של התלמוד הבבלי ותפיסת עולם הנובעת ממציאות חיים דומה של מיעוט תרבותי החי בקרב רוב עוין. פרי מתאר את ימי הביניים כתהליך ארוך של יצירת קורפוס אחיד ומחייב של הדעת היהודית, ששיאו בהופעת הדפוס ו"שולחן ערוך" של ר' יוסף קארו מצפת. "המפה" של הרמ"א (רבי משה איסרליש מקרקוב, פולין) יצרה התאמות ב"שולחן ערוך" עבור הציבור

האשכנזי, ובכך היוותה את שיאו של תהליך האיחוד – היא קבעה "הלכה" אחת לעם היהודי כולו (עמ' 265-261).

הספרות המשותפת תורמת לא רק לעיצוב השיח, אלא מתפקדת גם כמאגר של "זיכרונות דומיננטיים", אשר משמשים כנקודות-עוגן לזיכרונות אחרים (Jean-Christopher & Mucchielli, 2008 עמ' 148). נקודות-עוגן אלו, מתפרשות על ידי חברי הקבוצה באמצעות תבניות הזהות הקיימות בהווה. הן אלו שבפועל הופכות את בני האדם לחברי קבוצה. העבר איננו מונצח כמות-שהוא בזיכרון הפרטי, אלא כפרגמנטים בלבד. הייצוגים הקולקטיביים של החברה הם אלה שהופכים את הפרגמנטים הללו לזיכרונות "אמיתיים". מכאן, שכל חברה חייבת לפתח ייצוגים ברורים של עצמה אם ברצונה לשרוד את מעבר הדורות. הייצוגים הקולקטיביים האלה, כאמור, הם דינמיים ומשתנים בהתאם לצרכים של החברה בהווה (Halbwachs, 1992 עמ' 51). כלומר, מניפולציה של הנהגה איננה תוצר של המודרנה, כפי שניתן להבין מטעוניהם של חלק מהחוקרים המודרניסטיים, אלא שיטת פעולה הקיימת משחר ההיסטוריה. גישה זו, מאפשרת לנו לבדוק את האפשרות שהלאומיות היהודית אכן היתה קיימת בימי קדם – והושכחה בדורות שלאחר מכן בכוונת מכוון.

נתחיל בדוגמה הראשונה שלנו, ונראה כיצד שונה הסיפור ההיסטורי של מרד החשמונאים בזיכרון הקולקטיבי היהודי. מרד החשמונאים החל בשנת 167 לפסה"נ, כאשר מתתיהו בן יוחנן החשמונאי הכהן פתח במרד נגד אנטיוכוס אפיפאנס. בתחילה פרצה התקוממות עממית כנגד "מסחור" תפקידי הכהונה; היווצרות שכבת אריסטוקרטיה מתעשרת ומתייוונת בחסות הכהונה והמלך הסלבקי; ומכירת אוצרות בית המקדש על ידי הכהן הגדול מנלאוס, שנזדקק לכסף על מנת לממן את השוחד, שנתן למלך הסלבקי בתמורה למינויו לתפקיד הרם. אנטיוכוס אפיפאנס, שבדיוק סיים מסע כיבושים מוצלח במצרים התלמית אך נאלץ לסגת בשל הוראות מרומי, נתכעס מאוד על מרידת היהודים. הוא בזז את כל שנשאר בבית המקדש: כלי הקודש, המזבח וכד', וערך טבח המוני ביהודי ירושלים. אך זעמו לא שכך, והוא גזר שמד על היהדות: אסר על המילה, על שמירת השבת, על לימוד תורה; הפך את ירושלים למצודת חיילים ומתייוונים; וטימא את בית המקדש: העמיד פסל של זאוס על ראש המזבח והקריב עליו חזיר. זאת ועוד: הוא אף הכריח את היהודים לעשות דברים המנוגדים באופן מוחלט לדת היהודית, כגון אכילת חזיר, עבודת אלילים וכד' (קלוזנר, 1981, עמ' 19-25). מעשיו אלו של אנטיוכוס גדשו את הסאה והביאו לפרוץ המרד החשמונאי.

כאשר הגיעו נציגי אנטיוכוס למודיעין ופקדו על מתתיהו בן יוחנן החשמונאי, כראש המשפחה המכובדת בעיר, להשתחוות לפסל, סירב, ואף רצח את היהודי הראשון שהעז להקשיב לפקודת החיילים:

ויהי ככלותו לדבר, ויגש איש מבני ישראל לעיני כל הניצבים אל הבמה אשר במודעים לזבוח זבח כאשר ציוה המלך / וירא מתתיהו, ויחס לבבו ותבער קנאתו על תורת אלוהיו. / וירוף בחמתו אל האיש, וימיתוהו אצל הבמה, וגם את הפקיד המית, ויתוף את הבמה. / **ויקנא לתורת אלוהיו כאשר עשה פנחס לזמרי בן סלוא** [ההדגשה שלי – ב.א.] / וירף אחרי כן בתוך העיר ויקרא בקול גדול ויאמר: מי האיש החרד לתורת אלוהיו ומחזיק בבריתו - יבוא אחרי (חשמונאים א, ב, כד-כח).

ספר חשמונאים מדגיש את הקשר, שבין מעשיו של מתתיהו החשמונאי ("ויקנא לתורת אלוהיו") ובין מעשיו של פנחס, ומחייב אותנו להתעכב מעט על משמעות העניין.

הקנאי הראשי בתנ"ך הוא אלוהים. הביטוי "אל קנא" מופיע בתורה חמש פעמים: "כי לא תשתחוה, לאל אחר: כי יהוה קנא שמו, אל קנא הוא." (שמות לד, יד); "לא-תשתחוה להם, ולא תעבדם: כי אנכי יהוה אלהיך, אל קנא--פקד עון אבת על-בנים על-שלישים ועל-רבעים, לשנאי." (שמות כ, ד וגם דברים ה, ז-ח); "השמרו לכם, פן-תשכחו את-ברית יהוה אלהיכם, אשר כרת, עמכם; ועשיתם לכם פסל תמונת כל, אשר צנף יהוה אלהיך / כי יהוה אלהיך, אש אכלה הוא: אל, קנא" (דברים ד, כג-כד); "כי אל קנא יהוה אלהיך, בקרבך: פן-יחרה אף-יהוה אלהיך, בך, והשמידך, מעל פני האדמה." (דברים ו, טו). כל האזכורים לקנאתו של אלוהים, מדגישים את חוסר הסבלנות שלו לכל סטיה מדרכיו. זהו אלוהים מעניש, נוקם, חסר-רחמים.

בספרי הנביאים מופיע הביטוי "אל-קנא" פעמיים: "ויאמר יהושע אל-העם, לא תוכלו לעבד את-יהוה--כי-אלהים קדשים, הוא: אל-קנא הוא, לא-ישא לפשעכם ולחטאותיכם. (יהושוע כד, יט); וכן בנחום פרק א' פס' ב': "אל קנא ונקם יהוה, נקם יהוה ובעל חמה; נקם יהוה לצריו, ונוטר הוא לא־בְּיָוִי". גם כאן, כמו בפסוקים מהתורה המוזכרים למעלה, מודגשים חוסר הסבלנות וחוסר הרחמים של אלוהים.

הקנאי היהודי הראשון, המוזכר בתנ"ך, הוא פינחס בן אלעזר בן אהרון הכהן – אליו מתייחס גם ספר חשמונאים בקטע המודגש למעלה. אדם מיוחס, נכד-אחיו של משה רבינו. פינחס רצח את זמרי בן סלוא, נשיא שבט שמעון, אותו האשים בבעילה אסורה של כזבי בת-צור, ביתו של נשיא מדין, שנרצחה גם היא מידיו. פינחס לא הוציא לפועל גזר דין אלוהי ולא פעל על פי פסיקת

ההנהגה הרוחנית. הוא פעל על דעת עצמו בלבד, ללא משפט. ובכל זאת, מציין הסופר התנ"כי כי מעשהו של פינחס הצליח לעצור מגפה קשה שהפילה חללים רבים בישראל, וזיכה אותו בברית כהונת-עולם: "וַיִּדְבֹר יְהוָה אֶל-מֹשֶׁה לֵאמֹר / פִּינְחָס בֶּן-אֶלְעָזָר בֶּן-אֶהֱרֹן הַכֹּהֵן הֵשִׁיב אֶת-חַמְתִּי מֵעַל בְּנֵי-יִשְׂרָאֵל בְּקִנְאוֹ אֶת-קִנְאָתִי בְּתוֹכְכֶם וְלֹא-כִלִּיתִי אֶת-בְּנֵי-יִשְׂרָאֵל בְּקִנְאָתִי / לָכֵן אָמַר הֲנִי נֹתֵן לוֹ אֶת-בְּרִיתִי שְׁלוֹם" (במדבר כה, יא-יב). פינחס הפך לסמל הקנאות. אדם אשר בקנאותו מאמין כי הוא יכול, במעשה אישי, להציל את עם ישראל. במעשהו היה לאב המייסד של הקנאות היהודית לדורותיה – תפיסת עולם חסרת פשרות, חסרת סבלנות וחסרת רחמים. מפנחס ועד לימינו, נתגבש הקנאות לתנועה אידיאולוגית, אותה מרכיבים יחידים וקבוצות, שביסוד פעולתם התחושה הפנימית שהאמת והצדק לצידם, ושהם מבצעים את רצונו הבלתי מתפשר של האל קנא. הקנאי המקראי השני הוא אליהו הנביא, שהזמין ארבע-מאות וחמישים נביאי בעל לדו-קרב, במטרה להכריע מי האל האמיתי – הבעל או אלוהים. כל צד התפלל לאלוהיו שידליק אש במזבח. לאחר שאליהו ניצח בדו-קרב, הוא שחט את ארבע-מאות וחמישים נביאי הבעל בנחל הקישון (מלכים א, יח, יט-מ). מאוחר יותר, הוריד אליהו אש מהשמים ששרפה מאה מחייליו של המלך אחזיהו, שביקשו לקחת אותו אל המלך (מלכים ב, א, ט-יב). אליהו נימק את מעשי הרצח הללו בקנאתו לאלוהים: "וַיֹּאמֶר קִנְאֵתִי לַיהוָה אֱלֹהֵי צְבָאוֹת, כִּי-עָזְבוּ בְרִיתְךָ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל" (מלכים א, יט, יז). בשונה מפרשת פנחס, בה ראה אלוהים בעין יפה את קנאתו של פנחס בן אהרון הכהן ומעשי הרצח שלו – כאן ניסה האל המקראי להסביר לאליהו שדרכו הקנאית אינה מקובלת עליו: האל מתגלה לא ברעש, לא ברוח ולא באש, כי אם ב"קול דְּמָמָה דְּקָה" (מלכים א, יט, יב). מאחר ואליהו סירב לסור מדרכו הקנאית, ציווה עליו אלוהים למשוך את אלישע בן-שפט כנביא תחתיו (שם טז), ואליהו עלה בסערה השמימה⁷.

כאשר ספר חשמונאים מסביר את מעשיו של מתתיהו החשמונאי במילים "ויקנא לתורת אלוהו כאשר עשה פנחס לזמרי בן סלוא" (חשמונאים א, ב, כז) – הוא משייך אותו למסורת הקנאית, אך מאציל עליו את היחס החיובי של אלוהים למעשה של פנחס, בניגוד ליחס השלילי של אלוהים למעשיו של אליהו. קנאותו של מתתיהו, שרצח את פקיד אנטיוכוס ויהודי שהסכים לזבוח לפסל היווני, היא שהביאה לפריצת המרד ביוונים, ובזכותו זכו היהודים לשנים רבות של חירות לאומית.

⁷ תגובתו השונה של ה' לשני מעשי הקנאות זכתה לפרשנויות רבות – אך אין בהן כדי לתרום לעבודה זו, על כן לא אעסוק בהן.

לאחר מותו של מתתיהו, הוביל בנו – יהודה המכבי – את גייסות המורדים עד לירושלים. הוא כבש את העיר וביום כ"ה בכסלו, בשנת 164 (או 165) לפסה"נ טיהר את המזבח. לציון טיהור המקדש, קבע יהודה בן-מתתיהו החשמונאי את חג ה"חנוכה" לציון טיהור המקדש, כקיצור של "חנוכה-המזבח" או "חנוכה בית חשמונאי" (הר, תשכ"א, עמ' 713-711). על פי ספר חשמונאים ב', נחוג החג כחלופה לחג הסוכות, אותו לא הספיקו הלוחמים לחגוג בשל הקרבות. שושלת בית-חשמונאי שלטה ביהודה עד שנת 37 לפסה"נ, אז מינו הרומים למלך את הורדוס, שחיסל את אחרוני החשמונאים ושם קץ לשושלת המלוכה המפוארת.

בתקופת שלטונם, ייסדו החשמונאים כתריסר חגים, מלבד חג החנוכה, המציינים ניצחונות צבאיים או מועדים מיוחדים בחיי העם: נפילת ניקנור בקרב הניצחון האחרון של יהודה המכבי; עזיבת בני החקרא את ירושלים; ועוד (סולה, 1986, עמ' 368-389). מכל החגים הללו שרד רק חג החנוכה, שככל הנראה היה החשוב והארוך מכל החגים החשמונאיים. אולי אנחנו רואים כאן את פעולתו של מנגנון ההשכחה. ייתכן וזו דוגמה ל"חוק הריכוז" של האלוובקס המאפיין את הזיכרון הקולקטיבי הדתי: מספר אירועים היסטוריים מתחברים לנקודת זמן או לאתר אחד, על מנת ליצור כמות מוגבלת של נקודות-עוגן, או זיכרונות-דומיננטיים משמעותיים. במקרה זה, חגים ומועדים שונים העוסקים באותה תקופה, מתגבשים במהלך השנים לחג מרכזי אחד (Jean-Christophe & Mucchielli, 2008 עמ' 148).

טקסים מבטאים את תמצית ההווה התרבותית של החברה. הם מתייחסים לבעיות קיום מרכזיות המעסיקות את בני האדם בחברה נתונה, כגון פשר הסדר החברתי והמתח הבין-דורי בין שימור ושינוי. הטקסים בנויים כתגובה למצבים קיימים, כך שהם ניתנים לעיצוב ושינוי (חבלין, 2009, עמ' 78-79). אצל היהודים, מחזקים הטקסים את תחושת השייכות הקולקטיבית בשני צירים: סינכרוני – שותפות עם היהודים ברחבי העולם, אשר מקיימים את אותו הטקס עצמו באותו הזמן ממש, ודיאכרוני – הדגשת היותם חלק משרשרת דורות יהודית, אשר חגגה את החג לפנייהם ותחגוג גם בעתיד (עמ' 139).

עד חתימת התלמוד, כבר שונתה ההיסטוריוגרפיה של חנוכה ללא היכר. במקום חג המציון מרד לאומי, התקוממות עממית, שהובילה לניצחון צבאי ולטיהור בית המקדש, הפך חג החנוכה בגולה לחג המציון נס אלוהי – נס פך השמן. כך מסביר התלמוד את הסיבות לציון חג החנוכה:

מאי חנוכה? דתנו רבנן: בכ"ה בכסליו [...] שכשנכנסו יוונים להיכל טמאו כל השמנים שבהיכל, וכשגברה מלכות בית חשמונאי ונצחום, בדקו ולא מצאו אלא פך אחד של שמן

שהיה מונח בחותמו של כהן גדול, ולא היה בו אלא להדליק יום אחד, נעשה בו נס והדליקו ממנו שמונה ימים. לשנה אחרת קבעום ועשאוים ימים טובים בהלל והודאה (בבלי, שבת, כא, ב).

כיצד פתאום נוצר, יש מאין, סיפור נס פך השמן? הרי במקורות ההיסטוריים, המבוססים בעיקר על ספרי חשמונאים א' וב' ומתארים את קרבות החשמונאים ואת טיהור בית המקדש, כלל לא מוזכר פך השמן והנס הגדול. האמוראים, חכמי התלמוד שפעלו מהמאה השלישית ועד למאה החמישית לספה"נ, הם שהוסיפו את סיפור הנס להיסטוריוגרפיה של חנוכה. זאת ועוד: התורה שבעל-פה כמעט ולא מזכירה את גבורתם של החשמונאים, וודאי שלא מבליטה אותה. בשונה מהחגים האחרים, חז"ל בחרו שלא להקדיש מסכת לחג החנוכה.

החכמים לא הסתפקו בבדיית סיפור חלופי לגבורת המכבים והטמעתו בזיכרון הקולקטיבי היהודי. ספר חשמונאים א', שנחשב למקור מהימן ונכתב במקורו בשפה העברית, נעלם החל מהמאה הרביעית לספה"נ – עד לתרגומו מחדש מהוולגטה⁸ במאה התשע-עשרה (גרינץ, תשכ"ה, עמ' 171). היעלמותו של ספר זה בעברית תמוהה. הרי הישמרותו בוולגטה מעידה על כך שהיה זמין בכל מקום בו חיו נוצרים. בכל מקום בו חיו נוצרים חיו גם יהודים, וחלקם וודאי ידעו את שפת המקום. על כן קשה להבין, מדוע במשך אלף וחמש-מאות שנה לא תורגמו הספרים לעברית והופצו בקרב היהודים. ישנו יוצא מן הכלל אחד, "ספר יוסיפון", שנכתב בשנת 953 לספירה בעברית, והוא מספר, על סמך מקורות לטיניים, את תולדות העם היהודי מאדם הראשון ועד למרד הגדול. הספר תורגם לשפות רבות, זכה להצלחה גדולה בתפוצות ישראל, ואף היו כאלה, שהציעו לקרוא אותו בחנוכה, לזכרם של החשמונאים המוזכרים בו (פלוסר, 1985, עמ' 81-80). כלומר – נראה היה שהחשמונאים יכולים למצוא את דרכם, באמצעות הספר, לזיכרון הקולקטיבי הלאומי. אך כפי שכבר ציינתי, מסתבר שריבוי הגיוון והידע הנמסר בתרבות היהודית בימי הביניים הסתכם דווקא בהאחדת הידע היהודי ושמירה על קול אחיד (פרי, 2010, עמ' 261-265). ספר יוסיפון סייע לרבנים, בכך שפרס בפניהם את הרקע היסטורי לסיפורי התלמוד – אך האחרונים המשיכו להטיל את צילם הכבד על סיפורי הגבורה של החשמונאים, שלא זכו להכרה לאומית.

⁸ תרגום התנ"ך ברומית (לאטינית). היחיד בתרגומים העתיקים שמקורם ההיסטורי ברור. התרגום הרשמי של הכנסייה, עבודתו של היירונימוס מדלמטיה בשנים 405-390 לספה"נ בבית לחם. הוכרז ב-1546 כנוסח הקאנוני של הכנסייה הקאתולית. כולל 13 מהספרים החיצוניים.

נראה כי יש בכך כדי להעיד, שגבורת החשמונאים ופועלם ההיסטורי הושכחו ביד מכוון. אך מחיקת זכר החשמונאים מההיסטוריה, באמצעות העלמת ספרי החשמונאים, לא הספיקה. זאת כיוון שחג, המציינים אותו שנה בשנה, מתפקד בחברה כ"זיכרון דומיננטי" (Jean-Christopher & Mucchielli, 2008 עמ' 148), כך שלא ניתן להעלים אותו בקלות. חז"ל לא ניסו למחוק את זכר החג – הם השאירו את הקליפה ושינו את התוכן. המשיכו להשתמש באותו סוכן זיכרון, חג החנוכה, אך לטובת זיכרון שונה מהזיכרון המקורי. האלבווקס (Halbwachs, 1992) כבר עמד על כך, שבמעבר הזורות, הזיכרון הקולקטיבי מבצע התאמה בין העובדות הישנות לאמונות ולצרכים הרוחניים של ההווה (עמ' 51).

הפעולה הכפולה, של העלמת הרישומים ההיסטוריים, לצד שינוי מהותו של החג – השיגה את מטרתה, לפחות באופן זמני. החג, שציין במקור את מרידתם וניצחונם של החשמונאים (שהחלה במעשה הקנאות של מתתיהו החשמונאי), הפך לחג המציין נס אלוהי. ולעדות: "מעוז צור ישועתי", הפיוט המזוהה ביותר עם חג החנוכה, נכתב במאה ה-13, בעיצומם של מסעי צלב שגבו קורבנות יהודים רבים. הפיוט משבח ומהלל את אלוהים וכוחו, ומתפלל לנקמתו בגויים, כפי שעשה בעבר – עם רמז עבה במיוחד כלפי ניצחונות החשמונאים בחנוכה. כלומר, הפיוט מכיר בניצחונות החשמונאיים, אך מייחס אותם לאלוהים, ולא ללוחמים (הכהן והכהן, 1981, עמ' 15).

אין מחלוקת בקרב החוקרים על העובדה שחג החנוכה בגולה לא סימן מרד לאומי, אלא הפך לחג של הודיה לאל וברכה על ניסים אלוהיים. אך על הסיבות, בגינן נשכחה משמעות זו של החג, הדעות חלוקות: יש הטוענים כי החג הושכח בכוונה תחילה, בשל מחלוקת רבת-שנים של הפרושים עם החשמונאים. לטענתם, השכחת הגבורה החשמונאית היא מעין "סגירת חשבון" של חכמי הפרושים עם בית חשמונאי, שברוב שנותיו היה מקורב לצדוקים (המפלגה היריבה לפרושים), רדף אותם – ולעיתים אף גבה מהם קורבנות-דמים (הגר, 1962, עמ' 146). טענות אלו נראות מופרכות, כיוון שבשלהי מלכות בית-חשמונאי דווקא שיתפו בית המלוכה וחכמי הפרושים פעולה (ספראי, 1981, עמ' 32-39), כמו גם העובדה שספר חשמונאים א' היה נפוץ עד למאה הרביעית, כלומר 300 שנה אחרי נפילת בית-חשמונאי. ישנה גם סברה כי ספר חשמונאים א' הועלם מהציבור היהודי בשל ההתייחסות האוהדת ומלאת השבחים שלו לאימפריה הרומית ולבריתות של המלכים החשמונאים עם המלכים הרומים (קלוזנר, תשי"ב, עמ' 180-181) – מה שעדיין לא מספק הסבר מקיף להשכחת הגבורה החשמונאית.

רק באמצע המאה התשע-עשרה תורגם באופן חלקי ספר חשמונאים א' לעברית, וניתן האות לניעור האבק מעל סיפורי הגבורה הלאומיים של החשמונאים. החג החל ללבוש אופי לאומי: הרב מוהליבר הציע, קודם לועידת קטוביץ, בשנת 1884, להפוך את חנוכה לחג הכללי של חיבת-ציון (ברוג, 2005, עמ' 209-208). בשנות השמונים והתשעים של המאה התשע-עשרה קיימו אגודות חובבי-ציון נשפי חנוכה, שתוכנם לאומי ולאומי-דתי – ללא אזכור של נס פך השמן והדגשת ניצחון המכבים וגבורתם האנושית (ביתן, 1996, עמ' 173-172). קלוזנר (1962) מסביר בקצרה את ההבדל בין חנוכה שלפני הציונות לזו שעם תקומתה:

מה הייתה חנוכה לפני דור אחד? – "על הנסים" ו"הלל" וקריאה קצרה בבית-הכנסת, הדלקת הנרות הקטנים והדקים של שעווה או של שמן. בבית – לביבות וקלפים לגדולים וסביבון לקטנים. ומה היא חנוכה עכשיו? – חג החשמונאים, חג מלא תשואות, חג לאומי גדול, שבכל תפוצות ישראל חוגגים אותו בנשפים ובנאומים, בשירים ובזמירות, בטיולים ובתהלכות. כאילו נשמה חדשה נופחה בחג העתיק ורוח אחרת נתחדשה בקרבנו (עמ' 145).

ביאליק (תרפ"ז) היה ער לניסיון של חז"ל לעצב את הזיכרון הקולקטיבי. בהרצאה שנשא באסיפת היובל של הקרן הקיימת בירושלים, הוא תהה על היעלמותו של ספר החשמונאים, ומסביר את חשיבותו הלאומית של החג:

אין אנו יכולים לבאר את הסיבה הנסתרת והנפלאה, מדוע ספר התנ"ך חסר ספר יקר אחד ונפלא מאוד. מדוע נידון הספר ההוא, זה שמסופרים בו תולדות הניצחון הגדול ביותר, ניצחון הרוח וניצחון הכוח של עם-ישראל – ספר החשמונאים? מדוע נגזו בלשונו העברית ונשאר לנו לפלטה באחת מן הלשונויות של ארבע מלכויות, שאנו היינו שרויים בהן, בלשון היונית?

קשה לבאר את הסיבה הזאת. אולי זה אסון מקרי. אולי יש כאן חשבון. משערים השערות שהיו בזה מגמות פוליטיות [...] אין ספק כי חג החנוכה הזה, שהוא במידה ידועה נטשטש בהיסטוריה שלנו ע"י אבדן הספר במקור, גם לו הגיעה עתה שעתו שיודבקו בו מאורעות כבירים וזעזועים שהתחוללו בעמנו [...].

ומסיבה זו ביאליק מדגיש בתוכניות כינוס שלו, גם ב"הספר העברי" (תרצ"ג [1913]) וגם בקטלוג דביר (תרפ"ב) את מקומם של הספרים החיצוניים, כולל ספרי חשמונאים א' ו-ב', במפעל כינוס.

הוא מבקש להוציא מהגניזה את הספרים הללו, על כל המשמעות הסמלית והתרבותית הטעונה בהם. גם את "ספר יוסיפון" שהזכרתי למעלה, מכניס ביאליק למפעל הכינוס, תחת המחלקה "הספרות העממית" (דביר, תרפ"ב, עמ' 18) – תזכורת לכך שהסיפורים היו זמינים, וככל הנראה נגנזו במכוון. ביאליק (תרפ"ז) מאמין ומקווה כי התחדשותו של חג החנוכה, עם גילוי גבורת החשמונאים, יגלה מחדש גיבורים נוספים של העם היהודי:

כל המאורעות הקשורים בגאולה יתקשרו בחג לאומי זה, ומחמת החג הזה תבוא גאולה לכמה מומנטים היסטוריים שנידונו לגניזה שלמה או לגניזה למחצה; עם תחית החג הזה תקום לתחיה לפנינו תקותנו לגאולה, לא רק לזכר החשמונאים, כי אם לזכר הקנאים הפריצים, אשר כבר נמחה שמם מן ההיסטוריה שלנו, והם הם ישובו לתחיה יחד עם חג התחיה.

הקנאים, אותם מזכיר ביאליק, הם גיבוריו של המרד הגדול. בכל הקשור לקורות היהודים במרד הגדול, כתביו של יוספוס פלביוס, או בשמו העברי יוסף בן-מתתיהו, הם המקור ההיסטוריוגרפי הבלעדי, ומן הסתם זו הסיבה שביאליק נותן לכתביו מקום של כבוד במפעל הכינוס: "הספר העברי" (1913) הוא מקדיש להם מחלקה שלמה (עמ' שיח) ובקטלוג דביר (תרפ"ב) המאוחר והמפורט הרבה יותר הוא עדיין מדגיש את מקומו בתוך המחלקה של "הספרות שאחרי חתימת כתבי הקודש" (עמ' 12). יוסף בן-מתתיהו היה בן למשפחת כוהנים מיוחסת, אשר שימש כמושל הגליל מטעם ממשלת המרד היהודית. לפי עדותו, הוא ביצר את ערי הגליל, אשר היו הראשונות לעמוד מול הפלישה הרומית הצפויה וניסה לארגן את יהודי הגליל למערך הגנה מאוחד. פעולתו הופרעה שוב ושוב על ידי קבוצות קנאיות בגליל. בתום מצור של 47 יום על העיר יודפת, הסגיר עצמו לידי הרומאים ונלקח בשבי. הוא ניבא בפני המצביא הרומי אספסיאנוס, כי עתיד הוא להתמנות לקיסר הבא. כאשר הנבואה התגשמה, שוחרר בן-מתתיהו והצטרף לפמליית טיטוס, בנו של אספסיאנוס, אשר התמנה למפקד הכוחות הרומיים כנגד המרד היהודי. עם חיסול המרד הפליג לרומא, שינה שמו לטיטוס יוספוס פלביוס, וכבן חסותו של הקיסר התגורר בחצרו והקדיש את זמנו לכתובה (אולמן, 2009). הוא הפך להיות להיסטוריון החשוב של תקופת בית שני והמרד הגדול. ספריו "מלחמת היהודים" ו"חיי יוסף" הם המקור הכמעט יחידי שיש לנו היום על התקופה בכלל ועל המרד בפרט (ספראי ורגב, 2011, עמ' 54).

בן-מתתיהו נחשד על ידי שני הצדדים – היהודי והרומי – כבוגד. היהודים לא סלחו לו על שחצה את הקווים והפך ממנהיג יהודי לבן לוויתו של המצביא הרומי. במחנה הרומי חששו רבים כי בן-

מתתיהו הוא מרגל יהודי, שאסור לסמוך עליו. האשמות אלו, מן הסתם, השפיעו גם על כתיבתו. עוד בהיותו חלק מההנהגה היהודית, הוא נתפס כיריב הקיצוני ביותר של הכיתות הקנאיות, ומן הסתם היה לו עניין להשחיר את דמותם בכתביו. בספריו הוא מגן על העם היהודי, ומתאר אותו ככזה שנישבה על ידי הנהגה קנאית קיצונית שהובילה אותו לחורבן. מנהיגי רומי, שהפכו לנותני החסות שלו, מתוארים כאכזריים פחות ממה שככל הנראה היו במציאות. עם זאת, על אף המגמתיות הברורה בכתביו של יוסף בן-מתתיהו, נראה כי בכללו זהו תאור אמין של המלחמה, כולל התיאורים על מלחמת האחים לפני המרד ובמהלכו (פרייס, 2009, עמ' 66-62).

בסוף ימי בית שני, יהודים רבים לא יכלו לשאת יותר את המתח בין המציאות המדינית של היהודים, החיים תחת שלטון רומי אבסולוטי, לבין תפיסת הזהות העצמית של "עם נבחר". בציפייה לגאולה הקרבה, התרבו התקוות המשיחיות שאלוהים יביא מלכות עולם לאומה היהודית, אשר תירש את הקיסרות הרומית. בזמן המרד הגדול, בערים הנצורות, עוד עמדו נביאים והתנבאו לניצחון מזהיר של היהודים על הרומאים. האידיאולוגיה המשיחית סחפה את העם היושב בציון. התעמרות רומית בפולחן ובמנהגים הדתיים של היהודים, לצד העדפה ברורה של האוכלוסייה הלא-יהודית בארץ, הפכה את המלחמה בכובש הרומאי למצווה (שטרן, 1969, עמ' 287-286).

הספר "מלחמת היהודים" של יוספוס פלביוס יכול לסייע לנו להבין אילו פרקים מחקו חז"ל מההיסטוריה היהודית, מדוע החליטו למחוק פרקים אלו וכיצד עשו זאת. לצורך כך, אני חייב להרחיב קצת על הסיפור ההיסטורי.

בשנת 66 לספ"ה החל פלורוס, הנציב הרומי ביהודה, להתנכל ליהודי הארץ: הוא תמך באוכלוסייה הלא-יהודית של קיסריה, שהתנכלה לתושבים היהודים; לקח כסף מאוצר בית המקדש; טבח ביהודים והחריב את השוק העליון בירושלים. על אף ההתנכלויות, ניסו מנהיגי ירושלים המתונים ("טובי היהודים" בשפתו של יוסף בן-מתתיהו), יחד עם המלך אגריפס השני להרגיע את הרוחות, אך לשווא. הכהן אלעזר בן חנניה ביטל את הקורבנות לשלום הקיסר בבית המקדש, ובמקביל כבשו כוחות סיקריים (כת יהודית קנאית – הסבר מפורט בהמשך) בראשותו של מנחם הגלילי את המבצר הרומי במצדה והשמידו את חיל המשמר הרומי שם. המנהיגים המתונים בירושלים, בעזרת חייליו של המלך אגריפס השני, ניסו להתמודד עם הקבוצות הקנאיות המשתלטות על העיר - וירושלים נכנסה למלחמת אחים קשה. המורדים גברו על צבא אגריפס והמתונים, שרפו את בתי האצילים בירושלים, כבשו חלקים גדולים מהעיר ורצחו את הכהן הגדול

חנניה ואת אחיו חזקיה. כאשר נתגלעה מחלוקת ראשונה בין הכוחות המורדים, רצחו אנשי הכהן אלעזר בן חנניה את מנחם הגלילי, מנהיג הסיקריים, וטבחו ברבים מנאמניו. קבוצת סיקריים, בפיקודו של אלעזר בן יאיר, נמלטה למצדה. במקביל רצחו אנשי אלעזר בן חנניה רומאים שהיו נצורים בארמון הורדוס. באותו היום נרצחו כאלף יהודים בקיסריה על ידי לא-יהודים, ושאר היהודים שם נמכרו לעבדות (מלחמת היהודים⁹, להלן: מלח', ב, יד-יח).

בכל ערי סוריה ובאלכסנדריה החלו רציחות של יהודים. גאלוס, נציב סוריה, הממונה על פלורוס נציב יהודה, צעד לכיוון ירושלים, כשברוך הוא סופג אבדות קשות מכוחות המורדים שיצאו לקראתו. הוא צר על ירושלים לתקופה קצרה, ולאחר מכן נמלט עם חילו (מלח', ב, יח-יט).

בשל נסיגת הרומאים, הצטרפו כל אזרחי ירושלים אל המורדים, והוקמה ממשלת-חירות ובראשה יוסף בן גוריון וחנן בן חנן. הייתה זו מעין "ממשלת אחדות" של גורמים מתונים וקיצוניים גם יחד. הממשלה מינתה מפקדי מחוזות (מלח', ב, כ). נירון קיסר שלח את המצביא הגדול אספסינוס עם צבא של שישים אלף חיילים להכניע את המרד. אספסינוס הגיע לגליל וצר על יודפת, עליה פיקד יוסף בן-מתתיהו. במקביל טבחו הרומאים ביהודי הגליל, השמידו ערים ומבצרים והתעללו קשות במורדים ששבו (מלח', ג, ז-י). החל מרד בגמלא, ואספסינוס כבש אותה אחרי מלחמה ממושכת. אחר כך נפלה בידיו גם גוש-חלב. לא לפני שיוחנן בן-לוי, הלא הוא יוחנן מגוש חלב, נמלט ממנה בראש אלפי לוחמים לכיוון ירושלים (מלח', ד, א-ב).

באותו הזמן, בירושלים, המשיכו מלחמות האחים. הקנאים, שהיוו את אחת מסיעות המורדים, קראו לעזרתם את האדומיים¹⁰, בתואנת שווא שהכוהנים הגדולים מתכננים בגידה. הם רצחו את הכהנים הגדולים, והשלטון הקנאי התבסס בעיר, תחת הנהגתו העריצה של יוחנן מגוש חלב. אספסינוס המשיך את מסע הכיבושים, ולאחר מכן השבית את המלחמה לשנה אחת, בראותו כיצד עבודתו נעשית על ידי אחרים (המלחמות הפנימיות בירושלים שהחלישו את כוח ההתנגדות היהודי). הסיקריים שבמצדה רצחו את יהודי עין גדי וגנבו את רכושם. שמעון בר-גורא, שעמד בראש קבוצה של פורעי-חוק, פשט על ארץ אדום, ואחר כך נכנס אל ירושלים בראש צבא גדול. הוא נלחם ביוחנן מגוש חלב ובקנאים בתוך העיר (מלח', ד, ג-ט). אספסינוס נבחר לקיסר רומא, ושחרר את השבוי יוסף בן-מתתיהו מכבליו (מלח', ד, י).

⁹ הקטעים המצוטטים מהספר "מלחמת היהודים" ליוסף בן-מתתיהו, מתוך: בן מתתיהו, יוסף (1993) **מלחמת היהודים**. שמואל חגי (מתרגם). ירושלים: ראובן מס.

¹⁰ צאצאי העם האדומי, שהתגיירו (או גויירו) בתקופתו של יוחנן הורקנוס הראשון, כמאתיים שנה לפני המרד הגדול.

בירושלים, מרדו הקנאים ביוחנן בן לוי, כך ששלוש סיעות נלחמו זו בזו בירושלים: הקנאים; נאמני יוחנן מגוש חלב; נאמני שמעון בר-גיורא. במלחמה זו נשרפו גם אסמי התבואה של העיר (מלח', ה, א).

טיטוס, בנו של אספסינוס, החל במצור על ירושלים. לאחר שפרצו הרומאים שלוש חומות, שלח טיטוס את יוסף בן-מתתיהו לדבר אל יושבי ירושלים ולסיים את המרד. הרעב בעיר התחזק. (מלח', ה, ט-י) טיטוס פרץ לירושלים תוך מלחמה קשה עם המורדים. רבים מ"טובי ירושלים" נמלטו אל הרומאים. היהודים והרומאים החלו לשרוף חלקים בהר הבית – בית המקדש עלה באש (מלח', ו, א-ח). שלוש שנים לאחר מכן, התאבדו מגיני מצדה והרומאים כבשו את המבצר (מלח', ז, ט).

ברצוני להתמקד בארבע הקבוצות הקנאיות שיוסף בן מתתיהו מזכיר ב"מלחמת היהודים": (1) הסיקריים, בראשותו של מנחם הגלילי, שלאחר הירצחו הוחלף ע"י אלעזר בן יאיר; (2) הקנאים בראשותו של אלעזר בן חנניה; (3) הקנאים הגליליים, חסידיו של יוחנן מגוש חלב; ו-(4) צבאו של שמעון בר-גיורא. ישנה גם קבוצה חמישית, "האדומיים", שלקחו חלק גם במלחמות בין הכיתות בתוך העיר, וגם במלחמה נגד הרומאים. הם ביצעו מעשי רצח אכזריים במיוחד, אך מכיוון שתמיד נספחו לאחד הצדדים – בתחילה לקנאים ולאחר מכן לכוחותיו של שמעון בר-גיורא – אין טעם להרחיב עליהם כאן.

את שורשיה של קבוצת הסיקריים אפשר למצוא כבר בשנת 6 לספ"ה, כאשר הנציב הרומי ביקש לקיים מפקד אוכלוסין, לצורך העמקת גביית המיסים. יהודה הגלילי חבר לצדוק הפרושי, ויחד הם קראו למרד מזוין. הם היו מייסדי ה"פילוסופיה הרביעית" – שהצטרפה לשלוש הפילוסופיות היהודיות האחרות: הפרושים, הצדוקים והאיסיים. הסיקריים, לפי בן-מתתיהו, דומים בתפיסתם לפרושים, למעט שאיפת החירות הבלתי מתפשרת שלהם וחוסר המוכנות לקבלת שלטון כלשהו, זולת שלטונו של אלוהים. החוקרים מזהים את יהודה הגלילי עם יהודה בן חזקיה, שעמד בראש המרד בגליל בשנת 4 לפנה"ס, לאחר מותו של הורדוס. הסיקריים כונו כך על שם הפגיון ("סיקה" בלטינית) שהחביאו בבגדיהם לצורך התנקשויות פוליטיות. הם הראשונים שנשאו את נס המרד נגד הרומאים (שטרן, 2004, עמ' 277-280). כך מספר עליהם בן-מתתיהו:

צמח בירושלים סוג חדש של פועלי רע, אלו שנקראו סיקריים, שהיו רוצחים אנשים לאור היום ובאמצע העיר: וביחוד במועדים היו מתערבים בין ההמון והיו דוקרים את

מתנגדיהם בחרבות קצרות שהיו מוסתרות תחת בגדיהם [...] הראשון שנהרג על ידם היה יונתן הכהן הגדול, ואחריו נספו על ידם בכל יום אנשים רבים [...] (מלח' ב, יג, 3).

הסיקריים כבשו את מצדה בתחילת המרד, ואח"כ עלו לירושלים עם הנשק שבזזו מחיל המשמר הרומי שהשמידו – שם הם רצחו את הכהן הגדול והשליטו טרור בעיר. נאמני הכהן הצליחו להתנקש במנהיג הסיקריים ולפגוע במרבית קציניהם, והמעטים שהצליחו להימלט, בהם גם אלעזר בן יאיר, ברחו למצדה (מלח' ב, יז, 9). ההתאבדות ההמונית של נצורי מצדה הסיקריים, שלוש שנים לאחר חורבן בית המקדש, הייתה מימוש של עקרונות ה"פילוסופיה הרביעית" – הרואה בקבלת שלטון הרומי מעשה של כפירה וחילול השם. גם אחרי חורבן הבית ונפילת מצדה, המשיכו הסיקריים בדרכם הבלתי מתפשרת, והטיפו למרד באלכסנדריה:

באלכסנדריה של מצרים אירע שאחרי המעשים האלו מצאו יהודים את מותם. כי רבים ממפלגת הסיקריים שעלה בידם להמלט לשם לא הסתפקו בהצלת עצמם, אלא חזרו ונתעסקו במעשים של מרד, והסיתו רבים ממארחיהם לשאוף לעצמאות, ולא יראו בשום פנים ברומאים אנשים נעלים מעצמם, ושיכירו בה' לבדו כאדון. ולאחר שכמה יהודים נשואי פנים התנגדו להם, עמדו ורצחו אותם נפש: והוסיפו ללחוץ על שאר האנשים למרוד [...] (מלח' ז, י, 1).

היהודים באלכסנדריה, אשר פחדו מעונש הרומאים, רדפו את הסיקריים והסגירו אותם לעינויים נוראיים. על אף הסלידה הגלויה של בן-מתתיהו מהסיקריים ומעשיהם, הוא לא מסתיר את התרשמותו מעוז רוחם ודבקותם המוחלטת באמונתם (שם).

את הקבוצה השנייה, הקנאים, מזכיר בן-מתתיהו בנפרד מהסיקריים: "הגדילה לעשות הכנופיה שכנתה עצמה בשם קנאים, שבמעשיהם אישרו את שמם; כי היו מחקים כל מעשה רשעות, ולא היה עוול בעולם שנמסר עליו ברישומי הדורות, שהניחוהו מבלי לבצעו בקנאות" (מלח' ז, ח, 1). בראש סיעת הקנאים בירושלים עמד אלעזר בן שמעון, בן למשפחת כהנים. החשש הציבורי מהקנאים, הוביל לכך שלא קיבל שום תפקיד בממשלת המרד (מלח' ב, כ, 3). ככל שהתקדם הצבא הרומי בדיכוי המרד בערי הגליל ויהודה, כך גברה אחיזתם של הקנאים בירושלים. הם התנקשו ביריביהם היהודים וביצעו רפורמה מהפכנית בשיטת הבחירה של הכהן הגדול. כשצברו כוח, החלו להוציא להורג את יריביהם בפומבי. בניגוד לסיקריים, ששמרו אמונים לשושלת של יהודה הגלילי – הקנאים לא שמרו אמונים לשום משפחה (שטרן, 2004, עמ' 288-292). בן-מתתיהו מכנה

את הקנאים בשמות שונים: "בריונים" (מלח' ד, ג, 12), "פזיזים" (מלח' ב, כב, 1) ובספרו "קדמוניות היהודים" (בן מתתיהו, אין תאריך) אף: "ליסטים" (כ, 124).

לא פעם מזכיר בן-מתתיהו את הקנאים, כשכוונתו דווקא לאחת הסיעות האחרות. לדוגמא, הוא מתאר את מנחם הגלילי, מנהיג סיעת הסיקריים, כשהוא מגיע לבית המקדש: "כשהוא מלובש בגדי מלכות ומלווה בסיעה של קנאים מזויינים" (מלח' ב, יז, 9). גם אנשי יוחנן מגוש חלב מתוארים לא פעם כ"הקנאים הגליליים". מן הסתם הדבר קשור בכך ש"קנאים" בהקשר הזה הוא גם שם עצם וגם שם תואר.

הכיתה הקנאית השלישית, שמוזכרת בכתבי בן-מתתיהו, היא נאמניו של יוחנן מגוש חלב, שהיה מנהיג גלילי מקומי. הוא ביצר את עירו מכספו שלו, וגייס צבא אדיר של מאה אלף צעירים (מלח' ב, כ, 6). הוא היה יריבו הקשה ביותר של יוסף בן-מתתיהו בגליל, וניסה להדיח אותו מתפקידו כמושל הגליל. מסיבה זו אין להתפלא שבן-מתתיהו הכפיש את שמו יותר מאשר את שמות האחרים: "ובעוד יוסף [בן-מתתיהו – הערה שלי] מנהל באופן זה את עניני הגליל הופיע איש תככים יליד גוש חלב, בן לוי שנקרא יוחנן. נוכל וערום שלא היה כמותו בין כל אלו שנודעו ברשעותם" (מלח' ב, כא, 1). בניגוד ליוסף בן-מתתיהו, החוקרים מסיקים כי יוחנן מגוש חלב היה אדם מתון ושוחר שלום מן הגליל, מקורב לרבן שמעון בן גמליאל (מראשי הפרושים המתונים בירושלים). הוא הצטרף למרד מכורח הנסיבות, יחד עם ראשי בית הלל ואנשי הכהונה הגדולה - מנהיגיה המתונים של החברה היהודית. לאחר נפילתו בשבי של יוסף בן-מתתיהו, נשאר יוחנן מגוש חלב המפקד האחרון בגליל, והוא הצליח להימלט לירושלים בראש צבא גדול. בירושלים הוא זכה ליוקרה רבה מכל הפלגים – על אף שהשתייך באותה העת למתונים. הוא בגד בחנן, ראש המתונים – אולי בשל אכזבתו מפעולתם של המתונים, או בשל חוויות המלחמה שעבר – וחבר אל הקנאים, בנסותו להשתלט על הפיקוד הגבוה בירושלים (רפפורט, תשס"ז).

יוחנן הצליח להשתלט על סיעת הקנאים ושלט בפועל בירושלים. אנשיו, בעיקר אלה שבאו איתו מהגליל, היו אכזריים מאוד: "ואילו הגליליים שבין הקנאים, לא היה אדם שיכול היה להתחרות במעשיהם הרעים ובעזותם [...] הריגת אנשים ואונס נשים היו להם לשעשועים. הם היו מתהללים על שללם בעוד ידיהם מנטפות דם [...] (מלח' ד, ט, 10).

רבים מאנשי ירושלים לא יכלו לשאת את אכזריותו והתמרדו כנגדו. ובכדי להביס אותו, החליטו להזמין לירושלים עריץ אחר: את שמעון בר-גורא (מלח' ד, ט, 11). גם בקרב הקנאים עצמם גברה ההתנגדות ליוחנן, ואלעזר בן שמעון, המנהיג הראשון שהחל את פעולת הקנאים בירושלים, פרש

עם תומכים רבים. הם השתלטו את ההיכל הפנימי של בית המקדש ומשם נלחמו ביוחנן ואנשיו (מלח' ה, א, 2). יוחנן מצא עצמו נלחם בשתי חזיתות: הקנאים ברשות אלעזר בן שמעון מלמעלה, ושמעון בר-גיורא וצבאו מלמטה. (מלח' ה, א, 3-4). כשהתגבר המצור על ירושלים, השתלט יוחנן מחדש על הקנאים הפורשים, והמלחמה ברומאים התנהלה בשני ראשים: צבא יוחנן מגוש חלב מזה וצבא שמעון בר-גיורא מזה.

שמעון בר-גיורא (או בן-גיורא), מנהיג הקבוצה הקנאית הרביעית, מופיע לראשונה אצל בן-מתתיהו כמנהיג צבאי שתקף את צבא הנציב הסורי גאלוס במעלה בית חורון (מלח' ב, יט, 2). אכזריותו הייתה רבה: "במחוז עקרבתא אסף שמעון בן גיורא הרבה מתקוממים, והפנו עצמם למעשי שוד: לא נתקררה דעתם בשוד בתים של בעלי הנכסים, אלא אף פגעו בגופם, וכך גילו כבר מראש את עריצותם שהייתה עתידה לבוא" (מלח' ב, כב, 2). כשביקש הכהן הגדול חנניה לתפוס אותו, ברח עם צבאו אל הסיקריים במצדה, וערך פשיטות של רצח ושוד באזור אדום (שם). כששמע שחנניה נרצח על ידי הסיקריים, "נסוג אל ההרים. הוא קרא דרור לעבדים והבטיח הענקות לבני חורין, וכך אסף סביבו את בני הבליעל מכל העברים" (מלח' ד, ט, 3). הוא פשט על כפרים רבים "וצבאו לא היה עוד רק צבא של עבדים או לסטים, אלא היו בו גם אזרחים שהיו נשמעים לפקודותיו כמו למלך" (מלח' ד, ט, 4).

הקנאים חששו מהתעצמותו של שמעון בר-גיורא, והצליחו, באמצעות מארב, לחטוף את אשתו לירושלים. כנקמה, צר שמעון על ירושלים ופגע בכל מי שיצא מחוץ לחומה: רצח רבים, ואת האחרים עינה ושלח חזרה לעיר עם ידיים קטועות – דוגמא למה שהוא עתיד לעשות ליהודי ירושלים אם לא תוחזר לו אשתו. הקנאים נבהלו ושחררו אותה (שם, 8). "בעיני העם היה שמעון שמחוץ לחומות מטיל אימה יותר מן הרומאים" (שם, 10). כשזומן שמעון, על ידי מתיא הכהן הגדול, להיכנס לעיר ולסייע בהתמודדות מול הקנאים – נאות בשמחה. "והעם קיבל את פניו כמושיעים ומגינים: אבל מיד כשנכנס לעיר היה ראש דאגותיו כיצד להבטיח שלטונו העליון, ובעיניו היו נחשבים לאויבים אותם האנשים שהזמינוהו ליכנס, לא פחות מן האנשים שנגדם הוזמן" (שם, 11).

במהלך הקרבות בין שמעון ליוחנן, הם שרפו את מחסני הדגן והאספקה של העיר: "כאילו היו עושים בכוונה רצונם של הרומאים בהרסם את כל מה שהכינה העיר כדי לעמוד במצור [...] כל הדגן שהיה יכול להספיק להם שנים לא מועטות – נשרף. בודאי, מפני הרעב נכבשה העיר, אבל דבר זה לא היה נעשה אילולא הם שהכינו את הדבר לפני כן" (מלח' ה, א, 4). כשצרו הרומאים על

ירושלים, פיקד שמעון בר-גיורא על עשרת אלפים לוחמים שלו, ועוד חמשת אלפים אדומיים שסרו למרותו. יוחנן פיקד על ששת אלפים איש, ועוד אלפיים ארבע מאות קנאים, שהניחו את סכסוכי העבר ושיתפו עימו פעולה. אך שני המחנות המשיכו להילחם האחד בשני, כאשר כל אחד מנסה להשתלט על חלקים נוספים מהעיר. (מלח' ה, ו, 1). רק כשהגיעו סוללות העפר של טיטוס עד לחומה – איחדו כוחות כנגד האויב הרומי (שם, 4).

רבים מאנשי ירושלים רצו לברוח למחנה הרומי. הם העדיפו להיות עבדים ברומי מאשר לחיות תחת אימת הכוחות הקנאים שבעיר. אך הבריחה הייתה בלתי אפשרית: "אנשי יוחנן ושמעון היו שמים עין על דרכי המיפלט יותר משהיו שומרים על דרכי הכניסה של הרומאים, וכל מי שנפל עליו אפילו צל של חשד – היה נטבח מיד" (מלח' ה, י, 1). בר-גיורא רצח גם את מתיא הכהן הגדול, מי שהזמין אותו מלכתחילה לירושלים – לא לפני שרצח את שלושת בניו מול עיניו (מלח' ה, יג, 1).

הביקורת של בן-מתתיהו על המורדים היא מוחלטת. הוא מוקיע אותם כאכזריים ומאשים אותם בפגיעה אנושה בעם היהודי. עם זאת, הוא מתאר אותם כלוחמים עזי-נפש שלא נכנעו לרומאים: "המורדים משתי הכתות: של יוחנן ושל שמעון שהיו מחולקים לחטיבות נפרדות – ניסו לעצור את התקדמותם, ולא חיסרו לא אומץ לב ולא העזה [...] היהודים לחמו במלוא העצמה, כי הסכנה של הכיבוש הגבירה את אומץ לבם" (מלח' ו, א, 7).

עם כישלון המרד הגיע בית שמאי, שייצג את המגמה הקנאית-משיחית בעם, לסוף דרכו. בית הלל, לו הייתה תפיסה מתונה יותר, השואפת להתפשרות עם רומי, נשאר לבדו בהנהגת העם. כך לפחות מן הבחינה הפוליטית הממוסדת. אך רוחו של בית שמאי לא נעלמה, ודרכו ההלכתית הייתה מושרשת בחלקים גדולים של העם (בן שלום, 1984, עמ' 4-1). אחד מהרכיבים המרכזיים באידיאולוגיה הקנאית של בית שמאי הוא הרעיון שהחזרה בתשובה היא אמצעי בדוק להחשת הגאולה. רעיון זה היה מהמרכיבים החשובים של הקנאות בימי בית שני, והוא לא נעלם עם חיסול המרד. הוא חלחל לתוך בית הלל, שלצד פועלו לנורמליזציה של החיים שלאחר המרד, המשיך לחנך לסיסמה "במהרה יבנה המקדש". סיסמה אשר עבור הדור הצעיר הפכה לצו-עשה מהפכני, כאשר החליט הקיסר אדריאנוס להפוך את ירושלים לעיר פאגאנית (עמ' 11-12) ולאסור על מילת הבנים. כך ניתן האות למרד בר-כוכבא בשנת 132 לספ' (ראבילו, 1984, עמ' 34, 44), עליו ארחיב בהמשך.

ציינתי כבר, כי כתבי יוסף בן-מתתיהו הם העדות הכתובה היחידה למתרחש בקרב היהודים בזמן המרד הגדול. אין בנמצא שום מקור יהודי כתוב אחר, שיכול לשפוך אור על התקופה הזו. ככלל,

חכמי התלמוד לא עסקו בדמויות ההיסטוריות הריאליות מתקופת המקרא או בית שני. כאשר השתמשו בדמויות היסטוריות מפורסמות, עשו זאת מתוך מגמה דידקטית – על מנת ללמד לקח כלשהו את הדורות הבאים (הר, 1994, עמ' 359).

ההתייחסות העיקרית בתלמוד למרד הגדול היא באגדות החורבן. אגדות אלו נשתמרו בספרות התלמודית בארבע מסורות: (1) איכ"ר (מדרש איכה רבה) א, ה; (2) תלמוד בבלי, מסכת גיטין נה, ב – נז, א (3) אדר"נ ("מסכת" אבות דרבי נתן), נו"א, פ"ד וכן אדר"נ, נו"ב, פ"ו-פ"ז; (4) תלמוד ירושלמי, תעניות פ"ד, סח, ג – סט, ג. (ישראל-טרן, 1997, עמ' 11). ארבע המסורות שלעיל מביאות את אגדות החורבן בנוסחים שונים ועם דגשים שונים. באגדות אלו מסבירים חז"ל את הסיבות לחורבן בית שני, כך שהשוואה בינן, לבין כתבי בן-מתתיהו, יכולה לחשוף בפנינו את השינויים, שניסו חז"ל ליצור בזיכרון הקולקטיבי של העם היהודי. בשל קוצר היריעה, אתעלם מההבדלים שבין המסורות השונות, ואבחן את רוב "אגדות החורבן" באמצעות "ספר האגדה" של ביאליק ורביניצקי (1987), אשר כינסו את האגדות כולן, על הנוסחים השונים, למסגרת סיפורית אחת¹¹.

"אמר ר' יוחנן [...] על קמץא ובר קמץא תרבה ירושלים". (ביאליק ורביניצקי, 1987, עמ' קמג). מסופר על אדם שהזמין את חברו קמצא למשתה שערך. משרתו הביא בטעות את בר-קמצא, שהיה שנוא עליו מאוד. ביקש המארח לגרש את בר-קמצא. הציע האחרון לשלם את חלקו, אך המארח סירב. הציע בר-קמצא לשלם על כל הסעודה – אך המארח עמד על שלו, וגירש אותו בבושת פנים. כעס בר-קמצא, על כך שהחכמים, שישבו בסעודה, לא מחו על ההשפלה הפומבית שלו. כנקמה, הלך להלשין לקיסר. הוא שכנע אותו, שהיהודים מורדים בו, והציע לו מבחן: "שֶׁלַח לְהֵם קֶרְבֶן וְתִרְאֶה אִם יִקְרִיבוּהוּ" (שם). נתן לו הקיסר עגל לצורך הקרבן, וביקש שיביאו לבית המקדש. בדרך, הטיל בר-קמצא מום בעגל, במקום שאצל הרומאים אינו פוסל מהקרבה, אך אצל היהודים פוסל. כדי לשמור על יחסים טובים עם הקיסר, חשבו החכמים שכדאי בכל זאת להקריב את הקרבן, אך ר' זכריה בן אבְקולס טען כי אם יעשו כך, תיווצר הלכה חדשה המתירה הקרבת בעלי מומים. הציעו החכמים להרוג את בר-קמצא, שלא ילך ויספר לקיסר. אמר ר' זכריה: אם כך נעשה, תיווצר הלכה חדשה שיש להרוג אנשים המטילים מום בקורבנות. "אמר ר' יוחנן: עֲנִיתִנִּיתוּ שֶׁל ר' זְכַרְיָה בֶן אֲבָקוּלָס הִחְרִיבָה אֶת בֵּיתֵנוּ וְשָׂרְפָה אֶת הַיְכָלֵנוּ וְהִגְלִתֵנוּ מֵאֶרְצֵנוּ" (שם). רוצה לומר: חוסר ההחלטיות של זכריה בן אבְקולס היא שהובילה לחורבן בית המקדש.

¹¹ להרחבה ולפירוט בנוגע למסורות השונות ולהבדלים ביניהם, ראו ישראל-טרן, ע' (1997). **אגדות החורבן: מסורות החורבן בספרות התלמודית**. רעננה: הקיבוץ המאוחד.

באגדה זו אין שום זכר למרד ברומאים, למלחמת האחים, לקבוצות הקנאים. חז"ל מנצלים את סיפור חורבן הבית למטרות אחרות לגמרי (שם).

באגדה נוספת, מגיע נירון קיסר לירושלים, והוא מתלבט האם לעלות על העיר. הוא זורק חיצים לכיוונים שונים – וכולם נופלים לכיוון ירושלים. הוא שואל ילד מה למד היום בבית הספר, ומתשובתו של הילד הוא מסיק כי לאלוהים עצמו יש תכנית: נירון קיסר יחריב את העיר, ואח"כ יענש על ידי אלוהים. משהבין זאת, נמלט נירון קיסר, התגייר, ואחד מצאצאיו היה ר' מאיר¹² (שם). ישראל-טרן (1997) מסבירה כי התלמוד הבבלי מתאר בהזדמנויות שונות את הניצחון על האויבים כניצחון רוחני ולא פיזי: אפילו גדולי הצוררים מכירים לבסוף בעליונותה של היהדות. כך הופכים החיים בצילו של שליט אכזר למאיימים פחות, ומתחדדת ההבנה כי השמירה על הקיום היהודי, נוכח משברים ואיומים של שלטון זר, איננה קשורה לעוצמה צבאית או פוליטית (עמ' 27).

מבחינה היסטורית, נירון קיסר אכן חי ופעל בתקופה הזו, והיה מעורב בשלבים הראשונים של המרד. הוא לא הגיע בעצמו לארץ ישראל, אלא שלח את המצביא אספסינוס – אך ההנחיות היו שלו. כך שנראה כי לחכמי התלמוד היה מושג כלשהו לגבי האנשים שפעלו בתקופה הזו – מה שמעלה את החשד כי היעדרותם של גיבורי המרד היהודים איננו מקרי.

באגדה אחרת, אספסינוס קיסר צר על ירושלים במשך שלוש שנים. בעיר היו שלושה עשירים-מיוחסים: נקדימון בן גוריון, בן-כלבא-שבוע ובן-ציצית-הכסת. שלושתם העמידו מחסנים מלאי אספקה לרשות הציבור, כך שהיו יכולים לפרנס את תושבי העיר למשך עשרים ואחת שנים. בריונים, כך התלמוד הבבלי, שרפו את האסמים, לאחר ויכוח עם ה"חכמים" שרצו לעשות שלום עם הרומאים. באיכה רבה נטען כי המחסנים נשרפו על ידי בן-בטיח, המתואר כמנהיג של קבוצת לוחמים, ובאבות דרבי נתן מזוהים שורפי האסמים כ"קנאים". על פי כל המסורות, פשט רעב גדול בעיר, וגם מקורות המים הצטמצמו. נראה כי הסיפור כולו משמש כמעין רקע לסיפור העתיד לבוא על בריחתו של ר' יוחנן בן-זכאי מירושלים, שכן לרעב בעיר הייתה השפעה מכרעת על מעשיו העתידיים (ישראל-טרן, 1997, עמ' 50).

שוב נראה שחכמי התלמוד הכירו לא מעט פרטים היסטוריים. אמנם אספסינוס קיסר לא צר על ירושלים, מכיוון שבדיוק מונה לקיסר רומא, אך הוא פיקד על הכוחות הרומים שבאו לחסל את המרד משנת 66 לספ"ה ועד לשנת 70, רגע לפני הטלת המצור על ירושלים. בנו טיטוס פיקד על

¹² מגדולי התנאים. ממנהיגי העם בתקופה שלאחר מרד בר-כוכבא.

המצור – אך בהתאם לפקודתו של אביו. סיפור שריפת האסמים מופיע גם אצל יוסף בן-מתתיהו, וייחוסו ל"בריונים" או ל"קנאים" מתאים גם כן. כל תיאורי הרעב, המופיעים במסורות השונות, מתאימים גם כן למסופר ב"מלחמת היהודים" ליוסף בן-מתתיהו.

אגדה נוספת, ואולי המשמעותית מכולן, היא פרשת יציאתו של רבי יוחנן בן-זכאי מירושלים הנצורה. אם בארבע מסורות התלמוד השונות שפירטנו לעיל יש הבדלים משמעותיים לגבי האגדות השונות, הרי שפרשה זו היא היחידה, המופיעה בכל המסורות – ועוד בהרחבה ובפירוט. רבי יוחנן בן-זכאי התנגד מלכתחילה למרד ברומאים. הוא היה ביקורתי מאוד כלפי המורדים ודרכם, ולאחר שריפת האסמים ופרוץ הרעב הגדול, גם הגיע למסקנה שאין למרד שום סיכוי ריאלי – על כן החליט לצאת מהעיר. הלך להיפגש עם אחיינו, "ראש בריוני ירושלים", ששמו "אַבְּא-סִיקְרָא בֶּן בְּטִיחַ". שאל אותו עד מתי ימשיכו להרוג את כולם ברעב. תשובתו של ראש הבריונים מפתיעה: אין לי מה לעשות. אם אומר משהו – יהרגוני. המפקד חושש מקנאותם של פקודיו. בן-זכאי ביקש שיסייע בידו לצאת מהעיר. מכיוון שהמורדים לא מרשים לאף אחד לצאת חי מהעיר, סיכמו ביניהם שרבי יוחנן יתחזה למת, ותלמידיו יישאו את הארון מחוץ לעיר. בשערי העיר, רצו השומרים לדקור את הגופה – לוודא שאין זה אדם חי שמתחזה למת, אך בהתערבותו של אבא-סיקרא נתנו לו לצאת החוצה. עם יציאתו התייצב אצל אספסינוס וברך אותו "שלום עליך, המלך!". ענה לו אספסינוס: צריך אני להרוג אותך פעמיים. פעם ראשונה על זה שאינני מלך, ואתה קורא לי מלך. ופעם שנייה – אם אני מלך, למה התייצבת בפני רק עכשיו? תשובתו של בן-זכאי: אתה כן מלך, כיוון שירושלים תיפול רק בידי של מלך. והסיבה שלא התייצבתי בפניך עד היום היא, ש"הבריונים שבנו לא הניחוני". בהמשך מקבל אספסינוס הודעה שהוא מונה לקיסר רומי, ומציע לבן-זכאי, שניבא את מלכותו, שיבקש בקשה. בקשותיו של בן-זכאי: "תן לי יבנה וחכמיה ושלשלת של רבן גמליאל ורופאים שירפאו את ר' צדוק" (ביאליק ורבניצקי, 1987, עמ' קמד).

תכליתה של אגדה זו, ככל הנראה, לתת הסבר הגיוני לצמיחתה של הנהגת החכמים וכינון בית המדרש ומוסדות ההנהגה ביבנה לאחר החורבן (ישראל-טרן, 1997, עמ' 72). השוואת האגדה ל"מלחמת היהודים" מדגישה כמה נקודות חשובות: (א) כינויו של ראש הבריונים "אַבְּא-סִיקְרָא בֶּן בְּטִיחַ". מסיפוריו של בן-מתתיהו אנחנו לא מכירים דמות כזו, אך כינויה מרמז בבירור על הסיקריים; (ב) החשש של אותו מנהיג מפני קנאותם של נאמניו – תואמת גם היא את תיאור קנאותם הבלתי-מתפשרת של הסיקריים; (ג) ראינו קודם כי כל הסיעות הקנאיות בירושלים לא הרשו לאף יהודי לצאת מתחומי העיר. עם זאת, רבי יוחנן בן-זכאי כלל לא מוזכר אצל יוסף בן-

מתתיהו. יותר מזה: סיפור בריחתו של רבי יוחנן בן-זכאי מירושלים הנצורה, התייצבותו מול אספסינוס עם הנבואה שעתיד הוא להפוך לקיסר, וקבלת ההטבות לאחר שהנבואה אומתה – דומה באופן מחשיד לסיפורו של בן-מתתיהו עצמו: שנמלט מיודפת הנצורה, התייצב מול אספסינוס עם נבואה שעתיד הוא להפוך לקיסר, והפך לבן לוויתו של טיטוס, בן הקיסר, ולהיסטוריון רשמי בחצר הקיסר (פרייס, 2009, עמ' 73-74). נראה כי חז"ל מתמידים בדפוס הפעולה: משתמשים במסגרת ומחליפים את התוכן. המסגרת היא התקופה והקונטקסט ההיסטורי (המרד הגדול), והדמויות ההיסטוריות, שחלקן יכולות להיות אמיתיות (טיטוס) וחלקן בדויות, אך נשמעות ונתפסות לבני הזמן כאמיתיות (אבא-סיקרא, המרמז על הסיקריים). אך חז"ל משנים את תוכן הסיפור ובאמצעותו מעצבים את הזיכרון הקולקטיבי.

באגדת חורבן נוספת, מתואר טיטוס הפורץ לעיר ומחלל את בית המקדש: הוא בועל זונות על גבי המזבח, וחותר בסכיניו את הפרוכת של ארון הקודש. כשחזר לרומא, נכנס יתוש למוחו וניקר שם שבע שנים, עד מותו. טיטוס ביקש לפני מותו שגופתו תישרף ושאפרו יפוזר – בכדי להימלט מנקמת אלוהי היהודים. בהמשך מסופר על אחיינו של טיטוס שהתגייר. אגדה זו מדגישה את עיקרון השכר והעונש, וכן מחזקת את הרעיון של ניצחון רוחני (באמצעות גיורו של קרוב המשפחה) העדיף על ניצחון פיזי (ישראל-טרן, 1997, עמ' 82). בהשוואה ל"מלחמת היהודים" ומקורות היסטוריים אחרים, לא יהודיים, אנחנו יודעים שטיטוס הוא אכן המצביא ששרף את בית המקדש השני. לשאר חלקי האגדה אין תימוכין.

התלמוד חסר התייחסות כלשהי לאירועים שקדמו להטלת המצור על ירושלים. בכל הגרסאות של אגדות החורבן, שהן היחידות המתייחסות לחורבן בית שני, נראה כי המטרה היא לבסס את סיפור ההצלה וההישרדות של רבי יוחנן בן-זכאי, מי שעתיד לקחת על עצמו את תהליך השיקום של העם היהודי אחרי החורבן. זאת כחלק מתהליך בניית הלגיטימציה לחילופי ההנהגה בעם היהודי – מהנהגת כוהנים ששלטו בזמן קיומו של בית המקדש, להנהגת החכמים (ישראל-טרן, 1997, עמ' 97). האגדות מתעלמות מאלמנטים רבים שאנחנו מוצאים אצל בן-מתתיהו: התמיכה הקונצנזואלית-כמעט של היהודים במרד; הניצחונות הראשונים של היהודים; וגבורתם של המורדים.

הזיכרון הקולקטיבי של יהודים, שחיו בין המאה שלישית למאה התשע-עשרה, היה מבוסס בעיקר על התנ"ך והתלמוד – כך שסיפור המרד הגדול כלל לא היה חלק מההיסטוריה המוכרת שלהם. הם לא הכירו את גיבורי המרד, את הרקע ההיסטורי ואת מלחמות האחים האכזריות. זאת על אף

שהספר "מלחמת היהודים" נכתב בארמית וביוונית, וכתביו השתמרו בעת העתיקה ובימי הביניים באמצעות מעתיקים ומלומדים נוצרים, אשר תרגמו אותם גם ללטינית.

נראה שגם בסיפור המרד הגדול, בחרו חז"ל למחוק את זכרם של גיבורי המרד. אך כמו בסיפור חנוכה, כיוון שההנהגה לא תמיד יכולה ל"טהר" לחלוטין את הזיכרון הקולקטיבי מדימויים וסמלים בלתי-רצויים, בחרו להתייחס לקשר שבין הקנאים והמרד, באמצעות כמה שורות בודדות ועוצמתיות, המוקיעות את מלחמת האחים:

מקדש ראשון מפני מה חרב? מפני שלושה דברים שהיו בו: עבודה זרה וגילוי עריות ושפיכות דמים. אבל מקדש שני, שהיו עוסקין בתורה ובמצוות וגמילות חסדים, מפני מה חרב? מפני שהייתה בו שנאת חנם, ללמדך ששקולה שנאת חנם כנגד שלש עברות: עבודה זרה, גילוי עריות ושפיכות דמים. (בבלי, יומא, ט, ב)

כמעט אלפיים שנה לאחר מכן, הקנאים, על סיעותיהם השונות, הציתו את דמיונם של הציונים. הסופר וההוגה ברדיצ'בסקי היה מהראשונים שטיפח בסיפוריו פנתיאון של גיבורי עבר יהודיים: המכבים, הקנאים, הבריונים, הסיקריים המתאבדים של מצדה (שפירא, 1994, עמ' 45). בשנת 1907 הקימו כמה חברים מהעלייה השנייה את הארגון החשאי "בר-גיורא", במטרה להעביר את השמירה במושבות לידי יהודים. הארגון נקרא על שמו של המנהיג הקנאי שמעון בר-גיורא. סיסמתם נלקחה משירו של יעקב כהן "בריונים": בדם ואשר יהודה נפלה, בדם ואש יהודה תקום" (בארי, 1985, עמ' 149). "ברית הבריונים" שייסד אב"א אחימאיר, ביקשה לכוון את עיקר המאבק כנגד השלטון הבריטי, שכן זה המאבק האמיתי לשחרור לאומי. הוא קרא לדיקטטורה יהודית ולמלחמה גלויה בבריטים (נדבה, 1986, עמ' 7). את הכינוי "בריונים" שאל מכינוי הקנאים והסיקריים הן בכתבי יוסף בן-מתתיהו והן בתלמוד. הוא אף נהג להשתמש בפסבדונים "אבא-סיקרא" (שפירא, 1994, עמ' 270) – הכינוי הזכור לנו מהתלמוד למנהיג הסיקריים. רוצה לומר: ברית הבריונים היא ממשיכת דרכם של הסיקריים.

הציונות שינתה את דמותם של הקנאים, על כיתותיהם השונות. היא התעלמה מהאלימות הנוראה שאפיינה אותם, ואחריותם לחורבן בית המקדש השני טושטשה ונשתכחה. בראשית ימיה של הציונות, הפכו הקנאים לדמויות מופת לחיקוי, סמל לגבורה לאומית, לעוז-רוח, לשאיפות-חירות ולהקרבה.

גלגול דומה עבר סיפורו של מרד בר-כוכבא. הקיסר הרומי אדריאנוס, ששלט ברומי בשנים 117-138 לספ"ה, החליט להפסיק במסעות הכיבושים, ולהתרכז בטיפוח התרבות היוונית-רומית

ברחבי האימפריה. בשנת 129 הגיע לבקר בארץ ישראל, אך למורת רוחם של היהודים – סירב לבטל את האיסור כנגד ברית המילה (שלא חוקק כנגד יהודים באופן ספציפי, אלא היווה הרחבה של החוק נגד סירוס), ואף הוסיף חטא על פשע: החליט לבנות עיר רומית-אלילית על חורבות ירושלים – אליה קפיטולינה (ראבילו, 1984, עמ' 34, 44). בכך הוביל להתארגנות המרד. על הכוחות המורדים פיקד שמעון בר-כוזיבא, או בר-כוסבא. על פי המסורת, הוכתר האחרון כמשיח על ידי גדול חכמי הדור, רבי עקיבא, שגם שינה שמו לבר-כוכבא. אין ראיות ממשיות לתמיכתו הפעילה של רבי עקיבא במרד, ואפילו לא בטוח כי תמך בו. בכל מקרה ברור כי שאלת "משיחותו" של בר-כוכבא והתמיכה במרד לא זכתה לתמיכה גורפת של כלל החכמים (בן-חיים טריפון, 1984, עמ' 25-26). יותר מזה. נראה כי המרד לא היה רק מרד לאומי נגד הרומאים, אלא גם מרד יהודי-פנימי על רקע דתי-אידיאולוגי: בר-כוכבא ותומכי הכהונה כנגד התנאים – החכמים הפרושים, שתפסו את ההגמוניה בעם היהודי בימי בית שני, ונשארו בודדים בהנהגה הרוחנית של העם, בעקבות כישלון המרד הגדול וחורבן בית המקדש השני. התומכים בגישה זו מביאים כראיה את העובדה, שליד בר-כוכבא ה"נשיא" שרת אלעזר "הכהן" (גודבלאט, 1984, עמ' 122). ראיה נוספת: בר-כוכבא השתמש בסמלים בלעדיים של הכהונה: סמל שתי החצוצרות שהוטבע במטבעות המרד (עמ' 127) ולבסוף – רדיפות הדמים של בר-כוכבא את הנוצרים, דמתה לרדיפות האנטי-נוצריות ע"י ראשי הכהנים בימי בית-שני, שנעשו בניגוד לעמדת הפרושים (עמ' 129-131).

חיל המצב הרומי, שהיה מוצב בארץ, נסוג מפני כוחותיו של בר-כוכבא, שבמהרה שחררו את ארץ יהודה, כולל ירושלים, וחלקים גדולים מארץ ישראל. בר-כוכבא הכתיר עצמו כ"שמעון נשיא ישראל" ואף טבע מטבעות עבריים כסמל לעצמאות מדינית.

לגיונות רומים שנשלחו מאירופה, סוריה ומצרים הביסו בהדרגה את בר-כוכבא – עד לתבוסה הסופית בקיץ 135. כשלון המרד הביא לטרגדיה נוראה: רוב מוחלט של היישוב היהודי ביהודה נחרב: על פי ההיסטוריון הרומי קיסוס נהרסו 50 ערים בצורות, 985 ישובים ו-580 אלף איש נהרגו בקרבות; מספרים אדירים של מתים מרעב ומגיפות (שוורץ, 1984, עמ' 215-217); המרכז הרוחני ביהודה הוחרב גם הוא כליל, והועבר לגליל (עמ' 291); הרומאים אסרו על היהודים להקים בית-דין, להתפלל בבית-כנסת, לקרוא בתורה, להדליק נרות שבת או חנוכה, לאכול מצות בפסח. גם נאסר עליהם באופן מוחלט להתגורר בירושלים. העובר על צווים אלו נידון למוות (פקנהיים, 1995, עמ' 65).

המסורת היהודית קשרה את מרד בר-כוכבא בל"ג בעומר. הסיבה לא לגמרי ברורה. ייתכן שהתאריך קשור למותם של תלמידי רבי עקיבא, שמתו כולם בתקופה שבין פסח לבין שבועות, היא ספירת העומר. יש המייחסים את התאריך ל"ג בעומר ליום פטירתו של רבי שמעון בר-יוחאי, תלמידו של ר' עקיבא. ייתכן וביום זה חלה תפנית מכריעה בלחימה לטובת כוחותיו של בר-כוכבא (אריאל, 1962, עמ' 284-285). נראה כי גם זו דוגמא טובה ל"חוק הריכוז" של האלבווקס (Jean-Christophe & Mucchielli, 2008 עמ' 148): מספר אירועים, לא קשורים בהכרח, מתרכזים למועד על מנת להוות נקודת עוגן משמעותית עבור הזיכרון הקולקטיבי.

לא נותרו לנו עדויות רבות על מרד בר-כוכבא (מור, 1991, עמ' 7). אמנם מקובל במסורת העם כי רבי עקיבא הכריז על בר-כוכבא כמשיח, אך כבר ציינו כי הדבר לא נעשה בהסכמה של כלל החכמים, וייתכן מאוד שהם עצמם היו אלה שהמרד יצא נגדם. המסורת התלמודית נחלקה בהתייחסותה לבר-כוכבא. התלמוד הירושלמי רואה בו לוחם ומצביא אשר זכה לתמיכת ההנהגה הרוחנית של העם, אך נכשל במלחמתו בשל יהירותו כלפי שמיים:

שמונים אלף תוקעי קרנות היו צרים על ביתר והיה שם בן כוזיבא, והיו לו מאתיים אלף מקוטעי אצבע. שלחו לו חכמים: עד מתי אתה עושה את ישראל בעלי מומים? אמר להם: והיאך יבדקו? אמרו לו: כל מי שאינו רוכב על סוסו ועוקר ארז מלבנון אל יכתב באסטרטיא [חיל הצבא – ב"א] שלך. והיו לו מאתיים אלף כך ומאתיים אלף כך. והיה אדריאנוס שולח עליהם גיסות והם יוצאים והורגים בהם [...] פעם אחת כשיצאו למלחמה פגע בהם זקן אחד, אמר להם: אלהיכם בסעדכם. הכשילם פיהם ואמרו לו: לא יסעד ולא יסכוף, "הלא אתה אלוהים זנחתנו ולא תצא אלוהים בצבאותינו" (ביאליק ורבניצקי, 1987, עמ' קמו).

כבר בקטע שלעיל אנחנו רואים שהחכמים מבקרים את בר-כוכבא על מנהגו לקטוע אצבע לכל מגויס חדש לצבאו, כסוג של מבחן גבורה. כשהם מציעים לו חלופה – לגייס רק כאלה המסוגלים לעקור ארז בזמן רכיבה על סוס – הוא מאמץ אותה. אך כלפי אלוהים הוא הרבה פחות צנוע. כשהוא יוצא למלחמה, הוא מודיע שאין לו עניין בעזרתו של אלוהים. שלא יתערב: לא יעזור ולא יכשיל. התלמוד הירושלמי מדגיש כאן את החטא הגדול של היוהרה כלפי שמים, שהרי מיהו האדם, אפילו הוא גיבור חיל, לעומת האל?

ובהמשך, מציין התלמוד הירושלמי את התלהבותו של רבי עקיבא מבר-כוכבא: "וכשראה אותו ר' עקיבא היה אומר: "דרך כוכב מיעקב" – דרך כוזיבא מיעקב, זהו מלך המשיח. אמר לו ר' יוחנן בן-תורתא: עקיבא, יעלו עשבים בלחיך ועדיין בן דוד אינו בא" (שם, עמ' קמז). "בן דוד" מתייחס כמובן למשיח בן דוד. כלומר, התלמוד הירושלמי שולל לחלוטין את משיחיותו של בר-כוכבא, למרות שהוכרזה על ידי הענק הרוחני רבי עקיבא. ייתכן, שהכנסת פרשת הכתרתו של בר-כוכבא למשיח על ידי רבי עקיבא, באה להזהיר אותנו מפני סכנת ההיסחפות אחר מצביאים רבי מעללים ומלאי כריזמה. אם רבי עקיבא, ענק הדור, יכול ליפול בפח – אז וודאי שכל אחד יכול.

עוד מספר התלמוד הירושלמי, כי הקיסר הרומי אדריאנוס החליט שאין לו את היכולת והכוח להפיל את ביתר, מצודתו של בר-כוכבא, וגמר אומר בליבו לוותר. החליט כותי¹³ אחד מנאמניו, שהוא יודע כיצד ניתן להפיל את בר-כוכבא. נכנס בשער העיר וראה את דודו של בר-כוכבא, ר' אלעזר, מתפלל. עשה עצמו כאילו לוחש משהו על אוזנו. סיפרו לבר-כוכבא, וזה דרש שיביאו לפניו את הכותי לחקירה. הכותי סירב לשתף פעולה, אך הצליח להחשיד את ר' אלעזר. קרא בר-כוכבא לדודו ושאל אותו לפשר ההסתודדות ביניהם. תהה הדוד על השאלה, שהרי עמד והתפלל, ולא שמע כלום. בר-כוכבא בכעסו בעט בו והרג אותו. יצאה בת קול ואמרה: "אתה שברת זרועם של ישראל וסמית את עין ימינם". ביתר נפלה מיד ובר-כוכבא נהרג (ביאליק ורבינצקי, 1987, עמ' קמז). התלמוד הירושלמי, בדרכו הסיפורית, מעביר מסר פשוט: מי שאִפְּשֵׁר לפיתר ולבר-כוכבא לעמוד במצור הנורא של אדריאנוס לא היו ארבע-מאות אלף הלוחמים של בר-כוכבא, אלא תפילותיו של ר' אלעזר. כשפסקה התפילה – נפלה ביתר.

וכדי לחזק את המסר, ממשיך התלמוד ומספר שאדריאנוס ביקש לדעת מי הרג את בר-כוכבא. אמר לו אחד שתחת חרבו נפל המנהיג היהודי, אך אדריאנוס לא האמין וביקש לראות את הגופה. מסתבר שסביב צווארו של בר-כוכבא היה כרוך נחש. "אמר אדריאנוס: אילולא אלוהים הרגו לזה מי היה יכול להרגו!" (שם).

התלמוד הירושלמי מפליא בסיפורים על הטבח שעשו הרומאים ביהודים, לאחר מותו של בר-כוכבא: "נכנסו שמונים אלף קרני מלחמה לכרך ביתר והיו הורגים בה אנשים נשים וטף, עד שיצא דמם מן הפתחים ומן הסבכות ומן הצינורות, והיה הסוס שוקע בדם עד חוטמו [...] שנו: שבע שנים בצרו אומות העולם את כרמיהן מדמם של ישראל בלא זבל" (שם). כך הפכו חז"ל את

¹³ כותים הם קבוצה אתנית שחיה בארץ ישראל במשך שנים ארוכות, וייתכן שנשארו מעטים מהם בארץ ישראל בתחילת המאה העשרים. ככל הנראה מוצאם מאשור. יש המזהים אותם עם השומרונים.

התוצאות הטרגיות של המרד לסיפור עם מוסר השכל: זה גורלם של מי שהולכים שולל אחר מצביא שחוטא ביוהרה כלפי השמים.

התלמוד הבבלי, שלא כמו התלמוד הירושלמי, פוסל מראש כל זכות של בר-כוכבא, ומוחק לחלוטין את גבורת מלחמתו, משכיח את מנהיגותו ואת תפקידו במרד, ומציג אותו כמשיח שקר, אשר נשפט למוות על ידי ההנהגה הרוחנית של העם לאחר שנתיים וחצי של מלכות (בבלי, סנהדרין, צג, עב). הוא מתייחס לשני אירועים משמעותיים ביותר מאותה התקופה – ההתעוררות המשיחית של רבי עקיבא ואסון נפילת ביתר – אך מנתק אותם לחלוטין מעלילות בר-כוכבא משיח השקר (אפרון, תשמ"ד, עמ' 147).

עבור יהודי הגולה שלאחר כתיבת התלמוד, היה בר-כוכבא עוד אחד משרשרת מנהיגי-נפל יהודים, אשר הובילו את עם ישראל לחורבן. כמו בסיפורים הקודמים שהצגנו: מרד החשמונאים והמרד הגודל, האירה הציונות את בר-כוכבא, רבי עקיבא ול"ג בעומר באור חדש.

בשנת 1885 פרסם עיתון "המליץ" את הדברים הבאים, המבטאים את השינוי שחל בדמותו של בר-כוכבא ואת הקשר הלאומי שלה:

תקופה חדשה החלה עתה בחוג חיינו, תקופה אשר לה יתר שאת על כל העתות שעברו עלינו מימי בר-כוכבא, כי הוא היה האחרון אשר רוח המכבים נחה עליו, ונפש שמשון הגיבור נתנה לו למנה. איש החייל הזה חגר שארית כוחו להתיר "שאלת היהודים" באופן שלא תהי עוד לשאלה, אך לאסוננו לא הצליח בדרכו, ומני אז בכל אורך ימי גלותנו לא הרהבנו עוד עוז בנפשנו לבקש תחבולה על דבר הצלה כזו [...] רק עתה זרח עוד הפעם כוכב חדש על שמי חיינו, הלא הוא הרעיון ממרכז לאומי [כך במקור – ב.א.]. (בן-משה קאלמאנסאהן, 1885).

בנאומו בקונגרס הציוני השני בשנת 1898, טבע מכס נורדאו את הביטוי "יהדות השרירים". הוא ראה את בר-כוכבא כמודל ליהודי החדש, השרירי, העוסק בהתעמלות ובפיתוח הגוף:

נחדש איפוא, את הקשר אל המסורות עתיקות-הימים שלנו: נהיה שוב גברים עמוקי-חזה, דרוכי-אברים, עזי-מבט. כוונה זו לחזור לעבר גיאיוני מוצאת לה ביטוי נמרץ, בשם שבו בחרה לעצמה אגודת ההתעמלות בברלין – בר-כוכבא. בר-כוכבא היה גיבור, שלא ידע מפלות. כשהניצחון פנה לו עורף, ידע למות. בבר-כוכבא נתגלמה בפעם האחרונה בהיסטוריה העולמית היהדות המחושלת במלחמה, הששה לקראת נשק. אם מישהו

מעמיד את עצמו תחת הסיסמה של בר-כוכבא, משמע, ששאיפת-כבוד אצורה בליבו [...] יהודי-השרירים החדשים שלנו עדיין לא הגיעו למידת גבורתם של אבותיהם הקדמונים [...] אבל מבחינה מוסרית עבר עומדים אנו כיום על מדרגה גבוהה משלהם [...] חברי "בר-כוכבא" מכריזים בגלוי ובאופן חופשי על שייכותם לגזעם (סטריקובסקי, תשס"ז, עמ' 13).

בר-כוכבא שימש כמודל לחיקוי עבור ילדים ונוער. תנועת הנוער הרוויזיוניסטית בית"ר, שהוקמה על ידי זאב ז'בוטינסקי בשנות העשרים של המאה הקודמת, נקראה על שמו של יוסף טרומפלדור, גיבור תל-חי. על פי האיות התקין, צריך היה לקרוא לה ביט"ר – ברית יוסף טרומפלדור. אך ז'בוטינסקי עיוות קצת את שם המשפחה ל"טרומפלדור", ת' במקום ט', כדי לא לוותר על הסמל "בית"ר" – מעוזו האחרון של בר-כוכבא (בן-ירוחם, 1937, עמ' 104). גם השיר "בר-כוכבא" של משורר הילדים לוי קיפניס (1970), מלמד אותנו על היחס החדש לגיבור הקדום: "איש הָיָה בְּיִשְׂרָאֵל / בַּר-כּוֹכְבָּא שְׁמוֹ / אִישׁ צָעִיר גְּבַה קוֹמָה / עֵינָי זָהָר לוֹ / הוּא הָיָה גִבּוֹר / הוּא קָרָא לְדָרוֹר / כָּל הַעַם אָהַב אוֹתוֹ / זֶה הָיָה גִבּוֹר! / גִּבּוֹר!" (עמ' 151). תיאטרון האהל העלה בשנת 1945 את ההצגה "בר-כוכבא", עם "שיר המרד" של אברהם לוינסון: "יִשְׂרָאֵל, קוּם וְהִתְנַעַר / לְמַרְד וְלְקָרֵב הַגָּדוֹל! [...] לֹא נָשִׁיב אֶת חֲרָבְנוֹ / עַד נִגָּאֵל אֶדְמָתְנוֹ / לֹא נָשִׁיב אֶת חֲרָבְנוֹ עַד יָבוֹא הַנִּצְחוֹן!" (קפלן, 1973, עמ' 115).

החג ל"ג בעומר עבר גם הוא עיצוב מחדש. על פי המסורת, ביום השלושים ושלושה לספירת העומר פסקה המגיפה שהמיתה את תלמידי רבי עקיבא. ובשל כך נפסקים ביום הזה מנהגי האבלות של ימי ספירת העומר, ול"ג בעומר נעשה ליום טוב. עם הציונות, הפך ל"ג בעומר לחג של גבורה, המעלה על נס את בר-כוכבא כמנהיג נערץ (חבלין, 2009, עמ' 99). עד אז, הונצח בר-כוכבא במועד אחר - ביום הצום של תשעה באב, המנציח את אירועי החורבן של העבר היהודי (זרובבל, 2007, עמ' 300). גם כאן אנחנו רואים דוגמא ל"חוק הריכוז" של האלובקס (Jean-Christophe & Mucchielli, 2008, עמ' 148). במקום לקבוע מועד חדש, שיציין את גבורתו של בר-כוכבא, "הלבישו" את סיפור הגבורה על נקודת-עוגן שכבר קיימת בזיכרון הקולקטיבי. בכך הרוויחו פעמיים: פעם אחת כאשר סיפורו של בר-כוכבא זכה למועד משלו בלוח השנה העברי. ופעם שנייה, כאשר סיפור מותם של תלמידי רבי עקיבא – סיפור גלותי באופיו – נדחק לשוליים.

מעניין שלמרות השינוי שערכה הציונות לתוכן העיקרי של החג, מנהגיו כמעט ולא עברו שינוי. ל"ג בעומר הוא חג חדש יחסית בלוח השנה העברי – אין עדויות לקיומו לפני ימי הביניים – אך כבר העדויות הראשונות מספרות על אופי החגיגות: טיולים ואירועי ספורט. במאה ה-16 נכרכה בל"ג בעומר גם הילולה לכבודו של רבי שמעון בר-יוחאי – אשר צוינה בין היתר בהדלקת מדורות. גם משחקי חץ וקשת נקשרו בל"ג בעומר בתקופות קדומות לציונות. הציונות לא נדרשה לשנות את מנהגי החג וסמליו – היא פשוט העלתה את רמת החשיבות שלו בלוח השנה העברי – בעיקר כלפי הילדים והנוער (צימרמן, 2007, 413-414).

ל"ג בעומר הפך לסמל לאומי של תקופת התחייה. תנועות הנוער החלוציות קבעו אותו כיום מרכזי בפעילותן, וקיימו עצרות ומחנות שצינו קבלת חברים חדשים לפעילות. כבר ב-1916 חגגו תנועות הנוער היהודיות בוורשה ובתי הספר היהודיים את חגיגות ל"ג בעומר בתהלוכה גדולה בחוצות וורשה (הצפירה, 1916, עמ' 3). בארץ ישראל חגגו התלמידים וחניכי תנועות הנוער את החג באמצעות מדורות, מסכתות ותחרויות ספורט (בן-עמוס, 2004, עמ' 290). בל"ג בעומר תשי"א נוסדו הגדני"ע והפלמ"ח, ובל"ג בעומר תשי"ח נוסד צה"ל. באגדות הציוניות לילדים, תפסו סיפורי ל"ג בעומר וחנוכה מקום בולט מאוד, לצורך חיזוק מעמד החגים הללו כחגים לאומיים, המנציחים את העבר הלאומי ברוח ציונית-מודרנית (זרובבל, 1997, עמ' 77).

בחינת ההיסטוריוגרפיה של שלוש הדוגמאות שלעיל: מרד החשמונאים, המרד הגדול ומרד בר-כוכבא, מלמדת אותנו על השינוי המהותי שהיא עברה בתקופת הגלות. תחילה הועלמו המקורות ההיסטוריים באמצעות הדרתם מהקנון הרשמי. הם הוצאו מהזיכרון ההיסטורי – אך לא מהזיכרון הקולקטיבי. הסיפורים עברו מדור לדור, באמצעות חגים ומיתוסים. חז"ל, נחושים להיפטר ממשמעותם ההרסנית, לדידם, של האירועים הללו, נאלצו להשתמש בטכניקות נוספות לעיצוב זיכרון העבר: בזמן הקונוניזציה של התורה שבעל-פה, הם התייחסו לאירועים, ולפעמים גם לגיבוריהם – אך שינו את משמעותם ועמעמו את המוטיבים הלאומיים שלהם. את ההצלחות, ככל שהיו כאלה, הם ייחסו להתערבותו הישירה של אלוהים. את הכישלונות הם ייחסו למנהיגים ולאומה שלא שמה מבטחה באלוהים. חז"ל ניתקו את הקשר שבין עוצמה צבאית ונחישות לאומית ובין חירות וניצחון, ובכך עיצבו זהות יהודית חדשה: פאסיבית, נטולת-יומרות לאומיות, ששמה את מבטחה באל ומשקיעה את כל יצר החיים שלה בקיום והישרדות יום-יומית בין הגויים.

לאחרוני התנאים ולאמוראים היו סיבות טובות להיפרע מזיכרון החשמונאים ובר-כוכבא: בשל נטיות אנטי-חשמונאיות, אנטי-צדוקיות או אנטי-כוהניות, אך לא אלו היו את הסיבה המרכזית לעיצוב מחדש של הזיכרון הקולקטיבי. אני מציע לראות את השינויים בזיכרון הקולקטיבי כמאבק של חז"ל בנטיות הקנאיות בעם היהודי.

הקנאות היהודית המיטה טרגדיה נוראה על העם היהודי כולו: ראשית – חורבן בית המקדש השני. ההתעקשות הקנאית לעצמאות לאומית, ללא התייחסות למציאות הפוליטית של התקופה, הובילה למאבקים חסרי-סיכוי עם הרומאים, ולא פחות חשוב מזה – למלחמת אחים רצחנית. תהליך ההקצנה סימא את עיני המנהיגות היהודית, ששלחה את מיטב בניה למות על חרבות הרומאים. מרד בר-כוכבא חיסל את היישוב היהודי ביהודה, הותיר צלקת נוראה בגוף ובנפש של העם היהודי וגזר עליו חיים בגלות, מפוזר כמעט בכל ארצות תבל. על פי המסורת היהודית, הגלות היא היעדרותו של עם ישראל, או לפחות רובו של עם ישראל, מארץ ישראל. במקרא מתוארת הגלות כעונש אלוהי על חטאי עם ישראל: "וְתָרָה אֶף יְהוָה בְּכֶם וְעָצַר אֶת הַשָּׁמַיִם וְלֹא יִהְיֶה מָטָר וְהָאֲדָמָה לֹא תִתֵּן אֶת יְבוּלָהּ וְאֲבִדְתֶם מִהָרָה מֵעַל הָאָרֶץ הַטְּבָה אֲשֶׁר יְהוָה נָתַן לְכֶם" (דברים, יא, יז); "לָכֵן, כֹּה-אָמַר יְהוָה צְבָאוֹת אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל, הִנְנִי מֵאַכִּילְכֶם אֶת-הָעֵס הַזֶּה, לַעֲנָה; וְהִשְׁקִיתִים, מִי-רֹאשׁ / וְהַפְּצוֹתִים, בַּגּוֹיִם, אֲשֶׁר לֹא יָדְעוּ, הַמָּה וְאֲבוֹתֵם; וְשַׁלַּחְתִּי אַחֲרֵיהֶם אֶת-הַחֶרֶב, עַד כְּלוּתִי אוֹתָם" (ירמיהו, ט, יד-טו); וכן

וְהָיָה כַּאֲשֶׁר שָׁשׁ יְהוָה עֲלֵיכֶם לְהִיטִיב אֹתְכֶם וּלְהַרְבּוֹת אֹתְכֶם - כֵּן יִשֵּׁשׂ יְהוָה עֲלֵיכֶם וְלְהַאֲבִיד אֹתְכֶם וּלְהַשְׁמִיד אֹתְכֶם, וְנִסְחַתְּם מֵעַל הָאֲדָמָה, אֲשֶׁר אֶתְּנָה בְּאֵשׁ לְרִשְׁתָּהּ / וְהִפְיָצְדָּ יְהוָה בְּכָל הָעַמִּים, מִקְצֵה הָאָרֶץ וְעַד קְצֵה הָאָרֶץ, וְעַבְדְּתֶם שָׂם אֱלֹהִים אֲחֵרִים, אֲשֶׁר לֹא יָדַעְתֶּם אֶתְּנָה וְאֲבִתִּיד - עַץ וְאֲבָן" (דברים, כח, סג-סד).

המושג "גלות" הוא כוללני מאוד. הוא מקיף תקופת זמן של כמעט אלפיים שנה, ומתייחס לקיומן של קהילות יהודיות בכל רחבי תבל. היסטוריונים ציונים רבים ראו את הקהילות היהודיות המפוזרות ברחבי תבל כחלק מעם אחד. זאת למרות הריחוק בין הקהילות ויחסי הגומלין שכל קהילה פתחה במהלך השנים עם בני המקום בו חיה¹⁴. מן הסתם יש בכך כדי להעיד על היותו של

¹⁴ כך יצחק מרדכי יוסט בשני ספרים על ממלכת החשמונאים ודברי ימי ישראל החדשים במאה ה-19; צבי גרץ ב-11 הכרכים של "דברי ימי ישראל"; שמעון דובנוב במפעלו בן ה-11 כרכים "דברי ימי עם עולם"; שלום בארון ב-27 כרכים של "היסטוריה דתית וחברתית של היהודים"; בן ציון דינור בעשרות ספרים שכתב וערך; ועוד.

המושג "גלות" חלק מהזיכרון הקולקטיבי כפי שהגדיר אותו האלבווקס (Halbwachs, 1980)
[1950]: ארגון הידע על העבר על ידי הבניה חברתית, בהתייחס לפרשנות ולצרכים של בני ההווה.
גם שביד (2002) מציין, כי כל סיפור היסטורי הוא בדיון יצירתי של האדם, השואף לספק את
האינטרסים העליונים של חייו: זהות, אחדות ומשמעות (עמ' 8). כלומר, אם נתייחס לתפיסה
הציונית הקלאסית של החיים היהודיים בגולה, הזהות והמשמעות של היהודים באה לידי ביטוי
גם בתפיסת עצמם כחלק מעם יהודי אחד.

על אף העושר התרבותי האדיר שצברו קהילות אלו במשך השנים, ולמרות השונות הגדולה בין
הקהילות, איחדו מבקרי הגלות כמעט אלפיים שנה של חיים יהודיים – לתקופה מובחנת אחת:
"תקופת הגלות". זו שבאה אחרי תקופת "עם בארצו" (עד סוף ימי בית ראשון) וקודמת ל"תקופת
התחיה". גם זו כמובן הבניה חברתית התואמת את צרכי ההווה – אך היא תפסה שביתה בזיכרון
הקולקטיבי של רבים בעם היהודי ועל כן הייתה עבורם בבחינת "אמת היסטורית". מבקרי הגלות,
אשר היו לראש החץ של התנועה הציונית – לא רק במובן הפוליטי, אלא גם בהיבטים חינוכיים,
רוחניים ומוסריים – הצליחו ליצור דימוי אחיד יחסית ל"יהודי הגלותי", ובכך השפיעו בפועל על
גורלה של ההיסטוריה היהודית מסוף המאה התשע-עשרה ועד ימינו.

עד שנות השבעים של המאה הקודמת, נטו רוב ההיסטוריונים לראות את היהדות הגלותית כישות
א-פוליטית. לאחר מכן, בעקבות הרחבת המושג פוליטיקה להיבטים נוספים של כוח, מעבר
למדינה ולמוסדותיה – החלו חוקרים לראות את היהדות בגולה כגוף הפוליטי הקדום ביותר
בעולם המערבי. הראשונים ראו את היהדות הגלותית כפאסיבית באופייה, ואילו האחרונים תפסו
את התנהגותם של הקהילות היהודיות בגולה כמדיניות מחושבת של "סתגלות פוליטית". עם
זאת, אין מחלוקת על כך שהיהודים הפקידו את הגנתם האישית בידי אחרים. הגנה זו הייתה
תלויה בחסדיהם של השליטים, או יותר נכון לומר – באינטרסים שלהם. הקהילה היהודית
שגשגה במקום בו הצליחה לקדם את האינטרסים של נותני החסות שלה – ודעכה במקום בו
שירותיה כבר לא היו נחוצים. בשל כך היו היהודים תמיד מושא נוח להתקפות – לא הייתה להם
שום יכולת להגן על עצמם מפני אלה, שאמורים היו להגן עליהם (וייס, 2001).

הפאסיביות, או ה"סתגלות הפוליטית" של החברה היהודית בגולה, נכפתה על ידי ההנהגה
הרבנית. התלמוד אוסר במפורש על היהודים לגלות אקטיביות פוליטית מסוג כלשהו. זאת

באמצעות ג' השבועות (במקומות אחרים מציין התלמוד גם ד' או ו' שבועות) שמשיבוע אלוהים את בני ישראל עם צאתם לגלות:

ורבי זירא? ההוא מיבעי ליה לכדרבי יוסי ברבי חנינא, דאמר: ג' שבועות הללו למה? אחת, שלא יעלו ישראל בחומה; ואחת שהשביע הקדוש ברוך הוא את ישראל שלא ימרדו באומות העולם; ואחת, שהשביע הקדוש ברוך הוא את העובדי כוכבים שלא ישתעבדו בהן בישראל יותר מדאי. ורב יהודה? (שיר השירים ב') אם תעירו ואם תעוררו כתיב. ורבי זירא? מיבעי ליה לכדרבי לוי, דאמר: שש שבועות הללו למה? תלתא - הני דאמרן, אינך - שלא יגלו את הקץ, ושלא ירחקו את הקץ, ושלא יגלו הסוד לעובדי כוכבים. (שיר השירים ב') בצבאות או באילות השדה - אמר רבי אלעזר, אמר להם הקב"ה לישראל: אם אתם מקיימין את השבועה מוטב, ואם לאו - אני מתיר את בשרכם כצבאות וכאילות השדה (בבלי, כתובות, קיא, א).

כלומר, התורה שבעל-פה אוסרת על היהודים לבצע צעדים פוליטיים שיש להם את הפוטנציאל להביא לשינוי מציאות חייהם: "שלא יעלו ישראל בחומה" – כלומר שלא יעלו כחומה, איסור על עליה קולקטיבית מאורגנת לארץ ישראל; "שלא ימרדו באומות העולם" – אין לערער על מעשיהם של האומות בתוכם יושבים היהודים. גם לא על רדיפות, פוגרומים וגירושים; "שלא יגלו את הקץ, ושלא ירחקו את הקץ" – איסור על היהודים לנבא את בואו של המשיח, ושלא ינסו להביאו בכוחות עצמם. מדרש שיר השירים רבה מסביר לנו מדוע היה צורך בשבועות הללו¹⁵:

ר' חלבו אומר ארבע שבועות יש כאן: השביע לישראל שלא ימרדו על המלכות, ושלא ידחקו על הקץ, ושלא יגלו מסטירין שלהם לאומות העולם, ושלא יעלו חומה מן הגולה [...] רבי אוניא אמר: ד' שבועות השביען, כנגד ד' דורות שדחקו על הקץ ונכשלו. ואלו הן: אחד בימי עמרם, ואחד בימי דיניי, ואחד בימי בן כוזבא, ואחד בימי שותלח בן אפרים [...] מה עשו? נתקבצו ויצאו למלחמה ונפלו מהן חללים הרבה. מפני מה? שלא האמינו בה' ולא בטחו בישועתו, על שעברו על הקץ ועברו על השבועה: אם תעירו ואם תעוררו... (שיר השירים רבה (וילנא) פרשה ב)

כבר ציינתי שהתלמוד לא מצטיין בדיוק היסטורי, כך שפחות חשוב לעסוק בשמות הספציפיים המוזכרים, למעט בן-כוזבא שאנחנו יכולים כמובן לזהות עם בר-כוזבא. החשוב הוא המסר:

¹⁵ הוספתי סימני פיסוק להקלת הקריאה.

משיחיות-השקר איננה אירוע חד-פעמי בהיסטוריה היהודית, אלא "מחלה" חוזרת, התוקפת דורות של מנהיגים יהודיים. חוזרים בהזיות משיחיות של "גאולה" הם יוצאים למלחמות חסרות-סיכוי שסופן מוות וחורבן. חז"ל היו חייבים להגיב לתופעה המסוכנת הזו, בנשק הכי טוב שיש להם: עיצוב הזיכרון הקולקטיבי. שביד (2002) טוען, שבעקבות התוצאות הנוראות של מלחמת העולם השנייה, התקוממו אינטלקטואלים בכל ארצות אירופה כנגד האידיאולוגיות הגדולות – לאומנות, לאומיות, סוציאליזם וקומוניזם, על אף שבזמנו הם נראו כבסיס איתן של הזהות הקולקטיבית (עמ' 7). זו אותה התופעה, במרחק של אלפיים שנה. מרד האינטלקטואלים. עיצוב זהות קולקטיבי מחודש, הבא בעקבות אסון-ענק, למטרות הישרדות.

איסורים אלו, בדמותן של ג' השבועות, הוטמעו ביצירה התרבותית של חז"ל. אך הם לא נחו בין הדפים המאובקים. בכל פעם שהורגשה תכונה לקראת עליה מאורגנת לארץ ישראל, או החלו מתרבות קריאות למרד בגויים, או כאשר חשו הרבנים, כי תחושות לאומיות מתחילות לצוץ על פני השטח – מיד נשלפו השבועות מבין הספרים והופיעו במלוא הדרם המאיים (רביצקי, 1993, עמ' 277-280).

סיפור נפילתה של קהילת טולצ'ין (היום באוקראינה. אז שייכת לממלכת פולין) בגזירות ת"ח-ת"ט (1648-1649) מדגים זאת במדויק. אלפיים יהודים, בהם גיבורים ומלומדי-מלחמה, עמדו שכם אחד עם מאות לוחמים פולנים כנגד צבא הקוזקים, של צורר היהודים בוגדאן חמלניצקי. שוב ושוב ניסו הקוזקים לפרוץ אל העיר ובעלי הברית היהודים והפולנים גירשו אותם והפילו בהם חללים. נראה היה, שגורלם של יהודי טולצ'ין יהיה שונה מגורל ערים ועיירות אחרות שנרמסו על ידי צבא הפורעים הקוזקי. יחד, יכולים היו הפולנים והיהודים לעמוד מול הקוזקים. עד הבגיזה הגדולה: הקוזקים הציעו לפולנים עסקה – תנו לנו את היהודים ונניח לכם. הפולנים נטשו. היהודים, ללא הפולנים לצידם, ביקשו להמשיך ולהילחם כדי להציל נפשם. אך המנהיג הרוחני, הגאון רבי אהרון, עצר בעדם: "הטובים אנחנו מיהודי נמירוב, שנפלו על קידוש השם?" זעק. בשמעם את דברי הרבי, נכנעו יהודי טולצ'ין ללא קרב, ומסרו עצמם בידי המרצחים, שטבחו אלפים מיהודי הקהילה – גברים, נשים וטף (האנובר-אשכנזי, 1653¹⁶).

16 "יין מצולה" – כרוניקה שכתב עד הראיה נתן נטע האנובר-אשכנזי על גזרות ת"ח-ת"ט. הודפסה לראשונה בפראג בשנת 1653.

מרגע שעמדו יהודי טולצין לבדם מול האויב, אסר עליהם הרב להחזיק בנשק ולהתנגד. כשלחמו לצד הפולנים, זו לא הייתה מרידה בגויים. לא הייתה כאן עבירה על ג' השבועות. המסורת היהודית מאמינה שיש דברים גרועים יותר ממוות. עדיף למות על קידוש השם. עדיף גם שקהילה שלמה בישראל תחרב, ובלבד שלא לעבור על השבועות, שכן, כפי שקרה בימי הקנאים ובימיו של בר-כוכבא – ברור כיצד ההרפתקאות הלאומיות הללו מסתיימות בסוף. לעיתים זוכים בניצחון זמני, אך האסון שבא אחריו גדול בהרבה. עדיף להקריב איבר כדי להציל את כל הגוף.

נראה כי חז"ל כרכו יחד את הלאומיות עם הקנאות. הקנאות, מטבעה, לא מוכנה להתפשר. ביסודה מונח מעין "מנגנון אוטומטי" של הקצנה: בכל פעם קם מישהו מהקבוצה, אומר שהיא לא מספיק אידיאולוגית ומתפלג ממנה עם קבוצה קטנה יותר. וגם בקבוצה הקטנה הזו יקום אחר מישהו ויטען כי ההנהגה פשרנית ו"חייבים ללכת עד הסוף". ההקצנה היא מעגל קסמים של שנאה, שסופו רק באלימות. ריבוי מאבקים בין מפלגות וכיתות יהודיות שונות, בחוסר הגמישות והמוכנות להתפשר, הוביל לחורבן הבית ולטרגדיה הנוראה שבאה בעקבות המרד הגדול ומרד בר-כוכבא. הקבוצות הקנאיות, הגיבורים הקנאיים וסיפורי המלחמות הלאומיות נידונו על ידי חז"ל להיעלם מעל במת ההיסטוריה. בכך, קיוו אולי להכרית את ה"גן" הקנאי מ"עם הספר"; למנוע מהמשוגע הבא להכתיר את עצמו למשיח, או לשליח האל, ולרוץ להרפתקאות המפוררות ומסכנות את עתידו של עם ישראל. במסע לחיסולו המוחלט של האלמנט "הקנאי" בתרבות היהודית נאלצו חז"ל לחרות גם את הקרקע עליה גדלה הקנאות: השאיפה לחירות לאומית ולשלטון עצמי בטריטוריה מובחנת.

שלוש השבועות אכן ביצעו את תפקידן בצורה מעוררת התפעלות. על-אף הרדיפות הנוראיות, הפוגרומים, הנישול ההמוני והדיכוי, שהיו מנת חלקם ההיסטורית של היהודים ברחבי העולם – קמו רק קומץ של אנשים או תנועות שניסו לערער עליהן. כמעט ולא נרשמו התנגדויות להתעמרות מצד הגויים, ובטח שלא מאבק מזוין וגאה להתגוננות. אבותינו הניחו את ההגנה והנקמה בידיו של אלוהים, כופפו את ראשם וקיוו כי הסערה תפסח עליהם.

עיון באנתולוגיה "פייין און גבורה – ענות וגבורה בעבר היהודי לאור המציאות של ימינו" (צוקרמן וגוטקובסקי, 2011 [1940]), שיצאה בגטו ורשה בשנת 1940 מדגימה את הצלחתם של חז"ל בסילוק הגבורה היהודית מההיסטוריה. האנתולוגיה נערכה על ידי יצחק אנטק צוקרמן, המנהיג של תנועת הנוער "דרור" בפולין, ומי שיהיה מאוחר יותר לסגן מפקד הארגון היהודי הלוחם, ואליהו גוטקובסקי, שהיה מורה להיסטוריה ומרצה בגימנסיה המחתרתית של "דרור" בגטו

וורשה. הם הכינו אותה במקור לסמינר המדריכים שקיימה התנועה בתוך הגטו. נושא האנתולוגיה הוא "העמידה על הנפש" (שם, עמ' יח). לצורך כך הביאו העורכים את סיפור ההגנה היהודית העצמית ברוסיה בתחילת המאה העשרים, את סיפור "השומר" ואת קרב תל חי. אבל זה לא הספיק. עם שעומד בפני סכנת השמדה זקוק לפרספקטיבה היסטורית גדולה יותר. הם רצו להראות רצף של גבורה יהודית, ליצור את התחושה שִצַר הקיום של העם היהודי חזק מכוח ההרס של שונאיו לאורך ההיסטוריה. כך יצא, שרובה של האנתולוגיה מספר את היסטוריית הדמים של העם היהודי: מגזירות הצלבנים, דרך כל הפוגרומים, הגזירות ומקרי הטבח עד אמצע המאה העשרים. רוב מוחלט של סיפורי הגבורה, שניתן היה להביא בהקשרים אלו, הם סיפורים של מוות על קידוש השם. זהו ביטוי הגבורה היחיד, שחז"ל אפשרו לעם היהודי במשך אלפיים שנה. ציונים מובהקים כצוקרמן וגוטקובסקי, שהתחנכו לאור הרעיון של "שליטת הגלות", וודאי לא ראו במוות על קידוש השם את מודל הגבורה עליו יש לחנך, אך על מנת להפיח תקווה ומוטיבציה בתקופה החשוכה ההיא של גטו וורשה, ביצעו חיבור מלאכותי בין סיפורי המוות בגולה לבין סיפורי ההתגוננות היהודית של המאה העשרים.

התנועה הציונית, תנועת ההתעוררות הלאומית של העם היהודי, קמה בסוף המאה התשע-עשרה כתגובת נגד לכישלון האמנציפציה במערב אירופה ולריאקציה, שבאה לידי ביטוי בפוגרומים ורדיפות במזרח אירופה (שפירא, 1994, עמ' 19-20). כתנועה לאומית מודרנית, הסכימה ההנהגה הרוחנית והפוליטית, שהייתה חלוקה בסוגיות רבות, כי לב ליבו של העם היהודי איננו הדת היהודית, כי אם הרגש הלאומי (עמ' 24). מימוש הרעיון הציוני חייב שינוי בסיפור ההיסטורי – עיצוב מחודש של הזיכרון הקולקטיבי, בהתאם לאינטרסים החדשים של החברה. הרי עד לנפילת טרוםפלדור וחבריו בקרב תל חי, בשנת 1921, חסרה היהדות המודרנית מיתוסים של גבורה, שיאפשרו לה לכוון זהות לאומית (Zrubavel, 1995, עמ' 47). לחברה היה אינטרס ברור בכינונם מחדש של מיתוסים מהעבר.

בהקדמה ל"ספר הגבורה", הדגיש ברל כצנלסון את חלקה של הפוליטיקה הפנימית בהשכחת גיבורי-העבר של האומה:

גדול כוחה של שכחה והשכחה בהיסטוריה העברית. הרבה שמדות עושים, הרבה מוקד עושה [...] ומה שלא השיגה זרועה הארוכה של הצנזורה החיצונית מדביקה הצנזורה הפנימית. האם הגיעה לידינו שורה אחת מספרות הקנאים? גילויי הגבורה העברית שלא זכו לניצחון נדונו למחיקה. גורל מנוצחים!... אפילו גבורת החשמונאים המתקוממים לא

זכתה להיאצר ולהישמר בספר עברי מקורי וזכרה נצטמצם בשמועות מקוטעות ונתגלגל בנס פך השמן. וכל גבורה שלאחר החורבן [...] כל הקורבנות העצומים של לוחמים עזי-נפש שלא השלימו עם מלכות הזדון – נדחו מן הזיכרון, צומקו במעשיות מטושטשות ובניבים סתומים, ונגנזו כפרחים מיובשים בקפלי אגדה והלכה [...] ורק עם בשורת הציונות האיר אור חדש על הגבורה היהודית המנוצחת והנידחת. בני מצדה השכוחים נגאלו משפת-לועז, ר' עקיבא, נגלה אלינו לא רק כזקן ויושב בישיבה, כי אם גם כנביא-מורד, ובר-כוזיבא חזר והיה בהכרת העם לבר-כוכבא [...] אולם גבורת ישראל צרורה בצרור החיים של האומה [...] מנערי הקנאים [...] ועד נוער הקנאים של ימינו, השומר על הגחלת העברית במחתרת ובשבי – פתילה אחת היא, אשר איננה אוּפְלָת. ואם יש ערובה – בה ערובתנו (ברל כצנלסון, תש"ז, עמ' 331-332).

בהתאם לתיאוריה שציירתי לעיל, יכולים החוקרים המסורתיים של הלאומיות, או באופן ספציפי יותר – הפרימודריאליסטים, לטעון כי בתקופת המקרא ובית שני היה העם היהודי דוגמה מובהקת ללאום: אנשים קרובים בדמם ובתרבותם, בעלי שלטון עצמי או שאיפה לשלטון עצמי (עד כדי מרידות בשליטים חיצוניים) בטריטוריה מובחנת אותה הם רואים כארץ מולדת או ארץ אבות. מניפולציה של קבוצת מנהיגים, שבאה בתקופת משבר אדירה, דחקה את רוב האלמנטים הלאומיים מהזיכרון הקולקטיבי, ועיצבה את היהדות מחדש כתרבות דתית א-פוליטית. הציונות לא המציאה את הלאומיות היהודית – היא חידשה אותה, בכך שהחזירה את אותם אלמנטים לאומיים לזיכרון הקולקטיבי. למפעל הכינוס של ביאליק חלק משמעותי בהבניה חדשה זו של הזיכרון הקולקטיבי. העמדת הספרים החיצוניים וכתבי יוספוס פלביוס לצד התנ"ך והתלמוד, כחלק אימננטי מהקנון היהודי, מבטאת מסר ברור של התחדשות לאומית, ותוך כדי גם מספרת את סיפור ההשכחה ההיסטורי. קריאה כזו שמה את הדגש על המניפולציה של חז"ל בהדחת הלאומיות היהודית, ורואה את המפעל הציוני כמפעל של גילוי הגנוז וחידושו – ולא כהבניה תרבותית יש מאין. הכנסת "ספר יוסיפון" למפעל הכינוס מעידה גם היא על השכחה מכוונת – הרי הסיפורים היו זמינים כל הזמן, ובכל זאת בחרו לדחוק אותם לשוליים.

דוגמה זו אותה בחנו, על גלגוליהן של הלאומיות והקנאות בהיסטוריוגרפיה היהודית, מחזקת גם את הגישה הפריניאליסטית לחקר הלאומיות, או לפחות לחקר הלאומיות היהודית. שהרי על אף העליות והירידות באלמנטים הלאומיים, רואים בבירור כי ישנה רציפות ואחידות תרבותית על פני מאות ואלפי שנים. גם מחקרו של מיכה פרי (2010) שתואר לעיל, בו הגיע למסקנה כי ריבוי וגיוון

הידע הנמסר בתרבות היהודית בימי הביניים הסתכם באופן פרדוקסלי בהאחדת הידע היהודי, שמירה על הרצף התרבותי ויצירת קול אחיד בחברה היהודית – יכול כמובן לשמש את התיאורטיקנים הפרניאליסטים של הלאומיות. המעניין בדוגמה היהודית, שאותה אנחנו יכולים ללמוד באמצעות תכנית הכינוס של ביאליק, הוא שהרציפות הזו, בה רבנים וסופרים מתייחסים, ממשיכים או מבקרים טקסטים של קודמיהם, איננה מאפיינת רק קהילות יהודיות מקומיות, אלא היא תופעה רחבה, כלל יהודית, המתרחשת במשך כאלפיים שנה ועל פני הגלובוס כולו.

מסקנות

ניתוח הרצאותיו של ביאליק העוסקות במפעל הכינוס, כמו גם קריאה בקטלוג "דביר" אותו פרסם בשנת תרפ"ב, מגלה כי לא ניתן להתייחס לרעיון הכינוס של ביאליק כתוכנית מוגמרת, אלא כרעיון מתפתח. העבודה הציגה צדדים בתכנית בהם לא חל שינוי משמעותי עם השנים, לעומת צדדים שעברו שינוי, ולעיתים אף שינוי משמעותי. הנחות היסוד העומדות בבסיס רעיון הכינוס של ביאליק נותרו ללא שינוי במהלך השנים: עיקרון הרציפות התרבותית, הרואה את התרבות היהודית כ-3,500 שנה של התפתחות תרבותית; קבלת השראה ממפעלי כינוס יהודיים עתיקים; בלעדיותה של הלשון העברית; וקדימות התחיה הרוחנית והתרבותית לפעולה הפוליטית. לעומת זאת, מטרות התוכנית עברו התפתחות ברורה עם השנים. בעוד שעידוד יצירה עברית חדשה היא מטרה שהופיעה ממש מההרצאה הראשונה, הרי שמטרות שונות נוספו לה עם השנים: ניתן לראות התפתחות של מטרות תרבותיות – כגון צמצום משמעותי של ארון הספרים היהודי והנגשתו, כך שהצעירים היהודים יכירו את עיקר היצירה היהודית; והתפתחות של מטרות לאומיות – כגון תחיית הרוח של האומה, אחדות העם היהודי וטיפוח היכולת הלאומית למפגש תרבותי עם אומות אחרות.

בנוגע לפרקטיקה של תכנית הכינוס, ניתן לראות עקרונות פעולה קבועים לצד עקרונות פעולה משתנים. כך בממד הקבוע ניתן למצוא את העיקרון של הוצאה מדעית בלבוש עממי; התייחסות למפעלי הכינוס העתיקים כמקור השראה בלתי-מחייב; ואת עיקרון החתימה והגניזה, שחוזר שוב ושוב ברמת ההצהרה, אך הפרשנות שלו עוברת שינוי, שכן היקף התכנית גדל משמעותית עם השנים. בממד המשתנה, אנחנו מוצאים את סוגיית המכנסים: בתחילה דרש ביאליק שבראש הכינוס יעמוד מוסד פורמאלי של העם היהודי, כזה שהיהודים כולם סרים למרותו הרוחנית. ביאליק עצמו לא המתין להקמתו של מוסד שכזה, והקים את הוצאת הספרים "דביר", לה ייעד את מימוש רעיון הכינוס. בהמשך הציע להטיל את המשימה על האוניברסיטה העברית, ובהרצאתו האחרונה בנושא מ-1932 כבר תיאר כיצד אלפי צעירים יהודים יעסקו במחקר הכינוס, שימשך דורות. גם היחס אל המקום הפיסי בו תתבצע הקונוניזציה עובר שינוי עם הזמן. בתחילה ביאליק ראה את עבודת הכינוס נעשית בכל מקום בו יש יהודים או חוקרי יהדות, שאינם חייבים להיות יהודים. בהמשך, ראה ביאליק את ארץ ישראל כמקום הבלעדי בו ראוי לבצע בפועל את תכנית הכינוס.

עוד הראיתי כיצד רעיון הכינוס לא נעלם עם פטירתו של ביאליק, אלא לבש צורות שונות, כאשר המשמעותית שבהן היא פעולתו המו"לית של מוסד ביאליק, שלקח על עצמו לממש את רעיון הכינוס של ביאליק (כפי שמנהליו מפרשים אותו).

בפרקים השני והשלישי בחנתי את רעיון הכינוס של ביאליק באמצעות שתי תיאוריות שונות לחקר הלאומיות: בפרק השני בחנתי את הרעיון באמצעות התיאוריה המודרניסטית לחקר הלאומיות, ובפרק השלישי בחנתי את הרעיון באמצעות התיאוריה המסורתית לחקר הלאומיות (במונח "תיאוריה מסורתית" כרצתי יחד את התיאוריה הפרימורדיאליסטית, הפרניאליסטית והאתנית-סמלית, הרואות כולן את הלאומיות כהתפתחות של זהות קולקטיבית מוקדמת). קריאה כפולה זו נעשתה מתוך הבנה שלא ניתן לנתח באופן מלא את רעיון הכינוס של ביאליק רק באמצעות תיאוריה אחת. הרי לצד אמונתו המוצהרת בקיומה ה"טבעי" של זהות לאומית יהודית, המבוססת על רציפות תרבותית של כ-3,500 שנה, הוא היה מודע לחלוטין ליסוד המניפולטיבי בעיצוב העבר הלאומי וההיסטוריוגרפיה הלאומית – הרי זו הסיבה שלדידו יש לחייב כל דור לעצב לעצמו את הקנון שלו לפי צרכי ההווה.

מקריאה כפולה זו ניתן לראות שאמונה לאומית והבנה סוציולוגית של אופן העיצוב החברתי יכולים לדור בכפיפה אחת. גם אורי רם (Ram, 2011) טוען כי בסופו של דבר, המכנה המשותף בין הפרימורדיאליסטים והמודרניסטים גדול מהפערים: הרי המודרניסטים מכירים בכך שהלאומיות המודרנית מבוססת על תחושות עתיקות יותר של זהות קולקטיבית, בעוד שהפרימורדיאליסטים מכירים ביסוד המניפולטיבי של כתיבת הנרטיב הלאומי, המשתנה בהתאם לצרכי ההווה (עמ' 9).

זאת ועוד. מסתבר שלא קשה לכתוב ולהביא הוכחות להצדקת טענותיך, כשהמטרה מסומנת מראש. באף אחד מהפרקים לא שיקרתי, לא סילפתי ולא "העלמתי" עדויות, אלא השתמשתי בחומרים שהיו זמינים לי: הביוגרפיה של ביאליק, מאמריו, הרצאותיו ויצירתו הספרותית. בכל אחד מהפרקים הללו טווייתי רשת עובדתית ופרשנית, המצדיקה את תפיסת העולם התיאורטית אותה ניסיתי להוכיח. אינני הראשון שמניח שאמונה חזקה יותר מעובדות, אך ההתנסות שלי במחקר הזה מעלה תהיה, שמא האסכולות התיאורטיות אותן חקרתי אינן אלא אמונות. אין אדם אחד בעולם המסוגל להוכיח את קיומה של לאומיות יהודית לפני 3,500 שנה, שהרי גם הממצאים הארכיאולוגיים וההיסטוריים נתונים תמיד לפרשנות. גם את היעדרה של לאומיות עתיקה לא ניתן להוכיח, שכן מי שמאמין בעיצוב חברתי וביכולותיה המניפולטיביות של הנהגה, לא יכול להתעלם מהאפשרות התיאורטית שגם הנהגות פוליטיות עתיקות עשו שימוש בכלי העיצוב

החברתי: ברצותן מחקו את העבר, וברצותן בראו עבר חלופי. הדוגמה עליה התעכבתי ארוכות בפרק השלישי, בה עסקתי באפשרות של שינוי ומחיקת ההיסטוריה היהודית על ידי חכמי המשנה והתלמוד, מוכיחה עד כמה הרעיון הזה הוא בגדר האפשר.

לדעתי, אי אפשר להתעלם גם מהעובדה שהשיח על מקורות הלאומיות משרת מטרות פוליטיות-אידיאולוגיות. ככזה, הוא תמיד בעל סכנה להיות מוטה מטעמים שאינם בהכרח "חקר האמת". ביאליק איננו חוקר, אלא מורה דרך, אידיאולוג לאומי בהגדרה. ככזה, הוא משתמש באמצעים רטוריים ולעיתים אף מניפולטיביים בכדי להשיג את מטרותיו החברתיות, התרבותיות, החינוכיות וודאי שגם הפוליטיות. גם חז"ל לא היו חוקרים, אלא מנהיגים רוחניים ופוליטיים. כשהעיר סופר ירושלמי אחד לביאליק על טעויות דקדוק, ענה לו ביאליק: "הערותיך על הפגומות הדקדוקיות שמצאת בקצת מילים בשירי נכונות מאוד. ואני מודה ומברך עליהן, ואולם מקצתן שיבשתי בכוונה, מתוך ידיעה ובחירה על פי ה"זכות" הידועה הנתונה לבני מלאכתי" (ביאליק, 1938א). על משקל הזכות לשינוי-דקדוק, הנתונה לביאליק כמשורר, כך ה"זכות" לשיח אידיאולוגי – מניפולטיבי לעיתים, לא מדויק, מבוסס על אמונה או הנחות לא מוכחות – נתונה למחנכים, לאידיאולוגים, לפוליטיקאים. זכות זו נתונה גם לביאליק, הנתפס כסמל לאומי ומצפן מוסרי ותרבותי. זכות זו איננה נתונה לחוקרים. ובכל זאת, רבים משתמשים בה. לא יכולתי להימנע מהתחושה שלא מעט חוקרים, העוסקים בוויכוח התיאורטי על שורשי הלאומיות, עוסקים לא רק בחקר האמת והרחבת הידע, אלא גם בניסיון להציג אמונות כעובדות, בהכפיפם את העובדות ההיסטוריות, ככל שניתן לאמת אותן, לתפיסת עולם פוליטית או אידיאולוגית. בכך, הם שומטים להבנתי את הקרקע מתחת לשיח האקדמי על אודות הלאומיות, שכן "כך עונשו של בדאי. שאפילו אומר אמת, אין שומעים לו" (בבלי, סנהדרין, פט, ב).

ביבליוגרפיה

- אבנרי שמואל (2001). ביאליק באודסה: מ"החדר המתוקן" ל"מוריה". **הארץ**. מהדורה אלקטרונית (19 בדצמבר). נדלה בתאריך 7 בספטמבר 2015: www.haaretz.co.il/misc/1.757774
- אבנרי, שמואל (2006). "בעל הטירה": על אמידותו המדומה של ביאליק. **הארץ** – **ספרים**. 3 בינואר). נדלה בתאריך 15 בנובמבר 2016: <http://www.haaretz.co.il/literature/1.1071996>
- אבנרי שמואל (2009). האמנם התעלל ביאליק בברנר. **הארץ** – **ספרים**. מהדורה אלקטרונית. 4 בינואר). נדלה בתאריך 15 באוגוסט 2015: www.haaretz.co.il/literature/1.1238827
- אבנרי שמואל (2011). ביקורת "ספר האגדה" ושריפת כתבי ביאליק. **הארץ** – **ספרים**. מהדורה אלקטרונית (22 ביולי). נדלה בתאריך 6 בספטמבר 2015: www.haaretz.co.il/literature/1.1181258#
- אבנרי, שמואל (2012). דרך היסורים של ביאליק להצלת הספר העברי. **הארץ** – **ספרים תרבות וספרות**. (5 ביולי). נדלה בתאריך 15 בנובמבר 2016: <http://www.haaretz.co.il/literature/safrut/print/1.1748358>
- אבנרי שמואל (2013). הנשיקה מבעד למטפחת. ביאליק כמתרגם. **NRG**. מהדורה אלקטרונית. (13 במאי) נדלה בתאריך 15 באוגוסט 2015: www.nrg.co.il/app/index.php?do=blog&encr_id=7b710fc4596b25648b44472262adc013&id=4490
- אגור יוסף ויחזקאל לוגר (1991). **מבוא לתורה שבעל פה – יחידות 3, 4**. תל אביב: האוניברסיטה הפתוחה.
- אולמן, ליזה (2009). הקדמה. בתוך יוסף בן מתתיהו, **תולדות מלחמת היהודים ברומאים** (עמ' 1-20). ירושלים: כרמל.
- אופנהיימר, אהרן (2007). **רבי יהודה הנשיא**. ירושלים: הוצאת מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל
- אחד העם (1920). **משה. על פרשת דרכים**, א'. תל אביב וירושלים: דביר והוצאה עברית.
- אחד העם (1947). **כל כתבי אחד העם**. תל אביב וירושלים: דביר.
- אחד העם (1957). **איגרות אחד-העם** (עורך: אריה סימון). כרך ג'. תל-אביב: דביר.

- אחד העם (1965). **איגרות אחד העם**. כרך ד'. תל אביב: יבנה.
- אילון עמוס (2004). **רקוויאם גרמני**. תל אביב: דביר.
- אלבק חנוך (1969). **מבוא לתלמודים**. תל אביב: דביר.
- אלבק שלום (1980). **בתי הדין בימי התלמוד**. ירושלים: אוניברסיטת בר אילן.
- אנדרסון בנדיקט (1999), **קהילות מדומיינות**. תל אביב: האוניברסיטה הפתוחה.
- אפרון, יהושע (תשמ"ד). מלחמת בר-כוכבא לאור המסורת התלמודית – הארצישראלית כנגד הבבלית. בתוך אופנהיימר א' ורפורט א' (עורכים), **מרד בר כוכבא מחקרים חדשים**. ירושלים: יד יצחק בן צבי. עמ' 105-147.
- אריאל, זלמן (1962). ל"ג בעומר. **ספר החג והמועד**. תל אביב: עם עובד. עמ' 284-285.
- אשכולי אהרון זאב (עורך) (ת"ש). **סיפור דוד הראובני**. ירושלים: מוסד ביאליק.
- בארי, אליעזר (1985). **ראשית הסכסוך ישראל-ערב 1882-1911**. תל אביב: ספרית פועלים ואוניברסיטת חיפה.
- בזק, אמנון (2013). **עד היום הזה – שאלות יסוד בלימוד תנ"ך**. תל אביב: ידיעות אחרונות והוצאת תבונות.
- ביאליק, חיים נחמן (תרס"ח). לְכַנּוּסָה שֶׁל הָאֲגָדָה. נדלה בתאריך 7 בספטמבר 2015 מאתר בן יהודה: benyehuda.org/bialik/article05.html
- ביאליק, חיים נחמן (תרפ"ו). על אחד העם I. נדלה בתאריך 11 באוגוסט 2015 מאתר בן יהודה: benyehuda.org/bialik/dvarim_shebeal_peh77.html
- ביאליק, חיים נחמן (תרפ"ז). "דביר ומוריה": סקירה קצרה על גדולתם והתפתחותם. ניו יורק.
- ביאליק, חיים נחמן (תרפ"ז). קרן הקימת וחג המכבים. נדלה בתאריך 17 באוקטובר 2016 מאתר בן יהודה: http://benyehuda.org/bialik/dvarim_shebeal_peh24.html
- ביאליק, חיים נחמן (תרפ"ט). מחסורי לשוננו ותקנתה. נדלה בתאריך 7 בספטמבר 2015 מאתר בן יהודה: benyehuda.org/bialik/dvarim_shebeal_peh63.html
- ביאליק, חיים נחמן (1929). תרבות ופוליטיקה. נדלה בתאריך 4 בספטמבר 2015 מאתר בן יהודה: benyehuda.org/bialik/tarpol.html

ביאליק, חיים נחמן (תרצ"ג). הספר העברי. בתוך: **כתבי ח. נ. ביאליק**. תל אביב: הוצאת ועד היובל.

ביאליק, חיים נחמן (תרצ"ה). שאלת הלשונות בישראל. **דברים שבעל פה**. תל אביב: דביר. עמ' קנה-קנו.

ביאליק, חיים נחמן (1935א). על תעודת הכנסייה התרבותית. בתוך: **דברים שבעל פה – ספר ראשון**. תל אביב: דביר. עמ' ט-יד.

ביאליק, חיים נחמן (1935ב). על כנוס הרוח. בתוך: **דברים שבעל פה – ספר ראשון**. תל אביב: דביר. עמ' סד-סח.

ביאליק, חיים נחמן (1935ג). עוד על כנוס הרוח. בתוך: **דברים שבעל פה – ספר ראשון**. תל אביב: דביר. עמ' סט-עב.

ביאליק, חיים נחמן (1935ד). לשאלת התרבות העברית. בתוך: **דברים שבעל פה – ספר ראשון**. תל אביב: דביר. עמ' קעד-ריג.

ביאליק, חיים נחמן (1937). **אגרות חיים נחמן ביאליק – כרך ראשון**. (עורך: פישל לחובר). תל אביב: דביר.

ביאליק, חיים נחמן (1938א). **אגרות חיים נחמן ביאליק – כרך שלישי**. (עורך: פישל לחובר). תל אביב: דביר.

ביאליק, חיים נחמן (1938ב). **אגרות חיים נחמן ביאליק – כרך רביעי**. (עורך: פישל לחובר). תל אביב: דביר.

ביאליק, חיים נחמן (תש"י). **כל כתבי**. תל אביב: דביר.

ביאליק, חיים נחמן (1955). **אגרות אל רעייתו מאניה**. ירושלים: מוסד ביאליק.

ביאליק, חיים נחמן ויהושע חנא רבניצקי (1987). **ספר האגדה**. מהדורה שלישית. תל אביב: דביר.

ביתן, דן (1996). און שגיא פורח - מיתוסים של גבורה לוחמת בראשית הציונות 1880-1903. בתוך ד' אוחנה ור"ס ויסטריך (עורכים), **המיתוס כהיסטוריה**. ירושלים: מכון ון-ליר. עמ' 172-173.

במפעל למען קרן ביאליק (1935). **דבר**. 11 בינואר.

בן-חיים טריפון, ד' (1984). הרקע הפוליטי הפנימי של מרד בר-כוכבא. בתוך א' אופנהיימר וא' רפפורט (עורכים), **מרד בר-כוכבא מחקרים חדשים**. ירושלים: יד יצחק בן צבי. עמ' 13-26.

בן-ירוחם, ח' (עורך). (1937). **ספר בית"ר קורות ומקורות – כרך ב': אל העם, חלק ראשון**. מכון ז'בוטינסקי בישראל.

בן ישראל חדוה (2008). היהודים והלאומיות. בתוך: שביד א' וני רוטברג (עורכים), **לאום מלאום: עיונים בשאלות של זהות לאומית, עם ולאומיות**. עמ' 47 – 55. רעננה: מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד.

בן-משה קאלמאנסאהן א' (1885). עזרת סופרים – דבר מענינו. **המליץ**. 30 בינואר.

בן-מתתיהו, יוסף (אין תאריך). **קדמוניות היהודים**. כרך ב'.

בן מתתיהו, יוסף (1993) **מלחמת היהודים**. שמואל חגי (מתרגם). ירושלים: ראובן מס.

בן-עמוס, אבנר (2004). במעגל הרוקד והמזמר: טקסים וחגיגות פטריויטיים בחברה הישראלית. בתוך א' בן-עמוס וד' בר-טל (עורכים), **פטריויטיזם: אהבים אותך מולדת**. רעננה: הקיבוץ המאוחד. עמ' 275-316.

בן שלום, ישראל (1984). תהליכים ואידיאולוגיה בתקופת יבנה כגורמים עקיפים למרד בר-כוכבא. בתוך א' אופנהיימר וא' רפפורט (עורכים), **מרד בר-כוכבא מחקרים חדשים**. ירושלים: יד יצחק בן צבי. עמ' 1-12.

בנזימן, יותם. (2008). מבוא: אדם יהודי זוכר. בתוך י' בנזימן (עורך), **משחקי זיכרון: תפיסות של זמן וזיכרון בתרבות היהודית**. רעננה: מכון ון ליר / הקיבוץ המאוחד. עמ' 7-15.

ברוג, מולי (2005). מראש מצדה על לב הגיטו. בתוך ד' אוחנה ור"ס ויסטריך (עורכים), **מיתוס וזיכרון – גלגוליה של התודעה הישראלית**. ירושלים: מכון ון-ליר. עמ' 203-227.

ברטל ישראל (2003), מפעל הכינוס: מדעי היהדות ועיצוב 'תרבות לאומית' בארץ ישראל. בתוך: יהושע בן אריה וריינר אלחנן (עורכים), **וזאת ליהודה – מחקרים בתולדות ארץ ישראל ויישובה**. ירושלים: יד יצחק בן צבי. עמ' 520-529.

ברטל, ישראל (2007). מפעל הכינוס – מדעי היהדות ועיצוב "תרבות לאומית" בארץ ישראל. **קוזק ובדווי**. תל אביב: עם עובד. עמ' 98-108.

- ברנר, יוסף חיים (1911). לבירור העניין. **הפועל הצעיר**, 12. 31 במרץ. עמ' 16.
- גוברין, נורית (1985). **"מאורע ברנר": המאבק על חופש הביטוי**. ירושלים: יד יצחק בן-צבי.
- גודבלאט, דוד (1984). התואר 'נשיא' והרקע הדתי-אידיאולוגי של המרד השני. בתוך אופנהיימר א' ורפפורט א' (עורכים), **מרד בר כוכבא מחקרים חדשים**. ירושלים: יד יצחק בן צבי. עמ' 113-132.
- גודמן, יהודה ושלמה פישר (תשס"ד). להבנתן של חילוניות ודתיות בישראל: תיזת החילון וחלופות מושגיות. בתוך יונה, יוסי ויהודה גודמן (עורכים): **מערבולת הזהויות – דיון ביקורתי בדתיות ובחילוניות בישראל**. תל אביב: מכון ון-ליר והקיבוץ המאוחד. עמ' 346-390.
- גלנר (1994). **לאומים ולאומיות**. תל אביב: האוניברסיטה הפתוחה.
- גפני, ישעיהו (1990). יהדות בבל ומוסדותיה. בתוך: גפני, ישעיהו (עורך), **מחקרים בתולדות ישראל בתקופת המשנה והתלמוד**. ירושלים: מרכז זלמן שזר. עמ' 234-262.
- גולדשטיין, יוסי (1995). **בין ציון לציונות**. תל אביב: האוניברסיטה הפתוחה.
- גרוסמן, אברהם ויוסף קפלן (2004). **קהל ישראל: השלטון העצמי היהודי לדורותיו – ימי הביניים והעת החדשה המוקדמת (כרך ב')**. ירושלים: מרכז זלמן שזר.
- גרינץ, יהושע מאיר (תשכ"ה). חשמונאים, ספרי-י. בתוך: **האנציקלופדיה העברית**, כרך י"ח. ירושלים: חברה להוצאת אנציקלופדיות. עמ' 171.
- דביר (תרפ"ב). **"דביר" – הוצאת-ספרים לאומית צבורית**. ברלין: דביר.
- דולניצקי, ב. (1935). אם אין אני לי – מי לי?. **דאר היום**. 3 ביוני.
- דן, יוסף (1969). **עלילות אלכסנדר מוקדון**. ירושלים: מוסד ביאליק.
- האנובר-אשכנזי, נתן נטע (1653). יון מצולה. נדלה מאתר **דעת - מכללת הרצוג**:
- <http://www.daat.ac.il/encyclopedia/value.asp?id1=2947>
- הגר, י' (1962). מדוע נדחו גיבורי חנוכה מלבוא לתוך כתבי הקודש. בתוך: זלמן אריאל (עורך), **ספר החג והמועד**. תל אביב: עם עובד.
- הובסבאום, אריק (2006א). **לאומיות ולאומים מאז עידן המהפכה**. תל אביב: רסלינג.

- הובסבאום, אריק (2006ב). פתח דבר. בתוך: דהאן יוסי והנרי וסרמן (עורכים), **להמציא אומה**. רעננה: האוניברסיטה הפתוחה. עמ' 7-10.
- הולצמן, אבנר (2009). **חיים נחמן ביאליק**. ירושלים: מרכז זלמן שזר לחקר תולדות העם היהודי.
- הולצמן, אבנר (2011). עלייתו ושקיעתו של המשורר הלאומי. בתוך: בראלי, א' (עורך), **עיניים בתקומת ישראל: כרך 21**. מכון בן גוריון לחקר ישראל והציונות ואוניברסיטת בן גוריון בנגב.
- הייסטינגס, אדריאן (2008). **בנייתן של אומות**. תרגום דן לאור. ירושלים: הוצאת שלם.
- הירשברג, חיים זאב (תשכ"ה). מפעלו בהלכה של מרן יוסף קארו באספקלריית הדורות ודורו. **מחניים**. צ"ז. הוצאת הרבנות הצבאית הראשית. עמ' 21-25.
- הכהן, דבורה והכהן מנחם (1981). **חגים ומועדים – חנוכה, ט"ו בשבט, פורים**. ירושלים: כתר.
- הלברטל, משה (2009). **הרמב"ם**. ירושלים: מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל.
- הלפרין, חגית וגליה שגיב (עורכות) (2001). **"משורר במלכות השישית. אברהם שלונסקי – מסות ומאמרים העשור הראשון**.
- המאירי, אביגדור (1962). **ביאליק על-אתר**. תל-אביב: ניב.
- המפעל למען קרן ביאליק (1935). **דאר היום**. 3 במרץ.
- הצפירה (1916)**. חגיגת ל"ג בעומר בוורשה. 23 במאי.
- הר, משה דוד (תשכ"ה). **חַנְכָּה. האנציקלופדיה העברית**, כרך י"ז. ירושלים: חברה להוצאת אנציקלופדיות. עמ' 711-713.
- הר, משה דוד (1994). תפיסת ההיסטוריה אצל חז"ל. בתוך י" גפני (עורך), **מחקרים בתולדות ישראל בתקופת המשנה והתלמוד**. ירושלים: מרכז זלמן שזר. עמ' 350-363.
- הרן, מנחם (1996). **האסופה המקראית – תהליכי הגיבוש עד סוף ימי בית שני ושינויי הצורה עד מוצאי ימי הביניים**. ירושלים: מוסד ביאליק, הוצאת מאגנס והאוניברסיטה העברית.
- הרצל, בנימין זאב (1922 [1896]). **מדינת היהודים**. תרגום מיכל ברקוביץ. ורשה: הוצאת אחיאסף.
- הרשב, בנימין (2006). **התרבות האחרת. יידיש והשיח היהודי**. ירושלים: כרמל.

וולקוב, שולמית (2007). היסטוריוגרפיה כהבנה עצמית וכיצירת זהות: מ"חוכמת ישראל" עד היום. **זמן יהודי חדש – תרבות יהודית בעידן חילוני – מבט אנציקלופדי. כרך ראשון**. ירושלים: כתר. עמ' 117 – 124.

וייס, רות (2001). כישלונה המזהיר של הפוליטיקה היהודית בגולה. **תכלת**, 10. עמ' 95-119.

וינרב, אלעזר (2003). **היסטוריה – מיתוס או מציאות?** רעננה: האוניברסיטה הפתוחה.

ועידת הברית העברית העולמית (1934). **דאר היום**. 8 באוקטובר.

ורסס, שמואל (1984). "הספר העברי" – שתי גרסאות ומסביב להן. **בין גילוי לכיסוי – ביאליק בסיפור ובמסה**. תל אביב: הקיבוץ המאוחד. עמ' 109-127.

זאנה-זינגר, נורית (2011). **העברית נהדרת**. הוצאת אלחנן זינגר.

זבה-אלרן, צפי (2009). **מ'ספר האגדה' אל 'ארון הספרים היהודי' – האסופות האגדיות ומקומן בעיצובה של היהדות בתרבות העברית**. (חיבור לשם קבלת תואר "דוקטור לפילוסופיה"). אוניברסיטת תל אביב.

זרובבל, יעל (1997). מסע במרחבי הזמן והמקום - ספרות אגדית כמכשיר לעיצוב זיכרון קיבוצי. **תיאוריה וביקורת**, קיץ. עמ' 69-80.

זרובבל, יעל (2007). מיתוסים ועיצובו של זיכרון קיבוצי בתרבות הישראלית. בתוך: וולקוב ש', יובל י', צבן י', שחם ד', וויפלד מ' (עורכים), **זמן יהודי חדש: תרבות יהודית בעידן חילוני – מבט אנציקלופדי - כרך רביעי: יהודים ולא-יהודים בזמן החדש; חיים יהודים מודרניים בתפוצות; מדינת ישראל כמפעל יהודי מודרני**. ירושלים: כתר. עמ' 300-302.

חבלין, רינה (2009). **זמן יהודי-ישראלי: חג ומועד כמפתח לשיח זהות**. רעננה: הקיבוץ המאוחד.

חשמונאים א' (1885). נדלה מאתר **דעת** - **מכללת הרצוג**:

<http://www.daat.ac.il/daat/hasfarim/hashmonaim-a-2.htm#2>

טנאי, שלמה (1990). **עריכה ותרגום: היינריך היינה – מבחר שירים ומכתבים**. הוצאת רשפים.

ידיעות ספרים (אין תאריך). עם הספר – תנ"ך. אוחר מתוך: עם-הספר---תנך

www.ybook.co.il/book/6264/

יערי, אברהם (תש"ג). **איגרות ארץ ישראל**. תל אביב: גזית.

יצחקי, מאשה (2008). "יהודה אלחריזי – האיש ויצירתו", בתוך: מאשה יצחקי (עורכת): **יהודה אלחריזי – מבחר**. ירושלים: אוניברסיטת תל אביב. עמ' כז-לט.

ישעיהו, ישראל (1963). ביאליק וחקר שבטי ישראל. **דבר**. מוסף לספרות ולאמנות. 11 בינואר. עמ' 7-8.

ישראל-טרן, ענת (1997). **אגדות החורבן: מסורות החורבן בספרות התלמודית**. רעננה: הקיבוץ המאוחד.

כגן, צפורה (1988). **הלכה ואגדה כצופן של ספרות**. ירושלים: מוסד ביאליק.

כצנלסון, ברל (תש"ז). עם הספר. **כתבי ברל כצנלסון**. (כרך ה', עמ' 331-334). מפלגת פועלי ארץ ישראל.

לוי, ישראל (עורך) (2007). **שלמה אבן גבירול: שירים**. תל אביב: אוניברסיטת תל אביב הוצאה לאור.

ליפשיץ, עודד (2004). **ירושלים בין חורבן להתחדשות: יהודה תחת שלטון בבל**. ירושלים: יד יצחק בן צבי.

מוסד ביאליק (1934). **דבר**. 16 בנובמבר.

מוסד ביאליק ופועלו הספרותי (1943). ירושלים: הוצאת הנהלת הסוכנות היהודית לארץ ישראל ומוסד ביאליק.

מור, מנחם (1991), **מרד בר כוכבא – עוצמתו והיקפו**. ירושלים: יד יצחק בן צבי.

מזר, בנימין (1971). עזרא. **אנציקלופדיה מקראית: אוצר הידיעות של המקרא ותקופתו, כרך ו' – עבד-צרתן**. ירושלים: מוסד ביאליק. עמ' 137-143.

מירון, דן (2007). ספרות/יות יהודית/ות מודרנית/ות – מבוא. בתוך ירמיהו יובל, יאיר צבן, דוד שחם, דן מירון וחנן חבר (עורכים), **זמן יהודי חדש: תרבות יהודית בעידן חילוני-מבט אנציקלופדי – כרך שלישי: ספרויות ואמנויות**. ירושלים: כתר הוצאה לאור ולמדא עמותה לתרבות יהודית מודרנית. עמ' 4-6.

מכון הרטמן (2010). **דברים אחדים**. נדלה מאתר **מכון הרטמן**:

https://heb.hartman.org.il/Dvarim_Achadim_View.asp?Article_Id=116&Cat_Id=245&Cat_Type=Dvarim_Achadim

מלחי, אסתר (2005). הפיוט "לכה דודי" - רבי שלמה הלוי אלקבץ. אתר דעת – מכללת הרצוג.

נדלה בתאריך 18 בנובמבר 2016 : <http://www.daat.ac.il/daat/sifrut/maamarim/leha-dodi2-2.htm>

מרחביה, חן-מלך (1980). **קולות קוראים לציון**. ירושלים: מרכז זלמן שזר לחקר תולדות העם היהודי.

נדבה, יוסף (1986). אל פרישה ומרד. בתוך ז' ז'בוטינסקי, **הרוויזיוניזם הציוני לקראת מפנה: קובץ מאמרים ב"ראזסוויט" לשנים 1932-1934**. מכון ז'בוטינסקי בישראל. עמ' 7-22.

סדן, צבי (2008). בשר מבשרנו. ירושלים: כרמל.

סולה, משה זאב (1986). **מועדי השנה: במקרא, בתלמוד, במדרש ובמנהג**. ירושלים: כתר.

סטריקובסקי, אריה (עורך) (תשס"ז). **דף לתרבות יהודית - על תרבות הגוף ביהדות**. הוצאת משרד החינוך, האגף לתרבות תורנית.

סלע-שפי, רקפת (2009). המאבקים על הקנון: הדינאמיקה של שימור ושל חידוש בתרבות. בתוך: שביט יעקב (עורך), **קנון וכתבי קודש**. ירושלים: אוניברסיטת תל אביב. עמ' יז-מו.

סמית, אנטוני דייויד (2003). **האומה בהיסטוריה**. ירושלים: החברה ההיסטורית הישראלית.

סמית, אנטוני דייויד (2010). **עמים נבחרים: מקורות מקודשים של זהות לאומית**. ירושלים: מוסד ביאליק.

ספראי, זאב ואייל רגב (2011). **ארץ ישראל בתקופת בית שני המשנה והתלמוד**. ירושלים: כרטא.

ספראי, שמואל (1981). חז"ל וחג החנוכה. בתוך ד' כהן ומ' כהן (עורכים), **חגים ומועדים – חנוכה, ט"ו בשבט, פורים**. ירושלים: כתר. עמ' 32-39.

על המשמר (1949). מלון פרושי רש"י. 5 במאי. עמ' 3.

ענברי, אסף (2008). **הגותו הספרותית-תרבותית של ביאליק**. (חיבור לשם קבלת תואר "דוקטור לפילוסופיה"). רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן.

פלוסר, דוד (1985). **יוספוס פלביוס**. רעננה: משרד הביטחון.

פקנהיים, אמיל (1995). ירושלים - הסכר האחרון. **נתיב**, 1 (42). עמ' 65-68.

פרוש, איריס (1992). **קנון ספרותי ואידאולוגיה לאומית**. ירושלים: מוסד ביאליק.

פרי, מיכה (2010). **מסורת ושינוי: מסירת ידע בקרב יהודי מערב אירופה בימי הביניים**. רעננה: הקיבוץ המאוחד.

פרייס, יונתן (2009). מבוא. בתוך יוסף בן מתתיהו, **תולדות מלחמת היהודים ברומאים**. ירושלים: כרמל. עמ' 76-21.

צוקרמן, יצחק ואליהו גוטקובסקי (עורכים) (2011 [1940]), **ענות וגבורה - בעבר היהודי לאור המציאות של ימינו**. תל אביב [גטו ורשה]: דרור לנפש.

צור, ירון (1999). פתח דבר למהדורה העברית. בתוך: אנדרסון בנדיקט, **קהילות מדומיינות**. תל אביב: האוניברסיטה הפתוחה.

צימרמן, בארי (2007). ל"ג בעומר. בתוך: וולקוב ש', יובל י', צבן י', שחם ד', וייפלד מ' (עורכים), **זמן יהודי חדש: תרבות יהודית בעידן חילוני - מבט אנציקלופדי - כרך רביעי: יהודים ולא-יהודים בזמן החדש; חיים יהודים מודרניים בתפוצות; מדינת ישראל כמפעל יהודי מודרני** (עמ' 414-412). ירושלים: כתר.

קיפניס, לוי (1970). בר כוכבא. לוי קיפניס - **מחרוזת: זמירות ומשחקים לילדים**. תרבות וחינוך. עמ' 151.

קפלן, שלמה (עורך) (1973). **ידידיה אדמון: שדמתי**. הוצאת המרכז לתרבות ולחינוך. עמ' 115.

קלוזנר, יוסף (תשי"ב). **היסטוריה של הבית השני**. ירושלים: אחיאסף.

קלוזנר, יוסף (1962). חנוכה – חג נהדר בגבורה. בתוך ז' אריאל (עורך), **ספר החג והמועד**. תל אביב: עם עובד. עמ' 145.

קלוזנר, יוסף (1981). הגורמים למרד החשמונאים. בתוך ד' הכהן ומ' הכהן (עורכים), **חגים ומועדים – חנוכה, ט"ו בשבט, פורים**. ירושלים: כתר. עמ' 25-19.

ראבילן, מרדכי אלפרדו (1984). גזירת המילה כאחד הגורמים למרד בר-כוכבא. בתוך אופנהיימר א' ורפורט א' (עורכים), **מרד בר כוכבא מחקרים חדשים**. ירושלים: יד יצחק בן צבי. עמ' 46-27.

ראובן מיכאל (1993). **הכתיבה ההיסטוריה היהודית מהרנסנס ועד העת החדשה**. ירושלים: מוסד ביאליק.

רבין, חיים (1991). **שפות שמיות**. ירושלים: מוסד ביאליק.

רביצקי, אביעזר (1993). **הקץ המגולה ומדינת היהודים**. תל אביב: עם עובד.

רגב, מוטי (2011). **סוציולוגיה של התרבות**. רעננה: האוניברסיטה הפתוחה.

רוזן, מינה (1998). היצירה הרוחנית. בתוך: כהן, אמנון (עורך), **ההיסטוריה של ארץ-ישראל – שלטון הממלוקים והעות'מאנים (1260 – 1804)**. ירושלים: יד יצחק בן צבי. עמ' 260-274.

רוזנפלד, בן-ציון (1992). **מבוא לתורה שבעל-פה – יחידה 6: התלמוד הירושלמי**. תל אביב: האוניברסיטה הפתוחה. עמ' 143-242.

רוטנשטרייך, נתן (תש"ד). על מהותה העיונית של תכנית הכינוס. **מאזנים**, יח. עמ' 198-203.

רמב"ם (1986). מאמר קידוש השם. **איגרות הרמב"ם**. שילת, יצחק (עורך). מעלה אדומים: שילת. עמ' כה-נט.

רמב"ן (1870). **השלמות לספר המצוות של הרמב"ם**. ורשה. נדלה בתאריך 18 בנובמבר 2016: <http://www.hebrewbooks.org/pdfpager.aspx?req=33946&pgnum=1>

רפפורט, אוריאל (תשס"ז). **יוחן מגוש חלב – מהרי הגליל אל חומות ירושלים**. ירושלים: מרכז זלמן שזר והוצאת הספרים של אוניברסיטת חיפה.

רצהבי, יהודה. **ילקוט שירי תימן**. ירושלים: מוסד ביאליק.

שביד, אליעזר (2002). ההיסטוריה בין מיתוס לנרטיב. **ישראל**, 1. עמ' 1-12.

שביד, אליעזר (2006). **תולדות פילוסופיית הדת היהודית בזמן החדש - חלק רביעי: ההתמודדות עם התהוות מרכזי יהדות חדשים בארץ-ישראל ובארצות-הברית**. רעננה: עם עובד.

שביט, יעקב (תשס"ט). הקדמה. בתוך שביט יעקב (עורך), **קנון וכתבי קודש**. ירושלים: אוניברסיטת תל אביב. עמ' יא-טז.

שוורץ, יהושע (1984). ארץ יהודה בעקבות דיכוי מרד בר-כוכבא. בתוך אופנהיימר א' ורפפורט א' (עורכים), **מרד בר כוכבא מחקרים חדשים**. ירושלים: יד יצחק בן צבי. עמ' 215-223.

שור, נתן (2003). **תולדות הקראים**. ירושלים: מוסד ביאליק.

שורש, יצחק (2000). **הפנייה לעבר ביהדות המודרנית**. ירושלים: מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל.

שזר, זלמן (1955). ספריותיה של הציונות (למלאת עשרים שנה למוסד ביאליק). **מאזניים**. ב' ג'.
נובמבר. עמ' 165-177.

שטיינזלץ, עדין (1987). **אישים בתלמוד**. תל אביב: הוצאת משרד הביטחון

שטרן, מנחם (1965). **התעודות למרד החשמונאים**. תל אביב: הקיבוץ המאוחד.

שטרן, מנחם (1969). המרד הגדול. בתוך ח"ה בן ששון (עורך), **תולדות עם ישראל**. תל אביב: דביר.
עמ' 286-294.

שטרן, מנחם (2004). **הקנאים**. **מחקרים בתולדות ישראל בימי הבית השני**. יד יצחק בן צבי. עמ'
277-299.

שלג, יאיר (2008). מהתנ"ך עד לאה גולדברג. **הארץ - ספרים**. 30 בינואר.

שלום, גרשום (1975א). מכתב לח.נ. ביאליק. **דברים בגו**. עמ' 59 – 63. תל אביב: עם עובד.

שלום, גרשום (1975ב). מתוך הרהורים על חכמת ישראל. **דברים בגו**. עמ' 375 – 403. תל אביב:
עם עובד.

שלום, יוסף שפירא (1984). **עם ח"נ ביאליק ומכס ברוד: פגישות**. תל אביב: יבנה. עמ' 44.

שמיר, זיוה (2013). **המשורר, הגבירה והשפחה**. רעננה: ספרא והקיבוץ המאוחד.

שפירא, אניטה (1994). **חרב היונה**. תל אביב: עם עובד.

שפירא, אניטה (1997). **יהודים חדשים יהודים ישנים**. רעננה: עם עובד.

תשבי, ישעיהו (1972). בעיית הרציפות בספרות העברית בהגותו של ביאליק ובימינו. **הארץ**,
תרבות וספרות. 29 בדצמבר. עמ' 16.

Barthes, Roland (1967). *The Death of the Author*. Translated by Richard Howard.

Retrieved from: http://ncadjarmstrong.com/year-2-media-cultures-print/the_death_of_the_author.pdf. Accessed December 9, 2016.

Breuilly, John (1982). **Nationalism and the state**. Manchester: Manchester University Press.

- Even-Zohar, Itamar (1996). "The Role of Literature in the Making of the Nations of Europe: a Socio-Semiotic Study". **Applied Semiotics/Sémiotique appliquée** 1: 1, Pp 39–59.
- Gat, Azar (2013). **Nations: The Long History and Deep Roots of Political Ethnicity and Nationalism**. Cambridge: Cambridge University Press.
- Grosby, Steven (2005). **Nationalism: A Very Short Introduction**. Oxford: Oxford University Press.
- Halbwachs, Maurice (1980 [1950]). Historical Memory and Collective Memory. **The Collective Memory**. New York: Harper Colophon Books. pp. 50–87.
- Halbwachs, Maurice (1992). **On Collective Memory**. Trans. L.A. Coser. Chicago & London: The University of Chicago Press.
- Heinrich Heine (2016). **Wikipedia**. Retrieved from https://en.wikipedia.org/wiki/Heinrich_Heine.
- Hobsbawm, Eric (1983). Introduction: Inventing Traditions. **The Invention of Tradition**, Eric Hobsbawm, Terence Ranger (eds). Cambridge University Press. Pp 1–14.
- Hobsbawm, Eric (1990). **Nations and Nationalism since 1780**. Cambridge: Cambridge University Press.
- Jean-Christophe Marcel & Laurent Mucchielli (2008). Maurice Halbwach's mémoire collective. In Erll A. & Ansger N. (Eds), Cultural Memory Studies. Berlin/New York: de Gruyter. Pp. 141-149.
- Ram, Uri (2011). **Israeli Nationalism**. Abington & New York: Routledge.
- Sammons, Jeffrey Leonard (2016). Heinrich Heine. In **Encyclopaedia Britannica**. Retrieved from <https://www.britannica.com/biography/Heinrich-Heine-German-author>

Stern, David (2004). The Anthology in Jewish Literature: An Introduction, in: Stern. D (ed.) **The Anthology in Jewish Literature**. New York: Oxford University Press. Pp 3-10

Zrubavel, Yael (1995). The Battle of Tel-Hai. **Recovered Roots: collective memory and the making of Israeli national tradition**. Chicago: University of Chicago Press. Pp. 39-47.

Abstract

Hayim Nachman Bialik was and is still considered one of the most influential intellectuals in modern Jewish nationalism. He is also known as the National Poet. This thesis analyzes the Kinus Project (cultural ingathering) — an ambitious plan for Jewish canonization that Bialik conceived — and examines it from the perspectives of two different, and even contradictory, schools of nationalism studies.

Bialik's Project of Kinus was an attempt to establish a Jewish-Hebrew canon as part of the Zionist formation of a new Jewish national identity. He presented the concept in five different lectures between 1910 and 1932, and Bialik perceived it to be one of his most prominent and significant cultural projects. In 1922, Bialik and his partners established a publishing house, Dvir, that had the objective of making Kinus a reality. As head of the publishing house, Bialik issued a detailed program — a combination of a catalog of future publications and a call for researchers to develop the project.

This thesis has two parts. In the first part, we analyze the Kinus Project. In the second part, we use the Kinus Project to study two different currents of thought in nationalism studies.

In the first part, we analyze the basic assumptions of the project and the action plan to implement it. In each category, the thesis distinguishes between the fixed elements and those who had changed over the years.

Regarding the goals of the project, the thesis discovers they had evolved over the years. At first, Bialik mentioned only one goal: encouraging new and young Hebrew literature. Additional goals were added later, like reducing the Jewish bookcase and increasing its

accessibility to young Jews, reviving the national spirit, uniting the Jewish people, and strengthening the national capacity for cultural encounters with the other nations.

Regarding the underlying assumption of the project, the thesis shows they remained unaltered over the years: First, the principle of cultural continuity, which refers to the Jewish culture as 3,500 years of continuous cultural development. Second, the need to draw inspiration from ancient Jewish Kinus Projects. Third would be the exclusivity of the Hebrew language, and finally, the priority of the spiritual and cultural revival upon political actions.

Regarding the practice of the Kinus Project, the thesis unravels fixed principles of actions alongside changing principles. As permanent principles, it appoints the three most important principles: academic and scientific research published as popular science; non-binding inspiration from previous Kinus Projects; the principles of Hatimah (signing, sealing) and Genizah (archiving) – meaning that the Jews must carefully sort out all the ancient and new texts, choose only the best and most vital ones, and re-publish them with interpretations, introductions, and translations if necessary. All other books must be archived. Although the last principle remained constant, its interpretation changed over the years, mainly due to the growth in the scope of the program. As for changing principles, we find the issue of the Kinus leaders: At first, Bialik demanded that a formal institute that the Jews would accept as a spiritual authority will lead the Kinus. However, Bialik himself did not wait for the foundation of such an institution and founded the "Dvir" publishing house as the spearhead of the project. Later on, Bialik suggested that the Hebrew University, founded in 1925 in Jerusalem, would dominate it. In his last lecture regarding the Kinus, which took place in 1932, he talked about the thousands of young Jewish scholars and researchers who were engaged in the work of gathering, translating, and interpreting the

essential Jewish texts in a work that would last for many generations. Bialik's attitude toward the physical place in which the canonization is supposed to take place also changed over the years. At first, Bialik thought it should be held wherever Jews or Judaism researchers (non-Jews also) were living and working. Later, he changed his mind and felt that canonization had to be worked on exclusively in Eretz Israel.

The thesis also shows how Bialik's idea of Kinus did not disappear with his death but took different forms. The most significant was the founding of Musad Bialik ("Bialik's Institution" publishing house), which took it upon itself to execute Bialik's idea of Kinus (as its managers interpreted it).

The second part of the thesis consists of two critical readings of the Kinus plan. Each of the readings is based on the assumptions of a different school regarding the roots of nationalism. The modernists argue that nationalism is a unique modern social phenomenon based on educational and cultural manipulation, and more traditional theories claim that nationalism is a development of an ancient collective identity.

This critical reading has two primary goals. The first is to expand the analysis of the Kinus project with the understanding that one theory will not be able to analyze it fully. For example: alongside Bialik's declared recognition of the "natural" existence of a Jewish national identity based on a cultural continuity of 3,500 years, he was completely aware of the manipulative elements in shaping national past and national historiography. This is the reason he believed each generation should form his canon, based on the needs of the present.

The second goal of the critical reading is to examine the academic discourse regarding the roots of nationalism. By applying the main arguments of the two contradictory

theories to the Kinus Project, the thesis raises the possibility that the opposing theories in the study of nationalism are based mostly on beliefs, not facts.

The thesis shows how the same text can be interpreted in different forms in accordance with the interpreter's beliefs. This critical reading indicates that a modernist analysis will find Bialik's idea evidence of the manipulative and modernist elements of nationalism, whereas a more traditional analysis will find proof for cultural continuity rooted in the ancient sources of collective identity. In other words, the thesis carries out a mental exercise that shows that researchers can easily "mark a goal," which can be either political or ideological, and prove it by weaving a factual and interpretive grid that matches their worldview. Because of this, the thesis argues, the ground is falling from under the academic discourse on nationalism.

The Open University of Israel

Master's Program in Cultural Studies

Department of Literature, Language and the Arts

Department of Sociology, Political Science and Communication

**Bialik's Project of Kinnus and the argument
about the origins of nationalism**

Thesis submitted in partial fulfillment of the requirements for the degree of

Master in Cultural Studies

Boaz Albert

I.D. 032846180

July 2017

Raanana

This dissertation was written under the supervision of:

Professor Motti Regev, The Open University of Israel

Professor Hannan Hever, Yale University