

בין ספרות של שבט לספרות של עם: אשר ברש והספרות העברית בין גולה למולדת

חנן חָבֵר

[א]

בשנה השנייה להופעת שבועון אגודת הסופרים מאזנים, בגיליון לח שראה אור ב־1931, פרסם הסופר והעורך אשר ברש, מן הדמויות המרכזיות בספרות העברית מאז בואו לארץ ישראל ב־1914 ועד פטירתו ב־1952, את הרצאתו 'ספרות של שבט או ספרות של עם?'. ברש נשא את ההרצאה במסיבת קלוב פא"ן בתל אביב, המרכז הארץ־ישראלי של אגודת הסופרים הבין־לאומית. בעקבות סדרת מאמריו של שמעון ראבידוביץ' בהעולם (גיליונות מט-נא 1930), שבועון ההסתדרות הציונית, בכותרת 'לשם חידוש ספרותנו', שבה קרא לחיזוק הספרות העברית בגולה, הצביע ברש בהרצאתו על הקוטב ההפוך של מצב התרבות היהודית בת הזמן. לעומת ראבידוביץ', שחרד לעתידה של הספרות העברית בגולה, ביטא ברש את דאגתו לגורל הספרות העברית בארץ ישראל: 'כמדומני, שספרותנו תצטרך בשנות העתיד הקרוב להשיב על השאלה, אם היא ספרות של שבט קטן, היושב באחת הפינות במזרח הקרוב, או ספרות של עם, שיש לה רוב האטריבוטים של ספרות עם' (ברש תרצ"א: 9).

ברש הגדיר בהמשך דבריו את חששותיו במדויק. אכן, מצבה של הספרות העברית בגולה כבי רע. הצעירים שם 'יושבים אל עקרבים. הם מרגישים את עצמם כשבויים. לא רק בין עכו"ם, אלא ובעיקר בין יהודים, שאין להם, כנראה, צורך בספר ובמחשבה עברית'. ומהי התרופה לכך? 'התמימים שבהם חולמים לעלות אל גן־העדן המעט בארץ ישראל ולהציל את נפשם'. אבל אלה הם חלומות באספמיה, שכן 'וכנגדם אנו כאן נאנחים על צרות האופק, על חוסר ריזוננס, על מיעוט כוחות־יצירה אקטיביים וכו''. 'בקיצור אין נחת מעבר מזה ומעבר מזה' (שם). בשלב זה בהרצאתו דן ברש בהתפתחותה של מגמה שמסכנת, לדעתו, את דמותה של הספרות העברית בארץ ישראל:

אבל בתוך מצב טרגי זה הננו מרגישים בהתגבשותה של השקפה ידועה פה בארץ, והנתמכת בחוגים ידועים גם בחו"ל, והשקפה זו, אם תשתלט על כל ציבורנו, סופה

להיות לרועץ לספרותנו. כוונתי להשקפה קצרת־הראות, כי ההוי המתהווה בארץ ישראל, חזון הגאולה בשטח אדמה היסטורית זו ובשעה זו, צריך להיות האלף והתיו במגילת הכתב של עם ישראל. כל מה שמעבר לזה הוא חוץ לזמנו וחוץ למקומו [שם].

למעשה ברש חשש מן הפרובינציאליות (שמואלי תרצ"א: 9) שתשתלט על הספרות העברית בארץ ישראל שבשנת 1930 חיו בה כ־160,000 יהודים. הוא התריע שהגשמה שלמה של הציונות, כלומר כזאת שתייטר את הגולה על ידי שלילתה המוחלטת, עלולה להצר את אופקיה של הספרות העברית ולצמצמה לספרות ארץ־ישראלית דלה שמפנה את גבה לתרבות ולספרות היהודית. במילים אחרות, הוא חשש שמא תפתח הארץ־ישראליות כניגוד ליהודיות ותצמיח ספרות לוקלית ומוגבלת. הבעיה שזיהה ברש היא התפתחות לקראת קידושה של הלוקליות הארץ־ישראלית, שתביא אותה להתעלמות ולהתנתקות מן הקיום היהודי התרבותי בגולה.

נראה שהגורם העיקרי לפרובינציאליות הזאת היתה התפתחות של מודעות ארץ־ישראלית כאילו כבר הוגשמה הציונות, וברש חשש שמא זו תביא בעקבותיה להתרופפות, ואולי אפילו להיעלמות המתח האוטופי, החיוני לקיום היהודי הציוני. אפשר שלכך התכוון כשהצביע בדאגה על התפתחותה של ההשקפה 'כי ההוי המתהווה בארץ ישראל, חזון הגאולה בשטח אדמה היסטורית זו ובשעה זו, צריך להיות האלף והתיו במגילת הכתב של עם ישראל'. בכך למעשה חזר ברש על עמדתו של יוסף חיים ברנר במאמרו הקלאסי 'הז'אנר הארצישראלי ואביוזריהו' מ־1911, שבו יצא נגד הספרות הלוקלית והפרובינציאלית של שלמה צמח, מאיר וילקנסקי ומשה סמילנסקי. ברנר תקף שם את הסופרים הארץ־ישראלים מתוך דאגה להיחלשותו עד כדי היעלמותו של המתח האוטופי הציוני בעקבות הייצוג הספרותי הז'אנרי של ההווייה הארץ־ישראלית כנחה על זרי דפנה של חברה נורמלית, מגובשת, היושבת לבטח על אדמתה במנותק מן הגולה (חבר 2007: 47-60).

לדעתו של ברש, הדרך להבטחת קיומה של 'ספרות של עם' היא בפיתוח התרבות העברית בגולה כאמצעי שירחיב את אופקיה של הספרות הארץ־ישראלית. עם זאת, הוא קבע שהספרות הארץ־ישראלית היא ה'מרכז' בעיני רוחו של אחד העם, ששלילת הגולה שלו לא הביאה אותו למסקנה שעל כל היהודים להתרכז בארץ ישראל. בהיפוך לעמדתו הידועה של אחד העם על מרכז רוחני בארץ ישראל שיקרין מאורו על כל הגולה היהודית, גרס ברש שהמרכז הארץ־ישראלי לא יתקיים בלי הגולה:

אמנם ארץ ישראל היא הלוז בשדרתנו, בבת עינינו, נקודת חיותנו, ואנו מוכרחים להיאחז בנקודה זו, אבל אי־אפשר להפקיר את כל הגוף בשביל בבת־העין. נדמה לי, שאם נוסף להצטמצם ברוחנו ובתפיסתנו במציאות הארצישראלית בלי חזון של עם רב אוכלוסים ורב אפשרויות, נהיה צפויים להצטמקות ולא להתרכזות. סופנו שנהיה על רצועת אדמה זו למין פרי צמוק ויבש, שאינו תופח אפילו בבישול [שם: 10].

נראה שחרדתו של ברש מירידת המתח האוטופי בתרבות העברית בארץ ישראל הציבה את קריאתו להתחברות ארץ־ישראלית לספרות עברית שתכתב בגולה כתמרוז אזהרה שהתריע על כך שהציונות עדיין רחוקה מהגשמת מטרותיה. לדעתו, שילוב הקיום הגלוי ביצירה

הספרותית העברית ישמר בתודעה את העובדה הזאת וימנע את הפיכת הציבור היהודי בארץ ישראל למה שהוא כינה 'שבת'. תמרוז אזהרה זה נוסח בחריפות בנובלה של ברש, 'איש וביתו נמחו', שראתה אור סמוך להרצאתו.

נראה שברש ערער בהרצאתו על הפירוש הרדיקלי של עקרון שלילת הגולה הציוני. אך יש לדייק בטיבה של הגולה בתפיסתו: התרחבות הלאומיות באירופה אמנם הפכה את המיעוט היהודי לקיום קולקטיבי שהוא בפוטנציה בר סילוק מן המרחב הטריטוריאלי הלאומי. כך כפתה הלאומיות האירופיות על היהודים קיום של גלות יהודית לאומית (Mufti 2007: 13). אבל בניגוד למשמעות הרדיקלית של שלילת הגולה, ברש ואחרים לא גזרו את היחס לגולה בהכרח מיחס ומזיקתם של היהודים לארץ ישראל כמולדת שאליה יהגרו לאחר שינטשו את הגולה. שלילת הגלות משמעה לא היה שהקיום הגלותי תלוי באופן מוחלט בקיומה של ארץ ישראל כמולדת שאליה יגיעו היהודים שיעזבו את הגולה. בניגוד לעמדה הציונית הרדיקלית, עבור ברש הגולה היהודית לא היתה מצב ביניים ארעי לקראת הקיום היהודי במולדת, אלא מה שתואר אמנון רז'קרקוצקין כמהות אנושית והיסטורית העומדת בפני עצמה (רז'קרקוצקין 1994: 3).

ברש קבע שהחזון של אחד העם של מרכז רוחני שיקרין על הגולה היהודית כולה אינו יכול להתממש: 'לצערנו נוכחנו כי ציורו-חלומו של אחד העם על "המרכז הרוחני", שיהיה בו [כוח] לעורר חיקוי של התחרות בכל היהדות וערכי התרבות העברית יהיו שופעים מכאן ומיניקים את כל תפוצות הגולה - ציור זה לא היה אלא חלום תמים' (ברש תרצ"א: 13). לכן הכיוון צריך להיות גם הפוך, כלומר השפעה של הגולה על המרכז הארץ-ישראלי.

ומה השיב ברש לטוענים: 'ישנם בעולם גם עמים קטנים, ויש להם ספרות משלהם, והספרות הזאת מתפתחת התפתחות נורמלית וגם עוברת לפעמים את גבולות הארץ הנורבגית' (שם)? כאן יצא המרצע מן השק:

אבל כמדומה לי, שאין להרבות בהסברה על ההבדלים שבין ה'עם' העברי בארץ ישראל, קבוצת מפורר, שאינו עולה על קהילת יהודים גדולה באחד מרכיבי העולם, בארץ שזרים מושלים בה, ובין אומה סקנדינבית קטנה ונורמלית וחופשית, שיש לה עוד שתי אחיות ללשון, ויש לה גם 'הינטר-לנד' של שתי לשונות גרמניות אדירות הקשורות בלשונות אלה. ידוע הדבר, שכל הסופרים הסקנדינבים הגדולים נשענים על כתפי הלשונות האלה [שם: 10; ההדגשות שלי. כל ההדגשות מכאן ואילך מופיעות במקור אלא אם כן צוין אחרת].

ברש חזר כאן על עמדותיו של ברנר בדבר ההווה הארץ-ישראלית המפוררת והחלשה שאסור לכנב בייצוגה ולתארה כקיום נורמלי וחופשי. בהמשך הוא קבע שהחשוב מכול הוא שאין לנו ריבונות ולכן אנו זקוקים לספרות העברית בגולה. גם החשש מספרות פרויבנציאלית וגם החרדה מאובדן המתח האוטופי בספרות הציונית מתכנסים בסופו של דבר לשורש הבעיה שהיא שאלת הריבונות היהודית, כלומר לעם היהודי אין שליטה בטריטוריה שחיה בה אוכלוסייה שזהותה היא לאומית יהודית.

היעדר הריבונות היהודית הופיע בכל עוצמתו, שכן הימים הם הימים שלאחר מאורעות תרפ"ט, שנתגלתה בהם חולשתו של היישוב היהודי בארץ ישראל במלוא חריפותה. לא רק שהיישוב כמעט ולא הצליח להגן על עצמו מפני התקפות הערבים, אלא שגם הבריטים, שליטי

הארץ, לא הגנו עליו. ליישוב לא היה כוח מגן ראוי וזרותו במרחב של פלסטינה, שעוררה את התנגדות הערבים, הציגה אותו כחסר אונים: גם כנטול ריבונות, שהיתה מאפשרת לו לשלוט בדרכי ההגנה העצמית וגם ללא תמיכה מספקת מהריבון הבריטי.

על הרקע הזה גרס ברש כי כל זמן שאין אנחנו ריבונים בארצנו עלינו להסתמך על העתודות הנמצאות בגולה. תשוקתו לספרות עברית ריבונית, שמייצגת ומכוננת ריבונות פוליטית של עם ככל העמים, דחפה אותו להסתמך על אחיו היהודים בגולה כחלופה להיעדר הריבונות העברית בארץ ישראל. הוא פעל מתוך עמדה של קיום לאומי ללא שליטה בטריטוריה של היישוב היהודי בארץ ישראל, וביקש להרחיב את הספרות באמצעות מה שנראה כריבונות אלטרנטיבית מדומיינת. ריבונות שאמנם נעדרה טריטוריה אך שאפה להתרחב לכלל התפוצה היהודית, ורק הודות לה ובאמצעותה יהיה אפשר לשמר את התשוקה האוטופית היהודית לריבונות.

בכך הציב עצמו ברש בעמדה כפולה ודיאלקטית: מצד אחד הוא נזקק לגולה כדי לשמר באמצעותה את ההכרה שהחזון הציוני עוד לא הוגשם ולינוק ממנה חזוקים לקיומה של התשוקה העברית לריבונות שתמנע את הפיכת היישוב לפרי צמוק ומדולדל. מצד אחר בחיבו את הגולה הוא יצא נגד היותו הוא עצמו חלק בלתי נפרד מן המסורת החזקה של ספרות התחייה, שדמיינה ושאפה לכינונו של סובייקט עברי ריבוני בארץ ישראל תוך שלילת הגולה.

[ב]

התפקיד הדיסקורסיבי המרכזי שנטלה על עצמה הספרות העברית של דור התחייה הלאומית היה מאמץ מסיבי לכינונו של הסובייקט הריבוני של השיח הלאומי. הריבון, לפי הגדרתו של קרל שמיט, הוא זה שמכריז על מצב חירום. זהו מצב שהמדינה (גם כשהיא מדומיינת כבמקרה של הספרות העברית) רשאית, ואף חייבת, להתגונן תוך כדי הפעלת אלימות נגד האלימות שמופנית אליה על ידי אויביה, הפנימיים והחיצוניים. כצעד קיצוני של היחלצות לקראת אוטואמנציפציה ריבונית, מכריז הריבון המדומיין על מצב חירום שיצדיק את האלימות שאותה יפעיל נגד שהוא מגדירו כאויב. מצב החירום, טען שמיט, מעניק את ההצדקה לשליטתו של הריבון, הוא גם זה שמאפשר לו לקבוע מיהו החריג, כלומר המוצא מן הכלל, ומוגדר כאויבה של הריבונות (שמיט 2005: 25-27).

אפשר להגדיר את היהודי באירופה של המאה ה־20 כמי שנתון במצב חירום עקב הפוגרומים והאנטישמיות הגואה. היסודות לכינונו של סובייקט ריבוני הונחו בספרות התחייה בראשית המאה ה־20. ספרות זאת, שנכתבה בידי מיעוט לאומי בגולה, שדמייין את עצמו באמצעות כתיבה של טקסטים ספרותיים ואחרים כרוב לאומי השוכן על אדמתו (חבר 2007), כוננה את הסובייקט הציוני כריבון בהכריזה על מצב החירום שהיהודים שרויים בו בגולת מזרח אירופה. אם כן, התגובה הציונית על הפוגרומים ועל רדיפות היהודים היתה כינון סובייקט ריבוני. האוטו־אמנציפציה של הסובייקט היהודי כוננה אותו כריבון השולט בגורלו הלאומי, למשל באמצעות רעיון ההגנה העצמית היהודית, שהומרצה בעקבות הפואמה של ביאליק 'בעיר ההרגה' שנכתבה על הפוגרום שנערך בקישינב בשנת 1903, עד חתירה לקראת ריבונות יהודית שעתידה לקום בארץ ישראל.

יותר מכל סופרי התחייה הלאומית כונן מיכה יוסף ברדיצ'בסקי את הסובייקט הריבוני היהודי המודרני בכתביתו הספרותית וגם בכתביתו הפובליציסטית. בראש ובראשונה הוא כונן אותו כסובייקט יהודי אוניברסלי; אוניברסליות שכדרכה של הלאומיות המודרנית הצדיקה את העמדה הפרטיקולרית היהודית באמצעות ערכיה האוניברסליים של הנאורות. על האוניברסליזם הרדיקלי של ברדיצ'בסקי כתב דן מירון בדבריו על הנובלה מחנניים, שראתה אור בשנת 1900. מירון תמצת את הפואטיקה של הנובלה של ברדיצ'בסקי בנטייה 'להעלים מן הקורא את רוב פרטי המסגרת, שהיו מקפויאים את דמותו של מיכאל, גיבור מחנניים, בתוך הווייה ביוגרפית, חברתית והיסטורית מעובה ומאסיבית. הפרטים ההכרחיים נמסרים לשיעורין במקומות בלתי צפויים בסיפור וכאילו בדרך אגב, ומסירה זו אינה פרי כישלון ארגוני אלא תוצאה של מגמה אסתטית מודעת' (מירון 1987: 194). בהמשך הדברים קבע מירון: 'האלימינציה של הקישורים הביוגרפיים והחברתיים באה בפירוש כדי לדלל ולרפות את ההקשר הנסיבתי-החברתי שבהצגת חיי הגיבור ולמקד את תשומת הלב בתוכן הקיומי-החוויתי שלהם' (שם: 195). ודוק: מירון דיבר לא על ביטול מוחלט של ההקשר הביוגרפי והחברתי, אלא על דילולו. רוצה לומר שאצל ברדיצ'בסקי היה מתח בין היסוד האוניברסלי לבין היסוד הפרטיקולרי שאמור היה לעבור - בקשיים ובמתחיות רבה - תהליך של אוניברסליזציה. זוהי אוניברסליזציה של הקיום היהודי המודרני, שנאבק על עיצוב זהותו הקיומית והלאומית. וכפי שכתב מירון,

שרידי דור שנות הששים והשבעים של המאה ה-19 מצאו בהם [בסיפורי ברדיצ'בסקי] גם מעין המשך לסיפורת המתחייבת בעיקר לא לעיצוב מימטי מפורט ומלא של הפאנוראמה החברתית, אלא לעיצוב עולמו הרוחני של היחיד בישראל, הא חוז כולו בעולם האידאות ומבקש למצוא בעולם זה תיקון לחייו ולחיי האומה כולה [שם: 196-197; ההדגשה שלי].

עיקרון מרכזי במחנניים, קבע מירון, הוא העיקרון של אי-המודעות, שכן המספר במחנניים מספר סיפור של הכרה, ולפיכך 'בעצם [זה] סיפור של חוסר-הכרה וחוסר-מודעות. אמנם גיבורו שרוי בתוך הפנימיות שלו ללא יכולת כמעט להבקיע מתוכה אל העולם החיצון ולהתייחס אל הזולת' (שם: 203). בכך הציב המספר הכול-יודע של מחנניים מודל נורמטיבי של סובייקט שאמור, לאחר תהליכים סיפוריים מורכבים, להגיע לרגע של התוודעות ושל הכרה (שם: 203-204). אבל הרגע הזה מושג בסיפור באמצעות הניתוק של מיכאל גיבור הסיפור מן הרצף האורגני של משפחתו ועמו ומדפוס החיים שגדל בהם באמצעות שילוב של רצון ורציונליות. מיכאל 'מגיע גם להפשטה מוחלטת של תפישת הקשר בין אדם לאדם. ברוח תורת האמנה החברתית נראית לו ההווייה החברתית כהתאגדות רצונית של יחידים המשתפים פעולה לא בשל קשרי דם וגזע או עבר משותף או הרגל ושגרה, אלא לשם ביצוע משותף של מפעל דרוש על פי שיקול הגיוני טהור' (שם: 212). דבריו אלה של מירון מציגים למעשה את כינונו של הסובייקט הריבוני הלאומי בכתבי ברדיצ'בסקי. האינדיווידואליזם הקיצוני שלו וההתנתקות המוחלטת שלו מההיסטוריה הפכו אותו ל'בן-חורין [...] החי לבדו. הוא אינו שייך עוד לכל חבלי משפחה ומסורת וזכרונות. לו אין זכרונות כלל. הוא אינו חפץ לדעת אותם כלל' (ברדיצ'בסקי תר"ס: 13-14).

דווקא הניתוק מן ההקשר החברתי היהודי הביא אותו להכרזה: 'אדרבא, יפסיק את כל החבלים בפעם אחת ויהיה בן-חורין גמור, יעזוב את הדור האחרון שעודנו שייך לו ויהיה לאדם חדש, בן דור ראשון' (שם: 28). מירון הצביע על הדהודם של דברים אלה אחר כך ב'מתי מדבר' של ביאליק. זה היה דור ראשון לחירות, כלומר לריבונות יהודית מודרנית, שלא יכולה היתה לבוא לעולם אלא רק על ידי היתלשות מן המרחב היהודי הלא ריבוני, הגלותי, שהוא מימש אותה על ידי החטא והכישלון. לפיכך פרדוקסלית, 'רק החטא יגלה לו את חשיבותה ואת תקפותה של ההבחנה הלאומית הספציפית. שכן, החטא מתבצע בסיפור זה בתוך המסגרת הלאומית ומכוח הניגודים המתרוצצים בתוכה' (מירון 1987: 215).

ברדיצ'בסקי ייסד את המהלך הסיפורי שלו על הפרימט של חירות הרצון שהוא 'הקשר המקשר כל חלקי נפשנו, מעשינו, רצוננו הגשמי, שאיפותינו וכל תנועותינו החומריות והרוחניות' (ברדיצ'בסקי 2004: 15), כפי שכתב במאמרו 'על הרצון', שנכתב ונדפס סמוך לפרסום מחניים (מירון 1987: 221). זהו רצון שקיומו אפשרי רק בתוך מסגרות רחבות של רצון קולקטיבי שברדיצ'בסקי ניסח אותו במונחים מובהקים של ריבונות לאומית: 'דווקא בעם בן-חורין לעצמו יכולים ביותר להיות אנשים בני חורין. דווקא הרצון העממי של עם להתקיים בתור גוי, להיות באשר היה, הוא הוא פועל פעולה רבה של ה"יחידים" שבו' (ברדיצ'בסקי 2004: 15). במושגים פוליטיים היתה כאן הכרזה על החירות הפרטית כתנאי הכרחי לחירות של הריבונות הלאומית. ההקשר הפוליטי שבו כונן העצמי של הסובייקט האינדיווידואלי שהציב את התביעה האוניברסליסטית הזאת לחירות היה מצב של מיעוט לאומי מדוכא, שהפרקטיקות המינווריות שלו בתוך מדינת לאום אירופית קלעו אותו למשבר עמוק. זה היה משבר שביסודו של הקיום היהודי בגולה שפרויקט האמנציפציה שלו, שהוא ביקש בו להשתלב כאזרח וגם לשמור על ייחודו, נכשל (Mufti 2007: 40, 68). התביעה לחירות היחיד היהודי היתה אינדיווידואלית; אבל האינטרפלציה, ההסבה שלו על ידי המשטר האירופי היתה של קולקטיב יהודי (Mufti 2007: 68). לכן התביעה הרצונית לחירות פרטית הפכה לתביעה לאומית ריבונית. אך כאמור, זו היתה אוטופיה של ריבונות שהתקיימה בדמיונו ובתודעתו של מיעוט לאומי ושלדעת ברדיצ'בסקי לא יכולה היתה להתגשם בגולה אלא רק בארץ ישראל.

הסיפור 'טוביה', הפותח את הקובץ מבית ומחוץ שפרסם ברדיצ'בסקי בשנת תר"ס (1900), מגולל את יחסו של הסובייקט האוניברסלי הלאומי לטריטוריה של ארץ ישראל. טוביה בן אשר הוא עני מרוד אשר מתגאה בבית העלוב שהוא חי בו בעיירה. הוא נאחז בו בכל כוחו עד שמגיע גדליהו, יהודי שנתעשר מעסקי יערות ובונה סמוך לביתו המט לנפול של טוביה בית מידות המאפיל על ביתו של טוביה ומונע ממנו את אור השמש. גם בסיפור זה, כמו במחניים, העלילה מתקדמת לקראת כישלון, והמלחמה שהוא מנהל נגד גדליהו מסתיימת כך: 'וטוביה כבר הזקין, אור עיניו אין אתו עוד וגם נפשו אפלה, כל גופו כשלד חרב בלי עור ובשר; והוא עודנו יושב בחרבות ביתו. בו נקבר בחייו' (ברדיצ'בסקי תר"ס: 20). גם בסיפור זה הכינן הפרדוקסלי של הסובייקט דווקא באמצעות כישלונו הרדיקלי נעשה באמצעות הקשר שלו למקום, שבו הוא נאחז עד כלות כל הכוחות: 'במהות ביתו שמורה מהותו ובאורו - חיתו [...] הוא אינו יכול לצייר את עצמו כלל בלא ביתו כמו שאי אפשר לו לצייר לו את מהותו בלא גופו ואבריו' (שם: 6). המוטיב החוזר בסיפור הוא

המוטיב של האור המארגן את העלילה של החשכת ביתו של טוביה הכמהה לאור ונראה שאי־אפשר שלא לציין את המשמעות הסמלית של האור כמציין את הנאורות וההשכלה ואת התקווה לגאולה: 'וכל עולמו של אשר טוביה חשך פתאום בעדו' (שם: 9). על אף כישלוננו במציאות החברתית, בפנימיותו הוא אינו זונח את הרצון לדבוק בביתו אלא רק מחזק אותו. בכך באורח פרדוקסלי הוא מכונן את עצמו כסובייקט חופשי שאינו מוותר על חירותו הפנימית על אף כל המכשולים: 'ולמכור את ביתו, גם בעד כל חללי דעלמא, זה הוא דבר שאינו יכול לתפסו כלל ולצייר לו את מציאותו. רק זה הבית שהוא גר בו וחי בו צריך לשרש נשמתו, דוקא ביתו הסמוך לבית המדרש ולבית הרב דמתא' (שם: 7). הסובייקט הריבוני הנאמן לחירותו הפנימית שברדיצ'בסקי מוכן בסיפורו הוא שליטי בטרטוריה שאותה על אף הכול הוא אינו מוכן לנטוש. האפשרות היחידה לתווה ממקומו שהוא מעלה בדעתו היא העתקת ביתו לארץ ישראל (במאמר 'סתירה ובנין' כתב ברדיצ'בסקי: 'אדמת נחלות אבותינו קדושה היא'. ברדיצ'בסקי 2006: 111). כשיבוא המשיח והוא יוכל אז לממש בה את ריבונותו על ביתו כיהודי בארץ ישראל,

אולי ישנה גם ארץ ישראל, חושב הוא לפעמים, הלא הכל אומרים כך ומשיח הלא בודאי יבוא תכף בכל יום; והוא ילך עמו ועם כל ישראל אל אותו הגשר של ניר [...] אבל ביתו [...] אולי יתגלגל הבית לשם עם שאר בתי כנסיות ובתי מדרשות שלא ישארו בכאן?

פעמים רבות התפללו אצלו ב'מנין', והרי ביתו כבית הכנסת לכל דבר - ואם לא יוכל הבית ללכת עמו? מי יודע? אך לא! הבית ילך עמו [...] לרגלי משיח יפול ויתחנן לפניו שיקח גם את הבית לשם [...] אבל גם על האדמה שתחתיו יצר לו, האדמה שם מתחת לביתו הלא אדמתו היא, שייכת לו [...] [ברדיצ'בסקי תר"ס: 8].

הבית של טוביה הוא למעשה מקום קדוש שמתפללים בו ונמצא בקרבת בית המדרש ובית הרב. לכן ההיאחזות הריבונית בטרטוריה שיכולה להיות מומרת רק בטרטוריה של ארץ ישראל, מבהירה שהמשמעות הכוחנית של החירות של הסובייקטים של ברדיצ'בסקי היא שזו חירות יהודית המבססת את הסובייקט הריבוני על תאולוגיה פוליטית. זו ניכרת גם אצל מיכאל במחניים, המייחל לממש את חירותו כמשיח יהודי הגואל את האנושות כולה: 'בתור משיח הצדק היה צריך לבא לעולם, חשב אז לפרקים. אז היה מקהיל קהלות רבים והיה מחזיר את כל בני עולם למוטב. לא במופתים ובנסים היה מטה את לבם, רק בקולו החוצב להבות אש וברוח הזך' (ברדיצ'בסקי תר"ס: 14).

זהו הבסיס התאולוגי היהודי לריבונות שעליו הצביע קרל שמיט כתשתית התאור פוליטית של המדינה המודרנית, שהריבון ההחלטי והמכריע בה אנלוגי לאל. קביעתו של שמיט - 'כל המושגים הקולעים של תורת המדינה המודרנית הם מושגים תאולוגיים מחולנים' (שמיט 2005: 57) - מצטרפת לקביעתו כי הריבון המכריז על מצב החירות הוא אנלוגי לאלוהים נמרץ ובעל עוצמה המחולל את הנס ומבסס את ריבונותו על תאולוגיה פוליטית (שם: 25-30).

זהו היסוד הגנוסטי החווייתי והתאורפוליטי אצל ברדיצ'בסקי שעליו יותם חותם.

הוא מופיע במחניים כש'חפץ החיים העיור פותח בו לפעמים את לו עו ומלא אותו במין פחד שאינו יודע שחרו' (ברדיצ'בסקי תר"ס: 1: 7). ברוח זאת כתב מירון על תפיסת ה'חיים' החדשנית של ברדיצ'בסקי בסיפוריו מחניים ועורבא פרח,

שהמוכר שבהם הוא זה המזהה את ה'חיים' עם הקיום הביולוגי והפסיכולוגי ה'וויטאלי', כלומר האינסטינקטיבי-הייצרי. לפי זה, אין עיקר ה'חיים' בהתארגנויות השונות של הקיום החברתי-ההיסטורי, אלא באנרגיה היצרית הסמויה, המפעילה את הפרט, את האומה ואת הטבע כולו [מירון 1987: 200].

יחסו הביקורתי של ברדיצ'בסקי לחוק הדתי והעדפת החוויה הדתית האישית הלא אמצעית מביאה לכך שהכפירה הגנוסטית באל הטרנסצנדנטי מאפשרת לברדיצ'בסקי התחברות לאלוהות אימננטית:

הדיכוטומיה הוויטאליסטית מגיעה כאן לשיאה עם המסקנה הפוליטית המשיקה לאסטרטגיה הגנוסטית המודרנית - השיבה אל המסגרת הפוליטית (של עם בארצו) היא גילוי מחדש של מצב יהודי 'מקורי', של טבע אימננטי נסתר, וחסולה של חוויה גלותית קרבן חוק ההלכה ועולו של האל הטרנסצנדנטי' (חותם תשס"ז: 182).

יותם חותם הסביר את השימוש הציוני התאורפוליטי של ברדיצ'בסקי בחסידות בגנוסטיות אימננטית המתבטאת 'בסמכות המצווה של ה"רצון הלאומי"'. סמכות זו מתמקדת בפופולריזציה פוליטית-לאומית של דגם תיאולוגי גנוסטי: מהצד האחד גלות, הלכה ואל טרנסצנדנטי שבהם יש לכפור, ומהצד האחר האימננטי, הטבעי, העצמי המתבטאים באורח החיים הפוליטי שאליו יש לשוב' (שם: 183). שהוא כמובן אורח חיים ריבוני לאומי. מכאן שהתאולוגיה הפוליטית, התאולוגיה הלאומית של ברדיצ'בסקי, מבוססת על האלימות שבעזרתה מטיל הריבון את מרותו.

אבל מיהו החריג? מיהו האויב של הריבונות היהודית המודרנית, שוללת הגולה? נראה שלא פחות מן האויב החיצוני, כלומר אירופה שמקיאה מתוכה את יהודיה, האויב הפנימי של הריבונות היהודית המודרנית הוא היהודי הגלותי, שאותו, כידוע, תקף ביאליק בחריפות רבה ב'בעיר ההרגה'. חזון העבריות הוא קריאת תיגר על היהודי הגלותי, והיא נוסחה בחדות בידי ברדיצ'בסקי במאמרו 'סתירה ובנין' מתרנ"ח. במאמר זה הכריז ברדיצ'בסקי על מצב החירום שבו נתון הקיום היהודי המודרני והצביע על הזהות היהודית כאויב שיש להיפטר ממנו: 'כל היסודות והתנאים מבית ומחוץ שעל ידם נתקיימו כל הימים נתמוטטו [...] ושהגענו לעת שבה שני עולמות מתנגשים: היות או חדלון! להיות היהודים האחרונים או עברים ראשונים' (ברדיצ'בסקי 1960: כט). הנוסח המוקדם מתרנ"ח הוא:

כל היסודות והתנאים והנסים והנפלאות מבית ומבחוץ שעל ידם נתקיימו כל הימים באו: 'הלילות הארוכים' הללו כולם נחלשו ונהרסו [...] ושהגענו לאותה שעה שבה שני עולמות נוגעים בהדדי, לחדול או להיות! להיות היהודים האחרונים שכבר תש כוחם, או היהודים הראשונים, יהודים צעירים שראשם מלא טל ילדות [ברדיצ'בסקי 2006: 110].

[ג]

על רקע כל זה אפשר לאפיין את אשר ברש לא רק כמי שלא השלים עם היעדר הריבונות בגולה אלא גם כמי שלא השלים עם חוסר היכולת לממש אותה שם וחפש אלטרנטיבות מדומיינות שתשמרנה את התשוקה העברית לריבונות גם בגולה. שלא כנורמה המוחלטת של ברדיצ'בסקי של ריבונות מלאה וסטנדרטית, חיפש ברש אחר מודל אלטרנטיבי של ריבונות. על יחסו המסתייג מן הרדיקליות של ברדיצ'בסקי אפשר ללמוד מן המשפט 'לא לגדולות אנו מתכוונים: לא לשנות ערכין ולא לחדש ערכין', ששולל את שינוי הערכין הניטשאני של ברדיצ'בסקי והופיע במניפסט שהציבו אשר ברש ויעקב רבינוביץ' בראש כתב העת הדים, שאותו ערכו במשותף (ברש ורבינוביץ' תרפ"ב: 3). מכאן אפשר לגזור את השימוש השלילי של ברש במונח 'שבט', שהוא קולקטיב שאיננו תובע ואינו מממש ריבונות, שכן בהכירו בכך שאין יכולת להשיג ריבונות יהודית בעת הזאת הוא הזהיר מפני מימושה של הוויה שבטית, ובחיפושו אחר אלטרנטיבה של תיקון הוא תבע להרחיב את הקולקטיב היהודי להוויה של עם.

לעומת ספרות ראשית המאה ה-20 שדמיינה ריבונות עברית בארץ ישראל, במיוחד בכתביו של ברדיצ'בסקי, לדעת ברש עתה, כשנעשו הצעדים הראשונים לקימומה של ריבונות כזאת, התברר הקושי המעשי במימושה ויש לנקוט באמצעים שיבטיחו את התחלותיה ביישוב וימנעו ממנה לקמול בטרם עת. לשם כך הציע ברש לא להסתפק בארץ ישראל אלא להסתמך גם על הגולה. אך איזו ריבונות יכולה להתפתח בגולה? כשהתייחס ברש בדבריו אל יהדות הגולה הוא דיבר על כברת הדרך שהציונות צריכה לגמוא כדי שתגשים את החזון 'של עם רב אוכלוסים ורב אפשרויות' ועל כך שאם ההוויה הארץ-ישראלית תשטש חזון זה היא תתקיים כפרי צמוק ויבש על רצועת אדמה קטנה. המונח 'אוכלוסייה' לקוח ישירות מן הלקסיקון של הריבונות, שכן הוא מציין את הפיכתה של קבוצת בני אדם למושא שליטתו וניהולו של הריבון באמצעות מנגנון השליטה האוניברסליסטי, אותה 'ממשליות' במובן שהעניק לה מישל פוקו. אלא שפוקו הבחין בין 'ממשליות' כפי שהציע מקיאווולי בהנסיך, שלפיה 'ריבונות מופעלת לא על דברים, אלא, מעל הכול, על טריטוריה, וכתוצאה מכך על הנתינים המאכלסים אותה (במובן זה, אפשר לומר שטריטוריה היא האלמנט הבסיסי בניהול של מקיאווולי ובריבונות היורידית כפי שהיא מוגדרת על ידי תיאורטיקנים ופילוסופים של זכות)' (Foucault 1994: 208), לבין 'ממשליות מודרנית', שהיא הדגם המבטא נכון יותר את השיח הציוני שאליו ייחל ברש, ובין נתיניו גם יהדות הגולה. להבדיל מהנסיך, שהפעיל את יחסי הכוח כקישורים המחברים אותו לטריטוריה שלו ולנתיניו, טען פוקו שמאז המאה ה-18, עם צמיחת הכלכלה הפוליטית, חל מעבר מריבונות טריטוריאלית אל ממשליות של אוכלוסייה - אוכלוסייה שהממשליות רוצה להתערב בה ושהיא רוצה לנהל ולהדריך אותה ורוצה למשול בה (שם: 217-218).

האוניברסליות של הממשליות המודרנית מיוסדת על

אינטרס כתודעה של כל אינדיווידואל הבונה את האוכלוסייה; האינטרס נחשב כאינטרס של האוכלוסייה ללא קשר לאינטרסים הפרטיקולריים והשאיפות של האינדיווידואלים המרכיבים אותה; זוהי מטרה חדשה והמכשיר הבסיסי של שליטה באוכלוסייה. זוהי לידה של אמנות חדשה, ובכל רמה - זהו תחום של טכניקות וטקטיקות חדשות באופן מוחלט [שם].

אחד החידושים הגדולים בטכניקות הכוח במאה ה־18 היה הופעתה של ה'אוכלוסייה' כבעיה כלכלית ופוליטית: האוכלוסייה כעושר, האוכלוסייה ככוח אדם וכיכולת עבודה, האוכלוסייה כנתונה בשיווי־משקל בין גידולה הטבעי לבין המשאבים העומדים לרשותה. הממשלות מגלות שאין להן עסק רק עם נתינים, ואף לא רק עם 'עם', אלא עם 'אוכלוסייה' בעלת תופעות ייחודיות משלה; ילודה, תמותה, תוחלת חיים, פוריות, רמת בריאות, שכיחות מחלות, צורות תזונה ומגורים. משתנים אלו נמצאים כולם בנקודת המפגש בין תנודות השייכות במהותן לחיים לבין תוצרים ייחודיים של פעילות המוסדות השונים (פוקו 1996: 20-21).

ואכן, ברש ידע היטב כי הריבונות שהוא שאף אליה לא יכלה להיות ממשליות סטנדרטית, כזאת שמיוסדת על חפיפה בין קולקטיב לבין הטריטוריה שהוא שולט בה. מצב היהודים בגולה לא אפשר ריבונות כזאת, ועל כן, כאלטרנטיבה, נראה שברש דמיון ריבונות גמישה וחלקית, כזאת שכופרת בכיבדנות של ריבונות מול העדר ריבונות והציעה במקומה ריבונות מחוררת, מה שכינה יהודה שנהב 'חללי ריבונות':

קריאה מרחבית בהיסטוריה הקולוניאלית מלמדת על המלכוד שמולו ניצבו האימפריות האירופאיות הגדולות. מצד אחד ביקשו המוסדות האימפריאליים לייצא את שלטון החוק אל הקולוניות (הן על מנת להגן על נתיניהן והן על מנת להשלים את משימת התיירות האירופית). מצד שני, ביקשו המוסדות האימפריאליים להתחמק מסיפוח של שטחי הכיבוש ובמימוש של ריבונות מלאה. התוצאה היא חללי ריבונות: ריבונות חלקית המבוססת על חריגים ולא על 'אחדות שאינה ניתנת לחלוקה' כפי שהגדיר זאת ז'אן בודן [שנהב 2006: 6].

[ד]

עמדתו של ברש היתה ביטוי למגמה אידאולוגית יהודית שהתפתחה בין שתי מלחמות העולם, תקופה שניתן בה ביטוי לעמדותיו של קרל רנר, המרקסיסט האוסטרי, ולהוגים יהודים כמו שמעון ראבידוביץ', הנס קון ומרדכי קפלן שהתייחסו לקיום לאומי נורמלי לא דווקא כשקול לתבנית של ריבונות לאומית סטנדרטית טריטוריאלית וכאלטרנטיבה הבחינו בין לאום למדינה (Pianco 2010: 8-13). ברש, יליד גליציה, הושפע ככל הנראה גם מן המבנה של המדינה הרב־לאומית האוסטרו־הונגרית שנשלטה על ידי בית הבסבורג ושבתוכה היהודים, כמו לאומים אחרים, התקיימו כמיעוט לאומי לא ריבוני, שגם יצר ספרות של מיעוט לאומי (חבר 2007: 9-46). אמנם מדבריו של ברש משתמעת תמיכה באפשרות של קיום קולקטיבי לאומי ללא שליטה בטריטוריה, אך להבדיל מהוגים אלה נראה שכציוני הוא העדיף ריבונות סטנדרטית של כינון שליטה עצמית וחירות לאומית בעתיד, ואת ההתפשרות עליה הוא צמצם לשדה התרבות שהוא בנה ופיתח. אמנם עמדות כאלה, של הטלת ספק באפשרות של מדינה יהודית ובנחיצותה היו תמיד בשולי הציגונות, אבל רק לאחר זמן רב, בהחלטת בילטמור בשנת 1942, הכריזה הציגונות שמטרתה הגלויה היא הקמת מדינת לאום יהודית ריבונית.

למעשה ברש הציע לפתח פרקטיקות ספרותיות שהחריגו את הריבונות הישראלית מן הדגם האידאלי של ריבונות מדינת הלאום כפי שנקבעה בשלום וסטפאליה ב־1648 ושמצאה את

ביטויה המובהק אצל הוגים כמו תומס הובס, ז'אן בודן וקרל שמיט. ריבונות זאת התאפיינה בעליונות מוחלטת ונצחית, בהחלטנות (decisionism), כלומר כפיפות לחוק שאפשר מצב החירום, במוחלטות ובשלמות (אין ריבונות חלקית), בחוסר אפשרות להעניק אותה לגוף אחר בלי לבטלה ובתחום מוגדר של שיפוט ושל שליטה טריטוריאלית. אלא שמגמות טרנס-לאומיות ופוסט-לאומיות של תנועה של זהויות, של רעיונות, של אלימות, של הון ושל מחויבויות פוליטיות ודתיות ערערו על מוחלטותן של תכונות אלה ועל סמכותה המוחלטת של ריבונות מדינת הלאום כחילונית וכעיוורת צבעים ומגדרים. האוטונומיה של הסובייקט של מדינת הלאום הריבונית מאוימת בידי כוחות חיצוניים ופנימיים שחודרים אליה ומחלישים את ריבונותה עד כדי יצירת רצף של צורות שונות של ריבונות (Angie 2005: 148; Brown 2010: 22, 26, 53,). (119; Shenhav 2012: 149-153).

מכיוון שכינונה של ריבונות ממשית וקונקרטית היה בלתי אפשרי בתנאיה הגאופוליטיים אז של הציונות, ההצעה שהשתמעה מדבריו של ברש היתה כינון שלטון עצמי עברי תרבותי בין לאומי. רק כך היה אפשר לקיים את התרבות העברית הארץ-ישראלית כאוכלוסייה שיש לה ריבון ולמנוע אותה מלהתדרדר לפרובינציאליות. לדעתו, התשוקה לריבונות יהודית על הטריטוריה המוגבלת של ארץ ישראל סופה שבטיות לוקלית וצרת אופקים שאחריה בכנעניות; ואכן, זו החלה לצמוח ביישוב בסוף שנות השלושים. ברש זיהה את הסכנות הטמונות בקיום הלא ריבוני המצומצם רק לשטחי ארץ ישראל ולמעשה הציע מודל אלטרנטיבי, שהתרחק מרעיון הריבונות הסטנדרטית. הוא הציע שליטה עצמית יהודית אירופית שלא תתממש באותה צורה בכל אתר ואתר אלא תכלול דרגות שונות של שליטה, ובעיקר לא תכלול טריטוריה כמרכיב הכרחי שלה.

[ה]

ברש חשש כי ההתרכזות בטריטוריה הארץ-ישראלית עלולה לקרב את היהודים אל הילידיים הערבים השוכנים בה, ובעקבות זאת לנתקם מכלל העם היהודי, שרק מתוך מגע אתו תוכל להתקיים תרבות עברית ראויה. המגע עם הערבים עתיד לגרום, לדעת ברש, את היישוב העברי ללוונטיניות, שממנה הוא הסתייג נחרצות: 'הערביים, שההיסטוריה גזרה עלינו להיות שכניהם פה בארץ, שונים לפי שעה הרבה מהערבים של ימי הבינים בצפון אפריקה, בבבל ובספרד. לעת עתה הרי זה עם ליבנטיני, שאיננו יכולים לקוות להתעשר מתרבותו. אולי נוכל לקבל מהם קצת צבע, קולוריט, אבל חוששני, שצבע זה ידמה לצבע שעל לחיי חולה השחפת' (ברש תרצ"א: 10).

אין זה מפתיע שאת הדוגמה להתפתחותה של ספרות לוקלית רדודה לקח ברש מן הערבים יושבי הארץ. ברש, שתהה מה יהיה על הספרות העברית אם היא תפתח כספרות מקומית, בחר בערבי בן המקום שפגש, ואשר כתב ספר שתורגם מערבית לעברית, כמקרה מובהק של לוקליות. תגובתו של ברש על ספר זה היתה אוריינטליסטית טיפוסית, מתנשאת על מה שאינו כתוב בטעמה של אירופה: 'אמרת לך, כי בספרות העברית לא יתכן להדפיס ספר כזה. הקוראים הערבים רגילים בספרות אירופית' (שם). כך נחשף מוטיב מרכזי שנמצא ביסוד הרצאתו של ברש: הלוקליות הארץ-ישראלית מסוכנת לספרות מפני שהיא תשטש את ההבחנה החדה

בין היהודים ובין המזרח, ובכך תחבל בהמשך בקיומה של התשוקה הציונית לריבונות יהודית נפרדת מהלוונטיניות המקומית.

פיתוחה של התרבות הציונית היה כרוך, אם כן, בסתירה עזה. מצד אחד היתה זו תרבות של שיבה יהודית למזרח ומצד שני, בהיותה יהודית-אירופית, היא לא היתה מוכנה לוותר על האירופיות שלה ולאמץ את המזרח שנתפס כלוונטיני. זהו מבט אוריינטליסטי טיפוסי אשר, כפי שאפיין אותו אדוארד סעיד, המיטלטל בין משיכה ארוטית למזרח לבין סלידה והירתעות ממנו (סעיד 2000: 184-185). כקונפליקט קולוניאליסטי הוא לא אפשר לציונות להתערות במזרח בלי לשלוט בו ולשואף לתרבת אותו ברוחה של אירופה.

כך סיכם ברש בהרצאתו את דבריו ביחס לערבים: 'סיפרתי לכם כל זה, כדי להראותכם שהם יכולים עוד להיות פרימיטיביים ואנו איננו יכולים להיות כן. וספרותנו או שתהיה ספרות של עם, ספרות של תרבות, או שלא תהיה כלל' (שם: 10). במילים אחרות, ברש הודה בגלוי שאם הספרות העברית לא תהיה אירופית, כלומר אם ספרותם של היהודים הקולוניאליסטים לא תגבר על הסתירה שבין הקיום הציוני במזרח לבין התשתית האירופית שלו, נגזר על התרבות העברית בארץ ישראל גור דין מוות.

[1]

כנספח לפרסום ההרצאה צירפו עורכי מאזנים מעין פרוטוקול של הדברים שנאמרו בדיון שהתקיים לאחר הרצאתו של ברש. הדוברים היו הסופרים והפובליציסטים מ"ו (מנחם זלמן) ולפובסקי, ראובן גרוסמן, דניאל פרסקי, עבר הדני, יצחק לופבן, דוד שמעונוביץ ובסיום הובאה תגובתו המסכמת של אשר ברש. ולפובסקי למעשה הסכים עם ברש וטען כי 'ההתרחקות משרשי העם, שמהם יינק כל סופר חי, והתכונה הבעל-ביתית לברוח מן ההרפתקאה, גרמו לירידה בספרותנו. ומשום כך פסק הקשר שבין העם אשר ברובו הלא ישב בגולה ובין הספרות. [...]. ואף הקורא העברי כל הימים רק בן לשבט' (ברש תרצ"א: 11).

גם ראובן גרוסמן, שהגיע לפלסטינה מארצות הברית, תמך בדברי ברש ועודד ביקורי סופרים בגולת אמריקה: 'ביקרו באמריקה ויושפעו, אם כי מובטחני שגם השפע ישפיעו. יש לערב את התחומים, יש להשפיע זה על זה, ומתוך השפעת גומלין זו יוצרו גם ערכים חדשים' (שם: שם). דניאל פרסקי, שקבל על התחזית השחורה של ברש, הציע לחזק את היישוב בארץ ישראל 'זממילא תגדל גם הספרות העברית פה בארץ וירבו קוראיה ויגדלו כוחה והשפעתה אפילו מחוץ לארץ-ישראל' (שם: 12). יצחק לופבן, לעומתם, העדיף לדבוק בעמדה הציונית הקלאסית שקיבלה את התנוונות הספרות העברית בגולה כנתון שאולי הוא אפילו רצוי, שכן הפתרון היחיד לשאלה היהודית באירופה הוא התיישבות יהודית בארץ ישראל. לדעתו הספרות העברית אינה ממלאת עוד את תפקידה המסורתי כאמצעי מעבר מן העולם של הישיבה אל תרבות העולם, והצעירים היהודים פונים ישירות לספרות הזרה. אלא שלעומת ראיית השחורות של ברש קבע לופבן:

אם גורלו של העם בא"י להיות שבת ולא עם - תהייה בוודאי גם הספרות העברית ספרות של שבת. אין אמנם ראייה מזה שספרות של שבת אינה יכולה להיות בעלת היקף ומעוף עולמי. הרי גם האפוס היוני נוצר בימים שיון היתה עדיין שבת או שבטים רבים ולא בימי

פריחתה המדינית. אולם אנו מקוים כי נהיה עם בא"י, ובפרוצס ההתהוות הלאומית שלנו בארץ כרוך גם פרוצס ההתהוות של הספרות העברית ודבר היותה לספרות עם (שם).

במילים אחרות, מה שאפיין את כל הדוברים היתה תשוקה לריבונות עברית מתוך הכרה שזו אינה קיימת בעת השיחה. את הדיבור על ריבונות החליף בדרך כלל דיבור על מרכזים ספרותיים. ואכן, ההרגשה הכללית היתה שאף על פי שהפעילות הספרותית העברית בארץ ישראל היתה בעיצומה, לא גרסו משתתפי השיחה כי מדובר במרכז ספרותי של ממש.

ביטוי מובהק לדיון במרכז ספרותי שאינו אלא, למעשה, דיון בריבונות או ליתר דיוק היעדרה, ניתן במאמר מניפסטי שכותרתו 'משבר הספר', שפרסם במאזנים המבקר וחוקר הספרות המרכזי פישל לחובר. הוא ביקר את המרכז הספרותי בארץ ישראל והצביע על חולשתו הכללית. את העדויות לחולשתו מצא לחובר בפרסום ספרות סנסציונית זולה ובריבוי תרגומים, שכן 'התרגום תפס במשך כל השנים האלה מקום בראש, ואין זה סימן טוב לרוח המתחדש העברי, אם אין הוא מתחדש מתוכו, אלא מעל גבו, מברו' (לחובר תרצ"א: 1). הספרות חדלה למלא את יעדיה הלאומיים, שאת קוראיה הרצויים, אך הלא קיימים, תיאר לחובר כ'אלה שהיו מעיינים ומבקשים בספר חזון, התרוממות על חיי החול הפשוטים, היו מבקשים בו גאולה לנפשם ולעולמם - מבקשי־הדרך שלנו ותועי־הדרכים שלנו - אינם כמעט במציאות' (שם). עוד הוסיף לחובר: 'ואנו זקוקים עוד למעשה תרבות פי כמה מאשר עמים אחרים [...] כי הן התרבות החדשה שלנו היא עוד צעירה מאד לימים' (שם). המצב היה אמנם בראשית, אך למרות זאת, בהיעדר מבקשי הדרך, הוא נעדר כוח אוטופי של שאיפה נמרצת. עמדה דומה, אם כי אופטימית יותר, ביטא אפרים שמואלי, בתגובתו על הרצאתו של ברש שהתפרסמה במאזנים:

אמנם אין לנו כיום כל זכות לקרוא את א"י בשם מרכז ואפילו מרכז-הרוח ביחס לעם העברי בשאר הארצות, ברם מתוך נאמנות לעיקרי התנועה הציונית שומה עלינו לשאוף ולחתור לקראת היעוד הזה בכל מאמצינו, יען כי שיבתנו לארץ - פירושה מהפכה מתוך התחדשות כל ערכי החומר והרוח של עמנו ואין אנו גורסים שא"י היא רק בבחינת 'בבת העין', אלא הגוף עצמו - הגוף המחודש שנצטרף בכור המהפכה הבונה, ושאיפה - חתירה זו יכולה להראות לפעמים כעין רצון להתבדלות ולהסתגרות בתוך תחומים כובלים [שמואלי תרצ"א: 9].

בהמשך דבריו ניסח שמואלי (כשהוא מצטט מהרצאתו של ברש) את השאיפה הלאומית כשאיפה לריבונות טריטוריאלית העומדת בניגוד לחזונו של אחד העם:

אין אנו כאן כתאיסיים או עדה דבקה הרוצה ליצור תורה חדשה בתור אנספורט - רצוננו לההפך לעם חי, מעורה בקרקע, בעל נכסים ממשיים, בעל תעודה ארצית, שכל ערכי יצירתו הם ביטוי ישר הנובע מהוויית־חיו המלאה, השרשית. [...] ולפיכך 'ההוי המתהווה בא"י - חזון הגאולה בשטח אדמה היסטורית זו ובשעה זו צריך להיות ה"אלף" המחודש במגילת הכתב של עם ישראל', שיעמוד במרכז המסגרת המפורקת של חיי עם ישראל בגולה [שם].

ולכן כשחבר שמואלי למה שהוא למעשה רעיון הריבונות המדומיינת של אשר ברש, הוא הפליג

והתייחס לגולה כאל טריטוריה של ממש. הוא השתמש בדימוי החומרי־טריטוריאלי של חפירת התעלה משני הצדדים (שם) כדי להמחיש את הדרך שייוצר בה החיבור בין ארץ ישראל לגולה. תגובתו של יעקב רבינוביץ', חברו ושותפו לעשייה הספרותית של אשר ברש, התפרסמה במאזניים (שנה שנייה, מט-נ) בכותרת 'על עם ושבט'. רבינוביץ' לא נבהל כלל מהתפתחות התרבות העברית בארץ ישראל לקראת ישות קולקטיבית של שבט. ההפך הוא הנכון. הוא חלק על הערכתו של ברש כי הציונות כבר פסעה כמה צעדים כאלה וכי התבססותה בארץ ישראל עלולה להמיט עליה את מה שראה ברש כאסון: הוויה שבטית פרובינציאלית. במילים אחרות, רבינוביץ' לא חרד מירידת המתח האוטופי, שכן לדעתו היישוב רחוק מאוד מהוויה של שבט. לוח הזמנים שלו היה שונה מזה של ברש. הוא לא חשש כי ההגשמה הציונית בארץ ישראל תגיע בעתיד הנראה לעין לתודעה של מי שהגיעו למנוחה ולנחלה, כמו זאת שמפניה הזהיר ברנר. רבינוביץ' פתח בסקירה מאלפת על תפקיד הלשון העברית בהצלת המרכזים היהודיים ממה שהוא זיהה כסכנת טמיעה בשפות אחרות. מבחינתו, היוונית, הארמית, הערבית, הספרדית, האשכנזית (גרמנית) ואף היידיש והרוסית מסכנות את הקיום היהודי. בארץ ישראל המנדטורית הוא זיהה סכנה זו בדמותה של האנגלית. לכן הוא ראה בהתפתחותה של העברית בארץ ישראל פעולת הצלה של הקיום היהודי המודרני. היידיש, מבחינתו, היא סכנה והכנסתה לתרבות ולחינוך היהודי היא דבר מיותר ותפל (רבינוביץ' תרצ"א: 4). הוא זיהה את הכוח המוביל באיכות ובאינטנסיביות מלאות התקווה שאפיינו לדעתו את העלייה השנייה והשלישית. הכוח הזה הוא שימשוך אחריו את הגלות. כן הוא העריך את המצב בראשית שנות השלושים כצמיחה של העברית, בייחוד של הדיבור העברי, שמעיב עליה קוצר הרוח בנוגע להתפתחות העתידית של המרכז העברי. החולשה של המרכז הארץ־ישראלי היא בכך שהוא איבד את התנופה של תהליך התבצרות העברית, שאותה חולל בארץ־ישראל. עם זאת, היה רבינוביץ' מלא אופטימיות שעדיין לא התגבש השלב שהיה היישוב העברי מצוי בו לכדי שבט:

איני מפחד פן נשאר זמן רב שבט. מן הגרעין הבריאי יצמח עץ יפה ורענן. אם נהייה שבט חי, פורה ויוצר נמשוך את הגלות אחרינו. ואם נבין כי תפקידנו הוא כפי שאמרתי באיכות ובאינטנסיביות וביצירת פינת־תרבות עברית מגובשת ומצוקה - נעשה אז את המוטל עלינו. ובינתיים יגיעו בגולה דרך הדיבור העברי אל הספר העברי, וגם ישובנו פה יגדל. הרי לא נשאר תמיד במספרנו עתה. רק מפחד אני מקוצר רוחני ופן נשאר בחצי־הדרך. יש סכנה שחוגים שונים אצלנו ישתמשו לשם התאחדות עם הגולה באמצעים כאלה העלולים להיהפך למטרה, ושעלולים גם פה וגם שם לפורר אותנו לאבק-שבטים. מפני השבט העברי ואפילו מפני הקטן והסגור - אין לפחד. [...]. הלואי והיינו שבט! [שם: 5].

[2]

כאמור, נראה כי היוצא מכל זה הוא שהדיבור על מרכזי ספרות, כשהעיניים מופנות בדאגה לחולשתו של המרכז הארץ־ישראלי היה, ביסודו של דבר, דיבור על ריבונות. ההכרה בהיעדר ריבונות של היישוב הנתון לשלטון זר הביאה את ברש ואחרים לחפש את שימור התשוקה הלאומית

לריבונות בגולה. החשש שמא תביא ההשלמה עם הקיום הארץ-ישראלי החלש לווייתור על חזון הריבונות הציונית חייב, לדעת ברש, חיפוש אלטרנטיבות בגולה. אבל עמדתו של ברש נותרה ללא הכרעה של הדיאלקטיקה בין ארץ ישראל לבין הגולה, ומכאן הטון המהוסס של הרצאתו. ברש הבין שקריאתו לפנות לגולה היא איום רציני במיוחד על עקרון שלילת הגולה הציוני. התוצאה של חוסר הכרעה זה היתה שהדיאלקטיקה שהיתה נתונה בה עמדתו ביחס ליצירה התרבותית העברית בגולה קירבה את ברש, שהכניס את הדיון בגלות אל הדיון על ארץ ישראל, לעמדות לאומיות שהציבו עמדה דו־משמעית בשאלת היחס בין ארץ ישראל לבין הגולה. עמדות אלה היו תוצאה של הסקת מסקנות ריבוניות יהודיות מתוך ההכרה בעובדה שהגלות 'היא המסגרת שבה ההגדרה העצמית מתעצבת בתוך המתח שבין הדימוי העצמי ובין דימוי העצמי בעיני האחר - הגוי' (רדקרקוצקין 1994: 31) ושבין המונח 'גלות' למונח 'ריבונות' אין מתקיימת סתירה יסודית (שם: 34).

בכך חבר ברש, אולי מעט בעל כורחו, למסורת של מציאת פתרון למצב החירום ולמצוקה של היהודים בגולה דרך שאיפה לקיום יהודי כמיעוט לאומי עם מידה כזו או אחרת של אוטונומיה. המייצג המובהק של עמדה זאת הוא ההיסטוריון שמעון דובנוב, שהקים בשנת 1906 את מפלגת 'פאלקספארטיי' שחרטה על דגלה את עקרונותיו. דובנוב גרס שהפתרון לשאלת היהודים באירופה הוא מיסוד של אוטונומיה תרבותית והשגת זכויות פוליטיות ליהודים כמיעוט לאומי. הוא פרסם את שיטתו בעברית בספר *מכתבים על היהדות הישנה והחדשה* רק ב־1937, כלומר שש שנים לאחר שנשא ברש את הרצאתו, אבל המכתבים הראשונים פורסמו ברוסית בווסחוד בפטרבורג בשנים 1897-1906 וכונסו ברוסית בספר ב־1907 (דובנוב 1937: 3). ואכן, אפשר שלנגד עיניו של ברש עמד במידה מסוימת גם המודל של דובנוב, של אוטונומיה יהודית בגולה כפתרון למצוקה היהודית.

בדבריו של דובנוב היו אמירות שנראה שהדהדו בהרצאתו של ברש; למשל כששאל: 'מאיזה חומר אנושי תקרצו את המרכז הארצי־ישראלי, אם לא תעבדו את החומר הזה ברוח לאומי בגולה? וכיצד תשמרו כאן ותפתחו את הרוח הלאומית בלי זכויות לאומיות - אבטונומיה של קהילות, לשון ובית־ספר?' (שם: 94). דוגמה מכרעת לקשר של ברש לדובנוב הוא המונח 'שבט' שביסוד הרצאתו של ברש, שנראה לקוח ישירות ממשנתו של דובנוב. דובנוב גרס שלהתפתחותו ההיסטורית של כל לאום יש שלושה שלבים של 'טיפוסים לאומיים', שמתקדמים מן החומרי לרוחני. השלב הראשון הוא השלב של 'טיפוס גזעי' (דובנוב 1937: 5).

בתקופת־בראשית של התרבות אין צורת הקבוצה הגזעית או השבט אלא פרי הטבע. שיתוף המוצר, הקרקע והאקלים מטביע את חותמו על גופם ומזגם של חברי קבוצת־משפחות, המרוכזת על טריטוריה אחת או טריטוריות רבות (בישוב קבוע או במצב של נדידה). הולכת ונוצרת 'אומה' במובנה הראשוני, הביולוגי של המילה במובן natio (שם נגזר מן nasci - הַנְלִיד). הסגולות הגזעיות בכללותן מתגבשות בתוקף חוק הירושה במשך דורות רבים, ובדרך זו הולך ונקבע רֶבֶד יסודי, המצע הטבעי או הגזעי של הלאומיות (דובנוב 1937: 6).

השלב השני, הארצי־מדיני או אבטונומי' (שם: 5), הוא השלב ש'הקרקע, שהיה עד כה גורם טבעי בלבד, נהפך לגורם מדיני המאחד את האומה לכל שבטיה' (שם: 6). ומכיוון ש'היסוד המכריע בגורל האומה אינו חסנה החיצונית, אלא כוחה הרוחני, איכות תרבותה

והליכוד הפנימי של חבריה' (שם: 7), הרי ש'בתקופה המדינית או הסוציאלית מתפתחת תרבות יותר גבוהה ומורכבת לעומת התקופה הגזעית הקדמונית. גידול התרבות החמרית קשור וכרוך כאן בגידולה של היצירה הרוחנית' (שם). השלב השלישי הוא השלב ה'תרבותי-היסטורי או רוחני' (שם: 5) שהעם היהודי נטול הטריטוריה והמדינה נמצא בו כעת, כשהאקסטריטוריאליות שלו, כלומר קיומו בגולה, אינה בגדר אנומליה אלא דווקא היא התפתחותו כלאום (רוטנשטרייך תשי"ד: 140-141). לדעת דובנוב, הפתרון הפוליטי ההולם ביותר את מצבו הנוכחי של העם היהודי, שכמו עמים אחרים הוא נמצא נתון לשעבוד מדיני ונעדר טריטוריה, הוא 'אבטונומיה סוציאלית' (דובנוב 1937: 7). מטרה זאת מעידה על כך שהעם 'מצטיין בלי ספק באומץ רב של רצון לאומי ושפע של כוחות רוחניים חיוניים' (שם: 8), שכן היסוד 'המכריע בגורל האומה אינה חסנה החיצונית, אלא כוחה הרוחני, איכות תרבותה והליכוד הפנימי של חבריה' (שם: 7). הפתרון הוא 'מרכזים מנהיגים בגולה' (שם: 11), שיקיימו צורות שונות של אוטונומיה לאומית ויהפכו את הגולה לא למציאות שעומדת לחיסול על ידי הציונות אלא למציאות שמתקיימת בה ריבונות יהודית חלקית. דובנוב לא כתב על יחסים בינריים בין ריבונות להיעדרה אלא על רצף, שבו 'עלה סכום היסודות שאינם תלויים בארץ על היסודות התלויים בארץ' (שם: 12). דובנוב, שלא תלה את תקוותו בריבונות ארץ-ישראלית, לא ויתר על ריבונות יהודית ויתור גורף אלא תמך בריבונות יהודית חלקית בצורה של אוטונומיה, מעין אותה ריבונות עם חללים שעליה כתב שנהב. לדבריו, 'בזמן האחרון הולכת ונקבעת ההשקפה, שהאומה היא קבוצה תרבותית-היסטורית, המכירה את עצמה בתור אומה אף על פי שהפסידה בשלמות או במקצת את סימניה החיצוניים: הממלכה, האדמה או הלשון, אם רק יש לה שאיפה מסיימת להמשיך את התפתחותה העצמית לעתיד לבוא. סימניה לאומיות האובייקטיביים הולכים ומפנים את מקומם בהגדרות המושגים המדעיות לסימנים אובייקטיביים' (שם: 14).

בשל כך נראה שגם דובנוב, שהתנגד בעקיבות לציונות המדינית, תמך בסוג מסוים של ריבונות יהודית שברש יכול היה להזדהות אתה הגם שלא ויתר על מרכזיות המרכז הארץ-ישראלי (וזו קירב אותו לעמדת אחד העם). דובנוב דיבר במפורש על שליטה עצמית כשטען שמשמעותה של האינדיבידואליות (העצמיות) הלאומית היא 'שאיפת כל עם ועם לשמירת מקוריותו, לשמירת הנהלתו העצמית או החיצונית, התרבותית והמדינית, המבטיחה לו את חופש התפתחותו' (שם: 21; ההדגשה שלי). דובנוב העלה על נס בהקשר זה את האוטונומיה של הקיום היהודי בגולה לאורך הדורות 'בתוך הגיטו, בתוך תחום מושבו, בקהילתו, בממלכתו הרוחנית' (שם: 54), שביטויה העיקרי היה המוסד האוטונומי 'הקהל', שהיה 'סורוגט [תחליף] של ממלכתיות ואזרחיות' (שם: 57-58). כך תיאר החזקאל קויפמן את תפיסת הריבונות הגלומה באוטונומיזם של דובנוב, בעודו פוסל את הרעיון של ריבונות לעם היהודי בגולה בגלל חוסר הטריטוריאליות שלו (קויפמן תרצ"ב: 338).

האוטונומיה הלאומית בתור אידיאה משפטית עומדת על בטול הנכר, על בטול הגלות. 'חיוב הגלות' שהאוטונומיסטים מתגדרים בו מובנו רק זה, שהיהודים צריכים לקיים את לאומיותם (התרבותית, ה'רוחנית') בארצות פזוריהם. אבל 'הגלות' הזאת אינה אלא

משל ומליצה. זאת היא 'גלות' שחדלה להיות מה שהיא, מין 'ארץ ישראל' שנתפשטה בכל הארצות, מין גלות 'משיחית' עם גטו 'משיחי'. שהרי במקום שיש 'מולדת' אין 'גלות' [שם: 313].

דימיטרי שומסקי שלל את ההצגה הדיכטומית של דובנוב כמתנגד עקיב של הציונות. על פי שומסקי קיים רצף בין העמדה הטריטוריאליסטית של הציונות המדינית לבין העמדה האקסטריטוריאליסטית של דובנוב:

דווקא משום שממד המורכבות נתפס בעיני דובנוב כאמת מידה מרכזית לקביעת מצב התפתחותה של האומה, ניתן לטעון כי השלב השלישי [הקיום הלאומי] והמתקדם ביותר עשוי להיות המורכב ביותר, עד כדי כך שיאפשר את המשך קיומם הממשי של מקצת המרכיבים של הטיפוס הארצי-המדיני הטריטוריאלי בצדו של הטיפוס התרבותי-ההיסטורי הרוחני [שומסקי תשע"ב: 373].

ואכן, במבוא שצירף לפנקס המדינה או פנקס ועד הקהלות הראשיות במדינת ליטא שראה אור בעריכתו, כתב דובנוב במפורש על הממד הריבוני של מסורת האוטונומיה היהודית:

'לא יסור שבט מיהודה', לכאורה אפשר לומר שמעולם לא פסקה מלוכה בישראל, אלא היתה פושטת צורה ולובשת צורה. [...] הקהלות שומרות על הנהגתן העצמית ונעשות בכל מדינה ומדינה לאגודה לאומית אחת, בוראות שלטון מרכזי בצורת ועד של ראשי הקהלות ומנהיגיהן, ומרכז זה מסדר את חיי הקבוץ הכללי ע"י קביעת תקנות, מתווך בין הקהלות ובין שלטון המלוכה ונוטל מזה האחרון חלק מסוים לצרכי השלטון העצמי של הקבוץ האוטונומי. כך יוצר לו העם בכל מקום כעין מלוכה בזעיר אנפין. [...] ובדורות החדשים קוראים לזה 'מלוכה בתוך מלוכה', -- וכנסת ישראל הולכת בדרכה ההיסטורית ואומרת: אמנם, מלוכה בתוך מלוכה, קבוץ אבטונומי פנימי בתוך קבוץ ממלכתי חיצוני, וכך טבע הדבר מעניין (דובנוב תרפ"ה: XI).

דובנוב ראה בשלילת הזכות החוקית והמוסרית שיש ליהודים על אדמת אירופה אנטישמיות (דובנוב 1937: 29). כאן הוא חוזר לרעיון החירות הלאומית, שהיה יסוד מוסד בתפיסת הריבוניות שלו גם כשהיא הוגבלה לקיום שאינו מדיני סטנדרטי. כאן כדאי להזכיר את ברדיצ'בסקי שיצא נגד רעיון האוטונומיה של דובנוב, כשקבע במאמרו 'אדמה', שנדפס בהמעורר בשנת 1907, כי אין ריבוניות בלי טריטוריה:

שלטון בית לאומי עצמי אינו יכול להתקיים בלי אדמה נושבת, נושבת לצמיתות. שלטון בית לאומי עצמי אינו יכול להתקיים אם איננו גם חברותי, כלכלי ואדמתי, רצוני לומר, אם לא התרכזו האישים הפרטיים עם האדמה, שעליה יוּסד אותו שלטון הבית בהרכבה תולדית, ובלעדי הדבר הזה תישאר כל אוטונומיה, גם את נתון תינתן, רק יצירה מופשטת ודבר שאין לו מעמד [ברדיצ'בסקי 2008: 241].

בעקבות הגדרתו של קרל שמיט, המונח 'ריבוניות' של דובנוב, על אף הכחשותיו, הוא גם מונח

תאולוגי. אמנם הוא אינו קשור בהכרח לארץ ישראל ואינו מתרכז בעוצמה התאולוגית של הלשון העברית כשפתה של ארץ ישראל (שלום [1926] 1989: 59). אך על אף התפעלותו של דובנוב מהסקולריזציה של העם היהודי (דובנוב 1937: 17) וטענתו נגד הרואים ביהדות רק דת (האורתודוקסיה מזה והמתבוללים מזה - שם: 16-17), הוא יצא נגד המשומדים וקבע: 'המשכילים שבנו הנוטים ברובם לשכליות ולפוזיטיביזם מדעי, אינם מסוגלים לבגוד מתוך הכרה בברית אבותיהם ולקבל על עצמם עולה של אמונה אחרת [...] אולם המרה של דת - פרושה למעשה בתנאי הגולה: הסתלקות מהאומה הישראלית' (שם: 19). במילים אחרות: 'אין אנו רוצים אלא לבטל את שלטון הדת, אבל לא להוציא אותה מתוך אוצר נכסיה הרוחניים של האומה' (שם: 18).

לפי שיטתו של דובנוב, אפשר לפרש את טענתו של ברש בהרצאתו כהתרעה מפני גרסיה של העם היהודי המתיישב בארץ ישראל לשלב הראשוני של השבט. אין, כמובן, ודאות שברש תמך בגישתו האוטונומיסטית של דובנוב, אבל ברור שהוא האמין בהמשך הקיום היהודי בגולה ולא שלל אותה. דובנוב עצמו, אף שהתנגד בעקיבות לציונות המדינית, ראה בחיוב את ההתיישבות בארץ ישראל (אם כי שפט כהוים משיחיים את מי שראו בה מימוש של תחיה מדינית - שם: 76). זה אפשר לברש הציוני הארץ-ישראלי לאמץ את עמדותיו חלקית לפחות. אך את ההבדל המכריע בין דובנוב לבין התומכים, בעיקר אחד העם, בהתרכזות במרכז רוחני בארץ ישראל, ניסח דובנוב במונחים של קולוניאליזם יהודי במזרח שממנו הסתלק כששלל אלימות יהודית וכתב: 'למעשה כל ההבדל ביניהם אינו אלא בזה, שאלה מטיפים את רעיון התחיה הלאומית, כשפניהם מועדים אל המזרח, ואלה [כלומר הוא עצמו] מנבאים באותו סגנון כשפניהם מכוונים אל המערב' (שם: 77).

[ח]

דובר רהוט על טיפוחה של ספרות ותרבות עברית בגולה היה הפובליציסט וחוקר הפילוסופיה היהודית שמעון ראבידוביץ'. עמדתו העקרונית של ראבידוביץ', שהיה מיודד עם דובנוב והוציא לאור בעיינות, הוצאת הספרים העברית שהקים בברלין, את פנקס מדינת ליטא בעריכת דובנוב, היתה שהגורם המלכד את העם היהודי אינו טריטוריה ולא אזרחות אלא השפה והטקסטים העבריים. על כן, גרס ראבידוביץ', יש לבנות מרכזים יהודיים בגולה ובארץ ישראל, תבנית טקסטואלית לאומית שאותה כינה 'בבל וירושלים' שמתקיימות זו לצד זו כפרטנריות שקולות. הוא דחה את ההצבה האקסקלוסיבית של הגולה מול ארץ ישראל (Pianco 2010: 62-63, 73). ראבידוביץ', שהקים בברלין את הקונגרס העברי העולמי, פרסם כאמור סדרת מאמרים בעולם (גיליונות מט-נא, 1930) בכותרת 'לשם חידוש ספרותנו'. בסדרה זו הטיף לקימומה ולפיתוחה של הספרות עברית בגולה כשהוא קובע את אופייה הריבוני: 'דבר חיזוק כוחי יצירתם הספרותית של יהודי הגולה אינו שאלה ספרותית-תרבותית בלבד, אלא גם שאלה מדינית ממדרגה ראשונה!' (ראבידוביץ' 1930: 995).

ראבידוביץ' הגיב על הרצאתו של אשר ברש במאמר שפרסם במאזנים בתרצ"א, בגיליון מד, בכותרת 'שתי שאלות שהן אחת', ובו החזיק טובה

למי ש'העיו' לומר כדברים האלה: אם יארכו הימים ואנחנו (יהודי א"י וסופריה) ניכרת יותר ויותר מן היהדות העולמית ולא יהיו בינינו יחסים רוחניים, נפשיים ותרבותיים, נרד למדרגה של קהילה בעלת עניינים וסכסוכים פעוטים, שאינה כדאית שהעולם יתעניין בה [ראבידוביץ' תרצ"א: 7].

בהמשך הדברים הוא גרס: 'הכרות-הפרימט של ארץ ישראל בחיי יהדות שבגולה - אמת יציבה היא. אולם כמה גדולה סכנתו של רעיון זה, שמסיקים ממנו מסקנות משונות אלה "שלילת-הגולה כביכול שאינה בגוף הדבר אלא שלילת יהדות בגולה וחיוב תמיהה וכליון"' (שם: 8). בהמשך המאמר הציג ראבידוביץ' את עמדתו באורח נוקב:

הגיעה השעה להעמיד את השאלה בכל חריפותה וקיצוניותה, וזו הדרך הטובה ביותר לבידור שאלות בנות-משקל מעין זו: היש בכוחה של א"י לבדה, א"י שבימינו וא"י שבעתיד הקרוב, לפתור את תרבות-ישראל השלמה, הרצויה והנכספת, שעשרות דורות חלמו עליה והקריבו חייהם עליה? אין רחמים בדין, ואין אנו יכולים אלא להשיב על שאלה זו בשלילה, שלילה גמורה או מותנית מצד אחד אם מכמה צדדים. היכולה יהדות הגולה לבדה להגשים תעודה זו? לא ולא. מכאן אתה למד: תרבות-ישראל השלמה והנכספת, תרבות שתהא נאה לאומה עתיקת-יומין ובת-מסורת, לאומה בת תורה, נביאים וכתובים וכולי וכולי לא תבוא לעולם אלא מתוך שיתוף הפעולה בין ארץ-ישראל והגולה. תרבות ישראל שלעתיד לבוא. (תרבות במשמעותה היסודית והיא גם 'הרחבה', בלשון ה'המונ', לא רק ספרות והשכלה בלבד, לא תרבות שהיא מסגרת והוספה לחיי מדינה כביכול, אלא תרבות שהיא היא החיים, המדינה וכל הכרוך בהם.) שני שותפים בה: ארץ-ישראל ויהדות-התפוצות. לא לדינא ולא למקח וממכר אין כאן ערך לחלוקת-מניית' בגוף-שותפות זה. תבוא ההיסטוריה במאה הכ"ה או ה'ל' ותכריע. בידה נפקיד גורלנו. כל שעה שרוב מניינה ורוב בניינה של כנסת ישראל מצויים בתפוצות, לא תקום ולא תהייה תרבות ישראל שלמה בלי השתתפותה היצרנית של יהדות זו שבתפוצות. (ואף כאן אתה רואה כמה גדולה בערותה, שטחיותה התרבותית וסכנתה של 'שלילת-הגולה' המפורסמת. השולל את הגולה - מטיל פגם בתעודת-תחייתנו הישראלית) [שם].

דווקא בתוך הסוגריים טען ראבידוביץ' את העיקר. כאילו בדרך אגב הוא אמר את הדבר העיקרי כי המדובר בתרבות עברית של מדינה. מכך יש להסיק שלנגד עינינו עמדה תרבות עברית ריבונית, שהוא דימה אותה לבעלת קיום מדיני לא רק בארץ ישראל אלא גם בגולה. בחלק השני של מאמר התגובה על הרצאתו של ברש, שהתפרסם בגיליון מה של מאזניים באותה שנה, תקף ראבידוביץ' את משנתו של אחד העם:

הרבה מערבוב-המושגים בספירה זו יש לזקוף על תורת הציוניות ה'רוחנית' שבדור שעבר. ובמקום אחר הוכחתי, כמה לקויה תורת ה'מרכז' ו'ה'יקף' במשנתו של אחד העם, כמה מסוכנת היא חלוקת-פונקציות בין מרכז להיקף, כאילו יהא המרכז חי את חייו השלמים וההיקף יהא נוטל חלק בהם, דוגמת העצמים ה'משותפים'

באידיאה האפלטונית כאילו פונקציית החיים הלאומיים נמסרה ל'מרכז', ופונקציית הקבלה יניקת שפע החיים ההם, ההסתכלות באותם החיים נמסרה לרוב מניינם ולרוב בניינם של ישראל באומות... ואני רואה חובה לעצמי לחזור על דברי: 'אם לא יהא ה"היקף" יוצר ונותן משלו - לא יהא מרכז, כלומר: לא יהיה מרכז המשפיע על ההיקף, אלא כחינת נקודה בודדה בלי היקף מסביבה, כלומר "מרכז" שיאיר לעצמו ולא לזולתו' [ראבידוביץ' תרצ"א: 9].

במילים אחרות, אחד העם הציוני הרוחני לא רק ויתר מראש על ריבונות יהודית סטנדרטית אלא אף צמצם את שאיפתו לריבונות חלקית בתחומה של ארץ ישראל. המחויבות אינה לגבולות טריטוריאליים אלא לנקודה של עצמה רוחנית. זוהי הדה-טריטוריאליזם בהתגלמותה. לעומת אחד העם, חוסר היכולת להשיג ריבונות סטנדרטית הביא את ראבידוביץ' הציוני להרחיב את היריעה ולתמוך בריבונות יהודית הפרוסה לכאורה על פני כל הגלובוס. ואילו אחד העם, שוויתר על השאיפה הציונית להשיג ריבונות יהודית בטווח הנראה לעין, לא ביקש לייצר ריבונות יהודית אלטרנטיבית והסתפק בשאיפה מזגבלת לקיום יהודי בארץ ישראל אפילו תחת שלטון זר.

הוויכוח הזה היה תוך-ציוני, והמשתתפים בו לא שללו מן היסוד ריבונות טריטוריאלית בארץ ישראל, אלא חיפשו אחר אלטרנטיבות נוספות בגולה. ראבידוביץ' הדגיש שמטרתו איננה לפגוע במרכז הספרותי הארץ-ישראלי (1930: 995). ואכן, הוא לא הציע אופציה של דיאספוריות רדיקלית, שדוחה כל ריבונות יהודית, כמו זאת שיפתחו לימים דניאל ויונתן בויערין (Boyarin & Boyarin 1993: 693-725). הוויכוח היה אפוא על גבולות הריבונות המדומיינת, וראבידוביץ' ביקש להדגיש שללא ההיקף של הגולה לא יתקיים המרכז בארץ ישראל, כלומר שללא הגולה אין סיכוי למרכז לחיות חיים 'שלמים' (ראבידוביץ' 1930: 994).

[ט]

דברי התגובה של הסופר עבר הדני על הרצאתו של ברש העלו אל פני השטח את המצב התרבותי שהושמע בו ההרצאה. עבר הדני הצביע על הפוליטיזציה החריפה של התרבות העברית שגברה בעקבות מאורעות תרפ"ט, שהתחוללו בשבוע הדמים שבין 23 ל-30 באוגוסט 1929 ועוררו ביישוב פולמוס סוער. ראשיתן של הפרעות בהתקפות על יהודי ירושלים ושכונותיה, המשכן בטבח אכזרי בחברון, בהתנפלות רצחנית על יהודי צפת, בהתקפות דמים על תל אביב ועל חיפה וכן על יישובים כפריים כמו חולדה, עין זיתים ומוצא. בצד היהודי הגיע מחיר הדמים של הפרעות ל-133 הרוגים ומאות פצועים.

אפשר היה להעריך כי בעקבות אירוע זה יתלכדו מרבית הכוחות הלאומיים לחזית אחת, שתגנה בחריפות את התוקפים ואת ההתנהגות חסרת האחריות של שלטונות המנדט. אך עוד בתגובות הראשונות, שפורסמו בימים הראשונים לאחר הלם המאורעות, ניכרה הדיפרנציאציה הפוליטית ששררה אז ביישוב ושלא אפשרה למערכת הפוליטית והציבורית הארץ-ישראלית להגיב במשותף. בגילוי דעת שפרסמה הסתדרות העובדים בדבר כחודש ימים לאחר האירועים, ב-20 בספטמבר 1929, נכללו העמדות העיקריות שנקט הזרם המרכזי של תנועת העבודה בשאלת

המאורעות. בראש ובראשונה נפרסה בו התקפה חריפה על ממשלת המנדט, המזולזלת בחובותיה לבית הלאומי העברי ומעלימה עין ממעשי הערבים וכוונותיהם. אך לצד ההתקפה על הבריטים, פורטה גם פרשנות להתנהגותו של האויב הערבי:

לא קנאת דת, לא שנאה גזעית עוררו את ההסתערות ההמונית הערבית על היישוב העברי בארץ-ישראל. קשרי-חיים בין הישובים הערבי והעברי - הכו שורש בארץ, מעמיק והולך. רק הסתה מופקרת שיטתית מסויעת מבחוץ יכלה לעקור את הארץ מתוך מצב הבטחון הכללי, שהושרה בה, מאז הפרעות הפרובוקציוניות בשנות 1920 - 1921.

דברים אלה, המבטאים את עמדותיה המסורתיות של תנועת העבודה כלפי השאלה הערבית, טעונים בסוף 1929, ולמעשה כבר זמן לא מועט קודם לכן, במשמעויות פוליטיות מובהקות שהמאורעות רק תרמו להחרפתן.

לעומת הבחנה זו בין היסודות של הקיום המשותף של יהודים וערבים לבין מה שהוצג כפרץ ההסתה שהוביל חלק מן הערבים להתנפלויות חסרות הרסן, גיבש הימין עמדה מונוליתית יותר. הימין לא ראה הבדל בין ערבים שהוא הציג אותם כמוסתים לבין ערבים שחשו לעזרת היהודים המוכים. דובריו טענו: 'כל עם אחראי בעד ההנהגה אשר הוא מציית לפקודותיה [...] ומכיון שהמוני העם צייתו לפקודת הפרעות והשוד, הרי הם נושאים בעדה במלא האחריות, ושום מציאות של "אנשי סגולה" בודדים אינה יכולה לטשטש את העובדה הזאת' ('לטשטש לא נרשה', 1929). בעל המאמר הטיל ספק באפשרות לבנות לאורך זמן חיים לצד הערבים, שהוכיחו לדעתו כי ברגע אחד, לא כל התגרות מצד היהודים (הדבר היה שגוי עובדתית), הם מסוגלים לצאת נגדם בהתקפה רצחנית. את מסקנתו המעשית מהבחנה זאת הוא הציב בניגוד למסקנותיה המוצהרות של תנועת העבודה, שכך הוא אפיין אותה: 'התשובה הרגילה בענינים האלה: "בניין ומשקיות" (למשל בגילוי הדעת של אחדות העבודה והפועל הצעיר, 29.9.1929). הוא הציע להקים יחידות צבא יהודי שתקבלנה עליהן אחריות לשמירה על היישובים היהודיים.

אלה כמה מן הניגודים שעמדו במרכז הוויכוח הציבורי ביישוב לאחר מאורעות תרפ"ט. לעומת הדבקות בעקרון החיים המשותפים של שני העמים, שגילו דוברי תנועת העבודה, ביטאו דוברי רוויזיוניסטים עמדות שנגזרו מדוקטרינת 'קיר הברזל' הנודעת של ז'בוטינסקי. דווקא יחס הכבוד שרחש ז'בוטינסקי ללאומיות הערבית הביא אותו לפיתוחה של תאוריית 'קיר הברזל'. כדי ליישב בין תביעה הרוויזיוניסטית הטוטלית לשלמות הארץ ולריבונות מדינית לבין קיומו של מיעוט לאומי בעל זכויות, ניסח ז'בוטינסקי את רעיון האוטונומיה הלאומית שתושבת על הפרדה חדה בין מערכות המשק והחברה היהודיות לבין אלה של הערבים. הריבונות המדינית והכוח הצבאי יחצו בין העמים כ'קיר ברזל' למשך שנים ממושכות של סכסוך קשה, שהערבים לא יסכימו לוותר בו על תביעותיהם הלאומיות היסודיות. על רקע תביעותיו הבלתי מתפשרות של הרוויזיוניזם לשלמות הארץ ולהקמת מדינה יהודית ריבונית בגבולות אלה, הכיר ז'בוטינסקי בזהותם הלאומית הייחודית של ערביי ארץ ישראל, ולא ראה בהם אספסוף הנעדר תודעה פטריוטית (שביט 1979). מכאן הפניית האצבע של דוברי הרוויזיוניסטים לעבר האחריות הלאומית הכוללת של הפורעים ויאושם מן התקווה לחיים משותפים של שני העמים.

דרכי הפרשנות המנוגדות למאורעות תרפ"ט היו מעוגנות בהבדלים החודרים עד שורשי השקפות העולם שביסוד עמדותיהם הפוליטיות של המחנות היריבים. לעומת

ההסתייגות מן הצבאיות שליוותה במשך שנים את מפלגת הפועל הצעיר, חזרו הרוויזיוניסטים ותבעו טיפוח צבא לגלי שיסייע להתמודד עם האיום הערבי. גם במחנה הפועלים נשמעה קריאה להגביר את המודעות הביטחונית ולתבוע מן השלטונות להגדיל את חלקם של היהודים בכוחות הביטחון כדי שהישוב היהודי יוכל לסמוך עליהם בשעת צרה. עם זאת, בניסוח האידאולוגי הודגש: 'בדם ואש אפשר להגן על יהודה - וחובה לעשות זאת בשעת חירום. בדם ובאש יהודה לא תיבנה'. ואכן, בילינסון ראה ב'ריבוי וריכוז של היישוב העברי העובד', שימנע אפשרויות להתנפלויות על יהודים, את הפתרון היסודי לשאלת הביטחון (בילינסון 1929ב). אמנם תביעתם של הרוויזיוניסטים להחליף לאלתר את ההנהגה הציונית בשל מדיניותה שנכשלה (תשובת הרביזיוניסטים לאכסקוטיבה', 1929) היתה מיוסדת על ניצול פוליטי של מצב קשה להנהגה הציונית, אך היא שיקפה גם הבדלים אידאולוגיים עמוקים. ואכן, עימות פוליטי נוקב זה, הנוגע להבדלים שבהשקפת עולם בין שני המחנות העיקריים בתנועה הציונית, החריק למעשה עוד לפני שהחלו המאורעות.

במאבק בין המופתי חאג' אמין אל-חוסייני למשפחת נשאשיבי על השלטון ועל המנהיגות בציבור הערבי, בחר המופתי לנצל את הגורם הדתי-לאומי לצבירת כוח פוליטי. העובדה שרחבת הכותל המערבי היתה שייכת למועצה המוסלמית העליונה אפשרה לו לטעון כי המחיצה שהקימו היהודים סמוך לכותל היא עדות לכוננתם להשתלט על מקומות המקודשים למוסלמים. היענות הבריטים לדרישתו גררה שורה של מעשי התגרות מצד הערבים. באמצעות הפרעות יזומות לתפילת היהודים, בניית מבנים שונים וקריעת פתח בקיר שעשה את הכותל מקום מעבר לבני אדם ולבהמות, והגבלות משפילות על סדרי התפילה מצד שלטונות המנדט, הצליח המופתי להפוך את הכותל למוקד של מתיחות פוליטית, עיונות ותסיסה רבה בין שני העמים (סלוצקי 1979: 35-37).

לעומת תגובותיו הממתנות של המחנה הפועלי, שחזר והזהיר מפני הילכדות ברשת שהם ראו בה פרובוקציה ערבית, הוקמו, בהשראת החוגים הימניים, ה'ועדים למען הכותל', שפעלו להזמת טענות הערבים ולמניעת התנכלויות מצד הבריטים (ניב 1975: 140-142). למרות פניותיהם של ראשי הוועד הלאומי וההנהלה הציונית, נערכה בתשעה באב תרפ"ט, במלאות שנה להתנכלות של סגן מושל מחוז ירושלים למתפללי הכותל, הפגנת מחאה אשר בלטו בה בעיקר חברי בית"ר ואשר ללא ספק היו בה התגרות וליבוי אש המחלוקת ועוררה חרדה בקרב הערבים מפני ניסיונות ההשתלטות של היהודים. למחרת נערכה הפגנת נגד של הערבים. בעקבותיה גברה ההסתה של אנשי המופתי, והיא גררה, לאחר שבוע ימים, את התפרצות מאורעות הדמים (שם: 142-143).

המחלוקת הפוליטית על הגורמים שהביאו למאורעות היתה אפוא המשך המחלוקת על הסכנות ועל מידת הנחיצות של פעילות הפגנתית בשאלת הכותל. אנשי תנועת העבודה האשימו את הרוויזיוניסטים באחריות להתלקחות המאורעות (גילוי הדעת של אחדות העבודה והפועל הצעיר, 29.9.1929). הרוויזיוניסטים, לעומתם, הסתמכו על עניין הכותל כדי להוכיח את צדקת דרישותיהם הפוליטיות (ניב 1975: 142). ימים אחדים לפני הפגנת הכותל הגדולה (בט' באב תרפ"ט) תקף בילינסון את תגובת הרוויזיוניסטים,

העושים 'ספקולציה על רגשות האומה, כדי להיבנות על ידם', ואף הזהיר מפני נפילה בפח הפרובוקציה המסוכנת שטומנים הערבים (בילינסון 1929א). ואילו לדעת הרוויזיוניסטים הוכיחו המאורעות את צדקת טענותיהם בדבר הדרך שבה יש לטפל בסכסוך סביב הכותל ('הצהרת הרביזיוניסטים', 1929). אי־ההסכמה העקרונית והוויכוח הפוליטי החריף בדבר האמצעים שעל היישוב היהודי לנקוט בשאלה זו מאפשרים להבין כיצד תרמו המאורעות דווקא לליבו איש המריבה בין המחנות ולא להתלכדותם. בלט מכולם המשורר אורי צבי גרינברג שכינס בספרו **אזור מגן ונאום בן הדם** (תר"ץ) שירים שבהם תקף בחריפות רבה את הנהגת היישוב והציג עמדה גזענית חסרת תקדים כלפי הערבים.

נראה שלפוליטיזציה הזאת התכוון עבר הדני כשאמר בתגובה על הרצאתו של ברש: 'הגיעה שעתה של הספרות להשמיע לצעיר היהודי, המבקש גאולה ולעם היהודי, ששום פסקה מפלגתית לא תוכל לפתור אותה. אנו זקוקים להתעמקות יסודית בכל הפרובלימה שלנו. המפלגתיות מקלקלת את האדם שביהודי' (ברש תרצ"א: 12). עבר הדני, שראה בפוליטיזציה את הרע מכול, ביטא כמיהה לקונסנזוס יהודי שיאפשר עמדה ריבונית מאוחדת. על פי ההיגיון הזה צריך היה להכפיף את הפיצול הפוליטי לרשות עליונה ומאוחדת שהסופר העברי הוא מכוננה ומבטאה. בעקבות הקביעה של קרל שמיט כי הריבון הוא שמכריז על מצב החירום, אפשר לטעון שהדיון על הרצאתו של ברש נערך מתוך תחושה עזה של מצב חירום המשווע לריבון שיכריז עליו כי הוא נמצא מעבר לפיצול הפוליטי הדמוקרטי ויוכל לנהל אותו ברגע ההיסטורי האקוטי שהיתה בו הציונות אז. ואכן, ברש עצמו ענה לדניאל פרסקי: 'עמים גדולים, כשהם נתעים לפעמים על ידי האינסטינקט, הם באים לידי משבר וצרה, אך אין סכנת כליה עליהם. המחשבה מתגברת סוף סוף והם שבים לבנות את עצמם. אנו ההולכים תמיד על פי תהום, אסור לנו להוציא מידינו את חוט המחשבה הנוהג בנו' (ברש תרצ"א: 13; ההדגשות שלי).

הספרות הריבונית לתפיסתו היא ספרות אליטיסטית שמייצגת את ההמון ובתוך כך מכוונת ומדריכה אותו. 'איני מתנגד לספרות של המונים', השיב ברש ליצחק לופנר, 'אבל הספרות הגבוהה אצל כל עם אינה של המונים. אצל כל עם ישנה רק שכבה מסוימת של אנשי רוח, פועלים ונפעלים מקניני הרוח האמתיים' (ברש תרצ"א: 13). זהו אותו אליטיזם שעל היעדרו קונן לחובר ושאותו הגדיר ברש בתשובתו על דברי דוד שמעונוביץ: 'הפוטנציה של עם גדול מתגלה גם בנקודה הקטנה. סוד הטפה מן הים. ישנן בארץ התחלות יקרות והן לכולנו למשיב נפש, אבל אני חרד להמשכן של ההתחלות האלו' (ברש תרצ"א: 13). האליטיזם הוא תנאי הכרחי ליצירת העמדה של הסופר הלאומי, שכן, כפי שגרס פרנץ פאנון, תפקידו של האינטלקטואל הלאומי להתעמת עם הציבור שלו ולבקרו. פאנון, לוחם חירות באלג'יריה ומנתח מזהיר של הקולוניאליזם, הגדיר בספרו **מקוללים עלי אדמות** את האינטלקטואל היליד הניצב בעמדה אלימה נגד בני עמו. פאנון תיאר אותו כמי ש'ממקם את מאבקו במישור הלגיטימיות, החפץ להביא הוכחות, המוכן להתפשט עירום כדי להציג ביתר בהירות את ההיסטוריה הגלומה בגופו, נידון לצלילה אל תוך הקרביים של עמו' (פאנון 2006: 196). הסופר הלאומי, כמו האינטלקטואל הילידי, שותף למאבק הלאומי ושואף למצוא לו צידוקים; אבל המאמץ הזה כרוך בבחינה עצמית המובילה לביקורת קשה הפוגעת בסופו של דבר בבני עמו, ובכך היא חושפת את העמדה שממנה נשאבת הלגיטימיות

של האינטלקטואל הלאומי כעמדה מוסרית־אוניברסלית מחייבת. זהו עימות מוסרי שהספרות האליטיסטית הלאומית מקיימת עם קוראיה, והוא בא לידי ביטוי באמצעות קוד אסתטי מורכב ואליטיסטי שאמור לבסס את הסופר הלאומי כמגלם ומכוון של הריבון.

אבל הסיטואציה הקולוניאלית שהיתה נתונה בה הציונות בתקופה שלאחר המאורעות לא אפשרה לה לגבש קול ריבוני קונסנזואלי ללא שינוי של ממש בעמדותיה ובדפוס הפרקטיקות הספרותיות שלה.

בעקבות תגובתו של ראבידוביץ' לדברי ברש, שהתפרסמה במאזנים, כתב ביאליק, המשורר הלאומי, איגרת לראבידוביץ' (24.4.1931):

את מאמריך במאזנים קראתי. דברים נכונים ויפים בעתם. לבי אומר לי הגיעו ימים קשים לתרבות ולספרות העברית ובלי מעשה רב, 'מהפכה', לא ישתנו פני הדברים לטובה. השאלה היא מי הוא בעל הכח עתה לעשות מעשה רב ולהביא מהפכה בלבבות, אולי יודע אתה מי האיש. אני לא אראנו עוד [ראבידוביץ' 1983: 114].

מצד אחד היה היישוב היהודי בארץ ישראל נתון, כפי שציין ברש, תחת עולו של שלטון זר. המנדט הבריטי שלט בארץ ולא אפשר את פיתוחה של ריבונות יהודית מלאה. מצד אחר באותה תקופה עוד לא נחשבו שלטונות המנדט אויב אולטימטיבי, ולמעט פעולתה השולית של קבוצת ברית הבריונים, שקמה באותה עת, לא ראה היישוב היהודי בשלטונות המנדט שליט זר לחלוטין. במינויו של הרברט סמואל היהודי כנציב הבריטי הראשון התגבשה מערכת יחסים של דיאלוג עם השלטונות הבריטיים. ואכן, המרד הגלוי בהם הוכרז רק בשנות הארבעים. אז עוד שררה הרגשה שלהצהרת בלפור יש תוקף מחייב. לכן אפשר לומר שהקולוניאליזם הבריטי הוכחש במידה רבה על ידי יהודי היישוב, והדבר אפשר ליהודים להכחיש שהם עצמם קולוניאליסטים. ההכחשה הזאת אפשרה לברש לצאת נגד שלילת הגולה הציונית הרדיקלית וגם להמשיך לתמוך ללא הסתייגות בקיום ציוני בארץ ישראל, שהוא קיום אלים. הכחשה זאת התאפשרה גם בגלל חוסר המובהקות של הקולוניאליזם הבריטי שהיה, למעשה, שלטון מנדט מטעם חבר הלאומים, שבשל הביקורת על השלטון הקולוניאלי העניק לבריטניה את המנדט על פלשתינה תוך כדי תביעה שיתפתח בה שלטון עצמי, למעשה סוג של ריבונות של האוכלוסייה המקומית (Angie 2005: 140).

כאן מתגלע הבדל נוסף בין ברש הציוני ובין דובנוב, שלא היה ציוני־מדיני: יחסם לפעולה האלימה של הלאומיות. התפיסה של דובנוב בדבר קיומו הרוחני של העם היהודי הביאה אותו לתאר את האומה היהודית 'כאומה רוחנית או תרבותית־היסטורית, המשוללת כל אפשרות לשאוף לנצחונות מדיניים, לגזל קרקעות בכוח או להכנעת עמי נכר על ידי שעבוד תרבותי' (דובנוב 1937: 22).

סיטואציה זאת של כפיפות מוכחשת של קולוניאליסטים בעצמם התפתחה לתרבות של מחלוקת ופיצול פוליטיים שלא חדלה מלחפש קול מאחד קונסנזואלי. דוגמה בולטת לכך היא הניסיון של ז'בוטינסקי ובן־גוריון להגיע ב־1934 להסכם בין הימין הרוויזיוניסטי לתנועת העבודה. הניסיון לא עלה יפה. אנשי היישוב ביקשו להתגבר על המחלוקת כדי לפעול כגוף קולוניאליסטי מאוחד לקראת החלת הריבונות היהודית בארץ ישראל. אחת התוצאות הספרותיות הכמעט מיידיות של תשוקה זאת לקונסנזוס ריבוני היתה ההתפתחות המרכזית בשירה העברית של ראשית שנות השלושים לקראת נאו־סימבוליזם מופשט. בספר השירים באלה הימים, שראה

אור ב-1930, יצק שלונסקי את הנוסח הנאורסימבוליסטי העברי בתגובה לאלמות של מאורעות תרפ"ט. הפרשנויות הפוליטיות המנוגדות הביאו את שלונסקי לכוון את המשורר העברי הריבוני כמי ששרוי בעולם של הפשטה ואסתטיקה שחורג ממחלוקת הפוליטית ויכול לשמר את עמדתו של המשורר הלאומי הריבוני הניצב דרך קבע בעימות עם כלל הלאום ואינו נוקט עמדה של צד זה או אחר בשדה הפוליטי של התרבות הלאומית (חבר 1995).

[י]

בתגובה על הרצאתו של ברש התלונן תחילה דוד שמעונוביץ' על ראיית השחורות של המרצה: אם נקח לדוגמא את רשימת הסופרים המקוריים שיצאו לאור בזמן האחרון בארץ ישראל, נראה כי נתפרסמו דברים כמו חיי נישואים לפוגל, 1919 לפרימן, ביישוב של יער להזו, ספורים של ברש ושטיינמן ועוד ועוד - המתארים את חיי הציבור היהודי בתפוצות הגולה [ברש תרצ"א: 12].

אמנם הוא ייחל ליצירה ארץ-ישראלית על נושאים ארץ-ישראליים, אבל 'המצב לא נורא. אם להתאונן, הרי צריך להתאונן על זאת, שעוד לא השתקענו פה עד כדי כך שנוכל ליצור ספרות של הארץ הזאת. ואנו עדיין מושרשים בנפשנו בארצות שמהן באנו' (שם).

דוד שמעונוביץ' הצביע בדבריו על תופעה רווחת של סופרים ארץ-ישראליים כמו דוד פוגל, סופר שכמעט לא חי בארץ ישראל אבל פרסם בה את יצירותיו, הכותבים על חיי היהודים בגולה. נראה שאפשר לראות בתופעה זאת חלק מפרויקט של דמיון הריבונות הלא טריטוריאלית שביקש ברש לייסד. הוא עצמו כתב באותן שנים את אהבה זרה, הרומן שלו על חיי היהודים בגולה הרב-לאומית בגליציה, שעליו ועל כלל יצירתו של ברש בהקשר הסטורי זה כתב שמואל ורסס (ורסס 2014). הרומן אמנם ראה אור ב-1939, אבל קטעים ממנו פורסמו בשנות השלושים בכותרת פרניה, שהיא הדמות של הגויה שגיבור הרומן מתאהב בה.

אבל כתיבה עברית בארץ ישראל על החיים בארץ ישראל, כזאת שייחל אליה ברש, היא כתיבה ריבונית שמוצבת נגד הערבים. זוהי ריבונות יהודית, שמרכזו בפלסטינה, שנפרסת על פני כל העולם היהודי משום החשש מפני שבטיות שתותיר אותה לבדה מול העולם הערבי. 'אני הזהרתני', השיב ברש לעבר הדני, 'רק מספרות של קבוץ קטן ודל היו שב בצל מזרח גדול וזר לנו בחטאיו ובצדקותיו' (ברש תרצ"א: 13; ההדגשות שלי). למעשה טען ברש כי הצינונות הקולוניאליסטית אינה צריכה להתערות במזרח שהיא הגיעה אליו אלא עליה לחבור ליהדות העולמית; וזו תמלא את מקומה של 'מדינת האם' של המודל הקבוע של קולוניאליזם. בכך הוא יצא נגד המגמה של ההתערות במזרח, שרווחה בספרות העברית של שנות העשרים, למשל בדברים שכתב יהודה קרני ברשימתו 'העם הזמר' שהתפרסמה בהדים (קרני תרפ"ג: 44-47). שמואלי חלק על ההירתעות של ברש מן המזרח וקרא ללמוד מחיי הערבים ומהכפר הערבי, 'שהרבה לנו ללמוד ממנו ואף לקחת - לא רק מעט 'צבע וקולוריטי', אלא גופי הלכות-חיים, שהד הויתנו הקדומה עדיין מפעם אותם. אכן בין שנרצה ובין שלא נרצה השפעה זו חודרת בדמנו, ברוחנו, ורב כוחה גם לעורר ולהפרות' (שמואלי תרצ"א: 1). הוא הסתייג מהלונטיניות, אם כי הוא ראה בה

מונח מטעה, לא יותר מברק חיצוני שהוא 'גם נטע זר בחיי הערבים' (שם). הביטוי הנחרץ ביותר של ברש של כתיבה ספרותית עברית וריבונית שכוונה נגד מה שראה בו את סכנת הלוונטיניות בעקבות ההתערות בחיי הערבים היא הנובלה שלו 'איש וביתו נמחו', שפורסמה בהמשכים בדפי מאזנים בשנת 1934, שלוש שנים לאחר פרסום ההרצאה 'ספרות של שבט או ספרות של עם?', וכוונסה בשנת תרצ"ו בספר 'עלי אדמות' (עמ' 128-230). יוסף קלוזנר תיאר את ברש כמי שלמרות מה שהוא מתאר חיים גלותיים, אין ה'תרמיל' הגלותי של מנדלי נסחב אחר גיבוריו. לכאורה הוא מתאר חסידים אדוקים באמונתם ו'דבי'; ואף-על-פי-כן חיים הם, חיים של בני-אדם, שיש משהו לומר עליהם אף מחוץ למצוות המעשיות, שהם מקיימים, ול'רבי', שהם נוסעים אליו [קלוזנר (תרצ"ט) 1988: 27; ההדגשה שלי]. ברש תיאר גם בנובלה הארץ-ישראלית שלו חיים ארציים. הוא דמיין והציב בה חיים יהודיים ריבוניים כנורמה מחייבת, שהסטייה מהם בארץ ישראל - שהוצגה כמקרה מובהק ורדיקלי של חיוב התשוקה היהודית לריבונות - התגלגלה לאסון.

בשל הנורמה הזאת נשפט איש העסקים קלדם בנובלה לשלילה. הנובלה נפתחת בקולו של המספר העד העובר ברחוב הרצל בתל אביב על יד הריסות ביתו של קלדם. קלדם איננו טיפוס החלוץ שעומד במרכזה של הספרות הציונית; וככה הוא אינו מבקש להתערות בחיי הארץ מסיבות של אידאולוגיה ציונית לאומית (בר-יוסף [1978] 1988: 145). מלכתחילה קיומו בארץ ישראל הוא קיום שבטי של מי שחייו אינם ארוגים בפרויקט הציוני היהודי, שמיוסד על נרטיב-העל של 'מגולה לארץ ישראל'. המספר-העד המגולל את סיפורו של קלדם הוא תושב תל אביב שתפקידו בנובלה הוא להתריע על הסכנות הכרוכות בהתקרבות לערבים ובהתרחקות מן הלאומיות היהודית בגולת אירופה.

מן ההתחלה מתברר לקורא באמצעות שיחת המכרים שהמספר ניגש אליהם, שקלדם התאבד לאחר שחלה ב'מחלה מכוערה' (ברש תרצ"ו: 128), כלומר מחלת מין. עוד נאמר בשיחה זאת שנוסף על כך שקלדם היה 'בעל-הצלחה אצל המין היפה. גבר כזה!' (שם: 129), הוא היה 'טפוס ליבנטיני - חצי ערבי' (שם). מכאן ואילך נפרסות תולדותיו של קלדם, שנשא אישה שלישית לאחר ששתי נשותיו נפטרו ושזהותו הלוונטינית מוצגת בנובלה כסיבה לכישלונו בארץ ישראל. ברש יצר סיבתיות מובהקת בין זהותו של קלדם לבין כישלונו, וחזר בכך על טענתו בהרצאתו על הסכנה שבהתקרבות אל הערבים ובקיום השבטי היהודי בארץ ישראל. השבטיות היא מתכון בדוק להתאבדות לאומית, שמתגלמת בנובלה בהתאבדותו של קלדם. המבט האוריינטליסטי של ברש, הכולט גם בסיפורו 'ערביאים', שנכתב בתרפ"ט (שם: 117-127), מבליט את המיניות המזרחית כסוטה וכהוללת, וקובע שהתערותו של קלדם במזרח יוצרת, כמעט בהכרח, את הנסיבות שנדבק בהן במחלת המין בעת ביקור בבית בושת. הפגם הגופני שלו הוא גם המקור לאימפוטנציה שלו (שם: 217). זאת מצטרפת לדגש על מיניותו של קלדם, שחולשתה היא חולשתו של בן השבט שנששל כגבר, ובכך גם כריבון.

השתתף הלאומיות היהודית על הלוונטיניות סופה, לדעתו של המספר, אבדון. 'גם אבנים וברזל ומלט עלולים להמחק כאילו לא היו. רק עפר וחול נשמרים כיסוד נצחי' (שם: 130), מהרהר המספר ומעלה בכך מחדש את שאלת ההתיישבות הציונית על ארעיותה ועל היותה מועדת לפורענות אם לא תוגשם כהלכה.

מה שמטריד את מנוחתו של המספר הוא צורת הטריטוריאליזציה של היהודים בפלסטינה (כותרת הספר שכונסה בו הנובלה הוא **עלי אדמות**). זהו סוג של ריבונות שצמצום חלותה רק למי שיושבים על הקרקע בפלסטינה מחייבת התרחקות מיהודי הגולה ושיתוף הערבים המקומיים. ברש יצא למעשה נגד הגדרת הזהות הלאומית היהודית רק באמצעות הטריטוריה, שהתפתחה לימים לכנעניות. במקום ריבונות לוקלית הוא הציע ריבונות חלקית ומחוררת שתכלול את יהודי פלסטינה עם יהודי הגולה.

המאמץ העיקרי בנובלה הוא לבקר כל חריגה מהלאום היהודי ומהאתניות האשכנזית ולהציגן כהרות אסון. קלדם הוא יליד סביבות אודסה ועלה לארץ שנתיים לפני שנבנה הבית הראשון בתל אביב, אבל עלייתו אינה ציונית מובהקת. תחילה מסופר שהוא הותיר מאחוריו ברוסיה אישה ארמנית עם שני ילדים (האמת כנראה אחרת, שם: 224) וכן שהתעכב בסמבול שלוש שנים לפני שהגיע לארץ (שם: 130). כך תיאר המספר את זהותו ההיברידית של קלדם:

לא עברה עליו שנה אחת ביפו (הוא גר בסימטה 'אירופית' של תחילת 'נוה שלום') וכבר נשלם בו הטיפוס הליבנטיני במלואו. מעורב היה עם בני כל העמים המזרחיים השוכנים בעיר, דבר צרפתי ואיטלקי, יונית ותורכית וערבית. וכשנשמע מפיו דבור רוסי, יהודי או גם עברי - היה הדבר כמפתיע. משל, ערבי בן עג'מי מדבר בלשונות אלו. אף כי היה מבטאו וסגנונו היו תמיד נכונים למדי (שם: 131).

יסודה של לוונטיניות זאת היא בקשריו הקרובים עם הערבים עד כדי הזדהות אתם:

בעברו בחוצות תל־אביב (לאחר שנבנו חוצות אלה, חמשה במספר) היה אירופי יותר, אך ברחובות יפו, וביחוד למן 'הסאריה' (בית הממשלה) ומעלה, אפשר היה לראותו תכופות הולך שלוב־אצבעות עם אפנדי ערבי, נוצרי או מוסלמי, או גם יחיד, ובידו תלויה מחרוזת אלמוגים ארוכה, אלמוגי ענבר גדולים, והוא מעבירם לצמדים בין אצבע ואגודל, כיחסן ישמעאלי מלידה (שם: 131).

עם זאת, הוא נמנה עם עשרת הראשונים של בוני תל אביב היהודית (שם: 132), הגם שהוא הביא מבירות אישה 'צחת בשר רך ותפוח, כאשר יאהבו בני המזרח' (שם: 133). ברש תיאר את האלימות של קלדם לאשתו הראשונה גינה כנובעת מזרות מנהגיה (סירובה העיקש לאכול בצהריים - שם: 135) ומהיותה לא מפותחת רגשית כאישה בוגרת (שם: 137). הזהות המעורבת שלו עצמו ושל נשותיו (גינה דוברת צרפתית, אביה החורג הוא ספרדי, והיא שונה מן הנשים האשכנזיות יוצאות רוסיה בתל אביב - שם: 134) היא האחראית לאלימות שבסיפור הבעל המכה את אשתו, אשר סופה אלימות שקלדם מפעיל כלפי עצמו בהתאבדותו. ערבוב הזהויות מחולל אלימות, שכן ייצוג ה'אחר' אינו אחיד והמוגני, ועל כן מתחוללות בו הפרעות. ההתמודדות עם הפרעות האלה מעוררת במתבונן ב'אחר' תגובה אלימה. לכן, כפי שאמר ברש בהרצאה, ההזדהות היהודית בארץ ישראל צריכה להיות עם יהדות הגולה האשכנזית. האסון והאלימות נוצרים בעקבות העיגון בטריטוריה הארץ־ישראלית של הזהות ההיברידית, כפי שאכן קורה כשגינה נדקרת מקוץ ארסי כשהיא מטפלת בגינה (בטריטוריה) ובשל כך נחלית ונפטרת (שם: 143-145).

קלדם הביא את אליגרה, אשתו השנייה, הספרדייה, מקושטא, והיא אף הרתה לו. השם שייעד לבנו הוא יגאל, שם ארץ-ישראלי ילידי למהדרין, אבל גם כאן פעלה ההיברידיזציה את פעולתה ההרסנית, וכשנפטר הילד בלידתו עם אמו, נגנז החלום להקים לו יורש ילידי. הגורם לאסון היה ביקור בביירות בימי מלחמת העולם הראשונה לרגל עסקים. שם התהולל קלדם באחד מבתי הבושת ונדבק ממחלת מין. זה היה בעת הציפייה ללידתו של יגאל. גם כאן קרבתו לעולם המזרח, שסייעה לו בעסקיו עם הטורקים, מוצגת כרבה מדי, והיא הביאה עליו את אסונו - הוא נדבק במחלת מין (שם: 154-155), הדביק בה את אשתו, והיא והוולד מתו (שם: 159).

קלדם למעשה איננו ציוני, אך לאחר המלחמה

אף השמועות שהגיעו אליו על 'הבית הלאומי' ליהודים, אם כי ידע שמוגזמות הן מאד ('חלומות' הציונים בעצם לא העסיקהו עד עתה), הנה עכשיו, אחרי תלאות המלחמה, בשמעו אותן מפי אנשים מלאי אמונה והתלהבות, עוררו גם בלבו איזו כמיהה להיות עם אחיו, להשתתף במעשיהם, וביחוד לראות בגידולה של העיר תל-אביב, שהיה בין ראשוני בונייה [שם: 160].

הטריטוריאליזציה בתל אביב שהוא מייחל לה (שמתגשמת חלקית, שכן ביתו כבר נתפס בידי אחרים (שם: 163) אינה ציונית, כלומר לא ארוגה בתוך נרטיב גאולה יהודי, הכולל בתוכו את יהודי הגולה כעולים פוטנציאליים, אלא היא ניסיון להתערות שבטית במרחב הארץ-ישראלי, ניסיון שסופו, על פי ברש, קטסטרופלי. ברש אף הרחיק לכת ואפיין את קלדם (בעיניו של אחד מנוסעי האנייה שמביאה אותם לארץ ישראל) כ'מין אדם-עברי חדש, חופשי מכל סבל-ירוש' (שם), ובכך הפך את הנובלה לסיפור גורלו המר של העברי החדש של ברדיצ'בסקי (שאל מותו מתוודע הקורא מן ההתחלה), שניתק עצמו לחלוטין מהגולה.

בשהותו בתל אביב, כשהוא ניסה לשקם את עסקיו, הוא הביע את דעתו הפוליטית - שמואסת בהנהגת היישוב - באמצעות דברי המספר הממוקדים בתודעתו של קלדם: 'תופשי ההגה שביישוב התנהגו כאילו יש להם חלק ממשי בממשלת הקיסרות הבריטית בלונדון, וכל מה שמתארגן כאן כנגד היהודים אין לו שום חשיבות' (שם: 173). ברש הביע כך את עמדתו, שמבליטה את הכפיפות לשלטון הקולוניאלי הבריטי ואת העובדה שהגורמים הקובעים את מצבו הפוליטי של היישוב הם השלטון הבריטי העוין וצרת היהודים: 'הם', אומר קלדם, 'חושבים בקלות-דעתם שהם מטים את המעשים, ואינם יודעים, שאין שום דבר נעשה ברצונם. רק שני כוחות הם המכריעים בענייננו: השלטון האנגלי והכוח הדוחף של צרות היהודים. אילו נעשו הדברים לפי בינתם, היה הכל פורה באויר' (שם: 173). אך דבריו של קלדם על תגובת היישוב על מאורעות 1921 מייצגים את קולו של ברש, שהאוטופיה של קלדם מושמת ללעג בידי עצמו:

את ערכה האמיתי של היריותם הריקה והמאוסה רואים בשעת פורענות. איך הם מאבדים מיד את עשתונותיהם, איך הם נכונים מיד לכרות ברית-שלום עם כל צר ואויב. גועל נפש הם מעוררים. כן, כאן יקום ישוב גדול ותל-אביב תהיה כרך, אך לא כדמות שהם רואים בחלומם תהיה לישוב ולכרך. יצרים חזקים של מציאות ישו דמות לחיים. יקומו משפחות עשירות, לא מאלה המרבים עכשיו לקשקש בלשונם,

מתחיתיות, מן הנבזים היותר - כמוני למשל, צחקו, צחקו! [שם: 173-174].

התנהלותו של קלדם מוצגת בנובלה בביקורתיות וכהרת אסון, אך גם בהתנסחותיות הפוליטיות הגלויות הוא חושף את האמת של המחבר, שהייתה מוצגת באמצעות קלדם הנלעג (כשהוא מסיים את דבריו הוא משמיע 'צחוק גדול, צחוק מוזר, כמעט היסטרי' - שם: 174) מחריפה את הביקורת עליו. זהו שיאו של המנגנון הספרותי שבאמצעות דיוקנו של גיבור שלילי ההולך ומידרדר הוא מזהיר את קוראיו מן הסכנות המזומנות לקיום השבטי הארץ־ישראלי נטול הריבונות היהודית.

גם את ליאה, אשתו השלישית בארץ ישראל, הביא קלדם מן המזרח התיכון; הפעם ממצרים. גם היא בעלת זהות היברידית שמקורה גליצאי והסתגלה לחיי אלכסנדריה בלי שהיה לה דבר עם הציונות ועם טריטוריאליזציה (שם: 176-177), עד שגם הגינה בביתו של קלדם לא עוררה בה כל ענין (שם: 182). מוזרותה ואותו 'אגוטיזם חולני, בלי כל תערובת של אנוכיות תועלתית' מתגלים כתוצר של גילוי עריות שעברה בילדותה (שם: 179). כאן הגיע לשיאו הכישלון המובנה של כל מערכות יחסיו של קלדם עם נשים: מחלת המין שפגעה באליגרה חוזרת ומופיעה אצלו (שם: 183). באנלוגיה ליחסיו הקשים עם ליאה מתואר השינוי שחל ביחסיו עם השלטונות עם התחלפות השליטים העות'מאנים בשליטים הבריטים. שני איברי האנלוגיה מבליטים את היחלשותו הכללית של קלדם בעסקיו וגם בגינוניו הלוונטיניים, שאינם מוצאים להם מסילות אצל פקידי המנדט ה'הירים, הנענים רק לכוח הממשי שמאחורי האדם. ומאחריו לא הרגישו כל כוח' (שם: 186). הרלוונטיות של קלדם למציאות הפוליטית הארץ־ישראלית הולכת ומתמעטת. ביטויה העיקרי הוא בעסקיו המידרדרים, בחיסול השותפות עם אבוטבול המזרחי (הסכנה שבעירוב האתני), וכשהוא מנסה לשפר את מצבו באמצעות שוחד הוא נתקל בתגובה וזעמת של קצין האנייה הבו ללוונטיניות שלו (שם: 197). סופו של קלדם מתקרב עקב התמוטטותו הכלכלית. הוא מאבד את חירותו, שכן רובצים עליו שטרי חוב שעליו לפרוע. דווקא בעת ההתקרבות המאוחרת לליאה הוא מאבד את הרצון לחיות. 'אין לי תקוה אלא - אבוד עצמי לדעת... מה אוכל עוד לעשות?... נחלשתי, אין לי כוח... אין לי רצון לחיות... אני ריק מכל רצון, מכל חפץ' (שם: 200). אפילו ההשהיה העלילתית של המגעים העסקיים עם הערבי אבו בצל, שרוצה לבנות דיור לעולים היהודים ומעניק לקלדם שטר ערבות (שם: 215), אינה מונעת את הידרדרותו. מכתב התאבדותו לליאה אשתו הוא ביטוי מגובש למקומו הפוליטי של קלדם: 'הן תביני, שאין טעם להתענות בחיים לא־חיים. איני מרגיש בי כל כך לעשות איזה דבר. והרי בעולם זה אי־אפשר לחיות בלי עשייה. על־כן עלי לצאת מן העולם. אני עושה זאת כמעט בעונג. עונג לי למות, מפני שאין לי עוד כל עונג לחיות' (שם: 226). המכתב כתוב צרפתית ולא בעברית, שפתה של הציונות. ויתר על כן, הנימוק שהוא מעלה הוא לכאורה נימוק ציוני - הצורך בעשייה - אך עשייתו של קלדם עסקית ורחוקה מרחק רב מאידאל עבודת הכפיים הציוני. העיקר במכתב הוא שאבדן החירות וחוסר היכולת להתקיים כסובייקט ריבוני מביאים להתאבדותו. הוויית השבט מגיעה לאבדנה עם ביטול הרצון (שמתבטא בהיחלשות הליבדו ובאין־אונות המינית שלו) והחירות ההכרחיים לקיומו של סובייקט ריבוני.

מקורות

- בילינסון, משה, 1929. א. 'תחומיה של מלחמת הכותל', דבר, 6.9.1929.
- בילינסון, משה, 1929. ב. 'יסוד הבטחון', דבר, 9.9.1929.
- ברדיצ'בסקי, יוסף מיכה, תר"ס. 10. מחניים, ספור. תושיה, ווארשא. פורסם גם בתוך: ספורי תר"ס, אבנר הולצמן (ההדרה ומבוא), רשפים, תל אביב תשנ"א.
- ברדיצ'בסקי, יוסף מיכה, תר"ס. 20. מבית ומבחוץ, תמונות וציורים, תושיה, פיעטרקוב. פורסם גם בתוך: ספורי תר"ס, אבנר הולצמן (ההדרה ומבוא), רשפים, תל אביב תשנ"א.
- ברדיצ'בסקי, יוסף מיכה, 1960. כתבי מיכה יוסף ברדיצ'בסקי: מאמרים, ספרית מעריב, תל אביב.
- ברדיצ'בסקי, יוסף מיכה, 2002. כתבי מיכה יוסף ברדיצ'בסקי (בן גוריון), כרך ה, הקיבוץ המאוחד, בני ברק.
- ברדיצ'בסקי, יוסף מיכה, 2004. כתבי מיכה יוסף ברדיצ'בסקי (בן גוריון), כרך ו, הקיבוץ המאוחד, בני ברק.
- ברדיצ'בסקי, יוסף מיכה, 2008. כתבי מיכה יוסף ברדיצ'בסקי (בן גוריון), כרך ח, הקיבוץ המאוחד, בני ברק.
- בריוסף, חמוטל, [1978] 1988. 'על "איש וביתו נמחו"', בתוך: נורית תמיר-סמילנסקי (עורכת), אשר ברש: מבחר מאמרי ביקורת על יצירתו, הקיבוץ המאוחד, תל אביב, עמ' 145-151.
- ברש, אשר ויעקב רבינוביץ', תרפ"ב. 'רעננות', הדים, א, עמ' 3.
- ברש, אשר, תרצ"א. 'ספרות של שבת או ספרות של עם?', מאזנים, ב, לח, עמ' 9-13.
- ברש, אשר, תרצ"ו. 'עלי אדמות, מצפה, תל אביב.
- 'גילוי דעת', 1929. דבר, 20.9.1929.
- 'גילוי הדעת של אחדות העבודה והפועל הצעיר', 1929. הפועל הצעיר, 29.9.1929.
- דובנוב, שמעון (עורך), תרפ"ה. פנקס המדינה או פנקס ועד הקהילות הראשיות במדינת ליטא, עינות, ברלין.
- דובנוב, שמעון, 1937. מכתבים על היהדות הישנה והחדשה (תרגום אברהם לוינסון), החוקר ע"י דביר, תל אביב.
- 'הצהרת הרביזוניסטים', העולם, 27.9.1929.
- ורסס, שמואל, 2014. 'המשולש הלאומי: יהודים, פולנים ורותנים בגליציה המזרחית בסיפורי אשר ברש', המארג של בדיון ומציאות בספרותנו, מוסד ביאליק, ירושלים, עמ' 359-383.
- חבר, חנוך, 1995. בשבי האוטופיה: מסה על משיחיות ופוליטיקה בשירה העברית בארץ-ישראל בין שתי מלחמות העולם, המרכז למורשת בן-גוריון, קריית שדה בוקר.
- חבר, חנוך, 2007. הסיפור והלאום: קריאות ביקורתיות בקאנון הסיפורת העברית, רסלינג, תל אביב.
- חותם, יותם, תשס"ז. גנוסיס מודרני וציונות: משבר התרבות, פילוסופית החיים והגות לאומית יהודית, מאגנס, ירושלים.
- לחובר, פישל, תרצ"א. 'משבר הספר', מאזנים, ג, א, כ"ז באייר, עמ' 1.
- 'לטשטש לא נרשה', 1929. דאר היום, 26.9.1929.
- מירון, דן, 1987. בואה, לילה, דביר, תל אביב.
- ניב, דוד, 1975. מערכות הארגון הצבאי הלאומי: 'ההגנה הלאומית', 1931-1937, א, מוסד קלוזנר, תל אביב.
- סלוצקי, יהודה, 1979. 'מזההרת בלפור עד למאורעות תרצ"ו', בתוך: בנימין אליאב (עורך), הישוב בימי הבית הלאומי 1917-1948, כתר, ירושלים, עמ' 3-60.
- סעיד, אדוארד, 2000. אוריניטאליזם (תרגום עתליה זילבר), עם עובד, תל אביב.
- פאנון, פרנץ, 2006. מקוללים עלי אדמות (תרגום אורית רוזן), בבל, תל אביב.
- פוק, מישל, 1996. הרצון לדעת, תולדות המיניות (תרגום גבריאל אש), א, הקיבוץ המאוחד, תל אביב.

- קויפמן, יחזקאל, תרצ"ב. גולה ונכר, ב, ב, דביר, תל אביב.
- קלוזנר, יוסף [תרצ"ט] 1988. 'אשר ברש (למלאות לו חמשים שנה, תרמ"ט, י"ג באדר-תרצ"ט)', בתוך: נורית תמיר-סמילנסקי (עורכת), **אשר ברש: מבחר מאמרי ביקורת על יצירתו, הקיבוץ המאוחד, תל אביב, עמ' 27-28.**
- קרני, יהודה, תרפ"ג. 'העם הזָמֵר', הדיים, ב, עמ' 44-47.
- ראבידוביץ', שמעון, 1930. 'לשם חידוש ספרותנו', העולם, מט, עמ' 971-973; נ, עמ' 994-995; נא, עמ' 1014-1015.
- ראבידוביץ', שמעון, תרצ"א. 'שתי שאלות שהן אחת', מאזניים, ב, מד, עמ' 7-9; מה, עמ' 8-9.
- ראבידוביץ', שמעון, 1983. **שיחותי עם ביאליק, בנימין ח"י ראביד ויהודה פרידלנדר (עורכים), דביר, ירושלים ותל אביב.**
- רבינוביץ', יעקב, תרצ"א. 'על עם ושבת', מאזניים, שנה שנייה, מט-נ, עמ' 2-5.
- רוטנשטרייך, נתן, תשי"ד. 'על יסודות תפיסתו הלאומית וההיסטורית של דובנוב', בתוך: שמעון ראבידוביץ' (עורך), **ספר שמעון דובנוב: מאמרים, אגרות, אררט, לונדון, ירושלים, עמ' 136-142.**
- רוז'קרוצקי, אמנון, 1994. 'גלות בתוך ריבונות, לביקורת "שלילת הגלות" בתרבות הישראלית', **תיאוריה וביקורת, 4, עמ' 23-55.**
- שביט, יעקב, 1979. 'יחסה של התנועה הרביזיוניסטית לתנועה הלאומית הערבית', בתוך: יצחק כהן (התקין לדפוס), **הציונות והשאלה הערבית: קובץ מאמרים בעקבות הרצאות, מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, ירושלים, עמ' 71-87.**
- שומסקי, דימיטרי, תשע"ב. 'ציונות במרכאות כפולות: האם היה דובנוב לא ציוני? / ציון, עז, ג, עמ' 369-384.
- שלום, גרשם, [1926] 1989. **עוד דבר: פרקי מורשה ותחיה, ב, אברהם שפירא (עורך), עם עובד, תל אביב.**
- שמואלי, [אפרים], תרצ"א. 'דרך ספרותנו', מאזניים, ב, מ, עמ' 9.
- שמיט, קרל, 2005. **תיאולוגיה פוליטית (תרגום רן הכהן), רסלינג, תל אביב.**
- שנהב, יהודה, 2006. 'חללי ריבונות, החריג ומצב החירום: לאן נעלמה ההיסטוריה האימפריאליסטית?', **תיאוריה וביקורת, 29, עמ' 1-6.**
- 'תשובת הרביזיוניסטים לאכסקוטיבה', 1929. **דאר היום, 10.10.1929.**
- Angie, Antony, 2005. *Imperialism, Sovereignty, and Making of International Law*, Cambridge University Press, New York.
- Boyarin, Daniel & Jonathan Boyarin, 1993. 'Diaspora: Generation and the Ground of Jewish Identity', *Critical Inquiry*, 19, 4, pp. 693-725.
- Brown, Wendy, 2010. *Walled States, Waning Sovereignty*, Zone Books, New York.
- Foucault, Michel, 1994. 'Governmentality', in: idem, *Power, Essential Works of Foucault 1954-1984*, 3, The New Press, New York, pp. 201-222.
- Mufti, R. Amir, 2007. *Enlightenment in the Colony: The Jewish Question and the Crisis of Postcolonial Culture*, Princeton University Press, Princeton NJ.
- Pianko, Noam, 2010. *Zionism; The Road Not Taken*, Rawidowicz, Kaplan, Kohn, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis.
- Shenhav, Yehuda, 2012. *Beyond the Two State Solution: A Jewish Political Essay*, Polity, London.