

"ארץ לבדד תשכון?" המיתוסים של השיוך הגיאוגרפי והגיאולוגי של ארץ-ישראל

יעקב שביט

א.

עניינו של מאמר זה במיתוסים של שיוך גיאוגרפי או, ליתר דיוק, במיתוסים של השתייכותה של ארץ-ישראל למרחב גיאוגרפי מסוים; מרחב שיש לו מעמד, (Lage, position) מיוחד לעצמו בעולם. לפי המיתוס, קובע מעמד זה הן את תמונת העולם של השוכנים במרחב זה, הן את דפוסי הקיום שלהם והן את גורלם בהיסטוריה. הוא גם יוצר שותפות העומדת מעל הניגודים הקיימים בתוכו, ולא פחות מכך יוצר "אישיות עצמית", העומדת מעל תמורות הזמן. זוהי אישיות גיאוגרפית, או ישות גיאוגרפית, המצטיינת בתכונות ובסגולות אופייניות לה, המבחינות בינה לבין העולם הסובב אותה. תכונות וסגולות אלה יכולות להיות תולדה של הניסיון הקיבוצי המצטבר של האנשים החיים לאורך דורות באותו מרחב, אך לפחות לפי ההשקפות הנסקרות כאן, הן גם תולדה של התכונות המובהקות והמיוחדות שהמרחב הטבעי הטביע על הניסיון האנושי.

מיתוס הוא, כידוע, מונח שפרש כנפיים רחבות מאוד, רחבות מדי; אני משתמש כאן במיתוס, כמציינ אמונה נפוצה שהיא תוצאה מדיון פסודו-מדעי והיא משרתת את השיח הציבורי. הגדרת השיוך הגיאוגרפי של ארץ ושל "קבוצה אנושית" מבטאת תיאורית סיבתית כוללת; תיאורית המבקשת להציע הסבר כולל, כעל אופי ספקולטיבי ודטרמיניסטי, למכלול של תופעות אנושיות. "תורת האקלימים", כמו גם התפישות האנתרופוגיאוגרפיות המודרניות, יכולות להיחשב כתיאוריה מדעית, ולא רק כפסודו-תיאוריה, שאין לה יסוד. מה שהופך אותה למיתוס היא התקבלותה בקרב מלומדים, אנשי עט ובדעת הקהל, והפיכתה להסבר אפרורי שגור ושימושי בפולמיקה. האופי הזה של התקבלותה של התיאוריה כדוגמה אפרורית הפך אותה למובנת מאליה, אצל מי שהשתמשו בה בפולמוסים בעניינים שונים הקשורים באופיה של קבוצה אנושית מוגדרת או באופיה של תרבות מסוימת, הממוקמת בתחומי של המרחב הגיאוגרפי. תיאוריה זאת מתבססת לא רק על הנחות אפרוריות כוללניות, אלא גם על טופוסים (topoi), דהיינו על רפרטואר קבוע ומוסכם של אפיונים ותכונות שיוחסו למרחב או לאוכלוסים השוכנים בו; בחלקם אלה אפיונים שהיו פרי של דימויים, אגדות (מיתולוגיות) וקטעי מידע שעברו מדור לדור ומקורפוס ספרותי אחד למשנהו. במובן זה אפשר לדבר, למשל, הן על "המיתוס של המזרח" והן על "הטופוס

של המזרח" בתמונת-העולם המערבית. אפשר גם לדבר על מיתוס בהקשר זה, משום שדימויי המקום והתרבות מורכבים ממכלול של שכלונות-גיאוגרפיות, אתנוגרפיות, פסיכולוגיות וספרותיות, שאינן עומדות תמיד במבחן הבדיקה האמפירית.

ג.

במקרא ובתלמוד היה עניינה העיקרי של התודעה הגיאוגרפית-היסטורית בתיחום גבולותיה של ארץ-ישראל, ולא בשיוכה המרחבי. המסורת היהודית הקדומה התעניינה בראש ובראשונה בזיהויים של הגבולות האוטופיים של ארץ-ישראל, או במיפוי תחומי ההתיישבות הקובעים לצורך קיום המצוות הקשורות בארץ, או קביעת תחומי הגיאוגרפיים-היסטוריים של העם (האתנוס) היהודי.² עם זאת, אין פירוש הדבר שלעם ישראל לא היתה תמונת-עולם (תמונה של העולם הנושב), או שלא היה לו ידע גיאוגרפי ואתנוגרפי על סביבתו הקרובה והרחוקה. אדרבא, המקרא, לוח העמים בבראשית י', הנבואות על העמים וכדומה, הספרות של ימי בית שני והספרות התלמודית, כולם מביאים, לא אחת, תמונה מפורטת של ידע העולם הגיאוגרפי והאתנוגרפי של בני-הזמן. ידע-עולם זה היה חלק מידע-העולם המשותף לאותו הזמן. אולם תיאור מקומה של ארץ-ישראל במסגרת "הארץ הנושבת" (terra orbis) והחלוקה המשולשת של תפוצת המין האנושי לפי משפחות העמים, או חלוקת העולם ליבשות, לא נועדו בשום מקרה לקבוע את שייכותה המרחבית של ארץ-ישראל לחבל-עולם זה או אחר, ובוודאי לא על-מנת להסיק משיוך כזה מסקנות כלשהן בכל הנוגע למהותו הרוחנית-תרבותית של עם ישראל. המקרא אינו מייחס לגיאוגרפיה, במובנה הרחב, השפעה על התפתחות העמים והתרבויות, אלא מתאר אותה רק כזירה של ההתרחשויות. בתיאור ה"מזרח", למשל, כ"ארץ מבוא השמש", אין שום כוונה לקבוע, כי ex orientae lux, או שתמונת-העולם של שוכני האגן המזרחי של הים התיכון עוצבה על-ידי מעמדו של חבל עולם זה בתבל רבה. ככל הנראה, רק ספר היוכלים השתמש בטיעון גיאוגרפי לצרכים פולמוסיים. ב"יובל" השלושים ושלשה ערך מחבר הספר שינוי קל, אך מהותי, בסדר-העולם שהיה מקובל בתקופה ההלניסטית ושהיה חופף לתמונת-העולם המקראית ב"לוח העמים". ספר היוכלים הפקיע את כל אסיה מבניו של יפת והפך אותה ליבשת שהיא נחלתם הבלבדית של בני שם.³ באופן זה השתמש מחבר הספר בטקטיקה מקובלת בספרות "המזרחית" הילידית בת-הזמן, שביקשה להפוך על-פיהן מוסכמות היסטוריות, גיאוגרפיות ואתנוגרפיות של הספרות ההלניסטית. הלגיטימציה של נוכחות ההלניזם ב"מזרח" הופקעה באופן זה על-ידי הארגון-מחדש של החלוקה לשלוש משפחות עמים ולשלוש יבשות. חלוקת העולם המקראית הותאמה לחלוקת היבשות היוונית, וכל זאת כדי שמשפחת העמים של "בני יפת", המזוהה עם "יוון", תיחזק מאדמת אסיה ותועתק כולה לאירופה, ואילו אסיה תישאר ל"בני שם" בלבד.

למעשה לא היתה צריכה להיווצר שום סתירה בין החלוקה האתנוגרפית-גיאוגרפית המקראית לשלושת בניו של נח – שם, חם ויפת – לבין החלוקה הרווחת בספרות

הגיאוגרפית היוונית-הלניסטית לשלוש יבשות – אסיה, אפריקה ואירופה. החלוקה המקראית היתה אתנוגרפית, ואילו החלוקה היוונית-הלניסטית היתה גיאוגרפית-אקלימית. כך דן היפוקרטס באופי השונה של הארצות באסיה ובאירופה, וכתוצאה מכך בתכונות האופי השונות של שוכני שתי היבשות; אך ברובן גם מצא כי בני "אירופה" בעצמם שונים אלה מאלה שוני עמוק, ושלמעשה אירופה מצטיינת בריבוי ובניגודים יותר מאשר אסיה.⁴ בתמונת-התבל שרווחה בספרות הנוצרית והיהודית עד לדור התגליות זוהתה מצרים כמקום מושבם של בני חם, אירופה – של בני יפת, ואילו אסיה – של בני שם. אבל לא היתה שום התאמה בין החלוקה הגיאוגרפית לחלוקה האתנוגרפית, וגם לא היה שום צורך שתהיה. מאוחר יותר הוצעו פתרונות דמיוניים שונים לשאלה, כיצד נפוצו על-פני שלוש היבשות, וליבשת החדשה: אמריקה.⁵ בגיאוגרפיה הקלאסית ובגיאוגרפיה הנוצרית של ימי-הביניים, כמו גם בגיאוגרפיה המוסלמית, חלוקת העולם ל"אקלימים" לא נעשתה לפי שלוש היבשות, וה"אקלימים" השונים השתרעו לעתים ביבשות שונות.⁶ תורת האקלימים גרסה, כי ל"סביבה הטבעית" של האקלימים השונים יש השפעה גדולה של עיצוב תכונות האופי (וגם הפסיכונומיה) של יושביהן, אך החלוקה, כאמור, איננה לפי יבשות או גזעים, ואין יבשות המאכלסות בני גזע אחד ויחיד.⁷

במאה השמונה-עשרה, אך בעיקר במאה התשע-עשרה, נוספו קטגוריות גיאור-תרבותיות חדשות: "מזרח" ("אוריינט", "לואנט") ו"מערב"; "המזרח התיכון" ו"המזרח הרחוק"; וקטגוריות אתניות-גזעיות: "שמים" מול "הינדו-אירופים" ("ארים"). שוב שובס סדר העולם הגיאוגרפי-האתנוגרפי ויצר אופציות חדשות, מתנגשות. אפשר היה עתה להבחין בין קטגוריות שיוך וזהות גיאוגרפיות לבין קטגוריות שיוך וזהות תרבותיות ו"גזעיות". החלוקה הגזעית או התרבותית לא חפפה לתחומים גיאוגרפיים מוגדרים. "המזרח" נמצא ב"אירופה" בדמותם של העות-מאנים, ולהיפך. "אירופה" ו"אסיה" הפכו לסימנים ולמטפורות של תרבות, ולא-ידווקא למגדירים יבשות, שתיחומן הגיאוגרפי ברור. אבל נותר בעינו הזיהוי בין "תחום" (Raum, region) לבין טופוס של מהות אנושית בעלת תכונות פסיכוגניות ואנטולוגיות מיוחדות.

המחשבה היהודית של ימי-הביניים הושפעה מתורת האקלימים, ועל-כן דנה גם באיפיון סגולותיה של הארץ. אין המדובר בספרות "שבחי הארץ", שתכליתה להלל ולשבח, מטעמים שונים, את איכות סגולותיה של כברת-עולם מסוימת, אלא בספרות הקובעת, כאמור, זיקה בין תכונות הארץ לאופי "הרוח" של העם; קשר חד-משמעי בין ה"genius loci" ל"genius populi". קשר כזה, המופיע כבר בספרות האגדה ובמדרש, ובפילוסופיה היהודית-הלניסטית, מופיע בתכיפות רבה עוד יותר בפילוסופיה היהודית של ימי-הביניים.⁸ אולם בדרך-כלל עניינם של הדיונים במעמדה של ארץ-ישראל לא היה לקבוע את שייכותה לאחד האקלימים (הממוזגים), אלא להעניק לה לעצמה תכונות מיוחדות, המבדילות בינה לבין ארצות אחרות ("ארץ מצרים אם אינו עמל בה בפסל ובקדרום ונודד שנת עיניו עליה אין לו בה כלום, אבל ארץ-ישראל אינה כן – הן ישנים על מיטותיהם והמקום מוריד להם גשמים" (ספרי, עקב, ועוד). ארץ-ישראל כ"ארץ הקודש" זוכה למעמד מיוחד במסגרתה של "אסיה", בתוך ה"אוריינט" או

ב"מזרח התיכון", היא "הארץ המובטחת", ארצו של המקרא וארצה של הברית החדשה. היהיה המיוחד של הארץ עם ההיסטוריה של עם אחד מתוך העמים השונים ששכנו בה, עם דת אחת – או עם שתי דתות אחרות – שנוצרו בה, ובמיוחד עם הספר, או הספרים (המקרא והברית החדשה) שנכתבו בה, קבע לה מעמד מיוחד ונבדל משל עצמה. ממש כשם ש"יוון" נתפשה כנבדלת ומיוחדת מ"אירופה", כך נתפשה ארץ-ישראל כ"ארץ לבד תשכון", גם כאשר נכללה באחד האקלימים המצטיינים במעלותיהם.

אולם מאמצע המאה התשע-עשרה לערך, חדרו התפישות האנתרופוגיאוגרפיות החדשות גם לתמונת העולם של היהודים, וצריך היה להתאים אותן לתפישות האנתרופוגיאוגרפיות הקדומות. להפנמה זאת של אופני המחשבה האנתרופוגיאוגרפית היו סיבות שונות:

א. הלאומיות והרומנטיקה החישו והעצימו את הרצון לקבוע את הזיקה והקשר בין "העם" לבין היחידה הגיאוגרפית הספציפית: "המולדת".

ב. ההסבר הגיאוגרפי "האקלימי" נחשב כהסבר היסטורי מניה את הדעת לתופעת הריבוי והגיוון של החברה האנושית, כמו גם לשאלת הסיבות למקורו של גיוון זה ולתכונותיו.

ג. תיאוריות אנתרופוגיאוגרפיות שונות עסקו לא-דווקא בפענוח הצופן של התגבשות התרבות האתנית או התרבות הלאומית, אלא בפענוח הצופן האוניוורסלי של הופעת ה"ציוויליזציות" וה"גזעים" השונים, וגרסו, כאמור, שיש קשר הכרחי בין השקפת עולמם, דתן, אורח חייהן, דפוסייה החברתיים, לבין המרחב הגיאוגרפי שעוצבו בו ושפעלו בו. במרוצת המאה התשע-עשרה האנתרופוגיאוגרפיה הפכה לתיאוריה שלטת, לדוגמה, למיתוס רב-השפעה ב"אקלים-הרוח" של המאה התשע-עשרה.⁹

ד. חילונה של המחשבה היהודית במאה התשע-עשרה הביא להפנמת ההשקפות הנזכרות. במיוחד בעלי השקפה לאומית "טבעית", שראו ביהדות תולדה של הגניוס (Volksgeist) של העם היהודי, מצאו צורך לקשור את הופעת הגניוס (genius) הזה בקרקע-גידולו המיוחד בארץ-ישראל.

השאלה המעניינת אותי בהקשר הרחב הזה היא, מדוע לא הסתפקו היהודים ביישום התיאוריות והקטגוריות החדשות על התחום המצומצם של "ארץ-ישראל", כיחידת נוף תרבותי או כזירה של מעשים היסטוריים, והרחיבו את ההיקף הגיאוגרפי לתחומי של "מרחב", ש"ארץ-ישראל" מהווה חלק בלתי-נפרד ממנו. דומה כי התשובה לכך איננה נעוצה רק בהסתגלות לאופנות-מחשבה נפוצות, אלא גם בדיון המקיף שנפתח, בקשר למהותם ולטיבם של יחסי-גומלין, שכן כל תרבות היא חלק מה- Grossenzusammenheit, ממכלול רחב, שאתו היא מקיימת יחסי-חליפין מורכבים. עיון זה היה היסטורי ואקטואלי כאחד, בין שהמדובר היה בטיב היחסים עם תרבויות המזרח הקדום, העולם ההלניסטי, או, למן המאה התשע-עשרה, עם "אירופה". ממילא צצה השאלה, האם היהודים הושפעו מסביבתם התרבותית בתקופת המקרא או בימי הבית השני, או בהקשר המודרני, האם הושפעו מסביבתם "האירופית", ובמה הושפעו.

האם הם שייכים ל"אירופה" ברוחם, או שהם עם אסיאני, השייך ל"אסיה"? "אסיה" ו"אירופה" מסמנות, כמובן, טיפולוגיה ומורפולוגיה תרבותית.

השימוש בתובנות האנתרופוגיאוגרפיות היה בעייתי כשישם על ההיסטוריה היהודית, שנתפשה על-פירוב כהיסטוריה החסרה את המימד הגיאוגרפי.¹⁰ הרי לעם ישראל, לפחות מאמצע התקופה ההלניסטית-רומית, אין גיאוגרפיה אחת אלא "גיאוגרפיות אחדות", גיאוגרפיה של "מרכז" ו"תפוצות" (או "פזורה"). אם אכן הנוף הטבעי, שתחומי נקבעים על-ידי ה"גיאוגרפיה", מטביע חותם בליימחה כל-כך על התרבות לכל רבדיה, כי אז התוצאה הבלתי-נמנעת צריכה היתה להיות התפתחות של תרבויות יהודיות נבדלות ושונות זאת מזאת. האם אכן המרחב ונופו מטביעים חותם קבוע ובלתי-משתנה, או שהוא חייב להשתנות כאשר הקבוצה עוברת-נוודת למרחב גיאוגרפי בעל נופים שונים בתכלית? האם ייתכן להניח, שהמרחב מטביע חותמו רק בתקופת הבראשית של חיי העם, ואחר-כך חדל מלהיות גורם משפיע? אכן, מי שהאמינו ברעיון של תחיית עם ישראל בארצו הדגישו בכוונה תחילה את השפעתו של הנוף הארצי-ישראלי על עיצוב התכונות האימננטיות של היהודים. הם ראו בחזרה לארץ-ישראל חזרה אל תקופת העיצוב, (שתוארה תדיר גם כתקופת החיות הספונטנית והטבעית וגם כתקופת היצירה הקלאסית). על-כן ראו בתקופת העיצוב תקופה שנוצרים ומופנמים בה ערכים ודפוסי התנהגות בעלי תוקף נצחי, ששום סביבה טבעית חדשה איננה יכולה למחוק או לשטש אותם.

תשובה אחרת לשאלה שהצגתי היא הרצון של אישים והוגים אחדים להעניק להיסטוריה היהודית עומק מרחבי; לראות אותה לא כהיסטוריה נבדלת, מופרשת מהמתרחש בסביבתה הקרובה, אלא כחלק בלתי-נפרד ממה שהתחולל והתהווה בתחומי אותו מרחב גדול.

לתמונת-העולם החדשה, הממקדת את ארץ-ישראל בתוך מרחב וכחלק ממרחב, היתה השפעה במישורים אחדים: היא יצרה תמונת-עבר חדשה של עם ישראל; היא העניקה לעם ישראל תכונות רוח חדשות וזהות תרבותית חדשה – גם בעבר ההיסטורי; היא ביקשה לקבוע מסמרות בכל הנוגע למערכת היחסים הרצויה במישור הפוליטי בין עם ישראל וארץ-ישראל לבין העמים והתרבויות השוכנים באותו מרחב. כל קביעה כזאת היתה כרוכה במיתוס ובטופוס – במיתוסים היסטוריים ובטופוסים של מקום. הרחבת ההיקף הגיאוגרפי לא הובילה לתפישה מורכבת של המרחב על רבדיו וניגודיו אלא, היפוכו של דבר, לדימוי אחיד של המרחב הנידון. מרחב זה אופיין כאילו הוא נקבע ומעוצב על-ידי אידיאה אחת דומיננטית של תרבות, ובא לידי ביטוי ברפרטואר דימויים קבוע. "אירופה", למשל, קיבלה דיוקן הומוגני, בעיקר כשהונגדה עם מרחבים אחרים, כמו "אסיה". שתי היבשות לא תוארו כמסגרות המאכלסות ריבוי וגיוון, אלא כל אחת מהן נתפשה כאחדות היסטורית-תרבותית; הסביבה הטבעית שלהם כפתה על החברה האנושית דפוסי מחשבה ופעילות מסוימים, היוצרים את האחדות; אחדות של השפה, של חיי הדמיון, של דפוסי החברה וכדומה. במלים אחרות, המרחב נתפש כמצע, שעליו נוצר החומר הקדום של התרבות. כל מרחב כזה הוא Naturtypus (טיפוס טבע)

היוצר Kulturtypus (טיפוס תרבות).

אם כן, באיזה Naturtypus נוצרה היהדות ונוצרו היהודים, ואיזה Kulturtypus נוצר בו? מה משמעות המעטק הגיאוגרפי לגבי מהות התרבות והחברה של היהודים?

ג.

אפתח ב"אסיה". אסיה, המרחב היבשתי העצום ורבי-הפנים, לא נחשבה כמעט מעולם כמרחב שייכות של ההיסטוריה היהודית. אך הרנסנס האוריינטאלי (Oriental Renaissance) של המאה התשע-עשרה¹¹ לא נשאר ללא הד אצל אנשי-עט והוגי-דעות יהודים ממחצית המאה התשע-עשרה ואילך. משכילים ומלומדים יהודים למדו להכיר את התיאוריות שביקשו לחשוף את שורשי הרוח של "המערב" בתרבויות המזרח הרחוק (הודו, ולצורך זה גם פרס), וממילא גם ביקשו לקשור בקשרי-זיקה הדוקים את היהדות עם תרבויות פרס והודו.¹² לכאורה היתה תפישה זאת צריכה להוביל ליחס חיובי כלפי "המזרח", שהיה מולדת הגזע ההינדואירופי, וממילא המקור של חלק נכבד מהעמים האירופיים, ומכאן גם ליחס חיובי כלפי היהדות.¹³ למעשה נוצרה הבחנה בין "אסיה השמית" ו"אסיה ההינדואירופית". כיוון שבמערב הדימויים הרווחת התקיימה על-פירוב זהות בין "אסיה" לבין "המזרח", בלי שתיעשה ההבחנה המתבקשת בין "המזרח הקרוב" ל"מזרח הרחוק", הרי כשידברו אנטישמים גרמנים (ואי-אלו יהודים שהפנימו את הדעה הזאת)¹⁴ על כך, שהיהודים הם גזע אסיאני ור (Orientalisches Fremdlingsvolk) הם התכוונו, כמובן, לקשור אותם בעצם עם "המזרח השמי" של "אסיה" ולא עם הודו ופרס ה"הינדואירופיות". טשטוש התחומים הפך את "אסיה" לשם המציין פיגור ונחיתות. ברוסית, למשל, המלה Aziat, ממנה באה ההגיה הרווחת בעברית של המאה התשע-עשרה: אויאתים, היתה טעונה משמעויות שליליות. "אסיה" סימנה תכונות כמו עצלות, בערות, ניוון וכיוצא באלה; מהן תכונות שיוחסו לברברים של המזרח בטיפולוגיה היוונית העממית.¹⁵ לעומת-זאת, המלה "מזרח" (Vostocni) ברוסית, לא היתה טעונה אותו מטען של משמעויות שליליות. בספרות היהודית שמן הרבע האחרון של המאה התשע-עשרה ואילך נמצא הרבה התבטאויות בוטות על-אודות ארץ של אסיאתים עצלים ופראים, מלאה רוחות חושך מעופשים וכדומה. מתוך נקודת-תצפית שונות הוענקו ל"תורכים" ול"הודים" אותן תכונות שליליות.

אולם, "אסיה", כאמור, היתה גם מולדתם ומשכנם של העמים ההינדואירופים, גזע שונה בתכלית בתכונות אופיו מהגזע ה"שמי" השוכן ב"מזרח הקרוב". כתוצאה מכך הטביעה המיסטיפיקציה של "המזרח הרחוק", היא אסיה האמיתית בדימויה של התרבות האירופית המודרנית, גם אצל כותבים יהודים דימוי חיובי של אסיה, ולא-דווקא את הדימוי של אסיה החשוכה והברברית. דוגמה אופיינית ומרכזית לשימוש המעורפל בקטגוריה העמומה הזאת מצויה במאמרו הידוע של מרטין בובר משנת 1921, על רוח המזרח והיהדות (Das Judentum und der Orient). בובר אמנם כותב שם על "מזרח" (Orient), אך מתכוון ל"אסיה". בעיניו אסיה ואירופה מגלמות שתי ישויות

אנושיות שונות בתכלית זאת מזאת: מכאן האדם האירופי הסנסורי (Ein sensorischer Mensch) שחושיו מנותקים מהקרקע האחידה של החיים האורגאניים, ושה"גוף" וה"נפש" אצלו מופרדים זה מזה; ומכאן האדם ה"אסיאני", ה"מטורי" (Ein motorischer Mensch), שחושיו שווים ומקיימים יחסי-גומלין אינטרגטיביים. האדם המטורי מוצג על-ידי בובר כצאצא משותף של תרבויות סין ופרס, הודו וישראל. תרבות שהיא, כדבריו, יצירה של הגאונות האסיאנית, המאופיינת באמונה בחיים ובגאולה. אסיה של בובר היא אסיה בעלת האחדות הקדושה, אסיה של לאוטסה ובודהה. היא אסיה של משה, של ישעיהו השני ושל יוחנן, של ישו ושל פאולוס.¹⁶ אסיה של בובר היא אסיה בלי מוחמד ובלי האסלאם! הכמיהה של בובר לעקור את האדם היהודי מסביבתו האירופית כדי להבטיח את ישועת הרוח (Erlösung) שלו, עוגנה כך במטפורה החסרה גבולות גיאוגרפיים וגזעיים כאחד; זוהי, כמובן, אסיה אחדותית דמיונית לחלוטין; אסיה מטאפיסית, לא היסטורית. אפשר לומר שבובר נוקט אותו טכס שנקט בעל ספר היזבלים: יצירה של זהות גיאוגרפית-תרבותית-אתנוגרפית דמיונית, שעיקר תכליתה לדחות את הדיכטומיה בין "שמיים" ל"הינדואירופיים". כל רכיביה של אסיה הדמיונית נמהלים למהות רוחנית-מיסטית הומוגנית אחת. עניינו של בובר איננו בתרבות אמפירית או בריאליה תרבותית, אלא באידיאה גדולה של תרבות. כך יכול היה להתעלם לגמרי מהעובדה שלמשה וליוחנן, לישו ולפאולוס, לא היתה השפעה מכרעת על אסיה, אלא הם היו מעצבי רוחה וגורלה של אירופה; כך יכול היה להתעלם ממרכזיותה של תרבות האסלאם בעיצוב דמותה של אסיה.

לדברים אלה של בובר ושל אחרים היתה השפעה על עמדות שונות. כך נמצא, למשל, במבוא לספרו של ה"נ בריילספורד, הודו משעבוד לחרות, שהופיע בתרגום עברי בתש"ט, דברים על הצורך להחזיר את המזרח-התיכון לחיקה של אסיה.¹⁷ לדבריו, השפעתה הורה של אירופה היא זאת שהפקיעה את המזרח התיכון מאסיה, מרחבו ה"טבעי", והפכה אותו פרוץ לכל רוח מצויה ובלתי-מצויה. כסיוע להשקפה זו הוזכר בעל המבוא את ההשפעות שהיו לתרבות הודו על היהדות, ודרכה על תרבות המערב. המיסטיפיקציה הזאת של אסיה והמיתוס האסיאני באוריינטליזם היהודי הפילור-אסיאני, לא נשארו, כמובן, ללא תגובה. דברים בנוסח "הסוד הגדול של אויה",¹⁸ בהשפעת המיסטיקה הגרמנית, והמיסטיקה של הסלווופילים¹⁹ (או הדיבורים על אסיה המתעוררת), הביאו לתגובות-נגד חריפות. ב-1922, למשל, פירסם יעקב רבינוביץ מאמר בשם "על מזרח ומערב", שבו הגדיר את "המזרח" כמקיף את כל התחום המשתרע בין קונסטנטינופול לבומביי. הסגידה לאסיה אצל אינטלקטואלים יהודים, גרס רבינוביץ, אינה אלא גירסה יהודית של הסגידה לאסיה אצל אחדים מהסלווופילים הרוסים, סגידה הנובעת מערגתם לחברה אורגאנית רוויה תיאולוגיה ומיסטיקה שמרנית. אך האינטלקטואלים הרוסים אינם מתכוונים להודו, השייכת לגרמנים, או ל"סין", השייכת לאנגלים, אלא למונגוליה ולתורכיה: לפאן-טורניזם. הפרדוקס העמוק הוא, לדבריו, שתנועת התיקונים באסיה מבקשת למערב את החברות האסיאניות, בעוד ש"מערב מבקשת הריאקציה להפוך את אירופה ל"אסיאנית". בסרקאזם היפנה

רבינוביץ פנייה רטרורית לחסידי "המזרח": "אפשר לשנות את אירופה; אבל לאהוב את אסיה – יבואו נא לגור בה, וידעוה".²⁰

לגבי דידו של בוכר "האוריינט", זה חבל העולם שהיהודי שייך אליו (Denn der Jude ist Orientaler geblieben), חופף ל"אסיה" הבדינית שלו. אולם כשתורגם המושג "אוריינט" בעברית ל"מזרח" (קדמה, East) הכוונה היתה רק לחלקה המערבי של אסיה, כלומר ל"מזרח התיכון", שגבולו במזרח היא פרס. "המזרח" הזה יכול היה גם הוא להיות מרחב דמיוני לגמרי; מטפורה גדולה של מהות אנושית אידיאלית המצוירת כחסרת חברה קונקרטיית ותרבות קונקרטיית, כמסמלת תכונות מופשטות. אולם בדרך-כלל היה "האוריינט" חופף וזהה ל"מזרח הערבי-המוסלמי". מכאן נבעה הבעייתיות שעורר מנקודת-מוצא יהודית: כתוצאה מכך הופיע צמד דימויים נוגדים של "המזרח": "מזרח" מלא כוחות חיוניים מכאן, ומזרח מפגר ומנוון מכאן.²¹ מזרח שבו תתחולל פעם נוספת הגאולה האנושית הקוסמית, ומזרח שרק המערב יכול להושיע אותו מניונו הממושך והאורגאני.

ברומן טנקריד של בנימין דישראל, שהופיע בתרגום-עיבוד לעברית של יהודה ליב לוין בשנת 1883 בשם נס לגויים (ורשה, תרמ"ג), התנבא די-ישראלי על איחוד שבטי העמים שוכני "סוריה הגדולה", כשלב ראשון והכרחי בתקומת המזרח ובגאולת המערב על-ידו. מרדכי זאב פייברג, ששאב את דיוקן "המזרח" שלו מעיבודו של יה"ל, הטעין בסיפורו הידוע "לאן" משנת 1899 את המילינאריות הפילו-שמית של די-ישראלי, שחזתה את איחוד השבטים יושבי סוריה שלא נודהמו בוועמת עיר החוף ונשמתם טהורה, במטען נוסף. עבורו "המזרח" הוא ישות חסרת גבולות, חסרת היסטוריה וחסרת אוכלוסים. זוהי מטפורה של מהות אנושית המגלמת טוהר וזוהר של קרינה רוחנית-מיסטית, בניגוד למערב המנוון והחולה. גם במזרח שלו, כמו במזרח של בוכר, ובניגוד למזרח של די-ישראלי, אין ערבים או מוסלמים. הוא הקרקע של הגאולה הקוסמית.²² לא נמצא אצלו, או אצל בוכר, רמז להשפעה כלשהי של הדגם שעל-פיו תיארו יהודים ליברלים בגרמניה את המזרח המוסלמי כבעל תרבות מפותחת, עשירה וסובלנית. אין אצלם רמז ל"תור הזהב" היהודי-מוסלמי.

ואכן, החסר הזה נתפש על-ידי מבקרים כנקודת-החולשה הבסיסית של דימוי "המזרח" אצל בוכר ודומיו. מנקודת-התצפית של המבקרים האלה, "המזרח" (שהיקפו נע מקושטא ועד אלכסנדריה, בגדאד וספרד) הוא מזרח מוסלמי מובהק. לכן רק בעלי אוריינטציה "מזרחית" קלושה ורומנטית, כאותם חובבי המזרח שלנו מברלין ומפראג, בלשוננו של זאב ז'בוטינסקי, מתעלמים מהעובדה שה"מזרח" הוא מזרח ערבי-מוסלמי, המגלם כל מה שהוא מנוגד למודרניות: שמרנות חברתית, תיאוקרטיה, פיגור מקעי, עריצות פוליטית וכד'. הרי ברור, כתב ז'בוטינסקי, שחסידי המזרח "האורגאני" שבויים במיסטיפיקציה עקרה, משום שמשאת נפשם באמת היא לכונן חברה יהודית מודרנית על-פי הדגם המערבי-האירופי. בריחה אופנתית מהחילוניות המודרנית מביאה לעיצוב דגם מופשט ובדינוני, שאין לו שום קשר למזרח האמיתי. וכך, בניגוד למטפורה החיובית של "מזרח" אורגאני ושלם, מוצגת מטפורה של "מזרח" כנוע, הנכנע לכוחו של הגורל בפטאליזם חסר-יוזמה. האדם המזרחי הוא היפוכו הגמור של האדם האירופי

(והיהודי) הפאוסטי או הפרומתיאני: זה האדם החיוני, הדינאמי, הנוטל את גורלו בידיו ומבקש לעצב את עולמו.²³

תפישה שלילית כזאת של "המזרח" היא שהיתה הדומיננטית בתמונת-העולם הציונית והיתה משותפת לרוב המשתתפים בפולמוס האידיאולוגי בתנועה הלאומית היהודית.²⁴ העובדה שבתחומים מסוימים, בעיקר בכל הנוגע להשקפות שעניינן הסגנון הרצוי של האמנות היהודית, שרר לעתים דימוי חיובי רומנטי-אקזוטי של המזרח, אינה צריכה לטשטש את היחס השלילי הדומיננטי בכל הנוגע למזרח כאידיאה כוללת של תרבות וכהוויית-חיים כאחד. היחס החיובי התגלה רק כלפי רכיבים שונים של הרפרטואר התרבותי המזרחי, אך לא כלפי התרבות המזרחית כמהות וכמכלול. רק בשלב מאוחר יותר, משנות השישים של המאה שלנו, כמדומה, הופיע באקלים התרבותי של החברה הישראלית דימוי של ה"מזרח" לא-דווקא כמהות אורגאנית-הומוגנית, אלא כמרחב המצטיין בריבוי וגיוון אתני-תרבותי, ומכאן בפלורליזם ובסובלנות, וזאת לעומת "המערב", המבקש להשליט בכוח את תרבותו והמתאפיין על-ידי תפישה אינטגרטיבית (וממילא לאומית ולאומנית) של התרבות. ה"לונגטיביות" הפכה למונח חיובי, כמעין התרסה כלפי ההגמוניה המערבית, ונוצר רפרטואר חיובי של ערכים ותכונות מזרחיים.²⁵ שונה הדבר, כמובן, בכל הנוגע למי שלא יכלו להתעלם ממוסלמיותו של "המזרח". אלה מצאו בתרבות המוסלמית תכונות חיוביות, ואף טענו לקיומו של מצע רוחני תרבותי משותף בין היהדות והיהודים לבין המזרח המוסלמי והמוסלמים – בניגוד לתהום הכרויה בינו לבין "המערב" הנוצרי.

בכל מקרה, גישה חיובית ל"מזרח" או ל"אסלאם" לא הולידה קריאה לחיקוי תרבותי שלו בהקשרים המרכזיים והמכריעים של התרבות. החברה היהודית המודרנית נבנתה על-פי מודלים מערביים. ואכן, בתגובה לכך נוצר הרושם שכחברה מערבית החברה היהודית בארץ-ישראל "מתנכרת" למרחב שהיא שוכנת בו ולמהותה, וכי תחיית התרבות העברית וגאולתה תובעות את נטישת הדגמים האירופיים והמרתם בדגמי התנהגות מזרחיים.

על הדברים האלה יש להוסיף, כמובן, את הבעייתיות הכרוכה במושג "אירופה" במשמעותו המודרנית.²⁶ בדרך כלל "אירופה" היתה זהה ל"מערב", אבל ה"מערב" כלל רק את המדינות ממערב לגרמניה (גם שייכותה של גרמניה ל"מערב" היתה נושא לדיון). "אירופה" עצמה שימשה מטפורה-רבתית וטופוס של תרבות, אבל לא נסתר מעיני הכותבים כי יש בה תרבויות שונות זו מזו, וגם היא איננה ישות אחידה.²⁷

ד.

הבעייתיות הכרוכה ביצירת זיקה בין היהודים לבין אסיה ההינדואירופית מזה והמזרח התיכון המוסלמי מזה (המושג המזרח התיכון הוא פרי חידושו של מאהאן [A. Mahan] בשנת 1902) הולידה את המיתוס של מזרח ערבי-שמי שהוא המשכו של מזרח שמי קדום.

לתמונת-העולם היהודית לא היה שום קושי לאמץ את הקטגוריות המורפולוגיות

הגזעיות ואת הביסוס הפסודו־מדעי החדש שלהן.²⁸ מה שהפריע לה היתה העובדה שבספרות האירופית יוחסה ל"גזע השמי" טופיקה שלילית לגמרי. אחת הטקטיקות שננקטו בשלהי המאה התשע־עשרה על־ידי אנשי־עט יהודים כדי להיחלץ מדימוי שלילי ונחות זה היתה ייחוס רפרטואר של תכונות וסגולות חיוביות לשמים. אולם כאן התעוררה בעיה עקרונית: השמים זוהו לא רק עם היהודים, אלא גם עם הערבים, שבהם זיהה האוריינטליזם המערבי שורה ארוכה של הגדרות ומאפיינים שליליים. אי־הרצון להזדהות עם העולם הערבי מזה, וחוסר הרצון להינתק מבחינה תרבותית מאירופה מזה, הביאו להמצאתו של מרחב גיאוגרפי חדש. כפי ש"אסיה" של בוכר לא היתה לא שמית ולא ארית, כך "המזרח" הפך להיות לישות בדיונית חדשה, לא ערבית.

שני דפוסי־חילוך עיקריים של המזרח התיכון, ושל ארץ־ישראל בתוכו, מן המזרח הערבי הופיעו:

1. הגדרתו של עם ישראל כעם בעל מוצא גזעי מעורב. לא עם שמי, אלא עם ים־תיכוני – תערובת של עמים השייכים כולם לגזע היס־תיכוני הלבן.²⁹ היהודים אינם שמים כלל ועיקר, פסקו למשל ארתור רופין וזאב ז'בוטינסקי, בהסתמך על הספרות האנתרופולוגית שבאופנה בת־הזמן. התיאוריה או המיתוס הגזעי נפנו כאן לברוא גזע ים־תיכוני, המאפשר לנתק את היהודים מהמיתוס האנטישמי והפילושמי גם יחד, ומקשר אותם לאירופה, קשר גזעי ותרבותי כאחד.
2. ייחוס המושג שמיות לעמים ולתרבויות של המזרח הקרוב הקדום – אשור, בבל, כנען וכדומה. המחקר הארכיאולוגי, ההיסטורי והפילולוגי של המאה התשע־עשרה, שהעמיק את הידע על התרבויות הקדומות הללו והעלה את יוקרתן, הקל על טענת השיוך הזאת. תרבות מסופוטמיה הצטיירה מעתה כתרבות עשירה ומפותחת, וכמי שקיימה זיקה תרבותית הדוקה עם עם ישראל. יתרה מכך, התרבויות השמיות הקדומות צוירו עכשיו כתרבויות אותנטיות, שצמחו באופן כלתי־אמצעי מתוך סביבתן הטבעית. תרבות המזרח הקדום היתה על־פי השקפה זאת תרבות אחת ואחידה: תרבות מרחבית־לאומית; זאת בניגוד ל"יהדות", ל"הלניזם", ל"אסלאם" ול"נצרות" גם יחד, שנתפשו כתרבויות על־מרחביות, זרות למרחב, שתולדות בו באופן מלאכותי ומתנכר.³⁰

"המרחב השמי" תואר כמרחב השייכות והזיקה הטבעי, ותיאור זה שימש בסיס לשתי טענות שונות במגמתן:

1. לטענה כי המצע המשותף הקדום ישמש בסיס לשותפות פוליטית־תרבותית חדשה בין ערבים ליהודים, בין האסלאם ליהדות, היונקים מאותו מקור ושותפים לדברים רבים;
2. לטענה שהאסלאם והיהדות סילפו שתייה את התוכן האותנטי המשותף של התרבות האותנטית הקלאסית של המרחב השמי, או "ארץ הקדם" במינוח הכנעני, ועל־כן על תושביו לנטוש את האסלאם ואת היהדות כאחד, כדי לברוא מחדש תרבות מרחבית אחידה.

בשני המקרים חולצה ההיסטוריה היהודית מבידודה והוענקו לה עומק ורוחב

היסטוריים ותרבותיים חדשים; בשני המקרים נועדו מימד ה"עומק" ומימד ה"רוחב" המרחביים החדשים לאפשר את ניתוקה של החברה היהודית הארצישראלית מזיקתה לעולם היהודי וליהדות, וזאת כדי שתוכל לעצב את עצמה מחדש על־ידי תחייתה של תרבות אבטוכטונית־טבעית בעולם המודרני. ערבים ויהודים גם יחד נתבעו לוותר על זהותם ועל עברם על מנת לחזור לעבר הקדום הקלאסי והטבעי שלהם. מטמורפוזה כזאת, כך נטען, יכולה להיעשות בעיקר על־ידי הדור הצעיר, שכן "לב בני הדור הקדום היה ונשאר באירופה. מילדותם למדו להעריך את אירופה כמרכז העולם וכמולדת התרבות. במרחב השמי היו ונשארו זרים ברוחם. ואילו הדור הארצישראלי גדל באסיה, ואסיה היא מולדתו. למדנו את ההיסטוריה הקדומה של המרחב השמי, המפנה עינינו מזרחה, למדנו לבוא לאירופה שהתנוונה לעינינו [...]"

הגאולה תבוא בקידמת אסיה, שהיא מרחב מולדתי, שבו תיברא ישות חדשה־ישנה של אסיאנים עבריים.³¹ המרחב השמי, אסיה ו"המזרח" משמשים כאן בערבוביה.

אנשי־עט ואידיאולוגים ערבים, ראוי לזכור, השתמשו גם הם במיתוס השמי לצורך הפולמוס האנטי־ציוני שלהם. הם השתמשו בו כדי להצביע על קדמות הערבים במרחב, הנובעת מהיותם צאצאיה של האוכלוסייה האבטוכטונית הקדומה; אך הם השתמשו בו גם כנגד התפישה המרחבית־הכוללת (בנוסח של פאן־ערביות או פאן־אסלאמיות), כדי לתת תוקף וביסוס לאידיאולוגיות לאומיות ייחודיות ולהופעת המדינות הערביות המודרניות.

בכל מקרה, בכל הנוסחים שהוצגו כאן מדובר בהטמעה מובהקת של קטגוריות מחשבה מערביות, שמשמשות בהן כדי להשתחרר מההגמוניה של אירופה. תיאור "המזרח" כחבל עולם המכיל אומת־תרבות (Kulturation) הריהו במובהק שימוש בתובנות של מחשבה אירופית, כדי להעניק ל"מזרח" דימוי חדש ומהות חדשה.

ה.

מתמונת־העבר הזאת נעלמו כמעט כליל שתי תרבויות מרחביות גדולות ועשירות שהתקיימו בו מאות בשנים: התרבות ההלניסטית והתרבות הנוצרית־מזרחית הביזנטית, ששמורה היתה להן בדרך־כלל תדמית שלילית לגמרי. לעומת זאת הופיעה אופציה נוספת להיחלץ מהזיקה ל"אירופה", ל"אסיה" ול"מזרח" כאחד, וזאת על־ידי קביעת שיוך וזיקה לעולם ים־תיכוני ולתרבות ים־תיכונית. העולם היס־תיכוני סיפק לכאורה מסגרת חדשה, שבה ניתן היה לזהות רכיבי תרבות משותפים, ואפילו לחשוף מהות הומוגנית מיוחדת לעצמה: מהות ים־תיכונית. גם כאן טושטשו גבולות גיאוגרפיים והבדלים תרבותיים מכריעים כדי לברוא מרחב תרבותי חדש.³² גם כאן אומצו טפוסים שנולדו במסגרת התרבות האירופית,³³ כדי להמציא מיתוס גיאוגרפי־תרבותי שיעניק לתרבות היהודית־הישראלית מסגרת־שיוך רחבה. התרבות היס־תיכונית הזאת הצטיירה לא כאירופית ולא כמוסלמית, אלא כסנתזה ים־תיכונית חדשה. ויותר מזה, בתרבות היס־תיכונית זוהה – כמו במרחב השמי – מצע עמוק משותף, שהוא העומד כנגד כל רוחות הזמן וכל השינויים והתמורות בתרבות.

1.

כנגד התפישות המרחביות הללו, שכוונתן היתה למקם ולשכן את "ארץ-ישראל" בתוך מרחב גיאוגרפי רחב, ולקבוע את אופני שיוכה וזיקתה אליו, עומדת התפישה הרואה ב"ארץ-ישראל" יחידה גיאוגרפית נבדלת ומיוחדת לעצמה. תפישה זו, כמובן, אינה באה להתכחש לעובדה שארץ-ישראל היא חלק ממרחב או מסביבה. הטענה היא שבתוך המרחב הזה יש לארץ-ישראל תכונות וסגולות מיוחדות לעצמה, ושכפועל-יוצא מהן התפתחה בה תרבות מיוחדת ונבדלת. ייחודה של ארץ-ישראל במרחב – כהשתקפות וכגילום של ייחודה ההיסטורי-תרבותי – היה, כידוע, תפישת-יסוד של התודעה הגיאוגרפית היהודית והנוצרית. שיוך למרחב, לפי השקפה זאת, לא חייב בהכרח קירבה תרבותית לעמים האחרים השוכנים באותו מרחב עצמו. אדרבא, לפי התפישה התיאורגאוגרפית והתיאוריסטורית, עם ישראל התפתח תוך כדי עימות עם סביבתו הרחבה; לא תוך הסתגלות, אלא תוך התמודדות ועימות בלתי-פוסקים.³⁴ ההיסטוריה שלו היא היסטוריה של תודעה היסטורית ודתית, המטביעה את חותמה על המרחב וקובעת את דימויו, ובכך מעניקה לו תוכן ומשמעות, ולא היסטוריה של עם שמרחב פסימטיביע את חותמו על תודעתו ועל נפשו. העובדה, שבתחומים מסוימים כמו החקלאות, העיור, הסדר החברתי וכדומה, נמצא דפוסי היענות והסתגלות דומים לתנאי הטבע אצל כל תושבי הארץ, בעיקר בתחומי הציוויליזציה החומרית – אין פירושה גם דמיון וזהות של התודעה והכרה במערכי הנפש והתרבות. שייכות מרחבית אינה קובעת באופן דטרמיניסטי השקפת עולם וזה, קווי אופי דומים, תרבות דומה. ההשקפה ההיסטורית, המבליטה את ייחודו ההיסטורי של עם ישראל, השתלבה איפוא בתפישה שהעניקה לארץ-ישראל תכונות טבע מיוחדות. ארץ-ישראל, לפי זה, התפתחה, לפחות ככל שהדבר נוגע להיסטוריה הרוחנית שלה, באופן בלתי-תלוי בסביבתה המרחבית. הנחת-מוצא כזאת – שהיא המיתוס המכונן והמרכזי של התודעה הגיאוגרפית היהודית לדורותיה – חייבה מצדה מענה לשתי שאלות:

1. מהם גבולותיה של ארץ-ישראל בתוך המרחב? האם ניתן לזהות גבולות טבעיים ברורים ויציבים? או שמא מדובר בגבולות משתנים לפי הנסיבות וב"ארץ ללא גבול"?

2. מהן התכונות הספציפיות של ארץ-ישראל שהשפיעו בתקופה המכוננת על עיצוב סגולות הנפש ותכונות הרוח של היהודים?

לשאלה השנייה ניתנו תשובות מנוגדות. הספרות שעניינה היה בתיאור תכונות הארץ, לא כאקסקורס גיאוגרפי לחיבורים היסטוריים, אלא מנקודת-מוצא אנתרופוגיאוגרפית מפורשת, הציעה מסקנות שונות. ארץ-ישראל תוארה לעתים כארץ בעלת אופי הומוגני-ממוזג, ולעתים אחרות כבעלת אופי הטרוגני ופולורליסטי המתקיים בתוך אותה מסגרת גיאוגרפית קטנה ביחס. לעתים שורטט דיוקנה המורפולוגי כבעל אופי עשיר ומורכב: כקוסמוס בועיר-אנפין (ספרי לדברים, ל"ז וכו'), ולעתים כבעלת נוף חדגוני, לא עשיר ולא מרשים. תיאורו של הנוף נועד לספק הסבר פוזיטיוויסטי או אורגאניסטי להתפתחותו של המונותיאזם הישראלי, לייחודה של

התרבות היהודית, או להיותה של ארץ-ישראל דווקא הבמה שעליה צמחה הנצרות האוניורסאליסטית.³⁵

ז.

סקירה קצרה זאת של מיתוסי שייכות הראתה שכולם מעוגנים בכמה הנחות-יסוד אפריוריות:

1. המורפולוגיה האוניורסאלית של הציוויליזציות והתרבויות חופפת את המורפולוגיה הגיאוגרפית-טופוגרפית של כדור הארץ. כל ציוויליזציה וכל תרבות שייכות למרחב גיאוגרפי נתון, תרבותיהן מעוצבות בחותמו ואין להן דרך להיחלץ מהשפעה זאת. או, לחילופין, שניסיונות חילוץ, והצהרה על זיקה ושייכות למרחב אחר, מעידים על התנכרות למרחב השיוך והופכים את התרבות המתנכרת לנטע זר.
2. הזהות של תרבות עם מרחב איננה תוצאה של אחדות היסטורית, שמשנתנה כתוצאה ממאורעות היסטוריים שונים (הגירה, התיישבות, שינוי תרבותי מהפכני וכדומה), אלא בעלת אופי סטאטי. כל מרחב יוצר תשתית עמוקה, שהשפעתה איננה נפסקת ואיננה נמחית לעד. כתוצאה מכך הופך המרחב הנתון למעין אישיות אינטגרטיבית (integrative personality) פיסית, והופך את הקבוצה החברתית השוכנת בו לאישיות תרבותית אינטגרטיבית.
3. בין הקבוצה החברתית (עם, אומה) לבין מרחבה מתקיים קשר טבעי, היוצר תרבות אותנטית. תרבות "אותנטית" כזאת פירושה תרבות המתאימה ותואמת לסביבתה הטבעית. תרבות שאינה אותנטית היא תרבות שמתנכרת לסביבה הטבעית ויוצרת ניכור בין הקבוצה לבין מרחבה הטבעי.
4. אחדות מרחבית יוצרת בהכרח אחדות תרבותית, ולהיפך: אחדות תרבותית בדרגה כזאת או אחרת יוצרת בהכרח אחדות פוליטית-לאומית.
5. לחילופין, התקיימות במסגרת אותו מרחב מחייבת אינטראקציה תרבותית.

המיתוסים הנזכרים מעוגנים בהנחות-יסוד דוגמטיות ומוטעות: הם מתעלמים מהדינמיקה הבלתי-פוסקת של גבולות גיאוגרפיים ותרבותיים; מהשתתפותם המכרעת של גורמים שונים, לבד מהמרחב, ביצירתה של התרבות; מהאופי המגוון של התרבויות במסגרת אותו מרחב גיאוגרפי, וכדומה. הם קובעים את הנוף כמצע העיקרי וקובע את דפוסי התרבות, ואת הטריטוריה הפיסית כמצע שעליו מתקיימות זיקות הגומלין בין התרבויות. הם מתעלמים מכך שגם בתקופה המכוננת, שבה מתמודדת החברה האנושית עם הכוחות החיצוניים (external forces) של הטבע הפיסי, יכולה התמודדות זאת להוליד אתגרים שונים ותגובות שונות אלה מאלה. כל הניסיונות, למשל, לקבוע זיקה חד-ממדית בין האמנות לבין הנוף הפיסי, אין להם על מה לסמוך; מה, נשאל, כנוף המצרי חייב הקמת פירמידות, ובאיזה אופן הן משתלכות בנוף הטבעי, למשל? ומה הקשר בין הנוף של אמריקה הלטינית לבין האמנות שנוצרה בה?

6. ראה, עבד אל-רחמאן אבן-ח'לדון, *אקדמות למדע ההיסטוריה ('מקדמה')*, תרגום מערבית: עמנואל קופלביץ, ירושלים, 1966, עמ' 38-73.
- John Kirtland Wright, *The Geographical Lore of the Time of the Crusaders: A Study in the History of Medieval Science and Tradition in Western Europe*, New York, 1965.
7. השאלה אם בני "הגזע השחור" נכללים בחלוקה האנתולוגית המשולשת הפרתה את הדמיון והולידה פתרונות שונים. חלקם התבססו על "תורת האקלימיים" והציעו הסבר להשפעת האקלים הטרופי על שוכני פנים יבשת אפריקה, ואילו אחרים הציעו את הצעירה ה"פרה-אדמיטית", שהפקיעה את הגזע השחור מהגניאלוגיה האוניוורסלית המקראית וגלגוליה, ראה, Richard H. Popkin, *Isaac La Peyrere (1596-1676): His Life, Work and Influence*, E. Brill, Leiden, 1987, pp. 115-165.
- Winthrop D. Jordan, *White over Black: American Attitudes Towards the Negro, 1550-1812*, New York and London, 1988, pp. 11-20.
8. ראה, יצחק היינמן, "המחלוקת על הלאומיות באגדה ובפילוסופיה של ימי הביניים", ספר ג'נצבורג/קובץ דברי עיון ומחקר, ירושלים, תש"ט, עמ' 132-150; אלכסנדר אלטמן, "תורת האקלימיים של ריה"ל", *מלילה/קובץ מחקרים*, מנצ'סטר, 1944, עמ' 1-17; אברהם מלמד, "ארץ-ישראל והתיאוריה האקלימית במחשבה היהודית", *ארץ-ישראל כהגות היהודית בימי הביניים*, עריכה: משה חלמיש ואביעזר רביצקי, ירושלים, 1991, עמ' 52-78; יעקב שביט, "תכונות הארץ' במחשבה היהודית במאה ה-19 וה-20", בדפוס.
9. יעקב שביט, "היש ליהודים דמיון? תכונות בני שם ותכונות בני יפת - שמיים ואריים בפולמיקה היהודית המודרנית", בין ישראל לאומות, עריכה: שמואל אלמוג ואחרים, ירושלים, 1987, עמ' 215-244; הנ"ל, "השימוש של משכילים יהודים במורה אירופה במשנתו של הנרי תומס באקל", *ציון מ"ט* (ד) (1984): 401-412.
10. Salo W. Baron, "Emphasis in Jewish History", in *History and Jewish Historians*, Philadelphia, 1964, pp. 65-88.
11. Rymond Achwab, *The Oriental Renaissance: Europeans' Rediscovery of India and the East 1680-1880*, G. Patterson-Black and V. Reinkig (trans.), Columbia University Press, New York, 1984-88; Jaims Baird, *Ismael: A Study in the Symbolic Mode in Primitivism*, New York, 1960.
12. ראה למשל, יהושע השל שור, "התורה ודת צארטוסטרא", מתוך "התורה שבכתב", *החלץ* 1 (1865): 9-16; י"ה שור, מאמרים, ההדרה ועריכה: עזרא שפירא-הנדלר, ירושלים, 1972, עמ' 174-190.
13. J. P. Malory, *In Search of the Indo-Europeans: Language, Archaeology and Myth*, Thames and Hudson, London, 1991 (reprinted).
14. צבי בכרך, *גזענות בשורות הפוליטיקה: מן המונינים אל הנאציזם*, ירושלים, 1985, עמ' 109-95.
15. Edith Hall, *Inventing the Barbarians: Greek Self-Definition Through Tragedy*, Clarendon Press, Oxford, 1991.
16. מרטין בובר, "רוח המזרח והיהדות" (1912), *תעודה ויעוד*, כרך ראשון: מאמרים על עניני היהדות, ירושלים, 1984, עמ' 38-53. וראה, פ. מנדס-פלור, "אוריינטליות ומיסטיקה - האסטיקה של מפנה המאה ה"ט וההווה היהודית", *מחקרי ירושלים במחשבת ישראל* ג (ד) (1983/4): 623-682.
17. הלן בריילספורד, *הודו משעבוד לחרות*, תל-אביב, תש"ט, עמ' 14. הדברים נכתבו כנראה עלידי המתרגם אפרים ברוידא.
18. יהודה ליב לוי (יהל"ל), *זכרונות והגינות, ההדרה ועריכה: יהודה סלוצקי, תל-אביב*,

אין פירושו של דבר שלסביבה הטבעית אין השפעה על עיצוב התרבות. אולם התודעה והדמיון הם הכוחות העיקריים המעצבים את היחס אל הנוף, מעניקים לו משמעות, מארגנים וממדלים אותו. אין צורך להרחיק לכת ולטעון כי אין מרחבים מסוימים שזוהים לתרבויות מסוימות; חפיפה כזאת בוודאי קיימת, אבל היא תוצאה של תהליכים היסטוריים רבים ומורכבים, ולא תוצאה של צמיחה אורגנית מתוך טיפוס נוף מוגדר. אין כאן, כמוכך, גם משום הבעת עמדה או הערכה על מהותה ותכונותיה של תרבות ספציפית זו או אחרת. המיתוס הגיאוגרפי מבקש לקבוע ערכים על בסיס של הנחות דטרמיניסטיות, הקובעות מלכתחילה את הרצוי. אך ערך תרבותי מסוים צריך להיחשב רצוי או בלתי-רצוי, חיובי או שלילי, לא משום היותו "מערכי" או "מזרחי" בשיוכו הגיאוגרפי, אלא כפועל-יוצא מהערכתנו את תוכנו ואת המסר שלו. כשמדובר בתרבות ובערכי תרבות, המרכיב הגיאוגרפי-מרחבי איננו יכול לספק הסבר היסטורי כוללני, חד-משמעי ותקף, ויש צורך במרכיבים אחרים, המתחשבים באופי המורכב של התהליכים שיוצרים תרבות ומגבשים אותה.

בכל מקרה, לא השיוך והזיקה הפוליטית-תרבותית למרחב מעסיקים את התודעה ההיסטורית והתרבותית של החברה הישראלית. עניין זה מעסיק בעיקר קומץ של אינטלקטואלים ואנשי אמנות, ועמדותיהם משקפות לא אחת אינטרסים והעדפות, יותר משהן ביטוי לתפישת היסטורית-תרבותית רצינית. את החברה הישראלית מעסיק, בעיקרו של דבר, המתח בין המיתוס של גבולות אוטופיים לבין הריאליה הפוליטית, הדמוגרפית וההתיישבותית. המתח הזה איננו חדש. ראשיתו כבר בראשית הופעתה של תודעה גיאוגרפית-היסטורית בעם ישראל. זהו המיתוס הדומיננטי והמתמיד; מתח שחזר והופיע במאה השנים האחרונות בנוכחות מועצמת ובעלת השפעה מכרעת על ההיסטוריה היהודית החדשה. אולם קביעת עמדה בקשר לטיבו של המיתוס הזה אינה קשורה בהכרח - כפי שיש טוענים - באופן חד-משמעי בקביעת העמדה בכל הנוגע למקומה של "ארץ-ישראל" במרחבה הגיאוגרפי-היסטורי, או בכל הנוגע לאופי האחדות והאחידות התרבותית של המרחב הזה.

הערות

1. C. Erikson, *The Medieval Vision*, Oxford and New York, 1976.
2. ראה לעניין זה, Nadav Na'aman, *Borders and Districts in Biblical Historiography*, Jerusalem, 1986.
3. פרנסס שמידט, "תיאורים יהודיים של הארץ הנושבת במשך התקופה ההלניסטית והרומית", *יוון ורומא בארץ-ישראל/קובץ מחקרים*, עריכה: אריה כשר, גרעון פוקס ואוריאל רפפורט, ירושלים, 1989, עמ' 85-97.
4. Hippocrates, "Air, Water, Places", in *Hippocratic Writings*, ed., G.E.R. Lloyd, Penguin Books, Harmondsworth, 1983, pp. 148-169.
5. Don Cameron Allen, *The Legend of Noah: Renaissance Rationalism in Art, Science and Letters*, University of Illinois Press, Urbana, 1963, pp. 113-137.

1968, עמ' 68.

19. Andrzej Walicki, *The Slavophile Controversy: History of a Conservative Utopia in Nineteenth-Century Russian Thought*, Hilda Andrews-Rusiecka, (trans.), University of Notre Dame Press, 1989.

20. יעקב רבינוביץ, "על מורח ומערב", *התקופה ט"ו* (תרפ"ב / 1992): 433-454.

21. Edward W. Said, *Orientalism*, New York, 1979; Rana Kabbani, *Europa's Myths of Orient*, Indiana University Press, 1986; Maxime Rodinson, *Europe and the Mystique of Islam*, Roger Venius (trans.), University of Washington, 1987.

22. שמואל ורסס, "נאומו האחרון של נחמן ומקורותיו", *מאזנים*, ספר היוכל תרפ"ט-תשל"ט, (אפריל-מאי 1979): 280-291.

23. ראה מאמריו של ז'בוטינסקי שנכללו בשער בשם "אוריינטציה תרבותית" באסופה בעריכת יוסף נדבה: *עקרונות מנחים לבעיות השעה*, תל-אביב, 1981, עמ' 90-101. גם ז'בוטינסקי, כמו רבינוביץ, מתח קו מקביל בין דימויה של "אסיה" אצל הסלופילים לבין דימויי "המזרח הציורי" בהשקפות שמרניות ופרימטיוויסטיות ב"מערב".

24. ראה אצל יוסף גורני, *הציונות והשאלה הערבית*, תל-אביב, 1987. מעניין שטרם נכתב מחקר מקיף על דימויי המזרח בתרבות הערבית-הישראלית.

25. ז'קלין כהנוב, *ממרח שמש*, תל-אביב, 1978.

26. Denys Hay, *Europe: The Emergence of an Idea*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1986.

27. על תמונת אירופה בעיני המזרח ראה,

Bernard Lewis, *The Muslim Discovery of Europe*, New York, 1982.

28. על כך יש ספרות עשירה. ראה סיכום קצר אצל ברנרד לואיס, "שמיים" שמיים ואנטישמיים, תרגום מאנגלית: שפרה גט"ר, תל-אביב, 1989, עמ' 120-142.

29. ארתור רופין, *הסוציולוגיה של היהודים*, כרך ראשון: *המבנה הסוציאלי של היהודים*, ברלין ותל-אביב, תרצ"ד. הפרק הראשון הוא סקירה של הספרות בת-הזמן על-אודות "התרכות הגזעית של היהודים בארץ-ישראל".

30. יעקב שביט, *מעברי עד כנעני*, ירושלים, 1984.

31. אורי אבנרי, *מלחמה או שלום במרחב השמי*, ספרית מאבק, תל-אביב, אוקטובר 1947, עמ' 7.

32. Yaacov Shavit, "The Mediterranean World and Mediterraneanism: the Origins, Meaning, and Application of a Geo-Cultural Notion in Israel", *Mediterranean Historical Review* 3 (2) (December 1988): 96-117.

33. John Pemble, *The Mediterranean Passion: Victorians and Edwardians in the South*, Oxford University Press, Oxford, 1988.

34. ארנסט רייט, *המקרא לעומת סביבתו*, תרגום: יצחק אורן, תל-אביב, 1978.

35. יעקב שביט, "תכונות הארץ" במחשבה היהודית במאה ה-19 וה-20, בדפוס.