

החתיירה היהודית לחוסר ודאות באמצעות הדמיון

תבניות של זהות יהודית בויכוח על כינון החוקה

יאיר אלדן

מי יודע מה יישאר פה מחר?
IKEA SALE
(על לוחות המודעות ברחבי הארץ, 10.1.03)

הקדמה

מאז תחילת האינתיפאדה, לפני למעלה מארבע שנים, רבו הקולות המדברים על היות מדינת ישראל בת-חלוף, אירוע זמני וארעי בגלגלי ההיסטוריה. המציאות האובייקטיבית העמידה בפני אזרחי המדינה, מאז ומתמיד, את האופציה לחוש כי החיים כאן הם זמניים – המיקום הגאוגרפי בלב מדינות ערב, המלחמות, שנים של מחסור ובשנים האחרונות אף פיגועים בלב האוכלוסייה האזרחית – כל אלה יכולים בהחלט להביא לתחושה של אי-יציבות ולערעור הביטחון. ואולם, נראה כי תחושת הזמניות הישראלית חודרת עמוק יותר מסך כל הנתונים הללו, ובניסוחו של דויד גרוסמן: "איך זה שאנחנו לא ממש מאמינים בקיומנו. נדמה לי שזו שאלת המפתח. מה הדבר הזה? האם יש בנו כיהודים איזה גן כזה שגורם לנו לא להיות מסוגלים לשבת באמת במקום אחד?".¹ או בניסוחם של זלי גורביץ וגדעון ארן: "בחוויה הישראלית אין זהות מלאה, מובנת מאליה, בין הישראלי לארצו. מתחת ל'מזרונ' המקום תקוע לנו איזה קוץ המסרב לתת מנוחה, ושולל מאתנו בטחון (אוניטולוגי) במקום ובעצמנו כבני-המקום".² התשובה שארצה לבסס במאמר זה לבעיית המקום הישראלית היא – לא, אין בנו גן שגורם לנו שלא להאמין בקיומנו או שלא להיות מסוגלים לשבת במקום אחד. ואולם, אנחנו בהחלט מושפעים ממיתוס מכונן יהודי שהצו העומד בבסיסו הוא: **דמיינו** את עצמכם חסרי בית וחסרי ודאות. מיתוסי הלידה היהודיים, הן מיתוס לידת העם במעמד הר סיני והן מיתוס לידת או יצירת האדם בגן עדן, משרטטים פנומנולוגיה כפולת-פנים. מיתוסים אלה מספרים סיפור של חתיירה לוודאות וקביעות אך חבוי בהם גם סיפור של חתיירה לחוסר ודאות. החתיירה היהודית לחוסר ודאות מיוחדת בכך שהיא אינה מתיימרת להשתלט על המציאות אלא תוחמת את עצמה לתחום הדמיון. הפעלת הדמיון לגבי היותך חסר בית מביאה לפיתוח רגישויות שונות. לעומת זאת, מי שחש חסר בית ממש מטשטש לגמרי את הגבול שבין מציאות לדמיון וכל יכולתו להתמודד עם המציאות מוגבלת. כמו כל מיתוס מכונן, הרעיון של החתיירה היהודית לחוסר ודאות באמצעות הדמיון חי בתודעת הקהילה המחזיקה בו ויש לו, כפי שאראה בהמשך המאמר, ביטוי בצמתים מרכזיים בתרבות היהודית. באורח מעניין ביותר, כל השאלות סביב כינון חוקה לישראל בראשית ימי המדינה עונה על הדפוס של מיתוס לידת העם במעמד הר סיני וחטא העגל הנלווה לו.

* אני מודה לחברי המערכת על קריאתם הדקדקנית את המאמר ועל הערותיהם המועילות. המאמר נכתב בעת שהשתתפתי בתכנית "עמיתי שלם" במרכז שלם. תודתי נתונה למרכז שלם על התמיכה והאכסנייה.

¹ ראה 'מדורות השבט', ריאיון עם דויד גרוסמן ועמוס עוז, מוסף הארץ, 8.1.03.

² זלי גורביץ וגדעון ארן, 'על המקום (אנתרופולוגיה ישראלית)', אלפיים, 4 (תשנ"ב), עמ' 9.

א

החתירה לוודאות ולסדר היא אחד הצרכים האנושיים הבסיסיים ביותר. אנחנו מארגנים את המרחב הסובב אותנו כך שיהיה בעל משמעות בעבורנו וציג אותנו כישויות בעלות משמעות. מושג "הבית", כפי שהוא מופיע בנפשנו, במרחב האישי ביותר שלנו, מורכב מדימויים על בית, דימויים המציגים לנו תמונה של בית שהוא מקלט מפני העולם המאיים שבחוץ, בית בעל קירות חסינים ויסודות איתנים, בית שיאפשר לנו להתמודד עם פחדינו, שיאפשר לנו לראות סדר המורכב מ"חוץ" ו"פנים" והיררכיה מסוימת.³ ואולם, החתירה לוודאות איננה רק צורך אישי של כל אחד ואחד אלא גם צורך של הקהילה. הקהילה חותרת לארגן בצורה קוהרנטית את הצידוקים לסדר החברתי-הפוליטי-הדתי שבו היא מצויה. כמו הזיכרון האישי גם הזיכרון הלאומי שלנו נבנה לאור הצורך ליצור בקרב חברי הקהילה תחושה של סדר.⁴ מיתוס מכונן הוא סיפור כזה – סיפור כינונה של הקהילה כקהילה מפריד אותה משאר העולם על-ידי בניית מסגרת קוהרנטית סביב לחברי הקהילה שמבדילה בינה לבין העולם. המיתוס המכונן אף מאפשר לכל אחד מחברי הקהילה להטמיע את תמונת הסדר החברתי שבו הוא נמצא ולראות בה משמעות, וחשוב מכך, לזהות את עצמו כחלק מארגן בעל משמעות. מיתוסים מכוננים טובים מספרים סיפורים שהם רבי משמעות. אלה הם סיפורים בעלי יסודות סיפוריים רחבים שאנשים שונים מאותה קהילה יכולים להזדהות עמם למרות רקעם השונה (כמו למשל הסיפור המסופר לנו על מדינת ישראל באמצעות טקס הדלקת המשואות). המיתוס המכונן יכול גם להיות בעל אופי דיאלקטי – הסיפור יכול להיות "גם זה" ו"גם זה", כך שבתקופה מסוימת מאומצת פרשנות אחת ובתקופה אחרת פרשנות שנייה.⁵ בהשאלה ניתן לומר כי חלק מן הזרעים מ"שקיק הזרעים המיתולוגיים" הטמון בסיפור "יגדלו"

³ גסטון באשלה ניסח זאת יפה: "A house constitutes a body of images that give mankind proofs or illusions of stability". Gaston Bachelard, *The Poetics of Space*, Boston 1994, p. 17.

⁴ החתירה האנושית לסדר ולוודאות ניכרת בסיפורי המקרא בצורה ברורה ביותר בסיפור קברות התאוה. המקרא מאריך ואף חוזר על עצמו בתיאור דרך נסיעתם של בני ישראל במדבר (במדבר, ט):
 (יח) על פי יְדוּד יִסְעוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְעַל פִּי יְדוּד יִחַנוּ כֹּל יְמֵי אֲשֶׁר יִשְׁכֹּן הָעָן עַל הַמִּשְׁכָּן וְחָנוּ עַל הַמִּשְׁכָּן וְעַל פִּי יְדוּד יִסְעוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת מִשְׁמַרְתּוֹ יְדוּד וְלֹא יִסְעוּ: (כ) וַיֵּשׁ אֲשֶׁר יִהְיֶה הָעָן יָמִים מִסְפָּר עַל הַמִּשְׁכָּן עַל פִּי יְדוּד יִחַנוּ וְעַל פִּי יְדוּד יִסְעוּ: (כא) וַיֵּשׁ אֲשֶׁר יִהְיֶה הָעָן מִעֶרֶב עַד בֹּקֶר וְנִעְלָה הָעָן בְּבֹקֶר וְנִסְעוּ או יוֹמָם וְלֵילָה וְנִעְלָה הָעָן וְנִסְעוּ: (כב) או יָמִים או חֲדָשׁ או יָמִים בְּהָאָרֶץ הָעָן עַל הַמִּשְׁכָּן לִשְׁכֹּן עָלָיו יִחַנוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְלֹא יִסְעוּ וּבְהִעְלָתוֹ יִסְעוּ: אחר כך מתאר המקרא כיצד שימשו החוצרות לארגן את המחנה לנסיעה מסודרת כאשר הענן עלה מן המשכן. כמעטמיד אחר כך באים הפסוקים "ויהי העם כמתאוונים רע בעיני ה'". מתואר משבר נפשי חמור – בני ישראל "בכו למשפחותם" ואילו משה איבד את עשתונותיו לנוכח דרישת העם ("האנכי הריתי את העם הזה?!"). התמוטטותם הנפשית של בני ישראל, נראית, אם כן, תגובה אנושית טבעית לאי-הוודאות הגדולה שבה חיו, אי-ודאות שבה לא יכלו לנכס לעצמם את החלל שחיו בו, לבנות בו צורות מוכרות, להפוך אותו ל"בית". אימת תרועת החוצרות שיכולה היתה לבוא כל רגע ערערה את ביטחונם. בראייה זו, העובדה ששהו במשך כמעט 40 שנה במקום אחד אינה מעלה ואינה מורידה – על-פי הסיפור, נסיעתם או עצירתם היתה תלויה באופן שרירותי במצב הענן מעל המשכן.

⁵ דוגמה יפה לכך ניתן למצוא בספרה של יעל זרובבל על מרד בר כוכבא. ראה – Yael Zerubavel, *Recovered Roots: Collective Memory and the Making of Israel's National Tradition*, Chicago 1995, pp. 48-59, and 178-

וימלאו תפקיד חשוב בבניין הזהות של האומה, זרעים אחרים "ימותו" ואחרים יהיו "רדומים" למשך זמן רב מאוד. ואולם, מקצת מן המיתוסים הטמונים בסיפור המכונן יתפתחו בצורה אחרת – מיתוסים שכאלה הם חלק מן הטקסט המכונן והוא מהווה עדות להולדתם, ואולם הליך זיהויים של המיתוסים הללו קשה יותר בגלל שתפקידם הודחק. כמו אם שבנה נחטף בלידה ויש לה תחושת תמידיה של חסר ואובדן כך גם לאום בעל מיתוס ש"נחטף" או "הושתק" – המיתוס הזה חי וקיים ומשפיע אם כי בדרך כלל אין לו הצורה של מיתוס היות שלא טופח בשקיפות, ואפילו הודחק כיסוד בעל משמעות בחיי הלאום.

מירציה אליאדה עמד על המרכזיות של מיתוסים קוסמוגוניים (מיתוסים המספרים את סיפור בריאת העולם והאדם) בחייה של קהילה. אליאדה הראה כיצד חברות שונות חוזרות, באמצעות ריטואלים, על המעשה הקוסמוגוני (בטקסי ראשית השנה למשל). חזרה זו עוזרת לאדם להתמודד עם ההיסטוריה חסרת הוודאות ומלאת הקטסטרופות. הריטואל מחזיר את האדם למצב הקוסמוגוני, הא-זמני, ומכניס ממד של סדר בעולמו הכאוטי. המיתוסים האלה היו בעלי נוכחות חיה בתודעת חברי הקהילות שאליאדה חקר.⁶ ליהדות מיתוס מכונן של לידת האדם, או יצירת האדם, המופיע בספר בראשית (פרקים א-ג), וגם מיתוס מכונן של לידת האומה היהודית ששיאו כריתת הברית עם האל במעמד הר סיני. בשני הסיפורים, למרות היותם סיפורים של מיתוסים מכוננים ישנו דווקא מרכיב של שאיפה לאי-סדר, לפירוק, ולחוסר ודאות. מיד לאחר מעמד הר סיני בא חטא העגל ומחבל בברית הטרייה שנכרתה בין עם ישראל לאל, ומיד לאחר סיפור יצירת האדם באה האכילה מעץ הדעת ומפרקת את האידיליה והסדר ששררו בגן עדן.⁷ רק ממבט-על נראה מעמדם "המפרק" של שני האירועים האלה. בטקסט עצמו אירועים אלה מוצגים כחתימה

⁶ ראה מירציה אליאדה, **המיתוס של השיבה הנצחית**, ירושלים תש"ס, עמ' 85-50 בעיקר. נקודה מעניינת לענייננו היא תפישתו של אליאדה את ההתגלות על-פי הקנון היהודי. התגלות זו מתרחשת בתוך ההיסטוריה לעומת המיתוס הקוסמוגוני של העמים האחרים שברגיל מתרחש בזמן מיתי שבו הכול מתרחש בו-זמנית ועל כן הוא, בעצם, על-זמני. התגלות זו מעבירה, על-פי אליאדה, את המטוטלת מראשית הזמן לאחריה. ההתמודדות של היהודים עם המציאות מוסברת על-ידי התערבותו של האל במציאות ועל-ידי היותה של המציאות הכרחית לצורך הגאולה העתידית. זאת בניגוד לאוכלוסיות אחרות שהתמודדותן עם המציאות היתה כרוכה בשיבה אל המיתוסים הקוסמוגוניים. כפי שאראה בהמשך, אינני מקבל את הבלעדיות של יסוד הסדר והוודאות בסיפורים הקוסמוגוניים של היהדות. מכל מקום, אליאדה מוכיח את חשיבותם של המיתוסים הקוסמוגוניים לתפישת המציאות. ראה גם Mircea Eliade, *Myth and Reality*, New York 1963, pp. 21-53.

⁷ חז"ל כבר עמדו על הקשר שבין בריאת העולם למעמד הר סיני. למשל: "אמר רבי שמעון בן לקיש: מאי דכתיב ויהי ערב ויהי בוקר יום הששי? מלמד שהתנה הקב"ה עם מעשה בראשית – אם מקבלין ישראל את התורה מוטב ואם לאו אחזיר אתכם לתוהו ובוהו" (בבלי, עבודה זרה ד, ע"ב). בסוגיה זו קושרת הגמרא, בעקיפין, בין חטא העגל לחטא אדם הראשון. הסוגיה פותחת במימרה של ר' יהושע בן לוי: "לא עשו ישראל את העגל אלא ליתן פתחון פה לבעלי תשובה" וממשיכה במימרתו של ריש לקיש: "בואו ונחזיק טובה לאבותינו שאלמלא הן לא חטאו אנו לא באנו לעולם" והגמרא קושרת בהמשך בין סיני למעשה בראשית. קישור מובהק בין חטא העגל לחטא אדם הראשון אפשר למצוא בראשית העת החדשה, אצל השל"ה הקדוש: "כבר אמרו רבותינו זכרונם לברכה, אדם מקדש עצמו למטה מעט, מקדשין אותו מלמעלה הרבה, וכן מטמא עצמו למטה מעט מטמאין אותו מלמעלה הרבה... בחטא אדם הראשון ובחטא העגל נתגשמה התורה, ובעשות אדם עתה המצווה הגשמית ונראה בעינינו דבר שהוא מועט, בעיני השם יתברך הוא הרבה מאוד" (**שער האותיות**, אות ז). ודוגמה נוספת: "...לרמוז כי לפי שבחטא אדם הראשון ובחטא העגל היו כל מעשה בראשית רפויים, כמעט העולם היה מתמוטט, רצה הקב"ה לברוא עולם חדש ולחזקו ולהעמידו על בוריו במעשה המשכן" (**הגהות לספר שמות**, תרומה).

ב

מדוע חטאו ישראל בעגל כה סמוך להתגלות האל אליהם? פרשני התורה התחבטו בשאלה זו וחשו צורך, אולי בגלל הקושי הרב שבחטא העגל, להצדיק את עם ישראל. שני סוגי טעמים ניתנו לחטא העגל. הראשון, שחטא העגל הוא בראש ובראשונה חטא של הערב-רב ועם ישראל נגרר אחריו,⁸ והשני - החטא נבע מחוסר המוכנות הנפשית של עם ישראל למעמד הר סיני. נראה כי הפרשנים מקבלים כפשוטו את הסבר הפסוקים שם לחטא: "וירא העם כי בושש משה לבוא" - חוסר הוודאות של העם הוביל לחוסר ביטחון שגרר אחריו את יצירת העגל. על-פי היגיון זה, המעבר ממ"ט שערי טומאה של עם שהיה משוקע בעבודת אלילים ביציאתו ממצרים אל הדרגה הרוחנית הגבוהה שבמעמד הר סיני היה חד מדי. התבוששות משה, על-פי טענה זו, העלתה אל פני השטח את כל העבר האלילי ואת הצורך בעבודה זרה מוחשית, קונקרטי וודאית שבאה לידי ביטוי ביצירת עגל הזהב, או לחלופין, את הצורך במנהיג שיוביל את העם במדבר, מנהיג שיחליף את משה המתממהה.⁹ היגיון זה של הסיפור הוא כזה: האל עצמו נגלה ומדבר לעם ישראל - "וכל העם רואים את הקולות ואת הלפידים ואת קול השופר ואת ההר עשן". לאחר מכן משה מתעכב על ההר, והעם, שהמעבר החד מטומאה לשיא הקדושה בלבד אותו חרד לגורל משה ונבהל מאי-הוודאות המתלווה למצב זה. על מנת להרגיע את חרדת העם עשה אהרן את עגל הזהב למרות האיסור המפורש של "לא תעשה לך פסל". היגיון זה הוא שהביא כנראה את הפרשנים לראות את חטא העגל כחלק מן הדרמה של הסיפור. עריכת המקרא גם היא שותפה לכך: ההפסקה בין סיפור מעמד הר סיני (המופיע בפרק כ') ובין סיפור חטא העגל (המופיע בפרק ל"ב) - הפסקה המנוצלת לציווי על המשכן ולציוויים רבים אחרים - כמו מעצימה את הרווח שבין מעמד הר סיני לחטא העגל וכמו מאריכה את זמן היעלמותו של משה. כך, קל יותר להבין את חוסר הוודאות של העם ואת ההיגיון העומד מאחורי ההחלטה ליצור את עגל הזהב. ואולם, המיתוס המכונן הזה אוצר בתוכו עוד סיפור, את סיפור חתירתו של עם ישראל לחוסר ודאות. מעמד הר סיני מתואר כאירוע מדהים בכל קנה מידה. האל עצמו מתגלה לעם ישראל והאפקט של ההתגלות על העם עצום כל כך

⁸ ראה פירושו של הכלי יקר על חטא העגל (לשמות לב, א): "רוב המפרשים הניגשים לבאר כל עניין סתום שבתורה בקשו למצוא דברי חפץ להסיר מן זרע אברהם המקודש לזות שפתיים וקלא בישא אשר יצא עליהם על פעולה מגונה זו עד שהמלך במסיבו נרדי נתן ריחו והסכימו רוב המפרשים לתלות הקולר בצוואר הערב רב מלומדי הרוע והמה היו בעוכרי ישראל וחטאו ראשונה ואחריהם טעו גם ישראל, על כן לכבוד כל בית ישראל ראיתי לכתוב בדרך קצרה עיקר המובן מן רוב דברי המפרשים ושם איתנו גם דברים אשר הוספתי משלי ליישב דקדוק הלשון". זו גם דרך הפירוש של רש"י וראב"ע.

⁹ אם כי ראה מדרש שמות רבה (פרשה מג, ד"ה 'אשר הוצאת מארץ מצרים') המתמודד עם שאלת אשמת העם וצפייתו של הקב"ה את חטאם: "כך אמר משה רבון העולם לא כך אמרת לי (שמות ג) ועתה לכה ואשלחך אל פרעה ואמרת לי באיזה זכות אתה גואלן הם עובדים עבודת כוכבים ואמרת לי אתה עכשיו רואה אותם עובדים עבודת כוכבים ואני עומד ורואה אותם שהן יוצאין ממצרים ואקרע להם את היס ואביאם אל המדבר ואתן להם את התורה ואראה להם את כבודי פנים בפנים והם מקבלים מלכותי וכופרים בי בסוף ארבעים יום ועושין את העגל, הוא שאומר (שם) ראה ראיתי את עני עמי, וזהו קול של עגל קול ענות אנכי שומע ועד שלא גאלתם אמרת לי שהם עושים את העגל ועכשיו שעשו אותו אתה מבקש להרגן, לכך הזכיר יציאת מצרים בסניגוריא שלי".

שהעם חושש לחייו ומתרחק מן ההר. העם מבקש ממשה: "דבר אתה עמנו ונשמעה, ואל ידבר עמנו אלוהים פן נמות". תשובתו של משה היא: "אל תיראו, כי לבעבור נסות אתכם בא האלוהים ובעבור תהיה יראתו על פניכם לבלתי תחטאו". מיד לאחר מכן מסתיים סיפור מעמד הר סיני במילים: "ויעמד העם מרחוק ומשה נגש אל הערפל אשר שם האלוהים". כיצד, אם כן, ניתן להסביר את חטא העגל? האם יש היגיון פנים-סיפורי בכך שארבעים יום וארבעים לילה לאחר התגלות האל "שכח" עם ישראל את ההתגלות עד כדי כך שהוא מוכן לקרוא לעגל "אלה אלוהיך ישראל". ובמילות המדרש: "אומה ששמעה [אנכי] ה' אלהיך לסוף ארבעים יום עשו את העגל",¹⁰ ו"הקב"ה חיבב את ישראל והביאם לפני הר סיני ונתן להם את התורה וקרא אותם מלכים, לסוף ארבעים יום עשו את העגל".¹¹ הסיפור עצמו, ששיאו שבירת הלוחות, מעלה באופן חריף את התמיהה כיצד יכולים היו ישראל לחטוא. ועוד, מדוע סבורים בני ישראל כי משה "בושש" לבוא – האם באמת היתה בידם טעות בספירת הימים כפי שאומר המדרש וחלק מן המפרשים?¹²

מנקודת מבט זו ברור מדוע הופרדו סיפור מעמד הר סיני וסיפור חטא העגל, שכן העמדתם זה לצד זה יוצרת חוסר היגיון מובהק. הסיפור מתאר מצד אחד התגלות חד-פעמית ופנטסטית של האל לעם ישראל ואת היענותו של עם ישראל להתגלות, ומצד אחר, את חטא העגל שבו העגל מתואר כאלוהי ישראל (אלה אלוהיך ישראל – אלוהים רבים). לכן נראה לי כי מעמד הר סיני וחטא העגל מספרים סיפור נוסף. בסיפור זה רואה עם ישראל איום בחזרתו של משה עם הלוחות. איום, מפני שחזרתו מסמלת את כניסת הוודאות המוחלטת לחיי העם. העם סבר כי עם חזרת משה תהיה ההתגלות עניין מתמשך – וכדברי משה – התגלות זו משמעותה חיים ללא חטא. חיים עם ודאות מוחלטת וחיים ללא חטא משמעותם קץ החיים האנושיים כפי שהם מוכרים לעם ישראל. להיבטים החיוביים של ההתגלות האלוהית לבני-אנוש מתלווה גם איום ממשי על האנושיות עצמה. התגלות האל הציבה דרישה טוטלית בפני העם. יש כאן הצגה של ה"ודאות" בה"א הידיעה, משל חזרו ישראל למצב הבראשיתי של גן עדן. ביטוי לכך אפשר למצוא במדרש על המילים "נעשה ונשמע": "בשעה שאמרו ישראל נעשה ונשמע נעקר יצר הרע מלבן"¹³ – בני ישראל חוזרים לנקודה שלפני האכילה מעץ הדעת ולפני הגירוש מגן עדן. על-פי הסיפור, מי שעמד בסיני ו"ראה את הקולות" מסר את עצמו כליל באותו הרגע לכל דרישה הנובעת מן האלוהות. בתום ההתגלות, עם שוך הברקים והקולות עמדה הוודאות הזו כצל מאיים על החיים האנושיים. מעמד הר סיני הביא את בני ישראל לפקפק בהיותם בעלי רצון חופשי שהרי ההבדל בין שלילת הרצון החופשי ובין התגלות אלוהית האומרת לך מה אמור להיות הרצון שלך הוא דק ביותר. לא פלא אפוא שהמדרש ראה צורך לקבוע כי הקב"ה כפה על ישראל הר כגיגית בבואם לקבל את התורה.¹⁴

¹⁰ ראה ילקוט שמעוני, שמות, כה, שסה, ד"ה 'שלשה דברים'.

¹¹ שם, לח, תיד, ד"ה 'אלה פקודי'.

¹² ראה גם הרמב"ן על שמות לב, א: "כי בידוע שלא היו ישראל סבורים שמשה הוא האלוהים ושהוא בכוחו עשה להם האותות והמופתים". כלומר, גם הרמב"ן איננו מאמין במיוחד לטענת בני ישראל כפי שהיא מופיעה במקרא.

¹³ ראהו ילקוט שמעוני, שיר השירים, תתקפא: "אמר ר' נחמיה בשעה ששמעו ישראל בסיני לא יהיה לך נעקר יצר הרע מלבם, וכיון שאמרו דבר אתה עמנו חזר יצר הרע למקומו".

¹⁴ ראה ילקוט שמעוני, ישעיהו, תנב: "אמר ר' יוחנן מלמד שחזר הקב"ה על כל אומה ולשון שיקבלו את התורה ולא קבלוה עד שבאו ישראל וקבלוה, אלא כך אומרים לפניו רבש"ע כלום כפית עלינו הר כגיגית דכתיב ויתיצבו

התבוששותו של משה לא הביאה, אם כן, לאי-ודאות שבה תלה העם את רצונו בעגל. ההפך הוא הנכון. היתה בהתבוששות מעין דחייה קצרת-מועד של כניסת "ודאות בלעדיה אין" לחיי העם. לכן, יש משמעות עמוקה לתירוץ "כי בושש משה לבוא" המגיע מעומק פחדו של העם מירידת משה מן ההר עם לוחות-הברית. חטא העגל מבטא, מנקודת מבט זו, את רצון העם לדחות את בואה של הוודאות ולהכניס ממד של אי-ודאות גם לאחר מעמד הר סיני. באי-ודאות זו, שבאה לידי ביטוי בדחייתה של ההתגלות, יש משמעות חיובית, שכן היא טומנת בחובה את החזרת ממד האנושיות לעם ישראל. בחטא העגל העם בוחן אם עדיין יש לו בחירה חופשית בימים שלאחר מעמד הר סיני. במילים אחרות, באמצעות חטא העגל מנסים בני ישראל לקבל תשובה על השאלה אם הם עדיין בני-אנוש או שמא "יראת האלוהים על פניהם" כבר הסירה מהם את היכולת לחטוא. כלומר, ברגע הוודאות המוחלטת, מיד לאחר מעמד הר סיני, הציב המיתוס היהודי תמרור המורה לפקפק בוודאות זו. התמרור הזה משקף את החתירה של עם ישראל לערעור הוודאות המוחלטת באמצעות הדמיון. את הבקשה או הדרישה "קום עשה לנו אלוהים אשר ילכו לפנינו כי זה משה האיש אשר העלנו מארץ מצרים לא ידענו מה היה לו" צריך לקרוא כתירוץ דמיוני. הסיפור מתאר את עם ישראל כמי שהבין את גודל ההתגלות, ולשון הטענה "כי זה משה האיש אשר העלנו... לא ידענו מה היה לו" יש בה צליל תינוקי ופחות מחייב לעומת הלשון שבה מתוארת ההתגלות. "אלה אלוהיך ישראל" (ברבים!) – היא גם כן קריאה דמיונית ברורה – שהרי העגל אינו יכול להיות כמה אלים. עם ישראל נע כאן בין דמיון ומציאות – הוא חותר לחוסר ודאות אך אין כאן כפירה גמורה. השימוש בדמיון בצורה כה בוטה מרכז את הקריאה הנואשת של העם למשה – הרחק את האל מחיינו, הרחק את הוודאות מחיינו. לחטא העגל היו תוצאות מרחיקות לכת - הלוחות הראשונים נשברו, שלושת אלפים איש נטבחו בידי בני לוי ואף החלה מגפה בעם. אחר כך מצווה הקב"ה על משה להכין לוחות שניים במקום הלוחות הראשונים ששבר, אך ציווי זה ניתן לאחר סיפור בקשתו של משה שהקב"ה יראה אליו. התגלות זו של הקב"ה למשה היא היפוכה של ההתגלות בסיני. אם בסיני נגלה האל לעם התגלות מלאה שלא יכלו לשאת אותה, הרי שכאן האל מסרב לבקשתו של משה להתגלות כזאת: "לא תוכל לראות את פניי כי לא יראני האדם וחי". במעמד הר סיני האמצעים הרטוריים חותרים לציור תמונה המאדירה את ההתגלות – "ויהי קולות וברקים וענן כבד על ההר וקול שופר חזק מאוד... והר סיני עשן כולו מפני אשר ירד עליו ה' באש". לעומת זאת, בהתגלות האל למשה לפני הציווי על הלוחות השניים ישנה דווקא חתירה לפשטות והקטנה – "ויהי בעבור כבודי ושמתיך בנקרת הצור ושכותי כפי עליך עד עברי, והסירותי את כפי וראית את אחורי ופניי לא יראו" – למקרא פסוקים אלה אפשר לחשוב כי האל הוא אדם. מודל זה מציג רתיעה מן הוודאות המוחלטת וערעור עליה – זהו צד אחד של מיתוס לידת האומה היהודית כאירוע מכוון בתרבות היהודית. על-פי צד זה של המיתוס הדמיון הוא האמצעי ליצירת חיים אנושיים בצל ההתגלות.

מיתוס בריאת האדם מציג גם הוא סיפור בתוך סיפור. האכילה מעץ הדעת מוצגת כחתירה של אדם וחווה לוודאות. אדם וחווה רוצים להיות כאלוהים יודעי טוב ורע ולכן הם אוכלים מעץ הדעת. האיסור האלוהי המפורש והאיום הסופי שבצדו, "מות תמות", לא מרתיע אותם - הם רוצים

ש"יפקחו עיני שניהם", שתהיה בידם הוודאות, שידעו מהו הטוב ומהו הרע כמלאכים. ואולם בתוך המיתוס המכונן הזה חבוי מיתוס נוסף. אדם וחווה בגן עדן חיו חיים אידאליים – כל מחסורם סופק להם והם חיו בוודאות הגמורה שקיומם מובטח על-ידי האל ושהוא ידאג לכל מחסורם. האכילה מעץ הדעת יש בה התרסה כנגד הוודאות הגמורה, ולקיחת הסיכון על אף עונש המוות מציגה את המשוואה – עדיף המוות על החיים הוודאיים בגן עדן. אכילת האישה מעץ הדעת איננה מנימוקי הנחש "כי ביום אכלכם ממנו ונפקחו עיניכם", אלא בגלל "כי טוב העץ למאכל וכי תאוה הוא לעינייך ונחמד העץ להשכיל". האישה אוכלת כי היא חותרת לחוסר ודאות, כי החיים בגן עדן והוודאות הנלווית להם מאוסים עליה. האכילה מעץ הדעת היתה, מבחינת האישה, הליכה אל הלא-נודע. העונש על האכילה מעץ הדעת הוא "בעצב תלדי בנים" ו"בזעת אפיך תאכל לחם", ותוצאת האכילה היא הגירוש מגן עדן – כלומר, האכילה מעץ הדעת הובילה את אדם וחווה לחיים האנושיים כפי שהם מוכרים לנו. יש כאן הסבר פנומנולוגי לבעיית המצב האנושי המוצגת בדיאלוג **המשתה** לאפלטון. הבעיה כפי שסוקרטס מציג אותה היא: "אם אָרוס הוא אבי התשוקה ליופי, לטוב ולחוכמה הרי הוא עצמו מכוער, רע ובער" ובמינוח של פרופי פפיטה האזרחי: "כאן נפסק הויכוח, כי סוקרטס הגיע לנקודה בה נבקע פער בין המכוער ליפה, בין הרע לטוב ובעיקר בין אי הידיעה אודות היפה והטוב ובין הידיעה אודותם... במצב זה, עם הצבתו של הפער, לא תיתכן אצלנו תשוקה או שאיפה. שהרי בשעה שאיננו יודעים, אין אנו יודעים אף את אי הידיעה שבנו, ואז אין בנו יסוד לשאיפת הדעת, ואם אנו יודעים, ולוא גם יודעים את החסר בלבד, על טיבו ועל מהותו, שוב אין מקום לשאיפת הדעת. הדיכוטומיה נשארת בלתי פתורה".¹⁵

ובמונחי ודאות וחוסר ודאות: מהו, למעשה, הדבר שדחף את אדם וחווה לאכול מעץ הדעת? אם ידעו את אי-הידיעה שלהם הרי לא היו נוגעים בעץ, ואם לא ידעו את אי-הידיעה גם לא היו נוגעים בו. הפתרון האפלטוני לבעיה זו הוא הצבעה על מצב ביניים בין הטוב והרע, היפה והמכוער, מצב המתווך בין הידיעה לאי-הידיעה והוא מתגלם ב"סברה הנכונה". הסברה הנכונה אמיתית כמו הידיעה עצמה אבל היא מחוסרת הוכחות, "ודאות וקביעות" כמו אי-הידיעה. על-פי מיתוס הבריאה היהודי, הפכו אדם וחווה לבני-אנוש באמצעות האכילה מעץ הדעת. זהו סיפורו של המיתוס – אדם וחווה לקחו את סיכון האכילה מעץ הדעת על מנת להיהפך לבני-אנוש, ועל כן להימצא ב"מצב הביניים". החתירה הזאת לחוסר ודאות שהיתה כרטיס הכניסה שלהם לחיים האנושיים, היא חלק בלתי נפרד, אם כן, מהמצב האנושי. ביטוי נוסף לרעיון זה - חוסר יכולתו של יעקב אבינו לנבא לבניו את שיקרה אותם באחרית הימים. לפני מותו מבקש יעקב לחזות לבניו את עתידם, והנה, כאשר בוחנים את דבריו לכל אחד ואחד מן הבנים לא מזהים בהם כל דבר נבואה. המדרש מנסה להתמודד עם שאלה זו באומרו: "ביקש לגלות את הקץ ונתעלמה ממנו שכינה". משמעותו העמוקה של המדרש היא פרדוקסלית - השכינה נמצאת דווקא במי שאיננו מגלה את הקץ – חוסר הוודאות הוא חלק בלתי נפרד מצלם האלוהים שבנו. מה משמעותו של ה"גירוש" הזה? מדוע היה צורך "לגרש" אותנו אל החיים האנושיים כפי שהם מוכרים לנו? במונחים של "ודאות" ו"חוסר ודאות" ל"גירוש" יש משמעות לא מבוטלת. המיתוס היהודי של לידת האדם "מגרש" את האדם אל החיים האנושיים – ל"בזיעת אפך תאכל לחם" ול"בצער תלדי בנים".

¹⁵ ראה אפלטון, **המשתה**, כתבי אפלטון, ב, ירושלים תשט"ו-תשכ"ז, עמ' 91, 126. וכן פפיטה האזרחי, **על היש המושלם: עיונים באפלטון ובקודמו**, ירושלים תשכ"ד, עמ' 126.

ה"גירוש" הזה יש בו ציווי מתמיד – אם כל אחד ואחד מאתנו גורש אל החיים כפי שהם מוכרים לו הרי שכל אחד ואחד מאתנו יש לו ציווי מתמיד לדמיין את עצמו כאילו הבית שהוא חי בו והוודאות הנלווית אל חייו כפי שהם מוכרים לו - אינם עוד. החתירה היהודית לחוסר הוודאות נעשית על-ידי ההפרדה בין מציאות לדמיון. אברהם הוא דוגמה לכך: הישיבה שלו בעודו כואב את ברית-המילה כחום היום בפתח האוהל ממתין לאורחים נעוצה ביכולתו לדמיין את עצמו ללא בית. אברהם חי במציאות וחווה אותה, שאם לא כן לא יכול היה להיות בעל בית ומארח במלוא מובן המילה. ואולם, כדי להגיע לדרגה זו של רגישות היה עליו לדמיין את עצמו חסר בית, לדמיין את עצמו נודד.

ג

הוגים יהודיים אחדים במאות התשע-עשרה והעשרים ראו בגלות או בהיעדר מולדת לעם היהודי גורם אימננטי בזהותו של העם, בדרגה כזו או אחרת. הרמן כהן, למשל, סבר כי הבשורה החשובה ביותר של העם היהודי, היותו מתווך האנושות לאמונה באל אחד, לא תוכל להתממש אם לא יהיה העם מפוזר בארצות. הוא כותב:

על ידי המושג של האנושות האחת, שעתידה להכיר את האל היחיד, מבערים הנביאים את האלילות מן העולם; בשורה זו מפי ישראל אל העמים היא להם יסוד ופינה של בחירת העם היהודי כשליח לאנושות... בלא תקווה לאנושות משיחית אין לנו יהדות.¹⁶

ובמכתב התשובה הפומבי למרטין בובר הוא אומר:

הציוני חושב שאין לקיים את היהדות אלא ביד עממיות יהודית שלמה בלתי-מוגבלת; ואנו סבורים להיפך, שהיהדות העולמית האנושית הכללית היא לבדה יכולה לקיים את הדת היהודית.¹⁷

גם תלמידו של כהן, פרנץ רוזנצווייג, מצביע על ראשוניות היות העם היהודי חסר בית:

והרי בראשית תולדותינו שלנו עומד הצו אל אבי האומה: לך לך מארצך... אל הארץ אשר אראך: אברהם הוא יליד חוץ. הוא הולך אל הארץ הזאת, אך לא על פי יצר אלא על פי הדיבור האלוהי. ואין לו מאדמתה אלא אותה כברת ארץ הדרושה לו לקבורת משפחתו. הארץ עצמה מובטחת לו רק בשביל זרעו אחריו. ובניו – אילו לפחות עברה להם הארץ בנחלה מדור לדור ללא הפסק, ולא היא! דברי ימיהם אינם נפתחים בארצם; היותם ממשפחה ושבט לחבר-שבטים, לעם, מתארעת במצרים, היינו בגלות... ושוב, שלא כאומות העולם, אין ישראל רשאי לחוש את הארץ כארצו, אלא שנה בשנה עליו להשיב אל לבו שאך מיד אלוהים, בתורת פיקדון, ניתנה לו הארץ, ולא לקניין מוחלט; ... ואם עמים אחרים מבקשים להם, כגולת הכותרת של היותם-עם את העצמאות, המסתמנת באדנותה של המלוכה על העם – לגבי ישראל נחשבת משאלה זו להיות "ככל

¹⁶ ראה הרמן כהן, 'דת וציונות', עיונים ביהדות ובעיות הדור - פרקים מתוך כתבים היהודיים, ירושלים תשל"ח, עמ' 87, 89-90.

¹⁷ הרמן כהן, 'תשובה על מכתבו הגלוי של ד"ר מארטין בובר להרמן כהן', שם, עמ' 96, 101.

הגויים" כמעל, מעל בשלטון היחיד שבו רשאי העם לרצות, בשלטון אלוהיו.¹⁸

הגותו של אברהם יהושע השל גם כן מבטאת את המתח שבין ה"זמן" וה"מקום" בתרבות היהודית. בספרו **השבת**, ממקם השל את ה"זמן" מעל ה"מקום" בהיררכיה של הדת היהודית, ובהיררכיה של החוויה הקיומית בכלל.¹⁹ בזמן, אליבא דהשל, מתבטאת הבריאה המתמדת של העולם המאפשרת לאדם להשתתף בה על-ידי קידושו. יחסו של השל לגלות ולמדינת ישראל היה, אם כן, מורכב. מצד אחד, הוא ראה במדינת ישראל סימן לנוכחות אלוהים בהיסטוריה, בייחוד אחרי השואה. מן הצד האחר, בהתאם לתפישתו בדבר מהות היהדות, הוא טען כי:

גלות איננה רק מצב פוליטי או גיאוגרפי. גלות היא מצב רוחני המשפיע על כל מימדי החיים. כשהיהדות נבחנת במונחים של השוק או כאשר תחושת הקדושה מתחלפת בקהות רוחנית הרי יש שם גלות. זה לא רק שאנחנו בגלות אלא שהגלות נמצאת בתוכנו.²⁰

ידועה גם טענתו של ג'ורג' סטיינר על תפקיד "האורח" התמידי של העם היהודי:

ייתכן שהיהודי שרד כדי להיות אורח – אורח לא רצוי עד אימה גם כיום – אורח שדלתות רבות כל כך נעולות בפניו. ואולי ייעודו הוא להתפרץ פנימה, כדי לומר לבני האדם בעולם כולו שעליהם להיות אלה עם אלה כ"אורחים לחיים" ... האמת הגדולה היא שהיהדות תשרוד גם אם תחרב מדינת ישראל. היא תשרוד אם אמנם "נבחרה" כדי לנדוד, כדי ללמד את בני האדם הכנסת אורחים שבלעדיה נכחיד את עצמנו מעל פני כוכב הלכת השולי הזה.²¹

ובהמשך:

אבל האם לא סיפר רש"י עצמו, החריף שבכל הקוראים בגמרא על הצורך הנצחי שהיה לאברהם לנטוש את אוהלו ולצאת לדרך? האם לא לימדנו רש"י שכאשר היהודי שואל איזוהי הדרך עליו לאטום את אוזנו לתשובה הנכונה, שהרי ייעודו הוא להיות נע-ונד, כלומר תועה וטועה?²²

גם א"ב יהושע רואה בגולה גורם חשוב בעיצוב העם בהיותה פתרון לקונפליקט המאיים בין דת ולאום ביהדות. הגולה היא פתרון נירוטי, אליבא דיהושע, כיוון שמשמעותה בריחה למצב המייתר את הקונפליקט המאיים, והיא גם עונה על הצורך להיות עם שונה, עם נבחר. יהושע,

¹⁸ ראה פרנץ רוזנצוייג 'רוחה ותקופותיה של ההיסטוריה היהודית', **נהריים - מבחר כתבים**, ירושלים תשל"ח, בעמ' 59, 65.

¹⁹ אברהם יהושע השל, **השבת**, תל-אביב 2003. עצם תרגום הספר לעברית בראי מגמתו המרכזית של השל להעמיד את עליונות הזמן על המרחב בדת היהודית היא כשלעצמה מלמדת על נוכחותו החיה של המתח שבין הזמן והמקום בישראל של ימינו אנו.

²⁰ ראה: Abraham J. Heschel "Am, Eretz, Medinah – Ideological Evaluation of Israel and the Diaspora", *Proceedings of the Rabbinical Assembly of America April-May 1958* (1959), pp. 118, 119. הדברים הובאו בתרגום חופשי שלי.

²¹ ראה ג'ורג' סטיינר, **אראטה: מאזן של חיים**, תל-אביב תשס"א, עמ' 59.

²² שם, עמ' 68.

בעקבות פרנץ רוזנצוויג, טוען כי "העם לא הושלך בעצם אל הגולה אלא השליך עצמו וממשיך להשליך עצמו אליה".²³

מגמה זו הרואה ב"חוסר מקום" גורם אימננטי של הזהות היהודית, המזהה את התרבות היהודית כתרבות של זיכרון, שבה המרחב עצמו הופך לזמן כפי שטוענים דניאל בויארין ויונתן בויארין,²⁴ היא מגמה זרה לסיפורי בריאת האדם ובריאת העם בקנון היהודי. התרבות המשתקפת מסיפורים אלה היא של **דמיון של חוסר בית** – והפער בין שני הדברים גדול. אולי זהו גם המקור למתח שעליו מצביעים גורביץ וארן בין ה"מקום" ל"רעיון על המקום".²⁵ חוסר הנחת מן המקום, חוסר היכולת להתייחס למקום בצורה ילידית טבעית הוא תוצאה של הקצנת הרעיון שאין מקום בכלל, תוצאה של קבלת הרעיון שהגלות היא אימננטית לתרבות היהודית. מיתוסי הבריאה היהודיים חתרו דווקא לתפישה מרוככת הרבה יותר – תפישת מקום בלתי אמצעית וחסרת עכבות תוך שימוש בדמיון לפירוק תחושה זו עצמה.

ד

מיתוס בריאה, כפי שרמזתי לעיל, יש בו משום ניסוח של יסוד פנומנולוגי אנושי בסיסי. הצד של החתירה לחוסר ודאות במיתוס הבריאה היהודי מציג שני אפיונים עקרוניים למצב האנושי. האחד, שחתירה זו לחוסר ודאות יש בה עוצמה יצירתית. על-פי צד זה של המיתוס, על מנת להגיע למימוש האנושיות וליצירה אנושית יש לערער את הודאות ולהתרחק מן ההתגלות. הקריאה היא לעודד סקרנות ולעודד לקיחת סיכון. בדברים אלה מהדהדת גישתו של מרטין בובר. בובר ראה באמנות אחת משלוש הספרות שבהן מתממשת הזיקה אני-אתה. בובר, כידוע, ראה רק שתי התייחסויות של האדם לעולם – או התייחסות אני-אתה – "לדבר אל משהו", או התייחסות אני-זה "לדבר על משהו או על משהו". אני-אתה הוא מפגש נשמות על-פי בובר, הוא התגלות והוא יכול להיות גם עם בני-אדם וגם עם בעלי-חיים. בובר סבר כי גם היצירה האמנותית היא מפגש כזה. הוא סבר כי הרוח האמנותית נפרדת מן האדם – האדם חותר למפגש עמה וכשזה קורה, מדובר למעשה במפגש עם עצמו, פגישה של אני-אתה עם רוחו הוא. הפגישה הבובריאנית פנים אל פנים היא דבר נדיר ובובר מתייחס אליה במונחי ודאות וחוסר ודאות, ובלשונו: "בפרשת-תולדות מוצקה ונוחה זו נגלים רגעי-האתה כאפיזודות ליריות-דראמטיות משונות, אמנם שובי-לב בקסמיהם, אבל מסוכנים בפריצת גדרם, מרופפים את הקשרים הבדוקים והמנוסים, משיירים אחריהם יותר ספקנות מאשר קורת רוח, מערערים את הביטחון, מטילים אימה הם".²⁶ בובר עומד פה על הסכנה שבהתגלות, על הזעזוע העמוק שהיא גורמת לחיינו כפי שסידרנו אותם. ניתן, אם כן, אליבא דבובר, להבין את חשש העם מן ההתגלות הטוטלית שיכולה להתרחש כאשר משה יגיע עם הלוחות. נראה לי, עם זאת, שבובר לא העריך נכון את העוצמה היצירתית שיש במעשה

²³ ראה א"ב יהושע, **בזכות הנורמליות**, ירושלים תש"ם, עמ' 27, 30.

²⁴ דניאל בויארין ויונתן בויארין 'אין מולדת לישראל', **תיאוריה וביקורת**, 5 (1994).

²⁵ גורביץ וארן, (לעיל, הערה 2), עמ' 11.

²⁶ ראה מרדכי מרטין בובר, 'אני-ואתה', **בסוד שיח: על האדם ועמידתו נוכח ההווה**, ירושלים, תשכ"ד, עמ' 27.

וראה גם התרגום לאנגלית: Martin Buber, *I and Thou*, New York 1996, p. 84.

החתירה לחוסר ודאות. בובר ראה בהתגלות את המקור ליצירה ואולם, על-פי הניתוח הספרותי לעיל דווקא לקיחת הסיכון ושבירת חומות הוודאות הם שעשו את האדם ל"אדם" על-פי היהדות.

בפנומנולוגיה של החתירה היהודית לחוסר ודאות באמצעות הדמיון מהדהדת גם שלילת הפילוסופיה האקזיסטנציאליסטית מבית-מדרשו של מרטין היידגר. הכנסת היסוד של אי-הוודאות ושל תודעת המוות לסֶפֶרָה של הדמיון מנוגדת לעמדתו של היידגר, שראה ב"היות-לקראת-המוות" מאפיין של הקיום האוטנטי. אברהם מנסבך טוען כי בעבור היידגר "ידיעת המוות מגלמת את האפשרות להתגבר על הדחף להיבלע בהמון: האפשרות להיות הוא עצמו... היידגר טוען שאין צורך בסיום קיומו של הקיים-כאן כדי שהעמידה מול פני המוות תחשוף את האפשרות האוטנטי של הקיום. מדובר על קיום שבו המוות נוכח בפעולותיו של האדם... מודעות זו מקנה כיווניות לקיום הנהפך ל'היות לקראת הסוף'".²⁷ כלומר, לעומת החתירה היהודית לחוסר ודאות שאינה מקנה מעמד טוטלי לתודעת המוות אלא משאירה אותה בתחום הדמיון כך שיהיה אפשר לתפקד במציאות, הרי שאצל היידגר תודעה זו היא בעלת תפקיד מכריע בקיום כולו. כך גם לגבי הסקרנות, הפטפט העקר ודו-המשמעות שאצל היידגר הם ביטוי לקיום לא-אוטנטי.²⁸ המיתוס היהודי של חתירה לחוסר ודאות באמצעות הדמיון רואה בסקרנות ובפטפט העקר דווקא אמצעים למימוש האנושיות ופיתוח הרגישות – זו משמעותה, בהקשר זה, של שיחת חוה והנחש, וזו גם משמעותה של הקריאה הדמיונית "אלה אלוהיך ישראל" בחטא העגל. אצל היידגר, ההיזרקות של האדם לעולם היא המאפשרת את ההתייחסות המעשית של האדם לעולם, את ההתנסות, את ה-Da Sein - ה'היות כאן', את "העובדתיות של היותו נמסר",²⁹ בניסוחו של היידגר. לעומת זאת, הגירוש של האדם לעולם במיתוס היהודי בא לפתח דווקא את הדמיון, ובאמצעותו את הרגישות האנושית.

עוצמתו של דמיון תחושת חוסר הוודאות היא שהוא מאפשר פיתוח קשת רגישויות תוך ניהול חיים תקינים בקהילה. אם יש גניוס יהודי הרי הוא בא לידי ביטוי בדיוק בנקודה זו – היכולת **לדמיין** את הבית כגלות, או היכולת לדמיין את מערכת הערכים, התפישות המדעיות, ההיסטוריות או הכלכליות הקונבנציונליות, כלא רלוונטיות. "מעשה אבות סימן לבנים" משמעותו עמוקה בהקשר זה. כפי שראינו, הוגים יהודיים מרכזיים עמדו על כך שאבות האומה חיו מחוץ למולדתם או "בדרך" לארץ המובטחת. מכאן, הם טענו, שהגלות היא רעיון מרכזי בתרבות היהודית.³⁰

²⁷ ראה אברהם מנסבך, **קיום ומשמעות: מרטין היידגר על האדם, הלשון והאמנות**, ירושלים תשנ"ח, עמ' 44-43. ראה גם, Martin Heidegger, *Being and Time*, Translated by John Macquarrie & Edward Robinson, Oxford, 2001, pp. 172-203.

²⁸ שם, עמ' 211.

²⁹ שם, עמ' 236: "To Being-In-The – World, however, belongs the fact that It has been delivered over to itself".
³⁰ כאמור ליד הערה 16, הנציגים המובהקים של גישה זו הם הרמן כהן, פרנץ רוזנצווייג, אברהם יהושע השל, ובמידה מסוימת גם מרדכי קפלן. לסקירה נרחבת על דעותיהם של השניים האחרונים בהקשר זה ראה Arnold M. Eisen, *Galut*, Indiana 1986, pp. 148-180. הנה דברי אייזן בעניין זה: "The existential or metaphysical components of homelessness are laid out at the very start of Genesis: Expulsion from the childhood garden, alienation from the earth and estrangement from other human beings..." (שם, עמ' 15). השוואה בין גישתו של מרדכי קפלן לגישת דוד בן-גוריון בעניין הגלות ניתן למצוא אצל יוסף גורני, **החיפוש אחר הזהות הלאומית**, תל-אביב 1990, עמ' 83-98.

העברתו של רעיון חוסר הבית לספרה של הדמיון מאפשרת לראות בגלות האבות מערכת של סימנים, הבאה בראש ובראשונה ליצור סדקים בתחושת הבית - לאפשר לנו לדמיין את הבית כגלות בדיוק כמו שהגירוש מגן עדן מאפשר לנו לעשות זאת. גלות האבות איננה באה לקעקע עד היסוד את מושג הבית שאם לא כן היה "מעשה האבות מעשה לבנים" ולא "סימן לבנים".

הקריאה לדמיון חוסר ודאות מקיפה את כל מחזור הזמנים היהודי והיא מקבלת תוקף מעשי שבא לידי ביטוי במצוות מרכזיות בחיי האומה. ראשית, שלושת הרגלים - הישיבה בסוכה היא הביטוי המעשי לעיקרון של הפעלת הדמיון לערעור חוסר הוודאות. עלינו לדמיין את תחושת חוסר הוודאות באין בית, עלינו לחוש חסרי בית למשך שבוע ימים, כך תעוצב אישיותנו במגוון של רגישויות ויימנעו ההיבריס כלפי האל והיהירות כלפי אדם. כמו שהקריאה לדמיון את עצמך חסר בית לא באה להחליף את הבית עצמו, כך גם הישיבה בסוכה לא באה לקעקע את תחושת הביטחון והוודאות מעיקרה אלא לחזק, באופן רגעי וזמני, את הדמיון הזה. הנה כי כן, במחלוקת בין הסוברים כי על אדם לעשות את סוכתו דירת ארעי והסוברים כי יש לעשות את סוכתו דירת קבע³¹ דומה שקרובים יותר הראשונים להבנת מהותו של החג. כך גם לגבי מצוות הפסח – "בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים"³² – עלינו להפעיל את הדמיון על מנת לחוש את תחושתם של אלה שיצאו ממצרים. לטעמי, הדגש כאן הוא פחות על תחושת החירות ויותר על תחושת היציאה מעבדות לחירות – מי שזוכר את היותו עבד, באחת מתערערת תחושת הוודאות שלו והוא נעשה רגיש יותר. האדם אינו מצווה בפסח להיות מי שיצא ממצרים מעבדות לחירות אלא לראות את עצמו כאילו יצא ממצרים, כלומר לדמיין את עצמו. כך אנחנו יכולים לחיות חיים תקינים המתבססים על המציאות תוך שאנו מפתחים מגוון רגישויות. חג השבועות, חג מתן תורה, טומן בחובו, מנייה וביה, את זיכרון מעמד הר סיני ואת חטא העגל שנלווה לו. כאמור, למרות הניסיון לנתק את חטא העגל ממעמד הר סיני - באמצעות הריחוק הספרותי של החטא ממתן תורה - התרבות היהודית הקפידה לראות את שניהם כאירוע אחד.

הערעור של תחושת הוודאות מופיע במצוות מרכזיות נוספות - מצוות השמיטה והיובל באות "לעזור" לדמיון לערער את תחושת הביטחון בקרקע, בבית ובנכסים. יש כאן שמירה על מסגרת של מציאות מצד אחד – האדמה היא בבעלות האדם רוב הזמן, ומן הצד האחר יש כאן ערעור זמני של תחושת הבעלות. גם במצוות התשובה בא לידי ביטוי חוזקו של הדמיון היהודי. "שוב יום אחד

³¹ סוכה ב, ע"א: "...ורבא אמר: מהכא (ויקרא כג) בסכת תשבו שבעת ימים. אמרה תורה: כל שבעת הימים צא מדירת קבע ושב בדירת עראי. עד עשרים אמה - אדם עושה דירתו דירת עראי, למעלה מעשרים אמה - אין אדם עושה דירתו דירת עראי, אלא דירת קבע. אמר ליה אביי: אלא מעתה, עשה מחיצות של ברזל וסיכך על גבן - הכי נמי דלא הוי סוכה? - אמר ליה, הכי קאאמינא לך: עד עשרים אמה, דאדם עושה דירתו דירת עראי, כי עביד ליה דירת קבע - נמי נפיק. למעלה מעשרים אמה, דאדם עושה דירתו דירת קבע, כי עביד ליה דירת עראי - נמי לא נפיק". וכן מחלוקת רבן גמליאל ור' עקיבא בנושא סוכה כג, ע"א.

³² ראה משנה, פסחים י, ה: "רבן גמליאל היה אומר: כל שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו. ואלו הן: פסח, מצה, ומרור. פסח - על שום שפסח המקום על בתי אבותינו במצרים, [שנאמר (שמות יב) ואמרתם זבח פסח הוא לה' אשר פסח וגו'], מצה - על שום שנגאלו אבותינו ממצרים, [שנאמר (שמות יב) ויאפו את הבצק אשר הוציאו ממצרים וגו'], מרור - על שום שמררו המצריים את חיי אבותינו במצרים, [שנאמר (שמות יג) וימררו את חייהם וגו']. בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים, שנאמר (שמות יג) והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים".

לפני מיתתך" – וכי אדם יודע באיזה יום ימות שיעשה תשובה!³³ הכוונה היא לדמיון בכל יום כי מחר הוא יום המיתה וכך יבין האדם שכדאי לו לעשות תשובה כעת. שוב, השימוש בהפעלת הדמיון לצורך הפעלת רפלקסיה עצמית. כך גם בנוגע לתביעה כי "לעולם יראה אדם עצמו כאילו חציו זכאי וחציו חייב". לכאורה, יש כאן חתירה לוודאות דווקא – הרצון להנכיח את האל בחיינו בכל רגע ורגע. לכאורה, יש כאן הבניית מנגנון פיקוח תמידי של הדת היהודית על מעשי האדם. ואולם, הסתכלות מעבר לסמכות הדתית מראה כי מופיעה כאן, באופן פרדוקסלי, תבנית תרבותית חזקה – הדמיון של נוכחות האל מביא דווקא לערעור הביטחון והוודאות בחיי השגרה ומאפשר מהלך רפלקסיבי המעורר תשומת לב לפעולות היום-יום. הנכחת האל היא רק צד אחד של המצווה. בצדה השני של המצווה עומד עיקרון תרבותי שבמסגרתו ישנה חתירה לחוסר ודאות. כפי שלמיתוס לידת האומה היהודית יש שתי פנים – פנים של התגלות ופנים של חתירה להסתרת ההתגלות, כך גם המצוות לעיל יש בהן שני צדדים – צד של הנכחת האל בחיים וצד הפועל במנותק מן האל להגברת חוסר הוודאות באמצעות הדמיון.

ה

היבט נוסף של החתירה לחוסר ודאות הוא מרחב הפרשנות של התורה. התלמוד הירושלמי מתח קו ישר בין חטא העגל ובין הלגיטימיות לחלוק בדברי תורה. במשנה (שבת א, ד) מסופר על יום שבו זכו בית שמאי ברוב על בית הלל וגזרו שמונה-עשרה גזרות בעליית חנניה בן חזקיה בן גירון. המשפט הראשון של התלמוד הירושלמי לאחר המשנה הוא: "אותו היום היה קשה לישראל כיום שנעשה בו העגל". התלמוד מביא שני מקורות להסבר כיצד השיגו בית שמאי את הרוב על בית הלל: ר' יהושע אונייא מסביר – תלמידי בית שמאי עמדו להן מלמטה והיו הורגין בתלמידי בית הלל, וברייתא אחרת מסבירה: "ששה מהן עלו והשאר עמדו עליהן בחרבות וברמחים" – כלומר, איימו עליהם שלא לעלות. אפשר לומר שהטענה כאן היא שכמו שבני ישראל התכוונו לעבוד את האל באמצעים לא נכונים – העגל – כך גם תלמידי בית שמאי התכוונו לשמה אבל פעלו באמצעים לא לגיטימיים. ואולם, ההשוואה לחטא העגל מלמדת על ההבנה האינטואיטיבית שחטא העגל אפשר את פתיחת המרחב הפרשני. כיצד עובדים עבודה זרה תוך אמונה שלמה באל, כיצד יכולה להתאפשר יצירה אנושית על בסיס מאמר אלוהי. חטא העגל הוא כתיבה אנושית תוך ידיעת האל. בני ישראל משתמשים בדמיון על מנת להיחלץ מציפורני הוודאות. זהו ה-Fiction האנושי שמיוחד בכך שהוא נכתב תוך כדי התגלות או מיד לאחריה. בית שמאי סברו כי אי-אפשר לתת יותר ממובן אחד לציווי האלוהי ועל כן ראו בתלמידי בית הלל איום חמור על התרבות היהודית האוטנטית לדידם.³⁴ "אותו היום היה קשה לישראל כיום שנעשה בו העגל" היא הדרך של התלמוד להשוות בין ההרג שביצעו בני לוי להרג שביצעו בית שמאי. בשני המקרים היה רצון להרחיב את

³³ שבת קנג, ע"א: "רבי אליעזר אומר: שוב יום אחד לפני מיתתך. שאלו תלמידיו את רבי אליעזר: וכי אדם יודע איזהו יום ימות? – אמר להן: וכל שכן, ישוב היום שמא ימות למחר, ונמצא כל ימיו בתשובה".

³⁴ ראה חיים שפירא ומנחם פיש, 'פולמוסי הבתים: המחלוקת המטא-הלכתית בין בית שמאי לבית הלל', **עיוני משפט**, כב (2), עמ' 461-497. שפירא ופיש רואים בבית שמאי נציגים של הגישה המסורתנית המייחסת חשיבות עליונה למסורת והשוללת כל אפשרות של תוספת או חידוש, ובבית הלל נציגים של הגישה האנטי-מסורתנית הבוחנת את ההלכה בכלים רציונליים ואינה שוללת את המחלוקת.

הפרשנויות האפשריות של הטקסט ובשני המקרים הרצון הזה זוכא באלימות. התלמוד הירושלמי אינו יכול להתייחס לחטא העגל כאל מעשה חיובי אך ההשוואה מלמדת על החיבור העמוק שבין הדחף של בני ישראל להתרחק מן הוודאות להתפתחות הרמנויטיקה יהודית.

הדמיון ממפה את תוכנו של השדה הטקסטואלי ואילו המציאות את גודלו וגבולותיו. הדמיון מאפשר יותר מפרשנות אחת, הוא עושה אותנו רגישים לקריאות אחרות של הטקסט, לנקודות מבט נוספות. המציאות מגבילה את הדמיון וקובעת את גבול הפרשנות. כשם שהאבחנה בין מציאות לדמיון איננה תמיד ברורה וחדה כך גם קשה לפעמים לדבר על תחומי פרשנות לגיטימית הנובעים מהחתימה לחוסר ודאות. מצד אחד יש בה מקום לכמה פרשנויות ומצד אחר היא יכולה לקבל אבחנה אינטואיטיבית מציאותית כמו "ניכרים דברי אמת". מצד אחד יש בה אבחנות כמו "פשט" ו"דרש", מצד אחר אבחנות אלה אינן לגמרי מופרדות. לסיכום, אין כאן משנה הרמנויטית סדורה אך יש כאן, אולי, גרעין האפשרות לחלוק בדברי תורה.

ו

העם היהודי התאמן בהפעלת הדמיון. הוא דמיין מצב של חוסר ודאות וחוסר ביטחון. לכן, כשהגיעה הגלות לא היה **המצב הגלותי** זר לעם. תחושת ההיכרות עם הגלות לא היתה בשל מציאות אמיתית של חוסר בית אלא בעקבות שנים של אימון בדמיון מצב של גלות ומצב של חוסר ודאות. בדיעבד מתברר כי השימוש במערכת תרבותית זו שנתנה לעם תחושה של היכרות עם גלות, עם חוסר בית וחוסר ביטחון, הביאה לשימורו של העם בגלות. מכאן ואילך החיל העם את הדמיון הזמני של חוסר הוודאות על כל המציאות ובמשך כל הזמן. החשיבות של אבחנה זו היא בכך שתחושת חוסר הוודאות של העם בחיים בגלות תחת רדיפות פיסיות ורוחניות מקורה היה בתחום הדמיון ולא בתחום המציאות. לטעמי, זהו **אחד** ההסברים ליכולתו של העם היהודי לשרוד את התלאות ההיסטוריות שעברו עליו תוך שמירת זהותו הייחודית.³⁵ אם רק הדמיון פועל כאשר אני רואה את עצמי חסר בית הרי שהשיתוק המתלווה ברגיל למצב חסר וודאות זה – קטן. בסופו של דבר, תחושה זו היא אחת מנקודות הכוח שהיו ליהודים להמשיך בחיי היום-יום למרות הרדיפות הפיסיות והרוחניות. גם היכולת, משהתאפשר הדבר, להשתלב בחיי החברה, התרבות הכלכלה, הפוליטיקה והמדע במדינות שחיו בהן, נעוצה בהפרדה הזאת שבין מציאות ודמיון. אין כאן רק התמודדות עם תחושת חוסר האונים שיש בחוויית הגלות – הדמיון תפקד גם באופן חיובי. אם עד לגלות דמיון תחושת חוסר הוודאות ביהדות היה זרז לפיתוח רגישויות חברתיות, רעיוניות ומדעיות הרי שבגלות היה דמיון זה במעין היפר-תפקוד. תפקוד-יתר זה הוא כנראה המקור ליצירה התרבותית הגדולה של העם היהודי בגולה – החל מן התלמוד הבבלי, דרך ספרות השו"ת וכלה בגילויים מדעיים. הבעיה הבלתי נמנעת במצב זה היא ההתעייפות ואפיסת הכוחות.

³⁵ ראה יחזקאל קויפמן, 'לשאלת קיומו של עם ישראל בגולה', **מולד**, טו (ניסן תשי"ז-טבת תשי"ח), עמ' 245. קויפמן טוען שהשתמרותו של עם ישראל בגלות מקורה בייחוד הדתי, המונותאיסטי, ובהתגלמותו של ייחוד זה במסגרת נבואית-מוסרית. ייצוג נוסף של גישה ידועה ראינו אצל גיורג' סטיינר (לעיל, הערה 21) הטוען ש"מצבו של היהודי בגולה מפתח בו נטייה בינלאומית". טענתו, כאמור, היא שדווקא העובדה שהיהודי הוא "אורח" בכל מקום אפשרה לו לתרום תרומות תרבותיות נכבדות לתרבות המערב.

ניהול חיים כפולים שבהם, מצד אחד, מפעילים דמיון תמידי של תחושת חוסר ודאות ומן הצד האחר חיים תקינים ורגילים, הוא מצב מתוח הגובה מחיר כבד. הדמיון תובע את שלו ומנכס לעצמו חלקים מן המציאות והמציאות תובעת את שלה ונוגסת בתחושת חוסר הוודאות הדמיונית. המחשבה הציונית אליבא דברדיציבסקי, שגם בן-גוריון נמנה עליה, ביקרה בחריפות את ההוויה הגלותית בנקודה זו ממש – סירובה של המציאות היהודית להמשיך לחיות חיים כפולים.³⁶ ציונות זו נבעה מתחושת העייפות עקב המאמץ הגדול של הדמיון.³⁷ הנה מה ששם חיים הזז בפיו של יודקה גיבור סיפורו "הדרשה", האמור לייצג את עמדת הציונות כלפי הגלות: "העולם נעשה צר ומצומצם והפוך. עולם של חושך, של שלילה וסתירה... הצער נעשה אידיאלי יותר מן השמחה, הכאב נעשה יותר מובן מן האושר, הסתירה יותר מן הבנין, השעבוד יותר מן הגאולה, החלום יותר מן המציאות, התקווה יותר מן העתיד לבוא, האמונה יותר מן השכל הישר".³⁸ רעיון שלילת הגלות, והרתיעה מההוויה הגלותית של ההוגים הציוניים מבטאים את סלידתה של הציונות בראשית ימיה מדומיננטיות-היתר של הדמיון בחיים היהודיים. הציונות אמרה לא-עוד לדמיון של חוסר הוודאות היהודי, לא-עוד לדמיון תחושת ה"מחר אמות" היהודית. לא עוד לדמיון של החיים כסוכה, כדירת ארעי. בן-גוריון היה קיצוני ביותר בביטוי "שלילת הגלות" שלו:

כל אחד מאיתנו עומד ביראת הכבוד ובהערצה עמוקה בפני העוצמה המוסרית הגדולה שגילו היהודים בנדודיהם ובסבלם בגולה, שידעו לעמוד בפני אויבים, מבזים, מדכאים ורוצחים ולא ויתרו על יהדותם. אבל הגלות שחיו בה היהודים ועוד הם חיים בה – היא בעיניי חוויה אומללה, דלה, מרודה, מפוקפקת ואין להתגאות בה; להיפך – יש לשלול אותה בתכלית השלילה.³⁹

רצונם של מנהיגי הציונות היה לעצב יהודי חדש, וכדי לעשות זאת היה צורך להיפטר מן הדמיון היהודי. כלומר, המנהיגים הציוניים שדגלו באופן קיצוני בשלילת הגלות בזו להשתלטות הדמיון על החיים, שכן שלילת הגלות משמעה הוא גם להפסיק לדמיין את תחושת חוסר הוודאות. הציונות באה לבטל את ההסתמכות על הדמיון, לבטל את הדמיון ככלי עיקרי בחיי העם. על מנת לאפשר את האמונה בממשות של הרעיון הציוני פעלה הציונות ליצירת "יהודי חדש" שהוא כל מה שהיהודי הגלותי איננו. בעוד שהיהודי הגלותי הוא "אבק אדם" כפי שאמר בן-גוריון,⁴⁰ הרי שהיהודי הציוני בארץ ישראל הוא אדון לעצמו, בעל חירות, ישר כפיים ואמיץ לב. לא כל ההוגים

³⁶ ראה אניטה שפירא 'המיתוס של היהודי החדש', יעקב גולומב (עורך), **ניטשה בתרבות העברית**, ירושלים תשס"ב, עמ' 113, 126.

³⁷ ראה טענתו של אליעזר שביד שהרגשת הנכר והגלות התחזקה בעם היהודי מחד גיסא, ושלילת הגלות התחזקה מאידך גיסא "מפני שבאותה תקופת מעבר [=אחרי השואה] נעשה עם ישראל שוב, אך בהיקף חסר תקדים, לעם גולה במובן הדינמי של המושג הזה". אליעזר שביד, 'האם יש פתרון בפיזור ישראל בין העמים', **גשר**, 121 (קץ), תש"ן, עמ' 16.

³⁸ חיים הזז, 'הדרשה', **ספורים נבחרים**, תל-אביב, תשל"ז, עמ' 147, 152.

³⁹ דברי בן-גוריון בכינוס הציוני העולמי בירושלים בשנת 1957, מובא אצל יוסף גורני 'בין שלילת הגלות להשלמה עמה', **זמנים**, 58 (אביב 1998), עמ' 102, 104.

⁴⁰ הציטוט מובא אצל יוסף גורני, שם, הערה 30, עמ' 87. המובאה היא מסיכום פגישה במשרד ראש-הממשלה מיום 25.7.1950, מתוך ארכיון משרד הביטחון. ראה עמ' 347-348 אצל גורני.

הציוניים הביעו עמדה קיצונית מעין זו,⁴¹ אצל רבים שלילת הגלות היתה רק צד אחד של המטבע. בצד השני היתה מונחת התרבות שמהם הגיעו הם עצמם והוריהם ומשפחתם, שם היתה גם שפת-האם שלהם.⁴² עם זאת, אין ספק שהדגם הבן-גוריוני שבז ליהודי הגלותי הוא ששלט בכיפה בשנות המדינה הראשונות.⁴³ בבואו ליצור יהודי חדש ולבטל את הדמיון הגלותי לא הבין בן-גוריון שהקריאה לדמיון חוסר ודאות היא במקורה קריאה יהודית ולא קריאה גלותית, שעקרון דמיון חוסר הוודאות הוא חלק בלתי נפרד מן התרבות היהודית, ושהגלות אך העצימה את השימוש בעיקרון זה. בן-גוריון רצה לבטל את הדמיון היהודי מכול וכול, אך למרות הרצון העז שלו ושל אחרים לדכא אותו, שבה הקריאה לחוסר ודאות והופיעה ברגע "מעמד הר סיני" של מדינת ישראל הצעירה – רגע כינון החוקה. בדיוק כמו שבמעמד הר סיני הביע העם רצון לחוסר ודאות באמצעות חטא העגל, גם כאן, ברגע שהיה עניין לקבוע את גבולות הזהות של העם היושב בישראל באה הקריאה לחוסר ודאות. המעניין הוא שקריאה זו באה דווקא מכיוונו של בן-גוריון שהצהיר כי הדמיון היהודי לחוסר ודאות הוא גלותי ולכן פסול.

ז

כינון חוקה למדינה הוא מעשה הגדרתי ביסודו – כפי שהריבונות הטריטוריאלית משרטטת גבולות פיסיים בין המדינה למדינות אחרות, כך החוקה משרטטת את דמותה של המדינה, את מערכת הערכים שלה, את סדרי השלטון והמשפט ואת סדרי העדיפויות של העם. החוקה מגדירה מהי המדינה או, ליתר דיוק, מהי המדינה כפי שהעם היושב בה רוצה שתהיה. הגדרה עצמית שכזאת מחייבת ביטחון עצמי גדול ויכולת להאמין בקיום המדינה לאורך זמן. לפני קום המדינה ובראשית ימיה נוהלו דיונים ארוכים ובעלי משמעות **בתוכן** החוקה העתידית שתכונן למדינת ישראל. ואולם, לאחר גיבוש הצעת חוקה ודיון בה לגופה החליטה הכנסת הראשונה לעצור את ההליכים ולדון בשאלה אם יש צורך בכלל בחוקה. לאחר דיון ארוך וממצה בשאלה זו החליטה הכנסת הראשונה שלא לנצל את סמכותה כאסיפה מכוננת ולא לכונן חוקה. ההחלטה שנקראה על שם מנסחה חבר-הכנסת יזהר הררי ("החלטת הררי"), קבעה כי "החוקה תהיה בנויה פרקים פרקים באופן שבו כל פרק יהווה חוק יסודי בפני עצמו". במשך השנים ניתנו כמה תשובות המשלימות זו את זו באשר לסיבת הימנעותה של הכנסת הראשונה בעניין החוקה.⁴⁴ הוסבר כי התנגדות הממשלה נבעה מחוסר רצונה לכבול את עצמה לחוקה נוקשה בשל רצונה בגמישות בתנאים הביטחוניים והכלכליים ששררו באותה תקופה. הממשלה גם לא רצתה להעניק לרשות השופטת את הכוח לסכל מגמות מטעמה על-ידי פסילת חוקים. המפלגות הדתיות התנגדו בשל חששן שהחוקה תהווה אבן נגף בפני עיצובה של המדינה כמדינה יהודית. ואולם, ההתחמקות מכינון החוקה וקבלת "החלטת הררי" שהיא בבחינת "לא זה ולא זה" קשורה בקשר הדוק גם

⁴¹ אניטה שפירא, לעיל הערה 36, עמ' 125.

⁴² ראה גדעון שמעוני, 'בחינה מחדש של שלילת הגלות כרעיון וכמעשה', אניטה שפירא, יהודה ריינהרץ ויעקב הריס (עורכים), **עידן הציונות**, ירושלים תש"ס, עמ' 45.

⁴³ אניטה שפירא, לעיל הערה 36, עמ' 127.

⁴⁴ ראה רות גביזון, **המהפיכה החוקתית, תיאור מציאות או נבואה המגשימה את עצמה**, ירושלים 1998, עמ' 57, 61. כמו כן ראה הקדמתו של דניאל י' אלעזר **לחוקה למדינת ישראל**, ירושלים 1998, עמ' 5.

בשאלת ההגדרה העצמית של העם היושב בישראל על-ידי הציונות. חקיקת החוקה, כפי שסברו העוסקים בכינונה, משמעה קיבוע הגדרתו העצמית של העם היושב בציון. הטענה היתה שקיבוע כזה אינו רצוי למדינה מתהווית אבל נראה כי בדברי כל הדוברים ששללו את כינונה של החוקה היה חשש מקביעת מסמרות, חשש כי בכינון החוקה יש משום ביטחון-יתר בקיומה של המדינה לאורך זמן. בפרק זה אשתדל להאיר את המהפך בגישה לכינון החוקה לאור רעיון החתירה היהודית לחוסר ודאות.

מיד לאחר החלטת האו"ם בכ"ט בנובמבר 1947 התחיל ד"ר יהודה פנחס כהן בהכנת הצעה לחוקת המדינה.⁴⁵ כחודשיים לאחר הכרזת המדינה בחרה מועצת המדינה הזמנית ועדת חוקה בראשותו של זרח ורהפטיג לבירור השאלות החוקתיות וריכזו החומר לשם עיבוד הצעת החוקה. לוועדה זו הוגשו ארבע הצעות חוקה והצעתו של כהן שימשה בסיס לדיוניה. הוועדה עסקה בבחירת ההסדרים החוקתיים הראויים תוך שמיעת תיקונים שהציעו חברים מכל הקשת הפוליטית. ב-25 בינואר 1949 נבחרה האסיפה המכוננת וזו הפכה לכנסת הראשונה. הכנסת מסרה את הטיפול בעיבוד החוקה לוועדת החוקה, חוק ומשפט, שנבחרה באפריל 1949. על השתלשלות העניינים מנקודה זו מספר יהושע פרוידנהיים בספרו **השלטון במדינת ישראל**:

כאן חל באופן מפתיע מפנה מוחלט במהלך הדיונים. בעוד שבועדת מועצת המדינה הזמנית התנהל ויכוח מסביב לשאלות חוקתיות ממשיות לגופן, נתעוררה בקרב וועדת החוקה, חוק ומשפט של הכנסת הראשונה בכל חריפותה הבעיה הפרימלינארית, אם בכלל יש לחוקק חוקה אחידה או אם מוטב לעת עתה להסתפק במספר חוקי יסוד שכל אחד מהם יסדר בהתאם לצרכי החיים המעשיים, שטח מסוים בלבד.⁴⁶ [ההדגשה שלי].

⁴⁵ מחויבותה של הנהגת מדינת ישראל בראשית ימיה לכינון החוקה היתה קשורה ברצון להתאים את התשתית החוקתית של מדינת ישראל לתשתית שנקבעה על-ידי האומות המאוחדות ב"החלטת החלוקה". בכ"ט בנובמבר 1947 נתקבלה החלטת האו"ם המחלקת את פלסטינה למדינה יהודית וערבית. בהחלטה הטילו האומות המאוחדות על האסיפה המכוננת של המדינה היהודית ושל המדינה הערבית לעבד חוקה דמוקרטית, אך הגבילו את סמכות האסיפה המכוננת באשר לתוכן החוקה באמצעות כמה הוראות שחייבו להכליל בחוקה (החלטת עזרת האו"ם מספר 181 מיום 29.11.1947). ההחלטה חייבה קיום בחירות כלליות, חשאיות ויחסיות, אחריות הממשלה בפני הבית המחוקק, יישוב סכסוכים בינלאומיים באמצעי שלום, הימנעות מאיומים ושימוש בכוח, הבטחת שוויון זכויות בעניינים אזרחיים, מדיניים כלכליים ודתיים ויצירת ערובות לזכויות אדם וזכויות יסוד כמו חופש הדת, השפה, החינוך, ההתאספות וההתאגדות. בהתאמה, הכרזת מדינת ישראל ב-ה' באייר תש"ח, 14 במאי 1948, קבעה בנוגע לרציפות החוקתית כי: "החל מרגע סיום המנדט... ועד להקמת השלטונות הנבחרים והסדירים של המדינה בהתאם לחוקה שתיקבע על ידי האסיפה המכוננת הנבחרת לא יאוחר מ-1 באוקטובר 1948 תפעל מועצת העם כמועצת מדינה זמנית ומוסד הביצוע שלה, מנהלת העם, יהווה את הממשלה הזמנית של המדינה היהודית, אשר תיקרא בשם 'ישראל'. ואמנם, עוד לפני ההכרזה על הקמת מדינת ישראל מינה הוועד הלאומי ועדה לענייני חוקה בראשותו של זרח ורהפטיג שתפקידה היה להכין את הקרקע החוקתית של המדינה שבדרך.

⁴⁶ ראה יהושע פרוידנהיים, **השלטון במדינת ישראל**, ירושלים תשי"ג, עמ' 13. כמו כן ראה אשר צידון, **בית הנבחרים**, ירושלים 1964, עמ' 361, תחת הכותרת 'המפנה': "משהתקרב מועד הבחירות לאסיפה המכוננת חל מפנה בשאלה זו. נתגלה שיש חילוקי דעות, אם לקבל חוקה לאלתר או לא". וכן ראה George M. Gross, 'The constitutional Question in Israel', Daniel J. Elazar (ed.), *Constitutionalism: The Israeli and American Experiences*, Lanham 1990, p. 51.

הוועדה דנה בנושא זה בכמה ישיבות והביאה את הנושא להכרעת הכנסת. בסיומם של דיונים סוערים בעניין שנערכו מ-1 בפברואר 1950 עד ל-13 ביוני 1950 החליטה מליאת הכנסת לקבל את הצעתו של חבר-הכנסת יזהר הררי ממפא"י שלפיה: "הכנסת הראשונה מטילה על ועדת החוקה, החוק והמשפט להכין הצעת חוקה למדינה. החוקה תהיה בנויה פרקים פרקים באופן שכל אחד מהם יהווה חוק יסודי בפני עצמו. הפרקים יובאו בפני הכנסת, במידה שהוועדה תסיים את עבודתה, וכל הפרקים יחד יתאגדו לחוקת המדינה".⁴⁷

ממרחק השנים קשה שלא להתפעל מן העובדה שהחלטת הררי שאין לה כל תוקף נורמטיבי עדיין עומדת בבסיס המחשבה החוקתית הפוליטית של מדינתנו. ההחלטה קבעה עמדה שעוגנה בתרבות הפוליטית והמשפטית של ישראל והשפיעה השפעה מכרעת על המנגנונים החוקתיים של מדינת ישראל. המילים "החוקה תהיה בנויה פרקים פרקים" אוצרות בתוכן תרבות פוליטית שלמה שבמסגרתה ישנה אפשרות לקבל החלטות חוקתיות המהוות "פרקים" כלומר, החלטות אד-הוק. חוק יסוד המהווה "פרק" ואשר שינויו לא דורש מאמץ פרלמנטרי נרחב יכול להיות גם בסיס לשינויים הנובעים ממצב זמני כזה או אחר. כך, למשל, שונה חוק יסוד 'חופש העיסוק' כתוצאה ממצב פוליטי מסוים.⁴⁸ כלומר, החלטת הררי מבטאת יותר מהחלטה טכנית לכתוב את החוקה פרקים-פרקים אלא יש בה תמצית של תרבות פוליטית חוקתית שמשפיעה עד ימינו אנו. אם כך, ראוי להבין לאשורו את המהפך, וזהו אכן מהפך, שחל במעבר מדיוני ועדת החוקה של מועצת המדינה הזמנית שהיו דיונים לגופה של חוקה אל דיוני ועדת החוקה של הכנסת הראשונה שלפתע פתאום נסבו על עצם נחיצותה של חוקה. זרח ורהפטיג, שעמד בראש ועדת החוקה של מועצת המדינה הזמנית ולאחר מכן שינה את דעתו והתנגד לכינונה של חוקה, ממחיש את המהפך שחל בנוגע לכינון החוקה.⁴⁹ ורהפטיג העיד כי :

...הדעה הרווחת ביניהם [בין חברי הוועדה] מימין ומשמאל, היתה כי רצוי לקיים

החוקה בכללותו באור מקצועי ולא פוליטי. טענתו היא שהחלטה שלא לקבל חוקה כתובה בראשית ימי המדינה היתה החלטה בעלת נימוקים חוקתיים-מקצועיים טובים.

⁴⁷ ראה **דברי הכנסת**, 5, עמ' 1722 – ישיבה מיום 13 ביוני 1950.

⁴⁸ חוק יסוד 'חופש העיסוק' שונה בעקבות החלטת בג"צ 3872/93 **מישראל בע"מ נ' ראש הממשלה ושר הדתות יצחק רבין**. בבג"צ זה החליט בית-המשפט שסירוב להעניק רישיון ליבוא בשר נוגד את רוח הוראות חוק יסוד 'חופש העיסוק'. כתוצאה מכך שונה חוק היסוד ונקבע כי אפשר לפגוע בהוראות חוק יסוד באמצעות חוק שהתקבל ברוב של חברי-הכנסת ותוקפו של חוק זה יהיה עד 4 שנים.

⁴⁹ ראה זרח ורהפטיג, **חוקה לישראל, דת ומדינה**, ירושלים תשמ"ח. וראה את הביקורת שמטיח בורהפטיג יו"ר ועדת החוקה נחום ניר-רפאלקס בדיון בכנסת בנושא זה: "אני מצטט זאת כדי להראות עד כמה אנשים מחליפים את דעותיהם במהירות כזו, שקשה לעקוב אחריהם – (אני קורא מדף 7 של הישיבה האחרונה של מועצת המדינה הזמנית): 'אינני יודע אם האסיפה המכוננת תוכל לקבל כל כך מהר הצעה מוכנה' ולהלן הוא אמר: 'אני מקווה, שוועדת החוקה של האסיפה המכוננת שתקבל מאיתנו את החומר, תרחיב את הפעולה הזאת, תלמד עוד יותר ותגיע לידי כך, שתביא חוקה מקורית למדינת ישראל'. אין זה חשוב שחבר הכנסת ורהפטיג שינה את דעתו במשך חודש ימים; חשוב שלאיש שירצה להעמיק אחר כך בסיבות, דבר זה ישמש חומר למחשבה – אך אני לא אעמוד כרגע על חומר זה". ראה **חוקת המדינה: הדין וחשבון של ועדת החוקה חוק ומשפט בדבר חוקת המדינה והדיונים במליאת הכנסת הראשונה**, ירושלים תשי"ב, עמ' 8. וראה גם הערתו של יזהר הררי על המהפך שחל בגישתו של ורהפטיג: "קשה לי להבין מה קרה פתאום, לאחר דיונים ממושכים כל כך, לאחר שהתעמקנו בשאלות השונות – מה קרה להשקפותיו של יושב ראש ועדת החוקה של מועצת המדינה, שבא לפני הכנסת הזאת ומודיע שאין צורך בכלל בחוקה למדינה הזאת?", שם בעמ' 40.

הפרדה בין דת ומדינה, ושהחוקה בכל אופן צריכה להיות חילונית. המעבר מהשואה הנוראה לישועה הבוקעת מהקמת המדינה היהודית, הגשמת חלום של כאלפיים שנה, היה מהיר, כמעט מפתיע. העמידה ההירואית נגד שבעת עמי ערב נסכה רוח של "כוחי ועוצם ידי" אצל ראשי התנועה הציונית. הם היו שקועים רובם ככולם בבעיות השעה המעשיות ויחסם לבעיות הנצח של דת ומדינה היה כלבעיות שוליות. נתעוררו בלבנו חששות רבים לתכנה ומהותה של חוקת יסוד העלולה להתקבל באווירה כזו... ספקות והרהורים אלה הביאוני לתפנית ביחסי להכרח שבמתן חוקת יסוד מיד, והביאוני למחשבה שאולי יש לנו ללמוד מכמה מדינות דמוקרטיות, ובראשן אנגליה – שמסתדרת יפה ומקיימת שלטון החוק והגנת זכויות היחיד ראויים לשמם, ללא חוקה כתובה כלל – וחשבתי שאולי גם מדינתנו צריכה להקדים את הנעשה לנשמע.⁵⁰

קשה שלא לשמוע את חששו של ורהפטיג מקביעות חד-משמעיות או מן הביטחון העצמי המופרז שיש בכינון חוקה. ואולי אף יותר מזה, בדבריו של ורהפטיג יש הד למצבם של בני ישראל לאחר יציאת מצרים ולפני מעמד הר סיני – המעבר ממצב של עם עבדים לעם חופשי, כמו "המעבר מהשואה הנוראה לישועה הבוקעת מהקמת המדינה" והשימוש במכתם "נעשה ונשמע". כאמור, בסופו של דבר הועבר הדיון בשאלת נחיצותה של חוקה למליאת הכנסת. הדיון שנוהל בשאלה זו היה ממצה ורחב יריעה והשתתפו בו ח"כים מכל סיעות הבית. ח"כים שצידדו בכינון חוקה, מן האופוזיציה ומן הקואליציה, העלו את שאלת התנגדות הממשלה לכינון חוקה במלוא חריפותה. חבר-הכנסת דאז, מנחם בגין, ניסח באופן חד את הבעייתיות שבהימנעות מכינון חוקה:

אתם טוענים שאין אתם מוכנים להתחייב לחוקה נוקשה, כביכול, משום שעדיין אין העם יושב בגבולות המדינה, ואיך זה נחייב מיליונים יהודים בחוקה שהם לא הסכימו לה, ואולי יצטרכו לשנותה? אלה הם דברים חסרי תוכן. אתם צנועים כל כך, אתם ענוותנים כל כך, אינכם מוכנים לחייב את העם היושב בגולה... הייתם מוכנים לחייב את האומה לחתימה על גבולות שהיו חונקים את העלייה בעודה באיבה... עכשיו אתם מוכנים לחתום חוזה שלום עם מדינת עבדאללה ולהפקיר את ירושלים העתיקה, בית לחם וחברון... ופתאום אתם נעשים צנועים כאלה, ענוותנים כאלה, אינכם מוכנים לחייב את העם בחוקת יסוד שתתן לו את זכותו שתבטיח את מדינתו, שתעמיד גם את הממשלה במקומה! אתם מוכנים לחייב את העם היושב בגולה בדברים חמורים יותר מאשר חוקה כתובה, ואל תספרו לנו שדווקא במקרה זה אינכם מעיזים לחייב את העם.⁵¹

חבר-הכנסת ישראל בר-יהודה ממפ"ם, שדיבר גם הוא בזכות קבלת חוקה, טען כי אי-קבלת החוקה הוא המשך של תכונה גלותית של יהודים "להסתדר עם החוק".⁵² חבר-הכנסת בן-ציון דינבורג (דינור) ממפא"י טען בזכות חוקה שתבטל את המחשבה הגלותית של "אנחנו" ו"הם" ביחס של עם ישראל למלכות השלטת.⁵³ חבר-הכנסת אידוב כהן מן המפלגה הפרוגרסיבית שאל גם

⁵⁰ ורהפטיג, שם, עמ' 76-77.

⁵¹ שם, עמ' 24-25.

⁵² שם, עמ' 20.

⁵³ שם, עמ' 27.

הוא את השאלה -

כל הדיבורים על כך, שעדיין לא הגיע הזמן לחקיקת חוקה, עשויים לעורר את הרושם כאילו היינו נתונים במצב של ארעיות וזמניות. אמנם, עדיין אין מדינתנו מכילה אלא מיליון יהודים; אמנם מחכים לנו עוד לשלושה, ארבעה מיליונים יהודים. אבל מה הדיבורים האלה של האומרים "עוד לא קיבצנו את כל הגלויות"? בכך הננו מציגים את עצמנו בבחינת צריף שמעמידים אותו על יסודות פרוביזוריים, כדי להעתיקו כעבור זמן מסוים למקום אחר. אנו כיום, מדינה עצמאית, ובאותה הזכות שהקמנו את המדינה יכולים אנו לתת לה חוקת יסוד. הדורות הבאים אחרינו יחליטו מה שיחליטו.⁵⁴

אבחנתו של חבר-הכנסת אידוב התבססה על נאומי הח"כים ששללו את כינון החוקה. התפישה העולה מרוב המתנגדים לה היא תפישה של חוסר ודאות באשר למה שצופן העתיד, וחוסר רצון "להתגרות" בו על-ידי יצירת עובדות היסטוריות כמו כינון חוקה. הנה מבחר מהדעות השוללות את כינון החוקה, הרלוונטי לענייננו: חבר-הכנסת מאיר-דוד לוונשטיין מן החזית הדתית המאוחדת סבור כי השעה לא כשרה לקבלת חוקה, "אנו מדינה בהתהוותה... האומנם נוחה כעת השעה לבירור ממצה ונוקב של מהותנו ויעודנו?".⁵⁵ חבר-הכנסת דוד בר רב האי ממפא"י מחזיק גם הוא בדעה זו, "האם יכולים אנו כיום, במצב השוטף הזה [=ללא אוכלוסייה קבועה וללא גבולות ברורים] לצקת את הדפוסים הקבועים, ליצור את המסגרת הקבועה של מדינת ישראל?".⁵⁶ לדידו של חבר-הכנסת אפרים תבורי ממפא"י קבלת חוקה היא התיימרות לדעת את צורכי הדורות הבאים, "יש לי איזו תחושה אינסטינקטיבית האומרת לי שגישה זו עלולה להצמיח דבר שלילי". לטעמו, ההתיימרות לדעת את רצון הדורות הבאים היא התיימרות מבית הפילוסופיה הפוליטית של הבולשביזם. בעיניו, הנימוק לפיו לכל מדינות העולם יש חוקה הוא "נימוק גלותי" היות שהמקרה הציוני הוא מיוחד במינו.⁵⁷ גם חבר-הכנסת אברהם חיים שאג מהחזית הדתית המאוחדת סבר שאין הדור כשר להחליט החלטות בעבור הדורות הבאים, "מסופקני אם אנו מסוגלים לקבוע חוקה לדורות. בל נתגאה ובל נתפאר במה שאין בנו".⁵⁸ חבר-הכנסת יונה קוסוי ממפא"י מצדד באי-קבלת חוקה נוקשה היות שהיא תגביל את האפשרות לשנות את אופייה של המדינה.⁵⁹ שר הסעד הרב יצחק מאיר לויין דיבר על יסוד הזהות בכינון חוקה, "דיון על החוקה פירושו – דיון על האופי, המהות, הרוח המיוחדת הפועמת בעם, על החזון הממלא את העם, על העבר, ההווה והשאיפות לעתיד".⁶⁰ הוא מזכיר כי מצבה של המדינה עדיין איננו בטוח ו"אין לדעת מה ילד יום". לדעתו, אם אי-אפשר להביא לכינון חוקה המבוססת על חוקי התורה מוטב שלא תהיה חוקה כלל. ראש-הממשלה, דוד בן-גוריון, בנאומו בישיבת הכנסת מיום 20 בפברואר 1950, חזר בדבריו על כל הנימוקים שהביא בדיונים שקדמו לדיון מסכם זה (חוסר הרצון לתת לבית-

⁵⁴ שם, עמ' 111.

⁵⁵ שם, עמ' 29.

⁵⁶ ראה חוקת המדינה: הדין וחשבון של ועדת החוקה חוק ומשפט בדבר חוקת המדינה והדיונים במליאת הכנסת הראשונה, ירושלים תשי"ב, עמ' 13.

⁵⁷ שם, עמ' 36.

⁵⁸ שם, עמ' 50.

⁵⁹ שם, עמ' 46.

⁶⁰ שם, עמ' 58.

המשפט העליון את הסמכות לפסול חוקים, הסכנה שיש בשיטה של רוב מיוחס כי המיעוט יכול למנוע כל שינוי בחוקה, והעובדה שבמדינה דמוקרטית האזרח חופשי לעשות כל שהוא חפץ ככל שהחוק לא אוסר זאת עליו, וזאת גם בלי חוקה). להלן הפסקה המסיימת את נאומו:

העם היהודי מרד בגורל הסטורי, בגורל של עם גולה, מפוזר, מחוסר מולדת, לשון, תרבות ועצמאות. ב-14 למאי, עם הקמת המדינה, לא נשתחרר העם היהודי... במעמדנו ההיסטורי לא יכולנו לבצע מהפכה חד פעמית, כאשר עשו עמים אחרים. גאולת עם ישראל, אפילו גאולתו הלאומית בלבד, טרם באה; יש רק אתחלתא דגאולה. אפילו שש מאות וחמישים אלף שבארץ – לא נגאלו עדיין גאולה שלמה. אפילו המיליון שיש לנו עכשיו לא משוחרר עדיין. עם שאין לו ביטחון – אין לו עצמאות מובטחת. אין אני מזלזל ביום 14 למאי. לא היו ימים רבים כמוהו בהיסטוריה הארוכה שלנו. אבל יום גדול זה ייעשה חלילה פלסתר, אם ה"מהפכה" בה התחלנו, והתחלנו לאו דווקא ב-14 למאי, לא יהיה לה המשך מתמיד ונאמן עד עת קץ. שום מאורע חד פעמי לא יגאל את עם ישראל. גאולתנו היא תהליך ממושך של עלייה והתיישבות ומאמצי ביטחון, זאת אומרת של שורת מעשים ושורת חוקים. החשיבות של יום 14 למאי היא בזאת שהוא פתח אפשרויות חדשות וגדולות לעלייה, להתיישבות ולביטחון. משום כך מדינתנו היא המדינה דינאמית ביותר בעולם. מפני הממדים הקטנים של מדינתנו אין הדינאמיזם שלה מרעיש עולמות, אבל הוא קובע דרכה ואופייה. מדינתנו נוצרת בכל יום מחדש, בכל יום משתחררים יהודים נוספים בעלותם ארצה, בכל יום משתחררים שטחי אדמה משממה ומעוזבה; דינאמיזם זה אינו סובל מסגרת נוקשה וכבלים מלאכותיים. חוקי מדינת ישראל צריכים להסתגל להתפתחות דינאמית זו... מעמד הר סיני לא מתרחש בכל יום. היה לנו מעמד גדול, היסטורי, לפני עשרים ושנים חודש. בהיסטוריה של ארבעת אלפים שנה לא היו לנו הרבה מעמדים כאלה. אינני חושב שזהו המעמד ההיסטורי האחרון שלנו. אני מאמין שעוד צפוי לנו מעמד גדול. איני אומר כמעמד הר סיני או כמעמד ייסוד המדינה. זאת איני יודע. אפס ייתכן עוד מעמד גדול, ואולי עוד נשמע הקול המדבר מתוך האש – "במסות, באותות ובמופתים ובמלחמה וביד חזקה ובזרוע נטויה ובמוראים גדולים", ויפתח שוב פרק חדש וגדול בתולדותינו. עד אז – נעשה את מלאכתנו יום-יום באמונה, בענווה, בהתמדה ובלי רתיעה. נעשה מלאכת הביטחון, העלייה וההתיישבות וכל החוקים הקטנים הדרושים לכך.⁶¹

חבר-הכנסת דאז, יצחק בן-צבי, החרה החזיק אחרי בן-גוריון בטענה שעיסוק בשאלת החוקה כעת רק יחריף את השסעים השונים בין המפלגות. בן-צבי המשיך אף הוא במטפורה של מעמד הר סיני: "רבותי, אינני יודע מה היה בזמן מתן תורה, אם היתה שם כנסת נבחרה שקיבלה את החוקים. האגדה מספרת שהם נתקבלו בכפיית הר כגיגית. אבל יש גם חוקים ומשפטים שהונחו ביסוד, וישנה בתורה פרשה שלמה המתארת כיצד נתקבלו, למשל, חוקי מינוי שוטרים ודרכי המשפט בעצתו של יתרו".⁶² בן-צבי מצדד בעדיפות המעשה היום-יומי ומתנגד "להתקנת שולחן-ערוך חדש מראש".

⁶¹ שם, עמ' 70.

⁶² שם, עמ' 91.

השאלה ששאלו הח"כים מן האופוזיציה – כיצד מסתדרת התפישה כי אין לכוון עכשיו חוקה עם התפישה של שלילת הגלות שהחזיקו בה מתנגדי החוקה – לא נענתה. כיצד ייתכן שחברי-כנסת רבים כל כך ובן-גוריון בראשם מביעים חוסר ביטחון ביציבותה של המדינה ובד בבד מחזיקים בתפישה השוללת את תחושת חוסר הביטחון הזה. אנשים אלה שחתמו על מגילת העצמאות שחזונה התגשם לנגד עיניהם הסתייגו עתה מלקבוע עובדות בשטח. חבר-הכנסת יזהר הררי העיר במהלך הדיונים כי "ההחלטה שלא תהיה חוקה במדינת ישראל היא החלטה גורלית הדורשת כוח שיפוטי, תבונה והכשרה, לא פחות מן ההחלטה שתהיה חוקה".⁶³ במובן זה, אכן מאמץ רב השקיעו בן-גוריון ובני-בריתו הקואליציוניים שלא לקדם את כינון החוקה, מאמץ שניתן כאמור להסבירו במונחים פוליטיים. ואולם, בדברי הח"כים שצוטטו לעיל, מעבר לנימוקים שהובאו בעד או נגד, ניתן לזהות דפוס חשיבה מסוים הנוגע לסוגיית הגלות, הזמניות, הארעיות וחוסר הביטחון. לכן, אם, במונחיו של בן-גוריון, הכרזת העצמאות היא מעמד הר סיני של התרבות הישראלית המתחדשת הרי שאי-כינון החוקה הוא חטא העגל שלה.

נקודה היסטורית מעניינת שמחזקת את שאלת ההתנגדות לחוקה היא העובדה שבד בבד עם הדיונים על החוקה בכנסת שנוהלו בין פברואר 1950 ליוני 1950 התעוררה גם שאלת מעמדה של ההסתדרות הציונית העולמית - הסוכנות היהודית, עניין שהעסיק באופן אינטנסיבי את הנהגת המדינה שרבים ממנה נמנו על הנהלת ההסתדרות הציונית. בן-גוריון גרס כי מדינת ישראל, המדינה שנולדה, היא גוף ריבוני שאינו חייב למסור דין-וחשבון להסתדרות הציונית העולמית. הוא נמנע בתקיפות מלהעניק להסתדרות הציונית העולמית תואר של "נציג העם היהודי" וסבר, אם כי לא אמר זאת בפירוש, כי מדינת ישראל היא שצריכה להיות הנציג המובהק של העם היהודי.⁶⁴ לכן תמך בשלילת סמכויות ההסתדרות הציונית בכל הקשור לעלייה, לקליטה ולהתיישבות, ועסק בשכנוע אינטנסיבי של כל הגורמים על מנת שיקבלו דעתו זו. את עמדתו החד-משמעית בעניין יש להבין על רקע גישתו כי יש חשיבות עליונה לחיזוק ממלכתיות המדינה ולבנייתה, להפיכתה לבעלת מעמד מרכזי בתודעת אזרחיה החדשים. על רקע זה צריכה להיות מובנת גם גישתו בעניין שלילת הגלות והנחתו שציוני הוא מי שעולה ארצה ושאי-אפשר להיות ציוני מרחוק. אזרחי המדינה הצעירה נדרשו למאמץ פיסי (כמו גיוס למלחמה והתגייסות אזרחית) ולמאמץ כלכלי (הנהגת משטר הצנע וקיצוב). העמדת המדינה – סמליה, ערכיה ומנגנוניה – במרכז התודעה הישראלית היתה בשנים הללו הכרחית ליצירת תחושה של אחדות. התפוצה היהודית-האמריקנית היוותה, לאור כל זה, איום על מאמץ מתמשך זה של בן-גוריון בבחינת "הנה יש מקום שבו יהודים אינם סובלים, אינם נרדפים, ובעלי אפשרויות תרבותיות וכלכליות מרחיקות לכת". קיצוניותו של בן-גוריון בשנים אלה בכל הנוגע לשלילת הגלות כוונו, כך נראה, להעמדת הקיום היהודי במדינת ישראל כקיום היהודי המלא היחיד האפשרי, ולכן גם להצדקת הקורבנות הגדולים בעבור קיום זה. מפתיע אם כן שבדיון על כינון החוקה נעדרות העמדות התקיפות שנקט בן-גוריון בעניין הפרדה בין ההסתדרות הציונית העולמית לריבונות העם בישראל. בדיון על כינון החוקה מופיעים דווקא הדימויים "הגלתיים" של צניעות, חוסר ידיעה, חוסר ביטחון וחוסר רצון

⁶³ שם, עמ' 41.

⁶⁴ ראה ישעיהו צ'ארלס ליבמן, 'שאלה של מעמד – ממשלת ישראל והתנועה הציונית', **תפוצות ישראל**, כג (1985), עמ' 48, 54. כמו כן ראהו יוסף גורני, **החיפוש אחר הזהות הלאומית**, תל-אביב 1990, עמ' 78-68.

לחייב את הדורות הבאים. אפשר לומר כי הצרכים הפוליטיים של השעה הכתיבו סוג מסוים של טיעונים אך ראוי לזכור כי הטיעונים האלה היו מנוגדים באופן יסודי לגישתו של בן-גוריון. אולי ראה בן-גוריון בחוקה מסמך שינתק לגמרי את העם היושב בישראל מן העם היושב בתפוצות. אולי החוקה היתה בעבורו חותם גמור של הריבונות הישראלית ולכן גם חותם גמור של הניתוק בין ישראל לתפוצות. בכל אופן, יש בהחלטה שלא לכוון את החוקה חתירה לחוסר ודאות פוליטי, רצון להשהות את ההגדרות הסופיות של העם היושב בישראל. באי-כינון החוקה מתגלה דפוס תרבותי יהודי של חתירה לחוסר ודאות ברגע של ודאות גמורה. דפוס זה הופיע הן בסיפור הבריאה היהודי והן במעמד הר סיני. בהרצאה בשנת 1957 אמר בן-גוריון: "על מפתן ההיסטוריה היהודית עמדו שלושה מאורעות מרכזיים שזכרם והשפעתם לא פסו בקרבנו עד היום הזה – יציאת מצרים, מעמד הר סיני וכיבוש הארץ"⁶⁵ – אמור מעתה: מעמד הר סיני וחטא העגל המהווה חלק בלתי נפרד ממנו.

סיכום

למיתוסי הבריאה היהודיים, כמו לכל מיתוסים מכוננים, תכונות דיאלקטיות. הסיפור המסופר באמצעותם, סיפור הנוכח בתודעתנו, הוא סיפור כפול. מחד גיסא, סיפור חתירתם של אדם וחווה, ואחר כך של בני ישראל, לוודאות. מאידך גיסא, זהו גם סיפור חתירתם לחוסר ודאות. סיפור חתירתם לחוסר ודאות הועמד בצל – הוא נתן משמעות חיובית לחטא העגל ומשמעות חיובית כזאת לא היתה יכולה לקבל לגיטימציה על-ידי התרבות היהודית. למרות זאת, פנים אלה של המיתוס חיות ונושמות בתרבות היהודית והן באות לידי ביטוי במקומות רבים. כפי שהראיתי לעיל, סיפור אי-כינון החוקה בישראל כמו משמר את דפוס הסיפור המיתי של מעמד הר סיני וחטא העגל. אפשר לומר כי חטא העגל של התרבות הישראלית – אי-כינון החוקה – הוא ראשיתה של תרבות פוליטית שלמה של רצון להתחמק מהכרעה אפילו בצורת פשרה. הדוגמאות לכך מאלפות – טלו לדוגמה את הדרך הפרלמנטרית שבה מתקבלים חוקים במדינת ישראל. דרך זו היא, במידה רבה, תמונת ראי של "החלטת הררי". תקנון הכנסת המסדיר את הליכי החקיקה בפרלמנט הישראלי הוא מסמך שיש לו חשיבות חוקתית גדולה אך מעמדו החוקי פחות ממעמד חוק רגיל של הכנסת.⁶⁶ תקנון הכנסת משתנה חדשות לבקרים וסעיפים רבים בו נתונים לפרשנות משתנה שיש לה חשיבות חוקתית. גם את הימנעותם של משרדי הממשלה בישראל מהתוויית מדיניות לטווח ארוך יש לראות באור זה. בתחום החינוך, למשל, לא יושמה בישראל מדיניות ארוכת-טווח שהיא הכרחית ליכולת להעריך אותה כראוי. ההשפעה התרבותית ניכרת מאוד גם בתחום איכות הסביבה שאם לא כן קשה להסביר את ההצלחה המעטה של תוכניות המיחזור ואת ההדק הקלוש שיש לתוכניות פיתוח בר-קיימא בציבור הישראלי. האגד התרבותי המחבר בין כל התופעות הפוליטיות הללו הוא החתירה לחוסר ודאות. במצב של חוסר ודאות ההתמקדות היא בהווה ואין רצון להשקיע בתוכניות ארוכות-טווח משום שעצם קיומנו בטווח הארוך נתון בספק. אלא שתחושת חוסר הוודאות הישראלית מעוותת את החתירה היהודית המקורית לחוסר ודאות.

⁶⁵ ראה דוד בן-גוריון, 'מדינת ישראל ועתידו של העם', מולד, טו (תשי"ז-תשי"ח), עמ' 219.

⁶⁶ ראה אריאל בנדור, 'המעמד החוקתי של תקנון הכנסת', משפטים, כב (תשנ"ד), עמ' 571.

בחתירה היהודית לחוסר ודאות ישנה הפרדה ברורה בין המציאות לדמיון. הדמיון של תחושת חוסר הוודאות מעשיר את חיי המציאות ומפתח רגישויות מסוגים שונים. לעומת זאת, תחושת חוסר הוודאות הישראלית משבשת ומעכבת את הפיתוח הפיסי והרוחני של מדינת ישראל. זו איננה תחושת חוסר הוודאות המצויה בספֶרה של הדמיון, אלא היא חודרת אל המציאות במעין תפקוד-יתר. כדי להשתחרר ממצב זה יש צורך לדמיין שוב את מצבם של אדם וחיה לפני הגירוש מגן עדן, כאשר המושגים של בית וגלות היו ברורים. כאמור, אדם וחיה גורשו מגן עדן לעולם כפי שאנו מכירים אותו וגירוש זה הביא לכך שאדם וחיה ידמינו את העולם, דהיינו ביתם, כגלות. הדמיון הזה העשיר את אנושיותם אך לא בא להחליף את תחושת המציאות שלהם ואת תפישתם את העולם כבית. יש פוטנציאל חיובי רב בהפעלת הדמיון, בראייתנו את עצמנו חסרי בית ומולדת, אך כאשר דמיון זה משתלט על המציאות, מכתוב לנו מהלכים פוליטיים ומשפיע על צביונה של המדינה, חשוב וצריך לעשות את ההפרדה המקורית בין דמיון למציאות.