

## שתי גישות לרעיון "שלילת הגולה" באידיאולוגיה הציונית

א.

"שלילת הגולה" היא אחת מן ההנחות המרכזיות של האידיאולוגיה הציונית ככל זרמיה. ראשית, בא מושג זה כדי לנמק את ההסתייגות מן הפתרון השני, המנוגד לפתרון הציוני, ל"בעיית היהודים והיהדות" בזמן החדש – זה שחייב את המשך הקיום בגלות כערך יהודי, והתבסס על אמונה בהצלחת האמנציפציה. שנית, בא מושג זה כדי לגבש את המוטיבציה הדרושה לשם התמסרות למפעל לאומי כל כך מקיף. יחד עם כוח המשיכה של החזון החיובי: חיי עם עצמאיים במסגרת לאומית-ארצית, ותחיה של תרבות לאומית ייחודית, נזקקה הציונות לכוח הדחיה של הגלות, כלומר לתודעה הברורה שהמשך הקיום בתנאי הגלות, ביחוד בזמן החדש, הוא בלתי נסבל, ושאם יישאר העם במצב הגלות לאורך ימים אורבת לו סכנה מוחשית של אפליה ורדיפה קיצונית מבחוץ, והתנוונות לאומית מבפנים. בניסוח הקיצוני ביותר של רעיון "שלילת הגלות", עתידה הגלות לחסל את עם ישראל קודם כל במובן המוסרי והרוחני ואחר-כך במובן הפיסי, על-ידי ביזוי, אפליה ורדיפה ועל-ידי התבוללות גמורה. היו גם ניסוחים יותר מתונים של רעיון זה, אבל ההנחה שאין לעם ישראל עתיד בגלות אם לא יוכל להישען, לפחות, על "מרכז רוחני" עצמאי בארץ-ישראל, משותפת לכל הזרמים בציונות.

דברים אלה ידועים היטב ואינם טעונים חקירה או הבהרה נוספת מבחינת דעת עברה ורקעה של הציונות. אולם טעונים הם ניתוח נוסף מבחינת ההבחנה בין הגוונים השונים של רעיון שלילת הגולה בהגות הציונית, ומבחינת השלכות שיש להבחנה זו על החזון החיובי של הציונות, וביחוד על תפיסת תפקידיו של החינוך הלאומי. אודה ולא אבוש כי המוטיבציה לעיון מחודש זה ברעיון "שלילת הגולה" איננה מדעית, אלא נובעת מרגישות לבעיה חינוכית אקטואלית. עובדה ברורה ומקובלת למדי היא שרעיון "שלילת הגולה" הושמט כבר לפני כעשרים שנה מן ההנחות המנחות את כיווני החינוך הלאומי במדינת ישראל. אולי לא היתה החלטה רשמית לתדול מהנחלת המסר הרעיוני הזה, אבל למעשה הוא "נשכח", ומכל מקום לא נעשה מאמץ ראוי לשמו לבדוק מחדש את

תקפותו לגבי הגלות בזמננו, זו של התקופה שאחרי השואה ואחרי הקמת מדינת ישראל. לדעתי זהו משגה חמור המערער את החינוך הציוני, שהוא בסיס ההזדהות של הדור הצעיר עם מדינת ישראל, עמה, חברתה ותרבותה. כל כך מפני שגם היום מבוססת הציונות על העדפה ברורה, מנומקת ומגובשת, של החיים בישראל על החיים בגלות. בלי הבנת השלילה שבקיום הגלותי חסר מניע עיקרי להיאחזות הלאומית בארץ-ישראל ולמסירות הנדרשת לבניינה של המדינה. מובן מאליו שחידוש המסר של "שלילת הגולה" בחינוך הציוני טעון התמודדות עם טיבה ואופיה של הגולה כיום, אולם לא פחות מכן חשוב לבדוק מחדש את המורשת של ההגות הציונית הקלאסית בסוגיה זו, וכל כך מפני שאין לחדש מסר רעיוני בלי לבדוק את הסיבות שגרמו להשמטתו. יתכן גם יתכן שנדרשת ריאוריינטציה בפירוש הניתן לשלילת הגולה, על רקע הערכת הבעיות שהתעוררו בעבר וחוללו שינויים חשובים.

מדוע הושמט היסוד של שלילת הגולה מן החינוך הלאומי בארץ? בוודאי תרם לכך גם הצורך שהתעורר אחרי הקמת המדינה "להתפיס" עם יהדות התפוצות ולשתף פעולה, לשם תמיכה במדינת ישראל, גם עם ארגונים לא-ציוניים בעם היהודי. אבל עוד הרבה לפני כן התעוררו ספקות שמקורן בחרדה להזדהות הדור הצעיר עם העם היהודי. נזכיר בהקשר זה את רגשות האשמה שהתעוררו בלב מחנכים רבים בארץ בעקבות השואה<sup>1</sup> מצד אחד, ומצד שני את הופעת האידיאולוגיה ה"כנענית"<sup>2</sup> ואחרי הקמת המדינה את התפשטות הלך-הנפש ה"ישראלי", המבחין בין זהות ישראלית לזהות יהודית.<sup>3</sup> בעקבות גורמים אלה התעוררו קולות לא מעטים של ביקורת על האידיאולוגיה של "שלילת הגולה" ועל מקומה בתשתית החינוך הציוני בארצנו. סיכום מתון של ביקורת זו, שנתגבש כדי מצע להשקפה חינוכית פרוגרמטית אחרת לחינוך הישראלי, נמצא בדברי ברוך בן-יהודה:<sup>4</sup> האידיאולוגיה של "שלילת הגולה" היתה מוצדקת בשעתה, אף כי היתה מוגזמת וחד-צדדית. עם הקמת מדינת ישראל השיג החינוך המושתת על אידיאולוגיה זו את מטרתו ואין הוא דרוש עוד. עתה עלינו לדאוג להזדהות של הדור הצעיר הגדל בישראל עם העם היהודי, ולא לשלילת הגולה שכבר נחרבה. לשם כך יש לגלות את המאור והחיוב שהיה גם בגולה. נציין כי דברים אלה נאמרו על ידי מנכ"ל של משרד החינוך כרקע להצעת

1. ראה דברי המחנך מ. אביגל: מ. אביגל, "בימי השואה", כתבים, תל אביב תש"ה.
2. ראה ביחוד דברי ב. קורצווייל בסוגיה זו: ספרותנו החדשה – המשך או מהפכה, ירושלים תשכ"ה.
3. S. Herman, *Israelis and Jews*, New York 1970.
4. ראה החוברת של ד"ר ברוך בן-יהודה, למהותה של התודעה היהודית, תל אביב 1966.

תוכנית החינוך ל"תודעה יהודית". היום יכולים אנו לקבוע כי תוכנית זו, מבחינותיה החיוביות, לא הצליחה ולא נקלטה, אבל מגמת הניטרול של "שלילת הגולה" כמסר אידיאולוגי מרכזי, השיגה את שלה, והתוצאה היא ערעור השכנוע הציוני והאוריינטציה הציונית בנוער.

המסקנה המתבקשת מניתוח זה היא פשוטה למדי. החינוך הציוני מתבסס על שתי הנחות, שמחשבה פשטנית אולי תגרוס שיש ביניהן סתירה: א. שלילת הגולה. ב. יחס חיובי למורשת ההיסטורית היהודית ברציפותה. גם ערעור היחס החיובי למורשת היהודית מתוך "שלילת גולה", וגם ערעור "שלילת הגולה" מתוך יחס חיובי למורשת ההיסטורית של העם, הביאו בסופו של דבר לערעור מגמת הציונות לחולל מהפכה כוללת בחיי העם היהודי, תוך כדי יניקת העוצמה והמוטיבציה למפעלה מן ההזדהות עם העם היהודי, תולדותיו ומורשתו. האם יש, אפוא, באמת סתירה בין שתי ההנחות הללו? האם באמת הן מוציאות זו את זו? נראה לי כי יש היום צורך אקטואלי לבחון מחדש את השאלה הזאת, ולכן אני בא לנתח את רעיון "שלילת הגלות" לזרמיו, והדגש במלה האחרונה. כיום נראה לרוב המחנכים ש"שלילת הגולה" היא גירסה אחידה של רצף רעיונות פשוטים למדי וכוללניים. מכאן גם נקיטת העמדה הפשטנית והכוללנית כלפיה. רצוננו להראות להלן דבר שלחוקרי תולדות הציונות הוא, כמוכח, גלוי וידוע: הרעיון של שלילת הגולה היה מורכב ולא פשוט, והיו בו גישות שונות, אף נוגדות זו לזו. אומנם, לפי גירסה מסויימת של רעיון "שלילת הגולה" יש סתירה בינו לבין יחס חיובי כלפי המורשת ההיסטורית היהודית ברציפותה, בפרט אם גורסים יחס חיובי זה כעמדה פשוטה, חד-משמעית ונטולת ביקורת מכל וכל. אכן, העובדה שגירסה זו של רעיון "שלילת הגולה" שלטה באידיאולוגיה החינוכית של התנועה הציונית בארץ, היא שגרמה לעימות הפשטני בין המחזיקים בה לבין החרדים להזדהות הדור הצעיר עם מורשת העם.<sup>5</sup> אבל היו גם היו גירסאות אחרות של רעיון "שלילת הגולה", והללו, עם שחייבו ביקורת עניינית של מורשתו ההיסטורית של העם, ושאיפה לחידושה בתנאים אחרים ובהיקף אחר, לא ביקשו כלל להינתק מרציפות ההיסטוריה היהודית ומרציפות מורשתה. אדרבא, גם הביקורת על הגלות ומורשתה ינקה באידיאולוגיה זו מיחס חיובי, ולוא גם סלקטיבי, למורשת היהודית ההיסטורית. תפקידנו להצביע על שורשי ההבדל בין שתי עמדות יסוד אלה כלפי מורשת ישראל ולהראות שיש אלטרנטיבה גם לאידיאולוגיה השוללת יחס חיובי

5. אופייניים ביותר מבחינה זו דבריו של אברהם קריב בספרו אדברה וירווח לי, תל אביב תשי"א.

למורשת היהודית בשם שלילת הגולה, וגם לאידיאולוגיה השוללת את שלילת הגולה בשם חיוב המורשת.

## ב.

הגירסה הקיצונית ביותר של "שלילת הגולה", זו ששלטה בחינוך הציוני-חילוני בארץ לפני הקמת המדינה, מיוצגת ביצירתם הספרותית והפובליציסטית של מיכה יוסף ברדיצ'בסקי ויוסף חיים ברנר. זאת היתה, כאמור, הגירסה המשפיעה ביותר על האידיאולוגיה החינוכית הציונית-חילונית לפני הקמת המדינה, ביחוד במוסדות של "זרם העובדים". מאחר שבזרם הזה נתמקדה העילית החלוצית של הישוב, היתה להשפעה הזאת משקל רב מבחינת גיבוש האתוס הארצישראלי באותה תקופה.

בדברים שלהלן ניחד את הדיון להשקפותיו של י"ח ברנר, דמות שהשפיעה בחינוך הארצישראלי של "זרם העובדים" לא רק במימד הרעיוני והתיאורני-ספרותי, אלא גם במימד האישי. יש להדגיש כי י"ח ברנר לא היה "אידיאולוג" במובן המקובל. מותר אפילו לומר שהיה "אנטי-אידיאולוג". הוא ראה את שליחותו בחישופה של אמת קיומית וסלד מפני מסכת שיטתית קבועה מראש של רעיונות, שבעזרתה מנסים אידיאולוגים לפרש את המציאות. בעיניו "מישנה" סדורה אינה אלא תכסיס התחמקות מפני המציאות, והוא תבע מקוראיו לראות אותה בעירומה. לפיכך לא נמצא בדבריו לא הגדרת מושגים ולא ניתוחים שיטתיים, אלא הצבעה על עובדות קשות וצירופן לתמונת מציאות קודרת. אכן, עינו היתה רגישה מאוד לכתמים שחורים, וסיפורו כמאמרו נוטים לקדרות וליאוש. דומה כי י"ח ברנר עצמו היה מודע לעיוות הכרוך בנטיה זו להפרזה, אלא שבה דווקא ראה מילוי שליחות. התקווה היחידה היתה גלומה לפי דעתו בכוח לראות אמת מרה, בכוח להתייאש ולפעול בעוצמה הבלתי-מוסכרת הנולדת מתוך יאוש.

תמונת המציאות הגלותית שי"ח ברנר מצירר בסיפוריו וברשימותיו היא המשך סוריאליסטי לריאליזם של סיפורי מנדלי מוכר ספרים.<sup>6</sup> הוא נמשך לתיאור המצבים של העוני הקיצוני ושל הניוון המוסרי והרוחני הכרוך בעוני, וכן לתיאור המצבים של הרדיפה האלימה, האכזריות שבפרעות מזה ותגובת הפחד וההתבזות של הקורבנות מזה. אפשר, כמובן, להוציא מתיאוריו של י"ח ברנר משהו מעין "חתך סוציולוגי" של הגלות, ביחוד זו של תחום-המושב

6. ראה מאמרו הגדול של י.ח. ברנר: "הערכת עצמנו בשלושה הכרכים", כל כתיב י.ח. ברנר, (להלן: ברנר), ז', תל אביב תרפ"ח.

בתקופה שלפני המהפכה הרוסית, אבל י"ח ברנר לא התכוון להציע חתך כזה. הוא התכוון לתאר בעיקר את דמות האדם היהודי, יליד תחום-המושב, בן-זמנו. הגלות התמצתה בעיניו בעיוות הנפשי, המוסרי והרוחני של היהודי בתנאים ששררו בתחום-המושב: עוני מנוול, תלישות ממקורות קיום ראשוניים, פרעות וכיוצא בזה. מצד הסביבה הלא-יהודית ומצד השלטונות, התפוררות הארגון הקהילתי ומוסדותיו והתרופפות אושיות סדר החיים המסורתי. התוצאה הנפשית הבוטה ביותר ש"י"ח ברנר מאבחן בסיפוריו וברשימותיו היא ערעור היציבות הנפשית של היהודי בן תחום-המושב. ברנר מתאר את היהודי כאדם מבוהל, חרד ואובד עצות, כלומר – אדם שאין לו התמצאות נכונה בסביבתו.<sup>7</sup> היהודי בן תחום-המושב מרגיש שאין עוד כל אפשרות להתקיים במצבו האישי והחברתי הנתון. עליו לשנות את מצבו ולהשתנות. אבל אין לפניו שום מוצא מעשי. קודם כל, לרוב אין לו תמונת מציאות ריאלית, הן בגלל בערות וצמצום אופקים, שמקורם בחינוך היהודי ב"חדר" וב"שיבה", והן בגלל האיום המתמיד המעיק עליו. בבהילותו הוא נוטה לפרש מה שמתארע סביבו באופן סובייקטיבי קיצוני, או מתוך הרגשה שכל מעשה ודיבור של גוי מכוון נגדו, או מתוך התשוקה לראות את הזיותו מתגשמות. בין כה וכה יש פער טרגיקומי בין המציאות לבין הפירוש המכוון את תגובת היהודי הגלתי על מציאות זו. היהודי הגלתי נראה כאדם תלוש, אי-ריאלי, נדכא ונלעג גם יחד, שרוי כאילו בתוך הזיה קודחת ובחלפנות קיצונית של מצב-רוח: רגשי נחיתות, הכנעה והתרפסות כלפי "עשירים", "תקיפים", ו"שליטים" למיניהם, ורגשי-עליונות של "עם סגולה", יאוש קודר ותקווה נלהבת. התוצאה האחת מכל אלה, ואותה כואב י"ח ברנר בכל תיאוריו, היא ריבוי פעלתנות והיעדר מעש; התרוצצות מתמדת, שאיננה נושאת שום פרי. זוהי ה"בטלנות" היהודית המפורסמת, קו האופי הבולט השני של הדיוקן הגלתי בסיפורי ברנר.

דברים אלה יש בהם כדי להסביר את גישתו האנטי-אידיאולוגית של י"ח ברנר. הנטייה לווכחנות אידיאולוגית נראתה לו כאחד הגילויים של העיוות הגלתי: דיבור מנותק מן המציאות, אוריינטציה מדומה, שיותר משהיא מכוונת לעשייה היא מתרצת את הבטלנות הגלותית. ומכאן גם דבקותו של י"ח ברנר בתפקיד שהועיד לעצמו כסופר: חישוף האמת המרה. אם מחלת הגלות היא חוסר קשר עם הממשות, הרי התראפיה הנדרשת היא: פקחת העיניים. אסור לרחם על הקורא היהודי האומלל מפני שאסור לתת לו לרחם על עצמו, כי רחמים אלה יהיו המשך מחלתו. עליו לפגוש את המציאות, ועליו להגיב עליה

7. התיאור המגובש ביותר של האישיות המבוהלת על רקע של סיטואציה גלותית הוא הסיפור המעולה של י.ח. ברנר "עצבים", ברנר, א', תל אביב תשט"ו.

תגובה המתייחסת אליה כפי שהיא. הנה לבסוף גם פשר העילוי של ערך היאוש בספוריו וברשימותיו של י"ח ברנר. היאוש הוא אולי התקווה האחרונה, מפני שהיאוש מאפשר את המגע הריאלי עם המציאות, ואת התגובה המתייחסת למציאות כפי שהינה. המתייאש כבר קרע מעל עיניו את קורי האשליה. יש לו תמונת מציאות נכונה. ועכשיו הוא יודע מה צריך לעשות. כלומר, הוא יודע שצריך לעשות, לעבוד, לא להתרוצץ, לא לדבר, ולא להזות. ואם כך הרי היאוש הוא תקווה, אפילו כאשר המתייאש יודע שאין לו כמעט כל סיכוי לשנות את מצב הגלות בעבודתו. או דווקא כאשר הוא יודע זאת.<sup>8</sup>

בדברים הללו מצוי הליו של "שלילת הגולה" נוסח י"ח ברנר. אבל התיאור המפורט מגלה השלכות רבות בכל פינות החיים. בתחום האתי הבלית ברנר את הפחדנות ומורד-הלב, את היעדר הרגשת הכבוד העצמי ואת חוסר הנכונות להתגונן מפני אלימות,<sup>9</sup> את חוסר האמון בבני-אדם ואת הקטנוניות, ביחוד בכל הנוגע לפרנסה. בתחום האסתטי ברנר מבליט את הזנחה והזוהמה בלבוש, בסביבת המגורים, בבית-הכנסת ובבית-המדרש. איסורים, חוסר-טעם וקהות חוש היופי. היהודי אינו מכבד את סביבתו ואינו מכבד את עצמו בתוכה. זהו אחד הממדים המובהקים של התלישות האופיינית לגלות. בתחום הרוחני מבליט ברנר בתיאוריו את צרות-האופקים והסגירות של החינוך היהודי ב"חדר" ובישיבה. כלומר, זהו חינוך שאיננו מנחיל ידיעה של הסביבה ושל התרבות הסובבת, ומגבש תודעה של "סגולה" הנוזנה בפשטות מאי-ידיעה של התרבות העשירה שבעתים מזו של היהודי בחברה האירופית. יתר על כן, החינוך היהודי הוא אנכרוניסטי. הצעיר היהודי לומד דברים שבמיטבם משקפים מציאות קדומה, שאינה קיימת עוד אלא בדמיונו ההוזה. חמור מכן, החינוך היהודי, וביחוד הפלפול התלמודי, מטפח חריפות של סרק היוצרת קשרים בדויים, מולידה מסקנות חסרות בסיס ממשי, המחזקות חשיבה עקומה המתעלמת מן הממשות. <sup>10</sup> מה קודם למה: היעדר האוריינטציה של היהודי בסביבתו, או הפלפול התלמודי? בין כה וכה, י"ח ברנר תופס את הפלפול התלמודי כמין סמל מוחשי של גלותיות: התלישות, הבטלנות, היעדר חוש ההתמצאות בצורתם השכלית. לדיעותיו של י"ח ברנר בתחום זה יש לייחס חשיבות רבה. הן מסבירות כמה מאפיינים מובהקים בחינוך החלוצי החילוני מבחינת היחס

8. ראה מאמרו של יוסף גורני בסוגיה זו: "אין משיח לישראל", מחברות לחקר יצירתו של י.ת. ברנר, ב', תל אביב תשל"ז.

9. ראה הרשימה "הוא אמר לה", ברנר, ב', תל אביב תשכ"א.

10. זוהי למעשה הביקורת של ההשכלה הרדיקלית על היהדות הרבנית, ש.ת. ברנר נתן לה ביטוי קיצוני במיוחד.

למקורות היהדות, וביחוד מבחינת היחס להלכה. ההלכה, בחיוביה הקפדניים והאירלונטיים בתנאי-הקיום של העם, ובצורת החשיבה הפלפלנית המאפיינת אותה כתוכן לימודי, היתה בעיני ברנר, ובעיני תלמידיו-מעריציו, סמלה של הגלותיות. אין תימה שביקשו לפרוק את המטען הגלותי עם שובם לארץ, ודרשו במקום כל אלה את ההיאחזות בחיים ארציים, חיי עבודה, ובתרבות היונקת מן המגע עם הארץ ועם העבודה הישרה, היוצרת והמפרנסת.

בסיכום, תיאוריו הביקורתיים, הנגועים בשנאה עצמית מיוסרת, שוללים את הגולה לא רק כמכלול של תנאי-קיום שאינם מאפשרים חיי עם תקינים ומפקירים את העם לאפליה, הדיפה וסכנת אובדן, אלא גם כצורת הוויה שלילית. הגלותיות היא דמות הדיוקן האנושי המעוות של היהודי, היא רקמת החיים הבלתי-מכובדת, הבלתי אסתטית והמעוותת מבחינה אינטלקטואלית. היא מוטבעת בכל מה שהעם הזה עושה ויוצר בגלות. להיגאל מן הגלות פירושו להיגאל מכל סבל המורשה שלה – הנפשי, החברתי והאינטלקטואלי. עלינו לחזור ולקבוע, לבסוף, כי "ח ברנר ידע שהוא מצויר תמונה קיצונית המתעלמת מ"נקודות אור". הוא ידע שהמורשת הרוחנית שמתח עליה ביקורת כה חריפה, היא שהזינה את אישיותו ואת יצירתו הספרותית. כלומר, הוא ידע שהכוח לבקר את הגלות, אמות-המידה לביקורת והכלים הלשוניים והרעיוניים שבהם השתמש, כל אלה נתגבשו בידו במידה רבה מאוד מתוך יניקה מן המורשת הזאת, שככלות הכל חינכה אותו עד שנות בחרות והטביעה בו את רישומה לכל חייו. אלא שדווקא עובדות אלה כאילו הצדיקו בעיניו את זכותו למתוח ביקורת אכזרית. הרי בדבריו התאכזר לא לאחרים בלבד; בראש וראשונה התאכזר לעצמו. ובאמת, שלילת הגולה נוסח "ח ברנר היתה לבעיה חינוכית ומוסרית כבדה מאוד כאשר המסר שלה עבר מבני-הגולה, שמתחו ביקורת על עצמם, לבני הארץ שמתחו ביקורת על ההווה שהוריהם מרדו בה, בלי שידעו עליה שום דבר מנסיון ישיר.<sup>11</sup>

ג.

ליד "שלילת הגולה" בנוסח "ח ברנר ראוי להציע השקפה המבוססת יותר על הסתכלות מדעית, שיטתית ואובייקטיבית. אפשר היה לבחור בכמה הוגי-דיעות מובהקים של הציונות הקלאסית, כגון ש"י איש הרוויץ, יעקב קלצקין, נחמן

11. עדות מעניינת ששמעתי מפיו של יהודה שרת על י.ח. ברנר, שרגז רוגז רב כאשר תלמידיו חזרו בחיבוריהם על דברים ששמעו מפיו כנגד היהדות הגלותית. הם, שלא ראו מבשרם ולא כאבו את כאב הגלות, אינם רשאים לומר מה שהירשה י.ח. ברנר לעצמו על יסוד סבלו.

סירקין ועוד, אולם נראה לי כי התרומה המדעית-עיונית החשובה ביותר מבחינת ההיקף וההעמקה היא תרומתו של יחזקאל קויפמן, ביחוד בספרו הגדול "גולה וניכר"<sup>12</sup>.

התפקיד שייחד יחזקאל קויפמן לעצמו במחקר ההיסטורי המקיף שבספר זה, הוא פיענוח חידת קיומו של עם ישראל בגלות, ניתוח המציאות היהודית שנתהוותה בגלות, וניתוח התמורה שחלה במציאות זו בזמן החדש, על המסקנות המשתמעות ממנה. הוא פותח במתודולוגיה, מגדיר את מושגי היסוד של מחקרנו: עם ולאום ודת, ומציע מה שנראה לו כ"חוק" סוציולוגי החל על כל העמים: עם שנעתק כולו מארצו, התפזר ואיבד את עצמאותו, איננו ממשיך להתקיים כעם בעל הכרת אחדות לאומית יותר מדור-דורותיים. הוא מתבולל בהכרח. כל כך מפני שהאינטרסים הכלכליים והסוציו-פוליטיים של בני העם חזקים יותר מכל אהבה למורשה תרבותית ומכל נאמנות לזיכרון היסטורי, והאינטרסים הללו דורשים לשם סיפוקם השתלבות מלאה בתרבות הסביבה המארחת. על רקע זה מהווה עובדת המשך קיומו של עם ישראל במשך מאות שנים כעם בגלות דבר יוצא דופן, מעין חידה מדעית. כחוקר ההיסטוריה ביקש יחזקאל קויפמן למצוא את ההסבר המדעי לעובדה יוצאת-הדופן. אכן, מן הראוי להדגיש כי השאיפה להחיל את ההסבר המדעי גם על מה שנראה מלכתחילה כחורג מתוכו, איננה רק פרי סקרנות של איש מדע, אלא גם גילומה של השקפת-עולם יהודית ציונית. יחזקאל קויפמן נזקק להסבר תילוני של תופעה יהודית שקיבלה ברגיל הסבר דתי, וההסבר החילוני הוא צורך הנורמליזציה של עם ישראל. כלומר: צורך החזרת העם הזה מכל הבחינות אל "המכנה המשותף" הטבעי לכל העמים.

הצעד הראשון בהחלת חוקי המדע על הבנת ההיסטוריה של עם ישראל הוא הצבעה על כך שעם ישראל אומנם התחיל להתבולל בארצות פזוריו כמו כל עם, ומכמה בחינות אפילו במהירות יתירה. לשון אחר, עם ישראל לא ניסה לבלום את תהליך ההתבוללות. כמהגרים, לרוב מרצונם, שאפו היהודים להתערות מהר בסביבתם החדשה, למדו את לשונה והחלו להשתלב בחיים הכלכליים והפוליטיים. סוף-סוף לשם כך עזבו את ארצם ובאו לארצות הפזורה. אולם תהליך ההשתלבות שהפך את יהודי הגלות עד מהרה למתבוללים טיפוסיים נבלם בנקודה מסויימת. מאותה נקודה ואילך גילו היהודים התנגדות עקשנית להתבוללות, הסתגרו מפני סביבתם, הבדילו את עצמם וגרמו באורח טבעי לתגובה של התנגדות ואיבה של הסביבה הנוכרית כלפיהם.

12. י. קויפמן, גולה וניכר, א', ב' (להלן: קויפמן), תל אביב תרפ"ט-ת"ק.



מהי אותה נקודה? יחזקאל קויפמן דוחה בחריפות את כל ההסברים הכלכליים והפוליטיים לבלוימת ההתבוללות. הגורם היחיד שהאמפיריקה ההיסטורית מצביעה עליו, לדעתו, היא הדת היהודית. אבל עלינו לשוב ולהדגיש כאן כי בקביעה נמרצת זו אין יחזקאל קויפמן מקבל את ההסבר הדתי לתופעת הגלות, אלא הוא מצביע על הדת בתור גורם סוציולוגי, העומד בפני תהליכי ההתבוללות. הדת, היא לבדה מצביה לפני מאמיניה נורמות מחייבות באורח מוחלט; כמובן, כל זמן שמאמיניה מאמינים בסמכות האלוהית של מוסדותיה וחוקותיה. הדת היהודית, כדת התגלות של אל יחיד בורא עולם, מצווה האדם ומנהיגו, הטילה על מאמיניה חובת נאמנות לעיקרים מנוגדים לסביבה האלילית, ולאורחות חיות המיוחדים בתחום הסאקראלי-חברתי. דוק בדבר: יחזקאל קויפמן איננו מתאר את הדת היהודית כדת לאומית במהותה. אדרבא. לדעתו היא מלכתחילה דת אוניברסלית, המבשרת אמת כללית המיועדת לאנושות כולה. אבל דווקא משום כך היא ייחדה את עם ישראל מסביבתו האלילית והעמידה מאחורי האמונה ואורח-החיים המבדילים את העם – סמכות מוחלטת, שאיננה סובלת שום סמכות אחרת על פניה. נמצא, אס־כן, שגם דת ישראל, או תורת ישראל, איננה מתנגדת מלכתחילה להתבוללות בממדיה ה"ארציים", הלאומיים, אבל כיוון שהיא בולמת את תהליך ההתבוללות על גבולו של אורח-החיים הדתי המתקיים בקהילה הנבדלת, הריהי שומרת בדיעבד על מידה מסוימת, מוגבלת ומצומצמת, של חיים לאומיים. כך מכל מקום נוצר-המצב החד-פעמי בהיסטוריה של האנושות: עם שחציו מבוכל בסביבות פיזוריו, וחציו נבדל ומנוגד לסביבתו, אף שומר על הכרת אחדותו בעקשנות מופלאה. עם מבוכל מנקודת הראות הלאומית-ארצית, אבל שומר על יחוד לאומי מנקודת הראות הדתית.

במסגרת שלנו אין לנו עניין לפרט את התיאור ההיסטורי שמציע יחזקאל קויפמן לגלגולי הגלות מן הזמן העתיק ועד זמננו. זיינו בקביעה שהגלות נתגבשה כמצב של ניכור ברור כלפי הסביבה רק כאשר עם ישראל בא תחת שלטון הנצרות והאיסלאם, ודווקא מפני שהדתות הללו יצאו מן היהדות וראו עצמן כיורשותיה. חברה אלילית היא ממהותה פלורליסטית מבחינה דתית, והיא מצידה יכלה לסבול את היהדות כאחת הדתות הלגיטימיות. לא כן דתות מונותאיסטיות קנאיות השואפות לשלטון-עולם. היהודים לא יכלו לקבל את טענתן שתורותיהן מחליפות את תורת ישראל, והדתות הללו לא יכלו לסלוח על כך שהעם, שמתורתו למדו, מסרב להכיר באמיתותן. המתוחות בין מגמת ההתבוללות לבין מגמת ההתבדלות מגיעה באופן זה לשיאה ונענית ביחס אמביוולנטי קיצוני מצד הסביבה הקולטת. מצד אחד, עניין ריאלי-פוליטי לנצל את היהודים ומצד שני – איבה דתית כלפיהם. בחליפות הללו שבין התגברות

מגמת ההשתלבות להתגברות מגמת ההתבדלות, ובין משיכת-הסביבה לדחיית-ההוויה, נוצרה ההוויה של הגיטו כהוויה גלותית טיפוסית.

ההוויה החברתית-תרבותית של הגיטו היא, לפי יחזקאל קויפמן, מוצר ביניים מזור, מפליא ודוחה גם יחד, של התבוללות ובדלנות. הסמל הבולט ביותר שלה הוא הלשון היהודית, או ביתר דיוק: לשונות היהודים. כי היהודים דיברו בכל אחת מארצות פזוריהם בלשון אחרת, אלא שכולן מיוחדות להם ולכולן תכונה מורפולוגית אחת: הז'רגון, לשון התערובת בין השפה הלאומית המקורית של היהודים, העברית, לבין שפת הדיבור של העם המארח. לאמיתו של דבר, לפנינו תופעה מובהקת של קיום דו-לשוני. העברית בתור לשון לאומית נשמרת, ואין יחזקאל קויפמן מסכים לטענה שהעברית היתה עד לראשית ההשכלה וחובת-ציון בגדר "לשון מתה". אילו מתה באמת, אי-אפשר היה להחזירה לתחיה. היהודים השתמשו בלשון העברית גם בגלות לצרכים הלאומיים הטהורים שלהם, שהזדהו כאמור עם הצרכים הדתיים: לימוד תורה, תפילה וספרות דתית – כל אלה התקיימו בעברית. לא כן לשון הדיבור היום-יומית. לצרכיה נזקקו היהודים ללשון "חול". הז'רגון, שבה נקלטו מצד אחד ההשלכות של ספירת הפעילות הדתית בחיי היום-יום (רובד המלים העבריות מן המקורות) ומצד שני ההשלכות של ספירת הפעילות הכלכלית-חברתית המבטאת את מימד ההתבוללות; הז'רגון, כחינת תערובת של שתי לשונות, היתה בעיניו של יחזקאל קויפמן עדות על מציאות חברתית-תרבותית פגומה ומעוותת. כי אין זו לשון שלמה, ולא רק בגלל התערובת המיכנית של שתי לשונות זרות לחלוטין זו לזו מבחינה לכסיקוגרפית ומורפולוגית, אלא גם בגלל הדלות ההכרחית של שתי הלשונות הללו. העברית, שנצרכה לספירת-הקודש הנוטה לשמרנות יתרה, לא התפתחה ונשארה בלתי-כשרה להביע תחומים שלמים של פעילות תרבותית, הן חומרית והן רוחנית; ואילו החומה הלשונית שנקלט מן הסביבה הוא רובו ככולו מן הרובד העממי הנמוך. הוא איננו משקף את היצירה בתחומים רחבים שנסגרו בפני היהודים. דלות, צמצום, חלקיות וחוסר-אינטגרליות, אלו הן תכונות הז'רגון המייצגות את תכונת הניכר בהוויה התרבותית-לאומית של הגיטו. הגיטו הוא, איפוא, מיסוד של מצב ביניים המקפח בהכרח את האינטגרליות והמלאות של התרבות הלאומית. לפנינו עם שאינו רוצה ואינו יכול לפתח תרבות לאומית מלאה. הוא נזקק לתרבות המלאה של העם המארח ותלוי בה לעצם קיומו. אבל יחד עם זה אין הוא רוצה, וגם לא נותנים לו, כל עוד הוא שומר על בדלותו, להתערות בכל תחומי היצירה של התרבות המארחת. הוא קולט, איפוא, חלקים מסוימים ומתבולל חלקית, ונשאר נאמן לתרבות עצמית שאינה יכולה להתפתח: צמצום, דלות, חלקיות וחוסר-אינטגרליות, והפעם, לא

רק בלשון אלא בהיקף היצירה התרבותית וממילא גם באישיות היהודית, שכמה פונקציות יצירתיות וחברתיות אינן מגיעות בה לידי ביטוי. המלה "נְכָר" מבטאת, לפי יחזקאל קויפמן, מצב זה הן כלפי פנים והן כלפי חוץ. היהודי אינו מעצב את סביבתו כשם שכל עם מעצב את סביבת מגוריו בהתאם לערכיו ולסגנונו. הוא נשאר זר, חסר-בית כמוהו הלאומי, וכיוון שלא ניתן לו לפתח במרחב הצר את תרבותו העצמית, נותר בניכר גם בזיקתו לתרבותו שלו. רק הסביבה הקרובה לו ביותר (הבית, הרחוב) מעוצבת על-ידו וגם זאת בסגנון הבלתי-אינטגרלי המבטא את המתח בין התבוללות להסתייגות. מכאן הארעיות, הצמצום וחוסר-הטעם המאפיינים את תרבות הגיטו.

תיאור הוויית הגלות במחקרו של קויפמן הוא שלילי ביותר גם כשמדובר בתקופה שבה נתגבש הגיטו והוכיח למצער כושר להתקיים ולשמור על גרעין מסוים של תרבות לאומית יחודית. לא כל שכן כאשר הוא מגיע לתאר את המצב שנוצר בזמן החדש. שלילת הגולה מגיעה כאן לשיאה, דווקא בגלל פריצת חומות הגיטו והאצת תהליך ההתבוללות. נוצר כאן שוב מצב פרדוקסלי. היהודים שואפים להתבולל לגמרי מבחינה לאומית. הסביבה הלא-יהודית נענית הפעם ואפילו דורשת, לכאורה, התבוללות. היא הורסת את הבסיס המשפטי והמדיני של הגיטו כארגון יהודי קהילתי נבדל. יתר על כן, עכשיו נוצר מצב המאפשר ליהודים לשמור על נאמנות לדתם, מבחינה הרעיונית והפולחנית, בלי שהדבר יחייב בדלות לאומית. הרי ההשקפה החילונית הליברלית מבטלת את המעמד השולט של הכנסייה הנוצרית בחיים החברתיים והמדיניים. הדת שוב איננה הגורם המגדיר את הפעילות החברתית והתרבותית, ומבחינת העיקרון החילוני אומנם רשאים היהודים לשמור על דתם בלי לקפח אף אחת מן הזכויות האזרחיות שלהם. פירוש הדבר, איפוא, שהשאיפה להתבוללות הטבעית בגלות "צריכה" היתה להגיע סוף-סוף אל תכליתה. העם היהודי היה "צריך" להיעלם תוך דור-דורותיים כעם, ורק הדת היהודית היתה ממשיכה להתקיים בצד הנצרות ובצורת מיסוד מקבילה. העובדה המפתיעה היא שכל זה לא אירע. היהודים ממשיכים להתקיים כעם בגלות, והמציאות בגלות נעשתה קשה ומשפילה מכפי שהיתה אי פעם. תהליך האמנציפציה התחיל, אבל נכשל באמצעו.

יחזקאל קויפמן קובע בוודאות: תהליך האמנציפציה נכשל כישלון חרוץ. תהליך זה אומנם התעורר על-ידי נציגיה הלא-יהודיים של תורת המדינה והתרבות החילונית המודרנית, כמסקנה מחוייבת מעקרונותיהם, והוא אומנם נענה ברצון ובהתלהבות מצד רוב היהודים. אבל התהליך נכשל. התברר שהיה ניגוד בין האידיאלים הפוליטיים של החילוניות האירופית לבין ההתנהגות

החברתית של העמים האירופיים. החברה האירופית התנגדה לקליטת היהודים בתוכה, והתנגדות זו חוללה תנועה מאורגנת של שנאת יהודים – האנטישמיות הגזענית. ההסבר שיחזקאל קויפמן מציע לתופעה הזאת נעוץ גם הוא בדת. היהודים שפנו לאמנציפציה מוכנים היו לוותר כליל על תרבותם הלאומית, אבל חלק ניכר מהם לא היה מוכן לוותר על היסודות האמונתיים של דתו, ורובם המכריע לא היו מוכנים לקבל את הנצרות, ואילו החברה האירופית נשארה נאמנה לאתוס הנוצרי למרות תהליכי החילון. היהודי נשאר, אפוא, זה לסביבתו ובתור שכזה נתפסה שאיפתו לאמנציפציה כתחרות מסוכנת לגבי קבוצות מסויימות באוכלוסיה הלא-יהודית. משמע ששוב התרחש אותו פרדוקס: דתם הבלתי-לאומית של היהודים שמרה עליהם כעם נבדל. אבל הפעם נשאה עמה "שמירה" זו תוצאות פנימיות מרות. הארגון הקהילתי התפורר ואי-אפשר היה להמיר אותו במסגרת מודרנית של "אוטונומיה", מפני שיהודים אינם מהווים רוב בשום מחוז של שום ארץ. התרבות הלאומית, אפילו זו שנתקיימה על-ידי הדת, נעלמה. רוב היהודים קיבלו את תרבות העמים בסביבתם ונעשו זרים לתרבותם ההיסטורית. הבית היהודי הדל שהיה לו לעם ישראל בדמות הגיטו חרב, אפוא, ללא תקומה, ואילו לבית האירופי אין מקבלים את היהודים. זהו מצב של נֶכֶר מוחלט כלפי פנים וכלפי חוץ. הוא כרוך בעלבון, בהשפלה, באפליה חברתית ואף בגילויי שנאה אלימה המסכנת את עצם הקיום. זהו, לדעת יחזקאל קויפמן, מצב בלתי נסבל. היהודי, שכבר זכה לטעום את טעם החירות המדינית, לא יוכל להשלים אתו. מכאן הכרחיותו של הפתרון הציוני במובנו המדיני ההרצלייני. עם ישראל צריך להתארגן מחדש כלאום מדיני ריבוני בטריטוריה שלו; לאום מודרני ככל יתר הלאומים.

ניתן את דעתנו להבדל מהותי שבין תיאור זה של הגלות לתיאורו של י"ח ברנר. ליחזקאל קויפמן היה יחס חיובי ואפילו נלהב לדת היהודית בחינת בשורת-אמת כלל-אנושית. הרעיון המונותיאיסטי של המקרא היה בעיניו אחד מגילויי הרוח הנעלים ביותר של האנושות, והוא הקדיש את מפעל חייו לחקר ראשיתו והתפתחותו ההיסטורית של הרעיון הזה. יתר על כן, יחזקאל קויפמן האמין שהדת היהודית בחינת אמונה והשקפת-עולם תחזיק מעמד גם מול תהליכי החילון. הדת מבטאת מימד הכרחי בחווייה האנושית ובתרבות, היא לא תיעלם, והחילון אינו מחייב את היעלמותה. להשקפה זו היתה אומנם תוצאה חשובה בחזונו הלאומי-ציוני של יחזקאל קויפמן ובהשקפותיו על החינוך הלאומי. לפי דעתו עם ישראל, בשוכו לריבונות טריטוריאלית, צריך לפתח תרבות לאומית דוגמת תרבויות העמים האירופיים. היא תהיה מבוססת על הזיקה הטבעית לארצו, ללשונו העברית, לספרותו המקורית ולהיסטוריה שלו – כמו כל עם

אירופי. וכמו אצל כל עם אירופי גם הדת היהודית תהיה גורם משפיע על האתוס הלאומי ועל הסמלים הלאומיים. אבל מעבר להבדל זה שמבחינת היחס לדת היהודית במובנה הרעיוני הכללי ביותר, שלילת הגולה של יחזקאל קויפמן היא קיצונית לא פחות מזו של י"ח ברנר. הגולה יוצרת מציאות חברתית-תרבותית פגומה, חלקית ומעוותת. הגולה היא מצב בלתי נסבל לא רק מבחינת תנאי הקיום, אלא מבחינה מוסרית: זוהי השפלה המחללת את כבוד האדם. מי שמשלים עם קיומה, מי שמוכן לשלם מחיר זה לשם התבוללות, אינו ראוי אפילו לחמלה. הוא ראוי לבוז ולחרפה.<sup>13</sup> הגינוי המוסרי והסלידה המוסרית מפני הקיום בגלות הם המשותפים לקויפמן ולברנר. נרשה לעצמנו פה עוד הערה אחת: אם ברנר כיוון את ביקורתו המרה על הגלות בעיקר למציאות היהודית של תחום-המושב ברוסיה, יחזקאל קויפמן כיוון את ביקורתו על הגלות בעיקר למציאות היהודית של ארצות המערב. הנחתו היתה שהמציאות הכרוכה בתהליכי החילון סופה שתקיף את העם היהודי כולו, והציונות חייבת להתמודד עם הגלות במובנה המודרני ועם אותן תנועות בעם היהודי שנתפסו לאשליה של האמנציפציה. על עם ישראל לדעת שהוא עומד בפני הבחירה הקיצונית בין "נורמליזציה" בארצו לבין מצב של סבל מוסרי ופיסי ושל גיוון לאומי בגולה.

ד.

מול שלילת הגולה בנוסח י"ח ברנר ויחזקאל קויפמן עומדת שלילת הגולה בנוסח אחד-העם, ח"נ ביאליק וא"ד גורדון. יש לקבוע קודם כל כי שלושה הוגי-דיעות גדולים אלה אומנם החזיקו בהשקפה שלילית עקבית ואפילו קיצונית על הגלות, והדברים אמורים גם באחד-העם, למרות התאוריה של "המרכז הרוחני". אידיאולוגיה זו היתה לגבי אחד-העם פשרה מעשית הכרחית, ולא חזון מקווה מלכתחילה. משיקולים מעשיים הגיע לידי מסקנה שאין סיכוי לכנס את רוב העם היהודי בארצו. עם ישראל יישאר בהכרח עם שרובו בגלות. משום כך יש למצוא דרך לשנות את האופי הנוכחי של המציאות בגלות, ולהבטיח לעם ישראל עמידות בפני תהליכי הניוון הלאומי, החברתי והרוחני, האוכלים בו בכל פה. "המרכז הרוחני" בארץ-ישראל אמור היה לסייע לשינוי פני הגלות. אם תמצא לומר: אחד-העם קיווה ליטול מן הגלות מימד מסויים של גלותיות על-ידי הפיכתה ל"פזורה" שיש לה קשר ישיר אל מולדת לאומית חיה.

13. עם זאת יש להזכיר את המאמר החריף של י. קויפמן "חורבן הנפש", בספרו: בחבלי הזמן, תל אביב 1936. במאמר הזה הוא דוחה בחומרה את המימד האנטישמי שיש לדעתו בסוג מסויים של שלילת הגלות (דומה לנוסח ברנר) בלי לסגת כמלוא הנימה מן השלילה עצמה.

הוא האמין שמולדת כזאת תאציל משהו מחוויית המולדת גם על יהודים שישבו בארצות ניכר.<sup>14</sup> האם היה יסוד לתקוותו? זו סוגיה בפני עצמה, ולא נדון בה כאן. אבל לענייננו ברור שהגלות כמציאות של היעדר מולדת היתה בעיני אחד-העם מציאות שלילית, וזאת גם כשמדובר ביהדות של תחום-המושב, גם כשמדובר ביהדות של ארצות המערב הליברליות, וגם כשמדובר בישוב היהודי ההולך ומתהווה באמריקה. השקפתו של אחד-העם על היהדות של תחום-המושב, דומה שלא היתה שונה הרבה מזו של י"ח ברנר. דוק ותמצא שדווקא בגלל כן הוא לא האמין כהרצל שהציונות תוכל להציע פתרון למה שהוא הגדיר כ"בעיית היהודים". הקמת מולדת יהודית בארץ-ישראל תהיה לדעת אחד-העם משימה היסטורית לכמה דורות, ואילו "בעיית היהודים" של תחום-המושב, המתבטאת בעניות מנוולת, ממאירה, באפליה קיצונית ובפרעות, טעונה פתרון מניה וביה, כי יהודים לא יוכלו להחזיק מעמד בתנאים האלה.<sup>15</sup> יתר על כן, אחד-העם סבר כי במצבו הכלכלי, החברתי והמוסרי הירוד אין העם היהודי מסוגל עוד לעמוס על עצמו תפקיד כה כבד של בניין מולדת בארצו. הגלות העמיקה עד כדי כך שהיא ניוונה את הרגש האינסטינקטיבי של ההזדהות הלאומית. כל יחיד ויחיד נאבק בעצמו כדי להבטיח לעצמו את הקיום החומרי. תהיה זו אשליה אם הציונות תנסה להישען על מצוקה זו של המוני בית ישראל, כי בארץ-ישראל אין עוד תנאים מינימליים לפתרון המצוקה החומרית של ההמונים. אלה ישובאו לארץ-ישראל מתוך צפיה לפתרון מצוקתם החומרית יתייאו עד מהרה ובניינם יהיה חורבן. בשביל ארץ-ישראל דרושים אידיאליסטים, והם עדיין אינם בנמצא במספר מספיק. אותם יש לחנך.<sup>16</sup> כלומר, דווקא בגלל המצוקה החיצונית והפנימית של הגולה בתחום-המושב היהודי, יש לחפש פתרונות בגולה עצמה. הפתרון למצוקה הכלכלית ולפרעות מצוי בהגירה ההמונית לאמריקה, ואילו את הפתרון רחוק-הטווח ל"בעיית היהדות" שנוצרה בגולה יש להכשיר על-ידי מפעל חינוכי רב בגולה.

השלמת תיאור הגולה בעיני אחד-העם מחייבת התבוננות במושג אחרון זה: "בעיית היהדות". אף זו בעינינו תוצאה מן האופי השלילי של הקיום בגלות, ביחוד על רקע התנאים של הזמן החדש. מול ההתפשטות של ההשכלה המדעית החילונית וכוח הפיתוי האדיר שלה, מרגיש הדור הצעיר רגש נחיתות עז. הוא

14. ראה המאמר של אחד-העם, "ד"ר פינסקר ומחברתו", על פרשת דרכים, א', תל אביב תש"ט.

15. ראה המאמר "מדינת היהודים וצרת היהודים", שם, ב', תל אביב תש"ט.

16. זהו מוטיב עיקרי בכתבי אחד-העם, והוא מופיע כבר במאמר הראשון: "לא זה הדרך!", שם,

נמשך להשכלה הכללית, מתבטל בפני הביטויים החברתיים והתרבותיים של הסביבה הלא-יהודית, מואס בתרבות הלאומית העצמית שלו ומתנכר לה. מתחיל תהליך של התבוללות.<sup>17</sup> נדגיש מיד כי בעיני אחד-העם ההתבוללות איננה רק תופעה מסוכנת לקיום הנבדל של העם. זהו חורבן האישיות, שרגש השייכות האורגנית לעם ורגש ההמשכיות הביוגרפית-היסטורית מהותי לה. ההתבוללות היא חולי אישי וליקוי מוסרי מפני שהיא מערערת את בסיס האחריות המוסרית הראשונית של היחיד למשפחתו ולעמו. מצד שני גורם יחסו המתנכר של הדור הצעיר אל מורשתו לתגובה של הסתגרות קיצונית בקרב הדור המבוגר. הוא מתקפד מול הסכנה ונאחז בדפוסים המאובנים של האורתודוקסיה, המקדשת לא רק אמיתות נצחיות, אלא גם דפוסים סוציולוגיים, אתיים ותרבותיים שעבר זמנם.<sup>18</sup> עם ישראל נהרס, איפוא, בין הזינוק של הדור הצעיר לקראת עתיד מנותק מן העבר, לבין הדבקות העיקשת של הדור הישן בעבר מנותק מן העתיד. רק סינתיזה בין עבר לעתיד, בין מורשת עצמית לתרבות כללית, תציל את העם מניוון, ואחד-העם מייעד לציונות את התפקיד הלאומי-תרבותי הזה. בין כה וכה הגלות של תחום-המושב מתוארת כשרויה בתנאי קיום חיצוניים בלתי נסבלים ובהתפוררות חברתית ותרבותית פנימית. זהו מצב חמור של ניוון חומרי, רוחני ומוסרי.

כיצד ראה אחד-העם על רקע זה את דמות הגולה בארצות המערב שהתקדמו לקראת אמנציפציה? הדברים באו לידי ביטוי מגובש במאמרו הידוע "עבדות בתוך חירות". להבנת השקפותיו עלינו לחזור ולציין שהתבוללות נראתה לאחד-העם כתופעה המעוותת את האישיות המקורית של כל אדם. אחד-העם הניח כי שייכות לעם מיוסדת על הרציפות האורגנית של קשרי הדורות, אף תודעת ה"אני" של הפרט מעוגנת בתודעת ה"אני" של העם, שהפרט נולד בתוכו ונועד להמשיך אותו. מכאן שרק בקרב עמו יכול אדם להביא לידי ביטוי ממצה וחופשי את סגולותיו האנושיות. היהודי המתבולל, המרגיש את עצמו מחוייב להוכיח עד כמה הפנים את תרבות הסביבה הקולטת, ועד כמה עקר מתוכו כל מה שזר לאותה תרבות, מעוות, איפוא, את עצמיותו המקורית, מבטל ומאפס אותה לשם הגמול המפתה של הזכויות האזרחיות. זהו גילוי של "אנוסיות" מסוג חדש. בעיני אחד-העם, כבעיני רבים מסופריה והוגיה של יהדות מזרח-אירופה, היא נראתה מדכאת, משפילה ומגונה מבחינה מוסרית. אולם בתנאים של ארצות המערב אין לזכות באמנציפציה בלי לשלם את המחיר של ההתרפסות וההתבט-

17. ראה ביחוד "עבדות בתוך חירות", שם.

18. ראה ביחוד "תורה שבלב", שם.

לות כלפי חוץ, בפרט כאשר אין ליהודי החותר לאמנציפציה שום "מרכז חיקוי" לאומי משלו. אחד העם לא הקדיש עיון נפרד לעתיד מעמדה של היהדות בארץ ההגירה הגדולה, באמריקה, אבל לא נחטא לאמת אם נטען כי הניח שבלי מרכז רוחני בארץ-ישראל יהיה מעמד היהדות באמריקה דומה לזה שבארצות אירופה הליברליות, דהיינו: "עבדות בתוך חירות".

שלילת הגולה בהגות של ח"נ ביאליק היא מבחינה מסויימת קיצונית לא פחות מזו של מ"י כרדיצ'בסקי וי"ח ברנר. הרגשות וההשקפות שבאו לידי ביטוי בחלק משיריו (נזכיר כאן ביחוד שירים כמו "שירת", "כוכב נידח", "מתי מדבר", "בעיר ההריגה", "מגילת האש" ושאר שירי "הזעם") מעלים את הרגשת הגלות כצורת קיום שלילית לדרגת העיצוב של המיתוס. רמת ההתבטאות הראשונה מתארת עוד את הגולה בדימויים השגורים: הריחוק מן השדה, מן הטבע ומעמל הכפיים, הדלות, השימון, היעדר התוחלת, הרגשת הכלא מבחינת תנאי הקיום הפיסי ומבחינת מרחב היצירה הרוחנית. בשיר כמו "המתמיד" נמצא גם את ההרגשה שאורח-חיים של תורה ומצוות מסמל ממנו ובו את ההינתקות מן החיים הטבעיים, או את ה"נזירות" העקרה שבגישה הגלותית. אורח-חיים זה הוא הגוזל מן הילד היהודי את ילדותו ואת נעוריו, את חמדת החושים ואת האהבה, את הדמיון ואת המבע התופשי של הרגש.<sup>19</sup> אולם בשירה היותר בשלה של ח"נ ביאליק הגלות מקבלת ממדים מיתולוגיים, שמשמעותם קיומית-דתית. הגלות היא ארץ גזרה, היא מתוארת בדימוי של המדבר הסוגר על האדם סביב-סביב: שממה שאינה מצמיחה שום ירק, להט החום המצמית כל חיים, וחיות טרף המייצגות את הצד הדימוני, השלילי, שבקיום: הוויה של שליליות עקרה המהרסת את עצמה ואת סביבתה. הגלות היא ארץ של קללה. הגלות היא ארץ של טומאה. חיים בה לא רק הרחק מן הקודש – תחום היעוד האמיתי של האדם היהודי – כי אם בהיפוך מן הקודש: בתחום הטומאה. מבחינה תימטית יצר ח"נ ביאליק במיתוס הזה את ההמשך של מיתוס החורבן, שראשיתו בדרשת חז"ל וגיבושו בקבלת האר"י, זו "הנפילה" הקסטרופלית מן הקדושה אל טומאת ה"קליפות". עתה חרב גם "בית המדרש", השריד האחרון של הקודש, והגלות הופכת למציאות אישית ישירה. היחיד נזרק "אל רשות הלילה ומחשכיו". אולם המשמעות של המיתוס הזה מתפרשת בשירת הילדות של ח"נ ביאליק, המבטאת את ההרגשה שמצב הגלות שולל מן היחיד היהודי את הקשר למקור הבלתי-אמצעי של החיים האישיים.

19. זהו מוטיב מרכזי בסיפור "ספיח" ובשירת "המתמיד", כל כתיב ח.נ. ביאליק (להלן: ביאליק), תל אביב תשי"ד.



ה"אני" ניתק ממקום עגינתו בהווה האינסופית הכוללת, והאישיות המבוגרת נעשית נוכריה ל"אני" המקורי שלה. שירת ח"נ ביאליק מתארת את הילדות כספירה ארצית בעלת מאפיינים מטאפיסיים של "המוחלט". באה הגלות ופוגמת ביכולת הראשונית של האדם היהודי לחיות את עצמיותו עם היקום, והוא נשאר בעל-מום רוחני לכל חייו. חזון שיבת-ציון של ח"נ ביאליק הוא על כן יותר מחזון של שיבת עם לארצו. זהו חזון של "תיקון" במובנו הקבלי ולוא גם ברשות החיים הארציים.<sup>20</sup>

אפשר לראות במשנתו המעמיקה של א"ד גורדון פירוש תיאולוגי למיתוס שבשירת ח"נ ביאליק, הן ברובד האישי והן ברובד הלאומי שלו: ההינתקות הראשונית מן הטבע, מקור החיים ומקור הקדושה והמשמעות שבחיים, ויצירת ספירת-קיום מנוכרת, שבה מסלף היחיד את טעם חייו, מסלף את המבנים האורגניים של חייו החברתיים, וסופו מביא הכל לידי ריקון והריסה. אלא שהדברים הללו נתפסים על יסוד הסתכלות במהלך ההתפתחות הכוללת של האנושות, ובגורלו של עם ישראל ושל היחיד מישראל על הרקע הכללי הזה. הטבע נתפס בהגות של א"ד גורדון כשפע אינסופי של כוחות יצירה, השופע ממקור אחדותי נעלם ויוצר הוויות, או עצמויות אורגניות, יותר מפותחות ויותר שלמות. כאשר תופסים אנו כך את הטבע, לא כסכום כל מה שכבר נוצר – הדומם והצומח, החי והאדם – אלא כביטוי דינמי לפוטנציאל האינסופי של היצירה, הריהו "השכל הנעלם", או האלוהות המחייב את הכל והמאחדת הכל. הטבע נתפס באופן זה כאחדות אורגנית.<sup>21</sup> כל פרט ופרט בחד-פעמיותו מעוגן בסביבה המקיפה, שהוא גם אחד התאים הבונים אותה. יש ערך מוחלט ליחידותו, אבל ערך זה מתקיים רק בשילובו עם האחדות האינסופית המקיפה אותו. במצב זה אומנם חווה היחיד את עצמיותו החד-פעמית ואת המשמעות הניתנת לקיום היחיד על-ידי המכלול המזין אותו והנבנה על-ידו. גם האדם הוא חלק בלתי-נפרד מן האחדות האורגנית של הטבע, ובזה נעוץ טעם קיומו, אבל באדם השיגה ההתפתחות שלב יותר גבוה, שהוא ממנו ובו גם נקודת תפנית מסוכנת. על-ידי צורה יותר גבוהה ומשוכללת של חברתיות מפתח האדם כוח הכרה וכוח רצון המאפשרים לו לשנות את עמדתו בטבע, להבדיל את תחומו משאר יצורי הטבע, ולשעבד אותם לפחות חלקית לצרכיו האנוכיים. זוהי תפנית הרת-גורל. היא ראשית ההתהוות של הציוויליזציה האנושית על הישגיה

20. ראה ביחוד המתח בין בתי הפתיחה לבין סיום השיר "ברכת עם", שם.

21. א.ד. גורדון חוזר על רעיונות אלה הרבה. דיון מרוכז מאוד בסוגייתנו יש במאמר: "לברור רעיונו מיסודו", כתבי א.ד. גורדון (להלן: גורדון), כרך: האדם והטבע, ירושלים תשי"א.

המופלאים, אבל היא גם ראשית תהליך הניכור של האדם לא רק מהטבע המפרנס אותו בגוף וברוח, אלא גם מהווייתו הטבעית. ההשתלטות על כוחות הטבע הופכת בהדרגה להשתלטות האדם על עצמו. הציוויליזציה נעשית יותר ויותר לבית-כלא, שבו משתעבד האדם למפעלו, מתנכר להווייתו המקורית, מתנוון מבחינה מוסרית ורוחנית וסופו הורס את עצמו כליל. כלומר, הקיום האנושי הציוויליזטורי, ביחוד במובנו המודרני, נתפס במשנתו של א"ד גורדון כגלות. הדבר מתבטא בהתפרקות התאים האורגניים של החברה: המשפחה, הקהילה, העם, ובהשתלטות של מבנים "מיכניים", חלקיים ופונקציונליים: מדינה, מפלגה, מעמד. הגישה הצרכנית-נצלנית גוברת על הגישה היצרנית המעניקה; מערכת היחסים הבין-אנושית עומדת על התחרות השתלטנית, ומערכת היחסים הבינלאומית – על המלחמה; על חיי היחידים המאבדים את מקומם במסגרות האורגניות משתלטת הסוגסטיביות של ההמון האנונימי והמנוכר. האינטגרליות של חיי האישיות נשברת ונפסקת היניקה הישירה ממקורות המעמקים החווייתיים של הטבע. הדבר מביא בהכרח גם לידי ניתוק מחוויית הקדושה ומן הזיקה היקומית אל האינסופי, והאדם רואה את עצמו כרסיס זעיר, נטול-חשיבות, מושלך בתווה של מקריות או גורליות עיוורת.

על רקע ההתפתחות הכללית, גלותו של עם ישראל היא בבחינת הכפלה של מצב הגלות הקיומית של האדם, ביחוד בחברה המודרנית, העירונית-מתועשת. עם ישראל נקרע מן הספירה הטבעית שממנה גדל בארצו, וניתק ממגע ישיר עם הטבע בארצות פזוריו. הוא נדחה מתהליכי היצירה הראשוניים, וכיוון שהוא חי תחת לחץ מתמיד של השפעות תרבותיות זרות, הרי הוא מאבד במהירות את סימני ההיכר החיצוניים של זהותו: המסגרת החברתית, הלשון, דפוסי אורחות החיים. היהודי המתבונן בעצמו כשם שאחרים מתבוננים בו, מתקשה לתפוס במה הוא נבדל מאחרים, למרות העובדה שהם מרגישים לא פחות ממנו (לפעמים אף יותר ממנו) שיש בו איזו עצמיות נבדלת. עצמיות זו היא חסרת ביטוי ברור, והיא מורגשת כמועקה של היעדר זהות, כנטיה להתבטל בפני הסביבה בעלת הזהות הברורה, שעדיין יש לה קשר ישיר לסביבת-מולדת טבעית ולתהליכי יצירה חיוניים. זהו ניכור כפול של היחידים ושל העם מן ה"אני" המקורי שלהם, ומתוך כך גם מזיקתם היחודית אל היקום. זהו הסתר פנים של האדם מעצמו ושל הזיקה הקוסמית-דתית. השיבה לארץ-ישראל אמורה, איפוא, להיות התיקון השלם לגלות ברבדים העמוקים הללו של חיי האישיות: שיבה לטבע המולדת, שיבה לחיים טבעיים, שיבה לחברתיות אורגנית וליחס ממשי וישיר אל האינסופי, מקור הקדושה. האוטופיה של א"ד גורדון חותרת לגאולה במובנה הרוחני-דתי כהשבת האחדות של חיי היחיד והלאום בתוך סביבתם הטבעית.

נמצא, איפוא, כי בהגותם של אחד-העם, ח"נ ביאליק וא"ד גורדון הגלות נתפסת כהוויה שלילית ומנוכרת לא פחות מכפי שהיא נתפסת בהגותם של מ"י ברדיצ'בסקי, י"ח ברנר וי' קויפמן. ובכל זאת יש ביניהם הבדל מהותי, מבחינת ההתייחסות אל מורשת התרבות היהודית כולה, לרבות זו שנוצרה ונמסרה בגלות, והבדל זה מתבטא באורח חיובי וברור במצע הרעיוני שהציעו לחינוך העברי הלאומי.

מהו שורש ההבדל שביניהם? אפשר כמובן להעמיד אותו על יסודות רגשיים, אישיים-ביוגרפיים. מאחר שמדובר בקבוצה של הוגי-דיעות שהרקע היהודי שלהם הוא כמעט אחיד, מותר לתלות את ההבדלים בתגובתם הרגשית והאינטלקטואלית על אותו רקע עצמו, בצורות ההפנמה השונות שהן ביטוי גם למזג אישי וגם לגורל אישי. אולם אם נזקקים אנו לנקודת-הראות של הביסוס הרעיוני, בולט לעין ההבדל היסודי בין שני אופני הבנה של מושג השייכות לעם. בהגותם של בעלי העמדה השלילית הכוללת אל יצירת העם בגלות, העם נתפס כקבוצה המיוסדת אומנם על קשרי דורות, או בלשונו של י' קויפמן: "הכרת אחדות על יסוד מוצא משותף"<sup>22</sup> אבל הדגש הוא במיסוד החברתי-מדיני המלכד את היחידים בדרך ארגונית. החוויה האישית של כל יחיד ויחיד נמצאת, איפוא, מושפעת ומעוצבת, לטוב או לרע, על-ידי המסגרת הלאומית, אבל היא איננה נקבעת על-ידי מסגרת זו. שורשי היניקה שלה הם אינדיווידואליים. בהגותם של בעלי העמדה החיובית אל יצירת העם לדורותיה, למרות שלילת הגלות, העם נתפס כאחדות אורגנית, שכל היחידים מעורים בתוכה כתאים או כאיברים של גוף חי. השייכות לעם איננה, איפוא, רק הינתנות במסגרת מוסדית מאחדת ומעצבת, אלא היא השתרשות ויניקה המזינה והמפתחת מבפנים את האישיות כולה. לגבי הראשונים השייכות הלאומית היא בדיעבד, תוצאה של גורל אישי והיסטורי; לגבי האחרונים השייכות הלאומית היא מלכתחילה נביעה של זרם חיים ההולך ונמשך ממקור יחודי בטבע האורגני. משום כך ברור כי לגבי הראשונים השייכות הלאומית איננה בעלת חשיבות ראשונית ואין הם מעגנים בה את מכלול הגורמים המעצבים את השקפת-העולם ואורח-החיים של היחידים, ואילו לגבי האחרונים השייכות הלאומית היא בעלת חשיבות ראשונית וכוללת, והיא קודמת לכל גורם אחר המשפיע והמעצב השקפת-עולם ואורח-חיים. ביחוד חשוב, מבחינתנו, להעמיד על ההבדל הנובע מכאן מבחינת היחס שבין הלאומיות והדת. לגבי י"ח ברנר וי' קויפמן אלה הם עניינים נבדלים, שאינם מותנים זה בזה כל עיקר, אף-על-פי שהם יכולים להיסמך זה על זה

22. קויפמן, הפרק: אומה ולשוו.

כאופנים שונים ולהשפיע זה על צורת המיסוד של זה,<sup>23</sup> ואילו לגבי אחד-העם, ח"נ ביאליק וא"ד גורדון הדת היא אחד הביטויים, ולגבי העם היהודי, לפחות, הביטוי המרכזי של החיים הלאומיים. בהשקפתו של א"ד גורדון באה זהות זו לביטוי רדיקלי: דרך העם מתייחס היחיד אורגנית אל היקום, והיחס אל היקום כחס ממשי אל מכלול אינסופי הוא, לפי א"ד גורדון, היחס הדתי. הווי אומר: השייכות של היחיד אל העם קובעת לגביו לא רק את הקבוצה שבתוכה "נגזר" עליו להתקיים, ובאחריותה הוא חייב, אלא גם את עמדות היסוד שלו הקובעות את התפתחותו הרגשית, הרעיונית וההתנהגותית. האתוס והדת הם ביטוייה הפנימיים של הווייה לאומית אחדותית שאדם נולד לתוכה וממשיך אותה בחייו ובחיי בניו.

תפיסה אורגנית של הקשר בין היחיד והעם קובעת קודם כל כי קשר זה, גם אם אפשר לכסות עליו, לעוות אותו או לנסות לרופף אותו, אי-אפשר לעקור אותו כליל. יתר על כן: כל נסיון לכסות, לעוות או לרופף את הקשר הלאומי פוגע במישרין ביחיד. ההתנכרות כלפי העם שבתוכו נולד היחיד היא התנכרות כלפי עצמיותו של היחיד, ולהיפך: רק יחס חיובי כלפי המסר התורשתי והמורשת-שהיחיד מקבל מעמו, מבטיח התפתחות מלאה כדי מיצוי היכולת הגופנית והרוחנית של היחיד. או במלים אחרות: יחס חיובי עקרוני כלפי מורשת-עם הוא עמדת יסוד של חיי אישיות מלאים.<sup>24</sup> אישיות מאוזנת, אחדותית ושלמה היא אישיות השומרת על רציפות בהתפתחותה, ורציפות זו בחיי האישיות מותנית ברציפות היחס שבינה לבין הדורות שקדמו לה במשפחה ובעם. דוק, אומנם, ותמצא כי חוויית הרציפות כחוויית יסוד מאפיינת את הגותם של אחד-העם, ח"נ ביאליק וא"ד גורדון. אפשר לומר כי הרציפות כערך עצמי היא המוטיב המרכזי ביצירתם. מול הרגשת איום קיצוני, שלגבי דידם הוא איום על קיומם כיחידים ועל קיום העם, הם נאבקים בכל עשייתם נגד ניתוק הרציפות בין הדורות. לגביהם זהו צו חיים ראשוני. נזכיר בהקשר זה את המאמר הידוע של אחד-העם "עבר ועתיד": כשם שה"אני" הפרטי מתקיים על-ידי רציפות התודעה העצמית מן העבר אל העתיד, כלומר על-ידי אחדות הפונקציות הנפשיות של הזיכרון והצפייה לעתיד, כך גם ה"אני" הלאומי מתקיים על-ידי אותה אחדות. זכרון העבר הלאומי, כמוהו כהסתגלות להווה מתוך צפייה לעתיד

23. הבחנה זו היא ברורה מאוד בהגות השיטתית של י. קויפמן, אולם היא משתמעת בצורה ודאית למדי מכמה התבטאויות של י.ת. ברנר, שלא נרתע מהינתקות קיצונית ביותר מן המקורות, לרבות המקרא.

24. הדברים נאמרים בצורה המפורשת והמבוססת ביותר בהגותו של א.ד. גורדון, וראה שוב גורדון, "לכירור רעיוננו מיסודו".

לאומי, הוא בבחינת צו של חפץ הקיום. מפעלו הספרותי של אחד-העם הוא כולו חיפוש דרכי קישור בין עבר לעתיד כדי להציל את רציפות התודעה העצמית של היחיד היהודי בתוך ההיסטוריה של עמו. זהו גם המוטיב החיוני ביותר בשירת ח"נ ביאליק ובהגות של א"ד גורדון. רעיון ה"כינוס" שהציע ח"נ ביאליק<sup>25</sup> מניח ביסודו את ההנחה שאין יצירה אישית גדולה ללא יניקה מתמדת מיצירת עם הנמשכת ברציפות מדור לדור, ואילו א"ד גורדון חוזר ומטעים במאמריו את חשיבות הנאמנות ל"עצמיות" היחידאית והלאומית, ומבסס את מושג ה"עצמ-יות" על רציפות תהליכי החיים מן הדומם אל האדם, מן היחיד דרך המשפחה אל העם, ומדור לדור בקרב העם.

המסקנה המתבקשת מתפיסה זו לגבי החינוך הלאומי היא קודם כל תפיסת החינוך כתהליך של הנחלת מורשת, ושנית תביעה להנחיל לדור הצעיר דימוי שלם של תרבות יהודית רב-גונית ודינמית, אבל אחדותית ורצופה בכל שינוייה וניגודיה. התוכנית החינוכית של בית-הספר העברי בארץ, שהושפעה כאמור מן ההשקפות של מ"י ברדיצ'בסקי וי"ח ברנר, נאחזה במקרא – כביטוי ליצירת העם בארצו, ובספרות העברית החדשה כביטוי לשאיפת התחיה הלאומית. מה שבין העבר הקדום לבין ההווה רק נרמז בכמה קווים מקוטעים, כאילו נפסקה לחלוטין רציפות ההיסטוריה היהודית, והיא מתחילה מחדש בהווה מתוך "דילוג" על תקופת שממה הנמשכת כמה מאות שנים. אחד-העם, שהרגיש בנטיה זו כבר בתוכנית הלימודים של בית-הספר העברי ביפו, הציע השקפה הפוכה.<sup>26</sup> בית-הספר צריך להנחיל מבחר מייצג של הספרות היהודית לצורותיה ולעמדותיה ברציפותה השלמה: המקרא על כל חלקיו, התורה שבעל-פה, סידור התפילה, ספרות המוסר והעיון של ימי-הביניים, הפיוט וכו'. אותו רעיון בא לידי ביטוי בהצעתו הידועה של ח"נ ביאליק לכונן שוב מפעל של "כינוס" המקביל ל"כינוס" של ספרי המקרא, המשנה והתלמודים. מתוך יחס רציפות לתהליכי הקונגוניזציה של הספרות היהודית בעבר, מציע ח"נ ביאליק ספר חדש שעליו יתחנך העם, וספר זה אמור לייצג בתוכו את מיטב היצירה של העם מן המקרא ועד הספרות העברית החדשה. הצעה דומה כלולה גם באחד ממכתביו של א"ד גורדון.<sup>27</sup> מובן מאליו שמדובר במבחר מתוך ארון ספרים כבד לעיפה. אי-אפשר וגם אין זה רצוי להנחיל הכל. צמיחה של יצירה חדשה מותנית בפריקת מטענים מיותרים לא פחות משהיא מותנית ביניקה רצופה. לפיכך מציע

25. ראה "הספר העברי", ביאליק, עמ' קצ"ד-ר"א.

26. ראה "הגימנסיה העברית ביפו", אחד-העם, ד'.

27. גורדון, כרך: "מכתבים ורשימות", עמ' 111.

ח"נ ביאליק "גניזה" בצד ה"כינוס". ואף יותר מכך: הוא מציע עריכה ופירוש, שיסגלו את ספרות העבר לדרכי החשיבה והלמידה של הדור החדש. אבל ברור כי לפי התפיסה הזאת גם הברירה וגם הסיגול משקפים את עקרון הרציפות האורגנית בצמיחתה של תרבות לאומית. אין מדלגים על שום תקופה בחיי העם, לרבות תקופת הגלות. התוכן החיובי שהזין וקיים את העם בכל תקופותיו חייב לזרום דרך "צינורות" ההנחלה התרבותית מדור לדור ללא קיטוע וללא התעלמות.

האם יש, איפוא, סתירה בין היסוד של "שלילת הגלות" בהגותם של אחד-העם, ח"נ ביאליק וא"ד גורדון, לבין יחסם החיובי ליצירה התרבותית שיצר העם גם בגלות? ניתנה האמת להיאמר כי כמה משיריו הקיצוניים ביותר של ח"נ ביאליק אומנם סותרים את יחסו החיובי ל"בית-המדרש" ולארון ספריו בשירים ובמאמרים אחרים. אכן, יש ביחסו של ח"נ ביאליק אל מורשת העם דו-ערכיות קוטבית, ואפילו "קרע שבלב". אולם אם נותנים אנו את דעתנו להשקפת-עולמו המגובשת, מעבר לתגובות רגשיות עזות על מצבים אישיים וציבוריים מסויימים, הרי היחס הדו-ערכי התובע גם חידוש רדיקלי וגם המשכיות, בונה אצלו השקפה אחדותית ועקבית כל צורכה. יסוד הסינתיזה בא לידי ביטוי בהיר מאוד בסיום שירת "המתמיד", הרוויה אמנם יסודות של "שלילת הגלות":

וזכרני מה חזק הגרעין, מה-בריאה  
הפרודה הטמונה בחלקתכם הזעומה;  
מה רבה הפרכה אלינו הביאה,  
לו קרן אור אחת יחמתה בחמה;  
מה רבו הצבתים ברנה קצרנו,  
לו נשבה ככם רוח אחת נדיבה,  
ופנתה את "דרך של-תורה סוררנו,  
וסללה נתיב חיים עד בית הישיבה.

ה"חלקה" הזאת, קרי: הגלות, היא אומנם זעומה. בשלוש השורות האחרונות הנמשכות אחרי פיסקה זו אומר עליה המשורר במרירות ובכאב:

הה! צר לי מאד, צר לי, צמי חלכה! -  
מה-צחיחה החלקה ומה-מקללה,  
אם-פרודות כאלה תעבשנה בתוכה!

ובכל זאת ה"פרודות" הללו, אותן נפשות עמוקות, מסורות, הוגות ויוצרות,

חיות וקיימות בקרב העם. הן מייצגות כוחות יצירה לאומיים בלתי רגילים. הגלות אומנם איננה מאפשרת להם לגלות את הפוטנציאל הגדול המצוי בהם, והיא מעוותת גם את מה שבא לידי גילוי. אבל למרות הגלות, ה"פרודות" הללו התקיימו והן עדיין במלוא יכולתן. אם רק ישתנו המסיבות יפרוץ מתוך-תוכה של היהדות הגולה שפע של יכול.

ההערכה שביסוד הדימויים האורגניים של שירת ח"נ ביאליק היא, איפוא, שעם ישראל שמר במורשתו התרבותית על חיוניות עזה למרות תנאי הגלות. או במלים אחרות: עם ישראל לא "הסתגל" מיד אל הגלות ולא עשה את כל תכני חייו לפונקציה של ההווה הגלותית. עם ישראל נאבק בגלות, וחלק ניכר מיצירתו בגלות מבטא את המאבק על קיום לאומי חיובי. גם אם היצירות החיוביות הללו, פרי המאבק נגד הגלות, הן חלקיות ופגיעות, יש להן ערך קיים, והדור הצעיר הגדל בעם זקוק להן אם רצונו לחולל את המהפכה הגדולה הכרוכה בציונות. ככלות הכול, העם הגולה, שהווייתו נתפוררה ונתפוקקה בגלות, הוא שצריך להוציא את עצמו, ובכוחות עצמו, מן הגלות. מנין ישאב כוחות אלה אם באמת יש לראות בכל יצירתו בתקופת הגלות פונקציה של הווה גלותית, ואף לא קורט אחד של חיוניות שנאבקה בגלות וגם יכלה לה? אכן, בוויכוח החריף שלו נגד י"ח ברנר כתב א"ד גורדון כדברים הללו, והם היסוד להזדהות האישית שלו עם הדמות הנלעגת, כביכול, של "בנימין השלישי" ביצירתו של מנדלי מוכר ספרים.<sup>28</sup> שלילת הגלות העקבית בהגותו לא הפריעה לו לראות שהוא קיבל מתרבות העיירה הנדכאת לא רק את הניתוק מן הסביבה הטבעית, ולא רק את חטוורת הגלות, אלא גם עצמיות חזקה, מובהקת, עיקשת וחיונית שממנה נבע לא רק הכוח לשלול את הגלות, אלא גם ליצור יצירה לאומית עצמית חדשה. א"ד גורדון מבקש לינוק לא מן הגלותיות שבגלות, אלא מן היצירה החיובית שנוצרה בה למרות הגלות, ובהיפוך מדברי ח"נ ביאליק על צחיחות החלקה ש"פרודות כאלה תעבשנה בתוכה", הוא טוען: עצמיות של עם שעמדה במבחן כה קשה והצליחה ליצור מה שעם ישראל יצר למרות הגלות, ראויה לאהבה ולהשתאות.

ה.

האידיאולוגיה של "שלילת הגלות" בדיוקה מבוססת על ניתוח בהיר ונאמן של מצב העם היהודי בגלות, בפרט בזמן החדש. היא איננה מחייבת כשלעצמה יחס שלילי לעם שחי בגלות ולמכלול יצירתו. ההכרה הנכונה שיחס חיובי לעם

28. ראה מכתבו אל י. פיימן, שם, עמ' 118.

ולמורשתו צריך להיות יסוד לחינוך הלאומי איננה מביאה, איפוא, בהכרח להכחשת האידיאולוגיה של "שלילת-הגלות". אם יש בה אמת, בתוקפה היא עומדת בלי שתסתור את אמיתות ההערכה למורשת הרצופה של העם. שאלה היסטורית מעניינת לגופה היא מדוע נקלטה השפעת מ"י ברדיצ'בסקי ו"ח ברנר בחינוך הארצישראלי יותר מהשפעת אחד-העם, ח"נ ביאליק וא"ד גורדון, למרות המעמד המרכזי שהיה לשלושה אישים אלה בציונות הארצישראלית. יתכן גם יתכן שתנועה מגשימה נוטה, בגלל הדינמיות הפוליטית שלה, לחד-צדדיות ולפשטנות, והיא מתקדמת על-ידי מהפכים קוטביים מחד-צדדיות אל חד-צדדיות תוך דחייתה של הערכה מורכבת המתייחסת ברוזמנית לשני צדדים הפכיים בתפקידה, ויתכן גם שהתפיסה הלאומית הפוליטית היא שגברה על התפיסה האורגנית של חיי העם. אולם היום יכולים אנו להבחין בכירור גם בהחטאה שיש ב"שלילת גולה" מנוכרת לרציפות התודעה העצמית של העם לדורותיו, וגם בשאיפה להזדהות עם הרצף תוך התעלמות מן הביקורת הדוחפת לשינוי החיוני. היום אנו נדרשים שוב לריאורינטציה באידיאולוגיה החינוכית של התנועה הציונית. מול תופעות הירידה והניכור לציונות גם בארץ וגם בגולה, מחוייבת התנועה הציונית לחדד את הביקורת על ההווה הגלותית ולעדכן אותה, כדי להעמיד את העם בפני האמת האכזרית של ההתפוררות והניווט של חיי העם בגלות. אבל הפעם מן הראוי להיזהר מפני החד-צדדיות של הביקורת בנוסח "ח ברנר ומ"י ברדיצ'בסקי, ולפתח את הגישה המורכבת השומרת אמונים לדימוי האורגני, המהותי לתודעה העצמית של עם ישראל, ולתכנים החיוביים שעלידם שמר עם ישראל על חיוניות יצירתו גם כתנאי הגלות, כי תכנים אלה הם העשויים לפרנס את השאיפה לחידושם של חיים יהודיים עצמיים במדינת ישראל.