

קדושה ציונית מחולנת ביצירת עולמו של היהודי החדש

אריה ספוזניק

'שאלת חיינו היהודית', כתב יוסף חיים ברנר ברשימה מפורסמת ב־1910, מעט אחר שעלה לארץ, 'היא לא שאלת הדת היהודית'. הוא וחבריו הפועלים בארץ, גרס, 'אין לנו וליהדות כלום, ואף על פי כן הננו בתוך הכלל [היהודי] בשום אופן לא פחות ממניחי תפילין וממגדלי־ציצית'.¹ כחצי מאה מאוחר יותר, לעומת זאת, כתב ההוגה היהודי־צרפתי (והליטאי במקור) עמנואל לוינס, כי ללא ה'היסטוריה של הקדושה', אי אפשר 'להבין את הניסיון להקמתה של מדינה יהודית בארץ ישראל ולחידוש ההשקפה היצירתית עתיקת היומין'.²

טיעונו של ברנר בדבר נתק מהפכני המפריד בין המפעל הציוני בארץ לבין המסורת היהודית עומד, לכאורה, בניגוד מוחלט לתפיסתו של לוינס, הגורס כי אפשר לאתר את מקורות ניירתה של הציונות במעמקי תודעת הקדושה היהודית המסורתית. ניגוד זה משקף אמביוולנטיות שעמדה לא רק בלב העשייה הציונית, אלא גם בעבודותיהם של חוקרים והוגים שניסו למקם את הציונות על ציר הזמן של ההיסטוריה היהודית ובקשת המחשבה, ההמשגה והעשייה שלה. אף כי מורכבות זו של היחס בין ציונות ליהדות כבר הספיקה להזין שורה ארוכה של מחקרים,³ נותרו עדיין סוגיות אשר לא זכו לליבון ולניתוח מספקים.

1 יוסף חבר [ברנר], 'בעתונות ובספרות', הפועל הצעיר, 24.11.1910, עמ' 6-8. רשימה זו הובילה, כידוע, לפולמוס סוער בעיתונות העברית בארץ ובעולם. לדיון מקיף ראו, נורית גוברין, 'מאורע ברנר': המאבק על חופש הביטוי, תרע"א-תרע"ג, ירושלים תשמ"ה.

2 Emmanuel Levinas, *Difficult Freedom: Essays on Judaism*, Baltimore 1990, pp. 24-25

3 הדוגמאות לכך הן רבות ומגוונות. ראו, למשל, מחקרו הקלאסי של דוד כנעני, העליה השנייה העוברת ויחסה לדת ולמסורת, תל-אביב תשל"ז; שמואל אלמוג, יהודה ריינהרץ ואניטה שפירא (עורכים), ציונות ודת, ירושלים 1994; מוטי זעירא, קרועים אנו: זיקתה של ההתיישבות העובדת בשנות העשרים אל התרבות היהודית, ירושלים תשס"ב.

א. קדושה ציונית חדשה

בבסיס המאמר הנוכחי עומדות ארבע הנחות יסוד השזורות זו בזו. הראשונה שבהן היא כי המפעל הציוני, אף שהיה בו ממד ידוע של חילון (מושג שלעצמו אינו נהיר דיו), עסק מראשית ימיו גם ביצירת סוג חדש של קדושה לאומית. שורה ארוכה של סמלים, וכן שיח, ריטואלים, חגים ופולחנים ציוניים חדשים ומחודשים – אותה תרבות עברית שעמדה בבסיס עיצובו של יהודי חדש – התלכדו לעיצובה של קדושה זו. חוקרים רבים עמדו על מורכבות היחסים שבין הציונות לבין מערכת הסמלים, הפולחנים והליטורגיקה של היהדות המסורתית, אך עדיין קיימת נטייה להציג יחסים אלה כמושתתים על דיכוטומיה יסודית שבה מוצגות ה'ציונות' וה'יהדות' במידה רבה כשני קטבים העומדים זה מול זה. בהקשר זה, הנחתי השנייה גורסת כי יש מקום להמשגה מחדש של הבסיס שעל פיו נבנת מערכת היחסים הסבוכה והעשירה שבין 'יהדות' לבין 'ציונות' (על גוניהן), כפרט כמה שנוגע לעניינים שבקדושה. יתרה מזאת, לא היהדות בלבד סיפקה לציונות הארצישראלית את מקורות היניקה לאותה קדושה לאומית-מחולנת שעיצבה. תפקיד מרכזי מילאו גם מגעיה של הציונות עם עולם המושגים הנוצרי והמוסלמי.

לפיכך יש להבין את התפתחותה של התרבות העברית במציאות הארצישראלית גם בהקשר של התחרות בין שלוש מסורות אלה על ארץ הקודש, על החזקה עליה ועל עיצוב קדושתה. אף כי היבטים מסוימים של תחרות זו (כגון העניין המערבי הגובר ב'מזרח' ובארץ הקודש) זכו לתשומת לבם של חוקרים לא מעטים, השפעתו של מפגש גורלי זה על התמורות מרחיקות הלכת בעיצוב נופיה הארציים והשמייים של הארץ טרם נחקרה דיה.⁴

הנחתי האחרונה נוגעת לענייני מתודולוגיה וגישה היסטוריוגרפית. גם במחקרים המיטיבים לשפוך אור על היחסים המורכבים שבין הציונות למסורות יהודיות או שבין הקודש לחול הציוניים, חסר תיאור היסטורי של התהליכים ושל המכניקה שבאמצעותם תורגמו אלמנטים של שיח קדושה מסורתי, על פולחניו וסמליו המגוונים, לשפה ולליטורגיה חדשות של קדושה לאומית על פולחניה, על מוסדותיה החברתיים והתרבותיים, ועל המיתוסים המחיים אותם.

דברים שלהלן ייבחנו תהליכי יצירתם, עיצובם והמשגתם של כמה מרחבי קדושה ציוניים, תוך עימות ודו שיח עם מסורות קדושה יהודיות, נוצריות ובמידה מסוימת, מוסלמיות. ירושלים משמשת כאן ציר מרכזי, כמובן, מפאת מרכזיותה במסורות הדתיות

4 עם זאת אפשר להצביע על מספר מצומצם של התחלות. ביניהן: אמנון רז-קרקוצקין, "ללא חשבונות אחרים": שאלת הנצרות אצל שלום ובער, מדעי היהדות, חוב' 38 (תשנ"ח), עמ' 73-96; הנ"ל, 'השיבה אל ההיסטוריה של הגאולה, או: מהי ה'היסטוריה' שאליה מתבצעת ה'שיבה', בביטוי "השיבה אל ההיסטוריה"?', בתוך: ש"נ אייזנשטדט ומשה ליסק (עורכים), הציונות והחזרה היסטוריה, ירושלים תשנ"ט, עמ' 249-276; יועד אליעזר, ארץ/טקסט: השורשים הנוצריים של הציונות, תל-אביב 2008.

שנפגשו בה ובתחרות הגאו-פוליטית על החזקה עליה. אך סלעי מחלוקת היו פזורים ברחבי הארץ, וקרקע הארץ עצמה הייתה (ונותרה) סלע מחלוקת – פנים יהודי ובין-יהודי כאחד – על מהותה של הארץ וקדושתה ועל השליטה במרחביה המושגיים והגשמיים. מן העיון בפרשיות אלה משתמע, בין השאר, כי את היהודי החדש שאותו שאפה הציונות לברוא בארץ יש להבין בהקשר של תהליכי חילון והדתה, שהם מורכבים יותר מכפי שנהוג לחשוב כאשר מדובר בתרבות הציונית וביהודי החדש שהיה נושאה ומושאה. במרכזם של תהליכים אלה עומדת המשגה ציונית מחדש של ארץ ישראל הגשמית והסמלית כאחת. היהודי החדש בארץ היה בהקשר זה כמי שחי על הסף: אחד המניעים המרכזיים לעשייה התרבותית הציונית נבע מניסיון להיאחז בשפה של מיתוס או של קדושה, או מן הרצון ליצור אותם מחדש בעולם שנדמה היה שקסמו אבד. עולמו הרוחני של האדם העברי בארץ (זה שבדמיון וזה הגשמי) ניזון ממיגוון רחב של מקורות, ומיקומו ברצף שבין קדושה לחילון איננו כה חד משמעי כפי שנהוג לעתים להניח. בכך הוא משתייך לעולם יהודי מודרני שאף בו היו תהליכי המודרניזציה, החילון וההדתה, או ההקדשה מחדש (re-sacralization) מורכבים ורבי צדדים.

המונח 'קדושה' כשלעצמו הוא רב פנים, ואולי אף מפתיע בהקשר הנוכחי. כיצד, אם כן, יש להבין את אותה 'קדושה' לאומית מחולנת שיצר המפעל הציוני בארץ ושאיפיינה את חייו ואת תרבותו של היהודי החדש? מושג הקדושה אינו אחיד, אלא מופיע בגילויים מגוונים ובמשמעויות משתנות במסורות דתיות שונות. זהו מושג שיש 'לאפיין' [אותו] לא רק על פי הנהוג בדתות שונות, אלא גם [כמשתנה] במהלך תולדותיהן, כפי שכתב פול ריקר.⁵ קצרה היריעה כאן לדיון מקיף במושגי הקדושה השונים ביהדות ומעבר לה. לצורך ענייננו אפשר לאמץ את הגדרתו האופרטיבית של פיטר ברגר בספרו החופה הקדושה. ברגר הציע שם שימוש במונח 'קדושה' (sacred) כ'מאפיין של כוח אדיר ומסתורי המובדל מן האדם אך הקשור אליו, והשוכן, על פי התפיסה, בעצמים מסוימים של החוויה [האנושית].⁶ ברגר סבור כי ייחוס קדושה לחפצים או לתופעות – ובהשלכה, לעולם כולו – הוא נדבך מרכזי בהבניית העולם על ידי הקניית משמעויות, פעילות העומדת בבסיס יצירתה של תרבות. הרחף ליצירת משמעויות נובע, על פי תפיסה זו, מהחשש להידרדרות למצב של 'אנומיה', שהוא פועל יוצא של הוויה נטולת משמעות. מפעלה התרבותי של הציונות (כמו הציונות עצמה במידה רבה) צמח במידה לא מבוטלת מתוך חוויה יהודית של ריסוק משמעויות שליווה את המפגש עם המודרנה. כתגובה על כך, אין זה מפלאי שהציונות שאפה ליצור מחדש מרחבים של משמעות שאפשר לראותם לעתים כנסוכים בסוג של קדושה – כמוברדלים ממציאות של חולין, של יום-יום, ושל

5 Paul Ricoeur, 'The "Sacred" Text and the Community', *Figuring the Sacred: Religion, Narrative, and Imagination*, Minneapolis 1995, p. 69

6 Peter L. Berger, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, New York 1990, p. 25

רציונליזם מכני – וכקושרים את האדם החדש בארץ לדבר מה הנמצא מעבר לעצמו ולהוויה ההיולית והסתמית.

בהקשר היהודי יש לראות במעשה הציוני לא רק הנגדה למושגי הקדושה המסורתיים ומרד נגדם. במובנים רבים הוא חלק מרצף מתמשך של המשגה, של יצירה ושל פרשנות לסמלים ולפולחנים יהודיים של קדושה. אחד מראשוני ביטוייה של תרבות קדושה יהודית, למשל – מעמד הסנה הבוער בספר שמות – מצביע על קשר ישיר בין קדושה לבין פיסת קרקע ('המקום אשר אתה עומד עליו אדמת־קדש הוא').⁷ כך, בעצם העובדה שהקדושה הציונית החדשה סבכה סביב ציר טריטוריאלי ביסודו – חילונה והקדשתה מחדש של הארץ, הכרוכים זה בזה – מתגלה תופעה הנעה על תוואי המשרטט דו־שיח עם מסורות קדושה יהודיות.⁸

יתרה מזאת, המפגש הציוני עם שני המתחרים המרכזיים על עיצוב מרחבה הקדוש של הארץ – הנצרות והאסלאם (על המעצמות, המוסדות, והתנועות הלאומיות שאימצו וייצגו אותן) – היה נקודת התייחסות חשובה נוספת בעיצובה של קדושה ציונית זו וזרו חשוב ביצירתה. אף שלא זכה להתייחסות הראויה, היה מפגש רב פנים זה בעל חשיבות ראשונה במעלה בעיצובה של התרבות העברית בארץ ישראל, של המרחב הפיזי והקונצפטואלי של הארץ, ושל אותם יהודים חדשים שהמשיגו את המרחב והתהלכו בו, ושהיו לנשאה העיקריים של התרבות העברית שהשתרשה בה וששינתה את פניה הגשמיים והסמליים של הארץ ללא הכר.

ב. ריבוי פניה של ירושלים הציונית

בעשור הראשון של המאה העשרים החלה להסתמן תמורה ביחסי הכוחות בין היישוב הישן ליישוב החדש בירושלים. תווי פניה הפיזיים של העיר החלו להשתנות עם התפשטותה של העיר החדשה, שבה נוסדו מוסדות חדשים אשר סימלו וזיקקו את החדשנות התרבותית־העברית של חלק זה של העיר ואת כוחה הגדל של נשאה.⁹ ביטוי לשינויים אלה, שהחלו לתת אותותיהם בעיר בתקופה זו, נתן הסופר קדיש יהודה סילמן, שדיווח באחת מרשימותיו העיתונאיות על שיחה שהייתה לו עם 'אחד התירים החשובים'. סילמן, ירושלמי בעל ותק של שלוש שנים בעת כתיבת הדברים, שאל את המבקר הטרי, ספק בתמיהה ספק באירוניה, 'מה מצא בירושלים' שהיה בעל ערך תיירותי. התייר, דיווח

7 לטיעון זה ראו, Allen Grossman, 'Holiness', in: Arthur A. Cohen and Paul Mendes-Flohr (eds.), *Contemporary Jewish Religious Thought: Original Essays on Critical Concepts, Movements, and Beliefs*, New York and London 1987, pp. 389-397

8 השו, זלי גורביץ וגדעון ארן, 'על המקום: אנתרופולוגיה ישראלית', אלפיים, קובץ 4 (1991), עמ' 9-44; זלי גורביץ, על המקום, תל-אביב 2007.

9 ראו על כך למשל, Arie Bruce Saposnik, *Becoming Hebrew: The Creation of a Jewish National Culture in Ottoman Palestine*, Oxford 2008 (להלן: ספוזניק, להיפך לעברי).

סילמן, זיהה שני אתרים מרכזיים בעיר – שני מוקדים של שתי ערים שונות בתכלית – 'את הכתל המת ואת בצלאל החי, את הזכרון להעבר ואת אות העתיד'.¹⁰ ואמנם, דומה כי ביישוב היהודי החדש הלאומי, ובתודעתם של ציונים רבים, דרו בכפיפה אחת שתי ירושלים – ספק בדו קיום, ספק בתחרות קיומית. יחס אמביוולנטי לעיר אפיין את כתיבה של רבים מאנשי התנועה הציונית, כמו את יומנו של הרצל, למשל, שתיאר את העיר כ'משקע מעופש של אלפי שנים מלאות חדלון-אישים, קנאות אפלה ואי-נקיון, שורר בתוך רחובותיך רעי-הריח'.¹¹ עם זאת, הייתה זו כמובן גם ירושלים אשר, כמוקד כמיהותיהם של דורות של יהודים, הקנתה לתנועה הלאומית היהודית את שמה והייתה לסמל בעל עוצמה בליטורגיקה הלאומית מראשיתה, כפי שנוכח גם הרצל עצמו, כאשר בסיומו של 'קונגרס אוגנדה' הסוער ב-1903, אימץ את שפתו של ספר תהלים ונשבע אמונים לעיר (בעברית עילגת), 'אם אשכחך ירושלים תשכח ימיני'.¹²

אם ביקורו היחיד של הרצל בעיר והיכרותו הרופפת עם המסורת היהודית היה בהם כדי לעורר יחס דו ערכי שכזה לירושלים, הדבר בולט אף יותר בקרב נציגיה ויוצריה של ירושלים העברית והמתחדשת. גישתם לעיר נבעה מהיכרות קרובה הרבה יותר עמה מאשר זו של הרצל, וכן ממערכת יחסים אינטימית יותר (אם גם אמביוולנטית יותר) עם מקורות יהודיים מסורתיים. לשניות זו היו השלכות משמעותיות לאופן שבו ניגשו להבניית תרבותה, זהותה הקולקטיבית ומבניה הארגוניים של החברה הלאומית שאותה עמלו לעצב. בהקשר זה מייצגת ירושלים שני קטבים דיסקורסיביים-סמליים שסביבם התגבשה התרבות העברית החדשה בארץ: מחד גיסא תחושה של חרפה לאומית, שעמדה במקרים רבים בשורש הדחף אשר הניע רבים לאימוץ קו מחשבה ציוני (שלא לדבר על עלייה לארץ ופעילות בה); ומאידך גיסא תחושת הקדושה שדומה היה כי דבקה בעקשות בעם, בתרבותו, בארצו, ובעיר ירושלים. הטענה כי 'התייחסות שלילית [...] לירושלים הולכת ונעשית בולטת יותר ככל שהתודעה הלאומית החילונית, שבמרכזה מצויות תרבות וחברה חדשות, היא מגובשת יותר',¹³ היא לפיכך לינארית מדי, ממעיטה בחשיבותן

10 ק"ל-מן וקדיש יהודה סילמן, 'על "בצלאל" ועל יוצרו', הפועל הצעיר, 6.7.1910, עמ' 7.
 11 יומן הרצל, 31.10.1898, תיאודור הרצל, כתבי הרצל בעשרה כרכים, כרך ג: היומן, ב, 1897-1901, תל-אביב תש"ך, עמ' 142.
 12 ראו, למשל, ארנסט פאוול, הרצל במבוכ הגלות: ביוגרפיה, תל-אביב 1997, עמ' 369; זאב לקויר, תולדות הציונות, ירושלים ותל-אביב 1974, עמ' 108.
 13 רן אהרנסון, 'ירושלים בעיני אנשי העלייה הראשונה', בתוך: חגית לבסקי (עורכת), ירושלים בתודעה ובעשייה הציונית, ירושלים תשמ"ט (להלן: לבסקי [עורכת], ירושלים), עמ' 63. גישה דומה נמצא גם אצל ברנרד וסרשטיין, הכותב כי 'נוכחותם הבולטת של אנשי "היישוב הישן" הובילה לכך כי "העיר נתפשה, בעיקר בעיני חסידי הציונות החילונית, כמשכנם של כל האלמנטים הפרימיטיביים וההרגסיביים ביהדות. לא זו בלבד שלא רחשו חיבה לעיר, הם אף תיעבו אותה ואת כל מה שהיא ייצגה, ובפרט את תלותם המסורתית של יהודיה בחלוקה'. Bernard Wasserstein, *Divided Jerusalem: The Struggle for the Holy City*, New Haven 2002, p. 49 (להלן: וסרשטיין, ירושלים מחולקת). כפי שאטען כאן, תמונה זו, גם אם אינה

של השניות והמורכבות שבתהליכי החילון וההדתה מחדש הכרוכים בעשייה הציונית, ומטשטשת את המתחים שאפיינו את תודעתה.

יש להבין את סיפורה של ירושלים הציונית גם בהקשר הרחב יותר של תהליכי המודרניזציה והחילון בארץ ישראל, זירה שהייתה רוויה זה כבר בנימים מסועפים שקישרו בין הקודש לחול בתחרות על גופן ועל לבן של העיר ושל ארץ ישראל בכלל. שהרי גם טרם הופעתה של הציונות על במת ההיסטוריה (ולמעשה מאז ראשית המאה התשע-עשרה) הייתה ארץ ישראל, וירושלים בפרט, לציר חשוב במאבקים בין מעצמות אירופה על השליטה הפוליטית וההגמוניה התרבותית-דתית-סמלית ב'מזרח'. מאבקים אלה התבטאו, בין היתר, בניסיונות מתחרים לעצב מחדש את מרחביה של הארץ – אלה הארציים כמו גם אלה השמימיים. עם הופעתה של הציונות הפכו מאבקים בין-ארציים אלה לנקודת התייחסות חשובה, שלא זכתה עד היום לתשומת הלב הראויה. תהליך ניכוסה של ירושלים על ידי הציונות כסמל לאומי מרכזי מאופייין לא בתהליך לינארי של חילון במובנו הפשוט, הגורר שלילה הולכת וגוברת של העיר, כי אם ביחס שהיה נתון לשינויים ולתמורות, ולתנודות מטוטלת בין רובדי התייחסות שונים.

נכון הוא שנציגויותיהם הארצישראליות הראשונות הן של חובבי ציון והן של ההסתדרות הציונית נוסדו בדרך כלל ביפו או במרכזים חדשים אחרים של היישוב היהודי, בין השאר כדי להימנע מן 'התככים והמריבות שבין אחינו שבעיר הקודש', כפי שכתב זלמן דוד לבונטין זמן קצר לאחר בואו לארץ ב-1882.¹⁴ ואולם רתיעה זו מחייה הממשיים של העיר, והאמביוולנטיות כלפי מטעניה הסמליים, לא הובילו בהכרח לברייחה ממנה. אדרבה, לעתים דווקא ליסודות אלה הייתה השפעה הפוכה, בכך שהעניקו ממד של דחיפות למוטיבציה ציונית לשנות את פניה של העיר ממרכז של גלות רוויה ודחוייה בלב לבה של ארץ התחייה. בכך, לדידם של פעילים רבים, אפשר יהיה לגאול את ירושלים ממנה שנראה היה לרבים כחרפה לאומית וכחילול קודשיה של האומה, ולהעלות אותה חזרה לדרגה של קדושה מחודשת, לאומית.¹⁵

כפועל יוצא מכך עמדה ביסודה של העשייה הציונית ומניעה שאיפה פוליטית פנים יהודית ליטול מידיהם של מנהיגי היישוב הישן בירושלים את הכוח לעצב את פניה של ירושלים היהודית. אך מעבר למאבק כוח גרידא, הרחיקה מטרה ציונית זו לדרוש ושאפה לערער על עצם חזקתם וזכותם של מנהיגי היישוב הישן (ההגמוני באותם ימים) לייצג ולהגדיר את הקדוש ואת האותנטי שביהדות. היה כאן אפוא מפעל לעיצובה של תפיסת עולם ושל קוסמולוגיה יהודית מחודשות כחלק מפרויקט של בנייה מחדש של חיי היהודי המודרני ושל מרחב קדוש חדש שבו ישכון. מובן שהקדושה הלאומית, שעליה עמלו נציגי

בלתי מדויקת, היא חלקית בלבד.

14 זלמן דוד לבונטין, לארץ אבותינו, תל-אביב 1924, עמ' 23.

15 דיון חשוב במורכבות זו ובהקשר ההיסטורי של שינויים מסוימים ביחס הציוני לעיר אפשר למצוא אצל חגית לבסקי, 'מבוא', בתוך: הנ"ל (עורכת), ירושלים, עמ' 7-13.

הציונות בירושלים, לא יכלה שלא לבוא לידי התנגשות חזיתית עם קדושתה של העיר כפי שגרסוה שומרי ספה החרדים, שעבורם דווקא הפעילות הציונית ייצגה כפירה וחילול הקודש.

הפולמוסים שסערו בעיר עם פתיחתם של מוסדות התרבות העברית הראשונים, משקפים בבירור את אופיו זה של המאבק כתחרות על הקדושה עצמה, על אופיה ועל הזכות לדבר בשמה. אחד המוסדות הראשונים שזכו לפולמוסים שכאלה היה גן הילדים העברי שנפתח בעיר באביב 1903. מעמדה של העיר כמעוזו של היישוב הישן, ולפיכך כמוקד של גלות בלבה של ארץ התחייה מנקודת מבט ציונית, תרם לחשיבות הרבה שיוחסה לייסודו של גן ילדים דווקא בעיר זו. הגן, לפי תפיסתם של המחנכים ואנשי הציבור שהיו למייסדיו (ובראשם אליעזר בן-יהודה, דוד ילין, וישעיהו פרס), עתיד היה לשמש מנוף למהפכה מרחיקת לכת בחייהם של יהודי העיר, ובהמשך לחייו של העם היהודי בכללו.¹⁶ גם המימסד הרבני האשכנזי בעיר ראה בגן יסוד בעל פוטנציאל מהפכני, ולכן איום קיומי של ממש. התייחסות זו קיבלה ביטוי במחאות סוערות ובאיסורים החמורים שהוציאו כנגד הגן החדש. אף שמטרתו של הגן לא היו נהירות להם, לא היה מקום לספק שהגן לא יניב 'פרי קודש הלולים'. תהינה מטרתו אשר תהינה, כתבו, ברור היה כי גן הילדים 'יסיר את לב הילדים מת"ת [תלמוד תורה] ללכת בדרכים עקלקלות'.¹⁷

בתגובותיהם נקטו תומכי הגן ומייסדיו בשתי טקטיקות שונות. הראשונה שבהן הייתה לנסות ולנטרל במידת האפשר את חששותיהם של הרבנים האשכנזים בעיר. במכתב תגובה פתוח, שנכתב בשפה ובסגנון רבני ושנתמך בציטוטים מכתבי הקודש, מחו מייסדי הגן על האשמות אלה שהטיחו בהם הרבנים, והבטיחו שלא היה בכוונתם לערער על קודשי היהדות. גן הילדים, כתבו, נוסד כדי 'ללמד את ילדינו אחינו הקטנים תפלות וברכות וק'ש [קריאת שמע]'. אף השפה העברית עצמה, כפי שיוצגה במכתב זה, נועדה למטרה זו, מאחר שהגן נוסד גם 'למען ישמעו ילדינו כל היום רק את דברי לשוננו הקדושה [...] וידברו רק בה, לקיים מצות חכמינו ז"ל שאמרו [...] ולימדתם אותם את בניכם לדבר בם למען ירבו ימיכם וימי בניכם'.¹⁸

ואולם, תגובה זו הייתה אי בודד בים הפולמוסי הסוער שהתעורר עקב איסורם של הרבנים האשכנזים, פולמוס שבו תפיסות מנוגדות של קדושה ושל חילול הקודש באו לכדי התנגשות חזיתית. טקטיקת התגובה השנייה של תומכי הגן – זו ששאפה דווקא לחדר את

16 ראו מכתב הוועד לייסוד גן ילדים עברי בירושלים לחברת 'עזרה', 25.2.1903, ארכיון דוד ילין, הארכיון הציוני המרכזי (להלן: אצ"מ), A153/15. בתיק תכתובת נוספת ורשימות של ילין בנושא, שבהן הוא מסביר את חשיבותם של הגנים, בין השאר להצלת התפתחות הגוף והרוח של הדור הבא. השינויים מרחיקי הלכת שחזו המייסדים בעקבות ייסוד הגן באים לידי ביטוי בחומר המודפס כמו גם בזה הארכיוני באופן מפורש ועקיב.

17 אליעזר בן-יהודה, 'האיסור על גן הילדים העברי', השקפה, שנה רביעית, גיליון כז, כ"ו ניסן אתתל"ד [תרס"ד, 23.4.1903], עמ' 211.

18 דוד ילין, ישעיהו פרעס, ליב לוי, 'מכתב להרבנים', השקפה, שם, עמ' 212-213.

הניגוד ולהעצים את הפולמוס כמנוף לשינוי מאזן הכוחות בין שני המחנות ולהכתרתה של תפיסת קדושה מנוגדת – היא שבלטה במאבק. מדבריהם של רוב משתתפי הפולמוס עולה בבירור כי הגן, ומהותו העברית, נתפסו בקרב תומכיהם לא ככלי לקירובם של הילדים ללימוד 'תפילות וברכות', כפי שהציגו זאת המייסדים במכתבם הפתוח, אלא להפך, ככלי להפיכתם של הילדים ליהודים מסוג חדש, ולמעשה לעברים שקשריהם למסורות אלה רופפים. הילדים שילמדו בגן הילדים העברי, כתב אחד המתפלמסים, לא יהיו 'כחושים וצמוקים' כילדי הגולה (גם זו הארצישראלית) אלא יגלמו את לידתו של דור חדש, דור של עברים חסונים, חזקים וטבעיים. אכן צדקו הרבנים, הסביר, כאשר זיהו בגן העברי איום על קיומה של יהדותם, שכן בגן הזה צריכים הילדים 'להיות [...] נקיים, לשבת דוקה במקום נקי, באויר טוב וצח'. תפיסת ההיגינה המודרנית, שהייתה אחד ממאפייני הגן הכולטים (ובהשלכה, אחד ממאפייני העבריות החדשה), אכן איימה, לפי דברים אלה, על החברה היהודית המסורתית ועל שיטת החינוך המבוססת על ה'חדרים המקובלים באומתנו מדור דורות שהתלמידים יושבים שם צפופים עושים נחת רוח איש לרעהו ולהחדרים עצמם יש להם ריח מיוחד'. באופן דומה, גם תכנית הלימודים המסודרת סיכנה את סדרי החברה המסורתית, שכן בשיטת לימוד כזאת 'יש מוקדם ומאוחר וזה ג"כ וגם כן כידוע שנוי מטבע שטבעו הקדמונים'. יותר מכול, אולי, הדאגה לצורכיהם הגופניים ולבריאותם הפיזית של הילדים היוותה, על פי הרשימה, איום על היהדות כפי שגרוסה רבני ירושלים, שכן בגן החדש

הילדים ישחקו [...] יטיילו בגנים וילקטו שושנים, יתרועעו אף ישירו על העצים ועל הפרחים, על העזים ועל הכלבים בר מינן; בגן הילדים יתעמלו התינוקות, יעשו תנועות, יניפו את ידיהם למעלה למטה ולארבע רוחות השמים, ייתלו בסלמות ויעשו עוד מיני העויות כאלה שאבותינו ואבות אבותינו לא נזקקו להן ושכל תכליתן היא אך ורק לחזק את הגוף הנעכר ולאמץ את העין והלב שהם תרי סרסורי דעבירה והידיים תהיינה ח"ו [חס] ושלום] כידי עשו.

כל אלה אכן ערערו על יהדותם של רבני היישוב הישן, כתב בעל הטור, שכן ברור הוא כי 'סריקת השער – תחילת מינות, אף נקי – נצנוץ אפיקורסות'.¹⁹ לפי רשימה זו, כל הווייתו של הגן נועדה לקעקע את יסודות הקדושה של רבני החרם. בשפתו הסרקסטית והעוקצנית, ובפרט בשימוש החוזר ונשנה במילים ובביטויים הרוויים כפירה וחילול הקודש, העיד המחבר בבירור על ההשפעות שצפה שתהיינה לגן. לאחד משיאייהם הרטוריים הגיעו דבריו באימו-הבטחתו על הפיכת גופם של הילדים לכאלה של עשוי – התגלמות כל מה שהוא לא-יהודי (ובעיקר נוצרי) בשפת המסורת. בשימוש זה יש רמז ראשון לכך שהגן

נתפס בידי תומכיו לא רק כשלילת יהדותם ותפיסות הקודש של הרבנים, אלא כמוסד שביכולתו להציע מודל חלופי להוויה היהודית ולהבניית המרחב הציבורי של ירושלים, על הקודש והחול שבה. סימן נוסף ומפורש יותר לכך ניתן בתגובה שנחתמה בשם העט 'עולה רגל'. בהגיעו לירושלים באביב 1903, לאחר היעדרות ממושכת, נכתב שם, מצא כי 'לא פה אחד דבר אלי עברית, לא שטרמל אחד הוסר מראש, לא פאה אחת קוצצה, וגם לא אחד מאס בחלוקה'. אכן, שמח עולה הרגל לדוות, 'נוע תנוע גם ירושלים' לכיוון של עידן חדש – עידן של 'אור ותחיה וקידמה'.²⁰

שימוש זה בדימויים של אור אינו מקרי, ואף הוא חוזר בהקשרים דומים. אותו גיליון של השקפה מ-23 באפריל 1903 הוקדש כמעט כולו לפולמוס. אך בין דברי המריבה הופיעה גם רשימה אשר דווקא מפני שהיא נראית כלא קשורה לפולמוס, יש בה כדי לשפוך אור נוסף על הניסיון לצור צורה חדשה לקדושה כיעד מרכזי במפעלו של בן-יהודה, וכחשך חיוני להבנת גן הילדים. המדובר בדיווח צנוע על ההתפתחויות המדעיות האחרונות. דיווחים מעין אלה הופיעו חדשות לבקרים בעיתוניו של בן-יהודה (הצבי, השקפה והאור), שכן במסגרת תפיסתו המשכילית-לאומית היה המדע חלון לא רק לאמת עצמה, אלא אף לקדושה מסוג חדש. רשימה מגיליון קודם דיווחה, למשל, על התקדמותו של מרקוני בפיתוח הטלגרף האלחוטי, והציגה במפורש את המדע כתחליף ישיר לדת ולמאגיה – ככלי החדש (והנכון) להבנת פלאי ההוויה ורזיה. אילו הופיע מרקוני בעידן קדום יותר, כתב בן-יהודה, 'כי אז חשבוהו הבריות לאיש אלהים קדוש, והיו כורעים ומשתחיים לפניו ועובדים לו; או, נתנוהו למכשף, לקוסם המשתמש בכוחות הטומאה, והיו יראים ממנו וממתים אותו ושורפים אותו'.²¹ בגיליון הפולמוס עצמו שולבה, תחת הכותרת 'חום הגנוז לאדם לעתיד לבוא', רשימה שעסקה בגילוי הרדיום בידי מרי קירי – 'אורית', כחידושו הלשוני של בן-יהודה. בבחירת הכותרת, כמו באופן הצגת התוכן המדעי, עשה בן-יהודה שימוש נרחב במושג המסורתי של 'אור הגנוז' אשר לעתיד לבוא – בעידן משיחי – ישוב למלוא זוהרו. יבוא יום 'ולא יאחר', הבטיח בן-יהודה בשפה השאולה ממסורת זו, שבו 'כדור של אורית יהיה תלוי בתקרת חדרנו והאיר לנו יום ולילה תמיד והאור לא יכלה ולא יכהה לעולם, לעולם!²² דמות זו של היהודי החדש הניבטת אלינו מתוך הרוחות הסוערות של ראשית המאה העשרים בירושלים, היא של משכיל מולאם אשר מנתב את המדע ואת הקידמה לכיוון של קדושה מחודשת. קדושה זו, אף שלידתה בהתנגשות עם תפיסות הקדושה של המתחרים הרבניים (ולעתים, לפחות, בשלילה גמורה שלהן), ינקה חלק משמעותי מהווייתה גם ממקורות אלה, הבאים, לפי

20 עולה רגל, 'בבואי לירושלם (ב)', שם, עמ' 217.

21 אב"י, 'קדמת המדעים: עוד פסיעה', השקפה, שנה רביעית, גיליון טו, כ"ד טבת אתתל"ד [תרס"ד, 23.1.1903], עמ' 117.

22 אב"י, 'חם הגנוז לאדם לעתיד לבוא: עוד פסיעה', השקפה, שנה רביעית, גיליון כז, כ"ו ניסן אתתל"ד [תרס"ד, 23.4.1903], עמ' 214.

חזונו של בן־יהודה, לצירוף ייחודי וחדש עם כוחות ההשכלה כדי לשנות מהיסוד את החיים היהודיים בירושלים. זוהי ירושלים אחרת לכל דבר, חדשה ומתחדשת, ובכך זכאית לשוב ולשאת את התואר 'העיר הקדושה', לאחר שהקדושה החלופית שמציעים היהודים החדשים מבית מדרשם של משכילי ירושלים תטהר מן החילול שנעשה בה בעטייה של 'הנבלה' של הממסד הרבני.²³

כשנה לאחר ייסוד הגן נערכה תהלוכה קטנה של ארגון 'צעירות ירושלים', חוג עברי־ציוני קטן שנוסד זמן קצר קודם לכן. סופר העיתון השקפה הפליג בדמיונות אקסטימיים נוטפי ארוטיקה לאומית למראה התהלוכה שיצאה (ולא במקרה) מבניין גן הילדים העברי. למראה צעירות אלה, כתב, 'ובשמעי קול לשוננו כפי העלמות נדמה לי כי רואה אני חזיונות נעימים מימים קדומים, בהיותנו עם יושב על אדמתו, והנערות העבריות לבושות שמלות לבנות יצאו בגנים לחול במחולות. נדמה לי כי הן הן העבריות הקדומות'. תגובות שונות משהו התעוררו בשכניו, הירושלמים האחרים. 'לא רחוק ממני', דיווח, 'עמד איש יהודי חסיד בעל פאות ארוכות'. בשומעו את הדיבור העברי היוצא מפי הנערות הצעירות, 'נס' חסיד זה על פי הדיווח, 'כמו כלב אשר הריח מקל, ולאזני הגיעו קולות התמרמרות: אי וי! הטומאה! הטומאה! פרצה הנה רחמנא ליצלן! ופעמים אחדות רקק מלא פיו רק לעומת העלמות'.²⁴ עבור 'חסיד' זה, ייצגו יהודיות חדשות אלה, המהלכות בחוצות ירושלים באקט מופגן של כיבוש העיר בצלילי העברית החדשה, טומאה וחילול קודשה של העיר. כנגד זאת, עבור כותב הרשימה היה בהן משום שיבה למחוזות שטרם גלות, טרם הגלייתן של בנות ירושלים ושל השכינה המלווה אותן מן העיר הקדושה, המומשגת בעיני רוחו כמאופיינת בטוהר עברי לאומי.

אם בן־יהודה העלה על נס את המדע ואת ההשכלה כפותחים נתיבים חדשים אל האור הגנוז ההולך ונגלה מחדש עם הלאמתה ועברותה של העיר, עבור האמן הלאומי־הרומנטי בוריס שץ האמנות היא שנשאה בחובה תורה חדשה. ב־1906 עלה שץ לארץ ישראל – לירושלים – כדי לייסד ולבנות את מקום משכנה החדש של תורה אמנותית־לאומית זו. שץ ראה את בית הספר ובית הנכות 'בצלאל', שאותו ייסד, כבית מקדש לכל דבר, ומושגים של קודש ושל חילולו עמדו בלב לבו של המפעל ועיצובו. לידתו של 'בצלאל' בקונצפציה שחיברה פרויקטים נפרדים לכאורה בתחומי האמנות, המלאכה והכלכלה. שילובם אמור היה לשוות צביון חדש לא רק לקהילה היהודית בירושלים, אלא בסופו של דבר ליהדות עצמה ולחיי העם היהודי. 'בצלאל', לפי חזונו של שץ, עתיד אפוא להפוך למנוף עיקרי למפעל של גאולה לאומית במלוא מובן המילה.²⁵

23 לפי דבריו של מגיב אחר בפולמוס. ראו, ד"ר פרידמן, 'מכתב להעורך', שם, עמ' 214.

24 בן־אורי, 'הטומאה', השקפה, שנה חמישית, גיליון לב, ה' סיון אתתל"ה [תרס"ה], 19.5.1904, עמ' 286, ההדגשה שלי.

25 על שץ ובצלאל ראו, למשל, נורית שילה־כהן (עורכת), *בצלאל של שץ, 1906–1929*, ירושלים 1983; *Dalia Manor, Art in Zion: The Genesis of Modern National Art in Jewish*

ערב בואו של שץ לארץ בליווי של 'כוכב העל' של האמנות הציונית דאז, אפרים משה ליליין, הבהיר אליעזר בן-יהודה את משמעותו הלאומית של האירוע. בכותרת מדצמבר 1905, שבישרה על בואם הקרוב של השניים, הצהיר בן-יהודה 'כי מציון יצא יופי ואמנות מירושלים'. כביטוי האסתטי והאמנותי החדש של הציוני הלאומי, הפך בן-יהודה את 'בצלאל' לביטוי המחודש של הממד הדתי-רליגינזי שבמושג 'התורה' ושל הברית הכרוכה במושג זה. מבחינה חומרית ורוחנית כאחד, הכריז, עתיד מפעלו של שץ לחדש את החיים היהודיים בעיר וליצור להם צורה חדשה. היהודים והיהדות כאחד יעברו באמצעות 'בצלאל' שיפוץ ושיקום שיובילו לעיצובו של יהודי חדש החי חיים השונים בתכלית מחיי היהודים בירושלים בהווה. הצד הכלכלי של המפעל, כתב בן-יהודה, יביא לכך כי 'בני עמנו בארץ זו יחדלו מעט מעט לחיות חיי בושה על ה"צדקה" המשפלת כל כך את הנפש ואת הרוח' ויביא 'תשועה גם להמושבות'. ונוסף על גאולה חומרית זו, הוסיף, ימלא 'בצלאל' ברוח חדשה את חייהם של המוני היהודים בארץ ישראל, 'ההלכים וכלים בחיים של לא נקיון'. כמו ניחן בכוחות של מקווה אמנותית-לאומית, יוביל 'בצלאל', אליבא דבן-יהודה, להקמתו 'מעט מעט [של] דור שיתרגל יותר ויותר לרגש יפי, של נקיון, ש ל ת ה ר' ²⁶

ברשימתו הפרוגרמטית הראשונה, שהופיעה כעבור חודשים מספר (לאחר בואו לארץ), הגדיר שץ עצמו את חשיבותו של 'בצלאל' במידה רבה במונחים מסורתיים-מחודשים של בניית בית לקודשי האומה. ייסודו של בית נכות בירושלים, גרס, הוא בראש ובראשונה ביטוי לרצונו של העם החי-המת לקום לתחייה. שכן, לא זו בלבד שירושלים היא 'עריסת עמנו', אלא שהיא גם 'נשארה לנו קדושה במשך גלותנו הארוכה'. אמנם נכון הדבר כי 'לא בנינו בה היכלים מפוארים' בדורות האחרונים, אולם הקשר העז שבין העם לעירו הקרושה הוביל לכך שגם בדורות הגלות הדרוויים 'הרבנו בה בתי תפלה וקברים'. ידועות, כמובן, מסורות של קבורה בארץ הקודש או, אם בגולה, עם מעט מעפרה של הארץ. אלא שגם אם מסורות אלה סימלו את הקשר המתמשך בין העם לארצו, הסביר שץ, הרי

Palestine, London 2005; Inka Bertz, 'Trouble at the Bezalel: Conflicting Visions of Zionism and Art', in: Michael Berkowitz (ed.), *Nationalism, Zionism, and Ethnic Mobilization of the Jews in 1900 and Beyond*, Boston 2004, pp. 247-284; Yael Guilat, 'Bezalel and Ben-Shemen: The Revival of the "Botega" and of the Guilds', *Ariel*, No. 7 (2002), pp. 115-138 ספוזניק, 'להיפך לעברי, עמ' 121-144. לדיונים על מקומו של 'בצלאל' בהקשר הרחב יותר של אמנות יהודית בעת החדשה ראו, למשל, Richard I. Cohen, *Jewish Icons: Art and Society in Modern Europe*, Berkeley, Calif. 1998, pp. 213-218; Kalman Bland, *The Artless Jew: Medieval and Modern Affirmations and Denials of the Visual*, Princeton, N.J. 2000; Margaret Olin, *The Nation without Art: Examining Modern Discourses on Jewish Art*, Lincoln, Neb. 2001

26 'בצלאל': כי מציון יצא יופי ואמנות מירושלים', השקפה, שנה שביעית, גיליון יט, כ"ח כסלו אתתל"ז [תרס"ו], 26.12.1905, עמ' 1, ההדגשה שלי.

שקשר זה היה חרור יתר על המידה בסמלים – ובמציאות – של מוות. עתה, כתב, בעידן התחייה הלאומית, יש לשוות לקשר הזה שבין העם לארץ רוח רעננה ומהות חדשה של חיים. הקמתו של 'בצלאל' בירושלים תחזיר לעם היהודי את החיוניות שידע בעברו הרחוק על קרקע הארץ ובכך תזרים זרם חדש של חיים לעם עצמו. 'מעט מעט', הבהיר, 'ילמד עמנו להביט על הארץ הקדושה לא כעל בית מועד לכל חי גדול, שהכל משתוקקים אך להקבר בה, אלא כעל ארץ נושבת, שבה נוכל גם כיום לחיות חיים נעימים, ולהשיב לה אותו הזמן הרחוק שהר הזיתים היה מכסה עצי זית ובת קול ענתה ביער זה לשיר בנות ציון וזמרתן'.²⁷ בזכות מפעלו האמנותי והאסתטי של 'בצלאל', אם כן, ישובו היהודים לחיות חיים מלאים במקום חיי המוות המאפיינים אותם על פי שיח זה, ובאמצעות הקישור המחודש לחיים השופעים של העבר הרחוק – הלאומי והבריא – ישובו אף הם ויהפכו ליהודים מסוג קדום-חדש.

שינוי הערכין הזה שראשיתו, על פי שץ, בהר הזיתים, שיקף בכירור דו קיום מתוח בין המוטיבים המסורתיים לבין החידוש המהפכני שאפיין את 'בצלאל' כחוד החנית של המפעל הציוני בארץ. על אף יחסו השלילי לקשר המסורתי, רווי המוות, להר, המשיכו הדים של קשר זה עצמו להדהר בחזונו של שץ ובאופן שבו דמיין את הקשר המחודש שבין העם לארצו. גם בתפיסה המסורתית היה המוות הקשור בהר הזיתים כרוך בחזון של חיים מחודשים, שכן מכאן הרי צפויה הייתה לבוא תחיית המתים בימות המשיח. שץ שילב רחש לב מסורתי זה בעצם ניסיונו להפוך אותו על פיו, ותוך כך עשה שימוש בלקסיקון מסורתי, שבאופן פרדוקסלי לא זו בלבד שלא מיתן את המהפכנות שכתפסתו, אלא אף פעל להקצנתו על ידי הדגשת שינוי הערכין הכרוך ביומרתו המשיחית להביא בעצמו לתחיית מתים לאומית.²⁸

דחיקת הקץ הזו של שץ, שאיפותיו המשיחיות שלו עצמו, היוו פן אחד של שיח הקדושה הכמור-ליגיזווי שאפף את המוסד החדש. העיד על כך בראש ובראשונה שמו של המוסד, שנקרא כמובן על שם בצלאל בן-אורי, האמן המקראי אשר נקרא על ידי משה (שמות לא, 1-11) לבנות 'מקדש במדבר', כדבריו של שץ, עבור עם העושה את דרכו אל עבר הארץ המובטחת. שץ ראה את עצמו בתפקידו של משה מודרני, ואת האמנות שייצור יחד עם אמני 'בצלאל' האחרים כחידושה הממשי של הנבואה בקרב עם העושה דרכו מחדש לארץ המובטחת. 'ראיתי את האמנות כמקדש', כתב, 'ואת האמנים ככהניו'.²⁹

27 פרופסור בוריס שץ, 'בית הנכת "בצלאל"', השקפה, שנה שמינית, גיליון ו, ל' תשרי אתתל"ח [תרס"ז, 19.10.1906] (להלן: שץ, בית הנכת 'בצלאל'), עמ' 1, ההדגשה שלי.

28 לדיון נוסף על כך ראו: Arieh Bruce Saposnik, 'Exorcising the "Angel of National Death": National and Individual Death (and Rebirth) in Zionist Palestine', *Jewish Quarterly Review*, Vol. 95, No. 3 (Summer 2005), pp. 557-578

29 Boris Schatz, 'The Bezalel Institute', in: Israel Cohen (ed.), *Zionist Work in Palestine*, London and Leipzig 1911, p. 60

מאחר שרק ב'עריסת עמנו', כפי שהגדיר שץ את ירושלים, תוכל 'רוח הקודש האמנותית'³⁰ להעניק מהשראתה לאמן היהודי, היה מיקומו של 'בצלאל' לשיקול מרכזי. האתר הראשון שבחר למקדשו האמנותי החדש, במזרחה של העיר ובקרבת מקום לחומות העיר העתיקה, נבחר בזכות כוחותיו הסמליים והגאוגרפיים כאחד. מאפיינו הבולט ביותר של המקום מבחינתו של שץ – תכונה שחזר והדגיש בפניותיו לראשי ההסתדרות הציונית בניסיונו לגייס את הכסף הנדרש לרכישת הקרקע – היה הנוף שנשקף משם לכיוון הר הבית. מיקום זה היה 'חשוב מאד', כתב, בגלל קירבתו 'למקום בית המקדש', שכן כפי שניתן להבין מדבריו, בכך יינתן רמז גאוגרפי לתפקידו המשיחי של בית הנכות החדש.³¹ נכס לאומי-רדתי מסוג זה, הוסיף, במציאות של ארץ ישראל, שהייתה בשנים אלה מוקד של תחרות בין המעצמות, יהיה בעל חשיבות ממדרגה ראשונה בשינוי מעמדם של היהודים בארץ עצמה ובעיצוב מחדש של יחסיהם עם עמים אחרים בארץ ומחוץ לה. 'לכל העמים באזור', כתב למנחם אוסישקין שעמד באותה עת בראש ועד חובבי ציון באודסה, 'יש איזשהו מוסד – מנזר, בי"ס וכדומה. רק ליהודים אין'. היה זה רק בדרך נס, הוסיף, שקרקע זו 'נשארה [...] בידי הערבים ולא נפלה עוד בחבל הנוצרים, אשר זולתה יש להם כבר כלן בקרבתה'. לא זו בלבד ש'בצלאל' עצמו יהיה 'קנין העם כולו', סיכם, אלא שאם תשכיל התנועה הציונית לרכוש כברת ארץ זו, היא תהפוך לנכס לאומי שיהיה 'גם [בעל] ערך פוליטי, בהיות כי גם לנו יהיה איזה רכוש בירושלים', סמוך לחומות העיר.³²

נציגיה הרשמיים של ההסתדרות הציונית בארץ חיזקו את ידיו של שץ והדגישו גם הם את חשיבותה – הן הסמלית והן הקונקרטית – של הקרקע. מנחם שיינקין, ראש לשכת המודיעין של חובבי ציון ביפו וזלמן דוד לבונטין, מנהל בנק אפ"ק, כתבו לנשיא התנועה הציונית, דוד וולפסון, בדבר החשיבות שבמימון ציוני לרכישת קרקע זו, שממנה נשקף 'הר המוריה' ו'מקום המקדש'. הם אף הרחיקו לכת יותר משץ בהצגת המשמעות הדתית-הפוליטית המשולבת של הרכישה והפצירו בוולפסון שירכוש את חלקת הקרקע כולה, מאחר שבניגוד לכל יתר העמים שכבר רכשו להם חלקות בעיר, 'דוקא ליהודים, הטוענים עתה לזכות על ארץ ישראל, אין דבר'.³³ תכתובת זו מביאה לידי ביטוי מפורש במידה יוצאת דופן את השילוב האינהרנטי שבין הממד הפוליטי של המפעל הציוני לבין זה התרבותי-רוחני. מוסד שעיקר תפקידו לצור צורה חדשה ליהודי עצמו ולחיים היהודיים בעיר, ולהעתיק את מרכז הכובד של הקדושה ממרכזי היהדות האורתודוקסית לידי אותם יהודים חדשים שיקומו על קרקעו של 'בצלאל', יש בו משום קביעת עובדה גאוגרפית בעלת חשיבות ראשונה במעלה. בארץ ישראל, שבה התחרות בין מעצמות אירופה באה לידי ביטוי לא אחת ביצירת עובדות בנוף הקדוש של העיר (על ידי הקמת

30 שץ, בית הנכת 'בצלאל', ההדגשה שלי.

31 מכתב שץ לבצלאל יפה, י"ג חשון תרס"ז, אצ"מ, L42/10.

32 מכתב שץ לאוסישקין, כ"א חשון תרס"ז, אצ"מ, L42/10.

33 מכתב לבונטין ושינקין לוולפסון, 25.10.1906, אצ"מ, A24/60/8.

מנזורים, כנסיות ומוסדות מיסיונריים), הצטרפה עתה הציונות למערכה זו בדמותו של 'בצלאל', ולא היה זה מקרה שהוא היה גם הפרויקט התרבותי הראשון שזכה למימונה של ההסתדרות הציונית.

ברם, גם בתמיכה של נציגי התנועה הציונית בארץ לא היה די כדי לחסוך לשץ משא ומתן ממושך עם המוסדות הציוניים ועם הבנק שבהנהלתו של לבונטין. בסופו של דבר לא יצאה הרכישה אל הפועל – עובדה שהיה בה מן הסתם כדי לחזק את הזדהותו של שץ עם בן-אורי המקראי, שטרם על משכנו עבור עם השרוי עמוק בגלות מדברית ובשממה רוחנית. ואולם, על אף אכזבה מוקדמת זו, עלה בידו של שץ כעבור זמן קצר להוציא אל הפועל רכישה של בניין במערכה ההולך ומתפתח של העיר. אף שהנוף שנשקף מן האתר החדש אל העיר העתיקה ואל קודשיה היה פחות מרהיב, גם אתר זה של 'בצלאל' הפך עד מהרה למוקד לעלייה לרגל לירושלים – זו ה'חדשה' דווקא – ולאיקונה לאומית בזכות עצמה. בניין 'בצלאל', שמעל גגו התנוססה מנורת שבעת קנים, היה תוך זמן קצר לסמל חשוב באיקונוגרפיה הציונית. זמן קצר לאחר הקמתו יכול היה שץ כבר לכתוב לבצלאל יפה, חובב ציון ותיק, ומתומכיו של שץ (שעלה אף הוא לארץ ב-1909), כי 'בידי עלה בעת האחרונה לאחד כמעט את כל אלה שיש בהם שאיפה לחיים, לב אדם ורוח יהודי, וקבצתים כלם כלם סביב "בצלאל", והם נוכחו, כי "בצלאל" הוא בית-העם ומרכז העיר הקדוש'.³⁴

ברי שהיו גם מי שערערו על תביעה זו של שץ לקדושה חדשה, ולעתים גם מקרב מי שהיו תומכיו בכוח. כפי שאירע בהקמתו של גן הילדים העברי שלוש שנים קודם לכן, לא עבר ניכוסו של שץ את קדושת העיר ללא התנגדות, ולא קצרה הדרך להאשמת 'בצלאל' בעבודה זרה ובחילול קודשיה של העיר. התכתבות שניהל שץ עם הסופר העברי אפרים דיינארד, שהתגורר באותה תקופה בארצות הברית, פותחת צוהר מעניין למאבקים אלה על מהותן של הקדושה והכפירה. במכתבו לשץ הציג דיינארד את עצמו כתומך לשעבר במפעלו, אך הסביר שעתה נאלץ לשקול מחדש את תמיכתו זו לאור דיווח שהופיע בעיתון 'ז'רגוני', ש'בצלאל' עושה דמותו של ישו הנוצרי'. אמנם, כתב דיינארד, כהבראיסט וכסופר עברי יכול היה להתייחס בספקנות למקור הספציפי הזה, אך רצה הגורל והזדמן לעירו אורח מירושלים שנשא באמתחתו דיווחים מטרידים אף יותר. לא זו בלבד שתיאר שימוש בתמונות אסורות, אלא הסביר שאלה מלוות בשורה של מנהגים ופולחנים חדשים, שעולה מהם ניחוח עז של עבודה זרה. לפי תיאורו של האורח, פיסלו אמני 'בצלאל' פסל של הרצל וקיימו תהלוכה מלווה קריאות שמחה למושבה [מוצא] שבה נטע המנוח עץ. גם תומכי המפעל הציוני ו'בצלאל' מצאו עצמם כעת מוטרדים, כתב דיינארד, ועמדו ללא מענה מול ההאשמה כי 'באו הציונים לטמא את הארץ בפסל ומסכה ועצי אשרה'.³⁵

34 מכתב שץ לבצלאל יפה, י' טבת תרס"ז, אצ"מ, L42/10, ההדגשה שלי.

35 מכתב אפרים דיינארד לשץ, 12.11.1906, אצ"מ, L42/57.

תיאורו של ה'אורח' את המנהגים החדשים שהחלו לאפיין את התרבות הציבורית ואת האסתטיקה הלאומית של היישוב הציוני בארץ לא היה מופרך, כמובן. מנהגים מסוג זה אמנם היוו חלק מתרבות שעוצבה ביד מכוון במטרה לבטא את המהפכה המיוחלת במהותם של היהודים, של ארץ הקודש, ושל עיר הקודש – ודרכם לבסוף, של הקודש עצמו.³⁶ חריגתה המודעת של תרבות ציונית זו מנורמות יהודיות מסורתיות, ויסודות הפולחן הלאומי החדש שהיא יצקה, הפכו אותה לצנינים בעיניהם של יהודים רבים בירושלים עצמה ואף בארצות הברית הרחוקה. גם סופר עברי ואיש העולם לכאורה, כאפרים דיינארד, יכול היה לראות בתרבות העברית המתגבשת בארץ סממנים של פולחן פגני ועבודה זרה לכל דבר.

שן, כמובן, לא נשאר חייב. 'בצלאל' שוקד אמנם על טרנספורמציה של העיר ושל הארץ, הודה. אך לא זו בלבד שאין בשינויים אלה משום טומאה או חילול הקודש, אלא שהאשמה כזו יכולה הייתה לצאת רק מפיהם של 'בטלנים ירושלמיים' הרואים ב'בצלאל' איום על פרנסתם החלוקאית, והמהווים דווקא הם, עקב כך, כתם כבד על קדושתה של העיר. מאמציו של 'בצלאל' לפתוח נתיבים לפרודוקטיביזציה של האוכלוסייה היהודית בעיר, לפי תפיסה זו – מטרה שהייתה קשורה בטבורה לאסתטיקה הלאומית החדשה שיוצגה על ידי 'בצלאל' – היה בה דווקא כדי להשיב את עטרת הקדושה לעיר שחוללה בידי היישוב הישן. מתנגדי השינויים הם לפיכך, לפי הגדרתו של שן, 'בני קורח'.³⁷ שן עצמו לעומתם, כפי שעולה מהגדרתו זו, ניצב כאן כמובן שוב בדמותו של משה, מבשרה של תורה חדשה שאמנם תצא מציון, אך לא מזו של היישוב הישן הטמא, אלא מאותה ציון החדשה המתגבשת תחת ידם של אמני 'בצלאל'.

אף שבמובן מסוים היה כאן תהליך של חילון, הייתה במפעלו של שן גם ליבה רליגיוזית במהותה, הבאה לידי ביטוי בניסיון לטעון לחזקה ולזכות על קדושתה של העיר והארץ. היהודי החדש שעתידי היה לקום כתוצאה (בין השאר) ממפעל הפרודוקטיביזציה והאסתטיזציה של 'בצלאל', יהיה 'חילוני' במובנים ברורים. אך לא פחות חשובים מתהליכי חילון אלה הם התהליכי עיצובה של אותה קדושה שלה הוא מחויב ואשר מעצבת את הווייתו ואת ארצו, הכרוכים זה בזה.

לא אחת הועמדה קדושה חדשה זו של 'בצלאל' כניגודה של הקדושה העתיקה שיוצגה על ידי המקומות הקדושים המסורתיים. הכותל המערבי, אשר בשנים שלפני מלחמת העולם הראשונה נתפס יותר כסמל של חורבן ושל גלות בארץ מאשר כסמל לתקומה ולחיים מחודשים, זכה ליחס אמביוולנטי (כפי שראינו אצל סילמן) עקב תחושה שקדושתו חוללה לא רק בידי זרים, אלא חמור מכך, על ידי המציאות היהודית השוררת שם. ברם, במהלך הסלמתו של הסכסוך היהודי-ערבי בארץ (שרק בשנות העשרים הפך באופן ברור

36 ראו, ספוניק, להיהפך לעברי.

37 מכתב שן לדיינארד, כ"ב כסלו תרס"ז, אצ"מ, L.42/10.

למרכזי יותר מאשר התחרות בין המעצמות הנוצריות על הארץ ושל הציונות (עמ'ן), הלך והולאם הכותל תוך כדי הפיכתו למוקד של קדושה לאומית חדשה.

ג. כותל הדמעות וכותל הגבורה

בסתיו 1929, עם שוך מאורעות תרפ"ט – מעט יותר משני עשורים אחרי היווסדו של 'בצלאל', ומעברה השני של מלחמת עולם אשר שינתה את פניה של הארץ – סייר הקולונל פרדריק קיש, ראש המחלקה המדינית של הסוכנות היהודית, באזור הכותל המערבי. אף 'שאינני בין אלה המתרשמים עמוקות מהמקומות המסורתיים', כתב ביומנו, 'עמדתי שם במשך רבע שעה בגפי'. בסקירתו את האזור, התרשם קיש כי 'הסביבה כולה שינתה פניה'.³⁸

למרות גורם ההפתעה שלכאורה אפיין את המאורעות, אפשר לראות בהם פרק במאבק ארוך ורחב הרבה יותר, שהחל כבר בראשית המאה התשע-עשרה וכלל בזירתו לא רק יהודים וערבים, אלא גם את המעצמות המערביות, את הוותיקן, את העולם הערבי וכמובן את ערביי ארץ ישראל בתוכם.³⁹ כניסתה של הציונות לזירת המאבק המתמשך ורב הצדדים הזה החלה לכל המאוחר עם הופעתו של הרצל על במת התנועה וניסיונותיו הכושלים לזכות בתמיכת הוותיקן על ידי הבטחתו לאפיפיור פיוס העשירי, כי 'המקומות הקדושים יהיו לעולם אקסטריטוריאליים (res sacrae extra commercium) על פי משפט העמים'.⁴⁰ על אף הבטחה זו, הפכה שאלת מעמדם של המקומות הקדושים מאותם ימים ואילך לסלע מחלוקת מרכזי בסבך הסכסוכים שעתידים לחתוך את גורלה של ארץ ישראל במהלך המאה העשרים. עם הסלמת הסכסוכים הללו, היה הכותל יותר ויותר לסמל מרכזי בהווייתו של היישוב היהודי בארץ ובגיבוש דמותו של היהודי החדש.

F. H. Kisch, *Palestine Diary*, 20.9.1929, London 1938, p. 281 38

מחקרים הדנים בפרשה מנקודת מבט רחבה וכוללת כמעט שאינם קיימים. להיבטים שונים ראו, 39 יצחק מינרבי, *הוואתיקאן, ארץ הקודש והציונות*, ירושלים 1985 (להלן: מינרבי, *הוואתיקאן*); אברהם סלע, 'מאורעות הכותל (1929): נקודת מפנה ביחסים בין יהודים לערבים?', בתוך: לבסקי (עורכת), *ירושלים, עמ' 261-277*. אף כי הוא אינו דן בהשפעותיהן הישירות, גם יוסף גורני מעריך את מאורעות 1929 כקו פרשת מים בהתפתחות יחסי היהודים והערבים בארץ: יוסף גורני, *השאלה הערבית והבעיה היהודית, תל-אביב 1985*, עמ' 110-245. ראו גם אניטה שפירא, *חרב היונה: הציונות והכוח, 1881-1948*, תל-אביב 1992 (להלן: שפירא, *חרב היונה*), עמ' 239-256; וסרשטיין, *ירושלים מחולקת, עמ' 100-108*; Mary Ellen Lundsten, 'Wall Politics: Zionist and Palestinian Strategies in Jerusalem, 1928', *Journal of Palestine Studies*, Vol. 8, No. 1 (Autumn 1978), pp. 3-27 (להלן: לונדסטן, *פוליטיקות הכותל*); Simone Ricca, 'Heritage, Nationalism and the Shifting Symbolism of the Wailing Wall', *Jerusalem Quarterly*, No. 24 (Summer 2005), pp. 39-56

ראו, למשל, דוד ויטל, *המהפכה הציונית: שנות העיצוב, תל-אביב 1984*, כרך ב, עמ' 247-248. 40

אם בשלהי התקופה העות'מאנית עוד הביעו סילמן ואורחו יחס אמביוולנטי (שלא לומר שלילי) כלפי הכותל, הרי שבמהלך העשור שלאחר הכיבוש הבריטי הפך הכותל למקור עשיר ועתיר משמעויות בשיח ובאיקונוגרפיה של אומה בהתהוותה. משמעויות אלה טעונות היו במתח שבין תפיסות מסורתיות של קדושה לבין הלאומיות העברית-החילונית של היישוב והקדושה החדשה שהיא שאפה לעצב. פגישתם של שני מושגי קדושה אלה בנקודה זו בירושלים הפכה מעתה לגורם מעצב בחיי היישוב היהודי בארץ. דימויו העצמי של היישוב ויחסיו המתדרדרים עם שכניו הערבים סבו באופן הולך וגובר סביב ציר סמלי שמרכזו בנקודה זו בירושלים העתיקה. כמו כן, המאבקים על אתרים עתיקים אלה מיקמו את הציונות בעמדה ייחודית בתחרות הבינלאומית, שבה שולבה התמודדות על עליונות פוליטית עם מאבקים על ההגמוניה הדתית בארץ הקודש – תחרות שנפתח בה פרק חדש עם הכיבוש הבריטי. המתחים עם הבריטים ועם הערבים באותה שנה, 1929, היו גם אחד הצירים בהמשגתו מחדש של מתח נוסף בתודעה הציונית – זה שבין מערביותו לבין מזרחיותו של המפעל הציוני עצמו ושל אותה אומה עברית שאותה הוא נועד ליילד – מתח שהיה קשור בטבורו לשאלת אופיה של הקדושה הראויה לאותה אומה.

הכותל המערבי היה אמנם מוקד לתפילה יהודית לפחות מאז ראשית ימי הביניים, אך רק במהלך המאה התשע-עשרה, עם התגברותה של התעניינות אירופית ב'מזרח' ובארץ ישראל בפרט, נודעה לו נוכחות גוברת בשיח ובאיקונוגרפיה היהודית והלא-יהודית כאחת. הכותל – The Jews Wailing Place, כפי שנודע אז באנגלית (ובכינויים מקבילים בשפות אירופיות) – החל להופיע בתדירות גוברת באמנות ובימוני מסע במאה התשע-עשרה, וייצוגיו שיקפו לא אחת את הקשר שבין תפיסות של ה'מזרח' ודימויו של היהודי. במהלך המאה התשע-עשרה, עם גבור ההתעניינות באירופה בקשר היהודי לפלשתניה, הפך ה-Wailing Place לסמל עתיר משמעות של קשר עתיק יומין זה. דיווחו של החוקר האמריקני אדוארד רובינסון כלל תיאור אופייני של קשר זה כפי שנתפס ונוסח בידי מבקרים מערביים רבים. בביקורו בכותל בשנת 1838 ראה רובינסון, לפי תיאורו, יהודים 'מתפללים על חורבותיהם [ומקוננים] על נפילת עמם'. ואכן, המראה שנגלה לעיניו, כפי שתיאר אותו, היה של חורבות ושל חורבן לאומי. רובינסון הוסיף ותיאר את הגברים היהודים, אשר 'כפופי גו בעפר [...] יכלו למצער לבכות באין מפריע על קרנו הנפולה של גזעם וללחלח בדמעוניהם את עפר הארץ שאותה ריוו פעם אלפי אבותיהם ברמם'.⁴¹

שורה ארוכה של תיאורים ספרותיים וויזואליים – בין השאר בגלויות דואר שהפכו שכיחות לקראת סוף המאה התשע-עשרה ותפסו מקום חשוב גם בתנועה הציונית – חוזרים על אפיונים אלה. אם היחס לכותל נותר אמביוולנטי (עם נטייה לשלילה) בחוגים ציוניים לפחות עד שנות העשרים, סנונית ראשונה להתייחסות אחרת אל הכותל כנכס של

הלאומיות היהודית המתחדשת בעיר התגלתה כבר ב־1911 אצל איתמר בן־אב"י. הלה קיבל אמנם את ההערכה הרווחת שהכותל הפך ל'סמל השפלות היהודית ולכלוכה [...] כותל הבכיות [...] כתל המתים [...] כתל הלכלוך'. אך על פי ניתוחו של בן־אב"י, מקורו של ריח הרקב העולה מן הכותל נמצא לא ביהדות המסורתית, שפולחניה ונוכחותה שלטו עדיין ברחבה שלפני הכותל, אלא דווקא באדישותם וכמורך לבם של היהודים החדשים – אלה שהיוו גם את החוג החברתי שלו עצמו. 'לא עשינו כלום', קבל כלפי אלה שהתיימרו לשנות את פניה של העיר ולחדש את קרושתה, 'כדי ליצור מסביב לכותל הגבורים את הסביבה הנאה לו'.

הו גבורים [כתב], החשמונאים והמכבים, אנשי ביתר ושרידי טיטוס, כל מי שראה בעיניו את העם היהודי, כל מי שעמד ברגליו על אבני החומה המערבית, כל מי ששפך מדמיו על מזבח העם העברי במלחמתו לקיומו ולהתמתתו עלי הארץ – איככה לא תרעדו בקברותיכם ממשא החטא אשר חטאנו לכם?⁴²

סמליותו של הכותל ככותל הגבורה, כפי שגורס בן־אב"י, לא נקלטה בסביבתו ב־1911. אך כעבור מעט יותר מעשור החל דימויו של המקום כאתר של גבורת לוחמים שהציונות תפחה בה רוח חיים מחודשת להפוך למאפיין מרכזי של הקדושה הלאומית הקשורה אליו. אין זה מקרה גם כי בן־אב"י עצמו, בתוקף תפקידו כעורך העיתונים דאר היום ו־*Palestine Weekly* בשנות העשרים, תרם לא מעט להקניית המשמעות המחודשת הזו לכותל. ההקשר לתמורות אלה בדימויו של הכותל הוא, כמובן, השינויים המפליגים שהתחוללו בארץ ישראל, בציונות, בעולם היהודי וכן (מן העבר השני) בלאומיות הפלשתינית שהחלה קורמת עור וגידים בעקבות מלחמת העולם הראשונה. בריטניה מצאה את עצמה בתום המלחמה כשידה על העליונה במזרח התיכון, שם הייתה למנצחת העיקרית במירוץ אחר השלל הטריטוריאלי, הפוליטי, והדתי של האימפריה העות'מאנית. אלא שניצחונם היה חרב פיפיות, שאילץ את הבריטים להתמודד עם סכסוכים רבים שהוסיפו לבעבע ולהטריד את מנוחת הארץ ואת מנוחת שליטיה החדשים. מחד גיסא היו מתחים מתמשכים בין בריטניה לבין המעצמות האירופיות האחרות – בעיקר צרפת, איטליה והוותיקן. אלה נגעו להסדרים החדשים שניציגי מעצמות אלה ציפו שיחולו על המקומות הקדושים לנצרות, עתה שהארץ חזרה אחרי מאות שנים לידיה של מעצמה 'נוצרית', כפי שניסח זאת הוותיקן בתמהיל של להט וחשש, לאור העובדה שהמעצמה הנוצרית הכובשת הייתה,

42 בן־אב"י, 'ענין הכתל המערבי: האגדה והמציאות', האור, שנה שלישית (30), גיליון נב, כ"א כסלו אתתמ"ג [תרע"ב, 12.12.1911], עמ' 1-2, ההדגשה שלי. הדברים נדפסו מחדש בעקבות מאורעות תרפ"ט באוסף מאמרים של בן־אב"י בנושא הכותל. ראו, איתמר בן־אב"י, שמע ישראל הכתל כתלנו הכתל אחד, ירושלים 1930, עמ' 9-24.

במקרה, מעצמה פרוטסטנטית.⁴³ לצדם החלו לתסוס המתחים שבין יהודים למוסלמים על מקומותיהם הקדושים, כולל הכותל ורחבתו, ולפחות במרומו, גם הר הבית עצמו.⁴⁴ הציונות והתנועה הלאומית הפלשתינית ההולכת וצומחת גייסו את חילותיהן והגדירו את עצמן במידה הולכת וגוברת על רקע נופי הקדושה המשתנים של ירושלים. במלאת עשור לכיבוש הבריטי, בשנים 1928-1929, שעה שעיתוני הארץ מלאו דיווחים על הסלמת מתחים בין מוסלמים לנוצרים,⁴⁵ על ה'פרעות' בין הזרמים הנוצריים במקומות קדושים מרכזיים כגון כנסיית המולד וכנסיית הקבר,⁴⁶ ועל רקע משא ומתן מתמשך בין בריטניה לוותיקן על זכויות באתרים הקדושים לנצרות, הסלים גם המתח שבין יהודים למוסלמים באזור הכותל. בתגובה על המתחים הבין-דתיים והבין-עדתיים שהלכו ומילאו את העיר, כתב איתמר בן-אב"י כי הוועדה למקומות הקדושים, שאמורה הייתה לקום כחלק מכתב המנדט הבריטי (ושלא קמה מעולם בעקבות הקושי להגיע להסכמה בסיסית בין המעצמות אפילו באשר להרכבה), תיאלץ לייסד בירושלים 'שלוש ערי ותיקאן – נוצרית, יהודית, ומוסלמית'.⁴⁷

ככל שהלכו ותססו המתחים שבין יהודים ומוסלמים, עבר הכותל תהליך של הלאמה בחוגים ציוניים. בקיץ 1928 כבר היה זה כותל אחר לגמרי מזה שהופיע בייצוגים ציוניים מוקדמים יותר משלהי התקופה העות'מאנית. עתה החלו חוגים הולכים ומתרחבים של היישוב העברי לפנות אליו במידה הולכת וגוברת לא רק בתפילה ובתחנונים, אלא גם בריטואלים אזרחיים ובהפגנות פוליטיות. כפי שהסביר ה-*Palestine Weekly* באוגוסט אותה שנה, 'יישובו מחדש של העם היהודי בארצו הקדושה' כבר הוביל לכך שיום 'התשעה באב הולך ורוכש לעצמו מאפיינים של מועד לאומי במקום תכונה דתית בלבד'. על מנת לציין את הממד הלאומי החדש שנוסף לו, דיווח העיתון, 'הפך יום תשעה באב בשנים האחרונות למועד למראה מרהיב', שבמרכזו 'תהלוכה כבדת ראש' אל הכותל. אף שנתר 'סמל ללאומיותו ההרוסה של בני ישראל', החל עתה הכותל, בזכות הפולחן

43 ראו מינרבי, הוואתיקאן, עמ' 28-33.

44 ראו גם יהושע פורת, צמיחת התנועה הלאומית הערבית הפלסטינאית, 1918-1929, ירושלים 1971, עמ' 210-222; Daniel Bertrand Monk, *An Aesthetic Occupation: The Immediacy of Architecture and the Palestine Conflict*, Durham and London 2002, pp. 83-126

45 ראו למשל, 'יורש העצר האיטלקי בקבר דוד', הארץ, 8.4.1928, עמ' 4; 'Christians and Moslems', *The Palestine Weekly*, 12.7.1929, p. 17

46 'קנאי קבר ישו', דבר, 13.1.1928, עמ' 1; 'Disturbances at Church of Nativity', *The Palestine Weekly*, 4.1.1929, p. 4

47 בן-אב"י אף הציע מיקום גיאוגרפי לכל אחת מ'ערי ותיקן' אלה: זו הנוצרית תמוקם בכנסיית הקבר, המוסלמית על הר הבית (!), והיהודית למרגלותיו, לרגלי 'הכתל הקדוש להם מכל [...]. אשר אבניו צפו לפני אלפיים שנה בשפיכת דמי טובי בני העם בעמדם על הגנתו'. ראו, 'The Wailing Wall "Atrocities"', *The Palestine Weekly*, 9.8.1929, pp. 114-115

החדש שצמח סביבו, להפוך 'למזכרת לתפארת העבר הקדומה, סמל התחיה הלאומית'.⁴⁸ כאשר בשלהי אותו קיץ 1928 אירע מאורע יום כיפור בכותל (שבו שוטרים בריטיים הסירו בכוח מחיצה בשעת התפילה), החל היישוב היהודי בארץ לתסוס בדרישה כי על רשויות המנדט לפתור אחת ולתמיד את שאלת הכותל, וכי הבסיס לפתרון יהיה 'מסירתו של הכותל לידי יהודי ארץ ישראל', במילותיה של החלטת מועצת העיר תל-אביב, למשל.⁴⁹ סדרה של חיכוכים הוסיפו להפר את השקט באזור הכותל במהלך השנה שלאחר מכן, והרטוריקה הפכה מתלהמת ומתלהטת יותר, עם האשמות מוסלמיות על מזימה יהודית להשתלט על הר הבית, ומולן הפגנות יהודיות נגד בנייה מוסלמית במקום. תנועת הנוער בית"ר, העיתונים המזוהים עם הרביזיוניזם ועם הימין הציוני, והוועד להגנת הכותל, בראשותו של יוסף קלאוזנר, הובילו מסע ציבורי נרחב שקרא לשלטונות הבריטיים להעביר את הבעלות על הכותל לידי היישוב ותבע מן היישוב למצוא לכותל מקום מרכזי יותר בסדר היום הלאומי ובלטיטורגיקה הלאומית – מקום שהם גם תרמו לא מעט ליצירתו. בהפגנה בת 6,000 משתתפים בתל-אביב, ב-14 באוגוסט 1929, התקבלו כמה החלטות במחאה, כפי שנאמר, על 'העלבון הנורא כלפי נכסינו הקדושים וכלפי רגשותינו הלאומיים והדתיים'.⁵⁰ הפגנה שהתקיימה בכותל עצמו ביום שלמחרת נתנה ביטוי מוחשי לחדירה ההדרית שבין השיח הלאומי לזה הדתי, כאשר בסימומה של תהלוכה הונף הדגל הציוני והושר ההמנון הלאומי. בן-אב"י כתב מעל דפי ה-*Palestine Weekly*: 'איננו מביטים כבר על אירועים מצערים אלה אך ורק מנקודת מבט דתית',⁵¹ והכרזתו של הרב קוק על שורה של צומות כלל-יישוביים בתגובה על ההסלמה הדגישה אף היא את הגלישה ההדרית המורכבת בין מושגי קדושה מסורתיים לבין הליטורגיקה הלאומית המתחדשת. ההנהגה והעיתונות של הזרמים המרכזיים ביישוב גינו אמנם את הנימה המתלהמת לטעמם של הרביזיוניסטים ושל הוועד להגנת הכותל של קלאוזנר, ודחו לכאורה את מיזוג הקודש בחול הלאומי ואת עצם הקדושה הלאומית שיוחסה עתה לכותל. 'אפשר שצעירינו נהגו שלא בתבונה בערכם בתשעה-באב הפגנה ליד הכותל המערבי', כתב ארתור רופין ביומנו עת התלהטו הרוחות.⁵² ברל כצנלסון שלל בלשון חדה אף יותר את 'הפרזיאולוגיה הלאומית הכוזבת' ואת 'זיוף הרגש הלאומי החי ברגשות של יהירות, ברכבנות ושחצנות לאומית', שבאמצעותם קיוו הרביזיוניסטים, לטעמו, לפתות את הנוער העברי ולהסיטו מ'מילוי החובות הגדולות של יצירה לאומית'.⁵³ גם דוד בן-גוריון לא חסך את שבט

48 'The Fast of the Ninth of Ab (July 26)', *The Palestine Weekly*, 3.8.1928, p. 128. ההרגשה שלי.

49 ראו, למשל, 'במועצת עיריית תל-אביב', דבר, 27.9.1928, עמ' 4.

50 דבר, 15.8.1929. ראו גם *Report of the Commission on the Palestine Disturbances of August, 1929*, London 1930, p. 50.

51 'The Wailing Wall Atrocities', *The Palestine Weekly*, 9.8.1929, p. 114.

52 ארתור רופין, פרקי חיי, תל-אביב תשכ"ח, כרך ג, עמ' 174.

53 ברל כצנלסון, 'במועצת הנוער העובד', ד' תשרי תר"ץ, כתבים, תל-אביב תש"ד, כרך ד,

ביקורתו ממה שהוא כינה 'הקנאות הלאומית' של הרביזיוניסטים, וחשף בלהיטות את גירסתו הוא ללהט הרליגיוזי שהיה כרוך בחזונו הלאומי-ציוני. ההתנהלות הרביזיוניסטית, האשים, מטילה צל כבד על 'הטוהר המוסרי' של התנועה הלאומית ומעוותת את התוכן הגאולי האנושי הכרוך ברעיון הציוני.⁵⁴

ואולם על אף הסתייגויותיהם, דומה שכוחו הסמלי של הכותל היה משכנע ומושך יותר עבור הציונות הארצישראלית בכללה כבר בתקופה שלאחר פרשת הכותל של יום כיפור תרפ"ט. הדבר בא לידי ביטוי בפרט באופן שבו הציוג המוסדות והעיתונות הציוניים את החיים הלאומיים המתהווים ליהודי התפוצות. לצד הגינויים וההסתייגויות, גם עיתונים כהארץ וכדבר מלאו בתחילת סתיו 1928 בדיווחים על הכותל בכותרות שגודלן, צורתן ושפתן לא תרמו להרגעת הרוחות או להפחתת המתח הכמורדתי שאפף עתה את היישוב. הארץ התייחס שוב ושוב ל'שערוריה' שהתרחשה בכותל, קבל על 'חילול קודשי האומה',⁵⁵ והדפיס שורה של שירים שתרמו לפולחן הכותל החדש ופיתחו אותו.⁵⁶ כותרות העיתון דבר לא חרגו מרוח זו, ומאמרי המערכת שלו תרמו אף הם לתחושה הרווחת כי באירועי יום כיפור, למשל, חוללו הן המרחב הקדוש והן הזמן הקדוש.⁵⁷

הכותל החל לשמש סמל בעל עוצמה ייחודית שבכוחו לגייס לא רק את כל מגזרי היישוב, אלא גם שכבות נרחבות בעולם היהודי כולו. רצה הגורל והמאורעות פרצו בדיוק שעה שהחלה הסוכנות היהודית המורחבת לקרום עור וגידים ולשלב יהודים לא-ציונים (בעיקר מקרב יהדות ארצות הברית) במפעל ההתיישבות הציוני. ייתכן מאוד שסמיכות האירועים סייעה להפוך את הכותל לסמל כלל יהודי מלכד שבכוחו להוות בסיס מסויים לפרויקט המשותף עתה ליהודי הגולה ולעברים החדשים הארצישראליים.⁵⁸ סמליות רבה יש בעצם העובדה שהתזכיר העיקרי שהוגש לוועדת החקירה הבינלאומית שהוקמה בעקבות המאורעות,⁵⁹ נכתב בעיקר בידי סיירוס אדלר, נשיא ה-American Jewish Committee, הוועד היהודי האמריקני הלא-ציוני, בסיועה של ועדה ירושלמית שכללה את דוד ילין, יצחק בן-צבי, בן-ציון דינבורג, ואחרים.⁶⁰ סמלי לא פחות היה המשא ומתן

עמ' 189.

54 ראו, שבתי טבת, בן-גוריון וערביי ארץ ישראל: מהשלמה למלחמה, תל-אביב 1985, עמ' 136.

55 ראו, למשל, הכותרות בהארץ ב-25.9.1928, עמ' 1.

56 למשל, קמזון, 'תפילה', הארץ, 28.9.1928, עמ' 2; ז' קרול, 'הכתל', שם.

57 'אחרי מאורעות ירושלים', דבר, 26.9.1928, עמ' 1.

58 השו, לונדסטון, פוליטיקות הכותל, עמ' 16-17.

59 הכותל היה למושא לוועדות חקירה שונות. תחילה הגיעה לארץ ועדת שאו הבריטית, שמטרתה הייתה לחקור את הנסיבות לפרוץ המאורעות ואת שורשי הסכסוך ההולך ומסלים. בעקבותיה הגיעה ועדה בינלאומית שמונתה בידי חבר הלאומים ומטרתה הייתה לחקור את ההיבטים המשפטיים הכרוכים בכותל ובזכויות הקניין על הרחבה שלפניו. התזכיר המדובר הוא זה שהוגש לוועדה משפטית זו.

60 ראו, משפט הכותל: דין וחשבון ועדת הכותל המערבי הבין-לאומית, תל-אביב תרצ"א,

הממושך (והמוצלח, בסופו של דבר) שהתנהל באותה תקופה בין נציגי הוועד הלאומי לבין נציגי אגודת ישראל במטרה להציג חזית מאוחדת בכל הנוגע למאבק הפוליטי הקשור לכותל. נוסף על השאלות הקשורות בסידור התפילות היהודיות ועניינים פנימיים אחרים בכותל, נקבע כי 'בנוגע לעניינים מדיניים – הוועד הלאומי מעריך בהחלט את חשיבות הדעה המאוחדת בענין הכותל'. אדרבה, כה רבה הייתה החשיבות שיוחסה לאחדות דעים זו שהוועד הלאומי (בתקדים שיחזור על עצמו באופנים שונים גם בשנים מאוחרות יותר) קיבל שורה של תנאים שהציבו נציגי אגודת ישראל, כגון זה שקבע כי 'בועדה [המשותפת] לא תשתתפה נשים' העלולות לחלל בנוכחותן תחום אחר של קדושה כפי שהבינוה נציגי אגודת ישראל.⁶¹

המאורעות נגעו בתרכובת רגישה של דימויים דתיים-לאומיים. ראשית, כפי שכבר העירה אניטה שפירא, ההתפרצות האלימה חתרה תחת הביטחון העצמי הציוני שהתבסס בשנים שלאחר הצהרת בלפור והשקט היחסי שלפני תרפ"ט, והובילה למודעות עזה לסכנות האורכות למפעל הציוני כולו. אף כי אפשר היה לנצל רושם זה לצורך גיוס תמיכה ביישוב הארצישראלי בקרב יהודי התפוצות, הייתה זו גם חרב פיפיות, שכן היה בו פוטנציאל לפגוע בנכונותם של יהודי התפוצות להשקיע מהונם או מעצמם במפעל שעתידו נראה פחות מבטיח מבעבר.⁶² היה, אם כן, צורך לאזן את הדימוי הזה של עברי פי פחת – הזעקה על חורבן פוטנציאלי – באמירה על אומץ לבו, על תושיתו ועל עצמיותו של היישוב העברי בארץ ישראל. אחד האמצעים לכך היה הדגשת הניגוד שבין עמידתם האמיצה של החוגים הציוניים ביישוב לבין מורך לבו של היישוב הישן. במרכזים האורתודוקסיים בערים כגון צפת וחברון, שבהן היה, כידוע, טבח בזמן המאורעות, הלכו היהודים 'כצאן לטבח', כפי שכתב משה בילינסון בדבר, בעוד הנוער פרי מערכת החינוך הציונית 'הפך בן-לילה לעשוי ברזל יצוק'.⁶³ ברוח דבריו של בילינסון נוכס עתה הכותל בידי 'היישוב החדש' הציוני, ועוצב מחדש כסמל המשלב מוטיבים של איום קיומי ועמידת גבורה, של חורבן ותחייה כאחד, כפי שמעידות הכותרות, הכתובות, והשירים שהופיעו בהארץ ודבר (והמצוטטים בחלקם לעיל), כמו גם ההחלטות המרובות ביישובים שונים ומגוונים בדבר הכותל. אף כי הפולחן והריטואלים החדשים נותרו בשלב זה בעיקר נחלתם של החוגים הרביזיוניסטים, רוח הקרב והתביעות משלטונות המנדט בעניין הכותל הפכו, עד כמה שאפשר ללמוד מהעיתונים, לכוח מניע לכל קצות הקשת הפוליטית

עמ' 3 [ללא מספור].

61 ראו פרוטוקול ישיבה ג' כסלו תר"ץ, אצ"מ, J1/69. לגבי שאר המגעים ראו גם תכתובות ופרוטוקולים נוספים באותו תיק. מעניין שסיפורם של המגעים הללו נעלם מהספרות ההיסטוריוגרפית בנושא. ראו, למשל, יוסף פונד, פירוד או השתתפות: אגודת ישראל מול הציונות ומדינת ישראל, ירושלים תשנ"ט.

62 השו, שפירא, חרב היונה, עמ' 241-242.

63 שם, עמ' 243.

והאידיאולוגיה ביישוב הציוני. נוסף על כך, הפך הנושא למוקד להתגייסות פוליטית של הגופים הרשמיים שייצגו את התנועה הציונית ואת היישוב היהודי בארץ. כך, למשל, בתוקף תפקידו כיושב ראש הוועד הפועל הציוני, הפך אותו פרדריק קיש, שהעיד ביומנו על הסתייגותו מן הכותל והפולחן סביבו, לדמות מובילה במשא ומתן נוקשה ולחמני שהתנהל עם רשויות המנדט בעניין זכויות היהודים בכותל. חתימתו התנוססה על עצומה שנשלחה לחבר העמים בשם ההסתדרות הציונית, ושתבעה את מסירתו של הכותל לידי היישוב היהודי בארץ, בשם חופש הדת והפולחן שבלעדיו, כך נטען, מתרוקן כתב המנדט מתוכן.⁶⁴ מצד אחד, כתב קיש לחבריו בוועד הפועל בתקופת ההסלמה בסתיו 1928, יש לפעול לנטרול התעמולה המוסלמית 'המסוכנת ביותר', שלפיה 'שמנו לנו למטרה להגיע לבעלות על הכותל עצמו על מנת לעשות שם כראות עינינו'. אך מצד שני הדגיש את עמדתו (שהייתה גם העמדה הרשמית) כי הרחבה שמול הכותל ושכונת המוגרבים שלצדו נטולות משמעות דתית למוסלמים, ומכיוון שכך, 'עם רצון טוב ותמיכה פעילה מצד הממשלה אפשר יהיה להכריח את הרשויות המוסלמיות להסכים לרכישתנו את החלקות הללו בתמורה לחלקות אחרות באזור אחר של העיר העתיקה שניתן יהיה לרכוש, בתוספת בלתי-נמנעת של תשלום מזומנים לטובת אנשי הוואקף'.⁶⁵

ייתכן שלניכוס פוליטי זה של רחבת הכותל על ידי היהודים החדשים, וליצירתם של סוגים חדשים של עלייה לרגל ומנהגים חדשים סביבו, תרמה גם רתיעה גוברת מצד חוגים אורתודוקסיים לבקר במקום ולהמשיך את מנהגיהם שם, בעקבות המתח והאלימות הגואים. באחת הישיבות המשותפות המוקדמות עם נציגי הוועד הלאומי, הדגיש איש אגודת ישראל, הרב משה בלוי, שיש לציית להוראות הממשלה בנוגע לכותל וכן 'לדרוש בטחון מהממשלה, מפני שעכשיו משתמט הקהל מפני הפחד מלבקר שם'.⁶⁶ ואיש המזרחי, הרב ישעיהו שפירא, סיפר כשלושה שבועות לאחר מכן כי 'לפני שבוע הלכתי לכותל מערבי, במשך כל הזמן שהלכתי בדרך שאלתי מהאנשים שפגשתי אם הולכים לכתל מערבי וכולם אמרו לו [כך] שלא הולכים'.⁶⁷ הדאגה המשותפת, כפי הנראה, להשלכות הדתיות והפוליטיות המשולבות של התרוקנות הכותל מיהודים ומן הריק הריטואלי שהדבר עלול לגרום במקום, הובילה להצעות לצעדים קונקרטיים, כגון סידור ענייני השמשות במקום וקביעת מניין קבוע לתפילות מנחה וערבית, 'למען שהקהל ידע לפחות שיש מי שהוא ע"י הכתל מערבי וילכו ג"כ אחרים'.⁶⁸

64 מכתב ההסתדרות הציונית (בחתימתו של קיש) לוועדת המנדטים של חבר הלאומים, 12.10.1928, אצ"מ, J1/69.

65 מכתב קיש לוועד הפועל הציוני, 3.10.1928, אצ"מ, L51/269, ההדגשות שלי.

66 'ישיבת ועדת הכותל ביום ג' כסלו התר"ץ', אצ"מ, J1/69, עמ' 2.

67 'פרטיכל ישיבת ועדת כתל המערבי, כ"ב כסלו [תר"ץ] במשרד אגדת ישראל', אצ"מ, J1/69, עמ' 1.

68 הרב שפירא, שם.

לא מן הנמנע שהחלשת הנוכחות האורתודוקסית תרמה גם להשתרשותו של הפולחן הלאומי החדש ולנוכחותם החלופית ברחבת הכותל של נציגי העם החדשים – אותם יהודים חדשים, בעליה ויוצריה של הקדושה הלאומית שלה ניתן ביטוי בטקסים החדשים שנהגו עתה במקום. קדושה זו התאפיינה במוטיבים של עוצמה וביטחון, שהיו עתה לצירים המרכזיים בסמליות שאפפה את הכותל, תוך שהם מתמזגים עם אלמנטים של קדושת הקינות שכבר היו נחלתו. כך, בייצוגים ויזואליים רבים של הכותל שהופיעו בעקבות המאורעות, החלו להופיע תמונות של כוחות ביטחון. תחילה היו אלה שוטרים בריטים, שנוכחותם במקום והופעתם בצילומים של הכותל הלכו ורבו. לימים, בפרט בעקבות 1967 והחלתה של ריבונות יהודית ברחבת הכותל, נמצא כמובן חיילים יהודים שיתפסו את מקומם.⁶⁹ בייצוג הוויזואלי המפורסם ביותר מסוג זה, צילום הצנחנים בכותל של דוד רובינגר, נראים החיילים מלאי יראת קודש מתמזגים באבני הכותל עצמם, שקדושתם הוסטה במידה רבה מקדושה של 'אזוב ועצבת' כפי שהייתה בראשית המאה, לקדושה החדשה של 'עופרת ודם' עם שוך הקרבות של יוני 1967.⁷⁰

כחלק משינוע זה של הקדושה לכיוונים אחרים, נמצא גם כי האסוציאציות הרומנטיות של שיבת היהודים לצור מחצבתם במזרח הוסרו במידה רבה מן הקדושה המחודשת המיוחסת לכותל. ככל שהלך והעמיק הפער בין יהודים וערבים בעקבות מאורעות תרפ"ט, כך החל גם היישוב פונה יותר ויותר מערבה בעיצוב דימויו העצמי. בדמיונותיהם של האירופים והציונים שהתייחסו אליו במאה התשע-עשרה, היה הכותל ממוקם – באופן פיזי ומטפורי כאחד – במזרח. התפילה היהודית המסורתית הפנתה את תשומת לבו (ואת גופו) של המתפלל מזרחה, אל עבר שריד אחרון זה של בית המקדש החרב. ובמסגרת האבחנה האירופית המודרנית בין 'מערב' ל'מזרח' – שבה לא נמצא מקום ברור ליהודי ה'חצי-אסיאתי' – וכן בשיח הציוני שאימץ תפיסה זו, גילם הכותל עבר עתיק, אקזוטי ומזרחי שאליו נותרו היהודים קשורים בנימי נפשם. לאחר 1929, לעומת זאת, חולץ המזרח מתוך הכותל, והכותל מן המזרח. לא היה זה עוד מקום לקינות, לתחנונים ולאבל (התנהגויות מאד לא מערביות, כמובן). עתה עלתה הדרישה כי שמות הכותל בלועזית (ומכאן, דימויים של הארץ והעם המתעצבים סביבו) לא ייגזרו עוד מפעילויות מעין אלה, אלא כי תרגום שמו העברי יהיה עתה לנורמה ובכך יהפוך ה־Wailing Wall, ל־Western Wall.⁷¹

69 על שינויים אלה באופן ייצוגו הוויזואלי של הכותל עמדתי בהרחבה במאמרי: Arieh Bruce Saposnik, 'Wailing Walls and Iron Walls: The Western Wall as Sacred Symbol in Zionist National Iconography', in: Gennady Estraiikh and Hasia Diner (ed.), 1929: *Mapping the Jewish World*, Forthcoming

70 ביטויים אלה לקוחים משירו של יוסי גמזו 'הכותל', אשר עוטף את נפילתם של החיילים בכותל בקדושה לאומית-לוחמת, ואף גורס את נפילתם זו כמעין גשר של קדושה לקורבנות שהוקרבו בקרבת מקום כאלפיים שנה קודם לכן.

71 לדוגמה אחת לדרישות לשינוי שמו של המקום ראו, Cyril Q. Henriques, 'The Wailing Wall

ד. הציונות וארץ הקודש הנוצרית

אולם גם עם אותו 'מערב', שאליו הופנתה עתה קדושתו של הכותל, הוסיפו היחסים להיות אמביוולנטיים. בעת הופעתה של הציונות על במת הארץ הייתה כבר ארץ הקודש למודת ניסיון במאבקים מתמשכים על הקדושה ועל מהותה. נוכחותן המוגברת של המעצמות והכנסיות המערביות בארץ החל בעשורים הראשונים של המאה התשע-עשרה הונעה לא מעט מנחישותן של כנסיות אלה 'לטהר' את הפולחן הנחות, לכאורה, של הכנסיות המזרחיות והאמונה הנוצרית הפגומה, הירודה והמושחתת שאלה ייצגו לכאורה.⁷² כאשר החלה להתגבש תרבות עברית לאומית בארץ, הייתה פעילות נוצרית זו לחלק מהרקע שבו קרם המפעל התרבותי הציוני עור וגידים. יתרה מזאת, התפיסות הנוצריות שהתגבשו בעשורים הקודמים, ששולבו מניה וביה בתחרות גאופוליטית על מוקדי שליטה באימפריה העות'מאנית ההולכת ונחלשת, היו עתה לנקודת התייחסות מרכזית בעיצובה של הקדושה המחולנת והמולאמת שאפיינה את יחסם של היהודים החדשים לארצם, ושמיאלה בתוכן את תביעתם לחזקה עליה. במידה רבה היו אלה דווקא התפיסות הנוצריות של קדושת הארץ, והתביעות הנלוות לבעלות עליה, שהיוו יריב עיקרי לציונות לפחות עד לשלהי שנות העשרים, עת הסלים הסכסוך היהודי-ערבי ועבר למרכז הבמה. מגעם הראשון של עולים רבים עם הנוכחות הנוצרית בארץ בשנותיו המוקדמות של המפעל הציוני היה עם מוסדות מיסיונריים.⁷³ בין השנים 1910-1913 התנהל מסע ציוני מאומץ נגד מוסדות המיסיון, ובעיקר נגד השתתפותם של יהודים בהם, השתתפות

Incident', *The Jewish Chronicle*, 22.3.1929, p. 30

72 כבר בראשית המאה התשע-עשרה הביעו קתולים ואוונגליים באירופה דאגה לגורלם של אותם 'נוצרים נכערים' החיים 'בבלבול עם התורכים' בלבנט. ראו, Thomas Stransky, 'Origins of Western Christian Missions in Jerusalem and the Holy Land', in: Yehoshua Ben-Arieh and Moshe Davis (eds.), *Jerusalem in the Mind of the Western World, 1800-1948*, Westport Conn. 1997, p. 142. ההגבלות שהציבו השלטונות העות'מאניים על פעילות מיסיונרית בקרב האוכלוסייה המוסלמית היו מהגורמים להתמקדות בפעילות בקרב האוכלוסיות הנוצריות. גם מיסיונרים אמריקנים מצאו עצמם מתמקדים ב'נוצרים מקומיים אשר התרחקו כל-כך מן האמת עד שאינם מרגישים את עוצמת בשורתו של ישו'. Thomas S. Kidd, *American Christians and Islam: Evangelical Culture and Muslims from the Colonial Period to the Age of Terrorism*, Princeton 2009, p. 38. השו"ג Inger Marie Okkenhaug, *Age of Heroic Living, of High Endeavour and Adventure: Anglican Mission, Women and Education in Palestine, 1888-1948*, Leiden 2002, pp. 14-23

73 על אף קיומה של ספרות מחקרית ניכרת בנושא הפעילות המיסיונרית בארץ ישראל, טרם נערך מחקר הבוחן לעומק את התגובות הציוניות לאותה פעילות. מה שברור הוא כי אף שגם בקרב היישוב הישן עוררה הפעילות המיסיונרית מורת רוח מראשיתה, כאשר החלה להתגבש בארץ ישראל (בעיקר בעריה) קהילה בעלת נטיות משכיליות-לאומיות בשלהי המאה התשע-עשרה וראשית המאה העשרים, זיהו פעיליה את מוקד הבעיה בפעילות המיסיון דווקא בקרב היהודים שומרי המצוות של היישוב הישן.

שהוגדרה בעיתונות הציונית כ'תועבה'⁷⁴ אשר 'משחיתה מגוף ועד נפש', ואשר יש לאסור נגדה 'מלחמת הקודש'.⁷⁵ יהודה בורלא הסביר מעל דפי החרות כי תופעת ילדי היישוב הישן הלומדנים בבתי הספר המיסיונריים שופכת, באופן אירוני, אור חדש על חיי האבות בארץ, ובעיקר על משיכתם העזה של בני ישראל המקראיים לעבודה הזרה. גם במציאות הארצישראלית העכשווית, הבהיר, 'עודנו מחזיקים [...] בעבודה זרה חדשה, ואנו בידינו מבלי שום הכרח וכפיה מבחוח, מגישים הננו בעינים עצומות וברצון גמור את בנינו, עוללנו הקטנים לעבודה זרה — [...] אל בתי הספר של המסיון ושל הישועים הנוצרים אשר בארצנו'.⁷⁶ אם תנאי מוקדם לעיצובו של יהודי חדש היה שיבתו לארץ התנ"ך וחזרתו, במובנים רבים, להוויה כמו־מקראית, הרי ששיבת היהודים לארצם, על פי גרסה זו, הייתה גם מעין שלב חדש במאבקים הקדומים על קדושת העם והפולחן כחלק בלתי נפרד מהבטחתה של הארץ המובטחת.⁷⁷

מעבר לדפי העיתונות, חדרה המערכה נגד המיסיון למרחב הציבורי ולליטורגיקה הלאומית המתגבשת של היישוב, ותרמה לעיצובם. הדבר ניכר באביב 1913, בחגיגות 'יום הפרחים' — חג ציוני חדש אשר אופיין בניסיון לעצב מרחב ציבורי עברי בעריה של ארץ ישראל. הפעילויות המרכזיות בחג התמקדו במכירות פרחים ובתהלוכות ברחובות הערים, בליווי טקסים ציבוריים ופולחן לאומי מתהווה. אותה שנה עמדו החגיגות בסממן החזית האנטי־מיסיונרית, כאשר המיזוג בין החג החדש לבין ל"ג בעומר הקנה למאבק במיסיון עוצמה סימבולית ועומק היסטורי מיוחדים. הפועל הצעיר דיווח כי לחגיגות ברחובות ירושלים נוספו 'תכן וחיים' מיוחדים על ידי השתתפותם המרכזית של פעילי אגודת 'מכבי' אשר נוסדה לא מכבר בעיר. אלה צעדו 'בתהלוכה של קרוב למאה איש, כלם בתלבושת אחת' והובילו את 'ההמון הרב והעצום' אל 'המגרש הגדול והרחב' של 'שדה' שמעון הצדיק". הבחירה באתר הדגישה את אופיו של האירוע כניסיון להסיט את קדושת היום והמקום (אתר שבו התקיימה הילולה עממית) ממוקד של תרבות מסורתית לעבר הקדושה הציונית החלופית. סופר הפועל הצעיר תיאר את אירועי ההילולה המסורתית: 'מדי שנה בשנה [מתאסף] ביום זה קהל רב של כמה עשרות אלפים נפש, המבלים שעות אחדות בשעמום נורא'. המונים משועממים לכאורה אלה גויסו עתה כמעט שלא מדעת למעשה הציוני של הפיכת הקדושה על פיה. במקום הופיעה תהלוכתם של המכבים ומפגן תרגילי ההתעמלות שלהם 'שמצאו חן בעיני הקהל'. לאחר שמשכו המכבים את תשומת לבו של הקהל, הגיע תורם של הדוברים — שמריהו לוי, אביעזר לוי ויעקב זרבבל — שנשאו נאומים ציוניים וקראו לא לשתף פעולה עם מוסדות המיסיון. המכבים חתמו את האירוע

74 יעקב רבינוביץ, 'רשימות', הפועל הצעיר, 16.1.1914, עמ' 5.

75 פלוני, 'מכתב מצפת', הפועל הצעיר, 30.1.1911, עמ' 12-13.

76 'בורלא', 'על העבודה הזרה', החרות, שנה חמישית, גיליון ט, 24.9.1912, עמ' 1.

77 השו, למשל, אליעזר שביד, מולדת וארץ יעודה: ארץ ישראל בהגות של עם ישראל, תל-אביב תשל"ט.

שוב בתהלוכה בכיוון ההפוך, כאשר הפעם הם עוברים דרך 'רחוב יפו וכמה שכונות עבריות' ובכך ממפים מחדש את נוף קדושתה של ירושלים, וממקמים מחדש ברגליהם את מרכזה ואת כובד משקלה הקדוש של העיר. 'בכל מקום', דיווח הפועל הצעיר, 'קיבלו את התהלוכה בתשואות חן ויזרקו זרי פרחים'.⁷⁸

ברי כי חזית חשובה (אולי זו העיקרית) במערכה הציונית נגד המיסיון הייתה דווקא זו הפנים יהודית. במעין הקבלה שלא מדעת לפעילות המיסיונרית בראשית דרכה בארץ ישראל, אשר שאפה לטהר את הקדושה הנוצרית שהושחתה כביכול על ידי הכנסיות המזרחיות הנבערות, אופיינה גם המלחמה הציונית נגד המיסיון במניעים של טיהור פנימי של אותה יהדות טמאה של 'היישוב הישן', המטמא לכאורה את הארץ.⁷⁹ יתרה מזאת, בהקבלה מסוימת לפעילותם של המיסיונרים התבסס גם המפעל לעיצובו של יהודי חדש על תפיסה שראתה בציונות נתיב לחיים חדשים וללידה מחדש של אומה חרבה בארצה העזובה והשוממה. כמובן, הלידה מחדש שגרסה הציונות הייתה שונה בתכלית מזו שהציעו נציגי המיסיון, והתבססה על תפיסות של קדושה אשר עמדו בניגוד ישיר לאלה שרווחו הן בקרב נציגי המיסיון והן ביישוב הישן.

עם תום מלחמת העולם הראשונה, ובמהלך תקופת המנדט, השתנו יחסי הכוחות שבין היישוב החדש הציוני – שהתחזק עקב הצהרת בלפור והמעמד המשפטי והמדיני החדש שנודע לו בעקבותיו – לבין היישוב הישן מחד גיסא, ומגוון הנציגויות הנוצריות בארץ מאידך גיסא. כבר עם הכיבוש הבריטי חשו נציגי הוותיקן בשינוי העלול להתחולל בפניה הגשמיים והשמייים של הארץ. אף שהיו מרוצים מסופה של השליטה המוסלמית בת מאות השנים בארץ הקודש, הביעה רומא חשש משולש מן המציאות החדשה. נוסף על הסתייגותו של הוותיקן מעצם העובדה שהכוח הכובש היה מעצמה פרוטסטנטית, המומנטום שנתנו הבריטים למודרניזציה של הארץ ולפיתוח תשתיתה עורר חששות לגבי אופיה כארץ הקדושה. המודרניזציה עצמה, כך גרסו בוותיקן, בתגובה על תכניות בינוי בריטיות באזורים שונים בארץ, מאיימת 'לחלל את המקומות הקדושים בהופכם אותם למקומות הנאה'.⁸⁰ ואם בכל אלה לא די, הברית שכרתו שלטונות המנדט עם התנועה הציונית והנוכחות היהודית המוגברת שנבעה ממנה, עוררו בכנסיה הקתולית חוסר שקט תאולוגי קשה. הרי כבר בפגישתו עם הרצל ב-1904 הסביר האפיפיור כי אמנם 'לא נעים הדבר שהתורכים מחזיקים במקומות הקדושים שלנו [...] אך אנו לא יכולים לסייע ליהודים להשיג את המקומות הקדושים'.⁸¹ וכעבור שנים, בעקבות מלחמת העולם והצהרת בלפור, הוסיף ברוח זו מזכיר המדינה של הוותיקן, הקרדינל פייטרו גספרי, כאשר

78 'השבוע', הפועל הצעיר, 30.5.1913, עמ' 15-16, ההדגשה שלי.

79 להרחבה ראו, ספזוניק, להיהפך לעברי, עמ' 217-223.

80 מינרבי, הוואתיקאן, עמ' 61. ראו גם אורי ביאלר, צלב במגן דוד: העולם הנוצרי במדיניות החוץ של ישראל, 1948-1967, ירושלים תשס"ו, עמ' 1-11.

81 מינרבי, הוואתיקאן, עמ' 123.

הסביר את שתיקת פעמוני סן פטרוס בוותיקן בעקבות העברת ארץ הקודש לידיה של מעצמה אירופית נוצרית, בכך כי 'קשה ליטול אותו חלק מלבנו [...] שהוקדש לתורכים כדי למסור אותו לציונות'.⁸²

במהלך שנות המנדט אופיינו היחסים שבין גופים קתולים שונים לבין התנועה הציונית במתחים וחיכוכים חוזרים ונשנים. כך למשל, ב-1939 התגלע סכסוך קרקעות בין הקק"ל לבין הקוסטודיה של ארץ הקודש (Custodia di Terra Santa) – גוף פרנציסקני האמון על שמירת המקומות הקדושים לנצרות). התיק עשה דרכו במעלה המערכת המשפטית המנדטורית עד שהגיע לשולחנו של הנציב העליון. במוקד הסכסוך עמד הר קדומים, סמוך לנצרת, המוכר בגאוגרפיה הנוצרית כ'הר הקפיצה' (Mount of Precipitation). לטענת נציגי הקק"ל היה ההר חלק מאדמות עמק יזרעאל שנרכשו בידי הקרן במהלך שנות העשרים והועברו למושב תל עדשים ולקיבוץ מזרע. לטענת הקוסטודיה, לעומת זאת, היה על שלטונות המנדט להתייחס להר, המוזכר בבשורה על פי לוקאס בברית החדשה כמקום דחייתו של ישו בידי אנשי נצרת, כאל אתר קדוש על פי הגדרת 'דבר המלך במוצעתו (מקומות קדושים)'. מעמד זה היה מקנה להר מעמד משפטי שהיה מונע את העברתו ואת מכירתו, ובכך היה מוציא אותו מכלל הקרקעות שרכשה הקק"ל.

לאחר כשנתיים של דיונים וערעורים מינו השלטונות ועדה שתחקור את הנושא. בתום דיוניהם החליטו חברי הוועדה לטובת הקק"ל, אף שקיבלו ללא עוררין את המסורת שזיהתה את ההר עם הטקסט של הברית החדשה. השאלה הרלוונטית, גרסו, הייתה כיצד לקבוע את גבולותיה הגאוגרפיים והמשפטיים של הקדושה. 'אין לנו ספק', כתבו בדין וחשבון המסכם,

כי המקום שבו התרחשו הדברים המתוארים [...] בבשורה על פי לוקאס הוא מקום קדוש במשמעות המיוחדת למושג זה על ידי דבר המלך במוצעתו. יחד עם זאת, לא נוכל להרחיב את גבולות האזור הקדוש אל מעבר לאותו שטח הדרוש על מנת לשמר את המסורת הקדושה שאותה הוא נוצר. אילו היינו קובעים אחרת, היה משתמע מכך כי ארץ ישראל כולה הייתה הופכת למקום קדוש על פי הגדרת דבה"מ, וכל אדמת הטריטוריה הייתה הופכת לנכס מוקפא [אשר אינו ניתן להעברה].⁸³

סייג זה נגע, כמובן, ללב העניין אולי אף יותר מכפי שהכירו בכך חברי הוועדה עצמם. בעיני המשפטנים הבריטים שאיישו את הוועדה, היה הרעיון שהארץ כולה תיתפס לא כנדל"ן אלא כאדמת קודש בבחינת אבסורד. עבור שומרי הארץ הפרנציסקנים, לעומת זאת, היה רעיון זה בבחינת מובן מאליו שעמד למעשה בלב התפיסה שעליה הם שאפו להגן. עבור המתיישבים הציוניים והמוסדות המייצגים אותם היה בהקמתם של יישובי עובדים

82 שם, עמ' 32.

83 מכתב הוועדה לנציב העליון, 23.7.1941, גנזך המדינה, 4310/36.

על אדמה זו, ובהפיכתה מחדש למקום מושבם ומולדתם של עברים חדשים העובדים את אדמתה של הארץ המעוברתת אף היא, משום טיהור והקדשה מחדש, ובכך מעין התרסה נגד שתי התפיסות המנוגדות לה – זו של הקדושה הפרנציסקנית וזו של המשפטנים שראו בקרקע נדל"ן בלבד. במובן מסוים היה יותר מן המשותף דווקא בין הקוסטוריה לבין הקק"ל בתפיסתם את מהותה של הארץ מכפי שהיה בין כל אחת מהן לבין המשפטנים הבריטים. דומה שאלה האחרונים המשיגו את הארץ באופן שבו תופסות חברות מודרניות, רציונליות, את האדמה, לפי ניסוחו של חוקר הדתות מירצ'ה אליאדה. חברות כאלה, כתב אליאדה, מתייחסות לבתים ולטריטוריות כאל צרכים פונקציונליים בלבד שאפשר להעבירם ולהחליף ביניהם. בחברה שבה מוסיפה לפעם גירסה כזו או אחרת של יראת קודש, לעומת זאת – ובמקרה זה, חברה השואפת לעצב יראת קודש חדשה בעולם של חולין ושל אוכדן הקסם – הרי ש'להתיישב בטריטוריה, לבנות מקום מגורים, אלה הם מפעלים התובעים החלטה חיונית עבור הקהילה כולה ועבור הפרט'. בחברות כאלה, כתב, הופך מקום המגורים ל'קוסמוס' עצמו.⁸⁴ נוסף על ההתמודדות המתמשכת עם המוטיבים היהודיים המסורתיים, ומעבר למתח שבין הרתיעה מהם והמשיכה אליהם כמקורות יניקה, התרחשה יצירתם של היהודי החדש ותרבותו גם על רקע תודעה מתמשכת של המפגש ההיסטורי המסוכסך שבין היהדות לנצרות. בשני המישורים הללו, החיבור ההיולי והחיוני שבין העברי החדש לארצו המעוברתת, והיניקה ההרדית שלהם זו מזה, מתגלה המפעל הציוני לעיצובו של אדם חדש בעל תרבות חדשה בארץ ישנה-חדשה, כניסיון להוביל ללא פחות מאשר יצירתו של קוסמוס חדש.

ה. סיכום

התרבות הלאומית שנועדה לבנות את עולמו של יהודי חדש, שגם ייצור אותה כמו ידיו, אופיינה לא רק ביחס מורכב למסורת ולדתיות בכלל. יותר מכך, במובנים רבים היה המפעל ליצירתה של תרבות יהודית חדשה חלק ממגמות ארוכות טווח של מאבק על הקדושה ועל עיצובה מחדש ברוח הלאומיות המודרנית – מאבק שהתרחש בשדה רחב הרבה יותר מזה היהודי והציוני, ושאת מזירותיו הגלובליות המרכזיות הייתה בארץ ישראל. בראייה זו מתגלה החילון עצמו (והמודרנה שבה הוא כרוך) לא רק כניגודו של המסורתי וכאיונו, אלא גם כדרך לשימורה (שלא לומר להנצחתה) של מערכת יחסים עם אותה מסורת שאותה הוא מתיימר לרשת. תהליך עיצובו של יהודי חדש, אם כן, היה נטוע ביחס דיאלקטי שבין חידוש והמצאה לבין סוג של אימוץ והמשכה – תוך הטעמה מחדש – של מוטיבים, של דימויים, של ריטואלים, של מנהגים ושל זיכרונות מסורתיים. מפגש זה הוביל לתמורה ביחס שבין היהודי לבין קרקעה המוצקה של ארץ

ישראל הארצית מאוד, תוך דגש על הבנייתה מחדש של הארץ לא כמושא לתפילות אלא כקרקע להתיישבות. אך אל לנו להתעלם מן הממד הנוסף של אותה תמורה: בהתעקשות על גשמיותה של הארץ ועל ארציותה התגלמה תפנית ביחסו של היהודי החדש גם לארץ ישראל של 'מעלה' – לארץ ישראל הסימבולית, אף אם זו הורדה עתה מן המרומים, בבחינת 'לא בשמים היא'. סוג החילון שאפיין את מפעל התרבות הציוני בא לידי ביטוי לא בנטישתה המוחלטת של ארץ ישראל של מעלה, אלא בצעד שהוא אולי רדיקלי יותר, שכן בסיסו בהגדרה מחדש של עצם היחסים שבין אותם 'מעלה' ו'מטה', בין הקודש לחול. מפנה זה הוא אולי הבסיס לעוצמה המהפכנית שנודעה למפעל יצירתה של תרבות עברית ויהודי חדש בארצו הישנה-החדשה והגשמית-פיגורטיבית.