

מזן האוניברסליזם אל הפרטיקולריזם: השאלה הלאומית בחוגי היהודים בארצות הברית, 1967-1973*

The American Jewish Community

Along with the ethnic groups of
this country is jumping out of
the melting pot into the salad bowl.

S. Rosenfeld, Davka, Winter 1974

Jewish is Beautiful

J. Goldberg, Other Stand, 2.2.1969

השנים 1967-1973 יזכרו בוודאי כבעלות חשיבות מיוחדת בתולדות יהודי ארצות-הברית. דומה שבפרק זמן זה החלה להתגבש אצל היהודים תפיסה רעיונית חדשה ביחס לסביבתם. עיקרה של זו במעבר מן הדאגה לזכויותינו של הפרט היהודי להכרה במעמדם של היהודים כציבור בעל ייחוד אתני בחברה האמריקנית החופשית והפלורליסטית.

שורשיו של שינוי זה נעוצים במאורעות ההיסטוריים הרי התוצאות לגבי העם היהודי: השואה והקמת מדינת ישראל. השמדתם של יהודי אירופה וחורבן המרכז הלאומי התוסס שנתקיים במזרח-אירופה מחד, והסיוע המדיני והכללי הרב שנדרש מיהודי ארצות הברית למען הקמת המדינה היהודית מאידך, הטילו אחריות כבדה על כתפיהם להמשך קיומו של העם היהודי, אחריות שטרם ידעו כמותה. היה זה אך טבעי, שהמרכז היהודי הגדול ביותר בתפוצות יידרש מעתה למלא את החלל הריק, שנוצר עם השמדת יהודי מזרח-אירופה; והיה זה בלתי נמנע שאחרי הקמת מדינת ישראל ייתבע הציבור היהודי בארצות-הברית להגדיר את יחסו כלפיה במובן הרוחני והמדיני. אילוצים אלה, שבפניהם הועמדה יהדות ארצות הברית,

רצוני להודות לשלי שרטור, אשר העמיד לרשות אוניברסיטת תל אביב את אוסף העיתונות הרדיקלית שהיה ברשותו, ולאביבה וילקוב, ספרנית הספרייה בבית התפוצות שסייעה לי הרבה במחקר זה.

ובמיוחד הגרעין המשכיל והער שבתוכה, הם שעוררו שאלות ותהיות באשר למהות הקיום היהודי במציאות ההיסטורית החדשה.

בדיון הציבורי שנתעורר נטלו חלק אישים מכל זרמי המחשבה, שהתמודדו עם המורנה היהודית: ציונים ואנטי-ציונים, חילונים בצד קונסרבטיבים ורפורמים, סוציאליסטים-אידישיסטים וליברלים חסידי התרבות האנגלו-סכסית. בין שלל הדעות שהושמעו אפשר להבחין בשלוש גישות מרכזיות.

את הראשונה אפשר להגדיר כהכרה ב"נורמליזציה כללית"; כלומר, תפיסה שראתה את הקיום היהודי דומה לקיומם של דתות או עמים אחרים. עם אלה נמנו אינטלקטואלים רדיקלים, ששללו מראש קיומה של בעיה לאומית יהודית, ורכנים שפרשו מהתנועה הרפורמית ויסדו את המועצה האמריקנית למען היהדות (American Council for Judaism), שראו ביהדות דת בלבד והתנגדו למגמות הלאומיות שבתוכה. אלה מוכנים היו להודות כי בארץ ישראל נוצרה אחרי קום המדינה אומה טריטוריאלית ישראלית, אולם טענו שאין בינה לבין יהדות ארצות הברית כל קשר לאומי, אלא דתי בלבד. בעלי גישה זו הבליטו את היסוד האוניברסלי שביהדות, בין בצורתו החילונית הסוציאליסטית ובין בצורתו הדתית והתקוממו, כמובן, נגד כל נטייה לאומית יהודית בשל אופיה הפרטיקולרי. מבחינתם, הקשר בין בני הדת היהודית לבין עצמם דומה לזה שבין הקתולים והפרוטסטנטים, המשתייכים ללאומים שונים.

את הגישה השנייה אפשר לכנות בשם "נורמליזציה יהודית". בעלי השקפה זו ראו בעובדה, כי מאז קום המדינה ניתנה ליהודים בארצות החופשיות אפשרות בחירה בין חיים כמולדתם ההיסטורית לבין הישארות בארץ הולדתם – ביטוי לנורמליזציה. יחד עם זאת, הם גרסו קשרים מקיפים, הדוקים וייתוריים בין מדינת ישראל ויהודי התפוצות, בדומה לאלה שהיו קיימים בימי הבית השני בין יהודי העולם ההלניסטי ויהודי ירושלים. מבחינתם, היהודים הפזורים ברחבי העולם ובארצות הברית אינם יכולים, אמנם, להיות אומה, אולם קיומם המיוחד אינו מתמצא אך ורק בהיותם דת נפרדת. עם בעלי גישה זו נמנו מנהיגי התנועה הרפורמית והקונסרבטיבית, ציונים ולא ציונים, וכן ראשי הציבור החילוני, שהיו מעורים בתרבות האנגלו-סכסית ושרבים מהם היו קשורים ב"ועד היהודי האמריקני".

התפיסה של "הנורמליזציה היהודית" באה לידי ביטוי בגישה השלישית. כאורה פרודוכסלי דגלו בה יריבים רעיוניים כגון שרידי ה"בונד" מפולין, חוגי המשכילים

1. שמעון הלקין בחיבורו "יהודים ויהדות באמריקה", שנתפרסם בשנת 1947, קבע בצער, כי דיון זה נגע רק לקומץ עסקנים ומשכילים יהודים, בעוד שהמוני העם נשארו אדישים כלפיו, כאשר כל עניינם הוא להשתלב בדרך המהירה ביותר בחברה האמריקנית. על אף הערכה זו, הסברה שלי היא, כי לדיון העיוני הזה היתה גם משמעות ציבורית.

הסופרים האידישיסטים ומנהיגי "פועלי ציון". עולמם של כל אלה עוצב בתרבותה של מזרח-אירופה, והמשותף ביניהם היה ההכרה, כי מהות הקיום היהודי בעולם היא בראש וראשונה לאומית. הם התייחסו בהערכה לתרבות האידיש וראו בה ביטוי לאופיו הלאומי של העם. את הפזורה היהודית ראו כ"גולה", ולמרות חילוקי הדעות ביניהם ביחס למשמעותה ההיסטורית של הציונות ומקומה של המדינה היהודית בהווה הלאומית היהודית – הסכימו, מי בפה מלא ומי בחצי פה, כי הגולה תמשיך להיות לאורך ימים תופעה יהודית נורמלית.

המכנה המשותף להוגי הדעות של שתי הגישות האחרונות, שייצגו את הרוב המכריע של הצעירים היהודי המאורגן בארצות הברית היה בשלושה דברים: הכרת תודה עמוקה לחברה האמריקנית שהעניקה ליהודים ביטחון, חירות ושוויון; אמונה כי אפשר להמשיך ולקיים חיים יהודיים, בעיקר דתיים או מסורתיים, בחברה הפלורליסטית האמריקנית; ורצון לעצב מערכת יחסים מאוזנת בין יהודי התפוצות ומדינת ישראל.²

בסוף שנות השישים ובתחילת שנות השבעים זועזעו תפיסות אלו. התגובה של יהודי ארצות הברית על מלחמת ששת הימים הוכיחה עד כמה עמוק הקשר בין בני העם היהודי, וכי אין למצותו באופיו הדתי והתרבותי, אלא יש להבינו גם על פי מהותו הלאומית. כמו כן, היא הבליטה את מרכזיותה של מדינת ישראל בתודעתם של יהודי התפוצות. כצד התרגשות זו, שסיכנה נעוצה היתה מחוץ לגבולות ארצות הברית, בא הזעזוע שמוקרו היה בחברה האמריקנית. עלייתו של "הכוח השחור", על ביטויי האנטישמיות שנתלוו לו, וניגודי האינטרסים הממשיים שנוצרו בין המעמד הבינוני היהודי והכושים המתמרדים, יצרו את התחושה, כי חלום האינטגרציה השלמה של היהודים בחברה הסובבת אותם הגיע לקצו.

באותו זמן הופיעו בזירה הציבורית צעירים יהודים רדיקלים, שהביאו עמם זרם מחשבה חדש, ואשר בהם ובהשקפת עולמם הלאומית ידון המאמר.

ההגדרה המדויקת של נושא המחקר דורשת תחילה ברור כמה מושגים. בראש וראשונה רצוני להבהיר, כי אני משתמש כאן במושג "רדיקליזם" בהוראתו ההיסטורית, דהיינו, השקפות עולם חברתיות קיצוניות שכולן שמאלה מן המרכז. זאת, אף על פי שמאז הופעת הפשיזם, ניתן לייחס ההגדרה זו גם לקבוצות אקטיביסטיות מן הימין. שנית, חשוב להדגיש כי המדובר ביהודים רדיקלים, כאשר הדגש הוא על היהודים. לחילופין, אפשר להשתמש גם במושג "רדיקליזם יהודי" במובן של ייחוס משקל יתר לשם התואר יהודי. זאת, כדי להבדיל בינם לבין "הרדיקלים היהודיים" בני אותה התקופה, אשר מספרם היה רב מאוד בתנועת המחאה הכללית של הסטודנטים הצעירים, שהתפתחה בארצות הברית בראשית

2. בגישות אלה דנתי בהרחבה במאמרי "בסבך לבטי הנורמליזציה", העתיד להתפרסם בחוברת היובל של ציון.

שנות השישים. יחסם של אלה, ובמיוחד של מנהיגיהם, ליהדותם הצטמצם בהכרה כמוצאם, דבר שלא נעם להם בדרך כלל. היהודים הרדיקלים צמחו אף הם בתנועה זו, שאפשר להגדירה בשם הכולל "השמאל החדש". הם אף אימצו את רעיונותיה החברתיים תרבותיים בעלי המגמות האוטופיות – כנגד החברה הבורגנית החומרנית הקיימת, אולם הם פרשו ממנה מסיבות לאומיות. שלישית, ראוי לציין, כי אין ענייננו בתולדות תנועת היהודים הרדיקלים, במבנה הסוציולוגי שלה ובאופני הפעולה הפוליטית שלה, אלא בניתוח תודעתה הלאומית. תודעה זו ראשיתה בחוויה הלאומית עקב הזעזוע שפקד רבים מצעירים אלה בתקופת מלחמת ששת הימים, המשכה באכזבה הקשה שנגרמה להם מיחס חבריהם הלא-יהודים אליהם במצוקתם, ושיאה בצער ובזעם לנוכח האנטישמיות השחורה בראשית שנות השבעים.

ככלל, המדובר הוא בתנועה מגוונת מאוד כמובן הרעיוני ומפוצלת מבחינה ארגונית. בין אלה ששייכו עצמם ליהודים הרדיקלים היו בעיקר קבוצות וחבורות סטודנטים: ציונים ולא ציונים, ליברלים וסוציאליסטים, חילונים ובעלי נטיות דתיות. היו כאלה שניסו להקים מסגרות חיים קולקטיביות, בין בדרך הקיבוצים העירוניים ובין בדרך ה"חבורות" בעלות האופי המסורתי-דתי. ההבחנה בין הקבוצות השונות ובהבדלי ההשקפות שביניהן אינה ברורה תמיד, וספק אם נתבררה להם עצמם עד תום. כך, למשל, קשה ההבחנה בין סוציאליזם לליברליזם קיצוני, בין ציונות ובונדריזם, בין לאומיות ואתניות, בין מסורת ומהפכה ועוד. בהעדר הזמן והיכולת לגבש השקפה לאומית משותפת, באה החוויה הלאומית האינטלקטואלית רבת-הגוונים ותפסה את מקומה.

קשה גם לאמוד את גודלה של התנועה. מדובר היה בכמאה קבוצות של יהודים רדיקלים באוניברסיטאות החשובות בארצות הברית ובקנדה. כמחצית מתוך כחמישים עיתונים, שפורסמו על ידי קבוצות של סטודנטים יהודים, היו שייכים לקבוצות רדיקליות למיניהן. אין נתונים מדויקים על מספר החברים בקבוצות אלה. מטבע הדברים, והרבר גם עולה מעדותם של הפעילים, הם היוו מיעוט קטן בקרב הסטודנטים היהודים באוניברסיטאות. בדרך כלל מנה "הגרעין הקשה" של הפעילים כמה עשרות חברים בכל מקום. לאספות ולהתכנסויות שאורגנו על ידם היו באים לרוב כמה מאות. תפוצת עיתוניהם הגיעה לעשרות אלפים, ויש אפילו האומרים את כלל התפוצה של פרסומי הסטודנטים במאה וחמישים אלף.³

פעילותן הפוליטית של קבוצות אלה טתה, ללא ספק, מן המסורת המקובלת

3. J. N. Porter & P. Dreier (Ed.), *The Roots of Jewish Radicalism*, New York: 1971; J. A. Sleeper & A. Mintz, *The New Jew*, New York 1971; Sherman Rosenfeld, "Blowing in the Wind", *Davka*, Winter 1971; Jay Rosenberg, "My Evolution as a Jew", *Other Stand*, 6.10.1970

על ההנהגה היהודית בארצות הברית. בניגוד לממסד היהודי, היו דרכי הביטוי והפעולה של הסטודנטים גלויות, כוטרות ותוקפניות. הם ביקשו להפוך את הכוח לגורם מרכזי במדיניות היהודית, גורם המבטיח את קיומם בכל מקום ומקום, וזאת, כלי להיגרר למעשי אלימות. אפשר לומר, אם כן, שהם ניסו לשוות אופי "נורמלי" לשיטת הפעולה הפוליטית היהודית. אשר לתוכן פעולתם או לנושאים שהעסיקו אותם, הם הגיעו ל"עיונות הקפי" עם סביבתם. הם יצאו נגד חבריהם מן השמאל החדש על שום יחסם השלילי והבלתי הוגן כלפי מדינת ישראל; הם הוקיעו את מנהיגי הכוח השחור כגזענים על שום התבטאויותיהם האנטישמיות; הם עודדו את שיטת הלחץ הגלוי על ממשלת ברית המועצות כנגד מדיניותה כלפי המיעוט היהודי; את ממשלתם ביקרו בשצף קצף על מלחמת וייטנם והמעורבות הצבאית בקמבודיה; הם הביעו את התנגדותם לממסד היהודי, על שהזניח את החינוך היהודי, ואף נאבקו נגדו באמצעות שביטות שבת; הם מחו בפומבי על מדיניותה של ממשלת ישראל, שאינה מוכנה לנהל משא ומתן עם "הארגון לשחרור פלסטין"⁴, שאותו גינו על מעשי הטרור שלו נגד אוכלוסייה אזרחית חפה מפשע; הם גם לא נרתעו מהפגנה נגד נציגי מדינת ישראל, כמו, למשל, בעת הענקת תואר כבוד מטעם ממשלת ישראל למושל קליפורניה, רונלד ריגן, או מההוקעה פומבית של ישראל באותיות קירוש לבנה, על הפלת המטוס הלובי בסיני, שגרמה למותם של עשרות אזרחים.⁵ הביקורת החברתית שלהם, שמקורה היה באופיה החומרי של החוויה האמריקנית, הופנתה עד מהרה גם כלפי החברה היהודית בישראל. ראוי לציין, כי התקפותיהם על הממסד היהודי לא מנעו מהם להסתייע בו למימון עיתוניהם. סכומי הכסף הלא-גדולים לצורך זה נתקבלו מהפדרציות המקומיות, ממחלקת הנוער והחלוץ בהסתדרות הציונית וגם מ"בתי הלל" שבקמפוסים, שעזרו להם בשירותים שונים. אין ספק, אם כן, כי בפעילותם הפוליטית היה משום חידוש בהשוואה למסורת הציבורית היהודית בארצות הברית. הממסד היהודי, שידע יפה להגן על זכויות היהודים, נמנע מלבקר את מדיניות ממשלתו בנושאים שלא נגעו במישרין ביהודים. הוא נזהר מלהביע את אי-שביעות רצונו ממעשיה של ממשלת ישראל, ונרתע מהפעלת כוח כשיטה מדינית. הוא העדיף את שיטת הפיוס כלפי הכושים, והשכנוע – ביחס לממשלתו, על פני המאבק שבו דגלו הצעירים הרדיקלים.

כאמור, ראשית השינוי בהשקפת עולמם של צעירים אלה היתה בחוויה הלאומית. החוויה היא שהמריצה אותם לחפש ולברר את הזהות שלהם במובן

4. מבחינת הגישה המדינית לסכסוך היהודי-ערבי היו קבוצות אלה קרובות בהשקפתן לחוגים הציוניים בישראל ששמאלה ממפ"ם. כמעט כל העיתונים הרדיקליים פרסמו את מאמרו של עמוס קינן, "מכתב אל כל האנשים הטובים", ובו פנייה נרגשת אל מנהיגי העולם השלישי להכיר בציונות כתנועת שחרור לאומית.

5. מאמר מערכת, "Tragedy in Sinai", *Genesis*, 2, March 1973.

האישי ואת ההגדרה העצמית במובן הקבוצתי. על כן אפשר לומר, כי הזעזוע הרגשי קדם לניתוח השכלתני, והתלהבות המורדים קדמה לתיאוריות של האידיאולוגים. על סמך עדויות של צעירים, במיוחד של אלה שבאו מבתים שהתרחקו מהיהדות, מסתמן מעין דפוס משותף של "שיבה הביתה", אל ההווה הלאומית של עמם.

ההתפתחות עברה בדרך כלל כמה שלבים. המתיחות שנוצרה במזרח התיכון במאי 1967 הביאה את שאלת קיומה של מדינת ישראל לתודעתם של צעירים אלה, שעד כה התעניינו בעיקר באופיה הדמוקרטי של החברה האמריקנית, בזכויות השחורים ובמלחמת וייטנם. מיד עם פרוץ המלחמה נוספו לכך הדאגה והחרדה לגורלה של המדינה היהודית, שמקורה קודם כול במשפחתם. אופייני הוא התיאור של אבא ואמא, היושבים מתוחים ליד מקלט הרדיו ומקשיבים לדיעות המגיעות מן המזרח התיכון. משמתברר להם כי לתחושותיהם אין שותפים בקרב חבריהם הסטודנטים הרדיקלים, הופכת הדאגה להרגשת בדידות, שכן, גם אם יש מעטים השותפים לחששותיהם, הם בדרך כלל ממוצא יהודי. בעקבות זאת הופכת הכרזת לניבר, שביטוי החיצוני הוא מרידות כלפי חבריהם, אשר לא זו בלבד שאינם תומכים במדינה הקטנה המוקפת אויבים, אלא אף מוסיפים צניעות על הטעות בהוקיעם את ישראל המנצחת כמדינה אימפריאליסטית. בשלב הבא מתחלפת המרידות בזעם, בעיקר כלפי חבריהם השחורים, שלמען שוויונם נאבקו, ואילו עתה נגדו בהם בתמיכתם הקיצונית בערבים (שהיו בעיניהם עמים משועבדים השייכים לעולם השלישי). אל הזעם נלווית גם מחאה על יחסם האנטישמי כלפי היהודים. החוויה מתורגמת לתודעה, ומתחיל החיפוש אחר מסגרות ארגוניות-רעיוניות, שבהן ניתן לקיים את הזהות היהודית הקולקטיבית בלי לוותר על השקפת העולם הרדיקלית על תכניה וגווניה השונים.⁶

כאן מתחיל המעבר מחיפוש אחר הזהות האישית שנכפתה עליהם אל הרצון להגדיר עצמם כישות קולקטיבית. בניסיון זה ניתן לחשוף כמה יסודות משותפים. את הראשון בהם אפשר לכנות על דרך ההשאלה ההפוכה מאחד-העם, חיקוי שלא לשם התבוללות. צעירים אלה הודו שנתרשמו עמוקות מהתעוררות הגאווה האתנית-לאומית בקרב הכושים והלטינו-אמריקאים, וכי זו עורדה אותם לחפש אחר שורשיהם היהודיים.⁷ החיפוש אחר השורשים מביא אל היסוד השני, והוא ההכרה בלגיטימיות של העיקרון הפרטיקולרי בצד העקרונות האוניברסליים.⁸ הכרה זו

6. Jay Rosenberg, "My Evolution as a Jew", *Other Stand*, 6.10.1970; Susan Schechter, "To my Real and Imagined Enemies...", *Chutz-pah*, a Jewish Liberation Anthology, 1977; Ruth Balsler, "Liberation of a Jewish Radical".

7. *ibid*: Josh Kay, "Leftist Odyssey", *The Jewish Radical*, August 1973

8. מכוא - *Chutz-pah*

8. מאמר מערכת, *Other Stand*, Vol. I, No. 1, 1969

קיבלה אף היא את חיזוקה ממגמת החיקוי הפוויטיבי במובן הלאומי. נאמר, שהואיל ורבים מן הרדיקלים היהודיים תומכים בתנועות שחרור לאומיות, שהן תופעות פרטיקולריסטיות חיוביות, "הגיע הזמן שגם אנו נכיר ונתמוך בפרטיקולריזם של עצמנו."⁹

היחס העקרוני החיובי לתופעת הפרטיקולריזם מוביל אל היסוד המשותף השלישי, והוא מתן פירוש רלוונטי-אקטואלי, שלא נעדר ממנו גם סממן אוניברסלי, לצינונות כתנועת שחרור לאומי של העם היהודי המשועבד, שחרור לאומי במובן המדיני, התרבותי והפסיכולוגי, המתייחס, לדעתם, לכל יהודי התפוצות.¹⁰

מכאן נבע היסוד הרביעי – התביעה הנמרצת לתחיית התרבות היהודית בקנדה ובארצות הברית. בחוגים אלה הרבו לחזור על הטענה, כי בצד האימפריאליזם המדיני קיים גם אימפריאליזם תרבותי של המערב, המתיימר לייצג את הערכים האוניברסליים. האימפריאליזם התרבותי אינו תמיד בעל אופי קולוניאליסטי, והוא מתקיים גם בארצות הברית, שבה השתלטה התרבות האנגלו-סכסית על תרבויותיהם של המיעוטים השונים הגרים בה. לפיכך, הגיעה השעה להשתחרר גם מסוג זה של אימפריאליזם, כך שכל עם ועדה יוכלו להתמודד באורח חופשי עם מורשתם ההיסטורית והתרבותית.¹¹

היסוד החמישי והאחרון הוא שלילת אופיה הקפיטליסטי-חומרני של החברה המערבית בכלל, וביקורת קשה נגד החברה היהודית הבורגנית בארצות הברית ובישראל בפרט.

היחס השלילי כלפי החברה הקיימת מביא אל הסוגייה הראשונה הראויה לבירור – מהות ההשקפה הסוציאליסטית בקרב חוגים אלה. עם תנועת היהודים הרדיקלים נמנו, כאמור, בעלי השקפות עולם שונות: סוציאליסטים למיניהם, ליברלים בדרגות שונות ואוהדי מדינת ישראל מציונים ועד לא-ציונים. בכל זאת ראוי לציין, כי מתוך ארבעת המרכזים החשובים של התנועה: מונטריאול, ניו יורק, ברקלי-קליפורניה ובוסטון – בשלושת הראשונים היתה הרוח השלטת ציונית-סוציאליסטית. לכל אחד מהמרכזים האלה היו סימני היכר משלו, פרי הסביבה והשקפת העולם. במונטריאול קיימת היתה מסורת של חינוך יהודי בגרסתו האירישאית והעברית, ומרבית הרדיקלים שבה באו מבתים שלא היו רחוקים מן העניין היהודי. הבעיה המרכזית שניצבה בפני קהילה זו היתה התנועה

⁹ Doreinu, Vol. I, No. 1, 1970

¹⁰ ראה Eliot Yagod & David Kaufman, "National Liberation and the Zionist Model", *Other Stand*, 19.2.1969; Editorial, *Davka*, November-December 1970.

¹¹ Hilliard Aronovitch, "Particularism and Universalism", *Echo*, November 1967, October 1968

¹¹ מאמר מערכת, *Genesis*, 2, 13.2.1970

הכרלנית-הצרפתית, שתבעה ניתוק והקמת מדינת קוויבק עצמאית. יהודי קוויבק נקלעו אפוא למצב הביניים הגלתי הקלסי – בין המיעוט השליטי, האנגלו-סכסי, ובין הרוב, שחש עצמו מופלה ומשועבד, הצרפתי-הקנדי.

בניו יורק שלטה, כמובן, המסורת של תנועת הפועלים היהודית על שלל גווניה, פרי התרבות הפוליטית של מזרח אירופה. בעוד שקהילת מונטריאול נקלעה לסכסוך לאומי, הסתבכו יהודי ניו יורק בעימות בין גזעים. המתח שבין היהודים לכושים ראשיתו בשכיתת המורים בשנת 1968, והמשכו במחלוקת בשאלת הקמת בנייני מגורים למפוני שכונות העוני באזורים שבהם התגוררו היהודים. בין שני סכסוכים אלה היה קשר פנימי. בראשון שבהם תבעו וערי ההורים בבתי הספר שבשכונות הכושים את הזכות לקבוע מי יהיו המורים שילמדו את ילדיהם. פירוש הדבר היה פיטורי מורים לבנים, שרובם היו יהודים. במקרה השני דרשו דיירי שכונת "קווינס", רובם יהודים מהמעמד הבינוני, את הזכות לקבוע מי יגור בשכונתם. הקשר בין שני סכסוכים אלה היה לא רק כמתח החברתי גזעי שנוצר בין שתי הקהילות, אלא גם בתביעה הלגיטימית של האזרחים בחברה דמוקרטית נוסח ארצות הברית ליטול חלק בניהול חיי הקהילה שלהם.

מברקלי-קליפורניה נחסכו הסכסוך הלאומי והעימות החברתי, אולם היא התייחרה בהעדר קהילה יהודית בעלת מסורת היסטורית בדומה לשני המרכזים האחרים, ובהיותה מרכז וחלוץ התנועה הרדיקלית הכללית בארצות הברית. דומה כי השוני במסורת ההיסטורית התרבותית, ובמיוחד בתנאים החברתיים בהווה תרמו לגיוונה של ההשקפה הציונית-סוציאליסטית בקבוצות אלה של יהודים רדיקלים. במונטריאול התגבשה תפיסה ניאו-ברוכוביסיטית, שהסבירה את מצבם הלא נוח של היהודים בסכסוך הלאומי בין האנגלו-סכסים לצרפתים כמעמדם השולי בכלכלה ובאופיים הלאומי ה"אקס-טריטוריאלי". בניו יורק הצטרפה אל ההשקפה הניאו-ברוכוביסיטית גם תורת "העילית השלטת" של ס. וו. מילס (C. W. Mills). בקבוצה זו ניכרה גם השפעת כתביו של הסוציולוג היהודי-צרפתי, יליד טוניס, אלבר ממי. בברקלי, לעומת זאת, נודעה השפעה חשובה לתורת הניבור הניאו-מרכסיסטית של הרברט מרקוזה. בחבורה זו נתגלו עד מהרה גם נטיות ניאו-בונדיסטיות מובהקות. מעניין לציין, כי בכל הקבוצות קיימת היתה התייחסות מודעת אל המסורת היהודית המהפכנית במזרח אירופה. מן המסורת הזו ביקשו לשאוב רעיונות, שיסייעו להם להסביר את קיומם הלאומי בהווה. יתרה מזו, שהזור הסיטואציה המזרח-אירופית נתפס אצלם לא רק כמובן היהודי, אלא גם הכללי. כך דימו לעצמם אחרים מן הפעילים במונטריאול את תנועת הכרלנים הצרפתים כמעין "נרודניקים" רוסים. כללו של דבר, דומה כי נוצרה מעין מתודה של מחשבה יהודית-רדיקלית, שמיזגה בתוכה מסורות סוציאליסטיות יהודיות מן העבר עם תורות סוציו-פסיכולוגיות בהווה, בניסיון למצוא מפתח להבנת המציאות היהודית בארצות הברית ולגבש פתרונות להמשך קיומם הלאומי.

במגמה להרגים "מתודה" זו, נפנה עתה אל הדברים שהגו וכתבו ראשי החבורות הללו. הצעירים הרדיקלים בקוויבק הבליטו את תרומתם השולית של היהודים לכלכלת המדינה. הם הרגישו, כי היהודים אינם גמנים עם הקפיטליסטים המפתחים את המשק, ומקומם אינו ניכר גם בין הפרולטרם העובדים בו. כל תרומתם מצטמצמת בתחום השירותים, שאינם חיוניים ביותר. לפיכך, באין להם מעמד או תפקיד כלכלי חשוב, וכאשר חולשתם החברתית בולטת לעין, הם עלולים להיות הקורבנות הראשונים של העימות הלאומי בקוויבק, וכשם שנרחקו ממוקדי הכלכלה על ידי הרוב הטריטוריאלי במזרח אירופה, כן עלול הדבר לחזור על עצמו גם כאן.¹² המסקנה היותר מרחיקת לכת ממעמדם השולי של היהודים היתה, כי מצב זה הופך אותם לציבור שאינו מסוגל לשלוט בגורלו, ולאנשים שזהותם נכפית עליהם על ידי כוחות חיצוניים. מבחינה זו, למרות החופש ורמת החיים הגבוהה יחסית שמהם נהנים יהודי הארצות הדמוקרטיות, הרי הם מצויים במצב "קולוניאלי" (a colonized being). כלומר, קיום בשעבוד בלתי ישר.¹³ המסקנה הבלתי נמנעת מניתוח זה היתה, כי הפתרון היחיד לבעייתה של הקהילה היהודית בקוויבק הוא במעבר שלה למדינתה העצמאית – ישראל. אחדים מבין הפעילים בקבוצת מונטריאול נואשו כליל מהתקווה להחייאת התרבות היהודית בצפון אמריקה ולמניעת תהליך ההתבוללות ההמוני.¹⁴

בעוד שבמונטריאול זוהירו שהיהודים נהיו קורבנותיה של התפתחות לאומית אובייקטיבית, הבליטו בניו יורק את זדון כוונותיה של העילית האנגלו-סכסית השלטת (ה-W.A.S.P.). משה צדק טען, כי עילית זו מכתובה ליהודים בכוונה תחילה מצב של תלות בה עצמה ומקפידה לקיים את חולשתם הפוליטית.¹⁵ המשך קיומם של היהודים כמעמד ביניים של סוחרים ובעלי מקצועות חופשיים, על אף היתרון הכלכלי שבו, הוא בבחינת מלכודת חברתית כפולה. מחד גיסא צפויה סכנה, כי במשבר כלכלי ייפגעו בראש וראשונה שכבות אלה, ומאידך גיסא, בימים כתיקונם משניאים עצמם היהודים על המוני העם העניים, המנוצלים על ידי העילית השלטת. מצב זה נוח ביותר לשכבה השלטת, ההופכת את היהודים לשעיר לעזאזל למדיניות הניצול שלה. הראיה לכך הוא המתח בין היהודים לכושים בניו יורק.

12. J. J. Goldberg, "Quebec, Jews on the Powder Keg", *Other Stand*, 4.11.1970.

Zoltan Kemeny, "An Open Letter to the Jewish Community", *ibid*.

13. Peter Shizgal, "Response", *Other Stand*, 20.1.1971; ראה גם הסבר ברוכוביטסי

לחולשתם הפוליטית של יהודי ארצות הברית במאמרו של שלי שרט, שהיה בעבר

מראשי קבוצת מונטריאול, ועבר לאוניברסיטת ברקלי: Shelly Schreter, "American

Jew, Cambodia and Israel", *The Jewish Radical*, May 1970

14. B. Schaicovitch, "The Diaspora Revisited", *Other Stand*, 3.3.1971

15. Moshe Zedek, "Borochovism", *Jewish Liberation Journal*, February 1971

את תורת הדיכוי של היהודים פיתחה אביבה קנטור במאמרה המקיף "דיכויים של יהודי אמריקה"¹⁶ בהשפעתו של אלבר ממי, הגדירה קנטור את הדיכוי, מעבר למשמעותותיו הכלכליות, החברתיות והפוליטיות, כ"שילת הזכות האנושית הבסיסית להיות עצמך". היהודים מדוכאים לאורך כל שנות הגלות, וגם בהווה בארצות הברית. הדיכוי בארצות הברית יצר אצלם מצב פסיכולוגי מיוחד, המתבטא באי-תגובה על הפגיעות בהם. מדיניות ההבלגה, שאותה היא מכנה "פוליטיקה של 'שא-שטיל'" – של "שקט", הינה פרי הפחד מפני השליטים. כך, למשל, לא העזו היהודים מעולם להיאבק על זכויותיהם, כפי שעושים זאת השחורים. במובן זה ובאורה פרדוקסלי, הופכים היהודים, הנהנים משפע כלכלי, לאומה חסרת מגן יותר מכל אומה אחרת בעולם. כאמצעי הגנה פיתחו היהודים שתי תגובות שונות, אם כי לא סותרות. האחת, שאיפה להיעלם כישות לאומית נפרדת, וזאת על ידי התבוללות, והשנייה, תחושת עליונות אינטלקטואלית על פני הגויים, מעין פיצוי על השפלתם המתמדת. לדעתה, העילית הלבנה השלטת בארצות הברית מעוניינת בחולשה של היהודים. לפיכך, היא משלימה עם הגדרתם העצמית כדת, אולם שוללת את זהותם הלאומית, משום שעצם ההגדרה הלאומית מהווה מקור של כוח פוליטי. כמו כן, מתוך רצון להמשיך ולקיים את מצב חולשתם, מתנגדת העילית גם לקיומה ולפיתוחה של תרבותם הלאומית. אביבה קנטור מדגישה כי הדיכוי, כפי שהיא תיארה אותו, אפשרי רק בתנאי גלות. לכן, כל עוד זו לא נתחסלה, על היהודים בגולה להתחיל במאבק למען תחיית תרבותם, כראשיתו של תהליך שחרורם הלאומי.

דעה דומה היתה גם לנעמי אלבוים,¹⁷ שטענה כי יהודי ארצות הברית סובלים מ"תסמונת הדוד תום" ("The Uncle Tom Syndrome"). הם מנהלי המשק (ה-Compradors) והסוכנים של השליטים. הם הנמלטים מזהותם ונוהרים מכל ברית עם מיעוטים אתניים אחרים. לפיכך, מצבם שפל מזה של אנשים מדוכאים, משום שהם מחוסרי הכרת ערך עצמי. ניתוח זה הביא אותם למסקנה ציונית, שהיתה אמנם פחות קיצונית מזו של הבריהם במונטריאול, אולם עדיין די חד-משמעית. הם שללו את הגלות כתופעה לאומית, אולם לא האמינו בחיסולה המהיר של הגולה. על כן, גרסו מאמצים לתחיית התרבות הלאומית היהודית בארצות הגולה, תוך כדי תהליך קיבוץ הגלויות. בדעה זו היו קרובים להשקפתם של מנהיגי פועלי ציון בארצות הברית.

בברקלי-קליפורניה התפתחה גישה שונה במקצת מזו של שתי הקבוצות הקודמות, שנמצאו במוקד הסערה של סכסוך לאומי ועימות חברתי. כאן דובר

16. Aviva Cantor Zuckoff, "The Oppression of America's Jews", *Jewish Liberation* Journal, November 1970

17. Naomi Alboim, "Alienation...", *Other Stand*, 11.11.1970

יותר על התחייה התרבותית מאשר על הדיכוי החברתי. שלי שטרר, אחד ממנהיגי הקבוצה, שהושפע הן מתורתו של ברוכוב והן מדעותיו של מרקוזה, טען כי שחרורם של ההמונים מניווניה של החברה הצרכנית יושג רק באמצעות תחיית התרבות הלאומית המקורית של כל קבוצה אתנית. ככוחה של זו לגבור על התליך האטומיזציה החומרנית של החברה הקפיטליסטית הצרכנית, הוסיפה את האדם, כדבריו של מרקוזה, ליצור חד-ממדי.¹⁸ חברו, דוד ביאלה, הסכים עמו בעיקרי הדברים, אולם הטיל ספק אם אכן מעוניינים ההמונים כרגנסם תרבותי ומוכנים לוותר על הנאות החומריות המזומנות בחברת הצריכה. לדעתו, יש להתרכז קודם כול בעילית האינטלקטואלית, באותם חוגים מצומצמים אשר רק מהם תוכל לצאת התרבות הלאומית: "בחברה הטכנולוגית כל מפגש שאנו מקיימים, כל התכנסות בשבת, כל קורס בלימודי היהדות, כל אלה הם סמלים פוליטיים כשם שהם אירועים תרבותיים, ולא ניתן להפריד ביניהם."¹⁹ ביאלה גם עמד על זכותם של היהודים לרצות להיות הם עצמם, בלי להזדקק תמיד להצדקת לאומיותם בערכים האוניברסליים. אולם שניהם הסכימו, כי הפתרון הרצוי לחברה האמריקנית הוא במשטר סוציאליסטי, המבוסס על קונפדרציה של לאומים המקיימים את תרבותם המקורית.

הרגשת היסוד התרבותי-לאומי בחברת העתיד הסוציאליסטית הוליכה בהגיגה הפנימי מן הניאו-ברוכובים אל תורתו של אחד-העם, ובסופו של דבר אל הניאו-בונדרים.²⁰ עיקרו של הניאו-בונדרים היה בתביעה מן החברה האמריקנית להכיר בזכותו של הפרט להגדרה עצמית על בסיס של אוטונומיה לאומית פרסונלית. בהתאם לכך צריכים גם להשתנות האופי הארגוני והמהות הרוחנית של הקהילה היהודית. היא תהפך מארגון של גבירים מנדכי תרומות למוסד דמוקרטי המבוסס על גביית מסים עממית. תפקידה של הקהילה החדשה יהיה קודם כל לקיים חינוך יהודי כולל ומקיף מגן הילדים ועד האוניברסיטה.

המתכרים לא ראו בתכניתם אלטרנטיבה לציונות. הניאו-בונדרים שלהם, שהם עצמם הכירו בו, בא כהשלמה לקיום הלאומי הטריטוריאלי במדינת ישראל, והוא נועד לכל אלה שיבחרו לחולל את המהפכה הלאומית בחייהם ויחד עם זאת להישאר בארצות הגולה. לדעתם, בשאלת קיומם המדיני על היהודים ללמוד מתורותיהם של ברוכוב הציוני, מדם הבונדאי ואלבר ממי האקוויטנציאליסט. כמוכן התרבותי, לעומת זאת, עליהם לשאוב ממשנת החסידות, ממרטין בובר

Shelley Schreter, "Where We're at and Why", *The Jewish Radical*, January 1970 .18

David Biale, "Critique of Schreter", *The Jewish Radical*, February-March 1970: .19

David Biale, "The Trialog", *ibid.* Winter 1971

ראה Baruch Ballin & David Biale, "On Jewish Revolution", *ibid.* Spring: 1971 .20

גם מאמר מערכת, שם, Winter 1971.

ומפרנץ רוזנצווייג. כלומר, הניאו-בונדיזם היה לנוסחה המכלילה את כלל היסודות המתקדמים, לדעתם, במסורת ישראל. ההיגיון הפנימי של תפיסה זו לא הוביל בכרקלי לשלילת הגלות, גם לא לתהליך התחסלות הגולה. מבחינתם, היתה העלייה לישראל עניין של הכרעה אישית, והם האמינו, כמובן, בתחיתתה של תרבות יהודית לאומית חילונית בארצות הברית. גם בקרב הקבוצה הרדיקלית מסן-פרנציסקו, שכינויה "חוצפה"²¹ אפשר היה למצוא דעה דומה, כאשר לאופיו הבונדאי של הקיום היהודי בפירושו האמריקני, שזיווג יסודות נוגדים והשקפות עולם עוינות, כגון את האידישיסטים עם ההבראיסטים.

מי שהביא את התורה הניאו-בונדיסטית לביטוייה הקיצוני היה ארתור ווסקו (Arthur Waskow). את ווסקו לא ניתן לשייך ליהודים הרדיקלים משנות השבעים, הוא שייך לרדיקלים מן הדור הקודם, והיה מבוגר מצעירים אלה כמעט בעשרים שנה. בהשקפת עולמו היה אנטי-ציוני, תמך בעקרון הקיום היהודי בתפוצות והיה אנרכיסט בעל נטיות דתיות, וגם מבחינה זו היה שונה מהם. שאיפתו למוזג בין ערכי ההומניזם של היהדות לבין הערכים ההומניים – שקיבלה ביטוי בעריכת סדרי פסח המוניים, בעלי צביון של חג חירות, בקמפוסים השונים – לא זכתה לאהדה רבה בחוגים אלה, שיחסם למסורת היהודית היה הרבה יותר עמוק וזהיר. יחד עם זאת ראוי להעיר, כי ככל שגברו הנטיות הניאו-בונדיסטיות בחבורות האלו, כן נעשה היחס כלפי תורתו של ווסקו בחוגים אלה יותר ויותר קשוב, אם כי לא מזדהה. זאת, משום שהיו בהשקפתו כמה יסודות שעמם יכלו להזדהות. ווסקו ביקש לבסס את התרבות היהודית על חמישה רבדים היסטוריים, שהוא בחר בהם בהתאם להשקפת עולמו האנרכיסטית: על הנביאים, מפני עמידתם הגאה נגד המלכים ואמונתם בגאולה; על החסידות, שהתקוממה נגד הממסד הרציונליסטי הרבני והפכה את החווייה המיסטית לתופעה עממית לגיטימית במובן הדתי; על השקפת עולמו של הבונד, משום ראגתו להמוני העם הנדכאים ויכולתו האינטלקטואלית לתת פירושו מרכסיסטי לקיום הייחודי; על דרך החיים של הקיבוץ בישראל בשל בשורתו האנרכו-קומוניסטית ומשום שיצר מעין "הלכה" חדשה של דרך חיים דמוקרטית; ועל תורתו של מרטין בובר, שהצליח למוזג בין האקזיסטנציאליזם הדתי והאנרכיזם היהודי. בדמיונו האנרכיסטי ראה ווסקו חברה אנושית המורכבת מהתאגדויות חופשיות מצורות שונות. בחברה זו תקום קהילה יהודית סוציאליסטית חדשה, שיהיו בה תאי שיתוף מגוונים החל מהקיבוץ, דרך הקואופרטיב ושכונת המגורים ועד בית הספר המשותף.²²

ראוי לציין, כי היסוד האנרכיסטי הקונסטרוקטיבי קיים היה אצל כל הקבוצות הרדיקליות הן במובן התנגדותן לממסד והן בנטייתן לצורות חיים משותפות. על

21. Jeffrey (Shaye) Mallow, "Politics of Language", *Hut-za*, p. 149, 1971

22. Arthur Waskow, *The Bush is Burning*, New York 1970, pp. 127-141

כן, אפשר לשייך לזרם זה גם את "חבורות" הסטודנטים בכוסטון ובניו יורק, בעלי הנטיות הדתיות, שקיוו להפוך את החבורות לתאי חיים, שמהם תיבנה הקהילה היהודית החופשית.²³ ניתוחים אלה של מהות הקיום היהודי בארצות החופשיות, שהצטיינו בחריפות שכל וביכולת ביטוי נדירה, במיוחד אם נזכור כי מדובר באנשים צעירים בראשית שנות העשרים שלהם, פתרו את שאלת היחס בין האוניברסלי לפרטיקולרי במובן העיוני. על אף שהרעיונות כשלעצמם לא היו מקוריים, הרי הצירופים שיצרו בין הסוציאליזם לציונות, או בין הליברליזם, הסוציאליזם ואפילו האנרכיזם ליהדות על רקע האתוס והתרבות האמריקניים – היה בהם מן המיוחד. אולם כשבאו סינתזות אלה לעימות עם המציאות, נתגלו בהן קשיים ואף סתירות פנימיות. על ארבע בעיות נתקשו לתת תשובה חד-משמעית: הערכת התנועה הספרטיסטית-הצרפתית בקוויבק; היחס אל הכוח השחור; קביעת עמדה כלפי הליגה להגנה יהודית (J.D.L.); ומהות הקשרים עם המדינה היהודית. בשני המקרים הראשונים נוצרה סתירה בין האינטרס הפרטיקולרי והעיקרון האוניברסלי. בעניין השלישי נוצרה סתירה בין המוסר היהודי ופוליטיקה של כוח, ובנושא הרביעי התנגשה האוטופיה הציונית במציאות הישראלית.

ראשי הקבוצה הרדיקלית במונטריאול, שהיתה ציונית, נקטו עמדה אוהדת כלפי התנועה הברדלנית בקוויבק. הם ראו בה תנועת שחרור לאומית, השואפת למתן זכות הגדרה עצמית לרוב הצרפתי בקוויבק.²⁴ יחד עם זאת, במגמה להגן על האינטרס היהודי, הביעו התנגדות לרדישת הפלג הקיצוני בקרב הברדלנים להפוך את אוניברסיטת מק-גיל למוסד דובר צרפתית, דבר שהיה פוגע, כמובן, בסטודנטים היהודים, שרובם גדלו על השפה האנגלית. לעומת זאת הציעו, מתוך גישה קונסטרקטיבית לאומית, להקים אוניברסיטה נוספת בשפה הצרפתית ולהוריד את שכר הלימוד בכל מוסדות ההשכלה הגבוהה, כדי שצעירים ממוצא צרפתי השייכים לשכבות העניות בקוויבק, יוכלו גם הם ללמוד.²⁵

העמדה הפרו-ברדלנית של מנהיגי הקבוצה, שהיו גם עורכי ביטאונה, עוררה מחלוקת בתוכה. מרטין מניס כתב, כי התנועה הברדלנית נעשית פחות ופחות סובלנית כלפי דעות שונות מדעותיה, וגוברת בה ההתנגדות הלאומנית למיעוטים אחרים. הוא הביע את החשש, כי בסופו של דבר עלולים היהודים להיות שעיר לעזאזל לתסכוליהם הלאומניים של הברדלנים הצרפתים. מניס הציע, למעשה, לנקוט עמדה של אי-התערבות במאבק המתנהל בקוויבק. הוא הניח, כי יתרונו

J. A. Sleeper & A. L. Mintz (Ed.), *The New Jews*, New York 1971 .23

Lina Vardi, "A Limited Liberation", *Other Stand*, 25.11.1970 .24

D. Kaufman, P. Shizgal & J. Goldberg, "Operation Sell-Out", *Other Stand*, .25

האמיתי של היהודי בגולה הוא דווקא ביכולתו להבין מצבים היסטוריים מתוך מעמדו השולי בחברה.

נגד תפיסה זו יצא אחד מעורכי העיתון, פטר שיצגל, שהצהיר כי בתור ציוני אין הוא יכול להתעלם ממעמדם הנחות של הצרפתים בקוויבק, ואין הוא מסוגל להתכחש לדרישתם המוצדקת לזכות הגדרה עצמית בטריטוריה שבה הם מהווים רוב. למרות השוני בתנאים ההיסטוריים, הצביע שיצגל על הדמיון שבין הציונות המדינית לבין תנועת הברלנים הצרפתים. שיצגל לא ביטל את הסכנות, שעליהן הצביע מניס, אולם הוא הביע את אמונתו באפשרות של מציאת פתרון פשרה בין התביעות הקיצוניות של הלאומנים הצרפתים לבין הזכויות הלגיטימיות של המיעוטים הלאומיים בפרובינציה. שיצגל התנגד מעשית למתן עצמאות לחבל, אולם תמך במעמד של אוטונומיה לאומית. לדעתו, מגמה לאומית מתונה זו בקרב הצרפתים תואמת את האינטרסים הלאומיים היהודיים. בסופו של דבר הודה גם הוא, כי אינו מאושר מהגלות, שבה תלויים היהודים ברוב השולט, ועל כן פסק כי ביטחון מוחלט ליהודים יושג רק במדינתם העצמאית.²⁶

בדבריו תשובתו לשיצגל העלה מניס שאלה עקרונית והיא – האם יכולים היהודים, שבחרו שלא לעלות לישראל, לתמוך בתנועה הספרטיסטית ועם זאת לשמור על ייחודם הלאומי. הוא הטיל ספק בכך מפני אופיה הלאומני של תנועה זו, שלא תוכל לשאת בתוכה שונות לאומית. לכן גם אין, לדעתו, בהתנגדות לברלנות הצרפתית משום עוינות לצרפתים הקנדים, אלא שמירה על אינטרס הקיום היהודי הפתרון הרצוי, אם כן, הוא מבנה מדיני פרדלי ושמירה על ערכיה הליברליים והפלורליסטיים של החברה הקנדית.²⁷ בהערות למאמר זה חזר שיצגל והדגיש, כי דווקא האינטרס היהודי מחייב שלא להינתק מן הזרם המרכזי באוכלוסיית קוויבק, שהרי כמיעוט שולי יהיה זה מסוכן לקשור את גורל היהודים בגורל המיעוט האנגלו-סכסי השליט.

ויכוח דומה פרץ בקבוצה הניו-יורקית לנוכח גל האנטישמיות הכושית. הרדיקלים, רובם ציונים, לא יכלו להתעלם מן התפקיד הנצלני שמילאו הסוחרים ובעלי הבתים היהודים בגטאות של השחורים. מאידך, גם לא היו מוכנים להשלים עם העוינות של השחורים כלפי היהודים ככלל. על כן, נמצאו ביניהם כאלה שניסו למצוא מעין בסיס מעמדי משותף ליהודים ולכושים, וטענו כי לאמיתו של דבר שני העמים מנוצלים בדרכים שונות על ידי העילית הלבנה השלטת. על סמך זאת הובעה גם התקווה, כי בסופו של דבר ימצא הרדיקליזם היהודי מסילה אל

M. Manis & P. Shizgal, "Jew & Independence: An Exchange of Views". *Other Stand*, 24.2.1971

Martin Manis, "Response". *Other Stand*, 10.3.1971

לכם של הרדיקלים השחורים.²⁸ בניגוד לדעה זו טען צבי ביסק (שעלה לישראל), כי על היהודים ליצור הפרדה מוחלטת בינם לבין הקהילה הכושית, וזאת בארבעה תחומים: לחסל את עסקיהם הכלכליים בשכונות העוני, לחדול מתמיכה בתנועת השחרור הכושית, להוציא את המורים היהודים מן הגטאות של השחורים, ולא להעסיק משרתות מבנות הכושים. טענתו העקרונית של ביסק היתה, כי הלקה ההיסטורי של הציונות הוא כי היהודים יכולים ללמד עמים אחרים, באמצעות הדוגמה הציונית, כיצד להיאבק על זכויותיהם, אולם אסור להם לנהל את המלחמה במקומם.²⁹ בדעה דומה תמך גם חיים כהן, אף הוא ציוני רדיקלי, שהצביע על הסתירה המהותית בין האינטרסים האובייקטיביים של המעמד הבינוני היהודי, בעל ההשקפה הליברלית בתחומי החינוך והמגורים, לבין תביעותיהם של הרדיקלים לעשיית צדק חברתי עם הכושים על ידי שילובם בחברה הבורגנית הלבנה. מסקנתו היתה, כי בגולת ארצות הברית קיים ניגוד בלתי ניתן לגישור בין הרדיקלים הפוליטי והאינטרסים הכלכליים הממשיים של המוני היהודים. מכאן שהיהודי הרדיקלי נקלע לסתירה, בלתי ניתנת לפתרון, בין השקפתו השוויונית האוניברסלית לבין הכרתו בצורך לשמור על האינטרסים של בני עמו. על כן, נידון השמאל היהודי בארצות הברית למצב "סכיופרני" מתמיד. הפתרון למצב יושג רק במדינת היהודים, שבה אפשר לקיים חברת רוב יהודית נורמלית ולהיות איש שמאל בלי לפגוע באינטרסים היהודיים.

כלומר, כהן לא שלל עקרונית את התפיסה של השמאל. ההיפך מכך הוא הנכון. הוא ביקש רק להצביע על העובדה, כי על איש השמאל, הנשאר בארצות הברית, להיות מודע למתח הבלתי נמנע שבין היותו יהודי והיותו איש השמאל. רק ביודעו כי נגוד עליו לעמוד תמיד במצבי בחירה, יוכל להגיע אל ההכרעה הנכונה.³⁰ על כך השיב לו ריצ'רד מורוק, כי הדילמה של השמאל היהודי אינה אופיינית אך ורק ליהודי הרדיקלי בארצות הברית, אלא בעולם כולו, לרבות ישראל, הן בעבר והן בהווה. הבעיה במהותה, לדעתו, אינה בסתירה האובייקטיבית בין עקרונות השמאל לאינטרס האמיתי של בני העם היהודי, אלא בפירוש המעוות והצבוע שניתן לעקרונות השמאל בנוגע ליהודים וביחס לכמה בעיות כלל עולמיות. לפיכך, יש לדחות את המסקנה המשתמעת ממאמרו של כהן בדבר ניתוק הקשר האובייקטיבי בין האינטרס היהודי הנכון ובין העקרונות האוניברסליים האמיתיים של השמאל.³¹

28. Itzhak Epstein, "American Jewry: On the Barricade or on the Fence?", *Jewish Liberation Journal*, May 1969

29. Tsvi Bisk, "Uncle Jake, Come Home", *ibid*

30. Chaim Cohen, "On being Left and being Jewish", *Nitzotz*, May 1972

31. Richard Morroch, "Left and Jewish - A Response", *ibid*, October 1972

לשאלה זו, מהי הדרך הנכונה להגן על האינטרס הלאומי היהודי, נתקשרה גם בעיית היחס כלפי "הליגה להגנה יהודית". גוף מיליטנטי זה, בעל השקפות ימניות רתיות רדיקליות, שם לעצמו מטרה להגן בכוח על תושבי שכונות העוני היהודים הסובלים מהתנכלות הכושים, ולהפעיל לחץ אלים על מוסדות ממשלת ברית המועצות כמחאה על יחסה ליהודים. בעניין זה שוב נחלקו הדעות. האחת שללה מכל וכל את הארגון ומעשיו, ואילו השנייה הביעה הסכמה מסויגת לפעולותיו. דבי ליטמן ראתה במדיניות הכוח ובמעשי האלימות של הליגה סטייה גסה משיטת ההגנה המסורתית ורבת ההצלחה על זכויות היהודים, שהיתה מקובלת על המוסדות היהודיים דוגמת "בני ברית", הוועד היהודי האמריקני, הקונגרס היהודי העולמי והליגה נגד השמצה, בחמישים השנים האחרונות. היא התייחסה בלעג לפעולות הראוותניות והסרות התועלת של אנשי הליגה. לדעתה, שורש הבעיה אינו בארגון הגנה אלימה, אלא בשיפור תנאי החיים של כל תושבי שכונות העוני. מכאן שהבעיה אינה יהודית בלבד, אלא כללית, ונוגעת לחברה האמריקנית כולה.³²

מיכאל סטניסלבסקי תמך בהשקפתה. טענתו היתה כי האידיאולוגיה והמעשה של הליגה הם אנטי-ציוניים ביסודם, מפני שהם מטשטשים במכוון את ההבדל בין מהות הקיום היהודי במדינה עצמאית לבין המצב הגלותי. בישראל היהודים הם אומה נורמלית ריבונית, הנוקטת שיטות מקובלות כדי להגן על עצמה. לעומת זאת, הקיום בגולה אינו נורמלי ועיקרו תלות ברוב השליט, בממשלה ובחוקי הסדר המקובלים. על כן, אין חברי הליגה דומים לחיילי צה"ל, שהרי אלה פועלים במסגרת חוקי המדינה, ואילו האחרים נוטלים את החוק לידיהם. במדינת היהודים אין שנאת ישראל, ולעומת זאת בגולה האנטישמיות היא תופעה קבועה, ויהיה זה אך נואל להאמין כי אפשר לחסל אותה על ידי התנהגות אלימה. לפיכך, כל מי שמנסה ליצור אשליה בדבר הנורמליות של הקיום היהודי בגולה ומטיף להתנהגות נוסח "ככל הגויים", מביע בכך עמדה אנטי-ציונית.³³

לעומת דעות אלה, שנתפרסמו בביטאונה של קבוצת מונטריאול, נתגבשה בכרקלי-קליפורניה דעה שונה. שלי שרט, כדובר הקבוצה, הביע יחס דו-משמעי לפעולותיה של הליגה להגנה יהודית, יחס שנע בין ביקורת מתונה לאהדה מסויגת. חשוב להדגיש כי הוא שלל לחלוטין את האידיאולוגיה, אך לא את הפעולות. שרט ביקש לסייג את הטענה העקרונית שהושמעה נגד הליגה, כי מדיניות הכוח נוגדת את המסורת היהודית. לשם כך הביא דוגמאות היסטוריות מימי המכבים, דרך מורדי גטו ורשה והפרטיזנים היהודים בימי מלחמת העולם השנייה ועד מלחמת העצמאות של ישראל. מעבר לכך הבלית שרט את התפקיד החשוב שממלא ארגון זה בהגנה על השכבות החלשות של היהודים בשכונות העוני בערי

32. Debby Littman, "Jewish Militancy in Perspective", *Other Stand*, 24.2.1971.

33. Michael Stanislavsky, "The J.D.L. Anti-Zionism", *Other Stand*, 10.3.1971.

ארצות הברית. הוא גם הבהיר, כי השימוש הסלקטיבי באלימות נגד מוסדות השלטון הסובייטי בניו יורק יש בו לפעמים מן התועלת המדינית. כללו של דבר, תוך שהוא מסתייג מן התורה הכוחנית, הרואה באלימות פתרון לכל מצב, הוא ביקר גם את הממסד היהודי על שלילתו הכוללת את מעשי הליגה, וראה בכך ביטוי לתסביך הפחדנות הגלותי.³⁴ באותו זמן פרסם איגוד הציונים הרדיקלים (R.Z.A.) גינני חריף כלפי ההנהגה היהודית על אשר הסתייגה בפומבי, במכתב אל הנשיא ניקסון, מפעולות הליגה. על אף התנגדותם לאידיאולוגיה הכמעט גזענית של הליגה, הם ראו בהתנהגות מנהיגי הממסד היהודי מעשה מלשינות. לדעתם, "המלשינות – שיתוף הפעולה עם השלטונות במגמה לרכא יהודים אחרים – מעלה זכרונות לא נעימים מתקופות לא רחוקות."³⁵ כלומר, מעל ומעבר לחילוקי הדעות הרעיוניים קיימת האחדות הלאומית כלפי כל גורמי החוץ. לנוכח דעות אלה, שהדגישו בראש וראשונה את האינטרס היהודי, אין זה פלא כי באותם חוגים זכה לפרסום נרחב מאמרו של הצעיר מ. י. רוזנברג, "אל הדרך תום והיהודים הדומים לו."³⁶ המאמר הוקיע את המיליטנטים השחורים ויצא חוצץ נגד הרדיקלים היהודיים מן השמאל החדש, אשר מתוך תסביך השנאה העצמית היהודית ובהעדר כבוד עצמי מתכחשים לעמם ומוכנים לשתף פעולה עם אלה המשמצים ופוגעים בעמם ממניעים גזעניים. רוזנברג סיים את מאמרו בהצהרה בוטה בנו הלשון: "על כן מכאן ואילך לא אצטרף לשום תנועה אשר אינה תומכת במאבקם הצודק של בני עמי, ואם יהיה עלי לבחור בין עניין יהודי לבין עניין 'פרוגרסיבי' אנטי-ישראלי, אבחר תמיד בזה היהודי. ואם יוצרו מתרסים, אלחם תמיד בצדו היהודי של המתרס." חברו לדעה התריס כלפי המיליטנטים השחורים: "כיהודים תשובתנו צריכה להיות מיליטנטית ורועמת – יהודי הוא יפה! (Jewish is Beautiful)"³⁷ יוצא אפוא כי הגורל ההיסטורי לא מנע מצעירים אלה את הלבטים שפקדו את אבותיהם הרוחניים, "הציונים הרדיקלים" בני העלייה השנייה והשלישית, שהועמדו לכאורה בפני הסתירה בין האינטרס הלאומי והעקרונות ה"מתקדמים" האוניברסליים ב"שאלה הערבית". הכרעתם של אלה ואלה היתה זהה – האינטרס הלאומי האמיתי קודם לכול.

– התמקדותם של צעירים אלה באינטרס הלאומי מובילה אל הנושא האחרון בדיון – היחס כלפי הממשות הציונית במדינת ישראל. עד כה עסקנו באופני הניתוח

- Shelley Schreter, "On Jewish Militancy", *The Jewish Radical*, Winter 1971: 34.
 Cherie Roller, "The J.D.L. on Patrol...", *Genesis*, 2, 1.3, 1971
 R.Z.A., "Comments on J.D.L.", *Doreinu*, March 1971 35
 M. J. Rosenberg, "To Uncle Tom and Other Such Jews", *Village Voice*, 13.2.1969
Other Stand, 19.3.1969 הועתק ל-13.2.1969
 J. J. Goldberg, "Harlem on My Back", *Other Stand*, 2.2.1969 37

הציוני של החברה היהודית האמריקנית, ואילו כאן הכוונה לצורת ההערכה של החברה הישראלית. ההזדהות המוחלטת והכוללת עם ישראל בקרב חוגים אלה היתה קצרת ימים. מבחינה זו דמתה לפריחת אביב על שלל צבעיה וריחותיה העזים. אבל כשם שאחרי האביב בא הקיץ, כן בעקבות ההתלהבות באה האכזבה. שינוי היחס כלפי ישראל, שהתבטא בהמרת ההזדהות הנלהבת בביקורת נוקבת, קשור היה בדעיכת תנועת השמאל הרדיקלית בארצות הברית, בהתפתחויות פנימיות בתנועת היהודים הרדיקלים ובמהותו הרעיונית של הרדיקליזם היהודי. בראשיתו של היכור זה צוין, כי הרדיקליזם היהודי קשור היה בשמאל החדש בשני מובנים. הוא צמח מתוכו ויצא למאבק נגדו בעניין יחסו כלפי ישראל. סיומה של מלחמת וייטנם גרם לתהליך של נסיגת השמאל מן הזירה הציונית האמריקנית. את מקומה של ההתלהבות המהפכנית בקרב צעירים אלה החל לתפוס הפרגמטיזם הבורגני, ובמקום הרעיונות הקולקטיביים באו השאיפות האישיות. תופעה כללית זו, שהתפתחה בהדרגה תוך צבירת תאוצה חברתית במשך השנים, השפיעה, כמובן, על חוגי היהודים הרדיקלים. ההזדהות עם ישראל נפגעה, מאחר שהחיפוש אחרי המימוש העצמי האינדיווידואלי גבר על רצון ההגשמה האישית במסגרת לאומית חברתית קולקטיבית כמו מדינת ישראל.

בצד ההתפתחות הרעיונית והנפשית מן הקולקטיביזם אל האינדיווידואליזם בלטה גם האכזבה של רבים ממנהיגי התנועה מהתנסותם האישית בישראל. אלה, לא מעט מתוך פזיזות נעורים, העבירו את הביקורת שהיתה להם כלפי החברה האמריקנית אל החברה הישראלית. יתרה מזו, בעיות שונות שדומה ונפתרו או היו בדרך אל הפתרון בארצות הברית, הוחרפו, לדעתם, בישראל. הנה, בארצם הגיעה מלחמת וייטנם לסיומה, ואילו מדיניות ממשלת ישראל שמה מכשולים בדרך לשלום. השחורים בארצות הברית זוכים בהדרגה לזכויות שוות, ואילו בחברה הישראלית מתחזק דיכוי הערבים ב"שטחים הכבושים" ומעמיקה ההפליה בין האשכנזים לספרדים. בארצות הברית בלמה "תרבות הצעירים" במידה מסוימת את התאוות המטריאליסטיות של החברה הקפיטליסטית, ואילו בישראל גובר המטריאליזם ופושט בחוגים נרחבים ומגיע אפילו לתנועה הקיבוצית. בעוד שבארצות הברית נדמה היה להם, שמאבקם למען הרחבת החינוך היהודי כאמצעי להיזוק וזהות האתנית זוכה להצלחה, הרי החינוך בישראל חסר את התוכן היהודי הייחודי.³⁸

אכזבה זו נבעה מן הכמיהות וההשקפות הפוליטיות שבלעדיהן אי אפשר להבין את אופי התנועה, גם לא את משמעותה ההיסטורית. השמאל החדש בכללותו נישא על כנפי הכמיהה האוטופית, והרדיקליזם היהודי יחד עמו. ההבדל ביניהם היה

³⁸ "Israel and the Galut - A Symposium", *Jewish Radical*, October 1971 .38
January 1972; "Israel and the Golah - A symposium", *Genesis*, 2, May 1973

בכך, שהחזון האוטופי של השמאל החדש היה חד-ממדי, ואילו זה של הרדיקלים היהודי תלת-ממדי. השמאל החדש שאף ליצור תרבות חדשה על בסיס חברה אחרת, ואילו הרדיקלים היהודי שאף בנוסף לכך להחיות את התרבות הלאומית היהודית בתפוצות ולהפוך את מדינת ישראל לאידיאל חברתי יהודי רדיקלי. את התלהבות הנעורים, את העולם הרוחני המגוון, חסר השיטה הברורה ומלא הסתירות, את הכמיהות, החיפושים והתסכולים האישיים – את כל אלה הטילו על החברה בישראל, שהתמודדה עם בעיות קיום ממשיות, ושטרם מצאה את הדרך כיצד להתמודד עם השאלות המהותיות. על כן רבה היתה אכזבתם. אולם גם בקרב המאוכזבים אפשר להבחין בשתי גישות. היו כאלה שהעריכו, כי הציונות בישראל הגיעה עם קום המדינה לסוף שלבה האוטופי, ומעתה זוהי חברה מערבית נורמלית. על כן, אין עוד טעם להיאבק לשינוי דמותה, מפני שהמאמץ ממילא חסר סיכוי. בקרב חוגים אלה החלה להתפתח ההשקפה ה"דיאספוריסטית", שפירושה היה חיוב עקרוני של התפוצה מול ישראל, תוך כדי שמירת הקשר והאיוון בין השתיים. אין פלא אפוא, שדעותיו הנחרצות של ארתור ווסקו, שגרס כי מבחינת המשך קיומו של העם היהודי עדיפה התפוצה על פני מדינת ישראל, מצאו להן אוזן קשבת בקרב חלקים מציבור זה.

לעומת אלה נמצאו אחרים, שלא ויתרו על הסיכוי למימושה של האוטופיה שלהם במדינה היהודית בעתיד, וברובם הגשימו את השקפת עולמם בעלייה לישראל. הם העריכו, כי החברה הישראלית מצויה בתהליך התפתחות שסופו רחוק, ועל כן הכל עדיין אפשרי. לפיכך בחרו הם להיצא במקור ההתרחשות הזאת, באמונה שיוכלו להשפיע על מהלכה.³⁹ בהבדל שבין שתי הגישות היה גם משהו פרוכסלי. אלה שהמשיכו להאמין בחברה הישראלית נואשו מן הציונות בגולה. לעומת זאת, האחרים, שנתאכזבו מישראל, גרסו כי בתפוצה ניתן לקיים את העיקרון הציוני של אחדות העם ותחיית תרבותו הלאומית.

קצה של התנועה היהודית הרדיקלית מעלה את שאלת משמעותה ההיסטורית. על אף שהיתה קצרת ימים, ושחסרה עדיין פרספקטיבה מספקת כדי להעריכה, דומה שכבר עתה ניתן לעמוד על כמה חידושים שהביאה עמה, שאת חשיבותם יוכיחו בעתיד הזמן והמחקר הנוסף.

אין ספק כי בהשוואה לזרמי המחשבה הרווחים בקרב יהדות ארצות הברית היו הרדיקלים היהודי קווי ייחוד משלו. מבחינה זו אפשר להגדירו כורם רביעי העומד בפני עצמו. תכונתו היסודית, בכל התחומים שאליהם התייחס, היתה אקטיביזם. הגישה האקטיביסטית באה לידי ביטוי קודם כול ביחסו אל העבר, או בלשון אחרת,

39. ראה בעניין זה את מאמריהם של: Tsvi Bisk, "Uncle Jake, Come Home", *Jewish Liberation Journal*, May 1969; Shelley Schreter, "Toward a More Self-Conscious Zionism", *The Jewish Radical*, January 1972

בתפיסתו את הרציפות ההיסטורית. למען הבנת העניין, רצוני לחדד את ההבדל בין אלה שיחסם לעבר הוא סטיכי לאלה שיחסם הוא דינמי. הראשונים עושים מאמצים לקיים את הרציפות ההיסטורית בהווה: בלשון, בתרבות, בדת ובמנהגים, כאשר כל מה שהם מנסים לשמר מוכר להם. האחרים, לעומת זאת, מורשת העבר אינה מוכרת להם, והם פונים אליה מן החוץ, ככוונה לשאוב ממנה חיזוקים לשאיפותיהם בהווה וכלי מחשבה לניתוח המציאות שבה הם חיים. גישה זו היא שיצרה את הקשר הדינמי והאקטיביסטי בין צעירים אלה לבין הרצף ההיסטורי של העם היהודי.

לאמיתו של דבר, רבים מהם חוו כמעט, שלא מתוך רצונם החופשי, את מה שעבר על פאול אקסלרוד וחבריו בזמן הפרעות כיהודי תחום המושב בשנים 1881-1882. גם אותם פקד זעזוע, אם כי בעצמה שונה ובתנאים היסטוריים שונים בהרבה, לנוכח היחס המתנכר והעויץ של חבריהם הסוציאליסטים הרדיקלים לעם היהודי בעת שפקדה אותו צרה. אולם, כאמור, זה לא היה מצב שהם נחרו בהכרעה אישית, אלא "גורל יהודי" המקיים את רציפותו ההיסטורית מעבר לחליפות הזמן ולשינויי המקום. בעקבות הזעזוע הם פנו כמורד ומרצון אל המורשת היהודית המהפכנית המזרח-אירופית. במאמץ אינטלקטואלי נמרץ וראוי להערכה ניסו לקשור עצמם אל מורשתם של נחמן סירקין, בר ברוכוב וולדימיר מדם, וכן אל החסידות, אל הציונות הסוציאליסטית לגוניה, ובמיוחד אל העלייה השנייה וה"בונד". מאוחר יותר, משפג להטם המהפכני וגם הציוני, ניסו למצוא תשובה לשאלותיהם ולמצוקותיהם בתורותיהם של מרטין בובר ופרנץ רוזנצווייג. מבחינה זו הם נבדלו מאבותיהם, ילדי ארצות הברית וחניכי תרבותה, שהיו רחוקים מתרבות מזרח אירופה בכל צורה שהיא, וכן מאותם משכילים יהודים, ילדי מזרח אירופה, שביקשו לקיים את הרציפות ההיסטורית הסטיכית על ידי שימור תרבות האידיש בחברה האמריקנית הפלורליסטית. משני אלה נבדלו ביחסם האקטיביסטי לעבר.

החידוש בתפיסתם האקטיביסטית של צעירים אלה התבטא גם בשילוב בין הרדיקליזם הלאומי לרדיקליזם החברתי, שעיקרו היה ביקורת קשה על החברה האמריקנית. הרדיקלים היהודיים בני הדור הקודם שללו את אופיה של חברה זו, אולם התעלמו לחלוטין מן הקיום הלאומי היהודי. גם חבריהם, בני גילם מן השמאל החדש, המשיכו מסורת זו. מנגד עמדו אותם הוגי דעות שיצרו את זרמי המחשבה המסורתיים בקרב יהודי ארצות הברית, ושמעולם לא ביקרו את החברה שבה חיו, אם מתוך הכרת תודה על הטובה שהשפיעה עליהם, ואם מתוך זחיחות הדעת על מעמדם הציבורי והאישי של היהודים בארץ זו. לעומת זאת, צעירים אלה מיזגו את קנאותם היהודית עם קיצוניותם החברתית. במובן זה ובאורח פרדוכסלי, הם היו המבטאים הנאמנים ביותר של תחושת "הנורמליזציה היהודית", שהחלה להתפתח בקרב חוגי צעירים אלה.

הערכה זו מובילה אל התרומה החשובה ביותר של צעירים אלה למחשבה הציבורית היהודית בארצות הברית. הם הצהירו בגלוי, וללא כל אותם לכטים שאפיינו את הדור הקודם, כי היהודים הם אומה. ההכרה העקרונית בלאומיות היהודית בעולם בכלל ובארצות הברית בפרט, הגם שלפעמים המושג Nationality התחלף אצלם במושג אתניות, הביאה אותם להצהרה חד-משמעית בדבר הלגיטימיות של האינטרס הלאומי היהודי בארצות הברית. בנקודה זו דומה שהם תרמו רבות לפריצת מחסום פסיכו-אידיאולוגי בקרב הציבור היהודי בארצות הברית. אפשר לסיים ולומר, כי על אף שהישגיהם החברתיים והתרבותיים בקרב הקהילה היהודית היו מבוטלים ותרומתם לציונות אפסית כמעט, הרי בעניין נפשי-רעיוני זה – העמידה הגלויה על האינטרס היהודי, לא כמעשה צדקה ולא כחלק מהמסורת הליברלית האמריקנית, כפי שטענו אבותיהם, אלא כעיקרון לאומי טבעי ומוצדק – היתה תרומתם חשובה. עד כמה היתה גם משמעותית מן הבחינה ההיסטורית, דהיינו במובן של ראשית תהליך חדש, המשפיע על עיצוב העתיד – ימים ומחקרים נוספים יגידו.

