

# ה'לם המדינה' של הקיבוץ המאוחד, 1948-1954: מבעים טקסטואליים

ליאור ליבמן

בנובמבר 1948, שבעה חודשים אחרי ההכרזה על הקמת מדינת ישראל, ותוך כדי מלחמת תש"ח, התכנסה מועצת הקיבוץ המאוחד בגבעת ברנר. מועצה זו זכורה בעיקר ככנס הפרדה של מפקדי הפלמ"ח, שמטתו פורק זה עתה בהוראת דוד בן-גוריון למרות התנגדות חריפה של ראשי הקיבוץ המאוחד ומפ"ם לפירוק הפלמ"ח ולשילוב יחידותיו בצה"ל ההולך ונבנה. במועצה דנו ראשי הקיבוץ ונציגי חבריו בהשלכות המעבר מיישוב למדינה. אברהם תרשיש<sup>1</sup> – איש העלייה השלישית וגדוד העבודה, חבר קיבוץ עין חרוד, מאנשי הרוח הבולטים של הקיבוץ המאוחד – אמר: 'היה זמן וכל תפקיד קיבוצי בעל ערך ומשמעות, כל מעשה הגשמה חלוצי היה בו משום עגינה בתחום התפקיד ההיסטורי של התקופה'.<sup>2</sup> תרשיש מתייחס לתפקידי הקיבוץ בעבר היישובי על רקע המצב החדש, שבו נדחק הקיבוץ מבכורתו הביצועית בתחומי הביטחון, ההתיישבות וקליטת העלייה, שעברו בהדרגה לאחריותה של המדינה. דבריו אלה ישמשו כאן נקודת מוצא לדיון בשאלת תגובתו של הקיבוץ ודרכי התמודדותו (או נסיבות אי-התמודדותו) עם מכלול השינויים המבניים, החברתיים והפוליטיים שהביאה אתה הקמת המדינה. שינויים אלה השפיעו עמוקות על תפקידו של הקיבוץ, על מעמדו ביחס לכלל החברה ועל התהליכים והדינמיקה הפנימית בו עצמו. במידה רבה היה קום המדינה נקודה של שבר ופיצול בהיסטוריה של הקיבוץ,

\* מאמר זה מבוסס על הרצאה שניתנה ב-10 בינואר 2012 במסגרת בימת שדה בוקר תשע"ב 'בעקבות 1948: התמודדויות עם הגשתו של חלום'. אני מודה לד"ר עופר שיף על ההזמנה להרצות בסמינר החוקרים וכן לפרופ' חנן חבר, לד"ר יותם חותם, לד"ר אבי בראלי, לאנה גוטגרץ-וינברגר ולקוראים האנונימיים על הערותיהם למאמר.

1 אברהם תרשיש (1900-1990), יליד רוסיה הלבנה, מחניכי טרומפלדור בתנועת 'החלוץ', מראשוני קיבוץ עין חרוד, ממייסדי הוצאת הקיבוץ המאוחד (1939), עורך ביטאון הקיבוץ המאוחד מבפנים (1943-1945), עורך על המשמר (1950-1954), ולאחר פרישת אחדות העבודה ממפ"ם עורך למרחב, ביטאון 'אחדות העבודה – פועלי ציון' (1955-1961).

2 אברהם תרשיש, 'הקיבוץ במדינת ישראל', מבפנים, יג, ג (נובמבר 1948), עמ' 345-358. המובאה מדברי תרשיש, שם, עמ' 350.

מהלך שחייב את הקיבוץ להתמודד עם קונפליקטים קשים ועם הכרעות – פוליטיות, אתיות ואסתטיות – אל מול המצב הלאומי והבין-לאומי החדש שיצר כינון המדינה על מוסדותיה. הקיבוץ, שהיה עד אז חיל חלוץ הנושא בעול וחוד החנית של החברה היהודית בארץ ישראל, נתבע להשתלב בעיצובה הממלכתי של החברה האזרחית והפוליטית במדינת ישראל, והוא התקשה לעמוד באתגר הארגוני והפוליטי שהציבה הממלכתיות. סירובו או חוסר יכולתו, ובסופו של דבר כישלונו, להתאים את דפוסי מחשבתו ופעולתו לצרכים ולמשימות שהציבה לעצמה תנועת העבודה בכללותה לאחר קום המדינה יוסברו כאן במונחים של 'הלם'. שורשי ההלם הזה מוסגרים במובלע בדבריו של תרשיש, שכן בתיאור מצב העניינים האקטואלי שזורה נימה נוספת, לא גלויה אולי אף לדובר עצמו, הקושרת את תפקידיו של הקיבוץ 'בתחום התפקיד ההיסטורי של התקופה'. כאן מעמיד תרשיש את המקומי והמידי ביחס לכללי ולחזוני, את ההיסטורי ביחס למטה-ההיסטורי: את עולם המעשה הקיבוצי על מכלול פעולות היום-יום, העבודה, דמות האדם הקיבוצי באור המהפכה בחיי העם, תיקון העולם, המטפיזיקה של הגאולה. במילים אחרות תרשיש מסמן בקביעתו את אופקה התאולוגי-פוליטי של תודעת תנועת הקיבוץ המאוחד. דברים ברוח זו, שהגיונם הפנימי ותפיסת המציאות שלהם דומה, נכתבו גם על ידי דמויות בולטות נוספות, ועוד נתוודע אליהם.

הקיבוץ ודימויו הכילו תמיד דו-שיח עם ממד אוטופי. מחשבתם של החלוצים הסוציאליסטים החילוניים הטעינה את הארצי במשמעויות קוסמיות, את הארעי בתכנוני של המוחלט. בדרך זו חיברה, כפי שנראה בהמשך הדברים, בין הציונות לסוציאליזם וקבעה את מעמדו של הקיבוץ בעולמם האידאולוגי והסמלי של החלוצים: הקיבוץ היה לגילום תאולוגי-פוליטי של אוטופיית השיבה והגאולה הציונית-סוציאליסטית. בצורת ההכרה הזאת בולט תפקידה המפתיע, אם גם הסמוי, של התאולוגיה היהודית, ובפרט של הדגם החסידי שפיתחה מהמאה השמונה עשרה במזרח אירופה, המחבר את ה'ש' ו'האין', את המעשה בעולם-של-מטה עם הפעולה בעולמות עליונים, את הזמני עם הנצחי.

אופק זה, בתודעת התנועה הקיבוצית הגדולה והמרכזית ערב קום המדינה, תשתית אפיסטמולוגית זו והשבר שחל בה, הם, כפי שארצה לטעון, לב לבו של מה שאני מכנה 'הלם המדינה' של הקיבוץ. בדבריי אבקש להציג קריאה שטרם הוצעה במחקר של המעבר מקיבוץ ביישוב לקיבוץ במדינה, ואתאר את המשבר שפקד את התנועה הקיבוצית בעקבות קום המדינה מבעד לפרספקטיבה האנליטית של ה'טראומה': טראומה ששורשיה, כך אני סבורה, הם בשבר אמוני. עיקרו הוא הלם תודעת הקרע בין ההתרחשות היום-יומית לסיפור הגדול, סדק במבנה המחשבת-רגשי, התאולוגי-פוליטי הקושר את המקומי עם העולמי, את הציוני עם הסוציאליסטי, את הפרטיקולרי עם האוניברסלי. הנתק בין ההגשמה (בפועל) להתגשמות (החזון), בין הרגע ההיסטורי לבין קיומו של היסוד המתקדם והמשחרר בו, חל על תפיסת הציונות, הסוציאליזם וחיבורם לכדי עמדה המבליעה את המתחים ביניהם. המפגש הטעון עם המציאות שיצרה הממלכתיות הישראלית, טמן בחובו מסכת מורכבת

של קשיים ולבטים עבור הקיבוץ. הקמת המדינה חשפה את החיבור הבלתי אפשרי בין ציונות לסוציאליזם, והעמידה במבחן את דגם המחשבה הציוני-סוציאליסטי שהקיבוץ היה גילומו. המלחמה על הקמת מדינת ישראל, ובייחוד בעיית הפליטים שיצרה, חידדה את המתח והקונפליקט האינהרנטי שבין הפרטיקולרי לאוניברסלי והציבה את תפיסת העולם האינטרנציונליסטית ההומניסטית בפני ניסיון ממש. נוסף על כך, הסדר העולמי החדש שנוצר בעקבות מלחמת העולם השנייה, והשתלבותה ההדרגתית של מדינת ישראל הצעירה במערכת הבריתות המערבית, החריפו מתחים יסודיים בהתנסות הציונית-סוציאליסטית. ההלם נוכח שורת תהליכים היסטוריים, לאומיים ובין-לאומיים, היה ביסוד 'טראומת הקיבוץ'.

### 'הלם המדינה' כטראומה תרבותית

'טראומה תרבותית' מוגדרת כמצב שבו סובייקט היסטורי קולקטיבי חווה חוויה הפוגעת ברקמות הגוף החברתי, בחישוקים המחזיקים ומחברים אותו יחד. התנאים לטראומה תרבותית מתפתחים כשצורת הארגון, המיקום וההבנה הקוהרנטית של העולם נפגמת, כאשר ההקשר הנורמטיבי והקוגניטיבי של הסדר והפעולה החברתית מאבד את ההומוגניות והיציבות שלו והופך רואלי ואמביוולנטי. הקרע במערכת הפרשנות וההסמלה, קרי: בתרבות, נגרם כתוצאה מתנדודת חברתיות חדות, מהירות יחסית, פתאומיות ובמידה רבה לא צפויות, המתרחשות מחוץ לסובייקט החברתי-היסטורי ובמובן מסוים נכפות עליו, מזעזעות את תפיסת עולמו ופוגעות בלִבְת הערכים המכוננים אותה.<sup>3</sup> בין מצבים כאלה אפשר למנות, בהקשר שלנו כאן, מהפכה או שינוי יסודי של המצב הפוליטי, מלחמה, הגירה גדולה, מפגש או התנגשות תרבויות.<sup>4</sup> ה'טראומה הקולקטיבית', שהיא טראומה של קהילה ולא סך כל הטראומות של יחידים, אינה נוצרת מיד מתוך תדהמת המכה, אלא היא תהליך אטי וערמומי של חדירה לתודעת הקהילה הסובלת ממנה. ועם זאת יש בה אלמנט של הלם לכל דבר ועניין: ההלם שבהבנה ההדרגתית שמהו השתנה לצמיתות ואולי אף נעלם כליל.<sup>5</sup> האירוע לברו, או כשלעצמו, איננו נושא בהכרח מהות טראומטית, או מטען טראומטי אובייקטיבי. הטראומה היא תמיד הבניה חברתית-תרבותית. היא קיימת משעה שהיא מזוהה ומוכרת ככזו על ידי סוכנים (קבוצות, מגורים) חברתיים: מרגע שמשבר

Piotr Sztompka, 'Cultural Trauma: The Other Face of Social Change', *European Journal of Social Theory*, 3, 4 (2000), pp. 449-466, 453

Ibid., p. 452

Kai Erikson, 'Notes on Trauma and Community', in: Cathy Caruth (ed.), *Trauma: Explorations in Memory*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore 1995, pp. 183-199

'אמפירי' נתפס כפוגע בתפיסת הקולקטיב את זהותו.<sup>6</sup> השינוי החברתי מתבצע בתוך מערכות הסמלה ונרטיביזציה קיימות, בתוך אופני מסגור פרשני של המציאות, לשון אחר, בתוך התרבות. התרבות היא המאגר שממנו נשאבים ההסברים, התיוגים, דרכי הקליטה והסימון של האירועים, והיא גם מושא השינוי: המערכת שעליה פועל השינוי ובה ניכרת התגובה לו. התרבות גם מגדירה את השינוי, מעצבת את תפיסתו, וגם מעוצבת ומושפעת ממנו.<sup>7</sup> כדי שטראומה תופיע ברמה הקולקטיבית, משבר חברתי חייב להיפך למשבר תרבותי, כלומר להיות מפורש כמשבר, שכן המשמעות המוענקת לאירוע היא זו הקובעת את ההלם ואת עצמתו ולא האירוע עצמו. שינוי קיצוני, שבאופן כללי יכול להיחשב חיובי מבחינת תוצאותיו ארוכות הטווח, עדיין יכול להיחווה כטראומטי בה במידה ששחקנים קולקטיביים 'בוחרים' לייצג מצוקה חברתית במונחים של איום יסודי על תחושתם ועל תפיסתם העצמית, מאיפה באו ולאן פניהם מועדות.<sup>8</sup> המקרה של הקיבוץ המאוחד לאחר הקמת המדינה הוא דוגמה מובהקת לכך.

הטראומה התרבותית מתקיימת בתוך רצף דינמי. מצדו האחד הוא נתחם על ידי המצב (ההיסטורי, החברתי, התרבותי והתודעתי) שקדם להתרחשויות המטלטלות ושעל הרקע שלו הן נתפסות כטראומה מלכתחילה, ומצדו האחר הוא נתחם על ידי הסימפטומים הטראומטיים: מצב הרוח הקולקטיבי, אופני התגובה לטראומה וההשלכות הפוסט-טראומטיות. במרכז הרצף נמצא 'התהליך הטראומטי': פעולת הייצוג הסימבולי של השינוי החברתי והבנייתו כטראומה תרבותית. ייצוג הטראומה התרבותית מתחיל בטענה ובתביעה. טענה בדבר פצע עמוק, זעקה על חילול ערך מקודש, סיפור על תהליך חברתי נוראי והרסני, ותביעה לחזרה רגשית, אתית, מוסדית וסמלית למצב הקודם, לשיקום.<sup>9</sup> לטראומה נשאים חברתיים מוגדרים, הממוקמים בהייררכיה הפוליטית-חברתית-כלכלית-סימבולית, ובהתאם לכך: בעלי משאבים מסוג מסוים ובהיקף מסוים ובעלי אינטרסים שונים. נשאי הטראומה פועלים ליצירת משמעות, לניסוח העמדה והחוויה שלהם, ראשית כול לעצמם ואחר כך ומתוך כך לכדי נוכחות בשיח הציבורי באמצעות מנגנוני הייצור וההפצה העומדים לרשותם. כך יכולה הטראומה להיות, באופן פרדוקסלי, יסוד מכונן דווקא ולא מפרק. לעומת כוחה הצנטריפוגלי, המפורר, יש בה גם עצמה צנטריפטלית, מחברת. על בסיס המועקה שהיא מעוררת, ההרחקה מ'דרך המלך' של הניסיון האנושי וההידחקות ממרכז החברה כתוצאה מכך, יכול להיווצר אתוס חדש, אקלים חברתי חדש

Jeffery C. Alexander, 'Toward a Theory of Cultural Trauma', in: Alexander et al., *Cultural Trauma and Collective Identity*, University of California Press, Berkeley 2004, p. 15 6

Sztompka (above note 3), p. 456 7

Ibid.; Alexander, (above note 6) 8

Sztompka (above note 3), p. 452; Alexander, Ibid., p. 17 9

שיש בו מעין התכנסות של פצועים, והתודעה הטראומטית או הפוסט-טראומטית יכולה להפוך בסיס לחברות.<sup>10</sup>

אני סבורה כי טראומת השבר האמוני של הקיבוץ המאוחד לאחר קום המדינה פעלה בשני האופנים. היא הביאה לידי התבדלותו של הקיבוץ מכלל החברה, גם על ידי פיתוח תודעת 'נבחרות' המאפיינת נפגעי טראומה,<sup>11</sup> ומנגד, בתוך הקיבוץ עצמו, פעל הלם המדינה באורח הרסני. הקמת המדינה יצרה נתק טראומטי בשני מישורים: מישור אחד, של הקיבוץ אל מול המדינה שהייתה אובייקט פוליטי חדש שהיה על הקיבוץ למקם את עצמו ביחס אליו; ומישור שני, בחיי הקיבוץ פנימה, שנמצא במצב שבו התערערה תפיסת הקשר המתקיים בהם בין פנים לחוץ, בין כוונה לעשייה, בין אמונה לדרך.

טראומה תרבותית יכולה להתנסח ולהתבטא בדרכי הכעה מגוונות ובתחומים שונים. כשהטראומה מתווכת באמצעים אסתטיים, היא תבוטא, על פי רוב, בסוגות ובמבנים נרטיביים המכוונים להזדהות מדומיינת ולקתרזיס רגשי. אך אין לראות בייצוג זה שיקוף פשוט ובלתי סבוך של הטראומה. החוויה הטראומטית גורמת לדיסאוריינטציה מושגית, פוגעת בכלי הפרשנות וההנמקה של המוחש ויוצרת פער עמוק בין האימות לבין הבנתו. היא אינה יכולה להתייצג בשפה: קיים בה תמיד איזה יתר בלתי אמצעי שלא ניתן להעברה. הטראומה מערערת הבחנות ומקעקעת ודאויות חד-משמעיות, ולכן שחזורה הישיר על ידי הסדר הסמלי של השפה (הקונבנציונלי, הקבוע, המוכר) לעולם לא יהיה מלא, לעולם ייתקל ב'בלתי אפשרי לייצוג'. אולם בטקסטים שהם 'הפגן' (acting out) של טראומה, היא נוכחת כסימפטום, כפרה-היסטוריה לא נגישה לקריאה ההיסטורית, אלא על ידי ביקורת הסימון.

ההפגן, שהוא היפוכו של עיבוד הטראומה, יכול לקבל צורות שונות. בהקשר של ייצוגי הקיבוץ עם קום המדינה, אני מבקשת לתארו, בעקבות דומיניק לה קפרה, כמופע של התכחשות לחוויות טראומטיות וליסודות המערערים שלהן: הדחקה של הפגיעה, של מה שבעצם הניע את הכתיבה. הפגן כזה נושא אופי פטישיסטי, החוזר על העבר הטרומ-טראומטי, מתוך אשליית שליטה גמורה בזהות, בנרטיב ובהיסטוריה, מתוך התעלמות מוחלטת מפריצת המסגרת האפיסטמית שמחוללת הטראומה. ההפגן חותר לסיגור (closure) ולמשמוע של ההתערערת הטראומטית, וכחלק בלתי נפרד ממנו פועל גם לטשטוש ההבחנה בין 'היעדר' לבין 'אבדן', עד כדי זיהויים זה עם זה.<sup>12</sup> ה'היעדר' של ראשונות שלמה ואחרותית הוא מצב יסוד המובנה אל תוך ההתנסות האנושית החלקית והמסוכסכת, הוא אלמנט מטה-היסטורי שאיננו תוצאה של אירוע מסוים, אלא נתון קיומי של שסע בלתי מתאחה בין המציאות לבין גאולתה, בין הממשי החומק לבין היכולת לתפוס ולחשוב אותו. הטראומה של הלא-נודע והלא-מיושב, של הלא-ניתן לייצוג, נקראת מתוך

Erikson (above note 5), pp. 186, 194 10

Ibid., p. 186 11

דומיניק לה קפרה, לכתוב היסטוריה, לכתוב טראומה, רסלינג, תל אביב 2006, עמ' 77. 12

ההיעדר כ'טראומה מבנית', יסוד מערער אינהרנטי ופרמננטי. 'ה'אבדן' לעומת זאת קשור באירוע היסטורי מסוים והוא מערב את השלכותיו. הוא נוגע לדברים שהיו ואבדו, ולא למה שנעדר בכלל, שלא התקיים מעולם. מטעם זה מצביע האבדן על 'טראומה היסטורית' הנגרמת בנסיבות קונקרטיות.<sup>13</sup>

אני טוענת שהטראומה של הקיבוץ היא טראומה מבנית שהוחלפה בטראומה היסטורית. הקיבוץ פירש את קום המדינה כ'אבדן' היסטורי, כלומר אירוע תחום בזמן ובמרחב שגרם ל'נפילה', לירידה או לגריעה. מתוך תודעתו התאולוגית-פוליטית, הרליגיוזית-טוטלית, חסר היה הקיבוץ את היכולת להכיר ב'היעדר' הנצחי של שלמות אוטופית. נהייתו אל הטוטליות, תוך כדי הכחשת ההיעדר והשלכת הטראומה המבנית המודחקת על 'אחר' היסטורי ממשי (המדינה, הממלכתיות), היא הפגן של טראומה לא מעובדת. העבר היישובי נחשב כשלמות אידאית ללא פגם, זמן-מרחב אורגני שמתקיימת בו הרמוניה בין המטהר-נרטיב לסיפור החיים, ואילו המציאות שאחרי קום המדינה נחווה כבליל מציף של רגשות, תחושות של זעזוע, בלבול, מרירות ואכזבה. החוויה המערערת הזאת התנקזה במידה רבה אל 'רגע' קום המדינה. הקמת המדינה לא מוקמה בהקשר היסטורי, כשהליך שהקיבוץ המאוחד לא ערער על מטרתו ועל המהלכים המתבקשים במסגרתו – קליטת עלייה, בניית כוח מגן, יישוב הספר. מתוך צורך בהגנה מפני עצמת ההלם, הקמת המדינה לא נתפסה בתודעת הקיבוץ המאוחד בתוך רצף הזמן הלינארי, כבעלת עבר-הווה-עתיד, אלא קובעה כהתרחשות, הובנתה כסוג של 'אירוע' נבדל, סומנה כרגע מדויק, חד-פעמי, מנותק ומנתק.<sup>14</sup>

### ביקורת הסימון: הייצוג האיקוני של הקיבוץ כסימפטום של הלם

טיעוני נסמך על הפער החריף בין הסיטואציה ההיסטורית והפוליטית שבה היה נתון הקיבוץ המאוחד מ-1948 ובראשית שנות החמישים, לבין הדיון הפנימי במסגרותיו, דימויו העצמי וייצוגו בספרות הקיבוץ של התקופה. ספרות הקיבוץ, ערוץ ביטוי ותקשורת מרכזי ואוטוריטטיבי, כוללת מגוון טקסטים, שונים זה מזה מבחינת סוגה ומבחינת פונקציה חברתית ותרבותית. רשימות, סיפורים קצרים ורומנים נבדלים כמובן זה מזה ועם זאת המשותף לכולם הוא שטקסטים אלה נוצרו בתוך קהילת השיח הקיבוצית: נכתבו

13 שם, וראו בעיקר פרק ב: 'טראומה, העדר, אובדן'.

14 על ההלם ראו: וולטר בנימין, 'על מוטיבים אחרים אצל בודלר', הרהורים, ב, הוצאת הקיבוץ המאוחד, תל אביב 1996, עמ' 86-112; חנן חבר 'יום כיפור. זה בינינו', זמנים, 84 (2003), עמ' 86-95, ובייחוד שם, עמ' 86-88. דן דינר מציג את מושג 'השבר הציויליזציוני' ומנתח באופן דומה את 1945 בגרמניה: כניסתו של רגע המחלט הנגטיבי אל תוך המהלך ההיסטורי הלינארי, ראו דינר, שבר זמן: לזכור את המאה העשרים, עם עובד והמרכז להיסטוריה גרמנית על שם ר' קנבר האוניברסיטה העברית בירושלים, תל אביב וירושלים 2009.

על ידי חברי קיבוץ או עוזבי קיבוץ, פורסמו בכמות קיבוציות ועל ידי הוצאות הספרים התנועתיות, ונתקבלו בקרב קהילת קוראים קיבוצית. עיוני מחלץ את תצורת היסוד של הקיבוץ בייצוגים אלה, את דימוי הקיבוץ הנוצר ומופץ על ידי שיח זה ובאמצעותו, אם בפובליציסטיקה המתארת את המשבר תוך כדי קריאה רמה לחיזוק השורות, אם בספרות היפה. זהו דימוי הנוצק בדפוסים מוכרים, מושתת על קונבנציות, על מוטיבים קבועים ועל תמות חוזרות, דימוי ה'דומה לעצמו', שהאסטרטגיות הטקסטואליות המשמשות בו והתכנים המופיעים בו שגורים, מובנים מאליהם וברורים לכאורה. במובן זה אפשר להגדירו כדימוי איקוני. הראליזם הסוציאליסטי, שהיה לסגנון השולט בייצוגי הקיבוץ מראשיתם בתקופת היישוב, נטה לתיאורים מימטיים של המקום, של הזמן ושל הדמות הקיבוצית, והבנה את הקיבוץ גם כאייקון סמיוטי: סימן שבו המסמן מדמה את האובייקט המסומן כתעתיק או כהדמיה שלו.<sup>15</sup> בשנות המשבר שלאחר קום המדינה, על אף חילופי המשמרות בספרות והופעתו של 'דור בארץ' או 'דור תש"ח' על במת השיח, הדימוי 'קיבוץ', בתפיסה התנועתית, בביקורת ובפרוזה, לא רק מתכתב עם הערכים האתיים והאסתטיים המכוננים ועם ספרות הקיבוץ היישובית מתקופת העלייה השנייה והשלישית, וכן משנות השלושים ומראשית שנות הארבעים, אלא במידה רבה חוזר ומשכפל את אמות המידה ואת דפוסי הייצוג של ספרות זו: לא מצטט אותה כי אם מחקה אותה. הפובליציסטיקה של הקיבוץ בראשית העצמאות – גם זו שנכתבה בידי סופרים בני 'דור בארץ' – מבקרת את אבדן הערכים החלוציים ותובעת לשוב אליהם, להירתם בעול הגשמתם ולהתגייס למענם כמימים ימימה. ביקורת הספרות של התקופה כמהה לביטוי סמלי (ואפשר להוסיף: תאולוגי) של הקיבוץ, כצלם ההגשמה הציונית-חלוצית. הסיפורת מצדה נענית לדרישה זו ונשארת נאמנה לתמטיקה היישובית של סיפורי כיבוש והתיישבות (לעתים בעלי יסוד דוקומנטרי) וכן סיפורי הוויי מחיי הקיבוץ – נושאים בעלי אחיזה פוליטית ופואטית ביצירות הראליזם הסוציאליסטי. למשל, דמיון תמטי (כיבוש המרחב והעבודה החקלאית, העמל וההתמודדות עם קשיים בהרואיות חלוצית) וקשרים פואטיים (סיפור בעל תשתית תיעודית, בניית דמויות טיפוסיות, תיאור תמונות ומקטעי הוויי כחלק עיקרי של העלילה ועוד) מתקיים בין אדמה ללא צל (הוצאת הקיבוץ המאוחד, תל אביב 1950), רומן ההתיישבות שכתבו יונת ואלכסנדר סנד, המביא, על בסיס עובדתי, את סיפור הקמת קיבוץ רביבים בנגב, או בין סיפורי רוח ימים (הוצאת הקיבוץ המאוחד, תל אביב 1950) לאהרון מגד, המתארים את ראשית ההתיישבות על חוף הים התיכון וכיבוש עבודת הדיג בידי מקימי שדות ים לבין הרומן צריף העץ: ספור מחיי השדה בארץ (מצפה, ירושלים 1930) מאת אהרון עבר-הדני על חיי אנשי 'השומר', מייסדי כפר גלעדי, או לבין ראשית (עם עובד ומשק עין חרוד, 1942) לשלמה רייכשטיין, העוסק בקורות ובתלאות התיישבות פלוגת גרוד העבודה בתל יוסף בימי העלייה השלישית.

נוסף על כך מספרת הפרווה את סיפורו של היחיד מול החברה, 'אדם מול משימה'.<sup>16</sup> כאן ניכרת ההשפעה של רומן הקיבוץ מעגלות (עם עובד, תל אביב, 1945) לדוד מלץ, הנוגע במצוקות היחיד בחברה הקיבוצית, וכן של הנובלה 'אפרים חוזר לאספסת' (גיליונות, 1938) ל'ס' יזהר, על הקונפליקט העומד במרכזה בין עולמו הפנימי ותשוקותיו של הפרט לבין עמדות הקולקטיב, צרכיו וציוויו. רבים מן הסיפורים הקצרים שנכתבו בידי סופרי הקיבוץ מדור תש"ח נזקקים ליצירות אלה ומתייחסים אליהן כך או אחרת.<sup>17</sup> סיפורים כאלה אמנם חושפים מצוקות ומאבקים פנימיים, ובמבט ראשון יש בהם ביקורת ושלייה של הקיבוץ. אולם יותר מכך הם למעשה מנכיחים את 'האוטופיה הקונקרטית' בבחינת הפוטנציאל הקיים מחוץ למציאות הנתונה, המתממש, אפילו בחלקו ואפילו לרגע, ברפלקסיה, בהכרת הטוב יותר, הנשאף. הצגת הקיבוץ בקטנותו, כאוטופיה שלא מומשה, חושפת, מתוך הפערים, את האפשרויות שהוחמצו. החוסר, המשמש בפרקטיקה של ביקורת, של שליית הקיים, הופך אלמנט אוטופי המצביע גם באופן פוזיטיבי על המיוחל, הרצוי, הנחלם.<sup>18</sup> מכיוון אחר אפשר לראות בתיאורים אלה ביטוי לתפיסת האסתטיקה המרקסיסטית של גיאורג לוקאץ', שהיה מקובל כתאורטיקן מוביל בקרב הסופרים, המבקרים והאינטלקטואלים של התנועה הקיבוצית בשנות הארבעים והחמישים וחלקים מכתביו תורגמו ונתפרסמו בכתבי העת אורלוגין ומשא. ספרו הריאליזם בספרות יצא לאור בהוצאת הקיבוץ הארצי, ספרית פועלים (תל אביב 1951). בחיבור זה עומד לוקאץ' על הצורך בידע מהפכני, על אודות העולות החברתיות, לשם פיתוח תודעה מהפכנית ומדגיש את תפקידו של הריאליזם בייצוג ההווה הקריטי, ייצוג שאינו נרתע מתיאורים של עליבות, עוני, התעמרות וחוסר צדק.<sup>19</sup>

מתוך הייצוג הראליסטי מן המקום והזמן מסתמן אפוא הרצוי, האופק המטפיזי, האוטופיה הגאולית המצופה מהקיבוץ, ושהוא שואף לגלם. הדימוי משקם בעצם את מעמדם של הערכים החלוציים באמצעות עמידה תבונית ומפוכחת, לאו דווקא מרחיקה

16 על פי ההגדרה של דוד כנעני, 'ספרות המחפשת את גיבוריה', בתוך: הבתים שהיו: פרקים בהווית המשפחה היהודית בדורות האחרונים בספרות העברית והיידית, הקיבוץ בסיפורת העברית, ספרית פועלים, מרחביה תשמ"ו, עמ' 122.

17 ראו למשל כמה מסיפורי אהרון מגד בספרו: אהרון מגד, ישראל חברים, הוצאת הקיבוץ המאוחד, תל אביב 1955 (למשל: 'ערב עצוב', 'בלה בלה', 'בכי', 'חגה של לאה'לה), וכן כמה מסיפוריו של נתן שחם בספרו דגן ועופרת, ספרית פועלים, תל אביב 1948, וסיפוריו שפורסמו בכמות תנועתיות שונות ונאגדו בקובץ: נתן שחם, שיכון ותיקים: סיפורים מהווי הקיבוץ, ספרית פועלים, תל אביב 1955 (למשל, 'בחדר', 'כד־חרס חדש', 'בחג').

18 ראו בעניין זה דיונו של פרדריק ג'יימסון (Jameson) בהגותו של ארנסט בלוך (Bloch), בתוך: Frederic Jameson, *Marxism and Form: Twentieth Century Dialectical Theories of Literature*, Princeton University Press, Princeton 1971

19 כמוקד ניתוחו של לוקאץ', בתור דוגמה לראליסט במיטבו, עומד דווקא ראקציונר מלוכני כאונורה דה בלזק, ונדחה כוחן המהפכני של יצירותיהם של אמיל זולא וגוסטב פלובר, תומכי הרפובליקה הצרפתית השלישית.



טראומטית, מול הפער בין האוטופיה הקיבוצית לגילויה במציאות. ואולם מרתק להיווכח שגם בעסקה בפער זה, אין הפרוזה נוגעת בגילויי הקונקרטיים, הפוליטיים וההיסטוריים. הערכים החלוציים של הקיבוץ נתפסים כמהות א־היסטורית קבועה. דרך האיקוניזציה שומר הדימוי של הקיבוץ על סטטיות מול דינמיות המציאות של הקיבוץ באותה תקופה. אבחנה זו מאלפת במיוחד על רקע השינויים, שכבר הזכרתי בקצרה, וההתרחשויות הסוערות והדרמטיות שנלוו להם. לפרשה אנושית קשה ומטלטלת כמו הפילוג בקיבוץ המאוחד יש הד ברשימות ובדברי מנהיגים מן התקופה, המזדעקים על 'הקזת הדם של הקיבוץ' ועל 'ההתנקשות בחייו'<sup>20</sup> ומבקשים רסטורציה. ובאופן משלים, כצד השני של אותו מטבע בדיוק, אין לפילוג כמעט כל זכר בייצוג העצמי הספרותי של חברי הקיבוץ את חייהם ואת מפעלם,<sup>21</sup> וזוהי רק דוגמה הקשורה באירוע חריג וקיצוני. גם תיאורים של נושאים קרובים, כמחלוקות הפוליטיות שהיו לחברי הקיבוץ המאוחד (אנשי 'אחדות העבודה' במפ"ם) עם הנהגת מפא"י על רקע השתלבותה של ישראל במערכת הבריתות של הגוש המערבי, או תחושת הידחקות הקיבוץ ממרכזי הכוח של המדינה הצעירה, עולים בדיון הציבורי מתוך דרישה נחרצת לחזור לערכים החלוציים, אך הם נעדרים לגמרי מן הספרות. הספרות אינה תובעת חזרה אל הערכים מכיוון שהיא עצמה מעולם לא זונחת אותם ובאופן זה היא חוזרת או מחזירה אליהם. גם בהתמודדות עם קשיי קליטת העלייה, פערי התרבויות, המפגשים הבין־אישיים והבעיות החברתיות החדשות שנוצרו דנה הפובליציסטיקה, ואילו ספרות הקיבוץ של התקופה חסרה דיון כזה. אפילו גילויים של הזעם האופוזיציוני, שאפיין חוגים הקשורים בקיבוץ המאוחד ובמפ"ם, הנוכחים באופן בולט בשיח התקופה, לא מקבלים ייצוג ישיר בספרות. למשל, אין בספרות עיסוק בנושא כאוב ומרכזי כפירוק הפלמ"ח. הפלמ"ח היה יציר כפיו ובן טיפוחיו של הקיבוץ המאוחד,

20 ראו למשל: ישראל גלילי, 'בתוך ההיאבקות', מבפנים, טו, ב (אוגוסט 1951), עמ' 197; לובה לויטה, 'נכוחה' (דברים במועצת הקיבוץ המאוחד בגבעת ברנר, יוני 1951), שם, עמ' 256-266. לובה לויטה (1904-1976), יליד רוסיה, מאנשי העלייה השלישית ומראשוני עין חרוד, ראש משלחת השליחים לתנועת החלוץ בפולין (1934-1935), פעיל הקיבוץ המאוחד ומבצעי הבריחה וההעפלה. בשנת 1948, יחד עם יעקב 'קובה' ריפתין (מטעם השומר הצעיר), היה המזכיר המדיני של מפ"ם (מטעם אחדות העבודה), שימש עורך בהוצאת הקיבוץ המאוחד.

21 יוצא מן הכלל המעיד על הכלל הוא סיפורו של אהרון מגד 'מותו של מנדל אפרת' המופיע בקובץ ישראל חברים, עמ' 26-43. בסיפור זה, המתאר את ההתכנסות לקראת הלווייתו של אחד מבכירי פעילי תנועת העבודה שעזב את הקיבוץ, מובע חוסר שביעות רצון מן הנעשה במדינה ובקיבוץ, ואף מוטחת ביקורת נוקבת ונדירה ביותר על הקיבוץ ועל תנועת העבודה ביחסם לשואה ולבעיית הפליטים הפלסטינים. עם זאת לבו של הקונפליקט הדרמטי — מאבקם של שני פלגי הקיבוץ שאותו עזב אפרת זה מכבר, היכן ייקבר המת הדגול — זוכה לאזכור כמו אגבי, שאין מבנה הסיפור מוליך אליו בכחינת השיא שמייצגת לו העלילה (שכן הוא ביטוי גרוטסקי, מעין משפט שלמה על גופת בר־מינן, לשבר שהביא את אפרת 'לגלות מאדמתו'). ייצוגו של הקונפליקט, על הסמליות המבקשת להיקשר בו, למשל על ידי דמות השכנה הרומנייה, נושא לבסוף אופי כמעט קוריוזי, אף כי נראה שמגד לא מתכוון לשוות לו צביון כזה.

שראה בו שלוחה שלו: 'מיליציה פועלית-חלוצית' שאנשי הקיבוץ היו חלק גדול מלוחמיה ומשרדת הפיקוד שלה. לכן פיזור מטה הפלמ"ח ומהלך מיזוגן של חטיבותיו בצבא הכללי נחשב ל'פירוק', לפגיעה ישירה בקיבוץ וברוחו, אקט עויץ פוליטית, ושגוי ופגום ערכית, שהיה מקור בלתי נדלה לביקורת, למפח נפש ולתסכול.<sup>22</sup> עוד פרשייה טעונת מחלוקת פוליטית קשה שהסעירה את הרוחות – שביתת הימאים, על ההתרחשויות במהלכה ועל השלכותיה – גררה כתיבת מחאה חריפה,<sup>23</sup> אך לא השפיעה על היצירה הספרותית לאורך זמן. תחושות מכבידות של חידלון רוח החלוציות והוולונטריות, והתגברות ההתברגנות וההתמסדות, מקבלות רק הדים מועטים בספרות התקופה, מרוחקים משהו.

ביטויים אלה אפשר לאפיין באמצעות הבחנתו של יגאל שוורץ, בעקבות גרשון שקד, שיצירת דור תש"ח טבועה בחותמם של המודוסים הספרותיים שמולידה העמדה הסנטימנטלית על פי פרידריך שילר: האידיליה, האלגיה והסטירה.<sup>24</sup> הדוגמה המובהקת, וגם יוצאת הדופן, לביקורת כזו מובעת ברומן הסטירי: חדרוה ואני: ופרשת קורותינו בעיר תל-אביב (הוצאת הקיבוץ המאוחד, תל אביב 1954) לאהרון מגד. המספר בגוף ראשון מתאר שם בריחוק אירוני את סביבתם העירונית של בני הזוג עוזבי הקיבוץ ואת חיייהם כהתרחשות ש(כביכול) איננה נוגעת לו. השפה של הרומן הזוה, המושפעת בבירור ממנדלי מוכר ספרים ומשלום עליכם, יש לה אולי הנמקה סטירית משל עצמה (למשל מתוך קריאה ציונית שגורה של תיאורי העירייה היהודית הגלותית אצל הללו וניסיון ליצור הקבלה בינה ובין העיר העברית הראשונה שאיננה אלא גלות עבור חבר הקיבוץ), ואולם היא פועלת כאמצעי של הזרה והרחקת עדות. מה עוד, ששלומיק, המספר גיבור של הרומן, מין בנימין השלישי במסעותיו, הנאחז במצנפתו (כובע הטמבל) ומייצג באורח סמלי את הקיבוץ וההוויה החלוצית, לא נמלט בעצמו משבט הסטירה. בסיפור פיקרסקי אחר, 'יד הגורל' מאת נתן שחם,<sup>25</sup> שנרפס תחילה באורלוגין (9, 1953) וכונס אחר כך בשיכון ותיקים: סיפורים מחיי הקיבוץ (ספרית פועלים, תל אביב 1955), העוקב אחר ניסיונו של איש צעיר במהלך מסע בהול

22 על פירוק הפלמ"ח ראו למשל: משא, 9, 44 (23.4.1953), גיליון מיוחד עם צאת ספר הפלמ"ח.  
 23 על שביתת הימאים ראו למשל: אהרון מגד, 'ימאים אי אפשר להכניע!', משא, 10 (29.11.1951); שם, 11 (13.12.1951); 'עם הימאים לארגון החירות והביטוי', עצומת תמיכה.  
 24 יגאל שוורץ, 'הלם המדינה: הסיפורת הישראלית בזיקה להכרזת העצמאות', הרצאה בקונגרס העולמי ה-15 למדעי היהדות, ירושלים, אוגוסט 2009. וראו גם גרשון שקד, גל חדש בסיפורת העברית, ספרית פועלים, מרחביה ותל אביב 1971, עמ' 11-25, ובייחוד שם, עמ' 23.  
 25 שחם, חבר בית אלפא, הוא אמנם איש 'הקיבוץ הארצי – השומר הצעיר' (ולא 'הקיבוץ המאוחד' – אחדות העבודה), אך הוא השתייך, כמו מי שהיה אז חברו לתנועה, הסופר משה שמיר, לחוג הסופרים הצעירים של מפ"ם על שתי חטיבותיה שהתרכזו סביב כתב העת משא. סופרי חוג זה הם שעיצבו את דימויו הספרותי של הקיבוץ עם קום המדינה. קשה לדבר על הבדל ממשי בין יצירות חברי הקיבוץ המאוחד לבין אלה של חברי הקיבוץ הארצי במקורות ההשראה ובנטייה לאיקוניזציה של הקיבוץ.

מחוץ למשק, מובעת הביקורת (על המדינה), במרומו, תוך כדי הדגשה משתמעת, צופנת תפיסה אידיאלית, של ייחודו, ייעודו ושמו הטוב של הקיבוץ. יסודות אידיאליים השזורים בנימה אלגית נמצאים למשל גם בסיפורו של מתי מגד 'ביקור של אהבה' מתוך הקובץ אור בסורג (ספרית פועלים, תל אביב 1953), היוצר דימוי של הקיבוץ כגן עדן אבוד (ורוק: לא נעדר) מול מצב קיומי של גירוש ממנו (החיים בעיר אחרי קום המדינה). מבעים ספרותיים אלה מפנים ביקורת כלפי המדינה ומשמרים את מעמדו של הקיבוץ. קשה למצוא בהם למשל ביטוי מפורש לרגשות המטרידים, לדילמות המוסריות וללבטי הנפש שבאו בעקבות נוראות מלחמת 1948 והנכבה, והתיישבות קיבוצים על חורבות 'כפרים מרוקנים'<sup>26</sup> ובשטחי אדמותיהם. כאשר עניינים אלה, המועלמים על פי רוב מן העיסוק הספרותי בקיבוץ, מופיעים בכל זאת, הם שוליים, אינם הנושא העיקרי או אפילו נושא נפרד, ואינם מכוננים את הקונפליקט המרכזי הגלוי ביצירה, אך חשוב מכך: גם אזכורם לא משפיע על דימוי הקיבוץ, הנצמד בכפייתיות לדפוסי הייצוג האיקוני.<sup>27</sup>

המקורות הפובליציסטיים והספרותיים מזמינים אפוא בחינה ביקורתית של הידע המופק ונוצר בקיבוץ על ידי מנגנוני הייצוג העצמי, פרובלמטיזציה של סימון הקיבוץ מתוך הפער שבין ההבניה הפואטית להתרחשות ההיסטורית, חשיפת הטראומה הנוכחת באידיאליה של הסימן הלא-מופיע והבלתי מעורער בבחינת: 'Et in Arcadia Ego': המוות טבוע בו. המוות, ועמו הסוף, הפְּרָדָה. הדימוי המימטי הראליסטי מיסודו מתכחש להיבטים העורפים של המציאות ולו בשל כך שהוא מסווה את הפער שמעשה הייצוג מבקש תמיד להעלים ובעצם מנכיח. לגופו של דיונו, מבנה הנרטיב, התיאור ואופי ההתרחשות העלילתית יוצרים אשליה של התודעות לשגור ולמוכר, פנטזיה של שליטה בסיפור ועל הסיפור, של סובייקטיביות מוגדרת, אך למעשה הם מתפקדים כהפגן פְּטִישִׁיסְטִי המדחיק את הטראומה. יותר מכל סימן אחר, האייקון הוא סימן של פער. הפער המתקיים תמיד – בין פעולת הסימון לבין ה'מציאות', בין גבולות ההכרה לבין מלאות החוויה, בין החומר והצורה לבין הזמן הנצחי, בין השפה לבין העולם, בין הייצוג לבין הרפרנט – מגיע בו למיצוי. הן במקורות התאולוגיים של המושג הן בהגדרתו במסגרת הטיפולוגיה הסמיוטית<sup>28</sup> אפשר לאתר את הקווים הסודקים את הטוטליות של הדימוי האיקוני. אלה מופיעים בו בדמות סתירות עמוקות, שהן כעקבותיה של תודעת השבר. בהקשר התאולוגי, האייקון, מושג

26 אני מאמצת את המינוח של נגה קדמן, בצירי הדרך ובשולי התודעה: דחיקת הכפרים הערביים שהתרוקנו ב-1948 מהשיח הישראלי, ספרי נובמבר, ירושלים 2008. ראו גם: חנן חבר (עורך), אל תגידו בנת: הנכבה הפלסטינית בשירה העברית 1948-1958, אסופת שירים, פרדס, בני ברק 2010.

27 ראו בהרחבה: Lior Libman, 'Shadows Over the Land Without Shade: Iconizing the Israeli Kibbutz in the 1950s, Acting-out Post Palestinian-Nakba Cultural Trauma', *The International Journal For Badiou Studies*, 1, 1 (Spring 2012), pp. 119-134

28 Sanders Peirce, *Philosophical Writings*

שהתגלגל אל התרבות המודרנית המחולנת מן התאולוגיה הנוצרית, משמעו 'צלמית', ובו מתחוללת הטרונספיגורציה של המטפיזי, ההתגלגלות המיסטית של השמימי בארצי, שבה החומרי המכיל את הנצחי הוא מקודש ולעולם זהה לעצמו, שלם, אחיד וסטטי. ואולם האייקון, האיקוניזציה עצמה, מכסה על הסתירה העמוקה שבמתן צורה לחסר צורה, קיבועו של מה שאינו בנמצא. מן הזווית הסמיוטית, האייקון, כסימן המקיים דומות מפורשת וחד-משמעית בין מסמן למסומן, לא חשוף לביקורת הסימון וכמו מכחיש את איכותו המדומיינת, הפנטזמטית, את מומנט החיקוי. כאן הסתירה הטרגית היא בין קרבה מקסימלית כביכול, לבין יסוד מהותי של מרחק. במובן בסיסי האייקון הוא אינו שקר, הוא אמת קיומית עמוקה. הוא ביטוי לא-מודע של פער הנתון כשם שהעולם נתון, ביטוי המתפקד כפיזיו – לעתים סמלי ולעתים אלגורי – לחוסר היכולת לגעת, להגיע, לאחוז, להכיל: הוא ביטוי לחוסר היכולת לבטא.

### אייקון תאולוגי-פוליטי: טראומת שבר אמוני

עם קום המדינה, בתקופה שבה המתחים היסודיים בקיבוץ המאוחד פנימה ובין הקיבוץ לחברה הכללית הגיעו לכדי קיצוניות, כשמטרת קיומו המשימתי של הקיבוץ התערערה, מעמדו כאוונגרד נשחק, יכולתו להיות מכשיר ציוני וגם ראש גשר סוציאליסטי אינטרנציונליסטי מוטלת בספק, ועמדותיו האוניברסליות נתקלות בעובדות הנגזרות מן המאבק הלאומי, בתקופה זו יש עניין מיוחד בשאלה כיצד הובנה הקיבוץ כצורה, כדימוי. כיצד נוצר כאתר שיחני, כ'ידע' על ידי מנגנוני התיווך של היצירה הקיבוצית. הדימוי האיקוני של הקיבוץ מלמד הן על ההכרה התאולוגית-פוליטית של אנשיו הן על השבר האפיסטמולוגי שחוו במעבר הקשה מיישוב למדינה. בבחינתו הביקורתית יש כדי להציע תפיסה חדשה באשר לשורשי משבר הקיבוץ עם 'פרוץ' המדינה ולתגובה הכללית אליו. זיהוי ייצוגי הקיבוץ של התקופה כהפגן של טראומת שבר אמוני עומד בבסיס הפרשנות של מעבר הקיבוץ מיישוב למדינה מחוץ למסגרות המושגיות שבהן הוא פורש עד כה. בהיחלשות הקיבוץ בעקבות 'מפנה המדינה', על היבטיו השונים, עסקו בשנים האחרונות כמה מחקרים. מגמה זו, המעזה להתבונן ב-1948 כרגע משברי (ובתוך כך מדגישה גם את השפעותיו על הישות ההיסטורית שנתפסה כגילום האולטימטיבי של האתוס והמעשה הציוני – הקיבוץ), קשורה בוודאי בהלכי הרוח המאפיינים את המחקר בעשורים האחרונים. עצם התפיסה כי כינונה של המדינה הציונית איננו רק הישג כביר, אלא גם מהלך בעל השלכות בעייתיות ומחירים כואבים, מחלחלת אף אל המחקר שלאוו דווקא מגדיר את עצמו 'פוסט-ציוני'. ואכן באופן כללי אפשר לומר כי רובם המכריע של המחקרים משמר ומשעתק את מסגרת השיח הציוני. התהליך שעברו הקיבוצים, או התנועות הקיבוציות, מנותח על פי רוב מתוך קבלת מושגי החילון שבהם הקיבוץ תופס את עצמו ומגדיר את עצמו. משבר הקיבוץ מוסבר במחקר באופן רציונלי כקשור במהלכים

פוליטיים ובמאבקים פוליטיים,<sup>29</sup> בהברלי השקפה וסגנון מנהיגות,<sup>30</sup> בחלוקת משאבים וביחסי כוח.<sup>31</sup> כמו כן המחקר הקיים עוסק במשבר בעיקר בהקשר הלאומי (גם כשהוא דן בזיקות הבין-לאומיות של הקיבוץ),<sup>32</sup> ובה בעת מתעלם מהיבטים מקומיים אקוטיים כגון המלחמה, כיבושי 1948 ובעיית הפליטים.

הניתוחים, רובם ככולם, שמים את הדגש על דעיכת הקיבוץ עם תום תפקידו הלאומי. לכן עוסקים מחקרים אלה בתגובת הקיבוץ (ומפלגתו המובהקת מפ"ם) לאתגרים שהציבה הממלכתיות,<sup>33</sup> בקשיי התקיימותו של משק סוציאליסטי בתנאי השוק הקפיטליסטי המתפתח,<sup>34</sup> בחוסר יכולתו של הקיבוץ לעמוד במשימת קליטת העלייה,<sup>35</sup> בהחלטות מוסדות המדינה להעדיף צורות התיישבות אחרות על פני צורת ההתיישבות הקיבוצית<sup>36</sup> ובמשברים פנים-קיבוציים.<sup>37</sup> מכל מקום, אין מחקר הבוחן את משבר מעבר הקיבוץ מיישוב למדינה בכלים של ביקורת התרבות, מתוך ניסיון להתחקות על מקורותיו.

29 על הדחיקה של מפ"ם, מפלגת הקיבוץ המאוחד (אחדות העבודה) והקיבוץ הארצי (השומר הצעיר), היחסים הטעונים סביב שאלת הממלכתיות והכניסה לקואליציה, ראו: זאב צהור, 'מפא"י, מפ"ם והקמת ממשלת ישראל הראשונה 1949', עיונים בתקומת ישראל, 4 (1994), עמ' 378-399; אבי בראלי, 'הממלכתיות ותנועת העבודה בראשית שנות החמישים: הנחות מבניות', בתוך: מרדכי בראון (עורך), אתגר הריבונות: יצירה והגות בעשור הראשון למדינה, יד יצחק בן-צבי, ירושלים 1999, עמ' 23-44.

30 אבנר הורוביץ, 'תנועת העבודה והמדינה: יצחק טבנקין ומאיר יערי מול הממלכתיות', עבודת דוקטור, אוניברסיטה העברית בירושלים, 1997.

31 ראו: בראלי, 'הממלכתיות ותנועת העבודה' (לעיל הערה 29); אניטה שפירא, 'הקיבוץ והמדינה, עיונים בתקומת ישראל, 20 (2010), עמ' 193-207.

32 ראו למשל: אייל כפכפי, 'הזיקה האידיאולוגית-חינוכית לברית-המועצות כגורם בפילוג הקיבוץ המאוחד', הציונות, יד (1989), עמ' 127-160.

33 בראלי, 'הממלכתיות ותנועת העבודה' (לעיל הערה 29).

34 נעם קדמן, 'כלכלה ואידיאולוגיה בתנועה הקיבוצית בשנותיה הראשונות של המדינה 1953-1948', עבודת מוסמך, אוניברסיטת תל אביב, 1997; 'מן המרכז אל השוליים: הערות ליחסי הקיבוץ והמדינה', בתוך: שבת בקיבוץ: 1922-1998, קטלוג תערוכה, טלי תמיר (אוצרת), מוזאון בית אורי ורמי נחושתן, אשדות יעקב מאוחד 1998, עמ' 15-18. ראו גם: שפירא, 'הקיבוץ והמדינה' (לעיל הערה 31).

35 על התגובה לביקורת של בן-גוריון בנושא קליטת העלייה, על חשיבותה של העלייה בשתי התנועות, על הניסיונות השונים לקלוט עולים בקיבוצים ועל כישלונם, ראו: אלי צור, "'החלה יציאת מצרים ומה עשו חלוצינו?'" הקיבוץ במבחן העלייה ההמונית', עיונים בתקומת ישראל, 9 (1999), עמ' 316-337; רחל כהן פרידהיים, 'החלוץ שנתר מאחור: הקיבוצים וקליטת העלייה, 1948-1953', עבודת דוקטור, אוניברסיטת בראלן, תשס"ד.

36 על העדפת מושב העובדים כפתרון לצורכי ההתיישבות וקליטת העלייה ועל חוסר התאמתו של הקיבוץ למשימות אלה בתקופה הנדונה, ראו למשל: ישי גבע, 'מורשת ההתיישבות העובדת במבחן המדינה', עיונים בתקומת ישראל, 5 (1995), עמ' 262-303.

37 אלון פאוקר, 'אוטופיה בסכך הסתירות: השוואה בין הדימויים העצמיים של התנועות הקיבוציות השונות בעשור הראשון למדינה', עבודת דוקטור, אוניברסיטת תל אביב, 2005; כפכפי, 'הזיקה

בחינת המבנה האפיסטמי או התשתית המנטלית שחיברה בין הציונות לסוציאליזם חשובה לטעמי בהבנה של כל אחד מן התחומים שבהם התגלע הפער בין הקיבוץ למדינה: במעבר מוולונטריזם לממלכתיות, בהתמודדות עם דחיקת הקיבוץ מלב העשייה וממרכזי הכוח, בשאלת היחס לברית המועצות וכן בתפיסת הקיבוץ את עצמו, את מידת יכולתו להגשים את החזון שהדריך אותו, ובהתאם: דפוסי כינונו כדימוי וייצורו כמושג בתרבות העברית ובשיח בישראל. מתוך זיהוי התשתית התאולוגית-פוליטית של המחשבה והמעשה הקיבוצי עולה קריאה של 'משבר המדינה' כחוויה מערערת, מפרקת וטראומטית, חוויית יסוד של הלם, קריאה החורגת כאמור הן מן ההקשר ההיסטורי הלאומי הן ממסגרת מושגיו של השיח הלאומי.

הטרמינולוגיה התאולוגית חדרה אף היא זה מכבר לשיח המחקרי על אודות התרבות החלוצית, תנועת העבודה והתנועה הקיבוצית, אך בדומה לעיסוק במשבר הקיבוץ, גם כאן לרוב אומץ השיח הציוני על מונחיו, ללא חתירה לרפלקסיה ביקורתית על דרכה של תנועת העבודה הציונית להתמודד ולהכיל את המתחים הפנימיים המתקיימים בה. אף על פי שהמחקר מזהה את החוטים הטווים את הקשר החלוצי אל הגולה היהודית, את התשתיות ההכרתיות והאמוציונליות ואת היסודות המשיחיים-רליגיוניים בתודעה ובהוויה החלוצית, נחשב הסוציאליזם (לגווינו) כתחליף לדת – תוכן מהפכני הנוצק בדפוסי הדת: 'דת עבודה' או 'דת אזרחית' המקיימת את הפונקציה הדתית של אמונה מכוונת ודבקות בה על ידי תכנים חילוניים. בתוך כך מוטעמים כמובן מושגי החילון הנקוטם בשיח הציוני.<sup>38</sup>

האידיאולוגיה-חינוכית' (לעיל הערה 32); יוסי אסף, 'הסכסוך הפוליטי בקיבוץ המאוחד 1951-1939', עבודת דוקטור, אוניברסיטת תל אביב, 1987.

38 ראו למשל: Charles Liebman and Eliezer Don Yehiya, *Civil Religion in Israel: Traditional Judaism and Political Culture in Jewish State*, University of California Press, Berkeley CA 1983. שם קובעים המחברים כי הציונות הסוציאליסטית הייתה תחליף לדת המסורתית. מוטי זעירא, קרועים אנו: זיקתה של ההתיישבות העובדת בשנות העשרים אל התרבות היהודית, יד יצחק בן-צבי, ירושלים 2002. זעירא טוען להמשך קיומם של 'מושגי ערך' יהודיים בעולמם של החלוצים ומדגים את היחס הרליגיוזי לעבודה ולטבע, אך מקבל את ההפרדה בינם לבין עצם החשיבה הדתית וסובר כי התרבות החלוצית פיתחה מערכת מושגים אלטרנטיביים ושילבה בה תכנים סוציאליסטיים, או למצער שאפה לכך. אניטה שפירא דנה בקשר הרגשי של החלוצים לעולם שנשטשו מאחור, ובכללו החג והמנהג היהודי, ורואה את ריקודי ההורה בדבקות וכדומה כביטוייה של התרפקות געגועים, קשר למסורת ולידישקייט. היא מדגישה כי אי-קבלת מרות הדת אינה כרוכה בניתוק מהתרבות היהודית, שהדת ממלאת בה מקום חשוב, ראו: אניטה שפירא, 'המוטיבים הדתיים של תנועת העבודה', בתוך: יהודים חדשים יהודים ישנים, עם עובד, תל אביב 1997, עמ' 248-275. שפירא אמנם עומדת על האופי הדתי של תנועת העבודה, על שאיפותיה המיסטיות, או על כל הפנים הלא-רציונליות, אך מקבלת את החיבור בין ציונות לסוציאליזם כטבעי ומובן מאליו, בלי לייחד דיון לשאלה כיצד חיבר ביניהם היסוד הרליגיוזי. עוז אלמוג מתאר את החלוציות בתור מכלול רעיוני ונורמטיבי כ'תורה ומצוות' רכיביה של 'הדת הציונית', ראו: עוז אלמוג, הצבר: דיוקן, עם עובד, תל אביב 1997, עמ' 35-43. בהקשר הקיבוצי, ובייחוד בנוגע לקיבוץ המאוחד, מבטאת אייל כפכפי גישה זו, ומדברת על 'הדת הקיבוצית',

המחקר דן בהקשרים ההיסטוריים, הביוגרפיים, הסוציולוגיים והטרמינולוגיים, הנוגעים לשם 'קיבוץ', ולתפיסות העדה והקהילה, שחיברו בין החלוצים לבין העולם היהודי-חסידי שהשאירו מאחוריהם, ומבקש לעמוד על זיקת ההמרה החילונית של עולם זה בלי להתעכב על עצם מהלך ההמרה, על האנטומיה של החילון, שהיא, כפי שאראה, רליגיוזית: המרה על יסוד תאולוגי.

בניגוד לתפיסת חילון פונקציונלית זו, אני מבקשת לטעון כי הקשר הוא עמוק, אפיסטמי, וכי יש בו כדי לערער את התפיסה הציונית של 'דת מחולנת'. בהמשיכי את הטעון המשיחי המוכר ביחס לציונות, אני מעוניינת לקדם אותי:<sup>39</sup> אני סבורה כי מעבר לתכנים המשיחיים שפיעמו בכמיהה ובעשייה הציונית כתנועה לאומית מודרנית, כונן את ההווה החלוצית דגם הכרה חסידי המתבטא במושג 'ההגשמה' שרווח בה וקשר בין הרעיון לבין הפעולה, מיקם את המטפיזי בפיוזי, את הגאולה בהיסטוריה. טענתי היא כי הצביון המהפכני פורק העול ופורץ הדרך לסדרי חיים חדשים (ואף חדשניים) של הקיבוץ, עשוי דווקא לחשוף את קווי ההמשכיות והדמיון בין הקיבוץ לבין העיירה היהודית בגולה; בין תפיסת העולם החילונית לבין התאולוגיה היהודית, ובפרט זאת החסידית. הציווי האקזיסטנציאלי 'וחי בהם' חל כאן על אורחות חיי אדם וחברה החורגים בחוויה ובתפיסה החלוצית מתחומם הצר, פועלים במישור מטה-נרטיבי מטפיזי ומבקשים חיבור לקדושה בלתי אמצעית שתימצא (רק) בארץ ישראל. עם בואם של החלוצים לארץ, אף על פי שדבקו במסורת ההשכלה העברית, ניתקו מן העולם היהודי בגולה והתנערו ממסגרות החיים היהודיים ובכלל זה מהדת היהודית, הם לא החזיקו בעמדה אנטי-דתית,<sup>40</sup> ושימרו בכל זאת מבנה עומק מחשבת יהודי. תודעתם היהודית הדתית – הגולה הנכספת לארץ הקודש, ארץ האבות – היא התשתית המיסטית שבהגירה לארץ ישראל, מקור תפיסתה כשיבה (גם מגלות פנימית, נפשית), כמהלך קוסמי, כתחייה והתחדשות בחוויה של אותם חלוצים חילונים. דחייתם את הדת הממוסדת, שנתפסה כמנוונת ומנוגדת ליסודות הוויטליים, לוותה בכמיהה לחיבור מיסטי, אנטי-נומיסטי ליסודות אלה. מקור 'החיים', ההווה הראשונית, זוהה עם הקשר לטבע, לעבודת האדמה ולקיום הבראשיתי (הקודם לתרבות

<sup>39</sup> 'אמונה ודת', ראו ספרה: אייל כפכפי, אמת ואמונה: טבנקין מחנך חלוצים, יד יצחק בן-צבי, ירושלים 1992, עמ' 62-63.

<sup>39</sup> קצרה ובראשונה יש להזכיר כמובן את חיבוריו של גרשם שלום על המשיחיות היהודית ועל קשריה לציונות. נוסף על עבודת החוקרים אוחנה, חבר ורוז, שחיבוריהם מצוינים להלן, ראו גם: ישראל קולת, 'ציונות כמשיחיות', בתוך: צבי ברס (עורך), משיחיות ואסכטולוגיה: קובץ מאמרים, מרכז זלמן שזר, ירושלים 1984, עמ' 419-431; שמואל אלמוג, 'המשיחיות כאתר לציונות', שם, עמ' 433-438; אניטה שפירא, 'הציונות והמשיחיות המדינית', בתוך: ההליכה על קו האופק, עם עובד, תל אביב 1997, עמ' 11-22.

<sup>40</sup> ראו גם: דוד כנעני, העלייה השנייה העובדת ויחסה לדת ולמסורת, ספרית פועלים, תל אביב תשל"ז, 1976.

היהודית ששורשיה בדת וסדריה) בארץ ישראל. תפיסה זו מוכרת מהגותו וממפת חייו של א"ד גורדון, שידוע כמי שהשפיע במיוחד על חוגי 'הפועל הצעיר' הלא-מרקסיסטיים. ואולם נוסף על היותה מזוהה עם דמותו של גורדון היא גרעינה הפנימי של האידאה החלוצית, שכן פיעמה בה מחשבה תאולוגית מבנית-תוכנית: נטישת הדת בשם הקדושה, או במילים אחרות, חילון כאקט רליגיזי, וזיהוי הקדושה עם ארץ הקודש (כפי שארץ ישראל מוגדרת במסורת היהודית-דתית), שבה, על בסיס תפיסה אמונית, הטרנסצנדנטי הוא אימננטי, בעל מעמד אונטולוגי. זוהי צורת מחשבה מורכבת, שניתן לכוונה בעקבות עבודתו של יותם חותם, 'תאולוגיה של כפירה'.<sup>41</sup>

כדאי להיטיב ולחדד את הבחנתה של העמדה הפרשנית הסטרוקטורלית-פנומנולוגית מן ההבנה הפונקציונלית של החילון, ובתוך כך להבהיר כיצד אפשר להחיל את התיבה 'תאולוגיה' על מסכת אתאיסטית, בעלת דימוי-עצמי אנתרופוצנטרי חזק במיוחד. המובן הראשון, המידי, המצדיק את המינוח הזה, הוא העובדה כי מן הדיון התאולוגי – מהחילון, מנטישת האל – עלתה מסקנה פוליטית. המרד בתרבות היהודית בגולה, בשם שחרור היסודות הבריאים והחיוניים, הכפירה בחוקיות ההלכתית לטובת החוקיות הטבעית, מתבטאים בשאיפה לתחייה לאומית. זוהי קריאה פוליטית המבוססת על עמדה תאולוגית, ההופכת לפעולה פוליטית המכוונת על ידי מעמקה התאולוגיים. ואולם גם התחום הפוליטי-חילוני עצמו, המחסל כביכול את התאולוגי, מוקם בעצם על חורבותיו, וזהו הטעם הנוסף לשימוש במושג 'תאולוגיה פוליטית' בהקשר זה. ההגירה אל ארץ ישראל – הנתפסת כמקום הקיום הפוליטי-לאומי ההיסטורי, שבה מושעה חוק ההלכה ששורשיה בדת ומתאפשר החיבור אל הראשוני – מקבלת את משמעותה כ'שיבה' אל ה'מקור' על יסוד אמוני מובהק, על סמך טקסט דתי המתאר הבטחה אלוהית של הארץ. מתוך עולם הדימויים של הדת והמסורת היהודית משווה ממד הגאולה – הגאולה העצמית וגאולת העולם – לכינון חיים לאומיים בארץ ישראל: כאן, בערש האומה, על ידי ההתחדשות והחיבור המיסטי בין האדם לטבע, בין ההווה לעבר, בין האני-הפועל לבין החוק המטפיסי, נוכח ניצוץ הקדוש בתהליך ההיסטורי. מחשבת התיקון החברתי – הסוציאליזם כמרחב של התחברות לסדר חברתי בורא עולם חדש, מנוגד לסדריה של החברה הקמלה והמסואבת – נתפסת כמשנה שאינה משמשת תוכן 'אלטרנטיבי' לדת, אלא נקשרת באמצעותה אל המחשבה הלאומית – הציונות: 'עם מתהווה מחדש אינו יכול ואינו צריך להעתיק את משטר הרקב שעמים מפרפרים ברשתו ללא מוצא [...] עם הבונה מהתחלה אדם וחברה, משק וארץ יכול וחייב לבנות אחרת', כתב משה ברסלבסקי, איש נען, היסטוריון, סופר ומבקר, עורך ביטאון הקיבוץ המאוחד מבפנים.<sup>42</sup> את מקורותיו של מהלך רעיוני זה אפשר

41 ראו בהרחבה: יותם חותם, גנוסיס מודרני וציונות: משבר התרבות, פילוסופית החיים והגות לאומית יהודית, מאגנס, ירושלים 2007. חותם מאתר את הכפירה התאולוגית בשורשו של מושג ה'גנוסיס מודרני', שהוא הוגה ומשתמש בו לתיאור גרעינה הפנימי של המחשבה הציונית לזרמיה.  
42 משה ברסלבסקי, 'בימי הדת עם', מבפנים, יג, ג (נובמבר 1948), עמ' 365. ברסלבסקי (1903-1961), יליד אוקראינה, עלה עם משפחתו בהיותו פועל ב-1905. היה מראשוני נען, שליח הקיבוץ המאוחד



כאמור לאתר בתאולוגיה החסידית, שהייתה הגרסא דינקותא של רבים מהחלוצים, ולכן אפשר לטעון כי לא השפיעה רק על עולמם הרגשי והחברתי ועל ההווי שפיתחו (ברמות העדה החלוצית, הריקוד הסוער ושאר ביטויי ה'דבקות'), אלא גם פעלה בעיצוב תודעתם האידאולוגית – יחסם המדומיין למציאותם הממשית.<sup>43</sup> ואולם נוסף על הטענה ההיסטורית יש מקום לדון גם בטענה המטפיזית שסטרוקטורה הכרתית שהתפרצה פעם אחת בחסידות, מתפרצת פעם נוספת בציונות, כלומר שמבנה החשיבה קודם לגילומיו בעולם. אפשרות זו העלו למשל מרטין בובר וגרשם שלום ונדמה – כפי שאפשר לטעון בעקבות חוקרים כמו חנן חבר, דוד אוחנה, ז'קלין רוז ואחרים<sup>44</sup> – שהעיסוק העמוק בחסידות נבע מהניסיון של שלום ובובר לנסח לעצמם את המטפיזיקה של הציונות.

הרעיון החסידי ביסודו של החיבור בין הפרטי לכללי, בין הארצי לקוסמי, המאפשר לראות בשינוי אורחותיו של הפרט את תחיית הלאום ובגאולת העם היהודי את ישועת העולם כולו, מעניק למעשה הקיבוצי ממד רליגיזי שבמסגרתו הוא מתפקד בהקשר של תיקון לאומי וחברתי. השפה התאולוגית-פוליטית של הציונות – המבקשת חזרה להיסטוריה, לידה מחדש וגאולה לעם היהודי – מתחברת ללב הרליגיזי הפועם בסוציאליזם כתורה מודרניסטית אוניברסליסטית המושתתת על מטה-נרטיב מטפיזי, גאולי. באופן זה, כפי שטוען ומראה חבר, מהפכה סוציאליסטית עוברת תהליך של התקדשות (ומתוארת בשפה של גאולה, של קדושה), ואילו האלמנטים הדתיים-משיחיים בציונות עוברים חילון (הקיבוץ כמוסד חילוני, הדחייה של הדת, הלאומיות כרציונלית וחילונית). התאולוגיה, הממוקמת ומגשרת בין הציונות לסוציאליזם, היא הגורם הממצע, הקושר ומנכס את המהפכה האוניברסלית אל תוך השיח הלאומי הפרטיקולרי. דרך המטפריקה הדתית נתפסת המהפכה הסוציאליסטית במונחי הלאום המזוהה עם המעמד, ומתרחשת בסופו של דבר כמהפכה לאומית.<sup>45</sup> הגאולה המעמדית נחשבת כגאולה

לתנועת החלוץ באירופה, איש רוח ופעיל מרכזי בקיבוץ, בחיבוריו: מונוגרפיה בארבעה חלקים: תנועת הפועלים הארצישראלית: קורות ומקורות, הקיבוץ המאוחד, תל אביב תשט"ו-תשי"ט; תנה סנש: חייה, שליחותה ומותה, הקיבוץ המאוחד, תל אביב 1966 וכן ספרי רשימות מפי מנהיגים, פעילים ולוחמים וכן ספרי זיכרון ועיזבונות שערך (לעתים בעילום שם). הידוע שבהם הוא חברים מספרים על ג'ימי, הקיבוץ המאוחד, תל אביב 1952.

43 לואי אלתוסר, על האידיאולוגיה, רסלינג, תל אביב, 2003.

44 חנן חבר, בשבי האוטופיה: מסה על משיחיות ופוליטיקה בשירה העברית בארץ ישראל בין שתי מלחמות העולם, הוצאת הספרים של אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, באר שבע 1995; דוד אוחנה, משיחיות וממלכתיות: בן-גוריון והאינטלקטואלים בין חזון מדיני לתיאולוגיה פוליטית, מכון בן-גוריון לחקר ישראל, הציונות ומורשת בן-גוריון, קרית שדה-בוקר 2003; ז'קלין רוז, השאלה של ציון: ציונות בלא-נחת, רסלינג, תל אביב 2007.

45 חנן חבר, 'תיאולוגיה ומעמד במלך בשר ודם מאת משה שמיר', בתוך: חנן חבר ואמיר בנבגי, ספרות ומעמד (ברפוס). על תאולוגיה פוליטית וציונות ראו גם: כריסטוף שמידט ואלי שיינפלד (עורכים), האלוהים לא ייאלם דום: המודרנה היהודית והתיאולוגיה הפוליטית, מכון ון ליר והוצאת הקיבוץ המאוחד, ירושלים ותל אביב, 2009. ראו גם: יהודה שנהב, 'מעולם לא הייתה

לאומית: מתוך עולם המושגים התאולוגי, רעיון התיקון החברתי וחיודש פני החברה קשור בטבורו בתיקון הלאומי ובהתחדשות הלאומית.<sup>46</sup> זוהי אפוא משמעותו של 'הסוציאליזם הקונסטרוקטיביסטי': בניין האומה הוא תיקון החברה (היהודית!), גאולתה מתחלואיה, כינונה על יסודות חדשים, ובה בעת תיקון החברה הוא בניין האומה כחברה שמלכתחילה מיישמת ומממשת את הסוציאליזם הלכה למעשה, ללא צורך במהפכה. ההבחנה שהדת היהודית – התאולוגיה – מתפקדת כגורם ממצע, מנוגדת לדיכוטמיה שבין 'לאום' ו'מעמד'. הקיבוץ אינו מובן כ'עלה תאנה' סוציאליסטי על ערוותה הלאומית של תנועת העבודה, כאליבי המוצב בחלון הראווה הרעיוני והרטורי, כפי שטוען למשל זאב שטרנהל,<sup>47</sup> אלא נחשב מתוך תשומת לב לפעפוע הדדי ולתנועה המתמדת שבין לאומיות לבין מעמד בהיסטוריה ובתאולוגיה הפוליטית של הציונות הסוציאליסטית. הקיבוץ כמכשיר הבנייה, כצורת החיים החדשה והמתקנת, השתלב באינטרפרטציה הדתית שניתנה לתהליך ההיסטורי של ההגירה היהודית לארץ ישראל, פרשנות שהייתה כאמור המסגרת הסמנטית שבה נתפס תהליך זה, מתוך מתח רליגיזי, במונחים של גאולה על ידי בריאה, על ידי נטייה לחידוש בכול. לדעתי יש אפוא להבין את הקיבוץ, כמקום וכדימוי, דרך רעיון הגילום או ההתגלמות, המהדהד תפיסה רליגיזית. אף על פי שתכנית אוטופית לא קדמה להקמתו, והוא כמו צמח מקרקע המציאות, הרי שמכול בכול היה נתון להתבוננות עצמית ולביקורת חיצונית מראשיתו ונאבק על כוונתו להיות לאתר מופת, לאוטופיה מוגשמת. הקיבוץ הוא צורה (היסטורית ופואטית) שמתח מאמץ הגילום אצור בה, ובמובן זה הוא צורה איקונית: 'צלמית', גילום-דימוי מקודש, ולכן לעולם זהה לעצמו (נצחי): אין מהרהרים אחריו ולא מערערים אותו.<sup>48</sup> באופן זה אפשר לחשוב על האתר הממשי והשיחני האולטימטיבי של

הלאומיות מודרנית (וחילונית): על הכלאה וטיהור אצל ברונז' לאטור', תיאוריה וביקורת, 26 (אביב 2005), עמ' 67-75. המהפכה לעולם איננה נטולת פרטיקולריזם, כלומר, כלשונו של מרקס, איננה א-היסטורית או אוטופית. העיסוק במבנה המחשבה התאולוגי-פוליטי יש בו כדי לעמוד על הדרך שבה התאפיינה המהפכה בהקשר זה.

- 46 תפיסה זו מקבלת ביטוי גם ברמת הפרט: 'היהודי החדש', היצרני, עובד הכפיים, הפועל.
- 47 השו: זאב שטרנהל, בנין אומה או תיקון חברה?: לאומיות וסוציאליזם בתנועת העבודה הישראלית, 1904-1940, עם עובד, תל אביב 1995. שטרנהל למעשה משכפל בביקורתו את הקטגוריות 'לאום' ו'מעמד', ובכך נוהג בעצם כמו אותם מנהיגים ואותה תפיסת עולם שהוא מבקר, שהרי בעמדתו מובלעת ההנחה כי אלו הן אכן קטגוריות מובחנות שאינן יכולות להתממש (ולהיחשב) בו זמנית, ראו בעניין זה: הנן חבר ואמיר בנבגי, ספרות ומעמד, פרק המבוא.
- 48 נטייה זו ייתכן שיש בה גם להסביר את העובדה כי לעומת מחקר היסטורי גדול ממדים ורב פנים המוקדש לתנועת העבודה ההיסטורית ולתנועה הקיבוצית ולעומת מחקר סוציולוגי הבוחן את הקיבוץ מן הבחינה הארגונית והמוסדית, מחקר הספרות והתרבות הבוחן את ייצור הידע, הדימויים, הייצוגים והפרקטיקות התרבותיות, התעלם כמעט לגמרי ממקומו של דימוי יסודי ועקבי שהתמטיקה שלו היא מן השכיחות ביותר בספרות העברית (בעיקר משנות העשרים עד שנות החמישים) ולא עסק בו (אפילו ברמה המונוגרפית), באופן אינטגרטיבי. התכנים והצורות המשמשים כדיבור על הקיבוץ ובביטוי חוויית החיים בו, נותרו, באופן כללי, מחוץ לדיון הביקורתי על התרבות בישראל. מכלול הטקסטים הנוגעים בקיבוץ טרם זכה להגדרה ממצה כקורפוס ולניתוח שיח יסודי.

הציונות החילונית-סוציאליסטית כמרחב זמן תאולוגי פוליטי. למשל, נחום בנארי, אף הוא חבר עין חרוד ומהאינטלקטואלים הבולטים של הקיבוץ המאוחד,<sup>49</sup> מדבר על אנשי 'הכפר העברי' במונחים חסידיים:

יהודים ברתמה — את הביטוי הזה שמעתי מפי חסידים, והם נתכוונו בזה להבדיל את עצמם מיהודים שהתפרקו מעול [...] בימינו וכאן בארץ — אפשר לשאול כמה עדיפים, בעצם, לפי מהותם הפנימית, אותם האנשים שהלכו אל החקלאות, ובמה טובים הם מיתר היהודים שעלו לארץ? [...] הרי יש שוני בין אלה לאלה לפי מהותם הציבורית. ומה הגורם לכך? על שאלה זו אפשר לענות בנוסח החסידים: אנשי הכפר שלנו הם 'יהודים ברתמה'. הללו כרתו ברית עם האדמה וקבלו עליהם עול של מצוות, עול קשה, והוא ששינה את פרצופם הציבורי [...] הרי הלכה פסוקה היא, כי הציונות אינה מסתיימת בעלייה לארץ. להפך, עם הפסיעות הראשונות על קרקע הארץ יחוש העולה, כי כאן נפתח לפניו ספר מצוות-חדש, מצוות התלויות בארץ [...] ורק אלה אשר ימצאו את המסלול הטבעי מן העלייה אל ההתיישבות, רגלם לא תכשל [...] עדת-בני-האדמה הזאת, אשר בחרה לעצמה את הדרך הקשה, המחייבת, וצועדת יום-יום בצעד כבד בתלם זה [...] הציונות אידיאה גדולה היא, וכלולה ברעיון המשיחי [...] והנה קורמת אידיאה זו עור וגידים. עם העלייה לארץ היא מעיזה לנסות שינוי בדרכי ההיסטוריה הגלותית שלנו, ועל-כן הריהי מחייבת גם שינוי בדרכי החיים של היחיד בישראל. הציונות — היא היהדות הסינתטית של דורנו. היא לא באה לעקור, היא באה לנטוע.<sup>50</sup>

נוסף על דימוי אנשי הכפר לחסידים ותיאורם כ'עדה', כדאי לשים לב כאן גם לעולם המושגים הדתי — 'ברית', 'עול מצוות', 'הלכה פסוקה' — וכן לטיעון התאולוגי הרואה בהתיישבות גילום של אידיאה ובשינוי דרכי החיים של היחיד ובעבודת היום-יום הגשמה בפועל, 'מסלול טבעי', לשון אחר: בלעדי, של הציונות הנתפסת כחלק מהרעיון המשיחי, ביטוי ליהדות, לא שלילה שלה כי אם מימושה. גם בקביעה זו אפשר לזהות דמיון מבני לחסידות, שלא יצאה אל מחוץ לגדר, כשבתאות או כפרנקיזם, אלא כפרה בתוך גבולותיה של היהדות. בחייו מגשים אפוא איש הקיבוץ ערכים גדולים ונשגבים ממנו, קיומו הפרטי מתמזג בהווה הקוסמית, מעשיו מקבלים את משמעותם במישורים החורגים מעבר לכאן ולעכשיו, טעם היותו בעולם הפיזי הוא בפעולתו המטפיזית. הנה כך טוען מנהיג הקיבוץ המאוחד יצחק טבנקין בדבריו בסמינר לפעילי היישובים הצעירים ב-1948: 'אנו בונים את

49 נחום בנארי (1893-1963), יליד אוקראינה, תלמיד ישיבה בעברו, עלה לארץ ב-1914, חבר עין חרוד (1925-1942). שליח הקיבוץ המאוחד לתנועת החלוץ באירופה. עמד בראש 'מפעלי חינוך ותרבות' של ההסתדרות. כותב, הוגה ומחזאי. בנארי אף ליקט וערך מעשיות חסידיות בקובץ, ראו: כוכבי לכת: סיפורים חסידיים ואגדות עם לבני הנוער ולעם, עמיחי, תל אביב 1961.

50 הנ"ל, 'גילויי-תרבות בכפר העברי המתחדש', קמה: ספר שנה של הקרן הקיימת לישראל לבעיות העם והארץ, מסדה, תל אביב 1948, עמ' 447-448.

חברתנו מתוך ראיית תנועתנו כולה כחלק מתהליך של מעבר היהודים לעבודה, להתיישבות קומוניסטית, תוך הגשמת הציונות הסוציאליסטית, ואגב מהפכה סוציאליט ויצירה סוציאליסטית בעולם [...] הקומונה יש לה יסודות משלה, אבל חיוניותה והתפתחותה, יציבותה וערכה – בהיותה משולבת בתוך תהליך התקומה הציוני-סוציאליסטי.<sup>51</sup>

דגם המחשבה דומה לדגם החסידי לא רק על דרך המשל. ובהתאם, צורת ההכרה מחייבת גם דבקות זהה באידאה הקיבוצית-ציונית-סוציאליסטית. אליעזר גרביצקי, מחנך ומזכיר הקיבוץ גבעת ברנר, כתב:

הזיקה לקיבוץ היא פרי אמונה שלמה בדרך וביעוד התנועתי והאישי, בשלמות ההזדהות של חיי היחיד עם חיי החברה הקיבוצית. כל אידיאה תובעת מן האדם התמכרות שלמה, מבחינת 'אין עוד מלבדו', בתפיסה החסידי-חב"דית. הקיבוץ מותנה ביחס כזה של היחיד אליו וללא תנאי, מתוך הכרה שערך האדם עולה עם הערכים שהוא מגשים בדרך חייו זו, ושעל כן הוא נותן לה את עצמו ללא שיוור.<sup>52</sup>

ההתמזגות השלמה של היחיד עם חברתו, ערכיה ומטרותיה, הנתינה ללא שיוור על יסוד התשתית האפיסטמולוגית המחברת את המעשה היומיומי ציוני עם המהלך ההיסטורי-סוציאליסטי ואת הזמן המקומי עם השעה ההיסטורית – הם הם המסגרת הרגשית-תודעתית שבה ניבע הסדרק עם קום המדינה. ממעמקי הקשר לעם היהודי, מתפיסת ארץ ישראל כמרחב של התחדשות ותחייה, מהאמונה היוקדת כי בדרך הקיבוץ מובל העם לגאולתו הלאומית-סוציאליסטית, נחוה הים המדינה: 'משרשיו של האילן הגדול והעתיק ששמו "עם ומולדת" הייתה יניקתנו הלאומית והסוציאליט; ומהם, משרשים אלה, מהרבדים העמוקים ביותר, באה חריפות ההרגשה ועומק התחושה בימי זעזועים ומשבר', אמר תרשיש במועצת גבעת ברנר.<sup>53</sup> מתוך קרע בתודעה התאולוגית-פוליטית, בחוסר היכולת לתפוס את מהלכי התמורה הדרסטית, נחוית הקמת מדינת ישראל כשבר אמוני. הקרע כפול: בין הקיבוץ לבין המדינה ובין הקיבוץ לבין עצמו. הקיבוץ נתקל בקושי לממש את ייעודו המטה-היסטורי בסיטואציה הפוליטית שנוצרה ולהתארגן מחדש בתוך המדינה, ובה בעת לא יכול היה להינתק מן האוטופיזם התאולוגי שלו, כלומר מההגשמה, מהגילום כדרך לחשוב על החיים ולהבין את החיים שבמסגרתו. המימוש הפוליטי, כשיא מטה-היסטורי, הביס אפוא את ההיגיון הפנימי של החיבור המיסטי. בהקשר זה מעניין להזכיר את מחקרו של הסוציולוג הווריאני זיגפריד לנדסהוט, הקבוצה.<sup>54</sup> מחקר זה, שעורר התנגדות וביקורת עם פרסומו המקורי ב-1944 והושכח לאורך השנים, עומד, באמצעות שימוש במתודה השוואתית, על הדמיון שבין הקומונה הארץ-ישראלית לקומונות דתיות באירופה ובארצות

51 יצחק טבנקין, 'אדם בחברה', מבפנים, יג, ג (נובמבר 1948), עמ' 486.

52 אליעזר גרביצקי, 'במבחן התקופה', שם, יג, ד (אפריל 1949), עמ' 556.

53 תרשיש, 'הקיבוץ במדינת ישראל' (לעיל הערה 2), עמ' 346.

54 זיגפריד לנדסהוט, הקבוצה, ירושלים 1944 (מהדורת פקסימיליה יד טבנקין, רמת אפעל 2000).

הברית. לנדסה מבטל את העיקרון הקומונלי כערך מכונן בפני עצמו ומדגיש את חשיבותה של דבקות בעקרונות משותפים, באתיקה מאחדת כבסיס לשימורה של הקומונה. את האתוס הקיבוצי הוא מכנה בשם 'רוח הקבוצה', וטוען שאם ייחלש, אם תפחת ההתמכרות לאידאה, אם תחול התרחקות מן האדיקות 'הדתית', יהיה גורלה של הקומונה הארץ-ישראלית כגורל הקומונות הלא-דתיות שבחן. הללו מעולם לא האריכו ימים.<sup>55</sup>

שורה של נתקים ופערים לא אפשרה עוד את ההכלה הקונספטואלית של הטרנסצנדנטי באימננטי, של האוניברסלי בפרטיקולרי. האוניברסליות, טוען מישל פוקו בטקסט המבקש לענות (בעקבות עמנואל קאנט) על השאלה 'הנאורות מהי', לעולם מותנית היסטורית, חירות המחשבה מוגבלת על ידי הכוח, המוסדות, המצב החברתי-פוליטי. פוקו ממקם את תפיסת הנאורות הקנאטיאנית-אוניברסלית בצומת שבין מחשבה ביקורתית למחשבה היסטורית וגורס שהאוניברסליות איננה אוניברסלית, איננה אחידה ואיננה נצחית.<sup>56</sup> במצב שנוצר עבור הקיבוץ עם קום המדינה תפיסת האוניברסליות שלו לא תיתכן עוד: מתוך חוסר ההתאמה של דרכו להתרחשויות, לנסיבות החדשות ולצרכים החדשים, לסדרי העדיפויות ולמערכת הערכים של ראשי המדינה כמו גם של ציבור העולים; מתוך הפער המובנה שבין תפיסתו המטה-נרטיבית גאולית-אוטופית לבין היכולת לממשה במציאות הפוליטית, ניבטה תהום הפער בין החיים בקיבוץ, ההגשמה המקומית והארצית, לבין קירוב הגאולה, הפעולה הכללית, הקוסמית. כך אני מציעה לראות את המשבר העמוק, את הטרואמה של הקיבוץ.

סדרה של נתקים פטליים: הריבונות הממלכתית, האוריינטציה הבין-לאומית, הנכבה הפלסטינית

אבקש לבחון את טראומת השבר האמוני ביחס לשלושה נתקים עיקריים: כינון הממלכתיות, האוריינטציה כלפי ברית המועצות והנכבה הפלסטינית. ההפרדה בין גורמים אלה נעשית כמובן לצרכים אנליטיים שהרי בסיטואציה ההיסטורית שאנו דנים בה הם היו קשורים הדוקות, הזינו זה את זה ואף היו בעלי אפקט מצטבר.

במישור הפוליטי-ממלכתי זוהי חוויית 'האוונגרד המנושל' שביסוד משבר המדינה של הקיבוץ, ולאורו יש לראות את השבר הטרואומתי. משנתו של הקיבוץ המאוחד, 'תדמית ההגשמה' שלו, מאז הקמתו כתנועה קיבוצית ארצית ב-1927,<sup>57</sup> הייתה פתוחה,

55 ראו בהרחבה: ברוך כנרי, 'ביקורת על כמה הנחות יסוד בחקר הקיבוץ', הצינונות, מאסף כג (2001), עמ' 379-401, ובעיקר, שם, עמ' 391 ואילך.

56 מישל פוקו, 'הנאורות מהי?', בתוך: עזמי בשארה (עורך), הנאורות: פרוייקט שלא נשלם? שש מסות על נאורות ומודרניזם, הוצאת הקיבוץ המאוחד, תל אביב 1997, עמ' 79-97.

57 ראשיתה של התנועה בהתארגנות פלוגות ומשקים ב'קיבוץ עין חרוד', קיבוץ ארצי שבמרכזו הפלוגה שהתפלגה מגדוד העבודה ב-1923 והקימה יישוב קבע כמתכונת 'הקבוצה הגדולה' על

אינקלוסיבית וכללית. הקיבוץ ראה את עצמו גדול וגדל, מיועד להקיף ציבור הולך ומתרחב, להכיל בתוכו קבוצות שונות, וכיוון תמיד אל עבר ההנהגה הלאומית.<sup>58</sup> הקיבוץ החזיק בדימוי עצמי מופתי ולא ראה את עצמו כאב-טיפוס לחברת העתיד כי אם עמוד האש לפני המחנה, מורה הדרך ונושא הבשורה לעם.

ביקורתו על 'המדינה הבן-גוריונית' התאפיינה בכליות: היא לא הצטמצמה להתנגדות לקו מדיניות זה או אחר, להצבעה על בעיות וכשלים במנגנון המדינה, לחשיפת משגים בשיטה הפוליטית, או להשמעת הערות נוקבות על האוריינטציה הבין-לאומית. אל מול המכלול האינטגרלי של המדינה המונהגת בידי מפא"י של בן-גוריון הועמד דימוי חלופי שלם, שביחס אליו נמדדה המדינה הצעירה. האידאל האופוזיציוני לא צימח את חזונו האוטופי-משיחי מתוך המפגש עם המציאות במדינה. עצמתו נבעה מהיותו בעל נטייה משיחית וממד אוטופי מלכתחילה.<sup>59</sup> זו הייתה ביקורת שזיהתה את המצב ההיסטורי הקונקרטי והחד-פעמי שנוצר עם הקמת המדינה, ואת האפשרויות הגלומות בו, ויצאה מנקודת הנחה שאפשר לעצב את החברה על פי דגם רצוי וראוי, מתוך תכנון כולל, אך גרסה כי יש לעשות זאת על בסיס תפיסה שונה מזו של השלטון הממסדי. היריבות הפוליטית המרה בין ראשי הקיבוץ המאוחד לראשי המדינה, אנשי מפא"י (שהייתה הסוכנת הראשית של הממסד השלטוני הממלכתי), נוסף על מאבקי הכוח, המתחים והיצרים האישיים המאפיינים אותה, שורשיה בתפיסה תאולוגית-פוליטית העומדת בסתירה מהותית למכשיריה של המדינה בפילוס הדרך לגאולה. הסובייקט הפוליטי-פסיכולוגי שהסבה המדינה,<sup>60</sup> האזרח, הממוקם במערך ממוסד וברור של מדרגי כוח, חובות וזכויות, לא התיישב עם הסובייקט הקיבוצי, החלוצי-וולונטרי שפעולתו באה לו, כחסיד, מעומק הכוונה, מן הדבקות ברעיון. כדברי טבנקין: 'התהוות הקיבוץ, התהוות הכרתו היא רצונית, אין בה משום גזירה שהוטלה מבחוץ [...] ואין דרך אחרת להתהוות חברתנו. היא איננה נוצרת, ולא תיווצר, ע"י מדינה [...] ע"י הטלת הרצון החיצוני. המניע בחיי חברה זו הוא דבר ההזדהות בין היחיד והחברה, הזדהות חפשית, רצונית, בהכרה ובהרגשה'.<sup>61</sup>

מלוא הכרת ההגשמה לא סבלה את החובה הפורמלית: 'פקודה שאין עמה דופק של תנועה, זיקת-נפש לאידיאה, חברות של מגשימים בצוותא, פקודת סרק היא', כתב ברסלבסקי.<sup>62</sup> שכן 'בכוח ההתנדבות, בכוח היזמה האנושית, בכוח הרצון החופשי קם

גבעת קומי בגוש נוריס במזרח עמק יזרעאל. עין חרוד וראשיה נשארו לב הנהגת הקיבוץ גם אחרי הקמת הארגון הארצי.

58 ראו בהרחבה: ברוך כנרי, לשאת את עמם: ההגשמה, השליחות והדימוי העצמי של הקיבוץ המאוחד, יד טבנקין, רמת אפעל 1989.

59 יעקב שביט: 'משיחות, אוטופיה ופסימיות בשנות החמישים: עיון בביקורת על "המדינה הבן-גוריונית"', עיונים בתקומת ישראל, 2 (1992), עמ' 56-78.

60 ראו: אלחוסר, על האידיאולוגיה.

61 טבנקין, 'אדם בחברה' (לעיל הערה 51), עמ' 479.

62 ברסלבסקי, 'בימי הרת עם' (לעיל הערה 42), עמ' 367.

המפעל [...] מפעל ההתיישבות בארץ הוא בוודאי אחד ויחיד ברחבי-עולם שקם בארץ חדשה ללא שלטון רודה'.<sup>63</sup> מוסדות המדינה, ובראשם הצבא הממלכתי, לא נחשבו, בייחוד על רקע פירוק הפלמ"ח, למקור של ביטחון, מבלי שתפעם בהם 'הרוח הנכונה': 'לא רק הצבא הוא ערובה לכוח. לא במחנות צבא נוצר ולא במחסני נשק טופח. הכוח צמח עם יצירת האדם ופעלו. הוא נעוץ במהפכה מגלות לקוממיות. הוא צמח עם תקומת הפועל העברי, הסתדרותו, מפעלו ההתיישבותי'.<sup>64</sup>

להאדרת הכוח החופשי והעממי, ולשאיפה שהחברה היהודית תיבנה 'מלמטה' על ידי התארגנויות תנועתיים, היו כמובן שורשים במסורת הסוציאליסטית שדגלה בשחרור מעולָה של כפייה מדינית. האוטופיה הסוציאליסטית הכילה רכיבים אנרכיסטיים, שבלטו הן ברעיונות של טבנקין וחבריו הן בקרב תנועת 'השומר הצעיר', שותפתה של אחדות העבודה למפ"ם, ובייחוד בשנות הראשית של התנועה.<sup>65</sup> 'באופן זה של בנין חברתנו משמשים אנו חלוצים לסוציאליזם. כי החברה הסוציאליסטית, הקומוניסטית, אשר בה דוגל הסוציאליזם ואשר עדיין לא נתגשמה בשום מקום, אינה אלא חברה ללא מדינה [...] ללא חוקה חיצונית הפוגשת את הפרט כדבר הקיים מחוץ לה'.<sup>66</sup> כך אמר טבנקין ב-1948. גם זה מיסודות החיבור התאולוגי-פוליטי של הסוציאליזם למעשה הציוני: התקווה והאמונה כי הזיקה בין בני האדם והסדר החברתי יתנהלו באופן ספונטני. ההתנגשות הבלתי נמנעת בין ספונטניות לבין ביורוקרטיה הייתה אפוא בבחינת דיסוננס שנגע בנימי הנימים של האפיסטמולוגיה החלוצית-חסידית, הכה אותה בהלם שהקפיא אותה על עומדה, כמות שהיא, בלא יכולת לתפוס את השינויים, להסתגל אליהם ולהשתלב בהנהגת המדינה. 'אין זה מן הנמנע שדווקא עם ראשית ההגשמה הציונית בשיאה, כשניתן מכשיר של גאולה מדינית וסוציאלית לעם – המדינה העברית – עלולים הכוחות הללו, החלוצים-הפועליים-ההתיישבותיים, לרדת מעל הבמה ההיסטורית. מכאן הסכנה למדינה עצמה, לאופייה כמכשיר גאולה ושחרור לאומי וסוציאלי של העם', דברי תרשיש באותה מועצה בגבעת ברנר.<sup>67</sup> מכאן שלא הנטייה הממלכתית עמדה לביקורת, אלא אופני יישומה. וכוח זה, שניהל הקיבוץ המאוחד על התפיסה (סוציאליזם של קהילה מול סוציאליזם של הלאמה,<sup>68</sup> התגייסות חלוצית וולונטרית למשימות הדור מול הפעלת מכשירי המדינה וכפייה על פי חוק),<sup>69</sup> לא נסב אפוא על מה שנראה ונחשב בדרך כלל למוקד העימות, לעיקר הפולמוס. על אף הרטוריקה האנטי-ממלכתית, ההתנגדות לא הייתה לעצם התפיסה הממלכתית. הסכמיות ממלכתית הושגה כבר בתקופת היישוב ובניהול ענייניה של תנועת

63 שם, עמ' 366.

64 שם, עמ' 370.

65 ברלי, 'הממלכתיות ותנועת העבודה' (לעיל הערה 29), עמ' 31.

66 טבנקין, 'אדם בחברה' (לעיל הערה 51), עמ' 479.

67 אברהם תרשיש, 'הקיבוץ במדינת ישראל' (לעיל הערה 2), עמ' 348.

68 אניטה שפירא, 'הקיבוץ והמדינה' (לעיל הערה 31).

69 ברלי, 'הממלכתיות ותנועת העבודה' (לעיל הערה 29).

הפועלים. לא מפלגה סוציאליסטית, שנטתה לסטליניזם בייחוד בתקופה זו, תתנגד לריכוזיות ממלכתית, ומה עוד שמפ"ם תמכה במדיניותה הסוציאליסטית של מפא"י ובוודאי הייתה שותפה לעמדת היסוד הציונית שלה.<sup>70</sup> כמו כן, כפי שמציין אבי בראלי, מפ"ם, על שתי התנועות הקיבוציות שעמדו במרכזה, הייתה אף היא מפלגה סמכותנית וריכוזית. הנהגת הקיבוץ המאוחד הובילה ברוח חלוצית את קיבוצי התנועה וציפתה מהם לסדר למשמעתה שהיא מקור האוטוריטה הבלעדי. בקיבוץ הארצי הונהגה 'קולקטיביות רעיונית'.<sup>71</sup> אלא שהמנגנון התנועתי, שלא כזה המדינתי, נקשר בהגשמת החזון החלוצי. ההייררכיה שבמסגרתו מקורה באדיקות, ולעתים אף בקנאות, ופיעמה בו דתיות. התאולוגי נגע בסוציולוגי ולא במקרה עלתה על הדעת ההשוואה ל'חצר חסידית' של טבנקין או של מאיר יערי.<sup>72</sup>

היעדרה של תשתית המאפשרת להכיל את תפיסת המדינה, ולא את 'הצו הפנימי' כמקור הכוח, החוק והסדר החברתי, הוא שגרם לטראומה התרבותית. האנטי-ממלכתיות המגזרית נשענה על האתוס החלוצי,<sup>73</sup> על התאולוגיה הפוליטית שלו. הדיבור בשמם של ערכים, שנתמוססו לאחר קום המדינה, בשמה של הרוח החלוצית האוברת, בעת שהמתח החלוצי התרופף בעקבות שחיקה ועייפות בשנים שאחרי המלחמה ועל רקע עלייה שברובה לא חונכה לערכים אלה ולא פיתחה זיקה אליהם,<sup>74</sup> משקף בעצמה רבה חולשה גדולה, סירוב עיקש למציאות, הלם אל מול השבר.

עוד מדברים על הקיבוץ בירת-כבוד, אבל בנוסח של בית-קברות: פ"נ גדול וגיבור. כל הכבוד כבפני מצבת זכרון. אם יש אמת ברבר ש'פה נטמן', אם אפשר לדבר בנוסח של 'היה היה' – אז מה תועיל הזעקה? אבל מאמינים אנו ויודעים שהעמיד אינו לקניין הפרטי, אינו לשלטון, שהארץ לא תיכון ולא תבנה על ידי צבא, אלא בכוח ההתיישבות, שכוח עמידתנו לא יהיה תלוי מנשק קנוי וזר. אם פני העתיד להתיישבות ולקומונה – אז שמור עוד ערך גם לתנועתנו, אז עוד שמור ערך גם לתורתנו.<sup>75</sup>

70 בעניין זה ראו: שביט, 'משיחיות, אוטופיה ופסימיות' (לעיל הערה 59); בראלי, שם; אבי בראלי וניר קידר, ממלכתיות ישראלית, מחקר מדיניות, 87, המכון הישראלי לדמוקרטיה, ירושלים 2011.

71 בראלי, 'הממלכתיות ותנועת העבודה' (לעיל הערה 29), עמ' 30-32.

72 ראו גם: ברוך כנרי, טבנקין בארץ-ישראל, יד טבנקין, רמת אפעל 2003; אביבה חלמיש, מאיר יערי – ביוגרפיה קיבוצית: חמישים השנים הראשונות 1897-1947, עם עובד, תל אביב 2009. לחלק השני של חיבורה הביוגרפי קוראת חלמיש: מאיר יערי: האדמו"ר ממרחביה, שנות המדינה (בדפוס).

73 בראלי וקידר, ממלכתיות ישראלית, עמ' 62.

74 מרבית העלייה החלוצית, העתודה לתנועה הקיבוצית, חוסלה בשואה, ראו: בראלי, 'הממלכתיות ותנועת העבודה' (לעיל הערה 29), עמ' 38. ראו גם: צור, 'החלה יציאת מצרים' (לעיל הערה 35).

75 יצחק טבנקין, 'לשעה זו' (דברים בכינוס מדריכי חברות הנוער בגבת), מבפנים, טו, א (פברואר 1951), עמ' 4.



כך אמר טבנקין בכינוס מדריכים בגבת בפברואר 1951. מול הדימוי הקשה, המוחלט והסופי של המוות, דבריו מעמידים באורח לא בעייתי את 'הידיעה' בדבר העתיד שיש בו תחייה, ולא התחדשות. דברים אלה מדגימים היטב את קריסת הידע ההיסטורי במרחק הנפער בין העובדות לבין 'האמת' (של טבנקין). יש בהם כדי ללמד על משבר המוות של הקיבוץ, אך לא פחות מזה על משבר החיים של מי ששרד אותו.<sup>76</sup> בהקשר זה כדאי להזכיר עוד דוגמה קרובה: שירו של משה טבנקין, בנו הבכור של מנהיג הקיבוץ המאוחד, 'שיחת המדורה ורעה' שפורסם בביטאון הקיבוץ המאוחד מבפנים.<sup>77</sup> גם בו מתבטאת טראומת השבר האמוני של הקיבוץ דרך הסירוב לקבל את המציאות החדשה, חוסר היכולת לעכלה, ההלם למולה. השיר, המוקדש לאחיו של המשורר יוסף טבנקין, ממפקדי חטיבת הפלמ"ח 'הראל', בנוי מבתי שיחה בין 'המדורה' והגוף-ראשון-רבים של קבוצת לוחמי הפלמ"ח. 'המדורה' מקוננת על אוברן הרעות והערכים שאפיינו את אנשי הפלמ"ח שהסבו סביבה ומזכירה ללוחמים את ימי טרום המדינה ורוחם: 'אתם שנקבצתם סביבי/מזמורכם הוא אבי מלהיבי/בטרם מדים, בטרם שרדים, בלילות יחדיו התלקחנו'. ואילו 'הרעים' עונים לה, בצטטם את המנון הפלמ"ח, 'אף עתה כמאז/רמז צו ירמז-ראשונים... תמיד... אנחנו...', ונשבעים לה 'בכל אשר נהי/בצחוק ובנהי'. דומה כי אפשר לזהות כאן את השפעת שירו המפורסם של הנודע במשוררי הדור, חיים גורי, 'הנה מוטלות גופותינו', שנכתב עם היוודע דבר נפילת הל"ה בדרך לגוש עציון (ינואר 1948). השפעה זו ניכרת בנוסח ההקדשה ('לאחי ורעיו בהראל' אצל משה טבנקין, 'לדני וחבריו' אצל גורי), כמו גם בשימוש בפיגורה הרטורית של ה'מת החי' החוזר אחרי שכבר אבד, הנוכח כנעלם (אצל משה טבנקין: 'ברית דמנו עמך, כליל לא תדעך/יום יבוא לה, תשוב תתלקח!', 'כל שטופח בלילות סביב האש/בבוא יום אפיקו התלול, יתגעש!', ואצל גורי: 'הן נקום והגחנו שנית כמו אז, ושכנו שנית לתחייה [...] עוד נשוב. נפגש. נחזור כפרחים אדומים').<sup>78</sup> דמיון זה, היוצר הקבלה בין המפקד החי (אז) יוסף טבנקין ורעיו לבין המפקד המת של מחלקת הל"ה דני מס וחבריו ההרוגים, מציג את פירוק הפלמ"ח כמוות מטפורי שממנו

Cathy Caruth, *Unclaimed Experience: Trauma, Narrative, and History*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore 1996, pp. 7-8

77 משה טבנקין, 'שיחת המדורה ורעה', מבפנים, יד, א (אוגוסט 1949), עמ' 163.

78 גורי, בשיחתי עמו (ירושלים, 6.3.2012), הסתייג מן הקריאה הפרשנית המחמיצה את הסמליות שבשיבה כפרחים. לדבריו זוהי לשון מטפורית הקשורה בדימוי של הנופלים, שדמם נשפך על האדמה, לפרחים אדומים הצומחים ממנה (דוגמת דם המככים, או הפרג) והופכת אותם לסימן זיכרון והנצחה. עם זאת אני סבורה כי יש חשיבות לעצם הדיבור בשם המתים-הנעדרים כחיים-נוכחים, לעצם הטענה בשמם (ולא רק לתוכנה: הבטחתם לשוב), לקיומם ההווה בשפה ('הנה מוטלות גופותינו [...] פנינו שונו. המוות נשקף מעינינו. איננו נושמים') ביצירתם כ'מתים חיים'. לעניין זה, ובנוגע לפלמ"ח, ראו גם את שירו של גורי 'רעות' מתוך המחזור 'העבר הקרוב': 'הקרתי את משל האלומה/מצאתי שריר וחותרו/אמת/היללתי לעדה שגדועה היא אך שלימה/ובה אין המת מת', משא, 9, 44 (23.4.1953), עמ' 1.

עוד (בוודאי) תהיה תחייה. התודעה מוכת הטראומה לא מסוגלת להכיל את האבדן ואת ההיעדר.

האחיזה הנואשת בחזון החלוצי-חסידי הביאה לידי התבדלות קיבוצית-אליטיסטית ולנטייה לייצר עמדה של חלוצים מול כלל החברה. הסתגרות זו, כביכול מתוך הובלת מגמה חברתית-כלכלית שמאלית, הייתה במובן זה עמדה ימנית-ליברלית דווקא, כזו המבקשת לגונן על החברה מנוכחות המדינה בענייניה, כאן על ידי זיהוי לא מבוסס בין הממלכתיות לקפיטליזם.<sup>79</sup> דוגמה לעניין זה אפשר לראות בוויכוח בשאלת העבודה השכירה בקיבוצים. דרישתו של בן-גוריון מן הקיבוצים להעסיק במפעליהם את העולים החדשים בתור פועלים שכירים כדי לספק תעסוקה ופרנסה למובטלים, עמדה בניגוד משווע לסוציאליזם של הקיבוץ, ששאף להיות מושתת על עבודה עצמית ולא להפיק רווחים מן הערך העודף של עבודת אחרים. לעומת הקיבוץ המאוחד המרקסיסטי, שפניו נשואות אל ברית המועצות, גונה בן-גוריון כרפורמיסט, כסוציאלי-דמוקרט מערבי, כעוין לרעיון חברת המופת בשם 'המדינה'.<sup>80</sup>

ואולם העמדה המתבדלת לא זוהתה בשלב זה על ידי חברי הקיבוץ: הם חוו את עצמם כמי שמתווים את הדרך הנכונה והצודקת לכלל, כאוונגרד לוחם, המחויב משורש נשמתו לערכים החלוציים האמתיים, הספונטניים-וולונטריים, הטרומ-מדינתיים. הלם המדינה, לא זו בלבד שמנע מהם להתאים את תפיסתם לנסיבות המשתנות, אלא שיבש את יכולתם להעריך את המציאות החברתית והפוליטית. מחסום זה בולט בקטע מתוך הגדת סדר ליל הפסח של קיבוץ מעוז חיים מ-1951. בטקסט שנקרא בפומבי, על ידי הציבור כולו, בעת התכנסות ריטואלית העומדת בסימן 'הגדת לבנך', מספרים חברי הקיבוץ, שבמייסדיו בוגרי תנועת הנוער המובהקת של הקיבוץ המאוחד 'המחנות העולים',<sup>81</sup> את עצמם לעצמם:

וגם לאחר קום המדינה – הקיבוץ הוא דרך המלך. לא מורשת עבר ולא ספיח תקופות ראשונות, ולא יציר כת חסידים אוזות בנושנות. הקיבוץ הוא יציר הארץ הזו ותנאיה

79 בראלי וקידר, ממלכתיות ישראלית, עמ' 65.

80 בהקשר זה ראו גם: דני גוטוין, 'על הסתירה בין האתוס החלוצי לאידיאולוגיה הסוציאליסטית בתנועת העבודה הישראלית: דוד בן-גוריון ויצחק בן-ארהן', עיונים בתקומת ישראל, 20 (2010), עמ' 208-248. גוטוין דן במתח הפנימי בתנועת העבודה בין החלוץ האוונגרדי-אליטיסטי, איש ההתיישבות העובדת, ובין 'הפועל', הפרולטר העירוני העסוק בסוגיות תנאי עבודה ושאלות מעמדיות ובוחר את ביטוייו של המתח הזה ביחס למושגי החלוציות (התנועתית-הממלכתית) סמוך לאחר קום המדינה. הוא מציין כי החלוציות הייתה אתוס, דרך חיים, ולא רק אידיאולוגיה, מערכת השקפות. הוא מדגיש את הדמיון בין תפיסותיהם החלוציות-אתיות של בן-גוריון ובן-ארהן על אף העימות האידאולוגי ביניהם. לסוגיית העבודה השכירה בקיבוצים, ראו שם, עמ' 227.

81 קיבוץ מעוז חיים הוקם בידי בוגרי 'המחנות העולים' ילידי הארץ ועולים מגרמניה ומפולין ב-1937 כיישוב חומה ומגדל בעמק בית שאן. תחילה נקרא 'מעוז', ואחר כך 'מעוז חיים', על שם איש עין חרוד חיים שטורמן (1892-1938), מראשוני ארגון השומר, שנהרג בספטמבר 1938 כשרכבו עלה על מוקש בעת סיור לקביעת נקודות יישוב בעמק בית שאן. באותה התקופה נהרגו גם אהרון אטקין, איש קבוצת גבע, והוטרניר האזורי ד"ר דוד מוסינזון מעפולה.

המיוחדים, יציר העם שלנו והוויתו המתחדשת. היש עוד צורך בקיבוץ? – כך שואלים והרי אפשר לשאול גם אחרת; היש עוד צורך בהתיישבות על אדמות שוממות? היש עוד צורך בכבוש ענפי פרנסה חדשים לעם? היתם ההכרח במזוג העליות ואחודן ללא מחיצות להווייה תרבותית עברית, ארצישראלית אחת? האפשרי כל זה ללא הגשמה עצמית, חלוצית, ללא התנדבות והתגייסות בכח חזון מדריך ומכוון? כל עוד הארץ אינה מיושבת כולה, כל עוד העם כולו אינו מרוכז בארצו – הקיבוץ הנו הכרח הציונות [...]. הקיבוץ אינו קומונה של נבחרים, אינו קומונה של עניים ואינו קומונה של נזירים. – הקיבוץ – קומונה מתווה דרך להמונים רבים ומגמתה עשרו הרוחני והחמרי של האדם. ועל כן כוחו עמו, ועל כן הוא מצבר האון הכביר ביותר במדינת ישראל.<sup>82</sup>

קטע זה שב ומגלה בבירור כי פולמוסי הממלכתיות רק הסתירו את המכנה המשותף האזרחי בין הזרמים, את המצע הציוני שחלקו.<sup>83</sup> עם ההבחנה בבסיס ההסכמה על חשיבותו וחיוניותו של מרכז לאומי-יהודי ריבוני, קל יותר להבין את התסכול של מי שאמונתו נכזבה ודרכו נזנחה כלא-רלוונטית להובלת מרכז זה ועיצובו ברוחו. למשמעותה התאולוגית של שאלת הריבונות ודאי יש קשר לעבודתו רבת ההשפעה של קרל שמיט.<sup>84</sup> די אם אזכיר כאן את היחס האנלוגי שקובע שמיט בין הגורם התאולוגי לבין הריבון כמקור החוק, התקף ללא חריגים, חל כ'חוק טבע' ואינו מאפשר אינטראקציה פוליטית, ואת תפיסתו כי דה-תאולוגיזציה מחסלת את היכולת להכרעה פוליטית. אז אפשר יהיה להתחיל במיפוי טראומת הקיבוץ, שראה את עצמו כאוונגרד הציונות הריבונית, והודר ממנה.

ההלם יצר אפקט מעגלי: המציאות המשתנה חייבה תגובה אקטואלית, משזו לא יכולה הייתה לבוא בשל הלם השבר האמוני, המשיכה המציאות להתקיים מחוץ לטווח ההכלה של הקיבוץ, וחוזר חלילה. לאמתו של דבר הקיבוץ לא התייחס למצב הממשי שאליו נדרש עם קום המדינה ולכן גם התקשה במילוי המשימות הלאומיות שניצבו לפתחו. הוויכוחים שהתנהלו בתוכו, והטו את כיוון הדיון בתנועת העבודה בכללותה, לא היה בהם כדי להשפיע על עיצובו של אופי השלטון הסוציאליסטי בישראל ועל דרכו של השמאל הציוני. על עובדה זו אין עוררין במחקר, אך היא טרם נתפרשה כתגובה פוסט-טראומטית. זיהוי הטרואמה התרבותית מאפשר לנתח את ניתוקו של הקיבוץ מענייני מדיניות הפנים, בקשר הדוק למגמות שהסתמנו בעמדתו בנושאי מדיניות החוץ. וקודמת לכול שאלת האוריינטציה לברית המועצות.

הזיקה לברית המועצות, האהדה ל'עולם המהפכה', עולם המחר שמוסקבה בירתו, קשורה ללא ספק לפעולת הצבא האדום במלחמת העולם השנייה וכן לנאום אנדרי גרומיקו באו"ם (מאי 1947) על הכרתו בזכויות היהודים לריבונות ועל תמיכתו בתכנית החלוקה.

82 סדר ליל פסח: הגדה של פסח, קיבוץ מעוז חיים, תשי"א. המשפט המודגש (ההדגשה שלי) שב ומופיע לאורך הטקסט כפזמון חוזר, לאחר כל קטע המונה צרכים ומטרות.

83 ברלי וקידר, ממלכתיות ישראלית.

84 קרל שמיט, תיאולוגיה פוליטית, רסלינג, תל אביב 2005.

כמו כן הושפעה אהדה זו ממשלוחי הנשק הצ'כי לצה"ל במהלך מלחמת 1948, והייתה קשורה בנייתו המצב הבינ-לאומי בעקבות התפשטותו של הקומוניזם בעולם.<sup>85</sup> אך יותר מהכרת תודה ומשיקולי 'דיאל-פוליטיק' נראה לי כי כוח משיכתה העצום, הרגשי, הסמלי, הכמו-מיתי, נבע מעמקי תודעת המשבר. אני סבורה שכמו שאת ההתנגדות לממלכתיות, גם האופוזיציוניות הפרו-סובייטית שנחשבה לסטייה חמורה מהדרך הציונית, יש להבין דווקא כאמונה ציונית יוקדת, לכל הפחות בהקשר של אחדות העבודה והקיבוץ המאוחד במפ"ם.<sup>86</sup> מתוך שביכרו את הציונות, ומעולם לא התכחשו לה, מתוך הגאווה, הנאמנות והצורך להגן על מדינת ישראל הצעירה, סברו גורמים בקיבוץ המאוחד – ובייחוד אלה מבני הדור השני של<sup>87</sup> – כי הדרך שבה מובלת המדינה היא שגויה, כי המהלכים בזירה הבינ-לאומית מחייבים את השתלבותה של ישראל במערכת הבריתות המזרחית,<sup>88</sup> אך לא פחות מזה כי דרכה המתקדמת של ברית המועצות היא היא שתקרב את הציונות להגשמת חזונה המשיחי-אוטופי. תסכול הדחיקה לאופוזיציה ועלבון הנבגדות, אמנם חיזקו את הנטייה שמאלה, אך כאמור לא הייתה זאת רק מרירות אישית וקבוצתית. היה כאן גם כאב עמוק על הקרע שנוצר בין הפרטיקולרי לאוניברסלי, עדות למשבר הפער בין המציאות לבין תפיסת הייעוד ההיסטורי של הקיבוץ ומתוך החשבתו לאוונגרד מהפכני – ייעודה של המדינה. סבך רגשות זה עולה למשל בדבריו של אהרון מגד, מן הבולטים שבסופרי 'דור בארץ' ושבאינטלקטואלים הצעירים של הקיבוץ המאוחד ומפ"ם באותה התקופה. בחתימת איתן, כתב מגד על שער משא, באוגוסט 1951:

'רוח רעה' הילכה אימים על אירופה לפני דור ושניים ועד היום נשמע משק כנפיה על כל היבשות – רוח הקומוניזם [...] ורוח 'העדה הרעה' מהלכת אימים על הארץ, נושבת בערבת הנגב עד בואכה אילת, מרחפת על פסגות ושיאים בגליל [...] אכן, מה נקל לשיימה לבוז, לעוללה בעפר, ביום פקודה ולאחריו. היום יחרפוה הרבים, כל אלה שבפרוטה היקרה מכרו ידידות מתמול, כל הבהולים בשווקים אחר מלקוח תקופי בולמוס: לזכות עוד, לתחרות במרוץ, להשיג שררה, בצע – הם הרכים היום, הם הרוב [...] אך עם העדה הזאת שמורים עוד זכרונות אחרים ואמונות אחרות – אכן, גורו לכם מרוחה הרעה.<sup>89</sup>

85 זאב צחור, 'הקומוניזם כנחמה' עיצוב הישראליות, עם עובד, תל אביב 2007, עמ' 138-148; אניטה שפירא, 'מאפיינים של תהליכי השמאלה', ההליכה על קו האופק, 208-257.

86 ההתחברות למק"י ולסנאיזם רווחו בעיקר בקרב אנשי השומר הצעיר והקיבוץ הארצי במפ"ם. הקיבוץ המאוחד נלחם עד חורמה ב'סטייה השמאלנית-קומוניסטית' שבשורותיו ולא בחל באמצעים, עד כדי הוצאת הקיבוץ הקומוניסטי היחיד, יד חנה, מן התנועה, ראו: כרמית גיא, מסע ליד-חנה, עם עובד, תל אביב 1992.

87 ראו בהרחבה: כפכפי, 'הזיקה האידאולוגית-חינוכית' (לעיל הערה 32).

88 שפירא מייחסת זאת לאנשי השומר הצעיר שנטו שמאלה אף יותר, לא כל שכן אפשר לטעון זאת ביחס לאחדות העבודה שהייתה הימין במפ"ם.

89 איתן ואהרון מגד, 'אל מול', משא, 2 (אוגוסט 1951), עמ' 1.

מגד יוצא כאן קטגורית וסרקסטית נגד 'הרבים היום', מתוך הדהוד ברור של השורות הפותחות את המניפסט הקומוניסטי מאת מרקס ואנגלס (1848), ובכך מכריז במפורש על עולמו הרוחני ומיקומו בוויכוח. עם זאת, התפארותו הציונית על נוכחותה של מי שמכונה בפני יריביה 'העדה הרעה' – אנשי ההתיישבות הקומוניסטים – בנגב, בערבה ובגליל, איננה מוסתרת. לשיטתו ברור כי אלו הם מגשימיה האמתיים של הדרך, המוקעים בתום יום פקודה, על אף זכויותיהם היתרות במעשה ההגשמה הציוני. ה'רוח הרעה' שממנה יש להיזהר אינה רוחם, ועמם שמורים זיכרונות אחרים ואמונות אחרות. זהו ביטוי של טראומת העדה 'המצורעת והמושמצת אך הנבחרת והצודקת', סימפטום להלם של מי שנעשו כאיים בזרם.

השילוב הבעייתי בין טרמינולוגיה ואמונה קומוניסטיות לבין התיישבות ציונית, איננו עיוני גרדא באותה התקופה: הדימוי העצמי הסוציאליסטי אנטי-אימפריאליסטי של הקיבוץ ניצב מול העיונות של ברית המועצות למדינה הציונית שהוקעה כשלוחה אימפריאליסטית. הדבקות בצדקת הדרך הסוציאליסטית נתקלה כחשדנות ובהאשמות של מנהיגת הגוש הסוציאליסטי כלפי גורמים ציוניים. אולם בחוגי הקיבוץ הנוטים שמאלה ניכרה התפיסה כי אפשר וצריך לצמצם את המחלוקת בין מדינת ישראל לבין הגוש המזרחי, ולהעמידה על שאלת הציונות לבדה: ההכרה של ברית המועצות בישראל תלויה בישראל, אם תתכונן ישראל ברוח המרקסיזם, תוכל בבוא היום להיות מוכרת למרות ציוניותה. כך הופכת ברית המועצות מדגם אידאי לדגם פוליטי, מדימוי יסוד לתכנית פעולה. מפ"ם ייעדה את עצמה להיות מפלגת שלטון, לא רק אופוזיציה כי אם אלטרנטיבה לשלטון מפא"י הסוציאלי-דמוקרטי הרפורמיסטי, ושאפה להחליף את מק"י הלא-ציונית כשלוחתה של ברית המועצות באזור. מתוך תפיסתה התאולוגית-פוליטית שקפאה בתדהמה, האמינה ביכולתה למצע בין הציונות לסוציאליזם על ידי הגשמה חלוצית, אקטיביסטית, וולונטריסטית, יום-יומית ועיקשת של האידאי בפוליטי. ההלם נוכח הפיצול בין ציונות לסוציאליזם, בין החיים במדינה הציונית לבין ההתקבלות למשפחת העמים המתקדמים, לא הוכל, והתחייב ממנו אופק חדש, שלאורו תתכונן המהפכה המתמדת, שכן המדינה – שהחיים בה וחיי הקיבוץ במסגרתה אינם מממשים מטה-נרטיב גאולי-מטפיזי במלואו – לא יכולה הייתה להיות יעד סופי. וכאילו דבר לא התמסד, ומאום לא נוצק: 'במלוא הכרת צדקתנו הציונית והסוציאליסטית, בשלמות רעיונית, מוסרית וציבורית נחתור הלאה לחוף הנכסף', אמר טבנקין במועצת הקיבוץ המאוחד בשפיים ב-1952, ארבע שנים אחרי קום המדינה, ודווקא במהלך דיון סוער בעמדת הקיבוץ בעניין משפטי פראג.<sup>90</sup> חשוב לשים לב שהאחיזה בציונות איננה מוטלת בספק כלל וכלל, אלא שהמדינה כפי שהיא, 'עומדת בדרך' ומפריעה. מעומק המשבר ביקשה הנהגת הקיבוץ לשכנע את חבריו כי לעתים 'הסובייקט ההיסטורי', הקיבוץ, לא יכול להגשים את 'ההכרח ההיסטורי', ומכאן שההכרח

90 אל מול הדין: דיוני מועצת הקיבוץ המאוחד בעקבות משפט פראג, בקיבוץ: שבועון הקיבוץ המאוחד, שפיים 7-8 בדצמבר 1952 [ההרגשה שלי].

ההיסטורי אינו המהלך המתחולל בפועל, אלא זה שיגשים את הערכים הקומוניסטיים. הקביעה, שהמציאות 'אינה הכרחית', וטיפוח האוריינטציה הפרו-סובייטית היו נחוצים לחישול האמונה הקיבוצית הפנימית המתערערת.<sup>91</sup> התודעה הטוטלית החבולה מסרבת להכיר בהיעדר ומוכרח להמירו באבדן – באירוע, בנקודה או בהתרחשות קונקרטיים.<sup>92</sup> ברית המועצות כביכול מוכיחה שקום המדינה הוא רגע של אבדן אוטופיה ולא היעדר אוטופיה: עובדה היא שבה מתממש 'הסוציאליזם הקיים באמת', שלולא המדינה יכול היה להתקיים גם פה. באופן פרדוקסלי ומרתק, הקונקרטיזציה והפוליטיזציה של ברית המועצות סימנה דווקא את האופק המטפיזי, האידיאלי בתודעת הקיבוץ: עצם היותה ייתר את חשיבות ההיסטוריה שלה. קיומה (ההיסטורי) הוא שאפשר להפוך אותה ל'מהות' נצחית, א-היסטורית של הגשמה סוציאליסטית. תפיסתה כמימוש של אוטופיה גם נבעה מצורת ההכרה של הקיבוץ וגם השפיעה על האיקוניזציה (הסטטיות) בייצוגו העצמי: שהרי אם האוטופיה יכולה להתממש ואיננה בחזקת אידאה רגולטיבית, יכול הקיבוץ להיות צלם דמותה. בתוך כך ההיסטוריה של ברית המועצות נידונה, כפי שעולה גם מדברי טבנקין שלעיל, מתוך נטייה טראומטית כשלעצמה, לקריסת ההבחנה בין העובדות לבין המיית הלב ומשאלתו. הסירוב האפיסטמי להבחין בין ההתרחשויות לבין האמונה, להכיר בפרימת הקשרים המושגיים המטלטלת – בולט במיוחד ביחס למעצרו ולהאשמתו של חבר מפ"ם, איש השומר הצעיר מרדכי אורן, בחתירה ציונית ובחבירה לקנוניית ראשי השלטון היהודים בצ'כוסלובקיה. מקורות התקופה משקפים היטב את דרמת השבר ואת האמונה העיקשת:

דומני שלא היה גם אחד מאיתנו שבליל סיוט ארוך זה לא עבר בגופו את כל גלגולי המחולות מן הייאוש מעצמו ועד הכפירה בכל [...] מה קל היה בימים אלה לזרות זעקה לרוח ולזעוק כלפי שמיים – לעזאזל הכל. אין אלוהים! – 'אין אלוהים!' – ומה אז? [...] בעיית החזק, זה שרצון החיים מפעם בו, לא הייתה לגלות אומץ לצעוק, כי אם לגלות אומץ לכלוא את הצעקה, לנשוך בבשר ולידום, להיאחזו בצ'פורניים בכל זיו של אמונה כדי שלא להתגלגל אל תהום הכפירה שהיא איבוד לדעת.<sup>93</sup>

כך כתב מגד מעל דפי משא ב'תשובה לחבר', הוא גורי, שתבע פתחון פה למבוכה ולדיכאון של השמאל הפרו-סובייטי נוכח משפטי פראג.<sup>94</sup> חשוב להבחין כאן בתפקיד התאולוגי-פוליטי שממלאת ברית המועצות בהקשר של החיבור בין ציונות לסוציאליזם. הזעקה (כלפי שמיים) כנגד ברית המועצות מדומה לכפירה, להכרה ש'אין אלוהים', מכאן שברית המועצות בצורתה האוטופית-איקונית ממלאת פונקציה אלוהית – מטה-נרטיבית ואפילו מטפיזית. ואמנם זעקת האכזבה נכלאת, שכן הכפירה היא 'איבוד לדעת': ניכוסה של ברית

91 כפכפי, 'הזיקה האידאולוגית-חינוכית' (לעיל הערה 32), עמ' 138-142.

92 בנימין, 'על מוטיבים אחדים' (לעיל הערה 14); חבר, 'יום כיפור' (לעיל הערה 14).

93 אהרן מגד, 'חשבון עם עצמנו (תשובה לחבר)', משא, 8.1.1953 [ההדגשה במקור].

94 חיים גורי, 'על השיר והמשפט', שם, 8.1.1953.

המועצות בבחינת אופק אידאיו־פוליטי אל תוך השיח של השמאל המפ"מי הוא הכרחי מתוך רצון החיים, מתוך הצורך העמוק והנואש לאחוז בשני הקצוות – הפרטיקולרי והאוניברסלי.

נשיאת העיניים אל ברית המועצות היא, במובן זה, גם המכה וגם הארוכה: גם מקור תחושת האבדן, בהיותה מנהיגת העולם המתקדם, שישראל במתכונתה ובמדיניותה הנוכחית מתרחקת ומורחקת ממנו, אבל גם הבסיס להכשחת היעדרה של שלמות מרקסיסטית ולעמידה על יכולת להגשימה, חוף נכסף שעוד יש טעם לחתור אליו, טוטליות מכוננת פעולה, מהפכה מתמדת שאינה מצטמצמת, אינה מסתפקת, אינה רואה במציאות סוף פסוק. צורת התודעה הזאת, שנשמרה באופן כללי עד חשיפת פשעי הסטליניזם ב'נאום הסודי' של חרושצ'וב בוועידה ה-20 של המפלגה הקומוניסטית בברית המועצות ב-1956, הייתה הפגן של הלם התובנה כי הפרטיקולרי לא יכול לממש את האוניברסלי: שהמציאות הריבונית חייבה הכרעה, שאכן נעשתה, לטובת הציונות. כסימפטום של טראומה היא שימשה דרך להתמודד עם ההכרה הזאת באמצעות השחיה והשעיה של הסתירות הפנימיות החריפות המשתמעות מן הבחירה ללא סייג בציונות.

בחדות רבה עולה הדבר ביחס לנכבה. שתי החטיבות במפ"ם, אחדות העבודה והשומר הצעיר, ביססו את עמדותיהן השונות בשאלה הערבית על טיעונים הקשורים בזיקה האידאולוגית לברית המועצות. באחדות העבודה, המעסיקה אותנו כאן, נקשרה מוטיבציה סוציאליסטית אף בתפיסתה המקסימליסטית בדבר שלמות הארץ. מנקודת מבט כזו כיבוש הגדה המערבית מידי עבדאללה נחשב לשחרור מעול האימפריאליזם.<sup>95</sup> ככלל נטתה אחדות העבודה לאמץ טקטיקות ממדיניותה של ברית המועצות בהתנהלות בעניינים מקומיים, למשל כדי לראות את גבולות הארץ (שלהם התנגדה מאז עלה רעיון החלוקה לראשונה ב-1937 והתמידה בהתנגדותה גם לאחר אישור תכנית החלוקה בכ"ט בנובמבר 1947 וכתום המלחמה), כגבולות זמניים ונזילים. את שלמות הארץ הגדיר הקיבוץ המאוחד כאחד מ-27 עיקריו האידאולוגיים, שנתקבלו רשמית במועצת הקיבוץ בגבעת ברנר בפברואר 1955, כתנאי להתגשמות הציונית הסוציאליסטית שלא תוכל להתממש במלואה בארץ מחולקת. במאמר מוסגר כדאי לשים לב שאת תפיסת ארץ ישראל השלמה כשלעצמה אפשר לראות כהפגן טראומטי: זוהי צורת מחשבה טוטלית, אקטיביסטית, המסרבת לגבולות, ואינה מסוגלת להכיר במציאות ולהכילה. הארץ מועדפת על פני המדינה, היא נצחית, והיעדרה מכונן אופק הגשמה, ואילו המדינה היא חלקית וזמנית וכינונה מציין אבדן של אידאה. במועצה, שבע שנים אחרי קום המדינה, אמר טבנקין כי אם ייקלע הקיבוץ למלחמה הוא

95 כפכפי, 'הזיקה האידאולוגית-חינוכית' (לעיל הערה 32), עמ' 129. כפכפי אף מתארת כיצד בהשראת 'מחנה השלום' ה'קומאינפורמי' בראשות סטלין, שאפה הנהגת המפלגה להשאיר את מצב השטחים שנכבשו במלחמה במעמד לא ברור, כשלב ביניים, ולחכות למתקפת האויב שתביא לירי כיבוש ישראל את השטחים ולמימוש חזון ארץ ישראל השלמה, שם, עמ' 130.

ידע להשיב אליו את הארץ השלמה.<sup>96</sup> בשנת 1949 נימקה אחדות העבודה את התנגדותה למתן אוטונומיה לפלסטינים בשטחי הארץ בקו 'האנטי-קוסמופוליטי' של הסובייטים, שהדגישו עתה יסודות לאומיים, אך לא שוביניסטיים, לצד הסוציאליזם<sup>97</sup> ואולם להסתמכות זו על הסוציאליזם העולמי היה כמובן גם צד אחר, של מחויבות אוניברסלית והומניסטית. מכאן נבעה השניות החריפה שאפיינה את עמדת מפ"ם כולה, ולא רק את עמדת החטיבה השמאלית של השומר הצעיר, ביחס לכיבושי 1948 ובעיית הפליטים.<sup>98</sup> תוך כדי הקרבות, ב-25-27 במאי 1948, התכנסה הוועדה המדינית של מפ"ם במטרה למחות נגד המדיניות היהודית הרשמית (שהובילה הממשלה הזמנית שגם מפ"ם הייתה חברה בה).<sup>99</sup> החלטות הוועדה גיננו הריסת כפרים שלא לצורך ורכישה לא חוקית של אמצעי ייצור שהיו בבעלות הפלסטינים, וקראו לפלסטינים שאינם חלק מהכוחות הלוחמים להישאר במקומם ולשתף פעולה בהשגת שלום. מפ"ם פנתה אל חברי הממשלה בתייעה שיכירו במצוקה הרבה של ערבים אזרחי המדינה היהודית שהיו לפליטים, ויפעלו להחזרתם למקומותיהם ולהשבת רכושם לכשייכון השלום. שיאה של ההתנגדות למדיניות שהנהיגה הממשלה מתבטא אולי בתייעת הוועדה המדינית של מפ"ם שבן-גוריון יועבר מתפקיד שר הביטחון.<sup>100</sup> מנהיג השומר הצעיר יעקב חזן קבע נחרצות בדבריו בוועדה כי 'כל הציבור היהודי החל מחברי קיבוצים וכלה באזרחים פשוטים מעורבים בזה ואנו נשלם מחיר פוליטי ומוסרי גבוה ביותר על הנעשה [...] הרעל נמסך לחיינו והוא לא יפסיק את פעולתו עם תום המלחמה'.<sup>101</sup> ראשי אחדות העבודה שהשתתפו בדיונים נטו לקבל טענה זו והיא הייתה עבורם צד בקונפליקט פנימי שבו ניסו לאחוז בשני הקצוות, אך לשווא. ברור היה כי סדר היום הציוני המכתיב את תפיסתם אינו מתיישב עם רגישותם המוסרית ומחויבותם לערכים כלל-אנושיים: ניתוקה של יפו, טען לויטה, היה 'מאוד בלתי אנושי מנקודת המבט של ערכים מוחלטים', ועם זאת התחייב מתוך 'נחיצות מדינית ומוסרית עליונה [של] כל פעולה של כיבוש וסילוק כל

96 לאור תפיסה זו אין פלא שהקיבוץ התגייס בתנופה ליישב את השטחים שנכבשו ב-1948. אפרת קנטור מועידה חלק נכבד מספרה לבחינת דרכי שימור הזיכרון הקולקטיבי של ארץ ישראל השלמה עד ההתיישבות בשטחיה מ-1967, ראו: 'בעצמם הם כותבים להם שיר': עיצוב הזיכרון הקולקטיבי בקיבוץ המאוחד, 1948-1978, מכון בן-גוריון לחקר ישראל והציונות, קריית שדה בוקר תשס"ח, עמ' 123-185.

97 כפכפי מציינת כי ככלל מדובר באימוץ סלקטיבי ובפרט בסוגיית ה'אנטי-קוסמופוליטיות', שהייתה עמדה סובייטית שכוונה במקורה נגד יהודים, והיהודים בארץ ישראל הפנוה כלפי הערבים, ראו: כפכפי, 'הזיקה האידאולוגית-חינוכית' (לעיל הערה 32).

98 בני מוריס, לידתה של בעיית הפליטים הפלסטינים, 1947-1949, עם עובד, תל אביב תשנ"א, עמ' 231-264. ראו גם: חבר, אל תגידו בגת, עמ' 41-51.

99 הממשלה הזמנית הוקמה ב-14 במאי 1948 ופעלה עד הבחירות הראשונות ב-10 במרס 1949, כזכור אחרי הבחירות לא ישבה מפ"ם בממשלת ישראל הראשונה.

100 שמחה פלפן, לידת ישראל: מיתוס ומציאות, (תרגם יורם בר), תל אביב 1990, עמ' 79.

101 שם, עמ' 80.



ישוב ערבי, המוכתבים על ידי צרכי המלחמה'.<sup>102</sup> יצחק בן-אהרון סבר ש'עלינו לשחרר את המקומות שאותם מחזיקים הערבים בכוח הזרוע, אך בלי לגרום לבריחתם'.<sup>103</sup> וטבנקין הוסיף: 'החלטתנו כי הערבים יהיו אזרחים שווים-זכויות בעתיד אינה יכולה להכתיב את התנהגותנו בזמן מלחמה. המדינה שאנו מייסדים היא עבורנו הבסיס לפעולותינו, כולל אלה שאנו עושים בקרב הערבים'.<sup>104</sup>

ואכן שתי התנועות הקיבוציות של המפלגה, הקיבוץ המאוחד והקיבוץ הארצי, לקחו חלק פעיל בהתיישבות בשטחים ערביים שנכבשו במלחמה, הן בתוך גבולות המדינה היהודית שנקבעה בתכנית החלוקה הן מחוץ להם, ותבעו אדמות ערביות עבור הרחבה והתבססות של משקיהן הוותיקים.<sup>105</sup> לקראת 1949, עם המעבר להקמת יישובים בתוך כפרים מרוקנים ובבתיהם, גם קיבוצי מפ"ם ואפילו 'קיבוצי פלמ"ח' 'פרו-סובייטי' נוסדו שם. קיבוצי הפלמ"ח של הקיבוץ המאוחד, שהוקמו בשטחי כפרים או על אדמותיהם, היו למשל: באצבע הגליל – מלכיה (במרס 1949 על חורבות אל-מלכיה), יראון (במאי 1949, על חורבות סאלחה); בעמק האלה – צרעה (בדצמבר 1948 על חורבות סרעה), בית גוברין (ביוני 1949 על חורבות בית ג'וברין), נתיב הל"ה (באוגוסט 1949 על אדמות בית נטיף); בפרוזדור ירושלים – פלמ"ח צובה (באוקטובר 1948, על חורבות ס'ובא). קיבוצים נוספים של הקיבוץ המאוחד קמו על אדמות כפרים מרוקנים ובשטחיהם, למשל: בגליל המערבי – כברי (בינואר 1949, על חורבות אל-כאברי), בית העמק (בינואר 1949 על חורבות כויכאת); בחוף הכרמל – נחשולים (ביוני 1948, על אדמות טנטורה); בשפלה – נצר (קיבוץ וכנוואלד, לימים נצר סרני, ביוני 1948, על אדמות ביר סאלם); כפר דניאל (באוקטובר 1949, על אדמות דניאל).<sup>106</sup>

פעילות ציונית זו לוותה בניסיונות לוליניים משהו לגשר על הפער התהומי בין נישול הפליטים ומניעה בפועל של אפשרות חזרתם לבין הסולידריות האנושית-מעמדית ואחוות העמים. שרי מפ"ם ומנהיגיה הכירו כאמור בנסיבות ה'הכרח המלחמתי', ובתוך כך ביישוב מקומות אסטרטגיים והשפעה על מתווה הגבולות העתידי ועל הגנתם. עם זאת הזדקקו נוכח העוול ההומני והציבורי הכרוך בו, נאבקו וחיפשו מוצא מסבך הסתירות שנקלעו אליו. התפתלות מסוג אזהרתו של חזן מהתיישבות על אדמות שהיו בבעלות פלחים, לעומת מתן לגיטימציה להתיישבות על קרקעות של אפנדים,<sup>107</sup> או נוסחת 'האדמות העורפות' שגיבשה

102 שם, עמ' 81.

103 שם.

104 שם.

105 מוריס מציין את קיבוצי הקיבוץ המאוחד: עין חרוד, נווה ים, גינוסר, חוקוק, החושלים (לימים עמיעד), ראו: מוריס, לידתה של בעיית הפליטים, עמ' 236-237, 241.

106 נוגה קרמן, בצידי הדרך ובשולי התודעה, נספח, טבלאות 6, 7, עמ' 162-163.

107 מוריס, לידתה של בעיית הפליטים, עמ' 247. גם קיבוץ גינוסר, שהשתייך לתנועת הקיבוץ המאוחד, הקפיד לציין, כשפנה בבקשה אל המרכז החקלאי ל'השלמת מכסת קרקע' על ידי הקצאת אדמות ערביות מהסביבה, שמדובר בקרקעות השייכות במקורן לאפנדים ולא לפלחים, ראו שם, עמ' 237.

מפ"ם, הן ביטוי לקונפליקט הפנימי ולחוסר היכולת להתגבר עליו. לפי נוסחת האדמות העודפות, שנהגתה באוגוסט 1948 מתוך השקפתה החצויה של מפ"ם, ההתיישבות על אדמות ערביות תנצל רק חלק מהן ותשמור את החלק האחר לטובת בעליהן המקוריים עד שישובו. לכשזה יקרה יסייעו המשקים ויורו לפלחים כיצד לייצל את עיבוד הקרקע ולהפיק משטח קטן יותר את אותה כמות יבול. נוסחה זו, אף שנתנה ביטוי לביקורת ולמורת הרוח של מפ"ם מהשתלטות על נכסי הפלסטינים, אפשרה למעשה את קיומה של הסכמה כללית בדבר התיישבות על אדמות ערביות מאחר שראשי המדינה אימצו אותה, עד שבן-גוריון התנער ממנה וגיבש תפיסת התיישבות שאיננה מתחשבת בצורכיהם העתידיים של הפליטים שישבו.<sup>108</sup> בחסות נוסחת האדמות העודפות, וגם משנזנחה, הוקמו יישובים רבים, ובהם חלק לא מבוטל המזוהה עם מפ"ם. הקיבוץ המאוחד לבדו הקים 80 נקודות יישוב בגל ההתיישבות של שלהי המלחמה, שנמשך עד 1949.<sup>109</sup> ההתיישבות העובדת הפכה מכשול דה-פקטו בדרך שיבת הפליטים ואין פלא כי הייתה ל'קבוצת לחץ רבת השפעה במאבק נגד שובם של הפליטים'.<sup>110</sup> הסתירה הכואבת הזאת הוכחשה לרוב. לפיצול בין המעשה הציוני הפרטיקולרי לבין הייעוד הסוציאליסטי האוניברסלי ולסכסוך המובנה ביניהם אין כאמור ביטוי ישיר בייצוגי הקיבוץ של התקופה. השבר במנגנון החיבור התאולוגי-פוליטי של הציונות והסוציאליזם נוכח כדמות ההלם שמבטא הדימוי האיקוני, הדימוי הלא-מופרע המכסה על הכפילות. גם המחקר הדיר את הסוגיה הזאת באופן חמור מן הדיון במקורות המשבר של הקיבוץ.<sup>111</sup> זאת אף על פי שהמודעות למתרחש והרגישות ההומנית לגורל הפליטים עולה גם עולה בשיח הפנימי של הקיבוץ באותה תקופה, ולא רק בקרב ההנהגה.

חברי הקיבוץ והכשרות הפלמ"ח הקשורות בו השתתפו – בתור מפקדים ולוחמים בשטח – במעשי אלימות וגירוש, ולא אחת התייסרו בספקות עמוקים שהגיעו לעתים עד ערעור גלוי על הפקודות שקיבלו. יצחק רבין, בעצמו איש אחדות העבודה, שגדל והתחנך

108 שם, עמ' 243-257; קדמן, *בצידי הדרך ובשולי התודעה*, עמ' 24.  
 109 ברוך כנרי, 'התנועה הקיבוצית במעבר מ'שוב למדינה', בתוך: ורדה פילובסקי (עורכת), *המעבר מ'שוב למדינה 1947-1949: רציפות ותמורות*, אוניברסיטת חיפה, חיפה 1990, עמ' 187-197.  
 רוב נקודות ההתיישבות לא החזיקו מעמד בשל אברן הרורבות של התנועה הקיבוצית, העייפות המשימתית והיחלשות האתוס החלוצי. בחמש השנים 1950-1955 הקים הקיבוץ המאוחד רק 32 יישובים חדשים, חלק מהם בעקבות הפילוג של 1951-1952, ראו שם.  
 110 מוריס, *לידתה של בעיית הפליטים*, עמ' 236.  
 111 ספרה של קדמן (*בצידי הדרך ובשולי התודעה*) הוא מקור רב חשיבות בנושא, אך מוקד עניינה – כמו גם זה של אחרים שעסקו בנושא, למשל מוריס וחבר – אינו תולדות התנועה הקיבוצית. רוני כוכבי-נהב, הבוחנת ספרי יובל של קיבוצים, מעלה את שאלת ייצוג העבר בקיבוצים שהוקמו על כפרים מרוקנים ועומדת על ההשתקה ועל סיבותיה. עם זאת מחקרה אינו דן בנושא בהקשר של משבר הקיבוץ ביחס למדינה, ראו: רוני כוכבי-נהב, *אתרים במחוזות הזיכרון: ספרי יובל של קיבוצים*, יד טבנקין, רמת אפעל 2006.

בחוגי הקיבוץ המאוחד והפלמ"ח, שימש סגנו של יגאל אלון (מפקד הפלמ"ח, חבר קיבוץ הקיבוץ המאוחד גינוסר) בפיקוד על מבצע דני, במהלך קרבות עשרת הימים (8-18 ביולי 1948). במבצע זה גורשו תושבי לוד ורמלה אל מעבר לקווי הלגיון הירדני (13-14 ביולי). רבין מספר בזיכרונותיו: "סבל רב נגרם לאנשים שלקחו חלק במעשה הגירוש, [הם] כללו בוגרי תנועות הנוער, שהיו חדורים בערכי מוסר כמו אחווה אנושית כללית ואנושיות, פעולת הגירוש הייתה מעבר למושגים שהיו רגילים להם. היו כאלה שסירבו לקחת חלק [...] פעילות מוגברת של תעמולה והסברה נדרשה אחרי הפעולה [...] להסביר מדוע אנו נאלצים לנקוט בפעולה כה אכזרית וקשוחה".<sup>112</sup>

בן-אהרון מקפיד לציין בדבריו בישיבתה הנזכרת של הוועדה המדינית של מפ"ם, שאין להאשים את הצבא כולו בהתנהגות לא מוסרית, שכן בפלמ"ח היו מקרים של עריקה ואי-ביצוע פקודות.<sup>113</sup> אולם מדבריו של רבין בנוגע לרמלה ולוד, המתיישבים גם עם התוצאה בפועל, עולה כי החיילים (ובתוכם אנשי הגדוד השלישי, גדוד ההכשרות של הפלמ"ח), ביצעו את הפקודה והיו צריכים להתמודד עם השפעת השלכותיה ומשמעותה המוסרית על עולמם ולהשתכנע בנחיצותה רק לאחר מכן. כך או כך ברור שאנשי הקיבוץ המאוחד, השרדה המרכזית של הפלמ"ח, מפקדיו ופיקודיו, היו נתונים בצבת הלחצים הסותרים: 'שמונים אחוז מאלה האחראים על הצבא מודאגים כמונו מהעדר אחווה אנושית בין יהודים וערבים, אך אל לנו לחשוב שחברינו נוטים לעשות מעשי רשע',<sup>114</sup> קבע טבנקין בדיוני הוועדה המדינית שקראה בהחלטותיה לחברי מפ"ם הלוחמים לשמור על 'טוהר הנשק'.<sup>115</sup> דילמה זו לא נחסכה מקהילת הקיבוץ המאוחד בכללותה. חברי הקיבוצים, שחיו עד כה בשכונות וניהלו קשרים עם הכפריים הפלסטינים, היו עדים לגירושם ולמנוסתם, להפיכתם לפליטים ולהתרוקנות הכפרים שעד אז שקקו חיים. גם מי שלא בא במגע ישיר עם האסון האנושי הזה היה יכול להיחשף אליו מעל הבימות התנועתיות. הפרסום הראשון, המתאר כמעט בזמן אמת את גירוש תושבי לוד, הוא רשימתו של איש נעץ שמריה גוטמן 'לוד יוצאת לגולה', שהופיעה בביטאון הקיבוץ המאוחד מבפנים.<sup>116</sup> גוטמן, שהיה מוכתר

112 פלפן, לידת ישראל, עמ' 73 [ההדרגה שלי]. קטע זה צונזר מהמהדורה העברית של ספרו של יצחק רבין, פנקס שירות, ספריית מעריב, תל אביב 1979. הקטע הובא בשלמותו בכתבה שפרסם דוד שיפלר בניו יורק טיימס ראו: פלפן, שם. ראו גם: עדותו של רבין לאניטה שפירא (28.10.1982), בתוך: יגאל אלון: אביב חלדו, הקיבוץ מאוחד, בני ברק 2004, עמ' 374 והערה 79, עמ' 541.

113 פלפן, שם, עמ' 81.

114 שם.

115 שם, עמ' 71.

116 אבי יפתח (שמריה גוטמן), 'לוד יוצאת לגולה', מבפנים, יג, ג (נובמבר 1948), עמ' 452-461. שמריה גוטמן (1909-1996), 'ליד סקוטלנד, עלה ארצה בהיותו פעוט. היה מראשוני תנועת הנוער העובד ומייסדי קיבוצה הראשון נעץ (1930), שם היה חבר כל ימיו. ממקימי המחנת היהודית בעירק (1942-1943) ומפקד המחלקה הערבית של הפלמ"ח (המסתערבים). ארכאולוג בעל שם שהנדעות בחפירותיו הן מצדה, סוסיא וגמלא.

נען, דובר ערבית ובעל קשרים עם ערביי הסביבה, שימש כרשות האזרחית שעליה הוטל להתמודד עם אלפי בני האדם בעיר הכבושה.<sup>117</sup> עדותו נכתבה מתוך נקודת מבט ציונית מובהקת שיש בה אף מן האפולוגטיקה, לצד הטלה עקיפה של האשמה באסון הפלסטיני על מנהיגי ארצות ערב. אף על פי כן דבריו מעמתים את הקוראים עם ההתרחשות, בלי לפסוח על המראות הקשים שנגלו לו ובלי להסתיר את הרגשות שהללו עוררו בו:

מקרוב עגום היה לראות את המסע הזה – רבבות הולכים לגלות [...] הכל ניתן להם לקחת ואפילו תרנגולות כפותות נישאו בידי ילדים ונשים. יחידי שוטטתי בתוך קהל האלפים וגם נשק לא היה עמי, ואיש לא הרהיב לפגוע בי, או גם להטיח מילת-זעם. במשך שעות ספורות נתרוקנה העיר לחלוטין. דממה מוזרה הילכה ברחובותיה. דלתות החנויות והבתים נשאר פתוחות ובפנים היה הכל מוטל בערבוביה, כלאחר פוגרום. פה ושם ראית כלב תוהה ליד חצר בעליו שנתרוקנה. לא הבין מה אירע עמהם. כלבים וחתולים נשאר ולא הלכו עם ההולכים. מוזר היה לראותם מהלכים המומים בעיר הריקה [...] עם השקיעה יצאנו לרמלה ושם ראינו כיצד מוסעים תושבי העיר באוטובוסים עד לקווי האויב. גם הם עקרו ויצאו לגולה. למראה המוני הגולים בני ערב עלה בלב זכר גלות ישראלית [...] היש עמהם 'רמיחה' שלהם, הצועד בעקבי הגולים, בוכה ומקונן את קינת אסונם וקלונם?<sup>118</sup>

עמדתו הציונית-סוציאליסטית של הקיבוץ המאוחד, שהתאפיינה בראיית האדם הפלסטיני ובערבות האוניברסלית-סוציאליסטית לשלומם ולביטחונם, לצד אי-ההכרה בערביי הארץ בתור קולקטיב לאומי בעל זכויות, הייתה טעונה במתח פנימי רב. עבור המתיישבים בקיבוצים שהוקמו בתוך שטחי כפרים מרוקנים ועל אדמותיהם, הטרגדיה המוכחשת של הפלסטינים הייתה נוכחת באופן מוחשי. רוחות הרפאים של הפליטות מרחפות בחלק מן הכתבים והרשמים של המתיישבים ומחדדות את הרגישות לסבל, לנישול ולחורבן, ואת ההזדהות עם התחושות שאלה מעלים. בזיכרונות מראשית ימיו של קיבוץ כברי, של תנועת הקיבוץ המאוחד, שקם כאמור בינואר 1949 על חורבות הכפר אל-כאברי בגליל המערבי, מתאר מי מראשוני המקום שחש: 'צביטות בלב, כאשר נתקלת בצעצוע או בתכשיטים פשוטים של נשים, והרגשת שפה נהרסו חלומות של בני אדם ונזכרת במה שאתה השארת מאחורין'.<sup>119</sup> דבריו יוצרים הקבלה מרומזת לפליטות של חברי הקיבוץ עצמם, שפוננו מבית הערבה (הקיבוץ שהקימו ב-1939 על יד סדום) עם התקדמות הצבא הירדני לעברם במאי 1948. ההתחככות, החיים בכפר הפלסטיני המת, הנכיחה בחריפות את טראומת השבר האמוני של הקיבוץ. קעקוע אשיות הקיבוץ כולן מובע בכאב אותנטי בקטע מיומן קיבוץ

117 שפירא, יגאל אלון: אביב חלדו, עמ' 370.

118 דברי שמריה גוטמן, שם, עמ' 461.

119 זיאמה רפפורט, כברי – שנים ראשונות: מסיפורי המקום, כברי 1994. מובא אצל קדמן, בצדיד הדרך ובשולי התודעה, עמ' 119.

יראון, קיבוץ שהקימו כזכור במאי 1949 יוצאי פלמ"ח על חורבות הכפר סאלחה באצבע הגליל. בעלון 2 (מדצמבר 1949), במאמר שכותרתו 'מוות בסאלחה' – חיים ביראון, כותב חבר הקיבוץ:

העובדות אומרות שגברים, נשים, ישישים ותינוקות נרצחו, כפרים נהרסו והועלו באש ללא הצדקה [...] כפרה תהיה רק כשישפטו את האשמים ברצח וכאשר יחזירו לאנשי סאלחה את בתיהם ואת אדמתם [...] אבל מי כמונו היושבים על גלגלות ועל חרבות ואוכלים מן 'האדמה הנטושה', מי כמונו יודע שאף אחד מן הדברים הללו לא יהיה ולא יקום? ואיך יכולה יראון להיות גלעד לזכר כל הרוגיה, שנלחמו אחד בשני ונקטלו אחד בידי השני? איזה ניגוד! איזו סתירה איומה! הנחמה תהיה יראון לאדם ולעולם, בשעה שמאות תושביה בגלות? [...] אנחנו 'הרוגלים באחוות עמים ובאמונה באדם', אנחנו נשתוק וננסה למצוא כפרה לפשע הגדול, ודווקא בנו? כאילו יכול ישוב לכפר על פשעו בזה שבנה ארמון תפארת על אדמת נבות היזרעאלי! הלזאת ייקרא נתרוםם מעל כל המחיצות הלאומיות, הגזעיות והדתיות?<sup>120</sup>

חזרת המודחק מביאה כאן להזרת המרחב הציוני-קיבוצי, ההופך מצע של גולגולות וחרבות 'אדמה נטושה'. המרחב, הקרדינלי כל כך לארגומנט הציוני-חלוצי, המקום המקושר ל'המקום' במחשבה הציונית לכל זרמיה וזוכה למעמד מקודש – הופך כאן ל'מאויס', 'הבית הלאומי' הופך ל'אלביתי' (unheimliche), משוסע, רב-פנים, לא מוחלט, מותנה היסטורית ופוליטית.<sup>121</sup> הכותב מתייחס באירוניה להצדקה המקראית שבתביעה על החזקה בארץ ומכריז עליה כלא-רלוונטית מול חטאי ההווה. הפירוק של הקשר הכמו מובן מאליה בתפיסה הציונית, חושף את חוסר השחר, את הסתירה האיומה בהקמת נקודת יישוב ציונית שאף פעם לא תוכל להיות מופת 'לאדם ולעולם', והוא זועק מרה את השבר. ההתיישובות שנכתפה על הקיבוץ, במסגרת שירות צרכיה של המדינה, התנגשה חזיתית 'באחוות עמים ובאמונה באדם', והמדינה נתפסה כמאיינת את עקרונות הקיבוץ. אך יראון,

120 שם, עמ' 120. את הקטע הזה, החרג בנועותו, אפשר אולי לקשור בעובדה שכבר מראשיתו היה ביראון, קיבוץ שנוסד בידי קבוצה מעורבת של פלמ"חניקים בוגרי תנועת הצופים ויוצאי לח"י, גרעין שמאלי במיוחד. אחר כך הצטרפו לקיבוץ גם עולים ממצרים והתגבשה בו קבוצה קומוניסטית שאף התפלגה מהקיבוץ המאוחד במחצית הראשונה של 1953, בעקבות משפטי פראג, וחרבירה עברו ליד חנה. בנושא זה ראו: כפכפי, אמת ואמונה, עמ' 169-173.

121 על המרחב כמטונימיה בשירת משוררי מפ"ם המתמודדים עם הנכבה ראו: חנן חבר, אל תגידו בגת, עמ' 42-46. ראו גם: יפעת וייס, ואדי סאליב: הנוכח והנפקד, הוצאת הקיבוץ המאוחד, תל אביב 2007. וייס מפרקת את סימון המרחב המקובל בהיסטוריוגרפיה של ישראל לטובת ייצוג הטרונגי ומאתגר של השכונה החיפאית, ייצוג המנכיח את הברזומניות של המרחב וקושר את בעיית הפליטים לסוגיות בוערות כיחס למזרחים בישראל. על ייחוד ועל מחיקת המרחב הפלסטיני, ראו: קובי פלד, 'התנגדות ההיסטוריון לתכנית הבנייה בליפתא', זמנים, 96 (2006) עמ' 48-57.

כמו גם קיבוצים אחרים של מפ"ם על שתי חטיבותיה, שהושמעו בהם לבטים וספקות,<sup>122</sup> נשאר במקומו, גדל והתפתח.

מבעד לפריזמה של טראומת השבר האמוני, להלם נוכח קריסת מבנה המחשבה הציוני-סוציאליסטי, התאולוגי-פוליטי, אני מבקשת לטעון כי מה שנראה מזווית ציונית כהיחלצותו האחרונה של הקיבוץ למשימת הביטחון וההתיישבות בשארית כוחותיו החיוניים לא היה פרפורי גסיסה כי אם מכת מוות. את הבנייה הקיבוצית על אדמות ועל בתים של כפרים מרוקנים אני רואה כמהלך עמוק של הרס עצמי: מהלך שבו המעשה הקיבוצי לא זו בלבד שלא מימש גופא את חזונו האידאלי-אוטופי, אלא בעצם קיומו החריב וחסל אותו, עם שהמיט אסון על האחר הלאומי.

על המשקע הטראומטי הזה ועל חלקו במשבר הקיבוץ מן הראוי להרחיב את הדיון. החסר הבולט של מחקר בנושא הקיבוץ והנכבה מחייב עוד עבודה רבה, וכאן לא אוכל אלא להציג את תמצית הדברים כפי שאני רואה אותם. מכל מקום אני סבורה שאת השבר האמוני של הקיבוץ עם קום המדינה אי-אפשר שלא לקשור לבעיית הפליטים שהורתה ב-1948, וכי יש להתיר את קשר השתיקה ולחשוף את חלקה במשבר הקיבוץ גם כחלק משיח ביקורתי רחב יותר העומד על השלכות הכיבוש על החברה בישראל – ולא רק מאז 1967.

### הקריאה הפוליטית: מהפגן לעיבוד

בחינת דימוי הקיבוץ בספרות הקיבוץ של התקופה, ההצבעה על האיקונוזציה, על הפיכת הקיבוץ מאוונגרד לפטיש והבנתן כהפגן של טראומת שבר אמוני – הם צעד בכיוון זה. ייצוג הקיבוץ מתוך ההלם ראה את עצמו אופוזיציוני ומתריס נגד המציאות במדינת ישראל ונגד מדיניותם של ראשיה.<sup>123</sup> אולם הקיבוץ בבחירתו בציונות, ללא סייג, מעולם לא הציב את עצמו כתחליף למדינה, וכך הפך הניגוד להשלמה, והדימוי לשכפול מאשרר ושמרני, ראקציוני (כלפי חוץ) ונוסטלגי (כלפי פנים).<sup>124</sup> ההיעדר של השלמות החלוצית – של החיים את האוטופיה, של היכולת להיות גם ציוני וגם סוציאליסט, גם לא קרבן וגם לא מקרבן – היעדר הטוטליות שהוא מטה-היסטורי, הוחלף באבדן היסטורי שהתרחש כתוצאה מ'אירוע' קום המדינה. וכדברי לה קפרה 'כשהיעדר מומר באובדן,

122 קרמן מציינת את השיח הפנימי בקיבוץ הקיבוץ המאוחד: כברי ונצר (לימים קיבוץ האיחוד נצר-סרני), ובקיבוץ הארצי: כרמיה, סאסא ומגידו, ראו: קרמן, בצדי הדרך ובשולי התודעה, עמ' 117-125.

123 ראו למשל: משה שמיר, 'סופרי משא ויחסם אל בן-גוריון', עיונים בתקומת ישראל, 2 (1992), עמ' 411-426.

124 על 'שמרנות מהפכנית' זו ראו: דן הורוביץ, 'בין "חברה חלוצית" ל"ככל הגויים"', מולד, 18 (1961), עמ' 413-431. ראו גם את דיונו של עוז אלמוג בנושא המשכיות או אף באדיקות ערכית של מרד, אלמוג, הצבר: דיוקן.

גוברים הסיכויים לנוסטלגיה שלא-במקומה או לפוליטיקה אוטופיסטית ליצירתה של טוטאליות חדשה או של קהליה מלוכדת לחלוטין.<sup>125</sup> עיבוד של טראומת שבר מנגנון החיבור התאולוגי-פוליטי בין הציונות לסוציאליזם, מתוך רפלקסיה על הפיכתו של הקיבוץ למכשיר לאומי בלבד במחיר קטלני לפוטנציאל האוניברסלי (ולא האוטופי) שלו, הוא אתגר המחייב היפתחות לאופציה העקרונית של ההיעדר, המניחה ביסודה את הפער שהאוטופיה מקיימת עם המציאות ובכך זונחת את מושג הגילום. קבלתו של ההיעדר אין פירושה ויתור, אלא התמודדות עם האבדן וההפגן שלו בנרטיב קונבנציונלי של גאולה, דרך מאבק עיקש ומתמיד לרה-פוליטיזציה רלוונטית, מתהווה, לא-מוחלטת ולא-אוטופית המתגברת על האסתטיזציה-איקוניזציה של הקיבוץ ומצליחה לחשוב מעבר לתצורה הרטרורית הנוסטלגית-פטישיסטית, הא-היסטורית והא-פוליטית שאליה הפך.

125 לה קפרה, לכתוב היסטוריה, עמ' 77.