

עלייתה של הלאומיות היהודית במרכז אירופה ובמערבה

על רקע ההתעוררות הלאומית היהודית במרכז אירופה ובמערבה בשנות השישים והשבעים של המאה הי"ט קמו מרכזים מספר, שהראשיים בהם היו בפרוסיה המזרחית, בפוזנן ובווינה, ובאימפריה הרוסית – אודסה. מרכז התהווה סביב מוסד חברתי שקיים פעילות רצופה לטובת העניין הלאומי, כגון אגודת "חברת יישוב ארץ ישראל" בפרנקפורט שעל נהר האודר, או סביב אישיות שריכזה את הפעילות כגון הרב צ. ה. קלישר בטהורן (פוזנן), או סביב כתב עת שביטא את הרעיונות והפרוגרמות הלאומיים, כמו "המגיד" בליק – פרוסיה המזרחית, ו"השחר" בווינה. בנוסף לאלה קמו מרכזי משנה, שלא נדון בהם במסגרת מאמר זה.

המשותף לכל המרכזים הללו היה, שהעומדים בראשם היו יהודים מזרח-אירופים או בעלי רקע תרבותי מזרח-אירופי שבאו במגע עם תרבות יהודית מערבית. פנייתם לכיוון הלאומי באה כתגובה לתהליכים הרוחניים שעברו על יהדות מערב אירופה, אשר משמעותם הייתה היטמעות בסביבה תוך ויתור על ההיבטים העממיים-לאומיים של החברה היהודית. תופעה זו של פנייה להשקפה הלאומית נתרחשה על רקע דומה גם בתקופות מאוחרות יותר. די להזכיר אישים כפרופ' הרמן שפירא, נתן כירנבוים ודוד וולפסון – נשיא ההסתדרות הציונית, וכן אותם סטודנטים שהרכיבו את "הפרקציה הדמוקרטית" כמו וייצמן, בובר, מוצקין ואחרים. אנו נרכז את הדיון בתקופה המוקדמת של שנות השישים והשבעים, זו של "מבשרי הציונות", שנכון יותר לאפיינם במושג מקיף – "מבשרי הלאומיות".

ברצוני לתאר להלן שלושה טיפוסים של מחשבה לאומית שהתפתחו בשלושת המרכזים הראשיים אצל יהודים יוצאי מזרח אירופה מתוך מגע עם העולם המערבי. האחד הוא של ציונות דתית, שמייצגה הבולט הוא הרב צ. ה. קלישר (פוזנן); השני הוא של ציונות "חופשית", שמייצגה הוא פרץ סמולנסקין (וינה); ואילו השלישי הוא של ציונות סינתטית-אקלקטית, שמייצגה הוא דוד גורדון (פרוסיה המזרחית).

הרב קלישר – מייצג הציונות הדתית

הרב צ. ה. קלישר נולד בליסא, פולין המערבית, ב-1795, שעה שהעיר עברה לידיים פרוסיות. היא חזרה לידיים פולניות בשנים 1807-1815 ואז עברה שוב לידי פרוסיה. הרב קלישר היה תלמידם של הרב יעקב מליסא, בעל "חוות דעת", ושל הרב עקיבא אייגר מפוזנן – שניהם רבנים פולנים שחוו על בשרם מעבר מרשות מדינה אחת למדינה אחרת ומתרבות אחת לשנייה. אין הכוונה לתאר במפורט את השקפותיו הלאומיות-ציוניות של קלישר, שכה הרבה נכתב עליהן. כאן ברצוני להבליט את

הסיטואציה המיוחדת בה צמח ופעל. בן-ציון דינור, בספרו "מבשרי הציונות" (תרצ"ט) הצביע בצדק על כמה תופעות המציינות רבנים כעקיבא אייגר ומשה סופר (וגם ר' יעקב מליסא), שבמבט לאחור אנו קושרים אותן עם ניצני התנועה הלאומית. הכוונה להטפה לשימוש בעברית בתפילה, לטיפוח הזיקה לארץ ישראל, לשימת דגש על מצוות יישוב הארץ ועוד. תופעות אלה מוצאות את ביטוין הבולט בספר "אלה דברי הברית" (אלטונה, 1819), כתב הפולמוס המפורסם של היהדות המסורתית כנגד בניית ההיכל הרפורמי בהמבורג וכנגד הופעת סידור התפילה המתוקן (1819), בו הובאו תפילות מסוימות מתורגמות לגרמנית, תוך השמטת קטעים הקוראים לשיבת ציון ולחידוש הקרבנות.¹ אלה הם החוג החברתי והסיטואציה בהם צמח ופעל הרב קלישר.

בשנת 1836 פנה הרב קלישר לברון רוטשילד מפרנקפורט והציע לו לקנות את ארץ ישראל מידי מוחמד עלי, ובראש וראשונה את מקום המקדש – כדי לחדש בו את הקרבת הקרבנות. בפנייתו אל רוטשילד לא נהג קלישר כתמהוני, אלא המשיך את הקו של החוג מתוכו יצא, חוג שניסה לגונן על ערכיה של החברה המסורתית מפני נוגשיה.² פנייה זו הייתה למעשה צעד ראשון במימוש רעיונו של קלישר ברבר "הגאולה בשלבים". לפי קלישר, שלב הגאולה הראשון הינו קיבוץ גלויות חלקי בהסכמת המדינות הקובעות. בשלב השני, "כאשר יהיו רבים מנדחי ישראל בארץ הקדושה", ייבנה מזבח בירושלים ותתחדש עבודת הקרבת הקרבנות. במעשה זה יכופר על עוונות ישראל, וה' יתרצה "להוריד אור פניו לנגד עמו". השלבים הבאים של הגאולה כוללים את מלחמת גוג ומגוג, השלמת קיבוץ הגלויות, הופעת משיח בן דוד, בניית בית המקדש וקידוש שם ה' על "כל יושבי תבל", כחלק מהגאולה השלמה, המכונה בספרות "הגאולה הנסית".³

עד כה לא הוצגה בספרות המחקר השאלה, מדוע בשנות ה-30 של המאה ה-19 היו דווקא הקרבנות (ולא, לדוגמה, הקמת המושבות) הסמל לראשית הגאולה. האם מדובר בתנועה משיחית מסורתית הרואה דווקא בחידוש הקרבנות צעד ראשון לגאולה? התשובה על כך שלילית. יש לזכור, כי נושא הקרבנות עלה באותה תקופה גם על ידי אישים אחרים כמו הרב צ. ה. חיות בזולקוה מגליציה, כחלק ממלחמתו ברפורמה. נראה אפוא, כי עניין הקרבנות, יותר משהוא מצביע על ציפייה משיחית,

1 תופעות אלה אצל "החתם סופר" הביאו חוקרים כוויינגרטן, זהבי וכץ לראות בו את "מבשר הציונות". י. צ. זהבי, מהחתם סופר ועד הרצל, ירושלים 1972; ש. וויינגרטן, החתם סופר ותלמידיו ויהסם לארץ ישראל, ירושלים תש"ה; א. כץ, החתם סופר, ר' משה סופר, חייו ויצירתו, ירושלים תש"ח.

2 וראה גם כתבים ציוניים של הרב צבי הירש קלישר (בעריכת ישראל קלוזינר), ירושלים תש"ו, עמ' ג'ד'.

3 דברי עקיבא אייגר בעניין הלשון העברית והתפילות לבניין בית המקדש, ראה "אלה דברי הברית", אלטונה תקע"ט, עמ' כ"ו-כ"ח (מהדורת צילום, ירושלים 1970); דברי ר' יעקב מליסא, שם, עמ' פ"ב-א; נתן פרידלנדר, קול אבירי הרועים, חמ"ד 1870 (להלן: פרידלנדר), עמ' י'.

בא כריאקציה לקולות יהודיים ליברליים, שסירבו לראות בהקרבת הקרבנות חלק אינטגרלי מההלכה היהודית והשמיטו את התחינה לחידושם מסידור התפילה. כלומר, את הקריאה לחידוש הקרבנות יש לראות כחלק מהמאבק שניהלו האורתודוקסים נגד הרפורמים, מאבק שהגיע לשיאו במרוצת שנות השלושים, עם התרחבות הישגי הרפורמה בעזרת השלטונות.⁴ בשנים אלה הייתה התנגדות הרפורמים לקרבנות חריפה אף יותר מהתנגדותם לשיבה לציון, כפי שביטא זאת הרב מנהימר מווינה בפולמוס שהתפתח סביב הוצאת סידור התפילה הרפורמי השני בהמבורג (1841):

Although I usually plead for historical continuity and tradition yet I cannot but agree with the stand taken by the authors of the book in the matter of the mission of the prayers for the reinstatement of the sacrifices. They have merely expressed what all modern enlightened theologians think, even such as cling with all their heart to the inherited traditions and forms. I am one of those who do not rationalize the messianic belief. I believe in and defend the national interpretation of this dogma and hope for a national restoration. Yet I am free to confess openly that the reinstatement of the bloody sacrificial ritual does not form part and parcel of these hopes and promises.⁵

בשנת 1843 הוציא הרב קלישר לאור את ספרו "אמונה ישרה – למלחמת התורה והמדע". בספר זה הגיב על הלכי הרוח המערביים בניסיון להביא לסינתזה שלהם בתוך השקפה מסורתית. הוא לא הלך בדרכו של "החתם סופר", בחינת "חדש – מן התורה אסור", וגם לא בדרכו של שמשון הירש בנוסח של "תורה עם דרך ארץ" – תורה בצד דרך ארץ. הוא האמין ביכולתו להביא לסינתזה של ממש, ובלשונו – "החקירה והאמונה עיון השכל והקבלה המה למוסדות תבל נרמו. [...] ירא שמים יצא את כולם, שלום יעשה לו בין הרודפים."⁶

קלישר שייך לדור הביניים בהנהגת היהדות המסורתית במערב אירופה. דור זה התחנך בישיבות מהנוסח הישן ובאותה עת היה פתוח להלכי הרוח החדשים אשר שטפו את הרחוב היהודי. רבנים אלה הגיבו על השאלות הפוליטיות והרוחניות של זמנם לא בדחייה ורתיעה, כי אם בהתמודדות על בסיס המחשבות והמושגים המסורתיים. קלישר עצמו הגדיר את טיבה של הנהגה זו כ"שרידים שנארץ אשכנז

4 דווקא בפרוסיה, מקום מושבו של קלישר, תמכו השלטונות בעמדת האורתודוקסיה בשורה של חוקים (1823, 1829, 1836), שאסרו הכנסת תיקונים לסידור התפילה.

5 J. Petuchowski, *Prayerbook Reform in Europe*, New York 1968, pp. 51, 53 וכן, ש. ברנפלד, תולדות הריפורמציון הדתית בישראל, ורשה 1923 (להלן: ברנפלד), עמ' 144.

6 ה. קלישר, "אמונה ישרה", קרוטשין, 1843, עמ' י"ב-ג.

אשר יראים וחרדים לדבר ה' ואהבת הקודש בוער בליבם." בין אלה לא כלל את ש. ר. הירש, אשר על תורתו חלק. וייתכן שפנייתו לרוטשילד הייתה ריאקציה לדברים שהשמיע הירש ב"אגרות צפון" שלו (1836), בהם ביטל את הייעוד הרוחני האוניברסלי של ארץ ישראל וצמצמה לבעלת תפקיד זמני בהיסטוריה היהודית.⁷ את דחיקת חידוש הקרבנות מפני רעיון יישוב ארץ ישראל כ"ארץ נושבת" בשנות השישים אצל קלישר יש לראות בהקשר של הביקורת שהטיח המחנה המסורתי נגד רעיונותיו של קלישר. אולם ייתכן שגם מצוקותיו של היישוב בארץ בעקבות מלחמת קרים (1853-1856) והדיון הנרחב שנפתח בעיתונות העברית על הפרודוקטיביזציה שלו הביאו להדגשת רעיון יישוב ארץ ישראל אצל קלישר.

בניגוד לדעה הרווחת, שחידושו העיקרי של קלישר היה בקריאה ליישוב ארץ ישראל "בזמן הזה" כפועל יוצא מלהט משיחי, ניכרות אצלו מגמות של נטרול הרעיון המשיחי, ומבחינה זו הוא קרוב מאוד לרב יהודה אלקלעי. ביטוי לכך אפשר למצוא בפירושו להגדה של פסח (1864). הדגש על תוכנה של הגאולה מועבר מהקמת המקדש, הענשת האיבים והכרה בינלאומית באלוהי ישראל אל החירות הפוליטית. השגת האמנציפציה באירופה היא שלב ראשון, "שכעת קרא השם יתברך חפשי ליהודים ברב המדינות, וזהו הקדמה לשנהיה בארץ ישראל בני-חורין במהרה בימינו". וכן: "וזהו עצם הגאולה היותנו בני-חורין."⁸ קלישר מעמיד זה מול זה את יהודי המערב בני זמנו, המבקשים להיטמע בחברה הסובבת, ואת היהודים במצרים, אשר "לא אמרו להיות כגויים – כאנשי מצרים, לעם אחד, למען הקל העוני והעבדות, כמו שחושבים אנשי דורנו להתחשב בזה בעיני הגויים, ובושים לעשות דת יהודית." יהודי המערב מתבוללים בתקווה להיפטר משנאת ישראל, אולם לדידו של קלישר, אלה הן ציפיות שווא: "לא בזאת תוסר הקנאה והשנאה מן הגויים עליהם, אבל יוסיפו עוד שנאו אותם, כאשר הנסיון יעיד." מאחר שהיהודים במצרים שמרו על זהותם ולא נתערבו בגויים, "מהר להם הקץ וגדלה כבודם אין קץ [...]. ונתנם ה' עליון על כל גוי הארצות."⁹ ההתעוררות מלמטה הינה במעשה ההתיישבות עצמו "שאחל אתערותא מלתתא בתשובה ובמעשה לעשות ישוב ארץ ישראל." התנאי לכך, "פתחת למוסרי" – "שסובב לו חרות וחופש, שאוכל לישא ראשי, אז נוכל גם כן לאחוז בנחלת שדה וכרם בארץ הקדושה." רק לאחר מילויים של צעדים ריאליים אלה ו"כשירבו צדיקים בארץ ישראל, אז נזכה לזכות זבח תורה."¹⁰ הבאים להתיישב

7. ש. ר. הירש, אגרות צפון, ירושלים תשכ"ג, עמ' ס"א. הירש הדגיש כי אם המושג Volk כולל זיקה לארץ, אזי אין להשתמש בו ביחס לעם היהודי. וראה גם ברנפלד, עמ' 125: גרסת יחיאל בריל, עורך "הלבנון", שלפיה ראה קלישר ביישוב ארץ ישראל אמצעי להקרבת קרבנות, וכי רבני ירושלים התנגדו לו בעניין הקרבנות ולא בעניין יישוב ארץ ישראל, אינה מקובלת עלי. ראה "הלבנון", שנה י"ג, גיליון 11, עמ' 82 (הערה).

8. ה. קלישר, הגדה של פסח, ורשה 1864, עמ' 20, 38.

9. שם, עמ' 49.

10. שם, עמ' 98.

בארץ ישראל הם אלה הנקראים "משיח", "כי הבאים לבנות הנהרסות [...] ויאמר להם משיח, שזכו לזה בעבור שהערו נפשם לבוא ולא חסו על ממונם [...] ובטרם ראו יקר וגדולה בארץ ישראל המה באו ושבנו אל הקודש."¹¹

הפנייה לפרוגרמה הלאומית-ציונית אצל קלישר היא אפוא בבחינת הכתוב השלישי. היא באה לדחות הן את מגמות ההתבוללות של יהדות מערב אירופה כולל הניאו-אורתודוקסיה הגרמנית, והן את מגמותיה של האורתודוקסיה המזרח והמרכז-אירופית, הדוחה את החדש מפני הישן. קלישר מצא את המתכון למודרניזציה של היהדות המסורתית במסלול הלאומי. מתכון זה ענה על מצוקתם הממשית של יהודי ארץ ישראל ואירופה וכן על הצרכים הרוחניים של שימור התרבות המסורתית על מרכיביה הרציונליים והקבליים, תוך עימות מבוקר עם הלכי הרוח המדעיים והפילוסופיים של זמנו.¹²

סמולנסקין – אבי המחשבה ה"לאומית"-החופשית

פרץ סמולנסקין נולד בעיירה יהודית ליטאית בפלך מוהילב, על גבול רוסיה הפנימית. לאחר נדודים ברחבי תחום המושב והתפרנסות מעבודות של מלמדות וחזנות, התיישב באודסה (1862). לאחר שש שנים באודסה עבר לגור בווינה, ושם התגבשה השקפתו המשכילית, שכללה פריקת עול מצוות. הוא רכש לו ידיעה בשפות אירופיות והתנגד לשימוש ביידיש. הכרעתו לצד הכתיבה העברית (1867) באה מנימוקים משכיליים מובהקים.¹³ באמצעות העברית קיווה לקרב את יהודי תחום המושב לספרות אירופית ולמסרים משכיליים.

כתיבתו בווינה עמדה בסימן תגובה לפטריוטיזם הגרמני שמצא בין היהודים בבוהמיה. המטיפים הרפורמיים עשו עליו רושם קשה יותר מאשר רבני החסידים.¹⁴ "השחר", כתב העת שייסד סמולנסקין בווינה, בא לעולם כמגמה להתפלמס עם אלה "המטעים אשר יעמדו לשטן לבלי תת להחכמה דרך לבוא בשעריהם", וגם עם אלה "אשר כבוד עמם ואמונתם בקלון ימירו למען מלא חוריהם זהב."¹⁵ אולם המאבק העיקרי אינו עם היהדות המסורתית. "נסלח להמתחסדים ולדברי אוולתם, כי אלה מבלי דעת ידברו, ויש תקווה לפקוח עיניהם ולהביא חכמה בלבם", – אלא נגד היהדות הליברלית. היהודים הליברלים האלה, "המואסים בשפת עבר ימאסו בגוי

11 שם.

12 מעניין לציון, כי ר' נתן פרידלנדר, שעשה נפשות לרעיונותיו של קלישר מציג אותו ואת גוטמאכר כ"עומדים בפרץ מול המתפרצים בעם, גודרי גדר הריסות ישראל". פרידלנדר, עמ' א'. וראה גם מכתב קלישר אל הילרסהיימר, שם, עמ' ט': "אנחנו נגד אויבי ה' קמנו ונתעורר לעורר זכרון ירושלים ולשים תקוה לגאולת הארץ".

13 ראובן בריינין, פרץ בן משה סמולנסקין, ורשה 1914 (להלן: בריינין), עמ' 34-35, 36-38.

14 שם, עמ' 40-41.

15 "פתח דבר", השחר א', גיליון א', תשרי 1868, עמ' iv.

כולו, לא שם ולא זכר להם בקרב בית ישראל, בוגדים המה לעמם ואמונתם.¹⁶ סמולנסקין דגל בנורמליזציה לאומית: "נהיה ככל הגויים להוקיר שפתנו וכבוד עמנו; לא לבושת ולא לחרפה לנו האמונה כי יבוא קץ לגלותנו, כי יבוא יום ותשוב הממלכה לבית ישראל. כאשר לא יבושו כל העמים אשר בצפיתם יצפו לפדות נפשם מידי זרים."¹⁷ באותו הקשר הוא מספר על הרקע לחיבור שירו שהופיע בחוברת הראשונה של "השחר". הנה הוא מטייל בגן הפראטר בווינה בעת שחגגו שם את חג ה"שיטצען פעסטא". בין החוגגים מצויים המוני יהודים והוא כאבל בין חוגגים. "כל העמים יעלו וכת עמך יורדת. הגויים יתאחדו ואחיד יפרדו. מאז בגולה הלכו ארצם שכתו. הפרו ברית אחוה ושלוש זנחו. [...] גם אם בהיכלי שן אשבה בזהב פרוים, אשכה מאכול לחמי אם אשכחך ירושלים."¹⁸ הפרדוקס הגדול הוא שהרב צ. ה. קלישר מסכים להשקפותיהם של מנהיגי ההשכלה היהודית במערב, בשעה שסמולנסקין, המשכיל הקיצוני, רואה בהם את האשמים בכל הרעות שבאו על היהדות במאה ה"ט. במפגשו עם יהדות מערב אירופה מצא עצמו סמולנסקין מעדיף את החברה היהודית המסורתית במזרח אירופה, אותה ביקר בחריפות קודם לכן.

לאומיותו של סמולנסקין הייתה רומנטית בראשיתה. בפתחה ל"השחר" הכריז, כי העברית היא "המצבה האחת, הזכרון האחד הנשאר לנו מתרבות קדשנו."¹⁹ לאומיות זו מרוכזת בסמלים ובזיכרונות, יש בה אלמנט תרבותי ושאיפות ערטילאיות. אולם זמן מה לאחר התחלותיו בנושא זה הוא פיתח את השקפתו הלאומית, שהתבססה מעתה על ניתוח שנאת ישראל. שנאת ישראל אינה פועל יוצא משנאת בני דת אחת לבני דת אחרת. היא גם לא נעוצה בשנאה מעמדית ולא בריחוק יהודים מהשכלה כללית, אלא בחולשתם החברתית. לזו אין תיקון באמצעיפציה. סמולנסקין ביטל את תורת התעודה של הרפורמים והליברלים. "די לנו די אם נתחשב כעם מהעמים ולא נתנשא על כל העמים. נדעה נרדפה לקשר את כל העם בעבותות אהבה, נאזור בעוז מותנינו לעשותו לגוי אחד בארץ, ואנשים כשיילוק יועילו לנו הרבה יותר מן האנשים כנתן החכם, להוציא הדבר הזה לפעולות ידים."²⁰ סמולנסקין היה הראשון שביסס את המחשבה הלאומית על האלמנט של שנאת ישראל כתופעה סוציאלית, שאין לה תיקון במסגרת החברה האירופית. במידה מסוימת המשיך בטיעון זה את הס, שביסס את תורתו הלאומית על הבדלי הגזעים. אם המחשבה הלאומית של סמולנסקין בכללה היא אקלקטית, ברחיית הקונצפציות החברתיות של היהדות הליברלית היה עקבי. במערב-אירופה הפך למעין שליח של יהודי המזרח, וככזה התבטא גם כפתוס ובסרקוזם כלפי יהודי המערב: "יסירו

16 שם, עמ' vi.

17 שם.

18 בריינין, עמ' 49-50: השחר א', גיליון א', תשרי 1868, עמ' iii-iv: פרץ סמולנסקין, מאמרים, כרך א', ירושלים תרפ"ה (להלן: סמולנסקין), עמ' י"ג-ד.

19 השחר, שם, עמ' v.

20 "אבן ישראל", השחר, תר"ט, חלק שני, גיליון י"א-ב, עמ' 91.

בראשונה את הכבלים אשר שמו שונאיהם עליהם והמוסרות אשר שמו המה על נפשם יסירו המה בידם, יחיו את העטופים ברעב בארץ רוסיה, יחשכו את המטים להרג בארץ רומעניען אם תושיע ידם להם, או יטיפו עליהם דברי אהבה ואחזה לכל העמים.²¹

סמולנסקין המשכיל ה"חופשי", שהתלבט בין לאומיות ארצית ללאומיות אוטונומיסטית-גלותית, עשה לראשונה את הדת היהודית למוסד של הלאום. "הדת בישראל היא האגודה האחת אשר תאגר ותאחד לב בני ישראל בכל מקומות מושבותיהם, לכן עלינו לחשוב אותה לא רק כדת האמונה כי אם כארץ וממלכה ושפה וכל יתר המוסדות אשר יקרכו לבות יתר העמים לעשות אותם לעם אחד."²² גישתו לדת הייתה פונקציונלית-לאומית. "חלילה לנו מנגוע באחד מיסודותיה פן ערער יתערער כל הבנין ולא תשאר כל אחרות ושם להעם הזה ונהיה כבוגדים לא רק לאמונה כי אם לעם כולו."²³ סמולנסקין היה אביה-מולידה של המחשבה הלאומית ה"חופשית", אשר קוויה המיוחדים במשנתו היו פועל-יוצא ממפגשו עם היהדות הליברלית במערב אירופה ושלילת דרכה.²⁴

גורדון - נביא החורבן של יהדות אירופה

דוד גורדון נולד בעיירה קטנה ליד וילנה, ורכש השכלה כללית כאוטודידקט. לאחר שהות של שנים מספר באנגליה, נענה להזמנת המור"ל של "המגיד" בליק לשמש ככתב ולאחר מכן כעורך-משנה של העיתון.²⁵ הוא התיישב בליק על גבול פרוסיה המזרחית וליטא, והשקיף הן על הנעשה בתחום המושב היהודי ברוסיה והן על ההתפתחויות בעולם הגדול. קוראיו התרכזו ברובם במזרח אירופה, והוא שימש להם כסוכן במערב. זאת, במובן של מרווח לאחיו במזרח על הנעשה במערב, לוחם מלחמתם של אנשי מזרח אירופה בימי מצוקה, מגייס עזרה למענם במערב, ומטיף להם את אשר עליהם לעשות מפרספקטיבה של איש הרואה את עולמם מצדיו השונים.

בעוד פניותיהם של קלישר וסמולנסקין לרעיון הלאומי היו תגובות ישירות למגמותיה ועמדותיה של יהדות הרפורמה במערב, הייתה פנייתו של גורדון מורכבת יותר. גורדון חייב את המאמצים לאמנציפציה פוליטית של החברה היהודית, תוך היענות לתביעותיה: השכלה ופרודוקטיביוציה.²⁶ אולם, הוא היה ער למצוקותיו של

21 שם.

22 פ. סמולנסקין, "עם עולם", השחר, תרל"ב, גיליונות א'-ד, ז'-י"ב: סמולנסקין, עמ' 33.

23 סמולנסקין, עמ' 33.

24 יחזקאל קויפמן, גולה ונכר, תל אביב 1930, כרך ב', עמ' 289-299; ראה גם מכוא של י. קלויזנר, סמולנסקין, עמ' י"א-י"א.

25 יוסף שלמון, "דוד גורדון ועתון 'המגיד': חילופי עמדות ללאומיות היהודית", ציון, שנה מ"ז, חוברת ב', 1982, עמ' 145-164. וראה גם ג. קרסל, דוד גורדון, תל אביב 1942, עמ' 3.

26 המגיד, 1863, גיליון 1, עמ' 1-2; גיליון 2, עמ' 9-10.

היישוב היהודי בארץ ישראל התובע גם תיקון מקורות פרנסתו. על הקמת "חברת יישוב ארץ ישראל" בפרנקפורט על נהר האודר הגיב כאיש ה"ריאל-פוליטיק": ארץ ישראל תחת השלטון העות'מאני אינה מציעה תנאים מתאימים להתיישבות הקלאית המונית של יהודים החיים בארץ או כאלה שהיו אולי מוכנים להגר אליה.²⁷ את "דרישת ציון" הוא הבין במסגרת המאמצים לפרודוקטיביזציה של היישוב היהודי בארץ.²⁸ רק בתגובתו על "רומי וירושלים" של הס נכנס אלמנט ההתנגדות ליהדות המערב כגורם בהתפתחות השקפתו הלאומית. לדידו של גורדון, הס הוא חוזר בתשובה שחזר מרעייה בשדות זרים.²⁹ הס מהווה סמל ליהודי המערב שאינם צריכים להשתחרר מהתקוות המסורתיות לגאולה.

הפנייה הרדיקלית של גורדון לרעיון הלאומי הושפעה מגורמים שונים: הקונטרס של ארנסט להרן "השאלה המזרחית" והקמת "חברת יישוב ארץ ישראל" בפרנקפורט שעל נהר האודר (שניהם ב-1860), והיקלעות היהודים לנאמנויות סותרות במרד הפולני (1863). נראה שהדחיפה העיקרית באה מהגורם האחרון, שהיה הקרוב מבחינת הזמן לכתיבת סדרת המאמרים "בשובה ונחת תושעון" (אפריל 1863). עיקר תוכנם של מאמרים אלה הוא ביקורת נוקבת על היהדות המסורתית במזרח אירופה ועל היהדות הרפורמית גם יחד. ההתייצבות על קו זה שבין המהנות מאפיינת את עמדותיהם הציבוריות של כל "מבשרי הציונות". שני המחנות היריבים מחבלים במטרה הקרובה, שהיא השתלבות אזרחית של היהודים בסביבתם, ובמטרה הסופית "לשוב אל ארץ קדשנו, להיות לגוי אחד בארץ כבימי עולם ושנים קדמוניות."³⁰ המסורתיים, בהתרחקם מהשכלה כללית מסכלים את המאבק היהודי לאמנציפציה המותנה במציאת חן בעיני הסביבה וכן הורסים את הסיכויים לגאולה סופית בארץ ישראל, אשר גם היא תלויה ברצון "מלכי ושרי הזמן".³¹ הרפורמים, לעומתם, כופרים בגאולה הסופית, מאחר שהם מתעלמים מהעובדה כי עמים רבים רואים את היהודים כגרים בארץ מושבתם, וכן מפסידים את "ההצלחה הזמנית" – קרי אמנציפציה, כתוצאה מאי-הבנתם את התגובה של "העמים הישרים", המסתייגים מבני אדם אשר מסתלקים ממסורתם.³²

בטענות אלה לא הרס גורדון את התקוות שטיפחה מערכת "המגיד" באשר לאמנציפציה וחיוב מאבקה, אם כי הגדיר את הישגיה של זו כ"הצלחה זמנית" וכמוגבלת למדינות מסוימות בלבד. הוא גם הדגיש כי אינו מתכוון לערער על

- 27 שם, 1860, גיליון 33, עמ' 129-130; שם, 1861, גיליון 36, עמ' 226; שם, 1862, גיליון 42, עמ' 335.
- 28 שם, 1862, גיליון 7, עמ' 56.
- 29 שם, גיליון 35, עמ' 279-280.
- 30 שם, עמ' 106.
- 31 שם, גיליון 15, עמ' 113.
- 32 שם, גיליון 14, עמ' 106; גיליון 18, עמ' 137.

מעמדה והישגיה של יהדות מערב אירופה.³³ מצד שני, לא הסתיר את אמונתו כי עם ישראל ישיג את עצמאותו הלאומית-פוליטית על חורבותיה של האימפריה העות'מאנית, בדומה לאומות אחרות המשתחררות מעולה של זו. בניגוד למחמאות שקיבלה היהדות המסורתית במזרח אירופה בקונטרסו של להרן וב"רומי וירושלים" של הס, תקף אותה גורדון בחריפות – סוף-סוף הכירה מקרוב ולא נזקק לרומנטיזציה. בשעה שהראשונים ביססו את תקוותיהם לגאולה הלאומית של העם היהודי בארץ ישראל על תמיכתה של היהדות המסורתית במזרח אירופה, תוך ביטול הלכי רוחה של היהדות הרפורמית והליברלית, קבע גורדון נחרצות כי רבים בתוך החברה המסורתית אינם מאמינים כי "תוכל ישועתנו להגלות בעזר העליון בשובה ונחת על פי דרך הטבעי, על פי פועל כפנו ועזרת המלכים והעמים בזמן הזה". הוא רחב טענות אלה וקבע, כי אין יסוד הלכתי המתנגד להגשמת רעיונות יישוב ארץ ישראל.³⁴

שלבי התפתחות השקפתו הלאומית של גורדון אינם מענייננו פה. בהקשר זה די לציין כי מוצאו מיהדות מזרח אירופה והיותו נאמן לאורח חייה חוננו אותו באוזן כרויה למצוקותיה ולרופק חייה הפנימי. כאיש העולם הגדול, היטלטל בין אפולוגטיקה עליה לבין תביעות לתיקונה. תכונה זו קוממה עליו רבנים וסופרים במזרח אירופה, אשר היו קרובים לו ברוחם.

את השקפותיו הלאומיות חזר ופיתה בתגובה לסינודות הרפורמיות בקסל, לייפציג ואוגסבורג (1868, 1869, 1871). הוא ביקש לגונן על החברה היהודית מפני הכוחות המפוררים שבתוכה, שהתרכזו בין השאר ביהדות הרפורמה. הוא תר אחרי המסגרת שתאחד את "הצדיקים" ו"המשכילים", את "דרך עץ החיים" עם "דרך עץ הדעת", כתריס בפני הכוחות המפוררים. נרמה היה לו כי הקיטוב בתוך החברה היהודית ביחס למסורת הוא הגורם העיקרי להתפוררות. בזמנים מסוימים נטה למחשבה כי תיקון זה אפשרי גם באירופה עצמה, בדרך של הכנסת השכלה מתונה ופרודוקטיביזציה של החברה היהודית במזרח אירופה. הפתרון הלאומי-ציוני לא נראה ריאלי בתקופות שונות, ואז צפה ועלתה אפשרות לאינטגרציה אזרחית של היהודים במדינה האירופית, ולהיפך. הוא הגיב באופן צמוד להתרחשויות בשטח. הסימנים לליברליזציה כעמדת השלטון הרוסי הפיחו בו תקוות, אולם הן נמוגו עד מהרה, עם ראשית הופעת האנטישמיות המודרנית במערב, לקראת סוף שנות השבעים. בתפנית שעשה, הקדים את אנשי זמנו, אשר תלו עדיין תקוות במזרח אירופה (עד רצח הצאר אלכסנדר השני). הפתרון הלאומי-ציוני, שלפני כן נועד, אליבא דגורדון, לגשר על פערים בחברה היהודית פנימה, גויס מעתה לתיקון יחסיה של החברה היהודית עם סביבתה. הוא הפך להיות נביא החורבן של יהדות אירופה: "אם נקשה לבכנו לכלי האמין בקול אותות התולדה, אז עתידים אנו לעלות

33 שם, גיליון 18, עמ' 138.

34 שם, עמ' 137.

בשלהלאות של ברזל לארץ אבותינו, כי אויבינו יגרשונו בעל-כרחנו.³⁵ עם הקמת תנועת חיבת-ציון נטל בה גורדון חלק בולט עד לפטירתו ב-1886.

כשבאים להשוות את משנותיהם הלאומיות של קלישר, סמולנסקין וגורדון, מוצאים הבדלים ניכרים בתוכנן. השאיפות הפוליטיות-מדיניות של גורדון חזקות מאלה של האחרים. אצל קלישר נשארת אדיקות בתכנים המסורתיים, למרות היוזמות האנושיות שהוא מכניס לתורת הגאולה שלו. גורדון וסמולנסקין משוחררים מכך. אצל סמולנסקין המסורת היא פונקציה לאומית, בעוד שאצל קלישר הלאומיות היא פונקציה של המסורת. אצל גורדון יש איזון בין שתיהן והן זוכות למעמד שווה. המשותף להם הוא בנאמנות לתקוות הגאולה מן הגלות, על משמעויותיה השונות, ואולי יותר מכך בנאמנות לזהות היהודית של "עם לברד ישכון", גם אם "בגויים יתחשב".

35 "יום לבנות גרדיך", שם, 1881, גיליון 18, עמ' 141-143: "אם לא עכשיו אימתו", שם, גיליון 22, עמ' 177-179: "ישראל בין העמים", שם, גיליון 45, עמ' 367.