ירושלים

מחשבות סביב לה

הרצאות מכנס הסיום
תכנית אמירים
מחזור כ"ב
18.5.15

אמירים

האוניברסיטה העברית בירושלים | הפקולטה למדעי הרוח | תכנית אמירים

הרצאות מכנס סיום תכנית אמירים

מחזור כ"ב, מאי, 2015, אייר תשע"ה

עריכה
יערה מרק
אהרן חבר

עריכה גרפית
ותמונת השער
אדם אמוראי

תודה מיוחדת
לענת שלם שליוותה אותנו במהלך העבודה לקראת הכנס
לנמרוד לוין על אירגון הכנס

ירושלים
מחשבות סביב לה

הרצאות מכנס הסיום
תכנית אמירים
מחזור כ"ב
18.5.15

תכנית הכנס

אירוע צהריים

14:30 » התכנסות וכיבוד קל.
15:00 » מושב ראשון.
יו"ר מושב: ד"ר דוד סתרן, החוג למדעי הדתות.
"אבן, עיר: האבן כחומר וכסמל בירושלים":
הלל אברמוביץ', יסמין דירוא, תמנע חורגיס ויערה מרק.
"ירושלים של מעלה":
בן אברהמי, נעם מיינרט ומרווה שריקי.
"שעיר לעזאזל - טקס, פסיכולוגיה ועיר":
מזור למד, יעל וינשטוק ודרור שודרון.

16:30 » הפסקה.
16:45 » מושב שני.
יו"ר המושב: ד"ר נלי טלר, החוג לפילוסופיה.
"מיתוס, טקס ועיר - מבט אנתרופולוגי":
תהל גולדשמיד, אהרן חבר ועמרי דורון.
"אחרות בירושלים - ניתוח סיפורים אישיים מהתקופה שלפניי קום המדינה":
נעם הרצוג, נעה זעירא וסיון דגן.

17:45 » הפסקה.
18:00 » מושב שלישי.
יו"ר מושב: פרופסור יהונתן גארב, החוג למחשבת ישראל.
"מיכאל שלי":
שיר אריאלי, טליה שיין ומנחם פישמן.
"ולטר בנימין, גאולה והר הבית":
ניצן פרץ, יאיר שאג, עידו מרגליות ועומרי טנקמן.

אירוע ערב

19:15 » קבלת פנים וארוחת ערב.
20:00 » דברי ברכה.
פרופסור יורי פינס, סגן דיקן הפקולטה למדעי הרוח.
פרופסור מארן ניהוף, ראשת התכנית.
מר נמרוד לוין, רכז קשרי בוגרים.

20:15 » הרצאתה של פרופסור אווה אילוז בנושא "הרגש כאקט פוליטי".
21:30 » מסיבת קוקטייל.

תוכן עניינים

"אבן, עיר: האבן כחומר וכסמל בירושלים":
תמנע חורגיס, הלל אברמוביץ' ויערה מרק ויסמין דירוא 6

"ירושלים של מעלה וירושלים של מטה":
מרווה שריקי, נעם מיינרט ובן אברהמי 15

"שעיר לעזאזל – טקס, פסיכולוגיה ועיר":
יעל ויינשטוק, דרור שודרון ומזור למד 22

"מיתוס, טקס ועיר – מבט אנתרופולוגי משווה":
תהל גולדשמיד, אהרן חבר ועמרי דורון 34

"אחרות בירושלים –
ניתוח סיפורים אישיים מהתקופה שלפניי קום המדינה":
סיון דגן, נעם הרצוג ונועה זעירא 41

"מיכאל שלי":
מנחם פישמן, טליה שיין ושיר אריאלי 52

"ולטר בנימין, גאולה והר הבית":
עומרי טנקמן, עידו מרגליות, יאיר שאג וניצן פרץ 59

אבן, עיר

האבן כחומר וכסמל בירושלים

תמנע חורגיס, הלל אברמוביץ', יערה מרק ויסמין דירוא

מבוא: העיר כישות, האבן כמקרה מבחן

שלום, צהריים טובים. אני תמנע. כהקדמה להרצאתנו אני מזמינה אתכם לקחת דקה ולהעלות בעייני רוחכם תמונה של ירושלים.

אני רוצה להציע לכם, בהשראת ההיסטוריון והאתנוגרף הרוסי אנטיספירוב, להביט בעיר ממעוף הציפור - באופן שלוכד את כולה, גם ביחס לסביבה הטבעית המקיפה אותה.

הצלחתם להעלות תמונה מפרספקטיבה כזו?

אנטסיפירוב טוען כי מבט כזה מאפשר לדמיין את בריאתה והתפתחותה של העיר - האם הייתה ספונטנית או מתוכננת, ואיזה אזור מהווה את הליבה שלה, המקום שממנו צמחה. אז בין אם טיפסתם למגדל התצפית של האימקא או לגג של ההוספיס האוסטרי בוודאי שמתם לב לטופוגרפיה ההררית שמתוכה צומחת ירושלים, ולסביבתה הסלעית שממשיכה לתוך בנייניה וחומותיה הבנויים אבן.

באלמנט הזה של האבן בירושלים בחרנו להתמקד. האבן בירושלים מהווה יסוד פיזי, חומרי ואסתטי של בנייה, גם בעברה הרחוק וגם היום, היא מהווה יסוד דתי-רוחני, היא קשורה באופי של תושבי העיר ובתדמיתו של השלטון המוניציפלי, וכמובן - היא משחקת תפקיד גם במציאות הפוליטית והחברתית של העיר. מטרתנו בהרצאה זו תהיה להראות לכם עד כמה מצויה האבן בכל תחומי הווייתה של העיר, וכיצד, באמצעות המתודות שאנטיספירוב מציע, מחקר של האבן הירושלמית חושף משהו מרוחה של בירתנו הקדושה.

ניקולאי פאבלוביץ' אנטסיפירוב, כאמור - היסטוריון ואתנוגרף רוסי, היה הראשון לחקור את הנפש, ה-genius loci ('רוח המקום') של סנט. פטרסבורג. בספרו מ-1922 Dusha Petrburga (Spirit of Peterburgh), הוא מציע שיטה מקיפה למחקר של מרחב עירוני. בכדי להבין את העיר כאורגניזם תרבותי-היסטורי חי ומתפתח, בעל נשמה, עלינו לתקשר עם העיר, ללכת ברחובותיה, להביט בתושביה, לבחון את המבנים שלה כאילו היו טקסט ספרותי - להתייחס לחומר שמהם הם עשויים, לצורתם - לארכיטקטורה, להיסטוריה של הקמתם, ליחסם לסביבה. את הגישה הזו אנו כאמור ניישם לא ביחס לכל האלמנטים בעיר אלא ביחס ליסוד של האבן הירושלמית.

אם כן, כיצד נוכל להיכנס לדו-שיח עם העיר, שואל אנטיספירוב, והוא עונה שלא על-ידי הפיכת העיר לאיזה מוזיאון של מוזרויות ומוצגים מסקרנים, כפי שהיה נהוג פעם, אלא על-ידי שחרור המעטפת החומרית של העיר מהמעמקים בהם היא חבויה והעלאתה לדרגה רוחנית.

כך בדיוק בכוונתנו לעשות בחלק הראשון של ההרצאה, אותו יעביר הלל. בחלק זה הלל יציג את האבן של ירושלים, אבן הפינה של העיר, זו שממנה הכל התחיל וממנה הכל התקדש

- אבן השתיה.

עוד טוען אנטיספירוב כי במחקר עירוני לא דיי בהתרשמות האישית שלנו על העיר, ויש לאתר בספרות את העקבות שהותירה העיר באנשים שחיו בה בעבר. אנחנו בחרנו באיש שלא רק שהעיר הותירה בו חותם, אלא שגם השאיר את חותמו על העיר - רונלד סטורז, המושל הראשון מטעם המנדט הבריטי במחוז ירושלים והראשון לקבוע את החוק עירוני המחייב שבנייני העיר יבנו מאבן ירושלמית. על האדם, החלטתו ההיסטורית והמחשבה שעמדה מאחוריה, תדבר יערה.

את התמונה יש להשלים עם סיור רגלי בעיר שחושף את סודותיה, את רוחה המשתנה במרוצת השנים. לכן, יסמין תציג את גלגוליה החומריים והסמליים של האבן הירושלמית בתכנון העירוני. בפרט, היא תספר על הדילמות שעמדו בפני ועדת התכנון שהוקמה לאחר איחוד העיר ב-67'.

אבן השתייה

ברור שאי אפשר לדבר על הקשר שבין ירושלים ואבנים בלי להתייחס לאבן שבמרכזה, אבן השתייה, שסביבה בנויה כיפת הסלע, שעמדה בקודש הקודשים בזמן המקדש, ושממנה, לפי המסורת, הושתת העולם.

אז מהי אבן השתייה? האבן עצמה היא אבן גיר, חלק מההר שנמצא מתחת לאתר של הר הבית. היא עצמה אפופה שלל אגדות ומסורות, גם ביהדות וגם באסלאם. היא מתוארת כמרכז העולם, אתר החיבור בין השמים והארץ, מקור המים של כל נהרות העולם, ובחלל שתחתיה נשמות המתים מחכות ליום הדין. לפי האסלאם ממנה הנביא מוחמד (ע"ה) עלה לשמים במהלך המסע הלילי, ועד היום אפשר לראות עליה את טביעת רגליו. שתיים מהמסורות המרכזיות ביותר שקשורות בה, ושבהן נתמקד עכשיו, קושרות אותה למיקום של ארון הקודש ולבריאת העולם.

מהו המקור של קידוש האבן, או מאיפה הכל התחיל? האזכור הראשון של אבן השתייה מופיע במשנה ,במסכת יומא, כחלק מתיאור טקסי כניסת הכהן לקודש הקודשים ביום כיפור, בזמן בית שני:

> *"משניטל הארון אבן הייתה שם מימות הנביאים הראשונים ושתייה נקראת, גבוהה מן הארץ שלוש אצבעות ועליה היה נותן [את הקטורת]."*

מהקריאה במשנה בלבד נראה כי האבן עצמה אינה מהווה מקור קדושה כשלעצמה. משניטל הארון -אבן הייתה שם, כלומר האבן נותרה בקודש הקודשים, במקום המיועד לארון הברית. היא עצמה משנית בתרחיש הזה - היא נחשבת בגלל המקום, בגלל קיומו של ארון הברית.

כשלעצמה היא מקיימת רק יסוד אחד, וזה של זיקה לעבר. לפי שהיא 'מימות נביאים ראשונים' - ביטוי שאולי מתייחס לתקופת בית ראשון ואולי לתקופת אבות האומה, אברהם יצחק יעקב. בבירור מדובר בדבר מה שמקושר להיבטים האבניים של האבן: היותה עמידה, נצחית, וכיוצא בכך. יחד עם זאת אפילו כאן - לא היא כשלעצמה מהווה את הזיקה, אלא המגע בינה לבין החלקים האחרים. היא מהווה מעין 'מצבת זיכרון'.

שינוי בגישה אפשר לראות כבר בתוספתא - טקסט שני מאותה התקופה, שמכיל כל מדרשים ש'יצאו בעריכה' מהמשנה. התוספתא מבארת בעיקר את שמה של האבן, שנותר עלום בטקסט הראשון. הקטע מופיע בנוסח דומה למדי, ועיקר השינוי בתוספת קצרה בסופו:

"אֶבֶן הָיְתָה שָׁם מִימוֹת נְבִיאִים הָרִאשׁוֹנִים, וּשְׁתִיָּה נִקְרֵית, גְּבוֹהָה מִן הָאָרֶץ שָׁלֹשׁ אֶצְבָּעוֹת, שֶׁמִּתְּחִלָּה הָיָה עָלֶיהָ אָרוֹן נָתוּן. מִשֶּׁגִּסַּל הָאָרוֹן, עָלֶיהָ הָיוּ מַקְטִירִין קְטֹרֶת שֶׁלִּפְנֵי לִפְנִים. רַבִּי יוֹסֵה אוֹמֵר: מִמֶּנָּה נִשְׁתַּת הָעוֹלָם."

מעבר להבהרה בדבר מקומה ותפקידה של האבן, מתוארת מדרש שם מפי ר' יוסי - האבן נקראת שתייה מפני שממנה נשתת העולם. לא רק השם מבואר כאן, אלא נוספה משמעות חדשה לאבן: לא רק תזכורת למקדש הראשון, אלא מקור קדושה בפני עצמו. האבן מתקשרת לבריאת העולם, ומהווה את המקור, אולי גם הסיבה, לקיומו.

גם כאן, בהחלט טבעי לראות במסורת שמחברת בין האבן למקור העולם, משום היסוד האבני שבה - הקמאיות שהיא מבטאת, כאשר אבן אחת שצורתה מסקרנת עוברת על פני דורות רבים, הופכת אותה למועמדת בולטת לחלוצת הבריאה.

עד כה יכולים היינו לחשוב שהאבן מקודשת מסיבה אקראית - היה לה מיקום מצוין, והיא קודשה משום היותה בבית המקדש, או מפאת ארון הקודש המוצב עליה. רבי יוסה הופך את היחס: האבן משפיעה מעצמה, היא מעניקה קדושה לשאר המקומות. יתכן אולי שבזה טמונה קדושתו של הר המוריה בכלל - אבן הבריאה שעליו, ומיקום המקדש תוכנן בקפידה כדי שהארון ימוקם עליה.

החיבור בין האבן לבריאת העולם גם מגביר את המשמעות של האבן עבור בני האדם - האבן שהתקדשה משום הפולחן הישראלי במקום, רלוונטית לבני ישראל בלבד. אבן שמהווה את מקור העולם כולו חשובה לא רק עבור מי שמתפלל או התפלל במקדש, אלא לכל אנשי העולם באשר הם. המעבר מעניק חשיבות אוניברסאלית ולא מקומית גרידא.

אנחנו רואים כאן מפגש בין שתי גישות. האחת שוללת מהאבן מעמד של קדושה, בעוד שהשנייה מבטאת פטישיזם של האבן.

אם אנחנו בוחנים את התופעה שעליה הטקסט הנוכחי מרמז לנו כאן בראי אנתרופולוגי כללי, אז אפשר לראות שפולחן אבנים הוא תופעה מוכרת וידועה בתרבויות רבות ובמיוחד באזורינו. אבנים רבות זכו למעמד של קדושה כזו או אחרת, ואין לתהות על כך, משום היסוד הנצחי והקבוע שהן מסמלות.

האבן, כאשר אינה מסותתת לצורת אליל, סימלה ייצוג כלשהו של האלוהות, בדומה לפולחן עצים או הרים. לרב החפץ נתפס כמעין משכן זמני לאלוהות. אבנים כאלה זכו לטיפול צמוד וקרוב, שכלל משיחה בשמן או התזת דם. פולחן כזה אפילו מתואר בהמשך המשנה המדוברת: "נטל את הדם, נכנס למקום שנכנס, ועמד במקום שעמד, והזה ממנו אחת למעלה ושבע למטה".

אפשר לראות שהאבן מקפלת בתוכה כמה מתחים. היא נעה על ציר שבין חשיבות וקדושה שהינם אינהרנטיים לאבן כשלעצמה, לבין משניות וקיום בתור תמך לקדושה גרידא. במקביל משיקה לנקודות שבין פולחן פטישיסטי - אלילי למונותיאיסטי-טרנסצנדטי. יתכן כי בשלב מוקדם גויסה האבן, שהייתה אבן פולחן מקומית אלילית, לטובת הפולחן הישראלי במקום, כפי שאנחנו יודעים שקרה לאבן השחורה במכה. סביר מאוד גם התרחיש ההפוך, שבו אבן מאבני ההר, שרק יוחדה במיקומה בקרבת המקדש, הפכה מאבן סתמית למקור פולחן, וזכתה לכך שבמרוצת השנים אנשים יטענו אותה במשמעות וייצרו לה, באופן מלאכותי מעמד מקודש, רוחני וקמאי.

רונלד סטורס - אביר האבן הירושלמית

אך מה הקשר שמחבר את אבן השתייה שמוצנעת תחת האריחים הכחולים של כיפת הסלע לחיפוי האבן שמעטר מבחוץ את בנייניה של ירושלים? כדי לעמוד על המשותף בין אבן השתייה לאבני העיר נפסח כעת על מרבית ההיסטוריה של ירושלים (ויש הרבה היסטוריה!) ונקפוץ מן המסורות של חז"ל אל המנדט הבריטי כדי לבחון את אחת ההחלטות המרכזיות בנוגע לעיצוב המרחב העירוני הירושלמי: חובת השימוש באבן בכל מבנה בעיר. ברצוני להציג לכם את סר רונלד סטורס, המושל הצבאי המנדטורי הראשון של מחוז ירושלים שמשל בה כ-9 שנים, בין השנים 1917 ועד ל1926. זהו האדם שתחת שרביטו - בחסות האל הנוצרי והמלכה, כמובן - התקבלה ההחלטה הזאת.

קודם כל, קצת על סטורס: שמו המלא הוא רונלד הנרי האמרסט סטורס, והוא יליד 1881. את השכלתו שהתמקדה בלימודים קלאסיים הוא רכש בקיימברידג', אולם הזדמנויות מקצועיות במרחב המזרח התיכון הובילו אותו להתמחות בשפה הערבית. בשנת 1904 הגיע סטורס לראשונה למרחב שלנו - הוא הגיע למצרים כפקיד זוטר במשרד הכספים הבריטי. במצרים למד סטורס לאהוב את אמנות המזרח ותרבותו, ומהר מאוד נחשב כמומחה בהיכרותו את המזרח ומנהגיו. המומחיות של סטורס תוגמלה בקידומים מהירים במשרותיו השונות בממשל הבריטי הקולוניאלי.

לפי אדוארד סעיד, סטורס הוא דוגמה מובהקת ל'סוכן אוריינטליסט', כלומר - איש המערב המתמחה בתרבות האורייאנט לא על מנת להגביר את הידע בנוגע לתרבות הזו אלא על מנת לעשות בו שימוש כדי לבסס את שליטת המערב עליה. גם מבלי להתעמק בביקורת של סעיד אפשר למצוא בביוגרפיה של סטורס דוגמאות לאופן שבו המומחיות שלו באמנות המזרחית שירתה את האינטרסים של האימפריה הבריטית במרחב. כך לדוגמה, במלחמת העולם הראשונה הוא היה מעורב במרד הערבי שפרץ נגד העות'מאנים, וסייע לשריף חוסיין (לימים המלך חוסיין בן עלי) בביסוס ריבונותו על ידי עיצוב סמלי שלטון בדמות בולי דואר שתאמו, לתפיסתו, לאסתטיקה המוסלמית - שימוש בהדפסים גיאומטריים או צמחיים (חוסיין עצמו העדיף שבסמלי שלטונו יהיו תמונות מסגד והציע גם שימוש באותיות לטיניות, אבל ההצעות האלו נדחו כלא מתאימות). בירושלים, לסטורס היה מעמד מיוחד בתור 'סוכן אוריינטליסט' - בתור מושל צבאי הייתה לו הזדמנות נדירה להטביע חותם על העיר ועל התפתחותה.

אבל, גם אם קל לבקר את סטורס כבעל אינטרסים אימפריאליים, דבר שאין לקחת ממנו הוא אהבתו לירושלים. קריאה בזיכרונותיו של סטורס מגלה עד כמה הוא התרגש ממינויו כנציב הצבאי של מחוז ירושלים. עבור סטורס הבריטי ירושלים הייתה מרכז העולם. הוא קיבל את המינוי לנציב ב-28 לדצמבר 1917 אחרי שקודמו בתפקיד, נוויל טרווס בורטון, התמוטט ופרש מתפקידו אחרי שבועיים, כשהוא מכריז ש"המקומות היחידים שאפשר לסבול אותם בירושלים הם האמבט והמיטה". סטורס קיבל לידיו את התפקיד בתחושת שליחות, אליה הוא מזג להט דתי ותרבותי. למרות שמחוז ירושלים נחשב למינוי זוטר בשביל פקיד כל כך בכיר כמו סטורס (גודלה של כל פלשתינה, שחולקה בימי המנדט לשישה מחוזות, שווה לגודל של מחוז ממוצע באתרים אימפריאליים אחרים), הוא הצהיר שעבורו לא יכול להיות קידום אחרי ירושלים. בזכרונותיו סיכם סטורס: "לא אוכל להתברך בלבבי או לנתח את אהבתי לירושלים. אין זו אהבה שכולה רגש, אסתטיקה או דת, ומכל שכן אין זו אהבה ארכיאולוגית או תיאולוגית גרידא - אף כי אקווה כי יש בה שמץ מחמשת היסודות הללו... בעיני תמיד עמדה ירושלים, ועודנה עומדת, יחידה ומיוחדת בכל ערי תבל".

כיצד ראה בליבו סטורס את העיר היחידה והמיוחדת עליה פרש את חסותו? ציטוט של

סטורס מהרצאה שנתן בלונדון ב-1920 מראה כיצד הוא דימה את העיר, וגם חושף את כוונותיו בנוגע אליה - "אתם צודקים בבקשכם לשמוע על ירושלים ממקור ראשון, משום שזו עיר שאין שנייה לה בעולם, עיר הפונה לדמיון. לא רומא ולא אתונה מסוגלות אפילו לקוות להשתוות לה. אפילו מראה העיר, ולא חשוב מאיזה כיוון מגיעים אליה, משאיר רושם מוזר ומרגש. החומות האפורות, חמורות הסבר, עם אשנבי הירי, בנויות מאבנים וניצבות על גבעות אבן, שולטות על רמת יהודה הקודרת [...] עצי זית וברושים שנראים כאילו הם צומחים מתוך הסלע המוצק [...] בעוד שנכונה העובדה שמגדליה, צריחיה, ומסגדיה הם פרי השנים האחרונות, נכון גם שהמראה הכללי של העיר, ואני מקווה מאוד שכך הוא גם יוכל להישאר, דומה מאוד למראה העיר שלפניי אלפיים שנה. הקרקע מכתיבה את התנאים, וכמו שבבגדד אין ולו אבן אחת, כך בירושלים תחפש לשווא לבנים ...". ממש כמונו, סטורס רואה את האסתטיקה המרגשת והראשונית שבאבן, ומזהה אותה עם ייחודה של העיר. הוא שם לעצמו למטרה, כפי שהוא מצהיר בציטוט שקראנו, לשמר את ירושלים האבנית, הקדומה. ירושלים של מעלה, ירושלים של פעם, ירושלים של האבן.

עוד ניתן לומר כי עד לבואו של סטורס, ירושלים הייתה אוסף של מקומות קדושים בחזקתן של עדות ודתות שונות, שכל אחת מהן הגנה על האינטרסים הצרים שלה. סטורס, כגורם שתפס את עצמו כ"אובייקטיבי וחיצוני" ראה בירושלים ישות אחת - מתחם מקודש לתרבות האנושית כולה. הוא ראה, כאמור, את השלטונות כאחראיים על שימור והבלטת הערכים ההיסטוריים והאסתטיים של העיר ואת עצמו, אולי, כפטרון שאמון על מלאכת הרכבת "ירושלים הנכונה". בימים הראשונים למינויו, בנוסף על פעולותיו המיידיות להבראת העיר אחרי מלחמת העולם ומיגור הזנות, הרעב והעוני שפשו בה, הוא ייסד את "האגודה למען ירושלים" בה היו נציגים בני כל העדות והדתות השונות בעיר. האגודה פעלה סביב שולחן עגול (איכשהו סטורס הצליח לשבת בראש שולחן עגול זה) כדי לגבש את דמותה של ירושלים החדשה תוך שימור מורשתה וייחודה. היא השפיעה על תחום התכנון והבנייה, וגם פעלה בתחומי התרבות השונים - יצירת סביבה תרבותית שכוללת מוסדות מוזיקה, מוזיאונים ובתי ספר להכשרה לאמנות ואומנות, שימור וטיפול באתרי עתיקות, החייאת מלאכות יד ישנות כחלק מתנועת ה-"arts and crafts" האירופית ועוד.

אבל היו גם כמה החלטות שסטורס קיבל מבלי לשאול את התושבים. מקובל לראות את הבריטים כמי שהביאו את עידן המודרנה לארץ ישראל, אבל עוד אחד מצעדיו הראשונים של סטורס כמושל העיר היה ביטול התכנית העות'מאנית להקמת חשמלית בירושלים, שהייתה אמורה לעבור דרך העיר העתיקה ולהגיע עד הר הבית (וכך הוא השאיר אותנו, הירושלמים והירושלמיות, ממתינים לרכבת הקלה בערך עוד 100 שנה נוספות). צעד דומה היה הריסתו של מגדל שעון שהיה קבוע בשער יפו. שעון זה, שנבנה ב-1906 מתרומות הציבור המקומי, היה חביב מאוד על בני העיר אך לא התיישב עם תפיסת השימור הבריטית.

ב-1918 הגיע לעיר, בהזמנתו של סטורס, המהנדס ויליאם מק'לין, שערך את תכנית המתאר הראשונה של ירושלים. עיקרה של תכנית מק'לין היה לבסס את מעמדה של העיר העתיקה בירושלים כמתחם לשימור. גם האזור שסביב העיר העתיקה נחשב כאזור בנייה מוגבל ויועד להיות פארק לאומי, שטח ירוק שאמור להבליט את מתחם האבן האפור ואולי אפילו לנתק אותו מהבנייה המודרנית יותר שמחוץ לחומות. זוהי התכנית שהביאה את 'בשורת האבן' לחוקי הבנייה בירושלים. נאסר השימוש בחומרי בנייה כגון טיח או בטון, וחויבה הבנייה אך ורק באבן ירושלמית במתחם העיר העתיקה.

גם כאן, ביקורות רבות הוטחו בתכנית מק'לין. נאמר שהיא גנרית מדי, שהיא נובעת

מתפיסות רומנטיות ואוריינטליות שלא לוקחות בחשבון את אפשרויות הבנייה המודרניות והזולות יותר ובכך היא אפשרה רק לשלטונות ולעשירי העיר את היכולת לבנות בה (האבן היא חומר בנייה יקר מהרבה מחומרים אחרים). כל אלה ביקורות חשובות, ועדיין מעניין לראות את חזון האחדות והקדושה שעמד בבסיס התכנון העירוני שהנחיל סטורס, וששימש - כפי שיסמין תרחיב, כבסיס לתכנון העירוני גם לאחר המנדט הבריטי. סטורס לקח את מוטיב האבן כקדושה, והיה הראשון להרחיב את האסתטיקה הקדושה הזאת על ידי חקיקה אל המרחב האורבני. המתחים שעולים מתוך הפטישיזציה של האבן- יציקת התוכן המקודש אליה - מלווים אותנו כל הזמן. כשאנחנו מגדירים את ירושלים כ'עיר קדושה' האבנים שמחפות על המבנים הירושלמים קופצות לנו מול העיניים - ספק צוחקות ספק בוכות.

אדריכלות וזהות בירושלים

עד כה שוחחנו על אותה אבן שתייה מיתולוגית, וזלגנו ממנה אל רונלד סטורס, האיש שאלמלא החלטתו ההיסטורית ב-1918, כנראה שלא היינו עומדים כאן היום ומקשקשים על אבנים. את חלקי בהרצאה ארצה לפתוח בציטוט של דוד קרויאנקר, ארכיטקט והיסטוריון של הארכיטקטורה הירושלמית: "לאדריכלות הירושלמית, לתקופותיה השונות, יש סגנונות רבים ושונים, והמשותף לכולם הוא מסיביות הבנייה והשימוש באבן כחומר הבנייה העיקרי". בהרצאתי אתייחס למשמעות האסתטית-פוליטית של הבנייה באבן, או כפי שנראה בהמשך - החיפוי באבן, בנוף האורבני הירושלמי.

אתחיל בסקירה היסטורית קצרה בכדי למקם אותנו נכונה במרחב ובזמן. קיימות עדויות ארכיאולוגיות לבנייה באבן ירושלמית מאז תקופת בית ראשון. ומהי אותה אבן? אבן גיר קשה הנקראת באופן רשמי מיזית יהודית. השם 'אבן ירושלמית' הוא שם עממי שניתן לה על-ידי בונים ומתכננים במרוץ השנים. האבן היא מחצב הקיים באופן טבעי באזור הרי ירושלים. היום, מרבית החומר מגיע ממחצבות הממוקמות ליד חברון ואשר בעליהן פלסטינאים.

כפי שסיפרה לכם יערה, ב-1918 קבע המושל הבריטי דאז סר רונלד סטורס תקנה עירונית המחייבת את הבונים בעיר להשתמש באבן. מבחינה אסתטית, השימוש באבן ממשיך את הבנייה העות'מאנית והערבית המסורתית בירושלים בפרט ובא"י בכלל, בהתאם לחזונו האוריינטליסטי של סטורס. חשוב לציין שהאבן לא זו בלבד שתרמה תרומה אסתטית, אלא גם שימשה כמרכיב אינטגרלי בשלד ההנדסי של המבנה עצמו (הבתים העות'מאנים המסורתיים נבנו משתי שכבות של אבן, קיר חיצוני וקיר פנימי, כאשר ביניהן שכבת נתזי אבן מעורבבת בטיט). מאמצע שנות ה-20 של המאה שעברה, עם התפתחותן של טכנולוגיות בנייה זולות וזמינות כמו המלט והבטון, פחת השימוש באבן הירושלמית כיסוד מבני בבנייה הירושלמית וערכה נאמד כעת בתרומתה האסתטית בלבד. כל הבניינים בירושלים מאז שנות ה-30 של המאה ה-20 נבנו מבטון מזוין עם ציפוי/חיפוי אבן, מאיכות כזו או אחרת.

ירושלים החצויה: 1967-1948

ירושלים הוכרזה באופן רשמי כבירת מדינת ישראל בדצמבר 1949. בכך הגיעו אל קיצן 2,000 שנות שלטון זר על העיר. בידי מדינת ישראל נותר שטחה המערבי של העיר. מתכנניה של הבירה הצעירה עמדו בפני אתגר רעיוני ומעשי כאחד: מחד, עמדה למולם השאיפה ליצור המשכיות סגנונית בין עבר להווה, מבנים המתכתבים בצורה הרמונית עם מסורות הבנייה הירושלמיות בנות אלפי השנים ועם הטופוגרפיה המקומית; מאידך, היה על מתכנני

העיר למצוא פתרונות דיור לאוכלוסיה ההולכת וגדלה, בעלויות נמוכות ובזמן הקמה יחסית קצר. כמו כן, נטייתם המודרניסטית, בהשראת לה קורבוזיה והברוטליזם, של מרבית אדריכלי ישראל דאז, רובם שייכים לדור הישן והגלותי של מיישבי הארץ, הציבה בפניהם אתגר של ממש בבואם להתמודד עם ההיסטוריה הפיזית האדירה של ירושלים ובפרט עם נוכחותה המזרחית-אוריינטלית. עבורם, תל-אביב הייתה 'הטאבולה ראסה' האולטימטיבית ליצירה פיזית והגשמתו בחומר של החזון הציוני.

הקמת הקמפוסים הממלכתיים במערב העיר, ביניהם קריית הממשלה, הר הרצל, יד ושם וקריית האוניברסיטה העברית בגבעת רם, הייתה לפרויקט הלאומי האדריכלי הראשון שיצא לדרך בבירה הצעירה. הבנייה הממלכתית הייתה אבן דרך לניסוחו של דימוי ירושלמי עבור הזהות הישראלית החדשה באמצעות יצירת מונומנטים לאומיים. מהם הגורמים שנצפה שישתתפו בכינונו של אותו דימוי? ניסח זאת היטב שלמה גור, שמונה על פיקוח הקמת קמפוס אדמונד י. ספרא בגבעת רם: "...האם השימוש באבן בלבד מקנה לבניינים את האופי הירושלמי, או האם הפתחים הקטנים קובעים את אופי הבניין?" קרי - האם זה החומר או שזו הצורה שקובעת את זהותו של המרחב הפיזי?

התקנה המנדטורית לבנייה באבן נשמרה, ככלל, משני צדי הגבול, הישראלי והירדני, עד לאיחוד העיר ב-1967. אולם בירושלים הישראלית נרשמו מספר חריגות מתקנה זו; בבנייה בשיכונים המערביים כגון קריית היובל, רסקו, קריית מנחם, עיר גנים וגונן, וגם בפרויקטי הבנייה הממלכתית, ביניהם בית הכנסת של היינץ ראו בקמפוס האוניברסיטה העברית בגבעת רם, בניין הכנסת, שחופה רק בחלקו באבן, ויד ושם (אוהל יזכור). מעבר לשיקולים פרקטים כגון שינוע ועלויות (כמו גם אספקה מוגבלת של האבן שמרבית מחצבותיה נותרו מחוץ לגבולות ישראל), הייתה קיימת בקרב האדריכלים המודרניסטים הסתייגות משימוש באבן שנבעה בין היתר מתחושת הזיוף, אחיזת העיניים, שעוררה שיטת החיפוי (כאמור, לאבן אין עוד תפקיד קונסטרוקטיבי כי אם אסתטי בלבד). יחד עם זאת, אדריכלים דוגמת אברהם יסקי, אשר תכנן את הפקולטה למדעי הרוח בגבעת רם, דווקא עשו שימוש בחיפוי האבן הירושלמית לקידום שאיפותיהם האסטתיות במסגרת כינונה הפיזי של זהות ירושלמית-ישראלית.

ירושלים המאוחדת: 1967 - היום

כללי המשחק השתנו עם סיפוחה של מזרח ירושלים ב-1967. בגדול, ניתן למנות מספר גורמים עיקריים שישפיעו מעתה על מגמות התכנון האדריכלי בירושלים: ראשית, העיר העתיקה נמצאת כעת בידיים ישראליות וכך מבנים בעלי משמעות היסטורית וסימבולית-דתית נהפכו לחלק מהמארג האסתטי של העיר הישראלית; שנית, סוף שנות ה-60 מסמנות את דעיכתו של המודרניזם "הגבוה" (high modernism); שלישית, לצד סיפוחה של העיר המזרחית, סופחו לשטחה של ישראל גם כפרים פלסטינאים רבים בסביבת ירושלים. הכפר והבית הערביים יהוו, באופן מעט אירוני, מקור השראה עבור מתכננים ישראלים ליצירת זהות חזותית ארצישראלית-יהודית לכאורה.

בשנת 1970 כינס ראש העיר דאז טדי קולק ועדה בינ"ל בהשתתפות אדריכלים בעלי שם שמטרתה הייתה לבחון את תוכנית האב לירושלים שהוגשה עוד ב-1968. החתומים על תוכנית זו היו מזוהים עם האסתטיקה המודרניסטית והציעו להמשיך בסגנון הפיתוח העירוני אשר מאפיין את הבנייה בשכונות הירושלמיות המערביות, ובפרט את חזות המוסדות הלאומיים, טרום איחוד העיר. שאיפותיהם נתקלו בהתנגדות חריפה שהושמעה מצד חברי הועדה; בעיקר, שהתעלמותם של המתכננים מהמשבר המודרניסטי שפקד זה מכבר את עולם

האדריכלות - מעבר מאסתטיקה פונקציונלית ברוח המודרנה לכזו המגלמת בקרבה ערכים של מסורת רגיונאלית ומונומנטליות - נעדרת חזון עבור העיר העתיקה. על אף שנבחרו למלא פונקציה מקצועית, האדריכלים אשר הרכיבו את אותה ועדה מייעצת השפיעו על עיצובה של העיר גם מהבחינה הפוליטית. להם, בניגוד לפוליטיקאים, יש גישה הן רעיונית והן מעשית לכלים שהאדריכלות מציעה לעיצובה של זהות במרחב הפיזי. כאשר המרחב איננו אחיד, רווי בזהויות אתניות, דתיות וחזותיות שונות; כאשר הוא טעון במשמעויות פוליטיות, נשאלת השאלה האם האדריכלות כלל יכולה להתיימר להיות בעלת עמדה נייטרלית, מקצועית, גרידא? חברי הועדה החזיקו ככלל בחזון מסוים עבור ירושלים; חזון שנסמך בחלקו על אותה גישה מנדטורית-אורינטליסטית שהמדינה היהודית בראשיתה דחתה מכל וכל. הם ראו לנגד עיניהם ירושלים שהיא בראש ובראשונה מרכז רוחני אוניברסלי, ולא עיר בירה של מדינה דמוקרטית, המושתתת על ערכים אזרחיים. על כן, הם ראו לנכון להדגיש את היסודות החזותיים שמאפיינים את ירושלמים הרוחנית, השורשית, הסמלית.

ההשלכות של עמדה זו באו לידי ביטוי הן בצורה והן בחומר. הבנייה המודרניסטית שאפיינה את פרויקטי הדגל של ממשלת ישראל במערב העיר נזנחה כמעט לחלוטין. כעת, האסתטיקה ששלטה בצורת המבנים דמתה יותר לזו המזרחית: בתים נמוכי קומה, בעלי קשתות וכמובן - שימוש נרחב באבן. כפי שצוין קודם לכן, הבנייה באבן נמשכה גם בזמן שהעיר הייתה מחולקת, אולם כעת השתלבה בבנייה אבן בעלת חיתוך מסוים המקנה לה מראה יותר אותנטי. את ההשראה לסגנון בנייה זה, מעבר להשפעות הועדה הבינ"ל, שאבו אדריכלי העיר מהבית והכפר הפלסטיניים. עם השתלבותה של מזרח העיר במרחב הפיזי העירוני, בנוסף לסיפוחם של כפרים פלסטינאים לשטחה של ירושלים רבתי (מה שאנו מכירים כיום כשכונות ירושלמיות כגון סילוואן, א-טור, שייח ג'ראח ועיסאוויה), האדריכלים נחשפו לסגנון הבנייה המקומי, הורנקולארי. בנסיון ליצור מרחב אסתטי אחיד, ולאור האמור לעיל, הוחלט לאמץ סגנון זה תחת האתוס האתנו-דתי של חיבור רוחני ובמקרה הנדון, פיזי, לא"י.

סיכום

בתחילת ההרצאה הבטחנו, לאור דבריו של אנטיסיפירוב, "לשחרר את המעטפת החומרית של העיר מהמעמקים בהם היא חבויה ולהעלותה לדרגה רוחנית" - ואני מקווה שכבר התברר לכם למה התכוונו. הראנו כי המעטפת החומרית של ירושלים, חיפוי האבן הירושלמית, יורד עד למעמקי התהום - ליצירת העולם, למחצבות ההר, לפולחן אלילי קדום שאומץ אל חיקה של הדת המונותאיסטית המתהווה, ואז - טעון בקדושה הוא מתפשט, כמו הבריאה, גלים גלים - מאבן השתייה, אל הר הבית, אל העיר העתיקה ואל ירושלים כולה.

עמדנו על כמה מהמתחים היסודיים המאפיינים את האבן, כמו את העיר. מקור קדושתה אלילי אך היא נודעה בחשיבותה ליהדות ולאסלאם, בחומריותה המקומית ביקש סטורז לבטא את האוניברסלי, היא מהווה סלע-מחלוקת אך אחראית לאחידותה החזותית של העיר, היא מזויפת - סתם חיפוי כפוי, אך מבטאת את החומריות הגולמית, מתכתבת עם עברה של העיר ומעניקה לה נופח נצחי, היא סמל לבריאה אך מאיימת תמיד בחורבן.

ביבליוגרפיה

נוי, דב. "אבן השתיה וראשית הבריאה", בתוך: **למרחב,** 14 (1967).

קרוינקר, ד. ובאר, ח. מכון לחקר ישראל, **ירושלים: שכונות ובתים - תקופות וסגנונות** (ירושלים: כתר, 1996).

רוטברד, ש. אברהם יסקי: **אדריכלות קונקרטית** (תל-אביב: בבל, תשס"ז, 2007).

שילר, אלי. **כיפת הסלע ואבן השתיה** (ירושלים: אריאל, 1976).

שלו כליפא, נורית. **המושל הראשון** (תל אביב: מוזיאון ארץ ישראל, 2011).

AntsiferovN. P., "The Spirit of St. Petersburg" (excerpt), Translated by John Bartle In: **From Petersburg to Bloomington.** Eds. John Bartle, Michael Finke, Vadim Liaponov (Bloomington, Indiana: Slavica Publishers, 2012), pp. 179-196.

Levin, M.. Modern architecture in Jerusalem: tradition and innovation. **Israel Museum Journal,** 63 (1982).

Nitzan-Shiftan, A.. Capital city or spiritual center? : The politics of architecture in post-1967 Jerusalem. Cities, (3), 229 (2005).

Nitzan-Shiftan, A.. Seizing locality in **Jerusalem. Reapproaching Borders,** 233 (2007).

Weizman, E.. **Hollow land: Israel's architecture of occupation.** London: Verso (2007).

ירושלים של מעלה
וירושלים של מטה

מרווה שריקי, נעם מיינרט, בן אברהמי

לָמָה יְרוּשָׁלַיִם תָּמִיד שְׁתַּיִם, שֶׁל מַעְלָה וְשֶׁל מַטָּה
וַאֲנִי רוֹצֶה לִחְיוֹת בִּירוּשָׁלַיִם שֶׁל אֶמְצַע
בְּלִי לַחְבֹּט אֶת רֹאשִׁי לְמַעְלָה וּבְלִי לִפְצוֹעַ אֶת רַגְלַי לְמַטָּה.
וְלָמָה יְרוּשָׁלַיִם בְּלָשׁוֹן זוּגִית כְּמוֹ יָדַיִם וְרַגְלַיִם,
אֲנִי רוֹצֶה לִחְיוֹת רַק בִּירוּשָׁל אַחַת,
כִּי אֲנִי רַק אֲנִי אֶחָד וְלֹא אֲנַיִם
(יהודה עמיחי, "פתוח סגור פתוח", עמ' 144)

אנחנו הולכים בעקבות יהודה עמיחי ושואלים: למה, באמת, ירושלים תמיד שתים? עיר הבירה שלנו מחולקת תמיד בין אידיאה למציאות. לא ניתן לדבר על ירושלים בלי לדבר על כל הקונוטציות ההיסטוריות, הדתיות והתרבותיות שיש לעיר הזאת, ובמקביל, לא ניתן לדבר עליה בלי לדבר על העיר הפיזית. ידוע שירושלים של מעלה היא אולי אחת התמות החשובות ביותר בדת היהודית. בתור שכזו, היא מביאה לידי ביטוי את הקשר ההדוק שבין תפישות של סמל (עיר של מעלה) מצד אחד, ושל היסטוריה (עיר של מטה) מצד שני. בשל הקושי הרב להפריד בין סמל להיסטוריה, נשאלת כאן שאלה כפולה, שאולי בסופו של דבר אינה אלא שאלה אחת: א. מה אפשר לדלות מן התבניות הדתיות העתיקות; ב. אילו לקחים אפשר ללמוד מן היחסים בין סמל להיסטוריה? האם אפשר לנסות לעבד במודע את מבנה היחסים ביניהם, ולחשוב אגב כך על אופציות לתיקון בשדה הפוליטי והמדיני העכשווי. הלכה למעשה, ננסה לסקור כמה מהמודלים ששרטטו קבוצות שונות אודות היחס בין הקשריה הפיזיים - היסטוריים והרוחניים של ירושלים, ננסה לראות אילו גורמים היסטוריים עמדו מאחורי זה, ונשאל מהן ההשלכות של המטען ההיסטורי הזה על יחסינו שלנו לירושלים במדינת ישראל המודרנית.

נתחיל עם קצת בסיס מושגי שישמש אותנו במהלך ההרצאה. את עיקר התשתית המושגית שלנו שאבנו מחיבוריה של פרופ' חביבה פדיה, שהיא חוקרת קבלה וחסידות בת זמננו. כחלק מהניתוח שלה את הרעיון של 'ירושלים של מעלה' פדיה מזהה שני דגשים מרכזיים, שמשלימים זה את זה ומשמשים כמעט תמיד יחדיו. הדגש הראשון הוא הרעיון של **כפילות המציאות** - בנקודה מסוימת בזמן באה לעולם עיר נוספת, רוחנית, המתקיימת לצדה או במקומה של העיר

הפיזית, הארצית. הדגש השני הוא הבלטה של **הציר האנכי**, ההיררכי, כלומר: העיר הרוחנית הזו מצויה למעלה, היא מעל לעיר הפיזית, במלוא מובן המילה.

הרעיון הזה, שיש מקום שמיימי, מהווה הרבה פעמים ביטוי סמלי לתחושה שיש מימד מטאפיזי או רוחני נעלה יותר, שמצוי מעבר לקיום הארצי, מעין נפח נוסף שאינו גלוי לעין. הוא יכול לבטא שורה ארוכה של דברים. הוא עשוי לשמש מוקד של געגוע לאלוהי ולענות על הצורך ועל הכמיהה לזכירת האלוהי. הוא עשוי לבטא איזושהי העדפה לתת לאידאה את הקדימות על פני המציאות כמי שמכווינה אותה. הוא יכול לחלופין לבטא גימוד של המציאות הארצית או אף ניכור כלפיה, מתוך תחושה שהמולדת האמתית היא בשמיים והמולדת הארצית טפלה לה, או שהיא אינה אלא הצל שלה.

בנוגע לכפילות המציאות - את התחושה הזו של כפילות המציאות אנחנו מוצאים בדרך כלל במיסטיקה, אבל היא יכולה להיות מובעת גם בצורות שונות של דימויים וסמלים. במקרה שלנו, הרעיון של כפילות המציאות מתבטא כחוויית הקיום של מקום רוחני, של טריטוריה שמימית, לצד או במקום המקום הפיזי, הטריטוריה הארצית.

את היחס בין שתי הטריטוריות הללו ניתן לתרגם למשוואה, המציבה את הממשי מול הרוחני, ההיסטורי מול הסימבולי. זוהי משוואה דו-כיוונית שבה אפשר להמיר את הדפוסים והתבניות של המקום הארצי בדפוסים ותבניות יותר מופשטים וסמליים, ולהפך. לפעמים ההמרה או ההתמרה הזו יכולה להיות אבסולוטית, כאשר כל חלקי המשוואה עוברים לצד אחד, ולפעמים יכולה להתקבל משוואה שקולה יותר, המאזנת בין שני הצדדים - הרוחני והפיזי.

מטבע הדברים, אנחנו יכולים לחשוב על הרבה מאוד דרכים לבחון את הזיקות ואת יחסי הגומלין בין שני חלקי המשוואה הזו. אחת הדרכים לעשות את זה היא לבחון את כל אחד מחלקי המשוואה בזיקה למצב עניינים נתון בהיסטוריה, נוכח המציאות הפוליטית הקונקרטית. הטענה המרכזית שלנו, שאותה ננסה להדגים במהלך ההרצאה שלנו, היא שקיימת זיקה יסודית ועמוקה בין המצב הפוליטי הקונקרטי לבין המעמד של ירושלים של מעלה או של ירושלים של מטה. נקדים ונאמר כבר עכשיו כי על פי רוב אנו רואים שמציאות של היעדר שליטה פוליטית או לחלופין מציאות של קלקול וסיאוב מוסריים הן כר פורה להתעצמות הרעיון של ירושלים של מעלה, ולחלופין, כאשר יש שביעות רצון פוליטית וכאשר נפתחות אפשרויות ריאל-פוליטיות, המטוטלת עשויה לנוע לכיוון ירושלים של מטה. למרות זאת, הזיקה אינה תמיד פשוטה וישירה כל כך. היא יכולה להיות גם מורכבת ומפותלת יותר מזה.

נקודת המוצא שלנו היא נקודת מוצא של טרם הולדת הכפילות המושגית. אנחנו מניחים כי בראשית לא הייתה כלל הבחנה מושגית בין ירושלים של מעלה לירושלים של מטה, גם אם זו הנחה מדומיינת לצורך הדיון שלו. באותה נקודת ראשית - כאשר היה קיים בית מקדש ארצי שקיים בתוכו את הפולחן האלוהי - לא היה צורך במושג של ירושלים של מעלה. הרוחני התגשם בתוך המציאות הקונקרטית.

משעה שנולדת אותה כפילות, ניתן להצביע על כמה מודלים אפשריים של פרשנות לאותה כפילות. אנחנו בדברינו נצביע על שלוש פרשנויות כאלו, שכולן לקוחות מהעולם היהודי והנוצרי של שלהי העת העתיקה. המודל הראשון, אותו אנחנו מזהים עם הנצרות המוקדמת ועם חלק מהקבוצות שפעלו פה בימי בית שני הוא זה המבקש העביר את המרכז הכובד של המשוואה לצד אחד - לכיוון של ירושלים של מעלה ותו לא. המבנה השני מזוהה לשיטתנו בדמותו של רבי עקיבא ובמאמץ שהוא הוביל, יחד עם בר כוכבא, לכונן מחדש את ירושלים של מטה. המודל השלישי שננסה להראות הוא מודל ביניים, אותו אנו מזהים בראש ובראשונה

עם רבי יוחנן בן זכאי ועם ממשיכיו.

סמוך לחורבן - ראשית הנצרות ויבנה

נפתח אם כן בכמה תפישות שהתפתחו על ידי קבוצות שונות, שלהן לא הייתה שליטה פיזית בירושלים, ונראה כיצד העובדה הזו היתרגמה לטרמינולוגיה של ירושלים של מעלה וירושלים של מטה.

התפישה הראשונה שנראה היא זו של הנצרות המוקדמת. בקטע מתוך הברית החדשה,המתאר את ישו המגיע להר הזיתים ומביט אל העיר הנשקפת לפניו, ופורץ בבכי. הוא קורא:

> *"לו ידעת היום גם את את אשר אלי שלום! אלא שעתה נסתר הוא מעיניך. הנה ימים באים עליך ואויביך יקימו סוללה סביביך, ויקיפוך ויצורו עליך מכל עבר. וימגרו אותך ואת בניך אשר בקרבך, ולא ישאירו בך אבן על אבן עקב אשר לא ידעת את מועד פקדתך."*

בהכנסו אל בית המקדש החל לגרש משם את המוכרים. אמר להם: "הן כתוב, 'ביתי בית-תפלה יהיה', אך אתם עשיתם אותו מערת פרצים." (הבשורה על פי לוקס, 19, 46-41). ישו בוכה על מצבה של העיר בהווה וגם בעתיד. הוא בוכה על המצב העתידי בו לא יהיה מקדש, אך גם על המצב הנוכחי, בו הבניין הניצב על הר המוריה אינו בית תפילה אלא מערת פרצים.

יש לשים לב שהסיפור הזה מתרחש אמנם לפני החורבן, אבל נכתב אחריו. הכותב מנסה בעזרת הקטע הזה להתמודד למעשה עם שתי בעיות: גם עם חורבן בית המקדש, וגם עם היות המקדש לפני החורבן מושחת. למרות שיש ריבונות יהודית על ירושלים, הנצרות המוקדמת חשה מודרת מן הקבוצות השולטות במקדש. אין להם את השליטה הפיזית במקום המקודש, ולפיכך הם חשים חוסר הזדהות עם המקדש כמייצג של אמונתם. פאולוס השליח, שהפיץ את הנצרות בעולם הלא יהודי, מתחיל לסמן פתרון לבעיות האלה. באגרות של פאולוס, שנכתבו טרם החורבן, הוא מתרחק מן המצוות המעשיות וטוען כי אלו קשורות לישראל שבבשר, בעוד המאמינים בישו הם ישראל שברוח. בקטע מתוך אחת האגרות הללו, הכלולה גם היא בברית החדשה, נראה כי הבחנה זו כרוכה גם בהבחנה בין שתי הבריתות, הברית הישנה והברית החדשה: " כי אלה הן שתי הבריתות האחת מן-הר סיני היולדת לעבדות [...] ירושלים של-עתה כי-בעבדות היא עם-בניה אבל ירושלים למעלה חפשיה היא והיא אֵם כֻּלָּנו" (אגרת פאולוס אל הגלטיים, 4, 26-22). כת מאמיני ישו (שעוד מוקדם מדי לקרוא להם נוצרים) מאוכזבת מהמצב של עבודת האל בבית המקדש, כפי שמבוטא למשל בביקורת שראינו לעיל על חלפני הכספים הנמצאים ברחבת המקדש. במקביל, פאולוס מנסה לפנות אל לא-יהודים, שהמקדש הפיזי אינו מהווה ערך בשבילם. כך נוצר הדגם לפיו הכנסיה הרוחנית מחליפה את העבודה הפיזית בבית המקדש. המודל של פאולוס הוא: המקדש הריאלי הקיים (ירושלים של מטה) לא שווה למקדש האידיאלי הקיים גם הוא. המודל הזה למעשה מתרחק מעצם הרעיון של מקדש ריאלי. יש כאן התמרה מלאה שמחליפה באופן אבסולוטי את ירושלים הפיזית שלמטה בירושלים רוחנית של מעלה המבוטאת באמונה בישו. כשמגיע החורבן, אפשר להשתמש בתשתית הזו, אין צורך בירושלים של מטה כלל ובמקומה באה הכנסיה. המודל הפאוליני מזכיר במידה רבה את התפישה של קבוצות אפוקליפטיות שפעלו בשלהי בית שני ומיד לאחר החורבן. גם אלה

וגם אלה מתאפיינים בכך שהם מעבירים את נקודת הכובד אל הרוחני בלבד. הם נסוגים לתוך מרחב רוחני גרידא, בוחרים להיאחז בשמימי והאלוהי כנחלה היחידה החסינה מפני פגיעת אנוש. יש כאן הדגשה של הציר האנכי ההיררכי עליו דיברנו קודם - לעיר של מעלה יש קדימות ועליונות, זה גימוד של המציאות הארצית והפיזית והענקת בכורה לרוחני ולשמימי.

גם הרבנים היהודיים, שלימים נקרא להם חז"ל, נאלצו למצוא דרכים להתמודד עם החורבן. בדומה לנוצרים, גם להם יש ביקורת לעתים על התנהלות הכהנים בבית המקדש. אבל בניגוד אליהם, הביקורת הזאת לא גורמת להם לוותר על עצם קיומו של מקדש פיזי. להם אין את 'כריות האוויר' הרעיוניות של ירושלים של מעלה ולכן עדיין יש להם צורך בירושלים של מטה.

הדרך להתמודד עם זה מופיעה למשל בסיפורו של מנהיג חז"ל בזמן החורבן, רבן יוחנן בן זכאי (ריב"ז). בסיפור הידוע ביותר אודותיו, יוצא רבן יוחנן בן זכאי מחומות ירושלים בזמן המצור ונפגש עם אספסיאנוס, המצביא הרומאי המוביל את חילות האימפריה הלוחמים לדיכוי המרד. כאשר אספסיאנוס מציע לו לבקש בקשה אחת, ריב"ז אינו מבקש להציל את ירושלים - הוא כנראה מניח כי בקשה כזאת לא תיענה, אלא: "תנה לי את יבנה וחכמיה ושושלתו של רבן גמליאל" (תלמוד בבלי, גיטין, נ"ו ע"ב) יבנה היא מקומה של הישיבה שייסד ריב"ז. שושלתו של רבן גמליאל היא שושלת הנשיאות. כך מבקש רבן יוחנן לשמר את המוסדות ההלכתיים, והופך אותם לעיקר היהדות של אחרי החורבן. במקום זאת הוא מוסיף קומה נוספת לצד שתי הקומות של ירושלים של מעלה ושל מטה: קומת יבנה. ירושלים של מטה אינה קיימת לפי שעה, ואין לדעת מתי היא תשוב ותיכון, אבל הקומה החדשה שחז"ל בונים - העולם של בית המדרש המיוצג על ידי יבנה - הקומה הזו נמצאת בזיקה מתמדת לירושלים של מעלה. קומת יבנה מייצגת את ההלכה, הקוד הנורמטיבי של מצוות מעשיות, מעשים שהאדם עושה פיזית ביום-יום שהם המכוננים את הקיום הרוחני שלו.

קודם ראינו בתפיסה הנוצרית של פאולוס הפרדה מוחלטת בין הבשר והרוח, ונסיגה מלאה אל הרוחני המוחלט. לעומת זאת, הנחת היסוד של חז"ל - ובראש ובראשונה ריב"ז - שוללת את ההפרדה הזאת. אין כאן הפרדה מוחלטת בין ירושלים של מעלה ושל מטה, כפי שאנו רואים בנצרות. יש כאן הכרה במציאות בה אין בית מקדש, ויצירה של חיים שלמים ללא בית מקדש, אך לא השלמה מוחלטת עם זה שהמקדש אינו קיים. חז"ל המירו מבנים של פולחן במבנים של תפילה ותלמוד תורה, והבטחת המשכיותם היו בראש מעייניהם. זוהי גישה של בניית נפש האדם באמצעות עבודה דתית מתמדת לאורך ציר הזמן היומיומי. הנכחת האל בתוך זמן ההווה המצוצמם והנוכח הייתה בעיניהם העיקר. חז"ל מתגדרים בתוך עולם שלם של תורה ומצוות, המתקיים בתוך מעגל הזמן היומיומי, וזה מאפשר להם לאזן בין עיר של מטה לעיר של מעלה, לשון אחר: בין הממשי לרוחני. את נקודת הכובד של החיים הדתיים שהמקדש שימש בהם כמרכז הם מעבירים בית המדרש ואל בית הכנסת הנספח אליו.

בעקבות החורבן - הדורות הבאים

בימי מרד בר כוכבא חלה פריצה מתוך המודל החז"לי הקלסי למודל של תנועה לעבר ירושלים של מטה. הדבר הזה התגלם בין היתר בדמותו של רבי עקיבא.

לא ברור מה היה גילו של רבי עקיבא בזמן החורבן, אך ברור כי הוא לא היה בין מנהיגי החכמים באותה התקופה. תקופתו כמנהיג היתה רק מאוחר יותר, והוא תלמיד תלמידיו של

רבן יוחנן. אחד הסיפורים המפורסמים על רבי עקיבא מתאר את עלייתו לחורבות ירושלים יחד עם כמה מרבותיו:

> *"שוב פעם אחת היו עולין לירושלים כיון שהגיעו להר הצופים קרעו בגדיהם כיון שהגיעו להר הבית ראו שועל שיצא מבית קדשי הקדשים התחילו הן בוכין ורבי עקיבא מצחק אמרו לו מפני מה אתה מצחק אמר להם מפני מה אתם בוכים [...] עד שלא נתקיימה נבואתו של אוריה הייתי מתיירא שלא תתקיים נבואתו של זכריה עכשיו שנתקיימה נבואתו של אוריה בידוע שנבואתו של זכריה מתקיימת בלשון הזה אמרו לו עקיבא ניחמתנו עקיבא ניחמתנו"* (תלמוד בבלי, מכות, כ"ד ע"ב).

לא נכנס לעומק לפירוש דרשתו של רבי עקיבא. הוא אומר כי עצם התגשמותה של נבואת החורבן (של אוריה, ראו ירמיהו י"ח - כ') מעיד על התגשמותה העתידית של נבואת הגאולה (זכריה ח', ד'). יש כאן תמונת ראי של הסיפור מהברית החדשה שהבאנו קודם: בעוד ישו רואה את העיר הבנויה ובוכה על החורבן, רבי עקיבא רואה את חורבות בית המקדש וצוחק על הגאולה. כשרבי עקיבא רואה את ירושלים בחרפתה, הוא רואה בעיני רוחו את ירושלים הבנויה. התפיסה הזו מתקשרת כמובן למציאות הפוליטית בשטח. רבי עקיבא היה תומך נלהב, יש אומרים: המנהיג הרוחני, של מרד בר-כוכבא. המרד מהווה ניסיון לתפוס את השליטה הפוליטית על יהודה בכוח הזרוע. במודל שרבי עקיבא מביא לנו כאן, אין הפרדה בין ירושלים של מטה, ירושלים המושחתת, זו לבין ירושלים של מעלה האידיאית. הוא חי במציאות שבה אין ירושלים של מטה, ובשל כך מגמת פניו היא דווקא לעיר של מטה, זהו מרכז הכובד שלו. הוא חותר לירושלים אחת - ירושל, במילותיו של יהודה עמיחי. בכוחו של העם היהודי יהיה לבנות את ירושלים של מטה, ובכך גם ממילא תתייתר ירושלים של מעלה, וכל התקוות והמאווים יתגשמו בעיר של מטה.

הניסיון של רבי עקיבא לא צלח. מרד בר כוכבא כשל. הרומאים החליטו לשנות את שמה של פרובינקיה יהודה לפרובינקיה פלסטינה - מהלך הגורר השלכות היסטוריות על תולדות ארץ ישראל עד ימינו. זהו צעד סמלי, שאמור לגדוע סופית את תקוותם של היהודים לחידוש פוליטי של כוחם.

בנקודה זו אנחנו חוזרים למודל החז"לי הקלאסי, מודל שמתגדר בעולמה של תורה ומצוות, ומשמר איזון תמידי בין ירושלים של מעלה וירושלים של מטה.

ביטוי לכך נוכל למצוא בסיפור הבא מתוך מסכת תענית:

> *"אמר לו רב נחמן לרבי יצחק מאי דכתיב* (הושע יא) *בקרבך קדוש ולא אבוא בעיר? משום דבקרבך קדוש, לא אבוא בעיר? אמר לו, הכי אמר רבי יוחנן: 'אמר הקב"ה לא אבוא בירושלים של מעלה עד שאבוא לירושלים של מטה. ומי איכא ירושלים למעלה? אין, דכתיב* (תהילים קכ"ב) *ירושלים הבנויה כעיר שחברה לה יחדיו'".*

חשוב להבין את סיפור המסגרת: מדובר באחד מתוך סדרת סיפורים המתארים את המפגש בין רב נחמן הבבלי לרבי יצחק הארץ-ישראלי. אלו הם דמויות מאמצע המאה השלישית,

כמאתיים שנה אחרי החורבן. המפגש מתרחש ככל הנראה בבבל. לכל הסיפורים תבנית קבועה: רב נחמן שואל את רבי יצחק שאלה מדרשית ורבי יצחק עונה לו מתוך דבריו של מורו רבי יוחנן, גדול אמוראי ארץ ישראל. כך עוברת תורת ארץ ישראל אל רבני בבל, שהופכת להיות המרכז הרוחני החדש של עם ישראל. בניגוד לרבני בבל, רבני ארץ ישראל באו במגע יומיומי עם נוצרים. כאן ניכר שרבי יוחנן מכיר את הביטוי "ירושלים של מעלה וירושלים של מטה" שראינו אצל פאולוס, והוא מתפלמס עמו. הוא שולל את ההפרדה המוחלטת בין ירושלים של מעלה וירושלים של מטה. כדי לקיים את ירושלים של מעלה, היא מלכות שמים, צריך לקיים את ירושלים של מטה. מכאן עולה במילא השאלה, מה הכוונה כאן בירושלים של מטה? האם הכוונה שרק עם בניין בית המקדש יוכל להיות קיום רוחני אמיתי? או שמא המצוות, הן המאפיינות את ישראל שבבשר, הן המחזיקות את עם ישראל?

סיכום - ירושלים של מעלה וירושלים של מטה בימינו

נחזור לרגע לסיפורו של ישו המביט אל ירושלים ובוכה. במקום בו על פי המסורת הנוצרית עמד ישו במעמד זה נבנתה כנסייה בשם "דומינוס פלוויט" - מילולית: "האדון בכה". הכנסיה מעוצבת בצורת דמעה. מדובר בכנסיה קתולית, אבל הנכנס אליה יופתע לגלות שהיא מקושטת בצניעות ובפשטות רבה, בלי העיטורים המפוארים המעטרים את רוב הכנסיות הקתוליות. הקישוט המרכזי בה -הוא חלון רחב לכיוון העיר העתיקה. מתחת לחלון ישנו עיטור של תרנגולת המגנה על אפרוחיה, רמז לנבואת הנחמה: " כמה פעמים חפצתי לקבץ את בניך כתרנגלת המקבצת את אפרוחיה תחת כנפיה" (מתי 23, 37). אנחנו רוצים לשאול: מה רואים המתפללים בעיני רוחם בעת שהם מתפללים ומביטים אל מראה העיר העתיקה? האם הם רואים את ירושלים בחרפתה, ירושלים של אחרי החורבן? האם הם רואים את העיר החטאת, את המקדש המושחת שמשיחם וגואלם הפך בו את השולחנות? האם הם רואים את ירושלים של מעלה, בה יושבים האב לצד הבן ודנים את העולם (שימו לב לצלב שמוקם במרכז החלון)? או שמא הם רואים את ירושלים שלעתיד לבוא, עת יבוא ישו דרך שער הרחמים - שנמצא לא רחוק מהכנסיה - יגאל את מאמיניו ויכונן את מלכות שמים עלי אדמות.

אחרי שדיברנו על נקודת מבט נוצרית עכשווית, היינו רוצים לסיים בנקודת מבט יהודית עכשווית. לא בכדי הדימוי של ירושלים של מעלה נעלם כמעט כליל בהגות ובספרות היהודית המודרנית, וגם זו הציונית. נדמה שהחזרה אל המרחב הארצי השכיח את אותה עיר של מעלה, ככלי שאין צורך בו. הלוא הפונקציות ההיסטוריות שמילא סמל זה נעלמו, כביכול: אין עוד צורך בנחמה על אובדנו של הארצי, כי הנה הוא ממומש כאן, במרחב, לעינינו ועל ידינו.

זה מעין שכרון חושים של שיבה אל עיר של מטה - זה מתבטא בשלביה הראשונים של שירתו של אצ"ג באמירה, כי ירושלים של מעלה שבה לירושלים של מטה. הדבר מתבטא כמובן גם בהיעדרה הכמעט מוחלט של סמליות ירושלים של מעלה מכתבי הרב קוק.

אנחנו חושבים שדווקא בהקשר הזה מעניין לחזור לחז"ל. נזכיר את המדרש של רבי יוחנן שדיברנו עליו קודם: "אמר רבי יוחנן: 'אמר הקב"ה לא אבוא בירושלים של מעלה עד שאבוא לירושלים של מטה. ומי איכא ירושלים למעלה? אין, דכתיב (תהילים קכ"ב) ירושלים הבנויה כעיר שחברה לה יחדיו'". הפסוק בו משתמש רבי יוחנן, "ירושלים הבנויה כעיר שחברה לה יחדיו" לקוח משירי המעלות, במזמור שנכתב כנראה או בתקופת בית ראשון או בזמן גלות בבל. משמעותו המקורית של הפסוק קשורה כנראה למבנה של ירושלים של הזמן ההוא, שבתיה היו בנויים סמוכים אחד לשני והופכים את העיר למבצר. רבי יוחנן נותן לפסוק משמעות אחרת, הקושרת את ירושלים הארצית והרוחנית זו בזו.

והנה, לאחר מלחמת ששת הימים, התחיל הביטוי הזה להיות שוב בשימוש רווח, כשהפעם הכוונה לאיחוד בין שני חלקיה של העיר, החלק המזרחי והחלק המערבי, כמו גם איחוד העיר העתיקה עם החדשה. כך מגיע תיאור תנ"כי של העיר לשימוש בתרבות המודרנית. יש הבדל תהומי בין השימוש של רבי יוחנן, כפי שהסברנו אותו קודם לכן, לשימוש הרווח שלנו כיום. רבי יוחנן משתמש בביטוי לתיאור חיבור אידיאלי שיתרחש בעתיד לבוא, אולי באחרית הימים. רבי יוחנן משמר את שני חלקי המשוואה - אנחנו חיים אמנם בירושלים של מטה, ההיסטורית, הפוליטית, אבל הסמל תמיד נוכח, המימד האנכי ההיררכי תמיד שם. במובן זה, המהלך של חז"ל לא בא למחוק את החורבן ובכך לבטל את ההבחנה בין מעלה ומטה - אין פה כמיהה לשוב למצב פרה-חורבני, אלא משמרים את הדואליות הזו ומנסים לאזן בין שני חלקיה. זכר החורבן תורם לאיזון ולריסון בתוך המציאות - אנחנו ממשיכים לשאת את תודעת החורבן איתנו ולא מבקשים למחוק אותה כליל.

החברה הישראלית של אחרי 67' משתמשת בביטוי הזה - העיר שחוברה לה יחדיו - לא במשמעות של רבי יוחנן אלא במשמעות אחרת. בדומה אולי למה שאמרנו על רבי עקיבא, החברה הישראלית שאחרי 67' חותרת אל עבר ירושלים של מטה - ירושלים של מעלה הולכת ומתפרטת, הולכת ומתגשמת לתוך ירושלים של מטה, ובכך נעלמת.

נדמה שעל פי רוב הכמיהה היא לבטל את אחד מצדדי המשוואה ולחתור למציאות אבסולוטית שהיא כולה מעלה או מטה. בעבור הנצרות המוקדמת, כמו גם חלק מהקבוצות שפעלו בשלהי הבית השני, מרכז הכובד היה ירושלים של מעלה. זהו המודל ה"פאוליני" המתנתק מהמציאות הפוליטית הגשמית ומעביר את המוקד אל המימד הרוחני גרידא, מתוך ציפייה לגאולה בידי שמיים - תהיה זו הגאולה הפרטית של היחיד או גאולה כללית. לעומת זאת, הסיפור ההיסטורי של מרד בר כוכבא או לחלופין הציונות המודרנית - זו התנועה לעבר מימוש מלא של הקוטב השני - ירושלים של מטה, ומשעה שזה קורה ממילא מתייתרת ירושלים של מעלה.

אנחנו מציעים לחזור למודל החז"לי הקלאסי. חז"ל נותנים לנו איזו הערת אזהרה מפני המיקוד והניתוב של כל האנרגיות הדתיות אל העיר התחתונה, מה שהוא פועל יוצא של אפשרויות הכח והמדינה. אחד השיעורים שניתן ללמוד מחז"ל הוא שניתן להיאחז בעיר של רוח לא רק מתוך מצוקה וחולשה במישור הממשי, בשל חסימתן של אפשרויות מדיניות וצבאיות, אלא גם מתוך מצב שבו האפשרויות הממשיות אינן חסומות. גם כאשר יש לי נחלה באדמה הריני מקיים את זכירת הנחלה האלוהית כמימד הממתן את התנועה הכוחנית כלפי נחלה של מטה. דווקא המתח הפנימי הזה הוא שנותן לירושלים את העוצמה שלה. כדי באמת להעריך את העיר על כל הרבדים שלה, עלינו להשלים עם כך שירושלים תוסיף להיות תמיד לפחות שתים, ולא תהיה עוד ירושל.

ביבליוגרפיה:

חביבה פדיה, "**ירושלים של מעלה : ראיית השלום כנצחון הריסון במציאות**", ארץ אחרת 16 (תשס"ג), עמ' 73-68.

חביבה פדיה, "**מרחב ומקום : מסה על הלא-מודע התיאולוגי-פוליטי**", הקיבוץ המאוחד, תל אביב, תשע"ה 2011.

שעיר לעזאזל

טקס, פסיכולוגיה ועיר

יעל ויינשטוק, דרור שודרון ומזור למד

הקדמה

ירושלים נתפסת בעינינו כעיר קדושה. ועם זאת, היא עיר ארצית, קיימת. חיים בה אנשים רגילים, שנוהגים לחטוא מידי פעם. הדימוי הקדוש לא תמיד בא לידי ביטוי בירושלים היומיומית, הרגילה, שאנחנו מכירים. מהו התהליך הנפשי, אם כן, שמאפשר לפתור את הפער הזה? כיצד אנחנו, כתושבים החיים בעיר, ממשיכים לדמות את קדושתה של ירושלים, בזמן שאנחנו חיים בה ורואים את הנעשה בה? כיצד אחרים, הרואים את המתרחש בעיר בחדשות ובעיתונים, מצליחים לשמור אותה גם פה, במציאות שלנו, וגם שם, בקדושה הייחודית לה.

בהרצאה ננסה לתאר את התהליך באמצעות מושג פסיכולוגי חשוב הנקרא שעיר לעזאזל. השעיר מתחיל את מסעו במקרא. נבחן את המשמעות המיוחסת לו שם, נעבור דרך התפיסות הפסיכואנליטיות לגבי השעיר לעזאזל, ונחזור לבסוף אל העיר המודרנית ונבחן - האם לירושלים יש שעיר לעזאזל?

חלק 1 - המקרא

השעיר לעזאזל מתחיל את דרכו הארוכה בספר ויקרא, פרק טז. ביום הכיפורים, מצווה הכהן הגדול לבחור שני שעירים (עזים זכרים, או תישים), ולהטיל ביניהם גורלות. האחד מיועד לאלוהים. על הכהן להקריב את השעיר המיועד לה' כקורבן, ולהשתמש בדמו לטיהור המקדש. הדם של השעיר הראשון משמש לטיהור, חיטוי, של המקדש כמקום גיאוגרפי, מהחטאים של עם ישראל שטימאו אותו. אך ביום כיפור נדרש מעשה חזק יותר מטיהור. החטאים, גם לאחר הטיהור, נמצאים בקרב בני ישראל. לא ניתן להעלים אותם לחלוטין, אך יש אפשרות להעביר אותם לגורם אחר. כאן נכנס לתמונה השעיר השני. השעיר לעזאזל. על הכהן הגדול לסמוך את ידיו על ראשו, ולאחר-מכן להתוודות על כל עוונות ופשעי בני-ישראל. חטאים אלו "ניתנים על ראשו" של השעיר, ולאחר-מכן הוא נשלח אל המדבר ונאמר עליו שם ש: וְנָשָׂא הַשָּׂעִיר עָלָיו אֶת כָּל עֲוֹנֹתָם אֶל אֶרֶץ גְּזֵרָה. חשוב - התפיסה הזו מייצגת העברה, מילולית, של החטאים של בני ישראל אל השעיר. לאחר ההעברה, החטאים כבר אינם נמצאים אצלם - הם נמצאים עכשיו על השעיר - הוא נושא החטאים. השילוח של השעיר לעזאזל מעורר שאלות - האם עזאזל הוא מקום, כפי שטענו חלק מהפרשנים? או שאולי הוא דמות, שנמצאת במדבר בארץ גזירה?

על-בסיס אזכורים של העזאזל במקורות חוץ-מקראיים, אנו נוטים לקבל את העמדה השנייה, לפי העזאזל הוא ייצוג של הרוע, שאלוהים מיקם במדבר, במקום רחוק שבני-אדם לא מסוגלים להגיע אליו. השעיר, כבעל-חיים שמסוגל ללכת על צוקים, יכול להוביל את החטאים לאותו מיקום שבו שוכן הרוע - הוא עזאזל.

טקסים שבהם חטאים או טומאה מועברים מבני-אדם לבעלי חיים אינם ייחודים למקרא. אידה זטלי מאוניברסיטת פירנצה, לדוגמא, מצאה עדויות לטקסים דומים בתרבויות השומרית והחיטית, ובתרבויות נוספות מן המזרח הקדום ומתקופות מאוחרות יותר. ריבוי זה, עם זאת, אינו מחייב שהתבצע תהליך של עיבוד בין-תרבותי בין המקרא למזרח הקדום. ייתכן שהמחבר המקראי יצר טקס מקורי, גם אם קיימים מופעים נוספים של טקסים בעלי מאפיינים דומים. סביר, עם זאת, שהקיום של הטקס במספר רב של תרבויות מהווה רמז לכך שמדובר בתופעה נפשית, פסיכולוגית, שיש לאדם צורך לנסות ולהתיר ממנו את החטאים באמצעות העברתם לגורם חיצוני. הביטוי הטקסי, כפי שהוא מופיע בספר ויקרא, הוא המחזה ומיסוד של אותו גורם אנושי עמוק.

קישור מעניין המדגים את האוניברסליות הזו מופיע בקישור הפרשני שבין הטקס בויקרא לבין סיפור קדום במסורת של עם ישראל, סיפור יוסף ואחיו בשדה. הקישור בין שני הסיפורים מופיע כבר בספר היובלים, אשר מתוארך למאה השנייה לפני-הספירה. סיפור יוסף ואחיו בספר בראשית מספר על אחיו של יוסף, הזורקים אותו לבור. לאחר מכן הם לוקחים שעיר, שוחטים אותו, וצובעים את הכותונת של יוסף בדמו. את הכותונות הם לוקחים חזרה אל יעקב אביהם, ומספרים לו שחיה רעה הרגה את יוסף. חטא השקר ליעקב, לפי ספר היובלים, התבצע בעשירי לחודש השביעי, כלומר ביום הכיפורים.

צריך לשים לב להקבלה מעניינת. אחי יוסף הם אלו שחטאו כלפי יוסף וכלפי יעקב. כדי לכסות על מעשיהם, הם מחליטים לנסות ולהעביר את האשמה מהם אל השעיר שהם שוחטים. בהודעה ליעקב, הם הופכים אותו באופן דמיוני לחיה רעה. חיה רעה יכולה להיות דוב, או נמר - לא נאמר לנו. אבל ייתכן ואנחנו רואים כאן תופעה שקצת מזכירה את הטקס של יום כיפור. השעיר שנשלח לעזאזל מקביל במאפיינים מסוימים לשעיר שהופך לחיה רעה.

הכהן הגדול מצווה ביום הכיפורים לבצע המחזה ריטואלית של תופעה אשר מופיעה גם בחטא הקדום של אחי יוסף. המחזה זו כוללת מספר אנלוגיות לסיפור הקדום, אך המשמעות שלו היא הפוכה. נעשה היפוך בזכרון קולקטיבי קדום של בני-ישראל למטרות חדשות. כשם שבסיפור הקדום מתבצעת השלכה של החטא מהאחים של יוסף אל השעיר (נטען שהוא גרם למותו של יוסף), כך נדרשים בני ישראל להשליך את חטאיהם על השעיר. אך בעוד שהסיפור הקדום מתמקד בהסתרה והתחמקות מעונש, הטקס עושה שימוש באותו מוטיב למטרה של חשיפה ותשובה. השעיר הקדום הופך בסיפור באופן דמיוני לחיה רעה, בעוד שהשעיר של יום כיפור נשלח אל דמות העזאזל, דמות דמונית המזוהה עם הרוע. גם הדם שנמרח על הכותונת זוכה להמחזה מחודשת, בדמות דמו של השעיר שמועלה כקורבן לה' ודמו משמש לטיהור המקדש. דם שטימא את הכותונת, הוא דם שמטהר, הכפרה על חטא האחים באה לידי ביטוי בטקס הממחיז מחדש את האירוע בקונטקסט הופכי.

מרכיב שני, וחשוב אף יותר, הוא ההקשר הקולקטיבי של סיפור מכירת יוסף וטקס יום כיפור המקראי. כאשר אדם יחיד חוטא, התורה מפרטת את מגוון הדרכים שעומדות בפניו לתקן את מעשיו. אך מה קורה כאשר החטא הוא קולקטיבי - של כל בני ישראל? בסיפור אחי יוסף זה ניכר באופן ברור ביותר - החטא הוא קולקטיבי, וכך גם המחילה של יוסף - היא ניתנת באופן קולקטיבי לכל האחים. לטענתנו, כך קורה גם בטקס המקראי של יום הכיפורים. השעיר שמועלה קורבן לה' משמש את הכהן הגדול לכפרה על חטאי בני-ישראל. "וְהִתְוַדָּה עָלָיו אֶת כָּל עֲוֹנֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאֶת כָּל פִּשְׁעֵיהֶם לְכָל חַטֹּאתָם". הטקס הוא מעשה קולקטיבי, הוא אינו מתרחש ברמה הפרטית של כל אדם עם עצמו, אלא מהווה ביטוי לצורך חברתי כללי להיטהר מחטאים. השעיר לעזאזל לוקח איתו את החטאים הקולקטיביים ומוריד אותם לעזאזל - ובכך

מטהר את בני-ישראל כקולקטיב. מלאכת השילוח של השעיר ליעדו נעשית ע"י "איש עתי" - כלומר שליח או נציג, להדגיש את היות העוונות המושלכות על השעיר מהסוג שאינו פרטי.

אם כן, אנחנו עדים לטקס מקראי שמערב העברה של חטאים מבני-האדם לשעיר לעזאזל. ביטוי נוסף למהלך מסוג זה מופיע גם בסיפור יוסף ואחיו, הפעם כאקט עצמאי, נטול טקסיות. המופע הראשון הוא חיובי, בעוד שהמופע השני הוא חטא. שני מרכיבים שחשוב לזכור - ההעברה של החטא מהחברה האנושית אל אובייקט אשר זר לחברה, והאופי הקולקטיבי של שני המופעים. מקורות אלו מצביעים שניהם על תופעה חברתית פסיכולוגית-אנושית - צורך אנושי שאינו כפוף לזמן או הקשר מסוים.

על כך לפסיכולוגים המודרניים היה הרבה מה להגיד.

חלק 2 - השעיר לעזאזל בפסיכואנליזה

הזדהות השלכתית - המנגנון הבסיסי:

על מנת להבין את מסורות השעיר לעזאזל בכלים פסיכולוגיים, יש להתחקות אחרי התהליכים המאפיינים תהליך זה, ולנסות לתאר כיצד משתקפים מנגנונים פסיכולוגיים בפרט באופן בו מתפתחת התרבות והחברה. בחלק זה נתאר את המנגנונים הבסיסיים המצטברים יחדיו לחוויה הרגשית המאפשרת, לדעתנו ולדעת גדולים מאיתנו, את הפונקציה של טקס השעיר לעזאזל.

בין מנגנוני ההגנה אותם תיאר זיגמונד פרויד במחקריו על היסטריה, מופיע מנגנון ההשלכה, איתו ראוי להתחיל את סקירתנו. פרויד טען כי כשם שגופינו נוטה לפלוט החוצה את אותם הרכיבים שאותם איננו מסוגלים לעכל, כך נוטה גם נפשנו להשליך החוצה חוויות רגשיות שעמן אין אנו מסוגלים להתמודד. ההשלכה מאפשרת לאדם המשתמש בה להפטר ממחשבות, תחושות ומרכיבי אישיות הגורמים לו לחוסר נחת, ובעיקר לחרדה. רכיבים נפשיים אלו מושלכים מעולם הנפש הפנימי החוצה, והמשליך חווה אותם כמאפיינים את סביבתו החיצונית. כך למשל אדם יוכל להשליך את מיניותו על העולם החיצון ולתאר מציאות בה כולם עסוקים רק במין, בעוד הוא נותר בתמימותו. אדם הנוטה לקנא, ושקנאתו מאיימת עליו, ישליך תחושה זו החוצה ויתאר מציאות בה כולם מקנאים בו. כך, ההשלכה מאפשרת לאדם להקרין את חלקי אישיותו שמאיימים עליו כלפי חוץ, ולשמור על פנימיותו 'נקיה' מהם.

מלאני קליין התבססה על מנגנון זה כאשר תיארה את מנגנון ההזדהות ההשלכתית. לפיה, מנגנון ההשלכה משמש את האדם עוד מינקותו. קליין מציבה זרקור על מוקד ההשלכה, אותו אוביקט חיצוני עליו משליך האדם את חלקי אישיותו הלא רצוים, ותוהה כיצד הוא מגיב להשלכה. לדעתה, כאשר על אדם מושלכת תכונה או חוויה רגשית, הוא מגיב עליה ומאמץ אותה באופן בלתי מודע.

נתאר את התהליך בעזרת דוגמא: ילדה המשליכה את חלקיה האלימים כלפי מטפלת צפויה להגיב למטפלת בפחד או כקורבן, שהרי היא מייחסת לה כעת נטיות אלימות. לאור תגובתה של הילדה אליה, תתחיל לחוש המטפלת כחזקה ומאיימת, ותחושת אלו עללות לגרום לה לפעול באופן תוקפני, בהתאם לתכונה שהשליכה עליה הילדה. יכולתו של אוביקט להשתנות בהתאם לתוכן המושלך מחזק את הקשר משליך-מושלך. כך למשל, כאשר מקבלת עליה המטפלת תפקיד אגרסיבי למול הילדה, היא מאפשרת לה לשחזר את מערכת היחסים שלה עם הוריה. כך, הילדה 'נהנית' מדפוסי התקשרות המוכרים לה מהעבר.

בשונה מפרויד, קליין מבהירה כי ההשלכה לא רק מאפשרת לפרט לסלק מתוכו חלקים

שאינם נוחים, אלא שהיא גם גם קושרת אותו למוקדי ההשלכה. ניתן לחשוב על השלכה כזו כעל הפקדה - האדם מפקיד חלקים מאישיותו בקרב אחרים. כיוון שגם חלקי האישיות המופקדים הם חלק מהעצמי, האדם אינו מסוגל להתנתק מהם, כך שהעצמי אינו שוכן עוד בסוביקט בלבד, אלא גם באוביקטיי ההשלכה. כך, יפתח הפרט הזדהות עם מוקדי ההשלכה שלו, כיוון שאלו מאכסנים כעת חלקים מעצמיותו וזהותו.

שעיר לעזאזל בקבוצה:

באופן דומה, וילפרד ביון, חוקר הקבוצות המפורסם, תיאר את יחסי מושא ההשלכה כלווין של העצמי. הפקדת חלקי האישיות נעשית אצל פרטים מסוימים, והיא דורשת מהפרט לשמור איתם על קשר ולהגיב לחלקי העצמי שבהם כאילו היו עדיין בו. בעיני ביון, הפרט מנסה להתמודד עם חלקי העצמי המושלכים כאשר אלו מולבשים על אויבקט חיצוני, ולתקן אותם מבחוץ. ניתן לתאר תהליך כזה בעזרת הדוגמה הבאה: מורה החש חוסר ערך עצמי נאלץ להפטר מתחושות אלו בבואו למלא את תפקידו ולעמוד מול כיתתו. תחושת חוסר הערך תופקד אצל אחד התלמידים, והמורה יתחיל להזדהות איתו. אז, ירגיש המורה מחויבות לחזק את ביטחונו העצמי של התלמיד. באם יצליח לעשות זאת, יחווה המורה תחושת ערך עצמי, והקונפליקט שלו יפטר.

נוסף לרעיון זה, תרומתו הגדולה של ביון לתיאור ההזדהות ההשלכתית טמונה באופן בו השתמש במנגנון זה כדי לתאר את המתרחש בקבוצות, ולא רק בין פרטים. בעיני ביון, נכון לתאר את הקבוצה כאורגניזם יחיד, בעל יישות פסיכולוגית. כך, נוסף לרובד המתאר את פרטי הקבוצה, קיימים לקבוצה רצונות, חששות ואינטרסים משלה. קולות אלו מושמעים בקבוצה בעזרת פרטים הנוטים לבטא, באופן לא מודע, את קולה של הקבוצה. האופן בו נעשה פרט לקול קבוצתי קשור, בין היתר, לתהליך ההזדהות ההשלכתית.

לפי ביון, ישנם פרטים אשר נוטים יותר, מטעמים אישיותיים, להיות מוקדי השלכה לרגשות ספיצפיים. כך ישליכו חברי הקבוצה את תחושת האשמה או חוסר הערך שלהם כלפי פרט אשר יואשם בכשלי הקבוצה ובחסרונותיה. פרט זה מתואר כ'שעיר לעזאזל'. לאחר שאותר כאשם בכשלים, תחל הקבוצה לתקוף אותו, מתוך שאיפה לגרש את השעיר מתחומה.

ביון טוען כי אם תצליח הקבוצה להיפטר מהשעיר, חזקה שיווצר בה שעיר חדש. ניתן לחשוב על תהליך זה בעזרת הדוגמה הבאה: בכיתה תיכונית ישנו תלמיד המתמרד במורה ומפריע לכיתה ללמוד. תלמידי הכיתה, כמו גם המורה, יאשימו תלמיד זה בכשלון תהליך למידה. באם יסלק המורה את התלמיד מהכיתה, סביר כי תפקיד השעיר לעזאזל יתגלגל לפתחו של פרט נוסף, אשר יתחיל להפריע למהלך הלימוד. צרכי הקבוצה למרוד בדמות הסמכות, וצרכיה להסביר את כישלונה לא יתפוגגו בעת שהתלמיד הראשון יסולק מהחדר, ולכן ימצאו להם 'קול' חדש שיביע אותם.

שעיר לעזאזל בתרבות:

לאחר שתואר מנגנון ההזדהות ההשלכתית בקבוצה, קצרה הדרך להבין כיצד הוא פועל בתרבות. ניתן לחשוב על הסיביליזציה כעל קבוצה, אשר מורכבת מתת קבוצות. תת קבוצות אלו יכולות להפוך למוקדי השלכה בעצמן, ולהחזיק, עבור החברה כולה, חלקים מושלכים. תחום זה של השלכות בתוך החברה חורג מעולמה של הפסיכולוגיה ונושק בגבולה של הסוציולוגיה, אך בכל זאת נעזר בתיאורו של אריך נוימן, תלמידו התל-אביבי של יונג, על מנת

לתארו בקצרה.

לפי נוימן, חוקיה המוסריים של החברה דורשים ממנה להגביל את התנהגות הפרטים שבה ולייחס להתנהגויות האסורות ערך שלילי. כיוון שלא יכולים כל הפרטים להתאים באופן מולד לדרישות החברה, עליהם להיפטר מהתשוקות לביצוע הפעולות האסורות על מנת לשמור על מעמדם החברתי ועל תחושת היותם פרטים מוסריים בחברה. כך, יוצרים יחדיו פרטים רבים החיים תחת אותו משטר מעין עולם צללים משותף, סט של התנהגויות ותשוקות המודחקים אצל פרטים רבים באופן משותף.

כשם שהקבוצה משליכה את כשליה על פרט מסוים על מנת להתנער מהם, כך פועלת גם התרבות. עולם הצללים הקולקטיבי מושלך על תתי-קבוצות בחברה או על חברה מתחרה, כך שמיוחסים לה התשוקות או ההתנהגויות האסורות בחברה. לאחר שבוצעה ההשלכה ניתן להוקיע אותה ואת ההתנהגות המיוחסת לה, וכך להצהיר בציבור, ובפני העצמי, על סלידה מההתנהגות המושלכת. התרחקות מהקבוצה, ואף התנהגות אלימה מולה יעשו שכיחים - כיוון שהם מבטאים את הרצון להתרחק או להכחיד את התשוקות המושלכות אשר התחיל את התהליך.

לאחר שסומנה תת-קבוצה כשעיר לעזאזל, היא הופכת ליעד לגיטימי למימוש התשוקות האסורות מראש. כך, לא רק שיכולה הקבוצה להתנער מעולם הצללים שלה, היא יכולה להביא אותו לידי מימוש למול השעיר לעזאזל שיצרה, מבלי לחוש שבגדה בעקרונותיה.

למשל, ניתן לחשוב (ורבות נכתב) על היהודים כשעיר לעזאזל של העם הגרמני. החברה הגרמנית, שביקשה להתנער מתאוות החומר שלה (למשל) השליכה אותה על היהודים. אלו נתפסו אז בעיניה כגנבים ותאבי ממון. אז יכלו הגרמנים להפרד מהיהודים, ולהשמיד, יחד איתם, את תאוותם לחומר. באותה הנשימה יכלו הגרמנים לגנוב את רכושם של היהודים, וכך לממש את תאוות החומר שהניעה את מנגנון ההשלכה מראש.

חלק 3 - גאוגרפיה של השעיר לעזאזל

לאחר הבנה מעט מעמיקה יותר של התופעה הפסיכולוגית של השעיר לעזאזל, ברצוננו לנסות להחיל תופעה זו לא על אדם יחיד או קבוצה, אלא על עיר. לשם כך, ברצוננו להתמקד בקשר ייחודי המהווה בעיננו ביטוי גאוגרפי של תופעת השעיר לעזאזל - הקשר שבין הערים ירושלים ותל אביב. כל עיר נבנית ומתעצבת על בסיס החברה האנושית שבה - אותה חברה אנושית אשר בחרה את מיקומה של העיר, בנתה אותה, היגרה אליה, התיישבה בה, רקמה את ההיסטוריה שלה ויוצרת את ההווה שלה. מכאן, לתחושתנו ניתן לאמץ את אותם המבנים הפסיכולוגים בהם עסקנו עד כה, גם כאשר מתייחסים לעיר עצמה, או באופן מדויק יותר - לנפש הקולקטיבית של עיר. על כן, ניתן להתייחס לאופייה של עיר ולתהליכים השונים המתחוללים בתוכה ובקשר שלה עם ערים אחרות.

בין ירושלים לתל-אביב מפרידות 50 דקות נסיעה, הן חלק מאותה מדינה, מאכלסות את אותם העמים וכפופות לאותו השלטון. ובכל זאת, לערים הללו יש אופי שונה מאד. ירושלים שמורה בדמיון הקולקטיבי כעיר קדושה, ותכונה זו קושרת אותה לא רק עם אדיקות דתית (למגוון דתות) אלא גם עם התנהלות מוסרית שמרנית. לעומתה, תל-אביב, כעיר ללא הפסקה, מתגאה בלילות הלבנים שלה, במסיבות, עומס חושי, מיניות ותרבות חילונית. כיצד נוצרת דיכוטומיה כזו בין ערים? מה היא משרתת?

נרצה לטעון שכשם שאדם משליך על אובייקט כלשהו - חפץ, חיה, אדם אחר, חברה - את

אותם החלקים האפלים שבו, אשר אותם הוא מתקשה להכיל כחלק מהעצמי שלו, כך עיר, המחפשת מעמד מיוחד של קדושה, זקוקה לעיר אחרת עליה תוכל להשליך את כל החלקים האפלים ורווי החטא שבה. רעיון זה בחרנו לכנות בשם "הזדהות השלכתית גאוגרפית". להזדהות השלכתית מעין זו שותפים האלמנטים השונים המרכיבים את העיר - אוכלוסייה, תרבות, אדריכלות, טופוגרפיה, מאפיינים ייחודיים וערכים מכוננים. כל אחד מאותם האלמנטים מורכב הן מצדדים טובים ויפים והן מצדדים אפלים וכעורים. מהם אותם הצדדים והאם הם יפים או כעורים - שאלות אלו נתונות לפרשנות, כפי שנראה בהמשך. אומנם מרכיביה של עיר הינם מורכבים וסבוכים יותר מחלוקה דיכוטומית זו של טוב ורע, יפה ומכוער. אולם, הזדהות השלכתית ותופעת השעיר לעזאזל במהותן דורשות דיכוטומיה מעין זו, ועל כן, לצורך הצגת ביטויו הגאוגרפי של השעיר לעזאזל, נשתמש באותו הלך רוח דיכוטומי, תוך ניסיון להתייחס גם למורכבות שמעבר לו.

ירושלים, עיר הבירה של מדינת ישראל, מוגדרת כקדושה לשלוש דתות - אסלאם, יהדות ונצרות. לכל אחת מהדתות מיתוסים, אתוסים ונרטיבים שבזכותם זכתה ירושלים למעמדה כעיר קדושה. בהתאם, העיר מתאפיינת באחוז נכבד של אוכלוסייה דתית ומושכת אליה תיירות שנסובה סביב דת. דוגמאות לכך ניתן לראות באופן בו ירושלים משווקת על ידי משרד התיירות, וכמו כן, באופן בו היא מתוארת ביצירות ספרות ואמנות רבות הנופך הקדוש של העיר מוצא את ביטוייו הסימבולים בהיותה שוכנת במקום גבוה - בהרים, בהיותה מורמת ומרוממת גם במובן הפיסי של המילה. ההגעה לירושלים מצריכה עלייה, טיפוס, התרוממות רוח, התעלות והיטהרות. בנוסף, ניתן לפרש את האבן הירושלמית, המאפיינת את הנוף העירוני של העיר, כסמל ליציבות, לאיתנות, להיסטוריה, לנצחיות.

על מנת לשמר את מעמדה הקדוש, הנצחי והטהור, על ירושלים (והחברה האנושית המאכלסת אותה) 'לזכך' עצמה מכל אותם חלקים הקיימים בכל דבר בו שורה נפש האדם - מהרפש, מהחטא, מהחשוך והפרוץ. בהיותה עיר, עליה למצוא ישות מקבילה עליה תוכל להשליך את כל אותם צדדים אפלים הנוגסים בקדושתה, ישות שתוכל להוות אנטיתזה להילת הטהרה אותה ירושלים מבקשת לעטות. ומהי אותה ישות מקבילה אידיאלית אם לא עיר החוף החילונית שלעולם אינה ישנה - תל אביב. מבט חטוף בייצוגיה של תל אביב במשרד התיירות חושף בפנינו עיר מודרנית ושוקקת חיים, רוויה במועדונים, בתי קפה וחופי רחצה. עיר קוסמופוליטית שעל דגלה מתנוססים אותם 'חטאים' בגאווה (עוד תמונות - מסיבות, אנשים בחוף, אומנות רחוב וכו'....). מיקומה של תל אביב, לאורך מישור החוף, טומן אף הוא בחובו נופך סימבולי. ניתן לפרש את הים הפתוח וגבעות החול כנוף דינאמי, ארעי, המשתנה בכל רגע. נוף פתוח, פרוץ, נגיש, רחב ידיים ובעל אופק אינסופי. זאת אל מול ירושלים המבוצרת שמוקפת בחומה ודורשת עליה עיקשת ומכוונת על מנת להגיע אליה. הנמל בתל אביב יכול לסמל את הבינלאומיות של העיר (נספח ב'). ניתן לפרש את האספלט וגורדי השחקים, המאפיינים את הנוף האורבני התל אביבי, כסמלים לקדמה, למודרנה, להווה רווי תהפוכות ושינויים. להיותה של תל אביב עיר צעירה הן באופייה והן בגילה, נטולת משקעים היסטוריים המעצבים את דמותה. את אורות הניאון, מועדוני החשפנות והאופנה הפרובוקטיבית בחלקה ניתן לייחס לעיסוק רב במיניות, לפריצות, לגבולות מטושטשים.

כשם שמושא ההשלכה - השעיר לעזאזל - מקבל על עצמו את חלקי הנפש המושלכים עליו, כך גם תל אביב, מקבלת את אותם החטאים, את הצדדים הלא טהורים ולא קדושים, כחלק מהנרטיב שלה. היא מאמצת אותם, אם במודע או שלא במודע, ומתנהלת בהתאם. אולם, לקשר סבוך זה בין ירושלים ותל אביב מתווספת מורכבות כאשר נכנס לתמונה מרכיב

ההזדהות בהזדהות השלכתית שמלווה את תופעת השעיר לעזאזל.

ד"ר צבי צמרת דן (היסטוריון, איש חינוך ופעיל ציבורי), עסק בנאום שנשא ב'ירחי כלה' שהתקיימו בבית הנשיא בשנת תשס"א, בקשר שבין הסלע הירושלמי והחול התל אביבי. לדבריו, תל אביב מגלמת את מרד הציונות ביהדות הגלותית - מרד של היהודי המשכיל והמודרני ביהודי שכל-כולו בעבר, היהודי המסורתי; מרד של 'היהודי הזקוף', 'השזוף' - נגד 'היהודי הכפוף', 'החיוור'; מרד של 'העברי החדש' ו'העבריות החדשה'... מרד של 'העיר העברית הראשונה' נגד 'עיר הנצח'. עבור מקימיה של תל אביב העיר היוותה את התממשות החזון הציוני - האדם היהודי החדש, העובד, איש התרבות המשכיל והשזוף. ירושלים, לעומת זאת, נתפסה כמגלמת את דמותו של היהודי הדתי, הפרזיט והגלותי. סופרים ומשוררים שחיו בתל אביב בתקופות שונות מתארים את ירושלים כעיר רווית רפש וטינופת (נספח ג'), כעיר 'מסולעת לקיפאון' המייצגת את 'היהדות הסטטית' - לדבריו של אברהם שלונסקי. את תל אביב, לעומת זאת, מתאר שלונסקי כ'בת שובבה' שמבטאת 'דינאמיות חדשה וחיות'. מכאן, עבור תרבות חלוצית - המקדשת את העבודה, את המודרנה, את ההשכלה - ירושלים היוותה את אותה הישות הגיאוגרפית אליה מושלכים כל אותם חלקים הנתפסים כחשוכים: בטלה, קיפאון, כבדות, קיבעון, מלחמות, פרזיטיות, משיחיות, שקיעה והתבוססות בעבר. ניתן לראות בתפיסה זו את הכיוון ההפוך של ההשלכה - תל אביב כמקום נאור המשליכה על ירושלים את החלקים הפחות נאורים שאינה רוצה להכניס לנרטיב שלה.

הגדרות של אתוס ראוי, של הדברים אותם נכון לקדש, של חטא ואפלה הינן בעיני המתבונן והמגדיר. בהקשר לירושלים ותל אביב, הגדרות אלו מצויות במעין משחק פינג-פונג סבוך ורב שנים. מערכת היחסים המורכבת ששוררת בין ירושלים ותל אביב, היא מערכת של הזדהות השלכתית הדדית ומעגלית. כל עיר משליכה על זולתה את הדברים אותם היא מחשיבה כחשוכים ובלתי ראויים, את אותם הדברים שאין ביכולתה לקבלם כחלק ממנה. והעיר השנייה, בתגובה, מאמצת את אותם החלקים, ומגלמת את התפקיד שניתן לה. בתהליך של היפוך, העיר המהווה את מושא ההשלכה - את השעיר לעזאזל - מזדהה עם אותם החלקים ואף מתגאה בהם. נבנה בה הצורך להשליך על עיר אחרת את אותם האלמנטים שאינם תואמים את הנרטיב שלה. את הקשר ההדוק בין הערים ואת הדדיות ההשלכה ניתן להסביר בטענה שטענו קודם, לפיה חלק ממנגנון ההזדהות ההשלכתית הינו שמירת החיבור והקשר עם מושא ההשלכה. שכן, מושא ההשלכה מחזיק בתוכו חלקים של העצמי אותם האדם אינו מסוגל להחזיק בתוכו אך עם זאת מהם איננו רוצה ויכול להיפטר באמת. ירושלים ותל אביב קשורות זו לזו - כפי שהאדם והשעיר לעזאזל שמהווה את מושא השלכותיו קשורים זה לזה - בקשר עמוק והכרחי של השלכה, הזדהות והיפוך.

נספח א'

ירושלים של זהב

מילים ולחן: נעמי שמר

אויר הרים צלול כיין
וריח אורנים
נישא ברוח הערביים
עם קול פעמונים.

ובתרדמת אילן ואבן
שבויה בחלומה
העיר אשר בדד יושבת
ובליבה חומה
ירושלים של זהב
ושל נחושת ושל אור
הלא לכל שירייך
אני כינור
ירושלים של זהב
ושל נחושת ושל אור
הלא לכל שירייך
אני כינור

איכה יבשו בורות המים
כיכר השוק ריקה
ואין פוקד את הר הבית
בעיר העתיקה.

אור וירושלים

מילים ולחן: יוסף שריג

השקט שוב צונח כאן משמי הערב
כדאיית דיה מעל התהומות
ושמש אדומה נושקת להט חרב
את הפסגות, המגדלים והחומות.
ראיתי עיר עוטפת אור
והיא עולה בשלל צבעי הקשת
והיא נוגנת בי כנבל העשור
ראיתי עיר עוטפת אור.
הנה זוחל הצל מבין גבעות האורן
קרב בסתר כאוהב אל השכונות.
ומול פניו קריצות, ריבוא עיני האור הן,
לפתע נפקחו אליו כנפעמות.
ראיתי עיר עוטפת אור...
בדומיית אשמורת אחרונה נושמת,
ובקטיפת שחקים רסיס אחרון מחויר,
אך שחר כבר כיפת זהב שלה אודמת
למגעו החם, הרך של אור צעיר.
ראיתי עיר עוטפת אור...

אהבתי ירושלים

מילים: אוריאל אופק

לחן: דובי זלצר

את - את לבבי אלייך קשרת יחידה
את לי נתגלית באלף סודות וחידה
אעלה מאוהב לפרוץ שערייך אלייך
את גופי אעקוד שותק לרגלייך
זו את זו את האהובה
ירושלים! ירושלים! ירושלים!...
עיר שער ציון סמטת הבשמים שוק נלהב
עיר כותל נדלק בלהט שקיעה של זהב
סמטאות עם היכל רוקמים את צבעיה עליה
ופיות לוחשים בשיר את שמותיה
כל השמות הם שם אחד
ירושלים! ירושלים! ירושלים!...
את פלא עבר וריח הווה ועתיד
את כתר מלכים ושער פרחים עיר דוד
אגדה נרקמה בלב חומותייך עלייך
פעמון מנגן בשמי מגדלייך
שמעי אותו קורא בשמך
ירושלים! ירושלים! ירושלים!...

זאת ירושלים

מילים: איתן פרץ

לחן: נחצ´ה היימן

גגות של בניינים ואבן מסותתת
וברחובות המיית שלווה כמוסה.
ומשבים רעננים, צמרת מרטטת,
וצחוק בחצרות ביינות חבלי כביסה.
זאת ירושלים של אבני החושן
זאת ירושלים הבנויה לתלפיות.
זאת ירושלים של אבני החושן
זאת ירושלים הבנויה לתלפיות.
מאה לה שערים, סביבה עצי הזית,
בסמטאות זרקה כבר השיבה.
ומתנגנים המזמורים מעבר הר הבית.
בדרך היורדת אל המצבה.
זאת ירושלים של אבני החושן..
וקול המואזין עולה מן הצריח,
מכנסיות עונים פעמונים.
ונער קט עם התפילין את תפילתו שוטח,
ומתמזגים מעל העיר הניגונים.
זאת ירושלים של אבני החושן...

נספח ב'

שיר לנמל

מילים: לאה גולדברג

לחן: ר. לוינסון

למרחקים מפליגות הספינות,
אלף ידיים פורקות ובונות
אנו כובשים את החוף והגל,
אנו בונים פה נמל.
מורק הבטון ומורם המנוף,
סירות המטען מגיעות אל החוף
תכלת מלמטה ותכלת מעל,
ככה נבנה הנמל.

מורק הבטון ומורם המנוף,
סירות המטען מגיעות אל החוף
תכלת מלמטה ותכלת מעל,
ככה נבנה הנמל.

מורק הבטון ומורם המנוף,
סירות המטען מגיעות אל החוף

• • •

הולדת הנמל

מילים: נתן אלתרמן

נזכר נא שוב את ליל הקיץ,

אשר גחן על שפת הים.
גדר דקה הוקמה לחיץ,
ועל החיץ דגל קם.
בחריקת קרונית זוחלת,
בצהב פנסים שתולים
ברעש ערבלים של מלט,
צוח נמל בחתולים.
צוח בהתמדה וכח,
צוח בקול עקש ורם,
כמו שרק יודעים לצווח
גדולי הדור בינקותם.
וברעדה בלתי נתפסת
העיר הקשיבה לו, אחים.
מחלונות ומרפסת
ומקיוסקים נדחים.
בירמולקות ובסקטים
ובסינרים של יום- כביסה
ובמשלחות וקומיטטים
עמדה היא סביב העריסה.
במשקפיים על המצח
הביטו יהודים דומם,
כיצד זה התינוק, המזח,
כבר יד שולח אל הים...
עוד מטר. שנים. הלאה , הלאה.
ועם עתיק עמד הוזה...
מזמן בעצם, לא היה לו
מן צעצוע שכזה.
בליל ההוא סלחו שמים
אף למליצות העסקניים...
כי ריח מרחקים ומים
דגדג להם הזקנים.
והתנפץ גלים אל סלע,
היה רסיס של איזה גל
מגניב גם לנאומים קצת מלח...
דבר נדיר בדרך כלל.

נספח ג':

"...ומה נתנה ומה הוסיפה לנו ירושלם במשך שלושים השנה האחרונות? יחד עם שכונות יהודיות אחדות מרופשות ודחוקות - מגדלים וארמונות של זרים, מגרשי-חמד ואחוזות נכריות, כנסיותיהם של הגרמנים, הרוסים, הצרפתים, היוונים ואפילו החבשים, מתנוססות לתלפיות בראש ציון, הר-הזיתים, הר-הצופים וכל הגבעות הסובבות לעירנו, ופעמוניהם מחרישים בצליליהם אזני כל יושב ירושלים, בשוררם לפניו את שיר נצחונם על העיר הזאת ועל ארצה.

והיהודים? הישוב היהודי שבירושלם חי, כמאז וכמעולם, על הצדקה והחסד; כמו אז, לא העבודה המחיה כאן את בעליה, אלא - הבטלה, השנוררות, הקבצנות. כמו בימים ההם, מוסיפים גבאי ירושלם וקברניטיה להיות שנוררים ועבדים לגבי חוץ, ועריצים - כלפי צאן מרעיתם...המוני עמה הולכים ונמקים מחוסר מחיה בהווה ותקווה לעתיד, בכלותם את כל חייהם בתוך הרפש והזוהמה של מבואות ה'עיר' ומערותיה, בפחים החלודים באמצע השדה, או בתוך הדומן והאשפה, על-יד בתי-המחראות - טרף למחלות השונות, האוכלות בכל פה בהם ובטפיהם ומוצצות את לשד עצמותיהם, והמספיקים להמלט - נמלטים בפחי נפש המונים המונים אל ארצות מערב השמש.

(מתוך מאמרו של דוד בן גוריון "לתקונה של ירושלים", 1913)

"...מה היא ירושלים, נדבר גלויות, אם לא אבן אחת גדולה, עיר כל כך קדושה שלא נעים לך לזרוק עטיפה של מסטיק ברחוב, ולגור בה, דבר שמעולם לא יעלה על דעתי, זה כמו לגור מקופל בתוך מזוזה.

אבל זה טעמי האישי, שתמיד העדיף שפלה פנימית וים על עיר שרוצה שימותו למען שלמותה כל הזמן. כמו שתל-אביב היא עיר ללא-הפסקה, ירושלים היא הפסקה עד הנצח...זה מה שאני חושב שצריך לעשות עם העיר הזאת. להשאיר אותה לזורקי אבנים ולמחרחרי נצח. שלנו ושלהם. בגלל האקלים ושער האשפתות, גיא בן הינום, וכל שאר השמות המפחידים הללו. נראה לי שירושלים היא מקום טוב לסגור בו (לנצח!) את כל הרוצחים, האנסים בתשובה, המתפרעים, מציתי האנשים, אוהדי עונש המוות, אוהדי המוות, זורקי האבנים, מהמחנה הדתי או מהמחנה החרדי או ממחנה בלטה, שיכורי בקבוקי התבערה, הג'יהדניקים, נאמני הר-הבית, מחשבי-הקיצין, הסכינאים, בכייני הכותל, מרטיבי המסגדים, סגפני-החומה, המתאבדים, וכל שאר הפנאטיים. פנאטי כל העולם התאחדו...יחיו להם שם ביחד, לנצח או אפילו לשני נצחים, אבנים עם לב עם אנשים

מוגזי מוח - אוטונומיה של פנאטיים בעיר שחורה, ואנו נקים חומה גבוהה מסביבם, ונמשיך לחיות את חיינו הזמניים הבלתי קדושים בלי מורא ובלי להיות בני ערובה..."

(מתוך כתבה של יונתן גפן בעיתון 'מעריב' 1993)

ביבליוגרפיה

אנדרסון, ר. **מאמרים קליניים על קליין וביון.** הוצאת מודן, תל-אביב.

לנס, ע. (2011). "הפוסל במומו פוסל" - תהליכי הזדהות השלכתית, בתוך: **התבוננות נפשית** (עמ' 119 - 138). אבן יהודה: אמציה.

נוימן, א. **פסיכולגיית המעמקים ומוסר חדש,** מגרמנית - שמעון זינדבק. הוצאת שוקן, תל אביב, 1964.

פרויד, ז. וברויאר י. **מחקרים בהיסטריה.** מגרמנית - מרים קראוס. ספרים הוצאה לאור, תל אביב, 2004.

נאומו של ד"ר צבי צמרת, מנהל 'יד בן-צבי', ב'ירחי כלה' אשר התקיימו בבית נשיא המדינה בכ"ה אלול, תשס"א, ביוזמת מרכז רחל ינאית-בן-צבי ללימודי ירושלים.

מיתוס, טקס ועיר

מבט אנתרופולוגי משווה

אהרון חבר, תהל גולדשמיד ועמרי דורון

הקדמה

ירושלים היא עיר קדושה. במובנים רבים זוהי התכונה המהותית שלה, אלמנט מרכזי בזהות של ירושלים כעיר. הקדושה מגדירה את ההיסטוריה ואת ההווה של ירושלים - היא זו אשר הפכה אותה למוקד של סכסוכים ושיתופי פעולה בין-דתיים לאורך ההיסטוריה, והיא מציבה אותה גם כיום במרכז השיח הישראלי והבינלאומי אודות עתידו המדיני של האיזור. בהרצאה הזו אנו מעוניינים לבחון את המאפיינים של ירושלים כעיר קדושה. בכדי לעשות זאת, אנו נשווה בין ירושלים לשתי ערים קדושות חשובות בעולם - מכה שבסעודיה וואראנסי שבהודו - וננסה לעמוד על חלק מקווי הדמיון והשוני בין האופנים בהם מתבטאת קדושתן של שלוש הערים. חשוב לציין: אנחנו נעסוק במצבן של שלוש הערים **כיום**, ונתייחס אל ההיסטוריה שלהן רק במידה שהיא רלוונטית לימינו. כמו כן, ההשוואה שלנו תהיה בין מקומה של כל עיר **בזרם המרכזי של דת אחת**: האסלאם במכה, ההינדואיזם בוארנסי, והיהדות בירושלים. דבר זה יהיה משמעותי בייחוד עבור העיסוק שלנו בירושלים, שכן אנחנו נתעלם במידה רבה מהמקום החשוב שיש לה במסורת הנוצרית והאסלאמית. ההגבלות האלו מצמצמות ללא ספק את היכולת שלנו לטעון טענות כלליות אודות ירושלים, אבל הן מאפשרות לנו להעמיק את **בניתוח ירושלים של היהדות בת-ימינו** - והיא, כפי שאנחנו מקווים שתראו בהמשך, מושא מחקר מעניין מספיק בפני עצמו.

האלמנטים העיקריים בהם אנו מתבוננים כאשר אנו מדברים על קדושה של מקום הם **המיתוסים המכוננים** שלו **והפרקטיקות הדתיות** הנהוגות בו. השאלה הגדולה אודות מקומות קדושים, ובפרט אודות ירושלים, שאלה אשר מנחה את הטיעון שלנו, היא - מה הקשר בין שני האלמנטים האלו, ובינם לבין מאפייניו של המקום כישות פיזית? אנו מעוניינים להציג תפיסה לפיה אופי הקדושה של מקום נובע במידה רבה מתוך היחסים בין שלושתם.

נפתח את ההרצאה בסקירה קצרה על מכה וואראנסי, ולאחר מכן נעבור לתיאוריה וננסה להשתמש בה כדי לנתח את הפרקטיקות הדתיות בערים אלה. לבסוף נשווה את התובנות שיעלו בנוגע לערים הללו עם קדושתה של ירושלים.

מכה

מכה תופסת מקום מרכזי באסלאם, ברמת המיתוס - זהו מקום ההתרחשות של אירועים משמעותיים רבים בהיסטוריה הקדושה - וגם ברמת הפרקטיקה. אחת מהמצוות היסודיות של האסלאם היא מצוות החג', הדורשת מכל מאמין מוסלמי לעלות לרגל למכה לפחות פעם אחת בחייו. החג' מתקיים בטווח זמן מצומצם של ארבעה ימים בשנה, מה שמעצב את החוויה של העולים - מיליוני בני אדם מגיעים יחדיו למכה, והצפיפות הקיצונית והשהייה האינטנסיבית

בקרבתם של אנשים מכל העולם הופכות את החג' לאירוע יוצא דופן עד מאוד בחייו של עולה לרגל מודרני. הטקסים של החג' מבוססים בעיקרם על מעבר בין תחנות שונות בעיר ובסביבתה, כאשר כל תחנה היא מקום התרחשותו של אירוע מכונן כלשהו במסורת של האסלאם.

וארַאנסי

וארַאנסי, שנמצאת על גדת נהר הגנגס בצפון מזרח הודו, היא העיר הקדושה בהינדואיזם. על פי המסורת ההינדואיסטית, וארַאנסי היא הנקודה ממנה נברא העולם והמקום אליו כל החומר הגשמי ישוב בקץ הימים כדי למות. היא נמצאת מעל ומחוץ לעולם ולזמן, ומכילה את הקיום כולו בתוכה. וישנו, מהאלים המרכזיים בפנתיאון ההינדואיסטי, ברא את העולם על ידי סיגופים שביצע בוארַאנסי במשך 50,000 שנה. בעקבות זאת העיר זכתה לברכתו של שיווה, אל חשוב אחר, וברכה זו מבטיחה לשוהים בה הצלחה וסיפוק בעולם הזה וגאולת הנפש לכל מי שמת בעיר.

הפרקטיקה שסובבת את וארַאנסי קשורה הדוקות במוות. רבים עולים לרגל לוארַאנסי לעת זקנה על מנת למות בה ולזכות בגאולת הנפש, ורבים באים אליה על מנת לפזר על גדת הגנגס את אפרם של קרובי משפחה אשר מתו. כתוצאה מכך העיר עמוסה במראות של מוות וטקסי שריפת גופות, ורוב המקומיים קשורים לעסק הסובב את הטקסים האלה באופן זה או אחר.

לאחר שסקרנו את הערים בהן נעסוק, נציג כעת את הבסיס התיאורטי הרלוונטי לטענות שלנו בהמשך.

מירצ'ה אליאדה

נתמקד בשלב זה בשני הוגים: מירצ'ה אליאדה וויקטור טרנר. נסקור בקצרה את התיאוריות שלהם אשר רלוונטיות לענייננו, ולאחר מכן ננסה להחיל אותן על הערים בהן אנו עוסקים.

מירצ'ה אליאדה, יליד רומניה, חי בין השנים 1986-1907, ועסק בכתיבה ספרותית ובמחקר אנתרופולוגי במקביל. עיקר עיסוקו כחוקר היה בדתות, ובפרט במיתוסים המכוננים שלהן. בפתיחת המאמר המכונן שלו, "המרחב הקדוש וקידוש העולם" הוא כותב: *"בעיני האדם המאמין המרחב אינו הומוגני, הוא רואה בו בקיעים וסדקים; הוא מבחין בו בחלקים השונים באיכותם מחלקים אחרים"*. האדם המאמין חווה את המרחב הקדוש כנקודה חשובה יותר מכל המקומות האחרים. המקום הקדוש הוא בקיע במרחב, שמתוכו מתגלה האלוהות. כלומר - זוהי נקודה טעונה כל כך במשמעות עד שהיא פורצת את גבולות העולם הארצי והופכת לגשר בינו לבין העולם האלוהי. דבר זה הופך אותה לציר התייחסות אשר מתווה את האוריינטציה של המאמין בכל נקודה אחרת במרחב. במיתוסים רבים הנקודה הקדושה הזו היא הנקודה ממנה נברא העולם, ואופן עיצוב המרחב בה משקף את האופן בו נברא העולם מתוכה. הפרקטיקות הדתיות הן לעתים קרובות, לפי אליאדה, שחזור סימבולי של מעשה הבריאה.

התיאור הזה הולם היטב את וארַאנסי - בוארַאנסי נברא העולם, באמצעות סיגופיו של וישנו. בקץ הימים כל החומר בעולם אמור לשוב לוארַאנסי ולמות בה. טקסי המוות בוארַאנסי מאזכרים את הסיגופים של וישנו ואת סוף העולם, ביטוי של המיתוס הקדוש באמצעות פרקטיקות דתיות. מכה אינה מקום הבריאה, אבל שם התחיל הקיום האנושי - אדם וחווה הגיעו למכה כאשר נפלו מגן העדן, והדתי - שם חי אברהם, אבי המונותאיזם, ומוחמד, אבי האסלאם. מכה מעצבת את המרחב של המאמין המוסלמי, שמתפלל אליה חמש פעמים ביום.

נושא נוסף אשר אליאדה מדגיש הוא היחס בין הקוסמוס, כל מה שנמצא בתוך המרחב

הקדוש, לכאוס - מה שניצב מחוצה לו. אליאדה כותב, "שטח לא מוכר, זר, לא מיושב, עדיין שייך למצב הנוזלי, הגולמי, של התוהו ובוהו. האדם, בכל שהוא נעשה הבעלים של הקרקע, ובעקר בכך שהוא מתיישב עליה, הופך אותה, באורח סמלי - באמצעות חזרה טקסית על מעשה הבריאה - ליקום". הקידוש של המרחב המוכר מתווה גבולות וקובע סדר. ככל שמתרחקים מהנקודה הקדושה כך המרחב נתון פחות להשפעה המגוננת של הסדר האלוהי, והוא נתפש כמסוכן ולא צפוי. לפי אליאדה, האדם הדתי רוצה לחיות קרוב ככל האפשר למוקד הקדושה. כלומר, הוא רוצה לחיות במקום שיש בו פתח למעלה, מעבר בין המישורים וקשר אליהם.

בוראנסי נוכל לראות ביטוי לכך בתפיסה שהעיר מכילה את הקיום כולו בתוכה, ולכן מקומות קדושים מרחבי הודו מיוצגים בה באופן סמלי, כאשר מקדש מסוים מייצג עיר אחת ואגם קטן מייצג עיר אחרת. באופן זה המקומות הקדושים של הודו מעוגנים בבריאת העולם בוראנסי, ומוצאים את מקומם בסדר הקוסמי של היקום. במכה, לעומת זאת, נדמה שהמודל הזה תקף פחות - ועוד נרחיב על כך בהמשך.

אם כן, מירצ'ה אליאדה מבקש להמשיג את המרחב הדתי המשותף לתרבויות שונות, וקובע כמה מאפיינים עיקריים לחוויה הדתית. ראשית, המקום המקודש מייצג בקיע בהומוגניות במרחב, נקודת כובד קריטית שמתוכו נובע העולם. שנית, הבקיע הוא פתח המאפשר מעבר מתחום קוסמי אחד למשנהו, קשר בין בני האדם והאלים. לבסוף, סביב ציר העולם מצוי המרחב המוכר והבטוח, הנבדל מן הכאוס שמחוצה לו.

ויקטור טרנר

ויקטור טרנר היה אנתרופולוג בריטי. הוא פעל בין השנים 1920-1983, ועסק רבות לאורך הקריירה שלו במחקר שטח אנתרופולוגי, לעומת אליאדה אשר גישתו למחקר הייתה פסיבית יותר ("אנתרופולוג כורסא"). הנושאים העיקריים בהם עסק הם טקסי מעבר ועלייה לרגל, מביניהם אנו נתמקד בהגותו אודות עלייה לרגל.

טרנר מתייחס אל העלייה לרגל כחוויה **טרנספורמטיבית**, חוויה אשר בדומה לטקס מעבר, גורמת לשינוי תודעתי אצל המאמין. העלייה לרגל היא מצב של בין לבין, מחוץ למבנה החברתי, שבו נוצרת אחווה ייחודית בין העולים הפוגשים זה כשווים. אולם בכדי שיוכל להתקיים מצב גבולי כזה יעד העלייה לרגל חייב להיות מרוחק מביתם של המאמינים ומציאות חייהם הרגילה.

בחג' במכה, למשל, ההיטמעות של המאמין היחיד בקהל העצום היא חלק משמעותי מהעלייה לרגל - החוויה שלו את עצמו כאינדיבידואל או כחלק מקבוצה חברתית מצומצמת מפנה את מקומה לחוויה של היות חלק מ**עולם האסלאם**. קיימת אחווה יחודית בין העולים, והם לובשים בגדים טקסיים פשוטים ונאסר עליהם לנהוג בתוקפנות או בחוסר נימוס אחד כלפי השני. גם בזמן העלייה לרגל אל וראנסי העולים נמצאים במצב דומה של שוויון זמני - ברהמין, בן הקאסטה הגבוהה ביותר בהודו, יכול למצוא עצמו עולה לרגל יחד עם בן קסטת הטמאים, ויתקיים ביניהם מפגש שלא יכול להתרחש בחיים הרגילים שלהם.

עם זאת, טרנר לא רואה את המצב הזה כשבירה מוחלטת של הסדר החברתי. היציאה מהמבנה אמנם מערערת אותו, אבל היא גם מאפשרת לשוב אליו לאחר מכן באופן שרק מחזק אותו. שכן הגבולות לא נעלמים לחלוטין - בזמן החג' ישנים המאמינים כולם באותו מתחם בעיר, אולם ישנו איזור שונה לכל מדינה, וקיימת אפשרות למגורי VIP עבור המאמינים העשירים; גם בהודו, ברהמין לעולם לא יאכל ביחד עם בן כת הטמאים.

טרנר רואה, אם כן, את העלייה לרגל כאקט שעיקר משמעותו הוא ביציאה של המאמין מהמבנה החברתי הרגיל, ומעבר אל מצב גבולי. התופעה הזאת מועילה משתי בחינות: היא מחזקת את תחושת השייכות של המאמין לקהילה הדתית שלו, והיא נותנת פורקן ללחצים של המבנה החברתי בלי לשבור אותו.

סינתזה – עליה לרגל

עבור אליאדה, הקידוש של אתר הוא הכרחי על מנת להפוך אותו **למוכר**, להפריד בינו ובין הכאוס אשר בחוץ. משום כך המאמין יתגורר בהכרח בקרבה למקור הקדושה. אצל טרנר, לעומת זאת, היציאה מהמבנה החברתי נגרמת מיציאה מהסביבה הרגילה של המאמין, ולכן יעד העלייה לרגל חייב להיות מרוחק - פיזית ורוחנית - מביתו של המאמין.

העולה לרגל המוסלמי אל מכה, בהתאם למודל של טרנר, נוסע אל עיר מדברית ומרוחקת, בה הוא עובר טרנספורמציה רוחנית, מעין לידה מחדש. לאחר מכן הוא חוזר למקום מושבו כאיש אחר, והתואר "חאג'" מתווסף לשמו. קשה לחלוק על כך שעיקר משמעותה של העלייה לרגל אל מכה היא בשינוי הנפשי שהיא מעבירה את העולה לרגל ובהשלכות שלו על תפקודו בחברה לאחר מכן. תעיד על כך העובדה שכל מאמין נדרש לבצע חג' פעם אחת בלבד במהלך חייו.

לעומת זאת, העלייה לוראנסי מאתגרת את תפישתו של טרנר, שכן העלייה לרגל בה איננה אקט טרנספורמטיבי בלבד - האתוס הוא של מאמין אשר בא לעיר כדי למות בה מבלי לשוב אל ביתו. עליה לרגל שכזו אמנם אינה סוג העלייה היחיד אשר מתקיים בוראנסי, אך רבים מאלה שעולים אליה שלא על מנת למות, עושים זאת על מנת ליהנות מהסגולות שבשהייה בעיר, שנובעות מהברכה המיתית של האלים. אף על פי שישנם אלמנטים בעלייה לרגל לוראנסי שמתאימים למודל של טרנר, נדמה שהמודל של אליאדה מתאים יותר לתיאורה - המאמין חש צורך להתקרב אל המקום הקדוש, שהוא עוגן עולמו, כאשר ההתקרבות נעשית לשם עצמה.

מה בנוגע לירושלים? בירושלים ובדת היהודית שאחרי חורבן בית המקדש, אין עלייה לרגל מוסדרת כמו במכה ווראנסי. יהודים רבים מגיעים לירושלים, אך לא קיימת הנחייה ברורה לגבי הריטואלים שצריך לבצע. בולט על רקע זה המנהג לשים פתקים בכותל, שבקהילה הדתית דווקא מקובל פחות ואין לו בסיס בקנון הספרותי היהודי-דתי. ניתן לומר שמנהג זה התפתח על רקע היעדר ריטואלים ייחודיים, וחוסר הסיפוק מביצוע תפילות רגילות בלבד במקומות הקדושים.

ההיעדר הזה של פרקטיקות פולחניות בכלל ועלייה לרגל בפרט חורג מהמודלים של קדושה שהצגנו ובולט על רקע מה שמתרחש בשתי הערים הנוספות אותן סקרנו. מטרתנו בהמשך ההרצאה היא לנסות לזהות את מאפייני הקדושה של ירושלים שמאפשרים את החריגה הזאת. נרצה לטעון שהדבר קשור אל המיתוסים המכוננים של ירושלים, ושל היהדות באופן כללי. לשם כך נסקור כעת הוגה נוסף.

זלי גורביץ'

זלי גורביץ' הוא חוקר בן-זמננו (נולד ב-1949), אשר עוסק במקביל גם בכתיבת שירה ובמשחק. במאמר "על המקום" מ-1991 הוא דן בתפישת המקום ביהדות, ומחבר בינה לבין סוגיות פוליטיות עכשוויות. בהקשר ובחיבור לטענתו של אליאדה בדבר המיתוס המכונן כציר מרכזי לניתוח של קדושה ומרחב, גורביץ' טוען כי המיתוס היסודי של העם היהודי, המכונן

הן את הקדושה והן את הלך הרוח - הוא "היהודי הנודד". למעשה, בני ישראל נולדו מתוך "המצב הגבולי" של טרנר, אם תרצו; בני ישראל תעו 40 שנה ללא בית במדבר, ולאחר מכן גם כאשר התיישבו בארץ המובטחת מצאו את עצמם נעים ונדים בין גאולה וחורבן - מחורבן הבית הראשון וגלות בבל, הגאולה של שיבת ציון אשר התנפצה עם חורבן הבית השני, ועד השיבה אל הארץ בתקופתנו.

גורביץ' מנגיד את התפישה היהודית לתפישה "ילידית" - כזו אשר רואה במקום פיזי מסוים "בית" ואשר ההימצאות במקום זה היא חלק מהותי ממנה. לפי גורביץ', היהדות מעולם לא הייתה ילידית, שכן ההתכוונות האמיתית בה תמיד נעשית כלפי הטרנסצנדנטי, האלוהי, וכפועל יוצא ההימצאות במקום פיזי מאבדת את משמעותה. נדמה כי ההתקרבות אל האלוהות המופשטת, "המקום", נעשית לעתים קרובות במקרא על ידי התרחקות מהמקום הארצי.

בעזרת טיעון זה גורביץ' מנתח את תולדות הציונות. נדמה כי בבסיס הציונות עומדת אותה אמביוולנטיות בין הגשמי לרעיוני, בין אובייקט לסמל, אשר הוא מנתח כמאפיין מהותי של היהדות. החלוציות היא, לפי גורביץ', הניסיון הבלתי פוסק, והכושל בהכרח, ליצור קשר אורגני בין העם היהודי לארץ ישראל. כושל בהכרח - שכן מעצם טבעה הילידיות היא מצב מובן-מאליו ולא מתאמץ.

אולם ניסיונות אלו נכשלו לא רק בגלל המלאכותיות שלהם; ישנן בהיסטוריה התעוררויות לאומיות מודעות-לעצמן ומכוונות בקפידה אשר יצרו ילידיות אמיתית. הגורם אשר מונע התרחשות כזאת במקרה של הציונות הוא העובדה שהמיתוסים המכוננים עליהם נשענת הלאומיות הישראלית/יהודית הם, כאמור, נעדרי-מקום בפני עצמם.

מסקנות

הפער בין המקום ל"מקום" אשר גורביץ' דן בו נמצא במידה כזו או אחרת בכל אחת מהערים שסקרנו. שכן יש אמביוולנטיות אינהרנטית בעצם התופעה של **מקום קדוש** - מקום הוא תחום פיזי, ואילו קדושה משקפת תמיד כוחות אשר חורגים מהעולם הפיזי. הקישור בין שני המישורים מתקיים בהכרח כסמל יותר מאשר כאיחוד אמיתי בין האלוהי לארצי. גם כשהמאמין עומד בקודש הקודשים, בלב ליבו של ציר הגישה אל האלוהות, היא תמיד תישאר בלתי מושגת, לפחות במידה מסוימת. בנקודה זו אנו מעוניינים לחלוק על גורביץ' - המתח הזה אינו תופעה ייחודית ליהדות. אולם יחד עם זאת אנו מעוניינים לחזק את טענתו, ולהראות שבירושלים המתח הזה גדול במיוחד. לשם כך נחזור אל המודלים של קדושה אשר הצגנו בתחילת ההרצאה, ובאמצעות ניתוח שלהם ננסה להבין באופן עמוק יותר את התופעות אותן גורביץ' מתאר.

נדמה שהקדושה של אליאדה, אשר מאפיינת את וראנסי, וזו של טרנר, אשר מאפיינת את מכה, הן משני סוגים שונים. הקדושה של אליאדה היא מקומית, כלומר תלויה בקרבה בזמן ובמקום, ונובעת באופן ישיר יותר מתוך החומר הפיזי. תעיד על כך העובדה שמאמינים רבים אכן בוחרים למקם את ביתם בגבולות העיר וראנסי על מנת ליהנות מכוח הקדושה שנובעת ממנה. לעומת זאת, הקדושה של טרנר דומה הרבה יותר לקדושה המוכרת לנו מהעולם המונותאיסטי. זוהי קדושה שאינה מוגבלת בזמן ובמקום, מה שמאפשר לה למשוך עלייה לרגל גם ממקומות מרוחקים ולהשפיע על חיי המאמין גם כאשר הוא חוזר אל ביתו.

ההבדל נעוץ, אם כן, במידת ההפרדה בין האלוהי לארצי. כאשר שני העולמות האלו מעורבבים זה בזה, האלוהות הופכת להיות מזוהה עם החומר הפיזי והקדושה אשר נובעת

ממנה בהכרח תלויה במגבלות פיזיות של חלל וזמן. לעומת זאת, כאשר ישנה הפרדה ברורה ביניהם, האלוהות הופכת לכוח חיצוני לעולם הפיזי, ולפיכך כוח אשר רלוונטי במידה שווה במקומות ובזמנים שונים.

במכה ההפרדה בין האלוהי לארצי היא חדה - המקום הקדוש הפיזי הוא סמל לקדושה מופשטת; כך, מרכז הכובד הוא הכעבה, המקום בו אברהם בנה מקדש לאלוהים. יחד עם זאת, המוסלמים מדגישים כי הכעבה אינה האלוהות כשלעצמה, אלא המקום המסמל את האלוהות. בהדגשה, הארצי הוא סמל לאלוהי.

בוראנסי ההפרדה חדה פחות - הקדושה נובעת ישירות מתוך החומר הפיזי. כך, וראנסי היא המקום המכיל את כל המקומות - היא מיקרוקוסמוס של העולם הזה ושל העולם הבא. זהו "המקום" בה"א הידיעה, ומייצגת את החיבור הפשוט שבין הגשמי לרוחני.

לעומת מכה ווראנסי, הקדושה של ירושלים, כפי שטוען גורביץ', מאופיינת בהפרדה חדה במיוחד; האלוהי רחוק כל כך מהארצי עד שהמקום הפיזי לא יכול לתפקד אפילו כסמל למקום האלוהי המופשט. לראיה, בירושלים המרחב הוא גבוה ובלתי מושג. הר הבית מסמל את "המקום" שאין גישה אליו - ושעולי הרגל היהודים אליו הם מתי מעט. זהו המקום הקדוש ביותר ליהדות, האתר בו עמד פעם קודש הקודשים של בית המקדש, והוא הוחזק במשך שנים בידי זרים; גם לאחר שמדינת ישראל כבשה אותו, היא מסרבת לנרמל את הפולחן בו. למעשה, זמן קצר לאחר כיבושו הוא הועבר לניהול גורמים מוסלמים. אפילו שמו של המרחב, "הר הבית", טבול באירוניה, שכן אין הוא מהווה בית ממשי, הנכבש בצעדי אדם. מקום העלייה לרגל הוא הכותל, שריד יחידי המזכיר שוב ושוב את החורבן ואת הגלות שבאה בעקבותיו. הכותל הוא חומה המסמלת הפרדה מהמקום האמיתי, הגבוה מעליו - שאין גישה אליו. גם מיקומה של אבן השתייה, המקום ממנו נוצר העולם, שנוי במחלוקת, ויהודי יתקשה לומר מהיכן בדיוק נברא העולם. ירושלים נותרת כמרחב שנשללה ממנו נוכחות אלוהית במקום הרגיש והקדוש ביותר ליהודים.

יתכן שהדבר נובע דווקא מתוך הסמליות של הקדושה של ירושלים, מתוך הנתק החריף בינה לבין ירושלים הארצית. בוראנסי המקום משמש בעצמו כמקור הקדושה, ובמכה המקום הוא כלי להתקרבות אל מקור הקדושה האמיתי; יתכן שהפער בתפיסה היהודית בין הארצי לטרנסצנדנטי גדול כל כך עד שהמקום הפיזי אינו יכול עוד לתפקד אפילו כגשר אל האלוהי. במובן הזה, שלוש הערים ניצבות על ציר בין הפרדה מוחלטת של הטרנסצנדנטי לארצי לאיחוד מוחלט ביניהם, בין טרנר לאליאדה אם תרצו: בקצהו האחד ניצבת ירושלים, אשר ההפרדה בה חריפה כל כך עד שהארצי איבד בה את חשיבותו כמעט לגמרי; בקצהו השני ניצבת וראנסי, בה הארצי מעורבב עם הטרנסצנדנטי ללא-התר; וביניהם ניצבת מכה, שבה הסמליות ממלאת תפקיד מרכזי בפולחן, אך הארצי והאלוהי מספיק קרובים על מנת שזו אכן תגשר ביניהם.

סיכום

סקרנו את המיתוסים של הערים מכה ווראנסי, ואת המיתוס היהודי על פי גורביץ. ניסינו להבין את הקשר בין מיתוסים אלה לפרקטיקות בכל אחת מהערים, או היעדר הפרקטיקות במקרה של ירושלים. ראינו גם כיצד המיתוסים והפרקטיקות, שמביאים לידי ביטוי את הקדושה ותפיסת הקדושה הייחודית של כל עיר, מתקשרים אל העיר עצמה, כמקום פיזי. בחינה זו אפשרה לנו להציב את הערים על סקאלה - בוראנסי האלוהי והארצי קשורים זה בזה, בעוד האסלאם מדגיש את הריחוק ביניהם, ובירושלים הם כה מרוחקים זה מזה עד שהעיר הפיזית לא מבטאת את עצמה כמקום קדוש באופן מעשי. ההשוואה אפשרה לנו להבין

שהיעדר הפרקטיקה היא ייחודית לירושלים, ואיננה נובעת רק מהשתלשלות מקרית של אירועים, אלא משקפת אלמנט משמעותי מהחוויה היהודית של ירושלים.

ביבליוגרפיה

אליאדה, מירצ'ה. 2005. 'המרחב הקדוש וקידוש העולם'. בתוך: **עליה לרגל, יהודים, נוצרים, מוסלמים.** עריכה: לימור, א., וריינר, א.. רעננה: בית ההוצאה לאור של האוניברסיטה הפתוחה, יד יצחק בן צבי. עמ': 193-211.

גורביץ, זלי. **על המקום.** תל אביב: עם עובד, 2007.

טרנר, ויקטור. 'עליות לרגל כתהליכים חברתיים' בתוך: **מבוא לאנתרופולוגיה: מקראה.** עריכה: מתת אדר-בוניס. רעננה: בית ההוצאה לאור של האוניברסיטה הפתוחה, 2008. עמ' 283-328.

Amirani, Taghi, et al. **Inside Mecca.** Washington D.C. : National Geographic Television & Film, Warner Home Video, 2003.

Barber, Richard. **Pilgrimages.** Woodbridge: Boydell Press, 1991.

Gesler, Wilbert M. and Margaret Pierce. "Hindu Varanasi", **Geographical Review** Vol. 90 No. 2 (Apr., 2000). pp 222-237.

Parry, Jonathan P. **Death in Banaras.** Cambridge : Cambridge University Press, 1994.

אחרות בירושלים

ניתוח סיפורים אישיים מהתקופה שלפני קום המדינה

סיון דגן, נעם הרצוג ונועה זעירא

הקדמה

החיים בישראל, ובירושלים בפרט, מזמנים לנו הרבה מפגשים עם "האחר". אפילו בנסיעת האוטובוס היומית מהבועה של רחביה להר הצופים ניתן להבחין בקבוצות השונות, בשסעים ובמתחים ביניהן, אשר משקפים הרבה מהאחרות המובנית בעיר. במסגרת יום עיון בנושא ירושלים הרגשנו שחשוב לעסוק בנושא הזה, אשר קשור לתחושתנו בחוויה הבסיסית של רבים מתושבי העיר. כשהתחלנו לדבר בינינו על חוויית ה"אחרות" בירושלים, צפו בנו תחושות מעורבות לגבי העיר: מצד אחד היא מהווה לנו בית - בין אם מלידה ובין אם בשלוש השנים האחרונות - אך בה בעת העיר מעלה בנו תחושה כללית של זרות; אנו מגדירות את עצמנו בתור ירושלמיות, אך לא באמת מרגישות שהעיר היא "שלנו".

המושג "אחר" טומן בחובו מגוון התייחסויות, אשר ניתן למקם אותן על ספקטרום של "אחרות": בקצה האחד ישנו הממד הפילוסופי של אובייקט-סובייקט, לפיו האחר הוא כל מי שאיננו אני. בקצה השני ניצב הממד הסוציולוגי, לפיו האחר הוא כל מי שאינו נמצא בקבוצה החברתית שאני משתייך אליה. "האחרות הסוציולוגית" הזו יכולה להיקבע לפי צבע עור, השתייכות לאומית, שפה, מין, גיל, וכדומה. בין שני המישורים הללו קיימים גוונים רבים של "אחרות", אותם קשה יותר לאתר ולהגדיר בבירור, דוגמת השקפת עולם, אמונה דתית, ועוד. בהרצאה זו בחרנו להתקרב לרובד הסוציולוגי, ולהתייחס למושג "אחר" כאל כל מי שאינו נמצא בקבוצה שלי. בהתאם לכך, נבחן כיצד באה לידי ביטוי האחרות בין קבוצות בירושלים במחצית הראשונה של המאה הקודמת.

החלטה נוספת שקיבלנו נוגעת לשיטת המחקר: ניגשנו לנושא דרך מחקר איכותני באופיו, מחקר נרטיבי. במסגרת זו עניין אותנו לקרוא על החוויה האנושית-אישית שנוגעת לאחרות, בין היתר מתוך הבנה שזו דרך נכונה יותר לעסוק בנושא כזה, שנעוץ בבסיסו בחוויות בין-אישיות ומפגשים אקראיים עם אנשים אחרים. בתוך כך, אנו לא מתיימרות להצביע על מגמות לאורך הזמן או שינויים מאקרו-חברתיים, אלא מבקשות לתאר תופעה בין-אישית באמצעות השמעת קולן של דמויות שחיו ופעלו בעיר הזו בעבר וחוו חוויות של זרות ואחרות. הדגש בהרצאה שלנו הוא ניסיון לבצע "פירוק" של חוויה מסוג מסוים.

מעבר לכך, כפי שניכר מן הרגע הראשון חלק חשוב מהתהליך שעברנו היה תהליך רפלקסיבי. המחקר שערכנו עורר בנו שאלות לא רק ביחס לחוויות של הדמויות שחקרנו בעת שנפגשו עם מי שאחר מהן, אלא גם ביחס לחוויות האישיות שלנו והיחס שלנו אל ה"אחר" בסיטואציות שונות בחיינו. בהזדמנות זו נשמח להזמין גם אתכם לחשוב על מפגשים שלכם עם ה"אחר"

בסיטואציות שונות בחייכם, ולבחון את היחס שלכם אל החוויות האלו.

מבחינת סדר הדברים, המהלך שנציע הוא בחינה של תופעת האחרוּת דרך שלושה סיפורים 'ירושלמיים' שונים, שהתרחשו כאמור במחצית הראשונה של המאה הקודמת. הסיפורים נבחרו מתוך המחשבה, התפישה וההבנה שלנו של "מה זה אחר?", וכיצד הוא בא או צריך לבוא לידי ביטוי בטקסט. בחרנו בדמויות ירושלמיות המזוהות עם קבוצה חברתית מסוימת, והתמקדנו בנקודת המפגש של כל אחת עם אדם אחד או יותר שהם אחרים ממנה. המקורות בהם נעסוק בהרצאה הם שלושה: קטעים מתוך סדרת ראיונות עם השופט ש"ז חשין; חלקים מיומנו של המחנך ואיש הרוח ח'ליל אל-סכאכיני; ושירים שנכתבו ופורסמו על ידי העיתונאי והמשורר איתמר בן אב"י.

בהתאם לסוג המחקר, הקפדנו לנתח הטקסטים שמקורם מפי הדמויות עצמן, ולא 'דיווח' אודותיהם. בחרנו להציג בפניכם ציטוטים מתוך הטקסטים שקראנו המבטאים לדעתנו בצורה הטובה ביותר את החוויה האישית של הדמויות ביחס למפגש עם האחר. דרך ניתוח המפגשים של הדמויות נבקש כאמור לפרק את החוויה של המפגש עם ה"אחר", ולהבין לעומק את טיבה של אותה "אחרוּת": באיזו צורה היא באה לידי ביטוי? האם וכיצד היא משחקת תפקיד? והאם ביכולתנו ללמוד מכך שיעור כללי יותר אודות הנושא?

חלק א' - סיפורים מפי שניאור זלמן חשין

הטקסט הראשון שבו נדון הוא ספר המבוסס על סדרת שיחות שקיים שניאור זלמן חשין במסגרת תכנית של "רדיו ירושלים" המכונה "דמויות מבית המשפט", אשר שודרה אחת לשבועיים במהלך שנת 1947. הספר עצמו יצא לאור לאחר קום המדינה, בשנת 1953. על אף שחשין שימש כשופט גם בתל אביב (בבית משפט השלום ובבית המשפט המחוזי), סיפוריו על ירושלים רבים לאין שיעור וממלאים את דפי הספר - ייתכן שמשום היותו ירושלמי מלידה, אך כנראה גם לנוכח חשיבותה של העיר עבורו. נראה, כי בית המשפט מהווה בעיניו מיקרוקוסמוס של העיר ירושלים, וכי זו בעצמה היא מעין מיקרוקוסמוס של ארץ ישראל, מבחינת האוכלוסייה המגוונת השוכנת בקרבה. באמצעות הסיפורים על האנשים השונים בבית המשפט, מנסה חשין לתאר את סיפור הפיכתה של ירושלים לעיר הבירה של מדינת ישראל ואת תפקידו המעצב של בית המשפט בתהליך.

חשין מתאר את בית המשפט באופן הבא:

> *"בית המשפט נהפך לאחד המוסדות החיוּניים ביותר בישוב, ורוב שעות היום הוא הוֹמה מבני אדם [...] ודמויות מדמויות שונות מסתוֹפפות בצילוֹ. מהן דמויות אור של אזרחים נאמנים המסמלים את השאיפה הכנה לראות בשליטת הצדק עלי אדמות, ומהן דמויות אופל, יוצאות-דוֹפן, המסמלות את כל הכיעוּר והשפל בחיי אנוֹש; מהן דמויות של צללי-אדם אשר שקעו בתהום חיי-המעשה, ומהן דמויות של אנשים שׂבעים ודשנים הרואים את עולמם בחייהם; מהן דמויות מלאות, מלבבות ומקסימות של אישים אשר נתערוּ בחיי הארץ, וזכותם גדולה בישוב, ומהן דמויות חוורות, נטולות צבע וחסרות אופי של חדלי אישים, רודפי-רוח ושואפי-מדוֹן."*

תיאור זה מסביר מדוע ספרו של חשין היה מקום טבעי עבורנו לחפש ביטויים למפגשים עם "האחר". באשר לתפקידה של ירושלים, נראה שלעיר היה תפקיד חשוב בעיניו בתהליך שעברה האוכלוסייה היהודית בישראל ביחסה אל המשפט החילוני-מדינתי. לפי חשין, היציאה מהחומות חוללה תמורות גם בתחום המשפט: הבאת הסכסוך הפרטי של בני היישוב הישן אל מוסד ציבורי, בית משפט של המנדט ("ערכאות של נכרים", כלשונו). ההגעה אל בית המשפט החילוני הייתה חלק מהתערות כללית של היהודים בעיר, שכללה מפגשים עם אוכלוסיות מקומיות שונות כמו גם עם אנשי המנדט הבריטי. חשין עצמו השתלב היטב במערכת המשפט של המנדט, ועם קום המדינה הפך לאחר השופטים הראשונים שהתמנו לבית המשפט העליון. לנוכח נסיבות אלה, נראה שמטרתו הראשונה של הספר הייתה לתעד ולהנציח את זווית הראיה הייחודית שלו בתור משפטן על התקופה שלפני קום המדינה. אולם, מבין השיטין ניתן להבחין במטרה נוספת לפרסום הספר כמה שנים לאחר מכן (כאמור, בשנת 1953) - מתן לגיטימציה למערכת המשפט החילונית של מדינת ישראל ומיצובה לא רק כברירת המחדל אלא גם כאלטרנטיבה אמיתית וצודקת לבתי הדין הדתיים של האוכלוסיות השונות.

עתה, נציג קטע אחד שממחיש את מטרתו זו של חשין. סיפור זה מובא על ידי חשין בתור צופה מן הצד, אך ניסינו בקריאה שלנו להתייחס גם לזהות שלו עצמו - בתור שופט, יהודי, משכיל, גבר - ולבחון כיצד היא משפיעה על הנרטיב שהוא מציג. מדובר במקרה שנדון אצל שופט ערבי בבית משפט השלום בירושלים, שבו טענו בפניו מתדיינים ערביים. התובעת באותו מקרה היא אישה ערבייה, אשר תבעה אדם אחר בענייני ממון. האישה מתוארת על ידי חשין באופן הבא: "לבושה בגדי-צבעונין ומקוּשטת בתכשיטי כסף וזהב יקרי-ערך. פניה היו מרוחות בשפע בתמרוקי-נשים, וריסי-עיניה היו עשויות בפוּך סמיך". התיאור המפורט של המראה שלה נועד להדגיש לקורא את חריגוּתה בנוף בית המשפט ולמצבהּ כ"אחרת". חשין מספר כי המראה של האישה לא מצא חן בעיני השופט, שנודע כאדם חם מזג, ולאחר שזו סיימה להציג את טענותיה בפניו, הוא הטיח בה: "את, האשה! אינני מאמין אף למלה אחת מסיפור-הבדים שלך. שקר וכזב בפיך... דרכך דרך פרוצה ומעלליך כשל אשת רחוב!".

נראה, כי חריגותה של האישה באה לידי ביטוי בכמה מישורים, ולמעשה מבטאת את **יחסי הכוחות** הקיימים בינה לבין השופט. ראשית, היותה **אישה**: הכינויים של השופט מופנים כלפי נשיותה וגם התיאור של חשין מתייחס למראה שלה - בגדיה, האיפור הכבד; שנית, היותה **בעלת דין**: השופט משתמש במעמדו כמנהל הדיון על מנת להשתיקה; שלישית, היותה **הדיוטה**: האישה ייצגה את עצמה בפני השופט (ללא ייצוג של עורך דין, שבאותה תקופה גם הוא בדרך כלל גבר), וככל הנראה סטתה מהסטנדרטים המקובלים להופעה בפני בית המשפט.

למשמע תגובתו של השופט, האישה מתרעמת ומטיחה בו שאיננו מנהל משפט צדק וכי הוא מפלה אותה לרעה ופוגע בכבודה. השופט שומע את הדברים, ובמקום להאשים את האישה בביזיון בית המשפט, הוא מקריא כתב אישום נגדו עצמו, מודה באשמה ("צדקה המאשימה. במשפט אין משוֹא-פּנים, והכל שווים בעיני הדין... שופט הפוגע בכבודו של העומד לפניו ובשמו הטוב, מעוות דין וראוּי לעונש חמוּר") וגוזר על עצמו קנס. לאחר מכן, הוא חוזר לדון במקרה.

לדעתנו, באמצעות הסיפור, חשין מבקש להעביר מסר בנוגע **לתפקידו של בית המשפט בחברה** - הכל שווים בפני החוק; לשופט אסור להפלות בעל דין אחד על פני האחר; אסור לפגוע בכבוד האדם. אם ראינו כיצד חשין תופס את בית המשפט כמקום שאליו מגיע קהל מתדיינים רחב ומגוון, סיפור זה מראה את תפקידו בעיניו **כמאחד, מאחה ומגשר** בין אוכלוסיות שונות. השופט ראה את התובעת כאחרת ממנו, אך ערך **כבוד האדם** (שעוד צפוי להרים ראשו

במשפט הישראלי) טשטש את הקטגוריות שהדביק לה - 'אשת רחוב', 'פרוצה' - והחזיר את מעמדה השווה כאדם שבא לשטוח טענותיו בפני בית המשפט.

האם הסיפור מצליח להשיג את מטרתו? האם בכוחו ליצור לגיטימציה לבית המשפט כמקום שבו נעשה צדק באופן שוויוני לכל? על פניו, בהחלט. המסר של הסיפור אכן נראה משכנע. אולם, קריאה ביקורתית של הטקסט, תוך חבישת 'משקפיים' המוכוונות לחיפוש אחר האחרוּת שבו מעלה תהיות בנושא. הרי חשין עצמו, המבקש להעביר את המסר, משמר דרך הסיפר את אותן הבחנות שעל בסיסן הפלה השופט את התובעת. האופן שבו חשין מתווך את הסיפור לקהל מנציח את אותן הקטגוריות שעליהם הצבענו כסממנים של 'אחרוּת' - תיאור האישה באופן חריג שנועד לייצר הזדהות עם השופט ועם תגובתו אליה; התייחסות לכל הדמויות המוזכרות בתור 'ערבים'; כינויה החוזר והנשנה בתור 'אישה' או 'ערבייה', להבדיל מהשופט שמכונה לפי תפקידו ולא לפי מוצאו או היותו גבר. העובדה שחשין עצמו (כמספר יהודי, גבר, שופט) נוקט ברטוריקה בה הוא עומד על מאפייניה 'האחרים' של האישה ככאלה שמגדירים אותה, מצביעה על הקשיים שבהנחלת האתוס של בית משפט לכלל אזרחי המדינה, שיהיה 'ניטראלי' באמת. בהערת אגב, הזכרתי שחשין מונה לכהן בבית המשפט העליון עם הקמתו בשנת 1948. חרף הקולגיאליות ששררה כנראה בינו לבין עמיתיו השופטים הערביים, ראוי לציין כי שופט ערבי ראשון התמנה לבית המשפט העליון רק 50 שנים לאחר מכן.

חלק ב' - קטעים מיומניו של ח'ליל אל-סכאכיני

ח'ליל אל-סכאכיני היה איש ירושלים, ערבי-נוצרי בן העדה היוונית-אורתודוכסית. אל-סכאכיני היה איש רב-פעלים, עסק בהוראה וחינוך, ספרות, שירה, לשון, וגם בפעילות פוליטית מקומית. הטקסט שבחרנו לנתח לקוח מהספר **כזה אני, רבותיי!**, אשר מאגד בתוכו קטעים מתוך יומניו של אל-סכאכיני שנכתבו על פני קרוב ל-50 שנים (1906-1953).

הנושא של אחרוּת ניכר בטקסט רבות במסגרת תיאוריו של סכאכיני את המציאות בת-התקופה בירושלים. ישנם שסעים שונים שהוא מתאר, אך העיקרי והמעניין לדעתנו הוא באופן טבעי **השסע הערבי-יהודי**, שהוא למעשה שסע כפול - גם דתי וגם לאומי. אצל סכאכיני **העניין הלאומי הוא המשמעותי ביותר.**

ביחס ליהודים ישנם לא מעט תיאורים של 'דיבור עם האחר' מצידו של סכאכיני. חלק מהתלמידים של אל-סכאכיני, שנתן שיעורים פרטיים בערבית בצעירותו, היו יהודים. ביומנו הוא תיעד דיאלוגים פוליטיים נוקבים למדי שניהל עימם לגבי הציונות ושיבתם של היהודים לארץ. פרט זה מביא אותנו לנקודה מעניינת ראשונה מבחינת האופן בו האחרות באה כאן לידי ביטוי - הפערים בין המישור הפוליטי למישור הבין-אישי:

ברמה הפוליטית, סכאכיני מדגיש מאוד את פעילותו מתוך נקודת מבט של לאומיות ערבית (למשל מציין כי הוא פועל למען 'האומה הערבית וטובתה'), ואף מציג תפיסה לוחמנית ביותר נגד הציונות. הוא מבטא גם לעצמו ביומן וגם בפרהסיה (כפי שניכר מתיאורו ביומן את השיחות שהיה מנהל) כעס ושנאה כלפי היהודים, תמיכה ב'גיבורים הערבים' (כלשונו) במאבקם בהם, ומאוחר יותר גם כעס רב על הבריטים ועל היחס המועדף שהם מעניקים ליהודים בתקופת המנדט.

מנגד, **ברמה הבין-אישית**, הוא מספר על יהודים רבים עימם הוא מיודד - ממש מכנה אותם 'ידידי היהודי' - שחלקם בוודאות נמנים עם זרמים ציוניים כלשהם. חלק מאותם יהודים הם אפילו תלמידים של סכאכיני. הוא מלמד אותם ערבית, היא שפת המקום. הדיאלוגים עם

תלמידיו היהודים מתוארים כמתקיימים על מי-מנוחות, זו לרוב שיחה שקולה ואינטלקטואלית בין שני גברים בוגרים מזהויות שונות, שמצליחים לדבר ביניהם, הגם שאינם מסכימים על חלק מהדברים. אולי הביטוי הקיצוני ביותר לכך קורה בשנת 1917, ערב כיבוש ירושלים על-ידי הבריטים, כאשר ידיד יהודי-אמריקאי של אל-סכאכיני מבקש ממנו לספק לו מקום מסתור בביתו משום שהשלטונות העות'מאנים הוציאו צו הסגרה לכל אמריקאי באשר הוא. אל-סכאכיני נעתר לבקשתו ומסייע לו, דבר שעולה לו בהמשך במחיר אישי - אחד השכנים מלשין ובעקבות זאת שניהם (גם הידיד היהודי וגם אל-סכאכיני) נעצרים ובהמשך חווים מאסר ממושך בתנאים קשים ואף מגורשים מירושלים לדמשק.

כלומר, אנחנו רואים איך המחיצות הפוליטיות שמקורן באחרות של הצדדים מסוגלות לסגת מפני צורך אישי בסיטואציה קונקרטית. השאלה שתהינו לגביה בעקבות זאת היא מהם הכלים המאפשרים לסכאכיני להתמודד עם הפער הזה? ובמילים אחרות, מהם הכלים המאפשרים לו להתגבר על 'מכשולים של אחרות'?

לכאורה יכולנו להסתפק באמירה הפשטנית לפיה אל-סכאכיני הוא אדם חברותי ואמפתי שמסביר פנים לזולתו ומסייע לו כל אימת שהוא יכול. אך מהטקסט עולים שני מרכיבים נוספים שמושרשים באופן עמוק בתפיסת עולמו, ושלדעתנו חשוב לדון בהם במסגרת הדיון באחרות. העניין הראשון, שהוא ה'בסיס' להתגברות של אל-סכאכיני על מכשולי האחרות לדעתנו, הן ה**תפיסות של הומניזם ואוניברסליזם** שחקוקות היטב בקרבו. נדגים באמצעות קטע מתוך היומן שנכתב ביום שישי 26.3.1915. המדובר בדברים שנכתבו לאחר שהשלטון המקומי העות'מאני הכפיש את שמו של סכאכיני והענישו:

> *"אינני יכול אלא לומר כאן את דברי בעניין זה: אינני נוצרי ולא בודהיסט, לא מוסלמי ולא יהודי. כשם שאינני ערבי ולא אנגלי, לא צרפתי, לא גרמני ולא תורכי. אני רק אחד מבני הגזע האנושי וסיסמתי היא כמאמר המשורר: 'אם מעפר מוצאי, הן כולן ארצותיי, וכל האנשים בהן קרוביי'."*

אבל, כאמור, החיבור העוצמתי של סכאכיני ללאומיות הערבית נוכח ביותר בטקסט, כמו גם בפעילותו הציבורית ארוכת השנים כמחנך ופעיל בתנועות לאומיות כלל-ערביות ובהמשך פלסטיניות. כאן נכנס המרכיב המרכזי השני, שהוא **הכלה של האחר** באופן אמיתי ועמוק, שאל-סכאכיני מתאפיין בה לא רק ברמה האישית, אלא גם ובמיוחד ברמה הלאומית. הוא מכיר בהחלט גם בצורך הלאומי של מי שאחר ממנו ואינו משתייך לאותה קבוצה לאומית כמותו. דוגמא יפה לכך מצויה בדברים שכתב ביומנו ביום 17.2.1914:

> *"אם אני שונא את התנועה הציונית, אין זה אלא מפני שהיא מנסה לבנות את קיומה ועצמאותה על חורבות זולתה. [...] אינני מתנגד לכך שהאומה היהודית תפעל למען קיומה העצמאי; אדרבה: אני מחייב שכל אומה פזורה ומדוכאה תתנער ותהיה עצמאית; אבל אני מתנגד לעיקרון שעליו קמה התנועה של האומה היהודית והוא: להשפיל את זולתה כדי להרים ראשה בגאווה, ולהרוג אומה שלמה כדי לחיות.*

אל-סכאכיני אינו מתנגד לעצם קיומה של תנועה לאומית יהודית, אלא לדרכים בהן היא

פועלת. לכל אורך היומן שלו ניכר המתח בין רגשי הלאומיות החזקים שלו לבין התפיסות האוניברסליסטיות שגם בהן הוא מאמין מאוד. הוא עצמו לכאורה לא רואה סתירה בין השניים. הוא מדגים תפיסה נאיבית מה, ומדגיש בעצם את חשיבות ההקפדה על כך שלאומיות לא תהפוך להיות לאומנות. הציטוט האחרון שנביא מתוך יומנו ממחיש את ההרמוניה הזו בעיניו - זהו קטע שנכתב ביומנו ב-23.2.1914 ומתאר שיחה עם תלמיד יהודי שלו:

> "אמרתי לו: 'אם אני פועל למען האומה הערבית ומקדיש את עצמי לשירותה, אינני עושה זאת מפני שאני שונא את הלאומים האחרים או מפני שאני מבכר את האומה הערבית על פני זולתה, אלא מפני שזו חובתי, ראשית - בתור אחד מבניה של האומה הזאת, ושנית - בתור אחד מבניה של האנושות'."

מתוך התובנות הללו לגבי העמדות של סכאכיני שמאפשרות גישור על האחרות, עלתה תהייה נוספת והיא כיצד שינויים משמעותיים במציאות הפוליטית מקשים על גישור שכזה?

אנחנו לא מתיימרים לספק תשובה לתהייה זו, נשאיר אותה כשאלה פתוחה למחשבה. רק נציין שבשלבים מאוחרים יותר של היומן, בתקופת המרד הערבי הגדול של 1936, ניתן לחוש שהמתיחות האמורה לעיל בין **לאומיות** לבין **אוניברסאליות** הולכת וגוברת באופן שאכן מהווה אתגר מורכב לאל-סכאכיני ודומיו. כך למשל, חודש אחרי פרוץ המרד הוא כותב: "אינני מן הדוגלים במרידות ואין דבר השנוא עלי מאשר אנשים הנוקטים אלימות וכוח לפתרון בעיותיהם. אבל בנסיבות כאלה - אלה התוצאות, והיוזם הוא האשם."

אולם סכאכיני ההומניסט לא נעלם מן הטקסט גם במצבים קשים ביותר. ב-25.7.1936, בתקופה בה המאורעות בארץ נמשכים ובמקביל גם פורצת מלחמת אזרחים בספרד, הוא כותב:

> *"אם זהו עולמכם, הו אנשים, הרי הוא הרע שבעולמות. כמה קשים החיים עמכם על מי שאוהב שלום, על מי שוראה בכל האנשים, מכל סוג וצבע, אחים. [...] אני כואב את הצרות, בין שהן באות על העבים ובין שהן באות על האנגלים או על היהודים."*. (190-191)

לסיכום סיפורו של סכאכיני, לתחושתנו המרכיבים בדמותו שמאפשרים לו לגשר על הפער בין אופיו האישי לבין תפיסותיו הפוליטיות הם ההומניזם הטבוע בו, והיכולת להכיל את האחר ברמה עמוקה וכנה. הותרנו את שאלת עמידותן של תפיסות כאלה בתור שאלה פתוחה בשלב זה.

חלק ג' - שירי האהבה של איתמר בן אב"י ללאה אבושדיד

הסיפור האחרון בו נעסוק הוא סיפור אהבתם של איתמר בן אב"י, עיתונאי ומשורר ובנו של אליעזר בן-יהודה, לבין לאה אבושדיד, בת למשפחה עשירה ומיוחסת ממוצא 'ספרדי טהור' (צאצאי מגורשי ספרד). סיפור אהבתם החל בשנים הראשונות של המאה הקודמת, עת חזר איתמר מלימודיו באירופה. השניים התאהבו זה בזו כאשר איתמר העביר שיעורים פרטיים ללאה שהייתה אז תלמידת תיכון. סיפור אהבתם היה רצוף מכשולים: המשפחה של לאה התנגדה לנישואים ביניהם, בעיקר עקב חוסר ההשתייכות של איתמר לעדת הספרדים הטהורים, וכן עקב היותו עני. על אף ההתנגדות מצד משפחתה של לאה, נהג איתמר להעביר

לה בסתר מכתבי אהבה. אך לאחר זמן מה אמה של לאה גילתה על כך, ואסרה עליה להיפגש עמו. איתמר סרב לומר נואש, והחל לחזר אחר לאה בפלטפורמה אחרת: הוא החליט להביע את רגשותיו ללאה באמצעות שירים שכתב ופרסם עבורה בעיתון "הצבי", אותו ערך באותה העת, כששמה של מושא אהבתו בשיריו הייתה אלה - סיכול האותיות של שמה. לאחר כמה שנים החל איתמר לכתוב שירים קודרים בעקבות האכזבה העמוקה שחש מחוסר יכולתו לממש את אהבתו ללאה. בשנת 1910 פרסם איתמר את השיר "אקדחי", שיר התאבדות שעורר סערה בירושלים. חמדה בן יהודה, אמו החורגת של איתמר, מצאה במגירה של שולחן הכתיבה שלו אקדח, והבינה שהיא חייבת להתערב בעניין. היא יצרה קשר עם אלברט ענתבי, אחד מראשי הציבור הספרדי, שהסכים לתווך בין שתי המשפחות. בשנת 1913, לאחר משא ומתן בנוגע לתנאי הנישואים, לאה ואיתמר נישאו.

ניתן להבין מהסיפור באופן די ברור שהעולמות מהם באים איתמר ולאה הם שונים - הוא אשכנזי-חילוני, היא ממוצא ספרדי-טהור וממשפחה מסורתית; היא בת עשירים והוא עני מרוד; היא ממשפחה מכובדת ומיוחסת, והוא נרדף עקב עבודת חידוש הלשון שלו ושל אביו (שלא התקבלה באהדה ביישוב היהודי הישן). נראה שהשסע המהותי ביותר בסיפור הוא השסע העדתי, ובגינו משפחת אבושדיד סירבה במשך שנים לנישואים בין השניים והציעה לבתם שידוכים אחרים. גם משפחת בן-יהודה לא תמכה במיוחד בשידוך: "אני אומרת לו בגלוי" כותבת חמדה בן-יהודה בספרה על חייו של איתמר "בל יחשוב לרגע כי באנו הנה להתבולל בעדות המזרח שלנו או בעם-הארץ. חלילה! באנו לשמור על תרבותנו האירופית, ואדרבא, לזרעה ולנטעה בתוכם".

עם כל השונות והאחרות בין איתמר ולאה, מעניין דווקא לראות שבשירים שכותב איתמר, או לפחות אלה שפרסם, אין זכר לכך. איתמר למעשה כותב שירי אהבה 'סטנדרטיים': הוא נפעם מיופייה של לאה, הוא אוהב, הוא כואב. באופן מפתיע הפערים, שהם עצמם לא מאפשרים לאיתמר לממש את האהבה שלו ללאה, נעדרים לחלוטין מהשירים שלו אליה.

נציג כעת חלק מהשיר "פרח הפרחים" שפרסם איתמר בן אב"י בעיתון ה"צבי" בינואר 1910:

"מי לא יודע, שנערה - זהו פרח,
פרח גדול וחמוד, שכולו אומר חן,
פרח-הפרחים, העליון שבהם,
מטרת החיים ושעשוע האלוהים:
שקראו לו האוהבים - אלילה?
פרחים בלבי, פרחים על קברי,
כי בא כבר יומי למות.
מה לי, הוי! אני, ולפרחים כולם,
אם פרח-הפרחים לא שליי?"

שיר זה הוא אחד מהשירים האחרונים שפרסם איתמר, לפני השיר "אקדחי" שטרף את הקלפים בסיפור האהבה שלו ושל ולאה. בשיר כבר ניתן לראות את הייאוש והכאב של איתמר עקב חוסר יכולתו לממש את אהבתו ללאה, ואת נטיותיו האובדניות עקב כך.

ניסינו לחשוב מדוע האחרות לא מופיעה בשירים של איתמר, בעוד שברור שמבחינה חברתית האחרות הזאת כן קיימת. כלומר כיצד ניתן ליישב את המתח בין הדרישה החברתית לריחוק בין הקבוצות השונות אליהן משתייכים לאה ואיתמר, לבין ההתעלמות המוחלטת מכך ביחסים הפרטיים שלהם כפי שהם באים לידי ביטוי בשירים. תשובה אפשרית לכך טמונה ב'אחרות', הכפולה של איתמר: לא רק שאיתמר נחשב ל"אחר" מנקודת המבט של העדה ספרדית, אלא הוא גם נחשב לכזה בתוך העדה האשכנזית עצמה. נסביר: איתמר היה כמובן בן לעדה האשכנזית בירושלים. אולם עצם העובדה שאיתמר גדל כבן למשפחה "חדשה" בארץ ישראל, דיבר עברית (ולא יידיש), ועסק בשפה בענייני חול (דבר שכאמור לא נראה בעין יפה ואף הביא לחרם על משפחתו בתקופה מסוימת), גרמו לכך שהיהודים האשכנזים בני היישוב הישן ראו אותו כ'אחר' מהם. כך, שייתכן שמעמדו של איתמר כ'אחר' גרם לו להניח בצד ביתר קלות את המוסכמות החברתיות של החברה היהודית הירושלמית של אותה התקופה. אולי דווקא היותו הזר, השונה והמנוכר, הן בקרב הספרדים והן בקרב האשכנזים, הביא לשחרור שלו מהכבלים החברתיים, שאולי היו מונעים ממנו בכלל מלהתעניין בלאה ולראות אותה כמושא אהבה אפשרי. לפיכך, איתמר במעמדו כ'אחר' הצליח להסתכל על לאה כאינדיבידואל, ולא כפרט המשתייך לקבוצה אחרת.

תשובה נוספת (גם אם נאיבית) היא שהאהבה אכן "מגשרת על כל הפערים". כלומר האהבה בין איתמר ללאה היא זו שדוחקת הצידה את השסעים שקיימים ביניהם באופן אובייקטיבי. מנקודת מבט זו ניתן לראות את סיפורם של איתמר ולאה כעדות הנוספת לסיפורי אהבה אחרים (דוגמת רומיאו ויוליה), המראה כי האהבה אינה משחקת לפי הכללים החברתיים - היא עיוורת אליהם. לפיכך, ניתן לראות ששני פרטים 'זרים' או 'אחרים' תופשים את האחרות ביניהם באופן שונה מהאופן בו החברה עצמה תופשת את האחרות ביניהם. האהבה בין איתמר ללאה גוברת על הפערים שהיו אמורים למנוע מהם להיות יחד, ולמעשה מאפשרת את הקרבה לאחר.

סיכום: מה גילינו על אחרות?

במחקר שלנו במסגרת הסדנה בחרנו סיפורים של ירושלמים מהמאה הקודמת, בהם מסופר על מפגשים שלהם עם דמויות שהוגדרו על-ידינו כ'אחרות' מהן, מבחינה חברתית. דרך ניתוח המפגש של הדמויות הללו עם 'האחרים' הנקרים בדרכן ביקשנו להבין לעומק את טיבו של המפגש עם ה'אחר' ואת התפקיד שמשחקת ירושלים בהקשר זה.

במסגרת שיטת המחקר בה נקטנו, היחס שלנו לשלושת הסיפורים שבחנו לעיל היה בתור חוויות אישיות בלתי תלויות זו בזו, שאפשרו לנו 'להיכנס לראש' של אנשים שחיו בירושלים של פעם. ניסינו כמה שיותר 'להקשיב' לקולות שעולים מהעדויות של אנשים אלה, מבלי להתיימר לערוך השוואה מסוימת ביניהם, אלא ממש 'לתת במה' לכל אחד מהסיפורים בתורו, ולאפשר לו להציף שאלות ותהיות לגבי הנושא של אחרות ומפגשים עם אחרים.

במסגרת הניסיון לפרק את חוויית האחרות עלו מגוון של שאלות ותובנות מתוך הטקסטים. מבחינתנו אנחנו מרגישות שנחשפנו למגוון של 'מופעים שונים של אחרות':

אצל **חשין**, זיהינו קודם כל תודעה בסיסית של אחרות בין יהודים-ערבים וגברים-נשים שמודגשת בטקסט, שהיא במובן מסוים מה שציפינו למצוא בכל המקרים. הערך המוסף הייחודי לטקסט שלו היה הדגש המודע של המחבר על האופן בו מקום ציבורי-מדינתי כמו בית-המשפט מהווה מיקרוקוסמוס של החברה וכר פורה למפגשים חוצי קבוצות חברתיות. בנוסף, כפי שהתברר לנו, ואולי כפי שחשין רצה שיתברר למאזיניו ולנו, בית-המשפט הוא לא

סתם עוד מקום ציבורי בעל פונטציאל למפגשים כאלה, אלא שמה שמתרחש בו נותן כלים להתגבר על שסעים ואחרות, כמו למשל שוויון וכבוד האדם, הנוכחים מאוד בסיפור שהצגנו. עם זאת, קריאה ביקורתית של הטקסט מגלה כיצד יחד עם יצירת האטמוספרה ה'גישורית' הזו בית-המשפט גם יוצר שסעים ויחסי כוחות 'חדשים' - בפרט בין השופטים לבעלי-דין - ולמעשה משמר היררכיה חברתית מסוימת (גם אם סמויה מן העין).

גם אצל **אל-סכאכיני** התודעה הבסיסית של זהויות קיימת. ולא רק שהיא נוכחת אלא היא מרכז פעילותו הציבורית והחינוכית החל משלב מסוים בחייו. הדגש העיקרי הוא הלאומיות. אולם מתיאור קורותיו עולה בבירור ההבנה שהרגשות הלאומיים החזקים שהוא חש חיים אצלו יחד עם תפיסה מכילה של האחר. נראה ששני הכלים המרכזיים בהם הוא נוקט לשם כך הם ראשית, הכלה רגשית-פסיכולוגית אמיתית ועמוקה של האחר ושל שאיפותיו (הביטוי המרכזי לכך הוא ההכרה שלו בלאומיות של לאומים אחרים ובזכותם להגדרה עצמית, תוך ביטוי התפיסה ש'יש מספיק מקום לכולם' ואין סיבה שקבוצות שונות תבואנה אחת על חשבון השנייה), ושנית, חיבור עמוק להומניזם ואוניברסליזם במובן של כל בני האדם שווים וכו'. כמו כן ראינו כיצד הוא מכיל את האחר לא רק בדיבור אלא גם במעשה ואף משלם מחיר אישי בשל כך (המאסר והגירוש לדמשק). השאלה המרכזית שלנו בעקבות הרעיונות שבטקסט הזה היא מהם גבולותיהם של ה"כלים" שהם חלק מהארסנל של סכאכיני? האם הם עמידים גם בפני שינויים מאתגרים במציאות הפוליטית (בדגש על עימותים מזוינים מלחמה מעשים קשים של 'הצד השני' וכו')?

לעומת השניים האחרים אצל **איתמר בן אב"י** כאמור דווקא לא ראינו נוכחות ברורה של השסע החברתי בטקסט. ההעדר הזה הציף שאלה גדולה נוספת והיא הפער בין ההסתכלות הבין-אישית של אנשים שהם אחרים זה מזה האחד על השני(ה) לבין ההסתכלות הקבוצתית של קבוצות ההשתייכות שלהם זו על זו. עלתה כאן שוב, כמו אצל סכאכיני, גם ההפרדה בין המישור הפרטי למישור הציבורי - הרומן בין איתמר ולאה הוא כנראה הצורה האינטימית ביותר והחזקה ביותר מבחינה רגשית שבה קשר בין-אישי יכול לבוא לידי ביטוי. ואכן ראינו כיצד הדגשת השסע החברתי ה'מפריד' ביניהם מקורה בצופים (הן בני המשפחות והחברה בתקופתם והן אנחנו עצמנו) מן הצד ולא בהם השניים.

למרות השוני והשאיפה שלנו להקשיב לכל סיפור בנפרד, אנחנו כן מעוניינות להציע מכנה משותף לשלושתם, והוא היכולת האנושית 'להשיל' מעלינו את הקטגוריות החברתיות ולראות מעבר להן ברגעים מסוימים. טיבם של הרגעים שבהם התופעה הזו קורית אינו ברור ומוגדר באופן מדויק, אך ככל אנו מרגישות בנוח לומר שהדברים הללו קורים בעת **מפגש.**

בנוסף, נציין כבדרך אגב תובנה נספת שלנו המשותפת לשלושת הסיפורים. כל הטקסטים שחקרנו חוברו על ידי גברים, משכילים, שלכולם הייתה מעורבות בעשייה ציבורית בשלב כזה או אחר של חייהם. במקרים רבים קשה להשיג עדויות היסטוריות של חברי הקבוצות המוחלשות בחברות עבר - למשל נשים, אנשים ממעמד חברתי נמוך, ועוד - שעדויות כתובות לגבי הלך המחשבה והתודעה שלהם לא תמיד זמינות עבורנו. בהתאם לכך, ייתכן שבחינת סובייקטים יותר מגוונים (מבחינת זהותם של כותבי הדברים) הייתה מניבה תובנות ותהיות על אספקטים רחבים יותר של הסוגיה.

מה למדנו מהמתודולוגיה בה נקטנו?

זיהינו פער בין מה שציפינו למצוא למה שמצאנו בפועל . האופן שבו אנו הבנו את מושג 'האחרות' סוג האחרות שאנו חיפשנו בטקסטים השפיע על בחירת הדמויות ועל אופן

הקריאה שלנו בהם. בחרנו בדמויות ירושלמיות מובהקות המזוהות כל אחת עם סקטור אחר באוכלוסייה, ובתוך קורפוס הסיפורים של כל דמות בחרנו להתמקד במפגש שלה עם דמות "אחרת" ממנה במובהק. חיפשנו אחרויות מסוימות ודווקא גילינו דברים אחרים. הציפיות שלנו נשברו במסגרת תהליך הפירוק של חווית המפגש עם האחר. הפער הזה הוא במובן מסוים שיעור מעניין בפני עצמו על אחרות ועל האופן בו אנו נוטים להמשיג אותה. הוא ממחיש היטב מדוע לא יהיה נכון מצדנו לטעון טענה רחבה וחד-משמעית לגבי מפגשים חוצי-קבוצות - למשל ש"הגבולות החברתיים תמיד יהוו או מכשול", או להיפך - ש"השסעים החברתיים לא מפריעים לקיים קשר בין-אישי אינטימי". הטענה הרחבה שאנחנו מבקשות לטעון תחת זאת היא שהנושא שבחרנו הוא תמיד מורכב, ובעל קשת רחבה של צבעים וגוונים - הוא אנושי, חי, משתנה, ולא ניתן לקבע אותו ולהכליל לגביו.

תובנה נוספת בעקבות זאת ממוקדת בהיותנו תלמידות וחוקרות במדעי הרוח. אנחנו מרגישות שאפשר ללמוד מהעבודה הזאת על הפער בין החוויה האישית לבין התיאוריה הגבוהה יותר. התרומה של העבודה למודעות של חוקרות לגבי הצורך החיוני להימנע מהכללות ו'להקשיב לטקסט'. בתור אקדמאים העוסקים במדעי הרוח, זה לימד אותנו מאד להיזהר. זהויות זה משהו כ"כ מורכב ויש להיזהר מפני 'זיהום' של התודעה שלנו בעקבות שיח הזהויות, הגם שזהו שיח מאוד פופולארי בימינו שלעתים הופך לכלי לניתוח בפני עצמו. ניתן לתהות האם ההבחנות הללו מהוות כלים 'לגיטימיים' שניתן להיעזר בהם בכל עת, או שמא האקדמיה לעתים כופה אותם ובכך מחטיאה רבדים מסוימים של הניתוח? אנחנו לא כופרות במודעות לקטגוריות, אבל מבקשות לחזק את ההבנה כי הקטגוריות החברתיות אינן חזות הכל, שלכל כלל יש יוצא מן הכלל, ובמיוחד כשמושא המחקר הוא אנושי (שזה לרוב המצב ב- Humanities...). עוד בהקשר של תודעה מחקרית יש את העניין הפקולטטיבי/חוגי - בתחילת הדרך ניסינו להגדיר את סוג המחקר שלנו. האם אנחנו עוסקות במחקר סוציולוגי / פסיכולוגי / פילוסופי / מגדרי / אחר...? והנה, גם כאן קצת התבדינו והבנו שהתמונה יותר מורכבת. כך למשל, חרף הניסיון שלנו להפריד בין המישור התודעתי למישור הסוציולוגי, יש בכל זאת ערבוב מסוים, ברגע שצוללים לעומקם של המפגשים הללו בין 'אחרים'. לסיכום החוויה האקדמית שעברנו -אנחנו מבקשות לראות בה 'חוויה מערערת' במובן החיובי של המילה, כזו שבסופו של דבר מאפשרת לנו עידון ורגישות גבוהה יותר למחקר עתידי.

מקומה של ירושלים בסיפור של אחרות?

בתחילת הדרך הרגשנו שירושלים משמשת לנו מרחב פעולה בלבד, אך ככל שהתקדמנו הבנו שבמקביל להיותה המרחב הפיזי שלפיו הגדרנו את גבולות הגזרה של מחקרנו, לירושלים ישנה למעשה זיקה עמוקה יותר לנושא של אחרות. אנחנו מרגישות שירושלים, בעבר כמו גם בהווה, מקצינה את תחושת האחרות השוררת בעת מפגשים חוצי-קבוצות, בגלל האופי המיוחד שלה כעיר. בהקשר הזה אנחנו מעוניינות לחתום את הרצאתנו עם ציטוט מתוך ספרו של ההיסטוריון הירושלמי מירון בנבנישתי חלום הצבר הלבן - אוטוביוגרפיה של התפכחות (2012), שתופס לתחושתנו את הייחודיות הזו של ירושלים שרלוונטית לעניין האחרות. במענה לבקשה להגדיר את זהותו הירושלמית, בנבנישתי מספר כי על אף קשריו העמוקים לעיר מלידה תהא זו טעות לכנותו 'ירושלמי גזעי': "אדרבא, ירושלמי עבורי הוא מי שהפנים את הרבגוניות האנושית והאוניברסליות של עירו, הנחנקת תחת האובססיה לאחיזה אקסקלוסיבית."

ביבליוגרפיה

שניאור זלמן חשין, **דמויות מבית המשפט**, (תל אביב: מסדה, תשי"ג)

אל-סכאכיני ח'ליל, **כזה אני רבותיי!: מיומנו של ח'ליל אל-סכאכיני**, תרגום והקדמה גדעון שילה. (ירושלים: כתר, 1990).

דבורה עומר, **אהבת איתמר**, (תל אביב: עם עובד, 2001)

מירון בנבנישתי, **חלום הצבר הלבן - אוטוביוגרפיה של התפכחות**, (ירושלים: כתר, 2012)

(Hala Sakakini, Jerusalem and I: A Personal Record, (Jerusalem, 1987

מיכאל שלי

מנחם פישמן, טליה שיין ושיר אריאלי

חלק ראשון (טליה)

בהרצאה הזו אנחנו רוצים לחשוב ולדבר על היחס לירושלים ולמקומיות שהיא מציעה, כפי שאלו מעוצבים בספרו של עמוס עוז 'מיכאל שלי'. עלילת הספר מתרחשת כמעט כולה בירושלים ונמסרת מפיה של חנה, הגיבורה הראשית. הרגש המרכזי שמפגינה חנה ברומן הוא ניכור. חנה מתקשה למצוא את מקומה בעיר ובמערכות היחסים שבחייה ובורחת שוב ושוב למחוזות של הזיה ודמיון. אני אפתח בתיאור העלילה ובתיאור מערכת היחסים של חנה עם ירושלים. מדובר במערכת יחסים בעייתית. כפי שנבקש להראות היא משלבת לצד אותו ניכור גם הזדהות עמוקה. על מנת להבין כיצד שתי העמדות הללו מתיישבות, נציע שני הסברים. שיר תצביע על הכרחיותו של הניכור כאופן התמודדות עם מורכבותה של העיר. מנחם יציע תפיסה נוספת, לפיה הניכור של חנה נובע מפער בין תפיסת העיר שלה לתפיסות שמחזיקות דמויות אחרות.

הרומן **מיכאל שלי** של עמוס עוז פורסם בשנת 1968, וזכה מיד עם פרסומו לתהודה עולמית. כיום, זוהי אחת היצירות המזוהה ביותר עם כתיבתו של עוז בכלל ועם ירושלים בפרט. הספר עוקב אחרי מערכת היחסים של שני סטודנטים ירושלמים, חנה גרינבאום ומיכאל גונן. בתחילת הספר חנה היא סטודנטית לספרות עברית ומיכאל לומד גיאולוגיה. העלילה נפתחת בתיאור הפגישה הראשונה שלהם, על מדרגות בניין טרה סנטה, מושבה הזמני של האוניברסיטה העברית אחרי הניתוק מהר הצופים . בתמונה שלוכדת את אופי מערכת היחסים שלהם חנה מועדת במדרגות ומיכאל תופס אותה. כך עוז מבסס את היחס בין הדמות המרחפת והשברירית של חנה למיכאל, המעשי והתומך.

לאחר נישואיהם חנה נוטשת את הלימודים ויוצאת לעבוד כדי לסייע בפרנסת המשפחה. הזוג שוכר דירה בשכונה ישנה וקודרת, בתקווה להתקדם לאחר שמיכאל יסיים את עבודת הדוקטורט שלו, אך התוכניות שלהם אינן מתגשמות. חנה נכנסת להריון, שבסופו היא יולדת את בנה, יאיר. בתקופת ההיריון ובזמן שאחרי הלידה חנה מתרחקת יותר ויותר ממיכאל, המתקשה להבינה. גם בשנים הבאות, כשהיא מתפקדת לכאורה כרעיה ואם רגילה, היא שבויה בהזיותיה על הוויה אחרת, אמיתית בעיניה, שממנה נלקחה בכוח ונשבתה לקיומה הנוכחי. בחיי המציאות, חנה מכשילה כל סיכוי להיחלץ מחיי הקדרות והדכדוך שלהם כשהיא יוצאת למסעות קניות מטורפים ומבזבזת בלי חשבון, במקום לחסוך לדירה חדשה, כפי שמבקש מיכאל. חנה מתנדנדת בין המציאות לדמיון. ברגעי שפיות היא יודעת שמיכאל ראוי לאהבה ולכבוד, היא גאה בבנה יאיר, היא משתדלת להתאים את עצמה לחייה כמות שהם ולשפרם, אך רגעי הדמיון, ההזיות וההיצמדות לעבר, אמיתי או מדומה, משתלטים עליה שוב ושוב. היא כמהה למחלה קשה, כמו שידעה בילדותה, לבריחה מאחריות אל תעתועי קדחת, ובשלב מסוים אפילו מנסה להביא מחלה כזאת על עצמה בהתקף טירוף, שמיכאל המבוהל והחרד

לחייה איננו מסוגל להבין.

עלילת הספר כרוכה באופן הדוק באתר שבו היא מתרחשת, ירושלים. לא רק כזירת התרחשות אלא בעיקר בגלל ההשפעה הגדולה כל כך שיש לירושלים על חיי הנפש של חנה, שמזדהה עמה באופן עמוק. בגלל הזיקה הקרובה הזאת, והעובדה שתיאורי העיר נמסרים רק באמצעות חנה, קשה להפריד בין רשמים סובייקטיביים למציאות חיצונית. משום כך יש לנו עיר ואישה שמסתתרות ומתגלות זו בזו וזו באמצעות זו. תיאורי העיר חושפים-מגלים את חנה עצמה, שדמותה עולה מן העיר עם שהיא מתעטפת ומסתתרת בה.

עדות לכך שחנה עצמה מזוהה עם ירושלים, ניתן למצוא כבר באחת השיחות הראשונות שמקיימת חנה עם בעלה לעתיד, מיכאל. באותה שיחה מיכאל אומר לה שהיא "ירושלמית עצובה", והיא שואלת את עצמה כיצד הוא מוצא בה את ירושלים. במידה מסוימת השבר הנפשי שמפגינה חנה, בפער שבין היסודות של המציאות וההווה לבין ההזיות וזיכרונות העבר, תואם את קו השבר העירוני. חנה גדלה בירושלים שלפני מלחמת העצמאות ועולמה הנפשי רווי בזיכרונות מתקופה זו.

הזיכרונות הללו עוד מפעפעים בה היום, בתקופה בה העיר מפורדת וחברי ילדותה הערבים נמצאים מעבר לקו התפר. במובן זה היא חצויה, רגלה האחת ניצבת בעבר והשנייה בהווה.גם בחיי הנפש של חנה וגם באווירה העירונית ניתן להבחין באי השקט שמעבר לפני השטח. למרות השקט היחסי הנשמר לאורך קו הגבול, ניתן לחוש בכוחות המכרסמים בשלוותה המדומה של העיר, כמו גם בנפשה של חנה. עוז מנכיח עיקרון זה באמצעות דמותו של מיכאל, הגיאולוג. ברבות משיחותיהם המשותפות מספר מיכאל לחנה על התהליכים הגיאולוגיים המתרחשים בעומק הקרקע, פועלים על גושי הסלע ומביאים עמם סחף, התפוררות ובקיעה. פעמים רבות מבקשת חנה ממיכאל שיספר לה אודות תהליכים אלה ומוצאת בהם שלווה. קשה להימלט מהתחושה שתיאורים אלו משמשים עבור עוז כמטאפורות הקושרות יחד את חנה וירושלים, על הכוחות העלומים המתנגשים בהם.

לדמות של חנה יש שני צדדים, אחת נרגשת והשנייה נדכאת. שתי הפנים קשורות זו בזו: עולמה הפנימי הלא סדור מביא אותה לעתים לידי להתרגשות אך גם גורם לכך שתהיה זרה לנוכחים בסביבתה, ועל ידי כך מביא אותה לגבולות הטירוף והדיכאון. לטענתנו, שני היסודות האלה קיימים לא רק בחנה, אלא גם בעיר שהיא מזדהה אתה. הריגוש שחנה מחפשת בחייה מהמיוחד והחד פעמי נגלים בין היתר ברצון שלה להתגלות ככזו בעצמה. אולם הקריירה הספרותית שלה נגדעה ומיכאל אפילו לא מבין את החשיבות של עניין זה בה, הוא במקום זה *"חרוץ, אחראי, ישר ונקי: כמה שומם"* (עמ' 25). הזוגיות שלהם היא שיח חירשים בו הוא ובנם, יאיר, חיים באופן שיטתי ומחושב ואילו היא נתלית במחשבות אסוציאטיביות ובדמיון. במשל שעוז מקים בין חנה לעיר ניתן לחשוב על העיר עצמה המחייבת דמיון עשיר ורב רבדים כדי להתקיים, עיר המתעקשת להיות ייחודית.

אם נתבונן על הקוטב השני בחיי הנפש של חנה נמצא שגם ירושלים מתוארת על ידי חנה כאפרורית ומדכדכת. לא רק הנוף הפיזי הוא קודר. חוויותיה של חנה מציגות את ירושלים כמקום בו המרקם האנושי אינו מאיר פנים. בספר מופיעות דמויות ששופכות אור עכור על ירושלים, כדוגמת הילדים החרדים שמכוונים עוברי אורח בכיוון שגוי ולוכדים את האורחים בסבך סמטאות חסר מוצא. כך שחנה והעיר חולקות את אותם שני היסודות כביכול: הריגוש והדכדוך.

אולם מעבר לדמויות ואירועים נקודתיים, עוז מבצע מהלך מעניין כשהוא מדגים כיצד זיכרונותיה של חנה עוצבו מחדש. החנות הישנה של אביה, מקום הקשור בכל כך הרבה

זיכרונות של חום ואהבה שכה חסרים בעולמה הבוגר, משתנה ברגע אחד כאשר היא שבה אליו לאחר מות האב ומגלה שהבעלים החדשים מביאים למקום אווירה אחרת. דוגמא נוספת קשורה בתאומים הערבים חליל ועזיז שזכורים לחנה כחברים למשחק, אך בהזיותיה בהווה הם תוקפניים ומאיימים. יוצא שעוז מצביע על קו פרשת מים החוצה את הביוגרפיה הפרטית וההיסטוריה העירונית. המעבר מהילדות לבגרות מתמזג עם קו השבר של המלחמה. זיכרונות הילדות של חנה, המעוותים בידי הפרספקטיבה המבוגרת, מדגימים את המעבר שחל על חנה ועל העיר - מזמן ומקום מלאי קסם לדו פרצופיות ואכזבה.

חלק שני (שיר)

כמו שהראתה טליה, חנה מזדהה עם ירושלים באופן עמוק. עם זאת, ראינו גם שחנה מרגישה מרוחקת מהעיר ומהאנשים שגרים בה. העיר אולי הייתה מוכרת לה פעם אבל כעת היא זרה, ומאיימת. בחלק שלי אנסה להתמודד עם המתח הזה על ידי יציאה ממסגרת העלילה, תוך התבססות על שני מאמרים שיספקו מבט על הליך הכתיבה של עוז. אטען שהאופן בו עוז מבין את תהליך הכתיבה חייב את עיצוב דמותה של חנה באופן הזה.

מלבד היצירה **מיכאל שלי** עצמה, המקור החשוב בו נעזרתי על מנת לעמוד על היבטים שונים הקושרים את עמוס עוז וכתיבתו לירושלים הינו מאמרו של מרדכי בר-און "עוז בירושלים החצויה". בר און הוא היסטוריון של התקופה (שנות החמישים והשישים), ובמאמרו הוא מצהיר על כוונתו לבצע מהלך הפוך במידה מסוימת למהלך ה'קלאסי' של ביקורת הספרות. לדברי בר-און נוטים חוקרי הספרות לבחון את האופן שבו משתקף המקום בו מתרחשת העלילה מן הבחינה הסובייקטיבית - כלומר, באמצעות השאלה כיצד הוא נתפס בעיני הדמות, באיזה אופן הוא משמש את הכותב כאמצעי ספרותי ושאלות אחרות ממין זה. כלומר, אין הם מנסים להתחקות אחר איזושהי 'מציאות מקומית' כללית או אובייקטיבית, גם כאשר מדובר בכתיבה בעלת יסודות אוטוביוגרפיים ואפילו שעה שנדמה היטב שכתיבה זו מבקשת למסור את רושמה של תקופה. כך, חוקריו של עוז אינם טורחים לחזור ולחפש את מקורותיו של הטקסט בחוויות הממשיות שמביא עמו עוז מניסיונו וזיכרונותיו. אך בר-און עצמו מתכוון לנהוג באופן שונה. לשם כך הוא מציע לקורא לשקול רעיון חדש כאשר הוא ניגש אל מלאכת קריאת הספר - הרעיון של "מוטיבים רגשיים ותודעתיים".

לאחר הקריאה בספרו של עוז, אני מאמינה כי המונח "מוטיב רגשי ותודעתי" מתייחס לרגשות מרכזיים העולים ביצירה, במקומות והקשרים שונים ומגוונים. ניתן למצוא ב**מיכאל שלי** כמה מוטיבים שכאלה, אולם בתור התחלה מציע כותב המאמר את שלושת הבאים: הראשונה, חרדה לגורלה של ירושלים; השנייה, אהבה עמוקה לנופיה ולהווי החיים המשתקפים מתוכם; השלישי, הנוגד את הנקודה השנייה, הוא מוטיב הזרות והניכור. מדובר ברגשות אליהם נחשף עוז עצמו ככותב, ושעמן הוא מעמת את דמויותיו הספרותיות .באופן אמביוולנטי, בר-און מדגיש כי אותם נופי טבע ונופי אדם המניבים את תחושת האהבה והשייכות, הם אלה העומדים גם בבסיסם של הזרות והניכור. את ההחלטה להתמקד דווקא בזווית של הניכור במערכת היחסים הניגודית הזו קיבלתי אחרי שקראתי יצירה אחרת של עמוס עוז, המאמר הארספואטי "באור התכלת העזה".

במאמר זה מציג עמוס עוז היבט מעניין של תהליך היצירה: מערכת היחסים של האומן עם חומרי הגלם של יצירתו. המאמר נפתח בתיאור של האומן, או ליתר דיוק הסופר, כפי שעוז חווה את דמותו - אדם המשקיף מלמעלה, מבחוץ. הסופר מתואר כמי שעומד על גבעה, מביט מטה לכיוון העיירה מתוכה גדל ברחמים, אירוניה ואף לעג. האדם הוא תבנית נוף מולדתו, ועל

מנת ליצור חייב האדם להיעזר בחומרי הגלם המרכיבים את תמצית קיומו, הוא נשען על הידוע לו, והידוע לו הוא הנגיש לו. אולם, על מנת להיות מסוגל לכתוב, באמת ובתמים, נדרש ריחוק מסוים. נדרשת פרספקטיבה של התבוננות. עוז מציג את הדילמה העומדת בפני היוצר, עליו לבחור בין המציאות לאמנות, כאשר בחירה באמנות פירושה מותה של המציאות, הקרבתה על מזבח היצירה.

אם נראה בדמות המספרת של חנה גם דמות יוצרת, נוכל להבינה באופן דומה. הספר, המסופר בגוף ראשון, עמוס כולו לעייפה בתיאורי הניכור. התחושות קשות מאוד: חנה מתארת בדידות, עצב ופחד. כמעט ולא ניתן להפריד את מצבה הנפשי הירוד מירושלים עצמה. גם את רגשותיו של עוז, כסופר, לא ניתן להפריד מירושלים עצמה, שכן למרות שאין חולקים על כך שהמציאות המשתקפת אצל הסופרים עוברת דרך פריזמה אישית של היסטוריה פרטית (ובכלל זה מצב נפשי ותווי אופי), הרי שדרך אותה פריזמה מדוברת משתקפות בה גם פיסות של מציאות אובייקטיבית המתרחשת בפועל. מדובר באותה מציאות אשר מצמיחה את האינדיבידואל ומונצחת, פעמים רבות, ביצירות עצמן. דוגמא לכך ניתן למצוא בהשוואה אותה עורך בר-און בין עמוס עוז ליהודה עמיחי: בעוד הראשון בוחר לתאר בספרו **הר העצה הרעה** את צלילי פעמוני הכנסיות הנישאים בעיר כמבשרים על בואן של רעות כמו מגיפה ושריפה (ע"מ 8 - *"ממזרח תכפו קולות הפעמונים... כאילו הוכתה העיר במגיפה או בשריפה"*) הרי שבשירתו של עמיחי משמשים אותם הפעמונים בדיוק כמוטיב של אהבה (בשירו **"בימין משה"** אנו נתקלים בשורות *"פעמונים נזכרו בשעה המאוחרת / ויכלנו להשוות בין אהבתנו / לבין החומה שממול"*). הרגשות אמנם הפוכים, הפריזמה האישית מנוגדת, אך עדיין ניתן לדלות משני התיאורים הספרותיים הללו פיסה של מציאות ירושלמית אובייקטיבית - מנגינת פעמוני הכנסייה אשר הייתה לחלק מן הפסקול הירושלמי של אותם ימים, אותו פסקול אשר התנגן באוזניהם של שני היוצרים השונים, כל אחד מהם מקשיב ושומע ניגון אחר לחלוטין.

כותב המאמר איננו מסתפק רק בהצבעה על תחושת הניכור, אלא מעוניין להתחקות אחר עקבותיה. הוא מציע שתי סברות, הנעוצות ברקע הביוגרפי של עמוס עוז: הראשונה הינה "בית גידולו האידיאולוגי" והשנייה "חוויות מפגשיו עם ערבים בימי ילדותו המוקדמים". בר-און בוחן הן את זיכרונותיו של עמוס עוז עצמו, והן את זיכרונותיה של דמותה של חנה גונן, גיבורת הרומן, על מנת לגבש את מהותה של תחושת הניכור. האמביוולנטיות הכרוכה בתחושה זו באה היטב לידי ביטוי באמצעות דמויותיהן של התאומים הערבים עזיז וחליל. בתחילת היצירה נצמדת חנה אל זיכרונות - היא זוכרת היטב את משחקי הדמיון בהם השתעשעו (משחקים בהם תמיד נשמרה הפרדה מסוימת, שכן היא גילמה תפקיד אחד, בעוד שניהם מגלמים תפקיד אחר: נסיכה ושומרי ראש, למשל, אך לעולם לא שלושה נסיכים או שלושה שומרים). מתוך זיכרונותיה של חנה עולה תמונה של מעין "ביחד", הגם שהוא נפרד, שכן היא מתארת כיצד היו משוטטים בצוותא ברחבות, וביחד התעללו בילדי האדוקים או קראו בשמות לשוטרים אנגלים. אולם זהו רק נדבך אחד המאפיין דמויות אלה. במהרה נוטשת חנה את הזיכרונות, ועוברת למימד אחר של המוח והנפש - חלומות. חנה נתקפת לא אחת בביעותים ובלהות, כאשר הגיבורים הראשיים המכבכים בסיוטיה הם צמד התאומים מעברה והתיאורים המוצמדים להם עתה רוויי אלימות.

ניתן לבחון את סוגיית הניכור, אם כן, משני כיוונים שונים. ישנו הניכור של עוז, והרי הוא ניכור מנקודת מבט אוטוביוגרפית, אשר חוצה את גבולות היצירה עצמה אל תוך המציאות, באופן בו חווה אותה עמוס עוז כסופר וכאמן. ממש לצידו מתקיים הניכור של חנה, אותו הייתי רוצה לכנות ניכור מנקודת מבט ספרותית, שכל קיומו פנימי ליצירה עצמה. לניכור

הספרותי ניתן להתייחס במסגרת ניתוח של היצירה, ניתוח הדמויות, ניתוח העלילה. הניכור האוטוביוגרפי אמנם שואב אף הוא את כוחו מתוך היצירה, אך מטבע אופיו דורש גם התמקדות חיצונית בעמוס עוז, כאדם. מרדכי בר-און מצהיר על עצמו כי הוא "היסטוריון" אשר *"פונה אל ספרות הבידיון מתוך כוונה להבין את חוויותיהם של סופרים שחוו אירועים וחיו הוויה ספציפית, והזיכרונות והתודעות שרישומיה של אותה מציאות הותירו בהם משתקפים בסיפוריהם"*. דומה כי מתקיים כאן תהליך מהופך במהותו - בר-און ההיסטוריון עושה שימוש ביצירה על מנת לחקות על עקבותיו ההיסטוריים של הסופר, ושל המציאות אשר מתוכה נולדה יצירתו. דבריו של עוז עצמו משרטטים את מערכת היחסים בינו לבין היצירה בקווים ברורים למדי: *"בזמן שכתבתי את 'מיכאל שלי' ידעתי את חנה בעל-פה, בליבי. דיברתי בקול שלה, ידעתי עליה יותר מאשר אני יודע על האנשים הכי קרובים לי, ידעתי כל תג, כל זיכרון שלה זכרתי וכל הסתכלות שלה ראיתי וכל כאב שלה לא היה זר לי לגמרי"*. ייתכן מאוד כי לאור התבטאויות אלה, חלוקת סוגיית הניכור לשני רבדים הינה מלאכותית, והרי הניכור של עוז, אותה תחושת זרות בירושלים, הוא גם ניכורה של חנה, ולהפך.

אם נשאל את עצמנו מהו הקשר בין שתי תחושות הניכור, הרי שנגלה כי אנו משרטטים תוך כדי כך את מערכת היחסים בין הסופר לדמותו: עמוס עוז, כאמן, מתאפיין בניכור. זוהי גישתו הארס-פואטית לתהליך היצירה. כיוצר, הוא מעניק תכונה זו גם לגיבוריו הספרותיים. וממש כשם שבמציאות הניכור הכרחי עבור עוז הסופר על מנת שיוכל לכתוב, כך הוא הכרחי גם ביחס לחוויות נוספות. חנה נתפסת בעינינו לכאורה כדמות בעלת סתירות: מחד, היא הדמות המייצגת את ירושלים, ועל כן גם מזוהה עמה, ומנגד, מהתנהגויותיה והתבטאויותיה עולה כי היא חשה מנותקת ומרוחקת ממנה. אם 'נשאיל' את גישתו של עוז ונלביש אותה על האופן בו אנו חווים את ירושלים, הרי שהסתירה הופכת למיושבת - בשל מורכבותה של העיר, בשל גווניה ורבדיה השונים, על מנת לחוות אותה במלואה אנו חייבים להתרחק ממנה, חייבים לייצר איזשהו חיץ של ניכור, על מנת שלא נבלע בתוכה כליל. חנה היא חלק מירושלים דווקא בגלל שהיא מסוגלת לנתק את עצמה ולהתבונן בה מן החוץ.

חלק שלישי (מנחם)

בחלק זה של ההרצאה נבקש להצביע על הסבר שני לניכור של חנה. שיר הציעה שתחושת הניכור של חנה היא הכרחית לשם התמודדותה עם מורכבות העיר ואילו אני אציע שהקושי של חנה נובע דווקא מפער בין האופן שבו חנה ודמויות אחרות תופסות את ירושלים. כפי שהרחבנו בשני החלקים הקודמים, אנו מזהים בספר זיקה חזקה בין עיצוב הדמויות לבין עיצוב העיר המשמשת במה להתרחשויות. בחלק הראשון התמקדנו ביחס בין חנה לירושלים. בחלק זה אבקש להראות איך גם ההשוואה בין מקומות **שונים** תורמת לעיצוב האופן בו ירושלים נתפסת ונחווית ברומן. אני אתאר בעצם שני צירים - אחד יתמקד בהשוואה בין ירושלים לבין מקומות שמחוץ לה והשני ינוע בתוך העיר עצמה.

ירושלים עומדת במרכז הספר אבל אינה המקום היחיד שבו העלילה מתרחשת. בעצם אפשר לומר שעוז ממקם את ירושלים בקודקודו של משולש ומולה הוא מציב שני 'מקומות' חלופיים: הקיבוץ ועיר החוף. הקיבוץ וערי החוף מופיעים ברומן כאפשרויות קיום אלטרנטיביות, חלופות תרבותיות וחברתיות לירושלים, וקווי המתאר של ירושלים, ושל חנה עצמה, מתחדדים דווקא באמצעות האפיזודות בהן הדמויות יוצאות את גבולות העיר. למרות שקיימים הבדלים בין המקומות השונים, השורה התחתונה ביחסה של חנה אליהם הוא זהה. בכל פעם שחנה יוצאת מן העיר, גם אם בתחילה היא מרגישה שחרור והקלה, תוך זמן קצר התחושות חולפות וחנה

שוב מרגישה שהיא נרדפת על ידי ירושלים, ונמשכת אליה.

יכול להיות שהצורך לחזור תמיד לירושלים אינו מוגבל רק לדמויות, אלא משקף עמדה מסוימת של עמוס עוז. הוא מגלה לנו שאין אפשרות לברוח מירושלים הזו. מתחת לפני השטח של המפעל העירוני המתחדש והקיבוצים העבריים מצויה אותה ירושלים הטעונה וההיסטורית. העיר המודרנית והקיבוץ הם שני צדדים של אותו מטבע -הצעות פתרון שבעצם מכסות על קווי השבר שירושלים מנכיחה: בין היהדות והישראליות, בין הלאומים ובין ההיסטוריה להווה.

דינמיקה דומה מלווה את החיים התוך-ירושלמיים של הזוג. כמו שתיארנו, מגיע שלב שבו הזוג מצליח לחסוך מספיק כסף כדי להתקדם לשכונה חדשה ומבוססת. אולם ברגע האחרון חנה מבזבזת את הכסף המיועד לקניית הדירה. מהאופן שבו חנה מחבלת בתכנית הזוגית נראה שלא מדובר בסתם התנהגות אימפולסיבית, אלא בעניין עמוק יותר. מסיבה כלשהי נפשה של חנה מתקוממת כנגד המעבר ובעצם מסרבת לנורמליזציה. נשים לב שלא מדובר רק בסירוב לנורמליזציה מבחינה נפשית-פרטית. הסירוב איננו רק סירוב לשפר את תנאי המגורים מבחינה פיזית. מדובר בשלילת המעבר מהעיר הישנה לעיר החדשה, על כל המסומל בכך. חנה מתעקשת להישאר בשכונה המדוכדכת, הפריפריאלית, בה נוכחים פצעיה של העיר. היא מסרבת לנורמליזציה שמציעה העיר החדשה, זו שפונה מערבה ומפנה גב להיסטוריה ולגיאוגרפיה שממזרח לה. כמו שראינו, הסירוב אינו רק פנים עירוני ואינו רק סירוב לשינוי בתנאים הפיזיים. מדובר בסירוב למכלולים התרבותיים והאידיאולוגיים שהמקומות הללו מסמלים: העיר המערבית, הקיבוץ, חולון ותל אביב.

אני רוצה להציע שהסירוב, או חוסר היכולת, של חנה להשלים עם האלטרנטיבות המקומיות השונות שמוצעות לה מסוגלת להסביר גם את הניכור שהיא חשה במערכות היחסים האנושיות שלה, ובפרט - עם מיכאל. כדי להבין את הטענה צריך להתבונן בתקופה שבה הסיפור מתרחש. ירושלים של שנות החמישים היא עיר קטנה, פריפריאלית, מוקפת וחסומה משלושת צדדיה. הכיוון היחיד אליו העיר יכולה להתרחב הוא מערבה. בתקופה זו העיר עוברת שינויים רבים, מרכז כובד חדש מתפתח בה, נוהרים אליה תושבים חדשים ויש בה תנופת בנייה. השילוב של כל החידושים הללו, בשילוב קטיעתה של העיר, מייצרים חזות של עיר חדשה: עיר נטולת הקשר, גיאוגרפי, תרבותי והיסטורי. עבור מי שמגיע לעיר בתקופה זו, כמו מיכאל, מדובר במצב פשוט יחסית. ודאי שגם הוא מודע למצב בעיר ובעיקר לנסיבות הגיאו-פוליטיות. אבל בניגוד לחנה, למיכאל אין עבר בירושלים. הוא מגיע אחרי המלחמה ומוצא את העיר המערבית כנתון. חנה לעומתו, מסתובבת בעיר שכל המהות שלה סותרת את חווייתה האישית. היא מוקפת באנשים שעבורם העיר בגבולותיה הנוכחיים איננה חלק שבור אלא עיר שלמה. ההדחקה הקולקטיבית, המתכחשת להיסטוריה, לדמוגרפיה ולתרבות של העיר מבטאים בעצם גם הכחשה של ההיסטוריה הפרטית של חנה. ההכחשה הזאת נטמעת אצל חנה ודוחקת את זיכרונותיה למין מרתף, שממנו הם מצליחים לצאת רק בדמות הזיות או תחושות מצוקה.

כדי להבין טוב יותר איך שני אנשים יכולים להסתובב באותם רחובות, לחוות את אותן חוויות בסיסיות ועם זאת לתפוס אותה באופן שונה בתכלית, כדאי לשוב ולהתבונן במה שאמר מרדכי בר-און.

כאמור, במקום לבחון כיצד מקום העלילה משקף או משפיע על היבט סובייקטיבי בחיי הנפש של הדמויות, בר-און מנסה לגזור אחורה, מן הייצוג הפרטי אל היסוד הכללי והאובייקטיבי. יש להדגיש - אין הוא מעוניין רק בעדות קונקרטית לגבי התנאים הפיזיים או המציאות החברתית בעיר בתקופה זו. מה שמבקש בר-און הוא להתחקות אחר האופן בו תנאים מסוימים של

המציאות האובייקטיבית, זו המצויה בתודעתם של כל מי שמתגוררים בעיר או עוסקים בה במחשבתם בתקופה הנדונה, משתקפים ביחסן של הדמויות הירושלמיות ביצירתו של עוז. בר-און טוען כי התנאים הגיאוגרפיים והמדיניים אשר התקיימו בפועל, ובהם ניתן למנות את פילוג העיר, העוינות בין חלקיה, ובידודה הגיאוגרפי, יצרו עמדות מנטליות מסוימות ביחס אליה. כלומר למרות שלאופן שבו חוות דמויותיו של עוז את העיר כמו גם למימושן הספרותי יש צד פרטי, הרי שמדובר בצד פרטי של תחושות כניכור, חרדה או שוליות שיש להן יסוד במציאות אובייקטיבית - ולפיכך היו מצויות אצל רבים אחרים.

מן האמור לעיל עולה כי אחד המתחים שמשרטט הרומן הוא זה שבין הדמויות, כישויות פרטיות ויחידאיות, לבין תפיסתן כמייצגות תפיסות רחבות ויסודיות ביחס לעיר. כאשר מתבוננים בירושלים של **מיכאל שלי**, של עמוס עוז, של חנה ומיכאל גונן ניתן להבחין בפער שבין היסודות ה'אובייקטיביים', הגאו-פוליטיים והחברתיים, לבין הפרשנות שמציעה כל אחת מהדמויות ליסודות אלה. ניתן להציע את הניסוח הבא - העיר היא מעין טקסט, ותושביה-דמויותיה הן בבחינת פרשנים, המגלים בה פנים שונות בהתאם לעמדות יסוד פסימיות או אופטימיות, טעונות היסטוריה פרטית כזו ואחרת. אולם, המעניין יותר בעיננו הוא שהדמויות אינן משמשות כגורמים עצמאיים, העומדים על מעין במה מוגבהת ומחילים פרשנות שונה על העיר אלא מתגלים בעצמם כפירושיה השונים. זיקות שונות בין האדם-למקום מתגלמות בדמויות השונות של הרומן כאפשרויות קיומיות, הבוראות את עצמן ואת העיר. הבנה זו של בר-און מאפשרת לנו התבוננות מחודשת בפרשנות שהצענו בחלק זה, ביחס לקיומן של ערים שונות, ערי-דמות, ירושלים של חנה וירושלים של מיכאל.

סיכום

לסיכום, ברפרט עסקנו ביחס שבין הדמויות ברומן, בעיקר חנה, לבין ירושלים. ניסינו להראות שירושלים איננה משמשת רק אמצעי עלילתי, במה להתרחשות, אלא שהיא כמעט דמות בפני עצמה: עם היסטוריה, מציאות ו'חיי נפש' שהגבול בינם לבין הדמויות מטושטש והיחס ביניהן מעגלי. עמדנו על שני היסודות המנוגדים לכאורה שמכתיבים את יחסה של חנה לירושלים: המשיכה והדחייה, וביקשנו להסביר אותם בשני אופנים. פעם אחת ככורח ספרותי ופסיכולוגי - אמצעי להתמודדות עם הגודש והמורכבות של העיר; ופעם שניה כתגובה - רתיעה מעיר המתחזה להיות מוכרת למרות זרותה היסודית.

ולטר בנימין, גאולה והר הבית

עומרי טנקמן, עידו מרגליות, יאיר שאג וניצן פרץ

"יְפֵה נוֹף מְשׂוֹשׂ תֵּבֵל קִרְיָה לְמֶלֶךְ רָב
לְךָ נִכְסְפָה נַפְשִׁי מִפַּאֲתֵי מַעְרָב"

במילים מפורסמות אלה מבטא ר' יהודה הלוי את העובדה שבמהלך הדורות היו ירושלים ובעיקר הר הבית העומד במרכזה מוקד התשוקה והגעגועים של העם היהודי. מקום גיאוגרפי זה היווה את מושא התשוקה לגאולה השלמה ומעין סמל למימוש חזון אחרית הימים של העם היהודי ושל העולם כולו. בימינו אנו רואים שהר הבית הפך ממוקד של תשוקה המאחדת סביבה את העם היהודי למוקד של סכסוך ומחלוקת. הר הבית עומד גם במרכז הסכסוך היהודי פלסטיני ומהווה רקע לסכסוכים חוזרים ונשנים על רקע הסכסוך, אך הוא מהווה גם קו שבר של מחלוקת בשיח הפנים יהודי של החברה הישראלית. מצד אחד עומדים ארגוני המקדש והר הבית המבקשים לעלות להר הבית מתוך רצון משיחי, להשיבו למרכז השיח הישראלי ואף להחזיר את עבודת הקורבנות (תמונה). מנגד נשמעות קריאות דווקא להימנע מעלייה להר הבית בגלל או בזכות קדושתו. מעבר לשני צדדים אלו, ישנה גם התייחסות 'חילונית' לעלייה להר: ישנם העולים מרצון 'תיירותי', תוך התייחסות להר הבית כמקום עניין בעל חשיבות ליהדות ולאסלאם; קיימת עלייה של אנשי ציבור הנראית לעתים כאמירה שעיקרה פוליטית; ויש כמובן המבקשים לאסור את העלייה מתוך רגישות המקום ונטייתו הנפיצה. מחלוקת אקטואלית זו (ובעיקר חלקיה הדתיים-רוחניים) היא ביטויה של מחלוקת עמוקה יותר העומדת בתשתית החברה הישראלית ובדרך בה מובנת החזרה לארץ ישראל ותהליך הגאולה עצמו. בהרצאה זו נבקש לעמוד על תשתיתו של קו שבר זה דרך רעיונותיו של ולטר בנימין.

כפי שהזכרנו, בהרצאה הבאה נבדוק האם מונחיו של ולטר בנימין מתאימים בכדי לחקור ולהבין את אותה מחלוקת תפישתית-מהותית לגבי מעמד הר הבית, תפקידו, היחס האפשרי אליו וכו'. ולטר בנימין, היה הוגה יהודי-גרמני שפעל במחצית הראשונה של המאה העשרים. עבודתו הושפעה מחד מהגות מבית אסכולת פרנקפורט, נאו-מרקסיסטית שכזו, ויחד עם זאת מהגות מעולם המיסטיקה היהודית, כנראה רבות בהשפעת ידידו ועמיתו גרשום שלום. בעבודתו ביצע בין היתר ביקורת היסטורית, סוציולוגית ותרבותית ששילבה בין אותם רעיונות של מיסטיקה יהודית עם כאלו מהמטריאליזם ההיסטורי.

מצאנו את תורתו של בנימין כדרך טובה להציג את התפישות ההיסטוריוסופיות השונות שעומדות בתשתית המצגת שלנו. במסגרת הרצאתנו נבקש להתחקות אחר גישות שונות להר הבית בעולם היהודי של זמננו. את חקירה זו, נעשה תוך הסתמכות על מושגי יסוד, כפי שהם משתקפים בשניים ממאמריו המרכזיים של ולטר בנימין. נעסוק בקשרים שבין קדושה, מקום,

זמן וגאולה. נבחן כיצד תפישות שונות, בציונות בפרט, ייחסו מושגים אלו להר הבית וכן את המקום המשמעותי שיש להר הבית בהן. נציג תחילה את מושגי היסוד בהגותו של בנימין.

ולטר בנימין: ארגז כלים

ב"יצירת האמנות בעידן השעתוק הטכני" עוסק בנימין במושג **ההילה,** המופיעה מתוך החד-פעמיות של האובייקט, כפי שהוא קיים כאן-ועכשיו, על כל ההיסטוריה שלו. ההילה היא החד-פעמיות של הדבר, האותנטיות שלו. בנימין מדבר על ההילה של מושאים טבעיים והוא מתאר אותה כ"הופעה חד פעמית של רוחק כל כמה שתהיה קרובה". מושג זה של ריחוק מהותי, שאינו קשור למרחק הפיזי אלא לחד-פעמיות של הדבר, הוא ההילה, שקשורה גם לקדושה. ההילה, לפי בנימין, נוגעת למין מטען פולחני המכיל את האותנטיות של דברים מוחשיים שניתן לחוות בעולם - כך יצירות אמנות, כך נוף שרואות העיניים, וכך אולי (וזאת רצוננו עוד להראות) גם בית המקדש, או אף הנקודה הגיאוגרפית עצמה שבה ישב. בנימין במאמר מדבר על איבוד ההילה על ידי קירובה להמון. הקירוב הזה הוא בעצם איבוד המהות החד-פעמית, היא 'חילון' של ההילה.

> *"מושג ההילה, שהוצע לעיל עבור מושאים היסטוריים - רצוי להבהירו בעזרת מושג ההילה של מושאים טבעיים. את זו האחרונה אנו מגדירים כהופעה חד-פעמית של רוחק, כל כמה שתהיה קרובה. לשכב פרקדן בערבו של יום קיץ ולעקוב אחרי רכס הרים באופק או אחרי ענף המטיל צלו על הנח תחתיו - משמעו לנשום את ההילה של הרים אלה או של ענף זה. לאור תיאור זה אין כל קושי להבין את ההתניה החברתית של ניוון ההילה בימינו. הוא נובע משתי נסיבות, שתיהן כרוכות בחשיבות הגוברת של ההמונים במציאות העכשווית. לאמור: ההמונים של ימינו להוטים 'לקרב' אליהם את הדברים מבחינה מרחבית ואנושית, כשם שהם להוטים לגבור על חד פעמיותה של כל מציאות נתונה על-ידי קליטת שעתוקה. מדי יום ביומו מסתמן במפגיע יותר הצורך לנכס את המושא ולקרבו ככל האפשר בדמות תמונה, או נכון יותר, בדמות העתק."*

מושג ההילה נוגע אם כן למוחשי, לקיים בעולמנו, ובתוך כך למקום. אם אנחנו רוצים להבין דבר מה על הגאולה המשיחית והקשר שלה להר הבית, עלינו לעיין גם במושג **הזמן** לפי בנימין, ויותר מכך - במושג **הזמן הגאולי** כפי שזה עולה ב"על מושג ההיסטוריה". במאמר על מושג ההיסטוריה מתאר בנימין שתי תפיסות של זמן שהן שתי תפיסות של ההיסטוריה. הזמן הראשון הוא הזמן לו קורא בנימין '**הזמן ההומגני והריק**'. זמן זה הוא הזמן של התפיסה המודרנית, הרואה את ההיסטוריה כתהליך אינסופי ומתמשך שהולך ומתקדם בצורה סדירה. בזמן זה כל דקה מגיעה לאחר חברתה ונובעת ממנה אך אין רגע החשוב מחברו ואין הבדל בין רגע לרגע, ועל כן הוא הומוגני - כל הרגעים שווים. הריקנות של הזמן מתבטאת בכך שמעצם טבעו, בניגוד לזמן המהפכני שמיד נציג, אין בזמן ההומוגני את הפוטנציאל לגאולה. כיוון שההיסטוריה לפי תפיסה זו היא תהליך אינסופי אי אפשר להגיע מתוכה לגאולה עליה אנו מדברים, כלומר לסוף ההיסטוריה.

הזמן השני עליו מדבר בנימין הוא **הזמן המהפכני**. התפיסה ההיסטורית העומדת בבסיס

זמן זה אינה רואה את ההיסטוריה כתהליך התקדמות אינסופי אלא כמצע שממנו יכולה בכל רגע לפרוץ המהפכה. זמן זה הוא כעין תמונת מראה לזמן ההומוגני והריק ואף ניתן להגדירו **כזמן ייחודי וטעון**. בניגוד לזמן הראשון זמן זה אינו מתקדם בצורה ליניארית. כל רגע אינו נובע בהכרח מהרגע שלפניו, דילוג הוא מן האפשר וכל רגע עשוי להיות שונה מקודמו ומהבא אחריו. אפשרות זו לדילוג נמצאת בכל רגע ורגע, ולכן כל רגע נתון הוא בעל פוטנציאל להבאת המהפכה ובכך הופך הזמן לטעון. המהפכה, הגאולה, היא המקום של השלמות של החוויה. לתפישתו של בנימין באותה התקופה הכוונה הייתה לשוויון חברתי-מעמדי-כלכלי של מעמד הפועלים. אך מעבר לזה אותה גאולה יכולה להיתפש כגאולה של העולם כולו.

שני זמנים אלה מתקיימים במקביל כאשר ההיסטוריה הנגלית לעינינו מבוססת על הזמן ההומוגני והריק, בעוד הזמן המהפכני נמצא תמיד מתחת לפני השטח. לטענתו של בנימין אותו זמן הקיים מתחת לפני השטח הוא הוא ההיסטוריה 'האמיתית'. העובדה שזמן זה טעון במשמעות הופכת אותו להיסטוריה במלוא מובן המילה. הזמן הזה הופך את אוסף הרגעים המתים המונחים זה לצד זה בהיסטוריה, לרצף אירועים בעל משמעות, בעל התחלה, אמצע וסוף. כך למשל יכולים שני בני אדם לחיות במקביל וכל אחד יחווה את הזמן בצורה שונה. ניקח לדוגמא את החוויה של יציאת מצרים: אדם אחד יכול לראות ביציאת מצרים משהו שקרה, הייתה לו משמעות היסטורית והסתיים, ואינו משפיע יותר על ההווה. אדם אחר יכול לתפוש את יציאת מצרים כהתחלה של תהליך מכונן שמשפיע על ההווה, וכל שנה יכול להטעין את ההווה בו הוא חי במשמעות המונחת באותו רגע היסטורי ובאפשרות להגיע בקצה אותו תהליך אל הגאולה: כך למשל בסוף ליל הסדר כששרים "לשנה הבאה בירושלים הבנויה". האחד חי במעין תודעה כוזבת, הוא אינו רואה את המשמעות המונחת בזמן והוא חווה את חייו כרצף של רגעים חסרי קשר וחסרי משמעות. השני חווה את הזמן כבעל משמעות, כישות חיה ודינמית, שבסופה הגאולה.

ניתן לדעתנו לקשר בין מושגי הזמן של בנימין לבין מושג **ההילה** שלו. כפי שאמרנו הזמן המהפכני הוא זמן בו לכל רגע יש פוטנציאל למהפכה ולכן כל רגע טעון במשמעות. המהפכה היא בהגדרתה, על פי בנימין, דבר הנמצא מעבר להיסטוריה. אותה משמעות, הפוטנציאל, היא הדבר שמעבר, הדבר שתמיד יהיה רחוק גם כשהוא קרוב, היא ההילה.

לאחר הבחנה זו בנימין מבדיל בין שתי גישות פעולה בתוך אותם מרחבי זמן. הגישה הראשונה, המתאימה לזמן ההומוגני והריק, היא גישת הפעולה של הסוציאל-דמוקרטים. גישה זו מתאפיינת בפעולה מתוך הכלים הקיימים, בתוך אותו זמן הומוגני. שיטה זו אמנם מאופיינת בפרגמטיות והתאמה למציאות, אך היא נידונה לכישלון בהבאת גאולה כי היא אינה מסוגלת לבצע את הקפיצה מעבר להיסטוריה הדטרמיניסטית בתוכה היא נתונה אל עבר אותו מטען גאולי הנמצא בכל רגע בזמן. השיטה השנייה, המתאימה לזמן הגאולי, היא גישת הפעולה של המהפכנים. בניגוד לגישה הקודמת, גישה זו אינה משתמשת בכלי המשחק הקיימים, חותרת תחת ההיסטוריה 'השקרית', ומתוך כך אינה מוגבלת בידי אותם כלי משחק להיוותר בתוך הזמן הלא-גאולי. גישה זו חווה את נוכחות העבר ברגעי ההווה: "ההיסטוריה היא מושא של הבניה שמקומה אינו הזמן ההומוגני והריק, אלא הזמן הממולא בהווה".

לדעתנו ניתן לקשר בין המאמרים של בנימין שהצגנו ולראות דמיון בין ההילה כמבטאת מטען ייחודי של אובייקטים מוחשיים, לבין הזמן המהפכני/הגאולי בו כל רגע הוא ייחודי וטעון. אם כן אנחנו יכולים להבחין בשתי משפחות של מושגים: המשפחה הראשונה כוללת מושגים טעונים - את ההילה, הזמן המהפכני, כלומר הזמן הייחודי והטעון, גאולה (או לפחות את האפשרות לגאולה) ודרך הפעולה המהפכנית. מנגד עומדת המשפחה השנייה הכוללת

מושגים לא טעונים: חילון ההילה, הזמן ההומוגני והריק, היעדר האפשרות לגאולה ודרך הפעולה 'הסוציאל דמוקרטית' (כלומר פעולה בתוך כלי המשחק הקיימים).

גורביץ' ושנהב

עד כאן הגדרנו את המושגים שאנחנו רוצים להראות שיכולים לשמש כארגז כלים בניתוח התפישות השונות ביחס להר הבית. כפי שאמרנו בנימין דיבר על הגאולה המעמדית, אך אנו נבקש להשתמש בארגז הכלים שלו בניתוח מושג הגאולה היהודי-לאומי. נבקש לפתוח בניתוח התנועה הציונית כפי שמשתקף בעבודותיהם של שני סוציולוגים של התנועה הציונית: יהודה שנהב וזלי גורביץ'.

בספרו של זלי גורביץ', **על המקום**, מגדיר גורביץ' שני סוגים של מקום, מקום ו'המקום'. מקום הוא המקום ה'**ילידי**' היום-יומי, זה שבו חיים את החיים הממשיים והרגילים ואילו 'המקום' הוא המקום אליו עולים תמיד, מקום שתמיד נמצא מעבר למקום, מקום שתמיד קיים פער בין המציאות לבינו. בטקסט זה מתאר גורביץ' את החלוציות הציונית כניסיון להפוך את ארץ ישראל שהייתה תמיד 'המקום' היהודי למקום. "משמעות ההגעה לפלשתינה הייתה ביטול המרחק הנפשי, הפער בן האלפיים בין המקום לגלות" - כך מתאר גורביץ' את התשוקה של החלוצים לבטל את הפער שהיה קיים בין המקום ממנו באו ל'מקום' בו נמצאו כרגע. אם להשתמש במושגיו של בנימין, ביטול הפער בין המקום למקום הוא תהליך של חילון ההילה, כלומר ההבדל בין המקום למקום דומה לפער בין ההילה לחילון ההילה. מאז תחילת העלייה נמצאת הציונות בקונפליקט. זאת משום שאמנם כבר נמצאו בארץ אך ניסו ללא הרף לחזור ל'המקום'. מכיוון שכבר נמצאו בארץ היה נדרש לאתר מקום אחר שיהווה את 'המקום' אליו ניתן לעלות. לאחר 1967 השטחים הפכו ל'המקום', בניגוד לתל אביב שנתפשה כמקום החולין. לטענתו של גורביץ', עם הזמן השטחים עברו תהליך של נורמליזציה, ולפיכך השתרשה שם הוויה יומיומית וכמעט חילונית. לכן, היה צורך ב'המקום' מחודש משום שלשיטתו של גורביץ' כאמור תמיד צריך להתקיים המקום הגדול אליו יש לשאוף ובו נגאלים. כך ירושלים, ובפרט הר הבית, הפכו בתורם להיות המוקד החדש אליו שואפים. כך, אם נתאר את טענתו של גורביץ' על פי מושגיו של בנימין, הציונות נמצאת תמיד בקונפליקט בין ההתקרבות אל ההילה לחילונה. באמצעות המושגים אותם בנימין טובע, ניתן לראות במעשה החלוצי חילון של ההילה. ההילה מוגדרת כרוחק מהותי, ואילו החלוצים ניסו לקרב את הרוחק הזה ולהפוך אותו למשהו יום-יומי ועל ידי כך בעצם חילנו את ההילה של הארץ. אליבא דגורביץ' הניסיון לא הצליח אך ממשיך להתרחש. כל פעם היה 'מקום גדול' אחר לשאוף אליו: טיולים בארץ לא כבושה, השטחים שמעבר לקו הירוק, ובסוף ירושלים והר הבית. כך המעבר לרגילות מחלן את ההילה, מאבד את המטען והרעיון המקורי המצוי בה, ולכן יש חיפוש מתמיד אחר אובייקט חדש להטענת הרעיון.

בניגוד לגורביץ' המדגיש את הדיאלקטיקה שבין הרצון להגיע ל'המקום' ובין הרצון להופכו למקום ילידי, מדגיש יהודה שנהב בספרו, **במלכודת הקו הירוק**, כי מתחת למעטה החילוני של הציונות הקלאסית רוחש מטען תיאולוגי-תמידי ללא קונפליקט. לשיטתו, גם במפלגת העבודה לדורותיה, המבקשת לייצר לעצמה חזות חילונית ונטולת יומרות משיחיות, תיאולוגיה זו קיימת ביתר שאת. אם נתאר זאת במונחיהם של בנימין השאיפה היא תמיד לנסות להגיע אל ההילה ולגעת בה בלי לנסות לחלן אותה. השיא של אותה תיאולוגיה שרחשה מתחת לפני השטח היא התשוקה לירושלים ולהר הבית, מה שמתבטא בכך שדווקא בשנת 67 אותו מטען תיאולוגי נחשף כולו, עם כיבוש העיר העתיקה והר הבית. באמצעות אוסף אמירות שונות

המובאות בספר ופעולות הנוגעות לכיבוש הארץ ויישובה, שנהב טוען שהתפישה המשיחית שהביאה זרמים ציוניים שונים להתיישב בשטחי יהודה ושומרון היא רק המשך של התפישה שהביאה את הציונות מלכתחילה ליישוב ארץ ישראל. אחד המקומות היפים לראות תפישה זו היא ציטוט שמביא שנהב מתוך מכתבו של גרשום שלום בנוגע לשימוש בשפה העברית:

> *"האנשים פה [בפלשתינה] אינם יודעים את משמעות מעשיהם. סבורים הם שהפכו את העברית לשפה **חילונית**, שחילצו מתוכה את העוקץ האפוקליפטי. אבל זאת איננה האמת. **חילון שפה אינו אלא דיבור בעלמא, מליצה בלבד**: אי אפשר, למעשה, לרוקן את המלים המלאות עד להתפוצץ, אלא במחיר הפקרת השפה עצמה. [...] אם אנחנו, דור המעבר, נחיה בקרבם את שפת ספרים הישנה על מנת שתתגלה להם מחדש - **האם לא תתפרץ באחד הימים העוצמה הדתית הכמוסה בה, נגד דוברי**ה? [...] אלוהים לא יוותר אילם בשפה שבה השביעו אותו אלפי פעמים לשוב ולחזור אל חיינו."*

אפשר לראות איך שלום מנבא כאן את העוצמה הדתית-משיחית שנמצאת בבסיסן של פעולות לכאורה לא משיחיות שעושה הציונות. מתוך הראיה המשיחית של שנהב את הציונות כולה, וכחלק מניסיון ההוכחה לכך, הוא מביא ציטוט נוסף שקשה להתעלם מזיקתו לעולם המושגים שהצגנו כאן - משה שמיר, מחברו של **הוא הלך בשדות**, מהספרים הבולטים בקאנון הציוני, אמר שברגע שחרור הר הבית **"אלף שנים נצטמצמו לרגע"**. באמירה זו קשה שלא להבחין בתפישת הגאולה של בנימין הנוגעת לאינסוף הזמן המוכל בנקודת ההווה, כמו גם בזיקה ובקשר שבין מקום והילתו המקודשת (במקרה זה הר הבית) לבין האפשרות להביא לאותה התפוצצות **זמנית-גאולתית.**

אם כן ראינו שתי גישות להבנת הציונות: הציונות הקלאסית ביקשה לחלן את ההילה ולהפוך את 'המקום' למקום. לפי תפישה שנייה ביקשה הציונות להתקרב להילה מתוך ניסיון להגיע לארץ והטענת הניסיון במשמעות תיאולוגית-משיחית. מתוך הבדל זה נובע גם הבדל ביחס להר הבית: הגישה הראשונה אינה רואה את הר הבית כמוקד משיכה משמעותי או מהותי. הגישה השנייה לעומת זאת מכירה בחשיבות ובמשמעות של הר הבית.

פרסיקו, קוק ובן-דב

מכאן נעבור מניתוח היחס הכללי להר הבית ליחס לעלייה להר הבית. תומר פרסיקו, חוקר דת מאוניברסיטת ת"א, במאמרו "למה הציונות לא יכולה עם ולא יכולה בלי הר הבית" מתוך הבלוג "לולאת האל", טוען שמתחולל תהליך של שינוי בתפישת זרמים שונים בציונות את הר הבית והעלייה אליו. פרסיקו טוען כי מאז ראשית הדיון בנושא, הזרמים היהודיים אורתודוקסים ציוניים (אלו שהפכו במרוצת הזמן לציונות הדתית מבית הרב קוק), התנגדו ונמנעו מהעלייה להר הבית מטעמים של שימור המרחק הפיזי בין האדם לנקודה הקדושה. מתוך כך הוא מזהה את הזרמים שניסו להגיע להר הבית לפני כן כזרמים חילוניים, כיוצאי לח"י ואצ"ל. בהמשך ננסה לאתגר ראיה זו של פרסיקו בהקשר של זרמי חילונות לאומיים מסוימים. לפני שנדגים תפישות אלו, נשים לב שאלו ממש מושגים שראינו אצל בנימין. שימור המרחק והפער מאפשר את שימורה של ההילה ומניעת חילונה, מכאן שזרמים דתיים יתנגדו לכך ויחששו מפירוק המטען האותנטי. לפי תבנית זו גם מתאים שדווקא הזרמים החילוניים, שאינם חוששים מחילון

שכזה, יהיו אלו שינסו להתקרב להילה בצעדים מגושמים, ולכן כך סובר פרסיקו.

דוגמא להתנגדות הרבנית נשאב מהרב קוק, שכאמור מייצג את התפישה הרבנית הקלאסית והמוכרת בנוגע להר הבית. במאמר על קדושת הר הבית הוא קרא לריחוק מתוך יראה, שישמור על קדושת המקום:

> *"על ידי מה שאנו נזהרים מלהתקרב בהיותנו טמאים אל המקום הקדוש הרינו מקיימים מצות מורא מקדש, והוא יותר יקר מאותה היראה הבאה בדרך קירוב בעת שאין אנו מוכשרים לו... אין פלא אם תחת להתנהג עם המקום הקדוש בדרך גסות וכניסה של טומאה, שהיה בלא ספק מתנהג כך אם לא היה איסור להיכנס בו בטומאה כבזמן הזה, הרחיקו אותנו חז"ל מלהתקרב אליו, אפילו לשם רינה ותפילה, שאין הריוח הזה כלום לגבי ההפסד של גסות לב במקום המקודש הזה, והננו עומדים ביראה מרחוק ומצפים לחסד ה' שישוב ירחמנו ויאר לנו באור גאולה שלמה, שנזכה על ידה לטהרה גמורה, באופן שנוכל להתקרב לבית תפארתנו בכל מדת הקדושה הראויה לו."*

אנו רואים אצל הרב קוק את שלילת העלייה להר הבית בזמן הזה, אפילו לצורך תפילה. זאת הוא מסביר בכך שעלייה בטומאה תהיה בדרך של גסות ותגרום לגסות לב ביחס למקום המקודש, 'לחילון ההילה'. אולם הרב קוק מצביע על החיסרון שקיים בנו בזמן הזה שאין אפשרות להיטהר מטומאת מת, ורואה בטומאה זו גם מצב רוחני שאינו מאפשר את המפגש העדין ומלא היראה עם המקדש. הרב קוק אינו מתאר את השינוי בעתיד כבניית המקדש והופעתו השלמה, אלא באפשרות לטהרה גמורה של האדם שתאפשר לשמור על מידת הקדושה הראויה אף בהתקרבות למקדש. לפי הרב קוק, היכולת להגיע לאובייקט בעל ההילה מבלי לחלן אותו היא אפשרית, אך תלויה במצב התודעתי-רוחני של האדם. אך כעת, לשיטתו של הרב קוק אנחנו לא שם ולכן הוא מתנגד לעלייה להר הבית.

חשיבותו של הרב קוק היא בהשפעה על הציונות הדתית, שבתוכה מתנהל דיון פנימי על הר הבית. ממשיכו של הרב קוק, בנו הרב צבי יהודה קוק, שמר על גישה זו גם לאחר כיבוש הר הבית, וסבר שהר הבית הוא מחוץ לתחום העיסוק האנושי, ותפקידנו הוא במרחב של הארץ והמדינה.

נחזור לפרסיקו; השינוי של תפישת הציבור הציוני דתי את העלייה להר הבית התחולל רק בשנות התשעים של המאה הקודמת. נראה שפרסיקו מזהה את השינוי כנובע משני טעמים שחשוב לעמוד עליהם: הראשון הוא הניסיון לאגד סביב הר הבית תחושות לאומיות, או במילותיו "הלאומיות האתנית מחליפה עבורם את הממלכתיות, ויותר מכך, את הנאמנות להלכה". הדגשה של כך אנו רואים בטקסט נוסף של פרסיקו "טוטם הר הבית והמיתיפיקציה של הליכוד", שם הוא טוען שפוליטיקאים הפוקדים בשנים האחרונות את המקום המקודש משתמשים בו בעצם כדגל לאומי להתאחד סביבו.

הטעם השני שפרסיקו מעלה הוא המשבר בהתנחלויות שנבע מהתרחשויות פוליטיות סביבתיות, כמו הסכמי אוסלו ומאוחר יותר ההתנתקות. הדבר ניכר היטב בציטוט שמביא פרסיקו מפיה של חביבה פדיה: "עבור המגורשים, זו היתה נקודת שבר שיצרה קרע בין האשליה שהממשי-האדמה, יתאים לסימבולי - המדינה, הגאולה". פרסיקו מבהיר כי המשבר גרם להעתקת התקווה למשיחי למוקד סימבולי אלטרנטיבי, במקרה זה הר הבית. לדעתנו

קיימת סיבה מיוחדת להעתקת המטען דווקא להר הבית. הסיבה היא שבעקבות החילון שעברו שטחי יהודה ושומרון, הגיע צורך רוחני, או אמוני במוקד כמיהה משיחי חדש, כזה שלא נוכל לחלן ושהכמיהה אליו תוכל להימשך, ולדעתנו הר הבית יכול להוות מוקד כזה. אם לחזור למונחיו של בנימין, תפישה שכזו אולי מזהה את הר הבית כמעין עצם שקדושתו והילתו אינסופיים. בשונה משטחים וקרקעות שאפשר להתקרב אליהם, לגשת אליהם וליישב אותם (כמו ארץ ישראל באופן כללי ומאז 67 יהודה ושומרון באופן ספציפי), מהר הבית או אף מאבן השתיה כנקודה גיאוגרפית שלא באמת ניתנת לישוב, יוותר תמיד פער מסוים. בטח ובטח אם ינקטו אמצעי הזהירות מפני התנהלות מחלנת לגביו.

אנו רוצים לחזור למשבר שהתחולל עוד טרם שנות ה-90 בקרב הנהגת המתנחלים בגוש אמונים. המשבר הוביל לתגובה שהייתה קטנה יותר בהיקפה אך עמוקה יותר במהותה. משבר זה נבע מפינוי סיני והסכמי השלום עם מצרים ותחושה ש"העם לא איתנו" כפי שמשתקף בספרו של חגי סגל, **אחים יקרים**, המתאר את קורותיה של המחתרת היהודית ואת פעולותיה. בין השאר חברי המחתרת תכננו לפוצץ את כיפת הסלע, ובכך להתניע מהלך שיכול להוביל לקפיצה הגאולתית בקרב העם. אנו מזהים זאת כדוגמא לפער בין תפישת הזמן הגאולי של המהפכן ובין תפישת הזמן ההומוגני והריק של הסוציאל דמוקרט לפי בנימין. בעוד השני בוחר לפעול מתוך המציאות הקיימת, הראשון מבקש לערער עליה ובכך לבצע את הדילוג ההיסטורי. המהפכה כאן תופסת דמות של מעשה קיצוני כמו פיצוץ מקום הקדוש למי שמזוהה כאויב. בהקשר זה, דמות שהיוותה מקור השראה למחתרת היהודית היא שבתי בן-דב, הוגה דעות מיוצאי הלח"י, ששרטט חזון של גאולה שלמה הכוללת את הקמת בית המקדש ומלכות ישראל. לאחר כינוס הרבנים שפסקו בעקבות מלחמת ששת-הימים שאסור לעלות להר הבית, קרא בן-דב להבחנה בין עלייה השומרת את הקדושה מתוך תודעת יראה וקיום ההגבלות ההלכתיות, ובין עלייה תיירותית המחלנת את הקדושה. בכך אנו רואים את הדרך לתנועת התקרבות אל הר הבית שעדיין משמרת את ההילה (הבנימינית) שלו. מול ההנגשה להמונים שמבטלת את הריחוק ומכניסה הווי חולי, קיימת אפשרות לגשת אל הקודש מתוך שימור הריחוק ויציאה מהיומיומי. בן-דב גם תיאר את המקדש כ"מוקד מהותי של התגשמות החיות בפועל ומתח הימשכותה לעתיד". מול התוכנית של הרצל להקמת טמפל ניטרלי בהר הבית שבעצם מחלנת ומחללת את ההילה, הקמת בית המקדש אליבא דבן-דב אינה מחללת את ההילה משום שהקודש עדיין נשאר נעלה ומעבר לגבולות ארציים. כך יש חוויה תמידית של ריחוק ושל התעלות. בן דב, שחלק מכתביו כללו תכניות אדריכליות מפורטות למרחב האורבני של ירושלים בזמן הגאולה, כתב כי האפשרות להקים מקדש באה יחד עם שינוי התודעה. מבחינתו העלייה להר הבית היוותה חלק משינוי תודעתי מהפכני האמור להביא את הגאולה. הגאולה, על פיו, תלויה בתודעה משום שהיא נמצאת בפוטנציאל בכל רגע ורגע, והיא תתממש ברגע שנהיה מוכנים לקראתה. את דבריו הוא מבסס על מדרש שאומר שהמשיח יבוא "היום אם בקולי תשמעו". הדילוג התודעתי לזמן המשיחי מקביל לדבריו של בנימין במאמר "על מושג ההיסטוריה".

סיכום

ניתן לראות שהעיסוק בהר הבית כולל בתוכו מתחים רבים. מתחים אלו מתבטאים בהתנגשות בין תפישות מקום וזמן שונות, וכן בחשיבות שמקום אחד סינגולרי יכול לקבל כחלק ממהלך של גאולה. נבקש למנות את הגישות השונות אותן הצגנו. נתחיל בסידורן על ציר של חילון ההילה והכרה בה.

הגישה הראשונה היא גישה חילונית: גישה שמחלנת את ההילה של הר הבית בכמה אופנים. בעלייה תיירותית אל הר הבית או בהתעלמות מהמקום ואי-ראייתו כמוקד משמעותי של מהלך הגאולה הציוני. גישה זו ממשיכה את הגישה החלוצית שביקשה לחלן את ההילה של כל ארץ ישראל. הגישה השנייה היא גישת השימוש הפוליטי: גישה זו משתמשת במטענים ה'הילתיים' לצרכים ארציים-פוליטיים וכתוצר לוואי מחלנת את ההילה.

כעת נעבור לשלוש גישות אשר מכירות בקיומה של ההילה אך בכל זאת מתייחסות באופן שונה לעלייה להר הבית מתוך תפישות זמן וגאולה שונות. הגישה הראשונה, מבית הרב קוק, מדברת על הימנעות מעלייה מטעמים רוחניים (תפישה זו קיימת גם בעולם החרדי). הגישה השנייה, עלייה דתית לא מהפכנית: גישה שמזהה את הר הבית ומבקשת אף לעלות אליו בגלל היותו 'המקום הגדול' החדש (אחרי חילון יהודה ושומרון). לפי בנימין גישה זו פועלת מתוך כלי המשחק הקיימים ומבקשת לפעול בתוך ההיסטוריה, בדומה לגישה הסוציאל דמוקרטית עבור תהליכים חברתיים-כלכליים. הגישה האחרונה היא הגישה המהפכנית: עלייה להר הבית המבקשת לייצר את השינוי התודעתי ההיסטורי (בן-דב סגל).

לסיום, רצינו להראות כיצד הכלים המחקריים אותם הציג בנימין בתפישות המקום והזמן מאפשרים להבין בצורה חדה יותר את המחלוקות השונות הקיימות כיום ביחס להר הבית ואת הסיבות השונות למחלוקות אלו. הגישות השונות אותן הצגנו אמנם נראות שונות באפן מהותי אך מקיימות ביניהן יחסי גומלין: המחתרת היהודית והציונות הדתית, הליכוד והציונות הקלאסית, חרדים והציוניות החילונית. להיפך, בזרמים שנראים בעלי מאפיינים משותפים מתבררים לעתים כבעלי פערי תפישה מהותיים ביחס להר הבית. כך, למשל, בבחירות האחרונות מפלגת יחד כמעט התפרקה. הרב טאו איים להסיר את תמיכתו מהרשימה עקב תמיכה עקבית של ברוך מרזל בעלייה להר הבית.

אם נחזור ליהודה הלוי, הריחוק הפיזי הכפוי מביא יחס טהור להילה. ואילו דווקא היום, ההתקרבות והאפשרות לממש את אותם כיסופים יוצרים מורכבות ומעמידים בפני החברה הישראלית אתגרים איתם עליה, עלינו, להתמודד.

ביבליוגרפיה

בן-דב, שבתי. **סולם למלכות ישראל היעודה.** בעריכת יהודה עציון. ירושלים: סולמות, 2007.

גורביץ', זלי. **על המקום.** תל-אביב: עם עובד, 2007.

ולטר, בנימין. על מושג ההיסטוריה, בתוך: **מבחר כתבים ב: הרהורים.** תרגם: דוד זינגר. תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 1996. עמ' 318-309.

ולטר בנימין. יצירת האמנות בעידן השעתוק הטכני, בתוך: **מבחר כתבים ב: הרהורים.** תרגם: דוד זינגר. תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 1996. עמ' 177-155.

סגל, חגי. **"אחים יקרים": קורות "המחתרת היהודית".** ירושלים: כתר, 1987.

קוק, הרב אברהם יצחק. **משפט כהן: תשובות במצוות התלויות בארץ, זרעים, קדשים, טהרה, סנהדרין ומלכים.** ירושלים: מוסד הרב קוק, 1985.

שנהב, יהודה. **במלכודת הקו הירוק: מסה פוליטית יהודית.** תל-אביב: עם עובד, 2010.

רשימת הכותבים

נעה זעירא » משפטים

אהרן חבר » פכ"מ

יעל וינשטוק » פסיכולוגיה

עידו מרגליות » ביולוגיה ופיזיקה

יסמין דירוא » ביולוגיה

נעם מיינרט » מחשבת ישראל

עומרי טנקמן » משפטים

מזור למד » פסיכולוגיה

מנחם פישמן » משפטים

מרווה שריקי » רפואה

נעם הרצוג » משפטים

ניצן פרץ » פיזיקה

עמרי דורון » מתמטיקה

יערה מרק » פסיכולוגיה

שיר אריאלי » משפטים

תמנע חורגיס » פכ"מ

תהל גולדמיד » סוציולוגיה ואנתרופולוגיה

יאיר שאג » משפטים

טליה שיין » משפטים

הלל אברמוביץ' » ביולוגיה

סיון דגן » משפטים

בן אברהמי » מדעי הדתות

דרור שודרון » פכ"מ