

מ"יהדות השרירים" ל"דת העבודה"

יש דמיון בין הקריאה הידועה של מאכס נורדאו לטיפוח "יהדות השרירים" לבין הרעיונות שהדריכו את אנשי העליה השניה בארץ-ישראל – "כיבוש העבודה", "כיבוש השמירה" ואחר-כך גם "כיבוש הקרקע". הדמיון אינו מתמצה בשימושי הלשון, המעידים לכאורה על הערצת הכוח – "שרירים" ו"כיבוש" – אלא הוא מתגלה גם כשבוחנים מונחים אלה על משמעויותיהם היותר עמוקות.

מהי "יהדות השרירים" של נורדאו?

נורדאו טבע מטבע-לשון זה בנאומו בקונגרס הציוני השני (1898), שעה שדיבר על הצורך בחינוך גופני כנגד "השמות הנוראות שחוללו בתוכנו שמונה-עשרה מאות שנות הגלות."¹ נורדאו חוזר ומזכיר בהזדמנויות שונות את הצורך להעלות את כושרם הגופני של היהודים. לצירוף "יהדות השרירים" הוא נוקט שוב במאמר שפירסם כעבור שנתיים בעיתונה של האגודה היהודית להתעמלות בכרלין. משום-מה הוא כורך את "יהדות השרירים" דווקא בבר-כוכבא, שאותו הוא מרומם מעל למכבים בתור "גיבור שלא ידע מפלות" ושבו נתגלמה "היהדות המחושלת במלחמה, הששה לקראת נשק."²

מעבר למטרה המיידית של טיפוח תרבות-הגוף ניצבת, איפוא, עלילה הירואית, שעצם ההתייחסות אליה רומזת על מאוויים מרחיקי-לכת יותר מאשר העיסוק בספורט גרידא. "יהדות השרירים" היא בבחינת סמל להיפוך היוצרות, מיהדות של תורה ורוחניות ליהדות של גבורה ואומץ-לב. אולי אין בכך כדי להתמיה ביותר, אם נזכור שגם אבי ההתעמלות הגרמנית, פרידריך לודוויג יאהן, כרך את תרבות-הגוף בגבורה לאומית.³ אולם לא הרי גרמנים כהרי יהודים; המגמה לטיפוח הספורט בקרב הציונים ואוהדיהם היתה בבחינת הפניית עורף למסורת היהודית, שעוד בימי קדם לחמה נגד פן זה של התרבות ההלניסטית.⁴ משקל רב נודע, כידוע, לפולחן היוונות בתרבות הגרמנית של

1. כתבי מאכס נורדאו (להלן: כתבי נורדאו), א', ירושלים תשט"ו, עמ' 117.

2. שם, עמ' 187-188.

3. Boyd C. Shafer, *Faces of Nationalism* (1972) New York & London, 1974, p. 125.

4. Menahem Stern, "The Hasmonean Revolt and its Place in the History of Jewish Society and Religion", in H.H. Ben-Sasson & S. Ettinger, eds., *Jewish Society*

המאה התשע-עשרה.⁵ היוונות סגדה ליפיהגוף ואילו היהדות הצטיירה כניגודה של תרבות יוון.⁶ טיפוח תרבות-הגוף בא לסתור את תדמית היהודי כפי שזו רווחה בקרב החברה האירופית, ובו בזמן נועד גם לשנות את הרגלי החיים של היהודים למעשה. בקונגרס החמישי (1901) עמד נורדאו על התקדמותם של היהודים בענפי הספורט השונים.⁷ באותה עת כבר היו איגודי הספורט בגרמניה נגועים באנטישמיות, ועל כן היתה הקרקע כשרה להקמת אירגונים מקבילים, ברוח יהודית-לאומית.⁸ איגוד כזה התקיים בברלין מ-1898; הוא נקרא על שם ברוך-כוכבא ושם לו למטרה "להיאבק נגד הפיתוח החד-צדדי של הרוח" אצל היהודים.⁹ בחירת שם האיגוד והצבת יעדיו העידו על רצון מייסדיו לייחס להיסטוריה היהודית הקדומה אידיאלים של הסביבה הלא-יהודית בת זמנם, כאילו היו הללו מאושיות היהדות גופא.

מה לו לנורדאו, האינטלקטואל היהודי המובהק ולאידאלים של תרבות-הגוף? הרי הוא עצמו שימש באורח חיינו דוגמא לאינטליגנציה היהודית התלושה, כביכול, ואף נטה במודע לצד הרציונליזם.¹⁰ אך כנגד זה הושפע נורדאו גם מן הדטרמיניזם הביולוגי, ובמיוחד התרשם מחידושו של לומברונו; כידוע אף ניבא לניוונה של תרבות אירופה מחמת נטיה לחדשנות חולנית.¹¹ בסופו של דבר עמד על הצורך לאזן בין גוף ונפש וכפר בכך שתכונות לאומיות הן נצחיות.¹² לפיכך לא ראה נורדאו בתרבות-הגוף תזוה הכל, אלא משקל-נגד שיאזן את החד-צדדיות של התכונות היהודיות. הוא רצה להשתמש בספורט גם כנשק פסיכולוגי נגד יחס הלגלוג של הסביבה כלפי היהודים. נורדאו חש יותר משמינית של גאוה על הסגולות המיוחסות למוח היהודי וטען שהלגלוג מקורו בעצם בקינאה.¹³ אופיינית היא השניות שבין הביקורת שמתח על גילויים שליליים בחיי היהודים

Through the Ages, New York 1973, p. 94

5. צבי יעבץ, למה רומא? ומנים, 1, תל אביב 1979, עמ' 17.
6. Heinrich Heine, *Confessio Judaica*, ed. Hugo Bieber, Berlin 1925, pp. 257, 271.
7. כתבי נורדאו ב', עמ' 69.
8. משה קלורי, בין זרע לקציר, תל-אביב תש"ז, עמ' 78; גרשום שלום, מברלין לירושלים, תל-אביב 1982, עמ' 16, 28.
9. Jehuda Reinharz, *Dokumente zur Geschichte des deutschen Zionismus 1882-1933*, Tübingen 1981, p. 55.
10. ב. נתניהו, "על מאסס נורדאו וזרכו אל הציונות", כתבי נורדאו א', עמ' 21.
11. George L. Mosse, *Toward the Final Solution*, London, Melbourne & Toronto 1978, pp. 84-86.
12. הציונות, ח', תל אביב 1983, עמ' 93-95.
13. Ignaz Zolschan, *Das Rassen-Problem*, Vienna & Leipzig 1912, pp. 190-191.

כתבי נורדאו ב', עמ' 85.

לבין הציפיות הגדולות שתלה בהם – כגון שעתידיים הם להצטיין בתחומים שנחשבו זרים להם, כמו מדיניות, צבאיות וספורט.¹⁴ שניות זו מקורה, מצד אחד, בהפנמתן של דיעות-קדומות הנפוצות בחברה האירופית ביחס ליהודים, ומצד שני בקיום תשתית של ראייה-עצמית יהודית.

בצד המוטיב ההליניסטי, שכבר הוזכר, יש לציין עוד שני מקורות השפעה – המקראי והנוצרי. היסוד המקראי מתאפיין בסיפורו של יעקב – "איש תם, יושב אוהלים" – לעומת אחיו עֶשָׂו – "איש יודע ציד, איש שדה" (בראשית, כ"ה, כ"ו). המקרא רואה את יעקב כהתגלמות ישראל, הוא אבי האומה (שם, ל"ב, כ"ח) ואילו עֶשָׂו הוא אָדום, סמל לשינאת ישראל (שם, ל"ו, א'). הניגוד בין שני האחים עומד על גסותו של הבכור כנגד איננות-הדעת של הצעיר, המשיג את שלו בדרכי עורמה. דפוסים אלה נשתרשו במשך הדורות עד שהיו לאב־טיפוס של היהודי החכם (או הערמומי) מזה ושל הערל המטומטם (או המרומה) מזה.¹⁵ הברית-החדשה הנחילה לעולם את דמותם של "עניי הרוח" הנוצריים מול זו של הפרושים המתפלפלים בדברי תורה, אך תוכם אינו כבדם (לוקס, י"א, 37 ואילך). הנצרות העמידה על הניגוד שבין חכמי היהודים, שתורתם מן השפה ולחוץ, מזה, לבין פשוטי העם שהלכו אחר ישו מתוך אמונה שלימה ולא בחלו אף בתואר "פתאים", מזה.¹⁶ הניגוד הזה הלך והסתעף בעולמה של אירופה הנוצרית ואף לתרבות המודרנית חילחל, כדגם של התמימות הנוצרית מול הפיקחות היהודית חסרת-הלב.¹⁷ בקבלם עליהם את המקרא, מן הדין היה שהנוצרים יזדהו עם יעקב דווקא ולא עם עֶשָׂו (אל הרומיים, ט', 13). כנגד זה קמה בנצרות מגמה שביקשה להשתחרר מעולה של ההזדהות עם שושלת-היוחסין המקראית. ככל שהשתחררה הנצרות מן המורשת היהודית, כן עלה בידה לבטל את הסתירה הכרוכה בה ולדחות את יעקב מפני עֶשָׂו.¹⁸ כך עולות שתי המסורות בקנה אחד ודמותו של יעקב הערמומי מתאחדת עם זו של הפרושי הצבוע.

הצירוף הזה מאפשר לשרטט את דמותו של היהודי כמייצג השכלתנות, היינו כמי שמצטיין בפעילות אינטלקטואלית התלושה מן החיים ומן הטבע והעומדת

14. שם, עמ' 27, 83.
 15. Nahum M. Sarna, *Understanding Genesis*, (1966), New York 1978, p. 183; cf. 15 Theodor Fritsch, *Der Falsche Gott*, Leipzig 1919, pp. 35-36
 16. דוד פלוטר, "כת מדבר יהודה והשקפותיה", ציון, י"ט, ירושלים תשי"ד, עמ' 93-94.
 17. Ernest Renan, *Vie de Jésus*, (1863), Paris 1965, pp. 224, 228
 18. שמואל אטינגר, "יהדות ויהודים בעיני הדאיסטים האנגליים במאה ה-18", ציון, כ"ט, ירושלים תשכ"ד, עמ' 196.

בניגוד לרגש ולאמונה. דוגמא לכך מופיעה באיגרת משנת 1804 מאת פרידריך פון גנץ, איש סודו של מטרניך, שהיה בן-בית בטרקלינים של נשיא-החברה היהודית בברלין. לאחר שנפגש ביהודי שעורר את מורת-רוחו, הוא כותב לידיד:

אין עוררין על כך שברנש זה יש לו שכל. זהו חטא שלא יכופר אצל היהודים: שכל יש לכולם פחות או יותר. אך עדיין צריך להיוולד כזה שיהיה בו שמץ של נפשיות, ניצוץ של רגש אמיתי. הקללה שרובצת עליהם ורודפת אותם עד דור ודור – צרה להם ולעולם – היא שאין ביכולתם לצאת מגדרו של השכל במובן הצר של המלה, אלא מתחבטים הם בתוכו עד שנשמתם השחורה עולה לגיהנום. על כן עושות מפלצות אלה כבתוך שלהן בכל מקום שהשכל – השכל המטומטם והנפשע – מתימר לשלוט לבדו; נציגים מלידה של האתיאיזם, היעקוביניות, ההשכלה וכו'. מעולם לא האמין יהודי באמת ובתמים באלוהים! מעולם לא הכירה יהודיה – בלא יוצאת מהכלל – את האהבה האמיתית! כשאתה מתחקה אחר הדברים עד הסוף: כל אסונו של העולם המודרני בא לו בעליל מידי היהודים.¹⁹

המיסמך הזה חשוב משום שנכתב על-ידי אדם שלא היה ידוע כשונא ישראל, ואף-על-פי-כן הוא משתמש בלשון שתופיע כמעט מלה במלה בפייטטישקה כעבור שבעים וחמש שנה.²⁰ אצל שני האישים יש דמיון בפננה לעבר השמרנות ובתפקיד שהם מייחסים ליהודים במישור החברתי. העיקר לענייננו הוא בהקצת השכלתנות כתכונה יהודית אופיינית; משמע שהיהודים מצטיינים תמיד בכושר שכלי הפועל בחלל ריק, בלא זיקה לסגולות אנושיות ולערכים, ולפיכך הוא נוח להתחבר למגמות הרסניות בחברה.

השכלתנות היהודית גונתה ביתר שאת בגבור השפעתה של "פילוסופיית החיים" באירופה של סוף המאה התשע-עשרה. הבולט שבין הוגי-הדעות של הכיוון הזה היה ניטשה, שהשפעתו הורגשה אף בספרות העברית בת-הזמן.²¹

19. Franz Kobler, *Juden und Judentum in deutschen Briefen aus drei Jahrhunderten*, Vienna 1935, p. 149; cf. Hannah Arendt, *Rahel Varnhagen*, (1959) Frankfurt/M, Berlin, Vienna 1974, p. 88

20. Heinrich v. Treitschke, "Unsere Aussichten", in *Der Berliner Antisemitismusstreit*, Herausgegeben von Walter Boehlich, Frankfurt/M 1965, p. 11

21. ברוך קורצווייל, ספרותנו החדשה – המשך או מהפיכה? ירושלים ותל אביב תשל"א, עמ' 225 ואילך.

שורה של אישים ואסכולות שונות דגלו ביתרון ערכן של החוויה ושל האינטואיציה – כנגד המחשבה המופשטת – והטביעו את חותמם על התרבות, במיוחד בגרמניה.²² המגמה הזאת חדרה לכל תחומי התרבות וגירשה מפניה את מרכזיותה של התבונה. היא התמרדה כנגד המסורות הדתיות, ובמיוחד נגד רוח היהדות.²³ אף שאין לזהות את המגמה האנטי־רציונליסטית עם אנטישמיות כפשוטה, הרי בכל־זאת נודעה מגמה זו בשלילתה המובהקת את הרוחניות היהודית. שלילה זו היתה גם נחלתם של יהודים רבים, שנדחפו בעטיה לביקורת עצמית ולסתירות פנימיות.²⁴ התקופה כולה עמדה בסימן ההתנגדות ל"רוח היהודית המפוררת", רוח השכלתנות והחדשנות, להבדיל מן השורשיות האור־גנית של הגרמנים ואף של הצרפתים.²⁵

ב־1911 פירסם ורנר זומבארט ספר קובע־עיתים ושמר "היהודים וחי הכלכלה", שבו משמשת השכלתנות היהודית – כמו האתיקה הפרוטסטנטית אצל מאכס ובר – מפתח לתהליכי המודרניזציה בחברה. זומבארט קובע שהיהודי מעדיף את הכושר הרוחני על הפעילות הגופנית וממשיך מסורת עתיקת־יומין של יתרון המוח על הידיים ושל שכלתנות כנגד חושניות. היהודי מצטיין, לפי ניתוח זה, בנטיה יתירה להפשטה, לפילפול ולפיכחון, ויש בכך משום ניגוד לדמיון החופשי, לטבעיות ולבלתי־אמצעיות. על־פי זומבארט, היהודי זר לרומנטיקה ולמיסטיקה ועולמו הרגשי דל ורדוד. כל התכונות הללו משתלבות בתכליתיות היהודית, המביאה את הפרט לבקש לעצמו את התועלת האישית הגדולה ביותר. זומבארט מוסיף גם אישקט ופעלתנות יתירה כתכונות יהודיות מובהקות, ומסמך לכך אף כושר הסתגלות רב; ומכל זה הוא למד על חלקם של היהודים בתור אבות הקפיטליזם.²⁶

נורדאו אומנם ראה בכושר השכלי סגולה יהודית המעוררת את קינאתם של הלא־יהודים; כך מונה זומבארט מצידו דוגמאות לרגש הגאווה של היהודים על יתרונם השכלי. בהציגו זו כנגד זו את המלים העבריות מוח וכוח (כפי שהן נהגות בידיש), אומר זומבארט: "מלים אלה מכילות ביסודן את הבעיה היהודית

22. George Lukacs, *Von Nietzsche zu Hitler*, (1962), Frankfurt/M & Hamburg 1966, pp. 109-111.

23. Max Scheler, *Philosophische Weltanschauung*, Bern 1954, p. 83.

24. Solomon Lipzin, *Germany's Stepchildren*, (1944), Cleveland & New York 1961, pp. 165-167.

25. אוריאל טל, יהדות ונצרות ב"רייך השני" 1870-1914, ירושלים תשל"ל, עמ' 106; Léon Poliakov, *l'Europe Suicidaire 1870-1933*, Paris 1977, pp. 66-67.

26. Werner Sombart, *Die Juden und das Wirtschaftsleben*, (1911), Munich & Leipzig 1913, pp. 313-324.

כולה.²⁷ אכן נהגו היהודים לשייך לעצמם כושר שכלי כתכונה יהודית טיפוסית, אך למעשה ייחסו לשכל סגולות שונות מאלה שראו בו הפירושים העויינים הללו. באורח מסורתי נטו לזהות כושר שכלי עם הבנה ושיקול-דעת, אך גם עם מקוריות וכושר המצאה. מכל מקום, העמידו היהודים את השכל כניגודו של הכוח הגס.²⁸ אך עולם המושגים המסורתי נפרץ, כאמור, בפני השפעות הסביבה, בקצב מואץ במערב ובאורח מתון יותר במזרח-אירופה. הראיה העצמית היהודית הפנימה את מושגי הסביבה, ומכאן אותה שניות שמצאנו אצל נורדאו.

"יהדות השרירים" נעשתה, איפוא, סמל להתנערות מן השכלתנות היהודית – הן כמרכיב של היהדות המסורתית והן כמאפיין של היהדות המודרנית. הציונים הניחו כי בשל תנאי הגלות התעוותה דמותו של היהודי, אך הוא יתחדש ויבריא לכשישוב לארצו. הם עקבו בתקווה אחרי הניסיון שנעשה בארץ-ישראל ליצור טיפוס יהודי חדש. הרצל למשל, למרות הסתייגותיו מן ההתיישבות הקודמת, התפעל מן הפרשים הזרזים במושבה רחובות, שכן ראה בהם סימן להתגשמותן של הציפיות הללו.²⁹ כמוהו דיווחו רבים מן המבקרים בארץ על התגשמותו של חזון "יהדות השרירים".³⁰



גם לאנשי העליה השנייה לא היו זרות התקוות ל"יהדות השרירים", אף שגירסתם היתה שונה מזו של המתעמלים באגודת "בר-כוכבא" בברלין. מלבד זיקתה של העליה השנייה לרוסיה של מהפכת 1905, היו גם גורמים אחרים שהטביעו את חותמם על דיוקנה. רבים מקרב העולים מוצאם היה מבתי מושרשים ביהדות בעיירות מזרח-אירופה.³¹ הצעירים הללו רובם ככולם היו פתוחים בדרך-כלל להשפעות רעיוניות; רבים קראו את הספרות העברית

idem, p. 315 .27

Mark Zborowski & Elizabeth Herzog, *Life is with People*, (1952), New York 1962, .28 pp: 120–123, 142–149

29. אלכס ביין, תיאודור הרצל – ביוגרפיה, ירושלים תשל"ז, עמ' 245.

30. ל. מוצקין, "היהודים בארץ-ישראל", ספר מוצקין, ירושלים תרצ"ט, עמ' 46; י. קלוזנר, "עולם מתהווה", השלח, כ"ט, אודיסא 1913, עמ' 52 ואלך. F. Oppenheimer, "Bericht über meine Studienreise in Palästina", *Die Welt, Köln*, 1.7.1910, p. 621

31. יוסף גורני, "השינויים במיבנה החברתי והפוליטי של העליה השנייה", הציונות, א', תל אביב תשל"ל, עמ' 211, 215, 216, 219, 230.

בת־הזמן והתפעלו מברדיצ'בסקי, חסידו של ניטשה. כדברי יצחק טבנקין, הם ספגו ממנו את הרוח שאמרה "יחס חדש לטבע, לעבודה, לתרבות, לאדם, לרוח ולחומר, ליופי ולכוח", ואף פירשוהו כ"חורבן היהדות הקיימת".³² מדובר, איפוא, בנוער שמרד בדת, אך קשריו עם היהדות היו חזקים דיים לעשותו חלוץ של יהדות ממין חדש. התשתית הקובעת בעולמו הרוחני היתה זו של תנועת ההשכלה ושל חיבת־ציון.³³ מה שספג נוער זה מן הפופולזים הרוסי ומן המארקסיזם תרם לאישוש ערכה של עבודת־כפיים ולחידוד הביקורת כלפי הפרנסות היהודיות המסורתיות. בעליה השניה הורגשה אכזבה מן הציונות הרשמית, והיא נכרכה ברתיעה מפני גינונים חיצוניים ובחשדנות כלפי אידיאולוגיה. התייחסות זו הכשירה את אנשי העליה הזאת לטפת תורת חיים, המתרחקת מנוסחאות פורמליות ומעמידה במרכז את ערך ההגשמה.³⁴ אין כאן דמיון בלבד ל"פילוסופיית החיים", כי אם בפירושו השפעה שלה, ולעיתים במישרין ממש.³⁵ גישה זו מופיעה בבהירות אצל אנשי הפועל־הצעיר, אך היא מציינת גם את ההתפתחות שעברה על פועל־ציון בארץ ומאפיינת אחר־כך גם את אחדות־העבודה.³⁶

העליה השניה סגדה להירוואיזם ושאפה להסיר מעל היהודים את כתם ההשפלה הכרוך בחולשה. ההתייחסות להבטחת הרכוש והנפש במונחים של כבוד היא עוד מחידושיה של ההגנה העצמית בגולה. היא קיבלה מישנה תוקף בארץ, מתוך פגישה עם מושגי הכבוד הנהוגים במזרח, ובמיוחד אצל הבדווים.³⁷ הגבורה הפיסית והעבודה הגופנית ירדו כרוכים יחד לעולמה של העליה השניה ועירערו את סולם־הערכים שהיה מקובל בבית ההורים.³⁸ החלוצה שרה מלכין ביטאה את כל התורה כולה על רגל אחת באומרה: "כל אדם חייב לעבוד וליצור ולא להיות פרויט, ובארץ־ישראל חייבים לעבוד את האדמה."³⁹ עבודה ואדמה הן מילות־מפתח בפייהם של אנשי העליה השניה, והם משתמשים במונח "פרויט" בתור קטיגוריה מוסרית, מעין הרע בהתגלמותו. החלוצים הצעירים,

32. משה ברסלבסקי, תנועת הפועלים הארץ־ישראלית (קורות ומקורות), א', תל אביב תשכ"ז, עמ' 319.

33. Robert J. Brym, *The Jewish Intelligentsia and Russian Marxism*, New York 1978, pp. 74–81.

34. נתן רוטנשטרייך, "ההגשמה", ספר לזכר טבנקין, קיבוץ בארי תשמ"ב, עמ' 281–283.

35. ש.ה. ברגמן, מבוא לספרו של א.ד. גורדון, האדם והטבע, תל אביב תשי"ז, עמ' 37.

36. יוסף גורני, אחדות העבודה, תל אביב תשל"ג, עמ' 23–26.

37. Jonathan Frankel, *Prophecy and Politics*, Cambridge 1981, pp. 395–396.

38. הררית, "עבודה לכבש", הפועל הצעיר, קהיר טבת תרס"ח, עמ' 17.

39. אברהם יערי, זכרונות ארץ ישראל, ב', רמת גן 1974, עמ' 780.

שבבואם ארצה הגיעו לעולם זר וחיו בו בתנאים קשים שלא הורגלו בהם, נטו לשווות לוויכוח ולביקורת סממנים של דרמה מוסרית.

לא על נקלה ניתן לאבחן מה הביאו עמם העולים מבתיהם ומה הולידה המציאות החדשה, מה קלטו תוך מגע עם אירופה ותרבותה ומה הנחילה להם האווירה המהפכנית. אם נעקוב אחר גילגוליהם של אישים ידועים וננתח את מהלך התפתחותם הרוחנית ממחוז הילדות לעולמה של העליה השניה,⁴⁰ נבחין במוטיבים משותפים החוזרים ונשנים אצל כמה מהם. על כל פנים ראוי להכיר בכך שעל אף הבדלי המזג היתה העליה השניה בבחינת הגשמתה של "יהדות השרירים", אפילו התכוון נורדאו בשעתו לתחולה הרבה יותר מוגבלת של הסיסמא. בדבריהם של ראשי המדברים באותה תקופה אנו מוצאים את הטפילות כסימן-היכר של היהודי ואת השכלתנות וכושר ההסתגלות של יהדות הגולה כמאפיינים שליליים, שיש בהם אולי כדי להצדיק את השינאה ליהודים.⁴¹

אך אין להקל ראש גם במישקלו של התידוש: הלם הפגישה עם המציאות הארצישראלית קומם את הבאים והשאיר מישקע של מרירות בלבם. הדבר קבע במידה רבה את הלך-הרוחות בעליה השניה ועודד את הזהות העצמית שלה.⁴² האיכרים במושבות נראו בעיניה כדור שהכויב, כמי שבגדו באידיאלים שהיו לכאורה משותפים לכולם. העליה הראשונה הכויבה את הציפיות שתלו בה העולים. הללו – שלא כציונים שנשארו בגולה וראו את הדברים מרחוק – נתקלו בתופעות השליליות באורח בלתי-אמצעי. הישענות על תמיכה, רדיפה אחר חיי שעה, משק המבוסס על עבודת הזולת והפקדת הביטחון בידי זרים – אלה סימני-ההיכר אשר ציינו את מושבות הברון בעיני החדשים מקרוב באו. מעבר לסיכסוכים על הזכות לעבודה ועל המתירנות, כביכול, של הפועלים, העיבו האכזבה והניכור. פרקי הזכרונות של שלמה צמח מימיו הראשונים בארץ ממחישים את האווירה הזאת ומתארים את הקונפליקט שבין הפועלים לאיכרים כהתהוות התודעה בדבר היות הצעירים יסוד מחדש.⁴³

מבין השיטין של עדויות בנות-הזמן ושל זכרונות מפרי עטם של בני הדור

40. ראה למשל: אניטה שפירא, ברל, תל אביב תש"ם, עמ' 12–165; שבתאי טבת, קנאת דוד, א', ירושלים ותל אביב תשל"ז, עמ' 87–95; רחל ינאית בן צבי, מניה שוחט, ירושלים תשל"ו, עמ' 87–45.

41. כל כתבי י.ח. ברנר, ב', תל אביב תשכ"א, עמ' 44; ח' (ברנר), "פליטון קטן", האחדות, ירושלים ח' כסלו תרע"א, עמ' 15; א.ד. גורדון, "מעט התבוננות", הפועל הצעיר, יפו ט"ז אב תרע"א, עמ' 5; א.ד. גורדון, האומה והעבודה, תל אביב 1952, עמ' 136.

42. cf. Erik Erikson, *Dimensions of a New Identity*, New York 1974, p. 33.

43. שלמה צמח, שנה ראשונה, תל אביב תשכ"ה, עמ' 137–138, 152, 209.

עולה החרדה שמא לא תהיה ארץ-ישראל אלא עוד אחת מן הגלויות, קיבוץ יהודי ככל הקיבוצים בעולם. מאחר שמטרתם לא היתה לפתור את "צרת היהודים הגשמית" (כלשון אחד-העם), אלא לשנות קודם כל את האדם ואת אורח החיים היהודי, הרי לדידם חייבת ארץ-ישראל להיות שונה. הפועלים יצאו מכליהם, כאשר טען אחד-העם ב-1912 שיש להשלים עם המצב שאיכרים יהודיים ינהלו את משקיהם ואילו העבודה הפשוטה תיעשה בידי ערבים ("פיקח" הוא היהודי יותר מדי, 'בן תרבות' יותר מדי).⁴⁴ יחד עם הולזול בפועלים העלה אחד-העם ספק גדול – שמא בכלל אין היהודים יכולים להיות לפועלים, כי הדבר סותר את פיקחותם ואת תרבותם, כביכול. יוסף אהרונוביץ קבע, אפוא, באופן קטגורי: "עם שאין לו שדרה רחבה של עובדים הקרובים אל הטבע ואל חומרי היצירה של הטבע, עם כזה סופו להתנוון בגופו וברוחו ואין לו כל זכות קיום." (ההדגשה במקור.) אילו נכשלה מגמת השינוי, כי אז היה ברור "שהולך ונוצר כאן גיטו, אשר אינו עולה בכלום על הגיטו שעזבנו בגלות."⁴⁵ העבודה הפכה להיות מבחנה העליון של הציונות.

אהרונוביץ היה אחד מאחרוני המגינים על "כיבוש העבודה" כעל דרך-המלך של הפועל בארץ. יכולתם של הפועלים היהודיים להתחרות בערבים היתה מוגבלת, על אף כל המאמצים. מתוך המצוקה עלו הנסיונות לחכור אדמות במשותף ולעבד חוות חקלאיות בידי קבוצות שיתופיות. מצד שני קצרה ידה של סיסמת "כיבוש העבודה" מלהזין את נפשו של החלוץ. השאיפה להשליט את העבודה העברית חייבה התנסות קשה של כל יחיד, וזה נזקק לתימוכין ממקורות עשירים יותר מבחינה רגשית. בוודאי אין זה מקרה שהמעבר להתיישבות העובדת היה כרוך גם בפילוסופיה חדשה של העבודה, שנקראה כפי רבים בשם "דת העבודה". יקשה לתאר מצב שבו פועלים שכירים יאמצו להם תורה המעלה את העבודה לדרגת קדושה. א"ד גורדון נזדעק אומנם נגד הצירוף "דת העבודה", אך השם נקשר בו, מפני שהוא היה בכל-זאת האב הרוחני של התורה.⁴⁶ עם זאת היו עוד אישים שהעמידו את העבודה כערך, מעבר למשמעות התכליתית שלה – ערך מוסרי, רוחני ואסתטי.⁴⁷ יוסף קלוזנר דיווח בעת ביקורו

44. אחד העם, כל כתביו, תל אביב וירושלים 1961, עמ' תכ"ד.

45. י.א., רעיון-העבודה, הפועל הצעיר, יפו ז' תשרי תרע"ג, עמ' 3; והשווה: נורית גוברין, שרשים וצמרות, רישומה של העליה הראשונה בספרות העברית, תל אביב תשמ"א, עמ' 42.

46. שמעון קושניר, אנשי נבו, תל אביב תשכ"ח, עמ' 57; דוד כנעני, העליה השניה העובדת ויחסה לדת ולמסורת, תל אביב תשל"ז, עמ' 61.

47. פועל גלילי (אליעזר שוחט), "יצירה לאומית וחשבונות", הפועל הצעיר, יפו תרע"א, מס' 4, עמ' 1; א. ציוני, (יצחק וילקנסקי) "התיאולוגיה הלאומית", קובץ ריבנים ג-ד, ירושלים תרע"ג, עמ' 115; ש. בינאלי, "דברי המחייבים", על הסף, ירושלים תרע"ח, עמ' 14.

בארץ ממה שראה לנגד עיניו: "שהעבודה נעשתה להן מין קדושה ממש והם מתמסרים לה בטהרה וביראת הרוממות, כמו שהיה היהודי מתמכר לפנים לתורה ולתפילה."⁴⁸



במאמר מוסגר יש לציין את מיעוט המחקר על דרכי החילון של שימושי-לשון שיסודם במסורת הדתית, ובמיוחד כשמדובר במושגים טעוני סמליות כמו עבודה, עליה, גאולה; או במישור אחר – חלון, קיבוץ, הכשרה, וכן חידושים וצירופים כגון תבונת-כפיים, תרבות-הגוף ועוד.⁴⁹ התופעה הלשונית אינה צריכה להיבחן אך ורק בתוך ד' אמותיה של העברית החדשה, שכן יש מקבילות לחילון בלשונות אחרות והן עשויות ללמד על גלגולי מצוות מן הקודש אל החול.⁵⁰

דומה שכאן אנו עוסקים דווקא בדבר שהורתו בחולין ומשם עבר אל הקדושה. עם זה צריך להבחין בין העיסוק התיאולוגי במיישנותו של א"ד גורדון לבין "דת העבודה" כתופעה ציבורית וחברתית. יש עניין להתחקות אחר דור שרחק מהדת, אך חש בחסרונה; ומשביקש לשוות לעבודה את הערך הראוי לה בעיניו – היקצה לה את מקומה של הדת. בכך קיבלה העבודה מימד רוחני ובו בזמן גם שימשה כעין תחליף לדת הממוסדת.

ראשית דיוננו היתה בטיפוח הגוף, שיש עמו משום שלילת הרוח, אך בסופו ניתנה שוב העדיפות לרוח, אף כי בדרכים חדשות ובלתי-צפויות. עמדנו על שלושה שלבים בהתפתחותה החברתית והרעיונית של הצינונות בראשית המאה: א. "יהדות השרירים" כסיסמה אפולוגטית מעיקרה; ב. "כיבוש העבודה" כהגשמתה בפועל בעליה השניה; ג. "דת העבודה" כבת-לוואי להיווצרות ההתיישבות העובדת.

ישנו קשר בין המושגים "שרירים" ו"כיבוש" מזה, ובין "עבודה" במשמעותה הפולחנית והחילונית מזה. סדר הופעת השלבים אף הוא אינו מקרי, כי אם משקף את רצף המאורעות בחיים. הוא עשוי גם ללמד על חיזוק כוחה האוטונומי של המציאות הארצישראלית כנגד הפנמתן של דיעות-קדומות מן החוץ.

48. ד"ר יוסף קלוזנר, "עולם מתהווה (ג)", השלח, כ"ט, אודיסא 1913, עמ' 209.

49. אניטה שפירא, המאבק הנכזב, תל אביב תשל"ז, עמ' 18–21; אגרות ב. כצנלסון, בעריכת י. שרת, א', תל אביב תשכ"א, עמ' 273–274, יגאל ינאי, "חילון בעברית החדשה", דברי הקונגרס העולמי השישי למדעי היהדות, כרך ד', ירושלים תש"ם, עמ' 111.

50. R.H. Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism*, (1926), New York 1952, pp. 199–204