

חג החנוכה, גיבוריו וחגיגותיו בעיתוני אליעזר בן-יהודה

דוד לביא

מבוא

התנועה הציונית עיצבה מחדש את דימויו של מעגל החיים היהודי, וביקשה להדגיש את ההיבט הלאומי בהיסטוריה היהודית על חשבוננו של ההיבט הדתי. בתהליך זה של "הנדסת תרבות" היה להצבי ולהאזין, עיתוניו של אליעזר בן-יהודה, תפקיד חשוב. הצבי נוסד ב-1884 והיה העיתון הראשון של היישוב החדש בארץ ישראל. אופני עיצובה של התרבות הלאומית העברית בעיתון זה השפיעו על פניה של התרבות הלאומית. מהנדסי התרבות הלאומית ייחסו ערך רב לעיצוב מחדש של מעגל החיים היהודי כתשתית תרבותית ללאומיות המבקשת לרשת את הדת.

מכל חגי ישראל הייתה לחג החנוכה חשיבות ראשונה במעלה בצמיחתו ובהבנייתו של ההווי הלאומי החדש. במארג תרבותי חדש זה קיבל חג החנוכה משמעות שונה מזו שהייתה לו בעבר: מחג נס פך השמן הפך לחג גבורת המכבים (שפירא, 2014, עמ' 63) ול"חג הגבורה" (שפירא, 2007, עמ' 265). גבורת המכבים הושגבה בעיתוני בן-יהודה עד כדי מעמד של קדושה כביכול. בדומה לגישתו התרבותית בסוגיות נוספות, גם בכל הנוגע לחג החנוכה ניסה בן-יהודה לאחזו את המקל משני קצותיו: הוא ביקש ליהנות מיתרונות עוצמתו של המיתוס הקדמון אך להיות משוחרר כמובן מהציוויים הדתיים אשר אפפו אותו.

אהוד לוז סבור כי הציונים עשו את חג החנוכה לחג "לאומי" מובהק לא רק משום שמצאו בו מופת היסטורי למאבק הלאומיים נגד המתבוללים, אלא גם משום ששימש סמל למיתוס הגבורה החדש שהלך ונרקם סביב רעיון האוטואמנציפציה והסיסמה שחרתו על דגלם מנהיגי הציונות: "אם אין אני לי מי לי" (הפסוק שהציב פינסקר כמוטו לחיבורו **אוטואמנציפציה**).¹ המסורת הדתית הבלטיה את המשמעות הדתית-נסית של חג החנוכה, ואילו הציונים הבלו את מעשי הגבורה ה"רליגיוז" של סיפורי החנוכה (לוז, 1984, עמ' 169; אבן זוהר, 1999, עמ' 266). חג החנוכה הולאם גם מחוץ לארץ ישראל,

בידי אנשי אגודת "בני משה" במזרח אירופה, למשל (לוז, 1984, עמ' 116; אלמוג, 1982, עמ' 37; אלבוים-דרור, 1986, עמ' 130). היחס לחג החנוכה ולגיבוריו בעיתונות בן-יהודה נגזר מהתפיסה הכללית של רעיון החירות, כפי שבוטאה גם בספרי ההיסטוריה שחיברו בן-יהודה ואחדים מחבריו. בשמת אבן-זהר מציינת כי אצל יזמי התרבות הלאומיים הפרק המודגש ביותר בתולדות עם ישראל, זה שזכה יותר מכולם לפרשנות לאומית-חילונית שהעמידה את החירות המדינית כיעד לעתיד, היה מרד החשמונאים ביוונים הסלווקים בשנים 167-160 לפסה"נ. יזמי התרבות, שבן-יהודה נמנה עמם, הפכו מרד זה לסמל של מלחמה למען החירות. ספרי ההיסטוריה שהיזמים היו קשורים אליהם, לרבות ספר הלימוד שכתב בן-יהודה, **קצור דברי הימים לבני ישראל בשבתם על אדמתם**, הקדישו לאירוע זה מקום נכבד.² עיתונות בן-יהודה הדגישה את נקודת המבט הלאומית החילונית. חג החנוכה היה חג חירות האומה על פי המקורות היהודיים, המלמדים כי מאבקם של החשמונאים הביא לחירות ליהודים מעול שלטון היוונים בארץ-ישראל. בחג החירות היהודי, פסח, לעומת זאת, הושגה החירות ללא התערבות צבאית והייתה, בעיקרה, תולדת התערבות אלוהית על פי המקורות הדתיים. האבחנה בין חירות שהיא מפעלות האל ובין חירות שהיא תולדת רצון האדם והתגייסותו לממשה, עמדה בבסיס השקפתו של בן-יהודה. עיתוניו טיפחו את ממד החירות הלאומית ה"אמיתית", שהביאו החשמונאים בגבורתם ובחבתם להארץ ולהאמה!³ עד כדי הבניית חג החנוכה כחג חירות מתחרה לחג החירות הדתי, חג הפסח, ואף כמשמעותי ממנו מן ההיבט הלאומי. "זה החג הלאומי באמת",⁴ "החג הלאומי ביחוד שלנו [...] חג חרות האמה",⁵ קבע בהזדמנויות שונות בן-יהודה ביחס לחג החנוכה, והודה כי חג זה קרוב ללבו ולרגשותיו "יותר מכל חג".⁶ ברוח תפיסה זו פחת מאוד משקלם של נס פך השמן ושל יתר הרכיבים הדתיים האמנוניים של החג, ובן-יהודה הדגיש את הרעיון שהחשמונאים פעלו בעיקר בשליחותו של המאבק למען אידאל העצמאות והחירות. הוא עשה זאת כשהוא נעזר באמצעים טרוריים הטעונים תחושות מסירות:

האח, חרות, חרות! את תשוקתי, את מלכתי, את אלהותי! אותך אני עובר, לפניך אסגור, לך כל רגשותי, כל מחשבותי, לך כל כוחותי, כל נימי נפשי! לך, החרות! הכל לך! כי רק כך האדם הוא אדם! ולך, לך אלהותי. עבדו גם הגבורים שלנו, שאת שמם יראתי להזכיר במשך חמש עשרה שנה.⁷ בשמך נלחמו ובשמך עשו כל הגבורות שתמהים עליהם כל גויי הארץ, בשמך נצחו ובשמך גרשו את הנכרים מהארץ, ויפרקו עול הזרים מעל צוארי אמתם, ובשמך יתנו לנו את החג המתוק הזה שאני אוכל לקרא עתה בלי פחד ומגור: חנכה, חנכה, חנכה!⁸

החשמונאים הוגדרו בידי בן־יהודה כ"גבורים הלאמים, הנפלאים, הקדושים", ובהתאם לכך המילים "חנכה", "חשמונאים", "מתתיה", "מודיעים", "יהודה המכבי" ו"יהונתן" נתפסו כ"מלים קדושות" ואהובות.¹¹ שנים ספורות אחר כך ציין בן־יהודה – אשר פעל לחיב את החג על הציבור – בשם מה שאפשר לכנות היום "תת־המודע הקולקטיבי", כי חנוכה הוא "החג אשר התחבב ביותר עלינו בשנים האחרונות".¹² דמיוניותם של גיבורי החג תוארו כמנחמות על רקע העוני הנורא (בגבורה יהודית) ששרר בעת החדשה.¹³ בכך ביקש העיתון לא רק לדווח, אלא אף להבנות בקורא רגש חיובי לחג: יחס של הערכה לגיבורי העבר ותחושת שמחה באווירת החג במתכונתו המתחדשת.

עמעות ההקשרים הדתיים של חג החנוכה

בגלל החשיבות הפחותה שיוחסה לנס פך השמן בתמהיל תכני החג, כפי שאלה שוקפו בעיתונות בן־יהודה, נעשה ניסיון לפרש את מצוות הדלקת הנרות – במקור מעשה זיכרון לנס¹⁴ – כריטואל של ששון ושמחה או לכל היותר כפעולת זיכרון למעשי המכבים, ופחות כמצווה דתית.¹⁵

גישה זו של עמעות ההקשרים הדתיים של מאורעות החנוכה התבטאה לא רק בעיתונות בן־יהודה אלא אף בספרי ההיסטוריה לילדים שכתבו בן־יהודה וחבריו. אבן־זהר מציינת בדונה בספרות ההיסטורית שחיברו בן־יהודה ומקורביו, כי מהרכיבים הדתיים הנוגעים למאורעות הקשורים לחג החנוכה אי־אפשר היה להתעלם, משום שכמעט כל המאורעות נסבו סביב העניין הדתי: העמדת פסל זאוס במקדש מטעם אנטיכוס כחלק ממסע ההשפלה וההכנעה של היהודים, זבח חזיר במקדש, דרישות ההשתחוות למלכות ולפסל, סיפורי קידוש השם בתגובה לגזירות אנטיכוס, מתתיהו הכהן הרוצח את היהודי שהשתחוה לזאוס ועלה להקריב חזיר על המזבח במודיעין וכן את נציג השלטון היווני שבא לאלץ אותו לבצע פעולה זו, טיהור בית המקדש וחנוכתו מחדש, ועוד. לפיכך נשמר מקומם של האירועים גם במבנה התרבותי החדש, אך ההיבט הדתי הוצנע ושועבד לפרשנות של "מלחמת חירות". הכותבים הציגו את הדת עצמה כתרבות העם, כמנהגים, ולא כמערכת מצוות אלוהית.¹⁶

עיתונות בן־יהודה עשתה שימוש במכניזמים טקסטואליים שונים, אשר תכליתם הייתה עמעות ולדולו של ההקשר הדתי והגברת הרושם של ההקשר הלאומי של מאורעות חג החנוכה. אבן־זהר אבחנה כי פרקטיקות עמעות דומות ננקטו גם בספר ההיסטוריה של בן־יהודה, קצור דברי הימים לבני ישראל בשבתם על אדמתם (אבן־זהר, 1999,

עמ' 234). היא זיהתה את הרדוקציה המשמעותית שנערכה בהקשר הדתי תיאורי מאורעות כדוגמת הסיפור על מזבח זאוס (בן־יהודה, 1892, עמ' 129), וכן כי מתתיהו החשמונאי אינו מוצג ככהן, אלא רק כאיש זקן: "ויבוא אחד מפקידי המלכות שמה [למודיעין], וידרוש מיושבי הכפר, ובפרט ממתתיה, כי יעזבו את מנהגי היהודים ויקבלו מנהגי היוונים" (שם). עוד תיארה כיצד בתגובתו של מתתיהו לתביעות הפקיד של אנטיכוס אפשר לו בן־יהודה לבטא קנאה גם ל"דתו", אך ברצף הטקסט קנאה זו הייתה משנית ל"קנאה לעמו". לאחר מכן, מאוחר יותר מתברר עוד שמשמעותה לאו דווקא קנאה למצוות האל, אלא ל"מנהגי אבותיהם": "ותוקד בלב הזקן אש הקנאה לעמו ולדתו, ויקרא: ואם כל־העמים במדינות המלך ישמעו בקולו להתכחש למנהגי אבותיהם, אני ובני לא נעשה כזאת!".¹⁷

נאמנותם של היהודים בספרו של בן־יהודה איננה נתונה לאל בורא עולם אלא לחברה, לעם ולתרבותם הלאומית. לפיכך גם היהודי בן מודיעין, שבחר להיעתר לדרישות הפקיד וניגש לזבוח לזאוס, איננו מוצג אצלו ככופר בדת אלא כבוגד. מתתיהו איננו פותח מיד לאחר הרצח במלחמת דת או במאבק נגד זאוס, נגד הקרבת קורבנות חזיר או נגד חילול השם, אלא במלחמת חירות מדינית. המתיוונים בספר הלימוד שכתב בן־יהודה אינם מוצגים ככופרים או כמחללי שם אלוהים, וגם אינם מוצגים כמתבטלים מבחינה רוחנית, אלא כבוגדים בעמם ובמולדתם. מתנגדיהם מכונים "הנאמנים לעמם" פעמים רבות, וכך הם מעמידים את המתיוונים באור של בוגדים. גם הכינוי המפורש "בוגד" מוצמד להם פעמים רבות (בן־יהודה, 1892, עמ' 127, 129). אבן־זהר סבורה כי קידוש השם מוצג בספרו של בן־יהודה כהתרסה לאומית ולא כפעולה דתית. מתיאורי האירועים ניכר שלמעשה אין כאן "קידוש השם" כי אם "קידוש החירות הלאומית", שבו מודגשים עוז רוחם וגבורתם, במקום דתם. הדת או האל אינם המניע לפעולות היהודים במאורעות הללו, כי אם ההתקוממות נגד גזירות השלטון הזר, האומץ והגבורה, העמידה האיתנה והסירוב להיכנע לתכתיבים (בן־יהודה, 1892, עמ' 71; אבן־זהר, 1999, עמ' 236).

מדברי ימי החנוכה אשר פורסמו בעיתוניו ניסה בן־יהודה להפיק מסר יהודי היסטורי אוניברסלי שתקף לכל יהודי בכל רמת דתיות. זיקוק המסר האוניברסלי והבלטתו סייע בטשטוש של הפיצול התרבותי־דתי שבן־יהודה היה ממקדמיו המרכזיים בארץ ישראל, בניסיון להשיג מראית של אחדות ערכית פנים־יהודית על בסיס קונסנזוס בין שתי הקבוצות העיקריות: הדתית וזו הפושטת את דתיותה. לדבריו, מאורעות החג "ראויים להיות למופת לכל עם ועם בשעות גדולות וחמורות כימים האלה. בדברי הימים של המאורעות ההם אנו רואים עין בעין כמה גדול כחו של רעיון רוחני, של חבה אמתית להעם להמולדת".¹⁸ אולם לתפיסתו, חירוף נפש בשדה הקרב איננו מספיק; דרושה תבונה פוליטית.

פולחן גיבורי החג

עיתונות בן־יהודה טיפחה פולחן גיבורים ל"משפחה החשמונאית הנפלאה, שתהיה לעולם כבודנו ותפארתנו בדברי הימים ולבניה". כך הוגדר יהודה המכבי כ"גיבור" ובעל תכסיסים שניתן "להעמידו בשורה



אליעזר בן יהודה 1905.
באדיבות הארכיון הציוני המרכזי

האירופית כמנגנון ההערכה הרלוונטי האולטימטיבי מבחינתו של הקורא העברי בארץ-ישראל.²²

חוסר הביטחון המבקש לעצמו תרופה מבעל סמכות איננו בהכרח של בן-יהודה. הוא יכול להיות מיוחס לקורא המשתוקק כביכול להעצימו באמצעות התבוננות בגבורת מצביאים יהודים מתים שזוכים להכרה ולהשגבה בידי סמכות של נוצרים אירופים, כאשר דמותם מוגשת לו בתיווכה של זירת התרבות של בן-יהודה. בזירה זו נוצקות תבניות הסמלים הלאומיים המחודשים אשר חלקם, אגב, משמש בתרבות הישראלית עד היום. דמותו של יהודה המכבי ייצגה אצל בן-יהודה את מוטיב הגבורה, ויהונתן המכבי סימל את ממד הזהירות והתבונה הפוליטית:

בפקחות אמתית ידע יהונתן להשתמש במעמד הענינים בממלכת סוריה, בתחרות שרי-הצבאות ובכני המלכים שכל אחד מהם רצה לכבוש את כסא המלכות לעצמו, ובזהירות מחוכמה ידע לתת ידו ולהתחבר עם אותו צד שהיתה לו יותר אפשרות להכריע את כף המאזנים, ע"י פקחות וזהירות והסתפקות במועט עלה בידו להשיג חרות כמעט שלמה להאומה. טובה גבורה עם זהירות. זו היא אחת התורות שמלמדים אותנו דברי-הימים של המאורעות, שלזכרם אנו מדליקים נרות עתה בכתבנו.²³

האופנים שבהם דלה בן-יהודה את הרכיבים ה"לאומיים" מתוך ההון התרבותי היהודי בנוגע לחנוכה היו דומים לאופנים שבהם עשו זאת חבריו דוד ילין ויהודה גרזובסקי, בחיבוריהם על חנוכה.²⁴ אבן-זהר הראתה כי הניסוח אצל כל יזמי התרבות קרוב מאוד לניסוחים במקורות ה"היסטוריים" עצמם, במיוחד ספרי מקבים א ו ב (נראה שהספרים היו לפנייהם בשעת הכתיבה), אך בן-יהודה וחבריו ניפו ועיבדו את החומר בדרך שהתאימה למגמתם הלאומית.²⁵ כך סיכם בן-יהודה את מעשי קידוש השם בפסקה אחת, בהקשר של גזירות על התרבות הלאומית והתשוקה לחירות (אבן-זהר, 1999, עמ' 237).

אמצעי השגבה נוסף לגבורת המכבים היה שרבו שמם אל תוך דיווחים חדשותיים אקטואליים לשעתם, כקנה מידה לתבונתם הצבאית אשר היא בעלת תוקף, כביכול, גם בעידן המודרני. כך, למשל, בדיווח

אחת עם שרי הצבא אנשי-השם בכל העמים היותר גדולים בעולם". חשיבותו של יהודה המכבי כמצביא הושגבה בין היתר באמצעות ציטוטים ממומחים צבאיים מהעידן המודרני. למשל:

אחד מבני סמך בדבר, שר-צבא שקונדר¹⁹ בספרו על יהודה המכבי אומר עליו: 'מעטים האנשים בדברי הימים שאפשר לדמותם ליהודה המכבי בטהרת הכונה ואהבה טהורה להמולדת. אין ספק בדבר כי יהודה הראה במשך ימי מלחמה זו כשרון עליון של מנהיג צבאי. מהירות מהלכו, תקיפותיו בלי פחד, הפתעותיו הנפלאות משיבות אותנו לאחור לימי הגבורה של יהושוע. המערכה אצל אמאוס תוכל להדמות להמערכה אצל אוסטרליץ, ששם נתן נפוליון להמחנה הגדול של האוסטרים להתקדם לעומתו ופתאם לפתע התנפל בצבאו העקרי על האגף הימני של האויב, שנחלש על ידי התקדמות האגף השמאלי, ויבקע את הצבא האוסטרי לשנים ויך כל אחד ממנו לבדו. גם החכם הגרמני שירר, בספרו הגדול על דברי הימים של היהודים בזמן ההוא, בכל היותו מתון ומדקדק במשפטי, מעיד הוא על יהודה המכבי שהוא גבור מלחמה גדול הרוח וגדיר הנפש, שחרף נפשו למות בעד עמו בלי פקפוק של רגע. ואלמלא היה די בגבורה ובמסירות נפש בלבד להביא להעם נצחון גמור וקים, כי אז בודאי היה יהודה המכבי בלבדו מביא הנצחון הזה ליהודים במערכותיו שאף באחת מהן לא עז כוחו גבורתו ונפלאות תכסיו.²⁰

לבד מהשגבתו של יהודה המכבי, לציטוט זה הייתה מטרה נוספת. ניתוח זה של פעולותיו באמצעות שימוש במושגים מודרניים הלכותיים מתחום תורת הלחימה, ובחזות דעת של שני מומחים בריי-סמכא ורציונליים, בריטי וגרמני, יכול היה לסייע באישוש תזת העל הציונית בעניין זה, כפי שאבחנו חוקרים (רם 2006; רז-קרקוצקין 1993). על פי תזה זו התמקדה ההיסטוריוגרפיה הציונית בניסיון כביכול לבניית גשר היסטוריוגרפי-תודעתי מעל תהום נטולת גבורה יהודית בת כאלפיים שנה. היה בכוחם של ניתוח קרבות העבר בשפה מודרנית וההשוואה לקרבות נפוליאון ליצור בלב הקורא תחושת קרבה עם הדמות העתיקה. תחושת קרבה זו כמו אפשרה לשלוח יד אל גיבורי העבר, לאחוז בהם, לאמצם ביתר קלות אל העת החדשה ולתת בכך אקטואליזציה לדמותם.

ציטוט המומחים הוא דעה מוסמכת, כביכול, הקובעת שגדולת הגיבור איננה תקפה רק למקומה ולשעתה, אלא ראויה להערכה גם לאחר שהוחלו עליה כביכול תבניות הסטנדרטיזציה הצבאית המערבית המודרנית. בכך מאשררים ציטוטי המומחים את גדולתו של יהודה המכבי, הופכים את איכויותיו לעל-זמניות ומבדילים אותו מביוגרפיות של דמויות מהתאולוגיה היהודית שלא נמצא להן ערך אקטואלי, והן נותרו בארכיב המאובק של רכיבי ההון הסימבולי היהודיים אשר הלאומיות איננה חפצה בהם וביקרים.

דמות הגיבור היהודי נלקחת, אם כן, מתוך ההון התרבותי היהודי, ממורקת ומועצמת באמצעות מנגנוני הערכה הממוקמים מחוץ למאגר הון זה, ואחר כך מוצגת לפני הציבור היהודי כרכיב משמעותי בהון התרבותי הלאומי. מה שמוצג כסמלי עוצמה אוניברסליים על-זמניים הם למעשה דמויות גיבורים שנתלשו מההקשר התאולוגי במסע לקבל אישורים לגבורתם מאומות העולם. הלגיטימציה לתהליך הכשרה זה בידי מומחי הצבא נובעת כביכול מהפרופסיונליות של בריי-סמכא המערביים, ומקישור הגיבורים הקדמוניים אל מגזר חדשות החוץ היוקרתי.²¹ בכך מאושררת במשתמע גם הסמכות הפרופסיונלית

תבנים שלא ידעו לא נחמד להפליג.
מאמינו ומחשבו מתבקשת לכתוב רק סדר
אחד של העניין.
ודד ישרי, בקצה דרום עלה לת שב עה,
מתח מחות עד שום שחר הצהריים.
לכן נבא לשוק השעה ל יש אחרי הצהריים.

(לפנים הצביה השקפה)

עתה יומי לשאלות הזמן, להדשות ולספורת

שנת השלש ושלשים יום ב' כו' כסיו אתתמוז לתרכ"ן גליון סא (61)

עורכת נשף נגזרות ספרותי בהשתתפות מיהם לנגינה
ורודירונעבים" וגם הלהת בהם העברים תחת הנהלת
אברהם צבי, כיום חמישי ה' דתנוכה תרעה באולם
בית המדרש למורים העברי.

התחלה בשעה ארבע אתר הצהרים בדיוק
מחור הבריטים ארבעה בשלטים ושני בשלטים
ההכנסה מחדשת לשבת בתורתה של מחנה

כבר אמרתי כי בתוך המהפכה העסקית הנוצרת של הימים האחרונים אספק הנוחות, לא פחותה ולא פחותה, עשויה, וזה תובח על ידי מקור, את אשר הוצרכו ביותר על ידי שכנים המהפכה, תהיה חובת לא חנויות שונות שנקראו מקודם על שם המהפכה והמחיר הולך ופוחת. המהפכה בבני ישראל אינם רותם של מהפכה ודשן כלל בכל שנה, ולא רותם של מהפכה דומה לרוב העם, וכלל היותר רותם של וזמן יקטנו את שווייהם עם המהפכה על ידי כוחם שש ודשן, ואין את המהפכה שמהם אלא לרוב חנויות שונות על ידי לרבות.

[illegible]

ואת שני הצדדים האלה הנחשבים לאחד כלם בעת שקצת תחלתו של קדושם אמרנו, וזכרנו גם השתתפותם בשמירת השלום, אתה חלש עליו ואתה חרטיב. וזכרנו גם שני הצדדים האלה הנחשבים לאחד כלם בעת שקצת תחלתו של קדושם אמרנו, וזכרנו גם השתתפותם בשמירת השלום, אתה חלש עליו ואתה חרטיב. וזכרנו גם שני הצדדים האלה הנחשבים לאחד כלם בעת שקצת תחלתו של קדושם אמרנו, וזכרנו גם השתתפותם בשמירת השלום, אתה חלש עליו ואתה חרטיב.

[illegible]

ורקע אחד גיט, בי כל הנבחרת הנפלאות של יהודה הי לשון.
 ש שבו לשלש על יהודה במקדש, ואם אמנם השם דה ד של
 נענע אנשיכום חיל בטען, אך תחזות המדינית של האומה באילו
 שנית עם כוחו של יהודה,

[illegible][illegible]

אשרי העם שיט לו ש ג י א ל ה בשעות הנדולות שלו.

[illegible]

כמישק, שנת העצם לא עמד שירקעשה סגור, ויפסקם, דרבי
תורקין, באבדים תורקין נגד המעשה הנזכרת על, ושעבודת
הענין והחלטה להבנם נחום המלחמה הכללית. שירקעשה תורק
מסעדה הצרפתית ומכיל לא יעזב תורקס, בידוד המלה האחרונה
לא הבינה עצמה תורקת למלחה ו.
בן הדבר סאלי, מלחם היום-תורקין, שרבים אלה שאין להם יסוד
התעצות של העצמים תורקין בחיבן תורקין, לא היו עומדים אולי
לשלה העצמים. שישו שישו אצל שישו שישו שישו שישו שישו שישו

חיש את הכל ורבע שעה לאחר ההדלקה אין נרות ואין חנוכה".³⁰
ללא "זיק מופעת העבר", כאשר בכל רחוב אפשר למצוא את "צל

הגלות הנאלח", נתקל המשוטט ברחובות יישובי ארץ-ישראל ב"נרות דלים, נרות צמר גפן, נרות שאינם אומרים כלום. נרות מהבהבים בכתוביות של פח, אל פנת החלון הנשכח, נרות של רוח עלול לכבותם ושיכבו מאליהם עוד מעט. נרות שיזכירוך לא עבר מכבים, אלא עבר של רדיפות ונודדים".³¹

עליבות הנרות סימלה בעיתוני בן־יהודה את רפיסות החיים של היהודים בארץ־ישראל, שאינם ראויים בעיניו לסמל את גבורת המכבים.³² על כן ביקש בן־יהודה לטפח טקסיות מהודרת יותר בנוגע לנרות החנוכה. הוא הציע להחליף את הנרות – אולי רק באופן דקלרטיבי – בהון סימבולי מרשים וכולט בהרכה, המשקף התלהבות רבה יותר: אבוקות. עד שאפשר יהיה לומר "האבוקות הללו" במקום "הנרות הללו".³³

[illegible]

“הנרות הללו” [...] לא! אנכי לא נרות אדליק הפעם, אנכי שחלמתי החלום. לא! אנכי לא אש קטנה ודועכה אשליט בחדרי העברי, אנכי השואף לששון. אנכי מקל שקד אקטף בגני הקטן והחי, מקל יבש ודק, מקל שלא הציצו אף ראשוני עליו. אנכי את קלפתו או אפשט, את ראשו או אמשח בזפת ובנפט ושכבת גפרית על שניהם או אמתח ובהניפי אותו למול שמי הרום אציט בו את אש התלהבותי. כי נלאיתי נשוא את ענינות הנרות, את בישנותן וכלומיותן הנוראה. כי מושג חדש נקבע במוחי מחגיגת החנוכה הגדולה. אבוקות אני רוצה, אבוקות אדירות, אבוקות מאירות כחשמל. אבוקות אני רוצה, שכל אחת מהן תהיה לסמל הגאון. אבוקות אני רוצה, לא שלי בלבדן, אלא של העם היהודי כלו. אבוקות אני רוצה, שבהתלכדן כך יחד תאירנה לעמי את הדרך. מקל השקד, אשר הלהבתי באש, יהי אך ראשון לכלם. אחריו עוד אחד, אחריו עוד שני עד יתמלא מספר השמנה. אבוקות אבוקות, גדולות וקטנות, מכל המינים והצבעים. אבוקות שיהירו, אבוקות שיקסימו ושיעלונו למדרגת על עם. הווי. התלהבות הללו,³⁴

גם מנהג מתן דמי חנוכה עבר לעתים הסבה לאומית פונקציונלית והועצמה סימבולית. הסיקור בעיתוני בן־יהודה משקף תהליך העצמה זה. כך, למשל, 12,000 מארק אשר אספו נשים יהודיות בברלין לא הוענקו כדמי חנוכה לילדים, אלא שימשו לרכישת בגדים וספרים "כמתנת חנכה" פונקציונלית לתלמידים עניים, "כי יחזקו בזה את רגש החג הזה בלכות הילדים".³⁵

התלמידים בבתי הספר ובגני הילדים עמדו במרכזו של הריטואל הלאומי המשמעותי אשר התפתח על בסיס חג החנוכה, ואשר איגד מסורות מקומיות של חגיגות טקסיות, מופעים והצגות, אשר כללו רכיבים מסמלי החג וסיפוריו. תוכן חגיגות מודרניות אלה שיקף את הסטת ההדרגשים שביצעו במקביל בן־יהודה ובני חבורתו מהמישור התאולוגי אל זה הלאומי, ואשר זכו לכיסוי מקיף בעיתונות בן־יהודה. באופן

לחלוטין במהותה – לחגיגת חג החנוכה. הייתה זו טקסיות קולקטיבית בלתי דתית, אשר שימושיה הסלקטיביים אך היציבים בתכנים דתיים מעובדים במלאכת מחשבת טשטשו את אי-מחויבותה לקודקס הדתי. אמיל דורקהיים כתב כי הביצוע הריטואלי החוזר בהפסקות זמן קבועות עונה על הצורך הקיומי של החברה לציין את מהותה, את רעיונותיה ואת ערכיה וכך לשוב ולציין את אחדותם של הפרטים שבמסגרתה ולהבטיח את המשכיותה (Durkheim, [1912] 2003); דרור, תשס"ח, עמ' 33). הדיווחים בעיתוני בן-יהודה אשר עטפו את הפעילות הטקסית מכל עבריה העניקו לגיטימיות, יוקרה ורלוונטיות לטקסים ההולכים ומתבססים, ויצרו מסורת חדשה תוך כדי שימוש בתכנים עתיקים.

בצמצום את הסיקור של טקסי החנוכה הדתיים המסורתיים קבעו עיתוני בן-יהודה סדר חשיבות חדש וברור: הטקס הכלול מליקוטי תכנים מן המקור עדיף על פני המקור עצמו. הטקסים אף יצרו רושם של אפקט מוגבר של התרבות החדשה המתהווה. בעוד בפועל היה מדובר בהתחלות צנועות, ניסו העיתונים הלאומיים, ובהם עיתוני בן-יהודה, להעניק לחגיגות רושם של מנהג מקיף ומקובל (אבן-זהר, 1999, עמ' 266). הצמדת המהלך החתרני במידת מה של שינוי אופיין של הדרכים לציון חג לפעילות החינוכית, העניקה את חסותו של הממסד החינוכי למהלכים המתהווים.

בעיתונות בן-יהודה הודגש לא פעם קיומם של תרגילי הסדר ומפגני הראווה שהיו כלולים בטקסים הללו, אשר נערכו במוסדות הלימוד ובקהילה, ואשר בכוח תיאוריהם עוררו במתבונן רגשות של גאווה, של עוצמה ותחושה מסוימת של ביטחון ושליטה במרחב. רמי מעלה אשר כיבדו בנוכחותם את החגיגות זכו לאזכור שמם בעיתון. כך, למשל, מנה העיתון את שמותיהם של פקיד המושבות שהגיעו לחגיגות החנוכה בראשון לציון ואפילו את שמו של הרופא המקומי, למשל, ש"השתאה לשמוע שפת עברית חיה בפי נער, ויבחין את יתר התלמידים בספורי דה"י [דברי הימים], ויפיקו תשובות התלמידים רצון ממנו".³⁹

אפשר להניח שהייתה זו עסקת חבילה תרבותית עמומה ומתמשכת, אשר איננה כתובה עלי חוזה, בין העיתון, מארגני האירועים ואנשי השם, לא תמיד מהדרג הראשון. המכובדים התכבדו בפרסום שמם ופועלם, וקשרו עצמם אל הזרמים המתחדשים ביישוב. האירוע התכבד ברמי הדרג שהאצילו לו מיוקרת סמכותם, ואשר אשרו בכך את ערכן של החגיגות הסקולריות. הכיסוי העיתונאי לא תמיד היה מוצדק מבחינת שיקולי העריכה העיתונאיים המקובלים, אך העיתון זכה בהגשמת ערכי עורכו, וברווחים נלווים: מיתוגו כ"מודרני", חיבורו למוקדי הפצה ולרשתות מאורגנות של סוכני תרבות וחשיפתו השיטתית לציבור קוראים שבוי: אנשי חינוך, תלמידים ובני משפחותיהם.

נשפי החנוכה כחגיגה של תרבות בתהליך חילון

לעתים דמו החגיגות לנשפים אשר שימשו פלטפורמה לעידוד הדיבור העברית ולטיפוח אירועי תרבות בילוי חילונית. בנשפים אלה נשים וגברים חגגו יחדיו, והרכיבים הסקולריים לחגיגות נומקו לעתים בנימוקים נוספים זולת הצורך בשעשוע, כגון הצורך ללכת ולשמוע



אליעזר בן יהודה בביתו בירושלים. צילום: יעקב בן-דב, באדיבות הארכיון הציוני המרכזי

זה נתפסו הדיווחים על אירועי החנוכה יותר כסיקור של התרחשויות ריאליות של החיים "כפי שהם" ופחות כניסיון להטיף באורח מלאכותי לסדר יום לאומי חדש. ברמת הדגם של החגיגה עצמה, מוקד החגים הועבר מבית הכנסת ובית המגורים אל הקהילה (המושבה) והחוץ, והוחלפו פריטים "גלוחיים" בפריטים "ארץ-ישראליים" (אבן-זהר, 1999, עמ' 74).

תכני החגיגות של מוסדות הלימוד כללו רכיבי הון תרבותי תאולוגי, אך הביצוע התרבותי נעשה בדרך כלל במתחמים שאינם מזוהים עם חיי הדת, כאולמות תאטרון ואולמות בתי ספר. מתחמים אלה אפשרו מרחבי פרשנות למשמעותו של החג, כאשר בסיפור החנוכה שולבו הקשרים לאומיים. בשנתו הראשונה היה דיווחו של הצבי על מחזה חנוכה לילדים גרוש תאולוגיה עד כי אפשר היה לדמות שמדובר בהמחזה של מדרש יהודי קדום: "ויהי רעם ורעש גדול, ויפתחו שערי השמים, ויבאו מתתיהו ובניו גבורי היום הזה, ואחריהם האבות ונביאי אלהים ומלכי ישראל וכל החכמים, ויאספו כלם לפני כסא הכבוד להתענג מזיו כבוד השכינה ולספר בתשועה הגדולה והגאולה אשר עשה אלהים לעמו על ידי עבדיו הנאמנים חשמונאי ובניו".³⁶

בדומה למה שאירע בעיתונות בן-יהודה עצמה, בתוך שנים ספורות שונו ההדרגים התוכניים במופעי חג החנוכה, צומצמו הרכיבים הדתיים המסורתיים במוצרים התרבותיים המתהווים והוטמעו בהדרגה ההקשרים החדשים והתובנות הלאומיות אשר זוקקו מהם. כך, למשל, באחד המופעים, לאחר אזכור נס החנוכה ו"גבורת החשמונאים הנאדרים שמסרו נפשם על קיום עמם ולאמותם" הורד המסך "והורם עד חצו ונגד הקהל תמונת חורשים את האדמה, זורעים, קוצרים וכו' כרבעי, והמסך נופל. ובזה תם המחזה".³⁷ כך הומחשה באופן תאטרלי הדרך הראויה לדמיין את ההקשרים שבין החשמונאים לאיכרי המושבות, אלה אשר מצופה מהם להמשיך את דרכם של גיבורי העבר, כשתי מערכות המשיקות זו לזו, כאשר רק הורדת מסך והעלאתו כהרף עין מפרידה ביניהן. מי שהתלונן על השמעת המנגינות באירועים הללו, שהתקיימו בעידן של דאגות, נענה כי המנגינות הן "לכבוד חנכה".³⁸ הרדוקציה השיטתית בתכני החג בידי הלאומיים לעומת האופן שהוא נחגג ביהדות הרבנית, והעתקת החגיגות אל מתחמים שלא זוהו כדתיים, יצרו טקסיות חדשה – סמי-חילונית בתכניה וסקולרית

עברית מדוברת בפי אנשים. כך, למשל, לאחר הצגת החשמונאים בראש פינה,⁴⁰ הלכו צעירות צפת וצעיריה "גם המה להשתעשע ולבלות לילה אחד של חנכה ולשמע איך דורנו הצעיר מדבר עברית יפה. ובאמת, כדאית היתה הנסיעה לראש פנה".⁴¹

ההדגשים החוזרים ונשנים על מעשי הגבורה של המכבים, אשר תיאורם חולץ מתוך ההון התרבותי היהודי המסורתי, היו לעמוד השדרה בפרוגרמת חג החנוכה החדש. חדשנותו של החג וביצועו בידי הלאומיים לא התבטאה בתוספת רכיבים תאורטיים משמעותיים, אלא דווקא בהחסרה או בכיווץ של רכיבים דתיים נסיים שבכוחם היה להאפיל על גבורת האדם ועל ההקשר הלאומי. טקס הדלקת נרות חנוכה לאומי אופייני נמשך באירועים חברתיים רבים וכלל ברכות על הנס, אולם אחרי ברכות ההדלקה הקצרות הושמט לעיתים חלק ניכר מהפיוטים שהיה נהוג לשורר אחריהן ברוב קהילות ישראל, כגון "הנרות הללו" או שהושמטו הפיוטים כולם.

בדיווחיהם על אירועי חנוכה התעלמו עיתוני בן-יהודה בדרך כלל מסיקור הברכה על הנרות, אשר פתחה בדרך כלל את חגיגות החנוכה הסקולריות, והודגשו ביצועים תרבותיים חלופיים שהוצמדו לברכות ההדלקה, כגון שירי חג, פרקי מחזה וקטעי מחול. הביצועים התרבותיים הסקולריים עצמם היו פרשנות למאורעות הקשורים בזיכרון הקולקטיבי לחג, בעוד הסיקור של עיתוני בן-יהודה ברר מתוך ביצועים תרבותיים אלה את אלה הראויים לסיקור, שזר אותם בתוך ההקשר ההיסטורי הראוי, לתפיסתו, ולא נמנע מביקורת אמנותית או "לאומית", אשר התמקדה פעמים רבות בביצוע ובפוטנציאל שלהם לשמש במערך התעמולה הלאומי האפשרי.

העיתון כזירה של הנדסת תרבות

עיתוני בן-יהודה הפכו לזירת תרבות מאורגנת ומשמעותית בתרבות החדשה הנבנית. זירה זו ליכדה באופן מדומיין את שלל הביצועים התרבותיים הסקולריים אשר התרחשו לעתים ביישובים המרוחקים זה מזה (אשר שעות רבות של רכיבה הפרידו ביניהם). היא הבליטה את הביצועים האיכותיים בעיניהם של קברניטי זירת התרבות, העצימה את דימוי חוויית החיים של היישוב החדש וערכיו, והעניקה לחיים במושבות תחושת משמעות ודימוי של חיים מלאים וסולידיים.

בדיווחי בן-יהודה על אירועי חג החנוכה הודגשה לא אחת הגאווה שהזיכרונות המקושרים לחג נוטעים בלב בני היישוב (החדש; תחושותיהם של בני היישוב הישן לא היו בדרך כלל נושא לדיווח). כמו כן הודגשו ההמשכיות שמסמל החג, וביצועם השיטתי של הטקסים ביישובים השונים ומשמעותם ברצף ההיסטורי מחד גיסא וברצף הגאוגרפי בארץ ישראל מאידך גיסא.

אפשר, אם כן, לראות את עיתונות בן-יהודה בהקשר זה כמי שהציבה עצמה מיוזמתה לקונסטרוקציית-על תרבותית, אשר צלעותיה מהוות מקור תמיכה אידאולוגית למסורות טריות ושבריריות. לבד מגיבוי אידאולוגי העניק העיתון לגיטימציה למסורות הטריות והחתרניות בחלקן. העיתון נתן למסורות אלה מסגרת שיוך אחידה, ותחושה כי הן פעילות בסביבה חברתית אוהדת ומוסרית, המוקירה את פועלן ופועלת אתן בהרמוניה, בתכנית-אב משותפת אחת, כביכול.

היחס הכללי אל הטקסים ואל חגיגות החנוכה בעיתוני בן-יהודה היה כאל תרבות גבוהה, בדרך כלל לא בגלל הרמה האמנותית אלא בגלל הערכים שהם ביטאו בביצוע התרבותי הקונקרטי ואף בעצם קיומם. ההקשר הערכי סופק פעמים רבות בידי העיתון עצמו, אשר דיווחיו על הביצועים התרבותיים בחג החנוכה שיבצו פניני הנמקות אידאולוגיות. המבט העיתונאי המסודר, הפרוגרמטי, העריכה המוקפדת, ההשפעות המערביות הבולטות, העדכניות, המובאות המדויקות מהמקורות היהודיים והידענות העצומה עשו את הזירה התרבותית העיתונאית של בן-יהודה למוצר תרבותי משויף ועילי הרבה יותר מהתוצרים התרבותיים שהופקו במושבות החדשות. רוב הסיקורים של חגיגות החנוכה בעיתוני בן-יהודה קשרו כתרם למשתתפים ולמארגנים של הטקסים והחגיגות המקומיות ונמנעו, ככלל, מביקורת על איכות התוצר (התובענות הדקדקניות והידעניות אשר ביטא בן-יהודה בביקורתו על הצגות התאטרון עמדה בניגוד לא מועט לסלחנות שגילה כלפי כוכבי מופעי החנוכה, בעיקר אם היו אלה ילדים שהופיעו על הבמה). האיכויות העיתונאיות המקצועיות של בן-יהודה התבטאו במוצר עיתונאי מוקפד יחסית,⁴² אשר היה פעמים רבות אמצעי השיקוף היחיד לאירועי החנוכה ביישובים החדשים. דומה שבכוחה של העובדה שעיתוני בן-יהודה היו עשויים יחסית באופן מקצועי יותר מהחגיגות המקומיות במושבות היה כדי לעמעם במעט את החובבנות אשר שררה בחלקן. כיוון שעיתוני בן-יהודה היו במשך תקופה ניכרת חלון הראווה היחיד כמעט אל הפעילות הלאומית המתהווה, מעין מונופול תקשורתי – הרושם שיכול היה להתקבל הוא כי מערך חגיגות החנוכה מופעל באופן משומן הרבה יותר מזו שהיה בפועל, וכי ההצגות והחגיגות אורגנו ובוצעו במיומנות נאותה, כפי שנעשה חלון הראווה העיתונאי שלהם. אפשר לטעון שבמקרים אלה העיתון המגויס, המיוצר בתפירה עילית, עשה יד אחת עם המסוקר כדי לא לפגום בכוח המשיכה של החגיגות, שכן בדומה לדברים שנאמרו על מחקר חגיגות הפורים בתל-אביב הקטנה, כוח קסמם של נשפי החג נבע במידה רבה מן הפיתוי הקפיטליסטי הגלום בהם, מן הפרסום, לא פחות מהחוויה עצמה (שהם, תשע"ג, עמ' 169).

חוויות קהילתיות מקומיות, בעיקר בימי החנוכה, הועצמו וכמו ביקשו מהקורא בעיתוני בן-יהודה להזדהות עמן, כאילו לכל קורא היה קשר אמיץ ליישוב שבו נערכה החגיגה. העיתון עורר שיח פסבדרי קהילתי כאשר ביקש מקוראיו הזדהויות עמוקות עם סדרה של דיווחים מחגיגות בעלי רכיבים דומים אשר נערכו במקומות יישוב שונים. הדיווחים היו פעמים רבות בעלי אופן אינטימי כביישוב קהילתי, אך בהתלכדן מעל דפי העיתון נצרפו למעין אינטימיות לאומית מדומינת,⁴³ ולמפגן עוצמה תרבותי נחוש. גישה זו קידמה אל הפרהסיה הציבורית בחירות פרשניות מקומיות לחגיגות החנוכה שהיו נועזות לשעתן, ויצרו מעין "אנחנו" ספק מדומיין אך מוכן מאליו. אורי רם כותב כי ה"אנחנו" הלאומי המוכן מאליו הוא הרמה הגבוהה ביותר של הגמוניה (רם, 2006, עמ' 29). ההבדל בין אידאולוגיה להגמוניה, מסביר רם בעקבות הגותו של ריימונד ויליאמס, הוא בכך שאידאולוגיה היא דוקטרינה, היינו השקפת עולם מנוסחת ומנומקת, ואילו הגמוניה היא תבנית תרבותית הכוללת הנחות יסוד, תחושות לב והרגלי חשיבה,



חמדה ואליעזר בן יהודה. צילום: יעקב בן־דב, באדיבות הארכיון הציוני המרכזי

עיתוניו שימשו נוסף על תפקידיהם התרבותיים גם לשיקוף מידת התקבלותה של ההכוונה התרבותית.

המסורות המקומיות הקטנות, הספונטניות כביכול, של חגיגות החנוכה ביישובים השונים כמו אימתו זו את זו כל אחת ביחס לרעותה, ובכך יצרו תחושה שהמסורת החדשה מושתתת על שרשרת של אימותים פרושה במרחב, ועל כן היא אמת שאין אלא להאמין בה, ועיתוני בן־יהודה הם שופרה הבלעדי של אמת זו. הדיווחים על חגיגות החנוכה הם דוגמה מצוינת לכך כיצד עיתוני בן־יהודה – שלא הסתירו את האידאולוגיה הברורה שלהם – נמנעו פעמים רבות מלהצטייר כמטמיעים את התרבות הגדולה החדשה, והעדיפו תחת זאת לסקר את החגיגות כתוצריה של הטמעה מקומית אשר כביכול כבר נעשתה, כמלחמת תרבות אשר כבר ניצחה.

לא רק בכל הכרוך בחנוכה, אף במתחמי תרבות נוספים נוצרה המסורת הגדולה של התרבות העברית הארץ־ישראלית בראש ובראשונה בידי בן־יהודה. בעיסוק הקפדני והפרטני של בן־יהודה בתכני הטקסים וחגיגות חנוכה אפשר לאבחן גם חשיבה ארגונית שמעמידה את העיתון כאתר של סמכות. בחלק מהכתבות בולטת נקודת המבט של עיתונאי שמציב עצמו באופן בוטח וסמכותני בעמדת ניהול ופיקוח תרבותי,

המחזוקים מתוקף פרקטיקות חברתיות שונות, בין ברמת חיי היום־יום ובין ברמת הטקסים והסמלים הרשמיים (ואולי בראש ובראשונה בשפה עצמה, המכילה מושגים שלכאורה יש להם רפרנטים ישותיים מובהקים, אך למעשה הם המכוננים את רובד המציאות שעליו הם מצביעים כביכול) (Williams, 1977, pp. 108-114).

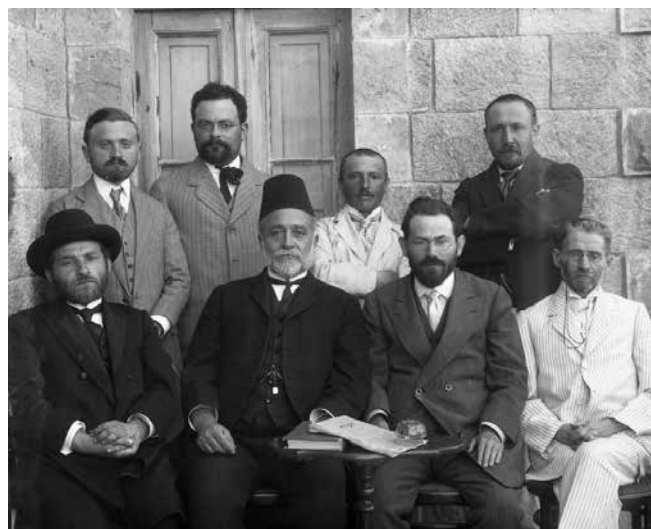
בכוחה של אסטרטגיה זו, של הסתמכות על דיווחים מפורטים מחגיגות מקומיות, היה לסייע בעקיפת חסמי התנגדות לתרבות החדשה. קל יותר להעניק קבילות תרבותית לאירוע מקומי ביישוב בפריפריה, אשר בו כוחרים בני קהילה מקומית קטנה או מוסד חינוך צעיר לציין חג על פי שיטתם, מאשר לשנות מסורת גדולה כמסורת היהודית האורתודוקסית, אחרי שנים של שליטה בלעדית בארץ־ישראל כיצד לחגוג את חג החנוכה. ההאחדה של כלל הביצועים התרבותיים החדשים ביישובים השונים לא הייתה אפשרית בשטח אלא בעיתון, אשר הרבה להתעלם מהנאמנויות הקודמות להון התרבותי היהודי. עיתוני בן־יהודה פעלו נגד מיקוד הכריזמה המסורתי (על פי המערך התרבותי אשר היה קיים בעת ההיא ביישוב הוותיק), וריכוזו למעשה את תהליך העצמת מרכזי המשנה של הפריפריה בתהליך שמגמתו צנטריפוגלית ותכליתו האמתית היא דה אינטגרציה של ערכי היישוב החדש עם זה הוותיק. בתהליך הצנטריפוגלי הקלאסי (הורוביץ וליסק, 1977, עמ' 47-48), מרכזי המשנה של הפריפריה צוברים כוח ומתערערת רמת ההזדהות של חברי הקבוצות שבפריפריה עם מערכת הסמלים של המרכז. במקרה של עיתוני בן־יהודה מדובר בדה־אינטגרציה מתוחכמת, שכן היא התרחשה באופן תת־קרקעי, מתחת לפני שטח הרוחש רטוריקה כבדה של לאומיות ומגה סימבוליזם, שבן־יהודה עצמו נמנה עם האחראים לה. ספק אם היה בעת ההיא מליץ נמרץ, קולני, עקיב ונחוש יותר מבן־יהודה למען איחוד לאומי, ולא רק ברמה הסימבולית. עם זאת, עיסוקו האובססיבי בטיפוח משמעויות ומסומנים מסוימים מאוד בתוך ההון הסימבולי היהודי כוון ליצירת מרכז תרבותי הגמוני חלופי לזה של היהדות הרבנית. אנטוניו גרמשי הצביע על כך שההגמוניה שואפת ליצירת "אחדות אינטלקטואלית ומוסרית" מובנית, כאשר היא מנסה לטשטש בין תחומי הפוליטיקה הכלכלה והתרבות, בשאיפה להגדיר את המציאות החברתית עבור קבוצות מוכפפות (גרמשי, 2003). על פי קווי המתאר ששרטט גרמשי ניכר כי עם תחילת פעילותו של בן־יהודה בארץ ישראל הייתה ההגמוניה היהודית נתונה בידי ההנהגה הרבנית. בתום תקופת פעילותו איבדה הנהגה זו את מעמדה ההגמוני לטובת המרכז ההגמוני החלופי שבן־יהודה היה הדומיננטי שבראשוני יוצריו בארץ ישראל. מישל דה סרטו הצביע על כך שכל חברה מראה תמיד, במקום כלשהו, את הנהלים שהפרקטיקות שלה מצייתות להם (De Certeau, 1990). היכן רוכזו הנהלים שהפרקטיקות של היישוב החדש בארץ ישראל צייתו להם? בהיעדר סמכות של שלטון מקומי יהודי מרכזי או תנועה מיישבת אחת בעלת סמכויות ניהול ממשיות, היו עיתוני בן־יהודה לזירה המרכזית אשר בה נוצקו מיקרו־התנהגויות תרבותיות חדשניות למסורת גדולה אלטרנטיבית. רכיביה של מסורת גדולה זו נראות במבט חיצוני כמסורות קטנות, אולם חלק ניכר מפעילותן נווט והכוון באמצעים שונים בידי בן־יהודה וחבריו, כאשר דיווחי

חגיגות וטקסים מקומיים – בדרך כלל אנשי חינוך, מורות וגננות – אשר היו יכולים לשאוב מהעיתון מידע, חומר למערכי שיעור מקדימים על החג, רעיונות וטקסטים מלאים (שירים, סיפורים ואף מחזות מלאים, שבדרך כלל פורסמו בהמשכים) להקראה בטקסים ובחגיגות. אירועים שמשכו אליהם קהל נחשבו לא רק הצלחה כלכלית אלא אף סוג של ניצחון תרבותי. הפעילות האידאולוגית בעת הפנאי לעולם איננה נקייה מאינטרסים כלכליים. מאחר שבתרבות הקפיטליסטית המודרנית מתפקדת הפעילות הכלכלית כשדה של בחירה חופשית בין אפשרויות – אין הבניית הזהות נעשית במקביל לפעילות הכלכלית, אלא באמצעותה דווקא (שהם, תשע"ג, עמ' 30). כך, למשל, התגאה **הצבי:** "יותר משלש מאות איש השתתפו בנשף 'הראש פנתי'! הפדיון היה לא רע".⁴⁶

ייתכן שהפופולריות שניסו עיתוני בן-יהודה לשוות כמעט בכוח למסורת החגיגות ההולכת ומתגבשת – בין היתר בהבלטת נקודת המבט הלאומית ובאמצעות הדגשת הרווחיות הכלכלית שהראתה כי העם מצביע ברגליו בעד התרבות החדשה – באה בתגובה לתחושה שקיננה בלב חלק מבני היישוב החדש, שהתקשו להזדהות לחלוטין עם המסורות החדשות. הלאומיים בראו מסורות אלה כמו ידיהם, ויש הסוברים כי רבים מהם התקשו לקבל את סמכותן, בעיקר כשהיה מדובר בריטואלים אשר שולבו בהם סממנים פולחניים אך היו מיועדים לקהל אשר ביקש להשיל מעצמו את המחויבות ליהדות הרבנית (זעירא, 2002, עמ' 85–88).

במקביל לנשפים ציבוריים אלה נערכו נשפים פרטיים, לרוב חילונים יותר באופיים. עיתוני בן-יהודה מיעטו לפרט את תוכנם באופן יחסי לתוכניות הנשפים הציבוריים.⁴⁷ ההכרה של התרבות הגדולה החדשה בחגיגות הפרטיות הללו, לצד הטקסים הרשמיים והחגיגות שניסו להחיל מעין תאולוגיה וכאילו ליברליזם, שרטטו את גבולות המתחמים שניסתה התרבות הלאומית היהודית לעצב: מתחם לאומי מרכזי על בסיס סמלים משותפים לה ולשומרי הדת (פרהסיה בניהולה של הלאומיות ה"מתחשבת" בערכים יהודיים) וכן לצדה, מתחמי תרבות פרטיים שבהם לא הוקנתה לאיש הזכות להתערב בבחירות הפרט (דוגמת בית כנסת לדתיים, ולעומת זאת מסיבות פרטיות ל"חילונים" אשר בהן אפשרית בחירה אישית, ערכית, קולנירית, מינית וכיוצא באלה, המנוגדת לערכי היהדות). פירוט יתר של הנעשה במתחמי התרבות הפרטיים – לו נעשה – היה עלול לפגוע בעיצובה של הפרהסיה הלאומית, אשר ביקשה להדגיש את המשותף בין הקבוצות התרבותיות השונות או לפחות את דימויו.

באירועים הציבוריים בחג החנוכה היה התמהיל הספציפי הלאומי העברי של רכיבים תאולוגיים וסקולריים האופפים עגנת דימויי הנאה ושעשוע לטעם מובחן ומאופיין של תרבות פנאי מגויסת. חזקי שהם מסביר כי החידוש בתרבות הפנאי הצינונית לא היה רק בעצם תשומת הלב לעולם הפנאי, אלא בניסיון להפעיל את הפנאי הפעלה מאורגנת, הן לצורך גיוס משאבים פיננסיים,⁴⁸ והן לצורך גיוס אידאולוגי והבניית זהות באמצעות יצירת סגנון וטעם מובחנים. הפנאי היה הספרה העיקרית שהבנתה זהות קולקטיבית באופן המוני באמצעות טעם ואגב שימוש בפרקטיקות של בחירה חופשית, כביכול. תרבות הפנאי הרימה



ועד הלשון העברית הראשון, ירושלים תרע"ב. יושבים (מימין): אליעזר בן-יהודה, יוסף קלוזנר, דוד ילין, אליעזר מאיר ליפשיץ; עומדים (מימין): חיים אריה זוטא, קדיש יהודה סילמן, אברהם צבי אידלסון, אברהם יעקב ברור. מקצת חברי הוועד היו "זימי תרבות" שחברו לבן-יהודה ביצירת תרבות עברית חדשה, ובתוך כך עיצבו תכנים חדשים לחג החנוכה. צילום: יעקב בן-דב, באדיבות הארכיון הצינוני המרכזי

ומכוון את פעילותו לייצור ולהפצה של התנהגות קונקרטית בהקפדה על שיפור איכותה. ממעשה זה של פיקוח תרבותי לא נעלמה נימה דכאנית אשר ביקשה להכתים שיח קנוני ליישוב המתהווה, בדרך כלל באווירה כללית של ליברליזם והעמדת האדם במרכז, אווירה שבחלקה הייתה מדומה.⁴⁹ ההיררכיה הברורה בעיתוני בן-יהודה הכפיפה בדרך כלל את הפרט – מושאו המרכזי של הליברליזם – לכלל הלאומי בכל צומתי המפתח המשמעותיים בנרטיבים שפרשה לפני קוראיה. היה זה, אם כן, ליברליזם על תנאי, אשר בוית במקרה הצורך לשמש אינסטרומנט ללאומיות.

חלק מניסיונותיו של בן-יהודה לכוון את חגיגות החנוכה התבצע באמצעות עידוד תחרות בין יישובים ומגזרים אזוריים שונים שביקשו לקיים את הפעילות התרבותית. לא פעם פירטו עיתוני בן-יהודה את תכניותיה של קבוצה מסוימת לגבי חגיגות החנוכה, ותהו כיצד מתכוונת קבוצה אחרת לפעול לנוכח תכניות הפעולה של הקבוצה האחרת.⁴⁵ אזכורי הקבוצות החברתיות השונות בהקשר של שיח של אכפתיות ואחריות לארגון החגיגות יצרו מראית של היררכיה חברתית על פי דירוג האכפתיות שהעניקו עיתוני בן-יהודה לאותה הקבוצה. מהקבץ הדיווחים אשר עודדו מעורבות בחגיגות החנוכה עולה כי אנשי החינוך דורגו בפסגת ההיררכיה החברתית בעשרות אזכורים אישיים וקבוצתיים. בכך שימשו חגיגות החנוכה כפלטפורמה לערך משמעותי נוסף אשר ניסו עיתוני בן-יהודה לקדם: מעמדו של המורה עברי.

בהתחשב בחלופות המעטות ובאיטיות הפעולה של אמצעי הקשר באותה עת ובהיעדר מאגר מסודר של מערכי שיעור וחוזרי מנכ"ל, שימשו עיתוני בן-יהודה בפועל כלי מרכזי לחילופי מידע בין מארגני

יכלת להשתעשע מעט ותמעט הקנאה לחבריהם הנוצרים, אשר יש להם שעשועים בכל חגיהם".⁵¹

עיתוני בן-יהודה ניסו כאמור לא פעם לעורר קבוצות נוספות מקורבות אידאולוגית, ליטול חלק בנשפים: "עד כה שמענו על אדות נשפי חנכה שמכינה המדרשה והסניף הירושלמי של אגודת המורים. האמנם זה הכל? ואיפה המכבים הקדמונים? האם חג החנוכה אינו החג שלהם?"⁵² תביעות אלה ודומות להן אשר פורסמו בעיתוני בן-יהודה, הדגישו את הציפייה התרבותית מה"מכבים" המורדניים לשקף בהתנהגותם מחויבות למקור החשמונאי, סימנו אותם כסמל חי לאירועי העבר, ויצרו גשר של מחויבות מעשית בין סמלי ההווה ובין מקורות אותם הסמלים. תהליך סימון זה הפקיע את הצעירים הללו במידה מסוימת מסטטוס הסמל המסתפק בזהות סימבולית עם מקור קדום (אך כזה היכול להרשות לעצמו להיות פסיבי במציאות הנוכחית, שהרי הוא דימוי בלבד למציאות שחלפה לה), ותבע מהם להכיר במחיר שעליהם לשלם עבור הכבוד להיקרא "מכבים". הם נדרשו, כדימוי מייצג, ללבוש אפיונים גשמיים הקשורים למקור הקדמון, מתוך חובת נאמנות אל אותו המקור.⁵³

נתח נכבד מטקסי החנוכה והחגיגות אורגן כאמור בידי הממסד החינוכי.⁵⁴ בן-יהודה גמל למארגנים על מאמציהם ותמרץ אותם כאשר דאג לציין בדיווחים העיתונאיים, לצד שמות אורחים רמי מעלה, גם את שמות המורים אשר טרחו במלאכה ואת המקצועות שאותם לימדו.⁵⁵ אזכורים תכופים אלה לצד סיקור ההווי הבית ספרי העניקו למורים ולתלמידיהם תחושה כי עיתוני בן-יהודה מלוים את חייהם ו"מדברים את המציאות", וסייע להבניית דמות המורה כבעלת ערך ומעמד חברתי. לצמידות עיתונאית נחוצה זו אל הריאליה החינוכית היה יתרון נוסף. עיתוני בן-יהודה, אשר עסקו בהבניה נחושה של דימויי המציאות, זכו בדימוי של מי שמדווחים את המציאות כהווייתה, כאשר אינם מזלזלים באף פרט קטן כדוגמת שמו של המורה שהדריך את התלמידים בהכנת הקישוטים לחגיגה.

ההיסטים בנקודות הכובד במשמעותו של החג ובתוכנו (יחסית לדגשים היהודים המסורתיים) התבטאו אף בכינויו. דיווחים שלמים על החנוכה בעיתונות בן-יהודה היו יכולים להתעלם מהשם "חנוכה", לכלול אך ורק את השם הנדרף "חג המכבים"⁵⁶ – אשר כלל מנעד הדהודים סמנטיים רלוונטיים מצומצם יותר מהמילה "חנוכה" – או לשלבו בדיווח לצד השם "חנוכה".⁵⁷

לצד דיווחים אלה על חגיגות החנוכה, הופיעו לעתים בעיתוני בן-יהודה יצירות הקשורות לגיבורי החג, אשר עושות שימוש בחירות האמנותית כדי לייצר שיח בדיוני אך מעין ריאליסטי בסגנונו, המדובב את הגיבור המת להשלים את מה שיתכן כי חסר בריאליזם ההיסטורי. אמנם אין אפשרות לראיין את הגיבור המת, אך אפשר לפרסם את שירו של קדיש יהודה לייב סילמן למשל, אשר בו מספר כביכול יהודה המכבי לקורא על ייעודו ההיסטורי: "יהודה המכבי / אני הבן השלישי לאבי מתתיה / ואותי לראש אחי שם אבי במוות / הוא שכב על מטת המות וידיו רעדו / שם על ראשי ויברכני: יהודה! היה ראש ואב לעמך הגדול / וכרע רבץ כאריה על עצמות אויבך / מטרף, בני, אל תעלה, היה חזק מצור".⁵⁸

תרומה מכרעת ליצירת הספרה הציבורית היהודית בארץ-ישראל. אולם בתהליך זה לא איבדה ספרת הפנאי את המרכיב הבידורי שלה, ושתי המגמות המנוגדות התקיימו בה זו בצד זו (שהם, תשע"ג, עמ' 29). ההגדרה הפונקציונלית בסוציולוגיה מדגישה את חשיבותם של קהילת המוסר ושל הקדושה והוויסות המוסרי להשגת לכידות חברתית. מכאן התפקיד החשוב שממלאים בניתוחו של אמיל דורקהיים סוגים שונים של טקסים וחגיגות, שמטרתם לגייס ולאחד את בני הקהילה ולהבחין ביניהם ובין קהילות אחרות, ולחדש את הזהויות והתכליות של קהילות מוסר.⁴⁹ האבחנות בעיתוני בן-יהודה בין חוגים שביקשו לראות, למשל, כיצד הדור הצעיר מדבר עברית ובין אלה שהתעלמו מממד זה, הן משמעותיות לקטלוג החברתי של הקבוצות המתהוות. ההתעניינות בעברית העניקה דירוג עליון במדרג המוסרי לקבוצה הלאומית והפכה אותה ל"קהילת מוסר" מובחנת, לכידה ומודעת לשונותה, שגובשה לנוכח כל התנהגות בעלת גוון לאומי, כדוגמת חגיגות החנוכה. הדיווחים בעיתוני בן-יהודה שיקפו את התהליך, סייעו בהכוונתו והדקו את הרכיבים המתגבשים ומזוירים בכך את גיבוש הקהילה. באין חלופות תרבותיות רבות להן כאינדקס תרבותי, אפשר לטעון שעיתוני בן-יהודה תפקדו תקופה מסוימת כמעין "שולחן ערוך חילוני" דינמי שמתקן את הראוי והמומלץ בתרבות הלאומית. על פי השקפת דורקהיים תפקידם של הטקסים החוזרים על עצמם היה ליצור קשר בלבותיהם ובמחשבותיהם של המתפללים, ובעצם לעורר התלהבות ו"תסיסה", כדי לעצב קהילת מוסר מלוכדת של המאמינים והחסידים האדוקים, קהילה שבה ישתלב היחיד ואפילו ייטמע: שכן מעל לכל דבר אחר, אמונה היא חוס, חיים, התלהבות, התרוממות רוח של כל חי הנפש, התעלות היחיד מעל לעצמו (סמית, 2010). עוזי אלידע קובע כי עידוד חיי שמחה ותענוג פיזי היו למטרה מוצהרת בעיתונות בן-יהודה (אלידע, 2015, עמ' 111). עיתוני בן-יהודה הדגישו את שמחת החיים בחגיגות הלאומיות הסקולריות, התמקדו במידת האטרקטיביות שלהן לקהל וליוו לעתים את ההכנות לחגיגות מתחילתן, כשותפי סוד הממתיקים את סודם לקורא התאב להצטרף אל הקהילה המוסרית, התוססת והשמחה. הייתה זו החדרה שיטתית של שיח עיתונאי בדבר הנאה ועונג, אשר השלים את שיח המודעות המסחריות אשר בהן פורסם דבר הנשפים, ואשר ניסה לקבע בקורא תחושות שלא לבטח התקיימו במלואן במציאות בלבותיהם של הקוראים אשר נכחו באירועים.⁵⁰ "האומנם היה 'כיף' רב כל כך בנשפים, לפחות למי שלא עיקמו את אפם?", תוהה חזקי שהם אשר חקר את המצאת מסורות פורים ודומה כי דבריו יפים אף לענייננו, "אין ספק שהיה שיח של 'כיף' סביבם, והמילים המרכיבות את השדה הסמנטי של השמחה וההנאה חוזרות ונשנות שוב ושוב במודעות הפרסומת לנשפים" (שהם, תשע"ג, עמ' 168).

בדיווחים על המופעים לחנוכה הודגשה חוויית העונג שמסבות החגיגות לילדים לא רק בארץ-ישראל. כך למשל, מפורסם דווח כי החגיגות מתקנות עוול מסוים שנעשה לילדים יהודים ביחס לחבריהם הנוצרים: "הערב הזה הביא הכנסה מסימת לקפת חברת חוצ' (חובבי-ציון) ומלבד זאת תועלת גדולה, כי נתן לילדי ישראל

מבוססת-תאולוגיה, שכן דווקא חג שיאה של התאולוגיה הלאומית בעיניו, אירועי החנוכה, כללו עימות אידאולוגי מול ערכי "הנאורות" של העת ההיא, ההלניזם.

בהסבר פתלתל, המורכב מהסתייגויות על דרך השלילה, ניסה בן-יהודה לטעון כי ייתכן שהחשמונאים לא היו בעלי מחשבה רחבה. שלא כמנהגו, נאלץ להודות כי כוונת פעולתם הייתה דתית, אך הבחין בינה ובין הפועל היוצא, הלאומי, שהוא בעל המשמעות, לתפיסתו:

כך, פתאם, במקום מושבם במודיעים, כשבאו מים עד נפש, כשראו התועבה הגדולה של המתיוון, לבשה את מתתיה רוח אלהים, ויקרא למלחמת מצוה, ובזמן קצר עשו החשמונאים והגבורות והנפלאות ויפרקו עול הזרים מעל צווארי האומה. זה מעשה גדול וקדוש, שזהר תפארתו יאיר לנו לעולם בדברי ימינו, ואין איש בעולם שהשם חשמונאי יהיה קדוש לו יותר ממני. ואבל, גם מעשה גדול זה אינו מעיד כלל, כי מתתיהו היה רחב הדעת ורחב המחשבה. קרוב לודאי שהוא ובניו לא היו בתחלתם יותר רחבים בדעת ובמחשבה משאר החסידים, ואפילו מבחינת חרות האומה אין לנו שום יסוד נכון להחליט כי כונתו של מתתיהו הייתה מן הרגע הראשון לשחרר את האומה מתחת שלטון הנכרים. שום דבר אינו נותן לנו רשות להחליט את החשמונאים ללאומים במשמעת מלה זו עתה. לא! לא התשוקה לחרות מדינית של האומה העירה את רוח החשמונאים להמעשה הגדול והנהדר, אלא הרגש הדתי, ואלמלא לא גור אנטיכווס המשועשע שמד דתי על היהודים, כי אז קרוב לודאי שלא היה מתתיה קורא למרוד במלכות!⁶⁴

חלק מהסתירות הנובעות מהאדרת שמם של קנאים שיצאו למלחמת קודש בביטאונה של הנאורות האנטי-קלריקלית הארץ-ישראלית, פתר בן-יהודה באמצעות אבחנה בין שתי תקופות. תחילתו של המרד, הודה, הייתה על רקע דתי, והמשכו מאבק על חירות האומה:

ובכל הדברים הלאה אין אני מכה, אפילו במלוא השערה את זהר תפארתם של החשמונאים. כי לא הכונה הראשונה היא העקר, אלא המעשה, המפעל ותולדותיו. והמעשה של החשמונאים הוא אחד מהיותר גדולים והיותר מפוארים בדברי ימינו, הוא גאונו ותפארתו לעיני על העולם! החשמונאים, גם אם היו צרי דעת וצרי מחשבה ככל החסידים, היו גבורים קדושים, שמסרו נפשם על קדושת התורה בתחלה, ואחר כך גם על חרות האומה!

זה היה בתחלה מרד דתי בלבד [...] וזהו הרגע הגדול במאורעות ההם, שהפך מעשה צר של מרד דתי למאורע גדול ונהדר של מלחמה לאומית לחרות מדינית. וזהו הרגע הנפשי, שהעמיד מחיצה של ברזל בין החשמונאים ובין החסידים וגם בין בעלי התלמוד אח"כ וכל האומה הגלונית, וזהו הדבר הנפשי שעושה את החשמונאים כל כך קרובים וקדושים דוקא לנו, המשכילים הלאומיים, אעפ"י שברעות היו גם החשמונאים הראשונים רחוקים ממנו.⁶⁵

האבחנה של בן-יהודה כי תחילתו של מרד החשמונאים הייתה דתית, כביכול, ואחריתו הוזהר מרקע לאומי, ניסתה לפתור בעיה מושגית אשר חוקרי הלאומיות מתחבטים בה גם כיום, ובמרכז השאלה אם מרד החשמונאים היה מרד לאומי. דומה שגם כיום רוב החוקרים אינם שוללים קיומו של מרד לאומי במרד החשמונאים. אנתוני סמית כתב כי מרד החשמונאים התבסס על הנחה שקיימת לא רק קהילה דתית יהודית נפרדת, אלא גם אומה יהודית שסכנת ההלניזציה בכפייה איימה על המשך קיומה. סמית אימץ בכך לכאורה את עמדותיהם של אביגדור צ'ריקובר ומנחם שטרן במחקריהם. שטרן קבע כי רובה הגדול של האומה נשאר נאמן לדתה, עד כדי קידוש השם המוני, וכי ההתנגדות החשמונאית הבטיחה את "ההתפתחות המאוחרת של

בן-יהודה בעד מכבים אך גם בעד הנאורות ההלניסטית

נטייתו של בן-יהודה לא להתעמת עם האמיתות אשר קובעו בהון התרבותי היהודי המסורתי, ולהסתפק באלמנטים שנדרשו לבניין הלאומיות והרחבתם על פי הצורך, לא התממשה באופן מלא בכל הכורך לחג החנוכה. מכמה התבטאויות שלו אפשר להבין שהוא תמך למעשה בתופעת ההתייונות, אשר בה ראה ביטויים של השכלה ותשוקה לאנושיות. המאבק בין החשמונאים למתייונים היה, לדבריו, "מלחמה בין השכלה ובין 'הקנאות', בין תשוקה לאנושיות שבזמן ההוא הייתה יונית, בין חיים קצת יותר רחבים, קצת יותר חפשיים ובין חיים צרים בד' אמות של החיים היהודיים שכבר נצטמצמו ונסגרו".⁶⁶

גישה זו של בן-יהודה קוממה רבים, שכן נוסף על היותה מנוגדת לשיטתו הכללית שלא לערער במפורש על ההצדקות הטמונות ברכיבי התאולוגיה היהודית, היא פגמה בהערצתו הכללית לחשמונאים ובהבניה התרבותית של חג החנוכה בעיתונו. הפעיל המרכזי בהשגבת פעולות החשמונאים בזירת התרבות באותה העת בחר לאמץ מדרמות גיבוריו את המאבק לחירות, אך התנגד לממד משמעותי בדמותם: מלחמתם בהתייונות. מי שסבר מקריאת מאמרי בן-יהודה כי מדובר באדם שרחש הערצה עיוורת לחשמונאים – טעה. תמיכתו במעשיהם הייתה בהתייחסותם אל מול אויב חיצוני, אך לא במלחמתם בתופעה הפנים-יהודית של קליטת תרבות של אותו האויב – ההתייונות. ערכים מרכזיים בתופעת ההתייונות, כטיפוח האסתטיקה, חשיבה פילוסופית ותרבות הגוף, חפפו למעשה להשקפת עולמו של בן-יהודה:

על הר ציון – על המקום שעכשיו נבנה בית התפלה הקתולי – עמד אז ארמון נהדר בנוי מאבני שיש בטעם יוני, מקושט בקשוחים של אמנות;⁶⁷ היינו ציורים שקועים וצלמים בולטים על עמודי השיש התומכים בבית והקשוחים היו צלמי בני אדם משני המינים, צלמי חיות ועופות, צמחים ופרות. הבנין היה גבוה בעל שתיים שלש קומות ועליו מגדל צופה פני הר הבית – זה היה ארמונו של יוון הכהן הגדול, המתיון, שאנטיכווס הרשע משחתו לכהן גדול כדי שינהיג תקונים בדת היהודים, בחייהם ובתרבותם, ע"פ ההמצאות החקירות, המדע, הפילוסופיה והאמנות האחרונה של העולם הנאור, של יוון.⁶⁸

גם חיבתם של היוונים לתאטרון ככלי לפיתוח חשיבה וביקורת עצמית, זכתה לאהדתו של בן-יהודה:

על ההר אשר מול להר ציון בנה "תיאטרון" להראות להעם מחזות מהחיים [...] אם רוצה אתה לתקן אדם, הראה לו את מומיו במחזה. לתכלית זו הביא משחקים מיון והם הציגו כפעם בפעם חזיונות יוניים להשכיל את העם ולהבינהו את חסרונותיו, וכן לפתח בקרב רגשות נעלים לפיוט, ליפי הטבע הדוממה וליפי הטבע החיה [...] אך הסנהדרין החרימוהו משום "פריצות" קלות ראש והוללות" המוציאים את האדם מן העולם ומרגילים לערוה.⁶⁹

נוכח התרעומת על תמיכתו בהיבטים של תופעת ההתייונות, הסביר בן-יהודה "כי בזמן ההוא הייתה היונות בעולם מה שבזמננו היא האר[ו]פיות והמתיוונים הראשונים רצו להוציא את היהודים מהחיים הצרים והמצומצמים שלהם ולהכניסם לתוך החיים הכוללים, שהיו יותר רחבים, יותר יפים".⁷⁰

תמיכתו של בן-יהודה בנאורות ההלניסטית הייתה כנה, אך ביטויה ברבים אילץ אותו להתעמת עם הסתירות הפנימיות האינהרנטיות אשר נבעו מניסיונותיו לחבר בעיתונו ליברליזם נאור ולאומיות יהודית

- 6 שם, שם.
- 7 המאמר "מצוות צריכות כוונה" אשר בגינו נעצר בן־יהודה בידי התורכים נגד לחג החנוכה ופורסם ב־1893. מאז נזהר בן־יהודה בכתיבה על היבט החירות שבחג ובגיבוריו.
- 8 "חנכה", הצבי, 18.12.1908.
- 9 "הספרות והלשון", הצבי, 28.6.1889; "חנכה", הצבי, 18.12.1908; "דברי ימי השבוע", האור, 24.3.1891; ועוד.
- 10 אבן־זהר מציינת כי אצל בן־יהודה וחבריו, הגיבור שזכה למעמד הגבוה בתולדות עם ישראל היה יהודה המכבי, והמחזות השונים לחנוכה וחגיגות חנוכה תרמו לכך תרומה משמעותית. ראו: אבן־זהר, 1999, עמ' 251.
- 11 "חנכה", הצבי, 18.12.1908.
- 12 "טובה גבורה עם זהירות", האור, 14.12.1914 (להלן: "טובה גבורה עם זהירות").
- 13 "דברי ימי השבוע", שם, 24.3.1891.
- 14 הדלקת נרות חנוכה נעשית לזכר נס פך השמן ואולם ניצחונות המכבים שהושגו, על פי המקורות היהודיים, אף הם בזכות האל, נתפסו ככאלה שהוליכו אל הנס ולמעשה יכולים להיחשב כחלק ממנו, שכן היוונים לחצו על בני ישראל "עד שריחם עליהם אלהי אבותינו, והושיעם מידם והצילם, וגברו בני חשמונאי הכהנים הגדולים, והרגום, והושיעו ישראל מידם", ראו: בן־מימון, 2009 (משנה תורה), ספר זמנים, הלכות מגילה וחנוכה, פרק שלישי, הלכה א: "וכשגברו ישראל על אויביהם ואבדום בכ"ה בחדש כסלו היה ונכנסו להיכל ולא מצאו שמן טהור במקדש אלא פך אחד ולא היה בו להדליק אלא יום אחד בלבד והדליקו ממנו נרות המערכה שמונה ימים עד שכתשו זיתים והוציאו שמן טהור" (שם, הלכה ב). שם, בהלכה ג, נאמר כי ההדלקה היא "להראות ולגלות הנס". אך כמובן שגם על פי הפרשנות המכלילה את ניצחונות המכבים כחלק מהנס, על פי המקורות היהודיים, לא הושגו ניצחונות המכבים ללא סיוע האל.
- 15 עם פרוץ מלחמת העולם הראשונה ציין בן־יהודה כי באופן חריג "הנרות הללו שמדליקים בבתי ישראל אינם נרות של שמחה וששון כמו בכל שנה, אלא נרות של מצוה דתית לרוב העם ולכל היותר נרות של זיכרון למקצתו". ראו: "טובה גבורה עם זהירות".
- 16 אבן־זהר, 1999, עמ' 232. אבן־זהר מציינת שם עוד, בהסתמך על דברי שמואל פיינר, כי בניגוד למשכילים, שהתייחסו למרד החשמונאים כמאבק לגאולה רוחנית מהתרבות היוונית (שכן גישתם לא יכלה להצדיק מרד במלוכה), בן־יהודה וחבריו, יהודה גרובסקי, ישראל בלקינד, דוד ילין ואז"ר, מתייחסים למרד החשמונאים כמפורש כמרד במלוכה למען העצמאות המדינית במולדתם, כבר משנות השמונים של המאה התשע־עשרה. ראו: פיינר, 1995, עמ' 286. לדוגמה, שם הפיק בספרו של אליעזר בן־יהודה, קצור דברי הימים לבני ישראל בשבתם על ארמנם, הוא: "החשמונאים. מלחמת החירות". בן־יהודה, 1892, עמ' 129.
- 17 אבן־זהר, 1999, עמ' 34.
- 18 "טובה גבורה עם זהירות".
- 19 קלוד רנייה קונדר (1848–1910), היה קולונל בריטי, ארכאולוג וחוקר ארצות. ניהל את המשלחת של הקרן לחקר ארץ־ישראל שסקרה את ארץ ישראל בשנות השבעים של המאה התשע־עשרה.
- 20 "טובה גבורה עם זהירות".
- 21 בעיתונות היהודית נחשבו חדשות החוץ למגזר "אצילי" של הטקסט החדשותי משום שהיה קשה להשיגן. כך היה כבר בימי המגיד והלבנון והקושי נמשך גם בתקופת עיתוני אב". ראו: קרן, 2013, עמ' 36.
- 22 בן־יהודה סיפר לימים כי ביקש לכוון את העיתון אל יהודים לחו"ל, אך בלי להתעלם מהקוראים תושבי ארץ ישראל. ראו: השקפה, 2.8.1904, 5.8.1904. על שאלת קהל הקוראים של עיתונות בן־יהודה, ראו: אלידע, 2015, עמ' 27–51.
- 23 "טובה גבורה עם זהירות".
- 24 אבן־זהר הרגישה כי מן המקורות ההיסטוריים היהודיים דלו גם בן־יהודה, דוד ילין ויהודה גרובסקי, כקודמיהם בגולה, את סיפורי קידוש השם במרד החשמונאים. בספר מקבים ב מצאו את המעשים בקידוש השם של אלעזר הסופר (הוא מכונה אצלם אלעזר הכהן, או אלעזר בלבד, או שאינו נזכר בשמו), המסרב

האומה היהודית", שכן האידאליים של התורה חדרו ל"שכבות הרחבות של האומה". עוד קבע כי בית חשמונאי נישא על "גלי התלהבות לאומית־דתית", וכי מרד החשמונאים היה "מלחמה של שחרור לאומי" (צ'דיקובר, 1963; סמית, 2003, עמ' 66–67; שטרן, תשנ"א, עמ' 156).

סיכום

חג החנוכה קיבל בעיתוני אליעזר בן־יהודה משמעות שונה מזו שהייתה לו ביהדות ההיסטורית – מחג נס פך השמן הפך לחג גבורת המכבים. מאבקם של החשמונאים הוצג כמאבק לשחרור לאומי, והוצנע ההיבט אשר קישר את מלחמתם למען חופש פולחן. עיתוני בן־יהודה טיפחו את חגיגות החנוכה במתכונתם המודרנית, סיקרו אותן וסיפקו עבור מארגניהן תכנים אפשריים.

בן־יהודה העניק לגיטימציה למסורות הטריות – והחתרניות בחלקן – של חגיגות החנוכה המודרניות. עיתוניו אפשרו למסורות אלה מסגרת שיוך אחידה ותחושה כי הן פעילות בתוך ספקטרום חברתי אוהד ומוסרי, המוקיר את פועלן ופועל אתן בהרמוניה, על פי תכנית אב משותפת אחת, כביכול. בהיעדר סמכות של שלטון מקומי יהודי מרכזי או תנועה מיישבת אחת בעלת סמכויות ניהול ממשיות, היו עיתוני בן־יהודה לזירת התרבות המרכזית אשר בה הולכדו מיקורי־התנהגויות תרבותיות חדשניות למסורת גדולה אלטרנטיבית ביחס לחג החנוכה.

היחס הכללי אל הטקסים ואל חגיגות החנוכה בעיתוני בן־יהודה היה כאל תרבות גבוהה, בדרך כלל לא בגלל הרמה האמנותית אלא בשל הערכים שהם ביטאו. בדיווחים על המופעים לחנוכה הודגשה חויית העונג שמסכות החגיגות לילדים ולמבוגרים כאחד.

הערות

- * המאמר מבוסס על פרק בעבודת דוקטור, מקורות תאולוגיים בתפיסתו הלאומית של אליעזר בן־יהודה, שנכתבה בהנחיית פרופסור גדעון קרן וד"ר מריה גוריאה במחלקה ללימודים עבריים ויהודיים באוניברסיטת פריס 8. תודתי נתונה לפרופסור קרן על תרומתו הרבה למחקר.
- 1 אמרה זו מיוחסת להלל הזקן (משנה אבות, א, יד).
- 2 אבן־זהר, 1999, עמ' 230. אבן־זהר מציינת שם, בעמ' 227, כי בן־יהודה וחבריו הבליטו בטקסטים שכתבו פרקים נבחרים בתולדות עם ישראל, שאפשר היה להציגם כהוכחה לקיום עצמאות מדינית, או שנעשתה בהם פעולה שאפשר להציגה כמעשה למען חירות העם ושלטונו העצמי: ראשית המלוכה בישראל (שאול, דוד ושלמה), שיבת ציון בימי זרובבל בן־שאלתיאל (עזרא ונחמיה), מרד החשמונאים וממלכת החשמונאים, המרד הגדול וחורבן בית שני, מרד ברכוכבא ומרדות יהודיות אחרות ברומאים, בפרסים ובפרתים, הממלכות היהודיות בערב, ככזריה ובמקומות אחרים, נגידי היהודים בספרד ובניית המושבות החדשות בארץ ישראל. תקופות אחרות לא הודגשו או לא הוזכרו (למעט יציאת מצרים). תמונת ההיסטוריה שהציגו ייחסה חשיבות לעליות ולירידות בחירות הלאומית־המדינית, ולא, למשל, לתולדות הפעילות התרבותית הרוחנית. הסנהדרין, תחימת התנ"ך, החכמים, המשנה, התלמוד, כל אלה מילאו תפקיד משני לצד ההיסטוריה של השליטים, המלחמות, המרדות והמאבקים על העצמאות הלאומית.
- 3 "חנכה", הצבי, 10.12.1909.
- 4 "חנכה", שם, 18.12.1908.
- 5 "חנכה", שם, 10.12.1909.

49 סמית, 2010. אנתוני סמית מציין כי אף שחגיגות וטקסים רבים בדתות מסורתיות כגון היהדות, האסלאם וההינדואיזם נערכים בבית בכללי כשרות ואכילה, אחרים מבוססים על הקהילה בכללה, באספה או ב"כנסייה". הם נוגעים לסדרי פולחן, לתפילת רבים, לתהלוכות, למזמורים, לקריאה בכתבי הקודש ולטיפול בתשמישי קדושה, שעליהם מנצחים לא אחת, בהתאם לרצף שנקבע מראש, בני אדם שזו מומחיותם.

50 על אסטרטגיית ההנאה והתענוג בעיתונות ההמון, ראו: אלידע, 2015, עמ' 21.

51 "חדשות בישראל", **הצבי**, 31.1.1896.

52 "ירושלים יום יום".

53 השם "מכבי", שהיה נפוץ בקרב אגודות סטודנטים ואגודות ציוניות, נתפס בהקשר זה כרבי-משמעי: הוא העלה על נס את גבורת המכבים הקדומה במלחמתם לעצמאות ארץ ישראל, נסך גאוה עצמית ואהבת מולדת והתקשר לייעוד מרכזי של החינוך הגופני המודרני: הכשרת כוח לוחם. הרצל הכריז בסוף ספרו **מדינת היהודים**: "שוב יקומו המכבים!". ראו: חריף, 2011, עמ' 127.

54 המורים שביטאו את התפיסה הארגונית ראו עצמם כבלדרים של הסחורה החינוכית המיוצרת ומונפקת על ידי המערכת, ואכן בכתבי ספר רבים ראו "שוקי אוריינות" או "שוק מקורות". ראו: פלד-אלחנן, 2000, עמ' 68.

55 "חג המכבים בבה"ס בראשון לציון", **הצבי**, 4.1.1889.

56 למשל שם.

57 למשל: "עוד פעם חזיון בעברית", **האור**, 5.2.1892.

58 "חנכת שנת תתמ"ג", שם, 15.12.1911.

59 "בימים ההם ובזמן הזה", שם, 10.12.1912.

60 הארמון ההלניסטי איננו מוצג כמנוגד לרוח היהדות, אלא כמנוגד לכנסייה, שהיא אויבתה של היהדות, וכך יכול להיתפס כמנוגד פחות לרוח היהדות.

61 "המתיונים", **הצבי**, 15.12.1911.

62 שם, שם.

63 "תשובה לדיד מוכיח", **האור**, 17.12.1912.

64 שם, שם.

65 שם, שם.

מקורות

אבן-זהר, ב' (1999). **יצירת המערכת של ספרות הילדים בתהליך בנייתה של התרבות העברית בארץ-ישראל**, עבודת דוקטור, אוניברסיטת תל אביב.

אלבוים-דרור, ר' (1986). **החינוך העברי בארץ-ישראל**, כרכים א-ב, ירושלים: יד יצחק בן-צבי.

אלידע, ע' (2015). **העולם בצחוק: לידת עיתונות ההמון הארץ-ישראלית (מהצבי להאור 1884-1914)**, תל-אביב: המכון לחקר העיתונות והתקשורת היהודית על שם שלום רוזנפלד אוניברסיטת תל אביב.

אלמוג, ש' (1982). **ציונות והיסטוריה**, ירושלים: מאגנס.

אנדרסון, ב' (2000). **קהילות מדומיינות: הגיגים על מקורות הלאומיות ועל התפשטותה**, תל-אביב: האוניברסיטה הפתוחה.

בן-יהודה, א' (1892). **קצור דברי הימים לבני ישראל בשבתם על אדמתם**, ירושלים: דפוס מערכת **הצבי**.

בן-מימון, מ' (2009). **משנה תורה**, ירושלים: מכון המאור.

גרמשי, א' (2003). **על ההגמוניה, תל-אביב: רסלינג**.

דרור, י' (תשס"ח). **כלים שלובים בחינוך הלאומי: הסיפור הציוני**, ירושלים: מאגנס.

הורוביץ, ד' ומ' ליסק (1977). **מישוב למדינה: יהודי ארץ-ישראל בתקופת המנדט הבריטי כקהילה פוליטית**, תל-אביב: עם עובד.

זעירא, מ' (2002). **קרועים אנחנו**, ירושלים: יד בן-צבי.

חריף, ח' (2011). **ציונות של שרירים: תפקידו הפוליטי של הספורט הייצוגי ביישוב ומדינת ישראל, 1898-1960**, ירושלים: יד בן-צבי.

ילין, ד' (1889). **מקרא לנערי ישראל**, ירושלים: דפוס לונץ.

לוז, א' (1984). **מקבילים נפגשים: דת ולאומיות בתנועה הציונית במזרח-אירופה בראשיתה (1882-1904)**, תל-אביב: עם עובד.

לאכול חזיר ואף להעמיד פנים שהוא אוכל חזיר, וכן של חנה ושבעת בניה, הנרצחים אחד אחד לעיניה משום שהם מסרבים להשתחוות לזאוס. כמו כן נלקחו מהמקורות סיפורי המאבק נגד האיסור על המילה, לרבות סיפור הנשים שהסתובבו בחצוצות כשעוליהן, שנרצחו משום שמלו אותן, תלויים עליהן, עד שהרגו גם אותן. ראו: אבן-זהר, 1999, עמ' 234.

25 אצל ילין, 1889, בעמ' 3 ובנוסף זהה אצל בן-יהודה **בקצור דברי הימים לעם ישראל**, עמ' 71. ראו גם: אבן-זהר, 1999, עמ' 234.

26 "הימים הגדולים על יד טריפולי", **האור**, 6.11.1911.

27 "חנכה", **הצבי**, 10.12.1909.

28 "חנכה בכרך", **האור**, 15.12.1911.

29 שם, שם.

30 "חנכת שנת תתמ"ג", **האור**, 15.12.1911.

31 שם, שם.

32 הבלטת תחושת חוסר הערך כביכול של הדור הנוכחי אל מול גדולת תפארת האבות הייתה סממן מוכר של התנועות הלאומיות החדשות באירופה שדמיינו עצמן כ"מתעוררות משינה". כבר בשנת 1803 הכריז הלאומן היווני הצעיר אדאמנטיוס קוראיוס באוזני קהל פריזאי אודה: "כפעם הראשונה ניצבת האומה אל מול החיזיון הנתעב של בערותה שלה, והיא מתחלחלת כשעיניה מודדות את המרחק המפריד בינה לבין תפארת אבותיה". ראו: אנדרסון, 2000, עמ' 231.

33 פיוט הנאמר לאחר ברכות הדלקת נרות חנוכה, ואשר מילותיו הראשונות הן: "הנרות האלו אנו מדליקין על הישועות ועל הנסים ועל הנפלאות אשר עשית לאבותינו".

34 "חנכת שנת תתמ"ג", **האור**, 15.12.1911.

35 "מחזן לארץ", **הצבי**, 4.12.1885.

36 "חזיונות לילדים", **הצבי**, 19.12.1884.

37 "ילידי יום במושבות יהודה וביפו", **הצבי**, 15.12.1899.

38 שם, שם.

39 "חג המכבים בבה"ס בראשון לציון", **הצבי**, 4.1.1889.

40 ככל הנראה מחזהו של בן-יהודה. ראו: אלידע בן-יהודה, "החשמונאים" (מחזה), פורסם גם בשם "יוסף החשמונאי" **הצבי**, בהמשכים מ"ז בכסלו תר"ע (נובמבר 1909) והלאה.

41 "מהגליל העליון", **הצבי**, 28.12.1909.

42 על איכותם המקצועית של עיתוני בן-יהודה, בעיקר יחסית למשאבים המועטים אשר עמדו לרשותו, וכן ביחס לזמן ולמקום, יכולות להעיד עובדות מספר. אחת מהן היא שלמחקר אשר מאמר זה נכלל בו, נסרקו ונותחו אלפי דיווחים מעיתוני בן-יהודה. כמות טעויות ההגה וההדפסה שנמצאו בהם הייתה אפסית.

43 אחת הטכניקות לכך הייתה אזכור שמות מורים, מנהלים, דמויות ידועות במושבות ואף שמות תלמידים שהיו מעורבים באירועים. לא מן הנמנע שלפחות בתקופה אשר בה מנתה התפוצה של עיתוני בן-יהודה מאות עותקים לגיליון בלבד, גלויה לשיטה זו גם ערך מסחרי כלשהו. גיליונות של עיתוני בן-יהודה הגיעו לידיהם של רבים מבני היישוב היהודי. אלידע מעריך כי בתקופה שבה הופצו 1,200 עותקי **הצבי**, הם הגיעו לידי 12,000 קוראים לפחות, שעה שכל היישוב היהודי מנה 75,000 נפש. ראו: אלידע, 2015, עמ' 75.

44 על הפעלת מנגנוני דיכוי ועוצמה במרחבי הפנאי, ראו: Rojek, 1985, pp. 153-156.

45 ראו למשל, "ירושלים יום יום", **האור**, 19.11.1912. (להלן: "ירושלים יום יום").

46 "מהגליל העליון", **הצבי**, 28.12.1909.

47 שם. הצידוק האידאולוגי של הנשפים המסורתיים – לעומת היעדר הצידוק הזה בנשפים הפרטיים – היה שמדובר בפרקטיקה מתפתחת לאורך זמן ועסוקה בפירוש ובהבנה של עצמה, בניגוד לנשפים הפרטיים שאורגנו בלי תודעה שכזאת, בוודאי לא כמנגנון לגיטימציה. ראו: שהם, תשע"ג, עמ' 192.

48 ההתייחסות לרווחים הכלכליים מנשפי החנוכה הייתה אופיינית לעיתוני בן-יהודה. לדוגמה: "מהגליל העליון", **הצבי**, 28.12.1909; "חדשות מישראל", שם, 31.1.1896.

שהם, ח' (תשע"ג). מרדכי רוכב על סוס, חגיגת פורים בתל-אביב (1908–1936) ובנייתה של אומה חדשה, רמת גן: אוניברסיטת בר אילן.
שטרן, מ' (תשנ"א). מחקרים בתולדות ישראל בימי הבית השני, ירושלים: יד יצחק בן-צבי.
שפירא, א' (2007). יהודים, ציונים ומה שביניהם, תל-אביב: עם עובד.
שפירא, א' (2014). ככל עם ועם: ישראל 1881–2008, ירושלים: מרכז זלמן שז"ר.
De Certeau M. (1990). *L'Invention du quotidien*, 1: Arts de faire et 2: Habiter, cuisiner, éd. établie et présentée par Luce Giard, Paris: Gallimard.
Durkheim, É. (2003). *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris: Presses Universitaires de France.
Rojek, C. (1985). *Capitalism and Leisure Theory*, London and New York: Tavistock.
Williams, R. (1977). *Marxism and Literature (Marxist Introductions Series)*, London and New York: Oxford University Press.

סמית, א' (2003). האומה בהיסטוריה, ירושלים: החברה ההיסטורית הישראלית.
סמית, א' (2010). עמים נבחרים: מקורות מקודשים של זהות לאומית, ירושלים: מוסד ביאליק.
פיינר, ש' (1995). השכלה והיסטוריה: תולדותיה של הכרת-עבר יהודית מודרנית, ירושלים: מרכז זלמן שז"ר.
פלד-אלחנן, נ' (2000). "עבודת המורה ושפתה: הוראה כיצירה לעומת הוראה כטכניקה", בתוך: אורה (רודריג) שורצולד, שושנה בלוס-קולקה ועלית אולשטיין (עורכות), ספר רפאל ניר: מחקרים בתקשורת, בבלשנות ובהוראת הלשון, ירושלים: כרמל.
צ'ריקובר, א' (1963). היהודים והיוונים בתקופה ההלניסטית, תל-אביב: דביר.
קוץ, ג' (2013). חדשות וקורות הימים: מחקרים בתולדות העיתונות והתקשורת העברית והיהודית, תל-אביב: אוניברסיטת תל אביב, המכון לחקר העיתונות והתקשורת היהודית.
רוזנקרנצקי, א' (1993). "גלות בתוך ריבונות: לביקורת שלילת הגלות בתרבות הציונית", תיאוריה וביקורת, 4, עמ' 23–55.
רם, א' (2006). הזמן של 'הפוסט': לאומיות והפוליטיקה של הידע בישראל, תל-אביב: רסלינג.