

היהודי החדש במחשבה הציונית: לאומיות, אידאולוגיה והיסטוריוגרפיה

יצחק קונפורטי

א. מבוא

תהליך יצירתו של היהודי החדש החל בימיה של תנועת ההשכלה. תנועה זו פעלה במאה השמונה-עשרה במרכז אירופה ומערבה, והתפשטה במאה התשע-עשרה גם למזרח. כצד השינויים במעמד המשפטי של היהודים, באה גם הדרישה והציפייה מצד המדינה לשינוי בדפוסי חייהם בדרך לשילובם במדינה המודרנית כאזרחים מועילים. מפעלם של המשכילים היהודים תרם אף הוא ליצירתו של יהודי חדש, הנאמן למסורת אבותיו אך מקדים דרך ארץ לתורה ומתאפיין בהיותו גם אדם ואזרח, ולא רק יהודי.¹ הציונות, שהחלה את פעילותה כמאה שנים מאוחר יותר, המשיכה ביתר שאת במאמץ ליצירתו של יהודי חדש, השונה מן היהודי המסורתי, ה'ישן'.² רעיון היהודי החדש במחשבה הציונית מחבר בין תודעת העבר לבין הציפייה לעתיד, בין הגורל המשותף לבין הייעוד, ובין ההיסטוריה והזיכרון לבין האוטופיה והחזון. המהפכה הציונית שאפה לעצב אדם חדש שיביט אל ה'עבר האפור' ויצעד אל ה'עתיד המקווה'. כמו כל מהפכה מאז עידן ההשכלה, נדרשה

1 נקודת ציון היסטורית מבחינת השאיפה לעצב יהודי חדש היא הפולמוס שחולל הקונטרס הידוע של נפתלי הרץ וייזל, דברי שלום ואמת לקהל עדת ישראל, הגרים בארצות ממשלת הקיסר הגדול, האוהב את בני האדם ומשמח את הבריות, יאזעפוס השני, מהדורת קלמן שולמן, ורשה 1886 (ברלין תקמ"ב). ראו, שמואל פיינר, מהפכת הנאורות: תנועת ההשכלה היהודית במאה ה-18, ירושלים תשס"ב, עמ' 113-187, 402-410; מרדכי זלקין, בעלות השחר: ההשכלה היהודית באימפריה הרוסית במאה התשע עשרה, ירושלים תש"ס, עמ' 190-228.

2 לשלבי התפתחותה של הלאומיות היהודית (השכלה, ציונות קלאסית ולאומיות המונים) ראו, Miroslav Hroch, 'Zionism as European National Movement', *Comparative Studies in Modern European History: Nation, Nationalism, Social Change*, Aldershot 2007, pp. 73-81

גם המהפכה הציונית לבריאיתו של אדם 'חדש', יהודי חדש, שיהיה אוטונומי ורציונלי, ומשוררר מ'מחלות' הגלות.³ יש קשר הדוק בין יצירתו של היהודי החדש לבין העיקרון הציוני של שלילת הגלות.

מאמר זה בוחן מיהו היהודי החדש של הציונות. האם מדובר בדמות אחידה (מונוליתית) או שישנם דגמים שונים ומגוונים של היהודים החדשים? חלקו הראשון של המאמר דן בדגמים השונים המאפיינים את היהודי החדש בציונות הקלאסית לגוניה, דהיינו משלהי המאה התשע-עשרה ועד סוף מלחמת העולם הראשונה לערך.⁴ החלק השני עוסק בהיבטים ההיסטוריוגרפיים, דהיינו אם הייתה גם ההיסטוריוגרפיה הציונית שותפה ליצירתו של היהודי החדש, ועד כמה.

שאלת היחסים בין ההיסטוריוגרפיה הציונית לבין האידאולוגיה הציונית העסיקה חוקרים רבים.⁵ יש בהם הנוטים לייחס לאידאולוגיה משקל רב יותר בכתיבה ההיסטורית הציונית, ויש בהם הרואים בהיסטוריוגרפיה כתיבה מדעית יותר, גם אם היא מושפעת מנקודת המבט הציונית.⁶ בין החוקרים יש הרואים בהיסטוריוגרפיה הציונית את המשכה

3 שמואל אלמוג, "היהדות כמחלה": סטריאוטיפ אנטישמי ודימוי עצמי, לאומיות, ציונות, אנטישמיות: מסות ומחקרים, ירושלים תשנ"ב (להלן: אלמוג, לאומיות), עמ' 242-261.
4 אני מבחין בין התקופה הקלאסית של הציונות, בימי השלטון העות'מאני בארץ ישראל, שבה נוצרו הזרמים המרכזיים של התנועה אשר בהם ארון להלן, לבין הציונות המגשימה שהלכה והתפתחה בימי המנדט הבריטי. הדיון בחלקו הראשון של המאמר עוסק בעיקר בימי הציונות הקלאסית, למעט דוגמאות מספר שבהן אתייחס גם לתקופת המנדט הבריטי.

5 David Biel, *Gershom Scholem: Kabbalah and Counter-History*, Cambridge Mass. and London 1982, 2nd ed.; Joseph Dan, *Gersom Scholem and the Mystical Dimension of Jewish History*, New York and London 1987; David. N. Myers, *Re-Inventing the Jewish Past: European Jewish Intellectuals and the Zionist Return to History*, New York and Oxford 1995; Michael A. Brenner, *Propheten des Vergangenen: Jüdische Geschichtsschreibung im 19. und 20. Jahrhundert*, Munich 2006; Dan A. Porat, 'One Historian, two Histories: Jacob Katz and the Formation of a National Israeli Identity', *Jewish Social Studies*, Vol. 9, No. 3 (2003), pp. 56-75; אליעזר שביד, מיסטיקה ויהדות לפי גרשום שלום: ניתוח ביקורתי, ירושלים תשמ"ג; יעקב ברנאי, היסטוריוגרפיה ולאומיות: מגמות בחקר ארץ ישראל ויישובה היהודי, 1881-634, ירושלים תשנ"ה (להלן: ברנאי, היסטוריוגרפיה); אמנון רזדקרוצקין, ייצוגה הלאומי של הגלות: ההיסטוריוגרפיה הציונית ויהודי ימי הביניים, עבודה לשם קבלת התואר דוקטור בפילוסופיה, אוניברסיטת תל-אביב 1996; אריאל ריין, היסטוריון בכינוי אומה: צמיחתו של בן ציון דינור ומפעלו ביישוב (1884-1948), עבודה לשם קבלת התואר דוקטור בפילוסופיה, האוניברסיטה העברית בירושלים תשס"א (להלן: ריין, היסטוריון); דניאל מרום, הגותו ופועלו של בן ציון דינור כמחנך, עבודה לשם קבלת התואר דוקטור בפילוסופיה, האוניברסיטה העברית בירושלים תש"ס (להלן: מרום, הגותו ופועלו); יצחק קונפורטי, זמן עבר: ההיסטוריוגרפיה הציונית ועיצוב הזיכרון הלאומי, ירושלים תשס"ו (להלן: קונפורטי, זמן עבר).

6 יצחק קונפורטי, "שאלת האובייקטיביות" וההיסטוריונים הציוניים, ציון, כרך סח (תשס"ג), עמ' 467-496.

המובהק של האידאולוגיה הציונית ושל 'המצאת המסורת' הציונית. אורי רם, למשל, קובע במחקרו על ההיסטוריון הציוני בן-ציון דינור שההיסטוריוגרפיה הציונית מילאה תפקיד לאומי מובהק:

ענייננו כאן הוא התפקיד שמילאה כתיבת ההיסטוריה בהכניית הלאומיות היהודית-ישראלית החדשה, תפקיד שמילאה בשליחותה של התנועה הציונית ולאחר מכן בשליחותה של מדינת ישראל. נטען כאן כי הלאומיות, גם במקרה היהודי המודרני, היא דימוי מובנה, או בלשונם של הובסבאום ורנג'ר – 'מומצא'. [...] חיבור הנרטיב הלאומי, כפי שנרקם על ידי האידאולוגים הציוניים, הוא בדיוק התפקיד שלקחו על עצמם – וביודעין – האינטלקטואלים הלאומיים היהודיים, וביניהם ההיסטוריונים.⁷

טיעונו של שלמה זנד רדיקלי יותר. הוא רואה בהיסטוריונים את ממציאי העם היהודי. אל 'ממציאי' האומה היהודית צירף בחדא מחתא את מרבית ההיסטוריונים היהודים החשובים מן המאה התשע-עשרה ואילך: החל בהיינריך גרץ, 'אבי ההיסטוריוגרפיה האתנו-לאומית', דרך שמעון דובנוב, ומאוחר יותר אף את שלום בארון וההיסטוריוגרפיה הציונית בארץ ישראל. לדעתו, ההיסטוריונים היהודים הללו המציאו לא רק את האומה היהודית המודרנית אלא אף את העם היהודי.⁸ גם הנרי וסרמן ויוסי דהאן ביססו את הגישה הרואה בלאומיות היהודית בכללה פרויקט מובהק של 'המצאת מסורת', בעיקר על סמך עמדתו של אריק הובסבאום, בהקדמה לאנתולוגיה 'להמציא אומה'.⁹ לפי גישה זו, רעיון היהודי החדש הוא חלק מן המיזם הרחב של המצאת מסורת לאומית שיצרה האליטה הציונית: אידאולוגים והיסטוריונים אשר הנחילו תפיסה זאת מלמעלה כלפי מטה.

בשונה מן הגישה הזאת, הסבורה שהלאומיות היהודית היא פרי פעילותם של אינטלקטואלים והיסטוריונים יהודים, אני סבור שהלאומיות היהודית היא תופעה היסטורית רחבה ומגוונת יותר, המייצגת התפתחות שחלה בעם היהודי כתוצאה מנסיבות היסטוריות בעידן המודרני. יתר על כן, הלאומיות אינה תופעה המייצגת את קבוצות העילית בלבד, אלא ביטוייה קשורים בראש ובראשונה בחברת ההמונים.¹⁰ בדברים שלהלן אני מצביע על הגיוון באידאולוגיה ובהיסטוריוגרפיה הציונית ביחס לרמותו הרצויה של היהודי החדש, ומראה שהיו דגמים מתחרים. הגוונים השונים בציונות קשורים להיותה

7 אורי רם, הזמן של הפוסט, תל-אביב 2006, עמ' 19-70 (הציטוט מעמ' 24).

8 שלמה זנד, איך ומתי הומצא העם היהודי?, תל-אביב 2008, עמ' 78-115, 245.

9 יוסי דהאן והנרי וסרמן, להמציא אומה: אנתולוגיה, תל-אביב 2006, עמ' 11-28. וסרמן ביסס טיעונו זה באריכות בספרו עם אומה מולדת, תל-אביב 2007, ובמיוחד עמ' 11-33.

10 ראו, למשל, Oliver Zimmer, *Nationalism in Europe, 1890-1940*, New York 2003, esp. pp. 27-49.

תנועה לאומית המייצגת עם היסטורי ולא רק שכבת אינטליגנציה מצומצמת הממציאה אומה. כמו חוקרים נוספים, גם אני סבור שהציונות היא תנועה לאומית אתנית-תרבותית שהתפתחה בעם היהודי וראתה עצמה כנציגתו.¹¹ זאת בניגוד לעמדה המודרניסטית והפוסט-מודרנית בחקר האומיות, הממעיטה בחשיבותו של המרכיב התרבותי והאתני בלאומיות היהודית ונוטה לשרטט את דמותו של היהודי החדש בקווים אחידים באמצעות הקול הרדיקלי בלבד.¹² להלן אטען שרעיון היהודי החדש הוא ביטוי למהפכה הרדיקלית ששאפה הציונות לחולל בחיי העם היהודי, אך המהפכנות הציונית, ואף זו הרדיקלית, קיימה שיח בלתי פוסק עם העבר היהודי שנגדו מרדה ומולו הציבה אידאלים חדשים.¹³ זאת ועוד, ההיסטוריוגרפיה הציונית אתגרה את המגמות הרדיקליות בציונות ששאפו להסיר מן היהודי החדש את המעמסה הכבדה של ההיסטוריה היהודית הגלותית.

11 גרעון שמעוני, 'הלאומיות היהודית כלאומיות אתנית', בתוך: יהודה ריינהרץ, יוסף שלמון וגרעון שמעוני (עורכים), לאומיות ופוליטיקה יהודית: פרספקטיבות חדשות, ירושלים תשנ"ז, עמ' 81-92; הנ"ל, האידאולוגיה הציונית, ירושלים תשס"א (להלן: שמעוני, האידאולוגיה); ישראל ברטל, 'מ'אומה' ל'לאום': יהודי מזרח אירופה 1772-1882, ירושלים תשס"ב; אנטוני ד' סמית, האומה בהיסטוריה, ירושלים תשס"ג; חדוה בן-ישראל, בשם האומה: מסות ומאמרים על לאומיות וציונות, באר שבע תשס"ד. העמדה האתנית תרבותית בולטת בין היתר במחקרים אלה: Anthony D. Smith, *The Ethnic Origins of Nations*, Oxford: 1986; idem, *The Cultural Foundations of Nations: Hierarchy, Covenant, and Republic*, Malden 2008; David Aberbach, *Jewish Cultural Nationalism: Origins and Influences*, New York 2008; Avieli Roshwald, *The Endurance of Nationalism*, Cambridge 2006

12 העמדה המודרניסטית היא מגוונת ומהווה אף עמדת רוב בחקר הלאומיות העדכני. אפשר להתייחס לשני ענפים בתוכה: מודרניסטים ופוסט-מודרניסטים. אלי כדורי, ארסנט גלנר, ג'ון ברוליי ואחרים מזהים את צמיחתה של הלאומיות כתופעה מודרנית משלהי המאה השמונה-עשרה. כפי שקבע גלנר, 'הלאומיות היא שיצרה לאומים ולא להפך'. Ernest Gellner, *Nations and Nationalism*, Oxford 1983; Elie Kedourie, *Nationalism*, 4th ed. Oxford 1993; John Breuilly, *Nationalism and the State*, 2ed. ed. Manchester 1993 הפוסט-מודרני המערער על ממשיותה של הלאומיות בא לביטוי במחקריהם של הובסבאום, של אנדרסון, של באבא ועוד. Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflection on the Origins and Spread of Nationalism*, rev. ed. London, 1991; Eric J. Hobsbawm and Terence Ranger (eds.), *The Invention of Tradition*, Cambridge 1983; Eric J. Hobsbawm, *Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality*, Cambridge 1990 (להלן: הובסבאום, אומות); Homi K. Bhabha (ed.), *Nation and Narration*, London and New York; Anthony D. Smith, (1990) 2004. על העמדות השונות של בעלי הגישה המודרניסטית ראו, Anthony D. Smith, *Ethno-Symbolism and Nationalism: A Cultural Approach*, London and New York 2009, pp. 11-13. בהקשר הציוני, כפי שנדון למעלה, ניכרת ההשפעה של העמדה הפוסט-מודרנית, ובמיוחד זו של אריק הובסבאום.

13 על המתח בין המשכיות ומהפכה בציונות ראו, אלה בלפר, זהות כפולה: על המתח בין ארציות לרוחניות בעולם היהודי, רמת-גן תשס"ד, עמ' 11-32. על המתח שבין המשכיות ומהפכנות בלאומיות המודרנית בכלל ראו, Salo W. Baron, *Modern Nationalism and Religion*, New York 1971, pp. 2-3

במאמר זה אני דן במישרין בדמותו של היהודי החדש בציונות, כחלק מן הדיון הכללי ההולך ונמשך על מאפייניה של הלאומיות היהודית. ויכוח זה אינו ייחודי ללאומיות היהודית והוא משקף את הדיון הרחב יותר ביחס ללאומיות המודרנית בכלל.¹⁴ ואולם למקרה המבחן הציוני ישנם גם מאפיינים הקשורים בכך שמדובר בלאומיות פזורה ובייצוגה של עדה (או קבוצה אתנית) בעלת מאפייני זהות קדם מודרניים מובהקים, בשונה ממרבית התנועות הלאומיות שצמחו באירופה במאה התשע-עשרה על בסיס טריטוריאלי קיים.

ב. רעיון 'היהודי החדש' באידאולוגיה הציונית הקלאסית

רעיון היהודי החדש, כמו גם עקרון שלילת הגלות בימיה של התנועה הציונית הקלאסית, סיפק בסיס משותף לכלל זרמי הציונות. כל הזרמים הציוניים שללו את הגלות וראו צורך בעיצובו של יהודי חדש ובחינוכו. ברם, הזרמים השונים יצרו דגם של יהודי חדש המשקף את דרכו האידאולוגית של כל זרם וזרם.¹⁵

הגישה הפוליטית

על פי הציונות הפוליטית היהודי החדש משלב מחויבות עמוקה לעם היהודי ולגורלו, אך הוא אדם מודרני, נטול מעמסה היסטורית. בספרו אלטנוילנד העלה בנימין זאב הרצל את דמותו של היהודי החדש הזה בדמותו של דוד ליטבק, הילד שצמח לתוך המפעל הציוני ושילב בעולמו הפנימי הן את הגורל היהודי הטרגי בגלות הן את הגאולה הציונית בארץ הישנה החדשה. כאשר תיאר דוד ליטבק את מטרות ה'חברה החדשה' לאורחיו פרידריך לבנברג והאדון קינגסקורט, הוא אמר: 'אנחנו חברה של אזרחים שמחפשים סיפוק מעבודה בלבד, ושרוצים לעצב לעצמם את החיים. נסתפק בזה שהצעירים שלנו יפתחו גוף חזק ובריא. אנחנו מעצבים את הגוף ואת הנפש של בני הנוער בעזרת אגודות התעמלות וקליעה למטרה, שעושות את זה היטב'.¹⁶ דברים אלה מזכירים את דבריו המפורסמים של מקס נורדאו על 'יהדות השרירים' שנאמרו בקונגרס הציוני השני באוגוסט 1898: 'הציונות מעוררת את היהדות לחיים חדשים. זהו בטחוני. היא פועלת בדרך מוסרית

14 על הוויכוח הנמשך בין הגישות השונות – הפרימורדיאליזם, האתנו-תרבותיות והמודרניסטיות – ראו, למשל, Anthony D. Smith and Ernest Gellner, 'The Nation: Real or Imagined? The Warwick Debate on Nationalism', *Nations and Nationalism*, Vol. 2, No. 3 (1996), pp. 357-370; Anthony D. Smith, John Bruilly and Susan-Mary Grant, 'Fourth Nations and Nationalism, Debate on: Aviel Roshwald's The Endurance of Nationalism', *Nations and Nationalism*, Vol. 14, No. 4 (2008), pp. 637-663

15 הטיפולוגיה שמוצעת להלן קרובה אך לא זהה לזו שהציגה אניטה שפירא, 'המיתוס של היהודי החדש' (להלן: שפירא, המיתוס), בתוך: יעקב גולומב (עורך), ניטשה בתרבות העברית, ירושלים תשס"ב (להלן: גולומב [עורך], ניטשה), עמ' 113-130.

16 תיאודור הרצל, אלטנוילנד: רומן, תל-אביב 2004 (להלן: הרצל, אלטנוילנד), עמ' 66.

על-ידי החיאת משאת-נפשו של העם, ובדרך גופנית על ידי החינוך הגופני של הדור הצעיר, שייצור לנו שוב את יהדות-השרירים האבודה.¹⁷ נורדאו, האינטלקטואל שהעריך את הגניוס היהודי והיה גאה כל כך בתכונות השכליות של היהודים, הביע גם את כיסופיו לחידוש תרבות הגוף היהודי וליצירת יהודי חדש.¹⁸ הערצת הנעורים הייתה רכיב מרכזי בשאיפה ליצור יהודי חדש. הדור הצעיר סימל את היהודי שלא נפגע עדיין מן הניוון הגלותי. העדפת הנעורים על פני הזיקנה הגלותית נתפסה כתנאי הכרחי ליצירתה של אומה בריאה המחודשת את פניה.¹⁹

מנהיגי הציונות המדינית סברו שחיי היהודים בגולה מוליכים לאבדון. למרות הערצתם לקידמה, לנאורות ולמודרניזם, סברו מנהיגים כמו הרצל ונורדאו שהעולם המערבי אינו ערב לביטחונם של יהודים. להפך, דווקא בארצות הנאורות ביותר הוכח שאין לבטוח בכך שהצדק יעמוד לצדם.²⁰ על פי הניתוח הזה גם ליהודים עצמם יש חלק במצבם העגום, שכן עליהם להסיק את המסקנות המתבקשות נוכח האנטישמיות הגואה ולפעול מיידית להקמתה של מדינה יהודית. היהודי החדש הלאומי, בניגוד ליהודים הליברליים שהתנגדו לציונות בראשיתה, אינו מוכן להתעלם מן הצדדים האפלים של תהליך האמנציפציה ומהתעוררות האנטישמיות. יותר מכול תיעב הרצל את מי שכנה 'רבני המחאה' (הרבנים המערביים הליברליים) שהתנגדו ללאומיות היהודית.²¹

היהודי החדש, לפי גירסה זו, הוא אדם מודרני המעריך את הקידמה ואת המדע מזה, ומחויב לעמו העתיק מזה. משא ההיסטוריה היהודית אינו מכביד על חייו אלא מְחיה אותם. הציונות אינה כבולה לסבל הירושה ההיסטורית היהודית: 'הסיבה להצלחת הניסוי החברתי שלנו היא אחרת: אנחנו ארגנו את החברה שלנו בלי מעמסה שקיבלנו בירושה'. הסביר דוד ליטבק, 'אמנם גם אנחנו התחברנו אל העבר שלנו – האדמה העתיקה, העם העתיק – היינו חייבים לעשות זאת, אבל את המוסדות בנינו מחדש כצעירים'.²² השאיפה של הרצל אל החברה החדשה, אל הכפר החדש, ואף אל האדם החדש המשוחרר מצרות הגלות ניכרת היטב אצל מנהיגי הציונות הפוליטית.²³ גישה זו מצאה ביטוי גם בקרב

- 17 מאכס נורדאו, כתבים ציוניים, ירושלים תשט"ו (להלן: נורדאו, כתבים), כרך א, עמ' 117.
- 18 שמואל אלמוג, 'מ"יהדות השרירים" ל"דת העבודה"', לאומיות, עמ' 211-212.
- 19 שמואל אלמוג, 'החלוץ מול הזיקנה הגלותית', הנקודה היהודית: יהודים בעיני עצמם ובעיני אחרים, תל-אביב תשס"ב, עמ' 109-123.
- 20 נורדאו, כתבים, כרך א, עמ' 112-116. נורדאו שרטט תמונה עגומה של אנטישמיות פורחת גם בארצות המתקדמות והנאורות ביותר כמו צרפת בימי פרשת דרייפוס ואף אנגליה וארצות הברית אינן נקיות מגילויי האנטישמיות.
- 21 תיאודור הרצל, כתבי הרצל, תל-אביב תשכ"א (להלן: הרצל, כתבי הרצל), כרך ז, עמ' 98-103; יוסף שלמון, אם תעירו ואם תעוררו: אורתודוקסיה במצרי הלאומיות, ירושלים תשס"ו, עמ' 239. על סלירתו של הרצל מפני יהודים אלה ראו גם הרצל, כתבי הרצל, כרך ז, עמ' 151-155; הנ"ל, אלטנוילנד, עמ' 109-111.
- 22 שם, עמ' 65.
- 23 נורדאו, כתבים, כרך א, עמ' 119.

משכילים יהודים רוסים שהושפעו עמוקות מתרבות המערב, כמו יהודה לייב פינסקר, אדמונד אייזלר וזאב ז'בוטינסקי.²⁴

הגישה האורגנית

אחד העם ואנשי הציונות הרוחנית שאפו לעצב את היהודי החדש כאדם המשלב בדרך הרמונית את עולם המסורת היהודית עם המודרניזם. בשונה מן המנהיגות הפוליטית ה'מערכתית', אחד העם ייצג את הגישה היהודית ה'מזרחית' (הרוסית) וראה בציונות תופעה אתנית. הדגש של אחד העם היה יותר תרבותי ופחות פוליטי, ולכן סוגיית המדינה לא העסיקה אותו, לפחות לא כשאלה מיידית. כיוון שבעיני אחד העם הציונות היא בראש ובראשונה מהלך תרבותי רוחני, הוא סבר שמדובר בתהליך שיימשך דורות, ולא בשינוי פוליטי קצר מועד המושפע מן האנטישמיות באירופה.²⁵ מכאן נבעה גם התנגדותו החריפה להרצל כבר מן הקונגרס הציוני הראשון, וביתר שאת עם הופעת אלטנוילנד בשלהי 1902. אחד העם סבר שהיהודי החדש צריך לעבור תהליך ארוך של חינוך אשר יתקן את העיוותים שיצרה הגלות. הגלות גרמה לשיבוש תרבותי שהתבטא אף באמונות הדתיות שנפגמו והתמקדו מעתה באושר האישי ולא ביצירתה של חברת מופת יהודית בארץ ישראל: 'השטן הזה, ה"אני" של היחיד והצבור הפרטי, מרקד בינינו בכל אשר נעשה לעמנו ומכבה את האהבה הלאומית בהתגלותה לעיתים רחוקות, כי עצום הוא ממנה'.²⁶ לפיכך תהליך יצירתו של יהודי חדש כרוך בחינוך מתמשך ולא במעשה פוליטי קצר ימים: 'לא בחיל ולא בכוח, כי אם ברוח', פסק אחד העם. לשיטתו הדרך לגאולה הלאומית היא ארוכה, ייתכן שתארך מספר דורות, ורק בסופה תקום המדינה היהודית הראויה: 'אראנו ולא עתה, אשורנו ולא קרוב'.²⁷ אחד העם הטיח ביקורת נוקבת בגישה הפוליטית של חיבת ציון כבר בשלהי שנות השמונים, וביתר שאת תקף את הציונות הפוליטית של הרצל. 'רעיון מדיני שאינו נשען על הקולטורא הלאומית מסוגל להסב את לב העם מאחרי הכוח הרוחני שבו [...] ועל ידי זה יפסק החוט המקשרו עם העבר ויישטם הבסיס ההיסטורי מתחתיו'.²⁸ את דמותו של היהודי החדש, ואף את דמותה של העבריה החדשה, שרטט אלחנן ליב לוינסקי (1858-1910), ידידו הקרוב של אחד העם, בספרו מסע לארץ

24 על פינסקר וז'בוטינסקי ראו, Michael Stanislawski, *Zionism and the Fin de Siècle: Cosmopolitanism and Nationalism from Nordau to Jabotinsky*, Berkeley 2001, pp. 19-99, 117-237. אייזלר פרסם אוטופיה ציונית בשם חזות העתיד ובה תיאר ממלכה יהודית מודרנית בארץ ישראל. הספר בתרגום עברי מופיע בתוך: רחל אלבוים-דרור, המחזר של האתמול, ירושלים תשנ"ג (להלן: אלבוים-דרור, המחזר), כרך ב, עמ' 10-35. אייזלר הקדיש את הספר לבנימין דיזרעאלי, שסימל בעיניו מופת לג'נטלמן האירופי, כמדינאי וכאדם.

25 אחד העם, 'הקונגרס ויוצרו', כל כתבי אחד העם, תל-אביב וירושלים תשכ"ה, עמ' רעו.

26 אחד העם, 'לא זה הדרך', שם, עמ' יג.

27 שם, עמ' יד.

28 אחד העם, 'מדינת היהודים ו"צרת היהודים"', שם, עמ' קלח.

ישראל בשנת ת"ת (1892). גיבורו של לוינסקי, נחשון בן-עמינדב, ביטא באורח חייו וחי משפחתו את השלמות ההרמונית בין ישן לחדש, בין מסורת למודרניזם ביהדות. המדינה היהודית המתוארת בסיפור אוטופי זה היא לא 'סתם עוד מדינה' אלא כפי ששאף אחד העם לכונן 'מדינה יהודית באמת'.²⁹

לשיטתו של אחד העם הציונות צריכה להפנות את מאמציה ליצירת מרכז רוחני הנשען על ההיסטוריה, על המוסר ועל היצירה היהודית לדורותיה. ארץ ישראל, המכורה ההיסטורית של היהודים, תשמש מרכז רוחני ליצירתה של תרבות יהודית מחודשת המשלבת את רוח המקרא, את חזון הנביאים, את היהדות הרבנית-הנורמטיבית ואת היצירה הלאומית החילונית המודרנית. גם בתקופת הגלות לא פסקה להתפתח התרבות היהודית והוכיחה את חיוניותה. הצביון היהודי ההלכתי שנתגבש בדורות הגלות מלמד על חיוניות לאומית ולא על ניוון. לשיטתו של אחד העם, השינוי שדורשת הלאומיות היהודית המודרנית לבצע בתרבות היהודית לא נועד לסלק את הזיכרון היהודי הגלתי אלא לחדש אותו ולהעניק לו משמעות לאומית-מודרנית.³⁰

קיים דמיון ושוני בגישותיהם של אנשי הזרם התרבותי ושל אנשי הזרם הפוליטי ביחס למהותו של היהודי החדש. בעבור אחד העם היהודי החדש אמנם מצוי בעולם המודרני, אך הוא משמר את הייחודיות היהודית ורואה עצמו כחלק אורגני של רציפות היסטורית המשכית. לעומת זאת היהודי החדש של נורדאו ושל הרצל, ואף זה של ז'בוטינסקי, סופג את ערכיו מן הסביבה. הוא מעין ג'נטלמן יהודי המעורה היטב בהוויית העולם המערבי ונושא ערכים המשותפים לבורגנות האירופית כולה, ערכים כמו כבוד, הדר ואומץ לב. היהודי החדש ההרצליאני הוא בעל צביון הומניסטי, אוניברסליסטי, חילוני ומודרני. אצל אחד העם מדובר באדם יהודי מודרני שכל עולמו קשור לעמו: אין זה מקרה שבאוטופיה של לוינסקי אין כמעט התייחסות לגויים. ואולם למרות הפער בין שני הזרמים שניהם ראו בחיוב את ההשכלה, את הרציונליזם ואת רעיון הקידמה. לפי הרצל, כמו גם לפי אחד העם, תהליך הגשמתה של מדינה יהודית לא היה כרוך בשימוש בכוח צבאי ובמלחמה עם יושבי הארץ, אלא עתיד להיעשות בדרכי שלום.³¹

29 אחד העם, 'אלטניילנדר', שם, עמ' שיט-שכ; אלחנן לייב לוינסקי, 'מסע לא"י בשנת ת"ת לאלף השישי', הפרדס, חוב' א, תרנ"ב, עמ' 128-165; הנ"ל, 'מסע לארץ ישראל בשנת ת"ת', ברלין תרפ"ב, במיוחד עמ' 44-45.

30 על אמונה זו של אחד העם ראו, אהוד לוז, מאבק בנחל יבוק: עוצמה, מוסר וזהות יהודית, ירושלים תשנ"ט (להלן: לוז, מאבק), עמ' 63. ראו גם חיים נחמן ביאליק, דברי ספרות, תל-אביב תשכ"ה, עמ' נה-ע. על היחס לתפוצות באוטופיות הציוניות ראו, אלבוים-דרור, המחזר, כרך א, עמ' 110-115.

31 להרחבה בעניין זה ראו, Yitzhak Conforti, 'East and West in Jewish Nationalism: Conflicting Types in the Zionist Vision?', *Nations and Nationalism*, Vol. 16, No. 2 (April 2010), pp. 201-219

הגישה הרדיקלית

לעומת זאת היהודי החדש מבית המדרש הרדיקלי הושפע מן ההגות של ניטשה ומן הביקורת על התרבות המערבית ועל המודרניזם והרציונליזם. הוביל את העמדה הזו הסופר מיכה יוסף ברדיצ'בסקי, שהושפע עמוקות מפילוסופיית החיים הוויטליסטית ומפרידריך ניטשה. בעלי גישה זו ראו בשבירת הכלים, בדיסהרמוניה ובקונפליקט מצב חיובי ולא שלילי. כפי שקבע ניטשה, 'כדי לבנות מקדש יש להרוס מקדש', משפט שהיה למוטו במאמרו הידוע של ברדיצ'בסקי 'שינוי ערכין'. לפיכך היהודי החדש צריך להינתק מן המסורת היהודית הגלותית ולשוב מחדש אל המקור הקדום ה'עברי'.³²

בניגוד לאחד העם, ששאף לבסס את דמותו של היהודי החדש על תודעת הרציפות ההיסטורית האורגנית ועל ה'מוסר היהודי' הרוחני, סבר ברדיצ'בסקי שיש לערוך שינוי ממשי בחיים היהודיים. קריאתו המפורסמת ל'שינוי ערכין' נועדה לשנות מן היסוד את ה'מוסר היהודי' שהציע אחד העם. לשיטתו יש להעדיף את 'מוסר הסיף' על פני 'מוסר הספר' שהכתיב את חיי היהודים מימי חוקת משה ואילך.³³ ברדיצ'בסקי העלה על נס את הגבורה היהודית בימי הבית השני והעדיף את אתוס הגבורה והלחימה על המוסר הרבני של יוחנן בן זכאי וחכמי יבנה. בכך נסללה הדרך ליצירתו של ה'עברי החדש', החופשי מכבלי המסורת, המנוגד ליהודי, 'האסור ברצועות של תפילין'.³⁴

יש, אם כן, לשלול את הדרך ההתפתחותית האורגנית מן המסורת ההיסטורית אל הלאומיות המודרנית. התודעה ההיסטורית והרוחנית הרציפה מעכבת את המהפכה הציונית השואפת לשוב אל הוד הקדומים העברי החף מפגעי הגלות. לפי שיטה זו, אין להתייחס אל ההיסטוריה היהודית ברציפותה, כיוון שישנן תקופות היסטוריות הראויות לשכחה ועליהן יש לפסוח, משום 'שבעולם ובחיים אין העתים שוות'. המחויבות היהודית

32 הכמיהה אל המקור העברי הקדום באה לידי ביטוי באופי הוראת התנ"ך כבר בימי העליות הראשונות, למשל הפולמוס שהתחולל על אופיה הרדיקלי של הוראת התנ"ך בגימנסיה העברית בימי העלייה השנייה. ראו, אניטה שפירא, התנ"ך והזהות הישראלית, ירושלים תשס"ו (להלן: שפירא, התנ"ך), עמ' 57-82.

33 אבנר הולצמן, 'בדרך אל שינוי הערכים: על מקומה של השפעת ניטשה ביצירתו של מיכה יוסף ברדיצ'בסקי', בתוך: גולומב (עורך), ניטשה, עמ' 161-179; מנחם ברינקר, 'ניטשה והסופרים העבריים: ניסיון לראייה כוללת', שם, עמ' 135, 140-144; מיכה יוסף ברדיצ'בסקי, כתבי מיכה יוסף בן-גוריון (ברדיצ'בסקי): מאמרים, מהדורה שנייה, תל-אביב תש"ך (להלן: ברדיצ'בסקי, כתבי), כרך ב, עמ' לב-לח. השוו, פרידריך ניטשה, לגנאלוגיה של המוסר, תל-אביב תשכ"ח, עמ' 300. מצוטט אצל ברינקר, 'ניטשה והסופרים העבריים', עמ' 135.

34 ברדיצ'בסקי, כתבי, עמ' לד. השוו, שאול טשרניחובסקי, 'לנוכח פסל אפולו', כל כתבי שאול טשרניחובסקי, תל-אביב תש"ן, כרך א, עמ' 85-87. השפעתו של אתוס זה על חלוצי העלייה השנייה הייתה רבה, ובאמצעותו הוא השפיע על רוב הזרמים הציוניים שפעלו בארץ ישראל בתקופת היישוב. ראו, אהוד לוז, מקבילים נפגשים: דת ולאומיות בתנועה הציונית במזרח אירופה בראשיתה (1882-1904), תל-אביב תשמ"ה, עמ' 224-230. השוו לגישת אחד העם אצל לוז, מאבק, עמ' 63.

להיסטוריה גורמת לנזק: 'אנחנו הננו עבדי זיכרונותינו, עבדי נחלתנו; חנוטים אנו על ידי מחשבות מסורות ומוגבלות'.³⁵ לכן יש לחנך דור חדש שאינו בבחינת המשך ישיר למסורת הדרורית. זאת ועוד, לעומת אחד העם שסבר כי המוסר היהודי 'בו לכוח האגרוף', קבע ברדיצ'בסקי שהמוסר הלאומי דורש מן העם להגן על עצמו מפני אויביו בכוח הזרוע. 'הגרעין של המוסר הלאומי הוא פשוט: אהבה עצמית של העם, של אותו העם ותועלתו הוא'. אכן, יש ביהדות גם מוסר סלחני 'נעדר הנקמה' ברוח אחד העם, אבל המלחמה, הכיבוש והנקמה גם הם מן חלק המוסר היהודי שנשכח. בעיניו של ברדיצ'בסקי ערכי גבורת המלחמה חשובים, כפי שמלמד המקרא בתולדות כיבוש הארץ, המלחמות בספר שופטים או בספר שמואל. מכל אלה התעלם אחד העם. 'ואין ספק בעיני, אומר ברדיצ'בסקי, 'כי לו היה אחד-העם ממסדרי כתבי קדמוניות אלה, היה דן מעשי פראות ואכזריות אלה לגניזה, ולא היו לנו לא פרשה ט' בשופטים, ולא פרשה ל"א בשמואל א', ולא אותו הפרק, שאין ערוך לו בספר "מלחמת היהודים"'.³⁶ שאיפתו של ברדיצ'בסקי הייתה, אם כן, להחליף את מוסר העבדים היהודי במוסר האדונים העברי, לפרום את 'סבל הירושה' היהודי ולהחדיר סממנים של 'חיים' אוניברסליים: 'רקובים אנחנו גם חיינו על ידי סבל הירושה הארורה שמכלה כל שארית קיומנו, שלא תתן אותנו לחיות מחדש, לראות ולשמוע. רקובים אנחנו בחיינו המדיניים עד חרמה בתור זרים מן הזרים... [...] צריך שילווח הניסיון לנטוע אצלנו חיים רוחניים חדשים, חיים של חיים'.³⁷ ההבנה ההופכית של אחד העם ושל ברדיצ'בסקי את דמותו של משה – זה לחיוב וזה לשלילה – יש בה סמליות רבה באשר להבנתם כיצד יש ליצור את היהודי החדש. אחד העם ראה במשה דמות מופת של נביא השקוע כל העת בחיפוש אחר האמת וכל חזונו מכוון ליצירתה של חברת מופת, ואילו ברדיצ'בסקי ראה את משה כמי שכפה על העם את מוסר העבדים ומנע בכך מן העם העברי את החיים עצמם.³⁸

גישה דומה לזו של ברדיצ'בסקי אנו מוצאים בכתב העת העברי החדש בשנת 1912, בעריכתו של המשורר יעקב כהן.³⁹ לשיטתו האדם החדש העברי חייב לשאת בערכים מהפכניים ובתכונות אופי נחשונות:

עז-רוח עד לחוצפה, אמץ לב עד לחרף-נפש, עמידה על הדת עד לקנאות, קנאות עד לאכזריות – אלה הן המדות המשובחות והמקודשות בפי המהפכה. חוצפה קרושה ואכזריות קרושה – חוצפה כלפי האלים

35 ברדיצ'בסקי, כתבי, עמ' לו.

36 שם, עמ' קו-קז.

37 מצוטט אצל אבנר הולצמן, אל הקרע שבלב: מיכה יוסף ברדיצ'בסקי: שנות הצמיחה (תרמ"ז-תרס"ב), ירושלים תשנ"ו, עמ' 268-269.

38 אברהם בנד, שאלות נכבדות, באר שבע 2007, עמ' 141-155.

39 יעקב כהן (1881-1960), משורר ציוני, ערך את כתב העת העברי החדש (ורשה תרע"ב), עלה לארץ ישראל בשנת 1934 והשתייך למחנה הרביזיוניסטי.

האדירים הישנים ותורתם ושלטונם ואכזריות כנגד עצמו וכנגד אחרים, קרובים ורחוקים, לשם המטרה הקדושה – כך גואלת המהפכה גם את הרע הרגיל ושמתו דרגה לטוב.

תכונות אלה מכוונות לשלב בין התחייה הלאומית – השואבת מן העבר הקדום וההרואי של האומה – לבין המהפכה הציונית, אשר תכליתה הכללית היא להילחם ב'אויב עקרי גדול אחד, הלא הוא – הגלות'.⁴⁰ יש לחנך את העברי החדש על ערכי העבר הקדום כדי לכוונן מהפכה בחיי האומה בהווה, שכן 'העבר הרחוק הוא יסודה של כל תחיה, הוא סמל-המופת, הסיסמה שלה. בשם עבר רחוק באה התחיה לערוך מלחמה על ההווה ועל העבר הקרוב. [...] מכלל האמור בזה יש להוציא, שהתחיה היא השיבה לעבר לשם העתיד, זאת אומרת, שעל פי תכליתה חזיון פרוגרסיבי היא'.⁴¹ התחייה הציונית כרוכה במהפכה רדיקלית שנועדה לדברי כהן לעצב אדם חדש, יהודי המייצג אמנם את תקוות הדורות, אך הוא טיפוס חדש ומהפכני שנועד לעצב את העתיד היהודי: 'התחיה באה בשם העבר, המהפכה חותרת לעתיד'.⁴²

לעמדה מהפכנית זו שהצגתי כאן בדברי ברדיצ'בסקי ויעקב כהן היה שותף בדרכו המיוחדת גם יוסף חיים ברנר, והיו לה מהלכים בקרב חלוצי העלייה השנייה ובקרב מחנה הפועלים הארצישראלי,⁴³ ומאוחר יותר גם בקרב המחנה של הימין הרביזיוניסטי. ברם, בהקשר זה חשוב לציין שגם העמדות הציוניות הרדיקליות ביותר, למעט העמדה ה'כנענית' המאוחרת יותר,⁴⁴ היו בשיח מתמיד עם העבר היהודי וגם עם ההווה והעתיד היהודי. המרידה וההתרסה נגד הגלות וההיסטוריה היהודית, קשה ככל שהייתה, אצל ברדיצ'בסקי וברנר, לא היה בה כדי לבטל את המחויבות כלפי יהודי הגולה והיהדות בכלל.⁴⁵ בעלי הגישה הציונית הרדיקלית לא קראו לניתוק הקשר בין היישוב בארץ ישראל ומדינת ישראל לעם היהודי בגולה. הם לא שאפו לייצג עם אחר מאשר העם היהודי, על אף הביקורת הקשה שהטיחו בחברה היהודית הגלותית בתקופתם. בניגוד לכך, עמדתם של העברים הצעירים (ה'כנענים') הייתה חד משמעית וקראה במפגיע לניתוק הקשר והמחויבות בין מדינת ישראל לעם היהודי בגולה.

40 יעקב כהן, 'המהפכה הציונית', העברי החדש, חוב' א, תרע"ב, עמ' 46-55, הציטוטים מעמ' 52-53.
 41 שם, עמ' 47.
 42 שם, עמ' 52.
 43 שפירא, המיתוס, עמ' 122-125.
 44 ראו, יעקב שביט, מעברי עד כנעני: פרקים בתולדות האידיאולוגיה והאוטופיה של 'התחיה העברית' – מציונות רדיקלית לאנטי ציונות, תל-אביב 1984, עמ' 44-45, 182-186.
 45 צפריירה ניר, 'תודעה היסטורית בהגות מיכה יוסף ברדיצ'בסקי', בתוך: אבנר הולצמן (עורך), מיכה יוסף ברדיצ'בסקי: מחקרים ותעודות, ירושלים 2002, עמ' 259-298, ובמיוחד עמ' 278-282.

הגישה הסוציאליסטית

במחנה הפועלים אנו מוצאים ביטוי לעמדות רדיקליות באשר לעיצובו של היהודי החדש, בצד עמדות מתונות יותר. ההוגה הציוני הסוציאליסטי נחמן סירקין יצר בכתביו מימי הקונגרסים הציוניים הראשונים (1898-1903) ניגוד חד בין ה'גלות החשוכה' לתקופות ה'נאורות' של ההיסטוריה היהודית. בשונה מברדיצ'בסקי, נקודת המפנה הקריטית בהיסטוריה היהודית בעיניו הייתה חורבן הבית השני. או אז עבר העם היהודי את קו פרשת המים מ'חומרנות יוצרת' ל'רוחניות מנוונת'. דמותו של רבן יוחנן בן זכאי סימלה בעיניו את המעבר מן העידן היהודי הקלאסי והנאור אל החשיכה הגלותית. מכאן ואילך 'התחילה להתפתח אצל היהודים התנועה התלמודית, האידיאולוגיה של הגלות, של הנפילה והירידה המדינית. [...] על חורבות ירושלים נבנתה יבנה, — זה ההיפך היותר גדול של החירות המדינית של העם; מן ר' יוחנן בן זכאי מתחלת תקופת הירידה הרוחנית, תקופת התלמוד אצל עם ישראל'. בימי הגלות 'נתרוששה היצירה הרוחנית של העם בתקופה התלמודית ונתכווצה בדת המעשית והתורה שבעל פה. התנועה התלמודית הייתה מן האוהלה האוהלה'.⁴⁶ לבד ממספר מצומצם של 'מאורות' במהלך ימי הגלות, ובמיוחד מפעלו הגדול של הרמב"ם שהתנגד לגישה התלמודית, ושפינוזה שהתנגד ליהדות הדתית, ימי הגלות לפי סירקין היו עידן ארוך של חשיכה: 'כי ליהדות חסר בגלות כוח יצירה מקורית, כל כוח של התפתחות והתקדמות. היהדות הייתה האידיאולוגיה של הגלות, של הרדיפות והגירושים והביזיון של העם'.⁴⁷ התחייה היהודית הלאומית, לעומת זאת, מנוגדת לחלוטין לגלות ולערכיה:

רק בעת החדשה שבה היהדות לתחייה. אבל היהדות הזאת עומדת בניגוד מלא ליהדות של ימי הביניים, ליהדות הדתית, ליהדות של הגלות. הציוניות באמת עוקרת את היהדות הדתית משרשה באופן יותר חזק ועמוק מאשר הרפורמה וההתבוללות [...] בבראה תכנים חדשים של היהדות [...] מעקרת ומשרשת אותה לבלי הוסיף קום.⁴⁸

ואולם תכונות מוסריות נעלות נשתמרו ביהדות ההיסטורית למרות פגעי הגלות. תכונות אלה, הקשורות לממד האוניברסלי שביהדות, שבו לתחייה בעידן הלאומי: 'התעוררות היהודים לתחייה מדינית גוררת אחריה התעוררות היהדות, כלומר: שאיפת התכונות הלאומיות, שיש להן ערך אוניברסלי'.⁴⁹ דמותה השלילית של היהדות הגלותית בעיני סירקין ניכרת גם בביטויים הקשים של ה'פסולת הרוחנית והמוסרית', ו'פסולת ההיסטוריה'.

46 נחמן סירקין, 'מן החוצה האוהלה', כתבי נחמן סירקין, בעריכת ברל כצנלסון ויוסף קויפמן, תל-אביב תרצ"ט, עמ' 144-146 (פורסם לראשונה בכתב העת השחר בתרס"ג).

47 שם, עמ' 167.

48 שם, עמ' 169-170.

49 שם, עמ' 171-172.

ביטויים מטרידים אלה שיקפו בעת ובעונה אחת את הביקורת המשכילית על ימי הביניים בצד הפנמה של אסכולות של ביקורת המקרא שהייתה נפוצה בזמנו.⁵⁰ במבוא שכתב ברל כצנלסון, המתון יותר ביחסו לגלות, הוא ביקר במרומז את גישתו של סירקין והראה שאף סירקין עצמו ראה גם צד חיובי כל שהוא ביהודי הגלות בכך ששימרו את התכונות הנעלות והמוסריות של העם היהודי:

בדרך כלל נוטה סירקין לראות את כל החיוב הלאומי ביהדות הקדמונית, הנבואית, ביהדות המקורית והיוצרת, ולתלות את כל השלייה ביהדות הגלותית, יהדות השעבוד, יהדות התלמוד והרבנות, יהדות חסרת כוח מחדש ויוצר, ואף על פי כן הוא חורג מן הנוסחה הפשטנית והנוחה הזאת, הפשטנית והנוחה יותר מדי.⁵¹

עם זאת, ברור שדימויה של הגלות בעיני סירקין הוא שלילי מעיקרו. עליה להיעקר מן השורש. היהודי החדש צריך להיבנות בניגוד לכך. מחנה הפועלים החלוצי בימי העלייה השנייה הפנים חלק מהנחות היסוד הללו של ברידצ'בסקי, של ברנר ושל סירקין. העולים הצעירים אשר באו מן היהדות האתנית-דתית הרוסית, נטו לבקר בחריפות את אורח החיים היהודי במזרח אירופה. הביקורת הזאת הייתה בראש ובראשונה ביקורת עצמית, אך עולם הדימויים שבו נעשה שימוש קשר את החלוצים אל היהדות הקדומה תוך דילוג על ימי הגלות.⁵²

לעומת העמדה הרדיקלית בקרב הציונות הסוציאליסטית, אנו מוצאים עמדה מתונה יותר בגישתו של ההוגה המעמיק אהרן דוד גורדון. גורדון שלל את הגלות כמצב קיומי, קוסמי, בדומה לגישה המסורתית הרואה בגלות יציאה מן הסדר הטבעי הקוסמי. הבנתו את תהליך התיקון שצריך האדם היהודי לעבור, כמו גם ה'אומה' כולה, קרובה לגישתו של אחד העם: 'מבינים אנו לכאורה כי תחייתנו היא מהפכה, אבל עדיין קרובה לנו המחשבה כי המהפכה ביהדות של היהודי ואין אנחנו מרשים לעצמנו לחשוב, כי היא מהפכה באדם שביהודי; כי לא יהודי חדש בצורת אירופי אנחנו מבקשים, כי אדם חדש בצורת יהודי אנחנו מבקשים'.⁵³ דהיינו, נקודת ההשקפה היהודית על העולם ועל הערכים

50 כפי שהעירה המערכת, כנראה ברל כצנלסון, בחוסר נחת. ראו, שם, הערות המערכת, עמ' 141, 144.

51 ברל כצנלסון, 'האחד במערכה', שם, עמ' קכט.

52 ראו, למשל, דבריו הביקורתיים של אלכסנדר חשין, חבר פועלי ציון (האחדות, חוב' 37, תמוז תרע"ד): 'עושים קפיצה היסטורית עד כדי שבירת המפרקת מחורבן הבית השני עד בנין "ראשון לציון" ואת התקופה הארוכה שבינתיים מבטלים לגמרי'. בתוך: ישראל ברטל, זאב צחור ויהושע קניאל (עורכים), העלייה השנייה: מקורות, ירושלים תשנ"ח, עמ' 452-454.

53 אהרן דוד גורדון, 'חשבוננו עם עצמנו', האומה והעבודה, תל-אביב תשי"ז (להלן: גורדון, האומה), עמ' 365-366. ראו גם אליעזר שביד, היחיד: עולמו של א. ד. גורדון, תל-אביב 1970, עמ' 78-81.

האוניברסליים היא חלק משלמותו של היהודי כאדם. היהודי החדש אינו צריך לשאוף לצאת מן העולם היהודי ולשאוב את ערכיו רק מן הסביבה, אלא לחדש את היהדות כדרך לתיקון האדם והאומה. 'צריך שיהיה ברור לנו, כי היהדות היא אחד מיסודות האדם שבנו, אחד מיסודות "האני" של כל אחד ואחד מאתנו'. גישתו של גורדון, המשכיל היהודי, ביחס לתיקון הפרטי והלאומי של העם היהודי, שואבת לא רק מן ההשקפה הסוציאליסטית ומן ההשכלה אלא גם מן המקרא, מן הקבלה ומן החסידות. 'בכוח הדת התקימנו בכל משך ימי גלותנו הארוכה, ולא רק התקימנו, — בכוחה סבלנו, סבלנו פעמים רבות [...] האם דבר אפשר, דבר שהדעת סובלתו הוא, שכוח כזה מרוקם כולו מתעותעי דמיון ושגיונות של רוח נבערה, מבלי שיהיה בו כל גרעין יסודי קים?⁵⁴ גורדון, בדומה לאחד העם, לא ויתר על החוט המקשר את היצירה היהודית לדורותיה, ויצא נגד מה שכינה 'יחס של שנהא כבושה ובוז' כלפי המסורת היהודית הגלותית-הדתית 'שאינה טובה ואינה יפה מקנאות דתית'.⁵⁵ כפי שהראה אליעזר שביד, גורדון דגל בשלילת הגלות, ואולם גישתו לא הייתה רדיקלית. בדומה לאחד העם הדגיש גורדון את ההיבט התרבותי של חינוך יהודי וציוני בגולה במקביל לצמיחתה של התנועה הציונית, מתוך הנחה שיש ערך לאומי לכך גם ללא קשר לעלייה לארץ.⁵⁶

בציונות הסוציאליסטית אנו מוצאים אפוא עמדות רדיקליות לצד עמדות מתונות יותר. העמדות הרדיקליות באו לידי ביטוי אצל מנהיגים כמו דוד בן-גוריון ויצחק בן-צבי, שעליהם נדון בהמשך, והעמדות המתונות יותר ניכרות בקרב מחנכים והוגי דעות כמו אליעזר ריגר, נתן רוטנשטריך ואחרים. כאמור, גם בקרב הרדיקלים לא נוצרה עמדה 'כנענית', אולם עיקרה של תפיסה זו היה בשאיפה לשוב לימי הזוהר התנכיים, אל המקור העברי הקדום שלא ניוק מפגעי הרוח הגלותית. הקורא בכתביו השונים של בן-גוריון, אפילו בכתבים פוליטיים מובהקים, אינו יכול שלא להתרשם מחשיבותה של ההיסטוריה היהודית — בכל שלביה וברציפותה — בעולמו של בן-גוריון. בהרצאותיו ובנאומיו הפוליטיים נעשה שימוש תדיר בהיסטוריה היהודית והכללית כדי לחזק את טיעונו והבחנותיו באשר לניתוח ההווה והעתיד. יחסו של בן-גוריון להיסטוריה היהודית נבע ממגע בלתי אמצעי עם מקורות היהדות השונים.⁵⁷ מצד אחד הוא גילה מחויבות עמוקה

54 אהרן דוד גורדון, 'לחשובנו עם הדת', מבחר כתבים, בעריכת אליעזר שביד, ירושלים תשמ"ג, עמ' 409.

55 גורדון, האומה, עמ' 337.

56 אליעזר שביד, 'שתי גישות לרעיון "שלילת הגולה" באידאולוגיה הציונית', הציונות, כרך ט (1984), עמ' 21-44. ראו גם מאמרו של גורדון, 'עבודת התחייה בארצות הגולה', האומה, עמ' 263-269.

57 ראו, למשל, בכינוסי דבריו בשנתוני הממשלה משנת תשי"א ועד תשכ"ב: דוד בן-גוריון, כוכבים ועפר, רמת גן תשל"ז (להלן: בן-גוריון, כוכבים); הנ"ל, חזון ודרך, מהדורה שנייה, תל-אביב תשי"א-תשי"ז (להלן: בן-גוריון, חזון ודרך), כרכים א-ה; הנ"ל, מדינת ישראל המחודשת, תל-אביב תשכ"ט, כרך א.

לעם ישראל ולמורשתו. הוא גילה ידיעות מופלגות בהיסטוריה של העם היהודי מן העת העתיקה ועד לעידן המודרני, וראה במדינת ישראל את מדינת העם היהודי.⁵⁸ עם זאת עמדו העקרונות על תפקיד הציונות כמהפכה בחיי העם העמידו את ארץ ישראל במרכזה של ההיסטוריה היהודית לדורותיה. גם בעיני בן-גוריון, כמו בעיני ברדיצ'בסקי, 'לא כל העיתים שוות'; דהיינו, ישנם פרקים היסטוריים חשובים יותר וישנם חשובים פחות. עידן התנ"ך והתחיה הלאומית חשובים היו לו לאין ערוך יותר מן ההיסטוריה הגלותית של עם ישראל. במובן זה שלילת הגלות שלו הושפעה מברדיצ'בסקי ומסירקין, והוא יצר סינתזה משלו בין שינוי הערכים לסוציאליזם קונסטרוקטיבי.⁵⁹

יש להבחין בין דור האבות החלוצי, עולי העלייה השנייה, אשר שלילתו את הגולה לוותה בהיכרות בלתי אמצעית עם חיה ואשר ניהל מערכת סבוכה של יחסי אהבה וביקורת על עולמה של הגלות, לבין שלילת הגולה של דור הבנים הצברים, שהיה חשוף פחות להוויית החיים הגלותית. בשנות השלושים והארבעים, עקב התעצמות הסכסוך עם הערבים והחשש הגובר לגורל יהודי אירופה, עלתה שאלת היחסים בין היישוב היהודי בארץ ישראל לגולה במישור החינוכי המעשי ביתר שאת. גם במחנה הפועלים הייתה התלבטות ערכית ביחס לסוגיית אחריותו ומחויבותו של היישוב הארצישראלי ליהודי הגולה. אפשר ללמוד על ההתלבטות הזאת מן הדיון של מחנכים בולטים אשר התריעו מפני תוצאותיה השליליות של שלילת הגלות הגורפת העלולה ליצור חיץ בין הנוער הארצישראלי לבין יהודי הגולה. מכאן אפשר לעמוד על השניות ביחס לשאיפה לעצב יהודי חדש השונה מיהודי הגולה מזה, לעומת השאיפה לייצג את העם היהודי כולו.

כצנלסון גינה את הנטייה הפשטנית, והילדותית בעיניו, לשלול את העבר היהודי לשם המהפכה. הוא הבחין בין 'המהפכנות הפרימיטיבית, המאמינה בהריסה כוללת', לבין 'המהפכנות הקונסטרוקטיבית' שתפקידה לא רק להרוס אלא גם לבנות, והיא שואפת לשמר את נכסי התרבות של העבר. דבריו כווננו במיוחד ביחס לדת בכלל וביחס לחגים ולימי זיכרון לאומיים כמו פסח ותשעה באב בפרט.⁶⁰

אליעזר ריגר, מחשובי המחנכים בארץ ישראל, הציג עמדת ביניים בין שוללי הגולה ומחייביה. הוא הדגיש את הצורך החינוכי להציג בפני הנוער החלוצי את חשיבות קיומה של הגלות לצדו של המרכז הארצישראלי:

58 בן-גוריון, 'נצח ישראל', כוכבים, עמ' 110-155 (שנתון הממשלה, תשי"ז).

59 ראו, אניטה שפירא, חרב היונה: הציונות והכוח 1881-1948, תל-אביב 1992, עמ' 351-376; Yosef Gorny, 'The "Utopian Leap" in David Ben-Gurion Social Thought, 1920-1958', in: Ilan Troen and Noah Lucas (eds.), *Israel: The First Decade of Independence*, Albany 1995, pp. 125-142. על אודות ההבחנה בין תקופות היסטוריות שונות אצל בן-גוריון ראו להלן.

60 ברל צנלסון, 'במבחן (מקורות לא-אכזב)', אב תרצ"ד, כתבי ברל צנלסון, תל-אביב תש"ז, כרך ו, עמ' 389-391 וכן מקומות נוספים שם.

אין הצינונות שואפת לבנות את ארץ ישראל דוקא מחורבנה של הגולה. אדרבא, ארץ ישראל והגולה זקוקות זו לזו. בלי היקף של הגולה תיהפך ארץ ישראל לפרובינציה, ובלי המרכז בארץ ישראל עלולה הגולה להתנוון. [...] היישוב בארץ ישראל ישאר חלוץ האומה. תחית התרבות העברית תוכל להיות שלמה רק בארץ ישראל. בארצות חוץ לארץ יהודי נרון להישאר 'יהודי ומקף בצידו', הינו יהודי-פולני, יהודי-גרמני, יהודי-אמריקני, יהודי-פרסי וכו'. רק בארץ ישראל יגדל דור של 'יהודים בלי מקף', זאת אומרת 'יהודים-יהודים'.⁶¹

לכן מסקנתו החינוכית של ריגר היא שיש לחנך את הנוער הארצישראלי לתחושת אחריות ואחרות בין היהודים בארץ ליהודי הגולה. ואולם, הגישה החינוכית במחנה הסוציאליסטי ביטאה בדרך כלל עמדות רדיקליות באשר לשלילת הגלות ולעיצובו של היהודי החדש. ביטוי לכך אפשר למצוא בתכניות הלימודים ובספרי הלימוד להיסטוריה של זרם חינוך העובדים בשנות הארבעים, ואף בחינוך הממלכתי במדינת ישראל בשנות החמישים. בהוראת ההיסטוריה הודגשו תקופות ה'קוממיות' – ימי הבית השני והתחייה הלאומית היהודית – וניתנה התייחסות מועטה לימי הגלות, בצד הדגשת הממד הארצישראלי בהיסטוריה היהודית לדורותיה.⁶²

נוכחנו, אם כן, שבמחנה הפועלים הייתה אחיזה למגמה הרדיקלית ביחס לעיצובו של היהודי החדש מימי סירקין ואילך, בצד מגמה מתונה שבאה לידי ביטוי אצל גורדון ותלמידיו.⁶³ בשנות השלושים, כשגברה תחושת הניכור של ה'צבר' ליהודי הגולה, מחנכים והוגים בולטים כמו כצנלסון, ריגר ודינור, קראו לרסן את הערכים הרדיקליים ולחנך להזדהות עם יהודי הגולה ומורשתה.

61 אליעזר ריגר, החינוך העברי בארץ ישראל: יסודות ומגמות, תל-אביב ת"ש (להלן: ריגר, החינוך), עמ' 242-252, הציטוטים מעמ' 248-249. פרופ' אליעזר ריגר (1896-1954), חבר מפלגת הפועל הצעיר, היה מאנשי החינוך המרכזיים בתקופת היישוב, ניהל את מחלקת החינוך בארץ ישראל בשנות השלושים, היה פרופסור לחינוך באוניברסיטה העברית בירושלים ולימים כיהן כמנכ"ל משרד החינוך בימיו של בן-ציון דינור כשר חינוך.

62 ראו, למשל, תוכנית הלימודים ההומניסטיים: בחברות נוער ארצישראליות, במשקי הפועלות ובהוות הלימוד, ארכיון לתולדות החינוך היהודי בישראל ובתפוצות ע"ש דוד ילין, 8.103/20, עמ' 6. ראו גם קונפורטי, זמן עבר, עמ' 228-244, 267-282, Dan Porat, 'Between Nation and Land in Zionist Teaching of Jewish History, 1920-1954', *The Journal of Israeli History*, Vol. 27, No. 2 (2008), pp. 253-268

63 מרטין בובר, נתיבות באוטופיה, בעריכת אברהם שפירא, תל-אביב 1983, עמ' 253-264.

הגישה הדתית לאומית

עיקר דאגתו של מנהיג הציונות הדתית, הרב יצחק יעקב ריינס, מייסד המזרחי, הייתה נתונה לעצם הקיום היהודי נוכח האנטישמיות באירופה.⁶⁴ לפיכך ריינס הזדהה עם עמדתו המדינית הפרגמטית של הרצל באשר לצורך בפתרון מהיר לבעיית היהודים. הציונות הדתית, יותר מכל קבוצה ציונית אחרת, לא רק שלא תבעה להתנתק מן העבר היהודי המסורתי, אלא אף ראתה את עצמה כממשיכה טבעית של עולם המסורת. עם זאת מעצם מעמדה כזרם בתוך ארגון לאומי מודרני, הכריזה הציונות הדתית על מהפכה של ממש בעולם המסורת וההלכה. היהודי החדש נוסח הציונות הדתית לבש צורות וגוונים שונים, ואולם ביחס להכנת מהותה של הציונות אפשר לדבר על שני דגמים בציונות הדתית הקלאסית: הדגם הסובלני והדגם הפטרנליסטי. בעלי הגישה הסובלנית הפנימו את המציאות ההיסטורית המודרנית שבה הדת אינה המגדיר היחיד של הזהות היהודית המודרנית. הם הכירו בקיומו של עולם חילוני והחליטו להיות חלק מן החזון הציוני הכללי; זאת על אף הקושי ההלכתי לשתף פעולה עם ציונים חילוניים 'חופשיים ברעות'. היחס האינסטרומנטלי שייחסו מנהיגים אלה של הציונות הדתית לציונות אין פירושו שלא ציפו לגאולה במובן הדתי, ואולם יחסם לציונות היה ארצי ורציונלי יותר מן הדגם הפטרנליסטי.

לדגם זה אפשר לדעתי לצרף אישים בולטים כמו הרב שמואל מוהליבר, הרב נפתלי צבי יהודה ברלין (הנצי"ב), הרב יצחק יעקב ריינס, הרב חיים הירשנזון ומאוחר יותר אנשי הפועל המזרחי.⁶⁵ בראשית שנות התשעים של המאה התשע-עשרה יצא הרב מוהליבר להגן על אנשי היישוב החדש מפני ההתקפות של קנאי היישוב הישן:

ומה מאד נפלאתי על כמה מגדולי עמנו המופלגים בתורה וחסידות שהתנגדו לעקר ישוב אה"ק על ידי קניית שדות וכרמים ולהושיב עליהם אכרי ישראל, באמנם כי האכרים ובפרט הצעירים לימים אינם שומרים את התורה, כי לו היו דבריהם כנים, הנה כבר כתבנו שהקב"ה רוצה יותר שישבו בניו בארצו אע"פ שלא ישמרו את התורה כראוי ממה שישבו בחו"ל וישמרוה כראוי.⁶⁶

כלומר, הרב מוהליבר תמך במתיישבים יהודים בארץ ישראל, גם בכאלה שאינם שומרי תורה ומצוות. התבטאות זו אמנם אינה מייצגת את עמדתו הכללית, שכן הוא העדיף

64 שמעוני, האידאולוגיה, עמ' 132.

65 אביעזר רביצקי, חירות על הלוחות: קולות אחרים של המחשבה הדתית, תל-אביב 1999, עמ' 114-138.

66 שיבת ציון: קבץ מאמרי גאוני הדור בשבח ישוב ארץ ישראל, ירושלים תשמ"ה (ורשה תרנ"ב), עמ' 8. ראוי לציין גם את דברי הנצי"ב, שם, עמ' 17-18, בהם הוא קובע שהגאולה עשויה לבוא לאו דווקא על ידי גדולי הדור והרבנים אלא על ידי מי שנדמה כמנותק מרוח היהדות.

שומרי תורה, אבל מקור זה מעיד על עקרון הסבלנות של הרב מוהליבר באשר לסוגיה עקרונית בציונות הדתית, והיא מידת שיתוף הפעולה עם הציונות החילונית. הרב ריינס, מייסד המזרחי (1902), ראה בשיתוף הפעולה עם הציונות החילונית ועם מנהיגות התנועה הכרה שיש לברך עליו. שכן, ההכרעה הדתית לקחת חלק בתנועה הציונית הייתה כרוכה בשני קשיים: האחד הוא קושי הלכתי חינוכי ומעשי, והוא קשור בשיתוף פעולה עם יהודים שאינם שומרי תורה, והשני הוא קושי תיאולוגי הנובע מן החשש מדחיקת הקץ ומהיותה של הציונות תנועה משיחית המונהגת על ידי חילוניים. הרב ריינס, שגישתו כלפי הציונות הייתה פרגמטית, יצא להוכיח 'כי הרעיון הזה [הציונות] הוא נקי מכל סיג ופסול ואין בו חלילה שום דבר שינגד לדת. [...] אין בזה קורטוב של הענין מהגאולה, כל עקרו של הרעיון הזה ויסודו איננו אלא הטבת מצב אחינו האומללים'.⁶⁷ יתר על כן, הוא גיבה את מנהיגי הציונות, ובראשם הרצל, שכן 'מי לא יודה, כי אנשים כאלה, שהם יודעים בינה לעיתים ואשר כח להם לעמוד בהיכלי מלכים ושרים, כי הם רק הם מסוגלים לזה'.⁶⁸

הרב חיים הירשנזון מתח את עקרון הסובלנות עד קצהו כשהבהיר שלדעתו הדת אינה הרכיב היחיד בקיום הלאומי היהודי: 'האמת היא כי כל דת ישראל הוא דת לאומית אך אין לאומיות ישראל רק לאומיות דתית. הדת היא רק אחד מתנאי החיים של עם ולפיה היא קדמת העם ומועיל להתקדמותו המוסרית ומעשר אותה בעושר ורוחני, אבל הוא איננו הלאומיות'.⁶⁹ בכך הכיר הירשנזון בקיומה של החילוניות בעם ישראל בעידן המודרני. מכלל הדברים עולה שהיהודי החדש, הציוני הדתי, על אף אמונתו בגאולה דתית, בוחר לפעול בצוותא עם יהודים 'חופשיים' במפעל לאומי שהדת אינה הרכיב היחיד בתוכו. לעומת עמדה זו, הדגם הפטרנליסטי שנציגו המובהק הוא הרב אברהם יצחק הכהן קוק אינו מכיר בלאומיות יהודית שאינה דתית. הדת היא הלאומיות והלאומיות ביסודה היא דתית. לכן דרוש יהודי חדש, אך הוא חייב להיות דתי בראש ובראשונה. היהודי הלאומי האמיתי הוא זה המבחין בגודל השעה של דור זה שבו החל תהליך התחייה של העם

67 גילוי דעת שנשלח אל רבנים שמור בבית הספרים הלאומי, וכן הודפס כמאמר 'דעת הרבנים לטובת הציוניות', המליץ, גיליון 78, י"ט ניסן תר"ס. מובא אצל יוסף קלוזנר, 'בראשית יסוד המזרחי על-ידי הרב ריינס', בתוך: יצחק רפאל ושר"ז שרגאי (עורכים), ספר הציונות הדתית, ירושלים תשל"ז, כרך א, עמ' 339-340.

68 שם. יחסו החיובי להצעת 'מזרח אפריקה' (אוגנדה) בשנת 1903 ותמיכתו הבלתי מסויגת במנהיגותו של הרצל, 'איש אשר עיני ישראל תלויות אליו', מלמדים גם הם על גישתו המעשית לציונות. ראו, מכתב ריינס להרצל, כ' כסלו תרס"ד, בתוך: Michael Heymann (ed.), *The Uganda Controversy*, Jerusalem 1977, Vol. 1, pp. 180-181

69 מלכי בקודש, ח"ד, תשובה מ"ב, עמ' 242. מובא אצל דוד זוהר, מחויבות יהודית בעולם מודרני: הרב חיים הירשנזון ויחסו אל המודרנה, ירושלים ורמת גן תשס"ג, עמ' 97. על עמדתו של הרב חיים הירשנזון ביחס ללאומיות היהודית ראו גם את הדיון הרחב של אליעזר שביד, דימוקראטיה והלכה: פרקי עיון במשנתו של הרב חיים הירשנזון, ירושלים תשנ"ז, עמ' 19-41.

היהודי. הרב קוק, באיגרת תקיפה לאגודת המזרחי בשנת 1913, קרא למנהיגי המזרחי לשנות את עמדתם הסובלנית ולכפות את העמדה הדתית על התנועה הציונית כולה:

הננו רואים יד-ד' נטויה עלינו לטובה, אף אם קמעא-קמעא [...] הרעיון שאיננו עוסקים בתנועה מפלגתית, כ"א בתחית-עם, הולך ומתקדם, [...] הציונות הרחבה אינה יכולה, ע"פ הפרוגרמה שלה, לדבר בשם האומה בכללה. [...] גור אריה יהודה, נעור מתרדמתו הארוכה, והנה הוא הולך ושב אל נחלתו. [...] ונשמה זו אי אפשר שתהיה נזרקת בתנועה, כ"ז [כל זמן] שעל מצחה אות קין זה, ש'הציונות דבר אין לה עם הדת'. ומעתה ה'מזרחי' צריך הוא להכיר בגאון את גדולת תעודתו. לא להיות שמש למפלגה מעשית, פוליטית, קולטורית וכו' [...]. המזרחי מוכרח להיות בציונות מה שישראל — בעמים. [...] ויביע ברמה תקותו לנצחון מוחלט ושלם של דעתו, הכוללת העליונה והקבועה.⁷⁰

הרב קוק תבע, אם כן, מאנשי המזרחי להנהיג את הציונות הכללית ולא להסתפק בעמדתם כזרם בתנועה זו. שכן גם דור החלוצים, שבו טמון היה הפוטנציאל ליצירתו של יהודי חדש בעיני הרב קוק, ענה באופן חלקי על האידאל האמיתי. היהודי החדש צריך להיות אדם עז נפש המוכן להקריב עצמו למען האומה אך גם מקפיד על שמירת מצוות הדת שהן המעצבות את אופיו הלאומי. נמצא שדור החלוצים זקוק להכוונה דתית כדי להשיג את מטרתו האמיתית. לכן קבע הרב קוק במאמרו 'הדור', שחלוצי העלייה השנייה הם

דור שבכח יש לו רב, ובפועל לא כלום, דורש הרבה, ומן המוכן אין בידו מאומה, אי אפשר להצילו מרעתו ולהעמידו על דרך החיים הנכונה כ"א-במה שנדבר עמו מכל נשא ונשגב, מכל נעלה ונהדר, בשפה היותר פשוטה ונמוכה, בדברים היותר מורגלים ומובנים לו, כדי שימצא גם בעמק התהום שהוא שוכב שמה את הזיו והנועם האדיר והעליון שהוא מבקש.⁷¹

כאשר דור זה יתועל לנתיבות הדת הוא צפוי לגדולה ולבשורת הגאולה. כאמור, הרב קוק סבר שמקור הציונות הוא דתי ועצם קיומה של התנועה מבשר על תחיית האומה; לפיכך האמין שהיהודי החדש צריך לשוב אל הדת ולמקורה התנכי ולהפנות עורף לגלות. לדעתו לא רק החלוצים שגו בהכנת התהליך ההיסטורי שבו הם מצויים; גם אנשי היישוב

70 הרב יצחק הכהן קוק, אגרות הראי"ה, ירושלים תשכ"ב (להלן: קוק, אגרות הראי"ה), כרך ב, עמ' רח-רט. ראו גם רחל אלבוים-דרור, תולדות החינוך העברי בארץ ישראל, ירושלים תשמ"ו, כרך א, עמ' 279-291.

71 אברהם יצחק הכהן קוק, אדר היקר ועקבי הצאן, ירושלים תשכ"ז (תרס"ו), עמ' קיב. על עמדת הרב קוק ראו, דב שוורץ, הציונות הדתית: תולדות ופרקי אידאולוגיה, תל-אביב תשס"ג, עמ' 40-48.

הישן, הרבנים החרדים, לא הבינו את הצורך הדחוף להתרחק מערכה של הגלות.⁷² מעניין שגישתו האקטיביסטית של הרב קוק דומה לזו של הציונות הרדיקלית נוסח ברדיצ'בסקי וברנר, המבקשת ליצור יהודי חדש הנוגד לחלוטין את הוויית הגלות. ברם שאיפתו של הרב קוק הייתה ליצור יהודי חדש בעל צביון דתי מובהק ולא יהודי חילוני כפי שתבעו הראשונים.

היהודי החדש וסוגיית השימוש בכוח

הדגשת ממד הכוח היהודי אשר אפינה את גישתו של ברדיצ'בסקי, השפיעה כאמור על מחנה הימין הרביזיוניסטי, ובמיוחד על 'ברית הבריונים', אב"א אחימאיר, יהושע השל ייבין ואורי צבי גרינברג, וכן על אנשי האצ"ל והלח"י. ממד כוחני קיים בציונות מראשיתה גם בימי העלייה הראשונה והשנייה והוא לא נוצר רק בשנות העשרים והשלושים. תרבות הנוער העברי הייתה קשורה מראשית המפעל הציוני בהערצה של דמויות לוחמים יהודים מן ההיסטוריה. ארגוני השמירה בר גיורא והשומר נשענו על מיתוסים של גבורה יהודית. שיר 'הבריונים' של המשורר יעקב כהן, שחובר ב-1903 (ברן, אלול תרס"ג) לאחר פרעות קישינב, הדגיש את ממד הכוח והמלחמה בלאומיות היהודית. פזמונו 'ברם ואש יהודה נפלה ברם ואש יהודה תקום!' היה לסיסמת ארגון השומר ומאוחר יותר הושר בפי אנשי בית"ר והיה להמנונה של ברית הבריונים.⁷³

זאב ז'בוטינסקי הדגיש משנות העשרים הראשונות את הצורך ביצירתו של צבא יהודי והצבת 'קיר ברזל' בפני האוכלוסייה הערבית, שכן 'לעולם יהיו הערבים נגד עליה יהודית. אני יודע דוגמה בכל ההיסטוריה שאיזו ארץ שבעולם יושבה על ידי מישוה בהסכמתם האוהדת של ילידי המקום'.⁷⁴ באמצע שנות העשרים חיבר ז'בוטינסקי את ספרו שמשון, ולא במקרה בחר את בעל הזרוע המקראי כדי לעצב את דמותו של היהודי החדש. שמשון של ז'בוטינסקי העריץ את יכולתם של העמים המפותחים לשלוט בהמון ולפתח הייררכיה מסועפת לכלל עוצמה. 'הדהימה אותו התמונה הזאת של כוח רצון אחד ויחיד, המניע בתואם את איבריהם של אלפים. [...] הוא לא היה מסוגל להביע את הרעיון הזה, אבל חש

72 לפיכך תמך הרב קוק בהקמתו של בית הספר תחכמוני, מתוך עימות חריף ביותר עם הגימנסיה העברית מחד גיסא והרבנים החרדים מאידך גיסא. על הגימנסיה ראו, קוק, אגרות הראי"ה, כרך ב, עמ' עב-עג. ראו גם אבינועם רוזנק, הרב אברהם יצחק הכהן קוק, ירושלים תשס"ז, עמ' 43-80.

73 יעקב כהן, כתבי יעקב כהן: שירים, תל-אביב תש"ך, עמ' פו-פז.

74 דברי ז'בוטינסקי בישיבת הוועד הפועל הציוני, 11.6.1921, הפרוטוקולים של הוועד הפועל הציוני 1919-1929, בעריכת גדליה יוגב ויהושע פרוינדליך, ירושלים תשמ"ה, כרך ב, עמ' 251. בהמשך השתמש ז'בוטינסקי אף במונח 'קיר ברזל' כדי להצדיק הקמה של צבא יהודי, שם, עמ' 289. זאב ז'בוטינסקי, הדרך אל הריוזיוניזם הציוני: קובץ מאמרים ב'ראזסוויט' לשנים 1923-1924, תל-אביב תשמ"ד, עמ' 106-109, 115-119.

במעורפל כי הראו לו כאן את סודם העיקרי של עמים אשר יוצרים מדינות.⁷⁵ שמשון, כפי שציירו ז'בוטינסקי, שאף להנחיל לעמו מוסר קשוח של מאבק להשגת הזכויות הלאומיות כנגד האויבים. דהיינו, אם העם היהודי לא יידע לעמוד על זכותו לשליטה על ארץ ישראל כולה (על שתי גדותיה), אזי לא יזכה אף לרשת חלק ממנה. רמז לכך אנו מוצאים בסיפור המפליג בשבח חכמתו של שמשון כשופט בצרעה. בסכסוך בין אחים על אודות ירושת יכול השדה המשפחתי, דרש הבכור את השדה כולו ואילו הצעיר הסתפק בחלוקה צודקת ושוויונית. ז'בוטינסקי פסק בשם שמשון: 'ובכן', אמר שמשון, 'אין ויכוח בנוגע למחצית אחת: שניכם מסכימים כי היא שייכת לבכור, אתם מתווכחים רק על המחצית השנייה. נחלק אותה שווה בשווה. שלשת רבעי היכול – לבכור, ורבע ממנו – לצעיר, אתם יכולים ללכת'. כשהעירו הזקנים לשמשון שהבכור משקר פנה שמשון אל הצעיר: 'אחיך שקרן; אבל אתה טיפש, וזה גרוע יותר, אילו היית אומר גם אתה: "היכול כולו שלי", היית מקבל את המחצית שלך. [...] לך כבר, ותהיה חכם יותר בעתיד – וגם למד את חוכמתך לשאר תושבי העיר. זה יועיל להם'.⁷⁶

כלומר, רק מי שטוען 'כולה שלי' ראוי באמת לזכויותיו. אך מעבר לביטוי הספרותי של המאבק חסר הפשרות לזכויותיו של העם היהודי, ז'בוטינסקי שב והדגיש בראשית שנות העשרים, שיש להקים צבא יהודי כדי להתמודד עם הלאומיות הערבית. לפיכך לפי ז'בוטינסקי אי אפשר לנתק את עיצובו של היהודי החדש מן ההיבט הצבאי האקטיביסטי, כפי שהדבר בא לידי ביטוי בתנועת בית"ר.

השינויים הפוליטיים במצבה של ארץ ישראל שלאחר מלחמת העולם הראשונה, נפילתה של האימפריה העות'מאנית והחלת המנדט הבריטי על ארץ ישראל יצרו בסיס מובהק יותר למאבק בין שאיפותיה של התנועה הלאומית היהודית לבין התנועה הלאומית הערבית. התעצמותו של הסכסוך הלאומי עם הערבים מסוף שנות העשרים, ובמיוחד בימי המרד הערבי (1936-1939), העלתה את סוגיית השימוש בכוח למרכז התודעה הציונית גם ביחס לשאלת עיצובו של היהודי החדש. בספרו כשאומה נלחמת על חרותה, שראה אור בשנת 1936 בימי המרד הערבי, ערך יוסף קלוזנר, האינטלקטואל הציוני שהזדהה עם המחנה הרביזיוניסטי, השוואה בין המוסר היהודי שוחר השלום של אחד העם ואף של מנהיגי היישוב, שבחרו להבליג על התקפות הטרור הערבי, לבין המוסר היהודי הדורש להילחם על כבוד העם:

הרי זהו הויכוח בין יעקב אבינו ושני בניו העזים לאחר המעשה בשכם בן חמור: 'זי'אמר יעקב אל שמעון ואל לוי: עכרתם אותי להבאישני ביושבי הארץ – ואני מתימסר ונאספו עלי והכוני, ונשמדתי אני וביתי'. שמואל ולוי לא הכחישו את החשש של אביהם, ואך שאלו: 'הכזונה נעשה

75 זאב ז'בוטינסקי, שמשון, תל-אביב 2007, עמ' 187-189 (הציטוט מעמ' 189).

76 שם, עמ' 124. ראו גם עמ' 125.

את אחותנו?! – כלומר: כשהכבוד המשפחתי או הלאומי בסכנה אין לבקש חשבונות הרבה – אז מסכנים את הכל.

כך קבע קלוזנר, מתוך אהדה ברורה 'לבעלי הלב החם והמצפון הער' לעומת המוסר הצדקני של 'בעלי-החשבונות והשכל הקר'.⁷⁷ שכן 'אם אומה שלטת בארצה רוצים אנו להיות, צריך שבנינו יהיו ברזל! – צריך שנלמד אותם ש"אין החיים הנכס החשוב ביותר של החיים" (שילר). צריך שיכירו וידעו, שהם באו לארץ או נולדו בתוכה כדי לעשות מ"תולעת יעקב" אותו הנשר הגדול, שהתחיל מחדש את נעוריו לאחר שהיה עומד בגסיסה אלף ושמונה-מאות שנה [...].⁷⁸ היהודי החדש של קלוזנר חייב היה להיות לוחם אמין, המוכן למסור את חייו למען האומה במאבקה לעצמאות, בסגנון המזכיר את תביעתו של ברדיצ'בסקי להעדיף את 'מוסר הסיף' על פני 'מוסר הספר'. ראינו אפוא שהיהודי החדש הוא רעיון בסיסי בתנועה הציונית לגוניה. עם זאת כל זרם יצק לרעיון זה את תכניו ואת אפיוניו. הגישות השונות היו הבסיס גם לקונפליקטים מתמידים בנושא זה, שהיו להם משמעויות חינוכיות מעשיות בארץ ישראל מימי העלייה השנייה ואילך.

ג. אקטיביזם היסטורי ויצירתו של היהודי החדש

עד כה דנתי ברעיון היהודי החדש באידאולוגיה הציונית בעיקר בימי הציונות הקלאסית. נעבור עתה לבחינתו של רעיון זה בהיסטוריוגרפיה הציונית. יש להבחין בין היסטוריה אקטיביסטית ואידאולוגית, אשר עשתה שימוש בחומרים היסטוריים כדי לכוון את המהפכה הציונית, לבין ההיסטוריוגרפיה הציונית המקצועית, שעיקרה הוא מחקר מדעי המבוסס על מתודולוגיות מחקר מקובלות. לעתים ההיסטוריוגרפיה משולבת בתוך האידאולוגיה הציונית, כמו במקרה של דוד בן-גוריון ויצחק בן-צבי, אך לרוב ההיסטוריוגרפיה הציונית אתגרה מגמות רדיקליות בציונות.⁷⁹ ארון תחילה במגמה ההיסטורית האקטיביסטית ולאחר מכן ביחסם של מרבית ההיסטוריונים הציוניים לרעיון היהודי החדש. בן-גוריון פירש את המציאות ההיסטורית בימי העלייה השנייה באמצעות הדימוי התנכי של המעבר מדור המדבר לדור ההתנחלות בארץ ישראל. כבר בימי עלייתו לארץ הוא כתב:

היהודים החנוטים, שנשקעו כבר בביצות הגלות עד לצואר, לא יקיצו אפילו אם ישמעו, כי בארץ ישראל הזהב מתגלגל בחוצות. והיהודי החדש, הגא

77 יוסף קלאוזנר, כשאומה נלחמת על חירותה: מסות היסטוריות, תל-אביב תרצ"ו, עמ' vi-vii.

78 שם, עמ' xiii. ההדגשה במקור.

79 זאב צחור, 'תולדות מדינת ישראל: אקדמיה ופוליטיקה', קתדרה, חוב' 100 (אב תשס"ב), עמ' 378-394; קונפורטי, 'זמן עבר, עמ' 27-56.

והלווחם, לא יבהל ולא ישוב אחרור אם גם אמת כפי המרגלים החדשים. אך צר לי על קטנות־המוח וטמטום־הלב של אלה הצעירים, שאין להם אפילו אומץ־הלב להודות, כי ברחו משדה המערכה, אלא משתדלים לגלול ע"י שקרים את האשם על רוע־המצב שבארץ ישראל [...] דיבה מוציאים הם על הארץ!⁸⁰

לעומת היהודים הישנים הגלותיים, היהודים שנולדו בארץ ישראל מייצגים טיפוס חדש: 'ממש ההיפך הם בניהם, ילידי הארץ, ארץ ישראל, ארץ החרות והתחיה [...]'. לא נמלטו מהגולה, אך נולדו לדרור [...]'. לא בערב־רב של שפות זרות, אך שפה אחת בפיהם, השפה העברית במבטא הספרדי הרך, המצלצל, המקורי!⁸¹ בעיני בן־גוריון, דמותו של היהודי החדש נוגדת את זו של יהודים גלותיים, הדומים לבני 'דור המדבר' אשר פחדו מן הגאולה והעדיפו את חיי העבדות הנוחים במצרים.⁸² היהודים החדשים, לעומתם, 'נולדו לדרור'. הם משוחררים מ'מחלות' הגלות, חיים בטבעיות במולדתם ודוברים את שפתם הלאומית. כפי שאפשר לראות, השימוש בעולם הדימויים התנכי מאפיין את הלך הרוח של בן־גוריון, כמו גם את העילית החלוצית של העלייה השנייה.

בן־צבי ובן־גוריון ייחסו להיסטוריה חשיבות רבה. בן־צבי פעל כהיסטוריון מקצועי מרבית חייו, אך גם בן־גוריון העלה תרומה היסטוריוגרפית. במהלך מלחמת העולם הראשונה, בעת שהותם מאונס בארצות הברית, הם עסקו בפרסום המהדורה השנייה של הספר יזכור לחללי השומרים בארץ ישראל ובעיקר בהוצאת ספרם המקיף ארץ ישראל בעבר ובהווה.⁸³ עיון בספר זה מאפשר לנו לעמוד על רעיונותיהם של בן־גוריון ובן־צבי ביחס לרציפות היישוב היהודי בארץ ישראל, שהחלו להתגבש כבר בתקופה זו. בן־צבי רצה להוכיח את רציפותו ההיסטורית של היישוב היהודי בארץ גם בתקופת הגלות: 'לא היה אף רגע בדברי עמנו, בו ינתק הפתיל המקשר את האומה כולה, באשר היא שם,

80 מכתב דוד בן־גוריון לאביו, א' כסלו תרס"ח, בתוך: ברכה חכם ואליעזר שוחט (עורכים), ספר העלייה השנייה, תל־אביב תש"ז, עמ' 348.

81 שם, עמ' 350.

82 ראו, שמואל אלמוג, ציונות והיסטוריה, ירושלים תשמ"ב, עמ' 142-151, ובמיוחד עמ' 148-149. ביאליק, 'מתי מדבר' ו'מתי מדבר' האחרונים'. בן־גוריון החזיק בעמדה זו שנים ארוכות, במשך כל ימי המנדט וגם בימי המדינה, אף שהכיר בדיעבד בקיומה של תפוצה לצדה של מדינת ישראל. יוסף גורני, "שליטת הגלות" והשיבה אל ההיסטוריה, בתוך: שמואל נח אייזנשטדט ומשה ליסק (עורכים), הציונות והחזרה להיסטוריה: הערכה מחדש, ירושלים תשנ"ט (להלן: גורני, שליטת הגלות), עמ' 349-360, במיוחד, עמ' 355-356.

83 המהדורה הראשונה של קובץ יזכור: מצבת זכרון לחללי הפועלים בא"י ראתה אור ביפו בתרע"ב (1911) בעריכתו של אלכסנדר זיסקינד רבינוביץ (אז"ר); והשנייה בידידי בניו יורק ב־1916, בעריכתם של דוד בן־גוריון ואלכסנדר חשין. דוד בן־גוריון ויצחק בן־צבי, ארץ ישראל בעבר ובהווה, ירושלים תש"ם (להלן: בן־גוריון ובן־צבי, ארץ ישראל). הספר יצא לאור במקור בידידי: ארץ ישראל אין פערגאנגענהייט און געגענווארט, ניו יורק תרע"ח.

אל ארץ-מולדתה, והנימים הדקות של שארית היישוב היו צינור חי וממשי לקשר נצחי זה.⁸⁴

המגמה להוכיח את רציפות היישוב היהודי בארץ ישראל עוברת כחוט השני לאורך מחקריו של בן-צבי שנכתבו במשך חמישה עשורים.⁸⁵ היישוב היהודי הקטן שנותר בארץ ישראל כל ימי הגלות הוא העדות ההיסטורית לקשר הנצחי בין עם ישראל לארצו. היישוב הארצישראלי הקדום והרציף הביע בגופו את שאיפותיה של האומה לשוב אל ארץ ישראל, והוא מוכיח את נצחיות הקשר שבין עם ישראל לארץ ישראל. גישה זו של בן-צבי עולה בכירור מספרו שאר ישוב, ממחקרו המפורסם על היישוב היהודי בפקיעין וממחקרים נוספים. במבוא לספרו ארץ ישראל וישובה בימי השלטון העותמני, הוא קובע: 'אכן, היישוב היהודי הקטן, שהשפעתו על גורל הארץ הייתה בלתי-ניכרת בכל התקופה הארוכה של החורבן [...] – מיילא תפקיד עצום בתורת הברית המקשר את העבר ההיסטורי המזהיר של האומה עם ההווה האפור שלה ועם עתידה המקווה'.⁸⁶

בן-צבי ראה אפוא ב'שארית היישוב' גיבורים היסטוריים. הם 'הברית המקשר' בין עברה של האומה 'עם ההווה האפור שלה ועם עתידה המקווה'. גיבורים אלה, שבחרו להישאר בארץ ישראל בניגוד לשאר העם שיצא לגלות, הם חלוצים ההולכים לפני המחנה. תחושת האוונגרד שליוותה את חלוצי העלייה השנייה מצאה לה 'מקבילה היסטורית' בדמות 'שארית היישוב'. בן-צבי ובן-גוריון אף חיפשו שורשים יהודיים בקרב הפלאחים הערבים, שהיו לפי הנחתם צאצאי היהודים הקדמונים: 'דבר אחד ברור: הפלאחים אין מוצאם מן הכובשים הערבים [...]. האוכלוסייה הכפרית שמצאו הכובשים הערביים בארץ ישראל הייתה במידה רבה יהודית. רבים מהם קיבלו קודם לכן, למראית עין, את דת הנוצרים [...]. הפלאחים שמרו מסורות המלמדות על מוצאם היהודי של אלה אשר העדיפו את הנאמנות המוחלטת לארץ ישראל ולא עזבוה כל ימי הגלות'.⁸⁷

אפשר לזהות את הערגה לילידיות המקום, לזיקה ארוכת הימים לארץ ישראל, כבר מראשיתו של המפעל הציוני בימי העלייה הראשונה והשנייה. זו הלכה והתחזקה עם התבססות היישוב היהודי בארץ בשנות השלושים והארבעים, כאשר דמותו של היהודי

84 יצחק בן-צבי, שאר ישוב, בעריכת מיכאל איש-שלום, ירושלים תשכ"ו, עמ' 9.

85 שם, עמ' 7.

86 יצחק בן-צבי, ארץ ישראל וישובה בימי השלטון העותמאני, ירושלים תשט"ו, עמ' טז.

87 בן-גוריון ובן-צבי, ארץ ישראל, עמ' 196, 199, 201-206. רעיון היהודי החדש ביטא בין השאר את הערגה לשוב למקור שטרם הושחת. זוהי הסיבה להערצת הנעורים ולתרבות הגוף מזה, בצד הערצה לבדוויים ולבני המזרח 'הפרא האציל' מזה. ראו, ישראל ברטל, 'קוזק ובדווי: עולם הדימויים הלאומי החדש', קוזק ובדווי: 'עם' ו'ארץ' בלאומיות היהודית, תל-אביב 2007, עמ' 68-79; הנ"ל, 'המושגים "עם" ו"ארץ" בהיסטוריוגרפיה הציונית עד 1967', בתוך: יחיעם ויץ (עורך), בין חזון לרוויזיה: מאה שנות היסטוריוגרפיה ציונית, ירושלים תשנ"ח, עמ' 37-49.

החדש זוהתה עם ה'צבר' האנטי-גלותי.⁸⁸ הלך רוח זה בקרב הנוער הארצישראלי, שנשא לעתים גם גוון אנטי-יהודי, הטריד כאמור מחנכים ציונים בארץ ישראל ובתפוצות, כמו יחזקאל קויפמן, שמעון רבידוביץ ובן-ציון דינור.⁸⁹ למרות מחויבותו לעם היהודי ולהיסטוריה היהודית, נטה בן-גוריון להדגיש את מרכזיותה של ארץ ישראל בתולדות העם היהודי בגישתו ההיסטוריוגרפית.⁹⁰ בעיוניו בתנ"ך הוא יצא להוכיח את הקשר ההיסטורי העתיק בין עם ישראל לארצו והמעייט בערכה של הגלות כמעצבת הזהות היהודית ההיסטורית. בהרצאתו 'קדמות ישראל בארצו' (1959) בחוג התנ"ך שניהל בכיתו, העלה בן-גוריון את הסברה שארץ ישראל היא שעיצבה את דת ישראל, שכן המונותאיזם הארצישראלי קדם לאברהם. יתר על כן, לדעתו רוב רובו של עם ישראל נותר נאמן לארץ ישראל גם בימי גלות מצרים. רק מקצת משפחות עשירות ובני אצולה הם שירדו מצרימה ושבו לארץ בימי יהושע. המסקנה מן הדברים היא שארץ ישראל היא שעיצבה את דמותו הלאומית של העם היהודי.⁹¹ היהודי החדש, לפי בן-גוריון ובן-צבי הוא, אם כן, אדם שארץ ישראל היא המעצבת את זהותו; עצם הקיום בארץ ישראל עולה בערכו על רכיבים אחרים בתודעה הלאומית. ישנם קווי דמיון בין ההיסטוריוגרפיה הזו לעמדות האידיאלוגיות של ברדיצ'בסקי.

גישתו של יצחק בן-צבי התמתנה כששימש נשיאה השני של מדינת ישראל שלוש קדנציות (1952-1963). העלייה הגדולה של יהודי המזרח בשנות החמישים, יחד עם החשיבות הגדולה שבהידוק הקשר עם יהודי המערב, ריככו את עמדתו והוא חיזק את היסוד התודעתי האתני שבציונות על פני היסוד הארצי. הביטוי לכך היה בהתעניינותו המחקרית והציוברית בקהילות ישראל בארצות המזרח ובאהדתו ליהודי הגולה ולמסורת ישראל.⁹² אף בן-גוריון, כאמור, לא שלל את הקשר בין ההיסטוריה היהודית לבין מדינת ישראל, אלא ראה בהקמת המדינה את אחת מפסגותיה של ההיסטוריה היהודית. יתר על כן, הוא לא שלל את הקשר בין מדינת ישראל לבין יהדות הגולה: 'הקמת מדינת ישראל

88 רחל אלבוים-דרור, "הוא הולך ובא, מקרבנו הוא בא העברי החדש": על תרבות הנוער של העליות הראשונות, אלפיים, קובץ 12 (תשנ"ו), עמ' 104-135; עוז אלמוג, הצבר: דיוקן, תל-אביב תשנ"ז (להלן: אלמוג, הצבר).

89 יוסף קויפמן, 'חורבן הנפש', מאוניים, כרך א, חוב' ד, תרצ"ד, עמ' 6-18. ראו להלן על דאגתו של בן-ציון דינור מפני המגמה הילידית. Simon Rawidowicz, 'On the Concept of Galut', in: Benjamin C. I. Ravid, (ed.), *Israel: The Ever-Dying People — and Other Essays*, London and Toronto 1986, pp. 96-117. ראו גם ריגר, החינוך, עמ' 183-195, 242-252.

90 דוד בן-גוריון, עיונים בתנ"ך, ירושלים תשכ"ט, עמ' 126. בן-גוריון אמר: 'אני אחד מאלה המרבים מאד להתעניין בעברו של העם היהודי, ובמיוחד בעברו של העם בארץ [...]'.⁹¹

91 עיונים בספר יהושע: דיוני החוג למקרא בבית דוד בן-גוריון דין וחשבון מלא, ירושלים תש"ך (להלן: עיונים בספר יהושע), עמ' 321-329.

92 צבי צמרת, 'ראיון עם דוד ברטנוב — נשיאים ורוח: שנות המדינה הראשונות מלשכת נשיא המדינה', בתוך: צבי צמרת וחנה יבלונקה (עורכים), העשור הראשון: תש"ח-תשי"ח, ירושלים תשנ"ח, עמ' 322.

היא לא ניצחון ציוני בלבד, – זהו מאורע גדול ומרכזי בתולדות העם היהודי [...] ומהרגע הראשון לקום המדינה עומד העם היהודי, מחוץ למרשיעי ברית מימין ומשמאל, סביב המדינה ורוצה בשלומה, בביטחונה ובעצמאותה.⁹³ לפיכך, למרות הדגש הארצישראלי בהגותו, הוא ראה במדינת ישראל את מדינת העם היהודי.⁹⁴

גישתם האקטיביסטית של בן-גוריון ושל בן-צבי כלפי ההיסטוריה היהודית העמידה את ארץ ישראל במרכז ושללה את חיי היהודים בגלות. עמדה זו לא נגדה את אמונתם היסודית שמדינת ישראל היא מדינתו של העם היהודי, ברם היא יצרה העדפה ברורה לימי הזוהר התנכיים בטרם יצא העם לגלות. אמונה זו אף התחזקה עם התגליות הגדולות שסיפקה הארכאולוגיה המקראית בארץ ישראל בשנות החמישים והשישים. לתנ"ך ולארכאולוגיה נודעה חשיבות מרכזית בעיצוב הזיכרון הקיבוצי הישראלי במדינת ישראל הצעירה,⁹⁵ ולעומתן תודעת הרציפות ההיסטורית היהודית, זו המדגישה את ההיבט האתני התרבותי בתולדות ישראל וכוללת גם את חיי היהודים בגלות נדחקה לשולי התודעה הקולקטיבית.

ד. ההיסטוריוגרפיה הציונית ככלם בפני מגמות רדיקליות

בקרב ההיסטוריונים החוקרים את תולדות עם ישראל ולא רק את ההיסטוריה של ארץ ישראל המגמה הייתה שונה, בדרך כלל. בניגוד לבן-גוריון ובן-צבי, אשר עקב כמיהתם האידאולוגית לבטא מגמות ילידיות (אוטוכטוניות), דהיינו שהארץ היא המעצבת את הזהות הקיבוצית של העם ולכן הפנו את המבט ההיסטוריוגרפי בעיקר אל הארץ, העדיפו ההיסטוריונים המקצועיים את ה'עם' על פני ה'ארץ'. בדרך כלל היסטוריונים ציוניים שעסקו בהיסטוריה היהודית – על אף נטייתם האידאולוגית הציונית – נטו לרסן מגמות רדיקליות השואפות ליצור יהודי חדש המנותק מן ההווה הרציפה של תולדות ישראל גם בגלות.⁹⁶ דינור, ההיסטוריון הציוני המובהק ביותר בדור המייסדים של ההיסטוריוגרפיה הציונית, ראה בשלילת הגלות את העיקר הראשון של התנועה הציונית. 'עקרונה הראשון של התפיסה הציונית של המציאות היהודית היה – שלילת הגלות. שלילה זו

93 בן-גוריון, חזון ודרך, כרך ד, עמ' 18.

94 בן-גוריון, 'נצה ישראל', כוכבים, עמ' 149. כפי שעולה מדברי בן-גוריון עצמו, 'מדינת ישראל לא נועדה לתושביה בלבד, אלא לעם [היהודי] כולו'. במאמר זה הפגין בן-גוריון את ידיעותיו בהיסטוריה היהודית כולה וגם כאן שב והדגיש את מרכזיותה של תקופת הזוהר המקראית, 'התקופה הגדולה, העשירה והמזהירה בתולדות ישראל – תקופת התנ"ך, התקופה מימי משה ועד עזרא, הועם זיהו ונתעקם תארה בגולה. [...] רק עם תקומת ישראל נוצר הרקע הטבעי להבנת אותה תקופה'. שם, עמ' 134.

95 מיכאל פייגה, 'מבוא', בתוך: מיכאל פייגה וצבי שילוני (עורכים), קרדום לחפור בו: ארכיאולוגיה ולאומיות בארץ ישראל, באר שבע 2008 (להלן: פייגה, מבוא), עמ' 1-18.

96 David N. Myers, 'Was there a "Jerusalem School"?' *Journal of Contemporary Judaism*, No. 10 (1994), pp. 61-91, esp. pp. 82-83

היא יסודה הראשון של האידאולוגיה הציונית. צרת היהדות היא אחת, וגלות שמה. [...] "הגלות מכפרת על כל העוונות", מפני שהיא אם כל חטאת'. בעיניו של דינור – בניגוד לדובנוב – המרכז היחיד האפשרי לעם היהודי הוא ארץ ישראל, ולפיכך גם כאשר היה העם בגלות הוא לא ויתר מעולם על מולדתו. 'אפילו כשארץ ישראל לא הייתה למעשה ברשותו של עם ישראל, לא היה ישראל מחוסר-מולדת, אלא עם שאחרים גזלו ממנו את ארצו, שהוא "עדיין מחזיק בשוליה" ו"נאחו בסנסניה" וטוען: "כולה שלי". [...] וכמה וכמה תופעות יסודיות בתולדות ישראל אינן אלא גלויים שונים של שאיפותיו לתקומה לאומית ומדינית בארצו.⁹⁷ עמדתו ההיסטוריוגרפית הפלשתינוצנטרית של דינור היא ברורה, אם כן. לכן אין זה מקרה שספר הציונות, שאותו ערך, עוסק בגלויים היסטוריים שהטרימו את הציונות הפוליטית ואין בהם קשר סיבתי לצמיחתה של התנועה הציונית במתכונתה הפוליטית בשלהי המאה התשע-עשרה. בעיניו ראשיתה של הציונות כתופעה מדינית קשורה ב'חפוש דרכי גאולה מימי כשלונה של התנועה השבתאית עד על עליית הפרושים', דהיינו התנועות המשיחיות וחיפוש דרכי הגאולה לעם היהודי ועליות שונות לארץ ישראל משנת 1700 ואילך הם חלק היסטורי ממשי מן התנועה הציונית.⁹⁸

עם זאת, אף על פי שעקרון שלילת הגלות היה נר לרגליו, הוא דחה מכול וכול את העמדה החינוכית ששאפה לעצב את היהודי החדש ללא כל קשר לרציפות הדורות, והעדיפה את 'הפסיעה הגסה' או הקפיצה ההיסטורית מימי הבית השני אל העלייה הראשונה. דינור שאף לעצב יהודי חדש שאמנם ישלול את הגלות, אבל יראה עצמו בה בעת חלק מרציפות הדורות. מבחינתו הכרה היסטורית רציפה היא רכיב חיוני בחינוכו של היהודי החדש. ה'הכרה חדשה של העבר הישראלי' היא תודעה היסטורית ברוח הרומנטיקה, ולפיכך היא נועדה ל"השתמש בנחלת-העבר בשלמותה" לצורך ההכרה הלאומית.⁹⁹ נמצא שהיהודי החדש שאותו שאף דינור לעצב, הן במפעלו ההיסטוריוגרפי הן בפועלו החינוכי הענף,¹⁰⁰ צריך היה לראות את עצמו חלק מרציפות הדורות. זאת הסיבה שבחנוכה תרצ"ד (דצמבר 1933) בנאומו בכינוס השלישי של 'מועצת המורים למען הקק"ל', בתקופה שבה התחזקה המגמה ה'ילידית' בקרב הנוער הארצישראלי, התריע דינור מפני הסכנה הרובצת לפתחו של חינוך היוצר יהודי חדש המנוכר ליהודי הגולה:

עלינו להגיד גלויות, כי עצם יחסו של הישוב בארץ לתפוצות טעון תיקון יסודי. גודלנו וחונכנו על שלילת הגלות. אמרנו: 'הגלות מכפרת על כל', מפני שהיא 'אם כל חטאת'. שלילת הגלות הביאה אותנו לשלילת

97 בן-ציון דינבורג (עורך), ספר הציונות: מבחר הספרות הציונית ורשומי התנועה ומפעליה בגלוייהם ובהשתלשלותם ההיסטורית, תל-אביב תרצ"ט, כרך א: מבשרי הציונות, עמ' יב-יד.

98 שם, עמ' 2-17.

99 שם, עמ' יג.

100 מרום, הגותו ופועלו.

הגולה. נוצר בקרבנו יחס של בוז לגולה. היחס הזה גרם לנו להזניח גם את הערכים התרבותיים והחברתיים הנפלאים שנוצרו בגולה, אותה 'נפשויות' המיוחדת במינה שהתהוותה בהתאבקות הדורות של עם נאמן רוח ואדיר אמונה העומד על נפשו. ואני שואל את עצמי ואתכם: האם ערכם של היסודות האלה לבנין הארץ, להתאמצות האומה, וכשרון ההקרבה, ההתלכרות הפנימית וההבנה ההדרית, הוא כל-כך קטן, שאנו רשאים לזלזל בהם, ולהתייחס אליהם כאל יצירת הגלות? דולדלנו על-ידי זלזול תמוה זה. תהום בין הישוב בארץ, בין הדור הצעיר בישוב ובין התפוצות על-ידי הבורות. אם פעם בראשית הציונות הייתה השאלה: 'הידעתם את הארץ?' – יש לשאול עכשיו: 'הידעתם את העם?'¹⁰¹

עקב הקשר הנפשי העמוק ליהודי הגולה ואהבתו הגדולה ל'עולם הישן' הוא כתב את ישראל בגולה, שבו ניכרת מחויבותו לציונות כתנועתו של העם היהודי. מחקרו המונומנטלי הוקדש כולו להיסטוריה תרבותית וחברתית של העם היהודי בגולה.¹⁰² מפעל זה מלמד על קירבתו לגישה שאפיינה את פועלם של אחד העם וחיים נחמן ביאליק, ששאפו לשמר את התרבות היהודית בגלות על ידי מפעלי כינוס דוגמת ספר האגדה.¹⁰³ דינור דחה את גישתם של ברדיצ'בסקי ובן-גוריון. הוא שאף להקהות את הניכור של בני הדור הצעיר כלפי העולם היהודי בגולה. כך עשה בבית המדרש למורים בירושלים בשנות השלושים וכך במהלך השואה עצמה, כשפעל יחד עם קבוצת האינטלקטואלים 'אל דמי' מסוף 1942 כדי לעורר את מודעות היישוב לחשיבות הצלת יהודי אירופה. דינור נזעק והתריע על חוסר ההזדהות של היישוב עם יהודי הגולה:¹⁰⁴ 'דומני שלא תהיה הפרזה בדבר, אם אגיד שהנוער בארץ ישראל אינו מזדהה הזדהות בלתי אמצעית עם גורלה של היהדות בגולה. מדוע וכיצד קרה הדבר? [...] הנחלנו לנוער יותר מדאי יחס של היירות כלפי יהודים אחרים, ופחות מדאי יחס של שליחות, יחס של אחריות כלפיהם וכלפי גורלם.'¹⁰⁵ כפי שנוכחנו, בן-גוריון בהרצאתו 'קדמות ישראל בארצו' העניק לארץ ישראל ולילידיות המקום עדיפות כמעצבי הזהות הלאומית. הוא ייחס חשיבות פחותה למורשת

101 מצוטט אצל ברוך בן-יהודה, תנועת-מורים למען ציון וגאולתה, ירושלים תש"ט, עמ' 53-54.

102 בן-ציון דינור, ישראל בגולה: מקורות ותעודות ערוכים ומסודרים לפי העניינים והזמנים בתוספת פתיחות, ביאורים והערות, ירושלים תרפ"ו-תרצ"ט, כרכים א-י.

103 ריין, היסטוריון, עמ' 243-254.

104 שם, עמ' 130-133; דינה פורת, "אל-דמי": אנשי רוח בארץ ישראל נוכח השואה, 1943-1945, הציונות, כרך ח (תשמ"ג), עמ' 245-275.

105 בן-ציון דינור, זכור: דברים על השואה ועל לקחה, ירושלים תשי"ח, עמ' 46-66, הציטוט מעמ' 62.

ההיסטורית הרציפה הכוללת גם את ימי העם בגלות. דינור, שהשתתף בחוג התנ"ך, הגיב על דברי בן-גוריון בחריפות רבה:

המסורת ההיסטורית היא, כמו ההיסטוריוגרפיה הלאומית, בגדר של האבטוביוגרפיה של העם. אם עם מספר על עצמו שמוצאו מחוץ-לארץ, ושהקשר שלו עם ארצו אינו טבעי-ראשוני, אלא קודם היה עם ואחר כך בא לארץ הזאת; אם עם מספר על עצמו בכל הדורות, שהוא היה משועבד ואחר כך נשתחרר, וכי ראשיתו קשורה בגילוי דתי – הרי אלה הם אינם פרטים. אלה הם יסודות התרשמות ראשונית של קולקטיב על דרך חייו. ואני חושב שכל מחקר היסטורי בפרטים אינו יכול להתכחש ליסודות אלה. [...] מה שכבוד המרצה [בן-גוריון] אמר כאן, אינו אלא התעלמות גמורה מן המסורת ההיסטורית וניגודה המוחלט [...] אם העם זוכר את עצמו לפני הארץ – אין זה מקרה, אלא דבר עצום, יסודי ומכריע. [...] אין זה מתקבל על הדעת, כי עם ימציא סיפור אגדה על עצמו, שהוא שהה בבית-עבדים לעם אחר. כל העמים רגילים לספר על עברם הרחוק, שהיה תור הזהב; והנה מספר עם זה על עברו, שהיה תור העבדות. והרי אנו יודעים, שאמנם הייתה עבדות כזאת בגושן, וכי היו במצרים עמים משועבדים, היו והיו. [...] יסלח לי כבוד המרצה הנכבד: הואיל והקושיות [שהעלה בן-גוריון], לדעתי, אינן קושיות, איני מקבל גם את התירוץ.¹⁰⁶

נמצא אפוא שדינור, בניגוד לבן-גוריון, קבע בצורה ברורה שהתודעה של העם (המסורת ההיסטורית) חשובה ומרכזית יותר בתולדות ישראל מאשר הארץ. התנגדותו החריפה של דינור נבעה מן ההשלכות החינוכיות הקשורות בעמדה הילידית שהציג בן-גוריון בהרצאה זו. ברם, למרות דברים נוקבים אלה אין להתעלם מכך שדינור עצמו תרם לחיזוק הלכי רוח 'אנטי-גלותיים' כאשר הציע תכניות לימודים להיסטוריה בשנות השלושים והארבעים וכאשר כיהן כשר חינוך (1951-1955) שהיה אחד הדומיננטיים ביותר בתולדות מדינת ישראל. בתכניות הלימודים להיסטוריה בשנות החמישים קיבלה הוראת 'תקופות הקוממיות' (הבית השני והעת החדשה) עדיפות בהשוואה להוראת ימי הגלות ה'פסיביים'.¹⁰⁷ אפשר, אם כן להצביע, על שניות בעמדתו של דינור: 'שליטת גלות' מזה וחשש מפני יצירתו של יהודי חדש המנותק מהוויית הגולה מזה; אהבה ויוקדת לעולם היהודי הישן מכאן והדגשה יתרה של ארץ ישראל בהיסטוריה היהודית מכאן. אך, כאמור, בשאלת עיצובו של היהודי החדש נוכחנו לעיל בהבדלים בין עמדתו של דינור לגישתו של בן-גוריון.

106 עיונים בספר יהושע, הציטוטים מעמ' 357-353.

107 קונפורטי, זמן עבר, עמ' 228-251.

מרבית ההיסטוריונים הציונים – הן בני דורו הן תלמידיו – הדגישו ביתר שאת את היסוד האתני (העממי) בהיסטוריה היהודית והעדיפו אותו על הרכיב הטריטוריאלי שהודגש במגמה הרדיקלית של האידאולוגיה הציונית. כך היסטוריונים מובילים מן הדור הראשון כמו יצחק בער, גרשם שלום, שמחה אסף, יעקב נחום אפשטיין ואחרים. בקרב ההיסטוריונים המובילים בדור המדינה, כמו יעקב כ"ץ, שמואל אטינגר, יעקב טלמון ואחרים, מגמה זו הלכה והתחזקה.¹⁰⁸ מרבית ההיסטוריונים הציוניים לא העמידו את ארץ ישראל במרכזה של ההיסטוריה היהודית ולא סברו שהיא הייתה גורם מרכזי כל כך בחיי העם בגלות.¹⁰⁹ כ"ץ לא היסס להצביע על הקירבה היתרה בין המחקר ההיסטורי של דינור לבין פועלו הפוליטי כשר חינוך בשנות החמישים. הוא לא שלל את מפעלו ההיסטורי של דינור, אך התריע מפני ערבוב התחומים שבין אידאולוגיה להיסטוריוגרפיה – תפקידם של היסטוריונים אינו לעצב את ההווה כי אם לתאר נאמנה את העבר.¹¹⁰

חיים הלל בן-ששון, תלמידם של דינור ויצחק בער, תקף בחריפות את המגמה הילידית ששלטה בשיח הציבורי בשני העשורים הראשונים לקיומה של מדינת ישראל. בעיניו ההאדרה המופרזת של דמות ה'צבר' הילידי – היהודי החדש שכמו אליק 'נולד מן הים' ונותק כביכול מן ההיסטוריה היהודית בגלות – בצד הערצת התנ"ך והארכאולוגיה מסוכנת להשקפה הציונית. בן-ששון העדיף את התודעה ההיסטורית היהודית הרציפה כמנוף חינוכי ליצירתו של היהודי החדש, שהרי לדעתו 'הציונות לא קמה מתוך הארכיאולוגיה. ערגתם של היהודים לא באה משום שהיהודים ישבו בארץ ברציפות. הציונות קמה מתוך תודעה רוחנית-אנושית, והיהודים חזרו לארץ מפני שהם לא ישבו בה'.¹¹¹ בן-ששון התנגד נחרצות לעמדות רדיקליות באשר לחינוכו של היהודי החדש כאדם המנותק מרציפות ההיסטוריה היהודית; היהודי החדש שלו התבסס על הזיכרון ההיסטורי היהודי הרציף.

לאחר מלחמת העולם השנייה השתנתה החלוקה הדמוגרפית של יהדות העולם, ונוצרו שני מרכזים גדולים של העם היהודי בארצות הברית ובמדינת ישראל. לנוכח מציאות חדשה זו, מנהיגי מדינת ישראל ואף בן-גוריון, למרות עמדתו השוללת את הגלות, הכירו

108 Yitzhak Conforti, 'Alternative Voices in Zionist Historiography', *Journal of Modern Jewish Studies*, Vol. 4, No. 1 (2005), pp. 1-12

109 למשל, אפרים אלימלך אורבך קבע, בניגוד לדינור, ש'ביטול שלטונם העצמי של היהודים בארץ, ביטל את היחס שבין יהודי הגולה לבין יהודי ארץ ישראל כיחס שבין תפוצות ומרכז'. מצוטט אצל ברנאי, *היסטוריוגרפיה, עמ' 123-124*. ראו גם קונפורטי, *זמן עבר, עמ' 120-121*.

110 יצחק קונפורטי, 'יעקב כ"ץ כהיסטוריון ומחנך ציוני', בתוך: ישראל ברטל ושמואל פיינר (עורכים), *היסטוריוגרפיה במבחן: עיון מחדש במשנתו של יעקב כ"ץ, ירושלים תשס"ח, עמ' 165-182*.

111 חיים הלל בן-ששון, 'זכותנו על הארץ', בתפוצות הגולה, חוב' 75-76 (תשל"ו), עמ' 21-27. הציטוט מעמ' 22. על אודות התחזקות המגמה הארצישראלית והערצת הארכאולוגיה בשנות החמישים ראו, פייגה, *מבוא, עמ' 1-18*. ראו גם את הפולמוס בין חיים הזז לבן-גוריון, בתוך: שפירא, *התנ"ך, עמ' 146-147*.

בחיבתה המעשית של יהדות התפוצות לקיומה של מדינת ישראל.¹¹² עקרון שלילת הגלות, שהיה אחד מרעיונות היסוד הציוניים בימי הציונות הקלאסית, הלך והתמתן ברור המדינה.¹¹³

גרשם שלום, שניתח את היחסים בין מדינת ישראל והגולה, קבע כי 'המצב האכסיסטינציאלי' היהודי השתנה מן היסוד בעקבות השואה והקמת מדינת ישראל.¹¹⁴ הוא עצמו הגיע להכרה: 'ברי לי שקיומה של מדינת ישראל לא פחות מקיומה של התפוצה היהודית תלוי בכך אם נעמיד במרכז הכרעותינו את בכורת הזיקה שלנו לעם היהודי בעבר ובהווה. אכן על שאלה מחודדת זו אני משיב ללא פקפוק והיסוס: הננו יהודים תחילה, וישראלים כגילוי של יהדותנו'.¹¹⁵ שלום, שהיה מודע היטב למתח שעוררה התנועה הציונית ביחס לשאלת הקרע או הרציפות ממסורת הדורות, הצביע על כך שגם הרדיקלים ביותר בקרב החלוצים בעלייה השנייה ראו עצמם תמיד חלק מן העם היהודי: 'מעולם לא נתכוונו החלוצים לברוח מעמם וליסד עם חדש. הם חשו בקשר לעמם, קשר היסטוריה משותפת ותקוה משותפת. להתכחש לעמם – כפי שעשו רבים מן היהודים שבאו אל הנחלה במאה התשע-עשרה – דבר זה לא היה עולה על דעתם, עם כל ביקורתם המרה והנוקבת על צורת הקיום של היהודים בגלות'.¹¹⁶

יצחק בער, שספרו גלות נכתב בגרמנית בשנות השלושים של המאה העשרים וביסס תפיסה ציונית היסטורית אנטי-גלותית, טען בפתח המהדורה העברית (1980) שהיסס שנים ארוכות אם לתרגמו לעברית. זאת משום המסקנה מרחיקת הלכת שאליה הגיע בשנות השלושים: 'היא [הגלות] שבה להיות מה שהייתה תמיד: שעבוד פוליטי, שאין תקנה לו אלא ביטולו הגמור'.¹¹⁷ לנוכח קיומה של מדינת ישראל ועקב הסתייגותו משלילת גלות קיצונית, אמר: 'חששתי שמא מסקנתי, שהבעתי בסוף ספרי, על הצורך בביטולה הגמור של תופעת הגלות עלולה לעודד שאיפות לקיום מטרה שאינה מתאימה למציאות הפוליטית

112 גורני, שלילת הגלות, עמ' 357-356; Arnold M. Eisen, *Galut: Modern Jewish Reflection*; 357-356. חשיבותה של יהדות התפוצות בעיני בן-גוריון התחזקה הודות להיכרותו הבלתי אמצעית עם יהדות ארצות הברית בימי מלחמת העולם הראשונה. הוא אף זיהה את חשיבות הקשר בין הציונות לבין ארצות הברית כמעצמה דמוקרטית עולה עוד לפני מלחמת העולם השנייה. ראו בעניין זה, אלון גל, דוד בן גוריון – לקראת מדינה יהודית: הערכות המדינית נוכח הספר הלבן ופרוץ מלחמת העולם השנייה 1938-1941, באר שבע תשמ"ה, עמ' 5-14, 148-141, והנספחים שם.

113 לניתוח מגמת השינוי ברעיון שלילת הגולה ראו, גדעון שמעוני, 'בחינה מחדש של "שלילת הגלות" כרעיון וכמעשה', בתוך: אניטה שפירא, יהודה ריינהרץ ויעקב הריס (עורכים), עידן הציונות, ירושלים תש"ס, עמ' 45-59.

114 גרשם שלום, 'ישראל והגולה', דברים בגו, בעריכת אברהם שפירא, תל-אביב תש"ן, עמ' 133-145.

115 שם, עמ' 143.

116 שם, עמ' 139.

117 יצחק בער, גלות, ירושלים תש"ס, עמ' קז.

של זמננו וגם אינה מוצדקת על-ידי אופיה המוסרי והדתי של חברתנו ומדינתנו'. בכך הוא רמז להתנגדותו לרעיונות 'כנעניים' הקוראים לנתק בין העם היהודי בתפוצות לבין מדינת ישראל.¹¹⁸ יתר על כן, אף בספרו גלות הגדרת הגלות שלו היא זו: 'פירושה של גלות הוא אפוא פזורה ללא מרכז מדיני גלוי'.¹¹⁹ דהיינו, מצב שבו קיימת מדינה יהודית וחלקים ניכרים מן העם אינם חיים בתוכה אינו מצב גלותי, כפי שהיה בימי הבית השני או בימי קיומה של מדינת ישראל. יוצא מכלל הדברים שבער היה רחוק מרעיונות רדיקליים של שלילת גלות, כפי שהדבר בא לידי ביטוי בקרב חלק מהוגיה ומנהיגיה של הציונות. את העמדה הזאת אימץ גם בן-ששון, כאשר כתב את הערך 'גלות' באנציקלופדיה העברית ובאנציקלופדיה יודאיקה. דהיינו, מאז הקמתה של מדינת ישראל העם היהודי לא נמצא עוד במציאות של גלות ולכן אין לשלול את הקיום היהודי בתפוצות. היהודי החדש, על פי הדגם הזה, אינו סולד מיהודי הגולה. להפך, הוא מכיר ביהודי הגולה ומעוניין בחיזוק הקשרים עמם, אך הוא מעדיף את המציאות היהודית במדינת ישראל.¹²⁰

בני הדור הראשון של ההיסטוריוגרפיה הציונית הזדהו בדרך כלל עם גירסת אחד העם, השואפת ליצירתו של יהודי חדש המשלב את העולם היהודי ההיסטורי ברציפות הרמונית עם הלאומיות היהודית המודרנית. ההיסטוריונים הללו הושפעו מן הרומנטיקה ומן הכתיבה ההיסטוריוגרפית מבית מדרשו של לאופולד פון רנקה במאה התשע-עשרה, והדגישו את אחדותה האורגנית של ההיסטוריה היהודית. בער תיאר את תולדות ישראל כהתפתחות אורגנית של מגמות יסוד אשר החלו לפעול בהיסטוריה היהודית העתיקה והמשיכו להתקיים עד העידן המודרני.¹²¹ ההיסטוריונים הציונים של דור המדינה, כ"ץ, אטינגר, טלמון ואחרים, נמנעו מלהתייחס אל האחדות ההיסטורית היהודית כאל התפתחות אורגנית. בדור ההיסטוריונים הזה הלכה והתחזקה המגמה האתנית והתרבותית בהיסטוריה היהודית ויסוד התודעה הקיבוצית הרציפה הועמד במרכז.¹²²

ביטוי נוסף לכך שהגירסה הרדיקלית של היהודי החדש לא הייתה בעלת אחיזה חברתית רחבה אנו מוצאים בדבריו של הסופר חנוך ברטוב. ברטוב, יליד הארץ ובן למהגרים, שהיה

118 שם, פתיחה (ללא ציון עמודים).

119 שם, עמ' יט.

120 הערך מן האנציקלופדיה העברית נדפס מחדש בתוך: חיים הלל בן-ששון, רצף ותמורה: עיונים בתולדות ישראל בימי הביניים ובעת החדשה, בעריכת יוסף הקר, תל-אביב 1984, עמ' 113-155; Galut, *Encyclopaedia Judaica*, Vol. VII, cols. 275-294. על קרבת המושגים בין בן-ששון למורו בער ראו, רצף ותמורה, עמ' ז-טז, יז-ל; חיים הלל בן-ששון, 'גלות וגאולה בעיניו של דור גולי ספרד', בתוך: שמואל אטינגר ואחרים (עורכים), ספר יובל ליצחק בער במלאת לו שבעים שנה, ירושלים תשכ"א, עמ' 217-227.

121 יצחק בער, ישראל בעמים: עיונים בתולדות ימי הבית השני ותקופת המשנה וביסודות ההלכה והאמונה, ירושלים 1955, עמ' 11-12; הנ"ל, תולדות היהודים בספרד הנוצרית, תל-אביב 1965, מהדורה שנייה, עמ' 2-9.

122 שמואל אטינגר, תולדות עם ישראל בעת החדשה, בעריכת חיים הלל בן-ששון, תל-אביב תשכ"ט, כרך ג, עמ' 18.

גם תלמיד בחוג להיסטוריה של עם ישראל באוניברסיטה העברית בירושלים, התקומם על הניסיון להכליל את בני דור תש"ח תחת הכותר 'הצבר המיתולוגי' שנולד מקצף הגלים ואינו רואה עצמו כלל חלק מן הרצף ההיסטורי של העם היהודי.¹²³ ברטוב מעיד שהמפגש שלו כחייל צעיר עם פליטי השואה בקיץ 1945 לימד אותו לקח לכל חייו על אופיו הרצוי של היהודי החדש, ועל מחויבותו העמוקה לעם היהודי בגולה:

בבואי אחרי המלחמה לירושלים, פגשתי באוניברסיטה כמה מתלמידיו המובהקים של יונתן רטוש. נחשבתי לקנדידט ראוי לתנועה העברית [...] עד היום זכורה לי שיחה מטורפת בקפה 'עטרה'. מישהו מדבר ואני מאזין לתורת האומה העברית, הנבדלת מיסודה מיהדות הגולה. השנה היא 1947, בין סוף ההשמדה לראשית מלחמת העצמאות. אני שואל: 'מי יבנה את האומה הזאת? לא יהודים? לא ניצולים?' 'נבנית כאן אומה חדשה, וכל מי שיבוא יהיה בן לאומה החדשה הזאת', השיבו אנשי-שיחי. 'אתם חולים! אתם יודעים מה קרה לעם היהודי?!' בחילה אחזה אותי. חזרתי אדם אחר, חזרתי יהודי.¹²⁴

הלכי הרוח הרדיקליים, כגון זה של ה'כנענים', טוען ברטוב, רחוקים היו מלאפיין את הציבור הארצישראלי בשנות הארבעים והחמישים.¹²⁵ הפרופיל האמיתי של דור תש"ח לא היה 'ישוב הומוגני, ותיק, מושרש, אלא ארץ של עולים חדשים'.¹²⁶ אין זה מקרה, אפוא, שברטוב כתב בהערצה גלויה על מוריו ההיסטוריונים דינור ובער, ועל תרומתם להבנת תולדות העם היהודי ברציפותו ההיסטורית. הם בוודאי לא ייצגו בעיניו את יוצרי היהודי החדש בגירסתו הרדיקלית, אלא יהודי חדש המודע לתולדות עמו ופועל בשליחותו.¹²⁷ ההיסטוריונים הציונים לא היו שותפים, אם כן, לעמדה הרדיקלית שהנחתה חלקים בציונות המגשימה, אם משום עמדתם הרומנטית הרואה את ההיסטוריה היהודית כולה כחלק אורגני של האומה, ואם משום הבנתם האתנית והתרבותית את ההיסטוריה היהודית.

ה. סיכום

ראינו שכל זרם שאף לצקת תוכן משלו לדמותו של האדם הציוני החדש. עם זאת אין בכוננתם של דברים אלה כדי לטשטש את הקווים המשותפים ליהודי החדש השואף להוביל

123 חנוך ברטוב, אני לא הצבר המיתולוגי: ספרים, סופרים וחוצות היוצר, תל-אביב 1995, עמ' 26-47.

124 שם, עמ' 35-36.

125 שם.

126 שם, עמ' 337.

127 שם, 'ההיסטוריה כעניין אישי', עמ' 143-145, 'סוד מסודות ההווה ההיסטורית', עמ' 146-152.

את המפעל הלאומי ולרשום פרק חדש בתולדות היהודים. ראוי להזכיר שהדומיננטיות של תנועת העבודה בציונות הארצישראלית המגשימה העניקה לדמותו של היהודי החדש פנים מובהקות יותר בדמותו של ה'צבר'.¹²⁸ הסוגיה השנייה שנדונה במאמר זה היא שאלת היחסים שבין האידאולוגיה הציונית וההיסטוריוגרפיה הציונית. ההיסטוריוגרפיה הציונית אינה חפה מאידאולוגיה, ברם יש להבחין בין ההיסטוריוגרפיה הציונית האקטיביסטית, שהודגמה כאן באמצעות מפעליהם של בן-גוריון ובן-צבי, לבין ההיסטוריוגרפיה המקצועית אשר בדרך כלל אתגרה את המגמה הרדיקלית ושללה את הדגם ה'לידי' של היהודי החדש מכול וכול. ההיסטוריוגרפיה הציונית בכללה אינה בכחירת זרוע ארוכה של האידאולוגיה הציונית. אפיונה של האידאולוגיה הציונית או של ההיסטוריוגרפיה הציונית באמצעות 'קול דומיננטי' או מגמה תרבותית אחת אינה משוללת יסוד, אך היא יוצרת רדוקציה ומחמיצה את המורכבות ואת הגיוון הרב שבציונות. לעיקרי האידאולוגיה הציונית יש משמעות חדשנית ומהפכנית, אך גם המהפכנות הציונית התבססה בראש ובראשונה על הזיכרונות ההיסטוריים היהודיים עצמם, ולא על המצאת מסורת שהוכתבה על ידי ההנהגה מלמעלה כלפי מטה.¹²⁹ הניסיונות האידאולוגיים ליצור יהודי חדש מלמעלה, רדיקליים ובוטים ככל שהיו, לא כפו דגם אחד ומונוליטי של היהודי החדש. בחינה אפקטיבית של הלאומיות היהודית מחייבת להביט אל מגוון הזרמים בציונות, ויתרה מזאת, עלינו לבחון גם כיצד התבססה הציונות הלכה למעשה בעם היהודי מלמטה. רעיון היהודי החדש כפי שבא לידי ביטוי ממשי בתנועה הציונית, משקף עמדות שונות ושאיפות לעיצוב האדם היהודי והעם היהודי לנוכח אתגרי המודרניזם. אכן, הלאומיות היהודית היא תופעה מודרנית, אולם אין די בנקודת המבט המודרנית לבדה כדי להסביר את הלאומיות היהודית במלואה.¹³⁰ שכן היהודי החדש נשא בקרבו גם את הערכים החדשים וגם את מסורת הדורות. בדרכים שונות ומגוונות שב הרצף ההיסטורי והתרבותי היהודי ותבע את מקומו הראוי בעיצובו של היהודי החדש בתנועה הציונית.

128 אלמוג, הצבר, עמ' 124-135.

129 על הצורך בהבנת תהליכים לאומיים חברתיים מלמטה הצביע גם הובסבאום, אם כי גישתו הכללית מכוונת רק להנדרס חברתי אידאולוגי מלמעלה. הובסבאום, אומות, עמ' 9-10.

130 Anthony D. Smith, *Myths and Memories of the Nation*, Oxford 1999, pp. 203-224