

ההתיישבות העובדת וזיקתה לתרבות היהודית – ניתוח תרבותי

מוטי זעירא

מרכזיותה של האידיאולוגיה כביטוי של משבריות תרבותית

בבואו להגדיר את המושג "תרבות" בספרו "פרשנויות של תרבויות", קבע אנתרופולוג התרבות קליפורד גירץ כי זהו "דפוס משמעויות הנמסר בדרך היסטורית ומגולם בסמלים, מערכת של מושגים העוברת במורשת ומתבטאת בצורות סמליות, המשמשת אמצעי למסירה, לשמירת ההמשכיות ולפיתוח הדעת והעמדות של בני אדם ביחס לעולם"¹. על כן דפוסי תרבות שונים – דתיים, פילוסופיים, אסתטיים, מדעיים, אידיאולוגיים – הם מעין "תכניות": "הם מספקים תבניות או קווים כלליים לאירגונם של תהליכים חברתיים ופסיכולוגיים, ממש כפי שמערכות גנטיות מספקות תכניות כלליות כאלה לאירגונם של תהליכים אורגניים"².

הדברים הללו, המתארים מציאות חברתית יציבה, נכונים שבעתיים כאשר הסדר החברתי נסדק או נשבר. אז מחריף הצורך במציאת קואורדינטות חלופיות להתמצאות במפה החדשה והבלתי ידועה עדיין. כאן, לפי גירץ, יש למקם את תפקידה של האידיאולוגיה: הַעֲמֵדַת "מקורות מידע של משמעויות ועמדות סוציו-פוליטיות, כאשר גם האוריינטציות התרבותיות הכלליות ביותר של החברה וגם האוריינטציות הארציות ו'הפרגמטיות' שלה אינן מסוגלות כבר לספק לה דימוי הולם של התהליך הפוליטי"³. לכן הרקע לצמיחתה של אידיאולוגיה הוא מצוקה: "לא רק מצוקה פסיכולוגית וחברתית, כי אם גם מצוקה תרבותית [ההדגשה במקור], כאשר בד בבד עם המצוקה הסוציו-פסיכולוגית אוזלים גם המשאבים התרבותיים שבאמצעותם ניתן פשר למצוקה, ושני הגורמים מחריפים זה את זה הדדית"⁴.

* המקור: מוטי זעירא, קרועים אנו, זיקתה של ההתיישבות העובדת בשנות העשרים אל התרבות היהודית, ירושלים תשס"ב (2002), עמ' 293-344.

1. קליפורד גירץ, פרשנות של תרבויות, ירושלים 1990, עמ' 91, (להלן: פרשנות של תרבויות).
2. שם, עמ' 203.
3. שם, עמ' 205.
4. שם.

יש לציין כי הדברים הללו עוסקים בהיבט מסוים בבחינת המונח "אידיאולוגיה" – הוא ההיבט התרבותי. במונחיה המקובלים נתפסה האידיאולוגיה כהשקפת עולם, המספקת לאדם כלים ביקורתיים לניתוח המציאות שבה הוא חי, ולסימון המציאות הרצויה בעתיד.⁵ מרקס, ובעקבותיו רבים אחרים, לא הסתפקו בהגדרה ניטרלית של המושג והצביעו על היסוד המניפולטיבי באידיאולוגיה, המעוצבת על פי האינטרסים של השכבה השלטת בחברה נתונה.⁶ מן הראוי להדגיש כי העיסוק האינטנסיבי באידיאולוגיה אפיין את החברה האירופאית בכללה בתקופה הנידונה, וניתן להבין את מרכזיותה גם בחיי היהודים כמאפיין נוסף של השתלבותם הגוברת בחברה הכללית הסובבת אותם.

גישתו "התרבותית" של גירץ אל האידיאולוגיה מניחה, כך נראה, תשתית שונה מעט לבחינת סוגיינתו. על פי גישה זו ניתן להבין את נוכחותה הבולטת של האידיאולוגיה – בעולמו של הציבור החלוצי בארץ בכלל, ושל ההתיישבות העובדת במיוחד – גם כאיתות סמוי למצב של משבריות תרבותית. הסמלים הישנים אבדו כוחם, ואין ביכולתם עוד להבהיר לאדם את מקומו בעולם המשתנה. האידיאולוגיה מנסה אפוא לייצר סמלים תרבותיים חלופיים, שיפרשו את המציאות ויאפשרו התמצאות מחודשת בתוכה.

כדי לבחון את טיבם של הסמלים החדשים, יש לעמוד תחילה על רכיביה של אותה "מצוקה תרבותית" שהסמלים הללו מגיבים עליה. מהם המושגים וצורות היסוד במערכת התרבותית הישנה, שלא היה עוד בכוחם לתת מענה מספק לאותם צעירים יהודים, שבחרו – בסופו של דבר – להיות חלוצים בארץ ישראל, ובתוכם אנשי ההתיישבות העובדת? מהי אותה משבריות תרבותית חריפה שעליה מלמדת מרכזיותה של האידיאולוגיה בעולמם?

מקומה של המשפחה באידיאולוגיה השיתופית

בהכללה ניתן לומר, כי אחד המאפיינים המובהקים של החברה המסורתית היהודית (ובמובן זה – גם של חברות מסורתיות אחרות) היה ההתאמה המלאה בין אורח חייו של האדם, השקפת עולמו ותפיסת מקומו בעולם. היחיד היה איבר בתוך משפחה, המהווה חלק אורגני מקהילה – קהילה המאוחדת באמונה באל כתשתית יסודית לקיומה ולארחות חייה. מבנה "מהודק" זה החל להיסדק בחברה היהודית כבר באמצע המאה ה-18 וביתר שאת במהלך המאה ה-19 ובראשית המאה ה-20. לעניין הגדון כאן הייתה לכך משמעות ניכרת: התא המשפחתי, הקהילה ומוסדותיה, הם כלים מרכזיים למסירת התרבות מדור לדור, ובעזרתם מוטבעים באדם הסימנים שעל פיהם הוא מפרש את העולם. שבירת ההרמטיות של העולם המסורתי הייתה אחד הגורמים המרכזיים ליצירתה של "מצוקה תרבותית" בדורות האחרונים.

5. אורי בן-אליעזר ויונתן שפירא, יסודות הסוציולוגיה, תל-אביב 1989, עמ' 31.

6. שם, עמ' 32. סקירה על הגישות השונות כלפי המושג "אידיאולוגיה" ראו גם במחקרה של שילי קרין-פרנק, אוטופיה ואידיאולוגיה, האגודה לחקר מארכס והסוציאליזם, 39 (יולי 1987), ובמיוחד עמ' 1-3.

היה זה תהליך כללי – שהעולם היהודי היה חלק ממנו – שבו, בלשונו של הסוציולוג קרל מאנהיים, "תש הרבה כוחם של המוסדות הראשונים מעצבי העמדה. הולך ותש כוחה של המשפחה בהטלת מרותה על היחיד; בית הספר והכנסייה נעשים מצוות אנשים מלומדה, וכך הם נידונים לקיפאון; לשעבר היו מסורת ומנהג עורכים ומחברים את המוסדות והדעות יוצרי האישיות, אבל כוחם פוסק לאט לאט".⁷

בעם היהודי, כבחברה הסובבת, הוביל שבר תרבותי-כללי זה לקשת רחבה ביותר של גילויים ותופעות: רעיוניות, ארגוניות וחברתיות. יחד עם זאת ראוי לציין, כי במעגלי היחיד נשמרה, במידה רבה, זיקתו היציבה של הפרט אל המשפחה ואל הקהילה עד ראשית המאה ה-20, ובזיכרונות הילדות של רוב חלוצי העלייה השנייה למשל, עדיין היה הבית היהודי הוויה מלאה ויציבה למדי.⁸

גם אצל רבים מאנשי ההתיישבות העובדת בשנות העשרים – מיעוטם בני העלייה השנייה ורובם חלוצי העליות השלישית והרביעית – נתפסה ילדותם, בחיק המשפחה והקהילה בגולה, כעולם יהודי שלם ומוגן יחסית, יציב למדי בערכיו ובטוח בתרבותו. "זכרונות רבים נחרתו בליבי מבית הכנסת [...] והם לא נמחו עד היום הזה" – כתב זאב דורסיני, איש העלייה השלישית, חבר עין-חרוד. "מעולם לא הייתי דתי, אבל המסורת היהודית שספגתי בימי ילדותי בבית אבא, גם עם התבגרותי הגיתי לה כבוד והערכה".⁹ התבטאויות ברוח דומה מופיעות לרוב בספרות הזיכרונות, ויש בהן, מן הסתם, גם יסודות נוסטלגיים של ייפוי העבר ממרחק הזמן.¹⁰ גם במחקר ניתן חיזוק לקביעה זו – למשל, במחקרו על גודוד העבודה, כתב אלקנה מרגלית: "כשהיו בגולה היו עדיין שתולים ומושרשים, על אף כל התהפוכות, במערכת החיים היהודיים, בסביבה יהודית, בלשון יידיש ובמקצת אף בעברית, וחשו זיקה ברורה אל ההמון היהודי".¹¹

כך נראה כי את אחד המפתחות להבנת המצוקה התרבותית של החלוצים בשנות העשרים יש לתלות בפער שנפער בין עולם ילדותם לבין המציאות שסבבה אותם, ובמרכזה – החוויה החזקה ביותר של דורם: מלחמת העולם הראשונה. בין אם היו במרכז אירופה ובמערבה, בחוג השפעתה של תנועת הנוער, ובין אם היו בתחום המושב במזרח אירופה – הייתה "המלחמה הגדולה" ותוצאותיה לניסיון המכריע בתהליך התבגרותם.¹² את היציאה נגד "העולם הישן", את "מרד הבן" נגד הוריו, לא ניתן להבין רק כמחאה פוליטית, אידיאולוגית או

7. קארל מאנהיים, דרכה של דמוקרטיה, ירושלים תשי"ח, עמ' 152.

8. דוד כנעני, העלייה השנייה העובדת ויחסה לדת ולמסורת, תל-אביב 1976, עמ' 20-22. מן הראוי לציין כי תיאור זה מדויק לגבי היהודים במזרח אירופה, ובמערבה הייתה התמונה מורכבת יותר – כפי שכבר תואר בפרק המבוא.

9. זאב דורסיני, מגדות הדנפייר למעין חרוד, תל-אביב 1974, עמ' 9.

10. למשל: חנן סבר (עורך), מוטקה – בשליחות ליבו, תל-אביב 1987, עמ' 11-24; משמר הוולגה, עמ' 113-114 ועוד.

11. אלקנה מרגלית, קומונה, חברה ופוליטיקה, תל-אביב 1980, עמ' 27.

12. אלקנה מרגלית, 'בעיות יסוד בחקר תנועת העבודה העברית, מאסף, ג-ד (אוגוסט 1972), עמ' 111-123.

חברתית, אלא גם כביטוי לקושי תרבותי: הכלים הישנים לא התאימו יותר לבטא את המציאות החדשה – לא רק בתוכנם אלא גם בדפוסים, בקצב ובסמלים שבהם באו לידי ביטוי. "אל תשמע בני אל מוסר אב ולתורת אִם אֵל אוֹזן תִּט" – כתב דוד שמעונוביץ (שמעוני) בשיר, שהפך להמנונה של תנועת השומר הצעיר באותן השנים – "כי מוסר אב הוא 'קו לקו' ותורת אב 'לאט לאט' וסופת אביב דוברה כן – הקשיבה איש לשיר הבן".¹³ דור הבנים בשיר הוא "אביב", "סופה", "שיר" – זהו דור "הסער והפרץ" שהקצב שלו מהיר, הרגש גואה, הסגנון ספונטני והוא אינו גדור בתבניות ובמוסכמות חברתיות ורוחניות. ואילו דור ההורים הוא "מוסר", "תורה", "קו לקו", "לאט לאט" – הקצב איטי, החיים מאורגנים בתבניות מוכרות ובדפוסים מחשבה וחיים קבועים, אף מאובנים.

הפער שנוצר בתודעתם ובחוייתם של בני הדור בין קצב החיים המסורתי לזה המאפיין את דורם, לא אפשר יותר לצעירים לבטא את עולמם באמצעות הסמלים ודפוסי התרבות הישנים, והביאם לצורך לפתח עולם סמלים חלופי. הייתה זו אותה דינמיקה שאיתר הסוציולוג ש"נ אייזנשטדט במחקרו על תהליכי טרנספורמציה של חברות – זו שהצמיחה בחברה המודרנית את "עולם הסמלים של המחאה והמהפכה", היינו – את הסוציאליזם.¹⁴

ראוי להדגיש כי אין המדובר כאן רק במושג מופשט כמו "קצב". מלחמת העולם הראשונה, מהפכת 1917, והשינויים שהתחוללו בְּעֵטְיִים באירופה – כל אלה האיצו את התערערות המוסדות המרכזיים של החברה היהודית: המשפחה והקהילה – הסוכנים העיקריים להנחלה תרבותית בין־דורית. אמנם לא היה זה תהליך חדש, והמודעות למשמעויות התרבותיות שלו החלה כבר בעבר. כך למשל קונן צבי שיץ, חלוץ־משורר יליד רוסיה איש העלייה השנייה, על כי "המשפחה נהרסת וגוססת הדת", ותהה "איפה הם אותם היסודות של האומה הישראלית, אשר הגנו עליה במשך כל דורות הגלות והצניעו ושמרו בקירבה זיק אלוה: המשפחה והדת, שומרתה?".¹⁵ אך תקופת המלחמה, בכל רחבי אירופה, החריפה תהליך זה עד משבר: תופעות של נוודות וחיי פליטים, התרוששות כלכלית, פיזור קהילות, אבדן סמכות ההורים ומוסדות החברה הישנים, שהואצו בעקבות זאת. מזווית הראיה המוצגת כאן, שברונה של המשפחה והקהילה היהודית לא היה רק אבדן תמיכה פסיכולוגית לִיחיד, או עדות סוציולוגית־היסטורית על מצב החברה היהודית בשלהי המלחמה, אלא גם אבדן אוריינטציה תרבותית: עולם המושגים, הערכים, דפוסי התרבות – שהמשפחה סימלה אותם ונתנה בהם משמעות כאחד – שוב אינם יכולים יותר למלא את תפקידם.

ביטוי עז למשבר זה הביא נתן ביסטריצקי, איש השומר הצעיר ועורך הקובץ "קהליתנו", במאמרו "מפעלנו התרבותי" משנת 1922: "נפול נפלה המשפחה. ותשאר לנו אוסף זכרונות מיותמים, געגועים עקרים, הרהורים פורחים. [...] ואנחנו נזרקנו [...] לאפלת הליל [...]. עזבנו את העיירה, את הריסות המשפחה הקדושה – יצאנו לחפש את המשפחה בקרב

13. לוי דרור וישראל רוזנצווייג (עורכים), ספר השומר הצעיר, א, מרחביה 1956, עמ' 53. (להלן: דרור ורוזנצווייג, השומר הצעיר).

14. שמואל אייזנשטדט, המהפכה וטרנספורמציה של חברות, ירושלים 1984, עמ' 171.

15. צבי שיץ, על גבול הדממה, כתבים, תרבות וחינוך [תש"ד], עמ' 92-93.

העולם! וזאת הציונות שלנו! וזה העם שלנו! האור האחרון הנוגה של שקיעת המשפחה הפטריארכלית נח על החלום של שיבת ציון – וַיֵּצֵא לֹא חַיִּים וּבְרָכָה.¹⁶ הכלי המסורתי, "המשפחה הקדושה", איננו מותאם יותר למציאות החדשה. זוהי הכרה כואבת, פרי תהליך התבגרות כפוי: מן הילדות המוגנת בחיק המשפחה המסורתית אל התרסקות המשפחה הפטריארכלית, בעולם החדש שנגלה בין הריסותיה של המלחמה. הכרה זו לא הייתה רק נחלתם של צעירי מרכז אירופה ומערבה, בחוג ההשפעה של תנועת הנוער הגרמנית – אלא גם של יוצאי מזרח אירופה. "המשפחה אפס כוחה" – אמר טבנקין בדיון על המצב התרבותי, בקיבוצו עין-חרוד,¹⁷ וברוח דומה התבטאו בהודמנויות שונות גם דוד מלץ ואחרים.¹⁸ מכאן יובן מדוע הייתה "שאלת המשפחה" לאחת הסוגיות המרכזיות שהעסיקו את אנשי ההתיישבות העובדת בשנות העשרים. התפתח סביבה דיון רעיוני נרחב, בפורומים שונים, וגבושו עמדות אידיאולוגיות נחרצות, שהיו אמורות להיתרגם אל מציאות החיים היומיומית בישובים השונים. שימשו בה בערבוביה יסודות רגשיים – התרפקות על זיכרונות ילדות וגעגועים להווי העיירה; ניתוח רציונלי של המציאות בת הזמן – הכרה בעמדה המתערער, מבחינה סוציולוגית, של המשפחה; וצורך דחוף לעצב משמעות חדשה ודפוסים חדשים בסוגיה זו. זאת כדי למלא את החסר הבולט שחשו ולאפשר התמצאות מחודשת בעולם, המתבטאת בתרבות החיים החלופית.

את הניתוח השיטתי (וניתן אף לומר – החד ביותר) בשאלת המשפחה ערכו אנשי השומר הצעיר, חניכיה של תרבות הנוערים. "הסביבה הטבעית להתעמקות האקט התרבותי התמים היא המשפחה" – כתב נתן ביסטריצקי. "אם היה פעם למשפחה הפטריארכלית כוח עליון, כמעט אידיאל של תרבות, אצל היהודי היה זה. המשפחה היהודית היתה קניין אחרון ויחיד של עם". על פי ניתוחו הופנמו דרך מוסד המשפחה הערכים המכוננים של התרבות היהודית: מחויבות אישית לגאולת האדם והעולם, נכונות לקידוש השם, אהבת האל, ולא בדיבור תאורטי, במשנות סדורות או בלימוד טקסטים, אלא "על-ידי ליטוף אם, מבט אב, ברכת סב, רטט נרות השבת, ריח הספרים, גון הטלית, מסירות אחות"; היינו – במכלול של תרבות החיים על כל גילוייה; ביחסים הבין-אישיים, בסמלים התרבותיים, בהתנהגות היומיומית. "החברה של היום סירסה את האקט התרבותי הטהור" – המשיך ביסטריצקי – "התרבות של מחר היא הפרובלימה של חידוש המשפחה [ההדגשה במקור]. לדבריו, המשפחה הפטריארכלית היום "מרוסקת וחסרת דם" ולכן "המשפחה של היום היא החוג החברותי

16. מוקי צור, (מבואות והערות), קהליתנו, הוצאה מחודשת ירושלים תשמ"ח, עמ' 167-168 (להלן: צור, קהליתנו).

17. ספר הפרוטוקולים על שיחות, הרצאות ודיונים 1927 – 1930, ארכיון עין-חרוד (פוענח ומוספר מחדש על-ידי המחבר), עמ' 3 (להלן: על החגים).

18. דוד מלץ, "מתוך חיינו בקבוצה", מסביב לעיקר, תל-אביב תש"ל, עמ' 30-31 (להלן: מסביב לעיקר), פורסם לראשונה בקובץ הקבוצה, מאסף לענייני הקבוצה וחייה, (ערך ברל בצנלסון), תל-אביב תרפ"ה, (1925).

השומר ביתר קנאות על הרוח". גרעין התרבות החדשה הוא התא החברתי, קבוצת הרעים - שהמגע ביניהם יאפשר הזרמה מחודשת של חיות ואנרגיה ("אירוטיות", בלשונם), שיביאו לחידושה של התרבות.¹⁹

רוח דומה נשבה גם מניתוחו של אליהו רפפורט בקובץ "קהליתנו" תחת הכותרת "המשפחה הבאה". הוא מנה את צורות החיים של הקבוצה הקטנה, מושב העובדים וגדוד העבודה, ולגבי כולם קבע בפסקנות כי "תקווה לכוח תרבות חדש איני רואה בצורת המשפחה ההיא". את "תעודת הדור" שלו ושל חבריו ראה ביצירת משפחה חדשה, שתוכל להיות תא יוצר תרבות. ועל אף ש"עדיין מפרפרת בנו המוסריות הגוססת, טרם שתפנה מקום למוסר יותר נעלה [...] כבר אני חש את המתיחה שבנו, לקראת כלולותינו הצחות, לקראת קשר הדם - אחוות הדם - עדת הדם".²⁰

מדברים אלה עולה בצורה ברורה למדי המשימה שלקחו הדוברים על עצמם בארץ-ישראל: ליצור קבוצות קטנות של חברים קרובים ברוח, בנפש, בשאיפות וביעדים, והם הם שיהיו "המשפחה הבאה". בתוך "עדת הדם" צריכות לשרור האיכויות שאפיינו את המשפחה היהודית הישנה: לא רק מקור חום ותמיכה נפשי אלא גם מקור ליצירת ערכים והפנמתם. במובן זה אמורה "המשפחה הבאה" לתת בידי הצעיר היהודי, הקרוע והתוהה, מפתח להתמצאות מחודשת במציאות סביבו.

סדרה שלמה של פעולות יומיומיות בחייו של החלוץ בקבוצה - המקבילה לפרטי שגרת החיים במשפחה המסורתית - קיבלה משמעות מיוחדת והתפענחה כסמלים, הבאים ללמד על "תעודת הדור" של יצירת תרבות חדשה. כך "הסעודה" איננה רק סיפוק צרכים יסודי אלא "אקט שבו מתבטא השיתוף בכל חברה", ו"כל עוד לא יבנה אצלנו ה'שולחן' - שולחן בבחינת 'שולחן המזבח' - לא השגנו את השיתוף"; הבגד שתלקו החברות במשותף הוא "אחד מאלפי הפריטים הבלתי נתפסים, שעושים את כל האחיות גוף אחד, כלה אחת"; החברים הם "אחים" והחברות "אחיות" - וביחד הם איברים אורגניים של המשפחה הבאה.²¹ העמדת הקבוצה כחלופה למשפחה המסורתית לא הייתה נחלתם של בוגרי תנועת הנוער בלבד. "המשפחה אָפּס כוחה" - אמר טבנקין - "והקבוצה היא היוצרת".²² הדברים נאמרו במסגרת שיחת חברים בעין-חרוד שעסקה בשאלות חג ומועד בקיבוץ ובסיכוי ליצירת תרבות חדשה חלופה לזו המסורתית: קבוצה - במקום משפחה. קביעה אידיאולוגית זו אפשרה כאמור לחברים לא רק להתמודד עם המציאות הסוציולוגית-פסיכולוגית של ניתוק מן המשפחות שנשארו בגולה - אלא גם לתת פשר למציאות החדשה. ברוח זו יש להבין את המאמץ התרבותי הנמרץ להעמיד את נושא השיתוף הקבוצתי במרכז העשייה התרבותית, וליצור מערכת סמלים, טקסים, ודפוסי עיצוב, שתבטא חוויה זו. "עשינו את החג הזה לחג

19. צור, קהליתנו, עמ' 161-167.

20. שם, עמ' 187-188.

21. שם, עמ' 71, 81, 184, 186, ועוד.

22. על החגים, עמ' 3.

חדש בשבילנו, בו אנו נותנים חשבון נפש לאלוהי המצפון הקבוצתי" נאמר באסיפה השנתית של קריית ענבים בראש השנה;²³ בכנרת, בערבי שבתות, התכנסו כל חברי הקבוצה לשירה משותפת, ספונטנית למחצה, שבזיכרונותיהם קראו לה "ניגון", שהיו בו חזן וציבור, "געגועים עמוקים לחיי משפחה" ו"עליית נשמה".²⁴ נחום בנארי, חבר עין־חרוד, ראה יתרון ערך בדרכי הקבורה והאבלות הקיבוציים;²⁵ ובקבוצת "השרון" בחג הפסח, דובר על "יציאת מצריים שלנו", ועל "התגלות השכינה הקבוצתית";²⁶ הסמלים הקבוצתיים היו בחלקם ניסיון מודע לנחול את מקומם של הסמלים המסורתיים ("שכינה קבוצתית"); בחלקם – קביעה אידיאולוגית בדבר יתרון הערך של חיי קולקטיב (קבורה קיבוצית); ובחלקם – ביטוי לקושי הרגשי שבמעבר מחיי משפחה וקהילה מסורתית לחיי קבוצה ("ניגון" בכנרת בערבי שבת).

על רקע תפיסת הקבוצה כיורשת מקומה של המשפחה המסורתית, נתעורר – כפי שניתן היה לשער – קונפליקט רעיוני, עם הופעתם של הזוגות הראשונים. כתב יהודה רוניצ'נקו, איש גדוד העבודה, חבר תל־יוסף: "בין הפרט והחברה נוצרה מחיצה: המשפחה". על הקיבוץ לדאוג שלא תבלע זו את החבר ביחסיו ובחובותיו לקיבוץ".²⁷ המשוואה: משפחה מסורתית – קבוצה, הייתה יכולה להתקיים כפשוטה כל עוד לא הוקמו זוגות ונולדו הילדים הראשונים. משהחלו התופעות הללו, התחדד ביותר הקונפליקט הרעיוני.

דוגמה הממחישה יפה דילמה זו ניתן לאתר בהודעתם של חבר וחברה מקבוצת "השרון", מעל דפי "ספר הקבוצה" בשנת 1926, על כוונתם להקים משפחה. החלטתם עוררה פולמוס חריף: "מסורת דורות עוד לא השתחררו" כתבה החברה יפה – "עלינו לשנות את עצמנו, בכדי שנוכל להיות כאלה כמו שברצוננו והכרתנו להיות". ועל כן "יש תיקון אחד הכרחי, לבטל את החדר הקטן! [ההדגשה במקור] בו הנני רואה רק את המשך המסורת. השלילה שבו ביחס לפרט ולחברה נתגלתה לרוב. את אי השינוי הנני תולה בקושי המלווה כל יצירה חדשה".²⁸ ההסתגרות בדל"ת אמות של המשפחה הישנה מסכנת את היצירה השיתופית החדשה, שהיא מה "שברצוננו ובהכרתנו להיות". ובלשון הסמלים: "החדר הקטן" (המשפחה המקובלת) מאיים על סיכויי הגשמת החלום של "הבית הגדול" (אורח החיים הקבוצתי).

חברים אחרים בקבוצה לא קיבלו את עמדתה של יפה. "המשפחה בקבוצה אינה צריכה להיות כשינוי תקופת הקבוצה, כי אם המשלימה של הקבוצה" – כתב משה. השתומם החבר מיכאל: "מה יש כאן? כלום x או y בהיותם יחידים בקבוצה היו טובים, ובהתקשרם בקשרי אהבה יחדלו מהיות מה שהיו מתמול שלשום?" והחברה לאה קבעה כי "ביצירת המשפחה

23. פרוטוקול האסיפה השנתית תרפ"ח, עמ' 1 ארכיון קרית ענבים, תיק 1.1.12.

24. ארכיון כנרת, מכל 3, תיק 16-3.

25. נחום בנארי, 'ימים', מבפנים, מז' אייר תר"צ) עמ' 521.

26. אביבה אופו, (מבואות והערות), ספר הקבוצה, ירושלים תשנ"ו, עמ' 66, 100 (להלן: ספר הקבוצה).

27. נוסח ראשון: עיתון חי, 51 (אייר תרפ"ו), ארכיון תל־יוסף. הציטוט כאן לקוח מתוך: רוניצ'נקו, פרקי הווי, עמ' 278.

28. אופו, ספר הקבוצה, עמ' 120.

הקטנה בתוך משפחתנו הגדולה רואה אני התקדמות לקבוצה, [...] אנו צועדים קדימה ויוצרים את הצורה היקרה לנו בהשלמה גמורה".²⁹

הפולמוס הרעיוני הזה בשנת 1926 עשוי ללמד עד כמה הייתה האידיאולוגיה ביטוי ל"מצוקה תרבותית" בלשונו של גירץ. המשפחה המסורתית של ההורים בגולה מדורי דורות, לא ביטאה את הווייתם החדשה של חברי הקבוצה, לא רעיונית ולא מעשית. האם "הקבוצה" סיפקה פתרון מלא? אין ספק כי החברים היו מאוחדים בשאיפה שאכן כך יהיה. האם הופעת הזוג בחיי הקבוצה מלמדת, בהכרח, על כישלון: "דם הורינו נוזל בעורקינו", "ממסורת דורות עוד לא השתחררנו" – ועל כן לא נוכל "להיות כאלה כמו שבהכרתנו וברצוננו להיות"? ברור שהאידיאולוגיה הקבוצתית שימשה מעין ניסיון לתת מענה חד-משמעי למצוקה התרבותית. הלבטים סביב הפתרון הקבוצתי הנהרץ מלמדים על המגבלות שבעיצוב מענה מוחלט למצוקה זו.

דוד מלץ היה אחד האנשים הרגישים ביותר למחיר התרבותי, ששולם במעבר מחיי המשפחה והקהילה היהודית-מסורתית אל תרבות החיים החלוצית. השקפותיו האמורות בנושאים הללו מלמדות כי התזה הכללית של גירץ עשויה להבהיר תופעות במציאות התרבותית של ההתיישבות העובדת בשנות העשרים. "בילדותנו ספגנו לתוכנו רוח של תרבות יציבה ומושרשת" – כתב מלץ בשנת 1925 "[...] רק על-ידי מלחמות פנימיות וחיצוניות עזות, ועל-ידי התמוטטות היסודות נעקרו. ולא עד שורשיהם". ואילו הילדים "יחסם לסובב אותם, לחיים במלואם, הוא שטחי ומרפרף". אמנם הם סופגים מסביבתם את "רגש האחריות הכללית וההדדית, את הכושר הנפשי לחיי חברה ועבודה משותפת" – אך רקמת חייהם חסרת שורש. "השולט המכריע בה הוא היסוד התרבותי, שבעצם אינו ראשוני, ואין בו, לדעתי, מוזן מספיק לנפש הילד. [החינוך המשותף] שולל מהילד את הסביבה היחידה אצלנו, שיש בה מיסוד השורש – סביבת המשפחה".³⁰

בחינת דבריו של מלץ במשקפיו של גירץ מציירת עולם שבו הדפוס המסורתי הישן הוטבע חזק בנפש החלוץ בילדותו, ועזר לו לפענח את העולם ("אופני חיים ואמונות דברים"); דפוס זה נשבר ללא תקנה ("התמוטטות היסודות"); תרבות החיים החלוצית-שיתופית מנסה לעצב את חינוך הילד ואת סביבתו – כדי להקנות דפוסים חדשים אך מושרשים היטב ומוטבעים מגיל צעיר ("אחריות כללית והדדית", "חיי חברה ועבודה משותפת"). קבוצה, חברה במקום משפחה – זוהי האידיאולוגיה, הבאה לאפשר התמצאות בעולם לאחר שהיסודות הישנים התמוטטו. מלץ, כבר בעצם התקופה עצמה, ראה בבהירות את המחיר שגבתה גישה זו, ואת חוסר יכולתה הבסיסי של החברה להחליף את מקום המשפחה – כדפוס יסודי יוצר ערכים ומעצב מציאות נפשית ורוחנית.

29. שם, עמ' 121, 122, 124.

30. מלץ, מסביב לעיקר, עמ' 30-33.

סמלים תרבותיים נוספים באידיאולוגיה השיתופית

מושג המשפחה היה התחום המשמעותי ביותר שבו הציבה האידיאולוגיה סמל חלופי – אך לא היה זה התחום היחיד. אחד הרכיבים המרכזיים ב"מצוקה התרבותית", בלשונו של גירץ, של הדורות האחרונים, היה אובדן האמונה באל, ובמערכת המוסכמות, הדפוסים וההתנהגויות הכרוכים באמונה זו, היינו הדת והפולחן הדתי. העם היהודי, כתגובה למשבר זה, פיתח מגוון של פתרונות, ובהם [...] העמדת יסוד הלאום כחלופה ליסוד הדת. רעיון הלאומיות היהודית המודרנית, שהתנועה הציונית שימשה תפקיד מרכזי בתוכו, העמיד את הקיום היהודי על יסוד ההשתייכות הלאומית-ציבורית, ולא על יסוד האמוני או אורח החיים הדתי. הדבר חייב הצבת סידרה של מושגים לאומיים, חלופיים לאלו הדתיים. כך למשל, בנסותו להעמיד מושג מאחד, המבטא את הייחוד הלאומי של העם היהודי, דיבר אחד העם על "המוסר הלאומי", א"ד גורדון טבע את המונח "עם-אדם", והדוגמאות רבות.³¹

עקב כך נדרש המהלך הציוני-חילוני-חלוצי להגיב על הקושי התרבותי הטמון בשאלה, מהו מקור הסמכות? מיהו הכוח המצווה, שבשמו עוזבים צעירים את ביתם ואת הוריהם והולכים לעתיד בלתי ידוע בארץ-ישראל? מהו תוקפו ויכולת השפעתו של כוח זה? ובאופן אחר – האם ניתן להעמיד סמלים חלופיים למושגים המסורתיים – אל, אמונה, מצוות, וכד'? בשאלות אלה לא התחבטה רק ההתיישבות העובדת, אלא כלל הציונות כתנועה חילונית. הייתה זו התמודדות הן של ההתיישבות היהודית בארץ ושל התרבות העברית בתוכה, הן של תנועת העבודה הארץ-ישראלית; אך ייחודם של היישובים, כתאי חיים טוטליים ועצמאיים, מאפשר לבחון את התשובות השונות לשאלות אלה ביתר בהירות. כאמור, המושגים והסמלים הישנים שוב לא היו מסוגלים לבאר את המציאות החדשה, והיה צורך מוחשי למדי למצוא סמלים חלופיים: "חסר לנו אותו אוצר מושגים אגדיים ופיוטיים שילבישו את הופעות חיינו בצורה מתאימה, מאחה ומתקנת את הקרעים" – כתב דוד שמטרלינג, חבר דגניה א', בשנת 1921.³² "הועמדנו לפני היקום, לפני האלמנטים הראשוניים פנים מול פנים" אמר מלץ על דורו.³³ אבדן האמונה באלוהים, חוסר ודאות לגבי מקומו של האדם בעולם, והמשימה הלאומית של חידוש החיים היהודיים בארץ-ישראל – כל אלה "דורשים ומבקשים את ביטויים הפנימי, [...] הסמלי, [...] התרבותי".³⁴ יצחק טבנקין דיבר על המציאות הישנה, שבה "היה דפוס ידוע לחיים היומיומיים שהיו פרי תרבות של הרבה שנים. הדפוס הזה היה הדת"; אולם דפוס זה "חדל להיות דפוס של חיים אמיתיים", ועל כן יש "ליצור את הדפוס החדש מחוץ לדת".³⁵

31. אחד העם, כל כתבי אחד העם, תל-אביב וירושלים 1947, עמ' קנט-קסד (להלן: אחד העם, כל כתבי);

דוד גורדון, האומה והעבודה, תל-אביב תשי"ז, עמ' 258-262.

32. דוד שמטרלינג, 'בשאלת המחר', הפועל הצעיר, 3 (י"ז מרחשון תרפ"ב), עמ' 8.

33. מלץ, מסביב לעיקר, עמ' 28.

34. דוד מלץ, 'לעבודתנו התרבותית', מבפנים, א (י"ח אלול תרפ"ה), עמ' 340.

35. על החגים, עמ' 1.

ומאיר יערי, במסתו "סמלים תלושים", משנת 1923, קבע שעם שלם לא יוכל להמשיך קיומו זמן רב בלי יסוד מטאפיזי וסמל דתי, וכי "סמל דתי בתור נחלת הציבור יוכל להיוולד רק מתוכנו, מתוך המון העמלים".³⁶

בפתיחה לדין בנושא החגים בישובו, בשנת 1926, כתב חבר קבוצת תל-ברק (לימים - קיבוץ רמת יוחנן), את הדברים הבאים: "התרחקנו מהמסורת, [...] והגנו מחפשים אלוהים חדשים ומנהגים חדשים [ההדגשה שלי] לפי רוח חיינו החדשים".³⁷ יש להבין את המושג "אלוהים חדשים" כניסיון למצוא מקור תוקף חלופי, שגם הוא עומד מעל המציאות ומעל האדם, ומחייב את העשייה היומיומית. כך גם יש לתפוס מושגים נוספים, כמו "האמונה החדשה", "יסודות ראשוניים המניעים את החיים בעומקם", "מקור מחייה", "יסוד מטאפיזי" ועוד.³⁸

בחיפוש אחר "אלוהים החדשים" ניתנו פתרונות שונים: חלק ראו במושג הלאום את המקור המוחלט של הסמכות.³⁹ זהו מושג כללי מופשט, הנמצא מעל היחיד החבר בו, והוא מטיל על כל פרט מתוכו "מצוות" מעשיות ביותר: מצוות יישוב הארץ, מצוות דיבור בעברית, מצוות שמירה על לוח שנה יהודי ועוד. המייצג הבולט של גישה זו, בארץ-ישראל בתקופה הנידונה, היה ח"נ ביאליק, שדיבר על מצוות מעשיות לאומיות, ומצא הד לכך בציבור החלוצי.⁴⁰ עיצובו של טכס הביכורים בעמק יזרעאל עשוי לשמש ביטוי סמלי מובהק למגמה זו בעולמה של ההתיישבות העובדת: ביכורי הגידולים החקלאיים - מנחתם של החלוצים המקיימים מצוות יישוב הארץ - הובאו אל איש הקרן הקיימת לישראל, המייצג הסמלי של היישות העליונה: הלאום.

מושג נוסף, שסומן כמקור תוקף מוחלט, בדרך כלל בצמוד למושג הלאום, היה המוסר הלאומי והשאיפה לתיקון עולם. דוד שמטרלינג דיבר על "עם צדק", ומאיר יערי - על "הדרך המוסרית היהודית".⁴¹ גם ממושגים אלה נגזרו קודים ברורים של "מצוות" התנהגות: "ההתאמצות הקולקטיבית לתיקון מוסרי הולכת ורופפת. אם יוזנה הפרינציפיון של תיקון החיים המוסריים הן בין האדם למקום, והן בין האדם לבריות, אזי אין כל ערך לקומונה", הזהיר יערי.⁴² אליעזר ליבנשטיין, שנטה בדרך כלל להתבטא במושגים כלכליים ופוליטיים, נדרש אף הוא למושגים דומים. בבואו לדון ביצירתו התרבותית של העובד דיבר על "הנשמה הקיבוצית של כלל העובדים", הצומחת "בְּעֵדָה של עבודה חופשית ללא ניצול". יצירת אורה

36. מאיר יערי, 'סמלים תלושים', מקורות, 1, גבעת חביבה (מרס 1984), עמ' 69 (להלן: סמלים תלושים).

37. 'ינאי, 'חגים וזמנים', בדרך, 7 (ה' סיון תרפ"ו), עמ' 2, ארכיון רמת יוחנן.

38. עיתון חי, 6 (שבת תרפ"ה), את"י; שמטרלינג, המבחן, עמ' 16; ליבנשטיין, חגי עבודה, עמ' 169; פרוטוקולים אספות כלליות של המשק, סיון תרפ"ד - סיון תרפ"ו, 1924-1926, עמ' 56, ארכיון עין-חרוד.

39. יצוק שויגר, 'ניצול השכבות', קונטרס, שעה (ה' סיון תרפ"ט), עמ' 14.

40. חיים נחמן ביאליק, דברים שבעל פה, א, תל-אביב תרצ"ה, עמ' קכא (להלן: ביאליק, דברים שבעל-פה).

41. דוד שמטרלינג, 'המבחן', הפועל הצעיר, 28, (כ"ז ניסן תרפ"ז) עמ' 16; יערי, 'סמלים תלושים', עמ' 64.

42. יערי, שם, עמ' 67.

חיים כזה – המבוסס על צדק חברתי – היא בעצם "יצירת הדת החדשה, וזה מטיל עלינו חובות חדשים".⁴³

אחד המושגים המרכזיים החלופיים למושגים המסורתיים מבחינת החובות שהיא מטילה על המאמינים בה, היה מושג העבודה: "דת חדשה תיִוצר, דת העבודה, השיוויון והקומונה", אמר חיים אתר מעין חרוד.⁴⁴ שלמה לויטין נקט במכוון את המושג המסורתי "תורה", ודיבר על "התורה החדשה, תורת העבודה", שהוא וחבריו מקיימים במסירות נפש שווה לזו שבה "קיימו אבותיהם את התורה המסורה".⁴⁵ ביטויים דומים ניתן למצוא לרוב בספרות התקופה, [...] כאן רק יודגש השימוש הצורני והסמלי בסמלים המסורתיים, תוך ניסיון לארגן מחדש את משמעות המציאות הבלתי יציבה.

עולם מושגים נוסף היה עולם הטבע. "יפה ונשגבה תורת הטבע" – כתבה יפה מקבוצת "השרון" – "כל כך הרבה חמלה, מסירות, אהבה ורחבות עד לאין גבול מעוררת היא [...] את השאיפה לאין סוף". כך דיבר ויינפלד, איש השומר הצעיר על "האלמנט הבריאי קרקעי, האלמנט הכפרי", ושמטרלינג כינה את הטבע "מקורנו הראשון".⁴⁶ החיבור לטבע, לנוף, לעבודה החקלאית נתפסה – בהקשר הנידון כאן – כהעמדת אופציה מושגית חלופית לזו המסורתית, על ציווייה המוחלטים, חובות המאמינים בה, ודרך ההתנהגות היומיומית. כדוגמא מוחשית למציאות שיצרה בלבול מושגי מחד גיסא והמשגה מחודשת ועיצוב סמלים ודפוסי התנהגות מאידך גיסא, משמש הדיון בענייני דת וחינוך, שנערך בדגניה א' בשנת 1927. [...] כאן יודגש רק נושא הקושי המושגי. החבר יצחק דיבר על "דת" ש"אין לנו", לעומת "מסורת" ש"יש לנו". הראשונה היא האמונה באלוהים וקיום המצוות הנגזרות ממנה, ואילו השנייה היא מכלול ההתנהגויות והערכים הצומחים מן החיים ביישוב חלוצי בארץ ישראל. החבר מרדכי קבע אף הוא כי "חיינו הם המסורת, חיי העבודה". כנגדם טען קיפניס כי המילה "דת" היא "הנטייה של האדם להתמסר באופן עמוק לאידיאה רוחנית", על כן "תרבות עברית, עבודה עברית וכו', זו הדת שלנו". ברקוביץ הבחין בין "דת" ל"ערכים לאומיים", וקבע כי "כל זמן שלא נדע להבדיל בין דת וערכים לאומיים נהיה מבולבלים בשאלה זו". שמטרלינג אמר כי "ההגדרה 'דת' קשורה במושגים שאינם הולמים לנו, ולכן צריך למצוא שם אחר", אך תוכנה מבטא את הקשר ההיסטורי אל הדורות הקודמים. תנפילוב יצא כנגד הדת שיש בה "הרבה מאוד מהשקר". ברץ ניסה להסביר כי השלילה היא רק כלפי ה"צורה החיצונית המקובלת של הדת", וכי גם באורח החיים שלו ושל חבריו יש "למצוא

43. אליעזר ליבינשטיין, 'חגי עבודה ומסורת דתית', מבפנים, ל"ה (י"א אב תרפ"ח), עמ' 171; א' ליבינשטיין, דברים במועצה הקבועה ברחובות, 25-27.6.1927, קובץ הקיבוץ המאוחד, עמ' 138.

44. על החגים, עמ' 7-8.

45. שלמה לויטין, 'רצון היחיד ורצון הרבים', מחיינו, נא (י"א ניסן תרפ"ד), עמ' 422.

46. אופו, ספר הקבוצה, עמ' 186; דוד ויינפלד, 'תרבות עממית בקיבוצי העמק', השומר הצעיר, (ורשה) 15.4.1930, עמ' 7; דוד שמטרלינג, 'חגי הטבע', הפועל הצעיר, 15-16 (כ"ט כסלו תרפ"ה), עמ' 21.

רגע של קדושה".⁴⁷ הדיון הארוך מאפשר לראות את הקושי שבמפגש בין המציאות והתודעה של החברים לבין מציאת מושגים ודפוסי ביטוי שיהלמו אותן. מכל הדברים לעיל עולה באופן ברור, כי הדוברים היו מודעים לכך שהם עוסקים בתחום הסמלים – מושגים, מונחים, צורות, סימנים ודפוסי ביטוי – כלומר, יוצרים תרבות. באיזו מידה עשויה מודעות אידיאולוגית להפוך לתרבות חיים כוללת – על כך חלוקת הדעות. יש הטוענים כי עיקר תפקידה של האידיאולוגיה להוות מכלול של עקרונות המנחים את המעשה הפוליטי, ועל כן יש בה בהכרח יסודות מניפולטיביים,⁴⁸ ולכן אינה יכולה להפוך לתרבות חיים של ממש. אחרים – ובהם חוקרי התרבות העברית החדשה איתמר אבן-זהר, יעקב שביט ואחרים – ראו באידיאולוגיה המודעת של בני התקופה רק חלק מן התמונה. אבן-זהר טען כי "תהיה זו שגיאה לקבל, לצורכי מחקר של מה שמתרחש בתרבות, את התודעה הרשמית כמשקפת את 'המציאות' התרבותית כולה";⁴⁹ שביט מצא כי האידיאולוגים של התרבות העברית החסירו ממד שלם בחיים התרבותיים – הרובד של התרבות העממית.⁵⁰ גישת "האידיאולוגיה כמניפולציה", והגישה הרואה את האידיאולוגיה כקטע מתוך מכלול, אינן מספקות הסבר מלא למרכזיותה של האידיאולוגיה בעולמם של חברי ההתיישבות העובדת בשנות העשרים, ולקושי המושגי שהוצג לעיל. רק אם נרחיב את המבט ונכיל בתוכה גם את רכיב "המצוקה התרבותית" שאפיין גירץ, נוכל להבין את מלוא תפקידה בעולמם של החלוצים. אין צורך לפרש את האידיאולוגיה ואת הסמליות המלווה אותה "כאילו אינן אלא ביטויים מצועפים במקצת של דבר אחר, ויש לתפוש אותן כמו שהן: ניסיונות להמציא אוריינטציה לאורגאניזם שאיננו יכול לחיות, בעולם שאיננו מסוגל להבין".⁵¹ על כן יש להבין את השימוש בסמלים, בצורות ובדפוסי הביטוי שתוארו לעיל, כמאמץ אישי וקולקטיבי להעניק משמעות וארגון לעולמם – הרוחני והפיזי – של בני התקופה, שהשתנה ללא הכר.

תבנית יסוד בתרבות היהודית וגלגולן בעולמה של ההתיישבות העובדת

תבנית היסוד הרעיונית, שעל פיה סומנו קווי המתאר של "התרבות החלופית" החדשה בארץ, הייתה כאמור – הנגדה. ישן העומד באופן חד-משמעי מול חדש, בסדרה ארוכה של

47. ישיבת ועדת חינוך מיום 5.2.1927, עמ' 12-14, ארכיון דגניה א, תיק חינוך.
48. אורי בן-אליעזר ויונתן שפירא, יסודות הסוציולוגיה, תל-אביב 1989, עמ' 31-32.
49. איתמר אבן-זהר, 'הצמחה וההתגבשות של תרבות עברית מקומית וילידית בארץ-ישראל 1882-1882', קתדרה, 16, (תש"מ), עמ' 167.
50. יעקב שביט, 'הרובד התרבותי וחסר ומילוי: בין 'תרבות עממית רשמית' ל'תרבות עממית לא רשמית' בתרבות הלאומית בארץ-ישראל', בנימין זאב קידר (עורך), התרבות העממית, ירושלים תשנ"ו, עמ' 336.
51. גירץ, פרשנות של תרבויות, עמ' 136.

תכנים וסמלים: "יהודי גלותי" מול "עברי חדש", זקן מול צעיר, תלישות לעומת שורשיות, עבודה חקלאית כנגד "עסקי אוויר", "ספר" מול "חיים", גבורה מול פחד, כבוד לאומי כנגד ריקודי "מה יפית" לפני הגוי, עברית מול יידיש, וכן הלאה. הנגדה זו של סמלים, מושגים וערכים אפשרה לאנשים – ברוח הניתוח שהובא לעיל – לארגן את עולמם החדש והרעוע במבנים בעלי משמעות, שיתנו פשר לחייהם החדשים. כבר הראיתי בפרקים הקודמים כי ראייה זו של שחור ולבן הייתה מורכבת ורבת פנים במימושה במציאות חייהם החלוציים, ובמחשבותיהם ודעותיהם על מציאות זו. אך דומה כי אם הדיון בנושא המרכזי של העבודה יעסוק רק באידיאולוגיה של החברים, או במציאות הקשורה ישירות לנושא (חגים, טקסים וכו'), אין הוא ממצה; יש להרחיבו בעזרת מושג דיון נוסף שיסייע לצייר תמונה מלאה יותר בסוגיה זו.

מושגי ערך – כלי חשיבה וניתוח לבחינת תבניות עומק בתרבות

בסדרה של מחקרים המנסים למפות את תרבות החיים היהודית בתקופת המשנה והתלמוד, העמיד החוקר היהודי-אמריקאי מקס קדושין, ובעקבותיו תלמידו אברהם הולץ, כלי חשיבה וניתוח הנקרא "מושגי ערך" (Value Concepts).⁵² כלי ניתוח זה נועד לאתר ולמקד את מערכת הערכים התקפה בעולם המחשבה של חז"ל, ואת דרכי התממשותם במציאות חייהם. הוא נסמך, מבחינה תאורטית, על ההנחה כי כדי ללמוד על ייחודו התרבותי של קבוצה אנושי מסוים יש לחשוף את תפיסת היסוד של בני אותה תרבות, לצורכי ניתוח חווייתם ותיאורה; וכי "תפיסת היסוד מתגלמות בסמלים לשוניים, במונחים ובניבים. בלי מושגי יסוד מארגנים-מבארים תהא חוויית החיים היומיומית של תרבות-חברה מסוימת נעדרת משמעות".⁵³ להנחת היסוד של קדושין שותפים חוקרים נוספים, והיא קרובה מאוד לזו של גירץ, המגדיר תרבות כ" מערכת של מושגים, תפיסות, סמלים וטקסים, שבמסגרתם הפעילויות האנושיות לובשות משמעות".⁵⁴

המונח "מושגי ערך", שטבע קדושין, מצביע על "קנייני רוח יסודיים, אשר בהתגבשותם למכלול מהווים סימני אפיון של תרבות וחברה".⁵⁵ על פי הגדרתו אין מושגים אלה, בדרך כלל, "מצויינים דווקא בשם המונחי המפורש, אלא מתגלמים בארחות מעשה ונוהגי חיים,

52. אברהם הולץ, בעולם המחשבה של חז"ל, תל-אביב תשל"ט, עמ' 23 (להלן: בעולם המחשבה של חז"ל).

53. הולץ, בעולם המחשבה של חז"ל, עמ' 23.

54. "מפרימיטיביזם לתרבות" – ראיון עם קליפורד גירץ, מחשבות, 48 (טבת תש"ם), עמ' 26; בגרסה דומה: גירץ, פרשנות של תרבויות, עמ' 91, 235; אשר לאחרים ראו למשל את הגדרתו, לאחרונה, של פיליפ סלזניק את התרבות כמסגרת תמיכה חברתית, החיונית לאדם, והמספקת לו כלים לשיפוט מוסרי, לביטוי סמלי ומושגי, ודרך חיים בטוחה: סלזניק, הקהילה המוסרית, עמ' 395, וכן ראו דבריה של סוזן לנגר המובאים אצל הולץ, שם.

55. הולץ, בעולם המחשבה של חז"ל, שם.

ומובלעים ביצירות הספרות של חברתם".⁵⁶ הוא הבחין בין "מונחי ערך" (Value Term), שאינם אלא מטבעות לשון, סמלים מילוליים, לבין מושגי הערך עצמם, אך קבע כי "קיומו של מונח הערך מרמז על מונח הערך שבמובלע; כלומר כל מקום שנמצא מונח ערך – יש להניח שנמצא מושג ערך".⁵⁷ כך, כשבחן את תרבות חז"ל, אבחן קדושין מערכת שלמה של מושגי ערך (כמו למשל "צדקה"), המלמדים על מושגי הערך הרחבים, המאפיינים את תרבות החיים של תקופת חז"ל, על ערכיה ואורחות חייה. "לעולם לא נצליח לעמוד על טיבה ולחשוף מכמניה של תרבות זו או אחרת ללא עיון במונחי הערך שנטבעו על-ידיה, ובמושגי הערך שכיוונו את דמותה ואת התפתחותה".⁵⁸

בספרו "בעולם המחשבה של חז"ל" מנה אברהם הולץ נקודות נוספות המאפיינות את מושגי הערך: בניגוד למושג מדעי או פילוסופי, שלו הוראה מדויקת, מושגי הערך "בהביעם חוויות אנושיות והוויות אנושיות, אינם ניתנים לקביעות פורמאליות ולקביעות חד-משמעיות". לעיתים הם רק מרומזים וניתן להעלותם מתוך מאמר או מעשה – בלא סמל מילולי מפורש; פעמים רבות הם ניתנים לפירוש רב-משמעי המשתנה לפי התמורות שבחיי אדם וחברה; במושגי הערך שוררת "זיקת גומלין הדוקה בין התיאוריה ללבושה המעשי-ממשי", וגלום בהם בהכרח "דחף למימוש", היינו – הרצון לבטאם ולהגשימם בארחות החיים ובהליכות היומיום. את מערכת הניתוח הזו הפעיל קדושין, והולץ בעקבותיו, על עולמם הרוחני של חז"ל, שקשה לתארו בצורה לוגית-שיטתית, וכוכן יותר לראותו כתרבות חיים כוללת. על כן – "כיון שכל מושג ערך הינו בחינת מרכיב חיוני מהותי במכלול כולו, נזקקים כל מושגי הערך, זיקה דינאמית, זה לזה ומשתרגים זה בזה. ומאידך, המערכת בכללותה נמצאת כיסוד מרכזי הכרחי בכל מושג ומושג. כבאורגניזם חי נזקקים המכלול והאיברים השונים אהדדי זיקה של קיום ופוריות".⁵⁹

תפישת "מושגי הערך" ניסתה, בהכללה, לחלץ את מושגי היסוד בתרבותה של תקופת חז"ל מתוך סך הטקסטים, הסימנים המילוליים, ארחות החיים והליכותיה של אותה חברה; ואגב כך גם לאתר את נקודות הרציפות, המאפשרות להמשיך ולהתייחס אל התרבות הנתונה כאל אותה יישות, חרף השינויים שהתחוללו בה במשך הזמן. ניתן להסתייע בתפיסה זו גם בבחינת מושגי היסוד של תרבות חיים אחרת, זו של ההתיישבות העובדת בשנות העשרים, ובבחינת זיקתה אל התרבות היהודית. הנחות היסוד של הגישה הולמות את מורכבות התמונה שנפרסה בדיוננו, תוך העמדת תרבות החיים הכוללת. אם ניתן לאבחן "מושגי ערך" יהודיים בתרבות החיים של יישובי ההתיישבות העובדת, ולאמוד את עצמת נוכחותם בעולמה, ניתן יהיה גם להציב תשובה מלאה יותר לגבי זיקתה של תרבות זו אל מקורותיה היהודיים, ולבחון את מידת ההמשכיות או הניתוק שלה ביחס למורשתה זו.

56. שם.

57. שם, עמ' 24.

58. שם, עמ' 25.

59. שם, עמ' 26, 27, 30, 33.

הלכה ואגדה

אחד ממושגי הערך המרכזיים ביותר בתרבות היהודית המסורתית הוא המושג "הלכה". המונח עצמו (Value Term – בלשונו של הולץ) מציין את סך החוקים, הדינים וכללי ההתנהגות היומיומית, שמחויב בהם היהודי הדתי, כפי שהם מופיעים בתורה שבעל-פה ובספרות שאחריה ומלוקטים בקבצים שונים, שהחשוב בהם הוא הספר "שולחן ערוך".⁶⁰ המונח הלשוני הקונקרטי מלמד על תבנית יסוד עמוקה יותר בתרבות היהודית, המייחסת חשיבות גדולה למעשה על פני האידאות המופשטות, למימוש של ערכי אמונה בדפוסים של שגרה וקבע. מזווית הראייה המסורתית, יהדותו של אדם נמדדת על פי המצוות שהוא מקיים, ולא דווקא על פי עיקרי האמונה שהוא מחזיק בהם.

בזיקה צמודה אל ה"הלכה" נמצא גם המושג "אגדה". במונחו המוגדר זהו שם כולל לאותם חלקים בספרות חז"ל, שאינם דברי הלכה. כמושג ערך ניתן לציין בעזרתו את היסודות הרגשיים, הדמיוניים, האינדיווידואליים, הסיפוריים, בתרבות היהודית – הנמצאים במתח דיאלוגי קבוע עם ה"הלכה", המייצגת את היסוד הרציונלי, החוקי, הציבורי. חוקרת הספרות העברית ציפורה כגן, בהליכתה אחר ביאליק במאמרו "הלכה ואגדה" משנת 1917, קבעה כי שני היסודות האלו הם "תבנית יסוד של תרבות ישראל [...] תבנית תרבותית המושתתת על שיטה רפלקטיבית הנעה ללא הרף בין שני יסודות, בין רציונליזם למיסטיקה, בין המחשה להפשטה, בין ניסיון לחזון, בין הלכה לאגדה".⁶¹

ביאליק במאמרו טען, כי בעולמם של חז"ל הייתה זרימה קבועה בין שני היסודות הללו: האגדה הולידה הלכה, שיצרה תשתית לאגדה חדשה, שמשולבת בה הלכה, וכן הלאה. לאחר שמנה דוגמאות רבות, קבע ביאליק כי "גדולה אגדה – שמביאה לידי הלכה, וכל אגדה שאין עמה הלכה אוננית היא, וסופה היא עצמה מבטלת, וגם מבטל כח המעשה של בעליה".⁶² קביעתו המחקרית-ספרותית של ביאליק על אופן היווצרותן של הלכות ואגדות עוררה יכוח על מידת תקפותה, שאין זה המקום להיכנס אליו.⁶³ לעניין הנדון כאן חשובה יותר

60. אין הכוונה במסגרת זו לדון במושג "הלכה" במסורת היהודית. על כך ראו: בנימין זאב בכר, הערך "הלכה", ערכי מדרש, א: תנאים, תל-אביב תרפ"ג ובעיקר מחקרו של אפרים אלימלך אורבך, ההלכה, מקורותיה והתפתחותה, ירושלים 1984 ועוד.

61. ציפורה כגן, הלכה ואגדה כצופן של ספרות, ירושלים תשמ"ח, עמ' 11 (להלן: כגן, הלכה ואגדה). במחקרה נוקטת כגן את המונח "צופן תרבותי", הלקוח מעולם התיאוריה של הסמיוטיקה של הלשון. תהליך פענוחו של הצופן התרבותי מסייע "לגלות את חוקי היסוד של המערכת התרבותית, ובה בעת פותח לנו פתח לראייה חדשה של מערכת זו בכללותה. [...] החיפוש אחר צופן תרבותי מאפיין תקופות של משבר, בהן התחזק הצורך לגלות רציפות תרבותית, אם כהגנה מפני סכנה של התפוררות ואם כתנאי הכרחי להמשכיות" (שם, עמ' 11-12). המושג "צופן תרבותי" כאן דומה ביסודו ל"מושגי ערך" של קדושין והולץ, המשמשים תשתית לדיוננו.

62. חיים נחמן ביאליק, 'הלכה ואגדה', כל כתבי ח"נ ביאליק, תל-אביב תש"ך, עמ' רכח (להלן: ביאליק, הלכה ואגדה).

63. סקירה של התגובות השונות כלפי קביעה זו – אצל כגן, הלכה ואגדה, עמ' 95-114.

אבחנתו של ביאליק כי "עתה זכינו לדור שכולו אגדה. אגדה בספרות ואגדה בחיים. [...]. הולכת ונבנית מין יהדות של רשות. קוראים לה בשם לאומיות, תחייה, ספרות, יצירה, חינוך עברי, מחשבה עברית, עבודה עברית - וכל הדברים הללו תלויים בשערה של איזו חיבה - חיבת ארץ, חיבת שפה, חיבת ספרות [...]. חיבה? אבל החובה היכן? ומהיכן תבוא? ומהיכן תינק? המן האגדה? והיא בטבעה אינה אלא רשות, הן ולא רפה בידה".⁶⁴ ביאליק טען כי הופר האיוון בין שני מושגי הערך הבסיסיים של התרבות היהודית, הלכה ואגדה, ובהיעדר האחד יקרוס גם השני. ועל כן הוא קורא בסיום מאמרו: "בואו והעמידו עלינו מצוות! יותן לנו דפוסים לצקת בהם רצוננו הניגר והרופס למטבעות מוצקות וקיימות. צמאים אנו לגופי מעשים. תנו לנו הרגל עשייה מרובה מאמירה בחיים, והרגל הלכה מרובה מאגדה בספרות".⁶⁵ ביאליק לא קרא כמובן לקבלת עול ההלכה הדתית, כי אם ליצירת הלכה ציונית חדשה: קביעת קודקס התנהגות ברור, תביעה נחרצת לעשייה, חתירה לעיצוב הפרהסיסה היישובית בארץ-ישראל בעזרת תקנות וכללים, ועוד.⁶⁶

מאמרו של ביאליק, וההדים שעורר, עשויים לשמש מוליך מתאים לבחינת מקומם של מושגי הערך הללו בעולמה של ההתיישבות העובדת בשנות העשרים. ודאי שעל הפרק לא עמדה שאלת קיום מצוות ההלכה הדתית אלא שאלה אחרת: האם גיבושם של כללי התנהגות מחייבים, חוקים ותקנות, מהווה תנאי חיוני להבטחת צמיחתה של תרבות חיים חדשה ("הלכה")? או שמא דווקא בקביעתם של אלה מתקפחת הספונטניות, רצונו החופשי של האדם, ומחויבותו הפנימית להגשמת החיים החדשים ("אגדה")?

במאמר שהתפרסם זה מכבר איתר גד אופז את התגלגלות שני מושגי הערך הללו בתוך ויכוח פרוזאי למדי, שהעסיק את אנשי התנועה הקיבוצית באמצע שנות העשרים: הצורך ביצירת חוקה לקבוצה.⁶⁷ הפולמוס הרעיוני נפרש מעל דפיו של קובץ הקרוי "הקבוצה", שנערך בידי ברל כצנלסון ופורסם בשנת 1925.⁶⁸ עיקרו של הקובץ היה פרוטוקולים מפגישות הקבוצות בדגניה ובמרחביה, שנה ושנתיים קודם לכן, דיווחים על הנעשה בקבוצות השונות, ובמאמרים שנכתבו במיוחד לקובץ או לוקטו ממקורות נוספים, וכן הצעות שונות לתקנון או "חוקה" לתנועה הקיבוצית. במאמרו קבע אופז כי בקובץ נחשף ויכוח על השקפות היסוד באשר לאורח החיים הקיבוצי ולייעודה של התנועה הקיבוצית, ושאותו ביטאו אנשי דגניה מצד אחד וחברי כינרת מהצד האחר. "דגניה ביטאה את תפיסת 'הקבוצה האינטימית' את השקפת העולם הגורדונית, האורגניסטית, שהיה בה יותר משמץ השפעה אנרכיסטית"

64. ביאליק, הלכה ואגדה, כל כתבי, עמ' רכט.

65. שם.

66. ראו דבריו בכינוס המורים למען קרן הקיימת לישראל בכפר-הילדים, בשנת תרפ"ז: ביאליק, "הקרן הקיימת והמצוות הלאומיות", דברים שבעל פה, א, עמ' קכ-קכא.

67. גד אופז, 'בין "הלכה" ל"אגדה" ובין "דרך" ל"חיים" בהתיישבות הקיבוצית', קתדרה, 58 (תשנ"א), עמ' 128-111.

68. במקור לא צוין שם העורך, אך זיהויו ודאי (להלן: הקבוצה). וראו יהודה ארוז (עורך), אגרות ברל כצנלסון, ה, תל-אביב, תשל"ד, עמ' 185.

אוטופיסטית" – כתב אופז – "ועל כן שללה את הצורך בחוקה קבועה ומגובשת. סיממתה הייתה סיסמת 'החיים', שמשמעותה מתן זכות קדימה לחופש הרצון ולספונטניות הנובעת מן החיים. לעומתה ייצגה כנרת את תפיסת הקיבוץ הגדול והמשימתי. חבריה גרסו שיש צורך בארגון, בסלידת 'דרך' כבושה ויציבה, ועל כן דרושים הסדרי קבע מתוקננים".⁶⁹

את המסה המרכזית בקובץ כתב שאול מאירוב (לימים – אביגור), חבר קבוצת כנרת, ושמה "להצעת חוק הקבוצות". מאירוב היה מראשי המצדדים בצורך של יצירת חוקה לחיי הקבוצה, שתעניק לה צביון מגובש ותהווה תשתית לכל יצירתה החברתית והרוחנית. בראש המסה הביא מאירוב ציטוט ארוך ממסתו של ביאליק "הלכה ואגדה", ולאחריו הדגיש כי מטרת החוקה איננה "לקביעת הפרינציפים העיוניים והמוסריים של הקבוצה, כי אם בעיקר ל'הלכות למעשה'". במקום אחר בקובץ קבע כי "הקבוצה הייתה קודם 'אגדה' ועכשיו היא צריכה להיות 'הלכה'".⁷⁰ גם דוברים אחרים, ובראשם בן-ציון צ'רנומורסקי (ישראלי) מכנרת, ראו חשיבות עליונה בעיצוב דרך חיים לרבים "ביצירת 'הרגלים', 'תנאים', 'הסדרים' ו'דרכי חיים' מחייבים לאורח החיים הקבוצתי".⁷¹ ברל כצנלסון, עורכו של הקובץ, הביא בסוף החוברת "הצעת תקנות לאישור המשקים הקבוצתיים" שעיקרן קביעת המסגרת החוקית לפעילותה של "ניר", חברת המניות ההסתדרותית – שהייתה אמורה לקבל את הבעלות על רכושם של יישובי ההתיישבות העובדת. הקמתה של "ניר" לוותה בוויכוחים רבים, ובאחד מהם (שנה לאחר צאת הקובץ) אמר כצנלסון, כי הציונות היא תנועה חברתית "פרי אידיאל חברתי חמור ומטיל חובה. בכל קיומו של עם ישראל תפסה בגולה מקום רב התרבות הפנימית הכלולה ב'תורה ומצוות'". אנו הולכים עתה ליצור הווי חדש, לא ניצור אותו בלי הלכה, ו'ניר' זהו פרק מהווי העתידי".⁷²

קשה שלא להבחין כיצד מחלחל מושג הערך המסורתי "הלכה" אל עולמם של החלוצים, ומשתתף בעיצוב ארחות חייהם. הוא מעורטל כמובן מתכניו הדתיים, אך מתפקד כדפוס יסודי של קליטת המציאות ושל אופן ההתבוננות בה. חוקת הקבוצות נתפסת בעיני מאירוב לא כעיקרי אמונה מופשטים, "פרינציפים עיוניים", אלא "הלכות למעשה" – היינו מסכת חיי יומיום הנקבעת בויקה צמודה למשימה הלאומית העליונה, המוטלת על כל פרט ופרט; לא הלך נפש ספונטני אלא מציאות חיים בעל משמעות מחייבת.

בעברו השני של הפולמוס על חוקת הקבוצות ניצבו כאמור אנשי דגניה, ואחרים שהצטרפו אליהם. הם ראו באורח החיים הקבוצתי תופעה ייחודית, הצומחת באופן אותנטי וספונטני מתוך המציאות הארץ-ישראלית, שאין לגדור אותה באידיאולוגיה מחייבת או בחוקים ותקנות.⁷³ אם האדם מאמין מרצונו החופשי באורח החיים הקבוצתי, חוקה עליו שינהג

69. אופז, בין הלכה לאגדה, עמ' 117.

70. הקבוצה, עמ' 23, 56.

71. שם, עמ' 19-20.

72. ברל כצנלסון, "ניר", כתבים, ב, תל-אביב תש"ו, עמ' 232-233.

73. ראו בדברי יוסף ברץ בקובץ "הקבוצה" האמור, עמ' 16; דברי קדיש לז'ינסקי, שם, עמ' 88.

באופן טבעי בדרך הראויה ואין לכפות עליו חוקים חיצוניים לשם כך. בגישה זאת ניכרה השפעת תפיסותיו האנרכיסטיות-אוטופיות של גורדון, שראה סכנה גדולה במסגרות ובצורות החיצוניות, העוללות להצמית את החיוניות האנושית. "כל עיקר רעיונה של הקבוצה הוא – לסדר את החיים המשותפים בכוח הרעיון, השאיפה, הרוח והעבודה המשותפים, באופן כזה שהחברים יהיו נסמכים זה בזה ופועלים זה על זה בצדדיהם החיוביים" – כתב במכתב לדגניה שהובא בראש הקובץ.⁷⁴ אל מול הגישה "ההלכתית", הבונה נורמות, תקנות וסדרים חברתיים, באה כאן לידי ביטוי גישה "אגדית". גישה זו מייחסת חשיבות מכרעת לרעיונות, לחלומות, לשאיפות ולתקוות האנושיות; היא בונה על המחויבות המוסרית הצומחת מתוך נפשו ובחירתו החופשית של היחיד, ולא על הכללים והחוקים, הרואים לנגד עיניהם את הרבים, את הציבור.

בכיוון דומה ניתן למקם את דבריו של אליעזר יפה – ממקימי נהלל ואחד האידיאולוגים המרכזיים של רעיון המושב – בויכוח שהתנהל בשנת 1929 על יחסה של מפלגת הפועל הצעיר אל איכרי המושבות, על רקע התנהגותם בסוגיית העבודה העברית. יפה הציג את עמדתה המסורתית של הפועל הצעיר בדבר "ערך העבודה": "אל לעובד להפוך שכיר יום, הנושא נפשו אל השכר בלבד, אלא אל ערך העבודה במובנו הרחב, כחלק מתחיית העם היהודי בארצו. אך מיד לאחר מכן תהה בסרקזם: "ואולי אני טועה, לא ככה היא ההלכה המיוחדת, אך מאימתי – למדוני-נא רבותי – חדלנו מהיות בעלי אגדה ונהיינו לבעלי הלכה?"⁷⁵ ובהמשך דבריו נדרש יפה למושג "הלכה" שוב ושוב, ובתבנית חשיבה דומה: ההלכה ייצגה פלפולי תיאוריה, גישה מאובנת, מכנית, לא אישית; ואילו האגדה היא היסוד האנושי, האישי, המאמין באדם ולא במסגרת, בציון ולא בכללים הנוקשים.

ביטוי נוסף, חריף למדי, לגלגולם של מושגי הערך "הלכה" ו"אגדה" בעולמה של ההתיישבות העובדת בשנות העשרים, ניכר בקרב חניכיה של תנועת הנוער השומר הצעיר בארץ. במובנים רבים ניתן לתאר את השפעתה של תרבות הנעורים כיסוד "אגדי", הפונה אל הרגש, היצרים, הדמיון והספונטניות. אחד הגילויים הבולטים לכך היה הקובץ "קהליתנו", הרווי סמלים ומיתוסים, אגדות וחלומות, יסודות כמו אש ורוח, אהבה וכוח, וידוי ושירה. תהליך יציאתה של תנועת השומר הצעיר משלב הבוסר של תרבות הנעורים, והתאמתה אל המציאות הארץ-ישראלית, היה מלווה בביקורת "הלכתית" על "האגדתיות" המופרות של השלב הראשון: "השאיפה לחיים עשירים ומלאים אינה בשבילנו אלא נקודת מוצא ואחיזה. לא מטרה, לא פולחן". – כתב אליעזר פרי, חבר התנועה, בשנת 1922. "יש אגדה ויש הלכה. יש שאיפת היצרים ותאוות איש הטבע לחיים חופשיים ובלתי כבולים, ויש חוק הזמן והמקום, שהוא אכזרי ומחייב אותנו ללכת ולנצח. קנה המידה שלנו [...] [הוא] אלא קודם כל הרצון להגשים ערכי חיים ולפתור בעיות עולם".⁷⁶ נקל לחוש מתוך הכתוב את רצונו

74. שם, עמ' 7.

75. אליעזר יפה, כתבים, א, תל-אביב תש"ז, עמ' 149 (להלן: יפה, כתבים).

76. אליעזר פרי, "החוק בידנו", דוד ורוונצווייג, השומר הצעיר, א, עמ' 109-110.

העזו של הדובר לתקן את האיזון שהופר בין היסוד האגדי ליסוד ההלכי בחייה של תנועת השומר הצעיר בארץ. לדידו המבחן העליון הוא פְּיֻכּוּלַת "להגשים ערכי חיים ולפתור בעיות עולם". ואלה נרכשים מתוך "חוק הזמן והמקום", כלומר – מתוך משמעת, רציונליות, מעשיות ואחריות ציבורית, היינו – יסוד ההלכה.

ברוח דומה כתב גם מאיר יערי את מסתו "סמלים תלושים", שבה העביר ביקורת נוקבת על עולמה התרבותי של תנועת השומר הצעיר בשנותיה הראשונות בארץ. תרבות הנעורים הייתה בעיניו "הזיה על דבר שלמות הנוער", "התפשטות הדמיון", "חלומות של קדושה", "קפיצות הדרך של ההתרשמות".⁷⁷ לדעתו הדרך הנכונה לתיקון העולם היא "הדרך המוסרית היהודית": דרך ארוכה, המתפתחת בקצב איטי לאורך ההיסטוריה, ומתגבשת לידי אורח חיים מחייב, כתוב וחרות באבן. "הדיברות נחרתו באש על לוחות אבן, בכוחן היה לכפות על התווה ובוהו שיעמוד ויקשיב" – כתב יערי. "בעשרת הדיברות ריכזו אבותינו את מלוא חייהם הזורמים ונישנים מדורות לדורות".⁷⁸ בין יסוד הנעורים המתפרץ, הספונטני, הרגשי, ה"אגדי", ליסוד "ההלכתי" – העדיף יערי את האחרון, כדרך היחידה להפוך את נסיונות הבוסר שלו ושל חבריו לכוח פועל, ממשי ומשתתף בעיצוב המציאות ההיסטורית.

את נוכחותם של מושגי הערך "הלכה" ו"אגדה", בעולמה של ההתיישבות העובדת בשנות העשרים, ניתן לאתר גם בוויכוחים נקודתיים סביב שאלות "קטנות" מחיי היומיום של הקבוצות השונות. דוגמה מוחשית לכך היא הסוגיה כיצד מתעוררים בבוקר לעבודה. בגדוד העבודה הנהיגו "משמעת ליצו הפעמון" – כתב חנוך רוכל, חבר הגדוד. "החבר מצווה לקום לעבודה עם הצלצול ולעבוד מספר שעות קבוע בכל יום [...] די היה להקל פעם אחת בנקודה זו, ולהתיר לפלוני או אלמוני להתבטל בגלל מצב רוח או שאר גורמים סובייקטיביים, כדי שמחלת הַבְּטָלָת תתפשט במחנה וזה יקשה על סידור העבודה".⁷⁹ בקבוצות שדגלו בתפיסת הקבוצה האינטימית (שבהן יצרו "יחדיו את הזרם הרוגן והאדיר של אחווה ורעות"),⁸⁰ הייתה מקובלת השכמה אישית: שומר הלילה היה נכנס לאוהל, ומעיר את הישנים לעבודת יומם. "לצלצל בפעמון נחשב לפשע – העיד אברהם כהן, חבר קבוצת "השרון" – פעמון מתאים לבית חרושת, לא לקבוצה".⁸¹ המעבר להשכמה בפעמון בקבוצה זו הביא עמו תחושת משבר: "חברות בכו [...] הפעמון הוא אנונימי, קריאת המבשלות, השומרים המעוררים, פניית החברים להתכנסות, הם בגדר יחס אישי".⁸²

ניתן לומר כי בסוגיה זו תפקד הפעמון כסמל בעל משמעות תרבותית: הוא הבחין בין אינטימיות לחוק, בין אמון מלא באדם לחשד בחוסנו המוסרי, בין ספונטניות למשמעת, בין

77. יערי, 'סמלים תלושים', עמ' 64.

78. שם, עמ' 65.

79. חנוך רוכל, איש גדוד העבודה, מתוך: מוקי צור, תאיר זבולון וחנינא פורת (עורכים), כאן על פני האדמה, תל-אביב תשמ"ה, עמ' 149 (להלן: כאן על פני האדמה).

80. יוסף ליקבר, 'ציונים בדרך', גניגר – כ"ה שנה, גניגר תש"ה, עמ' 136.

81. צור, זבולון ופורת, כאן על פני האדמה, עמ' 148.

82. שם.

צורת היים של הקבוצה האינטימית לצורת היים הפונה לציבור גדול ומגוון (גדוד העבודה).
ובלשון מושגי הערך: בין ה"אגדה" ל"הלכה".

ייאמר לסיכום כי שני היסודות הללו מסמנים שתי קטגוריות תרבותיות כלליות, שביניהן שוררים יחסים דיאלקטיים, היסוד הרגשי, הזורם, האישי – ומולו היסוד התבוני, הציבורי, הקובע כללים וגודר גבולות. בין שניהם שרר, במהלך כל התקופה הנידונה, מתח שאינו בר הכרעה. כאמור עדיין הייתה ההתיישבות העובדת בשנות העשרים פתוחה למדי להשפעות, לשינויים ולהתפתחות של דגמים שונים ומגוונים. רק לקראת סוף העשור, עם הקמת התנועות הארציות, וביתר שאת – משנות השלושים ואילך, גברה המגמה הדוגמטית; ואולי ניתן לומר, בלשון מושגי הערך, כי היסוד "ההלכתי" גבר בה על היסוד "האגדי".

חשוב בנקודה זו להבהיר, כי לעניינה של הטענה המוצגת כאן אין זה חיוני לקבוע מהו היסוד שהכריע. משמעות רבה יותר נודעת לעובדה, כי ברובד הגלוי נקטו הרבה – באופן ספונטני – את המונחים המסורתיים "הלכה", "אגדה", "מצווה" – ככלים טבעיים בידיהם של החברים, בהתמודדותם היומיומית על עיצוב אורחות חייהם;⁸³ על פי המודל התאורטי שהוצג בראש הפרק, קיומו של מונח ערך לשוני מלמד בדרך כלל על נוכחותו של צופן תרבותי בסיסי ("מושג ערך") בתרבות הנידונה; על כן היה ניתן להבחין – בעקבות השימוש התכוף במונחים הללו בשיח הגלוי – גם בקיומו של הרובד הסמוי, העמוק יותר, שבאו בו לידי ביטוי תבניות המחשבה ואופני ההתבוננות במציאות שפורשו לעיל.

דְּבָקוֹת

אחד המושגים המרכזיים ביותר בעולמה של החסידות היה מושג ה"דבקות". ניתן לראות כי הדבקות הייתה מושג ערך חשוב גם בעולמה של ההתיישבות העובדת בשנות העשרים, שבעזרתו ניתן לעמוד על תבניות עומק תרבותיות וחברתיות בולטות בתוכה. מקורו של מושג זה, כמונח בעל משמעות ייחודית, טמון בספרות הקבלה מן המאה ה-13 ואילך. בעיני המקובלים נתפסה הדבקות כִּאידיאל הנעלה ביותר של החיים המיסטיים,

83. דוגמה טובה לכך היא סדרת התבטאויות של דוד מלץ ושלמה לביא מעין-חרוד בסוף שנות העשרים ובראשית שנות השלושים, בעיקר על שאלות חינוך ועל אופקיהם הרוחניים של הילדים בקיבוץ. חלקים ניכרים מדיונים אלה כבר הובאו בספרי "קרוצים אנו, זיקתה של ההתיישבות העובדת בשנות העשרים אל התרבות היהודית". כאן נדגיש רק את הנושא המילולי הקשור לנושא הדיון: "האדם שלנו חסר הציווי המוחלט" (מלץ, מסביב לעיקר, עמ' 53); "בונה הוא חיים וסדרי חיים [...] על פי מצוות הכרתו הפנימית" (שם, עמ' 54); "ההלכה בחיינו", "אגדה שבחיים", "דפוס", "חוקה", "האוויר לנשימה שהאגדה מכניסה לתוך החיים, גם הוא צריך להנתן בכלים יציבים ומקודשים בקדושת הקביעות" (שם, עמ' 57). ולעומתו שלמה לביא: "מה הוא צריך לצוות עלינו, אלוהים זה? [...] אלוהים שאינו מצווה, שאינו נתון תורה, שאינו מציין את מצוות ואת העברות [...] אל המצווה את המעשה הטוב" שלמה לביא, כתבים נבחרים, ב, תלאיב תש"ד, עמ' 87-88 (להלן: לביא, כתבים).

המדרגה הגבוהה ביותר בעלייה לקראת אלוהים.⁸⁴ מן הקבלה עבר המושג לעולמה של החסידות, שם הפך לאחד היסודות המרכזיים ביותר בתפיסתה, תוך הכנסת רכיבים חדשים אליו: אין הדבקות נחלתם של יחידי סגולה בלבד אלא נחלת כל מאמין; אין היא המדרגה האחרונה לפני המפגש עם האלוהות אלא הראשונה; הכרעתו הבסיסית של האדם לדבוק באלוהים; אין היא מצב נפש מיוחד אלא דרך חיים, המורכבת מפרטים יומיומיים ואינטימיים של המאמין. במילים אחרות: הדבקות היא מהותו של המעשה הדתי.⁸⁵

הזיקה בין עולמה של ההתיישבות העובדת בשנות העשרים לבין עולם החסידות היא ביוגרפית, בראש ובראשונה. חלק מאנשיה גדלו בבית חסידי ובאו מסביבה חסידית, ובהם למשל מאיר יערי, דוד מלץ, יהודה יערי, יצחק טבנקין ועוד.⁸⁶ אלה הביאו עמם, כחלק ממוטענם התרבותי, יסודות שונים מן העולם החסידי: "היו לנו בקיבוץ כמה חברים שבאו מבית הורים חסידי [...] והיה להם צורך נפשי לזמר שוב את הניגון החסידי, לספר סיפור של חסידים ולהמשיל את המשל החסידי, ולחקות את התברות החסידית, בשעות של שלוש סעודות".⁸⁷ כך רקדו בקבוצת "השרון" "ריקוד חסידי"; בגודד העבודה פלוגת רמת-רחל היו פוצחים "בניגון חסידי"; וכך גם בעין-חרוד, בבית-אלפא, באפקים, בכנרת ובמקומות נוספים.⁸⁸

לחלק מאנשי ההתיישבות העובדת – במיוחד חברי תנועת השומר הצעיר מארצות מרכז אירופה, שבאו מבתים מתבוללים למחצה – הייתה החסידות מוליך אל עולמה של התרבות היהודית. אחד המתווכים הראשיים במהלך רוחני זה היה מרטין בובר [...]. אליעזר הכהן העיד על עצמו ועל חבריו "שהגענו מבתי מתבוללים [...] ונתחממנו לאור חכמת החיים וההומאניזם העמוק של העדה החסידית, כפי שנתגלו לעינינו במשנתו של בובר על החסידות".⁸⁹

הרקע הביוגרפי והזיקה הרוחנית, של חלק מהחלוצים אל עולם החסידות היוו קטע מסוים בפסיפס המציאות של התקופה, אך עדיין אין בכך כדי להצביע על קיומו של מושג ערך

84. גרשם שלום, "דבקות" או 'התקשרות אינטימית עם אלוהים' בראשית החסידות (הלכה ומעשה)", דברים בגו, תל-אביב 1975, עמ' 326.

85. שם, עמ' 331-333.

86. יריב בן-אהרון משוחח עם מאיר יערי על מאמרו "סמלים תלושים", שדמות עב (תשרי תש"ם), עמ' 20; דוד מלץ, עמ' 3; צור, קהלתנו, עמ' 94; אריה פיאלקוב ויוסף רבינוביץ' (עורכים), יצחק טבנקין – פרקי חיים, תל-אביב 1982, עמ' 6-7.

87. אליעזר הכהן, נתיבי קיבוץ, מרחביה ותל-אביב 1973, עמ' 61 (להלן: הכהן, נתיבי קיבוץ).

88. אופו, ספר הקבוצה, עמ' 106; עמנואל בר-חיים, בדרך אל רמת רחל, ירושלים תשל"ב, עמ' 51; דב יורעאלי, "מהחלון הרוסי לקבוצה הגדולה", זרובבל גלעד ונריה ציולינג, (עורכים), עין-חרוד – פרקי יובל, תל-אביב ועין-חרוד תשל"ג, עמ' 139 (להלן: גלעד וציולינג, עין חרוד); הכהן, נתיבי קיבוץ, עמ' 61; צור, זבולון ופורת, כאן על פני אדמה, עמ' 229; זיכרונות מפי רבקה ספיר, ארכיון כנרת, מכל 3, תיק 3-16.

89. הכהן, שם, עמ' 61.

מעולם החסידות בתרבות החיים שלהם. על כך מעידה בחזקה ההימצאות התכופה של המונח "דבקות", ברובד הגלוי, הלשוני – הן במקורות מן התקופה עצמה, והן בספרות הזיכרונות המאוחרת. מן הרובד הגלוי של המקורות הללו שאביא להלן יהיה ניתן ללמוד על תבנית העומק התרבותית הנחשפת בעזרתו.

בקיבוץ עין־חרוד בא לידי ביטוי מודגש הדפוס החסידי. במרקם החברתי־תרבותי של הקיבוץ בלטה בראשית שנות העשרים חבורה, שכונתה את עצמה "חברה טראסק", ועם חבריה נמנו אברהם שלונסקי, משה שויגר ואחרים. בסגנון ההתנהגות שאימצו חבריה היו יסודות חסידיים רבים: שתייה, ניגון, התלהבות, התכנסויות ליליות, ואפילו דמות של רב וחסידי. "מעל לכל הקולות עולות צעקותיהם של בני קבוצת טראסק" – דיווח משה שויגר בשנת 1922. "ואחרי הלגימה, בהיותם 'בגילופין', יצאו מבוסמים בריקוד של מצווה, ריקוד מלא דבקות והתלהבות".⁹⁰ בספר זיכרונותיו על תקופת הגדוד, שיצא לאור בשנת 1946, נקט שויגר לשון מובהקת אף יותר: "בתוך האוהל 'אשל אברהם' של הרבי הטראסקאי [שלונסקי] מזומזמים להם בחשאי המקורבים, חברה חסידיים, לאחר שהשיבו את נפשם הצמאה בלגימת חמרה טבא של קידושא רבה. [...] ווגמאן, הכנר המנגן המפורסם של חצר הרבי דגן, נוגע בקשתו במיתרי הכינור, ומיד מעשה כשפים – הרבי פשט את צורתו המוחשית הגדודאית ונעשה בעל שם".⁹¹

דומה כי דבריו הנוסטלגיים של שויגר מרמזים על דפוס בסיסי בתצר קיבוץ עין־חרוד, ועל כך מעידים זיכרונות נוספים, כמו חוברת זיכרון לאלהיו סט: "הייתה בו 'דבקות' רבה בגילויים שונים. [...] היה מבלה בצוותא, בשירה ובזמרה, אהב מאוד לשיר ביחד עם החברה".⁹² "מלבד השירה היתה להיטות אחרי הריקודים [...] היה פורץ מחול דבקות חסידי".⁹³ גם בקיבוץ בית־אלפא, בכור יישוביה של תנועת השומר הצעיר, היה בשנות העשרים ריכוז של חברים ממוצא חסידי, שהשרו על סביבתם אוריה "חסידיה".⁹⁴ הדמות המרכזית בחבורה זו היה יהודה יערי, שלימים הפך להיות אחד הבולטים שבמספריה של תקופת העלייה השלישית.⁹⁵ בדברים שכתב ל"ספר העלייה השלישית" קבע: "החסידות היא המעיין ממנו שאבנו שירתנו ומזון לנפשנו באותם ימים ראשונים [...] מי אינו זוכר את השירה שהיתה בוקעת מכל מקום במחנה [...] בין ארוחה לארוחה. הכל שפכו נפשם בשירי חסידיים. לצילי שירי חסידיים אסף הרועה את עדרו, רתם הפלח את פרדותיו, נטע הכורם גפניו".⁹⁶

90. משה שויגר, "בחירת חברים", מחיינו, יג (שבט תרפ"ב), עין־חרוד, עמ' 98.

91. משה שויגר, אור הזוויות, תל־אביב תש"ו, עמ' 45.

92. חוברת לזכרו של אלהיו סט, עמ' 30.

93. דב יורעאלי, "מהחלון הרוסי לקבוצה הגדולה", גלעד וציולינג, עין־חרוד, עמ' 139.

94. ראו עדותו של הכהן, נתיבי קיבוץ, עמ' 61.

95. ראו עדותו של דב בקר, המובאת אצל פרוד רוקס, "הדיבוק על כביש חיפה־ג'דה. על ההצגה הראשונה של 'הדיבוק' בארץ־ישראל", קתדרה, 26, (תשמ"ג), עמ' 190 (להלן: רוקס, הדיבוק).

96. יהודה יערי, "בדרך תחתים", יהודה ארו (עורך), ספר העלייה השלישית, ב, תל־אביב 1964, עמ' 890 (להלן: ארו, העלייה השלישית).

יערי היה הרוח החיה ביוזמה להעלות בקיבוץ השומר הצעיר א' את הצגת "הדיבוק" של אנסקי, שעסקה בהווי החיים בעיירה החסידית, וכן שתי הצגות נוספות: "שרשרת זוהב" של י"ל פרץ ו"הגולם" של ליוויק – שעסקו אף הן באותה פינת חיים חסידית.⁹⁷ ככל הנראה, היה יערי שהביא למחנה השומר הצעיר את המונח החסידי "קיבוץ" – המציין את התכנסות החסידים לתפילה ולעיון, בחסידות ברצלב ובחצרות חסידיות נוספות – שאומץ מיד כשמה של מסגרת החיים שהקימו לעצמם השומרים בארץ-ישראל.⁹⁸ על "זכויות יוצרים" זו קמו עוררים,⁹⁹ אך אין בכך כדי לבטל את מוצאו של השם מן המסורת החסידית. נבחן להלן על מה מלמדת אפוא נקישת המונחים החסידיים התכופה: "חבורה", "ניגון", ובמיוחד "דבקות" בעולמה של ההתיישבות העובדת בשנות העשרים.

חלק מן התשובות ניתנו בידי בני הדור עצמו, בהתבוננותם אחורה על ימי נעוריהם, ומורגש בהן המאמץ להצביע על הקשר אל המסורת היהודית, על אף יחס השניות של החלוצים אל עברם. "סיפורתי את הדברים האלה [...] כדי להראות שיש המשכיות בחיי ישראל, שלפעמים פועלת פעולתה בלא יודעין" – כתב יהודה יערי.¹⁰⁰ "בית הכנסת בגולה וצריף חדר האוכל בקיבוץ לא היו, כנראה, כל כך רחוקים זה מזה, כפי שנראה היה במבט ראשון" – כתב מנשה רבינא בהצביעו על הקשר בין פזמוני החלוצים לניגון החסידי, בסקירתו על השירה והזמר בתקופת העלייה השלישית. "יד ה' המשכיות" היתה גם כאן, ו'הנקודה היהודית' ביצבצה ממעשי החלוצים בעמק ובגליל ממש כמו במנהגי היהודים בבתי הכנסת וסביבם."¹⁰¹

הסבר שונה מעט הביא אברהם שלונסקי בבואו לתאר את מהותו של ריקוד ה"הורה": הייתה זו יציאה מן הכלים [...] כאשר רגליים שיכורות אמרו תהלים, [...] בת קול של התייפחות מושתקת ולא מדעת. כך רקדו בנים שמרדו, שעוד כל משקע עברם בהם, והוֹם, הנכסף לעתיד אחר, דוחק את הקץ."¹⁰² בלשון עתירת רבדים יהודיים טען שלונסקי כי השירה, הניגון, והריקוד החסידי היו בעצם מעין סתומים לפריקת לחץ: החלוצים, שמסורת בית הוריהם עדיין חיה בהם במלוא עצמתה, היו כפותים לתפיסת עולם מהפכנית ששללה באופן אידיאולוגי את העבר הגלותי; אך בשירתם, בניגונם, ובריקודיהם נתנו ביטוי משחרר ולא מאיים לרבדים הללו של עולמם; כוח חזק של המשכיות פעל שלא מדעת בעולמם של החלוצים.

אך נראה כי היו גם יסודות נוספים בשימוש בעולם הסמלים והסימנים החסידי: "חוויות שלא היו רחוקות מהזיות של התגלות של נזיר או של איש דת [...] מיטען חוויות התרבות

97. על העלאת "הדיבוק", ראו רוקם, הדיבוק, עמ' 186-193.

98. ראו עדותו של יערי עצמו: יהודה יערי, "בדרך תחתים", ארו, העלייה השלישית, ב, עמ' 889-890.

99. ראו אחרית דבר של מוקי צור לספר: יהודה יערי, תשובתו של אביגדור שץ, תל-אביב 1986, עמ' 202.

100. יהודה יערי, "בדרך תחתים", ארו, העלייה השלישית, ב, עמ' 890.

101. מנשה רבינא, "סוללי הדרך לזמר הישראלי", שם, עמ' 845.

102. אברהם שלונסקי, "מעגבניה עד סימפוניה", שם, עמ' 892.

המערבית שעל פרשת דרכים; רגשי השניות הנפשית של היהודי [...] הרגשת הראשונות והבדידות מול הבלתי ידוע [...] בתוך קבוצת צעירים, המנותקת למעשה מכל מגע עם סביבה חברתית ממשית, ונתונה ליניקה מעולם של סמלים, הקרובים לעולם החוויות קירבה פנימית, מהותית", כתב לימים אליעזר הכהן.¹⁰³ הוא ראה זהות בסיסית בין המצב הקיומי של החלוץ ושל החסיד. בשני המקרים מדובר באנשים ובתנועה חברתית בתקופת שינוי מהפכני, כאשר הכלים הישנים אינם יכולים יותר לספק את המענה הדרוש; תקופה ששוררת בה אי־ודאות רבה, הישענות על העולם הרגשי והחוויתי של האדם, צורך ביצירת זיקה אל הטבע ואל הנוף.

מכאן שההיקקות לעולם החסידי איננה "המשכיות לא־מודעת" בעלמא אלא מצע נפשי בסיסי זהה, הדרוש מושגים וכלי ביטוי קרובים.

על יסוד קרבה זו יש לברר מהו תוכנו של מושג הערך "דבקות" בעולמה של ההתיישבות העובדת. מאיר יערי, מנהיגה של תנועת השומר הצעיר, אבחן בזיכרונותיו המאוחרים כי "המושג דבקות חסידיית אין בו אפילו שמץ ממה שקוראים השקפת עולם, ולא שמץ ממה שקוראים דת. [...] הכוונה היא למימד השלישי של החיים, שעומקו אפולולי [...] שם מתחקים על האמת ומפענחים את האמת בוהירות, [...] שורשיות של יניקה היסטורית והתמודדות עם משימות שהן למעלה מיכולתנו".¹⁰⁴ מכאן שהדבקות היא קוד תרבותי התובע התגייסות למשימה, הנראית גדולה מכפי כוחות אנוש. תבנית העומק הנחשפת כאן היא מנגנון של יצירת כוחות מאחדים, תחושת יחד, המאפשרת לעמוד במשימה בלתי אפשרית של שינוי חברתי־תרבותי דרמטי. ה"דבקות" המתבטאת בשירה, בניגון, בריקוד "עד כלות הכוחות" – כל אלה הם סימנים של תרבות המגייסת עצמה למשימה עליונה; אותה דבקות שהייתה דרכו של החסיד למתוח את עצמו אל תכליתו העליונה – ההתקרבות אל האל; זהו כוח הנפש הסמלי, שמחזק את איש הקבוצה, הקיבוץ או המושב בתפקיד החלוצי־לאומי־שיתופי שלקח על עצמו. לכן מופיעים סמלי הדבקות החלוציים־חסידיים ברגעי מבחן, ברגעי ייאוש, היינו – ברגעים שנדרשת בהם קפיצת מדרגה רגשית, שתוכל לתת כוח מחודש לעמוד בקשיי החיים החלוציים.

מבחינה מילולית־סמלית ניתן לתאר את מושג הערך "דבקות" בסדרה ארוכה של מקורות המתארים את הריקוד החלוצי, והמנסים להעביר מילולית את תחושת ההתמסרות המוחלטת, ההתגברות על הבלתי אפשרי והאקסטוזה. ב"ספר הקבוצה" של קבוצת "השרון" כתב אריה, בשנת 1926: "והתמסרו, והתעלסו, בחדוות הריקוד המקורי, ארץ־ישראלי חסידי, [...] טושטשו הגבולות, ניואנסים', הבדלי השקפות!, אוך, אך!...! וטהר ליבנו!".¹⁰⁵ ב"קהליתנו" כתבה שולמית על ריקוד ההורה האינ־סופי, שבו "אביט לתוך עיניכם הלוהטות מהשתכרות ולא

103. הכהן, נתיבי קיבוץ, עמ' 61.

104. דוד זית ויוסף שמיר, (עורכים) מאיר יערי – דיוקנו של מנהיג כאדם צעיר, תל־אביב תשנ"ב, עמ' 58-57.

105. אופו, ספר הקבוצה, עמ' 106.

מיין ובפניכם המוארים אור משונה [...] ואתם צועדים קדימה, קדימה, ומושכים אחריכם את השרשרת החיה".¹⁰⁶ ובאפיקים תוארה ההורה: "השרפה! השרפה! במחול המשתלהבו! [...] יצופפו, יעפפו, הרגליים בסופה!".¹⁰⁷ "הדבקות החסידית" נמסרה בלשון ריגושתית, בשורות קצרות וחטופות ובקצב פנימי, שהמחישו את הרצון להתמסר, להתלהב עד אובדן חושים, להתאחד ולהיבלע במשימה המשותפת. דבקות זו הייתה אפוא נוכחת אז בכמה וכמה רמות: הן בתקופה עצמה והן בהתייחסות ממרחק הזמן אליה; הן ברובד הגלוי, הלשוני, והן ברובד הסמוי, העמוק; הן בויקה ישירה ומודעת אל התנועה החסידית ההיסטורית, והן באופן סמלי, מושגי. בכך היא ביטאה מקבצים של תבניות יסוד של התנהגות: בהתלהבות, גיבוש קבוצתי, התמודדות אקטיבית עם ייאוש, התמסרות לרעיון, נכונות להקרבה, מאמץ לקרב בין מציאות לחזון, בין חומר לרוח ובין הנעלה ליומיומי.

קודש וחול

צמד המושגים "קודש" ו"חול" הוא מן היסודות המרכזיים ביותר בתרבות היהודית. מושגים אלה באים לידי ביטוי במקורות במגוון גדול מאוד של סוגיות הלכתיות: בתחומי טומאה וטהרה, בשאלות מקום פיזי (למשל: ארץ-ישראל, בית המקדש), בהגדרת זמן (חגים ומועדים, שבת וימי חול), ובתחומים רבים נוספים. סדרה שלמה של מונחי ערך, הצומחים מתוך מושגי היסוד הללו, הוטבעה במקורות היהודיים ובלשון העברית. בכללם ניתן לציין מונחים כמו "קידוש השם", "קידוש הלבנה", "קדיש", "חול המועד", "קידושין", ועוד.¹⁰⁸ בהכללה מסוימת ניתן לומר, כי רוב תחומי חייו של היהודי שומר המצוות נעים על הציר שבין שני המושגים הללו; הן בהיבט הפולחני, הן בהיבט המוסרי-התנהגותי (מה שבין אדם לחברו ולתבניתו) והן בהיבט האמוני (בין אדם לאלוהיו).

מעבר לדיונים ההלכתיים, המפוזרים במקורות המסורתיים לדורותיהם, זכו מושגי הערך "קודש" ו"חול" לפריחה מחדשת מתקופת ההשכלה ואילך, עם התפשטותה של תופעת החילון בעם היהודי. התיאור ההיסטורי של תופעה זו כבר נסקר בפרק המבוא ולא נעסוק בו; כאן רק יודגש כי המושגים הללו הועלו בדורות האחרונים אל קדמת הבמה ושימשו את השיח הציבורי במאבק על עיצוב דמותה של התרבות היהודית. תוך כדי הדיון התחדדו שאלות מרכזיות: מהם תחומי החיים שמקיף כל מושג? האם אלו מערכות נפרדות או שיש חפיפה ביניהן? האם המושגים הללו מציינים משמעות ערכית – החול הוא פחות, והקודש נעלה? האם האחד (קודש) קשור בהכרח לשאלות האמונה באל, והמושג האחר (חול) עוסק רק בעניינים "ארציים"?

106. צור, קהילתנו, עמ' 129.

107. צור, זבולון ופורת, כאן על פני האדמה, עמ' 229.

108. הולץ, בעולם המחשבה של חז"ל, עמ' 138-139.

הוגים וסופרים יהודים רבים התמודדו בדורות האחרונים ביצירותיהם במישרין או בעקיפין, עם מושגי הערך הללו. דוגמה בולטת לכך היא הרב קוק; בצד החילוני נדרש לכך לא אחת אחד העם: במאמרו "בין קודש לחול" ראה אחד העם במושגי ערך אלה מפתחות חשובים להתחדשותו הרוחנית של העם היהודי, מבלי לשבור את עקרון הרצף וההמשכיות התרבותית, החיוניים להמשך קיומו של העם.¹⁰⁹

שני מושגי הערך הללו חלחלו – אם במשולב ואם בנפרד – אל עולמה של ההתיישבות העובדת בשנות העשרים, ופעלו בתוכה בצורות שונות. ברובד הגלוי – בשיח הציבורי שהתנהל באספות היישובים, בעיתונות, בהתכנסויות תנועתיות וכד' – ננקטו מונחים אלה לרוב במגוון נושאים. "יש לחיות חיי חול ועבודה בששת ימי המעשה ולחוג את שבת המחשבה רק ביום אחד, רק בעבודה ובפעולה נקדש את שם השומרים" – כתב מאיר יערי במאבק על דמות השומר הצעיר כתנועה מגשימה ולא רק רוחנית-חינוכית.¹¹⁰ "כמה קדושה היתה אידיאה זו" – כתב שלמה לביא על העבודה העברית בשנת 1928.¹¹¹ "קודש הקודשים" – כינה אליעזר יפה מנהל את חשיבות התכנון הכלכלי והשמירה על פרטי ביצועו, בשנת 1927.¹¹² ואלו הן רק דוגמאות מעטות, ועם זאת יש לייחס להן חשיבות מוגבלת: שפת המקורות הייתה שגורה על לשונם של האנשים שגדלו בבית מסורתי, והם נקטו מושגים אלה כמטפורה ספרותית – אחת מני רבות – המצביעה על חשיבותו ומרכזיותו של נושא הדיון.

אך דומה כי בתחומים אחרים נקייטת המונחים האלו תכופה יותר ובעלת איכות שונה. בדיון רב-הפנים שהתנהל בהתיישבות העובדת על התחדשות החגים, עלו המונחים הללו שוב ושוב. "קודש וחול הפכו אצלנו את תפקידם" – קבע דוד שמטרלינג בשנת 1924. "יום החול נהפך אצלנו לחג במדה ידועה [...] גם העבודה בציבור היא כעין תפילה בציבור [...] וקדושת מזבח האדמה. על זה אמנם יש רק לשמוח, אבל על קודש שנהפך לנו לחולין מצטערים רבים, ואולי כולם."¹¹³ "קברנו את כל הקדוש לנו ונשארו ריקים" – התריס שלמה רייכנשטיין מעין-חרוד בשנת 1928.¹¹⁴ "איך חיי ילדינו בשבתות ובהגים? יש פחד שאין שום דבר קדוש לנשמת הילד", אמר רוזנברג בעין-חרוד.¹¹⁵ "יש בנו דברים קדושים" – קבע קיפניס בדגניה א'.¹¹⁶ ודוד שמטרלינג תיאר במאמר "הפועל הצעיר" את דמותם הרוחנית של הבנים: "אין אלוהים, אין שטן, אין קודש ואין טומאה, אין חולין מדכאים עד עפר ואין חג הנפש המבריק דרך העיניים."¹¹⁷

109. אחד העם, כל כתבי, עמ' עג-עד.

110. מאיר יערי, בדרך ארוכה, מרחביה 1947, עמ' 11.

111. לביא, כתבים, א, עמ' 93; לקוח שם מתוך עיתון דבר, "א תשרי תרפ"ט, 25.9.1928.

112. יפה, כתבים, א, עמ' 144.

113. דוד שמטרלינג, "חגים", הפועל הצעיר, 12 (כ"ט כסלו תרפ"ה), עמ' 13.

114. על החגים, עמ' 3.

115. יומן עובדי החינוך תרפ"ד, ישיבת ועדת החינוך שבט תרפ"ד, ארכיון עין-חרוד, עמ' 90.

116. פרוטוקול ישיבת ועדת החינוך, 5.2.1927, עמ' 13, ארכיון דגניה א'.

117. שמטרלינג, אבות ובנים, עמ' 13.

ההידרשות למושגים "קודש" ו"חול" מתבקשת, במובן ידוע, מתוכן הדיון: עיסוק בנושאי חג ומועד מעלה את האבחנה בין ימי חול לימי חג, בין שגרה להפרתה. גם מבחינה אידיאולוגית יש לדבר בסיס: חלק חשוב באתוס החלוצי היה "קידוש החולין", היינו – מתן חשיבות עליונה לשיבתו של האדם היהודי אל תחומי חיים חילוניים שהוא זנח במהלך ההיסטוריה: עבודת כפיים, גופניות, גוף, טריטוריה לאומית, ניהול עצמי של החיים הלאומיים לכל שטחיהם, ועוד. אחד הביטויים המובהקים בתחום הספרות לעמדה זו הם שיריו המוקדמים של אברהם שלונסקי, שבלט בהם השימוש המהפך שעשה במונחים המסורתיים כדי לבטא דווקא את בכורתו של החלוץ-הפועל: בשיריו, הכבישים הנסללים הם "כרצעות תפילין", הבתים הנבנים הם "כטוטפות"; האדם העובד הוא "עמל פה בקודש"; עמק יזרעאל זוכה לברכה "מה טובו אוהליך יזרעאל", וללילות בעמק ריח "קטורת", "כריח תפילה באף האלוהים"; תפילת השחרית שלוחה אל בורא עולם, "ובבוראים – בנך אברהם, פיטן-סולל בישראל"; והחלוצים "ראויים לשבת ראשונה במשתה שבתך הגדולה"¹¹⁸. הסמלים הלשוניים והטקסיים של הדת היהודית עוברים אצל שלונסקי תהליך נמרץ של חילון, המגויס להענקת קדושה מרוממת לערכי העבודה, בנית הארץ והטבע. החלוץ הוא הנושא האנושי של ערכים אלה, ועל כן מוענקת לו הבכורה, המוכתרת במכונן בלשונה של המסורת היהודית.¹¹⁹ שלונסקי לא היה היחיד בעמדה רעיונית-ספרותית זו, שאפיינה את ראשית היווצרותה של "ספרות העבודה" ואת תודעתה העצמית המתפתחת של תנועת העבודה בשנות העשרים.

אך דומה כי הדברים דלעיל הם רק פן אחד, הצד הגלוי והאידיאולוגי, של התמונה. המונחים "קדושה", "טהרה", "חולין" ומילותיהם הנרדפות חזרו שוב ושוב גם במקומות נוספים, בדרך כלל – אינטימיים יותר, מעין איתות על קיומה של תבנית עומק תרבותית שיש לעמוד על משמעותה. במכתב ששלח יהושע מנוח ליוסף ברץ כתב, בין היתר: "רטט דרוש בכל מקום, והוא אחר כך [הופך] למקור אמונה. ולו לכל אחד היתה אמונה [...] דבר קדוש שזה היה מכניע אותו ומכריחו לבטל את רצונו. דברים קטנים. הקדושה לדבר מה מודפס, 'מקום האב' למשל [ליד השולחן], איזה דרך ארץ, איזה מידה של כבוד. [...] לנו אין כל דבר קדוש, אין דבר שאנחנו נרכין לפניו את הראש."¹²⁰

ב"ספר הקבוצה" חזרו המונחים הללו במקומות רבים: החבר זאב חש כיצד משתלט על חבריו ייאוש מחיי שותפות, כתוצאה מסדרת משברים חברתיים קשה: "[אסור] לראות בכל נחשול העובר אותנו התרחקות לבבות והעדר קדושה מחיינו! [...] אל נזעזע בהגומתינו את

118. אברהם שלונסקי, 'עמל', כתבי אברהם שלונסקי – שירים, ב, תל-אביב תש"ד, עמ' 15; "יזרעאל", שם, עמ' 38, 42; "בעקבי הצאן", שם, עמ' 21; "אהלנו", שם, עמ' 43.

119. על היבט זה בשירתו נכתב רבות; ראו למשל: ישראל לזין, עיונים בשירת שלונסקי, מרחביה 1960, עמ' 78-51; לאה גולדברג, האומץ לחולין, תל-אביב תשל"ד; דן לאור, 'שירי גלבוץ והאתוס של העליה השלישית – הערת פתיחה, מאזניים, מ"ט (יוני-ספטמבר 1979), עמ' 134-140; חנן חבר, פייטנים ובריונים, ירושלים תשנ"ד, עמ' 29-74, ועוד.

120. יהושע מנוח, מכתב ליוסף ברץ, תרפ"א, ארכיון דגניה א', תיק יהושע מנוח – מכתבים.

אותם היסודות שיציבים וקבועים כבר לעולמים, באשר הם ניקנו וקודשו ביסורי לא־אנוש, בירחי לידת חיינו מחדש.¹²¹ ברוח דומה כתבה גם צביה: "ישנה קדושה בחיי וזו היא חיי הקבוצה". דוד תיאר שבוע עבודה במונחים: "ששת ימי חולין אפורים", שבסיומם בא ערב שבת, "גאל מהמחנק, טיהר והעלה [...] ונדמה היה שיחד עם החולצות החדשות והנקיות טוהרו וחודשו גם הלבבות מתחתיהן", שימוש חוזר ונשנה נעשה גם במונחים "חילול הקודש", "טהרה", "רעיון קדוש", "הרגשות קדושות", ועוד.¹²²

דוד מלץ כתב במאמר משנת 1925 על הסיטואציה הקיומית של האדם, העומד חשוף כנגד "החיים והמוות לכל גילוייהם ולכל הסתום שבהם, לכל עומק הסוד הנורא שבהם", ששעת הנגינה בכינור משמשת להם משען: "צלילי הכינור [בחדר האוכל] [...] מעמידים את האדם בבת אחת לפני [...] החיים במקורם. [...] איזה שינוי ובבת אחת. [...] העיניים [...] מופנות כלפי פנים. [...] דומיית קודש חדר האוכל שלנו. [...] שעת הנגינה, אולי השעה היחידה היא אשר חדר האוכל שלנו יש בו משהו מחדר התפילה".¹²³ ובסיומו של סיפור קצר שפרסם מלץ בשנת 1929 – על טקס ברית לבנו של חבר הקבוצה בעמק ובמצוקתו הרוחנית־תרבותית לנוכח הטקס הדתי – אומר הגיבור לאשתו: "אין לנו אלא להתייחד ולהתקדש עם עצמנו באהבה גדולה וקדושה. [...] מסביב זרות אפורה, קודרת. [...] נהיה עם עצמנו באהבה, ותהא ברכתנו רועדת על ראש שני בנינו הקטנים".¹²⁴

במכתב ששלח מאיר יערי מביתניה עילית לחבריו לתנועה בחוץ לארץ, תיאר את חבריו לקבוצה כ"אנשים שמביאה אותם אותה תחושה אלוהית שבסוד הרעיון להתקדש לו ברגש עמוק ואמיתי".¹²⁵ בקובץ "קהליתנו" כתב אליהו רפופורט: "אנו מקודשים לך, אדמת הגשמתנו",¹²⁶ והקובץ משובץ במושגים כמו "חילול הקודש", "רוח הקודש", "קדושה בלי טומאה", "הסוד הקדוש", "השגעון הקדוש", "ברית קדושה", ועוד.¹²⁷ ביומן אחד החברים שבקובץ, מתואר ליל לבטים המסתיים ב"ריקוד חסידים" סוחף, שבסיומו הוא כותב: "ברח לך, בן אדם, אל תתן לחול לגרש את הקודש, אל תעשה 'הבדלה'".¹²⁸

השימוש התכוף והספונטני שנעשה במושגים הללו מלמד כי לפנינו תבנית יסוד תרבותית, המתבטאת במונחים המסורתיים. ניתן לטעון – כמו ששלונסקי עצמו אמר על שירתו המוקדמת, בהתבוננות מפוכחת יותר ממרחק השנים – כי הייתה זו "קדושה של מאידך גיסא". [...] כך ברחנו מעודף הקדושה האחת [...] אל עודף הקדושה האחרת. מעין התפשטות

121. אופו, ספר הקבוצה, עמ' 130.

122. שם, עמ' 50-51, 107, 108, 175, 179.

123. דוד מלץ, 'לעבודתנו התרבותית', מבפנים, א (י"ח אלול תרפ"ה), עמ' 341.

124. דוד מלץ, 'ברית', תחתיתם בדרך, תל־אביב תש"ו, עמ' 105.

125. מאיר יערי, 'אנחנו בארץ', אלי שדמי (עורך), אל עיקר חי וקיים 1920 – 1923, גבעת חביבה 1984, עמ' 44 (להלן: אל עיקר חי וקיים).

126. צור, קהליתנו, עמ' 34.

127. שם, עמ' 49, 69, 71, 75, 84, 86, 96, 102.

128. שם, עמ' 141.

הרוחניות – כאיפכא מסתברא ותשובת המשקל לדורות של התפשטות הגשמיות בישראל.¹²⁹ הייתה כאן קיצוניות, האופיינית למהפכה חברתית-תרבותית, שניסתה לאזן את הטעון תיקון: גלותית, רוחנית יותר, ניתוק מהחיים הפוליטיים הממשיים – על-ידי הענקת חשיבות עליונה לתכונות ההפוכות.

אך הדפוס התרבותי העמוק, הבא כאן לידי ביטוי, הוא הצורך לראות את העולם מחולק לשתי רשויות: טוב ורע, צדק ועוול, טומאה וטהרה, קודש וחול. גם כאשר מדובר על "קידוש החולין", הכוונה היא להוריד מראש הסולם ערך אחד שסר חנו (רוחניות למשל), ולהעמיד במקומו ערך חלופי נעלה (עבודת כפיים לדוגמה). "החול" מנוגד ל"קודש", ובחלק מן הקטעים דלעיל אף מאיים עליו; הוא כוח מחריב, שיש בכוחו לפרק את שותפות החיים בין החברים, ועל כן ביקש הכותב ב"ספר הקבוצה" לנהוג והירות יתרה במה ש"קודש ביסורי לא־אנוש".

המושגים המסורתיים "קודש" ו"חול" קולפו מתוכנם הדתי והפכו להיות סמנים של כוחות חיוביים, בונים, מחזקים (קודש) – לעומת כוחות הורסים, מטשטשים, מחלישים, מפרקים (חול). אשר על כן הפכה השאלה, האם יש ביכולתו של האדם לקדש, לשאלה קריטית. אם הקדושה היא כוח מוחלט, המזוהה עם האמונה באלוהים, כיצד ניתן ליצור תרבות חדשה מבלי שתהיה נלעגת? חלק מן המחזיקים ב"גישה הרליגיוזית" – זו הרואה בדיאלוג בין האדם ובין מה שמעבר לו תנאי הכרחי לקיומה של תרבות – התייחסו למושגים "קודש" ו"חול" בהקשרים הללו. גיבורו של מלץ בסיפור "ברית" איננו יכול לקבל את מרותו של האל בשמיים ושל נציגיו הממסדיים עלי אדמות; כנגדם הוא מעמיד את האהבה האנושית בינו לבין אשתו, שבכוחה אפשר "להתקדש ולהתייחד", ואף לברך את הרך הנולד. גם "הנגינה" – ובהכללה: האמנות – יש בה מן היכולת הזו, אליבא דמלץ.

המושג "התקדשות" – המציין במסורת את התכונות הנפשית והפולחנית של המאמין לקראת עבודת האל – מופיע בעולמם של אנשי ההתיישבות העובדת כתשובה חיובית על התהייה דלעיל: יש בכוחו של האדם לקדש, היינו – להעלות ערכים ויישויות נוספות (כמו האומה, למשל) למעלה עליונה. "אנשים שמביאה אותם אותה תחושה אלוהית שבסוד הרעיון להתקדש לו באופן עמוק ואמיתי" – תיאר יערי את חברי ביתניה עילית. יש "יסודות שיציבים וקבועים כבר לעולמים, באשר הם ניקנו וקודשו ביסורי לא־אנוש" – קבע זאב ב"ספר הקבוצה".

נראה אפוא כי בשימוש במושגים הללו היה שילוב של שלושה יסודות: אמצעי ביטוי ספרותי גרידא, מורשת בית אבא; יסוד תוכני, העוסק בשאלות חג ומועד ובהיפוך סדרי חשיבות ערכיים ("קידוש החולין"); ודפוס עומק תרבותי של שניות: העולם מחולק בין טוב לרע, ויש לדעת כיצד "להעלות בקודש", היינו – לבחור בטוב. חוסר היכולת להבחין בין "טומאה" ל"טהרה" וחוסר האונים לחוש "קדושה", "לקדש" או "להתקדש" מהווה – על פי דפוס עומק זה – סכנה לקיומה וליציבותה של התרבות החדשה.

129. אברהם שלונסקי, ילקוט אשל, מרחביה 1960, עמ' 238.

יצר הרע

מושג ערך נוסף, שיש לו זיקה מסוימת למושגים "קודש וחול", הוא "יצר הרע". במסורת היהודית יש למושג זה שורשים עמוקים, והוא מבטא את אחד משני כוחות הנפש – הטוב והרע – הקיימים באדם מטבע בריאתו. כבר במקרא, בספר בראשית, נאמר כי "יצר לב האדם רע מנעוריו"¹³⁰ ועל פי גישה זו עיקרה של הפעולה האנושית היא הבחירה בין שניהם. חז"ל הרחיבו זאת וזיהו את יצר הרע עם השטן, כמאמרו של רבי שמעון בן לקיש: "הוא שטן, הוא יצר הרע, הוא מלאך המוות".¹³¹ לעיתים קרובות הוא זוהה עם הכוח המיני, וגולם בידי האישה. היצר הרע תואר כבעל כושר פיתוי, הסחת הדעת, וככוח בעל אחיזה בנפש האדם.¹³² חז"ל פיתחו מגוון שיטות ודרכים להתגבר על היצר: שמירת מצוות, לימוד תורה, שמירה על אורח תקין של חיי משפחה, ועוד. מושג זה המשיך ופעל בתרבות היהודית לדורותיה, ובתקופות מסוימות אף בא לידי ביטוי ביתר שאת. "יצר הרע" הפך למושג ערך מרכזי בספרות הקבלה, ובה הורחב הדיון במושג זה לשאלת קיומו המטאפיזי של הרע, היינו – מקומו לא רק בנפש האדם כי אם בעולם.¹³³

החלוצים, חברי ההתיישבות העובדת, החזיקו במערכת ערכים ובתפיסת עולם ברורה, שניסו לממשה בחייהם בפועל, וזאת חרף השונות ששררה ביניהם בגישות ובדגשים, חילוקי הדעות על דרכי מימושה של השקפת העולם, כלי הביצוע שלה וקצב ההגשמה. סיטואציה זו הייתה מצע מתאים מאין כמוהו לקיומו של מושג הערך "יצר הרע" בעולמם. היה מובנה בה – כבר מראשיתה – פער הכרחי בין הרצוי למצוי, בין האוטופיה למציאות, בין החלום למימושו. ככל שהרעיונות נעלים יותר, כך הם תובעניים יותר כלפי האדם ועומדים בניגוד חריף יותר לטבעו, לנטיותיו והרגליו. בהתאם לדפוס השניות שהוצג למעלה, זוהה אפוא "היצר הטוב" עם שאיפתו של האדם להגשים את רעיונותיו "הטובים" (לצורך העניין – האידאולוגיה הציונית-סוציאליסטית-חלוצית); ו"היצר הרע" סימל את הכוחות "הראקציוניים" – הנמצאים אף הם בנפש האדם.

כדרכן של תבניות יסוד תרבותיות, הופיע חלק מגילוייו של מושג ערך זה כבר ברובד הגלוי, תוך שימוש מפורש במונח הלשוני המסורתי, וחלקם ברובד הסמוי, מתחת לפני השטח. "הלך רוחנו ביצירת הקיבוץ יצר הגדרה אחת: התגברות האדם על יצרו הרע" – קבע בן-עמי, חבר משמר-העמק, בדיון על נושא החינוך משנת 1927.¹³⁴ יהודה יערי הביא ב"קהליתנו" סיפור חסידי משל ר' נחמן על היצר הרע והוסף: "בעיני ראיתי עתה את ידו של היצר הרע והנה היא ריקה. התשמעו: היא ריקה".¹³⁵ במקומות אחרים הוא הופיע כ"שטן",

130. בראשית ח כא.

131. בבלי, בבא בתרא טז ע"א.

132. אפרים אלימלך אורבך, חז"ל – פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשל"ח, עמ' 415-427.

133. גרשם שלום, פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, ירושלים תשמ"א, עמ' 187-212.

134. פרוטוקולים משיחת הקיבוץ, שיחות על חינוך, 13.2.1927, עמ' 3, ארכיון משמר העמק, תיק 0.1/3.

135. צור, קהליתנו, עמ' 94.

"מלאך רע", "שטן שקר"¹³⁶; ודוד מלך השתמש בדימוי של "הגולם" מן האגדה על המהר"ל מפראג.¹³⁷

מה ייצג לחלוצים קולו של היצר הרע? איזה פיתוי ארב לפתחם, שהיה עוצמה כזו גדולה עד כי היווה סכנה ממשית למה שניסו ליצור בארץ? נראה כי המעבר החד, מאורח החיים הקודם בגולה אל חברה בעלת מתח אידיאולוגי חזק, היתה חיי שיתוף אינטנסיבי ועבודה חקלאית שלא הורגלו בה – העמיד את האדם במבחן מתמיד, שחשש להיכשל בו. הדבר התבטא בעיקר בתחום העבודה. "יש שהאדם עומד בעבודה שנים" – כתב מרדכי שניר, איש העלייה השנייה ולימים חבר קבוצת גבע – "[אך] אם לא נארג דבר מה בטבעו ביחס אל העבודה מצד עצמה, הוא עובר על נקלה ושב אל מהלך חייו הקודמים: מורה, מנהל ספרים, תגר וכדומה לזה".¹³⁸ הנטייה לחזור אל אורח החיים הקודם היא "טבעית" לאדם. כל שעליו לעשות הוא להרפות מהמאמץ לעשות את הדבר הנכון – וכבר חזר לסורו. העבודה החקלאית בארץ-ישראל אינה מחזקת את הבוחרים בה: "היא תובעת את כל האדם, את כל כוחותיו ומשיבה אך מעט. היא קולטת בחורים מלאי עלומים וכוחות ופולטת נובלות של בחורים".¹³⁹ לא ייפלא אפוא כי הפיתוי לברוח ממנה גדול כל כך.

את המפגש הקשה עם העבודה תיאר בצבעוניות רבה זאב בלוך בקובץ "קהליתנו": "השמש בוערת ומענה בחומה הגדול [...] פתאום כאילו עולה מתחת לאדמה אדם והוא לבוש שחורים. מתייצב לפני ומחייך בלעג: למה אתה מכה במכוש בשארית כוחותיך? הבעד העם המעונה? [...] התרצה להשתחרר משרשרת הדורות? [...] בוא אלי ואביל אותך [...] ואראך את הנאת החיים. [...] הרימותי את המכוש והכיתי בחוזק בירך האיש המפלצת".¹⁴⁰ הפיתוי העז לעזוב את העבודה עוצב בדמותו של "אדם לבוש שחורים", תמונה המעוררת אסוציאציות תרבותיות-ספרותיות של מלאך המוות, או השטן. המאבק בין החלוץ ל"איש המפלצת" הוכרע על-ידי מכה בירך – סיטואציה המזכירה את מלחמתו של יעקב עם המלאך בספר בראשית. המאבק לסיגול העבודה כאורח חיים של החלוץ מתואר כמאבק מיתולוגי בין שני כוחות נפש: הרע והטוב – והפיתוי להיכנע לרע מוחשי ביותר. למרות עצמתו הריגושתית, אין תיאור זה יוצא דופן בעולמם של אנשי ההתיישבות העובדת בשנות העשרים.¹⁴¹ "היצר הרע" הגיח לא רק בנושא ההסתגלות לעבודה אלא גם בהתמודדות על חיי השיתוף הקבוצתיים. "חיי הציבור היו לי זרים ואני נלחצתי יותר ויותר" – העידה החברה יפה ב"ספר הקבוצה" בשנת 1925. "הרגשתי שהנני תחת חסותם [של החברים] ואני מאבדת את

136. שם, עמ' 69, 79, 135.

137. דוד מלך, מסביב לעיקר, תל-אביב תש"ל, עמ' 40-41.

138. מרדכי שניר, בתחום הימים, תל-אביב תשי"ד, עמ' 149. הדברים נאמרו מעט לפני התקופה הנידונה בעבודה, בתום מלחמת העולם הראשונה, אך הם משקפים ברוחם את הלך הדברים המוצג כאן.

139. שם.

140. צור, קהליתנו, עמ' 64-65.

141. שם, עמ' 69, 135; מלך, מסביב לעיקר, עמ' 55; אופו, ספר הקבוצה, עמ' 200, ועוד.

ה'אני' הפנימי שלי. [...] נמשכתי למרחב, לשדה פעולה. התאבקתי הרבה ו...עזבתי את הקבוצה".¹⁴² "כולנו רוצים ומשתדלים לחיות בקבוצה [...] אבל לכולם זה עולה במלחמה פנימית קשה" - כתבה לאה ישראלית,¹⁴³ ואברהם עדיני תיאר את דרך החיים בקבוצה כ"דרך של מלחמה תדירית [...] מלחמת הפרט באופיו הוא, בתכונותיו ובירושת האבות".¹⁴⁴ יש לשים לב ללשון הרווחת בקטעים דלעיל: מלחמה, מאבק, שחרור וכד'. ההתמודדות על תרבות החיים החדשה שרצו לכוון בארץ מתמקדת בחזית הפנימית, בנפש האדם; זוהי מלחמה לכל דבר, שנאבקים בה כוחות הטוב עם כוחות הרע.¹⁴⁵

ניתן אפוא לאתר בעולמם של החלוצים את אחת מתבניות היסוד של התרבות היהודית לאורך הדורות: המאבק המתמשך בין "היצר הטוב" ל"יצר הרע". גם דרכי ההתמודדות דומים: תחילה איתור, הבנה והגדרה כי זוהי הסיטואציה. הכרה זו הושגה, לעיתים קרובות, על-ידי תהליך של האנשה (פרסוניפיקציה) של היצר הרע, שזכה לתיאור אנושי ("אדם לבוש שחורים") - ומרגע שהפך לדמות "אמיתית", כביכול, היה ניתן להתמודד אתו באופן מטפורי ביתר קלות. דפוס דומה ביותר קרווה גם במקורות היהודיים המסורתיים (למשל האנשת השטן, היצר הרע, כאישה מפתה). אך בעיקר יש לההגיש את דפוס ההתמודדות המסורתי, המחייב היצמדות ביתר שאת אל קיום המצוות - כתריס בפני השתלטות היצר הרע. בעולמה של ההתיישבות העובדת היה זה אופן התגובה הבולט. דוד מלך, ברומן הראשון שלו על ההווה החלוצית בשנות העשרים, הכניס בפי אחד מגיבוריו את הדברים הבאים: "לכשנתבונן בדברים לאמיתם, לעומקם, אפשר להגיע לידי טירוף. ואסור כך. צריך לעבוד. [...] אסור להביט. לעצום. לעצום את העיניים האחרות".¹⁴⁶ הפיתוי הוא מוחשי ביותר, ויש להפעיל את כל כוחות הנפש כדי לעמוד מולו. הדרך הנכונה לכך היא ההיצמדות לעבודה, לחיי השיתוף ולמשימה הלאומית שלקחו על עצמם. "אנשים מזניחים יום יום את המחנות, עוזבים [...] את הסימנים הקלושים של חיי חברה, את השיחה, השיר, הריקוד, הסעודה, ועוברים העירה [...] אל חוסר הטעם [...] מה לעשות?" - תהה נתן ביסטריצקי עורך "קהליתנו".¹⁴⁷ ואז קבע שכדי להתמודד עם הפיתוי הזה יש להיצמד ביתר שאת אל "יעוד השעה והדורות", אל המשימה התרבותית-חברתית שלקחה התנועה על עצמה.

ראוי לציין כי נוסף על כל אלה זכה מושג הערך המסורתי "יצר הרע", בקרב חלקים מתנועת השומר הצעיר, למטמורפוזה אידיאולוגית שהיפכה את משמעותו. בהשפעתו של

142. אופו, שם, עמ' 74.

143. שם, עמ' 73.

144. שם, עמ' 184.

145. אחד הביטויים המטפוריים למאבק זה היה "היתוש, הזמזום האין-סופי של הייאוש והספקות באונו הפנימית של החלוץ", וראו צור, קהליתנו, עמ' 135. יתוש הייאוש זכה לתצוגה מוחשית בצירוף על קברו של נתן איכר, שהתאבד בבינתניה עילית בשנת 1921. צילום הקבר: ד' פלמה, שדמות, פד (טבת תשמ"ג).

עמ' 41.

146. דוד מלך, מעגלות, תל-אביב תש"ה, עמ' 137.

147. צור, קהליתנו, עמ' 157-158.

פרויד ושל מדע הפסיכולוגיה – שתפס מקום חשוב בתודעתם של ראשוני התנועה – דובר רבות על "האָרוס", "יחס ארוטי", האישה כ"מרכז משיכה לצורך האירוטי של הגברים", ועוד.¹⁴⁸ המושג הרווח במינוח התנועתי היה "שחרור היצר", שהוא – במובנים מסוימים, היפוכו של האידיאל המסורתי של "כיבוש היצר": "איזה הוא האדם? הכובש את יצרו" – נאמר בפרקי אבות.¹⁴⁹ כלומר, יכולתו של האדם לכבוש את יצרו מלמדת על מידת האנושיות שבו. ביטוי קיצוני להיפוך האידיאולוגי במשמעות ה"יצר" נתן אליהו רפופורט: "לא את אקט המין הנערץ בקדושה [...] ארצה לתאר בתור שכר השטן. הוא שלהבת ייה עצומה, שטוהר בה וטהרה [...] מתן צורה ליצר הדור – בזה ירגיש כל נוער טהור את עיקר תעודתו".¹⁵⁰ ראוי לשים לב אל אוסף המושגים המסורתיים בקטע קצר זה: "שטן", "קדושה", "טהרה", "יצר", "שלהבת ייה"; יש להניח כי השימוש התכוף בהם בא במכוון, כדי להדגיש ולהחריף את המסר המהפכני.

ציבור, קהל

בתרבות היהודית לאורך הדורות ניתנה חשיבות גדולה לזיקתו של היחיד אל הכלל היהודי, אל הציבור. במובנים רבים הייתה סוגיית ההשתייכות למעין עיקר אמונה יהודי, כפי שנאמר בהגדה של פסח, בתשובה לשאלתו של הרשע: "לפי שהוציא את עצמו מן הכלל וכפר בעיקר".¹⁵¹ חשיבותו של הכלל באה לידי ביטוי בסדרה ארוכה של מונחים: "קהל", "ציבור", "עדה", "מניין", "כנסת ישראל", "קהילת קודש" – אם למנות רק חלק מהם. מהופעתם התכופה של המונחים הללו במסורת היהודית ניתן ללמוד כי לפנינו מושג ערך מרכזי, המצביע על תבנית יסוד בתרבות ישראל. האדם הוא לעולם חלק מתוך כלל, מתוך ציבור; וה"ציבור" איננו רק התקבוצת סתמית של יחידים, אלא יחידה בעלת צביון מיוחד, המשתקף – לעיתים קרובות – במעשים משותפים. בספרות חז"ל מוגדר הציבור כ"מניין", היינו – עשרה אנשים מעל גיל שלוש עשרה, ומופיעה שורה של פעולות ותפילות שאין לקיימן בפחות מעשרה. לציבור הוענקה משמעות ברורה של קדושה, והכלל מסייע ליחיד לחוות חוויה שאם לא בציבור – אי-אפשר היה לקיימה כלל.¹⁵²

148. הציטוטים – שם, עמ' 29-30. על היסוד הרעיוני של תפיסת הארוס אצל ראשוני השומר הצעיר ראו בין היתר: פלד, האדם החדש, עמ' 123-119; מרגלית, השומר הצעיר, עמ' 85-86; צור, קהילתנו, מבוא, עמ' 11-12, ועוד.

149. משנה, אבות ד, א.

150. צור, קהילתנו, עמ' 181.

151. לנוסח ההגדה יש מקבילות בספרות חז"ל, ואף בהן מופיע נוסח דומה. ראו: דניאל גולדשמידט, הגדה של פסח, מקורותיה ותולדותיה, ירושלים תשמ"ב, עמ' 22-23.

152. למשל: קריאת תורה בציבור, אמירת קדיש. ראו דיון הגמרא על המשנה: בבלי, מגילה כג ע"ב.

מושג ערך זה לידי ביטוי לא רק במעשה הפולחן הדתי, אלא גם באופן תפיסת המהות התברתית של העם היהודי. אמירות כמו "כל ישראל ערבין זה בזה"¹⁵³ או "אל תפרוש מן הציבור"¹⁵⁴ מלמדות על תבנית יסוד של הודקקות הדדית: קשר בין הפרטים בציבור, המגיע לכלל אורח חיים קהילתי מלא. דפוס זה זכה ליתר פיתוח עם פיוזרו של עם ישראל בין ארצות העולם, ומושג ה"קהל" או ה"הקהילה" הפך לצורת ארגון של החיים היהודים בגולה: קהילת חיים מקיפה, עם כל מערכת הזיקות, הזכויות והחובות הקשורות בכך; וכן עם סמלים ומוסדות המבטאים זיקה זו, כמו בית הכנסת, מוסדות העזרה ההדדית ועוד.

לנוכחותו של מושג הערך "ציבור" בעולמה של ההתיישבות העובדת בשנות העשרים הייתה תשתית נוחה למדי. בשני רכיביה של תפיסת העולם הציונית-סוציאליסטית היה לכלל מקום מכריע: הציונות הייתה הביטוי הפוליטי לרגש ההשתייכות של החלוץ החילוני אל הכלל היהודי, הלאום; הסוציאליזם היה תפיסת עולם שביטאה את השתייכותו אל מעמד הפועלים. גם התיבה "חלוץ" הכילה בתוכה, במרומז, את נוכחותו של הציבור, "המחנה", שהחלוץ עובר לפניו. אורח החיים השיתופי - שכל יישובי ההתיישבות העובדת מימשו אותו במגוון צורות - מיזג את האידיאולוגיה ואת חיי היומיום לתרבות חיים אחת, שהציבור עמד במרכזה.

ראוי לשים לב תחילה לעובדה, כי במינוח שרווח בהתיישבות העובדת בשנות העשרים שימש המונח המילולי עצמו - "ציבור" - בדרך כלל בהקשר פוליטי-כללי, ולא דווקא כמונח ערך פנימי. בתנועת העבודה הארץ-ישראלית היה צירוף המילים "ציבור הפועלים" נפוץ ביותר, ואף הוא נשען על התשתית התרבותית היהודית שתוארה לעיל; היינו - דרך המינוח הלשוני באה לידי ביטוי הכוונה לראות בפועלים בארץ אוסף לא מקרי של פרטים, "המון" אנונימי וחסר ייחוד, אלא - "ציבור": קיבוץ אנושי שמתקיימת בו זיקה בין פרטיו, ומטרה משותפת, הנותנת משמעות לחיבור בין האנשים.

על רקע זה יש לציין, כי אנשי ההתיישבות העובדת נקטו במונח "ציבור", או "ציבור הפועלים", לעיתים קרובות דווקא בהקשר של זיקה בעייתית בין שני הגופים הללו. בקבוצות בעלות אופי אליטיסטי, כמו קיבוץ "השומר הצעיר א' " או קבוצת "השרון", הודגש לעיתים הצד המתבדל - שלא לומר, המתנשא - של הקשר: "באה התרעמות [בתוך הקבוצה] על ציבור הפועלים, שחידוש החיים בפיו ועצם חייו יגעים וכבדים ללא זיק העלייה, ללא מומנט של חידוש אמיתי" - כתב בנימין דרור ב"קהליתנו"¹⁵⁵. [יש לזכור] את הגון המיוחד המציין את מקומו בציבור" - כתב דוד ב"ספר הקבוצה"¹⁵⁶. ציבור הפועלים מצפה למפעלנו השיתופי" - הכריז מאיר יערי בשיחת חברים, ערב פרישתו מקיבוץ "השומר הצעיר א'", בשנת 1921.¹⁵⁷ במקרים אחרים היה זה דווקא מתוך הכאה על חטא התבדלותה של הקבוצה האינטימית מציבור

153. בבלי, שבועות לט ע"א.

154. משנה, אבות ד, כ.

155. צור, קהליתנו, עמ' 28.

156. אופו, ספר הקבוצה, עמ' 155.

157. מאיר יערי, "אנחנו בארץ", אל עיקר חי וקיים, עמ' 37.

העובדים בארץ: "הקבוצה לא מילאה את תפקידה [...] החיים סגורים, קרועים מחיי הציבור" – כתבה יפה ב"ספר הקבוצה"¹⁵⁸. גם במסגרות אחרות של ההתיישבות העובדת ננקט מונח זה, בדרך כלל, כדי לתאר את כלל העובדים בארץ, וכדי להגדיר על רקע זה את מקומה הייחודי ביחס אליו. כך, למשל, בדיון במועצה השישית של גדוד העבודה בתל-יוסף, בשנת 1922, שעסק ביחסים שבין הגדוד להסתדרות העובדים, אמר החבר לנצמן: "הגדוד הוא חלק [מ]ההסתדרות. אבל לגדוד יש גם תפקיד מיוחד בתוך ההסתדרות, בתוך ציבור הפועלים, והוא יצירת חברה קומונלית עובדת"¹⁵⁹. ובשימוש דומה חזר מונח זה גם במקומות נוספים.¹⁶⁰ אך בעוד שברובד הגלוי נעשה שימוש במונח "ציבור" בעיקר בהקשרים פוליטיים כלליים, הרי שברובד הסמוי הוא תפקד כתבנית יסוד מרכזית בעולמה של ההתיישבות העובדת. היחיד לא נתפס כעומד לעצמו אלא כחלק מתוך כלל, פרט בתוך שלם. לכלל הוענקה לעיתים קרובות רוח חיים – יישות שיש לה קיום עצמאי ומשמעות ערכית. במובן זה ניתן לראות את המושג "ציבור", או "קהל" (בלשון המקורות). כמושג ערך חשוב ביותר בהוויית חיים זו, אם כי השמות שניתנו לו הם שונים: קבוצה, קיבוץ, חבורה, עדה, קומונה, חברה, גדוד, וכד'. מכוח ראייה כזו יכול היה טבנקין לקבוע כי רק הקבוצה – בזכות היותה ציבור אנשים החיים יחד ושותפים במטרותיהם – ניחנה ביכולת ליצירת תרבות;¹⁶¹ מתבנית חשיבה דומה הייתה יפה, חברת קבוצת "השרון", יכולה לכתוב כי "יש בכוחה של הקבוצה להוציא את היחיד ולהעלותו מתוך מסגרת דרישותיו הפרטיות [...] לכוון את פעולתו לטובת החברה, לפתח ולקרב ברגשות אהבה ורעות [...] ולפתח בו את רגש החברתי הטוב";¹⁶² והחבר ק': "הרגש הקולקטיבי" הוא "דבר טבעי בחיי הילד [...] אבל חייו היו עד עכשיו ניגוד לזה [...] על-ידי ההרגל הזה התרחק האדם מן הציבור. עלינו לתקן מעוות זה".¹⁶³ ומאיר יערי קבע: "התחייבה תבוא על-ידי העדה היוצרת" בלבד.¹⁶⁴ אמנם יש לזכור כי הציטוטים הללו כתובים בשפה גבוהה, לעיתים נמלצת, ויש בהם מידה של הפרזה הנובעת מלהט אידיאולוגי או מהתלהבות נעורים; אך הם מאירים תופעה ממשית: בהכללה ניתן לומר, כי צורת החיים השיתופית נתפסה כמהות בעלת משמעות ערכית גבוהה – היא מהווה כוח מחנך, יוצר תרבות, משנה מציאות נפשית-פרטית וכן תרבותית-כללית. לעיתים היא לובשת יישות "אנושית": יש לה "נשמה", "נפש", היא תובעת תביעות, מטילה חובות, עוזרת ותומכת באדם, ומחדדת את היכולות האישיות שלו.¹⁶⁵

158. אופז, ספר הקבוצה, עמ' 75; וראו עוד ברוח זו: שם, עמ' 37.

159. פרטי כל מועצת הגדוד השישית בתל-יוסף, מחיינו, עין-חרוד, לא (ה' אב תרפ"ב), עמ' 384.

160. שם, עמ' 316, 385, ועוד.

161. על החגים, עמ' 3, 5.

162. אופז, ספר הקבוצה, עמ' 55.

163. ק', "על חינוך ילדינו", מחיינו, עין-חרוד, לו (כ"ה כסלו תרפ"ג), עמ' 57.

164. מאיר יערי, "מתוך התסיסה", אל עיקר חי וקיים, עמ' 29; הופיע לראשונה בהפועל הצעיר, 15-16 (ינואר 1921).

165. ראו ביקורתו של וסקרץ מדגניה ג', על עמדת חברתו, המובעת במכתב אליו, בדבר יכולתה של הקבוצה "להדור עמוק עמוק לתוך נשמתו של אדם": זאב וסקרץ, "קבוצה גדולה או קטנה", ארו, העלייה השלישית, ב, עמ' 502.

אחת הדרכים לאתר תבנית יסוד היא בחינת הגילויים הסמליים והטקסיים שלה, ולא רק את הרובד הלשוני או התוכני-אידיאולוגי. מושג הערך "ציבור" (כשם כולל לדפוס תרבות, המעניק חשיבות עליונה לפלל), בא לידי ביטוי בעולמה של ההתיישבות העובדת בשנות העשרים במספר ניכר של סמלים וצורות, בתחומי חיים שונים ומגוונים.

כבר נאמר לעיל כי אחד הביטויים המרכזיים למושג הערך "ציבור" בתולדות ישראל היה מוסדות הקהילה היהודית, ובעיקר בית הכנסת. בתרבות החיים החדשה שניסו ליצור בארץ פעל, בצורה דומה למדי, הצורך לבטא את חשיבות היחד במוסדות חברתיים ובמבנים פיזיים. "בית הכנסת אבד לרובנו וכנראה עולמית" – כתב אחד מחברי כפריהושע בשנת 1926. "היכן הוא הבית אשר יגוון את חגיגו [...] את כל כובד התביעות האלה נגול על בית העם. ואם בית העם לא ימלא את הכל, יהיה לפחות ביטוי לשאיפה אל הכל".¹⁶⁶ ההקבלה בין בית העם של חברי המושב החילוניים בארץ-ישראל לבית הכנסת של שומרי המסורת בגולה – היא ברורה וגלויה. ניכר מן הכתוב המאמץ למשוך את בית העם במשהו מקדושתו וחשיבותו הציבורית של בית הכנסת. השינוי המהותי הוא כי "העם" – כלומר, הציבור – הוא המקנה תוקף, ולא האמונה באלוהים, המאחדת את הקהילה הדתית. הקבלה דומה – אם כי בעלת דגשים אחרים – ערך גם דוד מלך לגבי חדר האוכל הקיבוצי: "התבוננו בחדר האוכל שלנו בהשמע בו [...] צלילי הכינור [...]. שעת הנגינה, אולי השעה היחידה היא אשר חדר האוכל שלנו יש בו משהו מבית תפילה".¹⁶⁷ גם כאן ניכר הרצון להחיל על מקום ההתכנסות הציבורי של חברי הקיבוץ את עצמתו המקודשת של בית הכנסת.

חיוזק ברובד המילולי למגמה זו ניתן למצוא באופן שבו בחרו חלק מחברי הקבוצות לתאר את קבוצתם: "בית היוצר לאדם חופשי" – קרא לה מיכאל מקבוצת "השרון";¹⁶⁸ "בית יצירה לנשמת האדם" – כינה אותה קריית ענבים.¹⁶⁹ בתיאור מילולי זהה כמעט – "בית היוצר לנשמת האומה" – כינה ביאליק בשירו "המתמיד" את בית המדרש המסורתי;¹⁷⁰ שיר זה היה מוכר היטב לחלוצים, ובהקבלה הלשונית המדויקת אל תיאור זה הם הסמיכו, אסוציאטיבית, את הקבוצה אל בית המדרש, כמקום שבו מתרחשת הפעולה החשובה ביותר של היהודי.

הדפוס המעניק לכלל, לציבור, את מקומו הנעלה, התבטא גם בנושא המוות והקבורה. בנארי מעין-חרוד טען, כי "הקבוצה אינה יכולה להסיח מדעתה גם את זכרם של החברים שנעדרו מאתנו".¹⁷¹ ליליה בסביץ, אף היא חברת עין-חרוד, ראתה בעמידה הציבורית נוכח המוות "כחטיבה שלמה, כקהילה יהודית, כעדה מתאבלת" – מקור כוח המקנה תוקף.¹⁷²

166. [ללא שם המחבר] 'בדרך לכפר', עלון כפר יהושע (בנהלל), 1, תרפ"ו.

167. מלך, לעבודתנו התרבותית, עמ' 341.

168. אופן, ספר הקבוצה, עמ' 69.

169. פרוטוקול האסיפה השנתית, תשרי תרפ"ג, עמ' 10, ארכיון קרית ענבים, תיק 01.1.8.

170. חיים נחמן ביאליק, שירים, תל-אביב תשכ"ו, עמ' שכא.

171. נחום בנארי, "ימים", מבפנים, מז' (ז' אייר תר"צ), עמ' 521.

172. ליליה בסביץ, "שתי רשימות", גלעד וצילינג, עין-חרוד, עמ' 104.

בכל מסכת החגים [...] בלטה המגמה למקם את הציבוריות, את הכלל, בראש סולם החשיבות. אמנה רק דוגמאות מעטות: קביעת יום הכיפורים כיום חשבון נפש חברתי של קבוצת קריית-ענבים; עיצוב ליל הפסח בקבוצת "השרון", "הלילה שהשכינה יורדת ממרומים ושורה בכל בית יהודי, בו בחרנו להיות לנו את ערותא דשכנתא [התגלות השכינה] השכינה הקבוצתית";¹⁷³ עיצוב טקס הבאת ביכורים בעמק יזרעאל, שבו הובאה המנחה לא אל הכוהן הגדול בבית המקדש אלא אל איש הקק"ל, היינו – נציג הציבור, העם, הכלל היהודי-ציוני-חלוצי, וכן הלאה. גם חלק מהסמלים נקבעו מתוך היענות לדפוס עומק תרבותי זה: נטיעת חורשה (קבוצת עצים ולא עץ בודד), בט"ו בשבט בקריית-ענבים; חתימת שם חבריו או שם קבוצתו של הנפטר על המצבה, כאמירה מרומזת על מקומה של הקבוצה בחייו ובמותו, ועוד. גם עיצוב מסכת חגיגת בחלק מן החגים, או הצגה בהשתתפות רוב החברים, היוו ביטוי נוסף לרצון – המודע לעיתים רק בחלקו – למצוא את הכלי האמנותי/תרבותי שיבטא את מרכזיות הציבור בעשייה התרבותית-חברתית. כך גם מקומו הטקסי והחברתי של "ספר הקבוצה" בעולמן של הקבוצות האינטימיות, כיסוד המבטא את היחד הקבוצתי – הגדול והחשוב יותר מן הפרטים (החשובים לכשעצמם) המרכיבים אותו.¹⁷⁴

ריבוי הגילויים – הן בתחום המילולי, הן בתחום האידיאולוגי והן בתחומי החיים השונים והמגוונים שתוארו לעיל – ממחיש כי לפנינו דפוס תרבותי עמוק, שבו הועמד הכלל באופן עקיב בראש סולם החשיבות, ובכך המשך תבנית יסוד בסיסית של התרבות היהודית לדורותיה.

מחלוקת

המחלוקת היא מושג ערך מרכזי במורשתו התרבותית של העם היהודי. המונח מציין הצטברות רב-דורית של דפוסי חשיבה ודפוסי התנהגות, שננקטו בעם היווצרותם של מחלוקות רעיוניות-אמוניות בתוך הציבור היהודי. כבר בפרקי אבות נאמר: "כל מחלוקת שהיא לשם שמיים – סופה להתקיים, ושאינה לשם שמיים – אין סופה להתקיים."¹⁷⁵ היינו, יש הפרדה מהותית בין חילוקי דעות המכוונים להשגת האמת, לבין אלה המכוונים לתכליות שקריות: פוליטיות, אינטרסנטיות, זמניות. המחלוקות בעולמם של חז"ל היו בדרך כלל בענייני הלכה, וסמל המחלוקת "לשם שמיים" היו בית הלל ובית שמאי, שנאמר עליהם: "אלו ואלו דברי אלוהים חיים."¹⁷⁶

במושג הערך "מחלוקת" ניתן לתאר ריבוי פנים, חלקים משלימים וחלקים עומדים בניגוד זה לזה. מצד אחד נוצר דפוס תרבותי המביא את המחלוקת על שני צדדיה (ולפעמים

173. אופו, ספר הקבוצה, עמ' 100.

174. ראו למשל התייחסות לספר הקבוצה של קבוצת השרון כאל ספר קודש הזקוק לארון קודש: שם, עמ' 113-112.

175. משנה, אבות ה, יז.

176. בבלי, עירובין יג ע"ב.

יותר משניים) ואף אם נפלה הכרעה – נשארו החולקים בתוך הקונצנוזוס, והשקפתם הובאה לידי ביטוי. הספרות התלמודית, וזו שבאה אחריה, בנויה למעשה – בחלקים ניכרים ממנה – על הבאת מחלוקות, תיעודן ופיתוחן; וזאת בעיקר על-ידי עריכה ייחודית, המשלבת באותו טקסט דורות שונים, מקומות שונים ואישים מתקופות שונות.

מצד אחד פעלו בתולדות העם היהודי, במרוצת הדורות, מנגנונים שונים לחלוטין של פתירת מחלוקות: צנזורה על ספרים, נידוי, חרם, השמטה מכוונת של דמויות ודעות מתוך הספרות הקנונית וכדומה. חלק מהם פעלו כבר בתקופת המקרא, וזכו לפיתוח יתר בתקופת חז"ל. ידועה ביותר סוגיית "תנורו של עכנאי", שבה הפכה מחלוקת הלכתית בין חכמים, בענייני טומאה וטהרה, לסיפור נידוי הדרמטי של ר' אליעזר בן הורקנוס.¹⁷⁷ מתקופה מאוחרת בהרבה, במאה ה-17 בהולנד, מפורסם החרם שהטילה החברה הספרדית באמסטרדם על אוריאל ד'אקוסטא, על ברוך שפינוזה ועל רבים אחרים, בשל דעותיהם.

בחינת דפוסי ההתמודדות עם מחלוקות רעיוניות-אמוניות, כפי שבאו לידי ביטוי בעולמה של ההתיישבות העובדת בשנות העשרים, מעלה כי מושג הערך המסורתי "מחלוקת" פעל בתוכה – על גילויי השונים והמנוגדים – בעוצמה ניכרת. בשנת 1919, כשנה לפני תחילת התקופה הנידונה בספר, התחולל פולמוס סוער בקרב ציבור הפועלים בארץ. הוא נסב על ההתנדבות לגדוד העברי שהוקם במסגרת הצבא הבריטי, כדי להשתתף בכיבוש הארץ מידי הטורקים; הפולמוס הקשה, שחצה את המחנות הפוליטיים בארץ, הביא לחילוקי דעות קיצוניים בתוך תנועת הפועלים עצמה ואף הפריד בין ידידים.¹⁷⁸ ערב היציאה לגדוד יזם ברל כצנלסון יציאת קובץ – "בעבודה" – שבו הובאו זה בצד זה, דברי "המחייבים" (את ההתגייסות לגדוד) ודברי "השוללים". בממד הפוליטי היה זה ביטוי לרצון, המשותף לשני הצדדים, לחזק את אחדות מחנה הפועלים לנוכח סכנת פילוג אפשרית; היה זה גם ביטוי למושג הערך היהודי "מחלוקת": היינו – דפוס תרבות, המייחס חשיבות שווה לשתי עמדות רוחניות, במחלוקת "לשם שמיים".

שנים ספורות לאחר מכן, בסוף שנת 1924, הניב דפוס תרבותי זה יבול ספרותי נוסף, הממוקד כולו בעולמה של ההתיישבות העובדת: קובץ "הקבוצה".¹⁷⁹ גם כאן היה העורך ברל כצנלסון, שליקט אל תוך הקובץ מאמרים, רשימות, סקירות ופרוטוקולים של דיונים, שנערכו בהתיישבות העובדת בתקופה שקדמה להוצאתו. כחוט השני בכל הקובץ עברה השאלה המרכזית: מהי מהותה הבסיסית של הקבוצה? וממנה נבעו שאלות משנה, כמו: האם יש לקבוע לקבוצה תקנון מחייב? האם על הקבוצות להתאחד לתנועה ארצית? וכיוצא באלה. בנושאים אלה נתגלעו חילוקי דעות עמוקים בין חברי הקבוצות השונות, אך כינוסם –

177. בבלי, בבא מציעא נט ע"ב.

178. ראו למשל את עמדתו של א"ד גורדון, ששללה בתוקף את ההתגייסות לגדוד, ועל רקע זה נקבעו יחסים האישיים עם רבים, וביניהם ברל כצנלסון; א"ד גורדון, "לזכרון", האומה והעבודה, תל-אביב תשי"ז, עמ' 401-408.

179. הקבוצה, תל-אביב תרפ"ה.

בקונטרס ספרותי אחד – היה ניסיון מודע להעביר מסר, כי "אלו ואלו דברי אלוהים חיים", וכי המחלוקת היא בעצם ביטוי של אחדות פנימית של תנועת הקבוצות. דפוס דומה מאוד של התמודדות עם מחלוקות דרך תיעודן בכתובים נוצר, באופן ספונטני, בקבוצות האינטימיות, שבהן התפתח "ספר הקבוצה". אופן הרישום בספר, שהיה פתוח וגלוי לכל, יצר ממד של שוויון ערך בין הכותבים על כן, משהתפתחה מחלוקת בקרב החברים (שמצאה את ביטויה בספר הקבוצה), עבר עמה, מְנִיָּה וּבִיָּה, מסר של חשיבות שווה לדעות השונות. דוגמה מוחשית לכך היא ויכוח שהתחולל מעל דפי "ספר הקבוצה" של קבוצת השרון, בעקבות הכרעתו של אחד החברים לשבות מעבודה ביום כ' בתמוז, יום מותו של הרצל. "תני לי ואתייחד עם יגוני בליל כ' בתמוז" – כתב מיכאל, החבר השובת. "איך יכול אחד מאיתנו להסתלק מעבודה בשעה זו? היכן הדאגה המעטה, האלמנטרית למצבנו החומרי שהוא גרוע כל כך?!?" – תהה אליהו, חברו לקבוצה והוסיף: "דבר זה נראה לי כהתפנקות של בן יחיד במשפחה אמידה". "בדברים הנוגעים לנשמתי איני גורס פשרות" – המשיך מיכאל; ואלהו משיב: "התפלאתי על זה שהצימאון [שלו] לעבודה לא גבר אצלו על הכל". שנה אחר כך התלקחה שוב אותה מחלוקת. והחבר דוד פקפק בדרך השבתון מעבודה כביטוי להערצה להרצל: "מסיבת חברים זו [...] אינה פוקדת את זיכרון האיש הגדול הזה בבטלה דווקא, מה טעם לזוה שאתה, האחד, מתהלך ביום זה ללא עבודה?".¹⁸⁰ מתוכן הדברים ברור כי קבוצת "השרון" החליטה, בהכרעה ציבורית, לעבוד ביום הזיכרון להרצל מטעמים ערכיים לא פחות משל החבר הבודד שהחליט לשבות; אך המחלוקת האידיאולוגית-מוסרית נרשמה, בחשיבות זהה, ב"ספר הקבוצה". דפוס זה חוזר על עצמו שוב ושוב גם בהודמוניות נוספות.¹⁸¹

אך דומה כי גם גילוייה האחרים של תרבות המחלוקת היהודית – נידוי, צנזורה ספרותית ועוד – באו לידי ביטוי בקרב החלוצים דאז. אחת הדוגמאות הבולטות ביותר לכך היא סיפור על עזיבתו של מאיר יערי את קיבוץ השומר הצעיר א', לאחר הירידה מביתניה עילית. היה זה רגע דרמטי בדברי ימיה הקצרים של תנועת השומר הצעיר בארץ, שנכתב עליו רבות.¹⁸² לענייננו יודגש רק כי מאיר יערי ודוד הורוביץ, ממנהיגי התנועה בארץ, נחלקו ביניהם על כיווני התפתחותה העתידיים של התנועה. הדבר היה מלווה במתח אישי גבוה, שהגיע לשיאו בכינוס ליילי של חברי הקיבוץ, שבסופו עזבו יערי ואשתו את החבורה. האם הייתה זו הדחה? גירוש? נידוי? – על כך חלוקות הדעות. הורוביץ תיאר בזכרוניתו את הלילה כטקס של גירוש שטן מן המחנה, שעם יציאתו נשתחררה החבורה מדיבוק, מ"פולחן מסתורין" שאחז בה.¹⁸³ יערי הדגיש את בחירתו החופשית בעזיבת הקיבוץ, כתגובה

180. אופו, ספר הקבוצה, עמ' 140-142, 203.

181. למשל הדיון בשאלת המשפחה בקבוצה, שם, עמ' 118-222, ועוד.

182. בין היתר: דוד הורוביץ, האתמול שלי, ירושלים ותל-אביב תש"ל, עמ' 118-133; מאיר יערי, 'מקצת מחיי אדם', במאבק לעמל משוחרר, תל-אביב 1972, עמ' 361-367.

183. הורוביץ, שם, עמ' 132-133.

למאבקי הכוח והתככים שהיו סביבו. את הרגשתו עם העזיבה הגדיר "כאילו הנני משתחרר מסיוט וחוזר קמעה קמעה אל עצמי".¹⁸⁴

בכל התקופה שקדמה ללילה זה היו חברי הקיבוץ עסוקים בכתיבת הקובץ "קהליתנו", וגם מאיר יערי היה בין הכותבים; לפנות בוקר, משפנה לעזוב, הוא לקח את דפי המאמר שכתב ל"קהליתנו" וקרע אותם.¹⁸⁵ ייתכן שהייתה זו תגובה רגשית ספונטנית, אך קשה שלא לראות בה מעשה סמלי, המבטא את קריעתו של יערי מקבוצת האם שלו. על פי עדותו באו אליו חברים לאחר עזיבתו ותבעו ממנו את שכתב, בטענה כי "אין אני רשאי להפקיע את חיבורי, באשר הוא רכוש העדה".¹⁸⁶ הוא סירב, ורק לימים התברר, בדרכים עקלקלות, כי נותרה טיוטת הדברים שכתב, והם פורסמו במהדורה המבוארת של "קהליתנו", בשנת 1988.¹⁸⁷ בחינת הפרשה דרך תבניות המחשבה וההתנהגות של דפוס המחלוקת המסורתית, מעבר לניחות ההיסטוריו-פוליטי, עשויה להבהיר רבדים נוספים בה. מנקודת מבט זו לפנינו מחלוקת, שנמתחה עד קצה גבולותיה כדי להכיל בתוכה את חילוקי הדעות והמתחות הרעיונית והאישית, שהתפתחה בין שניים מבכירי החבורה. משלא צלח המאמץ להשאיר את המחלוקת בתוך המחנה, נדחק אחד הצדדים החוצה (ואין זה משנה, לצורך העניין, אם גורש או עזב מרצונו). גירוש "השטן",¹⁸⁸ מקור הרע, היה אמור לטהר את האווירה ולאפשר את המשך התפתחותה התקין של הקבוצה. הדבר צלח רק באופן חלקי, ובמקביל נמשכו המאמצים להחזיר את הצד הפורש, או "המנודה", של המחלוקת אל תוך הציבור – וזאת על-ידי ניסיון לשכנע את יערי להסכים לפרסם את דבריו ב"קהליתנו". ניתן להבין את פנייתם החוזרת של חברי הקבוצה אל יערי, אחר עזיבתו, למסור את מאמרו לקובץ, פהיענות לדפוס עומק תרבותי, הרוצה להכיל את כל המחלוקות – אף הקשות ביותר – בתוך המחנה, על מצע טקסטואלי משותף. יש להניח כי אם היו החברים מצליחים במאמציהם, ומאיר יערי היה משתתף ככל האחרים ב"קהליתנו", היה זה מעין "תיקון" למחלוקת שהרחיקה לכת.

סיטואציה בעלת סממנים דומים – אם כי היא התרחשה בקבוצה קטנה בהרבה – ניכרה גם בקבוצת קריית-ענבים. גם שם שימש "ספר החיים" במה לרחשי הלב של החברים, ובין דפיו נרמזו סימנים של מחלוקת על דרכה של הקבוצה, המלווה במאבק מנהיגות סמוי. גם במקרה זה הסתיימה המחלוקת בעזיבת אחד הצדדים, תוך מאבק על עיצוב תודעת הציבור דרך הטקסט המשותף. נידונה שם שאלה עקרונית, האם צריכה הקבוצה האינטימית לקלוט אליה חברים נוספים, מתוך סולידריות עם רבים מהפועלים הוותיקים בארץ, שלא מצאו

184. מאיר יערי, "מקצת מחיי אדם", במאבק לעמל משוחרר, עמ' 366.

185. הורוביץ, האתמול שלי, עמ' 133.

186. מאיר יערי, "מקצת מחיי אדם", במאבק לעמל משוחרר, עמ' 367.

187. צור, קהליתנו, עמ' 281-290.

188. לדימויו של יערי כ"שטן", בעיני חלק מחבריו לתנועה יש תימוכין גם במקומות אחרים. למשל, סיפור התאבדותו של נתן איכר בביתניה עילית, וחלקו של מאיר יערי במקרה זה. ראו מוקי צור, "בין מאיר

יערי לאהרן דוד גורדון", התשמע קולי, תל-אביב 1994, עמ' 136-138.

מקום להתיישב בו לאחר שנות עבודה רבות. מן הצד האחד עמד יהודה לויטוב, איש העלייה השלישית והמנהיג הבולט של הקבוצה, ומולו אליעזר ברון, איש העלייה השנייה, שהיה מדריך חקלאי וחבר בקבוצה. לויטוב, כאידיאולוג של רעיון הקבוצה האינטימית, שלל הוספת חברים; וברון, שבביוגרפיה שלו היה שותף לפועלים הוותיקים, סבר כי חובה על הקבוצה לקלוט אליה חברים נוספים. ברון לא הסתפק בדיון פנימי בקבוצה ופרסם מאמר ב"הפועל הצעיר" על נושא זה; לויטוב תקף אותו באסיפת הקיבוץ, ואחד החברים אף תבע כנראה לסלקו מן הקבוצה. לאחר מהלך זה החליט ברון לעזוב בעצמו.¹⁸⁹

על דפי "ספר החיים" נידון הנושא באופן סמלי: בהתקרב חג ט"ו בשבט כתב לויטוב משל ובו דימה בו את הקבוצה לחורשה, המשלבים "עצים שונים עם סגולות שונות, כל אחד לחוד ממלא את פקידו המיוחד בחיים [...] ויחד בכפיפה אחת הם יוצרים הרמוניה שלימה של גן ימצל". הוא הציע לקבוצה לנטוע בחג חורשה, ולא עץ בודד, כדי לסמל את האינטימיות הקבוצתית. כמה דפים אחר כך כתב ברון: "יפה הוא סמל החורשה [...] אך העץ היחיד בתוך החורשה, השואף לשמש ולאור [...] איהו? [...] אתמול בעוברי על יד החלקה הרגשתי קושי, קושי נורא, ואת בושת חורשתכם העתידה. שלום, שלום לכם – לא אוסיף עוד להרגיז אתכם".¹⁹⁰

המחלוקת הרעיונית והאישית פרצה את גבולות הקבוצה והוכרעה על-ידי עזיבת אחד הצדדים; אך היא נשארה כתובה בספר והמשיכה לפעול על חברי הקבוצה, כדפוס התמודדות טראומטי עם מחלוקות. שנה לאחר מכן כתב חבר אחר ב"ספר החיים" קטע, בעניין אחר לחלוטין, הממוען ללויטוב: "יהודה אל תחפש את התקלה באחרים [...] כנראה שבכל שנה צריך להיות שעיר לעזאזל [...] ומי יודע מי יהיה בשנה הבאה".¹⁹¹ גם כאן, כמו בקיבוץ "השומר הצעיר א'" נעשה מאמץ להכניס את המחלוקת אל תוך טקסט משותף, כדי להכיל את המחלוקת בפנים; בסופו של דבר לא צלח המאמץ בשני המקרים.

באמצעות מושג הערך היהודי "מחלוקת" ניתן אפוא להבין חלק מדרפוסיה ההתמודדות עם מחלוקות וקונפליקטים בהתיישבות העובדת בשנות העשרים: ננקטה בהם המתודולוגיה היהודית המסורתית, על כפל פניה: נידוי, גירוש, צנזורה ספרותית מזה; והפיכת המחלוקת, על כל רכיביה, לטקסט משותף, המחזק את הלכידות הרעיונית-חברתית מזה [...].

סיכום

במחקריו בתחום הקבלה הציב חוקר המיסטיקה היהודית גרשום שלום שאלה, התוהה אחר המגבלות התרבותיות שבתוכן פעל המיסטיקן: "מדוע בעצם חוזה המיסטיקאי הנוצרי תמיד

189. על הפרשייה במלואה ראו זעירא, 'בושת חורשתכם העתידה', שדמות, ק"כ, (1992), עמ' 13-23.

190. ספר החיים של הקבוצה, שנות תרפ"א-תרפ"ב, ארכיון קרית ענבים, תיק א'.

191. שם, עמ' 91.

חזיונות נוצריים, ולא בודהיסטיים? [...] מדוע פוגש מקובל, בדרכו אל ההארה, את אליהו הנביא ולא איזו דמות מעולם זר לו?¹⁹² הוא השיב כי גם במהפכנותו נשאר המיסטיקאי תוצר תרבותו, החי בסמליה ומתנסח דרך מושגיה, שפתה והקודים התרבותיים האופייניים לה. במובן ידוע ניתן להחיל את גישתו של שלום על המהפכה הציונית-חלוצית, שההתיישבות העובדת בשנות העשרים הייתה חלק ממנה: התוכן המהפכני, הלאומי-חברתי, בא בחלקו לידי ביטוי בסמלים מסורתיים, בשפה ובמונחים, הלקוחים מן התרבות היהודית המסורתית. בעזרת כלי האבחון "מושגי הערך" אפשר להרחיב את ההתבוננות בסוגיה. אין כאן לפנינו רק שימוש פונקציונלי בשפה לצורך ביטוי של תוכן מהפכני, או סוג של "גזרה" תרבותית הכרחית, אלא דרך לאיתור תבניות יסוד בתרבות החיים הכוללת של החברה. תבניות העומק הללו עשויות להוות בתוכנן, לעתים, המשך ליסודות מסוימים במסורת היהודית, ולעיתים – לעמוד בניגוד גמור לה; אך עצם קיומו של דפוס תרבותי דומה מלמד על תופעה של רציפות תרבותית.

מושגי הערך שהובאו בניתוח דלעיל אינם היחידים שניתן היה לאתרם. מושגים כמו "עבודה", "בחירה" ואחרים נוכחים אף הם בעוצמה לא פחותה. נידונו כאן אותם מושגים שבלטו, כהמחשה למידת עצמתם ו"צפיפותם" של מושגי הערך בעולמה של ההתיישבות העובדת בשנות העשרים. "צפיפות" זו מחזקת את הקביעה שלפנינו תופעה של רציפות תרבותית יהודית – על הסתירות, הקרעים והמתחים שהיא נושאת בחובה.

יש להדגיש כי איתורם של מושגי הערך הללו אינו מבטל את תכניה המהפכניים של התפיסה הציונית-חלוצית, כולל יסודות השלילה והמרד נגד הדת היהודית, אורח החיים הגלתי ויסודות נוספים שתוארו עד כה. יתרה מזו, מרכזיותה של האידיאולוגיה בחיי החלוצים הוסברה, בעקבות גירץ, כגילוי של משבריות תרבותית, המתבטאת בהתפרקותן של מסגרות מסורתיות – משפחה, קהילה – וניסיון להעמיד מערכת תרבותית חלופית. בחינת מציאות משברית זו דרך איתורן של תבניות עומק חשפה את קיומו של יסוד המשכי, קבוע, שאיננו מכתוב (או מבטל) בהכרח תוכן רעיוני מסוים. שמירת מצוות במובן הדתי, למשל, אינה כרוכה לחלוטין בהימצאו של מושג הערך "הלכה" בעולמה של ההתיישבות העובדת. יחד עם זאת, הבנת המושג "הלכה" כתבנית עומק מרכזית בתרבות היהודית, המתגלמת באופנים שונים ובתכנים שונים בתקופות שונות, מאפשרת להבחין ביסוד הרצף בתרבות היהודית, על אף המרד האידיאולוגי והרוחני כנגד העבר היהודי ואורח החיים הגלתי.

192. גרשם שלום, פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, ירושלים תשמ"א, עמ' 20.