

פולמוס שלילת הגלות בשנות ה-30 ומקורותיו*

א. כללי

מקורו של רעיון שלילת הגלות במסגרת המחשבה הלאומית היהודית הוא בהתבוננות חדשה בגלות.¹ הגלות לא נתפסה עוד מתוך הנחות מטאפיסיות א־פריווריות, אלא נבחנה כתופעה בעלת אופי סוציולוגי והיסטורי. היא היתה להוגי הלאומיות היהודית החדשה בבחינת עוכדה שהם חתרו להכנתה ולחשיפת שורשיה, על מנת שאלה תשמשנה בסיס "למעשה חברותי משנה ומתקן".² על רקעה של דרך התבוננות חדשה זו מתייחד רעיון שלילת הגלות, כפי שמציין שביד, ונכדל מההשקפה המסורתית על הגלות בשלוש הנחות: (א) אין הגלות נושאת יעוד או משמעות. (ב) הגלות היא תופעה שלילית, ולאז דווקא בגלל הסכנות הקיומיות והסבל הכרוכים בה, אלא מפני שהיא מעוותת את סדרי החיים ופוגעת ביצירה האותנטית של העם ושל היחיד. (ג) מחמת הלאומיות המודרנית הגלות נעשתה בלתי אפשרית. לפיכך אין שום דרך לתקן את הגלות במסגרתה. אם עם ישראל שואף לשרוד כעם עליו לחזור למולדתו ולכונן בה את מדינתו.³

ההוגים הציונים שהגיעו לשלילת גלות זו החזיקו בגישות שונות לחקר הגלות. מקצתם, כדוגמת הרצל ופינסקר, יצאו מתיאור המתח בין העם הגולה לבין סביבתו, ותיאור ניסיונותיו של העם להתגבר על מתח זה. משום כך בהגותם הציונית מתבלט תפקידה הדומיננטי של הסביבה הזרה, הדוחה את העם

* מאמר זה מנוסס על פרק מחיבור לתואר דוקטור לפילוסופיה: "אישי מרכז אירופה ב'ברית-שלום' - אידיאולוגיה במכתני מציאות (1948-1955)", שעשיתי בהנחיית פרופ' אניטה שפירא וד"ר אברהם שפירא.

1. על משמעותו של מושג ה"גלות" במובנו המסורתי ראה נ' רוטנשטרייך, המחשבה היהודית בעת החדשה, תל-אביב 1966 (להלן: רוטנשטרייך), עמ' 159-160; חיים הלל בן-יששון, "גלות בישראל", רצף ותמורה, תל-אביב 1984, עמ' 113-155; יצחק בער, גלות, ירושלים תש"ם; אליעזר שביד, "האם יש יתרון בפיזור ישראל בין העמים?", גשר - הקונגרס היהודי העולמי בישראל, 121 (קיץ תש"ן), עמ' 16-24; ארנולד אוזן, "גלות", לקסיקון התרבות היהודית בזמננו, מושגים, תנועות, אמונות (עורכים: ארתור א' כהן ופיל מנדס-פלור. עורך המהדורה העברית: אברהם שפירא), תל-אביב 1993, עמ' 68-72.

2. רוטנשטרייך, כרך א, עמ' 161.

3. ראה א' שביד, תולדות ההגות היהודית במאה ה-20, תל-אביב וירושלים 1990 (להלן: שביד), עמ' 46.

4. ראה רוטנשטרייך, עמ' 175-176.

הגולה מקרבה. אחרים, כדוגמת י"ח ברנר ומ"י ברדיצ'בסקי, פתחו את הדיון דווקא על בסיס ניתוח חייו הפנימיים של העם, ועל השפעת ההווה הגלותית על העם.⁴ ברם, בעוד שברנר, לדוגמא, הדגיש את ההיבט הקיומי, הכלכלי-חברתי, ותוצאותיו, ברדיצ'בסקי הדגיש, בדומה לאחד-העם, דווקא את ההיבטים התרבותיים-רוחניים שבהווייתו של עם גולה.

בשלהי שנות ה-20 וראשית שנות ה-30 התחדש הפולמוס סביב המטרה הסופית של הציונות.⁵ בד בבד התלקח מחדש גם הפולמוס סביב רעיון שלילת הגלות, שהיה מבחינות רבות אכן הבותן למהותה ולמטרותיה של הציונות. ואולם הוא התחדש ללא ספק גם בשל חיבורים כדוגמת "במאי קא-מפילג'ני", "המטרה הסופית", "אחד העם ואנחנו", "נגד צדוקים", "נאום שלא נאמר בקונגרס" ואחרים⁶ – המטעימים, שאת המפעל הארצישראלי יש לראות כחלק מהמאמץ להקמת מרכז רוחני אשר ישמש גם, ובעיקר, את יהודי התפוצות. מאחר שהרדיקלים ב"ברית שלום" שאפו למצוא לגיטימציה לתפיסתם במשנתו של אחד-העם, טכעי הוא שנושא זה, וגם שאלות אחרות הכרוכות בהנחות ובמושגים הנוגעים להגותו של אחד-העם, או למצער שאובים ממנה, יתפסו גם הם מקום מרכזי בפולמוס מתחדש זה.

ב. רעיון שלילת הגלות בשלהי שנות ה-20 וראשית שנות ה-30

רעיון שלילת הגלות מזה, והגדרתה של הציונות כתנועה לאומית מודרנית ברוח התנועות הלאומיות המערב-אירופיות, מזה, מצאו את מגבשם ההגותי בראשית שנות ה-30, בספרו המונומנטלי של יחזקאל קויפמן *גלות ונכר*.⁷ קויפמן ביקש להבין את היחס המיוחד שבין האמונה הדתית לבין גורלו של עם ישראל מתוך נקודת ראות סוציולוגית אמפירית בלבד. הוא סבר שעל החוקיות השלטת בתולדות ישראל להיות זהה לזו השלטת בקורותיהם של שאר העמים. בניגוד להגליאנים יהודים, כדוגמת גרץ ורנ"ק, שתפיסתם ההיסטוריוסופית נבעה מתוך ההנחה שקיים קשר מטאפיסי בין האידיאה לבין האומה, לדעתו של קויפמן,

5. ראה ש' רצבי, אישי מרכז אירופה ב"ברית שלום" אידיאולוגיה במבחני המציאות 1925–1948, חיבור לתואר דוקטור בפילוסופיה, אוניברסיטת תל-אביב 1993 (להלן: רצבי, אישי מרכז אירופה), עמ' 125–132. ראה שם בעיקר דבריו של שלום על משמעותן של התלטות הקונגרס בדבר מטרות הציונות.

6. א' סימון, "נגד הצדוקים", שאיפותינו, כרך ג, חוב' ה-ו (תרצ"ב), עמ' 152–167. ג' שלום, "במאי קא מפילג'ני", שאיפותינו, כרך ב, חוב' ו (תרצ"א), עמ' 193–203. המאמר כונס לאסופת כתביו של ג' שלום, *עוד דבר*, תל-אביב 1990 (להלן: שלום, עוד דבר), עמ' 47–48. כל ההפניות להלן מכוונות לכינוס זה. א' סימון, "פרושים – לא אישיים", דבר, 11.11.1932; א' סימון, "נאום שלא נאמר בקונגרס", שאיפותינו, כרך ב, חוב' ה (אב-אלול תרצ"א), עמ' 167–169; ה' ברגמן, "לשאלת הרוב", שאיפותינו, כרך א, חוב' ג (תרפ"ט), עמ' כו-כח.

7. יחזקאל קויפמן, *גולה ונכר*, כרכים א-ב, תל-אביב 1929–1930 (להלן: קויפמן, *גולה ונכר*).

כאמפיריציסט, קיים ביניהם קשר היסטורי בלבד. גורמים היסטוריים, ולא טרנסצנדנטיים, הם שייתדו את האידיאה הדתית לעם ישראל וסייעו לשלטונה בחיי העם בעבר.⁸

הישרדותו של העם היהודי לאורך אלפיים שנות גלות נראית תמוהה ביותר דווקא על בסיס הנחות אלו. עמים רבים היגרו או גלו בעל כורחם, ואף לא אחד מהם שרד יותר מדורות ספורים. התכוננות בקורותיהם מלמדת, כפי שקויפמן מראה, שגם אם בני העם הגולה דבקים בדתם ובמורשתם, לחץ הסכיבה החדשה יגבר עליהם, מפני שגדול כוחו של האינטרס הכלכלי מכוח הדביקות הרגשית בערכים רוחניים.⁹ בתופעה זו ראה קויפמן חוק היסטורי-סוציולוגי אמפירי כללי. ברם למרבה הפלא, על עם ישראל חוק זה, לכאורה, לא פעל. יותר מאלפיים שנה, ומהם למעלה מאלף שנים בלי להישען אפילו על מרכז יישובי בארצו, שמר עם ישראל על קיומו הלאומי. לאור תופעה זו ואמת המידה הסוציולוגית-אמפירית הנקוטה בידו, חשב קויפמן את מחקרו ה"היסטורי-ניסיוני" לחקר שמגמתו "למצוא את הסבה האמפירית שהטתה את תולדות ישראל משורת התולדה של שאר עמים ושבתים ולעמוד על תוצאותיה הסוציאליות של הטיה זו".¹⁰ לדעתו, לתוצאותיו של מחקר מעין זה נודעת משמעות רבה גם בכל הקשור לחיזוי הישרדותו של העם היהודי בהווה ובעתיד, ולעיצוב וגיבוש מטרותיה ודרכיה של הציונות.¹¹

אסתפק כאן בכמה ממסקנותיו של קויפמן הנוגעות לענייננו. כאמור, לגירסתו, עם ישראל לא היה שונה מהעמים האחרים שמחמת אילוצים כלכליים התכוללו בסביבתם החדשה, ואף עליו עברו תהליכי התבוללות כשאר העמים. לפעמים היו אלה אף מהירים וחריפים מאשר אצל עמים אחרים. שכן רוב היהודים שעזבו את מולדתם מתוך בחירה חופשית ולא מאונס, רצו להתערות ולהצליח מבחינה כלכלית. על כן הם למדו מהר את לשונות סביבותיהם, את מנהגי החיים, החוקים ודרכי הפרנסה המקובלים. יהודי הגלות נעשו, מסכם קויפמן, דומים לשכבות הגבוהות בארצות מושבם. אולם על דתם הם לא רצו לוותר. הם האמינו שאם יוותרו עליה הם ייענשו. משמע, רק הנאמנות לדת, שקיבלוה כחוכה מוחלטת, שמרה עליהם כעם; לא מסיבות לאומיות, אלא משום ש"גבול הושם לפרוצס הטבעי [של ההתבוללות]: גבול הדת, חוקי התמורה הדתית נלתמו בגורמי התמורה האתנית", משום כך שרדו היהודים כעם.¹²

האידיאה הדתית של המונותאיזם לא זו בלבד שכבשה את האומה כיבוש מוחלט וחדרה לכל הספירות של תרבותה, אלא אף חתכה את גורלה לדורות.¹³

8. א' לוז, "יהדות לאומיות והומניזם במפעלו של י' קויפמן", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, כרך ד (ניסן-סיוון תשמ"ב), עמ' 280.
9. קויפמן, גולה ונכר, כרך א, עמ' 166-172.
10. שם, עמ' ה. ראה גם שביד, עמ' 47.
11. ראה גם דבריו של קויפמן, עמ' ו.
12. קויפמן, גולה ונכר, כרך א, עמ' 436; 437.
13. שם, עמ' 257.

אמונה באל יחיד סופרנאטוראליסטי, בורא עולם ומנהיגו, חייבה את המאמינים חובה מוחלטת. עמים אליליים, המאמינים שלכל ארץ אלוהות משלה, החליפו את אלוהיהם כששינו את מקומם. ואילו עם ישראל מחויב היה כלפי אלוהיו חובה בלתי מוגבלת. כך, מסכם קויפמן, למרבה האירוניה דווקא הדת היהודית, האוניברסלית באופיה, קיימה את העם במצבים שדתות לאומיות אחרות לא יכלו להם.¹⁴

היהודים שמצאו עצמם בין שאיפה להתבוללות מחמת צורכי הקיום לבין סירוב לוותר על דתם, נקלעו איפוא למצב שכין טמיעה תרבותית לבדילות. מעמדם זה לא היה גזור על פי מידה אחת, והיה נתון לתמורות המקום והזמן. היה קל יחסית להחזיק מעמד תחת שלטון אלילי פלורליסטי מאשר תחת שלטון האיסלאם והנצרות, שהתיימרו לרשת את היהדות, ולא יכלו להשלים עם סירובם של היהודים לקבלן. אם היהודים בכל זאת החזיקו בדתם, מטעים קויפמן, היה זה לא מסיבות לאומיות אלא דתיות. עם הלחץ הלכה וגברה תחושת הייחוד והבידול היהודית. אולם אף אז לא נעדרה מקרבם מגמת ההתבוללות. הם נאלצו להוכיח את יתרונותיהם הכלכליים והתרבותיים כדי לקבל חסות, למרות השנאה הדתית כלפיהם. לכן נמצא בתולדותיהם חליפות של רוחה והתבוללות בעתות רדיפה ובדילות.¹⁵

מחירו של קיום לאומי זה היה כבד ביותר.¹⁶ היהודי חי בהווה "בלתי טבעית", ששיקפה גם את האונס הפנימי של דת ממוסדת וגם את הכפייה החיצונית של הסביבה. הפרי המובהק של חיים אלו היה הוויית הגיטו, שתחילתה היבדלות מרצון, וסופה – מצור חיצוני מאונס ותרבות שבתשתיתה הסתגלות לתנאים בלתי טבעיים. כך מסכם קויפמן: "גלות וטמיעה, גלות וטשטוש הדמות הלאומית, גיטו ותרבות גיטו מלאכותית קשורים, אפוא, זה בזה בקשר שורש ומהות."¹⁷

ואם לא די בכך, הוא מוסיף, בשל רצונה להיבדל הצטמצמה תרבות הגיטו והתנכרה אל המליאות של תרבות הסביבה. זאת, כשם שבגלל הרצון להתערות בחברה הכללית נעשתה דלה מבחינת התרבות המקורית. נמצא שהיסודות

14. ראה את מהלך טיעוניו של קויפמן בפרק "אופיה האוניברסאלי של האמונה העברית", שם, עמ' 257–283.

15. שם, 530–555.

16. מחיר זה משתקף בעיקר בפרק "גלות וגיטו", שם, עמ' 456–557.

17. שם, עמ' 525. אם להביא דברים בשלמותם: "זוה הכלל הגדול של תרבות הגיטו: בנכר הטמיעה היא המצב הנורמלי, הטבעי; ההתבוללות הגיטואית היא המצב האיר-נורמלי, הבלתי טבעי. הגלות יכולה לקיים תרבות לאומית [...] רק מתוך מלחמה תמידית נגד טבע המציאות התברותית ורק בשעה שגורמים מסויימים מסייעים לכך, לפי שצדם שורשה של הגלות הוא העדר יסוד טבעי לקיומה של ההווייה האתנית. הפגם שנפגם בדמותה של ההווייה האתנית, קוצר כוחה לקנות לו 'ארץ' לא בתרבות עצמו, אלא על-ידי טמיעה, אלא של ידי גמר טמיעה לא הגיע ונשאר נוכרי לארץ ונוכרי לתרבותה. צמצום זה של 'נכר' ארצי-תרבותי נתון לו מקום לגדל גם מין 'תרבות לאומית' משלו, פרי-כלאים של שאיפת ההתבוללות ורצון לאומי. אבל אין גידול של זו אלא גידול מלאכותי וארצי."

הטבעיים והספונטניים של הוויית הגיטו קופחו מכאן ומכאן, וכמו בתמורה לכך תפסו ההלכה והדין הפורמליים את תשומת לבו של העם. זה, לדעתו של קויפמן, צדה האחד של "המזיגה הגלותית". צדה השני – "המזיגה" בין מה שקלטה מתרבות הסביבה לבין מה ששמרה כחלק מקודש ממורשתה. כיון שמדובר בתרבות חומרית מזה ובמצוות דתיות-פולחניות מזה, נוצרה בתרבות הגיטו ובהווייתו הבחנה נוקשה בין תחומי חיים נכדלים. אולם מאחר שאין למנוע מפגש בין תחומי החיים הנבדלים בהווי החברתי היומיומי, ובמסגרת המשפחה והקהילה, התפתחה תערובת מוזרה של מורשות זרות.

כדוגמא מובהקת להווייה מעוותת זו הצביע קויפמן על הדרגון, שאינו הלשון הלאומית וגם אינו הלועזית, אלא "התערובת הממעטת והמדלדלת" בין הלשון הלאומית ללשון הסביבה, תופעה שיש לראות בה, לטענתו, את "הסימן המובהק של האופי הפסבדו-אתני של תרבותיות הגלות". שהרי מצד אחד "לשונותיהן [של תרבויות הגלות] לא שלטו מעולם בגטו שלטון יחיד", ומצד שני היהודים לא נזקקו ללשונם הלאומית. הם ידעו את לשון סביבתם והשתמשו בה, או שהדיאלקט היהודי גופו היה אחת הצורות של לשון הארץ, ושימש לשון דיבור בין היהודים לבין שאר יושבי הארץ. "ופעמים בנוסף לדיאלקט היהודי, שהפך הוא עצמו ללשון יהודית לחלוטין, השתמש היהודי במשאו ומתנו כלשון העם שבקרבו חי". זאת, בעוד שהתכונה האופיינית של הווייה לאומית נורמלית היא, שמטבעה "היא נזקקת ללשונה בלבד [...] לא כן תרבות הגיטו. היא מוכרחה לצמצם את עצמה תמיד ולפנות מקום לתרבות הנכר."¹⁸

להווייה זו נוספו עיוותים שמקורם חברתי. היהודי חש תלות בסביבתו והיה עליו להתניף לה, ולהוכיח שכדאי לה לתת לו את חסותה. אך כבן עם סגולה הוא הרגיש עליונות כלפי סביבתו. הסביבה אף היא ענתה לו ביחס דו-ערכי. היא שנאה את היהודי הזר שהכחיש את דתה, אם כי היא זו שנתנה לו חסות מחמת הזדקקותה לו. ברם, זאת רק כל זמן שנוקקה לשירותיו. התוצאה היתה מערכת יחסים מתוחה ומוסר כפול. "מוסר פנים" בין היהודים לבין עצמם, ו"מוסר חוץ", המתיר הרבה מן האסור בינם לבין עצמם. מוסר כפול זה, טוען קויפמן, עיוות גם את האישיות והחידור להוויית הגיטו יסוד של אי-יושר ואי-מוסריות. הגלות, אפוא, אינה רק מצב שלילי כשלעצמו, אלא כפי שלמדו ברנר, ברדיצ'בסקי, קלצקין ואחרים, הוויית חיים שלילית.¹⁹

בעת החדשה האמנציפציה, שאחד משורשיה נעוץ בסקולריזציה של החברה האירופית, הסירה את מחסומי ההתנגדות להתבוללות. שכן התילונית אינה מתנגדת לדת, אלא לאופיה הקתולי. היא תובעת את הסתפקותה של הדת בהיותה אחד ממרכיביה של התרבות. נוצר אפוא מצב שבו ההתבוללות לא סתרה את הנאמנות לערכים אוניברסליים, בלתי לאומיים, של הדת היהודית.

18. שם, כרך א, עמ' 521-525; וכן שביד, עמ' 50-51.

19. ראה גם בהמשך המאמר דיון באופיה הרדיקלי של שלילת הגלות נוסח ברנר, ברדיצ'בסקי וקלצקין.

לכן, בדומה להרצל,²⁰ האמין גם קויפמן, שהוא היו נמשכים תהליכי החילון והאמנציפציה כלא מפריע, אף עם ישראל לא היה נמלט מפעולתו של החוק הסוציולוגי-היסטורי, והיה מתבולל תוך שמירת דתו כאחד מרכיביה של התרבות האירופית.²¹ אולם תהליך זה נפסק באבו, והפעם בשל הרכיב הדתי של החברה הכללית. אומנם המדינה החילונית קיבלה גם את היהודים המתבוללים, שנשארו דבקים דתם, כאזרחים שווי זכויות, מתוך נאמנות לעקרונותיה הרציונליים. ברם, "גם אם המשפט לא חשב את היהודים לאומה", הרי "העם החדל לא חדל מהרגיש שהיהודי נכרי לו, שאיננו מבניו". התנגדותם של היהודים המתבוללים לקבל את הנצרות עשתה אותם זרים לחברה הנוצרית, שהתייחסה אליהם אולי אף ביותר סלידה ודחייה מאשר ליהודים ששמרו אמונים לדתם. לרבים מחבריה נדמה היה, שמתבוללים אלו כופים עצמם על החברה הנוצרית ומבקשים לשנותה בדמותם ובצלמם.²²

במחזהו של הרצל "הגיטו החדש" ראה קויפמן את המבצע הממצה והמגובש למעמדם של היהודים בעת החדשה. היהודים שעברו חילון והתבוללות מתקדמים שוב אינם יכולים, וגם אינם מוכנים, להשלים עם יחסה המפלה והבז של החברה הכללית. אך גם אין להם לאן לחזור. כפועל יוצא מעלייתה של המדינה המודרנית התפוררה הקהילה הישנה, ובמקומות שנותרה "ההוויית הגיטו" היא רק מעוררת את סלידתם. לפיכך, גרס קויפמן, המסקנה היחידה שיכלו להסיק אישים כמו נורדאו, פינסקר והרצל היתה, שאם אין אפשרות להגיע אל התרבות האירופית החילונית בארצות מושבם, יש לנסות ליצור חברה לאומית שתהיה יהודית מודרנית ועצמאית.²³

על תשתית היסטוריוסופית זאת מיוסדת תפיסת שלילת הגלות של קויפמן.²⁴ לטענתו, הגלות הגיעה לקצה דרכה, כיון שהגורמים שאיפשרו את מציאותה עד ימי הביניים ועד העת החדשה התבטלו. בניגוד לדוכנוב ואחד-העם סבר קויפמן, שאין סיכוי ליצירת תנאים לקיום קהילה יהודית בגולה, ואילו קיומה בתנאים הנוכחיים פירושו השפלה שהיהודי המודרני לא יוכל לעמוד בה, מה עוד שמצב זה אסור אף מבחינה מוסרית, שכן הוא מעוות את דמותו ואת הליכותיו של האדם. עם ישראל ניצב, איפוא, על פרשת דרכים: עליו לבחור בין סבל מוסרי ופיסי בדרכו לקראת היעלמות מוחלטת על ידי טמיעה, או לכונן מולדת ומדינה משלו. לקויפמן עצמו לא היה ספק בדבר עדיפותה של הדרך השנייה.²⁵

מניתוח זה נהיר לחלוטין, שאין לראות בלאומיות רכיב עצמאי בהיסטוריה

20. על התפתחות מחשבתו היהודית-לאומית של הרצל ומקומה של האנטישמיות בהתפתחותה ראה אלכס בייך, הרצל ביוגרפיה, עמ' 49-87. ראה גם שם, עמ' 136-142.
21. ראה קויפמן, "חבלי טמיעה", גולה ונכר, כרך ב, עמ' 55-110.
22. ראה שם, "כשלונה של תנועת הטמיעה", עמ' 189-199.
23. שם, עמ' 455-477.
24. ראה גם צבי מדין, "הגורם הדתי במשנתו הלאומית של יחזקאל קויפמן", הציונות, כרך ז, תל-אביב תשמ"ב, עמ' 36-72. על הזיקה שבין החקר והשקפת העולם, אף הפוליטית, של קויפמן, ראה שם, עמ' 37.
25. קויפמן, גולה ונכר, כרך ב, עמ' 471-475.

היהודית עד לזמן החדש. וגם ניתן להבין בעזרתו את שורשי הערכתו האמביוואלנטית של קויפמן את הדת ואת המסורת היהודית. אומנם הוא הטעים את כוחה העצום של הדת בשימור הלאום היהודי, אבל כל עוד היתה האידיאה הדתית שלטת בחיי האומה, לא היה לאומה סיכוי להיגאל מגלותה ולשוב אל יסודות קיומה הטבעיים.

קויפמן ראה, איפוא, בגלות תוצאה של אסון טראגי, ולכן הוא אינו מקבל, ואף מבקר בחריפות את גירסתם של ברדיצ'בסקי, ברנר והוגי דעות ציונים אחרים, שתלו את התהוותה של הגלות באופיה של היהדות הרבנית. יתר על כן, הוא מזהה בה יותר משמץ של שגויה עצמית.²⁶ זאת, חרף הסכמתו שחתימת התורה בימי עזרא היתה מראשיתה מפעל גלותי, ונכונותו לזהות ביהדות הרבנית ביטוי אופייני להתגברותה של "דת ממוסדת" על דתו האתנית של העם היהודי.²⁷ אלה הן תופעות שיש בהן כדי להסביר, לדעת קויפמן, את כוחה של האידיאה הדתית לסייע למגמות שהכשירו את ניתוקה של האומה מקרקע מולדתה ואת התהוותה של הגלות, מצד אחד, ומצד שני, בהן מתגלם הכוח ששמר על ייחודו של העם היהודי, דהיינו: אותו כוח ששמר על העם היהודי כעם הוא זה שעייב את גאולתו מן הנכר. לכן הוויית הגיטו חושפת, אליבא דקויפמן, לא רק את חיוניותה של האידיאה הדתית אלא אף, ואולי בעיקר, את חולשת כוחו האתני הקולוניאטורי של העם היהודי, שכן:

היצרים האתנים נכרתו מלב [...] רק התקווה הדתית לגאולת אלוהים באחרית הימים עוד חיה בקרב [...] תקווה זו שפרנסה את נפשו ועודדה את כוחו, היא שנסכה עליו שכרון ומנעה אותו מן המפעל הלאומי – זה היה אופיה הטרגי.²⁸

לפיכך, מסיק קויפמן, יכלה הציונות לצמוח רק מתוך משבר האמונה הדתית. ואולם זאת לא בלי שיצביע על ה"טראגיות" המלווה את הלאומיות היהודית, שדווקא "בתקופת כשלונה של האמונה – מקור כוחה של האומה – נולדה בלבה השאיפה לכבוש לה ארץ לאומית."²⁹

בעקבות ההכרה הנ"ל בדבר אי האפשרות של הישרדותו של העם היהודי בגולה, והמסקנה מכישלון ההתבוללות והאמנציפציה, אימץ קויפמן את עיקרי השקפותיהם של פינסקר, הרצל וקלצקין.³⁰ לגירסתו, התרבות במובנה החילוני, בניגוד לתפיסותיהם של אחד-העם, ברדיצ'בסקי והציונים הרוחניים שאדון בהן להלן, אין בכוחה לשמור על קיומו של העם, כשם שלא היא ששמרה בעבר על

26. ראה, קויפמן, "חורבן הנפש", בחבלי הזמן, תל-אביב תרצ"ו (להלן: קויפמן, בחבלי הזמן), תל-אביב תרצ"ו (להלן: קויפמן, בחבלי הזמן), עמ' 257-274.

27. ראה קויפמן, גולה ונכר, כרך א, עמ' 205-206, 280-281.

28. שם, כרך ב, עמ' 206.

29. שם, עמ' 208.

30. ראה גם רוטנשטרייך, כרך א, עמ' 175.

קיומו.³¹ אומנם גם הוא סבר שעל עם ישראל השב לריבונות טריטוריאלית וטל החובה לפתח תרבות לאומית המבוססת על הזיקה הטבעית של עם לארצו, על מורשתו הספרותית – כמו תרבותו של כל עם. וכמו אצל כל עם, גם דתו ההיסטורית תהיה אחד מרכיבי החינויים של תרבותו הלאומית. אולם אין זו מטרתה של הציונות. ההתפתחות התרבותית תבוא, לגירסתו, בדרך טבעית מאליה, וכתוצאה מהנורמליזציה של העם היהודי.³²

הווה אומר: קויפמן האמין שהתנועה הלאומית היהודית, בדומה לכל התנועות הלאומיות שקמו באירופה מאז המהפכה הצרפתית, היא תנועת שחרור לאומית. הוא אף מודה, שהסקולריוזציה של התרבות הביאה לקץ שליטתה המוחלטת של הדת על היצירה הלאומית. אולם הדת היהודית היא הממשיכה גם בעת החדשה ליחד את עם ישראל. שכן כל עוד היהודי אינו ממיר את דתו הוא נחשב בעיני הסיבה הנוכרית כבן הלאום היהודי. אף כי הסיבה לכך אינה מטאפיסית, ויש לחפשה בזיקה ההיסטורית שבין הדת לבין האומה היהודית, הרי כעובדה היא אינה ניתנת להתרה בעיני האומות. בזיקה זו, סבר קויפמן, יש כדי לסביר את כישלונן של ההתבוללות והטמיעה, ואת השאיפה לגאולה מן הנכר. עם זאת, מחמת יחסו האמבייוואלנטי לדת ולמסורת היהודית הוא מקבל ברצון אף את שאיפת התחייה התרבותית, כשם שהוא מקבל בהבנה ואהדה הרבה ממגמותיהן ומפעליהן של מפלגות הפועלים – לפחות, כשהדברים אמורים בחובתה של הציונות ליצור תמורה כלכלית בחיי העם היהודי, לבנות שכבת עובדים נורמלית, וכדומה. ברם, כל זאת רק לשם הגשמת "חזון הגאולה של פינסקר והרצל".

גם את יחסו של קויפמן לאידיאולוגיה הרוויזיוניסטית בשנות ה-20 וה-30 יש לראות כפועל יוצא של שלילת גלות זאת, ושל הגדרת הציונות כתנועה לאומית מדינית מודרנית. שכן הוא מצא קירבה בסיסית בין התפיסה ההרצליאנית לבין התפיסה הרוויזיוניסטית, שבמוקדה העשייה הפוליטית. ואומנם, כפי שמציין י' שביט, עולמם הרוחני של רבים מהרוויזיוניסטים עוצב והושתת על שתי הנחות יסוד:

א. הציונות היא תהליך של שיחרור לאומי ושל רנסנס של המימד הלאומי-מדיני של עם ישראל במולדתו ההיסטורית. ב. הלאומיות היא צורת הקיום הטבעית והחיונית של כל העמים כולל ישראל, וריבונות פוליטית היא גילום וצורך של דפוס קיומי זה.³³

31. ראה גם אצל

Arnold M. Eisen. *Galut. Modern Jewish Reflections on Homelessness and Homecoming*, Indian University Press Bloomington and Indianapolis 1986. p. 99-100.

(להלן: אייזן), וכן ראה, י' קויפמן, *בין הגמילות, תל-אביב תש"ד*, עמ' 143.

32. ראה אליעזר שביט, "שתי גישות לרעיון 'שלילת הגלות'", *הציונות*, כרך ט, תל-אביב תשמ"ד (להלן: שביט, שתי גישות), עמ' 32-33.

33. י' שביט, *מרום למדינה, התנועה הרביוניסטית: התוכנית ההתיישבותית והרעיון התחבתי 1925-1935*, תל-אביב 1978, עמ' 50-51.

לכן רק טבעית היא קביעתו של קויפמן: "הניצוץ החי" שברוויזיוניזם הוא הרעיון שהמדיניות קודמת להתיישבות. שהרי הציונות היא תנועה לאומית שמטרתה להשיב את העם היהודי להווייה נורמלית. אין העם היהודי מסוגל עוד לעמוד במתח שבין בדילות לשאיפות התכוללות, שאפיין את חיי הוויית הגלות. עליו לשוב אל הנורמליות באמצעות "קניין ארצי ומדיני".

מאחר שקויפמן חשב במושגים מדיניים הרצליאניים מוכהקים ניצבה תמיד לנגד עיניו השאיפה לביטולה המוחלט של הגולה. על יסוד זה, ובגלל החרדה מפני הפורענות שאיימה על קיומם הפיזי של היהודים בגולה, הוא אף העלה בראשית שנות ה-30 את הסברה, שארץ-ישראל הקטנה, על הערבים היושבים בה, לא תוכל להיות למולדת יחידה, ויש לבקש ארץ נוספת לפתרון "צרת היהודים". לטענתו, גבולותיה של תנועת הגאולה השואפת לבטל את מציאותה של הגלות רחבים מגבולותיה של ארץ-ישראל. הציונות המעשית, "הסינתטי-טית", קל וחומר "הרוחנית", שצמצמה את עצמה לארץ-ישראל מוכרחה היתה, כך טען, לוותר על רעיון הגאולה.³⁴ ואולם אין הוא חושב שיש בטרנסטוריאליזם שהציע משום בגידה בארץ-ישראל. שכן היא "תישאר חקוקה לעד בנפש האומה, והיישוב ההולך ונברא בה יהיה בוודאי תמיד לב האומה העברית בכל מקום שתהיה. הקורבנות שהעם מקריב בשבילה אינם קורבנות שווא. אבל פתרון שאלת הגלות לא יימצא בכל זאת כאן."³⁵

על בסיס ההגדרה של מטרות הלאומיות היהודית המודרנית כשאיפה לביטולה המוחלט של הגלות, היפנה קויפמן את שאלותיו ל"ברית שלום". כך, למשל, הוא הטעים בהן, שאין הוא מוכן לקבל את רעיון "המרכז הרוחני", לא משום התנגדותו לרעיון עצמו, אלא משום שללא "רוב" ייברא בארץ-ישראל "ישוב סימביוטי, גלותי, וזאת בשעה שיש לנו כבר בעין ישובים גלותריים גדולים וחזקים בארצות שונות".³⁶ ואילו עיקרה של התנועה הלאומית היהודית הוא, לדעתו, דווקא בהתחלות לאומית ובהתיישבות אתנית בארץ לאומית, שתכליתן האחת והיחידה היא לגאול את העם היהודי מהגלות. בהקשר זה הוא גם הדגיש, שאומנם הוא תומך בהתיישבות העובדת, אך לאו דווקא בגין אידיאלים סוציאליים או מוסריים, אלא מפני שרק היא עשויה להקנות זכות טבעית על הנחלה הלאומית.³⁷

ביטוי אחר, קיצוני אף יותר, לשלילת הגלות ולהגדרתה של התנועה הציונית במונחים פוליטיים בשלהי שנות ה-20 וראשית שנות ה-30 ניתן למצוא בהשקפותיהם של א' שבדרון ו' קלוזנר. כדוגמת קויפמן, וכמו התנועה

34. קויפמן, גולה וזכר, כרך ב', עמ' 474.

35. עמ' 415.

36. הנ"ל, "על דרך שלום", שאיפותינו, כרך ג, חוב' ג (סיון תרצ"ב), עמ' 77.

37. מן הראוי לציין בהקשר זה, שספרו של י' קויפמן כתבלי הזמן – קובץ מחקרים ומאמרים בשאלות ההווה, תל-אביב תרצ"ו, הוקדש על ידי "העובד הציוני", שרבים מחבריו ראו בקויפמן את האידיאולוג של תנועתם.

הרוויזיוניסטית, שלא נמנו עמה רשמית, גם הם ראו בפעילות המדינית – ולא במפעל ההתיישבות או בתחיה התרבותית – את משימתה הדוחקת והחשובה ביותר של הציונות. תפיסה זו קיבלה את גונה המובהק ביותר במשנתו של שבדרון כבר מראשית פעילותו הפובליציסטית.³⁸ שכן בעוד קלוזנר שם את הדגש על היבטיה המשיחיים-מדיניים של הציונות,³⁹ הנקודה המרכזית עליה השתית א' שבדרון את ציונותו היא שלילת הגלות, פשוטה כמשמעה. רק ממנה, לדעתו, נובע הצורך בריכוזם של היהודים בארץ-ישראל.

לטענתו של שבדרון, כל ניסיון להגדיר את שאלת היהודים באורח אובייקטיבי כי יביא למסקנה, שבפניזורם בין העמים קיים לא רק ההיבט של "צרת היהודים" עצמם, אלא גם העובדה שהם מהווים נטל על הגויים. לפיכך, בדומה להרצל גם הוא האמין, שההוויה היהודית יצרה לחץ על סביבותיה, ובידוע שלחץ מוליד לחץ שכנגד. אף הוא, כדוגמת הרצל ו"שוללי גלות" אחרים, תלה את הסיבה לאנטישמיות באופי היהודי שעוות על ידי החיים המעוותים, שמקורם במבנה של חיי הגולה.⁴⁰ ברוח זו חתר שבדרון להראות שצרת הגלות לא חלפה, ואף האנטישמיות לא נחלשה. משום כך, טען שבדרון, מלבד החובה המוסרית ל"עקירת הגלות", על היהודים לחזור למולדתם גם, ובעיקר, משום טובת עצמם.⁴¹ בדומה לזה, בפולמוסו עם "ברית שלום" טען שבדרון, שעקירת הגלות היא הציר המרכזי שסביבו סובבות תולדות העם היהודי בשכעים הדורות האחרונים, "וכמעט שאין אפשרות נפשית להתווכח עם תפיסה המעלימה עין מיסוד זה".⁴² על רקע זה, ובניגוד לרעיון "המרכז הרוחני", הוא הסביר את חשיבותה של ארץ-ישראל:

קדושה היא לעמנו בתור ארץ הגאולה, [...] זה ההבדל המהותי בין קדושתה

38. ראה למשל, א' שברון (שבדרון), "מפלצת הגלות הנצחית (האשמה אידיאלוגית)", משני עברי השעה, תל-אביב תש"ז (להלן: שברון, משני עברי השעה), עמ' 24. המאמר פורסם לראשונה בכנסת, תל-אביב תרפ"ט, ואילו חלקים ממנו נתפרסמו בגרמנית ופולנית עוד ב-1925.

39. ראה, למשל, "קלוזנר, "בנין הארץ ותנועה של שחרור", בראשית היה הרעיון, קובץ מאמרים ישנים גם חדשים, ירושלים תרצ"א (להלן: קלוזנר), עמ' 55-63. וכן, ראה רצבי, אישי מרכז אירופה, עמ' 144-146.

40. ראה שבדרון, משני עברי השעה, עמ' 17-19, 22-23.

41. שם, עמ' 32-33.

42. "הן ההבדל בין השימוש בשמות הקדושים, בהשבעות מלאכים, בסיגופים, בתעניות, לבין השימוש בקונגרסים ובהצהרות ממשלות ובקניית קרקעות הוא הבדל במכשירי הרפואות ולא בהשגת מהות המחלה [...] מפחידים אותנו בדחליל מתוך דברי ימינו: 'משיחיות השקר', משיחיות השקר' אבל תנועות אלו היו אמיתיות מאד, אף בשעה שהמשיחים היו שקרנים. הכוזב אי המשגה [...] טכוע היה בתוכנית הגאולה בלבד, בטכניקה שלה, בקביעת הזמן והאמצעים, אבל לא בהכרזת נחיצותה [...] נניח שאנו נסיח את דעתו משאלת היהודים, היוניחו אותה גם הנאצים [...] את שאלת שונאי ישראל [...] איך נפתור? או האם אפשר הדבר כי אחרי חמישים שנות מהפכה רעיונית שבנו להשקפת המתבוללים [...] כי שנאת ישראל מחלת רוח עוברת היא." א' שבדרון "מפנה באידיאלוגיה של ב'ש"י", שאפותינו, כרך ב, חוב' ס (כסלו תרצ"א), עמ' 300-301.

לנו ובין קדושתה לאחרים [...] לנו תמצית קדושתה היא ארצית, מעולם העשייה, ולנוצרים שמימית.

זאת בנוסף לעובדה,

שכל אחד מהעמים הנוצרים הוא בעל בית, בעל מכורה גשמית, וארץ ישראל תוספת היא להם [...] לנו קדושה הארץ [...] כמולדת בעבר ובעתיד, כארץ אשכנז לאשכנזים, כפולין לפולנים – בהוספת קדושתה הדתית העילאית [...] אצל אומות העולם המכורה היא דבר שניתן מכבר הימים, מובן מאליו, ואינו בסימן השאלה. לנו היא ארץ הגאולה לעתיד, ולנוצרים ארץ שממנה יצאה הגאולה בעבר.⁴³

בגירסת "הציונות האכזרית" שפיתח שבדרון, גם הקמת מדינה יהודית אינה אלא אמצעי להעלאת מיליוני העם היהודי לארץ-ישראל וקליטתם. מכאן, שהדיון במספר היהודים שבדעת התנועה הציונית להעלות ארצה צריך להיות עיסוקה הבלעדי, ואל לה לתת ידה להססת הוויכוחים הפנימיים לכיוונים אחרים.⁴⁴ "אם יש ציוני בעולם", כותב שבדרון, "הרי זה יהודי אשר הכרח המולדת בתוך נפשו הוא החלטי כל-כך כהיות המולדת הממשית תחת רגלי העמים האחרים". שבדרון גם היה מודע לכך, שאין שום ערובה שהגשמת הציונות תצליח, אך מאחר שהיא פרי ההכרח, "הכרת אפשרותה של ההגשמה היא בלבד צריכה להספיק לנו כיסוד לכל ההתאמצויות".⁴⁵

רק טבעי הוא, לכן, שלהיות ציוני ולהאמין ב"נצחיות הגולה" הוא, לגירסתו, דבר והיפוכו, וסילוף מהותה של הציונות. כתורת "נצחיות הגלות" הוא ראה לא יותר מאליבי של אלה שאינם מוכנים להגשים בגופם את הציונות, ועם זאת רוצים להתחמם לאורה. הלכי רוח מעין אלה זיהה שבדרון גם בארץ-ישראל, בעיקר בקרב חברי "ברית שלום" בשלהי שנות ה-20, ו"צמצום ציונות" זה, ובארץ-ישראל דווקא, נראה לו חמור ביותר: ראשית, משום שהוא עלול לגרור אחריו את צמצומן של התביעות הטריטוריאליות. שנית, מאחר שלטענת "צמצום הציונות" הגלות היא נצחית, הרי שאין טעם בגינוי "הכיעור, השיפלות והעבדות שבחיי הפיזור". ואם כך, מתריס שבדרון, ניטל בסיס כוחה של המלחמה באנטישמיות. שכן, הדרך לחירות פתוחה בפני היהודים, אך הם מעדיפים להישאר בגלות. שלישית, גם בהתחשב בדעת הקהל העולמית, לתורת נצחיות הגלות עשויות להיות תוצאות שליליות. שהרי אם צודקת הטענה שמרבית העם היהודי יישאר בגלות, לשם מה על העולם הלא-יהודי לסייע ולשאוף לייסוד בית לאומי. גם לאנטישמים, ולמדינות כמו פולין, החפצים בסילוקם של היהודים, לא יהיה עניין במפעל התחייה. יתר על כן, מקשה

43. א' שבדרון, "כמתקנים שבגויים", מאזנים, גליון מס'נ (תר"ץ), עמ' 5-13, 9.

44. ראה למשל א' שבדרון, לביקורת יסודי האידיאולוגיה של 'ברית שלום' מתוך השקפת הציונות האינטגרלית, ירושלים תרצ"א (להלן: שבדרון, לביקורת), עמ' 79-80.

45. שם, עמ' 85-86.

שבדרון, אם מדובר רק בגאולת חלקו הקטן של העם היהודי, ולא בפתרון שלם ורדיקלי לשאלת היהודים, לשם מה להרגיז את הערבים ולהיכנס עמם לסכסוך.⁴⁶

בחוברת "לביקורת יסודי האידיאולוגיה של 'ברית שלום' מתוך השקפת הציונות האינטגרלית" הוא חזר והסביר את עיקרי דעותיו, כשחודם הפעם הופנה כנגד רעיון "המרכז הרוחני". לציונות אין ולא היה מעולם, לדעת שבדרון, שום יעוד אחר אלא להביא את העם היהודי שיחיה חיי כבוד, ביטחון וחירות בארצו. יעדים אלו ניתן להשיג בהתרכזות רובו של העם היהודי בארץ-ישראל בלבד. ואילו באשר למיעוט שיישאר בגולה, ייתכן אומנם, מסכים שבדרון, שארץ-ישראל עשויה להוות עבורו מעין מרכז רוחני, אם כי ייתכן שמיעוט זה ייטמע בגויים.⁴⁷ הוא גם הטיל ספק בהשפעה שה"מרכז" עשוי להקרין על העם היהודי שיישאר בגלויותיו. יתרה על זאת, אפילו אם מרכז תרבותי זה ימלא את התקוות שתלו בו חסידיו, אין זאת מטרת הציונות ולא הצורך הדוחק של העם היהודי. "לפדות טריטוריאליה גשמית שברכיכו ולחירות גופנית אנו זקוקים", כך קבע, "ולא לחיזוק הרוח הישראלי בלבד. ציונות, שאין כוחה לפתור אלא את שאלת הגאון הלאומי [...] יפה אמנם ומלכבת, אבל היא דבר שבמותרות, ואנו עניים ודלים וכזויים ונלחצים מלהתמסר לשכנו."⁴⁸

העובדה ששורשיו של רעיון "המרכז הרוחני" אינם באידיאל חיוני, כשלעצמו, אלא דווקא באי אמונו של אחד-העם ב"רצון הגאולה" של העם היהודי, אף היא תרמה לא מעט לאי אמונו ברעיון זה. אחד-העם, כתב שבדרון, הכיר את הגלות שבנפשו של העם היהודי, ולפיכך פרש את תוכנית "המרכז

46. א' שבדרון, "מפלצת הגלות הנצחית", משני עברי השעה, עמ' 24-27, וכן שם, עמ' 9, 18.

47. שבדרון, לביקורת, עמ' 51-57.

48. הנ"ל, "ויהי בימי האחד-העמיות", משני עברי השעה, עמ' 98-100. ראה גם את מאמרו "למקסימליזמוס", שם, עמ' 124-125. את אי-אמונו בהשפעת המרכז הרוחני מסביר שבדרון במאמר מאוחר יחסית ב-1940. לדבריו, "לאבי אבות התיאוריה הזאת, לאחד העם, היתה הכפיפות הרוחנית היא [של התפוצה לא"י] דבר מובן מאליו שכמעט אין מן הצורך להוכיחו. וכאן משגה-המקור שבחורתו. הקשרים שבין הגולה לארץ-ישראל, מזמן החורבן ועד עתה, היו ממהומם קשרי התוחלת, לצאת פעם משיעבוד לגאולה [...] להיחלץ משאול הגלות ולעלות לארץ הדרור. בטחון הפדות הזה היה ריאלי מאד בנפשם של אבותינו, כדבר מוחשי [...] [אך] מה קלושה, להוותנו, היתה ההתקשרות הממשית לארץ האבות! ואם בהמונינו שבכל העולם תתגבש ההכרה [...] כי אין בכוחה של ארץ-ישראל לפתור את שאלת היהודים [...] ואין קץ לגלות עדי עד [...] הרי אשליה גמורה היא להניח שרובם הגדול, המפורדים על פני כדור הארץ, ישאו את מרותה של ארץ-ישראל הזעירה, של מיעוט קטן באומה [...] יודוה עם דרישותיה וצרכיה [...] מגמתיה ואידיאליה. אדרבה, הדעת נותנת כי לצד השאיפות אל המרכז, יפעלו, ברכים מכין ישובינו בעולם, גם כוחות גדולים כמגמת ההתרחקות מנקודת המרכז. ולא עוד אלא ייתכן שבנסיבות מסוימות - בעיקר מפאת גורמי חוץ - יתהווה פה ושם גם ניגוד קונקרטי ובוולט בין 'המרכז' הארצישראלי לבין הישוב היהודי אשר במדינה האחת או האחרת." ("ציומציונות", משני עברי השעה, עמ' 154).

הרוחני", שבניגוד לתוכניתו המהפכנית של הרצל אין בה הסתמכות, ואין היא דורשת קורבנות רבים. לפיכך, מטעים שבדרון, יתרונה מבחינת היהודים שאין בהם שאיפת גאולה עוקרת הרים, שהם יכולים להמשיך לשבת במקומותיהם. כך יכול לסכם בדרך של חידוד: ההנחה המוקדמת של הציונות ההרצליאנית היתה: "אם רוצים אתם", ואילו של אחד-העם: "הואיל ואין אתם רוצים".⁴⁹

יש קירבה רבה ביותר בין טיעוניהם של שבדרון, קלוזנר וקויפמן, לבין טיעוני מבטאיה הקיצוניים ביותר של שלילת הגלות, החל משלהי המאה הי"ט ושני העשורים הראשונים של המאה הכ', ברנר וברדיצ'בסקי.⁵⁰ הגולה עתידה לחסל את עם ישראל מבחינה מוסרית ורוחנית, ואחר כך גם מבחינה פיזית. כך, לדוגמא, עוצמתה וייחודה של שלילת הגלות הברנרית מקורן באופיה הקיומי. לטענתו, יש "חטא" בגלות עצמה, כי העם חדל לעבוד. והדברים אמורים גם ביחס ליהודי ארצות האמניפיציה כדוגמת ארצות-הברית ואנגליה, ש'אין להם מקורות כלכלה משלהם ובכל דבר אינם יוצרי חיים שלהם, אלא נגררים, מושפעים, נדחפים".⁵¹ פירושה של קביעה זו: כל העניינים שעלו בהקשר הכלכלי-חברתי כענייני תשתית החיים מקבלים את משמעותם הרחבה מהעובדה היסודית, שהעם חדל לעבוד.⁵² זוהי תופעה שאין מפלט מהשפעתה הנפשית והרוחנית על העם ועל היחיד. הגלות, לכן, אינה רק עיוות כלכלי אלא סטיגמה אנושית.⁵³ מכאן מסתעפת הצהרתו המפורסמת של ברנר: "מושבי הפועלים – זוהי הרבולוציה שלנו. האחת והיחידה."⁵⁴ ועל תשתיתה של תובנה זו הוא יכול היה אף לכתוב, אגב התייחסות אירונית לתפיסתו הציונית-רוחנית של אחד-העם:

49. הנ"ל, "ויהי בימי האחד-העמות", משני עברי השעה, עמ' 53. זאת כשהוא מוסיף: "נמצא שהציונים התקינו לעצמם מין ציונות קלה-נלקה, נוחה ומרושנת עונג, שאינה עולה כלל במחיר גדול, אינה מחייבת כוונות פנימית-מהפכנית, אינה תובעת לא את העם כולו ולא את האדם כולו. די לה בתרומות, נדבות [...] חברות באיזו אגודה, השתתפות באיזה ועד, ביקור במעשה-פומבי, מסעי תענוגות לפלשתינה וכיוצא באלה [...] מעט החלוצים שעלו, כדי להגשים בקרבות כבדים מה שהציונים מכריזים בחגיגות ואינם מקיימים [...] אלה הם חמומי-מוח, הווים וקנאים, הנהוגים מידה גדולה של רצינות בהשקפתם, כלומר אינם ציונים."

50. ראה רצבי, אישי מרכז אירופה, עמ' 137-138.

51. "י"ח ברנר, 'מתוך הפנקס (תרס"ח)', כתבים, תל-אביב תשמ"ה, כרך ג, עמ' 235. בהקשר זה ראה גם "י"ח ברנר, 'מן המשעול (שיחה ספרותית)', כתבים, כרך א, עמ' 435-439. בשיחה זו, שהוקשה לב' כצנלסון, כותב ברנר ביחס לעמים אחרים: "הכל, הכל פרי עבודתם פרי-עמלם", ואילו ביחס לעם היהודי הגולה הוא כותב: "מה אנו, ומה חיינו? מה יצרנו? סרסורים היינו, סרסורי ממון וסרסורי רוח". שם, עמ' 435.

52. ראה גם "י"ח ברנר, 'הערכת עצמנו בשלושה כרכים', כתבים, כרך ד (להלן: ברנר), עמ' 1287-1288. בהקשר זה עיין גם "נדבה, 'רעיון שלילת הגלות בספרות העברית', בין חזון לחזון – מסות ורשימות, ירושלים תשמ"ט, עמ' 18.

53. תפיסה זו בולטת במיוחד במסתו הגדולה של ברנר 'הערכת עצמנו בשלושה כרכים (תרע"ד)', שם, עמ' 1225-1296. ראה בהקשר זה גם א' שביד, שתי גישות, עמ' 26-27.

54. ברנר, עמ' 1296.

שאלת חיינו היא לא שאלת הדת היהודית, שאלת "קיום היהדות" [...] אין לנו וליהדות כלום, ואף על פי כן הננו בתוך הכלל בשום אופן לא פחות ממנחי התפילין וממגדלי־הציצית. שאלת חיינו היא שאלת מקום עבודה פרודוקטיבית בשביל היהודים.⁵⁵

בדומה לברנר, אם כי מנקודת מוצא חרבותית בעיקרה,⁵⁶ שלל גם ברדיצ'בסקי את הגלות, שראה בה גופא את החטא.⁵⁷ שורש הגלות ומקורה הוא, לדעתו, היהדות. לגירסתו, ישראל גלה לא בגלל אויבים חזקים ממנו.⁵⁸ לפנים, מסביר ברדיצ'בסקי, עם ישראל היה "עם עז שבאומות". אולם אחר גברתו בו תורת הנביאים והפרושים, תורת הענווה וההכנעה, ומעכה את "עצם החיים" והביאה את ישראל לגלות.⁵⁹ לכן השחרור מהגלות לא יושג על ידי שחרור פיזי בלבד. בראש ובראשונה דרושים יציאה ושחרור פנימיים, או בניבו המפורסם של ברדיצ'בסקי, "שינוי ערכין". הגלות אינה, איפוא, רק מצב של הוויה חיצונית, אלא "עניין רוחני, חטא רוחני ארוך", שחטא ישראל בקבלת התורה והתנתקותו ממסורתו האלילית הקדומה. "מה שאנו עתה, בגולה", הוא קובע, "הננו על ידי ערכינו הישנים". התחייה פירושה לכן שחרור העם "מסבל אותם הערכים" וקביעת ערכים חדשים במקומם.⁶⁰

כללו של דבר: העם מיהר לצאת לגלות. הוא העדיף את השיג והשיח המסחרי והכלכלי על פני היצירתיות והעמל הכרוכים בישיבה על אדמת המולדת. מאחר שבגיטו אין מקום לחיי יצירה גואלת ועבודה עצמית מכפרת, הרע שבגלות אינו רק מחמת מצבו הפיזי של עם הנמצא בגלות, בקירבה לסביבה עוינת. משמע: במושג "גלות" ובמציאותו של עם בגלות יש כדי להצביע על מציאות של עיוות, החורגת מעבר לתחומי הניתוח הכלכלי והחברתי, ונוגעת באשויות עולמו של היחיד.⁶¹ על התשתית של שלילת גלות רחבה זו מסיק ברדיצ'בסקי: "זה אלפיים שנה אנו לומדים ספר [...] במשך אלפיים שנה לא היה לנו הווה כלל. עבר ארוך מקיף אותנו, עבר בלי הווה ובלי עתיד."⁶² מטענות אלו, שפירושו גם שלילת היצירה היהודית בגלות, רק צעד אחד לשלילת מציאותה של "היסטוריה

55. י"ח ברנר, "בעתונות ובספרות (על חיון ה'שמד') תרע"א", כתבים, כרך ג, עמ' 487.

56. ראה רצבי, אישי מרכז־אירופה, עמ' 137–138.

57. על נקודת המוצא השונות של ברנר וברדיצ'בסקי ראה מ' ברניקר, "יהודיותו של ברנר", *על הסמטה הטבריינית*, תל־אביב 1990, עמ' 157–190, ובעיקר, עמ' 171–172, 178–175. לגירסתו, בעוד שהגותו של ברדיצ'בסקי מקורה בתודעת השבר התרבותי של העם היהודי הרי זו של ברנר מקורה במצוקתו הקיומית.

58. ראה רצבי, אישי מרכז־אירופה, עמ' 138.

59. ראה י' קויפמן, גולה ונכר, כרך ב, עמ' 390 ואילך.

60. ראה א' לוז, *מקבילים נפגשים*, תל־אביב, 1985, עמ' 219–230, על הזיקה שבין תפיסת שלילת המסורת ושלילת הגלות – נושא לו נדרשנו – ראה רצבי, אישי מרכז אירופה, פרק ב, עמ' 37–38. ראה גם, ש' אלמוג, *צינונת והיסטוריה*, ירושלים תשמ"ב, עמ' 86–94, ובמיוחד עמ' 89–90.

62. ראה מ"י ברדיצ'בסקי, "שינויים", *כתבי מ"י בן־גדיות*, כרך ב, חלק שני, עמ' סא.

יהודית".⁶³

חרף שלילת הגלות הקיצונית של ברנר ושל ברדיצ'בסקי, רב המרחק ביניהם. בניגוד לברדיצ'בסקי, שנקודת מבטו תרבותית בעיקרה, היה ברנר סבור שהיהדות הישנה אינה מקור הרע, אולם היהודי אינו חש עוד זיקה אליה. על כן, לדעתו, "שאלת חיינו" אינה היהדות וקיומה, אלא "שאלת מקום עבודה פרודוקטיבית בשביל היהודים".⁶⁴ לפיכך, שורשי המרחק ביניהם הם בהטעמה שמטעים ברנר את חוסר הזיקה שבין היהדות כדת וכתרבות לבין החיים היהודיים בממשותם, הניצבים זה לצד זה כשתי רשויות נבדלות. משום כך, אליבא דברנר, תהיה היהדות מה שתהיה, יהיה גורלה לעתיד מה שיהיה – לעולם אין בה כפרה וטעם לחטא החיים וקלקלתם.⁶⁵ הכעיה שעל התנועה הציונית להתמודד איתה אינה שאלת היהדות, אלא שאלת תיקונם של החיים, ושאלת ביטולה של הוויית הגלות.

גם הציונות המדינית הניחה בתוכה, כמובן מאליו ובצורה רדיקלית ביותר, את רעיון "שלילת הגלות". הרצל, לדוגמא, ביסס את השקפתו הציונית בעיקרו של דבר על כישלון ניסיונם של היהודים להיטמע כעמים בעקבות האמנציפציה. כפי שהבחינה עינו החדה של הרצל, היהדות המתבוללת עשתה כל שלא לידה כדי להיטמע במסגרת המדינה הליברלית, ולא עלה בידה. זאת, כפי שהיה אנוס להודות, מכיון שהאנטישמיות עתידה להתקיים כל עוד יוסיף רוב מניינו של העם היהודי לחיות בקרב רוב לא-יהודי. לפיכך אין ליהודים תקנה אלא בגאולה מדינית.

עם זאת, הרצל האמין שהלאומיות האירופית הנאורה לא תוכל להשלים עם האנטישמיות, שפירושה פרעות, אי סדרים ומועקה תמידיים. על כן, לדעתו, העולם הנאור ינסה, ולוא בעל כורחו, לפתור את בעיית היהודים כבעיה בינלאומית. לא סכנת ההתבוללות היא המוטיבציה של ציונותו המדינית, אלא דווקא אי-הצלחתה של ההתבוללות. לכן גם לא הציב לה כמטרה את שמירת קיומה של האומה מפני סכנת טמיעה, "אלא את גאולת האומה ממצוקת הגלות".⁶⁶

יעקב קלצקין, שכבר עמדתי במקום אחר על הפולמוס בינו ובין כרגמן בראשית שנות ה-20, היה קיצוני אף מהרצל בשלילת הגלות.⁶⁷ את ייחוד כוחה

63. על "שלילת הגלות" של ברדיצ'בסקי וברנר תוך השוואה לזו של גורדון, ראה גם א' שביד, שתי גישות, עמ' 21–44.

64. י"ח ברנר, "בעתונות ובספרות" [על חזיון ה'שמד' (תרע"א)], כל כתבי, כרך ג, עמ' 487. המאמר נדפס לראשונה בהפועל הצעיר (חשון תרע"א) בחתימת יוסף חבר.

65. קויפמן, גלות ונכר, כרך ב, עמ' 408. בהקשר זה של תיקון ההווה בתפיסתו החברתית-לאומית של ברנר ראה גם י' גורני, "אין משיח לישראל", מחברות לחקר יצירתו של ברנר, כרך ב, תל-אביב תשל"ו, עמ' 19–45.

66. שם, עמ' 277. ראה גם א' הרצברג, הרעיון הציוני, ירושלים 1970, עמ' 26–30.

67. ראה רצבי, אישי מרכז אירופה, 91–92; עמ' 312–314.

של הציונות הוא ראה בכך, שהיא מדגישה ש"תוכן חיינו לאומי כאשר צורת חיינו לאומית".⁶⁸ לטענתו, בלי טריטוריה לאומית ושפה לאומית, הלאומיות היהודית בגולה היא תופעה חסרת משמעות, וההתבוללות היא הפתרון ההגיוני היחיד בשביל היהודי המודרני. יתרה על זאת, התבוללות בסיטואציה היהודית של שלהי המאה ה'י"ט וראשית המאה הכ' אינה רק אפשרית, אלא עשויה להיות בלתי נמנעת.⁶⁹ שכן יהדות הגולה, סבר קלצקין, אינה ראויה להתקיים, וקיומה אינו אלא הארכת חרפתו של העם היהודי.

לא היה זה מקרה, גרס קלצקין, שמייסדה של הציונות בא מהמערב. לא היהודי, הדגיש, אלא האדם שבהרצל הוא שהביאו בחזרה לעמו. כשם שלא הכרה לאומית יהודית, במובנה המסורתי, אלא דווקא הכרה לאומית אוניברסלית היתה המוטיבציה הציונית שלו. ביהדות המזרח, קרי: בתרבות היהודית המסורתית, נעדרים היסודות האנושיים האוניברסליים – תחושת החירות והכבוד, החיפוש אחר קוממיות אנושית, אמת ויושר הדרושים לתחייה לאומית. משום כך, אם יש מקום לגלות מנקודת ראות לאומית, הרי זה רק על מנת שתשמש "פרוזודור לתחיית העם בארצו". אולם היא כשלעצמה אינה בת קיום, "וכל טרהנתו שאנו טורחים להחזיק את קיומה אינה אלא בשביל חי שעה".⁷⁰ כמו כן אין לקלצקין ספק, שכאשר תתכונן ארץ-ישראל כמרכז לאומי ייפרד העם היהודי לשני עמים: העם היהודי בגולה, והעם העברי בארץ-ישראל, וככל שיעברו הימים יתמעט המשותף ביניהם.⁷¹

מגמות אלו של שלילת הגלות לא היו נחלתם של המקורבים לרוזיוניסטים בלבד, כדוגמת שכדרון וקלוזנר, או של ציונים מדיניים כמו קויפמן, שהדגישו את מרכזיותם של ההיבטים המדיניים. יש שהלכי הרוח של שלילת הגלות היו מושתתים על בסיס תרבותי בדומה לאלו של ברדיצ'בסקי. כך, לדוגמא, דב סדן טען בחריפות רבה ביותר, שבסיסה של הציונות הוא "ההכרה הנוקבת", כי הגולה איבדה את יכולת היצירה "מכל הבחינות". לטענתו, חזון תקומת ציון בא משום "שבכל ארצות העולם אין כוח היצירה הלאומית יכול לבוא לידי ביטוי המלא". עם זאת הוא מצייך, כי אילו היתה יכולת "היצירה הלאומית" קיימת, לא היה העם היהודי זקוק לציונות. אזי הציונות היתה יכולה להיות אולי "מעשה מותרות יפה", אבל בשום פנים לא בגדר של הכרח ו"גזירת-החיים".⁷²

לשלילת גלות מעין זו נתנו ביטוי כבר דוד בן-גוריון הצעיר, ורבים מאישי

68. ראה י' קלצקין, קריזיס אונד ענטשיידונג אים יודענטום, ברלין 1921, עמ' 35 ואילך. מובא על פי ז' לקויר, תולדות הציונות, ירושלים ותל-אביב תשל"ז, עמ' 140.

69. ראה הנ"ל, "תחומים" בתוך: א' הרצברג, הרעיון הציוני, עמ' 242-248.

70. קלצקין, הערה 68 לעיל, עמ' 83.

71. על ההבדלים המשמעותיים בין תפיסתה של הציונות הרוחנית לבין הציונות המדינית המציבה במוקדה את השאיפה המדינית, קרי: השגת טריטוריה, בהקשרים רחבים יותר ולטווח ארוך, ראה אצל ז' ויטל, "צרת היהודים וצרת הציונות", הציונות, ט, תל-אביב תשמ"ד, עמ' 9-19. ראה גם דל"ת (דב סדן), "כמה פולגים", דבר, 19.10.31. במאמרו שולל סדן כל אפשרות של יצירת אמת בת-קיימא בגלות.

העלייה השנייה, שנטו להגותם של ברנר וברדיצ'בסקי.⁷² גם קלוזנר, שדרש שיבה ל"הציונות הגדולה", שעיקרה חזון המדינה, הדגיש את ההיבט התרבותי של שלילת הגולה בקובעו, שאחת ממטרותיהם המרכזיות של החינוך והתעמולה היא:

ליצור רומנטיקה של שחרור במקום רומנטיקה של גלות [...] במקום "מרכז רוחני" צריך לדבר על מולדת לאומית, על מרכז מדיני-לאומי, שהצד הרוחני תופס בו מקום חשוב. במקום עלייה והתיישבות [...] צריך לבוא האידיאל של גאולת-האומה, שהעלייה וההתיישבות הן רק שניים מן האמצעים החשובים שלו.⁷³

המשותף, אפוא, לכל שוללי הגלות כדוגמת שבדרון, קויפמן, ברנר, קלצקין, ברדיצ'בסקי ואחרים מקרב הציונים המדיניים, או הרוחניים, הוא הגינוי המוסרי של החיים בגלות. הגלות מיצתה, ככיכול, את עצמה. הוויית הגולה נתפסה בעיניהם כבלתי נסבלת לא רק מחמת תנאי הקיום, אלא גם, ואולי בעיקר, משום הניוון המוסרי הכרוך בה. על עם ישראל מוטלת החובה המוסרית בעיקרה להיות עד לכך, שהוא עומד על "פרשת דרכים" בין "נורמליזציה" בארצו לבין מצב של סבל מוסרי, ואולי אף של אפליה וסכנה מוחשית ביותר לקיומו בגלות.

ג. אישי "ברית שלום" ורעיון "שלילת הגלות"

אישי החג הרדיקלי ב"ברית שלום" ראו את התפקיד של הציונות ושל מפעל הבניין הארצישראלי במסגרת הרציפות ההיסטורית של "מלחמת היהדות" על קיומה ועל מהותה.⁷⁴ על יסוד תפיסתם הלאומית הם לא יכלו לאמץ לאומיות שביטויה העיקרי הוא פוליטי טריטוריאלי. שהרי ככלות הכול, משמעות מגמותיהם האידיאיות של שבדרון וקויפמן היא השתלטותה של המגמה ל"נורמליזציה", ואי הסתפקות בהיותו של היהודי ככל האדם, אלא שאיפה להפיכתו של העם היהודי ל"עם ככל העמים". מאפייניהן של מגמות אלה: שאיפה לצאת מן הגיטו, נורמליזציה לאומית של חיי היהודים והתנתקות מן העבר. ואילו תודעתם הלאומית של אישי מרכז אירופה ב"ברית שלום" וב"איחוד" נתעוררה וינקה מקרקעה של הרומנטיות, שהדגישה דווקא את הייחודי, ועל כן לא יכלה לקבל מגמות אלו כביטוייה הבלעדיים של "רוח האומה".⁷⁵

72. ראה למשל ד' בן-גוריון, *מעמד לעם*, תל-אביב 1974, עמ' 13. בהקשר זה ראה למשל את התקפתו החריפה של ב' כצנלסון על תורת המרכז הרוחני של אחד-העם, בהרצאתו בפני הקונגרס ה"ט בתרצ"ה. ב' כצנלסון, "מעוללות אחד העם", *כתבים*, ד, עמ' 143.

73. קלוזנר, "בנין הארץ ותנועת השחרור", בראשית היה הרעיון, עמ' 62.

74. ראה רצבי, אישי מרכז אירופה, עמ' 202–211.

75. לשאלת אופיה של "רוח האומה" ותפיסת היעוד הכרוך בה ראה גם אברהם שפירא, "למקורות תפיסתו הלאומית של מרטין בובר ברומנטיקה הגרמנית", *הציונות*, טו,

על עומקה של אי יכולתם זו נוכל לעמוד אם נזכור, שהתבוננותו של קויפמן היתה אמפירית. בתור שכזו היא אינה רואה את האידיאה במנותק מתהליך התהוותה ההיסטורית והסוציולוגית. ואילו אישי מרכז אירופה ראו בעם "ישות" נושאת אידיאה ויעוד שאינם מותנים כשלעצמם בהיסטוריה.⁷⁶ הקיום היהודי היה מוצדק בעיניהם מבחינה פילוסופית והיסטורית רק בשל התרומה הייחודית שיש בידי היהדות לתרום לעולם, וזו יסודה באידיאה המגבשת את העם ומתווה את גורלו ואת כיוון התפתחותו.⁷⁷ שורשיה הרחוקים בזמן של הנחה זו מצויים בקביעתו של גרץ, ש"ההיסטוריה היא כבואת האידיאה", אולם רישומיה הקרובים ניכרים גם אצל הוגים לאומיים כאחד-העם ובובר.⁷⁸ המשמעות המיוחדת שהעניקו אישי החוג לטיפוח הייחוד היהודי ולתחייתה של היהדות היתה, איפוא, מגילווייה הכולטים.⁷⁹

ועוד: לדעתו של קויפמן שום עם אינו מתייחד מכוח אידיאה מסוימת. רק "תנאים כלכליים גיאוגרפיים [הם] היוצרים ומקיימים שותפות לשון עם הכרת האחוה הגנטית."⁸⁰ התרבות האנושית נוצרה אומנם על רקע לאומי, אבל על פי מהותה היא אוניברסלית, ואין בה כשלעצמה כדי להגדיר ישות לאומית. לפיכך גם התרבות הלאומית של עם ישראל אינה זו המייחדת אותו כעם. רק המסגרת הלאומית עשויה ליחדו כעם. אישי החוג, לעומת זאת, לא ייחדו למפעל הציוני בארץ-ישראל תשיבות בלעדית ומכרעת בתפיסתם הלאומית. ככלות הכול, הוא היווה רק זירת מאבק אחת במלחמתה הנצחית של היהדות על שמירת מהותה וקיומה.⁸¹ תפיסה זו אינה עולה בקנה אחד עם זו של קויפמן, שעל פיה יש לתפוס את "מהותה של ההווה הלאומית" בעיקר מתוך פעילותה כ"קירוב אתני, שחיו אחוזים ברכושו הלאומי, בנחלתו הלאומית".⁸²

על יסוד כל אלה ברור, שאין להבין את גירסתם של אישי החוג באשר להקמת הבית הלאומי ללא הנחת קיומה של יהדות התפוצות – כשם שעל מצעו של רעיון "המרכז הרוחני" ניתן לפטור כבלתי רלוואנטית את התביעה ל"רוב" ול"מדינה יהודית" כמטרותיה של הציונות. ה"דיאלקטיקה של ההיסטוריה הציונית הקצרה", כפי שתוארה גרשום שלום, אף היא, כמובן מאליה, רק סייעה לחיזוק

תל-אביב תשנ"א, עמ' 77-106: ראה גם שלום רצבי, "למקורותיה של הלאומיות ההומאניסטית בחברה היישובית", *הציונות*, טז, תל-אביב תשנ"ב, עמ' 96-102, 110-106.

76. ראה במקומות המצוינים בהערה הקודמת.

77. ראה גם רצבי, אישי מרכז אירופה, עמ' 190-191.

78. ראה צ"ה גרץ, *דרכי ההיסטוריה היהודית*, ירושלים תשכ"ט, עמ' 57. וכן ראה אצל א' לוז, "יהדות לאומית והומאניזם במפעלו של י' קויפמן", *מחקרי ירושלים במחשבת ישראל*, כרך ד (ניסן-סיוון תשמ"ב), עמ' 280.

79. ראה ש' אלמוג, *לאומיות, ציונות, אנטישמיות* – מסות ומחקרים, ירושלים 1992, עמ' 132-133.

80. ראה קויפמן, גלות ונכר, כרך ב, עמ' 380.

81. ראה רצבי, אישי מרכז אירופה, עמ' 211.

82. ראה קויפמן, בחבלי הזמן, עמ' 5.

עמדתם, שהציונות, אומנם לאו דווקא מבחינת האידיאל, לא נועדה אלא לאפשר את המשך קיומה של היהדות.⁸³ על תשתיתה של הנחת "נצחיותה של הגולה", המשותפת לאישי החוג ולאחד-העם, מטעים הוגו ברגמן, שאין לראות בשאלת היחס בין הארץ לגולה, שנדרש לה אליעזר שטיינמן, שאלת עיונית בלבד.⁸⁴ נהפוך הוא.

פתרון הקשיים המדיניים אשר בתוכם נמצאת התנועה ובייחוד פתרון השאלה הערבית תלוי בהרכה בזה, איוו השקפה תשלוט במחנה הציוני על יחסה של הארץ לגולה.⁸⁵

שכן בסופו של חשבון היחס לגולה הוא שעשוי לשמש אבן בותן לשאלת מהותה ומטרותיה הסופיות של הציונות, קרי: האם יש לראות בה תנועת גאולה משיחית-פוליטית, הבאה לפתור את שאלת היהודים, וחותרת בתור שכזו אל "רוב" יהודי ואל ריבונות יהודית, או תנועת תחייה רוחנית-תרבותית של העם היהודי. משום כך, ב"דבר המערכת" שצוטט לעיל ניכר המאמץ להעריך מחדש את משמעותם של היחסים בין הארץ והגולה.

כעיקרון, ברגמן מסכים עם חלק מהנחות היסוד שעליהן משתית שטיינמן את דרישתו ל"תיקונים" ביחס הארץ לגולה. כך, למשל, הוא מטעים: "גם אנחנו התרינו מעמודי ירחון זה לעתים כה רבות נגד הורדת ערכה של הגולה ונגד הכנסת תקוות משיחיות לתנועה הציונית." רק מן המותר הוא לציין, שזיקתם של דברים אלו לטענותיהם של סימון ושלום בעקבות הקונגרס הי"ז מוכחת מאליה,⁸⁶ ושיש בהם הד לגישות האידיאיות עליהן עמדתו במקום אחר.⁸⁷ דהיינו: תרגומם של שלילת הגלות וביטול ערכה לשפה אופרטיבית הוא תביעה להקמת מדינה יהודית, לקיבוץ גלויות, ובדרגות שונות של הסכמה אף לשלילת ערכה של המסורת היהודית.⁸⁸

עם זאת אין ברגמן מסכים עם שטיינמן בשאלת טיב היחסים שבין הארץ והגולה. במיוחד אין הוא נכון לקבל את הנחתו של שטיינמן, ש"ישוּב עברי בא"י שאינו מתיימר להיות יוצר מהפכה ולהתקדש בעיני כל חלקי האומה הקרובים והרחוקים, עלול להיות אנושי יותר ובר קיימא יותר."⁸⁹ ברגמן דוחה גם את טענתו של שטיינמן, שהמרכז הארצי-ישראלי, הנתמך מבחינה חומרית על ידי יהדות העולם, ומהווה לכן "מרכז נחות", אינו עשוי להיות מקור השפעה

83. ראה שלום, "במאי קאמיפלגין" עוד דבר, עמ' 74-82.

84. דבר המערכת, "הארץ והגולה": שאיפותינו, כרך ב, חוב' ח (חשון תרצ"ב), עמ' 359-362. מאמרו של ברגמן בא כתגובה למאמרו של א' שטיינמן, "תיקונים", העולם, חוב' כט (תרצ"ב).

85. הוגו ברגמן, "הארץ והגולה", שם, עמ' 359.

86. שם, עמ' 360.

87. זיקה זו מצאה את מיצויה כבר בתיסתרו הלאומית של ברדיצ'בסקי. ראה רצבי, אישי מרכז אירופה, עמ' 137-138.

88. ראה גם להלן דיון בזיקה שבין שלילת הגולה לשלילת המסורת.

89. ראה שטיינמן, "תיקונים", העולם, חוב' כט (תרצ"ב).

בעל סמכות. נהפוך הוא. [...] העובדה שהגולה כולה בונה את א"י במאמצי היא, משמשת אחד הגורמים העיקריים להשפעתה של הארץ על הגולה. זאת ברוחו של מרטין בובר, שבביקורו בארץ-ישראל ב־1927 טען, שדווקא הקורבנות שיהודי הגולה מקריבים למפעלי הבנייה השונים בארץ-ישראל הם הקושרים בינם ובין מפעל הבנייה הלאומי בארץ.⁹⁰

מעבר לאי הסכמות אלו מנסה ברגמן להאיר את משמעותו של המרכז הרוחני העתיד לקום בארץ-ישראל באמצעות עימות בין תפיסותיו ותפיסותיהם של בני חוגו, שלום וסימון.⁹¹ לבין תפיסותיו של שטיינמן. המציאות, מטעים ברגמן, הוכיחה את צדקתם של הנלחמים בציונות המקסימליסטית, "אשר נבאה לכליון הגלות ולקבוץ כל הגלויות בא"י". שכן לצדם של סימני ההתבוללות נתגלו בגולה אף סימני תחייה, כדוגמת הקמתן של תנועות יהודיות, שיש בהם כדי להעיד ש"הגולה אינה חפצה למות ולא תמות". מצד שני, המציאות מראה בעליל, לדעת ברגמן, שבניגוד לסברותיהם של בעלי התיאוריה של "הלאומיות הרוחנית" נוסח דובנוב, ארץ-ישראל אינה "מרכז נוסף סתם אלא המרכז בהא הידיעה." טעמו של דבר לאו דווקא בטעמים הקשורים "בפוריות הרוחנית של היישוב", אלא באותם יתרונות שמנה סימון במסגרת פולמוסו עם קויפמן,⁹² בדבר ייחודה של ארץ-ישראל כארץ הגירה יהודית.

יתרונות אלו מעידים, לדעת ברגמן, שהמרכז הרוחני שיקום בארץ-ישראל עשוי לבטא את רוחה של היהדות דווקא, ולא במובן של "אקספורט התרבות" מאירופה לארץ-ישראל וממנה חזרה לגולה. רק לכן כדאיים הם המאמץ והקורבנות הכרוכים במפעל בניין הארץ,⁹³ וזאת בלא לפגוע בערך יצירתה של הגולה או בכוחה היוצר. שהרי מחד גיסא, היישוב טרם הראה שיש לו יכולת יצירה מיוחדת, ומאידך גיסא, אין היצירה היהודית בגולה, במיוחד זו שבגרמניה, יכולה לשמש הוכחה "שבנין הארץ הוא בבחינת מותרות". פירושם של דברים, מסיק ברגמן, אגב הידרשו לבעיותיה הפוליטיות של הציונות –

בנין הארץ "כדאי" הוא לעם ישראל גם בלי שנבא לכליון הגולה ובלי שנקשור בו תקוות אוטופיות. וכלימה שנמהר לראות שבנין הארץ אין פירושו רכוש העם בציון אלא בנין מרכז העם (ולא מרכז נוסף סתם, אלא המרכז דוקא), כך נשחרר את התנועה מנטל תקוות-שוא, שאינה יכולה למלא אותן וכן נקל גם על פתרון בעיתנו המדינית: את מרכזנו בא"י נוכל לבנות גם בלי שאיפות לשלטון פוליטי. לציונות השואפת לבנות בא"י את המרכז של עם ישראל לא יקשה למצוא את דרך ההסכם עם השני.⁹⁴

מן הראוי לציין בהקשר זה, שגם הגירסה של "תורת התעודה", שהיתה נחלתם

90. שם.

91. ראה רצבי, אישי מרכז אירופה, 215–219.

92. שם.

93. לעיל, הערה 84, עמ' 361.

94. שם, עמ' 362.

של אישי החוג הרדיקלי של "ברית שלום", וגולמה ברעיון הדו־לאומי,⁹⁵ עשויה ללמד על יחסם אל רעיון שלילת הגלות. שהרי ב"תורת התעודה", ויהיה תוכנה אשר יהיה, בא ליבטוי ההיבט הדתי-אוניברסלי שאפיין את ההתבוללות, קרי: "התעודה" היא המתווך בין ישראל בעל הדת האוניברסלית של הצדק לבין העולם הנוכרי שטרם הגיע לדרגה של דת אוניברסלית. תעודתו של עם ישראל היא להביא את העולם הנוכרי לתודעה אוניברסלית. משום כך התעודה, המופנית אל העולם, מחייבת את פיזורו של העם.

אגב הדיון בדבר יחסה של הציונות אל הגלות, ולא מן הנמנע שבגין הזיקה שבין רעיון התעודה לבין רעיון שלילת הגלות, מנסה ברגמן אף להגדיר את היחסים שבין הציונות ושלילת הגלות לבין שאלת המסורת היהודית ומהותה של היהדות.

בתגובה ל"דבר המערכת" הנ"ל שיגר שטיינמן מכתב גלוי אל חברי "ברית שלום", שפורסם בביטאונה שאיפותינו.⁹⁶ במכתבו שטח שטיינמן את טענותיו כלפי "ברית שלום", לא בלי שיציין שהוא נמנה על המעטים "שהביטו בהוקרה על העמדה הנועזת" שהציגה אגודת "ברית שלום". ברם אין הוא יכול שלא לצאת נגד "אי-אלו מפעולותיה ורבות מהכרוזותיה". כך, למשל, הוא סבור ש"ברית שלום" בקיומה המיוחד כקבוצה הנקראת כשם המפורש "ברית שלום" מרשה לעצמה להרחיב את חופש הדעה "שאינו ניתן להתרחב גם עד כדי חופש הפעולה המובדלת מצדו של [...] המיעוט".⁹⁷

לצד טענות טקטיות אלו מאשים שטיינמן את "ברית שלום" על התמקדותה בכביה הערבית, וזאת, לא בגלל שהוא כופר בקיומה, או משום שבעיה זו חסרת חשיבות בעיניו. נהפוך הוא. שטיינמן מדגיש שהוא מכיר בה, ואף מזדה כצידיקת מרבית טענותיה ודרישותיה של "ברית שלום" בהקשר זה. אך לטענתו, "לאמיתו של דבר השאלה הערבית [...] אינה אלא פרט אחד מתוך הטשטוש הגדול שהשתלט בתפיסה הציונית בכללה". וטשטוש זה נעוץ באחת מתכונותיה האופייניות של הציונות, ה"התעלמות מהמציאות ומהטבע". בתכונה זו, שהיא כמעט "העורק הראשי במחשבה הציונית המקובלת", יש לחפש, לדעתו, גם את יחסה של הציונות לגולה, או את שורשיה של שלילת הגלות, המאפיינת את מרבית הזרמים שבה. כשם שבה יש לתלות את הקולר לחוסר סובלנות כלפי דעות החורגות מתפיסותיה של הציונות השגורה, ש"היא תנועה, שלפי אמונת המחזיקים בה אין לה כלל מינימום."⁹⁸

ברגמן כצפוי, מסכים במענהו עם שטיינמן, שהשאלה הערבית "אינה אלא חלק של השאלה הציונית הגדולה".⁹⁹ הוא גם מסכים שהציונות שוגה בהתעלמו-

95. ראה רצבי, אישי מרכז אירופה, עמ' 219-244.

96. א' שטיינמן, "מכתב גלוי אל חברי 'ברית שלום'", שאיפותינו, כרך ב, חוב' ב (אלול תרצ"ב), עמ' 310-314.

97. שם, עמ' 310.

98. שם, עמ' 311-312.

99. "דבר המערכת" - "למכתבו של אליעזר שטיינמן", שאיפותינו, כרך ב, חוב' י (סבת תרצ"ב), עמ' 230-332.

תה מן המציאות. כראיה לכך מצביע ברגמן על יחסן של מרבית המפלגות הציוניות וחלקן הגדול של היישוב אל "ברית שלום". ברגמן גם מקבל את תביעתו של שטיינמן, שמן הראוי להעמיד לבדיקה יסודית את "היסודות האידיאולוגיים" של הציונות, אף בטרם תינתן תשובה ברורה לשאלה הערבית, שכן:

זאת היא הדרך אשר בו הגיעו רבים מאתנו אל העמדת השאלה הערבית. לא העמדנו אותה מפני שראינו מכשולים על דרך הגשמת ה"אגדה". אנתנו ראינו כיצד מתנכרת תנועת התחייה למחשבות הנעלות ביותר של החופש ושל המוסר [...] פני היהדות המתעוררת בתחייתה – פנים אלה אשר כבדנו ואהבנו אותם כליכך נעשו לפניי אנוס [...] השאלה הערבית לא היתה לנו רק שאלת המדיניות המעשית, אלא אבן הבותן של התנועה כולה.¹⁰⁰

כמו כן הוא מוכן להודות, ששאלות מהותיות רבות טרם טופלו ביסודיות הראויה להן. ביניהן הוא מונה "שאלות פרטיות" כדוגמת שאלת הגולה, שאלת התרבות היהודית בגולה, שאלת היהודים. אולם, הוא מוסיף, מעבר להן –

ישנה שאלת היהדות בכללה. אמנם נעשו בקרב ציוני המערב – במיוחד בין אלה שהושפעו מתורתו של אחד העם – התחלות אולם הן נעשו על-ידי צעירים שהיו באטמוספירה רחוקה מן המסורת היהודית ורחוקה מן ההמונים היהודים. על כן היו אולי מסקנות רבות בלתי נכונות או רחוקות מן המציאות.

מכל מקום, לדעת ברגמן, עצם העמדת השאלה היתה נכונה, וראוי לשוב ולהידרש אליה שוב ושוב, כי רק מתוכה "תקבל גם השאלה הערבית את הארתה הנכונה ואולי גם את פתרונה".¹⁰¹

פירושם של דברים: את שאלת היחס בין הארץ והגולה, המגוריה מבחינות רבות את מהותה ומטרותיה של הציונות, ואת השאלה הערבית, שאף היא, כאמור לעיל, כרוכה לדעת אישי החוג בשאלת היחס בין הארץ והגולה, יש לפתור רק מתוך פרספקטיבה כוללת של "מהות היהדות". דהיינו: האידיאולוגיה הציונית אינה קנה מידה עצמאי, אלא יש לתופסה כחלק מתוך "שאלת היהדות" על כל ממדיה.

ברוח דומה לזו ממשיך ברגמן לשרטט את שאלת היחס בין הגולה והארץ גם אחרי התגברות מצוקתם של יהודי גרמניה, סמוך לעלייתם של הנאצים לשלטון. כך למשל, בניסן חרצ"ב מציין ברגמן את חשיבותה של ה"מכביה" בעובדה, שהאורחים היהודים הרבים שבאו אליה מכל קצווי תבל "נישמו את האויר הא"י, ישמעו את צלצול השפה העברית, יראו מתוך רגשות התפעלות ושמחה את המפעל היהודי – וישבו לבתיהם. ימי חג אלה יעודדו את האימפולסים היהודיים

100. שם, עמ' 331.

101. שם, עמ' 331-332.

שבנשמתם [...] לנו, בני הישוב היהודי הקטן בא"י, מביאים האורתים את הבשורה החיה של עם ישראל גדול, [...] החי ככל הארצות ומדבר בכל השפות ובכל זאת עם אחד הוא".¹⁰² ואם אין די בכך, ברגמן אף מגדיל עשות ומציגה כסמל לניצחון תפיסתו הציונית של אחד-העם, אשר ניבא שארץ-ישראל תהיה המרכז של היהדות, ושממנה "יצאו נושאי-תרבות ישראל לכל תפוצות הגולה, ואשר אליו [אל המרכז בארץ-ישראל] יבואו שליחי העם מכל ארצות פזוריו", כדי לחדש בקרבם את הזהות והזיקה הגאה אל העם היהודי ותרבותו.¹⁰³ אולם יותר מכל מעלה ברגמן על נס את משמעותם של הציונות והבית הלאומי, כפי שמצאו את ביטויים בחוברת "הציונות והקומוניזם", פרי עטו של גוסטב קרוינקר,¹⁰⁴ דהיינו:

הציונות היא מצד אחד השאיפה להגביר את ישוב א"י במידה האפשרית לפי כח-הקליטה של הארץ ולפי התנאים המדיניים; ומן הצד השני הציונות לפי רעיונה לא תגמר כשיושג המכסימום של הישוב, להיפך לישוב א"י ישנו שחר רק אז כשהגרעין הישובי בא"י שיהיה תמיד קטן לפי מספרו יוכל להשפיע בתורת מרכז רוחני על תפוצות העם. הציונות לא נולדה מתוך לחץ כלכלי, היא מכוונת קודם כל כלפי המושג הרוחני של העם כשותפות הגורל והתרבות, ובמידה שקריאת הציונות תשיג את ההמונים, תשיג אותם מעבר לעניינים כלכליים על-ידי הנמוק המוסרי של יצירה-שותפות. הציונות לא נוצרה מתוך הלחץ הכלכלי ולא נועדה לשים לו קץ. הריכוז הטריטוריאלי שיכול להקיף תמיד רק חלק קטן של העם, נועד להיות פתרון צרת היהדות ולא צרת היהודים.¹⁰⁵

עיקר חשיבותה של השקפה זו בדבר אופיה של הציונות טמון בשתי נקודות יסוד: (א) היא נאמרה על ידי הוגה דעות ציוני גרמני דווקא בשעה שהלחץ הכלכלי והמדיני על יהודי גרמניה היה כה גדול, שבנקל ניתן היה לחשוב ש"צרת היהדות" תישכח מחמת "צרת היהודים". (ב) יש בה תזכורת נוספת לעמדה האומרת, "שהציונות אינה זהותית עם ישוב א"י, ועד כמה שיהיה בנין הארץ מכריע, ככל זאת הציונות היא הרבה יותר מבנין הארץ בלבד".¹⁰⁶ בין טענות אלו לבין טענותיהם של סימון ושלום, שהציונות ומפעל הקמת הבית הלאומי אינם אלא חלק וגיזרה בלבד ממלחמתה הארוכה של היהדות על קיומה ועל מהותה, ישנה חפיפה כמעט מלאה. ואומנם, כפי שמבחיר ג' שלום שנים רבות לאחר מכן, לדעתם הציונות מעולם לא נטלה על עצמה לפי מגמתה

102. "דבר המערכת - לקח המכביה", שאיפותינו, כרך ג, חני' א (ניסן תרצ"ב), עמ' 2.

103. שם, עמ' 2-3.

104. החוברת יצאה לאור ב-1932 כחוברת הויכל של אגודת הסטודנטים "חשמונה" בברלין, לרגל יובל השלושים שלה.

105. מצוטט על פי תרגומו של ברגמן, "דבר המערכת - לקח המכביה", הערה 102 לעיל, עמ' 3-4.

106. שם, עמ' 4.

הפנימית את המשימה של פתרון טוטאלי לשאלת היהודים. כל עיקרה הוא ניסיונו של העם היהודי "לקבל אחריות על עצמו, על מעשיו ומחדליו; פעולה במישור הפוליטי של ההיסטוריה החילונית, היא דבר אחר מאשר פעולה במישור הרוחני-דתי".¹⁰⁷ לכן, מתריע שלום, אין הציונות צריכה להפליג במטרותיה אל פתרונות מוחלטים. שומה עליה להתחשב במעקשיה של המציאות ולהירתם להקמת בית לאומי שימשש מרכז רוחני מלכד ויוצר. שלילת הגולה, כשהיא נכרכת עם שאיפות לגאולה פוליטית והזדקקות למושגים כ"קייבוץ גלויות", "גאולה" ודומיהם, טומנת בחובה את הסכנה המוחשית ביותר של היגררות אל אקלימן של התנועות המשיחיות השונות שקמו לעם היהודי, כדוגמת השבתאות.

כשם שניתן היה להצביע על קירבה בין עמדותיהם של שבדרון, קלוזנר וקויפמן לעמדותיהם של פינסקער, הרצל, קלצקין, ובמידה רבה של ברדיצ'בסקי וברנר, כך ניתן למתוח קווי זיקה בין עמדותיהם של אישי החוג לבין עמדותיהם של אחד-העם ואהרון דוד גורדון ביחס לרעיון שלילת הגלות. אחד-העם הציג גישה מתונה ביותר של שלילת הגלות. זו היתה מושתתת על הבחנתו בין שלילת גלות סובייקטיבית לבין שלילת גלות אובייקטיבית. הראשונה משמעה הבעת אי רצון אישי לחיות בגלות בגלל סבלותיה ומומיה. מבחינה זו הוא סבר, שכל ישראל פרט ליוצאים מן הכלל שוללי גלות הם. לעומת זאת ב"שלילת הגלות האובייקטיבית" ראה אחד-העם הכרה מדעית, שהגולה לא תוכל להתקיים "אחר שנהרסה החומה הרוחנית עקב האמנסיפציה".¹⁰⁸ ללא ספק אף הוא היה משוללי הגלות הסובייקטיביים. הוא ראה במערב אירופה "עבודות בתוך חירות",¹⁰⁹ ובמזרח התאבנות תרבותית ומלחמת אבות ובנים, וברקע אנטישמיות המאיימת אף בהשמדה פיזית, ומבחינה זאת נמנה אף עם שוללי הגולה האובייקטיביים. ואומנם על היבט זה במשנתו של אחד-העם הצביע כבר דובנוב, כשציין שרק בהקשר זה יש להבין את המחלוקת שביניהם. שכן בעוד שדובנוב האמין בסיכוייה של אוטונומיה יהודית בגולה גם בלי מרכז מדיני עצמאי בארץ-ישראל, אחד-העם סבר שעם ישראל לא יוכל להחזיק מעמד בגולה ללא מרכז רוחני עצמאי בארץ-ישראל.¹¹⁰ לפיכך אחד-העם ראה בארץ-ישראל רק אמצעי למטרתה האמיתית של הלאומיות היהודית, קרי: התחדשות היהדות.¹¹¹

107. שלום, עוד דבר, עמ' 50.

108. אחד-העם, "שלילת הגלות", כל כתבי אחד העם, תל-אביב 1947, (להלן: אחד-העם, כל כתבי), עמ' שצט-תג.

109. הג"ל, "עבודות בתוך חירות", שם, עמ' סד-טט.

110. ראה ש' דובנוב, "שלילת הגלות וחיובה בתורת אחד-העם", השלוח, כרך 230, מס' 2 (תרע"ד).

111. ראה גם מאמרו של נ' רוטנשטרייך, "רעיון המרכז הרוחני במבחן", על התמודד, פרקים בשאלות העם והמדינה, תל-אביב תשי"ג, עמ' 95-108 (להלן: רוטנשטרייך, המרכז הרוחני). כן ראה איזון, גלות, עמ' 70.

ואכן ממאמריו וממכתביו של אחד-העם הדנים בשאלת "הלאומיות הגלותית" עולה, שיש רגליים לסברה, שלא רק בהשגתו את בעיית היהדות בעת החדשה, אלא גם ב"חושו המעשי", יש לחפש את טעמה של תורת המרכז הרוחני שלו. אומנם לא נמצא בהגותו התנגדות עקרונית להנחותיו של דובנוב על אופיה של הלאומיות היהודית, אבל נמצא בה הכרה מעשית, שתוכניתה של "הלאומיות הגלותית" אינה בת מימוש, כיון שאין, ואף לא תהיה, מדינה בעולם שתרצה להעניק זכויות מלאות למיעוט זר.¹¹² משמע: דובנוב סבר שהגלות מתבטלת בתוך גבולותיה, ולכן שאלת הגלות היא שאלה שאין לה שחר. ואילו אחד-העם הכיר במציאותה, וחשב שאין אפשרות אובייקטיבית לפתור אותה כשאלה של האקסטריטוריאליזם של העם היהודי.

לגירסתו של אחד-העם, יש להידרש אל ההיבט התרבותי מתוך תודעת ההשפעה המהרסת של הנסיבות המודרניות על אחדותו של העם. שכן רק עם היבט זה יכול העם היהודי להתמודד באמצעות המרכז הרוחני.¹¹³ בהקשר זה, כאחד מתיבוריו הוא אף מרחיק לכת ומבהיר, שאין לזהות ציונות עם יהדות. אומנם היהדות היא זהות לאומית, אבל לאומיות אינה מתמצה במסגרת המדינית-טריטוריאלית. נהפוך הוא. המסגרת המדינית-טריטוריאלית הינה רק אמצעי שבו נעזר הלאום בהתגוננותו מפני לחצים ורדיפות חיצוניים. ואילו המהות הלאומית כשלעצמה עומדת על יסוד אחר. כיון שכך, הוא מדגיש, אדם יכול להיות יהודי בעל הכרה, ואפילו יהודי לאומי, בלא שיהיה ציוני. יתר על כן, גם לוא היתה הציונות המשך רציף של קשר העם לארצו, לא היה בה כדי למצות את מושגה של היהדות כאמונה, כאורח חיים וכהוויית עם.¹¹⁴ ברור, לכן, שאין אחד-העם שולל, עקרונית לפחות, את אפשרותה של זהות יהודית בגולה, ואפילו יהודית-לאומית, נוסח דובנוב, כשם שאין הוא רואה בציונות המתרכזת סביב בניית ארץ-ישראל את מיצויה של היהדות, או אף של הלאומיות היהודית.

במשנתו הלאומית והתברתית של א"ד גורדון נמצא מורכבות דומה לזו של אחד-העם.¹¹⁵ מושג ה"גלות" עבר במשנתו מעין העצמה והעמקה. אין הוא מחילו רק על עם ישראל, אלא אף "על היחיד מזה ועל האנושות מזה". כך שלפנינו, כפי שמדגיש שביד, "תורה שלמה שהגלות במרכזה".¹¹⁶ מקורה של הגלות במובנה

112. עיקרי דעותיו של דובנוב פורסמו בירחון הרוסי ווסטוד בשנת 1898, תחת הכותרת "מכתבים על היהדות הישנה והחדשה". ב' 1937 ראו אור כעברית בתרגום מקוצר. אשר לעיקרי דעותיו של אחד-העם בנושא זה, ראה מאמריו של אחד-העם, "שלוש מדרגות", כל כתבי, עמ' רב-קנב; "שלילת הגלות", שם, שצט-תג; "ריכז הלשוניות", שם, עמ' תג-תו; כן ראה מכתביו לדובנוב בכרכים ג, ד ויה.

113. רוטנשטרייך, כרך א, עמ' 207.

114. ראה אחד-העם, "שלוש מדרגות", כל כתבי, עמ' קנ-קנג. המאמר נדפס לראשונה בהשליש, כרך ג, חוב' ד (תרנ"ט) תחת הכותרת "לשאלות היום". ראה גם א' שביד לאומיות יהודית, ירושלים 1972, עמ' 108-110.

115. דיון באופיו של הפציאליזם הדתי בכלל, ובניקוחיהם של אישי החוג ובובר אליו בפרט, ראה גם רצבי, אישי מרכז אירופה, פרק ט.

הרחב והכולל נעוץ בהוויה המודרנית כולה. ניתוקו של האדם מהטבע וממקורות ה"חוויה": שבירתם של היחסים האורגאניים, הבנויים על רשת תאים מורכבת של המשפחה והקהילה, והמרתם ביחסים מוסדיים רציונליים ומכניים: אדם וחברה החיים במציאות המוסדית-רציונלית המודרנית, המחטיאים את ייעודם המקורי – כל אלה הם, לדעתו, תופעה אוניברסלית שפירושה היות בגלות.¹¹⁷

במסגרת חפיסה כוללת זו, גלותו של עם ישראל היא גלות כפולה. כדוגמת האנושות כולה אף עם ישראל נטל, בעל כורחו או מרצונו, חלק בתהליכי המודרניזציה, שמשמעם היות בגולה. אולם הוא אף הורחק ממולדתו. כפועל יוצא מכך הוא חסר גם את הנוכחות הקרובה של האדמה ואת מקורות ה"חוויה", שרק באמצעותה ניתן ליצור יצירת אמת. בעת החדשה אף הוחרף מצבו של העם היהודי כעם "גולה". שהרי עם התבססותה של המדינה הלאומית ואובדן מסגרת הקיום העדתי הייחודי, החל העם היהודי לאבד את סימני זהותו החיצוניים. התרבות המודרנית, שעוצבה במסגרתה של המדינה הלאומית, לא הסתפקה בהשתלבותם של היהודים במסגרת ההמון המאורגן בקשרים מוסדיים רציונליים בלבד. היא תבעה מהיהודי להתכחש גם לזהותו המיוחדת כבן עם. לכן, קובע גורדון, היחיד היהודי גולה כיהודי, וגולה גם כאדם. ממצב קיומי זה נגזר, לדעתו, תפקידה של הציונות. על פי יעודו הפנימי נועד עם ישראל, כמו כל עם טבעי אחר, לחיות במולדתו, בה מצויים מקורות ה"חוויה" שלו. תפקידה של הציונות הוא בראש ובראשונה להשיב את עם ישראל לארצו ולטבעיותו.¹¹⁸

מצד אחד, החלת מושג הגלות על ההוויה האנושית המודרנית כולה פירושה העמקת יסודותיו של רעיון שלילת הגולה. אולם מצד שני, בדומה לאחד-העם, אף גורדון עמד על החיוניות הבלתי רגילה, ועל כוחות היצירה הבלתי נדלים שבאו לביטויים בהיסטוריה הארוכה של העם היהודי כעם גולה. עובדת הישרדותו כעם דיה, לדעתו, להוכיח זאת. הזדהותו של גורדון עם גורלו של העם היהודי, וההכרה בכוחותיו היצירתיים וחיוניותו, וממילא בערכה של יצירתו, מציבים חיץ בינו לבין שוללי גלות קיצוניים, כדוגמת ברנר וברדיצ'בסקי.

על כן גורדון ראה בשלילת הגלות הקיצונית של ברנר וברדיצ'בסקי, שמשמעה אף שלילת ערכה של היצירה היהודית בגלות, את אחד מגילוייה של הגלות. הוא זיהה בה גילוי אופייני להתבוללות, שמקורה בהתבטלותו העצמית של בן העם הגולה בפני הסביבה והתרבות הלא-יהודית, תוך ניכור עצמי.¹¹⁹ אומנם גורדון הכיר בכך, שגם שוללי גלות קיצוניים אלה דבקים בציונות

116. שכ"ד, עמ' 58.

117. שם. ראה גם הנ"ל, היחיד – עולמו של א.ד. גורדון, תל-אביב 1970, עמ' 94-97.

118. ראה א"ד גורדון, האומה והעבודה, ירושלים תשי"ב, עמ' 256-263.

119. על מעמדו הרוחני של הנוער היהודי ומשמעותה של ההתבוללות וההתבטלות העצמית ראה למשל א"ד גורדון, "בניין האומה", האומה והעבודה, עמ' 251-257. וכן את מאמריו "הערכת עצמנו", האדם והטבע, ירושלים, תשי"ז, עמ' 11-268, שיש בו כדי סיכום לעיקרי הוויכוח בינו ובין ברנר.

ושואפים להציל את עם, ואולם הוא האמין שרק התבטלותם העצמית כיהודים עשויה להסביר את שאיפתם ליצור בארץ-ישראל תרבות לאומית שאינה אלא העתקתה של תרבות אירופה, על ידי תרגומה לעברית מזה, וניתוק הרציפות בין מה שיווצר בארץ-ישראל ובין מה שיצר העם בגולה, מזה. תרבות כזו, האמין גורדון, פירושה התבוללות.¹²⁰ משום כך, בדומה לתפיסתם של אישי מרכז אירופה ב"ברית שלום", במרכז תפיסתו הלאומית נמצא חתירה ליצירת חברה ותרבות שיהוו שינוי והמשך של ההיסטוריה היהודית. וכמותם הוא לא חזה, ואף התנגד, להקמת מדינה שתכליתה "קיצוץ גלויות", כמסרתה הסופית של הציונות.¹²¹

בהקשר דברים זה מן הראוי לציין, שבציונות מערב אירופה ומרכזה נוצרה מעין עמדת ביניים ביחס לרעיון שלילת הגלות. היא היתה פועל יוצא משילובם של אלמנטים מהציונות המדינית, החותרת להקמת מדינה יהודית, ואלמנטים מהציונות התרבותית שדיברה על הקמת מרכז לאומי. כך, למשל, היא ייעדה את ההתיישבות ב"מרכז הרוחני" ליהודי מזרח אירופה וליהודי הארצות שלא זכו לאמנציפציה.

תפיסה מעין זאת מצאה את ביטוייה אף אצל נתן בירנבאום, מדובריה הראשיים של הציונות בשלהי המאה ה-19 וראשית המאה ה-20 במרכז אירופה. לדבריו, הציונים, בניגוד ליהודים המתבוללים, אינם מסתפקים בשוויון זכויות בתחום משפט המדינה (Staatsrechtlich) לה זכו עם האמנציפציה. הם שואפים לשוויון על פי "משפט העמים" (Völkerrechtlich). אולם זה לא יושג אלא בארצם. גם בהקשר זה בירנבאום אינו מדבר על מדינה יהודית ריבונית, אלא על "ישות ציבורית" (Gemeinwesen). וגם אין הוא מדבר על חיסול הגלות, שכן "רעיון הלאומיות היהודית אינו מתכוון לאחד את כל היהודים בארץ אחת, אלא ליצור מרכז לאומי למען היהדות". חלק ניכר מהעם יבוא אליה. הוא יבוא בעיקר מאותן ארצות בהן שורר משטר של דיכוי ואפליה ביחס ליהודים, כדוגמת רומניה ורוסיה. בכואם לארץ יתנחלו יהודים אלו על הקרקע, ובעזרת החקלאות יתעלו ל"חוסן הגופני והרוחני שצריך להיות המטרה העיקרית של השאיפות היהודיות". יתר העם יישאר אומנם בתפוצה, אך המרכז הלאומי יזקוף את קומתו, ואולי אף יגן עליו מפני פגיעות אפשריות, כפי שמדינות מערב אירופיות מגינות על אזרחיהן, או על נתיניהן הנמצאים במדינות אחרות. יתר על כן, ההגירה לארץ-ישראל תביא, על פי גירסתו, להתמעטות מספר היהודים בתפוצות, וכך תשמש מעין שסתום שיפיג את המתחות האנטישמית.¹²²

הפסימיות האופיינית לאחד-העם טבעה את יחסו לרעיון שלילת הגלות, כשם שהולידה את ביקורתה העקבית וההגיונית ביותר. נקודת ההסכמה בין אחד-

120. ראה גם שלום רצבי, "מקורות הלאומיות ההומאניסטיות", *הציונות*, טז, תל-אביב תשנ"ב, 110-118.

121. א"ד גורדון, *האדם והטבע*, עמ' 223-225.

122. ראה אצל י' דורות, *הגותו הציונית של נתן בירנבאום*, תל-אביב 1980, עמ' 99.

העם ודובנוב מקורה בהערכת חזון מדינת היהודים של הרצל כאשליה מסוכנת.¹²³ הם ראו בהצעה של ארץ-ישראל ומדינת היהודים כפתרון ל"צרת היהודים", מעשה פזיזות חסר אחריות. לדעתם, יוכלו לעלות ולהיקלט בה רק מעטים בעלי הכרה. בינתיים יצטרך העם היהודי לפתור את בעיותיו הדוחקות במסגרת הגלות. לפיכך, הפתרון שצפה אחד-העם היה הקמת "מרכז רוחני" שיפתח תרבות לאומית חילונית וישמש "מרכז חיקוי". לשם כך צריכה לקום בארץ-ישראל ישות לאומית עצמאית שלמה ואורגאנית, המפרנסת עצמה על ידי חקלאות וחרושת.¹²⁴ עם ישראל יישאר כרובו בגלות, אבל יישען על מרכז לאומי רוחני ארץ-ישראלי.¹²⁵

בעוד שבעבר היה ליכודו הלאומי של העם היהודי פועל יוצא מוזקתו אל העבר הדתי, הרי שמכאן ואילך המרכז הרוחני העתיד לקום בארץ-ישראל ישמש בסיס לליכודו הלאומי. הנחת היסוד של אחד-העם היא: העם היהודי בתפוצות יהיה מוכן ואף ישאף לקבל את השפעתו של המרכז הרוחני שיקום בארץ-ישראל, משום שרצון הליכוד הלאומי קיים בקרב, אם כי כתוצאה מהמציאות המודרנית המקיפה אותו איבד מקצת מכוחו, או על כל פנים עתיד לאבדו.¹²⁶ אולם תנאי הכרחי להשפעתו של המרכז הלאומי בארץ-ישראל על התפוצות הוא שיהא בכוחו להוות בסיס לליכודו הלאומי של העם היהודי. תנאי זה עשוי להיות "בר הגשמה רק כאשר תהיה רציפות בין הבסיס החדש לבסיס הישן, כלומר רק כאשר היסודות הרוחניים של הבסיס החדש יהיו משורשים כתחומה של היהדות ההיסטורית ומורשתה הרוחנית."¹²⁷

אין פירושו של דבר, שתשתיתו של בסיס זה חייבת להיות דתית.¹²⁸ ככלות הכול, המושג "מרכז רוחני" של אחד-העם אין פירושו מקום אליו קשורה "רוח האומה" קשר אורגאני, ברוחן של התפיסות ההתפתחותיות.¹²⁹ המושג הזה כמשנתו של אחד-העם הפרגמטיסט הוא בעיקרו של דבר מושג פונקציונלי. הוא מרכז אך ורק ביחס לפריפריה, דהיינו: נקודת מוקד להזדהות יהודית ליהודי התפוצות.¹³⁰

123. ראה למשל אחד-העם, "מדינת היהודים ו'צרת היהודים'" כל כתיבי, עמ' קלה-קמ.
124. אשר לשאלה, אם אחד-העם שאף ל"רוח יהודי" או ראה בו הכרח לשם כינונו של המרכז הרוחני, ראה א' קידר, "לתולדותיה של 'ברית שלום' בשנים 1925-1928", פרקי מחקר בתולדות הציונות, ירושלים תשל"ו, עמ' 245-252. כן ראה אריה סימון ויוסף הלר, אחד העם האיש, פועלו ותורתו, ירושלים תשס"ז, (להלן: סימון והלר), עמ' 711-411.
125. ראה רוטנשטרייך, המרכז הרוחני, עמ' 95-100; א' שביד, שתי גישות, עמ' 33-40; סימון והלר, עמ' 111-119, וכן עמ' 227-230.
126. ראה גם נ' רוטנשטרייך, סוגיות בפילוסופיה, תל-אביב תשכ"ב, עמ' 378.
127. עמ' 379.
128. דיון בויקה שבין יהדות לציונות אליבא דאישי החיג, ראה רצבי, אישי מרכז אירופה, עמ' 178-198.
129. על המולדת ונופה באידיאולוגיית שעל מצען של התפיסות האורגאניות-ההתפתחותיות ראה שלום רצבי, אישי מרכז אירופה, עמ' 103-104, והספרות המצוינת שם; כן ראה שם, עמ' 215-219, דבריהם של סימון ומאגנס על מקומה של הארץ ברנסנס היהודי.
130. ראה גם אייזן, גלות, עמ' 73.

ניתן לדבר עליו כעל מקום השראה לטיפוחה ועילויה של תורת המוסר היהודית למדרגת עיקר העיקרים ביהדות, ברוח תפיסת המוסר והצדק המאפיינים, לגירסתו, את מהותה של היהדות. מבחינות מסוימות במשנה זו הפריפריה חשובה מהמרכז. שכן היא המטרה ולשמה נוצר המרכז. על כן לא נמצא במשנתו טענות שמשמען שלילת ערכה של יצירת הגלות. זה הפוך הוא. משנתו הלאומית רואה ברציפות התרבותית בין המרכז הרוחני העתידי לקום בארץ־ישראל, ובין יצירתה ההיסטורית של היהדות הגלותית, תנאי הכרחי להצלחת המרכז הרוחני, תוך העתקת הדגש מההיבטים הדתיים־הלכתיים של היהדות אל היבטיה המוסריים־לאומיים. ראוי להטעים ששיאיות אלו עולות בקנה אחד עם תפיסת הלאומיות המבוססת על התפיסות האורגניות־התפתחותיות, הגם שאלו אינן מסתפקות בהיבט זה או אחר ותובעות את זכותן של ההיבטים הדתיים והאירציונליים האחרים הקשורים בהכנתן את "רוח האומה".¹³¹

תומכי הציונות המדינית ההרצליאנית וחסידיו הציונות המעשית, בעיקר מקרב אנשי העלייה השנייה והשלישית, התנגדו להצעותיו של אחד־העם, כשם שמאוחר יותר שבדרון, קלוזנר וקויפמן לא יכלו לקבלן כעיקרון.¹³² הצלחת המפעל הארצישראלי היתה מותנית, לדעתם, בריכוז כל כוחותיו של העם במפעל הארצישראלי. כך, לדוגמא, ב־1917 במאמר "הגשמת הציונות", שנכתב בעקבות הצהרת בלפור, ראה בן־גוריון את משימתה הדחופה ביותר של הציונות ביצירת "רוב יהודי בארץ־ישראל" תוך 20 שנה. יתר על כן, בעקבות ההצהרה נוצר, לדעתו, מצב חדש שאסור לציונות להחמיצו. משום כך הוא חוזר ומתריע:

הכל צריך להתרכז סביב נקודה אחת ויחידה – ארץ־ישראל. שום תעודה אחרת – עם כל חשיבותה לעצמה – אינה יכולה עכשו לבוא בחשבון הציונות. כל דבר שאינו מכוון ישר לארץ־ישראל – הוא מחוץ לסדר. הסיסמה הציונית מעכשו צריכה להיות: הכל למען הארץ – לא כלום למען זולתה.¹³³

בניסוחים אלה ודומים להם ניכרת בעליל הזיקה לתפיסתו הלאומית של יעקב קלצקין, שתלה את סיכויי הישרדותו של העם היהודי בחידוש צורת חייו הלאומיים, וזאת דווקא במתכונתה של הלאומיות המודרנית.¹³⁴ עם זאת, כפי

131. ראה רצבי, אישי מרכז־אירופה, עמ' 178–198; וכן דברי הסיכום שם, עמ' 198–200. על היבטיה הלא־רציונליים של האידיאולוגיה הלאומית שעל מצען של התיאוריות האורגניות־התפתחותיות ראה שם, עמ' 81–88.

132. על אחד־העם ויחסו אל היישוב, ועל השפעתו על עיצובו של היישוב ראה י. קולת, "אחד העם וישוב ארץ־ישראל", בתפוצות הגולה, חוב' 81/82 (קיץ תשל"ז), עמ' 122–130. ראה גם ב' כצנלסון, כתבלי אדם: על מורים וחברים, תלאביב תש"ה, עמ' 255–259.

133. ד' בן גוריון, "הגשמה ציונית" (1917), ממעמד לעם, תלאביב 1974, עמ' 19.

134. על תפיסתו הלאומית של קלצקין ראה גם יצחק זילברשלג, "רעיונו הלאומי של יעקב

שהבחין כבר שבדרון, "היא [שלילת הגלות] מאוחדת עם האחד-העמיות לדעה, שבארץ היהודית לא יקלט אלא חלק קטן של היהודים, וחולקת רק על ההנחה כי המיליונים שבגלות יהוו גוף לאומי חי, מוצק ומחושק בתוקף המרכז". זאת, משום שאותם יהודים שיעדיפו להמשיך לחיות בגולה ייטמעו ויתבוללו בתוכה.¹³⁵ ואכן, בתארו את מצבה של הציונות בעקבות משכר אוגנדה, כותב ב' כצנלסון, שאחד-העם, שעל תרומותיו למשנת הלאומיות היהודית אין חולקים, אף הוא

שימש [...] גשר מהציונות אל האנטי-ציונות. [...] מתוך התנגדות שלו לציונות המדינית, מתוך כפירה שלו בקיבוץ גלויות, עשה הרבה בשביל עקירת האמונה הציונית. הוא שהשתדל לנטוע את האמונה היהודית הלאומית, הוא עזר לעקור את האמונה המשיחית.¹³⁶

דומה לכן, שככל שהדברים אמורים כאנשי הציונות המעשית, ובמיוחד החלוצית, "צרת היהודים" ו"צרת היהדות" הן פנים שונות של בעיה אחת, ופתרונה אחד.¹³⁷ ואומנם בחינוך הציוני החילוני ביישוב שלטה גירסתה הקיצונית של שלילת הגלות, שהושתתה על היבטים קיומיים ותרבותיים בעת ובעת אחת, כפי שעיצבה י"ח ברנר בכתביו הפובליציסטיים והבלטריסטיים השונים, אבל בראש ובראשונה כגילומה במסתו "להערכת עצמנו בשלושה כרכים".¹³⁸ על פי גירסה זו, שלילת הגלות אינה רק שלילת מכלול תנאים שאינו מאפשר חי עם תקינים, אלא גם שלילתה כהוויה שלילית. משום כך, "להיגאל מן הגלות פירושו להיגאל מכל סבל המורשה שלה – הנפשי, החברתי והאינטלקטואלי".¹³⁹ וזאת, תוך התעלמות כמעט מוחלטת מנקודות האור שהיו בה.¹⁴⁰

קלצקינ', הדואר, גליון לה (ל' תשרי תשמ"א), עמ' 589–591; וכן שם, גליון לו (ז' חשוון תשמ"א), עמ' 608–609.

135. שבדרון, לביקורת, עמ' 37.

136. ב' כצנלסון, העלייה השנייה, הרצאות בפני הבחורות הסוציאליסטיות (1928). (ערכו וההדירו: אניטה שמירא ונעמי אכיר), תל-אביב 1990, עמ' 40. על תפיסתו של ב' כצנלסון את הויקה בין ציונות למשיחיות ראה רצבי, אישי מרכז-אירופה, עמ' 142–143 וכן הספרות המצוינת שם. ראה גם א' צביון, דיוקנו היהודי של ברל כצנלסון, תל-אביב 1984, עמ' 135–139.

137. ראה שביד, עמ' 84–85.

138. ראה גם שביד, שתי גישות, עמ' 27.

139. שם, שם.

140. כך למשל כותב אליעזר ריגור, שבראשית שנות ה-30 התלבטו המחנכים בשאלה: "הצריך הוא [המורה] לחבק את הגולה היהודית על תלמידיו וללמדם את ההווי הגלותי. או מוטב שיסיח את דעתם מההווי הזה וישניא עליהם את הגולה?" אליעזר ריגור, "ויקח בית הספר העברי אל אחינו שבגולה", החינוך העברי בארץ ישראל, תל-אביב ת"ש, עמ' 242.

ד. רעיון שלילת הגלות, לאומיות ומסורת

רעיון שלילת הגלות קשור, איפוא, באופיה של התפיסה הלאומית ומהווה רכיב בלתי נפרד ממנה. תפיסתם הלאומית של שבדרון וקויפמן, בני הפלוגתא העיקריים של אישי החוג בשאלת מהותה של הציונות, בדומה לזו של הרצל, פינסקר וקלצקין, היתה מיוסדת בראש ובראשונה על התכונות במתיחות שבין היהודים לבין הסביבה והחברה שבקרבה חיו. הבעיה שניצבה בפניהם היתה קיומית בעיקרה. אין אפשרות לתקן את הגלות, כיון שהתנאים ההכרחיים להישרדותם של היהודים אינם קיימים עוד בחברה המודרנית, ובעיקר לא במדינה הלאומית והצנטרליסטית. ליהודים נותרה רק הברירה האחת: לשוב ולכונן מדינה כדוגמת שאר העמים. לפיכך הצורך האובייקטיבי ב"גאולה הלאומית" הוא המוטיבציה הראשונה והעיקרית של התנועה הלאומית. אומנם הם הכירו בכך, שמתמת קשיים אובייקטיביים, מדיניים, וכאלה הקשורים באופיו של העם היהודי כעם גולה, התנועה הלאומית היהודית ויתרה "על האידיאל של גאולת העם מן הגלות".¹⁴¹ אולם מאחר שבסופו של דבר מדובר בהכרח אובייקטיבי, קרי: שהתרבות והמדינה הלאומית המודרנית לא יאפשרו את הימצאותו של יסוד אתני זר בקרבם, הרי הרצון לגאולה לאומית יתעורר שוב – דהיינו, מסביר קויפמן, הכרת החובה להיגאל מהגלות ולמצוא נחלה "בארץ היהודים".¹⁴²

בסיסה של תפיסה זו, ששותפים לה כדרגות שונות של הסכמה קויפמן, פינסקר, הרצל, שבדרון וקלצקין, הוא ההנחה שאין לבנות את הלאומיות על תכנים ערכיים.¹⁴³ מטרתה של הציונות כתנועה לאומית היא יצירת מסגרת מדינית ומיסודה לשם הבטחת הישרדותו של העם, ואילו הערכים התרבותיים והדתיים ייווצרו מאליהן כתוצאה מחיים משותפים. העם היהודי אינו מוגדר אתנית, ורציפותו והישרדותו אינם נובעים מהבידול האתני, אלא מזרותו ואי השתייכותו החברתית, ומאחר יותר הפוליטית, ועובדה זו מסבירה את הכנרת שביצירת מסגרת לאומית, על פי הוגים אלה. עמי אירופה ספגו לתוכם יסודות איתנים לא מעטים, וגיבושם היה על יסודות פוליטיים, או לפעמים דתיים.¹⁴⁴ לאור זה מתבלטת במחשבתם הלאומית הזיקה שבין האנטישמיות לבין הציונות. הציונות היא מבחינות רבות מענה לאנטישמיות. לפיכך שלילת הגלות מהווה חלק אינטגרלי ממנה. כאן גם מצויים שורשיה של הנימה האפוקליפטית, או המשיחית, הנלווית אליה, אם כתעמולה גרידא, ואם במשמעות פנימית ועמוקה יותר.

141. קויפמן, גלות ונכר, כרך ב, עמ' 460.

142. שם, 460-475, ובעיקר עמ' 472.

143. דיון במשתנו הלאומית של קלצקין ראה רצבי, אישי מרכז אירופה, עמ' 261-262. כן ראה שביד, עמ' 110.

144. ראה גם ב' עברון, "גולה ונכר" – סתירת הטיעון הלאומי, כיוונים, 28 (קיץ תשמ"ה), עמ' 16-18. המאמר כונס אצל בועז עברון, החשבון הלאומי, תל-אביב 1988, עמ' 115-155.

לעומת זאת תפיסת הלאומיות שנתפסו לה אישי החוג ומרבית משכיליה הצעירים של ציונות מרכז אירופה, באה לענות על בעיית הזהות האישית, ולפתור את בעיית החיצוי בנפשו של היהודי השרוי בחברה, בנזף ובתרבות זרים ל"דמו", אם להשתמש במינוחו של בובר.¹⁴⁵ כפי שהראיתי במקום אחר, ציונותם היתה בעיקרו של דבר פרי הכרעה מוסרית אישית.¹⁴⁶ בתור שכזו יכולה תפיסתם הלאומית להתנסח בראש ובראשונה במונחים תרבותיים. לפיכך במרכז הגותם הלאומית ניצבה בעיית זהותו של הפרט, היחס בין הפרט היהודי לבין התרבות הזרה. שאלות מעין אלו אינן גוררות מטבען מענה במושגים אפוקליפטיים או משיחיים, כדוגמת "גאולה פוליטית", "קיבוץ גלויות" ו"שליטת הגלות". היות שציונותם באה לתת תשובה לשאלת זהותם היהודית, הזיקה בין ציונות ובין יהדות הלכה ונתהדקה עד שפעמים רבות, כפי שראינו לעיל, נוצרה ביניהן כעין חפיפה.¹⁴⁷

ואכן היחס למסורת היהודית וליצירה היהודית בגלות אינו נטול זיקה לרציון שלילת הגלות.¹⁴⁸ ניתן להצביע על שלוש תפיסות שהטביעו רישומן על המחשבה הלאומית היהודית. הראשונה, שמייצגה היחיד במסגרת התנועה הלאומית הוא שלמה שילר, ראתה ביצירה של יהדות הגלות גילוי של גאות בהתעוררות היוצרת של העם היהודי.¹⁴⁹ השנייה, שמייצגה הבולטים היו ברדיצ'בסקי וברנר, שללה לחלוטין את כוחה היוצר של הגלות, וממילא את ערך יצירתה. זאת מחמת "העדר ההפריה ההודית על רקע הפגישה עם התרבות שבחוץ ומחמת שלטון יחיד של יסוד הרציפות והעדר הפרודוקטיביות המחדשת".¹⁵⁰ הגישה השלישית מצאה את ביטויה הדומיננטי בעמדותיהם של אחד-העם, א"ד גורדון, ובתפיסותיהם של אישי החוג שבמרכז ענייננו. השקפתם הלאומית-יהודית של האוחזים בגישה זו היתה מורכבת ביותר, והושתתה על השניות שליוותה את ההערכה שהעריכו את יצירת היהדות בגלות. הם נטו ברובם להעריכה כשלב של חוסן לאומי יוצר, אולם בשום פנים ואופן לא כשלב של גאות לאומית יוצרת.¹⁵¹ כאן גם מקור יחסם האמביוולאנטי

145. על אופי ציונותם של בני הדור בציונות גרמניה ראה רצבי, אישי מרכז אירופה, עמ' 19-24. ראה גם דיון באופיה של בעיית הזהות היהודית בעת החדשה שם, עמ' 164-166, וכן עמ' 292-294.

146. שם, 173-178.

147. שם, עמ' 178-198.

148. שם, 137-138.

149. ראה רוטנשטרייך, כרך א, עמ' 191-192.

150. שם, עמ' 200-201. ראה גם א' לוי, "הקרע שאינו מתאחה" ו"המיתוס של היצירי החדש", מקבילים נפגשים, עמ' 219-224; ש' אלמוג, "שינוי צרכים", ציונות והיסטוריה, עמ' 86-94.

151. רוטנשטרייך, כרך א, עמ' 199. וכן ראה א' לוי, "תפיסת התרבות אצל אחד העם", מקבילים נפגשים, עמ' 216-219, וגם 214-216. על הפולמוס בין אחד-העם וברדיצ'בסקי ראה גם ש' אלמוג, "ייחוד ונורמאליזאציה", ציונות והיסטוריה, עמ' 115-122. ראה גם א' שביד, "תחיית התרבות היהודית והנחלת מורשתה", תולדות ההגות היהודית במאה ה-20, עמ' 210-266, הסוקר ומנתח את הגישות הנ"ל כפרוטרוט.

אל הגלות עצמה. רק טבעי הוא, לכן, שהתרבות היהודית היתה האתגר שעמד בפניהם, ולא המסגרות הלאומיות כשלעצמן. במידה שאלו היו חשובות, חשיבותן נשקלה רק ביחס לשאלה המהותית, קרי: הבעיה התרבותית. העמדות ששורטטו לעיל מתייחסות בעיקר לציונים המזרח-אירופיים שגדלו על ברכי היהדות והיו מוקפים בהוויה עממית מסורתית חיה ותוססת, או לציונים מערביים שהודתו עם הציונות התרבותית. לעומת זאת, הציונים המדיניים המערביים היו, לרוב, מרוחקים מהמסורת היהודית. המוטיבציה לציוניותם היתה האכזבה מהאמנציפציה בעקבות מפגשם עם האנטישמיות, ושאלת הזיקה למסורת, או שאלת מקומה של השאיפה לחידוש המסורת, לא היו רלוואנטיות. זיקתם לתרבות אירופה היתה מלאה ביותר, ובאה לידי ביטוי מובהק, כפי שעמד על כך בחריפות אחד-העם, ברומן האוטופי אלטנוילנד של הרצל. יותר מזה. לדעתם, הציונות היא זו אשר בסופו של דבר תאפשר להם לחיות כבני תרבות אירופיים. כך, בתגובה לביקורתו של אחד-העם על אלטנוילנד, כותב גורדאו ביחס לאירופיות שכנגדה יצא קצפו של אחד-העם: "כאן הרצל הבין בדיוק מה אנו רוצים [...] העם היהודי המשוחרר ישאר עם של תרבות [...] איננו מחקים בזה איש, אנו מפתחים את רכושנו ומשתמשים בו." תרבות אירופה היא של היהודים לא פחות משל עמי המערב, הודות לתרומתם לה. והוא מוסיף: "איננו מסכימים שנוצר ניגוד בין היהודי, היהודי שלנו, לבין האירופאי."¹⁵² רק משכנסו למסגרות עולמה של היהדות דרך הציונות נתחוויר להם, שאין הגשמתה אפשרית ללא זיקה ליהדות כרציפות היסטורית, בעיה לה נחשפו למעשה מרבית התנועות הלאומיות המודרניות.¹⁵³

על אי נכונותם של אישי מרכז אירופה ב"ברית שלום" לקבל את רעיון "שלילת הגלות", שהיתה מושרשת בתפיסת עולמם, ניתן ללמוד מדברי שלום בשנות ה-70 בסוגיית היחס שבין מדינת ישראל והגולה.¹⁵⁴ ברוח התפיסות שהועלו לעיל בדבר מטרתה סופית של הציונות, הרואות בציונות תנועת התחדשות רוחנית ולא דווקא פוליטית, שלום רואה את המפתח לבידור היחסים בין מדינת ישראל ליהודי התפוצות במענה לשאלה "יהודים או ישראלים?" לשלום עצמו אין ספק מהי התשובה. ברור לו שקיומה של מדינת ישראל, לא פחות מקיומם של יהודי התפוצות, "תלוי בכך אם נעמיד במרכז הכרעותינו את בכורת הזיקה שלנו לעם היהודי בעבר ובהווה". שכן ברור לו מעל לכל ספק:

הגנו יהודים תחילה, וישראלים כגילוי של יהדותנו. מדינת ישראל זבניינה הם קיבולת למען העם היהודי, ואם תישלל מן המדינה מטרה זו יאבד ממנה גם משמעה והיא לא תחזיק מעמד זמן רב.¹⁵⁵

152. מאכס גורדאו, כתבים ציונים, כרך ב, ירושלים תש"ך, עמ' 119-120; וכן שולמית לסקוב, "הריב על אודות אלטנוילנד", הציונות, סו, תלאביב 1990, עמ' 39-40.

153. ראה למשל הערותיו של שמואל אלמוג בהקשר לניכוס העבר לשם הכנסת תכנים חדשים לסמלים מסורתיים, אלמוג, ציונות והיסטוריה, עמ' 48-60.

154. שלום, "ישראל והגולה", עוד דבר, עמ' 133-145.

155. שם, 143.

ואילו בהידרשו למקורות כוחה של הציונות מונה שלום שלוש סגולות שבזכותן ניצחה הציונות, "לפחות ברובד ההכרעות ההיסטוריות בתולדות היהודים": היותה תנועה של הנוער, מה שהעניק לה את אופיה וחזונה הרומנטי; מקורות יניקתה שיש לאתרם בחזונות הצדק הנבואיים של היהדות ובסיסמאות הסוציאליזם האירופי, שמכוחם קיבלה צביון של תנועת מתאה חברתית; ואחרון אחרון – נכונותה להזדהות עם "גורל היהודים בכל בחינותיו הדתיות והחילוניות כאחת". תכונות אלו הן שהביאו, לדעתו, להישג של "הקמת מרכז-כוח שבו ניתן לרצון החיים של היהודים להתגבר לא עוד בסתר, אלא על-פני המישור הפתוח והגלוי של ההיסטוריה".¹⁵⁶

אולם, מוסיף שלום, בגופו של הישג זה, ששיאו כינונה של מדינת ישראל, הוטבעו הסתירות שנלוו להפתחותה ההיסטורית של הציונות. ביניהן בולטת ומכרעת ביותר, לדעתו, הסתירה בין המגמה הרואה את הציונות מהפרספקטיבה של שלילת הגלות וביטולה, על מנת "להתחיל בכתיבת מסכת חדשה לחלוטין בארץ-ישראל", לבין הניסיון להבין את הציונות "מתוך תודעת הרציפות ההיסטורית כהמשך הפיתוח של הכוחות שקבעו את הווייתו וקיומו של העם היהודי גם בתקופות הארוכות של קיומו", שהיא מכרעת בעיצוב עתידה של המדינה.¹⁵⁷

על עומקם של דברים אלו נוכל להירמו אם נזכור שהם נאמרו, מצד אחד, בהתייחס להגדרת הציונות כחלק ממלחמתה ההיסטורית של היהדות "לשמירת מהותה וקיומה", ומצד שני, תוך יצירת זיקה עד כדי חפיפה בין יהדות לציונות.¹⁵⁸ ואומנם עיון מדוקדק בטיעוניו של שלום ובניבוי – כדוגמת הגדרת הציונות בתנועת "המשך ופיתוח הכוחות שקבעו את הווייתו וקיומו" של העם היהודי – יש בו כדי ללמד עד כמה אלה טעונים קונוטציות והדים למאמרו "במאי קא מיפלאגיו", שנידון כבר בפרוטרוט.¹⁵⁹

הוזה אומר, כשם שבשלהי שנות ה-20 וראשית שנות ה-30 נתפס בניין ארץ-ישראל על ידי אישי החוג כחלק ממאבקה המתמשך של היהדות, הרי משהוקמה המדינה והיתה לעובדה קיימת היא נתפסת לא כאמצעי לקיבוץ גלויות או לפתרון שאלת היהודים, ובוודאי שלא לריבונות ממלכתית כשלעצמה, אלא כחלק ממאבקה של היהדות.

ארתור רופין, שפרש מפעילותה של האגודה על רקע חילוקי הדעות, בעקבות כניסתה למשחק הפוליטי, אינו רחוק מעמדותיהם של אישי החוג הרדיקלי, כאשר הדברים אמורים בשאלת היחסים בין הארץ והגולה. כך, למשל, כנאומו בקונגרס הציוני בציריך ב-1929 קבע, שאחת הבעיות הקרדינליות שעל היהדות כיום להתמודד עמה היא "ההמרה התרבותית", שהינה "פתיחה להמרת

156. שם, עמ' 134-135.

157. שם, עמ' 135.

158. ראה רצבי, אישי מרכז אירופה, עמ' 202-212.

159. שם, 203-205.

הלאומיות".¹⁶⁰ המרה בלתי נמנעת זו מחייבת, לדעתו, להגדיר את המטרות שלהן היהדות צריכה להקדיש את משאביה הרוחניים, הכלכליים והחברתיים. בגלות, כפי שטענה הציונות מאז ומעולם, אין מגוס מתהליך ההמרה. משום כך, הוא מסכם, לאחר שתיאר בפרוטרוט דווקא את "צרת היהדות" וההתבוללות הגלויות אליה, ולא את "צרת היהודים" – רק יצירת מרכז רוחני-לאומי יכולה לשמש תריס בפני המרה תרבותית הכרחית בגולה.¹⁶¹ כמו שגדל במרחב התרבות הגרמני על התורות ההתפתחותיות האופייניות לו, הוא גם מדגיש, שאין להסתפק בבניית חברת צודקת יותר כתכליתו היחידה של המפעל הארצישראלי, שכן הוא מאמין ומצפה שמפעל זה עתידה לצאת התחדשות דתית שיהיה בה ביטוי אותנטי ליהדות. רק בזה הוא רואה את מיצוי יעדיו של מפעל בניין הארץ.¹⁶²

קירבתו של רופין לעמדותיהם של אישי החוג מצאה את מבעה הברור גם כאשר שרטט את יעדיה הפוליטיים של הציונות ביחס לשאלה הערבית, אותה הוא מגדיר, כרוח הציונות התרבותית וברוח תורת התעודה של היהדות הליברלית. לגירסתו, שאיפתה של הציונות היא "להשתחרר מן הטעות ששלטה באירופה ושגרמה למלחמת העולם. והיא: שכמדינה אחת יכולה רק אומה אחת לשלוט". שהרי,

הלאומיות שלנו אינה לאומיות שחצנית בשוביניות, המעמידה את האומה של עצמה למעלה מכל האומות, אלא זוהי לאומיות צרופה ואתה הזכות שהיא דורשת לעמה היא לביטוי עצמיותה, היא מודה גם לגבי עמים אחרים.¹⁶³

על תשתיתה של מציאות קיומית כפולה, של חיים בתפוצה ושל קיום דו-לאומי בארץ-ישראל, גזור רופין את יעודו המוסרי-קיומי של העם היהודי, דהיינו "יסודו של חבר העמים השואף לבטל את המלחמות ולהביא לעבודת שלום משותפת של כל העמים". כך הוא יכול לסכם במידה לא-מועטה של פאתוס, המזכיר את זה שנלווה ל"רעיון התעודה": "באופן כזה עליפי גזירת גורלנו קרואים אנו להיות נושאי כליו של חבר-הלאומים ולפעול בכל מקום בעולם לטובת השלום בין העמים". אך זה מותנה ביכולתו של העם היהודי לא להיטמע בין העמים ולא להשתתף בניגודי העמים הכלליים,¹⁶⁴ יעדים שרק מפעל התחייה הלאומי-רוחני של היהדות בארץ-ישראל יכול לסייע למימושם.

160. א' רופין, "הגולה והארץ (נאום בקונגרס הציוני בציריך, 1929)", *שלושים שנות בניין בארץ, תל-אביב תרצ"ז*, עמ' 171–185.

161. שם, עמ' 171–178; ובעיקר עמ' 176–178.

162. שם, עמ' 184.

163. שם, עמ' 181.

164. שם, שם.

ה. סיכום

ניתן לומר, שביסוד תפיסתם של אישי החוג עומדת ההכרה, ש"שאלת היהודים" אינה פתירה, לצד ההכרה שהציונות היא תנועת רנסנס של היהדות, ואין לנתקה מההיסטוריה היהודית, אלא יש להבינה כחוליה במאבקה הארוך של היהדות "על קיומה ומהותה". בניין ארץ-ישראל אינו אלא חזית אחת, אם כי חשובה במיוחד, במלחמה זו. נועד לה תפקיד של מרכז שילכד סביבו את יהדות התפוצות, תוך שהוא משמש כבית היוצר לתחייתה של היהדות על כל ממדיה.

בתפיסה זו ניתן למצוא איאלו זיקות אל אחד-העם. בדומה לאחד-העם, גם אישי מרכז אירופה שב"ברית שלום" חזו את המשך הגלות ואת המשך מאבקה של היהדות למען קיומה ושמירת מהותה. גם הם ראו בחתירה למדינה יהודית שאיפה להתבוללות קולקטיבית, וכימרותיה המדיניות של הציונות ל"פתרון שאלת היהודים" ראו משיחיות כוזבת. אולם אל לנו לשכוח, כי התנגדותם להקמת מדינת יהודים ולדרישה ל"רוכ" הושתתה על ערכים מוסריים, על שלילה עקרונית של מדינת הלאום המערבית ושל השותפות עם האימפריאליזם הבריטי, ועל השאלה הערבית. עם זאת, בדומה לשלילת רעיון המדינה היהודית על-ידי אחד-העם, גם שלילתם נומקה על בסיס ההערכה הפרגמטית, שאין בכוחה של ארץ-ישראל והציונות לפתור את שאלת היהודים.

תפיסה זו אינה פועל יוצא של המציאות ההיסטורית בשלהי שנות ה-20 וראשית שנות ה-30, או של אירועי שנות ה-40. גם יחסם של אישי החוג למדינה הלאומית, דרישתם למדוד את הפוליטיקה בקני מידה שמעבר למציאות הקונקרטי, והקירבה הרבה בינם לבין האינטלקטואלים השמאליים שפעלו ברפובליקת ויימאר, יש בהם כדי לרמוז על מקורות יניקה מעבר למציאות הישראלית. זאת, נוסף לעובדה שאת עמדתם ואת הארגומנטציה שלהם יש כמובן לתאר ולתפוס במושגים הקשורים במוטיבציה הציונית שלהם, ככני הדור השני של ציונות גרמניה, וכחניכי מעגל התרבות הגרמני.

ואומנם, מגמותיהם התרבותיות, החברתיות והפוליטיות של אישי מרכז אירופה ב"ברית שלום" עלו בקנה אחד עם מגמותיו האידיאיות של חלק גדול מהמחנה הציוני במעגל התרבות הגרמנית. שהרי כל עיקרה של האידיאולוגיה האלטרנטיבית שהציבו אנשי החוג, בדומה לעמדותיהם של מרבית ציוני גרמניה,¹⁶⁵ היתה ריאקציה להתגברותה של הלאומיות, והתקשרה עם ספקנות ומתינות פוליטית.¹⁶⁶ משום כך מצאו את ביטויים בעמדות מדיניות פשרניות לגבי הגדרת טיבה הפוליטי של המטרה הסופית של הציונות, ובתפיסת הבעיה הערבית כאבן בוחן לאפשרותה של הגשמה לאומית-הומאניסטית ונטייה משותפת לסוציאליזם, לאו דווקא מארקסיסטי.¹⁶⁷ ניתן להסביר קירבה זו ברקע

165. ח' לבסקי, *בטרם פודענות*, דרכם וייחודם של ציוני גרמניה 1918-1932, ירושלים תש"ן, עמ' 261-262.

166. ראה רצבי, אישי מרכז אירופה, עמ' 128-132.

167. על אופיה של תפיסתם החברתית ראה למשל ח' לבסקי, לעיל, הערה 165, עמ' 48-52.

טוציות רבותי משותף וחוויות יסוד משותפות, כדוגמת מלחמת העולם הראשונה, עלייתה של הלאומנות השוביניסטית בגרמניה, גלי האנטישמיות הסוערים שאחרי המלחמה, ועוד.