

אבות הציונות ומיתוס הלידה מן הארץ

אסף שגיב

האם ארץ ישראל היא אכן מולדתו של העם היהודי? בעיני יהודים רבים, המקבלים כפשוטו את משפט הפתיחה למגילת העצמאות של מדינת ישראל, עלולה שאלה זו להיראות בלתי מובנת. היא נוגדת את מה שהפך כבר להכרת יסוד בתודעה הלאומית המודרנית של העם היהודי – הזיהוי של ארץ ישראל עם ה"מולדת", שבה קם העם ובה עוצבה דמותו הרוחנית והתרבותית. והנה, ההיסטוריה העברית לפי התנ"ך מפריכה זיהוי פשטני ממין זה: אבי האומה, אברהם, לא היה יליד הארץ; משפחות צאצאיו הפכו לעם רק בעת שהותן במצרים; ואילו התורה, מעצבת דמותו הדתית והמוסרית של העם, ניתנה לו בסיני.

"מולדת" היא אחת המילים הסוחפות ביותר שבנמצא, והביטוי החשוב ביותר בלקסיקון של הלאומיות. בכל מקום בו קיימים רגשות פטריוטיים, היא טעונה בכוח שיש בו כדי לעורר כמיהה, ערגה ומחויבות. עצמה אמוציונלית זו יונקת ממקורות קדומים, מיתיים; שכן בהקשר התרבותי הרחב, "מולדת" משמעה לא רק המקום שבו נולד האדם, אלא גם ערש הולדתו של העם. זהו מושג המגלם בתוכו את תחושת השורשיות הארצית, את רגש המחויבות לאדמה, אשר נתפשת כישות מזינה ומפרה.

הדיו של מיתוס זה נשמעים בכל רחבי העולם העתיק, אולם הביטוי המפורסם ביותר שלו מקורו בתרבות היוונית. בני העיר אתונה ראו עצמם כיושביה המקוריים

של ארצם, וכינו עצמם בגאווה אוטוכתונים, על שם יצורים מיתיים שנקראו כך, והיו בעלי טבע כפול – פלג גופם העליון אנושי ופלג גופם התחתון נחשי, ומסמל את הקשר שלהם למוצאם מן הארץ. על פי המיתולוגיה היוונית היה מלכה הראשון של אתונה, קיקרופס, ברייה מעין זו. וזוהי תפישה שלא הייתה בלעדית לאתונה: האצולה של העיר תבי, למשל, ראתה עצמה כמתייחסת אל חמשת ילידי זרע הדרקון שטמן הגיבור המיתולוגי קדמוס באדמה. כביטוי לתפישות שכאלה השתרש המושג "אוטוכתוני", לציון הזיקה הקיימת בין אוכלוסייה "ילידית" לאדמתה, שממנה התהוותה ובה נטועים שורשיה.

שלא כמיתוס האוניברסלי על לידת האדם מן האדמה, שמשמעויותיו הן כלל-אנושיות, המיתוס האוטוכתוני מייצג זיקה בין עם לטריטוריה מסוימת, בעלת זהות מוגדרת. מכאן גם החשיבות שמייחסת האידיאולוגיה של הלאומיות המודרנית ליחס בראשיתי ממין זה, שהיא העמידה אותו כמסד לחוויה של לאומיות "אורגנית" הקשורה לקרקע ושואבת ממנה את כוחה. כלומר, המיתוס האוטוכתוני הוא מיתוס היסטורי, במובן זה שתפקידו המהותי הוא לבסס לגיטימיות.¹ כמיתוס של זיכרון היסטורי משותף, הוא מילא את הצורך בטיפוח זהותן הייחודית של קבוצות אתניות, בהעמקת הסולידריות בין חבריהן, בהגנה על זכויותיהן הטריטוריאליות מפני תביעות מתחרות, ובגיבושם של כל הרכיבים האלה לכדי תפישה של לאומיות אורגנית. באופן כזה שימש המוצא הילידי של אוכלוסיות, ומשמש גם בעת החדשה, טיעון מרכזי בגיבוש זהותן ובתביעות הלאומיות או הקרקעיות שלהן, במקומות כמו קוסובו, צפון אירלנד ואוסטרליה. ברם, בתרבות המערבית של היום האוטוכתוניות אינה אופציה בלעדית להתייחסותו של ציבור אל הארץ שבה הוא יושב. בעוד האוטוכתוניות מייצגת את הפן המיתי של זיקת האדם אל הטבע, ישנה גישה הפוכה, הגישה הטכנולוגית המודרנית, אשר תופשת את העולם הלא-אנושי כמשאב חומרי בלבד, נייטרלי מכל ערך זולת תועלתו עבור בני האדם. בהקשר של התרבות המערבית אי אפשר לנתק את הראייה הטכנולוגית של הטבע, המעוגנת במחשבה הרציונליסטית, מקיומו של המבט המנוגד, המיתי, על החוויה האנושית. בספרם המופתי של מקס הורקהיימר ותיאודור אדורנו, הדיאלקטיקה של הנאורות, מוצגים הנאורות והרציונליזם כביטויים להתקוממות האדם המערבי נגד האיום של כוחות הטבע הבראשיתיים, כניסיון לפתח כלים שיאפשרו לו לשלוט בכוחות אלה וליטול מהם את ההילה המיתולוגית.² התוצאה היא העלאה על נס של המדע והטכנולוגיה המודרניים כבעלי ערך עצמי – והצדקה של יחס נצלני וחסר מעצורים כלפי הטבע.

"המערב", אפוא, בנוי במידה רבה על זוג של מושגים מנוגדים הדרים בכפיפה אחת: הטכנולוגיה והמיתוס, החתירה לשליטה בטבע והכמיהה להתמזגות עימו. וביסודו של דבר, שני דחפים מנוגדים אלה מבטאים אותה תחושה של קרע בסיסי, של סכסוך לא ניתן לגישור בין אדם להוויה. זוהי החוויה המעצבת של העולם המיתי, ומאוחר יותר של העולם המודרני המתועש, שהוא בעיקרו של דבר צאצאו הבלתי נמנע: האדם כילדה המוכה של האדמה או כאדונה חסר הרחמים. המורשת התרבותית של המערב היא, אם כן, היטלטלות בין שני קטבים מנוגדים אלה: בין מה שניתן לראות כ"בגרות" רציונליסטית, טכנולוגית, אדישה ולעתים עוינת לטבע, ובין "אינפנטיליות" אוטוכתונית, רומנטית ואנטי-טכנולוגית, הכמהה לחזור לחסד הבראשיתי של חיים פגניים טבעיים. היטלטלות זו אינה נותנת מנוח למחשבה המערבית על היחס בין האדם ובין העולם, שכן משני העברים נשקפת סכנה: מחד, ההשחתה השיטתית של העולם, ויחד עימו של המהות האנושית עצמה, על ידי טכנולוגיה תעשייתית דורסנית שהופכת לערך, כפי שקרה למשל בברית-המועצות; ומאידך, פראות ברברית של חברה המשילה מעצמה את קליפות העידון של התרבות המודרנית, כפי שעשה הנאציזם. לכן טעות היא לצמצם את המחשבה האוטוכתונית או את זו הרציונליסטית-טכנולוגית לכדי מתן בסיס לגייטימיות לאומית בלבד, ויש להבינן באופן רחב יותר, כמשקפות את האופן שבו תופשת תרבות לאומית את מקומו של האדם – והעם שהוא משתייך אליו – בסביבתו הטבעית.

ישראל של היום היא, במובן זה, חברה מערבית טיפוסית ביחסה לסביבתה האנושית והטבעית. מנהיגיה וקברניטיה של מדינת ישראל מתגאים לרוב בהצלחת הציונות לכונן מדינה הניצבת בחזית המדעית והטכנולוגית של העולם. יתרון זה הוא, ללא ספק, בעל חשיבות רבה, אולם לא פעם נדמה שתכליתו האינסטרומנטלית נשכחת: הטכנולוגיה והקדמה מצטיירות כמזור לכל תחלואי החברה. המחיר לדומיננטיות של השקפה זו הוא כבד: הזיהום וההרס הקשים של הטבע בארץ, ובמקביל תחלואיה של החברה ההיפר-מודרנית – ניכור, אדישות ותלישות. מנגד, מורגשת התעוררות גוברת של קבוצות "ירוקות", של שוחרי איכות הסביבה, אשר מעמידים מול המציאות הטכנולוגית-נצלנית חזון רומנטי, שעיקרו העלאה על נס של כל שדה בור וחלקה עזובה, דרישות להפסקת הפיתוח והבנייה ושאיפה להתחברות מיסטית לטבע.

עד כמה יהודי הוא הערך הטכנולוגי הדומיננטי במדינה הישראלית? עד כמה משקפת התפישה הישראלית של ההוויה את הדרך היהודית בהיסטוריה, שאותה

היא מתיימרת, במובנים רבים, לייצג ולהמשיך? האם המחשבה היהודית יכולה להציע חלופה לתפישה המערבית בדבר מקומו של האדם בארצו? הניסיון לבחון את האופן שבו תפשה המחשבה היהודית בגלגוליה השונים את הזיקה בין הממד האנושי לממד הטבעי הלא-אנושי יהיה רחב-היקף, אך יחד עם זאת, ניתן להצביע על כמה מאפיינים כלליים ביחסה של היהדות אל היש הטבעי, הארצי, הלא-אלוהי, תוך התמקדות בהיבט אחד שלו: יחסה למיתוס האוטוکتוני, כביטוי של החוויה הראשונית שעיצבה את התודעה המערבית (גם כאשר היא יוצאת נגדו). זהו רכיב תרבותי אשר באמצעות ניתוח היחס כלפיו ומעמדו ברוח היהודית ניתן לעמוד על האפיונים הייחודיים של הבנת היהדות את מקומו של האדם בטבע, ועל האופן שבו היא משקפת – או אינה משקפת – את הפרויקט המודרני של הציונות.

נקודת המוצא הטבעית לבדיקת יחסה של היהדות לאוטוכתוניות היא המקרא, המכונן את התודעה הלאומית העברית. עמדתו של התנ"ך ביחס לזיקה בין העם העברי לארץ המובטחת לא רק שאינה בעלת גישה אוטוכתונית, אלא שהיא סותרת אותה באופן שיטתי. למעשה, בניגוד לעמים האחרים בני המזרח הקדום המנסים להציג עצמם כילידיה המקוריים של ארצם, או לפחות מנסים לטשטש את הבעייתיות של הסוגיה, הרי שעם ישראל שמר בתודעתו תמיד דווקא את דבר היותו לא מתושביה הקדומים של ארץ מושבו.³ עניין זה זוכה להדגשה חוזרת ונשנית בתורה: בספר בראשית מתואר כיצד נפרדו שבעים האומות המקוריות "איש ללשנו למשפחתם בגויהם", אך עם ישראל טרם נמצא ביניהן.⁴ באשר למולדתו של אבי האומה, אברהם, מצוין במפורש כי היא אור כשדים, שאותה צווה לעזוב במילים: "לך לך מארצך וממולדתך ומבית אביך אל הארץ אשר אראך".⁵ כך, בעת ששאר הגויים כבר ישבו בנחלותיהם, היה העם העברי מחוסר אדמה, נע ונד בארצות זרות. ובהתאם לכך, בתיאור מצוות הביכורים נדרש האיכר, עובד האדמה, להכיר בכך שאביו היה "ארמי אֲבִד", דהיינו, נווד חסר נחלה.⁶

מדוע דוחה המקרא את המיתוס האוטוכתוני לגבי עם ישראל? התשובה נעוצה בעיקרו של דבר בכך שהמקרא דוחה את תמונת העולם הרחבה יותר שמבטא מיתוס זה, תמונה אשר ניתן לכנותה התפישה המיתית-מטריארכלית של הטבע. במסגרת תמונת עולם זו חווה האדם את הטבע כמהות אימהית חובקת-כל, שהוא תלוי בחסדיה. אימא אדמה זו היא אבטיפוס הנקבה: אם כל

חי, המחזיקה במפתחות ללידה, מוות ותחייה. פולחני הפריון והמיסטריות של תת העולם העתיק ביטאו כמיהה לגשר בין האדם לבין הטבע הבראשיתי, הפראי, ולהמחיש את הקשר האורגני, הטבעי בין הקיום האנושי למהות החיה והנושמת של העולם. פולחנים אלה אפשרו לבאים בסודם להציץ במחזורי המוות והתחייה של היקום, ולשוב ולהתמזג עם האם הגדולה – האדמה.

ברם, עבור עולם המחשבה המקראי פולחנים אלה הם שיקוף ותועבה, שיש למחוק אותם מעל פני האדמה. הסיבה ליחס זה אינה נעוצה רק בתחושת רתיעה מוסרית נוכח ההפרות המינית והאלימות האורגיאסטית שהייתה כרוכה בכמה מפולחנים אלה, אלא בראש ובראשונה בדחייה של תמונת העולם העומדת ביסודם. בעיני התנ"ך, מקור החסד והשפע אינו האדמה החיה, אלא האלוהים העומד מעל הטבע. אמונה זו עומדת ביסוד המנהגים של מתן לקט, שכחה ופאה לעניים, הבאת המעשר והפקעת קרקעות לשם הקמת ערי הלויים והכהונים. הנימוק המפורש והנחרץ לעמדה זו של המקרא מופיע בספר ויקרא, בפרשה העוסקת בדיני שמיטה ויובל: "והארץ לא תמכר לצמֶתת כי לי הארץ, כי גרים ותושבים אתם עמדי".⁷ במילים אחרות, האדמה אינה בבעלותם של בני אדם, וערכה אינו נעוץ בהיותה ישות אלילית עצמאית, אלא בהיותה מוקדשת לאל.

יתר על כן, המקרא שולל מן היסוד את הרעיון שלאדם בעלות מלאה על אדמתו. האדון האמיתי של הארץ כולה הוא ה', ובחסדו הוא מחלק ומקציב כבורות אדמה לגויים השונים: "בהנחל עליון גוים בהפרידו בני אדם יצב גבלת עמים למספר בני ישראל: כי חלק ה' עמו יעקב חבל נחלתו".⁸ כלומר, לא רק העברים, אלא העמים כולם קיבלו את גבולותיהם מידי אלוהים. בסיפור על כיבוש עבר הירדן בספר דברים, למשל, מזהיר ה' את משה שבני ישראל לא ינסו ליטול לעצמם את אדמות המואבים והעמונים: "כי לא אתן לך מארצם ירשה, כי לבני לוט נתתיה ירשה".⁹ ויושביה האנושיים של הקרקע, גם אם הם עמים אוטוכונוניים, מוחלפים על פי הכרעת האל:

ארץ רפאים תחשב אף הוא, רפאים ישבו בה לפנים והעמנים יקראו להם
זמזמים: עם גדול ורב ורם כענקים וישמידם ה' מפניהם וירשם וישבו תחתם:
כאשר עשה לבני עשו הישבים בשעיר אשר השמיד את החרי מפניהם וירשם
וישבו תחתם עד היום הזה.¹⁰

בפסוקים אלה אנו רואים כי המקרא אינו רואה באוטוכונוניות כל מקור לזכויות טריטוריאליות מיוחדות, אלא להפך, טורח להפריך את תקפותן ביחס לרצון האלוהי.

ההכרה כי "לה' הארץ ומלואה תבל ויושבי בה"¹¹ היא, אם כן, היסוד להבנת אופי החזקה שיש לעם ישראל על ארצו. זכות זו נובעת מהבטחה אלוהית, והיא למעשה תוצאה של הברית בין אברהם לה':

והפריתי אותך במאד מאד ונתתיך לגויים ומלכים ממך יצאו. והקימותי את בריתי ביני ובינך ובין זרעך אחריוך לדורתם לברית עולם להיות לך לאלוהים ולזרעך אחריוך. ונתתי לך ולזרעך אחריוך את ארץ מגוריוך, את כל ארץ כנען, לאחוזת עולם והייתי להם לאלוהים.¹²

בולט כאן במיוחד שהתנ"ך מעדיף, כמו גם במקומות אחרים, לכנות את הארץ המובטחת בשם "ארץ כנען" על שם יושביה הקדומים, כמעין תזכורת שיש בה גם מסר של אזהרה. הארץ מוקדשת לה', ועל כן יש לנהוג בה בכבוד, ולהתקיים בה על פי קוד מוסרי מסוים, שהפרתו גוררת ענישה חמורה: "ותטמא הארץ ואפקוד עוונה עליה ותקיא את יושביה: ושמתם אתם את חקותי ואת משפטי ולא תעשו מכל התועבות האלה ולא תקיא הארץ אתכם בטמאכם אותה כאשר קאה את הגוי אשר לפניכם"¹³.

וזהו האופן שבו מציג גם הנביא ירמיהו את הסיבה לזעמו של האל המופנה כלפי עמו: "ואביא אתכם אל ארץ הכרמל לאכול פריה וטובה ותבואו ותטמאו את ארצי ונחלתי שמתם לתועבה"¹⁴. מפסוקים אלה ואחרים דומים להם עולה שהאחריות המוסרית כלפי הארץ אינה נובעת רק מהייעוד הדתי הייחודי של עם ישראל, שבא לידי ביטוי במתן תורה בסיני, אלא מעצם הישיבה בטריטוריה הקדושה, השייכת לאל.¹⁵

ברור אם כן שהמקרא אינו מקבל את רעיון הזיקה האורגנית הבלתי אמצעית בין עם לאדמתו. ואולם, אין הוא מערער על העיקרון הטריטוריאלי עצמו. תחת זאת הוא מציג דוקטרינה ייחודית, המעגנת את זכויותיהם הטריטוריאליות של העברים בארץ ישראל בהכרעתה של סמכות אלוהית עליונה, ובה בלבד. עניין זה מבוטא היטב בפרשנותו הידועה של רש"י לפסוק הראשון של התורה: "בראשית ברא אלוהים – אמר רבי יצחק: לא היה צריך להתחיל את התורה אלא 'החודש הזה לכם', שהיא מצווה ראשונה שנצטוו בה ישראל. מה טעם פתח ב'בראשית'?" והתשובה: "שאם יאמרו אומות העולם, ליסטים אתם שכבשתם לכם ארצות שבעה גויים [החתי, הפריזי, האמורי, הכנעני, היבوسی, הגרגשי והחוויל].

הם [ישראל] אומרים, כל הארץ של הקב"ה היא, ונתנה לאשר ישר בעיניו, וברצונו נתנה להם, וברצונו נטלה מהם ונתנה לנו".

וכך, אותו היגיון תיאולוגי-פוליטי העומד ביסוד ההצדקה המוסרית לכיבוש הארץ על ידי העברים, גם מניף מעל ראשם חרב מתהפכת בדמות איום הגלות. כאמור, הגלות היא עונש על הפרת הקוד המוסרי שיושבי הארץ מחויבים בו ככלל, והעברים כעם הנבחר בפרט. הגלות היא יותר משלילת טריטוריה: היא ניתוק הקשר עם ההווה, והסתלקותו של החסד האלוהי מן העם.

אסון בקנה מידה כזה, שערורייה המתוארת לעתים כמשבר קיומי, מעמידים בספק, מטבע הדברים, את עצם ההמשכיות של התודעה הקולקטיבית היהודית. כיצד ייתכן קיום יהודי לאחר הסתלקות החסד? השקפת העולם המקראית מציעה אסטרטגיה של התמודדות: במקום לראות את הגלות כניפוץ ההבטחה האלוהית, יש להבינה כאישור להבטחה, כהמחשתה הקשה. הגלות היא לקח שאפשר להבינו רק בהקשר הכללי של הפרת החוזה בין העם לאלוהיו. זוהי הסיבתיות המניעה את ההיסטוריה היהודית, זוהי החוקיות הנוקבת שלה. וכך, בפירושו לספר בראשית כותב הרמב"ן: כן הוא משפט האלהים בארץ מעולם". לאחר שאלוהים "גירש משם מורדיו [את הגויים שמרדו בו], והשכין בו עובדיו, שידעו כי בעבודתו ינחלוה, ואם יחטאו לו תקיא אותם הארץ, כאשר קאה את הגוי אשר לפניהם"¹⁶. ההשקפה המקראית מציגה, אם כן, את הגלות כאיום קבוע המרחף מעל ראשו של העם היושב בארצו. חורבן הבית הראשון, הקמת הבית השני וחורבנו לא רק שלא ערערו את התפישה הזאת במחשבה היהודית שלאחר המקרא, אלא אף חיזקו אותה במידה לא מבוטלת. השקפה זו באה לידי ביטוי בטיעונים שאנו מוצאים אצל חז"ל לגבי הסיבות לחורבן הבית, דוגמת המאמר המשנאי הקובע: "גלות באה לעולם על עובדי עבודה זרה, על גילוי עריות, ועל שפיות דמים, ועל השמטת הארץ"¹⁷ ובמשנה ובתלמוד עוד דברים דומים בנוגע לסיבות לחורבן ולגאולה. כפי שניתן לראות בדבריהם של רש"י ושל רמב"ן שהובאו לעיל, גם בימי הגלות ובדורות המאוחרים הוסיפו חכמי ישראל להבין ולקבל את העמדה המקראית באשר למהות הזיקה בין העם לארצו.¹⁸

ברם, אבדן הריבונות והמהלומות של דיכוי המרד הגדול ומרד בר כוכבא ערערו את הביטחון העצמי הפוליטי של היהודים. תחושת הניתוק מהחסות האלוהית ("גלות השכינה") הפכה את היהודי לזר בעולם, בן בלי בית החש מופקר לחסדי הגויים גם על אדמתו שלו. בתודעה הגלותית מצא לו היהודי בית חדש בתוך הטקסט: "מיום שחרב בית המקדש אין לו לקב"ה בעולמו אלא ד'

אמות של הלכה בלבד".¹⁹ תמורה זו באה לידי ביטוי בין היתר בפחות מעמדו של התנ"ך, הטקסט הפוליטי וההיסטורי אשר מקיים זיקה אל הארץ, לעומת ספרות ההלכה, שהיא חוץ-היסטורית בצורתה ובאופייה. בד בבד הלך ודעך הזיכרון התרבותי של החוויה הארצישראלית, הגשמית והמוחשית, ופינה את מקומו לכיסופים בעלי אופי מטפיזי יותר. מכברת אדמה הפכה הארץ יותר ויותר ל"פלטיין של מלך", להוויה מטפיזית, שמימית.²⁰ לכן, כאשר הפציעה לפני כמאה שנים, מצאה הציונות את התודעה הלאומית המסורתית ביהדות במצב של הפשטה כרונית, שעשתה אותה מרוחקת עד מאוד מהמפעל הלאומי המתחדש.

אולם לצד תודעה דתית זו, שוויתרה במידה רבה על הפן הפוליטי המעשי של הזיקה אל הארץ, אך המשיכה לדבוק בה באמונה שלמה במישור אידיאלי, רוחני ואל-היסטורי, התפתחה בגלות בעת החדשה גם גישה אחרת, שיצרה שבר גמור עם התודעה המקראית של הקשר עם הארץ. זו הייתה השקפתם של הוגים יהודים משכילים שנחשפו לתרבות המערבית, אך הוסיפו לשמור על זיקה למחשבה היהודית, תוך דחיית הפן הלאומי-ארצי שלה. בשל מגעם עם ההיסטוריה וההגות האירופית, היו הוגים אלה בעלי מודעות גבוהה לטיבה של הלאומיות המערבית ולמיתוסים המזינים אותה. התוצאה הייתה פיתוח של השקפה הרואה במצב הגלות את שורש ייחודם של היהודים. בקרב קיבוץ זה של אינטלקטואלים אנו מוצאים ניסוח גלוי של התפישה אשר בחוגים המסורתיים יותר הייתה לכל היותר מרומזת בלבד: שהשיבה אל הארץ, "העלייה בחומה", לא רק שאינה רצויה מבחינה פוליטית, אלא היא גם זרה לרוחה של היהדות שאחרי המקרא. הנציג החשוב ביותר של עמדה זו היה פרנץ רוזנצווייג, הפילוסוף והתיאולוג היהודי-גרמני, שהיה ממבקריה המעמיקים ביותר של הציונות. רוזנצווייג סבר כי הניתוק הגלוי של עם ישראל מאדמתו אינו קללה כלל, אלא מצב מבורך, שהעמיד אותו מעל שאר אומות העולם. ובבואו לנתח את התודעה הלאומית, מצביע רוזנצווייג על תפקידה המרכזי של האוטונומיות:

בנהוג שבועולם עמים משתעשעים ברעיון שהם צאצאי האדמה, בני הארץ מקדמת ימים, אוטונומנים. הכל חותרים להבטיח לעצמם את חזקת הקניין הבלתי מעורער בקרקע שעליה הם יושבים: "איוס פְּרִימי אוקוּפְּנְטִיס" ("זכות ישיבת ראשונים"), מעולם לא ישב עם בארץ זולתי הוא. אין העמים נוטים לראות עצמם מהגרים, שאז נראית זכותם לקרקעם רופפת ולפחות מפוקפקת...²¹

אלא שרוזנצווייג תופש את הרצינול שמאחורי טענת האוטוכתונית כסימן של חולשה ולא של עצמה, כביטוי לדרגה פרימיטיבית של תודעה. הוא מסביר כי את הקולקטיב הלאומי מאחדים בדרך כלל שני גורמים – המוצא המשותף והאחיזה בקרקע:

אומות העולם – לא די להן בקרבת הדם; נועצות הן את שורשיהן לתוך לילה של האדמה, שהיא עצמה מתה אך משפיעה חיים, ומאורך ימיה שלה נוטלות הן ערובה לאורך ימיהן שלהן. בקרקע ובשליטה בו נאחז רצון הנצחיות שלהן. למען אדמת המולדת נשפך דם בניהן; שאין הן בוטחות בשותפות החיה של הדם עד שלא תהיה מעוגנת ביסוד האיתן של הקרקע.²²

אך העם היהודי, לפי רוזנצווייג, הוא "גוי אחד בארץ" שדי לו בקרבת הדם, והוא אינו זקוק עוד לשורשיות הארצית:

אנו לבדנו בטחנו בדם ונטשנו את הארץ; וכך חסכנו את תמצית החיים היקרה שנתנה לנו ערובה לנצחיותנו, ואנו לבדנו מכל משפחות האדמה ניתקנו חיות שלנו מכל חיבור עם המת. שאמנם מזינה האדמה, אך גם כובלת, ומקום שאומה אוהבת את אדמת המולדת יותר משהיא אוהבת את חייה, תמיד תלויה עליה הסכנה...²³

המצב הגלותי מקובל אפוא על רוזנצווייג, שבניגוד למסורת היהודית אשר תפשה מצב זה כעונש, רואה אותו כעניין של בחירה, של ויתור מרצון. לפי רוזנצווייג האדמה היא "מתה", והמסירות שמגלות כלפיה אומות העולם היא סכנת נפשות מיותרת. הקיום הגלותי הלא-נורמלי, מחוסר הקרקע והמדינה, הוא שליחותו של עם ישראל, השייך בשל כך לנצח ולא להיסטוריה. אחיזה בקרקע היא בגידה בייעוד זה, ורוזנצווייג סבור כי ארץ ישראל צריכה להישאר בעבור היהודים תמיד מרוחקת, בלתי מושגת, יעד לגעגועים בלבד: העם היהודי "שומר תמיד על אי תלות של אביר נוסע, ושעה שהוא משוטט במרחקים לרגל מסעותיו והרפתקאותיו, ונושא את נפשו אל המכורה שנטשה, הוא נאמן לארצו יותר משהוא נאמן לה בזמנים שהוא יושב עליה. לפיכך, לעומקו של דבר שלו היא רק כארץ געגועיו – כארץ הקודש".²⁴

רוזנצווייג כורך אפוא את הצדקת הגלות בדחיית ערך האוטוכתונית. אולם בעוד שבמקרא משמשת דחייה זו דווקא להצדקת כיבוש הארץ, אצל רוזנצווייג

היא מביאה להסתלקות מכל רצון לקשר ממשי עימה, ומשמשת עדות לכך שייעודו הרוחני והמוסרי של העם היהודי הוא הגלות. עמדתו של רוזנצווייג דוחה גם את פשט המקרא, ואת הכמיהה המובעת בו להתנחל בארץ המובטחת. טיעונים דומים ניתן למצוא אצל אינטלקטואלים יהודים נוספים בעלי עמדה לא־ציונית, כמו חנה ארנדט, אדמונד ז'אבס וג'ורג' שטיינר.²⁵

ב ציונות, לראשונה בהיסטוריה היהודית, אנו מוצאים ניסיון לאמץ את המיתוס האוטוכתוני תוך חיקוי הלאומיות ה"אורגנית" האירופית. הציונים הראשונים, וגם הדורות שבאו לאחריהם, עיצבו את הלאומיות היהודית החדשה על פי דגמים פוליטיים קיימים שהכירו, בין אם הייתה זו מהפכנות סוציאליסטית ובין אם היה זה ליברליזם בורגני. בנסיבות אלה הייתה "השאלתו" של המוטיב האוטוכתוני מהלאומיות האירופית של המאה התשע־עשרה בגדר תופעה מתבקשת. הוא שימש כיסוד מכונן של תודעה פוליטית חדשה, שבינה ובין החוויה הלאומית היהודית ה"ישנה" היה דמיון מועט למדי: "עצם התפישה הציונית היא מהפכנית ביסודה – זוהי מרידה במסורת של מאות בשנים, מסורת של חיי גלות למעשה וגעגועים עריריים נטולי רצון לגאולה. במקום געגועים עקרים וחסרי דם – רצון הגשמה; ובמקום חיי גלות תלושים – מאמצי בניין ויצירה בקרקע המולדת". כך דברי דוד בן־גוריון.²⁶

היסוד האוטוכתוני מצא את מקומו במחשבה הציונית לא רק משום שהיה רכיב משמעותי בתנועות הלאומיות שאבות הציונות הושפעו מהן. השתרשותו המהירה בחוויה הלאומית החדשה נבעה גם מהעובדה שבפועל, הוא שירת שתי מטרות חשובות של הציונות. האחת, והעיקרית בשלבים הראשונים של ההתיישבות החדשה בארץ, הייתה היעד התודעתי־הווייתי הגדול – הפרויקט האונטולוגי – של הציונות: חידוש הזיקה האבודה בין האדם היהודי להוויה הארצית, לטבע, לאדמה, שהתודעה האוטוכתונית (או ליתר דיוק, המעין־אוטוכתונית) הייתה נדבך מרכזי בדרך אליו.

המטרה השנייה, שהתקיימה כבר מראשית הציונות ונעשתה חשובה ומכרעת הרבה יותר עם חלוף הזמן, הייתה הצורך להבחין בין הציונות לבין תופעת הקולוניאליזם, צורך שהשימוש הפוליטי והחינוכי בטיעון האוטוכתוני שירת. סוגיה זו לא הטרידה במיוחד את בני העליות הראשונות, שכלל, נטו להתייחס אל המשמעות הפוליטית של ישיבת האוכלוסייה הערבית בארץ במידה מסוימת של אדישות.²⁷ בעיני החלוצים הסוציאליסטים, זכותם על הארץ התבססה בעיקר

על העובדה שגאלו אותה מהפקרות ומשממה באמצעות עבודה, ורק עם התפרצות הבעיה הערבית בשנות העשרים התחזק הממד ההיסטורי בטיעון לזכות על הארץ וקיבל צביון כמו־אוטו־כונני, כמשקל־נגד לתביעות החזקה של ערביי הארץ ה"ילידים".²⁸

המיתוס האוטו־כונני הופיע לראשונה בתרבות הציונית כבר בכתביהם של "חובבי ציון" בסוף המאה התשע־עשרה ובתחילת המאה העשרים. בספרותה של תנועה זו אנו מוצאים מאמצים להוכיח, כי בניגוד לתיאור המקראי, העם העברי אכן נולד בארץ ישראל מראשיתו, והיה נתון לדיכוי פוליטי ותרבותי תחת כיבוש כנעני, עד אשר זכה להיגאל על ידי יהושע.²⁹ מוטיב אוטו־כונני בולט חוזר ונגלה, למשל, בכמה מכתביו של הסופר מיכה יוסף ברדיצ'בסקי, שהייתה להם השפעה עצומה על דור שלם של הוגים ויוצרים עבריים. הלאומיות החיונית של ברדיצ'בסקי קראה להתנערות מן המסורת היהודית אשר החלה ביבנה עם רבן יוחנן בן זכאי, והסופר ראה בה היסטוריה של תלישות וסבילות המסתגרת באוהלה של תורה. ברדיצ'בסקי, בהשראה ברורה של ניטשה, רצה לגלות ביהדות מעיין נעורים קדום, כמעט אלילי בעצמתו, שיעניק חיות ותנופה ליצירת "יהודי חדש", ארצי, קרוב אל הטבע. הוא סבר שעל העם להפנות עורף לרוחניות שפלת הברך, ולשוב ל"קדמות העבר לפני מתן הספר", עידן שבו היה האדם העברי מאוחד בקשר ראשוני מיתי עם הטבע.³⁰

על אף שרעיונותיו של ברדיצ'בסקי היו זרים למנהיגים ציוניים כהרצל ואחד העם או לדרכה של הציונות הדתית, הייתה להם השפעה ניכרת על הזרם הציוני הסוציאליסטי, הכוח אשר הוביל את הציונות רוב שנותיה והשפיע באופן מכריע על עיצובה. שלוש הדמויות הבולטות של תנועת העבודה – ברל כצנלסון, יצחק טבנקין ודוד בן־גוריון – ייחסו לברדיצ'בסקי חשיבות מכרעת בעיצוב דרכם.³¹ הרעיון של בריאת יהודי חדש מתוך היהודי הקדמון דיבר אל לבם של חלוצי העלייה השנייה והשלישית, שהתנתקו מבית אבא וממרכיבי הזהות היהודית המסורתית בגלות בשמם של האידיאל הציוני והרעיון הסוציאליסטי. למרות המודרניות המובהקת של השקפת עולמם, חשו אנשים אלה בצורך להתחבר אל עבר היסטורי משותף, אל זיכרון קולקטיבי עתיק שיעניק למעשיהם משמעות ותוקף עכשוויים. המפעל הלאומי נזקק לשורשים מיתיים כדי לשאוב מהם את האנרגיה החיונית למעשה החלוצי.

ההתיישבות העובדת, שדחתה את המורשת ההלכתית שהייתה מזוהה בעיניה עם היהדות הגלונית, אימצה את ספר הספרים כיצירה ספרותית והיסטורית שמתגלם בה הקשר הקדום בין העם לארצו, בין האדם היהודי לתבנית נוף מולדתו.

בתנ"ך מצאו החלוצים את מה שהיה חסר בספרות התלמוד והפוסקים: חיים ארציים, גשמיים, טבעיים, על האדמה. על פי עדותו של טבנקין, "התנ"ך שימש כעין תעודת לידה לעולה, סייע להריסת החיץ בין האדם לארץ וטיפח 'הרגשת מולדת'. קשרים אלה העלו באדם כוחות, שעזרו לו להכות שורש ולהיצמד לאדמה זו, השונה כל כך באקלימה, בטבעה ובנופה מארץ מולדתו".³² המקרא נתפש בעיני החלוצים הסוציאליסטים כבסיס ל"מיתוס זכותנו על הארץ", ונטע תחושה של ילידות ובעלות בצברים, שהיו בעצם מהגרים, או בני מהגרים.³³

ההסברה והחינוך הציוניים העדיפו, על כן, להבליט את הההיבטים ה"ילדיים" של החוויה הלאומית במקרא, שנתפשו כבעלי משמעות היסטורית, פוליטית וחינוכית אקטואלית. תיאור מדויק של תודעה זו ומשמעותה מובא במחקר על דמות הצבר הציוני של הסוציולוג עוז אלמוג: "אם השטחים שנכבשו הם אדמת אבות משוחררת, הרי שהצבר הלוחם ששחרר אותם אינו סתם דור שני למהגרים האירופים, אלא ממשיכם של נערי התנ"ך שהתהלכו בסנדליהם על הרי כנען... אם החלוצים הרגישו בארץ כבתוך ביתם עם בואם אליה, הרי בניהם הצברים ראו את עצמם, באמצעות המיתוס, כאילו חיו בארץ מדורי דורות, כמו עץ השדה וחיית הבר של ארץ ישראל".³⁴

היה זה דוד בן-גוריון שאימץ וקידם את התפישה ההיסטורית האוטוכונית באופן המלא והמפורש ביותר. ראש הממשלה הראשון של מדינת ישראל ומנהיג הציונות הסוציאליסטית החל, לאחר קום המדינה, לגלות עניין מוגבר בתנ"ך, אולי בהשפעת אירועי מלחמת השחרור.³⁵ עם הזמן אף פיתח בן-גוריון כמה רעיונות ייחודיים סביב הטקסט התנ"כי וההיסטוריה המקראית. אחד מהם היה שהשבטים העבריים ישבו בארץ עוד לפני עליית בני ישראל מצרים. למעשה, לטענתו, העם העברי קדם אף לאברהם, שהיה אחד מבניו. באחד הפולמוסים שניהל בנושאים אלו עם מלומדים וחוקרי מקרא גרס בן-גוריון כי "עם ישראל או עם העברים נולד בארץ וגדל בארץ, עוד לפני ימי אברהם, כאחד בקרב עמי כנען, כשהוא מפוזר בדרום, במרכז ובצפון, ומרכזו הרוחני ואולי גם המדיני היה אז בשכם. אני מקבל כעובדות בלתי מפקקות את יציאת מצרים והופעת משה ומעמד הר סיני, ואלה הם מאורעות מרכזיים ומכריעים בתולדות עמנו שעקבותיהם ניכרים עד היום הזה, אבל לדעתי רק משפחות מועטות, מהמיוחסות ביותר ואולי גם מהחשובות ביותר, ירדו מצרימה. העברים ישבו בארץ בקרב עמי כנען עוד לפני אברהם, ולשונם הייתה עברית, כלשון שאר עמי כנען ומואב ועמון, אולם הם נבדלו מראשיתם מכל שכניהם בדבר אחד: הם האמינו באל אחד, אל עליון קונה שמים וארץ".³⁶

המיתוס האוטו־כתוני בציונות שימש בתחילה, כאמור, בעיקר כמוטיב חינוכי־תרבותי לחיזוק הקשר אל הארץ. הטיעון האוטו־כתוני כהצדקה היסטורית הופיע רק כאשר נדרשה התמודדות עם תביעות פוליטיות מתחרות מצד ערביי ארץ ישראל. טיעון זה נשען על התפישה שלפיה נוכחותם של העברים במולדתם בתקופת התנ"ך מקנה להם מעין זכות ראשונים לעומת האוכלוסיות שהגיעו אחריהם, זכות שלא פקעה בשל הגלות, משום שהעם היהודי לא ויתר עליה מרצון. בשנת 1937, בעדותו בפני ועדת פיל הבריטית שדנה בעתיד הארץ, טבע בן־גוריון את מטבע הלשון שלפיו "לא המנדט הוא התנ"ך שלנו, אלא התנ"ך הוא המנדט שלנו". חוקר הציונות אליעזר שביד מציג את הניסוח המקובל של תפישה זו: "טענת הזכות ההיסטורית אינה מיוסדת על העובדה שפעם, בעבר הרחוק, ישבו אבות העם היהודי בארץ ישראל. היא מיוסדת על הקביעה שהקשר בין העם לארצו מעולם לא נפסק... עם ישראל נאלץ לגלות מארצו ונבצר ממנו לשוב אליה. הוא לא ויתר על זכותו, וקניין שאין מוותרים עליו לגוזליו נשאר קניין".³⁷ וכך יצרה הציונות סיפור לאומי המבוסס בין היתר גם על מיתוסים מלאכותיים – שעטנז של רעיונות אירופיים מודרניים ופרשנות סלקטיבית להיסטוריה היהודית. התוצאה הייתה אולי הצלחה מדינית, כלכלית וצבאית, בטווח הקצר והבינוני, אך כישלון חינוכי ותרבותי בטווח הארוך, המבשיל במלואו בימים אלו. הקריסה של האתוס החלוצי יצרה ואקום רעיוני גדול, והביאה בעשרים השנים האחרונות לצמיחתה המהירה והמדאיגה של חברה הנעשית מנוכרת באופן גובר לארצה ולעברה ומפתחת בהתאם לכך תרבות חסרת שורשים הנוטה לחיקוי מתוך התבטלות של גינונים ואפנות חסרי טעם.

מציאות זו היא כר פורה לתפישות המנסות לתת הצדקה רעיונית לאפנה האקדמית־פוליטית העכשווית. בדומה לרזונצווייג, מוצאים כמה מן האינטלקטואלים הפוסט־ציונים ב"תודעה הגלותית" אלטרנטיבה מועדפת, הומנית ורב־גונית יותר, לעומת הלאומיות של מדינת ישראל. הם מציבים זו מול זו את פרשנותם לציונות מול פרשנותם ליהדות: הציונות מוצגת כהוויה שבטית ודכאנית, הפועלת במציאות פוליטית קשה; היהדות מוצגת כתפישת עולם הנשענת על מוסר טהור ומשוחרר, ויונקת את כוחה מהמישור המופשט של הטקסט.³⁸

על רקע זה נפסלת כמובן לא רק הציונות, אלא גם הלאומיות הישראלית הטריטוריאלית של הזמן העתיק. כך, למשל, בספרות האקדמית הפוסט־ציונית העוסקת במקרא, אנו מוצאים את הטענה הפוסט־מודרנית האופיינית, שרעיון ההבטחה האלוהית לתת לעם הנבחר את הארץ, שהיא ארצם של "אחרים", הוא אות לרגשי אשם על גזילת הארץ מידי יושביה המקוריים. בעיני המחזיקים

בתפישה זו, ניתן למצוא עוד במקרא עצמו עמדה ביקורתית "חתרנית" כלפי הישיבה בארץ, וזו מגיעה לבסוף לביטוייה המלא אצל חז"ל, שזנחו מבחירה את הרעיון הלאומי של גאולת הארץ, ומוכתרים בכך לאבות הפוסט־ציונות.³⁹ כך, כישלונה של התפישה הציונית האוטו־כוננית מעלה לעמדת השפעה בתרבות הישראלית תפישות שהן במידה רבה ביטוי לגישה הגלותית הקיצונית ביותר – זו שבדומה לרוזנצווייג גורסת, כי הקיום היהודי הנכון צריך להיות ניתוק מן ההוויה הארצית והממשית. למרבה האירוניה, עמדה זו עולה דווקא בעת שהנוכחות של עם ישראל בארץ, מבחינה פוליטית ודמוגרפית, היא המשמעותית ביותר מאז ימי המקרא.

ראינו בהגות היהודית שלוש עמדות עיקריות ביחס להוויה הלאומית והארץ: העמדה המקראית, שבה התיאולוגיה והפוליטיקה כרוכות יחדיו לכדי תפישת עולם אחת שלמה; העמדה הגלותית, העוסקת בתיאולוגיה אך אינה עוסקת בצד הפוליטי; ועמדתה של הציונות, שהיא פוליטית מעיקרה אך בדרך כלל אינה עוסקת בתיאולוגיה. שלוש עמדות אלו באות לידי ביטוי ברור ביותר ביחסן לתפישה האוטו־כוננית של הלאומיות: התנ"ך דוחה את האוטו־כונניות משום שהיא אינה רלבנטית לאור נוכחותו הפוליטית של האל, המחלק זכויות לאומיות ומפקיען במסגרת מערכת של בריתות וחוזים עם ברואיו. המחשבה הגלותית דוחה את התפישה האוטו־כוננית מכיוון שהיא מגלמת בתוכה גשמיות וארציות, שהיא מנותקת מהן, אם מכורח (כמו אצל חז"ל) ואם מרצון (כמו אצל רוזנצווייג והפוסט־ציונים). לעומת זאת, הזרם המרכזי בציונות, זה של הציונות העובדת, קלט לתוכו את היסוד האוטו־כונני, בעיקר משום ששימש כמסד מיתי למהפכה התודעתית שניסה לחולל.

ברם, הפרויקט התרבותי של הציונות לא השיג את המהפכה שניסה לחולל בתודעת היהודים. בפרספקטיבה של מאה שנות ציונות וחמישים שנות מדינה נקל לראות שמבחינה מדינית, צבאית וכלכלית מדובר בסיפור הצלחה מסחרר. אבל האם עלה בידי הציונות לממש את השאיפה של דוד בן־גוריון ושותפיו ליצור בארץ ישראל "יהודי חדש" הקשור בזיקה טבעית ושלמה לאדמה, ל"מולדת"? התשובה לכך שלילית בעיקרה. אין קושי להיווכח שבישראל של היום התפוגגה כמעט כליל הרוח של חיוניות חלוצית והגשמה, שאפיינה את ראשית ההתיישבות הציונית – והפעילות של גוש אמונים וחלקים בהתיישבות העובדת הם בבחינת היוצא מן הכלל המעיד על הכלל. ההתנכרות הפוליטית לנחלות היסטוריות

שהיו ל"שטחים" גרידא, וההתייחסות האינסטרומנטלית־נדל"נית הגוברת לאדמות הארץ, הם ביטויים ברורים להמשך הניתוק של הישראלים מן הממד ההווייתי של החיים בארץ. דומה שלא יקשה להסכים עם דברי אליעזר שביד, כי "זיקת המולדת של דור ילידי הארץ, ככל שמדובר במישור התודעתי, היא רופסת וניתנת לערעור על נקלה".⁴⁰

האם כל אלה הם סממנים לקלישות הקשרים שניסתה הצינונות להקים בין הישראלים לארץ אבותיהם, או ביטוי אופייני לתהליך אוניברסלי יותר, שכבר הוזכר, של התרחקות האדם מן הטבע בעידן של תרבות טכנולוגית מתעצמת? נראה שהתשובה היא שילוב של השניים. יחד עם יסודות הלקוחים מן הלאומיות האורגנית, הזרים לרוחה של היהדות, ייבאה הצינונות גם את הגישה החומרנית־רציונליסטית כלפי ההוויה. ועם דעיכת המיתוס האוטונומי המלאכותי, תפסה את מקומו התפישה הטכנולוגית המנוכרת, השוללת כל ערך מהארץ: למרבה האירוניה, תחושת השייכות האוטונומית הולידה יחס של אדנות כלפי הקרקע והארץ, יחס שהצינונים שקדו על טיפוחו, והוא הפך עם הזמן להתייחסות נדל"נית ולגורם המחבל בפרויקט הצינוני עצמו. בעקבות זאת, הישראלי של שנות התשעים חווה שוב, במובנים רבים, את הניתוק מן ההוויה שהצינונות ביקשה לתקן. אלא שהפעם אין זה כגלות בארץ נכר, אלא כפרט החי בחברה מודרנית מנוכרת, המתייחסת לאדמה כאל משאב המיועד לניצול תעשייתי גס או כאל נכס שניתן להמירו בתגמולים פוליטיים.

המבוי הסתום שאליו הוליכה הגישה האדנותית כלפי הארץ שהורישה הצינונות, מחד, והעקרות הנובעת מניתוק הקשר עם הארץ שמציעה הגישה הגלותית, מאידך, משאירים כחלופה משמעותית מתבקשת ליחס שבין האדם לארצו את התפישה המקראית. המקרא תופש את מערכת היחסים בין העם, הארץ והאלוהים באופן ייחודי, המציב גדרים ומחסומים בפני אדנותו של האדם על הארץ, אך בלי להפוך אותו לעבד של הטבע. לפי תפישה זו אין לעם בעלות מלאה על הקרקע שהוא יושב עליה, כי בעניין זה הוא תלוי בחסדו של האל. הנקודה התפישתית המכרעת כאן היא שהתלות האמורה מכתובה יחס של אחריות מצד עם ישראל כלפי הארץ שנמסרה לידיו, אחריות שהיא בעיקרה מוסרית וכרוך בה גם פן אקולוגי: "כי תצור על עיר ימים רבים... לא תשחית את עצה לנדח עליו גרזן כי ממנו תאכל ואותו לא תכרות כי האדם עץ השדה".⁴¹ ובחוקי השמיטה המובאים בספר ויקרא נאמר: "כי תבאו אל הארץ אשר אני נתן לכם ושבתה הארץ שבת לה".⁴² כלומר, האדמה, כמו כל היצורים החיים, זכאית למעין מנוחה המוקדשת לאל – "ובשנה השביעית שבת שבתון יהיה לארץ שבת לה".⁴³ מרטין בובר כתב

על כך כי "האדמה שבמקרא אחראית היא לאשמתו של האדם הבא ממנה ודבוק בה. מחוברים הם זה עם זה ואם לששון ואם לאסון, היינו באופן כזה, שהאדם הוא שגורם בעשייתו ובחדלונו לגורל האדמה, ושוב היא נעשית גורלו... האדם מושם תחת עול מצוות אל המגלה לו את רצונו, והוא ניתן על ידי מעשה הבריאה של אותו אל בחיבור כה אמיץ עם האדמה, עד שהתייחסותו למצווה האלוהית גורמת במישרים לטובת האדמה או לרעתה".⁴⁴

השקפת העולם המקראית מכתובה, אם כן, אחריות מוסרית של האדם כלפי ההוויה. במקרא מוצגת לפנינו חלופה הן לשתי התפישות הקיומיות של המערב – הרציונליסטית-טכנולוגית והמיתית-אוטוכתונית – והן לתפישות היהודיות הגלותיות המנותקות מן הארץ. החלופה המקראית מושתתת על הכנסת יסוד של זרות, של אחרות, בין האדם להוויה. אחרות זו, שדוגמתה במסורת המערבית-יוונית היא לעתים גורם של דחייה ותוקפנות או פחד, ובתפישה היהודית החפצה בגלות היא ביטוי לניתוק ולניכור, משמשת בתנ"ך וביהדות המסורתית כתביעה לאחריות ולמחויבות. "ארורה האדמה בעבורך", אומר ה' לאדם הראשון, אולם בעת ובעונה אחת, "בזעת אפך תאכל לחם עד שובך אל האדמה כי ממנה לקחת כי עפר אתה ואל עפר תשוב".⁴⁵

האדמה היא אפוא הוויה שקרע נפער בינה ובין האדם, אולם היא גם הקרובה לו מכל, מפני שהיא מקורו הראשון ויעדו הסופי. המשורר אורי צבי גרינברג ביטא מצב זה בשירו "ביתו של האדם":

רק מי ששב אל הכפר לעת ערב, הולך הביתה באמת:
גלגל מגבו את הכרך-הגולה, פותר לו את חידת הכיסוף
והתוגה-הדאגה בשל זה, שאדם נושא בחבו
בכל ימי המצאו בעולם משלל זה, המאחר...
מולדת אדם הראשון, שממנה נעקר, היא סיבת הכיסוף
ותוגת התלישות;
סוד כרת הכנפיים ועוד הן משיקות.
היא סוד רגז הנדד.⁴⁶

דחיית האוטוכתוניות במקרא היא הביטוי המרכזי לתובנה חשובה זו ביהדות. היהדות הפרו-גלותית בחרה לפרש את העמדה האנטי-אוטוכתונית כשלילה של הפן הטריטוריאלי לטובת ייעוד אל-היסטורי. פרשנות זו ודאי אינה עולה בקנה אחד עם השקפת עולמו של המקרא, שהיא קיומית (דהיינו, אונטולוגית) ופוליטית, במובן זה שהיא חותרת לממש את האידיאלים המוסריים שלה באמצעות כינון

"ממלכת כהנים וגוי קדוש".⁴⁷ לפיכך, הישיבה בארץ ישראל היא תנאי הכרחי להגשמת ייעודו ההיסטורי של עם ישראל: ללא הפוליטי, אין קיום מלא למוסרי. הטיעון הייחודי של התפישה המקראית על הקשר בין האדם והאדמה, ובין העם לארץ, הוא בעל חשיבות עצומה להמשך דרכה של הציונות. גם אם אין הישראלי המודרני מקבל בהכרח את כל מערך האמונות הדתי של התנ"ך, עליו להיות פתוח אל הקריאה המקראית למחויבות כלפי ההווה, ולמה שמתחייב ממנה בתחום הפוליטי, החברתי, הטכנולוגי⁴⁸ והאקולוגי. התנ"ך מורה לנו כי דרכו של העברי בהיסטוריה היא דרך של אחריות, לא רק כלפי רעיו בני האדם, אלא גם כלפי הטבע שהוא חי בתוכו וניזון ממנו, וכי אין להפריד בין השניים. "מולדת" אינה חייבת להיות מיתוס אוטונומי או מושג טכני ומעוקר, היא יכולה להיות תפישה ערכית. החברה הישראלית, הנגועה בחוליי הבריחה מאחריות ברמה האישית והציבורית, צריכה ללמוד מחדש את משמעותן של דאגה, של אכפתיות, של מעורבות אמיתית בעולם. היא צריכה לשוב ולאמץ את רוח ההגשמה והמימוש העצמי הלאומי, מתוך תחושה של אחריות. החזרה אל הישות, אל המהות החיה של אדמת המולדת, אינה חייבת להיות דתית או מיתית. היא יכולה להיות, בפשטות, הכרעה מוסרית.

אסף שגיב הוא עמית מחקר במרכז שלם בירושלים.

הערות

1. ראה אלי ברנביא, "מיתוס ומציאות היסטורית: המקרה של החוק הסאלי", זמנים (קיץ 1984), עמ' 4-16.
2. Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, *Dialectic Of Enlightenment*, trans. John Cumming. (New York: Herder and Herder, 1944).
3. משה גרינברג, על המקרא ועל היהדות - קובץ כחבים, ערך אברהם שפירא (תל אביב: עם עובד, תשמ"ו).
4. בראשית י:ה.
5. בראשית יב:א.
6. דברים כו:ה.
7. ויקרא כה:כג.

8. דברים לב:ח-ט.

9. דברים ב:ט, יט.

10. דברים ב:כ-כב.

11. תהלים כד:א.

12. בראשית יז:ו-ט.

13. ויקרא יח:כה-כו, כח.

14. ירמיה ב:ז.

15. מכאן שהקרקע בכלל, וארץ ישראל בפרט, היא קניינו הבלעדי של אלוהים והגלות היא העונש, ומשמעותה הוא שלילת הזכות לרשת אותה והעברת זכות זאת לכובש המגלה: "אנכי עשיתי את הארץ, את האדם ואת הבהמה אשר על פני הארץ בכוחי הגדול ובזרועי הנטויה ונתתיה לאשר ישר בעיני. ועתה אנכי נתתי את כל הארצות האלה ביד נבוכדנצר מלך בבל עבדי וגם את חית השדה נתתי לו לעבדו". ירמיה כז:ה.

16. פירוש הרמב"ן לבראשית א:א.

17. משנה אבות ה, ט, וראה גם בבלי שבת לג א.

18. גישה זו הייתה זרה למחשבה היוונית, שההגות היהודית התעמתה עימה החל מימי בית שני. אם החזקה העברית על הארץ נתפשה בתנ"ך ואצל מפרשיו כזכות המעוגנת בחוזה, הרי בעיני פולמוסנים הלניים הייתה בידי העמים הילידים – הכנענים – זכות בסיסית יותר הנובעת מהאוטוכתונית שלהם. הפילוסופיה הפוליטית היוונית ראתה את הזכויות האזרחיות כמבוססות בעיקר על לידה (גנוס), טענה שאפשר לתרגמה הן למישור האינדיבידואלי והן למישור הקיבוצי (כפי שעשו האתונאים). Paul Cartledge, *The Greeks* (Oxford: Oxford, 1993), pp. 108-111. בוויכוח עם דעות אלה, פרשת כיבוש הארץ בידי העברים המתוארת בתנ"ך היא בה כנראה עול פוליטי של ממש לאפולוגטיקה היהודית. האלימות הקשה כלפי יושבי הארץ האוטוכתונים המתוארת בספר יהושע שימשה, יש להניח, כלי ניגוח אפקטיבי במיוחד בידי המקרטגים על זכות ישראל על הארץ: הנה לכם קהילה (או קהילות) פוליטית שנעקרה בכוח מעל האדמה שנולדה בה והושמדה בידי זרים שהגיעו מן החוץ, ואלה אף מתגאים במעללם זה. באותו פולמוס אנו מוצאים לעתים היזקקות לכלים משפטיים אשר לגביהם קיים קונצנזוס עם הפולמוסנים הגויים. וכבר חז"ל נסוגים במידה מסוימת מהקו המקראי חסר הפרשות כאשר הם מעגנים לעתים תביעות טריטוריאליות בזכות של קניין: "זה אחד משלשה מקומות שאין אומות העולם יכולין להונות את ישראל לומר גזולים הן בידכם ואלו הן מערת המכפלה ובית המקדש וקבורתו של יוסף". בראשית רבה עט, ז. הסיבה היא, כמובן, ששלושה אתרים אלה, בניגוד לשאר הארץ, נקנו בכסף מלא, ולא נכבשו בכוח. ראה בעניין זה יוחנן לוי, "מריבה על קרקעה של ארץ ישראל בעת העתיקה", בתוך עולמוח ופנושים (ירושלים: מוסד ביאליק, התשכ"ט), עמ' 60-78.

19. בבלי ברכות ח ע"א.

20. דוגמאות בולטות לכך ניתן למצוא בספרות הקבלית, אצל השבתאות ובתנועה החסידית.

21. פרנץ רוזנצווייג, "רוחה ותקופותיה של ההיסטוריה היהודית", בתוך ע"א סימון ואחרים (עורכים), והדים (ירושלים: מאגנס, תשט"ז), עמ' 64.

-
22. פרנץ רוזנצווייג, כוכב הגאולה, תרגם י' עמיר (ירושלים: מוסד ביאליק ומכון ליאו בק, תש"ל), עמ' 324.
23. רוזנצווייג, כוכב הגאולה, עמ' 324.
24. רוזנצווייג, כוכב הגאולה, עמ' 325.
25. Hanna Arendt, *The Jew as Pariah: Jewish Identity and Politics in the Modern Age* (New York: Grove Press, 1978). אדמונד ז'אבס, "זה המדבר, דבר אינו מכה בו שורש", ריאיון עם ברכה אטינגר-ליכטנברג, בתוך שרית שפירא (אוצרת), קטלוג התערוכה מסלולי נדודים: הגירה, מסעות ומעברים באמנות ישראלית עכשווית (ירושלים: מוזיאון ישראל, 1991), עמ' 9-16. ג'ורג' שטיינר, "היהודי הנודד", פתחים א, תשכ"ט, עמ' 17-23.
26. דרשיח על המדינה והתרבות. דוד בן-גוריון עם חיים הזו, אוקטובר 1962 (חוברת), עמ' 12.
27. כעדות החוקר והעיתונאי עמוס אילון, "רבים מבני העלייה השנייה עצמו את עיניהם נוכח הערבים. דומה כאילו סילקו החלוצים בכוונה תחילה את הערבים מתודעתם". עמוס אילון, הישראלים (ירושלים: אדם, 1981), עמ' 123.
28. אותותיו של הפולמוס ניכרים עד היום באופי הטיעונים שמשמיעים הצדדים בנוגע ל"זכות היסטורית". כך, למשל, הניסיון הפלשתיני לנכס זהות אתנית כנענית כדי להוכיח את קדמותם האוטוכתונית בארץ.
29. אליעזר שביד, מולדת וארץ יעודה (תל אביב: עם עובד, 1979), עמ' 218 (להלן מולדת).
30. מיכה יוסף ברדיצ'בסקי, "משני עברים", בתוך כחבי מיכה יוסף בן-גוריון (ברדיצ'בסקי) - מאמרים (תל אביב: דביר, תש"ך), עמ' צט-קנ.
31. ראה אניטה שפירא, יהודים חדשים. יהודים ישנים (תל אביב: עם עובד, 1997), עמ' 166 (להלן יהודים חדשים).
32. יצחק טבנקין, "מקורותיה הרעיוניים של העלייה השנייה", דברים (תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 1972), כרך ב', עמ' 25.
33. עוז אלמוג, הצבר: דיוקן (תל אביב: עם עובד, 1997), עמ' 81.
34. אלמוג, הצבר, עמ' 81.
35. כפי שמשערת אניטה שפירא במאמר "בן-גוריון והתנ"ך: יצירתו של סיפור היסטורי?" בתוך שפירא, יהודים חדשים, עמ' 233.
36. דוד בן-גוריון, עיונים בחת"ך (תל אביב: עם עובד והחברה לחקר המקרא בישראל, 1976), עמ' 61.
37. שביד, מולדת, עמ' 210.
38. דוגמה אופיינית היא מאמרם של דניאל ויונתן בויראין, "אין מולדת לישראל: על המקום של היהודים", תיאוריה וביקורת 5 (סתיו 1994), עמ' 79-101.
39. W.D. Davies, *The Gospel and the Land: Early Christianity and Jewish Territorial Doctrine* (Berkeley: University of California Press, 1974).
40. שביד, מולדת, עמ' 224.
-

41. דברים כ:יט.

42. ויקרא כה:ב.

43. ויקרא כה:ד. ברור כי נוהג זה משקף גם היגיון חקלאי-פרגמטי, אך יש להבחין גם בטיבה של ההתייחסות לארץ כאל מעין ישות בעלת זכויות. זוהי אינה מטאפורה ספרותית גרידא, אלא עמדה בעלת משמעות מוסרית ואקולוגית. וכאמור, תפישה מקראית זו מודגשת בקביעה המשנאית במסכת אבות ה', הקושרת את הגלות מהארץ עם חטאים מוסריים קשים והזנחת החובות כלפי הארץ.

44. מרטין בובר, בין הנעם לארצו (ירושלים: שוקן, תש"ה), עמ' 16, 18.

45. בראשית ג:יז, יט.

46. אורי צבי גרינברג, כל כתביו (ירושלים: מוסד ביאליק, 1994), כרך ט, עמ' 11.

47. שמות יט:ו.

48. חשוב להדגיש כי האונטולוגיה המקראית אינה אנטי־טכנולוגית, בדומה לתנועות "האקולוגיה העמוקה" או מפלגות הירוקים. התנ"ך מעניק בידי האדם את הזכות – ואף החובה – לנצל את הטבע לצרכיו, כפי שמורה ספר בראשית: "ויברך אותם אלהים ויאמר להם אלהים פרו ורבו ומלאו את הארץ וכבשה ורדו בדגת הים ובעוף השמים ובכל חיה הרמשת על פני הארץ: ויאמר אלהים הנה נתתי לכם את כל עשב זרע אשר על כל פני כל הארץ ואת כל העץ אשר בו פרי עץ זרע זרע יהיה לכם לאכלה". בראשית א:כח-כט. ברם, ניצול זה צריך להיעשות מתוך יחס של כבוד ומחויבות לביוספירה שבה אנו חיים. במילים אחרות, האדם אינו אדונה של ההווה אלא האפוטרופוס שלה, שנוצר "לעבדה ולשמרה". בראשית ב:טו.