



הוגים ומגשימים

עיונים בכתבי הציונות

קובי דנה

הוגים ומגשימים

עיונים בכתבי הציונות

קובי דנה

עֵיִוָּנִים

בכתבי הציונות

מהדורת טיוטה

תשע"ז / 2017

הבהרת טיוטה

חיבור זה אינו שלם ונמצא בתהליך התהוות מתמיד ולכן יש לראות בו 'יצירה לא שלמה'. ההחלטה להדפיסו כחיבור שבהתהוות נובעת משיקולים חינוכיים ואני מקווה שיוכל לסייע לאנשי ונשות החינוך במשימתם להנחיל וללמד את כתבי הציונות לתלמידים ולחניכים במוסדות, ארגונים ותנועות הנוער, ולשמש מקור השראה, ויכוח ולימוד מעמיק אודות כתבי היסוד של מדינת ישראל והחברה הישראלית. את תוכן העניינים העתידי והמלא אליו אני שואף ומכוון ניתן למצוא בעמוד 6.

© לפניות ופרטים: Kobedana@gmail.com

חוברת זו מודפסת כחלק מסדרת המיזם החינוכי 'עיונים בכתבי הציונות'

תוכן העניינים (טיוטה חלקית)

4	הבהרת טיוטה
6	תוכן העניינים (העתידי המלא)
7	תקופה ראשונה החלום ושברו: מבשרי הציונות בין השכלה ללאומיות
8	1 חזון אהבת ציון של אברהם מאפו
12	2 דת, כפירה ולאומיות – חיי והגותו של פרץ סמולנסקין
25	תקופה שניה "על פרשת דרכים": זרמי היסוד ברעיון הציוני
26	3 הציונות הרוחנית של אחד העם
33	4 הציונות המדינית של בנימין זאב הרצל
39	תקופה שלישית זרמי הסינתזה: ציונות סוציאליסטית-חלוצית וציונות רוויזיוניסטית-ליברלית
40	5 "כיצד מגשימים אידיאה?" ההגשמה הציונית בכתבי ברל כצנלסון
43	6 בין האישיות לפילוסוף – דמותו ומשנתו של אהרון דוד גורדון
53	7 הציונות כאידיאל קיומי – משנתו של יוסף חיים ברנר
57	8 הציונות החלוצית של יצחק טבנקין
63	9 "אנו נהיה הראשונות" – חלוצות העלייה השנייה ומאבקן לשותפות במפעל החלוצי בארץ ישראל
70	10 השיבה למולדת – חיי יוסף טרומפלדור
75	11 בין ליברליזם לאינטגרליות – הציונות של זאב ז'בוטינסקי
79	עיונים נוספים עקרונות יסוד וסוגיות ברעיון הציוני
80	אנטומיה של מרד – שלילת הגלות בראי ההגות הציונית
86	חברת המופת הציונית – חוד החנית בתיקונו של עולם ובין האוניברסלי לפרטיקולרי
84	"אז של מי הארץ הזאת?" – שאלת הזכות על הארץ
88	"צו השעה!" – עקרון העבודה העברית בימי העלייה השנייה והשלישית
90	קבוצת 105 – העלייה החלוצית: ראשיתה של העלייה השלישית
93	התקופה החמישית בתולדות הרעיון הציוני – ציונות בעידן פוסט-מודרני (המאה ה-21)
97	רשימת קריאה מומלצת

תוכן העניינים (העתידי המלא)

הקדמה

מבוא – לנער את האבק

תקופה ראשונה | החלום ושברו: מבשרי הציונות בין השכלה ללאומיות

1 | חזון אהבת ציון של אברהם מאפו

2 | דת, כפירה ולאומיות – חייו והגותו של פרץ סמולנסקין

3 | רומי וירושלים – בשורתו של משה הס

4 | מבשרים דתיים – בין הרב קלישר לרב אלקלעי

תקופה שנייה | על פרשת דרכים: זרמי היסוד ברעיון הציוני

5 | הראשונים: ימי חיבת ציון – משנת ליליינבלום ופינסקר

6 | הציונות הרוחנית של אחד העם

7 | הציונות המדינית של בנימין זאב הרצל

8 | הציונות הסינתטית של חיים וייצמן

תקופה שלישית | זרמי הסינתזה: ציונות סוציאליסטית-חלוצית, ציונות רוויזיוניסטית-ליברלית

וציונות דתית

9 | מדינת היהודים הסוציאליסטית של נחמן סירקין

10 | כלכלה עברית – משנת דב בר בורוכוב

11 | הסוציאליזם של היהודים - משנת חיים ארלוזורוב

12 | "כיצד מגשימים אידיאה?" ההגשמה הציונית בכתבי ברל כצנלסון

13 | בין האישיות לפילוסוף – דמותו ומשנתו של אהרון דוד גורדון

14 | הציונות כאידיאל קיומי – משנתו של יוסף חיים ברנר

15 | הציונות החלוצית של יצחק טבנקין

16 | "אנו נהיה הראשונות" – חלוצות העלייה השנייה ומאבקן לשותפות במפעל החלוצי בארץ ישראל

17 | השיבה למולדת – חיי יוסף טרומפלדור

18 | בין ליברליזם לאינטגרליות – הציונות של זאב ז'בוטינסקי

19 | "ברית הבריונים" – הציונות המהפכנית של אב"א אחימאיר

20 | רב היישוב העברי – הראי"ה קוק בארץ ישראל

תקופה רביעית | ציונות, מדינה וממלכתיות

21 | מדינת ישראל המתחדשת – דוד בן גוריון

22 | יורשי דוד – בין משה שרת ללוי אשכול

תקופה חמישית | "יכול להיות שזה נגמר?" – ציונות בעידן פוסט-מודרני (המאה ה-21)

23 | בין פוסט-מודרניות לפוסט-ציונות

24 | פוסט ציונות בין ימין לשמאל

עיונים נוספים | עקרונות יסוד וסוגיות ברעיון הציוני

אנטומיה של מרד – שלילת הגלות בראי ההגות הציונית

חברת המופת הציונית – חוד החנית בתיקונו של עולם ובין האוניברסלי לפרטיקולרי

"אז של מי הארץ הזאת?" – שאלת הזכות על הארץ

"צו השעה!" – עקרון העבודה העברית בימי העלייה השנייה והשלישית

קבוצת 105 – העלייה החלוצית: ראשיתה של העלייה השלישית

אפילוג או השלב הבא – "לאן?" ההתחדשות הציונית בדורנו

רשימת קריאה מומלצת

תקופה ראשונה

החלום ושברו:

מבשרי הציונות בין השכלה ללאומיות

חזון אהבת ציון של אברהם מאפו

(1867 – 1808)

“סיפורי חזיונותיי יעירו ויקיצו נרדמים מתרדמתם...”

אברהם מאפו

“מחבר הרומן העברי הראשון”, זהו התואר הרשמי שניתן לסופר העברי אברהם מאפו. דרכו של מאפו אל ההשכלה לא הייתה שונה מדרכם של מרבית היהודים המשכילים בדורו. ילדותו עברה ב'חדר', למד תלמוד ונחשב למחונן. כסופרי השכלה אחרים, מאס בדברים שעניינם לבית המדרש, בראותו את עמו מנוון, מנותק מהטבע, עם שיחידיו תלושים מהמציאות הסובבת ועוסקים רוב שגרתם בענייני פלפול של בית המדרש או עושים את התורה כקרום לחפור בו, הוא שאף לאווירו של עולם. אחד המנהגים הנפוצים בימיו היה לשוב לעיין בהיסטוריה המפוארת של ישראל, המתוארת על דפי התנ"ך, כשהיו בני העם יושבים על אדמתם וחיים בטבעיות ככל העמים. התנ"ך ושפתו הייחודית חדרו בהדרגה לתודעת הדור, ורוחו פתחה אופקיהם עד שנעשה למקור התרבות החדשה ויסוד החיים החדשים אליהם נשאו נפשם צעירים יהודים. התנ"ך היה גם ראי למציאותם, וסופרים כמאפו ערכו ביצירתם השוואה בין העבר הרחוק לבין מציאות בני הדור, בבחינת הרצוי לעומת המצוי. כך טיפח התנ"ך על סיפוריו, לשונו העתיקה וביטוי הייחודי, אהבה להיסטוריה של העם היהודי ותפארתו ואהבה לארץ התנ"ך, התשוקה לנופיה וערגה רוחנית המתבטאת היטב בכתבי הדור. יש הטוענים שהייתה בכך סתירה פנימית של ההשכלה, שמחד התקוממה נגד המסורת היהודית ומאידך יצרה פולחן סביב התנ"ך וחזרה למקור התרבות הישראלי. השימוש בתנ"ך כמקור ספרותי העיר את ארץ ישראל בעיני בני הדור, שעד כה הורגלו לראותה כדבר רחוק וישן שלא ניתן לחוש. סיפורי מאפו הפכו את סיפורי התנ"ך וארץ ישראל לדבר חי, מלא צבע ורעננות, משל לקח הבמאי המפורסם ספילברג את סיפורי דוד ושלמה ועשה אותם לשובר קופות. בימים שהספרות הייתה הזירה התרבותית של הדור, ניתן לומר שמאפו היה לציבור קוראיו כבמאי מחונן. עוד נשוב לשימוש הספרותי בסיפורי התנ"ך, אך ראשית יש להכיר את דרכו אל הספרות העברית, כיצד היה לסופר וכיצד הגיע להכרה בחשיבות הכלי הספרותי כאמצעי ליצירת החזון ושאפה לתחיית העם היהודי.

חיי מאפו ודרכו לספרות העברית

אברהם מאפו נולד בשנת 1808 בפרבר שליד קובנה (ליטא) ונחשב מצעירותו לעילוי. הוא היה תלמיד בבית הרבנים מהמפורסמים בדורו, אליהו קאלישר ואלי רוגולר. לאחר שמיצה בגיל חמש-עשרה את לימודי הנגלה, אפשר לו אביו ללמוד את תורת הנסתר. הקבלה גילתה בפניו לראשונה את השירה והאגדה – מאפו הוקסם מיד. הוא נמשך אחר הקבלה, שכמו החסידות, קידשה את המציאות ונמשך אחר טוהר הבדידות ומסתורי העירות שאליהם משכה את חסידיה, ובסיפוריו ניתן להבחין בהשפעות אלו. מאפו האמין כי “הקדושה מצויה תמיד במסתרים, ושגם בימי הירידה לאדם קיימים ל”ו צדיקים המגנים על הדור”, כדברי פיכמן. כך הגיע בגיל עשרים לכת חסידים, דבר שהסב מורת רוח קשה להוריו, שהכריחוהו לנטוש אותה. לכן שב מאפו לתורה, העמיק בקבלה ונעשה בקי בספרי הזוהר, ‘פרדס רמונים’ של הרב משה קורדובירו ובכתבי האר”י. במקביל שקד על לימוד מדעים ושפות כלטינית, גרמנית, צרפתית ורוסית, הרבה לקרוא בלשונותיהן אך לא זנח את העברית. כשהיה בשנות העשרים לחייו יצא לראשונה לחיות בכפר ושם החלו להתעורר בקרבו שאלות על משמעות חייו ועתידו. בימים אלו עוצבה דמותו הרוחנית והחברתית ובהם הופיע רעיונו לכתובת רומן עברי. אחד המשפיעים על מאפו בצעירותו היה חברו הסופר שניאור זק”ש¹, שראה חיבור מהותי בין ההשכלה והפצתה לבין טובת העם, שהלשון העברית וספרותה היו חלק מהותי ממנה. מאפו טען כי “שתי משמרות דרושות לחפץ עמנו לכוון שלומו מבית ומחוץ: המשמרת החיצונה הם סופריה בלשונות העמים השומרים כבוד עמם מחללו ומשאת עליו חרפה מחוץ, הם יענו כל כסיל כאיוולתו וכלשונו וישיבו חרפה ותוכחות אל חיק מוציא דיבת עמם. והמשמרת הפנימית הם סופרי ישראל הרואים עקשות ודרך כסל בעמם. הם ירימו כשופר קולם לגעור בכל המגרעות הנאחזות בעם ולהוקיע איוולתם נגד השמש. והם ידברו עברית לעברים, כי למה ישמעו זרים מוסר כלימתנו. כרב כוח המשל והחזיון רב הפעלים על המון העם והם יביאו לבם חכמה”². עוד כתב לחברו, “ידידי אתה דיברת אלי בחזון יום אחד ‘אל נא ללשונות רות תקדיש כל עתותיך, כתוב ירך לשולמית. עבוד עבודתך על הרי ישראל’. דברים אלה עוררוני אז, שנסתי מותני, קרבתי אל המלאכה, בניתי, הרסתי עד צאת לאור אהבת ציון”³. עבור השניים הייתה השפה העברית חשובה ביותר. זק”ש היה למעשה מורו של מאפו כמו שהיה אחד העם למורו של ביאליק, כפי שכתב לחברו ומורו את תרומתו לעשייתו הספרותית, “מי העיר את רוחי מתרדמתה ומי עשה שלום ביני ובין עטי העברי אשר כמעט שלחתינו לנפשו – הלא

¹ שניאור זק”ש (1816 – 1892), חוקר עברי ואיש תנועת ההשכלה היהודית במזרח אירופה ובמערבה. שימש כמקשר בין הסופרים העבריים של תנועת ההשכלה וחוקרי חכמת ישראל. ב-1842 הוזמן לרוסיין כמורה פרטי והתיידד עם מאפו, והשניים נשארו בקשר קרוב בשנים הבאות.

² מכתב לשנאור זק”ש, מכתבי אברהם מאפו, עמ’ 128.

³ שם, עמ’ 128.

אתה, יקירי! אתה הרהבת עוז בנפשי, נפחת רוח אומץ בלבכי. התעוררתי, מצאתי ידי, אספתי, אגרתי, קבצתי רעיוני המפוזרים והנדחים ואטעם על אדמת יהודה, ואם יהיה ה' בעזרי להשלים מחברתי שולמית הלא תתפאר עלי לאמר – ראה אנכי העירותי רוחך לברוא חדשה.⁴ בגיל עשרים וארבע החל מאפו להתפרסם כמשכיל והוזמן להיות מורה בביתו של סוחר עשיר מירבורג. הוא נעשה משכיל פעיל, קנאי לרעיון והאמין כי מההשכלה תבוא בשורה לעמו, תפישה שלקראת סוף המאה התערער בקרב המשכילים היהודיים בעקבות עליית האנטישמיות. עם חלוף השנים עבד מאפו כמורה בבתיים פרטיים ובבתי ספר יהודיים, אך פרנסתו הזעומה לא אפשרה להיות 'סופר במשרה מלאה', דבר שהטריד מנוחתו, אך מאפו הרגיש וידע כי יש לו ייעוד ושליחות והחל בכתיבת ספרו, הרומן העברי הראשון.

אהבת ציון – הרומן העברי הראשון

בגיל ארבעים וחמש פרסם מאפו את ספרו הראשון 'אהבת ציון' (1853). ראשית הספר בצעירותו כשהחל להכיר בחשיבות הספרות וההשכלה כמעוררת התודעה. על ההר האלקסוטי, הנקרא גם סליובקה שמחוץ לעיר מעבר לנהר הניימן, החל בכתיבת הרומן שהיה השראה לדורות של חלוצים. הספר על 29 פרקים נכתב במשך כעשרים שנה. שעות רבות התבונן מאפו בנופי הטבע של ליטא, שהצליחו איכשהו לעורר בו ערגה והזכירו לו את ארץ ישראל. אמנם היה מוקף בטבע הליטאי אך במוחו קדחה התשוקה לשומרון, יהודה והכרמל. בהדרגה יצר את ספרו שעניינו לא רק דבר פלפול לבתי המדרש, אלא להשיב את העם להיסטוריה הלאומית, להוציאם לאוויר הפתוח, להחזירם לטבע וליצור השראה בלבם למעשים. מאפו האמין כי כדי לעורר את בני העם וההמון, זקוקים לא לתורות ותיאוריות כפי שלומדים השכם והערב בבתי המדרש אלא ל'חזיונות', השראה, "כי לא בחכמות יסור תפל, כי אם בטוב טעם ודעת היפה והנשגב. הן זאת חזיתי, על כן חזון הרביתי לעמי במשואות. סיפורי חזיונותיי יעירו ויקיצו נרדמים מתרדמתם." לכן עם צאתו נעשה ספרו לקול קורא לחיים חדשים, קול מעורר לשוב אל השדה והיער, לחוש את האדמה, והצעירים הוקסמו מדבריו. בימים שהיו צעירים יהודים שנכלמו על שראו סביבם, עוררו סיפוריו תקווה לעתיד טוב יותר ותקווה למהפכה אישית ולאומית, התלהבות ספונטנית פרצה מבין שורותיו, "מה ידידות משכנותיך, ציון! גבעותיך תחגורנה גיל, שלום בחלך, רנה וישועה בארמנותיך. כמעט הממוך רעמים, בעתוך נחלי בליעל, אך חלפה חרדה, בא שקט, וכשושנה ענוגה תתפתחי עתה ממסגרותיך. עוד תפריחי, תוסיפי תר ריח, בניך שקטים על משכבותם ורוממות אל בגרונם. פה אב לבנו יתנה צדקת ה' ונפלאותיו, בעוז שדי ישמחו ויגילו בישועתו; ופה אשה מחבקת עולה בהשקט ובבטחה, תאצל לו עתרת נשיקות, ועתרת ברכות תביע לשונה לאל משמח אם על בנים. פה ישיש חתן על כלה, כי נסו יגון ואנחה מציון, וששון וגיל ירננו עתה לבותם, משנה שמחה ישמחו ויתעלסו באהבים באין מחיר; ופה מעירי שחר ינהרו בלב עלו אל בית ה' לזמר לשמו, ברן יחד כוכבי בוקר. האח! שמעה אזני קול מהיכלו אומר כבוד, קול ה' לעיר יקרא, קול נעים, נשמע עד קצות ארץ. הס כל בשר, דומו, בעלי כנף, ושמעו שירות היכל!"⁵

את ספרות מאפו ניתן לכנות כרומנטית יותר מריאליסטית. ב'אהבת ציון' ניכרים היטב מוטיבים של פשטות ורומנטיקה של חיי הטבע, השפעות הרמח"ל⁶ והפילוסוף הצרפתי של עידן הנאורות, רוסו⁷, השתלבו בהרמוניה עם סיפורי התנ"ך הקדומים ויצרו סינתזה מרתקת וייחודית. רעיונות השיבה לטבע, תורת הקבלה והחסידות ושיבת ציון חוברו יחד ליצירה מופלאה שעוררה בצעירי הדור את ששאף מאפו לעורר, את הרגש הישראלי הקדום שנדמה וכבה. לכן ראו רבים בספרו את חזון התחייה הראשון ובמאפו כסופר המובהק של תנועת חיבת ציון שנוסדה בשלהי המאה. הוא חזר על רעיונו "באין חזון אין תקומה לעם", כי זקוקים לחזון שיעורר אופטימיות והשראה בקרב העם לפעול. רק באמצעות הסיפור והרומן ניתן ליצור חזון שימשוך את המון העם, לא באמצעות מחקרים, נימוקים והגיגות. בכך היה שונה בזרם ההשכלה במובן זה שפנה אל העם ולא דווקא אל האליטה המשכילה. הרומן הוא כלי באמצעותו הנחיל מאפו את האידיאל והחזון להמון, הוא מכשיר את התודעה לקראת המהפכה האישית והלאומית. רבים מחלוצי העליות הראשונות גדלו על סיפוריו וסיפורים נוספים שנוצרו בהשראת סגנונו. האהבה לארץ ישראל התקיימה גם בגלות אלא שבמהלך הדורות, כאשר הוויית העם המירה עצמה לחיים רוחניים-דתיים בלבד, וארץ ישראל הפכה להיות 'דבר של מעלה' ולא ארץ ממשית, הרומן 'אהבת ציון' החזיר לה את גשמיותה, את הריאליזם שלה, שהנה אפשר להאמין שיוכלו בני העם להיות בה חיים חדשים של חירות לאומית ואישית. מאפו החזיר את הממשותף לארץ ישראל באמצעות תיאור נופיה, שדותיה ועמקיה, נהרותיה ונחליה, ואלו קרצו לקוראים לבוא ולחיות בה חיי עבודה ויצירה. ברל כצנלסון, חלוץ העלייה השנייה, כתב שבילדותו קרא בבית אביו סיפורים דוגמת אלו של מאפו וגילה לפתע שארץ ישראל אינה חלום רחוק אלא ארץ ממשית, "בין החידושים הגדולים בבית אבי היה, שקיבלתי בגיל שבע וחצי ספר קריאה לילדים, ובו סיפור על צדיק שהלך במדבר, והוא הלך עם ישמעאלים, והנה הגיע ליל ישי עם חשכה, והוא החליט שכמוכן בשבת לא יזוז ונשאר לבדו במדבר, טרף לחיות פראיות! והנה בא אריה והוא סבור היה שהאריה עומד לטרוף אותו. אבל האריה רבץ לרגליו ושמר עליו כל הלילה, ובמוצאי שבת רכב על האריה והדביק את השיירה. והיו שם בסופו של אותו סיפור שני משפטים. במשפט אחד היה כתוב: צאצאי אותו צדיק יושבים עד היום בחברון. כשקראתי את הדברים האלה פרצתי בככי. קודם כל הוברר לי שארץ

4. שם, עמ' 129.

5. מאפו, אהבת ציון, פרק כ"ט.

6. ר' משה חיים לוצאטו, בקיצור הרמח"ל (פאדובה 1707 – עכו 1747), משורר ומקובל. כתב ספרים פיוטיים בסגנון מקראי ונחשב למחדש השפה העברית. ספריו מלאים במוטיבים של אהבת הטבע. לדעתו עיקר הפעולה אשר ישראל פועלים למטה, היא לחזק את כוחו של הקב"ה. על ידי כך יבוטל כוח הקליפה ויתעלה שמו של ה' ויבוא המשיח.

7. ז'אן-ז'אק רוסו (1712 - 1778), פילוסוף וסופר, תאורטיקן פוליטי צרפתי. נחשב לפילוסוף החשוב בעידן הנאורות. התייחס לטבע כספונטניות של ההליך שבאמצעותו האדם בונה את אופיו ועולמו. הטבע מסמל שלמות וכבוד עצמי, בניגוד לשעבוד שכופה החברה על האדם. מכאן שהחזרה אל הטבע לפי רוסו משמעה שחרור האדם מכבלי החברה וממוסכמות הציוויליזציה. רעיון זה הפך את רוסו לאחד מאבות התנועה הרומנטית, על אף שמבחינה כרונולוגית ורעיונית הוא שייך עדיין לעידן הנאורות.

ישראל אינה ענין של העולם הבא, של מושג מיסטי, אלא שישנה ארץ ישראל בימינו. זו היתה בוודאי שמחה גדולה. דבר שני היה שאם צאצאי אותו צדיק יכולים להיות בארץ ישראל – מדוע אני אינני יכול להיות שם. ואני עוד זוכר כיצד הביא סיפור זה מהפכה בעולמי.⁸ בדור של שלהי המאה התשע-עשרה וראשית המאה העשרים, הייתה זו מהפכה תודעתית, כדברי ברל, וכי אם זו ארץ ממשיית מדוע איננו הולכים אליה? עוד לפני סיפור זה שקרא ברל בילדותו בשנות התשעים של המאה התשע-עשרה, יצר מאפו תהליך תודעתי הדרגתי ולאחריו הגיעו סופרים נוספים כמו פיירברג וספרו 'לאן' בשנות השמונים של המאה התשע-עשרה. בכך נוצרה התפתחות תודעתית מרשימה שהתבטאה בספרות העברית החדשה. בתיאור נופי הארץ בימי חזקיהו וישעיהו פרש מאפו לפני הקורא העברי תמונות מחיי העם בתקופות הקדומות של עם ישראל כאשר חי על אדמתו. הוא הציג לקורא בגלות את החיים הפשוטים, הבריאים והשלמים שבמולדת העתיקה, את דברי הנביאים המבטאים רעיונות נשגבים ומובילים דרכים חדשות לטובת האנושות. השירה האידיאלית של מאפו הייתה קול קורא לבני הדור לנטוש את חיים המנוונים כסוחרים ולשוב לחיי האדמה. 'אהבת ציון' הותיר חותם גדול בעולם היהודי ופרסם את שמו של מאפו בקרב קוראי העברית. הוא יצר התעוררות מרשימה בקרב בחורי ישיבה שהתחילו להכיר שיש חיים גם מחוץ לחדרי הישיבות – מאפו נעשה לנביא הדור. שמות גיבורי הספר, אמנון ותמר, נעשו סמל לאהבה ולגבורה. גם הסופרים והמשוררים הצעירים העריצו את מאפו, ספרו היה לסמל ומניפסט. היה זה כבוד שמעטים זכו לו בתקופתו, והוא היה לאחד מעמודי התווך של הספרות העברית החדשה.

רעיונות ספרותיים, השפעת התנ"ך וההתעוררות הלאומית

מאפו שאף ליצור רומן עברי חדש ועמו טיפוס של סופר עברי שיהיה איש חזון, רומנטיקן, היודע לתאר לקוראיו את הרצוי לעומת המצוי, לסחוף אותם ממצויאיותם הקלוקלת לאופוריית החזון הרצוי ולעורר תשוקה והתלהבות להגשמת החזון, להוכיח שאפשר אחרת אם רק נרצה ונחלום. לכן על הסופר העברי לכתוב לדור הצעיר בשפה העברית, שבהשפעת התקופה התחיל להתרחק ממנה ובכך גם התרחק מעמו. הסיפור העברי הוא גשר המחבר חזרה לעמו ולארץ התנ"ך, "אחינו בני ישראל באשכנז ובצרפת התבוללו בשכניהם, שפה אחת ודברים אחרים, ולא יפלא כי שפת אבותיהם זנחו. לו היו בהם סופרי חזון, כי עתה עוד ראינוה היום כפורחת – כי ספרי חזון אם רוח העם בקרבם, מרחיבים גבולות ספרותם, ישפכו רוח הן על הלשון, יגדילוה ויאירוה, ואם לא בעבודות אהבה נשמוך אנחנו את צעירינו אחרי שפת עבר, יזנחוה כדבר שאין חפץ בו." בנציון דינור חילק את יצירת מאפו לשלושה שלבי יצירה. ראשית, חזון וחזיון, כל יצירה מתחילה ב'חזון'. ההגות מביאה לחזון ובהמשך הדמיון יוצר חזיון. ההגות היא על המצוי המקולקל ושקיומו מעוררת אותו לחזון תוכחה לבני דורו. והחזיון, תמונה שלמה של הרצוי והחבוי שיש בה גם כדי למשוך את הדור למציאות אחרת רצויה וראויה. שנית, הגיונות ואמירות נאות. למרות שהתנגד לדיבורים על הטוב והרע, הכניס בספריו גם 'הגיונות', והשקיע רבות למציאת אמירות בספרות ישראל מדורות שונים שיוכל להלביש בהם את הגיונותיו. 'אהבת ציון' ול'אשמת שומרון' מצא במקרא, ל'עית צבוע' מתוך הספרות התלמודית והרבנית, ול'חזוי חזיונות' בספרות הקבלה והחסידות. שלישיית, מראות ודמויות. לאחר שיש חזון והגיונות הוא מלביש אותם על הנופים וגיבורי הרומן ומעניק להם מראה ודמות. פיקמן הוסיף ש"היה בספרותו משהו מרוח החסידות, משהו שהתקומם להתבדלות, להתנשאות על היהודי מן השורה. הנטייה למלאכת הספור היא לפי כל מהותה, כ'אגדה' לעומת ה'הלכה', התגברות הרוח העממית, שאינה גורסת ואינה קולטת דברים שבהפשטה. שהיא ניזונה בעיקר מהמעשיה, במלה 'מעשיה' עצמה הוטבע הניגוד למופשט, שלילת האליגוריה השכלתנית והמשל הצונן." תפישת עולמו של מאפו הייתה תנ"כית. 'שיר השירים', המוסר הנביאי, חיי פשטות וטבע עולים מסיפוריו. יצירתו מחיה את התנ"ך לעיני הקוראים, "הערצת התנ"ך מקשרת קשר טבעי את תקופת ההשכלה אל רעיון התחייה – היא גם שהכשירה אליו. לא דעות שכליות מסמנות אפיה של תקופה, כי אם סגנונה, צבעה, צליל ניבחה. ותקופת ההשכלה, שאת כולה מפעם נגון התנ"ך, היתה קודם כל תקופה של חזרה אל המקור, אל היהדות הבריאנה, היונקת מקרקע המולדת", כדברי פיקמן. יצירתו יצרה את ארץ ישראל המציאותית, חיה וממשיית והחיייתה את קדמותה. הערים העתיקות ירושלים, בית לחם, השומרון והכרמל, קיבלו חיות מחודשת. אולם הזיקה לתנ"ך לא הייתה חידוש בספרות ההשכלה, שכן כמעט כל סופריה מהרמח"ל ואילך, שאפו ליצור אפוס עברי מסוג זה. שאיפתו של מאפו הייתה ליצור אדם תנ"כי, גיבור בצלם אלוהים והטבע. 'אהבת ציון' זה מתבטא בדמות אמנון וב'אשמת שומרון' עוזיאל, ששניהם אינם שרים או נביאים אך כל אחד, לפי אופיו ורוחו, הוא שר ונביא כאחד.

ב-1857 פרסם את הרומן 'עית צבוע'. היה זה ניסיון ליצור את האפוס של התקופה, להציב מול היהדות הגלותית חלופה של יהדות מתחדשת השבה למולדתה. ברומן יש ניסיון להציב בפני הדור ראי על מצבו המעוות ולהתוות דרך נכונה, לשיטתו, לתיקון המציאות. בהמשך פרסם את הרומן השלישי 'אשמת שומרון' ולמעשה חזר ל"חמדת ימי קדם שם תשאהו רוח החזיון". זהו סיפור מלחמת שבטי האחים של יהודה ואפרים. ברומן רואים לראשונה מוטיבים של אפוס לאומי ייחודי שלא היה קיים בספרות העברית עד זמנו. חיי גיבורי הרומן, אנשי השלום והמלחמה, מתאחדים עם הטרגדיה הלאומית של שנת אחרים ומלחמת אחים. מאפו מציג את דמות החוזה והלוחם בדמותו של עוזיאל, המסמל את שאיפתו לגיבורים, "על כן מאסתי תכל כמדבר, כארץ נוראה. אחת אמרתי מי האיש החפץ חיים, הרוצה לראות בטוב ה'. ישב בדד. מי האיש ירא ה', אשר יקוט בדור תהפוכות, יבז לשאון קריה ולתשואות עיר ויושבי בה, יעזב עמו ובית אביו לשבת במערות צורים ובערוץ נחלים." מאפו טבע בו את תכונות הבגרות, הגוף והרוח, האיש שצוחק לכל פחד. מנגד הצמיג את מנוח, איש האידיליה, הכפרי הטוב שאינו גיבור אך נחשב כאדם שברכת האל שורה עליו. שתי דמויות אלו לא נוצרו על ידי מאפו כסותרים על אף אופיים השונה, אלא יסודות חיים המשלימים זה את זה. כך למשל עוזיאל לן בבית מנוח וצובר כוח להמשך מלחמתו. כך מתאר מאפו

את המפגש בין השניים: "אך טוב ושלום לך, הבודד בהרים! – נשמע קול יוצא מן השיחים... ועוזיאל פתח חרבו גם הוא וישלך את הנשק ארצה, ויצר לו מאד בראותו, כי מפציר האיש בו להגיד לו שרש דבר נמצא בו, ויגש אל האיש ויאמר: 'ברוך אתה לה', איש שלומי, וברוך ה', אשר מנעני מבוא בדמים. ואולם שא נא, אדוני, ואוכיחך במישור, כי חרדת עלי את החרדה הזאת בטרם תחקרני. אנכי ברחתי מדור תהפוכות, ואבחר ראש אמנה למעון לי, אמרתי פה אשקטה ואביטה במכוני... והאיש שמע לכל דברי הבודד ולא גרע עיניו ממנו, וככלותו דבריו החזיק ביד ימנו ואמר לו: 'אני, מנוח החברוני בן עמך, נותן לך את בריתי שלום וחפץ קרבתך מן היום הזה, לכן אדעך נא בשם, כאשר אתה יודע אותי, הן שנינו בני יהודה, ושבר עמנו נגע עד נפשנו. ועתה הואל נא והגידה לכן עמך את דברי התלאות, אשר טלטלך טלטלה כבר זה כשש עשרה שנה, כאשר שפתיך ענו כן לפני אלהים, וגם הכרת פניך ענתה כן לפני, כי ממרום עם הארץ אתה. אלהים עשה את היום הזה, ודעת דרכיך חפצתי וקויתי, כי לא תמנע מחפצי, אך אשלח נא את אנשי מזה ואחר נדבר'. זאת דבר, ויצו את עבדיו לשוב איש איש למלאכתו ולעבודתו. האנשים הלכו למו והחברוני אמר: 'הבה, העלני נא אל מעונתך, שם נשתעה יחדו, ונפשך תתענג על רב שלום, בראותך כי אין עוד מגור מסביב, וכי אויבך הוא אוהבך, הבא בצל קורתך. דע לך, כי מן היום הזה כל מחסורך עלי, כי חנני ה' ויש לי כל'. מה טוב אתה, אדוני, – ענה הבודד – ומה יקר חסדך! הבה נעלה אל מעונתי; דע לך, כי נפשי דבקה בך מבלי חקור דבריך, אשר הביאוך הלוט, וכן אהיה נא לך גם אני שכן קרוב." רעיון 'אשמת שומרון' המתבטא בדברי מאפו מבטא את הרעיון כי בכל דור יש צדיקים, גם בדור המושחת ביותר, כי גם "בדור עקש ופתלתול יתנססו טהורי לב כאבני נזר על אדמת ה' ובסגור אחז דלתות ה', פתח לבנון לבוא בו שומרי אמונים." הרע אינו מחויב הטבע, אינו דטרמיניסטי, אלא עיוות בר תיקון. ישנם אנשים רעים אבל אינם אלא צללים חולפים, הטובים והישרים הם עמודי התווך עליו עומד העולם ודבר לא יכול להזיזם, שכן לא יסור האור מפני החושך והצדיק הוא יסוד העולם. 'אשמת שומרון' היא יצירה תנ"כית יותר מ'אהבת ציון' כיוון שישודות המקרא בולטים כאן ביתר שאת. מאפו מחיה את ימי הקדם של ישראל ותרבותו בכיטויים חיים ומלהיבים, ועם זאת הדגיש את טרגדיית הקרע העתיק בעם שהחל במלחמת יהודה ואפרים ומתגלה כל פעם מחדש. מאפו סלד ממלחמות האחים האלו וראה בכך את הרע מכל, את הסכנה הגדולה ביותר לעם ישראל גם בדורות העבר וגם בדורו, והוא מקפיד להזהיר מפני מעוררי ריב ומדון כי "עורר קנאת עם ויסכסך משפחות ומשפחות."

מאפו חיבר גם ספרי לימוד וכתב את הסיפור הראשון בעברית, 'בית חנן', לבני נוער. מטרתו הייתה לשנות את שיטת הלימוד להוראת העברית, שלדעתו הייתה מופשטת ומשמעממת לנפש הילד ולהחליפה בשיטה קלה ומעניינת, "מנעו הילדים מכל עמוק ונשגב תנו להם דברים נוחים וקלים. אל נא לילדים עלות הרים ולשדד עמקים אחרים, כי לא רגליכם רגליהם. לאט לו לנער! אל ירקוד ואל ידלג בחפזון ובכל מאמצי כוח, כי אם בשבוה ונחת ילך נתיבו. אוי לאומן אשר דפק עולליו ואוי לילדים אשר קצרה נפשם בעמלם וראשית דעת הייתה למו לזרא." פרט לשיטה החינוכית שניסה להציב לה אלטרנטיבה בספרי הלימוד, הכניס שינויים בדרכי ההוראה והלשון ותרם את המקרא לאידיש, שפה המובנת לילדים. גם בלימוד העברית ערך שינויים זהים. בנוסף, שילב בין מקצועות הלימוד ואיחד אותם – הוראת העברית, הקניית ערכי יסוד של המסורת היהודית וההווי הדתי.

לסיום, נשוב לגרעין יצירתו – החזון השזור ברומן. מאפו, כמשכיל טיפוסי, ראה את תיקון העולם היהודי בהשכלה ובקשר העם לארצו. הוא היה משוכנע שאין בכוח מאמרים ומחקרים מדעיים לשנות מציאות ואת בני האדם, כיוון שמחקרים נועדו בעיקר לאליטה, משכילים ואנשי מדע, שהם המיעוט בעם. הוא האמין שהאדם אינו רק ייצור תבוני אלא גם רגשי, לכן את לבו ניתן לכבוש באמצעות רעיון יפה, קוסם ומושך שיעורר רגש עז ותשוקה להגשמתו. מאפו היה משוכנע שדרך תוכחה לא תועיל, שכן היא תביא להתנגדות וכעס, לכן יש לעורר את ליבם באמצעות ספרות יפה ושירה, וכפי שטען "באין חזון לשווא עמלו בונים לפקוח עיניים עיוורות במחקרי הכמות, כי לא בחכמות יסור תפל, כי אם בטוב טעם ודעת היפה והנשגב. הן זאת חזיתי, על כן חזון הרביתי לעמי במשואות. סיפורי חזיונותיי יעירו ויקיצו נרדמים מתרדמתם." כדי לנתק את הצעירים מהגלות והווייתה המעוותת יש ליצור בקרבם תשוקה, רגש עז לחיים אחרים של חירות, אהבת העבודה והאדמה, כפי שהיה בימי קדם כשהיה העם יושב במולדתו וחי את חייו בטבעיות וביטחון. רק באמצעות חזון יהיה ניתן ליצור תחייה לאומית. כך עשה מהרומן הראשון 'אהבת ציון' שהיווה שופר וקול קורא של תנועת ההשכלה ובהמשך של הציונות, ליצירת שינוי ערכים לאומי שהוביל להגשמה מעשית של רעיונות התחייה הלאומית. צעירי בית המדרש שקראו את ספריו, הוקסמו מהמחזות שהציג בפניהם הסופר העברי, חיי גבורה וחירות, והציב ראי שהציג את מציאותם הגלותית באור עגום. כך הביא הספר להתעוררות תודעתית שעוררה מרד נגד ההווה הקיומית של העם היהודי בגולה. הדמויות, הנביא ישעיהו והמלך חזקיהו, אנשי יהודה והמוני העם לא היו שקועים רק בקיום מצוות התורה. לכן, שאלו עצמם צעירים, מדוע אנו חיים חיי נזירות כאלה? מדוע שאנו לא נהיה כמו אבותינו, חופשיים החיים את הטבע ועובדים אדמתם? הספר חולל מהפכה בקרב הדור, עורר שאלות נוקבות בנוגע למשמעות חייהם כיחידים וכעם, שהביאו בחלוף הימים להתעוררות לאומית ולמציאת דרכי הגשמה מעשיים לרעיון שיבת ציון. למרות שמאפו לא חי בתקופת התנועה הציונית ולא היה 'ציוני' בהגדרתו, ניתן לומר בצניעות שהיה, ביצירתו, אחד ממבשריה. הציונות עלתה כמהפכה בחיי העם היהודי, מהפכה שמאפו שאף וקרא לה, גם אם באופן בלתי חד כפי שהתגלה בהמשך, לכן ספריו הם סוג של יצירה נבואית. ברעיונותיו, חזיונותיו ותיאוריו נוף המולדת וחיי הטבע נטע את זרעיו הראשונים של הרעיון הציוני.

דת, כפירה ולאומיות: חייו והגותו של פרץ סמולנסקי

(1885 - 1840)

“אהבת הארץ חרותה על לוח לבו

בחרט רגשת האהבה הנאמנה – אהבת ארץ מולדת.”

פרץ סמולנסקי

אם נפתח פרק זה במשחק אסוציאציות קצר, ואבקש מהקוראים לציין מיד שם העולה בדמיונם למשמע המונח 'מהפכה ציונית', הרי שיש להניח שרובם יעלו את השם בנימין זאב הרצל. חלק, אלו הבקיאים קצת יותר בכתבי הציונות ובתולדותיה, יעלו על שפתיהם את השם אחד העם, אולי ז'בוטינסקי, בן גוריון, ברל כצנלסון ואף טרומפלדור. והרי שנכון, אלו היו הוגי ומגשימי הציונות הלכה למעשה ובראשם הרצל מכוון המהפכה הציונית. אך ניתן להניח שלא רבים יעלו על דעתם את שמו של פרץ סמולנסקי. רובנו שכחנו, או שכלל לא מכירים, את אנשי הבראשית, את אבות המפעל הציוני בארץ ישראל. כאן דומני שפטור אני מלהסביר מדוע הכלל "דע את עצמך" הינו כלל חשוב לחיי אדם פרטי ולחיי אומה (כדבר המימרה המפורסמת של יגאל אלון כי "עם שאינו יודע את עברו, ההווה שלו דל ועתידו לוט בערפל"). משום מה ישנם שמות ודמויות בהיסטוריה האנושית שלמרות השפעתם הכבירה על מהלך ההתפתחות ההיסטורית ותרומתם הגדולה, אם בדורם ואם לדורות שאחריהם, נשכחו מלב הציבור. ואין הכוונה להשכחה מודעת ומכוונת של דמויות מסוימות בשל אינטרסים פוליטיים או אחרים, אלא על דמויות משמעותיות שפשוט נשכחו. כן, יש כאלו שלא דווקא 'הושכחו' אלא פשוט נשכחו. גם בהיסטוריה הציונית ישנן דמויות שנשכחו מלב הציבור, אם זה מתוך כישלון אנשי חינוך ורוח במשימתם, אם זה מתוך בורות, אם מתוך חוסר עניין ואם מתוך תעמולה מכוונת המסיתה את הזרם לכיוון הרצוי של בעלי אינטרסים פוליטיים ואחרים. כל מקרה לגופו, אך ברור הוא כי דמותם של סופרים גדולים בישראל כדוגמת פרץ סמולנסקי, וכן כדוגמת מאפו שעסקנו בו בפרק הקודם, נשכחו מלבנו וזהו עוול היסטורי כלפי אישים כסמולנסקי שאילולא עשייתם אין אנו יכולים לומר אם היו הדברים מתפתחים כפי שהתפתחו, ולכן אין אנו יודעים אם חייו היו כפי שמתגלים לנו רק בדיעבד, אך יש להניח שהיו מתגלים אחרת. "את פרץ סמולנסקי קוראים עכשיו מעט" כתב כבר לפני מעל ששים שנה יעקב פיכמן.¹⁰ כך הוא הדבר לגבי סמולנסקי, שהיה על פי רוב הדעות אחד מ"אבות הלאומיות העברית" בעת החדשה. המחשבה הציונית לגווניה הייתה פילוסופיית חיים, מחשבה מעמיקה שנולדה מתוך המציאות, שבחנה את ההווה היהודית באזמל חד של הוגים, סופרים ומשוררים, שנולדה מתוך הווייתם של יהודים בתקופת המפנה של העת החדשה, על שלל התפתחויותיה ההיסטוריות (תהליכי חילון, מודרניזציה ותפישות אזרחיות ואידיאולוגיות), ושבאה להציג מגוון אפשרויות מענה לליקויים ולאחרים שמולם ניצבו יהודים, יחידים כעם. חלק גדול של הוגי וסופרי הציונות לדורותיה חיו את משנתם, היא הייתה חלק מעשייתם וחיייהם, וגם סמולנסקי, כדברי ברנר, "חי כולו בעבודתו בעד עמו; את כל נפשו שפך בתוכחתו לרבים. הוא השפיע בכוח אהבתו החזקה אל אידיאליו. הוא היה עקבי עד לקיצוניות."¹¹ לכן, כדי שנוכל להבין את הגותו הלאומית של סמולנסקי, יש להכיר את הביוגרפיה האישית, התקופה בה חי והמקומות בהם עבר, את מהלך חייו שהוביל אותו אל המחשבה הלאומית המקורית שנולדה מתוך מציאותו כיהודי בן דור מחצית המאה התשע-עשרה.

קווים ביוגרפיים לדמותו ומהלך חייו

פרץ בן משה סמולנסקי נולד בחג הפורים 1840 בעיירה שבפלך מוהילוב ברוסיה הלבנה, וגדל בתקופת ניקולאי הראשון. בהיותו בן עשר נפטר אביו ואמו נותרה לבדה לפרנס ולחנך ששה ילדים קטנים בעבודה קשה ושכר זעום. מצעירותו דאג אביו שילמד תנ"ך ודקדוק עברי, ובגיל אחד-עשרה עבר מלימודים ב'חדר' לשיבת שקלוב, שם עתיד להתרחש המהפך הראשון בחייו. בשקלוב החל להתעניין בספרות ההשכלה ולמד לקרוא רוסית. עוד בשבתו על ספסל השיבה התחיל, בהשפעת אחיו הגדול יהודה לייב, לקרוא את משוררי וסופרי הדור, י"ל גורדון¹² ואברהם מאפו¹³, אנשי רוח עבריים שהיו לו השראה כל חייו והם שזרעו בקרב הנער את 'זרע הפורענות'¹⁴. כשגילו מורי השיבה שהוא קורא את ספרות ההשכלה, שנחשבה בעולם החרדי כמוקצית ואפיקורוסית, נאלץ לעזוב. כך הגיע לעיר לובביץ¹⁵ והתקרב לעולמה של תנועת החסידות.¹⁶ אך לא עבר זמן רב ומצא תהום פעורה בינו לבין החסידים שסביבו ונאלץ שוב לעזוב. ב-1862 עבר את המהפך השני בחייו כשהגיע לראשונה לאודסה. בעיר זו, אירופאית

10 יעקב פיכמן, 'אלופי ההשכלה' (1953), עמ' 217. (להלן: פיכמן).

11 יוסף חיים ברנר, 'סמולנסקי', בתוך: ספר סמולנסקי (עורך: ש. ברימן, 1952). (להלן: ברנר).

12 יהודה לייב גורדון, או בקיצור י"ג (1830 – 1892), היה מגדולי המשוררים העבריים בתקופת ההשכלה.

13 קראו על אברהם מאפו בפרק הראשון.

14 פיכמן, עמ' 209.

15 העיירה לובביץ היא עיירה קטנה ברוסיה במחוז סמולנסק סמוך לגבול עם בלארוס. הכפר ידוע כמקום הולדתה של חסידות חב"ד, שהיוותה בשנים ההן כמרכז החסידות.

16 יוסף קלוזנר, 'פרץ בן משה סמולנסקי – אבי הרעיון הלאומי העברי', בתוך: ספר סמולנסקי (עורך: ש. ברימן, 1952). (להלן: קלוזנר).

קלאסית וחופשית הניחנת בקוסמופוליטיות וחירות, נתקל לראשונה ביהודים משכילים וחופשיים וזכה לטעום טעמה של חירות. ב-1819 הפכה אודסה לעיר נמל חופשית כעיר סחר שחיו בה אוכלוסיות מגוונות של רוסים, אוקראינים, יהודים, יוונים וסוחרים שייצגו לאומים אירופיים רבים. האופי הקוסמופוליטי שלה תועד במכתביו של המשורר הרוסי הגדול פושקין, בהם סיפר שאודסה היא עיר ובה "אפשר להריח את אירופה. מדברים צרפתית ויש עיתונים ומגזינים אירופאים לקריאה." גם המנהיג הציוני יליד אודסה, זאב ז'בוטינסקי, כתב בספרו האוטוביוגרפי על שנות ילדותו באודסה בשנות השמונים של המאה התשע-עשרה, "השלישי מהגורמים שחותמם חרות על ילדותי היא אודיסה. לא ראיתי עיר קלת-מזג כמוה. את מיטב ימי נעורי בליתי ברומא, גם בוניה גרתי בהיותי צעיר, ויכלתי להשוות את ה'אקלים' הרוחני בקנה-מדה שוה: אין כאודיסה – כלומר אודיסה של הדור ההוא – לרוך-העליזות ולשכרון הקליל המרחפים באויר, ללא צל ורמז של סבך נפשי או טראגיקה מוסרית... מאין ומאפס נוצרה העיר כמאה שנים לפני יום הולדתי, בתריסר לשונות פטפטו תושביה ואף אחת מהן לא ידעו על בוריה."¹⁷ באודסה החופשית והמודרנית חיים חדשים מתגלים לסמולנסקין, חיים של חוסר מחויבות. הוא נהנה מחיי חופש, מתפרנס מהוראה עברית ברווחה יחסית ומוצא זמן ללמוד מדעים ושפות כמו גרמנית וצרפתית, קורא את כתביהם של שילר, גטה, לסינג ושקספיר. בעיר זו נעשה לאיש ההשכלה, לסופר ופובליציסט ופרסם ב'המליץ'¹⁸ של צדרבוים את מאמרו הראשון העוסק בביקורת ספרות. באודסה גם כתב את הרומן הראשון 'שמחת חנף' והתחיל בכתבת הרומן הגדול שלו 'התועה בדרכי החיים'. באודסה אפוא עוברים עליו ימים טובים והוא מרגיש עצמו איש ההשכלה והחירות. אך גם בעיר החופשית הזו לא עוברים ימים רבים עד שחש נימה מסוימת של ריחוק, זרות, חוסר שלמות וניכור, משהו בכל זאת חסר. הוא נתקל בפער בין שני עולמות קיצוניים שהספיק לחוות בחייו הצעירים. מחד נזכר בשקלוב וראה בדמינו קנאות דתית, צניעות ופרישות, אהבה עזה לתורה ולחכמה, ועם זאת גם דלות, ניוון ונחשלות. מאידך, כשישב באודסה החופשית ראה פריקת עול הדת, העדר אידיאלים ורוחניות, גסות רוח ובורות במקצועות היהדות, השכלה שטחית, חופשיות מופקרת וחומרנות, יופי וגינונים חיצוניים.¹⁹ מחד אדיקות וקנאות דתית, מאידך הפקרות וחוסר אידיאליזם. במקום חרדים מנותקים מהמציאות וקנאים לתורה, נתקל עתה במשכילים חופשיים מנותקים מכל הוויה אידיאלית מקורית. כשהוא נע בין עולם הקנאות לעולם הניהיליזם, חש סמולנסקין אי-נוחות ועד מהרה הבין שעבר מקיצוניות אחת לשנייה, זו נבלה וזו טרפה. אז מבליחה בדמינו המחשבה שחייבים אחרת, דרך שתיצור שילוב בין זהות יהודית מקורית לחיי הקדמה האנושית, כדברי פיכמן, "לעמוד בין שתי המחנות – לגלות למשכילים את המאור שביהדות, ולעורר את האדוקים מהקיפאון של חיים ודעות שעבר זמנם."²⁰ כאמור, בזמן שהותו באודסה פרסם את מאמריו הראשונים ואת הרומן הראשון 'שמחת חנף' ובו עולה לראשונה תפיסת סמולנסקין, לה יקדיש חייו – ההשכלה היא כלי לאהבת ישראל ואינה תכלית ההווה כולה, כפי שעשו המשכילים שנתקל בהם במזרח ומערב אירופה.

עת לטעת זהות יהודית – תקופת 'השחר' של סמולנסקין

לאחר חמש שנים באודסה וביסוס מעמדו כסופר משכיל, נאלץ לנדוד ובשנת 1867 עזב את רוסיה, ככל הנראה בשל בעיות רפואיות של אחיו שאותו ליווה, והחליט לשהות בווינה. אך אם חשב שבוינה ירווה נחת, הרי שטלטלה נוספת מכה בתודעתו, הכרת דלולה של ההשכלה שפגעה בו ברוסיה גברה משמעותית כשנתקל ביהודים המתבוללים ובמנהיגי רבני יהדות מרכז-מערב אירופה.²¹ כאן היה עד להשלכות תנועת ההשכלה של יהודי המערב, ה'גרמנים בני דת משה', והוא גם עד לאחד האיומים הגדולים ביותר לשיטתו, על קיומו הלאומי של עם ישראל. לכן שוב עזב, הפעם את ווינה ושהה זמן מה בפראג. סמולנסקין חש מבולבל, בעיר הולדתו ראה אדיקות דתית מנותקת מהמציאות, בהמשך כשעזב לאודסה, נתקל בניהיליזם של משכילי מזרח אירופה, ואילו כשהוא מגיע למרכז אירופה הוא נתקל בתופעה נוספת שמהווה עיוות נוסף של המציאות הגלותית – יהודי גרמניה, צרפת ואנגליה, שזכו לשווי-זכויות אזרחי (אמנציפציה). כה הוקסמו מהחופש שניחת עליהם עד שהפסיקו לראות בעצמם כבני עם אחד אלא קבוצה דתית גרידא, תהליך שהוביל את יהודי מרכז-מערב אירופה להתבוללות וטמיאה בעמים שבקרבתם חיו, ולא נותרה בהם שייכות ליהדות או לזהות ותודעה יהודית. סמולנסקין עבר בעצם התפתחותו האישית ורעיונותיו את תהליכי השינוי שעברו המשכילים בני הדור הראשון ברוסיה.²² במחצית השנייה של המאה התשע-עשרה, משכילים יהודים החלו לחוש אכזבה מרעיונות ההשכלה. הדור הצעיר שהתחנך ברוח רעיונות ההשכלה ראה כי "היה אדם בצאתך ויהודי באוהליך"²³ היא סיסמא נאה אך לא יישומית, חלקם הגדול הגיע להתבוללות והתנתק מכל זיקה ותחושת שייכות לעם היהודי. משכילים כדוגמת משה הס, מהסוציאליסטים הבולטים בגרמניה ומהמתפכחים מאשליית ההשתלבות בחברה האירופית, ראה צורך דחוף בפעולה ובשנת 1862 פרסם את ספרו 'רומי וירושלים' שרעיונו העיקרי הוא תחיה לאומית מדינית של היהודים בארץ ישראל.²⁴ זה הביטוי הלאומי הראשון החשוב של התקופה והס עתיד להיות לאחד מחשובי המבשרים של הרעיון הציוני. גם סמולנסקין כמשכיל יהודי מרגיש צורך עז ודחף לפעולה, לכן שב לווינה וייסד את הירחון העברי 'השחר', שהופיע במשך חמש-עשרה שנה, למעשה משנת

17 זאב ז'בוטינסקי מתוך 'אבטוביוגרפיה – סיפור ימי', לקריאה בפרויקט בן יהודה לחצו כאן

18 'המליץ', כתב עת עברי שיצא לאור ברוסיה בשנים 1860–1904, תחילה במתכונת של שבועון, ומ-1886 כעיתון יומי. נכתב בשנתו הראשונה בעברית ובגרמנית באותיות עבריות. המוציא לאור הראשון היה אלכסנדר צ'דרבוים, שהיה עורכו עד יום מותו ב-1893. היה הביטאון הראשון בתולדות העיתונות העברית באירופה מאמצע המאה ה-19 ועד ראשית המאה ה-20.

19 אהרון בן אור, 'תולדות הספרות העברית החדשה', כרך א': תקופת ההשכלה בישראל. (1962), עמ' 290. (להלן: בן אור).
20 פיכמן, עמ' 211.

21 שם, עמ' 212.

22 שלמה אבינרי, 'פרץ סמולנסקין: מהשכלה ללאומיות', בתוך: הרעיון הציוני לגווניו. (להלן: אבינרי).

23 אימרה שהייתה סיסמת המשכילים היהודים במאה ה-19, והמיוחסת למשורר היהודי יהודה לייב גורדון.

24 שמואל אטינגר, תולדות עם ישראל בעת החדשה, עמ' 129. (להלן: אטינגר).

1867 ועד 1884, רגע לפני מותו. הוא היה עורכו, הכותב הקבוע ומוציאו לאור עד סוף ימיו. 'השחר' שימש במה ספרותית לסופרים עבריים ופתח את תקופת המעבר מהפכנית מהשכלה ללאומיות, שתוביל בשלהי ימיו להקמת תנועת 'חיבת ציון'. על עבודתו הקשה להוצאת 'השחר' כתב סמולנסקין דברים המעידים על מסירות ותחושת השליחות שחש בפעילותו הספרותית, "בשלוש שנות 'השחר' הראשונות עבדתי עבודת פרך למען מצוא שכר להחיות נפשי ונפש 'השחר' אשר ההוצאות עליו רבו על ההכנסות, וכאם רחמניה אשר לא תסוג אחר פני כל עמל ועבודה למען פרי בטנה, כן טיפחתי ורביתי אותו, גדלתי והחייתיו. שינה מעיני גזלתי למען הקימו ולהחיותו. אני הייתי הכותב והסופר, המגיה ורואה החשבונות והשולח אותו במועדו וכותב המכתבים וקורא המכתבים. ורק בלילה כתבתי למען 'השחר', ולפעמים סבב עלי ראשי כגלגל עד שכמט לא ראיתי את הנייר בכתבי, ותמיד שמחתי בתתי את העלה לדפוס גם מבלי קרוא אותו ולדעת אם לא נפל בו שגיאות.²⁵ בימי 'השחר' פרסם מאמרים פובליציסטיים שמצטרפים יחד לחיבורים ביקורתיים ורעיוניים מעמיקים על הוויית יהודי מזרח ומרכז-מערב אירופה הנעים בין שני הקצוות, בין אדיקות להתבוללות, בין בערות לבין ניהיליזם ותלישות. הוא יצא בחמת זעם נגד משנת מנדלסון²⁶ וההשכלה המערבית וכל הרואים ביהדות קבוצה דתית בלבד ואשר שללו את מהותה הלאומית של היהדות. מנדלסון קיבל את הגדרתו של שפינוזה²⁷, לפיה דת ישראל היא חוקתם המדינית של העברים, אלא, שבניגוד לשפינוזה, לא ראה בכך צמצום ופגם, אלא ביקש להדגיש שחוקה קולקטיבית זו יש משמעות כלל אנושית ואוניברסלית. המצוות של דת ישראל לא יכולות להפוך לסמלים אליליים בשל אופיין המיוחד ומשמעותן סמלית בעיקרה. בכך הובטח שהיהודים לא יתרחקו במשך הדורות מהדת הטבעית ומאידיך שלא יצטרכו לקבוע מערכת אמונות דוגמטית המחייבת את כל בני אותה דת, כפי שקיים בנצרות.²⁸ מנגד, טען סמולנסקין, כי היהודים הם עם וסימני ההיכר הלאומיים מתבטאים בתחום הרוח בלשון העברית והתקוות המשיחיות, והמתכחש למהות הלאומית של היהדות מתכחש לעמו. בכך פתח סמולנסקין מלחמה בשתי חזיתות – נגד 'מורדי האור' השמרנים ונגד המשכילים המתכחשים למורשת האבות.²⁹

בשנת 1881 ביקר בפטרבורג שברוסיה בעקבות היוזמה לפרסום כתביו בהוצאה מיוחדת. הימים היו ערב ימי הפרעות ביהודים. חוקי איגנטיב³⁰ גרמו לסערה גדולה בקרב הצעירים המשכילים. בעקבות ההתקפה נגד יהודי רוסיה התעוררה גם התודעה הלאומית והסטודנטים היהודים קיבלו את סמולנסקין שהגיע לביקור בכבוד רב. רבים התחילו להפנים את העובדה כי "יותר השכלה בקרב עם הארץ אין פירושו בהכרח יותר סובלנות, וקורבנות הפרעות לא היו בהכרח אך ורק יהודים חרדים ומסורתיים. גלי הפרעות לא הבחינו בין יהודי חרדי לאפיקורוס."³¹ ברנר כתב שזאת הבין כבר סמולנסקין לפני כן ולימד כי "שנאת העמים לנו היא שנאת אזרחים לגרים – והיא לא תעבור בגלל אשר נלמד לדבר צחות ולגלח זקן. צריכים אנו להשכיל, לעשות כמתוקנים שבהם, אבל לא בשבילם, כי אם בשבילנו בעצמנו."³² לשיטת סמולנסקין, ל'השחר' היו שני תפקידים עיקריים: השכלה וחינוך ללאומיות עברית, וזאת ביקש לעשות גם בקרב בחורי הישיבות ולפי עדותו נראה שהצליח, שכן "הבחורים בישיבות ובני היראים והחרדים התחבאו בחדדי חדרים, חורבות, בתי מרחץ ריקים ובעליות הגג וקראו את 'השחר' בעלם ובהסתור. ככה קרע לו 'השחר' בחזקה חלונות בתי אופל והבקייע דרך לקוי אורו בממלכת החושך", ובמקביל גם הגביר את ההכרה הלאומית בקרב חוגי האינטליגנציה היהודית הנטמעת והמתבוללת. מטרתו בעשייתו הספרותית לא הייתה רק לשם פרסום יצירתו כסופר, אלא מטרה חינוכית מובהקת, הוא רצה להשפיע על הספרות כדי להשפיע על החיים, "היה זה גל שנשא על כתפו דור אובד, היה זה קול מוכיח ומבטיח, שאליו הקשיבו ובו האמינו לבבות נבוכים."³³ בין כותביו של כתב העת פורץ הדרך של סמולנסקין נמנו גדולי המשוררים והפובליציסטים של הדור, ביניהם י"ל גורדון, משה לייב ליליינבלום ואף אליעזר בן יהודה הושפע ממנו וגם השפיע עליו. בירחון זה ליכד סביבו את המחנה הלאומי המתעורר. נחמן סירקין, מאבות הציונות הסוציאליסטית, כתב כי סמולנסקין "מצד אחד הרים את ההשכלה על נס, את הקולטורה האירופית, וילחם נגד היהדות המסורתית, האדוקה, נגד הרבנים והצדיקים, מורדי

25 בן אור, עמ' 291.

26 **משה מנדלסון (1729 - 1786)**, פילוסוף יהודי-גרמני, מאבות תנועת ההשכלה היהודית. נחשב לדמות המייצגת את ראשית העידן המודרני בתולדות יהודי אירופה. על תפישתו נדון בחלק השני של הפרק, העוסק בהגות הלאומית של סמולנסקין.

27 **ברוך שפינוזה (1632 - 1677)**, פילוסוף יהודי-הולנדי, בן למשפחת אנוסים. פיתח השקפות פילוסופיות חדשניות לתקופתו, ויש הרואים בו היהודי החילוני הראשון. נחשב לאבי ביקורת המקרא, אותו תפש כיצירה אנושית ולא פרי של התגלות אלוהית. 28 אטינגר, עמ' 69.

29 שם, עמ' 129.

30 **חוקי איגנטיב** נקראו גם חוקי מאי. במאי 1882 נקבעו חוקים שמטרתם להצר את צעדי היהודים, בייחוד מבחינה חברתית וכלכלית. החוקים הותקנו כ'הוראת שעה' ולכן לא היו צריכים לעבור הליך הצבעה במועצת המלוכה. הם כללו איסור ליהודים לגור בכפרים, גם בתחום המושב, אלא רק במושבות היהודיות הקיימות. הפסקת קיום כל שטרי מכירה וחכירה שבידי היהודים על נדל"ן הנמצאים מחוץ לערים ולעיירות. איסור על יהודים לסחור בימי א' ובחגי הנוצרים. החוקים פגעו ביהודים בעיקר כלכלית, משום שנאסר עליהם לעסוק במסחר ביום א' – יום בו באים האיכרים לעיר. בנוסף, נאסר עליהם לעסוק בחקלאות או לגור באזור חקלאי. תקנה זו פגעה לא רק בפרנסתם, אלא אף חיזקה את הטענה שהם אינם עוסקים בפעילות יצרנית. יהודים שחיו בכפרים הועברו לערים הגדולות, דבר שצמצם עוד את אפשרויות הפרנסה. הפקידים נתנו פירוש מרחיב במיוחד, והצרו עוד יותר את חייהם. כיוון שנאסרה ישיבת קבע חדשה בכפרים, הרי כאשר בן משפחה הגיע לביקור אצל משפחתו נחשב הדבר להפרת החוק. יחד עם תקנות אחרות שהגבילו זכות ישיבה רק לבעלי מלאכה מיומנים (כאשר את ההגדרה ליבעל מלאכה מיומן) קבעו הפקידים ששיתפו פעולה עם מתחרי היהודים) הלכה והצטמצמה יכולתם של היהודים להתפרנס.

31 אבינרי, עמ' 72.

32 ברנר, עמ' 43.

33 פיכמן, עמ' 213.

ומלאכי החושך, הכוחות הרעים והחטאים מימי הבינים, ומהצד השני ראה את מהלך ההשכלה, את סופה ההיסטורי בהתבוללות, את ריח הפחד והעבדות הנודף ממנה, את נפילת הרוח ואפיסת העצמיות הכרוכות בעקבותיה.³⁴

ימים אחרונים

לאחר שחזר סמולנסקין לוונייה קיבל את החדשות על הפרעות בדרום רוסיה, ה'סופות בנגב'³⁵ הידועות לשמצה. הוא לא נח לרגע והחל לפרסם מאמרים הקוראים לפעול באופן מעשי למען שיבת ציון. אחד הגופים שהתנגד להם היה ארגון 'כל ישראל חברים'³⁶. בתחילה דווקא תמך בו, אך לאחר שהיה עד לכך שהארגון מכוון את היהודים, ניצולי הרדיפות והפוגרומים, לכיוון אמריקה ולא ארץ ישראל, טען בחריפות כי "גם עליכם תעבור הכוס, גם אתם תחוש את אשר יחושו שני מיליון נפש מאחינו, ואז תנחמו ותכו כף אל כף, ותראו כי מידכם באה זאת לכם, ונקוטתם בפניכם ותשועה תרחק מכם, כי דם החללים האלה ירדפכם!"³⁷ דברים אלו בדיעבד, כשבעים שנים לאחר סיום מלחמת העולם השנייה והשוואה הקשה שנתחוללה על עמנו, נשמעים כמו נבואה קשה ומרה של סמולנסקין, אותם כתב כשישים שנה לפני הטרגדיה האנושית הגדולה ביותר. בעקבות הפרעות, החליט סמולנסקין לעבור מדיבורים למעשים וייסד יחד עם שותפיו את אגודת הסטודנטים 'קדימה'³⁸ ופעל לעידוד צעירים לעלייה לארץ ישראל.³⁹ כדאי לציין שהיו כאלו שטענו כי אותן פרעות שכוננו 'סופות בנגב' ופרצו בעקבות החוקים וההגבלות על היהודים, לא הם שהולידו את תנועת חיבת ציון. 'ישראל בלקינד, ממיסדי תנועת ביל"ו ומחלוצי העלייה הראשונה כתב בפתח ספרו 'בנתיב הביל"ויים' כי "לעתים קרובות אפשר לשמע את הדעת כי הרעיון של ישוב ארץ-ישראל ויחד אתו חיבת-ציון והציונות נולדו מתוך הפרעות של שנת התרמ"א. הדעה הזאת איננה נכונה כלל וכלל. אמת, לפרעות האלה היה תפקיד גדול בהתעוררותם הלאומית, אבל הן נתנו לה רק את הדחיפה החיצונית. אבל הקרקע היתה מוכנה מקודם, ומי שאמר כי הפרעות הולידו את תנועתנו הלאומית הוא כאילו אומר שבן-אדם בן שמונים מת מהצטננות, ולולא ההצטננות היה חי לנצח. לא ולא! בן-אדם אשר הגיע לגבורות, כבר כך וכך קרוב קצו. ואם לא מת מסיבה זו – ימות מסיבה אחרת."⁴⁰

אמנם בחייו הציבוריים הצליח סמולנסקין לפרוץ והיה הרוח החיה במפעל ההתחדשות הלאומי המתעורר של ישראל, אך בחייו האישיים הלך ודעך. בשנת 1884 הפצירו בו הרופאים לנסוע כדי לקבל טיפול רפואי למחלת השחפת בה חלה, והוא כתב לידידו כי "במשך השנה הזאת, זקנתי ושבתי, כוחי עזבני, בשרי כחש ועצמותי שופו ולחי נס והנני כגל של עצמות."⁴¹ הרופאים הפצירו בו ללא הרף לחדול מכל עיסוק, אף מכתובה, כדי להקדיש את כל כוחותיו לבריאותו, אולם הוא לא נענה והמשיך בעבודתו במקביל לניסיונות הטיפול הקשים. טרם מותו כתב "חלש הנני כל כך עד כי גם לכתוב שתיים שלש שורות יכבד ממני. וזה רגעים אחדים הניחו לי מכאובי – ועל כן אמהר, כתינוק המתגנב לצאת מבית הספר, לכתוב לך בטרם אתפש בכף ועוני אשא. הנני שוכב על ערש דוי, גרוני נחר, קולי נחבא וסמפונות ריאתי כחלילים יהמו." ב-ט"ז בשבט נכנסה אחות לחדרו ומצאה אותו מוטל ללא רוח חיים. בביגרפיה מאת ראובן בריינין (1914) נכתבו דברים מצמררים על יום הלווייתו: "ביום סגריר הורד אל קברו הצר, ואף איש לא נשא עליו קינה ולא הספידו. אחי המת והפרופסור ה'ר עמדו עצובים ושוממים, ומרוב צער ויגון נעתקו מליים מפיהם. ואילו גם חפצו להספיק את המת הגדול לא היה שומע בינותם, כי גם עשרה מלויים לא היו

34 נחמן סירקין, 'על השחר', בתוך: ספר סמולנסקין (עורך: ש. ברימן, 1952). (להלן: סירקין).
 35 **הסופות בנגב (או הפרעות בנגב)**, כינוי לפוגרומים שנערכו מאפריל 1881 ועד מאי 1882 ביהודי דרום-מערב האימפריה הרוסית (בעיקר באזורי אוקראינה של ימינו). הפרעות פרצו לאחר רצח הצאר אלכסנדר השני על ידי התנועה המהפכנית נרודניה ווליה, ולובו על ידי עיתונים אנטישמיים ונציגי השלטון. בשנה שבין רצח הצאר ועד להתגבשותה של מדיניות חדשה התחולל גל פרעות, שהגביר את גל ההגירה של היהודים מהאימפריה הרוסית (בעיקר לארצות הברית) וחיזק בקרב אחרים את ההכרה בצורך לתנועה יהודית לאומית. "סופות בנגב" הוא הכינוי שנבחר לפרעות בעיתונות העברית ברוסיה, במטרה לעקוף את הצנזורה הצארית, והוא ציטוט מנבואת החורבן של הנביא ישעיהו: "משא מִדְּבַר יְם כְּסוּפוֹת בְּנֶגֶב לְחֶלֶף מִפְּדָר פָּא מְאָרְץ נוֹרְאָה" (כ"א, א). השם מציין את פריצתן של הפרעות כסופה, ואת העובדה שהתחוללו בדרום (נגב)-מערב האימפריה הרוסית.
 36 **כל ישראל חברים (בקיצור כ"ח)**, ארגון תרבותי יהודי הפועל במספר ארצות. מקום מושב ההנהלה העולמית היה ונשאר עד היום בפריז. נוסד על ידי נכבדים יהודים צרפתים ב-1860 כדי לענות על צורך במנהיגות מרכזית חברתית לקהילה היהודית.
 37 פרץ סמולנסקין, 'אבותינו חטאו ואינם', (מתוך: מאמרים כרך שלישי, בהוצאת קרן סמולנסקין, ירושלים: תרפ"ו, 1926), עמ' 148. (להלן: סמולנסקין ג').

38 **'קדימה'**, אגודת סטודנטים ציוניים שנוסדה ב-1883 בהובלת סמולנסקין בווינה. ההחלטה על הקמת האגודה התקבלה לאחר הפרעות האנטישמיות ברוסיה, ע"ד ראובן בירר, ד"ר נתן בירנבוים ומרדכי שנירר. הקבוצה היוזמת הדביקה בלוח המודעות של אוניברסיטת ווינה כרוז ובו בקשה לסטודנטים היהודים להצטרף לתנועה הלאומית 'קדימה'. לקריאה נענו כ-30 איש, מרביתם יוצאי מזרח אירופה. מנהיגיה היו סמולנסקין וד"ר נתן בירנבוים. עם מות סמולנסקין היה זה ד"ר נתן בירנבוים שטבע את המונח 'ציונות' לתנועה הלאומית היהודית. אנשי התנועה היו בין תומכיה הנלהבים של הרצל.

39 בן אור, עמ' 292.

40 י. בלקינד, בנתיב הביל"ויים, לקריאת ספרו של בלקינד באתר 'פרויקט בן יהודה' לחצו כאן. בהערת השוליים אציין כי אני תומך בעמדה שהאנטישמיות והרדיפות שמחוץ הן רק גורם מזרז ומאחד ולא הגורם העיקרי ומהות ההתעוררות הלאומית. הציונות בנויה על גורמים חיוביים של הלאומיות היהודית, שהן אחדות מתוך פנימיות עצמותית של העם וערכיו המקוריים ולא מתוך אחדות נגד אויב משותף או שנאה שמנגד. פרופ' אליעזר שביד כינה זאת במונח 'לאומיות של בעד', ואפשר גם לכנות זאת 'ציונות חיובית', המבוססת על רצון ושאיפה ליצירה לאומית היונקת מערכיו המקוריים של העם, להבדיל מ'ציונות שלילית' או לאומנות, המבוססת על הכרח הרדיפות מחוץ המאחדים את השורות בימי מצוקה וחירום אך מתפוררת בימי שגרה כיוון שאין לה את אויב משותף מאחד.

41 פיכמן עמ' 215.

בבית הקברות. ⁴² כמה מכמיר לב כי אדם, כל אדם ועל אחת כמה וכמה סופר כסמולנסקין שהקדיש חייו למען עמו והזולת, חולף מהעולם בבדידות וביתמות כה גדולה.

סמולנסקין היה סופר ופובליציסט, הוא פרסם שבעה רומנים ומאמרים רבים, רובם בכתב העת 'השחר' שפורסם ביוזמתו ועבודתו הקשה. בפרק זה נתמקד בכתביו הפובליציסטיים וזאת לאור חשיבותם בבניית התודעה הלאומית בדורו ומשמעותיה אף לדורנו. שני חיבורים פובליציסטיים מרכזיים יש לסמולנסקין וראוי לעיין בהם כדי להבין את השקפת עולמו הלאומית. ראשית, חיבורו 'עם עולם' משנת 1872, שהוא סוג של היסטוריוסופיה עברית אותה הקדיש למאבק בתיקונים בדת בזמנו, כלומר עמדתו בעד ונגד הרפורמה בדת. מחד טען כי "החפץ נטוע בל האדם לחדש חדשות, לפעול פעולות חדשות לבקרים"⁴³, כלומר תיקונים לפי רוח הזמן אכן נדרשים. מאידך הזהיר מפני זניחת עקרונות יסוד שיש לשמר, כמו 'תקוות ישראל', התקווה לשוב לארץ ישראל ולכונן בה תרבות יהודית לאומית וריבונות מדינית, כלומר "רוח החדשות לא זר לי, רק דרך המחדשים לא מצא חן בעיני."⁴⁴ דהיינו, כי לא עצם החידוש הוא הבעיה, אלא השאלה מה מחדשים וכיצד, ועל מה אין לוותר ומדוע. שנית, הספר 'עת לטעת', שנכתב בשנת 1876 והתפרסם בהדרגה לאורך מספר גיליונות 'השחר', וניתן לומר שבו המשיך את הדיון על הזהות היהודית ושאל רטורית "מה אנו בית ישראל, אם עם אחד או רק בני אמונה אחת?"⁴⁵ כפי שנראה, הוא הפנה את חיצו המחדדים נגד מנדלסון ו'השכלת ברלין', שראו בעצמם 'גרמנים בני דת משה', וטענו כי "ישראל לא עם הוא רק בני אמונה אחת, צרפתים אנחנו, אשכנזים, הולאנדים, ודומיהם רק אמונתנו שונה מאמונתכם ועל כן הניחו לנו כי גם אנחנו עם הארץ אשר בתוכה אנחנו יושבים הננו."⁴⁶ כלומר השילו מעליהם כל זהות לאומית יהודית והותירו רק את המאפיין הדתי, ראו ביהדות קבוצה דתית בלבד ולא קבוצה לאומית. מאידך, מבחינה לאומית ותרבותית ראו עצמם משתייכים לקבוצה המקומית, דהיינו גרמניה והתרבות הגרמנית במקרה של מנדלסון וחוגו. סמולנסקין נלחם מלחמת חורמה בנטיית ההתבוללות של יהודי מרכז-מערב אירופה. בחלק השני של המאמר נדון אפוא בשני חיבוריו המכוננים, שעיצבו באופן מובהק את השקפת עולמו הלאומית ואשר השאירו חותמם על המחשבה הציונית לשנים שיבואו, כמו זו של אנשי חיבת ציון והציונות המעשית, ה'אוטואמנציפציה' של פינסקר שפורסם לאחר הפרעות בנגב (1882), מאמריו של ליליינבלום וגם בכתביו אחד העם וכתבים ציוניים מאוחרים יותר.

"אחים היינו": משנתו הלאומית של סמולנסקין

את הרקע הביוגרפי של סמולנסקין, שהיה לאחד הנציגים המובהקים של השינויים שעברו על המשכילים היהודיים ברוסיה, למדנו והכרנו לעיל. מילדותו בשיבת שקלוב, התחברותו לחסידות ולאחר מכן גילוי אורה של ההשכלה החילונית, דרך אודסה ווינה, כל אלו עיצבו את אישיותו של סמולנסקין אשר "נשא בלבו את יגון זמנו"⁴⁷ ושלמים זכה לתואר "אבי הרעיון הלאומי". הכרת הרקע הביוגרפי של מרבית סופרי, הוגי ומנהיגי הציונות, מבשריה וראשוניה, הוא משמעותי והכרחי להכרת תפישת עולמם שכן הציונות לא הייתה פילוסופיית מגדל השן או משנת פלפול בתי המדרש בלבד, אדרבא, הציונות הייתה מחשבת החיים, מהם נולדה ונוצרה ועמם התפתחה. משכחנו את הביוגרפיה של סמולנסקין ניתן לנו לפנות לתפישת עולמו ומחשבתו הלאומית בתקופה הטרום ציונית וערב עליית תנועת חיבת ציון.

אחת התפישות ששלטה במחשבה היהודית במאה התשע-עשרה והלכה והשתרשה במרכז התרבותי של העולם היהודי, הייתה תפישת ההשכלה שהתבססה על ראייה דיכוטומית בין ערכים לאומיים ועקרונות אוניברסליים-קוסמופוליטיים וייחסה חשיבות מעטה, אם בכלל, לזהות הלאומית-פרטיקולרית. ההשכלה האמינה באנושות מאוחדת והייתה חסרה את האמונה בקולקטיב הלאומי, כתב הסופר העברי יעקב רבינוביץ, והוסיף כי "לסמולנסקין הייתה השקפה אחרת מוזו לגמרי. ההשכלה, ההתקדמות האנושית היו לו לעיקרים, שאין לזוז מהם"⁴⁸, ועם זאת "העם – תחילה לכל. זהו מושכל ראשון. העם נוצר תחילה, ואחר כך יצר לו את קנייני השונים. ועיקר תורתו היא הלאומיות."⁴⁹ סמולנסקין עצמו כתב כי "האיש אשר יאהב נפשו יאהב בני ביתו אשר יתנו שמחה בלבו ויתרועעו אתו, יאהב את בני ארצו כי דבר לו עמהם תמיד ושפה אחת להם ובטוב לארצו ייטב גם לו."⁵⁰ תפישת זו אפיינה גם את משנתו של א.ד. גורדון שכתב כי "אין קפיצות בטבע. הסדר הקוסמי של התפשטות החיים הוא: מהיחיד – אל המשפחה ואל האומה ומהאומה – אל האנושות וכן הלאה", ובכלל את הוגי הציונות אשר הכירו ב"שתי חוליות הכרוכות זו בזו. החוליה האחת היא ההנחה, שהווייה האנושית ערוכה בתוך התולדה בתבנית של עמים [...] ואילו החוליה האחרת מגבילה את חברתה ואומרת, שתכונתה זו של ההווייה האנושית אינה תכלית בפני עצמה אלא מקדמה היא לחיי החיבור והשיתוף המלא בין העמים", כדבריו החדים של בובר.⁵¹ לכן, ראשית לעיון בכתביו, יש להכיר כי בבסיס הבשלתו הרעיונית של סמולנסקין ניצבת התובנה שאליה הגיע בדרך החתחתים של חייו, כמו משכילים יהודים אחרים בני התקופה, והיא שלא ההשכלה היא שתתקן את מצבו של העם היהודי, מסקנה שגם

42 שם, עמ' 216.

43 סמולנסקין, 'התקונים והחדשות בכלל', עם עולם, מאמרים א', עמ' 5.

44 סמולנסקין, 'פתח דבר', עם עולם, מאמרים א', עמ' 4.

45 סמולנסקין, 'מה אנו', עת לטעת, מאמרים ב', עמ' 8.

46 מתוך דברי מנדלסון בספרו 'ירושלים' (1783), זאת על פי סמולנסקין, שם, עמ' 9.

47 יעקב פיכמן, 'אלופי ההשכלה' (1953), עמ' 218. (להלן: פיכמן).

48 יעקב רבינוביץ, פרץ סמולנסקין, בתוך 'ספר סמולנסקין' (עורך: ש. ברימן, 1952), עמ' 46.

49 שם, עמ' 48.

50 סמולנסקין, עם עולם (1872), מאמרים א', עמ' 14.

51 מ. בובר, משה הס והרעיון הלאומי, בתוך 'משה הס, כתבים ציוניים ויהודיים' (הוצאת הספרייה הציונית, 1954), עמ' 9.

מאפו קודמו הסיק בכותבו "כי לא בחכמות יסור תפל, כי אם בטוב טעם ודעת היפה והנשגב"⁵², אלא רוח חדשה שתפיח חיים חדשים, שגם תעקור את הבערות וגם תשיב את העם לאורח חיים טבעי, "ככל העמים" כמימרה הידועה. מכאן ניכרים הניצנים הראשונים של השאיפה היהודית לנורמליזציה, "רוחי הסתער ואקוט בנפשי על תעוועי גם אני", כתב סמולנסקין בחמת זעם, "כבהמה אחרי המשכילים האלה וקראתי גם אני תמיד: השכלה! השכלה! ... כמו באמת מההשכלה תשועת ישראל תצא..."⁵³, ואם לא משם "תשועת ישראל תצא", אז מנין כן?

האמונה כי ההשכלה וניסיונות ההשתלבות בחברה האירופית יביאו את השחרור המיוחל לעם היהודי בגולה הגיעה לשיא התבדותה בימי הפרעות של 1881 בדרום רוסיה. אולם סמולנסקין לא היה זקוק לפרעות בדרום רוסיה כדי לעקור מן השורש את האמונה הזו ולהפריכה. כבר בשנת 1868 הוא ייסד את ירחון 'השחר', בשיאו של עידן התמורות שפקדו את העם היהודי, ההתבוללות שהובילה ההשכלה, וממול תהליך ריאקציוני של הסתגרות בין כותלי האורתודוקסיה הנאבקת בתנועה הרפורמית שהלכה ותפסה תאוצה בעיקר בקרב יהודי מרכז ומערב אירופה. עוד בטרם "על פרשת דרכים" של אחד העם (שאת מאמריו החל לפרסם בשנת 1889), הביין כבר סמולנסקין את נקודת הזמן ההיסטורית, את פרשת הדרכים הגורלית בה ניצב העם היהודי. "סמולנסקין נשא את הדגל הלאומי העברי ברמה מן הצעד הראשון שצעד על במת הספרות"⁵⁴ כתב קלוזנר, והוסיף ש"יותר מאומץ לב נדרש אז לכך שידבר סופר עברי דברים כאלה על מעוזי הלאום, על ערכה הלאומי של הלשון העברית וביחוד על 'האמונה' כי יבוא קץ לגלותנו ויבוא יום ותשוב הממלכה לבית ישראל"⁵⁵. הוא החל לפרסם בירחון 'השחר' סדרת מאמרים אשר בהם הוא משרטט את קווי משנתו במה שנתגלה כמלחמת תרבות על נפשו של העם היהודי, האם יתבולל וישכח את עצמו וזהותו בשם המודרניות והקדמה? או שמא יסתגר מאחורי חומות הגטו ויתנתק מן העולם עד שיתנוון לגמרי וחיינו כחיי מת יהיו וכל זאת בשל האיסור העתיק שלא לעלות בחומה, לא לדחוק את הקץ ולא למרוד באומות העולם? בשנות התשעים של המאה התשע-עשרה יכתוב עיתונאי וינאי אחר כי "עם הננו, עם אחד!" בספר המכונן של התנועה הציונית, 'מדינת היהודים' (1896). אולם עשרים שנה לפני הרצל, כתב כבר סמולנסקין כי "זה ארבעת אלפים שנה אחים היינו בני עם אחד, ישיב כל איש אל לבו, ואיך אחטא להרבה מאות דורות ואפר את האחוה הזאת? [...] ובכן היה הקשר אמיץ בין בני ישראל, איש את רעהו עזרו בצרה, הארצות השונות לא הרחיקו לבם, והשפות השונות לא הפרידו רוחם ומאווי נפשם ועל כן הצליחו לקום בפני כל סערה, לסבול כל מהומה, כי לא שרידים פליטים היו בארץ, כי אם בכל ארץ מצאו אחיהם בני עםם."⁵⁶ מראשית דרכו הצהיר סמולנסקין שילחם גם בריאקציוניים האדוקים וגם במשכילים המדומים המתנכרים לעמם. בכך הניח את היסוד ללאומיות יהודית פרוגרסיבית, שהכשירה באופן טבעי את הקרקע להופעתה של הציונות מספר שנים לאחר מכן.

כדי להכיר מקרוב את תפישת עולמו הלאומית של סמולנסקין, עלינו לעיין בשני חיבוריו המרכזיים. ראשית, 'עם עולם', סדרת מאמרים מקיפה בה תקף את ניסיונות הרפורמה ביהדות מחד ואת האורתודוקסיה הקנאית מאידך. ושנית, 'עת לטעת', בו נאבק ב'תורת ההשכלה' של 'השכלת ברלין' שהנחיל משה מנדלסון לבני דורו ואת עיקרה ניתן לתמצת במשפט "גרמנים בני דת משה", דהיינו, כי היהדות איננה לאום אלא קבוצה דתית גרידא ועל כן על היהודים להשתלב בחברה הכללית תוך שמירת הזהות היהודית הדתית ושמירת המצוות בבתם. כאמור בראשית הפרק, סמולנסקין לא היה רק פובליציסט אלא גם סופר ופרסם שבעה רומנים. בפרק זה נקרא בכתביו הפובליציסטיים של סמולנסקין וזאת לאור השיבותם בבניית התודעה הציונית בדרור.

הרקע ההיסטורי להופעת הלאומיות היהודית המודרנית

עוד לפני הרצל והציונות המדינית, אחד העם והציונות הרוחנית ואף לפני הופעת הזרם המעשי של תנועת חיבת ציון, עברו על היהודים באירופה תהליכי מודרניזציה, חילון ואמנציפציה (שווי זכויות אזרחי והשתלבות בחברה הכללית). במאה התשע-עשרה חלו שינויים רבים בחברה האירופית, בפוליטיקה, בחברה ובכלכלה. המדינה המודרנית חדרה לכל תחומי החיים ואפשרה ליהודים להשתלב בחברה הכללית תוך הענקת זכויות אזרח שוות לכל, ועם זאת מתוך התפישת של מדינה וחברה אחת תחת שלטון מרכזי ישרי, היא חדלה לאפשר את קיומן של תרבויות עצמאיות ומובלעות תרבותיות החורגות מהתרבות הכללית. בכך מתחילה התפוררותו של אופי הקיום היהודי הרווח והמקובל במשך מאות שנים באירופה. במציאות משתנה זו הציונות לא הייתה התשובה היחידה של היהדות למודרניזציה ואף לא התשובה הראשונה או הדומיננטית. התגובות העיקריות לתהליך המודרניזציה היו ראשית, התבוללות – ויתור על היהדות והשתלבות בחברה הכללית. שנית, עלייתה של האורתודוקסיה הקנאית – החזקת היהדות בתור דת, לזרם זה היו שני ביטויים בולטים, ביטוי דומיננטי אחד לזרם זה הייתה עלייתה של התנועה החרדית, שהייתה אמנם תנועת נגד למודרנה אך ילידתה המובהקת ביותר. מנגד היו גם אלו אשר לא נהו אחר החרדיות והטיפו להשתלבות בחברה הכוללת תוך שמירת הזהות הדתית בד' אמותיו של האדם הפרטי, מכאן המימרה המפורסמת שיוחסה להשכלה היהודית בגרמניה "גרמנים בני דת משה" (מנדלסון) ו"היה יהודי בבייתך ואדם בצאתך" (יל"ג). שלישיית, לאומיות – תפישת היהדות בתור לאום. כמוכך היו גם זרמים ששילבו בין השניים האחרונים ודגמים של "יהדות כתרבות" שצמחה מתוך גישתה של הציונות הרוחנית או הציונות הדתית ששילבה את שימור מצוות הדת עם מאפייני הלאומיות המודרנית. ניתן לראות כי המסלול אל הציונות התחולל בסוג של תנועת מטוטלת, חניכי חדר וישיבות שבבגרותם רכשו השכלה והתבוללו, הגיעו למסקנה כי אינם יכולים או אינם רוצים להתנתק מזהותם היהודית, אך גם אינם יכולים להמשיך לפי מסורת הדת, לא על מצוותיה ולא כגורם המגדיר

⁵² קראו עוד במאמר העיוני **חזון אהבת ציון של אברהם מאפו**, מגזין אימגו, 2014.

⁵³ פיכמן, 'אלופי ההשכלה', עמ' 223.

⁵⁴ קלוזנר, אבי הרעיון הלאומי, בתוך ספר סמולנסקין, עמ' 69.

⁵⁵ שם, עמ' 66.

⁵⁶ פ. סמולנסקין, 'עת לטעת', מאמרים ב' (תרפ"ה), עמ' 28.

את זהותם היהודית, וכך פיתחו או 'גילו' את זהותם היהודית-לאומית. בין תנועת הרפורמה היהודית, תנועת ההשכלה וההתבוללות ותפישת היהודים כקבוצה דתית גרידא, לבין האורתודוקסיה והתנועה החרדית המסתגרת שנולדה כתגובת נגד לאתגרי המודרניזציה, קמו ועלו על בימת ההיסטוריה סופרי הספרות העברית החדשה, מבשרי תנועת חיבת ציון, שניסו לעמוד כגשר המחבר בין העולם המסורתי היהודי הישן ואוצרותיו הלאומיים לבין העולם המודרני חילוני של העת החדשה. פרץ סמולנסקין, שנולד בשנות הארבעים של המאה התשע-עשרה היה אחד החשובים שבהם.

"ידע דעת ומשפט" – עידן התבונה

במשנתו הלאומית של סמולנסקין ניכרת היטב השקפה מודרנית של הנאורות המבוססת על ההכרה בתבונת האדם, שמנסחה הבולט הוא עמנואל קאנט⁵⁷ שכתב כי "נאורות היא יציאת האדם מחוסר בגרותו, שהוא עצמו אשם בו. חוסר בגרות הוא אי יכולתו של אדם להשתמש בשכלו בלי הדרכת הזולת. 'העז לדעת, אזור אומץ להשתמש בשכלך שלך' היא אפוא סיסמת הנאורות."⁵⁸ בלשונו של סמולנסקין, "ימים רבים חלפו עברו עת אשר בני האדם יגעו בדי ריק לבקש נסתרות ממרומי שחקים ומתחתית שאול. [...] עיני האדם נפקחו לראות כי הארץ נתונה לו לעבדה ולשמרה ויחל להתחקות על שרשי רגלי הטבע ולשים כל מעינו בארץ וצאצאיה." בהמשך כתב בדברים המזכירים במידת מה את הפנתיאיזם השפינוזיסטי⁵⁹, "מני אז השיב אל לבו כי השמים שמים לה' ואחת היא לו אם יקראו בשמו בשם אלוה, יופיטער, צעאוס, בראמא⁶⁰, או הטבע יכנוהו, כי אין כל תכלית ותועלת לאדם להגות בדברים נשגבים מדעתו... אחרי כי נסתר מעין כל חי יען כי חי הוא."⁶¹ בדברי סמולנסקין ניכרת תפישה 'חופשית' (בימינו, חילונית) ועם זאת אין הוא מבטל את אפשרות קיומו של האל, אלא רואה בו ישות שאינה ניתנת לאדם להכירו בדעת ובתבונה האנושית. הכרת האדם בתבונתו בזמן המודרני, מסביר סמולנסקין, הביאה אותו לידי הכרה בכך שחלק מזמנו הוציא לשווא על אמונות תפלות, "וכה בלו ימיהם בהבל מבלי אשר היטיבו לנפשם ולרעיהם", ובגלל בורות האדם התאפשר לשליטים 'מטעם האל' כביכול לעשות בו כרצונו, לשעבדו ולהתעמר בו, "לאיש אשר בחד אלהים הוקם למשול בגוי ואדם ולדכא לאלפים תחת רגליו, או לאיש אשר כהן לאל ובשמו עשה עושק והצליח וגם עבדיו רדו בפרך בהמון הרב ואיש לא השיב אל לבו 'הלא אב אחד לכולנו, הלא אל אחד בראנו, מדוע נבגד איש באחיו?'⁶² אך כעת "פקחה עיניו לראות", הוא כותב על התבונה ומהללה "מה רמו ונשגבו פעולות החכמה הזאת! היא נפחה רוח חיים באף כל האדם... היא נתנה לרובות אלפי בני אדם חפש וחיים, כי היא אשר הורתהו כי בידו לשלוט בכחות הטבע נתנה את רגש החפש בלבו בהראותה לו מה רב כחו אם עליהם ישען."⁶³ ומצהיר בהתלהבות "כי העם אשר ידע דעת ויבין מה חופש לא יטה שכמו לסבול עול עריץ."⁶⁴ יש אמנם להציב סייגים, שכן גם סמולנסקין כאדם שעבר בחייו תהליך של חילון לא זנח את יסודות המחשבה הדתית לגמרי, או לפחות הכיר כי האדם הוא יצור מורכב הניחן גם בתבונה ורציונל וגם ברגשות ואמוציונליות שלעיתים משפיעות על שיקול דעתו התבונית, לכן הוא מכיר גם בחשיבות הרגש, האמונה וערכה לנפש האדם ולחיינו ואינו תוקף את הדת כמערכת חוקים וערכים המעניקה משמעות, תקווה ואמונה לאדם, שכן "חיי כל האדם המה תקוותיו וחזיונות לבו, האיש אשר חדל מקוות חדל מהיות."⁶⁵ זאת כתב כחלק מבניית תפישת עולם לאומית המבוססת על יסודות תבוניים מודרניים.

ואם השלב הראשון של השקפתו של האדם המביאה אותו להכרה בתנאי קיומו ולקייחת אחריות על חייו, "עד אשר באה חכמת הטבע ותפקח עינים ויחלו להרים ראש"⁶⁶, הרי שהשלב השני הוא המעבר ליוזמה ואקטיביות באמצעות מאבק בעריצות, באלו אשר בשם הדת ובשם האל ניצלו את המוני העם ושיעבדו אותם על ידי ניצול מעמדם הנחות, "ואז כאשר כל העם מקטן ועד גדול ידע דעת ומשפט, או העריצים כליל יחלפו, כי העם אשר ידע ויבין את דרכו לא יטה שכמו לסבול עול איש אשר לא ידע משפט ולא יחפוץ בו, ולא יטה אזנו לשמוע בקול מתעה, אם בשם האמונה או בשם אהבת בני אדם ידבר שקר [...] לבל יהיה עוד כחמור אשר יהיה לכלי חפץ לכל איש אשר ידע לשים עליו מתג ורסן ויטהו לחפצו, לא להטות שכמ לסבול עול כל עריץ."⁶⁷ לאחר שהציב את יסודות התבונה האנושית כיסוד השקפת עולמו, הוא פונה לביצוע מחקר היסטוריוסופי על

⁵⁷ עמנואל קאנט (1724 – 1804), פילוסוף פרוסי, נחשב לאחד מגדולי הפילוסופים בעת החדשה ואחד מהוגי הדעות החשובים ביותר בכל הזמנים.

⁵⁸ עמנואל קאנט, נאורות מהי, ע"ע 45 – 52.

⁵⁹ פנתיאיזם היא תפיסת עולם שעל פיה האל מצוי בכל. האל והטבע הם ישויות זהות. הפנתיאיזם דוחה בעצם את האמונה באלוהות על-טבעית או חיצונית ליקום. שפינוזה הגדיר את האל (העצם) כאינסופי ובעל אינסוף תארים. על כן לא תיתכן ישות אחרת אינסופית ובעלת אינסוף תארים שתגביל, על ידי כך, את האל. אבל הטבע (היקום) הוא גם אינסופי. מכאן נובע בהכרח שאלוהים והטבע חד הם.

⁶⁰ הכוונה ל- יופיטער וזאוס (במיתולוגיה הרומית יופיטר, המכונה גם יוביס, היה ראש האלים ופטרונו של המדינה הרומאית, האל החשוב והמכובד ביותר בפנתאון האלים הרומי. הוא היה ממונה על החוק והצדק, על שמירת הסדר הציבורי וכן על השמים, האור והרעם. מקבילו במיתולוגיה היוונית הוא האל זאוס, אל השמים, מטיל הברק, בכיר אלי האולימפוס ומלכם. והשלישי הוא פְּרֵהֶמָה ("הבורא"), האל היוצר של היקום לפי האמונה ההינדית. על פי האמונה ההינדית הוא האישיות הברואה הראשונה אשר יצאה מטבורו של וישנו במטרה לברוא את היקום.

⁶¹ סמולנסקין, עם עולם, מאמרים א, עמ' 8.

⁶² שם, עמ' 9.

⁶³ שם, עמ' 8.

⁶⁴ שם, עמ' 21.

⁶⁵ שם, עמ' 57.

⁶⁶ שם, עמ' 9.

⁶⁷ שם, עמ' 20.

התפתחותו ההיסטורית של העם היהודי ובעיקר יהדות זמנו העוברת במרכז-מערב אירופה ומרכז תהליכי מודרניזציה גוברים, ובמזרח אירופה מתאפיינת גם ובעיקר בתהליכי התחרדות והסתגרות קנאית מואצת מול יהודים חופשיים המשתלבים בחוגי האינטליגנציה הרוסית ומאבדים את זהותם היהודית. דבר זה חשוב להבנת תפישת העולם של מגבשי הזהות היהודית המודרנית במחצית השנייה של המאה התשע-עשרה, וכי הציונות נולדה מתוך תפישת עולם מודרנית 'חופשית' המבוססת על יסודות הנאורות וההשכלה תוך קיום דיאלקטיקה מתמדת של אימוץ יסודותיה הרעיוניים ותיעולם להשקפת עולם לאומית חילונית. שהרי אם האדם הוא ייצור שכלי וניחן בתבונה, ובעקבות כך פורק עול עריצות (על כל סוגיה וגוניה), האדם חופשי אדון לעצמו ואחראי לגורלו – כך גם על העם היהודי לקחת אחריות על גורלו כדי לשפר את מצבו האישי והקולקטיבי. זוהי אבן היסוד של המחשבה הציונית וראשיתה מתבטאת היטב בכתבי סמולנסקין.

"לא ככל העמים בית ישראל" – 'עם עולם' ופולמוס הרפורמות

בשנת 1872 פרסם סמולנסקין את חיבורו 'עם עולם' על גבי גיליונות 'השחר'. עיקר עניינו של החיבור היה עיסוק במשמעותם של הרפורמות ביהדות, בהן עסקה האליטה השולטת בקהילות היהודיות באירופה: רבני הקהילות האורתודוקסיות, מנהיגי הקהילות הרפורמיות והן האינטלקטואלים המשכילים. חיבור זה מהווה סוג של היסטוריוסופיה עברית המונחת ביסודה של התיאוריה הלאומית המתהווה שלו וטענתו המרכזית היא כי לאומיות בדלנית המתכחשת לדת יוצרת פילוג בעם ושומטת את הקרקע תחתיה על ידי עקירת שורשי ניקתה. מנגד הוא מסתייג מהדיכוטומיה שהדגישה את הזהות היהודית-דתית ומתכחשת לאופי הלאומי ביהדות מתוך רצון להשתלב בלאומיותה של הסביבה החיצונית. סמולנסקין יוצא נגד אברהם גייגר⁶⁸ ותומכיו הרפורמיים שלדו לא הבינו שהנוסחה שלהם פשוט לא עובדת – אחרי שנות דור אחד של הנהגת שיטתם נוצרת התבוללות ובכך לא רק האופי הלאומי נמחק אלא גם האופי הדתי שרצו לשמר כמאפיין תרבותי זהותי מיוחד. בכך נאבדת הזהות היהודית על כל גילוייה – דתית, לאומית ותרבותית, וזאת כי שמטו את יסודות הבניין שהם הזהות הלאומית, ובאין יסודות – אין בניין. סמולנסקין המשיך בקו מחשבה זה את התבונה של גרץ⁶⁹ שהבין כי הלאומיות היהודית היא שונה, היא לאומיות רוחנית שלא ניתנת להפרדה מהדת היהודית מבלי ליטול את נשמתה. בהמשך, בחיבורו 'עת לטעת', יכתוב גם ביקורת על גרץ והליכתו אחר מנדלסון ובנימה עוקצנית יכתוב "נשתומם ונתפלא ונשוב ונתפלא ונשאל: איכה היתה כזאת כי איש חכם וחוקר כמוו [גרץ], איש אשר עבר על קורות ישראל וישפוט עליהם [...] איכה הייתה זאת כי איש כמוו יבחר לו איש אחד בדורו, את בן מנחם [מנדלסון] ויחסרהו אך מעט מאלהים"⁷⁰ [כלומר יחסו למנדלסון כסוג של אל בסגולותיו]. מחד, סמולנסקין לא פוסל את הרפורמה וטוען כי כל תנועת רפורמה מוצדקת והכרח מציאות, כיוון שהרצון לחדש בכל דור היא חלק טבעי מחיי האדם, שכן "החפץ נטוע בלב האדם לחדש חדשות, לפעול פעולות חדשות לבקרים."⁷¹ עם זאת, הוא מתייחס אל הרפורמות ביהדות זמנו בשלילה, "רוח החדשות לא זר לי" הוא הצהיר, "רק דרך המחדשים לא מצא חן בעיניי"⁷², כיוון שמנסים לחקות ולהעתיק מדת זרה (הנצרות) "לעשות כקופים מעשה העמים שכניהם."⁷³ חשוב לציין שיחסו השלילי לרפורמות לא נולד מתוך שמרנות דתית, שבה נאבק באותה מידה, אלא כנגזרת של השקפה לאומית חדשה. סמולנסקין טען שהרפורמים היהודים למעשה לא המציאו דבר, הם רק מחקים את הפרוטסטנטים שערכו רפורמות בדת הקתולית. מה הבעיה בכך? הבעיה היא שהיהדות שונה לגמרי ולכן לא יכולה לאמץ מודל זה, "גם בבני ישראל מצא החפץ הזה מסילות, בני ישראל אשר על הרוב בדעתם אורחות חיים יבחרו לצאת רק בעקבות העמים ויחזיקו לא לעתים רחוקות בדעותיהם ומנהיגיהם וימהרו לטעת אותם על אדמת עמם מבלי בקש חשבונות רבים [...] המה הרבנים, לא ישיבו אל לבם כי לא ככל העמים בית ישראל"⁷⁴. ביהדות, הסביר, הדברים נעשים מבפנים ועליהם להתקבל ברצון ולא בכפייה לשם קיומה של האומה לעומת הנצרות הקתולית שאמונותיה באו מבחוץ. מנגד הוא מנמק כי האמונה והמנהגים הדתיים של ישראל, שנראים לעתים קשים מנשוא וחסרי תועלת, נבראו על ידי תביעות החיים של העם בגלות, לכן ראוי לבטל את אלה שהחיים עצמם ביטלו את משמעותם וערכם וצורך קיומם, כיוון שהם רק מכבידים על העם ולא רלוונטיים יותר ובכך גם גורמים לדור הצעיר, שאינו מוצא בהם טעם, לדחות את היהדות כולה, "עד כי עתה כשל כח הסבל לשאת אותם במאכל ומשתה נמצאים עתה תלי תלים הלכות אשר לא שערום אבותינו ואת אשר היה מותר לאבותינו אסור הוא לנו ולבנינו, ועוד אסורים רבים כמוהו יכבידו עולם על צווארנו מאוד."⁷⁵

דת היהודית מצטיינת בייחודה כמו עם ישראל, בזכות התפתחותה ויכולת הסתגלותה לתנאי הזמן והמקום. היא תורה פילוסופית מוסרית הכוללת תמצית כל יצירת הרוח הלאומי יותר משהיא דת במובן הרגיל. סמולנסקין מנסה להוכיח שהיהדות היא תורת חיים הרחוקה מסגפנות כפי שהיא רחוקה מהחומרנות. היהדות, במתכונתה המקורית, לא פרשה מהחיים מעולם, היא התלכדה בחיים הלאומיים של ישראל שיצר אותה לאט ובהדרגה היסטורית. נציין שגם ליליינבלום, מראשני חיבת ציון, כתב דברים זהים בשנת 1870, "כל מאמרי רוח אהבת הדת ואהבת האומה שפוכה על כולם. [...] מטרת כולם עולה למקום אחד: לבער את ההבלים ולחבב את הדת הטהורה

⁶⁸ הרב ד"ר אברהם גייגר (1810-1874) מגדולי חכמת ישראל, חוקר המקרא והתלמוד, אביה הרוחני של היהדות הרפורמית.
⁶⁹ צבי הירש גרץ (1819 – 1871), מההיסטוריונים היהודים הבולטים במאה ה-19 ואיש מחשבת ישראל. נודע בעיקר בזכות חיבורו המונומנטלי 'דברי ימי ישראל' וזוהה עם האסכולה הפוזיטיבית-היסטורית, ממנה התפתחה היהדות הקונסרבטיבית.

⁷⁰ סמולנסקין, עת לטעת, מאמרים ב', עמ' 10.

⁷¹ עם עולם, מאמרים א', עמ' 5.

⁷² שם, עמ' 4.

⁷³ עת לטעת, מאמרים ב', עמ' 8.

⁷⁴ עם עולם, כתבים א', עמ' 23.

⁷⁵ שם, שם.

על בני הדור החדש, קוראי דברי, ולהשתדל בקיומה במעשה.⁷⁶ 'ההבלים', כלומר המצוות שנוצרו לשעתן והצורך בקיומן חלף מן העולם וצרכי קיומו של העם, מעיקים וגורמים לדור הצעיר לדחות את הדת. לכן, טען סמולנסקין, יש לראות ביהדות לא דוגמטיות דתית יבשה אלא תפיסת עולם דינמית. התחדשותה של היהדות אינה תלויה ברפורמות אלא בהתחדשותו הלאומית של עם ישראל, הלשון העברית ושמירת התקווה ההיסטורית, 'תקוות הגאולה'. דברים אלו מסבירים את עקשנותו במאבק נגד השמרנות האורתודוקסית העולה של זמנו ופרישתה מהציבור בשל חששותיה מהשלכות המודרניזציה בחברה היהודית. אך למעשה, טען סמולנסקין, כל הזרמים חטאו למקור הרוחני החשוב של העם שהוא התורה. האורתודוקסיה חטאה בכך שצמצמה את התורה ל'שולחן ערוך' כפייתי. תנועת הרפורמה חטאה כשרידה את התורה לדת במשמעה הכנסייתי, ואחרונה חטאה ההשכלה בכך שצמצמה את התורה למסגרת מדינית פוליטית. במילים אחרות, כותב סמולנסקין, "ממארי ב'השחר' בשתי השנים אשר חלפו ראו הקוראים למדי כי רוחי לא נאמנת את המחדשים חדשות, אף, כי לא בסתר אומר כי תקונים רבים דרושים במאוד בישראל; אך על זאת התפלאו רבים בקראם את דברי כי פעם יראוני מדבר ברוח חופש כאלה המבקשים חדשות ופעם אשוב ואדבר כאיש אשר כל חופש וחקר זור לרוחו, גם רבים שאלוני: אל מי תפנה? או פוסח הנך על שתי הסעיפים? כי כן הסכימו הרבים לאחוז אך בקצה האחד ולהחזיק בו בכל אמצעי כח ואין להם דרך אחרת בלתי אם לשמוע בקול ההלכה הפסוקה.⁷⁷ כלומר, אין כל בעיה עם רפורמות, והוא מכיר בנחיצותן במקרים מסוימים, אך הלגיטימציה שלהן קיימת כל עוד אינן פוגעות בשורש נשמתה של האומה, שאם כן הרי בהכרח יעקרו משורש את יסודותיה הרוחניים שבלעדיהם אין לה חיים, אחרת זוהי סתירה מהותית של הרפורמה שבמקום לתקן את הדרוש תיקון כדי לשמר את קיומה של האומה היא ביצעה את ההפך. במילים פשוטות אפשר לומר שסמולנסקין טוען כי ייתכן והמים עכורים ועלינו לטהרם, אך, כמימרת הידועה – אין לשפוך את התינוק עם המים... וזה לידו מה שעשו הרפורמים בני דורו. רעיון חשוב נוסף בחיבור 'עם עולם', הוא רעיון הלאומיות ההומניסטית. כבר ראינו זאת בראשית הפרק, וחשוב לשוב ולהדגישו. הלאומיות הטבעית, טען, אינה סותרת את ההומניזם, כלומר את "אהבת בני האדם". האדם אוהב את משפחתו, זהו דבר טבעי ואף חשוב שכן זהו בסיס זהותו של אדם ממנו הוא יוצא ומתחבר לשאר בני החברה ובכך יכול להגשים את הפוטנציאל האנושי הטמון בו ולהיות מועיל לחברה. עצם אהבתו למשפחתו וקרוביו אינה מעוררת בו שנאה אוטומטית לבני אדם אחרים. בדיוק כך היחס של האדם לעמו. האנושות מורכבת מעמים רבים, והטוען נגד הלאומיות והתודעה הלאומית ובמקביל מתיימר לאחוה אנושית מאוחדת, אינו מבחין בסתירה היסודית שבתפישתו, כי אין אחדות אנושית ללא הגורמים המרכיבים אותה, אומות העולם. נשוב לכך בהמשך, כעת נעייין מעט בחיבורו החשוב השני.

עת לטעת (1876)

בימים "אשר רבים יתאמצו לעקור נטוע", פרסם סמולנסקין את חיבורו 'עת לטעת' והשאלה המרכזית העולה היא "מה אנו בית ישראל, אם עם אחד או רק בני אמונה אחת?" בחיבור האשים בעיקר את משה מנדלסון כי בחיבורו 'ירושלים' (1781) הגה את התיאוריה של 'בני דת משה' והפנה עורף ללאומיות היהודית בהצבת מרכז הכובד של הזהות היהודית על הפולחן הדתי, כלומר קיום המצוות המעשיות על חשבונה של הריבונות המדינית. לפי סמולנסקין, הדת ומצוותיה הן העיקר בתפישת מנדלסון ואילו ללאומיות, הכוללת את המוצא המשותף, הקשר ההיסטורי והיעוד המדיני, אין מקום בחיי היהודים. היהודים הם קבוצה דתית גרידא וזהותם הלאומית נקבעת לפי העם בקרבו הם חיים. סמולנסקין תקף את מנדלסון וכתב שהעדות לכישלון התיאוריה שלו היא ש"כל בניו ורעיו המירו דתם"⁷⁸ [...] הוא הרס כמעט עד היסוד את בית ישראל.⁷⁹ התקפתו על מנדלסון נבעה בעיקר מהיותו של סמולנסקין בן לדור שהיה עד לתוצאות שיטת מנדלסון ש"הייתה לצור מכשול לעמנו זה מאה שנה", ויצרה שתי קבוצות נבדלות של יהודים והבדילה בין נאורים לחשוכים – במרכז-מערב אירופה רפורמיים הרואים עצמם כיהודים בני דת משה. במזרח אירופה אדוקים שמרנים שיהדותם עומדת על קיום המצוות בלבד. שיטתו הביאה לאנוכיות הרודפת אחר התועלת החומרית הפרטית והתרפסות בפני תרבויות זרים. סמולנסקין אפוא טוען שלא חוקי הדת הם מקור העם אלא רוחו הנבדלת המתבטאת בתורה שהיא היצירה הרוחנית המקורית של ישראל, "נראה כי עזבו פעמים רבות דתם וחוקיה מיראה כמו מאהבה ובכל זאת לא חדלו מחיות. ואם כן ברור הוא כי גם לא החוקים המה מקור חיי ישראל"⁸⁰, וממשיך ש"התורה, לא האמונה ולא החוקים, כי אם היא בעצמה תתן לעם הזה חיים ארוכים, היא מקור חיי העם הזה, מקור אשר לא ייבש ומימיו לא יחדלו עד עולם. כי אם רוח הוא וברוח יסודו והרוח לא ימות לעולם. רוחו הוא קבוצו עד היום הזה לאגודה אחת ורוחו הוא החיהו, ויתן לו כחו, אבל הרוח הזה לא מחדרי החוקים יצא, לא המשפטים הרבים יתנו חיים לרוח כי המה אך גוויות המה, פגרים מתים אשר תמורת הזמן תמירם ושינוי העת ישנה פניהם."⁸¹

⁷⁶ מ.ל. ליליינבלום, חטאות נעורים, כתבים ב', עמ' 322.

⁷⁷ סמולנסקין, עם עולם, מאמרים א', עמ' 3.

⁷⁸ ראו למשל את נכדו של מנדלסון, יעקב לודוויג פליקס מנדלסון-בארתולדי (1809-1847), מלחין גרמני, יהודי מומר. פליקס מנדלסון נולד בהמבורג למשפחה יהודית מתבוללת. הוריו האמינו שכדי להשתלב בחברה הגרמנית עליהם להמיר דתם, ולפיכך בהיותו בן שש הוטבל פליקס יחד עם שלושת אחיו והיה לנוצרי פרוטסטנטי. כעבור כמה שנים הוטבלו גם הוריו לנצרות. האב החליט לשנות את שם המשפחה ובחר להשתמש בשם ברתולדי, כפי שבחר לעצמו גיסו כמה שנים קודם כשהוטבל לנצרות. למרות הלחץ שהפעיל עליו אביו ולמרות שהיה נוצרי אדוק, סירב פליקס עד סוף ימיו לוותר על השם מנדלסון (מנדלסון הוא שם משפחה יהודי שמקורו ביהדות אשכנז. פירושו בשפת היידיש בנו של מנדל או בנו של מנחם, שכן ביידיש מנחם נקרא מנדל, לכן סמולנסקין כינה את משה מנדלסון ככתביו העבריים בשם 'בן-מנחם').

⁷⁹ עת לטעת, מאמרים ב'

⁸⁰ שם, עמ' 19

⁸¹ שם, עמ' 26.

התשובה לשאלה שהעלה סמולנסקין בפתח חיבורו היא שהיהודים הם עם כיוון ש"זה ארבעת אלפים שנה אחים היינו בני עם אחד, ישיב כל איש אל לבו, ואיך אחטא להרבה מאות דורות ואפר את האחוה הזאת? איך אוציא את נפשי מן המצר בעת אשר בני עמי בשפל ישבו? איך אבקש למלט רק גווייתי בעת אשר אחי יטבעו בים צרה? איכה אשב בחבוק ידיים ולא אצא לעזרה בעת אשר על אחי עבר כוס זעם? כאלה ישיב איש איש אל לבו, וכל צרה וכל שמחה יחדשו הברית ויחזקו הקשר."⁸² ומתאר את הקשר האמיץ בין בני העם בכל העולם שלמרות שקהילותיו מרוחקות ומפוזרות בכל קצוות תבל, עדיין "היה הקשר אמיץ בין בני ישראל, איש את רעהו עזרו בצרה, הארצות השונות לא הרחיקו לבם, והשפות השונות לא הפרידו רוחם ומאווי נפשם ועל כן הצליחו לקום בפני כל סערה, לסבול כל מהומה, כי לא שרידים פליטים היו בארץ, כי אם בכל ארץ מצאו אחיהם בני עםם." העמים מסביב שראו את אחדות ישראל "קנאו וחרקו שן בראותם אחדות העם הנפזר כמוץ לפני רוח." אך מהו מקור האחדות המופלאה הזו? מסביר סמולנסקין כי "האחדות הזאת תולד רק על ידי רגש האחוה, על הרגש הלאומי כי איש איש יולד לישראל לאמר: בן הנני לעם הזה, כל עוד אשר יחיה הרגש הזה לא תופר האחוה ולא ירפה כח העם כולו, ולא יצער מדור לדור."⁸³ גם בני העם שעזבו את מצוות הדת ופרקו עול תורה ומצוות, לא חדלו להשתייך לעם היהודי, זאת מוכיחה העת החדשה, כיוון שלא הפולחן הדתי הוא העיקר אלא שותפות הגורל והתודעה הלאומית, "כי גם אלה אשר יעזבו חוקים אחדים או אף רבים עוד לא גורשו מהסתפח בנחלת ישראל, אם חטאו במפעלם חטאו רק לאלוהים ולא לעמם, והרגש הלאומי עוד יקרב לבבם כבראשונה אל עםם ועוד יורם לעשות טובה וברכה את אחיהם ככל אשר מצא ידם, ואם על פי הרגש הזה נחיה, אז לא יקום שאון בקרבנו על כל דין זר ומנהג שטות, אז לא ירימו מצטדקים וחנפים ראשם להדיח מהקהל את אחיהם אשר מצאו בו עוון אשר חטא לאחד הפוסקים, כי אחרי כל אלה הלא ישראל הוא, בן לעם הזה, וכל עוד אשר לא בגד בעמו וגם אם עובר הוא על הדת עוד יחד כבודו בקהלו."⁸⁴ חשוב לציין שהמאמר נכתב בין השנים 1876 ועד 1879, ערב הפרעות הקשות ביהודי רוסיה (1881), לכן בימים ההם עדיין לא הייתה ארץ ישראל מוקד ההגשמה הלאומית היהודית, ומשנתו הלאומית הייתה יותר סוג של לאומיות תרבותית המאפיינת את התפישה הציונית רוחנית (אחד העם) ואף יותר מזכירה את האוטונומיזם (דובנוב), שעיקרה שימור הרוח והתרבות הלאומית העצמאית של העם בגולה ולא חתירה להגשמה מדינית טריטוריאלית במולדת. העם היהודי אמנם חסר 'ממלכה' משלו, אולם הממלכה שלו היא הממלכה שברוח, שימור התרבות היהודית, העברית, 'תקוות הגאולה' והספרות העברית, "כעם ישראל וכאמונתו ותקוותו כן גם שפתו; כאשר כל דרכי העם הזה ואמונתו נוסדות אך על אדני הרוח והמחשבה והתורה, וכאשר תקוותו בגאולה העתידה היא אך ברוח ומחשבה ותורה, כן גם שפתו. [...] כי בלי שפת עבר אין תורה ובלי תורה אין עם ישראל, חיי העם הזה תלויים רק בתורתו וברוחו."⁸⁵ העם היהודי הוא עם שברוח, כי ישראל נהיה לעם בארץ זרה, "נולד על אדמה נכריה", ולמרות זאת "החל לחשוב נפשו כעם", לעומת עמים אחרים ש"הסכינו לחשוב כי רק בשבתם על אדמתם אז המה עם [...] אך אחרי אשר יגלו ממנה יחדלו מהיות עם, יען כי רק על האדמה ההיא היו לעם וממלכה ויקבלו משפטים, והיא רק היא היתה היסוד לכל האחדות ולרגש הלאומי." וכיוון שישאל עוד בהיותו בעבודת מצרים ראה בעצמו עם, "לא הייתה הארץ בעיניו גם אחרי כן כחבל האחדות להעם כולו, אחרי כי הוא היה כבר לעם בעוד אשר על אדמת נכר היה, על כן לא נרשעה בלבו מעולם הדעה, כאשר בכל העמים, אשר אם יגזלו ארצו מידו או אם יגלה ויפוזר בכל קצוות הארץ אז יחדל מהיות עם."⁸⁶ דעה זו, שהעם היהודי יכול להמשיך להתקיים בגלות כל עוד ישמר אוצרותיו ונכסיו הרוחניים המאחדים אותו לקבוצה לאומית, תשתנה בפרוץ האלימות והפרעות שזעזעו את היהודים בעת ההיא, אם היו משכילים מתבוללים ואם היו רפורמים, דתיים או לאומיים. כולם חשו זעזוע, שהוליד תמורות במחשבה הלאומית המתעוררת.

שיבת ציון של סמולנסקין ובשורתו הציונית

בשנת 1880 פרסם סמולנסקין את מאמרו 'נחפשה דרכנו', ובפרק שכותרתו 'ארץ ישראל' כתב כי "בכל העת הזאת התעסקו אחינו בני ישראל בארץ רוסיה אשר יצאו לישע עםם אך בהשכלה, כי כך למדו מאחינו בארץ אשכנז כי גם הם נואלים לחשוב כי מההשכלה קרנים להם ובה יילכו ושגבו ויעשו חייל, ואם היא תהיה עטרת תפארתם, אז יראה כל עם הארץ כי קרן עור פניהם ויעטרום כבוד וכמו אחים יקרבם ולא יוסיפו בני עוולה לענותם. [...] אם שונאינו יקראו בחוזקה כי רבינו ופרינו בארצם וכי נהיה עליהם למשא, לכן אין טוב לנו בלתי אם לסגת אחור, היינו להמעט מספר אחינו בארצות אשר המה לשכים בעיני עם הארץ. [...] אם אל ארץ אחת ישיגו פניהם אז אין ארץ אחרת בתבל אש אליה יישאו את נפשם, מבלעדי ארץ ישראל! [...] כבר עמלו חכמים רבים לא מבני עמנו לחקור ולדרוש את הארץ הזאת וגם תרים גדולים חקרי לב מבריטניה נשלחו שמה ויתורו את הארץ לאורכה ולרוחבה ויתבוננו היטב אל מצבה כיחד חוכמתם הטובה עליהם, והנה זה חקרו ומצאו כי טובה הארץ מאוד ויש בכוחה להחיות ארבעה עשר מיליון נפש אדם, אם אך בכשרון וביד חרוצים עבודה. והנה על דברי החכמים האלה נוכל להישען כי מבינים המה בדבר ובלב נאמן דיברו את דבריהם, בלב הוגה אהבה לעמנו האומלל. ואם גם נאמר כי הפריזו על המידה... ולא לארבעה עשר מיליון כי אם להחצי ממספר הזה תספיק לחם לשובע, הן גם אז די והותר לכל אחינו, אשר יחושו מפלט להם אליה, כי הן לא כל בני ישראל ישובו שמה, רק אלה אשר מחסרון לחם או מעקת יד אויב יבקשו להם מקום אשר בו ישבו בטח וישימו שמה פניהם."⁸⁷ עדות נוספת להופעת מרכזיותה של ארץ ישראל ושיבת ציון בתפישתו הלאומית נמצאת במאמר שפרסם מספר חודשים לאחר פרעות תרמ"א (1881) והיה לאחת התגובות

⁸² שם, עמ' 28

⁸³ שם, עמ' 29.

⁸⁴ שם, עמ' 29.

⁸⁵ עת לעשות, מאמרים א, ע"ע 170, 173.

⁸⁶ עת לטעת, מאמרים ב, עמ' 21.

⁸⁷ 'ארץ ישראל' בתוך 'נחפשה דרכנו', כתבים ג', 114 – 122.

הציוניות הראשונות, ובו כתב "רק כלב אין לו בית וימאס בו, וככלב יחשב עד עולם גם האיש אשר יבחר להיות כל ימי חייו כגר נטה ללין ולא ישים לב להכין לבניו קן בל ימוט." ולכן "אם נבקש לשוב ולהכין ביתנו תהיה זאת היום או מחר או לאחר זמן, אחת היא, כי החפץ בעצמו ירום ורחנו ויתן לנו כבוד בעינינו."⁸⁸ זהו ביטוי מובהק לרעיון הציוני בראשיתו והקריאה להקמת בית לאומי לעם היהודי בארצו. הפעילות הרוחנית לחיזוק הסולידריות היהודית והתרבות הלאומית בגולה אמנם חשובה אך כבר לא מספיקה כשלעצמה, כדי שזו תבוא לידי הגשמה יש לשלבה עם שיבת ציון כיוון שהקיום היהודי בגולה תחת איום פיזי ממש.

כעשרים שנים לאחר מות סמולנסקין כתב יהודי צעיר מאודסה כי "לנו ליהודים האינטליגנטים, אין פטריוטיזם, אין אנו אוהבים את עמנו אהבה עמוקה ושלמה. משום כך חסרה עבודתנו הרעיונית על-פי רוב חמימות ועניין, והיא אכולה מבפנים על-ידי פירוד חולני."⁸⁹ אותו יהודי צעיר היה זאב ז'בוטינסקי, ושורות אלה כתב באותה אודסה שבה התחיל סמולנסקין את עבודתו הספרותית, ותיאר שני עשורים לאחר מותו את האליטה המשכילית המתבוללת בגולה. כשני עשורים לאחר מותו של סמולנסקין כבר הספיקו לקום ראשון לציון וחדרה, הספיקו לעלות לארץ חלוצי העלייה הראשונה ותנועת ביל"ו ולייסד את גדרה, גם הספיקה פקידות הברון רוטשילד לתפוס בעלות על המושבות של אנשי העלייה הראשונה, אשר לדעת אחד העם הגיעו למצב ביש כיוון ש"הנה כעשר קולוניות עומדות וקימות זה שנים אחדות ולא אחת בהן עוד יכולה להתקים בלי תמיכה. [...] בכל השתדלותי ודרישת, לא זכיתי לראות אף איש אחד אשר יחיה רק מפרי אדמתו בלבד"⁹⁰ ובכך הוצת ויכוח חדש בתנועה הלאומית המתעוררת. וכמובן נראה מיותר לציין את הקמת ההסתדרות הציונית והקונגרסים של הרצל, שהיו מהפכה שלמה ברעיון התנועה הלאומית היהודית החדשה. ואף התחילו להתאסף חלוצי העלייה השנייה, העתידים לחולל מהפכה בשדה ההגשמה הציונית בארץ ולהציב אמות מידה חדשות של מסירות ומוסריות למפעל הציוני שיביאו הלכה למעשה להקמתה של מדינת ישראל ובניית יסודות החברה הישראלית. סמולנסקין היה לאחד מהמבשרים שלא הספיקו לראות את פירות עמלם, אבל ידע שאין זה לשווא, אחרת כבר היה זונח את העט, והעובדה ההיסטורית היא שעד לרגע האחרון, על אף שהציעו לו רופאיו שלא לעבוד קשה בשל מחלתו⁹¹, עשה נפשות למען מפעלו שהיה מפעל למען הכלל, והוא כמעט שלא זכה לנחת לאורך חייו, עד מותו בגיל צעיר. נדמה שהייתה לו תחושה שהוא 'נביא בטרם עת', שעדיין לא הוכשר הדור הנוכחי לעכל את דבריו ולהגשימם. לו הספיק לחיות עוד כשלושים שנה היה וודאי עד להצלחת מפעלו. בימים בהם כתב ז'בוטינסקי את דבריו, המהפכה הייתה עדיין בראשיתה וכך גם המעבר מאליטה משכילה מתבוללת או מאידך מאדיקות דתית גלונית לאליטה משכילה ציונית ולעבר הסרת המכשולים הגלוניים בדרך להגשמה ציונית בארץ ישראל, וכמובן שיא המפעל שהגיע בשנים לאחר מכן, שנות העלייה השנייה והשלישית, אז קמו לעמנו סופרים ואנשי רוח שהובילו את הרוח הציונית אל ליבותיהם של המוני העם עד להגשמת הרעיון. כמו רוב הוגי הציונות, ובעיקר אלו שהגיעו לאחר מכן מקרב הציונות החלוצית, חי סמולנסקין את הגותו, חי אותה בכל הווייתו. זהו מאפיין בולט בתולדות הציונות – המסירות של הוגיה ומגשימיה, הנולדת מתוך ההכרה כי עתיד העם תלוי בעתידו של כל אחד מבניה, ועתידו האישי הפרטי תלוי גם בעתידה של האומה, אלו דברים השלובים זה בזה ללא הפרד. אם לעמך יהיה רע, גם לך יהיה רע, והדרך להגשמתך שלך עוברת בחיבורך הישיר לכלל אליו אתה משתייך באופן הטבעי ביותר – למשפחתך, לקהילתך, לעמך, שהוא חלק ממשפחת העמים והאנושות. ובייחוד על איש הרוח מוטלת האחריות לפעול להכשרת התודעה וחינוך הדורות. בכך ייצג סמולנסקין את הבשורה הציונית, גם במציאת הנוסחה שניצבת על קו התפר בין העולם הישן לעולם החדש המודרני. מחד, הבין את הצורך לחדול מצורת החיים המנוונת שחווה בילדותו ב'חדר' ובישיבת שקלוב, שאפיינה יהודים רבים בתקופתו, ומאידך הבין שגם 'להתפקר' לגמרי, לפרוק כל עול ושייכות, לחיות משוללי אידיאל, ללא קשר לקהילה ולאומה, לחיות חיים מנותקים המאפיינים את החיים המודרניים המתועשים, אשר יוצרים ניכור של היחיד מן הכלל ומביאים אותו לתחושת תלישות מהחיים עצמם, אינם חיים ראויים לחיותם. ובעיקר ליחיד מ'ישראל', שעבורו אין זה רק המאבק למציאת משמעות קיומית לחייו, אלא גם צורך קיומי, שאת משמעותו לא יוכל למצוא מחוץ להווייה הלאומית וגם קיומו הפיזי תלוי בו. מתוך ביקורתו על מגדלסון, הוא התבונן על העבר והבין היטב, מה שהבין היינה⁹² בסוף ימיו (ימי נעוריו של סמולנסקין), וכן משכילים יהודים אחרים – אינך יכול לברוח מצלך, או במילות היינה עצמו "חיי היו יפים, הייתי המשורר האהוב על הגרמנים והוכתרת בביני העירייה הישן של פראנקפורט. נערת בשמלות לבנות זרקו עלי פרחים. ומה קרה לרוע מזלי? הביתה שבתי דרך רחוב היהודים. זהו זה, מאז דבק ריח קטלני בזר הדפנה שלי, שממנו איני יכול להיפטר."⁹³

סמולנסקין היה אפוא אחד ממבשרי הציונות ומראשוני מעצבי תפישת עולמה. במאמרו 'דרך לעבור גאולים' (1881) כתב שארץ ישראל "תהיה למרכז לכל תורת העם וחוקיו, ומשם תצא תורה לכל הארצות"⁹⁴, דברים

⁸⁸ שאלת היהודים – שאלת החיים, כתבים ג', ע"ע 52 – 53.

⁸⁹ זאב ז'בוטינסקי, 'בלי פטריוטיזם', כתבים, כרך כתבים ציוניים ראשונים, עמ' 13.

⁹⁰ אחד העם, אמת מארץ ישראל (מאמר ראשון 1891), על פרשת דרכים א, עמ' לח.

⁹¹ כפי שראינו בפרק הראשון של המאמר: "ב-1884 הפצירו בו הרופאים לנסוע לקבל טיפול רפואי למחלת השחפת שבה חלה, והוא כתב לידידו 'במשך השנה הזאת, זקנתי ושכתי, כוחי עזבני, בשרי כחש ועצמותי שופו ולחי נס והנני כגל של עצמות'. הרופאים הפצירו בו שוב לחדול מכל עיסוק, אף מכתביה, כדי להקדיש את כוחותיו לבריאותו, אולם הוא לא הקשיב להם והמשיך בעבודתו במקביל לניסיונות הטיפולים הקשים. לפני מותו כתב 'חלש הנני כ"כ עד כי גם לכתוב שתים שלש שורות יכבד ממני. וזה רגעים אחדים הניחו לי מכאובי – ועל כן אמהר, כתינוק המתגנב לצאת מבית הספר, לכתוב לך בטרם אתפש בכף ועוניי אשא... הנני שוכב על ערש דוי, גרוני נחר, קולי נחבא וסמפונות ריאתי כחלילים יהמו.' "

⁹² היינריך היינה (1797 - 1856), משורר, פובליציסט ומבקר ספרות גרמני, יהודי מומר, מגדולי השירה והספרות של גרמניה במאה ה-19. היינה נחשב למשורר רומנטי ולמי שהפנה עורף לזרם ספרותי זה.

⁹³ ה. היינה במכתב לאלפרד מייסנר (1849) בתוך יוחנן טרילזה-פינקלשטיין, היינריך היינה – חיים בסתירה, ביוגרפיה (הוצאת רסלינג, 2010), עמ' 263.

⁹⁴ דרך לעבור גאולים, מאמרים ג', עמ' 155.

המזכירים לכל הדעות את רעיון הציונות הרוחנית של אחד העם שארץ ישראל עתידה להיות ל"מרכז לאומי רוחני ליהדות, האהוב וחביב על כל העם ומאחד ומקשר את כל העם; מרכז של תורה וחכמה, של לשון וספר."⁹⁵ עוד כתב כי "יש לדבר בדברים ברורים, אשר זה כל הפצנו. להכין מקום מקלט לאחינו הנרדפים בכל מקום שהם, אשר גם בעת שלום ישאו שמה עיניהם וידעו כי זה המקום אשר ישאו אליו את נפשם בעת רעה." דברים המזכירים את דברי הרצל שכתב כי אחת מטרת הציונות "ליצור מקלט מובטח על ידי משפט העמים לאותם היהודים שאינם יכולים או אינם רוצים להתבולל במקומות מושבותיהם עד כה."⁹⁶ והוגי הציונות ראו בסמולנסקין אחד ממבשרי התחייה הלאומית. הסופר ברנר ביטא זאת בכתבו "איזה תואר ואיזה הדר שח עמוד אש להאיר ולנחות הדרך יש לו לחזיון פרץ בן משה – זה מטיפנו הלאומי הגדול וגיבורה של ראשית תקופת ספרותנו הלאומית. הנה האיש אשר עליו יאמר לנו: כזה ראה וקדש. ומכאן רק צעד אחד לרעיון שיבת ציון."⁹⁷

לסיכום עיונו – סמולנסקין בעידן הפוסט-מודרני

בימינו ישנן מגמות הקצנה שונות, המתאפיינות באותן דילמות היסטוריות שהיו את הפולמוס ההיסטורי בעם היהודי, עם שינויים אקטואליים – מחד הקצנה המתבטאת בלאומנות וקנאות דתית, חוסר סובלנות כלפי מיעוטים שבתוכנו ובינינו לבין עצמנו. מאידך ניתן לראות בהקצנה לאומנית ודתית זו כתגובת נגד העולה למול מגמות פוסט-ציוניות של אליטה אינטלקטואלית מנותקת מעמה ומתנכרת לו, איבוד המשמעות הקיומית וניכור למסגרת השייכות הקולקטיבית שהיא בעלת משמעות קיומית לחיי האדם. סמולנסקין כתב "בעלי הדעת ידעו במה כחם גדול ולא יתפרצו כמשוגעים במחנה אויביהם, המה ידעו כי אין להם להתגרות מלחמה בזרוע נטויה ובחמה שפוכה, כי במקום אשר ידם מגעת די להם אם בשובה ונחת ישמעו דבריהם וישבו שבי ממחנות אויביהם רק בדבר שפתיים, המה יודעים כי כלי מלחמתם המה רק אור מאיר וחרב גאות מנגדיהם היא חשכת עלטה, ודי להם אם ישימו לקוי אורם תוצאות או אז ירודף חושך ולא יעמוד, אך הנמשכים אחריהם בבלי דעת המה לא יבינו זאת וידמו כי אם בסופה וסערה תהיה דרכם אז יצלחו, אם בחזקת היד יריעו על שונאיהם ובתרועת מלחמה אז יכניעום לפנייהם, ועל כן לא יצלחו וישמרו שמות ושלום לא יהיה ללוחמים כאלה עד עולם", כך כתב על המאבק בשנאה באמצעות העשייה החיובית, וטען שאנשי הדעת האמתיים מבינים שדרכם לנצח את הבורות והשנאה היא בהפצת האור, כלומר השכלה ויצירה תרבותית חיובית שאינה נלחמת 'נגד' אלא נאבקת למען ה'בעד', חינוך הדרגתי וחיובי של ההמון והדור הצעיר, "המה יודעים כי כלי מלחמתם רק אור מאיר וחרב גאות מנגדיהם היא חשכת עלטה". כך הוא נאבק נגד קולות שלשיטתו התחלקו לשני מחנות – האורתודוקסיה השמרנית האדוקה והקיצונית המסרבת להיפתח לעולם המודרני וסוגרת את העם היהודי בגבולות הגטו; ומנגד המתבוללים המשכילים האליטיסטים שאיבדו כל סממן של זהות יהודית והתנכרו לעמם. מסביר סמולנסקין, שהמבקש על ידי הגברת השנאה לנצח את השנאה שמנגד הוא לא יותר מכסיל ובכך יעמיק את השסע ויחמיר את המצב, "הנמשכים אחריהם בבלי דעת המה לא יבינו זאת וידמו כי אם בסופה וסערה תהיה דרכם אז יצלחו ועל כן לא יצלחו וישמרו שמות ושלום לא יהיה ללוחמים כאלה עד עולם." אך הוא הבין שמדובר במאבק מורכב, כי הסיבה הפנימית (החיובית) תמיד ניצבת בנחיתות מול החיצונית (השלילית) הסוחפת את ההמונים, "על המון העם פעלה הסבה החיצונית בלי כל ספק הרבה יותר מהסבה הפנימית", או כדברי 'המשורר' בפאוסט של גתה, "כל מה שנוצץ לשעתו נולד, רק האמיתי לדורות לא יאבד."⁹⁸ לכן תהליך חיזוק הנסיבות הפנימיות החיוביות בלב העם הוא תהליך חינוכי תרבותי ארוך שדורש התמדה ומאמץ רב. ואילו מנגד המשכילים של ימינו, אשר אינם שונים בהרבה מהמשכילים של ימי סמולנסקין, מעדיפים לטוּף זר על חשבון כבוד עמם⁹⁹ ואף התבוללותו המסכנת את קיומו הממשי, מאשר עמידה לצד בני עמם ולשמש לו מורים ומחנכים לטובת השכלתם, שהיא הגורם העיקרי המקדם את ערכי הסובלנות וכבוד האדם, ולטובת הערכים הלאומיים שהינם יסוד טבעי לכל אדם ומשמעות קיומו, לכל עם ויסודות החברה האנושית. נחזור לדברי סמולנסקין, שחשוב לשוב ולהדגישם בעת הפוסט-מודרנית. התפישה ההומניסטית השואפת לאחדות המין האנושי אינה סותרת את התפישה הלאומית אלא היא חלק אינטגרלי ממנה ולא תוכל האחת להתקיים ללא השנייה, "אם נשים עין ולב על שתי הדעות האלה הנראות כרחוקות אשה מרעותה, נראה, כי תכליתן אחת היא וכי אל מטרה אחת תלכנה, אם אך האנשים המחזיקים בהן יבקשו את המטרה הטובה וברוך טובה ילכו. הן מה יבקשו אלה אשר יטיפו לעם להסיר כל אהבת ארץ מולדתם ועמם מלבם ולשים תחתה אהבת בני האדם בכלל? הלא לאחד לב כל בני האדם יחד, לבל יתגרו מלחמה עם בעם וארץ בארץ [...] למען יוסרו הגבולות וחפשי יעברו העוברים מארץ לארץ [...] למען יעזרו איש את רעהו בחכמה ומלאכה ולא תקנא ארץ בארץ וממלכה בממלכה [...] ושלום יהיה בכל הארץ ועל ידו תרבה הדעת, כי אך בעתות שלום תשגה הדעת: הנה המטרה הזאת טובה ונעלה היא עד מאוד. אך נשוב ונראה מה תהיה המטרה אשר יבקשו אוהבי ארץ מולדתם באמת, אשר יעמלו להטיב לעמם [...] הלא גם המה יבקשו להסיר גבולות הארץ לבל יהיו לאבני נגף [...] יבקשו את השלום וירדפהו למען תת ידיים לבני הארץ ללמוד ולעשות, ואם אך זאת יבקשו כל בני הארצות השונות איש איש בארצו הלא אז יבואו עד המטרה, אשר יבקשו גם המטיפים לאהבת כל בני האדם. ואם כן תכליתם ומטרתם אחת היא, רק דרכיהם שונות מאוד. בעלי אהבת עמם יבנו מגדליהם על אדני הדעות הראשונות ועל הרגשות, אשר מצאו כבר מסילות בלבות בני האדם, רק ישנו תואר פני הדעות והרגשות. [...] ואם באמת תאהב ארצך ועמך בקש שלום בבית ושלום כל העמים לטוב לכם כל הימים. [...] אך אם נבוא פתאום ונפתח

⁹⁵ אחד העם, על פרשת דרכים א, עמ' מ"ז.

⁹⁶ הרצל, תכנית הוולט, כתבים ציוניים, עמ' 149.

⁹⁷ יוסף חיים ברנר, 'סמולנסקין', בתוך: ספר סמולנסקין (עורך: ש. ברימן, 1952), עמ' 43.

⁹⁸ י.ו. גטה, פאוסט, טרגדיה (הוצאת שוקן, תש"ה), עמ' 12.

⁹⁹ זאת לימדה אותנו הציונות וז'בוטינסקי ביטא זאת בדבריו "אסור לחשוב כי הציונות נודדת על פני הדרכים ומושיטה ידה לבקש מכל עובר אורח נדבת אהדה. אנו קודם כל זוכרים היטב, כי לא אהדתם של אנשים מן הצד היא שתושיענו, אלא פעולתנו העצמאית." (מבקר הציונות, בתוך כתבים ציוניים ראשונים, עמ' 58).

שפתנו להשמיע להמון הרב: עזוב דרכיך, רגשותיך ומאוויי לבך, הסר כל אהבה מלבך לאלה אשר אהבת עד הנה, אל תקרב את בני ביתך ומשפחתך יותר מיתר בני האדם, הלא כל השומע דברים כאלה ישחק ולא ישים אליהם לבו. אמנם כן הוא, המטרה אחת היא לבני שתי הדעות, אך בעלי הדעות מאהבת העם יציגו סולם מוצב ארצה וראשו מגיע השמימה ויעלו עליו מעלה עדי יגיעו למרום קצו, והדעה מאהבת הכלל תחפוץ לדלג השמימה בפעם אחת, ולכן ההולכים אחריה יפלו ונוקשו ונלכדו וישחיתו גם את המטרה הטובה, כי המון העם יראה, כי לדבריהם ולפעולתם אין ידיים ויסור מהם ויחזיק בכל אשר החזיק עד הנה מבלי שמע גם בקול הדובר מישרים.¹⁰⁰ הלאומיות היא חלק מהותי ושלם של החיים האנושיים – היא מהווה מהות טבעית. כפי שאנו נולדים למשפחה, ואיש לא מפקפק על קיומו של התא המשפחתי, אנו נולדים לסביבה חברתית ולאומה הקשורה בטבורה לאומות העולם היוצרות יחד את הישות המכונה 'אנושות', ומתוך החיבור לשרשרת הזיקות של ההווה האנושית הבסיסית יכול אדם להגשים עצמו ואת ערכי הקדמה ולחתור להגשמת אידיאל האחדות האנושית, המורכבת מעמים החיים יחד ומשתפים פעולה. האחדות האנושית היא אחדות הנובעת מתוך הייחודיות של כל אומה השואפת לחיים של הרמוניה עם האומות שסביב לה. בימים בהם אנו עדים לשיח ציבורי ההולך ומקצין מכיוון אחד למשנהו, הרי שהגות סמולנסקין היא כלפינו בוער בלב האפלה בעד לאומיות הומניסטית, ובמאבק נגד הריאקציה על כל ביטויה, מימין ומשמאל, מהאורתודוכסיים עד החילוניים כאחד.

¹⁰⁰ 'אהבת ארץ מולדת ואהבת בני האדם', עם עולם, כתבים א', ע"ע 16 – 17.

תקופה שניה

"על פרשת דרכים"

זרמי היסוד ברעיון הציוני

הציונות הרוחנית של אחד העם

(1856 - 1927)

”תשועת ישראל תבוא על-ידי נביאים,
לא על-ידי דיפלומטים...”

אחד העם

כשמתבוננים בדמותו של אשר גינצברג, 'אחד העם' לפי כינויו הספרותי, נגלית דמות אינטלקטואלית של איש רוח אשר החכמה נגלית במבטו הנחוש, ואמנם כזה היה. עם זאת, גינצברג היה איש המסתורין. מחד, כ'אחד העם', היה מהוגי הדעות הציוניים המקורים ביותר, ויש שיאמרו המקורי ביותר שבהם. אמנם לא היה הוגה דעות שיטתי, אך כך היו רוב הוגי הציונות. רבים ראו בו הוגה עברי פורץ דרך ששילב בהצלחה בין המסורת והלאומיות היהודית לבין תיאוריות מהמחשבה האירופית. ביאליק, מתלמידיו הבולטים, אמר על מורו כי הוא "נתן לנו את מדרשי ההלכה בצורה אירופית יפה. הוא הכניס בספרותנו את הדיסציפלינה המדעית ההגיונית, שמצטיינים בה חכמי אירופה הגדולים והלביש גם את דברי חז"ל באצטלא מדעית, כי הוא נכנס לפרדס ספרותנו אחרי הכנה מרובה ועיון רב בפילוסופיה וסוציולוגיה הכללית, הוא סמל לתרבות גדולה שתבנה ע"י הצבור הארצישראלי לשם אחוד כל חלקי-האומה בכל העולם."¹⁰¹ מאידך, גינצברג כאדם היה מסתגר, זאב בודד. את רוב זמנו ועשייתו הציבורית העביר בחדר עבודתו, בו כתב את מאמריו הידועים שפורסמו בארבעה כרכים תחת הכותרת 'על פרשת דרכים' ויצאו במספר הוצאות במהלך השנים. הוא נודע כאחד המבקרים החריפים ביותר של תנועת חיבת ציון, ולאחר מכן של הציונות המדינית בימי הרצל והקונגרס. כבר בצעדיו הראשונים של הרצל, היה מוכר אחד העם כאידיאולוג לאומי משפיע ובעל סגנון עברי ייחודי, שביטא בחדות את תמצית ההווה היהודית המודרנית. כשביאליק כתב עליו כי הוא "סמל לתרבות גדולה שתבנה ע"י הצבור הארצישראלי לשם אחוד כל חלקי-האומה בכל העולם", אפשר להבין את השפעתו המשמעותית על התרבות העברית החדשה. אחד העם היה יותר מבקר ופרשן מאשר פילוסוף שיטתי אך עם זאת בעל סגנון פילוסופי מקורי. בעיני מקורביו לתנועת חיבת ציון, בה היה חבר מרכזי בשנות השמונים של המאה התשע-עשרה, הוא היה כרוזימטי ומנהיג אותנטי, למרות שהוא עצמו נמנע מהגדרתו כמנהיג באופן רשמי ויש אפילו שסלד מעמדת ההנהגה. הוא לא היה פוליטיקאי מהסוג המוכר, אמנם היה חבר מרכזי בתנועת חיבת ציון, ייסד את אגודת 'בני משה' והנהיג אותה כקבוצה אופוזיציונית בתוך תנועת חיבת ציון כדי להשפיע על דרכה הרעיונית והמעשית, שעמה היה מצוי במחלוקת, ברם, עיקר פעילותו הפוליטית והציבורית ועל סביבתו. בהתנהלותו הייתה מאמריו המפורסמים, להם הייתה השפעה עצומה על פעילותו הפוליטית והציבורית ועל סביבתו. בהתנהלותו הייתה מעיין סתירה בין הכנות שהטיף לה ובין החשאיות שיצר סביב פעילותו הציבורית. מחד היה מהמטיפים הראשיים לכנות ואמירת אמת ודרש זאת בחומרה, להיות כפי שהיו הנביאים 'אנשי האמת'. ומאידך עמד בראש ארגון 'בני משה' החשאי, שלא אחת הכחיש את קיומו. גם בבחירת שם העט שלו, 'אחד העם', יש מעיין הסתרות מאחורי דמות אנונימית למרות שכל בסביבתו ידעו אודותיו. הוא כתב על בחירת שם העט כי "בחתמתי זאת רציתי לאמור, כי לא סופר אנוכי ואין בדעתי לבוא בקהל הסופרים גם לעתיד, וכי רק במקרה הנני מגלה דעתי בעניין זה, כאחד העם שענייני העם מעסיקים את רוחו."¹⁰² מטרתנו בפרק זה היא לעיין ולהכיר מעט את תפישתו הרעיונית עם דגש על דרך הגשמת הציונות לשיטתו. לשם כך נעיין במספר מאמרים מרכזיים ובראשם 'לא זה הדרך', 'אמת מארץ ישראל', 'כהן ונביא' ועוד שהיו לאבני היסוד של הגותו הציונית ומנכסי צאן ברזל בהגות הציונית לדורותיה.

"לא בדבר שפתיים בלבד" – ראשית הפולמוס עם הציונות המעשית

מאמרו הראשון 'לא זה הדרך' (1889) פורסם בכתב העת 'המליץ' שנים ספורות לאחר היווסדות תנועת חיבת ציון (1884). במאמר קרא לשינוי בגישת התנועה להתיישבות בארץ ישראל. לתפישתו, הארץ לא הייתה מסוגלת לקלוט את המוני העם מהגלות. תנאי החיים הקשים בה לא עודדו את היהודים לעלות, ולכן תפקידה של תנועת חיבת ציון הוא לחנך את היהודים "לקבל ייסורים באהבה", לרצות לחיות בארץ למרות הקשיים והייסורים הרבים. התנועה הלאומית החדשה צריכה להוות מרכז רוחני של עם ישראל בגולה בעוד ארץ ישראל תשמש כבית הרוחני של העם, אליה יעלו בהדרגה ולאחר הכנה מנטאלית ורוחנית. הוא התנגד לגישות ההתיישבותיות של ראשוני העולים בשלהי המאה התשע-עשרה, כיוון שראה בכך ניסיון "לדחוק את הקץ" ולהקדים את המאוחר, וראה בחינוך העם מבחינה רוחנית והכשרתו לקבל את הרעיון הלאומי כשלב הראשון ותנאי מוקדם לעלייה. לדידו, ניסיון העלייה הראשונה הוכיח שהרעיון הלאומי לא הושרש דיו בקרב היהודים ולכן מצב המושבות החדשות הגיע לבכי רע והן נאלצות להסתמך על "רחמי נדיב וצדקת משרתיו", והפציר "האם לא עלובה היא 'תנועה לאומית' כזו, שהצלחתה תלויה ברחמי נדיב וצדקת משרתיו?"¹⁰³ מצב זה נוצר בגלל הניסיון לקצור רווח מהיר בטרם מועד "כי בחפצם לעשות גדולות בעל עת, עזבו את הדרך של ההתפתחות הטבעית והורידו לעולם העשייה, באמצעים מלאכותיים, רעיון

¹⁰¹ חיים נחמן ביאליק, 'על אחד העם' IV, (על קברו, כ"ח בטבת, תרפ"ט), מתוך אתר 'פרויקט בן יהודה'.

¹⁰² אחד העם, פרקי זכרונות, עמ' 11.

¹⁰³ אחד העם, לא זה הדרך, על פרשת דרכים א', עמ' ב'.

צעיר ורך, בטרם נתבשל כל צרכו, בטרם נתפתחו כוחותיו כראוי, ולפי שדחקו את הקץ, על כן לא עמד טעמם במעשהם אינן ידיים לו.¹⁰⁴ במאמר ניכרת זיקתו הרעיונית לתיאוריה של הרברט ספנסר¹⁰⁵ כשהוא טוען כי "קידומו המוצלח של כל רעיון מותנה בשלושה תנאים: א) שהשגת תכלית ידועה הוא צורך מורגש ללבנו, ב) שהפעולות ידועות הן האמצעים להשגת התכלית ההיא, ג) שהפעולות הן אינן גדולות מכוחנו ולא יגיעתן מרובה מכדי שוויה של התכלית בעינינו."¹⁰⁶ במילים אחרות, שלושת התנאים הם צורך בנחיצות הרעיון, הכרת האמצעים להגשמת הרעיון וזמינות ההגשמה בהישג יד. בנוסף טען שכאשר המציאות לא מספקת הוכחות לאפשרות ההגשמה הרעיונית, הרצון והמסירות לרעיון והגשמתו היא החשובה ביותר, "לפי אשר יגדל בלבבות כח האהבה והחמדה אל התכלית, כן תגדל לא רק התעוררות הרצון להשתדל בהשגתה, למרות רוב היגיעה, כי אם גם אמונת השכל באפשרות השגתה למרות חסרון מופתים מספיקים."¹⁰⁷ על נושאי הרעיון להאמין בהכרח באפשרות הגשמתו לפי תנאי המציאות, ההיגיון והשכל, ויותר מכל עליהם לרצות בהגשמתו ולהתמסר לו, שכן רק כך תשיג התנועה הלאומית את שאיפתה ותרחיב שורותיה ולכן "צריך קודם כל שיהיו גם הם, בעלי הרעיון עצמם, אנשי לב, המסוגלים מטבעם לצמצם כל חיי רוחם על נקודה אחת – רעיון אחד וחפץ אחד, אשר לעבודתו יקדישו כל ימיהם ויקריבו כוחותיהם עד הנשימה האחרונה. כי רק מעשים טובים בהתמכרות שלמה מצדם, המעידים על המצאם בלבם המה אמונה בלי גבול באמתות רעיונם ואהבה בלי מצרים לעבודתו, הם האמצעים היותר נאמנים לעורר אמונה ואהבה גם בלבבות אחרים; באלה, לא בדבר שפתיים בלבד, יכבד הרעיון על פני כל העם."¹⁰⁸

במאמר מלין אחד העם על האמצעים בהם נוקטים חלק מהציונים כדי למשוך את לבות היהודים לעשייה ציונית שבמרכזה עלייה ויישוב לארץ ישראל. מנהיגי חובת ציון, טען, מתארים ליהודים שניתן לרכוש בארץ כך וכך דונם אדמה, להתפרנס ואף לחיות חיי רווחה. הנה כך, טענו התועמלנים ומנהיגי התנועה, יזכה היהודי בהנאה כפולה, גם יעשה "עבודת קודש" של ישוב הארץ וחזרה לנחלת האבות וגם יזכה ברווח אישי. בפועל לאחר שהגיעו לארץ נכחו כי לא כצעתה, ושהדבר מצריך גם ממון וגם עבודה קשה, בעיקר לאורח חיים של עבודת אדמה בה לא היו מורגלים מרבית היהודים בתפוצות. הוא מסביר כי זה מקור הבעיה של התנועה הלאומית בימי העלייה הראשונה, במקום "להכשיר את הלבבות" של היהודים לעשייה הלאומית ולגרום לכך שיהיו מוכנים "לקבל ייסורים באהבה בשביל תכלית כללית", מלבישים על הרעיון מעטפת של תועלת אישית ומשכנעים את היהודים לעשייה לאומית. יש בכך צביעות, הטיח בביקורת, כי לא למען הרעיון הלאומי ועבודה לאומית ירצו היהודים לעלות לארץ ולהתיישב בה, אלא למען התועלת האישית והטבת מצבם האישי. הרי שבכך למעשה אובדת כל המהות של הפעילות הלאומית שאינה באמת פעילות למען הכלל אלא כל אדם לטובתו ולכן "מה יפלא עתה, כי רעיון גדול כזה, בלבשו צורה פחותה כזו, לא יוכל עוד לקחת ללבבות; כי בניין לאומי הנוסד על החשבון היפה ואהבת האדם לנפשו – ישוב ויפול למשוואות, בהיודע לכלל העם, כי החשבון לא עלה יפה..."¹⁰⁹ בהמשך הוא מנתח כיצד הלכה ונטשטשה הזהות הלאומית וההכרה בטובת הכלל בעם היהודי, שהייתה מאפיין קיים בעם עוד מימי משה וקבלת תורתו, והומרה במצוות פרטיות של כל איש לעצמו, "תחת התכלית הלאומית, שלא הספיקה עוד, נתנו למצוות הדת תכלית חדשה, פרטית, כצורך זמנם, והוציאו אותן בזה מתחת שלטון הרגש הלאומי. [...] האהבה הלאומית לא הייתה עוד אהבה טהורה שאינה תלויה בדבר, והצלחת הכלל – התכלית העליונה שבני העם מקריבים לה את תכליותיהם הפרטיות; כי אם להפך: תכלית הכלל היא מעתה לכל יחיד הצלחתו הפרטית, הזמנית או הנצחית, והצלחת הכלל אהובה עליו רק במדה שהוא עצמו יש לו חלק בה."¹¹⁰ במשך הזמן "הצרות הנוראות והנדרודים התכופים, שהגדילו עד לאין קץ דאגת כל איש ישראל לנפשו ולביתו, עזרו עוד יותר להחליש את הרגש הלאומי החלש." ועוד כתב, וזו אחת מטענותיו העיקריות במאמריו, כי יש להכשיר את הלבבות ולהעיר את הרגש הלאומי בעם ישראל ובכך ליצור את הקרקע הפורייה בשדה התודעה היהודית שתוביל לעשייה לאומית טהורה ונטולת אינטרסים אנוכיים, "צריך שרגש לאומי חזק יפעם במעמקי כל הלבבות, עד כי לא יוכל אדם מישראל למצוא מרגוע לנפשו באושרו הפרטי בלבד, ובאמת ובתמים יעלה שם ירושלים על ראש שמחתו – אז תבוא האמונה מאליה, והמעשה אחריה."¹¹¹ בשנת 1889, בעקבות המחלוקת על דרכה של תנועת חובת ציון החליט אחד העם לייסד יחד עם שותפים לדרך באודסה את אגודת הסתרים 'בני משה', "את הצורך והתועלת אשר באגודה לאומית, הכירו אנשים אחדים אוהבי עמם וארץ אבותיהם [...] ובהתאספם יחד במוצאי שבת בשבעה לחודש אדר שני תרמ"ט, הסכימו להתחבר לאגודה אחת."¹¹² זאת בשאיפה למצוא דרך חדשה לשינוי המאמץ הלאומי מעליה לארץ ישראל לתהליך 'הכשרת הלבבות' כדי "להרחיב מעט מעט ממשלת הרעיון בקרב העם, עד שיקומו לו פועלים אמיתיים, שיהיו מוכשרים מכל הצדדים לעסוק בהוצאתו לפועל."¹¹³ טענתו העיקרית הייתה כי כדי להגשים את התחייה הלאומית בארץ יש להכשיר הנהגת יחידים סגולה שינהיגו את העם. החברים הבולטים בתנועה היו לימים מראשי הציונות וביניהם מנחם אוסישקין, מאיר דיזנגוף (לימים ראש העיר הראשון של תל-אביב), הלל יפה, י"ח רבניצקי ועוד. הייתה זו ראשית הגשמת רעיון 'המרכז הרוחני' של אחד העם.

¹⁰⁴ שם, עמ' ג'.

¹⁰⁵ הרברט ספנסר (1820 – 1903): סוציולוג ופילוסוף בריטי שעסק בפוליטיקה תאורטית-חברתית. פיתח רעיונות בדבר אבולוציה חברתית ותרבותית והשפיע על יצירת רעיון הדרוויניזם החברתי.

¹⁰⁶ שם, עמ' ג'.

¹⁰⁷ שם, שם.

¹⁰⁸ שם ד'.

¹⁰⁹ שם, עמ' ד'.

¹¹⁰ שם, ע"ע ה' – ו'.

¹¹¹ נסיון שלא הצליח, על פרשת דרכים ד', עמ' קצט.

¹¹² שם, עמ' רא.

¹¹³ שם, על פרשת דרכים א' עמ' ז'.

אמת מארץ ישראל: "הטפח היותר מכוער"

בשנת 1891 כשהוא כבר מנהיג של ארגון פוליטי ומבקר ידוע של תנועת חיבת ציון, נסע אחד העם לביקור מולדת בארץ ישראל. לאחר שהות קצרה וסיור במושבות הגיע למסקנות קשות והחריף את ביקורתו במאמר נוקב שאף מקרב תומכיו היו שחלקו עליו. "עתה הנה עזבתי את הארץ משאת נפשי, עזבתי בלב נשבר ורוח נכאה", הוא כותב לאחר סיום ביקורו, וביושבו לרשום את רשמיו מביקורו הוא מספר כי "מן האמת הזאת רוצה אני פה לגלות טפח – את הטפח היותר מכוער."¹¹⁴ במאמר כתב על שראה בארץ וניסה להפריך מספר מיתוסים שהיו רווחים בין היהודים בגולה על המצב השורר בה. בין היתר הוא כותב על הידיעות לגבי ערביי הארץ, "רגילים אנו להאמין בחור", כי הערביים הם כלם פראי מדבר, עם הדומה לחמור, ואינם רואים ואינם מבינים את הנעשה מסביב להם. אבל שגיאה גדולה היא. הערבי ככל בני שם, הוא בעל שכל חד ומלא ערמה"¹¹⁵, וממשיך לספר על השלטון הטורקי ואומר כי "רגילים אנו להאמין בחור", כי הממשלה הטורקית חלושה היא ופרועה כל כך, עד שלא תשים לב כלל לכל הנעשה בא"י, ובעד בצע כסף נוכל לעשות שם הכל. [...] אך עלינו לדעת כי השרים הגדולים הם עם זה גם פטריוטים וקנאים עצומים לדתם ולממשלתם, ובשאלות שיש להן איזה יחס לכבוד אחת מאלה ימלאו חובתם באמונה ולא יועיל כל הון וגם התערבות הקונסולים תביא עוד לפעמים רעה תחת טובה."¹¹⁶ אולם עיקר דבריו הם בנושא ההתיישבות. סיורו במושבות אכזב אותו, הוא ראה כי "הנה כעשר קולוניות עומדות וקימות זה שנים אחדות ולא אחת בהן עוד יכולה להתקיים בלי תמיכה. [...] בכל השתדלותי ודרישתי, לא זכיתי לראות אף איש אחד אשר יחיה רק מפרי אדמתו בלבד."¹¹⁷ למעשה היה עד לנוכחות בולטת של פקידות הברון רוטשילד שתמך ברוב המושבות שבהן ביקר אחד העם, ומרביתן נוהלו ונתמכו בסיוע כספי שלדידו אינו טוב בהרבה מכספי ה'חלוקה' המסורתית שרווחה בערי הישוב הישן בארץ. כיצד הגיעו למצב זה? שאל וענה כי למרות ש"המתיישבים הראשונים הביאו אתם אמנם אידיאליסמוס הרבה, ואחדים מהם – גם כסף מעט או הרבה, אך לכלם חסרים הכשרונות והתכונות המוכרחים לעבודת אדמה, ואינם מסוגלים להיות אכרים פשוטים, לעבוד עבודה קשה הם ובני ביתם ולהסתפק עם זה במועט היותר אפשרי."¹¹⁸ אחד העם מטיל את האשמה על מנהיגי חיבת ציון בתעמולה כוזבת ויצירת דיסאינפורמציה וטען כי הם ככל הנראה הבינו שמעטים היהודים המתעניינים בארץ מסיבות אידיאולוגיות, ולכן כדי לשכנעם לעלות ארצה, פשוט המציאו נתונים וייפו את המציאות בארץ, "הם מאמינים להביא תועלת ליישוב הארץ על ידי בשורות טובות בדויות מלב. מרגישים הם, כי ההמון הגדול רחוק מאוד מאהבת ציון והאמת לבדה לא תספיק למשוך לבו, על כן הם מתירים לעצמם לשקר 'לשם שמיים', להלל ולשבח את הארץ ואת פריה בהגזמה יתרה."¹¹⁹ לכן מידת מסירותם של העולים לתנועה הלאומית ודבקותם במטרה אינה מספיקה, אם בכלל קיימת, והכשרתם לחיים בתנאי הארץ לוקה בחסר והם מוצאים עצמם נזקקים לתרומות וחסדי אפטרופוסים למיניהם. לכן, רק האידיאליסטיים ביותר יוכלו לשרוד ולהתפתח בארץ, אלו הבאים למטרות עסקיות ובמטרה "לעשות כסף קל" יעזבו את הארץ כשיגלו שהולכו אותם שולל, הוא טוען ומוסיף כי על התנועה הלאומית להתבסס על כנות ואמת ועל ערכים ולא מרמה ואשליות, "אינן ספק, כי אם היתה התנועה יוצאת ממקור טהור ונשענת על ידיעות נאמנות, אז לא היה אפשר כלל שתלבוש צורה כזו. כל אלה שרוצים להתעשר ואינם רוצים לעבוד, היו מבקשים אז את עשרם במקום אחר ולא ארץ ישראל היו באים רק אנשים מישראל שהארץ ועבודתה חביבה עליהם מצד עצמה, לא מצד ההכנסות הגדולות, אנשים אשר באמת ובתמים מאסו בחיים של בזיון ופזור הנפש וילכו לארץ אבותיהם בהחלטה גמורה לעזוב כל מדותיהם המגוננות, תולדות המסחר, ולהתמכר בכל לבבם לעבודה גופנית עם מנוחה רוחנית. [...] לא כן עתה, שרוב הבאים לארץ אינם באים אלא על יסוד אותם החשבונות, המבטיחים להם כנסה מרובה תמורת עבודה מועטה (או רק תמורת השגחה על עבודת אחרים)."¹²⁰ לא בעלי הון אינטרסנטים, ולא יהודים נרדפים מוכי עוני המחפשים מקלט הם שיהיו ראשוני המגשימים, אלא דווקא יהודי המערב מהמעמדות הבינוניים הם שיוכלו להתחיל במפעל ההגשמה הציוני בארץ, "מחסדי 'נדיבים' יחידים, אך אם צדקתם כהררי אל, לא יושע ישראל: זאת הורה כבר הנסיון. גם מאחינו במזרח אירופא אין לקוות הרבה. מצבם החמרי והמוסרי והמדיני לא יתן להם לעשות גדולות ומה גם לעמוד בראש. [...] לא נשאר לנו איפוא כי אם לפנות אל אחינו שבמערב, ביחוד – באנגליא, המתעסקים הרבה בימים האחרונים בשאלת יישוב א"י. [...] הם אנשים שהורגלו לחיי סדרים ויודעים מה היא פעולה מתוקנת ועם זה יש להם גם כל האמצעים הנחוצים – הם היו צריכים ליסד חברה לאומית גדולה ליישוב א"י."¹²¹ המסקנה העיקרית של אחד העם מביקורו בארץ ישראל באותה שנה היא שאין לתנועה הציונית כל סדר ואורגניזציה, וזה מקור המצוקות של התנועה הלאומית, "לפי מצב הדברים עתה, שאין שיטה ואין סדר ואין אחדות בכל מעשינו, שכל איש רוח (ולפעמים גם משוגע ממש) חושב עצמו למשיח קטן וקופץ בראש להושיע את ישראל – עתה אין לשער את הנזק היוצא מן המדה הזאת. די למי שיהיה ליסד בעירו איזו אגודה, ולא גם על יסוד רעוע וחשבונות של תהו, מיד יוצאים רבים בעקבותיו, ואגודות כאלה, כמעט בלי כל שנוי, תוסדנה בזמן קצר עוד בערים רבות, בלי כל חקירה ודרישה, אם יש ממש בדבר, מבלי לשאול תורה מפי הנסיון, ומבלי שים אל לב, כי לא כל מה שאפשר במקום אחד, אפשר בכל מקום, ולא כל מה שיפה לחבר אנשים נבחרים ואוהבי ציון באמת, הקרובים זה לזה בדעותיהם ותכונותיהם, יפה לכל אספסוף של אנשים מן השוק."¹²² דרוש אפוא סדר וארגון, דרושה ההבנה כי "למלחמה כבדה אנחנו יוצאים וכי למלחמה כזו דרושות הכנות גדולות, [...] ויתר על כל דרושים מנהיגים בקיאים ומוכשרים לכך,

¹¹⁴ אמת מארץ ישראל מאמר ראשון, שם, עמ' כו.

¹¹⁵ שם, עמ' כח.

¹¹⁶ שם, שם.

¹¹⁷ שם, עמ' לח.

¹¹⁸ שם, שם.

¹¹⁹ שם, עמ' ל.

¹²⁰ שם, עמ' לא.

¹²¹ שם, ע"ע מ-מא.

¹²² שם, עמ' לב.

אשר ילכו לפני ההמון, יאחדו ויסדרו כל הפעולות בהסכם עם צרכי המטרה. ועוד הוא טוען כי העיקר הוא "לא כמות מעשינו, כי אם איכותם, ומן הנקודה הזאת עלינו להשקיף על מצב ענייננו עתה בארץ, אם לא נחפוץ לרמות את עצמנו ואת העם המאמין בנו."¹²³

לאחר פרסום מאמרו על שני חלקיו עלה המוניטין של אחד העם כמבקר הפנימי של התנועה הלאומית. אולם הוא גם פגע בו בצורה קשה מאוד. חלק מתומכיו נרתעו מהנימה הביקורתית והנוקשה כלפי ההתיישבות בארץ. רבים מתומכיו ראו בו כמנהיג שראוי להוביל את התנועה הלאומית, אולם לאחר פרסום המאמר שאיפה זו הלכה ונגוזה באחת. למאמר היו נספחים בעקבות הביקורת השופפת נגדו, ואין המשמעות שלא היו תומכים בדבריו, אכן היו, אך רבים ביקרו את גישתו. הביקורת הקשה של צורת ההתיישבות שנקטה בה חיבת ציון חיזקה בקרבם את רעיון המרכז הרוחני, וזאת התבטאה במאמרים שפרסם כמו 'כהן ונביא' שנעסוק בו כעת.

מרכז רוחני – "עבודה ארוכה לדורות"

לאחר מסעו לארץ ישראל הלכה והתחדדה אצלו ההבנה כי יש צורך בשיטת פעולה אחרת, כפי שביקש "ללמוד מן הנסיון", שהוכיח כי שיטת העלייה וההתיישבות בארץ לפי מתכונתה הנוכחית פשוט לא עובדת. לשם כך, טען, יש להכין את העם למשימה, ותהליך הכנה זה הוא ממושך ודורש כוחות רבים, בדומה לנדודי בני ישראל במדבר בהשגחתו של משה. צריך אפוא גם היום 'משה' שיכין את העם לכניסתו אל הארץ המובטחת, ועד שהעם לא יכשיר או יוכשר להתחדשות רוחנית, כל ניסיון שיעשה נידון לכישלון, לשם כך נוצרה "אגודת 'בני משה', לאות לכל החברים, כי ישאו עיניהם תמיד אל בחיר עמנו זה והתבוננו אל כל אשר עשה ואשר סבל באהבתו את עמו, למען ידעו מה האהבה הזאת דורשת מאתם. [...] ככל יתר האגודות הלאומיות אשר נוסדו לפניו, שמה לה גם היא למטרה עליונה ואחרונה: 'תחיית עמנו בארץ אבותינו'. אפס כי לפי דעתה אין תקווה לתשועתנו ממעשים בודדים בארץ ישראל, [...] כי להשגת מטרה לאומית דרושה גם עבודה לאומית בהתאחדות מיטב הכחות הלאומיים, החמריים והשכליים, אחדות מוסרית פנימית; דרושה עבודה ארוכה לדורות, אשר תתנהל לאט לאט, לא בערבוביא, לא ברעש ובחפזון, כי אם 'בזהירות ובתמינות' וסבלנות."¹²⁴ אחד העם האמין בבניית סדר יום אינטלקטואלי שבו ייקחו חלק מרכזי משכילים יהודים בעלי תודעה לאומית, מעייני מורים ומחנכים של העם כולו, נושאי הבשורה והנבואה, שעליהם "להכין ולחנך רוח העם לתחיתו הלאומית בארץ אבותינו."¹²⁵ במאמרו 'כהן ונביא' ניתן לראות את יסודות חשיבתו על תפקיד הנביא נושא החזון, "הנביא הוא על כן כח מקורי. פעולתו עושה רושם על תכונת ההרמוניא הכללית, בעוד שהוא עצמו אינו נגרר אחר הרמוניא זו, אלא נשאר תמיד בפרטיותו, קיצוני, מצומצם, שומר משמרת צד אחד ועינו צרה בכל נטיה לצד אחר."¹²⁶ במציאות זו האנשים המוכשרים ביותר להנהיג את העם לקראת הגאולה הם קבוצה של נביאים שיכינו אותו בתהליך ארוך של נדודים במדבר אל הכניסה המיידית לארץ ישראל והגשמת החזון. הנביא הוא אדם אשר דבק בצדק ויהי מה, קנאותו היא תכונה טבעית ונדרשת, כפי שתיאר במאמרו 'משה' כי "שתי תכונות יסודיות יש לו להנביא, שבהן הוא נבדל משאר בני אדם: (א) הנביא הוא איש האמת. רואה הוא את החיים כמו שהם וקולט רשמיהם בלי נטיות עצמיות, ומה שרואה הוא מגיד כמו שרואה, בלי חשבונות צדדיים. ומגיד הוא את האמת לא מפני שרצונו בכך, לא מפני שבדק ומצא, שכן מחויב הוא לעשות, אלא מפני שפן מוכרח הוא לעשות, מפני שזו היא תכונה מיוחדת לרוחו, תכונה, שאין ביכולתו להשתחרר ממנה, אפילו אם רוצה הוא להשתחרר. [...] (ב) הנביא הוא איש הקצוות. מצמצם הוא דעתו ולבו באידיאל שלו, שבו הוא מוצא תכלית החיים ולו הוא רוצה לשעבד את החיים עד הקצה האחרון, בלי שיור כל שהוא. בפנימיות נפשו נושא הוא עולם שלם, אידיאלי, ולפיהו יעמול לתקן גם את העולם החיצוני, המוחשי. מכיר הוא הפרה ברורה, שכן צריך להיות, וזה מספיק לו בשביל לדרוש בכל תוקף, שכך יהיה באמת, ואינו יכול לקבל שום אמתלא, ואינו יכול להסכים לשום פשרה, ואינו נח מזעפו ותוכחתו, אף אם כל היקום יתנגד לו. ומתוך שתי אלו התכונות היסודיות יוצאת תכונה שלישית, המורכבת משתייהן יחד: שלטון הצדק המוחלט בנפשו של הנביא, בדבריו וכל מעשיו. בהיותו איש האמת, איאפשר שלא יהיה גם איש הצדק. כי מה הוא הצדק, אם לא האמת במעשה? [...] ולפי שפך הוא מצבו של הנביא, שמצד אחד אינו יכול לתקן את החיים לפי רוחו בהחלט, ומצד אחר אינו מוכשר לרמות את עצמו ולהעלים עין ממגרעותיהם, – לכן אין ביכולתו לעולם להשלים עם חיייהוה, שהוא שרוי בתוכם."¹²⁷ הנביא קיצוני מטבעו ולא מסוגל לפשרה או סתגלנות עם המציאות הקיימת. הסתגלנות והפשרה הן תכונות השייכות לאנשים פחות מקוריים שהם 'הכוהנים', העתידים להניח את היסודות הפיזיים להגשמת חזון הנביאים, "לא כך הוא הכהן. הוא עולה על הבמה אחר שכבר הצליחה הנבואה לפלס נתיב לרעיונה, להטות את 'התנועה הבינונית' במדה ידועה אל 'צדה' ולכונן ככה 'הרמוניא כללית' חדשה בין הכוחות הפועלים. ואף על פי שגם הוא, הכהן, משמש את הרעיון וחפץ בקיומו, אבל הוא אינו מבני ענק, ובאין בלבו העוז הדרוש למלחמת עולם נגד ההכרח והמציאות, נוטה הוא יותר להרפין ראשו לפני ההכרח ולכרות ברית עם המציאות. תחת להשאר בצמצומו של הנביא ולדרוש מאת החיים מה שלא יוכלו לתת, מרחיב הוא את דעתו והשקפתו על היחס שבינם ובין רעיונו ואינו מבקש 'מה שצריך להיות', כי אם רק 'מה שאפשר להיות'. [...] הרעיון הכהני איננו אפוא עוד כוח מקורי, אלא הרפכה מקרית מכוחות שונים, שאין בינם שום יחס עצמי, זולת מה שפגשו אלו באלו במקרה והתנגשו יחד על שדה החיים בזמן ידוע והיו אנוסים על ידי זה לשתף פעולותיהם בתנועה בינונית אחת."¹²⁸

¹²³ שם, עמ' כט.

¹²⁴ נסיון שלא הצליח, על פרשת דרכים ד', עמ' רג.

¹²⁵ שם, עמ' רז.

¹²⁶ כהן ונביא, שם, עמ' קפא.

¹²⁷ משה, על פרשת דרכים ג', עמ' ריג.

¹²⁸ כהן ונביא, שם.

את תפקיד 'הנביא' ייעד לאגודת 'בני משה' שייסד יחד עם שותפיו לדרך הרעיונית ב-1889, וחזונה העיקרי היה הכשרת הלבבות, "לקנות לה לבבות ולחבב את שמה ותעודתה על הכריות באמצעים מוסריים. כלומר, להרחיב את מובן 'הלאומיות' ולעשותה למושג נעלה ונשגב, לאידיאל מוסרי, אשר במרכזות – אהבת ישראל.¹²⁹ בכך שאף ליצור גרעין של אנשים בעלי הכרה לאומית שיבטיחו שחזון העתיד של 'בני משה' ימלא תפקיד נכבד ומכריע בתנועת חיבת ציון, "כדי לאחד איפוא את הכחות הלאומיים וכדי לסדר את העבודה הלאומית ככל הדרוש להשגת המטרה הלאומית – לכך נוצרה 'אגודת בני משה'.¹³⁰ ברעיון המרכז הרוחני רצה להוכיח אחד העם שהוא מסוגל ליצור פתרונות מקוריים לבעיית היהדות ולא רק להטיח דברי ביקורת. אך ב-1898, כעשור לאחר הקמתה, התפרקה האגודה ואחד העם ייחס את מפלתה לבעייתיות הפנימיות של האגודה ולחוסר הניסיון הפוליטי של חבריה, להיעדר חזון אחיד של החברים, למחלוקות והפער בין השאיפות הלאומיות של חבריה. בדברים שבדיעבד כתב, "המשגה הזו הוא מה שבאמת נתקבצו תחת דגלנו אנשים רחוקים מאד זה מזה בהשקפותיהם היסודיות על דבר רוח האגודה ומטרתה ואופני עבודתה. כל היחס שביניהם, אשר הביאם להתחבר יחד, הוא – מה שכולם חובבי ציון אמיתיים, המסורים לעבודה הצבור בלב שלם, וכולם הרגישו את הצורך לבור מתוך המון חובבי ציון את מיטב הכחות ולחברם לעבודה משותפת באחדות ובסדרים. אבל במהות העבודה הזאת וגם במושג האחדות והסדרים רחוקים הלבבות ריחוק גמור, וכל אחד, בתתו ידו לאגודתנו, קוה למצוא בה מה שלבו חפץ.¹³¹ לבסוף טען שהמשבר הגדול ביותר שנקלעה אליו האגודה הוא היעדר רצון ואמונה, "לא סבות צדדיות ומעצורים מקריים אשמים בזה. לו היה בנו הרצון אמתי לחיות ואמונה אמיתית באפשרותנו חיינו, לא היה שום מעצור עוצר בעדנו מלעשות כל הדרוש בשביל להציל את האגודה ממוות או מגסיסה תמידית הקשה ממוות. אבל באמת אין בנו הרצון הזה מפני שנכרתה מלבנו האמונה הזאת.¹³¹ האגודה פשוט ניסתה להשיג יותר ממה שהיה באפשרותה בזמן קצר, לכן היה עליה לשלם מחיר על דחיקת הקץ. לכן "בקיץ שנת תרנ"ז, כשנתעוררה תנועת הציוניות המדינית, בטלה האגודה מאליה מפני קול המונה של בזיליא.¹³² כך מתחילה תקופה חדשה בתולדות התנועה הלאומית היהודית – הציונות המדינית.

הרצל והציונות המדינית – "תקווה מוגזמת לישועה קרובה"

לאחר שדעכה אגודת הנביאים שייסד, הרגיש אחד העם צורך להתמסר לעבודתו הספרותית ודבק בגישה כי יש לשקוד על שיקום התרבות היהודית בדור העומד בפני אבדון, אם מפני התבוללות ואם מפני סיבות אחרות. תפקידו כעורך 'השילוח', ירחון עברי שהחל להתפרסם ב-1896, היה בעיניו לא פחות מ'מלאכת קודש'. אך בימים ההם כוכב חדש הופיע בשמי העולם היהודי ורעיון חדש ששמו 'מדינת היהודים'. עם הופעת בנימין זאב הרצל על בימת הלאומיות היהודית, התחיל להתגבש מרכז ציוני שעבר ממזרח אירופה למרכז. הרצל בימים ההם היה סופר מפורסם בעל מעמד מכובד בספרות האירופית, בעוד אחד העם, על אף הכבוד שרכשו לו, היה חבר הוועד הפועל של תנועה יהודית לאומית קטנה יחסית, הוגה דעות ועורכו של ירחון קטן שפורסם בתחומי הפריפריה היהודית של האימפריה הרוסית בקרב דוברי השפה העברית בלבד. שמו של הרצל הלך לפניו, אך אחד העם לא התרשם, הוא ראה בשאיפותיו של הרצל יומרניות ומנותקות מהמציאות וטען שהוא מקטין את הממד התרבותי-זהותי של הלאומיות היהודית, מתרכז במוטיבים חיצוניים כמו האנטישמיות וחוסר ידע והיכרות עם כל אשר קדם לו בעולם היהודי. בנוסף סגננו הפוליטי, פנייתו אל ההמונים בשילוב הבטחתו לגאולה עוררו השוואות עם נביאי שקר מהעבר, ואחד העם תיאר אותו כשבטאי צבי מודרני שמעורר "בלב המון העם תקווה מוגזמת לישועה קרובה. וכה הציתו בלבבות אשר זרה, התלהבות של קדחת, אשר הביאה אל האספה בבזיליא ערב רב של נערים, אם בשנים או בדעת, שהקדירו את יפעתה ועשוה לשחוק בהבליהם הרבים. [...] יאמרו אחרים מה שיאמרו, אם מתמימותם היתרה או מסכות יותר גרועות - אני לא אמנע מקרוא: הזהרו! הסכנה קרובה והריאקציה עומדת מאחורי כתלנו. גם ההתלהבות החדשה מלאכותית היא, כאחותה הבכירה, וגם היא סופה להביא את היאוש לרגלי התקווה הנכזבת."¹³³ אחד העם נכח בקונגרס הציוני הראשון בבאזל ושוחח במהלכו פעמיים עם הרצל, בו ראה אדם פזיז וקל דעת. לטענתו, הקונגרס הציוני הראשון הוכיח את פזיזותו וחוסר סבלנותו של העם היהודי להמתין עד שיוכשרו התנאים בארץ ישראל, כפי שכתב במאמר הפולמוס הראשון שלו לאחר הקונגרס כי "הפזיזות – הקללה הזאת הרובצת עלינו ומחבלת כל מעשינו – נראתה גם הפעם בכל תקפה. אלו היו מחוללי האספה הזאת מזדיינים בסבלנות והיו אומרים בפה מלא מראש, כי אמנם עקבות המשיח עוד לא נראו בארץ וכי אין כחנו לע"ע [לעת-עתה] אלא בפנינו ובלבבנו: להחיות את רוחנו הלאומי ולבשר את התחיה הזאת בקהל רב - אז אין ספק, שרשימת הנאספים הייתה קטנה הרבה יותר מעתה, ותחת שלשת ימים, הייתה האספה גומרת מעשיה ביום אחד. אבל היום הזה שקול היה אז כנגד דורות שלמים."¹³⁴ את הקונגרס עזב ברוח נכאה ומודאג באשר לעתידה של התנועה הלאומית היהודית. כפי שכתב במכתב למכר לפני שעזב את באזל, "אתמול בערב נגמרה האסיפה. עוד ראשי עלי יכאב, ועצבי רועשים. ואינני מרשה לי להגיד מה שלבבי כי לא אוכל לעצור בעד רגשותי."

אחד העם המשיך להטיל ספק בשיטה הדיפלומטית של הרצל. ועם זאת, ציין גם מספר נקודות זכות לטובתו. ראשית, הצליח הרצל להעמיד את הציונות במוקד ההתעניינות האירופית, ובמקביל טען שלא חידש פרט לכך, ועדיין המטרה החשובה היא הממד התרבותי-זהותי, "התשובה הלאומית על שאלת היהודים פרצה ככה את גדר 'הצניעות' ויצאה לרשות הרבים. נתפרשה לכל העולם בקול רם, בשפה ברורה, בקומה זקופה [...] וזה הכל.

¹²⁹ ניסיון שלא הצליח, על פרשת דרכים ד', עמ' ר.

¹³⁰ שם, עמ' רכה.

¹³¹ שם, עמ' רכו.

¹³² שם, עמ' רכז.

¹³³ "הקונגרס הציוני הראשון", על פרשת דרכים ג', ע"ע נד-נה.

¹³⁴ שם, עמ' נד.

יותר לא יכלה האספה הזאת לעשות. [...] כי למה נרמה את עצמנו? מכל המטרות הגדולות ש'חבת ציון' שואפת להן, רק אחת היא לע"ע שבכחנו להתקרב אליה באמת במדה נכונה, והיא - המטרה המוסרית. לשחרר את עצמנו מן העבדות הפנימית.¹³⁵ [...] בנוגע לעצם הקונגרס והחזיונות החיצוניים שנגלו בו ועל ידו, לא הביאה לנו מחברתו של ד"ר הרצל כל חדש.¹³⁶ הוא המשיך וטען שההישג השני של הרצל הוא בהצלחתו להשיב חלק מ'יהודי המערב', כלומר יהודי מרכז-מערב אירופה המתבוללים, אמנם באמצעים מלאכותיים, אל חיק עמם, "ואולם אחרי כל אלה, מודה אני, שה'ציוניסמוס' המערבי טוב ומועיל מאוד ליהודי המערב, אלה אשר היהדות כבר נשתכחה מהם כמעט, ורק איזה רגש כזה ובלתי מובן להם לעצמם הוא כל הקשר שבינם ובין עמם.¹³⁷ אך מיד לאחר מכן מטיח שוב בהרצל כי 'החזיונות המערבית' שלו היא שטחית, שכן היא ילידת האנטישמיות ולכן דינה להיעלם מיד אם האנטישמיות תעלם, ואילו החזיונות המזרחית (מזרח אירופית) תמשיך להתקיים גם אם ייעלמו התופעות האנטישמיות. לעומת תנועת הרצל, טען, חיבת ציון המזרח אירופית נולדה מתוך ההכרה שהתנאים בגולה נעשו בלתי נסבלים ושיש לשוב אל הערכים היהודיים ההיסטוריים, מתוך הכרה פנימית-חיובית (תרבותית) ולא מתוך הכרח חיצוני-שלילי (אנטישמיות), וכתב "האנטיסמיטיסמוס הוליד את הרצל, הרצל הוליד את 'מדינת היהודים', מדינת היהודים - את ה'ציוניסמוס', והציוניסמוס - את הקונגרס. האנטיסמיטיסמוס הוא אפוא עילת העלות בכל התנועה הזאת. [...] בא האנטיסמיטיסמוס ופקח את עיניהם של יהודי המערב והכירו פתאום את האמת, שעדיין יש אומה יהודית בעולם ושהם עצמם אינם לא אשכנזים ולא צרפתים וכו', כי אם בני אומתם היהודית בלבד. [...] אנו למדים כי נשמת כל התנועה עדיין היא גם עתה רק האנטיסמיטיסמוס בלבד, כי עדיין צריכה היא להשפעה' תמידית מצד יולדה זה, בתינוק שצריך לאמו בכל שעה, ואלמלי עבר הוא ובטל פתאום מן העולם, לא היתה גם היא יכולה להתקיים אפילו שעה אחת. וההרגשה העמוקה הזאת שמרגיש המחבר בלבדו, כי הלאומיות היהודית שלו אינה עוד בריה העומדת ברושע עצמה, אלא שואבת כח חיוני יום יום ממקום האנטיסמיטיסמוס - ההרגשה הזאת גרמה לו להקיש מן הפרט על הכלל ולחשוב בטעות, כי הציוניסמוס המערבי הוא דמות דיוקנה של האומה כולה, וכי גם היא כל קיומה תלוי במציאות השנאה מבחוץ. [...] הציוניסמוס הזה רואה אפוא את היהודים - אנשים נפרדים המאוחדים בעל כרחם על ידי 'האויב המשותף'; אבל אינו רואה את היהדות - חטיבה אחת השואפת להתקיים באחדותה גם בלי כל הכרח חיצוני. זה הוא חסרונו העיקרי, המתגלה בכל הליכותיו ומעשיו. [...] גם בחזיון זה נוטה הוא לראות יד 'האויב המשותף', ולא ידע, כי פה עמדה לנגד עיניו היהדות ההיסטורית, כחה של קולטורה לאומית גדולה ועתיקה, שיערה את בניה בצלמה ואחדה אותם על ידי טופס רוחני אחד מוגבל, הקיים ועומד בזכות עצמו, ולא בחסדי האיבה החיצונית. [...] נחוץ היה רק שתבוא סבה מן החוץ ותגלה להם את עצמותם הנסתרת מעיניהם - ומיד הכירו את עצמם, ומה שהיה חי בלבם לפני זה שלא מדעתם ורצונם חזר וקבל צורה של ידיעה ברורה ורצון חופשי.¹³⁸ זו תפישתו התרבותית-מוסרית של אחד העם, שהניסיון של הרצל להביא לפתרון מהיר נולד בעקבות הכרח חיצוני-שלילי, לכן גם הדגש על סממנים חיצוניים מלאכותיים. לתפישתו, התרבות כיוצרת זהות היא האמצעי הפנימי-חיובי לשיקומו של העם היהודי. הקמת מדינה בלבד לא תשיג מטרה זו, היהודים יסיפו להיות מפוזרים בין האומות, עניים בחומר וברוח גם אם יעלו לארץ ישראל וגם אם לא, "אפשר להטיל ספק גם בעצם הדבר, אם בהיפוך 'מדינת היהודים' בזמננו, ולוא גם בצורה היותר שלמה שאפשר לנו לצייר במחשבתנו, לפי מצב העולם עתה בכלל - היתה לנו רשות לאמור כי נפתרה 'שאלתנו' בשלמותה והאידיאל הלאומי הושג.¹³⁹ וההיסטוריה מלמד, כי בימי מלכי בית הורדוס היתה ארץ ישראל אמנם 'מדינת היהודים', אבל הקולטורה הלאומית היתה בזויה ונרדפת, והמלכות עשתה כל מה שביכלתה בשביל לטעת בארץ את הקולטורה הרומית ובזויה כוחות האומה לבנין היכלי אליילים ובתי קרקסאות וכו'. מדינת יהודים כזו תהיה סם המות לעמנו ותשפיל רוחו עד עפר.¹⁴⁰

לאחר הקונגרס הראשון ומאמר הפולמוס שלו על הרצל ושיטתו, הייתה התגובה הנגדית קשה. רבים טענו שההסבר ההגיוני למאמרו הביקורתי הוא קנאותו בהרצל. טענו שאינו מסוגל להעריך את חשיבות הפנייה אל הרגש, תחום שהרצל הצטיין בו. טענו שהוא אדם יסודי ורציונלי מדי ולא מבין את דרכי פעולתה של פוליטיקה ההמונים, הוא רואה את החינוך המוסרי מחדש כתנאי לגאולת הארץ ושואף להשיג באופן לא מעשי את חזונו. זהו תהליך מסורבל וארוך ויש שטענו שבלתי ניתן להגשמה. ואמנם טענות אלו אינן רחוקות מהמציאות, עדות לכך אפשר למצוא בדבריו, "על כן התרחבה ה'ציוניות' בלב הנביאים והעמידה את החזון הגדול לאחרית הימים, שיגור זאב עם כבש ולא ישא עוד גוי אל גוי חרב, ואז ישכון גם ישראל לבטח בארצו. האידיאל האנושי הזה היה ויהיה על כן חלק עצמי מן האידיאל הלאומי של ישראל, ו'מדינת היהודים' תוכל רק אז להמציא לו מנוחה, כשהצדק העולמי ישב לכסא וימשול בחיי העמים והמדינות.¹⁴¹ הקבוץ הזה, שיתלקט מעט מעט, יהיה ברבות הימים למרכז האומה, בו יתגשם רוחה בטהרתו, יתפתח לכל צדדיו ויגיע עד השלמות האפשרית לו. [...] שיהיו מוכשרים להשתמש בשעת הכושר בשביל ליסד שם 'מדינה' - לא רק מדינת יהודים, כי אם מדינה יהודית באמת.¹⁴² לאחר הדברים הקשים שהוטחו נגדו, הודה בתגובה שהוא מתחרט על הביטויים הקשים שבהם השתמש, וטען שהסיבה לכך היא שהמאמר היה קצר מידי, אך אינו חוזר בו מדבריו אלא רק מהצורה בה כתב אותם, "ובתוך ההרמוניא הכללית הזאת לא יפלא אפוא, כי הערתי הקטנה על דבר הקונגרס נחשבה כדיוסונס והעירה עלי חמת רבים עד להשחית. גם מראש ידעתי אמנם, כי דברים כאלו בעת כזאת לא יהיו מחוללים לי, והכינוי עצמי לשמוע במנוחה קול משק "מליצות רמות" וחדודים מסופקים - כי ה' הטובה על סופרינו בכמו אלה - ולשתוק. [...] הרשיתי לי בהערתי ההיא לקצר מאד,

¹³⁵ שם, עמ' נג'.

¹³⁶ הקונגרס ויצרו, שם, עמ' נו'.

¹³⁷ שם עמ' לד'.

¹³⁸ שם, ע"ע נח - נט'.

¹³⁹ הקונגרס הציוני הראשון, שם, עמ' נג'.

¹⁴⁰ מדינת היהודים וצרת היהודים, על פרשת דרכים ב', עמ' ל'.

¹⁴¹ הקונגרס הציוני הראשון, על פרשת דרכים ג', עמ' נד'.

¹⁴² מדינת היהודים וצרת היהודים, על פרשת דרכים ב', עמ' כט'.

בסמכי על טובי הקוראים, שימלאו מדעתם את החסר, על ידי צירוף הדברים לשאר השקפותי הידועות להם מכבר. עתה רואה אני, כי טעיתי ונתתי מקום להכניס בדברי כוונות זרות ודעות רחוקות מלבי. ¹⁴³ בימים שלאחר הקונגרס הראשון היה קולו כקול קורא במדבר, אולם בהדרגה החל הדבר להשתנות. בכינוס ציוני רוסייה זמן קצר לפני הקונגרס הציוני השני, טען שבמצע באזל אין כמעט דבר שחברי חיבת ציון אינם יכולים לאמצו לפי שיטתם הלאומית, פרט לסעיף האחרון שאישר את מחויבותו של הקונגרס להשיג הסכמה ממשלתית בינלאומית. הבעיה, טען אחד העם, אינה המצע אלא דרכי הפעולה, ששמים דגש על יצירת מקום מקלט יהודי, "את המשפט הזה, כמו שהוא כתוב, יכולים היו לקבל גם הרבה מחובבי ציון המזרחיים. כי גם ביניהם נמצאו אנשים אשר זה כבר התנגדו להרחבת הישוב בלי 'זכויות מספיקות לבטחון', בלי רשיון מוחלט להתישב בארץ בפרהסיא ולקנות קרקעות ולבנות בתים ולעבוד כל עבודה באין מפריע. אבל לא בזכויות כאלה מדברים המדיניים. להם זכויות כאלו, או אפילו גדולות מאלו, אינן מספיקות לבטחון, כל זמן שנתונות הן בדרך פרטית, ולא בדרך מדינית." ¹⁴⁴ רעיון מדיני שאינו נשען על הקולטורה הלאומית מסוגל להסב לב עם מאחרי הכח הרוחני שבו ולהוליד בקרבו נטיה לבקש 'כבודו' בהשגת כח גשמי וממשלה מדינית, ועל ידי זה יפסק החוט המקשרו עם העבר וישמט הבסיס ההיסטורי מתחתיו. ¹⁴⁵ השפעת הנאום של אחד העם הורגשה בקרב באי הקונגרס הציוני השני שהיו נוכחים באותו כינוס, והתחילו להישמע דברים בזכות תכניתו הרוחנית תרבותית. בסופו של דבר, חשב לעצמו, לא נס לחו.

לסיכום עיונו – "עד הנשימה האחרונה"

"פָּחֵם לְגִתְּלִים וְעֵצִים לְאֵשׁ וְאִישׁ מְדִינָה מְדוּנִים לְחֶרֶת רִיב" נכתב בספר משלי ¹⁴⁶. יש שיאמרו שכזה היה אחד העם, 'איש מדונים' ומתחרר ריב, אך המעמיק לקרוא בכתביו ימצא הרבה מעבר, יימצא אדם שהיה מסור בכל מאודו לאמונתו הציונית, שזהותו היהודית והלאומית תפסה חלק מרכזי בתודעתו והשפיעה על הווייתו, והשפיע על רבים וטובים בתנועה הציונית.

כבר ראינו את דברי ביאליק שראה בו כמורה רוחני, אך לא רק על ביאליק השפיע. יוסף אהרונוביץ, מאנשי 'הפועל הצעיר', כתב על השפעתו גם על א.ד. גורדון, והוא מספר כי "בימי נעוריו [של א.ד. גורדון] בשעה שהתחיל ללמוד מדעים ולקרוא בספרות בשפות שונות נתקל קודם בספרות ה'השכלה' ממין ידוע ונפשו סלדה בה. היא נתגלתה לפניו בכל הבטלנות וחוסר הטעם והתרבות שבה והוא הדיר עצמו מקריאה בה. 'ספרות זו היתה בשבילי סמל קלונו וירידתנו, ובכאב לב התרחקתי ממנה.' על השינויים שבאו בינתיים בספרות העברית לא ידע כלום, כי לאחר שיצא גזר דינה מלפניו, הייתה פרישתו ממנה קיצונית. וכשהביא לו מי שהוא במתנה את הכרך הראשון של 'על פרשת דרכים' קיבלהו מתוך נימוס וגנזהו בביתו בלי הסיר ממנו את הנייר שבו היה עטוף. רק כעבור חצי שנה, אחרי שאחד מחניכיו הכריחהו פעם לקרוא ב'השילוח' איזה מאמר של אחד העם, עמד פתאום על טעותו ועולם חדש נגלה לפניו. 'האמנם מהפכה כזו באה בספרותנו, ואני ישנתי שנת חוני המעגל ולא ידעתי!' קרא בהתרגשות. אז בא הביתה והוציא את 'על פרשת דרכים' מהגניזה ובמשך שני ימים רצופים לא נפרד ממנו."

¹⁴³ שם, עמ' כג.

¹⁴⁴ הקונגרס ויוצרו, על פרשת דרכים ג', עמ' נו.

¹⁴⁵ מדינת היהודים וצרת היהודים, על פרשת דרכים ב', עמ' כט.

¹⁴⁶ משלי, פרק כו, פסוק כ"א.

הציונות המדינית של בנימין זאב הרצל

(1860 – 1904)

"לך ובשר ליהודים,

שעוד מעט אבוא ואראה גדולות ונפלאות

לעמי ולכל העולם כולו!"

ב.ז. הרצל

"זה זמן לא כביר, שאני עובד במפעל, אשר גדולתו היא לאין שעור. הוא ממלא את נפשי עד מעבר לתחום ההכרה"¹⁴⁷, כתב הרצל ביומנו בפריז שנת 1895 תחת הכותרת "בעניינם של ישראל". בבואנו לספר על אישיות פוליטית ואידיאולוגית ידועה, אנו נוטים לספר את הגורמים הפוליטיים, הלאומיים והדתיים, כלומר המימד הציבורי, שהניע את אותה אישיות אך ממעיטים לדון על התודעה האינדיבידואלית, התודעה האישית המנחה של האדם עצמו. אם כך, לפני שנדון על 'הציונות של הרצל' עלינו להתעכב מעט על הלך הרוח של הרצל שהיא גם רוח העת החדשה שהתגבשה במחצית המאה התשע-עשרה והשפיעה גם על הרצל כבן הדור.

בשנת 1835, כשהוא בן עשרים ושתיים בלבד, כתב הפילוסוף סרן קירקגור ביומנו כי "מה שחסר לי בעצם הוא לברר לעצמי מה עלי לעשות. לא מה עלי להכיר, פרט לאותה הכרה שהיא קודמת לכל עשייה. שומה עלי להבין את ייעודי, לראות מה בעצם רוצה אלוהים שאני אעשה. החשוב הוא למצוא אמת שתהיה אמת עבורי, למצוא את האידיאה אשר למענה ארצה לחיות ולמות."¹⁴⁸ סרן קירקגור נחשב לאבי הפילוסופיה האקזיסטנציאלית.¹⁴⁹ מהתקופה היא ואילך הלכה וצברה תאוצה הפילוסופיה הקיומית של קירקגור, ובאה לידי ביטוי בספרות האירופאית לסוגיה – הגות, פרוזה ושירה. בכתביהם של פרידריך ניטשה, הרמן הסה, אלבר קאמי, וכן בכתביהם של הוגים יהודיים כדוגמת פראנץ רוזנצוויג ופראנץ קפקא, ואף של הוגים וסופרים ציוניים כמו יוסף חיים ברנר, מרטין בובר ועוד. הייתה זו תחילתו של עידן חדש בהגות המערבית. בנימין זאב (תיאודור) הרצל נולד בשנת 1860 להלך רוח זה, וכצעיר משכיל נחשף לספרות וכתביהם של מייטב הסופרים הגרמנים והספרות האירופית של התקופה. הוא היה חניך התרבות הגרמנית, יליד הקיסרות האוסטרו הונגרית. אמו הייתה חניכת התרבות הגרמנית וכך גם חניכה את ילדיה.¹⁵⁰ עדות לכמות הספרים העצומה שקרא בצעירותו מצטיירת לנו מיומן הנעורים שלו, מינואר ועד מאי 1882 כאשר רשם ביומנו דברי בקורת על יותר מארבעים ספרים. הוא קרא את ספריהם של גדולי הפילוסופים, את יצירותיהם של משוררים וסופרים שונים מכל רחבי התרבות האירופאית.¹⁵¹ בשנת 1882, בזמן היותו של הרצל צעיר בן 22, פורסם לראשונה חיבורו של הפילוסוף הגרמני פרידריך ניטשה, "המדע העליון", ובו נכתבו הדברים שיועזעו את המחשבה המערבית המודרנית: "דאיש המשוגע. – האם לא שמעתם על המשוגע ההוא שבאור הבוקר הדליק פנס, רץ אל השוק וצעק בלי הרף: 'אני מחפש את אלוהים! אני מחפש את אלוהים!' – מאחר שבאותה שעה בדיוק עמדו להם שם רבים מאלה שאינם מאמינים באלוהים, עורר האיש צחוק גדול. מה, האם הלך לאיבוד? שאל אחד מהם. האם תעה בדרך כילד קטן? שאל אחר. ואולי הוא מתחבא? האם הוא מפתח מאתנו? [...] כך צעקו כולם יחד בערבוביה. האיש המשוגע קפץ והתערבב בקהלם ונקב אותם במבטיו. 'לאן פנה אלוהים?', קרא, 'אני אניד לכם לאן! הוגנו אותו, - אתם ואני! כולנו רוצחיו!' "¹⁵² מהדורה שנייה של החיבור המפורסם של ניטשה הופיעה כחמש שנים לאחר מכן. הרצל אפוא נולד לתקופה בה חיפשו הפילוסופים הגדולים של אירופה את המשמעות הקיומית של האדם, ימים בהם האדם לא היה שוב כבן בית בעולם, כמו בתקופות קדומות, אלא זר ומנוכר בחברה המונית מתועשת שעם התפתחותה הטכנולוגית רק הלכה והעצימה את תלישות היחיד מהכלל והביאה את היחיד למועקות נפשיות קשות ומתח רב ביחסו כלפי זולתו.

כאשר קוראים ביומן הנעורים של הרצל וגם ביומניו המאוחרים יותר, אפשר בהחלט להבחין באדם אשר מחפש משמעות לחייו, אדם המצוי במסע חיפוש אחר זהותו, הנאבק למצוא לו מקום של כבוד בעולם והכרה כסופר, אשר שאף להיות, וכאדם. ביטוי לכך ניתן למצוא בתקופות שונות בחייו, מנעוריו ועד בגרותו. הנה למשל, בגיל שבע-

147 תיאודור הרצל, ספרי הימים א', עמ' 3.

148 סרן קירקגור, "חיל ורעדה", עמ' ז'.

149 **אקזיסטנציאליזם** – תורה פילוסופית העוסקת בשאלת תכלית קיומו של האדם ובמשמעות החיים. הטענה העומדת בבסיסה היא כי קיום קודם למהות. כלומר, אדם הוא קודם כל קיים, ורק אחר כך בעל משמעות. גישה זו יוצאת נגד תפישות של גורל ושל משמעות מטאפיזית ואוניברסאלית של החיים באשר הם, דוגמת הרעיון של חיים שאחר המוות. וטענתה היא שאת המשמעות הקיומית יש לרכוש בעמל רב.

ש.ה. **ברגמן** כותב בספרו כי "מתוך המלים האלה של קירקגור אנחנו שומעים ומרגישים איזה צמאון לממשות, איזה צמאון לפילוסופיה חדשה אשר לא תהיה זרה לאיש היחיד, הפרטי, המתפלסף, זרה לאישיותו ולחייו הפרטיים, אלא תחייב את המתפלסף למשהו ותעצב את חייו כאדם, כפרט." (מתוך "הפילוסופיה הדיאלוגית - מקירקגור עד בובר", בהוצאת מוסד ביאליק, עמ' 10).

150 אלכס ביין, ספר תולדותיו א', עמ' 18.

151 שם, עמ' 36.

152 פרידריך ניטשה, המדע העליון, קטע 125, עמ' 275.

עשרה בלבד כתב "רבות השקעתי עצמי בהרהורים על התכלית האמתית של ההווה האנושית, שהיא ההווה המושלמת ביותר בבריאה. לא אחת אמרתי: הנה מצאתי. אבל כל אותן המחשבות התאימו רק לגיל ההתפתחות, שבו הייתי מצוי אותה שעה. תחילה חשבתי ואמרתי: התענוג ללא דאגה הוא העיקר. אחר אמרתי: תכלית חייו ומטרתם היא האהבה להורים, לקרובים, ולכל בני האדם כולם. ואילו אז ניעורה פתאום המחשבה בקרבי. ראיתי את החולשה העלובה ואת אפס האונים – והנה זה כמכת ברק בתוך דמדומים מחשיכים, שהאיר פתאום את חוג מבטי. גם אני, הדל והחולני, יצאתי איפוא לבקש את שאלות כבשונו של עולם, שאלות המוות והכליון, ולמצוא להן פתרון.¹⁵³ ביום הולדתו העשרים ושתיים כתב ביומנו כי "אין בידי לברך את עצמי ביום זה לשום הצלחה, קלה שבקלות, שהצלחתי עד עתה [...] כ"ב שנים! ומאום לא עשיתי!"¹⁵⁴ מחשבות וחיפושים אלו לא חדלו גם בתקופות מאוחרות יותר, כאשר היה כבר בוגר יותר כתב "משאני חושב, שאולי יהא העניין הולך ונמשך כך שנים על שנים, כשאני אלך אולי ואתעלה ואגיע לאיזו חשיבות וערך בעולם ואהיה בפנימיותי אומלל וחסר ישע יותר ויותר – הוי, החיים העלובים והמוקסמים הללו."¹⁵⁵ כאשר סיים את לימודי המשפטים, נכנס לעבודתו כמתמחה בכמה בתי משפט וגם אז העלה על דפי יומנו את חיפושיו והרהוריו אחר מהות חיו, "בשעות שקודם הצהרים אני ממלא טפסים ב'בית המשפט לענייני מסחר', אבל השעות שלאחר הצהרים יפות הן. כן. אני קורא, הוזה, מעשן, כותב. וכך עובר יום אחר יום. ובאחד הימים ואני זקן בלי שאדע את הנעורים. ועם זאת נמשיך לעבוד ללא שהות."¹⁵⁶

תוך עבודתו כתב סיפורים ומאמרים לעיתון בברלין ומנסה את כוחו בשליחת מחזות לתיאטראות בווינה. מחזה אחד הצליח להעלות בווינה ואף בניו-יורק ב-1885. בהמשך עלה מחזה נוסף שלו בתיאטרון ואלנר בברלין ב-1888 וזכה להצלחה. אך את הרצל זה לא סיפק והוא נע בין ייאוש לאכזבה מחייו. בקיץ 1887 כשהוא בן עשרים ושבע פרסם את קובץ סיפוריו הראשון ובו ביטוי לרוחו המלנכולית של אדם העומד בפני האכזבה כחסר אונים.¹⁵⁷ והנה כאילו אלו לא הספיקו להעכיר רוחו, ב-1891 כשהוא בן שלושים ואחת, עבר זעזוע גדול כשחברו הטוב, היינריך קאנא, שם קץ לחייו והרצל קיבל ממנו את מכתב הפרידה הטרגי, "תיאודור יקירי ונאמני, חברך הישן בא בזה לומר לך שלום לפני מות! קבל תודתי על כל אותות ידידותך וטוב לבך. אני מאחל לך ולכל אשר אתך אושר רב עלי אדמות. אני מנשקך. שלך, היינריך."¹⁵⁸ היה זה זעזוע גדול לנפשו, ולאבדה זו ושאר האכזבות שחוה הייתה השפעה עמוקה על תודעתו וחייו, עד שלאחר זמן קצר של נישואים התגרש מאשתו בגלל בעיות במשפחה בינה לבין אמו, והתחיל לצאת למסעות ברחבי אירופה כדי 'לסדר את הראש' ולנסות להשליט סדר בחייו. הפילוסוף ז'אן פול סארטר כתב כי "כל אדם צריך ליצור את המהות שלו: כשהוא משליך את עצמו אל העולם, סובל שם, נאבק שם – הוא גם מעצב את עצמו בהדרגה." מילים אלו מבטאות את התהליך שעבר הרצל כאדם שנוולד לעת החדשה, ובמיוחד כיהודי שנוולד לתקופה בה החל שינוי זהותי מהותי בחיי עמו. כשהוא נקרע בין זהותו היהודית לבין היותו בן אירופה בתרבותו, מצא בהדרגה את עצמו וזהותו וכך הגיע בהדרגה לאחר מסע חיפוש אישי להכרה ולתודעה יהודית ששכנה בקרבו תמיד, "מגופו של-עולם אל-אורו ערְגָתִי, דְּבַר-מֵה בְּלִי-יְדַעְתִּי פִּינֵי בִי הֵמָּה"¹⁵⁹. בימים בהם החל את פעילותו למען רעיון 'מדינת היהודים' וכתב ביומנו "זה זמן לא כביר, שאני עובד במפעל, אשר גדולתו היא לאין שעור. כיום לא אדע אם אגמור אותו. דמיונו כחלום אדיר. אך זה ימים ושבעות שהוא ממלא את נפשי עד מעבר לתחום ההכרה, נלוה אלי בכל אשר אלך, מרחף על שיחותי הרגילות, צופה מעל השכם אל עבודתי העתונאית, המצחיקה בקטנותה, מבלבל אותי ומשכר אותי."¹⁶⁰ במילים אלו מבטא הרצל את המשמעות הקיומית שהפעילות הציונית נושאת עבורו כאדם ואשר "ממלאת את חיי". יתר על כן, במילים "צופה מעל השכם אל עבודתי העתונאית, המצחיקה בקטנותה" אפשר ללמוד שבאותו זמן ראה הרצל את עבודתו העיתונאית, שבעבר מילאה את חייו בתוכן, "מצחיקה בקטנותה", כלומר אינה משתווה בערכה לעשייתו הציונית. בכך מצא את החשוב מכל, כדברי קירקגור, מצא את "האידיאה אשר למענה ירצה לחיות ולמות", הרצל שב הביתה.

"חזרה ליהדות לפני החזרה לארץ" – המימד היהודי של הרצל

ידועה הטענה שהרצל היה יהודי מתבולל, תוצר האמנציפציה האירופית, שיום אחד, בעיקר לאחר פרשת דרייפוס (1894) הגיע להכרה שלא משנה מה יעשה וכמה יצליח הוא יישאר יהודי, זר. ואכן הרצל היה סוג של חידה לרבים מחוקרי התנועה הציונית, וחלקם כבר קבעו ופסקו לחובה או לזכות את הרצל, מי מטעמים אלו ומי מטעמים אחרים. לכן כדאי לתת את הדעת על שאלת החידה הגדולה הזו – שאלת יהדותו של הרצל. מצד אחד אדם מזוקן, המזכיר קצת את היהודי הדתי והמסורתי בחזותו, ומצד שני לבוש כאירופאי לכל דבר, מדבר וכותב כבן אירופה קלאסי וחי אורח חיים חילוני גמור. אז מה היה, יהודי? אירופאי? גם וגם?

ביומנו משנת 1895, כותב הרצל על השינוי שעבר, "בראשונה העליבה אותי שאלת היהודית עד מאד", הוא מספר ואומר "הייתי ברצון מתחמק ממנה אולי לעבר הנצרות, כל מקום שהוא."¹⁶¹ אך בהמשך הוא מודה כי "מעולם

153 ביין, שם, עמ' 27.

154 שם, עמ' 38.

155 שם, עמ' 44.

156 שם, עמ' 48.

157 שם, עמ' 55.

158 שם, עמ' 65.

¹⁵⁹ ביאליק, מתוך השיר 'זהר' (1901).

160 תיאודור הרצל, ספרי הימים א', עמ' 3.

161 הרצל, ספרי הימים א', עמ' 4.

לא חשבתי ברצינות להתנצר או לשנות את שמי.¹⁶² ובנאומו בקונגרס הציוני הראשון הצהיר בהתלהבות "הציונות היא שובנו אל היהדות עוד לפני שובנו אל ארץ היהודים."

ככל שחולף הזמן ומתרחקים ממאורע כלשהו או מתקופת חייה של דמות ציבורית, כך מצטברים להם עיוותים היסטוריים אודות אותו מאירוע או אותה דמות. לא כל אחד מודע לכך, ולא כל אחד רוצה לגלות את האמת מאחורי העיוות או המיתוס שנוצר, אם מעצלות מחשבתית ואם כי נוח הדבר. כך גם לגבי הרצל נוצר עיוות היסטורי, כפי שכתב ברל כצנלסון בשנת 1934 כי "נתקלים לא פעם בסילוף דמותו של הרצל, סילוף בזדון או בחוסר ידיעה."¹⁶³ לגבי הרצל ישנן שתי טענות, או עיוותים יותר נכון לכנותן, שנוצרו. האחת גורסת שהרצל היה מתבולל גמור, הגיע מבית אירופי ללא קורטוב של יהדות, וכך חי את חייו עד ראשית שנות התשעים של המאה התשע-עשרה, כאשר היה בשנות השלושים לחייו ונתקל בתופעת האנטישמיות בעיקר כשהיה עד למשפטו של דרייפוס כעיתונאי בצרפת. השנייה גורסת כי הרצל כלל לא היה מתבולל, אדרבה, הוא היה יהודי ובא מבית בעל תודעה יהודית. אולם נדמה כי שתי הטענות הללו מקצינות כל אחת לפי טעמיה האישיים של בעליה. מתנגדיו מראשית דרכו טענו, עוד בחייו כי "האנטיסמיטיסמוס הוליד את הרצל, הרצל הוליד את 'מדינת היהודים', מדינת היהודים - את ה'ציוניסמוס', והציוניסמוס - את הקונגרס. האנטיסמיטיסמוס הוא אפוא עילת העלות בכל התנועה הזאת. [...]. בא האנטיסמיטיסמוס ופקח את עיניהם של יהודי המערב והכירו פתאום את האמת, שעדיין יש אומה יהודית בעולם ושהם עצמם אינם לא אשכנזים ולא צרפתים וכו', כי אם בני אומתם היהודית בלבד.¹⁶⁴ ולעומת זאת תומכיו טוענים כי "המימד היהודי בדמותו של הרצל, דווקא הוא, הוסתר ועוות במשך עשרות שנים."¹⁶⁵ על כך ניתן להשיב כי ראשית כל, הרצל לא היה מתבולל גמור. גם אם עד שנות השלושים לחייו לא חי חיים יהודיים של ממש והיה אכן אירופאי בתרבותו, אין זה אומר כי הוא היה מתבולל גמור וכי קורטוב של יהדות לא היה מצוי בתודעתו. עדות אחת לכך היא שבצעירותו קרא ונתקל בספר אנטישמי, ספרו של אויגן דיהרינג "שאלת היהודים כשאלת גזע, נימוסים ותרבות", טענתו של הרצל לעומת ספר זה הייתה כי "היאך התקיים גזע שפל, מחוסר כל מעשים כגון זה במשך אלפי שנים של לחץ ועוני איום, אם לא הייתה בו מאומה מן הטוב, ומדוע אין הוא מתרשם מאותה 'שמירת אמונים שבבורה של אותו עם נודד וגולה אל אלוהיו?¹⁶⁶" עדות נוספת היא כאשר היה חבר באגודת הסטודנטים האוסטרית-גרמנית "אלביה", בשנות לימודיו. בנשף שארכה האגודה למלחין הגרמני ריכארד וגנר, נאם נציג האגודה נאום שניחוח אנטישמי וגרמני לאומני היה ניכר בו. הרצל לא השתתף באותו הנשף אבל לאחר יומיים שלח מכתב אל הנהלת האגודה וציין כי קרא בעיתונים שהנשף לזכרו של וגנר, מלחין שגם הרצל עצמו העריץ, הפך להפגנה אנטישמית בוטה. הרצל הגיש מיד את התפטרותו מן האגודה.¹⁶⁷ מצד שני, הטענה האחרת לגבי "יהדותו" של הרצל גם היא מופרזת. הרצל לא באמת היה "יהודי" כפי שהיה מקובל בימים ההם. הוא היה אירופאי בתרבותו (וגם שפתו שכן לא ידע עברית) וחי אורח חיים של אירופי חילוני. אין זה אומר כי היה מתבולל לגמרי, יש להפריד. עצם היותו חילוני באורחות חייו לא מצביע על כך שהתנתק מכל זהות ותודעה יהודית. אך יש לומר זאת, הרצל לא היה יהודי של ממש, לפחות לא לפי מונחי התקופה ההיא, תקופה בה החברה היהודית עדיין הייתה בראשיתו של תהליך החילון בהשפעת התרבות המערב אירופאית. כל תרבותו והווייתו הייתה אירופאית וחילונית, סוג של אירופאי בן דת משה. את הסתירה התהומית לכאורה שמצטיירת לנו משתי הגישות האלו, הסביר הרצל עצמו כשכתב כי "לתקופת כל שנה ושנה חל שנוי גם במחשבותי, למרות עמידתי על דעתי והכרתי. הנה גם כיום נשקף אלי מתוך הראי איש אחר, לא זה שהיה קודם לכן. אך הרי הוא בכל זאת אותו האדם, למרות כל תווי פניו השונים. בסימני הגיל אני מכיר את התבגרותי."¹⁶⁸

לאחר שדגנו בממד הקיומי והיהודי של הרצל, ניתן לגשת לבחינת התפישה הציונית של מייסד הציונות המדינית. את הפרק הקודם, על אחד העם וריבו של הרצל, סיימנו במילותיו "ואולם אחרי כל אלה, מודה אני, שה'ציוניסמוס' המערבי טוב ומועיל מאוד ליהודי המערב, אלה אשר היהדות כבר נשתכחה מהם כמעט, ורק איזה רגש כהה ובלתי מובן להם לעצמם הוא כל הקשר שבינם ובין עמם."¹⁶⁹ גם אחד העם, המתנגד החריף ביותר שלו, הודה שיש גם טוב בשיטתו, לא רק שהיא הצליחה להשיב חלק מיהודי המערב לחיק היהדות, אלא גם הציבה את הציונות "לרשות הרבים. נתפרשה לכל העולם בקול רם, בשפה ברורה, בקומה זקופה."¹⁷⁰ אך עבור אחד העם "זה הכל. יותר לא יכלה האספה הזאת לעשות." ואילו בעיני הרצל היה יותר מכך, במקום "זה כל אשר יכלה לעשות" של ריבו, חשב הרצל "את כל זה יכלה לעשות האספה" ואולי רק היא שיכלה.

הציונות – "ילדת הצער"

כשהיה הרצל בן שנים-עשרה קרא בספר גרמני אודות המשיח, מלך ישראל, שלבואו מחכים רבים מהיהודים במשך אלפי שנים, ולפי האגדה יבוא עני ורכוב על חמור. סיפור זה הציג את דמיונו של הרצל שכתב "בא מלך המשיח, זקן נפלא ונאצל במראהו, נטלני על זרועותיו ונעלם אתי על כנפי רוח. ועל פני אחד העננים שקרנו בזוהר גדול, נפגשנו בדמותו של משה רבנו [...] והמשיח קרא אל משה ואמר: 'אל הנער הזה התפללתי. ואולם אלי פנה ואמר:

162 שם, עמ' 5.

163 יצחק וייס, קריאה חדשה, עמ' 17.

164 אחד העם, "הקונגרס הציוני הראשון", על פרשת דרכים, עמ' נח.

165 וייס, שם, עמ' 19.

166 בייז, שם, עמ' 40.

167 בייז, שם, עמ' 43.

168 הרצל, ספרי הימים א', עמ' 4.

169 אחד העם, אמת מארץ ישראל מאמר ראשון, על פרשת דרכים א', עמ' לד.

170 שם, עמ' נג'.

לך ובשר ליהודים, שעוד מעט אבוא ואראה גדולות ונפלאות לעמי ולכל העולם כולו! ¹⁷¹ עוד מצעירותו ניתן להבחין שהרצל שאף לגדולה, לאו דווקא מתוך אנוכיות אלא מתוך השאיפה להיות לאדם שיוכיל דבר מה גדול ורב ערך בהיסטוריה האנושית. מכך גם נגזרה גישתו בשנות הבגרות כלפי הרעיון הציוני שאליו הגיע לאחר שרשרת אירועים ותהליך תודעתי ארוך שעבר. הרצל שם דגש על גינונים חיצוניים, ממלכתיות ורשמיות, וראה בהנהגה אקטיבית ומדוקדקת חשיבות עליונה להצלחת הגשמת הרעיון. "מאחורי שולחן הכתיבה קמנו", כתב בהתייחסו למנהיגי הציונות המדינית ביניהם אנשי רוח, סופרים ועיתונאים, "הוכרחנו לצאת אל עמנו, לפי שהוא נמצא בצרה ואין בכוחו לעזור לעצמו ללא הנהגה... החובה מוטלת עתה עלינו להמשיך וללכת עד הסוף." ¹⁷² בדבריו של הרצל ניתן למצוא התייחסויות רבות לכוח המניע של הלידה את התנועה הציונית בכלל ואת הציונות המדינית בפרט, "תנועתנו היא ילידת הצער, צער היהודים בכל העולם" ¹⁷³ כתב במאמריו. אולם עוד לפני כן יש לבדוק, שואל הרצל, האם יש בכלל עוד יהודים, האם ישנו "עם יהודי" עדיין, "הן זאת היתה השאלה הראשונה: אם יש עוד עם יהודי בכלל? אני סבור שעם הוא קבוצה היסטורית של אנשים שהקשר ביניהם ניכר והם מאוחדים על ידי אויב משותף." ¹⁷⁴ זו לא פעם ראשונה שמשמיע הרצל דעה זו, כי "היהודים הם עם". הרי שגם בספרו מדינת היהודים הוא מצהיר כבר בעמודי המבוא כי "הננו עם, עם אחד!" ¹⁷⁵ הרצל האמין שתודעה לאומית "מיוסדת על הכרתם של מספר אנשים, שהם שייכים זה לזה בגלל תנאים היסטוריים ותלויים זה בזה בהווה אם אינם רוצים להשמד [...] העם הוא קבוצה היסטורית של אנשים ששייכים זה לזה באופן ניכר וקשורים זה לזה על ידי אויב משותף." ¹⁷⁶ לא יקשה אפוא לקרוא את כתבי הרצל להבין מדוע ראה בכוח המניע השלישי, האנטישמיות, כגורם העיקרי להתעוררות הציונית ופעולתה, כפי שכתב יריבו אחד העם "האנטיסמיטיסמוס הוליד את הרצל, הרצל הוליד את 'מדינת היהודים', מדינת היהודים - את הציוניסמוס, והציוניסמוס - את הקונגרס. האנטיסמיטיסמוס הוא אפוא עילת העלות בכל התנועה הזאת." ¹⁷⁷ העם היהודי שרד בגולה בזכות הדת היהודית אשר שמרה כקליפה על גרעין הלאומיות היהודית, "מתוך יסורים נוראים, ולא נרתעה לאחור, ולא נשאה פני תקיפים ועשירים, בעקבנות, בנאמנות וללא הכנעה." ¹⁷⁸ זוהי דעה רווחת בקרב ציוניים רבים, ובייחוד בקרב ציוניים שאמצו בחוס את השיטה המדינית, דוגמת ז'בוטינסקי שהלך בעקבותיו וטען כי "לשם הצלת השלמות הלאומית לא הייתה כל ברירה אלא להסתגר ולהשתרין במערכת איסורים מדוקדקים ואנטי - סוציאליים. לא הדת אלא הייחוד הלאומי הוא אותו אוצר קדוש, שעמנו שמר ושומר עליו בעקשנות כזאת, ונאחז בכל כוחו בדבר היחיד שעשוי היה לשמש חומר אטימה להפריד בין ישראל לגויים, ויחד עם זה להיות מלט שיבצר את מבנהו הפנימי של העם עצמו: הדת." ¹⁷⁹

העת החדשה הביאה עמה שינויים רבים, טכנולוגיים וחברתיים שיוצרים מחד איום ומאידך אפשרות היסטורית לשיבת ציון. הדת כבר לא מספיקה כדי לשמש מגן עבור העם היהודי, ויש להשתמש בתנאי המציאות שיוצרים שילוב תנאים למפעל השיבה למולדת וכינון מדינה יהודית. הציונות כמפעל לאומי מודרני תשתמש באמצעים הטכנולוגיים המתקדמים ביותר כאמצעי זירוז ומקל על ההתיישבות בארץ וליצירת יישוב יהודי חדש, מודרני ומתקדם לא פחות מבירות אירופה המודרניות, "בימינו, תנאי התחדשות יסורי היהודים, מתרחשים גם דברים נהדרים בעולם. בני האדם משתלטים על כוחות הטבע, התרבות כובשת לה שטחים חדשים בלי הרף, מתוך מגע ומשא בין העמים מתפתחות מדות נעלות יותר, ולבם של העניים והמעולים רוחש כיסופים עזים לתקוניים סוציאליים." ¹⁸⁰ [...] האנטישמיות שבאה אחרי האמנציפציה והיא אפוא מוחלטת, התעוררות היהדות הלאומית המצב במזרח והכיבושים הטכניים פועלים יחד בכדי לאפשר את שיבת ציון בזמן הקרוב. ¹⁸¹ [...] אנו שמים לנגד עינינו תמיד, שאם גם רעיונו ישן ופשוט הוא, הרי בהוצאתו לפועל אנו יכולים ומוכרחים להיות מודרניים. ¹⁸² אמנם הכוח המניע הגדול הוא האנטישמיות, אך הרצל לא ראה בה, כטענת אחד העם, כמקור ליצירת אהבת ציון אלא רק זרז, מעיין כוח דוחף, שיביא את היהודי, בעיקר היהודי האמנציפציוני המתבולל, לידי הכרה ותודעה יהודית מקורית שתתבטא בפעולה הציונית. אין מנוס, שתי דרכים היו לפני היהודי עד כה, להיות דבק ביהדות או להתבולל, שתיהן הובילו לקטסטרופה אנטישמית בשינוי צורה. כאשר דבקו ביהדותם עד העת החדשה, ראו בהם כזרים. ואילו בעת החדשה "ניסיונותינו להתבוללות הביאו בעקבותם את האנטישמיות המודרנית, כי היו בהם משום רכישת קרקע וכבוד." ¹⁸³ לכן אין ברירה, הציונות היא כורח המציאות ו"מדינת היהודים היא צורך העולם ועל כן קום תקום." ¹⁸⁴

בספרו 'מדינת היהודים' תמצת הרצל את משנתו במשפט "ליצור מקלט מובטח על ידי משפט העמים לאותם היהודים שאינם יכולים או אינם רוצים להתבולל במקומות מושבותיהם עד כה." ¹⁸⁵ והוא שב וחזר על כך במאמרם רבים בהמשך, למעשה כמעט בכל מאמר שפרסם מאז. אך רבים טועים לשנות שזוהי כל מטרתה של הציונות המדינית, ומחשיבים את 'המדינה' כחזות המפעל הציוני ומזניחים את ההיבטים הנלווים שמרכיבים את המדינה

171 בייז, ספר תולדותיו א', עמ' 21.

172 הרצל, הקונגרס הבזילאי, כתבים ציוניים, עמ' 175.

173 שם, עמ' 161.

174 שם, עמ' 163.

175 הרצל, מדינת היהודים, כתבים ציוניים, עמ' 17.

176 הרצל, היהדות הלאומית של ד"ר גידמן, שם, עמ' 145.

177 אחד העם, שם, עמ' נח.

178 הרצל, היהדות הלאומית של ד"ר גידמן, שם, עמ' 144.

179 זאב ז'בוטינסקי, ציונות וארץ-ישראל, כתבים ציוניים ראשונים, ע"ע 114 – 119.

180 הרצל, תכנית הוולט, שם, עמ' 150.

181 הלאומיות היהודית של ד"ר גידמן, שם, עמ' 147.

182 הקונגרס הבזילאי, שם, עמ' 170.

183 היהודי הנצחי, שם, עמ' 189.

184 מדינת היהודים, שם, עמ' 13.

185 תכנית הוולט, שם, עמ' 149.

עצמה, את מרכיבי המכלול שהם המדינה ובלעדיהם המפעל המדיני משולל כל מהות, ובכך מפספסים את ההבנה שהקמתה של מדינת ישראל היא, אמנם משמעותית ומרכזית, רק שלב אחד בציונות והרצל ביטא זאת בכותבו "קראתי פעם לציונות אידיאל אין סופי, ואני מאמין באמת כי גם לאחר השגת ארצנו, ארץ ישראל לא תחדל מלהיות אידיאל. כי בציונות כפי שאני מבין אותה, כלולה לא רק השאיפה לכברת ארץ מובטחת כחוק בשביל עמנו האומלל, אלא גם השאיפה לשלמות מוסרית ורוחנית."¹⁸⁶ במשפט זה מונחת ההבנה שהציונות אינה רעיון בעל תאריך תפוגה אלא "אידיאל אין סופי", רעיון שכל עוד ישמרו ויפעלו למענו יסיף להתקיים בלב העם והאנשים וייתן פירותיו רק על ידי עבודה קשה. בהמשך המשפט כתב "השאיפה לשלמות מוסרית ורוחנית" ומכך למדים שהציונות היא גם רעיון הנושא בחובו בשורה מוסרית, לא רק לעם היהודי אלא לאנושות מתוקף היותה אידיאל מוסרי כלל אנושי. כחניך התרבות האירופית, האמין הרצל מבחינה מהותית שישנה מערכת ערכים אוניברסלית המתאימה לכל העמים. לכן, הציונות כרעיון לאומי יהודי מכילה מידות מוסר כלל אנושיות במידה שאינה סותרת את הממד הלאומי אלא משתלבת עמו בהרמוניה, "בציונות שלנו כלולים גם תקונים סוציאליים (יום עבודה של שבע שעות), סבלנות ואהבה לעניין שבנדחים.¹⁸⁷ העניין שאנו עובדים לו גדול ויפה, מפעל של שלום, פתרון שאלת היהודים בדרך פיוס. רעיון העלול להלהיב אנשים אצילים, בין אם הם נוצרים, מוסלמים או יהודים.¹⁸⁸ האם מפליגים אנו בדברינו בשעה שאנו אומרים שהיא תנועה מוסרית, חוקית ואנושית? היא עלולה להועיל לרבים רבים מאד, ובשום פנים לא ליהודים בלבד.¹⁸⁹ הציונות מקימה קהילה יהודית אחרת, חדשה, גדולה ויחידה.¹⁹⁰ אנו סוללים דרך חדשה לטובת האנושות."¹⁹¹

"קם לנגד עיניהם העם" – המהפכה הציונית של הרצל

על מנת שתוכל הציונות להגשים את שאיפותיה, היא חייבת להיות תנועת עם רחבה ככל האפשר. אין היא תנועה פוליטית מפלגתית צרה אלא מכילה את כל שדרות העם, את כל המפלגות ואת כל הזרמים הקיימים בעם ישראל, "הציונות אינה מפלגה, אפשר לבוא אליה מכל המפלגות, כשם שהיא כוללת כל המפלגות שבחיי העם. הציונות היא העם היהודי בדרך¹⁹² [...] ציון של העניים, של הצעירים ואף של החרדים.¹⁹³ לטענת הרצל זו משמעותו ההיסטורית של הקונגרס הציוני הראשון בבאזל שבו "ראו שקם לנגד עיניהם פתאום העם היהודי העני והנלחץ כשפצעו המרובים שותתים דם, העם שדברו עליו כעל מת, ועם זה אין הוא יכול ואינו רוצה למות. קם בכל הוד ייסוריו וזוהר התקווה בעיניו. אנו עם אומלל, אבל עם, אם אחד, זה הוכח בבאזל.¹⁹⁴ בקונגרס באזל נראה העם לראשונה מזה שנים מאוחד ואף הרצל הודה, "הופתענו, נדהמנו, כאילו התרחש מעל לראשנו דבר מה שלא פללנו לראותו בשלמות כזו ובכוח כזה: אחדותו של ישראל!¹⁹⁵ זה היה הרגע המכונן של הציונות המדינית, בו התגלמה תמצית המהפכה ההיסטורית של הרצל – המהפכה התודעתית. שכן לראשונה הציגה הציונות "לנגד כל העולם את היסוד הזה כביטוי רצוננו הלאומי [...] עד כה נשארה תנועתנו כאילו בגטו [...] והנה יצאה למרחב ומעסיקה את דעת הצבור על פני כל כדור הארץ [...] ללא יבבה גוללנו את צער היהודים לנגד כל העולם, ועם זה הצענו הצעה כיצד להושיע, לטובת הכלל ומתוך מקורותנו אנו [...] הנה נודע מהי הציונות ומה רצונה."¹⁹⁶ זה עיקרה של גישתו המדינית, להשיג את ההכרה של מדינות העולם בציונות כתנועה לאומית מייצגת של העם היהודי והכרה במטרותיה כפי שניסח מייסדה, "את ארץ האם מבקשת הציונות בכל נפש."¹⁹⁷ רק לאחר מכן תצא לדרך תנועת השיבה הגדולה לארץ ישראל. השלב הראשון הוא פריצה לתודעה הבינלאומית וקבלת הצ'רטר, הזכות המשפטית והחוקית על הארץ, "תלויים אנו ברצונן הטוב ובסיוען של דעת הצבור ושל המדינות המעוניינות [...] להבטיח את הסכמתם של החוגים הרשמיים [...] אנו יכולים לעבוד ונעבוד רק אם יסייעו בידנו ברצון."¹⁹⁸ ורק בהמשך תחילת מפעל ההתיישבות. בתפישתו הציונית אפוא, שם הרצל דגש על פעילות דיפלומטית משפטית. ללא השגת האמצעי החוקי-משפטי אין כל טעם להתחיל בהתיישבות היהודים בארץ. ראשית, יש ליצור תשתית ארגונית ומדינית שתאפשר ותיצור אמצעים וכלים פוליטיים, כלכליים וחוקיים בינלאומיים למפעל השיבה הגדול לציון ובניית מדינה וחרבה חדשה יהודית בארץ, "לאחר שהובע רעיון ציון בפני כל העולם, הרי אין לדבר בלאו הכי על הברחת מתיישבים לארץ. החדירה האטית צריכה להפסק עד שנקבל את הערבויות הבין לאומיות שנדרשו פה אח על ידי הקונגרס. יש לטפח כל מה שנוצר עד כה.¹⁹⁹ אולם אנו הציוניים רואים את התיישבות האכרים כאילוית יותר מאשר נעלה אם אין בצדה ערבויות בין לאומיות."²⁰⁰ ההבדל בין אנשי 'חייבת ציון' לבין הציונים המדיניים הוא בכך שהראשונים שמו דגש על היוזמה הפרטית בעוד האחרונים שמו דגש על ההיבט הציבורי, "מבטם של הציוניים מכוון רק כלפי הצד המשפטי הציבורי. הברון הירש וחובבי ציון נגשו לשאלה מהצד החוקי הפרטי, ואילו אנו הציוניים המדיניים רוצים

186 בפני עם ועולם, כרך ב'.

187 הלאומיות היהודית של ד"ר גידמן, שם, עמ' 147.

188 תכנית הולט, שם, עמ' 149.

189 תוצאות הקונגרס, שם, עמ' 158.

190 הקונגרס הבזילאי, שם, עמ' 168.

191 שם, עמ' 171.

192 רבני המחאה, שם, עמ' 153.

193 הלאומיות היהודית של ד"ר גידמן, שם, עמ' 148.

194 תוצאות הקונגרס, שם, עמ' 157.

195 הקונגרס הבזילאי, שם, עמ' 167.

196 תוצאות הקונגרס, שם, עמ' 158.

197 הלאומיות היהודית של ד"ר גידמן, שם, עמ' 145.

198 תוצאות הקונגרס, שם, עמ' 159.

199 שם, עמ' 160.

200 רבני המחאה, שם, עמ' 155.

לתפוס את הדר מהצד החוקי הצבורי.²⁰¹ ועם זאת, הרצל והקונגרס לא ביטלו את חשיבות המושבות הקיימות ואישרו כי יש "לשמור על המושבות החקלאיות הקיימות, שהראו תוצאות מצוינות." הם הכירו בחשיבות הפועלים בארץ ולא הורידו מערכם שכן הם "היסוד לתכניתנו. עליהם מוטל התפקיד לעבוד את עבודת התרבות הראשונה בארץ השוממה. הם רוצים והם יחששו את הניר."²⁰² אך חשוב להבין כי "אין אנו רוצים לייסד מושבות ללא חסות, שייקרו את ערך הקרקע, בלי שנקבל תמורת זה איזה ערך מדיני."²⁰³

לסיכום עיוננו – "ביום שנחזיק בארץ"

כל תלמידי ישראל מכירים את דמותו של הרצל, את התמונה בשחור לבן של האיש עם הזקן השחור והחליפה, הנשען קדימה במרפסת לעבר הנהר כאשר ברקע ניצב הגשר. לצד תמונתו, התלויה בכתות הלימוד בכל רחבי הארץ ליד לוח המורה, מתנוססות מלותיו של ההמנון הלאומי 'התקווה', שכתב נפתלי הרץ אימבר מספר שנים לפני שהופיע הרצל עם תכניתו ויצר מהפכה שלמה בחיי העם היהודי. "ביום שנחזיק בארץ, שאנו זקוקים לה, נכסה אותה בתרבות, במסלות ברזל, בטלגרפים, בטלפונים, בבתי חרושת, במכונות, ולפני הכל באותם התקונים הסוציאליים שכל איש מוסרי בימינו נכסף אליהם בכל לבו, כמו למהירות התנועה, לטפוח האמנויות והמדעים ולנוחיות החיים."²⁰⁴ לאור דבריו אלו וכל כתביו הציוניים, בהם שטח בביורור את חזונו החברתי המתקדם, ניתן לשער שאם היה הרצל מהלך היום ברחובות העיר הקרויה על שמו, הרצליה, היה בהחלט רווה נחת מהרווחה ואיכות החיים במדינת היהודים החדשה בארץ ישראל. אולם אם היה מהלך ברחובות הקרויים על שמו בעיר חיפה או בתל אביב, או מבקר ביישובי הפריפריה, היה מגלה כי בני הארץ לא נהנים כולם במידה שווה מפירות צמיחתה ושגשוגה. או אז עשוי היה הוא להרים גבה או לעוות את פיו ולשאול "האם לזה התכוונתי?"

"האידיאל האין סופי" שהרצל דיבר עליו עדיין שורה בינינו ובניגוד לדעות פוסט ציוניות הרווחות בימינו, הוא נותר רלוונטי מתמיד ודורש מאתנו כי נמשיך במלאכת הגשמתו המתמדת. בכל בוקר נכנסים מאות אלפי תלמידים ותלמידות בישראל לכתות הלימוד ונתקלים בדמותו של הרצל, בהמנון הלאומי ובדגל הכחול לבן שניצב לצדו, אך האם הם יודעים את "האידיאל האין סופי" ששאף הרצל להנחיל להם? יותר מכך, האם הם חשים בשורש חווייתם את אותו רגש עמוק, הרגש הלאומי העתיק של המכבים וימי העבר הרחוקים, והרגש של החלוצים מימי העת החדשה שהלכו בעקבות החזון הציוני? הרצל נותר קפוא בתמונה, ככל בן אנוש שחלף זמנו על פני האדמה, אך "האידיאל האין סופי" שהנחיל לנו עודנו בוער בלבבות רבים, במודע או בתת מודע. מדינת ישראל, מדינת היהודים, היא עובדה קיימת, והיא הכלי שבאמצעותו נוכל להגשים גם היום את האידיאל האנושי הנשגב אשר שמו ציונות ושעניינו, בין היתר, "לסלול דרך חדשה לטובת האנושות."

201 הקונגרס הבזילאי, שם, עמ' 166.

202 שם, עמ' 168.

203 שם, עמ' 174.

204 שם, עמ' 170.

תקופה שלישית

זרמי הסינתזה:

ציונות סוציאליסטית-חלוצית וציונות רוויזיוניסטית-ליברלית

“כיצד מגשימים אידיאה?”

ההגשמה הציונית בכתבי ברל כצנלסון

(1887 - 1944)

“חשיבות הדבר הפעם אינה בחידוש הרעיון,

אלא בהגשמתו ואופן הגשמתו...”

ברל כצנלסון

אחד המנהיגים והוגי הדעות הבולטים בתנועת העבודה הארצישראלית וכישוב הציוני בארץ, שהטיב לבטא את דרך הגשמתה של הציונות בימי דורו, בייחוד בימים שלאחר משבר אוגנדה כשהיה נדמה כי הציונות עמדה מלכת, הוא ברל כצנלסון. רוב כתביו היו מאמרים שעסקו בבעיות השעה בציונות וביישוב ועם זאת התייחסותו לכל נושא אקטואלי הייתה יסודית ויצאה משורש הרעיון הציוני וההוויה הארצישראלית. כצנלסון היה איש רב פעלים, הוגה ועיתונאי ממייסדי עיתון 'דבר' ועורכו הראשי עד סוף ימיו, מייסד הוצאת הספרים 'עם עובד' ועורכו, איש ציבור ציוני שעלה ארצה בצעירותו והתמסר לציונות בכל נפשו והווייתו, החל כחלוץ בעבודה חקלאית, דרך ייסוד ההסתדרות החקלאית, התנדב לגדוד העברי בימי מלחמת העולם הראשונה והיה ממייסדי מפלגת 'אחדות העבודה' (1919), פעל למען אחדות מפלגות הפועלים בארץ והיה לאחד ממנהיגי מפלגת פועלי ארץ ישראל (מפא"י). סקירה קצרה זו של תולדותיו מעידה ללא כל ספק על היותו דמות מופת בהיסטוריה הציונית בכלל וביישוב הארצישראלי בפרט. השפעתו הייתה משמעותית, הן בפעילותו הפובליציסטית וההגותית (לאחר מותו פורסמו כתביו ב-12 כרכים), והן בפעילותו המעשית. הגותו ועשייתו הן מקיפות מכדי שנוכל להביאם במלוא חשיבותם, בפרק זה אפוא נעיין בעיקר בסוגיית ההגשמה הציונית בכתביו.

הדרך להגשמת הציונות

מצעירותו ראה כצנלסון בציונות הסוציאליסטית את דרך ההגשמה העיקרית של רעיון תחיית העם היהודי. בבסיס גישה זו עמדה התפישה כי כדי להשיב את היהודים אל ההיסטוריה צריכים הם לשוב לארץ מולדתם, להתיישב, לעבוד וליצור חברה עברית עובדת ופרודוקטיבית. הוא הכיר בחשיבות פעילותה של הציונות המדינית ופעילותו הציבורית הייתה שילוב בין השיטה המדינית לשיטה הסוציאליסטית-מעשית. כשאר בני דורו חלוצי העלייה השנייה, גם הוא ספג את השפעות הרוח המהפכנית-סוציאליסטית ברוסיה של שלהי המאה התשע-עשרה שגברה בראשיתה של המאה העשרים וכתב כי "באותה מידה שהיא חדרה למוסדות ההשכלה הרוסית [...] חדרה גם אל הפועל היהודי, והיא עיצבה בהרבה את דמותו של הצעיר היהודי באותו דור, הלהיבה את נפשו, לא פחות מהתנ"ך והסידור והתפילות וספרי המוסר היהודיים, והוסיפה לו את יושר הקן, את המסקניות המוחלטת; את המכסימליזם. [...] רבה מאוד הייתה ההשפעה הזאת- השפעת האופי, התביעה התקיפה, החומרה המוסרית האומרת: 'בחרת דרך אחת – אסור לך להתחרט!' האידיאה מחייבת, האידיאה מטילה מצוות חמורות מאד. לא כמו שהיה הדור הציוני הראשון, אשר הבעיות הסוציאליות לא עניינהו. [...] הדור הציוני השני, הדור שגדל בתקופת תנועת המהפכה, הושפע מאד ממנה."²⁰⁵ במקביל להתגברות התנועות המהפכניות-סוציאליסטיות ברוסיה של ראשית המאה העשרים, הגיעה התנועה הציונית למבוי סתום בעקבות משבר אוגנדה ודרכו הדיפלומטית של הרצל, שהאמין כי באמצעות משא ומתן מדיני עם מנהיגי המעצמות יעלה בידו לזכות בהכרתן החוקי-משפטי בזכות העם היהודי על ארצו, מה שיניע את גלגלי ההגשמה הציונית שתבוא בעקבותיה, "אם במשך השנים הראשונות של התנועה הציונית – הרצל הוא שנתן את התנופה הגדולה ועשה את הציונות בפעם הראשונה לתנועה עממית - הרי לאחר כמה שנים נתקל בקיר. [...] הוא רצה ליצור את המנוף הגדול להתישבות. ובשביל זה יצר את הבנק הלאומי ואת הקרן הקימת לישראל. אבל הוא האמין שהמנוף הגדול יהיה: קבלת זכויות פוליטיות על ארץ ישראל, מה שקראו אז בשם צ'ארטר. וכל עוד אין בידו את הצ'ארטר חשב שלא כדאי לבזבז את הכוחות והמרץ על מפעלי התישבות. [...] וברוח זו התחנכו אז האנשים הצעירים בציונות. וכאשר באה שאלת קישינוב נתגלה שאמנם ביום מן הימים תקום ארץ ישראל. אבל מה יש לעשות היום? [...] כי באותו זמן בערך כבר הוברר שהרצל לא הצליח הצלחה מדינית, שלא ניתן לו מה שהוא ביקש [...] אין מה לומר להמונים. הם בורחים לאמריקה. הציונות עומדת חדלת ישע. זאת הייתה הפגישה הראשונה של הציונות עם שאלת היהודים, מתוך חוסר כל יכולת של ההווה הציונית לתת משהו לעם היהודי. [...] רבים עזבו את המערכה לגמרי. רבים התיאשו. רבים הסתפקו בלא כלום (היתה מין נאמנות לציונות, אשר הסתפקה בלא כלום). רבים חיפשו דרכים חדשות. [...] משבר עבר בנפשו של כל אחד באותו דור, אשר צריך היה לשאול את עצמו: מה עושה הציונות ועל מה היא עונה."²⁰⁶ במציאות בה צעירים יהודים חשו זיקה לרעיון תחיית העם היהודי אך גם חשו זיקה לרעיון תיקון הסדר החברתי הסוציאליסטי, והציונות במצבה הנוכחי לא הציעה דרך פעולה והגשמה מעשית, ולעומתה התנועות המהפכניות הרוסיות הראו דרך כזו להגשמה אידיאולוגית, היו רבים שפנו לתנועות הסוציאליסטיות ונטשו את הרעיון הציוני, כיוון ש"להיות חבר ההסתדרות

²⁰⁵ כצנלסון, כתבים י"א, עמ' 44.

²⁰⁶ שם, עמ' 39 – 40.

הציונית באותה תקופה היה דבר קטן מאוד, לא נתבע מאדם ציוני שום דבר, התנועה הציונית היתה רכה מאד, לא דרשה שום פרוגרמות [...] ועל ידי השקל בלבד להכריז שהוא שותף לחלום הציונות.²⁰⁷ הציונות הרגילה, הבעל ביתית, המסתפקת בשקל, המקווה לנסים ממשא ומתן דיפלומטי של הרצל, התורמת פעם איזו פרוטה לחיבת ציון, לא היתה מסוגלת להוציא מקרבה מחנה חלוצי.²⁰⁸ במובן הציוני לא היה כמעט שום מעשה לעשותו, לא היתה כמעט שום דרך מעשית מחייבת לצעיר היהודי לשם קיום מצות הציונות (הרצל לא הראה לפועל היהודי שום דרך פעולה בשביל הציונות; הוא רק אמר לו: תקווה, תהיה נאמן לחלום, אני מנהל בשבילך משא ומתן מדיני, מחר מחרתים אשיג את הצ'ארטר – אז תתחיל ההגירה, אז יהיה צורך בכך; היום אתה צריך לשמור אמונים לרעיון [...]. מחוץ לויכוח לא היה שום אקט ציוני, לא היתה שום פעולה ציונית ארץ ישראלית ממשית.²⁰⁹ בימי אוגנדה נתגלתה התנועה הציונית עם אותה הטרגדיה הפנימית שלה, שהאידיאה שלה טובה, אבל היא אינה יודעת כיצד להגשים את האידיאה הזאת ואינה יודעת מתי תוגשם. ולך וקיים תנועה בתקופה של אבדון, בתקופה של יאוש כזה, בזמן שהאידיאה אינה יודעת מה לעשות. [...] אינני אומר שזו אשמת הרעיון הציוני, אבל זו אשמת ההווה הציונית, זו אשמת האסון של החווה הציונית. [...] ואין פלא שהציונות נושאת בקרבה גרעין של יאוש מתוך הסתירה התמידית שבין יכלתה ובין משא נפשה. [...] והדור הציוני הזה הופקר פתאום. הוא ראה את חוסר המוצא, ולא היה לו אף מעשה לעשות בענין זה. הוא יכול היה להשלות את עצמו בתיאוריה, בדיבורים, בסיסמאות, בויכוחים. אבל הוא הרגיש שאיננו יודע מה לעשות.²¹⁰

כך החלו בני הדור בחיפוש אחר דרך ההגשמה. היו שלא רצו לנטוש את הציונות והבינו שעליהם לסלול בעצמם את הדרך להגשמה. לא רק כנסים, קונגרסים ופגישות עם מנהיגים, לא רק דיפלומטיה שתשיג את הזכות המשפטית על הארץ אלא יש צורך במעשים, ולא מעשים קלים אלא כאלו שיציבו דרישות להגשמת הרעיון המהפכני, שישנו מהיסוד את היחס הישן לחיים ולפתרון הדילמה היהודית, כך נוצרה העלייה השנייה, "הרצל, אמנם, נתן לאידיאה כנפים, פתח אפקים חדשים ונתן לה גם צורה אירופית ומושכת יותר. אבל בעצם מה הוא אמר לציונות? הרצל, כאיש אירופה, שידע חשיבותו של מיטנג טוב, של קונגרס ודמונסטרציה טובה, והבין את הערך של גיוס דעת הקהל, דרש גם הוא מהציוני רק שקל ומניה של אוצר התישבות היהודים. בעצם הסתפק במועט. [...] הדיפלומטיה הזו לא הביאה שום הישגים ממשיים. ושוב בא הצעיר היהודי ושאל עצמו: מה אפיה ומה משקלה המוסרי של התנועה הזאת. מצב הציונות שונה באופן יסודי על ידי העלייה שניה. [...] מבחינה איכותית היה משהו בעלייה השנייה, ששינה באופן יסודי את עמדתה המוסרית של התנועה הציונית. העלייה השנייה הבינה דבר אחד, שציונים טובים ביותר ומורי הציונות מרחיקי ראות לא הבינו. הם לא הבינו מה שהבינה נערה פשוטה, [...] הרי שאנשי העלייה השנייה הבינו שהציונות לא תתגשם לעולם אם היא לא תשנה מיסוד את המציאות היהודית. [...] הציונות [...] גילתה פנים אחרות, שיש בהן איזה כוח להביא את נאמניה למשהו גדול, למשהו יסודי. [...] הדבר חדל להיות [...] שצעירים יהודים יתנדבו למשך שלוש שנים לשרת את עמם ואחר כך יחזרו לגולה ויעשו ציונים ככל הציונים. מגמת ההגשמה בציונות יצרה אנשים שבמשך עשרות שנים חיים את חיי הציונות. הם לא ראו בחייהם בארץ ישראל הבאת קרבן לעם, אלא יצרו לעצמם בה מציאות חדשה.²¹¹

לאחר שהחליטו לעלות ארצה, לפרוץ דרך להגשמת הרעיון הציוני ולהוציא את התנועה הציונית מהקיפאון אליו נקלעה, נתקלו החלוצים לאחר ירידתם בחוף יפו במצב בעייתי לא פחות כשאיכרי המושבות, אנשי העלייה הראשונה, העסיקו עובדים ואילו היהודים היו מחוסרי עבודה. בכך הופיע משבר חדש לאחר עלייתם לארץ, "באיזה מצב באנו?" שואל ברל ועונה, "לא במצב של פריחה כל שהיא בארץ [...] גם לא בתור פריחה בציונות. התנועה הציונית עמדה אותה שעה על עברי פי פחת. [...] החלה נסיגה והתפוררות של מחנות שלמים שנזעקו אל דגל הציונות. התקופה ההרצליסטית, שבישרה קץ מהיר של הגלות, ובאמצעים קלים – משא ומתן דיפלומטי של מנהיגים, מכירת שקלים, קיבוץ מעט כסף – תקופה זו לא מצאה את דרך ההגשמה. [...] בשעה שכל תקווה רחבה בציונות פסה, נגוזה, בשעה שהנוער העברי כולו התחיל נסוג מן המחנה, בשעה שכל היסודות של רעיון הציונות האורגנית – חיבת הארץ, תחיית הלשון ועבודת האדמה – התחילו מתבטלים, באותו רגע נמצא איזה נס שריד קטן במחנה, שריד קטן וחלש, שעמד בעצמו על עברי פי תהום, והקומץ הזה מצא בקרבו עוז משונה – לא אמונה ובטחון, אלא עוז שנבע מן המחשבה שאולי אנחנו האחרונים [...] האבוקה שהדליק י"ח ברנר [...] בקריאתו – 'אחרונים נהיה על החומה' – עשתה את שליחותה. קמה התעוררות של תיעוב – לתעב את העזובה הארץ ישראלית, לתעב את רפיון הרצון בתנועה הציונית, קם מרד [...] מרד בתנועה שבה נולד הדור הזה, בתנועה הציונית, באינטליגנציה היהודית, בספרות העברית – מרד מקיף ועצום בכל שטחי החיים.²¹² לכן עיקרה של העשייה בארץ בשנים אלו התמקדה בארגון העובדים היהודים, התיישבותם ושילובם בשוק העבודה הארצישראלית, פעילות שזכתה בהמשך לשם 'כיבוש העבודה' והמאבק למען 'עבודה עברית' בעיני החלוצים היה בעל חשיבות עליונה, "ענין העבודה העברית איננו ענין של חלק בישוב. אין זה אינטרס של מעמד, של מפלגה, כי אם זה ענין של חיים לישוב כולו, והוא מוכן להילחם על זה. באין עבודה עברית אין גם מולדת עברית, וראש דאגתנו היא שמולדתנו כאן לא תיהפך לנו לגלות חדשה."²¹³ כאמור, בראשית ימי העלייה השנייה הייתה נתונה התנועה הציונית בקיפאון מעשי ולמרות שהוגיה קראו למעשים, לא הייתה דרך ממשית. כאן נכנסו החלוצים ומלאו תפקיד מרכזי בהגשמת הציונות, ביישוב הארץ והשתלבות בשוק העבודה ובעיקר בעבודה החקלאית במושבות, הן של עולי העלייה הראשונה והן

²⁰⁷ שם, עמ' 61.

²⁰⁸ שם, עמ' 72.

²⁰⁹ שם, עמ' 75.

²¹⁰ שם, עמ' 84 – 85.

²¹¹ כצנלסון, 'הציונות כתנועת הגשמה', כתבים ה', ע"ע 350 – 351.

²¹² כצנלסון, 'נס העלייה השנייה', כתבים ד', ע"ע 19 – 20.

²¹³ כצנלסון, 'גורל העבודה העברית בימים אלה', כתבים ו', עמ' 321.

באלו שהוקמו בהמשך. לא מפליא אפוא שעיקר חייו של כצנלסון, בעיקר בשנים הראשונות לחייו ופעילותו בארץ, התרכזו בסוגיית 'כיבוש העבודה' במושבות ובארגון העובדים היהודיים כדי למלא משימה זו, "מלחמת העבודה העברית [...] בארץ ישראל, מפני לחץ בציונות, קיבלה אופי חריף מאוד. בארץ ישראל נהפכה השאלה הזאת לשאלה הלאומית הגדולה וגם לשאלת הקיום הפרטי של הפועל."²¹⁴ בני הדור ראו ב'התיישבות העובדת' לא פחות מ'צו השעה' והאמינו כי ללא יצירת מעמד עברי עובד בארץ לא תוגשם תחיית ישראל, לא רק מטעמים מעשיים היה לכך חשיבות אלא גם מטעמים אידיאולוגיים ונפשיים. חזרת עם ישראל לארצו ההיסטורית אינה חזרה בבחינת הגירה גרידא, אלא היא חזרה במלוא מובן המילה – חזרה לאדמתה, לעבודתה ויישובה של הארץ, לחיות אותה בכל רמות החיים, פיזית ונפשית. זוהי הגשמת הציונות האמיתית והשלמה ביותר. לכך היה דרוש שינוי יסודי ומהפכני בהרגלי חייו של היהודי, מהווה רפויה אליה הורגלו יהודי הגולה שנמנעה מהם העבודה הפיזית ובעיקר החקלאית ונאלצו להתפרנס מעבודות מאולצות בשוק העבודה הנוכרי, "הפרובלימטיקה של עבודה גופנית ולא עבודה גופנית – אצלנו היתה אחרת מאשר אצל עמים אחרים. עבודותיו של היהודי היו מסוג מיוחד, שהעיררה והגזירות והחוקים והכפר הלוועזי נתנו לו אפשרות לעסוק בהן – הוא השלים, הוא מילא מה שהיה חסר למעגל הכלכלה הגויי."²¹⁵ עם זאת, בכתביו הדגיש כצנלסון שהוא וחבריו לא דווקא היו בעלי משנה סדורה כפי שנוטים לחשוב, "שלא תחשבו כי העליה השנייה באה מתוך ידיעה ברורה מראש מה עליה לעשות. או מתוך אידיאולוגיה מוסכמת ומוכנה [...] אפשר לתאר שאנשי העליה השנייה עם בואם חלמו על אותה ההתיישבות, אשר אחר כך התפתחה החל מדגניה וכו'. [...] שנותיה של העליה השנייה היו מלאות כשלונות בלתי פוסקים."²¹⁶ החלוצים למעשה יצרו תכניות אופרטיביות מתוך מצבים שבהם נתקלו במציאות חיייהם בארץ ולהם נאלצו להגיב גם מתוך אינטרס אישי-קיומי כדי שיוכלו להתקיים, אך גם כדי להושיע את הרעיון הציוני השקוע בניוון וחוסר מעש סתגלני כפי ששקעו בו קודמיהם אנשי העלייה הראשונה, "לא שאנשי העליה השנייה שללו את הטיפוס הזה של איש העליה הקודמת, והם ראוהו כיצור ממדרגה נמוכה יותר. להיפך, הם ראו לפנייהם את מי שהיה פעם כמוהם, אלא שזה שקע בתהומות במוכנים שונים. ומשום כך הם חששו כי סכנת הניוון יכולה להדביק גם אותם."²¹⁷ לכן היה הכרח, אידיאולוגית ומעשית, להציב את סוגיית העבודה במושבות בראשית סדר העדיפויות של הציונות המגשימה. הם לא היו בעלי אידיאולוגיה סדורה אלא פשוט הגיבו לבעיות השעה, ובכך גדולתם כיוון שהשכילו לפתח מהמשרים הקשים שחוו קווים רעיוניים להגשמה ציונית מקיפה למרות כל הכישלונות הקשים ועל אף שחלק נשברו ועזבו. כך נוצר עיקרון 'העבודה העברית' והיה לרעיון יסודי, המכיל משמעות גדולה של הגשמת הציונות, "בערך באותו זמן, באה גם העמקה גדולה של רעיון כיבוש העבודה: אם קודם ראו את כיבוש העבודה כאמצעי המאפשר קיום כלכלי לפועל, או כהבראת המשק היהודי [...] הרי הרעיון שלעבודה ישנה חשיבות כשלעצמה, רעיון זה אולי היה גנוז בלבבות."²¹⁸ התוכן המוסרי הכלול בשם 'העבודה', אשר הנחילה לציונות העליה השנייה, מושג העבודה עם פירושו המשקי והחברתי – לא רק ששינה את פני המציאות בארץ ישראל אלא את פני הנוער בגולה. [...] מזה הסתעפה ההתיישבות העובדת לכל צורותיה, דמוקרטיה משקית, קבוצה, מושב וקיבוץ, שויון הגבר והאשה, חינוך הילד על העבודה.²¹⁹ כשאני לעצמי, בשעה שהנני מתבונן במה שנעשה על ידי העבודה העברית ובהשפעתה, בחיי היחיד והציבור, בחומר וברוח, בקפלים ובקמטים שונים של החיים בזויות אשרלא פיללנו – הריני משתומם. לא שקר נחלנו."²²⁰

כצנלסון ייצג בחייו את ההגשמה הציונית, הוא השתייך לדור שראה במשימת ההגשמה חובה אישית. במאמר שפרסם בשלהי מלחמת העולם הראשונה בשם 'לתנועת החלוץ' ביטא באופן מדויק את תפישתו האידיאולוגית של הדור וכתב "החלוציות אינה רעיון ותורה סתם, אלא מפעל חיים, חזיון אישי בעצם. אמונתנו – כי חזיון זה הוא שליחה הנאמן של ההיסטוריה, שליחה של ההגשמה הלאומית. תקוותנו – כי היה יהיה לאבי אבות העתיד. הכרתנו – כי קיומו בלתי אפשרי בלי מציאות חושים עמוקים בליבות נושאים לחיי הכלל. ועם כל זה אינו חדל להיות בכל עצמותו ועוצמתו חזיון אישי. ומפני זה רב כל כך הערך של האיש, של היחיד, של כל חבר בתנועה זו, שאינה יודעת – גם בנקודת מוצאה וגם בנקודת תכליתה כיבוש אחר ושלטון אחר מאשר כיבוש עצמי ושלטון עצמי, כיבוש האדם את עולמו ושלטונו בעולמו הוא. ובזה אולי שונה תנועה זו, השואפת לברוא את העתיד הלאומי על ידי יצירת החיים האישיים. מפני זה אין בתנועה זו, על צד האמת, מנהיגים ומנוהלים, כי אם יש אנשים עובדים וחיים, אשר עבודתם וחייהם צריכים להצטרף לסיכום ממש. אולי זאת היא התנועה המעשית היחידים בזמננו אשר במרכזה לא ההנהגה, לא הפרוגרמה, אלא חיי האדם ועבודתו. החבר עצמו הוא המטרה, חיי, ניסיונותיו, כלשונותיו ונצחונותיו, חולשתו וגבורתו – הם-הם עצם התנועה."²²¹

²¹⁴ כצנלסון, כתבים י"א, עמ' 133.

²¹⁵ שם, שם.

²¹⁶ שם, עמ' 141.

²¹⁷ שם, עמ' 142.

²¹⁸ שם, עמ' 157.

²¹⁹ כצנלסון, 'נס העלייה השנייה', כתבים ד', ע"ע 21 – 22.

²²⁰ כצנלסון, כתבים א', עמ' 29.

²²¹ שם, עמ' 53.

בין האישיות לפילוסוף – דמותו ומשנתו של אהרון דוד גורדון (1922 – 1856)

“אין כאן דבר שלם ומשוכלל
לא במחשבה, לא בשירה, לא ביצירה –
התהוות יש כאן: אולי יצירה מתהווה ואולי עולם מתהווה...”
א.ד. גורדון

“במה שכתבתי צריך לדבר, רק אם נשאר בהם ובאותה המידה שנשאר בהם עוד ערך חי, כלומר לא ערך ספרותי או פובליציסטי, כי אם ערך חיוני בשביל החיים המתחדשים”²²², כתב החלוץ הציוני וההוגה היהודי מחלוצי העלייה השנייה ברשימותיו האחרונות טרם עצם עיניו בפעם האחרונה בשלהי חודש שבט-פברואר 1922. בדורנו, קרוב למאה שנים לאחר לכתו של א.ד. גורדון, ישנה התעניינות גוברת בכתביו מקרב ציבורים מגוונים, ואף במסגרת תרבות הלימוד הבית-מדרשי-המודרני שהלכה והתפתחה לאחרונה בישראל מציינים את יום השנה לכתו בימי לימוד מיוחדים המוקדשים לעיון בכתביו ובמשנתו על שלל היבטיה. אליעזר שביד מציין בספרו ‘לבירור רעיונו של אהרון דוד גורדון מיסודו’ שפורסם לא מכבר כי “התעניינות הגוברת במשנתו הביקורתית” קשורה גם ל“התעוררות המחאה החברתית על המדיניות הנאוקפיטליסטית של ממשלות ישראל”, וכי היא ניכרת בעיקר “בקרב צעירים חניכי תנועות הנוער בארצנו”. שביד מציין שהבנת משנת גורדון “יכולה לסייע בהבנתה של המציאות הכלכלית, חברתית, הלאומית, הפוליטית והתרבותית של עם ישראל, של מדינת ישראל ושל תרבות המערב בזמננו”²²³. מאידך, יש המתמקדים בהיבטים אחרים של משנתו מאשר בהשלכות הכלכליות והחברתיות הנובעות ממדיניות ממשלתית, שלהן ניתן למצוא סימוכין במשנתו תוך השוואה שבין המטריאליזם המרקסיסטי בן זמנו, “המבטל את המפגש עם הרוחני”²²⁴, בו דגלו החלוצים שסבבו את גורדון ועמם היה לו פולמוס חריף על כך; לבין המטריאליזם הקפיטליסטי של ימינו, אשר “נותן מקום למפגש עם הרוחני, אך הופך אותו למוצר מדיף סחיר, ולעתים אף לפס ייצור המיועד למכנה משותף רחב כלשהו”²²⁴ אלו גם אלו אינם מצויים בסתירה אלא נובעים ממהות אחת העומדת ביסוד הגות גורדון, הקשר שבין ההכרה לבין החוויה, שבין השכל ובין השכל הנעלם, וניתוק האדם מהטבע הממשי ומהטבע שבו. עוד נשוב ונדון על כך בהמשך.

ההתחברות המחודשת לכתבי גורדון נובעת כנראה גם בשל שאלות שאתגרי התקופה מציבים בפני בני דורנו, והחיפוש אחר תשובות בכתבי היסוד של מייסדי החברה הישראלית – כיצד ראו את ישראל העתידית? מה היו הערכים לאורם פעלו האבות המייסדים שצלחו דרכם בדרך החתחתים בימי התווה של המאה העשרים? אך ההתחברות זו נובעת, כנראה, גם מהשאפה להשראה ל“יצירה מתחדשת ובלתי פוסקת מתוך התחדשותו התמידית של הטבע. הטבע מחדש בכל רגע מעשה בראשית וגם האדם היה יכול להיות כך”²²⁵, או במילים אחרות, רצון לחיות קצת ‘אחרת’, מתוך תחושה שמהו בחיים התלושים של החברה המודרנית המתועשת, ההמונית והמנוכרת הגיעו למבוי סתום ועלינו לחפש דרכים חדשות על ידי שילוב ידיים ושיתוף פעולה אנושי כדי לפלס נתיבות לאורחות חיים שיענו על צרכיו החומריים של האדם בן זמננו מבלי שיקפחו את הנטיות והכמיהות הטבעיות והמהותיות של החיים האנושיים, שהם על-זמניים, תוך שיתוף פעולה עם הסביבה. ההתעניינות בגורדון, אפוא, נובעת לא רק בגלל כתביו אלא גם מאישיותו ומה שייצג בזמנו ובימינו.

גורדון, כפי שמצטייר לנו, הוא דמות דואלית, מצד אחד הדמות האישיותית ולה עוצמה רבה לא פחות מכתביו – האדם המגשים בחייו, הוא אחד הדברים החשובים בהגותו, רוח האדם היא המשפיעה, אם כי אינו מזלזל בחלקו של החומר בהווייה, שכן אצל גורדון “החוויה וההכרה מהוות זו את זו, מפרנסות זו את זו ומשלימות זו את זו”²²⁶ אך בכל זאת הוא מלמד אותנו כי “יותר משאנחנו זקוקים בארץ ישראל לידיים עובדות, אנחנו זקוקים לנפשות חיות.” זאת הראה היטב בעצמו כשהוא נאה דורש נאה מקיים. מנגד, יש לנו את גורדון הפילוסוף, בעל הרעיונות המרתקים שניזון הן ממקורות יהודיים והן מהספרות העולמית, והשילוב הזה יוצר מרקם פילוסופי שניחן בהרמוניה ומציג לפנינו פילוסופיה חיים מקיפה החולשת על כל תחום ותחום בחיי היומיום הפרטיים של היחיד, שנתפס כחלק עצמאי מתוך כלל טבעי אשר נותן את הדגש על הגשמת היחיד מבלי לגרוע מהגשמת הכלל אליו הוא משתייך, זוהי לאומיות טבעית הומאנית שאינה בולעת את היחיד ומדכאת אותו אלא מהווה מסגרת שייכות משפחתית רחבה המעניקה לו מרחב להגשמה עצמית מבלי לסתור את טובת הכלל. לכן החיבור לכתבי גורדון בדורנו נובע מתוך חיפוש אחר תשובות לאתגרי הזמן, שלהם ניתן למצוא מענה בכתביו, וגם מתוך חיפוש השראה שהתגלמה באישיותו שהגשימה הלכה למעשה. עבור החלוצים הייתה הדמות האישיותית לא רק השראה אלא גם נחמה בתקופה שכה נזקקו לה. פרק זה אפוא יחולק לשניים. החלק הראשון יעסוק באישיותו של גורדון ודמותו כפי

²²² א.ד. גורדון, רשימות אחרונות, כתבים כרך חמישי (בהוצאת ‘הפעל הצעיר’, ת”א, תרפ”ט), עמ’ 230.

²²³ א. שביד, לבירור רעיונו של אהרון דוד גורדון מיסודו (בהוצאת מוסד ביאליק, ירושלים, 2014), ע”ע 7 – 8.

²²⁴ עמית אלון, רוח החינוך העצמי – רעיונות מתורותיו של א”ד גורדון וערכם החינוכי לדורנו (בתוך: ‘בין השמשות’ יהדות ישראלית - חינוך ויצירה: אסופת מאמרים וכתבים כרך א’, בארי-מכון הרטמן, 25.12.2013), עמ’ 60.

²²⁵ א.ד. גורדון, האדם והטבע, עמ’ 154.

²²⁶ א.ד. גורדון, לבירור ההבדל בין היהדות לנצרות (כתבי א.ד. גורדון, כרך שלישי, תרפ”ז) עמ’ 206.

שהצטיירה בעיני החלוצים שהכירוהו, יחד עם תיאור מהלך חייו שהוא מהותי להבנת התפתחות רעיונותיו, שהיו קשורים ישירות להווייתו האישית וחוויותיו. החלק השני יעסוק בגורדון כפילוסוף, עם דגש על ההכרה הבסיסית של הגותו – בין יחיד לכלל ובין האוניברסלי ללאומי, שורשי מצוקת האדם המודרני ותלישותו מהטבע, 'שני מיני ההשגה' - הכרה (השכל) מול חוויה (השכל הנעלם), עקרון העבודה העברית והזכות על הארץ (היסטורית מול הזכות המוסרית הנקנית ביצירה).

לדמותו של א.ד. גורדון

יוסף אהרונוביץ, עורך 'הפועל הצעיר', העיתון בו פרסם גורדון את מאמריו, כתב במאמר הספד על גורדון שלוש שנים בלבד לאחר מותו כי "בחיי, על כל פנים בשנות חייו הראשונות בארץ ישראל, השפיעה הטפתו האילמת, עבודתו וחיי עבודה, לאין ערוך יותר מאשר הטפתו בכתב. למאמריו ניתן בזמן הראשון הערך לא ל'מה' שבהם כי אם ל'מי' – גורדון כתבם, ולפיכך כל מילה קדושה, כי הרי הוא היחיד המקים נאה בעצמו מה שדורש מאחרים. [...] זוכר אני על כל פנים שבדמיוני על דבר נסיעתי אני לארץ ישראל נכלל גם גורדון בין שאר הדברים המקסימים ומושכים לארץ. על ידי איזו צרופים משונים מימי הילדות נקבעה משום מה מהותו בדמיוני לא כאדם, כי אם כדבר, כעין 'כותל מערבי'. [...] במשך כל שמונה עשרה השנים שהכרנו את גורדון בארץ ישראל, לא חלו כל שנויים בהבעת הפנים שלו; הוא תמיד היה מרוכז בתוך עצמו, חי חיי מחשבה אינטנסיביים, על פניו שפוך עצב נורא ומעייניו נשקף צער העולם. יחד עם זה היה הוא, לפחות במחצית הראשונה של חייו בארץ ישראל, איש 'שמח' מאוד, או אולי 'משמח'. הוא ידע לרקוד עד כלות הכוחות, עד כדי התפשטות הגשמיות [...] לגמרי לא ברור לי, אם אפשר לכנות את מצבי רוח אלו שלו בשם שמחה. ברקודיו היה מעין עבודת אלהים יותר מאשר שמחה, זו הייתה מין 'שמחה עילאה' על פי הטרמינולוגיה של החסידות. על כל פנים העצב שעל פניו לא רק שלא סר מעליהם בשעת הרקודים, אלא שהיה מתבלט יותר ויותר בכל שרטוט ותנועה והבעה שלהם. [...] הוא גם התקין והתאים איזה שירים ומנגינות לרקודים בז'רגון ובעברית, שהשתמשו בהם הרבה בשנים הראשונות. והמנגינה, בייחוד כשיצאה מפיו, הייתה כה עצובה, שבמקום לרקוד היה הרצון לבכות. לי תמיד היה הרושם, שהתפרצויות 'שמחה' אלה הן או תוצאות מלחמה פנימית קשה בייאוש המקנן בלבו, או אמצעי לגרש את הייאוש מלבות אחרים.²²⁷ חלוצים אחרים בני הדור, שהכירו את גורדון מקרוב ופגשוהו בחייהם כתבו דברים זהים. ברל כצנלסון למשל כתב בהספדו על גורדון בעשור לפטירתו כי "עשר השנים שעברו מיום פטירתו של א.ד. גורדון לא הפיגו את קסם הנשמה הדגולה. חידת פלאים היה לקרובים ונס לדור. אנשים שישבו איתו תחת קורת גג אחת, חרשו בניר אחד וראו יום יום את הליכותיו בבית ובשדה – היו מלווים אותו בהשתוממות ובהערצה. פרשת חייו והתהוותו טרם סופרה. אנשים רבים ושונים ארחו בזמנים שונים לחברה עמו, אך מכל אלה אשר הוייתו קרנה להם, אשר ינקו ממעינותיו גם כשחלקו עליו, אשר שאפו את צלו גם בשעה שלא הבינו לו, אשר הביטו עליו ביראת הרוממות גם כשהתאכזרו אליו – מכל אלה טרם נמצאו בני לוויה אשר ידעו לספר מה היה להם גורדון, אשר ידעו לסכם את אשר הנחיל לדור בכתביו ובמשנתו, ויותר מזה – בחייו ובאישיותו.²²⁸ בהמשך הוסיף כי גורדון "היה זקן החבורה, הכואב ומנחם, התובע ומוכיח, ההוגה וצופה, אשר עצם הווייתו בינינו, חייו אתנו, יש בהם משל העלאת נשמה."

בזיכרונותיה תיארה חלוצת העלייה השנייה יהודית צנטר את חג הפסח בכנרת של שנת תרע"ד (1914) כאשר גורדון הוא "הכניס את החג לתוקפו", כך היא מתארת את אותו ערב: "הגיע חג הפסח, ליל פסח ראשון לרבים מאתנו בארץ. א.ד. גורדון שעבד אתנו בחווה כשלושת רבעי שנה הבטיח לערוך סדר מסורתי. יום קודם הוצאנו ממזודות החברים את החולצות הכי טובות, גיהצנו אותן לקראת החג. רביום הסדר הוצאנו סדינים, מטפחות, מכל הלובר הנמצא במזודות החברות, קישטנו מעט את האולם, כיסינו את השולחנות בסדינים הלבנים, ערכנו את השולחן לפי חוקי המסורת. גם נרות הדלקנו והנחנו כרי הסבה בשביל גורדון, ראש הסדר, כדרך שהיו עושים בבית הורינו. אור הנרות ומראה השולחן הערוך, התגיגי, השרו באולם מתיחות חגיגית ועצב. החלו החברים להתכנס באולם. משכנס חבר עורר בו המראה געגועים עזים, חוורו הפנים, והיה פורש לקרן זוית ודמעות נושרות מהעיניים. וכך גם שני ושלישי. לעיני כל אחד קם מראה השולחן הערוך בבית שמעבר ליס, פני האם והאב ובני המשפחה המיותמים, מקומו הנפקד ליד השולחן, תפילותיהם וגעגועיהם השלוחים אליו ברגע זה. באולם רעדו המיתרים הנמתחים בלב כל אחד. החברים עמדו וישבו דוממים בפינותיהם. גורדון ישב בקצה השולחן כשידו מאהילה על פניו. כך ישבו שעה ארוכה מבלי להניד אבר. דממה עמוקה מסביב. השעה מאוחרת. גורדון הרגיש – אין כוח לערוך את הסדר, ואמר: נאכל, חברים. ניגשנו ישר לסעודה. בשעת הארוחה הישרה גורדון לאט לאט מרוח הסדר, שילב פסוקים ודברי אגדה, דיבר על ערך הפסח בכלל ועל סמל הפסח בחיינו. הוא דיבר על חיינו, סבלנו וגעגועינו. מה ערך לסבל הזה, מה ערך לגעגועים. סבל זה הוא ייעוד לנו, סבל זה הוא זכות, בזכותו נקנה לנו עולמנו. אין אנו יכולים להעריך כעת את גודל מעשנו וייעודו. הוא התחיל לזמר בשקט וכולם אחריו. וכך נכנס החג לתוקפו.²²⁹ רבים התיארו האלו, וזה מבלי שציינו רבים אחרים וביניהם התכתבויות רחל בלובשטיין, הלא היא רחל המשוררת, עם גורדון ושירה 'הלך נפש' ששלחה לו. כל אחד ואחת מהם כתבו על דמות מסוימת שראו למולם, ומתיאורם עולה מכנה משותף אחד, מתוך הדמות הדואלית של גורדון, הדמות הבולטת העולה היא לא דמות הפילוסוף אלא הדמות האישיותית, שהתבטאה עבורם בהשראתו ונחמתו, ופחות הגותו ורעיונותיו. אדרבא, ברל אף מציין כי "גם כשחלקו עליו... ינקו ממעינותיו... שאפו את צלו גם בשעה שלא הבינו לו". כלומר, מהתיאורים העולים אנו רואים דמות משולבת של אבא-סבא אשר מצד אחד דרש אך מצד שני ניחם, ועם זאת הצד הסבאהי בולט יותר מהצד האבאהי.

²²⁷ יוסף אהרונוביץ, רשימות לתולדותיו של א.ד. גורדון (תרפ"ה, 1925), (בתוך: כתבי א.ד. גורדון, הספריה הציונית, ירושלים, 1982), עמ' 41.

²²⁸ ברל כצנלסון, עשר שנים לפטירתו של א.ד. גורדון (שבט תרצ"ב, 1932) בתוך: כתבי ברל כצנלסון, ד', עמ' 250.

²²⁹ יהודית צנטר (בתוך: מוטי זעירא, 'וכך נכנס החג לתוקפו' – א.ד. גורדון כמעצב תרבות), עמ' 351.

גורדון יותר מנחם מדורש. שביד מציין בספרו המרתק 'היחיד' כי "השפעת אישיותו של א.ד. גורדון בחייו רבה היתה מהשפעת משנתו, ולאחר פטירתו כיסתה אגדת חייו גם על השפעת אישיותו".²³⁰ זוהי "מורשת שנגנזה מאהבה" טוען שביד, "הדמות שזו ציירה בדמיונם של אנשים צעירים, שהיו אמורים להתחנך לאורה, היתה דמות רדודה ובלתי מציאותית של אדם נלהב ותמים [...] כדרך שנוהגים נערים בסבא – ילד המתמר להנחותם בעצתו: תנוח דעתך סבא, אנו נמצא דרך בעצמנו".²³¹ שמואל הוגו ברגמן כותב גם הוא ש"בשנים הראשונות לאחר מותו כתבו עליו בעיקר חבריו, שזכו לברכה הבלתי אמצעית של אישיותו. לכן גבר בתיאוריהם הגורם האישי, הכריעו הסיפורים והאפיזודות [...] לעומת זאת, לא שמו לב במיוחד לכתביו, ואחד מחבריו אפילו כתב במפורש: 'אודה ולא אבוש שרק גורדון האדם היה משפיע עלי תמיד ולא גורדון הסופר והוגה הדעות'.²³²

עצם השפעת אישיותו של גורדון היה בה משהו שיכול ללמדנו על עוצמתו בדור שבו נערים ונערות עזבו את בית ההורים בגיל כה צעיר לפיסת אדמה נידחת במזרח התיכון בשם רעיונות גדולים, והיו זקוקים בכל זאת לדמות מבוגרת, כזו שאפשר להתבונן בה ולשאוב נחמה. יוסף ברץ, ממיסדי דגניה, עלה בגיל 16 לבדו לארץ וסיפר בזכרוניו על שנותיו הראשונות והקושי להסתגל לעבודה ולחיים הקשים, "מעודי לא עבדתי עבודה פיסית" הוא כותב, "הייתי חוזר הביתה אחרי העבודה בידיים פצועות ונפוחות ולא יכולתי לנגוע בשום דבר, ובלי להחליף את בגדי הייתי יוצא לחצר דירתי, שהיו בה עצי זית גדולים, נשען על אחד מהם ובוכה כילד. היה בכי הזה פחד מפני קשי ההסתגלות לעבודה: שמא לא אוכל להיות פועל, והיו בו גם מגעגועים לאמא." ניתן לומר שגורדון היה מעיין נחמה, אך גם היה יותר מזה, הוא היה השילוב בין הבית בגלות, אותו בית שמתארת צנטר בזיכרוניתה, שמצד אחד כה התגעגעו אליו ומצד שני שחלקם מרדו בו, לבין החיים החדשים והרעיונות הגדולים שאליהם שאפו וראו בדמיונותיהם האוטופיים, וסתירת הלחי מהמציאות האפרורית והקשה שנתקלו בה בארץ. גורדון היה התגלמות השניים באחד, הוא היה האב והאם המנחמת שהשאירו בבית הגולה, והוא היה החלוץ הציוני השותף לעולם הערכים שלהם, גם אם לא ממש לגמרי. הם ראו בו מה שהם רצו לראות. נדמה כי מכאן גודל השפעת אישיותו בדור ההוא.

מהלך חייו של גורדון

מעבר לתיאורים הסימפטיים ראוי שנתעכב מעט על מהלך חייו של גורדון, שכן מרבית ימיו עברו עליו לא בארץ ישראל אלא בארץ הולדתו בגולה. באמצעות הכרת מהלך חייו נוכל להבין גם את התפתחות עולמו הפנימי ולהכיר את מקורות היניקה מהם שאב את השראתו לעיצוב תפישת עולמו שהתבטאה בכתביו והייתה בחלוף הימים לבסיס הרעיוני של מפעל ההתיישבות העובדת בארץ. המקור הראשוני המספר את קורותיו של גורדון הוא מאמרו של יוסף אהרונוביץ משנת 1925, שאותו כבר הזכרנו, ובין היתר התבסס על עדותה של יעל, בתו של גורדון שעלתה ארצה בעקבותיו. על גורדון נכתב לא מעט, אולם מרבית, אם לא כל הנכתב עליו, הוא בעיקר מונוגרפיות העוסקות בהיבט כזה או אחר שבכתביו ופחות ביוגרפיות העוסקות בחייו האישיים תוך בחינת רעיונותיו שהתפתחו וצמחו ישירות מתוך חוויותיו ומהלך חייו.

אהרון דוד גורדון נולד בחג השבועות 1856 בכפר טרויאנו שבדרום פודוליה, למשפחה מיוחסת ולמדינת שמוצאה מוילנה. הוא היה בן יחיד לאחר שארבעה מאחיו נפטרו בילדותם, וזכה לחוס רב מהוריו שגידלו אותו באהבה ומסירות. על אף שנולד להורים שהשתייכו לזרם הליטאי-חרדי, אפשרו לו בהסכמה שבשתיקה לקרוא בצעירותו גם ספרות כללית וללמוד שפות נוספות, שבנסיונות אחרות, כמו אצל אישים אחרים בציונות כאחד העם וברנר למשל, היה ננזף בחומרה. יש הסוברים²³³ כי כאן נעוץ מקור ההרמוניה שבהגותו של גורדון והשלמות שלו עם ההגות היהודית המסורתית וספרות העולם, בניגוד לאחרים שחוו שבר בין העולם היהודי שהגדלו בו לעולם הכללי, הרי שאצל גורדון לא היה שבר כזה. ילדותו עברה בסביבה כפרית טבעית ושם החלה נפשו להיקשר בנופי הטבע. אהרונוביץ מציין כי "בניגוד למטיפים אחרים מסוג זה, המגיעים לידי הערצה מופשטת לטבע מתוך רוב שובע בתרבות העיר עד כדי לבעוט בה, ינק הוא ממקורות חיוביים לגמרי, מתוך מגע ישיר עם הטבע ויחס עמוק אליה".²³⁴ אולם מרבית חייו הבוגרים עברו בעבודה פקידותית, הרחק מהטבע. לאחר נישואיו נאלץ לקבל משרת גזבר באחוזת הברון גינצברג במוהילנה, עבודה שנמשכה 23 שנים עד עלייתו ארצה, תקופה המתוארת כקשה ומצערת שהיה בה טעמה המר של גלות. מה שגם בגלל חוק המגביל את התיישבות היהודים באזור, נאלץ לגור בעיירה סמוכה וללכת זמן רב מביתו לעבודה ובחזרה כל יום. לקושי זה נוסף קושי אחר, משפחתי – מתוך שבעה ילדים שנולדו לו ולרעייתו, נותרו רק שניים, הבן יחיאל והבת יעל. אולם לא הכל היה מר וקשה, גורדון מצא מזון בחייו החברתיים. הוא השקיע זמן רב בחינוך ילדיו, לימד אותם תנ"ך ופעל להשוואת חינוך הבנות לחינוך הבנים וביזומתו הוקם בית ספר עברי לבנות. בעבודתו באחוזת הברון הקים ספריה לעובדים, בבית הכנסת היה נושא דרשות והרצאות על החינוך ועל חיבת ציון והתחיה הלאומית, פתח את ביתו לצעירים ונוער וקיים ערכי קריאה ולימוד משותפים. אהרונוביץ מציין כי הצעירים שהגיעו לביתו היו אומרים "כי העונג הרוחני שהם מקבלים בבית זה בערב אחד נותן להם כוח לעבוד במשך כל השבוע".²³⁵

²³⁰ א.שביד, היחיד – עולמו של א.ד. גורדון (הוצאת עם עובד, ת"א, 1970), עמ' 7.

²³¹ שם, עמ' 9.

²³² ש.ה. ברגמן, משנתו של א.ד. גורדון על האדם והטבע (בתוך: אנשים ודרכים, הוצאת מוסד ביאליק, 1967) עמ' 318.

²³³ שביד, היחיד, עמ' 21.

²³⁴ אהרונוביץ, רשימות, עמ' 31.

²³⁵ שם, עמ' 33 – 34.

ב-903, שנה לפני עלייתו נמכרה האחוזה בה עבד והוא נותר מובטל. במקביל שני הוריו נפטרו וגורדון הגיע לפרשת דרכים אישית. לאחר מחשבה החליט שהגיע הזמן לעלות לארץ ישראל. לאחר הכנות עלה ארצה, מספר שנים לאחר מכן עלו גם אשתו ובתו, אך אשתו לא החזיקה מעמד ונפטרה זמן קצר לאחר עלייתה. יעל לעומת זאת הייתה חלק מהמפעל החלוצי יחד עם אביה עד סוף ימיו. בשיחותיו האחרונות עם בתו יעל אמר גורדון כי "בוא יום והאדם יעמיק חקר בנפשו, שנשארה עד היום כמעט סתומה לפניו – מפני שמחשבתו הוסחה לטבע שמחוצה לו, ובו, בטבע, ריכז את כל תשומת לבו ומרצו וגילה בו, בייחוד בדורות האחרונים, גדולות ונצורות, המצאות נפלאות וכבירות במדע ובטכניקה – בנפשו יגלה אז האדם כוחות חבויים כבירים, שיעשירו את חיי האנשים ויביאו אותם לידי התקדמות ענקית בתרבותם הפנימית הנפשית, שתשווה להתקדמותם במדע ובטכניקה." ²³⁶ גורדון השווה, מספרת בתו, "במובן זה את האנושות כולה לאדם היחיד, שלפני הכול הוא לומד להכיר, בשחרית חייו, את העולם החיצוני, הסובב אותו, ומעולמו הפרטי יסיח דעתו, ורק בשנות הבינה, ברוכשו לו ניסיון בחיים המציאותיים הסובבים אותו, יתחיל לשים דעתו גם לנפשו, לעולמו הפנימי. בהתעוררות רבה היה מתאר לפני את עתידו הנעלה של האדם בעת שהוא ימצא ויחפור את המטמונים שבנפשו, ואין שיפרוץ אורו הגנוז ויאיר וישפר את יחסי בני האדם עד שיגיעו למדרגה של שמים חדשים וארץ חדשה." ²³⁷ מנגד, בנו יחיאל התרחק בדעותיו והקציץ בדתיותו, גורדון כאב זאת אך לא היה דבר שהיה ביכולתו לעשות, ועם זאת כן נשמר קשר בין השניים. לאחר עלייתו ארצה עם ראשית העלייה השנייה (1904) בגיל 48, התעקש לעבוד אך ורק בעבודה פיזית חקלאית, ולמרות שניסו להציע לו עבודה פקידותית, דחה זאת מיד. החלטה זו נבעה מתוך שיקול דעת ערכי שהיה לבסיס הגותו בארץ ישראל. הוא ראה בעבודה התעלות הנפש, ולמרות גילו המבוגר קיים עקרון זה בעצמו, דבר שהביא להערכת רבים אליו. הוא חי לסירוגין במקומות שונים בארץ, ראשון לציון, פתח תקווה, עין גנים, דגניה. השפעתו הייתה בעיקר מכוח הדוגמא האישית, כפי שציינו לעיל, והייתה גדולה על החלוצים ובכל מקום שבו ישב הפך למרכז ההתארגנות החברתית של ציבור הפועלים הארצישראלי. לאחר מלחמת העולם הראשונה השתתף בוועידת ה'התאחדות' (איחוד צעירי ציון עם 'הפועל הצעיר') בפראג (1920), ועשה רושם רב על משתתפי הוועידה. כחודש לאחר שובו נפטר בתחנת חייו האחרונה שאהב, דגניה.

גורדון כפילוסוף: מקורות היניקה וההשפעה

גורדון הושפע מהספרות היהודית העתיקה על גווניה, "הספרות העתיקה, התנ"ך, התלמוד, המדרש, הזוהר הייתה קרובה לו יותר מן 'הספרות החדשה'" כתב פייכמן. גורדון הסתייג מהמספרות העברית החדשה בראשיתה כיוון שראה בה ניסיון לחיקוי דל ורפוי של הספרות הכללית, שבינה לבין ההווה היהודית האוטנטית אין קשר ולכן היא נראית כדבר התלוש מהחיים עצמם. מספר אהרנוביץ כי "בימי נעוריו בשעה שהתחיל ללמוד מדעים ולקרוא בספרות בשפות שונות נתקל קודם כל בספרות ה'השכלה' ממין ידוע ונפשו סלדה בה. היא נתגלתה לפניו בכל הבטלנות וחוסר הטעם והתרבות שבה והוא הדיר עצמו מקריאה בה. 'ספרות זו היתה בשבילי סמל קלוננו וירידתנו, ובכאב לב התרחקתי ממנה.' על השינויים שבאו בינתיים בספרות העברית לא ידע כלום, כי לאחר שיצא גזר דינה מלפניו, הייתה פרישתו ממנה קיצונית בתכלית. וכשהביא לו מי שהוא במתנה את הכרך הראשון של 'על פרשת דרכים' קיבלהו מתוך נימוס וגנזהו בביתו בלי הסיר ממנו את הנייר שבו היה עטוף. רק כעבור חצי שנה, אחרי שאחד מחניכיו הכריחהו פעם לקרוא ב'השילוח' איזה מאמר של אחד העם, עמד פתאום על טעותו ועולם חדש נגלה לפניו. 'האמנם מהפכה כזו באה בספרותנו, ואני ישנתי שנת חוני המעגל ולא ידעתי!' קרא בהתרגשות. אז בא הביתה והוציא את 'על פרשת דרכים' מהגניזה ובמשך שני ימים רצופים לא נפרד ממנו." ²³⁸ אמנם גם עם אחד העם היו לו מחלוקות, בעיקר בשל גישתו שעבודת התרבות ועבודת ההגשמה וההתיישבות בארץ צריכות להיות שלובות זו בזו ולא מנותקות ושהן חלק מהותי ושלם של המפעל כולו. גם החסידות השפיעה, על אף שחשב שהיא מטשטשת את עצמיות האדם ומבטלת דעותיו מפני הסמכות של הצדיק והרב. בדבריו ניסח זאת "החסידות מביאה תמיד, בכל צורה שתהיה, נזק רב. לא השיטה [...] כשהיא לעצמה, מזיקה. ולא בעלה השיטה, בתור אישיות, מזיק. [...] מזיקה 'החסידות' ו'הרבות'." ²³⁹ תפישת עולמו אפוא, עוצבה בעיקר על יסודות היהדות. אך כאמור עוד מצעירותו היה פתוח לספרות העולם, ובין השמות הבולטים שהוא מציין בכתביו (כיוון שלא לא ציין מראי מקום בכתביו כנהוג בספרות מקצועית) היו ניטשה, קאנט, טולסטוי, שופנהאוויר, בודהה, שטירנר, מארקס ולרמנטוב. עם חלקם הסכים על הנחות יסוד מסוימות, אבל לרוב קיים עמם פולמוסים דיאלקטיים חד-צדדיים שבכתב. ראוי לציין שהגותו של גורדון החלה מספר שנים לאחר עלייתו ארצה, עד אז לא כתב או לכל הפחות אין בנמצא רשימות כאלו.

חוויה והכרה וניתוק האדם ממקורות הטבע

היסוד העיקרי בהשקפת עולמו שממנו יוצאת כל תפישתו על חיי האדם והאנושות היא ההבחנה בין שני יסודות – 'השכל' לבין 'השכל הנעלם' וגם בין 'ההכרה' לבין 'החוויה', ואלו קשורים באופן מובהק לניתוקו של האדם מהטבע בעקבות הדיכטומיה שנוצרה בין השניים. בפרק הראשון של חיבורו השיטתי היחידי 'האדם והטבע' כותב גורדון: "האדם באשר הוא אדם, צריך להיות תמיד בתוך הטבע; כי הטבע הוא לאדם המרגיש והמכיר ממש מה שהמים הם לדג. כי לא רק להשתקפות בכואתו של הטבע בתוך נפשו זקוק האדם. זקוק הוא לספירה של הטבע, ללחיצה המקפת והמאחדת, שהטבע, שהחוויה אינן-הסופית לוחצת על כל נקודה מנקודות גופו ונפשו ומכריחה

²³⁶ (יעל מסרה את הדברים במאמרה ב'הפועל הצעיר', כ"א בשבט, תרצ"ב 1932 – במלאות עשור לפטירתו).

²³⁷ ברגמן, אנשים ודרכים, עמ' 330.

²³⁸ שם, עמ' 34.

²³⁹ א.ד. גורדון, 'מכתב שלא נשלח בזמנו', כתבים א', עמ' 209.

אותו לחיות, להיות אדם ולהיות פרט בפני עצמו; זקוק הוא לקשר בלתי האמצעי והתמידי שבינו ובין הטבע אינן-הסופי, ליניקה הנעלמה, שכל אחד מאטומי גופו ונפשו יונק מן הטבע האינן-סופי ושכולו יונק מן האינן-סוף; זקוק הוא לא רק להכרה ולהרגשה, זקוק הוא לחיי עולם. יותר מזה. כל מה שהאדם מתפתח יותר, כל מה שהרגשתו והכרתו מוסיפות להתעמק ולהתרחב ואוצר ידיעותיו להתעשר, יותר הוא זקוק להתדבקות בלתי אמצעית בתוך הטבע. ליניקה בלתי אמצעית מתוך ההוויה העולמית. האדם הטבעי, הפרא, אוכל מן המוכן בין בחומר ובין ברוח. הוא אינו מוציא הרבה ואינו זקוק להכנסה מרובה. לא כן האדם בן התרבות החושב והמרגיש. הוא אינו מסתפק במה שמוכן ודורש רק לקיחה או תפישה, אלא שהוא שואף לברוא מה שאינו מוכן; [...] ובפועל אתה רואה ממש ההפך מזה. רואה אתה, כי האדם במידה שהוא לוקח יותר מן הטבע, הוא הולך ומתרחק ומתעלם ממנו; במידה שחיי מתעשרים, מתרחבים ומתעמקים הוא הולך ובונה לו חיץ יותר ויותר עבה בינו ובין הטבע, הולך ומצטמצם ומתכווץ בתוך חומותיו כצב הזה בתוך שריונו עד כי כבר הורגל לחשוב למכשול ראשון, כי חיים לחוד וטבע לחוד. רואה אתה, כי גם המדע, המבקש את אורו הנגלה של הטבע, גם האמנות, המבקשת את אורו הגנוז-שניהם אינם מכריחים את האדם ואינם מצויים עליו בהחלט, במפגיע, לצאת מתוך קליפתו, לבקש את המרחב, לבקש חיי עולם; שניהם כאילו מבקשים לצמצם את הטבע ולדחוק אותו- זה לתוך חדרי העבודה והדרישה המדעית, וזו לתוך חדרי המשכית - ולעקור את שרשי נשמת האדם האחרונים מתוך הטבע. לכל היותר הם מזמינים את האדם (ובצורה זו ממילא יש בהזמנתם מעין לעג נסתר) לצאת לפרקים, לעתים קרובות או רחוקות, יציאת עראי אל הטבע לבקש תורה מפייהו, להסתכל בו ו'להינות' ממנו. ואין צורך בעין חדה ביותר בשביל לראות את התוצאות הקשות, היוצאות מזה לאדם, את הליקויים הקשים, שהוא לקוי בהם על ידי זה גם בגוף וגם בנפש. הם כל כך מורכבים ונולדו בריחוק מקום כל כך מהטבע, עד כי קשה לראות מבעדם את הפצע בנפש האדם במקום הקרע, שנקרעה מן הטבע.²⁴⁰

דברים אלו הוא טוען שהאדם הוא חלק מהטבע אך הכרתו, שהיא המייחדת אותו משאר בעלי החיים, מציבה אותו מול הטבע כישות נפרדת אשר מודעת לנפרדות זו, נדמה לאדם ש"חיים לחוד וטבע לחוד". בעוד בעלי החיים אינם בעלי המודעות לרצף הזמן של עבר-עתיד ומתקיימים ברגע ההווה באופן הרמוני ושלם, האדם בעל השכל והמודעות ניצב מול הטבע בריחוק ממנו וחש סתירה - מחד הוא חלק מהטבע, מאידך נפרד ממנו; הוא מרגיש שייך אך גם מרגיש נפרד, ואולי אף נעלה. מצד אחד יש לו יתרון שאין ליתר היצורים החיים ומנגד הוא משלם מחיר כבד עבור אותו יתרון. לכן, כפי שטוען גורדון, האדם המודרני 'חי את הטבע' מבלי שהוא יודע שהוא חי אותו ורואה עצמו נפרד ממנו. שני סוגים מתאר גורדון לאדם המודרני הזה - את איש המדע אשר חוקר את הטבע בחדר עבודתו, ומצד שני האמן ואיש התרבות שכותב, מחבר שירים ויוצר אמנות על הטבע ברומנטיקה סנטימנטלית כלפיו אך גם הוא אינו שונה מאיש המדע. כל אחד מהם מתייחס לטבע כאל אובייקט חיצוני ולא משהו שטבוע בנשמת האדם. המצב האנושי הגיע למציאות בה מצד אחד החיים האנושיים, 'המתורבתים', ומצד שני הטבע הפראי. ביניהם יש לבנות גשר - שהוא כלי החוויה שמעבר להכרה האנושית, או כפי שגורדון מתאר זאת במשלים ציוריים - "השמן למאור", כלומר, את להבת האור אנו רואים, את השמן המהווה אותו איננו רואים. וכמו הראי עצמו, אשר דמותו משתקפת לנו דרכו, ואילו את הצד האחורי האוטם והיוצר את אפקט ההשתקפות, אותו איננו רואים כלל, אך ללא הוא גם אין השתקפות.

זהו שורש הבעיה ושורש המצוקה של האדם בעולם המודרני, המקור לתחושת הניתוק והזרות בעולם ומקומו התלוש, "היסוד, יסוד הקלקולים בחיים האנושיים, היא התפתחותו חד הצדדית של הטבע האנושי, השואף להתפתחותו השלמה. האדם ניצב לא רק להכיר יותר מכל החי, כי אם בעיקר לחיות יותר (עצם ההכרה היתירה אינה אלא הכנה לחיים יתרים לחיות את כל מה שהוא מכיר ויותר משהוא מכיר).²⁴¹ הדרך להגיע לחיים של התפשטות ולחיות גם את המעבר ליכולת ההכרה של האדם עוברת על אותו גשר החוויה, הניסיון לאזן בין שתי הרשויות של ההכרה והחוויה, של 'השכל' לעומת 'השכל הנעלם', שכן "גידולה של ההכרה האנושית למעלה למעלה, במידה שלא שיער אדם מעולם, כיבושיה בספירת המדע והטכניקה, שלא היה אדם מאמין באפשרותם לפני דורות אחדים, - כל זה נותן לנו רשות לחשוב, כי גם רוח האדם עשויה לגדול ולעלות באותה המידה, במידה שאין אנחנו משערים עתה." גורדון רואה בחוויה את שורש הנשמה המזין את החיים הנפשיים, היא למעשה עצם החיים. השאלה שגורדון שואל היא איך לחיות יותר, "איך לחיות חיים חדשים בכל רגע של חיים. אם על האדם לחיות את כל עצמו, את עצמותו העליונה, השואפת לחיים של התפשטות, עם עצמותו התחתונה, המצומצמת בחיים של צמצום, במזיגה אחת עליונה, או לחיות רק חלק מעצמו, את החלק הממשי יותר, את החיים של צמצום." בכך הגענו ל'שני מיני ההשגה' שאותם מתאר גורדון ועלינו להכירם כדי להבין את הדרך של האדם להגיע לידי חיים של התפשטות, כותב גורדון כי "שני מיני השגה הנך מוצא אצל בן-האדם: ההכרה וההשגה החיונית. ההכרה התפתחה מתוך השגת החיים או ההשגה החיונית על ידי צמצום וריכוז. בטבע האנושי הגיעה ההתפתחות למדרגתה העליונה - אולי מתוך נטייתו היתירה, המיוחדת של האדם לחיים קיבוציים ולאחדות קיבוצית, למשפחתיות, אשר הגיעה בקיבוץ האנושי למדרגתה העליונה בצורת אומה. בכלל הגורם העיקרי להתפתחות יתירה של ההכרה הם בלי ספק החיים הקיבוציים בתנאים מתאימים. בפרט הבודד מתחילת ברייתו לא היתה ההכרה מתפתחת לעולם למעלה מכפי הדרוש לצרכיו הבהמיים, ואפילו בתנאים היותר מתאימים. דבר זה כמדומה, ברור. [...] שני מיני השגה אלה בטבע האנושי עשויים לפעול זה על זה, להיות מהווים, משלימים ומחדשים זה את זה. במידה שההכרה מכירה את ההוויה העולמית מצדה הגלוי, מקיפה את גילויי ההוויה ומגבירה על ידי כך את אורה הנאצל מאור ההוויה הגלוי, בה במידה היא מכניסה אור גלוי לתוך ההשגה החיונית, מרחיבה ומעמיקה את כוח תפיסתה של זו לצד המוחש, עד היות כוח תפיסתה זה הסתום, הנעלם, לרגש חי. כך, יש לחשוב, נבראו הרגשים האנושיים העליונים, כמו רגש הרחמים, הצדק, האהבה, היופי - בצורתם האנושית - רגש האמת, הקדושה, הרגש הדתי. וההשגה החיונית, במידה של היא יונקת מעצם מקור החיים בלי אמצעי, היא שופכת מאורה הנעלם על השגת ההכרה אור של יצירה, של

²⁴⁰ א.ד. גורדון, האדם והטבע, עמ' 52 - 53.

²⁴¹ שם, לבירור רעיונו מיסודו (כתבי א.ד. גורדון, כרך ב'), עמ' 91.

אינטואיציה.²⁴² גורדון משתמש בהבחנה שבין ההכרה לבין ההשגה כדי לציין במושג ההשגה את התפיסה הבלתי אמצעית של העולם, ולכן יש סוג של קרבה עניינית בין מושג זה למושג האינטואיציה. בגלל שהאדם, כפי שתיארנו, נתון בחיים של סתירה – מחד הוא חלק מהטבע ומאידך הוא נפרד ממנו ומודע לכך – גם שני מיני השגה הללו התפצלו ומטרת גורדון היא להביאם לאיזון באופן שאחת לא תסתור את השנייה. אך יש להסביר את שני המונחים הללו, חוויה והכרה ומה תפקידה של כל אחת, כדי שנבין את טענתו. ראשית יש לדעת ש'חוויה' בעברית הוא מונח שטבע גורדון עצמו, ובו שילב בין המילה 'חיים' לבין המילה 'הווייה' – דהיינו לחיות את ההוויה. ויש כאן לציין ולהבהיר שאין מדובר על 'חוויה' במובן שאנו מכירים היום בשיח היומיומי כפי שנוצר, אין הכוונה ל'חוויה' במובן של איזו אפיזודה חד פעמית מרגשת, אם כי גורדון אכן רוצה שנגיש את החיים ולא רק נכיר אותם. אדרבא, מדובר בחיים של חוויה, כלומר לחיות את ההוויה לא רק על צדדיה המוכרים (על ידי השכל/הכרה) אלא גם על צדדיה הבלתי מוכרים (השכל הנעלם/חוויה) שמושגים באינטואיציה. חיים לפי השכל בלבד, הם חיים מצומצמים שמחמיצים את העיקר בחיים ולכן אלו חיים דלים הפועלים בעיקר על פי צדם המכני של פעולות יומיומיות שגרתיות ומאבדים את הממד היצירתי ספונטני שלהם. הסיכון הוא לא רק בכך שנחיה חיים משעמעמים, אלא הוא מעבר לכך, שאנו עלולים להידרדר לחיים אשר אינם מוסריים, כיוון שהם פועלים על פי צד אחד, המכני אשר עוקר את שורש הנשמה הטבעית והופך אותה לבורג במכונה המקבלת פקודות ואינה חושבת בעצמה. האיום הוא ממשי ולא רק עניין סנטימנטלי.

ההכרה השכלית מכירה את ההוויה באופן נפרד (חלקי הפאזל), ואילו ה'חוויה', 'ההשגה החיונית' כלשונו, משיגה את ההוויה בו-זמנית, כתמונה שלמה והרמונית (הפאזל בשלמותו). היא מגלה לאדם את 'השכל הנעלם'. נדמה שתורת ההכרה הגורדונית מושפעת מתורת ההכרה הקאנטיאנית, במובן שה'חוויה' אצל גורדון היא 'הדבר כשהוא לעצמו' במשנת קאנט (ding an sich), דהיינו הצד הבלתי מוכר ושאינו ניתן להכרה. ברגמן טוען כי "גורדון מתאר את השכל המכיר במילים המזכירות לנו לפעמים את קאנט. בייחוד כשהוא מדבר על כך ששכלנו המכיר כבול על ידי צורות הכרה מסוימות ולפיכך אין הוא יכול להכיר עצם מחוץ ומעבר לצורות הללו." גורדון, כמו קאנט, סבור שנמנע מהכרת האדם למצוא תשובה שכלית-מדעית לשאלות הנצחיות של המטפיזיקה.²⁴³ השוואה נוספת בתפישת שתי הרשויות – ההכרה והחוויה – היא למשנת הסופר והפילוסוף אנרי ברגסון²⁴⁴. נביא מדברי ברגמן המתמצתים נקודה זו באופן בהיר ומדויק: "כשם שגורדון מבחין בין החוויה ובין ההכרה, כך מבחין ברגסון בין הניתוח המושגי ובין ההסתכלות, או בין השכל ובין האינסטינקט. ברגסון הדגיש, כמו גורדון, את הגבולות של השכל [...] ולכן גורס לא בדרכים מפותלות של המחשבה המושגית נגיע אל הממשות המוחלטת, אלא על ידי קפיצת נחשון ישרה, שתעבינו ללבה של החוויה על ידי ההסתכלות, שמבצעת על ידי קפיצת דרך זו מה שאין בכוחה של המחשבה המושגית לבצע.²⁴⁵ אצל ברגסון העולם במהותו 'דחף החיים' הנפרד לזרם האינסטינקט ולזרם האינטליגנציה. האינסטינקט פירושו פעולה בלתי אמצעית, הנמלים והדבורים פותרות כאילו את הבעיות המסובכות ביותר באופן אינסטינקטיבי מבלי להרגיש את הקושי שבבעיה, הן במצב של חולמים למחצה. [...] אולם אצל בני האדם בעלי האינטליגנציה רואים את הסבך. בעוד אצל ברגסון יש פיצול לשני הזרמים, אצל גורדון אינו יודע כלום על התפצלות כזו, אלא רק מדגיש שהאדם פיתח את השכל כנוסף על החוויה שעל ידה הוא קשור לטבע. הניגוד אצל ברגסון בין האינסטינקט לבין השכל הוא גדול יותר מהניגוד אצל גורדון בין החוויה לבין ההכרה.²⁴⁶ הדרך להגיע למימוש החוויה היא לנסות לאזן בין הרציונאלי לבין האי-רציונאלי (וכמובן שיש גם איום וסיכון של עליית האי-רציונאלי למדרגה שולטת והפרת האיזון), יש צורך בהסתכלות ישירה שיכולה לבצע מה שנבצר מהמושג השכלי. מכאן גם הסתייגותו של גורדון מקביעת מהותה של היהדות במושגים דוגמתיים שכן רק באמצעות אינטואיציה ישירה שמקורה בהזדהות, ולא באמצעות ניתוח מושגי-הכרתי, יוכל העם להשיג את מהותו ועצמותו הלאומית. בכך אנו רואים ש'נקודת המוצא של גורדון נעוצה בבעיית מקום האדם בעולם מכאן ובגורלו של ישראל

מכאן.²⁴⁷"

בין האוניברסלי לפרטיקולרי – שרשרת הזיקות בהוויה האנושית

לאחר שהבנו שני מושגי יסוד אלו במשנת גורדון, אנו יכולים להתקדם וללמוד על תפישת יחיד-כלל במשנתו שגם לה יש קשר להתפתחות החוויה המודרנית כפי שהתפתחה, והקשורה באופן מובהק למושגי היסוד שלמדנו למעלה. כמו שהאדם המודרני ניתק מהטבע, הממשי ומהטבע שבו, גם מסגרת השייכות האישית שלו התערערה. גורדון מחלק את צורות החיים האנושיים לשני עולמות. העולם הראשון הוא העולם האורגאני-טבעי. האדם היחיד נולד להוויה חברתית המכילה מספר מעגלים – זוג הורים, משפחה, קהילה, שבט/אומה, מכאן החיבור לעמי העולם המרכיבים את האנושות, וחיבור לטבע וליקום. בלשונו של גורדון, "הסדר הקוסמי של התפשטות החיים הוא: מהיחיד – אל המשפחה ואל האומה ומהאומה – אל הגזע והאנושות וכן הלאה."²⁴⁸ העולם השני הוא העולם המכאני-מלאכותי – שלטון, מדינה והמוסדות המלאכותיים שהם פרי תוצרו של האדם ההיררכי-ממסדי. בעוד העולם הראשון הוא הטבעי, השני הוא מאולץ (ויש לציין גם כפייטי) אך הכרחי מעצם אורחות החיים האנושיים כפי שהתפתחו, כמעין "הרע במיעוטו" או "הרע ההכרחי" למען ארגון החיים החברתיים. במובן זה היה גורדון

²⁴² שם, עמ' 77 – 78.

²⁴³ ש.ה. ברגמן, עמ' 320 – 321.

²⁴⁴ אנרי לואי ברגסון (1859 – 1941), פילוסוף יהודי צרפתי משפיע מהמאה ה-20, חתן פרס נובל לספרות לשנת 1927.

²⁴⁵ שם, עמ' 323.

²⁴⁶ שם, עמ' עמ' 325.

²⁴⁷ נתן רוטנשטרייך, שורש עיוניו של א.ד. גורדון (בתוך: סוגיות בפילוסופיה, הוצאת דביר), עמ' 425.

²⁴⁸ א.ד. גורדון, לבירור רעיונו מוסוד.

בעל תפישה אנרכיסטית אנטי-ממסדית מובהקת שהעדיפה את התארגנותן של קהילות המתחברות מהשטח על ידי פעילות גומלין טבעית בהתערבות מינימאלית ביותר של ממסד או שלטון. על אחת כמה וכמה הסתייג גורדון ממדינת הלאום המודרנית שבמהותה היא מדינה ריכוזית ולה חוקים אחדים שעל אנשים רבים לציית להם. בכך ראה שורש כל רע, אם כי לא טען שהיה זה מתוך רוע, "אין כאן לא שטן ולא חוטא ופושע", אלא מתוך עצם מהותה של השיטה שמביאה בסופו של דבר ליצירת עוולות, לא תמיד מתוך כוונה לכך. תפישה זו מזכירה את תפישתו של הוגה אחר, ששייך לדור אחד לפני גורדון מהצד השני של העולם, הנרי דיוויד ת'ורו (1817 – 1862), שתוכנתו המרתקת על יחס היחיד אל המערכת המכונה 'מדינה' מתוך ניסיונו האישי בהתנגדותו למשטר העבדות באמריקה של ימיו מזכירות מעט את תפישת גורדון. כתב ת'ורו כי "אין אני מבקש סילוק כל ממשלה לאלתר, אלא מבקש אני ממשלה טובה יותר לאלתר. סבורני, כי עלינו להיות בני אדם תחילה ונתינים לאחר מכן." ת'ורו טוען שכל אדם ניהן במצפון והוא בלעדי, עלינו ראשית להיות בני אדם ולא לסמוך רק על המדינה, אם אנו נתקלים במצב בו המדינה מועלת בתפקידה – שמירת החוק והסדר ודאגה לאזרחיה – על כל אחד ואחת מאתנו מוטלת האחריות לתקן את העיוות ולא לחכות לאחרים, וגם גורדון טוען כי "יסוד הרע בחיים האנושיים אינו מעוות לא יוכל לתקן", וביכולתנו לשנות את המציאות המעוותת על ידי פעולה אקטיבית. הקהילה הגורדונית היא אוסף יחידים המתאספים באופן אורגני לקבוצה על פי תפישת עולם משותפת ועל פי תחושת ייעוד משותפת.

חשוב להבין גם את הרקע לדברים שכותב גורדון. תפישת הגלובליזציה כפי שאנו מכירים היום, אינה שונה בהרבה מהתפישה שהייתה בקרב יהודים משכילים בימי האמנציפציה של המאה ה-19, בעיקר ממרכז ומערב של אירופה. היו יהודים, בעיקר מקרב נציגי תנועת ההשכלה, שחשבו כי יוכלו לזנוח את זהותם הלאומית בכדי להשתלב בחברה הכללית והאמינו ב'אנושות אחת', שבה אין יותר צורך בזהות הלאומית הממדרת והמגבילה, לשיטתם. על כך עונה גורדון באופן נחרץ כי "היחיד הממשי החי רוצה לדלג על האומה החיה ישר לתוך האנושות המופשטת, ולכאורה הדבר קל מאוד לעשותו, אבל כאן מתגלה סתירה בין היחיד לבין הכלל, בעצם בין צמצומו הממשי של היחיד לבין התפשטותו המפשטת של הכלל. מתגלה תהום, שאין למלאותה, אם כי לכאורה ממלאים וממלאים. הדבר ברור: הדילוג הזה על האומה הוא החסרת חוליה בהשתלשלות החיים. [...] הדילוג הזה, חוסר החוליה הזה אומר, כי חשבון האומה לא ברור, לא ברור מה האומה ליחיד ולאדם בכלל ומה מקומה בחיים האנושיים. החיים הקיבוציים הטבעיים מתחילים מהמשפחה. פה ישנם בעין כל הקשרים הטבעיים, הגופניים והנפשיים, החומריים והרוחניים, הנחוצים לחיים קיבוציים שלמים. בטבע האנושי הגיעה ההתפתחות למדרגת העליונה – אולי מתוך נטייתו היתירה, המיוחדת של האדם לחיים קיבוציים ולאחדות קיבוצית, למשפחתיות, אשר הגיעה בקיבוץ האנושי למדרגת העליונה בצורת אומה." דבריו גם מובאים כביקורת לא רק כלפי ההתבוללות האזרחית ליברלית של המשכילים, אלא גם כלפי תפישת ההתבוללות המהפכנית סוציאליסטית, של יהודים שהאמינו כי השתלבותם בתנועת המהפכה העולמית תביא לגאולתם גם כיהודים. אותם הוא שואל "איפה הם האידיאלים האנושיים, שאינם קודם כל אידיאלים לאומיים? ביחוד איה איפה היא העבודה האנושית שאינה קודם כל עבודה לאומית? כשבאים לתקן או לחדש את החיים האנושיים, הרי באים בעצם לתקן או לחדש את החיים הלאומיים, כל אומה על פי דרכה - שהרי, כאמור, חיים אנושיים כלליים אינם ואינם יכלים להיות... אין אידיאלים אנושיים שאינם אידיאלים לאומיים." שכן בסופו של דבר האומה היא "הכוח היוצר את רוח האדם והחוליה המתווכת בין חיי יחיד וחיי האנושות והעולם בכלל. מכאן – צעד הלאה. אין קפיצות בטבע." זהו אותו קונפליקט הקיים בין היחיד לכלל, קונפליקט שהתחיל בתקופת ההשכלה היהודית כאשר היהודים המשכילים במאה ה-19 ניסו לטשטש את זהותם הלאומית כחלק מיצירת זהות קוסמופוליטית אחידה, אותה תפישה דיכוטומית המדמינת סתירה בין הערכים האוניברסליים ללאומיים. אהבת האנושיות, טענו סופרים ציוניים כמו גורדון, אהבת ההומניזם והרצון לעולם אנושי מאוחד אינה סותרת את התפישה הלאומית אלא מקיימת עמה יחסי גומלין הדדיים. אולם היא כן סותרת מן הסתם את התפישה הלאומנית, שהיא עיוות ומוטציה של הלאומיות הבריאה שהיא אחת החוליות בשרשרת הזיקות האנושית. על כן תפישתו של גורדון היא תפישה לאומית אורגנית, שכן הוא ראה בלאום, כלומר בקיבוץ אנשים המתקרא 'עם', כאחד ממעגלי הזיקה הטבעיים של ההווה האנושית. הלאומיות כתופעה מודרנית מתייחדת ונבדלת מהתפישה הלאומית העתיקה של שבטים וקבוצות לאום, אך היא כן ילידתה ובכל זאת ינקה ממנה את שורשיה ולכן רב הזהה ביניהן, עם הבדלים תקופתיים ותפישתיים.

בהקשר זה ראוי לדייק כדי למנוע אי הבנה טרגית לגבי המונח 'לאומיות אורגנית'. לרוב כשמעלים מונח זה, מתכוונים להגדיר את האומה כישות ביולוגית, שהשתייכות אליה אינה עניין של בחירה ולקשר בינה לבין המולדת באופן דומה. זו תפישה המבטלת את האינדיבידואל כישות עצמאית ולכן זו תפישה לא רציונלית ומסוכנת שהתממשה בדמות האגואיזם הלאומי של המשטרים הטוטליטריים במאה העשרים. זו אינה הלאומיות האורגנית של גורדון, שכן תפישתו רואה באומה קולקטיב שמשתייכים אליו יחידים, ולא גוף שהיחיד בו הוא איבר. עדות לכך היא שגורדון וחלוצי העלייה השנייה היו אנשים מסורים לקולקטיב הלאומי במפעל ההגשמה הציוני ועם זאת הם היו אינדיבידואלים גדולים, עצמאים במחשבתם, וזה מתבטא היטב בכתביהם. כדאי להזכיר כאן את דברי בובר, שכתב על ההומניזם הלאומי ומבהיר באופן חד וברור את ההבדל בין הלאומיות הטבעית הבריאה והחיובית לעומת הלאומנות. בובר כתב כי "הכרה המורכבת משתי חוליות הכרוכות זו בזו, החוליה האחת היא ההנחה, שהוויה האנושית ערוכה בתוך התולדה בתבנית של עמים, שכל אחד ואחד מהם חייב לפתח את טיבו המיוחד לו עד כדי שלימות ולהביאו לידי גילוי הראוי לו; ואילו החוליה האחרת מגבילה את חברתה ואומרת, שתכונתה זו של ההווה האנושית אינה תכלית בפני עצמה אלא מקדמה היא לחיי החיבור והשיתוף המלא בין העמים, והוא שמכשיר את המין האנושי שתעלה מתוך צפונותיו בריאה חדשה שלא נודעה עדיין: האנושות. זיקתן של שתי החוליות הללו זו לזו, המעורה בשורשי ההומאניזם הלאומי, עושה את כל אחת מהן תנאי לקיומה של חברתה. לעולם לא תצמח אנושות מקרקע לא לאומית, ואילו אנוכיות לאומית כוללת שאין בה שיתוף מטרר בין עם לעם, סופה השמדת עצמו

של המין האנושי. [...] עלייתו של האדם במעלה העליונה וירידתו לשאול תחתיות, שתיהן כרוכות ביסוד 'לאום' – והבחירה בידי האדם לברו.²⁴⁹

האומה והעבודה: עקרון העבודה בחיי העם

גורדון לא הפריד בין חיי היחיד והפרט לבין חיי הכלל והאומה, "שהרי הרבים הם סוף סוף סכום של יחידים."²⁵⁰ לכן האמין שהדרך לתיקון האומה עוברת ראשית כל בתיקון יחידיה. תיקון מהות חייו של האינדיבידואל היהודי, חינוכו העצמי לחיות את חייו בשונה ממה שהיה רגיל בגולה, היא שתביא לאורך הזמן לתיקון השלם של הכלל היהודי כולו, של האומה, אך זהו מפעל לדורות ולא דור אחד בלבד. לכן עסק בהגותו באופן ניכר בנושא העבודה, בה ראה את הדרך לאותה תחיית היחיד והאומה. גורדון שייך לדור, וכן גם הדור שלפניו, שעסק לא מעט בשאלה זו. שביד ציין את ההבדל בין מארקס לגורדון ביחסם לסוגיית העבודה וכתב כי "ניתוח משווה יגלה, כי יש הרבה צדדים שווים לדברי גורדון על הניכור בעבודה ולדבריו של מארקס בסוגיה הזאת. אף על פי כן דחה גורדון את המארקסיזם בתוקף רב. במה נעוץ ההבדל שבשניהם? דומה, כי ההבדל הוא שמארקס ביקש למצוא את הפתרון לבעיית העבודה דווקא על ידי מצוי תהליך הניכור, כלומר, על ידי העמדת מלחמת המעמדות במרכז התהליך ההיסטורי המתקן. בעיניו של גורדון הרי זה בבחינת ניסיון לרפא מחלה על ידי חיזוק נגיפיה. אם תבוא מהפכה ותעלה לשלטון את המעמד המנוצל היום, לא יחול שום שינוי מהותי במצבו החברתי של האדם. השינוי המהותי צריך לחול במישורין, ביחסם של היחידים לעבודתם. זו הכרעה מוסרית, שמקומה בנפשם של היחידים, ולא הכרעה פוליטית שלטונית. אם תהיה גאולה לאדם, היא תבוא רק הודות ליחידים, שישנו בכוח הרצון את מגמת חייהם ויציגו לפני האנושות מציאות אנושית שונה."²⁵¹

גורדון אפוא האמין כי היחידים הם שילידו את השינוי כשישנו את יחסם אל החיים, את יחסם אל העבודה היומיומית בה עסקו לפרנסתם, ובכך ישנו את אורח חייהם ויביאו עם הזמן לשינוי הכלל כשיצטרפו עוד ועוד יחידים שישנו ראשית את עצמם. גורדון הסתייג מהתפישה המרקסיסטית של חבריו החלוצים כי המהפכה תבוא על ידי ההמונים שיכוננו את הדיקטטורה של הפרולטריון, בכך ראה ניסיון לתקן מעוות ביצירת מעוות אחר. הוא האמין שהיחידים הם שיעשו את השינוי כאשר ייקחו על עצמם את האחריות. על אף שהשתמש גם במושג ה'מהפכה' בכתביו, הרי שיותר האמין במהפכה של 'תחייה' ו'תיקון' הניזונים מהמורשת הלאומית ושואפים לתקן את הדרוש תיקון מאשר 'מהפכה' במובן של "עולם ישן עד היסוד נחריכה". וזאת מתוך החיבור האורגאני הקיים בין חיי היחיד לחיי האומה שכן לפי השקפתו "אין בכל הטבע תא אחד אוגראני, שגופו ייברא תחילה ואחר כך נשמתו. [...] העם וכוח היצירה שלו נבראים בבת אחת ובמידה אחת, ופעולתם היא פעולה הדדית חוזרת."²⁵² לכן גם חיי עם ישראל לא יוכלו להשתנות מן היסוד אלא אם לא ישנה האינדיבידואל היהודי את תפישת עולמו, את השקפת עולמו וישנה את הוויית חייו האישיים מהיסוד, ובכך יביא לשינוי של חיי עמו הכלליים, "תחיית הכלל שלנו בוודאי לא תבוא אלא מתוך תחיית הפרט."²⁵³ וישראל יהיה עם עצמאי באמת, על כל המשמעות הנגזרות מהמונח 'עם', רק כאשר יהיו לו עובדים משלו כיוון שלהשקפתו "הארץ תהיה שייכת לאותו הצד, המסוגל לסבול עליה ולעבוד עליה [...] כך מחייב ההיגיון [...] וכך מחייב גם טבע הדברים."²⁵⁴ אין עם קונה את אדמתו אלא על ידי עצמו, על ידי הוצאת כוחותיו הגופניים והרוחניים אל הפועל.²⁵⁵ עצם חיי עבודת האדמה יש בהם לבנות ולברוא מחדש את העם היהודי אשר במשך אלפים שנים היה מנותק מכל טבעיות של עם בריא החי על אדמתו, "עם, אשר נקרע כלו מעלה טבע, אשר במשך אלפים שנה היה כלוא בתוך החומות; עם, אשר הורגל לכל מיני חיים, רק לא לחיי עבודה מדעת עצמו ובשביל עצמו – עם כזה לא יוכל מבלי התאמצות כל כח רצונו לשוב להיות עם חי, טבעי, עובד."²⁵⁶

חזרת היהודי לארץ ישראל וחזרתו אל עבודת אדמתו היא שתיצור יהודי בריא שישוב בכל הווייתו, פיזית ונפשית, מהגלות אל ארצו כיוון ש"כל חשיבותם של חיינו פה היא, כי פה יוכל היהודי להשתחרר לא רק מעול הגלות החיצונית, מעולם של אחרים, כי אם גם מן הגלות הפנימית..."²⁵⁷ כאשר גורדון כותב על הנחיצות וההכרח שהיהודי יעבוד בעצמו בארץ ישראל הוא מכוון בעיקר לעבודת כפיים, ובעיקר לעבודת האדמה, כיוון שרק עבודת אדמת המולדת הנעשית על ידי בניה רק היא תביא לתחייה אמיתית, "כל עקרו של היישוב, כל עקרו של רעיון תחיית ישראל בארץ ישראל, מיוסד על החובה המוחלטת, שמחויב המתיישב לעבד את אדמתו – אדמת ישראל בעצמו בידיו ממש, או לפחות בידי יהודים."²⁵⁸ מסקנתו זו הייתה פועל יוצא של מציאות ימי העלייה השנייה, ימים בהם איכרי המושבות היהודים, אנשי העלייה הראשונה, העדיפו פועלים זרים על פני פועלים יהודים בעיקר בשל חישובים כלכליים. גורדון ראה בדרך זו בגידה ברעיון התחייה בארץ, שכן "האם אין המתיישב בוגד בעמו ובאידיאלו הגדול – אם מדעת או שלא מדעת – בזה בלבד שלא די שאינו עובד את אדמתו בעצמו בידיו ממש, עוד אינו עובד אותה על ידי בני ישראל?"²⁵⁹ יתר על כן, גורדון ראה בהעסקת עובדים זרים בשל שיקול כלכלי (הם

²⁴⁹ מ. בובר, משה הס והרעיון הלאומי, (בתוך 'משה הס, כתבים ציוניים ויהודיים', הוצאת הספרייה הציונית, 1954), עמ' 9.

²⁵⁰ 'מכתב לרחל בלובשטיין', כתבים כרך ה', עמ' 23.

²⁵¹ אליעזר שביד, 'מבוא לכתבי א.ד. גורדון', מבחר כתבים, עמ' 15.

²⁵² גורדון, 'פתרון לא רציונאלי', שם, עמ' 182.

²⁵³ שם, עמ' 187.

²⁵⁴ שם, עמ' 185.

²⁵⁵ 'מעט התבוננות', כתבים א', עמ' 86.

²⁵⁶ 'העבודה', שם, עמ' 194.

²⁵⁷ 'פתרון לא רציונאלי', מבחר כתבים, עמ' 189.

²⁵⁸ 'תשובת פועל', כתבים א', עמ' 7.

²⁵⁹ שם, שם.

מקבלים פחות שכר מהיהודים) לשם עשיית עבודת עם ישראל בארץ, כניצול והשפעה שלילית שהיא תולדת הגלות, "הנגע היותר קשה, היותר עמוק והיותר נורא, שדבק ברוחנו הלאומית, הוא הפרזיטיות, השאיפה התמידית, שתהא מלאכתנו נעשית על ידי אחרים. אין אנחנו, העובדים פה, רואים שום אפשרות של תחייה כל שהיא כל זמן שהנגע הזה לא נרפא כולו."²⁶⁰

הזכות על הארץ – הזכות המוסרית כתנאי לזכות ההיסטורית

סוגיה מרכזית נוספת, שהיא חלק מהשיח הציבורי עד ימינו, היא זכות העם היהודי על ארץ ישראל. לפי גורדון, ישנן שתי אפשרויות מרכזיות לטיעון הזכות על הארץ – הזכות ההיסטורית והזכות המוסרית. יש להבדיל בין הזכות הבסיסית על הארץ שהיא זכות לאומית שורשית, היסטורית, שכן "יש לנו זכות היסטורית על הארץ, והזכות הזאת נשארה בידנו, כל זמן שכוח חיים ויצירה אחר לא קנה אותה קנין שלם", ובין התנאי למימוש הזכות, שהוא התמסרות לגאולת שממות הארץ, עבודה ויצירה ממשית ובניין הארץ, כי "ארץ נקנית בחיים עליה, בעבודה וביצירה. וכך נקנה או נשיב לנו את זכותנו על ארצנו גם אנחנו". כלומר, הזכות ההיסטורית ידועה ומוכרת ואין מבטלים אותה, אולם לאור העובדה שיש כאן קיבוץ אנשים נוסף שרואה בארץ זו את ארצו שלו, "הערבים יושבים על האדמה, ואין אנחנו יכולים לקפח את זכותם ולדחות אותם. אבל גם הם אינם יכולים לקפח את זכותנו על האדמה, שאנחנו יושבים עליה ועובדים אותה", הרי שרק על ידי קניית הזכות המוסרית, באמצעות השקעת כל משאבינו בעבודה ויצירת חיים משגשגים בארץ, רק כך נוכל לזכות שוב בזכות ההיסטורית שהיא אמנם אפרוירית מבחינה היסטורית, אך התנאי למימושה הוא הרווחת הזכות המוסרית של עבודה וחיים יוצרים, שרק בהשגתה ראוי העם לאישור מחדש של זכותו ההיסטורית. במילותיו של גורדון, "בחיים, בעבודה וביצירה נקנה או נאשר את זכותנו ההיסטורית על הארץ". כלומר מי שעובד ומשקיע את כוחותיו בארץ, הארץ תהיה שייכת לו, מי שיש לו "כוח של מסירות נפש, מי שיעבוד יותר, ייצר יותר, יתן יותר את נפשו, הוא יקנה יותר זכות מוסרית וגם יותר כוח חיוני על הארץ". ומה בנוגע למאבק בכוח הזרוע? בשנת 1908 כשצעד גורדון מרחובות ליפו התנפלו עליו שודדים ערבים, ירו בו ודקרו אותו, הוא נפצע פצעים קשים והועבר לבית החולים ביפו ואושפז לשלושה שבועות. פגיעתו הקשה בידי ערבים לא שינתה את עמדתו העקרונית לגבי היחס שיש לנקוט כלפיהם. לכן אמצעי הכוח אינו בגדר האפשר לשיטתו, לא רק בגלל שהישוב העברי בזמנו היה משולל כל יכולת ומסגרת ארגונית וצבאית, אלא כיוון שההיסטוריה האנושית הוכיחה ש"בדם ואש גוזלים את החירות מעם הארץ ומשעבדים את העם ביחד עם הארץ שעבוד זמני, כל זמן שלא תש כוחו של המשעבד, אבל הארץ נשארת תמיד בפועל בידי היושבים עליה ועובדים אותה". כדוגמא לכך הוא מזכיר את הרומאים אשר "כבשו בדם ואש ארצות רבות, אבל הם משלו בהן רק כל זמן שהיה די כוח בידם להחזיק את המושכות, אולם משנפלו המושכות מידיהם, נשארו שוב הארצות בידי יושביהן ועובדיהן". הארץ שייכת למתיישביה ועובדיה וכאן תהיה "התחרות בשלום", בזכות המחרשה והיצירה ולא בכוח הזרוע והנשק. אולם הכיוון אליו הלכה התנועה הציונית החל מימי מלחמת העולם הראשונה, אם בכוונתה ואם בגלל צרכי השעה שנכפו עליה, היה מנוגד לגמרי לתפישתו.

בין חיי גלות לבין חיי תחייה

בשנת תרע"א (1921) פרסם גורדון מאמר בשם 'מעט התבוננות', ובו ניכרת הבחנה בין 'חיי גלות' לבין 'חיי תחייה', גורדון כתב כי "שתי דרכים לפנינו פה, בארץ ישראל: דרך 'החיים', כלומר דרך החיים הגלותיים עם כל חכמתם ודעתם הגלותית, עם כל הרגשתם וטעמם הגלותיים [...]. ודרך התחייה, כלומר דרך החיים האמיתיים, דרך החיים השלמים, שאנו מבקשים. ובחר כל אחד באשר יבחר, אבל יכיר וידע, כי הבוחר באחת לא ילך לעולם בשניה."²⁶¹ החלוקה ברורה, לעם ישראל השב לארצו יש שתי אפשרויות ובחירה אחת, או שישבו לארץ כמהגר המחפש מקום מחייה בטוח ומקלט מפני הרדיפות שסבל בגולה, יהגר לארץ רק למראית עין ואת חייו החיצוניים והרוחניים יחיה בדיוק כפי שחי בארצות פזוריו; או שישבו לארץ חזרה מלאה, כלומר יבחר בחיי התחדשות, שלמענם הוא "צריך לתת את החיים הגלותיים."²⁶² אם יבחר באפשרות הראשונה, יחיה את חייו בארץ בדיוק כפי שחיה בגולה, "אם אנחנו נשתלם פה בחיי גלות, בדרך התגרנות עם כל פרושה, אז יבואו בנינו או הבאים אחרינו וישתלמו בדרך זו עוד יותר."²⁶³ במצב כזה, טען גורדון, "בכח 'החיים' ההם [חיי הגלות] לא נשיג בארץ ישראל כלום."²⁶⁴ מאידך, אם יבחרו בדרך השנייה, של חיי התחדשות, יוכל העם ויחידיו לברוא עצמם מחדש, אך זאת יהיה ניתן לעשות "רק כאשר יבא כל אחד מאתנו את עצמו בריאה חדשה על ידי העבודה ועל ידי החיים הטבעיים."²⁶⁵ [...] אבל זה דורש, כמוכן, כוחות ענקיים, יוצאים מן הכלל, סבלנות לאין מדה, והעקר, מסירות נפש, מסירות שלמה, בלי שיוך כל שהוא."²⁶⁶ גם בזמנו, שרבים יסכימו כי היו צעירים וצעירות שאכן מסרו נפשם למען תחיית ישראל, גם אז לא בטוח שהיו רבים שהיטיבו להבין את משמעות דבריו לעמקם, שכן "כל כך עמוקים החיים בדרך הזאת, עד כי קשה לי אפילו לבארם, שלא אראה כמגזים."²⁶⁷ ניתן לסכם את דבריו במשפט "הגלות היא לעולם גלות,

²⁶⁰ 'מכתב שלא נשלח בזמנו', מבחר כתבים, עמ' 207.

²⁶¹ 'מעט התבוננות', כתבים א', עמ' 85.

²⁶² שם, שם.

²⁶³ שם, עמ' 87.

²⁶⁴ שם, עמ' 89.

²⁶⁵ שם, עמ' 87.

²⁶⁶ שם, עמ' 80.

²⁶⁷ שם, עמ' 88.

ובארץ ישראל לא פחות מאשר במקום אחר.²⁶⁸ כלומר, אפשר לחיות בארץ אך השאלה היא מה הזיקה והקשר של האדם למקום בו הוא חי, וגורדון טען שההתבוללות יכולה להתבטא גם בקרב אלו שמתיימרים להיות נושאי הדגל, "התבוללות מכל המינים: התבוללות ערומה והתבוללות לבושה בכל מיני צבעונין, ויש גם – בטלית שכולה תכלת."²⁶⁹ לכן הסתייג מהענקת חשיבות יתר לגורמים חיצוניים שתחמיץ את מהות החיים בארץ, שהחיבור המחודש לארץ יהיה חיבור שטחי המתחיל ונגמר בגינונים לאומיים והפנה לבני דורו שאלה נוקבת, "מהי 'הציונות', 'התחייה', וכל אלה השמות המצלצלים, שבשמש באים לדרוש מן העם אגרר-בנקים וכדומה? האם אינם פרזה ריקה? האם אינם משחק באידיאלים, אם אין בכוחם להניח את חותמם על החיים ההם? לאמר: אלה הם חיים ואלה אינם חיים, אם אין נותנים בעד כלום ואין מוותרים בשבילם כלום?"²⁷⁰ לשיטתו, הציונות היא רעיון עמוק שבא להחזיר את עם ישראל לארצו ולא רק לבנות עוד מדינה מערבית, בטח לא לבנות רק 'ארץ מקלט'. אם היה זה כך, כל המפעל הלאומי אינו אלא חסר בסיס, בייחוד בבחירת מיקומו בארץ המוקפת רוב ערבי-מוסלמי. המפעל הלאומי שהחל בשלהי המאה התשע-עשרה הוא יותר מכך, הציונות באה ליצור צורת חיים חדשה של התחדשות, "צורת חיים, הדורשת שנוי רדיקלי, מהפכה שלמה במושגינו ובהרגשותינו הגלותיים ובהשקפותינו הגלותיות על החיים. היא דורשת זאת לא מן הכלל [...] היא דורשת מכל פרט ופרט השואף לתחייה ולחיים של תחייה [...] היא דורשת ממני לשנות ולהפוך את היהודי הגלותי שבו ליהודי בן חורין, את האדם הלקוי, המרוסק, הבלתי טבעי שבו – לאדם טבעי, בריא, נאמן לעצמו."²⁷¹ והוא ניסה להסביר זאת לחלוצים הצעירים כי "בכוח 'החיים' ההם [...] לא נשיג בארץ ישראל כלום. [...] פרנסה טובה, כסף, 'עושר וכבוד' אולי אפשר יהיה להשיג בארץ ישראל, אבל לא יותר. תחיה לא נשיג, ומהגלות ומחיי הגלות ומנשמת הגלות לא נפטר. [...] והתרבות הלאומית שלנו לא תהיה גם היא פחות גלותית, אפילו יהיו לנו אוניברסיטאות ואקדמיות ככל חפץ לבבנו, [...] וחיים גלותיים הם תמיד חיים גלותיים"²⁷² "בחיים נשאר הכל פה, בארץ ישראל, כמו שהיה בגלות. התחייה נשארה אידיאל מופשט, והחיים חיי גלות. בנוסח חדש, ארצישראלי. [...] והאיכר נשאר חנווני או תגרן כשהיה, עם כל התכונות המיוחדות לחנווני ולתגרן ועם אידיאלים של חנווני או תגרן. [...] ארץ ישראל בכלל נשארה הארץ הקדושה והחיים בה – בעיקרם חיים של שנורות, של מסחר בכל הקדש, - של רקבון."²⁷³

לסיכום עיונונו – "ערך חיוני בשביל החיים"

משנת גורדון מקיפה ומרתקת. חמישה כרכים של כתביו פורסמו במהדורה הראשונה לאחר פטירתו בהוצאת 'הפועל הצעיר'. בשנות החמישים והשמונים פורסמה מהדורה של שלושה כרכים בהוצאת הספרייה הציונית. כתביו הם מצרך נדיר, אך לא נדיר מדי והרוצים יצליחו לאתרם בחנויות הספרים הישנים. בדורנו ראוי שכתבי אחד הפילוסופים המקוריים, המוסריים והרלוונטיים יהיו זמינים ברשתות ספרים מרכזיות בישראל. ככל כתבי הציונות, שהם יסודותינו החברתיים, המדיניים והתרבותיים, גם בכתבי גורדון יש השראה ורעיונות שיכולים להאיר דרכנו במשימת הדור לתיקון המציאות הישראלית שהתרחקה מחזון מייסדיה.

כפי שפתחנו פרק זה, גורדון הדגיש ברשימתו האחרונה שבכתביו יש לדון "אם נשאר בהם ערך חיוני בשביל החיים המתחדשים". הגותו נותרה רלוונטית לימינו כיוון שהיא יוצאת מתוך גרעין המהות של החיים החברתיים והלאומיים שלנו, היא נוגעת בסוגיות הליבה ומנסה לענות, תוך דיאלקטיקה בין ארון הספרים היהודי לארון הספרים הכללי וההוויה הארצישראלית, על הדילמות והאתגרים שליוו, וחלקם עדיין מלווים, את האדם המודרני והחברה הישראלית בענייני זהות, חברה, חינוך ועוד.

²⁶⁸ שם, עמ' 85.

²⁶⁹ שם, עמ' 80.

²⁷⁰ שם, עמ' 83.

²⁷¹ שם, עמ' 88.

²⁷² שם, עמ' 89.

²⁷³ פתרון לא רציונאלי, מבחר כתבים, עמ' 180.

הציונות כאידיאל קיומי – משנתו של יוסף חיים ברנר (1881 – 1921)

“התגשמות הציונות על תנאי היא:
אם לא ימצאו בנו חלוצים ואבדנו...”
י.ח. ברנר

“אדם נמוך מגודל זקן בלונדיני, בעל עינים יפות וכחולות. תנועותיו מרושלות ובגדיו מהוהים, וכל עצמו שמתבייש מפני הבריות. ביישנות זו לא באה משום שהבריות חשובים בעיניו יותר, אלא משום שהיה שפל בעיניו. אבל מתוך ביישנותו ניכרת היתה חכמתו שלא העבירתו על תמימותו... כל אותה שעה לא זזו עיניו של יצחק מסופר גדול זה, אחיהם של הנדכאים, שלא נצטיין לא במלבושיו ולא בשום דבר חיצוני משאר כל הפועלים הפשוטים.”²⁷⁴ כך תיאר הסופר ש”י עגנון את יוסף חיים ברנר בספרו “תמול שלשום”, שעוסק בימי העלייה השנייה בארץ ישראל. פתיחת הפרק בתיאור עגנון יש בה כדי להביא את הקורא כבר בראשית הדברים אל הכרת עולמו הפנימי של ברנר באמצעות ההיכרות החיצונית עמו. מעיין רושם ראשוני של הדמות אשר שמה ברנר. גם ברל כצנלסון, מבני דורו, כתב על היכרותו הראשונה עמו, “את ברנר ראיתי בפעם הראשונה ימים אחדים קודם לכן, [...] לעת עתה זוהי הפגישה החשובה ביותר שהייתה לי בארץ. ניכרו בו פשטות, טוב לב, גלוי נפש וכוח – [...] חוסר כל ברק חיצוני, מידה כל כך גדולה של דרך רישול עגומה, של תנועת ביטול כלפי עצמו ושל ייאוש אמיתי, מוכן לקבל כל דין – שכל לבך משתוחח בך וכואב מאוד.”²⁷⁵ לא היה אולי אדם באותו דור אשר גילה את השקר של המושגים המוסכמים כאשר עשה זאת הוא, ואשר פעל כמוהו בכוח הניתוח האכזרי ובכוח ההכרזה על היאוש.²⁷⁶ וא.ד. גורדון כתב במכתב גלוי לברנר, שעמו היו לו יחסים מורכבים של שותפות ומחלוקת, “אתה אומר: הרעיון הוא רק בשביל יחידים. כן, בתחילה הוא רק בשביל יחידים. אבל היודע אתה את כוח היחידים, אם יחידים הם? הן כל התנועות הגדולות בקרב האנושות [...] נבראו בראשונה על ידי יחידים. [...] היחיד, בייחוד היחיד המתיימש, אינו מצפה לגאולה, אינו מצפה לחסדי המציאות ואין עיניו נשואות לכוהם של הרבים. הוא בעצמו הגואל, כלומר הוא בעצמו הקופץ לתוך הים, הוא בעצמו המטיל על עצמו את המשא הגדול, אשר יוסק אותו. אין הוא מחשיב חשבונות, אין הוא מביט לצדדים, לחשבונות שיחשבו אחרים. יהי מה! כי על כן מתיימש הוא, כי על כן אין לפניו אלא שתי דרכים: או ‘לגאול’ את עצמו מן החיים או לגאול את החיים, כלומר לעסוק בגאולת החיים. דרך אחרת אין לפניו.”²⁷⁷ לפי התיאורים שכתבו עגנון, כצנלסון וגורדון אפשר בהחלט ללמוד על ברנר האדם כי היה אפלולי משהו, ריאליסט עד כדי ייאוש בחיים, תוכו כבדו, ואלו התבטאו גם ביצירתו. “אחיהם של הנדכאים, שלא נצטיין לא במלבושיו ולא בשום דבר חיצוני משאר כל הפועלים הפשוטים”, לו הייתם נתקלים בברנר, זהו האדם שהייתם פוגשים.

חיי הדת או התבוללות – “צביעות ושפלות הנפש”

בין מרבית הוגי הציונות היה יוסף חיים ברנר יוצא דופן. ברנר, שכן הוא לא היה רק פובליציסט והוגה דעות אלא היה גם סופר. תחת עטו נכתבו סיפורים רבים שרובם מתאפיינים בריאליזם מוחלט והצגה כנה של המציאות הלא פשוטה והלא סימפטית לעיתים, של חיי היהודים בארץ ישראל ובגולה ללא ייפוי וללא עידונים.²⁷⁸ כרבים מבני דורו, גם ברנר הגיע לרעיון הציוני מתוך חיפוש אישי אחר דרך חיים שונה מאשר הכיר בילדותו. בתור ילד למד ב'חדר' כאשר אביו קיווה שבזכות כישרונותיו יהפוך לרב בעל שם ובכך יושיע את משפחתו ממצוקתם הכלכלית. אולם ברנר סלד מלימודיו בישיבות, נעשה חשדן וחסר אמון כלפי הדת והאמונה הדתית. בעיניו היו היהודים שסביבו צבועים, מתחסדים שמצד אחד מדמים עצמם כקדושים מעונים אולם מנגד, בדיוק כאביו, רואים בדת אמצעי לעלות לגדולה ולצאת מן המצוקה הכלכלית, “היהודים אינם עם רילגיוזי” כתב, “כי אם אנשים המחזיקים בדת, רבים מתוך צביעות ושפלות הנפש, כדי שהדת תחזיק אותם, ובדרך כלל – מצוות אנשים מלומדה!”²⁷⁹ מחד סלד לגמרי מההתבוללות שניכרו בה ביזוי עצמי והתבטלות בפני אחרים, מאידך לא יכול היה להמשיך לעשות שקר בנפשו כאשר בכל הכרתו סלד מההוויה הדתית שבעיניו הייתה הוויה תלושה מהחיים עצמם. לתפישתו, האחת נבלה והשנייה טרפה. אם כך, לא הדת ולא ההתבוללות הן הדרך, אז כיצד לחיות? זוהי שאלתו הגדולה של ברנר, “צעירי ישראל אלה אומרים: שאלתנו אנו, שאלתנו-צעקתנו היא: מה לעשות לנו, היהודים? כיצד לחיות?”. יש לציין שא.ד. גורדון היה מצוי בפולמוס חריף עם ברנר על סוגיית היהדות ויחס הדור הצעיר, שברנר היה בשר מבשרו, אל היהדות ואף מגמות של אנטי-יהדות שהופיעו בקרב החלוצים של ראשית המאה העשרים. גורדון כתב במידה של התרסה כלפי הנימה התוקפנית של ברנר נגד הדת היהודית, “אני מבקש דור צעיר חי, חי את עצמו ויודע לחיות את עצמו, את עצמותו המיוחדת, הטבעית; לצרוף בה, בכוח החיים שבה, את הבריא והטבעי מן הרקוב והכיעור שעלו בה בבית העבדים, להעלותה למעלת עצמות עליונה, כלומר לחיותה עד המעלה של עצמות עליונה,

²⁷⁴ ש”י עגנון, תמול שלשום, ע”ע 381 – 382.

²⁷⁵ ברל כצנלסון, כתבים י”א, עמ’ 91.

²⁷⁶ שם, עמ’ 96.

²⁷⁷ א”ד גורדון, מבחר כתבים, ע”ע 193-194.

²⁷⁸ כדי להעביר את עיקרי חשיבתו של ברנר, אביא כאן התייחסות רק לכתביו הפובליציסטים ולא אתייחס ליצירות הפרוזה שלו. אלו, אני מקווה, יספיקו כדי להכיר את חשיבתו הציונית של ברנר.

²⁷⁹ י”ח ברנר, כל כתבי, ז’, עמ’ 250.

וממילא יודע את ערכה, יודע לכבד את עצמו – ואני מוצא דור מתבטל, שאינו יודע לכבד את עצמו, שאינו יודע את ערך עצמותו המיוחדת, הטבעית, משום שאינו יודע לחיות את עצמו מתוך עצמותו הטבעית; שאינו יודע אופן אחר לכבד אחרים, את עצמותם של אחרים, את כוח החיים והיצירה של אחרים וללמוד מהם מה שיש ללמוד, אלא בהתבטלו בפניהם התבטלות גמורה, בבטלו את כל עצמותו, את כל כוח החיים והיצירה של עצמו; שאינו יודע אופן אחר לתקן את עצמו אלא בשאפו לברוא את עצמו בריאה משונה בצלם של אחרים. חטאתו לעם ישראל, שחטא הוא עצמו מתוך היפנוז של התבטלות בפני התרבות האירופית, בפני החיים האירופיים. ומאין כל השנאה הכבושה הזאת, כל הבוז הזה, שאין לו גבול, לדת ישראל, לרוח ישראל, לכל מה שיש בנו לא ברוחם של אחרים, לא לפי טעמים של אחרים? כמדומני, כי גם אני יודע את דת ישראל, ומדוע זה כל כך חביבה עלי דת ישראל, חביבה עלי עד עומק נשמתי עד היום, אף על פי שהיום אינני שומר דת ואינני דתי כמו בן הרגיל? וחביבה עלי גם הספרות הרבנית, עם כל מה שיש בה לא לפי רוחי ולא לפי טעמי, בתור בן דור אחר. הרשות בידך, כמו בן, להתייחס אל הדת בכלל כרצונך, אבל מאין השנאה והבוז המיוחדים האלה, דווקא לדת ישראל ולדתיותו של עם ישראל וכו'? (ואולי אחד הגורמים הוא מה שאתה, בן הדור של ירדת הדת, ראית בעיניך את החיים הדתיים ואת הרגש הדתי של עמנו רק מעת ירדתם?). אמנם יש בדתנו מנהגים אחדים לא יפים ביותר, ויש בספרות הרבנית נקודות או קווים לא מזהירים ביותר. אבל באיזו דת ובאיזו ספרות דתית אין כמו אלה? אני למשל, גרתי כל ימי בכפרים ברוסיה הקטנה, בקרב איכרים נוצרים, נפגשתי עם נוצרים גם מספירות אחרות, ולא זכיתי לראות לא את הרליגיוזיות היתירה שבהם, העמוקה או הנשגבה מרוח אחי הכסלונים, ולא את יתרון היופי או החכמה או הצדקות שבמנהגי דתם ושבחוקי דתם על מנהגי דתנו אנו. ובכלל לא זכיתי לראות באחרים את כל הגדולה והגבורה, ההוד והתפארת, שאתה מבטל בפניהם את כל עצמותנו כעפרא דארעא.²⁸⁰

האקזיסטנציאליזם הציוני של ברנר²⁸¹

לפני שיוכל למצוא את התשובה לשאלתו "כיצד לחיות?", היה עליו ראשית לבחון את חייו. בסיפורי ברנר, שהם בעלי אופי אוטוביוגרפי, ניכר סגנון הריאליזם הפסיכולוגי באמצעותו הוא מבטא את הרהוריו האישיים של מצוקות הקיום האישיות שלו שדרכן חווה את מצוקות הקיום של עמו.²⁸² בספרו 'להיות יהודי' טוען שגיא כי "נקודת המבט החילונית החדשה מפנה את התפילה לא כלפי שמים אלא אל האדם עצמו [...] השינוי הוא בנמען של התפילה – לא עוד האל אלא האדם [...] התפילה היא קריאה לנטילת אחריות על הקיום היהודי."²⁸³ תלישות האדם מסביבתו מביאה אותו אל מצב אבסורדי בו קיים מאמץ מתמיד לחיפוש אחר פשר קיומי להווייתו, של כאן ועכשיו. למעשה הייאוש וחוסר התקווה היו מסימני הזיהוי העיקריים של ברנר, והם היו גם כלי היצירה שלו. הייאוש המוחלט של ברנר הוא שהביאו לחפש דרך להגדרתו העצמית כיהודי, "להבדיל בין התאוננות המלווה בפהוק ובהתרשלות של קורת רוח ובין התאוננות ייאושית קיצונית הבאה בחרוק שיניים וטפטוף דם, שלפעמים – אגב אורחא – דוקא היא, ורק היא, מדלגת שור ועולה כליל בעשית מה שאפשר ואף מה שלא אפשר."²⁸⁴ בעזרת ייאושו יצר ברנר ומצא ברעיון ההתחדשות הלאומית כלי לעיצוב זהות וקיום כהיהודי שאינו תלוש מהחיים אלא יוצר אותם, ולעומת זאת שומר על הצביון היהודי הייחודי. "ברנר, בדומה לקרקגור²⁸⁵, הכיר בכך שהיאוש יכול למלא תפקיד חיובי בחיי האדם, הוא יכול לשחרר אותו מהציפייה וההשתוקקות לתובנה מטאפיסית כוללת. [...] לייאוש, כמו לאימת המוות, יש כוח משחרר ומטהר. הוא מוביל את האדם אל עצמו ואל הממשות שבתוכה הוא חי, ומחייב את האדם לחולל שינוי."²⁸⁶ בכתבי ברנר ניתן למצוא את החיפוש אחר משמעות ופשר לקיום היהודי הן מתוך חיפוש אישי והן מתוך חיפוש קולקטיבי עבור היהודים בעת החדשה, "צעירי ישראל אלה אומרים: שאלתנו אנו [...] שאלתנו-צעקתנו היא: מה לעשות לנו, היהודים? כיצד לחיות? כיצד לחדול מלהיות פאראזיטים בכל המובנים? כיצד לרוכש תנאים של יצירת אפני חיים הגונים? [...] והשאלה לנו היא לא מה נעשה ליהדות אלא אנו, היהודים, מה נעשה לעצמנו, שנמצא איזה מקום מנוחה, שלא נדחף מגבולות התרבות האנושית, מגבולות היצירה, באפנים ידועים, לאומיים, שלא נישאר במקום שאנו עומדים אתה עם תרמילי דלותנו בכל הענפים."²⁸⁷ הקיום היהודי, כמו הקיום הכללי, הוא נתון עובדתי, הכרחי, ולא דבר המותנה בבחירה רצונית, ולתוכו יש לצקת את התוכן הקיומי, "תפיסתו של ברנר את משמעות הקיום היהודי משקפת עמדה אקזיסטנציאליסטית ברורה. במובנים רבים, חיוב הקיום היהודי נוסח ברנר היא מסקנה הנובעת מהשקפתו האקזיסטנציאליסטית הכוללת."²⁸⁸ והשקפתו זו בהחלט מתבטאת באופן ניכר בכתבתו, "אדם זה, שאינו יודע מהיכן ולהיכן, למה ולשם מה: שנכחד ממנו לחלוטין מה פירוש כל אלה, מה זו תבל, איה מקום מסתור מפני כל המכאובים והנוראות, והאורות מאין תימצא; [...] כן, כן, אדם זה שנולד לבלתי דעת ולבלתי דעת – ולדעת בחר מאז ומעולם רק אחד: שלכל אלה הפגעים [...] יבוא במהרה ומוכרח לבוא במהרה קץ חשאי, קצר ולא מושכל ביותר, שיבלע הכל ויחסה על הכל, כאילו לא היו, לא היו דברים מעולם. [...]"

²⁸⁰ מכתב ל"ח ברנר, תרע"ח (1918), כתבים ה', עמ' 60 – 61.

²⁸¹ **אקזיסטנציאליזם** היא תורה פילוסופית העוסקת בשאלת תכלית קיום האדם ובמשמעות החיים. הטענה העומדת בבסיסה היא שקיום קודם למהות. האדם קודם כל קיים, ורק אחר כך בעל משמעות. גישה זו יוצאת נגד תפישות של גורל ומשמעות מטאפיזית ואוניברסאלית של החיים, כמו הרעיון של חיים שאחר המוות. וטענתה שהמשמעות הקיומית נרכשת בעמל רב.

²⁸² אליעזר שביד, תולדות פילוסופיה הדת היהודית, ד', עמ' 29. [להלן שביד].

²⁸³ אבי שגיא, להיות יהודי: י"ח ברנר כאקזיסטנציאליסט יהודי, עמ' 23. [להלן שגיא].

²⁸⁴ ברנר, כל כתבי, ו', עמ' 1.

²⁸⁵ **סרן קירקגור** היה אבי הפילוסופיה האקזיסטנציאליסטית. בבסיס הגותו עומדת ההנחה כי לאדם יכולת לבחור את דרך חייו. קירקגור מונה שלוש דרכים, או כלשונו – שלושת "מעגלי הקיום" – המעגל האסתטי, המעגל האתי והמעגל הדתי.

²⁸⁶ שגיא, עמ' 109.

²⁸⁷ ברנר, כתבים ג' (בהוצאת הקיבוץ המאוחד), ע"ע 215, 218.

²⁸⁸ שגיא, עמ' 9.

קשים באופן מוזר ובלתי מובנים באופן מוזר, לחלוטין בלתי מובנים הם חיי האדם על פני האדמות.²⁸⁹ משונה הוא עניים החיים, דבר סודי הוא עניין החיים; כמוס מאתנו. על כל צעד ושעל מכה אותנו התמהוץ, על כל צעד ושעל עינינו מתרחכות ברעדה! מה זאת? היכן אנו עומדים? היכן יוצר והיכן יצור? הכל לא מובן כל כך, הכל נסתר מאתנו. העולמות השונים, הקומביניציות השונות, הפרוצסים השונים, הייחוסים השונים, הכוחות השונים, הבריות השונות – כל זה נושא בתוכו איזו תעלומה, איזה צד פנימי, עצמותי, בלתי נראה.²⁹⁰

הערכה עצמית נוקבת – "מי היהודי ומה ערכו?"

ברנר ראה את חייו דרך חיי עמו, הוא חש כי כאינדיבידואל אינו יכול להיות מנותק מהקולקטיב הלאומי, כי מצוקות קיומו האישי נובעות ממצוקות עמו וכן להפך, לכן יש למצוא פתרון לאומי כדי למצוא את פתרונו לקיומו האישי. לשם מציאת הפתרון, סבר ברנר, יש לראות דברים כהווייתם וללא אשליות. ראשית כל יש לבצע הערכה עצמית נוקבת של המציאות היהודית, "הערכה עצמית – זהו אחד מתנאי החיים שבהכרה העליונה, בין של הפרט ובין של הכלל... לחשוב חשבוננו של עולמנו, לדעת מי אנו, מי הוא היהודי ומה ערכו.²⁹¹ היהודים שונים הם. יש בינינו עשירים ועניים, טובים ורעים, יפים ומכוערים, מוסריים ובלתי מוסריים. השאלה היא: מהו היהודי? או יותר נכון: מהו החומר האנושי היהודי לבנין החיים, להשגת דבר מה, לנצחון וכבוש? מהו היהודי בתור חלוץ?²⁹² לאחר שביצע הערכה עצמית נוקבת, הגיע למסקנה כי הקיום היהודי מאז ומעולם הוא מנוון עד כדי פרויטי הנסמך על האחר. יש שיטענו שחשיבה זו מזכירה טענות אנטישמיות, אולם ברנר לא טען זאת כיוון שתמך בהנחות כאלו, אלא משום שהאמין שיש להבין את מקור השנאה מבחוץ על ידי הביקורת הפנימית. הבעיה עד כה, טען, שהיהודים תמיד מפנים את ביקורתם כלפי חוץ, כלפי השונאים, ולא מנסים להבין מה הבעיה ומה מקור השנאה הזו כלפיהם, הם מעדיפים להונות את עצמם מאשר לבדוק את ציצייתיהם ראשית כל, "עם אשר אין כוחו כלום לעזור לעצמו, לדחוף בעצמו במקום שצריך דחיפה. בכל הוא צריך לאחרים, בכל הוא סומך על אחרים, וכל שאיפתו שיתנו לו אחרים לישב בשלווה, ועם שכזה לא ישנאו? ולעם שכזה לא יבוזו? ועל עם שכזה לא ישתוממו, לא יחודו חידה ולא ימשלו משל?²⁹³ אנו, מלבד שאי המוסריות שלנו עללוה לחתור, סוף סוף, חתירה אחרונה מתחת לכל קיומנו, התלוי בנס ובאוויר, הרי אנו טפילים ובלתי חשובים ואי מוסרים בעל כרחנו, אפילו כשאנו עולים לגרדום על מלחמת היושר והמוסר, מפני שכח אין לנו, מפני שיסוד חיינו אינו בידינו, מפני שהקללה עלינו ועל זרענו, מפני שבעיקר אנו תלויים באחרים!²⁹⁴ אנו סובלים צרות מן הסביבה, מן הסביבה הנכרית, מן הסביבה היהודית – אבל צרות, וצרות סביבה; ואולם אחר כך, כשגדל, היו לו לעיקר, מה שהצרות, בעיקרן, בנו הן תלויות בהרבה; מה שאלמלא היינו מה אנו מה שהננו, אולי גם לא היו צרות שכאלו באות עלינו.²⁹⁵ ואף ספרותנו החדשה, שהתחילה לשאול, אם מעט ואם הרבה, לנתיבות עולם ולדון במקצת דיני נפשות, על אחריותה היא, לא ידעה בראשיתה מהערכה עצמית אמיתית... היו עיניה וחיזיוני ליבה היא נטויים ומפנים כולם כלפי חוץ.²⁹⁶ עד מתי לא נדע את חשבון עולמנו ברור? מה תתן לנו ומה תוסיף לנו ההונאה העצמית? נדע, לכל הפחות, מה חדלים אנו!²⁹⁷

קל לשגות ולחשוב שברנר טען שמקור האנטישמיות הוא בעיוותי הקיום הפנימיים היהודים, ולא כך הוא. ברנר דרש מעמו להגיע להערכה עצמית כנה של מציאותו, אם יעשה זאת יגלה כי יש צורך בשינוי יסודי. הדרך לשינוי עוברת ראשית כל באמצעות הערכה עצמית נוקבת, על היהודי לנפץ את האשליות, להודות שמצבו נואש ורק כך יוכל לגייס את האנרגיה החיונית הדרושה למעשים שיתקנו את הווייתו.²⁹⁸ כך הגיע ברנר להכרה שהציונות החלוצית היא הזרם הציוני אשר מסוגלת להביא לשינוי הגואל. על היהודי לעבור ממצב של ניוון ותלות למצב של קיום על עבודתו העצמית, ודבר זה תקף ליחידים כמו לעם כולו. למעשה, לפי הגותו הציונית, היציאה מהתודעה הגלותית והדרך ליצירה מקורית עוברת דרך שלושה שלבים. ראשית, שלב הערכה עצמית נוקבת של המציאות האישית והלאומית. שנית, יש להגיע למסקנות נחרצות, ועל ידי כך לניפוץ האשליות ומציאת דרך לשינוי טוטאלי. שלישי, המעבר למעשה אקטיבי של תיקון התודעה המעוותת הנשענת על תקוות שווא, ומעבר מקיום מעוות לקיום הווייתי אקטיבי ובכך עיצוב זהות יהודית מתוקנת. בספרות ראה ברנר אמצעי מסייע לשלב הראשון של ההערכה העצמית, והבאתו לידי ביטוי באוזני העם, "לשבחה של ספרותנו הבלטריסטית העברית שאחר מנדלי עלינו לומר, רבותי, שבזה היא נאמנה לאביה הגדול: בהערכה עצמית אמיתית, שאינה יראה מפני ראיית נגעינו, שאינה יראה להגיד כל האמת, אשר היא רואה, לשבחה עלינו לציין, שהיא הולכת בדרכי מנדלי ואינה עושה כוני חן לסוחר המכובד היהודי, העמוד של רחוב היהודי עד היום.²⁹⁹ ספרותנו מעריכה, ההערכה האמתית – מרגישה היא – גם זו ששוללת – נושאת בה כבר איזה חיוב. הכרת עצמותנו הנכונה, הצדקת הדין עלינו, מעלה אותנו על עצמנו... תעודתנו עתה היא דווקא להכיר ולהודות באי היחוס שלנו מימות עולם ועד עתה, בפסול האופי שלנו – ולהתעלות, ולהתחיל הכל מחדש. לא מיוחסים אנו, אחינו בני ישראל, הוי, כמה לא מיוחסים, אבל עוד יש מקום לתקון, תמיד יש מקום לתקון."³⁰⁰

²⁸⁹ ברנר, שם, עמ' 165.

²⁹⁰ שם, עמ' 247.

²⁹¹ ברנר, כל כתבי, ז', ע"ע 219, 222.

²⁹² שם, עמ' 243.

²⁹³ שם, עמ' 234.

²⁹⁴ שם, עמ' 242.

²⁹⁵ שם, עמ' 250.

²⁹⁶ שם, עמ' 220.

²⁹⁷ ברנר, כל כתבי, ו', עמ' 40.

²⁹⁸ שביד, עמ' 36.

²⁹⁹ ברנר, כל כתבי, ז', עמ' 266.

³⁰⁰ שם, עמ' 267.

הציונות החלוצית – "מושבי פועלים היא המהפכה שלנו"

את התשובה לשאלת הקיום היהודי מצא ברנר בדמותה של הציונות, ובפרט בזרם הציונות החלוצית המגשימה שהיא המנוע האדיר ליצירת ההווה היהודית החדשה והמתקנת בארץ ישראל. כמו כל חלוצי העלייה השנייה, סלד משיטת חיבת ציון ואנשי העלייה הראשונה שנשמכו על עזרת נדיבים, וגם שיטת הציונות המדינית של הרצל שכביכול מבקשת 'טובות' ממצמות ושליטים. בעיניו שתי צורות אלו של הציונות לא יצרו כל שינוי, הם רק שינו צורה, אך בדרך פעולתן ומהותן הן עדיין משמרות את התלותיות וההסתמכות על חסדים. לכן, בציונות החלוצית המגשימה מצא ברנר את הסיכוי לעצב זהות יהודית, שמחד תהא מנותקת מהעיוות היהודי הגלתי ומהאופי התלותי, ומאידך לא תהא מתבוללת, מתרפסת בפני הסביבה התרבותית הזרה, "ראה ראיתי מי המה 'הציונים המדיניים' הללו, מי המה בעלי העסק של הפוליטיקה הפוליטית. [...] כי הנה את עתונתם, את כלי-מבטאם, את יוצרי דעת הקהל הזה קראתי אז, וארא כיצד עוסקים שם כל היום בשאלת מי בראש, מנהיג של מי על צדו של מי (ובאיו תחבולות, ובאיו אפנים, ובאיזה סגנון!) עד אשר נקטה הנפש בהם, בכלום.³⁰¹ רואה אתה בחוש עד כמה אין רוח חיים פנימי לתנועה הציונית, עד כמה הכל מעושה ונפוח, עד כמה הכל 'פוליטיקה' והעיקר, על זה שבלעדיו אין כל ערך וכל תקווה לציונות, על העליה של פיונים ישראל – על זה לא רמו אפילו בשום מקום. [...] כנראה שהאומה והארץ יבנו ממושבים וקרייריסטים.³⁰² התגשמות הציונות על תנאי היא: אם לא יימצאו בנו חלוצים ואבדנו.³⁰³ לשיטתו, הרואה בציונות כתיאוריה בלבד, הרי שבפניו שתי אפשרויות, להסכים עמה או לדחותה. אולם הרואה בציונות כרעיון שנוגד מתוך צורך קיומי, כאידיאל חיים, הקשור לזהותו האישית, חייב לחיות אותה ולכן יהיה מוכן להקריב עבורה כיוון שהיא חלק ממנו, מהווייתו, בנפש וגוף. בציונות החלוצית ודרכי הגשמתה, בייחוד בעבודת הכפיים החקלאית, ראה כאמצעי עיקרי להשתחררות מהאופי הגלתי ויצירת חיים יהודים חדשים בארץ, "מקללת הגיטו לא ניושע כל זמן שהטובים והמוכשרים שבנו לא יחזיקו בעצמם באת ובמחרשה [...] ואם עוד יש תקווה, כי נשתחרר בזמן מן הזמנים מקללת הגיטו, ואפילו במקצת, ואפילו חלק קטן שבקטנים מעמנו, הנה אין דבר זה אפשרי אלא על ידי מהפכה שרשית בחינו, בתכונתנו, על ידי יצירת עבודה עברית על קרקע השייך לנו [...] תפקידו של הישוב העברי שאנו עושים בארץ-ישראל הוא לחנך יהודים חופשים, אנשי-עבודה. זוהי תעודתנו וזוהי 'שאלתנו המרכזית', זהו עיקר-העיקרים. זהו הכל.³⁰⁴ ברנר ניסה במה ידיו את חיי עבודת הכפיים אך לא עמד לו כוחו. הוא התקשה להסתגל לעבודה הפיזית ושב לבסוף לעבודתו הספרותית שבה ראה את ייעודו וניסה להתפרנס ממנה ולהשפיע באמצעותה על התודעה היהודית. ברנר חש אכזבה מכך שלא הצליח להסתגל לעבודה הפיזית שבה ראה את הדרך להגשמה עצמית, שרק על ידה, האמין, ניתן לאדם להגיע לגילוי ערכו העצמי האמיתי, ולהוציא את העם מהוויה תלותית בה הורגל לחיות, "מושבי פועלים – זוהי הריבולוציה שלנו. האחת והיחידה. הוא דורש מהפכה עיקרית בחינו ובתכונתנו, בני ישראל האומללים, לעתיד – אם רק יש בנו עוד חפצים לתקן מעוות ולהתחיל בחיים של כבוד.³⁰⁵ ואולם יש אשר יד ההתעוררות, ההתחדשות, הויה בנו. אז יבא הלב, יבא: הנה ימים באים... הנה ימים באים – והמקום אשר עלינו ללכת שמה יהיה לנו; והתעוררו כל חלשינו הגבורים, ובאו שמה ברנה והחלו את העבודה... בוא נבוא ברנה, אך העבודה הארוכה, עבודת ההכנה, עבודת דורות לא תהי ברנה. ימים רעים, יסורים קשים. ואולם חזון אחד יחיה את כולנו, אחי, את כולנו העובדים. תהיינה שפתינו סגורות. יהיו פנינו נחושים. יתגדל ויתקדש האדם העברי.³⁰⁶ ברנר השתייך לאסכולה הציונית שתפשה את ההגשמה העצמית באמצעות עבודת הכפיים החקלאית כאמצעי שחרור מעיוותי האדם המודרני בכלל, ומעיוותי הקיום הגלתי בפרט, ושהיחידים יכולים ליצור שינוי כולל. עבודת הכפיים יחד עם התיישבות בארץ וחיים בקהילה יוצרת ועצמאית הם שמולידים את המהפכה הציונית, באמצעות העבודה נוצרת המהפכה ההווייתית ובאמצעות ההתחדשות הספרותית העברית נוצרת המהפכה התודעתית, בכך שני אלו משתלבים לידי מהפכה כוללת בחיי העם.

הסופר אהרון מגד כתב שבימי העלייה השנייה היו בארץ ישראל "מעט מאוד יהודים אך הרבה מאוד טיפוסים". ברנר היה טיפוס ייחודי בין חלוצי העלייה השנייה. דמות הסופר הסגפנית שדבקה בו יחד עם העובדה הטרגית שמצא את מותו בפרעות תרפ"א (1921) ביפו, יוצרת לנו סיפור שהפך את ברנר לסוג של מיתוס בקרב אנשי היישוב ובדורות הבאים, עד ימינו. לברנר היו "עיני נשר", הוא ראה את שנאת מאחריים, או שאולי הסתירו מעצמם, ולא פחות ידע לנסח את שראה בחדות העין במילים שלעיתים חותכות בבשר החי. ברנר הכריח את היהודי להתבונן בחייו בכנות מוחלטת ולהסיק את המסקנות הנחרצות ביותר, גם אם המסקנה שעליו לשנות את חייו מן הקצה אל הקצה, לצאת מבועת הנוחות האשלייתית אליה הורגל, אל הוויית החיים היוצרת. אולם חדות הראייה וסגנונו התקיף שבאמצעותו ביטא את ביקורתו השופטת גרמה לעתים גם לקרוביו להירתע. ועם זאת, ברנר היה מקור השראה עבור החלוצים, והשפיע רבות על הרוח שהתפתחה ביישוב מימי העלייה השנייה ואילך. ביקורתו הנוקבת לא נולדה על דרך השלילה אלא מתוך אכפתיות טהורה וגמורה, ויש שהשכילו להבין. הוא עצמו היה מעורב בניסיון לאיחוד פועלי ארץ ישראל עם הקמת מפלגת 'אחדות העבודה' (1919). לפני מותו נפגש ברנר עם צעירים מתנועת 'החלוץ', שהיו בעיניו תקוות הרעיון הציוני, שבכוחם לייצר משהו עמוק ויסודי שיצור מהפכה בחיי העם וכתב, "יש אשר יד ההתעוררות, ההתחדשות, הויה בנו. אז יבא הלב, יבא: הנה ימים באים... הנה ימים באים – והמקום אשר עלינו ללכת שמה יהיה לנו; והתעוררו כל חלשינו הגבורים, ובאו שמה ברנה והחלו את העבודה. בוא נבוא ברנה, אך העבודה הארוכה, עבודת ההכנה, עבודת דורות לא תהי ברנה. ימים רעים, יסורים קשים. ואולם חזון אחד יחיה את כולנו, אחי, את כולנו העובדים. תהיינה שפתינו סגורות. יהיו פנינו נחושים. יתגדל ויתקדש האדם העברי."

³⁰¹ ברנר, כל כתבי, ו', עמ' 34.

³⁰² ברנר, כתבים ג', עמ' 184.

³⁰³ ברנר, כל כתבי, ו', עמ' 37.

³⁰⁴ ברנר, כתבים ג', ע"ע 438 – 439.

³⁰⁵ ברנר, כל כתבי, ז', ע"ע 267, 269.

³⁰⁶ ברנר, כל כתבי, ו', עמ' 11.

הציונות החלוצית של יצחק טבנקין

(1887 – 1971)

“הפועלים שעלו לארץ ראו בהגשמה הציונית אפיק לחייהם האישיים. מכאן האופי החלוצי של תנועתנו. בלי הטיפוס החלוצי אין תקווה ליישוב...”
יצחק טבנקין

יש שיאמרו כי יצחק טבנקין היה מורה הדרך, המחנך ואפילו האדמו"ר של האסכולה הציונית חלוצית בארץ ישראל. ויש שיאמרו כי היה סוג של שליט יחיד ואליטיסט. בכל מקרה, בפרספקטיבה של יותר מארבעים שנה לאחר לכתו, יכולים הדברים להיראות מאוזנים יותר ודרמטיים פחות. הבנת דו-הקוטביות של תפישתו חשובה כדי להבין את מחשבתם של אנשי הישוב החלוצי ציוני בימים של התבססות תנועת הפועלים בארץ ישראל במחצית הראשונה של המאה העשרים. מגישה התומכת ללא עוררין בברית המועצות ובגישות קומוניסטיות ושילובן עם הרעיון הציוני, חוסר התפשרות הדורשת שלמות של הפעילים מגשימי הציונות עם המפעל החלוצי בארץ, עד כדי פיצול תנועתי וקהילתי מחד, ועד לגישה הנוטה לכיוון לאומי ומערבי פשוט יותר מאידך. כינוס כתבי טבנקין, 'דברים', מכל שנות פעילותו, תקופת חייו שלמה, מכיל שבעה כרכים עבי כרס. כמוכן שלא ניתן להתרכז בכל משנתו המקיפה, הפוליטית והחברתית. לכן נתרכז בהיבט מרכזי אחד בהגותו והוא הגשמת הציונות ודרך ההגשמה הקיבוצית, זאת כדי שנוכל למצוא את בחינת הגותו הציונית חלוצית של טבנקין ותפישתו את מונח ההגשמה הציונית בארץ ומשמעותה. נעיין אפוא בדבריו על אופי היישוב העברי המתגבש בארץ בימי העלייה השלישית והרביעית והדרך המתאימה ביותר להגשמת הציונות בארץ ישראל לשיטתו.

דור המהפכה של העלייה השנייה – "במצב מתמיד של שריפה"

ראשית לעיון בכתבי טבנקין, יש להכיר את הלך הרוח של התקופה אליה נולד והדור בו גדל. טבנקין כתב שימי 'מפנה המאה' של ראשית המאה העשרים היתה "אחת מתקופות התסיסה הגדולות בקרב העם היהודי [...] הכל הועמד בסימן שאלה גדול.³⁰⁷ היתה זו תקופה סוערת בתמורותיה, בעלילותיה, בהתרחשויותיה בחיי העם ובחיי היחיד. האנשים אז נקלעו מקצה לקצה. תקופה של תבערה, והדור עלה בלהבה זו. נשרפו ערכים, נשרפו עולמות ואידיאות. [...] אנשים היו נתונים במצב מתמיד של שריפה.³⁰⁸ בספרו של פיארברג 'לאן?' משלהי המאה התשע-עשרה, שנכתב מספר שנים לפני העלייה השנייה, מתואר הרקע בו גדל איש העלייה שילדותו עברה בהווי הגלותי של השטייטל וה'חדר' כשעם הזמן מתעוררת בקרבו שאיפה להתנתק מהווי זה וליצור חיים חדשים. 'לאן?' הוא תיאור נבואי של המצב אליו נולד בן הדור, שהיה בבחינת פורץ דרך, מצב בו אינו בטוח בדרך בה יוכל ליצור הווי יהודי חדש שיהיה מנותק מכל שהכיר בגלות האפורה ועם זאת לשמור על הצביון היהודי. אלו היו בני הדור הראשון ששאלו עצמם לאן ורצו לעצב "לא חברה עברית כמושה, סחופה ודלה כזו שבגולה, אך חברה עברית חיה, בריאה ורעננה. חברה שתהיה למופת עוד הפעם לכל התבל, כמו שהיתה בשעתה החברה העתיקה של היהדות. חברה שתתן חיים, שאיפה ותקווה, והתעוררות למעשים חדשים לכל התבל כולה."³⁰⁹ "לאן?" היה לבני הדור כמניפסט לקריאת תגר על מציאות חייהם. טבנקין, כאיש העלייה, כתב על ספר זה ועל השפעת ספרות התחייה העברית כי יש בו "ביטוי למלחמת היחיד נגד צורת החיים הקפואה, לרצונו לחרוג מתוכה. היחיד נמצא במצב טרגי: קשרים והערצה לעדה הקיימת, לחייה ולקדושתה ולעולם מחשבתה – מחד, ואי היכולת לחיות בה בשלמות – מאידך. [...] ספרותנו באותה תקופה הגיעה בדרך התפתחותה לעמידה על זכות היחיד לדמות עצמית משלו, ולבסוף למאבק אשר מתוכו יתגבר היחיד על תלישותו ועל בדידותו בחברה ויגלה מקור להתלכדות חדשה, לשם יצירת חברה חדשה. [...] בתקופת מעבר להווייה חדשה [...] – רב היה ערך ההשפעה הרוחנית הזאת של הספרות.³¹⁰ טבנקין אפוא גדל בדור מהפכני שנוולד לימים אשר "ההיסטוריה מציינת אותה כנקודת מפנה. [...] לא רק בסערותיה הסוציאליות בלבד, כי אם גם בתמורותיה בשדות הרוח והתרבות. [...] יסודות החיים והווייה נבחנו מחדש. ערכי החיים [...] הכל הוצג כבעיה שנבחנה מחדש.³¹¹ זהו דור ששאף לחיי משמעות והבין כי יוכל להגשימם רק באמצעות חיבור לזהותו העצמית היהודית, אחרת יהיה נידון לחיות את חייו בתלישות. וכיצד יוכל לעשות זאת על ידי ניתוק מהווי היהודי הגלותי ועם זאת לשמור על זהותו? לכן "באה השאיפה לעצב דמות אחרת לחיי היהודים; עלה הרצון להרוס צורות מאובנות. [...] ומתוך הביקורת החדה והאכזרית הזו לסלול דרך למושגים וערכים חדשים."³¹²

³⁰⁷ יצחק טבנקין, דברים ב' (הוצאת הקיבוץ המאוחד), עמ' 22.

³⁰⁸ יצחק טבנקין, 'המקורות', ספר העלייה השנייה (הוצאת עם עובד), עמ' 29. ראו גם: טבנקין, דברים ב', עמ' 27.

³⁰⁹ זאב פיארברג, 'לאן?' (הוצאת 'כנסת'), עמ' 60.

³¹⁰ טבנקין, דברים ב', עמ' 30.

³¹¹ שם, עמ' 21.

³¹² שם, עמ' 21 – 22.

ציונות וסוציאליזם

הגותו הציונית של טבנקין מתאפיינת בסניגוריה רעיונית שהנחתה את תפישתו הרעיונית של ההגשמה הציונית בארץ, כאחד מראשי הציונות הסוציאליסטית כתב כי "הפועלים שעלו לארץ ראו בהגשמה הציונית אפיק לחייהם האישיים. מכאן האופי החלוצי של תנועתנו. בלי הטיפוס החלוצי אין תקווה ליישוב. ההון הפרטי היהודי המושקע כעת בארץ מבסס, ואם גם שלא בכוונה, את הזרים. אנו אומרים: ארץ ישראל שתיבנה על ידי ההון הפרטי בלבד לא תהיה עברית ולא רק בשל הניצול הכרוך בו אלא משום שהוא גם משמיט מתחת לרגלינו את גאולת הקרקע ומחבל בדרכי התיישבותינו. שני סעיפים חשובים לנו כיום: קרקע לאומית והון לאומי. מלחמתנו הסוציאליסטית בתוך הציונות פירושה השקפה ציונית אחרת, ולא התכחשות לציונות, כי הציונות היא נשמת אפיו. היא לנו הכל..."³¹³ א.ד. גורדון ביטא דברים זהים בכותבו ש"הצעירים שבאו לארץ ישראל לעבוד, הם קודם כל יהודים צעירים ואחר כך פועלים, תהי השקפתם על העבודה כשהיא לעצמה איזו שתהיה, אבל זה ברור, כי הם התחילו בעבודה מתוך הכרה – כי מכאן צריכה להתחיל עבודת התחיה האמיתית." גורדון, ראוי לציין, לא ראה עצמו סוציאליסט וגם התנגד לשיטה זו. תפישתו של טבנקין כמו זו של גורדון, ושל אחרים בני דורם, ראתה ברעיון הציוני מפעל לאומי מהפכני, חינוכי ופסיכולוגי לתיקון המציאות הלאומית. מדברי השניים, ובייחוד מדברי טבנקין, ניתן להבין כי האידיאל הלאומי הציוני הוא השליט, ועל טהרתו הניחו החלוצים את יסודות מפעל ההגשמה הציוני בארץ, תוך יצירת סינתזה של רעיונות סוציאליסטים כמו תיקון סדרי החברה הבורגנית המושחתת, לשיטתם, ויצירת סדר חברתי חדש שיתבטא בשוויון, צדק וחוסר ניצול הזולת. החברה היהודית העתידה לקום בארץ ישראל תהא חברה אנושית מתוקנת מהיסוד ותהא נקייה מליקויי החברה הבורגנית האירופית. לעומתם, מנהיגים מדיניים מהזרם הלאומי ליברלי, כדוגמת ז'בוטינסקי, התנגד לשילוב בין סוציאליזם לציונות וקרא לו 'שעטנו' בלשון המקורות, וכתב כי כל עוד נמשכת הבנייה של הבית הלאומי בארץ ישראל, כלומר ייסוד מדינת ישראל, הרי שאין מקום לשילוב רעיונות כזה. אך לאחר שתוקם המדינה ותהא מבוססת מכל הבחינות, הרי שאז יהיה ניתן לבחון אפשרות כזו, "כל עוד נמשך תהליך הבנייה של המדינה היהודית – הרי בעל ההון אינו בעל הון לגבינו. והפועל איננו פועל. אלא חומר לבניין שאנו מקימים. כיהודים דווקא אנו זוכרים שהמלחמה למען משטר חברתי טוב יותר הייתה תמיד אחת המסורות היפות ביותר של המחשבה הישראלית – החל במחוקק התורת הגדול משה רבנו ועד לעשרות השנים האחרונות. רבים מאתנו מאמינים כי בעתיד תהיה ארץ ישראל דווקא למעבדה, אשר בה תתגלה ותתגשם בדרך מיוחדת משלנו התרופה לגאולת החברה האנושית כולה, אך בטרם ניגש לגלות את התרופה עלינו בראש וראשונה לבנות את המעבדה."³¹⁴

חלוצי העלייה השנייה, מנהיגי הזרם הציוני סוציאליסטי, הציבו בבסיס התודעה והזהות את הרעיון הלאומי יהודי, הם שאפו ליצור חברה ותרבות יהודית חדשה בארץ, חברה ותרבות שיינטלו מהן הסממנים הדתיים וימרו בסממנים לאומיים חילוניים. במקום 'יהדות' שיוחסה תמיד לחיי הדת (אם כי בתפישתם לא היו נגד היהדות אלא נגד אורח החיים הדתי שסימל בעיניהם את תחלואי הגלות הפסיבית היושבת בחיבוק ידיים וממתינה לישועת שמים), הם העדיפו את ה'עבריות'. כך הייתה תקופה בה הוכרזה מלחמת חורמה של ממש על האידיש בארץ. "אידיש היא שפת הגלות" הייתה טענתם של היהודים הציוניים בארץ, "בארץ ישראל אנו עבריים ובעברית נדבר". מחשבתם המקורית של החלוצים הייתה כי את הגשמת חזון הסדר החברתי המתוקן יוכלו להגשים כיהודים רק במקום אחד – בארץ ישראל. תחייתם החברתית ותיקון עולם שלובים בתחייתם הלאומית. טרומפלדור כתב כי "מאמין אני: יבוא יום ואני, עייף ומיוגע מעבודה קשה, סקור אסקור בשמחה וגיל את שדותי אני בארצי אני. ולא יאמר איש: 'לך לך, נבזה, מפה; זר הנך בארץ הזאת!' וכי ימצא איש ויאמר כך, בכוח ובחרב אגן, אקום ואגן על שדותי, על זכויותי. יבוא! מאחורי שדותי, מימני, משמאלי חבריי, לא כחבריהם של היהודים הסוציאלי-דמוקרטים ברוסיה, ידי חבריי לא תהייה מגואלות בדם אחיי."³¹⁵ דברים אלו מבטאים את השקפת עולמם הציונית, כי הם קודם כל וראשית כל יהודים לאומיים שמטרתם היא תיקון ההווה היהודית הגלותית והשיבה למולדת, וזאת הם עושים באמצעות הגשמת האידיאל של תיקון הסדר החברתי. כך שתפישת טבנקין אינה יוצאת דופן בקרב בני הדור. ציוניים בעלי תפישות סוציאליסטיות ואף מרקסיסטיות ראו עצמם כיהודים ציוניים ולכן לא ראו כל דיכטומיה בהגשמת הציונות בארץ כשאחד ממכשירי ההגשמה הרעיוניים היא הגישה הכלכלית חברתית. וכפי שכתב טבנקין "הציונות היא נשמת אפיו. היא לנו הכל".

הציונות החלוצית על פי טבנקין

טבנקין ראה בהתפתחות ההיסטורית כחלק מכריע ודוחף לקראת העשייה. כאידיאולוג אימץ עקרונות סוציאליסטיים ואף מרקסיסטיים ושילבם בהגותו הציונית. כך לשיטתו "הציונות היא הכרח היסטורי. מעמדות יריבים פועלים בה, ואנו חייבים להיות פועלים במלוא כוחנו."³¹⁶ "ההכרח ההיסטורי", מונח השאול מההגות המרקסיסטית, הוא שמוביל לשני תהליכים בחיי היהודים בעת החדשה. ראשית, ההכרח החיצוני שהוא הכרח שלילי, שמתבטא באנטישמיות ואסון בלתי נמנע, דטרמיניסטי, שיביא לחיסול הגולה היהודית. שנית, ההכרח הפנימי, שנוצר על ידי זה הראשון, שמביא את הנוער היהודי לידי אקטיביות, עלייה לארץ ורצון להגשמת הציונות, "מה הביא את העליה לארץ ישראל, מה עשה את ארץ ישראל מרכז ומניע רב עצמה בחיי עמנו? מה העביר אליה, בזמן האחרון, הון רב, ומה עתיד לרכז בה למיליוני יהודים? [...] אל נסיח את דעתנו מן התהליך עצמו ונזכור, כי ארץ ישראל נועדה להיות ארץ למיליוני יהודים עובדים."³¹⁷ "חיי היהודים הולכים ונהרסים; תנועת המונים ונוער

³¹³ דברים א', עמ' 31.

³¹⁴ זאב ז'בוטינסקי, 'מדינה עברית – פתרון שאלת היהודים', ע"ע 89 – 90.

³¹⁵ יוסף טרומפלדור, 'מחיי יוסף טרומפלדור', מתוך מכתב לאחיו (1906), עמ' 4 – 5.

³¹⁶ טבנקין, דברים א', עמ' 33.

³¹⁷ שם, עמ' 82.

לארץ הולכת וגדלה. הכרה זו מניעה לפעולה דחופה, כופה אותנו להשתמש בכל רגע שניתן לנו.³¹⁸ הכוחות הדוחפים, כלומר מציאות החיים הבלתי-נסבלת מבחינת היהודים, מביאים לידי המעשה, והקטסטרופה ההכרחית היא הזדמנות ליצירת שינוי. כך למשל קבע כי פרעות קישניב הנוראות הן אשר הובילו להיווצרותה של העלייה השנייה, "באנו לכך מתוך רצוננו החופשי, אך הוא נובע מתוך הכרח ההתפתחות ההיסטורית של עם ישראל."³¹⁹ 'ההכרח ההיסטורי' על שני שלביו הוא שמביא להיווצרותה של המהפכה הציונית שתוגשם על ידי יצירת מעמד פועלים ארצישראלי עצמאי, "ההכרח הנובע מצרת היהודים הוא שמוליד את השאיפה להעביר את היהודים לחיי עצמאות בארצם; להכרח זה נענים הכוחות היוצרים שבתנועה. התנועה שרויה בהרגשת הקטסטרופה המתקרבת ובשאיפה ל'ציונות בימינו'. אין זה רק 'ולונטאריזם', הכרח הוא, הנובע ממצוקת הגלות וממציאותו של נוער יהודי המתפרץ לצאת מכלאו, כלא נפשי ופיזי."³²⁰ כך למעשה תיאר טבנקין גם את הכרח המציאות שהביא לידי התאגדות פועלי ארץ ישראל, לא מתוך תכנית מוגדרת מראש, כפי שראינו בפרק על ברל כצנלסון, אלא מתוך היענות לאתגרי השעה שהטיחה המציאות הקשה בפני חלוצי העלייה השנייה, "העוני והבדידות הם שהולידו והגבירו בין הפועלים בארץ את הנטייה לקבוצה. בכיבוש העבודה בכפר, במושבה, בכיבוש ענפי המקצוע השונים בעיר, בעבודה הציבורית הקבלנית והממשלתית - בכל אלה התארגנו הפועלים מאליהם והגיעו לדרך הקבוצה."³²¹ אולם חשוב לציין כי 'ההכרח ההיסטורי' של טבנקין הוא גם רצוני ולא רק הכרחי-סטיכי, הוא אינו מבטל את ערך הרצון והבחירה החופשית כדי להשפיע על מהלך ההיסטוריה והאירועים הנוצרים מתוך התהליך, "הרצון שהקיף רבים, המביא לארץ אלפים ועתיד להביא רבבות, נובע מן ההכרח, וההכרח אומר: ציונות בימינו! תנועה לוחמת צריכה גם לדעת להסתכן במלחמה ולא רק לשבת ולהמתין ל'פרוצס'.³²² לא סטיכיה עיוורת עיצבה דמות לחיינו, ולא 'הכרח היסטורי' בלבד. [...] מעשי יום יום, היחסים בין אדם לרעהו וחיי הרוח, חינוך הילדים והנוער - בכול ניכרת השפעה של רעיון מכוון, השליט בחיים שליטה מרעפת כמעט. [...] הננו אנשים המאוחדים בתוקף רצוננו החופשי, על ידי אידיאה שיש בה כוח היסטורי ואמת המציאות. [...] כוח הפעולה של המפלגה מתעלה עם הגברת ערך הרצון הקולקטיבי והבחירה המשותפת."³²³ 'ההכרח ההיסטורי' של טבנקין הוא למעשה מעיין כוח שווה ערך לאמונה הדתית הצופה כלפי העתיד, אמונה הדרושה למען העשייה, כיוון שספקות מיותרות עלולות להביא להכשלת המאמץ החלוצי ציוני בארץ. באוקטובר 1938, בכינוס שליחים ופעילים בקיבוצי ההכשרה של הגוש הכללי של תנועת 'החלוץ' בוורשה אמר כי "להכרעה דרוש כוח, דרושה אמונה. [...] כל שליח היוצא לדרך ייקח עמו כנשק את אמונתו, ולא את ספקותיו."³²⁴ אין זה אומר כי דגל באמונה עיוורת, הוא האמין כי פקפוק הינו חלק מהחיפוש אחר האמת, "כל המפקקים הגדולים חיפשו את האמת ולא את הספק. פקפוק וספק - צרה גדולה הם לאדם, עניינים הם לו, ובזה ערכם. דגלו של האיש המפקק ומחפש הוא האמת. הוא אינו רואה ביש הקיים את הדרך הנכונה; מפני זה הוא בספק, בעל כרחו ומתוך יסורים. מי שדגלו הוא הספק, לא את הדעת הוא רוצה; הוא רוצה להיות ולהישאר בספק. אבל אנחנו רוצים לדעת את האמת, למען דעת את הדרך, למען לחיות על פיה. מחפשים את הדרך למען מצוא אותה, ולא למען הישאר בלי דרך. אנו הולכים בדרך, סוללים אותה, מתקנים אותה, גושרים גושרים, לפעמים נכשלים, יש גם שמחפשים דרך אחרת, אבל מחפשים דרך ואין מחפשים לא-דרך."³²⁵ אולם דבקות באמת גרידא לא יכולה להביא להגשמה אידיאית כיוון שלעיתים המציאות הלא אידיאלית מביאה לידי ייאוש, לכן דרושה אמונה, לה הכוח הנחוץ למרידה בהוויה ולמען מציאת כוחות היצירה.

לעומתו, היו הוגים כמו גורדון שהתנגד בכל תוקף לגישת ההכרח ההיסטורי, כפי שהתנגד לסוציאליזם והמרקסיזם וכתב כי "אם מאמינים אנחנו בכוח ההכרח ההיסטורי, שאין כל רצון יכול לעמוד בפניו ושאינו נותן מקום ליצירה בהיסטוריה, כי עתה, אין לנו כמדומה, מה לעשות פה!" אך את טבנקין זה לא שכנע, הוא האמין כי הציונות הסוציאליסטית היא חלק מהמהפכה העולמית, "ההגדרה של 'אחדות העבודה', ש'תנועת העבודה בארץ ישראל היא ענף תנועת העבודה הסוציאליסטית בעולם', נכונה גם היום."³²⁶ אותה המלחמה הגדולה, התאמצות המוני היהודים לבנות את ארץ ישראל, כוללת בתוכה גם את מלחמת המעמדות, מלחמת הדרכים, אשר מרכזה הוא, כמו בכל ארץ ועם, העניין העומד במרכז החיים. [...] מה שיש לומר לפועל, [...] לנוער ולהחלוץ, לאותם העשרות ומאות האלפים שיעלו לארץ, כי מוטלת עליהם שליחות מעמדית."³²⁷ כמו אחרים מאנשי העלייה השנייה, הלין טבנקין על הנטייה הסתגלנית של היישוב העברי בהגשמת הציונות והזהיר מפניה, "החלוציות היא שייחודה אותנו בין שאר חוגי היישוב. הפועלים ביישוב נלחמו נגד סתגלנות לאומית, שהיתה נחלת שכבה מסוימת ביישוב."³²⁸ גדולים בציונות (הרצל) חשבו בשעתם שיתנו לנו את הארץ, אף אם לא נעשה בה דבר. אהרונסון חשב של ידי ריגול ניוושה, ולא דווקא על ידי עבודה מעשית בארץ ישראל. כאלה כן אלה הולכים בדרכים הישנות של השתדלנות היהודית, ואין בהן חדש. בינינו לבין עצמנו - חולשה ישנה נושנה היא, חולשת ההגשמה."³²⁹ הדרך היחידה לשיטתו, ושל רבים מהאסכולה הציונית חלוצית באותם הימים, הייתה העבודה המעשית בארץ, התיישבות, עבודה ובניית קהילה עברית בעלת אורח חיים חדש שיהיה מנותק מהוויה יהודית גלותית. באמצעות יצירת אורח חיים

³¹⁸ שם, עמ' 57.

³¹⁹ דברים ד', עמ' 293.

³²⁰ דברים א', עמ' 83.

³²¹ שם, עמ' 55.

³²² שם, ע"ע 83 - 83.

³²³ שם, ע"ע 47 - 48.

³²⁴ שם, עמ' 420 - 421.

³²⁵ שם, עמ' 41.

³²⁶ דברים ב', עמ' 12.

³²⁷ דברים, א', עמ' 70.

³²⁸ שם, עמ' 29.

³²⁹ שם, עמ' 32.

החדש בארץ, תיווצר הווייה עברית חדשה שתביא למהפכה בחיי העם, "שני הגורמים האלה – יצירת אורח חיים חדש והשתתפות במפעל התישבותי – משמשים רקע לצמיחת כוחות יצירה, לפיתוח יכולת קולקטיבית, לטיפוח הכשרון הבונה, הטובע דמות, הקובע יחס אקטיבי גם בתחום המדיני. והיצירה המדינית היא רק "להבטחת אפשרויות ההתפתחות בארץ בצורה מאורגנת."³³⁰ בנוסף לכך, העבודה הפיזית, ובפרט החקלאית, היא עיקרון משמעותי בהגותו הציונית, שכן היא מביא לבריאה מחודשת של היהודי בארצו, היא הופכת אותו מיהודי ישן הגלותי, ליהודי חדש, עברי וארצישראלי, זוהי מהפכה אישית וכללית³³¹, "בתנועתנו מראשיתה הייתה העבודה בחינת ערך, תוכן ותפקיד בפני עצמם.³³² רק דרך העבודה הפרודוקטיבית, המאורגנת, עם הקנאות לעבודה גופנית, להשוואת תנאי החיים, ליחסי אחווה וקיבוץ – היא הדרך לבנין ארץ ישראל.³³³ בתנועתנו אנו - מבקש כל יחיד, בעלייתו לארץ ובעבודתו בה, לחולל שינוי מהפכני בחייו מתוך יחסי אדם חדשים, מתוך יחס אחר לטבע. [...] להווי חדש - המיוסד לא על האנוכיות, על מלחמת אדם באדם - כי אם על חיים של חופש."³³⁴ העבודה כערך מחייה, כאידיאל לאומי וחברתי היא מאפיין בולט בהגותו. זהו מאפיין שכיח באותה התקופה, שכן רבים במחנה החלוצי ראו בעבודה הפיזית והחקלאית כעקרון הגשמי חשוב של הציונות, הנושא עמו לא רק את המשמעות המעשית של ההגשמה הציונית בארץ אלא גם משמעות ערכית ואידיאולוגית, "המניע לעבודה המוכר לנו בחברה הקיימת הוא ההכרח הכלכלי, הוא בלבד. [...] חדות העבודה, הרגשת היצירה, הרגשת השליטה בטבע - הללו שגורות אמנם במליצה הספרותית, אבל בחיי האדם העובד הם ממנו והלאה. חיוב העבודה של הפועל בארץ ישראל היה בעיקר פרי מניעים לאומיים מוסריים עמוקים. מקורה בהכרה, שרעה היא תלות היהודי בעבודת זולתו; שבכלל, רע לחיות על עבודת אחרים; בהכרה, שחובת כל אדם לחיות מעמל כפיו; ששלמות האדם עם הטבע מושגת אך ורק בעבודה. המניע היה מוסרי, לאומי, סוציאלי, והוא נבע מהכרה שאסון הגלות הוא בתלישות מקרקע ומעבודה, בהיעדר מעמד עובדים, וכי השחרור מהגלות יבוא בעיקר בכוח השיבה לארץ ולעבודה בה."³³⁵ ביצירת יחס חדש של האדם לעבודתו, בהרגשת שלטון האדם על שדה עבודתו, יצירתו, שבה מקור הסיפוק. [...] המניע לעבודה בחיי הקומונה הוא מניע יצירתי, בניגוד למניע של ההענקה החומרית במשטר הקיים. לעבודה מוכרח להיות תוכן שלה, בלתי תלוי ברווח, בשכר הכספי. כמובן, לא בכל דפיקת מסמר כלול תוכן. אבל בכל תכנית עבודה שפונה אידיאה. [...] חיי הקבוצה מחייבים שינוי ערכים מוחלט ביחס לעבודה ומקומה בחיי האדם. טעם חיינו מתחיל בעבודה גופא, בכל יום בעבודתנו."³³⁶

ריכוזיות שלטונית והתמסרות למשימת ההגשמה

בהנהגתו נטה טבנקין לגישה ריכוזית הדוגלת בהתמסרות מוחלטת של חברי התנועה לסמכות ההנהגה, והאמין שלהגשמת הציונות דרוש טיפוס חלוצי שבכל מאורו שואף להגשימה. לשם כך חייב החלוץ להתגבר על נטיותיו האישיות המפריעות להגשמה החלוצית. זאת אפשר לעשות רק במסגרת חיי הקבוצה, על ידי "הגשמה אישית חלוצית מתמדת בכל שעה, בכל יום ובכל פעולה – דרך של בנין ישובים המנצלים ניצול מכסימלי את כל האפשרויות הכלכליות והחברתיות הצפונות בנו ובארץ."³³⁷ הקיבוץ נבנה בתוך עולם שהוא מנוגד לו בערכיו ולכן נדרשת מהחלוץ מסירות ומהפכנות בכל רגע בחייו, בכל החלטה אישית שלו, "אנו, קומץ קטן, חיים בתוך תוכו של העולם שבו מרדנו. תאים קטנים אנו בלב העולם הזה, הממשיך את הווייתו ומושרש גם בלבנו, ובכל שאלותינו אנו נמצאים במצב מהפכני כלפיו. זה מתבטא יום יום ובחיי כל יחיד, מתבטא תמיד. [...] קיבוצנו, הנבנה וקם בתוך חברה שהיא אחרת ומנוגדת לו בכל הווייתה."³³⁸ כשראיית העולם היא כה מהפכנית בכל רגע בחייו של האדם, נראים חיפוש השלווה והנחת כפגם של זקנה ועייפות המכשילים את ההגשמה החלוצית ציונית.³³⁹ בטוטאליות של טבנקין הייתה ניכרת נטייה לברית המועצות, הוא האמין בכל מאודו ברעיון של גיוס המונים למאבק הכללי, רעיון ששאב מהמהפכה הרוסית. ההבדל, הגדול מאוד יש לציין, בין הקיבוץ המאוחד לבין ברית המועצות, שאליו הייתה לו זיקה מיוחדת, היה בכך שלמרות הנטייה הריכוזית של טבנקין והנהגת הקיבוץ המאוחד, הוא לא התבסס על כפייה אלא על הצטרפות מרצון³⁴⁰, "אין משטר עשוי לגדל מה שאינו צומח מתוך החיים האובייקטיביים. אין בכוחו של משטר ליצור דבר בניגוד לרצון האנשים, אמונתם, בניגוד לענייניהם ובניגוד ליכולת האובייקטיבית הצפונה בהם."³⁴¹ לכן לא ראה טבנקין בהנהגתו הריכוזית כאנטי דמוקרטית כיוון שהחבר נמצא מרצונו במסגרת הקיבוץ ובוחר לקחת על עצמו את המשימה אשר הטילו עליו למען הגשמת אמונתו הציונית.³⁴² וכך גם האמינו חסידיו בקיבוץ המאוחד, כי ליחיד יש משמעות כשהוא חלק מחיי הכלל וכאשר הזדהותו עם החברה היא מוחלטת³⁴³, "אנחנו תנועה וולנטארית. האדם בתוכנו בוחר בחיים הללו מתוך רצונו החופשי. [...] ויש הבדל גדול בין רצון שהוא כפות על ידי משטר, חוקה דתית או מדינית וכל כוח חיצוני המטיל עליך רצונו שלו, לבין רצון פנימי, חופשי

³³⁰ דברים, ב' ע"ע 15 – 16.

³³¹ איל כפכפי, 'אמת או אמונה' – טבנקין מתוך חלוצים (הוצאת יד בן צבי), ע"ע 3 – 4. (להלן: 'אמת או אמונה').

³³² טבנקין, דברים ב', עמ' 11.

³³³ דברים א', עמ' 73.

³³⁴ שם, עמ' 58.

³³⁵ דברים ג', עמ' 335.

³³⁶ שם, ע"ע 336 – 337.

³³⁷ דברים ב', עמ' 175.

³³⁸ דברים ג', עמ' 333.

³³⁹ אמת או אמונה, עמ' 21.

³⁴⁰ שם, עמ' 30.

³⁴¹ דברים ג', 332.

³⁴² אמת או אמונה, עמ' 34.

³⁴³ שם, עמ' 44.

מכפיה חיצונית. [...] התהוות הקיבוץ, התהוות חברתנו היא רצונית, אין בה משום גזירה שהוטלה מבחוץ. אני חופשי להיות בחברה זו או לא להיות בה. [...] חברתנו בנויה על יסוד ההזדהות הגמורה בין היחיד ובין החברה.³⁴⁴

הקיבוץ המאוחד – חוד החנית בהגשמת הציונות

טבנקין היה מחנך ואידיאולוג יותר מאשר פוליטיקאי או עסקן. הוא ראה בקיבוץ עין חרוד כאמצעי להגשמת הציונות הסוציאליסטית. הוא דבק בגישה לפיה פועלי הקיבוץ הם הנעלים ביותר, גישה שיצרה בקרב מנהיגי ההסתדרות ואחרים מההתיישבות העובדת תחושה של התנשאות מצדו ואנשיו בעין חרוד.³⁴⁵ זאת למרות שטבנקין, ייאמר להגנתו, טען כי "אמונה בדרך מסוימת, שבחר בה האדם, אינה מחייבת שלילת זולתה."³⁴⁶ מונח נוסף ששאל טבנקין מההגות המרקסיסטית היה מונח 'ההמון', "רק התישבות יהודית המונית צופנת בתוכה פתרון לבעיות הציונות, העליה תביא עמה עובדים וצרכנים. בלעדי אלה אין הציונות אלא אוטופיה עגומה. חקלאות תניע תעשייה, ותעשייה - תרבות, וכך נוע ינוע המפעל. מהלך הציונות כיום מטפח אכזבה ומפח נפש.³⁴⁷ חייבים לנו לקרוא לעם לעלות, לעורר בו התלהבות למפעל היצירה בארץ: כל התלהבות כוחה לחולל מהפכה. המניע העיקרי לחיינו בארץ ישראל הוא המהפכה היהודית. אנו מאמינים בהתיישבות הלאומית באפשרות העיקרית, היחידה, לפתרון בעיית העם."³⁴⁸ הוא האמין שכדי להגשים את הציונות לא מספיק רק בקיבוץ או משק אחד גדול בעמק יזרעאל, הקיבוץ לתפישת טבנקין צריך להיות ארגון כלל ארצי לאומי שיהיה המכשיר העיקרי להגשמת הציונות בארץ ישראל, "הקומונה הגדולה מבטיחה, יותר מכל צורה אחרת, את זהות האינטרסים של המשק ושל כלל התנועה."³⁴⁹ הקיבוץ, לעומת קומונות אחרות ברחבי העולם, הוא לא תא מבודד, לא כת סודית אשר שואפת להתבדלות מהסביבה, להפך, היא שואפת להיות בתוך הסביבה שלה, להיות אלטרנטיבה ולהשפיע עליה מבפנים עד יצירת מהפכה הווייתית בחייה, בכך יחודו של הקיבוץ כקומונה שלא הייתה כדוגמתה בעולם, "הקומונות לא חיו שם בתוך אווירת החיים הכללית, לא מילאו תפקידים מרכזיים. המניעים היו לרוב דתיים, וחייהם שטפו בצידי החיים, מתוך הסתגרות והתבודדות. והקומונות הלא דתיות גם הן היו מחוץ למציאות ההיסטורית של דורם, לא נתכוונו לקשר עם דורם ותנועתו. כהופעה רבת היקף, כהופעה המעורה בתוך חיי עם ותנועה, הננו הניסיון הראשון בעולם."³⁵⁰ לכן לשיטתו, ניסיון הקיבוץ הקטן והאינטימי, דוגמת דגניה, נכשל כשלון שהיה הכרח המציאות ובלתי נמנע, הדרך להשפעה מהפכנית רחבה היא רק על ידי יצירת קיבוץ גדול, "הקיבוץ הסגור האינטימי, לא יכול היה להמשיך בדרכו. רבה הייתה בו הביקורת ההדדית וההאשמות ההדדיות על חוסר התאמצות מספק בעבודה."³⁵¹ אין לגשת להתיישבות בנגב, בחורן, להרחבת העמק, לעבודות הקונצסיות בלי קיבוצים גדולים, הרואים את עתידם בהתיישבות קיבוצית קבועה.³⁵²

רעיון הקבוצה הגדולה אצל טבנקין נוצר עוד מימיו בגדוד העבודה ע"ש טרומפלדור. לרעיון הקבוצה הגדולה היו שתי גישות, אחת של טבנקין והשנייה של שלמה לביא, שותפו להקמת עין חרוד ב-1921. הגישה הראשונה של טבנקין, גישת המאקרו, דגלה בגישה כלל ארצית, להפוך את גדוד העבודה לגדוד ארצי. לביא לעומתו, דגל בגישת המיקרו, גדוד גדול שיתרכז במשק עין חרוד שבעמק יזרעאל. טבנקין אמר בוועידת 'אחדות העבודה' (1924) כי "עדיין אין איתנו הגוף החלוצי המתאים, - קיבוץ ארצי להתיישבות. בלעדיו לא נוכל להתקדם כראוי בעבודות בעלות אופי חדש. [...] הקבוצה הגדולה מבטיחה, יותר מכל צורה אחרת, את זהות האינטרסים של המשק ושל כלל התנועה. [...] עבודתנו בעיר ובכפר זקוקה לשם התערותה ולקיומה לישובים קיבוציים גדולים."³⁵³ בסופו של דבר הרעיון של לביא נכשל ועין חרוד הפכה למרכז הקיבוץ הארצי שנשלט על ידי הנהגה ריכוזית. אך ההסתדרות התנגדה לכך, מנהיגיה ראו בטבנקין חתרן. בעוד הוא שאף להתפרש על העמק כולו ולהרחיב את גבולות קיבוצו מעבר לו, ההסתדרות החליטה לחלק את אדמות העמק למספר של שיטות יישוב, ביניהם מושב העובדים, קבוצה וקיבוץ. טבנקין המאוכזב מחבריו להנהגת ההסתדרות, אנשי העלייה השנייה לשעבר, חש שזנחו את האידיאל החלוצי והם מתרכזים בפוליטיקה זניחה, לטענתו הם טיפחו על עצמם מיתוס אשר ראה בהם, אנשי העלייה השנייה, כמורי דרך, ומיתוס זה למעשה יצר להם לגיטימציה להנהגת תנועת הפועלים בארץ. לכן ב-1923 נטש את הוועד הפועל של מפלגת אחדות העבודה והתרכז בפעילותו בעין חרוד והפיכתה לחוד החנית של הפעילות החלוצית בארץ.³⁵⁴ ב-1927 ביצע מהלך חשוב בדרך להפיכת חזון רעיון הקבוצה הגדולה והפיכת משק עין חרוד למשק בקנה מידה ארצי, והקים עם אנשי העלייה השלישית והרביעית את הקיבוץ המאוחד שהיה לקיבוץ בעל אופי חלוצי ושלטון ריכוזי.³⁵⁵ מיום היווסדו, הקיבוץ המאוחד עמד בחזית המשימה של הגשמת הציונות בארץ, שלח שליחים לאירופה וגייס לשורותיו חלוצים להכשרות בחו"ל ולאחר מכן בעלייה לארץ וההתיישבות במשקי הקיבוץ, "כאיש הקיבוץ במפלגה, אני דוגל בדרך המשק גדול והגדל, המאוחד בתחומיו חקלאות ומלאכה, המיוסד על קיבוץ גלויות,

³⁴⁴ דברים ד' 292, 294.

³⁴⁵ שם, עמ' 10.

³⁴⁶ דברים ב', עמ' 49.

³⁴⁷ דברים כרך א', עמ' 31.

³⁴⁸ שם, עמ' 33.

³⁴⁹ שם, עמ' 57.

³⁵⁰ דברים ג', עמ' 332.

³⁵¹ דברים א', עמ' 61.

³⁵² שם, עמ' 68.

³⁵³ שם, ע"ע 56 – 58.

³⁵⁴ אמת או אמונה, ע"ע 6 – 7, 12.

³⁵⁵ שם, עמ' 12.

על חברה המתהווה בתמידות מתוך המפעל והחיים המשותפים, רואה אני בדרך זו ערך התישבותי וערך אנושי להמוני יהודים, ערך מחנך לדור העולה וגדל ומשען פוליטי לכיבוש הארץ ולהגשמת קוממויותנו ועצמאותנו.³⁵⁶

המדינה כמכשיר להגשמת הציונות

טבנקין לא האמין בפוליטיקה ובדיפלומטיה כמו שהאמין בכוח התאגדות ההמונים להשפיע באמצעות היצירה ההווייתית על המציאות. לשיטתו, לא הדיפלומטיה תביא הישגים עבור הציונות אלא המאבק וההתגייסות ההמונית לרעיון הקיבוץ המאוחד, שהיא לתפישתו חוד החנית בהגשמת הציונות. לכן ההתיישבות והעשייה החברתית בארץ היא שיצרה את המדינה ולא העשייה הפוליטית, "המדינה הזאת איננה תוצאה מקיום מפלגות פוליטיות ומפעולתן; היא נוצרה על ידי פעולה התישבותית כבירה, שהיתה מלווה אמנם בהיאבקות פוליטית של נציגים בעלי כשרון, אלא שהללו לא היו יכולים להשיג דבר בעל ערך מדיני בלי להישען על מה שנוצר במציאות. דיבור יפה וקשרים והבטחות של ברית - כל אלה לא השיגו לנו עד עכשיו לא קרקע ולא סמכויות מדיניות.³⁵⁷ לא הפוליטיקה עושה את השינוי אלא ההמונים. והקיבוץ הוא הדרך לחינוך ההמונים, ולדבריו "צריך שדרך זו של התישבות קיבוצית תופיע כדרך חינוכית, כתוכן מארגן.³⁵⁸ ההתיישבות, הופעה נפשית, פסיכולוגית - כלול בה היסוד של יצירת מולדת, הבאה לידי גילוי בבניין משק ויסודות כלכליים חדשים בידי בני העם היהודי.³⁵⁹ הוא ראה בציונות לא רק מפעל מדיני אלא גם מפעל פסיכולוגי-חינוכי עבור העם היהודי המתעורר לתחייה בארצו, כך גם אפשר להסביר למעשה את העובדה כי ב-1942 כשהחליטה הנהגת מפא"י עם ההנהגה הציונית לקבוע רשמית שסיסמת התנועה הציונית היא הקמת מדינה יהודית, הנהגת הקיבוץ המאוחד בראשות טבנקין התנגדה.³⁶⁰ לשיטתו המדינה אינה חזות הכל ולא העיקר, "מאז ומתמיד ידעה תנועתנו את השאיפה למדינת היהודים. [...] לעומת זאת זרה היתה לנו התנועה, אשר ראתה ב'מדינה' עצמה חזות הכל. [...] ראייה זו מהווה את אחת הסכנות המאיימות על הציונות. אנו חייבים להאיר הארה נכונה את המדינה ואת מקומה בחיינו, להבין את יסודות הכוח של עם ושל יצירת מדינה ולעמוד על הגורמים להתהוותם."³⁶¹

מלכתחילה 'המדינה' לא היה מוקד התעניינותו האידיאולוגית כמו שהייתה האידיאולוגיה החברתית בראש סדר העדיפויות שלו. מבחינתו אפשר להוציא את היהודים מהגולה ולהביאם לארץ ישראל אולם זה לא יתקן מן היסוד את הליקוי הגלוי, כאמירת שמריהו לויין כי "קל יותר להוציא את ישראל מהגלות מלהוציא את הגלות מישראל." לשם כך, סבר, יש צורך בעשייה חברתית יסודית עמוקה של שנים ואפילו דורות. עשייה זו היא בעיקר חברתית ותרבותית, רוחנית, פסיכולוגית וחינוכית והמדינה עצמה "אין היא מכשיר בלבד. היא כלי חשוב להגשמת הציונות בתהליך מזוה.³⁶² לא רק שלא התמקד בתפישתו הציונית ב'מדינה' אלא כאשר קוראים בכתביו לעיתים נתקלים בנימת התנגדות מסוימת להקמתה של מדינה זו, למשל בכותבו כי "חסד עשתה איתנו ההיסטוריה שאפשרה לנו להגשים עד היום בלי מדינה. אנחנו יצרנו חברה בארץ, לא על ידי שלטון אלא למרות השלטון, בניגוד לשלטון התורכי ובניגוד לשלטון המנדטורי. אותו האסון שקרה לאחרים, קרה לנו. היצר של השלטון התגבר עלינו... המטרה אינה מושגת רק על ידי רוב יהודים בארץ ישראל. [...] ובה בשעה הגדרה של מדינה יהודית, עדיין אין בהם משום פתרון לשאלת היהודים." בדרך זו לא תשיג הציונות את מטרתה החברתית והפסיכולוגית, שהיא שחרור היהודים מהגולה, הפיזית כמו הנפשית. ייסוד מדינה יהודית על כל היבטיה החיוביים והכרחיותה, לא הוא שיביא את השחרור המיוחל מההווה הגלותית, "מדינת היהודים במובנו המלא של המושג, מתנה בשלטון העם היהודי על גורלו. [...] אין לומר שאין אנו שואפים למדינה עברית מבחינת הפרספקטיבה ההיסטורית; השאיפה היא למדינה עברית ממשית, שסופה סוברניות העם היהודי כולו בארץ. אבל מדינת היהודים קורצה מעובדות חברתיות, כלכליות ופוליטיות, ובלעדיהן לא תיכון.³⁶³ לכן, זאת עושים רק על ידי עשייה ארוכת טווח, המסורה באופן מוחלט לבניית אותו יהודי חדש על ידי אורח חיים מוחלט המסור להוויה הציונית בארץ. אך גם טבנקין ושותפיו לתפישתו זו, כמו גורדון למשל, הבין לבסוף כי 'המדינה' אולי אינה הדבר החשוב ביותר לשיטתם, אך היא 'הרע במיעוטו', והעשייה החברתית של הקיבוץ חייבת להימשך גם בתקופה שלאחר 'פרוץ המדינה' כפי שהיה לפני כן, "סיוע המדינה הוא דבר חשוב מאוד, אבל לא המדינה תקבץ ותגבש את העם; קיבוץ הגלויות וגיבושן, להיותן לעם, יבוא על ידי ההכרח המניע את היהודים לעלות ארץ, ולעבור לעבודה גופנית ולחקלאות ולצור צורות חיים ותרבות מתאימות."³⁶⁴

³⁵⁶ דברים ב', ע"ע 49 - 50.

³⁵⁷ דברים ד', עמ' 255.

³⁵⁸ דברים א', עמ' 68.

³⁵⁹ דברים ב', עמ' 19.

³⁶⁰ אמת או אמונה, עמ' 51.

³⁶¹ דברים ב', עמ' 297.

³⁶² דברים ד', עמ' 256.

³⁶³ דברים ג', עמ' 299.

³⁶⁴ דברים ד', עמ' 257.

“אנו נהיה הראשונות”

חלוצות העלייה השנייה ומאבקן לשותפות במפעל ההגשמה החלוצי בארץ ישראל (1904 – 1913)

“ולאחרונה—הנה עמנו גם אחותנו, אשר לא ראיתה מיום התעורר ישראל, וכראותי אתכם, את שניכם יחדיו, עובדים וחיים יחדיו, ותחי רוחי. ואומר: אתם תבנו את בית ישראל, אתם תמצאו את הדרך לאשר נשאנו את נפשנו, לאשר נשא ישראל... האמנם טעיתי? האמנם לא לכם פתרונים, אחי ואחותי?!...”
א.ד. גורדון, החלום ופתרונו, תרס”ט (1909)

בשנת תרפ”א (1921), כתב משורר צעיר בשם יוסף הפטמן, את ‘שיר החלוצים’ המתחיל במילים הבאות:
אָנוּ נִהְיָה הָרֵאשׁוֹנִים / פֶּה אֶמְרָנוּ אַח אֶל אַח. / אָנוּ נִהְיָה בֵּין הַבּוֹנִים / נִט הַמִּיתָר, נִט אֶנְךָ.

את מילות השיר כתב הפטמן במחנה עובדים שסללו את כביש עפולה – נצרת. שנה לאחר מכן, ב-1922 כתב בשירו אחד מגדולי המשוררים של התקופה והמייצגים של המחנה החלוצי, אברהם שלונסקי, את המילים: בַּמַּטְבַּח בַּחוּרָה / בְּקוֹמוֹנָה שְׂתִים; / יֵשׁ לְצֵאת לְעִבּוּדָה / אֵין לִי מְכַנְסִים.

מרבית שירי ההלל לעבודה ולחלוצים, והן שירי ההווי החלוצי שנכתבו באותם הימים נכתבו בלשון זכר והמוטיבים הנזכרים בהם יכולים להעיד כבר בפתיחת מאמר זה על האוריינטציה הגברית כלפי הנשים, חלוצות התקופה, תפישת דימוין הציבורי ותפקידן. אם זה “אנו נהיה הראשונים” או “אנו נהיה בין הבונים” של הפטמן או מאידך “במטבח בחורה” של שלונסקי, אלו גם אלו יכולים ללמד אותנו דבר או שניים עוד לפני שהתחלנו לעיין בכתבי התקופה על מעמדן של הנשים ביישוב העברי עם ימי ייסודו והתהוותו. אולם מילים אלו היו אך אנקדוטת פתיחה להבנת עניינו בפרק זה.

הדרך הטובה ביותר להבין את החלוצות הצעירות של העלייה השנייה מתחילה לא בהגיען ארצה, אלא עוד בבית ההורים. חנה שניפר כתבה בזיכרונותיה על ערב העלייה ארצה, “היה זה בשנת 1903, שנת משבר אוגנדה, ולי טרם מלאו 14 שנה. הייתי ציונית נלהבת והחלטתי איתנה לנסוע לארץ ישראל [...] לא פשוט היה הדבר בימים ההם. זוכרת אני את דמעות אמא והשאלה האחת החוזרת ונשנית בפיה: ‘מה תעשי שם?’ זוכרת אני את אבא המהלך הנה ושוב בחדר הנרחב, שקוע בשתיקתו, מעשן סיגריה אחרי סיגריה, נשאר עומד רגע קט, מקשיב לדברי אמא, נאנח וממשיך בהילוכו (מי יוכל לשכוח זאת?). כאילו מבעד לערפל עולה לפני אותה שבת בין הערביים שלפני נסיעתי. רואה אני את אבא יושב בראש השולחן ושותה תה ואמא על ידו, ובקצהו הימני של השולחן יושבת אני, נתונה כולי ליום המחרת, יום הנסיעה, ולא קלטתי היטב את דברי הורי, שנאמרו בנחת. היו אלה דברים של תוכחה ופיוס, מלווים בקשה אחת: ‘כשתרצי לחזור (והם היו בטוחים בכך, כנראה, שארצה לחזור) תכתבי מיד ונשלח לך להוצאות הדרך.’³⁶⁵ דברי שניפר לא היו מחזה נדיר בדברי הזיכרונות של חלוצי וחלוצות העלייה השנייה. עדה מימון, ממנהיגות תנועת הפועלות, כתבה “זעום היה מספר הצעירות שעלו לארץ עם המאות המעטות של אנשי העלייה השנייה, 1904 – 1913. עלייתה של בת ישראל לארץ היתה כרוכה בקשיים מיוחדים. חינוך הבנות בימים ההם פיגר, כידוע, אחרי חינוך הבנים בכל הנוגע לתרבות עברית ולאומית והיה מכוון בעיקר למתן השכלה שטחית למען ברק חיצוני. לא ייפלא שההורים ראו בעליית הבנות לארץ תופעה מסוכנת, בלתי טבעית, העלולה להוציאן לתרבות רעה ולחמו בה משום כך בכל אמצעיהם.”³⁶⁶ בפרק זה נבחן את האתגרים והקשיים שחוו חלוצות העלייה השנייה עם הגיען ארצה כחלק מגל העלייה האידיאליסטית של התקופה במסגרת חלומם של צעירים וצעירות להגשמת החזון הציוני. זאת נעשה באמצעות עיון במספר כתבים ומאמרים שכתבו חלוצות התקופה, על התמודדותן עם המציאות בארץ, הקשיים, החוויות וניסיונותיהן להתאגדות חלוצית בתוך המחנה הפועלי הכללי. ראשית אפוא נדון בסוגית מחקר הלאומיות בראי המגדר, לאחר מכן נפנה להכיר מעט את העלייה השנייה ומאפייניה, וכך נוכל להמשיך אל עלייתן של החלוצות ארצה, חייהן ופעילותן בימי ראשית המאה העשרים, שנות העלייה השנייה.

“אמא אדמה” – חקר הלאומיות בראי המגדר

ראשית לדיון על התפתחותה של תנועת הנשים הארצישראלית, כדאי וחשוב לדון מעט בראשית תנועת הנשים בעולם והסיבות להופעתה. משנות השישים של המאה התשע-עשרה ניתן לראות במערב את התפתחותן של התנועות הפמיניסטיות. מספר השפעות הובילו להתפתחות זו. ראשית, תהליך העיור, התייעוש והתפתחות שוק עבודה שהיה זקוק למספר רב של עובדים שבהם היה גם מקום להשתלבות הנשים. הטכנולוגיה המתפתחת אפשרה פרסום ספרים, עיתונים וכתבי עת בתדירות גבוהה ובאמצעות התפתחות שירותי הדואר והטלגרף היה ניתן להוביל

³⁶⁵ שניפר, ח’ (תש”ה). “מה תעשי שם?”. בתוך ב’ חס ווא’ שוחט (עורכים), ספר העלייה השנייה. ת”א: עם עובד (תש”ז). עמ’ 553.

³⁶⁶ מימון, ע’ (תשט”ו). המשנים שנות תנועת הפועלות. ת”א: הוצאת עיינות. עמ’ 7. (להלן, מימון, הפועלות).

פרסומים אלו בזמן קצר יחסית למקומות מרוחקים.³⁶⁷ התנועות הלאומיות בעת החדשה היו הגורם המרכזי שהוביל ועיצב את התודעה הקולקטיבית ואת הזיכרון ההיסטורי המשותף. בחברה הלאומית מודרנית נוצרה בין המינים חלוקת תפקידים ייעודית בה לנשים יועדו תפקידי האם האמונה על קיומה הפיזי של האומה, הולדת הדור הבא והן חינוכו, דהיינו מבחינה ערכית. מוטיבים כמו 'אמא אדמה' או האם כמנחילת שפת האם וסמלים אחרים.³⁶⁸ עם הזמן החל להתבסס משק הבית הבורגני של מעמד הביניים והמעמד הגבוהה על משרתות בית, בכך התאפשר לנשים ממעמדות אלה להקדיש זמן פנאי לעיסוקים חברתיים כמו התנדבות בקהילה ולימודים. העלייה בהשכלת הנשים, בייחוד ידיעתן קרוא וכתוב וחדירתן ההדרגתית למרחב הציבורי, הם שהובילו להופעתה של 'שאלת הנשים' בזירה הציבורית.³⁶⁹ הגדרת מקומה של האישה כממלאת התפקידים הלאומיים במרחב הפרטי, כלומר בתחומי הבית והדרתה מהמרחב הציבורי חיצוני החלו להעלות את שאלת הנשים לרמה הפוליטית ומאבקן המרכזי של תנועות הנשים בעולם לקבלת זכויות פוליטיות שוות. עם זאת, הפמיניסטיות ראו בהענקת זכות הצבעה כאמצעי שדרכו ניתן לזכות בשוויון זכויות מלא בכל תחומי החיים.³⁷⁰

בשנת 1917, לאחר המהפכה הקומוניסטית, קיבלו הנשים ברוסיה שוויון זכויות מלא, שהיה פועל יוצא של הצורך לבניית חברה חדשה.³⁷¹ בשנת 1918 קיבלו נשים בבריטניה את זכות הבחירה, שהוגבלה לנשים בנות שלוששים ומעלה וניתנה, לפי ההכרזה הרשמית, כאות תודה על מסירותן במלחמת העולם הראשונה ולא מתוך הכרה בתביעתן הצודקת לשוויון.³⁷² ב-1919 קיבלו הנשים בארצות הברית את זכות הבחירה כתוצאה ממאבק שהחל במחצית המאה התשע-עשרה. בארץ ישראל היו הדברים זהים לתנועת הנשים בעולם המערבי, לפחות מבחינת המאבק להשגת שוויון זכויות פוליטי, אולם בכל זאת יש לבחון את הדברים מפרספקטיבה שונה שכן מדובר בחברה חדשה וצעירה שהלכה והתפתחה החל משלהי המאה התשע-עשרה ובעיקר מראשית המאה העשרים עם העלייה השנייה והשלישית. בראשית היישוב העברי החדש בארץ, היו מספר גורמים ושחקנים פוליטיים שהשפיעו על היחס כלפי מעמד הנשים בישוב. הכוחות המרכזיים היו השמרנים בהם נמנים האורתודוקסיה הרבנית, ספרדים ואשכנזים מבני הישוב הוותיק והישוב החדש שהתנגדו למתן זכויות לנשים. לאלו הצטרפו שמרנים מהחוגים האזרחיים, מבני הישוב החדש, מהם איכרים מעולי העלייה הראשונה,³⁷³ שעוד נדון בהמשך על התנגדותם לחלוצות. במחנה התומכים היו גורמים ליברליים מקרב החוגים האזרחיים ואנשי מחנה הפועלים. ראשית סיפור ההגשמה של חלוצות העלייה השנייה, שהציבו תשתית לתנועת הפועלות שתקום מספר שנים לאחר מלחמת העולם הראשונה, מתחיל עם הגעתן ארצה, כאשר כמו חלוצים ועולים אחרים נתקלו בפער הגדול שבין האידיאליזם טרם עלייתן ארצה לבין מציאותה הממשית של ארץ ישראל בראשית המאה העשרים. לתוך הפער בין הרצוי למצוי שנכנסו החלוצות, הצטרפו קשיים נוספים מתוקף היותן נשים צעירות מהפכניות אשר 'שברו את הכלים' ומרדו בבית ההורים.

"דור שעלה בלהבה" – העלייה השנייה (1904 – 1914)

ניתן לומר שהעלייה השנייה (1904 – 1914) היא מהעליות המרכזיות, ואף המרכזיות ביותר בכל העליות שהיו בימים שמסוף המאה התשע-עשרה ועד עצמאות ישראל במחצית המאה העשרים. זאת לא בגלל כמות העולים שהביאה, שכן יחסית לכמות העולים והיורדים באותה תקופה לא הייתה זו עלייה מרכזית. היא הייתה חשובה בגלל תרומתה המעשית האדירה להקמת מוסדות דוגמת הקיבוץ, מושבי העובדים, הסתדרות הפועלים, לשכות עבודה וקופות סיוע שונות ועוד. אך עלייה זו חשובה גם ובעיקר בגלל התרומה הרעיונית האדירה שהיא תרמה לצינונות ולדרך ההגשמה הצינונית. העלייה השנייה נמשכה עשור, מראשית המאה העשרים ועד ערב מלחמת העולם הראשונה. המבנה החברתי שלה היה מגוון. האירועים והגורמים שהביאו עשרות אלפי יהודים, בערך כשלושים אלף, לעלות לארץ בימי העלייה השנייה היו מגוונים. ראשית, גורם הדחיפה, פרעות קייסינג (1903) ובערים אחרות במזרח אירופה, הביאו לזעזוע עמוק בציבור היהודי גם בגלל אכזריות הפורעים, אך בעיקר בגלל שהוכחו ליהודים את חוסר יכולתם הארגונית להגנה עצמית, על אף שהתקיימו ניסיונות כאלה, כמו בהומל למשל. הגורם המרכזי השני היה גורם משיכה, אידיאולוגי, והוא פולמוס אוגנדה בתנועה הצינונית שהתקבל באותה שנה של הפרעות על ידי הרצל כניסיון להציע חלופה לעלייה לארץ ישראל מתוך צורך השעה ליצירת מענה זמני למצוקת יהודי רוסיה ומזרח אירופה בעקבות הפרעות שטלטלו את העולם היהודי. מול עליית זרם הטריטוריאליזם, רבים בתנועה הצינונית סירבו בכל תוקף להצעה וכמענה בחרו יהודים צעירים לעלות לארץ ישראל כתמיכה אידיאולוגית בעיקרון שההגשמה הצינונית יכולה וחיבת להיות אך ורק בארץ ולא בשום מקום אחר, בבחינת "אין צינונות ללא ציון". גורם משיכה נוסף היה הלהט האידיאולוגי של אותה תקופה בקרב צעירי הדור, שבלהט הרעיון הסוציאליסטי ורעיון המהפכה שאפו ליצור חברה חדשה, היו אלה ימים גורליים בהיסטוריה הרוסית, ימי הניסיון המהפכה הכושל של 1905 להפלת שלטון הצאר השני. רוחות מהפכניות היו באוויר ובלביות האנשים. יצחק טבנקין, איש העלייה השנייה, כתב כי "היתה זו תקופת תבערה, דור שעלה בלהבה. נשרפו ערכים, נשרפו עולמות ואידיאות – אנשים היו נתונים במצב מתמיד של שריפה".³⁷⁴ היו צעירים יהודים בעלי הכרה לאומית יהודית שהאמינו כי את החברה החדשה יוכלו, כיהודים, להגשים רק בארץ ישראל על ידי בניית 'יהודי חדש', כפי שכתב א.ד. גורדון בימים ההם, כי

³⁶⁷ מרגלית שטרן, ב' (2006). גאולה בכבלים – תנועת הפועלות הארץ-ישראלית 1920 – 1939. ירושלים: יד יצחק בן צבי. עמ' 14. (להלן, שטרן, גאולה).

³⁶⁸ שם, עמ' 11.

³⁶⁹ שם, עמ' 14.

³⁷⁰ שם, עמ' 17.

³⁷¹ שם, עמ' 23.

³⁷² שם, עמ' 20.

³⁷³ שם, עמ' 24.

³⁷⁴ טבנקין, י' (1937). המקורות, בתוך ספר העלייה השנייה, עמ' 29.

"הצעירים שבאו לארץ ישראל לעבוד, הם קודם כל יהודים צעירים ואחר כך פועלים [...]. תהי השקפתם על העבודה כשהיא לעצמה איזו שתהיה, אבל זה ברור, כי הם התחילו בעבודה מתוך הכרה – [...] כי מכאן צריכה להתחיל עבודת התחיה האמיתית."³⁷⁵ אף טרומפלדור, מהחלוצים הבולטים בראשית המאה ביטא זאת היטב כשכתב "מאמין אני: יבוא יום ואני, עייף ומיוגע מעבודה קשה, סקור אסקור בשמחה וגיל את שדותי אני בארצי אני. ולא יאמר איש: 'לך לך, נבזה, מפה; זר הנך בארץ הזאת!' וכי ימצא איש ויאמר כך, בכוח ובחרב אגן, אקום ואגן על שדותי, על זכויותי. יבוא! מאחורי שדותי, מימני, משמאלי חברי, לא כחבריהם של היהודים הסוציאל-דמוקרטים ברוסיה, ידי חברי לא תהינה מגואלות בדם אחי."³⁷⁶

עולי העלייה השנייה היו שונים מבני העלייה הראשונה. עולי העלייה הראשונה למעשה התחילו את התיישבות הישוב החדש בארץ שהתבדל מהישוב הישן, שהתקיים בחסדם של תרומות וכספי החלוקה של נדיבים יהודים מרחבי העולם. הציוניים בני העלייה הראשונה סלדו ואף התנכרו ליהודים הישנים כיוון שראו בעצמם יהודים חדשים המסרבים לקבל גורל שמים, שאינם באים לארץ ישראל כדי "לקנות בה חלקת קבר בהר הזיתים שבעיר הקודש", הם באו לארץ ישראל כדי לברוא אותה מחדש. כמו שאנשי העלייה הראשונה ראו עצמם שונים מיהודי היישוב הישן, כך ראו עצמם חלוצי העלייה השנייה, בעלי התפישות הציוניות סוציאליסטיות, שונים מאנשי העלייה הראשונה, שלטעמם המירו את כספי החלוקה בכספי הנדבה של הנדיב הברון רוטשילד, שבעלותו על מושבות רבות בארץ ישראל, לדידם, לא הייתה הדרך להגשמת הציונות בארץ. זאת בגלל התפישה הסוציאליסטית כי אסור שהמפעל הלאומי בארץ יקום על דרך הבעלות הפרטית והן בגלל התפישה הלאומית שאדמות הארץ צריכות להיות בבעלות העם. ברל כצנלסון, חלוץ העלייה השנייה כתב "אילו ראו לפנייהם אנשי העלייה השנייה אכרים למופת – מי יודע אם לא היו נמשכים גם הם לצורת חיים זו; [...] אבל הם ראו את מצב המושבות כאזהרה הכי חמורה: הם ראו את המשק עצמו; הם ראו את שלטון הערבי – שלטון בעבודה, שלטון במשק עצמו (המושבות היו מלאות ערבים, והערבים היו גרים בחצרות האכרים יחד עם משפחותיהם); הם ראו את אופי הילדים, את חינוכם; [...] הם ראו את העבודות הציבוריות; הם ראו גם את היאוש שהתלבש בצורה של ציניות וחוסר כל אמונה; הם ראו שהאכרים הללו, שעליהם חלמו ותיארום כגיבורים, נעשו גם אנטי-ציונים [...]. הם ראו את צעירי המושבות, שלרבים מהם לא היה שום חלום אחר אלא לעזוב את הארץ: אם אי אפשר היה להגיע רחוק, לאוסטרליה, חפצו לכל הפחות ללכת לקאהיר. באוירה זו נפגשה העלייה השנייה כבואה לארץ."³⁷⁷ המצב בו היו המושבות היהודיות בארץ בראשית ימי העלייה השנייה, כפי שאפשר להבין מדברי כצנלסון, הוא מצב מחפיר בו המושבות היו בעלי קשיים כלכליים ולכן העדיפו להעסיק פועלים ערביים ששכרם היה פחות משכר הפועל העברי. גם עבודת התחיה הלאומית וגם השמירה על המושבות העבריות בארץ נעשו ברובם בידי ידיים זרות של התושבים הערביים. לכן אלו היו שני עקרונות חשובים שבני העלייה השנייה ראו לעצמם כצו השעה למען ההגשמה הציונית בארץ – כיבוש השמירה וכיבוש העבודה העברית בכל תחומי המשק הארצישראלי, עם דגש על עבודת החקלאות כענף מרכזי בארץ, וגם ככזה הנושא עמו ערך אידיאולוגי חשוב. לשני עקרונות אלו תפקיד מרכזי בהגשמת הציונות – הזיעה הנשפכת על אדמת הארץ בעבודה הקשה, "כל עוד האדמה לא תרטב בזעתנו – לא תהא שייכת לנו"³⁷⁸, והדם היהודי אשר נשפך על הגנת הארץ בשמירה, "בדם ואש יהודה נפלה, בדם ואש יהודה תקום", כסיסמת חברי 'השומר' – אלו שחיברו את היהודי החדש עם ארצו בקשר בל ינותק. כך הוקמו בהדרגה ארגוני שמירה כמו 'השומר' שהוקם תחילה ב-1907 כארגון חשאי בשם 'בר גיורא' ושנתיים לאחר מכן באופן גלוי בשם 'השומר'. ארגון זה הטביע את חותמו במשימת כיבוש השמירה במושבות העבריות מידי השומרים הערבים ובכך קבע ערך חשוב ביותר, כי היהודים הם שצריכים לשמור על עצמם ולא זרים. כך היה גם עם עיקרון כיבוש העבודה במושבות ונוסדו ארגונים פוליטיים דוגמת 'הפועל הצעיר'. התנאים היו קשים, ובראשית העלייה לא הייתה התארגנות והנהגה שהובילה את החלוצים, מה שיצר בלבול וייאוש עד כדי עזיבת הארץ. בן גוריון כתב כי "רק שני סוגים של פועלים יכלו להישאר בארץ ישראל אשר החיים בה קשים מנשוא, אלו בעלי היכולת הפיזית אשר היו מסוגלים לעמוד בעבודה הקשה ואלו בעלי 'הרצון הכביר'.³⁷⁹ אולם מצב זה השתנה כשאנשי העלייה השנייה הבינו כי עליהם להתפתח תוך כדי החיים בארץ ותוך מענה מידי לכל אתגר. כך החלו לייסד מוסדות וארגונים שהיו לאבני היסוד בהגשמה הציונית בארץ עד לקיומם של מוסדות לאומיים רשמיים. יחד עם הקמת המוסדות החברתיים הנחוצים לקליטה וארגון חיי העולים, ייסדו קבוצות ומשקים חקלאיים ומפלגות פועלים. הפעילות הנמרצת של אנשי העלייה סייעה ללא ספק לגלי העלייה שאחריה להיקלט בארץ בפחות קשיים מאשר נאלצו הם להתמודד עמם בקושי רב בבואם ארצה.

"ככה היה בגולה" – בין רצוי למצוי

לפי עדה מימון, "תנועת הפועלת העברית בארץ ישראל, תנועת האשה העובדת, היא בת לוייתה של תנועת העבודה העברית מראשיתה. אתה נולדה ואתה התפתחה."³⁸⁰ וכאמור, החלוצות חוו בדיוק את אותם הקשיים והאתגרים הפיזיים והנפשיים שחוו החלוצים, ואפילו כפליים, ואם קשתה השגת העבודה לפועל העברי קשתה פי כמה

³⁷⁵ גורדון, א"ד (1909). פתרון לא רציונלי, בתוך ש.ה. ברגמן וא' שוחט (עורכים) כתבי א.ד. גורדון – מבחר כתבים. ירושלים: הספריה הציונית (1982). עמ' 177.

³⁷⁶ טרומפלדור, י' (1906). מכתב לאחיו. בתוך מחיי יוסף טרומפלדור – קובץ מכתבים וקטעי רשימות. יפו: הוצאת הסתדרות העובדים העברים בארץ ישראל (תרפ"ב). ע"ע 4 – 5.

³⁷⁷ כצנלסון, ב' (תש"ד). כתבים י"א, יפו: הוצאת מפלגת פועלי ארץ ישראל (תש"ט). עמ' 125.

³⁷⁸ נוימן, ב' (2009). תשוקת החלוצים. ת"א: עם עובד. עמ' 39.

³⁷⁹ שם, עמ' 18.

³⁸⁰ מימון, הפועלות, עמ' 7.

לפועלת.³⁸¹ עליה היה לשאת גם את נטל התנאים האובייקטיביים גם את הנטל המיוחד לה כאשה.³⁸² עם עלייתן ארצה, לא ראו עצמן החלוצות כקבוצה נפרדת מהחלוצים, הן ראו עצמן חלק מאותו גל עלייה חלוצי של הגשמה ציונית בארץ. הן רצו להשתלב בו יחד עם הגברים שכם אל שכם.³⁸³ שרה מלכין כתבה על הפער בין הרצוי למצוי שנתקלו בו החלוצות, "ככה היה בגולה: הרעיון והשאיפה, כאמור, לא שמו גבולות וגדרים בין הצעיר לצעירה; אולם הנה זכינו להגשים את שאיפתנו, עלינו לארצנו ונגשנו לפעולה ממשית ותיכף באה המציאות והפרידה בינינו: הצעירים מצאו להם את דרכם ומקומם הראוי בארץ ואנחנו הצעירות לא רק שלא מצאנו את מקומנו, כ"א גם נפגשנו עם מציאות שכזו, שהחשיכה את עולמנו היפה שבנינו לנו."³⁸⁴ כפי שראינו בהתחלה, חלוצי העלייה השנייה לא ראו עין בעין את דרכם האידיאולוגית בארץ עם אנשי העלייה הראשונה. בקרב חלוצי ביל"ו, שדווקא היוו השראה עבור חלוצי וחלוצות העלייה השנייה לפני עלייתם ארצה, לא הייתה המהפכה לשחרור האישה עיקרון מנחה. מימון מספרת כי הנשים שעלו ארצה עם חלוצי ביל"ו לא עלו כנשים עצמאיות "אלא בתורת 'עוזר כנגד' ולפיכך לא יצרו ערכים קיימים."³⁸⁵ בהיעזר ארצה, נראו החלוצות כעוף מוזר בעיני האיכרים במושבות והן אף בעיני החלוצים הצעירים עצמם, שלכאורה היו שותפים להשקפת עולמן הציונית חלוצית. חנה צ'יז'יק, חלוצה שעבדה בכרם בראשון לציון כתבה כי "תנאי קיומן של הפועלות היו קשים מאוד. האיכרים 'רחמו' עליהן, ולא רצו לקבלן לעבודה, שהיא ודאי קשה לבנות ישראל."³⁸⁶ לא רק מצד האיכרים בני המושבות נראו החלוצות כמוזרות, שלא רצו שיתקרבו לבנותיהם פן יקלקלו אותן ברעיונותיהן המהפכניים, אלא גם בעיני הפועלים החלוצים עצמם, "גם בעיניהם היינו מגוחכות. ומגוחכות היו לא רק אלו מאתנו שרצו להרוס את הגדרים, הטבעיים לכאורה, ולאחזו במקצועות הקשים של העבודה החקלאית, כ"א גם אלו מאתנו שטפלו בעבודות, אשר בהן מסוגלה האשה להתחרות עם הגברים, גם אלו היו מגוחכות."³⁸⁷

בתוך אווירה כזו, לא אוהדת בלשון המעטה כלפי החלוצות הצעירות, שנאלצו להתמודד גם עם הניתוק מבית ההורים, בעצם מכל חברה מוכרת המקנה תחושת ביטחון לאדם, הן נתקלו במפח נפש של הפער בין הרצוי למצוי שנתקלו בארץ החל מרגע ההגעה לחופיה, "אכזבה מרה תקפה אותי כאשר באתי ליפו הערבית ולשכונה היהודית נווה צדק, הזאת היא ארץ ישראל?" כתבה שרה בוסל על הגעתה לארץ.³⁸⁸ אולם החלוצות לא נרתעו ולא נסוגו. כמובן שהיו שהתייאשו וחזרו לבית הוריהם, אולם אלו היו גם מקרב החלוצים. בניסיונותיהם להשתלב במפעל התחייה הציוני בארץ ישראל, הן ניסו את כוחן בכל מקום שניתנה להן ההזדמנות. בוסל הוסיפה כי למרות האכזבה עם הגיעה ארצה, את החלוצים היא ראתה כאנשי המעלה וקיבלה על עצמה "ברצון לעבוד יחד עם חברתי בכישול ובסידור הבית. עבודות משק לא היו – לא גן ירק, ולא לול או רפת, אך די היה לי בהכרה, שאני מסייעת בידי החלוצים."³⁸⁹ בכך בוסל לא ביטא תסכול אלא להפך – אושר רב משום שהייתה יכולה לסייע בעד החברים, אנשי המעלה, גואלי האדמה, מחיי האומה.³⁹⁰ אך לא כל החלוצות ראו זאת בעין יפה כיוון ש"העבודה בחקלאות, בכפר העברי, הייתה משאת נפשן של החלוצות בעליה השנייה."³⁹¹ בתחילה קיבלו על עצמן החלוצות את "רוע הגזרה" ועבודה במטבחי הקבוצות, אולם לכל הפחות ציפו כי יקבלו אותן כחברות מן השורה אולם גם זאת לא קיבלו, שכן החלוצים, כפי שכתבה ליברזון, "לא יכלו הפועלים להתרגל לחשוב אותן לחברים ממש, ולא רצו להשלים עם העובדה כשראו שהפועלות מביעות דעות חפשיות בנוגע להנהלת העניינים ועומדות בתוקף על דעתן."³⁹² כדאי להזכיר כי חלק מהתפישה לפיה נקטו החלוצים בראשית המאה העשרים לא הייתה חריגה או מיוחדת שכן העולם שממנו הגיעו נהג לחלק את תפקידי המגדר, כאשר הגברים עובדים את עבודת השדה ואילו הנשים עובדות במרחב הפנימי, בבית לכל היותר מסייעות במשק הבית המצומצם. ליברזון כתבה כי "רבים חשבו שהעלמה האידיאליסטית הבאה לא"י – תפקידה לשרת אותם. הצעירות שהיו עדיין בלתי מנוסות נכנעו גם הן להשקפה זו, והאמינו כי בבשול ושרות הן פותרות את רוב שאלותינו הא". כמוזרה הייתה נראית הצעירה שהעזרה לפקפק בהנחה זו.³⁹³ גם במטבח סבלו החלוצות מחוסר ההבנה והסובלנות כלפיהן, צעירות שלא כולן ניחנו בידע ויכולות מרשימות בתחומי המטבח, "קשים ומרים היו תנאי עבודתה של הפועלת במטבחי הפועלים בשנים הראשונות לכניסתה אל הארץ. תקופה זו תצוין כפרק הקודר ביותר בחיי הפועלת החלוצה", כתבה מימון ותארה את "הפועלים האוכלים במטבח לא שבעו נחת מתבשיליהן של החלוצות. הם לא רצו להבין, כי כשם שקשה להם עצמם להסתגל לעבודה גופנית קשה, כן קשה גם לחלוצות להסתגל עד מהרה למלאכת הבישול."³⁹⁴ ראוי לציון מנהג אחד שהיה רווח בקרב החלוצים, וכונה 'הרכבת'. מימון מתארת אותה היטב, "מנהג היה רווח במטבחי הפועלים בימים ההם: אם הקדיחה

³⁸¹ שם, עמ' 10.

³⁸² שם, עמ' 11.

³⁸³ ברנשטיין, ד' (2001). חקר נשים בהיסטוריוגרפיה הישראלית: נקודות מוצא, כיוונים חדשים ותובנות שבדרך. בתוך מ' שילה, ר' קרק וג' חזן רוקם (עורכות), **העבריות החדשות – נשים ביישוב ובציונות בראי המגדר**, ירושלים: יד יצחק בן צבי. עמ' 9. (להלן, ברנשטיין).

³⁸⁴ מלכין, ש' (1912). הפועלות בכנרת. בתוך א' שוחט וח' שורר (עורכים), **פרקי הפועל הצעיר ג'**, ת"א: הוצאת נ. טברסקי (תרצ"ה). עמ' 202. (להלן, מלכין).

³⁸⁵ מימון, הפועלות, עמ' 7.

³⁸⁶ צ'יז'יק, ח' (1929). נערות עובדות בעלייה השנייה. בתוך **ספר העלייה השנייה**, עמ' 501.

³⁸⁷ מלכין, עמ' 202.

³⁸⁸ בוסל, ש' (תש"ה). עם הראשונים בחולדה. בתוך **ספר העלייה השנייה**. ע"ע 550 – 551.

³⁸⁹ שם, שם.

³⁹⁰ ברנשטיין, עמ' 10.

³⁹¹ מימון, הפועלות, עמ' 10.

³⁹² ליברזון, ת' (1913). לשאלת הפועלות. בתוך **פרקי הפועל הצעיר ג'**. עמ' 213. (להלן, ליברזון).

³⁹³ שם, עמ' 212.

³⁹⁴ מימון, עמ' 12.

המבשלת את התבשיל, ומקרים כאלה היו שכיחים מאד, היו האוכלים מפסיקים את האכילה ועורכים את הקערות המלאות בשורה. שורה כזו ערוכה על השולחן כונה בשם 'רכבת', לאמור – מסע חזרה למטבח. 'רכבת' זו היתה פוגעת בנפש העובדת המבשלת כאיזמל בבשר החי. עלבון זה היה נטל נוסף על עבודתה המשעממת, עבודת יום ארוך. היא ראתה את עצמה כולה חייבת, כולה אשמה. הרגשת עלבון נוקבת עד תהום הנפש נוכח חוסר כל יחס השתתפות מצד החברים ונוכח חוסר הבנה לתנאים הכלתי אנושיים, שבהם עליה לעבוד את עבודתה.³⁹⁵

אולם מול תיאורי מציאות קשה זו, כדאי כמוכח להכיר שהיו גם שתמכו בחלוצות הצעירות. ש. שמואלי, שכונה ממשי והיה מראשוני הפועלים בגליל, כתב במאמר ב-1911 שפורסם באחד מגיליונותיו של 'הפועל הצעיר' אודות 'שאלת הפועלת הגלילית', למעשה הפעם הראשונה³⁹⁶ בה הועלתה על הכתב בקרב המחנה הפועלי בארץ שאלת החלוצות בצורה כה חדה, והוא כתב "פלא הדבר: הריני פה בא"י כמעט חמש שנים, השתתפתי בהרבה אספות פועלים, ומה לא נדבר באותן אספות? [...] על הכל נדבר שם, ואף פעם לא שמעתי, שתעלה על סדר היום של האספה גם שאלת הפועלת החקלאית או שאיזה נואם יגע בשאלה זו בדרך אגב. האשה, שיש לה השפעה גדולה ולפעמים גם מכריעה בחיי הפועל – ומדוע אין היא מובאה בחשבון?³⁹⁷ לאחר מספר שנים של התאקלמות מסוימת של החלוצות, הבשילה העת והן ראו כי עליהן לפעול בעצמן על מנת לשפר את מעמדם בקרב הישוב והתנועה הציונית בכלל ובעיקר ותחילה בקרב ההתיישבות החדשה בארץ. ההנחה הסוציאליסטית, שחלקן צידדו בה, שפתרון בעיות מעמד הפועלים יביא מאליה גם לחיסול שאלת הנשים נראתה כחסרת סיכוי.³⁹⁸ כפי שכתבה מימון, "בין החברות העובדות בגליל גדלה הרגשת הצורך בפגישה. בימי הפסח בשנת תרע"א התכנסה בכנרת אסיפת הפועלות הראשונה."³⁹⁹

"לשאלת הפועלת העברית" – ניסיונות להתאגדות חלוצית

"המצב המשונה הזה שלא התאים אף במשהו למה שאפנו תמיד, עורר את המחשבה בקרב חוג הפועלות ודחף אותן כל הזמן למצוא פתרון לשאלת קיומן בארץ, ספוק הצורך הנפשי שלהן ורצונן להשתתף בהתפתחות הישוב, הנקודה המרכזית במחשבות הללו – מקומה של האשה בישוב.³⁹⁹ דברי מלכין מעידים על תחושת החלוצות בעקבות המפגש המתסכל עם המציאות בה נפגשו בארץ, המציאות שהולידה את השאלות המעמיקות על תפקידן של החלוצות בארץ ובמפעל הציוני בכלל.⁴⁰⁰ רחל כצנלסון-שור תיארה את הבעייתיות שניצבה בפני הנשים כאשר השליטה הגברית, הן החומרית והן הסמלית, נתנה אותותיה בכל מישורי החיים וכתבה כי "כשם שאנחנו אומרים לפועל בכלל: יש לך יעוד בארץ, כך היינו צריכות לפנות לחברה הצעירה: יש לך יעוד נעלה; עליך למצוא את ההרמוניה בין שני התפקידים: להיות אם עובדת ולהיות פועלת."⁴⁰¹ החלוצות הכירו אפוא כי הן כקבוצה מגדרית מופלות וללא פעולה עצמית שלהן, דהיינו התאגדות קולקטיבית נשית נפרדת, לא יוכלו לשפר את מעמדם ביישוב. אסטרטגיית הפעולה שבה נקטו החלוצות לא הייתה שונה מאסטרטגיית הפעולה של תנועות הנשים בעולם המערבי. כך הוקמה ב-1907 'אגודת נשים עבריות למען עבודה תרבותית בא"י'. ועם זאת, יש לציין שהחלוצות הדגישו שוב ושוב את השתייכותן למחנה הפועלי הכללי, פישמן כתבה "לא הרצון להתבדלות היה נגד עיניהן של יוצרות משקי הפועלות, כי אם הרצון לחיזוק ולחידול אפיה של החברה."⁴⁰² הדרך היחידה שבאמת יכלו החלוצות להתחיל את תיקון מצב מעמדם הוא בפעולה הבסיסית ביותר של התאגדות וכינוס אסיפה כללית. ב-1911 היה מספר החלוצות בארץ קטן מאוד והיווה רק כשישה אחוזים בלבד ממספרם הכולל של יתר הפועלים, מספר של עשרות בודדות. באותה שנה התכנסה אסיפת פועלות ראשונה.⁴⁰³ מועד ומיקום כינוס האסיפה הראשונה של החלוצות מעיד על ביטוי תחושת השתייכות שחשו למחנה הכללי, כאשר מועד קיומה היה בפסח סמוך למועד ולמיקום כינוס הוועידה העשירית של הסתדרות 'הפועל הצעיר'.⁴⁰⁴ האסיפה הראשונה, כמו אלו אחריה, התקיימה בדלתיים סגורות וזאת בעיקר בשל חשד החלוצות כלפי הפועלים כי אינם מתייחסים ברצינות לשאלתן והן בגלל קשיי ביטוי בשפה העברית וחוסר הביטחון בהתבטאות פומבית הנובעת מהיעדר ניסיון בזירה הציבורית פוליטית.⁴⁰⁵ בין יעדי הוועידה, שהייתה למעשה בעיקר התאספות סולידריות ופורקן מתחים, נקבע להכשיר את הפועלות לשיפור סיכוייהן להשתלב בשוק העבודה הארצישראלית והקמת זירה ציבורית ייחודית לנשים בה יוכלו להתבטא בחופשיות ולפתח כישוריהן הציבוריים. בין החלטות החשובות שהתקבלו הייתה הקמתה של חוות לימוד לפועלות⁴⁰⁶, בכך נעסוק בהמשך.

³⁹⁵ שם, עמ' 13.

³⁹⁶ שם, עמ' 16.

³⁹⁷ ממשי (1911). לשאלת הפועלת הגלילית. בתוך פרקי הפועל הצעיר ג', עמ' 201.

³⁹⁸ מרגלית שטרן, ב' (2001). 'כנפים יש ולעוף אין כוח': תנועת הפועלות הארץ ישראלית בין שליטה 'נשית' לשליטה 'גברית'. בתוך מ' שילה, ר' קרק וג' חזן רוקם (עורכות), העבריות החדשות – נשים ביישוב וכציונות בראי המגדר, ירושלים: יד יצחק בן צבי. עמ' 293. (להלן, שטרן, העבריות).

³⁹⁹ מלכין, עמ' 203.

⁴⁰⁰ שטרן, גאולה, עמ' 45.

⁴⁰¹ ברנשטיין, עמ' 11.

⁴⁰² שטרן גאולה, עמ' 52.

⁴⁰³ מימון, הפועלות, עמ' 16.

⁴⁰⁴ שטרן, גאולה, עמ' 52.

⁴⁰⁵ מימון, הפועלות, עמ' 17.

⁴⁰⁶ שטרן, גאולה, עמ' 53.

בשנת 1914 התכנסה במרחביה ועידה נוספת, שנחשבת לוועידת הפועלות הראשונה בהשתתפותן של צירות נבחרות, שמספרן הגיע לשלושים צירות מהגליל ויהודה שייצגו מעל מאתיים פועלות.⁴⁰⁷ הדוברת הראשונה הייתה מלכין שטענה כי "שאלת הפועלת העברית נשארה עד עכשיו לא יותר משאלה צדדית שמדברים בה לפעמים דרך אגב מבלי להקדיש לה תשומת לב יתרה." ועם זאת, טענה שהפועלות עצמן אשמת במצב זה כיוון שהן "לא ביררו לעצמן עד עכשיו מהו תפקידן ובאיזו אמצעים צריך להשתמש כדי למלא תפקיד זה." בסיום דבריה טענה כי מטרת הוועידה הוא "לברר את המצב וללמוד את הכוחות ויחד עם הסתדרויות הפועלים הכלליות לגשת ולבקש את האמצעים והדרכים להטבת המצב ולתיקונו."⁴⁰⁸ לאחר מלכין, דיברה יעל גורדון, מאחת הדמויות הבולטות בקרב פועלות העלייה השנייה ובין היתר גם בתו של א.ד. גורדון, וטענה שעל האישה להשיל מעליה את האפוטרופוסות התמידית בה היא שרויה, לעמוד ברשות עצמה, "שואפים אנו לשוויון האשה ושחרורה, אשר ייתנו לה את האפשרות למלאות את תפקידה בתור אם ואדם מועיל בחברה גם יחד."⁴⁰⁹ בסיום הנאומים וההרצאות הובאה סיקרה ותמונת מצב על פרישת הפועלות בארץ ומעמדן במושבות השונות. הוועידה חיזקה את קווי היסוד שהתוותה הכינוס הראשון ב-1911, הוחלטו מטרת חוותה ההכשרה בכנרת וכי עבודת החברות בקבוצות לא צריכה להצטמצם לעבודות המטבח בלבד. עוד נכתב שעל כל פועלת בארץ להיות חברה בהסתדרויות הכלליות של הפועלים. בתור באות כוח הפועלות נבחרו בוועידה חנה מייזל מכנרת, שרה מלכין ויעל גורדון ממרחביה ולאחריה מירון מבן שמן. שתי הוועידות שהתקיימו עד ראשיתה של מלחמת העולם הראשונה, זו של שנת 1911 בכנרת וועידת מרחביה של 1914, מהוות שלב חשוב בהתאגדות הפועלות בארץ ישראל, שיובילו בהמשך להקמתה של תנועת הפועלות הארצישראלית עם סיומה של מלחמת העולם הראשונה.

"התחלתה של תקופה חדשה" – חוות הפועלות של חנה מייזל

בשנת 1908 הגתה חנה מייזל, צעירה שלמדה אגרונומיה בצרפת והייתה מחלוצות העלייה השנייה, את הקמת חוות ההכשרה לפועלות. החלוצות, כמו החלוצים, ראו בעבודה החקלאית כעבודת קודש, לא פחות. הפועלות היומימיות של עבודת הכפר והחקלאות הוטענו במונחים דתיים, שהתבטאו הן בכתבים הפובליציסטים של התקופה והן בספרות ובשירה. בן גוריון כתב כי "הפועלים העברים המה להישוב, מה שהדם הוא לגוף אדם בריא; המה יתנו לו חיים, והמה ישמרוהו מרקבון וכליון."⁴¹⁰ החלוצות לא היו שונות בתפישתן כלפי העבודה החקלאית, כפי שכבר ראינו במספר אמירות של חלוצות העלייה השנייה. אחת הדרכים לשיפור מעמדן של החלוצות ביישוב היה להקנות להן את הכלים שיאפשרו השתלבות בשוק העבודה הארצישראלית ולהיות שוות ערך מבחינה מקצועית לפועלים. מלכין כתבה כי "מייזל הבינה – כמו שגם רבות מאתנו הבינו – את גודל ערך התפקיד של האשה הא"י בתוך היישוב החקלאי [...] והציגה לה למטרה למלאות את החסרון הזה על ידי יצירת כעין בית ספר מעשי לחנוך פועלות חקלאיות ומנהלות משק מופתיות, הבקיאות בכל אותם המקצועות שהאשה יכולה להתגדר בהם."⁴¹¹ מייזל ניהלה משא ומתן להקמתה של החווה עם המשרד הארצישראלי, עם ד"ר רופין וחברי ההנהלה הציונית. מרביתם התייחסו בהיסוס לרעיון ולא האמינו שהחלוצה הצעירה מסוגלת לקשיי העבודה החקלאית. אולם לאחר דיונים רבים הוחלט שמקום חוות הלימוד לצעירות יוקם וייקבע בכנרת ליד חוות הפועלים שייסדה חברת הכשרת הישוב. האמצעים הראשוניים התקבלו מ'אגודת הנשים לעבודה תרבותית בא"י' שהוקמה לא מכבר. בניסן 1911 נכנסה לכנרת קבוצת פועלות בת חמש חברות בהנהלת מייזל. תוך זמן קצר הגיע מספרן לשתיים-עשרה. הן עבדו בענפי משק הבית והחצר. מנהל חוות הפועלים קבע את שכר עבודת המתלמדות בחצי השכר המקובל – עשרים פרנק לחודש. 'אגודת הנשים' מילאתה את החסר. אך מתחילתה הייתה קשורה החווה בחוות הפועלים המקבילה, שלעומתה נחשבה משנית. מייזל כתבה כי "התנאים בהם התחילה החווה את קיומה היו קשים מאוד. אבל בעצם ההודאה בזכות קיומה, אף אם עלוב, של חווה זו, היה מעין נצחון. באותו הזמן שהחווה התחילה עובדת ברשות עצמה, עלה בידי ההנהלה, בשיתוף התלמידות הפועלות, להקים את המשק הקטן צעד אחרי צעד, כדי שישמש מקום לימוד לצעירות."⁴¹²

העבודה נחלקה לארבעה תחומים: עבודת מטבח, חצר, גן ירקות ונטיעות. בימי הגשמים עסקו בענייני תפירה. פעמיים בשבוע הקריאה מייזל לפני העלמות פרקים בבוטניקה ונתנה סקירה על העבודות שנעשו במשך השבוע. למרות התנאים הקשים וההסתגלות האיטית לעבודה הפיזית המתישה, הן ראו בכך הזדמנות וזכות שכעת יוכלו 'לחולל מהפכה' בחייהן. יעל גורדון שעבדה בחווה כתבה כי "קשה היה לנו ללא פינה משלנו וקשה היתה ההסתגלות לעבודה המפרכת, שלא היינו רגילות בה, בחום הקיץ בעמק הירדן. אך קסם הרעיון והחבריה הטובה שלנו, הטיולים על הגורן והשיט בסירה על הכנרת – כל אלה הקלו עלינו הרבה. על הכל גברו ההתלהבות והנעורים. טוב היה לנו."⁴¹³ הפועלות בחווה רכשו ניסיון בכל ענפי המשק וכך העלו את בטחונן והאמונה בעצמן. אך הפועלים ראו בפעילות החניכות בחווה כניסיון להידמות לפועלים. ליברזון כתבה כי "אנחנו הולכות לעבוד עבודת השדה לא מתוך רצון להידמות לגברים, ולא מחוסר הבנת תפקידנו. זה לא נכון. אנחנו הולכות לעבוד בשדה מפני שאיננו מוצאות מקום לעבוד את עבודתנו אנו [...] לנו ובלבד שנמצא את מחיתנו בארץ."⁴¹⁴ קבוצת פועלות פרסמו במאמר

⁴⁰⁷ מימון, שם, עמ' 24.

⁴⁰⁸ מלכין, ש' (1914). פרוטוקול ועידת הפועלות הראשונה (תרע"ד). בתוך פרקי הפועל הצעיר ג'. עמ' 215.

⁴⁰⁹ גורדון, י' (1914). פרוטוקול ועידת הפועלות הראשונה (תרע"ד). בתוך פרקי הפועל הצעיר ג'. שם.

⁴¹⁰ בן גוריון, ד' (1935) עבודה עברית, בתוך אסופות א': עבודה עברית – פרשת העבודה העברית ומערכותיה לשנות תר"צ-

תרצ"ה. ת"א: ההסתדרות הכללית של העובדים העברים בארץ ישראל (תרצ"ה), עמ' 2.

⁴¹¹ מלכין, עמ' 204.

⁴¹² מימון, הפועלות, ע"ע 18 – 19.

⁴¹³ גורדון, י' (1945). חבלי כיבוש של אחת הראשונות. בתוך ספר העלייה השנייה, עמ' 546.

⁴¹⁴ ליברזון, שם, עמ' 214.

ב'הפועל הצעיר' כי "אין אנו בעיני עצמנו אך ורק חומר לתעשית מעמד אכרים בארצנו, אם כי גם בעינינו כמובן יסוד היסודות בשביל עמנו השואף לתחיה היא האכרות.⁴¹⁵ חוות ההכשרה נתקלה בקשיים, בעיקר כספיים, שהקשו על המשך קיומה לאחר מספר שנים של פעילות. ועם זאת מסיימות המחזור הראשון של חוות כנרת הצטרפו לקבוצות עבודה כעובדות מיומנות, והשתלבותן הקבוצתית בקבוצות העבודה הגדילה את יכולתן להתחרות על קבלתן בשוק העבודה.⁴¹⁶ גורל חוות כנרת סיים את הפרק הניסויי של מפעלי הפועלות ערב הקמת תנועת הפועלות ההסתדרותית. ב-1918 פנתה קבוצת פועלות שעבדה במקום למשרד הארצישראלי בבקשת סיוע כספי לשיקום החווה אך המשא ומתן נמשך שנתיים ללא תוצאות. במשרד הוחלט שבשל תנאי המקום הקשים אין לפתוח מחדש את החווה. גורל דומה פקד את קבוצות הפועלות, כל הקבוצות שהתקיימו עד לאותו זמן התפרקו. אולם פירוקם הסופי של מפעלי הפועלות הראשונים אינו מפחית מערכם, חדשנותם והישגיהם. הם הוכיחו את חשיבות הפעולה הנשית המיוחדת שנועדה לחנך נשים ליטול יוזמה, להשתתף בפעילות ציבורית ולרכוש ידע ומיומנות מקצועיים. לכן שכשקמה תנועת הפועלות ההסתדרותית היו בוגרות הניסויים האלו לכוה מוביל ולסמן הדרך המרכזי. מלכין סיכמה זאת כשכתבה כי "הצעד הראשון כשהוא לעצמו, לפי דעתי, התחלת תקופה חדשה בחיי האשה בארצנו [...]. הוא שם קץ להתייחסות האדישית בנוגע לשאלת האשה בתוך הישוב ולבסוף מכניס הוא בברור השאלה הזאת התחלה של שיטה וע"י זה נעשית השאלה הזאת לפרט אחד מדאגות הישוב."⁴¹⁷ עם סיומה של מלחמת העולם הראשונה ותחילתה של העלייה השלישית החלוצית ב-1919, יתחזק ויתעצם המחנה הפועלי ובתוכו קבוצת הפועלות שתייסד תנועה נשית פועלית ייחודית שהייתה חלק אינטגרלי בתנועת הפועלים הארצישראלית שייסדה את התשתיות המוסדיות שהובילו לייסוד חברה עברית חדשה ולהקמת מדינת ישראל.

לסיכום עיונו – מורשת החלוצות

לקראת הבחירות לכנסת התשע-עשרה (2013), כמאה שנים לאחר העלייה השנייה, לאחר ועידות הפועלות הראשונות והקמתם של מפעלי החלוצות וייסודה של תנועת הפועלות הארצישראלית, החליטה מפלגת העבודה שארבעים אחוזים מחברי המוסדות הפנימיים שלה יהיו נשים.⁴¹⁸ ברשימה לבחירות לכנסת העשרים (2015) היו נשים בשלושת המקומות הראשונים של רשימת המפלגה לבחירות.⁴¹⁹ נתונים אלו מעידים כי מפלגת העבודה של ימינו, יורשת תנועת העבודה הארצישראלית ההיסטורית, עדיין בולטת בפעילות הנשים וייצוגן במרחב הציבורי. מאידך יש לשאול, האם היה זה נראה בעיני החלוצות כדוגמת מיזל, מימון, ליברזון, כהישג או שמא קפיאה על השמרים והתקדמות איטית מידי... ניתן להניח שהתשובות על שאלה זו יכולות להיות חלוקות, כמו כל נושא בציבוריות הישראלית של ימינו הנבחנת לאור האבות המייסדים של החברה הישראלית ומדינת ישראל, ובמקרה הזה – האמהות המייסדות. דבר שכן ניתן לומר לבטח הוא שמפעלי חלוצות העלייה השנייה הם שאפשרו את התקדמות הנשים בארץ ובהמשך במדינת ישראל. כפי שראינו, מפעלי החלוצות טרם הקמת תנועת הפועלות ובמהלך פעילותה, היו ניסיון מובהק להשתלבות במפעל ההגשמה הציוני. החלוצות לא ראו עצמן נבדלות מהישוב הכללי, לא שאפו גם להיבדל. הן רצו שותפות, רצו לעמוד שכם אל שכם עם הגברים בעבודת התחייה למען תקומת העם והארץ, הן במישור הפרטי והן במישור הציבורי, החברתי והמדיני. זו הסיבה שרק לאחר מספר שנים מעלייתן ראו לנכון להקים את מפעליהן, כיוון שראו שללא פעילותן העצמאית במרחב הציבורי, לא תוכלנה להגשים שאיפותיהן. הן למדו ולימדו אחרות לשאת באחריות, לא מתוך התנכרות לשותפיהן הגברים אלא מתוך רצון חיובי להשתלב בעשייה יוצרת וחיובית, כפי שניסחה זאת מימון, "פעולת האשה העובדת בא"י היא אפוא חלק אורגני במעשה ההתחדשות והיצירה שביצע הפועל העברי לשם הגשמת הציונות לפני קום המדינה ושהוא ממשיך לבצע עתה אחר הקמתה."⁴²⁰ עצם העובדה שהמחקר המגדרי החל רק בעשורים האחרונים, בייחוד המחקר המגדרי בהקשר ההתיישבות החלוצית ומפעלן של החלוצות, מעידה שעדיין רב המרחק מהמצב האידיאלי, אף לא קרוב למצב בסיסי של הכרת והבנת חלקן של הנשים במפעל התחייה החלוצי כחלק אינטגרלי וטבעי של תקומת העם היהודי בעת החדשה, מפעל תחייה מודרני שהכיל בתוכו היבטים רבים וביניהם תיקון מעמד הנשים.

⁴¹⁵ קבוצת פועלות (תרע"ג). למאמרה של ש. טהון. בתוך פרקי הפועל הצעיר ג', עמ' 210.

⁴¹⁶ מרגלית שטרן, גאולה, עמ' 61.

⁴¹⁷ מלכין, שם, עמ' 205.

⁴¹⁸ שניידר, ט'. ייצוג חסר תקדים לנשים במפלגת העבודה. אתר 'הארץ', 13.09.2012.

⁴¹⁹ ליס, י'. תוצאות הפריימריז בעבודה: יחידותי ראשונה, שפיר ושמולי בחמישייה, ככל במקום העשירי. אתר 'הארץ',

14.01.2015.

⁴²⁰ מימון, הפועלות, עמ' 5.

השיבה למולדת: חיי יוסף טרומפלדור

(1880 – 1920)

“אין אני חדל לרצות כי שאלת היהודים תיפתר פתרון גמור בארץ ישראל, ואין אני חדל להאמין כי רק שם אומנם תוכל להיפתר פתרון רצוי וטוב...”
יוסף (אוסיה) טרומפלדור

בתולדות הציונות יש מספר דברים הנחשבים כקונצנזוס. הרצל ושיטתו המדינית למשל היו בעבר מקור למחלוקת בקרב המחנה הלאומי המתעורר, אמנם לאחר מספר שנים היו לקונצנזוס מובהק בקרב כל המחנה הציוני, כולם כאחד אימצו את דמותו ועקרונותיו. כהרצל כך יוסף טרומפלדור, המהווה קונצנזוס ציוני מובהק. במשך שנים, בייחוד מנפילתו בתל חי, נחשב לדמות מופת המסמלת נכונות להקרבה ומסירות אלטרואיסטית, שהייתה סמל לתנועת הנוער של הזרם הרביזיוניסטי-ליברלי, תנועת בית"ר (ברית הנוער העברי על שם יוסף טרומפלדור), והן לתנועת הפועלים הציונית-סוציאליסטית. סביבו התאחדו כמאה והיללו את מסירותו למען הרעיון הציוני ותחיית העם היהודי, את היותו אדם בעל אמות מידה מוסריות המהווה השראה לסובבים אותו. שותפו להקמת הגדוד העברי במלחמת העולם הראשונה, זאב ז'בוטינסקי, הספידו וכתב "אלה היו דבריו האחרונים של יוסף טרומפלדור [כך במקור] בראותו את צער חבריו בפני הקרבן הגדול הזה: 'אין דבר – טוב למות בעד ארצנו'. מי שהכיר אותו יוכל לשער את בת-הצחוק השקטה, שריחפה על שפתיו באמרו דברים אלה. הוא לא היה נתון למילים גבוהות; הרצינות היסודית, העמוקה, שהייתה בנפשו, הורגלה להתבטא במעשים, לא בנוסחאות; וכשהיה מוכרח לפעמים לגלותה באמרי-פיו, היה כמתבייש, וכיסה על דבריו בצעיף של בת-צחוק ובמלת-הקדמה של צנועים: 'אין דבר'. [...] מי שהכיר בת-צחוק זו ו'אין דבר' זה ידע את טרומפלדור. [...] רעיון עמוק, הגיון נשגב, פילוסופיה מקפת-כל טמונים בשתי המלים האלו. הרצון מכריע, המקרים אינם אלא הבל. מכל מר ייצא מתוק, אם רק הרצון חי. הרצון הוא תל-חי נצחי, וכל השאר – קרבנות, השפלות, מפלות – 'אין דבר'. זה היה דרכו של טרומפלדור, גיבור הרוח בין גיבורי הזרוע. וזוהי צוואתו המדינית כולנו.⁴²¹ הסופר י"ח ברנר כתב שמעולם לא זכה להכיר את טרומפלדור מקרוב "אבל הקריאה במכתביו, יחד עם הידיעה על מעשיו (בשבי-יאפאן, במגדל, בגליפולי, ב'החלוץ' ובתל-חי) – מעמידה על אופיו האנושי. זה היה אנוש שלם בתכלית: בפשטות של תמימות, בהבנה של יושר, ברעות של טהרה, בהומור, ביחסי-אמת אל עצמו ואל קיבוצו. – הוא היה תמיד אוטופי, הוא חי תמיד עם העולם, עם זרועות-העולם, ויחד עם זה היה נתון כולו – לד' אמות, שהוא נמצא בהן באותה שעה, לאנשים המסובכים אותו באותה שעה. הוא היה איש-פעלים, איש-סדרים. הוא הבין והוקיר את ערך הפרטים שבמציאות, שבחיים. הוא הבין, שהכל חשוב. הוא אהב את דומן-האדם, ועם זה לא פחד ללוש אותו, לגבש אותו לגבעה נישאה. את עצמו ראה באחרית-הימים עומד על הגבעה והוא גם אז איש-צבא. רק איש-צבא. אשרי מי שעמד בד' אמותיו.⁴²² יוסף טרומפלדור, הנאהב והנעים, העז והנבחר, סמל הגבורה הטהורה, על במותיו חלל [...] הִכָּאנו כולנו בחדרי-לכנו בימי הזעם האלה, אשר לא מהר יעבורו, השמענו שם כולנו את הד הקריאה החרישית-הרוממה של הגיבור כרות-הזרוע: [...] טוב למות בעד ארצנו' – ? טוב! אשרי מי שמת בהכרה זו – ותל-חי למראשותיו.⁴²³ לכל עם סמליו ודמויות המופת, טרומפלדור הוא מדמויות המופת של העם היהודי בעת החדשה, לא רק בשל מסירותו לרעיון הציוני אלא גם בגלל מסירותו למוסר האנושי בפעילותו למען צדק והניסיון להביא תיקון לחיי האדם בעידן המודרני, להביאו לפסגות המוסר והצדק שאליהם יכול וחייב להגיע. כמו שז'בוטינסקי כתב "מי שהכיר בת-צחוק זו ו'אין דבר' זה ידע את טרומפלדור. רעיון עמוק, הגיון נשגב, פילוסופיה מקפת-כל טמונים בשתי המלים האלו." מבחר הדברים מפי טרומפלדור בפרק זה הם מקובץ שפורסם לאחר נפילתו בתל חי, 'מחיי יוסף טרומפלדור-קובץ מכתבים וקטעי רשימות' וראה אור לראשונה בשנת תרפ"ב (1922) בהוצאת הסתדרות העובדים העברים בא"י. כל הקטעים בקובץ תורגמו מרוסית לעברית. פרט מעניין הוא שאחד המתרגמים היה י"ח ברנר, דמות ציונית חשובה בפני עצמה, שנרצח במאורעות תרפ"א (1921) ביפו. תרגום רשימותיו של טרומפלדור הייתה ככל הנראה בין מלאכותיו הספרותיות האחרונות. עיון בכתביו יאפשר להכיר לא רק את הציוני שהיה אלא גם את האדם שהיה.

כדי להבין את סדר הדברים והקשרם יש להכיר את מהלך חייו המתחלק לארבע תקופות או לארבע פעילויות מרכזיות. ראשית, פורט ארתור, בהיותו חייל בצבא הרוסי ובשבי היפני (1904 – 1906), נלחם במלחמת רוסיה-יפן, בה איבד את זרועו השמאלית ונלקח לשבי היפני. שנית, תחילת פעילותו הציונית (1906 – 1913), לאחר השחרור מהשבי היפני התפנה לניסיונות התיישבות בארץ ישראל, בימי העלייה השנייה, נשאר זמן קצר בארץ ובהמשך חזר לרוסיה, שם המשיך לארגן קבוצת צעירים לעבודה ועלייה ארצה. שלישית, ימי הגדוד העברי (1914 – 1918), עם פרוץ מלחמת העולם הראשונה עמד בראש היוזמה להקמת גדוד עברי במסגרת הצבא הבריטי, תחילה הוקם גדוד אספקה לוגיסטי, 'גדוד נהגי הפרדות' בהמשך הוקם גדוד לוחם בפעילות משותפת עם ז'בוטינסקי. תקופה רביעית ואחרונה היא ימי החלוץ' ותל-חי (1918 – 1920), סוף מלחמת העולם הראשונה והמשך הפעילות הציונית ופעילות ההתיישבות בארץ, עד נפילתו בחצר תל חי בתרפ"פ (1920).

⁴²¹ ז'בוטינסקי, 'תל-חי', עיתון 'הארץ', 1920.

⁴²² י.ח. ברנר, מתוך 'יוסף טרומפלדור'.

⁴²³ י.ח. ברנר, מתוך: 'תל-חי'; למלאת שנה למאורעות תל-חי.

חייל בצבא הצאר – "מלאתי את חובתי וליבי טהור"

טרומפלדור נולד בצפון הקווקאז ב-1880 ובניגוד לידוע על יהודי הגולה, חונך ברוח הכבוד העצמי, כבוד למשפחה ולעם ותיעוב ההשפלה העצמית. מכאן אפשר להבין את זיקתו בהמשך לציונות. עד שנות העשרים לחייו חי בבית הוריו, למד רפואת שיניים וב-1903 גויס לצבא הרוסי. לקראת זמן שחרורו פרצה מלחמת רוסיה-יפן והוא התנדב להמשיך את שירותו. אביו כתב לו "עלה, בני, למלחמה, ואולם אל בית אביך אל תעז לשוב באין בידך אות ההצטיינות הגבוה ביותר." וכך היה, כיהודי חש שהוא משמש נציג העם היהודי בכל מקום שדרך בו ולכן עליו לעמוד גאה ולייצגו בכבוד. לאחר שקיבל אות הצטיינות על תעוזתו בקרב בשירותו בצבא הרוסי, כתב לאביו "אף על פי שקבלת אות הצטיינות תלויה על הרוב לא רק בשאר רוח אמיתי אלא גם במידה לא קטנה של שתדלנות בזויה מכוונת לכך – ואני מטבעי שומר כבודי ולא השפלתי עצמי גם פעם אחת אף בהזכרה קלה או רמיזה כלשהי – בכל זאת אני כיום סגן-אופיצר מחונן באות הצטיינות צבאית [...] בידעתי ערך עצמי רשאי אני לומר, כי זכיתי לכל אלה ביושר ובצדק [...] מלאתי את חובתי וליבי טהור." אך עוד לפני שקיבל את ארבעת אותות ההצטיינות הגבוהים ביותר בצבא הרוסי ואת תואר הקצונה, נלקח יחד עם לגיונו בשבי היפני לאחר נפילת פורט ארתור. משם כתב "מסביב שממון עד כדי יאוש ובטלה איומה, ממיתה! ... אבל ... גם זה יעבור ... הכל עובר ... ואולי עוד נזכה לראות את עצמנו בתוך כל עם ישראל המאוחד והמקובץ [...] מי יתן ונקבצו לארץ-ישראל, שם יפרח ויתפתח גאון עמנו. מהר, התאסף, עם אומלל, עם מהולל! הן סבלת עיונות דרך, ועיניך למרחב, לחופש, הרחק מפחד ושיעבוד. בדברים שכתב לאביו רואים את הזיקה בין האישי לכללי, בין היחיד לבין משפחתו המורחבת – העם היהודי. גם בהיותו בשירות צבאי זר ובשבי ארץ זרה, לא חדל לרגע לחשוב על עמו וארץ ישראל, לשם כמהה נפשו ולשם שאף בכל רגע. אין זה מפליא שזמן קצר לאחר שחרורו משבי יפן והצבא הרוסי החל בפעילות נמרצת למציאת דרכו אל ההגשמה הציונית בארץ ישראל. דבריו גם מעידים על אופטימיות בלתי נלאית. כשחזר לביתו לאחר המלחמה והשבי קיבל אותו אביו במילים של גאווה, "עתה יכול אני להתגאות כי בני זכה לאות הצטיינות גבוה הרבה יותר מזה שהשגתי אני."

ראשית הפעילות הציונית – "שם נהיה בבית ולא אצל זרים"

לאחר חזרתו מהמלחמה נרשם טרומפלדור ללימודי משפטים באוניברסיטת פטרבורג ולאחר סיום לימודיו קיבל תעודת עורך-דין. אך בתקופת לימודיו הלימודים עצמם היו שוליים. היו אלה ימים גורליים בהיסטוריה הרוסית, ימי ניסיון המהפכה הכושל של 1905 להפלת שלטון הצאר השני. רוחות מהפכניות היו באוויר ובלילות האנשים. יצחק טבנקין, איש העלייה השנייה, כתב "היתה זו תקופת תבערה, דור שעלה בלהבה. נשרפו ערכים, נשרפו עולמות ואידיאות – אנשים היו נתונים במצב מתמיד של שריפה."⁴²⁴ וגם טרומפלדור כבן הדור הושפע מהלכי רוח אלה. כיהודי הושפע יותר כשראה את ניסיון היהודים להשתלב בחברה הרוסית ובתנועות המהפכניות. בשלב מסוים החלה להתגבש בקרבו המסקנה שעל אדם להקדיש חייו למען מטרה ערכית, תפישת עולמו ראתה בחיי מעשה עבור הגשמת אידיאל ערכי כמשמעות קיומית לחיים והאמין בכל מאודו בעצמאות המחשבה האישית מתוך הבנה שבאדם קיימת נטייה לעצלות מחשבתית ונהייה אחר העדר. בשנות העשרים לחייו כתב לאחיותיו "יבוא יום בלי ספק וגם אתן תצטערנה צער גדול ועמוק מאוד, ממש כמוני היום, על זהב ימי הנעורים שמיהרו כל כך לעבור ללא תוכן ומהות. [...] רוב המעשים הרעים הנעשים על פני האדמה מקורם בבורות ההמונים. [...] כל עוד יכולת בידכן, חתורנה בכל כוחותיכן לצאת מתוך אפל ההמון למרחב המחשבה העצמית." כך הבשילה גם הכרתו הציונית וב-1906, כשהוא סטודנט למשפטים החל פעילותו. רעיונו היה להקים קומונות ציוניות בארץ ישראל, ליצור חיי חופש וחירות עבור העם היהודי, שיישב בארצו ויעבוד אדמתו ללא ניצול ושיעבוד. במכתב לאחיו כתב "מאמין אני: יבוא יום ואני, עייף ומיוגע מעבודה קשה, סקור אסקור בשמחה וגיל את שדותיי אני בארצי אני. ולא יאמר איש: 'לך לך, נבזה, מפה; זר הנך בארץ הזאת!' וכי ימצא איש ויאמר כך, בכוח ובחרב אגן, אקום ואגן על שדותיי, על זכויותיי. יבוא! מאחורי שדותיי, מימני, משמאלי חבריי, לא כחבריהם של היהודים הסוציאלי-דמוקרטים ברוסיה, ידי חבריי לא תהיינה מגואלות ברם אחיי. ואם אפול בקרב, מאושר אהיה, יודע לשם מה אני נופל [...] יהיה צורך בעבודה ונעבוד, ורק צר מאוד ללב, כי החיים רעים כל כך, ועד שאדם זוכה להתחיל בעבודה המושכת את לבו, עוברים לבלי שוב ימים רבים, ימים ארוכים."⁴²⁵ הוא הסתייג מהניסיון של היהודים לטשטש את זהותם הלאומית ולהשתלב בתנועות המהפכניות הרוסיות, וכתב כי "העם היהודי אינו רוצה, ויש לומר, שאינו יכול להיטמע. הוא רוצה, שגם לו יהיה מקום נאה בין שאר עמי התרבות; בלי ארץ מיוחדת, שלו, אי-אפשר לו לבוא לידי כך, ומכיוון שהוא זקוק לעזרה יותר מכל שאר העמים, עלינו לבוא לעזרתו. [...] אין אני חדל לרצות כי שאלת היהודים תיפתר פתרון גמור בארץ ישראל, וכן אין אני חדל להאמין, כי רק שם אומנם תוכל להיפתר פתרון רצוי וטוב."⁴²⁶

מספר שנים של פעילות והתגבשות רעיונית חלפו עד שצעירים החלו להיענות לרעיונותיו להקמת קבוצות עבודה שיעלו לחיים משותפים בארץ ישראל מתוך מניעים ציוניים. בין הצעירים שהכיר בפעילותו היה צבי שץ (1890 – 1921), המכונה במכתביו בשם 'גרישה'. מכתבי טרומפלדור לחברו שץ תופסים חלק נכבד בתקופה זו של חייו. לפי העולה מהמכתבים, היה שץ חבר קרוב והם היו שותפים אידיאולוגית לרעיון של הקמת קומונות ציוניות בארץ ישראל, וניתן לומר כי גרישה הצעיר אף העריץ את חברו, הבוגר ממנו בעשר שנים. קשר מיוחד התפתח בין השניים למרות שעד עלייתם ארצה לאחר מספר שנים של התכתבויות כלל לא נפגשו. השניים תכננו לארגן יחד קבוצה מצומצמת של צעירים מסורים שיכשירו עצמם תחילה ברוסיה ויוכשרו לחיי עבודת אדמה ורק לאחר מכן

⁴²⁴ יצחק טבנקין, 'המקורות', ספר העליה השנייה, עמ' 29.

⁴²⁵ מחיי יוסף טרומפלדור, מכתב לאחיו, 1906, עמ' 4 – 5.

⁴²⁶ שם, עמ' 6 – 8.

יעלו ארצה, שכידוע בימים ההם הייתה דלת משאבים ולכן היה להתכונן היטב לפני העלייה. טרומפלדור כתב לחברו כי הוא כבר למוד ניסיון מכישלון צעירים העולים ללא הכנה מספקת לארץ ונשברים מיד מתנאי החיים הקשים, כאשר אידיאולוגיה מתנגשת עם מציאות החיים הפיזית הקשה. בדברים שכתב עולה תפישתו הציונית המעידה על חוש אחריות, מנהיגות ומוסריות ברמה גבוהה, "אני חושב שעלינו לברר לעצמנו את הכל ביושר לבב ובלי דעה משוחדת ולוותר על השקפתנו בשעה שמתגלה לנו טעותה ולא לעמוד עליה בעקשנות עיוורת... [עלינו לתלות את תקוותנו רק בעזרה העצמית. [...]] את השגיאה אני ירא. ולא את שגיאתי אני ירא, כלומר את דבר נופלי אל תוך עמקי תהומות – איומות, אלא את דבר נפלים של ההולכים אחרי, אותם אני רוצה להוביל לאבדון. לכן אתנהל-אתקדם לאיטי, אגשש. אל לנו בהתלהבות יתרה! יש שעה ואדם נמשך לרעהו ורוצה לגלות לו את כל נשמתו ולשפוך לפניו את כל יגונו ולהשיח את שמחתו וחלומותיו ותקוותיו. אבל הן יש שעה ואדם רוצה להתבודד ולהצטנף דום יחד עם יגונו הגדול. [...]] אני מאמין באנשים אך אינני מאמין לאנשים." ⁴²⁷ על החברות עם שץ כתב, "לפי דעתי, שני אנשים ישרים, לא טיפשים ביותר ויודעים להתהלך עם אנשים, אם מעט ואם הרבה, ונוסף על זאת מטרה רוחנית אחת לנגד עיניהם, שני אנשים כאלה כי יזדמנו יחד, אי אפשר שלא יהיו התאמה ושלום בחייהם, מלבד, כמובן, במקרים יוצאים מגדר הרגיל. המסיבות המביאות אותנו לחיים בכפיפה אחת מבטיחות הבטחה גמורה, כי הברית שלנו תהיה 'שלמה ואמיצה'." עוד כתב על קידום הרעיון להקמת הקומונות בארץ כי "עלינו לחשוב היום על מציאת חברים מתאימים לנו במידה הגונה ככל האפשר. אנו צריכים עתה, לפני יסוד המושבה, לבקש חברים אל המושבה העתידה להתכונן, אנו צריכים להיכנס כחבורה שלמה, שבניה דברים זה בזה, מתאימים זה לזה, מאוחדים בדעותיהם ומכירים היטב לא רק את מטרותם ותכליתם אלא גם את עצמם." ⁴²⁸ בקיץ 1911 נסע יחד עם חברו שץ לרומני, שם התקיימה ועידת החלוצים שדנה בתכנית הקבוצה המתגבשת להתיישבות קומונאלית בארץ. בין משתתפי הוועידה שעלו ארצה והתיישבו בחוות מגדל היו טרומפלדור ושץ. תחילה עבד במגדל שלחוף ים כנרת ולאחר מכן עברה קבוצתו לרגניה. על העבודה בארץ כתב כי "לדעתי יש לפנינו קודם כל שלוש תעודות עיקריות: (א) חינוך לאומי, (ב) הלאמת אדמת ארץ ישראל (זאת אומרת, עלינו לרכוש אדמה ולעשות אותה קניין של כל העם היהודי), (ג) יצירת קשר אמיץ, ועד כמה שאפשר, קשר ישר עם ארץ ישראל." ⁴²⁹

בגדוד העברי – "מיד נשיר את 'התקווה' ולחזית"

ימי השירות הצבאי של טרומפלדור בימי מלחמת רוסיה-יפן עיצבוהו כלוחם. אמנם אופיו האמיץ טופח בקרבו עוד מילדותו אך בימי שירותו בצבא הרוסי התפתח בקרבו איש הצבא המוסר כל מהותו למען השירות. כשפרצה מלחמת העולם הראשונה ראה לנגד עיניו הזדמנות ליצור שינוי לאומי היסטורי. עם תחילת המלחמה הציבו התורכים שתי אפשרויות לתושבי הארץ היהודים (שהיו בחלקם ניתנים של מדינת האויב הרוסית) – להיות לנתיני תורכיה או לעזוב את הארץ, טרומפלדור בחר בשנייה כמו אחרים שלא רצו להיות נתיני תורכיה, והגיע לאלכסנדריה שבמצרים, שם פגש לראשונה את ז'בוטינסקי ועמו החל לקדם את התכנית לייסוד גדוד עברי בצבא הבריטי שיסייע לכבוש את נארץ מידי התורכים. ז'בוטינסקי תיאר בספרו האוטוביוגרפי את שיחתו עם טרומפלדור על 'דמות החלוצ' כשישבו השניים בלונדון בזמן פעילותם לייסוד הגדוד:

"את דבריו לא רשמתי – אין צורך: הם נשתמרו יפה בזיכרוני גם בלא זה. באותו חדר קטן, בקיץ 1916, גולל לפני את הרעיון הפשוט והנשגב של ה'חלוציות': חלוצי פירושו 'צועד בראש' – אמרתי – באיזה מובן? פועלים? לא. זה מושג הרבה יותר רחב. כמובן, דרושים גם פועלים. ואולם לא זהו המובן של המלה 'חלוצי'. לנו יהיו דרושים אנשים מוכנים 'לכל', לכל מה שתדרוש ארץ-ישראל. ל'פועל' יש האינטרסים הפועליים שלו, לחיילים שלהם; לרופא, למהנדס ולכל השאר יש הרגלים משלהם, אם אפשר לומר כך. אולם אנחנו צריכים להקים דור שלא יהיו לו לא אינטרסים ולא הרגלים. מטיל ברזל – סתם. גמיש – אבל ברזל. מתכת, שאפשר לחשל ממנה כל מה שיש צורך בו בשביל המכונה הלאומית. חסר גלגל? – אני הגלגל. חסרים מסמר, בורג, גלגל תנופה? קחו אותי. צריך לחפור אדמה? אני חופר. צריך לירות, להיות חייל? אני חייל. משטרה? רופא? עורכי דין? מורים? שואבי-מים? בבקשה, אני עושה את הכול. אין לי פרצוף, אין פסיכולוגיה, אין רגשות, אין לי אפילו שם: אני האידיאה הטהורה של שירות, מוכן לכל, איני קשור בשום דבר; אני יודע רק ציווי אחד: לבנות.

- אין בני אדם כאלה – אמרתי.

- יהיו.

- שוב טעיתי, והוא [טרומפלדור] צדק. הראשון מבני אדם אלה ישב לפני, הוא בעצמו היה כזה: עורך דין, חייל, פועל במשק חקלאי. אפילו לתל-חי בא לחפש עבודת אדמה, מצא שם את מותו מכדור של רובה, אמר 'אין דבר' ומת כבן אלמות." ⁴³⁰

לאחר משא ומתן עם רשויות הצבא הבריטי הוחלט להקים גדוד לוגיסטי, 'גדוד נהגי הפרדות' שיהיה מורכב מחיילים יהודים בלבד. הרבה התאכזבו שלא הוקם גדוד לוחם, אך בין היחידים שלא אמרו נואש היה טרומפלדור שהאמין שזו התחלה ליצירת צבא עברי. אכזבה נוספת התגלתה כשהגדוד הוצב בחזית גליפולי שליד הדרדנלים ולא בחזית ארץ ישראל, טרומפלדור כתב "חברי לאהל אינם בדעה אחת איתי. הם מצהירים, שמתקוותינו והצעותינו לא נשאר כלום. ושגור בפיהם: 'גדוד של מתנדבים אידיאליסטים נהפך והיה לגדוד של עובדים מאונס. לאלה אבד האידיאליזם, ואצל אלה לא היה מעולם. האנשים מוכים. ערך האופיצרים היהודים דומה לאפס. במקום ארץ ישראל

⁴²⁷ מכתב לצבי שץ, 1908, עמ' 18-23.

⁴²⁸ מכתב לצבי שץ, 1909, עמ' 25-27.

⁴²⁹ מכתב לחברי הקבוצה שנשארו ברוסיה, 1913, עמ' 51.

⁴³⁰ ז.ז'בוטינסקי, מגילת הגדוד, בתוך אוטוביוגרפיה, ע"ע 205 – 206.

הובילו לדרדנלים. אין כל רעיון, אין כל ערך לגדוד בחיי היהודים. הכי טוב היה – לפזר' [...] מובן שלדעתי אין הדבר כן! אמנם, מרובה המגונה בגדוד [...] ואף על פי כן, אם נתרום על המגונה שברגע, נוכל לראות גם דבר מה אחר, משמח. ראשית, הוכח, שגדוד יהודי יכול להתקיים ולמלא את חובתו; שנית, הוכחה האגדה על פחדנות היהודים. [...] חושב אני, כי חרפה היא לאיש צבא לעזוב את שדה המלחמה לפני תום המלחמה, אם לא מתוך הכרח אחרון.⁴³¹ מלבד השירות הצבאי שימש הגדוד כמסגרת ציונית בה המשיך טרומפלדור את עשייתו האידיאולוגית, "היום אנו חוגגים את יום כ' בתמוז [יום השנה להרצל]. אני בארתי להם את ערך היום. ספרתי להם מעט על הרצל והציוניות (ישנם כאלה, בפרט בין הספרדים, שלא שמעו כלום על הרצל ועל הציוניות). הטעמתי והדגשתי שגדודנו משמש למטרה של ציוניות מדינית זו: משמש באופן, שלא השתמשו בו היהודים זה רבות בשנים. ציינתי, בסוף, שהרצל מת, ואנו חוגגים את יום מותו, מפני שכל חיי הרצל עד מותו ועד בכלל הנם התחלה לחיים חדשים אצל העם העברי. [...] חגיגתנו עברה בהצלחה, פתחו בשירת 'התקווה' במקהלה."⁴³²

אמנם הוקם גדוד עברי, אך הפעילות להקמת גדוד לוחם שיפעל בחזית ארץ ישראל לא פסקה לרגע. ז'בוטינסקי שבחר לא להתגייס לשירות גדוד נהגי הפרדות, המשיך בפעילות הסברתית כדי להשפיע על רשויות הצבא להקים גדוד לוחם, "היום קיבלנו גם אני וגם הקולונל מכתבים מאת ז'בוטינסקי מלונדון. המכתב אלי נכתב ברוסית, אל הקולונל – בצרפתית, תוכן שני המכתבים, בעצם, אחד הוא. ז'בוטינסקי ועוד אחרים מנהלים תעמולה באירופה ליצירת גדוד עברי גדול (בן ארבעה, חמשת אלפים). ז'בוטינסקי חושב, ששם הגדוד החדש צריך להיות אחר: פשוט למשל Zion corps (בלי הזכרת פרדות והובלה), וגם תפקידו צריך להיות דווקא עבודת המערכה [גדוד לוחם], הוא משלים עם הפשרה, שמחוץ לארץ ישראל יהיה Mule transport [גדוד אספקה] ובארץ ישראל – עבודת המערכה [=גדוד לוחם] [...] ראוי הרעיון לתשומת לב ואני נכון לסייע.⁴³³ הקולונל כתב לז'בוטינסקי שהוא מתייחס בסימפטיה חמה לרעיון הגדוד. [...] אל יחשוב הוא (ז'בוטינסקי), שגדודנו איננו מלחמתי. אמנם, תפקידנו להובלה, אבל בשביל העמדות הראשונות אנו באים אל החפירות הראשונות. לנו יש רובים וכדורים.⁴³⁴ טרומפלדור מתח ביקורת קשה על יהודים ובייחוד על ציוניים שנתקל בהם שלטענתו מתלהבים מהר וכשדברים לא עולים כפי שרצו מתיאשים ונוטשים את המערכה, כפי שקרה בימי הגדוד, "זוהי צרתנו", הלין, "שהרבה אצלנו (היהודים) חלשים כאלה. אנו מתלהבים לרגע, נחפזים לעשות ומתקררים מיד. אין כוח ההתמדה, אין הרצון העקשני. לא אצל הכל כך! יש גם חזקים, הם יישארו: ויבואו חדשים חזקים ואמיצים."⁴³⁵ עם זאת הכיר גם בצד האחר, של היהודים הציוניים שניחנו כמוהו בגבורה ואומץ לב, וכתב על הכבוד שרכשו אנשי צבא בריטים לאנשי הגדוד העברי, "סרג'נט אנגלי אחד, בדברו על מינים שונים של אנשי צבא אשר בגליפולי, אמר: 'מוזרים הם הציוניים: בשעה שהכל מתכופפים מחשש הכדורים, הרי אלו הולכים כאילו לא כלום'. נעים."⁴³⁶ הגדוד פוזר בקיץ 1916 למרות שטרומפלדור וחבריו דרשו לא לפרקו ולקיימו עד תום המלחמה כיחידה אחת אך "נתקבלה פתאום מאת המילטון פקודה של הגנרל הבריגדי [...] הגנרל כותב, ש Z.M.C [גדוד הפרדות העברי] מתפזר, מתבטל. [...] בבוקר עשיתי מפקד, נאמתי נאום קצר: 'היום אנו יוצאים. את עבודתנו גמרנו, ורשאים אנו לומר, כי גמרנו אותה יפה. אין לנו, וכן לעמנו היהודי, להתבייש ב-Zion Mule Corps. תודה אני אומר לכם בשמי על כל אלה.' [...] אני מצדידי אני משלים עם הביטול. אני רוצה, שהגדוד יחיה עד סוף המלחמה או עד היוצר גדוד חדש (גדול, גדוד-קרב)."⁴³⁷ מכאן נסע ללונדון כדי לסייע למאמצים ליסוד גדוד לוחם וגדול. לא בנקל הצליחו לשכנע את רשויות הצבא הבריטי להקים גדוד עברי לוחם ולקח זמן רב אך לבסוף הוקם הלגיון העברי ה-ל"ח ויוצאי גדוד הפרדות היו מהראשונים שסופחו. טרומפלדור מצדו כבר היה בקיץ 1917 בפטרוגרד שברוסיה וארגן את ההגנה העצמית. היו אלה ימי המהפכה הבולשביקית והוא חשש למצב היהודים ברוסיה לאור האירועים האלימים שהתחילו באוקטובר. במקביל שב לתכנן את רעיונותיו להתיישבות בארץ ישראל.

"החלוץ' ותל חי: "בארגון חבורת פועלים חקלאית"

ב-1919 נשלח טרומפלדור כנציג החלוץ' לאוקראינה כדי לארגן את קבוצות הצעירים לעלייה ארצה. הוא סקר את רוסיה ורתם את הצעירים הציוניים להכשרה חקלאית כהכנה לעלייה. באותה שנה, ראשית העלייה השלישית, הגיע לארץ. אך את שראה בארץ לא אהב, לדעתו כדי להעלות את החלוצים לארץ ולשלבם במהירות האפשרית בעבודה היה צורך באחדות. הזמן דוחק והעבודה רבה ואין מקום לפירוד בין מפלגות הפועלים בארץ. במכתב לחלוץ' בקושטא כתב "גם רצוי מאוד, שחברינו בבואם הנה לא יכניסו את עצמם במלחמה הנטושה בין 'אחדות העבודה' והפועל הצעיר'. מלחמה זו הקיפה כמעט את כל פועלי א"י ומזיקה מאוד לעניינינו הכללי, אני משתדל בכל כחי לקרב את הלבבות ולהשכיח את השלום בין המפלגות, אבל לפי שעה אין שלום במחננו. טוב יהיה, אם חברינו החדשים שיבואו לארץ יוסיפו להיות מחוץ למלחמת מפלגות זו עד אשר ירב ויגדל מספרנו בארץ."⁴³⁸ במקביל לעבודתו בארץ, פעל לגיוס כספים עבור העלאת חבריו מה'חלוץ'. אולם כשפנה לוועד הצירים של ההסתדרות הציונית קיבל תשובה שלילית משום שלדעת הוועד "העלייה בלתי רצויה ברגע הנוכחי." בלי-ברירה הבין שיהיה עליו לשוב לרוסיה כדי לסייע לחבריו למצוא את הדרכים לעלות ארצה. היו אלה הימים שלאחר מלחמת העולם

⁴³¹ בחזית גליפולי, 1915, עמ' 79-82.

⁴³² שם, 1916, עמ' 116.

⁴³³ שם, עמ' 164-165.

⁴³⁴ שם, עמ' 171.

⁴³⁵ שם, עמ' 172.

⁴³⁶ שם, עמ' 184.

⁴³⁷ שם, עמ' 191-193.

⁴³⁸ נובמבר 1919, עמ' 209.

הראשונה וועידת השלום בפריז. ב-1920 אושר הסכם סייקס פיקו בין הצרפתים לבריטים בוועידת סן רמו שבאיטליה. כחלק מיישום ההסכם התחילו הבריטים לעזוב את אזורי הגליל העליון, שהועברו לידי הצרפתים. אולם הצרפתים עדיין לא הספיקו לבסס את אחיזתם הצבאית והאדמיניסטרטיבית באזור. הערבים בארץ ראו בהסתלקות התורכים ובהיעדר שלטון מסודר באזור הגליל הזדמנות להשתלט על השטחים והמושבות העבריות. הגליל העליון הפך למעין "המערב הפרוע". כנופיות שודדים בדוויים וערביים התחילו לשדוד באכזריות את כפרי הנוצרים שבגליל העליון. עד מהרה הם גם הגיעו למושבות העבריות. טרומפלדור שעלה לגליל העליון עם אחרים על מנת להגן על המושבות העבריות, ביניהן מטולה, כפר גלעדי ותל חי, היה עד למעשי ביזה ושוד אכזריים וכתב במכתב לוועד ההגנה שישב באילת השחר, לאחר היתקלות אלימה עם כנופיות ערבים בגליל, כי "הכל ראיתי בחיי: הורגים, שוחטים, אולם אין פושטים בגדים. במנהג ברברי כזה אני נתקל בפעם הראשונה."⁴³⁹

המצב הלך והחמיר. איכרי המושבות בגליל העליון היו במצב קריטי. חלק מאנשי מטולה כבר נטשו את המושבה. אפילו קבוצות חיילים צרפתיים שהגיעו לאזור עם תחילת יישום הסכם סייקס פיקו באזור הגליל העליון הותקפו על ידי כנופיות ערבים ואולצו לסגת. אך קבוצות הפועלים של כפר גלעדי, תל חי וחמרה החליטו שהם נותרים על מקומם ולא נוטים. עם זאת גם טרומפלדור וחבריו היו אכולי ספקות עד כמה יוכלו להחזיק מעמד, "היה רגע קשה ורב ערך. דבר מה העיק והרעיד ליבות רבים. הועלתה השאלה: אם גרוד הצרפתים, בעזרת תותחים ומכונות ירייה, לא יכול עמוד בפני הערבים, אנו, קומץ קטן של אנשים ומוזון ברובים בלבד, נוכל להם? כמעט איש מאיתנו לא היה מסופק, שהתנפלותם של הערבים המתלהבים הכרחית היא וקרובה. השאלה 'אולי להימלט למטולה' רחפה באוויר, אך לשאול אותה לא העז איש בתל-חי. נהפוך, באספה המהירה שנערכה נתקבלה החלטה גמורה: להשאר על המקום ויהי מה."⁴⁴⁰ לאחר עוד היתקלות אלימה עם כנופיות ערבים בגליל כתב במכתב לוועד ההגנה שבאילת השחר, "אנו דורשים עוד פעם לשלוח לנו הנה את מספר האנשים הדרוש. אם העזרה לא תבוא בזמנה, יכול להיות שיהיה כבר מאוחר. שאלת העלייה למטולה נדחתה לעת עתה. כנופיות שודדים הולכות ומתברות בסביבה, התנועה בכלל גדלה. להמתין לעזרה אי-אפשר יותר. החישו, ולא – נאחר את המועד. השיגו מיד את התקציב הדרוש ומהרו במשלוח האנשים החדשים אלינו."⁴⁴¹ בזמן המתוח והקשה בגליל העליון, התקיימו דיונים בוועד הפועל של ההנהגה הציונית בארץ בעד ונגד האחיזה בנקודות ההגנה בגליל העליון. היו דעות שדרשו בכל תוקף לסגת מהעמדות בגליל והכל על מנת לא לקפח חיים. והיו דעות שראו בנסיגה ככניעה שעלולה לסכן את הישוב החדש כולו, ובכך סוף למפעל הציוני בארץ. טרומפלדור כתב בשם וועד ההגנה שבראשותו מכתב קשה לוועד, שמבטא את כעסו על חוסר התמיכה והספק על אחיזתם בנקודות ההגנה בגליל, "שעת הניסיון הגיעה כמעט. מחר אולי תבוא בכל מוראה. יכול להיות, שברגע הנוכחי אורב לנו האויב מאחורי הבית. אולי מתחבאים הם בחשכת-הליל... ובעוד שעה, בעוד רגע, אולי תשמע ירייה... דור חדש, דור בני ארץ-ישראל, בני חורין, עומדים על הגבול, מוכנים להקריב את נפשם על שמירת הגבול הזה; ושם – בפנים המדינה, נושאים ונותנים בלי סוף, אם לאשר את התקציב או לדחותו, זאת אומרת: אם לעזור למגני-המולדת או לא. [...] כעת אנו דורשים שוב: החישו עזרה לתל-חי וכפר גלעדי! מצבן קשה יותר ממצבן של מטולה וחמרה. שם לא נפלו קרבנות אנשים וכאן מתנוססים כבר שני קברים (של אהרן שר ושניאור שפושניק, שנפלו קודם בשעת התנפלות על קבוצת תל-חי). 40 נפשות צעירות נתונות כאן בסכנה. האמנם ימשך עוד המשא-והמתן, היוסיפו לעמוד על המקח, והעזרה תאחר לבוא."⁴⁴²

מהדברים העולים בהחלט אפשר לראות שטרומפלדור וחבריו בכלל לא חשבו על לעזוב, הם הבינו שזה מובן מאליהם להגן על הישובים "ויהי מה..." בינתיים, טרומפלדור ועוד מספר ממשוחררי הגדוד העברי עלו ברגל אל מטולה. הם מצאו אותה שדודה ונשלטת על ידי כנופיות שודדים. בהנהגתו הצליחו יוצאי הגדוד לסלק את השודדים ולכבוש אותה מחדש. לאחר שהפקיד עליה שומרים, עשה סיבוב עם עוד מספר לוחמים בשאר נקודות ההגנה בגליל העליון, ולבסוף חזרו לחוות תל חי. מספר ימים לפני ההתמודדות האחרונה בתל חי, כתב במכתב האחרון בשם וועד ההגנה בראשותו, "באו אלינו איכרים ממטולה וסיפרו ששודדים לוקחים שם כל מה שאפשר, וגם פצעו את האיכר... [...] באו לבקש עזרה אצלנו. אנחנו עלינו אתמול בערב (אני וחמשה-עשר חברים). באנו למטולה עם חשכה. השודדים, שהיו במושבה, פגשונו ביריות. אולם ענינו חזרה וגרשנום. [...] סדרנו שמירה, אך זה עולה בקושי רב מפני מיעוט מספר האנשים. אנשים נחוצים מאוד. גם בשביל מטולה וגם בשביל שתי הקבוצות שלנו, מפני שאחדים מן החברים עיפים ודורשים שיתנו להם אפשרות ללכת דרומה. אתם מוכרחים לשלוח לנו, לא מאוחר מיום השישי, לכל הפחות 20 איש."⁴⁴³ זהו המכתב האחרון מתל חי. מכתב נוסף מועד ההגנה בראשות טרומפלדור לא הגיע. טרומפלדור ושבעת חבריו בתל חי נפלו חללים. בעדותו של ד"ר גרשון גורג' גריי שטיפל בטרומפלדור לפני מותו, אמר "את טרומפלדור בדקתי הראשון. הוא היה חלש מאוד, חיוור אך הכרתו אתו. הוא ביקש שיתקנו את התחבושת. היו לו שני פצעים גדולים בחלק העליון שבבטנו ופצע קטן בידו הימנית. חבשתי את פצעיו והרגעתי. כאשר שאלתי לשלומי ענה: 'אין דבר, טוב למות בעד המולדת'. [...] כעבור רגעם אחדים בחצי הדרך, בערך, מתל חי לכפר גלעדי, כאילו אחזתו עווית והוציא את נשמתו, אחרי אשר הסב את פניו אל פני האדמה..."⁴⁴⁴

⁴³⁹ ינואר 1920, עמ' 215.

⁴⁴⁰ בתל-חי, 4 לינואר 1920.

⁴⁴¹ 7-8 לפברואר 1920, עמ' 229-230.

⁴⁴² 9 בפברואר 1920, עמ' 231.

⁴⁴³ אדר תר"פ 1920, עמ' 232.

⁴⁴⁴ מן הימים האחרונים. (מפי הרופא החבר ד"ר ג. גרי), קונטרס, כ"ט, כ"ב באדר תר"ף (12 במרץ 1920), עמ' 6.

בין ליברליזם לאינטגרליות: הציונות של זאב ז'בוטינסקי (1880 – 1940)

"הנני מאמין בחופש הדיבור והארגון,

וכמעט בכל התנגשות בין ההכרה האינדיבידואלית

למשמעת הכפויה, הנני עומד לצידו של היחיד..."

זאב ז'בוטינסקי

זאב ז'בוטינסקי נולד בשנת 1880 באודסה, עיר אירופאית קלאסית הניחנת בקוסמופוליטיות וחירות, ביהודים משכילים וחופשיים, ובה גדל והתחנך. בשנת 1819 הפכה אודסה לעיר נמל חופשית, כעיר סחר חיו בה אוכלוסיות מגוונות של רוסים, אוקראינים, יהודים, יוונים וסוחרים שייצגו לאומים אירופיים רבים. האופי הקוסמופוליטי שלה תועד במכתביו של המשורר הרוסי הגדול פושקין, בהם כתב כי אודסה היא עיר שבה "אפשר להריח את אירופה. מדברים צרפתית ויש עיתונים ומגזינים אירופאים לקריאה." ז'בוטינסקי כתב בספרו האוטוביוגרפי על שנות ילדותו באודסה בשנות השמונים של המאה התשע-עשרה, "השלישי מהגורמים שחותרים על ילדותי היא אודסה. לא ראיתי עיר קלת-מזג כמוה... את מיטב ימי נעורי בלתי ברומא, גם בוניה גרתי בהיותי צעיר, ויכלתי להשוות את ה'אקלים' הרחבני בקנה-מדה שוה: אין כאודסה – כלומר אודסה של הדור ההוא – לרוך-העליונות ולשכרון הקליל המרחפים באויר, ללא צל ורמז של סכך נפשי או טראגיקה מוסרית... מאין ומאפס נוצרה העיר כמאה שנים לפני יום הולדתה, בתריסר לשונות פטפטו תושביה ואף אחת מהן לא ידעו על בוריה." ⁴⁴⁵ בשנת 1903 כשהוא בן עשרים ושלוש החל בפעילותו הציונית, לאחר שהספיק לראות עולם ולחיות זמן מה בברן שבשווייץ כעיתונאי וכסטודנט צעיר למשפטים ברומא. הוא העיד על עצמו שהיה בעל השקפת עולם ליברלית דמוקרטית וספג את השפעות הליברליזם המערב אירופאי של המאה התשע-עשרה ותמך בשיטה הפרלמנטארי, "אם יש לי מולדת רוחנית, הריהי איטליה [...] כל יחסי לבעיות הלאום, המדינה והחברה נתגבש בשנים ההן תחת השפעה איטלקית." כתב על השפעת שנים אלו בעיצוב השקפת עולמו והוסיף "גם לי שנאה עיוורת לרעיון, האומר ש'המדינה היא הכל'. [...] הנני מאמין רק בפרלמנטריזם 'מן האפנה הישנה', כל כמה שייראה לפעמים בלתי נוח או מחוסר אונים. הנני מאמין בחופש הדיבור והארגון, וכמעט בכל התנגשות בין ההכרה האינדיבידואלית למשמעת הכפויה, הנני עומד לצידו של היחיד." ⁴⁴⁶ בשנה זו הוא הגיע להתעניין יותר ויותר בציונות על רקע הפרעות בעיר קיימברידג' הוא הגיע לעיר כעיתונאי ושם תחת רושם הזוועות חל מפנה בחייו. הוא התוודע לראשי הציבור היהודי, וביניהם המשורר ביאליק, שהזדעזע עמוקות וכתב את שירו הנודע 'בעיר ההריגה'. ז'בוטינסקי לקח חלק ברעיון ההגנה העצמית והצטרף לקבוצת יהודים שכבר החלה לפעול. עד מהרה נעשה ראש הקבוצה והשקיע מאמצים באיסוף כספים, קניית נשק ובניסוח חומרי הסברה. ז'בוטינסקי תרגם לרוסית את השיר 'בעיר ההריגה' וכתב שאין להסתפק רק בהגנה עצמית, גאולת ישראל תבוא רק בדרך האקטיביזם, העם יחרוץ את גורלו ואין לסמוך על חסד לאומים, "אנו, הציונים", כתב באחד ממאמריו הציוניים הראשונים, "דוחים כל כניעה מעלינו וקוראים לעבודה הקשה של בניין. קוראים אנו את העם היהודי ליצירה היסטורית. בהצביענו מזרחה אין אנו אומרים לעם: קום ברח, שם במערה תסתתר מפני רודפיך; מצביעים אנו ואומרים: קדימה!" ⁴⁴⁷ הוא נכח באותה שנה בקונגרס הציוני ה-6 ושם הייתה פגישתו הראשונה והיחידה עם הרצל, שעליו כתב "הרצל עשה עלי רושם ענקי – המלה איננה גוזמא, אין תיאור אחר שיתאים: ענקי; ואני לא בנקל אשתחוה לאישיות – בכלל, מכל נסיונות חיי אינני זוכר אדם שעשה עלי רושם כזה כל שהוא, לא לפני הרצל ולא אחרי-כן; רק פה הרגשתי כי באמת לפני בחיר הגורל הנני עומד, נביא ומנהיג בחסד עליון, שאף לטעות ולתעות כדאי אחריו." ⁴⁴⁸

בשנת 1905 היה ממקימי "הליגה להשגת זכויות חוקיות ליהודי רוסיה" ועמד בראש הזרם הציוני של הארגון, יצא עם מצע ציוני לבחירות לדומה הראשונה, הבית התחתון בפרלמנט הרוסי הקיסרי, אך לא עלה בידיו להיכנס. באותה שנה גם פרסם את הספר 'החינוך העברי' ובו קרא להשלטת העברית בבתי הספר היהודיים. מאבקו למען העברית היה חלק טבעי מפעילותו הציונית. המאבק למען השפה העברית היה מאז לחלק טבעי בפעילותו הציונית. הוא היה בין מנהיגי הציונות שראו בשימוש בעברית מטרה עליונה. הוא סבר שכל ציר לקונגרס הציוני חייב לדעת עברית, ולא היה יכול לשאת את החרפה שהידיש היתה הלשון הרשמית של הקונגרס. הוא קרא להשלטת השפה העברית בתור שפת הוראה כללית בכל בתי הספר. לדעתו לא ניתן היה להקנות ערכים לאומיים באמצעות כלים זרים. רק בהשראת מושגים לאומיים ניתן יהיה להחדיר את תודעת העברית ללב היהודים. "השפה העברית", כתב, היא "שפתו הלאומית היחידה והנצחית של עם ישראל. בארץ ישראל עליה להיות לשפה היחידה השלטת בכל שטחי החיים של היהודים; בארצות הגלות היא צריכה להיות לפחות שפת הלימוד, מן גן הילדים ועד לבית הספר התיכון. בחינוכו של כל ילד יהודי עליה לשמש הראשית והיסוד לכול; וילד שאינו יודע עברית, אינו יהודי שלם. שפה לאומית היא השפה שנולדה יחד עם העם והיא מלווה אותו, בצורה זו או אחרת, בכל דרך חייו הארוכה: הלא זו היא השפה העברית." ונאה דרש נאה קיים. עם בנו ערי דיבר רק עברית ובצוואתו לאשתו יונה בימי מלחמת העולם הראשונה כתב "רצוני שערי ידע יפה עברית. בכל השאר איני נותן לך עצות." ⁴⁴⁹

⁴⁴⁵ זאב ז'בוטינסקי מתוך 'אוטוביוגרפיה – סיפור ימי', לקריאה בפרויקט בן יהודה לחצו כאן

⁴⁴⁶ "עגלת ה'כלי הזמר'", כרך "בדרך למדינה", עמ' 271.

⁴⁴⁷ בתוך 'אל שונאי ציון', כרך 'כתבים ציוניים ראשונים'.

⁴⁴⁸ הקונגרס, בתוך 'אוטוביוגרפיה', עמ' 50.

⁴⁴⁹ "מכתב-צוואה אל אשתו, בצאתו לחזית", 17.9.1918, כרך זכרונות בן-דורי, עמ' 14.

עם פרישת ז'בוטינסקי מההסתדרות הציונית בשנת 1923 לאחר שלא התקבלו הצעותיו לנקוט קו ברור ותקיף נגד המדיניות האנטי ציונית של ממשלת המנדט הבריטי בארץ ישראל, התחילה הדרך לייסודה של המפלגה הרוויזיוניסטית. ז'בוטינסקי התנגד נחרצות לקו הפייסני של חיים ויצמן יושב ראש ההסתדרות הציונית דאז. תמיכת ציבורים במחאתו של ז'בוטינסקי, במיוחד בקרב צעירים במדינות מרכז ומזרח אירופה, הביאו עם הזמן להתגבשות גופים שהיוו את התנועה הרוויזיוניסטית. בשנת 1923 פרש מהנהלה הציונית ושנתיים לאחר מכן ייסד עם שותפים את הצה"ר, הסתדרות הציונים הרוויזיוניסטים. עשור לאחר מכן פרשה סיעתו מההסתדרות הציונית והוקמה הצ"ח, ההסתדרות הציונית החדשה, בראשותו. במצע הצה"ר נכתב כי "מטרת הציונות היא הפיכתה של ארץ-ישראל לקהילה יהודית בחסותו של רוב יהודי מובטח. [...] לשם יצירת רוב עברי בארץ ישראל דרושים אמצעים מיוחדים למען הרחבת יכולת קליטתה הכלכלית של הארץ בשביל המתיישבים החדשים. זהו מושג הנכון של 'ציונות פוליטית'. אין אף אחד מאתנו מזלזל בערכה של העבודה המעשית הנעשית בארץ או של הקרנות הלאומיות שלנו. הציונות מורכבת - וככה תצטרך להישאר גם להבא - מ-90 אחוזים של 'כלכלה' ורק מ-10 אחוזים של 'פוליטיקה'. אולם עשרת האחוזים הללו הנם תנאי מוקדם להצלחתנו. ... יצירת הרוב הינה תפקיד ממלכתי; עלייה המונית זהו עניין ממלכתי. לשם הוצאתן לפועל דרושה עזרה אקטיבית שיטתית וחיונית מצד הממשלה." ⁴⁵⁰ ז'בוטינסקי ציין את ההכרח ליצור מדינה ריבונית שיש בה ערובה להמשך קיומו של עם ישראל. הוא ראה עצמו כנושא דגלה של הציונות ההרצליאנית, ששמה דגש על יצירת תנאים מדיניים נאותים כתנאי קודם לפעולה המתיישבותית ופסל את נוהג ברירת עולים, שהיתה מכוונת להבטחת דמות מסוימת של החברה הארץ-ישראלית, "לא נותרה לנו אלא דרך אחת, שהיא מציאותית וראויה למאמץ: עליית המונים מרוכזת לארץ... שוב תהיה לנו הציונות למה שהיתה בימי הרצל - לא רק תחייה לאומית, לא רק תנועה לפתרון בעיותיה הרוחניות של האומה, אלא גם רעיון הצלה אנושי להמוני אדם עצומים, רעיון כמעט משיחי במונח הפשוט ביותר של מילים אלה." ⁴⁵¹

בין לאומיות ליברלית ללאומיות אינטגרלית במשנת ז'בוטינסקי

ז'בוטינסקי ידוע כמייסד זרם פוליטי חדש בציונות ומייסדה של התנועה הרוויזיוניסטית שלימים הייתה לאחת משתי המפלגות הפוליטיות הגדולות בישראל. בכך נחשב בעיני רבים לאבי הימין הפוליטי הישראלי. בתוך מה שהיה קרוי עוד מראשית התגבשות מחנה הימין הישראלי 'המחנה הרוויזיוניסטי', היו שני מחנות בולטים שנאבקו על ציבונה של התנועה. המחנה הפוליטי הידוע בימינו כ'המחנה הלאומי' תמיד נקרע בין שתי גישות לאומיות, בין הגישה האינטגרלית לבין הליברלית. בעוד יש הרואים באבי המחנה הלאומי ז'בוטינסקי כליברל לאומי, היו שראו אותו כאינטגרל לאומי. אם כך, מה היה ז'בוטינסקי? האם היה מייסד של מחנה לאומי ליברלי? או אולי אבי הלאומיות האינטגרליות הישראליות? לשם בחינת הסוגיה הזו כדאי לעיין במספר כתבים מרכזיים אשר מעידים על אופי הציונות הז'בוטינסקאית.

ראשית לכל יש להבין את מושגי היסוד. הלאומיות האינטגרלית מציבה עצמה מעל כל הערכים ורואה באחדות הלאומית והציונות כערך עליון. על פי השקפת עולם זו, האזרחים חייבים לשרת את האינטרסים של המדינה ומטרותיה ולציית לה. הלאומיות האינטגרלית מציבה את הלאום במרכז. לעומתה, הלאומיות הליברלית היא לאומיות הרואה במדינה ובלאום כאמצעי לשמירה על זכויות הפרט והמדינה היא למעשה התאגדות של פרטים למען עתיד טוב יותר, הפרט הוא הניצב במרכז. הדעות לגבי השקפת עולמו הלאומית של ז'בוטינסקי חלוקות. יש הרואים בהשקפת עולמו הלאומית כנוטה יותר ללאומיות האינטגרלית הרואה באומה כערך עליון, ויש הרואים בה ליברלית הרואה ביחיד כערך עליון. ז'בוטינסקי מעיד עצמו כי כתב בעד שתי הגישות השונות לכאורה, "בראשית ברא אלוהים את היחיד; [...] לשם טובתם של היחידים נוצרה חברה, לא להפך; [...] יצביעו לי על הסתירה שבין ההשקפה הזאת ובין מהותה ותכנה של תעמולתי הלאומית; אחד מידידי, שקרא את כתב ידי זה, כבר הזכירני שגם פזמון אחר שמע מפיו: 'בראשית ברא אלקים את האומה'. - אין סתירה. את הפזמון השני לא ניסחתי בניגוד לאלה הטוענים כי 'בראשית' נבראה ה'אנושיות': אני מאמין אמונה שלמה, כי בהתחרות בין שתי אלה, האומה קודמת; וכמו כן קודם היחיד לאומה. וגם כי ישעבד אותו היחיד את כל חייו לשרות האומה - גם זאת איננה סתירה בעיני: כך רצה - רצון ולא חוב." ⁴⁵² בדבריו ניתן לראות גישה ליברלית, שכן האדם חופשי לבחור את דרכו שלו ללא כפייה מבחוץ, עוד נשוב לכך בהמשך. בתנועת ז'בוטינסקי היו חוגים רחבים, ביניהם גם ליברלים שסלדו מהקומוניזם והסוציאליזם, אחד הבולטים היה מאיר גרוסמן שהתפלג מתנועת ז'בוטינסקי והקים מפלגה עצמאית מתוקף הטענה כי ז'בוטינסקי נקט בשיטה לא ליברלית וטוטליטרית בהחלטתו לפרוש מההסתדרות הציונית. ז'בוטינסקי העיד על עצמו כי היה בעל השקפת עולם ליברלית דמוקרטית וספג את השפעות הליברליזם המערב אירופאי של המאה התשע-עשרה ותמך בשיטה הפרלמנטאריה הבריטית. הוא סלד מחיבור תנועתו לגישות פשיסטיות דיקטטוריות וגינה את לא אחת פולחן המנהיג באומרו כי "השיטה המדינית שהייתה לנו עד עתה, חיפוש ה'אישיות' - היא קודם כל שיטה בלתי מוסרית, כי היא עלולה תמיד להביא לידי מזמורי תשבחות מופרזים מצד אחד, ולידי ביקורת הדומה לגידוף מאידך גיסא." ⁴⁵³ אני מתעב ובו לכל תופעה, המזכירה את פולחן האישיות ולו ממרחקים. ⁴⁵⁴

ביישוב ומחוצה לו היו ניסיונות להדביק למפלגתו של ז'בוטינסקי תדמית פשיסטית באמצעות מוטיבים כמו 'חד-נס' ו'החלוצות החומות של בית"ר' ולאור הסלידה של התנועה מהסוציאליזם והקומוניזם (סלידה שהייתה משותפת לתנועות הפשיסטיות באירופה בימים ההם). יחס ז'בוטינסקי ותנועתו לגרמניה הנאצית התבטאה בחרם שיזמו עליה ובפעולת 'ברית הבריונים' של אב"א אחימאיר שהורידו את הדגל הנאצי מעל שגרירות גרמניה ביפו ובירושלים. לרוב, הניסיון לזהות את הציונות הרוויזיוניסטית עם התנועות הפשיסטיות האירופיות היה ניסיון תעמולתי במסגרת ההגמוניה על השלטון ביישוב הציוני בארץ ישראל ובהסתדרות הציונית, ז'בוטינסקי היה ער לכך וכתב כי "אני מבין שכמה מן

⁴⁵⁰ 'מה רוצים הציונים הרוויזיוניסטים?', 1926. כתבים, כרך 'בדרך למדינה', ע"ע 284 - 285.

⁴⁵¹ 'פטיציה בגולה, התנגדות בא"י', דברים בוועידה העולמית החמישית של ברית הצה"ר, 1932.

⁴⁵² 'סיפור ימ', אוטוביוגרפיה, עמ' 38.

⁴⁵³ 'עולמו של ז'בוטינסקי' (עורך: משה בלע), עמ' 310.

⁴⁵⁴ שם, עמ' 313.

היהודים המתנגדים לסוג הציונות שלי, טוענים כי הם חושדים בי שאני פרו פאשיסט. אני בדיוק ההפך מזה: אני שונא אינסטינקטיבית את ה'פוליצייתטאט' מכל סוג שהוא, אני ספקני לחלוטין לגבי ערכם של המשמעת, הכוח, ההענשה וכר',⁴⁵⁵

"בראשית ברא אלוהים את האומה" – אינטגרליות במשנת ז'בוטינסקי

ז'בוטינסקי, שנולד בשלהי המאה התשע-עשרה באודסה, העיד שבצעירותו השפיעה אווירתה הקוסמופוליטית אך עיצוב השקפתו הלאומית ציונית הושפעה יותר מכל מהלאומיות האיטלקית כאשר שהה באיטליה שלוש שנים בזמן לימודיו. הלאומיות האיטלקית על הפאתוס והרטוריקה והדמויות ההרואיות שלה כמו גריבאלדי, עיצבו את השקפתו הלאומית של ז'בוטינסקי בצעירותו. אמנם העיד על עצמו כי בצעירותו נטה לסוציאליזם אך לאחר הניסיון הבולשביקי האלים של מהפכת 1917 סלד ממנה. יש הטוענים כי אחת העדויות ללאומיות האינטגרלית בהשקפת עולמו באה לידי ביטוי במאמר שכתב בשנת 1910 'אדם לאדם זאב' - Homo Homini Lupus. במאמר ביקר בחריפות את הדמוקרטיה הליברלית שלהשקפתו כשלה בהתמודדותה עם שלוש בעיות מרכזיות, בעיית המיעוטים, בעיית הדעות הקדומות שגוברות על התבונה ובעיות חברתיות כלכליות. הוא מביא דוגמא למצבם של השחורים בארצות הברית ובין היתר כותב כי "הרפובליקה החופשית ביותר בעולם, ארץ שקיומה הפוליטי הוא פרי התקוממות, שרויים בה עשרת מיליונים אזרחים בחוסר זכויות מזעזע, רק על שום שצבע אחר לעורם."⁴⁵⁶ ז'בוטינסקי מוסיף במאמר דוגמאות למצבם העגום של היהודים ומיעוטים אחרים גם בארצות הנחשבות דמוקרטיות ובעלות חוקה המעניקה זכויות למיעוטים בשטחה, "מרחוק נראית הארץ הייעודה יפה יותר משהיא באמת. אנו, אשר לא רק אין לנו חוקה דמוקרטית, אלא בכלל אין לנו שום חוקה, - בדרך הטבע נוטים אנו להאמין שהדמוקרטיזציה של משטר המדינה הריהי סם מרפא לרעות חברתיות רבות. לפנים היו בני אדם טפשים עוד יותר, וסברו שהחופש מרפא - אפילו את העוני [...]. רצוני לומר: האמונה, שהמשפטים הקדומים הגזעיים, הלאומיים או הדתיים, נתמכים אך ורק על ידי האבסולוטיזם, ואילו הדמוקרטיה אינה יודעת אותם ובוחרת בהם [...]. כי אכן כזב הוא, שחצני ומשווע. הדמוקרטיה כשלעצמה - דבר מצוין, כולנו רוצים בה ושואפים אליה; אולם אסור לנהוג בצביעות ולהבטיח מה שלא יבוא. המשפטים הקדומים הגזעיים מושרשים בעיקרם בהמוני העם דווקא. מתן האפשרות להמונים אלו לנטול חלק בשלטון רחוק הוא מלשפר בכל עת את מצבם של העמים המדוכאים.⁴⁵⁷ מסקנתו במאמר זה עגומה ביותר, כאשר הוא טוען כי "השאלה הכושית בצפון אמריקה מדגמת את התמונה העגומה הדגמה בולטת. כאן, על פני הרקע של דמוקרטיות כמעט אידיאלית, של חופש מלא, של ממשל עצמי נרחב, - פועלת השנאה הגזעית בצורות מתועבות ביותר, מן הסוג הבלתי מהול והצרופן ביותר. [...] כאן לפנינו אנטיפאטיה של גזע כלפי גזע, אנטיפאטיה פשוטה, מוצגת במערומיה, ללא חיפוי כל שהוא, ללא שום עילה או אמתלה, סתם ככה. [...] ודבר זה מקומו בחפשיית שבארצות, שכמעט כל תושביה יודעים קרוא וכתוב [...] ארץ ששם לא המשטרה ולא בתי המשפט אינם חוששים לשום לחץ מלמעלה. בארץ כזו ובסביבה כזו, לא פעם ולא פעמיים, אלא מדי שנה בשנה, לובשת השנאה הגזעית צורות המתחרות לא רק בשחיטה בקישינוב, או בבאקו, אלא אף במעללי הקורדים במחוזות הארמנים בתורכיה. כנראה, לא ההצבעה הכללית ולא חובת הלימוד הכללית אין בהן כדי לרפא מחלה זו."⁴⁵⁸ בסיכומם של דברים, טען כי לא חוקים ולא תקנות ואפילו לא חינוך יכולים לשנות מצב זה אלא מאבק מתמיד על הזכויות, כיוון שהצדק הוא מנת חלקו של מי שנלחם עליו, כלשונו, בעולם בו אדם לאדם הוא זאב, "חכם היה הפילוסוף שאמר: homo homini lupus רע מן הזאב אנוש לאנוש, ועוד ימים רבים לא נוכל לתקן זאת, לא על ידי רפורמה בסדרי המדינה, ולא בעזרת התרבות, ואף לקח החיים המר לא יועיל. אויל האיש המאמין לשכנו, ויהא השכן טוב לב וחביב ביותר. אויל האיש הסומך על הצדק: אין הצדק קיים אלא בשביל מי שעומדים לו אגרופו ועקשנותו להפכו למנת חלקו. כאשר מוכיחים אותי על שאני מטיף להתבדלות, לאי אמון ולשאר דברים שהם קשים לאניני הדעת, יש ואחפוץ להשיב: אני מודה באשמתי. אני מטיף לכל אלה ואוסיף להטיף; כי ההתבדלות, אי האמון, עמידת 'שמו' בכל עת, מקל חובלים ביד בכל עת, - הנה האמצעי היחידי להחזיק מעמד כלשהו בהתנצות-זאבים זו."⁴⁵⁹ יש הטוענים כי בביקורתו על הדמוקרטיה הליברלית וחוסר יכולה להתמודד עם הדעות הקדומות ובעיות המיעוטים, מוכיח ז'בוטינסקי את נטייתו לשיטה האינטגרלית והעדפתה על הליברלית. אולם יש גם הטוענים כי למרות ביקורת זו אין הוא מערער את ראייתו בדמוקרטיה הליברלית כמשטר הטוב ביותר האפשרי. בין היתר, ניתן לראות כי אינו מאמין שההשכלה בלבד תוכל למגר את הדעות הקדומות ולהביא לסובלנות בענייני הגזע והלאום.

פן נוסף המצביע על הלאומיות האינטגרלית של ז'בוטינסקי הוא רעיון החד-נס (המוניזם), רעיון המדגיש את אחדותה הפנימית של האומה וההגמוניות שלה על פני גורמים אינדיבידואלים ומעמדיים. העיקרון הבסיסי העומד בייסוד רעיון המוניזם הוא ההתנגדות לכל רעיון או אידיאה הסותרת את האידיאל הציוני וזאת מתוך חשיבה שיש להתרכז רק ברעיון אחד, הרעיון הציוני, כדי להשיג את המטרה שהיא מדינה יהודית בארץ ישראל, "בו ברגע שאחד הרעיונות מתחיל להיות אבן נגף (ואפילו באופן בלתי ישיר!) על דרך הקמתה של מדינת היהודים, עלינו להקריבו בלי רחמים לטובת האידיאל היחידי, כי אידיאות אפשר שתהיינה לנו הרבה, וכולן יכולים אנו להתייחס בהוקרה הגדולה ביותר; מה שאין כן האידיאל, הוא יכול להיות רק אחד, ועל כל אידיאה אחרת לכוף את ראשה לפניו, ואסור ולא ייתכן, כי יהיה לנו 'אידיאל' שני על פניו. 'שני אידיאלים' הרי זה אבסורד ממש כ'שני אלוהים'. לעבוד אפשר רק לאל אחד ולא אידיאל אחד; וכל השאר, עד כמה שלא ישא חן בעינינו, הנהו ותמיד יהיה דבר צדדי ועלינו להקריבו ללא היסוס, אם נשקפת ממנו סכנה לענייננו. פירושה דור אשר הקדיש את חייו רק לאידיאל האחד הזה של יצירת מדינת היהודים ואין הוא יודע אידיאלים אחרים על פניו."⁴⁶⁰ המשמעות של חד-נס הוא דגל אחד, דגל כחול לבן שהוא הדגל הציוני. בניגוד לתנועת

⁴⁵⁵ שם, עמ' 275.

⁴⁵⁶ "Homo Homini Lupus", כרך "אומה וחברה", עמ' 256.

⁴⁵⁷ שם, עמ' 259.

⁴⁵⁸ שם, עמ' 260.

⁴⁵⁹ שם, עמ' 265.

⁴⁶⁰ "רעיון בית"ר", כרך "בדרך למדינה", ע"ע 312 - 313.

הפועלים הציונית שהחזיקה בנוסף גם את הדגל האדום הסוציאליסטי. ז'בוטינסקי סלד משילוב זה וקרא לו שעטנז אידיאולוגי שמעכב את המטרה הציונית. לטענתו יש לרכז את כל כוחות האומה ברעיון הציוני ורק לאחר שתושג המדינה היהודית היא תהיה פתוחה לרעיונות ואידיאלים חברתיים שונים, "זהו העקרון היסודי המבדיל בין בית"ר ובין יתר תנועות הנוער הציוניות. לגבי דידן אופייני הוא דווקא האיחוד בנשמתן של 'שני אידיאלים' גם יחד – גם ציונות וגם, למשל, סוציאליזם – ועבודה לשניהם כאחת. [...] 'שני אידיאלים' אי אפשר להם להתקיים בצוותא חדא, וסופו של האחד או השני לוותר ולהעלם. הנה לתערוכת של אידיאלים שונים [...] אנו קוראים במבטא התנ"כי 'שעטנז'. [...] לפני הכל צריך העם היהודי להקים את מדינתו.⁴⁶¹ רעיון המוניזם מבטא את יכולת האומה, שהיא אוסף של יחידים, לפעול יחד כגוש מלוכד במשמעת ובציות. ז'בוטינסקי מכוון למשמעת וציות מרצון ולא מכפייה, כלומר בחירת היחיד להיות חלק מהאומה ולפעול יחד בציות למען מטרותיה. באלמנט הבחירה ניתן דווקא לראות את הפן הליברלי אך ניתן גם להסיק שעצם הצבת מטרות האומה במרכז היא ביטוי לאינטגרליות ולא ליברליות.

היבט אחר בהשקפה הלאומית של ז'בוטינסקי הייתה דעתו לגבי המונח 'גזע'. ז'בוטינסקי טען כי יש הבדלים בין גזעים והגזע הוא המרכיב המהותי של הלאום מעבר לקריטריונים האחרים כמו שטח, שפה, היסטוריה ותרבות משותפת. עליונותו של גזע מתבטאת ביכולתו לשמור על יחודו ותרבותו מפני השפעות זרות. אולם הוא הדגיש כי ביסודו של דבר כל העמים שווים בערכם, ופסל על הסף את התיאוריה של גזעים טהורים או גזעים הנעלים על אחרים, "כמעט כל לאום יש לו 'מתכון גזעי' מיוחד, המשותף לכל יחיד ויחיד שבתוכו; מבחינה זו [...] הלאום והגזע כמעט חופפים זה על זה.⁴⁶² אין בכלל גזעים עלילים ונחותים. לכל גזע תכונות משלו, פרצוף משלו, צירוף כשרונות משלו; אולם מבטחני, כי אילו אפשר היה למצוא קנה מידה מוחלט להעריך בדייקנות את הסגולות המיוחדות הטבועות בכל גזע, כי אז היה מתברר בדרך כלל, שהגזעים כולם שווים בערכם בקירוב.⁴⁶³

"בראשית ברא אלוהים את היחיד" – ליברליות במשנת ז'בוטינסקי

יש הרואים בהשקפת עולמו הלאומית של ז'בוטינסקי כליברלית דווקא, כיוון שהוא עצמו ביטא את סלידתו מטוטאליטריות ואת תמיכתו בדמוקרטיה והליברליזם, "גם לי שנאה עיוורת לרעיון, האומר ש'המדינה היא הכל'. [...] הנני מאמין רק בפרלמנטריזם 'מן האפנה הישנה', כל כמה שייראה לפעמים בלתי נוח או מחוסר אונים. הנני מאמין בחופש הדיבור והארגון, וכמעט בכל התנגשות בין ההכרה האינדיבידואלית למשמעת הכפויה, הנני עומד לצידו של היחיד.⁴⁶⁴ הדרך היחידה ליצירת הנהגה, היא המצווה הנאה והישנה של זכות בחירה כללית וישירה.⁴⁶⁵ בכתביו נראה בהחלט כי העמיד את הפרט במרכז ותפס את הלאום כמכשיר הכרחי באמצעותו יכול הפרט ליצור ולבטא את עצמו, "לו ברכני יוצרי בחכמה ודעת מספקות לניסוח שיטה פילוסופית, הייתי מייסד ובונה את כל שיטתי: 'בראשית ברא אלוהים את היחיד; כל יחיד הוא מלך השווה לרעהו – והרע 'מלך' גם הוא; טוב שיחטא היחיד כלפי הציבור משתחטא החברה ליחיד; לשם טובתם של היחידים נוצרה חברה, לא להפך; והקץ שבעתיד, חזון ימות המשיח – הוא גן עדן של היחיד, ממלכת אנארכיה מזהירה, משחק הנפתולים בין כוחות אישיים ללא חוק ולאין גבול – וה'חברה' אין לה תפקיד אלא לעזור את הנופל, לנחמו ולהקימו ולתת לו את האפשרות כי שוב ישוב לאותו משחק הנפתולים. [...] עלי להודות כי זוהי אמונתי גם עד עתה."⁴⁶⁶ הלאומיות הליברלית של ז'בוטינסקי מתבטאת גם בהשקפתו החברתית, שלאור האירועים הציבוריים בישראל בשנים האחרונות, היא מצוטטת לא מעט על ידי גורמים שונים, והיא השקפת חמשת המ"מים, "אני מצייר לעצמי, שהדבר, שאנו מכנים אותו בשם 'הצרכים האלמנטאריים' של אדם רגיל – אותו הדבר, שהיום הוא צריך להילחם עליו ולבקש פרנסה ולהרעיש עולמות, כשאנו מוצא פרנסה זו, - כולל חמש דברים: אוכל, דירה, בגדים, האפשרות לחנך את הילדים והאפשרות להתרפא במקרה של מחלה. בעברית אפשר לסמן דבר זה בקיצור: מזון – מעון – מלבוש – מורה – מרפא: 'חמש פעמים מ'. ביחס לכל אחד מן הצרכים הללו קיים בכל מדינה ובכל תקופה מושג ידוע על מינימום מספיק. וחובתה של המדינה, על פי 'תרופתי', צרכיה להיות: כל אדם, שמודיע, שהוא דורש את 'חמש המימין', צריך לקבל אותן. זהו הראשון משני החוקים 'שלי'. מכאן יש להסיק, שבידי המדינה צריכה להיות תמיד האפשרות לספק את 'חמש המימין' לכל אותם האזרחים, שידרשו אותן."⁴⁶⁷ בכך טען כי המדינה היא מכשיר "לשמירה על זכויות הפרט והמדינה היא למעשה התאגדות של פרטים למען עתיד טוב יותר". ז'בוטינסקי מבטא בחלק ממאמריו את הדפוס המוכר של המאה התשע-עשרה המעוגן באמונה שברגע שישוחרר האדם מכבלי השלטון העריץ והעוני, תובנתו תבנה עולם חדש. הוא האמין ברעיון כי יש לשחרר את בני האדם ולאפשר להם לממש את הפוטנציאל התבוני שלהם כל אחד בדרכו וכך תהא החברה לפלורליסטית יותר, "אני חש כי זמנו [של הליברליזם] הולך ובא: אני סבור, כי בעוד חמש שנים בערך יתמכו בו המוני נוער נלהב, ועל סיסמותיו יחזרו בכל רחבי תבל באותה היסטוריה, שעשו כן לגבי הקומוניזם לפני חמש שנים, ולגבי הפשיזם היום; אלא שההשפעה תהיה עמוקה יותר, מכיוון שהליברליזם מושרש בטבע האדם, שלא כאותן דתות הקסרקטין."⁴⁶⁸ ז'בוטינסקי תמך בהנחה הלאומית שהאומה היא המבנה הרצוי לאדם לשם הגשמתו העצמית, וראה בה גוף טבעי אליו משתייך הפרט, כמו שכל אדם נולד לאם ואב כך הוא נולד לעמו, ורק במסגרתו, בהקשר הרחב והלאומי והזיקה של האדם לתרבותו הייחודית, יכולה להיווצר המסגרת לביטוי עצמי בתוך זו הקולקטיבית מבלי שהאחת תגרע מהאחרת או תכפה האחת על השנייה.

⁴⁶¹ שם, ע"ע 312 – 314.

⁴⁶² 'גזע', כרך "אומה וחברה", עמ' 126.

⁴⁶³ 'חילופי מחמאות', כרך "אומה וחברה", עמ' 147.

⁴⁶⁴ 'עגלת ה'כלי הזמר'', כרך "בדרך למדינה", עמ' 271.

⁴⁶⁵ עולמו של ז'בוטינסקי, עמ' 161.

⁴⁶⁶ 'סיפור ימי', "אוטוביוגרפיה", עמ' 38.

⁴⁶⁷ 'הגאולה הסוציאליטית', כרך "רשימות", ע"ע 297 – 298.

⁴⁶⁸ 'עולמו של ז'בוטינסקי', עמ' 275.

עיונים נוספים

עקרונות יסוד וסוגיות ברעיון הציוני

אנטומיה של מרד

שלילת הגלות בראי ההגות הציונית

"יפה בסן פרנסיסקו על המים,
אז איך זה שאני מרגיש רחוק

~אריק איינשטיין

"שלילת הגלות היא יסודה הראשון של האידיאולוגיה הציונית", כתב בניציון דינור, שר החינוך השלישי של ישראל על נושא טעון רגשית וגדוש משמעויות ומוטיבים. ואכן, מדובר בנושא מרכזי בהגות הציונית מימי חיבת ציון ולאחר מכן הרצל ועד ימינו. סבכי הפרשנויות השונות שהקנו האינטלקטואלים הציוניים למונח שהיה לאחד מעקרונות היסוד במחשבה הציונית לא מקלים על ניתוחו של ערך זה; ממשבר אוגנדה והטריטוריאליזם ועד "חסלו את הגולה ולא היא תחסל אתכם" של ז'בוטינסקי. שלילת הגלות עוברת אפוא כחוט השני בכל כתבי הציונות ואף באלו של מתנגדיה. כדי להבין ערך זה וביטוייו המגוונים במחשבה הציונית, עלינו לסקור את כתביהם של ראשוני הציונות ומתווי זרמיה המרכזיים ולבחון את תפישתם את ערך שלילת הגלות והמשקל שייחסו לו במחשבתם. אלו יאפשרו לנסות להבין קמעה כיצד הגענו היום ולנסות להתחיל לענות על השאלה – האם לערך זה יש מקום במחשבה הציונית של דורנו או שמא פס מהעולם? את עקרון שלילת הגלות ניתן לחלק, כמו ההגות הציונית בכללותה, לשני ממדים – הממד החיצוני והממד הפנימי. הוויכוח המתמיד במחשבה הציונית, שנולדה כענף מודרני של מחשבת ישראל, התקיים תמיד בין המישורים הפנים-יהודיים לבין האינטראקציה החיצונית עם הפילוסופיה הכללית שסבבה אותה, ומתוך דיאלקטיקה מתמדת זו נולדה והתפתחה.

בעיית היהודים או בעיית היהדות? – הרצל מול אחד העם

שלילת הגלות בראשית התקופה הציונית מתבטאת בכתבי הוגים כפינסקר והרצל, שראו את הגלות כמסוכנת, מאחר שזיהו כי האנטישמיות האלימה בתקופת הלאומיות האירופית המתעוררת יוצרת איום קיומי של ממש על היהודים היושבים בתוך עמים השואפים להקיא מקרבם כל גורם זר (כמובן, נטייה זו לא התקיימה במידה זהה בקרב כל עמי אירופה). כך נולד החיבור "אוטואמנציפציה" של פינסקר, שהתפרסם לאחר 'הפרעות בנגב' ב-1881. פינסקר, כמו אחרים ממשכילי רוסיה, ביניהם הסופר פרץ סמולנסקי, הגיע לתובנה שניסיונות השתלבותם הציבורית והכלכלית של היהודים בחברה המודרנית ורגשי הלאומיות הגואים בקרב עמי אירופה מעוררים, בהתקלם אלו באלו, שנאה אוטומטית הניזונה מאנטישמיות קלאסית ומודרנית כאחד, ודוחה את היהודים ואינה מניחה להם להשתלב כשווי זכויות. מאורעות התקופה האנטישמיים, ביניהם פוגרומים עקובים מדם, ניפצו את בועת המשכילים, לפחות אלו שהיו מוכנים לפקוח עיניהם, ופינסקר בפרסומו הביא את העובדות כהווייתן: "בחי הנפש של העמים אנו מוצאים אפוא יסודו של רגש האיבה אל האומה היהודית. ואולם עלינו לשים לב גם ליסודות אחרים לא נפלים מזה בערכם, הגורמים אף הם לכך, שלא תוכל האומה היהודית להתמזג באומות האחרות או להגיע לידי שווי גמור במעמדה ביניהן", הוא כותב ומגיע לפתרון הציוני, "מהתולדות האלה היא קודם כל אותה ההכרה המתפשטת יותר ויותר, שבשום מקום אין אנו בביתנו ושסוף סוף צריך שיהיה לנו איזה מקום מיוחד לעצמנו, אם לא ארץ-אבות שלנו". גם הרצל היה שותף לדעת פינסקר, בהבינו שהפתרון לבעייתו של העם היהודי אינו טמון בשווי הזכויות, שכן עצם האמנציפציה לא רק שאינה הפתרון אלא היא חלק מהבעיה. כך, הוא כותב כי "בארצות, שהן ראשונות לאנטישמיות, הנה היא תוצאה משחרור היהודים. בעת שהכירו עמי-התרבות את האכזריות שבחוקים המבדילים, וישחררו אותנו, כבר אָחַרָה האמנציפציה לבא". במקום אחר כתב ש"הגיטו קיים עדיין בכל מקום, כל כמה שתהיינה חומותיו בלתי נראות לעין. הגיטו מתבטא בחשדנותם של הגויים". "הרצל, פינסקר ואחרים שהצטרפו לתנועה הלאומית המתעוררת מייצגים את הבשלת התפיסה המכירה בכישלון הנוסחה המציבה את האמנציפציה כפתרון לבעיית היהודים.

הוגה ציוני בולט אחר באותה העת, אחד העם, יריבם של הרצל והציונות המדינית, שלל את הגלות לא רק בשל הסכנה הנובעת ממנה ליהודים, כי אם גם ובעיקר בשל הסכנה הנובעת ממנה ליהדות. בניגוד לאנשי הציונות המדינית, את אחד העם הטריד יותר הממד הפנימי, במובן של תרבות וזהות, מזה החיצוני, הקשור בנסיבות הקיום הפיזי, הפוליטי והחברתי-כלכלי. אמנם העם בגלות נמצא בסכנה קיומית, אך היא אינה רק חיצונית – אנטישמיות ורדיפות – אלא גם פנימית – האמנציפציה, השתלבות היהודים ותהליכי החילון והמודרניזציה מביאים את היהודים להתבוללות בקרב העמים ובהכרח ל'שמד'. אחד העם חילק את ההגדרה של 'שלילת הגלות', במאמר מ-1909 שכותרתו כשם ערך יסוד זה, לשניים: שלילה סובייקטיבית מול שלילה אובייקטיבית. לדבריו, "כשאנו מדברים אפוא על 'שלילת הגלות', צריך לזכור קודם כל, שבמובן סובייקטיבי כל ישראל הם 'משוללי הגלות'; כולם מכירים ברוע המצב של 'כבשה בין הזאבים' וכולם היו רוצים בכטול המצב הזה, אלו היה הדבר אפשרי. ובכן, 'שלילת הגלות', שהיתה ל'מלה' בפי הכתות המתנגדות זו לזו, פירושה בהכרח – שלילה אובייקטיבית, זו שכופרת באפשרות קיומנו הלאומי בגולה ובדורות הבאים, אחר שנהרסה ה'חומה' הרוחנית, שהיתה למחסה לאבותינו בדורות שעברו, ואין לנו מפלט עוד מזרם הקולטורות הנכריות אשר מסביב לנו, זרם השוטף את תכונותינו הלאומיות וכולע את קניינינו הלאומיים ומקרב ככה לאט לאט את קץ קיומנו בתור עם." את המאמר על שלילת הגלות כתב אחד העם מתוך ויכוח עם חברו שמעון דובנוב, ממנהיגי התנועה האוטונומיסטית, אשר טען שהציונות אינה יכולה לפתור את המצוקות היהודיות באופן יסודי, מכיוון שרוב היהודים ימשיכו לחיות בתפוצות. עם הערכה זו הסכים אחד העם, אולם בניגוד לדובנוב הוא סבר כי "בהיותה (של תנועת חיבת ציון, ק.ד.) חושבת את הגלות לחזיון מתמיד, שאין

בידינו לבטלו, היא דורשת לתת חזוק ותוקף לחיינו הלאומיים בגלות, אלא שרואה היא את הדרך היחידה לזה בכריאת מרכז קבוע ללאומיותנו במקום חיותה הטבעית. הגולה תוסיף להתקיים אך היא זקוקה למרכז שיוביל אותה, וזה יכול להיות רק בארץ ישראל, מקומו הטבעי של העם. דובנוב הסכים עמו באשר לחשיבות הזהות והתרבות הלאומית ככלי לקיום לאומי התופס את מקום הדת, האמונה המסורתית וההלכה, אך חלק עליו באשר לחיוניות המרכז הרוחני בארץ ישראל. אחד העם לא נשאר חייב, ובמאמרו 'שלש מדרגות' השיב ש"זכות לאומית אחת יש, שהיא תוכל להספיק לנו צרכי חיינו הלאומיים ושבלעדיה לא נגיע לעולם לתכלית חפצנו שגם אנחנו נהיה הרוב, בארץ אחת תחת השמים, ארץ אשר זכותנו ההיסטורית בה אינה מוטלת בספק ואינה צריכה לראיות רחוקות, ואשר בתוך ארצה ההיסטורית תפתחו חיינו הלאומיים באמת לפי רוחנו ואז תהיה תקוה גם לשאר בני העם, המזורים בארצות, כי המרכז הלאומי הזה ישפיע מרוחו עליהם ויתן בהם כוח לחיות בחייו". אחד העם אפוא שולל ומחייב, שולל את הגלות סובייקטיבית ואובייקטיבית כאחד כפי שראינו, ומחייב את הגלות במובן של הכרה בהיותה מציאות בלתי נמנעת ויתור על היומרה לשים לה קץ בעתיד הנראה לעין, ו'הסתפקות' בחזון בו קהילות הגולה מושפעות מאורו של המרכז התרבותי היושב בארץ ישראל, ומספק מעין הנהגה רוחנית המובילה את תפוצות העם.

האם עלינו להיות אנו ללא-אנו? – גורדון מתעמת עם ברנר

בחינה נוספת של שלילת הגלות מתוך הממד הפנימי של הציונות, שמצאה ביטוי בוויכוח המתלהט בין שתי דמויות בולטות בציונות החלוצית הארצישראלית בראשית המאה ה-20, א.ד. גורדון וי.ח. ברנר. כרבים מבני דורו גם ברנר הגיע לציונות מתוך חיפוש אישי אחר דרך חיים שונה מזו שהכיר בילדותו. כילד למד ב'חדר'; אביו קיווה שבזכות כישורונותיו יהפוך לרב מפורסם ובכך יחליף את משפחתו ממצוקתה הכלכלית. אך ברנר סלד מלימודיו בשיבות ונעשה חשדן כלפי הדת והאמונה הדתית. בעיניו היו היהודים שסביבו צבועים, מתחסדים שמצד אחד מדמים עצמם כקדושים מעונים אך מנגד, כאביו, רואים בדת אמצעי לעלות לגדולה ולצאת מהמצוקה הכלכלית. "היהודים אינם עם רליגיוזי", כתב, "כי אם אנשים המחזיקים בדת, רבים מתוך צביעות ושפלות הנפש, כדי שהדת תחזיק אותם, וכדרך כלל – מצוות אנשים מלומדה!" מחד סלד ברנר לגמרי מהתבוללות, שניכרו בה ביזוי עצמי והתבטלות בפני אחרים, ומאידך לא יכול היה להמשיך לרמות עצמו כשבכל הכרתו סלד מההוויה הדתית שבעיניו היתה הוויה תלושה מהחיים. בזו ראה נבלה ובזו טרפה. אך אם לא הדת ולא ההתבוללות הן הפתרון, האם ישנה דרך קיום נוספת הפתוחה בפני העם היהודי? זוהי שאלתו הגדולה. "צעירי ישראל אלה אומרים: שאלתנו אנו, שאלתנו-צעקתנו היא: מה לעשות לנו, היהודים? כיצד לחיות?" ברנר מזהה אפוא את שלילת הגלות עם שלילת היהדות במובנה הדתי.

א.ד. גורדון, שכתב לברנר "יש שנדמה לי, כי על פי שורש נשמתך או על פי שאיפת נשמתך לעומק אין לי אולי בין כל מכירי אדם קרוב לי ממך; אולם על פי אופן מחשבתך, אין לי אולי רחוק ממך", היה מצוי בפולמוס חריף עמו לגבי היהדות ויחס הדור הצעיר אליה, ובכלל זאת אף מגמות אנטי-דתיות שהופיעו בקרב החלוצים. כך כתב גורדון בנימת התרסה כנגד מתקפתו של ברנר על הדת היהודית: "אני מבקש דור צעיר חי, חי את עצמו ויודע לחיות את עצמו, את עצמותו המיוחדת, הטבעית. ואני מוצא דור מתבטל, שאינו יודע לכבד את עצמו, שאינו יודע את ערך עצמותו המיוחדת, הטבעית, משום שאינו יודע לחיות את עצמו מתוך עצמותו הטבעית." לעומת שוללי הגלות מקרב הציונות המדינית, הממקדים את ביקורתם ביחס הגויים ליהודים, מפנים ברנר וגורדון את הביקורת פנימה, ליהודים עצמם, ומוצאים ליקויים מוסריים בחיי הגלות כמו תלותיות, פסיביות, פרנסות אויר ופחדנות. זה המשותף בין גורדון וברנר, אך המחלוקת העמוקה ביניהם מתגלה ביחסי הסיבה והתוצאה ההפוכים שהם מציירים. ברנר סבור שהדת והמסורת היהודית עיצבו אופי לאומי שיצר את ההוויה הגלותית הפסולה, כלומר 'היהדות' היא שורש וסיבת הגלות. גורדון לעומתו סבור שהגלות נכפתה על העם שלא באשמתו, חנקה אותו, החלישה ועוותה את חיו, אבל אין בחיי הגלות כדי ללמד על מהות היהדות. הגלותיות אינה זהה עם היהדות, ואין לשלול את שתייהן יחד כפי שעושה לדעתו ברנר. גורדון טוען שהיהדות תוכל לחזור לעצמה ולשגשג בארץ ישראל, וכותב "והיה כי תעזוב פְּלָה את החיים ההם, אשר יצרו אחרים, כאשר עזבת את ארצם ובאת לברוא לך פה חיים חדשים, חיים שלך – ושבה הגחלת וחיתה, ושבה והיתה לשלהבתיה, ושבת אתה וחייית, ושבו עִמְךָ וארצך וחיו." המחלוקת בין ברנר לגורדון על משמעות 'שלילת הגלות' הגיעה לשיא במאמרו של ברנר "הערכת עצמנו בשלושת הכרכים" שבו, תוך ביקורת עצמית חריפה, כתב על דמותם של היהודים בסיפורי מנדלי מוכר ספרים. בדבריו הקשים הוא קוטל את היהדות הגלותית ואופייה, אותם הוא מוצא בזויים, פסולים ולא מוסריים, וטוען כי "עם אשר אין כוחו כלום לעזור לעצמו, לדחוף בעצמו במקום שצריך דחיפה. בכל הוא צריך לאחרים, בכל הוא סומך על אחרים, וכל שאיפתו שיתנו לו אחרים לישב בשלווה, ועם שכזה לא ישנאו? ולעם שכזה לא יכוזו? עד מתי לא נדע את חשבון עולמנו ברור? מה תתן לנו ומה תוסיף לנו ההונאה העצמית? נדע, לכל הפחות, מה חדלים אנו!" הוא אינו מסתפק בכך אלא מוסיף: "אנו, מלבד שאי המוסריות שלנו עלולה לחתור, סוף סוף, חתירה אחרונה מתחת לכל קיימנו, התלוי בנס ובאוויר, הרי אנו טפילים ובלתי חשובים ואי מוסריים בעל כרחנו, אפילו כשאנו עולים לגדרום על מלחמת הישר והמוסר, מפני שכח אין לנו, מפני שייסוד חיינו אינו בידינו, מפני שהקללה עלינו ועל זרענו, מפני שבעיקר אנו תלויים באחרים!" לפי מחשבתו הציונית של ברנר, היציאה מהתודעה הגלותית והדרך ליצירה מקורית עוברת דרך שלושה שלבים. השלב הראשון הוא הערכה עצמית נוקבת של המציאות האישית והלאומית. לאחר מכן יש להגיע למסקנות נחרצות, ובכך לניפוץ האשליות ומציאת הדרך לשינוי אורחות חיינו מן היסוד. ולבסוף, יגיע תור המעבר האקטיבי מקיום מעוות הנשען על תקוות שווא להוויה קיימת של עם חי הנוטל אחריות מעשית על גורלו. פתרונו לבעיית הגלות הוא פתרונו של הציונות החלוצית המגשימה בארץ ישראל השואפת לתקן את אורחות חיי העם, "מושבי פועלים – זוהי הריבולוציה שלנו. האחת והיחידה..." גורדון, שסלד בלשון המעטה מדבריו של ברנר, השיב במאמר תגובה, "הערכת עצמנו", בו יצא נגד האשמותיו הקשות של בן שיחו, הצביע על מה שראה כחוסר הוגנות בביקורתו וכתב: "אני לא אבוא לרדן בשאלה: אם אנחנו גרועים מאחרים או טובים מאחרים, אם אנחנו הרשעים והם הצדיקים או להפך. אין לי עסק באחרים, בערכם של אחרים, בערך קניניהם של אחרים, בכלל אין לי צורך לבטל את אחרים,

בשביל שלא לבטל את עצמנו, בשביל שלא להתבטל בפניהם, כשם שאין לי צורך באורם של אחרים בשביל לראות את נגענינו. " והוא ממשיך וטוען כי "הגלות החשיכה את מאורנו וכמעט שכיבתה אותה כלָה. היא הדביקה בנו נגעים נוראים בעמקם ובכיפורם, וביניהם היותר קשה והיותר מכוער – הפרזיטיות." הפתרון לשיטתו הוא החזרה ל"ארץ אבות ואל הטבע. שם נשוב לתחיה. חיי טבע ועבודה וחופש ירפאו את נגענינו ויעירו את כוחותינו הנרדמים מתרדמתם." במקום אחר הוא שואל את ידידו הצעיר "מאין כל השנאה הכבושה הזאת, כל הבוז הזה, שאין לו גבול, לדת ישראל, לרוח ישראל, לכל מה שיש בנו לא ברוחם של אחרים, לא לפי טעמים של אחרים?"

מגוב ריקבון ועפר – תיקון הצביון הלאומי במחשבתו של ז'בוטינסקי

מנהיג הציונות הרוויזיוניסטית, זאב ז'בוטינסקי, שלל את הגלות משתי סיבות עיקריות. ראשית, כמנהיג שראה עצמו ממשיך דרכם של הרצל והציונות המדינית, החזיק בתפישה לפיה יש לשלול את הגלות בגלל האנטישמיות והאיום על קיום העם בקרב עמים עוינים. שנית, הוא ראה את האופי הגלותי כמנוון ומעוות וסבר שיש להתנער ממנו – "מרפש הגולה" כלשונו, או "מגוב ריקבון ועפר" במילות שיר בית"ר אותו חיבר – למען שיקום הכבוד העצמי הלאומי של עם השואף לריבונות מדינית ולעצמאות תרבותית ככל העמים. ז'בוטינסקי היה חניך התרבות הרוסית והמערכת והושפע מהלאומיות האירופית, על צורותיה הליברליות והרומנטיות כאחד, שאותה הביא לשיטתו הציונית. בילדותו אומנם קרא את התנ"ך ולמד עברית, אך ידיעותיו ביהדות היו מוגבלות לעומת השכלתו האירופית. ז'בוטינסקי העיד ש"להיות ציוני למדתי אצל הגויים. את מיטב שנות נעורי עשיתי ברומא ויפה התבוננתי באיטלקים. מדינה חביבה וחופשית היתה זו בסוף ימיה של המאה ה-19 – ליברלית, אוהבת שלום, ללא צל של שובניזם." ז'בוטינסקי שלל את הגולה כפי ששללה בתנועות הפועלים הציוניות, תוך ויכוח נוקב על הגדרת מטרת הציונות ודרכי הגשמתה. בעוד תנועת הפועלים הציונית סוציאליסטית הניפה לשיטתו שני דגלים, החברתי והלאומי, והתמסרה להגשמת שתי המטרות גם יחד מפני שלתפישתה תלויה האחת בשנייה ומותנית בה ולמעשה לא ניתן להפריד בין השתיים, ז'בוטינסקי התעקש על מה שכונה 'חד נס', הדגל הלאומי בלבד. "שעטנו לא יעלה עליך" טען בהשאלה מהמקורות היהודיים. כנגד הצגה זו של הדברים ניתן לטעון כי ז'בוטינסקי הושפע לא פחות מיריביו הפוליטיים מהשקפות עולם ודרכי מחשבה שרווחו בתקופתו. הציונות הרוויזיוניסטית לא היתה 'ציונות גרידא', כמובן של לאומיות 'חד-נסית' מזוקקת, אלא ניתן לסווגה כציונות-ליברלית (או ליברלית-רומנטית) ומבחינה זו הרי שהתאפיינה ב'ריבוי דגלים' לא פחות מהציונות החלוצית נגדה יצאה.

ביקורתו של ז'בוטינסקי על האופי הגלותי של העם התמקדה בבעיית יכולתו הנפשית והפיזית להגן על עצמו ולשחרר את ארצו משלטון זר כדי להקים מדינה ריבונית. הוא ראה בדרכן של תנועות הפועלים הציוניות גלותיות שאינה פחותה מזו שנגדה יצאו, מכיוון שלדעתו מדיניותן הסלחנית כלפי שלטון המנדט והערכים העידה על אותה אוזלת יד צבאית ופוליטית שבגללה איבד העם היהודי את ארצו פעמיים לאורך תולדותיו, בשל התבטלות בפני הגויים ופחד מפני הפעלת כוח גם כאשר הדבר היה דרוש ומוצדק. במאמרו "על האח (האלף בית החדש)" משנת 1930 כתב ש"בשביל הדור הגדל לנגד עינינו ואשר על כתפיו תוטל, כנראה, האחריות למפנה הגדול ביותר בתולדותינו, יש לאלף-בית צלצול פשוט ביותר: צעירים, למדו לירות." כדי להגשים את הציונות, שעניינה נרמול העם היהודי והפיכתו לעם ככל העמים המודרניים, יש לגאול את העם ממורשתו הגלותית ולהפכו לעם בריא הרואה את ייעודו בהגשמת אידיאלים ארציים. זאת כחלופה לאופי הלאומי הגלותי שעיצבה הדת, אשר חניכה לפרישה מהגופניות הטבעית. ז'בוטינסקי טוען שהציונות כתנועה לאומית תוכל להשיג מטרתה רק באמצעות שינוי מהפכני בתודעת בני הדור הצעיר, וכיוון בדבריו אלו בעיקר לצורך לעודדם להתמסר לעלייה לארץ ישראל ולקבל מרות ממלכתית ומשמעת צבאית. במאמרו קרא לנוער העברי לראות בעלייה 'ספורט לאומי' ש"עוזר לפרוץ מחסום, העומד בדרכם של מיליוני לבבות רעבים; הוא עוזר לאספסוף בלי בית לזכות במולדת לעצמו ולעשות את האספסוף לאומה. מיני הספורט האחרים הם ככלות הכל משחק גרידא; הספורט שלנו רציני, רצינותו קדושה." בחודשים שלפני פרוץ מלחמת העולם השנייה ערך ז'בוטינסקי מסע נאומים בפולין, בו הזהיר מהשואה העומדת בפתח. המשמעות הטרגית מתגלה בייחוד בשל תאריך אחד מנאומיו שהתקיים בט' באב, יום זכר חורבן בית המקדש, ובו הפציר: "ברצוני לומר לכם ביום תשעה באב זה: אלה שיעליחו למלט את נפשם מהקטסטרופה, יזכו לרגע החגיגי של שמחה יהודית גדולה: לידתה מחדש ותקומתה של מדינה יהודית. איני יודע אם אני אזכה לזאת, בני – כן! אני מאמין בזאת כשם שאני בטוח שמחר בבוקר שוב תזרח השמש. אני מאמין באמונה שלמה." אף ששלל את הגלות מאותה סיבה ששלל אותה הרצל במקור, האנטישמיות הגואה, כתב ז'בוטינסקי ב-1933 כי "גולה 'נורמלית' – זוהי הגולה שיש בה שיווי זכויות, בלי פוגרומים ובלי שיסוי. אבל גם הגולה הנורמלית ביותר אינה יכולה למלא את מקומה של ההווה הלאומית, של 'עם הנמצא בביתו'."

עם נושא עצמו ושליט בגורלו – המהפכה הציונית על פי בן גוריון

עם ימי קום המדינה ועידן הריבונות הישראלית הנהיג ראש הממשלה הראשון דוד בן גוריון קו ממלכתי מובהק, שמטרתו יצירת אתוס לאומי שיהיה בכוחו לאחד את הקהילות ישראל העולות מארבע כנפות תבל, מערב ומזרח יחד. עוד לפני קום המדינה כתב ש"הציונות במהותה היא תנועה מהפכנית. לא תצויר כמעט מהפכה יותר עמוקה ויותר יסודית מזו שהציונות רוצה לעשות בחיי העם העברי. זו היא לא מהפכה במשטר פוליטי או כלכלי – אלא מהפכה באושיות החיים האישיים של בני העם. עצם התפיסה הציונית על חיי העם היהודי ועל ההיסטוריה העברית היא מהפכנית ביסודה – זוהי מרידה במסורת של מאות בשנים, מסורת של חיי גלות למעשה וגעגועים עריריים נטולי רצון לגאולה. [...] במקום חיי גלות תלושים – מאמצי בניין ויצירה בקרקע מולדת. במקום עם סמוך על שולחן אחרים, במקום מיעוט התלוי בחסד רוב זר – עם נושא עצמו ושליט בגורלו. במקום קיום קלוקל של אנשי ביניים התלויים באוויר – קיום עצמי של אנשי עבודה המעורים בקרקע ובמשק יוצר." תפישתו של בן גוריון כפי

שמשתקפת בדברים אלו היא תפישת הציונות הסוציאליסטית השוללת את הגלות בעיקר בשל סיבות פנימיות, בחתרה לתיקון אופיו של העם היהודי והפיכתו לעם ש"יהיה עומד ברשות עצמו", במילותיו. מבחינתו, משמעותה של הגלות היא תלות חומרית, פוליטית, רוחנית-תרבותית ומוסרית, תלות "הבאה מתוך חיי נכר, מתוך מעמד של מיעוט, מתוך חוסר מולדת, מתוך ניתוק ממקורות, מקרקע, מעבודה, מיצירה משקית." את התלות הזו באה הציונות לעקור כדי להפוך את העם היהודי לעצמאי ואחראי על גורלו. בן גוריון טוען שהעצמאות מתחילה בפנימיות האדם היחיד, לאחר מכן היא מקבלת את ביטויה בעצמאות חיצונית של הקולקטיב, ורק אז נוצרים "מסגרת לאומית ותנאים ליצירה וקיום עצמאיים, לבסוף – על ידי כיבוש עצמאות ממלכתית." המהפכה הציונית תגשם רק כשימולאו שני תנאים – קיבוץ גלויות ועצמאות במולדת.

האם אמריקה אינה גלות? – שאלת יהדות ארצות הברית

הנחת המוצא הציונית הבסיסית של שלילת הגלות היתה שלא ניתן למצוא פתרון לבעיית היהודים בגולה כפי שהיא. אולם בימי דור המדינה התחיל להשתנות היחס כלפי הגלות ונדמה שהגבול, שבעבר היה אולי חד וברור יותר, בין הגלות למדינה, בין שלילה לחיוב, הלך והיטשטש. בהתייחסו בשנות השבעים ליהדות ארצות הברית, הסביר נתן רוטנשטרייך, ממניחי היסודות לחקר הפילוסופיה בישראל, כיצד הומר המונח 'גולה' (exile) במונח 'תפוצה' או 'פזורה' (diaspora), כאשר יהודי ארה"ב, בימים שלאחר קום מדינת ישראל, הגיעו לאמנציפציה ברמה גבוהה החורגת משוויון זכויות פוליטי גרידא. לדבריו, השתרשה בקרב יהודי צפון אמריקה תפישה לפיה ארה"ב אינה גלות. מתוך בחינה משווה לאירופה, מסביר רוטנשטרייך, יש הטוענים כי אופייה המיוחד של ארה"ב יצר סינתזה בין האופי היהודי המזרח-אירופי והאופי היהודי המערב-אירופי טרם מלחמת העולם השנייה. דהיינו, יהודי אמריקה נאמנים למסורת ולמורשת הלאומית היהודית ועם זאת משתלבים בחברה האזרחית על כל רבדיה. במילים אחרות, המציאות האמריקאית יצרה מצב שבו "אם אתה אמריקאי טוב ממילא חייב אתה להיות גם יהודי טוב." אולם רוטנשטרייך שואל כיצד השווה זו "מביאה למסקנה כי אמריקה אינה גלות?" לדבריו, אופייה הייחודי של האומה האמריקאית עשוי לספק פתרון לגלות במובן של קיום אנומלי של מיעוט נרדף המודרן מחברת הרוב בה הוא שוכן, ואף לאפשר מידה של אוטונומיה תרבותית נוסח דובנוב ליהודי ארה"ב. עם זאת, אין בכך כדי לפתור את בעיית הגלות לא במובן של diaspora (היותו של העם היהודי מפוזר ומפורד) ולא במובן של exile (ריחוק העם ממולדתו). אלו היו פני הדברים בעשורים הראשונים לקיומה של מדינת ישראל. מאז חלו תמורות משמעותיות במצבה של פזורה מרכזית ורבת חשיבות זו. יהודי ארה"ב נותרו אמנם נאמנים למדינת ישראל, אולם לאחרונה פורסם כי מאז 1950 צנח מספרם בלא פחות מ-50%, ואילו מספר נישואי התערובת ממשיך לזנק. במציאות זו עולים סימני שאלה קשים לגבי עתידה של הקהילה היהודית הגדולה ביותר אחרי ישראל.

הוצאת הגלות מן היהודים – יגאל אלון על משמעות הציונות בזמנו

בימינו נדמה שחזון המרכז הרוחני של אחד העם מקבל רלוונטיות מחודשת, הנשענת על כך שהחברה הישראלית היא הקהילה היהודית הגדולה בעולם, ועדות להצלחת הציונות לכונן בארץ ישראל עצמאות מדינית, כלכלית, רוחנית ותרבותית. בראיון עמו שפורסם בגיליון הבכורה של "אשמורת שלישית", טען אליעזר שביד כי "אחת הבעיות הגדולות של ימינו היא שיהודים במדינת ישראל מתבוללים לא פחות מיהודים באמריקה. הנטישה של היהדות היא איום שקיים גם היום, ונשאלת השאלה, כיצד אנו יכולים להיות מרכז רוחני עבור יהדות התפוצות אם אנחנו בעצמנו מתבוללים?" דברים אלו מתכתבים עם דבריו של א.ד. גורדון, שכתב לפני כמה שנה כי "הגלות היא לעולם גלות, ובארץ ישראל לא פחות מאשר במקום אחר." תופעת הירידה מהארץ וקמפיינים דוגמת "מחאת המילקי" שנחשפנו אליהם בשנים האחרונות הם עדות למשבר שחוה החברה הישראלית, ההולכת ומאבדת את הדבק המאחד בין הפרטים והאוכלוסיות המרכיבים אותה; חברה שחוה תהליך של פירוק מתמיד וגובר כחלק מתהליך ההפרטה במובנו העמוק, כפי שחל בעידן הגלובליזציה, אשר שינה את פניה של ישראל מחברה הבנויה על יסודות קולקטיביים ושיתופיים לחברה אינדיבידואליסטית מנוכרת, שסועה ומפולגת.

שאלת שלילת הגלות בימינו נותרת פתוחה, ודורשת דיון עומק נוסף ובחינה מחודשת של עקרונות היסוד הציוני לאור אתגרי הזהות שמציב העידן הפוסט-מודרני בפני יהודי מדינת ישראל ויחסה של המדינה אל קהילות הגולה של המאה ה-21. דבר אחד ניתן לומר לבטח: בימינו האיום הקיומי על העם היהודי אינו חמור כפי שהיה לפני כמה שנה, בימי ההוגים שדנו בהם. גם הנסיבות הפנימיות אינן קשות כפי שהיו בעבר, שכן היום ישנה תרבות עברית משגשגת במדינה יהודית ריבונית. אולם אלה גם אלה אינם מבטלים את חשיבותו של ערך שלילת הגלות בימינו כאחד מעקרונות היסוד של תנועת הציונות המתחדשת. בספרו "כלים שלובים", שראה אור ב-1979, מתמצת יגאל אלון באופן מזוקק את משמעותו של עיקרון זה, בדברים שדומה כי בימינו הם רלוונטיים מתמיד: חוששני, כי אנו עדים לתהליך התפוררותו של המרקם הלאומי-חברתי-מוסרי, התפוררות הרחוקה מלהיות תיאורית. יש עריקה, פשוטה כמשמעה, של חלקים ניכרים מהציבור הישראלי, אם מצוות גיוס לצה"ל ואם משירות לאומי אחר. ומה שחמור יותר – הירידה מהארץ. ובמקום החברתי, כמעט שאין תחום שלא נפגע בקרב חלקים גדולים בעם – החל בשקיעת המוטיבציה האידיאליסטית, בהתרופפות חישוקי הערבות ההדדית, באי-דאגה מספקת לעקירת האביונות והניוון שבקרבנו, וכלה בתרבות החיים וביחס לאיכות הסביבה, זו שאינה רשות הפרט. שאר-הרוח שהיה נחלת החברה הציונית בטרם מדינה מתכרסם והולך, ותחושת ההשתייכות נחלשת והולכת גם היא. [...] פתאום נשכח מלב רבים כי הציונות המגשימה לא הסתפקה מעולם בהוצאת היהודים מן הגלות, אלא גם בהוצאת הגלות מן היהודים. ומי יכחיש כי בארץ מצויות ביצות גדולות של גלות המתפשטות בהתמדה, מנטאליות של גלות ומבנה תעסוקתי של גלות? על בניין-אב זה, ההולך ומוקם מחדש לעינינו, מחפה גג-על בצורת נוסטלגיה פרימיטיבית, המקדשת את כל העבר במסווה של חיפושים אחר שורשים, כביכול. אכן 'עבדות בתוך חירות', כלשונו של אחד העם."

“אז של מי הארץ הזו?” שאלת הזכות על הארץ

“ארץ נקנית בחיים עליה, בעבודה וביצירה...”

~ א.ד. גורדון

השאלה המרכזית העולה כשדנים בסוגיית הצדק ויחס הציונות לערביי ישראל היא 'של מי הארץ הזו?' כהקדמה לעיסוק בשאלת 'הזכות על הארץ' כדאי לפתוח בשאלות עקרוניות שחלקן מתחום הפילוסופיה, הדת והמשפט, וחלקן בודקות אינטואיציות והעדפות ערכיות, מהו 'הצדק' שרבים כל כך מדברים בשמו? האם יש לו הגדרה אוניברסאלית מוסכמת או שכולו סובייקטיבי ותלוי בזהות הדובר? מהי 'זכות' והאם קיימת 'זכות טבעית' שמעבר לכל הגדרה בחוק של מוסד משפטי? האם יש ערכים שקולים או עדיפים על פני 'צדק', למשל הפעלת כוח להשגת טובין ויתרונות, או מאידך חסד, שלום ופשרה? ומהו היחס בין משפט וחוקים לבין צדק, ובין דת וצדק, בין 'הציוויים האלוהיים' בכתבי הקודש, ובין 'צו המצפון' ושיפוטי הצדק האנושיים שלנו? ב-1963 כתב אפרים קישון את הקטע ההומוריסטי-אירוני-מריר 'הצדק אתנו' על תחושת הצדק של הישראלים החשים מבודדים ללא תמיכה ממשית, ועל חוסר הרלוונטיות של 'אנחנו צודקים' לעומת אינטרסים בינלאומיים. 'הצדק איתנו' מעלה שאלות כמו מה הטעם בלהיות צודק? האם יש גם כוח ממשי המושג משמירה על הצדק? גם שירים שכתבו אלתרמן ויהודה עמיחי מבטאים עמדות שונות של 'צדק'. עמיחי מרמז על ביקורתו כלפי טענות צדק המובילות לרוב לצדקנות נוקשה ועקרה, אפילו הרסנית, "מן המקום שבו אנו צודקים לא יצמחו לעולם פרחים באביב". עמידה 'צדקנית' על 'הצדק', בבחינת 'אני צודק'—אתה טועה' מובילה להעצמת הסכסוך, מלחמת חורמה וחורבן אישי וכללי. לעומתו מדגיש אלתרמן, "רק זאת אעשה: אכה מוחו, ושכח שאיתו הצדק". כלומר, הסכנה הגדולה ביותר לציונות היא הפוכה, אם נשכח שאתנו הצדק ונוותר על טענת הצדק, נקבל את טענת 'העוול שבציונות' שטוענים כלפינו ונסתפק בבקשת פיוס או בהגנה פיזית, בטיעונים פרגמטיים בלבד.

אז של מי הארץ הזו? – טיעונים לזכות על הארץ בכתבי הציונות

אחד העם היה הראשון שהתייחס לשאלות שמעלה קיומם של ערביי הארץ. במאמר שכתב לאחר סיור בארץ ישראל, 'אמת מארץ ישראל' (1891), כתב כי 'רגילים אנו להאמין בחו"ל, כי ארץ ישראל היא עתה כמעט כולה שוממה, מדבר לא זרוע, וכל הרוצה לקנות בה קרקעות יבוא ויקנה כחפץ לבו. אבל באמת אין הדבר כן. בכל הארץ קשה למצוא שדות-זרע אשר לא יזרעו; רק שדות-חול או הרי-אבן, שאינם ראויים אלא לנטיעות, וגם זה אחר עבודה רבה והוצאות גדולות לנקותם ולהכשירם לכך - רק אלה אינם נעבדים." הוא מסיים במסקנת אזהרה וכותב שברגע שיראו תושבי הארץ הערביים שהיהודים עלולים להיות רוב בארץ ייתכן ויווצר סכסוך, "אם תבוא עת אשר חיי בני עמנו בארץ ישראל יתפתחו כל כך, עד שידחקו מעט או הרבה רגלי עם הארץ, אז לא על נקלה יניח זה את מקומו."

גישה אופטימית יותר ניתן למצוא בכתבי הרצל. ברומן אלטנוילנד (1902) חזה השתלבות חברתית, הבנה ועזרה הדדית בין יהודים לערבים, הפועלים יחד ליישוב והפרחת אדמות הארץ, וכתב "מה קרה לתושבים המקומיים, לערבים המוסלמים, שהיו חסרי אמצעים? לאלה שהיו חסרי כל לא היה מה להפסיד, כך שהם יכלו רק להרוויח. והם באמת הרוויחו: מקומות עבודה, תזונה, בריאות. בכל העולם לא היה מקום עני ומעורר רחמים יותר מכפר ערבי בפלשתינה של סוף המאה התשע עשרה. היום חייהם השתנו. הם הפיקו תועלת ממוסדות הרווחה המצוינים, כוח האדם המקומי, שהיה חסין מפני מחלות, נוצל בשלבים הראשונים של ההתיישבות לייבוש הביצות, לחפירת תעלות ולנטיעת עצי האקליפטוס שהבריאו את הקרקע. העובדים האלה זכו לשכר טוב מאד. החברה החדשה קנתה את הקרקעות האלה בזול והפכה אותם לאדמה משובחת. השדות האלה שייכים, לכפר ההוא, על הגבעה. זה כפר ערבי. האנשים המסכנים האלה מאושרים היום הרבה יותר מפעם. הם אוכלים טוב יותר, הילדים שלהם בריאים יותר והולכים לבתי ספר. אמונותיהם ומנהגיהם הישנים לא הלכו לאיבוד; הם רק זכו בחיים נוחים וטובים יותר."

'הזכות ההיסטורית' היא מהידועים במסכת הטיעונים הציוניים ואם מבינים את משמעותה המדויקת מתגלות שאלות חשובות כמו האם לערבים יש 'זכות היסטורית' על ספרד כיוון ששלטו בה מאות שנים? ואם לא, מה משמעות 'הזכות ההיסטורית' של היהודים על ישראל? גם בן גוריון וגם ז'בוטינסקי כתבו על כך. בן גוריון כתב "שואלים שאלה פשוטה ומשכנעת לכאורה: האמנם לא כבשו הערבים פעם את ספרד, ויצרו שם תרבות מפוארת, ואחר כך גורשו משם – היש להם הזכות לתבוע את ספרד לעצמם, כביית לאומי לעם הערבי? ואמנם כבשו הערבים את ספרד ויצרו שם תרבות מפוארת – בהשתתפות לא קטנה שלנו, של היהודים. אחר כך גורשו הערבים, גורשו גם היהודים. האמנם משום כך לערבים זכות על ספרד, איני מכיר שום טענה המוכיחה בתוקף כה רב את תביעתנו המיוחדת כטענה זו על הערבים וספרד. ואני מסתמך על טענה זו. היש ערבי אחד בעולם החולם על ספרד? היש ילד ערבי אחד בחג'אז, עיראק, סוריה – היודע על נהרות ספרד והריה? השמע את שמה? היש ערבי אחד באיזו ארץ שהיא שהקדיש כספו לבנין ספרד? שנתן חייו על ספרד? מה לו ספרד – ומה ספרד לו? [...] והיהודים? אף יום אחד בחייו לא שכח העם היהודי את ציון, לא חדל להתפלל על שיבתו אליה, לא הפסיק לצפות לגאולתה." ז'בוטינסקי הוסיף כי "הטענה הסטטיסטית (לערבים יותר אדמה משרדושה להם) כנראה מרשימה את השומעים הנוצריים כאן, ואני חושב כי מן הדין הוא שתהיה לה השפעה כזאת גם באנגליה. אפשר להשתמש בטענה זאת גם כתשובה על הבדיחה החביבה של הערבים, כי יש להם אותה זכות על ספרד, כמו לנו על ארץ ישראל. השאלה הראשונה היא: האם אתה זקוק לאדמה? אם אינך זקוק לה, אם יש לך די, הרי אז אי אפשר להסתייע בזכויות היסטוריות."

בין זרמי הציונות ישנם טיעונים המבוססים על אמונה דתית במקרא ובהלכה היהודית כמקורות של אמת וסמכות מוחלטת, ואחרים מסתמכים על שיקולים של צדק ומוסר אנושי. חלקם מסתמכים על טיעונים של זכות היסטורית,

וחלקם על זכות קיום והישרדות הנובעת ממצוקה לאומית וחוסר ברירה. יש המסתמכים על זכויות משפטיות, על הבחינה החוקית וההכרה רשמית שניתנה לציונות במוסדות בינלאומיים, ויש על זכויות הנובעות מעבודה, בניין והפרחת השממה כביטוי לקשר אהבה עם הארץ, להתמסרות והשקעה ויצירה ממשית שרק היא מקנה זכות. ויש המסתכלים על הזכות מזווית אחרת, ורואים בציונות יעוד רוחני לשירות האנושות, שיש בו יותר 'חובה' מאשר 'זכות' (ודווקא ורק בכך הוא מקנה זכות). חלקם מציגים זכות מוחלטת, אקסקלוסיבית, בלעדית, ואחרים זכות מותנית ויחסית (יחסית לזכויות הערבים, או יחסית לצדק הנוהג במקומות אחרים בעולם). רוב העמדות מדגישות את היבטי הזכות היהודית, ובמקביל טוענות למיעוט או היעדר זכויות הערבים. וגם אלה הסוברים שהזכויות שקולות פחות או יותר, חלוקים על המסקנה המעשית, חלקם מבינים זאת כצו של שותפות במדינה דו לאומית אחת, כאידיאל, ואחרים מסיקים את ההכרח בחלוקת הארץ לשתי מדינות נפרדות. אולם יש מחלוקות גם על הגדרות יסוד, למשל כשמדברים על הציונות כרצון להשיג 'מדינה לעם היהודי בארץ ישראל', יש מחלוקת על השאלה מהי אותה 'ארץ ישראל', והאם היא כבר חולקה לשתי מדינות (ישראל וירדן) או לא. מהו 'העם היהודי' ומי נכלל בו (בתנועה 'הכנענית' בשנות החמישים רווחו רעיונות על יצירת עם אחד עברי משילוב יהודים וערבים, וגם במגמות של זהות ישראלית אזרחית-דמוקרטית שווה במדינת כל-אזרחיה). ומהו 'העם הערבי'?

תפישת ז'בוטינסקי מערבת עקרונות דמוקרטיים-ליברליים ושיקולי צדק חלוקתי עם תביעות לאומיות תקיפות. בתפישתו ניכר מתח בין זכויות היסטוריות המקנות את ארץ ישראל לעם ישראל, יחד עם שיקולים נוספים שהופכים את הזכות ההיסטורית לתלויה בשיקולי צדק. למשל, חשוב לו מאוד לקבוע שהעם הערבי המקומי אינו אלא חלק מהעם ערבי גדול שבבעלותו כבר מספר מדינות שבהם ביטא את זכותו להגדרה עצמית לאומית, לעומת העם היהודי חסר המולדת, "ואפילו אם אתה זקוק לאדמה, תהיה השאלה השנייה: האם אותו עם, אשר מחזקתו אתה תובע מנה, יוכל לוותר על אותה מנה. שמא תביעה זו תשאיר אותו ללא אדמה? זו הסיבה שיפן שהיא 'אומה צפופה' אינה יכולה בצדק לתבוע אדמה מסיין, שהיא 'צפופה' עוד יותר. רק אם גם זה בסדר, בא תורה של השאלה השלישית – זכויות היסטוריות כסיוע לתביעה על חלקת טריטוריה מסוימת, זוהי, אני חושב, נקודת הראות המוסרית של תביעתנו." מאידך, חשוב לו להשלים את טענת הצדק גם מהכיוון הנגדי, דהיינו, לא רק שצודק לתת ליהודים זכויותיהם כמיעוט קטן ומקופח בין עמי העולם ובתוך הים הערבי הגדול, אלא להראות שהערבים שיחיו במדינת ישראל כמיעוט ייהנו מכל הזכויות השמורות למיעוט במדינה דמוקרטית-ליברלית, "הפיכתה של ארץ ישראל למדינה יהודית יכולה להתגשם במלואה, מבלי לעקור את הערבים הארצישראליים ממקומם. כל אלה שטוענים את ההפך מזה (וטענות אלו נפוצות מאוד בקהל) - דעותיהם בלתי נכונות בהחלט." ז'בוטינסקי דאג לזכויות המיעוטים הקטנים והחלשים, כעמים בחברה הבינלאומית, וכפרטים בחברה הלאומית פנימה. בחשבון 'שקלול הצדק' שעשה חשב שמגיע לעם ישראל מדינה על "שתי גדות לירדן, זו שלנו – זו גם כן!". זאת בהנחה שנראית לו ודאית שיגיעו ארצה מיליוני יהודים מכל הגלויות והם יתפכו את הערבים החיים בארץ למיעוט קטנטן.

השקפת תנועת העבודה מדגישה את הרעיון העולה בדברי בן גוריון "יירשוה רק עובדיה!". יש להבדיל בין הזכות הבסיסית על הארץ שהיא זכות לאומית שורשית-היסטורית ובין התנאי למימוש הזכות, שהוא התמסרות לגאולת שממות הארץ, עבודה ויצירה ובניין הארץ. על כך כתב א.ד. גורדון כי "ארץ נקנית בחיים עליה, בעבודה וביצירה. וכך נקנה או נשיב לנו את זכותנו על ארצנו גם אנחנו. יש לנו זכות היסטורית על הארץ, והזכות הזאת נשארה ביינו, כל זמן שכוח חיים ויצירה אחר לא קנה אותה קנין שלם. בחיים, בעבודה וביצירה נקנה או נאשר את זכותנו ההיסטורית על הארץ." כלומר העובד והמשקיע כוחותיו, הארץ שייכת לו. כך גם בן גוריון שכתב כי "אנו, אין אנו מבקשים את ארץ ישראל לשם שליטה על הערבים הילידים, כמו כן אין אנו מבקשים בה שוק לממכר תוצרת המשק היהודי שבגולה. אנו מבקשים בארץ ישראל מולדת - רוצים אנו לתקן בה את מארת הגלות, להתקשר את מקור החיות, היצירה והבריאות - את האדמה, ולחדש את חיינו המולדתיים." יש להדגיש שעם השנים בן גוריון הדגיש אלמנטים נוספים, והדבר בולט מאוד בנאום הארוך על מהות הציונות וזכותנו על הארץ שנשא ב-1946 בפני הוועדה האנגלו-אמריקאית, וטען "היש עם אחר מלבדנו – האוהב ארץ זו? הרבה עמים ניסו וגם הצליחו לכבוש ארצנו זו – מתוך רצון לכוח, כמו בכל כיבוש אחר, אבל לא מתוך אהבה לארץ, אהבה זו מיוחדת היא לעמנו בלבד."

השקפת תנועת 'ברית שלום' לא הייתה מקובלת בזרם המרכזי של התנועה הציונית. השקפתה הייתה שיש שני עמים בארץ, כל אחד בעל זכויות שוות או שאינן ניתנות להשוואה כלל, ויש לספק את מרביתן במדינה משותפת דו-לאומית. "ל מאגנס, שעלה מארה"ב מרקע רפורמי והיה נשיא האוניברסיטה העברית כתב "זוהי ארץ בפני עצמה, ארץ מקודשת לשלוש דתות המאמינה באחדות הבורא. לפיכך אין זו רק ארץ יהודית ולא ארץ ערבית. לערבים יש כאן זכויות טבעיות. הם נמצאים כאן מאות שנים ועובדים את האדמה. ליהודים יש כאן זכויות היסטוריות. מאות שנים התגעגעו לארץ זו. כאן נוצר התנ"ך. ובזמן האחרון הוכיחו היהודים בעבודתם, שהם ראויים לזכויות היסטוריות אלו. אנו רואים את הזכויות הטבעיות של הערבים ואת הזכויות ההיסטוריות של היהודים כבעלות תוקף שווה מכל המסיבות. אנו רואים את א"י כארץ דו לאומית יהודית ערבית משותפת לשני העמים השמיים הללו. בארץ כזאת אין זה ראוי שעם אחד ישלוט באחר." דבריו מ-1946 מבטאים את ההשקפה כי לעם היהודי זכויות היסטוריות בארץ ולעם הערבי זכויות טבעיות, כילידים. עליהם למצוא דרך להכרה והתחשבות הדדית, לשיתוף פעולה ושלום. במאמרו של מרטין בובר (1929) יש ניסיון להגדיר את מקור 'הזכות על הארץ' ביחס לעבר, להווה ולעתיד, 'הציונות מכריזה על זכותו של עם ישראל לחזור ולהשתרש בארצו. דבר זה אומר דרשני ורשאים אנו להורות על זכות משולשת. הראשונה עומדת על קשר קדומים שאנו קשורים בארץ. שונה זכות זו ממה שנוהגים לקרוא 'זכותנו ההיסטורית'. זכות היסטורית במובן כולל זה אינה קיימת כל עיקר; כי לכל פרק בתולדות העולם, שעליו סומכים בנימוק תביעתה של זכות, קודם פרק אחד, שממנו תוכל להוכיח זכות אחרת. אין איפוא לנמק זכות יתרה מבחינת הזמן. נניח שתימצא שארית מן העמים הקדומים, שישאל גרשם מארץ כנען, האמנם תהיה הרשות בידם לערער על אותה 'זכות היסטורית' שלנו? קשר קדומים זה, שבו אני מדבר, הוא משהו שונה מזה לגמרי, כוונתי לדבר שיצא מקשר זה: לא זה שאנו מכנים בשם 'תרבות' שהרי אפילו היא בעלת מדרגה גבוהה, אינה יותר מקניין אחד, שבין שאר הקניינים שהיו בתולדות העולם, אלא כוונתי לדבר, המעורר את כל יושבי תבל ויעוררם לעולמים. וכל מי שיודע ומכיר דבר זה יכיר גם בזכותנו."

חברת המופת הציונית

חוד החנית בתיקונו של עולם ובין האוניברסלי לפרטיקולרי

"מדינת ישראל תהא פתוחה לעלייה יהודית ולקבוצת גלויות; תשקוד על פיתוח הארץ לטובת כל תושביה; תהא מושתת על יסודות החירות, הצדק והשלום לאור חזונו של נביאי ישראל; תקיים שוויון זכויות חברתי ומדיני גמור לכל אזרחיה בלי הבדל דת, גזע ומין; תבטיח חופש דת, מצפון, לשון, חינוך ותרבות; תשמור על המקומות הקדושים של כל הדתות; ותהיה נאמנה לעקרונותיה של מגילת האומות המאוחדות."

מגילת העצמאות של מדינת ישראל (1948)

נדמה כי אין נושא בולט ומובהק יותר במחשבה הציונית מהשאפה האוטופית לחברת מופת יהודית בארץ ישראל. בכל כתבי הציונות ניתן לראות ביטויים מגוונים של הוגי ומנהיגי הציונות לרמותה של החברה הישראלית העתידית – היחס לגר וגוי בחברה, היחס לאומות העולם, היחס לתפוצות ישראל, יחסה של החברה לחלשים והנוקמים שבה, חברה המעניקה לכלל אזרחיה שוויון זכויות והזדמנויות, קיומו של צדק חברתי והשאפה לחברה המושתתת על "יסודות החירות, הצדק והשלום לאור חזונו של נביאי ישראל" כלשון מגילת העצמאות, מסמך היסוד והטקסט הציוני החשוב ביותר. ייתכן שמשפט זה הוא החשוב ביותר, שכן חזונו של אבות הציונות ומייסדי המדינה לקווי דמותה ואופייה של החברה הישראלית יונק באופן ישיר ומובהק מהתנ"ך. ייתכן שזוהו טבעו של הרנסנס הלאומי בעם ישראל, כפי שגדולי הרנסנס באומות העולם ינקו מהכתבים היוונים העתיקים, כך גדולי הציונות, תנועת התחייה הלאומית של ישראל בעת החדשה, ינקו ממקורותיה העתיקים של היהדות ובראשם ספר הספרים. אבות הציונות ללא הבדל ינקו במקביל מן המקורות היהודיים וקיימו דיאלקטיקה מתמדת בין ארון הספרים היהודי לבין הגות מערבית מודרנית ומציאות חייהם האקטואלית. כפי שאנו רואים בדברי נחמן סירקין, מייסדי הזרם הציוני-סוציאליסטי, "אברהם אבינו, איש המופת התנ"כי, שהתורה הכתירה אותו במאמר: 'כי ידעתי למען יצוה את ביתו לעשות צדקה ומשפט', ועד ל'ו' הצדיקים הלגנדריים שבכל דור ודור, אנשי המופת – מוסריותם היא בתכלית השלימות. בכל דמויות הגיבורים של הגזע היהודי וההיסטוריה היהודית – ישעיהו, ירמיהו, מיכה, הושע, יהודה הלוי, שפינוזה, ועד להיינה, מארכס, לאסאל וקס, היתה שאיפה קנאית אחת: לעצב מחדש את החיים בהתאם לאידיאל העליון של שלימות מוסרית, מהפכה סוציאלית והתחדשות סוציאלית." או כפי שניכר בדברי ז'בוטינסקי, מייסד הזרם הרוויזיוניסטי, שכתב כי "המהות היסודית של נשמת ישראל היא התשוקה ליושר חברתי. עוד לפני דור הנביאים, מראשית היוולדה, בחלומותיה ובאגדותיה הראשונות, הביעה הנשמה הזאת געגועי נצח לתיקונו של עולם. מימי ילדותו ועד הנה אף פעם לא השלים הרוח העברי עם 'המצב הקיים'. בנה לו מדינה ותיקן דינים; את דין 'השבת' ואת דין 'הפאה' - זרע שממנו, עם מהלך הזמן, צמחה ונתפתחה כל אותה שיטת החוקים המגנינה בימינו על זכויות הפועל העובד והאביון המחוסר עבודה. ולא די בזה, גם את חזון 'היובל', רעיון של מהפכה סוציאלית החוזרת בכל דור ודור, רעיון עמוק ונשגב שאת כל ערכו יבינו רק בני בנינו." ובמקביל הושפע מ'תכנית המינימום' של יוסף פופר-לינקאוס, וכינה אותם 'חמשת הממים': מזון, מלבוש, מעון, מרפאה, מורה, שעל המדינה לספק לכל אזרח.

ראשית להבנת רעיון חברת המופת בציונות חשוב להפריך את הדיכטומיה הקיימת בימינו, שהלכה והתפתחה בימי תנועת ההשכלה באירופה בעיקר בקרב יהודים משכילים, כי קיימת כביכול סתירה בין הערכים הלאומיים לערכים האוניברסליים של הפרוגרס האנושי. דווקא בימי הלאומיות הרדיקלית, הלאומנות, בקרב אומות אירופה לקראת מחצית ושלהי המאה ה-19, דווקא אז בקרב משכילים יהודיים חלה מגמה של זניחת הזהות הלאומית מתוך שאיפה לזכות ב'כרטיס הכניסה' הנחשק לחברה הכללית על ידי התכחשות ליהדות ולעתים אף התנצרות מתוך תפיסתה כדת אוניברסלית יותר מהיהדות הפרטיקולרית שאבד טעם קיומה בזמן החדש. על כך השיב א.ד. גורדון כי "איפה הם האידיאלים האנושיים, שאינם קודם כל אידיאלים לאומיים? ביחוד איה איפה היא העבודה האנושית שאינה קודם כל עבודה לאומית?" והמשיך והפציר כי "הדילוג הזה על האומה הוא החסרת חוליה בהשתלשלות החיים. [...] חוסר החוליה הזה אומר, כי חשבון האומה לא ברור, לא ברור, מה האומה ליחיד ולאדם בכלל ומה מקומה בחיים האנושיים." הדרך לבניית חברת מופת מתחילה ראשית בהכרה העצמית של האומה, מתוך בירור דרכה, תיקון עיוותיה ובניית חברה שתהא חוד החנית במסע לתיקון החברה האנושית. חברת המופת הציונית אינה מסתפקת אך ורק בבניית חברה טובה, שיוויונות ובעלת אמות מידה מוסריות נעלות, אלא זהו רק פתיח לתיקון עולם, זו בשורת היהדות לעולם. על כך כתב גורדון "אנחנו הודענו ראשונה כי האדם נברא בצלם אלהים, אנחנו צריכים ללכת הלאה ולאמור: העם צריך להיברא בצלם אלהים. [...]— ואנחנו מכל מיני פורענויות וייסורי גיהנום עשינו אור גנוז, ואותו נביא גילוי ביצירת עם-אדם, עם בצלם אלהים."

ז'בוטינסקי היה סבור כי החברה הישראלית תהא 'מעבדה' של האנושות בדרך לבניית חברת מופת אנושית, "המושג העברי של הצדק החברתי הוא רחב כרוחב החיים עצמם, ולא יתגשם בחיים אלא בידים עבריות על אדמת ה'מעבדה' העברית. על כן, עתה בונה ישראל את המעבדה הזאת." שאיפתו של עם ישראל לצדק ומוסר היא עתיקה כשנות קיומו, "אין כישראל באומות העולם, אין כמוהו שעד לתחתית תהומות מצפונו נהו חודר אותו צמא ליושר חברתי." אבל, ממשיך ז'בוטינסקי, "אין לו בית שייצר בו חברה כפי רוחו, חברה 'בצלמו ובדמותו' של אותו המצפון המיוחד. העם שנבחר לתפקיד נושא האמת הסוציאלית הריהו נע ונד המטיף את רעיונו רק באוזני נכרים, מטיף בעל פה ולא על ידי דוגמה, כי אין לו 'מעבדה' שבה יבנה וישפר ויסיים את ציבורו הלאומי, ציבור מופת לכל העמים." לאחר שיבנה את 'מעבדת חברת המופת' שלו, "הדור העברי הזה ישרת את שירותו לגאולת החברה העולמית." ניתן לראות גם בדברי גורדון וגם בדברי ז'בוטינסקי כי העם היהודי הוא החלוץ במערכה לתיקון החברה האנושית, "כי מציון תצא תורה" לא השתנה מאז ועד היום, רק התעדכן על פי רוח הזמן ותנאיו המיוחדים.

בן גוריון ראה במדינת ישראל, ובייחוד במפעל ההתיישבות העובדת "חזון חברתי ואנושי של אחווה אנושית, צדק חברתי וחירות האדם היוצר", וטען כי לא רק שיקולים כלכליים ובכלל פרקטיים צריכים להנחות את מדיניותה של מדינת ישראל, כיוון ש"לא נהיה נאמנים לעצמנו אם נתעלם מהמורשה המוסרית הגדולה שהנחילו לנו נביאינו וגדולי החכמים והמורים שבימינו". לבסוף, טען כי המבחן הגדול של ישראל לא יהיה מבחן חומרי אלא מבחן מוסרי, "בדמותה המוסרית ובערכיה האנושית" תיבחן ישראל ו"לא בעושר, לא בצבא ולא בטכניקה". גם בן גוריון חזר על דברי ז'בוטינסקי בכותבו כי על מנת שהעם היהודי יוכל להוות חוד חנית בתיקונו של עולם, הרי זקוק הוא ל'מעבדה', לחברה עצמאית ריבונית משלו, דהיינו להיות 'ככל הגויים', במובן של עם נורמלי וריבון על גורלו. אולם, מפציר בן גוריון, "מותר לכל אחד מאתנו להיות 'שובינסט' כדי להאמין שלא די להיות סתם ככל הגויים. מותר לנו לשאוף לקיים דברי הנביא 'ואתנך לברית עם לאור גויים'."

בדברי נחמן סירקין, מייסד הציונות הסוציאליסטית, ניתן לראות את תחושת הייעוד והגורל של העם היהודי, עם אשר "מרגיש ביעודו לפעול צדק ולבשר אמת. מהטרגדיה ההיסטורית שלו יוצאת לו תעודה היסטורית נעלה. הוא יגאל את העולם שצלב אותו. ישראל ישוב ויהיה בחיר העמים!" סירקין מבטא שילוב בין תפישה יהודית אשר רווחה בגולה, העם היהודי אשר נבחר לסבול בין הגויים בשל בשורתו לעולם כולו, כלומר סבלו אינו סבל לשווא, אלא סבל הקשור בטבורו ליעודו ההיסטורי ותפקידו בקרב האנושות. מנגד, אנו עדים לתפישה מהפכנית כשהוא כותב "היהודים היו העם המפורד והסותר שבהיסטוריה, עתה יהיו העם המהפכני שבעולם. הם היו הנכנע והמדוכך שבעמים, יהיו נא לגאה ולאמיץ שבהם." דברי סירקין מתכתבים גם עם דברי גורדון, שראינו לעיל, על תפישת היהדות כפרטיקולרית-אוניברסלית, "אין ערכים אוניברסליים שאינם ערכים לאומיים", כדברי גורדון, או "גדול, יפה, מוסרי וסוציאלי הוא, בשעה שהוא שב אל עצמו ומכיר באני שלו", כדברי סירקין. "ואהבת לרעך כמוך", טוען סירקין, "הראה לו על הקניין היותר אוניברסלי ואנושי-כללי, שכל בני אדם יוכלו להודות בו."

חברת המופת הציונית מתגלה על שלל היבטיה, אם זה ביחסה לזרים החיים בקרבה, "צוואתי לעם היהודי", כתב בנימין זאב הרצל, "התקינו את מדינתכם באופן שהזר ירגיש טוב בתוכם. [...] כל אדם הוא חופשי ובלתי מוגבל באמונתו או בכפירתו, כמו בלאומיותו. ואם יקרה, שיישבו בתוכנו גם בני אמונה אחרת, בני לאום אחר, נעניק להם הגנה מכובדת ושוויון זכויות חוקי." או כפי שכתב בן גוריון "עוד הערה אחת על משמעותה של מדינה יהודית. אין זו מדינה ששולטים בה רק יהודים. בארץ ישראל ישנם ערבים ולא-יהודים אחרים – ואין להעלות על הדעת מדינה יהודית שאין בה שוויון גמור ומוחלט, פוליטי, אזרחי ולאומי, לכל תושביה ואזרחיה. לא רק שוויון אינדיבידואלי, אלא גם שוויון עדתי: אוטונומיה מלאה בכל ענייני לשון, דת, תרבות וכדומה." ואם זה במדינת רווחה הדואגת לאזרחיה ולא מפקירה את הנזקקים שבתוכה, כפי שביטא זאת היטב ז'בוטינסקי ברעיון חממשת המ"מים, "אני מצייר לעצמי שהדבר, שאנו מכנים אותו בשם "הצרכים האלמנטאריים" של אדם רגיל... כולל חמישה דברים: אוכל, דירה, בגדים, האפשרות לחנך את הילדים והאפשרות להתרפא במקרה של מחלה. בעברית אפשר לסמן דבר זה בקיצור: מזון – מעון – מלבוש – מורה – מרפא: 'חמש פעמים מ"ם'. ביחס לכל אחד מן הצרכים הללו קיים בכל מדינה ובכל תקופה מושג ידוע על מינימום מספיק. וחובתה של המדינה... צריכה להיות: כל אדם, שמודיע, שהוא דורש את "חמש המ"מין", צריך לקבל אותן." או בדברי יורשו, מייסד תנועת החירות מנחם בגין שכתב כי "מדינת האחריות החברתית לא תסכים ולא תרשה להפקיר את האדם באשר הוא אדם. היא לא תסכים לומר לאדם: חרות לרעוב או למות מתחת לגשר, או לראות ילדים יחפים מסתובבים ברחוב ללא השכלה, או בני משפחה שאין להם קיום בכבוד, מדינת האחריות החברתית מקבלת על עצמה את הדאגה לכך שלא יהיה בה תושב אחד חסר קורת גג, רעב ללחם, נטול השכלה וחסר מלבוש." ואנו יכולים לראות זאת גם במישור החברתי בדברי יצחק רבין שטען כי "ביטחון איננו רק הטנק, המטוס וספינת הטילים. ביטחון הוא גם, ואולי אף קודם כול האדם – האדם, האזרח הישראלי. ביטחון הוא גם החינוך של האדם, הוא הבית שלו, הוא הרחוב והשכונה שלו, הוא החברה שבתוכה צמת. וביטחון הוא גם התקווה של האדם."

”צו השעה!”

עקרון העבודה העברית בימי העלייה השנייה והשלישית

”צריך שהמלחמה לשם העבודה העברית תתנהל בשם כל האומה,

זהו צו השעה, שתוכל להיות בנידון זה מכרעת.

י. גרינבוים

נושא העבודה העברית היה נושא אשר העסיק את חלוצי דור העלייה השנייה והשלישית והיווה עבורם מצפן אידיאולוגי להגשמת הציונות בארץ ישראל, בימי דור החלוצים היה לעיקרון עבודת הכפיים ובעיקר לעבודת האדמה החקלאית ממש ערך עליון, מקודש אפשר לומר. בביטוי ‘עבודה עברית’ שתי מילים שמהוות מרכיב שלם של המהות הלאומית. משמעות שביטוי העיקרי הוא כי בני העם הם שבונים את ארץ מולדתם מחדש, חיים על עמל כפיהם ללא ניצול הזולת. ביטוי זה אינו חדש בעם היהודי, עוד במקרא נכתב כי “אֲנֹכִי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ אֲשֶׁר הוֹצֵאתִיךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם מִבֵּית עַבְדִּים: לֹא-יְהִיֶּה לְךָ אֱלֹהִים אֲחֵרִים עַל-פְּנֵי: לֹא-תַעֲשֶׂה לְךָ פֶסֶל וְכָל-תְּמוּנָה אֲשֶׁר בַּשָּׁמַיִם מִמַּעַל וְאֲשֶׁר בָּאָרֶץ מִתַּחַת וְאֲשֶׁר בַּמַּיִם מִתַּחַת לָאָרֶץ: לֹא-תִשְׁתַּחֲוֶה לָהֶם וְלֹא תַעֲבֹדֵם כִּי אֲנֹכִי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ.”⁴⁶⁹

העבודה הזרה היא אחת משלוש העבירות החמורות במקרא, לה מצטרפות עבירת גילוי עריות (ניאוף) ושפיכות דמים (רצח). עבירות אלו נחשבות אסורות על אדם מישראל אפילו אם חייו נתונים בסכנה וביצוע העבירה עשוי להציל אותו, אלו עבירות של “ייהרג – ובל יעבור”. אולם בני ישראל חטאו לא אחת ועברו על עבירות אלו, ובעיקר העבודה הזרה עוד מימי משה ועגל הזהב. בימים ההם נחשבה העבודה הזרה כמובן התיאולוגי כעבודת אלוהים זרים. הנביאים קראו לבני העם לשוב לעבודת אלוהי ישראל ולחדול מחטא העבודה הזרה. בימי התחדשות עם ישראל והעלייה השנייה והשלישית חזר האיסור של “לֹא-יְהִיֶּה לְךָ אֱלֹהִים אֲחֵרִים עַל-פְּנֵי” בדמות שונה על פי רוח החלוצים הציוניים הראשונים של ראשית המאה העשרים שקראו לשוב לארץ ישראל ולעבודה. מבחינת החלוצים דאז היה בעיקרון “העבודה העברית” במושבות בארץ ובשאר ענפי המשק הארצישראלי אלמנט של עבודת קודש, לא פחות, אחרת איך ניתן להסביר כי אברהם שלונסקי, המשורר העברי, כתב בשנות העשרים, ימי גודד העבודה ע”ש טרומפלדור, דימוים מובהקים של עבודת הקודש העברית החדשה, זו שהחליפה את עבודת הקודש הישנה הגלותית-דתית, “נוֹטְפָה אֶרֶץ אֹרֶךְ כְּטָלִית / בְּתַיִם נִצְבּוּ כְּטוֹטְפוֹת / וְכָרְצוּעוֹת-תְּפִלִּין גּוֹלְשִׁים כְּבִישִׁים, סָלְלוּ כְּפָּיִם. [...] הַלְבִישִׁינִי אִמָּא כְּשֶׁרָה כְּתוּנַת פָּסִים לְתַפְאֵרַת / וְעַם שְׁחֵרִית הוֹבִילֵנִי אֵלַי עִמְלִי.”

הציונות בראשית המאה העשרים והאישים המרכזיים בין חלוצי העלייה השנייה היו חילוניים, חלקם גדלו בבתיים דתיים ומסורתיים ופרקו עול תורה ומצוות, וחלקם הגיעו מבית פחות מסורתי. דברי שלונסקי הם ביטוי בולט המעיד על ההתחדשות היהודית בארץ וההמרה של עבודת הקודש האלוהית-דתית בעבודת הקודש הארצית-יומיומית, שגם לה לא היו חסרות מטאפורות אידיאולוגיות מטאפיזיות. עבודת הקודש החדשה היא בניית הארץ על ידי חלוצים עבריים מסורים אשר שקדו על עבודת בניין הארץ כתלמידי ישיבה חכמים. כפי שכתב יעקב פת במכתב להוריו לאחר יום עבודתו הראשון בשדה, “היום כרתי ברית עם אדמתנו, בפעם הראשונה חרשתי את אדמת ארץ-ישראל. אין אושר כאושרי.”⁴⁷⁰ לעיקרון “העבודה העברית” וכיבוש העבודה בענפי המשק הארצישראליים מידי עובדים זרים הייתה חשיבות מכרעת בעיני החלוצים אשר לימים יסדו את תנועות הפועלים הארצישראליות שהיו לכוח הציוני המרכזי של הישוב החדש בארץ ישראל. נושא זה העסיק אותם ימים ארוכים ודיונים אודותיו התקיימו על גבי עיתונים, מאמרים וויכוחים רבים. לעיקרון “העבודה העברית” היו שני היבטים מרכזיים: ראשית חזרת העם העברי לעבודת כפיים בארצו היא בריאה מחודשת של היהודים במולדתם, השבתם מהגלות כמובן הפיזי של המילה כולל עיסוקם ופרנסתם, אשר בגלות עסקו בעיקר במה שכונה “פרנסות אוויר”. ושנית הושם דגש על עבודת האדמה הפיזית אשר מבחינה רוחנית חיברה את האדם העברי לאדמת מולדתו וכן כמובן האישי מסמלת אלמנט טבעי ובריא בבחינת “נפש בריאה בגוף בריא”. כדי שנוכל להבין טוב יותר את משמעות עיקרון “העבודה העברית” כעיקרון מקודש ממש בעיני בני הדור ההוא, כדאי לעיין במספר טקסטים של מנהיגי והוגי דור החלוצים. חלק מהטקסטים נלקחו מתוך הספר ‘עבודה עברית’ שפורסם בשנת תרצ”ה (1935) על ידי ההסתדרות הכללית של העובדים העברים בארץ ישראל ובו קובץ מאמרים העוסקים בפרשת “העבודה העברית” בין השנים 1930 – 1935.

”לעבוד את האדמה ולהוציא לחם מן הארץ”

עיקרון העבודה העברית לא נוצר על ידי דור החלוצים של עולי העלייה השנייה והשלישית אלא הם אלה אשר שדרגו אותו והעלו אותו לדרגה עליונה של ערך הכרחי ונעלה של ההגשמה הציונית בארץ ישראל. למעשה, עיקרון זה עוד היה נר לרגלי החלוצים הראשונים של ההתיישבות הציונית בארץ על ידי חלוצי העלייה הראשונה. בשלהי המאה התשע עשרה נוסדה אגודת הפועלים הראשונה בארץ בשם “הארץ והעבודה” במטרה לפעול להחדרת הפועל היהודי למשק החקלאי בארץ, “בתקנות שחיברו מייסדי האגודה ניתן ביטוי בהיר, קולע ועמוק, כמעט קלסי, לרעיון העבודה. [...] על תקנות האגודה אשר סיסמתה היתה ‘בעד ארצנו ועמל כפינו’ היו חתומים בתור ‘חברי הועד לפי שעה – אריה ליב גורדון, מאיר דיונגוף, משה רטנר ואהרן אייזנברג.”⁴⁷¹ בין היתר נכתב בתקנות האגודה כי “הנסיון הורה לנו, כי בלי פועלים עברים אין תקומה להמושבות. הפועלים הערבים אינם אלא משענת קנה רצוץ, הן מבחינת

⁴⁶⁹ ספר שמות, פרק כ', פס' ב' – ה'.

⁴⁷⁰ בתוך בועז ניומן, תשוקת החלוצים, עמ' 108.

⁴⁷¹ דוד בן גוריון, ‘עבודה עברית’, בתוך ‘אסופות א’: עבודה עברית – פרשת העבודה העברית ומערכותיה לשנות תרצ”ה-תרצ”ה, עמ' 2.

מספרם והן מבחינת יתרון העבודה. הפועלים העברים המה להישוב, מה שהדם הוא לגוף אדם בריא; המה יתנו לו חיים, והמה ישמרוהו מרקבון וכליון.⁴⁷² כידוע, ימי העלייה הראשונה לא הביאו להשרשת העיקרון החשוב ופקידות הברון רוטשילד היא שהייתה הגורם הדומיננטי בישוב, כלומר היזמות הפרטית וההון הפרטי הוא ששיחק גורם מרכזי ולא הגורם הלאומי-קולקטיבי, בן גוריון כתב כי "לפני יותר מחצי יובל שנים (1904 – 1906) עלו לארץ חלוצי העלייה השנייה ודגל העבודה בידם. מה מצאנו בארץ? בימים ההם עוד לא היו הקרנות הציוניות [...] ואיש לא חלם עדיין על התישבות עובדת. [...] וכל המושבות הקיימות עמדו על טהרת 'היוזמה הפרטית' – כלומר רכוש פרטי ועבודה שכירה, אם כי עיקר ההון בא לא מהמתישבים הפרטיים, אלא מהכלל, או מיחידים שתרמו מהונם לשם הכלל כמו הברון רוטשילד. והעבודה השכירה היתה רובה ככולה לא עברית."⁴⁷³ כך למעשה חלוצי העלייה השנייה היו אלה שנאלצו להתמודד עם הדילמה הקשה אשר כרסמה בהגשמה הציונית בארץ. שכן משמעות עיקרון העבודה לא הייתה רק מציאת פרנסה לעולים הציוניים שעלו לארץ להתיישב בה אלא גם מתוך היבט אידיאולוגי שמשמעותו כי החברה היהודית החדשה הנבנית בארץ ישראל צריכה להיבנות על מאפיינים מנוגדים לכל מה שהיה ידוע להוויה היהודית בגולה, כשאלת א.ד. גורדון "האם אין כל עקרו של היישוב, כל עיקרו של רעיון תחית ישראל בארץ ישראל, מיוסד על החובה המוחלטת, שמחויב המתיישב לעבד את אדמתו – אדמת ישראל בעצמו בידיו ממש, או לפחות בידי יהודים?"⁴⁷⁴ ברל כצנלסון, אשר היה אחד מהמנהיגים הבולטים של תנועת הפועלים בישוב הציוני בארץ ישראל וממובילי המאבק לעבודה העברית בכל תחומי המשק הארצישראלי, העלה בועידת הקרן הקיימת לישראל בשנות השלושים את חשיבותה של "העבודה העברית" ואמר "אם התנועה הציונית אין בה הכוח לחיות מחדש במלוא הרעננות את ענינינו היסודיים: ארץ ישראל, קרקע, לשון עברית, עבודה עברית – הרי שיש בה פגם. הניסיון של תנועתנו מוכיח כי אם בא לתנועה רגע קשה, אזי עומדים במבחן לא איזה חידושים דקים מן הדקים, כי אם הדברים היסודיים, הפשוטים, האלמנטאריים דוקא. [...] ועכשיו עומדים שוב בנסיון שני דברים אלמנטאריים: קרקע ועבודה. [...] וגורלנו ההיסטורי כולו נבחן על ידיהם במבחן כל כך אכזרי, שאם לא נמצא בקרבנו את הכוח לעמוד בנסיון זה – יהיו נדונים לכליה כל ההישגים הגדולים שלנו. [...] היה זמן שהמושג הזה [עבודה עברית] היה זר ומוזר לרוב הציונים הטובים. היה זמן שהכרת ערך העבודה העברית היתה רק נחלת יחידים. במשך יותר מעשרים שנה השלימה הציונות – מלבד יחידים בודדים – עם קיומו של 'אכר' יהודי הקיים על עבודת בני עם אחר. עד שסוף סוף התחיל רעיון העבודה העברית להיקלט בתוך התנועה ונעשה כמעט לדבר מוסכם ומקובל בציונות. [...] ובינתיים באה בארץ 'התפתחות' חדשה והוכיחה לנו שכיבושנו זה איננו כיבוש ודאי, שעדיין הוא ענין 'עדין ודק' ושכל רוח, ואפילו רוח מצויה, יכולה לעקור אותו."⁴⁷⁵ על משמעות העבודה החקלאית ומקומה בהגשמה הציונית בימי דור החלוצים כתב בן גוריון כי "העבודה החקלאית היתה הכוח המושך והדוחף המרכזי של העלייה השנייה, והיא היתה המגמה השלטת גם בעליה השלישית. רוב החלוצים [...] באו מתוך שאיפה לקרקע, לעבודת האדמה, להתישבות החקלאית. זה היה החלום שליוה כל חלוץ בדרכו המלאה חתחתים ותלאות לארץ ישראל."⁴⁷⁶ ועל "העבודה העברית" בתחום הבניין בארץ כתב כי "העבודה הזולה שלטה במקצוע הבנין לא פחות מאשר במקצוע החקלאות, ולא רק בתים פרטיים, אלא גם בתים ציבוריים של מוסדות וחברות ישוביות לא היו נבנים על ידי פועלים יהודים. והנה נתחוללה מהפכה: תל אביב נבנית כולה בידי יהודים. שכונות גדולות וחדשות בירושלים, טבריה וחיפה נבנות בשלמותן, מהמסד עד הטפחות בידי פועלים יהודים, בהנהלתם ועל אחריותם."⁴⁷⁷

עוד אפשר ללמוד על משמעות עיקרון העבודה הפיזית בכלל והעבודה החקלאית בפרט מרומנים וסיפורים שנכתבו על ידי בני הדור ההוא על הימים ההם. למשל ש"י עגנון כתב בספרו "תמול שלשום", אשר מתאר את מציאות ימי העלייה השנייה בארץ ישראל, "ושוב חזרה סוניה לדבר על גדולי היישוב ועל מוסדותינו הלאומיים. אין ספק שהן ציוניים כשרים, אבל מעשיהם רחוקים מן הציונות. [...] האנשים הטובים הללו, שמתיראים מכל פעולה ממשית, נוח להם לחלום על מרכז רוחני, שתתמלא כל הארץ בתי ספר ונערים קטנים בקיאים בתורת היהדות וכו', אבל אנו זקוקים לעבודה, לחיים, לעם עובד אדמתו המוציא לחם מן הארץ."⁴⁷⁸ עוד מוסיף עגנון מתוך הפסימיות שהייתה בימי העלייה השנייה והעבודה הזרה במושבות כי "לא הכסף עושה יישוב, אלא אהבת הארץ ואהבת האדמה, ואילו היהודים אינם יודעים מה זאת ארץ ומה עבודה."⁴⁷⁹ דבר אחד יש לנו לעשות, לעבוד את האדמה ולהוציא לחם מן הארץ. ברם המחרשה אין קולה הולך, לכן מעטים דורשיה. ובכן עושים פה גלות חדשה. [...] גדולה מלאכה כל זמן אין מריחין ריח זעתה."⁴⁸⁰ דור החלוצים ראה בעיקרון העבודה עיקרון מחייה, עם ישראל שב לארצו והוא אשר על שכמו מוטלת משימת בנייתה ועיבוד אדמתה. עם שובו אל ארצו עליו לנטוש את העבודות הבזויות של הגלות – החנוונות, הספסרות ושאר פרנסות האוויר. לערך זה גם משמעות לאומית וגם משמעות הומאנית, בנייתה של חברה עברית חדשה ויוצרת העומדת ברשות עצמה ויחיה על עבודה עצמית ללא ניצול הזולת.

⁴⁷² שם, שם.

⁴⁷³ שם, עמ' 5.

⁴⁷⁴ א.ד. גורדון, 'תשובת פועל', כתבים א', עמ' 7.

⁴⁷⁵ כצנלסון, 'אדמה לאומית ועבודה עברית', כתבים ז', ע"ע 90 – 91, 95.

⁴⁷⁶ בן גוריון, 'העלייה החדשה בציבור הפועלים', ספר העלייה השלישית, עמ' 98.

⁴⁷⁷ שם, עמ' 99.

⁴⁷⁸ ש"י עגנון, תמול שלשום, עמ' 105.

⁴⁷⁹ שם, עמ' 170.

⁴⁸⁰ שם, ע"ע 389, 398.

קבוצת 105 – העלייה החלוצית ראשיתה של העלייה השלישית (1919 – 1923)

“העיקר הוא סידור העבודה העברית, גיוס הידיים העובדות בשביל תחיית הארץ.

אם העבודה לא תהיה שלנו, גם הארץ לא לנו תהיה...”

כרוז של ‘צעירי ציון’ (1917)

בימי חול המועד של חג הפסח תרע"ט (1919) הגיעה לארץ ישראל “קבוצת 105 עולי פולין” שפתחה למעשה את העלייה השלישית (1919 – 1923), עלייה חלוצית שהייתה משמעותית ביותר עבור התפתחות היישוב הציוני בארץ. בפעילותם תרמו חלוצי העלייה השלישית רבות לקידום ההגשמה הציונית ובניין הארץ ואנשיה הטביעו חותמם על התנועה הציונית והיישוב החדש בארץ. במובן האידיאולוגי הייתה העלייה המשכה הישיר של העלייה השנייה, אשר רצף זרימת עולים לארץ נקטע בעקבות פריצת מלחמת העולם הראשונה (1914). בשנות המלחמה נפגע היישוב בארץ באופן קשה. הטורקים הוציאו חמתם על היהודים וגירשו חלק מהם לקהיר שבמצרים, שאז הייתה נתונה לשלטון הבריטים, אשר היהודים הציוניים סייעו להם במלחמה נגד מדינות הציר, שטורקיה הייתה אחת מהן, אם באמצעות ארגון ניל"י (‘נצח ישראל לא ישקר’) שסיפק מודיעין לבריטים היישר מלב הארץ הנתונה לטורקים, ואם ביהודים שהתגייסו לגדודים העבריים שהוקמו בצבא הבריטי ביוזמת אנשי ציבור ציוניים, ביניהם כידוע טרומפלדור וז'בוטינסקי. הטורקים ראו ביהודי הארץ יותר מסתם מטרד, אלא איום וסכנה, והרי זהו לא התחיל בימי מלחמת העולם הראשונה אלא עוד לפני כן, אבל חשיבה זו בהחלט התגברה מאוד בשנים הללו בעיקר בגלל העובדה שעולים יהודים רבים היו נתיני האימפריה הרוסית, שהייתה אויבתה של טורקיה. לאחר המלחמה והצהרת בלפור (1917) של הבריטים, שהייתה בשורה חשובה ליהודים בדבר תמיכת השלטון החדש בארץ ברעיון הציוני, החלה שוב פעילות ענפה בגולה למען עלייה ציונית ארצה, החלו מתארגנים ארגונים דוגמת ‘החלוץ’ להכין את חבריהם לעלייה בטווח הזמן המדי לאחר שתותחי המלחמה יידומו. גורמים נוספים לעלייה באותן שנים הייתה המהפכה הבולשביקית של 1917, שהביאה מחד להתלהבות של יהודים בעלי תפישות עולם סוציאליסטיות וחלקם שאפו לעלות לארץ כדי להגשים את אמונתם הציונית סוציאליסטית בארץ. מאידך, הביאה המהפכה הרוסית למלחמת אזרחים שקמה בין המתנגדים למהפכה לבין תומכיה, דבר שהביא לכאוס ובין היתר לפרעות ביהודים. היו אלה ימים בהם “הסדרים הכזיבו, והלב היה פתוח גם לדעות ולדרכים לא שגרתיות.”⁴⁸¹

קבוצות העולים הבולטות ביותר בעלייה השלישית, שנמשכה כארבע שנים, הן קבוצות הצעירים החלוציות. חשיבותה של העלייה החלוצית היא משמעותית שכן האידיאולוגיה ופעילותה תרמה רבות לקידום ההגשמה הציונית ובניין הארץ ועוליה הטביעו חותם חשוב על התנועה הציונית ופיתוח היישוב הציוני בארץ, “גם אנשי העלייה השלישית כקודמיהם, נשאו את נפשם לעבודת האדמה, בהבינם כי אין הגשמת הציונות ללא יצירת מעמד עובדי אדמה בארץ ישראל”, כתב ברל כצנלסון והסביר כי “גם הם הכירו, כי החקלאות היא לא רק דרך להבראת כלכלת העם, אלא גם צו מוסרי, העשוי לשנות את אופי היהודים יוצאי הכרכים והעירויות... העלייה לארץ ישראל, לבנות ולהיבנות בה בעבודה מפרכת ובסבל רב, הייתה מהפכה בתוך מהפכה, ורבים מן העולים, ובייחוד הצעירים, היו מוכנים לדרכים חדשות בחייהם.”⁴⁸² אולם לא הכל היה פשוט כל כך, בטח לא רומנטי כפי שמתגלה בתיאורים שבריעבד על חלוצי התקופה. אמנם הגיעו חלוצי העלייה השלישית לזרועות מקבלות ומכילות של חלוצי העלייה השנייה שהכינו את הקרקע עבורם, אך המצב היה רחוק מלהיות פשוט. עיקרון העבודה העברית עדיין לא הורשע במושבות העבריות ולכן רבים מצאו עצמם מובטלים מעבודה למרות רצונם והמוטיבציה הגבוהה. בדו"ח ועדת ‘פועלי ציון’ מהימים שלאחר מלחמת העולם הראשונה, ערב העלייה השלישית נכתב “בכל חדרה, במסחה או בזיכרון יעקב... אין כיום אפילו איכר אחד, שיעסיק פועל עברי... בכל הגליל העליון עובדים רק אריסים ערבים אצל כל האיכרים. בשדמות יהודה, שומרון והגליל, בגורן ובאורוה, בכרם ובפרדס, על יד הפרדות ועל יד מקנה העדר, נעשית כל העבודה על ידי פלחים ובדואים תחת שבט הנוגש של בעל הבית היהודי... לשווא חלמו החולמים עשרות בשנים על כפר עברי. לשווא התרוצצו העסקנים, הביאו את קרבנותיהם העובדים...”⁴⁸³ כמעט כל העבודה בשדה נעשתה בידי פועלים זרים, ערביים בעיקר. היהודים היו רק הבעלים, ‘הבוסים’ והמגשיחים על העבודה, מה שנקרא מנהלי עבודה. בגלל הקושי להשיג עבודה אצל האיכרים היהודים במושבות, הגיעו החלוצים לעבודות ציבוריות וקבלניות שונות כמו בניית כבישים ועבודת בניין. הוקמו ארגונים נוספים בעלי מוטיבים צבאיים, כמו גדוד העבודה על שם יוסף טרומפלדור שהוקם על ידי תלמידיו, גדוד שומריה של אנשי השומר הצעיר, ואלו התייחסו למשימת העבודה העברית במלוא חומרת הרצינות ממש כצו השעה. כל אלה יחד עם פיתוח מוסדות קיימים שהוקמו כבר בימי העלייה השנייה כמו הקיבוץ והמושבים, היו למעשה המשך ישיר של קודמיהם. העלייה השלישית לא רק שהמשיכה את ההתפתחות החיובית שהחלו חלוצי העלייה השנייה אלא גם הוסיפה וחדשה הן בעשייה והן בערכים חברתיים ולאומיים, “העלייה השנייה הייתה עליית חלוצים אידיאליסטים אשר הניחו את היסודות והתשתית הרעיונית והארגונית, בעוד שאנשי העלייה השלישית היו המגשימים בפועל.”⁴⁸⁴ הראשונים יצרו את חומרי הבניין והציבו את היסודות, האחרונים הקימו אותו במה ידיהם, ובנו בניין לתפארת.

⁴⁸¹ ספר העלייה השלישית, עמ' 42.

⁴⁸² שם, ע' 28, 42.

⁴⁸³ שם, עמ' 22.

⁴⁸⁴ שם, עמ' 46.

תנועת 'החלוץ' וגדוד העבודה על שם יוסף טרומפלדור

אחד ממפעלי העלייה השלישית החשובים, שראוי לזכור בה מעט היא תנועת 'החלוץ'. תנועה זו נוסדה כבר בימי העלייה הראשונה במקומות שונים באירופה וגם בארצות הברית. אולם התנועה לא קיימה פעילות רציפה ואחידה בכל המקומות בהם פעלה, אם בגלל התנאים השונים בארצות בהן פעלה ואם בגלל מחסור בכוח אדם. בשלהי מלחמת העולם הראשונה החלה התארגנות 'החלוץ' ברחבי אירופה, בעיקר במזרח, לצבור תאוצה וחבריה היו את המשקל הערכי והמשמעותי בתרומתם לבניין הארץ יותר מאשר משקלם הכמותי, שהיה לא גדול מכלל העולים בעלייה השלישית. לקראת הועידה הראשונה של 'החלוץ' ברוסיה (1918), פרסם טרומפלדור חוברת ברוסית בשם "החלוץ", מהותו ותפקידיו הקרובים". בחוברת זו פירט את דרכי ההתארגנות וההכשרה של חברי הארגון לקראת עלייתם ארצה. טרומפלדור חילק אותם לקבוצות: קבוצות בניין – לעבודות קבלניות שונות; קבוצות כיבוש זמניות – לשם כיבוש קרקע לא מיושב, הכשרתו למתיישבים העתידיים לבוא והגנתו מפני שודדים; קבוצות מתיישבי קבע – שיעברו את האדמה; אגודה של מורי דרך – להדרכת העולים לארץ; פלוגות צבא של 'החלוץ' – שיהיו אנשי צבא מאומנים יוצאי הגדודים העבריים ויגנו על המתיישבים והארץ.⁴⁸⁵ אולם טרומפלדור לא היה היחיד ב'החלוץ' אשר ניסח את מהותה ומטרתה של התנועה. היו דעות שונות לגבי מהותו ותפקידי החלוץ בארץ ישראל. היו אשר טענו כי החלוץ כשמו הוא – החלוץ העובר לפני המחנה, ומשתייכים אליו רק אידיאליסטים הנכונים להקרבה עצמית, ללא אינטרס אישי וללא רווח אישי אלא כל עניינו הוא בניית הארץ. לשם כך הוא ממלא חובת עבודה לשלוש שנים, בסגנון של שירות צבאי. לאחר מכן יוכל להשתחרר מהשירות ולפנות לכל ענייניו. והיו אחרים שחשבו כי 'החלוץ' היא תנועת עובדים יהודים שעולים לארץ לאו דווקא מתוך גורם אידיאליסטי אלא מתוך ההכרח לפתור את הבעיה היהודית בגולה וכבני העם היהודי לשוב ארצה ולעבוד על יגיע כפיהם. כלומר "אין החלוץ עובר לפני המחנה אלא הוא המחנה... הוא החלק העובד בתוך העם." למרות המחלוקות בדבר ההגדרה, הייתה תמימות דעים בין החברים כי "החלוץ" הינה "הסתדרות עמלנית לאומית המאחדת את כל השואפים להכשיר את הארץ, שתכיל את המספר הכי גדול של מהגרים עמלים וליצור בארץ תנאים סוציאליים, כלכליים ותרבותיים לאומיים."⁴⁸⁶ בכל מקרה, תנועת 'החלוץ' היותה כוח מרכזי בגיוס והכשרת צעירים לעבודות פיזיות אשר, למרות כל המחלוקות האידיאולוגיות, הגשימה את הציונות הלכה למעשה בבניית הארץ ובישובה.

ארגון נוסף מתקופת העלייה השלישית הראוי להזכירו הוא גדוד העבודה על שם יוסף טרומפלדור, שנוסד בשנת 1920 במלאות חצי שנה לפילתו של טרומפלדור בחצר תל חי, על ידי תלמידיו וחבריו אנשי 'החלוץ' מרוסיה. מטרתו הייתה "לבנות את ארץ-ישראל ברוח שיתופית" והוא פעל כשבע שנים. הוא איגד בתוכו פלוגות אשר נטלו על עצמן כל עבודה קשה בעיר ובכפר, הקמת יישובים, ייבוש ביצות, סלילת כבישים, עבודה בנמל, בניין בערים, סלילת מסילות ברזל, ועוד. חבריו הם שהקימו את הקיבוצים עין חרוד, תל יוסף ורמת רחל. לכל הפלוגות הייתה הנהלה משותפת וקופה אחת. מהות הגדוד הייתה לקבל עליו כל עבודה קבלנית ציבורית וכן להיות כוח מגן וכובש בכל מקום בארץ. חשיבותו היא בכך שאינו קשור למקום אחד ספציפי אלא חבריו התפרשו בפלוגות בכל מקום אשר נדרש ברחבי הארץ ועסקו במלאכת בניין הארץ. מקום חשוב מאוד בגדוד היה לעיקרון ההגנה, עיקרון שהטיף לו טרומפלדור ברבים. הרעיון היה לשלב בין הגנה ועבודה וזאת כיוון שהגדודים העבריים פוזרו ובידי התנועה הציונית לא היו אמצעים לממן כוח מגן סדיר שחייליו יוכלו להתפרנס ממנו. ורעיון זה אינו חדש, גם ארגון 'השומר' קיים עשר שנים לפני כן מעיין קיבוץ ארצי בשם 'לגיון העבודה' שהיו לו פלוגות בסג'רה ובחדרה ושילב בין השמירה והעבודה במושבות. ההבדל היה בהיקף ובמימדים הגדולים של גדוד העבודה.⁴⁸⁷ גם גדוד העבודה כמו תנועת החלוץ היה ארגון אשר שם לנגד עיניו את ההגשמה הציונית בדמות ההווה הציונית, של מגע בלתי אמצעי עם הארץ ואדמתה, של עבודות בניית הארץ, אם זה בניין ואם זה עבודות פיזיות אחרות ובראש כולן החקלאות, כדברי אליעזר שוחט כי "כל מה שיוצר בארץ צריך להיווצר על ידינו: כל עץ, כל ירק, כל בית, כל גדר. בכל מה שהאדם נעשה שותף לטבע... ורק בזיעתנו אנו צריכים להרטיב אדמתנו. ורק ידינו אנו צריכות להחיות רגביה."⁴⁸⁸

"אם העבודה לא תהיה שלנו, גם הארץ לא לנו תהיה"

במושבות שנוסדו במהלך העלייה הראשונה (1882 – 1900) בארץ ישראל, הפועלים היהודים עבדו בחסות הנהלת פקידיו ונציגיו של הברון רוטשילד, שרכש את אדמות המושבות לאחר שאלו נתקלו בקשיים כלכליים ועמדו בפני פשיטת רגל. למעשה בכך חילץ הברון אותם ואת המפעל הציוני בראשיתו. אולם יש לדייק, לא כל המושבות כולן היו בחסותו של הברון אך רובן, היו גם שלא אהבו את חסותו של הברון, כך סיורו במושבות בארץ אכזב את אחד העם, הוא ראה כי "הנה כעשר קולוניות עומדות וקימות זה שנים אחדות ולא אחת בהן עוד יכולה להתקיים בלי תמיכה... בכל השתדלותי ודרישתי, לא זכיתי לראות אף איש אחד אשר יחיה רק מפרי אדמתו בלבד." ואז הפציר במאמריו כי "מחסדי 'נדיבים' יחידים, אך אם צדקתם כהררי אל, לא יושע ישראל: זאת הורה כבר הנסיון." אחרים לא היו מרוצים כיוון שחשו כי איבדו את עצמאותם הניהולית של המושבות והמשקים שהוקמו על ידם, שכן איש אינו מרוצה כשלוקחים מידי את יציר כפיו, אולם בהיעדר חלופות כלכליות אחרות לא הייתה להם ברירה אלא לקבל תמיכה. בנוסף, האיכרים הוותיקים אנשי העלייה הראשונה העדיפו להעסיק פועלים ערבים במושבות בעיקר בגלל שאלו האחרונים דרשו שכר זעום יחסית לפועלים היהודים, אך גם מפאת חוסר בכוח אדם פרודוקטיבי. יש לציין כי אנשי העלייה הראשונה תפסו את העבודה כאמצעי לכיבוש הקרקע ולכן לא ראו כל קושי בהעסקת פועלים זרים. אולם חלוצי העלייה השנייה שהגיעו לארץ ישראל עם ראשית המאה העשרים באו עם גישה אחרת לגמרי. בעיניהם, ובעיני חלוצי העלייה השלישית, בעלי גישות סוציאליסטיות בחלקם הציוני הנלהב, היה הדבר פסול.

⁴⁸⁵ יהודה ארז, ספר העלייה השלישית, עמ' 10.

⁴⁸⁶ שם, ע"ע 11 – 12.

⁴⁸⁷ שם, 33.

⁴⁸⁸ בתוך בועז גוימן, השוקת החלוצים, עמ' 122.

ראשית, הגשמת הרעיון הציוני מחייבת עליית יהודים, וכדי שיעלו רבים יש לספק פרנסה לעולים ולכן יש להעדיף את הפועל היהודי על פני כל עובד זר אחר בכל ענף ייצור של המשק הארצישראלי. בחזית ענפי הייצור הייתה החקלאות, לא רק בגלל שהיה ענף זה חשוב מבחינה מעשית עקב היעדר תעשייה מפותחת בארץ, אלא גם בגלל ההיבט האידיאולוגי. עבודת האדמה הייתה בעיני החלוצים אמצעי חשוב לשיבת ציון. עבודת הארץ היא השיבה המהותית לאדמת האבות. כך הם האמינו בכל מאודם, הם הניחו כי אדמת הארץ תהיה לאדמתם הבלעדית לא רק בכוח הזכות ההיסטורית אלא בזכות כיבוש העבודה, בזכות עבודתם וזיעתם על אדמת המולדת. בכך הם זוכים בה מחדש. בין מנסחיו של עקרון העבודה היה א.ד. גורדון שכתב כי "תחיית העם, התחדשותו לעם עובד ויוצר, לא תוכל לבוא אלא על ידי עבודה, עבודה בכל צורותיה, אבל בעיקר על ידי עבודת כפיים, ובייחוד על ידי עבודה בתוך הטבע. כל בני העם צריכים לעבוד. וכן גם גאולת הארץ לא תוכל לבוא אלא על ידי עבודה. אין קניין בקרקע אלא בעבודה, לא רק מהבחינה הסוציאלית, כי אם גם מהבחינה הלאומית. פה יש מהפכה יסודית ברוח, בהרגלי החיים, ביחס אל החיים ובטעם החיים, ויש מהפכה גם במחשבה, באופן השגת חזיונות החיים." 489 ברל כצנלסון כתב על גורדון ועיקרון העבודה כי "אפשר לומר שכל חייו בארץ וכל ספרותו היו מוקדשים לעניין העבודה הגופנית: מה חשיבותו של המנוף הזה – העבודה – ולאיזה ערכים גבוהים הוא מביא את האדם... לאיזה ערכים אנושיים ולאומיים חשובים מאוד יכולה העבודה הגופנית לשמש." 490 עבודת הכפיים, עם דגש על עבודת אדמה, של פועלים יהודים בארץ ישראל הייתה הדרך הראשית להתחדשותו של העם היהודי כעם בריא בנפשו, הן מהבחינה האינדיבידואלית, הן ברמה החברתית והן ברמה הלאומית. עיקרון העבודה העברית היה מכוון אמנם לכל ענפי הייצור במשק, שהעיקרים בהם הם הבניין והתעשייה (בימים מאוחרים יותר כאשר התפתח ענף זה בארץ). למרות מלחמת העולם הראשונה שהפרידה בין העלייה השנייה לשלישית, הקו האידיאולוגי לא נקטע ועדיין נמשכה החשיבה האידיאולוגית הזו. סניפים ומרכזים רבים של ארגון 'החלוץ' נוסדו במקומות שונים באירופה, בעיקר ברוסיה שם היה 'החלוץ' כוח מרכזי שהביא את מירב העולים של העלייה, ביניהם טרומפלדור שלא מכבר השתחרר מהגדוד העברי בצבא הבריטי. בכתביו 'צעירי ציון' ברוסיה בימי הצהרת בלפור (1917) וערב העלייה השלישית נכתב "זכרו, כי העיקר הוא סידור העבודה העברית, גיוס הידיים העובדות בשביל תחיית הארץ. אם העבודה לא תהיה שלנו, גם הארץ לא לנו תהיה." 491 המשפט "אם העבודה לא תהיה שלנו, גם הארץ לא לנו תהיה" הוא כה עוצמתי ולמעשה מעביר את המסר החד משמעי ודבקת בני הדור ההוא בעיקרון של העבודה העברית ולא פחות הבנתם את חשיבות ומשמעותו של עיקרון זה בהגשמה הציונית. את ההבנה היסודית בזיקה הבלתי ניתנת להיתר בין השניים.

אך גם עיקרון העבודה העברית היה מהפכני ונדרש זמן עד שכבש את הלבבות. היו שתמהו מדוע יש צורך בכך? היו שטענו כי דבקות עקשנית בעיקרון זה עלולה להאט את תהליך בניית הארץ בשל מחסור בכוח אדם יהודי או בשל חוסר כשירותם של היהודים לעבודות פיזיות. היו גם שחששו שהוא עלול ליצור בעיות ביחסי התושבים היהודים לערבים בארץ, "גם הוגי הדעות של חזית ציון ושל הציונות אשר לא ראו את שאלת העבודה העברית כשאלה בעלת ערך מיוחד, במשך 25 – 30 שנה הם השלימו עם המחשבה שהיסוד של העבודה הגופנית בארץ יהיה לא יהודי, וכי היהודים יהיו בארץ שכבה עליונה שלטת, מדריכה" 492 כתב ברל. אולם עם התמדתם ונחישותם של החלוצים, השתרש בסדר היום הרשמי של התנועה הציונית והיה למובן מאליו בהגשמתה המעשית של הציונות. כך היה עקרון העבודה העברית לנדבך מרכזי בתודעת הציוניים שהבינו את חשיבות הדבר הן מהיבטים מעשיים והן מהיבטים אידיאולוגיים. גם לסוג העבודה, העבודה הגופנית, הייתה חשיבות מיוחדת. הציוניים של ראשית המאה העשרים ראו ביהודים עם מנוון ששכח מנהגים ונורמות חברתיות בגלל חוסר האורגניזציה והליכוד הלאומי במשך מאות שנים. בעוד שאר עמי העולם חיים מעמל כפיהם, היהודים היו "סמוכים לשולחן הזרים ואינם מוצאים את לחמם מן הארץ. מופלא הדבר!" הביע שמריה לויך בהתפעלות בדברים שכתב לפני מאה שנה, "כל כך הורגלנו לקיום שלא כדרכנו ולארחות-חיים שלא כתיקונם, שכל שעה שאנו רואים משהו טבעי, כדרכו, אנושי בנוגע אלינו אנו פוקחים את עינינו לרווחה, עומדים תוהים ותמהים." 493 וכך כאשר אמרו 'עבודה עברית' התכוונו בעיקר לעבודה פיזית בענפי ייצור כמו חקלאות, בנייה ותעשייה. לחלוצים "עניין העבודה הגופנית היה – בהכרח – צו החיים החשוב ביותר. והבטלה מעבודה – המפגע הקשה בחיים." 494 ככל שחלף הזמן הלך והשתרש רעיון זה של עבודה עברית כעקרון ציוני חשוב והכרחי בתחיית העם היהודי בכלל ובהגשמה הציונית בארץ ישראל בפרט. אך התעקשותם של חלוצי הדור על עקרון העבודה ודבקותם בו הייתה מרד כנגד כל מה שהכירו, "עצם ההסתגלות לעבודה הפשוטה הייתה כרוכה בהתאמצות גופנית מרובה, ולא כולם הסתגלו אליה." 495 יוסף ברץ, ממיסדי דגניה כתב "ואני אז בן שבע-עשרה. מעודי לא עבדתי עבודה פיזית. הייתי חוזר הביתה אחרי העבודה בידיים פצועות ונפוחות באין יכולת לנגוע בשום דבר, ובלי להחליף את בגדי הייתי יוצא לחצר דירת, שהיו בה עצי זית גדולים, נשען על אחד מהם ובוכה כילד. היה בבכי זה פחד מפני קשי ההסתגלות לעבודה: שמא לא אוכל להיות פועל, והיו בו גם מגעגועים לאמא." 496 ברל כצנלסון כתב בשנות הארבעים כי "עכשיו עניין העבודה הגופנית נעשה חלק מחיי הדור, עד שיתכן כי אדם בזמננו שיקרא את הדברים האלה שרשמו אנשים מהדור ההוא יצחק להם בלבד: 'מה ההתפעלות מעצמכם, שקיימתם את מצוות העבודה הגופנית.'" 497

489 א.ד. גורדון, 'עם אדם', האומה והעבודה.

490 כצנלסון, כתבים י"א, עמ' 13.

491 בתוך יהודה ארז, 'תקופת העלייה השלישית', ספר העלייה השלישית, עמ' 9

492 כצנלסון, כתבים י"א, עמ' 14.

493 שמריה לויך, 'הפקרות לאומית ופסיכולוגיה של גלות', 11 ביולי 1915.

מקור: אתר 'פרויקט בן יהודה' http://benyehuda.org/shmaryahu/hefkerut_leumit.html

494 כצנלסון, כתבים י"א, עמ' 13.

495 שם, שם.

496 יוסף ברץ בתוך כאן על פני האדמה, עמ' 18.

497 כצנלסון, שם.

התקופה החמישית בתולדות הרעיון הציוני ציונות בעידן פוסט מודרני (המאה ה-21)

“איפה הם האידיאלים האנושיים, שאינם קודם כל אידיאלים לאומיים?”

א.ד. גורדון

הדיון על המחשבה והגות הזרם הפוסט-ציוני צריך וחיבב להתחיל לא במאה ה-21 או בשלהי המאה ה-20, הימים בהם החלה להשתרש בשיח הציבורי, אלא דווקא אחרונית בציר הזמן, אף בראשיתה של הלאומיות היהודית המודרנית. ב-1872 כתב הסופר העברי מראשוני חיבת ציון, פרץ סמולנסקי, בחיבורו 'עם עולם' כי "אהבת עצמו תעורר את כל האדם לעבודה ומעשה ואם יעבוד גם למען משפחתו וקרוביו הוא מאהבתו לנפשו וישמח בכל אשר לו הצדקה לאמר: לי זאת! אשתו ובניו לו המה, ארצו ועמו המה, ועל כן האיש אשר יאהב נפשו יאהב בני ביתו אשר יתנו שמחה בלבו ויתרועעו אתו, יאהב את בני ארצו כי דבר לו עממהם תמיד ושפה אחת להם ובטוב לארצו ייטב גם לו. לכן יעמלו לא לבד להסיר את השנאה הזאת כי אם גם את האהבה לארץ מולדתם יבקשו להסיר מלבם ולהביא אהבה אחרת תחתה, רחוקה ממנה כרחוק מזרח מן המערב, ועל כן לא יצלחו, כי שומע לא יהיה להם, כי בני האדם לא יעזבו את רגשותיהם ואהבתם ושנאתם על נקלה, וזאת שנית כי מן הנמנע הוא כאשר אמרתי. אם נשים עין ולב על שתי הדעות האלה הנראות כרחוקות אשה מרעותה, נראה כי תכליתן אחת היא וכי אל מטרה אחת תלכנה, אם אך האנשים המחזיקים בהן יבקשו את המטרה הטובה ובדרך טובה ילכו."⁴⁹⁸ סמולנסקי היה מאנשי ההשכלה היהודיים שלא בזו לזוהתם היהודית לאומית, מהראשונים בזמנו שכתבו כי "זה ארבעת אלפים שנה אחים היינו בני עם אחד, ישיב כל איש אל לבו, ואיך אחטא להרבה מאות דורות ואפר את האחוה הזאת?" אל מול טענות משכילים אחרים שקראו להתבוללות עמד סמולנסקי בפרץ ולא לשווא כונה 'אבי הלאומיות'. תחילת הדיון בנקודה זו נובעת מהסיבה שיסודות המחשבה הפוסט-מודרנית הרווחת בימינו, שאינה מחדשת הרבה, היא הוויכוח על הקונפליקט הקיים בין יחיד לכלל, שהתחיל כבר לפני זמננו ובספרות ההשכלה היהודית מול ראשוני חיבת ציון, כיוון שדווקא היהודים המשכילים במאה ה-19 ניסו לטשטש את זהותם הלאומית כחלק מיצירת זהות קוסמופוליטית שבזמן הפוסט-מודרני חזר ועלה בשיח הציבורי בעקבות התפתחות הרשתות הטכנולוגיות וכמובן ההשלכות הכלכליות-חברתיות שנוצרו בעשורים האחרונים. ניתן להתקדם בציר הזמן לא.ד. גורדון ולראות בדיוק אותו קו מחשבה שהציג סמולנסקי לפניו, בדברים שנכתבו לפני מאה שנה בימי טרם הזרם הפוסט-מודרני, ואלו דברים חשובים כדי להבין את יסודות תפיסת 'הפוסט', גורדון כתב כי "החיים הקיבוציים הטבעיים מתחילים מהמשפחה. פה ישנם בעין כל הקשרים הטבעיים, הגופניים והנפשיים, החומריים והרוחניים, הנחוצים לחיים קיבוציים שלמים. בטבע האנושי הגיעה ההתפתחות למדרגת העליונה – אולי מתוך נטייתו היתירה, המיוחדת של האדם לחיים קיבוציים ולאחדות קיבוצית, למשפחתיות, אשר הגיעה בקיבוץ האנושי למדרגת העליונה בצורת אומה. היחיד הממשי החי רוצה לדלג על האומה החיה ישר לתוך האנושות המופשטת, ולכאורה הדבר קל מאוד לעשותו, אבל כאן מתגלה סתירה בין היחיד לבין הכלל, בעצם בין צמצומו הממשי של היחיד לבין התפשטותו המפשטת של הכלל. מתגלה תהום, שאין למלאותה, אם כי לכאורה ממלאים וממלאים. הדבר ברור: הדילוג הזה על האומה הוא החסרת חוליה בהשתלשלות החיים." אהבת האנושות, טענו סופרים ציוניים כסמולנסקי וגורדון, ההומניזם והשאיפה לעולם אנושי מאוחד אינה סותרת את התפישה הלאומית אלא מקיימת עמה יחסי גומלין הדדיים. אך היא כן סותרת את התפישה הלאומנית, שהיא עיוות ומוטציה של הלאומיות הבריאה שהיא אחת החוליות בשרשרת הזיקות האנושית. המחשבה הפוסט-מודרנית היא גלגול של ימינו לתפישות שרווחו בימי תנועת ההשכלה, ששאפו לעולם גלובלי אחד. הדבר כמובן נוגע יותר לנציגי ההשכלה היהודית מאשר לאירופאים הנוצרים, שכן המשכילים האירופאים היו מחוברים ללאומיותם, לעומת המשכילים היהודים שחיו במציאות מעוותת ופרדוקסלית, אותה ניסו ליישב באמצעות התכחשות ללאומיותם, בעוד המשכילים האירופאים לא הכירו פרדוקס זה ולכן לא נאלצו לוותר על לאומיותם כדי להיות חלק מזהות קוסמופוליטית. ז'בוטינסקי כתב באחד ממאמריו הראשונים כי "לנו היהודים האינטליגנטים, אין פטריטיזם, אין אוהבים את עמנו אהבה עמוקה ושלמה. משום כך חסרה עבודתנו הרעיונית על-פי רוב חמימות ועניין, והיא אכולה מבפנים על-ידי פירוד חולני."⁴⁹⁹ המציאות הישראלית כמובן שונה, אך 'המשכילים' או אנשי הרוח הפוסט-ציוניים, עדיין לוקים בקו מחשבה דיכוטומי המדמיין סתירה בין ערכים אוניברסליים ללאומיים. הפולמוס הנוקב והקשה של ימינו עולה מתוך השיח הפוסט-ציוני על דמות מדינת ישראל כמדינה יהודית-דמוקרטית. ההבדל הוא בכך שאם בימי המשכילים היהודים באירופה במאה ה-19 וקצת לפני כן היה הניסיון לגיטימי בגלל מציאות חיים פרדוקסלית, הרי שבימינו אין מציאות זו קיימת, שכן מטרת הנורמליזציה של העם היהודי אכן הוגשמה. התנכרות המשכילים הישראלים בדורנו נובעת מאופי ייחודי פוסט-מודרני שנוצר על ידי עיוות מחשבתי הפוסל כל אפשרות לקיומה של אמת ואמות מידה מוסריות לאומיות המעוגנות ביסודות אוניברסליים, והנגזרת המעשית כלכלית של כך היא תפישה הרואה ביחיד מעיין אטום מנותק ובמימוש העצמי התועלתני כמנוע האנושי הדוחף לעומת ההבנה כי היחיד הוא חלק בחוליה שללא היא לא יוכל להגשים עצמו, והתנתקה מכל שאיפה להגשמת אידיאל, שהרי אידיאליים פסקו מלהתקיים.

⁴⁹⁸ סמולנסקי, 'עם עולם', כתבי סמולנסקי – כרך א' (תרפ"ה), עמ' 306.

⁴⁹⁹ ז'בוטינסקי, 'בלי פטריטיזם', כתבי ז'בוטינסקי – כרך א' 'כתבים ציוניים ראשונים', עמ' 13.

עליית השיח הפוסט-מודרני והופעת הפוסט-ציונות – בין פלורליזם לרב תרבותיות

עם סיום מלחמת העולם השנייה (1945) התחיל בארצות התרבות המערבית עידן חדש ושונה בכמה מאפיינים מהותיים וכוללים מהעידן שקדם לו. אם העידן שהסתיים במלחמה נקרא בשם 'מודרני', מוכרח העידן שבא אחריו להיקרא בשם אחר, בתר-מודרני, העידן שבא אחריו. המודרניות הושפעה מאוד מהתפתחות המדע והטכנולוגיה והאמינה כי ניתן לחקור את החברה האנושית מתוך שיטתיות חוקית ומדעית ולפי רצף היסטורי שיטתי של ציר זמן של אירועים, עיניים ותקופות בהיסטוריה. התפישה הפוסט-מודרנית שוללת את הגישה הזו וטוענת כי אין ציר זמן ואי אפשר לחלק לתקופות, ובאופן זה בעצם אין ולא היו 'עידנים' ותקופות אלא זו המצאה של היסטוריונים מודרניים. מה שכן יש הוא שרשרות רבות של אירועים שיש או אין ביניהם קשר. במצב זה הרי שלא ניתן להגיע לחקר האמת, כי אין אמת, אין שיטתיות אלא פשוט רצף אירועים הרודפים האחד את השני, יש השקפות עולם שונות ונרטיבים שונים באופן רליטיביסטי (יחסי). הפלורליזם המודרני טען שכן יש אמת וישנן מספר דרכים לראותה אולם הפוסט-מודרניזם מניח שאין 'אמת' ולא אמיתות אלא סיפורים שונים שאנו מספרים לעצמנו ותו לא, לכן לא ניתן לדעת מהי 'אמת' ומה לא. בעקבות כך כל השקפת העולם של טוב ורע, נכון ולא נכון, אמת ושקר, היטשטשה עד כדי נעלמה והגיעה לגבול הכאוס. מאפיין נוסף של הפוסט מודרניזם הוא ביטול ישויות קיבוציות, כפי שמתאר זאת היטב אליעזר שביד כי "בניגוד חד לתפישה הציונית ההיסטורית, התודעה הפוסט-מודרנית הרווחת בעידן הניאו-ליברלי בו אנו חיים דוגלת במגמות פרוק שמשילות כל קשר בין יחידים המאפיין חברה לאומית מודרנית. מגמות אלו מובילות להתפרקות החברה לכדי אוסף מפורר ואקראי של פרטים מתוך התנכרות לנטייה האנושית הטבעית לקיום קבוצתי השזור קשרים קהילתיים, חברתיים ולאומיים. בכך, הן מחזירות אותנו להלכי רוח ומחשבה שקדמו למהפכה הציונית, שאחד מעיקריה היה חיזוק והעמקת הסולידריות בחברה היהודית. בעוד הנחת היסוד הציונית הייתה ההכרה שהיהודים הם ישות קולקטיבית ולא המון פרטים, בימינו אנו עדים לאותו תהליך מפרק, שאנו מכירים יותר בשם תהליך ההפרטה. התיאוריה של ההפרטה אומרת שאין 'ישם' קיבוציים כמו עם, זו המצאה דמיונית וזה לא קיים בפועל, לפי תפישה זו מה שקיים בפועל זה הרבה אנשים פרטיים המתאגדים ביניהם על בסיס אינטרסים כלכליים משותפים. ברגע שזו הנחת היסוד, ברגע שמארגנים את המסגרת הפוליטית של החברה כ'מדינת אזרחיה הפרטיים' גרידא, אין לאותם יחידים בתוכה שום מחויבות או אחריות לזולתם, ובכך למעשה תמה הציונות.⁵⁰⁰ מיום היווסדה ישראל היא חברה מגוונת ומרובת שסעים מבחינה לאומית, דתית ואתנית. משנות התשעים, עם התרחבות השיח הפוסט-מודרני באקדמיה ובתקשורת הישראלית לצד תמורות שחלו בחברה ובתקשורת, גברו הקולות בתקשורת הישראלית המזעזעים על הלגיטימציה של ישראל להמשיך ולהתקיים כמדינה יהודית-דמוקרטית. גברו קולות הקוראים לשחרור הקבוצות המדוכאות למיניהן בחברה ולכינון מדינת כל-אזרחיה במקום מדינה יהודית-דמוקרטית. יש המחלקים את השסעים בחברה הישראלית לרמות: השסע הלאומי (יהודים – ערבים), השסע הדתי (דתיים – חילוניים), השסע האתני (עדות), השסע המעמדי (עניים – עשירים) והשסע הפוליטי (ימין – שמאל). בחברה רב-תרבותית גבולות ההגדרה של הקבוצות השונות פתוחים ולא סגורים וקשיחים. מתקיים דיאלוג פתוח מנקודת מוצא של מעורבות ושיווין, ללא שלילה הדדית וניכור בין הקבוצות. היחידים והקבוצות השונות בחברה מוכנים להסתכן באובדן זהותם הקודמת בעקבות הדיאלוג עם 'האחר'. החברה הישראלית העכשווית עונה יותר להגדרה של חברה פלורליסטית, חברה המאפשרת את קיומו הממוסד של השוני התרבותי והדתי הקיים בתוכה, המאפשרת חופש ביטוי סביר והבעת דעות חריגות, תוך שמירה על כללי המשחק הדמוקרטיים.

פוסט-ציונות הוא שם משותף לשורת גישות חדשות, שהחלו צצות בקרב היסטוריונים הקרויים 'ההיסטוריונים החדשים', וסוציולוגים 'ביקורתיים' בשנות השמונים והתשעים של המאה העשרים. הפוסט-ציונים נתפסים כחסידי התפישה הפוסט-מודרנית והרעיון כי אין היסטוריה אובייקטיבית אלא שורה של גרסאות היסטוריות – 'נראטיבים', המבטאות גם קבוצות שונות שההיסטוריה הרשמית מתעלמת מהם. הדרישה המרכזית של ההיסטוריונים החדשים הייתה רוויזיה (בחינה מחדש) של המחקר הסוציולוגי והיסטורי בישראל, שלדבריהם שימש כלי שרת בידי הממסד המדכא. יש לציין שמלכתחילה עלה הזרם הפוסט-ציוני בעיקר על ידי אנשי אקדמיה הנוטים לעבר הצד השמאלי של המפה הפוליטית, אולם הדיון על הפוסט-ציונות מחייב זהירות רבה בכל הנוגע להגדרה המקובלת של ימין ושמאל פוליטי, שכן הלך הרוח הפוסט-ציוני הוא הלך רוח החוצה מגזרים ומצוי למעשה בימין כפי שהוא מצוי בשמאל. לרוב, הפוסט-ציונות היא זרם רעיוני שאין לו משנה סדורה וחד משמעית למרות שהיא מתפרסת על מגוון תחומי ביקורת של החברה והמדינה. היא אינה סבורה שצריך לברר מה האמת אודות הסכסוך היהודי-ערבי ומה קרה באמת וכי מה שקיים הוא רק מאבק בין סוגים של שיח ועלינו לקדם את זה אשר בו אנו מאמינים יותר.

התנועה הציונית נתפשת בעיני הוגים פוסט-ציוניים כתנועה לאומנית ובלתי הומניסטית. גישות פוסט-ציוניות מגדירות את הציונות כתנועה קולוניאליסטית, כובשת ומתנחלת בדומה למושבות שהקימה אירופה בארצות העולם השלישי, ומדומיינת אשר ההיסטוריה הציונית הרשמית של תולדותיה היא נרטיב (סיפור מומצא). גם אוצר המילים הפוסט-ציוני מתייחס לפעולות ציוניות במונחים שונים מאוצר המילים הציוני. למשל, במקום השם 'ארץ ישראל' יכתבו גם או רק 'פלסטינה', במקום התיישבות בארץ ישראל יאמרו התנחלות, במקום עליית יהודים יכתבו הגירת יהודים, במקום גאולת הארץ יכתבו נישול תושביה הילידים הערבים, במקום העפלה יימחו בתוקף שמדובר בהגירה מחתרנית בלתי-חוקית, במקום ערביי ישראל יאמרו פלשתינאים ישראלים. כך קרה שההיסטוריוגרפיה הפוסט-ציונית החדשה ביקרה את האתוס הציוני ההגמוני מחד, והפכה בו זמנית לדוברת קורבנותיו השונים: ערביי ישראל והפלסטינים, המזרחיים והיהודי הגולה שנספו בשואה. ניתן אפוא למיין מספר תחומים מרכזיים בהם מתרכזת הפוסט-ציונות בביקורתה על מדינת ישראל והממסד הציוני: היחס לערבים, מדיניות כור ההיתוך והאפליה נגד אוכלוסיות

⁵⁰⁰ הדברים נאמרו לראיון מיוחד שהעניק פרופ' שביד לגיליון הראשון של כתב העת 'אשמורת שלישית' בהוצאת עמותת 'שבעים פנים לציונות', ספטמבר תשע"ה.

מיעוט בחברה (השסע העדתי), היחס לשואה ולניצולי השואה והיחס בין דת ומדינה. הפוסט-ציונות משנה את היחס לאחר ובו זמנית להגדרה הקולקטיבית של הישראלים. מבטאים זאת היטב אורי רם וברוך קימרלינג, ממיצגי הזרם הפוסט ציוני בישראל, במעין הצהרת עקרונות פוסט-ציונית. רם כותב ש"פוסט ציונות היא פרויקט פוליטי תרבותי הכרוך במאבק רעיוני ופוליטי לשם שינוי הזהות הקולקטיבית הישראלית. היא מחייבת כמה שינויים במצב הקיים היום: מתן ריבונות לפלשתינאים בשטחים הכבושים, מתן זכויות של קבוצת מיעוט לאומי לפלשתינאים תושבי ישראל, שאיפה להפרדה הדרגתית בין לאום ומדינה בישראל, כלומר יצירת מסגרת חוקית אוניברסאלית דמוקרטית, שאין בה מעמד מיוחד למסורת הלאומית או לקבוצה אתנית כלשהי".⁵⁰¹ קימרלינג טוען ש"כל זמן שלא תהיה הפרדה בין דת ללאום בישראל, לא יהיו ממילא לא הפרדה בין דת למדינה ולא כל אפשרות לנהל מאבק חילוני עקרוני. כל זמן שחלקים מרכזיים בזהותנו הקולקטיביים הם 'יהודיים' ו'יהדות' היא שם נרדף לדת היהודית, איך אפשר להעלות על הדעת כלל 'מאבק חילוני'? מי שאינו רוצה בשיח ציבורי רדוד ושטחי בנושא זה עליו לתת דעתו קודם כל למהות הזהות היהודית הלאומית הישראלית ולבריאת זהות חילונית מתוכה, אחרת השיח הזה לא רק שיהיה חסר משמעות אלא גם מלא סתירות ולוגיות וסוציולוגיות".⁵⁰²

מדינה שנולדה בחטא – היחס לערבים, כור היתוך כמדיניות הדיכוי והפקרת יהודי הגולה בשואה

לפי הוגים פוסט-ציוניים, מדינת ישראל נולדה בחטא ויצרה עוול למספר אוכלוסיות. ראשית, יצרה הציונות עוול כלפי עם אחר והפכה אותו לקורבן. לכן המאבק הפלסטיני בכיבוש הזר הוא צודק, שכן הציונות היא למעשה עוד מקרה של קולוניאליזם, יהודים הגיעו מאירופה (כמו אירופאים במקומות וזמנים אחרים) והתיישבו בעולם השלישי על חשבון הילידים. בכך אין הבדל בין הקולוניאליזם לציונות. הנרטיב הציוני הוא בעייתי כי הוא מתאר עצמו כסיפור שחרור לאומי בעוד הוא עוד מקרה של קולוניאליזם מהסגנון האירופאי. לטענת הפוסט-ציוניים, בעיית הפליטים הפלסטינים היא תולדה של רעיון הטנספר המצוי בתשתית המחשבה הציונית שמומש ב-1948 במדיניות מכוונת של טיהור אתני שהיתה מלווה במעשי רצח וביזה. שנית, במדינת ישראל שלאחר קום המדינה הותוותה על-ידי מנהיגיה מדיניות מכוונת של קיבוץ גלויות, שלילת הגלות וביטול השוני התרבותי בין הקבוצות השונות, מה שכונה 'מדיניות כור ההיתוך'. מדיניות זו התבטאה בדברי ראש הממשלה דאז בן גוריון שאמר כי "עם הפסקת הקרבות הוטל עלינו להסיע לארץ המונים גדולים, לשכנם, להשרישם במשק, בחקלאות, בחרושת ובמלאכה. אנו מעלים לארץ עם יחיד במינו. מפורז בכל קצוות תבל, המדבר בלשונות רבות, חניך תרבויות זרות, נפרד לעדות ולשבטים שונים בישראל. את כל הציבור הרב והמנומר הזה מוטל עלינו להתיך מחדש, לצקת אותו בדפוס של אומה מחודשת. עלינו לעקור את המחיצות הגיאוגרפיות, התרבותיות והלשוניות המפרידות בין החלקים השונים, ולהנחיל להם לשון אחת, תרבות אחת, אורחות אחת, נאמנות אחת, חוקים חדשים ומשפטים חדשים".⁵⁰³ לטענת ההיסטוריונים הפוסט-מודרניים, יצרה ישראל כור היתוך מדכא והאדירה אותו. משנות השבעים החלו לנבוע סדקים בנרטיב העל הציוני (מסיבות שונות של תקשורת, חילופי דורות, השפעת הכיבוש בשטחים ועוד), החלו לעלות נרטיבים 'אחרים' אלטרנטיביים כמו חרדי, ניאוו-ציוני (שגוש אמונים הוא חוד החנית שלו), בורגני, נשי, מזרחי, פלסטיני ועוד. מתחילים להתגלות עתה בכל תוקפם, הנרטיבים האבודים של הקבוצות השונות של היהודים ושל האחרים במדינת ישראל, שהציונות לכאורה ביקשה לטשטש ולהלאים. שלישית, הפוסט-ציונים מאשימים את בן גוריון ואת מנהיגי התנועה הציונית שלא עשו די להצלת יהודי אירופה בתקופת השואה. מייסדי האומה מואשמים שעשו בשואה שימוש ציני כאמצעי לחץ על מעצמות העולם להכרה בזכות קיומה של מדינה יהודית וכמנוף להצדקת המפעל הציוני כפתרון היחיד לאנטישמיות. לטענתם של הפוסט-ציונים אילו היה לתנועה הציונית אכפת מהיהודים הנרדפים היא הייתה משנה את סדר העדיפויות שלה. כך למשל, טוענים כי ההנהגה הציונית פעלה להצלה רק במידה והדבר שירת את האינטרס להבאת שארית הפליטה לישראל, ובתנאי שאין הדבר בא על חשבון המאבק להקמת המדינה. כך מבקרת הפוסט ציונות את 'שלילת הגולה' העומדת ביסוד הרעיון הציוני, ותובעת לבחון את התנכרותה של התנועה הציונית אל יהדות הגולה ששיאה היה בהפקרת יהדות אירופה בתקופת השואה.

בין מדינה יהודית למדינה דמוקרטית והביקורת על הפוסט-ציונות

משנות השמונים הלכו וגברו בישראל קולות פוסט-ציוניים שקיבלו ומקבלים ביטוי נרחב בתקשורת הישראלית והבינלאומית. קולות אלו מתנגדים לאידיאולוגיה הציונית ולהגדרת מדינת ישראל כמדינה יהודית. אורי רם רואה סתירה בין האוניברסלי (דמוקרטי) ללאומי (יהודית) ומסביר כי "הפוסט-ציונים טוענים כי ישראל אינה מכבדת עקרונות דמוקרטיים בסיסיים, והיא נמצאת הלכה למעשה בשליטה של 'אתנוס' אחד, היהודי, ועל כן הדגם המתאים לתיאור המשטר הזה נקרא אתנוקרטיה".⁵⁰⁴ לכך משיבה רות גביון, מייסדת מרכז מצילה"ה ומוכילת הזרם הציוני-ליברלי בישראל, שאין כלל סתירה ואלו שני צדדים של אותו המטבע, כי "בניגוד לטענה המושמעת, השמירה על עקרונות הדמוקרטיה, על זכויות האדם ועל עקרון אי-ההפליה אינה מחייבת שלילה של אופייה היהודי הפרטיקולרי של המדינה. נהפוך הוא: דווקא משום שישראל מגדירה את עצמה כמדינה דמוקרטית, עליה להיות מדינה יהודית".⁵⁰⁵ לפי דני גוטוויץ, ממיצגי הזרם הציוני הסוציאלי-דמוקרטי בישראל, יש להתייחס אל הפוסט-ציונות לא רק בהקשר של הוויכוח האקדמי ההיסטורי, אלא כאל תופעה תרבותית ותקשורתית. הפוסט-ציונים התכוונו להשיג באמצעות

⁵⁰¹ אורי רם, "אידיאולוגיה פוסט ציונית", "הארץ" 8/4/94.

⁵⁰² ברוך קימרלינג, מעשה דת בפרהסייה, הארץ, 29/12/95.

⁵⁰³ "בן-גוריון, מבצע דורנו ומשימתו" כוכבים ועפר: מאמרים מתוך שנתון הממשלה בהוצאת מרכז ההסברה, רמת-גן, מסדה: 1976.

⁵⁰⁴ אורי רם, מתוך 'הזמן של הפוסט' (2006).

⁵⁰⁵ רות גביון, מתוך 'המדינה היהודית – הצדקה עקרונית ודמותה הרצויה'.

הוויכוח התקשורתי מטרה מסוימת והיא עיצוב מחדש של הזיכרון הקולקטיבי כאמצעי במאבק האידיאולוגי לשינוי סדר היום הפוליטי בישראל. לטענת גוטוויין, הפרטת הזיכרון הקולקטיבי הישראלי לזיכרונות שונים ומנוגדים (של יהודים וערבים, של מזרחים ואשכנזים, של חרדים וחילונים, של גברים ונשים) משתלב עם תהליך ההפרטה הכלכלי בישראל ועם השינויים הערכיים החברתיים והפוליטיים הנלווים לו, "בין הפוסט-ציונות ומהפכת ההפרטה מתנהל יחס של השלמה הדדית. הפוסט-ציונות סייעה לגיטימציה של ערכי ההפרטה באמצעות מתקפה על יסודות הקולקטיביות הציונית, כשם שהתקדמות מהפכת ההפרטה נתנה לגיטימציה לרעיונות הפוסט-ציוניים."⁵⁰⁶ הערעור הפוסט-ציוני על אתוס זה ופירוקו לזיכרונות פרטיים המשרתים אידיאולוגיות שונות ומנוגדות, פותח את הדלת לעלייתו של אתוס ההפרטה שהוא א-פוליטי ועל-לאומי כאתוס משותף הגמוני. הסגידה לעגל הזהב הוא אתוס ההגמוני המחליף את אתוס הציוני-סוציאליסטי של כור ההיתוך. התשובה של גוטוויין היא כי יש אינטרס לאליטה הכלכלית לפרק את הסולידריות הישראלית. אם רגשות הסולידריות יפורקו, אז תפורק התחושה הציבורית שתומכת באחריות חברתית. מסביר גוטוויין כי ברגע שמתפרקת הסולידריות מתפרקת גם מדינת הרווחה, כך האליטה יכולה להשתלט על משאבים שעד אז היו ציבוריים. טענות נוספות נגד הפוסט-ציונות בימינו הן כי בניגוד לטענתם, המושגים הפוסט-ציונים אינם אובייקטיביים כפי שהם מתיימרים להיות, אלא מעבירים גם הם מסר בעל משקל אידיאולוגי. הטענה כלפי מדינות ישראל בראשיתה אל הערבים, הציונות אינה פוסלת את ההתמודדות עם מעשי העוולה שנעשו כלפי הערבים, אך אינה דורשת כפירה בלגיטימיות של הציונות. רבים מאנשי הציונות עסקו בנושאים הללו ודרשו תיקון עוד לפני שהפוסט-ציונים הפנו אצבע מאשימה. הסתירה בפוליטיקה הפוסט-מודרנית היא ההנחה שאם נאמין שכל הנרטיבים שווים יותר שוויון (דמוקרטיה בין נרטיבים מעצימה לכאורה שוויון בין אנשים), אבל אם אומרים שהנרטיבים כולם שווים זה לזה, זה עשוי ליצור אי שוויון בין אנשים, כי יש נרטיבים, כמו הנרטיב של גורמים ראדיקליים או של החרדים, שאין בו שוויון בין אנשים.

⁵⁰⁶ דני גוטוויין, מתוך 'פוסט-ציונות והמעמד הבינוני – עלייתם ושקיעתם?' (2002).

רשימת קריאה מומלצת

הספרות הציונית וספרות המחקר אודות הרעיון הציוני והתנועה הציונית מכילה מספר רב של כותרים. רשימה זו היא רשימה חלקית ומומלצת להרחבת הידע ומורכבת גם ממקורות משניים ובעיקר ממקורות ראשוניים של כתבי הציונות.

ספרי יסוד בהבנת הרעיון הציוני

שלמה אבינרי, הרעיון הציוני לגונוניו, תל אביב: הוצאת עם עובד, 1980.
 אמנון רובינשטיין, מהרצל עד רבין והלאה: מאה שנות ציונות, תל אביב: הוצאת שוקן, 1997.
 גדעון שמעוני, האידאולוגיה הציונית, (תרגום: סמדר מילוא), ירושלים: הוצאת הספרים ע"ש י"ל מאגנס, האוניברסיטה העברית, תשס"א-2001.
 אידיאולוגיה ומדיניות ציונית – קובץ מאמרים (עורכים בן ציון יהושע ואהרן קידר), ירושלים: מרכז זלמן שזר, 1978.
 זאב לקויר. תולדות הציונות. ירושלים ותל-אביב: שוקן, 1974.
 ילקוט הרעיון הציוני בעריכת צבי ברמאיר, בהוצאת ההסתדרות הציונית, ירושלים תשכ"ז, 1967.
 אליעזר שביד, נורמות הקיום של העם היהודי בזמן החדש – מסכת פילוסופית הלכתית, הוצאת הקיבוץ המאוחד, 2012.
 דוד ויטל, המהפכה הציונית (3 כרכים), הוצאת עם עובד.

כתבי מבשרי הציונות

כתבי פרץ סמולנסקיין בארבעה כרכים (כתבים פובליציסטים), הוצאת קרן סמולנסקיין, ירושלים, תרפ"ה 1925.
 כתבי משה הס בשני כרכים, הוצאת הספריה הציונית, ירושלים, תשט"ז 1959.

ציונות מעשית

יהודה לייב פינסקר, אוטואמנציפציה.

ציונות מדינית

עמוס אילון, הרצל – ביוגרפיה, תל אביב: הוצאת עם עובד, 1976.
 יצחק וייס, הרצל – קריאה חדשה, תל-אביב: משכל, ידיעות ספרים, 2008.
 כתבי בנימין זאב הרצל ב-12 כרכים (כולל מדינת היהודים ואלטנוילנד), תל אביב: הוצאת ספרים 'מצפה' בע"מ, תש"י, 1950.
 נחום סוקולוב, שנאת עולם לעם עולם (1882), תל אביב: הוצאת מכון ז'בוטינסקי, 2007.

ציונות רוחנית

יוסף גולדשטיין, אחד-העם, ביוגרפיה, ירושלים: הוצאת כתר, 1992.
 סטיבן זיפרשטיין, נביא חמקמק – אחד העם ומקורות הציונות, הוצאת עם עובד, 1998.
 כתבי אחד העם:
 'על פרשת דרכים' בארבעה כרכים. הוצאת יודישער פערלאג / ברלין, תר"ץ 1930.
 אגרות אחד העם בשישה כרכים, הוצאת יבנה, מוריה, ירושלים-ברלין, תרפ"ה 1925.
 אריאל הירשפלד, כינור ערוך – לשון הרגש בשירת ח"נ ביאליק, הוצאת עם עובד, 2011.
 כתבי חיים נחמן ביאליק בארבעה כרכים, הוצאת 'דביר', תל אביב, תרצ"ה 1935.
 אגרות חיים נחמן ביאליק בחמישה כרכים, הוצאת 'דביר', תל אביב, תרצ"ח, 1938.

ציונות סוציאליסטית

ספר העליה השניה, הוצאת עם עובד.
 נחמן סירקין, שאלת היהודים ומדינת היהודים הסוציאליסטית, הוצאת הקיבוץ המאוחד, 1986.
 מיכאל בר זוהר, בן גוריון – האיש מאחורי האגדה, ביוגרפיה, הוצאת ידיעות ספרים.
 דוד בן גוריון, חזון ודרך (שלושה כרכים), הוצאת מפלגת פועלי ארץ ישראל, 1951.
 אניטה שפירא, ברל – ביוגרפיה על ברל כצנלסון, הוצאת עם עובד, 1980.
 כתבי ברל כצנלסון ב-12 כרכים, הוצאת מפלגת פועלי ארץ ישראל, תש"ו 1946.
 איל כפכפי, אמת או אמונה טבנקין מחנך חלוצים, בהוצאת יד בן צבי, 1992.
 'דברים' – כתבי יצחק טבנקין בשבעה כרכים, הוצאת עם עובד.
 מחיי יוסף טרומפלדור, קובץ רשימות וקטעי מכתבים, הוצאת 'עם עובד', תש"ה 1945.
 כתבי חיים ארלוזורוב בשבעה כרכים, הוצאת שטיבל תרצ"ה 1935.
 מ. בורוכוב, כתבים בשלושה כרכים, הוצאת הקיבוץ המאוחד, 1955.
 פרקי הפועל הצעיר הישוב וארגונו, ערך: אליעזר שוחט, בהוצאת טברסקי, 1939.

הציונות החלוצית

אליעזר שביד, היחיד – עולמו של א.ד. גורדון, הוצאת עם עובד.
 אליעזר שביד, לבריור רעינו של א.ד. גורדון מיסודו, הוצאת מוסד ביאליק, 2014.
 אברהם שפירא, אור החיים ב'יום קטנות' – החסידות במשנתו של א.ד. גורדון, הוצאת עם עובד.
 כתבי א.ד. גורדון בשלושה כרכים, הוצאת הספריה הציונית, 1954.

אבי שגיא, להיות יהודי, י"ח ברנר כאקסיסטנציאליסט יהודי, הוצאת הקיבוץ המאוחד ומרכז רפפורט, אוניברסיטת בר-אילן, 2007.
כתבי י"ח ברנר בתשעה כרכים, הוצאת שטיבל תרצ"ז, 1937.

הצינונות הרביזיוניסטית

משה בלע, עולמו של ז'בוטינסקי – מבחר מכתביו, הוצאת מכון ז'בוטינסקי בישראל.
רינת-יה (גורודניצ'יק) רובינסון, סערה מסייעת – התנועה הרוויזיוניסטית בשנים 1925-1940, הוצאת מכון ז'בוטינסקי, 2010.
שמואל כץ, ז'בו – ביוגרפיה של ז'בוטינסקי (שני כרכים), הוצאת דביר, 1993.
כתבי ז'בוטינסקי 18 כרכים, בהוצאת ערי ז'בוטינסקי, תש"ז-תשי"ט 1947-1959.
אגרות, כרכים א'-ג', ירושלים: הוצאת מכון ז'בוטינסקי והספרייה הציונית, תשנ"ב-תשע"ה.
עד כה ראו שלושה כרכים בהוצאת הכתבים החדשה של ז'בוטינסקי (בעריכת פרופ' אריה נאור) בהוצאת מכון ז'בוטינסקי בישראל: לאומיות ליברלית, ארץ ישראל א', היהודים והמלחמה.
לאומיות ליברלית א': כתבים
כתבי אב"א אחימאיר, כתבים נבחרים, תל אביב: הוועד להוצאת כתבי אחימאיר, תשכ"ו-תשס"ג-2003, בשישה כרכים.
עפר גרוזוברד, מנחם בגין – ביוגרפיה, הוצאת רסלינג.
כתבי מנחם בגין:
בלילות לבנים: סיפור מאסרו וחקירתו של מנחם בגין בצרף הפרוטוקולים של ה.נ.ק.וו.ד., הוצאת קרני, 1953;
הוצאת דביר, 1995.
המרד: זכרונותיו של מפקד הארגון הצבאי הלאומי בארץ-ישראל, תשל"ד; תל אביב: הוצאת אחיאסף, 1978;
ירושלים: הוצאת אחיאסף, 1992.
במחתרת: כתבים, כרכים א'-ד' (וגם בשני כרכים), תל אביב: הוצאת "הדר", תשי"ט-תשכ"ב.
השקפת חיים והשקפה לאומית (קווי יסוד), הוצאת "בסער", תל אביב: נציבות בית"ר בארץ ישראל, 1952 לקריאת הספר באתר של מרכז מורשת בגין.
מורי ז'בוטינסקי, ירושלים: הוצאת מרכז מורשת מנחם בגין וסטימצקי, 2001.

הצינונות הדתית

הרב משה צבי נריה, חיי הראי"ה, הוצאת מוריה, תשמ"ג (1983).
כתבי הרב אברהם יצחק הכהן קוק בהוצאת מוסד הרב קוק.
הראי"ה קוק, ארץ חפץ (ליקט וערך הרב ישעיהו שפירא), מבחר כתביו ודבריו של הרב קוק. הוצאת אורות, 1995.
יצחק רפאל, כתבי הרב אלקלעי, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשל"ה, 1974.
הרב צבי הירש קלישר, דרישת ציון, הוצאת מוסד הרב קוק תשס"ב, בעריכת יהודה עציון.

אוטופיות וחברת המופת הציונית

אלבוים-דרור, רחל. המחר של האתמול. ירושלים: יד יצחק בן-צבי, תשנ"ג, 1993.
כאן על פני האדמה – סיפורו של הקיבוץ (ערכו: מוקי צור, תאיר זבולון וחנינא פורת), הוצאת הקיבוץ המאוחד וספרית פועלים תשמ"א, 1981.
מוקי צור. לא בעבים מעל – מאה ראשונה לדגניה. הוצאת הקיבוץ המאוחד, תש"ע 2010.

צינונות היום, פוסט ציונות ומה שביניהם

גדעון שמעוני, חיים אבני, (עורכים), הצינונות ומתנגדיה בעם היהודי, ירושלים: הספרייה הציונית, ההסתדרות הציונית העולמית והוצאת מוסד ביאליק, 1990.
אליעזר שביד, הצינונות שאחרי הצינונות, הוצאת הספרייה הציונית, 1997.
אליעזר שביד, המדינה היהודית במבחני הגשמתה – תחיית הצינונות התרבותית חברתית, הוצאת הספרייה הציונית, 2012.
חיים גנו, תיאוריה פוליטית לעם היהודי, הוצאת אוניברסיטת חיפה וידיעות ספרים.
אורי רם, הזמן של הפוסט, הצאת רסלינג, 2006.
גדי טאוב, מהי הצינונות, בהוצאת מרכז מציל"ה והוצאת ידיעות ספרים, 2010.
גדי טאוב, נגד בדידות – מחשבות, הוצאת ידיעות ספרים, 2016.
שני ספרים שעוסקים בחזונו של הרצל במדינת ישראל של ימינו:
הרצל אז והיום – 'מדינת היהודים' במדינת היהודים, בעריכת אבי שגיא וידידה שטרן. הוצאת כתר, 2008.
הרצל אז והיום – יהודי ישן, אדם חדש?, בעריכת אבי שגיא וידידה שטרן. הוצאת כתר, 2008.

