

**"בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו
כאילו הוא יצא ממצרים":
ייצוגים של ציונות וישראליות בהגדות של פסח¹**

שרית זהבי-מוגרבי

ההגדה של פסח הנה טקסט עתיק יומין המוכיח לכאורה את עתיקותה של האומה ואת זיקתה הנצחית לארץ, טקסט הנקרא בחוג המשפחה במסגרת מצוות "והגדת לבנך". המאמר מתמקד בהגדות שנדפסו לאחר קום המדינה ואשר שמרו על נאמנות לטקסט הקדום, אך באופן סמוי וגלוי נשור בהן ההקשר הלאומי. תהליך זה הובנה באמצעות דברי פתיחה וציורים שנוספו להגדה, ובאמצעות פרשנויות שנוצקו לתוכה בהתאם לאתוסים שאפיינו את הציונות ואת החברה הישראלית עם שינויי העתים. מאחר שמרכיבים לאומיים היו, כך נראה, חלק מההגדה של פסח מאז ומעולם, עוסק חלקו הראשון של המאמר באיתור נקודות החיבור שבין הטקסט הקדום לאתוסים הללו. חלקו השני עוקב אחר הגלגולים שעברה ההגדה מאז קום המדינה ובוחר כיצד הושפעה מן השינויים שחלו בחברה הישראלית ובערכיה. ייחודו של מפעל ההגדות טמון בכך שיותר משתקנו ההגדות את האומה, נבנו הן בידי העם. חלקו האחרון של המאמר בודק, לפיכך, את האופן שבו אומצו הסמלים הלאומיים אל תוך ההגדה וכיצד קבוצות שונות בחברה הישראלית, שכל אחת מהן ראתה עצמה כנציגה של הציונות "האמתית", פירשו אותם מחדש.

איך אפוא ישועה? אכן רבותי, יש ישועה, אשר כבר הייתה פעם אחת לפניכם. עלינו לחזור על דבר עתיק יומין, ידוע ובודק, אך בצורות מודרניות יותר, מעודנות יותר, צריך להשתמש בכל חידושי ההווה כדי להשיג את המטרה הפשוטה והמובנת הזאת. הדבר הפשוט והעתיק הזה הוא יציאת מצרים.¹

* מאמר זה מבוסס על עבודת סמינר שהוגשה במסגרת הקורס "מיתוס וזיכרון במדינת הלאום" במחלקה ללימודי המזרח התיכון באוניברסיטת בן-גוריון בנגב. ברצוני להביע את הערכתי ותודתי העמוקה לתגי רם, שהנחה אותי בכתיבת מאמר זה. כמו כן תודתי נתונה לאמנון רויקרקוצקין, לרלי שכטר ולחיה במבני-ספורטס על הערותיהם.

1 הציטוט מיומנו של בנימין זאב הרצל, מתוך: הראל והראל 1987, הגדה של פסח לתקומת ישראל: ללא מספרי עמוד [להלן: הגדה של פסח לתקומת ישראל].

מבוא

תעודת הזהות הישראלית מגדירה את היהדות כדת וכלאום. כיצד יכול אדם, המגדיר עצמו חילוני וציוני-לאומי, להזהות עם מוטיבים המתבססים על מיתולוגיה דתית ולמצוא בהם לגיטימציה לזהותו? ההגדה של פסח, כטקסט המשמש את אלה המגדירים עצמם דתיים כמו את המגדירים עצמם חילוניים, מספקת את אחד ההסברים לשאלה זו. להגדה, לטקסי חג ולמחוזות היסטוריה וזיכרון אחרים, נודעה חשיבות רבה בהבניית הזיכרון הקולקטיבי והזהות שהציונות ביקשה להנחיל ליהודים, תחילה ביישוב הארץ-ישראלי ואחר כך במדינת ישראל. לחגי ישראל שתורגמו לחגי טבע ולאום, למסורות היהודיות ובהן ליל הסדר וההגדה, הוענקו משמעויות חדשות שנתנו לקשר שבין העם לארץ מעמד של בכורה על פני הקשר שבין העם לאלוהיו (רובינשטיין 1997: 134). הטקסט הקדום של ההגדה של פסח, כפי שחובר עוד בתקופת הגולה, הלם את המצע הלאומי שהניחה האידיאולוגיה הציונית – מצע שנשען על שחרור הארץ, על מעבר מתקופת חושך לאור ועל זיקה עמוקה לארץ-ישראל. לטקסט צורפו תמונות, איורים, צילומים, דברי פתיחה והערות בשוליו – כולם ברוח הציונות, אהבת המולדת, מסירות הנפש למדינה, אחדות העם ותפארתו של צה"ל.

ההגדות שנבדקו לצורך מחקר זה דבקות בטקסט שנערך עוד בתקופת הגלות,² שהציונות "הגואלת" נחשבה לאנטי-תזה שלה. לכן דווקא העיון בשימוש שעושה השיח הלאומי בטקסט זה כפרקטיקה הממשיכה להתקיים בחברה הישראלית³ – אם גם תוך קבלת משמעות וייעוד חדשים – הוא מעניין. בהקשר זה ראוי להוסיף כי הגדות, שחוברו בידי קבוצות שונות של "חובבי ציון" וקבוצים טרם הקמת המדינה, כמעט ונעלמו משולחן הסדר הישראלי. בשנים האחרונות ישנה אף מגמה לקרב את ההגדה הנהוגה בקבוצים יותר ויותר לטקסט הקדום הנבחר כאן (דון יחיא 1995: 45). עובדה זו מחזקת את הנחת היסוד כי הלאומיות היהודית והדת היהודית היו, בתקופתנו, לשני הצדדים של אותו מטבע, ולגלגוליה של הגדת פסח הם אחת הדוגמאות המאירות תופעה זו. כיוון שהדיון מתמקד בחברה הישראלית ובמרכיבי הזהות של היהודי הישראלי, נבחנו לצורך מחקר זה הגדות שנדפסו לאחר קום המדינה, רובן על ידי הוצאות לאור בישראל.⁴

במסגרת מאמר זה בכוונתי לבחון, הן את הקשר בין ההגדה של פסח לשיח הציוני-לאומי שהתפתח לאחר קום המדינה, והן את השפעת התמורות שהתרחשו בחברה הישראלית על העיצוב הטקסטואלי והגרפי של ההגדות. כיצד מפורש מחדש טקסט

2 להלן: הטקסט הקדום.

3 כיוון שבהגדות של פסח עסקינן, לכל אורך המאמר ההתייחסות היא לחברה הישראלית היהודית.

4 כל ההגדות שנבדקו לצורך מחקר זה לוקטו מאוספים פרטיים, ארכיונים וספריות בארץ.

ייצוגים של ציונות וישראליות בהגדות של פסח

שנערך ונכתב ברובו בגלות וכיצד מסייעת המשמעות החדשה ביצירת זהות חדשה, דהיינו הזהות הלאומית? במסגרת זו אבחן כיצד השימוש בטקסט הקדום נעשה גם לשם "פירוק" הזהות הלאומית לתתי־זהויות התואמות את מגמת הסקטורליזציה שהתפתחה בישראל בעשורים האחרונים.

הציונות כתנועה לאומית

בעשורים האחרונים פורסמו תאוריות רבות העוסקות בשורשי הלאומיות. יש הרואים בה ביטוי לתרבות רדומה עתיקת יומין המבקשת להחזיר "עטרה ליושנה". יש הרואים בה סוג של סדר עולם פוליטי חדש, פרי המודרנה. הראשונים מזהים קטגוריות שונות שקדמו ללאומיות, המבוססות על ניסיון היסטורי, על תרבות ושפה משותפים וכן על קשר לטריטוריה משותפת. האומה המודרנית, לפיכך, היא היורשת הטבעית של מסגרת הזהות הקיבוצית מימי קדם (רם 1996: 127-128). "לשנה הבאה בירושלים" – המשפט החותם את ההגדה של פסח, מוכיח כי ליהודים ברחבי העולם הייתה זיקה לטריטוריה משותפת. ניתן לומר כי הייתה להם גם "היסטוריה" משותפת, המבוססת למעשה על סיפור מיתי – הם האמינו כי אבותיהם היו בני ישראל שיצאו ממצרים. אולם האם שתי עובדות אלה מוכיחות כי ליהודים המפוזרים בארצות השונות הייתה תחושת שותפות לאומית? האם ליהודי החי בתימן הייתה תחושת זהות גורל עם "בן עמו" החי באוסטריה? האם ניתן לסמן במשך "אלפיים שנות גלות", כהגדרת הציונות, זהות קיבוצית יהודית כלשהי? הוויכוח העדתי בישראל והדיון הפופולרי כל כך על אחדות העם מוכיחים כי היהודים, שהתפזרו ברחבי העולם, אף כי היו בעלי מכנים משותפים, לא זיהו את עצמם כקהילה לאומית מגובשת אחת עד הופעת הציונות בסוף המאה התשע־עשרה.

בנדיקט אנדרסון (Anderson), שטבע את המושג "קהילות מדומיינות" (imagined communities), מסביר כי עם התפתחות "קפיטליזם הדפוס" במאה השש־עשרה ניתן היה להפיץ רעיונות ושפות לאוכלוסייה גדלה והולכת. בד בבד עם תהליך זה נחלשה הנצרות הקתולית, דבר שהביא לירידת השפה הלטינית ולשימוש גובר בשפות המדוברות, גם לצורכי קריאה וכתובה. רבים יותר יכלו להתוודע לרעיונות שנכתבו עתה בשפתם ולא בשפה שהייתה נחלתם של קומץ אנשי כמורה. שפות שהיו מדוברות בלהגים שהיו שונים מכפר לכפר התגבשו אט אט (במקרים רבים בסיוע השלטונות) לשפה שהקיפה אזורים נרחבים יותר ויותר (אנדרסון 1999).

התפתחות "קפיטליזם הדפוס" הביאה גם לשינוי בתפיסת הזמן. הזמן הקדוש והמעגלי, שבו אלוהים ממלא תפקיד מרכזי בעיצוב גורלו של האדם, הוחלף בהדרגה בזמן לינארי חילוני והומוגני (שם: 53-68). בני האדם החלו להבין כי קיימים אנשים, שהם אינם

מכירים, הדוברים ממש כמותם אותה שפה והנם בעלי גורל דומה לגורלם. תחושת הבור-זמניות הזו סייעה לדמיון הקהילה שחבריה אינם מכירים את רוב החברים האחרים שלה, אינם פוגשים אותם ואפילו אינם יודעים עליהם. באופן זה נוצר הדימוי של השתייכות לאותה קהילה בתודעתו של כל חבר באומה (שם: 36).

כיצד מצליחים הסבריו של אנדרסון לשפוך אור גם על שאלת הלאומיות היהודית-ציונית? מצד אחד, היהודים בקהילות השונות ברחבי העולם היו בקיאים בשפה העברית, והיא לא הייתה נחלתם של חוגים רבניים בלבד. מצד שני, העברית הייתה שפת קודש ולא שימשה כלל בחיי היומיום. השינוי בשימוש בשפה העברית והפיכתה משפת קודש לשפת חול התרחש זמן רב לאחר "דעיכת" השפה הדתית באירופה, אף על פי שהדפוס העברי התפתח כבר בימי הביניים (ירושלמי 1988: 61). מה, אם כן, סייע ליהודים לדמיין את עצמם כקהילה לאומית? בהשראת הסבריו של אנדרסון ניתן לטעון כי חגיגת ליל הסדר בצוותא (ולמעשה שאר חגי ישראל למנהגיהם) מעוררת חוויה של בור-זמניות, שהביאה ליצירת רגשי שותפות ראשוניים בין היהודים. ברגעים אלה, באותה שעה, אנשים שאינם מכירים זה את זה בקהילות היהודיות ברחבי העולם מספרים כולם ביציאת מצרים. ליל הסדר הופך למעין התוועדות מדומיינת שכל תכליתה לספר את סיפור לידתו ושחרורו של העם היהודי (שם: 178). אולם התגבשות תודעה לאומית בקרב היהודים הייתה תהליך שהתרחש בנקודת זמן מאוחרת יותר מוז שציין אנדרסון, כאשר למנהגים היהודיים ששימשו ליצירת זהות משותפת חברו גורמים ונסיונות נוספים. אניטה שפירא מסבירה כי "הציונות הייתה בת-זמנה" (שפירא 1992: 22). היא ספגה לתוכה רעיונות והלכי רוח האופייניים לתקופתה: התעוררות לאומית באירופה שבעקבותיה נותרו היהודים מחוץ למעגלי הזהויות הלאומיות המקומיות ונחשבו זרים בארצות מוצאם. לאחר כישלון האמנסיפציה, נוסף לרדיפות על רקע דתי נוסף לאומי. "השאלה היהודית" נשאלה עתה לא רק על ידי אנטישמים אלא גם על ידי היהודים עצמם. כך התעורר הצורך בבניית זהות יהודית ייחודית הנשענת על המיתוס המקראי בדבר "עם ישראל" (שם: 23). המושג "יהודי" קיבל עתה פרשנות חדשה, לא רק קוסמולוגית-דתית, אלא מעשה ידי בני אדם שמטרתם "לשקם את דמות האומה בעבר" (צור 1999: 17).

הסוציולוג וחוקר הלאומיות אנתוני סמית' (Smith) מסביר כי הפנייה לעבר – כפי שעושות תנועות לאומיות – נובעת מן החלל שנוצר לאחר שקיעת הדת ואבדן האמונה בחיים שלאחר המוות. תחושת הביטחון של האדם נפגמת על ידי חוסר ההמשכיות בין הקיום הגשמי לרוחני. את ההמשכיות הזו הוא מבקש עתה למצוא בעבר – עבר שייתן משמעות לעתיד. זהו, לדבריו, "החומר ממנו עשויות המיתולוגיות או הנרטיבים הלאומיים". כל קבוצה לאומית בונה, אפוא, לעצמה עבר הומוגני שאין עליו עוררין (Smith 1988: 176-179).

בבחינת מקומה של הדת בשיח הלאומי, אין הסבריהם של אנדרסון וסמית' שונים הרבה זה מזה. שניהם תולים את הולדת הלאומיות בהתפתחות המודרנה ובכך יוצרים הנגדה בין כל מה שהוא פרה-מודרני ובכלל זה הדת, לבין מה שהוא מודרני ובכלל זה החילונית. הדיכוטומיה הזו בין דת ללאום היא אחד מעמודי התווך של השיח המערבי של הנאורות, הגורס כי הלאומיות והתפתחות מדינת הלאום הביאו ליצירת תרבות הומוגנית שהיא מעצם הגדרתה חילונית. תרבות כזו יכלה לצמוח אך ורק במקום התרבות האגררית המסורתית של ימי הביניים. לכן אין בה מקום לאלמנטים מיושנים שאינם מדעיים, שהדת נמנית עמם (Van Der Veer and Lehmann 1999: 3-5).

פרת'ה צ'טרג'י (Chatterjee), ממייסדי קבוצת ה-*subaltern studies* ("לימודי כפופים"), מבקר את ההסבר שמציע שיח הנאורות ומסביר כי האומה היא שילוב של שני מעגלים (domains): חיצוני ופנימי. המעגל החיצוני הוא גשמי, ארצי, ובו העליונות המערבית הוכרה, הוקרה ונלמדה. מעגל זה כולל את הרעיונות המערביים בנושאי כלכלה ומדינה. לעומתו, המעגל הפנימי הוא המעגל הרוחני, וכוללים בו הסממנים המהותיים של זהות תרבותית. במעגל זה לא הייתה למערב או לכוחות הקולוניאליים דריסת רגל. בו טמונה הסוברניות של האומה עוד בטרם קיבלה הכרה וריבונות של ממש (Chatterjee 1993: 6).

הגם שצ'טרג'י חקר את הלאומיות ההודית מנקודת המבט של אוכלוסייה הנתונה תחת שלטון קולוניאלי, נראה כי המודל שהציג יכול להתאים גם למקרה הציוני. הציונות, כתנועה מודרנית שנולדה באירופה, הגדירה את עצמה באותם מונחים שנטבעו על ידי השיח המערבי של הנאורות, וככזו ראתה את עצמה כחילונית. היא העתיקה את הדפוסים של מוסדות המדינה שספגו ראשוני הציונות בגולה – דפוסים סוציאליסטיים מיהודי רוסיה וערכים ליברליים מיהודי אירופה המערבית. אולם הציונות לא הייתה יצירה מושלמת של תרבויות אירופיות מודרניות בלבד; היא כללה גם מטען דתי-תרבותי שהביאו חבריה כיהודים. זהו התחום הרוחני שעליו מדבר צ'טרג'י – תחום שאמנם עבר שינוי והשתלב ברעיונות המודרניים, אך הוא שהפך את הציונות לתנועה שהצליחה לסחוף המוני יהודים. "כאן הפרוייקט הגדול של הלאומיות", מסביר צ'טרג'י, "ליצור תרבות 'מודרנית' לאומית שאינה מערבית [במובהק]" (שם). לסמלים הדתיים, כך התברר, היה כוח מגייס רב בהרבה מאשר לרעיונות הליברליזם והסוציאליזם שהיו חלק משיח המודרנה. השימוש בסמלים יהודיים בתוך השיח הלאומי הוא שאפשר את דמיון הקשר המאחד את חברי האומה. ההוכחה לכך היא כי ההימור על ארץ-ישראל – ארץ הקודש המגלמת בתוכה סמלים מסורתיים-דתיים, שהיו חלק בלתי נפרד מעולם האסוציאציות והרגשות של היהודים – כיעד המרכזי בפתרון "שאלת היהודים", הוא שהצליח בסופו של דבר להביא לתמיכתם (קימרלינג 1994: 117).

בנקודה זו ראוי לציין כי מובן שאין ציונות אחת. מעצביה הכולטים של התודעה הציונית בראשיתה, ובהם פינסקר והרצל, חיפשו בראש ובראשונה פתרון לשאלת היהודים – "מקלט לילה" כהגדרתו של הרצל. אולם לאחר פרשת אוגנדה נשללו סופית הטריטוריות האחרות שהוצגו כאלטרנטיבה בקונגרס היהודי השישי שהתכנס בבאזל ב־1903 (רוֹ'קרוֹצקין 1996: 284, 290). ההתייחסות למושג "ציונות" במאמר זה נוגעת למעשה ל־"הגמוניה הציונית" שהייתה למאפיין המרכזי של הסדר החברתי והפוליטי במדינת ישראל (קימרלינג 1994: 117). הגמוניה שלפיה – למרות הסקטורליזציה והורמים הפוליטיים השונים בחברה הישראלית – נותר אלמנט בסיסי אחד משותף לכל מי שהגדיר עצמו ציוני – הזיקה לציין.

אין עוררין על כך שהמושגים "ציון" ו"ארץ־ישראל" אפיינו את ההווה היהודית ואת הזהות היהודית ההיסטורית, וכי גם לרעיון "שיבת ציון" היה מקום חשוב בדימוי הגאולה לאחר חורבן בית המקדש. אולם נשאלת השאלה האם הייתה זו זיקה לאומית במובן המודרני, זיקה "הדומה לזיקתם של עמים אחרים למולדתם"? (רוֹ'קרוֹצקין 1996: 290-291). הציונות, בניסיונה לתת משמעות מודרנית לרעיון "שיבת ציון", משקפת למעשה נטייה לפרש את רעיון הגאולה כמיתוס לאומי מודרני. ההווה – כלומר התחדשות האומה במולדתה – הוא אפוא המסקנה המתבקשת מהעבר ההיסטורי וביטוי למימוש הגאולה (Raz 1999: 13).

בכניית הנרטיב בוחרת הלאומיות מרכיבים מן העבר ההולמים את המסר שהיא מבקשת להעביר ומשכיחה אחרים שאינם תואמים מסר זה. כך נוצר זיכרון קולקטיבי הנשען על מקורות שעברו מניפולציות והשמטות (Zerubavel 1995: 6). במקרה של הציונות, המקור העיקרי לסיפור העבר המיתי הוא התנ"ך, שהפך לעדות היסטורית אף כי הוא טקסט דתי בעיקרו. לתוך בור ההשכחה האפל הושלכו התלמוד, המשנה, ההיסטוריה של ארץ־ישראל וההיסטוריה של היהודים בתקופת הגלות (רוֹ'קרוֹצקין 1996: 282). כך התאפשרה שלילת אורח החיים הדתי־יהודי, שנחשב לגלותי, בד בבד עם התבססות על הדת היהודית כמקור ללגיטימציה.

הנרטיב הלאומי מציג התפתחות לינארית, הכוללת לידה, צמיחה, בגרות, שקיעה ולידה מחדש. על ציר הזמן ממוקמות שתי תקופות חשובות: הולדת האומה ותור הזהב שלה (Smith 1988: 191).⁵ ההיסטוריה שהנרטיב הלאומי מכנה היא בעלת שני תפקידים:

5 התפתחות זו באה לידי ביטוי גם בנרטיב הציוני כפי שמודגם במגילת העצמאות של מדינת ישראל: "בארץ ישראל עם היהודי, בה עוצבה דמותו הרוחנית, הדתית והמדינית, בה חי חיי קוממיות ממלכתית, בה יצר נכסי תרבות לאומיים וכלל אנושיים והוריש לעולם כולו את ספר הספרים הנצחי. לאחר שהוגלה עם מארצו בכוח הזרוע, שמר לה אמונים בכל ארצות פורויו, ולא חדל מתפילה ומתקווה לשוב לארצו ולחדש בתוכה את חירותו המדינית. מתוך קשר היסטורי ומסורתי זה חתרו היהודים בכל דור לשוב ולהיאחז במולדתם העתיקה ובדורות האחרונים שבו לארצם בהמונים,

דידקטי, דהיינו להיות מורה מוסרי, ודרמטי – לספר מעין סיפור מקומי על גאולה; ושני האספקטים משולבים זה בזה.⁶ כדי ליצור את הדרמה שתאפשר "מגע פיזי עם העבר" ובעצם הזדהות עם מיתוס הגאולה (כלומר חזרה לתור הזהב), מתקיימת תופעה של האלהת גיבורים אנושיים ופיתוח פרקטיקות מקודשות כטקסים וסעודות המנציחים את הרגעים הקריטיים וההרואיים שמהווים דוגמה ומופת בסיפור חייה של האומה. לשם כך מגויסות כל הדיסציפלינות המסייעות: ספרות, גאוגרפיה, לימודי תרבות וארכאולוגיה (Smith 1988: 181, 202).⁷ יתר על כן, בצד השימוש בדוקומנטים היסטוריים נעשה שימוש בטקסטים שאינם היסטוריים על מנת לספר היסטוריה, כגון התנ"ך או ההגדה של פסח וסדר פסח. בדרך זו הפך הגרטיב הלאומי למיתוס מקודש. הסיפור המקראי אינו בהכרח אמתי, במובן של תיאור אובייקטיבי של המציאות ושל העובדות ההיסטוריות, והאמיתות של המיתוס אינה נובעת מאמת אובייקטיבית הנשענת על הוכחות חיצוניות, אלא היא קבועה במיתוס עצמו ובאמת החברתית שהוא מייצג ומעביר (עזריהו 1995: 4). המיתוס המכונן של הציונות מבוסס על פרשנות לאומית של תפיסת הגלות והגאולה התנ"כית. זאת על בסיס השכחה של תפיסות יהודיות אחרות ואף סותרות למיתוס המודרני, שהציגו את הגאולה כביטוי לשאיפה רוחנית, בוודאי לא כשאיפה לריבונות פוליטית במובן המודרני של המילה (אידל 1988: 10). לעומת זאת, מיתוס הגאולה הציוני העביר את אור הורקורים אל האדמה (פרידמן 1990: 25). עתה מדובר בגאולה הקשורה במושג "ריבונות" במובנו המודרני – ריבונות יהודית לאומית בארץ-ישראל (רזיקרצקין 1993: 24-25).⁸

הדת היהודית היא שהעניקה לתנועה הציונית, בז'מנית, הן את האידאולוגיה והן את הצידוק לה. המונח "ציון" נגזר מן השם העברי של המולדת העתיקה, מרכז הפולחן הדתי, שעליה נשענת התביעה לטריטוריה הארץ-ישראלית. הדת היהודית סיפקה גם את הלשון העברית שהייתה לשון הקודש של החברה המסורתית, וכן את כתיב הקודש ובעיקר את התנ"ך ששימשו מקור השראה למפעל הציוני, לרטוריקה ולמערכת החינוך (שלמון 1996: 369-372). באופן זה הורחק אלוהים מתוך הרטוריקה של השפה העברית,

6 וחלוצים, מעפילים ומגינים הפריחו נשמות, החיו שפתם העברית, בנו כפרים וערים, והקימו ישוב גדל והולך השליט על משקו ותרבותו, שוחר שלום ומגן על עצמו, מביא ברכת הקדמה לכל תושבי הארץ ונושא נפשו לעצמאות ממלכתית" [ההדגשות שלי, ש.ו.מ.].
7 ראו: רם 1996, המתאר את בן-ציון דינור כמי שהחשיב עצמו מחבר הסיפור הלאומי ובה בעת מנהילו.

8 לכך דוגמאות אין ספור. הבולטת בהן, לדעתי, היא התפירות במצדה שהוצגו על ידי מי שניהל אותן – יגאל ידין – כמשימה לאומית (ורובבל 1994: 58).

ראשונים שתארו את הסיבה למולדת היהודית במונחים מודרניים, היו רווקא נוצרים פרוסטנטים באירופה בתחילת התקופה המודרנית. כך למעשה הלאומיות הציונית שביקשה להיות תנועה חילונית, שאבה מן השיח התאולוגי של זרמים פרוסטנטיים (Raz 1999: 13).

אבל דבריו והבטחותיו נותרו יסוד מרכזי בהגדרתו מחדש של המיתוס היהודי (רו"קרקוצקין: עתיד להופיע). באופן דומה הפכו נביאי עם ישראל ומלכיו למנהיגים לאומיים; הקהילה השבטית שאורגנה על ידי דת מונותאיסטית בתקופת המקרא הפכה לאומה שנרדמה לאלפיים שנה. כמו ביציאת מצרים, יצא עתה העם מעברות לחירות, מחושך לאור (בשארה 1999: 253). מכאן, הדרך שנמצאה לביסוס הלגיטימציה לנרטיב הציוני היא קידוש ההווה באמצעות זיכרון העבר המיתי. בהתאם לכך, הפכה ההגדה של פסח מטקסט דתי מקודש למחוז מקודש של זיכרון ומופת.

קימרלינג מציג נתונים הבוחנים את עמדות החברה היהודית בישראל בענייני דת וזהות ומסיק כי זוהי "חברה מסורתית עד דתית, אך בו־בזמן גם ציונית. 75% ממנה סוברים שלדת היהודית יש השפעה גדולה על חייהם ועל הרגשתם כחלק מן העם היהודי. 78% משתתפים בסדר פסח" (קימרלינג 1994: 127). כאמור, הציונות אכן הייתה בת זמנה. כדי להפוך מקבוצת שוליים לתנועה המונית היה עליה למצוא צידוקים שיוכיחו זהות יהודית עתיקת יומין ובעלת זיקה לטריטוריה, דהיינו לארץ־ישראל. באופן טבעי, היא אימצה את הפרקטיקות הדתיות כדי להעביר מסרים לאומיים. אולם האם חילנה הציונות את הפרקטיקות הללו, או אולי הן שהחזירו אותה בתשובה? נראה כי למרות ימרתה של הציונות להיות תנועה חילונית בעלת אוריינטציה סוציאליסטית השואלת מן הדת רכיבים לפי בחירתה, ללא רכיבים אלה היא נותרת ריקה מתוכן (שלמון 1996: 369-372). מכאן שבמרכז דיוננו עומדת הנחת היסוד כי הציונות, דהיינו הלאומיות היהודית, איננה תוצאה של שימוש חד־סטרי של הלאום בדת אלא הכלאה (hybridization) שלהם באופן שמתאר צ'טרג'י, וכי הערכים האוניברסליים של המדינה אינם עומדים בסתירה ליהדותה, על אף המתח המתמיד ביניהם (קימרלינג 1994: 129).

דיאלקטיקה של טקסט וקונטקסט: פרשנויות מודרניות לטקסט הקדום

אריק הובסבאום (Hobsbawm) מסביר כי כאשר חברות מסורתיות עוברות שינוי דרסטי, החידוש מתאפשר רק אם תוענק לו לגיטימציה, כזו הנשענת בדרך כלל על העבר או על עקרון אנטי־היסטורי דוגמת כוח עליון או נבואה (Hobsbawm 1998: 12). הציונות, שהייתה בגדר חידוש, השתמשה בשתי הדרכים. מצד אחד היא הבנתה נרטיב היסטורי, ומצד שני עיגנה אותו בכתבי הקודש שיש בהם נוכחות אלוהית מתמדת. כיצד מוענקת הלגיטימציה? הובסבאום מתאר תהליך בלתי־פוסק של "המצאת מסורות". הכוונה כאן לסדרת פרקטיקות בעלות אופי פולחני, טקסי וסימבולי המבקשות להנחיל גורמות וערכים מסוימים וטוענות לקשר רצוף עם העבר. ההמשכיות שלהן כלפי העבר היא פרי

פעולת דמיון, שבמסגרתו נעשה שימוש בחומרים עתיקים לצורך הבניית מסורת מומצאת מסוג חדש ולמטרות חדשות. מאידך גיסא, הובסבאום מדגיש כי אין לבלבל המצאת מסורת עם הכוח והיכולת לאמץ מסורת אמתית (Hobsbawm 1983: 1-8). המשמעות החדשה, שהעניקה הציונות להגדה במטרה להנחיל את ההמשכיות של הלאום היהודי בארץ-ישראל, תואמת, במידה רבה, את התהליך המתואר על ידי הובסבאום. הוא עצמו טוען כי הלאומיות היהודית היא חידוש מעצם ברייתה – הגם שאינה עומדת בסתירה להמשכיות ההיסטורית של היהודים – כיוון שעצם התפיסה של מדינת לאום טריטוריאלית מהסוג המודרני לא עלתה על הדעת לפני מאה שנים (שם: 14). אלא שהחידוש הוא בתחום הרעיוני, דהיינו בהלך המחשבה, והוא מתבטא בפירוש המסורות, שעה שהפרקטיקה, כלומר ליל הסדר וקריאת ההגדה, נותרה על כנה (שלא כדעתו של הובסבאום המסמן את החידוש בפרקטיקה). בהגדות של פסח הטקסט הקדום של ההגדה ממשיך להתקיים בצד המשמעויות החדשות המומצאות שניתנו לו.⁹ חדוה בן-ישראל מחזקת גישה זו ומסבירה:

האסטרטגיה של גיוס בעזרת הדת היא שיטה נפוצה במיוחד, בגלל עצמתם הרגשית הרבה של הדימויים הדתיים ומשום שהדת רכשה לעצמה מונופולין על המחויבות האולטימטיבית של האדם. הרטוריקה של הלאומיות אימצה לעצמה סמלים דתיים, כגון אדמה קדושה, בחירה אלוהית ומוות על קידוש השם, והשתמשה בהם להאדרת האומה, אדמתה וגיבוריה (בן-ישראל 1996: 220).

כאן המקום להדגיש שוב כי במקרה הציוני יש יותר מאשר "אימוץ של סמלים דתיים" לצורכי גיוס. הסמלים הדתיים הללו הם הלב הפועם של האורגניזם הציוני. בחלק זה של הדיון אנסה לבחון את הדרך שבה הוענקו המשמעויות החדשות לטקסט הקדום של ההגדה של פסח. אראה כיצד משפטי מפתח בהגדה הפכו נושא להזדהות לא רק כסיפור שחוו אבותינו, אלא כסיפור חיינו אנו, כעם הקם לתחייה לאחר אלפיים שנות גלות ומבצע, על פי התפיסה החדשה, יציאת מצרים שנייה. כאמור, ההגדות שייבחנו נערכו כולן לאחר שהתרחשה "הגאולה" בימינו, דהיינו, לאחר הקמת מדינת ישראל. השילוב של ההתפעמות מן האירוע וזה ושל הזעזוע מן האירוע שקדם לו – השואה – בא לידי ביטוי ברבות מן ההגדות שיידונו. ההגדה של פסח וכללי סדר הפסח עוצבו וגובשו במשך דורות רבים. ההגדה המבוססת על הסדר כפי שנקבע במשנה היא לקט של קטעים מן המקרא, מן המשנה ומן המדרש.

9 כמו בכל תנועה לאומית גם בציונות קיימת תופעה של המצאת מסורות, כגון תגיגות יום העצמאות וציון ימי זיכרון, אולם אלה אינם עניינו של מאמר זה. ראו להרחבה: עזריהו 1995.

החלקים הראשונים בהגדה מקורם בסוף ימי בית שני, נראה כי נעשו שינויים רבים בנוסח ההגדה טרם עריכתה, ורק פרקים מעטים נמצאים בידנו בנוסח המקורי. נראה כי ההגדה של פסח נערכה בידי גאוני בבל, דבר שאפשר אולי את קבלתה, בשל כוח השפעתם על תפוצות ישראל. בשלהי ימי הביניים נוספו להגדה מזמורים, פיוטים ופזמוני שעשועים שונים (גולדשמידט 1960: 69-71; קשאני 1986: 8). במהלך השנים עוטרו ההגדות בעיטורים ובציורים שונים שסגנונם ביטא, לעיתים קרובות, את עולמו של המאייר. למרות האיסור "לא תעשה לך פסל וכל תמונה", הותר לאייר את ההגדה על מנת למשוך את עין הילדים. עם השנים הפכה ההגדה של פסח לספר הנפוץ ביותר בשפה העברית, הן מבחינה מספרית והן מבחינת התפוצה הגאוגרפית, שכן הגדות נדפסו כמעט בכל מקום שיהודים ישבו בו ועד היום לא נעשה בהן שינוי ניכר (יערי 1947: 154).¹⁰

טרם עריכת ההגדה של פסח אירע החורבן, ואירוע זה הביא לשינוי התכלית של ליל הסדר. אם עד כה מטרתו הייתה לתאר את העבדות במצרים ולהודות על הנחלת ארץ־ישראל, הרי שעתה ניצבה בפני הזוגגים התמודדות קשה – לחוג את חג הגאולה בעידן של שעבוד וחורבן. לא זו אף זו, תכניה של ההגדה נמצאו מעתה לא רק בשיח מתמיד עם השעבוד, אלא אף עם כת דתית חדשה, שהפכה במהרה לדת מתחרה – הנצרות. גאולת מצרים, כפי שביקשו לציירה מתקיני ההגדה, אינה מודל למשיח שכבר בא, כגרסת הנצרות, אלא למשיח שעוד עתיד לבוא, ולכן יש להתפלל לגאולה הנכספת (גולדשמידט 1960: 69; יובל 1996: 20). ואם בשיח הגלותי (או החרדי־לא־ציוני) מדובר היה בשתי גאולות, אחת שהתרחשה בעבר הרחוק ואחרת שתתקיים בעתיד, הרי על פי התפיסה הציונית המודרנית מתגשמת הגאולה השנייה ממש לנגד עינינו (פרידמן 1990: 25). כך נהפכת הקערה על פיה: גאולת הארץ בידי התנועה הציונית חוזרת – בין היתר באמצעות העיצוב מחדש של ההגדה של פסח – לסיפור הגאולה ביציאת מצרים ומאמצת בבלי דעת את התפיסה, הנוצרית למעשה, שלפיה הגאולה כבר התרחשה בעצם שיבת העם לארצו ובהקמת מדינת ישראל.

סדר הפסח וההגדה אינם רק תפילה לגאולה בעתיד, אלא גם "מחווות זיכרון" הקשורים בעבר. פייר נורה טבע את המושג בהסבירו:

אלמלא הייתה ההיסטוריה נוטלת את הזיכרונות, מעוותת אותם, לשה בהם ומאבנת אותם, לא היו הללו נעשים מחווות של זיכרון. ההתרוצצות הזו היא שבונה אותם: רגעי ההיסטוריה שנקרעו מתוך תנועת ההיסטוריה והושבו לה. שוב לא החיים ממש, ועדיין לא לגמרי המוות, כמו קונכיית

על החול בהיסוג ים הזיכרון החי. [...] זוהי שעתם של מחוזות הזיכרון.
אין חוגגים את האומה, אלא לומדים את חגיה (נורה 1993: 8).

המושג "מחוז זיכרון" נמצא ראוי גם לתיאור ההגדה של פסח, שבאמצעותה מתקיים ריטואל של הזיכרות בסיפור הולדת האומה. על פי ירושלמי, מטרת הסדר היא "לערב עבר והווה יחדיו, הזיכרון כאן שוב אינו העלאת זכרם של ימים שעברו, עניין שיש בו תחושה של ריחוק, כי אם מין התגשמות מחדש" (ירושלמי 1988: 66). פייר נורה מסביר כיצד מתבצעת ההתכה של עבר והווה ומסביר:

[הזיכרון] מתפתח תמיד, פתוח לדיאלקטיקה של ההזיכרות והשכחה, רגיש לכל השימושים והמניפולציות, יודע תקופות חביון ארוכות ופרצי חיות פתאומיים. [...] הזיכרון הוא תופעה אקטואלית תמיד, קשר שבחווה בהווה נצחי; [...] הזיכרון מסגל לעצמו רק את הפרטים הנוחים לו; הוא ניוון מזיכרונות מטושטשים, מחוברים זה לזה (נורה 1993: 6).

הדברים שלעיל מסבירים כיצד בעידן המודרני של הלאומיות נקל לאדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים: בפירוש מחדש של ההגדה, הושם הדגש על השחרור ולא על המשחרר; על בניין ירושלים וארץ-ישראל ולא על בניין המקדש; על גאולת האדמה ולא גאולה של תשובה. יתר על כן, מעשה ההזיכרות מאפשר לנו להעריך ולפאר את עברנו ובכך להעריך יותר ויותר את עצמנו, לבסס הווה משותף ולקדש אותו (שם: 12). הקורא העכשווי ממוקם על אותו ציר יחד עם אבותיו שיצאו ממצרים וחווה מחדש את יציאת מצרים. האירוע מהווה את עמוד התווך של ההיסטוריה של הקהילה הלאומית. ההגדה היא שחזור היסטורי של הסיפור המיתי של הולדת העם ושל שעבודו, גאולתו ושיבתו לארצו – הכל כמובן בחסות האל. הנרטיב הלאומי על כל חלקיו, כפי ששרטטו סמית', מופיע בהגדה בסיפור שהתרחש לפי אלפי שנים. אבל ההגדה בעיני קוראיה איננה מחוז זיכרון של אגדה בדויה, אלא היא מגלמת בתוכה סיפור המסופר כמעשה היסטורי "אמיתי" המהווה את בסיס הלגיטימציה של שיבת העם לארצו בתקופה המודרנית. כחג החירות יש לחג הפסח מסר אוניברסלי ברור. כאמור, הוא אף בעל מסר לאומי חזק – סיפור התהוותה של אומה. בנוסף זהו חג האביב – סמל לפרי עבודת השדה וההתיישבות. למרות כל אלה, במשך שנים ארוכות לא הוענק לחג כל צביון ייחודי, וסדר פסח כלל לא נערך בקיבוצים. רק בשנות השלושים החלו להופיע בהם הגדות של פסח, אולם הטקסטים המקודשים שוכתבו במגמה להוציא מהם כל סממן של כוח עליון (דון יחיא 1995: 39-41; שפירא 1997: 268). פסח וחנוכה נחוגו כחגים של שחרור לאומי שהושג במאמצי אנוש בלבד, ללא כל התערבות אלוהית. לאחר קום המדינה התחולל שינוי הדרגתי ביחס של תנועת העבודה כלפי הדת והמסורת היהודית. בתהליך

זה חברו כמה גורמים: השואה ולאחריה מלחמת העצמאות – שני אירועים שסמיכותם חיזקה את התחושה הדטרמיניסטית של מעבר נסי משעבוד לגאולה ומחושך לאור; ההתרחקות של מפלגת העבודה מהאידיאולוגיה ומהאוריינטציה הסובייטיות, שהביאה לחיפוש סמלי זהות יהודית ספציפיים; והעלייה ההמונית של יהודים שומרי מצוות מארצות האסלאם בשנות החמישים (דון יחיא 1995: 46; שפירא 1997: 274). בסיומו של תהליך זה הופיעו על המדף יותר ויותר הגדות הנאמנות לטקסט הקדום ובצדו קישוטים, דברי פתיחה או תוספות מילוליות בשוליים, כערך מוסף המבטא את הפרשנות החדשה שניתנה לטקסט – פרשנות שמקבלת אשרור גם מן הרבנים האורתודוקסים בארץ (Ophir 1994: 207).

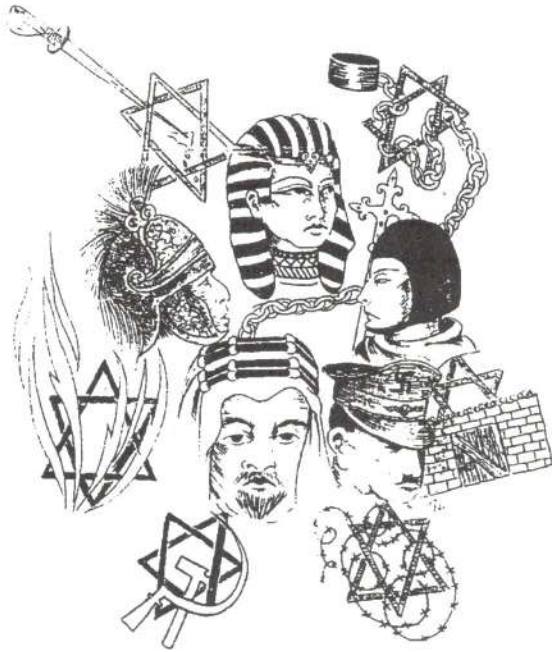
גם כיום ההגדה היא אחד הטקסטים הפופולריים ביותר בחברה הישראלית היהודית. אולם העובדה המפתיעה ביותר בעניין מעמדה של ההגדה בתרבות הישראלית היא לא בהכרח תפוצתה, אלא העובדה שבארבעה העשורים האחרונים, דווקא הטקסט הקדום שנערך בגולה הוא הנהוג בליל הסדר ברוב בתי ישראל, והניסיונות לשנותו, בהגדות הקיבוציות למשל, הולכים ודועכים. יהודים חילוניים בישראל, בקבלם את הסמכות של היהודים האורתודוקסים, מייצרים רק את הגרסה האורתודוקסית של ההגדה. ההגדה אף מעולם לא הפכה לטקסט של קבוצה מועדפת בלבד. ניתן להתאימה לכל חברי הקהילה שלוקחים חלק בטקס. ללילה אחד הופך הטקסט את כל חברי הקבוצה לקהילה מאוחדת בעלת שיח אחד. הקהילה חוגגת מדי שנה את הרגע שבו הפך ישראל לעם נבחר. הטקס מאשרר בכל פעם מחדש את הזהות הלאומית, אך בו בזמן גם מגדיר את "האחר" ומאיר את שונותו של העם ביחס לאומות האחרות (שם: 207-208). הטקסט הקדום של ההגדה מגלם בתוכו, אפוא, את האפשרות לפרשו פירוש מודרני לאומי. בסעיפים הבאים אביא דוגמאות לגמישות פרשנית זו.

"בכל דור ודור עומדים עלינו לכלותנו"

בהגדה שכותרתה *Haggadah of Life*,¹¹ צוירו בעמוד אחד כל "צוררי ישראל" (ראו איור 1): פרעה, חייל רומאי, שיח' ערבי, חייל נאצי ודמות נוצרית מימי הביניים. סביב כל אחד מהם צויר מגן דוד: האחד עולה בלהבות, השני חרב תקועה בלבו, השלישי כלוא בגדר תיל והרביעי כבול בשרשראות ברזל.¹² עדי אופיר מסביר, כי אף שברור

11 Freeman 1992, *Haggadah of Life* [להלן: הגדה של חי (כך במקור)].

12 צויר ברוח דומה קיים גם בהגדת הבשם, (כהן שאולי ופישר 1989: 81) [להלן: הגדת הבשם]. בסמוך לפרשנות לפסוק: "שלא אחד בלבד עמד עלינו לכלותנו" נראים ילד מאחורי גדר תיל, אדם עם טלית מאחורי מגן דוד מעץ, מצרי מחזיק שוט על רקע הפרימדות, וקסדות וחרב בעיצוב ימי ביניים.



איור 1: "צוררי ישראל" ומגיני דוד

לכל חוקרי ההגדות כי המשפט "שפוך חמתך על הגויים" נכתב במקורו כתגובה לרדיפות, אין בהגדה כל אזכור של אירוע ספציפי. הגוי ההיסטורי מקבל תמיד את הדימוי של פרעה, כחיקוי זול, או שהוא מופיע כגרסה מפלצתית יותר שלו. באופן זה, לטענת אופיר, מנציחה ההגדה של פסח מבנה בסיסי של זיכרון קולקטיבי, שלפיו ישראל עומד מול הגוי תחת איום מתמיד ובציפייה מתמשכת לגאולה. כך נוצרת הפרדה ברורה בין ה"גויים אשר לא ידעוך", השרויים עדיין בחושך, לבין ישראל שידע את אלוהים וגילה את האור. ילדי ישראל מאבדים את היכולת להזדהות עם הסבל של הגוי, הוא חסר אנושיות, וקולו כלל לא נשמע (Ophir 1994: 222-227). יתר על כן, הביטוי "שפוך חמתך על הגויים" עורר הזדהות עצומה ברגעים של איום מבחוץ על היהודים, או לחלופין, על המפעל הציוני ומאוחר יותר על מדינת ישראל. האויב הרודף הופך לגורם מלכד, המסייע לדמיון האומה כקהילה בעלת נרטיב רצוף של רדיפות, בבחינת "בכל דור ודור עומדים עלינו לכלותנו". הגדות כמו זו שתוארה לעיל מבטאות קישור ברור בין הרדיפות על רקע דתי מן העבר, חלקו עבר מקראי־מיתי, חלקו עבר היסטורי, לבין הסכסוך הציוני־ערבי או האנטישמיות של המאה העשרים.

בהגדה ששמה מאפלה לאורה,¹³ מעל לכותרת "שפוך חמתך על הגויים" (המובאת גם בשפה האנגלית) נראים אלפי גרמנים מצדיעים בתנועת "הייל היטלר". הגדה זו הופכת למעשה לסיפורה של השואה, והיא משובצת בצילומים ובמפות של מחנות הריכוז. מוזעזע ככל שיהיה הרעיון כי שמחת החג וליל הסדר "יתובלו" בתמונות נוראות ממחנות הריכוז והשואה, ניתן להבין את יוצרי ההגדה אשר ביקשו לקשור את גאולת העם בימי יציאת מצרים לגאולתו בימינו. הקמת מדינת ישראל, שלוש שנים בלבד לאחר השואה, חיוקה את התחושה כי מתוך הסבל היהודי הנורא מכל צומחת שוב הגאולה המיוחלת והעולים באים בהמוניהם לארץ הקודש. ואכן ההגדה מסתיימת בתמונות של עולים ושל הכרות העצמאות על מדינת ישראל.

על התמה שלפיה מתוך הסבל וההקרבה צומחת הגאולה¹⁴ ניתן ללמוד מתוך בחינה של משמעותיות הביטוי "בדמיון חיי".¹⁵ נראה כי בתקופת הגולה המשמעות המקובלת לפסוק הייתה טמונה בשתי מצוות הקשורות בדם: דם הפסח ודם המילה. לאמור, ישראל היו עירומים משתי מצוות אלה ומשניתנו להם, בזכות דם המצוות הללו גאל אותם ה' ממצרים ובכותן עתידים הם להיגאל שוב. לכן נכתב הפסוק פעמיים – בעבור שתי המצוות. המצוות הללו היו להם למלוש רוחני וכך לא היו עוד "ערם ועריה".¹⁶ אולם העיון בהגדות נוספות שנדפסו מאז הקמת מדינת ישראל מגלה כי לפסוק התווספו פרשנויות חדשות. הגדת הבשם שעורכיה ביקשו "להשיק ולחבר יחדיו את מסורות מזרח ומערב"¹⁷ מבארת את הפסוק באופן שונה:

מי נבון וידע סוד נצחיותה של אומתנו? כל המתבונן בהיסטוריות העם היהודי יראה כי דווקא בתקופות האפלות ביותר בחיי העם צמחו לו האישים המופלאים והגדולים ביותר [...]. רבים מהם נהרגו על קידוש ה' וקהילותיהם חרבו עד היסוד [...] ללמדך כי דווקא בדמיון בעת

13 קורן והכס 1973, מאפלה לאורה. [להלן: מאפלה לאורה].

14 במאמרה "מות הויכוח וזיכרון המוות: מצדה ושואה כמטפורות היסטוריות", מסבירה יעל זרובבל כי גם כסיפור מצדה נקשר הקרבן האנושי בגאולה: "מותו של היחיד הוא בעל ערך, כיוון שהוא מבטיח את תחיית האומה, והדם הניגר בקרב הופך לדם לידתה המחודשת של האומה. כשם שהקורבן הדתי מתווך בין האדם לאלוהות, כך המוות על 'מוצח המולדת' הוא קורבן המתווך בין היחיד לאומה" (זרובבל 1994: 56).

15 ראו הגדה של פסח: "ורב כמה שנאמר: רבבה כצמח השדה נתתיך ותרבי ותגדלי ותבואי בעדי עדיים, שרים נכנו ושערך צמח, ואת ערם ועריה: ואעבור עליך ואראך מתבוססת בדמיון: ואמר לך בדמיון חיי ואמר לך בדמיון חיי". הפסוק האחרון – "ואעבור עליך [...]" קיים בהגדות הנהוגות לפי גרסת האר"י הקדוש ולמעשה ברוב המכריע של ההגדות שנאספו לצורך מחקר זה.

16 ראו פרוש המהר"ל והאלשיך בתוך: איזענשטיין 1969, אוצר פירושים וציורים להגדה של פסח: 216, 276-277 [להלן: אוצר פירושים וציורים].

17 הגדת הבשם: 9.

שכנסת ישראל שופכת את דמה, או דווקא מתנוצצת ישועתה ושגב תפארתה [...]). אף מדינת ישראל ושיבת בנים לגבולם לא התאפשרה ע"י ההשגחה העליונה אלא על עפר קברות אחינו הקדושים שנשמדו בשואה האיומה. מי חכם ויבין פשר הנהגה עליונה זו אלא אם כן בדמיך חיי (שם: 87) [ההדגשה במקור, ש.ז.מ.].

ההגדה של פסח לתקומת ישראל קושרת גם היא את הפסוק לשואה ובעמוד שבו נכתב "בדמיך חיי" ישנו ציור והסבר על ליל הבדולח. בהגדה אחרת פורש הפסוק כך: "הדם שנשפך במלחמות החירות והגאולה של ישראל, קושר את כולנו מדור אל דור – בגוף, בנפש, בגורל. זעקת 'בדמיך חיי' אחת היא בכל הדורות ולכל הדורות".¹⁸ נראה כי רק בדורות האחרונים הופך "בדמיך חיי" לזעקה – זעקה הקשורה בדם יהודי שנשפך במסגרת שואה ותקומה.¹⁹

"אני ולא אחר"

לפי ההגדה מוציאנו ה' ממצרים, הוא ולא אחר, הוא ולא מלאך ולא שרף. באופן הברור ביותר נאמר כי המציל, הגואל מפני הצורך הוא הקדוש ברוך הוא. כיצד התמודדה הציונות, כתנועה מודרנית המתיימרת להיות חילונית, עם העובדה שהגאולה נתונה על פי המסורת בידי האל? כאן חברו יחדיו שני מרכיבים. מצד אחד, הציונות ביקשה להעביר את המסר שהעם יקום ויגאל את עצמו (שפירא 1997: 266), ואילו מצד שני, למעשיו של העם יש גיבוי אלוהי. בפתיחה להגדה של פסח בהוצאת הרבנות הצבאית הראשית כתב הרב הראשי לצה"ל דאז, הרב שלמה גורן:

זוכים אנו לחוג זו השנה השמינית את חג הפדות והדרור, בארץ משוחררת ופדויה, מתוך שירה חדשה, שירת שחרור ותקומה, תקומת עם גאולים, פדויה ה' [...] התייצבו וראו את ישועת ה' המחודשת וכימי צאתנו מארץ מצרים יראנו ה' גם כיום נפלאותיו.²⁰

18 לנדאו 1972, הגדה לפסח מעבודות לחרות. [להלן: הגדה מעבודות לחרות].

19 ראו גם ספרי פרווה תחת אותה כותרת. למשל, ספרה של מלכה הפנר (1978), המספר את סיפור חייה כחברת אצ"ל; ראו גם את סיפור חייו של ליב רומכן (1961) בשואה, וכן את החוברת של אגסי (1961), עשרים שנה למרעות ביהודי בגדד בהוצאת התאחדות עולי כבל בישראל. הפרק הרביעי שכותרתו 'בדמיך חיי', מתאר את השלכות הטבח; דוגמה נוספת ניתן לראות בכתובת החקוקה – 'בדמיך חיי' – על קיר הכניסה החיצוני במוזיאון 'יד ושם'.

20 הרבנות הצבאית הראשית 1997, הגדה של פסח לחיילי צבא הגנה לישראל: ללא מספרי עמודים. [להלן: הגדה לחיילים].

אף על פי שהאידיאולוגיה הציונית הדגישה את האמונה בכוח האדם על פני התלות באל, נתפסה הנחלת המפלה הניצחת במלחמת העצמאות – לצבאות ערב שנחשבו רבים במספר ובציוד – כאצבע אלוהים; שלב ברצף מתמשך של מאבק יהודי לאומי לעצמאות מחודשת. כך התחזקה תחושת עליונות הרוח על כוחו ועל רשעותו של הגוי; בהתאם לכך, לתהליך שיבת העם לארצו יש "גיבוי אלוהי", וניצחונות צה"ל מושגים גם בחסות "ההשגחה העליונה" (אלמוג 1997: 69-78).²¹ שילוב זה מודגם גם בהגדה מעבדות לחרות. בעמוד השער נראים שלושה משולשים המסמלים את הפירמידות. בראשון – עמדת צה"ל על תעלת סואץ. בשני – טנקים בוערים ואילו בשלישי – חיילים עטופים בטליות ובתפילין. תחת הביטוי "והיא שעמדה" מובאות המילים הבאות: "יש כאן ביטוי לכוח העמידה של העם. עמידתו של העם שואבת את כוחה מן הרוח. מן האמונה [...] איום בכליה איננו המצאה של העולם המודרני". ובהמשך נכתב: "אני ולא אחר – ללמדך: כל 'אני' בישראל חייב לראות עצמו שליח ההשגחה העליונה. היחיד אינו יכול להטיל את המשימה על הזולת. בצה"ל אומרים המפקדים: אני – ואחרי האחרים". למרות זאת, אין להתעלם מן ההגדות המנסות להחליף את הכוח האלוהי בכוחו של צה"ל, שהוא כוח אנושי (באופן פרדוכסלי, תוך נאמנות לטקסט הקדום). בהגדה של פסח לתקומת ישראל, ברקע המילים "והיא שעמדה לאבותינו" נוסעים טנקים ישראליים. בהגדה לחיילים (1961) נראים שלושה חיילים מסביב למשפט "לשנה הבאה בירושלים הבנויה". האחד אוחז מנורה כמשיבה למקומה הטבעי בירושלים, השני – חרב, שבה שוחררה ירושלים, ואילו השלישי נראה כרוקד או אולי כמתפלל בשער העיר. הדוגמאות המגוונות הללו מראות כי אף שהאידיאולוגיה הציונית שוללת את הציפייה הפסיבית לגאולה, שתבוא עם ביאת המשיח ומתמקדת בגאולה העצמית, אין היא מתכחשת ליסוד המספוי והטרמיניסטי של הקיום היהודי (אלמוג 1997: 75).

"לשנה הבאה בירושלים"

מקובל על חוקרי הלאומיות כי אחד הסממנים לקיומה של אומה הוא זיקה לטריטוריה ושאיפה לריבונות עליה. שנים רבות חתמו היהודים ברחבי העולם את ליל הסדר במשפט "לשנה הבאה בירושלים". בהגדות שאוירו ונערכו עד המאה התשע־עשרה צוירה בסמוך לפסוק זה ירושלים ובמרכזה בית המקדש.²² בית המקדש באיורים אלה דומה לכיפת

21 כפי שידגם בהמשך, בדיון בהגדות לחיילים של הרבנות הצבאית הראשית.

22 ראו: בן דניאל הופרני [1609] 1974, הגדת ונציה: עותק מצולם; מורפורגו [1864] 1972, הגדת טרייסטי: עותק מצולם; בן־יוסף פרופס [1712] 1986, הגדת אמסטרדם: מהדורת פקסימיליה.

הסלע, כפי שציירו אותו צלבנים שביקרו בירושלים בעת ההיא.²³ ציור נוסף המצוי בסמיכות לאותו פסוק מתאר מלך היושב על כיסא, אולי אלוהים, אולי המשיח, כסמל לגאולה.²⁴ הציורים מלמדים כי המשמעות של הפסוק "לשנה הבאה בירושלים" היא למעשה התקווה להקמה מחודשת של בית המקדש, וכי זהו יסוד מרכזי בגאולה. על פי מקורות רבים המקדש מהווה מטפורה לחידוש רוחני כולל. לא שחרור הארץ או המולדת עמד במרכז הדמיון היהודי בגולה אלא שחרור העם, ולמעשה שחרורו הרוחני ושיבתו לעבודת אלוהיו בציון, ומכאן השבת השכינה לירושלים (רוֹקְרוֹצְקִין: עתיד להופיע). העיון בהגדות שראו אור בארץ לאחר קום המדינה מגלה כי הייצוג של ירושלים עבר שינוי משמעותי. השיח הציוני ההגמוני ויתר למעשה על חלום הקמת בית המקדש מתוך ההכרה בקיומם של המסגדים על הר הבית, ולפיכך קודשו ביתר שאת הכותל המערבי, החומה ומגדל דוד. בהגדות שצוירו בארץ נעדר בית המקדש כמעט לחלוטין,²⁵ ובמקומו מופיעים הכותל המערבי, ירושלים ובלבה חומה,²⁶ חילים ודגלי ישראל על רקע מגדל דוד,²⁷ וציורים ותצלומים לרוב של ירושלים כעיר מודרנית שבה בניינים חדשים בצד החומה העתיקה (ראו איור 2).²⁸ בית המקדש מופיע רק באותן הגדות – שמספרן מועט ביותר בשלושים השנים הראשונות לקיום המדינה – שאיוריהן נלקחו מן ההגדות שפורסמו בגולה.²⁹ ניתן אם כן להסיק כי אמנים ועורכים שגדלו על ברכי השיח הציוני ראו דווקא את החומה, את מגדל דוד ואת הכותל המערבי כמייצגי התקווה היהודית ארוכת השנים המקופלת בביטוי "לשנה הבאה בירושלים".

הזיקה לירושלים מלווה הייתה באהבת מולדת, ואותה ביקשה מדינת ישראל להשריש במאות אלפי העולים שהגיעו וממשיכים להגיע מרחבי העולם. אהבת המולדת הייתה לערך עליון, ובתי הספר שקדו על הנחלתה הן באמצעות טיולים של "ח"ש (שדה-

23 להרחבה בנושא ייצוגי המקדש בתרבות הצלבנית ראו: Krinsky 1970.

24 ראו: בסאן, בן רבי שמואל [1560] 1970, סדר הגדות של פסח מנטובה: מהדורה צילומית. כדאי לעיין בהסבר המצורף למהדורה הצילומית שיצאה בירושלים ב־1970; כהן וכץ [1526] 1969, הגדת פראג: מהדורה מצולמת.

25 יוצאת דופן בעניין זה: ירדני 1978, הגדה של פסח.

26 ראו: האגודה למלחמה בסרסן, ברג 1980, הגדה של פסח.

27 רותנברג 1986, הגדה של פסח ארכיאולוגית-היסטורית. בדברי הפתיחה להגדה, מאת פרופ' מיכאל אבי יונה נכתב: "ההגדה שלפנינו בנויה על יסודות חדשים לגמרי: הנוף והעתיקות של ארץ ישראל ושכנותיה. ההצדקה למעשה נועז זה יש לראות במהפכה הגדולה אשר התחוללה בחיי האומה בדרונו, ואשר עיקרה בחורה למקורות: מקורות האדמה והצפון בה".

28 צימברקנופף 1952, הגדה של פסח: עב; מאפלה לאורה: 128-129.

29 בעניין זה נמצאו בידי שתי הגדות בלבד: בקאל 1952, סדר הגדה של פסח עם שרש פי אל-ערבי ועם ציורים (המוציא לאור הוא רב בירושלים); אוצר פירושים וציורים: 61. בשתי ההגדות צולם העיסור של בית המקדש מהגדת ונציה.



איור 2: "לשנה הבאה בירושלים הבנויה",
ירושלים כעיר מודרנית שבה בניינים
חדשים בצד החומה העתיקה ומגדל דוד

לאום־חברה) והן בלימודי התנ"ך או הגאוגרפיה, שהוסבה עתה ללימודי "מולדת" (רם 1996: 142). מקומה של ההגדה של פסח לא נפקד מן המאמץ הזה. בהגדות שנדפסו בארץ במהלך חמישים שנות המדינה השתמשו באמצעים שונים: החברה להגנת הטבע צירפה להגדה שפרסמה מסלולי טיול ברחבי הארץ,³⁰ שהרי חג הפסח הוא חג האביב; בהגדות אחרות נוספו "שירי ארץ־ישראל" מפרי עטם של ל. קיפניס ומ. פינס.³¹ כך נכתב בהגדה לעולים שהפיקה הסוכנות היהודית:

רד הלילה רב שירנו הבוקע לשמים/שובי שובי הורתנו מחודשת
שבעתים/שובי, שובי ונסוב, כי דרכנו אין לה סוף/כי עוד נמשכת
השרשרת/כי לבנו לב אחד/מעולם ועדי עד/כי עוד נמשכת השרשרת/
אל חגיך, ניגוניך כוחותינו עוד לא תמו/שובי, שובי אל בניך, אלך
דור עליך קמו.³²

30 החברה להגנת הטבע 1993, הגדה של פסח וטיולי אביב.

31 כץ ואליאב 1979, הגדת ארץ־ישראל.

32 הסוכנות היהודית, המחלקה לעלייה וקליטה, לא מצוינת שנה, הגדה של פסח (לפי התמונות המצורפות בעמוד האחרון של ההגדה שבהן מופיעים עולים מאתיופיה וברית המועצות, נראה כי נדפסה בתחילת שנות התשעים).

בדברי הפתיחה להגדה של פסח שכותרתה הגדת ישראל לא הסתירו העורכים את מטרתם:

בהגדה תיאור נופי הארץ כפי שהצטיירו בעיניהם של ציירים במאות קודמות שערגו ואהבו את ארץ ישראל, ותצלומי נוף הארץ בימינו. כל אלה מלווים דברי שבח ואהבה של חז"ל על ארץ ישראל, נופיה, ואתריה. בדרך זו מקווים אנו לטפח את הזיכרון ההיסטורי לקשור בין עבר ההווה וליצור זיקה אל העתיד [ההדגשה שלי, ש.ז.מ.]³³

"והגדת לבנך"

על פי המסורת, חובה על כל יהודי לספר ביציאת מצרים. המצווה "והגדת לבנך" הייתה למרכזית וסדר הפסח הפך לכינוס משפחתי שבו מסובים כולם לשולחן אחד. עם הולדת הציונות קיבלה האמרה "והגדת לבנך" משמעות רחבה יותר. הסיפור איננו עוד סיפור יציאת מצרים בלבד, אלא, כאמור, סיפור תולדות עם ישראל ומאה שנות ציונות. בין ההגדות שעמדו לרשותי היו כאלה שהפכו, למעשה, לספרי היסטוריה. בצד הטקסט הקדום נמצאה מעין סקירה היסטורית, לעתים נרחבת ביותר, התואמת ברובה את הנרטיב הציוני. בשער של ההגדה של חי מאויר העבר היהודי כנדבך על נדבך (ראו איור 3): החל ביציאת מצרים, עבור דרך חורבן הבית והשואה וכלה בהכרזת העצמאות ובקיבוץ הגלויות. בסופה של ההגדה מובא תקציר היסטורי בשפה האנגלית. דפיו הראשונים המתארים את השואה נצבעו בשחור, ואילו האחרונים המספרים את הולדת מדינת ישראל – בצבע לבן. באופן זה הופכת קריאת ההגדה למסגרת "היסטורית" לייצוג העבר הרחוק, כמו גם הקרוב.

בהגדה של פסח לתקומת ישראל נקשר רעיון החירות הגלום בחג הפסח לשיבת ציון בזמננו (סוקר 1987: 12). עורכיה מגישים אקטואליזציה של הסיפור המיתי ומעניקים לו ממד חדש. כל עמוד בהגדה מעוטר בהתאם לטקסט, אולם העיסור קושר אותו לאפיוודה היסטורית אקטואלית. כך הפסוק "הא לחמא עניא" מתאר את השיירות שפרצו את הדרך לירושלים הנצורה במלחמת העצמאות; "מה נשתנה" – את הרצל ואת הקונגרס הציוני הראשון; "עבדים היינו לפרעה במצרים [...] ויוציאנו ה' ביד חזקה" – את אניות המעפילים; ו"חד גדיא" הופך לסיפור של ירושלים מיום כיבושה על ידי צבאות זרים ועד לאיחודה בשנת 1967. בתחתית כל עמוד נרשמה הערה המסבירה



איור 3: העבר היהודי
כנדבך על נדבך

את הסיטואציה המצוירת.³⁴ להגדה אף צורפה "סקירה היסטורית" של מאה שנות ציונות וכן מגילת העצמאות של מדינת ישראל. בדרך זו נקשר המיתוס המכונן על הולדת העם היהודי למיתוס המכונן על הולדת מדינת ישראל, כדברי טדי קולק: "זוהי הגדה של התגשמות החזון הציוני ותקומת העם בארצו – הגדה רבגונית של חולמים, עולים, בונים ולוחמים – והרי זאת היא תמצית האמונה וההגדה שאנו חייבים לשנן אותה לבנינו" (קשאני 1986: 8).

מ"אבק אדם" ל"אדם חדש"

תפיסת הציונות את הגלות כתקופת חושך שבסופה יש לשוב לארץ המובטחת, הביאה גם לשלילת ההיסטוריה והתרבות של הגולה ולהוקעת האופי שיוחס ליהודי הגלותי. היהודי החי בגלות היה לדגם השלילה. הוא נחשב לפסיבי, תולה את גורלו באל, עלוב

34 לדוגמה: "ויוציאונו אלהינו [...] ביד חזקה – העפלה: עלייה בלתי לגאלית של מאות אלפי יהודים שעלו לארץ ישראל בתקופת המנדט הבריטי, על אף גורות העלייה אשר חוקקו שלטונות המנדט ועל אף הפעולות הצבאיות והמדיניות שנקטו לשם הגשמת הגורות" (הגדה של פסח לתקומת ישראל).

בחולשתו וקרבתו נצחי לאלימות הסביבה (רוֹקְוֹצְקִין 1993: 24; שפירא 1997: 185). לעומתו נתפס היהודי החדש – משיב התרבות האותנטית האבודה – כאנטי־תזה לקודמו: הוא אדם היודע להגן על עצמו, חזק, אמיץ ויפה תואר, בלוריתו מתנפנת ברות, "כזה היה העם בימי נעוריו, עת יצא בסערה ממצרים וכבש לו בורע ארץ למושב" (שפירא 1992: 55). רק בארץ זו תתחולל התמורה בדמותו, בה יצמח דור חדש של יהודים בוני הארץ ומשחרריה, קשורים לטבע ולאדמה (שם).

במסגרת הניסיון להאחדה תרבותית של דמותו של ה"צבר", נבנו "מיתוסים של גבורה, ריטואלים של ממלכתיות ואידאולוגיה של כור היתוך" (ויסטרין ואוחנה 1996: 21). כבר בשנים הראשונות למדינת ישראל החלו לשקוד בצה"ל על חיבור "נוסח אחיד" להגדה של פסח שיהיה נאמן למסורת ושווה לכל נפש בכל תפוצות ישראל, כיאה ל"כור ההיתוך" הגדול במדינה. הגדה בנוסח כזה נדפסה לראשונה על ידי הרבנות הצבאית הראשית בשנת 1957.³⁵ הרב גורן, עורך ההגדה, המשיך במפעל "הנוסח האחיד" גם לאחר תום שירותו כרב הצבאי הראשי. בשנת 1977, כרב הראשי לישראל, התקין את ההגדה של פסח בנוסח אחיד לכל עדות בני ישראל. על הכריכה נכתב: "הגדה זו היחידה במינה, נועדה בייחוד לישראלי המשכיל שלא נתחנך חינוך מסורתי ולפיכך ההגדה של פסח, או חלקים גדולים מתוכה, הם בשבילו כספר חתום. [היא] נועדה להבהיר ולפרש [...]". בדברים אלה חוברים שני תהליכים: מצד אחד, הפנייה ליהודי החדש, הצבר, המשכיל הישראלי, בן הארץ, ומצד שני הניסיון שנעשה, לאחר קום המדינה, לחבר את הישראלי ליהודי ולערכים הדתיים שנחשבו גלותיים בראשית ימיה של הציונות – ניסיון שהסיבות לו תוארו לעיל.

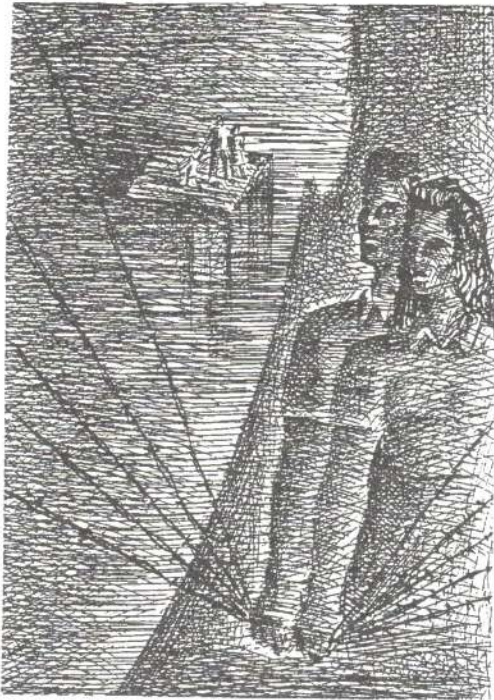
ה"ישראלי", ה"צבר" או ה"יהודי החדש", יהיה כינויו אשר יהיה,³⁶ זכה למעלות רבות של גבורה וחוזק גופני. הצעירים בוני הארץ צוירו בכרזות הציוניות כמחוספסים ואמיצים. בהגדה שנדפסה בשנת 1948,³⁷ בעמוד האחרון מעל הכותרת "לשנה הבאה בירושלים הבנויה", נראים צעיר וצעירה מסירים ביד חסונה גדר תיל וברקע ארץ־ישראל (ראו איור 4). הציור מבטא את התגשמות החזון הציוני ואת צמיחתו של דור חדש בארץ. איור זה מזכיר את מילותיו של חיים נחמן ביאליק (1956), מתוך "מתי מדבר":³⁸

35 ראו: הגדה לחיילים.

36 להרחבה על כינויים אלה, ראו: רוקְוֹצְקִין, 1993.

37 הוצאת "סיני" 1948, הגדה של פסח.

38 כמו גם שירים אחרים בני התקופה, המצדיעים לאתוס הגבורה העומד בניגוד ל"פחדנות" של היהודי הגלותי. ראו למשל הקובץ: ורובל (עורך) 1956. מורשת גבורה: פרקים מספרות ישראל.



איור 4: צעיר וצעירה מסירים ביד חסונה גדר תיל וברקע ארץ־ישראל

פתע פתאום יתנער דור עזוז וגייבור, דור גיבור מלחמה/ועיניהם ברקים
ופניהם להבים – וידיהם לחרבות!/והרעימו אדירים בקולם, קול שישים
רבבה, /קול קורע הסערה ובנהמת המדבר הזועף יתחרה, /וסביבם נסערה,
וסביבם נזעמה./הם קוראים: /"אנחנו גיבורים! דור אחרון לשעבוד
וראשון לגאולה אנחנו! /ידנו לבדה, ידנו החזקה/את כובד העול מעל
גאון צווארנו פרקה./ונזקוף ראשנו שמימה ויצרו בעינינו – /ונערק
למדבר ונאמר לציה 'אמנו!'"

בהגדה ארץ־ישראלית לפסח³⁹ מופיעים צילומים של יישובים חדשים בבנייתם בצד
סנקים וחיילי צה"ל. תחת הכותרת "זיכרון מלכות בית דוד" מופיעה תמונה של מגדל
דוד בירושלים; תמונה שבה נראים בתיה של העיר תל אביב וזתה לכותרת "שמחים

בבניין עירך"; תמונה של "חייל ישראל במדינת ישראל" השרוע בשדה ונשק בידו וכן של "שריון ישראל" נראים עדיין כפלא בראשית ימיה של המדינה, פלא שיש לו קשר הדוק, כאמור, עם השגחה אלוהית (אלמוג 1997: 69) ולפיכך נוסף הכיתוב: "אז רוב נסים הפלאת". בתמונה שבה נראים דגלי ישראל מתנופפים מעל להמון מצוין כי זהו יום העצמאות הראשון למדינת ישראל ובסיום ההגדה, בשולי תמונה של עולים המוסעים אל החוף, נכתב "ושבו בנים אל גבולם".

מה הכוח הטמון בתמונות הללו כשהן משובצות בטקסט הקדום של ההגדה? הרי ניתן היה לקבץ למעין אלבום או ספר פשוט בתוספת כותרות מתאימות. אולם הטקסט של ההגדה של פסח הולם את המסרים האידאולוגיים שביקשה לאומיות היהודית להעביר. למרות השינוי ביחסי הכוחות שהתרחש בעקבות הציונות – שהחליפה את הציפייה הפסיבית לגאולה ביכולת לפגוע באויבי האומה – נותר המבנה העיקרי על כנו: יהודים רבים, ולא רק ישראלים, רואים את צה"ל כתחליף לנשקו של האל או כפועל בשליחותו, ואת מנהיגי האויב כממשיכי דרכו של פרעה (Ophir 1994: 229). ראש המשפחה שחור זה עתה מן המלחמה וקורא את המשפט "בכל דור ודור עומדים עלינו לכלותנו" אינו יכול שלא להרגיש תחושת הודחות עמוקה, לא רק עם אלה שלחמו לצדו אלא גם עם אלה שלחמו לפניו, דורות קודם לכן. הוא "זוכר" את פרעה, אחריו את המן, אחריו את היטלר, ולבסוף את הערבים שבהם נלחם – האויב משתנה בהתאם לתקופה. כך מתערבב העבר עם ההווה והזיכרון האישי עם הזיכרון הקולקטיבי.

הגדה של פסח והתמורות בחברה הישראלית

מיום הקמתה עמדה מדינת ישראל בפני הצורך לייצר זהות אחת לבני הוהויות הרבות שהיגרו אליה מארצות שונות בעולם. הוהות הישראלית התבססה על הערכים הציוניים שתוארו בפרק הקודם ועל ערכים סוציאליסטיים שתאמו את ההגמוניה של תנועת העבודה בשני העשורים הראשונים לקיום המדינה. הנחלת הוהות הזו נעשתה באמצעות שני עקרונות השלובים זה בזה: הממלכתיות וכור ההיתוך. גישה זו תבעה את עליונות המדינה כמוסד, כמו גם כסמל, ואת הנאמנות לה מעל לכל (קימרינג 1994: 125). על מנת להפוך לישראלים נדרשו העולים הרבים שהגיעו בשנות החמישים לוותר על רכיבים תרבותיים רבים בהותם. פרוייקט כור ההיתוך התאפשר באמצעות המנגנונים הממלכתיים של המדינה: חינוך, קליטת עלייה, בעלות על אדמות וגם הגיוס לצבא. אולם בימים ההם גם נודעו הזרעים להיסדקות הוהות הקולקטיבית הישראלית – זרעים שנבטו רק לאחר התבססות החברה הישראלית לקראת סוף שנות השישים (דהאן-כלב 1996: 177, 190).

לתהליך ההיסדקות הזה חברו כמה גורמים: ראשית, הניסיון לייצר זהות קולקטיבית, תוך ביטול כל אפשרות לפלורליזם תרבותי, יצר תחושות קיפוח ותסכול בקרב בני העולים שנדרשו לוותר על תרבותם. הדור השני לעלייה מארצות האסלאם התקשה לקבל את הערכים הציוניים כמובנים מאליהם וביקש להחזיר לעצמו גם סממנים של זהות מזרחית (שם: שם).⁴⁰ שנית, מלחמת ששת הימים וכיבוש הגדה המערבית, רצועת עזה ורמת הגולן, שהגדיל את שטחה של מדינת ישראל, הביאו ליצירת סקטור פוליטי־חברתי נוסף: אנשי גוש אמונים שביקשו לעדכן את האתוס הציוני באופן שהמתנחל יירש את החלוץ. ערכי ההתיישבות והביטחון שהושרשו בהצלחה כה גדולה על ידי התנועה הציונית ועל ידי מדינת ישראל ממשיכתה הפכו לערכים עליונים בעבור המתנחלים, שביקשו ליישם גם על השטחים החדשים שנוספו למדינה. אולם בסופו של דבר, בלא כוונת מכוון, יצרו המתנחלים תת־זהות ישראלית חדשה שלא זכתה להחליף את זהות העל הקולקטיבית בחברה הישראלית (קימרינג 1994: 126-127), והוויכוח הציבורי שהתלקח סביב המתנחלים החליש את הקונצנזוס הלאומי. שלישית, מלחמת יום הכיפורים הביאה לירידת מעמדה של תנועת העבודה כעומדת בלבו של הקונצנזוס הלאומי ובהכתבת סדר היום הלאומי. תהליכים אלה אפשרו צמיחת פלורליזם חברתי ופוליטי גלוי שהציב סימני שאלה סביב מרכיבי הזהות הישראלית. בד בבד, בשנים הללו נפתחה החברה הישראלית להשפעות חיצוניות בעיקר בתחום הכלכלי והתקשורתי. קריירה והגשמה עצמית החליפו את "צו התנועה"; הישראלים התקרבו יותר ויותר לטכנולוגיה ולערכי הקפיטליזם שעוצבו בארצות הברית (אוחנה 1998). מלחמת לבנון והאנתפאדה החלישו עוד יותר את הקונצנזוס הלאומי. שינוי שיטת הבחירות בשנת 1996 הביא לחידוד השסעים החברתיים גם בשדה הפוליטי. האתוס הציוני הועמד מאז שנות השבעים בפני אתגר – לא עוד כור היתוך כי אם קיבוץ גלויות הנאספות לארץ אחת אך אינן מותכות למרקם אחד. מנהגים של עדות שונות הוכרו כלגיטימיים במדינה שביקשה בתחילת דרכה לערוך "האחדה תרבותית" (ויסטרין ואוחנה 1996: 30).

כאמור, ההגדה של פסח (בנוסח הקדום) הייתה לאחד הכתבים הפופולריים ביותר בחברה הישראלית. בהמשך אראה כיצד עיצוב ההגדות שיקף את התהליכים שהשפיעו על החברה הישראלית, אם כי המסגרת הנרטיבית שיצרה הציונות הבראשיתית – שעיקרה "משעבוד לגאולה" וסיפור יציאת מצרים כהולדת האומה – נותרה בעינה. יתר על כן, מסגרת זו מוסכמת על כל הזרמים והסקטורים שביקשו לעשות שימוש בסיפור המיתי לצורך העברת המסר הלאומי כפי שהם מפרשים אותו. אף על פי שהתקבצו

40 להרחבה בנושא משבר הזהות של בני העלייה הגדולה של שנות החמישים, ראו: שם.

בארץ תרבויות מגוונות ונוצרו קבוצות בעלות מטרות שונות, רבות מהן בעלות זהות חילונית המנהלות מאבק להפרדת הדת מן המדינה, רוב הציבור היהודי בישראל מגדיר את זהותו במונחים המעוגנים בדת היהודית (קימלינג 1994: 129). בסקר שערך מכון "מאגר מוחות" לכבוד חג הפסח בשנת 2001 נמצא כי 65% מן הנשאלים אינם רואים לנכון לעדכן את ההגדה ולהתאימה לימינו; 68% העידו כי הם קוראים את כל ההגדה בליל הסדר.⁴¹ הסקר מוכיח, כי הקשר למסורת היהודית נתפס כחלק מהישראליות.

"אומה במדים"⁴²

בין התכונות שביקשו הציונים ליצוק ב"יהודי החדש" היו, כאמור, הגבורה וההקרבה. בעקבות זאת התפתח מערך שלם של חינוך להגנה עצמית, להקרבה ולגבורה, שגם לצה"ל היה בו תפקיד מרכזי. בנוסף, שנים ספורות בלבד הפרידו בין השואה – שקיפלה בתוכה את "רמיסתו של היהודי נוכח העולם האדיש" – לבין הקמת מדינת ישראל, שסימלה "זקיפות קומה שמעניקים [...] ניצחונות צה"ל" (רובינשטיין 1997: 127). בתוך דור אחד הפך היהודי מקרבן חסר ישע לגיבור ומנצח (שם). המציאות שאליה נקלעה המדינה הצעירה, הנתונה בשטח קטן ובמצב מתמשך של מלחמה עם כל שכנותיה, יצרה תחושת מצור, בבחינת "אומה בגבה אל הים" (ארליך 1993: 256). כך התפתח שיח חברתי מיליטריסטי ששקד על הכנסת הצבא לכלל תחומי החיים כאחד הסוכנים של כור ההיתוך. בשיח זה היו חיילי צה"ל גאוות האומה, גואלי הארץ ומשחרריה. ומכיוון שכל אזרח ישראלי הוא "חייל באחד-עשר חודשי חופשה" (בן-אליעזר 1994: 57),⁴³ הדימוי העצמי של הישראלים הוא של עם גיבורים אמיצי לב (שפירא 1992: 11).

מאז 1950 הוציאה הרבנות הראשית, כמעט מדי שנה, הגדה של פסח בברכת הרב הצבאי הראשי. כאמור, שבע שנים מאוחר יותר הודגש בפתח ההגדה כי הסתיים מפעל עריכתה וכי היא מתפרסמת בנוסח אחיד "כדי שיוכלו חיילי צה"ל להתגבש לא רק ככוח צבאי פיסי כי אם גם ככוח רוחני כביר בעלי אידיאות משותפות".⁴⁴ הצבא נראה לדוד בן-גוריון כ"סוכן" המרכזי שיהפוך את היהודים שהגיעו לארץ מרחבי העולם לאומה אחת. הצבא עוצב על ידו כארגון בעל תפיסה רחבה המאפשרת לו להיות מעורב בתפקידים אזרחיים שונים ומגוונים כקליטת עלייה, צמצום פערים

41 הסקר נערך עבור תכניתו של אמנון לוי ששודרה בתאריך 5 באפריל 2001.

42 הביטוי לקוח ממאמרו של אורי בן-אליעזר (1994), שמסביר כיצד עיקרון זה שימש למפעל כור ההיתוך והפך לאחד האתוסים המרכזיים בחברה הישראלית.

43 מפי יגאל ידין.

44 הגדה לחיילים, 1957.

חברתיים, חינוך להקרבה ולאהבת מולדת ועוד. פרסום ההגדה של פסח על ידי הרבנות הצבאית והמאמץ לערוך אותה בנוסח אחיד היו חלק מן המפעל שביקש להפוך את צה"ל ל"בית ספר לסוציאליזציה" (בן-אליעזר 1994: 65). צה"ל חדר לא רק לתחום האזרחי אלא שימש גם אמצעי לגיבוש האזרחים לאומה אחת – מרגע שהצטרפו אליו, כולם חיילים בעלי דמות אחת, כמו אלה המצוירים ישובים לשולחן הסדר בהגדה, מגן דוד על כומתתם.⁴⁵

הרב קוק, שהיה אחד מעמודי התווך של תפיסת הגאולה בורם הציוני-דתי במדינת ישראל, מנסה ליישב את הסתירה בין תפיסת הגאולה כחומרית – הקמת מדינת ישראל – לבין תפיסת הגאולה כרוחנית – החזרה בתשובה. הוא מסביר כי בסופו של דבר מתחלקת הגאולה לשתי "תשובות": הראשונה – "התשובה" הלאומית, ואילו השנייה היא "התשובה" השלמה במובן של קיום המצוות. התשובה הראשונה היא תנאי לגאולה ולקיבוץ גלויות, ואילו השנייה תבוא אחר כך (פרידמן 1990: 61). דבריו אלה של הרב קוק מהדהדים לאורך השנים בדברי הפתיחה של הרבנים הצבאיים, שמטבע הדבר דנים בגאולה בפנייתם אל החיילים כנושאי דגלה. הם מנסים לקשור את הגאולה ואת הגואל בימינו לסיפור המיתי, אם כי הדיון שלהלן יראה שניסיון זה עבר מידה מסוימת של התפתחות.

בהגדה לחיילים (1951) בולט מאוד הקשר בין הניצחון של הצבא לגאולה בידו האל. הרב גורן בוחר להשתמש בביטוי "פדויי ה'" ולתאר את "אור הגאולה שהופיע בשמי ישראל במחשכי שעבוד מצרים ואשר כעמוד אש הלך לפני העם בכל מסעות כיבושיו". אותו אור "זורה מחדש במולדתנו המשוחררת והופיע עלינו בניצחונות הווה ובגבורות מלחמת השחרור בארצנו הקדושה". אכן, כפי שכבר ציינתי קודם, נקשר ניצחונה של צה"ל להשגחה אלוהית. בהגדה לחיילים (1957) שיצאה לאחר מבצע קדש, מאזכר הרב גורן בדברי הפתיחה את המשמעות המחודשת של החג לנוכח "מזימות המלחמה של האויב המצרי וחבר מרעיו נגד ישראל" ופוקד גם עתה: "התייצבו וראו את ישועת ה'". ההגדה מקושטת למן העמוד הראשון במגן דוד בצד חרבות. בשנת 1965 פורסמה לראשונה ההגדה לחיילים בנוסח אחיד גם לכלל בית ישראל. בדברי הפתיחה פונה הרב גורן לאזרחי ישראל באומרו: "שאו בגאון את נס החרות והדרור המתנוסס עלינו לתפארה, ונוכה לחזות באור הגאולה השלמה של העם". הפנייה הברורה להשגחה העליונה כפי שנראתה בהגדות הקודמות הופכת למעורפלת יותר בהגדה זו, אם כי לא נעלמת לחלוטין. לאחר מלחמת ששת הימים ושחרור ירושלים התמונה משתנה. בהגדה לחיילים (1968) מסביר הרב גורן כי "רוח גאולים" של משחררי הר הבית "מרחפת על

פני ההגדה של פסח המיוחדת לצה"ל – הגואל הפעם הוא כפי הנראה החייל הישראלי. חיילי צה"ל הם המוגדרים כ"נושאי נס החירות", נס שחרור ירושלים ועם זאת, בצד המשחרר האנושי מרחפת "רוח הגאולים".⁴⁶ דברי הפתיחה להגדה לחיילים משנת 1973, הפעם מפי הרב הצבאי הראשי מרדכי פירון, עוסקים ברובם בעיקרון החירות כעיקרון אוניברסלי,⁴⁷ אך בהמשך מוסיף הרב פירון: "חזיון ישועת ה' לעמו בעבר עולה לנגד עיננו וממלא את לבנו רוח איתנה" [ההדגשה שלי, ש.ז.מ.]. דבריו של הרב פירון מסמנים סופו של תהליך. אם בתחילה הכוח העליון נתפס כאחראי לגאולה בימינו, כמו גם בעבר, הרי עתה נתפס האל כאחראי לגאולה בעבר, ואילו בהווה זהו האדם המתחזק בזוכרו את גאולת העבר. ישועת ה' משמשת עתה רק למתן השראה לגואל האנושי. נראה כי ככל שמתרחקים מן האל כן מתחזקים הערכים האוניברסליים הקשורים למדינה. לפיכך, משלהי שנות השישים הוחל לציין בעמוד הראשון בהגדות לחיילים את מספר השנים למדינת ישראל ואת השנים ל"חירות ירושלים".⁴⁸ בשנות השמונים נעלמים דברי הפתיחה של הרבנים הצבאיים הראשיים מן ההגדות לחיילים, אולם המסר עומד בעינו: צה"ל נותר צבא מנצח וחזק. האיור המלווה את המשפט "שפוך חמתך על הגויים" היה בין האיורים המעטים שלא עברו כל שינוי במהלך ארבעים השנים שבהן נדפסו ההגדות לחיילים; נראים בו חרבות ונחשים מסביב לאותיות המרכיבות את המשפט.

שיכרון הניצחון

אחת התוצאות של מלחמת ששת הימים הייתה המפגש עם הכותל, עם ירושלים ועם יהודה ושומרון – ארץ־ישראל התנ"כית. בבת אחת נפרצה חומה וכל המקומות שהיו מחוץ ערגתם של יהודים במשך שנים הפכו עתה למוקד לנהירת המונים. פרסום רב במיוחד קיבל המפגש בין הצנחנים לבין הכותל (רובינשטיין 1997: 127). שחרור ירושלים היה שיא בהגשמת החזון הציוני. עתה ירושלים לא רק בנויה אלא גם משוחררת כולה. הגישה אל המקומות הקדושים, בייחוד אל הכותל המערבי, קבר רחל וקברי האבות, הביאה להתרוממות רוח שהקיפה את מרבית הציבור. כיבושה של ארץ־ישראל ההיסטורית חזיק את האמונה כי הנה הולכת ומתגשמת תקוות הגאולה. יהודים בעלי זיקה למסורת ולדת התקשו להסביר לעצמם את המציאות, אלא במסגרת זו של תהליך הגאולה המשיחית

46 מתוך דברי הפתיחה של הרב גורן בהגדה לחיילים, 1968.

47 ייתכן כי המעבר מערך דתי, שמובע על ידי הרב גורן, לערך אוניברסלי, שמובע על ידי הרב פירון, נובע פשוט מהיותם שני אנשים שונים. אולם קשה לסתור את הטענה כי אנשים אלה יושבים בתוך עמם ולמעשה דבריהם משקפים שינויים בהלכי המחשבה בחברה שבה הם חיים.

48 מגמה דומה מסתמנת בדברי הפתיחה של הרב גד נבון בהגדה לחיילים, 1979.

(פרידמן 1990: 24). אולם גם יהודים שהגדירו עצמם לא־דתיים ראו את הניצחון במלחמה כ־נְסִי: מעטים מול רבים המצליחים, כנגד כל הסיכויים, להגשים את המאוויים הלאומיים המיתיים שהודחקו מאז מלחמת תש״ח (קימרינג 1994: 126).

באופן טבעי שמחת הניצחון והשחרור מופיעה גם בהגדות של פסח, בעיקר באלה שראו אור בין השנים 1968 עד 1973. בהגדת ירושלים⁴⁹ באה לידי ביטוי אווירת שיכרון הניצחון של מלחמת ששת הימים: לעמוד העוסק בירושלים הבנויה נוספה עוד מילה – “השלמה”. במרכז ההגדה מובאים שני ציורים: מימין דוד המלך ומשמאל הצנחן משחרר ירושלים. בתוך איור של דגל ישראל נכתבו המילים “לחירות ישראל וגאולת ירושלים”, משפט המשלב, לדעתי, את שתי דרכי ההתייחסות לשחרור העיר: שימוש במושג בעל קונוטציה אוניברסלית – “חירות”, בצד השימוש במושג משיחי – “גאולה”. כששני אלה נאמרים בנשימה אחת, הם מסמלים את דרך ההתמודדות של הישראלי (דתי כמו גם לא־דתי) עם המגע ה־“מחודש” עם ארץ־ישראל ההיסטורית ועם המקומות הקדושים.

שחרור ירושלים וכיבושי מלחמת ששת הימים מהווים נקודת שיא גם מבחינה צבאית. ההישג הגדול של המלחמה וכיבוש השטחים הרבים הגבירו את תחושת הכוח של הישראלים. ההצדעה ליהודי החדש ולבנו החייל הישראלי הגיבור מגיעה לשיאה בספרות הנרחבת שראתה אור, בעיקר לאחר המלחמה, שכל כולה הלל ושבח לצבא הגנה לישראל.⁵⁰ בשער ההגדה לחיילים משנת 1968 מצוירת ארץ־ישראל לפי “קו הפסקת האש בעקבות מלחמת ששת הימים”. בהגדה אחרת שהוציאה מפקדת משמר הגבול בולט הקשר בין הגאולה לגואל, ועל רקע המשפט “על חומותיך עיר דוד הפקדתי שומרים כל היום וכל הלילה” הודבקו צילומים של חיילי היחידה.⁵¹

ההגדה מעבדות לחרות רצופה תמונות ואיורים של חיילי צה״ל, מפות של קרבות וסמלי יחידות. כל איור הותאם לטקסט הקדום אשר ברקע העמוד. בתחתית כל עמוד הוסיף העורך הערה פרשנית. “עשר המכות”, למשל, נכתבו על רקע איור של צוללנים. בשולי הטקסט נכתב: “צפרדע – מכות שהנחיתו אנשי הצפרדע על ראש המצרים [...]”. בהתייחס למצווה “קדש” נאמר: “בימינו נוסף ממד חדש: מבצע קדש היה הראשון במבצעים הגדולים כנגד מצרים בעת החדשה, מאז ירדו עליהם עשר המכות”. ביטוי לרוח האופוריה וההערצה לצה״ל יש בפרשנות למשפט “וכל המרבה לספר ביציאת מצרים הרי זה משובח”:

49 בונה 1968, הגדת ירושלים.

50 בנושא זה פורסמו אלבומים רבים מטעם משרד הביטחון וכן ספרי זיכרונות של אנשי צבא וממשל המתארים את הניצחון.

51 ספקדת משמר הגבול 1970, הגדה של פסח: סדר חג לקציני משמר הגבול (מג״ב).

וכל המרבה לספר [...] ביציאת מצרים של הימים ההם וביציאת מצרים של הזמן הזה. כל המרבה לספר במעללי צה"ל, ובנסים שאירעו לו במבצע קדש ובמלחמת ששת הימים; במרחבי מדבריות סיני בואכה אדמת מצרים, כל המפאר מסירות הנפש של לוחמי ישראל בכל מערכות ישראל – עושה מעשה משובח ומשתבח (שם) [ההדגשה במקור, ש.ז.מ.].

הערות כגון אלה, הגם שהן מובאות בכתב קטן בשולי הטקסט, נותנות משמעות חדשה כמעט לכל מילה בהגדה זו.

כשם ששיכרון הניצחון של מלחמת ששת הימים מופיע באופן בולט בהגדות, כן בולט היעדרן של תחושות הכישלון והכאב שהיו מנת חלקה של החברה הישראלית לאחר מלחמת יום הכיפורים. בהגדות שנדפסו בשנות השבעים לאחר המלחמה, ממשיך צה"ל להיות צבא משחרר, מנצח וחזק, ובד בבד, תהליך הגאולה עדיין נמשך. בהגדה לחיילים (1979) כתב הרב הצבאי הראשי דאז, גד נבון:

הג החירות נודעת לו משמעות מיוחדת לגביכם, חיילי צה"ל המופקדים על שמירת הערכים הקדומים של עם ישראל, חירותו ושלמות מולדתו [...] גם כיום בשנת השלושים ואחת לתקומתנו המחודשת במדינת ישראל העצמאית, צריכה ההגדה של פסח לשמש גורם מחנך ממדרגה ראשונה, בהתוויית דרך הגאולה המחודשת [...] עליכם מוטל אפוא תפקיד ראשון במעלה – להמשיך את דרך הגאולים לפני העם (שם: 3).

גם ביחס לירושלים לא ניכר שינוי. הגדת שערי ירושלים⁵² קושטה בצילומים של שערי ירושלים ובתוכם פסוקים מן הכתובים שבהם נזכרת העיר. על יד המשפט "לשנה הבאה בירושלים הבנויה" מוצב, כמובן, שער האריות, שדרכו פרצו כוחותינו אחת עשרה שנים קודם. בהגדה אחרת, המיועדת לעולים ממדינות חבר העמים, מנוסח המשפט מחדש באותיות זהב על גבי הכריכה: "לשנה הזאת בירושלים".⁵³ רק בראשית שנות השמונים אנו מגלים התמתנות והתמעטות בשירי ההלל לצה"ל. על סדר היום של החברה הישראלית עומדים עתה נושאים נוספים. ההגדה של פסח הופכת להיות טקסט רב פנים שקבוצות רבות בחברה עושות בו שימושים שונים. שירי ההלל לצה"ל ולמולדת אינם עוד יחידים במגוון הסיפורים שמבקשות ההגדות לספר.

52 ירדני 1978א, הגדת שערי ירושלים.

53 פולנסקי ו"מחניים", מרכז לקליטה רוחנית ליהודי ברה"מ 1990, לשנה הזאת בירושלים.

למי שייך המיתוס?

הובסבאום מסביר כי קבוצות חברתיות שונות, בדרך כלל אליטות, נוקקות למסד של לגיטימיות על מנת להצדיק את מעשיהן כבעלי משמעות מעבר להווה. למסורת יש כוח להנחיל את המסרים הללו לציבור הרחב (Hobsbawm 1983: 8-9). בדיון בשאלה למי שייך המיתוס, ובעצם, האם השימוש בהגדה נערך לצורך הבניית אומה או בניין אומה, אנו מגלים מספר תשובות מעניינות. ההגדות שבהן באה לידי ביטוי הרוח הציונית נדפסו לא רק על ידי מייסדי הנרטיב הלאומי ומנחיליו כמו משרדי ממשלה וצבא, אלא גם על ידי מוציאיים לאור פרטיים בארץ ובחוץ לארץ, בתי עסק מסחריים, קבוצות פוליטיות, עמותות חברתיות, אקדמאים ומחנכים. במקרים רבים מתברר שהמיתוס מתקבל תוך אימוץ פרשנות שונה מזו שמנחיליו ביקשו לתת לו, וכל קבוצה תרבותית או פוליטית בחברה עושה בו שימוש משלה. ככל שנעים על ציר הזמן בהתפתחות החברה הישראלית, מפורק המיתוס המרכזי של סיפור יציאת מצרים לפרשנויות משנה המתקיימות כולן במסגרת אחת – הישראליות. הציונות, בגרסתה הישראלית, אינה מפסיקה לעבור תהליך של אקטואליזציה.

דוד הראל, שערך (עם חיה הראל) את ההגדה של פסח לתקומת ישראל – המהווה אולי, את הדוגמה הטובה ביותר לשימוש לאומי בסיפור יציאת מצרים – מעיד:

שנינו [אני ואשתי] חניכי תנועות נוער [...] אנחנו לא מפחדים מהמילה ציונות ולא מתביישים בזה. כך אני מחנך את הילדים. בבית אנחנו מדברים הרבה על ציונות, מדינת ישראל, גורל העם היהודי. אנחנו תמיד מדגישים כי ישראל היא הבית שלנו.⁵⁴

עורך ההגדה מבקש, אמנם, להנחיל לילדיו את הנרטיב הציוני, אך באותה עת הוא עצמו תוצר של החינוך הזה. עם זאת, באופן מעניין, נראה כי הציונות של הראל עברה מספר עדכונים. הסיפור שהוא מספר בסוף שנות השמונים איננו זהה לחלוטין לסיפור הציוני שסופר עשרים שנה קודם לכן. הבקיעים בהומוגניות של החברה הישראלית והשינוי ביחס אל העבר הביאו לכך שבסיפור תולדות העם נכללות כעת גם חלופות שהיו לציונות. הגדת הראל, למרות מיטב המיתוסים הציוניים המצויים בה, אינה מתעלמת מן העובדה שהציונות לא הייתה האופציה היחידה שעמדה בפני היהודים במאה התשע-עשרה. בעמוד "כנגד ארבעה בנים דיברה תורה" כותב הראל:

ארבעת הבנים, העם היהודי לאן? במאה ה-19 התגבשו בעם היהודי אידאולוגיות שונות ביחס לפתרון שאלת היהודים. מביניהן יש לציין

את הציונות שדגלה בהקמת מולדת לעם היהודי; את הטריטוריאליסטים ששאפתם הייתה להקים מדינה בכל מקום שהוא; האוטונומיסטים שדרשו אוטונומיה לאומית ליהודים בארצות מושבם ואת אלה ששאפו להתבוללות בקרב העמים. תפיסות אלה הן שניווטו במידה רבה את כיווני ההגירה של היהודים במאה ה־19 וה־20 (שם).

עדכונים נוספים בנרטיב הציוני שבאים לידי ביטוי בהגדה זו קשורים בזיכרון השואה. בעמוד שבו נכתבה המילה "ונצעק" נראות ידיים מושטות מעבר לגדרות תיל (ראו איור 5), ובתחתית העמוד הוזכרו "הפתרון הסופי" ושמותיהם של מחנות השמדה. נראה כי בניגוד לדור הראשון שהדגיש את אתוס הגבורה הלוחמת, קרי המרי בגטאות, הדור השני – שגדל בארץ ונחשף למשפט אייכמן שגרם לשינוי בתודעת השואה⁵⁵ – הרחיב את מושג הגבורה ומעטה נכללה בו גם עצם ההישרדות. הצבר של שנות השבעים והשמונים הזדהה הזדהות נפשית עמוקה עם ה"ידיים המושטות" של אלה שאבותיו כינו "צאן לטבח" (רובינשטיין 1997: 109). הזיכרון של השואה וקרבנותיה נכנס עתה לסיפור תולדות העם בכאב ולא בהאשמה.

ההגדה שערכו בני הווג הראל אף אינה מתעלמת מתקופת הגולה והיא רואה עין



איור 5: בעמוד שבו נכתבה המילה "ונצעק" נראות ידיים מושטות מעבר לגדרות תיל

בעין את קשיי הקליטה של העולים. תחת הכותרת "ויוציאנו ה' ממצרים" נאמר: "אעלה בתמ"ר – לעליית התימנים בשנת 1882 ממניעים משיחיים, דתיים ולאומיים. חבלי קליטתם קשים ביותר עד שהצליחו להתבסס בירושלים". ההתייחסות הזו לעליות מארצות האסלאם בראשית ימיה של הציונות מבטאת ניסיון לתקן מעט את המעוות בנרטיב הציוני. עליות אלה לא קיבלו כל ביטוי בלימודי ההיסטוריה בבתי הספר. כבוני הארץ הוכרו יוצאי אירופה ורוסיה, ואילו העולים התימנים נשכחו.⁵⁶ החזרתם של העולים מתמן להיסטוריה הציונית והפיכתם לחלק מן האתוס החלוצי מבטאות, לדעתי, את הכניסה של המזרחיים לחברה הישראלית ולפוליטיקה – כניסה שתחילתה, כאמור, בשלהי שנות השבעים ותחילת שנות השמונים. בשנים אלה, בד בבד עם ירידת תנועת העבודה והופעת הפנתרים השחורים, הועלתה על סדר היום סוגיית הפער העדתי בישראל, ויוצאי ארצות האסלאם ביקשו עתה ביטוי לתרבותם בתוך הזהות הישראלית, שמקורה למעשה אירופי-אשכנזי.⁵⁷

בהגדות המעוטרת שראו אור בעשרים השנים הראשונות למדינה לא בא לידי ביטוי סגנון הקישוט של ההגדות בגולה. רבות מהן צוירו על ידי אמנים ישראלים בניסיון ליצור רוח ישראלית ייחודית. אולם בשנות השמונים, וביתר שאת בשנות התשעים, נראה היה כי הגולה "עשתה עלייה". באותן שנים הוציא בנק איגוד הגדה מעוטרת וצבעונית "המשחזרת את חווית ההגדה של ליל הסדר, בהמשך למסורת האמנותית של הגדות פסח עתיקות, עם ציורים ועיטורים מרהיבי עין ביופיים, מפיתוחי עץ, נחושת וליטוגרפיות שעוצבו ונדפסו במשך מאות שנים."⁵⁸ הגדות כאלה, המאמצות את אמנות הקישוט של ההגדות בימי הביניים, נדפסות עתה מדי שנה במהדורות פקסימיליה מהודרות⁵⁹ ונמכרות לרוב כמתנות לחג (Ophir 1994: 207). נראה אפוא כי בשנות השבעים המורשת היהודית מתקופת הגלות יצאה מן החושך ונכנסה אט אט אל אור הזרקורים של הנרטיב הלאומי הישראלי. בהתאם למגמה זו ניכר שינוי גם ביחס לעולים ולשפתם. אף על פי שבראשית ימיה של המדינה קלטת ישראל מאות אלפי עולים חדשים, לא נדפסו בארץ הגדות בשפתם.⁶⁰ הרצון להפוך את העולים לישראלים התבטא

56 ראו להרחבה: Piterberg 1996.

57 ראו להרחבה: סמוחה 1993.

58 בנק איגוד, לא מצוינת שנה, הגדה של פסח במסורת הדורות. על פי איכות החוברת הסקתי כי נדפסה בשנים אלה.

59 ראו לציין כי ייתכן שהתהליך התרחש לא רק בעקבות שינוי בהלכי המחשבה בארץ, אלא גם בזכות התפתחויות טכנולוגיות שאפשרו הדפסה המונית של ההגדות העתיקות וסריקתן מנייר קלף לנייר כרומו.

60 הגדה יוצאת דופן בהקשר זה ראו: בקאל 1952, סדר הגדה של פסח עם שרש פי אל-ערבי ועם ציורים. להגדה זו מצורף הסבר בשפה הערבית, הכתוב באותיות עבריות. חשוב לציין כי בקאל הוא מוציא לאור פרסי, ונראה כי בהיותו עולה ותיק מעיראק ביקש לתת מענה לעולים הרבים מארצות

גם בגישה לשפה הלאומית וההגדות ראו אור בעברית בלבד. בשנות התשעים, בעקבות העליות הגדולות מרוסיה ומאתיופיה, הדפיסו משרד הקליטה והסוכנות היהודית הגדות מיוחדות לעולים בשפה הרוסית ובשפה האמהרית.⁶¹ שפת האם של העולים הוכרה כשפה לגיטימית, והם אינם נדרשים עוד לעבור באורח חד ומוחלט מחייהם הקודמים לחייהם החדשים בעברית כשפה יחידה. דבר זה מבטא שינוי תפיסתי בשאלה "איך לקלוט עלייה?" – במקום מדיניות ה"התכה" של שנות החמישים ניתן עתה ביטוי למטען התרבותי שהעולה הביא אתו. תהליך זה ניכר בהגדה של פסח תפוצות ישראל,⁶² שבה שובצו לא רק אירוסים מן ההגדות בגולה אלא גם צילומים של עולים חדשים בבגדי ארצות מוצאם תוך ציון הארץ שממנה באו. התמונות ההמוניות של מעפילים חסרי זהות שהופיעו בהגדות משנות החמישים הוחלפו בצילומי תקריב של עולים יחידים בעלי מאפיינים שונים, יוצאי מרוקו, תימן או אתיופיה, כמו גם פליטים יהודיים מאירופה. הדוגמאות הללו מראות כי היחס הצברי-ישראלי ליהודי הגלותי ולתקופת הגלות עבר שינוי במשך השנים – זאת למרות המתח הקיים עדיין בין הציונות, כסמל לגאולה, לתקופת הגולה הנתפסת כתקופת החושך. המגמות שביקשו להדגיש את ריבוי התרבויות בחברה הישראלית לעומת ההומוגניות שהייתה משאת נפשם של מייסדי המדינה, הלכו והתחזקו גם בשנות השמונים. בשנות התשעים ניתן כבר לומר כי הגולה הוחרה להיסטוריה של עם ישראל (רובינשטיין 1997: 110; ויסטריך ואוחנה 1996: 30).

עם שינוי שיטת הבחירות בסוף שנות התשעים הבשיל תהליך שהחל מספר שנים קודם לכן. הסקטורים בחברה הישראלית קיבלו על עצמם מטרה נוספת – כניסה לפוליטיקה. עתה ביקשה כל קבוצה להשיג לעצמה ייצוג בכנסת. תהליך זה של גיבוש הקבוצות בחברה למפלגות פוליטיות הוליד מאבק על לב הציבור שבו כל קבוצה בעלת אינטרס משתמשת במיתוסים שהיו מקובלים בחברה כדי להשיג לעצמה לגיטימציה. דבר זה נעשה באמצעים מגוונים, ביניהם גם שימוש בהגדה של פסח. במסגרת זו אדון בשלוש דוגמאות: הגדת הרעיון בעריכת בנימין זאב כהנא (1997), הגדה של פסח בהוצאת "אל-המעייץ" (1992) והגדת הגולן בהוצאת מטה "העם עם הגולן" (2000). תנועת ש"ס ובראשה הרב עובדיה יוסף צברה תאוצה הולכת וגוברת במהלך שנות התשעים. בבחירות של שנת 1999 היא הגיעה ל-17 מנדטים בכנסת. באותו עשור החלה התנועה להפיק יומנים, לוחות שנה, כרטיסיות עם תפילת הדרך ופרקי תהילים וכן הגדות של פסח – כולם מקושטים בתמונתו של הרב עובדיה יוסף או לחלופין של הרב

האסלאם שהגיעו בשנים אלה. לא נמצאו בידי הגדות שנדפסו בשפות אחרות על ידי גורם רשמי כלשהו בשנים הנידונות.

61 ראו: פולנסקי ו"מתננים", מרכז לקליטה רוחנית ליהודי ברה"מ 1990, לשנה הזאת בירושלים; עמידר 1992, הגדה לדיירי עמידר.

62 האגודה למלחמה בסרטן, 1980.

כדורי. תנועת ש"ס הוקמה אמנם על ידי מורחיים בתוך הקהילה החרדית, שלאחר שנים הבינו כי אינם בנים שווים במערכת החינוך החרדית אשכנזית; אולם לאמתו של דבר הצלחתה נבעה מן התהליכים החברתיים שהתרחשו בישראל ואשר תוארו לעיל. התנועה חרתה על דגלה את המשפט "להחזיר עטרה ליושנה", שמשמעותו איננה רק החזרת התורה הספרדית לישראל⁶³ אלא בעיקר החזרת העטרה היהודית מזרחית והשבת כבודה וזהותה של היהדות המזרחית בארץ (שלג 2000: 220-240).

ייחודה של תנועת ש"ס הוא בכך שאיננה רק מפלגה פוליטית. זוהי תנועה חברתית עממית המספקת לתומכיה חינוך לילדים; ארגון נשים הכולל קייטנות ושיעורי תורה לאמהות; ארגון דומה לצעירים; וארגון רווחה המחלק מוצרי צריכה לנזקקים. סוד ההצלחה של הפעילויות האלה הוא הפנייה לגוונים השונים של הציבור הדתי-מזרחי. הפעילות והסיוע בקהילה זמינים לכל דורש, ורבים מבוחריה של ש"ס אינם מנהלים אורח חיים חרדי דווקא (שם: 234-236). בצד כל אלה מספקת ש"ס לבוחריה דמות סמכותית שאין עליה עוררין – הרב עובדיה יוסף, שהפך לסמל התנועה ונחשב לאחד מגדולי התורה הבולטים במאה העשרים. היקף ידיעותיו וזיכרונו המעולה מאפשרים לו להתייחס לכל שאלה הלכתית, תוך ציטוט על פה מן המקורות. מגיל צעיר פסק הרב פסקי הלכה, לעתים נועזים, שעמדו בניגוד להלכי הרוח הרבניים בארץ (שם: שם). על כריכת ההגדה של פסח, שהוציאה רשת החינוך המרכזית של תנועת ש"ס, "אל-המעייין" (1992) נקבעה תמונתו הצבעונית של הרב. זוהי ההגדה היחידה שבידי שעל כריכתה מופיעה דמות אנושית אחת, מה עוד בצילום תקריב. לדעתי יש בכך כדי לרמוז על מידת ההערצה לרב. משה רבנו, שעל פי האמונה ניצח על יציאת ישראל ממצרים, כלל אינו מופיע בהגדה של פסח, כנראה מחשש שבשר ודם יהפוך לקדוש לצדו של הכוח העליון. נראה כי בעקבות העיקרון הזה מעולם לא קושטו ההגדות של פסח בדמות אנושית יחידה. אולם דווקא בהגדה שהוציאה תנועה חרדית, הגדה שמלבד תמונתו של הרב על כריכתה נעדרת קישוטים מיוחדים, ניתן מקום לפולחן של דמות אנושית בניגוד לרוח היהדות.

בעמודים הראשונים של ההגדה מופיעות הלכות ליל פסח "ע"פ פסקי מרן הגאון רבנו עובדיה יוסף שליט"א הראשון לציון נשיא מועצת חכמי התורה". עובדה זו איננה בגדר חידוש – הגדות רבות שנערכו על ידי רבנים מכילות גם פסקי הלכה של עורכיהן. אולם בהתחשב במטרתו של הרב עובדיה יוסף – כמי שמאמין שה"מנהג הספרדי" הוא "מנהג המקום" בארץ ולכן מבקש להחזיר לעולם התורה הספרדי את מעמדו המרכזי בקהילה הדתית (שלג 2000: 224) – יש להלכות אלה תפקיד חשוב ביותר.

המוטיב הבולט בהגדה זו הוא הנוכחות של תנועת "אל־המעייץ". בפתח ההגדה ישנה פנייה נרגשת של הרב עובדיה יוסף המפארת את מפעל "אל־המעייץ" ומבקשת מן ה"אחים היקרים לפעול בכל כוחם להשפיע על מכרים וידידים לעשות הכל להצלחת התנועה במשימותיה הקדושות". הדפים הבאים מפרסמים למעשה את רשתות החינוך השונות של התנועה, כולל מספרי הטלפון. על הכריכה האחורית צוירה מפת ארץ־ישראל ועליה סומנו כל המרכזים של רשת "אל־המעייץ", וכך הופכת הגדה זו לכלי לגיוס תרומות ולעידוד ההרשמה למוסדותיה של התנועה. באופן זה נכנס אלמנט שיווקי וכלכלי מובהק להגדה, המבהיר כי בצד הניסיון לשווק את ש"ס כתנועה של תורה (הלכות הרב) או כתנועה פוליטית בעלת מנהיג (תמונתו של הרב), יש צורך לשווקה כתנועה הפועלת למען הקהילה בכל רחבי הארץ.

הרב מאיר כהנא עלה לישראל בתחילת שנות השבעים לאחר שהורשע בארצות הברית בביצוע פעילות אלימה. בשנים הללו, על רקע התחזקות תנועת גוש אמונים ומתוך מטרה להיבדל ממנה, הניח כהנא תחת העיקרון ההתיישבותי את העיקרון "עין תחת עין", וזה היה לערך עליון לחברי התנועה שהקים, תנועת "כך". כהנא קרא לפתרון הסכסוך היהודי־ערבי באמצעות הרחקת המיעוט הערבי העיון מאדמת ארץ־ישראל. הוא אף ביקש להפוך את ישראל למדינת הלכה. להבנתו, כאשר הממשלה אינה מציינת לחוק הדתי היא מביאה על עצמה אנרכיה (Cohen Almagor 1992: 44-66). בשנת 1984 היה כהנא לחבר כנסת, אולם בבחירות 1988 פסלה ועדת הבחירות המרכזית את מועמדותו ותנועת "כך" הוצאה אל מחוץ לחוק. בשנת 1990 נרצח הרב מאיר כהנא בברוקלין.

הגדת הרעיון שהוציא בנו, הרב בנימין זאב כהנא (1997), אשר נרצח כעשר שנים לאחר אביו, מבטאת את הכהניזם כפי שהתפתח עוד בשנות השמונים ונשענת על "העקרונות והיסודות" שלמד המחבר מאביו ומורו "הרב מאיר כהנא זצוק"ל הי"ד [השם ינקום דמו]" (שם: 3). באופן זה יכלה תנועה שהוצאה אל מחוץ לחוק להפיץ את רעיונותיה במסגרת הלגיטימית של חופש הביטוי. הרב בנימין כהנא הגדיר את מטרת הגדת הרעיון: "להעביר את המושגים היסודיים ביותר של האמונה בה' [...] מושגי הרעיון היהודי הקשורים לפסח, לגאולה ועוד [...] להבחין [...] בין רעיון נוכרי לרעיון יהודי" [ההדגשה במקור, ש.ז.מ.]. "הרעיון היהודי", לפי משנתו של כהנא, הוא קודם כל רעיון של גבורה, של מסירות נפש למען הארץ והאל ושל נקמה וגאולה בדם. משמעות המשפט "בדמך חיי" הורחבה אל מעבר לפרשנות המודרנית הנפוצה שתוארה קודם. על כריכת ההגדה מובאת אמנם הפרשנות המוקדמת, הקושרת את הביטוי למצוות המילה והפסח, אולם כבר בעמוד השני מבהיר כהנא: "שער הספר: 'בדמך חיי' – בזכות מסירות נפש נגאלים ישראל" [ההדגשה במקור, ש.ז.מ.]. התמונות שעל הכריכה

מחזקות סיסמה זו ובכולן מופיעים פרקים של גבורה יהודית, שחלקם מצויים במרכז הקונצנזוס הישראלי-ציוני וחלקם בשוליו ואף מחוץ לו. ביניהם שרה אהרונסון, האריה השואג של תל חי, מבצע אנטבה, כיבוש הר הבית במלחמת ששת הימים, מצדה, מטבע מתקופת מרד בר-כוכבא; ובצד אלה – תמונה של מלון המלך דוד המפוצץ בידי האצ"ל, אברהם שטרן, ברוך גולדשטיין,⁶⁴ רחל מנינג⁶⁵ והרב מאיר כהנא.

העיון בהמשך ההגדה מוכיח כי סיפור יציאת מצרים כסיפור של גאולה, חירות ושיבה לארץ אומץ בקלות על ידי בנימין זאב כהנא בניסיון לקשור את הגאולה היא לגאולה בימינו כפי שהיא מדומיינת בעיני הכהניזם – יציאת מצרים מקבלת משמעות חדשה שלפיה כל פעולה של לוחמה באויב הופכת לגיטימית וכל מעשה נקמה הוא מעשה גבורה. כך, למשל, מפורש הביטוי "שפוך חמתך על הגויים"⁶⁶ בהגדת הרעיון: "[...] ולצערנו, מושג מרכזי של נקמה נעדר מרבים מאתנו היום, כאשר מדובר על שונאי ישראל. ויש כאלה שכאשר מדובר בנקמה פרטית הם מתמלאים בה, למרות שהיא אסורה [...] ולעומת זאת, כאשר מדובר בנקמה לאומית שהיא מצווה וקדושה הם מתחסדים, כביכול, ומתנגדים לה" [ההדגשות במקור, ש.ז.מ.] (שם: 86). בהמשך מבהיר כהנא כי לא מדובר בנקמה "שנעשית בידי ה' – אלא בידי ישראל" [ההדגשה במקור ש.ז.מ.] (שם: 88). הציור בסמוך (ראו איור 6) מבהיר בדיוק מי יהיו קורבנותיה של נקמה זו: מגדל אייפל, מגדל פיזה, המגדלים במרכז מוסקבה, כיפת הסלע ופסל החירות – כולם צוירו מתמוטטים ונשברים לתוך ענן שחור. לעניות דעתי ציור זה, השולל את זכות קיומם של הגויים באשר הם, מעניק לגיטימציה למעשה רצח כמו זה של ברוך גולדשטיין. הציור בסמוך למשפט "לשנה הבאה בירושלים הבנויה" אינו מותיר ספק באשר לפרשנותו: בציור נראים יהודים מעלים קרבנות בהר הבית, ובחזית טרקטור שעליו דגל ישראל הורף את הריסות כיפת הסלע (שם: 97). בדיון שלעיל הובהר כי השיח הציוני ההגמוני בארץ מקבל את הימצאות המסגדים על הר הבית ובוחר לקדם את הכותל ואת מגדל דוד. הגדת הרעיון היא דוגמה לאידאולוגיה שלפיה השיבה לארץ צריכה לכלול את הקמת בית המקדש. אידאולוגיה זו חורגת אומנם מהשיח הציוני הקונצנזואלי אולם מייצגת זרם, אם גם שולי, של הציונות.

64 בעמוד המתאר כל תמונה ותמונה נכתב: "ד"ר ברוך גולדשטיין – רופא צדיק ואיש הרעיון היהודי. מסר נפשו בפעולת נקם במערת המכפלה כאשר ירה למוות ב־29 ערבים ופצע כ־100. הי"ד" [ההדגשה במקור, ש.ז.מ.] (שם: 2).

65 "רחל מנינג – מהנשים הצרפניות שבכותן נגאלים ישראל [...] התמוטטה ונפטרה ככלא הישראלי לאחר שלוש שנות המתנה להסגרה לארה"ב בעקבות היסול איש אש"ף בכיר. הי"ד [...] [ההדגשה במקור ש.ז.מ.] (שם: שם).

66 ראו הפסוק המלא בהגדה של פסח: "שפך חמתך על הגויים אשר לא ידעוך ועל ממלכות אשר בשמך לא קראו. כי אכל את יעקב ואת נוהו השמו. שפך חמתך עליהם ועמך וחרון אפך ישיגם. תרדף באף ותשמדם מתחת שמי יי".



איור 6: וכך כתב הרמח"ל: "והמלחמה האחרונה תהיה מלחמת גוג ומגוג, שאז ישראל יקומו כארי וכלביא לנקום נקמתם מן האומות אשר לחצו אותם בגלותם [...]"

מלחמת ששת הימים גרמה לתנופה יישובית מחודשת, בעיקר באיוורים הנחשבים לנכס אסטרטגי למדינת ישראל. בראש סדר העדיפויות עמדו רמת הגולן ובקעת הירדן אשר בשתייהן הייתה אוכלוסייה ערבית קטנה יחסית ומרחבים פתוחים להתיישבות חקלאית שיתופית. כיום מונה אוכלוסיית הגולן היהודית כ־18,000 נפש, והיא נחלקת בין 33 יישובים הפזורים בכל רחבי הגולן. לאחר חתימת הסכמי אוסלו עם הפלסטינים היה ברור שהיעד הבא יהיה משא ומתן לקראת הסדר עם סוריה, וכי ישראל תיאלץ להגיע לפשרה טריטוריאלית כלשהי ברמה. הסיכוי כי השטח שסופח לישראל בשנת 1981 יימסר לסורים היה בבחינת סכנה קיומית בעבור רבים ממתישבי הגולן ומאבקם הפוליטי החל.

מאז תחילת המאבק נגד הנסיגה מרמת הגולן עושים רבים ממתישביו מאמצים להוכיח את הקשר שאינו ניתן לניתוק של עם ישראל לרמת הגולן. רמת הגולן, להבנתם, היא חלק בלתי נפרד מארץ־ישראל, הן משום שהיה בה יישוב יהודי לאורך השנים, הן מכיוון שיש לה ערך ביטחוני אסטרטגי והן משום שהיא חולשת על אחד ממקורות המים העיקריים בישראל – הכינרת. מתיישבי הגולן הקימו מערכת הסברה ענפה הכוללת

מנשרים, מודעות בעיתונים, שלטים, ספרים, סטיקרים, חולצות וכל אמצעי פרסום אחר. אמצעי נוסף, הגדה שכונתה הגדת הגולן (2000), עושה שימוש בטקסט הקדום כדי להעביר את המסר בדבר חשיבות רמת הגולן לכלל אזרחי ישראל. ההגדה המהודרת עשירה בתמונות צבעוניות מרמת הגולן ועושה מאמץ עילאי להוכיח את הקשר האמין של עם ישראל לרמת הגולן משלושת ההיבטים שצוינו לעיל. כך מצאו את דרכן עתיקות גמלא לעמודים הראשונים בהגדה. בצד המילים "ברוך שומר הבטחתו לישראל" נכתב:

הגולן הוא חלק בלתי נפרד מארץ־ישראל המובטחת "מנהר מצרים ועד הנהר הגדול נהר פרת" (בראשית טו'). שרידים ארכיאולוגיים מרהיבים של מאות ישובים יהודיים ו־27 בתי כנסת מפוארים, מעידים על הקשר ההיסטורי החזק בין העם היהודי לבין רמת הגולן (שם: 17).

בצד השיר "דיינו", על רקע מי הכינרת, נדפסו המילים:

"אילו הכניסנו לארץ ישראל" הידעת? משה רבנו עצמו כבש את רמת הגולן לאחר יציאת מצרים "מנחל ארנון עד הר חרמון" (דברים ג'). מאז הייתה התיישבות יהודית גדולה בגולן במשך יותר מאלפיים שנה – עד לפני 1251 שנים (מאות שנים אחרי חורבן ירושלים) (שם: 33).

גם החשיבות של הרמה כאזור אסטרטגי, הן מבחינה ביטחונית והן מבחינה אקולוגית, קרי מים וחקלאות, באה לידי ביטוי בהגדה. האתוס ההתיישבותי הודגש באמצעות מידע על פרחים, גידולים, יקבים, מספר תושבים ויישובים, כולם לשם העברת המסר – "אנחנו הפרחנו את השממה, הגולן היה שייך לסורים רק 21 שנים כיצד ניתן לומר שהוא שלהם? בצד המילים "זמן חירותנו" נכתב בהדגשה:

פסח נקרא חג החירות. מהי חירות של עם? עצמאות וביטחון. מאז מלחמת ששת הימים, השליטה האסטרטגית שלנו ברמת הגולן מחזקת את הביטחון והחירות של מדינת ישראל כולה (שם: 5).

בהמשך נכתב: "מאז ניצחון ישראל במלחמת יום הכיפורים לא נורתה ירייה אחת בחזית הסורית" (שם: 22). המשפט "בכל דור ודור עומדים עלינו לכלותנו" נכתב ליד מילותיו של ראש הממשלה, יצחק רבין ז"ל: "מי שיעלה על הדעת לרדת מרמת הגולן, יפקיר, יפקיר, את ביטחון ישראל" (שם: 19) – משפט שתושבי הגולן הוכירו לו בכל הדומנות בעודו בחיים. כמו כן הודגשו המילים "בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו" ובצדן נכתב: "כל אחד מאתנו חייב לראות את עצמו כאילו כל גורל הגולן בידיו. כאילו בקולו האחד הוא יכול לשמור או לאבד את רמת הגולן" (שם: 36). המשך המשפט – "כאילו הוא יצא ממצרים" – הוצא כמובן מן ההקשר.

לכל אורך הגדה זו נשמר טשטוש הגבולות בין עבר להווה. הפסוקים הקדומים בהגדה של פסח הודבקו לצדם של משפטים ברוח עכשווית, סיפור היציאה ממצרים באותות ובמופתים הודחק וערכי החירות הודגשו. כיבוש הארץ ובתוכה רמת הגולן היה למרכז העלילה. הסיפור שהציונות ראתה בו סמל להולדת העם וליציאה משעבוד לגאולה שימש עתה הוכחה להיותה של רמת הגולן חלק מארץ ישראל הן מבחינה היסטורית והן כאמצעי לשמירה על החירות המדינית – זו שהושגה כבר ביציאת מצרים. כך יכולה תנועה בעלת מצע פוליטי שנוי במחלוקת לעשות שימוש בפעולת הדמיון מחדש על מנת להשפיע על תפיסת העולם של חברי הקהילה כולה.

השימוש בהגדה של פסח לצרכים שונים על ידי קבוצות שונות הגיע לשיא כאשר בשנות השמונים והתשעים החלו מפעלים וחברות מסחריות שונות להוציא לאור את ההגדה ובתוכה פרסומות למוצרים שביקשו לשווק. חברת אסם, למשל, הוציאה את הגדת במבה (1999) שלכל אורכה מעורב "התינוק של במבה" בסיפור יציאת מצרים. בדרך זו הפכה ההגדה של פסח לאמצעי במסע לקידום מכירות. בהמשך החלו עיתוני היום להדפיס מדי חג פסח הגדה משלהם, משובצת גם היא בפרסומות. רשויות מוניציפליות ועמותות כמו עיריית לוד או האגודה למלחמה בסרטן לא נעדרו גם הן ממפעל ההגדות. סיפור יציאת מצרים אינו עוד נחלה של אידאולוגיה מעמיקה אלא ניתן לעשות בו גם שימוש חומרי, לצרכים כלכליים תועלתניים שהורים. חברות פרטיות וממשלתיות עושות בהגדה שימוש לצורכיהן ומשבצות בה פרסומות מתוך ידיעה כי יגיעו כמעט לכל בית בישראל. כל קבוצה פוליטית או חברתית מפרשת אותה כדרכה, ונוסף על כך, כאמור בחלק הראשון, הטקסט של ההגדה נוגע בנימים הבסיסיות ביותר של הערכים הציוניים המהווים את מסגרת הזהות הישראלית. למרות – ואולי בזכות – השינויים שעברו על ההגדות במהלך השנים, הן מוכיחות בכל שנה מחדש את עמידות המיתוס של יציאת מצרים אל מול שינויי העתים.

השינויים בהלך המחשבה בחברה הישראלית משתקפים בשתי הגדות שנדפסו לרגל שנת היובל לישראל. האחת כוללת למעשה את סיפורה של המדינה למן הולדתה, את מנהיגיה וסמליה כגון מגילת העצמאות, הדגל והמנורה, וכן את האירועים החשובים שהתרחשו בה.⁶⁷ בכל עמודי ההגדה מופיעים מיטב הצילומים שהיו לנקודות ציון בהיסטוריה של מדינת ישראל; הצנחנים בוכים בכותל; העולים מאתיופה עם המספרים על המצא; משפט אייכמן; טקסי החתימה על הסכמי השלום עם מצרים ועם ירדן ואפילו הפרוות על הקיר בכיכר מלכי ישראל לאחר רצח רבין. נראה כי נעשה ניסיון להנחיל אהבת מולדת ותחושת שותפות של אזרחי המדינה כבעלי היסטוריה משותפת, ובתוך

כך להציג את שלל האירועים שעברו על מדינת ישראל בחמישים שנותיה בלי לסנן את המבישים שבהם כמו רצח רבין או את אלה השנויים במחלוקת כמו מלחמת לבנון והאנתפאדה.

כאמור, לרגל שנת החמישים התפרסמה הגדה נוספת בשם הגדת היובל לישראל.⁶⁸ הציפייה כי גם זו תדחס לתוכה חמישים שנות היסטוריה נותרה בלא מענה. ההגדה המעוטרת והצבעונית לא מזכירה ולו במעט אירוע כלשהו בתולדות המדינה. כל כולה ציורים המתארים את הסיפור המקראי. עיון בפתיח להגדה מבטא את השינוי שחל ביחס לגולה, אם בראשית ימי המדינה היינו עדים ליצירה ישראלית מודרנית בהגדות, הנה בהגדה זו היצירה הישראלית מטרתה לשחזר את "תהליכי הכנת ההגדות בימי קדם". בשנת היובל לישראל מופיעות, אפוא, בארץ שתי הגדות כשתי אופציות המשלימות זו את זו בתפיסת הזהות הישראלית של שנות האלפיים. האחת מחבקת את התרבות הגלותית כחלק מן התרבות היהודית הקדומה ואילו השנייה מספרת את סיפור המדינה לא רק כסיפור של גבורה וניצחון אלא גם כסיפור של טעויות כואבות.

סיכום

מעוז עזריהו טוען כי "המיתוס המכונן המודרני הוא מיתוס חילוני והיסטורי. את מקומה של ההרשאה האלוהית תפסה ההיסטוריה שגויסה כדי לתת לגיטימציה פוליטית" (עזריהו 1995: 5). קשה להסכים עם אמירה זו, כיוון שמן ההגדות של פסח ניתן להסיק כי ההרשאה האלוהית מוקמה, במיוחד בשני העשורים הראשונים למדינה, בצד ההיסטוריה ולא במקומה. הציונות, אם כן, איננה תנועה חילונית המקדשת את המדינה ואת הטריטוריה, בדומה לייצוגה העצמי של המודרניות המערבית, אלא תנועה המקדשת גם אותה כוח עליון הקיים בדת היהודית מקדמת דנא. על מנת להיקרא "חילוני" אין די בהשלכת חלק מן הפרקטיקות הדתיות, יש להתנער גם מן הכוח העל־אנושי כדמות בסיפור של האנושות.

לסיום ניתן לומר כי בין ההגדות של פסח לבין ההתרחשויות ההיסטוריות והלכי הרוח בחברה הישראלית מתנהלים מעין דו־שיח ויחסים דיאלקטיים. מצד אחד, ההתרחשויות והלכי הרוח הם המיונים את השינויים הסגנוניים בעיצוב של ההגדות, ומצד שני, ההגדה והסיפור הטמון בחובה הם המעניקים לאירועים לגיטימציה. הטקסט הקדום שאינו משתנה, המוכר לכל יהודי באשר הוא, עובר תהליך בלתי פוסק של אקטואליזציה ומפורש שוב ושוב בהתאם לצרכים המשתנים של החברה. העובדה שמנהיגי ישראל מרשים לעצמם להתווכח בלהט על אירועים שהתרחשו לפני אלפיים שנה ויותר

ולראות בהם בסיס לניהול משא ומתן על העתיד, מוכיחה את הכוח העצום שיש לסיפור המיתי בחברה הישראלית. אולם באופן פרדוכסלי, אף כי ההגדות של פסח סייעו לדמיון ולבניין האומה הציונית, הן גם סייעו מאוחר יותר, בלי להתכוון לכך, לתהליך ההתפרקות של החברה הישראלית לקבוצות קטנות שכולן מתקיימות בתוך מסגרת הערכים הציוניים הבסיסיים, בעוד שכל אחת מהן רואה את עצמה כביטוי הטהור לאומה היהודית מימי קדם.

ביבליוגרפיה

הגדות

- האגודה למלחמה בסרטן, 1980. הגדה של פסח תפוצות ישראל, גבעתיים – רמת-גן.
האגודה למלחמה בסרטן, ברג, אסף (צייר), 1980. הגדה של פסח, ירושלים.
אייזנשטיין, יהודה דוד, 1969. אוצר פירושים וציורים להגדה על פסח, תל אביב.
בונה, שמואל (מאייר) 1968. הגדת ירושלים, חיפה.
בן דניאל הופרוני, ישראל (מדפיס), [1609] 1974. הגדת ונציה: עותק מצולם, ירושלים.
בן-יוסף פרופס, שלמה, [1712] 1986. הגדת אמסטרדם: מהדורת פקסימיליה, תל אביב.
בנק איגוד, לא מצוינת שנה. הגדה של פסח במסורת הדורות, תל אביב.
בסאן, בן רבי שמואל, יצחק, [1560] 1970. סדר הגדות של פסח מנטובה: מהדורה צילומית, ירושלים.
בקאל, יצחק, 1952. סדר הגדה של פסח עם שרש פי אל-עריבי ועם ציורים, ירושלים.
גורן, שלמה (עורך) וסלע, אורי (פרוש חדש), 1972. הגדה של פסח בנוסח אחיד לכל עדות בני ישראל, ירושלים.
דירובן, דוד (עורך) וגיטלמן, גלעד (יוזם), 1999. הגדת היוכל, ירושלים.
הוצאת "אל-המעין", 1992. הגדה של פסח, בני-ברק.
הוצאת "סיני", 1948. הגדה של פסח, תל אביב.
הוצאת "סיני", 1951. הגדה ארץ-ישראלית לפסח, תל אביב.
הראל, דוד וחיה, 1987. הגדה של פסח לתקומת ישראל, הרצליה.
זילברמן, יונה (עורך) ורון, חיים (מעצב), 1992. הגדת ישראל, תל אביב.
החברה להגנת הטבע, 1993. הגדה של פסח וטיולי אביב, תל אביב.
חברת אסם בע"מ, 1999. הגדת במבה, תל אביב.
ירדני, עדה, 1978. הגדה של פסח, ירושלים.
ירדני עדה (עיצבה והתקינה), 1978. הגדת שערי ירושלים, ירושלים.
כהן שאולי, משה ופישר, יעקב (עורכים ומפרשים), 1989. הגדת הבשם, אשדוד.
כהן, גרשום וכץ, גרונם [1526] 1969. הגדת פראג: מהדורה מצולמת, בני-ברק.

שרית והביימוגרבי

- כהנא, בנימין זאב, 1997. הגדת הרעיון, כפר תפוח.
כץ, שמואל ובן-אהרון, אליאב, 1979. הגדת ארץ-ישראל, ירושלים.
לנדאו, אלי, 1972. הגדה לפסח מעבודות לחרות, גבעתיים.
מורפורגו, אברהם חי, [1864] 1972. הגדת טרייסט: עותק מצולם, ירושלים.
מטה "העם עם הגולן", 2000. הגדת הגולן, ירושלים.
מפקדת משמר הגבול, 1970. הגדה של פסח: סדר חג לקציני משמר הגבול (מג"ב), תל אביב.
הסוכנות היהודית, המחלקה לעליה וקליטה, לא מצוינת שנה. הגדה של פסח, ירושלים.
עמידר, 1992. הגדה לדיירי עמידר, ללא מקום.
פולנסקי, פנחס ו"מחניים", מרכז לקליטה רוחנית לעולי ברה"מ, 1990. לשנה הזאת בירושלים, בית-אל.
צימברקנופף, י. (מעטרה), 1952. הגדה של פסח, ירושלים.
קורן, אליהו והכס, ראובן, 1973. מאפלה לאורה, ירושלים.
הרבנות הצבאית הראשית, 1951. הגדה של פסח לחיילי צבא הגנה לישראל, בית הדפוס הצבאי.
הרבנות הצבאית הראשית, 1957. הגדה של פסח לחיילי צבא הגנה לישראל, בית הדפוס הצבאי.
הרבנות הצבאית הראשית, 1965. הגדה של פסח לחיילי צבא הגנה לישראל, בית הדפוס הצבאי.
הרבנות הצבאית הראשית, 1968. הגדה של פסח לחיילי צבא הגנה לישראל, בית הדפוס הצבאי.
הרבנות הצבאית הראשית, 1973. הגדה של פסח לחיילי צבא הגנה לישראל, בית הדפוס הצבאי.
הרבנות הצבאית הראשית, 1979. הגדה של פסח לחיילי צבא הגנה לישראל, בית הדפוס הצבאי.
רוטנברג, בנו, 1986. הגדה של פסח ארכיאולוגית-היסטורית, תל אביב.
שרביט, אבי ויעקובוביץ, איציק (יזמים ומפיקים), 1998. הגדת היובל לישראל, ללא מקום.
Freeman, D., 1992. *Haggadah of Life*, London.

ספרות מחקרית

- אגסי, אליהו, 1961. 20 שנה לפרעות ביהודי בגדד, תל אביב.
אוחנה, דוד, 1998. הישראלים האחרונים, תל אביב.
אידל, משה, 1987. "מבוא" בתוך: אשכלי, אהרן זאב, התנועות המשיחיות בישראל, ירושלים, 9-29.

- אלמוג, עוז, 1997. הצבר: דיוקן, תל אביב.
אנדרסון, בנדיקט, 1999. קהילות מדומיינות, תל אביב.

ייצוגים של ציונות וישראליות בהגדות של פסח

- ארליך, אבישי, 1993. "חברה במלחמה: הסכסוך הלאומי והמבנה החברתי", בתוך: אורי רם (עורך), החברה הישראלית: היבטים ביקורתיים, תל אביב, 274-253.
- באום, אילנה, 19 אפריל, 1987. "הגדות לפסח: הציונות כבר בפנים", מעריב 74.
- ביאליק, חיים נחמן, 1956. "מתי מדבר", בתוך: גלעד זרובבל (עורך), מורשת גבורה: פרקים מספרות ישראל, ירושלים, 5.
- בן-אליעזר, אורי 1994. "אומה במדים' ומלחמה: ישראל בשנותיה הראשונות", זמנים 49: 50-65.
- בן-ישראל, חדוה, 1996. "תיאוריות על הלאומיות ומידת חלותן על הציונות", בתוך: פנחס גינזור ואבי בראלי (עורכים), עיונים בתקומת ישראל, ציונות: פולמוס בן זמננו (סדרת נושא), 222-203.
- בשאהר, עזמי, 1999. "פתאום קם אדם בבוקר ומרגיש כי הוא עם", בתוך: בנדיקט אנדרסון, קהילות מדומיינות, תל אביב, 261-244.
- גולדשמידט, דניאל, 1960. הגדה של פסח מקורותיה ותולדותיה, ירושלים.
- האן-כלב, הנרייט, 1996. "זהות ישראלית: בין עולים לותיקים", בתוך: דליה עופר (עורכת), בין עולים לותיקים: ישראל בעליה הגדולה, ירושלים, 190-177.
- דון יחיא, אליעזר, 1995. "חילון, שלילה ושילוב תפיסות של היהדות המסורתית ומושגיה בציונות הסוציאליסטית", כיוונים 7: 46-29.
- הפנר, מלכה, 1978. בדמיך חייו!, תל אביב.
- ויסטרין, רוברט ואוחנה, דוד, 1996. "מבוא: נוכחות המיתוסים ביהדות, בציונות ובישראליות", בתוך: רוברט ויסטרין ודוד אוחנה (עורכים), מיתוס וזיכרון: גלגוליה של התודעה הישראלית, ירושלים, 37-11.
- זרובבל, גלעד (עורך), 1956. מורשת גבורה: פרקים מספרות ישראל, ירושלים.
- זרובבל, יעל, 1994. "מות הזכרון וזכרון המוות: מצדה והשואה כמטפורות היסטוריות", אלפיים 10: 67-42.
- יבלונקה, חנה, 2001. מדינת ישראל נגד אדולף אייכמן, תל אביב.
- יובל, ישראל יעקב, 1996. "הפוסחים על שני הסעיפים: ההגדה של פסח והפסחא הנוצרית", תרביץ סה: 55-22.
- יערי, אברהם, 1947. "ההגדה של פסח בכל הדורות", בתוך: יום טוב לוינסקי (עורך), ספר המועדים – שלוש רגלים – פסח, תל אביב, 166-154.
- ירושלמי, יוסף חיים, 1988. זכור, תל אביב.
- נורה, פייר, 1993. "בין זיכרון להיסטוריה: 'מחוזות הזיכרון' – Les Lieux de Mémoire", זמנים 45: 19-4.
- סוקר, ר., 1987. "שלוש הגדות", במערכה 27: 12.
- סמוחה, סמי, 1993. "שסעים מעמדיים, עדתיים ולאומיים ודמוקרטיה בישראל", בתוך: אורי רם (עורך), החברה הישראלית: היבטים ביקורתיים, תל אביב, 202-172.
- צוריהו, מעוז, 1995. פולחני מדינה, קריית שדה בוקר.

- פרידמן, מנחם, 1990. "מדינת ישראל כדילמה דתית", אלפיים 3: 24-68.
 צור, ירון, 1999. "היהודי נודד ומדמיין אומה", בתוך: בנדיקט אנדרסון, קהיליות מדומיינות, תל אביב, 15-30.
 קימירלינג, ברוך, 1994. "דת, לאומיות ודמוקרטיה בישראל", זמנים 51: 117-131.
 קשאני, ראובן, 1986. "הגדה של פסח לתקומת ישראל", במערכה 26: 8-11.
 רובינשטיין, אמנון, 1997. מהרצל עד רבין והלאה, ירושלים.
 רוכמן, ליב, 1961. בדמיך חיי, ירושלים.
 רוזנקרובצקי, אמנון, 1993. "גלות בתוך ריבונות: לביקורת שלילת הגלות בתרבות הישראלית", תיאוריה וביקורת 4: 23-55.
 רוזנקרובצקי, אמנון, 1996. "ייצוגה הלאומי של הגלות: ההיסטוריוגרפיה הציונית ויהודי ימי הביניים", חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת תל אביב.
 רוזנקרובצקי, אמנון, (עתיד להופיע). "מחדשי השפה העברית לא האמינו ביום הדין, שאתו הועידו לנו במעשיהם", תיאוריה וביקורת.
 רם, אורי, 1996. "הימים ההם והזמן הזה: ההיסטוריוגרפיה הציונית והמצאת הנרטיב הלאומי היהודי, בן-ציון דינור וזמנו", בתוך: פנחס גינוסר ואבי בראלי (עורכים), עיונים בתקומת ישראל, ציונות: פולמוס בן זמננו (סדרת נושא), 126-153.
 שלג, יאיר, 2000. הדתיים החדשים, ירושלים.
 שלמון, יוסף, 1996. "דת ולאומיות בתנועה הלאומית היהודית", בתוך: פנחס גינוסר ואבי בראלי (עורכים), עיונים בתקומת ישראל, ציונות: פולמוס בן זמננו (סדרת נושא), 366-375.
 שפירא, אניטה, 1992. חרב היונה, תל אביב.
 שפירא, אניטה, 1997. יהודים חדשים יהודים ישנים, תל אביב.
 Chatterjee, Partha, 1993. *The Nation and Its Fragments*, Princeton (NJ).
 Cohen Almagor, Raphael, 1992. "Vigilant Jewish Fundamentalism: From the JDL to Kach", *Terrorism and Political Violence* 4,1: 44-66.
 Hobsbawm, Eric, 1983. *The Invention of Tradition*, Cambridge.
 Hobsbawm, Eric, 1998. *On History*, London.
 Krinsky Carol, Herselle, 1970. "Representations of the Temple Before 1500", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 33: 1-19.
 Ophir, Adi, 1994. "From Pharaoh to Saddam Hussein: The Reproduction of the Other in the Passover Haggadah", in: Laurence J. Silberstein and Robert L. Cohn (eds.), *The Other in Jewish Thought and History*, New York & London, 205-235.
 Piterberg, Gabriel, 1996. "Domestic Orientalism: The Representation of 'Oriental' Jews in Zionist/Israeli History", *British Journal of Middle Eastern Studies* 23, 2: 125-145.
 Raz, Amnon, 1999. "Fearing the Religious National Colonial Theology", *Tikkun* 14, 3: 11-16.

ייצוגים של ציונות וישראליות בהגדות של פסח

- Smith, Anthony David, 1988. *The Ethnic Origins of Nations*, Oxford (UK).
- Van Der Veer, Peter and Lehmann, Hartmut, 1999. "Introduction", in: Peter Van Der Veer & Hartmut Lehmann (eds.), *Nation and Religion: Perspectives on Europe and Asia*, Princeton, 3-14.
- Zerubavel, Yacl, 1995. *Recovered Roots*, Chicago.