



המכון הישראלי  
לדמוקרטיה

# קורבנותם - אוֹמְנוֹתָם

## משיח קורבני לשיח ריבוני

אלון גן

קורבנותם אומנותם: משיח קורבני לשיח ריבוני  
אלון גן



# קורבנותם או־מנותם

## משיח קורבני לשיח ריבוני

אלון גן



המכון הישראלי  
לדמוקרטיה

From Victimhood to Sovereignty:  
An Analysis of the Victimization Discourse in Israel  
Alon Gan

עריכת הטקסט: תמר שקד  
עיצוב הסדרה: טרטקובר, עיצוב גרפי – טל הרדה  
עיצוב העטיפה: סטפני ורותי עיצוב  
סדר: נרב שטכמן פולישוק  
הדפסה: אופסט נתן שלמה בע"מ

התצלום על העטיפה:

"לינה משותפת" (מיצג), 2005, באדיבות האמן זיו בן דב  
מתוך קטלוג התערוכה לינה משותפת: קבוצה וקיבוץ בתודעה הישראלית (אוצרת: טלי  
תמיר), מוזיאון תל-אביב לאמנות, ביתן הלנה רובינשטיין לאמנות בת זמננו, 3.6-3.9.2005.

מסת"ב 978-965-519-149-3 ISBN

אין לשכפל, להעתיק, לצלם, להקליט, לתרגם, לאחסן במאגר ידע, לשדר או לקלוט בכל דרך  
או אמצעי אלקטרוני, אופטי או מכני או אחר – כל חלק שהוא מהחומר בספר זה. שימוש מסחרי  
מכל סוג שהוא בחומר הכלול בספר זה אסור בהחלט אלא ברשות מפורשת בכתב מהמוציא לאור.

© כל הזכויות שמורות למכון הישראלי לדמוקרטיה (ע"ר), תשע"ה  
נדפס בישראל, 2014

המכון הישראלי לדמוקרטיה  
רח' פינסקר 4, ת"ד 4702, ירושלים 9104602  
טל': 02-5300888  
אתר האינטרנט: www.idi.org.il

להזמנת ספרים:  
החנות המקוונת: <http://tinyurl.com/idi-store>  
דוא"ל: [orders@idi.org.il](mailto:orders@idi.org.il)  
טל': 02-5300867 ; פקס: 02-5300800, 1-800-20-2222

כל פרסומי המכון ניתנים להורדה חינם, במלואם או בחלקם, מאתר האינטרנט.

המכון הישראלי לדמוקרטיה הוא מוסד עצמאי, לא מפלגתי, הממוקם בתפר שבין האקדמיה לפוליטיקה. המכון עוסק בתכנון מדיניות ובעיצוב רפורמות בממשל, במינהל הציבורי ובמוסדות הדמוקרטיה. בתכניותיו ובמפעליו המכון חותר לחזק את מוסדות הדמוקרטיה המתהווה בישראל ולגבש את ערכיה. בהמשך לעבודת מחקר מעמיקה הוא מגיש המלצות מעשיות לשיפור התפקוד של המשטר במדינת ישראל ולטיפוח חזון ארוך טווח של משטר דמוקרטי יציב, המותאם למבנה, לערכים ולנורמות של החברה הישראלית. המכון שואף לקדם בישראל שיח ציבורי בנושאים שעל סדר היום הלאומי, ליזום רפורמות מבניות, פוליטיות וכלכליות, לשמש גוף מייעץ למקבלי ההחלטות ולקהל הרחב, לספק מידע ולהציג מחקר משווה.

החוקרים במכון הישראלי לדמוקרטיה הם אנשי אקדמיה, והם מובילים פרויקטים במגוון תחומים של החברה והמשטר בישראל. מחלקת ההוצאה לאור של המכון מפיקה, משוקת ומפיצה את פירות עבודתם.

המכון הישראלי לדמוקרטיה הוא זוכה פרס ישראל לשנת תשס"ט על מפעל חיים – תרומה מיוחדת לחברה ולמדינה.

הספר רואה אור הודות לתרומתה הנדיבה של קרן גולדהירש.



## תוכן העניינים

9	תקציר
15	מבוא
	פרק ראשון המושג "קורבן" בשיח הישראלי: ממושא הערצה למושא ביקורת
20	א. ציר היסטורי
20	ב. מ־Victim Sacrifice לדירתו של השיח הוויקטימולוגי
26	לשיח הציבורי
28	ג. ישראל כקהילת קורבן
	פרק שני Victim ו־Sacrifice כמצבי הוויה ותודעה משתנים
33	א. מעבר מ־Victim ל־Victim
34	ב. מעבר מ־Victim ל־Sacrifice
34	ג. Victim ו־Sacrifice כמצבי תודעה תלויי תרבות והקשר: העובדים הזרים כמקרה מבחן
35	
	פרק שלישי השיח הקורבני כשיח מכונן זהות קבוצתית: ארבעה מקרי מבחן
39	א. קורבנות הלינה המשותפת: השיח הקורבני בתנועה הקיבוצית
39	ב. קורבנות ההגמוניה האשכנזית־ציונית: השיח הקורבני המזרחי
51	ג. קורבנות "המכה ה־81": קורבנות שארית הפליטה
60	ד. קורבנות הנכבה: השיח הקורבני הפלסטיני כמקרה מבחן
72	לשיח ויקטימופיזי



פרק רביעי "קורבנות כל העולם התאחדו":

- 97 השיח הקורבני בהקשר עולמי
- 97 א. השיח הקורבני כרכיב בשיח הפוסט־מודרני
- 99 ב. תרבות הפצע ותרבות התלונה בשיח הקורבני האמריקאי
- 104 ג. כמיהת המקרבן למעמד הקורבן: השיח הקורבני בחברה הגרמנית
- 110 פרק חמישי מאפיינים וסוגיות מפתח בשיח הקורבני
- 110 א. "סוד הקסם הקורבני": הכמיהה להשתייך למועדון יוקרתי
- ב. "מתי כבר לסבתא יהיה מספר על היד?" המאבק על הלגיטימציה הקורבנית
- 113 ג. פיתוח מיתוסים מכונני זהות קורבנית
- 116 ד. לקסיקון השפה הקורבנית
- 120 ה. השיח הקורבני מנקודת מבט דורית
- 122 ו. מטוטלת הדמוניזציה הטוטלית
- 129 ז. "הקורבנות של הקורבנות"
- 134 ח. קהילת קורבן מדומיינת
- 141 ט. האם אפשרי לכונן ברית של קורבנות?
- 143 י. "הקורבנות משחררת": הערכים המוספים של אימוץ תודעה קורבנית
- 144
- 149 פרק שישי משיח קורבני לשיח ריבוני
- 149 א. הגות ריבונית
- 162 ב. פסיכולוגיה ריבונית
- 171 ג. היסטוריוגרפיה ריבונית
- 180 ד. ספרות ריבונית
- 191 ה. פדגוגיה ריבונית
- 201 ו. פוליטיקה ריבונית
- 214 ז. זהות ריבונית
- 231 סיכום
- 236 נספח: "הזעקה – לא עוד", קלריס חרבון

## תקציר

דומה שבשנים האחרונות הקורבנות הייתה לאופנה. הוגים, סופרים, אמנים, אנשי אקדמיה, קולנוע ותאטרון – כולם הפכו את קורבנותם קרדום לחפור בו, וכולם מציגים לפני החברה תליתלים, גוניגונים ונימינימים של הווייתם הקורבנית. רבים רבים מבקשים להוסיף את חלקם להיכל הקורבנות הישראלי, שממדיו הולכים ותופחים עד כדי מגדל בבל של "ניצולים" המתחרים מי סבל יותר מנחת זרועו של מפעל הדיכוי והמחיקה של הממסד הציוני-הגברי-האירופי-הקולוניאליסטי-האשכנזי, וכולי וכולי. המילים "מכבש דיכוי", "מנגנוני שליטה", "מחיקה", "תוצר", "קורבנות", "הדרה", "הזרה", "אחר", "ממסד" – כולן חוזרות על עצמן בשיח הקורבני כבטקס כישוף מאגי. כל אחד מוסיף את קיסם דיכוי למדורת הקורבנות עד כי שלהבותיה לוחכות שערי שמים. ספר זה מבקש להתחקות אחר מאפייני סוד הקסם הקורבני ולהצביע על המחיר שהחברה הישראלית משלמת בגין בולטותו הגוברת והולכת של השיח הקורבני בעיצוב הזהות הישראלית.

עידן קץ האידיאולוגיות, ובעקבותיו התקופה הפוסט-מודרנית, תרמו רבות לקידום תהליכים ראויים ומבורכים: הניסיון לתת בשיח הציבורי הד ומבע לקולו של האחר; הפניית זרקור תשומת הלב לכל המודרים, המושתקים והמנוחשלים; סימון מגוון אמצעי השליטה, הדיכוי וההזרה של ההגמוניה והאליטות השולטות בחברה – כל אלה הביאו ברכה למבקשים להפוך את העולם למקום טוב וראוי יותר. אולם דומה שהגולם קם על יוצרו. בשנים האחרונות אנו עדים לכוחו המשתק של קתרזיס הבכיינות המטהרת. התפתח כאן פולחן וידויים מזכך, שגרם לרבים מהקורבנות ולרבים מסנגוריהם המלומדים לנתב את אנרגיית העשייה לתיאורים מרשימים של תחלואי המציאות במקום לנתבה לקבלת אחריות לשינוי המצב. כמו אותו ילד בן 11 שפנה לעזרת הפסיכולוג בגלל בעיית הרטבה, ולאחר טיפול של שנה – כששאלו אותו מה שלומו – ענה "נהדר!". "אתה עדיין מרטיב?", הוא נשאל. "כן", הוא ענה, "אבל אני מרגיש טוב עם זה".

תסמונת הקורבנות המשחררת הפכה את השיח הקורבני משיח מתקן לשיח מנצח. הצורך המבורך וההכרחי להמשיג ולהשמיע את קולם של המודרים,

המושגים והקורבנות השתנה והחליף את ייעודו: במקום ליצור תודעה קורבנית כאמצעי להיחלצות מהמצב נוצרה תודעה קורבנית המבקשת ליהנות מפירותיה של הוויה זו ולהתבצר במעמד הקורבן – כאמצעי הנצחה, כבריחה מקבלת אחריות אישית וחברתית לשינוי המצב וכתג יוקרה שבצדו רווחים כלכליים, פסיכולוגיים ופוליטיים.

מתי המחאה נגד העושה וההצבעה על מנגנוני העוול והדיכוי נעשות מאמצעי לתיקון החברה למטרה בפני עצמה, שכמעט שאפשר לומר שהיא זקוקה להישארות העוול כדי לפרנס את יכולתה לתארו? מה יקדם את תיקון החברה – האם תיאור עוצמת העוול של המקרבן או הניסיון להתחקות על כוחותיו של הקורבן לצקת טעם, תוכן ומשמעות לחייו ולהיחלץ בכך מקורבנותו? ברור ששתי הפעולות משלימות זו את זו, אך דומה שהזרם הקורבני מבית מדרשו של הפוסט-מודרניזם העצים את החלק הראשון וכמעט שזנח את החלק השני. מפעל הדה-קונסטרוקציה מבית המדרש הפוסט-מודרני פירק את האדם והפך אותו ל"קורבן": תוצר פסיבי של נסיבות, אובייקט סביל הנתון למניפולציות והינדוס של ההגמוניה. אותו מפעל שכח, או העלים, את המסורת ההומניסטית שבבסיסה עומד האדם הריבון, מחוקק חוקי עצמו; אותה מסורת שהחלה במקרא ("ובחרת בחיים"), פנתה לאריסטו ("האדם הפוליטי"), המשיכה במחשבת חז"ל ("אדם ועולם על כפות המאזניים"), עברה משם לרנסנס ולפיקו דלה מירנדולה ב"נאום על כבוד האדם" ("אתה – שהנך, אם אפשר להגדיר זאת כך, בעל תואר כבוד של יוצר עצמך וצר צורתך שלך, אתה תיצור את עצמך בצורה שבה תבחר") והגיעה לבסוף עד לקרל מרקס הצעיר, שהזכיר לכולנו (בתזות על פוירברך) שהאדם איננו רק תוצר של נסיבות חייו, אלא גם יוצרן.

השיח הקורבני מטיל את מלוא כובד האחריות של הקורבן למצבו על האחר (במקרה זה האחר השולט, ההגמוני, הכובש, המדכא) ויוצר משוואה בעייתית ומסוכנת: "הם" – ה"מקרבנים" – נתפסים תמיד כפעילים, יוצרים ומניפולטיביים, ואילו "אנחנו" – ה"קורבנות" – נתפסים תמיד כסבילים, תוצרים ונתונים למניפולציות. ניתוח לשוני של לקסיקון השיח הקורבני מעלה שהצד המקרבן מעוטר תמיד בפעלים פעילים כגון: "כבש", "גרס", "מחק", "פלש", "חיסל" ו"ערך ניסוי"; ולעומתו הצד המקורבן נעטף תדיר בלשון סבילה ההופכת אותו ל"פליט", "תוצר", "נכה", "נחנק", "נמחק" וכמובן – "קורבן".

במילים אחרות, אותה מסורת הומניסטית בדבר היות האדם הריבון, צר את צורתו שלו ומחוקק חוקי עצמו לא חלה על הקורבנות אלא רק על המקרבנים.

חלקו הראשון של הספר מנתח את מאפייני היסוד של השיח הקורבני:

(1) השיח הקורבני בישראל הוא חלק מתופעה כלל-עולמית הנגזרת ממאפייני השיח הפוסט-מודרני. המעבר ההדרגתי המבורך מ"היסטוריה של מנצחים" ל"היסטוריה של מנוצחים" הפך את השיח הוויקטימולוגי לשיח מכונן זהות בקהילות רבות בעולם. הספר מצביע על הזיקות והקשרים בין השיח הקורבני הישראלי למגמות העולמיות הללו.

(2) הספר מבחין בין שני מונחי מפתח בשיח הקורבני – *victim* ו-*sacrifice* – ומנתח אותם כמייצגים מצבי הוויה ותודעה משתנים. מתברר שאימוץ תודעה ויקטימולוגית או אימוץ תודעה סקרפיזית הוא תהליך משתנה תלוי תרבות, הנגזר מ"רוח הזמן".

(3) יחסה של החברה הישראלית ל"קורבן" מלמד על תהליך הדרגתי שבו הוא הפך ממושא הערצה למושא ביקורת. הספר מנתח את תהליכי הדעיכה והפיחות בכל הקשור לנוכחות האתוס הסקרפיזי ומסביר כיצד השיח הוויקטימולוגי היה לשיח מכונן זהות בקבוצות משנה בחברה הישראלית.

ארבעה מקרי מבחן של שיח קורבני במובנו הוויקטימולוגי עומדים כאן כמקד הדיון: קורבנות הלינה המשותפת – השיח הקורבני בתנועה הקיבוצית; קורבנות ההגמוניה האשכנזית-ציונית – השיח הקורבני המזרחי; קורבנות "המכה ה-81" – השיח הקורבני סביב שארית הפלטה; וקורבנות הנפכה – השיח הקורבני בחברה הפלסטינית בכלל ואצל ערביי ישראל בפרט. ניתוח מקרי מבחן אלה מאפשר לאבחן את קווי הדמיון שבין קהילות שונות בכל הנוגע לאימוץ שיח קורבני והפיכתו למעין "עמוד אש זהות".

בעקבות הניתוח של ארבעת מקרי המבחן וההצגה של השיח הקורבני הישראלי כחוליה בשרשרת הולכת ומתעצמת של "תרבות התלונה" בעולם נבחנים השפה הקורבנית והערכים המוספים הנגזרים מאימוץ תודעה קורבנית. השאלה הנשאלת היא מהם מקורות הכוח של סוד הקסם הקורבני ומדוע יחידים וקבוצות מבקשים לאמץ לעצמם זהות קורבנית.

חלקו השני של הספר עובר מניתוח המצוי לעיצוב הראוי ומציע את השיח הריבוני כאלטרנטיבה לשיח הקורבני. החלופה הריבונית היא החלופה שראוי לטפח, לפתח ולהטמיע בשיח הציבורי הישראלי. ספר זה מבקש להצביע על הכוח המשחרר הגלום בהנכחת המוטיב הריבוני במגוון דיסציפלינות, כגון: פסיכולוגיה, היסטוריה, ספרות, פדגוגיה, פוליטיקה והגות. גישה זו היא מעין קריאת כיוון ליצירת מפת דרכים ריבונית לכינון הזהות האישית, החברתית והלאומית על ידי החלפת המשקפיים הקורבניים במשקפיים ריבוניים. הספר מציג את מאפייני השיח הריבוני מתוך בחינת נוכחותם בשבעה שדות שיח:

- (1) **הגות ריבונית.** החירות, הבחירה והאחריות כעקרונות יסוד המופיעים הן בארון הספרים היהודי והן בארון הספרים ההומניסטי.
- (2) **פסיכולוגיה ריבונית.** גישות פסיכולוגיות המדגישות את אחריות האדם לעיצוב חייו והכוחות הגנוזים בו המאפשרים לו לשנות בהדרגה את הווייתו מזו של קורבן לזו של ריבון.
- (3) **היסטוריוגרפיה ריבונית.** אימוץ גישתו ההיסטוריוגרפית של שלום בארון שעיקרה ביקורתו על "התפיסה הבכיינית של ההיסטוריה היהודית" והחלת גישה זו על ניתוח מקרי מבחן היסטוריים.
- (4) **ספרות ריבונית.** ניתוח ביקורתי של ניצחון דמותו של האנטי-גיבור בשדה הספרות הישראלית והדגמה בעזרת יצירות ספרותיות המבקשות להחזיר לזירה הספרותית את ה"גיבור".
- (5) **פדגוגיה ריבונית.** פיתוח אקלים ריבוני בית ספרי הרואה בבית הספר אתר פעולה חיוני בחניכה לחיים דמוקרטיים מלאים, שבהם החניך נדרש לתרגל כל הזמן את רכיבי היסוד של התרבות הריבונית-דמוקרטית-הומניסטית ואף להתנסות בהם.
- (6) **פוליטיקה ריבונית.** הדגשת הצורך במעבר מפוליטיקה קורבנית ו"פוליטיקה של עלבון" לפוליטיקה ריבונית, זו היוצרת כלים ומנגנונים שבהם אזרחי המדינה מקבלים אחריות על עיצוב חייהם.
- (7) **זהות ריבונית.** ניתוח מקרי מבחן שבהם יחידים וקבוצות הצליחו להמיר הוויה קורבנית בתודעה ריבונית והצגת האפשרות של עיצוב זהות ריבונית גם במציאות מורכבת וקשה.

בביקורתו החריפה על חשכת הגטו ועל הוויית החיים הגלותית ביקש יוסף ברדיצ'בסקי: "השיבו לנו את האילנות הנאים והנירים הנאים! השיבו לנו את העולם". דומה שהגיע הזמן לומר: הבה נשיב את האדם הריבון! הבה נחזיר לשיח הציבורי את האחריות והבחירה! חדלו מן השיח הקורבני ומפולחן הבכיינות המטהרת ופנו מקום למלאכת תיקון האדם, תיקון החברה ותיקון העולם של המבקשים להיות אדונים לגורלם! הניחו לקורבנות להיות מעצבים ולא מעוצבים, פועלים ולא נפעלים, מממשי מותר האדם ולא מקרבני עצמם לדעת!



פעם אחת אמר רבנו משל. אדם תעה כמה ימים ביער ולא היה יודע איזוהי דרך נכונה. פתאום ראה אדם אחר הולך לקראתו. באה שמחה גדולה בלבו, עתה בוודאי ידע הדרך הנכונה. כיון שפגעו זה בזה שאל אותו: אחי, אמור לי היכן הדרך הנכונה, זה כמה ימים אני תועה. אמר לו: אחי, אף אני איני יודע, שאף אני תועה כאן כבר ימים הרבה, אלא אומר לך, בדרך שהלכתי אני אל תלך אתה, שבדרך זו תועים. ועכשיו נחפש דרך חדשה. כן אנחנו, דבר זה אני יכול לומר לכם, בדרך שהלכנו עד עכשיו אין לנו ללכת, שבדרך זו תועים. אלא עכשיו נחפש דרך חדשה.

(שמואל יוסף עגנון)<sup>1</sup>

## מבוא

אני כנראה תוצר של מכבש חינוכי, אינטלקטואלי, פוליטי, כלכלי שגרס ושחק ולא הותיר מרחב להתפתחותי מחוץ לסדר שהוכתב על ידי הגמוניה בעלת אוריינטציה פטריארכלית, אשכנזית, ציונית, אירופאית, שהגדירה עבורי מהי ישראליות (הנרייט דהאן-כלב).<sup>2</sup>

בפנים, אני נכה. [...] עשו עלי ניסוי ועיוותו אותי מן היסוד [...] מידה של אטימות נדרשה כדי לבצע בנו את הניסוי הזה. [...] הסבל שנגרם לנו נגרם בצורה ממסדית, מאורגנת, יזומה. הניסוי

1 ימים נוראים, תל אביב: שוקן, 1998, עמ' כז-כח © כל הזכויות שמורות להוצאת שוקן).

2 הנרייט דהאן-כלב, "כמה שאת יפה, לא רואים שאת מרוקאית", בתוך: מיכל צלרמאייר ופנינה פרי (עורכות), מורות בישראל: מבט פמיניסטי, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2002, עמ' 174-186 (המאמר פורסם גם באינטרנט).



נערך בחסות הממסד, על אדמות שהוקצו לכך באישור וברשות [...] כולנו קורבנות הניסוי הזה (נחשון גולץ).<sup>3</sup>

כל היושבים על האדמה הזו הם קורבנות של תפיסת העולם הציונית הפולשת. [...] המחשבה הציונית באה למחוק אותי כיהודי וכמזרחי (סמי שלום שטרית).<sup>4</sup>

אני, כמו רבים מבני גילי, פליט של דור אידיאולוגי, דור שהחיים האישיים היו זרים לו. הם היו הקורבנות של המהפכה הציונית, אנחנו היינו הקורבנות של הקורבנות (יהונתן גפן).<sup>5</sup>

לפנינו ארבע פסקאות המייצגות את השיח הקורבני בחברה הישראלית. לכאורה, תהום אתנית פעורה בין הכותבים: שניים מהם (גולץ, בן קיבוץ רוחמה, וגפן, בן מושב נהלל) הם צאצאיה של ההגמוניה הציונית, "מלח הארץ", חניכי ההתיישבות העובדת, הפנינה שבכתר המפעל הציוני הדכאני-נצלני; ואילו שני האחרים (דהאן-כלב ושטרית) הם מהדוברים הבולטים של השיח המזרחי הרדיקלי, המיטיב כל כך לנסח את סבלם של קורבנות הדיכוי הציוני-אשכנזי. והנה, למרות הברלים אלה חצי זעמם של הקורבנות דומים להפליא בסגנונם. ניצולי האתוס הקולקטיבי של ההתיישבות העובדת מצד אחד וקורבנותיה היהודים של המהפכה הציונית אשכנזית לגרסת אלה שוחט, סמי שלום שטרית וחבריהם מהצד האחר – כולם שותפים לשיח הולך ומתעצם של "קורבנות הציונות לדורותיהם", כפי שההיסטוריון אילן פפה מכנה זאת:<sup>6</sup> קורבנות הנכבה, קורבנות הממשל הצבאי, קורבנות הפריפריה, קורבנות הגבריות השוביניסטית, קורבנות האדם הלבן, ואפילו, על כל המשמעויות הטעונות מכך, קורבנות ניצולי

- 3 ורד לוי-ברזילי, "האשמה: ניסוי אכזרי באלפי ילדים", מוסף הארץ, 29.1.2000. נחשון גולץ, בן קיבוץ רוחמה, תבע תביעה ייצוגית את קיבוצו ואת שיטת הלינה המשותפת והאשים את הקיבוץ שהפך אותו לנכה רגשית.
- 4 אספה פלד, "שלום שטרית", ידיעות אחרונות, 7 ימים, 13.7.2007.
- 5 יהונתן גפן, אשה יקרה, תל אביב: דביר, 1999, עמ' 192.
- 6 אילן פפה, "המשפחה הפוסט-ציונית: סיפור שלא נגמר", אופקים חדשים 24 (אוגוסט 2005) (מקוון).

השוואה (בהקשר של השיח הציוני). רובם ככולם זכאים בהחלט לשאת את התואר "קורבנות"; רובם ככולם נחשפו להשפלה, אטימות, גסות רוח, קהות חושים, התנשאות ושאר מרעין בישין.

דומה שבשנים האחרונות הקורבנות נעשתה אופנה. הוגים, סופרים, אמנים, אנשי אקדמיה, אנשי קולנוע ותאטרון עשו את קורבנותם קרדום לחפור בו, והם מציגים לפני החברה תליתלים, גוני-גונים ונימי-נימים של הווייתם הקורבנית. דומה שכל אחד מוסיף את קיסם דיכוי למדורת הקורבנות, עד אשר שלהבותיה לוחכות שערי שמים. רבים-רבים מבקשים להוסיף את חלקם להיכל הקורבנות הישראלי, שממדיו הולכים ותופחים עד כדי מגדל בבל של "ניצולים" המתחרים מי סבל יותר מנחת זרועו של מפעל הדיכוי והמחיקה של הממסד הציוני-גברי-אירופי-קולוניאליסטי-אשכנזי וכיוצא בו.

מחקרים רבים עסקו בישראל כקהילת קורבן; מחקרים רבים נכתבו על הזהות הקורבנית של כל קבוצה בנפרד. ייחודו של הספר שלפנינו במבט המשווה שהוא מפנה לכל מבעי השיח הקורבני. איני מתיימר לחשוף כאן ממצאים חדשים על מידת העוול והקרבון של כל קהילות הקורבן הללו, אלא לנסות להצביע על ההקשרים ועל קווי הדמיון בין קבוצות שלכאורה נתפסות שונות בתכלית השינוי. נוסף על כך, ספרי מתחקה על המחיר ועל המשמעויות הנגזרות מהפיכת השיח הקורבני לשיח דומיננטי בעיצוב הזהות הישראלית. הוא יוצא מנקודת הנחה שלניתוח השורשים, המקורות ומאפייני היסוד של שיח זה בחברה הישראלית יכולות להיות השלכות מעשיות ומהותיות בכל הנוגע לאפשרות העיצוב של דיון ציבורי-חינוכי-ערכי המבקש לעבור משיח מפרק לשיח בונה.

במאמרה "היסטוריוגרפיה וזיכרון: מקרה לטרון תש"ח" מראה אניטה שפירא כיצד מגוון נרחב של סוכני זיכרון נרתמו לטובת פרויקט ניתוח היסטוריה של ה"מנצחים" ותיאור הסיפור מזווית המבט של ה"מנוצחים". או כדבריה: "הזיכרון הקולקטיבי ביקש מעתה לכלול גם את סיפור הסבל והקושי, התבוסה והקורבן".<sup>7</sup> על המאפיינים ועל השפה הנגזרת מתהליך התעצמותו של סיפור התבוסה והקורבן אבקש להתחקות בספר זה.

7 אניטה שפירא, "היסטוריוגרפיה וזיכרון: מקרה לטרון תש"ח", בתוך: הנ"ל, יהודים חדשים יהודים ישנים, תל אביב: עם עובד, 1997, עמ' 67.

לאן לוקחים את סיפור התבוסה והקורבן? מה עושים עם הקורבנות הזאת? יומרתו של ספרי איננה נשאת בתחום האינטלקטואלי המחקרי ההיסטורי. במקום זה הוא מנסה להמיר את מפעל הדה־קונסטרוקציה של השיח הקורבני בשיח אחר, ובמילים אחרות – להציג את השיח הריבוני כאלטרנטיבה לשיח הקורבני. מפעל הדה־קונסטרוקציה מבית המדרש הפוסט־מודרני פירק את האדם והפך אותו לקורבן, לתוצר פסיבי של נסיבות, לאובייקט סביל הנתון למניפולציות והנדסת אנוש של ההגמוניה. אותו מפעל שכח, או העלים, את המסורת ההומניסטית שבבסיסה עומד האדם הריבוני, "מחוקק חוקי עצמו".

ספר זה נכתב בתחושה שהשיח הקורבני מיצה את עצמו במידה רבה. אני מבקש לנקוט בו דרך דיאלקטית, המניחה שלאחר ניצחון האנטיתזה יש מקום לסניתזה. בהתאם לכך אני בוחן כיצד ניתן להחיות מחדש את השיח הריבוני כמקור לפיתוחו של שלב חדש בעיצוב הזהות הישראלית.

הפרק הראשון יעסוק ביחסה של החברה הישראלית למושג קורבן לאורך ציר הזמן ויצביע על התהליך ההדרגתי שבו הפך מושג זה ממושג הערצה למושג ביקורת. הפרק השני יעסוק בניתוח מושגי מפתח הקשורים לשיח הקורבני – *victim* ו־*sacrifice* – בניסיון להראות שמושגים אלה הם מצבי הוויה ותודעה משתנים. הפרק השלישי יתאר את מאפייני השיח הקורבני בעזרת ניתוח של ארבעה מקרי מבחן: קורבנות הלינה המשותפת – השיח הקורבני בתנועה הקיבוצית; קורבנות ההגמוניה האשכנזית־ציונית – השיח הקורבני המזרחי; קורבנות "המכה ה־81" – השיח הקורבני סביב שארית הפלטה; וקורבנות הנפכה – השיח הקורבני בקרב החברה הפלסטינית בכלל וערביי ישראל בפרט. בולטותו של השיח הקורבני בישראל היא חלק מתופעה כלל־עולמית הנגזרת ממאפייני השיח הפוסט־מודרני. לפיכך הפרק הרביעי, "קורבנות כל העולם התאחדו", יתאר את הזיקות והקשרים בין השיח הקורבני הישראלי למגמות עולמיות, שהפכו שיח זה לדומיננטי בעיצוב הזהות של קהילות רבות ברחבי הכפר הגלובלי.

בעקבות הניתוח של ארבעת מקרי המבחן וההצגה של השיח הקורבני הישראלי כחוליה בשרשרת הולכת ומתעצמת של "תרבות התלונה" בעולם יתמקד הפרק החמישי בניתוח מאפייני יסוד של השיח הקורבני. פרק זה יבחן את השפה הקורבנית בניסיון לעמוד על הערכים המוספים הנגזרים מאימוץ הוויה קורבנית ועל מקורות הכוח של סוד הקסם הקורבני.

הפרק השישי והאחרון יעבור מניתוח המצוי לעיצוב הראוי – השיח הריבוני כאלטרנטיבה לשיח הקורבני. הפרק יתאר את מאפייני היסוד של גישת האדם הריבון, שתוצג כחלופה שראוי לטפח, לפתח ולהטמיע בשיח הציבורי הישראלי. הוא יעסוק גם בפוטנציאל הגלום בהנכחת קיומו של המוטיב הריבוני בשדות דיסציפלינריים כגון פסיכולוגיה, היסטוריה, ספרות, פדגוגיה, פוליטיקה, הגות וזהות ריבונית. הפרקים הראשונים ינתחו אפוא, בניתוח ביקורתי, את סוד הקסם הקורבני, ואילו הפרק האחרון יהיה מעין קריאת כיוון ראשונית ליצירת מפת דרכים ריבונית שבעזרתה ניתן יהיה לכוון את הזהות האישית, החברתית והלאומית על ידי החלפת המשקפיים הקורבניים במשקפיים ריבוניים.

## פרק ראשון

# המושג "קורבן" בשיח הישראלי: ממושא הערצה למושא ביקורת

### א. ציר היסטורי

קודם שאפנה לניתוח בולטותו של השיח הקורבני בחברה הישראלית בשנים האחרונות, אבקש לתאר ציר היסטורי המציג היפוך הדרגתי של יחסה של החברה הישראלית היהודית למושג "קורבן".

השיח הציוני של ראשית הדרך היה רווי בתפיסה חיובית, עד כדי רומנטיזציה, של תפיסת "הקורבן", הן כתנאי הכרחי להגשמת המפעל והן כביטוי לעוצמת הנכונות לתת את הכול כדי להגשימו. רבים הם המחקרים והעדויות המציגים את אתוס ההקרבה ואת רעיון הקורבן כאחת מאבני היסוד של ראשית מפעל ההתיישבות הציוני.<sup>8</sup> המהפכה הציונית בכלל וחלוצי העליות הראשונות בפרט האדירו וטיפחו כמעט בכל דרך ומבע את המושג הזה. להלן דוגמאות מייצגות לעיצובו כקוד התנהגות מצופה מבני דור זה (ההרגשות שלי):

רחל (1919): "נכספנו לקרבן, לעינוי, לכבלי אסיר, בהם נקדש ברמה את שם המולדת".<sup>9</sup>

8 מחקרים רבים עסקו בנושא זה. להלן כמה הפניות רלוונטיות: ראובן רוזנטל, הפרק "עקידת יצחק ומגש הכסף", בתוך: האם השכול מת?, ירושלים: כתר, 2001, עמ' 23-34; יעל זרובבל, "קרב, הקרבה, קורבן: תמורות באידיאולוגיית ההקרבה בישראל", בתוך: אבנר בן-עמוס ודניאל בר-טל (עורכים), פטריוטיזם: אוהבים אותך מולדת, תל אביב: דיונון, 2004, עמ' 61-99; הנ"ל, "הנצחת הנופלים והנכונות להקרבה: תמורות בעשורים האחרונים", אריאל 171-172 (2006) עמ' 63-66; יעל פלדמן, "מ'מות קדושים' ל'אושר העקדה'", ישראל 12 (2007), עמ' 107-151; הנ"ל, "של מי הקרבן הזה, לעזאזל?: עלייתו ונפילתו של אברהם העוקד בשנות החמישים", מכאן 9 (2008), עמ' 125-157.

9 שירת רחל, תל אביב: דבר, תשל"ח, עמ' ר.

דב הוז במכתב לחברתו רבקה שרתוק (1918): "והבין כל צעיר אשר דמו לא נתקדר, כי הפעם עלינו להיות מוכנים לשפוך את דמנו על מזבח תקותנו. [...] צריכים אנו להראות לכל העולם ובייחוד לנו לעצמנו, כי את הכל נקריב על מזבח הארץ".<sup>10</sup>

רחל ינאית בן-צבי, בתארה את התלהבות הגיוס לגרודים העבריים במלחמת העולם הראשונה: "להוטים אנו להביא קרבן מרצון על כל שעל אדמה".<sup>11</sup>

ברל כצנלסון – על "אושר העקדה" (1919): "עם 'לכת' הגדוד העברי הלם הלב והמה לקראת סערת הבאות. [...] באוויר ההתנדרבות המיוחד, רווה כליון נפש, יגון נוהר, ערגת תעלומה ואושר עקדה, עלו בחביון נפש פרחי חלומות רחוקים".<sup>12</sup>

טקסי ההנצחה והזיכרון של דור מייסדי המדינה האדירו את הגיבורים ש"נפלו קורבן על מזבח המולדת". עמנואל סיון, בספרו דור תש"ח: מיתוס, דיוקן וזכרון, מציג עדויות רבות למכתבים וחוברות הנצחה שנרתמו לנחם את ההורים השכולים בעזרת האדרת גודל ההקרבה הן של הבנים והן של ההורים, שחינכו את בניהם ל"אושר העקדה".<sup>13</sup> כך כתב משה סנה לשכניו ששכלו את בנם שנפל "משום שהיה בן לדור אחרון לשעבוד וראשון לגאולה [...] זה היה הדור אשר עקד את עצמו, על מזבח החירות. לשכני הטובים אשר גידלו ורוממו את בנם האהובם, והקריבוהו קורבן לעם";<sup>14</sup> וכך כתב דוד בן-גוריון לאב שכול בעקבות קריאה בחוברת הנצחה שנכתבה לזכר בנו: "לאחר שהלכת והשארת הספר

10 פלדמן, "מ'מות קדושים' ל'אושר העקדה'" (לעיל הערה 8), עמ' 120, מצוטט מתוך: גרשון גרא, בית בתל-אביב: סיפורה של משפחת הוז, תל אביב: משרד הביטחון, 1987, עמ' 209.

11 פלדמן, "מ'מות קדושים' ל'אושר העקדה'" (לעיל הערה 8), עמ' 120, מצוטט מתוך: רחל ינאית בן-צבי, אנו עולים, תל אביב: עם עובד, 1959, עמ' 447.

12 ברל כצנלסון, כתבים, כרך א, תל אביב: מפלגת פועלי ארץ ישראל, תש"ו, עמ' 103. על המושג "אושר העקדה" ראו במאמרה של פלדמן, "מ'מות קדושים' ל'אושר העקדה'" (לעיל הערה 8); וראו בכיוגרפיה מאת אניטה שפירא, ברל, תל אביב: עם עובד, 1981, עמ' 37-41.

13 עמנואל סיון, דור תש"ח: מיתוס, דיוקן וזכרון, תל אביב: מערכות, 1991.

14 שם, עמ' 203. מצוטט מתוך: משה רנדל: דברים לזכרו, תל אביב: [חמו"ל], 1949, עמ' 10-11 (ההדגשה שלי).

[חוברת הזיכרון] בידי – ישבתי וקראתי בו כל הערב, ואני כולי מזועזע. כאילו בפעם הראשונה שמעתי על מלחמת ישראל ועל ילדי הפלאים אשר זינקו בסערת נפש ובתרועת גיל לעקדה, ובגבורה תמה וצנועה חירפו נפשם למות על חירות המולדת והעם אשר כה אהבהו".<sup>15</sup>

סיפור עקדת יצחק הוא מעין מיקרו-קוסמוס לתהליכי ההיפוך ביחס של החברה הישראלית לקורבן. דומה שסיפור זה נידון בשיח הציבורי יותר מכל סיפור תנ"כי אחר; יצירות, מחקרים ופרשנויות אינספור עסקו בו כמקרה מבחן לשאלת יחסי מקריב וקורבן. יוסי שריד, למשל, קונן על כך ש"סיפור העקדה הטריף לא רק את יצחק אלא את כל ילדי ישראל לדורותיהם" וראה בסיפור זה את "הצופן הגנטי של ישראל סבא ונכד";<sup>16</sup> ויעל פלדמן, חוקרת ספרות שכתבה מחקרים רבים על גלגוליו של הסיפור, עסקה רבות בתיאור "תהליך חילונה של העקדה כפיגורה הרואית מכווננת באתוס של השיח הציוני".<sup>17</sup>

סיפור העקדה נחוץ לדימונו מאחר שהוא משמש אבן בוחן לתהליך ההיסט שחל כאמור במרוצת השנים במושג "קורבן" – ממושג הערצה למושג ביקורת. הפרשנות של ראשית הדרך של דור החלוצים ודור הצברים העצימה את "אושר העקדה", אבל מראשית שנות השישים נבנה תהליך הדרגתי המפרש את הסיפור באופן שונה לגמרי. בתהליך זה ניתן לראות את המעבר מ"יצחק המתנרב" ל"יצחק המורד".

בעקבות ניתוח מקיף של טקסטים צבריים הקשורים במוטיב העקדה, הסוציולוג עוז אלמוג מאפיין כמה שינויים מהותיים שעשתה הציונות במיתוס המסורתי הקדום. הוא מתאר כיצד "העקדה הפסיבית של יצחק בידי אביו נהפכת לעקדה מרצון של הבן, במקום קבלת הדין בהכנעה נהפכה העקדה לפעולה

15 מופיע אצל עוז אלמוג, הצבר: דיוקן, תל אביב: עם עובד, 1997, עמ' 196, מצוטט מתוך: דוד בן-גוריון, "מכתב לבן-ציון", טבריה, 25.3.1950 (ההדגשה שלי).

16 יוסי שריד, "כל הארץ עשוקים עשוקים", הכינון מזרח 18 (2009), עמ' 15.

17 פלדמן, "מ'מות קרושים' ל'אושר העקדה'" (לעיל הערה 8), עמ' 108. בספרי זה אני מסתמך על מאמריה הרבים של פלדמן העוסקים בסוגיה. ב-2010 פרסמה פלדמן ספר שעניינו סוגיית ההקרבה באופן כללי ועקדת יצחק כמקרה מבחן. ראו, Yael Feldman *Glory and Agony: Isaac's Sacrifice and National Narrative*, Stanford: Stanford University Press, 2010

אקטיבית של גבורה". אלמוג מצביע על "השלמת הבן עם הקרבתו – עם היותו קורבן מתרצה" ועל "העברת הדגש מהאב העוקד אל הבן הנעקד מרצונו".<sup>18</sup> הבנים קיבלו ללא כל פקפוק את רעיונות הוריהם והתנדבו למלא את כל הנדרש על מנת ליישם את חלומות ההורים הלכה למעשה: "אחידות הביטוי של הנוער [...] הייתה כמין מקהלה אידיאולוגית, שהעצמה הקולית והרגשית של קולותיה המשותפים בלעה והחרישה את קולו של היחיד המפקפק".<sup>19</sup> מניתוחו של אלמוג עולה דמותו של "יצחק המתנדב" – יצחק הרותם את עצמו בהתלהבות להגשמת החלומות של הוריו. שיאה של הירתמות זו מתבטא בנכונותו, ואף ברצונו, להקריב אפילו את חייו. גם יעל פלדמן מסכימה שדרך המלך הייתה דרכו של יצחק המתנדב, אף שהיא מצביעה על קולות מפקקים בקרב דור הבנים כבר בשנות הארבעים. ב־1958 ראה אור ספרו של ס. יזהר ימי צקלג. באחת מאלפי המחשבות ששתל יזהר במוחם ובנפשם של גיבוריו מעלה עמיחי (בן דמותו של יחיעם וייץ) הרהורי כפירה ראשונים העומדים בסתירה גמורה לדמותו של יצחק המתנדב:

אני שונא את אברהם אבינו ההולך לעקוד את יצחק, מה זכותו שלו על יצחק. שיעקוד את עצמו. אני שונא את האלוהים ששלח אותו לעקוד וסגר עליו הכל – ורק את דרך העקידה פתח. אני שונא שיצחק אינו אלא חומר ניסיון שבין אברהם לאלוהיו. את ההוכחה הזאת של אהבה. את הדרישה הזאת להוכחת האהבה. את התקדשות האל בעקידת יצחק. אני שונא. להיות קוטל את הבנים לניסוי של אהבה! לקחת כוח ולהתערב וליטול חיים כדי להוכיח בריב. ועל שהעולם החריש ולא קם ולא שיווע: נבלים, על מה צריכים הבנים למות? שונא את ההכרח להשיג דבר במחיר חורבן.<sup>20</sup>

לבטי עמיחי של יזהר הם ניגוד גמור לדמותו של יצחק המתנדב. לראשונה מופרת ההרמוניה בין האב לבן; לראשונה הופך הבן משותף צייתן למתריס ספקן: "מה

18 אלמוג (לעיל הערה 15), עמ' 74 (ההדגשות שלי).

19 שם, עמ' 100.

20 ס. יזהר, ימי צקלג, תל אביב: עם עובד, 1958, עמ' 804.



זכותו שלו על יצחק. שיעקוד את עצמו". בשם איזה זכות אברהם עוקד את יצחק על מזבח רעיונותיו? מדוע עליי להיות "חומר ניסיון", כלי משחק, במאבקו של אבי עם אלוהי אמונתו?

שמונה שנים לאחר ימי צקלג יצא לאור הרומן הארוך הראשון שכתב בן קיבוץ – יריב בן-אהרן פרסם את ספרו הקרב.<sup>21</sup> כשם שמלחמת העצמאות שימשה רקע לקריאת התיגר היצחקית של ס. יזהר, כך משמש מבצע סיני נקודת מוצא לגיבוש תודעה אנטי-יצחקית אצל בן-אהרן. המבצע הוא זירת ההתרחשות שממנה יוצא משה, גיבור הספר, למסע החיפוש אל עבר התאבדותו. משה חש שהגשמת רעיונותיו של אביו פירושה מלחמה, פירושה הרג הבנים. הוא שואל את עצמו אם הוא מוכן להוסיף ולהיות יצחק הנעקד על מזבח רעיונותיו של אביו:

אין מנהגו של עולם שבן קובר את אביו? הטבע ממית מוות טבעי והבן רק קובר. והאין האבות עוקדים וזוכחים את הבנים על מזבח המלחמה, כאילו אמרו להימלט על ידי כך מגזר דינם הם? האין אבא חייב למות על רעיונותיו? האם אין זה מחובתי לקברו בטרם יקבור הוא אותי? כלומר, בטרם יתגשמו רעיונותיו!<sup>22</sup>

ספקותיו של ס. יזהר בעקבות מלחמת תש"ח ושאלותיו של בן-אהרן בעקבות מלחמת קדש היו הרהורים חריגים לאותה תקופה, מעין התרסה בשולי דרך המלך שהוסיפה להאדיר ולפאר את יצחק הנעקד מרצונו על מזבח הרעיונות של הוריו. לאחר מלחמת ששת הימים הפכו השוליים למרכז; מיתוס העקדה מסופר כעת מנקודת המבט של יצחק אחר, יצחק התמים. וכך, יצחק המתנדב מפנה את מקומו ליצחק הספקן, יצחק המתריס נגד יצחקיותו, יצחק המחפש את הממד האברהמי שבו.

בשיחה שהתפרסמה בכתב העת שדמות, שכותרתה "עקדת יצחק ובן זמננו", דרש המשורר עלי אלון להסיט את כובד המשקל של סיפור העקדה מהמקריב לקורבן, מהעוקד לנעקד:

21 יריב בן-אהרן, הקרב, תל אביב: עם עובד, 1966.

22 שם, עמ' 180.

עמדתי היא פרי של תקופת התפכחות לאחר אמונות מוחלטות שהתגלו במערומיהן ובכזיבן [...] אברהם שומע בנפשו את קול המוחלט האלוהי הדורש את חיי בנו. חיי יצחק אינם נחשבים כשלעצמם, אינם מטרה כשלעצמם ואין להם כל ערך, הם רק בכחינת ניסיון. [...] לא הייתי רוצה שאברהם יהיה אב אומתי ושאלוהים כזה יהיה אלוהי. אלוהים בסיפור הזה הוא מולך, ואברהם – בפשטות – עובד אלילים. [...] זאת באשר לאברהם. ומה באשר ליצחק? [...] מבחינת יצחק – אברהם מנצל את תמימותו של הנער ואת אמון הבן שהוא רוחש לו, כדי לעקרו. לגבי אברהם יש משמעות בקורבן, חייו מאשרים בו את כיוונם – מנקודת ראותו של יצחק אין כל משמעות במותו. נדמה לי שאם נהיה ישרים עם עצמנו עלינו לשקול את חיינו ואת חיי זולתנו מנקודת ראותו של יצחק המת.<sup>23</sup>

עלי אלוך, יריב בן-אהרן ודוכרים אחרים הטעינו את סיפור העקדה בכפל משמעות המשלב עקדה פיזית בעקדה רוחנית. העקדה הפיזית עניינה הצורך למות, פשוטו כמשמעו, במלחמות הנגזרות מהמציאות שיצר דור ההורים. העקדה הרוחנית עניינה הפסיכיות הקורבנית הנגזרת מהוויית הממשיך והמחנק הנובע מהדרישה להגשים חלומות שאחרים חלמו.

ממש באותו זמן הגיחה לאוויר העולם היצירה הסאטירית מלכת אמבטיה של חנוך לוין וחוללה מהומה ציבורית. שירו של לוין "אבי היקר, כשתעמוד על קברי", שהפך לנכס צאן ברזל בשיח שהלך והתעצם, הציע לבחון מחדש את המחיר הנגזר מטיפוח אתוס הקורבן וההקרבה:

ואל תאמר שהקרבת קורבן,  
כי מי שהקריב הייתי אני,  
ואל תדבר עוד מלים גבוהות  
כי אני כבר מאוד נמוך, אבי.<sup>24</sup>

23 עלי אלוך, "עקדת יצחק וכן זמננו", שדמות 35 (סתיו תש"ל), עמ' 18-19.

24 חנוך לוין, מלכת אמבטיה, בתוך: מה אכפת לציפור, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 1987, עמ' 92.

## ב. מ־Victim ל־Sacrifice:

### חדירתו של השיח הוויקטימולוגי לשיח הציבורי

יעל פלדמן מציינת במאמרה "של מי הקרבן הזה, לעזאזל?" את השימוש הכפול שיצרה השפה העברית במושג "קורבן". לטענתה, שימוש זה ערפל את ההבחנה בין victim (קורבן פסיבי שנעשה בו שימוש על ידי המקרבן) לבין sacrifice (קורבן אקטיבי הבוחר להקריב את עצמו על מזבח אמונתו).<sup>25</sup> ההבחנה בין שתי המשמעויות מהותית לדיון בשיח הקורבני, מאחר שהיא מאפשרת לנו לראות כיצד במרוצת השנים גבר ה־victim על ה־sacrifice והפך לבון־טון בשיח הקורבני. בחינה של מאות יצירות ומאמרים העוסקים בתסמונת העקדה בפרט ובמושג הקורבן בכלל מעלה שלמן שלהי שנות השישים של המאה העשרים התחילה הוויקטימולוגיה להתבלט על חשבון הסקרפייזולוגיה. האתוס שטיפח את אושר העקדה ואת גבורת ההקרבה החל להיות נתון למתקפה ויקטימולוגית, שהלכה ותפסה בולטות בשיח הציבורי הישראלי.

אם נחזור לסיפור עקדת יצחק כמשקף את מרחב הדילמות הנגזרות מיחסי מקריב־קורבן, ניווכח כיצד במרוצת השנים הן דמותו של אברהם המקריב והן דמותו של יצחק המוקרב עברו מעין מטמורפוזה פרשנית: נקודת המבט הוויקטימולוגית החליפה את נקודת המבט הסקרפייזית. סיפור העקדה הפך מספר הדרכה, מודל ומופת לספר אזהרה וקריאת תיגר ערכית. ממדריך "עשה" למדריך "אל תעשה". אברהם המקריב הפך מאביר האמונה לקנאי עיוור ושנוא, המקריב את בנו על מזבח אמונתו (ס. יזהר: "אני שונא את אברהם אבינו ההולך לעקוד את יצחק"), והוא נקרא כעת כמקרבן מניפולטיבי המנצל את תמימות הקורבן (עלי אלון: "אברהם מנצל את תמימותו של הנער ואת אמון הבן שהוא רוחש לו, כדי לעקדו"). בד בבד הוחלף יצחק הסקרפייזי של דור תש"ח ביצחק הוויקטימולוגי של דור המדינה, שביקש להציג את ההוויה היצחקית כהוויה של קורבנות שנאלצים לשמש כלי משחק במימוש החלומות והרעיונות של דור הוריהם. הדורות הראשונים (דור החלוצים ודור הצברים) קראו את סיפור העקדה דרך משקפיים סקרפייזיים, המעניקים טעם ומשמעות לאתוס ההקרבה

25 פלדמן, "של מי הקרבן הזה, לעזאזל?" (לעיל הערה 8), עמ' 126-127.

ומייצרים שיח הרמוני בין אבות לבנים; ואילו דור המדינה ביקש לקרוא את סיפור העקדה דרך משקפיים ויקטימולוגיים, הקוראים תיגר על אתוס זה ואף מגחיכים אותו, בנוסח סיפור העקדה של חנוך לוין במלכת אמבטיה. וכך אומרת דמותו של יצחק במחזה:

אם אתה מוכן לרצוח בדם קר אותי, את בן הזקונים שלך, את ילד שעשועיך שקיבלת בדרך נס בגיל 90, את הנחמה היחידה שלך בחיים, אם אתה מוכן – אז אני האדם שאגיד לך "לא"? אומרים לך לשחוט, אבא, אז קפוץ על הרגלים ושחט, ושלא יהיו לך חלילה שום נקיפות מצפון. כי מה בסך הכל קורה? שוחטים ילד. עסק גדול לשחוט ילד קטן וחלש? ומה זה בכלל לשחוט ילד, מה זה כבר ילד. בייחוד כשהשוחט הוא אביו, והוא שוחט מוסמך ונוסף לכך רק שליח?! קום ותקע לך את להב המאכלת בכשר הצעיר שלי, אבא'לה, ותבתק לי את הגרון עד שהדם יפרוץ ויותז החוצה.<sup>26</sup>

הרהורי הכפירה של חנוך לוין במלכת אמבטיה, שהיו שוליים פרובוקטיביים בראשית שנות השבעים, נעשו במרוצת השנים הדעה המקובלת. אתוס הגבורה והקורבן היה לעוד אחת מהפרות הקדושות שהשיח הפוסט-מודרני והשיח הפוסט-ציוני ביקשו לשחוט, ובמובן מסוים גם הצליחו.<sup>27</sup>

26 לוין, מלכת אמבטיה (לעיל הערה 24), עמ' 89-90.

27 במלחמת לבנון השנייה היו הדים לניסיון לאמץ מחדש את האתוס המותקף הזה. סיפור הגבורה של רס"ן רועי קליין, שהוצג באתרי האינטרנט ובתגובות לסיפור זה כ"טרומפלדור של זמננו", מצביע על מגמה של רצון לחזור לשיח הסקריפייזי כשיח מכונן זהות אלטרנטיבית. על התגובות לסיפור הגבורה של רועי קליין ראו למשל תרצה הכטר, "עורך ההקרבה ודמות הגיבור", הבלוג של תרצה הכטר, 14.8.2007; דברים שנכתבו על קליין בפורום באינטרנט, בכותרת "נא לקרוא, לבקשת אלמנת רועי": [www.aqua.org.il/forums/archive/index.php/t-135156.html](http://www.aqua.org.il/forums/archive/index.php/t-135156.html); דורון נחום ורועי שרון, "נתניה: ביי"ס על שם הסמג"ד שנהרג", כתבה מתוך האתר לזכרו של רס"ן רועי קליין.

## ג. ישראל כקהילת קורבן

אמנם ספר זה מתרכז בעיקר בהפיכת השיח הוויקטימולוגי לשיח מעצב זהות בתוך קבוצות משנה בחברה הישראלית, אך בטרם אעסוק בכך ראוי לומר שבצד הביקורת על מאפייני השיח הישראלי הסקריפייזי אפשר לראות תהליך הולך ומתעצם של עיצוב הזהות הישראלית כקהילת קורבן.

אחד הראשונים שביקשו למחות על הפיכתנו לקהילת קורבן הוא יהודה אלקנה, במאמרו המפורסם "בזכות השכחה". המאמר נכתב על רקע האינתיפאדה הראשונה והעלה את הטענה שחלק ניכר מאטימות הלב של החברה הישראלית כלפי סבלם של אחרים בכלל ושל הפלסטינים בפרט נובע מאימוץ דימוי הקורבן הנצחי: "איני רואה סכנה גדולה יותר לעתידה של מדינת ישראל מאשר העובדה שהשואה הוחדרה בשיטתיות ובעוצמה לתודעתו של כל הציבור הישראלי", כתב אלקנה בצער על ניצול השואה והתקומם נגד –

הנכונות להאמין שהעולם כולו נגדנו ואנחנו הקורבן הנצחי. [...] ההיסטוריה והזיכרון הקיבוצי הם חלק בלתי נפרד מתרבותו של עם, אך אין, ואסור, לתת לעבר שליטה בקביעת עתידה של חברה ובגורלו של עם. עצם קיומה של הדמוקרטיה נתון בסכנה כאשר זיכרון קורבנות העבר משתתף כגורם פעיל בתהליך הדמוקרטי.<sup>28</sup>

מלחמת יום הכיפורים, המהפך של '77, מלחמת לבנון הראשונה והאינתיפאדה הראשונה הולידו מאמרים, ספרים ומחקרים שניסו לאפיין את המשמעות הנגזרות מהפיכתו של השיח הקורבני לאחד מיסודות עיצוב הזהות הישראלית. עדי אופיר, למשל, תיאר בספרו עבודת ההווה את ההשפעות של עוצמת נוכחותה של "דת השואה" בחברה הישראלית. אופיר דימה את שיח השואה בישראל לשיח תאולוגי, שכמו כל דת אחרת יצר מגוון נרחב של מנגנוני אמונה, כמו ציוויים ודיברות, טקסי פולחן, כוהני דת, מקומות מקודשים ומסעי צליינות, שנועדו כולם להפוך את השואה לעמוד האש הזהותי של החברה הישראלית היהודית. אליבא

28 יהודה אלקנה, "בזכות השכחה", הארץ, 2.3.1988.

דאופיר, הזיכרון הקולקטיבי עוצב באמצעות אינסטרומנטליזציה של השואה, שהפכה את "יורשי הקורבנות" ל"קורבנות וירטואליים":

הם נוטלים על עצמם את משא העבר כיורשי הקורבנות ומבקשים לעצב זהות יהודית טבועה כולה בחותם הקטסטרופה, שתאפשר להם להמשיך ולתפוס את עמדת הקורבן, והם מוכנים להכחיש כל זיקה אפשרית בין עמדת הקורבן שתופס היהודי הישראלי ליחסי הכוחות הממשיים שהוא שותף להם בהווה. הם רואים את עצמם כיורשי הקורבנות ואף כקורבנות וירטואליים באמצעות הזיכרון, שמונע מהם לראות את הקורבנות הממשיים של עוצמתם בעבר הקרוב ובהווה.<sup>29</sup>

אופיר, שגישתו היא מעין פיתוח והעמקה של דברי אלקנה כעשרים שנה לפניו, מבקש להראות כיצד זהות קורבנית זו הולידה את עורלת הלב כלפי הפלסטינים. לדידו, הם הקורבנות הממשיים של המקרבן בעל הדימוי הקורבני:

טיפוח עמדת הקורבן היה ועודנו אחד המנגנונים האידיאולוגיים והרטוריים החשובים ביותר באותו מעשה הסוואה, הכחשה והדחקה. טיפוח האמונה בייחודה וביחידאיותה של השואה ויצירת רצף של אימה בין קורבנות ההשמדה ליורשיהם הישראליים, היו מכשירים יעילים לטיפוח עמדת הקורבן.<sup>30</sup>

בספרה האומה והמוות מתארת עדית זרטל את ישראל כקהילת קורבן או קהילת טראומה אשר הפכה את פולחן השואה לרכיב מהותי בהגדרת זהותה. לטענתה, קורבנות השואה היו למעין מת חי המונכח תדיר בשיח הציבורי בכלל והפוליטי בפרט, או כדבריה: "על פי צרכי הזמן והמקום, הוקמו מתי השואה שוב ושוב

29 עדי אופיר, עבודת ההווה: מסות על תרבות ישראלית בזמן הזה, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2001, עמ' 48.

30 שם, עמ' 49.

לתחייה והיו לפונקציות מרכזיות בדיון הפוליטי הישראלי.<sup>31</sup> זרטל עומדת על המנגנונים והריטואלים אשר "אזרחו" את קורבנות השואה במדינת ישראל ומראה כיצד "קהילת הקורבן לא רק זוכרת ומזכירה את הקורבן ומתחייבת לסולידריות עם גורלו; היא גם חולקת עם הקורבן את ניצחונותיו והשתגבותו ומכנסת אל ההיסטוריה שלה את כוחו של המיתוס של הקורבן".<sup>32</sup>

ספרו של אברהם בורג **לנצח את היטלר** עוסק רובו ככולו במה שהוא מכנה "אומת הקורבנות" ו"דת הטראומה".<sup>33</sup> כמו קודמיו, גם בורג רוצה להבריא את החברה הישראלית מ"שפעת השואה".<sup>34</sup> הוא מבכה את העובדה ש"השואה הפכה להיות החוויה המכוננת של התודעה הלאומית שלנו", "עמוד תיאולוגי בזהות הישראלית": "תלינו את אדולף הקטן, אדולף אייכמן, ואנחנו מסרבים להיפרד מאדולף הגדול, אדולף היטלר [...] אנחנו צריכים לחוש כל הזמן את עצמנו כקורבן תמיד וכעולה נצחית כדי לא להתייצב מול המציאות הישראלית וגורלה".<sup>35</sup>

לדיון הביקורתי על הפיכתה של ישראל לקהילת קורבן תורמים גם המחקרים העוסקים בקשר שבין מסעות בני הנוער לפולין לבין טיפוח זהות קורבנית. ג'קי פלדמן, למשל, מראה כיצד "מטרתו הסופית של המסע, היא לעגן את קדושתה של המדינה בחוויית השואה. הדת האזרחית משנה את התלמידים והופכת אותם לקורבנות, לניצולים, למנצחים ולבסוף לעולים לארץ ישראל ולעדים של העדים".<sup>36</sup> פלדמן מנתח ניתוח סוציולוגי את מה שהוא מכנה "טקס ההשתנות הצלייני" שעוברים התלמידים במסע. בחינה של מגוון נרחב של טקסים שנערכים בזמן המסע לפולין מובילה אותו למסקנה שאלה יוצרים זיקה כה חזקה בין

- 31 עדית זרטל, האומה והמוות: היסטוריה, זכרון, פוליטיקה, תל אביב: דביר, 2002, עמ' 14-15.
- 32 שם, עמ' 15.
- 33 אברהם בורג, **לנצח את היטלר**, תל אביב: ידיעות אחרונות, 2007, עמ' 124. דומה שכתורת הספר מתכתבת עם טענתו של יהודה אלקנה בעניין אימוץ דמות הקורבן הנצחי, תהליך שבעיניו הוא "ניצחוננו הטרגי של היטלר".
- 34 שם, עמ' 41.
- 35 שם, עמ' 206.
- 36 ג'קי פלדמן, **את אחי אנוכי מבקש: מסעות בני נוער ישראליים לפולין בעקבות השואה**, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, 2000, עמ' 3.

השואה למדינה, עד שהתלמידים החוזרים מפולין יכולים לחשוב ש"באשוויץ הוקמה מדינת היהודים".<sup>37</sup>

אם תודעת השואה שימשה מסד לפיתוח הזהות הוויקטימולוגית, הסכסוך הישראלי-ערבי בכלל והסכסוך הישראלי-פלסטיני בפרט היו לטפחות בהיכל הקורבנות הישראלי. כך, בספרו לחיות עם הסכסוך דניאל בר-טל גורס שתחושת הקורבן המפעמת בליבת התודעה הישראלית הפכה למעיין תופעה כרונית או – כדבריו – "כעיין דיספוזיציה קבועה ברפרטואר הפסיכולוגי של הקולקטיב היהודי".<sup>38</sup> על פי בר-טל, "הזיכרון הקולקטיבי פועל כשרשרת אסוציאציות המבוססת על פחד ודימוי עצמי של קורבן".<sup>39</sup> חברות השרויות בסכסוך בלתי נשלט מפתחות, לדבריו, ארבע אמונות או תמות מרכזיות בהבניית הזיכרון הקולקטיבי שלהן: (1) הצדקת הסכסוך והטלת אחריות מלאה על היריב בכל הנוגע להתפרצות הסכסוך והתמשכותו; (2) ריבוי סוכני הצדקה עצמית והצגת מגוון נרחב של תיאורי גבורה והקרבה; (3) דה-לגיטימציה ודמוניזציה של היריב והצגתו כאכזרי, קיצוני ורודף מלחמה; (4) ומה שחשוב לעניינו: פיתוח "תפיסה עצמית כקורבן". בר-טל גורס ש"ההתמקדות באי הצדק, ברוע, ברשעות וזוועות המיוחסים ליריב, בד בבד עם הדגשת צדקתה, מוסריותה ואנושיותה של קבוצת ההשתייכות, מביאות את בני החברה להציג את עצמם כקורבנות. אמונות המתייחסות להוויית הקורבן מצביעות על כך שהסכסוך נכפה עליו בידי היריב".<sup>40</sup> על פי בר-טל, ההיסטוריה היהודית בכלל וההיסטוריה הציונית בפרט פיתחו אצל החברה היהודית במשך השנים תפיסה שהוא מכנה "מנטליות של מצור".

– לטענתו –

מנטאליות המצור קשורה לתחושה חזקה של היות העם קורבן לפגיעותיהם של העמים האחרים. תפיסת הקורבנות של החברה

37 הנוסח הזה הוא שלי. פלדמן כתב: "אשוויץ נקבע גם כמקום הולדתה של המדינה". שם, עמ' 345.

38 דניאל בר-טל, לחיות עם הסכסוך: ניתוח פסיכולוגי חברתי של החברה היהודית בישראל, ירושלים: כרמל, 2007, עמ' 133.

39 שם, עמ' 131.

40 שם, עמ' 34-35.



היהודית היא עזה ומושרשת במיוחד לאור העובדה שכמעט כל תולדות עם ישראל, ובעיקר אלפיים שנות הגלות, נתפסות בחברה זו כפגיעה ממושכת ובלתי פוסקת ביהודים מצד העמים שבקרבם חיו. [...] במסגרת תפיסה זו מצטיירת השואה כמובן כהוכחה האולטימטיבית למעמד הקורבנות של העם היהודי.<sup>41</sup>

וכך קרה שהשילוב הטעון של עם למוד רדיפות ופוגרומים, אימי ההשמדה של "הפלנטה האחרת" וסכסוך מְדַמָּם, מתמשך וכואב עם מדינות ערב והפלסטינים גרם לאומת הקורבנות לפתח פסיכוזה קורבנית,<sup>42</sup> המטילה את צלה הכבד על דמותה, על מדיניותה ועל מעשיה.

על המשמעות הנגזרת מהתהליך ההדרגתי שעברה החברה הישראלית משיח סקרפייזי לשיח ויקטימולוגי ועל היותם מצבי הוויה ותודעה נזילים ארחיב בפרק הבא.

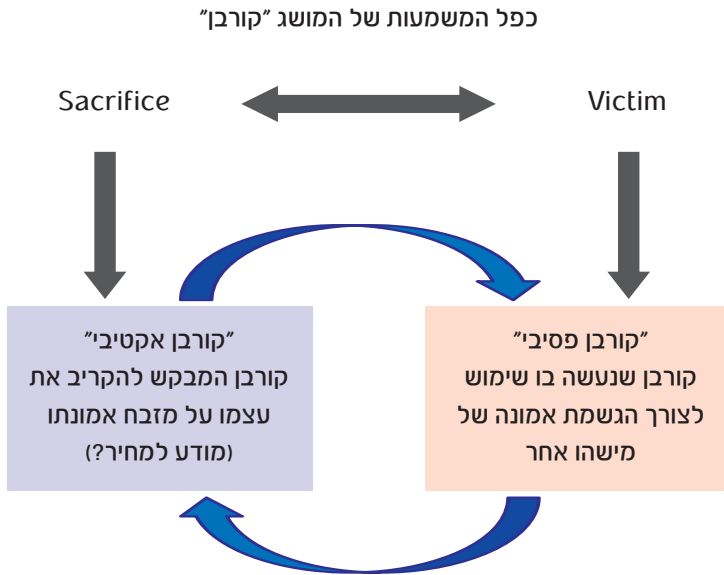
41 שם, עמ' 84.

42 כתב העת הכיוון מזרח (בעריכת יצחק גורמאזנו-גורן) הקדיש גיליון שלם למושג "קורבנות" והציג בו מושגי מפתח כגון "הווייה קורבנית", "עמדה קורבנית", "קיום קורבני", "פסיכוזה קורבנית". ראו יצחק גורמאזנו-גורן, "מעבר לקורבנות", הכיוון מזרח יח (2009) (מקוון).

## פרק שני

# Sacrifice ו-Victim כמצבי הוויה ותודעה משתנים

בפרק הקודם עסקתי בניתוח כפל המשמעות של המונח "קורבן" וביקשתי להראות שהן השיח הסקרפייזי (מלשון sacrifice) והן השיח הוויקטימולוגי (מלשון victim) היו לרכיבי יסוד בעיצוב הזהות הישראלית. האיור שלהלן מתאר את השוני בין שתי ההגדרות.



מלבד הבחנה מושגית זו, שתשרת אותנו בהמשך, חשוב להדגיש את האפשרות של מעבר דו-כיווני מתודעה ויקטימולוגית לתודעה סקרפייזית ולהפך (כפי שמציינים החצים הכחולים באיור).

## א. מעבר מ־Victim ל־Sacrifice

יש עדויות רבות לכך שאדם שחש בעבר הזדהות מוחלטת עם אמונה כלשהי, ולפיכך היה מוכן להקריב בשמחה ("אושר העקדה") את זמנו ומרצו לצורך הגשמתה, חווה במרוצת השנים סוג של התפכחות. הוא חש שרימו אותו, שהיה נתון לאינדוקטרינציה ומניפולציה שגרמו לו להזדהות עם דברים שכעת הוא זר ומנוכר להם (בהמשך אציין מאפיין זה כמאפיין מרכזי בשיח הוויקטימולוגי). דוגמה מובהקת לתהליך זה עולה בשיח של בני הדור השני בתנועה הקיבוצית: רבים מקרב דור זה מספרים שבנעוריהם האמינו אמונה מוחלטת, עד כדי אמונה דתית, ברעיון הקיבוצי והיו מוכנים לקבל את "דין התנועה", כלומר לוותר על מאווייהם האישיים ולהקריב את מיטב שנותיהם לטובת הגשמת אורח החיים הקיבוצי. ואולם כעת, לאחר תהליכי ההפרטה והפירוק שעברו הקיבוצים, רבים מבני הדור השני מרגישים שהם קורבן של אמונת ילדותם. הם מסתכלים בחבריהם מהצבא (או מכל קבוצת התייחסות אחרת) ומרגישים החמצה או כאילו נותרו קירחים מכאן ומכאן.

## ב. מעבר מ־Victim ל־Sacrifice

ייתכן גם מעבר הפוך – אדם שהשתתף במעשה שאליו נקלע שלא ברצונו, והוא בוחר להעניק לו בדיעבד ובראייה רטרוספקטיבית משמעות אקטיבית של בחירה והזדהות. דוגמה לכך נמצאת בעדויות של אנשי עיירות הפיתוח ומושבי הספר המזרחים. רבים מדוברי השיח המזרחי מתארים את תהליך קליטת עולי ארצות ערב בשנות החמישים כסוג של קורבנות ויקטימולוגיה. אלה שוחט כותבת, למשל, על "שליחת המזרחים במשאיות לישובי הספר תחת המעטה המניפולטיבי הנקרא 'חיזוק הגבולות'" (לפירוט ראו בהמשך בפרק הדין בשיח הקורבני המזרחי).<sup>43</sup> אולם ישנם גם רבים שמעידים כי אולי בתחילה לא רדעו לאן שולחים אותם ולשם מה, אך היום הם רואים בסיפור שלהם סוג של

43 אלה שוחט, "מזרחים בישראל: הציונות מנקודת מבטם של קורבנותיה היהודים", בתוך: הנ"ל, זכרונות אסורים: לקראת מחשבה רבת-תרבותית, תל אביב: בימת קדם לספרות, 2001, עמ' 173.

קורבנות מבחירה הראויה להערכה, אגב שימוש בכיטויים כגון "אנו היינו 'מגני הגבול', 'מפריחי השממה', 'מיישבי הארץ'" וכיוצא בהם. אפשר אם כן לראות כיצד תחושת הקורבנות הפסיבית והמנוכרת מומרת בתחושה שמספקת צידוק טרורוסקטיבי ומעניקה טעם ומשמעות למעשה שנעשה.

## 2. Victim ו-Sacrifice כמצבי תודעה תלויי תרבות והקשר: העובדים הזרים כמקרה מבחן

אחת הדוגמאות הממחישות בצורה הברורה ביותר שהמושגים "victim" ו-"sacrifice" הם מצבי הוויה ותודעה משתנים, תלויי הקשר, תרבות והשקפה היא תופעת מהגרי העבודה. ארגוני זכויות אדם ברחבי העולם המערבי וגם בישראל עוסקים רבות בניית ביזורתי של היחס לעובדים הזרים. ארגונים אלה מסייעים למהגרי העבודה באמצעים מגוונים, כגון הגברת המודעות לזכויותיהם, סיוע משפטי, שינויי חקיקה ומאבק תקשורתי וציבורי. מזווית הראייה שלהם, העובדים הזרים נתפסים כקורבנות של הגלובליזציה והקפיטליזם. שני אלה יוצרים, לדעתם, תופעה של עבודת מודרנית – נציגי העולם השבע מנצלים את נציגי העולם הרעב ומשתמשים בהם ככוח עבודה זול לעיסוק במה שמוגדר בשיח זכויות העובדים "שלוש עבודות ה־D: Dirty, Difficult, Dangerous (בתרגום חופשי: עבודות שלוש המ"מים: מלוכלכות, מפרכות ומסוכנות)".<sup>44</sup>

על היחס המשפיל לאוכלוסייה מוחלשת זו ועל הניצול המחפיר של חברות כוח האדם המייבאות "סחורה" זו בתנאים לא תנאים נכתבו מאמרים רבים. מנקודת המבט ההומניסטית של העוסקים בצדק חברתי ובתיקון עולם וחברה, אין ספק שיש לנתח את התופעה ולבקרה מזווית הראייה הוויקטימולוגית, הרואה בעובדים הזרים קורבנות המערכת הקפיטליסטית בעידן של גלובליזציה. אולם דווקא מתוך הזדהות עם ניתוח ביקורתי זה מרתק לראות שהשיח הוויקטימולוגי לפי גרסת המנסים לסייע לקורבן נטען במשמעות סקרפיזיזת בעיני "הקורבן" עצמו. אדגים תופעה זו בעזרת מחקרים על עובדות זרות פיליפיניות בישראל.

44 אדריאנה קמפ ורבקה רייכמן, "עובדים זרים" בישראל", מידע על שוויון 13 (יוני 2003), עמ' 3.

הממצא הבולט ביותר העולה מניתוח עדויותיהן הוא שבעוד הארגונים והעמותות הפועלים למענן מנתחים את מציאות חייהן דרך משקפיים ויקטימולוגיים, העובדות עצמן מספרות את סיפור חייהן דרך משקפיים סקרפייזיים. מחקרה של ענת ויז'נסקי-לוי, למשל, שהתבסס על ניתוח ראיונות עם עובדות פיליפיניות, הביא אותה למסקנה ש"הדימוי של 'אם קורבן' עבר כחוט השני לאורך כל הראיונות שנעשו [...] הן היגרו על מנת לעבוד והן מקריבות עצמן למען הילדים והמשפחה. בעזרת הדימוי של אם סובלת, העומדת בפני קשיים והקרבות הן מבנות את דימוי האימא הטובה".<sup>45</sup> הנה עדות מייצגת לכך:

כאשר הייתי רווקה הפסקתי את לימודי כדי לנסוע ולעבוד מחוץ לפיליפינים על מנת שאחי ואחיותיי הקטנים יוכלו לסיים את התיכון. אף אחד לא דרש ממני לעשות [זאת] אבל זו הייתה חובתי כאחות בכירה ועכשיו אחותי עוזרת לי כדי שאני אוכל להבטיח עתיד טוב יותר לילדי [...] אני חייבת להמשיך לעבוד כאן, כדי שילדי יוכלו לחיות בתנאים טובים יותר וכדי שיוכלו ללמוד בבתי ספר טובים.<sup>46</sup>

גם מחקרים אחרים באותו נושא מציגים עדויות רבות למוטיב ההקרבה הסקרפייזית כאחד ההסברים המרכזיים להגעתן של העובדות הזרות לישראל.<sup>47</sup> מודל האם

45 ענת ויז'נסקי-לוי, אמהות טראנס לאומית בקרב מהגרות עבודה פיליפיניות בישראל, עבודת מוסמך, אוניברסיטת חיפה, 2006, עמ' 59.

46 שם, עמ' 57.

47 למחקרים נוספים המציגים את מוטיב ההקרבה למען הילדים ראו למשל טינה פון בריטנשטיין, "העובדים הפיליפינים בישראל", בתוך: רובי נתנזון ולאה אחדות (עורכים), הפועלים החדשים: עובדים ממדינות זרות בישראל, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 1999; רסל סלזאר פרניאס, "משבר הטיפול בפיליפינים: ילדים ומשפחות מפוצלות בכלכלה הגלובלית החדשה", בתוך: ברברה ארנרייך וארלי רסל הוכשילד (עורכות), האישה הגלובלית: מטפלות, עוזרות ועובדות מין בכלכלה החדשה, תרגמה: מיכל פורת, תל אביב: בבל, 2006; עדי עוזרי, שאלת קיומו של שיח קורבני-ריבוני בקרב מהגרות עבודה מהפיליפינים, עבודה סמינריונית, מכללת סמינר הקיבוצים, 2011 (אני מודה לעדי על תרומתה לניתוח המופיע כאן ועל בחירתה לכתוב בהנחייתי עבודה סמינריונית זו).

המקריבה הוא מעין גרסה מקבילה למודל "האימא הפולנייה" המקריבה את חייה למען ילדיה (בנימה מחויכת אפשר לומר שהגן הפולני נדד למרחקים וחדר גם לתרבות הפיליפינית). ואכן, יש דמיון רב בין העדויות הרבות של הורים ישראלים בארץ, שלדבריהם הקריבו את חייהם בעבודה קשה כדי שלילדיהם יהיה עתיד טוב יותר, לבין העדויות של העובדות הפיליפיניות.

מחקרים אלה אף מראים שהשיח הסקרפייזי מאפשר דיאלוג של הערכה הדדית בין האימהות לבין ילדיהן הרחוקים. כשם שהאם מטעינה את המרחק מילדיה במשמעות סקרפייזית, כך גם הילדים, למרות הפרדה הממושכת מאמם, מכירים בגודל ההקרבה ומעריכים את האם על נכונותה לתת הכול למען קידומם והצלחתם. החוקרת רסל סלזאר פרניאס ראינה ילדים של עובדות פיליפיניות ברחבי העולם. רבים מהם ביטאו תחושה זו המשלבת הערכה לאם על גודל הקרבתה עם רצון לגמול לה על מעשה זה על ידי הצלחה בלימודים ובעבודה. אחד הילדים הלומד כעת בקולג' אמר: "לא גמלתי לאימא שלי על הקורבנות שהיא הקריבה בשבילי. המעט שאני יכול לעשות למענה הוא לגמור את התואר". סטודנטית אחרת מקשרת זאת למוטיבציה שלה להצליח בלימודים: "עשיתי זאת כי אמא שלי הקריבה הרבה והייתי צריכה לפצות אותה"<sup>48</sup>. סלזאר פרניאס גורסת שהאם נתפסת בעיני הילדים כ"קדושה מעונה ולא פעם הם מצאו נחמה ביגונה של האם המנועה מלגדל אותם בעצמה"<sup>49</sup>. כך נוצר שיח סקרפייזי בין-דורי הרמוני המפצה על כאב ההפרדה ועל דפוסי הורות בשלט רחוק. האם הסקרפייזית מקריבה את נוכחותה ההורית על מזבח הרצון שילדיה יצליחו בעתיד; והילדים עושים התרצה (רציונליזציה) לכאב הנטישה באמצעות הערכה לעוצמת ההקרבה של האם ורצונם לגמול לה בהצלחה בלימודיהם.

מחקרה של ויז'נסקי-לוי מעלה שני דפוסי התנהגות הנגזרים מתופעת האימהות הטרונס-לאומית – האם המקריבה והאישה המועצמת. מוטיב האם המקריבה הוצג לעיל, אולם מחקרה של ויז'נסקי-לוי מלמד על נוכחותו של מוטיב נוסף, העומד בסתירה לשיח הוויקטימולוגי. לטענתה, מקצת מהעובדות מפתחות עצמאות כלכלית, חשיבה יזמית ותחושה של שחרור אמנציפטורי

48 פרניאס (לעיל הערה 47), עמ' 63.

49 שם, עמ' 65.

מתרבות של פיקוח מסורתי ופטריארכלי. עוברות אלה עוברות תהליך העצמה שמעניק להן תחושה של שליטה הולכת וגוברת בחייהן. יש מהן שקובעות כמה כסף לשלוח למשפחה וכמה כסף לחסוך, ויכולת הבחירה שלהן גדלה גם בנושאים כגון בילוי, קניות או מפגש עם חברות.

שני המוטיבים שתוארו לעיל נוכחים במינוחים שונים אצל המרואיינות, ולמרות ההבדלים ביניהם בולטת בשניהם התודעה הנעדרת רכיב ויקטימולוגי. כך, למרות הקושי הרב הנגזר מקיומו של מודל אימהות חדש זה של אימהות מרחוק, ויז'נסקי-לוי מוצאת כי רבות מהעובדות יוצקות "תכנים של אם מועצמת, מקריבה, מפרנסת, סמכותית, רציונאלית ועצמאית השולטת בנסיבות"<sup>50</sup>.

העובדה שאותו סיפור יכול להתפרש בידי אדם אחד כסיפור סקרפיזי ויאלו אדם אחר נותן לו פרשנות ויקטימולוגית מעלה שאלות כגון אלה: האם אדם או קבוצה היוצקים לחייהם משמעות סקרפיזית אך נתפסים על ידי מבט חוקר חיצוני כקורבנות במובן הויקטימולוגי חיים בתודעה כזוכת? האם המבקש לסייע למי שהוא תופס כקורבנות במובן הויקטימולוגי צריך לפעול כדי לגרום להם לזנוח את תודעתם הסקרפיזית ולשנות את מצבם?

מקרה המבחן של העובדות הפיליפיניות, על כפל הפרשנות שלו, רלוונטי לדיוננו משום שהוא מאפשר להציג את שני מצבי התודעה הללו כמצבים משתנים ונתונים לפרשנות שונה, אפילו סותרת. הוא גם יאפשר לנו בהמשך להצביע על הדומיננטיות של המשתנה הדורי בהתעצמות השיח הויקטימולוגי. בפרק שיעסוק במשתנה זה אנסה להמחיש כיצד דור הבנים מעצים את השיח הויקטימולוגי בחברה הישראלית באמצעות הענקת פרשנות רטרוספקטיבית להוריהם כקורבנות. ההורים, בדומה לעובדות הפיליפיניות, לא חשבו על עצמם כעל קורבנות ויקטימולוגיים, אולם הבנים, כמו הארגונים המטפלים בעובדים הזרים, מבקשים לראות בהוריהם קורבנות שחיים בתודעה כזוכת וכמי שמסרבים להכיר בכך שהם – ההורים – קורבנות של ההגמוניה הדורסנית, שגרמה להם להזדהות עם אידאולוגיה שנחשלה, השתיקה וקרבנה אותם.

50 ויז'נסקי-לוי (לעיל הערה 45), עמ' 67.

## פרק שלישי

# השיח הקורבני כשיח מכונן זהות קבוצתית: ארבעה מקרי מבחן

בפרק זה אתאר את בולטותו של השיח הקורבני כשיח מעצב זהות בעזרת ניתוח של ארבעה מקרי מבחן: (א) קורבנות הלינה המשותפת: השיח הקורבני בתנועה הקיבוצית; (ב) קורבנות ההגמוניה האשכנזית-ציונית: השיח הקורבני המזרחי; (ג) קורבנות "המכה ה-81": השיח הקורבני סביב ניצולי שארית הפלטה; (ד) קורבנות הנפכה: השיח הקורבני בקרב החברה הפלסטינית. אנסה להמחיש כיצד באמצעות מכלול נרחב של מבעים (שירים, תערוכות, ספרים, מאמרים וכו') מעצבות קבוצות אלה תודעה קורבנית. כמו כן אראה שאף על פי שמדובר בקבוצות שונות במהותן, שלכל אחת מהן מאפיינים ייחודיים, בכל זאת במה שנוגע לאימוץ זהות קורבנית – רב הדמיון על השוני.

### א. קורבנות הלינה המשותפת: השיח הקורבני בתנועה הקיבוצית

דומה שאין עוד בעולם חברה כה קטנה שהוציאה מתחת ידיה כל כך הרבה אותיות כתובות כמו התנועה הקיבוצית. מראשית דרכה כתבה תנועה זו את עצמה לדעת והעמידה מכלול נרחב ומגוון של כלי ביטוי והבעה.<sup>51</sup> לפיכך מעניין לראות כיצד אותה תרבות שנרתמה בראשית הדרך לעיצוב המפעל ולתיאור ייחודו, עדיין מוזנת באנרגיות עשירות של ביטוי, אך הפעם המוטלת נעה מגלורפיפיקציה של המפעל לדמוניזציה שלו. רפרוף מהיר במבעי השיח הקיבוצי בפרט ובשיח הציבורי בכלל מעלה מצאי מרשים של עשרות כתבי אישום נגד המנגנון המסרס, המעקר והמקרבן הנקרא "קיבוץ". סרטים, תערוכות, אוטוביוגרפיות, רומנים ומאמרים נרתמו בחדרוה קורבנית להציג את אטימותם ואכזריותם של מנגנוני

51 על מאפיין זה ראו אלון גן, "שינויים חברתיים בתנועה הקיבוצית בשנות השישים", עיונים בתקומת ישראל 16 (2006), עמ' 343-372.



השליטה הקיבוציים.<sup>52</sup> אתמקד במדגם מייצג של מבעים אלה ואנסה להמחיש באמצעותם את נוכחות השיח הקורבני בכתבי האישום נגד מוסד זה.

### 1. "האשמה: ניסוי אכזרי באלפי ילדים"

בתום השנה הראשונה למאה העשרים ואחת רעשו התנועה הקיבוצית והשיח הציבורי סביב כתב האשמה חריף שהוציא נגדה אחד מבניה. נחשון גולץ, בן קיבוץ רוחמה, החליט לתבוע את קיבוצו על שגרם לו ולשכמותו להיות "מוטציה מתוכנתת, יתום מטפורי, רכוש אנושי, אוטיסט מוצהר, מיזנטרופ בעל כורחו".<sup>53</sup> בכתבה ארוכה במוסף הארץ שכותרתה "האשמה: ניסוי אכזרי באלפי ילדים" הציג גולץ אני מאשים קורבני יסודי ומקיף. כך נכתב בתחילת הכתבה:

זה עלול להתפתח לתביעה ייצוגית שתטלטל דורות של קיבוצניקים, אבל גם אם לא, זה כתב אישום ציבורי קשה: נחשון גולץ, יליד קיבוץ רוחמה, מתכוון לתבוע את התנועה הקיבוצית על ביצוע ניסוי פסיכולוגי המוני בילדים שתוצאותיו הרות אסון – הם נהפכו לנכים רגשית, עשוקי משפחה ובית, נטולי זהות מגובשת, לעתים קורבנות להתעללות מינית בחדר הילדים המופקר. כל מי שגדל בארץ הזאת יודע שגולץ לא מדבר רק בשם עצמו.

כמו מרבית מנסחי השיח הקורבני, גם גולץ הצליח להתגבר על נכותו הרגשית והיטיב להתנסח ולפרוט לפרוט של אישומים את גוני-הגונים של הווייתו הקורבנית:

52 להלן רשימה תמציתית של מבעים מסוג זה: הפורום המקוון באופן טבעי, דפקט קיבוצי, המכיל מאות תגובות שעוסקות בטרואומת הלינה המשותפת; אברהם בלבן, שבעה, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2000; טלי תמיר (אוצרת ועורכת הקטלוג), לינה משותפת: קבוצה וקיבוץ בתודעה הישראלית, קטלוג התערוכה, תל אביב: מוזיאון תל אביב לאמנות, ביתן הלנה רובינשטיין לאמנות בת זמננו, 2005; אדמה משוגעת, סרטו של הבמאי דרור שאול, 2006; סמדר גונן, שחזור אינטימי: לינה משותפת וכמיהה לאהבה, תל אביב: רסלינג, 2009.

53 לוי-ברזילי (לעיל הערה 3).

אני לא אדם רגיל, אני מוטציה [...] עשו עלי ניסוי ועיוותו אותי מן היסוד. לא רק אותי, כמובן, את כל הילדים שגדלו בצורה הזאת בקיבוצים. ומדובר, כידוע, באלפים [...] עשו בנו ניסוי ממש כמו שעושים בשפני מעבדה [...] אני טוען שכולנו קורבנות הניסוי הזה, שחברו לו האגודה השיתופית – קרי, הורינו – והמדינה.<sup>54</sup>

כתב אשמה זה אינו מותיר לשפן המעבדה הקיבוצית אפילו שביב של תקווה. תוצר הניסוי האכזרי (על פי כותרת המאמר), אליבא דגולץ, הוא אדם מנותק, סוציומט, בעל נכות רגשית, אדם נטול שורשים, שאינו מסוגל ליצור קשר אינטימי לא עם הוריו ולא עם ילדיו, קורבן שמיומנויות יסוד בהתנהגות האנושית כמו הורות, אהבה, בית, משפחה, כסף ופרנסה זרים ומנוכרים לו. להלן כמה ציטטות קורבניות מתוך כתב ההאשמה:

בפנים, אני נכה. אני לא יודע מה זה בית. אין לי אבא ואמא. לא יודע מה זה אחים ואחיות.

גדלתי להיות אדם נטול שורשים. בתחושה הפנימית הייתי ונשארתי "הומלס". [...] עזיבתי את הקיבוץ לא הקנתה לי אגורה שחוקה אחת. היום אין לי בית משלי, ומבחינה זו, הניסוי עדיין נמשך. לא הייתה אינטימיות. גדלתי עם תחושה עמוקה של העדר הורים. הרגשה של יתמות.

היום, כשהורים משאירים ילד בגיל כזה לכד בדירה, זו עבירה פלילית. מה שהורינו עשו אז, היה זהה. הפקירו אותנו. לפחדים. לחלומות. לכדידות. להרטבות הלילה. לחסדיה של השומרת.

הדבר אולי הכי חמור הוא שהיינו טרף קל לסוטים שהיו בקיבוץ. הביחד האיך-סופי הזה גרם לי להפוך לאדם מנותק. [...] קשה לי עם חברת בני אדם. אני היסטרי בכל מה שקשור לפרטיות. [...] הפכתי לסוציומט.

רימו אותנו [...] לא הכינו אותנו לחיים האמיתיים. הכינו אותנו לחיים וירטואליים, למציאות מדומה. בפער בין אלה לאלה, התרסקנו.

מדובר באלפי ילדים שחוו את הניסוי המפלצתי הזה. ומדובר באלפי ילדים שסבלו סבל נוראי. לדעתי, ההבדל היחיד ביני לביןם הוא שאני יכול לקרוא לזה בשם ולספר את האמת. אני חושף את השקר. אני מספר את זה דרך סיפורי האישי, אבל הסיפור הגדול הוא לא אישי שלי. הוא של כולנו. גידלו אותנו במציאות מדומה. רימו אותנו. קראו לזה אדם חדש. קראו לזה עולם חדש. קראו לזה אהבה. אבל הדבר האחרון שהיה שם זה אהבה.

יש שיגידו שאני נתלה בביטוי קיצוני וחריג, אך לא כך הם פני הדברים. אמנם בהחלט מדובר בתרכיז קורבני סמיך במיוחד, אך מאות התגובות שהתעוררו בעקבות מאמר זה והדיונים הרבים של "קורבנות הלינה המשותפת" הנמשכים עד היום באתרי האינטרנט מראים שגולץ שימש פה לרבים. רק לצורך הדוגמה, אתם מוזמנים לגלוש לפורום האינטרנטי "דפקט קיבוצי" המקיים שיח ערני ונוקב על "פשעי הלינה המשותפת".<sup>55</sup>

אחד הנחלצים להגנתו של גולץ היה הסופר אברהם בלבן, שספרו שבעה משתייך לז'אנר "קורבנות הלינה המשותפת". בלבן משמש בכתבה בהארץ מעין עד מומחה שמעניק תוקף של ייצוגיות לדברי גולץ: "עברתי חוויות דומות וכמונו רבים רבים אחרים. אין ספק שנגרם עוול גדול לדור שלנו ולזה שבא אחרינו. אני מכיר היטב את הפחדים שעליהם הוא מדבר, ואת הכאב על העדר המשפחה". בלבן משמש תנא דמסייע לטענת גולץ וגורס שהוא משמש פה ל"אלפי ילדים שחוו את הניסוי המפלצתי הזה". לדידו, גולץ הוא "מקרה פרטי של תופעה רחבה מאוד. הוא חושף את עולמו שלו, כמי שנפל קורבן לאג'נדה הציונית והקיבוצית, ובעיני כל טענותיו ייצוגיות".<sup>56</sup>

55 ראו הפורום באתר באופן טבעי.

56 לוי-ברזילי (לעיל הערה 3) (ההדגשה שלי).

## 2. קורבנות הלינה המשותפת בראי האמנות

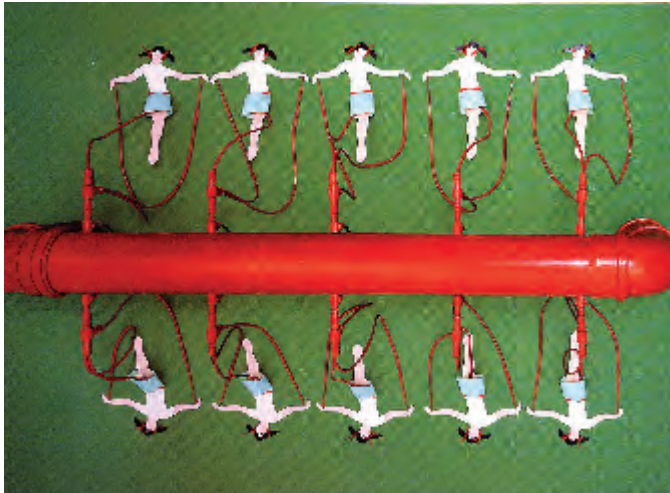
חמש שנים לאחר האני מאשים הקורבני של גולץ נפתחה במוזיאון תל אביב תערוכה שכותרתה "לינה משותפת: קבוצה וקיבוץ בתודעה הישראלית". אמנים בני קיבוץ הציגו ציורים, פסלים, תמונות ומיצבים המתייחסים לחוויות הילדות שהם חוו כחניכי הלינה המשותפת. כמו פרשת גולץ, גם תערוכה זו הובילה לדיון ציבורי ער בעיתונות ובאתרי האינטרנט. גם במקרה זה שימש בלבן עד מומחה, כאחד מכותבי המאמרים לקטלוג התערוכה. כמו גולץ, גם בלבן משתמש במאמרו בביטוי "ניסוי" כביטוי קורבני שממחיש את היותו חומר ביד היוצר: "לא ידענו שאנחנו חלק מניסוי אנושי כביר שאין לו סיכוי להתגשם". "ילדי המעבדה" (כעדותו בספרו שנזכר לעיל) היו חייבים להתאים את עצמם למנגנוני השליטה שהכתיבה השורה. הוא מקונן על שילדי הקיבוץ נדרשו תמיד להיות "ילדים טובים" המתאימים את עצמם לדרישות הניסוי, ל"דין השורה":

הקיום בשורה הפך לכן למאבק תמידי שבו נדרשת לתקן את עצמך, להיות ילד טוב, לוותר, להתחשב באחרים, להתאים את עצמך, כל הזמן להתאים את עצמך לאחרים. להיות בשורה היה לא להיות ילד, לא להיות ייחודי ומיוחד ובעל רצונות וזכאי לאהבה, אלא להיות בן קיבוץ, סוציאליסט בן שנתיים ובן עשר וחמש-עשרה, מישהו שלוחצים אותו כל הזמן כדי שיתאים את עצמו למשבצת החיים המיועדת לו כביכול. [...] הבעיה הייתה שלהיות ילד טוב היה להשלים עם אורח חיים שנכפה עליך בלי שנשאלת כלל לדעתך או ולרצונותיך.<sup>57</sup>

כדי להמחיש את נוכחות השיח הקורבני בתערוכה ובקטלוג שלה (בעריכת טלי תמיר, אוצרת התערוכה) אציג להלן יצירות אחדות ואת ההסבר הנלווה להן בקטלוג.

57 אברהם בלבן, "מחוץ לשורה", בתוך: תמיר (לעיל הערה 52), עמ' 26-27.

היוצרת הילה בן-ארי, בת קיבוץ יגור, יצרה מיצב שכותרתו "רגולטור":



### כך נכתב בקטלוג על המיצב:

"רגולטור" – וסת, מסדיר, מרווח-שורות – משמש להילה בן-ארי מטפורה ראשונית לתיאור הקומפלקס המורכב של בית-הילדים שבו גדלה [...] מבנה בית-הילדים נועד, אמנם, לייצר הגנה ומחסה, ועם זאת הוא הכתיב אופני התנהלות ברורים ומוכתבים, ואפשר שליטה מלאה באורח החיים של הילד. [...] המיצב של הילה בן-ארי משופע בדימויים מכניים נוספים, כמו מערכות השקיה עם צנרת מסועפת, מערכות הנבטה במשתלה, ומסוע: ריבוי האלמנטים המכניים והאוטומטיים מסמל את תחושת ההפעלה החיצונית, הכרוכה בתלות במערכת גדולה ומורכבת, שאינה מאפשרת תנועה עצמאית.<sup>58</sup>

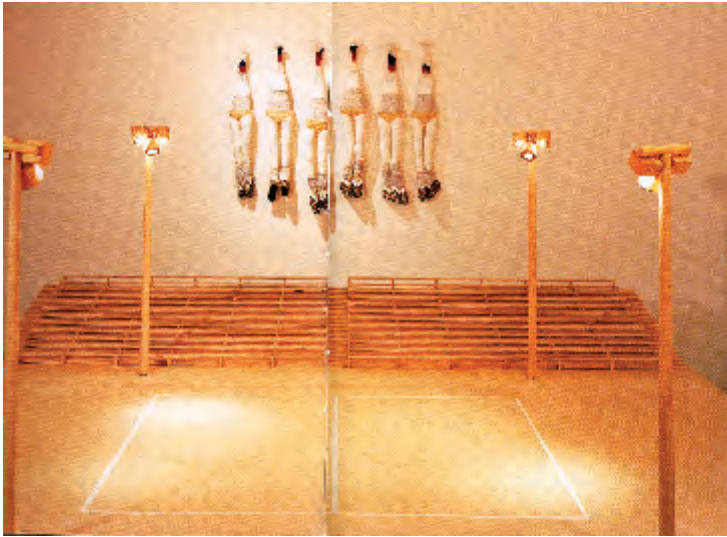
תמר הורביץ-ליבנה, בת קיבוץ עין החורש, יצרה מיצב בשם "שישייה" (ראו להלן בעמ' 46).<sup>59</sup> כך נכתב על מיצב זה בקטלוג:

כשחקנית כדורעף לשעבר, מטפלת תמר הורביץ-ליבנה במגרש הכדורעף כבטריטוריה מוגדרת של חיי קבוצה: משטח מואר, תָּחום ומסומן, בתוכו מתנהלים חיי שיתוף אינטנסיביים תחת מבטם המפקח של צופי היציעים [...] "השישייה" של הורביץ-לבנה מערערת על תפיסת הגוף הספורטיבי: חסרות ראש, מתוחות צוואר, רפויות וחסרות מתח שרירים, הן תלויות על שישה ממסרים: דבוקה בת שש יחידות, נעדרת רצון משלה, מתמסרת בכניעות למערכת הסימון והתיוג המפעילה אותה.<sup>60</sup>

58 תמיר (לעיל הערה 52), עמ' 170.

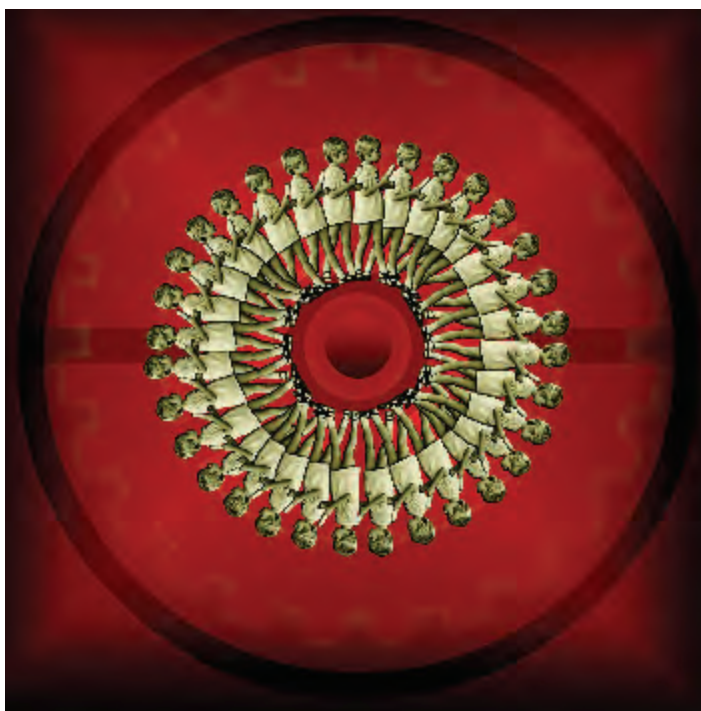
59 6 הוא מספר השחקנים במשחק הכדורעף וגם מספר הילדים בקבוצות של ראשית החינוך המשותף.

60 תמיר (לעיל הערה 52), עמ' 134.





האמן תמיר שר יצר רצף של צילומים שכותרתו "הוא העומד!":



כך נכתב בקטלוג על יצירתו:

הילד הזה – סוציאליסט בן שמונה הופך בצילומיו של שר לאבטיפוס המכפיל את עצמו והופך לשרשרת של בבואות זהות. מה שהתחיל בעיסוק בדמות יחידה – "הוא העומד!" – התפתח לאיקונוגרפיה של שיבוט [...] מכל זווית שיתבוננו בהם לא ניתן לחלץ את הדמות האחת, שכן היא לכודה בתוך השורה, ממוקמת בתוך הקבוצה וחסרת יכולת להצהיר על גבולותיה-שלה.<sup>61</sup>



קורבנותם אומנותם : משיח קורבני לשיח ריבוני

זיו בן דב יצר מיצב ששמו "לינה משותפת":



כך נכתב עליו בקטלוג:

כמעט אי־אפשר לאתר את הנקודה שבה מסתיים האחד ומתחיל האחר. הם צומחים האחד מתוך רעהו, תומכים ונתמכים, קרובים בגוף ומנותקי מבט. שרשרת הלינה המשותפת צפה בחלל בגובה הסרעפת: גוף קולקטיבי המושעה בציר אופקי, ספק נפל מהשמים, ספק התנתק מהאדמה. מתחתיו, כמו מלבן קבורה, מסומנת טריטוריה מלבנית חומה, לוכדת את השתקפותו של הגוף התלוי בחלל.<sup>62</sup>

חשוב לומר: מדובר באמנות, והטקסטים נכתבו בידי אוצרת שנתנה ליצירות פרשנות משלה. אין ספק שאמנים אלה יצרו את יצירותיהם מדם לבם, וכל מי שהיה בתערוכה לא היה יכול להתעלם מהעירוב הטעון שנוצר בה בין מבט נוסטלגי ואמפתי לבין מבט ביקורתי רווי כאב (פנימי) והאשמה (חיצונית). אך הניתוח של היצירות, ובעיקר של הפרשנות שנתנה להן האוצרת, מאפשר לנו להציב תערוכה זו בתוך ההקשר הרחב, שמעצים את תחושת הקורבנות הפסיבית של לפני הניסיון מבית מדרשם של בלבן, גולץ וחבריהם. דומה שהמילים שבהן תיארה עורכת הקטלוג את היצירות מוסיפות עוד קיסם למדורת הקורבנות. ביטויים כגון "איקונוגרפיה של שיבוט", "מנותקי מבט", "שליטה מלאה באורח החיים של הילד", "תלות במערכת גדולה ומורכבת, שאינה מאפשרת תנועה עצמאית", "דבוקה בת שש יחידות, נעדרת רצון משלה, מתמסרת בכניעות למערכת הסימון והתיג המפעילה אותה" מציגים לפנינו צופה התערוכה וקורא הקטלוג את חוויית הלינה המשותפת כטראומה קורבנית.

אמנם השיח הקורבני של ניצולי הלינה המשותפת הוא חלק מאופנת ההתקרבנות ששטפה את הארץ ואת העולם המערבי, אולם מן הראוי להציג נקודת מבט נוספת המסבירה את עוצמת נוכחותו של שיח זה בחצר המשק הקיבוצי.

במאמר שכותרתו "מצעדו של הקיבוץ מהומניזם לטוטליטריזם הומאני" נעזר משה שניר במודלים פסיכולוגיים כדי להסביר כיצד קודי ההתנהגות הקיבוציים מטפחים (מקצתם במודע ומקצתם שלא במודע) הוויה קורבנית ויוצרים תופעה ששניר כינה "קורבניזם"<sup>63</sup>. שניר אימץ מודל שפיתח הפסיכיאטר תומס הריס (Harris), המציג שלושה דפוסי התנהגות: (1) אני עליון – הורה; (2) אני – בוגר; (3) סתמי – ילד.<sup>64</sup> שניר גורס שהקיבוץ כמעט שאינו מחנך לדמות הבוגר, אלא מנציח יחסים המעצימים הוויה "הורית" או "ילדית". הוא טוען שהתנועה הקיבוצית יצרה אורח חיים תלותי ומנגנונים שווידאו כי "בניה לא ינתקו את חבל הטבור ולא יהפכו לעצמאיים יותר מדי [...] לא ייוולדו עד הסוף". מנגנונים אלה מייצרים תודעת אשמה מתמדת כלפי "המצפון הקולקטיבי" ומנציחים את התפיסה ה"ילדית". כך נוצר מבנה שמבטל את האפשרות של היחיד לקבל אחריות על עיצוב חייו ולהיות אדם ריבון או אדם בוגר.

מסקנותיו של שניר מאפשרות לנו לעמוד על אחד המקורות לכך שהוויית החיים הקיבוצית העצימה את בולטות השיח הקורבני בקרב בניה. למעשה, אם נתרגם את דברי שניר לנאמר בראשית דבריי כאן, ניתן לומר שהחברה הקיבוצית מעודדת הוויה קורבנית בשני מובני המילה: (1) victim: במקום לקבל עליי אחריות אני, הקורבן, מטיל תמיד את האשמה על הממסד, על הקיבוץ, על הוועדה וכו' ויוצר בכך את דפוס המאשים התמידי. (2) sacrifice: התביעה המתמדת להקריב את עצמך למען הכלל יוצרת את טיפוס הקדוש המעונה, הקדוש המקריב את עצמו תדיר על מזבח רעיונות הכלל, או – כדברי שניר – "מימד של קורבניזם קשור לדרך חיים זו. על ידי הקורבן האישי מגיע האדם לתחושה של מירוק עוונו ולהרגשה הנעימה כל כך של 'אני בסדר'".

במילים אחרות, ההווייה הקיבוצית יצרה מעין חממה שטיפחה הוויה קורבנית, על שני מובניה. מצד אחד היא עודדה את ה"קדוש" המקריב את רצונו על מזבח רצון הכלל, דין התנועה, "מה יגידו" וכדומה; וכך בכך יצרה את תרבות "תסמונת המטפלת" – מישהו אחר דואג לצרכיי, ועליו, ולא עליי, מוטלת האחריות –

63 משה שניר, "מצעדו של הקיבוץ מהומניזם לטוטליטריזם הומאני: הקיבוץ כגורם נכות רגשית לבניו", שדמות צו-צז (חורף תשמ"ו), עמ' 25-37.

64 תומס הריס, אני בסדר, אתה בסדר, תרגום: אהרן בר, תל אביב: מודן, 1980.

ובכך נתנה לגיטימציה להווייה המשחררת את הפרט מהצורך להיות אדון לגורלו ולעצב בעצמו את אורחות חייו.

חשוב לקשור תהליך זה לכתב ההאשמה של נחשון גולץ. גולץ האשים את הקיבוץ בכך שהוא – נחשון גולץ – תוצר של ניסוי אכזרי וקונן על תחושת היתמות המטפורית שלו. הניתוח של שנר מסייע לנו להבין את המקורות המצמיחים שיח קורבני מסוג זה. נוצרת "הווייה ילדית" שבמקום לקבל אחריות על מצבה, מתבכיינת ומאשימה את הקיבוץ בגורלה. השילוב בין "תסמונת המטפלת", אותו מנגנון רב-זרועות שווידא כי החבר יהיה תלוי תמיד בחסדי הוועדה, התקנון, המזכירות, האספה, כגורם המחליט בכל בקשה, ובין "תסמונת הקורבן המתמיד", הנדרש תדיר להקריב את עצמו על מזבח דין התנועה וצורכי הקולקטיב, יצר למעשה תודעה קורבנית כפולה. תודעה זו גם העצימה את אתוס ההקרבה "למען" וגם פיתחה תודעה ויקטימולוגית, משום היותו של הפרט תלוי תלות מוחלטת בהחלטות החברה בכל הנוגע למאוייו.

## ב. קורבנות ההגמוניה האשכנזית-ציונית: השיח הקורבני המזרחי

כמו במקרה של "קורבנות הלינה המשותפת", גם לשיח הקורבני המזרחי היו עשרות מבעים בשדות השיח השונים (אמנות פלסטית, קולנוע, ספרות, שירה, מחקר וכו'). גם כאן אבקש לדלות מתוך אוקיינוס החומרים העוסקים בכך רק כמה מקרי מבחן מייצגים.

### 1. אלה שוחט: הציונות מנקודת מבטם של קורבנותיה היהודים

אחת המכוננות של "השיח המזרחי הרדיקלי החדש"<sup>65</sup> היא אלה שוחט. כבר ב-1988 פרסמה שוחט את מאמרה מעורר המחלוקת "Sephardim in Israel: Zionism from the Standpoint of Its Jewish Victims" (עובד לגרסה עברית שכותרתה "מזרחים בישראל: הציונות מנקודת מבטם של קורבנותיה היהודים"<sup>66</sup>).

65 מושג זה – "השיח המזרחי הרדיקלי החדש" – הוא מושג מפתח בספרו של סמי שלום שטרית, המאבק המזרחי בישראל, תל אביב: עם עובד, 2004.

66 שוחט (לעיל הערה 43).

מאמר חשוב זה שימש במידה מסוימת תשתית לעיקרי הטענות של דוברי השיח המזרחי הרדיקלי, כמו סמי שלום שטרית, יהודה שנהב ורבים אחרים. כבר עכשיו חשוב להעיר הערה חשובה שאפתח בהמשך: שגיאה חמורה היא לרדד את מפעלם של דוברי השיח המזרחי הרדיקלי לשיח קורבני חד-ממדי נוטף "פולחן קתרזיס בכיניי". גם בכתיבתם וגם בפעילותם הציבורית-פוליטית יש בהחלט דיון ועשייה הרחוקים ת"ק פרסה משיח כזה בלבד. ובכל זאת אי-אפשר להתעלם מן העובדה שמאמרה של שוחט, העוסק במזרחים ובפלסטינים כקורבנות הציונות, היה לציון דרך בפיתוח, בעיצוב ובהעשרה של לקסיקון הקורבנות המזרחית.

ממש כמו גולץ וחבריו לשיח הקורבני של שפני הניסוי הקיבוצי, גם שוחט אינה פוסחת על שום סעיף האשמה ומייחסת להגמוניה האשכנזית הציונית כמעט כל חטא ופשע אפשריים. את הטענה המרכזית שלה אפשר לתמצת בפסקה הזאת:

בהערכה היסטורית, אפשר לומר כי במובנים רבים הייתה הציונות מעשה הונאה אדיר כלפי המזרחים. הציונות מחקה בשיטתיות את ההיסטוריה, את התרבות ואת הזהות של יהודי ארצות האסלאם, והצליחה לחסל בתוך דור או שניים אלפי שנות ציוויליזציה.<sup>67</sup>

שוחט יוצרת חלוקה דיכוטומית רבת תארים בין מקרבן אקטיבי לקורבן פסיבי, התלוי תלות מוחלטת במניפולציה ובמנגנוני השליטה של ההגמוניה האשכנזית הציונית. הנה כמה מילות מפתח שמציינות קורבנות וקרבון מתוך מאמרה: מילות מפתח מקרבנות – "קולה ההגמוני של ישראל", "שלילת המזרח הערבי", "דה-לגיטימציה" (עמ' 140), "מבנה הדיכוי", "הגמוניה אשכנזית", (עמ' 141), "גנבת ההיסטוריה" (עמ' 150), "עיוות ההיסטוריה" (עמ' 150), "שלילתה ומחיקתה" של היסטוריה מזרחית (עמ' 151); מילות מפתח קורבניות – הקול המזרחי "נחסם, מעומעם, מושקט" (עמ' 140), "המזרחים הובאו בשל צרכים ציוניים" (עמ' 141), "הופלו באופן שיטתי" (עמ' 141), "הולבשו בשמות" [עבריים] ו"הופשטו משמות" [עבריים] (עמ' 161), "נתפסו במלכודת נסיבתית [...] שהמציאה עבורם זהות חדשה" (עמ' 161).

67 שם, עמ' 200.

שוחט מציגה בנחרצות את מהות הציונות בכל הקשור למזרחים: מטרתה של ההגמוניה האשכנזית הציונית היא "לטהר את המזרחים ממזרחיותם" (עמ' 151). אנסה לקטלג, לפי כותרות, מעט מתוך המצאי המקיף של פשעי הממסד, לגרסת שוחט:

א. גנבה. שוחט גורסת ש"פרדיגמת האקוטיזציה ונרטיב ההצלה" אפשרו גנבה של רכוש מזרחי (תכשיטים, חפצי דת וכו'), "לרוב בדרכי הונאה ומניפולציה" (עמ' 148).

ב. אפליה שיטתית ומכוונת. "המזרחים הובאו לישראל בשל צרכים ציוניים-אירופאים. משעת הגעתם הם הופלו באופן שיטתי על ידי מנגנון שחילק את המשאבים שעמדו לרשותו מתוך העדפתם הברורה של יהודים אשכנזים על פני יהודים מזרחים. [...] ההגמוניה האשכנזית בישראל היא תוצר שליטתו של מיעוט מספרי שיש לו עניין בטשטוש 'מזרחיותה' של ישראל" (עמ' 141); "מתוך מסמכים שפורסמו לאחרונה, אפשר להיווכח עד כמה מדיניות האפליה הייתה שיטתית ומחושבת" (עמ' 176).

ג. קיפוח מובנה שמתעטף באדרת צבועה של סיסמאות שילוב ושוויון ריקות מתוכן. "מדיניות האפליה בוצעה תחת שלטון מפא"י", המוצגת כאימפריה (עמ' 177) של מנגנוני שליטה שמטרתם "להנציח את מצב התת-פיתוח" המזרחי (עמ' 178). שוחט מראה כיצד מדיניות האפליה, ההדרה והניצול טושטשה באופן מניפולטיבי על ידי שפה שהציגה כסות של שוויון ודאגה למעמד העובדים ועטפה את הפשע בסיסמאות יפות שמאחוריהן הסתתר האינטרס האמיתי: "תנועת העבודה ייצגה, בעצם, את האינטרסים של האליטה האשכנזית" (עמ' 178).

ד. מנגנון שלטוני דכאני, גזעני, מפורר ומכחיד זהות. "ההיסטוריה הציונית [...] יצרה מבנה פוליטי דכאני" (עמ' 180); "בניגוד ליחס שניתן למהגרים אשכנזים, טופלו המזרחים באופן בלתי אנושי כבר במחנות שנבנו על ידי הציונים בארצות מוצאם" (עמ' 168); "המזרחים היו נתונים תחת משטר של גזענות, שהחל מיד עם תחילת תהליך המעבר מארצות מוצאם. [...] מנהיגים מקומיים נושלו ממעמדם וקהילות עתיקות פוררו. לעתים קרובות, משפחות הופרדו בניגוד לרצונן והוסעו בכוח על משאיות שהובילו אותן לכיוונים הפוכים" (עמ' 172).

ה. "מזרחופוביה". "החרדה הפובית כלפי המזרחים [...] נאלצה להתעמת עם המזיגה הלא נוחה של יהודיות עם ערביות שנתפסה כנחשלות. בעיניים ציוניות

מורדניסטיות שילוב זה נראה היה כמחלה ממארת שיש לחסלה בטרם תתפשט בגוף החברה. דחף אידיאולוגי זה עמד מאחורי שורה של פעולות שנועדו לערטל את יהודי המזרח מתרבותם; מגזירת פאותיהם של תימנים דתיים ועד כפייתה של תכנית לימודים אירופו-ציונית" (עמ' 184).

ו. דמוניזציה של המזרחים. "מזרחים נתפסו כנשאים של טפילים למיניהם, של מחלות מידבקות, ושל עיוותים גנטיים. ה'עולים' [המירכאות במקור] מארצות המזרח רוססו בדי.די.טי., בשעה שילדים שחלו בגזות טופלו בהקרנות שגרמו שנים מאוחר יותר לגידולים ממאירים. הגוף המזרחי עבר טראומה שעדיין לא התאושש ממנו" (עמ' 170).

ז. ניצול המזרחי ככוח עבודה זול. "ככוח עבודה זול, נייד וקל לתמרון, היו יהודי המזרח חיוניים להתפתחות הכלכלית של מדינת ישראל" (עמ' 174). יחסה של הציונות למזרחים מוצג על ידי שוחט כתערובת של גזענות, רתיעה וזלזול, מחד גיסא, והבנה רציונלית שהם יכולים לשמש אמצעי נוח וזול הן להשגת רוב יהודי והן ככוח עבודה, מאידך גיסא: "כך החל תהליך הפיכת המזרחים מקבוצה נעדרת, שאין בה עניין, לקבוצה 'שימושית', שתסייע בהנחת תשתית כלכלית ופוליטית [...] המטרה הייתה לספק את צורכי המפעל הציוני המשווע ליריבים עובדות. במילים אחרות, אפשר לטעון שפנטזיית ההצלה של יהודי המזרח, שימשה כסוי לצורך של הציונות להציל את עצמה מהתמוטטות כלכלית ופוליטית באמצעות יהודי המזרח" (עמ' 166-167; ההדגשה שלי).

ח. הפרד ומשול: יצירת מנגנונים לטיפוח השנאה בין המזרחים לפלסטינים. ביחסים שבין הפלסטינים למזרחים נקטו הציונים האשכנזים גישה של הפרד ומשול והצליחו לקרבן כך בהצלחה את שתי האוכלוסיות (עמ' 189): "הממסד שחרד מפלישת המזרח למערב, דיכא את מזרחיותם של יהודי ארצות האסלאם כחלק ממגמה של יצירת 'עם אחד'. מגמה זו חייבה הפרדה בין שתי הקבוצות והפיכתן לעוינות. על הערביות ועל המזרחיות הוטל בעקביות אות קלון" (עמ' 187); "עקב ההפרדה הלאומית בין שתי הקבוצות, נוטים מזרחים ופלסטינים בישראל ללמוד אלה על אלה בעיקר דרך התקשורת הנשלטת בידי הגמוניה אשכנזית" (עמ' 189); "הן הפלסטינים והן המזרחים תפקדו בהיסטוריה הציונית כאובייקטים ולא כסובייקטים של מדיניות ואידיאולוגיה שבה תומרנו אלה כנגד אלה" (עמ' 200).

ט. הנדוס חברתי ודה־לגיטימציה לזיכרון המזרחי. "ההיסטוריוגרפיה הציונית כפתה זיכרון יהודי־אירופוצנטרי שבעטיו נמחקו הזכרונות של האבות המזרחים והאמהות המזרחיות שסיפוריהם/ן הפכו לבלתי נגישים ואפילו אסורים" (עמ' 153).

י. המזרחים כ"בשר תותחים" ו"גדר חיה" של גבולות הביטחון של ההגמוניה הציונית. שליחת המזרחים במשאיות ליישובי הספר במעטה המניפולטיבי של חיזוק הגבולות "הפך את גופם של המזרחים לגדר החיה של המדינה" (עמ' 173). בהמשך המאמר מציגה שוחט את גיוס המזרחים למלחמת '48 כך: "המזרחים גויסו כבשר התותחים שלאחר המעשה" (עמ' 201).

נסתפק בעשרת סעיפי האשמה אלה. ושוב אדגיש: כמו במקרה של הקורבן "ילד השמנת האשכנזי" גולץ, גם כאן בחרתי בשיטה התלמודית של רבי חנינא הגורסת כי "כל האומר דבר בשם אומרו, מביא גאולה לעולם",<sup>68</sup> משמע – שימוש בצייטטות מתוך תרכיז האשמה קורבני זה כדי להפגיש את הקוראים עם התוכן ועם המנגינה של דוברי השיח המזרחי הרדיקלי החדש.

## 2. סמי שלום שטרית: המזרחים כ"קורבנות של תפיסת העולם הציונית הפולשת"

אין ספק שבצד שוחט, סמי שלום שטרית הוא הדובר הרהוט הרדיקלי המרכזי של שיח זה. שטרית, שפרסם מאמרים וספרים רבים העוסקים בסוגיה, הוסיף ופיתח את מושג הקורבנות המזרחית למול ההגמוניה הציונית האשכנזית. מעניין שכשם שחלוצי העלייה השנייה והשלישית ביקשו ליצור את האדם החדש, כך גם שטרית משתמש בביטוי מתריס חלופי – "המזרחים החדשים":

"המזרחים החדשים" לעולם לא יגדירו עצמם כמונחים המניפולטיביים של ההגמוניה האשכנזית הפוליטית והאקדמית, כמו "עדות מזרח", או "ספרדים" [...] החידוש הרדיקלי העיקרי בכיקורת של המזרחים החדשים, כפי שהציגה זאת לראשונה אלה שוחט, הוא ראייתם של המזרחים כ"קורבנותיה היהודים" של המהפכה הציונית האשכנזית [...] על־פי תפישה זו, יהודי־ערב



וארצות האיסלאם צורפו למהפכה הציונית האשכנזית בנסיבות עליהן לא הייתה להם כל השפעה, כדי לשמש מאגר אדם למאבק הדמוגרפי-טריטוריאלי של הציונות נגד הפלסטינים, וכדי לשמש בתפקיד הפרולטריון עליו נבנתה הכלכלה המודרנית הישראלית אשר מפרותיה הם אף פעם לא נהנו.<sup>69</sup>

כפי שהצגתי בראשית סעיף זה, אי-אפשר להאשים את שטרית בשיח קורבני שאינו מלווה במאבק פוליטי-חברתי-תודעתי לשינוי המצב. שטרית היה ממקימי בית הספר קדמה ופעיל מרכזי במגוון נרחב של ארגונים שביקשו להצביע על חומרת הדיכוי המזרחי ובה בעת לפעול לשינוי המצב. ברם במרוצת השנים הקצין שטרית את דרך הביטוי שלו וכנראה גם התיימש מהיכולת לשנות. לפיכך הוא בחר בשנים האחרונות לחיות בארצות הברית. לפני עזיבתו את ישראל התקיים עמו ריאיון רחב היקף בידיעות אחרונות, ובו הוא אמר, בין השאר, את הדברים האלה:

**כל היושבים על האדמה הזו הם קורבנות של תפיסת העולם הציונית הפולשת. [...] אני מעמיד את המקור היהודי מול הנסיון של הציונות במאה השנים האחרונות לחסל את היהדות שלי ואת המזרחיות שלי. [...] המחשבה הציונית שבאה למחוק אותי כיהודי וכמזרחי ייצרה את מדינת ישראל, ואני רוצה לחזור ליהדות, היהדות כמקום לברוח מהציונות. [...] מהותה של הציונית היא הכיבוש – משמע, נישול ודיכוי [...] הקמת המדינה הייתה הדבר הכי מחורבן שקרה בהיסטוריה היהודית.<sup>70</sup>**

כמו שוחט גם שטרית רותם לשירות השיח הקורבני את הדיכוטומיה רבת הגוונים בין פעיל לסביל – ציונות פירושה רצף של פעלים אקטיביים כגון נישול, דיכוי,

69 אמירה זו, בגרסאות שונות, מופיעה בכל מיני מקומות, בכלל זה בספרו, המאבק המזרחי בישראל (לעיל הערה 65). הצייטוט כאן לקוח מתוך אתר הקשת הדמוקרטית המזרחית (ההרגשה שלי).

70 פלד (לעיל הערה 4) (ההרגשות שלי).

מחיקה, פלישה, חיסול; ואילו "קורבנות הציונות הפולשת" מייצגים תמונת ראי נגטיבית-פסיבית: מנושלים, מדוכאים, נמחקים, מחוסלים.

שטרית מנמק את בחירתו להגר לארצות הברית ברצון לברוח מהציונות אל היהדות. מתברר כי הצגת היהדות כאלטרנטיבה לציונות היא תופעה חוצת עדות: רבים מדוברי השיח הפוסט-ציוני מבקשים להציג את היהדות בגולה (שהציונות המהפכנית ביקשה למחוק באמצעות אתוס שלילת הגולה) כאלטרנטיבה לציונות. זו נתפסת על ידי דוברי שיח זה כדרך שהובילה להזניה ולהשחתה של ערכי המוסר היהודיים, כיצירה אטומה וקהת חושים כלפי הסבל של ה"אחרים" למיניהם. החזרה אל ערכי היהדות כאלטרנטיבה לציונות המיליטריסטית, השוביניסטית והגזענית היא רכיב מהותי בשיח זה הן אצל אשכנזים והן אצל מזרחים (על כך ראו בפרק הבא בסעיף "מטוטלת הדמוניזציה הטוטלית").

### 3. הנרייט דהאן-כלב: "כמה שאת יפה, לא רואים שאת מרוקאית"

בשנת 2002 פרסמה ד"ר הנרייט דהאן-כלב, שעמדה בראש התכנית ללימודי מגדר באוניברסיטת בן-גוריון בנגב, מאמר מרגש ונוגע ללב בכותרת "כמה שאת יפה, לא רואים שאת מרוקאית"<sup>71</sup>. המאמר יצר שילוב מאתגר ומרתק בין ניתוח סוציולוגי של מנגנוני השליטה והקרבון האשכנזיים לבין סיפור החיים של דהאן-כלב. סיפורה האישי מוצג כסיפור של קורבן הכלוא בתוך שלושה עולמות דיכוי מקבילים: (א) העולם הפטריארכלי הערבי, שאליו נחשפה בארץ המוצא; (ב) העולם האירופוצנטרי, מצדו הקולוניאליסטי; ו-(ג) עולם המסורת היהודית והדתית. כך קיבלה דהאן-כלב קנס משולש: על היותה אישה, על היותה מזרחית ועל חייה בתוך חברה מסורתית. המכנה המשותף לשלושת עולמות דיכוי אלה היה לדבריה שלטונו של הסדר הפטריארכלי.

דהאן-כלב נוקטת גישה אנתרופולוגית המבקשת לראות במקרה המבחן של סיפור ילדותה מרחב של דילמות רלוונטיות ואפשרות לבחינה מחדש של

71 דהאן-כלב (לעיל הערה 2). הציוטים שמופיעים כאן לקוחים מהמאמר באתר שזכה לתגובות רבות, מקצתן יוצגו וינתחו בהמשך.

"הפיקציה לפיה נבנתה זהותה של ילדה שחונכה במציאות של שלטון אירופוצנטרי קולוניאליסטי". היא מנתחת שלושה שדות שיח ציוניים – ההיסטוריה הציונית, הסוציולוגיה הציונית והפסיכולוגיה הציונית – ומתארת את הדרך שבה נרתמו שלושתם לטובת פרויקט מחיקת הזהות המזרחית. לסוכני עיצוב זהות אלה הייתה משמעות קשה וישירה על חייה של דהאן-כלב ודומיה. את תהליך מחיקת הזהות הקודמת ואימוץ הזהות המצופה היא כינתה "השתכנוזות". מדובר בתהליך שראשיתו בקליטה אינטואיטיבית חסרת מודעות של מושגי הטוב והרע, והמשכו בהמצאת זהות חדשה אגב מחיקת הזהות הקודמת. כך התהליך מתחיל:

"כמה שאת יפה, לא רואים שאת מרוקאית". עם משפט זה גדלתי מאז הובאתי ממרוקו לשער עליה ולפרדס חנה על ידי הורי ב-1949. שמעתי אותו מהאחות בלבן שבאה לאוהל לייעץ לאמי איך לגדל אותי, את אחותי ואת אחי, שכבר נולד באוהל. היא דיברה על גידול ילדים כאילו הייתה המצאה ציונית. את המשפט ההוא שמעתי גם מהגננת כסופת השיער, היקית גבוהת הקומה שלקחה ממני את שמי – ג'ורג'ט – ונתנה לי תחתיו את השם הנורא "אהובה".

התוצאה הישירה של הנדוס חברתי זה היא גרימת תהליך של שנאה עצמית, בושה והתכחשות:

בתחילה, בגיל 3-4, עורר בי משפט זה רק תחושות עמומות שקשורת במתח בין צבע עיני הירוק ועורי הבהיר ובין מוצאי. רק מאוחר יותר הבנתי שמה שנותר עמום היה subtext ששידר ש"יש לי מזל שאני לא נראית מרוקאית" ושקיים מתח בין ערכים אסתטיים ובין להיות מרוקאית. על הציר הזה נעו תחושות הזרות שלי בשנים אלו של חיי – אני לא דומה למרוקאים ולכן "יש לי מזל" ובאותה מידה "יש לי מזל" אני נראית ממש כמו אשכנזיה. כלואה בין השניים – מי שהייתי ומי שחשבו שאני – הלכה תמונת העולם שלי והתגבשה על דיכוטומיה ברורה של טוב ורע לפי מוצא.

ככל שהילדה אהובה גדלה, כך היא עברה תהליך שהסוציולוגית רבקה בר יוסף כינתה "דה-סוציאליזציה ורה-סוציאליזציה"<sup>72</sup>, או מחיקת הזהות המזרחית ואימוץ זהות אשכנזית עד כדי המצאת ביוגרפיה דמיונית אלטרנטיבית:

בגיל עשר, עברו הורי להתגורר בירושלים. המעבר העניק לי הזדמנות לפתוח דף חדש בחיי וליישב את הסתירה המזרחית הקיימת בין להיות יפה לבין להיות מרוקאית. לחברי החדשים בכיתה סיפרתי שנולדתי בצרפת. כדי להבטיח אמינות לסיפורי הפסקתי לדבר בח'ית ובע'ין וסיגלתי לעצמי מבטא של אשכנזיה [...] מובן שלא הזמנתי את חברי הביתה שמא יגלו שאמי מדברת ערבית. אסרתי עליה לדבר ערבית ברחוב, ומעתה הייתי עסוקה בהגנה על הילדה שרציתי להיות, הילדה הצרפתייה שקיוויתי שיחשבו שהיא אני. [...] אותי ה"אמיתית", המרוקאית, שנאתי. רציתי שלא תהיה.

האן-כלב מתארת כיצד לאחר המצאת הזהות הצרפתית פעלו כל סוכני הסוציאליזציה לחזק את בחירתה בתהליך ההשתכנונות:

פעם, כשמצאתי סוף סוף, ספרים עלי, האמיתית, גיליתי כי אני "בת עדות המזרח" – כך כונתי בספרי הלימוד – מלוכלכת, ענייה, חולה במחלות זיהומיות, אימפוטנטית מבחינה רוחנית, חסרת כוח שיפוט מוסרי, בורה, אלימה, ועצלה. [...] על הורי אמרו ש"נפלה עליהם תרדמה היסטורית", [...] או גרוע מזה, הואשמת בכך שכשאבותי ואנו הגענו לארץ, גרמנו לשקיעתו התרבותית של הישוב בארץ-ישראל בגלל תסביכי הנחיתות שלנו כבני עדות ושבתים. [...] עתה כבר היו לי הוכחות לאינטואיציות שלי שלהיות מרוקאית זה רע ועל כן יש הצדקה לחיסולה של הילדה ההיא

72 רבקה בר יוסף, "דסוציאליזציה ורסוציאליזציה", בתוך: משה ליסק, בוורלי מזרחי ועפרה בן-דוד (עורכים), עולים בישראל: מקראה, ירושלים: אקדמון, 1969.

השנואה. שהרי, "אפילו המורה להיסטוריה אמרה שהמרקאית פרימיטיבית ומלוכלכת, ומי בכלל רוצה להיות שייכת לכאלה שחולים במחלות זיהומיות ואחראים לשקיעה תרבותית?". האמנתי לכל מילה שאמרו לי מורי ומורותי, והצלחתי להסיק כי כל מה שהוא "מזרחי" הוא מפגר, מנוון ופרימיטיבי, ולכן מוטב לי לבחור באלטרנטיבה האשכנזית. אז השתכנזתי. פירוש הדבר עבורי היה לבנות זהות "נקיה", מתקדמת, מודרנית ולהחריב עד היסוד את הזהות שנתנו לי הורי. לדחות הכל: את עברם, תרבותם, לשונם, ערכיהם, אהבותיהם ושנאותיהם, כאבם ואושרם.

סיפורה הכואב של דהאן-כלב הוא מעין עדות אישית ואינטימית לתהליכים שתיארו שוחט ושטרית. הכתיבה האישית היא הד אותנטי למושגי הדיכוי התאורטיים של דוברי השיח המזרחי הרדיקלי. דהאן-כלב מסיימת את מאמרה במשפט בעל חשיבות מכרעת, המחבר בין הסיפור האישי לסיפור הכללי אגב שימוש במכלול רכיבי הלקסיקון של השיח הקורבני:

לסיכום [...] אני כנראה תוצר של מכבש חינוכי, אינטלקטואלי, פוליטי, כלכלי שגרס ושחק ולא הותיר מרחב להתפתחותי מחוץ לסדר שהוכתב על ידי הגמוניה בעלת אוריינטציה פטריארכלית, אשכנזית, ציונית, אירופאית, שהגדירה עבורי מהי ישראליות.

שוחט, שטרית, דהאן-כלב ורבים מדוברי השיח המזרחי היטיבו לפרוט לפרוט את חלקיו המכניים של מכבש הדיכוי הציוני האשכנזי ועמם את הטראומות והמחיר הקשה שהוטל על קורבנותיה היהודים של המהפכה הציונית האשכנזית לשאת על גבם.

### ג. קורבנות "המכה ה־81": קורבנות שארית הפלטה

כמו בסוגיית הקיבוצים ובסוגיית המזרחים גם יחסו של היישוב לשארית הפלטה טופל רבות ביצירות אמנות וספרות, ביצירות קולנוע ובעשרות מחקרים

ועדויות.<sup>73</sup> גם כאן אבקש לדלות מתוך המכלול המורכב של סוגיה זו רק את הפרטים הרלוונטיים לגלגולו של השיח הקורבני בחברה הישראלית. כשם שדהאן-כלב מציגה את עצמה כקורבן של שלושה מעגלי דיכוי, גם השיח העוסק ביחס היישוב והמדינה לניצולי השואה מציג "כפל קנס" קשה מנשוא: קורבנות השואה, שחוו את הגיהנום הקשה ביותר שיצרה הציוויליזציה האנושית, נתקלו בארץ בהתנשאות ובאטימות לסבלם והיו גם לקורבנות הציונות. מובן שמעבר לביטויים קיצוניים ויחידים לא מדובר בשני מקרבנים שווי ערך, אלא במצב טרגי שבו נוסף על מסכת הסבל והייסורים שגזר המקרבן האולטימטיבי באירופה, קיבלו הניצולים "בנוס" ממסד אטום שגילה קהות חושים למצבם והשתמש בציניות בסבלם לשם השגת הון פוליטי. כמו קורבנות הלילה המשותפת וקורבנות ההגמוניה האשכנזית, גם קורבנות שארית הפלטה מוצגים בשיח הקורבני כחומר ביד היוצר הציוני, כקורבנות פסיכיים של מנגנון דכאני שראה בהם אמצעי להשגת מטרותיו על ידי הפעלת רשת של אמצעי שליטה ומניפולציה מתוחכמים.

כמו בשני המקרים הקודמים, גם כאן חשוב מאוד להדגיש (ובמקרה זה אף יותר מבשתי הקבוצות הקודמות) שאכן מדובר במציאות קשה מנשוא. הזכות, ואפילו החובה, לתאר את האטימות, הסבל והניצול שחוו הניצולים אינן עומדות לרגע למבחן, הרהור או ערעור. מטרת התיאור אינה להמעיט בגודל העוול או להקהות את הכאב, אלא להצביע על ציר היסטורי שבו מתרחש תהליך הדרגתי של מתן בולטות הולכת וגוברת לשיח הקורבני במובנו הוויקטימולוגי, מתוך המעטה – עד כדי ביטול מוחלט – של מושג הקורבן במובן הסקרפייזי שלו. מרבית המחקרים העוסקים ביחסה של החברה הישראלית לניצולי השואה מציגים את משפט אייכמן כאירוע מכונן, שאחריו החל תהליך של סדיקת חומות היהירות והאטימות הצברית. דומה שיותר מכל אדם אחר היטיב חיים גורי להמשיג את השינוי מטלטל הזהות שעורר משפט זה. "איש מאיתנו לא יצא מכאן דומה לעצמו"<sup>74</sup> כתב גורי, שהיה גם תוצר של הצבריות וגם מסוכני העיצוב

73 ראו למשל חנה יבלונקה, אחים זרים: ניצולי השואה במדינת ישראל 1948–1952, ירושלים: יד יצחק בן-צבי, 1994; נורית גרץ, מקהלה אחרת: ניצולי שואה, זרים

ואחרים בקולנוע ובספרות הישראליים, תל אביב: עם עובד, 2004.  
74 חיים גורי, מול תא הזכוכית, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 1962, עמ' 73.

שלה. בספרו מול תא הזכוכית שיקף גורי שיקוף רפלקטיבי את השינוי האישי והדורי שחוללו המפגשים עם עדויות הניצולים במשפט. לדברי אניטה שפירא, לא במקרה הפך בעקבות משפט אייכמן העיסוק ביחס לניצולי השואה לאחד הצירים המרכזיים ביצירתו.<sup>75</sup> ספרו עסקת השוקולד,<sup>76</sup> הטריולוגיה הקולנועית המכה ה-81, הים האחרון ופני המרד, והתוספת של הפרק לספרו מימי מלחמת העצמאות עד עלות השחר,<sup>77</sup> שנקרא "אל האח הבלתי ידוע" והוקדש לחניכיו, הם עדות לתהליך זה.

גורי חשוב לענייננו מאחר שהרשימות שכתב לעיתון למרחב על משפט אייכמן תרמו לכמה תהליכים מרכזיים בשיח הציבורי:

מ"השואה והגבורה" ל"גבורה בשואה": "בשואה התביישנו כמו במום נורא וגלוי לכול. ואילו את הגבורה אימצנו אל לבנו כמו שריד של גאווה, כמו זכות לשאת ראש".<sup>78</sup>

מ"אטימות מתנשאת" להזדהות וניסיון להבין את "הפלנטה האחרת": "ואנו הכללנו לא פעם את האומללים ההם בהכללה הפסקנית והשופטת 'כצאן לטבח' [...] ואנו שפטנו אותם בלי אשר נשפוט את עצמנו".<sup>79</sup>

מ"מורשת השתיקה" ל"מורשת העדות": "כאשר פרצו המסמכים האלה מדממת הארכיונים, דומה היה כי כעת הם מדברים בפעם הראשונה, והידיעה ההיא הייתה שונה מאוד מהידיעה הזאת. חלה בה אותה תמורה המתחוללת בדברים היוצאים מן הכוח אל הפועל ותהליך זה שיחרר אנרגיה עצומה של 'כעת אני מבין ותופס'".<sup>80</sup>

- |    |   |
|----|---|
| 75 | אניטה שפירא, "משפט אייכמן: דברים שרואים מכאן לא רואים משם", עיון וחקר, הרצאות ומסות 2 (2002). |
| 76 | עסקת השוקולד, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 1965.   |
| 77 | עד עלות השחר, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2000.   |
| 78 | גורי (לעיל הערה 74), עמ' 242.   |
| 79 | שם, עמ' 248-249.  |
| 80 | שם, עמ' 243.  |

ומה שחשוב לדיוננו:

מ"מאשים" ל"מואשם": "לא נוכל לברוח מהקול ההולך אחרינו: ואתם? [...] היכולנו לעשות יותר מאשר עשינו?"<sup>81</sup>

גורי היה מהראשונים שביקשו להכות על חטא הפניית זרקור האהדה אל לוחמי הגטאות והפרטיזנים וזרקור ההאשמה אל כל ה"אחרים" (תרתי משמע) "שהלכו כצאן לטבח". מהצד של הקולט מדובר בשלב המעבר מכתב האשמה לרגשי אשמה; ומבחינת הניצול הנקלט, מדובר בשלב המעבר ממואשם, שאליו מופנים משפטים כגון "איך נתתם שייגמרו אתכם ככה?",<sup>82</sup> למאשים השואל-זועק מדוע לא עשיתם יותר כדי להצילנו, ולמה התייחסתם אלינו בהתנשאות ואטימות בתהליך הקליטה.

כותרת הסרט המכה ה-81 קשורה לסיפורו של מיכאל גולדמן-גלעד, ניצול שואה שהיה לקצין בלשכה 06, יחידת המשטרה המיוחדת שהוקמה בעקבות לכידת אייכמן. כנער בגטו פשמישל נענש גולדמן בקבלת 80 מלקות, עונש שבדרך כלל הסתיים במותו של הנענש. גולדמן נותר בחיים גם לאחר העונש וגם לאחר כל תקופת השואה. כאשר הגיע לארץ וסיפר את סיפורו למכריו, הוא חש שאין מאמינים לו. על חוסר אמון זה אמר גולדמן את המשפט המפורסם ששימש השראה לסרטו של גורי: אינני יודע מה כאב לי יותר, 80 המלקות או המכה ה-81 שקיבלתי.<sup>83</sup>

81 שם, עמ' 249-250.

82 רבים המחקרים שניתחו את האטימות הצברית המתנשאת כלפי שארית הפלטה. דוגמה מוחשית ליחס זה ניתן למצוא בריאיון שערך רפאל בשן עם צעירים, ובו נאמרו בין השאר הדברים האלה: "על היהודים בימי היטלר, אל תשאל אותי. זה עניין מכאיב ואינני רוצה לפגוע באף אחד. אבל אני קצת מתבייש. שכה אחיה! למה הם נתנו שייגמרו אותם ככה?". ראו רפאל בשן, "הכנעני אז בארץ...", מעריב, 10.7.1959.

83 על פרשה זו ראו ריאיון שנערך עם גולדמן בזיקה, העיתון המקוון של יד ושם, ביולי 2007 – "במשפט אחד, הרגשתי כאילו אני עובר את השואה עוד פעם", ריאיון עם מיכאל גולדמן-גלעד, רב פקד לשעבר, קצין חקירות בלשכה 06, מראיינות: יעל נובוגרוצקי ולימור בר-אילן.



דומה שאין סיפור מתאים יותר להצגת "כפל הקנס" הקורבני שחוו אודים מוצלים אלה. כאב המכה ה־81 צרב ופצע את הנפש, בעיקר כיוון שהפעם מחזיק השוט לא היה המקרבן האולטימטיבי הגרמני. אותה מכה מטפורית הייתה לסמל בשיח הישראלי בכל הנוגע לתחושת הקורבנות של הניצולים. משפט אייכמן היה לצומת בעיצוב הזהות הישראלית ונתן לגיטימציה להיסט השיח הציבורי בעניין שארית הפלטה. חיים גורי ורבים אחרים יצרו בעקבותיו את התשתית שהכשירה את הקרקע לזכות הזעקה של קורבנות המכה ה־81.

### 1. "על עצמות נערים מן השואה סללנו את הדרך לירושלים": מיתוס לטרון כמקרה מבחן

במאמרה "היסטוריוגרפיה וזיכרון: מקרה לטרון תש"ח" ניתחה אניטה שפירא את גלגוליו של מיתוס לטרון בהיסטוריוגרפיה ובזיכרון הקולקטיבי.<sup>84</sup> סיפור זה, כפי שהציגה אותו שפירא, ישמש כאן מעין מקרה מבחן נקודתי שיורחב לשרות שיח נוספים העוסקים בהתגברותו ובהתקבלותו של השיח הקורבני בחברה הישראלית.

סיפור המעשה:<sup>85</sup> עם פלישת צבאות ערב (15 במאי 1948) התגבשה בישראל ההערכה שירושלים הנצורה, נטולת המים, התחמושת והציוד, לא תחזיק מעמד יותר משבועיים. בעקבות הערכה זו תבע בן-גוריון מצה"ל לעשות כל מאמץ כדי להתארגן במהירות האפשרית לפריצת הדרך לירושלים. למשימה זו יועדה חטיבה 7, שהייתה בשלבי הקמה. ככל שגבר הלחץ על ירושלים, כך גבר לחצו של בן-גוריון לפרוץ בכל מחיר את הדרך אליה. 500 איש גויסו לחטיבה, מתוכם 140 עולים שהגיעו לארץ ב־14 במאי באוניות "טטי" ו"ארגנטינה". העולים עברו הליך קליטה קצר ואימון בנשק (כולל מטווח) ורובם שובצו בגדוד 72 בפיקודו של צבי הורוביץ. לצורך המבצע הצטרף לחטיבה גם גדוד 32 מחטיבת אלכסנדרוני (שלוש פלוגות, סך הכול 270 איש).

מבצע בן-נון לכיבוש מובלעת לטרון היה אמור להתחיל בליל 24 במאי, אך עקב בעיות לוגיסטיות הוא נפתח באור היום של 25 בחודש. המבצע נכשל.

84 שפירא (לעיל הערה 7), עמ' 67.

85 לתיאור שיטתי ומורחב של מהלך העניינים ראו שם, עמ' 48-52.

72 חיילים (לפי גרסה אחרת 71) נהרגו (המספר הגדול ביותר של חללים בקרב עד אז), ופצועים רבים הושארו לרדם בשטח ונרצחו לאחר מכן. בזמן המלחמה היו בלטרון חמישה קרבות נוספים, וכולם הסתיימו בכישלון. נהרגו בהם כ-168 חיילים. מובלעת לטרון הייתה עד מלחמת ששת הימים בשליטה ירדנית והפכה למעין פצע גאוגרפי פתוח עד לכיבושה ב-1967 (וגירוש שלושת הכפרים שישבו במובלעת לטרון, שהוביל, מצדו, להעצמה של תחושת הקורבנות הפלסטינית).

## 2. מ"קורבנות בונה" כ"קורבנות הורסת"

שפירא תיארה במאמרה את גלגוליה של פרשת לטרון על ציר הזמן. אני מבקש לרתום את תובנותיה לטובת ניתוח תהליכי יסוד בהתפתחות השיח הקורבני. ההתפתחויות בדיון הציבורי בפרשת לטרון מציגות שתי דרכי עיבוד של תודעת הקורבן (א) המובן הבונה: "הקורבנות החיובית". כלומר, דרישת המודר להציג את תרומתו ואת שייכותו לסיפור הישראלי על ידי הדגשת קורבן התרומה שלו. (ב) המובן ההורס: "הקורבנות השלילית". כלומר, הצגת הקורבנות כקריאת תיגר על האתוסים, המיתוסים והיסודות המשותפים של "מפעל הדיכוי הלאומי-ציוני".

### קורבנות בונה

אחד התהליכים המרכזיים בעיצוב זהות קולקטיבית משותפת הוא "הצורך של קבוצות חברתיות שנמצאו מחוץ לשותפות בחווייה המעצבת – למצוא סיפור מעשה שבאמצעותו יוכלו להתחבר לזיכרון הקולקטיבי המשותף, כחלק ממאבק להשיג את מקומן הראוי בחברה".<sup>86</sup> הצורך לעצב סיפור שכנגד נובע, לדעת שפירא, מכך שיש קבוצות החשות ש"התיעוד הקיים איננו מעניק להם את מקומם הראוי בהיסטוריה".<sup>87</sup> לפי שפירא, פרשת לטרון הייתה למיתוס שבאמצעותו יכלו עולי שארית הפלטה "להבטיח שבזיכרון הקולקטיבי תירשם תרומתם בקרב זה כתרומה חיובית".<sup>88</sup> העדויות של ניצולים-לוחמים אלה נועדו להמחיש שהנה

86 שם, עמ' 66.

87 שם, עמ' 67.

88 שם, עמ' 69.

גם לנו חלק ונחלה במגש הכסף, או כדברי שפירא: "לטרון הייתה מרכיב חיוני בכרטיס הזהות הישראלית שלהם: כשם שלעלייה השנייה היו פרדסי פתח תקווה סמל לברית עם הארץ ולעלייה השלישית – עבודות הכבישים, לעדות המזרח – תקופת המעברות והקמת ערי הפיתוח, כך לשארית הפליטה שימשה לטרון סמל, אות ומופת לחלקם במיתוס המרכזי של הקמת המדינה".<sup>89</sup>

אם נתרגם תוכנות אלו ללשון השיח הקורבני, מדובר בקורבן סקריפייזי אקטיבי. משמע, הניצול שלחם מגיש סיפור שהוא מזדהה אתו: הוא ידע לאן הוא הולך והיה מוכן להקריב אפילו את חייו למען המאבק לקוממיות ישראל.

ביטוי מוחשי לעמדת "הקורבנות הבונה", כלומר הצגת פרשת לטרון כגבורה אקטיבית ומודעת, ניתן למצוא בעדותו של יהודה דויטש, ניצול שואה שלחם בלטרון, סירב להיכנס לנעלי הקורבן הפסיבי והציג את סיפור קליטתו ולחימתו באור אחר:

ב-17 במאי הביאו אותנו לתל ליטוינסקי (היום תל השומר) ומאז יש לי "מניות יסוד" בחטיבה 7. הייתי בגדוד 72. בפלוגה ב'. כולנו קיבלנו מדים, נעליים גבוהות וחגור. מימיות לא קיבלנו. לא היו. ננעץ קיבלנו נשק והתאמנו קצת. [...] אחר כך סיפרו שהעולים נשברו בקרב הזה. איבדו את כוח הרצון. לא כך היה. אנשים פשוט קיבלו מכת שמש והתייבשו. אומרים שנשברו מפחד. זה לא נכון. היה לנו מספיק כושר, אלא שהתנאים היו אומללים.<sup>90</sup>

דויטש מתאר כיצד נפצע בקרב ולמרות זאת שמר מכל משמר על הנשק ולא זנח אותו. עוד הוא מספר כי לאחר הפציעה דרש לחזור לגדוד, דבר המעיד על בחירה מודעת ולא על קורבנות פסיבית. הוא מבקש להדגיש שהעולים לחמו בגבורה ושאינן לו כל טענה על ששלחו אותו לקרב ללא אימון וציוד מתאימים, מאחר ש"לא היה מישהו אחר" – אלה היו התנאים וניסינו לעשות את המיטב בתנאים קשים אלה.

89 שם, עמ' 72.

90 נורית ברצקי, "עולה חדש מגיע לחיפה ונשלח להילחם בלטרון", מעריב, 15.4.1975.

דויטש מציג עיבוד זה של תודעת הקורבן מנקודת המבט של הנקלט, ואילו יגאל מוסינזון מציג עמדה זו מנקודת המבט של הקולט. במחזהו המפורסם **בערבות הנגב** מופיע הקטע הזה:

הייתי בלטרון! אינני יודע אם השם הזה, לטרון, אומר לכם הרבה. אך זה היה גיהינום. [...] לא רק נשק לא היה במידה מספקת, אלא גם מימיות לא היו. וחמסין, וברחש – ואנשים התעלפו בשדה. התעלפו ומתו בשדה [...] והפקודה שנתקבלה הייתה אכזרית! להמשיך! להמשיך בכל מחיר! לפתוח את הדרך לירושלים [...] ולעולם לא אשכח את איש גח"ל [גיוס חו"ל] ששכב גוסס בשדה וביקש לדבר אלי, אל מפקדו. חיוך של אדם גוסס! אמר לי: יותר טוב פה! יותר טוב פה! תדאג לאמי!<sup>91</sup>

מוסינזון שם בפיו של גיבורו הניצול הגוסס את מילות המפתח "יותר טוב פה" ואת החיוך המשלים להן, והוא מודע למשמעות הנגזרת מכך. הן דויטש והן גיבורו של מוסינזון מציגים את הקורבנות כ-sacrifice, כמעשה ראוי, כמעשה מודע, כמעשה אקטיבי. אך במרוצת השנים קול זה הלך והתעמעם וקול אחר של ניצולים ביקש לתפוס את מקומו.

#### קורבנות הורסת

כאמור, פרשת לטרון הייתה לסיפור שטופל רבות בשיח הציבורי. במאמרה סוקרת שפירא אירועים שבעקבותיהם חזרה ועלתה פרשה זו לכותרות. אחד האירועים הללו, שהחיו את מיתוס לטרון ועוררו ויכוח ציבורי ער, התרחש ב-1986: חוקר הספרות בנימין הרושובסקי פרסם בשם הספרותי גבי דניאל את השיר "פטר הגדול". השיר הציג את הפער העצום בין ילידי הארץ ("נער עברי מן הגזע העליון") לבין הניצולים ("אבק האדם"). להלן שני קטעים משיר זה:<sup>92</sup>

- 91 יגאל מוסינזון, **בערבות הנגב**, תל אביב: אור עם, 1989, עמ' 38-39.
- 92 קטעים משירו של גבי דניאל (בנימין הרושובסקי), "פטר הגדול", איגרא 2 (תשמ"ו), עמ' 199. רבות מהתגובות לשיר מוצגות במאמרה של שפירא (לעיל הערה 7).

דָּוֵד בֶּן גִּוְרִיּוֹן  
סָלַל  
אֶת הַדֶּרֶךְ אֶל דֶּרֶךְ בּוֹרְמָה, הָעוֹקֶפֶת  
אֶת הַדֶּרֶךְ אֶל דֶּרֶךְ הַבִּירָה יְרוּשָׁלַיִם,  
בְּעֶצְמוֹת נְעָרִים מִן הַשּׂוֹאָה.

בֶּן גִּוְרִיּוֹן אָסַף אֲבָק  
אָדָם – לְזֹרַע לְאוֹיֵב בְּעֵינַיִם.  
עַל עֶצְמוֹת נְעָרִים מִן הַשּׂוֹאָה  
סָלַלְנוּ אֶת הַדֶּרֶךְ הָעוֹקֶפֶת  
הָעוֹלָה לְיְרוּשָׁלַיִם.

השיר ממחיש היטב את המעבר משלב הקורבנות הבונה, הסקריפייזית, לשלב הקורבנות ההורסת, הוויקטימולוגית. בניגוד ליהודה דויטש, הרושובסקי מציג את הניצולים כ"אבק אדם", כקורבן פסיבי ששימש אמצעי להשגת מטרות הציונות. כותרת השיר, "פטר הגדול", ושורותיו הראשונות משוות בין פטר הגדול ש"סלל את עיר הבירה פטרבורג בביצות הצפון על עצמות איכרים" לבין "עריץ אכזרי" אחר – בן-גוריון, אשר סלל את הדרך לירושלים בעצמות ניצולי שארית הפלטה.

שירו של הרושובסקי הוא עדות לצמיחתו של שיח קורבני שונה לחלוטין, שאינו מבקש להעלות מס וקורבן לשם קבלת כרטיס חבר במועדון הנרטיב הלאומי המשותף, אלא מנסה לקעקע ולסדוק את הנרטיב עצמו. זהו שלב המעבר מקורבנות בונה לקורבנות הורסת. המעבר מתהליכי הבנייה לתהליכי הפירוק הוליד שיפוט ופרשנות שונה למשמעות הקורבן. כעת אין מדובר בסובייקט פעיל הבוחר להקריב את עצמו למען המטרה, אלא באובייקט סביל שהופך ל"קורבן בעל כורחו". הקורבנות הופכת מכרטיס כניסה הרואי לפנתאון הגבורה וגיבוש הזהות הישראלית לכתב האשמה חריף נגד המקרבנים על חוסר הצדק, חוסר התחלת וחוסר המוסריות. ה"בונה" מנופף בדגל הקורבניות כסמל יוקרה וכמקור גאווה של שותפות, ואילו ה"הורס" מנופף באותו דגל כתמרור אזהרה וכסמל למחיר ההרסני של המהפכה הציונית.

3. עוצמת המפגש המפרק בין הקורבן המנוצח לבין המקרבן המכה על חטא

השיח הקורבני שתואר לעיל מתעצם ונוסק לגבהים בעקבות שיתוף הפעולה בין רגשות האשמה של המקרבן לכתב האשמה של הקורבן. ניתוח גלגוליו של מיתוס לטרון בזיכרון הקולקטיבי מוביל את אניטה שפירא לסיפורו של מתי

מגד, שנראה כמעט הזוי. מגד, דמות מרכזית ברור הפלמ"ח, עזב את הארץ וחי בארצות הברית. לקראת צאתו לאור של ספרו **שעון החול**,<sup>93</sup> בריאיון להארץ, ערך מגד ריטואל וירוי חושפני של אדם שחש זר ומנוכר לכל מה שהזין את נפשו ומוחו בנעוריו. הוא מתאר את הסיפור הציוני כ"בלוף" ואת היחס לניצולי השואה של בני דורו כפשע בלתי נסלח. להלן קטעים אחדים מדבריו:

זה אני, כלוא, מנותק, שונה, גולה. חי באמריקה עם אשה אחרת [...] אני כותב על "שעון החול", על האיש שאבד לו עברו. אם אחזור לארץ אין לי לאן לחזור, לא משרה, לא בית, ולא אף אחד מהדברים שהאמנתי בהם. שום דבר. כשאני בא לארץ אני גר במלון כאדם זר בארצו. יש בזה כאב גדול. [...] אני בא לארץ, ואני זר [...] הכל היה בלוף [...] הכל היה נלעג כל כך, זה היה ב-1947 [...] היינו אמורים "לאמן אותם" [...] וערכנו להם "אימונים" שהתבטאו בתרגילי סדר ובתרגול מקלות קפ"פ. הדבר עלה להם אחר כך בחייהם. אולם הדבר הגרוע ביותר הזכור לי היה היחס אליהם. אם להתוודות על האמת, הרי ראינו בהם יצורים נחותים בעצם. אנחנו היינו החבר'מנים. הישראלים החדשים הגיבורים, אלה שלא הולכים כצאן לטבח והם – יהודים מסכנים, גלותיים. אם נדבר בכנות הרי שהייתה מידה נוראית של כוז מצדנו, יוהרה, גבהות לב, דיברנו אליהם כפטרונים. [...] רק שנים לאחר מכן התחלתי להרגיש את הצרבת של הבושה, של האשמה. [...] אני תוהה לפעמים האם רק אני, ממרחק, רואה היום דברים באור אחר, מפוכח, אחר?<sup>94</sup>

מגד מספר סיפור ביוגרפי שנועד להדגים הן את "הבלוף" ו"הנלעגות" שבו והן את אכזריותם ואטימותם של המקורבים הקולטים. סיפורו מתאר את השתלשלות העניינים הזאת: מגד היה נציג הפלמ"ח על האונייה שהובילה את העולים לשדות

93 שעון החול, תל אביב: זמורה ביתן, 1989.

94 תמר מרוז, "שעון החול: מתי מגד זר בארצו", הארץ, 9.1.1987.

הקטל של לטרון; בן-גוריון הגיע אליו מיד עם בואם לארץ ושמח על הצטרפותם של חיילים חדשים למערכה; מגד ניסה לשכנע את בן-גוריון ויגאל אלון שלא לעשות זאת, אך הם לא הקשיבו לו, והוא החליט להצטרף לקרב בלטרון כדי להיות עם חניכיו הפליטים וראה אותם הופכים לכשר תותחים בלי לדעת עברית ובלי לדעת לירות בנשק; אחד הניצולים הצליח בגרון נחר ללחוש למגד את מילותיו האחרונות: "אני מצטער... אכזבנו אתכם...".

בחן ובציניות מתארת אניטה שפירא את הסיפור המצמרר הזה על אטימות הממסד, שיכול היה להיות מרגש ולהתאים בהחלט לשיח הקורבני המתעצם, אלא שמה לעשות?! – הוא לא נכון. מגד המציא אותו! הוא מעולם לא היה על האונייה שהביאה את הניצולים שלחמו בלטרון, ומובן שגם לא לחם לצדם בלטרון!!

שפירא ניתחה את הסיפור המדומיין של מגד מזווית ראייה היסטוריוגרפית. אני מבקש לעשות זאת מזווית הראייה של השיח הקורבני: זרעי האשמה שזרע חיים גורי בראשית שנות השישים בעקבות משפט אייכמן צמחו וגדלו לממדי ענק אצל מגד, חברו לפלמ"ח, עד כדי המצאת סיפור קתרטי מדומיין ככלי למירוק עוונות ולהקלה על רגשות האשמה.

גלגוליו של מיתוס לטרון בהקשר של השיח הקורבני מאפשרים לנו להצביע על שלושה שלבים:

**השלב הראשון: "גרסת המנצחים" – ההקרבה כערך ראוי לבניין האומה.** גרסה זו רואה בפרשת לטרון סיפור מגייס לערך ההקרבה כערך ראוי והכרחי לבניין האומה. שפירא מתארת במאמרה את הוויכוח המר בין אסכולת בן-גוריון לאסכולת הפלמ"ח.<sup>95</sup> אולם אף שוויכוח זה היה קשה ונוקב, שני הצדדים השתייכו לאליטה הקולטת, ועוצמת הוויכוח ביניהם לא השפיעה על כך ששניהם הציגו את סיפור לטרון כעוד אחד מסיפורי הגבורה המעידים על נכונות ההקרבה של המאמינים בצדקת הדרך.

95 בין אסכולת בן-גוריון לבין אסכולת הפלמ"ח התפתח ויכוח קשה סביב המחדלים והכישלון של הקרב. נושא זה אינו קשור לנושא הנחקר בספר זה. לצורך דיוננו מה שחשוב להדגיש הוא שלמרות הוויכוח סביב הקרב, לא היה ויכוח סביב אתוס ההקרבה.

**השלב השני: קורבנות "המנוצחים" ככרטיס כניסה לפנתיאון ההקרבה הציוני.** גם בשלב זה ניתן לעמוד על שיח הרמוני בין קולט לנקלט. עדותו של יהודה דויטש – הניצול הנקלט – וגרסתו של מוסינזון הקולט ("יותר טוב פה") מציגות את הניצולים כאנשים ריבוניים המודעים לבחירתם ושלמים עמה. לחימת הניצולים בלטרון אינה מוצגת כסוג של כפייה של מקרבן אקטיבי על קורבנו הפסיבי, אלא מתוך רצון להצביע על תרומתם של המודרים לסיפור הגבורה הציוני.

**השלב השלישי: מ"קורבנות בונה" ל"קורבנות מפרקת".** בשלב זה נוצרת הרמוניה קורבנית מסוג אחר בין קורבן למקרבן. מגד והרושובסקי מציגים את הסיפור המפרק. האחד כפושע המכה על חטא, והאחר כניצול המשמש פה לאותן עצמות ניצולים שעליהן נסללה הדרך לירושלים. מוסינזון ודויטש מציגים שותפות בונה של קולט ונקלטים בשלב בניין האומה והמדינה; ואילו מגד והרושובסקי מציגים שותפות הורסת של מקרבן מוכה חרטה וקורבן נטול רצון ובחירה. מטרת שותפות זו היא להשחיר, להגחך ולפרק את סיפור הקורבנות הבונה ולהמיר את השיח הסקרפייזי בשיח ויקטימולוגי.

במאמרה כותבת שפירא: "זיכרון משותף מהווה תשתית לזהות משותפת. במערכה על הזהות הלאומית יש ל'פונקציות מגדירות הזהות של הזיכרון' תפקיד ראשון במעלה. לפיכך, בעוד שההיסטוריוגרפיה האקדמית מנסה לקבוע איך ולמה התרחשו הדברים, הזיכרון הקולקטיבי חותר לברוא את השותפות הלאומית".<sup>6</sup> כאן אבקש לסייג טענה זו: היא נכונה לשיח קורבני בונה, אולם אינה נכונה לשיח קורבני מפרק. מטרת ה"בונים" היא לעצב זהות משותפת; מטרת ה"מפרקים" היא לאפשר לקורבנות ולמנוצחים לעצב זהות אלטרנטיבית לזהות המנצחת, שדרסה והכחידה את הלגיטימציה של הזהות ה"אחרת". השיח הפוסט-ציוני הצליח להעצים את השיח הקורבני המפרק, בין השאר בגלל שיתופי הפעולה בין מקרבנים חוזרים בתשובה מסוגו של מגד לבין קורבנות מסוגו של הרושובסקי (על ברית זו ראו בהרחבה בהמשך).



## ד. קורבנות הנכבה: השיח הקורבני הפלסטיני כמקרה מבחן לשיח ויקטימופייזי

ספר זה מתמקד בעיקרו בשיח הקורבני בחברה הישראלית היהודית. נוכחותו של השיח הקורבני בחברה הערבית בכלל ובחברה הפלסטינית והפלסטינית הישראלית בפרט ראויה למחקר נפרד. אולם יהיה מעניין להפנות מבט משווה אל נוכחות שיח זה בקרב החברה הפלסטינית בהקשר של מאפייני השיח הקורבני בחברה הישראלית היהודית שפורטו לעיל. הניתוח התמציתי יאפשר לי להצביע על המורכבות הנגזרת מהשימוש הכפול במונחים "victim" ו-"sacrifice" כמעצבי זהות.

### 1. השיח הסקרפייזי בחברה הפלסטינית

לדברי מנהיג הג'יהאד האסלאמי פתחי אל-שקאקי, "בלא המרטירים אין לנו חיים ולא היסטוריה, לא עבר, גדולה או ערך. הם אלה הסוללים לפנינו את העתיד".<sup>97</sup> על בולטותו של אתוס ההקרבה בשיח האסלאמי ובשיח הפלסטיני נכתבו מחקרים רבים, בעיקר בעקבות טרור פיגועי ההתאבדות.<sup>98</sup> האדרת הבוחרים למות "מות קדושים" (אסתשהארד) הייתה לאבן דרך במאבק לשחרור פלסטין מאז ראשיתו, אך בעיקר בעקבות האינתיפאדה השנייה: "מוטיב ההקרבה עבר קנוניזציה והיה ל'חלון הראווה' של אינתיפאדת אלאקצא שפרצה בספטמבר 2000".<sup>99</sup> מן הראוי לציין שבשיח האסלאמי בכלל ובשיח הפלסטיני בפרט מתנהל ויכוח בשאלה מיהו שהיד ואם פיגוע התאבדות מזכה את המתאבד בתואר זה. ויכוח הלכתי רעיוני זה חורג מתחום מחקר זה, אך למרות גוני המשנה והתפיסות השונות בעניין, בכלל זה שיח ביקורתי כלפי השיח הסקרפייזי, עדיין

97 מצוטט אצל מאיר חטינה, "תיאולוגיה וכוח במזרח התיכון: המרטירים בפלסטין בהקשר השוואתי", היסטוריה: כתב-עת של החברה ההיסטורית הישראלית 16 (2005), עמ' 81.

98 ראו למשל חטינה, שם, עמ' 81-114; רפי ישראלי, "אסלמיקוזה: טרור המתאבדים", נתיב 2-1 (1997), עמ' 69-76; שאול שי, "השהידים: האסלאם ופיגועי ההתאבדות, הרצליה: המרכז הבינתחומי, 2003; ענת ברקו, בדרך לגן עדן: עולמם של מחבלות ומחבלים מתאבדים ושולחיהם, תל אביב: ידיעות אחרונות, 2004; שאול קמחי ושמואל אבן, מי הם מתאבדי הטרור הפלסטינים, תל אביב: מרכז יפה למחקרים אסטרטגיים, 2004.

99 חטינה (לעיל הערה 97), עמ' 100.

איי-אפשר להתכחש לכך שהחברה הפלסטינית, רובה ככולה, מאדירה את אתוס ההקרבה למען המולדת ואת השהיד כמודל להערצה וחינוך.<sup>100</sup> אחד מסוכני הסוציאליזציה המרכזיים המעצימים אתוס זה הוא מערכת החינוך הפלסטינית. מחקרים רבים מראים שספרי הלימוד הפלסטיניים עוסקים ב"האדרת המוות [...] ומסרים ברורים של ג'יהאד, הקרבה ומות קדושים. [...] ספרי הלימוד מעבירים מסר של אהבת ההקרבה למען המולדת ומאדירים את השהידים וההקרבה העצמית למען הדת, האומה והחברה".<sup>101</sup> לכן לא מפתיע להיווכח שהעיתונות, הרדיו והטלוויזיה הפלסטיניים עמוסים לעיפה בשרים, במאמרים ובראינות המטפחים את אתוס השהיד הסקרפיני, המקריב את עצמו למען אדמת פלסטין.<sup>102</sup> להלן ארבע דוגמאות לכך, כולן שודרו בטלוויזיה הפלסטינית של פת"ח:

ילדה שרה באירוע לרגל יום הילד הפלסטיני בנוכחותו של יו"ר הרשות הפלסטינית מחמוד עבאס:

בפלסטין יש אמיצי לב, שנלחמים בעושק הנורא ביותר.

מותנו כמו חיים, מולדתי היא קבר לפולשים.

עוד אצעד אלף מיילים, לו אמות בה כשהיד.

כולם ביחד, לעבר ירושלים! לעבר ירושלים! לעבר ירושלים!<sup>103</sup>

100 על קולות המתנגדים לשיח זה ראו למשל "אביו של מחבל מתאבד פלסטיני: מדוע ראשי החמאס והג'יהאד לא שולחים את בניהם לבצע פיגועי התאבדות?", אתר המכון לחקר תקשורת המזרח התיכון, 6.10.2002; "ביקורת על הפיגוע בשוק הכרמל: מדוע משלחי המתאבדים אינם שולחים את בניהם להתאבד?", שם, 8.11.2004.

101 מיטל נשיא ודניאל בר-טל, "השתקפות התשתית הפסיכולוגית-חברתית של סכסוך בלתי-נשלט בעיתונות ילדים ונוער פלסטינית (1996-2007)", מגמות 48 (2012), עמ' 328. נשיא ובר-טל מפנים למקורות רבים העוסקים במוטיב זה, כולם מציינים את בולטותו של שיח ההקרבה והערצת השהיד בספרי הלימוד הפלסטיניים.

102 כמה מכוני מחקר ואתרים ישראליים עוסקים בנייתו מקורות פלסטיניים: המכון לחקר תקשורת המזרח התיכון (ממרי); מרכז המידע למודיעין ולטרור ע"ש מאיר עמית; ומבט לתקשורת הפלסטינית. באתרים אלה מוצגות מאות עדויות (מאמרים, קטעי טלוויזיה, שירים, ראינות עם הורים לשהידים וכו'), ודרך אפשר לעמוד על עוצמת אתוס ההקרבה על גווניו.

103 קטע זה והקטעים הנוספים שיצוטטו בסעיף זה לקוחים מהאתר מבט לתקשורת פלסטינית 1998-2014, [www.palwatch.org.il](http://www.palwatch.org.il), בדף שכותרתו "מחבלים מתאבדים

קטע מתוך שידור בטלוויזיה שבו אומר ילד בבית ספר פלסטיני:  
פלסטין היא אמי ואבי. נתתי לאדמתי לשתות מדמי ואהבתי את  
דרך השהאדה.<sup>104</sup>

אחיינית של מחבל מקדישה לו שיר בשבח השהאדה:  
כשנמות כשהידים אנחנו נלך לגן עדן.  
אל תאמרו, שאנחנו קטנים. מדרך החיים הזאת, הפכנו לגדולים.  
בלי פלסטין, איזו משמעות יש לילדות?  
[...] לימדתם אותנו את משמעות הגבורה.  
גם אם יעניקו לנו את העולם הזה ואוצרותיו,  
לא, זה לא יגרום לנו לשכוח [את פלסטין]. בכלל לא.  
זאת היא ארצי ודמי הוא למענה.<sup>105</sup>

שקופית בשידור מטקס לכבוד יום השנה לפת"ח במחנה הפליטים עין אל-חילוה  
בלבנון:

ילדינו הם תהילתנו ותפארתנו. הם נבראים כדי להיות דשן  
לאדמת פלסטין, וכדי שאדמתנו הטהורה תרווה מדמם.<sup>106</sup>

כאמור, מדובר בארבע ציטטות מתוך מאגר עצום של טקסטים, שירים, סרטוני  
וידאו ונאומים המהללים ומאדירים את הבוחרים למות למען פלסטין, בשיח  
סקריפייזי הנוסק לגבהים. בכוונת מכוון הדוגמאות שהוצגו לעיל לקוחות כולן  
מתוך התקשורת של הרשות הפלסטינית בראשות הפת"ח ולא מתוך זו הנתונה  
לשליטת החמאס, שבה המסרים רק מתעצמים, בעיקר בכל הנוגע לתיאורים  
הפלסטיים הנלווים להאדרת אתוס ההקרבה ופולחן השהיד כמקור מגייס.

---

ו'שהאדה', עידוד השהאדה (מוות למען אלה), "בכתבות שכותרתן: "עידוד ילדים  
לשאוף למוות" (המקור: הטלוויזיה הפלסטינית [פת"ח], 10.4.2006).

104 שם, שם (המקור: הטלוויזיה הפלסטינית [פת"ח], 14.11.2008).

105 שם, שם (המקור: הטלוויזיה הפלסטינית [פת"ח], 13.4.2011).

106 שם (המקור: הטלוויזיה הפלסטינית [פת"ח], 24.1.2012).

## 2. השיח הסקריפייזי הציוני בראשית המאה העשרים לעומת השיח הסקריפייזי הפלסטיני בראשית המאה העשרים ואחת

בפרק הראשון תיארת את התהליך שהתרחש בחברה הישראלית שבו הפך ה"קורבן" (במובנו הסקריפייזי) ממושא הערצה למושא ביקורת. השיח הוויקטימולוגי המיר בהדרגה את השיח הסקריפייזי, והתפתח שיח המבקר את אתוס ההקרבה והמצביע על ההיבטים ההרסניים והשליליים שבקיומו של ערך זה כרכיב יסודי בעיצוב הזהות הישראלית. אף שיש הבדלים מהותיים בין השיח הסקריפייזי של ראשית המפעל הציוני לבין השיח הסקריפייזי בקרב הפלסטינים היום – גם ברוח הזמן, גם באופן הפרשנות וגם בגוני המבע – מצאתי לנכון להציג נקודות דמיון מסוימות שבאמצעותן ניתן יהיה לבחון את השאלה מתי מתקיימים תנאים המעצימים שיח סקריפייזי ומתי מתקיימים תנאים המטפחים שיח ויקטימולוגי.

כפי שתיארת בפרק הראשון, בראשית המפעל הציוני ערך ההקרבה שימש אתוס מגייס מרכזי. שאיפת החולמים להקים בית לאומי לעם היהודי בארץ ישראל הזינה צו זה בדלף סקריפייזי שמטרתו הייתה להניע את גלגלי המדינה שבדרך. כאשר מנתחים את עשרות מבעי ההקרבה בשיח הפלסטיני המבקש להקים בית לאומי לעם הפלסטיני בארץ פלסטין, אי-אפשר שלא לעמוד על קווי הדמיון הנגזרים מעוצמת החלום ומהנכונות לעשות כל אשר יידרש למען הגשמתו. להלן אתאר שני מוטיבים משותפים שנגזרים מהשיח הסקריפייזי בשתי חברות המבקשות לממש את חלום הקמת המדינה: טוב למות בעד ארצנו – מוטיב הרומנטיזציה של הדם כתנאי לבניין המולדת; ומוטיב ההרמוניה הדורית – הורים גאים בבניהם, ובנים מנחמים את הוריהם. אעשה זאת באמצעות הצגת טקסטים יהודיים בצד טקסטים פלסטיניים.

## 3. ברית דמים: טוב למות בעד ישראל/פלסטין

לפנינו שיר שנכתב לזכרו של טרומפלדור בשנת 1926 ולעומתו סרטון וידאו של שיר ששודר בטלוויזיה הפלסטינית לזכרו של ערפאת בשנת 2011, משמע כשמונים שנה אחר כך. כשם ש"טוב למות בעד ארצנו" הטרומפלדורי הוחרד לשיח הציוני, או כדברי שירה של עמיר-פינקרפלד: "הד דבריו ללב חדר", כך גם הפלסטיני כתב את שם המנהיג בלבו והסיק את המסקנה הנדרשת – "טוב למות בעד פלסטין".

סרטון וידאו לזכרו  
של ערפאת, 2011

יאסר ערפאת – כתבתי את שמך בלבי,  
שפכתי את דם ההקרבה העצמית על  
דרכך.  
איך אשכח את הנכבה של עמי  
כשאני אומר: טוב למות למען פלסטין.<sup>108</sup>

אנדה עמיר פינקרפלד,  
"ליל י"א באדר", 1926

בְּלִיל יוֹד־אֶלֶף בְּאֶדֶר  
אִישׁ לְפָנָי מוֹתוֹ אָמַר:  
"טוֹב לָמוֹת – נְמוֹת בְּגִיל  
בְּעַד אֲרָצְנוּ בְּגִיל".<sup>107</sup>

נוסף על כך, ולמרות ההבדלים המהותיים בין שיח ההקרבה הציוני לשיח ההקרבה הפלסטיני, שתי החברות פיתחו מגוון ניכר של מבעים שנועדו להעצים את מוטיב הברית המתקיימת בין דם המקריב לאדמת המולדת. להלן כמה טקסטים מייצגים שבאמצעותם ניתן לעמוד על מאפייניה של ברית דמים זו.

107 "ליל י"א באדר", נכתב בשנת 1926. מילים: אנדה עמיר פינקרפלד; לחן: משה ביק © כל הזכויות שמורות למחברים ולאקו"ם). שירים רבים נכתבו על טרומפלדור ותל חי, ובמרביתם בולט ערך ההקרבה בנוסח "טוב למות בעד ארצנו". על כך ראו נחומי הר-ציון, "בגליל, תל-חי: שיר תל-חי מאז ועד היום", בתוך: מרדכי נאור (עורך), איש תל חי זלמן בלחובסקי: פרשת תל-חי לאחר כתשעים שנה, ירושלים: יד יצחק בן צבי, 2009, עמ' 143-160. מעניין שעמיר פינקרפלד כתבה שיר נוסף בעניין בשם "ביום י"א באדר". עולה ממנו אותו המסר רק בתוספת מעניינת המדגישה שאמנם טוב למות, אבל גם טוב לחיות בעד המולדת. להלן המילים של הבית השני בשיר זה (מצוטט מתוך ספרו של נאור, שם, עמ' 153) © כל הזכויות שמורות למחברים ולאקו"ם):

הַר אֶל הַר יִשָּׂא שִׁיָּהּ -  
לְיוֹסֵף וְלְגִבּוֹרָה;  
כֹּל הַגְּלִיל נוֹשָׂא בְרוֹן  
אֶת זֶה דְּבָרוֹ הָאֶחָד.  
טוֹב לְחַיּוֹת וְטוֹב לָמוֹת  
בְּעַד מוֹלְדָתָּהּ, בְּעַד חֲרוֹת!

108 שיר זה לזכרו של ערפאת שודר פעמים רבות בנובמבר 2011. ראו "טוב למות למען פלסטין... לא עזבנו את הנשק שלך", ספריית וידאו, באתר מבט לתקשורת פלסטינית 1998-2014 (לעיל הערה 103).

סרטון וידאו של ילדים שרים ששודר  
בטלוויזיה הפלסטינית, 2012

כמה את יפה, ארצי.  
האהבה בלבי אליך היא גדולה.  
גידלת וחינכת דור אחר דור  
עמדת באורך רוח ומצאת את ילדייך  
הגיבורים  
הו ארצי הטהורה, ארווה אותך מדמי  
באדמתך הירוקה אחיה ואמות  
אדמתך מרווה אותנו, הטוב שלך מספק  
אותנו  
אפדה אותך בחיי, הו ארצי, חיקך מחמם  
אותנו, אדמתך מרווה אותנו, הטוב שלך  
מספק אותנו, אפדה אותך בחיי, הו ארצי,  
חיקך מחמם אותנו.<sup>110</sup>

קדיש יהודה סילמן, 1911

דס. דס. יפה הוא צבעו של זה,  
והאדמה שהוא שוקע בה נעשית  
יקרה וחביבה עלינו. כי כשם  
שהדם נחוץ לגוף, וכן לאומה  
שלמה, כן נחוץ הוא לאדמה [...]  
ואלמלא השקנו הארץ בדמנו לא  
היינו עומדים עליה כיום הוה  
[...] החיים שלנו הם המשך העבר  
ושפך דמנו גם הוא המשך העבר.  
ואין עם בונה חייו אלא על יסודות  
עברו, ודם מצטרף לדם [...] ודעו  
כי שירה אחת ישנה שהביאה  
אותנו, הצעירים, אל הארץ: לא אש  
ושמש – דמינו יאדימו, ציון את  
הרריך!<sup>109</sup>

כשם שסילמן מבקש "להשקות את הארץ בדמנו", כך גם הילד הפלסטיני כורת  
ברית דמים עם האדמה ("ארווה אותך מדמי"); סילמן רואה ב"צבעו היפה של  
הדם" רכיב מהותי בהפיכת הקרקע ל"יקרה וחביבה", והילד הפלסטיני מתאווה  
לפרות את הארץ באמצעות הקרבת חייו.

109 קדיש יהודה סילמן (1880–1937) היה מורה ומשורר. מצוטט אצל יונתן פרנקל, "ספר  
'היזכור' משנת 1911: הערה על מיתוסים לאומיים בתקופת העלייה השנייה", יהדות  
זמננו 4 (תשמ"ח), עמ' 74–75 (המקור: ספר יזכור, עמ' 50).

110 מתוך "ילדים פלסטינים שרים: 'ארצי הטהורה, ארווה אותך מדמי'", ספריית וידאו,  
אתר מבט לתקשורת פלסטינית 1998–2014 (לעיל הערה 103) (המקור: הטלוויזיה  
הפלסטינית [פת"ח] 5.1.2012).

מחקרים רבים עסקו ברומנטיקה של הדם כתנאי הכרחי לבניין המולדת בארץ ישראל.<sup>111</sup> יצחק בן-צבי כתב למשל: "ארץ כנען, אחרי הפסקה של מאות שנים יצאה שוב לטעום את הדם החם של ילדיה";<sup>112</sup> וחברו לעלייה השנייה יעקב זרובבל הספיד כך את ראשוני השומרים שנפלו: "פה נשפך דמם [...] וישק זה הדם את זו האדמה אשר פלחו וירונה. [...] ואפול אל האדמה רווית הדם וכה נשבעתי אליה, כי עזוב לא אעזבנה [...] קרקע לי [...] אצא בקרב [...] קברים חדשים יתווספו [...] דם חדש ורענן [...] והאדמה, אדמת מולדת, תחדש את נעוריה [...] וחיים חדשים יצמחו".<sup>113</sup> "הדם החם" המרווה את אדמת המולדת מקדש את הברית בין העם לבין ארצו ומשמש מסד להקמת המולדת. או כדברי יעקב טהון:

שאיפות לאומיות אינן מתקיימות, אלא אם כן ממיתים עצמם עליהן. בלי חותם הדם עוד לא נתקיימה שום תקווה לאומית בדברי הימים. תקוותינו אנו כבר נחתמה בדם חם, בדם צעיר. עתה ברי לנו שתקוותינו תבוא – העם יחיה חיים נצחיים וזכרונם של צעירים שחתמו בדם לבם את תקוותינו ושאיפותינו לחיים ולנצחיות לא ימחה מדברי ימינו.<sup>114</sup>

מוטיב הגלוריופיקציה של רכיב הדם כתנאי ראוי והכרחי בבניין המולדת עולה מדרגה ונוסק לגבהים כאשר מצרפים לשיח זה את התרומה של הימין הארץ ישראלי. נסתפק בקטעים משני שירים שהיו לנכס צאן ברזל בשיח הימין:

111 פרנקל הטיב לנתח מוטיב זה במאמרו (לעיל הערה 109). לניתוח של מושגי מפתח כגון "ברית דמים", "קידוש המולדת" ומקומו של "הדם" בשיח זה ראו גם אצל אניטה שפירא, חרב היונה: הציונות והכוח, 1881–1948, תל אביב: עם עובד, 1992, עמ' 108–112.

112 מצוטט אצל פרנקל (לעיל הערה 109), עמ' 81 (המקור: יידישער ארבעטאר, 14.4.1908).

113 שם, עמ' 72 (המקור: ספר יזכור, עמ' 76–77).

114 יעקב יוחנן טהון (1880–1950) היה מראשי היישוב היהודי בתקופת המנדט. ראו שם, עמ' 75 (המקור: ספר היזכור, עמ' 20) (ההדגשות שלי).

“אמת אחת ולא שתיים”

אורי צבי גרינברג, 1937

רבותיכם למדו: ארץ בכסף נקנית.  
קונים את הניר ותוקעים בו מעדר.  
ואנכי אומר: אין ארץ בכסף נקנית  
ובמעדר גם חופרים וקוברים את המת.  
ואנכי אומר: ארץ נכבשת בדם.  
ורק הנכבשת בדם, מקדשת לעם  
קדשת הדם.  
[...]

והדם הוא יכריע: מי השליט היחיד פה.<sup>116</sup>

“חיילים אלמונים”

אברהם שטרן (יאיר), 1932

רצוננו – להיות לעולם בני חורין;  
חלומנו – למות בעד ארצנו.  
[...]  
בדמעות אמהות שכולות מבנים  
ובדם תינוקות טהורים  
כבמלט נדביק הגופות ללבנים  
ובנין המולדת נקים.<sup>115</sup>

הטקסטים הללו נכתבו בראשית המאה העשרים. חלפה לה מאה והנה, בפתח המאה העשרים ואחת, הדם עדיין ממלא תפקיד מרכזי בעיצוב אתוס ההקרבה ובניין המולדת, רק שכעת מדובר בדם פלסטיני. הצעיר העברי מוחלף בצעיר פלסטיני המייחל להרוות את אדמת פלסטין בדמו ובצעירה, קרובת משפחתו של שהיד, המבטיחה לו: “זאת היא ארצי ודמי הוא למענה.”<sup>117</sup>

ועוד כמה דוגמאות: נערה פלסטינית כותבת לעיתון ילדים: “כבר התחלתי לשבור את הכבלים והאזיקים מידוך [מידי] באמצעות האבן. הוי מולדתי, המתניני לבניך אשר זורעים קרני שמש בשמיהם ומאירים בדם את אדמתם;”<sup>118</sup> אתר החמאס במסר לילדי פלסטין: “כמו אבותינו. נקריב, נקריב את חיינו. הוראות אבינו לימדו אותנו שהג'האד הוא הדרך הנצחית, וכי הכובשים יובסו [...] אנו

115 השיר היה בתחילה המנון האצ"ל ואחר כך, לאחר פרישת יאיר, הפך להמנון הלח"י.

116 אורי צבי גרינברג, כל כתביו, כרך ג, ירושלים: מוסד ביאליק, מהדורת 1991, עמ' 180-179 (© כל הזכויות שמורות למחברים ולאקו"ם).

117 מתוך: “עידוד ילדים לשאוף למוות” (לעיל הערה 103) (המקור: הטלוויזיה הפלסטינית [פת"ח, 13.4.2011]).

118 מצוטט אצל נשיא ובר-טל (לעיל הערה 101), עמ' 322 (המקור: עיתון ירעאעת, 26.4.2001).



מסורים ולעולם לא ניכנעו. יום אחד נביס את הפולשים. אנו מברכים ומוקירים את הגאים. דם שההיד לימד אותנו כי ה'שהאדה' היא חיים חדשים";<sup>119</sup> ילדה שרה בטלוויזיה הפלסטינית של פת"ח: "אני נשבעת בדמעות הילד [...] בשם דם הצעירים, ירושלים תחזור אלינו [...] אנחנו נשחרר כל סנטימטר מידם של הזרים";<sup>120</sup> סרטון בטלוויזיה של החמאס מבקש מאימהות שבניהן יהפכו לשהידים: "לכל אימא שנפרדת מהשהידים שלה, האהובים: שימי לראשך כתר משובץ בדם, זהו דם של כבוד, כי הכבוד לא יבוזה".<sup>121</sup>

על אף ההבדלים בין ברית הדמים של היהודים עם אדמת ישראל לבין ברית הדמים של הפלסטינים עם אדמת פלסטין (שעליהם אעמוד בהמשך), אי-אפשר להתעלם מקווי הדמיון ביניהן בכל הנוגע לגלוריפיקציה ולמיסטיפיקציה של הדם הן כרכיב מהותי והכרחי בקידוש הברית עם המולדת והן כאמצעי הכרחי לשחרורה. מוטיב נוסף שיש לו מאפיינים דומים בשני האומים הוא האדרת גיבורי העבר והצגתם כמופת וכסמל הרואיים המחנכים לצורך בהקרבה. ממש כשם שחלוצי המפעל הציוני הפכו את המכבים, את קנאי המרד הגדול (בר-גיורא, יוחנן מגוש חלב) ואת בר-כוכבא לגיבורי-על של המהפכה הציונית ולמודל לחיקוי שמאדיר גבורה והקרבה, כך גם השיח הפלסטיני פונה לגיבורי העבר שהקריבו את חייהם למען האסלאם. במאמרו בנושא מתאר מאיר חטינה כיצד "הילת ההקרבה מהעבר הקלאסי הובאה אל קדמת הבמה של ההווה בת הזמן והייתה בידי האסלאם הפלסטיני לאתוס פוליטי מגייס".<sup>122</sup> בהקשר זה מעניין לראות שבאסלאם יש מעין אח תאום לאלעזר המכבי, עוביד אבן מסעוד שמו, אשר ממש כמו בסיפור המיתולוגי מספר המכבים בחר להקריב את חייו בקפיצה מתחת לפיל הצבא הסאסאני ותקיעת החנית בבטנו.<sup>123</sup>

- 119 מתוך: מחבלים מתאבדים ו"שהאדה", עידוד השהאדה נוחל הצלחה, "אתר חמאס במסר לילדים: ה'שהאדה' היא חיים חדשים", אתר מבט לתקשורת פלסטינית 1998-2014 (לעיל הערה 103) (המקור: ערוץ אל-פלסטיניה [פת"ח], 7.3.2006).
- 120 מצוטט אצל איתמר מרכוס ונאן ז'אק זילברדיק, "ילדה בטלוויזיה הפלסטינית: 'בשם דם הצעירים, ירושלים תחזור אלינו... נשחרר כל סנטימטר מידם של הזרים'", שם (המקור: הטלוויזיה הפלסטינית [פת"ח], 8.9.2012).
- 121 מתוך: "מבצע עמוד ענן (2012), טלוויזיית חמאס: אימא, דם השהידים שלך הוא 'דם של כבוד'", שם (המקור: ערוץ אל-אקצא וחמאס), (19.11.2012) (ההדגשות שלי).
- 122 חטינה (לעיל הערה 97), עמ' 95.
- 123 שם, עמ' 94.

#### 4. הרמוניה סקריפייזית בין־דורית

אחד המאפיינים הבולטים בחברות המטפחות שיח סקריפייזי הוא שיח בין־דורי הרמוני: ההורים מתגאים בכניהם על נכונות ההקרבה, והבנים מנחמים את הוריהם לקראת יציאתם למעשה ההקרבה. בפרק הראשון תיארת בתמצות את השיח ההרמוני הזה והצגתי את ההבדל בין "יצחק המתנדב הסקריפייזי" מדור הפלמ"ח לבין "יצחק המורד הוויקטימולוגי" של דור המדינה. ניתוח משווה של טקסטים מראשית המאה העשרים וטקסטים פלסטיניים מראשית המאה העשרים ואחת מצביע על הרמיון הרב בכל הקשור להרמוניה דורית זו.

בספרו על דור תש"ח שנזכר לעיל ניתח עמנואל סיון דפוסי הנצחה ודרכים לעיבוד השכול בידי הורים בנפול בניהם במערכה. סיון בחן את הביטויים של תחושות ההורים השכולים בהספדים, בחוברות הנצחה וביומנים אישיים. אחד המוטיבים העולים הוא מה שסיון מכנה "צידוק הדין". משמע, הורים שמגשרים בין הכאב הפרטי לצורך הלאומי בהכעת גאוה והערכה למעשה ההקרבה ההרואי של בניהם. כך אמרה אמו של מיכאל (מיכה) פישר בדברי ההספד על קבר בנה:

נפלת כגיבור בהגנה למען העם והמולדת [...] בוודאי תיכתב עם חבריך בין שאר גיבורי ישראל. אני מתגאה בך שנפלת כגיבור בישראל. אמא תשתדל למלא את מקומך. ואם לא אוכל לעשות מה שאתה עשית, אעשה את אשר אוכל ואת אשר יצוו אלי. חבריך ינקמו את דמך הטהור ודם חבריך שנשפך מידיהם של מרצחים ואנו נגאל את ארצנו הקטנטונת והמבותרת מידיהם של מרצחים אלה.<sup>124</sup>

אליעזר קליר, שאיכד את בנו ואת בן גיסו באותו יום בקרבות מלחמת העצמאות, פרסם ספר שירים המוקדש לזכר שני הנופלים. בהקדמה לספר הוא כותב:

לגיסי היקר אהרון: משהודיעו לך בשורת האיוב זו שבנך־יחידך נפל – אמרת צידוק הדין והוספת: "אילו היו לי עוד שלושה בנים, הייתי שולחם גם הם למלחמה למען ישראל ומדינת ישראל –

124 מובא אצל סיון (לעיל הערה 13), עמ' 198. מצוטט מתוך: מיכה פישר, עלים לזכרו, תל אביב: מ' ניומן, 1952, עמ' 17.

שכן כדאי הדבר!" אני רושם, איפוא, בזה את מליך במפורש:  
כדאי הדבר.<sup>125</sup>

בשיר החותם את הספר הוא כותב כך:

אֲנַחְנוּ אָבוֹת לְבָנִים יְקִירִים,  
שֶׁקֶפְצוּ רֵאשׁוֹנָה לְמַעְרַכַת הַדָּם;  
נָתַנוּ חַיִּיהֶם, רַעֲנָנִים-צְעִירִים,  
עַל מְזֻבַח הַגָּאֵלָה – כְּלִיל קֹדֶשׁ לְעַם.  
[...]

אֲנַחְנוּ אָבוֹת לְבָנִים גְּבוּרִים,  
מְשַׁחֲרֵי הַמוֹלֶדֶת בְּזוּעֵם וְחֵילִם;  
אֲנַחְנוּ אָבוֹת לְקְרוֹשִׁים וְטְהוּרִים,  
מַחְדָּשֵׁי הַמְּדִינָה מַעֲתָה לְעוֹלָם.<sup>126</sup>

חלפו עשרות שנים ודומה ששיח זה היה לשיח מעצב זהות גם בתרבות הפלסטינית. כשם שהאם העבריינה מתגאה בכנה שנפל כגיבור ישראל וכשם שהאב מקבל את צידוק הדין – "כדאי הדבר" – ומשורר שיר גאווה של אבות לבניהם הגיבורים, כך גם השיח הסקרפייזי הפלסטיני מציג הורים הגאים בכנס השהיד:

כל חיינו ייחלנו לשהאדה שלו. אנחנו יודעים שהוא רצה למות כשהיד. כל פעם שהוא יצא, נהגתי לומר לו "אללה איתך". ידענו שהוא רוצה למות כשהיד. השבח לאללה, הוא ביקש את השהאדה וקיבל אותה. המסר שלי לכל אימא הוא שתקריב את הילד שלה למען פלסטין.<sup>127</sup>

125 אליעזר קליר, מקרב..., תל אביב: [חמו"ל], 1950, עמ' 6. מעניין שהקדשה זו נכתבה בכתב רש"י, אולי כדי לתת הילה של קדושה לצו זה: "היה כדאי!".

126 שם, עמ' 45-46.

127 מתוך: מחבלים מתאבדים ו"שהאדה", עידוד השהאדה נוחל הצלחה, "הורים חוגגים את מות ילדיהם, אימא של מחבלת מתאבדת אומרת כי היא גאה בבתה ומקווה שנערות

וכשם שהאב היהודי ששכל את בנו יחידו אומר שאילו היו לו שלושה בנים נוספים הוא היה שולח גם אותם למלחמה למען המולדת העברית, כך גם האם הפלסטינית מוכנה להקריב את בניה למען המולדת הפלסטינית:

השבח לאל! אני מרימה את ראשי. לי הכבוד ולי הגאווה – יש לי בן שהיד. ולא רק בני שהיד. כולם בניי. כל השהידים הם בניי, השבח לאל. לי הכבוד ולי הגאווה. אני נותנת את כל שבעת ילדי לירושלים: לפדיון ירושלים, לפדיון ירושלים, לפדיון ירושלים.<sup>128</sup>

הצד השני של אותו שיח הרמוני בין-דורי הוא הבנים המנחמים את הוריהם על מותם הקרוב ומצדיקים אותו בכך שהוא למען מטרה קדושה, למען תקומת המולדת. להלן שני קטעים: האחד מתוך שירו המפורסם של הפלמ"חניק מנחם ברגמן (אחם) "אמא אל תבכי", והשני מתוך שיר ששודר בטלוויזיה של הרשות הפלסטינית:

אל תיעצב, אבי יקירי, ואל תבכה על הפרדה ממני, אבי יקירי, למען ארצי הקרבת את עצמי. מתוך רצון ונחישות אקים את ההבטחה. כמה מתוקה היא ה"שהאדה", כשאני מחבק אותך, אדמתי! אהובתי, הו אמי, היקרה לי מכול, שמחי על דמי ואל תבכי עליי.<sup>130</sup>

אָמָא, אַל תִּבְכִּי נָא בְּאֲשֶׁר הִלְכִתִּי  
חֻבְתִּי לְפָרֵעַ לְמוֹלַדְתִּי הָאֵם  
לֹא שְׁכַחְתִּי חֻבְתִּי גַם לְךָ כְּאֵם, זְכַרְתִּי  
כִּי הִרִית אֹתִי בְּצַעַר רָב, בְּכָאָב...  
אָמָא, הִתְגַּאֵי נָא בְּאֲשֶׁר הִלְכִתִּי,  
הִתְגַּאֵי בְּכַנְף שֶׁהוּא חִיָּל – –  
הִתְגַּאֵי, אַל נָא תַעֲצֵבִי, כִּי לֹא שְׁכַחְתִּי:  
בְּנֵךְ שְׂכַךְ הִלְךְ – אֶת אָמָא לֹא יִשְׁכַּח!<sup>129</sup>

- 
- אחרות ילכו בעקבותיה", אתר מבט לתקשורת פלסטינית 1998–2014 (לעיל הערה 103) (המקור: הטלוויזיה הפלסטינית [פת"ח], 11.2.2010).
- 128 שם (המקור: הטלוויזיה הפלסטינית [פת"ח], 24.9.2002).
- 129 מנחם ברגמן (אחם), בן הארץ: פרקי יומן, מכתבים ושירים, תל אביב: עם עובד, 1947, עמוד הפתיחה של הספר. השיר נכתב ב-20.3.1944. ברגמן נפל ב-1945.
- 130 מתוך: מחבלים מתאבדים ו"שהאדה", עידוד השהאדה נוחל הצלחה, "אינדוקטרינציה פלסטינית לילדים: המוות למען אלה הוא 'מתוק'", אתר מבט לתקשורת פלסטינית 1998–2014 (לעיל הערה 103) (המקור: הטלוויזיה הפלסטינית [פת"ח] 1.1.2004).

בשני הקטעים מבקשים הבנים לנחם את האם הביולוגית בהקרבת חייהם למען אם אחרת, "מולדתי האם" כדברי ברגמן. שניהם מבקשים מהוריהם להמיר את כאב האובדן בגאווה על מעשה ההקרבה.

נראה שהשיח ההרמוני בין הורים השולחים את בניהם להיעקד על מזבח הקמת המולדת לבין בנים המזדהים עם משימה זו הוא תוצר של הוויה מגויסת למען רעיון נשגב כלשהו. כל עוד חברה עסוקה במאבק על מימוש החלום אפשר להניח שהשיח הסקריפייזי יתפוס בה מקום מרכזי. הדברים אמורים להשתנות לאחר שהחלום הוגשם וכעת ניתן לעסוק גם, ואולי בעיקר, במחיר שהוא גבה. זהו שלב המעבר משיח סקריפייזי לשיח ויקטימולוגי. לפיכך מימוש החלום בחברה הישראלית היהודית וההתגייסות למען הגשמתו בחברה הפלסטינית יכולים להסביר את קווי הדמיון שהצבעתי עליהם כעת בין שתי החברות. אך בכל הנוגע לקיומו של שיח ביקורתי מזווית מבט ויקטימולוגית ישנו הבדל מהותי בין שתיהן: החברה הישראלית החלה לעסוק בביקורת השיח הסקריפייזי בנוסח "יצחק המורד" שתואר בפרק הראשון; ואילו בחברה הפלסטינית, מאחר שהיא עדיין בשיאו של המאבק להקמת מדינה, אין לגיטימציה ואין נוכחות לשיח ביקורתי בנוסח דבריהם של ס. יזהר, יריב בן-אהרן וחנוך לוין, כפי שהצגתי בפרק הקודם.

אפשר, אם כן, להניח שמידת בולטותו של השיח הסקריפייזי תהיה תלויה בעיקר בהקשר ההיסטורי. האם העובדה שהחברה הישראלית היהודית האדירה בעבר את יום י"א באדר ופיתחה מגוון נרחב של מבעים לציונו, ואילו כעת יום זה כמעט נשכח לגמרי, יכולה להצביע על מגמות עתידיות בחברה הפלסטינית? האם גם החברה הפלסטינית, לאחר שתזכה במדינה משלה, תשכח או תצניע את "יום השהיד", כפי שהחברה הישראלית כמעט מתעלמת מיום י"א באדר? ימים יגידו. כפי שציינתי לעיל, ישנם הבדלים מהותיים בין השיח הסקריפייזי הציוני לשיח הסקריפייזי הפלסטיני. ההבדל העיקרי הוא שהשיח הסקריפייזי הפלסטיני הוא שיח דתי בעיקרו, והמעשה השהידי טעון באמונה דתית ובהבטחה של שכר בעולם הזה (למשפחה) ובעולם הבא (לשהיד). מוטיבציה זו נעדרה מהשיח הסקריפייזי של ראשית הציונות. התרבות החלוצית של ראשית הדרך ביקשה ליצור גן עדן או להביא את הגאולה "כאן על פני האדמה ולא בעבים מעל", כדברי רחל המשוררת; כך שבניגוד מוחלט לשיח הפלסטיני מוטיב השכר הדתי על מעשה ההקרבה נעדר כמעט לחלוטין מן השיח הציוני. למרות שוני מהותי זה כדאי לזכור, כפי שמחקרים רבים מבהירים, שהציונות החלוצית של ראשית הדרך הייתה מעין דת

אזרחית שהמירה את קידוש השם בקידוש המולדת ויצרה מגוון נרחב של אתרי פולחן, מקומות קדושים, טקסי חניכה ובתי מדרש לחיזוק "הדת הציונית".<sup>131</sup> כמו כן, בניגוד לשיח הפלסטיני, סוכני הסוציאליזציה שעסקו בהאדרת אתוס ההקרבה הציוני יצרו בד בבד, ובמשולב, אתוס הגנת-הומניסטי שביקש לשים דגש על הזיקה שבין הצורך בהגנה לבין התקווה לשלום. יש עדויות רבות בשיח החלוצי-ציוני להסתייגות מהאדרת פולחן המוות. אפילו מיתוס תל-חי, שהוליד את משפט ההקרבה הציוני האולטימטיבי "טוב למות בעד ארצנו", עובד בד בבד לאתוס דפנסיבי הרואה בנופלים "אנשי העבודה והשלום", כדברי ה"יזכור" של ברל כצנלסון. ולמרות הפיכת המקום לאתר פולחן ציוני המאדיר את אתוס ההקרבה, היו שבחרו להדגיש כי טוב יותר "לחיות בעד ארצנו" מלמות למענה.<sup>132</sup> למרות הבדלים מהותיים אלה בין החברות אי-אפשר להתעלם מקווי הדמיון הנגזרים מן הזהות של חברה מגויסת הנאבקת על הקמת מדינה ורואה באתוס ההקרבה את הדלק שמזין את המאבק הזה. המשפט "טוב למות בעד ארצנו" הוא מקור מגייס גם בשיח הציוני של ראשית הדרך וגם בשיח הפלסטיני של היום. שתי החברות יצרו מגוון עשיר של מבעים המאדירים את הקשר בין דם המקריב לבין אדמת המולדת, ושתי החברות נדרשו להתמודד עם מציאות שבה הורים נאלצים להקריב את בניהם על מזבח רעיון התקומה. הוויה עקדתית זו מולידה שיח בין-דורי הרמוני, שבו תחושת ההכרה והתודה מצד דור האבות על שבניהם הם מגש הכסף שעליו תוקם המדינה מלווה בתחושת השליחות של בנים המבקשים מהוריהם להמיר את הבכי ("אמא, אל תבכי") בגאווה על נכונותם להקריב את חייהם למען המולדת.

131 על קווי הדמיון בין האמונה והפרקטיקה הדתית לאמונה והפרקטיקה הציונית נכתבו מחקרים רבים. ראו למשל אלמוג (לעיל הערה 15), בסעיף "הצבר כאברך חילוני", עמ' 30-34, ובסעיף "הדת הציונית", עמ' 35-51.

132 על מיתוס תל-חי בכלל ועל תרומתו לפיתוח האתוס הדפנסיבי ראו שפירא (לעיל הערה 111), עמ' 142-152. מעניין שאף על פי שתל-חי הייתה מקום פולחן ו"מופת ההקרבה העצמית" (על פי שפירא, שם, עמ' 148), היו שביקשו לסייג את פולחן המוות. כך נכתב, למשל, בעיתון הפועל הצעיר, 12.3.1920: "לא ברם אנו חפצים לגאול את ארצנו, לא בחרב אנו רוצים לכבשה, כי אם בעבודה" (שם, עמ' 147); או דברי י' לופבן: "איננו רוצים להחיות חתני דמים. איננו עם של גיבורים ואבירים. יותר 'טוב למות' בעד המולדת, מאשר בעד מולדת זרה, אבל יותר מזה טוב לחיות בעד המולדת" (שם, עמ' 516).

## 5. השיח הוויקטימולוגי בחברה הפלסטינית

אפנה עתה לעסוק בכולטותו של שיח קורבני אחר בחברה הפלסטינית, השיח הוויקטימולוגי. לכאורה אפשר לראות בכך סתירה: כיצד אותה חברה רוקדת על שתי החתונות – גם הסקרפיזית וגם הוויקטימולוגית? אולם כפי שאראה, החיבור בין שדות השיח הללו והזיקות ביניהם מעידים דווקא על השלמה ולא על סתירה.

בספרו ערפאת: דיוקן ניתח דני רובינשטיין את עוצמת נוכחותו של מיתוס הקורבן אצל ערפאת בפרט ואצל הפלסטינים בכלל. רובינשטיין גורס שהפלסטינים מאמינים כי "הם קורבנות של כל העולם הסובב אותם. של האויבים ובראשם ישראל והמערב, ושל המשטרים הערבים שבגדו בהם".<sup>133</sup> אימוץ מיתוס הקורבן כמיתוס מכונן זהות אפשר, לטענתו, להעביר את לפיד הקורבנות מהיהודים באירופה לפלסטינים. או כדברי ערפאת: "עכשיו אנחנו הקורבנות".<sup>134</sup>

"קורבנות הנכבה", "יום הנכבה" ו"הקורבנות של הקורבנות" הם כמה ממשפטי המפתח הממחישים את מוטיב הקורבנות הוויקטימולוגית בחברה הפלסטינית. הצגת הפלסטינים כ"קורבנות הנכבה" הייתה, למשל, לאחד הגורמים המרכזיים בעיצוב שיח הזהות הפלסטיני. וכך, אבו מאזן למשל, בנאומו באו"ם שבו ביקש להכיר בפלסטיין כמדינה, דרש מהקהילה הבינלאומית להכיר באחריותה למציאת פתרון ל"קורבנות הנכבה".<sup>135</sup>

הביטוי הכולט ביותר לעיצוב הזהות הוויקטימולוגית בשיח הפלסטיני הוא הנצחת מעמדם של הפליטים כ"קורבנות הנכבה" מתוך ניסיון לעצב הוויה של פליט או קורבן ולשמר אותה. למן סוף שנות התשעים מציינים הפלסטינים את "יום הנכבה" בעצרות, בדקת דומייה ובטקסי זיכרון, ובמקצתם בולט רכיב ההשוואה בין "השוואה שלהם" לבין "שוואה שלנו".<sup>136</sup> יום הנכבה הוא רכיב אחד מתוך מגוון

133 דני רובינשטיין, ערפאת: דיוקן, תל אביב: זמורה ביתן, 2001, עמ' 136.

134 שם, שם.

135 הנאום בספטמבר 2011 פורסם במרבית כלי התקשורת בישראל. ראו למשל יצחק בן-חורין ואטילה שומפלבי, "לתפוס אותם במילה. כל נאומי נתניהו ואבו מאזן", ynet, 24.9.2011.

136 יש עדויות רבות לטקסים מסוג זה. ראו למשל אלי סניור, "יום הנכבה: זה חשוב לנו כמו השואה ליהודים", ynet, 16.5.2006 (הכתבה מסקרת את טקס יום הנכבה בלוד). על הניסיון לערוך השוואה בין השואה היהודית ל"שוואה הפלסטינית" בתקשורת הפלסטינית ראו פירוט להלן, בפרק החמישי.

מבעים שיוחנן צורף מכנה "תסביך המובסות" בשיח הפלסטיני. לטענתו, "תחושת המובסות עוברת כחוט השני בהתבטאויות או במסרים של כל דובר פלסטיני"<sup>137</sup>. לא במקרה המונח "נכבה" ("האסון הגדול") נפוץ לא רק בהקשר של הנכבה של 48' או הנכסה ("האסון הקטן") של 67', ולא במקרה נעשה בו שימוש גם למפלות אחרות, שקיבלו כינויים כגון "נכבת קיביה", "נכבת סמוע", "הנכבה של 82"<sup>138</sup>. תחושת הנחיתות והמובסות הפלסטינית הובילה לפיתוח "תרבות של נדכאים וחלכאים" (אֶסְתֵּזָאָפּ) ש"בה נתפסת החולשה כחלק אינטגרלי מן השיח הפנימי שהופך אותה לכלי בירי האחר, שמנצל אותה לטובתו"<sup>139</sup>.

ביטוי מרכזי נוסף להעצמת הזהות הוויקטימולוגית הפלסטינית הוא אימוץ המונח "הקורבנות של הקורבנות". בערך המוסף הנובע ממטבע לשון זה ובשימוש התכוף בו בהקשרו הרחב אעסוק בסעיף נפרד בפרק החמישי, אך לצורך המחשה אצטט כאן קטע ממאמר של עודה בשאראת, ערבי ישראלי פלסטיני, שכתב בעיתון הארץ מאמר שכותרתו "הקורבן של הקורבן":

לפעמים בא לי להתפרץ, כמו האשה "שו יו לו" בספרו של יו הוא "סוחר דם" ולצעוק כפי שהיא צועקת לנוכח האסונות הפוקדים אותה: "מה כבר חטאתי בגלגול הקודם?" באמת, במה חטאו הפלסטינים בגלגול הקודם, שמגיע להם עונש נורא כזה – לשמש שק חבטות לקורבנות הנאצים, על רגשות הנקם והאין אונים שלהם. למה נבחרנו, דווקא אנחנו הפלסטינים, להיות האויבים של ניצולי השואה, למה נבחרנו להיות הקורבן של הקורבן.<sup>140</sup>

כל המעיין בנאומים, במאמרים, בראיונות ובשירים המוצגים בתקשורת הפלסטינית מזהה במהרה שהשיח הפלסטיני רווי במבעים שמעצימים את מיתוס הקורבן ואת

137 יוחנן צורף, "חסמים ביישוב הסכסוך עם ישראל: הפרספקטיבה הפלסטינית", בתוך: יעקב ברי-סימן-טוב (עורך), חסמים לשלום בסכסוך הישראלי-פלסטיני, ירושלים: מכון ירושלים לחקר ישראל, 2010, עמ' 90.

138 שם, עמ' 91.

139 שם, עמ' 90.

140 עודה בשאראת, "הקורבן של הקורבן", הארץ, 25.1.2011 (ההדגשה שלי). על השימוש במושג זה בהקשרים נוספים ראו להלן, סעיף ז בפרק החמישי.



הרגשתם של הפלסטינים שהם "קורבנות של קורבנות". חמש הקריקטורות שאנתח להלן ממחישות היטב את המסר הוויזואלי הזה בשיח הפלסטיני. קריקטורות אלו מציגות את הפלסטינים כמי שזכו ב"תג יוקרה קורבני" עקב היותם קורבנות לברית משולשת של מקרבנים: קורבנות הציונות, קורבנות אדישותן של מדינות ערב, ולבסוף – קורבנות המערב האימפריאליסטי-קולוניאליסטי בכלל וארצות הברית בפרט. שתיים מהקריקטורות הן משנת 2003, מזמן האינתיפאדה השנייה, ושלוש משנת 2008, מזמן מבצע "עופרת יצוקה":



ישראל וארצות הברית לילד: "אתה טרוריסט".

מקור: אתר אל-חיאית אל-ג'ידדה (הרשות הפלסטינית), 24.6.2003.



"צליבת העמים העיראקי והפלסטיני"

מקור: אתר אל-קדס (הרשות הפלסטינית), 22.7.2003.

פרק שלישי השיח הקורבני כשיח מכונן זהות קבוצתית: ארבעה מקרי מבחן



מקור: אתר אל-חיאת אל-ג'דידה (הרשות הפלסטינית),  
6.3.2008.



מקור: אתר פלסטין (עיתון החמאס), 2008.



מקור: אתר פלסטין (עיתון החמאס), 2008.

אפשר לראות כיצד ז'אנר זה תורם להצגת הפלסטינים כקורבן חסר אונים מול מקרבנים אכזריים, אדישים, צבועים או מניפולטיביים. הקורבנות הפלסטינים מוצגים כ"צלובים", כילדה תמימה ומפוחרת וכילד או אדם חסרי אונים המתבוססים בדמם. לעומתם, המקרבנים הם החייל הישראלי, מדינות ערב (המתעדות את ה"רצח" ואינן עושות דבר להצלת הילדה), ארצות הברית (הנותנת את חסותה ומסתירה את פשעי הרוצח) והעולם כולו (המושיט כדור נגד כאבים לאדם גוסס ומדמם שנפגע מטיל המקרבן הציוני). בכל הקריקטורות הקורבן מוצג כחסר אונים ופסיבי וכמי שאין לו שום אחריות למצבו, ואילו האקטיביות של המקרבנים באה לידי ביטוי במעשי הרצח, בתמיכה במעשים אלה או באדישות כלפיהם.

למרות הפער העצום בהקשר ההיסטורי ולמרות המניפולציה שעורך השיח הפלסטיני בהצגת הפלסטינים כקורבנות תמימים (בדמות אותה ילדה מפוחרת), אי־אפשר שלא לחשוב על קווי הדמיון בין השיח היהודי לשיח הפלסטיני בדבר "שתיקת העולם ואדישותו לסבלנו". ניתן לומר שרכיב חשוב בהעצמת השיח הוויקטימולוגי הוא שתיקת העדים לנוכח הפשע. מוצג כאן למעשה מעין קשר גורדי משולש שקודקודיו הם המקרבן, הקורבן והעומדים מן הצד. אותם עדים שבוחרים להתעלם, להשתיק, להתמיד בסדר יומם הרגיל מתוך התעלמות מהנעשה בחצר האחורית של חייהם, מעצימים את התודעה הוויקטימולוגית, הניצבת בודדה ועזובה לא רק מול המקרבן עצמו אלא מול משפחה/קהילה/אזור/עולם שותק ומשתיק ואדיש לסבל.

כעת, לאחר שהצגתי בתמציתיות את שני צדי המטבע של השיח הקורבני הפלסטיני – הצד הסקריפייזי והצד הוויקטימולוגי – מתבקש לעמוד על הזיקות בין שני הרכיבים הללו. השילוב האינטנסיבי והמעברים החדים בשיח הקורבני הפלסטיני בין אימוץ זהות ויקטימולוגית לבין הטפה לשיח סקריפייזי או שהידי מזמנים את הצורך להמציא מושג חדש – שיח ויקטימופייזי. שיח זה מבקש לאחוז בשני רכיבי ההגדרה הקורבנית, וכל רכיב בו מזין ומעצים את האחר – מחד גיסא, אנו "הקורבנות של הקורבנות". מאידך גיסא, וכד כבד, עלינו להקריב את חיינו למען שחרור פלסטין מהמקרבנים ששכחו את משמעות היותם קורבנות בעבר.

ביטוי מוחשי לשילוב זה אפשר למצוא במנהיגותו של מייסד תנועת החמאס, השייח' אחמד יאסין. ענת ברקו, שחקרה את תופעת המחבלים המתאבדים, מציגה את נכותו של יאסין כגורם שמעצים את מנהיגותו בעיני תומכיו (חשוב לציין שנכותו של יאסין אינה קשורה לכיבוש אלא למחלה). וכך התבטא אחד ממרואייניה: "כאילו אלוהים רצה שמצד אחד יהיה נכה מצד שני – מנהיג [...] על אף שהיה נכה, היה מנהיג גדול. זה סימל את הפלסטינים כקורבנות. הוא הצטייר כקורבן הכיבוש".<sup>141</sup> דמותו של יאסין הוויקטימולוגי הנכה, "קורבן הכיבוש" הבוחר בזהות סקריפייזית ומקים תנועה השולחת שהידים להתאבד למען המולדת, מוערכת דווקא בגלל שילוב זה.

נקודת מבט נוספת לשילוב הוויקטימופיזי קשורה לתופעה מוכרת שבה המקרבן רואה בעצמו קורבן ומשתמש בכך כאמצעי להפחית מפשעיו. מחקרים רבים עסקו בתהליך שבו המקרבנים יוצרים דה-הומניזציה של הקורבנות, שמקלה את מלאכת הקרבון והופכת אותה לנטולת ייסורי מצפון. ענת ברקו מזהה דפוס זה כדפוס מרכזי אצל המחבלים המתאבדים. בעקבות ראיונות שקיימה עם מחבלים בכלא היא מתארת כיצד תהליך הדה-הומניזציה לקורבנות היהודים כאמצעי לקראת פעולת ההתאבדות מלווה תדיר בתחושה של פליטות, נחיתות וקיפוח.<sup>142</sup>

מחקרם של מיטל נשיא ודניאל בר-טל, העוסק בהשתקפות הסכסוך הישראלי-פלסטיני בעיתונות ילדים ונוער פלסטינית, מאשש אף הוא את ההנחה בדבר הבולטות של שני רכיבי השיח הקורבני בקרב הפלסטינים. נשיא ובר-טל הגדירו במחקרם קטגוריות אחדות של אמונות חברתיות המתקיימות במצב של סכסוך מתמשך. ניתוח סטטיסטי של מאות יצירות שכתבו ילדים ונערים פלסטינים הוביל אותם למסקנה ש"שתי אמונות חברתיות בלטו באופן ניכר בשכיחות הופעתן בהשוואה לשאר האמונות החברתיות: קרבנות ופטרויות".<sup>143</sup> מוטיב הפטרויות זהה במידה רבה למה שכינית כאן "שיח סקריפייזי". מחקרם של

- 141 ענת ברקו, בדרך לגן עדן: עולמם של מחבלות ומחבלים מתאבדים ושולחיהם, תל אביב: ידיעות אחרונות, 2004, עמ' 90-91.
- 142 שם, עמ' 62-63.
- 143 נשיא ובר-טל (לעיל הערה 101), עמ' 325.

נשיא ובר-טל מלמד שבד כבר עם אימוץ התודעה שהם מכנים "תפיסה עצמית כקורבן" מתקיימת תודעה פטריוטית שביטוייה הם "אהבה למולדת, הקרבת החיים, כבוד לשהידים".<sup>144</sup> וכך, נערה בת 14 שמבטאת שיח ויקטימולוגי מובהק במאמר שכותרתו "סבל", כותבת: "הרגו את בחורינו, הגלו את משפחותינו, זלזלו בנשותינו, השפילו את גברינו [...] והסבל שלנו גובר [...] עקרו אוהלינו, הרסו את בתינו, שרפו את פרדסינו, גזלו את אדמותינו".<sup>145</sup> נערה אחרת בת 16 מפרסמת מאמר בשם "מכתב לשהיד" שבו היא מצהירה ש"החלטתי להקדיש את חיי למעןך [ירושלים], למען ארצי".<sup>146</sup>

דומה שהשיח הוויקטימולוגי המציג את הפלסטינים כ"קורבנות של הקורבנות"<sup>147</sup> והשיח הסקרפייזי המאדיר את השהיד המקריב את חייו למען המולדת הם שני צדי המטבע של התודעה הקורבנית. הצד הוויקטימולוגי פועל לחיזוק ולהעצמה של תודעת המסכנות והסבל כגורם מגייס; ואילו הצד הסקרפייזי מבקש לתרגם את הסבל (הפסיבי) לעשייה אקטיבית למען המולדת. מדובר במעין דיאלוג שמזין ומעצים את שני רכיבי הקורבנות. השיח הקורבני הפלסטיני נשען אפוא על "שילוש קדוש" שקודקודו האחד מציג את סבלם של הקורבנות על ידי העצמת "הפליטות", "הנכבה", "המובסות"; קודקודו השני מתאר את מעשי המקרבנים (המקרבן הראשי – הכובש הישראלי; המסייעים – מדינות המערב; והאדישים – מדינות ערב והעולם השותק); וקודקודו השלישי מציג את אתוס ההקרבה בדמות השהיד המבקש להרוות בדמו את אדמת פלסטין, כדברי השיר: "יתנוסס במרומים דגלי, אגאל אותך בשפעת דמי, יש לי מולדת, יש לי בית, יש לי עם בעל שאיפות נישאות בדם השהידים אני משרטט את המחר".<sup>148</sup>

144 שם, עמ' 320.

145 שם, שם.

146 שם, עמ' 321.

147 אדוארד סעיד הרבה להשתמש במאמריו בהגדרה זו. ראו למשל, Edward W. Said, *Reflections on Exile and Other Essays*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p. 433

148 קטע משירו של טפי זע'לול "זמר פלסטין". מתוך: "הסתה ומניעת הסתה ברשות הפלסטינית לאחר פסגת עקבה", אתר המכון לחקר תקשורת המזרח התיכון, 25.8.2003 (המקור: אל-קדס [הרשות הפלסטינית], 18.7.2003).

## 6. ד"ר טיבי (הוויקטימולוגי) ומיסטר אחמד (הסקריפייזי): אחמד טיבי כמקרה מבחן

בין השיח הקורבני הפלסטיני לבין השיח הקורבני של ערביי ישראל יש קווי דמיון וגם קווי שוני הדורשים העמקה החורגת מגבולות ספר זה. אולם כדי להמחיש את השימוש בשיח הוויקטימופייזי שהוצג לעיל גם בקרב ערביי ישראל בחרתי לעסוק במקרה מבחן אחד – לפנינו ארבע ציטטות מדברי חבר הכנסת אחמד טיבי:

הרי אנחנו קורבן של הציונות, אתה רוצה שנשבע אמונים לתנועה שנישלה אותנו מאדמתנו.<sup>149</sup>

אנחנו קורבנות הציונות, וסיפור האירועים שלנו שונה בכל הנוגע להתרחשויות של 1948 [...] הפכנו לקורבנות של הקורבנות.<sup>150</sup>

אין דבר נעלה יותר מאלה שמתו למען המולדת.<sup>151</sup>

השהיד הוא אשר פורץ דרך ומשרטט בדמו את הדרך לחירות ולשחרור.<sup>152</sup>

באופן אירוני ניתן לומר שאנו עדים למעין סכיזופרניה קורבנית: ד"ר טיבי הסקריפייזי מאדיר את המתים למען המולדת, המסרטטים בדמם את הדרך

149 דברי טיבי בכנסת בדיון מתאריך 5.6.2010. ראו "ישראל אינה מדינת לאום אלא מדינה מלאימה", וואלה חדשות.

150 דברים שאמר טיבי בריאיון שנערך אתו. ראו Max Blumenthal, "Loyalty and Democracy in Lieberman's Israel: Interviews with Israeli Knesset Members Alex Miller and Ahmad Tibi," *Mondoweiss*, June 8, 2009: "We are victims of Zionism and have a different story of events about 1948 [...] We have become the victims of the victims"

151 איתמר מרכוס ונאן ז'אק זילברדיק, "אחמד טיבי משבח מחבלים 'שהידים'", מבט לתקשורת פלסטינית 1998–2014 (לעיל הערה 103), 18.1.2012 (המקור: הטלוויזיה הפלסטינית [פת"ח], 9.1.2011).

152 שם.

לשחרור; ומיסטר אחמד הוויקטימולוגי מבכה את היותו קורבן של הציונות – קורבן של הקורבן.

הרכיב הוויקטימולוגי חוזר ונשנה בנאומים, בראיונות ובמאמרים של טיבי. הוא מרכה להציג את הפלסטינים ב"שטחים" כ"קורבנות הכיבוש"<sup>153</sup> ואת ערביי ישראל כ"קורבנות הציונות". בריאיון לאתר האינטרנט של ג'רוזולם פוסט הוא אמר: "בישראל מקובל להאשים את הקורבנות [...] אנחנו קורבנות של הציונות ושל האידאולוגיה הציונית"<sup>154</sup>.

לעומת זאת הרכיב הסקרפייזי דורש הבהרה: בינואר 2012 רעשה התקשורת הישראלית בעקבות מה שכונה "נאום השהידים" של אחמד טיבי, שנישא כשנה לפני כן בכינוס יום השהיד ברמאללה. להלן קטע מהדברים שאמר טיבי:

בהיסטוריה של עמים ובמאבקהם, השהיד הוא שיא התפארת. אין ערך נעלה יותר מאשר השהאדה (מוות למען אלה). השהיד הוא אשר פורץ דרך ומשרטט בדמו את הדרך לחירות ולשחרור. השהיד הוא סמל המולדת. ברכות לאלפי השהידים במולדת בניכר וברכות לשהידים שלנו ושלכם בתוך הקו הירוק אלא שהכובש רצה שיכנו אותם מחבלים, בעוד שאנו אומרים שאין דבר נעלה יותר מאלה שמתו למען המולדת.<sup>155</sup>

כל רשתות הטלוויזיה הישראליות שידרו את הנאום, ורבים ראו בו (בטעות או מתוך בורות) סוג של תמיכה בטרור המתאבדים. חשוב לומר שהקטע נערך באופן מגמתי והושמטו ממנו חלקים מהותיים בנאום, כך שהמסר שטיבי רצה להעביר הוצא מהקשרו הכולל. בעקבות הסערה התקשורתית חזר טיבי ואמר בכל אמצעי התקשורת שהוא מתנגד לטרור בכלל ולטרור המתאבדים בפרט. הוא ביקש להבהיר שדבריו על השהידים כווננו לא למי שהרג אלא למי שנהרג: "יש

153 ראו למשל עוזי ברוך, "עימות חריף בין טיבי לפייגלין", ערוץ 7, 15.12.2011.

154 מתוך: "Q&A with MK Ahmed Tibi," *JPost.com*, May 11, 2007: "In Israel it is [a] custom to accuse the victims [...] We are victims of Zionism and the Zionist ideology"

155 קטע זה שודר רבות בכל ערוצי הטלוויזיה, אך מי שחשף אותו לראשונה הוא האתר מבט לתקשורת פלסטינית 1998–2014 (לעיל הערה 103).

בורות ישראלית לגבי המילה 'שהיד', כל שמות השהידים שציינתי, ואשר נפלו בעריכת קטע הווידאו, נהרגו על ידי הכיבוש – ולא הרגו.<sup>156</sup> טיבי חזר והרגיש שחיתוך הקטעים עם ציון השמות מהשידור המלא יצר מניפולציה תקשורתית, כיוון שהשמות הללו היו כולם של אנשים שנהרגו על ידי ישראל באירועים כגון טבח כפר קאסם, מאורעות אוקטובר 2000 ומוחמד דורה באינתיפאדה. שנה לאחר מכן נאם טיבי שוב ביום השהיד והסביר את הפירוש שלו למונח זה. הוא ביקש להפריד הפרדה מוחלטת בין פעולות טרור לבין "שהיד" והסביר שבניגוד לטרוריסט, השהיד הוא "מי שנופל בהגנה על אדמתו, או שגופו נקרע לגזרים על ידי פצצת אפאצ'י, או ילד שנהרג בבית הספר".<sup>157</sup>

אין ספק שיש צדק בדבריו של טיבי בכל הנוגע למתקפה הכוללת התקשורתית שביקשה להציגו כמי שמעודד טרור. טיבי מעולם לא הצדיק את הטרור הפלסטיני וודאי לא את פיגועי ההתאבדות, ולא אחת, הן מעל במת הכנסת והן בכלי התקשורת, הוא גינה את הפיגועים הללו. אך גם אם נקבל את הסברו של טיבי, עדיין, גם לשיטתו של הדובר, מדובר בשיח שמבקש להאדיר את המתים למען המולדת. אגב, נאומו של טיבי ב-2011 לא היה הפעם היחידה שבה הוא פיאר את השהידים. כך היה גם בנאומו לציון 42 שנה לייסוד הפת"ח בשנת 2007, שבו אמר: "ברכותיי לאנשי הפתח שמקרבם נפלו השהידים הראשונים ונעצרו האסירים הראשונים".<sup>158</sup> לפיכך, למרות הניסיונות הרבים של טיבי להסביר את "נאום השהידים" באמצעות יצירת הבחנה בין טרוריסט פעיל (שהוא מגנה) לקורבן סביל (שהוא מזדהה אתו), אי-אפשר להימנע מהמשמעות הסקריפייזית הנגזרת מדבריו. ראשית, ישנה סתירה בין ההסבר לבין הנאום. כאשר טיבי אמר ש"אין דבר נעלה יותר מאלה שמתו למען המולדת", הוא ביקש להטעין את ההרג הפסיבי (היותם נהרגים ולא הורגים כדבריו) במשמעות אקטיבית, כדעבר, ולצקת טעם (רטרוספקטיבי) למותם של אותם שהידים. יתרה מזו, טיבי טרח

156 טיבי חזר על כך פעמים רבות. ציטוט זה לקוח מגלובס, "ח"כ אחמד טיבי מסביר: השהידים שציינתי נהרגו ולא הרגו", 19.1.2012.

157 מתוך התכנית "לונדון את קירשנבאום" – "טיבי משבח שהידים... הסיפור האמיתי", ערוץ 10 (יוטיוב), 24.1.2012.

158 אבי יששכרוף, "42 שנה לפת"ח: אבו מאזן הוביל את החגיגה הצבעונית באפור", הארץ, 11.1.2007.



להבהיר פירוש זה בהסבריו הרבים לאחר הנאום כאשר אמר: "אין עם שלא מעלה על נס את החללים שנפלו תוך כדי שחרור. כולם מכירים את הביטוי 'טוב למות בעד ארצנו'".<sup>159</sup> עצם רצונו של טיבי "לעלות על נס" את מי שנהרג "תוך כדי שחרור" והשוואת פעולה זו למשפט "טוב למות בעד ארצנו" משקפים את המשמעות הסקריפייזית שהוא מבקש להקנות לשהידים "המשרטטים בדמם את הדרך לחירות ולשחרור".<sup>160</sup>

במובן מסוים טיבי מציג גרסה מעודנת של השיח הוויקטימופייזי הפלסטיני: ברשות הפלסטינית השיח מעצים הן עוצמת הסבל הוויקטימולוגי והן את גודל ההקרבה הסקריפייזית; ואילו טיבי שותף לסגנון הוויקטימולוגי, אך מעדן את המבע הסקריפייזי. אם מתפיסה ערכית ואם מטעמים טקטיים או פוליטיים, טיבי יוצר גרסה מרוככת של המקריב הסקריפייזי. מבחינתו, השהיד איננו ההורג אלא הנהרג. במובן מסוים גישה זו מקיימת דיאלוג עם האתוס הדפנסיבי הציוני שאניטה שפירא היטיבה לתאר. בשני המקרים מאדירים את "אלו שמתו למען המולדת" (כדברי טיבי בנאום השהידים), אך מבקשים לשים מגבלות וסייגים לאופי ההקרבה.

לאחר שניתחתי מאפיינים קורבניים בשיח של קורבנות הלינה המשותפת, קורבנות ההגמוניה האשכנזית, קורבנות המכה ה-81 וקורבנות הנכבה, בפרק הבא אבקש למקם את בולטותו של השיח הקורבני בהקשר רחב יותר – ההקשר העולמי.

159 גלובס (לעיל הערה 156).

160 דוגמה נוספת לשילוב ויקטימופייזי זה ניתן למצוא בריאיון שנערך עם עבד אל רחים טלוזי, אב שכול מנצרת ששני ילדיו נהרגו מטיל של החיזבאללה במלחמת לבנון השנייה. בראשית הריאיון האב הגדיר את בניו שהידיים, אולם לאחר מכן הוא הציג אותם כ"קורבן שווא" של המלחמה. כך, מתוך הרצון להעניק משמעות למותם של ילדיו, הוא מעניק להם את התואר הסקריפייזי שהיד, ומיד לאחר מכן הוא טוען את מותם במשמעות ויקטימולוגית של "קורבן שווא" במלחמה מיותרת. מצוטט אצל דודי זילברשלאג, "מה בין שהידיים למשפחות השכול", דר-עט 10 (2006), עמ' 4.

פרק רביעי

## “קורבנות כל העולם התאחדו”: השיח הקורבני בהקשר עולמי

### א. השיח הקורבני כרכיב בשיח הפוסט־מודרני

מן הראוי להציב את השיח הקורבני בחברה הישראלית בתוך ההקשר הרחב יותר, כחוליה נוספת בתהליכי עומק אחרים במישור העולמי ובמישור הישראלי, כגון עידן קץ האידאולוגיות; תהליכי הגלובליזציה; הביקורת הגוברת על פרויקט המודרנה; הניסיון להקנות מבע לקולו של “האחר” בשיח הציבורי; הפניית תשומת הלב לכל המודרים, המושקטים והמנוחשלים; וההצבעה על מגוון אמצעי השליטה, הדיכוי וההזרה של ההגמוניה והאליטות השולטות בחברה. החל באמצע המאה העשרים, ככל שנחלשו חישוקי הדת האזרחית הלאומית כמקור מרכזי בעיצוב הזהות האישית, כך גברו הקולות שביקשו לעצב את זהותם בהתרסה כלפי מי שנתפסו כמעצבי סדר היום הלאומי. מאז שנות השישים של המאה העשרים אנו עדים למעבר מתהליכי בנייה לתהליכי פירוק. מכלול נרחב של הוגים, חוקרים, אנשי ספרות, אמנות וקולנוע נרתמו לקידום תהליכים שקיבלו כותרות כגון: ממודרניות לפוסט־מודרניות; פירוק המטה־נרטיב הלאומי (ובהקשר הישראלי – פירוק המטה־נרטיב הציוני); מחברה חד־קולית לחברה רב־קולית; מכור היתוך לרב־תרבותיות; מהיסטוריה של מנצחים להיסטוריה של מנוצחים; מהיסטוריה מונוליטית להיסטוריה פלורליסטית; מהיסטוריה קונסנזואלית להיסטוריה קונפליקטואלית; מקונסטרוקטיביזם לאומי לדה־קונסטרוקציה פוסט־לאומית (ובהקשר הישראלי – מעידן ציוני־לאומי־ממלכתי לעידן אזרחי־פלורליסטי).<sup>161</sup>

161 עשרות מחקרים עסקו בניתוח התהליכים האלה. לסקירה נרחבת המפנה גם למקורות הרלוונטיים שלהם ראו אורי רם, הזמן של ה“פוסט”: לאומיות והפוליטיקה של הידע בישראל, תל אביב: רסלינג, 2006.

בשיח ההיסטוריוגרפי בעולם המערבי החלו להתפתח גישות רבות שביקשו לחתור תחת ההיסטוריה הרשמית כפי שהוכתבה על ידי סוכני עיצוב התודעה הלאומית. מונחים כגון מיקרו-היסטוריה, היסטוריה מלמטה, היסטוריה חברתית, היסטוריה של ה"אחר", ומעל לכול – המעבר מ"היסטוריה של מנוצחים" ל"היסטוריה של מנוצחים", היו למונחי מפתח שחלחלו בהדרגה מהשיח האקדמי האזוטרי לשיח מעצב זהות בכל העולם המערבי. בפרט אפשר למצוא קשר ישיר בין התעצמות השיח הקורבני לבין הפניית הזרקור אל ההיסטוריה של המנוצחים. באמצע המאה העשרים החלו לצאת לאור מחקרים רבים שביקשו לתאר את סבלם של כל המנוצחים שקולם הושקע על ידי המנצח – הגבר-הלבן-האירופי. בהקשר העולמי מדובר באינדיאנים, אפרו-אמריקאים, נשים, אסירים, משוגעים, מכשפות, הומואים ולסביות וכו'; בהקשר הציוני מדובר בפלסטינים, מזרחים, שארית הפלטה, החרדים וזרמים שנאבקו בציונות וקולם הושקע והושקע, כמו הבונד, האוטונומיסטים והטריטוריאליסטים.

בספרו **הזמן של ה"פוסט"** מיטיב אורי רם לתאר את מכלול הקשרים (מתוך הפניה למגוון נרחב של מקורות) בין תהליכי היסוד של העידן הפוסט-מודרני לתהליכי יסוד בפריחת השיח הפוסט-ציוני. לדבריו, השיח הפוסט-ציוני בארץ הוא חלק מהשיח הפוסט-לאומי בעולם, והוא מזין את השיח הקורבני במגוון ערוצים. אחד מהם הוא ראיית הלאום עצמו כשיח של דיכוי ואת הפוסט-לאומיות כשחרור מדיכוי זה.<sup>162</sup> ביטוי מובהק להצגת מדינת הלאום כסוג של פרויקט דכאני שהופך את האזרחים לקורבנות של זהות מוכתבת אפשר למצוא בהגדרת הלאום שניסחו עדי אופיר ואריאלה אזולאי: "קבוצה מדומיינת שמהותה, עברה וייעודה קודמים לתכונות חבריה ומוענקים להם בעל כורחם".<sup>163</sup>

אי-אפשר להסביר את פריחתו של השיח הקורבני בשנים האחרונות ללא קישורו לתהליכי היסוד שפורטו לעיל. במובן זה התעצמות השיח הקורבני בחברה הישראלית היא רכיב אחד מתוך מכלול של רכיבים המבקשים לערער על מודל מדינת הלאום הדכאנית ובה בעת להצביע על המחיר הכבד שהוטל על הקורבנות, או על "התוצרים" ו"המנוצחים" של מודל זה.

162 שם, עמ' 177.

163 מצוטט שם, שם.

על מנת להמחיש את נוכחותם של תהליכים אלה בהקשר העולמי בחרתי להציג בתמצות רב את השיח הקורבני האמריקאי והשיח הקורבני הגרמני כמקרי מבחן. אין כוונתו של פרק זה לתאר את מכלול המבעים הרלוונטיים בכל הנוגע לשיח הקורבני בארצות הברית ובגרמניה, אלא לרונן בשיח זה אגב התמקדות בשני יעדים: (1) המחשת פריחתו של השיח הקורבני בתרבות המערבית מתוך רצון להציב את השיח הקורבני בישראל לא כתופעה ייחודית מובחנת אלא כתופעה המושפעת מרוח התקופה. (2) הצבעה על נקודות הדמיון וההשקה בין מאפייני השיח הקורבני בארץ לשיח הקורבני בשני מקרי מבחן אלה במטרה לחלץ תובנות כלליות באשר למאפייני שיח זה.

## ב. תרבות הפצע ותרבות התלונה בשיח הקורבני האמריקאי

על אף ההבדלים בין השיח הקורבני הישראלי לשיח הקורבני האמריקאי, עיון בשיח האמריקאי מעלה שהתהליכים שהחלו להתפתח בארצות הברית בשנות השישים חדרו בהדרגה לישראל, תחילה לשיח האקדמי (בשנות השמונים) ואחר כך גם לשיח הציבורי (משנות התשעים ואילך).

ההשפעה של ארצות הברית על ישראל קשורה כמובן לכך שמדובר במעצמה בעלת עוצמה אימפריאלית המעצבת את סדר היום העולמי הן במישור הפוליטי והן בכל הנוגע לשיח התרבותי-מדעי-מחקרי. כמובן זה שיח הזהות בישראל, כמו שיח הזהות בעולם המערבי כולו, אינו יכול שלא להיות מושפע מתהליכים שמקורם בשיח הזהות האמריקאי.

ואולם לישראל ולארצות הברית שני משתנים משותפים שמחזקים את קווי הדמיון בהתפתחות השיח הקורבני; מדובר בשתי חברות של מהגרים. משום כך לשיח הדורי בהן יש משמעות גדולה בעיצוב זהותן, וניתן לראות גם בארצות הברית וגם בישראל את ההתעצמות של השיח הקורבני לפי חלוקה דורית. שתי החברות גם פיתחו בתחילת דרכן את "כור ההיתוך" (melting pot) כקוד התנהגות מצופה, ושתייהן מקיימות כבר שנים רבות מעין שיח מנוגד שעוסק במחיר הכבד שכור היתוך זה גובה מה"אחרים" שאינם משתייכים להגמוניה והאליטה שהכתיבו את האתוסים הנגזרים ממנו.

לפרק האחרון בספרו המאה האמריקאית קרא איל נווה "מבוכת המנצחים". בפרק זה הוא סוקר את תהליכי היסוד בחברה האמריקאית בשנים האחרונות

ומציין כי "למעלה מעשרים שנה ששיח הרב־תרבותיות תופס מקום מרכזי בסדר היום הציבורי וקבוצות זהות מגוונות מאמצות רב־תרבותיות כאידיאל נורמטיבי המחליף את אידיאל כור ההיתוך".<sup>164</sup> ממש כמו התאוריה שבה מחזיקים שוחט וחבריה לשיח המזרחי הרדיקלי, כך גם במקרה האמריקאי כור ההיתוך מוצג כ"אימפריאליזם תרבותי" שדיכא ורמס את כל מי שלא ציית לקודי ההתנהגות שהכתיב. מגמה זו מביאה לידי מחזות אבסורד כגון ההרגשה של מרבית השחורים שזיכויו של אר־ג'יי סימפסון מוצדק מאחר שאמריקה הלבנה "תפרה לו תיק"; או סירובה של העיר אוקלנד בקליפורניה להכניס לתכנית הלימודים ספר לימוד בהיסטוריה שכתב ההיסטוריון גרי נאש (Nash), בנימוק שהוא נכתב בידי אדם לבן ו"אדם לבן לא יכול לספר סיפור היסטורי משמעותי לשחורים".<sup>165</sup> כך מסכם נווה את התהליכים הללו:

מחלקות ללימודי מיעוטים (הנקראים על ידי השמרנים בציניות "לימודי קורבנות") עוסקות בחשיפת חייהם האומללים של שחורים, אינדיאנים, נשים, הומוסקסואלים, נכים ומיעוטים אחרים. [...] התביעה להעמיד מוזיאון לשואת השחורים ומוזיאון לשואת האינדיאנים לצד מוזיאון השואה שהוקם בווינגטון היא סימפטום לתחושה זו.<sup>166</sup>

במאמר מ־2006 סוקרת מרלן ינג (Young), נשיאת הארגון הבינלאומי לסיוע לקורבנות ונשיאת האגודה העולמית לוויקטימולוגיה, את ההתפתחות של מה שהיא מכנה "תנועת הקורבנות" (The Victims' Movement) בארצות הברית.<sup>167</sup> המאמר מתאר כיצד השילוב בין חדירת מדע הוויקטימולוגיה לארצות הברית בשנות החמישים לבין הקמת ארגונים מקומיים לסיוע לקבוצות קורבן מובחנות

- 164 איל נווה, המאה האמריקאית, תל אביב: האוניברסיטה המשודרת, משרד הביטחון, 2000, עמ' 173.
- 165 שם, עמ' 174.
- 166 שם, עמ' 176.
- 167 Marlene A. Young, "A History of the Victims Movement in the United States," 2006 (מקורן).

קורבנות רצח, קורבנות פשע, קורבנות אונס וכדומה) הוביל ב-1975 ליצירת קואליציית ארגונים אמריקאית למען זכויות הקורבן (National Organization for Victim Assistance; NOVA). הארגון השפיע רבות על העלאת המודעות לנושא, פיתח תכניות שיקום לקורבנות, והוא מייעץ ייעוץ משפטי ופוליטי להשגת פיצויים ותקציבים. כך למשל, ב-1981 הוא הצליח לשכנע את נשיא ארצות הברית רונלד רייגן ליזום את "שבוע זכויות הקורבן" (National Victim Rights Week).

תיאור היסטורי זה מציג מאבק אקטיבי ראוי למען הקורבנות באשר הם, ואכן אין כל ספק שמדובר בפעילות מבורכת שמבקשת להעצים את כוח הקורבנות, לסייע להם להיחלץ ממצבם ולהשפיע על סדר היום הציבורי האמריקאי. במובן זה מדובר בשיח ויקטימולוגי חשוב במישור המחקר-מדעי (מדע הוויקטימולוגיה) ובעיקר בתחום הפעילות הציבורית-פוליטית-פרלמנטרית. אולם כאשר מחברים התפתחות חשובה זו עם "תרבות הפצע" ו"תרבות התלונה", שעליה כותבים רוברט יוז (Hughes) ומרק זלצר (Seltzer) (ראו הרחבה להלן), מבינים שהשיח הקורבני בחברה האמריקאית כבר חרג מזמן מעבר לכוונותיה הטובות של קואליציית הקורבנות. וכך, תנועת הקורבנות – שבשרה העשייה של ינג ועמיתה נחשבת לתנועה הפועלת לשינוי המצב – נתפסת בשדה השיח של יוז וזלצר תנועה החותרת להשגת מעמד של קורבן כסמל סטטוס ויקרתי.

בספרו *Serial Killers: Death and Life in America's Wound Culture* ("רוצחים סדרתיים: מוות וחיים בתרבות הפצע של אמריקה") זלצר הן בדרך שבה הפכו רוצחים סדרתיים לגיבורי תרבות בארצות הברית. חלקו האחרון של הספר מוקדש לניתוח תופעה החורגת מתחום הרוצחים הסדרתיים, אשר מאפיינת משהו רחב ועמוק הרבה יותר.<sup>168</sup> לדבריו, "תרבות הפצע" הפכה לשיח מכונן זהות בחברה האמריקאית ו"הפצע" הפך למקדם מכירות. תרבות זו נעשתה לבון-טון בציבור האמריקאי, המבקש לראות "דם" (פיזי ונפשי) בשידור חי. סרטים, סדרות טלוויזיה, תכניות אירוח, תכניות ריאליטי – כולם מתחרים בתחרות הסבל האמריקאית אגב שימוש במגוון אינסופי של תיאורים פלסטיים

ויזואליים של תחושות הכאב, האלימות והקורבנות. תרבות הפצע ותרבות הסבל הפכו את הרוצחים הסדרתיים לגיבורי תרבות. בראיונות שנערכים עמם באמצעי התקשורת הם מתוארים תכופות כקורבנות של אלימות, קורבנות של אטימות הממסד וכדומה. התיאורים האלה נותנים מעין צידוק או הסבר לפשעים שהם ביצעו, וכך בכך הם מזינים את האובססיה האמריקאית לסיפורי הקורבן ההופך למקרבן.

מבקר האמנות והתרבות רוברט יוז עוסק בספרו *Culture of Complaint* ("תרבות התלונה") במחיר הכבוד הנגזר מהשתלטות תרבות זו על שיח הזהות האמריקאי. לדבריו, השיח הציבורי בארצות הברית הפך את הקורבן לגיבור התרבות האולטימטיבי. כולם, אפילו המקרבן, משמע "הזכר הלבן האמריקאי", כמהים להשיג את סמל הסטטוס היוקרתי הזה.<sup>169</sup> לטענת יוז מכלול נרחב של גורמים תרבותיים תרמו להפיכת הקורבן לגיבור האמריקאי החדש: ההגות הפוסט-מודרנית, תרבות הטלוויזיה והרייטינג, השתלטות השיח התרפויטי על השיח הציבורי, השיח הפמיניסטי הרדיקלי ותגובות הנגד של הימין השמרני – כל אלה תרמו להפיכת הקורבנות לתג יוקרה מבוקש. בסרקזם ציני מוחה יוז נגד תופעת ההתהדרות בתווית "הילד המוכה", "המנוצל מינית" וכיוצא באלה. הוא טוען שלנוכח השיח הציבורי העכשווי היה אפשר לחשוב ש-96% מהמשפחות האמריקאיות משתייכות לקטגוריה של "משפחות לא מתפקדות" (dysfunctional families). "תואר כבוד" זה גם מעניק כתב זיכוי מכל אשמה, כי אני "קורבן של הנסיכות" ולא פושע, רוצח או אנס.<sup>170</sup>

כמו בישראל גם בארצות הברית נוצר שיח שמזין את עצמו בעקבות הדיאלוג הפורה בין שיח התלונה (מטעם הקורבנות) לשיח האשמה (מטעם המקרבנים). יוז מתאר את אופנת הטיפול התרפויטי בארצות הברית, שמעצימה את הלגיטימציה להיותך קורבן, ומראָה כיצד תכניות פסיכולוגיה בגרוש בסגנון "תכנית 12 הצעדים" מקדמות את הקורבנות כסמל סטטוס מבוקש. עוצמתו של השיח מביאה לטענות קורבניות הגובלות בסוריאליזם הזוי, מימין ומשמאל.

Robert Hughes, *Culture of Complaint: The Fraying of America*, New York: Oxford University Press, 1993

170 שם, עמ' 7.

כך למשל, חלק ממתנגדי הזכות להפלה מגדירים אותה "אונס כירורגי". השיח הפמיניסטי והשיח האנטי-פמיניסטי נפגשים בשני קצותיהם בהצגת האישה כקורבן. יוז נדהם לנוכח טענות מבית המדרש של השיח הפמיניסטי הרדיקלי, בנוסח אנדריאה דבורקין (Dworkin), המגדיר כל יחסי מין בין גבר לאישה אונס, אפילו אם האישה רוצה בהם ואפילו אם היא נהנית; או טענתה של פרופ' סוזן אסטרין (Estrich), משפטנית מהארזורד, "שכל דבר הוא אונס אלא אם כן הוכח אחרת". לדבריו, הצגת האישה בשיח זה כנטולת רצון עצמי וכשבויה בתודעה כוזבת, גם אם היא רוצה יחסי מין, מדגימה את השיח ההזוי שהתפתח באמריקה והוליד תרבות אינפנטילית של תלונה.<sup>171</sup>

יוז גורס ששפת התקינות הפוליטית (politically correct) שהשתלטה על הקמפוסים והורדת רף הדרישות האקדמיות, בשילוב עם הלגיטימציה ל"היסטוריה של המנוצחים" דרדרו ורידרו את השיח האקדמי – כמעט אי-אפשר לטעון טענות היסטוריות בלי שיוצג אחר כך כתב אישום מהסטודנטים על פגיעה ברגשותיהם. קורסים להבעה יצירתית היו לטרנד רווח שבו כל סטודנט מתבקש להביע את כאבי קורבנותו בדרך יצירתית במקום לקרוא טקסטים שהם נכסי צאן ברזל. לשפת התקינות הפוליטית הצטרף עוד סוכן: הפוסט-סטרוקטורליזם מבית המדרש של פוקו, דרידה וחבריהם. יוז רואה בבית מדרש זה סוג של קישוט מופשט לתרבות התלונה והקורבן.<sup>172</sup>

לשיח הקורבני האמריקאי והישראלי מאפיין משותף – התפרצות וולקנית של תערוכות ויצירות שהמוטיב העיקרי בהן הוא הרכיב הקורבני. יוז, שנחשב לאחד ממבקרי האמנות החשובים בארצות הברית, מכנה תופעה זו בשם "האמן כקורבן" (artist as victim).<sup>173</sup> לדידו, תרבות התלונה היסלה את הלגיטימציה להיררכיה ולשיפוט אסתטיים. מעיינות הסבל הקורבני מנטרלים את האפשרות לטעון כל טענה בכל הנוגע לאיכות האמנותית של האמן-הקורבן. עצם ייצוג הפצע הופך לעיקר, ולא איכותה וטיבה של היצירה. כל טענה של מבקר אמנות כלפי יצירה מסוימת מיד נענית בתגובה: "אני קורבן, איך אתה מעז לכפות את

171 שם, עמ' 10 ("Everything is rape until proven otherwise").

172 שם, עמ' 72.

173 שם, עמ' 187.



הסטנדרטים האיכותיים שלך עליי? <sup>174</sup> השימוש במונח "אפליה אסתטית" נתן לכל אמן-קורבן גרוע ובינוני לגיטימציה להציג את אמנותו ברבים. <sup>175</sup> "תרבות הפצע" ו"תרבות התלונה" הפכו אפוא למאפיינים מרכזיים בהתעצמות השיח הקורבני בארצות הברית. קרני השיח הוויקטימולוגי שהחלו לזרוח בארצות הברית חדרו בהדרגה והפיצו את אורן (או צלן) ברחבי הכפר הגלובלי כולו.

### ג. כמיהת המקרבן למעמד הקורבן: השיח הקורבני בחברה הגרמנית

השיח הקורבני האמריקאי תואר לעיל כסיפור משפיע וכמקרה שיש לו קווי דמיון רבים לשיח הקורבני בישראל. המקרה הגרמני, לעומתו, מחייב הבהרה והסתייגות. מתוך מודעות לרגישות העניין אבקש לפתוח ולהדגיש: בהצגת השיח הקורבני הגרמני ובחילוץ תוכנות המשוות בינו לבין השיח הקורבני הישראלי אין כוונתי להשתתף, ולו ברמז דק, בשיח המבקש לבטל את ייחודיות השואה ולתאר אותה כעוד סיפור קורבני בשרשרת האכזרית של מעשי רצח והשמדה קולקטיביים. אני מתנגד לשיח כזה. אך דווקא בגלל התעצמותו של השיח הקורבני בחברה הגרמנית יש מקום לתאר בתמצות חלק ממאפייניו ולקושרם לתהליכים המתרחשים בישראל.

הבחירה בשיח הקורבני הגרמני קשורה לכך שניתוח מאפייני שיח זה מעלה נקודות השוואה מעניינות בין שתי קהילות טראומה – האחת קהילת קורבן והשנייה קהילת מקרבן. רבים מחוקרי עיצוב הזיכרון הקולקטיבי עוסקים במה שההיסטוריון נורברט פריי (Frei) הגדיר "ניהול מדיניות הנחלת הזיכרון" או מדיניות העבר. במובן זה מעניין לראות כיצד סוכני הזיכרון הקולקטיבי מתמודדים עם אותו אירוע משני צדי המתרס שלו. להבריל אלף אלפי הברדות

174 שם, שם.

175 מעניין להיווכח בקווי הדמיון המהותיים בין ביקורתו של יוז לבין ביקורת שכתב שמעון בוזגלו על הספר חזות מזרחית, שעוסק בזהות המזרחית ומציג תמונות מתערוכה בנושא (יגאל נזרי [עורך], חזות מזרחית: הווה הנע בסבך עברו הערבי, תל אביב: כבל, 2004). בוזגלו ראה בתערוכה ובספר ביטוי לשימוש בשיח הקורבני ככלי למתן לגיטימציה ליצירות אמנות בינוניות. ראו שמעון בוזגלו, "גורנישט מיט גורנישט", אתר מכונת קריאה, כבל, 22.3.2005.

בין שני שדות השיח וללא כל כוונה לערוך השוואות ערכיות, אין ספק שבמישור הפסיכולוגי והסוציולוגי אופן עיבוד הטראומה מעלה דינמיקה פסיכולוגית רלוונטית להשוואה בכלל הנוגע למה שזוכרים ולמה שמשכיחים, למה שמודחק או מוכחש ולמה שמובלט ומועצם.

סיבה נוספת להידרשותי לשיח הקורבני בגרמניה היא הייחודיות ההיסטורית-מדינית-פוליטית של המקרה הגרמני. מאחר שבתוך זמן קצר יחסית הייתה גרמניה נתונה למשטרים שונים, ולכן גם לסוכני עיצוב זיכרון והנצחה שונים, היא יכולה לשמש מעין מעבדה או מיקרו-קוסמוס לרכיבי יסוד בכל הנוגע לדרכי הבניית הזיכרון הקולקטיבי. בתוך תקופה קצרה הייתה גרמניה בשליטת בעלות הברית (מיד בתום המלחמה), לאחר מכן היא התפצלה לשתי גרמניות, שכל אחת מהן עיצבה לקח משלה למאורעות העבר, ולאחר מכן היא התאחדה מחדש. כך, בתוך פחות מחמישים שנה, עברה החברה הגרמנית טלטלת משטרים שכל אחד מהם ניסה לעצב זיכרון קולקטיבי נבדל.

סקירתי מתבססת בעיקר על ספרו המעמיק של גלעד מרגלית, **אשמה, סבל וזיכרון**<sup>176</sup> ועל מאמרו של סמואל זלצבורן, "המיתוס הגרמני, להרגיש כאומה של קורבנות"<sup>177</sup>. להלן אציג בתמציתיות רבה תהליכי יסוד בעיצוב השיח הקורבני גרמני לפי שלוש תקופות היסטוריות: 1945-1950: תקופת השלטון של בעלות הברית בגרמניה בחלוקה לאזורי שליטה (סובייטי, אמריקאי, צרפתי, אנגלי); 1950-1989: התקופה של חלוקת גרמניה לשתי מדינות; 1989 ואילך: התעצמות השיח הקורבני לאחר איחוד גרמניה.

## 1. שנות השלטון של בעלות ברית

המאפיין המרכזי של תקופה זו הוא הפער בין דרכי עיצוב הזיכרון והלקח של מנגנוני שלטון בעלות הברית לבין הצורה החבויה שבה עובדה הטראומה בחברה הגרמנית עצמה. הממשלים הצבאיים של בעלות הברית הציגו את כל הגרמנים

176 גלעד מרגלית, **אשמה, סבל וזיכרון**: גרמניה זוכרת את מתיה במלחמת העולם השנייה, חיפה: אוניברסיטת חיפה, 2007.

177 סמואל זלצבורן, "המיתוס הגרמני, להרגיש כאומה של קורבנות: הצגה וייצוג של 'הגרמנים כקורבן' בפולמוס החדש על בריחה וגירוש", **דפים לחקר השואה** 21 (2007), עמ' 239-260.

כנושאים באחריות ובאשמה לתוצאות המלחמה ופתחו בתהליכי דה־נאציפיקציה וחינוך מחדש של החברה הגרמנית. נתלו כרוזים המציגים תמונות קשות של מעשי הזוועה בצירוף נתונים על גודל הזוועה והצגת כתב האשמה חריף כלפי אזרחי גרמניה. כך ניסח זאת מרגלית: "אתם הבטתם ולא נקפתם אצבע. מדוע לא עוררתם, במחאה או בזעקת זעזוע את המצפון הגרמני? זו אשמתכם הגדולה. אתם שותפים באחריות לפשעים אכזריים אלה!"<sup>178</sup> מרגלית מציין שאכן התפתח שיח אשמה ממשי בשיח הציבורי הגרמני, אך הוא גורס, ומביא עדויות רבות לכך, שמרבית הגרמנים נקטו מדיניות של גלגול האשמה אל צמרת המשטר הנאצי. בכך החל תהליך הדרגתי, שהלך והתעצם במרוצת השנים, אשר ביקש להציג את הגרמנים כקורבנות המשטר הנאצי.<sup>179</sup> בד בבד עם השיח הציבורי הגלוי, שהוכתב על ידי הממשלים הצבאיים, התפתח שיח פנימי אינטימי, והלה עיבד בצורה שונה לגמרי את מאורעות המלחמה. שיח זה התמקד בסבל, בשכול ובקורבן הגרמני עד כדי הצגתם כמקבילים לסבל שהמיטו הגרמנים על אירופה בכלל ועל היהודים בפרט.

ארבעה נושאים מרכזיים עמדו במוקד התיאור של סבל זה: (1) כ־4 מיליון גרמנים נהרגו במלחמה או בשבי; (2) 7 עד 10 מיליון גרמנים גורשו או נעקרו מבתיהם במזרח; (3) כ־400 אלף גרמנים נהרגו בהפצצות בעלות הברית על ערי גרמניה; (4) יחסם של הכובשים לנכבשים הוביל לגל רציחות, אונס ומעשי נקם (במאורעות האלה אעסוק בהמשך). כך, בניגוד ללקח הרשמי ולשיח האשמה הציבורי, השיח הפנימי האינטימי עסק יותר בעיבוד התהליכים שפורטו לעיל ופחות בבחינת האחריות האישית של כל גרמני לתוצאות המלחמה.

## 2. גרמניה המפוצלת: קורבנות אחת לעומת שני מקרבנים

המאפיין המרכזי והבולט של השיח הקורבני עם כינון של שתי הגרמניות היה אחדות בתחושה הקורבנית ופיצול בזיהוי המקרבן. כפי שנכתב בראשיתו של סעיף זה, הסיפור הגרמני יכול לשמש מעין מעבדה היסטורית לניתוח של תהליכי הבניית הזיכרון הקולקטיבי. המאבק הבין־גושי בין מזרח למערב מספק ביטוי מוחשי

178 מרגלית (לעיל הערה 176), עמ' 24-25.

179 מרגלית כותב שבחודשים הראשונים לאחר המלחמה "מרבית הגרמנים [...] ראו את עצמם כקורבנות: קורבנותיו של היטלר". שם, עמ' 51.

ובוטה לקשר ההדוק בין אידאולוגיה, פוליטיקה ודרכי הנחלת הזיכרון הציבורי על ידי טקסי הנצחה, אנדרטאות וכדומה. כל אחת מהגרמניות בחרה לעבד את הסיפור באופן שיתאים למציאות המתוחה של ימי המלחמה הקרה: המזרח-גרמנים העצימו את מטבע הלשון "קורבנות הפאשיזם". בד בבד הם יצרו קישורים רבים בין המשטר הנאצי לתחלואי האימפריאליזם הקפיטליסטי וקטלגו את היטלר והנאצים כתוצר של תהליכים אלה. המערב-גרמנים, לעומתם, הדגישו את קורבנות הטוטליטריזם והציגו מגוון של הקשרים ישירים בין הסטליניזם לנאציזם כשני כוחות רשע של משטרים שהמיטו חורבן על העולם כולו ועל גרמניה בפרט.

המשותף לשתי הגרמניות היה מה שמרגלית מכנה "הנרטיב המפייס", "הכורך את כלל קורבנות המלחמה והנאציזם אלה באלה"<sup>180</sup>. שתי הגרמניות, כל אחת בדרכה הייחודית, יצרו מעין תמהיל קורבני שהציג את החיילים הגרמנים, את החברה הגרמנית, את היהודים, את הצוענים ואת שאר קורבנות הנאציזם כמקשה קורבנית אחת. גם המזרח-גרמנים וגם המערב-גרמנים ביקשו, מסיבות אינסטרומנטליות ופוליטיות, לטהר את החייל הגרמני מכל קשר לנאציזם. וממש כשם שסטלין הכשיר את ההפרדה הזאת באמירה "יהיה זה מגוחך לזהות את החבורה של היטלר עם העם הגרמני או המדינה הגרמנית"<sup>181</sup>, כך גם הגנרל דווייט אייזנהאואר, מפקד כוחות נאט"ו, אמר: "השתכנעתי שיש הבדל ממשי בין החיילים והקצינים הגרמנים כשלעצמם לבין היטלר וכנופיותיו הנפשעות"<sup>182</sup>.

וכך קרה שנוצר מתאם בין אינטרסים מעצמתיים לבין הצורך של שתי הגרמניות לפתח את הנרטיב המפייס ש"יצר מסגרת לגיטימית ורשמית להתייחדות עם סבלם של אזרחי גרמניה במלחמה, ועם גבורתו הטרגית של חייל הוורמכט [...] הדגשת פגיעותם של הגרמנים אפשרה לגזור גזרה שווה בין קורבן המלחמה הגרמני לבין נרדפי המשטר למיניהם"<sup>183</sup>. ויותר מזה: מעורבות המאבק הבין-גושי בעיצוב הזיכרון העצימה את פיתוח השיח הקורבני ונתנה לו לגיטימציה.

במזרח גרמניה ניפחו את מיתוס דרוזן לממדי ענק (הפצצת העיר על ידי בריטניה וארצות הברית) והציגו בכל דרך וצורה את עוצמת הסבל שנגרם לעם

180 שם, עמ' 79.

181 שם, עמ' 67.

182 שם, עמ' 85.

183 שם, עמ' 93.

הגרמני בלי שהיה לכך כל צורך צבאי. תיאורים וצילומים של ההרג ושל ערמות הגופות לפני שרפתן היו למכשיר תעמולה מרכזי נגד "התליינים מדרודן". ההפצצה הוצגה כטבח וכהתקפת טרור רצחנית נגד ילדים ונשים, אגב יצירת השוואות מרומזות שעתידות להתבטא שנים אחר כך בהכתרת האירועים בשם "שוואת דרודן". ואילו במערב גרמניה, במעין תגובת נגד, העצימו את סבלם ואת קורבנותם של מיליוני גרמנים שגורשו, נאנסו ונרצחו בידי חיילי הצבא האדום. כשם שטבח הטרור האנגלו-אמריקאי הזין את הקורבנות המזרח-גרמנית, תיאורי האונס של כ"מיליון נשים" גרמניות ותיאורי הזוועה של מיליוני פליטים ומגורשים מן המזרח שימשו מקור להעצמת הקורבנות המערב-גרמנית.<sup>184</sup>

ניתוח של השיח הציבורי בגרמניה המערבית מעלה תופעה נוספת שחשוב לציין: בשנות החמישים התפתח ממד אחר בשיח זה, שתיאודור אדורנו תיאר כ"רצון למתוח קו על העבר הנאצי ולמחוק אותו מהזיכרון ככל האפשר".<sup>185</sup> אולם בשנות השישים חל כרסום מסוים בפרויקט המחיקה הזה עקב מה שמרגלית מכנה "חדירתו של הנרטיב היהודי של השואה" לשיח הציבורי הגרמני. שיח זה, שהדגיש את הייחוד של מעשי הזוועה של תעשיית המוות הנאצית, השפיע על אופייה של תרבות הנצחה. אולם תהליך זה פעל בד בבד ולא בא במקום התעצמות השיח הקורבני לאחר איחוד גרמניה.

### 3. 1989 – איחוד גרמניה: פריחתה של הקורבנות הגרמנית

המאפיין העיקרי של הדיון הציבורי הגרמני סביב רוחות העבר הוא ההתעצמות ההולכת וגוברת של השיח הקורבני כרכיב מכונן זהות בגרמניה המאוחדת. מרגלית, ולצבורן רבים נוספים מציינים את המכלול העצום של כלי ביטוי ומבע (סדרות טלוויזיה, סרטי תעודה, ספרים, סרטי קולנוע, מאמרים בעיתונות וכו') העוסקים, כמעט באובססיביות, בתיאור הקורבנות הגרמנית בתקופת המלחמה. עוצמת העיסוק בסבל הגרמני כמעט שיוצרת תהליך טרנספורמציה שבו "הפושע

184 שם, עמ' 48.

185 מרגלית מפרש את העיסוק באונס הנשים גם כביטוי סמלי כללי למצבה של האומה הגרמנית הנאנסת (שם, עמ' 48). ומלבד זה, אין מחקר המאשש את המספר "מיליון" נאנסות, אך הוא כבר צרוב בתודעה הקורבנית הגרמנית.

הנאצי מוצג כקורבן".<sup>186</sup> סיפור הפצצת ערי גרמניה, למשל, מקבל מינוח כגון "שואת הפצצות";<sup>187</sup> הדוברים של ארגוני המגורשים מצהירים שהגירוש היה "הפשע הקיבוצי הגדול בתולדות האדם";<sup>188</sup> ועיתון מרכזי כדר שפיגל מפרסם סדרת מאמרים על הגירוש, ומאמר הפתיחה מקבל את הכותרת: "הגרמנים כקורבנות".<sup>189</sup> המאמרים מתארים בפרוטרוט את מעשי האונס והרצח שביצעו חיילי הצבא האדום אגב ניתוק תיאורי הזוועה מהקשרם למלחמה. כך, בצד תמונה של אישה ניתן למצוא את הכיתוב "הניצולה מצ'ולאט", והטקסט מביא את סיפורה של אישה שנעשה ניסיון להוציאה להורג בידי חיילים סובייטים וברוך נס שרדה. מיותר להסב את תשומת הלב לקשר האסוציאטיבי הזועק בין המונח "ניצולה" והערות על הישרדותה לבין עדויות של "ניצולים" אחרים. התעצמות השיח הקורבני לא נותרת רק בתחום התקשורת והאמנות. גם עיצוב דרכי ההנצחה וגם סוגיות פוליטיות הופכים לחלק משיח זה. בשנת 2003, למשל, הוחלט בפרלמנט הגרמני לקיים "יום זיכרון לקורבנות הגירוש הגרמני". כן גובר השימוש במונח "טיהור אתני" לתיאור "פשעי הגירוש".<sup>190</sup> סקר דעת קהל שיום העיתון פרנקפורט אלגמיינה צייטונג העלה ש-76.2% מהגרמנים סבורים "שהגרמנים כקיבוץ לאומי היו קורבנות המלחמה הראויים לחמלה".<sup>191</sup>

הניתוח התמציתי של הקשר בין השיח הפוסט-מודרני לשיח הקורבני ושל מאפייני השיח הקורבני בארצות הברית ובגרמניה מאפשר לבצע שני מהלכים רלוונטיים למחקר זה: ראשית להצביע על כך שהשיח הקורבני הישראלי הוא חלק ממה שהגל כינה "רוח התקופה" או "רוח הזמן". השיח הישראלי אינו מתקיים בריק אלא מתוך אינטראקציה מתמדת עם תהליכים דומים המתרחשים בכפר הגלובלי. שנית, תיאור זה מאפשר לנו לחלץ תובנות כלליות הקשורות למאפיינים בולטים בשיח זה, כפי שיוצג בפרק הבא.

186 שם, עמ' 147. ובעמ' 157 כותב מרגלית: "העיסוק בסבלם של הגרמנים במלחמה והצגתם כקורבנות, אגב התעלמות מפשעיהם, נעשה לגיטימי יותר בגרמניה".

187 שם, עמ' 166.

188 שם, עמ' 168.

189 שם, עמ' 174. המקור: דר שפיגל, 25.3.2002, Hans-Joachim Von Noack, "Die  
(Deutschen als Opfer," *Der Spiegel*

190 מרגלית (לעיל הערה 176), עמ' 176.

191 שם, עמ' 177.

## פרק חמישי

### מאפיינים וסוגיות מפתח בשיח הקורבני

לאחר שניתחתי ארבעה מקרי מבחן בשיח הקורבני הישראלי והצגתי אותו כחוליה בשרשרת הולכת ומתעצמת של "תרבות התלונה" ו"תרבות הפצע" בעולם, יתמקד פרק זה בניתוח סוגיות יסוד בשיח הקורבני. להלן אתאר את השפה הקורבנית ואנסה לעמוד על הערכים המוספים הנגזרים מאימוץ הוויה זו ולהתחקות על סוד הקסם של הקורבניות.

#### א. "סוד הקסם הקורבני": הכמיהה להשתייך למועדון יוקרתי

התעצמות נוכחותו של השיח הקורבני בשיח הציבורי הולידה מעין אופנת קורבנות, וכמעט כל קבוצה מבקשת להתהדר בתג יוקרתי זה. יוסי שריד היטיב לנסח כמיהה זו במאמרו "כל הארץ עשוקים, עשוקים": "התשוקה הכפייתית להתקרבן טבועה, כנראה, בדנ"א הלאומי שלנו"<sup>192</sup>. שריד צודק בעניין תשוקת ההתקרבנות, אך טועה בייחוס תכונה זו לדנ"א הלאומי שלנו דווקא. מדובר בתופעה עולמית, ואת מגוון מבעיה אפשר למצוא בעוצמות לא פחותות ברחבי העולם המערבי, כפי שהצגתי בפרק הקודם.

אחד התהליכים המעניינים המאששים את אופנת הקורבנות הוא הרצון הגובר של חברי האליטות להיות שותפים לשיח זה, ולא מהצד המקרבן אלא מעברו השני של המתרס. כחינה מהירה של השיח האשכנזי שהתפתח בתגובת נגד לשיח המזרחי הרדיקלי מלמדת שהטיעון "גם אנחנו היינו קורבנות" משמש סוכן כפול: גם כסוג של טיעון נגד המבקש להמעיט בערך "הבכיינות המזרחית" ולהעמידה בהקשר של רוח התקופה וגם כרצון לא מודע להשתתף בתחרות הקורבנות.

192 שריד (לעיל הערה 16), עמ' 15.

קריאה של אלפי טוקבקים באתרים שעסקו בסוגיה זו מעלה את נוכחותם המקבילה של שני ההיבטים האלה. להלן מדגם קטן מהתגובות שהתפרסמו באינטרנט למאמרה של דהאן-כלב, "כמה שאתה יפה, לא רואים שאת מרוקאית" (פורסם ב-18 במאי 2004. ראו ניתוח שלו לעיל, בפרק השלישי):

גם אבי עיברת את שמו כשהגיע לארץ, ממארק דרפלר למרדכי כפרי. מי שעלה לארץ ממניעים ציוניים אידיאולוגיים, קיבל את מה שעבר עליו – כולל די.די.טי. – בהבנה, כי "זה מה שצריך לעשות".

זה אינו מאפיין מזרחי דווקא. גם להורי באה עובדת סוציאלית כשעלו ממזרח אירופה ויעצה להם איך לגדל אותם טוב יותר. לא קרה שום דבר טראומטי.

במה לדעתך מתבטא הקיפוח התרבותי שלך? הרי הנה את מרצה באוניברסיטה "הציונית" על שם בן גוריון (האשכנזי), אומרת ועושה ככל העולה על רוחך? אז היכן הקיפוח? הנה את יושבת באקדמיה ומפלטת עם עברך [...] ואילו אבא שלי "האשכנזי" שנוולד להורים שברחו לפני השואה מפולין, עובר כל יום עד שעות הערב המאוחרות, ללא תואר דוקטור? [...] תפסיקו להתכבד, אתם פועלים היום במרחב שרק מפאר כל צקצוק וכיחכוה שלכם. רק בחינוך המיוחד ניתן מרחב פעולה אקדמי וסלחני יותר משלכם.

האגרסיביות הציונית לא היתה שמורה רק לעולים שמוצאם בצפון אפריקה. האתוס הציוני היה נחוש בדעתו לגרוס, לטחון, להשמיד ולבלוע לתוכו כל שריד לשוני, לאחרות. המושג כור היתוך מגוחך בעיני עד היום, לא כור היתוך היה כאן, אלא מכבש. אנחנו מדברים על אותם ציונים שקראו לסבי ולסבתי, ניצולי שואה, חיוורי פנים (הנה כאן מתפלג הזכרון ההיסטורי: חיוורי פנים? הציוני היה שזוף ושרירי). אמי, כילדה, טיפחה פולחן של שיוזף יומיומי עד כמעט חריכה, משום שחפצה להיראות כמו "צברית". יידיש? היא כפתה על הוריה לדבר עברית בבית. "גלותיים",



מכירה את מושג הגנאי הזה? ואיך קראו אנשי היישוב הרגישים לאותם ניצולי שואה? כינוי רגיש, ללא ספק. סבונים. אני קוראת כאן את סיפור התבגרותך בצל הקיפוח הציוני, וחושבת לעצמי, שזו לא תחרות של "את מי קיפחו יותר" [...] היישוב הציוני היה חדר מידות בלתי נתפסות בכלל של מגלומניה חסרת גבולות, שוביניזם לא נאור להפליא ושל גזענות, שכוונו כלפי כל מי שהיה זר ושונה, וככל שהיה יותר שונה, כך דוכא יותר. [...] בתוך המכלול הזה של "האשכנזיות" שתודעת הקורבן עשתה ממנו יחידה אחת הומוגנית, היו, וישנם עדיין, מדוכאים.

ועמם של המזרחים, בין אם מדובר בחור החנית באקדמיה ובין אם מדובר בנהג מונית, נובע מרגשות נחיתות. סבי וסבתי הגיעו ממזרח אירופה, וזכו לקבלת פנים לא פחות צוננת מעולי מרוקו. אלא שבמקום לקונן על מר גורלם – הם עבדו קשה בעבודות פיזיות, מה שלא מנע מאותם עניים מרודים לגדל ילדים מוכשרים שהצליחו בזכות מוחם.<sup>193</sup>

העירוב בין הזעם האשכנזי נגד הבכיינות המזרחית לבין הצגת הקורבנות האשכנזית כלא פחות כואבת משמש עדות לאותו עיבוד כפול המבקש ליהנות מכל העולמות: גם לנטרל את מתקפת הקורבנות המזרחית וגם לאפשר לאשכנזים לקבל כרטיס חבר לגיטימי במועדון הקורבנות הישראלי.

ביטוי מוחשי נוסף לרצון האשכנזי להתעטף בהילת הקורבן מופיע במאמרו של גלעד פדבה "עורו, עורו הפולניות!"<sup>194</sup> פדבה מוחה על שהסטראוטיפים המכוערים המודבקים למזרחים מוקעים ומותקפים בשיח הציבורי בשעה שאיש

193 התגובות מופיעות בקובץ למורה, בעריכת צלרמאיר ופרי קו אדום, תל אביב, 2002, בכתובת: [www.notes.co.il/henriette/5976.asp](http://www.notes.co.il/henriette/5976.asp) (האתר כבר לא פעיל). המעוניינים מוזמנים לפנות אליי לקבלת הקובץ). השיח האינטרנטי מוצף בטוקבקים מסוג זה. די בכניסה לאתרים העוקץ, קדמה, הקשת המזרחית ורבים אחרים כדי להיווכח בגודש השיח המתנהל סביב סוגיות אלה.

194 גלעד פדבה, "עורו, עורו הפולניות! האישה האשכנזייה כקרבן של תעמולת-שנאה אשכנזיפובית", הכיוון מזרח 18 (2009), עמ' 22-28.

אינו תובע את עלבונן של הנשים הפולניות המושמות ללעג ולקלס במגוון בדיחות גזעניות כלפי מוצאן. במאמרו הוא סוקר סרטי קולנוע ומבעים אחרים ומוצא שהפולנייה מוצגת בהם תמיד כאנטיפתית, פריג'ידיית, חונקת, קמצנית, רודנית, קרה, אטומה וכיוצא באלה. הוא מתאר את "הבניית הסטריאוטיפ האנטי-פולני בתקשורת הישראלית" ושואל "איך הפכה החברה הישראלית לגזענית כל כך כלפי נשים ישראליות ממוצא יהודי-פולני?"<sup>195</sup> כך מסיים פרבה את מאמרו: "הפיכתה של עדה מפוארת לקרבן של בדיחות מטומטמות לא מצחיקה אותי. עורו, עורו, הפולניות!"<sup>196</sup>

מרוקאית ופולנייה, ילדי השמנת הקיבוצית וילדי המעברה ועיירות הפיתוח (המזרחים והאשכנזים), יהודים (הקורבנות) ופלסטינים ("הקורבנות של הקורבנות") – כולם-כולם מבקשים להשתתף בתחרות היוקרתית "קורבן נולד"!

## ב. "מתי כבר לסבתא יהיה מספר על היד?"

### המאבק על הלגיטימציה הקורבנית

בשירה "הזעקה – לא עוד" (2009) כתבה "עורכת הדין, המשוררת והפנתרה השחורה", כהגדרתה (ראו נספח), קלריס חרבון, את השורות האלה:

חֲמֻדָּנִים שְׁכַמוֹתְכֶם, אֵיךְ הוֹבְלֶתֶם אוֹתָנוּ כְּצֹאן לְטֹבַח  
לְגִזְזוֹת, לְעֵנִי, לְסַמִּים, לְתִלּוֹת, לְפָנוּי מֵהַבְּתִים שְׁלָנוּ  
לְשׂוֹאָה שְׁלָנוּ הַיְהוּדִים-הָעֲרָבִים  
[...]

מִכְחִישִׁי שׂוֹאָה שְׁכַמוֹתְכֶם

מִתִּי גַם לְסַבְתָּא שְׁלִי יִהְיֶה מְסַפֵּר עַל הַיָּד?<sup>197</sup>

אמנם מדובר בשיר שהצעקה הפרובוקטיבית היא מאפיין יסודי בסגנונו, אך רצונה של קלריס חרבון לדבר "על השואה של היהודים-הערבים" והשימוש

195 שם, עמ' 24.

196 שם, עמ' 28 (ההדגשה שלי).

197 פורסם לראשונה בגיליון 18 של כתב העת הכיוון מזרח (2009).

בביטויים הטעונים "איך הובלתם אותנו כצאן לטבח" ו"מכחישי שואה" כלפי ההגמוניה הציונית האשכנזית מעידים על עליית מדרגה בכל הנוגע להעצמת העוול שנגרם למזרחים. חרבון מבקשת להיחלץ מתחושת הנחיתות של הסבל כמקור משתיק זעקה. שורת הסיום של השיר יכולה להתפרש בשני אופנים – ככמיהה סימבולית להכרה בלגיטימיות של הקורבנות המזרחית, אך אולי גם כקריאת תיגר או השוואה פרובוקטיבית בין המקרבן הגרמני למקרבן האשכנזי. מעניין שהכמיהה למספר על היד כסימבול מטפורי הוצגה עוד קודם לכן בידי העיתונאי יהודה נוריאל. באחד מטקסי השואה האלטרנטיביים בשנת 2001 הוא סיפר כי "שקל פעם או פעמיים לקעקע מספר על ידו".<sup>198</sup>

דומה שהכמיהה למספר על היד כמעין גושפנקה קורבנית או תג סבל היא רכיב מהותי בשיח הקורבני גם בישראל וגם בעולם. מן המקרים שבהם עסקנו עולה הרצון של התופסים את עצמם כקורבנות לקבל לגיטימציה קורבנית על ידי השוואת סבלם למה שנתפס כייצוג האולטימטיבי של הקורבנות – השואה. קלריס חרבון מבקשת להציג את "השואה שלה", ודוברי השיח הקורבני בגרמניה וקורבנות האדם הלבן בארצות הברית מבקשים ממש אותה בקשה. נראה שכולם חשים צורך דומה לפרוץ את מחסום השואה כגורם המנטרל את הלגיטימציה לסבל שלהם. כך האינדיאנים והאפרו-אמריקאים, המבקשים להקים מוזאון שואה משלהם, וכך גם דוברי השיח הקורבני הגרמני, הדורשים הכרה בשואת ההפצצות ובפליטי הגירוש שלהם, ודוברי השיח הפלסטיני, הדורשים הכרה בשואה-נפכה שלהם. כל אלו הם דוגמאות לתהליך עולמי של תביעת לגיטימציה קורבנית וסירוב לתת לקול הקורבנות האולטימטיבי לדחוק, להקהות או לגמד את הקורבנות של קבוצות אחרות.

למרות ההבדלים העצומים בין מקרה למקרה אי-אפשר שלא להתייחס לנקודות השקה מעניינות בכל הנוגע לניכוס לקסיקון המונחים של השואה על ידי דוברי הקורבנות האחרת. חיפוש מהיר במנוע החיפוש של גוגל מעלה מאות אתרים המבקשים להציג את "השואה שלנו": "השואה האינדיאנית", "השואה

198 חנה יבלונקה, הרחק מהמסילה: המזרחים והשואה, תל אביב: ידיעות אחרונות, 2008, עמ' 287. על תחושת "נחיתות הסבל" המזרחי לעומת הסבל השואתי ראו פירוט להלן, בסעיף 2 בפרק החמישי.

האפרו-אמריקאית", "השוואה הפלסטינית" ו"שואת דרזדן" הן רק דוגמאות אחדות לשותפים לכמיהתה של חרבון למספר על היר. שיטוט בכמה מאתרים אלה מגלה את השימוש ברכיבי יסוד משיח השואה היהודי. ככולם בולט הניסיון לייצג את קול הקורבנות בהצגת עדויות של "ניצולים" ובתיאור סבלם בעזרת מגוון נרחב של מבעים שהמוקד שלהם הוא תיאורים פלסטיים של מתים, פצועים, הרס וחורבן (תערוכות וירטואליות של תמונות, סרטוני וידאו המלווים במוזיקה וכו'). באתר ששמו *United Native America*, למשל, נכתב: "שואת האינדיאנים האמריקאים ידועה בשם 'מלחמת 500 השנה' ו'השוואה הארוכה ביותר בתולדות האנושות ושל אובדן חי אדם'<sup>199</sup>. אתרים רבים עוסקים ב"שואת האפרו-אמריקאים": האתר *African American Holocaust* מציג נתונים ומאמרים קצרים על ממדי הסבל של הקורבנות;<sup>200</sup> באתר *America's Black Holocaust Museum* תמונות וסרטונים המציגים תמונות קשות של עבדים מצולקים ממלקות, עבדים תלויים, אמצעי ענישה ועוד.<sup>201</sup>

הביטוי "The Palestinian Holocaust" (השוואה הפלסטינית) מעלה כמנוע החיפוש יותר ממיליון הפניות, בתוכן אתרים רבים העוסקים בתיעוד השואה הפלסטינית ומציגים, בצורה דומה לאופן התיעוד של השואה, עדויות של הקורבנות, עדויות של ילדים על הפחד והאימה ומאות תמונות וסרטונים המציגים את עוצמת הסבל הפלסטיני אל מול המקרבן הציוני. האתר *The Palestinian Holocaust Memorial Museum* עורך מעין התכתבות מתמדת עם ייצוגי הזיכרון של השואה היהודית ומציג עדויות של ילדים ומבוגרים על מעשה הטבח שנעשה בהם בזמן מבצע "עופרת יצוקה".<sup>202</sup>

ולסיום, כפי שתואר לעיל בסעיף שדן בשיח הקורבני בגרמניה, אפילו המקרבן האולטימטיבי מבקש להתעטף בהילת הקורבן, וגם הוא משתוקק למספר

199 "American Indian Holocaust: The American Indian Holocaust, known as the '500 year war' and the 'World's Longest Holocaust in the History of Mankind and Loss of Human Lives'," **United America Native.com**

200 אתר **African American Holocaust**

201 אתר **America's Black Holocaust Museum**

202 אתר **The Palestinian Holocaust Memorial Museum**. אתרים רבים עוסקים ב"שואה הפלסטינית", למשל: האתר; **The Palestinian Holocaust's Videos** (Facebook); **Shoah: The Palestinian Holocaust**

על היד. באתר יוטיוב מוצגים סרטונים רבים העוסקים ב"שואת ההפצצות" בכלל וב"שואת דרזדן" בפרט. בסרטון ששמו "Dresden: A Real Holocaust" מוצגות תמונות קשות של גופות חרוכות ושל ערמת גופות לפני שרפה. כל מי שנחשף למבעי הייצוג של זיכרון השואה אינו יכול שלא לעמוד על עוצמת הדמיון האסוציאטיבי שעורכי הסרט מבקשים להציג: הנה גם לנו יש ערמת הגופות שלנו, גם אנו יכולים להציג מאגר מרשים של אימה, סבל וחורבן, גם אנחנו עברנו "שואה".<sup>203</sup>

הצגתה של שורדת מהפצצת ערי גרמניה כניצולה, תיאורי זוועות "השואה הפלסטית" במבצע עופרת יצוקה ודרישתה של קלריס חרבון להכיר ב"שואת היהודים-הערבים", למרות ההבדלים וההקשרים השונים, הן רק דוגמאות ספורות לביקוש ההולך וגדל בקרב הקורבנות להחלת מונחים שואתיים על המקרה הקורבני שלהם.

### ג. פיתוח מיתוסים מכונני זהות קורבנית

אחד המאפיינים המשותפים לכל קהילות הקורבן שהוצגו לעיל הוא הצורך בגיוס מיתוס-סיפור טראומתי כמקור לכינון הזהות הקורבנית. הצגת הטראומה כדבר מופשט פוגמת בעוצמת הסבל הקורבני ומקשה אותו, ולכן יש צורך לגייס סיפור ולהעצימו, כמיתוס שסביבו אפשר להקנות הד מוחשי להוויה הקורבנית. אניטה שפירא תיארה את "חוק הברזל של פחות העבר", האומר: "ככל שהחדשות על העבר גרועות יותר, כן גוברת הנטייה להאמין בהן".<sup>204</sup> דומה שחוק זה הולם את הדינמיקה של השיח הקורבני. אף על פי שכל מיתוס קורבני וייחודו הוא, ניתן להצביע על קווי דמיון בשימוש בסיפורים מגייסים אלה של קהילות קורבן. לצורך המחשה אציג בקצרה שלוש דוגמאות למיתוסים מסוג זה: מיתוס לטרון, מיתוס דרזדן ומיתוס הטבח במסגד דהמש בלוד. בכל המקרים הללו אפשר לציין שני רכיבים מרכזיים: האחד, שימוש בדרכי ייצוג ומבע שנועדו להעצים את תיאור הסבל; והאחר, נטייה להעצים את גודל האסון ואת ממדיו.

203 "Dresden: A Real Holocaust (2 of 2)" (באתר יוטיוב). ויש גם סרטונים רבים שעוסקים בכך ומציגים את אותן תמונות קשות מהפגזת דרזדן.

204 שפירא (לעיל הערה 7), עמ' 83.

כפי שתואר בפרק השלישי, מיתוס לטרון נחרת בזיכרון הקולקטיבי הישראלי כסיפור טראומתי של מאות עולים ניצולי שואה (יש שטענו אפילו אלפים) שנשלחו היישר מאוניית המעפילים למות בשדות הקטל של לטרון עם רובים שנצרותיהם סגורות. כך כתב ברוך נאדל על העולים: "נשלחו שרידי ניצולי שואה עם רובים שלא ידעו להפעילם [...] ונפלו כ-500 איש ביום אחד".<sup>205</sup> אפילו חבר הכנסת עוזי לנדאו "נפל קורבן" להעצמת מיתוס לטרון. בדיון בכנסת טען לנדאו ש"בלטרון נפלו כ-2,000 איש". לאחר ויכוח על מספר זה התפשר לנדאו על 1,000 אברות, אך לא פחות מזה.<sup>206</sup> כפי שכבר צוין, במבצע בן-נון נהרגו 72 חיילים, מרביתם לא היו עולים חדשים, ובכל קרבות לטרון נהרגו 168 חיילים. אך הדוגמאות שאני מציג כאן ממחישות שהעובדות אינן ממלאות תפקיד מרכזי בטיפוח מיתוס לטרון. העובדות הללו גם לא הפריעו לכתיבת שיר שבו דוד בן-גוריון מוצג כמקרבן מניפולטיבי ואטום, כאיש ש"סלל את הדרך לירושלים על עצמות נערים מהשואה".<sup>207</sup>

דינמיקה דומה אפשר למצוא בסיפור המיתוס של דרודן. כשם שבמלחמת העצמאות היו קרבות קשים שבהם מספר החללים היה גדול ממספרם בקרבות לטרון ובכל זאת הם לא הפכו למיתוס מגייס לשיח קורבני, כך קרה גם בכל הקשור למיתוס דרודן. אף שבהמבורג נהרגו יותר מפי שניים אזרחים (55 אלף לעומת כ-25 אלף בהפצצת דרודן), נעשתה דרודן למיתוס המרכזי שייצג בעיני הגרמנים את היותם קורבנות "שואת ההפצצות" בזמן מלחמת העולם השנייה.<sup>208</sup> מאות כתבות, סרטים, סרטי תעודה ודיונים הפכו את דרודן לסמל לקורבן הגרמני ולהרס התרבות הגרמנית.

למרות השוני המהותי והעצום בין סיפור לטרון להפצצות על דרודן, תהליכי ההתפתחות של מיתוס דרודן, תחילה במזרח גרמניה ואחר כך בגרמניה כולה, דומים. כמו במקרה לטרון, גם כאן ניתן לראות את התופעה של הגדלת מספר

205 ברוך נאדל, "הנצחת חללי לטרון", הארץ, 19.8.1973.

206 בדיון בכנסת ב-18.11.1985. ראו דברי הכנסת ה-11, 20.11.1985-18. תיאור המפורט של הגורמים להיווצרות מיתוס לטרון ראו במאמרה של שפירא (לעיל הערה 7).

207 לניתוח שירו של הרושבוסקי ראו להלן, סעיף ג בפרק השלישי.

208 נתונים אלה לקוחים מספרו של מרגלית (לעיל הערה 176): הנתונים על דרודן: עמ' 13; הנתונים על המבורג: עמ' 134.

ההרוגים. בזיכרון הקולקטיבי ובשיח הציבורי דובר במשך שנים על 130 אלף. מספר זה נחקק בתודעה הציבורית בין השאר בעקבות ספרו של ההיסטוריון מכחיש השואה דייוויד אירווינג *The Destruction of Dresden*, (Irving) ("החרבת דרזדן"). תיאורים מצמררים וצילומים קורעי לב של גופות חרוכות ושל מראות החורבן היו לרכיב מהותי בשיח הקורבנות הגרמני. כך למשל, בסרט שהופק במזרח גרמניה במלאות עשור להפצצה מוצגות תמונות קשות של חורבן ושל גופות הנערמות לקראת שרפתן קוראת קריינית את הטקסט הזה: "ללא עילה צבאית כלשהי, רצחו האנגלו-אמריקאים [...] את עיר התרבות דרזדן [...] אימהות וילדים נלכדו, נקרעו לגזרים ונטבחו [...] אנשים רבים מספור, שאהבו כמונו את החיים, נרצחו באכזריות".<sup>209</sup> אמנם סרט זה ייצג קול חריג ואפשר להתייחס אליו כאל סרט תעמולה מזרח-גרמני נגד המערב בזמן המלחמה הקרה, אולם קו זה הוסיף להיות נוכח גם במערב גרמניה ואפילו התחזק לאחר איחוד שתי הגרמניות. במלאות עשרים שנה להפצצה נכתבו בעיתון מערב-גרמני (זידויטשה צייטונג) הדברים האלה: "הטבח הנורא ביותר לא אירע בהירושימה, אף לא בנגסקי, אלא בדרזדן".<sup>210</sup> המאמר מציג טבלה המשווה בין 130 אלף הרוגי דרזדן ל-71 אלף הרוגי הירושימה.

תופעה נוספת דומה לשני המיתוסים היא סיפורי המשנה המעצימים את הטרגדיה. במיתוס לטרון, למשל, נוספו הסיפורים על המעבר הישיר של העולים מהאונייה לקרב ללא כל אימון ונצרות הרובים הסגורות. גם למיתוס דרזדן נלוו סיפורים מופרכים שהעצימו את גודל האסון. השיח הקורבני הגרמני האדיר את הטרגדיה בעזרת שני סיפורים, שניהם הופרכו מבחינה היסטורית: האחד גרס שפצצת האטום יועדה להיות מוטלת על דרזדן; והשני טען כי יום לאחר ההפצצה חזרו מטוסים אמריקאים לעיר והמשיכו לעסוק בציד אדם.<sup>211</sup> גם סיפור הקורבנות הפלסטיני בכלל ותיאורי הנכבה בפרט עמוסים בסיפורים ובטקטיקות דומים של הפצה והעצמה. כך למשל תואר באתר האינטרנט זוכרות הטבח במסגד דהמש בלוד במבצע דני (12.7.1948):

209 מצוטט שם, עמ' 124.

210 שם, עמ' 133.

211 שם, עמ' 162-163.

רבים מהתושבים מצאו מפלט במסגד דהמש מפחד החיילים, משוכנעים שהחיילים לא יעזו לפלוש אל בתי התפילה. אך החיילים נכנסו למסגד והרגו יותר מ-176 מתושבי העיר. מסגד דהמש נותר סגור, ורצפתו מוכתמת בדם החללים במשך שנים רבות, ונפתח לציבור רק לפני כמה שנים.<sup>212</sup>

לא אעסוק בפרטי המקרה מאחר שענייננו כאן אינו הוויכוח ההיסטוריוגרפי הטעון סביב מלחמת '48 או הרג האזרחים במסגד בלוד<sup>213</sup> אלא קווי הדמיון בבניית מיתוס קורבני. בהקשר הזה, וכברדך אגב, מתארת עביר קובטי, פעילת חד"ש, את הטבח במסגד באתר ynet:

ממשלת ישראל מתלוננת בתכיפות, כי קריאת הכיכר ברמאללה על שמה של דלאל אלמוגרבי [מחבלת מתאבדת] היא מעשה הסתה. ראשית, צריך להכיר בעובדה כי יש כאן שני נרטיבים שונים. עבור הפלסטינים, גם אם חלקם לא יסכימו לאופן פעילותה, אלמוגרבי הייתה לוחמת חרות. [...] כך למשל אישרה ממשלת ישראל לאחרונה הצעה להנצחת מורשתו של רחבעם זאבי, שהיה חבר הפלמ"ח בשנות ה-40 והוביל את הכוחות היהודיים לכיבוש לוד ורמלה ב-1948, עקר אלפי פלסטינים מבתיהם וביצע טבח מחריד בעשרות פלסטינים בתוך המסגד דהמש. [...] עבור הישראלים, זאבי הוא גיבור. עבור הפלסטינים הוא פאשיסט.<sup>214</sup>

דרודן לגרמנים, מסגד דהמש לפלסטינים ולטרון לשארית הפלטה – שלוש דוגמאות המציינות את הכוח הגלום ביצירת מיתוס מגייס לצורך גיבושה של קהילת קורבן. הוסיפו לכך את ה"ריססו אותנו בדי.די.טי" למזרחים ו"שומרי הלילה והשמרטף" לקורבנות הלינה המשותפת, והרי לכם מצאי חלקי של מיתוסים

212 "זוכרות את אלליר", אתר זוכרות, מאי 2005.

213 לטענת החוקרים אלון קדיש, אברהם סלע וארנון גולן – "אין כל עדות ישירה לטבח שבויי מלחמה במסגד הגדול". ראו הנ"ל, כיבוש לוד יולי 1948, תל אביב: משרד הביטחון, 2000, עמ' 55.

214 עביר קובטי, "ההסתה הגיעה עד קלינטון", ynet, 23.3.2010. (ההדגשה שלי).



מעצבי זהות קורבנית. הצורך של סוכני התודעה הקורבנית במיתוס מגייס וכן הנצחתו והפצתו באמצעות מכלול נרחב של דרכי מבע וסוכני זיכרון הם מאפיינים מהותיים של שיח זה.

## ד. לקסיקון השפה הקורבנית

"קורבנות הממסד", "קורבנות המערכת", "קורבנות הנכבה", "קורבנות השלום", "קורבנות אוסלו", "קורבנות מדיניות הממשלה", "קורבנות הפריפריה", "קורבנות האפרטהייד", "קורבנות ההפרטה", "קורבנות הסחר בבני האדם", "קורבנות האלימות המינית", "קורבנות אונס", "קורבנות אופנה", "קורבנות ריאליטי", ובעקבות מבצע עופרת יצוקה "קורבנות גולדסטון"<sup>215</sup> – כל אלה הם רק מדגם קטן של ביטויים שכל אחד מהם מעלה אלפי מאמרים בכל חיפוש באינטרנט. השיח התקשורתי הציבורי של השנים האחרונות הפך את המילה "קורבן" לאחת ממילות המפתח מכוננות הזהות המרכזיות.

בצד השימוש הדומיננטי במילה "קורבנות" בשיח הציבורי, גם השיח המחקרי פיתח שפה ויקטימולוגית עשירה. ראשית, הוויקטימולוגיה הייתה לדיסציפלינה מדעית מוכרת ונחקרת ולתחום התמחות בחוגים לקרימינולוגיה ולסוציולוגיה. בארץ ובעולם מתקיימים כנסים רבים העוסקים בתחום זה, כמו "הסימפוזיון הבינלאומי על ויקטימולוגיה"<sup>216</sup> או "הסימפוזיון הוויקטימולוגי

215 אחרי מבצע "עופרת יצוקה" בעזה הואשמו כמה לוחמי חטיבת גבעתי שהורו לילד בן 9 לפתוח תיק חשוד. הלוחמים הורשעו במשפט. בעקבות הרשעתם התנהל מאבק ציבורי ומשפטי להקלה בעונשם. מעניין לראות שהסיסמה המרכזית שנבחרה למאבק זה הייתה "אנחנו קורבנות גולדסטון". כך אמרו הלוחמים לשופטים בזמן המשפט, וכך נכתב על גבי החולצות שחולקו למשפחות החיילים וחבריהם. אין ספק שהילד שנדרש לפתוח תיק חשוד היה הקורבן, אך בחירת המקרבים להציג את עצמם כקורבנות דוח גולדסטון יוצרת היפוך – כעת המקרבן הופך לקורבן. על פרשה זו ועל השימוש בביטוי "קורבנות גולדסטון" ראו למשל רועי מנדל, "הורשעו לוחמים שהשתמשו בילד כמגן אנושי בעזה", ynet, 3.10.2010; אמיר בוחבוט, "לוחמי גבעתי לשופטים: 'אנחנו קורבנות גולדסטון'", nrg, 25.10.2010.

216 ראו מאמר מאת משה טלגם, "ויקטימולוגיה – מה זה?", סימפוזיון בינלאומי (מס' 6) על ויקטימולוגיה (אוגוסט-ספטמבר 1988), משפט וצבא: ביטאון המערכת המשפטית בצה"ל 10 (1989), עמ' 123-129.

השלישי במינסטר<sup>217</sup>; אלפי מאמרים מנתחים מבחינה משפטית, סוציולוגית, פסיכולוגית ותרבותית מגוון זוויות מבט של מעמד הקורבן ושל השיח הוויקטימולוגי. כותרות כגון "התפיסה החברתית לגבי קרבנות: קווים להגדרת ממדי הוויקטימולוגיה"<sup>218</sup>, "ויקטימולוגיה מנקודת מבט הקרבנות"<sup>219</sup>, "קורבנות (Victimization) השואה כרכיב בשיח התרבותי פוליטי בחברה הישראלית בין השנים 1948-1998"<sup>220</sup> הן רק דוגמאות אחדות לנושאים שבהם עוסק שדה השיח הוויקטימולוגי.

ספרי זה איננו מתמקד בשיח הוויקטימולוגי מנקודת המבט הקרימינולוגית והמשפטית אלא מנסה לעמוד על הקשר של שיח זה לתהליכי הבנייה והפירוק של הזהות הקולקטיבית. היעד שאני מנסה להגיע אליו הוא איתור קווי הדמיון בין קבוצות שלכאורה מוצגות בטרמינולוגיה הקורבנית כשונות בתכלית השינוי זו מזו (קיבוצניקים, מזרחים, שארית הפלטה, פלסטינים).

מלבד פריחתו של המושג "קורבן", הן בשיח הציבורי הן בשיח המחקרי, המאפיין הבולט בשיח זה הוא פיתוח אוצר מילים עשיר שנרתם לטובת יצירת הדיכוטומיה בין הקורבן הסביל למקורבן הפעיל. ביטויים כמו "מכבש הדיכווי", "מנגנוני השליטה", "מחיקה", "תוצר", "קורבנות", "הדרה", "הזרה", "האחר" או "הממסד" חוזרים על עצמם בשיח הקורבני כבטקס כישוף מאגי. הצד המקורבן מעוטר תמיד בפעלים פעילים כגון: "קָבַש", "גרס", "מחק", "פלש", "חיסל" ו"ערך ניסוי"; ולעומתו הצד המקורבן נעטף תדיר בלשון סבילה ההופכת אותו ל"פליט", "תוצר", "נכה", "נחנק", "נמחק" וכמובן – "קורבן". דוגמאות ללקסיקון דיכוטומי זה הוצגו בפרקים הקודמים ויופיעו גם בהמשך.

217 פטר סילפן, "ויקטימולוגיה ללא קרבנות"; מחשבות אחדות בעקבות הסימפוזיון הוויקטימולוגי השלישי במינסטר (1979), "עבריינות וסטייה חברתית ח (1) (1980), עמ' 53-57.

218 שמחה לנדאו, "התפיסה החברתית לגבי קרבנות: קווים להגדרת ממדי הוויקטימולוגיה", בתוך: מאיר בן לוי חובב, לסלי א' סבה ומנחם אמיר (עורכים), מגמות בקרימינולוגיה: תאוריה, מדיניות ויישום, ירושלים: המכון למחקרי חקיקה, 2003, עמ' 797-809.

219 שרה בן-דוד, "ויקטימולוגיה מנקודת מבט הקורבנות", בתוך: שם, עמ' 795-775.

220 עדה יורמן, קורבנות (Victimization) השואה כמרכיב בשיח התרבותי פוליטי בחברה הישראלית בין השנים 1948-1998, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, 2001.

רכיב מרכזי נוסף בשיח זה הוא הפיכתו של ה"עלבון" לחלק מהותי בהגדרת זהותו של הקורבן. רבים עסקו בניתוח נאומיו של מנחם בגין, שהעלה את הרטוריקה העלבונית לדרגות שיא בשיח הציבורי. ביום העיון "מורשת מנחם בגין" שהתקיים באוניברסיטת חיפה לציון עשור למותו טענה נעימה ברזל ש"בגין היה הראשון שיצר פוליטיקה של זהות הבנויה על עלבון, עלבון המבטא מחד גיסא מצוקה אמיתית אך תובע עמדת כבוד בלתי נכנע ובלתי מתפשר מאידך גיסא".<sup>221</sup> גם יולי תמיר עמדה על תפקידו המרכזי של העלבון בפוליטיקה בת זמננו. בעקבות פרישתו של אורי אור מהפוליטיקה לאחר שהאשים את המרוקאים בהתבכיינות, כתבה תמיר מאמר שכותרתו "הפוליטיקה של העלבון", ובו היא גורסת ש"העלבון יישאר עמנו בשנים הקרובות משום שהוא חלק בלתי נפרד מהפוליטיקה של הזהות".<sup>222</sup>

## ה. השיח הקורבני מנקודת מבט דורית

דומה שהפרמטר הדורי הוא גורם חשוב בעיצוב השיח הקורבני. ניתוח השיח הקורבני מנקודת מבט זו מעלה תופעה מעניינת: בני הדור השני משתמשים בשיח הקורבני משום שהם רוצים להמשיג ולשקף את העלבון של דור ההורים ואת תחושתם שהוריהם היו "קורבנות של המערכת". רבים מבני הדור השני מרגישים שהם נושאים את עלבון דור הוריהם כחוויה מכוננת זהות. המעניין בתהליך זה שהוא חוצה קבוצות קורבניות: גם הדור השני המזרחי וגם הדור השני האשכנזי מבקשים להיות לפה לקורבנות של הוריהם. במקרים רבים תחושת העלבון של הבנים צורבת ונוכחת יותר מתחושת העלבון של ההורים עצמם. בתיאור הדרך למהפכה הפרולטרית הבחין קרל מרקס בין שני שלבי תודעה – "מעמד לעצמו" ו"מעמד למען עצמו". השוני בין שני המצבים טמון במידת המודעות העצמית של המעמד למצבו. לפי מרקס כאשר מעמד הפועלים יפתח

221 ציטוט מדברי נעימה ברזל בהרצאתה בכנס שהתקיים במרץ 2002 באוניברסיטת חיפה.

222 יעל תמיר, "הפוליטיקה של העלבון", בתוך: רוביק רוזנטל (עורך), קו השסע: החברה הישראלית בין קריעה ואיחוי, תל אביב: ידיעות אחרונות, 2001, עמ' 30.

תודעה מעמדית, משמע יהיה מודע להשתייכותו לגוף שיש לו אינטרסים משל עצמו, הוא יתחיל לפעול לקידום מטרותיו וייהפך מ"מעמד לעצמו" ל"מעמד למען עצמו". במובן זה ניתן לזהות דמיון מבני בין המונח "קורבן" למונח "מעמד". במילים אחרות, ניתן לשאול את הבחנתו של מרקס מתחום השיח המעמדי לתחום השיח הקורבני – כשם שמרקס דיבר על "תודעה מעמדית", כך אפשר לדבר על "תודעה קורבנית". כאשר מחברים מונח זה למשתנה הדורי, ניתן לראות שרבים מבני הדור השני מייצגים את התפתחות התודעה הקורבנית. במונחי של מרקס נוכל לומר שהדור הראשון היה בגדר "קורבן לעצמו", משמע דור נעדר תודעה קורבנית (הכוונה לתודעה ויקטימולוגית ולא לתודעה סקרפיזיזית), ואילו הדור השני גיבש תודעה קורבנית והפך מקורבן לעצמו לקורבן למען עצמו. וכפי שהוצג בפרקים הקודמים, מדובר בתהליך של מעבר מ-sacrifice ל-victim. רבים מבני דור ההמשך למהפכה הציונית יוצאים למסע רצח של הצבר שבתוכם ככלי לפיתוח תודעה קורבנית בדיעבד וכשלב מכונן בעיצוב זהות אלטרנטיבית. להלן כמה דוגמאות ממחישות.

ספרו של ההיסטוריון מוטי גולני מלחמות לא קורות מעצמן הוא שילוב מאתגר בין ספר היסטורי ביקורתי לספר אוטוביוגרפי. גולני מספק ניתוח היסטורי להתפתחותו של השיח המיליטריסטי בחברה הישראלית, אבל הוא משלב בניתוחו הצגה של תחנות ביוגרפיות בחייו הממחישות שגם הוא היה קורבן של השיח הצברי-מיליטריסטי. בפרק שכותרתו "פרידה מאורי" יוצא גולני במסע אישי שמטרתו להשיל מעצמו את "ההוויה האורית" (אורי של משה שמיר מהוא הלך בשדות כארכיטיפ צברי מובהק), שכמעט הצליחה לסרס או להחניק כל ממד רוחני בחייו. גולני רואה ב"אורי" ובחינוך ל"אוריות" דבר מסוכן: "דמותו של אורי מסוכנת במיוחד כיוון שעיקרה הקרבת החיים בעיניים פקוחות, ללא ערעור".<sup>223</sup> לכן הוא מבקש לעקור כל סממן של אוריות מחייו.

מעניין לראות את ממד הזמן בתהליך זה, מאחר שהוא תקף לרבים מבני הדור השני שפיתחו תודעה קורבנית. מדובר בתהליך מודעות מאוחר יחסית: בראשית הדרך גולני מזדהה עם ה"צברים", ה"אורים", ומתבייש באביו הגלותי, "האחר". רק בגיל מבוגר יחסית (צבא) מתחיל התהליך הביקורתי. המעבר משנאת האב

223 מוטי גולני, מלחמות לא קורות מעצמן, בן שמן: מודן, 2002, עמ' 63-64.

להזדהות עם אחרותו מעיד על מודעות מאוחרת ל"מסכה הצברית". רק בצבא, בסיירת, הפצע נפתח והופך את שאלת זהותו הסדוקה של גולני לשאלה קיומית. גולני עצמו מעיד כי בראשית דרכו הוא התבייש באביו הגלותי: "נוכרתי בויכוח קולני בבית הספר שבסופו קבע ברהפלוגתא שלי: אבא שלך חלש, גלותי כזה, ואני חשבתי שהוא בסך הכל צודק. [...] כי כך הוא 'אורי', קשוח, לוחם, עשוי ללא חת".<sup>224</sup>

אט אט מפתח גולני תודעה סכיזופרנית השרויה במאבק בין "אוריותו" לבין "גלותיותו" של אביו: "ראיתי את אבא שלי, חשתי את עלבוננו, את הבושה של מי שאינו שייך לא לשם ולא לכאן, פליט ומהגר נצחי, עלבוננו חילחל לתוכי, ואיני יכול עימו ואיני יכול בלעדיו".<sup>225</sup> רק לאחר שהצליח להשתחרר מכל סממן צברי חש גולני בושה על הבושה. מוטי גולני החדש (או כדבריו, מרדכי גלנץ) מתבייש בגולני הישן שהתבייש באביו:

מה לא עשה אבא כדי שאהיה ראוי להיות צנחן, צבר. [...] עזב בגפו את עיירת הולדתו, גילח את פאותיו, הסתובב מחופש לגוי, שוליית נגרים בבודפשט [...] הצליח לעלות על "רכבת קסטנר", שרד את ברגן-בלזן. אחר כל אלה עלה לארץ, הלך מקיבוץ לקיבוץ באמונה גדולה. עם פרוץ המלחמה, בחורף 1948, התגייס לחטיבת גולני שנתנה לו את שמו ואת הזהות החדשה שכל כך רצה. [...] לא החמיץ לא מלחמה ולא שירות מילואים. זה לא הספיק. הוא היה זר ונשאר זר. זר לבני הקיבוץ היהירים, המלאים בגאוות הצלחתה של הציונות בארץ-ישראל [...] ואני, בנו, מבקש להיות כמו אלה שלא הבינו, שלא יבינו, מסרב לשאת את עלבוננו, רוצה להיות "אורי".<sup>226</sup>

רק בשלב מאוחר יחסית בחייו ובעקבות מאורע טראומתי – מלחמת לבנון הראשונה – מצליח מוטי גולני להיפרד מכל סוכני הסוציאליזציה שעיצבו את

224 שם, עמ' 38.

225 שם, עמ' 31.

226 שם, עמ' 42.

הווייתו הצברית, להפוך למרדכי גלנץ ולהיפרד מהמסכה האורית: "בראשיה אל ואדי הבורעת [במלחמת לבנון הראשונה] שוב הבנתי כי מעולם לא הייתי 'אורי'. לאחר הקיבוץ, ההדרכה, הפעילות התנועתית, הקורסים לידיעת הארץ, הסיירת, קורס קצינים, הייתי ונשארתי מרדכי גלנץ, עקור, המלחמות לא דיברו איתי".<sup>227</sup> תהליך כמעט זהה חווה עוד תוצר אשכנזי של המהפכה הציונית – אברהם בורג. בספרו **לנצח את היטלר** עוסק בורג במחיר של השיח הקורבני בחברה הישראלית, בעיקר מזווית הראייה הביקורתית. כפי שהוצג לעיל בסעיף "ישראל כקהילת קורבן", בורג מקונן על תהליך טרגי שבו "הקורבנות האולטימטיביים" הפכו לקהי חושים, מיליטנטים ואטומים לכל סבל קורבני אחר. לדבריו, הפכנו לדורשי פרווילגיות, העושים שימוש בקורבנותנו כאמצעי וכהצדקה לפשעים כלפי האחרים: "מדינת הקורבנות המתירה לעצמה הכול – בייחוד להקריב את האחר".<sup>228</sup> אך מעניין לראות שגם בורג, המוחה נגד עיצוב הזהות הישראלית כקהילת קורבן, מרבה להשתמש בשיח קורבני מזווית הראייה הדורית. אחד הצירים המרכזיים בספרו הוא הדיאלוג בינו, בורג הבן, לבין בורג האב. ממש כמו מוטי גולני, היוצא במסע פסיכולוגי לרצוח את "האורי" שבו ורואה בעצמו קורבן של סוכני הסוציאליזציה הצבריים, כך גם בורג מצייר תמונה דומה. כמו גולני, גם בורג מתאר עד כמה היה שבוי בתוך השיח הצברי ועוצב על פיו ועד כמה רצה להיות צנחן, או כדבריו:

כומתות אדומות [...] היו יסודות הגבורה אליהם נמשכנו כמו פרפרים לאש. כומתה אדומה על הכתף, כנפי צניחה על החזה ונעליים אדומות היו יותר מכל מה שהנפש יכלה להתאוות אליו: הישראליות הצרופה. אני רציתי להיות צנחן. רציתי לרוץ מהר, לפגוע, להתגנב, ללחום. להיות גיבור ישראלי. שונה מאבא שלי, היהודי הגלותי. הוא הלך ואני רצתי.<sup>229</sup>

227 שם, שם.

228 בורג (לעיל הערה 33), עמ' 89.

229 שם, עמ' 182.

בעקבות המסע הפנימי של גולני ובורג לרצח הצבריות שבתוכם הם חווים תהליך של מעבר מבושה באב לגאווה באחרותו. גולני רוצה להיות גלנץ, ובורג, שהתבייש באביו שמעולם לא החזיק רובה, חוזר בו וכעת מעריץ דווקא את התכונות של אביו שעומדות כאנטיתזה לצבריות הגברית.

מוטיב הבושה בהורים בשלב הילדות, בגלל הרצון להיענות לקוד ההתנהגות הצברי המצופה, וההתפכחות המאוחרת מובילים רבים מבני הדור השני למעבר מבושה לבושה בכושה ולהחלפת הבושה בהורים בגאווה וברצון להכיר ולהאדיר את כל מה שבעבר הם התנכרו לו.

אף שבעיני שוחט, שטרית ורבים מדוברי השיח המזרחי הרדיקלי, בורג וגולני הם נציגים מובהקים של ההגמוניה האשכנזית הדכאנית, ניתוח דורי של תחושת הקורבנות בדיעבד והמעבר מתודעה סקריפייזית לתודעה ויקטימולוגית מעלה שהדמיון רב על השוני – תיאורי בני הדור השני לשיח המזרחי מעלים תהליך פסיכולוגי תודעתי הזהה לתהליך שעברו בני דורם נציגי האליטה האשכנזית. כך כותבת קלריס חרבון בשירה "הזעקה – לא עוד" (שיר זה מופיע במלואו בנספח ונחזור לעסוק בו בהקשרים אחרים):

אבא שלי, שפוף, מושפל, עבד, פועל, עצוב, מסורס [...] אני  
אזדקק במקומך פפה שלי, בשבילך [...] פשעתם, אחי בני עדות  
אשכנז [...] חמסתם, גנבתם אנסתם את תומתם של הורי, גנבתם  
לי את הגאווה.<sup>230</sup>

עדות ישירה לתהליך שבו הבנים מבקשים לפתח תודעה ויקטימולוגית בקרב הוריהם אפשר למצוא בדבריו של האמן יגאל נזרי:

אני חלוק עם ההורים שלי על האופן שבו אנחנו מפרשים את סיפור חייהם. הם לא חווים את עצמם כאנשים מדוכאים או מסכנים, הם לא חווים את עצמם כאנשים שוליים, כאנשים שלא עשו או שלא הספיקו ושחייהם מאחוריהם. אני מרגיש שאנחנו

230 קלריס חרבון, "הזעקה – לא עוד", הכיוון מזרח 18 (2009), עמ' 17-20.

הילדים בוחרים להציג את דור ההורים ככזה בדרך לחירות שלנו ולאופן שבו אנחנו המצאנו עצמנו כמשוחררים.<sup>231</sup>

נזרי היה עורכו של ספר בנושא הזהות המזרחית – חזות מזרחית: הווה הנע בסבך עברו הערבי.<sup>232</sup> בספר מוצגות תמונות מתוך התערוכה "שפת אם" שהתקיימה באביב 2002 במשכן לאמנות בעין חרוד בצד מאמרים העוסקים בכאב מחיקת הזהות המזרחית ובחיפוש הדרכים לחזור ל"שפת האם" כמקור מכונן זהות. במאמר שכתבה לספר זה מפתחת מירב אריאלי את רוח הדברים שאמר נזרי. אריאלי מבקשת "לאוורר את כוויותיה" של אמה כדי "לאפשר לעצמי להיפרד מגורלה". היא מתארת את אמה כמי "שהוכפפה פעמיים – פעם בשל היותה מזרחית ופעם בשל היותה אישה". היא מנסה לדרכב את אמה ולחלץ ממנה את זיכרונות עברה, אבל האם כבר "מזמן שיכנה את הידיעה במקום שאסור לגעת בו".<sup>233</sup> היא תוהה כיצד ניתן "לתמלל בעבורה את הממשי [...] את העוול השתוק שנעשה בה".<sup>234</sup> אריאלי מספרת את סיפור חייה הכואב של האם, סיפור נוגע ללב המייצג עדויות דומות רבות: ההגעה לעיירת פיתוח, מחיקת הזהות הקודמת על ידי עברות השם, עול הפרנסה שהוטל עליה מגיל צעיר. היא מנסה לחלץ מאמה צער או חרטה על מחיקת הערביות והשפה הערבית, אך האם משיבה שהיא אינה מצטערת על כך ושמהר מאוד היא הפכה להיות "ישראלית בדם".<sup>235</sup> אריאלי לא קונה את התשובה הזאת ומפרשת אותה כצורך לחסום כל ההורי ספק. חוסר הנכונות של האם לפתח תודעה קורבנית הוא לדעתה חלק מהמנגנון הדכאני שהצליח לשתול בה תודעה כוזבת. לדבריה, אמה "הפנימה את השיטה והסירוס הפך לסירוס עצמי".<sup>236</sup> אריאלי היא בת לנציגי שתי קבוצות קורבניות (אביה הוא בן לנציולי שואה), והיא חשה כאב ועלבון על שהוריה "מקיימים בגופם ובנפשם

231 מצוטט אצל מרב רוזנטל-מרמורשטיין, הנדון: אשכנזים, תל אביב: עם עובד, 2005, עמ' 95.

232 נזרי, חזות מזרחית (לעיל הערה 175).

233 מירב אריאלי, "קינה על חלב שנשפך", בתוך: נזרי (שם), עמ' 189.

234 שם, עמ' 190.

235 שם, עמ' 191.

236 שם, עמ' 192.



סדר יום לאומי מופרך שבשמו מחקו צדדים כה רבים באישיותם כדי להפוך ל'ישראלים'. אצל שניהם הדרת העבר לא התרחשה באופן אקראי, ומחירה היה בוז עצמי".<sup>237</sup> כמו גולני האשכנזי הקיבוצניק, גם אריאלי חווה על בשרה את עלבונה ואת זרותה המורחקת של אמה כחותם הצורב את הווייתה: "בגופי אני חווה כיצד אמי [...] בחרה לשתק את מה ששותק בה".<sup>238</sup>

אריאלי מדגישה שהיא סולדת מהדרישה לסיפור קורבני. היא רוצה לספר את סיפורה של אמה דווקא משום שהוא סיפור מייצג נטול דרמות קורבניות כמו חטיפת ילדים או נשיות מוכה. לדעתה סיפורה של אמה מייצג דווקא משום שהוא מוצג על ידי האם כסיפור הצלחה: "האשה שמתנאה בנימת ניצחון בילדיה שלא דומים לי כלל' היא חלק מהמון נשים דומם, ובעיניה שלה היא סיפור הצלחה כביר".<sup>239</sup> דווקא בגלל הפער בין תחושת ההצלחה (המדומה והכוזבת אליבא דאריאלי) של אמה לבין הסיפור ה"אמיתי" חובה לשוב ולספר סיפורים כאלה: "את הסיפור הזה יש לספר עד שייטמע, ומשהו מהמסר המתקומם נגד דיכוי, ובעיקר נגד דריסה עצמית, זו שנעשית מרצון, ינפץ את לוחות האבן בהם אטמו אמי ושלל 'מחנכיה' [המירכאות במקור] את ליבם".<sup>240</sup>

גולני ובורג (האשכנזים), נזרי וחרבון (המזרחים) ואריאלי (שקיבלה כפל קנס קורבני: אימא מזרחית ואב אשכנזי, בן לניצולי שואה) הגיעו ממקומות שונים (גאוגרפית, חברתית-כלכלית וכו') לתחושות דומות המשותפות לבני דור ההמשך של המהפכה הציונית. כולם עוסקים במחיר הכבד שנגזר על הוריהם ועליהם בגין מכבש הישראליות החונקת. בנים שבלי הברדלי דת, גזע ומין ביניהם מפתחים תודעה ויקטימולוגית רטרופקטיבית, בנים שמבקשים להציג את היעדרה של תודעה זו בקרב הוריהם כתודעה כוזבת, בנים שמבקשים לשאת את הצלב של קורבנות הוריהם כרכיב מהותי בהגדרת זהותם.

לעניות דעתי, עוצמת הלהט של בני הדור השני המבקשים לשאת את לפיד הקורבנות של הוריהם תלך ותיחלש במעבר לדורות הבאים. כאשר שימשתי מנחה של סטודנטית שבחרה לעסוק בעבודת הגמר לתואר השני שלה בשיח

237 שם, שם.

238 שם, עמ' 193.

239 שם, עמ' 194.

240 שם, שם.

המזרחי החינוכי ובניתוח של בית הספר קדמה, שוחחנו רבות על השוני בינה לבין הילדים שלה, המתגוררים ביישוב מבוסס שבו אשכנזים ומזרחים חיים ולומדים יחד. שאלת זהותה המזרחית בוערת בעצמותיה, והיא עוברת תהליכים דומים לרבים מהתהליכים שתוארו בהקשר של השיח המזרחי. אך כאשר היא משוחחת על נושא זה עם ילדיה (כעת בגיל הנעורים), היא שומעת לא אחת את התשובות האלה: "אימא, מספיק כבר! די כבר עם ההתעסקות האובססיבית שלך עם הסיפור המזרחי שלך". אינני מבקש לפתח תאוריה שלמה על גבי עדות זו, אך משיחות שקיימתי בנושא גם עם סטודנטים אחרים, אני חש שעדות זו משקפת מגמה מסוימת שרלוונטית לעוצמת השיח הקורבני. הדברים מבטאים את ההרגשה הכללית ששיח שהיה רכיב מהותי בעיצוב הזהות של בני הדור השני הופך להיות פחות נוכח ופחות רלוונטי ככלי מעצב זהות ברור השלישי.

מעניין להיווכח שתהליך דומה קורה גם בשיח האשכנזי-צברי. בני הדור השני – כמו מוטי גולני ויריב בן-אהרן – יצאו למסע לביעור סוכני הסוציאליזציה שעיצבו את זהותם הצברית וביקשו לעצב את זהותם מתוך קריאת תיגר קורבנית על מחיר המהפכה שהם חוו על בשרם. אולם דומה שהדור הבא כבר אינו חווה את הצורך למרוד (כגון המרד של דור החלוצים) או למרוד במרד (כגון המרד של כמה מבני דור ההמשך). תהליך זה מסמן את האפשרות שהשיח הקורבני ילך וידעך בחלוף הזמן.

## 1. מטוטלת הדמוניזציה הטוטלית

להט הכאב (המוצדק) של השיח הקורבני מוביל לכתיבה המאופיינת בניסוחים טוטליים ודיכוטומיים, במונחים של שחור ולבן. אחת מכותרות המשנה בתוך מאמרה של אלה שוחט "הציונות מנקודת מבטם של קרבנותיה היהודים" היא "דמוניזציה של המזרחים".<sup>241</sup> שוחט מיטיבה לתאר את אוצר דימויי ההשחרה שהופנו נגד היהודים-הערבים, אך עיון במאמריה (ובמאמרי רבים משותפיה) מראה שהפוסל – במומו פוסל. תהליך הדמוניזציה שנגדו היא יוצאת מופנה כעת אל ה"מקרבנים".

241 שוחט (לעיל הערה 43), עמ' 189. ראו גם עמ' 191.

פרויקט הדמוניזציה הטוטלי מגייס את כל התחמושת המילולית שבידיו כדי להשחיר את פשעי הציונות:<sup>242</sup>

כּוּס אָמָא שְׁלָכֶם, חֲפָשׁוּ חוּם בְּעַרְבוֹת הַכְּפוּר שֶׁל הָאָמָא הַפּוֹלְנִיָּה שְׁלָכֶם  
לִי אֵין חוּם בְּשִׁבְלֵיכֶם  
אָבֵל אֲנִי זוֹכֶרֶת  
אֲנִי לֹא שׁוֹכַחַת  
[...]

אֶת מָה שְׁגִזְלֵתֶם מִמֶּנִּי, אֶת הָעֵבֶר, הַהוּה וְהָעֵתִיד שְׁלִי  
אֶת הַשְּׁפָה שְׁלִי, אֶת כְּבוֹד אִם וְאֵב  
הַזְּהוּת שְׁלִי, אֲנִי  
אֲנִי לֹא סוֹלַחַת לָכֶם  
עַדִּין לֹא

תְּבִיטוּ בְּמִרְאָה וּתְגִלוּ כַּמָּה אִתֶּם מְכַעְרִים  
חֲמֻדָּנִים שְׁכַמוֹתֵכֶם, אֵיךְ הוֹבַלְתֶּם אוֹתֵנוּ כְּצֹאן לְטֶבַח  
לְגִזְזוֹת, לְעֵנִי, לְסַמִּים, לְתֵלוֹת, לְפָנֵי מַהֲבָתִים שְׁלֵנוּ  
לְשׁוֹאָה שְׁלֵנוּ הַיְהוּדִים-הָעֵרֶכְבִּים  
גְּרַמְתֶּם לָנוּ לְעֹזֵב אֶת מְרוֹקוֹ שְׁלֵנוּ

אחד ממאפייני היסוד של תאוריות מהפכניות הוא תהליך השחרת העבר הקרוב בד בבד עם האדרת העבר הרחוק כמקור לגיטימציה למהפכה. כשם שהוגי הרנסנס הגדירו את העבר הקרוב כ"ימי האופל" או "ימי החשכה" ופנו להחייאת התקופה הקלאסית-הלניסטית, כך מחוללי הרנסנס הציוני חזרו לתקופת התנ"ך ולגיבורי בית שני כאלטרנטיבה לתקופת הגלות. המשותף הוא תהליך של השחרה ודמוניזציה של המציאות שהם רצו לשנות, מצד אחד, וחיפוש אחר מקור לגיטימציה והשראה מתקופה שייצגה עולם ערכים אחר, מצד שני.

ניתוח של השיח הוויקטימולוגי מעלה שמדובר בדוגמה למימוש התפיסה הדיאלקטית בהתפתחות ההיסטורית. בדור האחרון אנו עדים לשלב פיתוחה של

242 חרבון (לעיל הערה 230), עמ' 20.

האנטיתזה לתזה. כמעט באותו זעם וטוטליות שבה מחקו החלוצים את "היהודי הישן", מבקשים כעת מי שמגדירים את עצמם "קורבנות האדם החדש הציוני" לנקוט תהליך דומה של רצח הצבריות המדכאת.

מוטי גולני, אברהם בורג, סמי שלום שטרית, אלה שוחט, כל אחד מנקודת מבטו האתנית והרעיונית, יוצאים למסע השחרה ודמוניזציה של כל מה ש"ריח-ריחו" צברי.<sup>243</sup> הדמוניזציה של ההווה הצברית היא אנטיתזה לדמוניזציה של ההווה הגלותית, ובדיוק כשם ש"חלוצי האדם החדש" פנו לגיבורי התנ"ך כמקור לגיבוש זהות חלופית, כך מבקשים כותבים אלה לחזור ליהודי כתחליף לעברי ולצבר.

מוטי גולני מבטא סלידה מ"בני הקיבוץ היהירים, המלאים בגאווה הצלחתה של הציונות בארץ-ישראל". הוא מתאר את עוצמת האכזריות והאטימות הצברית שראה בצבא כלפי החלשים ו"האחרים": "מבועת ראיתי כיצד מתעללים כולם – מפקדים וחיילים, חברי – בחלשים מהם. לועגים, דורכים, מועכים, כאילו לחלשים אין חלק ונחלה בתוכנו".<sup>244</sup>

אברהם בורג תורם את תרומתו להשחרת הצבריות המיליטריסטית ואף מגדיל לעשות ומשווה בין החברה המיליטריסטית הגרמנית לבין החברה הישראלית.<sup>245</sup> החברה הישראלית, לפי בורג, יצרה "תרכות שקרנית, חברה אדישה ואטומה", חברה ששכללה את מכבסת המילים, כדבריו, כדי להלבין "מציאות מתנשאת, אלימה ואולי אפילו גזענית כלפי האויב הערבי".<sup>246</sup> כשם שגולני מוחה על היהירות השחצנית הצברית, וכשם ששוחט משחירה את אטימותו האכזרית של הממסד הציוני עד כדי הפיכת המזרחים "לגדר החיה ולבשר התותחים"

243 בספר ימי צקלג (לעיל הערה 20) מאת ס. יזהר אומר אחד מגיבורי הספר את הדברים האלה:

אהבת העם היהודי! אה, כן. בואו רגע ונדבר בזה. העם היהודי! איזה עם יהודי?  
אהבת העם היהודי! מי אוהב אותו? הלא אנחנו נמלטים כניכוסים מפני כל מה  
שהוא יהודי, וזה כבודנו וזקיפות שדרתנו, ותדעו מפורש, אחת ולתמיד: אנחנו  
בוחלים בכל מה שגם ריח-ריחו כזה (עמ' 374).

244 גולני (לעיל הערה 223), עמ' 42.

245 בורג (לעיל הערה 33), עמ' 89-99.

246 שם, עמ' 99-100.

במלחמת '48,<sup>247</sup> כך גם בורג משתמש באותם דימויים וקובע כי "בני הארץ היהירים והשחצנים" היו "צריכים את שארית הפליטה כבשר תותחים".<sup>248</sup> השיח הקורבני מעניק למקרבן עוצמות שליטה, כושר הנדוס חברתי ומיומנות ברזי המניפולציה בממדים חסרי כל פרופורציה. "העריץ הנורא" בן-גוריון מתואר בפי דוברי השיח הקורבני כמי ש"סלל את הדרך לירושלים על עצמות נערים מהשוואה",<sup>249</sup> כ"מפיק ובמאי שהתערב, בחש, הנחה וקבע [...] את מצעד העדים המניפולטיבי" שנועד להחדיר את הלקח הציוני למשפט אייכמן.<sup>250</sup> יש בדור הבנים הנוקטים את טקטיקת ההשחרה שנקטו הוריהם כלפי הוריהם שלהם, הסבים, בגולה: נחשון גולץ חושף את "השקר",<sup>251</sup> מתי מגד חושף את "הבלוף",<sup>252</sup> אלה שוחט חושפת את "מעשה ההונאה".<sup>253</sup> וכך, הצורך המוצדק והראוי בהצבעה על העוול מתורגם להשחרה טוטלית של כל מעשי המקרבן, מתוך ניתוק האשמה מההקשר שבו התרחשו הדברים.

- 247 שוחט (לעיל הערה 43), עמ' 173.
- 248 בורג (לעיל הערה 33), עמ' 172-173.
- 249 הרושובסקי (לעיל הערה 92), עמ' 199.
- 250 בורג (לעיל הערה 33), עמ' 192. תזה זו פותחה בהרחבה בידי עדית זרטל, ראשית במאמרה "מאולם בית העם אל כותל בית המקדש: זיכרון, פחד ומלחמה (1960-1967)", תיאוריה וביקורת 15 (1999), עמ' 19-38, ואחר כך בספרה האומה והמוות (לעיל הערה 31).
- 251 "מדובר באלפי ילדים שחוו את הניסוי המפלצתי הזה. ומדובר באלפי ילדים שסבלו סבל נוראי. לדעתי, ההבדל היחיד ביני לבינם הוא שאני יכול לקרוא לזה בשם ולספר את האמת. אני חושף את השקר". לוי-ברזילי (לעיל הערה 3) (ההדגשה שלי).
- 252 "זה אני, כלוא, מנותק, שונה, גולה. חי באמריקה עם אשה אחרת [...] אני בא לארץ, ואני זר [...] הכל היה בלוף [...] הכל היה נלעג כל כך [...] רק שנים לאחר מכן התחלתי להרגיש את הצרבת של הבושה, של האשמה. [...] אני תוהה לפעמים האם רק אני, ממרחק, רואה היום דברים באור אחר, מפוכח, אחר?". מרוז (לעיל הערה 94) (ההדגשה שלי).
- 253 "בהערכה היסטורית, אפשר לומר כי במובנים רבים הייתה הציונות מעשה הונאה אדיר כלפי המזרחים. הציונות מחקה בשיטתיות את ההיסטוריה, את התרבות ואת הזהות של יהודי ארצות האסלאם, והצליחה לחסל בתוך דור או שניים אלפי שנות ציוויליזציה". שוחט (לעיל הערה 43), עמ' 200 (ההדגשה שלי).

השיח הקורבני מייצג מגמה של מטוטלת – מאימוץ טוטלי של דמות הצבר מן העבר האחד להשחרה ודמוניזציה מוחלטת שלו מן העבר האחר. בכך הוא חוטא באותו חטא של דור האבות כלפי הוויית הגלות. כשם שהוויית הגלות לא הייתה רק דבר רע, גם בהווייה הצברית יש גוונים אחרים מלבד שחור. מתיאור זה ניתן לגזור מעין חוק היסטורי (אף שחוקיות היסטורית היא, כמובן, עניין מגביל, מוגבל ומחייב התייחסות ביקורתית וספקנית): נראה שגם בממד האישי וגם בממד החברתי-לאומי, הצורך בשינוי גורם לעתים תנועת מטוטלת המחייבת את "רצח" הזהות הקודמת כדי לאפשר צמיחה של זהות חדשה. במקרה שלנו תהליך זה קרה בעקבות הכמיהה לחזור לזהות הקודמת שה"המכבש הציוני הדכאני" ביקש למחוק: סמי שלום שטרית מבקש "לחזור ליהדות, היהדות כמקום לברוח מהציונות";<sup>254</sup> קלריס חרבון מתגעגעת "למרקו שלנו"; בורג מבקש להחיות את דמותו של אביו הגלותי כמודל ראוי; וגולני רוצה להיות גלנץ. ממש כשם שהמהפכנים החלוצים עשו רומנטיזציה ואידאליזציה לדמותם של יהודה המכבי, בר-כוכבא וגיבורי התנ"ך, כך המורדים בצבריות מציגים באור נוסטלגי את הגלות, את היהודי, את המזרחי, את האשכנזי, בזיו געגועים לעבר מדומיין.

תהליכי הדמוניזציה והגלוריפיקציה התהפכו: אם לראשונים הגלות הייתה השחור והעברי החדש, הצבר, היה הלבן, הרי לאחרונים הצבר נצבע בצבעים כהים משחור, והגלות נצבעת בבוהק לבן וזוהר (ומקורבנות השיח המזרחי והאפרו-אמריקאי אני מבקש סליחה על השימוש שאני עושה במונחים דכאניים המעניקים שיפוט חיובי למונח "לבן").

בשנת 2004 פרסם ד"ר אילן גור-זאב את הספר לקראת חינוך לגלותיות. הרעיונות המוצגים בספר זה הם זיקוק סמיך ותמציתי של התהליך שסקרת. המדינה הציונית מתוארת בו כ"ברבריוזציה של היהדות בידי הציונות".<sup>255</sup> גור-זאב גורס שיש לפעול "להתגברות על הנרמול הציוני". את מהותה של התגברות זו הוא מכנה "מפעל ההינערות של רוח היהדות מחורבות הפרויקט הציוני".<sup>256</sup>

254 פלד (לעיל הערה 4).

255 אילן גור-זאב, לקראת חינוך לגלותיות: רבת-תרבותיות, פוסט-קולוניאליזם וחינוך-שכנגד בעידן הפוסט-מודרני, תל אביב: רסלינג, 2004, עמ' 190-191.

256 שם, עמ' 190.

גור־זאב, איש החוג לחינוך באוניברסיטת חיפה, מסביר לקוראיו ש"כבר בשלה השעה לחינוך לגלותיות".<sup>257</sup> זוהי לדעתו המשמעות של חינוך זה:

בהקשר של היהודים בישראל חייב החינוך לגלותיות להכיר  
הן באפשרות ובצורך של גולה יהודית בפלסטין המשוחררת  
מז ההגמוניה הציונית והן באפשרות ובצורך של גולה יהודית  
בישראל הציונית, ההופכת לנגד עינינו לספרטה של מנוולים.<sup>258</sup>

השיח המשותף למשפחת "קורבנות הציונות לדורותיהם" (כפי שהגדיר אותם אילן פפה) הוא גם שיח ויקטימולוגי, כאשר מדובר בתיאור הבעיה – כולנו קורבנות ותוצרים של מכבש הדיכוי הציוני – וגם שיח רומנטי, המהלל את הגלות (הן האשכנזית הן המזרחית) ומבקש לשוב לרוחה. צבת הדמיוניזציה הציונית וצבת הגלוריופיקציה של הגלות מבקשות לאחוז במקרבן הציוני ולהציגו כאטום, יהיר, רשע ומניפולטיבי.

## ז. "הקורבנות של הקורבנות"

אני, כמו רבים מבני גילי, פליט של דור אידיאולוגי, דור שהחיים האישיים היו זרים לו. הם היו הקורבנות של המהפכה הציונית, אנחנו היינו הקורבנות של הקורבנות.<sup>259</sup>

257 שם, עמ' 192.

258 שם, עמ' 199. מעניין שבמובן מסוים אילן גור־זאב "חזר בתשובה" בכל הנוגע לחלק ניכר מביקורתו הפוסט־אנטי־ציונית. במאמר שכותרתו "צליבתו מחדש של היהודי כישועה אקסטטית" (ארץ אחרת 55 | 2010) ובריאיון שהתקיים אתו בעקבות מאמר זה (דוד מרחב, "האנטישמיות החדשה: איום על הרוח החופשית והאנושות, ריאיון עם אילן גור־זאב", מקור ראשון, 23.7.2010) הוא יצא נגד רכיבים מהותיים בשיח הפוסט־ציוני וכינה אותו מעין ענף אינטגרלי בתוך האנטישמיות החדשה. שינוי זה בעמדתו של גור־זאב (אשר נפטר ממחלה כשנתיים לאחר אותו ריאיון) הוא נושא מרתק החורג מתחום מאמר זה.

259 גפן (לעיל הערה 5), עמ' 192 (ההדגשה שלי).

הייתי הקורבן של הקורבן. היהודים שהקימו את המדינה היו קורבנות של השואה באירופה, ואנחנו היינו הקורבנות שלהם.<sup>260</sup>

אנחנו לא מניפות אצבע מאשימה. הגבר הוא קורבן והאישה היא קורבן של קורבן. גבר עולה נמצא במצב של מצוקה וכשהוא מפגין אלימות, הוא צריך לצאת מהבית ולעבור טיפול. אנחנו לא בעד פירוק משפחות.<sup>261</sup>

הקורבן של הקורבן הוא הראשון להזדהות עם הקינה והבכי של הנשים, הילדים והזקנים שצעדו לפני שישים שנה מאחורי גדרות תיל. יש להשיב עליהם בבכי וקינה הפוכה – מצד הנשים והזקנים הפלסטינים אשר מתים כל יום למען החירות והחיים.<sup>262</sup>

ארבע ציטטות המשתמשות בביטוי "קורבן של הקורבן". הראשונה מופיעה בספרו של יהונתן גפן, חניך האתוס הקולקטיבי של מושב נהלל; השנייה היא מפיו של האמן פנחס כהן-גן, המציג את המזרחים כקורבנות של הקורבנות; השלישית, של פעילה בארגון למניעת אלימות במשפחה האתיופית; והרביעית, של חבר הכנסת אחמד טיבי. בחרתי לפתוח בציטטות אלה מאחר שהן משקפות

260 משפט זה אמר האמן המזרחי פנחס כהן-גן (ההדגשה שלי). במאמרה "5 הערות על השואה, מזרחים ושירה" (הכיוון מזרח 18 [2009], עמ' 86) גורסת קציעה אלון שכהן-גן אמר את הדברים עוד בשנות השבעים. אני לא מצאתי עדות לכך. מצאתי ראיונות עמו שבהם הוא אומר את הדברים, אך רק בשנים מאוחרות יותר. ראו למשל מאמרו של רוד שפרבר, "כיצד הפך העיסוק בשואה לפרובוקטיבי?", מארב, 21.4.2009. וראו ריאיון עם הבמאית ניצה גונן, שיצרה את הסרט התיעודי "בונקר" על כהן-גן – נועה רובין, "הבונקר של פנחס כהן-גן: הבמאית ניצה גונן יצאה למסע עם האמן", arg, 21.4.2009.

261 לילך גביש, "יום האישה הבינלאומי", אתר אגודה ישראלית למען יהודי אתיופיה, 8.3.2009. מדובר בציטוט מדברי שולמית סהלו, סגנית ראש עיריית קריית גת, המשמשת גם רכזת "קואליציית יחדיו" למניעת אלימות במשפחה האתיופית.

262 ציטוט מתוך מאמרו של אחמד טיבי, "הקורבן של הקורבן", שהתפרסם באתר אל ערבייה. קטעים מתוך מאמר זה צוטטו אצל רועי נחמיאס, "טיבי לעיתונים ערבים: לא מוסרי להכחיש שואה", ynet, 26.4.2006.



מאפיין מרכזי נוסף בשיח הקורבני: הניסיון להעצים את עוצמת הסבל הקורבני בהצגת הרעיון שהקורבן קורבן על ידי קורבן. לא רק שהביטוי הזה נשמע טוב, אלא שמדובר בשיח שמעצים את גודל הטרגדיה הקורבנית – אנחנו לא סתם קורבנות, אנחנו הקורבנות של הקורבנות. כפי שהמשתנה הדורי הוא מאפיין משותף למרבית חברי מועדון הקורבנות הישראלי, כך גם טענה זו נשמעת מפי אשכנזים, מזרחים, פלסטינים ורבים אחרים.

ראשית, חשוב לומר שמונח זה, כמו רבים מהמונחים שעסקנו בהם עד כה, לא צמח בישראל. מקורו בשיח המערבי. בניסיון להתחקות על הולדתו היו שגרסו כי מקורו בתנועת הירוקים בגרמניה של ראשית שנות השבעים של המאה העשרים, שהתנגדה לכיבוש הציוני וראתה בפלסטינים "קורבנות של הקורבנות" (Opfer "der Opfer").<sup>263</sup> אחד האישים המרכזיים שהקפידו לפתח, להעצים ולהחדיר את המונח הזה לשיח הפלסטיני היה אדוארד סעיד. במאמרים וראיונות רבים חזר סעיד על המונח והציג את מצבם הטרגי של הפלסטינים הנתונים לכיבוש ודיכוי במשפט – "לפיכך אנחנו הקורבנות של הקורבנות, הפליטים של הפליטים".<sup>264</sup>

263 טענה זו מצאתי באתר המאמרים של אלכסנדר מאן – האייל הקורא. מאן כותב: דור 68 ותנועת הירוקים, אשר ביקשו להסיק מסקנות פציפיסטיות מאירועי מלחמת העולם השנייה ואושוויץ, נטו באופן הטבעי ביותר לכיוון מה שנראה למן שנות ה־70 כ־"underdog הפלסטינאי [...] אין פלא שהמינוח 'Opfer der Opfer' (הקורבנות של הקורבנות) נולד במדינה זו, כשהוא יוצר זהות והקשר בעייתי בין השואה לעניין הפלסטינאי.

מקור נוסף שמציין את השימוש שעשו הירוקים בגרמניה במונח זה הוא מאמרו של תומס פון דר אוסטן זאקן, שכותב: "ב־1982 הזכיר השבועון הידוע די צייט את גטו ורשה. אז דיברו נציגי 'הירוקים' אפילו על 'שואת הקורבנות של הקורבנות'" (ראו "הגליל": אתר אינטרנט יהודי-גרמני אנטי-אנטישמי", באתר Hagalil: תקשורת יהודית אירופה-ישראל.

264 סעיד הרבה להשתמש בביטוי זה. הציטוט לקוח ממאמר שפרסם בניו יורק טיימס, ב־1999. Edward Said, "The One-State Solution," *The New York Times*, January 10, 1999 ("Thus we are the victims of the victims, the refugees of the refugees") עוד על השימוש בביטוי זה ראו Said (לעיל הערה 147), עמ' 433; וכן "Lion of Judea," Interview with Edward Said, *The Guardian*, May 13, 1997. על השימוש של הפלסטינים בכלל במונח זה ראו לעיל, בסעיף ד בפרק השלישי.

אינני יודע אם מי מקרב דוברי השיח הקורבני הישראלי היו מודעים למקורות הגרמניים ולמקורות הפלסטיניים של מונח זה, אך עיון בשיח הקורבני הישראלי מעלה שהוא אומץ בחום על ידי מגוון דוברים במועדון הקורבנות הישראלי.

#### 1. "הקורבנות של הקורבנות" בשיח המזרחי

אלה שוחט מתארת את הדרך שבה נעשו המזרחים לקורבנות של קורבנות יהודי מזרח אירופה:

"האוסטיוודן" (יהודי-המזרח, דהיינו מזרח אירופה) שנדחק לשולי התרבות האירופאית במשך מאות שנים, הגשימו את תשוקתם להפוך ל"אירופה", למרבה האירוניה, דווקא במזרח הערבי, והפעם על גבם של האוסטיוודן שלהם, דהיינו היהודים המזרחים. לאחר שעברו את "מבחני התיירות" בעצמם – כמי שנתפסו בשיח האנטישמי כ"שחורים" של אירופה – הם החלו לכפות את מבחני התיירות על השחורים "שלהם".<sup>265</sup>

שוחט נותנת הסבר סוציולוגי-פסיכולוגי לחמדת הקרבן של הקורבנות: זלזלו בהם (האשכנזים), השפילו אותם, העניקו להם שמות גנאי ("אוסטיוודן"), וכעת נקרתה בדרכם ההזדמנות לעשות לאחרים את מה שעשו להם. על פי שוחט, התודעה הקורבנית של האוסטיוודן הובילה אותם לתרגום הפוך של הצו המוסרי – מה ששנא עליך, ובייחוד מה שסבלת ממנו רבות, עשה אותו לאחרים. הפיצי על היותך קורבן הוא האפשרות להיהפך למקרבן. טענה זו מופיעה רבות גם בקרב דְבָרִיָה של הפוסט-ציונות, בשיתוף פעולה עם נציגי השמאל הרדיקלי באירופה ודוברי הקורבנות הפלסטינית מבית מדרשו של אדוארד סעיד.

"המכה ה-82"

בספרה המרתק הרחק מהמסילה: המזרחים והשואה עוסקת חנה יבלונקה ביחס המורכב של המזרחים לכך שהשואה הפכה לגורם מכונן זהות מרכזי בחברה

265 שוחט (לעיל הערה 43), עמ' 183.

הישראלית. יבלונקה מציגה יחס טעון זה כ"כמיהה מתמדת להשתייכות, משל היו שחקני משנה על מגרש ההוויה הישראלית".<sup>266</sup> בפרק "הקומה השנייה של הזכרון: חלופה לזכרון הקאנוני" היא סוקרת מבעים רבים המציגים את מורכבות יחסם של בני הדור השני המזרחי לשואה. את אחת מדרכי העיבוד שנוקטים הדוברים היא מתארת "מתן פתחון פה למי שראה את עצמו קרבן המשנה של השואה וקרבן של ניצוליה ובניהם".<sup>267</sup>

כפי שתיארת לעיל, אלה שוחט מציגה את הביטוי "הקורבנות של הקורבנות" כמוטיב של ניצול והדרה. אולם מספרה של יבלונקה עולה שקשת הפרשנות לשיח המזרחי לביטוי "קורבנות המשנה של השואה" היא מורכבת יותר. יש שביקשו להשתייך על ידי הבלטת חלקה של יהדות צפון אפריקה בשואה. שיה מסוג זה מקביל לשלב "הקורבנות הבונה" (שתואר לעיל בסעיף על שארית הפלטה); יש שביקשו לחלץ תוכנות אוניברסליות מלקח השואה; ויש שביקשו לכונן טקסי זיכרון והנצחה אלטרנטיביים. אך למרות הבדלי העיבוד, אצל מרבית המזרחים התפתחה תחושה קשה שעוצמת הסבל של שארית הפלטה נטלה מהם כביכול את הלגיטימציה לדבר על סבלם שלהם. "קורבנות השואה" היו לייצוג הטוטלי והמוחלט של הרוע האנושי, ולכן כל קורבנות אחרת התגמדה ואפילו נאלצה להתבייש לבטא את סבלה. דודו אלהרר ושואל ביבי היטיבו לנסח תחושה זו: אלהרר טען כי "השואה שחוו יהודי אשכנז הקנתה להם בעיני עצמם עליונות מוסרית וכפתה על דרי המעברות ועיירות הפיתוח אלם, לאחר שהוטמעה בהם ההכרה כי מצוקותיהם פחותות"; ואילו העיתונאי שאול ביבי המשיך בקו זה וגרס כי "הכאב שלהם החניק את הכאב שלנו".<sup>268</sup>

ביום השואה של שנת 2010 השתמש ד"ר מאיר עמור בביטוי חדש כדי להמשיג את תחושת "הקורבנות של הקורבנות" מנקודת מבט מזרחית. כמו רבים לפניו דיבר עמור על תחושת הניכור כילד לשואה שלהם ועל הכמיהה ליום שואה משלו: "לאורך שנים רבות, בילדותי, רציתי שגם לי יהיה 'יום שואה'. היה זה אירוע מפחיד אך גם מעורר קנאה [...] רציתי שגם לי יהיה יום שבו הורי יבואו

266 יבלונקה (לעיל הערה 198), עמ' 297.

267 שם, עמ' 274.

268 דבריהם מצוטטים שם, עמ' 282.

לכית הספר וידברו על עצמם. על עולם לא ידוע ולא מוכר, מפחיד ומלא יראה. אבל לי לא היה".<sup>269</sup> עמור מחה על ש"הפוליטיקה של זכרון השואה מייצרת הפרדה בין יהודים של 'שם' ליהודים של 'שם אחר'". הוא יצר קישור מעניין בין קורבנות המכה ה-81 לקורבנות המזרחים: "הצברים שדחו את ניצולי השואה ייצרו עבורם את המכה ה-81, אבל הדחייה של אותם וותיקים ושל הניצולים עצמם את כל מי שהגיע לכאן מעט אחריהם, היא כבר המכה ה-82".<sup>270</sup> ביטוי זה מגלם עוצמה והעצמה של השיח הקורבני. מתוך הכרה בקורבנות הכפולה של ניצולי השואה, ומתוך מודעות למטען הרגשי הכבד של הביטוי "המכה ה-81", בא עמור ומציג תמרור אזהרה ואולי אף כתב האשמה: אתם, קורבנות המכה ה-81, הייתם למקרבני המכה ה-82. 81 המכות הראשונות נחתו על גבם של ניצולי השואה, אך המכה ה-82 היא לא המכה שהם מקבלים, אלא המכה שהם נותנים למי שכמהים ליום שואה משלהם.

## 2. "הקורבנות של הקורבנות" בשיח האשכנזי

אם לדוברי השיח הקורבני המזרחי והפלסטיני המונח "קורבנות של הקורבנות" משמש כלי להדגשת הטרגדיה ולהעצמת גודל הקורבן, לקורבנות האתוס הקולקטיבי הוא משמש לעתים סוג של נסיבות מקלות או ניסיון להבין בדיעבד את פשעי המקרבן – הוא הרי לא אשם, גם הוא היה קורבן.

יריב בן-אהרון, יהונתן גפן ומוטי גולני מייצגים את מי שרואים בעצמם קורבנות של הציות לקוד ההתנהגות הצברי. שלושתם צמחו בתוך ערוגות גידול שטיפחו והאדירו את הצבריות הגברית; שלושתם שירתו בצבא כקצינים; ושלושתם מבקשים לנתן את סד ההוויה הצברית, אשר סירס את האפשרות להצמחת ייחוד אישי.<sup>271</sup>

269 מאיר עמור, "כניסה לאשכנזים בלבד", ynet, 12.4.2010.

270 שם.

271 על המעבר ממימוש האתוס הצברי למרד נגדו אצל יריב בן-אהרון ראו אלון גן, "המרד בהוויה היצחקית: המאבק לפריצת הסד המעקר של דרישת המשך", החינוך וסביבו ל (תשס"ח), עמ' 155-180.

דומה שיותר מכולם גפן מעלה את השיח הקורבני לדרגת אמנות. גפן, כמו גולץ וכמו בלבן, מגדיר את עצמו "שפן ניסיונות במעבדה אכזרית".<sup>272</sup> שעות של טיפולים פסיכולוגיים וכתביה של עשרות יצירות לא הצליחו לרפא את נפשו, והוא משתף את קוראיו בתסמינים המאפיינים את קורבנותו: הוא מרבה לשתות לשוכרה ונמצא "כמעט תמיד בדיכאון קיומי עמוק והרס עצמי שהלך והחמיר משנה לשנה".<sup>273</sup> ספרו אישה יקרה הוא למעשה מעין ביוגרפיה דו-קורבנית שבה הוא מנסה לפצח הן את חידת התאבדותה של אמו והן את מורכבות היחסים בינו לבניה על רקע התפאורה המורכבת של שושלת משפחת דיין, אך גם על הרקע של מושב נהלל והאתוסים הקולקטיביים ששימשו מצע לצמיחת ההווה הקורבנית שלו וגם של אמו. גפן מרבה לעסוק בתחושותיו שגם הוא וגם אמו חיו חיים של אחרים ושקורבנותם נגזרה מכך שהם ניסו להגשים חלומות של אחרים.<sup>274</sup> הוא מגדיר את חייה של אמו ושל בני דורה "חיים של הונאה עצמית". לדבריו, מדובר ב"אנשים שגילמו דמויות בתסריט שמישהו אחר כתב",<sup>275</sup> מעריצי פולחן המוות והגבורה: "אמא שלי, שנולדה לדור הסיסמאות [...] הייתה שייכת לדור הדקלום".<sup>276</sup> וגם "אמא שלי מעולם לא הייתה. [...] המחלה שלה הייתה מחלה של דור שלם, שחינך את הדור הבא לא לפי הלב אלא לפי צורכי האומה. אמא שלי פשוט הייתה חולה קצת יותר מרוב האמהות".<sup>277</sup> הוא קובל על שאמו החליטה מראש שעליו להיות עוד נצר לשושלת הדיינית ובעיקר – דומה לדודו, משה דיין: "אמא שלי הכשירה אותי [...] להיות משה דיין. לא הייתי מתפלא אם היא פתאום הייתה מחליטה לקחת אותי לחדר ניתוחים בעפולה ולהוציא לי עין".<sup>278</sup> ממש כמו יהונתן גפן, גם נחשון גולץ נע בין קוטב האשמת האם בניסוי אכזרי לבין קוטב זיכוייה מעצם היותה קורבן של אותו ניסוי: "היום אני מבין איזו מידה של אטימות נדרשה כדי לבצע בנו את הניסוי הזה. אני לא מאשים

272 גפן (לעיל הערה 5), עמ' 201.

273 שם, עמ' 204.

274 שם, עמ' 38.

275 שם, עמ' 71.

276 שם, עמ' 143.

277 שם, עמ' 205.

278 שם, עמ' 157.

את הורי ואת החברים האחרים בכוונת זדון. הרי גם אמי גדלה בבית ילדים. היא קורבן של אותה שיטה בדיוק. היא לא ידעה משהו אחר. גם היא הייתה נכה רגשית".<sup>279</sup>

עיון בכתבי קורבנות האתוס הקולקטיבי ו"קורבנות המכה ה-82" מעלה שהביטוי "הקורבנות של הקורבנות" הפך למעין סוג של תוספת יוקר קורבנית. לאחדים הוא מאפשר לסלוח למקרבן עקב היותו קורבן בעצמו, ואילו לאחרים הוא משמש אמצעי להדגשת עוצמת הקורבנות של עצמם.

### ח. קהילת קורבן מדומיינת

בספרו קהילות מדומיינות מגדיר בנדיקט אנדרסון אומה "קהילייה פוליטית מדומיינת", ועל בסיס הגדרה זו הוא מתאר את תהליך התפתחות הלאומיות. וכך הוא כותב: "זו קהילייה מדומיינת, משום שאפילו באומה הקטנה ביותר, אין החברים בה מכירים את רוב החברים האחרים, אינם פוגשים אותם, או אפילו אינם יודעים עליהם משהו, ועם זאת בתודעתו של כל חבר באומה יש דימוי של שייכותם לאותה קהילייה".<sup>280</sup>

במובן מסוים אפשר לשאול את ההגדרות של אנדרסון ולהמיר אותן לנושא שאנו עוסקים בו – מקהילת לאום מדומיינת לקהילת קורבן מדומיינת. כמו אנדרסון גם אני גורס שב"מדומיינת" אין הכוונה להמצאה או לזיוף אלא לשיח מכונן זהות, שבו אנשים רבים שאינם מכירים זה את זה חשים תחושת שייכות וקשר על בסיס פיתוח תודעה קורבנית מעצבת זהות. במילים אחרות, בולטותו של השיח הקורבני היא גם תוצאה של שיח שמזין את עצמו על ידי יצירת קהילת קורבן מדומיינת. כך, אנשים הקוראים את כתבי ההאשמה של בלבן, גולן, שוחט, שטרית ואחרים מרגישים שכותבים אלה הצליחו להקנות מבע לנוכחות של ההוויה הקורבנית בחייהם. ביטוי מוחשי להיווצרות קהילת קורבן מדומיינת ניתן למצוא בדברי יגאל גזרי (שלהם נדרשתי לעיל), שטען כי אמנם דור ההורים

279 לוי-ברזילי (לעיל הערה 3; ההדגשה שלי).

280 בנדיקט אנדרסון, קהילות מדומיינות, תרגום: דן דאור, רעננה: האוניברסיטה הפתוחה, 1999, עמ' 36.

לא חווה את חייו כחוויה של דיכוי ומסכנות, אך דור הבנים ביקש להחיל עליהם חוויה קורבנית בדיעבד, כחלק מאימוץ תודעה קורבנית של הדור השני.<sup>281</sup> אפשר לראות, אם כן, שחלק מהדינמיקה של היווצרות קהילת לאום מדומיינת פועל גם בהיווצרות קהילת קורבן מדומיינת. רכיב זהות זה יכול להתפתח בניגוד, או בהתרסה, לרכיב הזהות הלאומי או כמשלים שלו. דוגמה לאימוץ הזהות הקורבנית כרכיב מנוגד ללאומיות אפשר למצוא בשיח הפוסט-ציוני. כאשר ההיסטוריון אילן פפה מבקש לאפיין את משפחת "קורבנות הציונות לדורותיהם",<sup>282</sup> הוא מעמיד את מוטיב הקורבן כמכנה משותף החותר תחת הלגיטימיות של הרעיון הלאומי-ציוני. לעומת זאת כאשר רבים מדוברי השיח הציבורי בישראל מכוננים את הזהות הלאומית על בסיס ייצוגה כ"קהילת קורבן", הזהות הקורבנית משמשת רכיב בחיזוק הזהות הלאומית. למרות ההבדלים במוטיבציות בין שני הכיוונים הללו, בשניהם ניתן לראות כיצד בתוך המרחב הציבורי נוצר שדה שיח שמפתח ומעצים קהילת קורבן מדומיינת על ידי שימוש במנגנונים דומים למנגנונים שעליהם הצביע אנדרסון ביצירת קהילת לאום מדומיינת.

במובן זה השיח הקורבני הפך לשיח שמזין את עצמו מעצמו. על משקל שירו של אריק איינשטיין, שקונן על ש"כתבו עליו בעיתון הרבה דברים והוא בכלל לא ידע שהוא כזה", ניתן לומר שרבים מהאנשים שאימצו לעצמם תודעה קורבנית עשו זאת לאו דווקא בעקבות חוויה אישית, אלא בעקבות היחשפות הולכת וגוברת לכולטותו של השיח הוויקטימולוגי הציבורי. יש להניח שרבים מקרב מי שמרגישים שייכים לקהילת "קורבנות ההגמוניה האשכנזית", או לקהילת "קורבנות הלינה המשותפת", אימצו זהות זו בעקבות מפגש עם עשרות מבעי השיח הקורבני, שהיו בבחינת זרז לתרגום הנרטיב הקורבני הכללי ל"סיפור האישי שלי". לפנינו מקרה קלסי של סיפור הביצה והתרנגולת: האם הביצה (החוויה האישית) הולידה את התרנגולת (אימוץ הזהות הקורבנית), או שהתרנגולת (השיח הציבורי של קהילת הקורבן המדומיינת) הולידה את ביצת

281 רוזנטל-מרמורשטיין (לעיל הערה 231), עמ' 95. ראו את הציטוט המלא לעיל, ליד הערה 231, המתייחס לכולטות של המשתנה הדורי בשיח הקורבני.

282 פפה (לעיל הערה 6).

חזויית הקורבנות האישית? דומה שכמו במקרים רבים אחרים גם במקרה הקורבני לא מדובר באוראו, אלא בגם-וגם.

### ט. האם אפשרי לכונן ברית של קורבנות?

אחד ההסברים המקובלים למהפך הפוליטי של 1977 היה כינונה של "ברית המקופחים": המקופחים חברתית (המזרחים, הפריפריה וכו') חברו למקופחים פוליטי (הליכוד) והצליחו לשים קץ לכמעט שלושים שנות שלטון מפא"י. כך גם רבים מדוברי השיח הקורבני מייחלים ליצירת ברית קורבנות נגד המקרבן הצינוני – אם מרקס כתב "פועלי כל העולם התאחדו", כאן מתבקש לומר "קורבנות כל העולם התאחדו". אלה שוחט כותבת בסיום מאמרה על "הציונות מנקודת מבטם של קורבנותיה היהודים": "רוח רפאים רודפת את הציונות ומאיימת עליה, שקורבנותיה כולם – פלסטינים, מזרחים כמו גם אשכנזים ביקורתיים – יתפסו את ההקבלות הקושרות בין היסטוריות דיכוי אלו".<sup>283</sup>

דומה שהסיכוי להתגשמות תקווה זו קלוש למדי, אולי משום שאין רוח רפאים. אבל יותר מזה נראה שהשיח הקורבני מתקיים במציאות שבה איש-איש מתכנס באוהל קורבנותו. המכנה המשותף לכל הקורבנות הוא עוצמת הכאב והאיבה כלפי הממסד הצינוני האשכנזי. ילדי מעבדת החינוך המשותף, ניצולי הדיכוי המזרחי והקורבנות של הקורבנות מבית מדרשם של אדוארד סעיד וחבריו שותפים רק ביכולתם לדון ולדוש בפרטי הווייתם הקורבנית. נראה שהכאב והתיעוב, גדולים ככל שיהיו, אינם פותחים פתח לברית של קורבנות שתיצור קורבנות סינרגטית הגדולה מסכום חלקיה. אינני צופה בעתיד כל סיכוי למימוש משאלתה של אלה שוחט, במובן של כוח פוליטי משמעותי ומשפיע בשיח הציבורי בחברה הישראלית. ובכל זאת אפשר להצביע על מפגש מעניין והרמוני בין מקרבנים רוויי תחושת אשמה לקורבנות הזועקים את כאבם. הן המקרבן והן הקורבן שותפים לשיח מפרק: הקורבן מצליף בוטש כאבו על מצפוננו המיוסר של המקרבן, ואילו המקרבן מודה באשמה ומפתח ריטואלים של קתרזיס ממרק עוונות. שירו של הרושבסקי ודברי מגד הם עדות להגברת

283 שוחט (לעיל הערה 43), עמ' 200.



העוצמה של השיח הקורבני המפרק. הראשון מציג את לוחמי שארית הפלטה כמי שעצמותיהם שימשו לסלילת הדרך לירושלים, והאחרון מכה על חטא האטימות הציונית המתנשאת וממציא סיפור ביוגרפי שמעצים את גודל הפשע ובה בעת את גודל ההכאה על החטא.

אכן, כאשר המקרבן מתוודה על חטאיו, יש בכך משמעות מעצימה לסיפור הקורבן, בייחוד כאשר מדובר במקרבן בעל הישגים ציוניים מרשימים. כמו במקרה של מתי מגד, "חבר" ב"אצולת הפלמ"ח", גם במקרה של השיח המזרחי ניתן לראות באברהם בורג "מקרבן בעל תשובה". בורג, צנחן, חבר כנסת, יו"ר מפלגת העבודה, יו"ר הסוכנות, ובקיצור בשר מבשרה של האליטה הציונית, כותב ש"בני עדות המזרח הובאו כחלק חילוף ליהדות אירופה"<sup>284</sup> וש"תמיד [כך במקור] נדחתה הטראומה הספרדית מפני אחותה האשכנזית. [...] מעולם [כך במקור] לא זכו העלייה מאסיה ומאפריקה למעמד רשמי בשוק הטראומות הישראלי.<sup>285</sup> הברית בין מקרבן בעל תשובה לקורבן זועק חמס אכן מעניקה משנה תוקף לשיח הקורבני, אך דומה שאין באפשרותה להיתרגם לשיתופי פעולה חוצי קבוצות קורבניות.

## !"הקורבנות משחררת":

### הערכים המוספים של אימוץ תודעה קורבנית

כעת, לאחר שעמדנו על המאפיינים המרכזיים של השיח הקורבני, מתבקש לבחון מדוע קבוצות רבות כל כך מבקשות להחזיק בעמדת הקורבן כרכיב מהותי בעיצוב זהותן הקולקטיבית. מהם הערכים המוספים הנגזרים מאימוץ הווייה ויקטימולוגיות?

אחד הביטויים הסאטיריים החריפים ביותר לשימוש שעושה החברה הישראלית בתודעה הקורבנית כקרדום לחפור בו הוא המערכון על אליפות העולם באתלטיקה בגרמניה שכתב אתגר קרת ל"חמישייה הקאמרית". המערכון מתאר רצים המתכוננים למרוץ משוכות. ממש ברגע שהמוזניק הגרמני מבקש

284 בורג (לעיל הערה 33), עמ' 57.

285 שם, עמ' 59.

להזניק את הרצים, מגיעים אליו שני נציגי המשלחת הישראלית ומבקשים ממנו לתת לאצן הישראלי "פור" של כמה מטרים (דומה שלא במקרה האצן הישראלי רץ במסלול מספר 6). המזניק הגרמני מבולבל מהמתרחש, אבל שליחי "מדינת הקורבנות" אינם מרפים ממנו ומסבירים לו מדוע הישראלי חייב לקבל כ"שישה-שבעה-שמונה-תשעה מטר פור": ראשית, האצן הישראלי (שמגלם דב נבון) נראה כמו גמד (עם רגליים כמו "מקלות של ארטיק") בין ענקים "מלאי סטרואידיים", ויש להתחשב בעובדה זו. שנית, הוא ממילא יפסיד, אז בבקשה, "תעשה טובה, תן קצת פור", כי "השפלה We just want to smaller the שלישית, אמו של הרץ עברה את השואה, אזרה אומץ והגיעה לאיצטדיון כדי לראות את בנה רץ, "כל מה שאנחנו מבקשים הוא עזרה קטנה כדי להקטין את העוול ההיסטורי" ("to smaller the historic עוול"). המזניק הגרמני עומד המום ואינו יודע מה לעשות. או אז פונה אליו הנציג הישראלי ושואל אותו באנגלית עילגת מעורבבת בעברית: "אתם הגויים, לב של אבן יש לכם. כל מה שאתם רוצים זה להשפיל אותנו. [...] איך אתה לא מתבייש, לא ראית את 'רשימת שינדלר'? העם היהודי לא סבל כבר מספיק? (Haven't the Jewish people suffered enough?)". בעוד המזניק מנסה לעכל את עוצמת האשמה המוטחת בפניו, תופס נציג המשלחת הישראלית את אקדח ההזנקה, מצמיד אותו לצווארו וצועק לעבר הגרמני: "Finish the work — I'm a Jew too, finish the work", ומזכה אותו בתואר "חתיכת אייכמן טכנוקרט". ברגע זה נשבר ה"טכנוקרט" הגרמני ומורה לאצן הישראלי לקדם את אדני הזינוק כמה מטרים כדי לקבל את ה"פור" המגיע לו, תגמול על העוול ההיסטורי. זהו השלב שבו הישראלים מודים למזניק הגרמני על גדולתו ומבטיחים לשתול על שמו עץ בשרדרת חסידי אומות העולם. ממש רגע לפני שהמשימה הושלמה הם מבקשים עוד טובה קטנטנה: אם הוא יכול, ממש לפני יריית הזינוק, לתת קריצה קטנה לאצן הישראלי כדי שיהיה מוכן לפני כולם...

המערכון מציג מעין אנטומיה של מניפולציה קורבנית; כיצד חברה המעטרת את עצמה בתג היוקרה הקורבני מבקשת לזכות באמצעותו בכל הערכים המוספים שאפשר להשיג עקב ההכרה במעמד זה. ראשית, הדרישה להכרה בסבל ("לא ראית את 'רשימת שינדלר'?"); שנית, שימוש במגוון נימוקים שמטרתם ליצור רגשי אשמה אצל המקרבן ("Haven't the Jewish people suffered enough?"); ושלישית, ניצול סבלו של הקורבן ותחושת האשמה של המקרבן כדי לזכות במתן

הטבות חומריות ("תשעה מטר פור, זה כל מה שאנחנו מבקשים כדי להקטין את העוול ההיסטורי"). אמנם מדובר במערכון סאטירי, אך ניתן לחלץ ממנו תובנות רבות על הרווחים הפוטנציאליים הגלומים באימוץ תודעה קורבנית.

דניאל בר-טל ועמיתיו מנתחים את מכלול הערכים המוספים הנגזרים מאימוץ זהות קורבנית קולקטיבית במצב של סכסוך מתמשך.<sup>286</sup> מחקרם מראה שהיריבים בסכסוך כזה מפתחים "תחרות קורבנות" שבה כל אחד מהצדדים מאמץ תודעה קורבנית ומטיל את האשמה על הסכסוך והאחריות לקיומו על הצד האחר. לטענתם, עיצובה של זהות קורבנית קולקטיבית מאפשר להשיג יתרונות רבים. ראשית, במציאות מדממת יש חשיבות גדולה לאפשרות לתת פשר ומשמעות לסבל שנגרם מהסכסוך המתמשך; שנית, התודעה הקורבנית משמשת מעין דבק חברתי שיוצר סולידריות בין חברי קהילת הקורבנות ומעין דלק פטריטי מגייס; ושלישית, פיתוחו של שיח ויקטימולוגי הוא מעין חיסון פסיכולוגי למציאות כואבת. התודעה הקורבנית מחזקת את חברי הקהילה ומחסנת אותם כביכול מפני אירועי טראומה הצפויים להתרחש בעתיד.

דומה שערכים מוספים אלה, שבר-טל וחבריו מנו בהקשר של מציאות של סכסוך מתמשך, תקפים גם בעיצוב זהות קורבנית ללא הוויה של לוחמה מתמדת. בפיתוח תודעה קורבנית יש יתרונות שמדברנים רבים להוסיף ולהחזיק בה. זהו מצב שטומן בחובו יתרונות פסיכולוגיים (מתן משמעות לסבל, התרצה-רציונליזציה של החולשה וצידוק למצב הקשה), יתרונות סוציולוגיים (אמפתיה, הכרה וחמלה מצד הסובבים), יתרונות פוליטיים (הצגתך כחלש וכקורבן מאפשרת למקסם את חולשתך ככוח מגייס לקידום אינטרסים) ויתרונות כלכליים (קבלת סיוע כספי או השגת "תשעה מטר פור", בלשון המערכון).

ברבים מהמקרים של השיח הקורבני אפשר לראות תהליך שיוצר זיקה בין האשמת המקרבן במצב לביטול אחריותו של הקורבן. כלומר, השיח מטיל את כל האשמה על המקרבן, ובד בבד ניכר בו שהמוטיבציה היא לתת לגיטימציה להסרת האחריות מן הצד האחר. וכך, הסבל הגרמני מוצג במנותק מהסיבה שבגינה הוא

Daniel Bar-Tal, Lily Chernyak-Hai, Noa Schori, and Ayelet Gundar, "A Sense of Self-perceived Collective Victimhood in Intractable Conflicts," *International Review of the Red Cross* 91 (874), (June 2009), pp. 229–258

התחולל; הקורבנות הפלסטינית מסרבת להכיר גם באחריותה (לפחות החלקית) למלחמת '48; וקורבנות הלינה המשותפת מפרטים את סבלם של "שפני המעבדה", אבל מתעלמים מההקשר הכולל ומרוח התקופה שעמדה בליבת ניסוי זה.

מן הראוי לעמוד על המוטיבציה הפסיכולוגית העומדת בבסיס ההנצחה של המצב הקורבני. ההיתקעות בשלב זה מקנה תחושת שחרור. לא שחרור במובן האמנציפטורי, משמע שחרור מכבלי הקורבנות, אלא שחרור מכבלי האחריות האישית והקבוצתית. עד כמה שהדבר נשמע פרדוקסלי, המצב הקורבני הוא מצב נוח, מאחר שהוא משחרר את האדם מקבלת אחריות למצבו. ישנם קווי דמיון רבים בין תופעת ה"מנוס מחופש" שתיאר אריך פרום לכמיהה המודעת והלא מודעת להנצחת ההווה הקורבנית. פרום היטיב להציג את אימת החירות ואת המנגנונים הפסיכולוגיים המבקשים להיפטר ממתנת החירות שניתנה לאדם ולהעבירה למקור סמכות אחר שיחליט בשבילו כיצד יתנהלו חייו.<sup>287</sup> היותי קורבן פירושו שאיני אחראי למצבי – מישהו אחר טפלל והגדס את חיי. ההיתקעות במצב זה משחררת במידה מסוימת, מאחר שהיא נותנת הצדקה למצבי, מטילה את האחריות לתיקון על הממסד, האליטה, וגם מספקת לי את האמפתיה הנגזרת מההכרה של החברה בהילת הווייתי הקורבנית.

הסבר פסיכולוגי זה מאפשר להבהיר את סוד הקסם והכמיהה להכריז על קורבנותי וגם את הפריבילגיות הנגזרות ממצב זה. למרות ההבדלים הרבים אי-אפשר להתעלם מכך שתסמונת הקורבנות המשחררת היא רכיב נוכח ברכים מהמקרים הקורבניים שהזכרנו: ניצולי הלינה המשותפת, נכבשי ההגמוניה הציונית, ולהבדיל אלף אלפי הבדלות – רצונם של המקרבנים הגרמנים לזכות במעמד של קורבן. ככולם שזור (במינון כזה או אחר) החוט הסמוי הקושר את כתב ההאשמה הקורבני עם הסרת האחריות מן הקורבן.

הסעיפים שהצגתי בפרק זה מאפשרים לעמוד על המקורות ועל המאפיינים של המוטיבציות הקורבניות ולהתחקות על הסיבות לכך שרבים כל כך מבקשים להשתייך למועדון יוקרתי זה:

- פירוקו של האובייקט הפעיל על ידי מפעל הדה־קונסטרוקציה מבית המדרש הפוסט־מודרני אפשר פיתוח מצאי מרשים של מונחים המתארים את האדם

287 אריך פרום, מנוס מחופש, תרגום: ארן גרץ, תל אביב: דביר, 1958.

כסביל, נתון להנדוס חברתי וחומר ביד היוצר של ההגמוניה. הפוסט-מודרניות כאנטיטזה למודרניות.

- "תרבות הפצע" ו"תרבות התלונה" היו למעין תוצרי משנה של הרצון (החשוב והמבורך) להקנות מבע לקולם של המנוצחים. תהליכים אלה הפכו את העיסוק בדם, בכאב, בסבל ובקורבן לטרנד תרבותי, אמנותי ופוליטי ואת הקורבנות למותג מבוקש ולמעין אמצעי לזכייה בפרסום ובהכרה.

- אמצעי התקשורת של הכפר הגלובלי אפשרו להעצים את פיתוחן של קהילות קורבן מדומיינות, היוצרות תודעה ויקטימולוגית רטרופקטיבית והמבקשות להפוך את הקורבנות מ"קורבנות לעצמם" (בהשאלה מקרל מרקס), משמע נטולי תודעה קורבנית, ל"קורבנות למען עצמם", משמע בעלי תודעה קורבנית המבקשת להמשיג את היותה נתונה למנגנוני הנדוס ומניפולציה של הגמוניה מקרבנת.

- המשתנה הדורי היה לגורם בולט ומשמעותי בפיתוח השיח הקורבני ובהעצמתו. דור הבנים עבר תהליך של מעבר מבושה לבושה בבושה. בנים שבילדותם התביישו בהוריהם נושאים בכגרותם את עלבון הוריהם ומתביישים בבושת ילדותם. תהליך זה גורם לרבים מבני הדור השני לאמץ רטרופקטיבה ויקטימולוגית בדיעבד, והם מציגים את הוריהם בתור "קורבנות הממסד" ואת עצמם בתור "קורבנות של הקורבנות".

- תסמונת הקורבנות המשחררת הפכה את השיח הקורבני משיח מתקן לשיח מנציח. הצורך המבורך וההכרחי להמשיג ולהשמיע את קולם של המודרים, המושתקים והקורבנות עבר שינוי והחליף את ייעודו: במקום ליצור תודעה קורבנית כאמצעי להיחלצות ממצב זה, נוצרה תודעה קורבנית המבקשת ליהנות מפירותיה של הוויה זו ולאחוז במעמד של הקורבן – כאמצעי הנצחה, כבריחה מקבלת אחריות אישית לשינוי המצב וכתג יוקרה שמעניק רווחים כלכליים, פסיכולוגיים ופוליטיים.

תהליכים אלה הפכו את הקורבן לאחד מגיבורי התרבות המרכזיים של ימינו ואת השיח הקורבני לשיח מכונן זהות בעידן הפוסט-מודרני.

## פרק שישי משיח קורבני לשיח ריבוני

עד כה עסקנו בניתוח תהליכים בהתפתחות השיח הקורבני ובהצגת מאפייני היסוד של שיח זה. בפרק השישי והאחרון אנסה לעבור מניתוח המצוי לעיצוב הראוי ואציע את השיח הריבוני כאלטרנטיבה לשיח הקורבני. אתאר את מאפייני היסוד של גישת האדם הריבוני, שתוצג כחלופה שראוי לטפח, לפתח ולהטמיע בשיח הציבורי הישראלי, ואת הפוטנציאל האמנציפטורי הגלום בהנכחת המוטיב הריבוני במגוון שדות דיסציפלינריים, כגון פסיכולוגיה, היסטוריה, ספרות, פדגוגיה, פוליטיקה ריבונית והגות וזהות ריבוניות. בפרקים הראשונים ניתחתי את סוד הקסם הקורבני ניתוח ביקורתי, ואילו פרק זה יהיה מעין קריאת כיוון ראשונית ליצירת מפת דרכים ריבונית לכינון הזהות האישית, החברתית והלאומית על ידי החלפת המשקפיים הקורבניים במשקפיים ריבוניים.

בראשית דרכה אימצה התנועה הקיבוצית את שיטת הנושאים כדרך רב-תחומית להפנמה של חומרי לימוד. הרעיון הבסיסי היה שהנושא הנלמד הוא העיקר ולא הדיסציפלינה שבעזרתה בוחנים אותו. כך, הנושא "ים", למשל, נלמד מנקודת מבט גאולוגית, ספרותית, היסטורית ואמנותית. בפרק זה ארצה לאמץ את רעיון שיטת הנושאים ולהחילו על השיח הריבוני כשיח חלופי לשיח הקורבני. אבקש לתאר שיח זה כשיח רב-תחומי, המתעשר דווקא באמצעות יצירת נקודות השקה בין הדיסציפלינות למיניהן. בשל קוצר היריעה הצגת הקטגוריות תהיה מעין הזמנה למחקר המשך, שיפרוט את תוכנן לפרוטות.

### א. הגות ריבונית

ההגות המזינה את השיח הריבוני כשיח מכונן זהות היא רחבה, מגוונת וחוצת זמן ותרבויות. לפיכך אסתפק בסקירה תמציתית של מקורות השראה אחרים שבעזרתם אפשר לעמוד על עקרונות היסוד של גישה זו.

## 1. השיח הריבוני במחשבה היהודית

ארון הספרים היהודי גדוש מחלוקות וגישות. היות שבליבת התרבות היהודית עומדת הגישה הדרשנית, מאפשרים ההטרוגניות והפלורליזם הרעיוני לחלץ ממנה גישות אוניברסליות בצד פרטיקולריות, גישות לאומניות בצד הומניסטיות. לפיכך המבקשים להסיר מעל תפיסת העולם היהודית המסורתית את הדימוי הדוגמטי, והמוטעה, של השקפה מונוליטית מציינים משפטי מפתח המבטאים את ריבוי הפנים של ארון הספרים היהודי. כל מי שמתוודע לשיח החזרה ליצירה היהודית לדורותיה כמקור לגיבוש זהות הומניסטית לא יכול שלא להיחשף לביטויים כמו "שבעים פנים לתורה", "הפוך בה והפוך בה דכולה בה", "אחרי רבים להטות", "נצחוני בני נצחוני" או ליכולת לדרוש את התורה "במ"ט פנים טהור ובמ"ט פנים טמא".<sup>288</sup>

לכן כאשר אנו עוסקים בנוכחות השיח הריבוני בהגות היהודית, נעשה זאת מתוך מודעות לכך שאף שיש בה גם גישות אחרות, אי אפשר להתעלם מן העובדה שעקרון חופש הבחירה ואחריות האדם על עצמו ועל קהילתו הם מעקרונות היסוד בתרבות היהודית. ולפיכך לא נחטא לרוח החשיבה היהודית אם נאמר, על משקל הביטוי הידוע ממסכת אבות – על שלושה דברים העולם עומד: על החירות, על הבחירה ועל האחריות. המקור המזין את התאולוגיה היהודית הוא יכולתו של האדם לבחור בין טוב לרע ומידת האחריות שלו לבחירות שהוא עושה בחייו. תלייתלים של מדרשים ומאמרים עוסקים בעיקרון מכונן זה, המתגלם בביטויים כגון "ובחרת בחיים", "הכול בידי שמים חוץ מיראת שמים"

288 על הדגשת המוטיב הפלורליסטי והדרשני בתרבות היהודית ועל הרצון לחלץ ממנה רכיבים הומניסטיים ודמוקרטיים, העומדים לכאורה בניגוד לדימוי המונוליטי-ריבוני של היהדות, נכתבו מדרשים ומחקרים רבים. ראו למשל יהושע רש (עורך), כזה וראה וחדש: היהודי החופשי ומורשתו, תל אביב: ספרית פועלים, 1986; חיים ליכט, מסורת וחדוש: סוגיות בספרות חז"ל, גבעת חביבה: מרכז חילוני ליצירה יהודית, 1989; רות קלדרון, השוק, הבית והלב: אגדות תלמודיות, תל אביב: כתר, 2001; ארי אלון, עלמה די, תל אביב: משכל, 2011. ספרים אלה (ורבים אחרים) עוסקים במדרשי מפתח כגון: "תנורו של עכנאי" (בבא מציעא נט ע"ב) ו"בשעה שעלה משה למרום" (מנחות כט ע"ב). הפרשנות למדרשים אלה מדגישה עקרונות מפתח כמו הלגיטימציה לתרבות דרשנית ולתרבות של מחלוקות ופלורליזם, אחריות האדם והחברה לפירוש התורה ויישום עקרונות מוסר הומניסטיים.

ו"חירות על הלוחות"<sup>289</sup>. דומה שאחד המדרשים התלמודיים שממחישים בצורה המזוקקת ביותר את עקרון הבחירה והאחריות האישית והקהילתית הוא המדרש העוסק בהיות האדם והעולם נתונים תמיד על כפות המאזניים:

תנו רבנן: לעולם יראה אדם עצמו כאילו חציו חייב וחציו זכאי: עשה מצוה אחת – אשריו שהכריע עצמו לכף זכות; עבר עבירה אחת – אוי לו שהכריע את עצמו לכף חובה [...] רבי אלעזר ברבי שמעון אומר: לפי שהעולם נידון אחר רובו והיחיד נידון אחר רובו, עשה מצוה אחת – אשריו שהכריע את עצמו ואת כל העולם לכף זכות, עבר עבירה אחת – אוי לו שהכריע את עצמו ואת כל העולם לכף חובה.<sup>290</sup>

תפיסת העולם התלמודית גורסת שהאדם עצמו, במעשיו, יכול להכריע את גורל חייו לשבט או לחסד, והאחריות לקביעת נטיית כפות המאזניים מוטלת עליו ועל בחירותיו. יותר מזה, גישה זו מטילה על האדם את האחריות לא רק לחייו אלא גם לחיי החברה ולחיי העולם שבו הוא חי – במעשיו הוא מכריע גם את כפות המאזניים של האנושות. מדרש זה יוצר קשר גורדי בין בחירה ואחריות אישית לבחירה ואחריות קהילתית.

במאמרו "אדם ועולם על כפות המאזניים" מבקש יריב בן-אהרן להמחיש כי עיקרון מכונן זה הזין את המחשבה היהודית במרוצת כל הדורות. הוא מצטט מדברי ברל כצנלסון, שיצר חיבור ישיר בין תפיסה זו ובין השיח הריבוני של תנועת העבודה:

289 מעניין שגם רחל אליאור וגם אביעזר רביצקי, שני חוקרים והוגים מרכזיים המדגישים את הממד ההומניסטי בתרבות היהודית, בחרו להשתמש בכותרת "חירות על הלוחות" לספריהם. ראו רחל אליאור, חירות על הלוחות: המחשבה החסידי, מקורותיה המיסטיים ויסודותיה הקבליים, תל אביב: משרד הביטחון, 1999; אביעזר רביצקי, חירות על הלוחות: קולות אחרים של המחשבה הרתית, תל אביב: עם עובד, 1999. שניהם שאבו כותרת זו מהמדרש במסכת אבות (ו, ב), הממיר את הביטוי "חרות על הלוחות" (שמות לב, טז) בביטוי "חירות על הלוחות" ומדגיש את חופש הבחירה לפרש את הכתוב בלוחות.

290 קידושין מ ע"ב.



תנועתנו ירשה את הראייה היהודית הקדומה שהעולם כולו נתון תדיר על כפות המאזניים, וכל אחד מאתנו, וכל מעשה של כל אחד מאתנו, יש בו בכדי להכריע את הכף, וכל שעה היא שעת ההכרעה.<sup>291</sup>

מברל כצנלסון עובר בן-אהרן לנאומו המפורסם של יצחק שדה, מפקד הפלמ"ח, שדורות של חניכים בתנועות הנוער חונכו לאור משנתו:

נוער, שמע! מישוה אי שם מחזיק את מאזני חיינו בידי. וכפות המאזניים עולות ויורדות, עולות ויורדות. על הכף האחת – שואת ישראל, תקומת ישראל ומלחמת ישראל. ועל הכף השנייה: תככי מסחר ופוליטיקה, והתככים, משקלם כבד מאוד. נוער, זכור: כבוא השעה, השלך עצמך על כף המאזניים. השלך עצמך בכוח ובאומץ! זה יכריע, המאזן ישתנה! נוער, שמע!<sup>292</sup>

הגישה המציגה את יכולתו של האדם לשנות את נטיית כפות המאזניים של חיינו ושל חיי קהילתנו, הדרישה האישית והחברתית "להשליך את עצמך על כפות המאזניים כדי שהמאזן ישתנה", משמשות מעין מפת דרכים ריבונית בהגות היהודית. בהקשר זה בן-אהרן מזכיר גם את הרב יוסף דוב הלוי סלובייצ'יק, שכמו הוגים רבים אחרים ראה בעקרון הבחירה והאחריות תרגום מוחשי למשפט "מותר האדם מן הבהמה":

היהדות האמינה תמיד [...] כי האדם בכוחו ליטול את גורלו בידי ו לחשל ממנו יעוד לחיי חופש, חיים מלאי משמעות [...] לפיכך הדגישה היהדות כל כך את יסוד הבחירה החופשית.<sup>293</sup>

291 מצוטט אצל יריב בן-אהרן, "אדם ועולם על כפות המאזניים", שרשי יניקה, אפעל: מרכז הדרכה, 1984, עמ' 9.

292 מצוטט שם, עמ' 10.

293 יוסף דב הלוי סלובייצ'יק, "קול דודי דופק", איש האמונה, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשנ"ב, עמ' 106.

רכיב יסוד נוסף שאפשר לצרף ל"שילוש הקדוש היהודי" – חירות, בחירה ואחריות – הוא המונח "תיקון": תיקון האדם, תיקון החברה, תיקון העולם. מונח זה הוא בבחינת הלז של הגישה הריבונית בהגות היהודית. מדובר בתפיסה הגורסת שישנו פער אימננטי בין המצוי לבין הראוי, בין מה שיש לבין מה שיכול להיות, ולפיכך יש ביכולתו של האדם לשפר ולתקן את עצמו ואת החברה שבה הוא חי.

המחשבה הגורסת שתפקיד האדם הוא לתקן את עצמו ואת עולמו מוצגת בחדות במדרש בראשית רבה, שבו מתקיים דיון בין פילוסוף יווני לרבי הושעיה על הצורך בברית מילה. הפילוסוף שואל את ר' הושעיה: "אם חביבה היא המילה, מפני מה לא נתנה לאדם הראשון?". לפי תפיסת הגוף היוונית האדם הוא יצור שלם ומושלם, מדוע אפוא לגרוע משלמות זו? על כך משיב ר' הושעיה: "אלא כל מה שנברא בששת ימי בראשית צריכין עשייה, כגון: החרדל צריך למתוק, התורמוסים צריך למתוק, החיטין צריכין להטחון, אפילו אדם צריך תיקון".<sup>294</sup> מדובר בגישה המטילה על האדם את האחריות לעשות את עולמו לטוב יותר. מלאכת התיקון היא ייעודו של האדם: המתקת החרדל, הפיכת החיטה ללחם, הפיכת האדם לאדם טוב יותר והפיכת החברה שבה הוא חי לחברה טובה יותר. אמרתו המפורסמת של ר' נחמן מברסלב – "אם אתה מאמין שיכולין לקלקל, תאמין שיכולין לתקן"<sup>295</sup> – מתמצתת את משימת התיקון האישית והחברתית. המונחים "תיקון עצמי", "תיקון הלב", "תיקון האדם" ו"תיקון עולם" הם מונחי מפתח שהזינו את החשיבה והעשייה היהודית החל בימי התנ"ך, עבור במשנה ובתלמוד, בקבלה ובחסידות, וכלה בשיח התיקון של ראשית הציונות. ההיסטוריון אלי בן-גל מגדיר את העם היהודי "עם ושמו תיקון" וגורס שהמייחד אותו הוא "רצונו, שאיפתו ומאבקו לתיקון עולם".<sup>296</sup>

אם כן, השילוב בין עקרון התיקון, עקרון הבחירה והאחריות והיכולת של האדם והחברה להשפיע על נטיית כפות המאזניים של הקיום האנושי עומד בליבת ההגות היהודית. רבים מהעוסקים בשיח הזהות היהודית מזווית הראייה

294 מדרש רבה, בראשית, פרשה יא, סימן ו.

295 ספר ליקוטי מוהר"ן, ירושלים: אגודת משך הנחל, 1997, עמ' מג, פסקה קיב.

296 אלי בן-גל, כשאוכלים עם השטן, תל אביב: עם עובד, 1989, עמ' 104. ראו הפרק הרביעי: "עם ושמו תיקון".

החילונית ההומניסטית נוטים להבחין בין תרבות רבנית לבין תרבות ריבונית. גם אם הבחנה זו נכונה במובנים רבים, היא איננה רלוונטית ונכונה לתחום דיוננו. גם המחזיקים בגישה הדתית האורתודוקסית וגם המחזיקים בגישת היהדות כתרבות מאמצים את עקרונות היסוד של השיח הריבוני שבו עוסק מחקר זה. במילים אחרות, גם הרב סולובייצ'יק וגם אלי בן-גל הקיבוצניק החילוני רואים בערכי התיקון, הבחירה והאחריות את תמצית התרבות היהודית. כל אחד מהם יוצא למסעו הריבוני מנקודת מוצא שונה: יש שעושים זאת ממקור סמכות חיצוני ורואים בעקרונות אלה ציווי אלוהי, ויש שעושים זאת ממקור סמכות פנימי ורואים בעקרונות אלה את המצפן הערכי לניתוב חייהם. אולם גם אלה וגם אלה מבקשים לעצב את חייהם ואת חיי קהילתם דרך הסתכלות במשקפיים ריבוניים.

## 2. השיח הריבוני בהגות ההומניסטית

ישנן נקודות השקפה רבות בין ארון הספרים היהודי לארון הספרים ההומניסטי בכל הנוגע להצגת החירות, חופש הבחירה, האחריות והתיקון כתכונות המגלמות את "מותר האדם מן הבהמה". ובכל זאת אף ששורשי ההגות ההומניסטית נטועים גם בהגות היהודית, מרבית המחקרים שהתחקו אחר תולדות הרעיון ההומניסטי פנו למורשת התרבות היוונית. אמרתו המפורסמת של פרוטגורס "האדם הוא קנה המידה של כל הדברים" מתמצתת את הרעיון בדבר העמדת האדם, אושרו, רווחתו ויכולתו לפתח את כישוריו ולמשש במרכז המחשבה והעשייה האנושית.<sup>297</sup> בספרו להיות אדם סוקר נמרוד אלוני את יסודות הרעיון ההומניסטי. הוא פותח במונחי המפתח "ארטה" (Arete) ו"פיידיאה" (Paideia) היווניים ו"הומניטס" (Humanitas) הרומי, המציינים את הצורך של האדם לפתח את כישוריו הייחודיים ולהצטיין בהם ואת החובה לחנכו למימוש "מכלול המעלות האנושיות", ומסיים בשיח זכויות האדם בימינו אלה.<sup>298</sup>

297 על יסודות המחשבה ההומניסטית ותולדותיה נכתבו מחקרים רבים. ראו למשל אורי רפ, הומאניזם: הרעיון ותולדותיו, תל אביב: אוניברסיטה משודרת, משרד הבטחון, 1991; נמרוד אלוני, להיות אדם: דרכים בחינוך ההומניסטי, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 1998.

298 על מונחים אלה ראו שם, עמ' 20-32.

תפיסת האדם הריבוני היא אחד מעיקרי היסוד של החשיבה ההומניסטית. רבות נכתב על כך, ודומה שמי שהיטיב לנסח את הרעיון היה ג'ובני פיקו דלה מירנדולה (Pico della Mirandola), במאמר שהיה לציון דרך חשוב בעיצוב הרעיון ההומניסטי: "נאום על כבוד האדם" (1486). גם פיקו ביקש לעסוק בשאלה במה נבדל האדם מכל שאר יצורי הבריאה. הוא הציע את יכולתו של האדם להשתנות, או את "זיקיותו", כתכונה המייחדת אותו הן מהמלאכים והן מהחיות. פיקו רותם את האל להצגת "תעודת האדם" (ייעודו) וייחודו ושם בפיו את הדברים האלה:

והלא לשלטון בחירה זו נתתיך – תקבע אתה עצמך את מהות טבעך. במרכז העולם נתתיך למען תוכל לראות סביבך, ביתר נוחות, מה שמצוי בעולם, לא עשינוך שמיימי גם לא ארצי, לא בן-תמותה גם לא בן-אלמוות, כדי שאתה – שהינך, אם אפשר להגדיר זאת כך, בעל תואר-כבוד של יוצר-עצמך וצר צורתך שלך – אתה תיצור את עצמך בצורה בה תבחר. תוכל להידרדר לצורות התחתונות, צורות הפרא; גם תוכל, על פי החלטתך, להיוולד מחדש בצורות העליונות שהן אלוהיות.<sup>299</sup>

הגדרת האדם "בעל תואר כבוד של יוצר עצמו וצר צורתו", ההנחה שייחודו טמון ביכולת הבחירה שלו, הייתה לעמוד האש הריבוני שלאורו עוצבה החשיבה ההומניסטית. אם כל הפילוסופיה היא בבחינת הערות שוליים לאריסטו ולאפלטון, הרי כשמדובר בהגות הריבונית אפשר לומר שכל המחשבה הריבונית שפותחה לאחר מכן היא מעין הערת שוליים לרעיונות שתוארו בפסקה שלעיל. המחשבה ההומניסטית התפצלה לזרמים רבים, כל זרם ודגשיו, כל אסכולה ונקודת מבטה, אך דומה שכולם נובעים מתוך אותו מעיין ריבוני שהוצג ב"נאום על כבוד האדם". אם ניקח כדוגמה שני הוגים שונים בגישתם, בתקופתם ובהגותם – פרידריך ניטשה מכאן וישעיהו ברלין מכאן – נראה שלמרות

299 ג'ובני פיקו דלה מירנדולה, נאום על כבוד האדם, תרגם והוסיף הערות: גאיו שילוני, ירושלים: כרמל, 1990, עמ' 25.

ההבדלים כל אחד מהם המשיך בדרכו את המסר הריבוני של פיקו. ניטשה גרס ש"אנחנו מבקשים להיעשות למה שהננו – חדשים, חד-פעמיים, שאין כיוצא בהם, המחוקקים לעצמם, הבוראים את עצמם!"<sup>300</sup> הוא ראה ביכולתו של האדם "ליצור לעצמו עיניים" את מותר האדם: "כוחו של אדם ליצור לעצמו עיניים חדשות, עיניים עצמיות, ולשוב ולחדש לעצמו עיניים עצמיות עוד יותר".<sup>301</sup> שבעים וחמש שנה אחר כך כתב ברלין את מסתו המפורסמת "שני מושגים של חירות". אף שברלין תמך במסורת הליברלית ("חירות שלילית") והצביע על הקשר הישיר והמסוכן בין אימוץ "התפיסה החיובית של החירות" לבין גישה רודנית המבקשת לכפות את "החופש" שלה על נתיניה, הוא הכיר בחיוב שב"משאלתו של האדם להיות אדון לעצמו" וניסח בדרכו את דברי פיקו דלה מירנדולה:

אני מבקש שחיי והחלטותי יהיו תלויים בי עצמי [...] אני מבקש להיות סובייקט, לא אובייקט [...] אני מבקש להיות מישוה, לא אלשהו; עושה, מחליט, לא מי שמחליטים בשבילו, מכוון עצמי ולא מופעל על-ידי טבע חיצון או על-ידי בני אדם אחרים, כאילו הייתי חפץ.<sup>302</sup>

שתי אסכולות תרגמו את ההגות ההומניסטית למשנה פילוסופית-חברתית שנשענת על יסודות השיח הריבוני – האקזיסטנציאליזם ההומניסטי והסוציאליזם ההומניסטי. אציג אותן בקצרה.

עם תום מלחמת העולם השנייה נשא הפילוסוף הצרפתי ז'אן-פול סארטר את הרצאתו "האקזיסטנציאליזם הוא הומניזם". בדבריו ביקש סארטר לעמוד על מקורות החיבור בין המסורת ההומניסטית לפילוסופיה האקזיסטנציאליסטית:

- 300 פרידריך ניטשה, הולדת הטרגדיה; המדע העליון, תרגום: ישראל אלדר, תל אביב: שוקן, 1985, עמ' 348 (פסקה 335, במדע העליון).
- 301 שם, עמ' 284 (פסקה 143, במדע העליון).
- 302 ישעיהו ברלין, "שני מושגים של חירות", ארבע מסות על חירות, תרגום: יעקב שרת, תל אביב: רשפים, 1987, עמ' 182.

האדם אינו אלא מה שהוא עושה מעצמו [...] האדם אדון לעצמו, ומכלול האחריות על קיומו נופל על כתפיו בלבד. וכשאנו אומרים שהוא אדון לעצמו, אין בכוונתנו שהוא אחראי אך ורק לאישיותו שלו, אלא לכל בני האדם.<sup>303</sup>

אי-אפשר שלא לראות את הדמיון בין דברים אלה לבין המדרש "אדם ועולם על כפות המאזניים". גם סארטר וגם המדרש התלמודי מטילים על האדם את כובד משקלה של האחריות האישית לעיצוב חייהם, ושניהם מודעים לזיקה ההכרחית בין יחיד ליחד, בין אדם לחברה, ויוצרים חיבור ישיר בין אחריות אישית לאחריות חברתית.

עקרון הבחירה הממומש גם במציאות אבסורדית היה מוטיב מרכזי גם אצל ידידו-יריבו של סארטר, אלבר קאמי. למרות המחלוקת הקשה ביניהם<sup>304</sup> היו שניהם שותפים לגישה הרואה ב"היות האדם נידון להיות חופשי" את מהות הקיום האנושי. בספרו המיתוס של סיויפוס עוסק קאמי בניתוח התודעה הסיזיפית של החיים בעולם אבסורדי נטול פשר. קאמי דן ברגע משמעותי שהוא מכנה "שעת התודעה" – הרגע שבו סיויפוס בוחר להוסיף ולגלגל את האבן. הוא מבקש לראות בסיויפוס גיבור אבסורדי שבוחר להתעלות על גורלו ולצקת טעם, תוכן ומשמעות לגלגול החוזר של האבן. לדידו של קאמי, הבחירה הסיזיפית בשעת תודעה זו מאפשרת לטעון מציאות אבסורדית במשמעות ריבונית:

עולם זה שמעתה אין לו אדון, אינו נראה לו עקר או חסר ערך. כל גרגר באבן זו, כל הבהוב מינרלי של הר זה שטוף הלילה כשלעצמו הוא עולם. עצם המאבק על הפסגות די בו כדי למלא לבו של אדם. עלינו לתאר לעצמנו את סיויפוס מאושר.<sup>305</sup>

303 ז'אן-פול סארטר, האקסיסטנציאליזם הוא הומניזם, תרגום וערך: יעקב גולומב, ירושלים: כרמל, 1988, עמ' 13-14.

304 על כך ראו רונלד ארונסון, קאמי וסארטר, תרגום: רפי קינן, תל אביב: ידיעות ספרים, 2008.

305 אלבר קאמי, המיתוס של סיויפוס: מסה על האבסורד, תרגום: צבי ארד, תל אביב: עם עובד, 1990, עמ' 126.

האקזיסטנציאליזם מבית מדרשם של קאמי וסארטר עסק בעקרון הבחירה ובקושי לאחוזו במוטיב זה. קאמי היה מודע היטב למנגנוני ה"מנוס מחופש", ובספריו הוא הרבה להרהר ביראת החירות ובמשא הקשה הנגזר ממוטיב הבחירה. במחזהו הנפילה הוא היטיב להציג את הקושי הטמון בעקרון הבחירה והחירות:

החירות אינה גמול או עיטור שחוגגים אותו על כוס שמפנייה. אף לא מתנה, חפיסת מגדנות, המביאה תענוג לחך. הווי! לא, להיפך, עבודת-פרך היא, מירוץ לטווח ארוך, בודד ורבי-גיעה. [...] בסופה של כל חירות טמון גזר-דין ועל כן כבד משאה של החירות.<sup>306</sup>

הקרימינולוג שלמה גיורא שוהם תיאר בספרו את המרד והיצירה כשני נתיבים אקזיסטנציאליסטיים המאפשרים לאדם לבחור בחיים אותנטיים גם במציאות מורכבת, אבסורדית ורווית מכאובים:

הבחירה באותנטיות היא אקט אינדרמיניסטי בטווח המגבלות הדטרמיניסטיות [...] המורד הסיזיפי אינו בורח מאבן העול [...] אינו משקיף על סביבתו בפסיביות. הוא מעורב באירועים ומבקש להפוך חלק מהם.<sup>307</sup>

השילוב בין "החירות לבחור" בחיים אותנטיים לבין ההבנה ש"האדם אינו אלא סכום פעולותיו" הוא אחד מעמודי התווך של הפילוסופיה האקזיסטנציאליסטית.<sup>308</sup> הביקורת על האופן שבו תורגמה משנתו של קרל מרקס לרודנות הסטליניסטית בברית המועצות הובילה במערב להתפתחות תפיסה שביקשה להראות את הקשר בין הומניזם לסוציאליזם. גישה זו חתרה נגד הניסיון להציג את מרקס כדטרמיניסט דוגמטי הדוגל בחוקיות היסטורית-כלכלית-חברתית שמבטלת את

306 אלבר קאמי, הנפילה; גלות ומלכות, תרגום: צבי ארד, תל אביב: ספרית פועלים, 1985, עמ' 61.

307 שלמה גיורא שוהם, מרד, יצירה והתגלות, תל אביב: אוריין, 1986, עמ' 282-283.

308 סארטר (לעיל הערה 303), עמ' 29.

עקרון הבחירה. גישה זו, שהגדירה את עצמה "הומניזם סוציאליסטי", ביקשה לחזור למרקס הצעיר (של כתבי שחרות) ולהדגיש את הכוח שהוא העניק לאדם הבוחר בעיצוב הפעיל של ההיסטוריה.<sup>309</sup> היה זה מרקס שכתב:

התורה המאטריאליסטית האומרת כי האנשים הם יצירי הנסיבות והחינוך, ואילו אנשים שנשתנו הם יצירי נסיבות אחרות וחינוך שנשתנה, שוכחת, שבני-אדם הם המשנים את הנסיבות.<sup>310</sup>

מרקס ביקש להדגיש בדבריו אלה שהאדם אינו רק תוצר של נסיבות חיי אלא גם יוצרן. אמנם האדם אינו אלא תבנית נוף סוכני הסוציאליזציה שעיצבו את זהותו, אך על פי מרקס – כשם שאני מעוצב, אני גם מעצב; כשם שאני תוצר נסיבות חיי, ביכולתי להיות גם היוצר של נסיבות חיי.

הפסיכולוג אריך פרום היה אחד האנשים המרכזיים שביקשו להראות את הקשר שבין סוציאליזם להומניזם. בהקדמה לספרו הומאניזם סוציאליסטי הוא כתב:

לכל ההומאניסטים כולם משותפת האמונה ביכולתו של האדם להשתפר ולהשתכלל, בדרך לקראת השלימות. [...] האדם עושה את ההיסטוריה שלו עצמו, וכי הוא-הוא יוצרו של עצמו.<sup>311</sup>

פרום פירש את המרקסיזם כהומניזם וביקש ליצור גישה פסיכואנליטית ברוח גישתו של מרקס:

מארקסיזם הוא הומאניזם, ומטרתו היא מלוא הפיתוח של הכוחות הפוטנציאליים של האדם. [...] מחשבתו של מארקס הייתה נתונה

309 על עיקרי גישה זו ראו אריך פרום (עורך), הומאניזם סוציאליסטי: סימפוזיון בינלאומי, תרגום: נחמן בן-עמי, תל אביב: ספרית פועלים, 1967. הספר מסכם הרצאות מכנס בינלאומי שהוקדש לפרשנות הומניסטית לסוציאליזם בכלל ולמרקסיזם בפרט.

310 קרל מארכס, "תיזות על פויירבך (תיזה שלישית)", מבחר כתבים פוליטיים, תרגום: ש' אבנרי ואח', תל אביב: ספרית פועלים, 1983, עמ' 155-156.

311 פרום (לעיל הערה 309), עמ' 7.



לאדם ומטרתו הייתה לשחרר את האדם משלטון האינטרסים החומרניים, מן הכלא שסידוריו ומעשיו שלו בנו סביבו.<sup>312</sup>

פרום הציג את משנתו של מרקס כמשנה החותרת למימוש הכוחות הפעילים באדם ושואפת לממש את האנושי שבו, משמע: יכולתו לבחור בין חלופות, יכולתו להיות מודע לכוחות האמנציפטוריים המאפשרים לו לשחרר את עצמו ממגוון רחב של כבלים פסיכולוגיים, כלכליים וחברתיים.

השיח הוויקטימולוגי שתואר בחלקו הראשון של ספרי מתעלם מהכוח האמנציפטורי הגלום בתפיסה זו! לא ניתן ולא צריך להתעלם ממכלול ההגות הפילוסופית שפירקה את הסובייקט הפעיל והציגה את מכלול סוכני עיצוב התודעה ההופכים את אותו סובייקט לבובה על חוט שדות הכוח מבית המדרש הפוסט-מודרני. אולם, כפי שאמר פעם אלברט איינשטיין, הידיעה מה יש איננה אומרת דבר על השאלה מה צריך להיות. השיח הריבוני צריך להציב את ההגות הריבונית – מבית המדרש היהודי ומבית המדרש ההומניסטי – הן כקריאת תיגר על השיח הקורבני והן כהצגת תמונת הראוי הנותנת כוח ואנרגיה לתיקון האדם, תיקון החברה, תיקון העולם. אותה מסורת הגותית – החל במקרא ("ובחרת בחיים"), עבור באריסטו ("האדם הפוליטי"), במחשבת חז"ל ("אדם ועולם על כפות המאזניים") וברנסנס ("אתה [...] בעל תואר כבוד של יוצר עצמך וצר צורתך שלך"), וכלה במרקס הצעיר, שגרס כי האדם איננו רק תוצר אלא גם יוצר של נסיבות חיו, ובהגות האקזיסטנציאליסטית ("האדם אינו אלא מה שהוא עושה מעצמו") – צריכה להזין מחדש את המבקשים להיחלץ מן ההוויה הקורבנית.

### 3. "תמימות שנייה", ריבונות שנייה

כדי להדגיש את הרלוונטיות של הגות זו גם לעידן הפוסט-מודרני איעזר במושג שפיתח ארנסט סימון – "תמימות שנייה".<sup>313</sup> סימון בחן כיצד אפשר להיות אדם

312 שם, "יישום פסיכואנליזה הומאניסטית לתיאוריה של מארקס", עמ' 188.

313 עקיבא ארנסט סימון, "או איתם: על התמימות השנייה", האם עוד יהודים אנחנו: מסות, תל אביב: ספרית פועלים, 1982.

מאמין לאחר שכבר איבדת את תמימות האמונה הילדותית ונחשפת לקסמו של פורס הספקנות והטלת הספק. "התום הראשון", לפי סימון, התקיים בגן עדן עד שלב האכילה מעץ הדעת. אז גורש האדם מגן עדן, השער לתום הראשון ננעל בפניו, וחרכם המתהפכת של המלאכים אינה מאפשרת לו לחזור לשם לעולם. לדברי סימון, שאלתו המרכזית של איש החינוך המאמין באדם היא כיצד אפשר לרכוש "תמימות שנייה".

אני מבקש להחיל את גישתו של סימון על השיח הריבוני. ניתן להמשיך את הפוסט-מודרניות לפרי עץ הדעת של גן העדן המודרני. האמונה בקדמה, האמונה בכוחו הריבוני של האדם להגיע אל האמת, האמונה שאפשר ליצור גן עדן כאן על פני האדמה ולא בעבים מעל, שייכת לעידן התום המודרני. מיליוני ההרוגים שנהרגו בשתי מלחמות העולם בשם תום ראשוני זה הולידו את קץ עידן האידאולוגיות ואת האכילה מפירות עץ הדעת הפוסט-מודרני שבאה בעקבותיו. אכילת פרי עץ הדעת הפוסט-מודרני גירשה את האדם משלב התום הראשוני של גן העדן המודרני, שהאמין באדם ובקדמה האנושית. אך כשם שסימון רואה ב"תמימות השנייה" דרך אפשרית לשוב ולהיות אדם מאמין לאחר אכילת פירות הספק והכפירה, כך גם השיח המוצע בספר זה מאמץ את רעיון "התמימות השנייה" כדי לפתח את היכולת להאמין באדם הריבון גם לאחר אכילת פירות הספק והכפירה הפוסט-מודרניים.

לפיכך אשאל מסימון את המושג "תמימות שנייה" ולצורך הדיון כאן אשתמש בביטויים "אקטיביות שנייה" ו"גבורה שנייה"; החזרה לתום שאחרי התום, לגבורה שלאחר הגבורה. אני מכוון לאקטיביות מעודנת, מהוססת, מודעת לחולשותיה, לפעמים לאין אינותה, ועם זה אקטיביות שאינה מוותרת על מוטיבים של בחירה ואחריות. לדידו של סימון "בעל התמימות השנייה" –

עם כל אכזבותיו [...] מסרב להתיימשך מן האדם באשר הוא אדם  
[...] הוא מסרב לזהות את מה שיש בפועל עם מה שיכול להיות

בכוח.<sup>314</sup>

סימון כותב על תהליך דיאלקטי שהוא מכנה "חוק שלושת השלבים": השלב הראשון הוא "תום הילדות"; לאחר מכן מגיע שלב "הריסתו של התום על ידי ניסיון וביקורת", והשלב השלישי הוא "אפשרותה של תמימות שנייה".<sup>315</sup> הקריאה לעיצוב תודעה ריבונית מוצגת כאן כ"תמימות שנייה". היא איננה מתעלמת ממנגנוני ההנדוס החברתי, מהיותנו תוצרים של שדות כוח וסוכני סוציאליזציה. היא מודעת להיותנו נתונים תדיר למניפולציות ולאמצעי שליטה והדרה. מדובר באקטיביות ריבונית מתריסה. מדובר באימוץ האף-על-פי-כן הברנרי, המבקש להאמין באדם למרות חוסר ההגיון הטמון באמונה זו:

ספרותנו העלובה, הנבוכה, יודעת: ההגיון יבוא ויקשה ויכה חרם: איך נהיה אנו ללא-אנו? אבל יקשה לו ההגיון מה שיקשה. כוסף-חיים שבנו, שהוא למעלה מההגיון, אומר אחרת. כוסף-חיים שבנו אומר: הכל אפשר. כוסף החיים שבנו לוחש לנו תקוה.<sup>316</sup>

## ב. פסיכולוגיה ריבונית

בסעיף זה אציג שתי דוגמאות לגישה פסיכולוגית ברוח השיח הריבוני שפרק זה עוסק בו – גישתה של ג'ודית לואיס הרמן וגישתו של ויקטור פראנקל. חשוב לומר: אין בכך כדי למצות את המכלול הרחב של פסיכולוגים הוגים שיכולים לתרום לפיתוחו של שיח ריבוני, אלא רק להאיר את הפוטנציאל האמנציפטורי הגלום באימוץ פסיכולוגיה ריבונית ברוחם של הוגים אלה.

1. השבת השליטה לחיי הקורבן: הפסיכולוגיה הריבונית של ג'ודית לואיס הרמן בספרה **טראומה והחלמה** עוסקת ג'ודית לואיס הרמן, פרופסור לפסיכיאטריה קלינית באוניברסיטת הרווארד ופסיכולוגית קלינית, בניתוח של מאפייני יסוד טראומתיים אצל קורבנות מסוגים שונים: ניצולי שואה, נפגעות תקיפה מינית,

315 שם, שם.

316 יוסף חיים ברנר, "הערכת עצמנו בשלשת הכרכים" (תרע"ד), כתבים, כרך רביעי, [ח"מ]: ספרית פועלים, תשל"ח-תשמ"ה, עמ' 1296 (התפרסם במקור ברביבים, קובץ ה, תרע"ד).

ילדים שעברו התעללות, אסירים פוליטיים, הלומי קרב ושבווי מלחמה.<sup>317</sup> מטרת הניתוח היא לעמוד על שורשי הרכיב הטראומתי אצל הקורבנות, אבל גם, ואולי בעיקר, על הדרכים שבהן יכול הקורבן להירפא ולהיחלץ מן השעבוד לטראומות העבר שמעצבות את חייו.

הניסיון העשיר של הרמן כמטפלת וכחוקרת אפשר לה למפות את המאפיינים המשותפים לנפגעי טראומה מסוגים שונים ולהגיע למסקנה שלמרות השוני בגורמי הטראומה (מלחמה, עינויים, תקיפה מינית וכו') רוב הנפגעים חווים חוויות דומות כמו אימה, חוסר ישע, אובדן שליטה ופחד בעת אירוע הטראומה ולאחריו. הטראומה הנצרכת בנפשם ובמוחם חוזרת להדהד בחייהם, והעבר הטראומתי הופך לנוכח קבוע בהווה ובעתיד של הקורבן ומשפיע על מכלול חייו. הרמן מביאה דוגמאות רבות לנוכחות של טראומת העבר בחיי הקורבנות. היא מתארת "פלישה חוזרת של החוויה הטראומתית" ואת האופן שבו העבר הטראומתי מוביל למאפיינים כגון ניתוק רגשי, כמיהה למצבי קיצון, דיכאון כרוני ונטייה לאובדנות. מלבד הניתוח המהותי של מאפיינים פוסט-טראומתיים בקרב קורבנות, לענייננו חשוב הקשר בין העקרונות המנחים את הרמן בשלב הריפוי וההחלמה לבין השיח הריבוני שפרק זה מנסה לאפיין.

לפי הרמן, התנאי להתמודדות עם העוול הנגרם לקורבן ולהיחלצות ממצבו הוא חיזוק של מה שנקרא בשפה הפסיכולוגית "אתר שליטה פנימי" – המקום שבו האדם או החברה חשים שיש ביכולתם להשפיע על גורלם.<sup>318</sup> הרמן מפרטת את השלבים החשובים כתנאי לריפוי, בכללם שלב האבלות ושלב שחזור הטראומה, ובה בעת מסבה את תשומת הלב לסכנות המהותיות שעלולות לגרום לקורבן להוסיף ולהיאחז בהווייתו הקורבנית. היכולת להתאבל על המאורע הטראומתי היא אמנם תנאי הכרחי ליציאה לדרך חדשה, אך קורה לא אחת ששלב האבלות מוליד את מה שהיא מכנה "פנטזיית הפיצוי". מדובר במצב שבו הקורבן מקדיש

317 ג'ודית לואיס הרמן, טראומה והחלמה, תרגמה: עתליה זילבר, תל אביב: עם עובד, 2007.

318 שם, עמ' 79-80. הרמן מפנה למחקרים שנעשו על ותיקי מלחמת וייטנאם שלא לקו בהפרעות דחק פוסט-טראומתיות ומציגה שלושה רכיבים מהותיים להתמודדות מוצלחת עם טראומה: "אסטרטגיות התמודדות תכליתיות, חברתיות רבה ואתר שליטה פנימי" (עמ' 80).

חלק ניכר מהאנרגיה שלו כדי לדרוש פיצוי הוגן מהמקרבן. גם אם דרישה זו צודקת וראויה, יש בה סכנה, כיוון שניתוב מרבית האנרגיה לדרישת הפיצוי אינו מאפשר לשלב האבלות להסתיים.<sup>319</sup>

למרות הסכנה שבמעבר מפסיכולוגיה פרטית לפסיכולוגיה חברתית או לאומית, ומתוך מודעות לשוני בין השתיים, אני טוען שחלק ניכר מכוללותו של השיח הקורבני נגזר מן הערכים המוספים שמהם נהנה הקורבן בעקבות ההיתקעות בשחזור סיפור העבר שלו. במובן מסוים יש בפנטזיית הפיצוי סכנה מסוג זה. דומה שאם ניישם תובנה זו של הרמן על מקרי המבחן הקורבניים שבהם עסקנו, ניתן להניח שחלק ניכר מהשיח הקורבני הפלסטיני שבוי באותה מלכודת פסיכולוגית של פנטזיית הפיצוי. הנצחת מעמד הפליטות והדרישה המתמדת ממדינות העולם להכיר בסבל הפלסטיני ולהעניש את המקרבן הציוני במגוון רחב של סנקציות, גם אם יש בהן צדק והיגיון, גורמות לקורבן לרצות, בצורה מודעת או לא מודעת, להוסיף ולהיאחז בהווייתו הקורבנית במקום לנתב את האנרגיה להיחלצות ממנה. גם התביעה המשפטית של נחשון גולץ נגד קיבוצו רוחמה ודרישתו לקבל פיצוי על היותו קורבן לניסוי אכזרי יכולה לשמש דוגמה לקורבן הנאחז בפנטזיית הפיצוי.<sup>320</sup>

סכנה אחרת, מלבד פנטזיית הפיצוי, היא ההיתקעות בשלב שחזור הטראומה. מדובר בשלב קשה מנשוא, או כדברי הרמן: "שחזור הטראומה מצריך שקיעה בחוויה של זמן קפוא בעבר; הירידה אל האבלות נדמית ככניעה לדמעות שאין להן קץ".<sup>321</sup> הרמן מדגישה ששלב זה הוא תנאי הכרחי, אם כי לא מספיק, לתהליך הריפוי ומתריעה מפני התופעה שבה הקורבן מבקש להחזיק בסימפטומים הטראומתיים, מאחר שבאופן פרדוקסלי הוא נקשר אליהם וקשה

319 שם, עמ' 230-232. הרמן מונה שלושה סוגים של פנטזיות שעלולות לעכב את שלב האבלות: פנטזיית הנקמה, פנטזיית הסליחה ופנטזיית הפיצוי.

320 בפרשת כתב האשמה של נחשון גולץ עסקתי בפרק על קורבנות הלינה המשותפת. על גלגולה של תביעתו נגד הקיבוץ ראו קרני עם-עד, "ניסויים נוסח המשק", הקיבוץ, 27.6.2002. בכתבה מוצגים עיקרי טענות התביעה שהגיש גולץ לבית המשפט נגד רשם האגודות וקיבוץ רוחמה.

321 הרמן (לעיל הערה 317), עמ' 237.

לו לוותר על נוכחותם.<sup>322</sup> היא מציינת את הקושי העצום במעבר מ"שחזור העבר" ל"בריאת העתיד". שני השלבים דורשים משאבים וכוחות נפש עצומים מהקורבן, ותפקיד המטפל לסייע לו שלא להיתקע בשלב זה. במילים אחרות, קורה לעתים שניתוב מרב הכוחות לשחזור העבר הופך מתנאי לריפוי למכשול המנציח את ההוויה הקורבנית עקב הסירוב לעבור ל"בריאת העתיד". תכליתה של הירידה אל תהומות השחזור הללו היא לאפשר לקורבן לעבור לשלב הבא, שבו הוא מצליח להיחלץ מקורבנותו: "הסיפור נעשה חלק מניסיונו של המטופל אבל רק חלק אחד ממנו [...] במוחו של הנפגע מנצנצת המחשבה שהטראומה אולי אינה החלק החשוב ביותר, ואף לא המעניין ביותר, בסיפור חייו".<sup>323</sup> לפי הרמן, השלב השלישי בתהליך ההחלמה והריפוי מתבטא בכך שהקורבן "אינו מרגיש עוד שהוא כולא ברשות עברו הטראומטי, הוא נמצא ברשות עצמו. הוא מבין הבנה מסוימת את האדם שהיה לפניו, את הנזק שהסב האירוע הטראומטי לאדם הזה. עכשיו עליו להיעשות האדם שהוא מבקש להיות".<sup>324</sup>

הרמן סבורה כי העיקרון החשוב ביותר לתהליך הריפוי הוא "השבת השליטה לנפגעי הטראומה", או כדבריה: "שומה עליהם להיות מחוללי החלמתם ומושליה".<sup>325</sup> צדו השני המשלים של מטבע הריפוי קשור במטפל ולא במטופל; על המטפל להימנע מלקבל על עצמו אחריות לריפוי במקום המטופל. לעתים הרצון הכן והמובן של המטפל לסייע לקורבן עלול דווקא לעשות למטופל שירות דוב, המזיק יותר משהוא מועיל.<sup>326</sup> אם נקשר את אוזרתה של הרמן למטפלים לשיח שלנו, ניתן לומר שחלק מ"המטפלים-האקדמיים", המבקשים להיות לפה לקורבנות, חוטאים בחטא שהרמן מדברת עליו. תשוקתם להמשיג את גודל העוול גורמת להנצחתה של ההוויה הקורבנית, משמע – להיתקעות בשלב שחזור הטראומה.

אף שהרמן לא השתמשה בלקסיקון המושגים והמונחים של ספרי זה, אני מבקש להגדיר את גישתה "פסיכולוגיה ריבונית". בליבת מחקרה עומדת

322 שם, עמ' 223.

323 שם, עמ' 223.

324 שם, עמ' 246.

325 שם, עמ' 163.

326 שם, עמ' 174-177.

ההנחה שהקורבנות יכולים לקבל על עצמם את האחריות לשינוי מצבם. "עקרון השבת השליטה" הוא הבסיס להחלמה,<sup>327</sup> ומה שנגזר מעיקרון זה הן "חשיבות החזרת הבחירה לקורבן"<sup>328</sup> וההכרה בכך ש"הנפגע צריך לשלוט בתהליך קבלת ההחלטות".<sup>329</sup> יתרה מזו, התנאי העיקרי להחלמה ממצב פוסט-טראומתי הוא החזרת האמון לקורבן ביכולתו להיחלץ מקורבנותו, או כדבריה: "אף על פי שהמטופל אינו אחראי לנזק שנגרם לו, להחלמתו הוא אחראי [...]. הדרך היחידה שבה יכול המטופל לקנות לו שליטה מלאה על החלמתו היא שיקבל אחריות עליה".<sup>330</sup>

הרמן מביאה דוגמאות לקורבנות שהצליחו להרפות מהטראומה הקורבנית כרכיב היחיד המגדיר את זהותם. אחת הדוגמאות הכואבות והנוגעות ללב היא עדותה של נפגעת אונס שבהרצאה לפני נשים על הגברת המודעות לקורבנות אונס הצהירה שסיפור האונס שלה כבר משעמם אותה. הנשים נדהמו לשמוע את קביעתה זו, אולם הרמן מבקשת לראות בה ביטוי מוחשי לתהליך ההבראה. לגרסתה, השלב השלישי והאחרון בריפוי של הנפגע הוא השלת זהות הקורבן שלו. הריפוי נוחל הצלחה אם הקורבן אינו מדחיק את העוול שנעשה לו ואף מכיר בקיומו, אבל בד בבד מצליח להיפרד ממנו כרכיב המרכזי בעיצוב זהותו, או כדברי הרמן: "כאשר הנפגעים מכירים בקיומם של הצדדים באישיותם שעוצבו בסביבה הטראומטית ו'מרפים' מהם [...] ככל שגדלה יכולתם להיות מעורבים מעורבות פעילה בשיקום חייהם כן גדלה יכולתם להיות נדיבים אל זיכרון העצמי נפגע הטראומה ולקבלו".<sup>331</sup>

כאמור, אין דין פסיכולוגיה אישית כדין פסיכולוגיה חברתית, אבל דומה שעקרונות היסוד שהרמן מתארת להיחלצות מהווה קורבנית יכולים לחול גם על קהילות הקורבן בחברה הישראלית. שלב עיבוד הטראומה ושלב האבלות הם תנאי להיחלצות מהמצב הקורבני. תמלול הטראומה, המשגתה, הקניית המבע לה ולעוול – כולם אמצעים מהותיים שלא ניתן, ולא נכון, לדלג עליהם.

327 שם, עמ' 193.

328 שם, עמ' 200.

329 שם, עמ' 203.

330 שם, עמ' 234 (ההדגשה שלי).

331 שם, עמ' 247.

האם יהיה נכון לשער שחלקים ניכרים בחברה הישראלית נמצאים כעת בשלב זה של "שחזור הטראומה"? האם תשכיל החברה הישראלית, על קבוצות המשנה החיות בתוכה, להפוך את הטראומה רק לחלק אחד מזהותה ולא לכל זהותה? האם, כפי שהציעה הרמן, נשכיל לעבור משלב "שחזור העבר" לשלב "בריאת העתיד"?

## 2. מותר האדם – היכולת לבחור: הלוגותרפיה כסדן לשיח ריבוני

ספרה של הרמן נכתב כמעט חמישים שנה אחרי שוויקטור פראנקל, ניצול מחנות הריכוז וההשמדה הנאציים, פרסם את ספרו האדם מחפש משמעות. ספר זה, שנמכר ביותר מתשעה מיליון עותקים, היה לציון דרך בפסיכולוגיה ההומניסטית-אקזיסטנציאליסטית. חלקו הראשון מתאר את התמודדותו של פראנקל עם אימי השואה, וחלקו השני מציג את התפיסה הפסיכולוגית שעיצב בעקבות מפגש טראומתי זה – גישת הלוגותרפיה.

פראנקל, קורבן "הפלנטה האחרת", האיש שעבר את גיהנום השואה, ביקש להצביע על הכוח המשחרר של עקרון הבחירה ועקרון האחריות גם ברגעי הקורבנות הקשים ביותר:

ודאי, האדם הוא יצור שהוצבו לו גבולות; חירותו מוגבלת. אין היא חירות מתנאים אלא חירות לנקוט עמדה כלפי התנאים. [...] האדם הוא בעל כוח הגדרה עצמית. קיומו אינו קיום סתם, אלא הוא מכריע בכל עת, מה יהיה קיומו, מה יהיה גורלו ברגע הקרוב. [...] כל אדם ואדם בן-חורין להשתנות בכל שעה. [...] האדם הוא יצור המסוגל להגיע לכלל עילוי-עצמו. [...] האדם מחונן בכוח ההגדרה העצמית. [...] במחנות הריכוז – במעבדה חיה זו ובמגרש ניסויים זה – ראינו אחדים מחברינו מתנהגים כחזירים, בעוד אחרים מתנהגים כקדושים. אפשרויות אלה ואלה גנוזות באדם; איזו מהן יגשים, דבר זה תלוי בהכרעות ולא בתנאים.<sup>332</sup>

332 ויקטור פראנקל, האדם מחפש משמעות: ממחנות המות אל האכסיסטנציאליזם, תרגום: חיים איזק, תל אביב: דביר, 1970, עמ' 155-161 (ההדגשה שלי).



פראנקל משתמש בדימויים האהובים על ניצולי האתוס הקולקטיבי, כמו בלבן, גולץ וגפן – "מעבדה" ו"מגרש ניסויים" – אך בניגוד להם הוא מחליץ מהדימויים האלה תובנות שונות בתכלית השינוי. לפי פראנקל, גם בסיטואציה קורבנית יש בידי האדם "החירות לנקוט עמדה כלפי התנאים". גם בסיטואציה שמטילה את האדם לתהומות הסבל והעינוי יש מי שבוחר להתנהג כ"חזיר" ומי שבוחר להתנהג כ"קרוש". ופראנקל מדגיש שהדבר תלוי בהכרעות ולא בתנאים. שלא כמו הרמן, פראנקל כתב את דבריו בטרם הפך השיח הפוסט-מודרני לבון-טון האקדמי. האם מדובר בתמימות של אדם השבוי בתפיסה המודרנית שהחזיקה באשליית הבחירה האישית והתעלמה מהיות האדם תוצר, או קורבן, של מנגנוני ההנדוס החברתי? האם יומרת הלוגותרפיה מבית מדרשו של פראנקל, המאמינה ביכולתו של האדם להעניק פשר, טעם ומשמעות לחייו, יכולה להיות רלוונטית למציאות חיים שבה מפעל הדה-קונסטרוקציה הפוסט-מודרני כבר הצליח להשיל מעל האדם את אשליית היותו סובייקט פעיל? אף שהוא תוצר של התקופה הטרומ פוסט-מודרנית, פראנקל מודע לקושי הטמון בשאיפה של האדם להעניק משמעות לחייו. הוא מקשה על עצמו ושואל: "האמנם נכונה היא אותה תיאוריה המבקשת כי נאמין, שהאדם אינו אלא מוצר של גורמים רבים, גורמי תנאים וסביבה – בין ביולוגיים, בין פסיכולוגיים ובין סוציולוגיים? כלום האדם אינו אלא פועל יוצא מקרי של אלה?"<sup>333</sup> פראנקל רותם את חוויותיו מאותו גיהינום אנושי שהוא וחבריו למחנות הריכוז חוו ומשיב:

ניסיון חיי המחנה מורה לנו, כי יש בידי האדם חופש בחירת הפעולה. [...] אנחנו שחיינו במחנות הריכוז, זוכרים את האנשים אשר היו עוברים מצריף לצריף כדי לעודד רוחם של אחרים, כדי לפרוס להם מפרוסת לחמם האחרונה. אולי הם היו מעטים, אך יש בהם להוכיח, כי אפשר ליטול מן האדם את הכל חוץ מדבר אחד: את האחרונה שבחירות אנוש: לבחור את עמדתו במערכת נסיבות מסוימות. לבור את דרכו.<sup>334</sup>

333 שם, עמ' 85.

334 שם, עמ' 85-86.

הרי לפניכם נפלאות הקיום האנושי: בעוד גולץ ובלבן תרגמו את "הניסוי האכזרי" של הלינה המשותפת להוויה ויקטימולוגית של נכות רגשית, פראנקל, שחוה על בשרו ניסוי אכזרי פי כמה וכמה, חילץ תובנה הפוכה בדמות הלוגותרפיה, הרואה את מותר האדם במימוש עקרון הבחירה וקבלת האחריות על חייו בכל תנאי ומצב. כמה דמיון אפשר למצוא בין דבריה של הרמן, שכתבה "אף על פי שהמטופל אינו אחראי לנזק שנגרם לו, להחלמתו הוא אחראי", לבין דבריו של פראנקל – שהאדם אינו קובע את התנאים, אך הוא יכול לקבוע את יחסו לתנאים. כמו הרמן, גם פראנקל גורס שמהות הטיפול של שיטת הלוגותרפיה היא "להקנות לחולה את מלוא תודעת אחריותו".<sup>335</sup>

שנים לאחר ספרו של פראנקל ראה אור ספר המאמת הלכה למעשה את הכוח המשחרר שבגישה זו. ספרה של עמיה ליבליך חוץ מציפורים תיאר את סיפורם האישי של עשרה חיילי צה"ל ששהו שלוש שנים וחצי בשבי המצרי בתקופת מלחמת ההתשה. ליבליך נפגשה עם השבויים וביקשה להבין כיצד שררו בתקופת השבי. במבוא לספר היא כותבת:

הדברים שיובאו בספר זה יכולים לשמש משל לחברה האנושית כולה: מה יש בכוחה של תבונת האדם ליצור – או למנוע – בתוך מגבלות חמורות של מציאות אובייקטיבית, וכיצד ניתן להפיק ערך חיובי מחיים בכל מצב. [...] הסיפור שנפרוש כאן ממחיש כמה מהדילמות האנושיות הבסיסיות ביותר [...] במצב של אי-אונים מוחלט נוכח מציאות קשה ועוינת [...] מתוך מצב כזה יצרו השבויים כפרטים והקבוצה ככלל חיים מלאי עניין ומשמעות.<sup>336</sup>

רמי הרפז, טייס שעבר את תופת העינויים של השבי, מדבר על מקור הכוח שהעניק לו את היכולת להתמודד עם מציאות קשה זו: "הדבר הגדול ביותר שלמדנו בשבי הוא, שבכל מצב שנקלעים אליו יש אפשרות להתעלות ולהידרדר, "

335 שם, עמ' 133.

336 עמיה ליבליך, חוץ מציפורים, תל אביב: שוקן, 1989, עמ' 11-12 © כל הזכויות שמורות להוצאת שוקן).

וקיימת בררה בין שתי האפשרויות הללו". הרפז מציין שספרו של פראנקל היה מקור השפעה שחזקו אצלו את הגישה הזאת: "הסקתי שהאדם קובע לעצמו כיצד ירגיש בתנאים שאליהם נקלע. מה שקורה איננו נתון בידך – אבל יחסך למה שקורה נקבע על ידיך. מסתבר שעיקרון זה פעל בשבי, ובוודאי שהוא בפועל בכל מקום ובכל תנאי"<sup>337</sup>.

תובנות אלו סייעו להרפז ולחבריו להתמודד עם היותם קורבנות הכלא המצרי. כאשר חזר הרפז מהשבי, הוא הרגיש שדווקא מי שחווה את ייסורי השבי חייב לשקף את העמדה הזאת:

יש לי מסר שאני רוצה להעביר הלאה. ומהו המסר? כאשר אתה מקבל את המצב הקיים כנקודת מוצא, תוכל תמיד להשיג יותר מאשר אם תשב ותיילל על המצב הגרוע שנקלעת אליו; אפשר לקדם כל קבוצה של אנשים מהמקום שבו היא נמצאת. כל אחד יתקדם מנקודת הזינוק שלו; אפשר למצוא טעם בכל מצב.<sup>338</sup>

האם תעצומות הנפש שגייסו פראנקל (קורבן השואה) והרפז (קורבן השבי המצרי) הן נחלתם של בודדים ושל יחידי סגולה? האם לא ניתן, גם היום, בעידן הפוסט-מודרני, להציב את הפסיכולוגיה הריבונית של ג'ודית לואיס הרמן, ויקטור פראנקל ועמיה ליבליך כקווים מנחים להתמודדות עם משבריה של המציאות הקורבנית? האם ניתן לחנך יחידים וקבוצות לאורן של תובנות אלו? נכון, אנו נידונים במידה רבה להיות תבנית נוף סוכני הסוציאליזציה שעיצבו את דמותנו; נכון, נסיבות רבות הקשורות בנו ובסביבתנו אינן תלויות בנו. אבל מי שיבחרו בשיח הריבוני כדרך להיחלץ מהתודעה הקורבנית יכולים לגייס את משנתם של פראנקל והרמן לשם קריאת תיגר אנטי-קורבנית האומרת: אולי אנחנו לא קובעים את התנאים, אבל דבר אחד אי-אפשר לקחת מאתנו – את חופש הבחירה להחליט בנוגע ליחסנו כלפיהם.

337 מצוטט שם, עמ' 272.

338 שם, עמ' 10-11.

## ג. היסטוריוגרפיה ריבונית

במאמרה "פוליטיקה וזיכרון קולקטיבי" מבקרת אניטה שפירא את המגמה הרווחת בשיח הפוסט-ציוני להציג את "ההיסטוריה כתולדות העוול, כתולדות המסכנות". לטענתה, תהליך זה יוצר סוג של כתיבה שבו "ההיסטוריה הופכת להיות תיאור סנטימנטלי, שבו אנו אמורים להזדהות תמיד עם המנוצחים ולבקר את המנצחים"<sup>339</sup>.

כפי שציינתי בפתיחת הספר, שפירא מנתחת את "חוק הברזל של פחות העבר", האומר ש"ככל שהחדשות על העבר גרועות יותר, כן גוברת הנטייה להאמין בהן [...] הניסיון להרבות בצבעי השחור בציוור העבר מתקבל כאמין"<sup>340</sup>. שפירא מדגימה את דינמיקת ההשחרה דרך גלגולו של מיתוס לטרון (שהוצג בפרק השלישי לעיל, בסעיף "קורבנות המכה ה-81"), שנחרת בתודעה כסיפור שליחתם של קורבנות השואה מאוניית המעפילים הישר אל שדות הקטל. בהמשך אהבר את ביקורתה של שפירא על השימוש העודף בצבעי השחור לתיאור העבר הציוני עם גישתו ההיסטוריוגרפית של שלום בארון, שהצביע על אותה מגמה בתיאור העבר היהודי.

### 1. "התפיסה הבכיינית של ההיסטוריה היהודית": סאלו בארון

אבקש לחלץ ממרתף ההיסטוריוגרפיה היהודית עמדה חשובה שכמעט נעלמה מן השיח המחקרי ומן הזיכרון הקולקטיבי. מדובר בגישתו של סאלו (שלום) בארון, שחתר לעצב היסטוריוגרפיה חלופית למה שכינה "התפיסה הבכיינית של ההיסטוריה היהודית" ("The lachrymose conception of Jewish history")<sup>341</sup>. בארון מחה נגד הצגת ההיסטוריה היהודית בכלל וההיסטוריה של ימי הביניים היהודיים בפרט רק כסיפור של פוגרומים, פסיביות וסבל.

339 שפירא (לעיל הערה 7), עמ' 44.

340 שם, עמ' 83-84.

341 שלום בארון, ממדיה העולמיים של ההיסטוריה היהודית: קובץ מאמרים, רוברט ליברלס ויום טוב עסיס (עורכים), תרגמה: אירית סיון, ירושלים: מרכז זלמן שזר, 1996. לניתוח תמציתי של הוויכוח ההיסטוריוגרפי בין בארון, גרץ, בער, דובנוב ואחרים ראו במבוא (שם) שכתבו ליברלס ועסיס.

בתגובה לדברים שכתב יצחק בער בכתב העת ציון (1938) בגנות "שירת הגלות האופטימית של בארון",<sup>342</sup> כתב בארון: "למיטב ידיעתי אני הראשון שטבע את מטבע הלשון 'הגישה הבכיינית', כאשר מצפוני המדעי (וייתכן כי גאוותי התת מודעת במורשת היהודית) עשוני קצר רוח כלפי הרחמים העצמיים הנצחיים האופייניים להיסטוריוגרפיה היהודית".<sup>343</sup> במאמרו "הדגשים חדשים בהיסטוריה היהודית" הוא כותב:

כל ימי חיי נאבקתי עם התפיסה שהייתה שולטת בכיפה, שההיסטוריה היהודית כולה היא "נאד של דמעות" – מושג שאני נזקק לו זה ארבעים שנה ויותר – משום שחש הייתי, שבהדגשה היתירה והבלעדית של הסבל היהודי מסתלפת התמונה הכוללת של ההתפתחות ההיסטורית של העם היהודי.<sup>344</sup>

ספרו המונומנטלי של בארון, היסטוריה חברותית ודתית של עם ישראל, מתאר את הכוחות החיוניים שאפשרו את הקיום הפעיל של קהילות היהודים גם בתקופת ימי הביניים החשוכים. בארון חותר להקטין את גודלו של "נאד הדמעות" ולהראות שגם בגולה היו שיתופי פעולה פוריים בין היהודים לקהילות שהם חיו בהן. עיון בחיי הקהילות היהודיות בימי הביניים מלמד, לדבריו, על ממד רחב יחסית של אוטונומיה בניהול חיי הקהילה ועל תושייה כלכלית שהצליחה להפיק את המרב מן המציאות גם לנוכח הגבלות חיצוניות. בארון אינו מתעלם מהקושי, אך מנסה להדגיש את יכולתם של היהודים להתאים את עצמם למציאות המשתנה: "חרף קשיים אין-ספור, מבית ומחוץ, השכילה האומה העברית לטפח ולהעשיר את מסורת מוסדותיה החברתיים-הדתיים, הוסיפה לפתח את אורחות חייה שנתקדשו במרוצת השנים, בסגלה אותם בלי הרף אל תנאי הסביבה ההולכים ומשתנים".<sup>345</sup>

342 ראו אריה גרטנר, "סאלו ויטמאיר בארון, 1895-1989", ציון נה (ג) (1990), עמ' 322.

343 בארון (לעיל הערה 341), עמ' 13 (ההדגשה שלי).

344 שם, עמ' 29-30 (ההדגשות שלי).

345 שלום בארון, היסטוריה חברותית ודתית של עם ישראל, כרך ד, רמת גן: מסדה, 1965, עמ' 7.

בארון עמד על הקשרים בין ההיסטוריה הכללית להיסטוריה היהודית במטרה להמיר את היסטוריית הפוגרומים והרדיפות בהיסטוריה חברתית-כלכלית-דמוגרפית שבאמצעותה אפשר להיווכח ביכולתם של היהודים להיות גם פעילים ולא רק סבילים, יוצרים ולא רק תוצרים. השוואת הנתונים בין היהודים לבין הקהילות שהם חיו בהן מעלה תמונה שמאזנת את הצגת ההיסטוריה היהודית כתולדות העוול והמסכנות. בחינת משתנים כגון גידול דמוגרפי, מצב כלכלי ויכולת ניהול אוטונומית של חיי הקהילה מעידה על היתרון היחסי של היהודים לעומת קבוצות רבות באוכלוסייה השלטת.

לא במקרה פנה אחר כך בארון לחקור את יהדות ארצות הברית כדוגמה לסוג של היסטוריה יהודית פעילה ומשוחררת מהמשא הכבד הנגזר מהשיח הבכייני. אפשר לראות קשר ישיר בין שאיפתו להיפטר מן התאוריה הבכיינית על הסבל לבין המוטיבציה המחקרית שלו להציג את סיפורה של יהדות אמריקה כמעין נרטיב נגדי. בספרו **במבחן החירות הוא מסביר**:

ההיסטוריוגרפיה היהודית של ימי הביניים ושל ראשית העת החדשה מצטרפת מרשומות המספרות על מאורעות דרמטיים, רובם רדיפות, שחיטות או גירושים [...] ההיסטוריה היהודית אמריקאית, שלא היה בידה להעמיד שורה רצופה של רעות וגזירות, נתקשתה להכיר מקומה במסגרת מסורתית זו.<sup>346</sup>

בארון מתאר את עוצמת החינויות וכוח היצירה של יהודי ארצות הברית הן בבניית הקהילה היהודית ביבשת החדשה והן בתרומתם לחברה האמריקאית בכללותה. סיפורם של יהודי אמריקה יכול לשמש מופת ודוגמה לתושייה היהודית וליכולת "לבנות את המערך הקהילתי מעיקרו ללא שיתוף פעולה מצד הממשל ובפני קשיים פנימיים עצומים".<sup>347</sup> לחיזוק טענתו סוקר בארון את התגבשותם של מוסדות הקהילה היהודיים, את הפריחה התרבותית של העיתונות, הספרות,

346 שלום בארון, **במבחן החירות: פרקים בתולדות יהדות אמריקה**, ירושלים: שוקן, 1977, עמ' 5.

347 שם, עמ' 30.

הוצאות הספרים והתאטראות ואת הפריחה החינוכית של מוסדות חינוך, השכלה ואקדמיה.

נוסף על בניית הקהילה היהודית בארון מציג את תרומתם העצומה של יהודי ארצות הברית לחיי החברה, הכלכלה, המדע והתרבות במדינה. הוא סוקר את מכלול הקשיים שאתם התמודדו המהגרים היהודים באמריקה ומעיר ש"אם הצליחה יהדות אמריקה להתגבר על המכשולים הכבירים האלה [...] אם נוכח עוצמת התנאים הנוגדים, עלה בידה לבנות בניין תלפיות של מוסדות צדקה וחינוך וחברה שכבר משמשים דוגמה לארצות רבות אחרות הרי ראוי דבר זה לשמש לה מקור גאווה".<sup>348</sup>

זוועות מלחמת העולם השנייה והשוואה היהודית שללו במובן מסוים את הלגיטימציה מביקורת זו. קשה היה לגונן על תסמונת נאד הדמעות בהיסטוריוגרפיה היהודית לנוכח שישה מיליון קורבנות. ייתכן שזה אחד הגורמים לכך שהוויכוח כמעט שלא נחרת בזיכרון הקולקטיבי, ולמעט עיסוק אזוטרי של חוקרים בקיאים בחומר, ניתוחו של בארון לא חדר מגבולות השיח האקדמי אל השיח הציבורי. הצגת השיח הריבוני כאלטרנטיבה לשיח הקורבני רותמת אפוא את גישתו ההיסטוריוגרפית של בארון כדוגמה לחיפוש יתר איזון בין הפניית הזרקור אל "נאד הדמעות" של חסידי "הגישה הבכיינית" לבין הפנייתו אל כוחות היצירה ומבעי החיוניות והבנייה שבהיסטוריה היהודית. אין הכוונה להעלים את מקורות הבכי והקורבן או חלילה ליצור שיח שאינו מעניק לגיטימציה לבכי. הכוונה היא למתן את ניצחון הגישה הבכיינית על ידי גיוון פלטת הצבעים שבהם נצבע סיפור העבר. כשם שהעבר היהודי בגלות איננו רק סיפור תולדות הסבל והקורבנות, כך גם העבר הציוני איננו רק סיפור תולדות הדיכוי של המקורבים. השאלה המרכזית היא שאלת המינון בין הצבעים הכהים לצבעים הבהירים בקלמר כתיבת ההיסטוריה. דומה שיש להחיל את הגישה הדיאלקטית גם על כתיבת ההיסטוריוגרפיה היהודית, ויותר מזה – על כתיבה ההיסטוריוגרפיה הציונית. כשם שאי-אפשר, ולא צריך, רק לפאר, להלל ולשבח את העבר, כך גם המגמה המבקשת להציגו בצבעים כהים בלבד היא שגיאה.

אדגים את הממד הריבוני הנוכח בגישתו ההיסטוריוגרפית של בארון בעזרת שני מקרי מבחן: סיפורם של חסידי אומות העולם כנקודת אור בתוך חשכת ימי האופל של השואה; וסיפורם של ניצולי השואה בישראל לא רק כ"מכה ה-81" אלא גם כאפוס ריבוני מופלא של גיוס הכוחות כדי לבחור בחיים.

בספרה על הבחירה בטוב מנתחת נעימה ברזל את המאפיינים ומקורות המוטיבציה של המעטים שבחרו להחביא ולהציל יהודים חרף הידיעה הברורה והמתמשכת שמעשה זה עלול לסכן את חייהם ואת חיי משפחתם.<sup>349</sup> ברזל מדגישה שמדובר ביחידים, ועם זה הניסיון להתחקות על המאפיינים המייחדים אנשים אמיצים אלה יכול לחבר בין הפסיכולוגיה הריבונית של ויקטור פראנקל להיסטוריוגרפיה הריבונית של סאלו בארון. כשם שפראנקל ביקש לספר את סיפורם של מי שבחרו לחלק את פרוסת לחמם במקום לגנוב אותה מחבריהם, כך ברזל מבקשת לספר את סיפורם של מי שבחרו לסייע לקורבנות במקום להצטרף למקרבנים. בשני המקרים מדובר בניסיון פסיכולוגי והיסטורי להתחקות על מסתרי כוח הבחירה האנושי, המכיר בכך שגם אם האדם לא קובע את התנאים שהוא נקלע אליהם, עדיין ניתנת לו הבחירה לקבוע את יחסו לתנאים אלה.

ברזל מתמקדת בשתי ארצות – פולין והולנד. בשתיהן מרבית היהודים נרצחו בתקופת המלחמה, ובשתיהן מספר הזכאים לתואר "חסיד אומות העולם" לפי הקריטריונים של "יד ושם" הוא הגבוה ביותר.<sup>350</sup> היא מציגה את מחקרה כמעין חוב של העם היהודי כלפי אותם יחידים ו"כעדות להתעלות הרוח האנושית גם במצבי סיכון וטרור קיצוניים".<sup>351</sup> היא מתרכזת דווקא במי שהתעקשו להוסיף ולהחביא יהודים זמן רב, מתוך הגברה תמידית של הסיכון הכרוך בכך, ומחדדת את עקרון הבחירה הנגזר מכך. מאחר שאין מדובר בפעולה ספונטנית וקצרה, היא מכנה בחירה זו "הכרעה קוגניטיבית" או "ההכרעה השנייה של המציל".<sup>352</sup>

349 נעימה ברזל, על הבחירה בטוב: מעשי הצלה בפולין ובהולנד במלחמת העולם השנייה, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2004.

350 ברזל מציינת שכתשעים אחוזים מיהודי פולין ושבעים ושלושה אחוזים מיהודי הולנד נרצחו. יותר ממחצית השורדים בפולין והולנד שרדו הודות לשהייתם במסתור. שם, עמ' 17.

351 שם, עמ' 11.

352 שם, עמ' 13, 93, 195.



משמע, מדובר בהכרעה מודעת, ובעיקר מתמשכת, "שהפכה את מעשה ההצלה לפעולה רצופה, שהשפיעה על חיי היום-יום של המציל" עד כדי "שעבוד טוטאלי ומוחלט של אורח חייו למעשה ההצלה, על כל המשתמע מזה לו, למשפחתו ולסביבתו הקרובה".<sup>353</sup> ברזל מפרטת את ההשלכות שנלוו לבחירת המציל: הסכנה הגדלה והולכת ככל שמתארך זמן ההחבאה, הבדידות והירידה לחיי מחתרת, הפחד לנוכח מציאות שעודדה הלשנה, ההכרח לדאוג למלבושים, תרופות ומזון, חיפוש דרכי מילוט ועוד ועוד.

כחוקרת והיסטוריונית ברזל אינה מסתפקת בתיאורים הרואיים של מעשה ההצלה ובוחנת גם את ההקשרים שבהם נעשו מעשים אלה ואת הצדדים השליליים שלהם: החשיבות הגדולה של רקימת רשת חברתית התומכת במעשה ההצלה; ההשפעה של סוג הקשר ומידת ההיכרות שנוצרו בין המציל למתחבא; השיקולים הכלכליים שנלוו למעשה ההצלה; והמקרים שבהם פעולת ההסתרה הופסקה כאשר לא הייתה עוד אפשרות לממן אותה. היו גם ילדים שסבלו מיחס רע מצד המצילים, ומקרים שהמצילים דרשו מהיהודים לעזוב כאשר חשו שהסכנה גוברת. ברזל מתארת גם תופעות שליליות כאלה, אך התחקוה על המוטיבציות והגורמים לבחירה בטוב היא דוגמה נוספת לכוח הבחירה האנושית, על הפוטנציאל ועל הסכנה הנגזרים מיכולתו של אדם ומיכולתה של חברה לקבל אחריות על מעשיהם גם במציאות מורכבת ומאיימת. כשם שהרמן ופראנקל מאמצים גישה פסיכולוגית המנסה להחזיר לקורבן את האחריות להחלטתו, כך ספרה של ברזל יכול לשמש דוגמה ליכולתם של בודדים בחברה מקרבנת לשחות נגד הזרם ולבחור בטוב.

נעימה ברזל תיארה את הבוחרים בטוב בתוך חברה מקרבנת או אדישה לסבלם של הקורבנות, ואילו הדוגמה השנייה שאציג עוסקת בקורבנות עצמם. כפי שכתבתי בפרק על קורבנות שארית הפלטה, קבוצה זו, שעברה את הסבל הנורא ביותר שיצר המין האנושי, קיבלה "כפל קנס קורבני" גם מצד החברה הישראלית, ו"המכה ה-81" שניתחה עליה הייתה מכה כואבת וקשה מנשוא. החברה בישראל התייחסה באטימות ובהתנשאות צברית כלפי ה"סבונים" ש"הלכו כצאן לטבח". חשבון הנפש הישראלי שערך חיים גורי בזמן משפט אייכמן בעניין ההפרדה

המלאכותית בין השואה לגבורה והמחקרים הרבים שתיארו את ייסוריהם של קורבנות המכה ה-81 היו חייבים להיכתב ולהיזעק בכל צורה ודרך. אך האם אפשר – בצד חשבון הנפש הישראלי הנדרש בנוגע ליחס לניצולי השואה – להציג את סיפור קליטתם בישראל גם כאפוס ריבוני של אנשים שהצליחו לשקם את עצמם ולבחור בחיים? במילים אחרות, אם נאמץ את גישתו של בארון, דומה שיש מקום למחקר היסטורי שיתחקה על כוח החיוניות של אותם אודים מוצלים שהקימו מחדש בית ומשפחה והצליחו להעמיד להם דור המשך.

בערב יום השואה 2012 כתב יורם קניוק מאמר שכותרתו "להפסיק להתאבל ולהתחיל לחגוג את יום השואה". קניוק לא התעלם במאמרו מהיחס המחפיר של ממשלות ישראל לניצולים, אך גם לא חסך את שבטו על פולחן המוות של קהילת הקורבן הישראלית. הוא קרא לביקורים ביד ושם "דיסנילנד ישראלי", יצא נגד הפיכת השואה לנשק פוליטי והציע לשלוח את הצעירים לשמוע עדויות של ניצולים במקום לאושוויץ או למערת המכפלה. לדידו, האבל נוכח ויהיה קיים תמיד. או כדבריו: "יש אבל. לכל משפחה בארץ, אם מוצאה מאירופה או מארצות הבלקן, היו הרבה מתים. אלפי מתים. ממשפחתי בלבד היו 60 ביום אחד בבור אחד", אבל "ראש השנה חוגג את השנה הבאה, לא את השנה שעברה. [...]. תנו את יום השואה ליום גבורה. ליום נפלא לאלה ששרדו".

ביטוי מוחשי לגישתו של קניוק ולאפשרות לספר את סיפורם של ניצולי השואה מזווית ראייה ריבונית ניתן לראות בסרט "הבית", העוסק בקשר שבין קיבוץ לוחמי הגטאות למוזאון שבחצר המשק.<sup>354</sup> הסרט מציג את הסיבות להקמת הקיבוץ ואת הרצון שהביעו חבריו, למן תחילת הדרך, להקים בו את המוזאון. הסרט יוצר, דרך תמונות וראיונות, מעין דיאלוג מתמיד בין זיכרון העבר לבין עיצוב ההווה והעתיד. הערבוב הוויזואלי בין ותיקים לילדים ובין תמונות מ"שם" לתמונות "מכאן" יוצר זיקה מוחשית בין הצל הכבד של זיכרונות העבר לבין האור הקורן מחיי היצירה והבנייה. על רקע סיור בבית הקברות של הקיבוץ מתארת ניצולת השואה דורקה שטרנברג את מה שנתפס בעיניה כתמצית המוטיבציה של מייסדי הקיבוץ:

354 הבית: מוזיאון לוחמי הגטאות, במאית: יפעת קידר (הסרט מוצג במוזאון).

אנשים שהתחילו את החיים שלהם מחדש אחרי שניצלו בשואה. זה היה איזה משהו [...] איזה כוח לרצות מחדש לחיות. ולא רק לספר את הדברים שעברנו, אלא גם – אנחנו נבנה, אנחנו נחיה, אנחנו נקים משפחות. יהיו לנו ילדים.

מיד לאחר מכן, על רקע מעברים חדים בין תמונות מ"שם" לתמונות ממפעל הקיבוץ, אומר גזי קפלן, יו"ר מועצת המנהלים העסקית של הקיבוץ:

מייסדי הקיבוץ שהגיעו אליו ב-1949, כולם חוו באופן אישי את החוויות הקשות ביותר שכן אדם יכול לחוות ושמו להם מטרה: לבנות קיבוץ, קיבוץ פורח, קיבוץ משגשג, תוך שהם מנסים ופועלים להנציח את העבר, אבל תמיד להתבונן גם כלפי העתיד. מי שיסתכל וישקיף על טבעול מצד אחד ובית לוחמי הגטאות מצד שני [...] יראה למעשה סיפור נפלא של ארץ ישראל, סיפור שיש בו התבוננות אחורה אבל אין בו הישארות בעבר, יש בו כל הזמן הסתכלות קדימה.

אם נבחן את דברי קניוק ואת הנרטיב המרכזי של הסרט "הבית" באמצעות עולם המושגים של מחקר זה, ניתן לומר שהם מצביעים על האפשרות לספר את האסון הגדול ביותר שקרה לעם היהודי גם דרך משקפיים ריבוניים. הם מבקשים להראות שעל אף כל האבל וכל העוול מדובר גם בסיפור הרואי של אנשים שהצליחו להתרומם מתוך אפר ועפר עברם ולבחור בחיים: "מאות אלפים ניצלו, חזרו לחיים והעמידו בנים. אבל בישראל תמיד מעדיפים להאדיר את המוות ולקחת את הילדים ל'קברי אבות' מאשר לפגוש ניצולים", כתב קניוק.<sup>355</sup> רצונם של חברי קיבוץ לוחמי הגטאות לשלב בין סיפור העבר לבין הבחירה בחיים חדשים, המתבוננים בעבר אבל לא "נשארים בו", כרברי קפלן, הבוחרים לשלב בין אימי העבר (דרך המוזאון) לתקוות ההווה והעתיד (חיי הקהילה), הוא מעין תרגום מוחשי לדברי קניוק.

355 יורם קניוק, "להפסיק להתאבל ולהתחיל לחגוג את יום השואה", הארץ, 8.4.2012.

בספרה שנסקר לעיל מביאה ג'ודית לואיס הרמן עדויות של ניצולי שואה שהצליחו בעקבות "כוחה המשקם של האבלות" להצביע על "יכולתו הלא-רגילה של האדם להתחדש אפילו אחרי אובדן קשה מאין כמוהו".<sup>356</sup> גישתה הפסיכולוגית של הרמן ורצונם של יורם קניוק ושל חברי קיבוץ לוחמי הגטאות לספר אחרת את סיפור גבורת השורדים מובילים למסקנה שיש מקום למחקר היסטורי שיתרגם את התובנות הללו וינסה לבחון את סיפור שארית הפלטה בישראל בנוסח גישתו של בארון.

כדי לחבר בין הפסיכולוגיה הריבונית של פראנקל והרמן להיסטוריוגרפיה הריבונית של בארון נסתייע בגישתו ההיסטוריוגרפית של דומיניק לה קפרא (La Capra). בספרו **לכתוב היסטוריה, לכתוב טראומה** מתחבט לה קפרא בשאלה כיצד ניתן לכתוב היסטוריה של אירועים טראומתיים מתוך בחירה במינוח נכון בין אמפתיה לביקורתיות. לה קפרא מבקש לעשות הבחנה בין "הפגן" (acting out) לבין "עיבוד" (working through). בניגוד ל"הפגן", היוצר מצב של הנצחה תמידית של הטראומה והקורבנות, "העיבוד" מאפשר לקורבן להיחלץ מעברו הטראומתי: "הקורבן יכול לומר לעצמו: 'כן, זה קרה לי אז'. זה היה מכאיב, ומהמם, ואולי אני לא יכול להתנתק מזה לגמרי, אבל אני קיים כאן ועכשיו, והעכשיו הזה שונה מאותו 'אז'".<sup>357</sup> לה קפרא גורס שגישה זו מאפשרת –

מידה כלשהי של שליטה מודעת בעבר, מרחק ביקורתי ממנו ופרספקטיבה נכונה כלפיו. טיפול או עיבוד כאלה, גם אם לעולם לא יולידו התעלות מלאה על ההפגן (או על רוחות העבר והחייאתו במלוא עוצמתו המערערת), עשויים בכל זאת לאפשר תהליכים של שיפוט, נטילת אחריות חלקית לפחות ובנייה של סוכנות אתית. תהליכים אלה חיוניים עבור מי שרוצה להביא את רוחות העבר למנוחות, לחדש את העניין בחיים.<sup>358</sup>

356 הרמן (לעיל הערה 317), עמ' 236-237.

357 דומיניק לה קפרא, **לכתוב היסטוריה, לכתוב טראומה**, תרגום: יניב פרקש, תל אביב: רסלינג, 2006, עמ' 167.

358 שם, עמ' 19.

ניתן לעמוד על קווי דמיון רבים בין המוטיבציה הפסיכולוגית של הרמן לבין המוטיבציה ההיסטוריוגרפית של לה קפרה. שניהם מחפשים את המינוח הראוי בין הצורך ההכרחי ב"עיבוד האבלות" ו"שחזור הטראומה" לבין הצורך ההכרחי לא פחות "להביא את רוחות העבר למנוחות". שניהם מבקשים להצביע על הסכנה שבהנצחת הוויה ותודעה קורבנית הנובעת מהיתקעות בשלב "שחזור העבר", היתקעות המונעת כל אפשרות לכריאת עתיד שונה.

ניסיונו של בארון להציג את החיוניות של הקהילה היהודית בימי הביניים ואת יכולתה להגיב לתנאים המשתנים ולעצב אוטונומיה מתוך דיאלוג עם הסביבה ולא רק על בסיס יחסי קורבן-מקרבן; ניסיונה של ברזל להציג את הבוחרים בטוב; רצונו של קניוק להציג את סיפור קליטתה של שארית הפלטה בארץ לא רק כ"מכה ה-81" – כל אלה הם מעין הזמנה להיסטוריוגרפיה שמבקשת להצביע על הממד הריבוני בתוך המציאות, גם אם חלק ניכר ממציאיות זו היא קורבנית.

## ד. ספרות ריבונית

בספרו פסיכולוגיית המעמקים ומוסר חדש תיאר אריך נוימן את הכוח הטמון ב"אניני הרגש ובעלי כוח היצירה" לכטא הלכי רוח שעדיין לא הומשגו בשיח הציבורי הגלוי. כך כתב נוימן:

עתידו של הקולקטיב חי בהווה של אותם יחידים אשר בעיותיו של הקולקטיב מציקות להם ואשר הם אבריו של הקולקטיב הזה. אניני הרגש, חולי הנפש ובעלי כוח היצירה – הם ההולכים בראש המחנה. כוחם לקלוט ביתר רגישות את תכניו של הבלתי מודע הקולקטיבי, של שכבת המעמקים המעצבת ומכוונת את המתארע בשטח החברתי – כוחם זה מגביר את רגישותם לתכנים חדשים בוקעים ועולים, שעדיין לא נקלטו בתודעתו של הקולקטיב.<sup>359</sup>

359 אריך נוימן, פסיכולוגיית המעמקים ומוסר חדש, תרגום: שמעון זנדבנק, תל אביב: שוקן, 1964, עמ' 21.

דומה שאחת ממעלותיה החשובות של הספרות היא היכולת לשמש סיסמוגרף רגיש המבטא וממשיג שינויים בהלכי הרוח בטרם התנסחו בבהירות במאמרי מחקר מלומדים. הספרות, ולאחר מכן המחקר הספרותי, היו לא אחת הראשונים שהשכילו להצביע על שינוי מגמות ברוח התקופה ועל מקורות אי-הנחת הקולקטיביים.

בסעיף זה אבחן את נוכחות הממד הריבוני בספרות העברית באמצעות ציר התפתחות דיאלקטי, שבו התזה של הגיבור האקטיבי הומרה בהדרגה באנטי-גיבור פסיבי, וכעת היא מומרת שוב. אף שאנו חיים בעידן פוסט-מודרני המבקש לפרק את קיומו של הסובייקט הפעיל, אנו עדים לניצני ספרות שמחזירים את הגיבור האקטיבי לזירת העלילה.

דן מירון, אליעזר שביד, גרשון שקד, נורית גרין וחוקרי ספרות רבים אחרים מרבים לנתח את השיח הספרותי בישראל דרך הפריזמה הדורית ומתארים את הדרך שבה כל דור ספרותי עיצב את זהותו לעומת הדור הקודם.<sup>360</sup> דומה שבשיח זה הוויכוח בין ספרות דור הפלמ"ח לספרות דור המדינה הוא אחד ממוקדי המתח המרכזיים בעולם הספרות הישראלית, ורבות נכתב על ההבדלים בין שתי יחידות דוריות אלו. איעזר בשיח מחקרי ענף זה כדי לחלץ ממנו התייחסויות לממד הריבוני והבחנות באשר לדמות הגיבור הספרותי בשני דורות אלו, ואחר כך אסמן שלב חדש בספרות העברית – גלגולו החדש של המושג "גיבור ספרותי". עיקרי ההבדלים בין ספרות דור הפלמ"ח לספרות דור המדינה ניתנים לתמצות בעזרת משפטי מפתח המציינים את המעבר מ- ל-:

מאנחנו לאני.

מגיבור לאנטי-גיבור.

ממספר יודע כול למספר תלוש ואובד דרך.

מעלילה לאנטי-עלילה.

360 מחקרים רבים ניתחו את השיח הספרותי העברי דרך הפריזמה הדורית. ראו למשל דן מירון, ארבע פנים בספרות העברית בימינו, תל אביב: שוקן, 1962; אליעזר שביד, שלוש אשמות בספרות העברית, תל אביב: עם עובד, 1964; גרשון שקד, גל חדש בסיפורת העברית, תל אביב: ספרית פועלים, 1971; נורית גרין, חירבת חזעה והבוקר שלמחרת, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 1983.

מפשר לאבסורד.

מהזדהות לניכור.

מאופטימיות לפסימיות.

מסימני קריאה לסימני שאלה.

מהרמוניה לדיסהרמוניה.

מעולם מוכר לעולם זר ומאיים.

מהזדהות עם ערכי החברה לביקורת על תלישותם של ערכים אלה.

מיחסים בין-דוריים הרמוניים ליחסים בין-דוריים קונפליקטואליים.<sup>361</sup>

באפריל 1968 נאם יהודה עמיחי את נאומו המפורסם בוועידת הסופרים שבו הוא ביקר רכיבי יסוד במורשת "דור בארץ":

ה"אני מאמין" של בני דורי הוא "אני לא מאמין". רשימה ארוכה של "אני לא מאמין" כמספר סעיפי ה"אני מאמין". לדורות שלפני 1948 היו הרבה "אני מאמין". לדור בארץ היה רק "אני" וליתר דיוק: "אנו, אנו, אנו". לדור שנות החמישים היה רק "אני לא מאמין". זהו דור של ספקות ושל סתירות, של פקפוקים ושל חשד במילים ובמעשים.<sup>362</sup>

נאומו של עמיחי עורר הדים רבים ויצר פולמוס בין-דורי מתוקשר.<sup>363</sup> מאפייני היסוד שהוא תיאר – המעבר מ"אני מאמין" ל"אני לא מאמין" והמעבר מ"אנו" ל"אני" – אכן חידדו את ההבדלים בין הדורות. גם מרבית חוקרי הספרות איששו במחקריהם את דבריו. נורית גרץ, למשל, מיטיבה לנתח את מאפייני השינוי במילים האלה: "בפרוזה של דור הפלמ"ח המספר הוא, בדרך כלל, מהימן, כל יודע, מסוגל לבטא אמיתות שבהן מאמין המחבר ומאמינים הגיבורים. בפרוזה

361 כל המאפיינים הללו מנותחים במחקרים שהוצגו בהערה הקודמת.

362 יהודה עמיחי, "דורות בארץ" (דברים בוועידת הסופרים ה-23, 16.4.1968), דף לא (מאי 1968), עמ' 10.

363 תגובות לנאום ראו בפרוטוקול הוועידה, שם. וראו גם אהרון מגד, "מסדר דור בארץ", למרחב, 10.5.1968; משה דור, "דברים אחרים על 'ריב הדורות'", מעריב, 17.5.1968.

של עוז ובני דורו איבד המספר את אמינותו. אין הוא מבין את ההתרחשויות בספור, את גיבוריו או את עצמו".<sup>364</sup>

גרץ מנתחת את המבנה ההרואי והתמטי של ספרות דור הפלמ"ח ומראה שהגיבורים אצל סופרים אלה, בדומה לגיבורים ידועים בספרות המערב, הם גיבורים אקטיביים היודעים להבחין בין טוב לרע ומחויבים לחברתם. נוסף על כך בספור העלילה מתעוררת בדרך כלל בעיה שהגיבורים צריכים, ויכולים, להתמודד עמה בהצלחה. לעומת זאת, לפי גרץ, ספרות דור המדינה מציגה תמונת תשליל של מבנים אלה. הגיבור הופך לאנטי-גיבור, והעלילה אינה נהירה לא למספר ולא לגיבור הפסיבי שלה, המיטלטל בעולם זה, מנוכר ונטול משמעות. גרץ מנתחת את יצירתו של עמוס עוז כיצירה המאפיינת את הדילמות ואת הסגנון של סופרי דור המדינה. לדבריה, בניגוד לגיבורים האקטיביים של סופרי דור הפלמ"ח, "הגיבור של עוז הוא, בדרך כלל, גיבור מכוער, בעל מום, סביל, חסר מודעות וחסר יכולת להתמודד עם גורלו, האירועים נוחתים עליו כשואות בלתי מובנות, או שהוא נגרר באופן פאסיבי לחלוטין אחר מבצעי ומאשרי אותן שואות".<sup>365</sup>

משלב זה ואילך הפך האנטי-גיבור לגיבור הספרותי. השפעת הפילוסופיה האקזיסטנציאליסטית בשנות החמישים ולאחר מכן חדירת הרוח הפוסט-מודרנית לשיח הספרותי רק העצימו את דמות ה"גיבור" כמעין בובה על חוטי כוחות המרקידים אותו בלי שתהיה לו יכולת השפעה על קצב הריקוד ועל סגנונו. אם בראשית הדרך האנטי-גיבור הוצג כקורבן של אמונה (גדעון מדרך הרוח של עוז, המתנדנד חסר אונים כאשר הוא תלוי הפוך בין שמים לארץ, הוא אולי המשל הבולט ביותר להוויה זו), השלב הבא היה התעצמותו של שיח ילדותי-קורבני שעיקרו האשמת ההורים, האידאולוגיה וכיוצא בהם בנכות הרגשית והרוחנית שנגזרה על הדורות הבאים.

בספרו המרד השפוף מנתח גדי טאוב את תרבות המקומונים ואת יצירותיהם של אורלי קסטל-בלום, אתגר קרת ואחרים המבטאים, לדעתו, את מאפייניה של

364 נורית גרץ, עמוס עוז: מונוגרפיה, תל אביב: ספרית פועלים, 1980, עמ' 33. גרץ ניתחה הבדלים אלה במאמרים נוספים, בעיקר בספרה חירבת חזעה והבוקר שלמחרת (לעיל הערה 360).

365 שם, עמ' 117.



רוח התקופה הפוסט־מודרנית בישראל. טאוב מוצא שדור זה, שאפשר לכנותו "דור האסקיפ" (escape) או "דור הבועה", רק העצים את תחושות החידלון וחוסר האונים של סופרי דור המדינה. לטענת טאוב, המאפיינים המרכזיים של שיח זה הם ילדותיות, התפררות תחושת המשמעות, בריחה מהפוליטי והפניית עורף לאפשרות של תיקון המציאות.<sup>366</sup> לדבריו מדובר בדור שפוף, דור חסר, דור שמאמץ תודעה ילדותית, דור שכורח מקבלת אחריות למצב החברה, דור שהמאפיין אותו הוא "ייאוש של מי שוויתרו על האפשרות לעצב את עתידם".<sup>367</sup> ניתוח השיח הספרותי דרך המשקפיים הריבוניים מלמד אפוא שדור האסקיפ של שנות השמונים והתשעים רק העצים את השיח הקורבני שהתפתח בשנות השישים בקרב סופרי דור המדינה – האנטי־גיבור הבובה היה לדרך המלך הספרותית ודחק לשוליים את הגיבור הספרותי של דור הפלמ"ח. את המעבר לשלב הבא אעשה באמצעות ספרו של אסף ענברי הביתה.<sup>368</sup> אני מבקש להציג ספר זה כשלב הסינתזה הריבונית. בעזרת המשקפיים הריבוניים אצביע על קיומם של גיבורים גם בעידן הפוסט־מודרני ובמציאות שלכאורה פירקה את הסובייקט.

**הביתה** הוא אפוס רחב יריעה המתאר את תולדות קיבוץ אפיקים, קיבוץ של ענברי. הספר הוא מעין אנטומיה של חלומות ושברים, החל בֶּאש שבוערה בלב המייסדים בראשית הדרך, עבור בתהליכי מיסוד ותקנון המהפכה, וכלה בדעיכתו, הפרטתו ואולי אפילו מותו של הקיבוץ. לכאורה אפשר לשאול: מה לספר העוסק במעין פוסט־מורטם לרעיון ולשיח הריבוני? הרי ענברי לא חוסך שבטו מגיבורי הספר המפרקים את עצמם לדעת ופורמים חוט אחר חוט את חזון החברה החדשה של ראשית הדרך. ובכל זאת אני מבקש לטעון שגם אם התוכן עוסק בתהליכי צמיחה וקמילה, המנגינה והמוטיב החוזר המלווה אותה הם ריבוניים.

ענברי קיבל עליו את תפקיד העד המספר ואוצר הסיפורים. ברוח מפעלי הכינוס, הליקוט והעריכה של ביאליק (ספר האגדה), בובר (אור הגנוז) ועגנון

366 גדי טאוב, המרד השפוף: על תרבות צעירה בישראל, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 1997, עמ' 11.

367 שם, עמ' 15.

368 אסף ענברי, הביתה, תל אביב: משכל, 2009.

(ימים נוראים) ענברי מבקש לספר את סיפורו של קיבוץ אפיקים ודרכו את סיפורה של התנועה הקיבוצית כולה.<sup>369</sup> אף שלרבים מקוראי הספר היה קשה עם מה שהם תפסו כ"קבורת החי" – משמע, הספד לרעיון הקיבוצי ולעתים קרובות אף הגחכתו – ענברי יצא לדבריו למסע העדות הספרותי שלו מתוך הערכה עצומה לאורח החיים הקיבוצי. לטענתו, צורת חיים זו היא "היצירה החברתית הכי מעניינת במאה העשרים ואחת המעניינות בהיסטוריה".<sup>370</sup> הוא רואה בניסיון של מייסדי הקיבוץ להקים חברה חדשה סיפור הרואי:

מדובר לדעתי בסיפור על אנשים שהייתה בהם גדולה טרגית. גדולה שנדרשה כדי לנסות בכלל להגשים חזון כל כך מרחיק לכת שהייתה בו קריאת תיגר מודעת נגד טבע האדם. אחת הטעויות הרווחות היא הטענה שהם לא הבינו את טבע האדם, הם הבינו והם קראו על זה תיגר. קריאת תיגר על משפחה, רכוש, פרטיות, אגו.<sup>371</sup>

אני אתאר את הביתה כספר המבקש ליצור סיפור של גיבורים כתחליף לָאנטי-גיבורים שהשתלטו על שיח הספרות. אלא שכאן ה"גיבורים" הם לא הגיבורים של דור הפלמ"ח. לא מדובר בגלורייפיקציה דביקה של גיבורי-על וגם לא בגעגוע נוסטלגי לדור הנפילים או בכמיהה ילדותית לחזור לימי התום והאמונה של עידן האידיאות והחזון. ענברי לא חוסך את ביקורתו מאותו דור מייסדים, וספרו רווי הערות אירוניות כלפי התנהלותם, אך בניגוד לציניות הפוסט-מודרנית המפרקת, אפשר להבחין כאן, בין ובתוך השורות, שמדובר באירוניה אחרת, אירוניה אמפתית. למרות הערכתו הרבה לאחת היצירות החברתיות הנועזות ביותר בהיסטוריה, כדבריו, ענברי לא מבקש להאיל את גיבוריו אלא להציגם כבני אדם, על כל המעלות והחולשות הנגזרות מהגדרה זו. גיבורי הספר הם אנשים פעילים,

369 ענברי מעיד על ההשפעה של סגנון מפעלי הכינוס של ביאליק, עגנון ובובר עליו. בריאיון עמו הוא אמר שכתב את ספרו "מתוך אהבה לקנון היהודי שמתאפיין, רובו ככולו, בתחום הסיפורת בכתביה אוצרותית, או כמו שביאליק קרא לזה – מפעלי כינוס". ראו אבנר אברהמי, "פעם היו גיבורים", מוסף הארץ, 3.4.2009, עמ' 38-44.

ש.ם 370

ש.ם 371

המבקשים לעצב חברה חדשה ולמסד "הלכה קיבוצית", המשוחרת במודע ושלא מודע עם ההלכה היהודית.

ענברי בחר לספר את סיפורו בשפה שמצמצמת כמעט לחלוטין את מילות התואר ומעצימה את שמות הפועל – שפה של פעלים. דומה שהוא אימץ את הרעיון של סארטר בדבר "היות האדם סכום פעולותיו"<sup>372</sup>. הבחירה הסגנונית בשפת הפעלים אינה מקרית – מדובר ב"שפה יהודית" (או כפי שענברי הגדיר זאת: "אני נגד כתיבה פטפטנית, מה שעשיתי זו כתיבה יהודית דחוסה"<sup>373</sup>), שבה היהודי הוא מי שעושה, מי שפועל. אם עמוס עוז ביקש בשיח לוחמים להמיר את אתוס הביצועים הצברי ושפת התכל'ס והדוגרי בשפה אחרת, או כדבריו: "לא מה עשיתי אלא מה עבר עליי"<sup>374</sup>, ענברי מבקש לחזור לפעלים, משמע לאקטיביות, לקבלת האחריות לבחירות שעושים גיבורי הספר. כך, בניגוד לאנטי-גיבור שאפיין את סופרי דור המדינה, ענברי מציג, לדבריו, "בני אדם רגילים שעושים מעשים בלתי רגילים"<sup>375</sup>, מתוך הגישה המבקשת מהקורא, או אפילו דורשת ממנו, שלא להיות פטור מהחובה לראות בגיבורים אנשים עם חולשות, אך גם בעלי יכולת בחירה שקיבלו אחריות לגורלם.

דומני שלא במקרה הדף הראשון בספר מציג את "הגיבורים הראשיים", כמצוין בכותרתו. וחשוב: זו הכותרת היחידה בכל הספר. ענברי בחר להציג מתוך כל גיבורי הספר שבע דמויות מפתח, והספר נפתח בתיאור קצרצר המסרטט בתמצית את קווי המתאר של כל דמות.

ניכר שענברי, כמו קודמיו שגדלו על האתוסים של תנועת העבודה ואף עסקו בהם – ס. יזהר ועמוס עוז – חווה את תחושת הנחיתות מחד גיסא

372 סארטר (לעיל הערה 303), עמ' 29.

373 אברהמי (לעיל הערה 369).

374 אחת המוטיבציות המרכזיות שהנחו את עמוס עוז ואברהם שפירא בעריכת הקובץ שיח לוחמים היא לעבור מהשפה הצברית, המוזנת מאתוס הביצועים, לשפה האנטי-צברית, המבקשת לחתור נגד האתוס האנטי-אינטלקטואלי והאתוס האנטי-אמוציונלי. עוז הוא שניסח את החזון שהוליד את שיחות הלוחמים, והבקשה להמיר את השיחה מ"סיפורי מה עשיתי" ל"מה עבר עליי" נכתבה באותו חזון. על כך ראו אלון גז, "חשופים בצריה ושיח לוחמים כצירי זהות מתפצלים", ישראל 13 (2008), עמ' 267-296.

375 משפט זה נאמר על ידי ענברי בהרצאה בסמינר הקיבוצים, ב-12.12.2011.

ואת ההערצה מאידך גיסא של ה"כותבים" כלפי ה"עושים", של מי שידיהם מתלכלכות בדיו במקום בגריז או בשמן מכוונות. ס. יזהר היטיב לנסח תחושה זו בימי צקלג. אחד מגיבורי הספר אומר: "אנחנו יודעים לעשות דברים ושונאים דיבורים על מעשים,<sup>376</sup> וגיבור אחר חושב: "אתה מדקלם את א.ד. גורדון? אני פשוט אוהב לעבוד בטרקטור".<sup>377</sup> כך גם בספרו של עוז מקום אחר. עוז נקט טכניקה מתוחכמת שבאמצעותה הוא הלביש על המספר את רגשות האשם על היותו סופר המתמכר למילים במקום למעשים. כאשר המספר, המדבר בגוף ראשון רבים, צופה בחריצותם של אנשי העמל והעבודה בקיבוצו, הוא חש צורך להתנצל על כך: "אך מי זולתנו יכול להתיר לעצמו עמידת-קרנות בטלה בעצם שעות העשייה. הוי לכושתנו ולחרפתנו".<sup>378</sup> המספר של עוז מביע את רגשות האשם שליוו אותו ואת כל אותם ענוגי ידיים ורפי גוף שסרטו את הדף בדיו במקום לסרוט את האדמה בשיני המחרשה.

תודעת נחיתות או הערצה זו כלפי ה"עושים" ניכרת גם בכתיבתו של ענברי. למרות שפת הפעלים והשפה "היהודית הדחוסה" והרזה של ספר זה, אי-אפשר שלא להבחין בהערצתו למיטיה קריצ'מן מדור המייסדים ולאלי פלס מדור הבנים. שני גיבורים אלה רתמו את מוחם הקודח לטובת המצאת מגוון מרשים של מכוונות ומכשירים. קריצ'מן, האיש ש"ידע איך לחלום", הגה וייסד את המפעל "קלת אפיקים" ויצר מגוון נרחב של מוצרים ומכוונות שהפכו את "קלת" למפעל רווחי ועצום ממדים. אלי פלס, שכמעט נהרג כילד בזמן מלחמת השחרור בעת שניסה לבנות רובה, היה האיש שהמציא ופיתח את מנערת התמרים, את הקלנועית, את מכוונת החליבה ועוד מכוונות רבות. התושייה, האלתור, העשייה, היכולת לתרגם חלומות למציאות, הרצון "לתקן את החבר"<sup>379</sup> ולתקן את החברה – כל אלה נכתבים בספר העדות של ענברי בשפת הפעלים.

376 יזהר (לעיל הערה 20), עמ' 304-305.

377 שם, עמ' 379-380.

378 עמוס עוז, מקום אחר, ירושלים: כתר, 1989, עמ' 234. הספר יצא לאור לראשונה בשנת 1966.

379 "בעקבות אספה סוערת בראשית הדרך, הוחלט לתלות דף על הקיר עליו נכתבה הכותרת 'לתקן את החבר' והחברים התבקשו למלא את הדף בהצעות תיקון שונות. הדף התמלא במהירות והוחלף בדף חדש. כשנתלה דף שלישי והתמלא עד חציו, כתב

אמחיש את קריאת הביתה על ידי התבוננות במשקפיים ריבוניים שקוראים תיגר על עוצמת נוכחות השיח הקורבני בספרות הישראלית. בקטע קצר מספר לנו ענברי על מיטיה קריצ'מן, מנהל קלת אפיקים, המשוחח עם עובד שכיר, ראש ועד העובדים, בעקבות הפקעת שטח מהמפעל ששימש פינת עישון לעובדים לטובת גינת הנצחה לבתו של קריצ'מן. ברדוגו, ראש הוועד, דורש להחזיר את פינת העישון, ובעקבות דרישתו מתפתח הדיאלוג הזה:

“אתם כבר שש שנים בארץ”, ענה לו מיטיה, “ולא מפסיקים לקטר”.

“כשתפסיקו לדפוק אותנו נפסיק לקטר”.

מיטיה שם יד על כתפו של ראש הוועד. “אתם דופקים את עצמכם. תפסיקו לקטר ותפסיקו לעשן”.

“ותחזרו למרוקו”.

“עוד לא עזבתם את מרוקו”.

נפלה שתיקה, וכעבור כמה שניות אמר ראש הוועד: “אז איפה נעשן?” “תבין, ברדוגו. צריך ישראלים פה. לא רוסים, לא מרוקאים. תהיו ישראלים – אז תרגישו בבית. השארנו ברוסיה הכול. משפחות. עלינו לבר. בלי כלום. ולא היה פה כלום. לא היה ממי לבקש ולא היה על מי לקטר. לא עשו לנו. עשינו. לא ידענו שום דבר על חקלאות, על בית חרושת, על גינות, על שום דבר. תינוקות וילדים שלנו מתו, ואפילו לא ידענו מאיזה מחלות. ידענו רוסית, זה כל מה שידענו – וזה החלטנו שלא נדבר. יפה ברוסיה. תאמין לי שיפה. נהר שם זה נהר. יער זה יער. דיקטים מעץ מקומי, לא מקונגו. קיץ של עשרים מעלות. תענוג. אתם גדלתם עם ארבעים מעלות בקיץ, גדלתם עם ערבים – עלינו זה נפל כמו – יש פה חבר שמסתובב עם פלסטר על האף, כי השמש מקלפת לו את הפרצוף. נו, אז מה? אז לפרק פה את העסק?”

---

מישהו בחציו התחתון: 'תהיה מלאך' וגנב את העיפרון". ענברי (לעיל הערה 368), עמ' 44.

"אל תשאל אותי. אתה בעל הבית".

"זה ההבדל בינינו לביניכם. אתם רוצים בלִבִּית".<sup>380</sup>

אני מניח שאילו הייתי אלה שוחט או סמי שלום שטרית או אחד מחבריהם לשיח המזרחי הרדיקלי, הייתי קורא קטע זה כעוד דוגמה לשיח ההגמוניה וההדרה. הנה לכם קיבוצניק מיליונר, יהיר, מתנשא ואטום, המתייחס כבזו לעובד שכיר מזרחי, שמנוצל בידי אנשים שמדברים על סוציאליזם נאור אך מוציאים לפועל קפיטליזם אכזרי. מנהל המפעל, שבחר להפקיע את פינת העישון לטובת גינת הנצחה לבתו, מנסה לחנך פועל קשה יום שמנסה להגן על זכותו לעשן. מה ממחיש יותר את שיח השליטה של ההגמוניה ממנהל הרוצה להאדיר את פועלו ועברו ואגב כך מעקר ומסרס את ה"אחר"?

קריאה כזאת אפשרית, ולגיטימית, ובכל זאת אני מבקש לקרוא קטע זה כמייצג את תמצית המהות של הגיבור הריבוני: "לא עשו לנו. עשינו", אומר המנהל היחפן קריצ'מן ומציג בשורות ספורות את ליבת השיח הריבוני ואת הבחירה המודעת בשיח זה. את הדבר היחיד שידעו מייסדי הקיבוץ (לדבר רוסית) הם החליטו להפסיק לעשות ובר בברו לצאת למסע הכרוך במחיר קשה מנשוא – עזיבת משפחותיהם, מעבר למציאות של אקלים שונה, עבודה במקצועות שלא הכירו, תמותת ילדים (המוות נוכח מאוד בספר הזה). הקורא נפגש לכל אורכו עם מות ילדים, נערים, חיילים, ואינו יכול שלא להבין שהמוות הוא חלק מהותי ונוכח בחיי קהילת אפיקים). אך למרות אינספור הקשיים שעמדו לפניהם, הם בחרו להיות "בעלי הבית" של חייהם גם מפני ש"לא היה ממי לבקש ועל מי לקטר" וגם מפני שמהות חייהם הייתה "לתקן את החבר".<sup>381</sup>

כמו כל גיבורי הספר גם מיטיה קריצ'מן לא מקבל הנחות מענברי. דומה שענברי מקפיד שלא לדלג על שום חולשה ממכלול החולשות של גיבורי הספר. ממש לאחר הדיאלוג עם ראש הוועד ברדוגו, שבו קרא לו קריצ'מן "להתחיל להרגיש בבית" ולהתחיל להיות "בעל בית", מציג ענברי את הפער בין ההטפה למעשה – קריצ'מן עצמו לא הרגיש בבית ואחר כך הוא אף עזב את הקיבוץ.

380 שם, עמ' 185-186.

381 על ביטוי זה ראו לעיל, בהערה 379.

אבל למרות הביקורת השזורת בכל דפי הספר ניכר שענברי מעריך ומוקיר גם את חולשותיהם של גיבוריו, ובעיקר את בחירותיהם ואת היותם יוצרים ולא רק תוצרים. בריאיון עמו הוא מכנה את קריצ'מן בתואר "החולם והמגשים"<sup>382</sup>. יותר מזה: קריצ'מן מוצג בספר לא רק כחולם אלא כמי שיודע איך לחלום, או כדברי אחד ממייסדי הקיבוץ: "מיטיה ידע שגם לחלום צריך לדעת"<sup>383</sup>. בפתחת הספר מתואר קריצ'מן כך: "יחפן. בנו של רופא השיניים של לנין. שעררו הזהוב מסתיר את עינו הימנית. השמאלית נוצצת. קורא כתבי עת לשירה מהפכנית. יודע לחלום"<sup>384</sup>.

הקריאה של הביתה במשקפיים ריבוניים מקבלת חיזוק גם מדבריו של ענברי עצמו, המעיד על רצונו להציע שיח חלופי לשיח הקורבני שהשתלט על הספרות בעידן הפוסט־מודרני. אסף ענברי, כמו נחשון גולץ וחבריו לשיח "ניצולי השיטה", הוא לכאורה קורבן הלינה המשותפת. כאשר הוא נשאל מה עשתה לו הלינה המשותפת הוא משיב:

מבחינות מסוימות היתה לי ילדות נפלאה, מבחינות אחרות היתה לי ילדות פצועה, ונדמה לי שזו התשובה הכנה והבוגרת של כל אדם בעולם. עקרונית אני לא מכבד ולא מקבל את העמדה הקורבנית באשר היא היא בעיני עמדה ילדותית. [...] מדובר בתפיסת האדם כמי "שעשו לו" ולא כמי "שעושה". זו תפיסה שפוטרת אותך מאחריות על ההיבטים המרכזיים של חיך ויש לה, לעמדה הקורבנית הזאת, כבר מאה שנה של ביטויים שהפכו, לצערי, חלק מהמובן מאליו של התרבות הרווחת כאן. [...] פסטיבל הרחמים העצמיים של יוצאי קיבוצים הוא סימפטום של השיח הקורבני המקובל היום. [...] הבחירה שלי היתה להתמקד בדור המייסדים, כלומר בדור הכי פחות קורבני, למרות שגם לו היו חוויות ילדות קשות ביותר, כולל פוגרומים. גם ותיקי הקיבוץ,

382 אברהמי (לעיל הערה 369).

383 ענברי (לעיל הערה 368). משפט זה: "גם לחלום צריך לדעת", מופיע בספר כמה

פעמים – בעמוד הפתיחה ובעמודים 234 ו־259.

384 שם, עמוד הפתיחה. תיאור דומה מופיע גם בעמ' 33.

ניצולי השואה, אף אחד מהם לא היה בעל דימוי עצמי קורבני. אלה אנשים שמרתקים אותי, בדיוק מפני שהם לא באו ולא יכלו לבוא לאף אחד בטענות, אלא יצרו בעצמם, לטוב ולרע, את חייהם.<sup>385</sup>

נראה שאפשר לקשר בין המושג "תמימות שנייה" (שהוצג לעיל בסעיף על ההגות הריבונית) לבין הפרשנות שנתתי לשיח הספרותי ככלל ולספרו של ענברי בפרט. ניתן להניח שענברי מודע לעוצמת השיח הספרותי שהעמיד את האנטי-גיבור הקורבני במרכז הבמה. רצונו לחזור לספר סיפורים של "גיבורים" הוא במונח מסוים סוג של "גיבורות שנייה", המבקשת להחזיר את הגיבור לשיח הספרות הישראלית למרות, ואולי אף בזכות, ההכרה בחולשתו. לפנינו שיח דיאלקטי מתפתח: התלוש הקורבני של דור סופרי ההשכלה הוחלף בגיבור האקטיבי של דור הפלמ"ח, וזה "נרצח" בידי סופרי דור המדינה בשנות השישים והפך לאנטי-גיבור הבובה של דור האסקיפ. דומה שענברי מבקש להגיד: הגיע הזמן לגיבורות שנייה! האם העניין הרב שנוצר בעקבות הביתה והעובדה שהספר היה לרב-מכר יכולים להעיד על צימאון לספרות שגיבוריה אינם רק בובות החסרות את היכולת להשפיע על חייהן?

## ה. פדגוגיה ריבונית

למן המחצית השנייה של המאה העשרים הולכת וגוברת האי-נחת ממערכת החינוך ומחוסר יכולתה להתאים את עצמה לשינויים ברוח התקופה. אנשי חינוך והוראה מדברים כבר יותר מחמישים שנה על קריסת מודל בית הספר ה"חרושת"י. מודל זה עיצב את בית הספר, בהתאם לרוח הזמן של העידן התעשייתי, כפס ייצור שמפיק תוצרים הקרויים "תלמידים עם תעודת בגרות". יורם הרפז, אחד מאנשי החינוך הפוריים בישראל, שפיתח את מודל "קהילות החשיבה" (על כך ראו בהמשך), כתב על המודל הישן של בית הספר: "ההכרה שבית הספר המצוי מיצה את עצמו וכי אין עוד טעם לנסות לשפרו באמצעות מדיניות של 'עוד מאותו הדבר' חודרת בהדרגה לתודעתם של רבים". הרפז מאמץ את ביקורתו של אדוארד פיסק על "בית הספר החרושת"י" וטוען ש"אנו מנסים להשתמש במוסד של המאה ה-19

385 אברהמי (לעיל הערה 369).



להכנת צעירים לחיים במאה ה-21.<sup>386</sup> רוני אבירם, ראש המרכז לעתידנות בחינוך באוניברסיטת בן-גוריון בנגב, ממשיל את הניסיונות לשפר את בית הספר בכלים המסורתיים ל"מומחי תחבורה שהמשיכו לתכנן את התחבורה העתידית כמבוססת על כרכרות משוכללות לאחר פיתוח המכונית בראשית המאה"<sup>387</sup>. הביקורת הגוברת גם על "תהליכי הייצור" וגם על "תוצריו" והעובדה שמערכת החינוך ממשיכה להשקיע כמויות אדירות של משאבים מסוגים שונים בשכלול כרכרת בית הספר החרושתית מולידות גישות חינוכיות רבות שמבקשות לקרוא תיגר על מציאות זו. החינוך ההומניסטי, החינוך הדמוקרטי, הגישה הקונסטרוקטיביסטית בחינוך, גישת הפדגוגיה הביקורתית – הן דוגמאות אחדות לגישות חינוכיות המבקשות לעבור מ"עוד מאותו הדבר" (משמע, חיזוק הכרכרה) לכלי תחבורה אחרים בכביש החינוכי.<sup>388</sup> קצרה היריעה מלתאר את המאפיינים של כל אחת מהגישות הללו, ובכל זאת אפשר להכליל ולקבוע שאף שיש ביניהן הבדלים, המשותף להן הוא תודעת האי-נחת מהמצב הקיים והרצון ליצור דגשים אחרים בחינוך, בהוראה ובלמידה. בהקשר של ספרי – כל הגישות הללו מבקשות להרחיב את מקומו של החניך בעיצוב תהליך הלמידה ובקבלת האחריות על התכנים, על התהליכים ועל התוצרים של הדיאלוג החינוכי בבית הספר. בשנים האחרונות השיח החינוכי אף מרבה להשתמש במונח "פדגוגיה של זהות" ומציע לעצב אקלים בית ספרי ותכניות לימוד שיאפשרו לתלמידים לבחון ולעצב את זהותם האישית והלאומית.<sup>389</sup> בהסתמך על גישות חינוכיות אלו אבקש לתאר כאן ענף מסוים בתוך שדה הפדגוגיה של הזהות. אכנה אותו "פדגוגיה של זהות ריבונית". פדגוגיה זו תאמץ את מושגי היסוד של השיח הריבוני ותתרגם תוכנות אלה לעקרונות, מתודות ודרכי הוראה.

- 386 יורם הרפז, "לקראת הוראה ולמידה בקהילת חשיבה", חינוך החשיבה 18 (2000), עמ' 31-6 (הציטוט מעמ' 6).
- 387 רוני אבירם, "מדמות המורה העתידי" לדפוסים פרופסיונאליים של אנשי חינוך עתידיים" (מקוון).
- 388 לתיאור תמציתי המציג את מאפייני היסוד של הגישות החינוכיות הללו, שנחקרו רבות, ראו אלוני (לעיל הערה 297).
- 389 על כך ראו למשל שרה וורטמן-שדמי, "הקמת המדרשה 1989-1999: התהוותה של פדגוגיה של זהות", בתוך: יורם ורטה (עורך), מסכת חיים: 20 שנה למדרשה באורנים, רמת ישי: הקיבוץ המאוחד ומדרשת אורנים, 2010, עמ' 7-36.

ב־1996 פורסם דוח ועדת קרמניצר – מסמך מכונן שהגדיר מחדש את מהותו של מקצוע האזרחות.<sup>390</sup> בעקבות פרסום הדוח (ובעקבות פרסום דוח ועדת שנהר: הוועדה לבדיקת מצב לימודי היהדות בחינוך הממלכתי, 1994) הוקם מטה קרמניצר-שנהר ליישום המלצותיו. במרוצת השנים, כפי שקורה לדוחות רבים מסוג זה, רבים מהיעדים, התכנים וההמלצות התמססו ונוצר פער מהותי בין המלצות למימושן בפועל. עיון בדוח מעלה מטרות וגישות התואמות לחלוטין את הקריאה לפדגוגיה ריבונית שאני מציג כאן. הדוח ניסח את מטרות החינוך לאזרחות כך:

מטרותיו של חינוך לאזרחות הן רב תכליתיות: הקניית ידע, הבנה ויכולת ניתוח, שיפוט והכרעה בשאלות חברתיות ופוליטיות, הפנמה של ערכי המדינה, יצירת מחויבות למשטר הדמוקרטי ונכונות להגן עליו, מסוגלות ורצון להיות אזרח פעיל, מעורב ואחראי. כלומר, מדובר כאן הן בלימוד עיוני, הן בהקניית עמדות, ערכים ומוטיווציה לפעולה והן בהעמדת הכישורים והמיומנויות לאזרחות פעילה.<sup>391</sup>

אמנם הדוח התמקד במקצוע האזרחות, אך דומה שאפשר ליישם את הגישה שנוסחה בו וליצור באמצעותה מערכת חינוכית כוללת לעיצוב אדם ריבוני, בית ספר ריבוני, קהילה ריבונית ומדינה ריבונית. שיח פדגוגי שירצה לחנך את חניכיו ברוח השיח הריבוני שהוצג לעיל יוכל לאמץ חלק ניכר מהתוכנות של דוח קרמניצר ולתרגמן לתכנים ולאמצעים פדגוגיים. התיאורים שמובאים להלן מציגים את דמות הבוגר הרצוי של בית ספר ברוח הפדגוגיה הריבונית:

(1) אדם ריבוני, חושב, עצמאי, ביקורתי, לומד מתמיד, בעל יכולות קוגניטיביות ואישיות המקנות לו את הידע, המוטיבציה והכלים להחליט החלטות ולקבל אחריות על חייו ועל חיי הקהילה שבה הוא חי.

390 דוח קרמניצר: להיות אזרחים – חינוך לאזרחות לכלל תלמידי ישראל. ראו הדוח באתר המטה לחינוך אזרחי וחיים משותפים, 1996.

391 שם, עמ' 10.

- (2) בוגר שהתנסה במגוון נרחב של מטלות ותרגילים המאפשרים חופש בחירה, יוצרים דיאלוג חינוכי שמעצים את הקשר בין בחירה לאחריות ומנכיחים שיח חינוכי שמאפשר חשיבה מתמדת על הקשר שבין בחירה לבין האחריות למימושה.
- (3) לומד אוטונומי המצויד בכלים לניתוח ושיפוט והמסוגל לנהל דיאלוג ביקורתי עם ידע ותפיסות מציאות שנמצאים בתהליכי שינוי מתמידים.
- (4) בוגר בעל זיקה ומחויבות לקהילה, לחברה ולמדינה שבה הוא חי. אדם בעל תפיסת עולם ריבונית-דמוקרטית-הומניסטית. אזרח פעיל ומעורב השואף לשפר את חיי עצמו ואת חיי קהילתו, מתוך תחושת סולידריות חברתית ורגישות לזולת ולאחר.
- (5) בוגר רחב אופקים, בעל סקרנות אינטלקטואלית, חשיבה מקורית, גישה יצירתית ושאיפה למצוינות ולשלמות.

לאורה של דמות זו ניתן לנסח עקרונות חינוכיים לעיצוב האדם הריבון ולפיתוח אקלים ריבוני בבתי הספר.<sup>392</sup> אציג בקצרה כמה עקרונות יסוד פדגוגיים שבעזרתם אפשר להנכיח את השיח הריבוני בין כותלי בית הספר.

### 1. ממורה למחנך: מהוראה לחינוך לאזרח ריבוני

על בית הספר בכלל ומורי בית הספר בפרט לחרוג ממודל הוראתי ההופך את בית הספר לבית חרושת לתעודות ולהשתחרר מהסד המצמצם והמעקר של לימוד המכוון להשגת תעודת בגרות. בדוח קרמניצר דובר רבות על הצורך בהטמעת גישה של אזרחות פעילה:

392 במכללת סמינר הקיבוצים עוסקים בשנים האחרונות בפיתוח תכניות הכשרה המדגישות את הצורך במעבר מלימוד לחינוך. תכניות אלו שמות דגש על פיתוח תרבות דמוקרטית שמעמידה את ערך שוויון האדם ואת השאיפה ליצירת אזרח פעיל, מעורב ומשפיע, המקבל אחריות על חייו ועל חיי החברה שבה הוא חי במרכז תהליך ההכשרה. השנה (2014) הוגשה למועצה להשכלה גבוהה הצעה להקמת חוג לאזרחות ותרבות דמוקרטית שיפעל ברוח השיח הריבוני המוצג במחקר זה. על הרצון ליצור תהליך הכשרה אחר במכללת סמינר הקיבוצים ראו חנה לוק (עורכת), מורים נבונים חברה: התכנית הניסויית "יש דרך": הכשרת מחנכים מעורבים בחברה ובקהילה, תל אביב: מכללת סמינר הקיבוצים, 2011.

אצל חלק ניכר מן הישראלים תפיסת האזרחות היא בעיקרה פסיבית. עדיין לא קנתה לה אחיזה מספקת התפיסה, לפיה אזרחות היא העצמה (empowerment) לפעילות ענפה בתחום החברתי והפוליטי, המתבטאת ביכולת להשפיע על עיצוב התחום הציבורי. מסיבות אלה, יש חשיבות רבה לחיזוק התודעה האזרחית בדמוקרטיה הישראלית, כיסוד אזרחי משותף לכל חלקי החברה הישראלית, ולמודעות של האזרחים למכלול העשיר של זכויותיהם וחובותיהם. זאת ניתן לעשות על ידי חינוך לאזרחות.<sup>393</sup>

החינוך לאזרחות פעילה מחייב אימוץ תפיסה הגורסת שהחניך יכול וצריך להיות מעורב בעיצוב אורח החיים הבית ספרי. מדובר במודל שמרחיב את הגדרת תפקיד המורה מאיש מקצוע המתמחה בדיסציפלינה מסוימת לאיש חינוך המשפיע הן על הקהילה הבית ספרית והן על הקהילה שבה הוא חי. בית ספר, או בית חינוך, שיאמץ גישה זו ייצור מגוון נרחב של פעילויות שיחשפו את החניך לשיח של מעורבות חברתית בקהילות משנה שיש ביניהן זיקה: הכיתה, בית הספר, השכונה, העיר. ניתן לראות בכל המסגרות הללו מעין מארג של קהילות בעלות מאפיינים שונים: קהילות לומדים, קהילת חניכים, קהילת עמיתים, קהילת אזרחים וכדומה. פיתוח אקלים ריבוני בית ספרי מסוג זה יראה גם במחנכים וגם בחניכים בני אדם השואפים להיות פעילים חברתיים בעלי רגישות, אכפתיות ושאיפה מתמדת לתיקון עולם במעגלי הקהילות למיניהן.

## 2. בית הספר והכיתה כמיקרו-קוסמוס להטמעת תרבות ריבונית

על המבקשים להנכיח שיח ריבוני בבית הספר לאמץ את הגישה היהודית הגורסת כי "בכל דרכך דעהו". לפיכך עליהם לפעול ליצירת אקלים שבו מנגנוני היסוד של התרבות הריבונית הדמוקרטית וערכי היסוד של השקפת העולם ההומניסטית אינם רק בגדר מקצוע הנלמד בשעה מוגדרת אלא הם מציאות חיה ונושמת, הנוכחת במהותו ובאופיו של בית הספר: בשיעורים,

393 דוח קרמניצר (לעיל הערה 390), עמ' 8.

בהפסקות, ביציאה אל מעבר לכותלי הכיתה, במעורבות בית הספר בקהילה הסובבת אותו ובמכלול הפעילויות הבית ספריות האחרות. ההיבט המעשי הנגזר מעיקרון זה הוא יציאה מגבולות הכיתה למרחבי בית הספר ולמרחבי הקהילה. אין מדובר בויתור על הכיתה כבסיס ההכשרה, אלא בהרחבת גבולות הזירה החינוכית שבה החניך מתנסה אל מקומות שבהם הוא יהיה מוכרח להיחשף למכלול נרחב של מפגשים דיאלוגיים ולהתמודדות עם מושגי היסוד הריבוניים: חופש, בחירה, אחריות, תיקון עצמי ותיקון החברה. גישה זו תרצה לצבוע את האמצעים בצבעי המטרה, משמע – לא רק לדבר ריבוניות אלא גם, ובעיקר, לעשות ריבוניות. מדובר בהשקפה חינוכית הגורסת כי בית הספר צריך לשמש אתר פעולה חיוני בחניכה לחיים דמוקרטיים מלאים, שבו החניך נדרש לתרגל כל הזמן את רכיבי היסוד של התרבות הריבונית-דמוקרטית-הומניסטית ואף להתנסות בהם.

### 3. מתודולוגיה ופדגוגיה של למידה פעילה

הפסיכולוג קארל רוג'רס מייטיב לתאר את הקשר בין למידה יעילה לבין למידה פעילה. הנחותיו הפדגוגיות יכולות לשרת היטב את המבקשים לטפח זהות ריבונית בקרב חניכיהם. כך כותב רוג'רס בספרו **חופש ללמוד**:

למידה מסתייעת כאשר התלמיד משתתף באחריות לתהליך הלמידה. במידה שהתלמיד הוא הבוחר את מגמותיו, עוזר לגלות את המקורות ללמידתו, מנסח בעצמו את בעיותיו, מחליט בעצמו על דרך פעולתו, חי עם התוצאות של כל ההכרעות הללו – בה במידה למידה משמעותית מגיעה לשיא.<sup>394</sup>

גם דייוויד פרקינס (Perkins), מן הבולטים בעיצוב הגישה הקונסטרוקטיביסטית, גורס כי – "עיקרה של ההוראה הוא לא במה שהמורים עושים אלא במה שהם

394 קארל רוג'רס, **חופש ללמוד**, תרגום: יונה שטרנברג, תל אביב: ספרית פועלים, 1992, עמ' 164.

גורמים ללומדים לעשות".<sup>395</sup> מדברי שניהם נגזר שלמידה יעילה היא תולדה של בנייה פעילה, כלומר, למידה טובה אינה קליטה סבילה של תכנים אלא בנייה שלהם.

מחקרים רבים מציינים את הקשר בין למידה פעילה לבין הגברת המוטיבציה (הנעה פנימית) והעניין של החניך בנושא הנלמד. מדובר בלמידה מאתגרת או "למידה מחוברת", בניסוח של פרקינס, המאפשרת לחניך למצוא נקודות מגע בין שאלות יסוד בהוויית חייו ובין דילמות ורעיונות העולים מהנושא הנלמד. איש החינוך ארנסט פון גלזרפלד (von Glasersfeld) מתאר את הכוח הטמון במתן החופש לתלמיד לבחור, לנסח ולחקור את השאלות שהוא עוסק בהן: "נוכל לטפח הנעה אפקטיבית להמשך הלמידה רק אם ננחה תלמידים להתנסות בתענוג המקופל בפתרון בעיה שאיתרו ובחרו בעצמם".<sup>396</sup> המשמעות המעשית הנגזרת מעיקרון זה היא אי-הסתפקות בכלי ההעברה הקונוונציונלי של המורה (הרצאה פרונטלית), אי-הסתפקות בכלי הרכישה הקונוונציונלי של התלמיד (האזנה או כתיבה פסיבית) ואי-הסתפקות בכלי ההערכה הקונוונציונלי של המקצוע הנלמד (מבחן). אין הכוונה לוותר לחלוטין על כלים אלה, אך בהחלט יש צורך לגוון ולהרחיב את שיטות הלימוד, הרכישה וההערכה כדי שיתאימו לעקרון הלמידה הפעילה. לפיכך שיטות כגון שאלות חקר, תהליך לימוד מונחה תוצאות, למידה מתוך הפקת תוצר, משוב מחולל למידה, הערכה מעצבת, משימה אישית ומשימה קבוצתית, הנחיה או לימוד עצמי (SML — Self Managed Learning) הן מגמות ברוכות והכרחיות על מנת ליצור תהליכי למידה יעילים וארוכי טווח.<sup>397</sup> וחשוב

395 מצוטט אצל הרפז (לעיל הערה 386), עמ' 16.

396 ארנסט פון גלזרפלד, "גישה קונסטרוקטיביסטית להוראה", חינוך החשיבה 8 (1996), עמ' 9.

397 ספרות מחקרית ענפה נכתבה על שיטות אלו. בישראל ניתן להצביע על שני מוקדים מרכזיים העוסקים רבות בפיתוח וביישום עקרונות אלה בבתי הספר: בתי הספר הדמוקרטיים והמכון לחינוך דמוקרטי בסמינר הקיבוצים ושיטת "קהילות החשיבה" שפיתח יורם הרפז על בסיס הגישה הקונסטרוקטיביסטית בחינוך. על כך ראו למשל יורם הרפז (עורך), הוראה ולמידה בקהילות חשיבה: בדרך לבית ספר חושב, ירושלים: מכון ברנקו וייס, 2000; רביב רייכרט, "הוריה דמוקרטיים", בתוך: אסתר יוגב ורות זוזובסקי (עורכות), הדרכה במבט חוקר, בני ברק: הקיבוץ המאוחד, 2011, עמ' 79-93.

מזה – שיטות למידה אלו, המאפשרות לחניך לקבל עליו את האחריות לתהליך הלמידה ולהיות "מחוקק חוקי עצמו" במובן החינוכי, מסייעות לעיצוב תודעה והוויה ריבונית. החניך לומד מגיל צעיר להתנסות במגוון נרחב של שיטות לימוד שבכולן הוא נחשף לחופש בחירה, למחויבות לקבלת החלטות ובעיקר לזיקה שבין בחירה לאחריות.

#### 4. משיח זכויות (מה מגיע ל) לשיח חובות (מה אני מטיל על עצמי לעשות)

שיח זכויות האדם בכלל ושיח זכויות הילד בהקשר החינוכי בפרט הם תהליכים בעלי חשיבות עצומה, והם הביאו ברכה לכל הרואים חשיבות בערך שוויון האדם ובעקרונות היסוד ההומניסטיים. במובן זה השאיפה למסד את זכויות הילד והתלמיד היא חוליה חשובה בשרשרת המאבק לצדק חברתי. אך דומה שגם כאן החל התהליך המוכר של "המהפכה הצליחה יותר מדי" או "הגולם קם על יוצרו". לצערי הולך ומתהדרק הקשר בין שיח הזכויות לבין השיח הקורבני ופיתוחה של תרבות ה"מגיע לי". בבסיס שיח הזכויות עומד עיקרון צודק ומהותי המגדיר את זכויותיו של כל ילד ותלמיד. אך כאשר זכויות הילד מתורגמות רק לשאלה "מה מגיע לי?", לתרבות של תביעת זכויות בלא חובות, השיח החינוכי משמיט שוב מתחתיו את רכיב האחריות והבחירה. כל מי שמכיר את המתרחש בשנים האחרונות בבתי הספר, לא יכול שלא לחוש בתהליך מסוכן שבו ההורים והתלמידים הפכו את בית הספר למעין ספק שירות הנתון ללא הרף כמעט לתביעות מצד "לקוחות לא מרוצים". ריבוי מקרי הקובלנה הללו מסמן היפוך הדרגתי באיזון הנדרש בין חובות לזכויות.

כל תהליך חינוכי ראוי, ובוודאי תהליך חינוכי המבקש לעצב אדם המקבל על עצמו אחריות לחייו ולחיי החברה שבה הוא חי, מחויב ליצור זיקה בין "החופש לבחור" לבין המחויבות האישית לממש הלכה למעשה את הנגזר מבחירה זו. אין בחירה בלא אחריות; אין בחירה בלא מחויבות למטלות ולמשימות הנגזרות ממנה. התרגום הוולגרי של שיח הזכויות לשיח ה"מגיע לי" ולשיח התביעות והטלת האשמה על ה"אחר" (המורה, המנהל, בית הספר, המערכת וכדומה) ויתר על אחת מאבני היסוד של השיח הריבוני – הקשר בין בחירה לבין המחויבות והאחריות שאני מטיל על עצמי למען מימוש בחירתך. השאיפה להדק את הזיקה בין זכויות לחובות, בין מה שמגיע לי לבין מה שאני

מחויב לעשות, היא משימה הכרחית לכל המבקשים להמיר את השיח הקורבני משיח ריבוני במערכת החינוך.

### 5. משיח קורבני בחדר המורים לשיח ריבוני

מהרצאות רבות שאני מקיים בבתי ספר ובתכניות להכשרת מורים ומנהלים עולה אצלי התחושה שרבים מהמורים אימצו את השיח הקורבני כסוג של השלמה עם כשלי המערכת מחד גיסא וכסוג של רציונליזציה לתחושת חוסר החשיבות וחוסר היכולת שלהם להשפיע על המערכת מאידך גיסא. רבים מהמורים מביעים, ובצדק, מכלול כמעט אינסופי של טענות על חוסר יכולתם לשנות ולהשפיע לנוכח מנגנוני בירוקרטיה זרים ומנוכרים, מערכת תובענית ולא מתגמלת ומנגנוני פיקוח, נרמול וסטנדרטיזציה. גם אם מרבית טענות אלה כואבות, נכונות ומוצדקות, עושה רושם שהשיח הקורבני חדר לחדר המורים כגורם מעצב זהות וכמקור שמנכיח את שפת ההשלמה כתחליף לשפת המאבק.<sup>398</sup>

כדיונים הרבים שמתקיימים סביב נוכחות ההווה הקורבנית בקרב המורים ובשאלה אם ניתן לסדוק מציאות זו עולות תמיד דוגמאות של מורים שהצליחו להביא לשינוי מהותי בכיתתם, של שותפים לתחום ההוראה שהצליחו לחולל מהפכה בדרך הלימוד של המקצוע שעליו הם מופקדים, של מנהלים שהצליחו ליצור שפה בית ספרית עם רוח של אמונה ביכולת לקבל אחריות על אופיו של בית הספר. דוגמאות אלה מחזקות את האמונה שלמרות הכשלים הרבים במערכת החינוכית ולמרות הצורך המתמיד להצביע עליהם ולפעול לתיקונם, עדיין, כפי שראינו בשיח ההיסטוריוגרפי של הבחירה בטוב, יש מורים שבחרים להתמודד עם התנאים בדרך של השלמה ואימוץ השיח הקורבני ויש מורים שבחרים להתמודד עמם בדרך של מאבק ואימוץ שיח ריבוני. החשיבות שבהחדרת האמונה לחדר המורים ביכולתם שלהם להשפיע על עיצוב האקלים

398 חיזוק נוסף לטענתי בדבר חידרת השיח הקורבני להוויית המורים נמצא במאמרו של אריה קיזל, "השיח הקורבני של המורים: בין מנהיגות לניהול במציאות פוסט-מודרנית" (מאמר מקוון), הבלוג של ד"ר אריה קיזל. קיזל מתבסס על התזה המוצגת במחקר זה ומבקש לבחון כיצד ניתן לחלץ את השיח החינוכי של המורים משיח קורבני לשיח המעצים את יכולתם להשפיע על המציאות.



הבית ספרי; השרשת הגישה שהמעשה החינוכי שינקטו יכול להטות את כפות המאזניים החינוכיות של תלמידיהם; השאיפה לראות בהם חלוצים בהתווייתו של שיח ריבוני המאמין ביכולתו של התלמיד, ביכולתו של המורה וביכולתו של בית הספר להיות ארון לגורלו; והכמיהה לאמץ את הגישה הברנרית הגורסת ש"אף על פי כן" אפשר וצריך לבחור בטוב – כל אלו הם תנאי הכרחי להחדרתה של פדגוגיה ריבונית לכותלי בית הספר.

## 6. אוריינות ריבונית

אחת המילים שנלעסו לעיפה בשנים האחרונות היא "אוריינות". למרות ביקורתי על האינפלציה בשימוש בה אני קורא לפיתוחה של אוריינות נוספת – "אוריינות ריבונית". זאב סמילנסקי היה כנראה מי שתרגם את המילה "literacy" ל"אוריינות", שמקורה במילה הארמית "אורייתא", קרי תורה וחוכמה, ובמילה בראוריין, שמשמעותה היא ידען ובקיא בתורה. כפי שקרה לאופנות אקדמיות רבות שחדרו אלינו מארצות הנכר, גם המונח "אוריינות" נעשה שימושי והסתעף לתחומים רבים, כגון אוריינות חזותית, אוריינות מדעית, אוריינות ביקורתית ואוריינות אקדמית.<sup>399</sup> ל"אוריינות" ניתנו הגדרות רבות, אך לצורך דיוננו אסתפק בהגדרה הזאת: אוריינות היא היכולת לקרוא ולכתוב, במוכן הרחב, בתחום הידע הנדרש. אוריינות ריבונית תנסה אפוא לצייד את החניך במכלול הכישורים והמיומנויות שהאדם נדרש לאמץ – במישור הקוגניטיבי, במישור הרגשי ובמישור החברתי והתרבותי – כדי להיות מחוקק חוקי עצמו ואדון לגורלו וכן על מנת להיות מעורב בעיצוב חיי החברה שבה הוא חי.

אנו מכשירים תלמידים בתחומי האנגלית, הפיזיקה, המחשבים ועוד, אך ממעטים להכשיר תלמידים לדעת לקבל אחריות ריבונית על חייהם ועל חיי הסובב אותם. אוריינות ריבונית פירושה לחנך את התלמיד לקבל אחריות על חייו וללמד כיצד מכריעים בין חלופות, איך מנתחים את הסיכון והסיכוי ואת המחיר והרווח הנגזרים מבחירה בכל חלופה וכיצד אדם מנתב את חייו לא

399 לניתוח השימוש במושג זה והמשמעויות השונות הנגזרות ממנו ראו אצל אלוני (לעיל הערה 297), עמ' 230-240.

כאובייקט סביל הנתון למניפולציה ומתעטף בשמיכת הקורבנות, אלא כאדם פעיל היוצר את עצמו מעצמו.

## 1. פוליטיקה ריבونية

מראשית ימי הדמוקרטיה האתונאית ומאז הגדיר אריסטו את האדם "יצור פוליטי" נטענו המושגים "פוליטיקה" ו"דמוקרטיה" במשמעויות רבות, מקצתן מצמצמות את גבולות המושגים האלה ומקצתן מרחיבות. נמרוד אלוני, למשל, מחבר בין השניים וקושר אותם לתפיסת העולם ההומניסטית. לטענתו, "הדמוקרטיה היא הפוליטיקה של ההומניזם".<sup>400</sup>

הנחת המוצא העומדת בבסיס פיתוחה של פוליטיקה ריבونية היא השאיפה ליצור את התנאים למימושו העצמי של הפרט (כל הפרטים!) בחברה שהוא חי בה. לשם כך יש להעמיד במוקד העשייה הפוליטית יצירת הסדרים שבהם "ההתפתחות החופשית של כל יחיד היא התנאי להתפתחות החופשית של הכלל".<sup>401</sup> במילים אחרות, חברה ראויה היא חברה שמעמידה במרכז את הדאגה לחירותם, רווחתם והתפתחותם של כלל חבריה. הנחת יסוד נוספת המאפיינת עשייה פוליטית בחברה דמוקרטית היא קיומו של פער מתמיד בין המצב המצוי למצב הרצוי. הזירה הפוליטית, הן ברמת היחיד הן ברמת החברה, היא המקום שבו נעשה הניסיון להקטין את הפער הזה בין הקיים לבין מה שראוי שיהיה. לעומת השואפים להנציח את המצוי (או לבכות על קיומו בנוסח השיח הקורבני) גישה זו מציבה את הצורך המתמיד בשינוי ובשיפור פני המציאות, את היומרה לתיקון החברה ואת הרצון לעשות את העולם למקום ראוי יותר מכפי שהוא כעת. בפרק שניתח את לקסיקון השפה הקורבנית עסקנו במושג "הפוליטיקה של העלבון" כמושג המייצג את רצון הקורבנות לעשות את עלבונם קרדום לחפור בו.<sup>402</sup> המרת הפוליטיקה של העלבון, או הפוליטיקה הקורבנית, בפוליטיקה ריבونية משמעה לייצר את התנאים לשיח פוליטי שיחזיר לקדמת הבמה את

400 שם, עמ' 73.

401 משפט הסיום של הפרק השני במניפסט של המפלגה הקומוניסטית. מארכס (לעיל הערה 310), עמ' 179.

402 ראו תמיד (לעיל הערה 222).

הגישה המאמינה ביכולתם של אנשים לעצב את חייהם ואת ההנחה שהפוליטיקה היא אמצעי הכרחי וראוי למימוש גישה זו.

אשר מניב פותח את ספרו **אדונים לגורלנו** בהמלצה לקורא הפוטנציאלי: "אם אתה, הקורא היקר, סבור, שהעיסוק באורח חיינו הוא עניין משעמם, שים את הספר הזה הצידה. אם אינך רוצה להיות אדון על גורלך, אם הנך מפקיד את גורלך בידי אחרים ומייעד לעצמך תפקיד של משקיף פסיבי בלבד, שב נא בכורסתך והסתפק בטלוויזיה".<sup>403</sup> מניב, כמו אלוני, רואה בדמוקרטיה פוליטיקה של ההומניזם, והוא מפרט את המשמעויות הנגזרות מעמדה זו: הוא מציע הרחבה של גבולות הפעילות הדמוקרטית והפוליטית באמצעות חלחול של תהליכי הדמוקרטיזציה לכל רובדי החיים. להשקפתו, הפעילות הדמוקרטית אינה צריכה להישאר רק בתחום הדמוקרטיה הייצוגית: "דמוקרטיזציה היא יותר משיתוף [...] לשיתוף בהחלטות יש להוסיף שיתוף בעיצוב יומיומי של תהליכים חברתיים, פוליטיים, כלכליים ותרבותיים".<sup>404</sup> גם הסוציולוג גדי יציב מבקש להרחיב את ההגדרה של המונח "דמוקרטיה". לדבריו, "הדמוקרטיה היא שיטת הממשל היחידה המבוססת על ההנחה כי לכל אדם זכות שווה להשתתף בעיצוב פני החברה שבה הוא חי".<sup>405</sup> יציב, מניב, אלוני ורבים אחרים שותפים לתפיסה השואפת להרחיב את גבולות המגרש של המשחק הדמוקרטי ולהחילו על כל שדה פעילות שבו האדם הריבון יכול להשפיע על ניהול חייו. יש שיקראו לגישה זו "ניהול עצמי", יש שיקראו לה "דמוקרטיזציה של מנגנוני הידע, הכוח והשליטה", ויש שיזהו בה את הרצון להחדיר את עקרונות "הדמוקרטיה הישירה" לכלל שדות השיח הפוליטיים והכלכליים. המשותף לכל הגישות הללו הוא החשיבה שמימוש רצון האדם הריבון להיות אדון לגורלו קשור ביצירת כללי משחק דמוקרטיים שיחרגו מהסתפקות בדמוקרטיה ייצוגית ובצמצום מעורבותו של האזרח להכנסת פתק לקלפי אחת לארבע שנים. היכולת להשפיע על מקום עבודתי (ניהול עצמי, קואופרטיבים); היכולת להשפיע על דרך החינוך

403 אשר מניב, **אדונים לגורלנו: אלטרנטיבה חברתית לתורות שהכזיבו**, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 1983, עמ' 7.

404 שם, עמ' 113.

405 גדי יציב, **הדברים בשפת ליבם**, תל אביב: אדם, 1986, עמ' 48.

של ילדיי (שיתוף הורים בניהול בתי הספר); היכולת של התלמיד להשפיע על תוכני הלימוד ועל שיטות הלימוד (בית ספר דמוקרטי, קהילות חשיבה); מתן האפשרות לתושבי עיר או קהילה לעצב את סדר היום העירוני שלהם – כל אלה הן דוגמאות לרצון לממש פוליטיקה ריבונית כתחליף לפוליטיקה קורבנית.

בספרו הפוליטיקה בתורת מקצוע הבחין מקס ובר בין "מוסר הכוונה" ל"מוסר האחריות" כשני מקורות שונים ומנוגדים לעשייה פוליטית. איש מוסר הכוונה מרכז את פעילותו בהצהרה על "כוונתו הטהורה"; ואילו איש מוסר האחריות בוחן את פעילותו במבחן האחריות להשגת התוצאה. לגרסת ובר, כל עניינו של איש מוסר הכוונה הוא נשיאת "לפיד כוונת הלב הטהורה", בלא קשר אם פעילותו מסייעת או מזיקה להשגת היעד. יתר על כן, אם הכוונה הטהורה אינה מושגת, איש מוסר הכוונה אינו מרגיש אחראי לכך אלא נוטה להאשים באחריות למצב "את העולם כולו", "את איוולתם של בני אדם אחרים". לעומתו, איש מוסר האחריות "אינו רואה עצמו רשאי לגלגל על האחרים את תוצאות מעשיו עצמו".<sup>406</sup> אדם זה מעדיף לשקול ככל האפשר גם את התוצאה הצפויה של פעולתו וגם את האמצעים הנדרשים כדי לממש את מטרותיו. הוא בוחן את צעדיו לא רק ביחס לכוונות הראויות אלא גם בהתאם למציאות המורכבת ולצורך לקבל אחריות הן על התהליך והן על התוצאה. במילים אחרות, הוא אינו מסתפק רק בלהיות צודק בתאוריה (ולהאשים אחרים בכישלון מימושה), אלא מבקש להיות חכם ואחראי במציאות רווית סתירות וקשיים.

דומה שניתן לראות את הקשר ההדוק בין הפוליטיקה של מוסר הכוונה לבין בולטותו של השיח הקורבני ובין הפוליטיקה של מוסר האחריות לבין נוכחותו של השיח הריבוני. ביטוי מוחשי לגישה זו ניתן למצוא בוויכוח המרתק שהתקיים בין אלבר קאמי לז'אן-פול סארטר. סארטר ביקר את גט הכריתות שנתן קאמי לקומוניזם וכתב לו את הדברים האלה:

רואה אתה, העניין אינו בכליאתם של בני-דורי. כלואים הם כבר. העניין הוא, להיפך, בהבאתם לידי אחרות על-מנת לשבור את

406 מקס ובר, הפוליטיקה בתורת מקצוע, תרגום: אפרים שמואלי, תל אביב: שוקן, 1961, עמ' 74-75.

סורגי הכלא. שכן גם אנו, קאמי, הננו בכלוב, ואם באמת מקווה אתה למנוע תנועה של עם מלהתנוול לכדי עריצות, אל תפתח בכך שתוציא את גזר דינה ללא חנינה ותאיים בהליכה למדבר. כדי להיות רשאי להשפיע על אנשים הנתונים במאבק, חייב אדם תחילה ליטול חלק במאבקם, ודבר זה אומר לקבל דברים רבים כדי לקוות לשנות כמה מהם.<sup>407</sup>

סארטר מבקש מ"אנשי מוסר הכוונה" המבקשים למנוע מעם "להתוונל לכדי עריצות" לא "ללכת למדבר" (ראו דיוננו לעיל על "דור האסקיפ"), אלא להשתתף במאבק סיוזיפי להפחתת העריצות והגברת הריבונות. "אתה שואל", פונה סארטר לקאמי:

היש מובן להיסטוריה? היש לה מטרה? בשבילי שאלות אלה חסרות כל משמעות. ההיסטוריה, מחוץ לאדם העושה אותה, אינה אלא מושג מופשט וקפוא, עליו אי-אפשר לומר לא שיש לו מטרה ולא שאין לו. והבעיה אינה לדעת את מטרתה של ההיסטוריה, כי אם לתת לה אותה.<sup>408</sup>

מוסר האחריות הוובריאני והכרתו של סארטר שבניגוד לפרסומת "אסקיפ, יש לאן", מי שבחרים להשתתף במאבק להפחתת העריצות מבינים שצריך "לקבל דברים רבים כדי לשנות כמה מהם" הם אבני היסוד של הפוליטיקה הריבונית.

#### 1. המחאה החברתית של קיץ 2011: בין שיח קורבני לשיח ריבוני

שדרת האוהלים שצצה כפטריות אחר גשם הקפיטליזם החזירי הפיחה מחדש בקרב רבים את התקווה לסדר יום חברתי חדש. ותיקי הקרבות במלחמה למען צדק חברתי שחרתו על דגלם את תפיסת מדינה הרווחה ודאי רוו נחת (מהולה

407 מתוך מכתב של ז'אן-פול סארטר לאלבר קאמי, מבחר כתבים, כרך ב, תרגום: מנחם ברינקר, תל אביב: ספרית פועלים, 1972, עמ' 232.

408 שם, עמ' 240.

בצער ובתחושת החמצה) מכך שדברים שאמרו בתקופת המדבר הפוליטי ונחשבו חריגים בשנות השמונים, הפכו כעת לסיסמאות המרכזיות של "מחאת האוהלים". יציאתם של עשרות אלפי אזרחים לרחובות בשמן של אמירות כגון "צדק חברתי", "מדינת רווחה" "נגד הפרטה" ו"סולידריות" הפרה לרגע את ההרמוניה הווירטואלית בין העבדים המודרנים לבין שליטיהם השבעים. ניתוח המאפיינים של מחאת האוהלים מעלה שגם היא התנדדה בין קוטב (או קוטג')... המחאה הקורבנית לקוטב המחאה הריבונית. אי-אפשר להתעלם מכך שגם לשיח הקורבני היה ייצוג במחאה זו, בעיקר בכל הנוגע לשילוב בין השיח המתבכיין בנוסח "אכלו לי, שתו לי" לבין השיח המאשים, המבקש להטיל את האחריות למצב וגם לתיקונו על כל מיני "אחרים" (הממשלה, הפוליטיקאים, הממסד וכו'). ולמרות נוכחותו של שיח קורבני זה המחאה ביטאה, לטעמי, תהליכי עומק שהשפיעו, ועוד ישפיעו, על עתיד החברה הישראלית.

רבים מיהרו להספיד את המחאה של קיץ 2011. מקצתם עשו זאת בשמחה גלויה לאיר, ומקצתם בצער גדול עקב המעבר החד מקול התרועעה הרמה של ראשיתה לקול הדממה הדקה שלאחר דעיכתה (הפומבית). אולם להערכתי מדובר בתהליכי הבשלה הדרגתיים שלכולם משותפים הרצון להגביר את הידע, המעורבות והאחריות של האזרחים בעיצוב חייהם וכן עליית המדרגה בכל הקשור להחדרת שפה ריבונית לשיח הציבורי הישראלי. אנסה להמחיש את דבריי בעזרת ניתוח קצר של כמה נאומים שנישאו בזמן המחאה ותיאור אחד המנגנונים המרכזיים שאפיינו אותה – "מעגלי השיח".

די להציץ בשני נאומים שנשאו שניים מהדוברים המרכזיים של מחאת האוהלים ב"הפגנת המיליון" כדי להיווכח בנוכחותו ובולטותו של השיח הריבוני. כך אמר יו"ר אגודת הסטודנטים איציק שמולי, היום חבר כנסת, כנאום "הישראלים החדשים" שנשא:

הערב הזה ישראל שלנו מפסיקה לומר "ככה זה" ובמקום זאת מתחילה להאמין בשינוי ולחולל אותו. [...] ואני מתחייב לכם – יש לנו את הכוח לשנות!

וכך אמרה דפני ליף, אחת ממנהיגות המחאה:

הקיץ הזה התעוררנו וסירבנו להמשיך לצעוד בעיניים עצומות לעבר התהום. אנחנו בוחרים לראות. [...] הדור שלי גדל על התחושה שאנחנו לבד בעולם. של "אני מול המסך". גדלנו בתחושה שאנחנו חיים במרוץ שאין לנו סיכוי לנצח בו. [...] החלפנו את המילה צדקה במלה צדק. החלפנו את המלה לחכות במלה לשנות. החלפנו את המלה לבד במלה ביחד. זה הדבר הכי גדול שעשינו בקיץ הזה. מכאן כבר לא נסכים לחזור אחורה. אנחנו צועדים קדימה לעתיד טוב יותר.<sup>409</sup>

הן המנגינה הן התוכן שונים בתכלית השינוי ממאפייני השיח הקורבני. במקום להתעטף בתחושת חוסר אונים פסיבית שמולי וליף מציגים אמונה בכוח לשנות; במקום לרתום לעזרתם את לקסיקון המילים הקורבניות (או כדברי שמולי: "ככה זה") הם משתמשים במילות מפתח מהשיח הריבוני: "אנחנו בוחרים", "יש לנו את הכוח לשנות" וכיוצא באלה.

ובכל זאת אני מבקש להתמקד באחד הנאומים היותר משמעותיים שנישאו בתקופת המחאה, נאומה של ויקי וענונו בשם מחוסרי הדיור, בעצרת המאבק בכיכר רבין:

ערב טוב! אני ויקי וענונו, אם חד הורית לילדה בת שלוש משכונת הקטמונים, מתכבדת לדבר כאן בשביל המאבק לדיור ציבורי בירושלים ובפריפריה. [...] הבנו שאנחנו צריכים לקחת את האחריות על גורלנו, כי אף אחד אחר לא יעשה את זה. [...] אנחנו רוצים ליצור פה חיים אחרים, משוואה אחרת, של קהילה, של אחריות על חיינו [...] גמרנו, אנחנו לא מחכים יותר, אנחנו לוקחים את האחריות. השינוי בא מאיתנו. אנחנו אלו שצריכים

409 "דפני ליף: 'פקחנו את העיניים, והן לא ייסגרו יותר'", אתר העם דורש צדק חברתי, 4.9.2011.

לייצר את הצדק, להמשיך את המאבק, לפלוש לכניינים ריקים, לייצר שם חיים, להקים קהילות שדואגות לעצמן, להילחם על חינוך חנם לכולם, לייצר מציאות אחרת, שבה אנחנו מחליטים על החיים שלנו!<sup>410</sup>

ועוננו, שהשתתפה באופן פעיל במאבק, בכלל זה פלישה לדירות נטושות מתוך מאבקים קשים ולעתים אלימים עם "שומרי החוק", בחרה לנסח מעין מניפסט ריבוני ברוח מוסר האחריות הוובריאני. בחרתי בקטע זה משום שכל כולו הוא אנטיזתה לשיח הקורבני. המוטיב החוזר בדבריה מדגים היסט תודעתי בעל משמעות גדולה: האנרגיה אינה מופנית להאשמת האחר (גם אם נכון, הכרחי, צריך וחשוב לעשות זאת), אלא לדרישה לקבלת אחריות אישית וקהילתית לשינוי המצב.

אחד הכלים הייחודיים שאפיינו את המחאה היה שיטת מעגלי השיח. מדובר בניסיון ייחודי לאפשר לאנשים רבים להיות שותפים בהצגת דעותיהם ובעיצוב סדר היום של המחאה. בעת המחאה התקיימו אלפי מעגלי שיח שהמטרה המרכזית המשותפת לכולם היא יצירת תהליכי דמוקרטיזציה ושיתוף. שיאו של השימוש בכלי זה היה הערב שנקרא "1000 שולחנות דיון עגולים". כך נכתב באתר הבית של "שתיל" בהזמנה למעגלי השיח:

השולחנות העגולים הם מאיץ להמשך ההתגייסות למען צדק חברתי בישראל, לבירור מטרות המאבק, ליצירת בסיס נתונים רחב של הצרכים האמתיים של הציבור ולהתארגנות מעשית למימושם. שיח-המונים, ענק וראשון מסוגו, אשר יאפשר לחשוב, לנתח, לבחון ולהגדיר במשותף מה אנחנו דורשים וכיצד נקדם את השינוי הרצוי.

• השולחנות העגולים – מעבר ממחאה לשינוי.

410 "נאום ויקי ועוננו בשם מחוסרי הדיור בעצרת המאבק בתל אביב", אתר המעברה, 29.10.2011 (ההדגשות שלי).



- השולחנות העגולים – מפגן ציבורי של עוצמת החוכמה הקולקטיבית שלנו.
- השולחנות העגולים – יצירת דינמיקה חדשה של דמוקרטיה שיתופית בישראל.<sup>411</sup>

גם כלי ייחודי זה, כמו המחאה עצמה, היה מעין פריחה אביבית מרהיבה שקמלה במהרה עם בוא חומו של הקיץ. השיח התקשורתי של שנת 2012 היה רווי בנאומי הספד למחאה (אולי במידה רבה של צדק). אבל דעתי היא שהביטוי "השמועות על מותי היו מוקדמות" ראוי להישמע גם במקרה זה אם בוחנים את המחאה מנקודת המבט של המאבק להחדרתו של שיח ריבוני לשיח הציבורי בישראל. אחד המאמרים הבהירים והחשובים שהיטיבו לנסח את נוכחותו של שיח זה הוא מאמרה של תומר שרמי "שדרת הרעיונות":

הקמת אוהלים הייתה תמיד אקט של מחאה בארץ הזאת. אוהל הוא רעיון. אך עד היום היו אלה תמיד אוהלים של המסכנים. אוהלים של מי שהושלכו בצדי הדרך, שכשלו במרוץ וזקוקים לצדקה, אוהלים שרוב עוברי האורח הפנו מהם את המבט, כדי שאף שביב מהכישלון לא יידבק גם בהם. בקיץ הזה משהו השתנה, האסימון נפל, הבנו שכולנו נזרקנו בשולי הדרך והמאהלים הם של כולנו. אף אחד כאן אינו מקושש נדבות, אלא בשדרות ובמאהלים נוצרת הציבוריות הישראלית החדשה. בין הרצאות על הכלכלה הישראלית למעגלי דיון והקשבה, או מוזיקאים שמאלתרים ומנגנים, מתפתחת תודעה ישראלית חדשה-ישנה. כפי שעם ישראל התנהל 40 שנה באוהלים ברחבי המדבר עד שהתגבש כעם, וכפי שחברי גדודי העבודה והקיבוצים עבדו כמו חמורים ביום, ובערב באוהל קראו שירה ושוחחו על בניין האומה, ככה גם היום מתפתחת במאהלים ובשדרות התודעה הישראלית

411 ראו "פותחים שולחן: 1000 שולחנות דיון עגולים", אתר שתיל, 10.9.2011 (באדיבות "שתיל").

[...] בניגוד למצב ב-15 השנים האחרונות, שבהן ישבו מיליוני בני אדם מול הטלוויזיה ומאבקים עקרוניים הוכרעו בכתי המשפט, הפעם יצאו האזרחים לכיכר העיר, התחילו לדבר זה עם זה, ותבעו בחזרה את ריבונותם. [...] עד לקיץ 2011 הכיל המרחב הציבורי הישראלי בעיקר שלטי פרסומת לטלפונים סלולריים. הקיץ הזה משהו השתנה. האזרחים יצאו למרחב הציבורי והרשויות כולן צריכות להבין ולהפנים את השינוי.<sup>412</sup>

האם "שדרות התודעה הישראלית" אכן יובילו להחזרת הריבונות לאזרחים, כפי שמקווה שדמי? על רקע דעיכתם של מבעי המחאה הפומביים אני מבקש לטעון (וגם לקוות) שאנו נמצאים כעת בשלבי הבשלה ועיכול במה שקשור להגברת המעורבות של האזרחים בעיצוב חייהם. המחאה של קיץ 2011 לא הולידה שום רעיון חדש. גישת הדמוקרטיזציה והניהול העצמי, הרצון להרחבת גבולות הדמוקרטיה לעבר מכלול תחומי חייו של האזרח, השאיפה לראות בפוליטיקה את שדה היצירה והאחריות של היחיד – כל אלה נוסחו עוד באמצע המאה הקודמת. בסוף אחד מספרי התווים של מתי כספי נכתב המשפט הנפלא "איי-אפשר להגיד לצי'פס על האש – נו". לדעתי יש לראות במחאת "העם דורש צדק חברתי" של 2011 את שלב השחמתו של הצי'פס הריבוני. בזירת "הפוליטיקה הישנה" העידו בחירות 2013 על הכמיהה לשינוי; ובזירת "הפוליטיקה החדשה" דומה שאנו עדים לדרישה הולכת וגוברת למימוש רעיונות שנשתלו בתודעה הציבורית בשישים השנים האחרונות.

לכל מי שביקש להסיר את אבק תכניות הריאליטי ותרבות הרייטינג ממשקפיו ברור שהמחאה, בניגוד לאליק, לא נולדה מהים. בשני העשורים שקדמו למחאה תרם פסיפס רחב של ארגונים, עמותות, מוסדות ואמצעי תקשורת ליצירת סדר יום אחר. לא כאן המקום להרחיב בסוגיה זו, אך אציין בקצרה את סוכני התודעה העיקריים, בבחינת זורעי הזרעים של שיח המחאה.

412 תומר שדמי, "שדרת הרעיונות", הארץ, 16.9.2011.

סוכני התודעה החינוכיים. בשנים האחרונות החלו גופים וארגונים רבים לראות בחינוך זירה מרכזית שדרכה ניתן לחולל שינויי עומק בחברה הישראלית. תנועות הבוגרים של תנועות הנוער ה"כחולות" – הקיבוצים החינוכיים, קומנונות בוגרים, קיבוצים עירוניים – וגרעינים תורניים בציונות הדתית, שביקשו להמיר את ההתמקדות בארץ ישראל השלמה בעשייה חברתית בעיירות פיתוח ובמקומות שנחשבים פריפריה חברתית, הקימו מערך נרחב של סדנאות, סמינרים וימי עיון ופיתחו תרבות למידה המעמידה במרכזה שיח ביקורתי כלפי המציאות וניסיון לחנך לערכים של התנדבות, מעורבות קהילתית, סולידריות וצדק חברתי.<sup>413</sup>

סוכני התודעה האקדמיים-מחקריים. מגוון נרחב של מסלולים אקדמיים ומחקריים התורמים תרומה חשובה לפיתוח שפה חברתית אלטרנטיבית ומבקשים להסיט את הדגש מהכשרה להשתלבות בקיים להכשרה לשינוי הקיים. מדובר במסלולי הכשרה אקדמיים שמרחיבים את גבולות השיח האקדמי מגוף שמעביר ידע למוסד שמפתח ומטפח תודעה ביקורתית, אקטיביזם ומעורבות חברתית. אציין אחדים: (1) מסלולי תואר בחינוך המעמידים את האקטיביזם החברתי במוקד ההכשרה: החממה ליזמות חברתית במכון לחינוך דמוקרטי, המסלול לצדק חברתי בסמינר הקיבוצים והמסלול לחינוך בלתי פורמלי לתנועות הנוער בבית ברל.<sup>414</sup> (2) "שותפות אקדמיה-קהילה": ארגון משותף לאוניברסיטאות בישראל ששם לעצמו למטרה להכשיר ולהקנות כלים וידע בכל הנוגע לשינוי ומעורבות חברתית וקהילתית.<sup>415</sup> (3) המכללה החברתית-כלכלית: מכללה שיעדה

413 על תהליכים אלה ראו אלון גן ובשמת בר נדב, מחקר אודות קבוצות משימתיות כמנוף לפיתוח הקהילה, דוח מחקר שהוגש לג'וינט לצורך קידום, פיתוח וטיפוח קהילות משימתיות, 2005; יובל דרור (עורך), הקבוצות השיתופיות בישראל, רמת אפעל: יד טבנקין, 2009.

414 על מסלולים ייחודיים אלה ראו יעקב לזר, "בבית ברל נפתח מסלול לימודים לתנועת הבוגרים של השומר הצעיר", הזמן הירוק, אתר הקיבוצים, 27.10.2011; אתר המרכז לפדגוגיה ביקורתית, סמינר הקיבוצים; "החממה ליזמות חינוכית חברתית" באתר המכון לחינוך דמוקרטי ישראל.

415 אתר שותפות אקדמיה-קהילה, הפקולטה למשפטים, האוניברסיטה העברית בירושלים.

הוא "קידום סדר כלכלי וחברתי חדש בנוף הישראלי"<sup>416</sup> (4) עוד לפני פיתוחם של מסלולי הכשרה אקדמיים שהחלו לשלב בין הכשרה לתואר לבין מעורבות ועשייה למען צדק חברתי נוסדו מכוני מחקר שמטרתם לספק נתונים ולסייע ביצירת סדר יום אלטרנטיבי. הבולט והחשוב שבהם הוא מרכז אדווה.

סוכני התודעה מקרב החברה האזרחית – המגזר השלישי: עמותות, ארגוני עובדים וכד'. צמיחתם של גופים רבים מתוך אלפי העמותות והארגונים של החברה האזרחית המציבים את השאיפה לצדק חברתי ועידוד המעורבות החברתית במרכז פעילותם. עמותות כגון "שתיל", "ידיד" ו"במעגלי צדק" מפתחות מגוון רחב של פעילויות להעצמת הפעילים העוסקים בשינוי חברתי. עיון מהיר ביעדי הארגונים הללו מציג אמירות דומות: "עמותת במעגלי צדק שואפת לקידום חברה ישראלית בה ערכי הצדק החברתי באים לידי ביטוי מעשי במרחב האישי, הקהילתי והציבורי"<sup>417</sup>; "שתיל הוא מרכז המספק שירותי תמיכה וייעוץ לקידום שינוי חברתי בישראל. מאז היווסדו בשנת 1982, על ידי הקרן החדשה לישראל, פועל שתיל בשורה הראשונה של המאבק לשינוי חברתי בישראל"<sup>418</sup>; "עמותת 'ידיד' מאמינה כי באמצעות העצמת שכבות חלשות באוכלוסייה והגברת הסולידריות החברתית ניתן להצעיד את ישראל להיותה חברה שוויונית, צודקת ואנושית יותר"<sup>419</sup>. בצד ארגונים אלה צומחות גם עמותות העוסקות בהגנה על זכויות עובדים ובמתן ייעוץ וסיוע משפטי לעובדים: "קו לעובד", "כוח לעובדים", "עמותת איתך" ועוד.

סוכני התודעה מתחום התקשורת. גם בשדה השיח התקשורתי מתפתחת מגמה של יצירת סדר יום ציבורי שונה ושל הצבת נושאים שהושתקו, הודרו וכמעט שלא נהנו מבולטות באור הזרקורים. עיתונאים כמו שלי יחימוביץ, היום חברת כנסת ("הכול דיבורים", רשת ב'), גיא מרוז ואורלי וילנאי ("יהיה בסדר", גלי צה"ל), קרן נויבך ("סדר יום", רשת ב'), מיקי רוזנטל, היום חבר כנסת ("בולדוג" ערוץ שמונה), עודד שחר (כפרשן כלכלי בערוץ הראשון) ועוד רבים אחרים

416 אתר המכללה החברתית-כלכלית.

417 אתר עמותת "מעגלי צדק".

418 אתר שתיל: שירותי תמיכה וייעוץ לקידום שינוי חברתי.

419 אתר ידיד: מרכזי זכויות בקהילה.

מעצימים את השיח המבקש לקרוא תיגר על בולטותו של סדר היום המדיני-ביטחוני. ארץ אחרת – כתב העת בעריכת במבי שלג – אף תובע במוצהר ליצור סדר יום תקשורתי וסדר יום ציבורי אחר. בעקבות גל המחאה פרסם כתב העת, שלא במקרה, גיליון מיוחד שכותרתו "שפה למהפכה". במאמר הפתיחה כתבה שלג את הדברים האלה:

קוראים יקרים, בשל האירועים של השבועות האחרונים, החלטנו לפרסם מהדורה מיוחדת של ארץ אחרת, המכנסת עבורכם שורה של מאמרים מרכזיים שפורסמו ב-11 השנים שחלפו בגיליונות השונים של ארץ אחרת, גיליונות שבהם נאבקנו ללא לאות לשינוי סדר היום של החברה בישראל. מאמרים אלה הם חלק מתשתית העומק של המהפכה שאנו חיים כעת.<sup>420</sup>

כמו כן ראויים לציון בהקשר זה סרטו התיעודי של מיקי רוזנטל שיטת השקשוקה (2008, שודר בערוץ הראשון) וסדרת המאמרים שפרסם העיתונאי נדב איל כחצי שנה לפני מחאת האוהלים במעריב ובאתר nrg.<sup>421</sup> גם סרטו של רוזנטל וגם מאמריו של איל חרגו מעבר ליעדם המקורי כסרט תיעודי או כמאמר פובליציסטי. הם עוררו שיח ציבורי נרחב, ורבים הרגישו ששניהם מיטיבים לתאר את תחושותיהם כלפי "הקפיטליזם החזירי" וקשרי ההון-שלטון. בצד דרך המלך של התקשורת הקונוונציונלית מתעצם שיח ביקורתי אלטרנטיבי באתרי אינטרנט חברתיים. בשני העשורים האחרונים הוצפה הרשת בעשרות אתרים מסוג זה, המשמשים מעין אינקובטור להצמחת סדר יום חברתי-ריבוני: העוקץ, עבודה שחורה, הפורטל לצדק חברתי – הם רק דוגמאות אחדות לפריחת השיח הביקורתי באתרי אינטרנט. פריחת הרשתות החברתיות (פייסבוק, טוויטר) רק מעצימה את השימוש ברשת האינטרנט ככלי מעצב תודעה ביקורתית.

420 במבי שלג, "שפה למהפכה", ארץ אחרת, 11.8.2011.

421 נדב איל, "המובאקים שלנו: מה בין ישראל למצרים", nrg, 11.2.2011; הנ"ל, "תנו לחיות בארץ הזאת", nrg, 18.2.2011.

פרידריך הגל דיבר על רוח הזמן והמשורר שאול טשרניחובסקי כתב ש"האדם אינו אלא תבנית נוף מולדתו". אני מבקש לטעון שגם אם מחאת האוהלים צמחה באופן ספונטני מלמטה, היא בהחלט תבנית נוף הפעילויות שתוארו לעיל.

## 2. הרהורי כפירה והפקת לקחים

הקיצוץ, המקום שגדלתי בו, ניסה אולי יותר מכל ארגון אחר בהיסטוריה האנושית המודרנית לממש בצורה המלאה ביותר את הפוליטיקה הריבונית בדמותה של הדמוקרטיה הישירה. נחשפתי ליתרונות העצומים הגלומים בשיטה זו, אך גם לכשלים, לקשיים, לחסרונות ובעיקר לפער בין היומרה לבין יכולת המימוש. ניתן לומר על מגבלות השיתוף הריבוני, ברוח אמרתו המפורסמת של אברהם לינקולן, שאפשר לשתף חלק מהאנשים כל הזמן (במסגרות קטנות ואינטימיות), אפשר לשתף את כל האנשים חלק מהזמן (בעת מחאה גדולה בנוסח "מעגלי הדיון"), אך אי-אפשר לשתף את כל האנשים כל הזמן. דווקא מי שמבקשים להעצים את השיח הריבוני לא יכולים להתעלם מתוכנה זו. ברנרד שאו אמר פעם ש"סוציאליזם הוא דבר יפה, אך הוא דורש יותר מדי שעות ערב".

אי-אפשר, ואף אסור, להתעלם מתופעת המנוס מחופש כאחד מיסודות הקיום האנושי. גם אם היומרה למעורבות, שיתוף ואחריות מתמדת ראויה ונכונה כמצפן חינוכי, היא אינה ניתנת ליישום מוחלט ורצוף. אולם כשם שלא נרצה לחזור לדמוקרטיה הישירה היוונית, לא נוכל להסתפק בדמוקרטיה הייצוגית הפורמלית. השיח הפוליטי הריבוני צריך לחתור לייצר מנגנונים שמאפשרים לאזרחים להיות מעורבים בתהליך קבלת ההחלטות, מתוך מודעות מתמדת לחיפוש המינון הראוי בין שני סוגי הדמוקרטיות.

אחד המאפיינים המרכזיים בזהות הישראלית הוא התזזיתיות והמעברים החדים ממאניה לדיפרסיה. כך קרה במעבר החד מחרדת תקופת ההמתנה לשיכרון הניצחון שלאחר מלחמת ששת הימים, וכך קרה במעבר מפסגות התקווה המשיחית ל"שינוי עכשיו" של קיץ 2011 לתהומות הייאוש והאכזבה בעקבות מה שנראה כמותה של המחאה. המעוניינים להיחלץ מתזזיתיות מאנית-דיפרסיבית זו צריכים לייצר הווייה של ריצה למרחקים ארוכים.

אם נחזור לסעיף שעסק בשיח החינוכי ובשאיפה להכשיר ל"אוריינות ריבונית", טענתו של יורם הרפז בעניין השימוש במוסדות של המאה התשע עשרה

לשם הכנת צעירים לחיים במאה העשרים ואחת נכונה לא רק בעניין מערכת החינוך אלא גם בעניין השיח הפוליטי. נראה שעומדת לפנינו משימה ארוכת טווח של הקניית מיומנויות למימוש פוליטיקה ריבונית. הקניית המיומנויות הללו בעידן המקוון צריכה להתייחס לשלושה יסודות: ידע, קבלת החלטות ואחריות למימושן – כיצד לאתר, לעבד ולנתח ידע; כיצד מכריעים בין חלופות; וכיצד יוצרים זיקה מתמדת בין ה"מה" (ההחלטה או הבחירה) ל"איך" (היישום והאחריות ליישום). מי שבוחן את מכלול המקצועות החדשים שהתפתחו בפתח האלף השלישי ואת מגוון הקורסים ומסלולי הכשרה החדשים אינו יכול שלא לעמוד על הצורך בפתחת מסלולי הכשרה להקניית מיומנויות יסוד באוריינות ריבונית. דומה שיש מקום, במסגרת מדעי החברה או מדעי המדינה, להקים מחלקה או חוג לפוליטיקה ואוריינות ריבונית.

## ז. זהות ריבונית

הפרישה התמציתית של הגות, פסיכולוגיה, היסטוריוגרפיה, ספרות, פדגוגיה ופוליטיקה ריבונית נועדה לשמש מעין אבן דרך למבקשים לקרוא את מציאות חייהם שלהם במשקפיים ריבוניים. היות שמטרת ספרי זה היא להציג את השיח הריבוני כשיח שיש לו פוטנציאל לכינון זהות אלטרנטיבית לשיח הקורבני, אציג בקצרה שני מקרי מבחן שמעידים על אימוץ תודעה וזהות ריבונית. הדוגמה הראשונה עניינה זהות אישית, קרי זהות הורית; הדוגמה השנייה עניינה זהות קבוצתית, קרי זהות לאומית.

### 1. כעוף החול: על כוחם של יחידים להיות אדונים לגורלם

עיון במאות כתבות בעיתונות ובעשרות ספרים מלמד על הפוטנציאל הריבוני הגלום ברוח האדם הבא לידי ביטוי בעת מפגש עם גורל אכזר ומטלטל חיים. ישנם סיפורים מעוררי השראה רבים על יחידים ומשפחות שהתמודדו בגבורה ואויה להערצה ולחיקוי עם מחלות קשות, עם מגבלות פיזיות המלוות בסבל קשה מנשוא ועם כאב השכול הנורא בעקבות אובדן יקיריהם. סיפורי מופת אלה יכולים לשמש השראה לכל המבקשים להיטען באנרגיות ריבוניות מול מציאות כואבת של סבל, כאב ואובדן.

הניסיון להתחקות על השאלות מתי, למה ואיך אדם או קבוצה מאמצים תודעה קורבנית או לחלופין בוחרים בגישה ריבונית הוא מרתק, חידתי וגדוש במשתנים רבים, ודומה שאי-אפשר לנסח מתכון לעיצוב גישה ריבונית. מתוך מכלול האפוסים הריבוניים אני בוחר להציג מקרה מבחן אחד: התמודדותם של הורים לילדים אוטיסטים עם גזרת הגורל שניחתה עליהם ללא כל הכנה מוקדמת.

שום הורה אינו יכול להתכונן להיוולדו של ילד אוטיסט.<sup>422</sup> יותר מזה, בעקבות הקושי לאבחן את התסמונת הידיעה על היותך הורה לילד אוטיסט נוחתת עליך לא אחת כרעם ביום בהיר ומחייבת אותך להתמודד עם מציאות שמשנה לחלוטין את כל הוויית חיך. עיון באופן ההתמודדות של הורים לילדים אוטיסטים הוא מעין מיקרו-קוסמוס לעוצמת הטלטלה הנוכחת תדיר בחייו של אדם בין הוויה ריבונית להוויה קורבנית. וכך, סיפורם של ההורים לילדים אוטיסטים הוא סיפור של היטלטלות אנושית בין תקווה לשינוי לבין השלמה עם המציאות. עדויות רבות מתארות תהליך הדרגתי המתחיל בתקווה גדולה לשינוי שמתחלפת בהדרגה בהשלמה כואבת המכירה במציאות. שלב התקווה מתחיל באי-אמון באבחנה הרפואית ובתקווה שאבחנה זו הייתה שגויה, וממשיך באמונה ביכולתו של הילד לצאת מהמצב הזה ובחיפוש קדחתני אחר דרכי ריפוי וטיפול. אט-אט חודרת ההכרה וההפנמה הכואבת: "הילד שלי אוטיסט". שלב ההכרה הזה, ככל שהוא כואב, הוא גם מחזק, משחרר ומעצים.

עדויות ומחקרים רבים מלמדים על עוצמתו המטלטלת של כאב הידיעה. כמעט כולם מתארים תחושות של הלם, אשמה, זעם, הכחשה, התפרקות, צער, בושה, חוסר אונים, חרדה ועוד. לאחר מכן מתעוררות השאלות הקשות מנשוא: "למה?", "למה דווקא לי?", "למה זה מגיע לי?"; ואלו מתורגמות לא אחת למעברים חדים בין האשמה עצמית להאשמת האחר. בראיונות שערכה אורטל אלגבי-שמיר

422 לא כאן המקום להתעמק בהגדרת הלקות האוטיסטית. נסתפק בקביעה שאוטיזם שייך לקבוצה של לקויות התפתחות הנקראות "הפרעות התפתחות נרחבות" (PDD — Pervasive Developmental Disorder). מדובר בספקטרום של דרגות לקות שפוגעות במיומנויות חברתיות ובמיומנויות תקשורתיות. על הגדרת המונח ראו למשל עדנה מישורי, אוטיזם וליקויי תקשורת: דרכים לחינוך ולהתמודדות, תל אביב: אלו"ט – אגודה לאומית לילדים אוטיסטים, 1992. ראו גם באתר אלו"ט.



אומרת אחת האימהות:<sup>423</sup> "חשבתי שאולי זה קרה בגלל שחליתי הרבה בילדותי וקיבלתי הרבה אנטיביוטיקה, או אולי בגלל שבזמן ההיריון היו לי בעיות עם בלוטת התריס. הרבה פעמים אני מאשימה את עצמי". ואימא אחרת מוסיפה: "היו מחשבות שכנראה משהו דפוק אצלי או אצל בעלי אם אריאל יצא ככה".<sup>424</sup> בצד העיסוק בבחינת מידת אשמתי ואחריותי למצב מתפתח גם זעם וכעס על אחרים: כלפי העולם, כלפי אלוהים, כלפי הגורל האכזר, כלפי "המערכת", כלפי הורים לילדים "נורמלים". ביטוי כואב לשילוב בין כעס לבין חוסר אונים מציגה ליהיא לפיד, אם לילדה אוטיסטית, בספרה **אשת חיל**. לפיד כותבת:

וכעסתי, כעסתי נורא על אלוהים שפגע בילדה שלי, שלא עשתה לו כלום, שלא עשתה רע לאף אחד. כעסתי על האנשים שהולכים ברחוב. כעסתי על זה שהעולם ממשיך כאילו כלום, כאילו השמים לא נפלו. כעסתי על זה שלא כולם עוצרים, שלא הכול עוצר ועומד דום מול החטא הזה [...] כי באמת אלוהים עשה אותה כל כך יפה, הכי יפה. בשביל מה הוא עשה את זה? [...] למה לעזאזל הוא היה צריך לחרב את זה בסוף. [...] ונורא כעסתי עליו, על אלוהים ועל העולם, כעסתי על זה שאפשר לשלוח אדם לירח, על זה שיש לווינים, שפיצחו את האטום, שיש דבר כזה שנקרא פקס, שהאנושות עשתה כל כך הרבה והתפתחה כל כך הרבה ואף אחד לא מצליח ללמד את הילדה שלי להגיד "אימא".<sup>425</sup>

נושא דיוננו איננו התמודדות עם אוטיזם אלא המתח שבין שיח קורבני לשיח ריבוני בעיצוב הזהות של הורים לילדים אוטיסטים. אכן, אין ויכוח על כך שהורים אלה הם קורבנות של גזרת גורל כואבת ולא צפויה. אך לאחר שלבי

423 אני מודה לסטודנטית שלי אורטל אלגבי שמיר, שכתבה עבורה סמינריונית בנושא זה. עבודתה הסתמכה על מחקרים ועל ראיונות שקיימה עם הורים לילדים אוטיסטים. ראו אורטל אלגבי שמיר, "נוכחות השיח הריבוני/קורבני בקרב הורים לילדים בספקטרום האוטיסטי", עבודה סמינריונית, סמינר הקיבוצים, 2011.

424 שם, עמ' 25.

425 ליהיא לפיד, **אשת חיל**, אור יהודה: כנרת-זמורה-ביתן, 2008, עמ' 118-119.

עיכול הכאב, לאחר ההיטלטלות בין תקווה לייאוש, לאחר תחושות האשמה והעיסוק בשאלות הקיומיות – לאחר כל אלה מגיע השלב המכריע: לאן לוקחים את ההפנמה שאתה הורה לילד חריג? מקריאת עדויות של הורים רבים עולה שאצל מקצתם ידיעה זו פיתחה הוויה קורבנית, ואילו אחרים תרגמו את ההכרה הכואבת להוויית חיים ריבונית. אציג בקצרה שלוש עדויות שאכנה "עדויות ריבוניות".

אמילי פרל קינגסלי, סופרת ילדים ואחת הכותבות לסדרת הטלוויזיה רחוב סומסום, אם לילד עם תסמונת דאון, כתבה ב-1987 מאמר שכותרתו "ברוכים הבאים להולנד". במהרה הפך מאמר זה למעין מניפסט ריבוני שזכה לתהודה עצומה, תורגם לשפות רבות והופץ במאות אתרי אינטרנט העוסקים בהורות לילדים חריגים:

לעיתים קרובות אני מתבקשת לתאר את החוויה של גידול ילד עם צרכים מיוחדים, כדי לנסות לעזור לאנשים רגילים שלא מכירים חוויה ייחודית זאת להבין, לנסות ולדעת מה ההרגשה. אז זה כך: כשעומד להיוולד לכם תינוק, זה כמו לתכנן חופשה אגדתית באיטליה. אתם קונים מפה וספר הדרכה, ומתכננים תוכניות נפלאות של מה תעשו ולאן תלכו: קולוסאום, הפסל של דוד, הגונדולות בוונציה [...] אתם אפילו לומדים להגיד מספר משפטים באיטלקית, ואתם מתרגשים מאוד מהחוויה הצפויה לכם. חסרי סבלנות אתם כבר להוטים לצאת, והנה מגיע היום המיוחל. נרגשים אתם אורזים מזוודות, יוצאים לדרך וכמה שעות אחר כך המטוס נוחת, והדיילת אומרת: "ברוכים הבאים להולנד". הולנד? אתם שואלים, "מה זאת אומרת הולנד? אנחנו אמורים להגיע לאיטליה, כל חיינו חלמנו להגיע לאיטליה". אבל היה שינוי בתוכנית הטיסה, אתם בהולנד וכאן אתם צריכים להישאר. הדבר החשוב הוא שלא הביאו אתכם למקום נורא או דוחה, מלא במגיפות, רעב או מחלות אחרות. זה רק שהגעתם למקום שונה מזה שתכננתם. עכשיו אתם צריכים לצאת ולקנות מדרוך אחר, מפות אחרות, וללמוד מילים בשפה שונה. ואתם פוגשים אנשים שמעולם לא פגשתם בעבר. אכן מקום שונה. אולי איטי יותר

מאיטליה, אולי פחות מהודר או ראותני. אבל רק מקום אחר. לאט אתם מתאוששים, לוקחים נשימה עמוקה ומתחילים להתבונן מסביב, ורואים שבהולנד יש טחנות רוח, ופרחים מרהיבים. בהולנד יש אפילו אמנים מפורסמים. עדיין, אנשים שאתם פוגשים מסביב עסוקים בלנסוע ולחזור מאיטליה, מתארים איך בילו שם נפלא, ובשארית חייכם תמיד תאמרו: "כן, שם גם אנחנו היינו אמורים להיות, כך תכננו". והכאב על אותו חלום אבוד ילווה אתכם תמיד תמיד. הנקודה החשובה היא שאם תבזבזו את חייכם בלהתאבל על חלום שלא יתגשם, לעולם לא תוכלו לראות וליהנות מכל הרברים הנפלאים והייחודיים שיש להולנד להציע לכם.<sup>426</sup>

קטע זה מציג את אופן ההתמודדות עם מציאות לא מתוכננת המנוגדת לכלל הציפיות. הוא מציע להורים לראות בפער הזה בין הציפיות לבין המציאות הזדמנות למפגש עם "ארץ אחרת". הכותבת מכירה בנוכחותו המתמדת של כאב החלום שלא התממש, אבל "קניית מדריך אחר" ו"רכישת שפה חדשה", ובעיקר האפשרות לשנות את המגמה מהכאב על אובדן "איטליה" לתחושת הסיפוק מיופייה של "הולנד", יכולות להעניק תוכן, טעם ומשמעות לחיים החדשים הנגזרים מההוויה ה"הולנדית" הלא מתוכננת.

עדויות של הורים לילדים אוטיסטים מציגות תובנות דומות לאלו של פרל קינגסלי. בריאיון שערכה אילנה דיין עם ליהיא לפיד מתארת לפיד את הכאב, המשברים והקשיים שבהתמודדות עם הידיעה על היותה אם לילדה אוטיסטית ואת ההתמוטטות שבאה בעקבות זאת. אבל כמו ברבים מסיפורי הגבורה הריבוניים הביא המשבר הקשה לצמיחתה של הוויה אחרת. אילנה דיין שואלת את לפיד: "את מספרת בספר שבתוך כל הקושי והכאב, שכאילו מצאת פתאום

426 המאמר התפרסם בישראל באתרי אינטרנט רבים. הציטוט המופיע כאן לקוח מתוך דליה שטרנברג (עורכת), סוד השמיעה: ילדים לקויי שמיעה לומדים לשמוע ולדבר, עמותת AV ישראל, עמותה לשיקום שמיעה לילדים לקויי שמיעה, 1998, www.avisrael.org. על עוצמת ההשפעה של מאמר זה ועל נסיבות כתיבתו ראו ריאיון שנערך עם פרל קינגסלי: "Interview with Emily Perl Kingsley, Author of Welcome to Holland," Creative Parents.com

את החלון אל האושר [...] כאילו יעל [הבת האוטיסטית] הצילה אותך, כאילו שהיא נתנה לך את המסע של חיידך". ולפיד משיבה: "היא נתנה לי שיעור מאוד חשוב. אני חושבת שבסופו של דבר היא עשתה ממני, ובעצם מכל מי שמכיר אותה, אדם טוב יותר".<sup>427</sup> אימא אחרת אומרת: "היום, שש שנים מאז האבחון, אני יודעת שזה הדבר הטוב ביותר שיכול היה לקרות לי בחיים. זה שינה אותי לחלוטין, זה הפך אותי מאדם חסר בטחון למישהו. אני יודעת על מה אני צריכה להילחם ואני נלחמת בכל כוחי. האוטיזם של בני זו המתנה שלי".<sup>428</sup>

מסיפורים של רבים מההורים שגייסו את תעצומות הנפש ובחרו בנתיב ה"הולנדי" עולה רגע, שלעתיים מוצג כמעין "רגע של הארה", שבו הגורל הופך לייעוד. ליהיא לפיד מתארת רגע כזה שבא בעקבות שיחה עם אביה: "בכיתי לאבא שלי בתוך החיבוק, ובפעם הראשונה העזתי לשאול אותו למה, למה דווקא לקטנה שלי. [...] ואז הוא אמר את מה שלא אשכח בחיים. הוא אמר לי שכנראה זה התפקיד שלי בחיים האלה. וידעתי שהוא צודק".<sup>429</sup> הורים אחרים מציגים גישה דומה: "הזמן גרם לנו להגיע להשלמה. אנחנו לא אנשים דתיים אבל אני ואשתי מאמינים שנבחרנו, זה הייעוד שלנו בעולם הזה, לגדל ילד אוטיסט ואת זה נעשה על הצד הטוב ביותר".<sup>430</sup>

עדויות אלה של הורים שבחרו לראות בהיותם הורים לילד אוטיסט "שליחות", "תפקיד", "מתנה" ו"ייעוד" מתקשרות להבחנה המושגית שעשה הרב יוסף דוב הלוי סולובייצ'יק בין "ברית גורל" ל"ברית ייעוד" ולכך שהציג את היכולת האנושית להפוך "גורל" ל"ייעוד" כ"מותר האדם".

סולובייצ'יק הבחין בין "ברית מצרים", שהוא כינה "ברית גורל", לבין "ברית סיני", שהוא כינה "ברית ייעוד". השוני המהותי בין שתי הבריתות האלה הוא בממד הבחירה. לפי גישה זו, ברית גורל היא נתון שאי-אפשר לברוח מפניו ואי-אפשר לבחור בו (בהקשר האמוני מדובר בבחירת האל בעם ישראל),

427 מתוך תכנית הראיונות של אילנה דיין "מי שמדבר", עונה 1, פרק 14, "ליהיא לפיד", אתר mako.

428 אלגבי שמיר (לעיל הערה 423), עמ' 29.

429 לפיד (לעיל הערה 425), עמ' 135.

430 אסתר כהן (עורכת), חווית ההורות: יחסים, התמודדויות והתפתחות, קרית ביאליק: אח, 2007, עמ' 229.

ואילו ברית ייעוד מאופיינת בבחירה, באופן ההתמודדות הפעיל עם אותו הכרח (בהקשר האמוני – הבחירה של עם ישראל בתורה שניתנה בסיני).<sup>431</sup> בניגוד לסבילות הנגזרת מברית הגורל, המאפיין המהותי של ברית הייעוד הוא לקחת את הגורל ולהפוך אותו לייעוד, לפעולה אקטיבית: "כמה נבדל יעוד מגורל? [...] גורל, מובנו קיום הכרחי, יעוד הוא קיום מרצון".<sup>432</sup> סולובייצ'יק האמין כי בבסיס ההשקפה היהודית עומדת התפיסה ש"האדם בכוחו ליטול את גורלו בידיו ולחשל ממנו יעוד לחיי חופש".<sup>433</sup>

אם נדרגם את גישתו האמונית של סולובייצ'יק למציאות חיייהם של הורים לילדים חריגים, ניתן לומר שבחירתם של הורים אלה לקחת את הגורל שנפל בחלקם כהורים לילד אוטיסט ולהפוך אותו לייעוד הנותן לחייהם טעם ומשמעות והופך אותם ל"טובים יותר" הוא סוג של שיח ריבוני ברוח גישתו של פראנקל. אנחנו לא בחרנו את ה"תנאים" (להיות הורים לילד אוטיסט), אך כן בחרנו את "יחסנו לתנאים" (הפיכת הגורל לייעוד).

חשוב לומר: מדובר בתמונה מורכבת. כולנו לא תמיד רק ריבוניים ולא תמיד רק קורבניים. תודעתנו נעה תדיר בין שני קטבים אלה. האפשרות להפוך את יום אסוני ליום ששוני, כדברי המשורר, היא מסע כואב, קשה ורצוף עליות ומורדות. נדרשות תעצומות נפש גדולות מאוד כדי לומר משפט כמו "האוטיזם של בני הוא המתנה שלי". לא קל, ולרבים בלתי אפשרי, לאמץ תובנה זו, על כל הקושי הנגזר ממנה. התובנה והיומרה להחליף מפה וללמוד שפה חדשה שתאפשר לך להמיר את החלום האיטלקי במציאות ההולנדית, נכונה וראויה ככל שתהיה, מתרסקת לא אחת מול קשיי המציאות.

אבל כפי שראינו אצל ויקטור פראנקל, גם בימי האופל הקשים ביותר שידעה האנושות, במחנות הריכוז, היו אנשים שבחרו להגיב לתנאים הקשים אחרת. היו שבחרו לגנוב את פרוסת הלחם, והיו שבחרו לחלוק אותה, ממש

431 סולובייצ'יק (לעיל הערה 293). לפי גישה זו, בברית מצרים אין רכיב של בחירה: "ברית מצרים נכרתה בעל כרחם של ישראל, הקב"ה לקח אותם לו לעם מבלי שיימלך בהם תחילה, כמו שנאמר: 'ולקחתי אתכם לי לעם' (עמ' 92). ואילו בברית סיני העם היהודי בחר בתורה.

432 שם, עמ' 105.

433 שם, עמ' 106.

שכשם שרבים בחרו להסגיר יהודים, אבל היו גם מי שבחרו להסתיר אותם. השיח הפוסט-מודרני, המתאר את כולנו כקורבנות תודעה כוזבת וכבוות על חוטים של הגמוניה המרקידה אותנו בהתאם לרצונה, מתעלם מהפוטנציאל הגלום בכוח הבחירה האנושי. העובדה שיש הורים לילדים אוטיסטים שלמרות שברו הכואב של החלום בוחרים להתעשר מיופייה של מציאות אחרת, יכולה לשמש דוגמה נוספת לשאיפה לממש בחיים את הציווי הקטגורי ההומניסטי של דלה מירנרדולה: "אתה תיצור את עצמך בצורה שבה תבחר".

## 2. "המורדים במציאות": הזהות החלוצית כמקרה מבחן של המרת זהות קורבנית בזהות ריבונית

הסעיף הקודם עסק בזהות אישית, או בזהות הורית, ואילו סעיף זה יעסוק בזהות קבוצתית: כיצד קבוצת אנשים משנה את הוויית חייה וממירה את מה שהיא תופסת כזהות קורבנית בזהות ריבונית.

ניתוח המוטיבציות של ראשית המפעל הציוני יכול להעמיד את הבניין הציוני על שני עמודי יסוד רעיוניים – עמוד שלילי ועמוד חיובי. העמוד השלילי הסתמך על ביקורת הפסיביות היהודית ועל הבכיינות הוויקטימולוגית בגולה; ואילו העמוד החיובי עוצב על בסיס תפיסת האקטיביזם החלוצי ועל האמונה באפשרות שיש לכל אדם לעצב את מציאות חייו ולהיות אדון לגורלו.

א. "הטרגדיה של הפסיביות": הביקורת הציונית על מוטיב הגניחה היהודית מעיון בכתבי התוכחה של הוגי המפעל הציוני כלפי המציאות הגלותית נראה שאחד המוטיבים המרכזיים שנגזרו מאתוס שלילת הגולה היה קריאת התיגר על "הגניחה היהודית". העם היהודי בגולה נתפס כבכייך וכקורבן פסיבי המושיט את צווארו לטבח. מחוללי המהפכה הציונית תקפו בחמת זעם את חרפת החולשה היהודית וחשו בוז ותיעוב כלפי כושר הטרוניה ומרכזיותה של זעקת הגוועלד בהוויית הקיום היהודי הוויקטימולוגי.

מעניין לראות כיצד אישים מרכזיים שהיו שותפים לעיצוב הרעיון הציוני, למרות ההבדלים הרבים ביניהם, התאחדו סביב הצורך לגנות את מוטיב הגניחה הזה של הקורבן היהודי הפסיבי. נורדאו, אחד העם, ביאליק, ברנר, אצ"ג, הזו – כולם נרתמו למלאכת השחרת הטרגדיה של הפסיביות, שמוטיב הבכי היה אחד

מסממניה המרכזיים.<sup>434</sup> מחקרים רבים עוסקים באתוס שלילת הגולה ובניתוח מקורות הדימוי הפסיבי של היהודי הגלותי.<sup>435</sup> בסעיף זה אציג בתמציתיות רבה את עוצמת הביקורת הציונית כלפי רכיב הבכיינות הוויקטימולוגי על מנת להראות שניתן לנתח את הפרויקט הציוני כפרויקט המרה של השיח הקורבני בשיח ריבוני.

במאמרו המפורסם "יהדות השרירים" ביקש מאכס נורדאו להתריס נגד "המצמוץ הפחדני היהודי": "בעלטה של בתינו, מחוסרי אור השמש, התרגלו עינינו למצמוץ פחדני; מתוך פחד מפני הרדיפות התמידיות דעך חוסן קולנו והפך ללחש רותת, שהיה מתרומם ומתגבר והופך לתרועה אדירה רק בשעה שקדושינו זעקו מעל המוקד את תפילת האשכבה מול פני תליניהם".<sup>436</sup> נורדאו כתב את הדברים הללו לפני פוגרום קישינב. אולם אחרי הפוגרום אפילו אחד העם, נביא הציונות הרוחנית או המרכז הרוחני, נזעק נגד הגניחה היהודית כשניסח את כרוז אגודת הסופרים העברים בעקבות הטבח: "דמעות ותחינות – אלה האמצעים היחידים שבהם השתמשנו מאז הפרעות [...] חרפה היא לחמישה מליון נפש להטיל עצמם על אחרים, לפשוט צווארם להורג ולצעוק לעזרה. אחים! דמי אחינו בקישינב צועקים אלינו: התנערו מעפר והיו לאנשים. חדלו מבכי ותחנונים".<sup>437</sup>

434 המושג "הטרגדיה של הפסיביות" לקוח ממאמרו של זרובבל, "יזכור: שכרי רעיונות", **האחדות יא-יב** (י"ב בטבת תרע"ב), עמ' 29-34. במאמר זה מעמת זרובבל בין האקטיביות של החלוצים (הנשענת על מודל הגבורה של המכבים, גיבורי המרד הגדול ובר-כוכבא) לבין הפסיביות הגלותית. זרובבל גורס שמרגע היציאה לגלות "מתחילה הטראגדיה של הפסיביות שלנו. העם נעשה פאסיבי, כל חייו נפעלים" (עמ' 30).

435 מחקרים רבים ניתחו את מרכזיות אתוס שלילת הגולה בשיח הבניית הזהות הציונית. לסיכום ממצה של עיקרי התהליכים הרלוונטיים ל"מחיקת היהודי הפסיבי" ויצירת "העברי האקטיבי" ראו למשל אניטה שפירא, **יהודים, ציונים ומה שביניהם, תל אביב: עם עובד, 2007**; הנ"ל (לעיל הערה 7); אלמוג (לעיל הערה 15).

436 מאכס נורדאו, **כתבים ציוניים**, כרך א, ירושלים: ההסתדרות הציונית, תש"ו, עמ' 187-188.

437 "מגילת-סתרים של אחד העם", **כל כתבי אחד העם, תל אביב: דביר, תשי"ג**, עמ' תקב. על הסיבות להיווצרותו של הכרוז ראו את ההקדמה של שמעון דובנוב, **שם**, עמ' תקא. לדבריו, מי שניסח את הכרוז היה אחד העם, ושותפיו לניסוח היו ביאליק, בן-עמי, רבניצקי ודובנוב.

כשש שנים לפני הפוגרום יצא גם ביאליק נגד הבכיינות היהודית שזיהה הן בשירתו המוקדמת והן בקרב "מחנה משוררינו": "הבכיי וההתאוננות היו למכה עוברת ומהלכת במחנה משוררינו. והדמעות דמעות עכורות ודלוחות ומזוגות במים הרבה". ביאליק ראה בבכיינות זו את הסממן המובהק ביותר לקטנות הרוח.<sup>438</sup> ואחר כך הגיע הפוגרום שהוליד את "בעיר ההרגה" – כתב ההאשמה והתוכחה הגדול ביותר נגד "עגלי הטבחה" "עלובי העולם", "הנמקים ביגונם" ומשלימים עם "חיי בשפתם". דומה שאין גבול לעוצמת הכעס, הבושה והתיעוב של ביאליק נגד הגבר היהודי המתחבא "בבתי המחראות, מכלאות חזירים ושאר מקומות צואים" ומציץ מן החורים בזמן שאונסים את אשתו. ולא די כבושה משפילה זו, והנה הוא הולך לרב ומבקש לדעת אם אשתו האנוסה מותרת לו. ניכר שביאליק מגייס את כל תעצומות הנפש כדי לכלוא את הבכיי העצור כנשמתו לנוכח גודל הכאב וההשפלה. השיר עמוס בציווי "אל תבכה", בשורות כגון: "והתאפקת, וחנקת בתוך גרונוך את השאגה", "ועצרת את עיניך ולא תהיה דמעה", "והקשחתי את לכך ולא תבוא אנחה". ובעוד צאצאי הטבוחים "יגיעי הבכיי" מייללים על מר גורלם ("והבית ימלא יללה"), ביאליק מצווה על עצמו: "לא תגעה אתם בבכיה [...] ודמעתיך אתה תאצרך דמעה בלי שפוכה, ובנית עליה מבצר ברזל וחומת נחושה של חמת מות, שנאת שאול ומשטמה כבושה".<sup>439</sup>

כעשר שנים לאחר מכן מגיע תורו של ברנר לשלוח את חצי הדיו המושחזים שלו כלפי "העם הבכייני". וכך הוא מגדירו: "עם קיים" (המירכאות במקור), שכל כוח יחידיו אינו אלא להאנח ולהתחבא.<sup>440</sup> ברנר סולד מהוויית הגלות היהודית ומכנה אותה "מאורת העוני והעלבוך" ש"גם הבכיי וגם הזמר בה מרגיז ומעליב

438 אגרות חיים נחמן ביאליק, תל אביב: דביר, תרצ"ח, עמ' פא. לניתוח חשוב של כל היחס לחולשה היהודית מזווית מבט מגדרית ראו מיכאל גלזמן, הגוף הציוני, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2007. גלזמן מנתח את כתביהם של הרצל, ביאליק, מנדלי מוכר ספרים, ברנר ועוד מתוך עיסוק בחרפת החולשה דרך הצגת הגבר היהודי הגלותי כ"גבר נשי". הפריזמה המגדרית חורגת מדיוננו, ובכל זאת יש קשר מהותי בין "האופי הנשי היהודי" (כדברי ברנר) שמנתח גלזמן לבין האופי הקורבני-ויקטימולוגי שבו עוסק ספרי זה.

439 כל הציטטות לקוחות מתוך השיר "בעיר ההרגה", כתיב ח"נ ביאליק, תל אביב: דביר, 1983, עמ' 125-128.

440 ברנר (לעיל הערה 316). כל הציטוטים ממאמרו של ברנר לקוחים מעמ' 1241-1287.



עד היסוד". במאמרו המפורסם "להערכת עצמנו בשלושת הכרכים" הוא מרבה לצטט מתוך כתבי מנדלי, שגם הוא מגחיק את עוצמת הנוכחות של "מכשירי הבכיה" בחיי היהודים.<sup>441</sup> לדברי ברנר, "ענינו העיקרי של מנדלי הוא באמת הבכיה כשהיא לעצמה, החולשה שבה, הקלקול שבה". כמו ביאליק ב"עיר ההריגה", גם ברנר מתמלא תיעוב וזעם כלפי "העם הבכיין המקולל הזה" ותולה את תקוותו הספקנית בחלוצי העלייה השנייה, שאולי יצליחו בזיעת עבודתם העברית לבטל את "חלאת הסרסרות הנוראה שדבקה בנו", את "הדומן והרפא" של עם שכל כוחו אינו אלא ב"בכיה ושפיכת דמעות".

כמה שנים לאחר מכן תורם המשורר אורי צבי גרינברג את שירתו לפרויקט ביקורת הבכיינות היהודית. אצ"ג מתאר בכוז את "ההוויה הכבשית" שעטפה את היהודי הגלותי: "לגועל לי אומר אבותי: נמשלנו לכבשים", קובל על חרפת החולשה הגלותית – "דורות בלענו הרוק אשר ירקו הגויים [...] וזב זה הרוק בדמינו ממרזב הדורות" – ומבקש לראות בעברים החדשים את האלטרנטיבה לבכיינות היהודית: "אנו היהודים הצעירים, בני העתיקים, איננו בבוכים הנרזים ממלח הדמעות".<sup>442</sup>

אסיים את הסקירה התמציתית של הביקורת הציונית כלפי מוטיב הגניחה היהודית-ויקיטימולוגית בציטוט מתוך הסיפור "הדרשה" של חיים הזו, שכמו "יהדות השרירים" של נורדאו, "בעיר ההרגה" של ביאליק ו"להערכת עצמנו בשלושת הכרכים" של ברנר, היה למסמך מעצב זהות שהשפיע רבות על קוראיו. יודק'ה, גיבור הסיפור, מתבייש בהיסטוריה היהודית, שכל תמציתה פסיביות ובכיינות: "אני מתנגד להיסטוריה היהודית [...] אינני מכבד את ההיסטוריה היהודית! [...] לא אנחנו עשינו את ההיסטוריה שלנו, כי אם הגויים עשו אותה לנו. [...] מה יש בה? [...] גזירות, עלילות, רדיפות וקידוש השם. ועוד הפעם גזירות, עלילות, רדיפות וקידוש השם. [...] רק ציבור של דוים וסחופים, נאנחים ובוכים ומבקשי רחמים".<sup>443</sup>

441 "לא מעדרים נוצצים נחוצים להם אז, לא חרבות ממורטות ולא תוף וכינור לצאת על פיהם במחולות בשעות המנוחה, כי אם מכשירי-הבכיה, דהיינו קינות וסליחות ומיני תחינות". שם, עמ' 1241.

442 גרינברג, "סיקרין" (לעיל הערה 116), עמ' 133-134.

443 חיים הזו, "הדרשה" (1943), סיפורים נבחרים, תל אביב: דביר, תשי"ב, עמ' 186-201.

הבושה כלפי אותו ציבור של דווים, סחופים ובוכים מובילה אותו למסקנה החינוכית שעדיף שלא ללמד את ההיסטוריה המשפילה הזאת כלל: "אני בכלל הייתי אוסר ללמד לילדים שלנו את ההיסטוריה היהודית, לאיזה שד ללמד אותם קלון אבותיהם? אני פשוט הייתי אומר להם: 'חברה! לנו אין היסטוריה! מיום שגלינו מארצנו אנחנו עם בלי היסטוריה. אתם פטורים. לכו לשחק בכדור רגלי'".<sup>444</sup>

כאמור, אלה הן רק דוגמאות ספורות מתוך מחסן הביקורת הציונית כלפי חרפת החולשה ומוטיב הבכי והנהי הגלותי. ברור שהמהפכה הציונית יצרה דימוי שלא דווקא תאם את המציאות – מחקרים רבים מראים שהיהודי הגלותי לא היה רק יללן ופסיבי כפי שביקשו להציגו.<sup>445</sup> אך דיוננו כאן נסב על עיצוב זהות ולא על תיאור המציאות כפי שהיא. רצונם של הזו וחבריו לדרך "להחזיר את היהודים להיסטוריה", הן במובן הלאומי – של חזרה לריבונות על אדמת ארץ ישראל – והן במובן האישי – של אנשים המבקשים להיות אדונים לגורלם ולעצב את אורחות חייהם – נבחן בפרק זה דרך הפריזמה המבקשת לעשות המרת זהות, כלומר להחריב את הזהות הוויקטימולוגית הגלותית ולבנות על חורבותיה את הזהות הציונית הריבונית. המהפכה הציונית גייסה את כל סוכני הסוציאליזציה שעמדו לרשותה (הגות, ספרות, ספרות ילדים, תנועות הנוער, ריקוד, מוזיקה, אמנות וכו') לצורך פרויקט "פינוי בינוני" זה, שהסוציולוגית רבקה בר יוסף כינתה "דה-סוציאליזציה ורה-סוציאליזציה".<sup>446</sup> אם נאמץ מודל סוציולוגי זה, כי אז מתברר שאנו עוסקים כאן בדה-סוציאליזציה לזהות הקורבנית וברה-סוציאליזציה לזהות הריבונית.

444 שם, שם.

445 בסעיף שעסק בהיסטוריוגרפיה ריבונית הוצגה גישתו של שלום בארון כדוגמה לניתוח שונה של הדימוי הפסיבי של יהודי הגולה. נוסף על כך יש היום מחקרים רבים העוסקים בפער הזה שבין הדימוי לבין המציאות. ראו למשל הדיון אצל גלזמן (לעיל הערה 438, בעמ' 80-81), העוסק בפער שבין הדימוי הפסיבי המופיע בשירו של ביאליק ב"עיר ההרגה" לבין גילויים של הגנה עצמית גם בקישינב.

446 בר יוסף (לעיל הערה 72).

ב. "אדם החוצב את עצמו מעצמו": אקטיביזם ריבוני בשיח החלוצי של ראשית הדרך

בשנים האחרונות נפתח, במידה רבה של צדק, תהליך של ביקורת הולכת וגוברת על המחיר הכבד שנגזר מאתוס שלילת הגולה ומן הבוז כלפי היהודי הגלותי ה"תלוש", ה"פסיבי", ה"כפוף", ה"נשי", ה"גונח" ה"הולך כצאן לטבח"<sup>447</sup>. חרף הביקורת על עוצמת הדמוניזציה ליהודי הגלותי אנסה לעמוד על הזיקה הברורה בין המוטיבציות האקטיביסטיות של ראשית המפעל הציוני לבין מאפייני היסוד של השיח הריבוני.

שני לוחות הברית של הציונות החלוצית שילבו מצוות "אל תעשה" עם מצוות "עשה": ביעור מוטיב הגניחה הוויקטימולוגית של היהודי הגלותי נחרת על לוח השלילה, ואילו מצוות האקטיביזם והאמונה ביכולתם של האדם והחברה לעצב את חייהם ולהיות אדונים לגורלם נחרתו על לוח החיוב. עיון בכתבי החלוצים של ראשית המפעל הציוני-ישראלי מעלה מגוון אדיר של טקסטים ריבוניים המאמינים באמונה שלמה ביכולתם "ללוש את המציאות" ולהיות הפטיש והסדן של חייהם. כשם שרבות נכתב על אתוס שלילת הגולה, כך גם נכתבו מחקרים רבים על האקטיביזם החלוצי כצדו השני של מטבע השלילה.<sup>448</sup> אציג בקצרה את עוצמת הלהט המהפכני-אקטיביסטי ואקשור אותה לדיוננו.

447 תליתלים של מחקרים ומאמרי הגות הנים בביקורת על אתוס שלילת הגולה ובמחיר שגבה מכל ה"אחרים", שנאלצו לציית לקודי ההתנהגות שנגזרו מאתוס זה. הביקורת נאמרת מנקודת מבט ציונית ומנקודת מבט פוסט-ציונית. ראו למשל אמנון רז-קרקוצקין, "גלות בתוך ריבונות: לביקורת 'שלילת הגלות' בתרבות הישראלית", חלק א, תיאוריה וביקורת 4 (סתיו 1993), עמ' 23-55; הנ"ל, חלק ב, תיאוריה וביקורת 5 (סתיו 1994), עמ' 113-125; שוחט (לעיל הערה 43); אניטה שפירא, "לאן הלכה 'שלילת הגלות'", אלפיים 25 (2003), עמ' 9-54; גור-זאב (לעיל הערה 255); אלון גן, "עלייתו ודעיכתו של האתוס האנטי-אינטלקטואלי בחברה הישראלית", בתוך: מאיר חזן ואורי כהן (עורכים), תרבות, זיכרון והיסטוריה, בהקרה לאניטה שפירא, ירושלים: מרכז זלמן שזר, 2012.

448 ראו למשל איתמר אבן-זוהר, "הצמיחה וההתגבשות של תרבות עברית מקומית וילידית בישראל 1882-1948", קתדרה 16 (1980), עמ' 165-189; אליעזר שביד, "מורשת העלייה השנייה", בתוך: מרדכי נאור (עורך), העלייה השנייה, 1903-1914, סדרת עידן, ירושלים: יד יצחק בן צבי, 1984, עמ' 37-43; שמואל אלמוג, "החלוציות

הטקסט שמציג באופן הטוב ביותר את תמצית המוטיבציה החלוצית הם בתי השיר "אנו באנו ארצה לבנות ולהיכנות בה". האמונה של חלוצי מפעל ההתיישבות בארץ ישראל בכוח המשחרר של ציווי הבנייה, ביכולת האדם לעצב מציאות חדשה, הייתה למקור אנרגיה לבניין המולדת. עיון בכתבי העלייה השנייה והשלישית מציג עושר רב של דימויים שנרתמים להצגת כוחו של מיעוט אקטיבי לעצב מציאות חדשה.

יצחק טבנקין, למשל, דימה את המעשה החלוצי בארץ ישראל לתהליך עבודתו של הפסל החוצב באבן את מושא תשוקתו. בתהליך ההסרה והליטוש הופך גוש האבן לדמות מעוררת השראה. אך שלא כמו ההפרדה בין היוצר-הפסל לחומר שהוא יוצר, כאן הפסל והחומר מתאחדים לידי ישות אחת:

כאותו הפסל האמן הרואה בחזון את דמות הפסל טבועה באבן הגלמית וכל עבודתו לשם גילוי הדמות שלו היא בהרחקת החלקים המיותרים שבאבן. [...] הרחק ממך חלקים ידועים וממילא תצוף דמות החלוץ האידיאלית, דמות הפועל הרצויה שכך. החדש שבתנועה זו היה בראיית כל אדם כחומר שממנו הוא בעצמו חוצב את עצמו להיות פועל, ציוני, איש הקומונה העובדת, החקלאית. [...] רחפה לפנייהם דמות אותו אדם שכל אחד מהם צריך היה לחצוב אותו מבשרו ודמו הוא. וחציבת דמות האדם מעצמו אין לה שעור, היא נגמרת רק בהיגמר האדם.<sup>449</sup>

הדימוי של אדם החוצב את עצמו מעצמו, הצגת עבודת החציבה והליטוש כתהליך מתמיד המסתיים "רק בהיגמר האדם", הם מודל ריבוני המאמין ביכולתו של כל חלוץ, ואפילו דורש ממנו, להיות הפסל של חייו. בסיומה של מלחמת העולם הראשונה נשא ברל כצנלסון נאום שנעשה אבן דרך בהתפתחות התרבות החלוצית. כותרתו הייתה "לקראת הימים הבאים"

---

כתרבות חלופית", ציון נ"ח (כסלו תשנ"ד), עמ' 329-346; אלון גן, "לוחות ישנים – לוחות שבורים – לוחות חדשים: השפעת ניטשה על אתוס שלילת הגולה ועיצוב 'האדם החדש' בתרבות הציונית", *החינוך וסביבו* כט (תשס"ז), עמ' 277-290.  
449 יצחק טבנקין, "חונך לדמות האדם והפועל", *מבפנים* (אפריל 1934), עמ' 6-19.

(דברים בוועידה החקלאית השביעית, פורים, תרע"ח). אפשר לראות בנאום זה מעין מניפסט ריבוני-אקטיביסטי המאמין ביכולתם של מעטים להיות הגרעין שמעצב את עתידו של העם:

אין דבר אשר ישווה על מעמד שבחברה תו של ערך ושאר-רוח, מאשר ההכרה שהוא נועד להיות מעמד העתיד, שהוא נועד לעשות את יסוד-קיומו ליסוד הכללי של התקופה, את רעיונו לרעיון המנהל של כל החברה, ושהוא עתיד להטביע את דמותו על החברה העתידה. [...] אתם הסלע, אשר עליו יבנה מקדש העתיד. (מדברי לאסל). [...] ויש גם אשר בחיי החברה הולך הכל אחר המיעוט, המיעוט האקטיבי, הנושא בקרבו את העתיד, ומיעוט אשר כזה צריך להיות הפועל הארץ-ישראלי. נעשה ונאמין שהיה יהיה.<sup>450</sup>

אמונה זהה ביכולתו של מיעוט שברל כינה "צבא-העבודה העודרים במערכה" לעצב את מציאות חייו ולהשפיע על עתיד עמו ניכרת גם בנאומו של שמואל בנאלי בוועידת ייסוד ההסתדרות (חיפה, כ"ד-כ"ו בכסלו תרפ"א):

כולנו מדברים על אחריות השעה ההווית. אך מה המסקנה? זה שנים ששאלת קיום העם [...] תלויה לעינינו, ואין משיב. [...] אך כבר הגיעה השעה לדעת, כי מבלעדינו אין גואל ואין פודה. [...] תעודת הפועל העברי ותעודת הדור כולו – לא המשכת הקיום כי אם הצלת העם. [...] מי יעמיס על שכמו את העבודה זאת? הפועל העברי בארץ-ישראל. ארבעת אלפים פועלים עברים, החיים בעבודה בארץ-ישראל, מהווים כוח שאין בדומה לו – לתחית העם.<sup>451</sup>

450 ברל כצנלסון, "לקראת הימים הבאים" (לעיל הערה 12), עמ' 66.

451 שמואל יבנאלי, "בוועידת יסוד ההסתדרות", ילקוט אחדות העבודה, כרך א, תל אביב: התאחדות ציונית-סוציאליסטית של פועלי ארץ ישראל, דצמבר 1970 (מהדורה שנייה), עמ' 81.

דברי ברל ויבנאלי נשמעים אולי כסוג של מגלומניה הגובלת בהיעדר חשיבה ריאלי: מאין שואב יבנאלי את הביטחון שעתיד העם היהודי מונח על כתפיהם של ארבעת אלפים פועלים עברים, אף שבזמן שהוא נואם את נאומו יותר מתשעים ושבעה אחוזים מעם זה אינם נמצאים בארץ ישראל? מה מקור הביטחון של ברל שמעשיהם של "צבא העודדים במערכה" בתום מלחמת העולם הראשונה יהיו "הסלע, אשר עליו יבנה מקדש העתיד"?

במבחן התוצאה ניתן לומר שפיסול האדם מבית מדרשו של טבנקין ואמונתם של ברל וחבריו בייעודם כ"מיעוט האקטיבי, הנושא בקרבו את העתיד" היו לכוח שהוביל להקמת מדינת ישראל. אנרגיות אמונה ריבוניות אלה הן שהולידו "עוד דונם ועוד עז", עוד בית ועוד עמדה, עוד קיבוץ ועוד מושב. נכון, אנשים אלה היו תוצר של עידן מפנה המאה, עידן האידאולוגיות הגדולות. הם חיו במלוא הווייתם את דברי השיר "אש יוקדת בחזה". הם לא חוו את שברו של החלום, והם לא חיו בתקופה הפוסט-מודרנית, שמיטיבה לעסוק במחיר הכבד שנגזר על האנושות בשם אותן אמונות גדולות. אבל השילוב בין שלילת מוטיב הגנחה לבין חיוב מוטיב האקטיביזם החלוצי יכול לשמש לנו מקרה מבחן לשיח הבניית זהות שהמיר את הקורבנות הוויקטימולוגית לא רק בקורבנות סקרפייזית, אלא גם בעשייה המאמינה שהאדם יכול, וצריך, לחצוב את עצמו מעצמו; יכול, וצריך, לראות את עצמו כמי שניתנה לו האפשרות לבחור להפוך מקורבן לריבון. במונחי ביקורתו ההיסטוריוגרפית של סאלו בארון על ש"ההיסטוריה היהודית כולה היא 'נאד של דמעות'<sup>452</sup> ובעקבות מושגי המפתח הנידונים בספרי זה, אפשר לומר שמהות הפרויקט הציוני התממשה בהחלפת המשקפיים הקורבניים במשקפיים ריבוניים. נכון, מהפכת עיצוב הזהות הציונית גבתה מחיר כבד. נכון, יש מקום, צורך והצדקה לבקר רכיבי יסוד בפרויקט זה, כמו "קפיצת הדרך" הבן-גוריונית ומידת האטימות כלפי ה"אחרים" שלא צייתו לקוד ההתנהגות הצברי. נכון, יש רבים שיכולים להרגיש, בצדק, קורבנות של כור ההיתוך הציוני. אך אי-אפשר להתעלם מכך שפרויקט המרת המשקפיים הציוני, או פרויקט "השיבה להיסטוריה", כמשפט מפתח ציוני לדרישה לריבונות אישית ולאומית, הם דוגמה ליכולתו של ציבור לשנות את הוויית חייו. בהיפוך לאמרתו

452 בארון (לעיל הערה 341), עמ' 29-30.

של מרקס בדבר "הווייה הקובעת את התודעה" – הסיפור הציוני הוא דוגמה לתודעה שעיצבה הווייה.

האם השיח החלוצי הזה יכול להיות רלוונטי לחיינו היום? האם השיח הפוסט-ציוני, שהציג את המפעל הציוני רק כמפעל קולוניאליסטי מדכא ומדיר את כל ה"אחרים", יכול להתייחס אל אותם חלוצים רק כמקרבנים מניפולטיביים שגירשו את הפלסטינים, חמסו את המזרחים וסללו את הדרך לירושלים על עצמות נערים מהשואה?

הסקירה התמציתית של שדות השיח שפורטו בפרק זה (הגות, פסיכולוגיה, היסטוריה, ספרות, פדגוגיה, פוליטיקה) מחייבת, כמובן, פיתוח והעמקה. ובכל זאת היא ממחישה את עקרונות המפתח של השיח הריבוני ומציגה אותו כשיח אלטרנטיבי המאפשר היחלצות ממחנק ההווייה הוויקטימולוגית.

## סיכום

ספרי זה ניתח את מאפייני השיח הקורבני ניתוח ביקורתי ותיאר את הסכנות הנגזרות מכולטותו של שיח זה ומהפיכתו לדרך המלך הפוסט־מודרנית בעיצוב הזהות הקולקטיבית. לאורך כל דפי הספר ניסיתי לחפש את שביל הזהב בין ביקורתיות לאמפתיה. הקפדתי להדגיש שגייתי הביקורתית איננה מבקשת לרגע להשתיק את קול המנוצחים או לעקר את הצורך הכל כך חשוב של דברור והמשגת העוול. כל מתקן עולם המבקש לעשותו למקום טוב וראוי יותר, חייב לאפשר לקולות המושתיקים של הקורבנות להביע את מחאתם ואף להתייצב תדיר לצד הנתונים לעוול, לשעבוד, לסבל ולכאב. הניתוח הביקורתי של בולטות השיח הקורבני נבע רק מהרצון לפעול לקידום ההיחלצות ממצב זה. הנחת המוצא של הספר היא שהכמיהה ל"מספר על היד" וסוד הקסם הקורבני גרמו לרבים להיתקע בשלב הקורבני במקום לראות בהמשגת העוול שלב ראשון והכרחי בהפיכה מקורבן לריבון, ביצירת אנשים המבקשים להיות אדונים לגורלם ובכניית קהילה המקבלת אחריות לעיצוב אורחות חייה.

אמנם המעבר המבורך להשמעת קולות המנוצחים היה תנאי הכרחי בקידום השאיפה הריבונית, אך ספר זה ביקש להראות שבמובן מסוים הגולם קם על יוצרו. מי שהפנו את הזרקור לחצר האחורית של החברה ונתנו הד ומבע למושתיקים, למנוצלים, למודרים, הקימו גולם שבמקום להפוך לפרפר ריבוני נאחז בקירותיו ומבקש לראות במעמד הקורבן לא מצב זמני, אלא מצב קבוע שמעניק יתרונות פסיכולוגיים, חברתיים, כלכליים ופוליטיים.

דומה שבשנים האחרונות אנו עדים לעוצמתו המשתקת של קתרזיס הבכיינות המטהרת. התפתח כאן פולחן וידויים מזכך הגורם לרבים מהקורבנות ולרבים מסנגוריהם המלומדים לנתב את אנרגיית העשייה לתיאורים מרשימים של תחלואי המציאות במקום לקבלת אחריות לשינוי המצב. אפשר להמשיל זאת לאותו ילד בן 11 שהלך לפסיכולוג בגלל בעיית הרטבה ובתום טיפול של שנה נשאל: "אתה עדיין מרטיב?". "כן", הוא עונה, "אבל אני מרגיש עם זה טוב".



במונחי אמרתו המפורסמת של ברל כצנלסון "בזכות המבוכה ובגנות הטיח" אפשר לומר – "בזכות הצעקה ובגנות הנצחתה כמקור התיקון". צריך להראות שיש עוול, צריך להשמיע את קולם של המודרים, צריך לאפשר לכל יחיד וקהילה לבטא את תרבותם ואת זיכרונותיהם, צריך לסדוק ולהרחיב את מעברי הניעות הצרים של מסדרונות האליטות, אבל הבסיס לכל אלו הוא קבלת אחריות ריבונית שתראה בזכות הצעקה ובשיח הזכויות שלב ראשון. לא אחרון.

מתי הופכות המחאה נגד העושק וההצבעה על מנגנוני העוול והדיכוי (מתוך ניצול מרבי של לקסיקון מונחי השפה ה"פוסטית") מאמצעי לתיקון החברה למטרה בפני עצמה, שכמעט ניתן לומר עליה שהיא זקוקה להישארות העוול כדי לפרנס את יכולתה לתארו? מה יקדם את תיקון החברה – האם תיאור עוצמת העוול של המקרבן או שמא הניסיון להתחקות על הכוחות של הקורבן לצקת טעם, תוכן ומשמעות לחייו ובכך להיחלץ מקורבנותו? ברור ששתי הפעולות משלימות זו את זו, אך דומה שהזרם הקורבניסטי מבית מדרשו של הפוסט-מודרניזם העצים את החלק הראשון וכמעט שזנח את החלק השני.

נכון, הלינה המשותפת בקיבוצים יצרה מצבים קשים מנשוא לחניכים רבים של שיטה זו; נכון, האתוס הקולקטיבי של ראשית הדרך אכן החניק את הלגיטימציה למבע אישי וסתם את הגולל על רבים שביקשו נתיבים אחרים מ"דין הנתנועה"; נכון, הממסד הקולט גילה אטימות מתנשאת כלפי עולי ארצות אסיה-אפריקה וכלפי שארית הפלטה ויצר אינספור מצבים של דיכוי ודה-הומניזציה. אבל אסור להיעצר שם. הקלישאה הגורסת שהכרה בבעיה היא כבר מחצית הפתרון יכולה להיות נכונה רק אם הקורבנות לא יבוססו בקורבנותם אלא יבקשו להיחלץ ממנה. אין נובע מהדברים כתב זיכוי למקרבנים! אסור שגישה זו תרפה את ידיהם של כל המבקשים להצביע על עוול. אך בד בבד צריך להתבצע מהפך תודעתי-חינוכי שיחזיר אותנו למורשת ההומניסטית, אותה מורשת התובעת מכל אדם כיחיד ומכל חברה לקבל אחריות לגורלם, לרקום את אופקיהם הרוחניים ולא לאפשר לזרם הקורבניות להיות חלק מהנצחת המצב במקום אמצעי לשינויו. מפעל הדה-קונסטרוקציה מבית המדרש הפוסט-מודרני פירק את האדם והפך אותו לקורבן, לתוצר פסיבי של נסיבות, לאובייקט סביל הנתון למניפולציות והגדוס ההגמוניה. אחד הפרדוקסים הבולטים בשיח הקורבני הוא הפער בין האופן שבו מוצג המקרבן לאופן שבו מוצג הקורבן. שיח זה מטיל את מלוא

כובד האחריות למצב הקורבן על ה"אחר" (במקרה זה ה"אחר" השולט, ההגמוני, הכובש והמדכא) ויוצר משוואה בעייתית ומסוכנת: הם – המקרבנים – נתפסים תמיד כפעילים, יוצרים ומניפולטיביים; ואילו אנחנו – הקורבנות – נתפסים תמיד כפסיביים, כתוצרים וכנתונים למניפולציה. במילים אחרות, המסורת ההומניסטית בדבר היות האדם הריבון צר את צורתו שלו ומחוקק חוקי עצמו אינה חלה על הקורבנות אלא רק על המקרבנים.

אחזור לכתב האשמה של נחשון גולץ, שהגדיר את עצמו "מוטציה מתוכנתת, תום מטפורי, רובוט אנושי, אוטיסט מוצהר, מיזנטרופ בעל כורחו" והאשים את הציונות והקיבוץ במעשה רמייה: "רימו אותנו [...] לא הכינו אותנו לחיים האמיתיים. הכינו אותנו לחיים וירטואליים, למציאות מדומה. בפער בין אלה לאלה, התרסקנו". לכאורה, הייתי אמור להצטרף לכתב התביעה שלו ולראות בעצמי אדם מנותק וסוציומט בעל נכות רגשית; אדם נטול שורשים, שאינו מסוגל ליצור קשר אינטימי לא עם הוריו ולא עם ילדיו. ייתכן שאני עדיין בשלבי הדחקה והכחשה קשים של טראומת ילדותי, ולכן אינני חש צורך להצטרף לתביעה זו. אולם מתוך עשרות התגובות שנכתבו בעקבות כתב האשמה של גולץ אני בוחר להביא תגובה אחת שהיטיבה, לטעמי, לנסח את תמצית הגישה הריבונית המוצגת בספר זה. תגובתו של אברהם שרון, בן קיבוץ עין השופט, המבקש להיות "שר האוצר של קופת השרצים" של חייו:

עד שהבנתי שיש רגע בחיים שבו צריך (פשוט צריך! אין מלה אחרת ואין ברירה אחרת) [...] להפסיק להטיח האשמות ולהגיד כל הזמן "אתה התחלת". לקחת אחריות לחיים, לעצב את גורלי כמו מעשי או בהעדרם. [...] אני שר האוצר גם של קופת השרצים שלי. אני האחראי על כל שד וכל ערפד, על כל עטלף ועל כל זאב בה. [...] עד מתי נתפלש במיצים השמנוניים, הדלוחים והמעופשים של הרחמים העצמיים. [...] החיים קצרים ואין מקצה שיפורים. מה שהיה – טוב או רע – היה. לך הלאה. שנים רבות התגוררתי, כמוך, במרתפי הנפש האפלים, במקומות שטחוב, מעופש ומחניק בהם. כיום, לרווחתי ולאושרי, אני חש ויודע שיש גם מקומות

אחרים. ויש אוויר נפלא בחוץ. ויש חיים אחרים. תן לעצמך לחיות אותם.<sup>453</sup>

החכם הסיני קונפוציוס סיכם את דברי שרון במשפט אחד: "מוטב להדליק נר מלקונן על החושך".

"כדי לבנות מקדש יש להרוס מקדש" – ציטטה זו מדברי ניטשה הייתה למעין חומר נפץ רעיוני עבור יוסף ברדיצ'בסקי וחבריו, מחוללי "מהפכת האדם החדש" של הציונות. נראה שהגיע הזמן לשלב חדש בתהליך הדיאלקטי של בניין והריסה. שלב ההריסה כמעט שהושלם. קואליציית הקורבנות באה חשבון (במידה רבה של צדק) עם מחוללי המהפכה. שברי הלוחות הציוניים התרסקו לכל עבר, והם מוטלים פזורים למרגלות המנתצים. דומה ששלב האנטיתזה בתהליך הדיאלקטי מיצה את עצמו, והגיע הזמן לסינתזה המבקשת להמיר את ההרס בבניין. בנים רבים (מקצתם הרגישו בנים חורגים) יצאו למסע אדיפלי מתמשך שבו ביקשו לגבש את זהותם הנרמסת על ידי מרד באבות המייסדים. וכן, כמו בכל תהליך אדיפלי, נראה שנדרש, ואולי אפילו הכרחי, "לרצוח" את ה"אב" כדי למצוא את עצמך.

ומה עכשיו? אולי הגיעה השעה לגבש גישה מפויסת, המודעת לעוול אך גם מבינה את המניעים וההקשרים ההיסטוריים; המבקרת את מחיר המהפכה אבל מוכנה להיפגש גם עם צדדיה החיוביים; המצביעה על מקורות הא-הנחת, אך מקבלת, ואפילו מברכת (רחמנא ליצלן), את מקורות הצמיחה.

משיחות רבות שקיימתי עם צעירים שחיידק תיקון העולם רוחש בקרבם אני מסיק שרבים מאסו בהעלאת הגרה הקורבנית הזאת. אני חש ניצנים של בשלות וצימאון לשיח אחר! אני רואה בעיני רוחי את המבקרים ומחפשי פתרונות הקסם שואלים: למה אתה מנסה למחזר חומרים שאיבדו מחיוניותם ככוח מנחה התנהגות? פיקו דלה מירנדולה, ויקטור פראנקל, ז'אן-פול סארטר ושותפיהם להשקפת העולם הריבונית כבר אינם רלוונטיים למציאות הפוסט-מודרנית, שפירקה לרסיסים את אשליית ריבונותו של הפרט על חייו. אני מניח שתשובתי ממילא לא יספקו את הציניקנים, והם יוסיפו לרתום את כתיבתם לניתוח מרשים

453 אברהם שרון, "יש אוויר נפלא בחוץ: תגובה לנחשון גולץ", הארץ, 12.1.2001.

של מנגנוני הדיכוי והקרפון. אך בשביל אותם אלה שתיקון האדם, תיקון החברה ותיקון העולם רוחשים בלבם ובמוחם אומר שגישתם הפסיכולוגית של ויקטור פראנקל וג'ודית לואיס הרמן, גישתם הפילוסופית של פיקו דלה מירנדרולה וסארטר, כוחם האקטיביסטי של חלוצי העלייה השנייה והשלישית לחצוב את עצמם מעצמם, סיפורם של הטייסים בשבי המצרי, היכולת של הורים לילדים עם מוגבלות להפוך גורל לייעוד, הרצון לבחור ב"תמימות שנייה", המאמינה בקיומם ובנחיצותם של גיבורים גם לאחר האכילה מפרי עץ הדעת הפוסט-מודרני, בתוספת מכלול נרחב של מקורות רוח מבית המדרש של תפיסת האדם הריבון, חייבים לחזור ולשמש מקור לעיצוב שיח אחר, כזה הנשען על עמודי הבחירה והאחריות.

בביקורתו החריפה על חשכת הגטו ועל הוויית החיים הגלותית ביקש ברדיצ'בסקי: "השיבו לנו את האילנות הנאים והנירים הנאים! השיבו לנו את העולם". דומה שהגיע הזמן לומר:

הבה ונשיב את האדם הריבון! הבה ונחזיר לשיח הציבורי את מושג האחריות והבחירה! חדלו מהשיח הקורבני ומפולחן הבכיינות המטהרת ופנו מקום למלאכת תיקון האדם, תיקון החברה ותיקון העולם של המבקשים להיות אדונים לגורלם! הניחו לקורבנות להיות מעצבים ולא מעוצבים, פועלים ולא נפעלים, מממשי מותר האדם ולא מקרבני עצמם לדעת.

## נספח

”הזעקה – לא עוד”, קלריס חרבון

מְרַגֵּיֶשֶׁה סוּג ז'  
לְמַעֲשֵׂה לֹא מְרַגֵּיֶשֶׁה סוּג בְּכֻלּוֹ  
לֹא שִׁיכַת לְכֻלּוֹם  
מְרַגֵּיֶשֶׁה זָרָה וּמְנַכְרֶת בְּמִקּוֹם הַנּוֹרָא הַזֶּה  
אַרְץ זִבַת חֶלֶב וּדְבָשׁ  
לֹא לְבָנָה מְדִי  
לֹא שְׁחֹרָה מְדִי  
חֹמֶה  
אַבָּא שְׁלִי,  
אִישׁ גָּאָה, חֶזֶק, כְּבִיר, גְּדוֹל וְכֹל יָכוֹל,  
אַבָּא שְׁלִי,  
שְׁפוּף, מְשֻׁפֵּל, עֶבֶד, פּוֹעֵל עֲצוּב, מְסֻרָס,  
הוּי אֶרֶץ זִבַת חֶלֶב וּדְבָשׁ,  
אוּי, זִבַת דָּם שֶׁל אָבִי,  
אָבִי שֶׁהֶעֱלָה אֶת כָּלֵנוּ עוֹלָה לְמִזְבֵּחַ הַתְּקוּמָה  
וְחָזָה בְּנִפְלֵ אוֹנוֹ שְׁלוֹ  
אַבָּא שְׁלִי, הַמוֹשִׁיעַ וְהַתְּלִיזֵן שְׁלִי  
הָאִישׁ הַזֶּה, הַשְּׁפוּף  
אֲנִי אֲזַדְקֶךָ בְּמִקּוּמְךָ פֶּפֶה שְׁלִי,  
בְּשִׁבְלֶךָ  
וְהַבְטוֹן הַזֶּה שֶׁל יְלָדוֹתַי,  
אוּי, אֲמָא שְׁלִי, הוֹרְתִי  
הַבְטוֹן שֶׁל הַשְּׁכוּן,  
שְׁאֵלְיוֹ הַכְּנֻסָת,  
הַמְכַלְאָה שֶׁל חַיִּידָה,

הכָּאֵב הַבְּלִיתִי פּוֹסֵק בְּעֲצָמוֹתַיִךְ,  
אוֹי, אִמָּא שְׁלִי, מוֹרְתִי,  
אִי שֵׁם בְּמַחֲוֹזוֹת נִשְׁכָּחִים  
שֶׁל נְשִׁיּוֹת אַחֲרַת,  
אֶל מַדְבְּרֵיּוֹת שֶׁל רוּלִים בְּשַׁעַר וּבְשׁוּלִים  
שֶׁהִפְיָחוּ רֵיחַ בְּכַטּוֹן שֶׁל הַשְּׂכּוֹן  
רֵיחַ שֶׁל אִשָּׁה שֶׁאָמְרוּ לָהּ לִשְׁתַּק  
וְרֵיחַ זֶה חָדַר אֶל גּוֹפִי וּמִמָּאן לְהִרְפוֹת  
עַגּוֹן עֵמֶק בְּנִשְׁמָתִי  
הַתְּלוּשָׁה  
וְאֲנִי לֹא יוֹדַעַת מָה לַעֲשׂוֹת  
לְשִׁבֵת עַל הַגֶּדֶר  
לְאֹטוֹם אֲזוּנִי, לַעֲצֵם עֵינַי  
לְהֶאֱלֵם בְּדַמָּה שֶׁל הַשְּׂתָקָה וְהַכְחָשָׁה  
אוֹ לְדַבֵּר, לְזַעַק  
פְּשַׁעְתֶּם, אַחֵי בְנֵי עֲדוֹת אֲשַׁכְּנֶז  
בְּנֵי הַמַּעְרָב, עֲרֵשׁ הָאוֹר  
הֵרֵס הַשְּׁחָר שְׁלִי  
חֲמַסְתֶּם, גְּנַבְתֶּם, אֲנַסְתֶּם אֶת תְּמַתֶּם שֶׁל הוֹרֵי  
גְּנַבְתֶּם לִי אֶת הַגְּאוּהָ  
פְּדִינוּ בָּהּ תְּלוּשֵׁי מְזוֹן  
שֶׁלֹּמֵנוּ בָּהּ אֶת שֹׁכֵר הַדִּירָה הַצְּבֹרִית שְׁבָה כְּלֹאתֶם אוֹתָנוּ  
קִנְיֵנוּ בָּהּ קִמַּח לְמוֹפְלִיטָה  
כְּדֵי שְׂנוּכַל לְאַרְח אֶתְכֶם בְּמִמוּנָה  
כְּדֵי שֶׁתּוּכְלוּ לֹמַר עָלֵינוּ שֶׁאֲנַחְנוּ חַמִּים וְיוֹדְעִים לְאַרְח  
בְּמִקּוּמָה קוֹבְלָנוּ בּוֹשָׁה, נְחִיתוּת, קִפּוּחַ  
אֵלֶּה הַמַּעוֹת שֶׁאוֹתָן נוֹרִישׁ הַלְּאָה  
שֵׁם בְּכֹלָא בְּאֵר שְׁבַע  
בְּמַרְכְּזֵי הַיּוֹם לְמַכּוּרִים וּבְמַעוֹנוֹת הַנְּעוּלִים לִילְדִים הַעֲבְרָנִים שֶׁלָּנוּ  
הַיְלָדִים הֵלֵא נוֹרְמָטִיבִים שֶׁלָּנוּ  
כּוֹס אִמָּא שְׁלֹכֶם, חִפְשׁוּ חוֹם בְּעִרְבוֹת הַכְּפוּר שֶׁל הָאִמָּא הַפּוֹלְנִיָּה שְׁלֹכֶם

לִי אֵין חוּם בְּשִׁבְלֵכֶם  
אָבֵל אֲנִי זוֹכֵרֶת  
אֲנִי לֹא שׁוֹכַחַת  
אֲנִי מוֹכֵנָה לְשָׁלֵם אֶת הַמַּחִיר שֶׁל לְהִזְרֵק מִכָּל מוֹסֵד  
שֶׁל הַהִיּוֹת "מִלִּיטְנָטִית" וְרִדִיקָלִית  
אַתֶּם מֵתִים מִפֶּחַד, מְשִׁקְשָׁקִים  
שֶׁנֶקַח לָכֶם אֶת מָה שֶׁגִּבַּתְּם לְאוֹר הַיּוֹם  
אֶת מָה שֶׁגִּזְלַתְּם מִמֶּנִּי, אֶת הָעֵבֶר, הַהוֹה וְהַעֲתִיד שֶׁלִּי  
אֶת הַשְּׁפָה שֶׁלִּי, אֶת כְּבוֹד אִם וְאֵב  
הַזֵּהוּת שֶׁלִּי, אֲנִי  
אֲנִי לֹא סוֹלַחַת לָכֶם  
עֲדִין לֹא  
תְבִיטוּ בְּמַרְאֵה וּתְגַלוּ בְּמָה אַתֶּם מְכַעְרִים  
חֲמֻדֵינִים שֶׁכְּמוֹתְכֶם, אֵיךְ הוֹבַלְתֶּם אוֹתֵנוּ כְּצֹאן לְטֹבַח  
לְגִזְזוֹת, לְעֵנִי, לְסַמִּים, לְתַלוֹת, לְפָנּוּי מַהֲבָתִים שֶׁלֵּנוּ  
לְשׁוֹאָה שֶׁלֵּנוּ הִיהוּדִים־הַעֲרָבִים  
גֶּרְמָתְּם לָנוּ לְעֹזֵב אֶת מְרוֹקוֹ שֶׁלֵּנוּ  
וְאֲנִי רוֹצֵה לְצַעֵק: "מִלֶּךְ מְרוֹקוֹ, אוֹלֵי עֲכָשׁוּ תִקַּח אוֹתֵנוּ בְּחֻזְרָה"  
הִצַּל אוֹתֵנוּ  
לְקַחְתֶּם לָנוּ אֶת הַבַּיִת הַיְחִיד שֶׁבוּ יָכֻלְנוּ לְהַרְגִישׁ שִׁיכִים  
הַלְעֲטֵתֶם אוֹתֵנוּ בְּצִיּוֹנוֹת, בְּכַפּוּשׁ  
וּמְבִלֵי שֶׁנִּתְנַגַּד  
עֲטַפְתֶּם אוֹתֵנוּ בְּאַרְעִיּוֹת קְבוּעָה שֶׁל כָּלוּם  
נִצְחִיּוֹת שֶׁל חֲדָלוֹן  
מְכַחֲשֵׁי שׁוֹאָה שֶׁכְּמוֹתְכֶם  
מֵתִי גַם לְסַבְּתָא שֶׁלִּי יִהְיֶה מְסַפֵּר עַל הַיָּד?

\* קלריס חרבון עורכת-דין. בוגרת אוניברסיטת ייל. שדה עדתית שנחלצה מן הבקבוק ונאבקה על שחרורן של אחרות/ים ממנו. פנתרה שחורה.

"הזעקה – לא עוד", קלריס חרבון, הכיוון מזרח 18 (2009), עמ' 17-20.

*From Victimhood to Sovereignty: An Analysis of the Victimization Discourse in Israel*  
Alon Gan





# From Victimhood to Sovereignty

## An Analysis of the Victimization Discourse in Israel

Alon Gan



THE ISRAEL  
DEMOCRACY  
INSTITUTE

Text Editor: Tamar Shaked  
Series Design: Tartakover Design, Tal Harda  
Cover Design: Stephanie and Ruti Design  
Typesetting: Nadav Shtechman Polischuk  
Printed by Offset Natan Shlomo L.T.D

Cover Photo:

“Communal Sleeping Arrangement” (installation), 2005, courtesy of the artist, Ziv Ben-Dov  
From the catalogue of *Togetherness: The “Group” and the Kibbutz in Collective Israeli Consciousness* (Curator: Tali Tamir), Tel Aviv Museum of Art, Helena Rubinstein Pavilion for Contemporary Art, June 3–September 3, 2005.

ISBN 978-965-519-149-3

No portion of this book may be reproduced, copied, photographed, recorded, translated, stored in a database, broadcast, or transmitted in any form or by any means, electronic, optical, mechanical, or otherwise. Commercial use in any form of the material contained in this book without the express permission in writing of the publisher is strictly forbidden.

Copyright © 2014 by the Israel Democracy Institute (R. A.)  
Printed in Israel

The Israel Democracy Institute  
4 Pinsker st., P.O.B. 4702, Jerusalem 9104602  
Tel: (972)-2-5300-888  
Website: <http://en.idi.org.il>

To order books:

Online Book Store: <http://tinyurl.com/en-idi-store>  
E-mail: [orders@idi.org.il](mailto:orders@idi.org.il)  
Tel: 1-800-20-2222, (972)-2-5300-800; Fax: (972)-2-5300-867

All IDI publications may be downloaded for free, in full or in part, from our website.

This book is published with the generous support of the Goldhirsh Foundation.

# Abstract

In recent years, victimhood has been all the rage. Philosophers, writers, artists, academics, filmmakers, and playwrights have turned their victimhood into a tool of their trade and offered society profuse accounts of their lives as victims. Everyone seeks admission to the Israeli shrine of victimization, which keeps growing and expanding until it has attained the dimensions of the Tower of Babel, full of survivors who compete about who suffered more at the heavy hand of the repressive and obliterating enterprise of the Zionist/male/European/colonialist/Ashkenazi establishment, and so on. Phrases like “steamroller of oppression,” “control mechanisms,” “obliteration,” “product,” “victimhood,” “exclusion,” “alienation,” “the Other,” and “the establishment” recur time and again in the discourse of victimization, like a mantra. Everyone adds the twig of his or her own persecution to the bonfire of victimization until the flames leap halfway to heaven. The present volume is an attempt to discover the secret charm of victimhood and highlight the price that Israeli society pays for the increasingly prominent role of the discourse of victimization in the shaping of Israeli identity.

The age of the “end of ideology,” followed by the Postmodern Era, made a major contribution to the ascendance of welcome and worthy processes. The inclusion in the public discourse of an echo and expression of the voice of the Other; the shining of the spotlight on all those who are excluded, silenced, and disempowered; the identification of the diverse modes of control, repression, and alienation practiced by the hegemon and ruling elites: all these have been a godsend for those who want to make the world a better place. But it seems that the monster has turned against its creator. In recent years, we have witnessed the paralytic power of the catharsis of self-pity. A ritual of purifying

\* Translated by Lenn Schramm

confession has emerged and caused many victims, along with many of their learned advocates, to channel their energies into impressive descriptions of the maladies that beset the world instead of directing them towards accepting responsibility for changing the situation. It's like the eleven-year-old boy who was sent to a psychologist because he was still wetting his bed. After a year in therapy, when asked how he was, he answered, "wonderful!" "You mean you've stopped wetting your bed?" "No," he replied, "but I don't feel guilty about it any more."

The syndrome of therapeutic victimhood has transmuted the discourse of victimization from one that heals to one that perpetuates. The welcome and unavoidable need to give substance to the voices of the excluded, the silenced, and the victims, so that they can be heard, has changed its goal: instead of creating a consciousness of victimization as a means to escape the situation, we now have a victim mentality that aims to enjoy the fruits of the situation and entrench itself in the status of victim—as a means of perpetuating it, as a way to avoid accepting individual and social responsibility for amending the situation, and as a badge of honor that confers economic, psychological, and political benefits.

When does the protest against exploitation and the emphasis on the mechanisms of injustice and repression turn from being a means to improve society to a goal in its own right, such that one could almost say that it depends on the continued existence of injustice so that it can describe it? What is more likely to improve society—a description of the intensity of the injustices wreaked by the victimizer, or an attempt to trace the victim's ability to endow his/her life with a rationale and meaning and thereby escape victimhood? Although it is clear that the two approaches are complementary, the victimization current produced by Postmodernism seems to have intensified the first element and almost totally abandoned the second element.

The Postmodern enterprise of deconstruction disassembled the individual and turned her into a victim—a passive product of circumstances, a submissive object that can be manipulated and controlled by the hegemon. This enterprise has forgotten or hidden away the humanist tradition that rests on the sovereign human being who is his own lawgiver—the tradition that begins in the Bible

(“choose life”), proceeds through Aristotle (man as a political animal) and the Talmud (“man and the world hang in the balance”), was taken up in the Renaissance by Pico della Mirandola in his *Oration on the Dignity of Man* (“you may, as the free and proud shaper of your own being, fashion yourself in the form you may prefer”), and finally reached the young Karl Marx, who reminded all of us (in his *Theses on Feuerbach*) that man is not merely the product of his circumstances, but also their producer.

The discourse of victimization casts the full weight of responsibility for the condition on the Other—in this case the controlling, hegemonic, occupying, and repressive Other—and creates a problematic and dangerous equation: “they”—the “victimizers”—are perceived as constantly active, producing, and manipulating, whereas “we”—the “victims”—are held to be always passive, produced, and manipulated. A linguistic analysis of the lexicon of the discourse of victimization reveals that the victimizers always appear as the subjects of verbs such as “conquered,” “crushed,” “obliterated,” “invaded,” “liquidated,” or “conducted an experiment”; whereas the victimized are always described as objects, as “refugees,” “products,” “disabled,” “stifled,” “obliterated”—and, of course, “victims.” In other words, the same humanist tradition that sees man as sovereign, the shaper of his own image, and lawgiver for himself, applies only to the victimizers and never to the victims.

The first part of this book analyzes the fundamental components of the discourse of victimization:

- (1) The victimhood discourse in Israel is part of a worldwide phenomenon that is a corollary of the characteristics of the postmodern discourse. The gradual and welcome transition from a “history of the victors” to the “history of the vanquished” has made the dialogue of victimization constitutive of many communities all over the world. This volume notes the links and connections between the Israeli victimhood discourse and the international trends.
- (2) The book distinguishes between two key terms of the victimhood discourse, “victim” and “sacrifice” (for which Hebrew has only one word) and analyzes them as embodying variable states of being and

consciousness. It proposes that adoption of the victim identity or the sacrificial identity is a culture-dependent variable derived from the “spirit of the age.”

- (3) Israeli society’s attitude towards the victim/sacrifice is the result of a gradual process in which the admired sacrifice turned into a censured victim. The book analyzes this decline and deterioration of all aspects of the sacrificial ethos and explains how the victimhood discourse came to be the bedrock of identity for various sectors of Israeli society.

The discussion focuses on four Israeli cases of the discourse of victimization: **the victims of the kibbutz children’s houses**; **the victims of the Ashkenazi Zionist hegemony** (the Mizrahi victimhood discourse); **the victims of the 81<sup>st</sup> Blow** (the victimhood discourse of Holocaust survivors); and **the victims of the Nakba** (the victimhood discourse of Palestinian society in general and of the Palestinian citizens of Israel in particular). An analysis of these cases allows us to discern the similarities between the different groups in their adoption of the victimhood discourse and its erection into a central pillar of their identity.

After the analysis of these four cases and presentation of the Israeli victimhood discourse as another link in the ever-stronger “culture of complaint” throughout the world, we turn to examine the language of victimization and the added value obtained from adoption of the victim mentality. Where does the charm of victimhood draw its power from? Why do individuals and groups want to take on the victim identity?

The second part of the book moves from analyzing what exists to contemplating the ideal situation and proposes a discourse of sovereignty as an alternative to the discourse of victimization. The sovereignty alternative deserves to be cultivated, developed, and assimilated into the Israeli public discourse in order to realize the liberating potential inherent in highlighting the element of sovereignty in diverse fields of discourse, including psychology, history, literature, education, politics, philosophy, and sovereign identity. This approach can provide instructions for drawing a sovereign road map to constitute the individual, social, and national identities by replacing the victimization spectacles with those of sovereignty.

The volume focuses on seven types of sovereignty.

1. **Sovereign philosophy:** Liberty, free choice, and responsibility as fundamental values that can be found both in the Jewish classics and in the library of humanistic thought.
2. **Sovereign psychology:** Psychological approaches that emphasize men and women's responsibility for shaping their own lives and the innate forces that make it possible for them to gradually change their experience from that of victim to that of sovereign.
3. **Sovereign history:** Adoption of Salo Baron's approach to writing history, whose crux is his criticism of the "lachrymose conception of Jewish history," and application of this approach to the analysis of historical events.
4. **Sovereign literature:** A critical analysis of the triumph of the antihero in Israeli literature and its illustration by means of literary works that try to restore the "hero" to center stage.
5. **Sovereign education:** Development of a sovereign climate in the schools, such that the institution is seen as a sphere of positive endeavor to raise children for a full democratic life, in which pupils are required to constantly drill the fundamental elements of the sovereign democratic humanistic culture and actually experience them.
6. **Sovereign politics:** An emphasis on the need to move ahead from the politics of victimization and humiliation to a sovereign politics that forges tools and mechanisms whereby citizens accept responsibility for shaping their own lives.
7. **Sovereign identity:** An analysis of cases in which individuals and groups were able to exchange a victim identity for a sovereign identity and presentation of the possibility of molding a sovereign identity even in a complex and difficult situation.

In his fierce criticism of the obscurantism of the ghetto and Diaspora life in general, Micha Josef Berdyczewski begged, "Give us back the lovely trees and fields! Give us back the world!" It seems that the time has come for us to say: We must bring back the sovereign human being! We must restore



responsibility and free choice to the public discourse! Give up the discourse of victimization and the cult of cathartic self-pity and make room for the effort to improve human beings, improve society, and improve the world by those who would be masters of their own fate! Let the victims be shapers rather than shaped, subjects rather than objects, those who give substance to man's preeminence rather than wallow as suicidal victims!



דומה שבשנים האחרונות הקורבנות הייתה לאופנה. הוגים, סופרים, אמנים, אנשי אקדמיה, קולנוע ותאטרון – כולם הפכו את קורבנותם קרדום לחפור בו, וכולם מציגים לפני החברה תלייתלים, גוני-גונים ונימי-נימים של הווייתם הקורבנית. רבים רבים מבקשים להוסיף את חלקם להיכל הקורבנות הישראלי, שממדיו הולכים ותופחים עד כדי מגדל בבל של "ניצולים" המתחרים מי סבל יותר מנחת זרועו של מפעל הדיכוי והמחיקה של הממסד הציוני-הגברי-האירופי-הקולוניאליסטי-האשכנזי, וכולי וכולי. המילים "מכבש דיכוי", "מנגנוני שליטה", "מחיקה", "תוצר", "קורבנות", "הדרה", "הזרה", "אחר", "ממסד" – כולן חוזרות על עצמן בשיח הקורבני כבטקס כישוף מאגי. כל אחד מוסיף את קיסם דיכוי למדורת הקורבנות עד כי שלהבותיה לוחכות שערי שמים.

ספר זה מבקש להתחקות אחר מאפייני טוד הקסם הקורבני ולהצביע על המחיר שהחברה הישראלית משלמת בגין בולטותו הגוברת והולכת של השיח הקורבני בעיצוב הזהות הישראלית. המחבר, ד"ר אלון גן, מנתח את לקסיקון השפה הקורבנית ומציע שיח מכונן זהות חלופי – שיח ריבוני כתחליף לשיח קורבני. את החלופה הריבונית, טוען גן, ראוי לטפח, לפתח ולהטמיע בשיח הציבורי הישראלי, שכן הפוטנציאל המשחרר שלה גלום בהנכחת המוטיב הריבוני במגוון שדות שיח, כגון הפסיכולוגיה, ההיסטוריה, הספרות, החינוך, הפוליטיקה, ההגות והזהות הריבונית. טענתו זו היא מעין קריאת כיוון ליצירת מפת דרכים ריבונית לכינון הזהות האישית, החברתית והלאומית על ידי החלפת המשקפיים הקורבניים במשקפיים ריבוניים.

ד"ר אלון גן עוסק בחקר עיצוב הזהות הישראלית לאורך ציר הזמן. הוא מרצה במכללת סמינר הקיבוצים ושימש חוקר במכון הישראלי לדמוקרטיה בעת כתיבת הספר.

הספר רואה אור במסגרת תכנית המחקר "ישראל כמדינת לאום", בראשות פרופ' אניטה שפירא.

מחיר מומלץ: 50 ש"ח  
נובמבר 2014

מסת"ב: 3-149-519-965-978

[www.idi.org.il](http://www.idi.org.il)



0 4500001130 4

דאנאקד 450-1130

