

## מתבדלים ומשתלבים אינטלקטואלים מזרחים בישראל

### יצחק דהן

בחברות שבהן צמחה התרבות המודרנית באופן ספונטני והדרגתי מן המסורת המקומית, לא נשאה ההתנתקות מן העבר אותו אופי פתאומי ואלים. שונותם של בוגרי האוניברסיטאות משאר חלקי החברה לא הייתה כה בולטת, והם לא השליכו בנחרצות מאחורי גבם את מבנה החיים הקהילתיים שעוצב מדור-לדור.

ריימון ארון, 'האינטלקטואלים ומולדתם', 1955<sup>1</sup>

### מבוא

מאמר זה מבקש לזהות ולבחון את דפוסי ההתמודדות הרעיונית של אינטלקטואלים מזרחים הפועלים בישראל בדור האחרון (1970-2005) בקונטקסט של מפגש בין תרבויות ובקונטקסט של מרכז מול פריפריה. במאמר אציג מודל לזיהוי טיפוסים שונים של אינטלקטואלים, המותאם לשדה המקומי הישראלי. הטיפוסים השונים ימופו על-פי המערך האפיסטמולוגי והאידאולוגי של אינטלקטואלים למיניהם (קבוצות ויחידים) ועל-פי מערך האסטרטגיות שהם נוקטים ביחסם הן כלפי המרכז (ממסד, אליטות, מוקדי כוח), הן כלפי הפריפריה (מזרחים, תושבי השכונה, הקהילה). במסגרת זו אנסה לחשוף את מרכיבי הזהות העיקריים (לאומי, עדתי, דתי) המופיעים במכלול הרעיוני שמציגים אינטלקטואלים אלה, כפי שהם באים לידי ביטוי בחזונום הפוליטי, בסדר יומם ובאסטרטגיות הפעולה שלהם. המאמר יסקור שני טיפוסים עיקריים של אינטלקטואלים: 'מתבדלים-רדיקלים' ו'משתלבים'. כמו כן, כמסגרת רקע, יוצג פרופיל קצרצר של שתי קבוצות נוספות הפועלות ברובד הרחב, העממי ואשר מהוות מסגרת התייחסות לאותם אינטלקטואלים (להלן 'נטמעים' ו'מתבדלים-אתנוצנטריים'). בהמשך ימוקד ויורחב הדיון בפועלם ובתפיסת עולמם של האינטלקטואלים המייצגים מכלול רעיוני אחד מאלה שנסקרו – זה של קבוצת המשתלבים. האישים המייצגים קטגוריה זו נבחרו על-פי פרופיל ביוגרפית-תרבותי

1. ריימון ארון, 'האינטלקטואלים ומולדתם', תכלת, 16 (2004), עמ' 118.

דומה, וכולם חולקים תכונות משותפות רבות: כולם אינטלקטואלים ממוצא מזרחי, פרו-ציונים, יוצרים מתחום הספרות והשירה, שחוו זעזוע שיסודו בשינוי תרבותי שחל בחייהם בשל ההגירה לישראל, חוויית הקליטה או חוויות של ילדות עשויה בשכונת עוני. כמו כן, כולם חולקים תחושה משותפת של שוליות תרבותית, שמולה הם מתייצבים בעמדה ביקורתית ומבקשים לפרוץ דרך. דמותם ותפיסת עולמם של אלה הנכללים בקטגוריה זו יידונו מתוך השוואת המכלולים הרעיוניים שהם מציעים לאלה של זולתם – מזרחים (אינטלקטואלים וקבוצות פוליטיות) המייצגים חלופות רעיוניות שונות, שמעיקרן חותרות להיבדלות מלאה או חלקית מרעיונות היסוד שעליהם מושתתת החברה בישראל (קבוצה זו תכונה להלן 'מתבדלים').

הקשרו של הדיון הוא סוגיה מרכזית וטעונה בהווה הישראלית: מציאות שבה שתי חטיבות עדתיות, מזרחים ואשכנזים, עומדות זו מול זו במקרים רבים ביחס של מרכז מול פריפריה (מעמדית, גאוגרפית ופוליטית). זאת מסגרת ההתייחסות של הדגמים הרעיוניים שיידונו להלן, זה הכור הרעיוני שממנו נחצבו, בתוכו הותססו ועל יסודו התגבשו, וזהו מקור הקונפליקט המתחולל כאן: קונפליקט המייצר עיבוד פרשני מחודש, מעורר ביקורת כלפי הסדר הקיים ומוביל לגיבוש אלטרנטיבות אידאולוגיות.

מבחינה רעיונית, ובאופן גס למדי, בסביבה מקוטבת שבה רוב ומיעוט או מרכז לעומת פריפריה עשויים להתגבש, תאורטית, כמה דגמי יסוד של תבניות פרשניות. אני מציע, לפחות בשלב הראשון, להידרש לטיפולוגיה של סטפן בוכנר<sup>2</sup> בעניין דפוסי התמודדות של קהילות שהן בעמדת מיעוט (שוליים). בוכנר מציע, בין השאר, דפוסים של היטמעות, היבדלות והשתלבות.

בדגם ההיטמעות (Assimilation) יחידים וקבוצות מצטרפים בעולמם התרבותי אל תרבות הרוב. הנטמעים משילים מעליהם את זכרונות העבר ונוטים לאמץ מרכיבים מרכזיים הרזוחים בתרבות החדשה, תרבות הרוב, כמו אמונות, מנהגים, אורח חיים. בשלב מאוחר יותר נעשים חברי המיעוט הנטמעים לרובד בלתי-מובחן מהחברה הסובבת מבחינה פסיכולוגית ותרבותית. בהקשר הישראלי, לאידאולוגיית ההיטמעות היתה עדנה בעשורים הראשונים לקיום המדינה. בתקופה זו המרכז הפוליטי העלה על נס מוטיבים אסימילטיביים, כמו 'כור היתוך' ו'מיזוג גלויות'. כמובן, בפועל היה מרחק רב בין הרטוריקה הממזגת, האסימילטיבית לבין הפרקטיקה המבדלת; ואף-על-פי-כן, תפיסת ההיטמעות שלטה בכיפה עד סוף שנות השישים. מכאן ואילך נראה כי דגם זה הולך ומגלה סימנים של דעיכה ובה בעת הולכים וגוברים הקולות שלהם אוריינטציה חזקה לקוטב השני – להיבדלות מלאה או חלקית.

2. ראו: Stephen Bochner, 'The Social Psychology of Cross-cultural Relation', in: Stephen Bochner (ed.), *Cultures in Contact: Studies in Cross-Cultural Interaction*, Oxford 1982, chap. 1, pp. 5-44

לפי בוכנר, בדגם ההיבדלות (Segregation) מתייצבים אנשי המיעוט בעמדה הרואה בעולם הערכים, האמונות והנורמות של תרבות הרוב מסגרת חיצונית שראוי לבקרה ואף לפרושה הימנה. כנגד תרבות הרוב מבקש המתבדל לשמר את תוכני תרבות המקור: ערכים, אתוסים, נורמות והייררכיות חברתיות. כדי למנוע סחף כלפי חוץ עשוי המתבדל לחתור בדרכים שונות לבניית 'סכרים' שיקטינו את פוטנציאל ההשפעה של התרבות ההגמונית (בשיטות כמו סגרציה של מגורים או מיסודן של מערכות חינוך נפרדות). בפועל, מדגיש בוכנר, קיומה של מציאות מתבדלת איננה אפשרית, שכן בלתי־אפשרי להתחמק מהשפעות הסביבה הכללית. אף־על־פי־כן, כמודל תאורטי לפחות, דגם זה ראוי לתשומת לב. בין הדגמים הקוטביים – היטמעות מכאן והיבדלות מכאן – נמצא את ההשתלבות כדגם ביניים. בוכנר מאפיין את המשתלבים כמי שחותרים לשימור אלמנטים מובהקים של תרבות המוצא ובה בעת מבקשים למזג לתוך תרבותם אלמנטים מתרבות הרוב השלטת. במודל זה יחידים וקבוצות חיים, עובדים ומזהים עצמם כגורם מובחן מהחברה הכללית, אולם בה בעת נוטלים חלק פעיל בחברה זו. בפועל, כך בוכנר, ניתן לזהות דגם תרבותי־פוליטי זה בחברות פלורליסטיות שבהן ישנו זרם מרכזי ולצדו קבוצות מיעוט הנהנות מרמה גבוהה של סובלנות הדדית (כדוגמה מובהקת לכך מציין בוכנר את אוסטרליה וניו־זילנד).

הדפוסים שבוכנר מציע כוחם יפה כאסטרטגיות התמודדות לכל חלקי החברה. ואולם בהקשר הנדון, שבו אנו מתמקדים בחלק מובחן בחברה – אינטלקטואלים, דפוסים אלה מקבלים תצורה שונה במעט.

בהגדרה סוציולוגית רחבה, אינטלקטואלים הם 'אנשי מעמד הביניים, לרוב בעלי השכלה אקדמית רחבה, המייצרים, מפיצים ומשמרים צורות מובחנות של תודעה – דימויים, סיפורים ותפיסות'.<sup>3</sup> על־פי הגדרה זו, האינטלקטואלים, בכל אתר ואתר, הם גורם המובחן מהחברה הכללית בשני מובנים: ראשית, מבחינת סגנונם, כושריהם ומיומנותם – שלא כאזרחים מן השורה ופוליטיקאים, הכבולים למציאות הקונקרטיה המתעתעת ונתונים לגחמות דעת הקהל, האינטלקטואלים 'יודעים לעבד את הרעיונות או את האינטרסים לכלל תאוריה',<sup>4</sup> היינו אמונים על ניסוח שיטתי, מודע, חד ומובנה של המציאות (מהות הבעיה, הפתרון ודרכי הפעולה). הם לא נסחפים לתעותועי המערבולת הפוליטית, כי אם 'מפרשים את המהלכים החולפים של הפוליטיקה',<sup>5</sup> כלומר מבקשים להתחקות אחר זרמי העומק המחוללים את סערת הגלים; שנית, שכבת האינטלקטואלים מובחנת מסביבתה בכל הנוגע ליחסים ולהזדהות שלה עם מסגרת השתייכותה ועם סביבתה המקומית או החוץ־מקומית. לפי הגדרתו של הסוציולוג הצרפתי ריימון אַרון, האינטלקטואל מעצם

3. C. Wright Mills, *White Collar*, New York 1953, p. 142

4. ריימון ארון, 'האינטלקטואלים ומולדתם' (לעיל הערה 1), עמ' 112–144.

5. שם.

הווייתו ניצב בעמדה חיצונית (יחסית) לסביבתו.<sup>6</sup> עמדה זו – כלומר הנטייה להיבדלות מסוימת – מובנית מעצם 'ההטיה המקצועית' של האינטלקטואלים, כלומר מנטייתם 'לשפוט את ארצם ואת מוסדותיה מתוך השוואת המציאות הקיימת לרעיונות תאורטיים (או אידאות) ולא למציאויות אחרות'.<sup>7</sup> כמוהו גורס דאראק סאוויין כי האינטלקטואל מעצם מהותו גוזר על עצמו ריחוק מסוים מן החברה שצמח בה. אולם סאוויין מרחיק לכת עוד יותר מארון. בראייתו, האינטלקטואלים הם הרובד 'הביקורתי'<sup>8</sup> של החברה, אלה הפועלים למען 'ייצור צורות חדשות של תודעה ותת-תודעה, ומתייצבים נוכח המציאות בעמדה חיצונית, מנוכרת'.<sup>9</sup> הוויית הניכור מובנית בקיומם של האינטלקטואלים, מכיוון שהם נוטים לראות את מכלול הדברים מנקודת המבט של זרים ומסרבים לראותם כמובנים מאליהם. סאוויין מגדיר את היחס בין האינטלקטואלים הביקורתיים לסביבתם כמובנים מטפוריים, בתארו אותם כמי ש'עומדים מחוץ לבית', מעין 'גולים בתוך ארצם'.<sup>10</sup>

הטיפולוגיה של בוכנר והמורכבות החברתית והרעיונית הנובעת מהמהות הקיומית של האינטלקטואל תשולבנה כאן ותשמשנה מסגרת מושגית ותאורטית לדיון במקרה המקומי, שהוא כאמור זיהוי הפרופיל הערכי-תפיסתי של אינטלקטואלים מזרחים נבחרים בישראל. לפי האמור לעיל, ובהסתמך על הטיפולוגיה של בוכנר, האינטלקטואל מעצם מהותו אינו יכול להשתלב בקטגוריית הנטמעים, אך יכול להשתלב באחת מן הקטגוריות 'מתבדלים' או 'משתלבים'. יתר-על-כן, כפי שאראה, הנטמעים מהווים מושא לביקורת מצד כל הקטגוריות של אינטלקטואלים מזרחים.

## מתבדלים

המקרה המקומי של מתבדלים, כמו כל מקרה מקומי, אופיו מורכב. בשדה הישראלי אפשר להבחין בשתי קבוצות מרכזיות שלהן מרכיבים מרכזיים של היבדלות: לאחת אופי פוליטי מובהק, והשנייה היא בעלת אופי אזרחי ומורכבת בעיקר מאינטלקטואלים. הבסיס המשותף לקבוצות אלה הוא האוריינטציה הברורה להיבדלות במובן זה ששתיהן נוטות למתוח ביקורת חריפה על הסדר החברתי ההגמוני, ביקורת הנעוצה ביחסן השלילי המוחלט לחברה הישראלית כחברה לאומית ומודרנית. אף-על-פי-כן, שתי הקבוצות הללו נבדלות זו מזו הבדל עמוק ומהותי. מטעמי נוחות בלבד אכנה קבוצות אלה להלן 'מתבדלים-אתנוצנטרים' (שאפשר לכתותם גם מתבדלים-פוזיטיביים) ו'מתבדלים-רדיקלים'.

6. שם.

7. שם.

8. Darak Suvin, 'Displaced Persons', *New Left Review*, 31 (2005), pp. 107-123.

9. Ibid.

10. Ibid.

## מתבדלים-אתנוצנטרים

בקטגוריית המתבדלים-האתנוצנטרים כוונתי למספר רב של גופים ופעילים שהשקפת עולמם מגולמת בעיקר במצע הפוליטי של התנועה החרדית-מזרחית 'ש"ס'. אמנם קבוצה זו אינה מורכבת מאינטלקטואלים (במובן המערבי, המקובל), ואף-על-פי-כן יש צורך חיוני לשרטט דיוקן תרבותי שלה – ראשית, מפני שהיא מצטיינת בנוכחות פוליטית חזקה במיוחד שאין להתעלם ממנה; ושנית – וזו הסיבה המרכזית – מפני שקבוצה זו מהווה מסגרת להתייחסות מצד מושא המחקר, אינטלקטואלים המנהלים עמה שיח ועימות רעיוני.

יש לציין ולהדגיש כי מהבחינה הסוציולוגית והתרבותית-פוליטית, בעולם הרעיונות של המתבדל-האתנוצנטרי וגם בהתנהלותו בפועל רווחים יסודות מרכזיים וחשובים של השתלבות.<sup>11</sup> אף-על-פי-כן, בתפיסת עולמם של הרבנים המהווים את גרעין השליטה הרעיוני של קבוצה זו יש סממנים של אוריינטציה בדלנית חזקה.<sup>12</sup> זו האחרונה נעוצה, בראש ובראשונה, בכיקורת הנמתחת על מאפיינים מרכזיים של החברה בישראל כחברה לאומית ומודרנית. מרכיב יסוד במכלול הרעיוני של אסכולה זו מגולם במוטו המפורסם 'להחזיר עטרה ליושנה',<sup>13</sup> שבו מוצפנות נקודות המוצא והתכלית של ההנהגה הרוחנית של התנועה ופעיליה: חידוש, קימום ושיקום אורח החיים היהודי-מזרחי-מסורתי, שנפגע בעקבות תהליכי החילון, הלאומיות והמודרניזציה שציבור זה נחשף להם במרוצת המאה ה-20. בחתרו לעבר חזון דתי נמצא המתבדל-האתנוצנטרי מתייחס למרכיב הריבונות הלאומית באדישות או בהסתייגות.<sup>14</sup> מצד אסטרטגיית הפעולה, המתבדלים-האתנוצנטרים משמרים מאפיינים רווחים בתרבות המובלעת:<sup>15</sup> כדי לבלום את הסחף של הציבור המזרחי הרחב לעבר החברה הכללית ובו בזמן לשמר את הערכים של תרבות המקור הם נוטים לאופי סגרגטיבי. ביטוי מובהק לכך נמצא במערכת החינוך של 'ש"ס', הפועלת באורח עצמאי הן

11. כך, למשל, לעומת הסגנון הרווח בקרב קבוצות חרדיות-אשכנזיות, זה של 'ש"ס' אינו נוטה לרטוריקה אנטי-ציונית: ראשיה משתתפים במערכת הפוליטית הממסדית, ורבניה ופעיליה נוטים לנסות ולהשפיע על סביבתם בהשתיתם את השפעתם על עולם המושגים של הזרם המרכזי של החברה הישראלית. ראו: יצחק דהן, תרבויות פוליטיות בערי הפיתוח, ירושלים 2006. עמ' 80-92. וראו גם: אבנר הורוביץ, 'ש"ס והציונות', כיוונים חדשים, 2 (2000), עמ' 30-60.
12. ראו: יעקב לופו, 'ש"ס דליטא: ההשתלטות הליטאית על בני תורה ממרוקו (סדרת קו אדום), תל-אביב 2004.
13. נסים ליאון, 'התנועה החרדית אצל המזרחים בראי ובחיי הפרקטיקה הדתית', עבודה לשם קבלת תואר דוקטור, אוניברסיטת תל-אביב 2005.
14. הורוביץ, 'ש"ס והציונות' (לעיל הערה 11).
15. על תרבות המובלעת ראו: עמנואל סיון, גבריאל אלמונד וסקוט אפלבי, קנאות דתית מודרנית, תל-אביב 2004. על 'ש"ס' כדוגמה לקבוצה המתנהלת בהתאם לדגם המובלעת ראו: דהן, תרבויות פוליטיות בערי הפיתוח, עמ' 80-92.

פורמלית והן רעיונית.<sup>16</sup> לעומת החזון הדתי-עדותי של המתבדלים-האתנוצנטרים נמצא את משנתם של המתבדלים-הרדיקלים.

### אינטלקטואלים מתבדלים-רדיקלים

בקטגוריה זו כוונתי לקבוצה של אינטלקטואלים המבקשים לקדם 'סדר יום מזרחי-חילוני',<sup>17</sup> ומאורגנים במסגרות שונות, קבוצה שאחד מחבריה, סמי שלום שטרית, מכנה 'המזרחים החדשים'.<sup>18</sup> לקטגוריה זו, שניצנה החלו להיראות בראשית שנות השבעים ושמרבת פעילה מגיעים מן האקדמיה, כמה וכמה מאפיינים רעיוניים, שהמרכזי שבהם הוא שלילה גורפת של היסוד הלאומי שהמדינה והחברה בישראל מושתתות עליו (להלן). לצד שלילת היסוד הלאומי המתבדלים-הרדיקלים מציגים משנה חברתית שוויונית, קולקטיביסטית, בהשתמשם ברטוריקה ובאסטרטגיות פעולה שמהן עולים לא מעט דהודים אנרכיסטיים. מהבחינה האקדמית-אורטית, האינטלקטואלים המתבדלים-רדיקלים מנתחים את זיקות הגומלין בין מרכיביה השונים של ההבניה החברתית המקומית בהסתמכם על מגוון אסכולות תאורטיות, בעיקר על מרקסיזם, פוסט-מודרניזם ופוסט-קולוניאליזם. בהתאם, יסוד מרכזי בבניין האב הרעיוני של המתבדלים מטיפוס זה נשען על הטענה כי תהליך הפריפריזציה של הציבור המזרחי הרחב בישראל הוא יציר כפיהם של גורמי מדיניות שפעלו והשפיעו, בשלב זה או אחר, על המסגרות שבהן היו ריכוזים גבוהים של אוכלוסייה מזרחית. נטען כי ההבניה המתמשכת של הציבור המזרחי לכלל נחיתות כלכלית ותרבותית היא תולדת התנהלותו של הממסד הישראלי ההגמוני, שאותו הם מזהים עם אשכנזים ותיקים ושמעיקרו מהווה את 'גרעין השליטה' במקודי הכוח של החברה והמדינה. לרשות הממסד, כך נטען, עמדו אפיקי השפעה רבים שבעזרתם נותבה דרכו של הציבור המזרחי לכדי מעמד של חוטבי עצים ושואבי מים: בתחום המדיניות הקרקעית,<sup>19</sup> המדיניות החינוכית,<sup>20</sup> עיצוב המנהיגות המקומית<sup>21</sup> ועוד. בסופו של דבר, שילוב זה של כוחות ותהליכים חולל הבניה מחדש של הבעלות על ההון ועל אמצעי

16. הורוביץ, 'ש"ס והציונות' (לעיל הערה 11).

17. יהודה שנהב, היהודים-הערבים: לאומיות, דת ואתניות, תל-אביב 2003.

18. סמי שלום שטרית, 'פוליטיקה מזרחית בישראל', עבודה לשם קבלת תואר דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים 2001, עמ' 285.

19. ראו: יהודה שנהב (עורך), מרחב, אדמה, בית, תל-אביב 2003.

20. ראו: יוסי יונה ויצחק ספורטא, 'החינוך הקדם-מקצועי ויצירת מעמד הפועלים בישראל', בתוך: חנן חבר, יהודה שנהב ופנינה מוצפי-האלר (עורכים), מזרחים בישראל: עיון ביקורתי מחודש, ירושלים 2002, עמ' 68-104. לביקורת ראו: משה ליסק, 'סוציולוגיה ביקורתית כסוציולוגיה התרנית', עיונים בתקומת ישראל, 13 (2003), עמ' 397-411.

21. ראו: שטרית, 'פוליטיקה מזרחית בישראל' (לעיל הערה 18). וראו גם: שלמה סבירסקי, 'מדוע אף אחד מהם לא קם?', עיתון אחר, 23-24 (1992), עמ' 14-15.

הייצור החומריים והסימבוליים. אבל, לפי המתבדל-הרדיקלי לא היתה ההבניה האמורה אלא רכיב אחד במערכת רחבה יותר של נישול וקיפוח, שיסודה בתשתית האידאולוגית ההגמונית שעליה ובשמה פעל אותו 'ממסד'. תשתית זו היא האידאולוגיה הציונית הנושאת בצקלונה מטען אירופי-אוריינטליסטי, מטען שלפי דעתם נושא מיניה וביה את המחולל העיקרי של הקיטוב האמור.<sup>22</sup> מהכרה זו נובעת השקפתם של האינטלקטואלים המתבדלים-רדיקלים, ולפיה בשם האידאולוגיה הציונית בוצע אותו דיכוי שהכשיר את הקרקע להבניה המוסדית, הפוליטית והכלכלית שעיצבה מערך מקוטב על בסיס ערתי.

ככוח אינטלקטואלי וכאוונגרד חברתי רואים המתבדלים-הרדיקלים את תפקידם בחשיפת מנגנוני הקיפוח העמוקים, הסמויים. משימה זו היא בעיניהם שלב אחד בתהליך כללי ורחב של שיקום, שעיקרו חתירה לקראת עיצוב התודעה המזרחית והשיח המזרחי 'הביקורתי'. בפנייתם לפריפריה, לציבור המזרחי הרחב, הם נוטים לנקוט שיטות פעולה בעלות אופי מהפכני-קולקטיביסטי: כדי לשנות מן היסוד את סדרי הממשל בישראל, שכביכול מגלם בתוכו את המחולל הבעייתי (הלאומי-ציוני), וכדי לקדם את סדר היום ה'מזרחי-חילוני' הם קוראים להתארגנות קולקטיבית של המזרחים על בסיס מעמדי או אתני.<sup>23</sup>

נוסף על הפרופיל האידאולוגי המייחד אותם, המתבדלים-הרדיקלים מובחנים מזולתם גם בסגנונם. לתיאור ולהצדקה של שיח הדיכוי והאפליה נוקטים המתבדלים-הרדיקלים מילים רוויות דימויים קשים ומוקצנים.<sup>24</sup> בהקשר זה, הסוציולוג משה ליסק<sup>25</sup> מאפיין קבוצה זו כקטגוריה שבה יסודות קיצוניים ואף אלימים; הוא טוען כי בניגוד מהותי לאסכולה המזרחית-ביקורתית שצמחה בשנות השישים, זו הרדיקלית היא אסכולה 'תוקפנית יותר, שביקשה לא רק לשקם את מורשת המזרח [...] אלא גם לתקוף את "התרבות האשכנזית" [...]

22. ראו: שטרית, 'פוליטיקה מזרחית בישראל'; יונה וספורטא, 'החינוך הקדם-מקצועי ויצירת מעמד הפועלים בישראל' (לעיל הערה 20); פנינה מוצפי-האלר, 'אינטלקטואלים מזרחים 1946-1951: הזהות האתנית וגבולותיה', בתוך: חבר, שנהב ומוצפי-האלר (עורכים), מזרחים בישראל; וכן: שנהב, היהודים-הערבים: לאומיות, דת ואתניות.

23. ראו: הפורום ללימודי חברה ותרבות, מכון ון ליר בירושלים, 'אפיסטמולוגיה של מזרחיות בישראל', בתוך: חבר, שנהב ומוצפי-האלר (עורכים), מזרחים בישראל, עמ' 15-27.

24. כך למשל, בסגנון די אופייני מקביל סמי שלום שטרית בין הציונות לשואה, ראו: סמי שלום שטרית, 'הכיבוש כסחורה "יהודית" טובה', בתוך: <http://kedma.co.il/index.php?id=1220&t=pages>. במאמר כתב שטרית בין השאר: 'היטלר חיסל שישה מליון והציונות חיסלה את כל השאר'. כמו כן, לתיאור יחסי הגומלין בין המרכז האשכנזי לפריפריה המזרחית נוקטת אלה שוחט – אינטלקטואלית רדיקלית – מושגים כגון 'נפלו טרף', 'קרבות של דמוניזציה', 'גנבי ההיסטוריה', 'הונאה', 'פנטזיית ההצלה' ועוד, ראו: אלה שוחט, 'המהפכה המזרחית', בתוך: ענבל פרלסון (עורכת), שלוש מסות על הציונות והמזרחים, ירושלים 1999, עמ' 11-64.

25. משה ליסק, 'עדה ועדתיות בישראל בפרספקטיבה היסטורית', בתוך: משה ליסק וקני פז (עורכים), ישראל לקראת שנות האלפיים: חברה, פוליטיקה ותרבות, ירושלים 1996, עמ' 74-89.

הדבר לווה בניסיון לדמוניזציה של הממסד האשכנזי התרבותי. הם (האשכנזים, י"ד) הוגדרו כמתנשאים ודורסניים, ובכחינת נטע זר בסביבה המזרח-תיכונית.<sup>26</sup>

מרכיב מפתח בהכנת תמונת העולם ומודל ההזדהות של המתבדלים-הרדיקלים נעוץ בהבחנה המפורסמת של ההוגה המרקסיסט האיטלקי אנטוניו גרמשי. בחיבורו המפורסם 'מכתבים מבית הסוהר' מבחין גרמשי בין שני טיפוסים של אינטלקטואלים: מסורתיים ואורגניים. הראשונים הם אינטלקטואלים 'ממסדיים', לרוב בורגנים (בעיקר עורכי-דין), אלה 'המחברים את המסה של האיכרים עם המנגנון הממשלתי או המקומי',<sup>27</sup> כלומר מהווים פונקציה חברתית שאינה תורמת אלא לעמעום המתח בין המרכז לפריפריה, ובעיקרו של דבר אינה משרתת את האינטרס של הפרולטריון. 'אף כי ייתכן שמפעם לפעם יתנגדו לממשלה פלונית אלמונית', גורס גרמשי, בסופו של דבר הם (האינטלקטואלים המסורתיים) קשורים בעבותות למעמד השליט, ולמעשה מהווים 'מכשיר יעיל של ההגמוניה הקיימת'.<sup>28</sup> לעומתם הוא מציב כמודל את האינטלקטואלים האורגניים: אלה מיטיבים להבין את האינטרסים של המעמד הנמוך, של השכבות המנוצלות, ומייצרים בעבורם כלים המאפשרים להם לתפקד כשכבה חברתית מנהיגה.<sup>29</sup> המתבדלים-הרדיקלים, המזהים עצמם עם מודל האינטלקטואל האורגני, מארגנים את יחסם כלפי הופעות כאלה ואחרות של מזרחים בהתאם למערכת המושגית של גרמשי. בהתאם, כלפי הפריפריה, כלפי צורות והופעות אחרות של מזרחים (פוליטי ואזרחי-אינטלקטואלי), מגלים המתבדלים-הרדיקלים, בעיקרו של דבר, יחס של ביטול ושלילה. אמנם ברמה הטקטית אפשר לזהות פה ושם שיתוף-פעולה, אך ברמה האסטרטגית הם שוללים כל צורה פוליטית ואינטלקטואלית שאינה קולעת ל'מהות הבעיה' כפי שהמתבדל הרדיקלי רואה אותה. בדומה למתווה 'האינטלקטואל האורגני' של גרמשי, גם במקרה דנן, המתבדלים-הרדיקלים רואים בכל צורת התארגנות זולת זו הרדיקלית התארגנות שבסופו של דבר אינה תורמת אלא לשימור המערכת ההגמונית, כלומר מבססת את חלוקת העבודה הכלכלית והתרבותית. מהכרה זו נובעת גם אסטרטגיית הפעולה של המתבדלים-הרדיקלים: כנסותם לייצר 'כלים תרבותיים חדשים' ובכך להכשיר את הקרקע ואת הלבבות ל'מהפכה' המיוחלת, הם נוטים (שלא כמו המתבדלים-האתנוצנטרים) לנקוט פעולות בעלות אופי אזרחי מובהק. נטייה זו מתבטאת במגוון ערוצי פעולה, ובהם<sup>30</sup> הפקת כתבי עת, גיבוש ארגוני הורים, חוגים רעיוניים, קבוצות מוזיקליות וקבוצות מחקר וייסוד הוצאות ספרים, ארגוני חינוך, ארגוני סטודנטים וארגוני שדולה חברתית.

\* \* \*

26. שם.  
 27. אנטוניו גרמשי, מכתבים מבית הסוהר (תרגום נ' רבן), תל-אביב 1952, עמ' 221.  
 28. שם.  
 29. אנטוניו גרמשי, על ההגמוניה: מבחר מתוך 'מחברות הכלא' (תרגום וההדיר אלון אלטרס), תל-אביב 2004, עמ' 25-26, 42-51.  
 30. שטרית, 'פוליטיקה מזרחית בישראל' (לעיל הערה 18).



נראה אפוא כי המתבדלים, הן בגרסתם הדתית, הן בגרסתם החילונית, מצויים במודע קו גבול חד וברור בינם לבין החברה הישראלית ומניחים אותה כחיצונית להם. ההבדלים בין שני טיפוסים המתבדלים נעוצים בתוכן האלטרנטיבי שהם מציעים ובאסטרטגיות הפעולה שלהם: האחד מייחל לעולם קוסמופוליטי, והשני – לעולם אתנוצנטרי; הקוסמופוליטי פועל בעיקר בערוץ האזרחי ואילו האתנוצנטרי נוטה לשילוב אסטרטגי הכורך פעילות אזרחית עם פעילות שלטונית. אלה ואלה מתייצבים מול המשתלבים, החולקים על המתבדלים בכל הפרמטרים האמורים.

### אינטלקטואלים משתלבים

כאמור, בוכנר מאפיין את המשתלבים כמי שחותרים לשימור אלמנטים מובהקים מתרבות המוצא שלהם, אולם בה בעת מנהלים דיאלוג עם החברה הכללית על מטענה התרבותי. למעשה זו אסטרטגיה רבת-תרבותית, שבמהותה היא דינמית ומאפשרת פתיחות להשפעת החברה החדשה ואימוץ סלקטיבי של מאפייניה תוך כדי שמירה על השורשים ועל הקשר לתרבות המוצא. במקרה הישראלי, המשתלבים, כמו המתבדלים למיניהם, שוללים את מודל ההיטמעות ובהחלט מותחים ביקורת מבנית תקיפה על הסדר התרבותי, הכלכלי והפוליטי. עם זאת, המשתלבים מובחנים מהמתבדלים באמות-מידה רבות, שהמרכזיות שבהן היא שאלת הזיקה לחברה הישראלית כחברה המושתתת על ערכי המודרנה ועל ערכי הציונות: שלא כמתבדלים למיניהם, שיחסם לציונות נע בין שלילה גורפת (רדיקלים) לאדישות או להסתייגות (אתנוצנטרים), המשתלבים מגלים כלפיה יחס מחייב ואמפתי. יתר-על-כן, כפי שאראה להלן, המשתלבים אינם עומדים מול הציונות. הם רואים בה חלק אינטגרלי של המסורת היהודית מזרחית. הם נבדלים מן המתבדלים גם ביחסם למרכיבים אחרים במכלול הזהות המזרחית, ובעיקר ביחסם למרכיב היהודי והישראלי שלה. האינטלקטואלים המשתלבים אמנם פועלים על רקע מתח ברור השורר בין תמונת עולמם וזכרונות הילדות שלהם לבין המציאות הישראלית, שמרכז הכובד התרבותי שלה נוטה לצדה המערבי והחילוני; ואולם, במתח האמור אין הם רואים גורם סטטי ובלתי-פתיר אלא עניין דינמי. מתוך כך הם חותרים ליצירה חדשה, בתהליך שעיקרו דיאלוג בין יסודות מכאן ומשם, בנסותם להביא להרמוניה בין השניים.

הדיון שלהלן יתמקד בדמותם ובתפיסת עולמם של אינטלקטואלים מזרחיים מקטגוריה זו, בהדגישו את הדיאלוג ואת המתח שבינם לבין שלושת טיפוסים התגובה הנזכרים: הנטמעים, המתבדלים-האתנוצנטרים והמתבדלים-הרדיקלים. לייצוג הגרסה הישראלית של מודל ההשתלבות נבחרו ארבע דמויות: ארו ביטון, האחים הרצל ובלפור חקק ויוסף דחוח-הלוי. כל הדמויות הללו פועלות בשדה היצירה בתחומי הספרות, השירה והעשייה הציבורית. כמו כן, כולן מאורגנות סביב רשת חברתית אחת: ארבעת היוצרים מכירים איש את רעהו ומנהלים זה עם זה שיח אינטלקטואלי וחיי חברה תוססים. עם זאת, כל אחד מהם

נבדל מרעהו בכמה וכמה יסודות רעיוניים ולפיכך מייצג תת-קטגוריה של משתלבים. כפי שאראה, לפנינו שלוש תת-קטגוריות: משתלב-תרבותי, המיוצג בדמותו של המשורר והסופר ארז ביטון; משתלב-לאומי, המיוצג בדמותם של הסופרים והמשוררים האחים חקק; ומשתלב-רדי, המיוצג בדמותו של יוסף דחוה-הלוי.

### אינטלקטואל משתלב-תרבותי

ארז (יעיש) ביטון נולד במרוקו בשנת 1948. כשעלה עם משפחתו ארצה התיישבו הוריו במעברת לוד. באותה עת היה האזור פרוץ לפעילות ערבית פדאיונית, ובאחד הימים, כאשר הסתובב הילד ארז ביטון בחצרות המעברה אירעה טרגדיה: הוא נטל לידו רימון 'נפל' וזה התפוצץ בפניו. ביטון התעוורר לחלוטין ונשלח ללמוד ב'בית חינוך עיוורים' בירושלים (אז גם שונה שמו מ'יעיש' ל'ארז'). לאחר שסיים את לימודיו התיכוניים ב'בית חינוך' המשיך ביטון בלימודים אקדמיים באוניברסיטת בר-אילן, והשלים תואר ראשון ותואר שני בתחומים שאליהם נמשך במיוחד: עבודה סוציאלית ופסיכולוגיה שיקומית. בנקודת זמן זו נוצר המפגש המשמעותי בין סיפורו האישי לזירה הכללית הישראלית, ומכאן החלו להתגבש ולהיבנות עמודי התווך של השקפת עולמו. בראשית שנות השבעים, בעת ששימש מדריך למתלמדים בעבודה סוציאלית בעיירה אור יהודה, חש ביטון כי הוא מזדהה עם מחאת 'הפנתרים השחורים' שתססה באותה עת, ועד מהרה השתלב בחוד החנית האקדמי שלה. ואולם, אופיה הרדיקלי לא משך אותו לזמן רב. המפנה בהשקפתו חל לאחר מלחמת יום הכיפורים, כשנחשף ליצירה ספרותית מזרחית מקורית, ומכאן ואילך החל להשתמש תכופות ביצירותיו באלמנטים מרוקאיים מבית אבא. כלומר, כבר בשלב זה ביכר ביטון את המרכיב התרבותי הפרטיקולרי על פני הפן המעמדי האוניברסלי, המודגש במחאת המתבדלים הרדיקלים. בהמשך נטש ביטון את הגישה האנטי-ממסדית. ב-1980 הקים עם ויקי שירן, עם הזמר שלמה בר ועם השחקן יוסף שילוח את תנועת 'ישראל זה אני', ששאבה את השראתה משכונת 'התקווה' שבדרום תל-אביב. אחר-כך הצטרף לתמ"י (תנועת מורשת ישראל) שבראשות אהרון אבוחצירה.

אבני הדרך בקורות חייו של ביטון משנות השישים והשבעים ניכרות היטב בשיריו, שכמה מהם היו זה כבר לנכס צאן ברזל של היצירה הישראלית של סוף המאה ה-20. ביצירותיו המוקדמות (משנות השבעים) מבטא ביטון בחדות את עוצמת השבר שהתחולל בעדה המרוקאית ובכללה משפחתו שלו – שבר שנבע מאופן הקליטה בישראל. כך, למשל, בשיר 'אַלְקֶסְס אֹלְפֶּאן' מתואר הפער שבין הרווחה החומרית שהיתה מנת חלקם של בני משפחתו במרוקו לעומת עוניים בישראל. בשיר מוצג דיאלוג בינו לבין אביו, שבישראל 'מַצֵּא לוֹ בֵּית שֶׁהוּא חֲצֵי בֵּית' (לעומת הבית המרווח במרוקו). בסופו של השיר, מתוך 'קְנֵטוֹר מֵתִפֵּיס', חותם ביטון ואומר לאביו (ביהודית-מרוקאית): 'אָוֶהָ בְּבָה יוֹסֵף נֶנוּ נוֹ אֲדוֹן יוֹסֵף', / הַטִּיחוּ טְלִית בְּפִנְיָהּ / וְאִיפֹה אֶתָּה וְאִיפֹה אֶרֶץ יִשְׂרָאֵל.<sup>31</sup> ב'שיר

31. ארז ביטון, 'אַלְקֶסְס אֹלְפֶּאן', ספר הנענע, תל-אביב 1979, עמ' 18.

זוהרה אַלְפִּסְיָה, שבקובץ מנחה מרוקאית,<sup>32</sup> מבטא ביטון באופן מרשים במיוחד את היפוך הסטטוס הטרגי שחוו דמויות מפתח מקרב הקהילה היהודית המרוקאית בעלותן ארצה. בשיר מתוארת גדולתה של הזמרת היהודייה זוהרה אלפסייה, זמרת החצר של מלך מרוקו מוחמד החמישי. המפנה הטרגי במעמדה של זוהרה התחולל כשעלתה לישראל, למציאות תרבותית שהפכה את הערכים הקוליים והמוזיקליים שלה לבלתי-רלוונטיים. 'היום', כותב ביטון בשיר, 'נתן למצא אותה / באַשְׁקֵלוֹן, בְּעֵתִיקוֹת ג', לְיַד לְשֶׁכֶת הַסַּעַד, / רֵיחַ שְׂיָרִים שֶׁל קַפְסָאוֹת סְרָדִינִים עַל שֶׁלְחָן מִתְנוֹדֵר בֶּן שְׁלֹשׁ רִגְלִים'.

אבל לא רק היפוך הסטטוס מטריד את ביטון. כמי שחש מחובר למסורת ולתרבות היהודית המזרחית הוא מדגיש ביצירותיו את הטוב והיפה בהווי החיים המשפחתי העדתי, בפרט לנוכח המציאות הנשקפת מהווי החיים של הזרם המרכזי של החברה בישראל. ביטוי מובהק לכך יש בשיר קְנִיָה בְּדִיזְנִגוֹף.<sup>33</sup> ברחוב דיזנגוף (אז סמל ההוויה הישראלית-אשכנזית-בורגנית) נע ביטון במבוכת הזהות ומבקש 'לְהַפּוֹת שְׂרָשׁ', 'לְקַנּוֹת שְׂרָשׁ', 'לְמַצֵּא מְקוֹם בְּרוֹנְלִי', אבל עד מהרה מתאכזב: ב'קפה רוול' הוא מוצא אנשים תלושים, מלאכותיים, נטולי שורשים. אל מול הרתיעה מרחוב דיזנגוף מופיע מוטיב הכיסופים והערגה למחוזות הילדות: כך ב'שְׂמֵחָה בְּמֵלַח',<sup>34</sup> שבו מודגשות האיכויות הסגוליות של התרבות המרוקאית – הנגישות, החום המשפחתי והאמפתיה – אל מול הביורוקרטיזציה הישראלית המנוכרת; כך גם בשיר 'חֲתָנָה מְרוֹקְאִית',<sup>35</sup> שבלוויית המוטו 'עֲרָבִים וְיְהוּדִים נְבוֹא' מדגיש את הווי ההרמוניה בין יהודים לערבים במרוקו, בתארו את השכנים הערבים המשתתפים בשמחת החתונה היהודית. ביטון, בהיותו עיוור, רגיש מאוד לטעמים ולריחות ולכן מבליט ביצירתו יסודות חומריים בתרבות המרוקאית, כמו פריטי לבוש, מאכלים מסורתיים ופריטי מטבח (זעתר, עראק, זעפרן, אלקסקאס, ל'פראן). אלה מוצגים באור נגהות ומעוררים תחושה של בית וחום, ולעומתם מוצגות מקבילותיהם הישראליות כחלופות חיוורות ומנוכרות. כך, למשל, בשיר 'תְּקוּן הַרְיָחוֹת'<sup>36</sup> עולים בעיני רוחו 'טַעַם עֲרָאק וְרֵיחַ זַעֲפָרָן צוֹרֵב' הזכורים לו מבית הוריו, ולמולם מופיעות 'עכשיו' (בפרק הנעורים של חייו ב'בית חינוך עיוורים') 'נְשִׁים בְּטַעַם תּוֹת־שָׂדָה / אֵלֶּמְלֵמְדוֹת אוֹתִי לְהַרְיֵחַ כְּרִיכוֹת שֶׁל שְׂקֶסְפִיר / מִן הַמָּאָה הַשְּׁבַע־עֶשְׂרֵה / מְלֵמְדוֹת אוֹתִי לְשַׁחַק בְּחֵתוֹל סִימִי'.

לכאורה, בחיבוק העז שמעניק ביטון להוריו, למשפחתו ולעדתו ובחיבורו החזק אליהם לנוכח הצינה הנושבת מכיוון החברה הכללית שנקלט בה אפשר לראות יסודות המסמנים ביצירותיו ובפועלו הפוליטי אוריינטציה של היבדלות – ולא היא. דרכו מנוגדת ניגוד

32. ארו ביטון, 'שיר זוהרה אלפסייה', מנחה מרוקאית, תל-אביב 1976, עמ' 29.

33. ארו ביטון, 'שיר קנייה בדיזנגוף', שם, עמ' 42.

34. ארו ביטון, 'שמחה במלח', מנחה מרוקאית, עמ' 32-33.

35. ארו ביטון, 'חתנה מרוקאית', שם, עמ' 36.

36. ארו ביטון, 'תקון הריחות', ספר הנענע, עמ' 13.

עמוק ומהותי לזו של טיפוס המתבדל-האתנוצנטרי, שבמהותו, כאמור, מנסה לשמר באופן גורף את הערכים והסמלים הנתפסים כמייצגיה הנאמנים של תרבות ארץ המוצא. ביטון ממש מתנער מנסיונות כאלה, ואף סבור כי דגם זה של פתרון למבוכת הזהות הוא מגוחך ופתטי. ב'תקציר-שיחה' שבספר הנענע<sup>37</sup> הוא בוחן את פתרון ההיצמדות למסורת 'האותנטית' ודוחה אותו מיד: 'מה זה להיות אותנטי, / לרוץ באמצע דיזנגוף ולצעק ביהודית מרוקאית. / אָנָא מִן אֶלְמַגְרֵב, אָנָא מִן אֶלְמַגְרֵב' (אני מהרי האטלס / אני מהרי האטלס).

בה במידה שולל ביטון את הפתרון שמציע המתבדל-הרדיקלי; בעיניו, פתרון זה, שביסודו מרד ומחאה נגד 'המבנים' הכלכליים והפוליטיים הלאומיים שהחברה מושתתת עליהם, צופן בחובו היגיון מדכא. אותו ביטון שצמח מן המעברה, שמגיע מתחום העבודה הסוציאלית, שמכיר את המצוקה לפני ולפנים, דוחה את בסיסה הרעיוני של המחאה המזרחית הרדיקלית. לפי השקפת עולמו, הבעיה בתפיסה הרדיקלית נעוצה במרכיב האוניברסלי שלה, הכרוך מיניה וביה בויתור על ההתמודדות התרבותית.<sup>38</sup> לויתור זה שתי נגזרות שביטון אינו מוכן לקבל: הנגזרת התרבותית-מזרחית וזו הלאומית-הציונית. באשר לפן התרבותי-מזרחי, כמו המתבדל-האתנוצנטרי, גם ביטון אינו מוכן להיות קבלן הביצוע בבניית מוזאון הנצחה לתרבות המזרחית, אלא מבקש להכילה כמרכיב חיוני ודינמי בהוויה הישראלית. לשם כך, הוא סבור, יש להסיט את ספינת התרבות הישראלית לעבר אגן הים התיכון. את הז'אנר היסטי-כיוני (שביטון הוא ממחולליו ושהחל להתקבע בתודעה הישראלית מאז ראשית שנות השמונים) כיוון ביטון למפגש בין תרבויות. מפעלו הגדול והחשוב, ייסודו ועריכתו של כתב העת אפיריון, הוא ביטוי נאמן לתפיסה זו. ב'דבר העורך' שהופיע בגיליון הראשון של אפיריון ניסח ביטון את ייעודו המרכזי של כתב העת כ'מתן במה ליצירות נאמנות ורשימות חיים מארצות הים התיכון והמזרח התיכון'.<sup>39</sup> ואכן, במהלך כל שנות הוצאתו לאור העניק אפיריון במה ליוצרים, פעילים חברתיים ופוליטיקאים מספקטרום רחב במיוחד: אשכנזים ומזרחים, מסורתיים ורדיקלים, יהודים וערבים. בכלל פרסומיו נמצא רשימות, שירים, תרגומים ומאמרים של יוצרים, סופרים, אקדמאים, עיתונאים ופוליטיקאים, כמו אורי צבי גרינברג, מירון איזקסון, שלמה בר, סמי מיכאל, שלמה אלבוז, משה שמיר, שלמה סבירסקי, יאיר צבן, אניס מנצור, בן דרור ימיני וסמי סמוחה. הגיוון האמור מבטא בבירור את השקפת עולמו הפלורליסטית של ביטון. דוגמה נוספת מובהקת לפלורליזם זה אפשר לראות ביחסו למשורר הערבי מחמוד דרוויש. על החלטתו של שר החינוך בשעתו, יוסי שריד, להפגיש את התלמיד הישראלי עם יצירתו הספרותית של מחמוד דרוויש כותב ביטון: 'שרידן הוכיח יכולת של פריצת מחסומים [...]. עמדתו של שר החינוך הנה עמדה אוונגרדית ובתור שכזו מובן מאליו שאיננה הולכת יד

37. ארוז ביטון, 'תקציר-שיחה', שם, עמ' 11.

38. יצחק דהן, ריאיון עם ארוז ביטון, מרס 2003.

39. ארוז ביטון, 'דבר העורך', אפיריון, 1 (1983), עמ' 2.

ביד עם הקו של קונצנזוס וודאי לא בקו של פטריטיזם פונדמנטלי.<sup>40</sup> בגישתו זו אפשר לראות גם את קו פרשת המים בינו לבין משתלבים מטיפוסים אחרים. כפי שאראה להלן, המשתלבים-הלאומי והמשתלבים-הדתית אמנם מייחלים להפריה, לרצף ולדיאלוג, אך בו בזמן מדגישים יסוד זה או אחר (של הזהות הלאומית או הדתית), ובכך – מיניה וביה – מגביהים מחיצות וגדרות, ואילו ביטון מנמיך גדרות מדעת על מנת להכיל עוד ועוד. עם זאת, אף שהוא נרתע מדגש אתנוצנטרי יתר-על-המידה, ביטון מתרחק מאימוץ הקוטב ההפכי, זה האוניברסלי. במאמר הפתיחה של אפיריון הוא כותב: 'מן הדיאלקטיקה של אוניברסליזם אל מול ייחודיות יהודית ישראלית יצאנו בטשטוש פנים'.<sup>41</sup> ההתנגדות לאוניברסליזם מן הסוג הדוחה את הציונות היא הפן השני שבו נבדל ביטון מהדגם המזרחי הרדיקלי. כשם שאינו מוכן לוותר על המרכיב המזרחי, כך אינו מוכן לוותר על המרכיב הלאומי-הציוני. אותו ביטון שבשעתו הצטרף ל'פנתרים השחורים' ובלשון אמן ביטא את השבר שחולל 'הממסד', שבשנות השבעים התמרמר על השקיעה התרבותית המזרחית בישראל האשכנזית, הוא שמסביר כי בעבורו 'הציונות הנה מילת מתיקות, זהות פנים, תווי פנים ייחודיים בעולם'. ואולם, השקפתו נבדלת הברדל עמוק ומהותי מזו של הזרם המרכזי בתנועה הציונית שכרך את רעיון התחייה הלאומית בשלילת הגלות והמסורת: מרעיון זה הוא רחוק כרחוק מזרח ממערב. לאורך כל דרכו בשדה היצירה נמצא ביטון קשוב להדים ולמסורות של הוריו. כך, למשל, בשיר 'אַלְקֶסַס אולֶפְרָאן', שבו כאמור ממד ברור של מחאה, הוא אמנם מתריס כנגד אביו שמצא לו בארץ 'בֵּית שְׁהוּא חֲצִי בֵּית', אבל תשובת אביו מוצגת בשיר באופן מעורר יראת כבוד: האב מודע למחיר החומרי הגבוה שעליו לשלם, ועם זאת מוכן לשלמו בנימוק ש'טוֹב חֲצִי בֵּית בְּאַרְץ יִשְׂרָאֵל מִהֶרְבֵּה פְתִים טוֹבִים וַיְפִים בְּחוּסָה לְאָרֶס (בחוץ לארץ)'.<sup>42</sup> כעבור זמן, כבגרותו, מתחזק ביטון בהכרתו היהודית ורואה תעצומות נפש, עומק והוד היסטורי במסורות, בשורשים ובהווי החיים של קהילת יהודי מרוקו. ב'שיר-שבח לְעוֹטֵי זֵיו הַפְּנִים'<sup>43</sup> הוא עומד כמתגמד לנוכח החזון היהודי של בני עדתו, החזון היהודי-מרוקאי:

בְּעֵנָה אֲנִי נֶרְכֵן אֶל מוֹל הַדֵּר קִמְטֵי פְנִיכֶם  
 חוֹלְמֵי יְרוּשָׁלַיִם  
 לְחַג אֶת פְּלֵא תְקוּמַת זְכָרְכֶם בְּקֶרְבִי.  
 מִנֶּץ בִּי שְׁמֶכֶם כְּמִטָּה שְׁעָלָה פְתָאֵם פּוֹרַח.  
 רְבִי דָוִד חֲסִין וְסִימְנָה ט' בְּנוֹת  
 כְּלֵן עוֹלוֹת בְּאֵהָלוֹת.

40. ארו ביטון, אפיריון, 61 (אביב 2000), עמ' 2.

41. ארו ביטון, 'על אלימות ועל דמות הפנים', אפיריון, 1 (1983), עמ' 3.

42. ארו ביטון, 'אלקססאס אולפראן (ב)', ספר הנענע, עמ' 18.

43. ארו ביטון, 'שיר-שבח לעוטי זיו הפנים', אפיריון, 66 (2000), עמ' 3.

וְאֵת פְּרָחַהּ בֵּת יוֹסֵף  
 כָּלֶךְ כְּלָהּ בְּהִינוּמָה  
 טוֹפֶפֶת שׁוֹרוֹת הַשִּׁיר  
 כְּמוֹ בְּאַצְעוֹדוֹת הַכֶּסֶף.  
 וְאֵתָהּ שְׁלֵמָה גּוֹזֵלֵן  
 וּמְרַכְּלֵת שִׁירְתָּהּ עַל אִם דְּרָכִים  
 צָרִי וְקַנְמוֹן וְכֹל רְאִשֵׁי בְּשָׁמִים.  
 וְגַם אֲנִי אֶעֱנֶה לָכֶם שִׁיר  
 מִרְאֵשׁ אֲמָנָה וּמִרְאֵשׁ שְׁנִיר.  
 מְמַנֶּת יוֹמֵי וּמְקַצֶּה חַיֵּי  
 לְהַקְדִּים לָכֶם קֶזֶן שֶׁל קָבַע בְּתוֹכִי.

כך גם ב'סלם יעקב',<sup>44</sup> שבו ממוקמת המשבצת העדתית-משפחתית שלו בתוך המציאות הישראלית בהווה כחוליה בקו רצף היסטורי ארוך של גלות, שיבה וגאולה:

הִנֵּה קָם וְעוֹמֵד סֵלֶם יַעֲקֹב שְׁבֵתוֹכִי  
 הִנֵּה קָמָה סֶכֶת אִמִּי הַנוֹפֵלֶת  
 שֵׁם יְרוּשָׁלַיִם לֹא עוֹד כְּפִי גְעֻגוּעִים מְרַסְקִים  
 כִּי בִינְדִי שְׁלִי וּבִידֶךָ שְׁלֶךָ  
 נָשִׁיב אֶת אֲגֻדַּת אָבִי  
 מִשְׁרַפְרֶף רַגְלִים רָמוּס  
 לְכֵס מַלְכוּת  
 לְמַעַלֵּת הַחֲלוֹמוֹת.

הציונות היא אפוא הגאולה של יהודי המזרח. לפתע נראה כי ביטון, שבשנות השבעים מחה על היפוך הסטטוס השלילי שהתחולל בקרב בני עדתו, בשנות האלפיים מתפעל דווקא מהיפוך הסטטוס החיובי שחוו כלל יהודי המזרח בעלותם ארצה. זהו הממד הדינמי ורב-הפנים האופייני לביטון ולמשתלבים בכלל.

סיכומו של דבר, אל מול המבנה המקומם מרכז-פריפריה ניצב ביטון כאינטלקטואל מזרחי בעמדה פורצת דרך: הוא אינו יכול, ובעיקר אינו רוצה, למצוא מפלט בדגם ההתבדלות ובוודאי לא בדגם ההיטמעות. וכך, בצומת ההסתעפות שבין היבדלות להיטמעות הוא מבקש לפרוץ דרך חדשה, דרך של השתלבות. כפי שהראינו, דרך זו לא הבליחה באחת אלא התפתחה בהדרגה. ביטון נתקל בקשיים, בדיסהרמוניה, בניכור ובקונפליקט, אבל התוצאה מרשימה ביותר: יצירה השואבת מכאן ומשם ובו בזמן מוחה

44. ארוז ביטון, 'סלם יעקב', אפיריון, 66 (2000), עמ' 3.

על כאן ועל שם. מכל מקום, הפתרון שנקט ביטון לנוכח הקשיים שנערמו על דרכו לא היה כרוך בחיפוש אחר עיוות אחד יסודי, בוודאי לא בשורשי הציונות. ההיגיון המנחה אותו מנוגד בתכלית לזה של המתבדל-האתנוצנטרי ושל המתבדל-הרדיקלי, הרואים בלאומיות ובמודרנה את שורש הרע: בעיניו, הלאומיות היא גאולת המזרחי, ואף שיש כשלים בשלב התכנון המפורט, הרי בתוכנית האב הציונית מגולמת בסופו של דבר התגשמות החלום היהודי בכלל, והתגשמות חלומם שלו, של משפחתו ושל עדתו בפרט.

### אינטלקטואלים משתלבים-לאומיים

בני דורו של ארז ביטון וכמוהו שותפים לקונפליקט הזהות הם האחים הרצל ובלפור חקק. כמו ביטון, גם האחים חקק מבטאים את מבוכת הזהות שנקלעו אליה בעלותם ארצה עם משפחתם, וגם ביצירותיהם נמצא, לצד המחאה והערעור, חתירה מתמדת לחיבור ולאיוון. ואולם, שלא כביטון, המטה את הסינתזה המתבקשת לצד התרבותי-פלורליסטי, האחים חקק מטים אותה לעבר הפן הלאומי.

הרצל ובלפור חקק נולדו כתאומים בעיראק, בעיר בגדאד, ב-1948, וב-1950 עלו עם משפחתם ארצה. הוריהם, שהיו ציונים נלהבים, החליטו להעניק לבניהם את השמות הרצל ובלפור – האחד חוזה המדינה והשני ממכונניה. סבם של השניים דווקא הציע לכנותם בשמות עבריים תנ"כיים – אלדד ומידד. אמנם בראשונה גברה ה'ציונות' על ה'יהדות' והאחים נקראו בשמות שבחרו הוריהם, אך כעבור שנים, מתוך הערכה והוקרה לרמות הסב, הוסיפו השניים את השמות שהציע לשמותיהם, וכך התגבשו הצירופים הרצל-אלדד ובלפור-מידד. בנעוריהם, באמצע שנות השישים, התמודדו האחים חקק וזכו ב'אליפות התנ"ך העולמית לנוער' (במקום הראשון והשני). הנטייה התנ"כית השפיעה עליהם גם בהמשך דרכם, ובלמודיהם האקדמיים בחרו להתמחות בלימודי מקרא באוניברסיטה העברית (שניהם סיימו תואר שני בהצטיינות). כפי שנראה להלן, הביוגרפיה 'הציונית-תנ"כית' של האחים חקק היתה להם מקור השראה רב-עוצמה והתבטאה בפועלם החברתי ובשלל יצירותיהם, הכולל קובצי שירים, סיפורת, כתבים עיוניים, מסות וספרי ילדים.

כמו המשורר ארז ביטון, גם האחים חקק חולקים תחושה של ניכור ושל קטיעת הרצף התרבותי והביוגרפי שלהם ושל קרובי משפחתם. האחים, שעל-פי עדותם חונכו על כרכי הסרטים והשירים של דמויות קנוניות מהתרבות הערבית, ובהן פאריד אל-אטראש ועבד אל-חלים חאפז, והיו 'נמסים למשמע קולה של אום-כולתום'<sup>45</sup>, חשים מנוכרים להוויה הישראלית הכללית. ביצירותיהם ניכר ניסיון עירני ומודע לחשוף את שורשי הניכור האישי, המשפחתי והכלל-עדתי ולהציע לו פתרון. כמו כן, בתודעתם נצרכה חוויית הקליטה הטראומטית של משפחתם בשנות החמישים, וכמו רבים מכני דורם גם הם חוו את

45. הרצל ובלפור חקק, 'הערבי כאח, הערבי כאיבי', על המשמר (מוסף חותם), 17.10.1986.

התנפצות דמות האב כחוויה מעצבת.<sup>46</sup> בשיר 'גלות'<sup>47</sup> מבטא בלפור חקק את ההיפוך הטרגי שהתחולל במעמדו של סבו: הסב, שעלה ארצה 'כְּאַבְרָהָם מֵאוּר / מֵאוֹתָהּ אֶרֶץ עַל פִּי אוֹתוֹ דָּבוּר', מוצא עצמו דווקא בארץ מכורתו מנושל ממשאביו הרוחניים והסימבוליים: 'בְּגָדִים בָּלִים, מִרְפֶּלֶת אֶכְזָב / לְשׁוֹנוֹ כְּבֹדָה, נְבִיא נֶעְזָב'. גם בשיר 'מעברה, עברית, גווילים'<sup>48</sup> מוחה הרצל חקק על חוסר הרגישות, ההתנשאות, הפטרונות והדרסנות שנהג הממסד האשכנזי בבני עדות המזרח בעלותם ארצה. בשיר מתואר פקיד אשכנזי, המתיימר להיות 'מחוקק תרבות' ה'מְלַמֵּד אֶת בְּנֵי שְׁפָה חֲדָשָׁה'. הפקיד, ה'מְשַׁנֵּן בְּמִשְׁטָמָה', עושה זאת בעיוורון גמור: 'עֵבְרִית קָמָה לְתַחִיהָ לְלֹא נִשְׁמָה חֲמָה'.<sup>49</sup>

ואולם, למרות הניכור, המתח והאכזבה מן המצאי התרבותי הישראלי ההגמוני ומכללי השיח שהוא מכתוב, האחים חקק לא מילטו עצמם לעבר פרשנות מתבדלת. האחים, השותפים לקריאה לשנות את סדר היום הפוליטי של המרכז, חולקים על הזרמים המתבדלים בשאלת היחס שבין הזהות המזרחית לזו הציונית. אמנם גם הם מדברים על 'הגמוניה אשכנזית', אך שלא כמתבדלים-הרדיקלים, הרוחים את הביוגרפיה הלאומית בטענה שהיא המקור לעיוות, האחים חקק מבקשים תיקונים ושיפורים מקומיים בדרך להתכנסות אל 'הביוגרפיה הלאומית', שכן 'אין מקום לביוגרפיה לאומית שלמה אם איננה מכילה לתוכה את הביוגרפיות העדתיות השונות'.<sup>50</sup> זאת ועוד, לעומת הנטייה הברורה של המתבדל-הרדיקלי להציג את ההיסטוריה של היחסים בין יהודים למוסלמים בארצות ערב כהיסטוריה הרצופה אידייליה ושכנות טובה, ולעגן את התנגדותו לציונות בטענה שהפרה 'שלווה' זו,<sup>51</sup> האחים חקק מבחינים בין 'רצף לאומי' ל'רצף תרבותי'. במאמרם 'הערבי כאח, הערבי כאויב'<sup>52</sup> הם מסבירים: 'שכנינו הערבים ברובם הם אחינו מבחינה תרבותית אך אויבים מבחינה לאומית [...]'. בכלל, שלא כמתבדל-הרדיקלי, הם אינם רואים כיצד הנישול התרבותי והחומרי נובע מן 'ההיגיון' הציוני. נהפוך הוא: לפי השקפתם, הציונות היא גאולתם של המזרחים, הן משום שעצם כינונה של מדינה יהודית הוא התגשמות חלום הדרורה של יהודי המזרח, הן משום שכינון המדינה אפשר ליהודי המזרחי סוף-סוף

46. הרצל ובלפור חקק, 'אבות ובנים לנוכח משבר העלייה לארץ', בשדה חמד, 2-3 (1999).

47. בלפור חקק, 'גלות', ואו בקץ היוחסין – שירים, ירושלים 1987, עמ' 17.

48. הרצל חקק, 'מעברה, עברית, גווילים', בתוך: סמי שלום שטרית (עורך), מאה שנים – מאה יוצרים: אסופת יצירות עבריות במזרח (סדרת קשת המזרח; 5), ג, שירה, תל-אביב 1999, עמ' 136.

49. שם.

50. הרצל ובלפור חקק, 'תרבות ישראלית כפסיפס היס-תיכוני', בתוך: יצחק גורמזאנו-גורן (עורך), הכיוון מזרח, 5 (קיץ 2002), עמ' 49-51.

51. ראו למשל: Ella Shohat, 'Rapture and Return: the Shaping of Mizrahi Epistemology', HAGAR, 2 (2002), pp. 61-92. וראו גם: מוצפי-האלר, 'אינטלקטואלים מזרחים 1946-1951: הזהות האתנית וגבולותיה', בתוך: חבר, שנהב ומוצפי-האלר, מזרחים בישראל, עמ' 152-190; שנהב, היהודים-הערבים: לאומיות, דת ואתניות.

52. האחים חקק (לעיל הערה 46).



להתנער מן הסבילות והכניעות שהיו מנת חלקו בארץ מוצאו. ביטוי בולט לכך נמצא בשיר 'מנוחה ונחלה' של בלפור חקק, שמודגש בו חוסר הסימטריה שאפיין את היחסים בין יהודים למוסלמים בארצות ערב.<sup>53</sup> השיר נכתב בתגובה לדברי המשורר הערבי מחמוד דרוויש, שקרא ליהודים בישראל לארוז את מזודותיהם ולשוב לגלות עם זכרונותיהם, ובלפור חקק כותב בו: 'שְׁבַעְנוּ שְׁנֵאתֵם בְּנֶכֶר עַד קִיא / שְׁנֵאָה לְבְנֵי הַחֲסוּת / שְׁנֵאָה לְלֹא הַרְף. / הַיּוֹם הֵם שְׂרִים לָנוּ בִּילְאֵדִי בִּילְאֵדִי / וְאִין חֶדֶשׁ תַּחַת הַחֶרֶב'. אותו מחמוד דרוויש שבכתבי ביטון זוכה להכלה בשם הקו הפלורליסטי, הופך אפוא מטרה לחצי הביקורת ביצירותיהם של האחים חקק.

מרכיב חשוב נוסף במכלול הרעיוני של האחים חקק הוא יחסם כלפי הזרם המרכזי של היצירה הישראלית. על אף היותם פעילים בשדה השירה והספרות לא מצאו האחים חקק בית רעיוני ביצירותיהם של משוררים מהזרם המרכזי כגון זך, אבידן ועמיחי ובחוג החברתי הכרוך סביבם. כמו ביטון, גם האחים חקק מסרבים לכרוך את חיוב הציונות באתוס המודרניסטי של הפניית עורף לעבר ומרידה במסורת ההורים. בסגנונם של המשוררים המודרניסטים הם רואים סגנון 'פלקטי', 'קולז', המשלב מושגים עירוניים-יומיומיים עם קריצה לכאן ולעכשיו, סגנון שהוא אנטי-תזה לעומק ההיסטוריה היהודית.<sup>54</sup> לעומת האוריינטציה המודרניסטית, האינדיבידואלית, בנוסח 'אשריי יתום אני'<sup>55</sup> חשים האחים חקק כרוכים אחר העבר והמורשת, שייכים לרצף שבו בולט החיוב במקף המחבר בין ציונות, ישראליות, מזרחיות ויהדות ומודגשת ההפריה ההדדית בין מעגלי הזהות משפחה, קהילה ועם.

בהתאם לתפיסתם זו נמצא ביצירות האחים חקק ביטוי מרשים ביותר לחיבור בין העבר התנ"כי והציוני לראליה הישראלית והיהודית. חיבור זה מתבטא בהמשגות, במטפורות, באסוציאציות ובהדים שאובים הן מן המעיין התנ"כי, הן מיצירות מופת של דמויות מפתח מתקופת התחייה הלאומית במאה ה-20 כגון ביאליק, אורי צבי גרינברג, ז'בוטינסקי, נתן אלתרמן ורתור רופין. כך, למשל, בקובץ שירי מולדת של בלפור חקק מופיעה שירת החלוצים בארץ-ישראל של ראשית המאה ה-20 כהגשמת הנבואה התנ"כית בארץ המובטחת; העוינות הערבית במאה ה-20 מופיעה כ'שנאת ישמעאל'; פְּאָב השכול של הורים לחיילים שנפלו במלחמות ישראל מופיע כחווית העקדה; תמונות מחיי היומיום בירושלים מקושרות ישירות לאירועים קנוניים ומיתוסים מהתנ"ך; ותופעת ההתנחלות המודרנית בשטחי יהודה ושומרון מוצגת כנשיאת לפיד החלוצים של יהושע וכלב. גם הפרק 'הישראל' בהיסטוריה של עם ישראל משמש לאחים כור לחציבת החומרים לבניין

53. בלפור חקק, 'מנוחה ונחלה', שירי מולדת: שירים יהודיים על המצב הישראלי, ירושלים, 1992, עמ' 69.

54. הרצל ובלפור חקק, 'השירה שלנו מצילה דברים מן השיכחה', שיחה עם ארז ביטון, בתוך: אפיקים, צא (אוגוסט 1988), עמ' 46-47.

55. שם.

הרעיוני שאותו הם מבקשים להקים. ביצירותיהם נמצא שיבוצים מההווי ומהקלאסיקה של השירה הישראלית משנות החמישים והשישים, דוגמת 'מסביב יהום הסער', 'מעל פסגת הר הצופים', 'חופי ירדן שוקטים', 'כל עוד בלבב פנימה', ולצדם ביטויים תנ"כיים כגון 'סולם יעקב', 'חלב ודבש', 'קריאת שמע', 'עקדת יצחק', 'חנה ובניה', וגם רבדים אלגוריים המרמזים לנושאים כמו גלות וגאולה, רחל ורבי עקיבא, משל הכרם של הנביא ישעיה ועוד.<sup>56</sup>

קיצורו של דבר, הניסיון לאפיין את קווי המתאר של הבניין הרעיוני של האחים חקק מלמד כי תהום פעורה בינם לבין האינטלקטואלים המזרחים המתבדלים. בעיני אלה האחרונים (אתנוצנטרים ורדיקלים) נתפסים מקפי החיבור שבין ציונות, ישראליות, יהדות ומזרחיות כנסיבתיים – 'מדומיינים', 'מאולצים' או 'מלאכותיים', ואילו האחים חקק רואים בהם חיבורים הרמוניים. בעיניהם, מרכיבים אלה אינם מוציאים זה את זה, ולא זו בלבד אלא שהם אף מתחייבים זה מכוח זה. זה מקור נטייתם לטשטש את המפריד ולהדגיש את המשותף בין העבר להווה, בין מזרח למערב.

### אינטלקטואל משתלב-דתי

לצד הטיפוס המשתלב בדגש לאומי, זה המיוצג בדמויות האחים חקק, ולצד הטיפוס המשתלב בדגש תרבותי, המיוצג בדמותו של המשורר ארז ביטון, נמצא במיליה החברתי האינטלקטואלי תת-קטגוריה של משתלבים בדגש מסורת-דתי. טיפוס זה של משתלבים מתגלם בדמותו ובפועלו של יוסף דחוה-הלוי.

יוסף דחוה-הלוי נולד בתימן ב-1930 ובהיותו נער כבן שבע-עשרה עלה ארצה. בשנות החמישים למד מקרא וספרות באוניברסיטה העברית, ובזמן לימודיו נחשף לפער העצום שבין האוצר הבלום במורשת היהודית-תימנית לבין ייצוגה הדל בחיים הציבוריים. מתוך רצון לתקן עיוות זה ייסד ב-1964 את כתב העת אפיקים, המתפרסם עד עצם היום הזה. אפיקים, על אף המגוון הרעיוני והנושאי שבו, הוא במידה רבה תבנית נוף אישיותו של העורך, דחוה-הלוי. אף שהוא משמש במה לציבור המזרחי כולו, הוא פונה בעיקר לציבור הקוראים מקהילת יוצאי תימן בישראל. במועצת המערכת וברשימת הכותבים של אפיקים מופיעה עילית אינטלקטואלית שנמנות עמה דמויות מהשדה האקדמי והרבני, ובהן הרב עזריה בסיס, פרופ' ראובן אהרוני, ד"ר יהודה עמיר, המשורר טוביה סולמי, ד"ר צמח קיסר, ד"ר יחיאל קארה, ועוד. בשערי הגליונות השונים של העיתון מופיע נוסח קבוע, המגלם את המוטו של אפיקים: 'לתחיה רוחנית וחברתית, להגנת זכויות ולמיזוג גלויות'. אף שבמהלך השנים הוכנסו בכתב העת שינויים כאלה ואחרים בסגנון ובתוכן, ככלל נראה

56. על האוריינטציה המשלבת של האחים חקק ראו: יהושע בן-ציון, 'שירת התאומים ושירת האור', אפיקים, 64 (1998), עמ' 113-114.

כי תכניו נסבים בעיקר על המתח הערתי הרווח בישראל. הכותבים השונים נדרשים למתח הזה משני היבטים: היבט הבעיה והיבט הפתרון.

מצד הבעיה, נראה כי באופן כללי הכתיבה באפיקים נוטה לרטוריקה הדומה מאוד לזו של הגרסה המתבדלת-רדיקלית בכל הנוגע לסיפור קליטתם והשתלבותם של בני עדות המזרח בישראל. ככלל, התפיסה היא שמצבם האובייקטיבי והסובייקטיבי הוא תולדה של קיפוח עמוק ומבני שנוהג הממסד בציבור המזרחי, בדיספרופורציה לתרומתו של ציבור זה לבניין הארץ והחברה. כך למשל, בראשית שנות התשעים, עת התחוללה סערה בסוגיית חטיפת ילדי תימן, העניק אפיקים במה אוהדת למחולל המחאה, הרב עוזי משולם. כלפי הממסד התבטא הקול הבולט באפיקים במונחים של 'העלמה' ו'טיוח'. בכלל, בתארו את המציאות הישראלית נשען כתב העת על תפיסה שלפיה נחשלותם היחסית המתמשכת של בני עדות המזרח לדורותיהם בישראל אינה מקומית, מקרית או נקודתית, אלא נטועה בעומק ההווה הישראלית הממסדית (אך לא הציונית – ועל כך להלן). תפיסה זו מתבטאת בעולם המונחים של הכותבים, הנוטים לנוסחים כגון: 'תחבולות שונות', 'דעה קדומה ואפליה', 'שואה רוחנית', 'חוטבי עצים ושואבי מים', 'אני מאשים', 'ההגמוניה בידיהם', 'שכתוב ההיסטוריה', 'מנוחשלים', וכדומה. כך, לא במפתיע, מוקצית באפיקים משבצת קבועה לכותבים בעלי השקפה רדיקלית, שבהם בולטת דמותו של החוקר המרקסיסט ד"ר שלמה סבירסקי. באפיקים מופיעים מאמריו של סבירסקי כיתד נאמן, כמקור ואסמכתה. את השקפתו בדבר הקיפוח המובנה של עדות המזרח סבירסקי מציג במושגים אקדמיים, בתארו קיפוח זה כפועל יוצא של חלוקת עבודה כלל-מערכתית בין אשכנזים למזרחים בתחום הריבוד הכלכלי, התעסוקתי, החינוכי וכמערכת הנוטה לשעתק את עצמה שוב ושוב במרוצת הדורות. כותבים אחרים מנצלים את הופעתו של סבירסקי במשבצת 'המומחה'

ומצטטים אותו כתנא דמסייע לטענותיהם בדבר קיפוח חומרי ותרבותי.<sup>57</sup> ואולם, הדיון במוטיב הקיפוח רחוק מלמצות את טיבו של אפיקים; אדרבה, דווקא מוטיב זה מדגים את ההבדל העמוק בין התפיסה שמבטא כתב העת לבין האסכולה שמייצג סבירסקי. עניין זה ניכר בעיקר במרכיבי היסוד של מתווה הפתרון שמציע אפיקים לבעיה. לעומת המתבדלים-הרדיקלים, השואבים את חזונם מרבדים היסטוריים מהפכניים, קוסמופוליטיים, ומבקשים לבסס סדר יום 'מזרחי-חילוני', המשתלב בגרסת דוחה-הלוי שואב את רעיונותיו ממקור שונה לחלוטין: מקור מסורת-דתי, המקנה מקום נכבד (ואף חשיבות עליונה, וראו להלן) למסורת הדתית הספרדית הפרטיקולרית. עולם התוכן והדיוניים של אפיקים מבטא זאת ברורות. בסגנונם של הכותבים השונים בולט במיוחד עומס מרשים של שיבוצים מטקסטים מסורתיים בכלל, ומטקסטים מהמסורת הספרדית והתימנית בפרט: דבר המערכת, הכתבות, המאמרים, קטעי השירה וביקורות הספרים גדושים שיבוצים מהרמב"ם, מספרות חז"ל ומשירת רבי שלום שבאזי. בעבור דוחה-

57. ראו למשל: מאיר יוסף, 'הרהורים בעקבות הרצאתו של ד"ר שלמה סבירסקי', אפיקים, חשוון תשנ"ד (אוקטובר 1993), עמ' 22.

הלוי, אלה אינם רק בגדר מקורות ומשאבים רוחניים אלא גם בסיס לגיטימציה לתביעות פוליטיות: טענתו היא שהמטען התרבותי הספרדי הוא מרכז, נכס, שעל החברה הכללית לרתום אותו לטובת הכול. על יסוד רעיון זה, שיוסף דחוח־הלוי מביאו לכלל פיתוח מרשים, הוא מציג למוסדות התרבות בארץ תביעה ברורה – להכיר בכורתה של היצירה התימנית בתחום השירה והספרות התורנית, אך בעיקר בתחום הלשון וההגייה התימנית. דחוח־הלוי, אדם דתי (כמו מרבית הכותבים במערכת אפיקים), מעגן את תביעתו לבכר את המסורת התימנית על־פני כל מסורת אחרת ברציונל דתי מטפזי. לפי השקפתו, האידיאל הרוחני של עם ישראל הוא ההיצמדות ל'מקור', ל'שורש', והדבקות בו. מדבקות זו נבעה, לדעתו, הפריחה יוצאת הדופן של היצירה הספרותית במרוצת הדורות. לתפיסתו, הרצף ההיסטורי, המושגת על היצמדות פעילה למעיין השתייה המקורי, השורשי, הוא המקור והאסמכתה לכל טענה ויומרה פוליטית. בהתאם להיגיון זה תובע דחוח־הלוי להקפיד על כללי ההגייה ועל המסורות הלשוניות בגרסת יהדות תימן, ובעיקר הוא תובע למסד נורמות אלה. כאסמכתה לתביעותיו הוא מצטט את הגמרא במסכת 'ערובין', שלפיה 'בני יהודה שהקפידו על לשונם נתקיימה תורתם בידם, בני גליל שלא הקפידו על לשונם – לא נתקיימה תורתם בידם'.<sup>58</sup> את 'בני יהודה שהקפידו על לשונם' הוא מזהה בבני תימן בישראל, שהפרופיל הביוגרפי־גאוגרפי שלהם הוא חלון הצצה לעולם נדיר באיכויותו המקוריות הסגוליות. וכך הוא גורס:

טיעוננו הוא, כי המסורת הנאמנה ביותר למקורות הווייתנו הלשונית והחינוכית היא המסורת שנשתמרה בידי בני יהדות תימן. וכך אליבא דעדותם המקצועית־הבדוקה של כמה וכמה בני סמכא, שהעולם האקדמאי סומך היום ידו על ממצאיהם [...] עובדה היא, שלא כאחינו האשכנזים ולא כאחינו הספרדים דוברי הלאדינו ולא כאחינו יוצאי ארצות המזרח התיכון דוברי הערבית, נשתמרו אחינו בני תימן בהוויית דברי ימי עמנו העתיקים מאז חורבן הבית, והאוצר הלשוני החינוכי והמבטא הצח אכן הנם הקרובים והנאמנים למצוי במקרא, במשנה, בתלמוד, בפשט ובדרש.<sup>59</sup>

לכאורה, הדרישה לדבוק במסורת הלשונית על רקע המצוקה החומרית (שבאופן יחסי רווחת בעיקר בקרב בני עדות המזרח) עלולה להצטייר כעניין משני, בטל בשישים ואולי אף טורדני ונלעג – ולא היא. סדר היום הלשוני־המקורי של דחוח־הלוי איננו שרירותי או דתי דוגמטי. לפי השקפת עולמו, הלשון איננה בגדר מחלצות, לבוש חיצוני המנותק מהמהות, מהגוף התרבותי.<sup>60</sup> לשון פירושה אופני חשיבה, וכאשר הלשון הרווחת בימינו

58. יוסף דחוח־הלוי, 'בין תחייה לאומית לזהות לאומית, לסוגיית העברית המקורית', בתוך: יוסף דחוח־הלוי (עורך), *מבועי אפיקים*, תל־אביב 1995, עמ' 211-196.

59. שם

60. שם.

היא 'אירופאית',<sup>61</sup> כלשונו, הרי שדוברי השפה משמשים נשאים של קודים תרבותיים זרים. שפה שכזאת מכתיבה 'את ספיה תרבות גויי אירופה כתרבות אוניברסלית, כלומר, משהו שבפועל המציאות הטבעית אינו קיים כלל'.<sup>62</sup>

מן המשנה החברתית שתוארה כאן בקווים כלליים עולה לכאורה כי לפחות בעניין התיקון הרוחני, הרציונליזציה הדתית המכתיבה את סדר יומו של דחוח-הלוי חופפת את עיקרי תורתם של המתבדלים-האתנוצנטרים (שכאמור מזוהים עם ש"ס). שכן, בדומה לרטוריקה האופיינית לאלה האחרונים, גם דחוח-הלוי רואה את המקור וההשראה לפועלו במסורת הדתית וסובר כי 'בלי ערכינו הרוחניים, שהם תמצית פועל רוחם של חכמי ישראל, אין אנו אלא עותק רדוד של בליל הגויים שמתוכם נקבצנו הנה'.<sup>63</sup> כמו הנרטיב של המתבדל-האתנוצנטרי, גם זה של דחוח-הלוי מדגיש גרסאות שונות של הרעיון 'להחזיר עטרה ליושנה', הניכר בנוסחים כגון: 'שומה עלינו לחזור אל המקור', 'הנאמן ביותר למקור', 'אל השורש הנכון'. אולם לדמיון בין שתי ההשקפות גבול ברור ומהותי. שכן מקורות הניקה של המתבדל-האתנוצנטרי שאובים מעיקרם מיסודות מסוימים של הגרעין החרדי-אשכנזי, הרואה במפעל הציוני קיטוע – ולו מסוים – של הרצף, ואילו ממשנתו של דחוח-הלוי עולה בבירור ההשקפה שהמפעל הציוני מבטא את הרצף. לפי השקפתו, תחיית עם ישראל בארצו מאז ראשית המאה ה-20 היא המשך רציף וטבעי המבטא את הגשמת חזונו של נביאי ישראל. המפעל הציוני אינו אלא קבלן הביצוע של החזון התנ"כי. עניין זה בולט במיוחד בעיצובם של שערי הגליונות השונים של אפיקים, בנטייה להצמיד פסוק מהמסורת היהודית (למשל מחזון נביאי ישראל או מן הפיוט הספרדי הקלאסי) לתמונה בעלת ממד אקטואלי, ובכך לבטא זיקה ברורה וחיובית ורצף בין העבר לקונטקסט הציוני. כך, למשל, בשערו של גליון אפיקים שהופץ בראשית שנות השבעים מופיעה תמונת יהודים מגלות תימן ומעליה מתנוסס הפסוק 'ציון הלא תשאלי לשלום אסיריך';<sup>64</sup> בשער גליון אפריל 2003 מתנוסס הפסוק 'אעלה בתמר אוחה בסנסניו' (שיר השירים) לציון יום השנה המאה ועשרים לעליית יהודי תימן לארץ-ישראל (תרמ"ב). כך גם דינמיקת הפיתוח העירוני-קהילתי מסומנת על-ידי עורכי אפיקים כמגמה חיובית כללית: בגליון אפיקים מסוף שנות השמונים, שהוקדש 'למלאות 40 שנה למדינתנו' נראית העיירה ראש העין בתצלום משנות החמישים כאתר דל וחסר חן בהשוואה להיום בצילום צבעוני, שבו היא נראית כאתר מפותח ועשיר, לפחות מהבחינה הפיזית.<sup>65</sup> זאת ועוד, שלא כמו המתבדלים-האתנוצנטרים, המבקשים לבסס ולהעמיק את האוטונומיה בחינוך ובתקשורת בסגנון 'תרבות המובלעת', דחוח-הלוי אינו מעוניין בהכלה בנוסח רב-תרבותי

61. שם.

62. שם.

63. שם.

64. אפיקים, מב (מרס 1972), עמ' 1.

65. אפיקים, צא (אוגוסט 1988), עמ' 1.

אלא להפך: הוא חותר לצמצום האוטונומיה ולהרחבת הבסיס המשותף, בקוותו כי בתהליך ההכלה שיתרחש יהפוך המקור הספרדי, על יצירות המופת שלו, למודל לכלל היהודים-הישראלים.

כיצד אפוא רואים האינטלקטואלים מהטיפוס המשתלב-הדתי את היחס בין הבעיה (הקיפוח המובנה) לפתרונה? לפי דחוח-הלוי, הבעיה אינה נעוצה ביסוד זה או אחר של הרעיון הלאומי אלא בהתנהלותם האטומה של פוליטיקאים ומנהלי מוסדות בהווה. הוא אינו תולה את האשם בבניין-העל הציוני אלא בקבלני הביצוע שלו, קרי פוליטיקאים ופקידים, שלדעתו בוגדים בייעודם: הגשמת ערכי הציונות, ובהם מיזוג גלויות ושוויון. בהתאם, הביקורת שדחוח-הלוי מטיח באלוהי מטיח באלוהי ובעלי תפקידים המייצגים את הזרם המרכזי של החברה נשמעת כביקורת מבפנים ולא מבחוץ. ביטוי מובהק לכך ניתן למצוא בחליפת המכתבים שהתנהלה בין נציגי ארגון 'צל"ש' (ציונים למען שוויון) – שהוקם ביוזמת אפיקים<sup>66</sup> – לבין הנהלת הטלוויזיה הישראלית (בסוף שנות השבעים ובראשית שנות השמונים): במכתביהם טענו חברי הארגון כי בסדרת טלוויזיה שהופקה ושודרה באותם ימים נפקד מקומם של יהודי המזרח והתימנים במפעל הציוני. בהקשר הזה טענו הכותבים, בין השאר, כי 'יהדות בולגריה [הספרדית] היתה הראשונה בעולם שיצאה בתמיכה המונית בהרצל בראשית דרכו'.<sup>67</sup> זאת ועוד, כנגד התפיסה הרווחת שלפיה יהודי המזרח היו אולי ציונים אך התאפיינו בפסיביות, דחוח-הלוי מעלה על נס את עליית יהודי תימן בתרמ"ב ומתריס: 'לא פרעות הכריחום לעלות, אלא משאת הנפש היהודית-לאומית-הדתית שפיעמה בקרבם דורות על דורות'.<sup>68</sup> התרסה זו מעידה כי דחוח-הלוי רואה את השינויים הדמוגרפיים שהתחוללו במרחב הארץ-ישראלי במאה ה-20 באופן שאינו עולה בקנה אחד עם הגרסה הממסדית. עם זאת, תפיסתו בוודאי אינה עולה בקנה אחד עם גרסת המתבדלים-הרדיקלים, הרואים את המזרחי כאובייקט פסיבי שעלה ארצה בעיקר בגלל כוחות דחיפה ו'מניפולציות' שונות שנקט הממסד הציוני.<sup>69</sup>

נמצא אפוא כי לעומת הטיפוסים המתבדלים, הרואים את היחס שבין 'מזרחיות' ל'ציונות' כיחס שבין קווים מקבילים או מתפצלים, דחוח-הלוי רואה אותו כיחס שבין

66. ללא שם הכותב, 'נגד סדרה מסולפת על הציונות וארץ-ישראל', אפיקים, עב (חשוון תשמ"מ), עמ' 3-5. וראו גם: יוסף דחוח-הלוי, 'האין הטלוויזיה הלימודית משרתת עדתיות גלותית?', אפיקים, פ (אדר תשמ"ג), עמ' 4.

67. ראו גם חליפת מכתבים בין העורך יוסף דחוח-הלוי לבין מנהל הטלוויזיה הלימודית, שפורסמה באפיקים בראשית שנות השמונים, ובה נטען כלפי זה האחרון כי הוא מקפח יצירות מזרחיות במזיקה ובתיעוד ההיסטורי שבכלל ההפקות הטלוויזיוניות: יוסף דחוח-הלוי, 'האין כלי התקשורת נחלה עדתית?', אפיקים, עח (תמוז תשמ"ב), עמ' 4-5.

68. יוסף דחוח-הלוי, אפיקים, מב (ניסן תשל"ב).

69. ראו למשל: שנהב, היהודים-הערבים: לאומיות, דת ואתניות. לביקורת הספר ברוח תפיסתו של דחוח-הלוי ראו: יצחק דהן, 'ציונות וציוניות' (ביקורת על היהודים-הערבים: לאומיות, דת ואתניות מאת יהודה שנהב, הוצאת עם עובד, 291 עמודים), תכלת, 18 (סתיו תשס"ה), עמ' 126-133.

קווים מתכנסים. לדעתו, תהליך ההתכנסות אינו מתרחש מאליו אלא תובע מעורבות אינטלקטואלית ופוליטית, וכאן רואה עצמו דחוח־הלוי ככוח חשוב בתיקון העיוותים למען האצת ההתכנסות. בראותו את מדינת ישראל כהתגשמות החזון של קיבוץ גלויות ומיזוג גלויות, הוא קורא לתיקון העוול העדתי באמצעות הכלה של המזרחיים והפצת תרבותם. כמו ביטון, גם דחוח־הלוי מבקש תחייה חברתית ותיקון בדרך של שאיבה מן המעיין התרבותי המזרחי. ואולם, בשונה מביטון, שקריאתו להרוות את הצימאון התרבותי ממי המעיין הצלולים של המורשת המזרחית מעוגנת בעקרונות חברתיים ופסיכולוגיים (תחושת חיבור, הפריה הדדית), בעולמו של דחוח־הלוי העוגן הוא דתי־מטפיזי. שתייה ממי המעיין פירושה היצמדות למקור, וההיצמדות למקור אינה אמצעי אלא תכלית לעצמה. כמו כן, לעומת ביטון הפלורליסטי, הממתן כל תביעה לבכורה תרבותית, דחוח־הלוי מבטא גישה הפוכה: הרעיון הוא לתבוע מהממסד הישראלי שיכיר לא רק בלגיטימיות של המסורת התימנית, אלא אף בבכורתה (לפחות בכל הקשור לעניין הלשוני), וזאת כדי שישראלים אחרים, ובכללם 'אחינו יוצאי מזרח אירופה', ייהנו מהשפע הרוחני ויתבשמו מהאיכויות הסגוליות שבהן נתברכו יוצאי תימן. בניגוד ברור לביטון, המבקש לבסס קו פלורליסטי, דחוח־הלוי סבור כי המסורות והשורשים המקומיים לא ראוי שיהיו בגדר אוצר השמור לבעליו, אלא יש להקרין מהם אל החברה היהודית כולה.

## סיכום ודיון

בעבודה זו ביקשתי לתאר ולאפיין את מגוון האוריינטציות הרעיוניות שאימצו אינטלקטואלים ממוצא מזרחי שפעלו בישראל ברבע האחרון של המאה ה־20 כדרך להתמודדות עם המפגש הבין־תרבותי. ציינתי ארבעה טיפוסים עיקריים של אוריינטציות רעיוניות שהתהוו בקונטקסט זה: נטמעים, מתבדלים־אתנוצנטרים, מתבדלים־רדיקלים ומשתלבים. חוץ מהנטמעים, כל הטיפוסים מבטאים ביקורת נוקבת כלפי הממסד או 'המרכז'. את עיקר העבודה ייחדתי לדיון מפורט בפועלם ובעיקר לבחינת משנתם הרעיונית של ארבע דמויות מקטגוריית המשתלבים. השוואת הפרופיל הרעיוני המשותף למשתלבים לזה של הטיפוסים האחרים מלמדת על הבדלים מהותיים הניכרים בפרמטרים שונים: היחס לצינונות, החזון ואסטרטגיית הפעולה. לוח 1 מסכם עניין זה.

לוח 1. טיפוסים שונים של התמודדות תרבותית בקרב קבוצות פוליטיות ואינטלקטואלים מזרחים בישראל

קטגוריה	היחס לרעיון הציוני	חזון ומקורות השראה	אסטרטגיית פעולה
קבוצות פוליטיות	נטמעים	תרבות הרוב	היטמעות
	מתבדלים-אתנוצנטרים	הזדהות קונפורמית	פרישה רעיונית (בתכנים), תוך כדי השתלבות ממסדית (במשאבים)
קבוצות אזרחיות: אינטלקטואלים	מתבדלים-רדיקלים	שלייה מוחלטת	מהפכה, רדיקליזם, מעורבות אזרחית
	משתלבים	אמפתיה	לאומי-מתון, פלורליסטי, יס-תיכוני
		אמפתיה	לאומי-מורגש, תנ"כי
		אמפתיה	לאומי מתון, דתי-ערתי-רבני

המתבדל-האתנוצנטרי, בנוסח האליטה הרבנית של ש"ס, חותר בראש ובראשונה לשימור 'תרבות המקור'. לשם כך הוא נוקט אסטרטגיה של התכנסות בתוך המערכת הקיימת (תרבות המובלעת). טיפוס זה, השואב את השקפותיו מיסודות מרכזיים בתרבות החרדית-אשכנזית, נוטה להפגין אדישות כלפי מרכיב הריבונות והלאומיות של החברה בישראל ומפקפק בגישה שלפיה המפעל הציוני הוא ביטוי ברור וחיובי של הרצף היהודי. לעומתו, המתבדל-הרדיקלי שולל שלייה גורפת את הרעיון הציוני, בעיקר מפני שהוא רואה בו את המחולל הראשי של 'הבעיה', קרי את אי-השוויון הכלכלי והחברתי. הוא חותר לביסוס ולקידום סדר יום 'מזרחי-חילוני' וקוסמופוליטי, אך אינו מעוניין לממש את היעדים והערכים הללו בערוצים הפוליטיים הממסדיים הקונבנציונליים; תחת זאת הוא מבכר אסטרטגיה מהפכנית, שפירושה בפועל יצירת נרטיב אלטרנטיבי והתארגנות אלטרנטיבית, אזרחית מעיקרה.

אל מול המתבדלים למיניהם הרחבתי את הדיון באינטלקטואלים מהטיפוס המשתלב. אלה הובחנו מזולתם בכל הפרמטרים האמורים. מובחנות זו ניכרת במאפייניהם הבאים:



- (א) הדגשת השורשים המזרחיים המסורתיים והסירוב להינתק מהם, כלומר שלילת מודל ההיטמעות;
- (ב) חתירה מתמדת לחיבור הרמוני בין מרכיבי הזהות – יהודי, ציוני ומזרחי, כלומר שלילת המתווה האידאולוגי של המתבדל-האתנוצנטרי ושל המתבדל-הרדיקלי;
- (ג) גישה ביקורתית ותקיפה כלפי המרכז – הזרם המרכזי של החברה והממסד – המואשמים ביחס של ניכור ובאטימות כלפי המורשת המזרחית והמסורות המזרחיות;
- (ד) העדפת אסטרטגיית פעולה בעלת אוריינטציה רפורמיסטית, החותרת לשינויים מבניים מבפנים.

נוסף על השוני בהשקפות ובאסטרטגיות, המתבדלים והמשתלבים נבדלים גם במבני הידע (האפיסטמולוגיה) שלהם, היינו בסכמות החשיבה שברובד העמוק יותר, אלה שבעזרתן מפורשת המציאות. נראה בכירור כי חשיבתם של המתבדלים לסוגיהם נטועה בפרספקטיבה אורתודוקסית של המבנה החברתי: בהיסטוריה ובמבנים החברתיים שחוללו המקרו-סוציולוגיה והמקרו-פוליטיקה, הם רואים גורם-על המעצב כמעט לכדור את המציאות האובייקטיבית והתודעתית. בנתונים המקומיים – המיקרו-סוציולוגיה והמיקרו-פוליטיקה, הידע והאוריינטציות הפרשניות של הפריפריה, והביוגרפיה האישית והעדתית (כפי שהיא בהווה) – הם אינם רואים מערכת עצמאית אלא נגזרת של המבנה החברתי הכללי. על-פי היגיון זה, תמונת העולם של הפריפריה, של הציבור המזרחי הרחב – מושא השיקום של האינטלקטואל – היא פועל יוצא של 'מניפולציות הממסד', לפי המתבדל-הרדיקלי, או כזאת של 'תינוקות שנשבו', בנוסח המתבדל-האתנוצנטרי. התוצאה של מבנה ידע זה היא קיפאון בתמונת העולם של המתבדלים: בעיניהם, תמונת העולם של אחיהם המזרחים היא מעיקרה חד-ממדית, קפואה בזמן ובמקום (אף שבפועל, כפי שראינו, נשמעים בשדה המקומי קולות שונים ודינמיים). התוצאה של ראייה סטטית זו היא פרוקסלית: כיוון שההווה המקומית מסרבת להיענות לצו הטלאולוגי של המתבדלים-הרדיקלים, נמצא שאלה האחרונים – שלרוב מאשימים את המפעל הציוני במחיקה ובטשטוש של הזהות המזרחית – הם המוחקים ומטשטשים את כל מגוון הטיפוסים המזרחים שאינם עולים בקנה אחד עם המתווה הרעיוני שלהם.

לעומתם, המשתלבים רואים באור אחר את היחס שבין ההווה המקומית למבנה החברתי: ראשית, הם סבורים כי שתי המערכות הללו הן תלויות זו בזו וכו בזמן עצמאיות. שנית, לדעתם, על אף המתח המובנה השורר ביניהן יש גם מידה רבה של הרמוניה בין השתיים. הרמוניה זו מוצפנת ברמת הביוגרפיה המקומית-העדתית, שמאז ומעולם ייחלה לחיבור עם גאולה פוליטית (לאומיות ציונית). נמצא אפוא כי לעומת המתבדלים (האתנוצנטרים ובעיקר הרדיקלים), הרואים את הציונות (או המדינה) ואת המזרחיות כערוכות על ציר בינארי – ציונות דיכווי ואפליה) מכאן ומזרחיות (היינו קורבן) מכאן – נוקטים המשתלבים עמדה שונה לחלוטין. הם דוחים חיצוי זה ואינם 'מאתגרים

את הבינאריות של הציונות, כלשונה של מתברלת-רדיקלית,<sup>70</sup> מפני שבראייתם הציונות אינה מסגרת מהותנית ואינה מבוססת על חיזוי שכזה. ניתוח המציאות בעיני המשתלבים נושא אפוא אופי רב ממדי, מודע למורכבות החברתית, ומתוך כך מוצעת אלטרנטיבה מורכבת וחדשנית.

מתוך בחינה זו של זיהוי המכלולים הרעיוניים, ניתן לנסח באופן כללי את ההבדלים בין הדגמים האינטלקטואליים בקונטקסט הנוגע ליחסים החברתיים שבין האינטלקטואל לסביבתו או לתפקיד שממלא האינטלקטואל כגורם המתווך בין המרכז לפריפריה: נראה שהמתבדלים-הרדיקלים מתבצרים בעמדה מנוכרת לפריפריה ומתווכים בין המרכז לפריפריה מתוך ראיית השניים כקבוצות התייחסות; המשתלבים, לעומת זאת, נוטים לראייה אחרת: הם נטועים בסביבתם ואינם מנוכרים לה, הם רואים בסביבה זו קבוצת התייחסות אך גם קבוצת השתייכות.

הדגשת הרצף, ההפריה ההרדית, לצד מתיחת הביקורת מתבטאות ברורות בצד הסגנוני. לעומת הרטוריקה האופיינית למתבדלים למיניהם, אצל המשתלבים נמצא תמטיקה שבה לצד מתח ושכירה – הפריה הרדית; במקום סתירה – השלמה; במקום ניתוח 'שורש' – 'טיפול מקומי'; ובמקום ראייה מהותנית נוקשה של הזהות ושל המבנה החברתי – ראייה דינמית, פתוחה לפירוש ולשינויים.

השילוב הערכי, האפיסטמולוגי והאסטרטגי מבסס את האינטלקטואלים המשתלבים כקטגוריה מתונה הצומחת אורגנית מסביבתה. מבחינה זו מתאימים המזרחים המשתלבים למה שמגדיר ריימון ארון<sup>71</sup> כקטגוריה של אינטלקטואלים המייחלים ליצור יצירה חדשה, מאתגרת, ביקורתית, מתוך יצירה קיימת, ש'אינם' משליכים בנחרצות מאחורי גבם את מבנה החיים הקהילתיים שעוצבו מדור דור.<sup>72</sup> דגם זה מנוגד בתכלית לפרופיל אחר של אינטלקטואלים, שבמקרה זה הולם את המתבדלים-הרדיקלים, אינטלקטואלים שארון מגדירם מהפכנים שאופיים 'פתאומי ואלים'.<sup>73</sup>

\* \* \*

חשיפת המתווים האידאולוגיים של אינטלקטואלים מזרחים מטיפוסים שונים בתוך הספקטרום הרחב של דפוסי ההתמודדות המזרחית (הפוליטית והאזרחית) עשויה להאיר באור מעניין תהליכים חברתיים בישראל של הדור האחרון. מהבחינה הסוציולוגית, החברה הישראלית עוברת בדור האחרון תהליכים עמוקים של סקטוריאליזציה, רב-תרבותיזציה, לצד מתח ואנטגוניזם בין-עדתי. מהו היחס בין תהליכים אלה לתהליכים מקבילים המתרחשים ברובד החברתי האינטלקטואלי? האם הרובד האינטלקטואלי – חוד

70. מוצפי-האלר, 'אינטלקטואלים מזרחים' (לעיל הערה 22).

71. ארון, 'האינטלקטואלים ומולדתם' (לעיל הערה 1).

72. שם.

73. שם.

החנית הרעיוני, הרובד היודע לעבד את הרעיונות או את האינטרסים לכלל תאוריה,<sup>74</sup> מחזק את הרבך החברתי המלכד ותורם לרב-תרבותיות בגרסתה המתונה, או שמא מעורר אנטגוניזם ותורם לפירוק חברתי?

מאמר זה איננו מתיימר להשיב באופן מקיף על שאלה זו; אולם, כל ניסיון להשיב עליה ראוי שיתחשב בנתונים העולים ממאמר זה: נתונים אלה מעידים כי השיח האינטלקטואלי המזרחי אינו עשוי מקשה אחת, והתשובה לשאלה איזה אפקט חברתי-פוליטי מתחולל ויתחולל תלויה בטיפוס הספציפי שדנים בו. באשר לאינטלקטואל מהטיפוס המתבדל-הרדיקלי (שחשוב לציין: הנהנה מכולטות ציבורית, בעיקר ברובד האקדמי, ומחובר היטב למוקדי הידע: תקשורת ואקדמיה, ובעיקר למסורת הפוליטית של חלק מהאליטות בישראל, ובמובן זה הוא משתייך לאינטלקטואלים מהטיפוס המסורתי, במינוח של גרמשי), נראה כי זה נוטה לצבוע את הנרטיב הרב-תרבותי בצבעים חדים, אנטגוניסטיים, אלימים וקיצוניים. מתוך כך נראה כי קטגוריה זו של אינטלקטואלים לא תתרום לפלורליזציה, לטובלנות ולביסוס הרובד המחבר בין חלקי החברה, אלא להפך: סביר מאוד כי רובד זה יעורר אנטגוניזם בקרב הרבדים החברתיים המרכזיים המעוניינים בשיח ביקורתי ובהכלה תרבותית.

לעומת זאת, באשר לאינטלקטואלים מהטיפוס המשתלב, נראה כי השיח שהם מייצרים עשוי לחולל דינמיקה אחרת: דינמיקה של חיבור והפריה, ובו בזמן ביקורת ותביעה לרפורמות מבניות. שכן, קבוצה זו שבהחלט מתייצבת בעמדה ביקורתית, מעט חיצונית, מייצרת עולמות תוכן מתונים הנחצבים אורגנית ממסורות שבהן נטוע הציבור היהודי המזרחי. מאידך גיסא, יש לזכור (ועל כך לא הורחב הדיבור במאמר זה) כי המתווה הרעיוני שמציעים המשתלבים (שאפשר לראותם כנציגי הרוב הדומם) לא זוכה להד תקשורתי: מדובר בפעילים המנהלים שיג ושיח עירני אך לא אלים, כלומר כזה שאינו צפוי לזכות בחשיפה באמצעי התקשורת.

מכל מקום, נראה כי יש טעם והיגיון רב בהארה ובהכלה של הקול המזרחי המשתלב, שכן בקול זה גלום כוח חיובי העשוי לתרום רבות לתהליך הגיוון התרבותי, להעמקת הדמוקרטיה הישראלית ובעיקר לליכוד חברתי. על מוקדי ההשפעה בחברה הישראלית לרתום לטובתה כוח זה, שלו פוטנציאל עצום של הפריה והתססה ושל ביקורת חברתית גם יחד. ממתווה זה עולה קול שונה, שהוא חיוני במקום שהשיח הבין-קבוצתי לקוי ולעתים אף אינו מתנהל כלל. בתקופה שבה הולכים וגוברים הזרמים המבקשים לקעקע את מקפי החיבור בין המרכיבים – ציוני-מזרחי-יהודי-ישראלי, נמצא המשתלב מבקש לבנות גשר מעל מים סועים. ואף שבעיני המהנדסים החברתיים מן הטיפוס המתבדל ומן הטיפוס הנטמע אין הגשר של המזרחי המשתלב יכול או ראוי לעמוד על תלו, הרי בעיני האינטלקטואל המשתלב בנייתו של גשר זה אפשרית, ולא זו בלבד אלא שהיא אף מתבקשת וחיונית.

עמוד 266 – ריק