

אליעזר שביד

# נורמות הקיום של העם היהודי בזמן החדש

מסכת פילוסופית-הלכתית



הוצאת  
הקיבוץ  
המאוחד

ספריית **היילל בן חיים**  
ל מ ד ע י ה י ד ו ת





אליעזר שביד

## נורמות הקיום של העם היהודי בזמן החדש

מסכת פילוסופית-הלכתית

ספריית "הילל בן חיים", ספרי יסוד, מחקר והגות במדעי היהדות  
לזכרו של הילל בן חיים הי"ד, חבר קיבוץ בית אורן

העורך הראשון: ד"ר מאיר איילי ז"ל  
עורך הספרייה: פרופ' יהודה פרידלנדר  
יו"ר העמותה: משה מושקוביץ

מערכת מדעית:

פרופ' משה אידל  
פרופ' מנחם אלון  
פרופ' זאב גריס  
פרופ' מנחם הירשמן  
פרופ' יעקב זוסמן  
פרופ' עמירה ערן  
פרופ' שלום רצבי  
פרופ' אליעזר שביד  
פרופ' עוזי שביט  
פרופ' אברהם שפירא

הספר יוצא לאור על-ידי עמותת "הילל בן חיים" (ע"ר), ת.ד. 7440,  
ירושלים 91073  
והוצאת הקיבוץ המאוחד, ת.ד. 1432, בני ברק 51114.  
ובסיוע משרד המדע התרבות והספורט



אליעזר שביד

# נורמות הקיום של העם היהודי בזמן החדש

מסכת פילוסופית-הלכתית

ספריית "הילל בן חיים"

הוצאת הקיבוץ המאוחד

Eliezer Schweid

The Norms of Existence of the Jewish People  
A Halachic-Philosophical Essay

אין להעתיק, לשכפל, לצלם, להקליט, לתרגם,  
לאחסן במאגר מידע או להפיץ ספר זה  
או קטעים ממנו בשום צורה ובשום אמצעי,  
אלקטרוני, אופטי או מיכני (לרבות צילום  
והקלטה), ללא אישור בכתב מהמוציא לאור

©

By Hakibbutz Hameuchad  
Publishing House Ltd., Tel Aviv  
Printed in Israel 2012

כל הזכויות שמורות  
להוצאת הקיבוץ המאוחד בע"מ  
דפוס "חדקל" תל-אביב תשע"ג

אתר ההוצאה: [www.kibutz-poalim.co.il](http://www.kibutz-poalim.co.il)



## תוכן העניינים

### הקדמה 7

מבוא: היסודות - המיתוס וההיסטוריה 13

פרק ראשון: בין ישראל לעמים 28

פרק שני: קיום העם היהודי בגלות תחת שלטון הנצרות והאסלאם 38

פרק שלישי: התפנית בתנאי הקיום בגלות לקראת הזמן החדש 47

פרק רביעי: האידאולוגיה של "שלילת הגולה" והנורמליזציה

של העם היהודי - משנת ברוך שפינוזה 76

פרק חמישי: "שלילת הגולה" השואפת לתחיית העם -

משנת משה מנדלסון 95

פרק שישי: בין יהודים מבחירתם ליהודים בעל כורחם 125

פרק שביעי: הוויכוח על "שלילת הגולה" בארץ ישראל

השפעתו על דור ילידיה 139

פרק שמיני: הוויכוח על המטרה המדינית של הציונות ועל הנורמות של

הגשמתה בין הרצל לאחד-העם 171

פרק תשיעי: "הציונות הכללית" והעימות בין

"ההסתדרות הציונית העולמית" להנהגת ה"יישוב" 193

פרק עשירי: "סוציאליזם קונסטרקטיבי" (אוטופי), "סוציאליזם אבולוציוני"

(סוציאל-דמוקרטי) ו"סוציאליזם מהפכני" (קומוניזם) 201

פרק אחד-עשר: מקורות ההתפתחות של התנועות הסוציאליסטיות

והציוניות-סוציאליסטיות בעם היהודי 221

פרק שנים-עשר: נורמות ההגשמה של הציונות הסוציאליסטית

בארץ ישראל 238

פרק שלושה-עשר: ה"קבוצה" ומשנתו של א"ד גורדון על תחיית העם

היהודי בארצו 257

פרק ארבעה-עשר: "הקיבוץ הגדול" ותנועת "הקיבוץ המאוחד" -

הוויכוח בין שלמה לביא ליצחק טבנקין 271

<b>פרק חמישה-עשר: "הקיבוץ הארצי - השומר הצעיר"</b>	
ותורת ה"קולקטיביות הרעיונית" של מאיר יערי	290
<b>פרק שישה-עשר: "מושב העובדים" ו"תנועת המושבים" -</b>	
תוכניתו של אליעזר יפה	300
<b>פרק שבעה-עשר: "הסתדרות העובדים הכללית" ו"חברת העובדים"</b>	
הסוציאל-דמוקרטית - משנתו של ברל כצנלסון	311
<b>פרק שמונה-עשר: הציונות הדתית - משנותיהם של</b>	
הרב יצחק יעקב ריינס והרב אברהם יצחק הכהן קוק	328
<b>פרק תשעה-עשר: התגבשות ההסכמה הלאומית</b>	
עם הקמת מדינת ישראל - "מגילת העצמאות"	355
<b>פרק עשרים: הבעיות בדרך התגבשות דמותה היהודית-דמוקרטית</b>	
של מדינת ישראל	375
<b>פרק עשרים ואחד: עיצוב דמותה של מדינת ישראל כמדינה</b>	
יהודית-דמוקרטית	386
<b>פרק עשרים ושניים: אתגר ה"פוסט-ציונות" אחרי מלחמת "ששת הימים"</b>	
ומלחמת "יום הכיפורים"	413
<b>פרק עשרים ושלושה: הציונות הדתית-משיחית וה"פוסט-ציונות"</b>	
החרדית	444
<b>פרק עשרים וארבעה: ה"פוסט-ציונות" והציונות שאחרי</b>	
מלחמת "יום הכיפורים"	467
<b>פרק אחרון: שבירת נורמות הקיום הכלליות והייחודיות של העם היהודי</b>	
בעידן הגלובליזציה	487
<b>מפתח נושאים ושמות</b>	529



## הקדמה

תנועות מקומיות ששאפו לשקם את המנהיגות הרבנית שקיימה את העם היהודי בגלות בעקבות שואת ת"ח ות"ט ומשיחיות השקר של שבתאי צבי, סימנו את התהליך ההיסטורי של כניסת העם היהודי לעידן שהוגדר, במבט לאחור, כ"זמן החדש". התנועות המקומיות התנקזו בריכוזיו הגדולים ביותר של העם היהודי בארצות מזרח אירופה, במערבה ובמרכזה, שם התחוללה מהפכת המודרנה. מהפכה זו שינתה מן היסוד את דמות הציביליזציה המערבית, את ריבודה החברתי, את התארגנותה ומנהיגותה הפוליטית, ופעלה בשלוש תנועות גדולות מעומתות ויריבות זו לזו: ה"חסידות", ה"התנגדות" וה"השכלה". שלושתן התמודדו, כל אחת לפי דרכה, עם משבר הקהילה ומנהיגותה הרבנית. כולן שאפו לכונן מחדש את הממלכתיות היהודית, שמבחינת העם היהודי התקיימה גם בארצות הגולה, תחת השלטונות האימפריאליים של הנצרות והאסלאם, בדמות הממסדית-רוחנית של "מלכות השמים" (תיאוקרטיה), בהקבלה לממסדי הנצרות והאסלאם, כלומר, על יסוד המחויבות של העם היהודי לברית סיני שהתמסדה בקהילה על פי התורה שבכתב והתורה שבעל-פה הנלמדת, מתפרשת ומיושמת בידי המנהיגות הרבנית. נזכור שעד ראשית הזמן החדש חיו קהילות העם היהודי בכל רחבי הפזורה תחת מרות בתי הדין הרבניים על פי תורה אחת ובממסדים קהילתיים כמעט זהים, בהסכמה הן של רשויות האסלאם והנצרות והן של הרשויות האימפריאליות החילוניות של מלכויותיהן. משבר המנהיגות הרבנית התפתח בד בבד עם אובדן כוח הכפייה של בתי הדין הרבניים. הוא חייב אפוא את העם להצמיח מתוכו מנהיגות תורנית סמכותית חלופית שבה יוכל לתת את אמונו.

בשלוש התנועות הנזכרות לעיל בלטה המחויבות של המנהיגויות החדשות לתת לעם מענה מידי ומעשי למצוקתו. היו אלה מנהיגויות רוחניות שליחותיות ששאבו את סמכותן מן הקהילות והתנועות שהתארגנו סביבן על בסיס וולונטרי, שעל כן היו חייבות להוכיח את אמינותן על בסיס יום-יומי ולהיזהר מפני הבטחות של משיחיות השקר הדוחקות את הקץ וסופן אכזבה הרת אסון. היה עליהן לפעול בתנאים ובנסיבות הריאליות ובכלים ריאליים ולחתור בהדרגה לגישור הפערים בין הרצוי למצוי במצב עמם. מטבע דברים אלה הן תפקדו כתנועות חברתיות-פוליטיות על-קהילתיות, ששאפו לאחד את הכוחות הפזורים

של עמם בממסדים כלל-ארציים או בין-ארציים כלל-יהודיים, שכן רק על ידי התארגנות מקפת מסוג זה אפשר היה לשאוב מן העם, בייחוד מעשיריו המעטים, את המשאבים הפיננסיים והארגוניים, לרכוש כבוד ולעורר עניין והתחשבות מצד השלטונות הגויים למרות איבתם לעם היהודי ורצונם להיפטר ממנו.

מובן מאליו אפוא שמעבר למקורות העממיים העצמיים שאבו תנועות אלו השראה מהתנועות המקבילות, הדתיות והחילוניות, שפעלו בארצות הגויים. במזרח אירופה היו אלה תנועות עממיות חדורות ערכי דת מסורתיים, בליטא, ערש ה"התנגדות", הסמוכה לגרמניה ולהשפעת השכלתה היו אלו השפעות מעורבות של תנועות עממיות ומשכילות, ואילו במרכז אירופה ובמערבה הייתה זו ההשפעה הבלעדית של התנועות המודרניות הליברליות שמפתח ה"אמנציפציה" היה בידן.

מכאן נבעו כיווני הפתרונות הנוגדים. אולם מאלפת היא העובדה ששלוש התנועות הללו פנו בתחילת דרכן לכיוונה של ארץ ישראל, ערש הממלכתיות היהודית. ב"חסידות" וב"התנגדות" התבטאה הפנייה בהתעוררות להגשמת חזון שיבת ציון המשיחי-מסורתי, בעוד שבתנועת ה"השכלה" הייתה זו התעוררות של לאומיות יהודית מודרנית. נדגיש שוב שגם שתי התנועות הדתיות-מסורתיות שליבו את הגחלת המשיחית הלוחשת בעם נזהרו מפני אשליית ההגשמה המיסטית, זו המתכחשת למציאות הריאלית ולמגבלותיה. ה"חסידות" וה"התנגדות" הגבילו את עשייתן לעידוד העלייה המסורתית לערים הקדושות (ירושלים, חברון, טבריה וצפת) ולהגברת מחויבות הקהילות שבגולה לעודד עלייה ולארגן תמיכה עממית רחבה בתרומות נדיבות לקיום היישוב היהודי המייצג את העם בארצו ומחזק על ידי כך את כוח העמידה הרוחנית של רוב העם היושב בגלות, עד שיפקוד האלוהים את עמו ויקבץ את גלויותיו בארץ קודשו. אולם בהמשך קמה - מתוך שתי התנועות הדתיות-מסורתיות שהתפייסו זו עם זו לשם המאבק המשותף נגד תנועת ה"השכלה" ונגד התנועות הדתיות והחילוניות המודרניות שיצאו ממנה - תנועת "חיבת ציון" המודרנית-מסורתית. תנועה זו כבר השכילה לאמץ כלים פוליטיים וכלכליים מודרניים שעל ידם ניתן להתחיל את שיבת העם לארצו, ביוזמה עצמית מאורגנת ובתמיכה של מעצמה אימפריאלית מודרנית, כדי שתסייע ליצור את התשתית היישובית לכינון מחדש של מלכות ישראל בארצו.

במקביל התפתחו במרכז אירופה ובמערבה תנועות דתיות-מודרניות שחיפשו דרך לגאולת העם ולהגשמת ייעודו המוסרי-רוחני האוניברסלי



מתוך הזדהות עם התנועות החילוניות המודרניות שדגלו בהומניזם, בליברליזם ובקדמה והבטיחו חלק בהישגים אלה גם ליהודים. מיסודן היו תנועות אלה: ה"רפורמה", ה"מסורתיות" וה"אורתודוכסיה המודרנית", תנועות לאומיות, אלא שהזדהו עם הלאומיות הליברלית של עמי מרכז אירופה ומערבה וקיוו לקבל בתמורה "אמנציפציה" ליהודים הנכונים להתאזרח במדינות הליברליות כפרטים. בזה ויתרו על זהותם הלאומית הנבדלת אך הניחו שיוכלו לקיים את זהותם היהודית כעם במישור הרוחני-מוסרי והדתי במקביל לנצרות. ואמנם כל זמן שהבטחות הקדמה והאמנציפציה התממשו בתהליך אטי, שגשגו תנועות אלה במדינות מרכז אירופה ובארצות הברית והובילו חלק גדול מן העם בדרכן.

לעומת זאת במזרח אירופה נהרו רוב הצעירים היהודים המיואשים מרדיפת השלטונות האנטישמיים אל התנועות המהפכניות: הסוציאליזם והקומוניזם. הם קיוו שהמהפכה החברתית תבטיח ליהודים כפרטים את שוויון הזכויות בחברה אידאלית על-מעמדית ועל-לאומית שתגשים את חזון האנושות השוויונית והמאוחדת. אולם שתי ההתפתחויות הללו בכיוון ההתבוללות נכלמו על ידי האנטישמיות הפוליטית והחברתית שהשפעתה פשטה גם לאליטות השליטות וגם למפלגות שייצגו את המוני מעמד הפועלים הכללי בכל מדינות אירופה. על רקע זה הופיעה הציונות החילונית שדגלה ב"אוטו-אמנציפציה" (גאולה עצמית) והתארגנה במסגרת "ההסתדרות הציונית". יוזמה זו של הרצל ונורדאו התמקדה במדינות אירופה. "ההסתדרות הציונית" הוקמה כמסגרת פוליטית לאומית כוללת כדי לייצג את כל העם היהודי כלאום מול מדינות אירופה, לדאוג לאינטרסים הלאומיים של העם היהודי ולתבוע את זכותו לשוב למולדתו השוממת ולהעביר אליה את "המדינה בדרך", יחד עם העם שאותו תייצג. בכך ראו הרצל ונורדאו את החזרת העם היהודי לנורמליות לאומית: עם שחי ככל העמים בארצו, בציביליזציה שלו ובמדינתו ומפתח את תרבותו העצמית ככל לאומי אירופה המודרניים, אך בגרסה ההומניסטית-ליברלית שתהיה מופת באידאליות של הגשמתה לכל העמים.

הרצל ונורדאו ידעו שתוכניתם היא אוטופית אך האמינו בריאליות שלה כשמדובר בעם היהודי כי אין לו בררת קיום אחרת. אך בפועל ייצגה "ההסתדרות הציונית" במסגרתה הדמוקרטית מיעוט בעם היהודי וגם הוא נחלק לארבע תנועות יריבות זו לזו ומפלגות בתוכן סביב הוויכוח על הגדרת החזון הציוני ועל הדרכים להגשמתו: "הציונות המדינית", "הציונות החברתית", "הציונות הרוחנית" ו"הציונות הדתית". אכן,

בניגוד לתוכניתו המקורית של הרצל הייתה ההגשמה תהליך היסטורי ארוך טווח. הוא התחיל בעלייה חלוצית ממוקדת בהתיישבות שתיצור את הציביליזציה, החברה והתרבות שעל יסודם אפשר יהיה לקלוט את המוני העם העניים ולהקים מדינת לאום ריבונית. למפעל הזה תרמו כל אחת מן התנועות היריבות ב"הסתדרות הציונית" את תרומתה תוך כדי המאבק הרעיוני והפוליטי שמתוכו התגבשו הנורמות האוניברסליות והייחודיות של הגשמת חזון מדינת הלאום היהודית.

בניין היישוב והקמת מדינת ישראל הושגו אפוא על ידי השילוב בין השאיפה להגשים חזון אידאלי ובין התחשבות בנתוני המציאות: האפשרויות והיכולות המוגבלות של בני אדם בכלל והעם היהודי בפרט. התוצאה היא מחויבות להגשמה במאמץ מתמיד להתקרב אל הרצוי במידה המרבית האפשרית בתנאי המקום והזמן. הרגשת הכורח והדחיפות להציל את העם היהודי משואה קרובה חיזקו את הנכונות למיצוי המאמצים עד כדי הקרבה עצמית של יחידים למען עמם. היה זה תהליך הרואי. הוא חייב לתרגם את החשיבה למעשים ולמיצוי הלקחים המופקים כמסקנות מן הניסיון הלאומי המצטבר כדי להבטיח התקדמות רצופה בגישור הפער שבין הרצוי למצוי שלב אחרי שלב. פעילות זו תיעשה תוך כדי שילוב בין מהלכי רנסנס וולונטרי לפיתוח כלים פוליטיים ריכוזיים המסוגלים להטיל מרות ולאחד את התנועות הוולונטריות שנאבקו זו בזו במסגרת הדמוקרטית של "ההסתדרות הציונית" וה"יישוב". באופן זה כל תנועה תתרום את תרומתה המיוחדת למפעל הרב-צדדי של הקמת הציביליזציה, פיתוח החברה ויצירת התרבות הלאומית כמסד למדינה שתקום כאשר יושגו התנאים הנחוצים. (הציונות ה"סינטטית").

הייתה זו מטלה לאומית חריגה והיא הצריכה מנהיגות שליחותית שתדע לגבש את הנורמות, ליישם אותן בתוך תהליך ההגשמה באמצעות ניסוי, בקרה ותיקון ולהוליך את התנועות הוולונטריות בכוח המופת של ההגשמה העצמית בשני מובניה.

נורמות הן גדרים של מטרות ואמצעים להגשמתן, מנוסחים כמצוות "עשה" ו"לא תעשה". הן משיבות על שאלות ה"מדוע" וה"למה", ה"מה", ה"איך" וה"כמה" של ההגשמה על פי אמות מידה של ערכים ועקרונות שחלותם אוניברסלית, על פי נתוני המציאות המתפתחת מכוח חוקיותה העצמית, הנחקרת על ידי מדע, ומכוח הבחירה התבונית המבוססת על ערכים. אנו מבחינים בהגדרה זו בין רובד הערכים והעקרונות, שהם קונסטיטוטיביים ומעצבים את הזהות הקיבוצית של כל היחידים בתוך עמם, ורובד נתוני היסוד של טבע היקום וטבע האדם שגם הם אינם



משתנים, לבין רובדי היצירה של הציביליזציה והתרבות המשתנים ממקום למקום ומזמן לזמן. הבחנה זו מחייבת תשומת לב לפער הנוצר בין היכולות המדעיות והטכנולוגיות המצטברות של הציביליזציה שהאדם בונה לו בנתוני הטבע, לבין היכולות המוסריות המוגבלות על ידי טבע האדם האנוכי. פער זה מחייב ליישם את הערכים והנורמות הקונסטיטוטיביות של תרבות העם במציאות המתפתחת והמשתנה על ידי ההישגים המצטברים והכשלים המצטברים של הציביליזציה והתרבות הלאומית. זוהי דיסציפלינה של חשיבה ביקורתית המבוססת על זיכרון היסטורי כמאגר של מידע מכונן ומכוון והתבוננות בנתונים הייחודיים של המציאות בציביליזציה בכל הווה נתון כדי לצפות את האפשרויות, להגדיר את הצרכים ולהעריך את היכולות להתגבר על מכשולים, לענות על אתגרים ולהתקדם לשלב נוסף בהגשמת החזון שלעולם לא יתגשם בשלמות, שעל כן מרב ההישג הוא בעצם ההימצאות בתהליך ההתקדמות לקראת הישג נוסף ובמאמץ לקיים אותו כמנוף להתקדמות נוספת.

הנחות אלה מגדירות את עניינו ותפקידו של ספר זה. מדינת ישראל קמה אחרי השואה הנוראה ביותר בתולדות העם היהודי על בסיס ההישגים של היישוב היהודי החדש. הרצל ונורדאו, וכמוהם מנהיגי כל התנועות הציוניות החילוניות, צפו את השואה מראש. הם קיוו שהיישוב העברי שייווצר בארץ ישראל יצליח להכין לעם היהודי מקלט בטוח מפניה בעוד מועד. הציונות נכשלה מבחינה זו אבל הישגי היישוב מיצו את יכולות ההגשמה של העם היהודי במאמץ ארוך הטווח לשקם את העם היהודי מאסונות הגלות ולהחזיר לו את נורמות הקיום הלאומי שנשללו ממנו: חידוש הזיקה לאדמת המולדת, הקמת הציביליזציה שתבטיח את קיומו ואת יכולתו להגן על עצמו וכינון העצמאות הלאומית שתאפשר לו לפתח את זהותו העצמית היונקת ממקורותיו ומעוגנת בערכיו, וכך להשתלב בין העמים כשווה בין שווים. כאשר נוצרה ההזדמנות ההיסטורית אחרי החלטת עצרת ארגון "האומות המאוחדות" על חלוקת הארץ לשתי מדינות, יהודית וערבית, יצאה מדינת ישראל למלחמה נגד הפלשתינים ונגד כל מדינות ערב. עם הניצחון במלחמת העצמאות מימשה הציונות חלק מיעדיה אבל עדיין רחקה מן הנורמליות של לאום ריבוני. כדי לקלוט את העלייה ההמונית, שתיצור את הרוב היהודי בארץ ישראל, נדרשה הרחבה והעלאה של רמת הציביליזציה המודרנית והקמת צבא מודרני גדול וחזק וכן פיתוח התרבות הלאומית המעצבת את זהות העם המפולג והמסוכסך. מדינת ישראל הצליחה בשתי המטלות הראשונות. היא התחזקה והתבססה אך נתקלה במכשולי

הפילוג הפנימי, מזה, וההתנגדות העיקשת של הפלשתינים ומדינות ערב לעצם קיומה, מזה. משתי בחינות אלה עלתה תודעת הריחוק מן הנורמליות הנכספת. אולם אחרי ניצחונה של מדינת ישראל במלחמת "ששת הימים" פשטה בעם היהודי בארץ ובתפוצות האשליה שמדינת ישראל הגיעה לנורמליות בדרגה של מעצמה צבאית וכלכלית. הייתה זאת עילה לשינויים גדולים ושינויים מבחינת נורמות הקיום הערכיות של העם ומדינתו, וכאשר בועת האשליה שמדינת ישראל היא מעצמה אזורית במזרח התיכון התנפצה במלחמת "יום הכיפורים", פרץ המשבר הפוליטי, החברתי, התרבותי והמוסרי שמדינת ישראל שרויה בו עד היום והוא מעמיק והולך מול האיומים על קיום המדינה. שכן למרות הישגיה הגדולים בתחומי המדע, הטכנולוגיה, הכלכלה והצבא היא עדיין מדינה קטנה, ממוקמת במוקד של אינטרסים בינלאומיים גלובליים ומוקפת אויבים המערערים על זכותה להתקיים כמדינה יהודית ושואפים להשמדתה.

שוב הגיע אפוא הזמן לבחינה מחודשת, יסודית וכוללת, של המטרה, האמצעים והדרך, על יסוד הזיכרון ההיסטורי המכונן והמכוון, כדי להפיק לקחים, להגדיר מחדש את הנורמות הקונסטיטוטיות האוניברסליות והייחודיות, לבחון את דרכי יישומן במציאות זמננו ולסלול דרך להתגברות על המשבר, להתמודדות עם הסכנות המאיימות מבפנים ומבחוץ ולהחזרת מדינת ישראל אל ערכי היסוד שלה ואל החתירה להגשמת ייעודה: להיות מדינה יהודית, שהיא מדינת כל העם היהודי והמדינה המשקפת את ערכיו האוניברסליים והייחודיים. זוהי מטרת כתיבתו של ספר זה.

## מבוא: היסודות – המיתוס וההיסטוריה

הוויכוח המתנהל במדינת ישראל בין הדוגלים בהמשך הגשמת הציונות כתנועה לאומית מודרנית לבין הדוגלים במדיניות "פוסט-ציונית", תוך כדי השתלבות בתהליכי ההפרטה והגלובליזציה הפוסט-לאומיים של העידן המכונה "פוסט-מודרני", הוא המשך הוויכוח שהתנהל בעם היהודי לאורך כל תולדותיו, מתקופת שיבת ציון בימי עזרא ונחמיה, על הנורמות המיוחדות של קיומו כעם בין העמים. האתגרים משתנים, התנאים מתחלפים, הבעיות מוגדרות בהתאם וכלי החשיבה מתחדשים, אבל זהו בכל זאת אותו הוויכוח בין התנועות ששואפות להמשיך בדרך הגשמת ייעודו המוסרי-רוחני של עם ישראל, המעוגן בתנ"ך ובמקורות הקנוניים של תרבותו, לבין אלו שאינם רוצים להמשיך בה, ובמקביל בין בעלי דעות שונות ודרכים שונות להגדרתו ולהגשמתו של הייעוד הזה. הזיכרון המכונן של עם ישראל, המתועד כמיתוס היסטורי בתנ"ך, קבע את הנחות היסוד שהונצחו במחזור הזמנים השנתי של העם היהודי, בשבתותיו, בחגיו ובמועדיו. לפי הזיכרון המכונן, שנחוה בכל דור ודור כאקטואליות מחזורית, התפתח עם ישראל מבית-אב ראשון לעם, שהוא ישות קיבוצית מבוססת על רציפות הדורות המנחילים את מורשתו התרבותית הנצברת מדור לדור. מבחינה זו הוא עם ככל העמים הטבעיים, אבל נבדל מכולם בצורת התהוותו: כל העמים התאחדו כישות קיבוצית כאשר התנחלו בארץ שהייתה להם למולדת ואילו עם ישראל לא יכול היה להתרבות ולהתאחד כישות קיבוצית גדולה בארץ שאבותיו עלו אליה בכוונה להועיד אותה למולדת לעם שיפרה מזרעם, כי אם בשבייה של מעצמה אלילית עריצה, אך רחבה ופורייה – מצרים. אל הארץ הזאת ירד בית האב הראשון בגלל הרעב. לפי המסופר התקבל בכבוד ובתנאי חרות, אבל כאשר עלה על כס השלטון בה מלך עריץ היא הפכה להיות לו לבית עבדים. בית האב התרבה בתנאי העבדות אך השלים אתם כל זמן שהשליט העריץ התנהג עם עבדיו בתבונה כדי לנצלם ביעילות. אולם עולה מן המסופר שכאשר הגיע גודל העם לממדים עצומים התעורר בלב העריץ הפחד מפני התקוממות שתהרוס את שלטונו מבפנים ונקט אמצעי דיכוי חמורים. העם שגדל בעבדות לא העז להתקומם נגד עוצמתו של השליט אבל לא היה יכול לשאת את הרדיפה האכזרית ואז התעורר לזעוק אל אלוהי אבותיו ששייבם אל הארץ שאותה הבטיח להם. אלוהים ראה את סבל עמו, שמע את



צעקתו שהעידה על התעוררות רצונו להתנער מעבדותו הנפשית, זכר את הבטחתו לאבות שבחרו בו לאלוהים ונאמנו בבריתו ו"ירד" להושיע אותם משעבודם החיצוני על ידי שבירת עוצמתו של השליט העריץ. באופן זה קרא לעם להשתחרר מנטייתו הפנימית של העבד להעדיף את העבדות, שלמרות הסבל שבה היא פוטרת אותו מן האחריות לקיומו ולגורלו. שכן אדונו, אם הוא נוהג בתבונה דואג לצורכי קיומו ובריאותו. אלוהי האבות הוא "אלוהי השמים" האחד והיחיד. הוא בורא היקום ומושל בכוחות הטבע שמצרים, ככל העמים שנתפסו לעבודת האלילים, משועבדת להם. בכוח שליטתו המוחלטת של האלוהים, הבורא בכוחות הטבע המתפקדים כשליחיו, הוא הורס את ממלכת מצרים האלילית ומקעקע את יסודות עוצמתה. בית העבדים הפרעוני התמוטט תחתיו, יומרתו האלילית של השליט הפרעוני שהוא מגלם בעצמו את הסמכות האלוהית של השליטה בעמו ובארצו נשברה לעיני כול והוא נכנע לצו לשלח את העם מארצו כדי שיעבוד את אלוהיו תחתיו. עתה נדרש העם למלא את חלקו כדי לזכות בחרות במובנה הפנימי, האמיתי: לקום ולצאת לדרך שבה יצטרך לשאת באחריות לקיומו. אולם אז התברר שדור יוצאי מצרים שגדל בעבדות לא הוכן לחיי חרות במובנה החיובי המחייב. העם מיהר לצאת עם שלל מצרים בידיו לדרכו ומיד נפל עליו פחד שליטי ארץ כנען, שאותה יצטרך לכבוש וליישב בבחירתו ובכוחות עצמו.

משה, נביא האלוהים, שנשלח להנהיג את עמו בדרך אל החרות, אינו מוליך אותו הישר לארצו. הוא פונה למדבר השומם, ארץ שאין בה שלטון של ממלכה אחרת ואפשר להיכנס אליה בלא מלחמת כיבוש; ארץ שאין בה משאבי קיום חיוניים לבניינה של ציביליזציה. אלו בני אדם מצליחים לחיות במדבר? רק רועי צאן מעטים המנצלים את הצמחייה הדלה ואת המים בנחלי האכזב ובנאות המדבר, ואנשים הבורחים מפני החוק ומתפרנסים משוד השיירות העוברות במדבר, מארץ נושבת לארץ נושבת (עמלק). נמצא שגם במדבר יצטרך העם המתפרנס ממקנהו להגן על עצמו מפני עמלק ולמצוא את פרנסתו ואת המרעה לצאנו ובקרו בצמצום רב מתוך אמון מוחלט באלוהים ונביאו שיבטיחו את מימיו ומזונו ובהקפדה על צדק ומשפט בחלוקתם כדי שיספיקו לכל העם: "צדק צדק תרדוף" ו "ואהבת לרעך כמוך" אלו הן נורמות הקיום של עם בן חורין הנושא באחריות לעצמו ולסביבה שבה הוא חי. לפי תורת משה זוהי הנורמה שמקיימת כל ציביליזציה אנושית לאורך ימים. כי רק על ידי חלוקת הארץ ופירותיה במידת הצדק לסיפוק צורכי הכלל ואחריותם של האזרחים (הרעים) יבטיחו את קיומם בשלום כבני חורין לאורך

ימים. כדי שישרוד במדבר וכדי שילמד לנהוג על פי המידות הראויות לבן אנוש, שנברא בצלם האלוהים ובדמותו, העם חייב לקבל על עצמו מרצונו את חוק האלוהים ואת משפטו. זוהי ההכרעה הקיומית הראשונה שהעם עומד מולה בצאתו למדבר. בעצם זוהי ההכרעה הראשונית שכל אדם נדרש לה על סף בגרותו בבחירתו בין ציות לדחפי ייצרו החייתית לקחת לעצמו כל מה שביכולתו לקחת - ואז יתייצב לבדו מול בני אדם עוינים ויביא על עצמו את המוות הרוחני והגופני, שהוא גדרו של הרוע - לבין הציות לחוקי התבונה המעוגנים בבריאתו בצלם האלוהים, ויחיה בתוך עמו בזיקה של אחריות גומלין ויעלה על דרך החיים, שהיא גדרו של הטוב.

ביציאתו אל המדבר הועמד אפוא העם בניסיון המכוון שממנו יפנים את הלקח: הקיום הראוי לאדם שנברא בצלם האלוהים מותנה קודם כול ביכולתו להתאחד עם רעיו, לקיים חברה אנושית על יסודות של צדק ואחריות גומלין, להישמע לחוקי המוסר התבוניים, כי רק אם יישמע להם ולא לדחפי ייצרו האנוכי, יוכל למצוא ולהפיק לעצמו, אפילו במדבר השומם, את המקורות לקיומו. משה מורה לעמו לאורך כל הדרך במדבר שהאמונה באלוהים, מקור התבונה והחוק וההליכה בדרכיו הטובות היא המבטיחה לבני האדם תנאי קיום אנושיים, ולא ההשתעבדות לייצר הדוחף לקחת מן המשאבים שהוא מוצא בטבע. הציות לחוק האלוהים מותנה באמונה בצדקת האלוהים ובאחריותו לבני אדם. בלעדיה לא יוכלו בני אדם להתגבר על הדחף לקחת לעצמם ככל שיוכלו ולנצל את זולתם כדי להבטיח לעצמם קיום לאורך ימים.

זהו אפוא עומק הטעם שבגללו הוליך משה את עמו דרך המדבר כדי להחדיר בו את האמונה שהיא תנאי להצלחתו להתנחל בארצו. השלב הראשון שהתחייב מכאן היה: להוביל את העם אל המקום שבו יעבוד את האלוהים שהוציאו ממצרים, לכרות עמו ברית המחייבת את אלוהים לעמו ואת העם לאלוהיו ולתת לו את עקרונות חוקת הברית (עשרת הדברות) שעל ידה יצא מהעבדות הפנימית לחרות הפנימית ויהיה לפני אלוהיו לממלכה הנבחרת: "ממלכת כהנים וגוי קדוש".

קבלת התורה כמערכת נורמות לקיום העם המיועד להיות מופת לעמים ואור לגויים הכשירה אותו לקראת ההתנחלות בארץ המובטחת לו, שעדיין ישבו בה עממי כנען השקועים באלילות מושחתת. דור יוצאי מצרים לא הוכשר להתנחל בארץ הזאת ונשאר במדבר ארבעים שנה עד שבגר הדור השני שנולד וגדל בחרות והוכשר לשאת באחריות לקיומו כעם בארצו על פי חוקת תורתו. ההתנחלות נתקלה כצפוי במגוון

מכשולים: אויבים חזקים, ערים בצורות, השפעות אליליות שהחטיאו את העם ופיתו אותו להתכולל ולבגוד בבריתו ובייעודו, אך אחרי כמה מעלות ומורדות בתולדותיו עלה בידו לכוון את ממלכתו.

האם אפשר להגשים את המיתוס של "ממלכת הכהנים", הממלכה שאלוהים מושל היקום הוא מלכה? בוודאי שלא. מלכות ישראל דמתה לממלכות העמים: ממלכה ששלט בה מלך אנושי, שהקים צבא מקצועי שכיר העומד לפקודתו, ומלכותו אינה תלויה בהתנדבות בני עמו, שדאגת אחזקת אחוזותיהם הפרטיות גוברת בעיניהם על טובת העם כולו. כדי להתגבר על הצבאות השכירים של אויביו ביקש לו העם מלך ככל העמים, מלך שיקים לו צבא שכיר, נאמן רק לו, שממנו קיבל את שכרו ואת חלקו בשלל המלחמה. העם לא נתן את דעתו לכוח שהוא נותן בידי מלכו, כוח שבו יוכל להשתלט עליו, לגבות ממנו את מסיו ולדרוש ממנו עובדים לבניין ארמונותיו ומבצריו. הנביא שמואל מזהיר את העם אך מודע ללחצים שלא יוכל להתמודד אתם. הוא ממנה מלך כמו מלכי הגויים, אך מתנה את המינוי בהסכמת העם, מזה, ובהתחייבות של המלך לקיים את חוקת התורה ולמשול על פיה, מזה, כי עיקר תפקידו של המושל על פי חוקת התורה הוא לגונן על העם מפני אויביו ולקיים את מערכות היחסים בין היחידים, השבטים, המשפחות והקהילות בדרכי צדקה ומשפט. במובן זה המלך הוא ה"שופט".

ההסכמה למנות לעם ישראל מלך ככל הגויים על פי חוקי התורה התבונית (האלוהית) היא ויתור על ההישג האידאלי שאינו ברהגשמה בהווה לשם ההישג המרבי שיושג במאמץ להתקרב אל השלמות המצוירת כחזון לעתיד. כך נהג גם משה שראה בחזונו את ארץ נחלת האבות הייעודה לעמו מראש הר נבו ואליה לא בא. אלוהי ישראל המנהיג את עמו בתורתו הוא אלוהי העתיד. הגשמת החזון היא בממד העתיד הנצחי שרק מבחינת האלוהים הוא קבוע מעבר לזמן ואילו לבני אדם החיים בזמן הוא דרך אינסופית. כל הבטחות האלוהים לעמו מתקיימות בעתיד, בהווה שהוא בן חלוף חווים אותו רק במאמץ להתקרב אליו, וכשהמאמץ הזה מצליח אפשר לחוותו בהדמיה ריטואלית. זהו סוד השבת שבה שובת העם מן העבודה המיועדת לסיפוק צורכי חייו הארציים (ענייני החול) כדי להתקדש לעבודת אלוהים בשבת אחים גם יחד לפני אלוהים, שכולם נחשבים בעיניו כבניו והם שווים בעיניו. מחוות השבת היא התקדשות על ידי התרוממות ממישור החולין של הקיום הארצי לספירה של רוחניות על-טבעית. אכן זוהי הנורמה הקיומית-תכליתית שבגללה נחשבת השבת ל"אות הברית" שנכרתה בין אלוהים לעמו בסיני, ובה

מתגשם החזון בהדמיה הריטואלית המקדשת את העם לאלוהים. לפיכך, כל זמן שבני ישראל מקיימים את מצוות השבת הכלולה בעשרת הדברות לאמור: "ששת ימים תעבוד ועשית כל מלאכתך ויום השביעי שבת לה' אלהיך" תימשך הדרך להגשמת ייעוד העם והוא יתקיים כעם חופשי אפילו בזמנים שבהם יחיה בגלות. בששת ימי המעשה יסבול ויענק תחת סבל משאו אבל בשבתו בביתו בתוך עמו ביום השבת ובמועדים שגם הם מיוסדים על ריטואל השבת, יהיה בן חורין העובד את אלוהיו בשמחה, משוחרר מעולם של בני האדם המבקשים לשעבד אותו ולדכאו. חגיגת השבת היא הבעת החרות הפנימית שאליה מתעלה האדם כשהוא עובד את אלוהיו.

נחזור אל ממלכת ישראל הארצית: היא הייתה כאמור ממלכה כמו כל ממלכות הגויים בהגבלה שהציות לה מותנה בעם ובמלך. אם המלך ייכשל וימשול כעריץ עובד אלילים והעם יציית לו תיהפף מלכות ישראל למלכות אלילית חטאה, נצלנית, מדכאת, פורעת צדק ומשפט. התוצאה תהיה מיידית: בתנאי קיומה המיוחדים של מלכות ישראל היא לא תחזיק מעמד ותיחרב על ידי המריבות מבפנים ועל ידי העמים השכנים, שכוחם הכלכלי והצבאי יגבר על כוחה.

ואמנם כך אירע: אחרי הצלחת ממלכת ישראל בימי דוד ושלמה הרגישו בני ישראל שהגיעו אל נחלתם והגשימו את ייעודם. הם חדלו לחתור להגשמת ייעודם ונפנו לעסוק באושרם האנוכי. מהפך רגשי ומחשבתי זה התבטא בשיבה לחרות במובנה החיצוני, הייצרי: לקיחה לעצמם ככל העולה על רוחם בלי לשאת באחריות לאי-הצדק שנגרם. זוהי שיבה לקיום הייצרי של האדם כבעל חיים טבעי תוך כדי התנגשות בטבעו הרוחני של האדם שנברא בצלם האלוהים. בשל כך אחרות העם מתפרקת, תודעת הייעוד המשותף נעלמת ומוסדות החברה (המשפחה והקהילה) מתערערים ואתם המלכות קורסת. המשך הסיפור ההיסטורי הוא הופעת המעצמות הגדולות ששלטו בארצות הפוריות ביותר השוות את מי הנהרות הגדולים, היאור, מזה, והפרת והחידקל, מזה. הן העמידו צבאות גדולים וחזקים שכל קיומם על כיבוש ארצות כדי לשלול את שללן ולנצלן. תחילה מצרים בדרומה של ישראל ואשור, ואחר כך בבל ופרס, בצפונה. שתיהן שאפו לשלטון עולם (גלובליזציה) שיאפשר להן למשול לבדן בכל משאבי הקיום שאלוהים ברא למען כל יצוריו. בתחילת ההידרדרות התפלגה ממלכת ישראל לשתי ממלכות: "ישראל" ו"יהודה", שנלחמו זו בזו, שאפו לכבוש זו את זו ואיחדו את כוחותיהם רק כאשר עמדו מול אויב משותף שהתגבר עליהן בעוצמתו



הצבאית. במקביל הושחתו והתפלגו מבפנים במאבק תחרותי על השלטון עד שהצליחו לנצח את עצמן ונחרבו על ידי המעצמות הכובשות. מלכות ישראל העשירה שבשל כך גם הושחתה והידרדרה לאלילות נהרסה עד מהרה. עמה נעקר מעל אדמתו, גלה והתבולל בין העמים עד שנעלם. ממלכת יהודה שהייתה ענייה יותר ולכן פחות מושחתת הצליחה להתקיים עוד כשנות דור, אך לבסוף גם היא חרבה וגלתה אבל נשארה בה "מצבת" נאמנה לחוקת התורה ולמנהיגות הנבואית והכהנית שהנהיגה אותה. מצבת זו גלתה לבבל ולא נטמעה בה. להפך, היא הצליחה להתערוות בציביליזציה הבבלית, למדה ממנה את חוכמתה המדעית והמשפטית, התחזקה, התעלתה מבחינה רוחנית-תורנית, זכתה למעמד עצמאי ומכובד במלכות הבבלית ועם זאת זכרה את זיקתה לארץ ולעיר שרק בה תיתכן, על פי תורת משה, הקמת מקדש ה', כינון ממלכתו וקיום המצוות "התלויות בארץ", כלומר, אלו שקיומן מתנה את יציבות העם בשבתו על אדמתו.

זה היה אפוא ההבדל הגדול בין גלות מצרים, ששעבדה את עם ישראל, לגלות בבל ולאחריה גם מלכות פרס שירשה אותה, שהעניקה לעם ישראל הגולה את החרות לחיות חיי עם מלאים על פי ה"תורה שבעל-פה" המיישמת ומפרשת את התורה שבכתב. ההבדל בין גלות מצרים לגלות בבל בא לידי ביטוי בדרך שבה קרא כורש מלך פרס הראשון לעם יהודה לשוב לנחלת אבותיו הנטושה, לבנות את ירושלים ולהקים בה מחדש את בית המקדש לעבודת "אלוהי השמים" על פי חוקת התורה, ולכהן בו בשם כל עמי ממלכתו. איננו יודעים מי השפיע על כורש ליזום את הפעולה הנדירה הזאת. הוא עצמו הודה שאלוהי השמים נגלה אליו וציווה אותו אחרי שהצליח לכונן את ממלכתו שחבקה זרועות עולם "מהודו ועד כוש". הפעם לא נזקק העם הגולה להתערבות אלוהית שתהרוס את חומות העבדות. העם חזר לארצו בשליחות מלך הגויים הצדיק ומתוך היענות עצמית: כורש לא כפה על הגולים את שליחותו. רובם נשארו בבבל ובפרס והמשיכו לשגשג כבני חורין. לארץ יהודה עלתה העילית המחויבת לשליחותה שכללה סופרים, כהנים ונביאים שהקימו את בית המקדש בירושלים ויישבו את יהודה החרבה בכמה גלים של עולים מבבל. זו הייתה הראשית המכוננת שבה התחדש עם ישראל הקדום בתור העם היהודי בתהליך היסטורי. אין ספק שתיעודו אינו מיתולוגי אלא היסטורי במובנו המדעי (ספרי עזרא ונחמיה).

סיפור עם ישראל המתועד בספרי החומש, יהושע, שופטים ומלכים ובספר דברי הימים חזר אפוא על עצמו החל משיבת ציון בימי עזרא

ונחמיה. העם היהודי הקים מחדש את מקדשו. כעבור כמה דורות, כאשר ארץ יהודה השתחררה משלטון פרס ובאה תחת שלטון יווני, ששאף לדכא את העצמאות הרוחנית-תורנית של עם יהודה ולהפוך את המקדש לאלוהי השמים למקדש לאלי המלכות היוונית, פרץ המרד החשמונאי וקמה מלכות יהודית שהצליחה להרחיב את גבולה ולהקיף את ארץ ישראל השלמה כמו בימי דוד ושלמה. אבל שוב, כאשר הגיעה מלכות בית חשמונאי למרום הישגיה הצבאיים והפוליטיים היא איבדה את זהותה העצמית כמלכות יהודית הכפופה לחוקת התורה. מלכות בית חשמונאי עשתה עצמה למלכות ככל העמים ששכנו סביבה והפכה למעשה למלכות יוונית שהשתלבה אחר כך באימפריה הרומית החובקת זרועות עולם. העם היהודי התפלג בין נאמני מלכות בית חשמונאי המיוונת ("צדוקים") לבין הנאמנים לתורה שבעל-פה (ה"פרושים") מזה, והכהנים הנאמנים למלכות בית דוד (ה"איסיים") מזה, ושוב התחילה ההידרדרות במדרון ההרס העצמי: תחילה חרב בית המקדש השני, אחר כך חרבה המלכות ואחרי מרד בר-כוכבא - ניסיונו האחרון של העם היהודי לחדש את ממלכתו הייעודית בארצו - גבר תהליך ההיעקרות של העם מארצו ופיזוריו בכל הארצות שנכבשו על ידי האימפריה הרומית. השלטון הרומי לא עקר את העם היהודי מארצו על ידי הגליה מאורגנת (מלבד השבויים היהודים שנמכרו לעבדות ברחבי האימפריה) אולם אחרי מרד בר-כוכבא הם יצרו בארץ ישראל מציאות שלא אפשרה ליהודים לקיים בחופש את מצוות תורתם וגם הגבילה מאוד את יכולתם להתפרנס מנחלותיהם, הכול כדי למנוע התמרדות נוספת של העם היהודי, שהפך לעם המרדני ביותר נגד האימפריה הרומית. אכן מוקד ההתמרדות היה בארץ. בשאר הארצות שתחת השלטון הרומי הורשו היהודים לחיות על פי מצוות תורתם בקהילותיהם בלי לקיים את המצוות התלויות בארץ ובמקדש. היהודים נלחצו אפוא והתפתו להגר, להתיישב בפזורה רחבה ברחבי האימפריה הרומית ולשגשג מבחינה כלכלית, קהילתית ותרבותית-תורנית ואפילו לעורר תנועת התגירות ברחבי האימפריה הרומית. אולם במהלך זה גברה עליהם הנצרות שנולדה בעם היהודי ופרשה ממנו כדי להביא את הבשורה לגויים, וכעבור כמה מאות שנים נכנס לתחרות זו האסלאם שכבש את ארצות האימפריה הבבלית-פרסית על יישובה היהודי הגדול. הנצרות נעגנה בתנ"ך כ"ברית ישנה" והאסלאם הושפע מן התנ"ך ומן המורשת המשפטית של התורה שבעל-פה. במאמציהן המכוונים להיות דתות האנושות כולה (גלובליזציה) כרתה הנצרות ברית עם הקיסרות הרומית האימפריאלית והאסלאם איחד בתוכו את

המנהיגות הרוחנית והמדינית-צבאית האימפריאלית וכך הפכו לדתות שולטות בכוח הזרוע, התיימרו לרשת את מעמד העם היהודי בעיני עצמו כעם הנבחר ואת תורת היהדות המונותאיסטית לא רק כבשורה לאנושות, המתגלמת במופת של ממלכת כהנים, אלא כ"כנסייה" או כ"סולטנות", המאחדת אותה.

הנצרות והאסלאם אפשרו ליהודים לחיות על פי תורתם שבכתב ובעל-פה בקהילותיהם, מאחר שהאמינו באל האחד והיחיד שהוא אלוהי היקום המושל בשמים ובארץ, אבל תבעו את הצטרפותו אליהן כ"עם הברית הישנה", כדי שיאשר את טענת נבחרותן תחתיו, בייחוד על רקע המאבק שהתלקח בין הנצרות לאסלאם על ה"בכורה". סירובו של העם היהודי להמיר את דתו ונאמנותו לארץ קודשו גרמה אפוא למאמץ מתמיד מצד שתי הדתות להכריח את בניו להמיר את דתם ולהודות מתוך הכרה ובחירה, כביכול, בנבחרותן. הדרך הייתה השפלה, קיפוח זכויות, לחץ ופיתוי ומפעם לפעם רדיפה על ידי שיסוי ההמונים נגד היהודים שהואשמו בחטאים נוראים נגד הגויים, עלילות דם וגירושים מארץ לארץ. כך נוצרה הוויית הגלות הממאירה על כל תחלואיה.

אבל העם היהודי שמר גם בגלותו השנייה, הארוכה מקודמתה, על נאמנותו לתורה, הוא המשיך ביצירתה ובקיום מצוותיה בקהילות דומות זו לזו מבחינת ההלכה התורנית ומתוך כך שמר על זיקתו לארץ ישראל כמולדת מקודשת שגם הנצרות והאסלאם קידשוה לעצמן. יהודים עלו לארץ ישראל כעולים לרגל וגם קיימו קהילות ככל שהיה אפשר. הלכות התורה שבעל-פה הטביעו את זיכרון ארץ ישראל בתפילות ובברכות, בייחוד בשבתות ובמועדים, התאבלו על חורבן בית המקדש וגם ניסו מפעם לפעם לשוב אליה ולחדש בה את מלכות ישראל הקדומה (התנועות המשיחיות). הייתה זו מחויבות מוחלטת: תתארך הגלות ככל שתתארך, הישיבה בה תהיה ישיבה ארעית מתוך כוונות לשוב לארץ ולכונן בה את מלכות ישראל כאשר ימלאו הימים.

ייעוד הוא חזון שהעם בוחר בו בכל דור ודור מחדש כמורשת וחותר להגשים אותו בנתוני זמנו. זהו תהליך רנסנסי שנובע מצד אחד מתוך העם המונהג בידי מנהיגותו הרוחנית, מנחילת המורשת, ומצד אחר גורל העם מוכרע בידי ממסדים שלטוניים שכופים אותו מלמעלה על ידי עוצמות הציביליזציה החומרית, תוך כדי המאבקים שביניהם. רק לעתים נדירות אירע שמגמות הרנסנס הרוחני ומגמות הממסד השלטוני התאימו זה לזה. הסכסוך המתמיד בין המגמות הוא שחרץ את גורלו יוצא הדופן של העם היהודי שתלה את קיומו במפעלו הרוחני. גם בגלות

התקיים העם ואף שגשג כאשר בחר להיות נאמן ליעודו הייחודי, אבל כאשר הזניח אותו או מאס בו נהרס מבפנים, וסביבתו הגויית, שהושפעה ממנו בדתה, דחתה אותו וגם לא הניחה לו להתבולל בתוכה. מכאן נבעה התעצמות סבלו בגלות של הזמן החדש. העמים שהקימו את מדינות הלאום המודרניות לא אפשרו לעם היהודי לא לחיות ולא למות בתוכן. הבאנו סקירה היסטורית זו, המאזכרת בתמציתיות גם ב"מגילת העצמאות", ראשית כדי להצביע על כך שנורמות הקיום המשותפות לעם היהודי עם כל העמים הטבעיים, והנורמות המיוחדות אותו מהם, גלומות ומוסברות בה, ושנית כדי להצביע על כך שהציונות איננה חידוש של העידן המודרני, אלא היא מעוגנת ברציפות גורלו ההיסטורי וברציפות ייעודו הייחודי ב"ספר הספרים הנצחי" של העם היהודי.

אנו חוזרים אל התנועה שהגדירה את עצמה בשם "חיבת ציון" שאחר כך התרחבה והגדירה את עצמה בשם "ציונות". זוהי תנועה מודרנית במובן זה שקמה והתארגנה כדי להתמודד עם התנאים והאתגרים של קיום העם היהודי בעידן המכונה מודרני. המשמעות הפשוטה של תואר זה היא ההכרה שאם רצונו של העם היהודי להמשיך ברציפות את זהותו הייחודית עליו לסגל ולהסתגל למציאות שנוצרה בהווה ההיסטורי מכל בחינותיה, החברתיות-כלכליות, הפוליטיות, התרבותיות והדתיות. ברור שנדרשה לצורך זה התמודדות מחודשת עם נורמות הקיום המיוחדות של העם היהודי בין העמים ועם דרכי יישומן, וברור שהתחולל סביב נושא זה ויכוח עם התנועות שחיפשו פתרון אחר למצוקות העם היהודי הגולה ותוך כדי כך ויכוח פנימי בין מגמות שונות במסגרת הכוללת של "ההסתדרות הציונית". תנועת "חיבת ציון" שהקדימה את "ההסתדרות הציונית" יצאה מחוגי היהדות החרדית בהונגריה ובגרמניה. היא הגיעה לעמדתה הציונית מתוך העימות עם התנועה הרפורמית שדגלה בהתבוללות ובהתנתקות מן הלאומיות היהודית ומארץ ישראל. היה זה אפוא ויכוח על נורמות הקיום של העם היהודי בזמן החדש, ואמנם עד מהרה הצטרפו לתנועה יהודים לאומיים חילונים ולצד הפלג הדתי-חרדי התארגן פלג חילוני. מצעו של פלג זה נכתב בידי פינסקר בספרו המכונה אוטו-אמנציפציה. הכוונה הייתה יוזמה עצמית רנסנסית שתחדש את היישוב היהודי בארץ ישראל בכלים מודרניים וכך תחולל תהליך היסטורי של שיבה לארץ ישראל כמולדת, לבניינה של ציביליזציה יהודית מודרנית העומדת ברשות עצמה ומפרנסת את עצמה ותרבות יהודית שלמה שיונקת ממקורותיה וממקורות התרבות הכללית המודרנית. על יסוד תוכנית רנסנסית זו פיתח אחר כך אחד-העם (אשר



גינצברג) את תורת "הציונות הרוחנית" ואליו הצטרפו כיוצרים מייסדים ומגשימים ח"נ ביאליק, א"ד גורדון ומרטין בובר. במקביל התפתחו עוד שתי תנועות ציוניות נוספות, "הציונות הסוציאליסטית", שנוסדה בידי נחמן סירקין ובר בורוכוב ו"הציונות הדתית" שהתפלגה מתוך "חיבת ציון הדתית" בהנהגתם של הרבנים ריינס וקוק. כך התכנסו בתוך "ההסתדרות הציונית" ארבע מפלגות שנחלקו גם על הגדרת המטרה וגם על האמצעים להשגתה. אבל תוך כדי מחלוקות אלה הגשימו את הציונות יחד, כל תנועה בדרכה, בהנהגתו המאחדת של חיים ויצמן, יורשו המגשים של הרצל שפיתח את תורת "הציונות הסינתטית". הקמת מדינה יהודית הייתה מבחינתו החלום הרחוק שיתגשם רק אחרי שהציונות תצליח להגשים את המטרות הקודמות, המהותיות, הרנסנסיות, המזדהות עם החיים הלאומיים, שהרי מדינה היא אמצעי יעיל ולא מטרה בפני עצמה.

מה היה אפוא המכנה המשותף לכל התנועות שהשתתפו במפעל? בהגדרה הכללית ביותר: ה"נורמליזציה" של העם היהודי. למעשה חתרו כל התנועות היהודיות שנענו בחיוב לאתגר המודרנה ל"נורמליזציה" תוך כדי התמודדות עם התמורות המהפכניות שהתחוללו בקרב עמי תרבות המערב בזמן החדש, שכן מבחינת העם היהודי מנעו תמורות אלה את המשך קיומו בגלות כישות קיבוצית. רק התנועות החרדיות סירבו ל"נורמליזציה". הן הרגישו היטב את המצור סביב העם היהודי ונאלצו להסתגל, אבל עשו זאת על ידי התבצרות כיתתית והסתגרות מפני מגמות ההשתלבות בתרבות המערב, שאותן זיהו כבגידה בייעודו התורני של העם היהודי. אכן בבגידה זו הם תלו את האנטישמיות הגויית ואחר כך את השואה. דרכם הייתה לקדש שם שמים ברבים ולהביא את הגאולה האמיתית על ידי התערבות ישירה של האלוהים, כפי שהיה ביציאת מצרים.

התנועות החרדיות הולידו את "חיבת ציון" הדתית. הן הפכו לאנטי-ציוניות קנאיות בתגובה על הקמת "ההסתדרות הציונית" השואפת להקים בארץ הקודש מדינה חילונית. זוהי הבגידה הנוראה מכול: הפיכת העם היהודי מעם שנבחר להיות סגולת אלוהיו לעם ככל העמים. מפרספקטיבה זו נראתה אפוא היציאה מן הגלות ביוזמה עצמית כמרד נגד אלוהים ותורתו, ולכן סירבו התנועות החרדיות להיענות לאזהרות מפני השואה המתקרבת, שהרי ראו בה את העונש על היוזמה העצמית המורדת. הגאולה האמיתית תבוא רק על ידי גילוי נאמנות מוחלטת לתורה ולמצוותיה ורק המאמינים שיעמדו בניסיון ייושעו במלכות

השמים הקרובה לבוא.

ההכרה הציונית שעבר זמנה של הגלות ושהעם מוכרח לצאת ממנה ביוזמתו אם הוא בוחר בחיים הולכה אפוא אל הדרך הנגדית: נורמליזציה, שמשמעה השבת העם היהודי לתנאי הקיום הנורמטיביים של כל העמים הטבעיים כפי שהם מוגשמים בזמן החדש. גם התנועות שדגלו ביציאה מן הגלות על ידי אמנציפציה שתהפוך אותה ל"תפוצה" התכוונו לנורמליזציה, אך סברו שהדרך הנאותה היא ההצטרפות ללאומיותם של העמים שבתוכם היהודים חיים בזמן החדש, כי הקדמה תאפשר זאת. "ההסתדרות הציונית" טענה שהדרך היחידה לצאת מן הגלות היא "אוטו-אמנציפציה": לשוב ביוזמה עצמית למולדת העתיקה, לפתח את הציביליזציה המודרנית העצמית שלו ואת התרבות המלאה המקיימת אותה ונבנית ממנה. נוספה על כך האמונה שבדרך זו תדעך האנטישמיות, כי תיעלם סיבתה והעם היהודי יוכל להשתלב כלאום בין הלאומים.

יוזמה עצמית ונורמליות ארצית הם שני מושגי יסוד של תורת הלאומיות המודרנית שמגמתה חילונית. הם מגדירים יחד את רעיון הלאומיות המודרנית על יסוד ההנחה שכשם שטבעם של בעלי החיים הלא שכליים מקבצם לעדרים, ללהקות ולנחילים, טבע האדם השכלי מקבץ את יחידיו לעמים, כלומר, לעדרים מתוקשרים ברמה השכלית. כל עם מוגדר במונחים אלה כ"ישות קיבוצית". בתור שכזה הוא מהווה אחדות שהיא יותר מצירוף של פרטים רבים שחיים יחד במקום אחד לאורך זמן, שכן "ישות קיבוצית" מתאחדת מבפנים על ידי תודעה עצמית מתוקשרת. היא מגבשת תודעת "אני" של עם בעל "רוח" מיוחדת לו המתבטאת בתרבותו המבוססת על לשון ועל זיכרון היסטורי משותף. זוהי התשתית האנתרופולוגית המאפשרת את יצירת המדינה שהיא הממסד הפוליטי המגבש את הרצון הקיבוצי ומבצע אותו. באמצעות הממסד הזה, פועל העם על פי חוקים וכללים מוסכמים. בכלים אלה משקלל העם את דעות ורצונות יחידיו, משפחותיו, קהילותיו והמעמדות החברתיים שבו, ומגדיר בהליך דמוקרטי את רצונו כישות קיבוצית אחת. באותו הליך דמוקרטי הוא ממנה את המנהיגים, מאציל להם סמכויות של שיפוט ושל ביצוע ומסמיך אותם להגשים את רצונו.

הוגי הדעות של האקדמיה הפוסט-מודרנית בזמננו טוענים שהלאומיות היא ישות תיאורטית ש"הומצאה" בזמן החדש כדי לבסס אינטרסים סוציו-אקונומיים ופוליטיים של הבורגנות השואפת לשלטון במדינה, אולם ההכרה שעמים הם ישים קיבוציים שמתמסדים כלאומים

בממלכותיהם היא קדומה מאוד. נמצא אותה בניסוחים שונים בכל המסורות שכונו עמים ולאומים. עמי תרבות המערב קיבלו אותה הן מהתנ"ך, והן מהפילוסופיה היוונית. אפלטון ואריסטו, מייסדי האסכולה הפילוסופית בתרבות המערב פיתחו אותה על יסוד ההנחה ש"האדם הוא פוליטי מטבעו". מדוע נזקקו למונח "פוליטי" ולא למונח "עדרני", או "חברתי"? מפני שה"פוליס" היא צורת חברות שכלית שמייחדת את החברות האנושיות מהעדרים, מהלהקות ומהנחילים של בעלי החיים. אריסטו ואפלטון הצביעו על העובדה האנתרופולוגית שכדי לפתח את היכולות היצירתיות הגלומות בשכלו וכדי לספק את הצרכים המיוחדים הנחוצים לו לפיתוח יכולות אלה ולהפעלתן, נחוצים לבני האדם תנאי קיום משופרים: כלים שאפשר להפיק בעזרתם מן הסביבה הטבעית תוצרים שהסביבה אינה מייצרת בעצמה ברמה האיכותית הדרושה ובכמות הנחוצה. האדם מוכרח להפיק אותם מן הטבע באמצעים מלאכותיים. בדרך זו האדם יוצר לו, תוך כדי פיתוח כישרון החשיבה ומיומנויות הביצוע, תשתית מלאכותית שלמה, היא ה"ציביליזציה" (ה"יישוב") שאותה הוא מפעיל בכוחה של "קולטורה" (תרבות רוחנית) מורכבת מלשון מילולית, סמלית-מושגית, אוצרות ידע, כללי התנהגות וחוקים, מקצועות ומיומנויות, מוסדות ארגוניים לשם חלוקת עבודה, אספקה סדירה של חומרי הגלם וארגון יעיל של תהליכי הייצור והשיווק, קביעת החוקים, הפעלתם ואכיפתם.

הביצוע מותנה ביכולות השכליות והגופניות שגלומות בפוטנציאל הטבעי המולד של בני המין האנושי, אבל פיתוחן והפעלתן הן על-טבעיות, במובן זה שבני האדם אינם נולדים אתן, אלא הם רוכשים אותן אחרי לידתם על ידי לימוד ממורים, שיכולות אלו נרכשו על ידם לפנייהם, והם יודעים להנחיל אותן לזולתם בתהליך התרבותי המשני לטבע, המכונה בשם "חינוך".

מהות התהליך המכונה בשם "חינוך" הוא, כאמור, פיתוח הלשון המילולית-שכלית ובאמצעותה צבירה מוסדרת של ידע ומיומנויות שהומצאו על ידי מייסדי הציביליזציה והתרבות ומפעיליה שקדמו להם, והנחלתם כמורשת המכוננת את העם כישות קיבוצית. היורשים מקבלים את מורשתם, מתפתחים באמצעותה כאישים עצמאיים, מפעילים אותה ומוסיפים עליה את ההישגים שלהם, מרחיבים, מגוונים ומשכללים אותה בהתאם לצרכים וליעדים שהם קובעים לעצמם ומנחילים את המכלול הזה, שירשו מעמם ופיתחו בעצמם, בתוך עמם, למענם ולמען צאצאיהם באותו תהליך חינוכי.

נזכור שוב שהציביליזציה והתרבות אינן נוצרות יש מאין, אלא מעוגנות בשני פוטנציאלים: הפוטנציאל החומרי של הסביבות הטבעיות השונות, והפוטנציאל האנושי הגלום בטבעם של בני האדם. הישויות הקיבוציות הן תוצרי התודעה האנושית אבל הן אינן מופשטות וגם לא "מומצאות" יש מאין. הן מעוגנות בדחפי הזיווג והשיוך הטבעיים של בני המין האנושי. זהו אפוא הנתון הטבעי ההתחלתי ליצירת משפחות, שבטים ועמים שמעלים את ההתקשרות הייצרית לרמת המודעות השכלית והשיפוט התבוני. במצב הטבעי, לפני היווצרות התרבות, התקבצו גם בני האדם לעדרים, כל קבוצה התאספה על כברת האדמה שבה מצאה את מזונה, לבושה ומגוריה, וקיימה חלוקת עבודה ראשונית המאפשרת שילוב כוחות לשם הקיום יחד; אך נשים לב שההתחלה הגנטית של ההתחברות וההשתייכות לישות קיבוצית אחת אינה רק נתון התחלתי של כל ישות קיבוצית, אלא היא, בִּזְמַן, נתון קבוע המהווה תנאי להתפתחותו של כל אדם יחיד בכל דור ודור מלידתו ועד לבגרותו. כמו כל בעלי החיים גם בני האדם נולדים מהזדווגות של זכרים ונקבות; כמו אבותיהם ואבות אבותיהם הם מתרבים באותה דרך טבעית וזקוקים לטיפול מצד הוריהם, שבלעדיו לא ישרדו ובלעדיו לא יהיו לבני אדם במשמעות השכלית המייחדת את המין האנושי משאר בעלי החיים.

נובע מכאן ההכרח לחנך את הצאצאים הנולדים דור אחרי דור מאותה התחלה טבעית שממנה התחילו אבותיהם, ולהקנות להם באותה דרך את היסודות: הלשון, הכללים, הקריאה והכתיבה, המידות המוסריות והנימוסים, הידע המקצועי, המיומנויות והמלאכות. מבחינה זו חייב כל דור ודור לעבור במסלול הביוגרפי המקוצר את כל שלבי המסלול ההיסטורי שאותו עברו אבותיו ואבות אבותיו עד זמנו. במילים אחרות: למען ההתפתחות המתמדת של הציביליזציה והתרבות מוכרחים בני האדם לשדרג בהתמדה גם את צורת התחברותם והשתייכותם לישות קיבוצית: מעמד הזוגיות צריך לשוב ולהתמסד, ותוך כדי כך להשתכלל על יסוד הגדרה משפטית-שכלית ולהגיע למעמד של משפחה המקיימת זכויות וחובות מוגדרות של רכיביה, מעמד העדרים צריך להתמסד על יסוד הגדרות משפטיות-שכליות כקהילות, כחברות, כעמים וכממלכות. אלה הם הקביעות המתנות את הקדמה ועל כן הן עצמן אינן "מתקדמות" ורק מותאמות לתנאים המשתנים, אך אסור שהתאמה זו תיעשה בצורה שתפרק אותן, כי הפירוק יביא עד מהרה לקריסת הציביליזציה המשתכללת.

השדרוג הקיבוצי התמידי מותנה בשדרוג מתמיד של יכולות הלמידה



והתקשורת בין בני האדם. גם בעלי החיים לומדים מניסיונם ומתקשרים זה עם זה, אך במידה מוגבלת, שאינה נצברת על ידי זיכרון ואינה מתרחבת מדור לדור; בני האדם מפתחים בלשונם השכלית, שגם היא מתפתחת בהתמדה, זיכרון צובר שניתן ללמד אותו, להוסיף עליו ולשכללו מדור לדור. בני האדם קובעים יעדים וחותרים להגשמתם ובהיותם בעלי תודעה עצמית, הכוללת את הכרת עצמם בתוך סביבתם, הם שואלים שאלות על משמעות קיומם, על תפקידם ועל אחריותם בסביבתם. התשובות שהם מוצאים בשכלם המתבונן בעצמם ובטבע הן המעצבות את תודעת אושרם, או את תודעת אומללותם, הרי האושר והאומללות הם כשלעצמם מצבים של תודעה עצמית ביחס כל אדם, וביחס המשפחות, הקהילות והעמים לסביבותיהם הכוללות: הטבעיות, היישוביות והחברתיות-תרבותיות. כך נוצרת היררכייה של מטרות, שעמים, באשר הם ישים קיבוציים, חותרים להגשמתן למען חייהם הטובים: מיסוד המשפחה, מיסוד הקהילה, מיסוד החברה (מערכת ייצור-שיווק) מיסוד המדינה, מיסוד החקיקה והמשפט, המדע, האמנות, ההגות, הפילוסופיה (השקפת עולם) והדת (האמונות והפולחנים הסמליים המבטאים אותם).

נחזור ונדגיש שהיררכייה ממוסדת זו של יצירות הציביליזציה והקולטורה אינה נוצרת אחת ולתמיד, אלא מונחלת ומתחדשת מהמקורות שגם הם נצברים, נלמדים ונחקרים מחדש בכל דור ודור. מסיבה זו היה צורך להקדים את ההנחות העיוניות לדיון האקטואלי בנורמות הקיום של העם היהודי: גם בדורנו, המתיימר ביכולות יצירה חדשניות מתוחכמות נדרשת הסתכלות כוללת בתהליכי יצירת התרבות ובתנאיה מן היסודות הראשונים, כי גם בני זמננו, המתגאים בהישגיהם הטכנולוגיים המתוחכמים נולדים מזכר ונקבה שהפרו זה את זה, כדרכם של כל בעלי החיים מסוגם, ובהיוולדם הם תינוקות חסרי ישע וחסרים את כל הכישורים השכליים העושים אותם לבני המין האנושי. כמו אבותיהם ואבות אבותיהם הקופים יהיה עליהם לעבור את המסלול החינוכי מאותה ראשית ינקותית השווה לכל בני האדם בכל הדורות עד לרמת הבגרות הנחוצה להשתלבות בתרבות של זמנו, כדי שיהיו לאנשים.

הניסיון מלמד שלמרות המאמצים, הכוללים שימוש בטכנולוגיה הגבוהה המוגדרת כ"אינטליגנציה מלאכותית", אי-אפשר לקצר את התהליך, להקל עליו או לעקוף אותו על ידי השתלה מלאכותית, ואם מדלגים על שלב מהותי בתהליך החינוך, או מקצרים אותו על ידי שיטוח או צמצום, נפגעת האישיות התרבותית ומשתבשים תפקודיה המוסריים והקוגניטיביים. מבחינה חברתית ותרבותית עלולות התוצאות

להיות הרות אסון גם לאושרם ולתקינות חייהם של היחידים ובוודאי של המשפחות, הקהילות והעמים. כל כך מפני שבני אדם אינם מחונכים כראוי מבחינה מוסרית-חברתית ומבחינה תרבותית, רגשית, אינטלקטואלית ומדעית כללית - אינם בני אדם שלמים. הם אינם רוצים ואינם יכולים לתפקד כיצורים תבוניים ברמה ההכרחית לקיומה של החברה המפעילה ציביליזציה משוכללת ולהשגת אושרם בתוכה, גם אם הם מצליחים להקנות להם ידע או מיומנות מקצועית מתאימה לתפקוד יעיל, אך מוגבל בתהליכי הייצור והשיווק. ככל שהציביליזציה משתכללת והולכת ותובעת יכולות מקצועיות ומתוחכמות יותר מממציאיה ומפעיליה - כדי שיוכלו ליהנות ממנה ולא להפוך לקורבנותיה - עולה חשיבותו של החינוך הבסיסי המפתח את האישיות כולה ואת יכולותיה המוסריות-חברתיות והתרבותיות-פוליטיות, ולכן צמצום הנחלת המורשת התרבותית הכוללת - כדי להגביר את ההתמחות המקצועית הממוקדת במקצוע אחד - משיג תוצאה הפוכה לזו שמכוונים אליה. היא גורמת נזק לעם ולכל היחידים המרכיבים אותו, מרחיקה אותם מאושרם במקום לקרבם וגורמת בהכרח לכשלים מוסריים, חברתיים, תרבותיים ופוליטיים שסופם התמוטטות, קריסה והרס עצמי.

אלו הן ההנחות האוניברסליות והמיוחדות שעליהן ייסוב הדיון בנורמות הקיום של העם היהודי וביישומן בעידן המודרני ובעידן הפוסט-מודרני.

## פרק ראשון: בין ישראל לעמים

בני האדם שווים זה לזה מבחינת התכונות, הסגולות והצרכים של מינם הביולוגי. על יסוד זה שווים כל העמים המקוריים (להבדיל מעמים שנוצרו על ידי מהגרים בני עמים שונים, כמו אומת ארצות הברית) מבחינת התכונות, הסגולות והצרכים הקיבוציים היסודיים המאחדים אותם. אבל כשם שכל אדם הוא איש פרטי, נפש מיוחדת בגוף מיוחד, שניחן בהופעה מיוחדת, בכישרונות, בתכונות ובגורל מיוחדים, כך גם כל עם מפתח את רכיבי הזהות הקיבוצית שלו ומממש אותם בצורה שמייצגת את עצמיותו הקיבוצית בפרטיותה הייחודית: לכל עם לשונו, ארצו, אקלימו ונופו, אוצרות הטבע של ארצו, מאגר תוצרי תבונתו: מוסרו, חוקיו ומשפטיו, אמנויותיו, אמונותיו ודתו, ממשלתו ומשטרו.

הכלל החשוב הוא שהשוויון בין העמים והשונות ביניהם מעוגנים יחד בקיומם הפרטי. הם דומים זה לזה במאפיינים מיניים וסוגיים אוניברסליים של המין האנושי, אך גם נבדלים זה מזה כפרטים. איננו מוצאים בטבע "אדם" בכלל, גם לא "אדם ממוצע", כי אם הרבה בני אדם פרטיים, נבדלים ומיוחדים בתור שכאלה. באותו מובן איננו מוצאים בטבע "עמים בכלל" או "עמים ממוצעים", כי אם עמים פרטיים, ואיננו מוצאים "רכיבי זהות של עמים בכלל", אלא רכיבי זהות פרטיים. בטבע נמצאים עצמים ואישים רבים. הכלל המשווה והמאחד אותם מהיבטים שונים נוצר בשכלנו: אנו משווים את העצמים והאישים, מבחינים ביניהם, מפשיטים, ממשיגים ומכלילים אותם. אבל ההפשטה המושגית איננה בדיה. התהליך הקוגניטיבי של ההפשטה מתחולל במחשבת כל בני האדם המפותחים ובמחשבת כל קיבוציהם באמצעות לשונותיהם, ומתוך התאמה לנתוני המציאות שבה הם מתנסים, חווים ומסתכלים ואותה הם שואפים לדעת. התהליך הקוגניטיבי היוצר את הדעת הנגדרת במושגים מתייחס לתכונות הממשיות השוות של עצמים מסוג אחד. הוא מעצב באופן זה תמונת מציאות שרק באמצעותה אפשר להתמודד בדרך הכרתית ורצונית עם נתוני הסביבה שהאדם תלוי בה, להגדיר מטרות בנות השגה ולחתור להשגתן.

לצורך ההתמצאות החברתית, התרבותית והמדינית עלינו להבחין אפוא בהגדרתם של פרטים אישיים וקיבוציים בין המאפיינים האוניברסליים, המזהים אותם בתוך המכלול, למאפיינים הפרטיקולריים המייחדים אותם ממכלול זה.

הנאמר לעיל חל כמובן על העם היהודי כמו על כל העמים: במקור הופיע עם ישראל כעם טבעי, אחד העמים שהתפלגו מפלג המין האנושי שהתנחל במרחב נהרות הפרת והחידקל. הסיפור המקראי על משפחת תרח אבי אברם ושרי העבריים, שיצאה לדרך לתור לה ארץ שבה תוכל להתפרנס בעושר ובכבוד, לפרות ולרבות ולהיות לעם, מתעד את הזיכרון ההיסטורי שהתגבש בהמשך כמיתוס שכוונן את תודעת האחדות וההיבדלות של בית האב העברי הראשון. עם העברים (בני האדם הבאים מעבר לנהר), נולד אפוא כעם טבעי. כזה ראה את עצמו וכזה נראה לעמים אחרים. הוא המשיך לראות את עצמו, ולהיראות לעמים אחרים, כעם הנקרא בשם "ישראל" ואחר כך בשם "יהודי", עד זמננו. אולם גורלו הפרטי בין העמים לא היטיב עמו. הצלחתו להתנחל בארצו הייתה חלקית. התקופות שבהן הונח לו לשבת בשלום על אדמתו ולקיים את ממלכתו העצמאית היו קצרות בהשוואה לעמים הגדולים ממנו בשכנותו, וכיוון שהתעקש להתקיים כעם עצמאי למרות קטנותו וחולשתו, סירב להמיר את זהותו וסירב לוותר על הזיקה לארצו, גם כאשר נכבש, דוכא ונעקר ממנה. בשל גורלו ההיסטורי וצורת התמודדותו עם גורלו חרג מהעמים ששכנו סביבו ויצר אתם יחסים מיוחדים שגילמו פער עמוק בין האופן שבו הגדיר את זהותו העצמית ואת מעמדו ביניהם לאופן שבו הגדירו אותו העמים השכנים, שלבסוף דיכאו ובלעו אותו.

התוצאה הייתה, כאמור, סכסוך מתמיד שיצר יחסי גומלין מורכבים, דו-ערכיים ודיאלקטיים. בשלבים ההתחלתיים היו אלה יחסים שנטו יותר לצד החיובי: היהודים רצו ויכלו לתרום לעמים שלתוכם גלו כדי להתקיים בתוכם, והעמים מצדם היו מעוניינים בתרומתם והרשו להם ליצור מסגרות קהילתיות עצמאיות מבחינה משפטית ותרבותית-דתית. אולם בשלבים המאוחרים הפכו היחסים החיוביים לנצלניים והרסניים, בייחוד כאשר היהודים הצליחו מבחינה כלכלית, ולפעמים גם מדינית, יותר מכפי שבני העמים המארחים אותם הרשו להם לשם סיפוק האינטרסים שלהם. על כך נוספו התחרות העימותית, הרת רגשות, תלות ועוינות, על רקע האמונה והדת: תחילה העימות בין היהדות לאלילות ולאחריו העימות בין היהדות לנצרות ולאסלאם, שתי הדתות שיצאו ממנה.

הצירוף המורכב של יחסי הגומלין הדיאלקטיים מסביר את העליות והמורדות, ההצלחות והאסונות שאירעו בתולדות העם היהודי בגלות. על רקע תיאור זה ננתח את הנסיבות שעיצבו את השוני המהותי בין העם היהודי לבין העמים שלתוכם גלה. הנסיבה הראשונה, המזדקרת



לעין כנקודת המוצא היא ההשוואה בין העמים הגדולים והמושרשים על אדמתם לבין העם הקטן, שלא הצליח להתנחל בכל המרחב של ארצו. נסיבה שנייה היא ההשוואה בין ארצות העמים הגדולים לארץ שבה ניסה העם הקטן להתנחל, כאמור, בלי שהצליח להוריש את העממים שהתיישבו בה לפניו. למעשה זוהי השוואה בין גורלם של העמים שהרכיבו את גל ההגירה הראשון לבין אלו שהגיעו בגל השני. האחרונים יצאו מארצות הפרת והחידקל ושטפו את ארצות המזרח התיכון, שכבר היו מיושבות על ידי גל ההגירה הקודם שהקים ציביליזציות בארצות אלה, אך הושחת מבחינה מוסרית, חברתית ופוליטית ואיבד את חיוניותו, ליכודו ונכונות ההקרבה העצמית של היחידים למען הכלל, ההכרחית למען קיומו הקיבוצי של העם, ועל כן לא עמד בפני מרצם של העמים הצעירים המלוכדים ומלאי המוטיבציה להתנחל ולפרות.

בית האב העברי שיצא לדרכו מאכד דרך חרן לתור לו ארץ לנחלה השתייך, לפי הסיפור המקראי, לגל השני. רוב העמים שהרכיבו את הגל השני הצליחו, לפי הסיפור המקראי, לכבוש ולהוריש את העמים שקדמו להם ולשבת לבטח על אדמתם, אולם בית האב העברי הקטן לא הפך במהירות לעם גדול וחזק. עקב כך לא הצליח להוריש את שבטי האמורי, ואת שאר העממים בני הגל הראשון שישבו בכנען, היא כברת הארץ המזרח תיכונית היחידה שעדיין לא נתפסה על ידי אחד מעמי גל ההתנחלות השני. על מגבלתו הכמותית ועל אי-הצלחתו להכריע ולהוריש את עממי כנען עובדי האלילים נוספו מגבלותיה של הארץ הקטנה, ההררית, שאותה בחר לו לנחלה. הנהר הגדול החוצה אותה (הירדן) הוא קטן מאוד יחסית לנהרות ארצות השפע, והוא זורם בעמק צר ועמוק בצורה שלא אפשרה השקיה של מרחבי אדמה גדולים. אספקת מימיה של אדמת כנען נתלתה בגשמים, שירידתם לא קבועה ולא מובטחת בכמות מספקת לחקלאות, אדמתה הסלעית ברובה קשה לעיבוד, משאביה הגולמיים דלים והיא ממוקמת בתווך, בין ארצות של עמים גדולים וחזקים ומבוססים ממנה (אדום, מואב, עמון). מגבלה נוספת היא גל המהגרים שהגיע לחופי הים התיכון מיוון ומאיי הים (הפלשתים שהתיישבו בשפלת החוף והפיניקים שהקימו את המעצמה הימית בצור וצידון) ועוד מגבלה גדולה מכולן, שאימה לבסוף גם על העמים הצעירים שנזכרו לעיל, שבתנאים מסוימים יכלו להפוך לבני ברית של ישראל: שתי מעצמות עולמיות התפתחו אחת בעמק הפרת והחידקל, מקור הגירת הגל השני, מצפון (החל באשור, עבור לבבל וכלה בפרס) והשנייה בעמק הנילוס מדרום (מצרים). היו אלה שתי מעצמות

ענק צבאיות שהתחרו זו בזו בשאיפותיהן לשליטה אימפריאלית כוללת במרחב המיושב שהוגבל על ידן.

הנסיבה השלישית, שהבדילה את עם ישראל מעמי הגל הראשון והשני, היא תודעת זהותו העצמית שהתפתחה על רקע גורלו המיוחד המתואר לעיל: תרבויות העמים הגדולים והחזקים היו אליליות, ואילו תרבותו של העם הקטן והחלש ביותר, ישראל, הייתה מונותאיסטית.

מה מבדיל בין שני סוגי הדתות הללו, שהגדירו את תרבויות העמים הנזכרים לעיל ברמה הממסדית הכוללת ביותר? הדתות האליליות מוגדרות כ"דתות טבע". הן מעריצות ועובדות את כוחות הטבע החומריים, שבהם נתלה סיפוק צרכיו הקיומיים של האדם. לצורך זה הן מסמלות את כוחות הטבע בדמות בעלי חיים או בני אדם ענקיים, חזקים ושולטים. האלים הם רבים, כי כוחות הטבע הם רבים, והם מתחרים ומתנגשים זה בזה על מרחבי שלטונם, כדרך שבני האדם מתנגשים אלו באלו במלחמתם על סיפוק צורכיהם ועל אושרם. הניסיון לימד את בני האדם בוני הציביליזציות, שכדי לספק את צורכיהם מוכרחים להתארגן ולהקים ממלכה היררכית, שתכפה את החלשים לשרת את החזקים בבניין הציביליזציה ובהפעלתה, תמורת סיפוק צורכי קיומם, שיובטחו להם ברמת מינימום כל זמן שהציביליזציה תתפקד ביעילות על ידי מנגנון שלטון יעיל, הן מבחינת השליטה על אוצרות הטבע, הן מבחינת יצירת הכלים ושכלולם והן מבחינת הפעלתם בחקלאות ובחרושת ובחלוקת תוצריהם בסדר היררכי התואם את מבנה המערכת, שכאמור, הוא המרבה לחזקים וממעט לחלשים.

עובדי האלים הטבעיים הסיקו מניסיונם שלמען הצלחתם - שאינה מותנית רק בתושייתם ובחריצותם, כי אם קודם כול במתנות הטבע ובכוחות שניתן לשאוב רק מן הטבע - הם מוכרחים לזכות בתמיכתם של האלים השולטים בטבע. כיצד? על ידי עבודות שירות שיספקו לאלים את צורכיהם ויאלצו אותם להעניק לבני האדם המשרתים אותם יותר ויותר מן השפע הטבעי העומד לרשותם, כדי שיוכלו וירצו לשרתם ביתר יעילות. מתוך כך למדו השליטים האנושיים, שהיו מודעים להתניות הפסיכולוגיות שלהם עצמם כשליטים, כיצד ניתן לפתות או להכריח את האלים לתת להם יותר על ידי הפעלת ייצריהם, המושלים בהם על פי חוקיות טבעם הגורלי. זוהי הנחה פסיכולוגית דמוי-מדעית: על ידי גילוי החוקים הסיבתיים הקבועים שעל פיהם פועלים האלים אפשר להמציא דרכים מחוכמות להפעיל אותם בהתאם לאינטרסים של המפעיל, כלומר, גורמים לכך שהאלים ישפיעו למשרתים אותם שפע רב

יותר מזה שהם מוכנים להשפיע מרצונם החופשי המוגבל. אלה הם דרכי הכישוף והקסם, שהם המקור הקדמון של מדעי הטבע הממלאים בזמננו אותו תפקיד, אכן, ביעילות רבה יותר לאין ערוך, אבל גם עם תוצאות מוסריות שעלולות להיות חמורות הרבה יותר.

נשים לב לאופייה הדטרמיניסטי של השקפת העולם האלילית הדמוי-מדעית שלפנינו: היא קובעת יחס ייצרי מכני, ולא תכליתי-מוסרי, בין הפעלת הסיבות הטבעיות לתוצאותיהן. נבעה מכאן המסקנה שקבעה את מערכות היחסים הכוחניים בין בני האדם בממלכותיהם, ובין הממלכות לאלים, על פי אמת המידה של היעילות היצרנית, השיווקית, ההגנתית, הארגונית והשלטונית. הנורמות של הפעולה בכל התחומים נקבעו לפי כמות התוצרת ואיכותה בלי התחשבות בשיקולים מוסריים ורוחניים, ומתוך מיצוי הדחף האנוכי לרכוש יותר, לשלוט יותר וליהנות יותר ויותר עד בלי גבול, כי גם השאיפה ליהנות בלי גבול, והרבה מעבר לצרכיו הממשיים, היא מותר האדם מן החיה.

ניתוח זה מזהה את האלילות, מבחינה חברתית ופוליטית, עם משטר של עריצות הפועל כמנגנון כוח מכני יעיל, המכוון לשרת את העומדים בראשו על חשבון הטבע ויצוריו ועל חשבון בני האדם האחרים, הנתפסים והמופעלים על ידי שליטיהם כעבדים, שהם אביזרים של מכונה ולא בני אדם בעלי רצון עצמי. מבחינת היעילות התפוקתית זהו יתרון אדיר שמביא עושר עצום, אך הוא מחלק אותו בלי צדק בין העמלים להשגתו, תוך כדי ניצול מרבי של החלשים על ידי החזקים. נשים לב שזוהי זיקה דיאלקטית: לפיכך נתלים החזקים בעבדיהם ונאלצים להשקיע את כל מאמציהם בדאגתם למנוע את התמרדותם. התוצאה הבלתי נמנעת היא שהשליטים נשבים על ידי עושרם. הם חיים למענו ונהפכים תוך כדי כך למושאי שנאה וקנאה וחתרנות שבאה מתוך מלכותם, מזה, ומצד העמים השכנים, המקנאים והמאוימים, מזה. אלה הם תהליכים מפלגים, מסכסכים, מעוררי מהפכות ומלחמות שתוצאתם הבלתי נמנעת היא קריסת המשטר העריץ וחורבן הציביליזציה שלו (ראו המשל המקראי על "מגדל בבל").

המחקר ההיסטורי המודרני מניח שהדתות האליליות, באשר הן "טבעיות", קדמו לדת המונותאיסטית, שהיא על-טבעית, לפיכך ראוי להדגיש שאין זו דעת התנ"ך. הנחתו הנגדית, הנובעת מן האמת שהוא דוגל בה, היא הידיעה המוחלטת שאלוהים הוא כוח תבוני על-טבעי שברא את הטבע והטביע בו את חוקיו, המכוונים לשרת את התכלית המוסרית שאליה התכוון הבורא בבריאת עולמו: טובתם והצלחתם של

היצורים, שאלוהים ברא. על פי הנחה זו המונותאיזם המקראי הוא הדת המקורית הראשונה שניתנה לבני האדם על ידי האלוהים עצמו. מהם מניעיו המשווערים של האלוהים הבורא והמנהיג בבריאתו ובמתן חוקיו? על פי התנ"ך אין הם מניעי האנוכיות המאפיינת את האלים המייצגים את כוחות הבריאה, כי האלוהים העל-טבעי הוא עוצמה מוחלטת, קיימת מעצמה ולעצמה, לא תלויה בגורם חיצוני ואינה חסרה דבר לעצמה, ועל כן המניע לבריאה הוא הכוח המכוון ליצירה, המבטאת חוכמה מכוונת להיטיב עם זולתה ולא לדכאו ולנצלו.

במילים אחרות: הצורך של האלוהים כבורא הוא לתת ולא לקחת, להביע את היצירתיות האצורה בו כדי לקבל מנבראיו משוב המאשר את טובו, הרי הוא מעניק להם קיום עצמי ויכולות ריבוי ויצירה עצמיים, עד כמה שניתן להעניק יכולות כאלה ליצורים נבראים, שהם בהכרח סופיים ומוגבלים. לשם אותה תכלית מספק האלוהים ליצורים החיים את צורכי קיומם וגם נותן להם חוקים שינחו אותם לקיומם ולאושרם.

השוואת השקפת העולם המונותאיסטית להשקפת העולם האלילית חושפת אפוא ניגוד שמחולל עימות קוטבי. ההשקפה המקראית מעוגנת בפילוסופיה מוסרית תכליתית ולא במדע סיבתי מכני. המונותאיזם מגדיר את עצמו כדת המקורית של כל בני האדם ושל כל העמים, כי היא ניתנה להם על ידי בוראם. כל בני האדם שווים לפניו באנושיותם באשר נבראו בצלמו. כולם בני "אדם הראשון" שנברא "בצלם האלוהים ובדמותו" כדי לשרת את האלוהים על ידי קיום מצוותיו ואמירת תהילתו ולייצג את ממשלתו במציאות הארצית, שעדיין היא חדורה בכוחות התוהו. כולם מצווים להשלים את מפעל הבריאה הארצית בכל אורחות חייהם כדי להתגבר על כוחות התוהו, ולהופכם מכוחות הרסניים לכוחות יוצרים. לשם מטרה זו מצווים בני האדם להקים את הציביליזציות המעבדות ומתאימות את חומרי הטבע ואת כוחותיו להעשרתו ופיתוחו ולפרנסת כל יצוריו, מתוך כך גם לפרנסת עצמם, פריונם ופיתוח היצירתיות האצורה בהם. אבל התנאי הגדול הוא שיידעו ויבינו שעליהם לחקות את אלוהיהם ביחסם אל עצמם ואל זולתם, כי לא יוכלו לדאוג לטובת עצמם על חשבון זולתם, כדרכם של עובדי האלילים, כי אם רק על ידי הדאגה לטובת הכלל ולטובת כל היחידים המרכיבים אותו על פי צורכיהם האוניברסליים והפרטיים.

לפי התנ"ך כונן האלוהים את משטרו (דתו) על יסוד הנחות אלה כאשר התגלה לאבות האנושות, נוח ובניו שם, חם ויפת, אחרי שנאלץ להכרית את בריאתו שחטאה והסתאבה במי המבול. הוא כרת אתם



ברית ונתן להם תורה שכללה שבע מצוות שמגדירות את נורמות היסוד האוניברסליות לבניינן של ציביליזציות טובות. המשך הסיפור המקראי מראה שגם הברית שנכרתה עם נוח ובניו הופרה על ידי צאצאיהם ושקעה בחטאים אליילים. אך מול הציביליזציות החוטאות שקמו אחרי חידוש הבריאה פעל אלוהים לא בדרך השלילית של ההריסה הסופית כי אם בדרך החיובית של הענישה, מזה, ומאמץ התיקון מזה, והתיקון הוא הברית שאלוהים כורת עם האבות העבריים של עם ישראל על יסוד רצונם ובחירתם שלפיה יגשימו את מטרתו ויהיו לו לממלכת כהנים וגוי קדוש על ידי קיום החוקה המיטבית שהוא נותן להם כמלכם.

בסיכום: אם המונותאיזם המקראי הוא הדת הראשונה והמכוננת, הרי האלילות היא הדת המורדת, הדת שמבטאת את תכונתו האנוכית-הייצרית של האדם כבעל חיים גופני-חומרני, כי כיצור גופני חדורים גם בו כוחות התוהו. נמצא שכדי למלא את ייעודו עליו להתגבר קודם כול על טבעו הגופני "הרע מנעוריו", לשנות את ייצרו הרע לטוב, לתקן את מעשיו ולהגשים את שליחותו המוסרית.

במילים אחרות, לפי ההשקפה המקראית האלילות היא סטייה אנוכית מן הדת המקורית שאלוהים חקק לבני האדם שנבראו בצלמו. היא מבטאת את נטיית בעל החיים האנושי לחטא - המעשה הרע, המנוגד לחוקי האלוהים - שעל ידו מחטיא האדם את ייעודו ושוקע ברוע המוסרי שמעכיר את יחסיו עם הטבע ועם יצורי הטבע, עם בני האדם האחרים, ועם האלים המייצגים כוחות טבע ייצריים. ברור מכאן שזהו עיוות הרסני שאי-אפשר יהיה לתקנו בדרך האלילית. התיקון יכול לבוא רק על ידי "חזרה בתשובה" של העמים עובדי האלילים וכל יחידיהם לעבודת האלוהים העל-טבעי ולקיום מצוות בריתו.

המסקנות שנביאי התנ"ך וסופריו הסיקו מהנחות אלה התבטאו בכל רמות ההתנהגות האנושית בטבע ובחברה, בציביליזציה ובתרבות, בין האדם ליצורי הטבע, בינו לבין בני האדם זולתו, בינו לבין עמו, הציביליזציה שלו וממלכתו, ובינו לבין אלוהיו. הניגוד בין המונותאיזם המקראי לבין האלילות מתגלה בכל מישורי המיסוד המשפחתי, הקהילתי והפוליטי: בחקיקה, במשפט, במשטר ובדרכי עבודת האלוהים, מזה, ובאורחות החיים הבין-אישיים, המשפחתיים, הקהילתיים והפוליטיים, מזה. העיקרון המכונן הוא מוסר-הברית כתשתית חלופית לכל מערכות החברה, התרבות, המדינה והדת.

מהו מוסר הברית? מסכת ערכים ונורמות תורניים שנגזרו מההנחה שבני אדם מתאחדים לישות קיבוצית על יסוד זיקת גומלין רצונית-

תבונית בין יחידיהם, בינם לבין עמיהם וממלכותיהם ובינם לבין האלוהים בוראם, שהוא גם מלכם. זיקה היא מחויבות גומלין רצונית. נכנסים אליה מתוך בחירה תבונית ועל ידי כך מקבלים עליהם כל כורתי הברית חובות מוגדרות כנגד זכויות מוגדרות, וזכויות מוגדרות כנגד חובות מוגדרות. מבחינה זו יוצרת הברית שוויון מוסרי־משפטי בין כל כורתי הברית, ומשוויון זה נגזר מושג הצדק הן במישור של נורמות ההתנהגות המוסכמות מכוחה של מסורת, הן במישור החקיקה והמשפט (צדק משפטי) והן במישור חלוקת הקניינים, המשאבים והתוצרים הנחוצים לקיום אנושי (צדק חברתי). המונותאיזם התנ"כי מניח בהקשר זה, כנגד האלילות, שעבודת האלוהים היא קיום מצוותיו, חוקיו ומשפטיו שתכליתם היא הטוב לכול, כל יחיד העם, כל יחיד האנושות, כל יצורי היקום, כל העמים. שני סוגי מצוות שמשלימים זה את זה מרכיבים את מוסר הברית: "מצוות עשה", שבהן מקוימת אחריות הגומלין בין הבריות, שנורמות היסוד שלה הן "ואהבת לרעך כמוך", מזה, ו"ואהבת את ה' אלוהיך", מזה, ומצוות "לא תעשה" שמטרתן למנוע את החטא על ידי הרתעה וענישה. אך גם מצוות ה"לא תעשה" מכוננות נורמה חיובית והיא ה"תשובה" המביאה לידי "כפרה", כדי לתקן את החטאים שכבר נחטאו, מפני שהאדם כיצור גופני אינו מסוגל למשול בעצמו בצורה מושלמת והוא נכשל על כורחו בחטאים הנובעים ממשגים, מאי־הבנות ומחולשות. בשני סוגי המצוות הללו שואפת תורת הנביאים לקרב את כל בני העם, את כל העמים ואת כל יצורי היקום, לאידאל החיים הטובים, עד כמה שהוא בר־השגה בתנאי הקיום הלא מושלמים עלי אדמות. השאיפה להתקרבות מתמדת להגשמת אידאל החיים הטובים על ידי קיום מצוות התורה היא מקור האמונה ב"קדמה" וב"גאולה" – השגת התכלית הטובה בשלמותה, שתיחלץ את הציביליזציה האנושית מכל מלכודות הרוע הגלומים בה – שהתנ"ך הורה והנחיל לתרבויות שקיבלו את השפעתו באמצעות תורת משה, תורת ישוע ושליחיו, נביאי הנצרות, ותורת מוחמד נביא האסלאם. מהשאיפה ל"קדמה" מתקנת ולגאולה שלמה נבע גם רעיון בחירת עם ישראל על בסיס הברית שנכרתה בסיני ותועדה בתורת משה: להיות "ממלכת כהנים וגוי קדוש" שמטרים באורחות חייו, בשבתותיו ובחגיו את הגשמת הייעוד בשלמותו כמופת לכל העמים. אכן, מנקודת ראות זו השבת מגלמת את נורמת הקיום האידאלי של עם ישראל, ומשום כך היא נקבעה כנורמה החיובית המרכזית בעשרת דברות ברית סיני והוגדרה כ"אות" נצחית בין אלוהים לבין עמו.

נחזור אל רעיון הברית שכווננה את עם ישראל בייחודו מן העמים כעם הנבחר. הנחת היסוד שלה היא, כאמור, שהיא מבטאת הסכמה חופשית, ליתר דיוק: בחירה חופשית של שני הצדדים זה בזה: העם בוחר באלוהים כמלכו והאלוהים בוחר בו כעמו. על פי התנ"ך דחו אבות עם ישראל את האלילות שכבשה את העמים שבתוכם נולדו והתחנכו. הם נוכחו ברוע החדור באלילות ובחרו מרצונם לעבוד את האלוהים העל-טבעי, הבורא והמנהיג את עולמו לטוב לו. אלוהים נענה להם ובחר בהם. הוא כרת אתם ברית שחייבה אותו להם ולצאצאיהם, העם שייוולד מהם, כמובן, בתנאי שהעם יחזור ויבחר באלוהים כמלכו על יסוד הבטחתו: להנחילם את ארץ כנען ולקיים אותם על אדמתם כבני חורין באושר ובכבוד, בתנאי שיקיימו את כל מצוותיו, הן אלו הנוגעות לעבודתו והן אלו הנוגעות ליחסי הצדק בינם לבין עצמם ובינם לעמים, שכן הבטחה זו היא גם קיום השליחות של עם ישראל למען העמים שמרדו בבריתו עם נוח ובניו: להחזירם בתשובה על ידי מופת ההגשמה וכך יובטח שלומם של עם ישראל בין העמים שוחרים השלום. הבחירה מרוממת את עם ישראל מכל העמים, אך על פי אמת המידה המוסרית האוניברסלית למען כל העמים ובתנאי שהעם הנבחר אכן יקיים את התחייבותיו בברית. הצד השני של אותה המטבע היא שאם עם ישראל יחטא לברית שכוונן ברצונו ייענש, ייעקר מעל אדמתו, ייגלה וידוכא. אבל אלוהים לא יפר את בריתו ולא יחזור בו מהבטחתו. עם ישראל לא יכלה ולא יאבד בגלות. כאשר יפיק את לקחיו ויחזור בתשובה אל נורמות הקיום הייחודיות שלו הוא יקיים גם בגלות את שליחותו וייצור את התנאים לגאולתו ולגאולת כל העמים שלתוכם גלה. זוהי אפוא התשתית לנורמות הקיום שייחדו את עם ישראל לאורך הדורות ובקיומן נתלה אושרו.

נחזור ונדגיש שבניגוד להשקפה האלילית, שלפיה נתלה קיומם ואושרם של עמים בעוצמת שלטונם ומשטרם ובאפקטיביות של הציביליזציה שלהם, תלו נביאי ישראל, סופריו וחכמיו את הצלחת העמים בכלל, ואת הצלחת עם ישראל בפרט, באמינות המוסרית של המשטר ושל הציביליזציה שלו, כלומר, בציותם לחוקי הצדק שעליהם ייכוננו השלמות והשלום. הנביאים הציגו את ההנחה הזאת כבחירה פשוטה בין טוב לרע: "רחצו, הזכו, הסירו רוע מעלליכם מנגד עיני, חדלו הרע, למדו היטב, דרשו משפט, אשרו חמוץ, שפטו יתום, ריבו אלמנה... אם תאבו ושמעתם טוב הארץ תאכלו ואם תמאנו ומריתם חרב תאכלו..." (ישעיהו א', 16-19). הנורמה החוקתית שתרגמה את דברי ישעיהו למסכת המעצבת אורחות חיים כלולות במצוות שחכמי

התורה שבעל-פה הגדירו כ"מצוות התלויות בארץ", כלומר, המצוות שהעם חייב לקיימן כאשר הוא יושב על אדמתו, במשמע זה שקיומן הוא התנאי להמשך שבתו על אדמתו בשלום כעם חופשי. נורמה זו כוללת את המצוות של עבודת האלוהים במקדשו ואת משפטי הצדק החברתי: החלוקה השוויונית של אדמת הארץ, ביטול העבדות, קיום מצוות התרומה והצדקה לכל הנצרכים, כדי לערוב לכך שכולם יחיו יחד כבני חורין על יסוד קניין המבטיח את פרנסתם, את עצמאותם וכבודם. אם העם, שריו ומלכו יקיימו את המצוות הללו כהלכתן יהיה מלוכד, בוטח בצדקתו ומסוגל להדוף גם אויבים גדולים ועצומים ממנו, שעוצמתם נשענת על רשע ועל שחיתות, אך אם העם ילך בדרכי הרשע של אויביו, עוצמתם המרושעת, הגדולה מעוצמתו, תגבר ותכריע אותו בנקל.

נסיבת ההתייחדות השלישית של עם ישראל לא הוצגה אפוא כיחסית כי אם כמוחלטת. הייתה זו תביעה להיבדלות מן האלילות מכל היבטיה, אף כי היא עדיין שלטת בעולם ועל כן ההתנגדות לה כרוכה במחירים גדולים מבחינת האושר החומרי, עד שהשלום יבוא.



## פרק שני: קיום העם היהודי בגלות תחת שלטון הנצרות והאסלאם

יישום מגמת ההיבדלות הרוחנית-דתית מהסביבה האלילית, כולל את הנכונות לוותר על סיפוקים חומריים שהם בגדר מותרות, כלומר, סיפוקים הנובעים מנהנתנות גופנית ומכוחנות שלטונית לשמה, למען הגשמת הייעוד המוסרי-רוחני, שהוא מטרת החיים הראויה לאדם שנברא בצלם האלוהים. יישום מגמה זו הוא ההסבר לעמידתו העיקשת של עם יהודה נגד ההשתלטות והדיכוי של האימפריות האליליות הגדולות: מצרים, אשור, בבל, פרס, ואחרי שיבת ציון יוון ורומי, כדי לשמור על החרות המתבטאת בעבודת האלוהים על פי מצוות תורתו. זהו גם ההסבר לכך שהעם שנעקר פעמיים מארצו וישב בגלות במשך רוב תולדותיו, שמר על זהותו המיוחדת ועל זיקתו לארצו, הן מבחינת הנאמנות למקורותיו המתעדים את עברו, הן מבחינת תקוות גאולתו בעתיד, והן מבחינת הנוכחות של יישוב יהודי, למרות שארץ ישראל נחשבה לארץ הקודש גם בעיני שתי הדתות המנצחות, הנצרות והאסלאם, ולכן שררו בה תנאי גלות קשים מאלה ששררו בכל ארצות הגולה. מההיבט של קיום העם ניתן לראות בכך את ההוכחה לאפקטיביות של נורמות הייחוד המיוחדות של הלאומיות היהודית. באמצעות נורמות אלה המשיך העם היהודי להתקיים כעם טבעי מבחינת רציפות דורותיו ומורשתו התרבותית גם אחרי שארצו נכבשה, ממלכתו ומקדשו חרבו והוא התפזר בכמה ארצות, תחת שלטוןן של ממלכות אליליות, אף כי מבחינת דרכי קיומו הפך מ"עם טבעי" ל"עם רוחני".

הייתה זו תופעה חד-פעמית בתולדות העמים. יש בה ממד על-טבעי מעורר פליאה, גם אם ניתן להסבירו בכלים אנתרופולוגיים, פסיכולוגיים, כלכליים, ופוליטיים-דתיים, שכן נחוץ כוח רצון נדיר של גרעין לאומי-דתי נאמן ("מצבת" בלשון הנביא ישעיהו) כדי להתגבר על איומי ההשמדה ועל פיתויי הטמיעה שהקיום בגלות נכרך בהם. ישראל לא היה העם היחיד שנכבש, דוכא וגלה מעל אדמתו: אשור ובבל עקרו והגלו מעל אדמתם עמים רבים. גם האימפריות הגדולות שכבשו את המרחב העולמי אחרי בבל הורישו את העמים הכבושים או שעבדו אותם, ומדובר בעמים גדולים וחזקים יותר מעם ישראל. כולם אבדו והתפרקו בתוך דור אחד או שניים אחרי גלותם או דיכויים, ואילו העם היהודי שרד בגלות דורות רבים עד זמננו. חלק מהעם שגלה לבבל שב

לארצו אחרי שניים-שלושה דורות, התנחל בה והקים מחדש את מקדשו ואת ממלכתו, אך רוב העם נשאר בגלות, וגם העם שחזר לארצו גלה שנית אחרי כמה מאות שנים. מאז חורבן ממלכתו ומקדשו בפעם השנייה עברו כמעט אלפיים שנה, אך למרות שרבים מבני העם היהודי לא עמדו בניסיון, המירו דתם ונטמעו לאורך הדורות, נשארה מצבת לאומית-דתית גדולה דיה שנשארה נאמנה לזהותה העצמית, נעגנה במקורותיה, ניהלה אורח חיים תורני-הלכתי והתמידה את הקשר לארץ ישראל כארץ הקודש וכמולדת שהעם מחויב לחזור אליה ולהקים בה את ממלכתו בבוא היום שבו הדבר יהיה אפשרי. ואכן, בזמן החדש שב חלק גדול מן העם שנית לארצו, כונן בה ציביליזציה והקים בה את ממלכתו השלישית.

מעם טבעי, שנברל משאר העמים בפרמטרים של פרטיותו הקיבוצית, הפך העם היהודי בגלות לעם שטבעיותו מתבטאת בצורת ההשתייכות אליו כישות קיבוצית על יסוד לידה להורים יהודים, או על ידי "אימוץ" רצוני של הגר כבן לאבות האומה, אך צורת קיומו בין העמים היא על-טבעית במובן זה שהיא מעוגנת בעקרונות רוחניים-מוסריים ובתודעת השליחות האוניברסלית ה"סגולית" שהעם היהודי ייחס לעצמו למען גאולת האנושות. נורמה רוחנית-מוסרית זו עיצבה את הזהות הלאומית הגלותית. על יסודה הקימה ה"מצבת" הנאמנה ממסד קהילתי שקיים את העם הגולה כממלכה רוחנית, שאמנם אין לה כוח שלטון ארצי משלה, אבל היא השכילה לשאול אותו מן השלטון הארצי הגויי ומבחינת קיום העם בזהותו העצמית הייתה אפקטיבית מול תנאי הפיזור והדיכוי.

בעיני ה"מצבת" הנאמנה הייתה ממלכתם הרוחנית "מלכות השמים" שאלוהים הוא מלכה. אמת היא שנוכחות אלוהים המלך עלי אדמות הייתה נסתרת (חכמי התורה שבעל-פה הגדירו עובדה זו כ"הנהגה בהסתר פנים") אבל מנהיגי העם הוכיחו לעמם את קיומה האובייקטיבי בעובדת הישרדותו למרות המאמצים שאויביו השקיעו ברדיפתו, בהטמעתו ובניסיונות להשמידו, ואת האפקטיביות השיגו באמצעות בתי הדין הרבניים ששפטו והנהיגו את העם על פי תורת האלוהים. אכן הנס הגדול שהעיד על השגחת אלוהים הנסתרת הייתה העובדה שמלכי העמים ושריהם התירו ואפילו עודדו את קיומן של הקהילות האוטונומיות מבחינת החקיקה והמשפט. תמיכה זו שניתנה כל זמן שהמון העם הגויי לא התקומם נגדה בהתפרצויות אלימות, אפשרה ליהודים לציית לחקיקת המלכות הגויית ולמשפטיה בתנאי שלא תחרוג מגבול החקיקה הנובעת מן האינטרסים החיוביים של השלטון הנושא באחריות לעמו ולא דרשו מן היהודים להפר את מצוות התורה התקיפות

בגלות (המצוות שאינן "תלויות בארץ"). לפי ההגדרה ההלכתית יחס זה היה הכלל "דינא דמלכותא דינא".

כאמור, העם היהודי הפך בדרך זו מעם טבעי ולאום מדיני לעם רוחני ולאום דתי, כלומר, לאום הרואה את עצמו כבן חורין כשהוא מקיים את מצוות אלוהיו כרצונו למרות שעבודו מבחינה אזרחית-ארצית. כך הצליח לא רק לשרוד בגלות אלא לראות את עצמו כעם הנבחר, סגולת האלוהים בורא העולם ומלך כל יצוריו למרות שלמראית עין חיצונית נראו העמים האליליים, הנוצריים והמוסלמיים כשולטים בו.

כאמור, היה זה הישג מפליא, אבל היו לו מחירים כבדים שהתבטאו בסבל ובעיוותים פנימיים וחיצוניים. הסבל נגרם על ידי אפליה לרעה, ניצול אכזרי ורדיפות שפרצו במצבי משבר כלכליים, צבאיים ומדיניים; העיוותים נגרמו בגלל הפער שנוצר בין מצבו הכלכלי, הפוליטי והביטחוני-צבאי של העם לבין מעמדו הרוחני בעיני עצמו ובעיני סביבתו: תלות משעבדת, מזה, ועצמאות מתנשאת, מזה. בין קהילות היהודים לעמים ולמנהיגיהם החילונים והדתיים נוצרו על רקע זה יחסי אהבה-שנאה דו-ערכיים בכל מישורי הפעילות הלאומית של שני הצדדים, היהודי והגויי: מן הצד היהודי התבטאו יחסים אלה בהיבדלות במישור החברתי ובמישור המוסרי-דתי, מזה, ובמעורבות העמוקה במישורי הציביליזציה החומרית והפעילות הפוליטית, מזה. מן הצד הגויי התבטאו יחסים אלה בשאיפה לדכא את העם בעל הדת המתחרה, המתנשאת והפוסלת, מזה, וברצון ליהנות מן התרומה המיוחדת שהיהודים השכילו לתרום לכלכלה, לציביליזציה ולתרבות המדעית והפוליטית, מזה.

השאלה מה גבר על מה, האהבה על השנאה, או השנאה על האהבה? היו הבדלים גדולים במצבם ובדרכי השתלבותם של היהודים בגלויות השונות ובתקופות השונות בתולדותיהן, אולם כדי להשיב על השאלה בצורה עניינית יש לתת את הדעת בעיקר להבדלים ביחסם של מוסדות השלטון הגויי אל העם היהודי ואל תורתו ודתו.

איננו באים לטעון בדברים אלה שהתנהגותו הרצונית של העם היהודי לא השפיעה על גורלו מבחינת יחס העמים אליו, אולם מצב של גלות הוא מצב של תלות חומרית ופוליטית חד-צדדית של הגולים בשלטון של שוביהם. אפשרות התמרון של הגולים הייתה מוגבלת ביותר. האלטרנטיבות היו מעטות ולעתים קרובות לא היו אלטרנטיבות כלל. נשארה הבחירה הקשה בין כניעה ללא תנאי לתביעות העריצות של השלטון לבין נכונות "לקדש שם שמים ברבים" ולסרב ל"גזרות"

שרירותיות גם במחיר החיים.

אולם כאן מתווספת הבחנה חשובה וראויה לתשומת לב מיוחדת, בין מצבו של העם היהודי בגלות בבל, פרס ויוון, ואחרי חורבן הבית השני וכישלון מרד בר-כוכבא, בגלות רומי, שהיו כולן ממלכות אליליות חזקות, מפותחות ועשירות, לבין מצבו של העם היהודי אחרי שהנצרות השתלטה על האימפריה הרומית, וכעבור עוד כמה מאות שנים, אחרי שהאסלאם השתלט על כל ארצות המזרח התיכון, צפון אפריקה ודרום ספרד, ובכללן ארץ ישראל. הנצרות והאסלאם הן כידוע שתי הדתות המונותאיסטיות שהתפתחו מתוך מקורות הדת היהודית, תוך כדי שינוי בצורת ההחלה של הדת, בפרשנות האמונות והדעות, בצורת הוראתן ובטענה שהדתות החדשות מבטלות את תוקפה של דת האם היהודית-פרטיקולרית ויורשות אותה כדתות המחייבות את האנושות כולה. דתות אלה הכירו במוצאן מן התנ"ך ובחובן לעם היהודי ולמקורותיו, אבל דווקא מסיבה זו האשימו אותו על סירובו להכיר בהן כיורשותיו וכיורשות דתו ודרשו שיודה בעדיפותן, יאשר את אמיתותן ויצטרף אליהן בפומבי, ושיעשה זאת מתוך בחירה ושכנוע, כי אחרת לא תהיה ההודאה אמיתית ומשכנעת. לרוע מזלו של העם היהודי הצליחו הנצרות והאסלאם להשתלט, כל אחת על מרחב אימפריאלי גדול משלה ונלחמו זו בזו כדי להחיל כל אחת את עצמה על האנושות כולה. בד בבד הפעילו לחצים של אפליה לרעה, השפלה, דיכוי, ומפעם לפעם, בגבור הקנאות הדתית בקרב העמים, גם באינוס אלים, על קהילות היהודים הפזורות בתוכן שימירו את דתם.

הבנת גורלו יוצא הדופן של העם היהודי בגלות עד זמננו מחייבת התבוננות בטיבו החריג של המהפך שהתחולל כאשר הנצרות, ואחריה האסלאם, הגיעו לשלטון באימפריות גדולות: גלות של עם מונותאיסטי בין עמים אליליים שהקימו ציביליזציה ותרבות גבוהה היא התייחדות יוצאת דופן, אולם גלות של עם מונותאיסטי בתוך עמים שקיבלו עליהם דת מונותאיסטית שמציגה את עצמה כיורשת וכמפרשת האמיתית של תורת ישראל, ותוך כדי כך מתאימה את עצמה להלכי הרוח האליליים השתלטניים של העמים שעליהם היא השתלטה, ולא בדרך של שכנוע, כי אם בכפייה בכלים השלטוניים של הקיסרות החילונית העריצה, היא התייחדות קיצונית כפולה. להבנת מידותיה של התייחדות זו צריך לתת את הדעת לכך שהברית בין האלוהים לישראל חייבה רק את עם ישראל. שאר העמים האליליים הוגדרו בתורת משה כמחויבים ל"ברית בני נוח". מרדם האלילי היה מכוון אפוא נגד האלוהים ובריתו אתם ולא נגד



הברית שנכרתה בין האלוהים לעם ישראל בסיני. לפיכך חייבה תורת ישראל את עם ישראל להילחם בצורה יזומה ופעילה רק נגד האלילות המתפשטת בתוכו, בעוד שהמלחמה נגד אלילות כל שאר העמים הוגדרה כתפקידו של אלוהים עצמו. עם ישראל היה מחויב על פי תורתו להגן על עצמו ועל זהותו הייחודית כאשר נתקף על ידי העמים האליליים, אבל גם אז ניהלו את המלחמה נגד המלכות הכובשת אותם ולא נגד דתה האלילית. השקפתם של נביאי ישראל, כהניו וחכמיו, שעוצבה על ידי התורה, הייתה שתרומת עם ישראל לשכנוע כל העמים לחזור ל"ברית בני נוח" היא הגשמה מופתית של מצוות התורה החלות עליו בברית סיני, שאז יזכה בחיי שלום ואושר העולים על כל אושר שהאלילות מקנה לעובדיה. אז ישכילו עובדי האלילים, יבינו את טעותם וישובו לכונן את מלכויותיהם בבריתות מיוחדות לכל מלכות בפני עצמה. עם ישראל יזכה על ידי כך בכבודו כעם הנבחר וישכון בשלום בארצו תחת חסות אלוהיו ומלכו מבית דוד. אולם לא נגזרה מכאן המסקנה שמלכות בית דוד תשלוט על כל העמים או שהיא תשליט עליהם את חוקת התורה שניתנה לישראל בסיני. לאמור: מיסודו עם ישראל לא חתר להתחרות באימפריות שאיימו עליו וכבשוהו או להקים אימפריה דתית-כנסייתית משלו. על יסוד תורתו הטיף לשלום שישרור בין כל העמים הנבדלים שיחיו חופשיים על אדמתם בזיקות גומלין חיוביות עם שכניהם בחסות האלוהים האחד והיחיד שהוא מלך ישראל ובעתיד יהיה מלך כל העמים שיבחרו בו.

השקפה דתית-מדינית זו אפשרה לעם ישראל לחיות בשלום עם העמים והמלכויות האליליים כל זמן שהם קיימו את חוקי המוסר האוניברסליים וכל זמן שלא מנעו ממנו את הזכות והחובה לקיים את מצוות תורתו, ואילו לעמים עובדי האלילים ולשליטיהם לא הייתה סיבה למנוע את היהודים מלקיים את מצוות תורתם בגלויותיהם, שכן לעובדי אלים רבים אין סיבה למנוע את העבודה לעוד אל אחד של עם מיוחד כל עוד הוא מציית לחוקי ממלכותיהם.

העימות בין עם ישראל לבין העמים האליליים נוצר רק כאשר מעצמה אלילית כבשה את ארץ ישראל ורצתה להטיל את ריבונותה, באמצעות ריבונות אלי הממלכה, בבית המקדש - צעד אותו נקטו הכובשים היוונים והרומים וגרמו להתמרדותם של היהודים. אולם בארצות הגלות לא התחוללה התנגשות כזאת גם תחת שלטון יוון ורומא. הדתות האליליות והדת המונותאיסטית כדתו הפרטיקולרית של העם היהודי דרו בשלום זו בצד זו כל זמן שהיהודים נשמעו לחוקי הממלכה, גם אם לא עבדו את

אלוהיה. אולם הנצרות והאסלאם היו, כאמור, דתות אימפריאליסטיות. הן שאפו להחיל את עצמן על כל בני האדם, ולשם כך כרתו ברית עם קיסרות או סולטנות אימפריאליסטית שהתחייבה לכפות את כל אזרחיה לקבל את הנצרות במדינותיה ואת האסלאם במדינותיו כדת המדינה ולהתאחד על יסודה תחת שלטון אחיד. מבחינת העם היהודי הייתה זו הכרזת מלחמה דתית נגד דתו, ולא הייתה ברירה: היה הכרח להשיב מלחמה רוחנית שערה, שהרי בידי העם היהודי כבר לא היו אמצעי שלטון.

התוצאה הבלתי נמנעת הייתה דו־ערכיות קיצונית יותר ביחסים הבין־דתיים. הנצרות והאסלאם הכירו, כאמור, באותנטיות של התנ"ך כהתגלות דבר האלוהים. הן הכירו בהיות עם ישראל לשעבר העם הנבחר וביססו על הכרה זו את טענת היותן נבחרות. נבעה מכאן אהבה (הזדהות) ואפילו הערצה שהפכה לשנאה תהומית בגלל סירובם של היהודים להכיר בעדיפות הדתות שיצאו ממנו, אבל האהבה לא נמחקה מפני השנאה כשם שהשנאה לא נמחקה מפני האהבה. שתי הדתות היורשות דרשו שהעם שהיה נבחר יכיר בהיותן יורשותיו מתוך שכנוע והזדהות. במילים אחרות: הנצרות והאסלאם ראו את עצמן כמחוייבות במצוות אלוהיהן, שהוא גם אלוהי עם היהודים, להימנע משימוש באמצעי כפייה כדי לאלץ את היהודים להמיר את דתם, ולכן התירו לעצמן בעיקרון רק את הלחץ והפיתוי: אפליה לרעה, פולמוס רעיוני, השפלות ועלבונות וכנגד זאת הבטחת תגמול מפתה לאלה שיאותו להמיר את דתם. בדרך דו־ערכית זו נתנו גם מוסדות הדתות הנוצרית והמוסלמית הרשאה חלקית לשליטים החילוניים הכפופים להם לנצל את יתרונות היהודים מבחינת התרומה לציביליזציה החילונית. הם אפשרו להם "באופן יוצא מן הכלל" לא רק לקיים את מצוות תורתם בקהילותיהם אלא גם לאייש משרות חשובות בממלכה ולשגשג מבחינה כלכלית ותרבותית יותר מעמיתיהם הנוצרים או המוסלמים, ובוודאי יותר מבני המעמדות הנמוכים בעמים הנוצרים והמוסלמים. אלא שגם על כך שילמו היהודים לבסוף תשלום כבד כאשר קנאת העמים הנוצרים והמוסלמים, עלבונם וכעסם גאו ופרצו בפרעות שחוללו ביהודים טבח אכזרי והביאו מפעם לפעם לגירושם מהארצות שקודם הם שגשגו בהן.

כיצד השפיע היחס הדו־ערכי של הנצרות והאסלאם על היהודים? התשובה היא, כמובן, דו־ערכית ופרדוכסלית: הן ההשפעות והלחצים והן ההבטחות והפיתויים היטו את לבם של יהודים רבים, בייחוד מקרב העילית האינטלקטואלית המשכילה, להמיר את דתם ולהתבולל, אבל

מאלפת העובדה שההתבוללות התגברה רק כאשר מוסדות הדת והמדינה העדיפו את דרכי הפיתוי על דרכי האינוס ואפשרו שגשוג כלכלי, תרבותי ומדיני. לעומת זאת כאשר גברה השפעת התנועות הדתיות הקנאיות שהפעילו כוחות אלימים נגד היהודים וכפו את המרת הדת גברה התנגדותם העיקשת של רוב היהודים במאבקם על זהותם הדתית העצמית ועל מעמדם כבני העם הנבחר. ה"מצבת" הנאמנה שקיימה את העם היהודי נחלשה בתקופות של גאות ושגשוג, אך גדלה והתחזקה בתקופות של רדיפה קנאית ופרעות. דווקא בתקופות אלה התחזקה האמונה שהרדיפות המחמירות הן "חבלי המשיח" ושזמן הגאולה השלמה קרוב לבוא.

החריגות הכפולה והמכופלת על בסיס של מכנה משותף אוניברסלי התבטאה גם במישור של הציביליזציה החומרית. כאמור, העם היהודי נזקק לעמים שלתוכם גלה. משום כך התאמץ לעשות את קיומו בתוכם כדאי להם. היהודים חתרו להצטיינות מיוחדת במקצועות שבהם הורשו לעסוק, כמו מסחר בינלאומי, משק הכספים, מלאכות שונות ומדעים. מתוך מוטיבציה זו למדו המשכילים היהודים את הישגי תרבויות העמים, העבירו אותם ממרכז למרכז ומעם לעם. עם זאת הגבילו מוסדות הדת והממלכה את העיסוק המקצועי של היהודים בתחומים שבהם יכלו לפתח כוח פוליטי וצבאי עצמאי כמו רכישת קרקעות ונכסים לא ניידים, מבנים ואוצרות טבע. לפיכך נדחו בהדרגה כל היהודים, גם העשירים, מהחקלאות, מהמלאכות הראשוניות, מהפקידות הנמוכה, שבאה במגע הדוק עם בני העם, וכמובן מן השירות הצבאי. לעומת זאת הם התרכזו במסחר הגדול, בפיננסים, בגביית מסים, בחנוונות קמעונאית ובמלאכות שירותיות שונות כמו חייטות, ייצור מזונות ומשקאות, וכך הפכו ברובם למעמד ביניים מתווך בין רוב בני העם, שהיו איכרים צמיתים, לבין שליטיהם. התוצאה הבלתי נמנעת הייתה ארעיות היישובים והתלות המוחלטת, גם של העשירים ובעלי המשרות בשלטון בחסדי השליטים והכנסייה, והעוינות רוויית השנאה מצד האיכרים שהשלטון הוא שניצל אותם, אבל היהודים היו גובי המס בשמו ובדרך זו הטילו עליהם את אשמת הפרזיטיות המוצצת את דמי האיכרים ופשוטי העם.

הרקע הדו-ערכי ביחסים שבין היהודים לעמי הארצות שבתוכן גלו מסביר את המעלות והמורדות בתולדותיהם: תקופות של צמיחה ושגשוג ותקופות של ניוון, דעיכה וחורבן. מרכזים יהודיים גדולים קמו בארצות שבהן נוצרו תנאים נוחים יחסית ומושכים מבחינה כלכלית. הם התפתחו ודעכו וחזרו והופיעו בארצות אחרות. בשלבי ההתפתחות הראשונים של

כל מרכז יהודי חדש היו משכי זמן ארוכים יחסית של שגשוג כלכלי, חברתי, פוליטי, תרבותי ודתי. בתקופות אלה הסתגלו היהודים לתרבויות הגבוהות של סביבתם, סיגלו אותן לעצמם ותרמו להן תרומות יצירתיות חשובות, אבל בתקופות של ירידה ורדיפה הסתגר רוב העם בין חומות הגטו, הקפיד על סולידריות ועל אחריות גומלין וגם שמר בקנאות על דתו. תוך כדי כך הסתייג מהשפעת התרבות הגבוהה של סביבתו, אך הפנים השפעות של התרבות העממית החדורה בקנאות דתית, שאותה הפנה חזרה נגד אויביו בזעם אין-אונים, שבא לידי ביטוי רגשי ואינטלקטואלי של ביזוי הגויים והשפלתם ("אתם קרויים אדם ואין אומות העולם קרויות אדם") בשיח היהודי וביצירה הדתית הכתובה עברית, אבל גם כלפי חוץ, בהיתר להונות גויים במסחר, להימנע מהושטת עזרה בצר להם ובסטנדרטים מוסריים כפולים שהפלו לרעה את הגויים בכל עניין שבו יכלו לפגוע בהם כיחידים. תקופות שפל כאלה באו כאמור כאשר התחוללו משברים כלכליים עקב מלחמות כושלות. היהודים הסתגרו בגטאות, תחילה ביוזמתם כצעד של מגננה, ואחר כך הפכה ההסתגרות לחוק שנועד לכבוד את היהודים ולהשפילם. הם הפכו לסמל המובהק והמגובש ביותר של הא־נומליה הגלותית של היהודים על כל עיוותיה המוסריים, התרבותיים והפוליטיים: אובדן האחיזה בקרקע ובמבני הקבע של הציביליזציה, אובדן מקורות הכוח הפוליטי העצמאי, ההסתגרות התרבותית, הקנאות הדתית, המוסר הכפול, הנצלנות כלפי הגויים מן המעמדות הנמוכים, הדוגמטיות של האמונה והפולחן, התלות המוחלטת בחסדי השלטון, הסכנה המתמדת של השקיעה בעוני ובתרבות העוני, בערות, אמונות טפלות והזיות משיחיות.

השפל המוסרי והתרבותי היה המחיר הכבד ביותר שגבה הקיום בגלות מן העם היהודי, אבל עם זאת היו גם הגטאות מנגנון של הישרדות אגב נאמנות לזהות העצמית הנבדלת, לסולידריות הכלל־יהודית ולחיזוק האמונה שהעמידה בניסיון תביא את הגאולה השלמה בקרוב מאוד. כאשר הניסיון החמיר מאוד הוא חולל גם ניסיונות מעשיים, ריאליסטיים לחזור לארץ ישראל ביוזמה לאומית עצמאית. אבל עד הציונות המדינית לא הצליחו ניסיונות קדם־ציוניים אלה לממש את חזונם.

מנגנוני ההישרדות המתוארים לעיל פעלו במידה רבה או מעטה של אפקטיביות עד ראשית הזמנים החדשים. הם קיימו את העם היהודי בגולה ובתקופות השפל עיוותו את דמותו. רבים מבני העם היהודי לא עמדו בלחצים ובפיתויים והמירו את דתם, רבו גם המקרים שבהם קמו "משומדים" יהודים ללכות בגויים את השנאה לעמם כדי לשאת



חן בעיני הגויים ולזכות בגמולם. עם ישראל נשאר בגלות עם קטן, אבל גם בתקופות הקשות ביותר נשמרה ה"מצבת" הקהילתית הנאמנה, בעלת תודעת השליחות והנכונות לשאת בסבל. היא לא התייאשה. מפעם לפעם ניסתה לשוב ולהתיישב בארץ ישראל, בייחוד כאשר גברה ההרגשה שסבלות הגלות הגיעו לשיאם, שכוח הסבל הולך ותם ושהגאולה מוכרחה לבוא, אולם במעבר מימי הביניים לזמן החדש, עם הופעת מדינת הלאום החילונית והריכוזית המודרנית, שירשה בעולם הנוצרי את הקיסרות האימפריאליסטית המחוזקת על ידי הכנסייה, התחוללה התפנית ההיסטורית שהביאה את הגלות בדמותה הגטואית לסופה.

## פרק שלישי: התפנית בתנאי הקיום בגלות לקראת הזמן החדש

הנורמה הקהילתית שקיימה את העם היהודי בגלות החזיקה מעמד במרכזים הפזורים והמתחלפים של ארצות שלטון האסלאם והנצרות עד ראשית הזמן החדש. התפנית המשברית שערערה את התשתית הכלכלית, הפוליטית והתרבותית של נורמה זו לא התחוללה בבת אחת. היה זה תהליך היסטורי שנמשך, בעליות ובמורדות, בקצב שונה ובצורות שונות, בכל ארץ וארץ, החל במאה השש-עשרה ועד לאמצע המאה התשע-עשרה. התהליך הגיע לשיאו המשברי בשתי מלחמות העולם שהתחוללו במחצית הראשונה של המאה העשרים: המרכזים הגדולים של העם היהודי במזרח אירופה ובמרכזה נעקרו עקב פרעות, מצור כלכלי, הגירה קטסטרופלית, כפיית טמיעה מוחלטת בברית המועצות, וההשמדה בשואה. גם המרכזים היהודיים הקטנים בארצות האסלאם: צפון אפריקה, מצרים, תימן ועיראק, נעקרו עקב הזעזועים שחוללו שתי מלחמות העולם. נשארו שני מרכזים חדשים בהתהוותם: האחד ב"עולם החדש", שבו התפתחה ציביליזציה מערבית חדשה על סלע היסוד של הטבע הבתולי, בכוונה ללמוד מטעויות העבר ולמנוע את הכשלים שהרסו את הציביליזציה האירופית, והשני בארץ ישראל, שהייתה אז מיושבת בדלילות על ידי אוכלוסייה ערבית ענייה, רוב מרחביה היו שוממים ופנויים להתיישבות ומבחינה זו לא הייתה בה אפילו תשתית ראשונית לבניינה של ציביליזציה מודרנית. כוונת העולים השבים לציון הייתה לבנות בה ציביליזציה יהודית מערבית מודרנית על תשתית שהם ייצרו בעבודתם כדי להקים בה מדינה יהודית לאומית מודרנית, לפי אחד הדגמים שסביבם התנהל הוויכוח הפוליטי במדינות המערב שנחשבו "נאורות". כלומר, שאיפה לתקן את הכשלים והעיוותים שהציביליזציה המערבית המודרנית כשלה בהם, שהרי האנטישמיות שבגללה נאלץ העם היהודי להקים לו מדינה משלו היא אחד העיוותים החמורים ביותר שציביליזציה זו כשלה בהם: הסוציאל-דמוקרטיה, הקומוניזם והליברליזם ההומניסטי.

תהליך הפירוק, העקירה וההשמדה של מרכזי העם היהודי הגדולים באירופה התחולל על רקע התהליכים שהביאו בשיאם לחורבנה של הציביליזציה האירופית כולה. היה זה תהליך משברי כולל שקיצוניותו נבעה מכפילותו: התשתית הכלכלית, הפוליטית והתרבותית המודרנית

התפתחה באירופה תוך כדי שבירת התשתית הקודמת, הימיי-ביניימית, שעליה נוסדו הקהילות היהודיות המסורתיות. אולם תוך כדי התפתחותה והתפשטותה היא עצמה נשברה בשל ניגודי אינטרסים כלכליים-חברתיים ופוליטיים שחוללו סכסוכים בלתי פוסקים, מחמירים והולכים, בתוך כל מדינה אירופית וביניהן. הכוונה למהפכות החברתיות והפוליטיות-משטריות ולמלחמות בין צבאות לאומיים ענקיים, גדלים ומשתכללים, מצוידים בכלי תחבורה, תקשורת ונשק להשמדה המונית.

מבשרי הציביליזציה המודרנית התגאו ב"קדמה" שתביא לאנושות, והיא אמנם הביאה לקדמה מוכחת במדע, בטכנולוגיה ובאדמיניסטרציה הכלכלית, הצבאית והשלטונית. הציביליזציה המודרנית התייעלה משנה לשנה בהשתלטותה על כוחות הטבע ועל כוח האדם בה, היא התקדמה מאוד ביכולתה לנצל כוחות אלה ביעילות מרבית לסיפוקם של אינטרסים אנושיים, אך כמובן גם לניצולם ולשעבודם של בני אדם, להרג המוני ולהרס טוטלי. משום כך השאלה אם ה"קדמה" בתחומי המדע, הטכנולוגיה והארגון חוללה "קדמה" מוסרית, אישית, חברתית ופוליטית, והאם היא הגדילה את אושרם של רוב בני האדם נשנתה במחלוקת סוערת בין המוטבים הנלהבים, המעטים, לבין המנוצלים, המדוכאים, הנכזבים והנפגעים הרבים. בהמשך הפכה המחלוקת לעימות אידאולוגי בין המפלגות המודרניות היעילות, שייצגו את המעמדות, הלאומים והדתות המסוכסכים בשאלת הדרך שבה יש להגשים נורמות של "קדמה" שיבטיחו אושר לאנושות כולה, לכל יחידיה ולכל עמיה, על פי אמת המידה של הצדק המאזן בין העבודה והתרומה לכלל לבין ההנאה מתוצרתן.

התוצאה האירונית הייתה שהישגי הקדמה תועלו בעיקר למלחמות ולמהפכות רצחניות שפרצו עקב המחלוקות האידאולוגיות בין השכבות החברתיות השליטות לשכבות החברתיות המנוצלות, בין אוכלוסיות הרוב הלאומיות למיעוטים הלאומיים והדתיים ובין הלאומים שהתחרו על הרחבת ארצותיהם זה על חשבוננו של זה ועל כיבוש אימפריות, שתספקנה להם משאבים לייצור רווחי ולשווקים למכירתם ברווח רב. רמת החיים של המעמדות השליטים והעמים ה"מתקדמים" עלתה ושגשגה מכל ההיבטים האפשריים, אבל במחיר הניצול והשעבוד האכזריים של המעמדות העניים ושל העמים החלשים, ותוך כדי ירידה מתמדת ברמת חייהם ובכיבוד זכויותיהם. התהליך הרה האסון הגיע לשיאו האפוקליפטי כאשר הממשלות הלאומיות שלחו את בני עמם למות בשתי מלחמות העולם כ"בשר תותחים" בשדות הקרב על מימוש

אינטרסים שהיו למעשה המאויים האנוכיים הממלכתיים של הממסדים השלטוניים שהשתלטו גם על מנהיגיהם, פקידיהם, שוטריהם וחייליהם והוליכו לבסוף גם אותם לאבדון.

תנועות ההמונים המהפכניות שקמו למחות נגד ממסדי השלטון המושחתים חתרו לכבוש אותם בשביל מנהיגיהם החלופיים, לשם כך גם המירו את המשטרים הדמוקרטיים ההומניסטיים, שבגדו בייעודם המוסרי, במשטרים לאומניים או מעמדיים יעילים ורציונליים יותר, קרי: מכניים ואחידניים, בתקווה שיצליחו להתגבר באמצעותם על ניגודי האינטרסים החברתיים והלאומיים אגב הכלת כל האנושות בתוך מנגנון היררכי צייתני ענק, ממושמע כמו מכונה, שרצון קולקטיבי מניע אותה כמנוע עצמי בשירות האינטרסים של הקולקטיב המבטל את עצמיות יחידיו והופך את טובתם כפרטים לטובתו (טוטליטריות).

הוגי המדינה הטוטליטרית ומגשימיה הניחו שצריכה להיות זהות מוחלטת בין טובת הקולקטיב לטובת כל היחידים המרכיבים אותו, ממש כשם שבמכונה יעילה טובתה כמכונה, המוגדרת על ידי תפקודה התואם את תכנונה, היא טובת כל החלקים המרכיבים אותה על פי אותו תכנון. השאלה היא, כמובן, האם ניתן לזהות את טובת הכלל עם טובת היחידים בציביליזציה המורכבת מבני אדם, שכל אחד מהם מייצג אישיות פרטית? אפשר לשאוף להתאמה מלאה בין טובת הכלל לטובת היחידים המרכיבים אותו רק במשטר דמוקרטי ליברלי המבוסס על בחירות חופשיות ועל חוקה המגוננת על זכויות הפרט מפני עריצות הרוב ומחייבת את היחידים לשאת באחריות לטובת זולתם ולטובת הכלל, שכן גזירה מכנית של טובת היחיד מטובת הכלל היא כפייה עריצה של סדר תועלתני המשרת אך ורק את טובת מנגנון השלטון ואת האינטרסים הפרטיים של שליטיו. ניתן אפוא להחיל ציביליזציה מסוג זה רק בדיקטטורה של איש יחיד העומד בראש מנגנון השלטון ההיררכי, כל עוד גם פקידיו נהנים מחלקם בשלטון, יראים מפניו, או מרגישים שהם תלויים בו כשם שהוא תלוי בהם, באופן שאין לו אפשרות לתפקד ולהתקיים בלעדיהם ולהם אין אפשרות לתפקד ולהתקיים בלעדיו, או לתפוס את מקומו.

בפועל קמו באירופה משטרי עריצות טוטליטרית משני מינים, הקומוניסטי והפאשיסטי. בצדם המשיכו לפעול המשטרים הליברליים שבגדו בעקרונותיהם באמצעות מדיניות קפיטליסטית-נצלנית כלפי הפועלים בני עמם וקולוניאליסטית-נצלנית כלפי עמי הקולוניות שלהם. בכך בגדו בערכיהם ההומניסטיים המוצהרים ודמו למשטרים



הטוטליטריים. למעשה הם הקדימו ויצרו את הדגמים הראשונים, הבלתי עקביים שהמשטרים הטוטליטריים שכללו והשלימו אגב מתיחת ביקורת נוקבת על כישלונם בהגשמת ערכיהם המוסריים. אולם גם המשטרים הליברליים המושחתים הקימו "משטר צבאי" כאשר פרצו המלחמות: הם עשו זאת על יסוד הכרזת "מצב חירום" שהתיר למנגנון השלטון להשעות את המגבלות החוקתיות הליברליות כצורך השעה וקיבלו את ההנחה שהיעילות הצבאית היא הדרך היחידה לניצחון ושמטרה זו אכן "מקדשת את האמצעים".

"המטרה מקדשת את האמצעים" הייתה הנורמה העקרונית של פעולת המשטרים הטוטליטריים. היא התירה להם להונות, לשדוד ולרצוח את מתנגדיהם מבפנים ואת מתחריהם מבחוץ, לנצל את הפועלים והחיילים בני עמם ובני העמים שכבשו בטענה שהכול נעשה לטובת הכלל, שהיא ממילא טובת כולם.

זאת הייתה הדרך שהוליכה לשתי "מלחמות העולם", שכל אחת מהן הייתה אמורה להיות המלחמה האחרונה שאחריה יקום המשטר האידאלי שיקיף את האנושות כולה. ספק גדול אם חשוב איזה עם ניצח באמת בשתי המלחמות - הרי מחיר הניצחונות בשדה הקרב היה כמחיר התבוסות: הרס הציביליזציות הלוחמות, רצח מיליונים מבני כל העמים הלוחמים, מיליוני פגועים, נכים וחולי נפש, עוני ומחסור במצרכים חיוניים, ויחד אתם איבות ושנאות שלא שכחו, שאיפות נקם שהתלהטו גם במערכת החברתית-מעמדית וגם במערכת הבינלאומית. כמו כן בלט האובדן המוחלט של אמון ברצונם הטוב של השליטים ובסיכוי להקים משטרים מוסריים, נאמנים לערכי כבוד האדם, חרותו ואושרו. כל התופעות הללו השליכו על גורלו של העם היהודי הגולה וחסר האונים, שכל העמים הלוחמים אחראיים לו במידות שונות בצורה פעילה (השתתפות בהשמדה) או סבילה (הימנעות מהושטת עזרה וממתן מפלט) בשתי מלחמות העולם, ובעיקר בשואת מלחמת העולם השנייה, ועל כך אין צורך להוסיף על מה שנאמר לעיל.

נזכיר שוב שהתהליך ההיסטורי שהסתיים בחורבן העולמי ובשואת העם היהודי המתוארים לעיל נמשך יותר ממאתיים שנה. בשלביו הראשונים עדיין היה המאזן בין ההישגים המיטיבים להפסדים המריעים חיובי. המשטרים הלאומיים הליברליים התחילו להעלות את רמת החיים הכללית: ההשכלה הופצה בכל שדרות העם, התעשייה הכפילה את הייצור והוזילה את מחירי התוצרת, חלה התקדמות ברפואה, התחבורה והתקשורת השתכללו, ויושמו חוקות שהבטיחו חרות וזכויות אדם לכל

האזרחים. רק כעבור כמחצית המאה התבררו לכול המחירים הכבדים. בתחילת המאה התשע-עשרה כבר הסתמנו מגמות ה"ריאקציה" ל"רנסנס" ההומניסטי באליטות הוותיקות שהודחו מן השלטון אבל החזיקו בהון קרקעי עצום. גם האינטלקטואלים המאוכזבים השתתפו בגל הרומנטיקה שביטאה ערגה להשבת ימים כקדם ובקרב המוני הפועלים השכירים, שהמהפכה התעשייתית הפכה אותם מאיכרים בעלי מעמד וקניין לפועלי חרושת חסרי כול ומנוצלים באכזריות, התלקח הזעם והמרי והם התחילו להתארגן כדי לקחת לעצמם בזרוע את המגיע להם כדין. המאזן החיובי הופר והפך למאזן שלילי: ההפסד גבר על ההישג. האינטרסים המנוגדים התנגשו סביב שני צירים מרכזיים: שאיפת השלטון הלאומי המודרני להתפשטות אימפריאליסטית (ההסוואה הייתה הפצת בשורת הקדמה והנאורות בכל העמים!) ולדיכוי המיעוטים הלאומיים והדתיים (בשם עדיפות הרוב על המיעוט) ורצונם של המעמדות השליטים לנצל את המעמדות הנמוכים בעמם. המאבקים התחילו בראשית המאה התשע-עשרה אולם בשלבים ההתחלתיים עוד רווחה ההנחה שניגודי האינטרסים הם שאריות המשטר הישן, שעדיין מנהל מלחמת מאסף על עמדותיו, מכאן שהם ייעלמו כאשר מהפכת הקדמה תתייצב בשלטון. האופטימיות הסתמכה על ההנחה שתורת החברה, תורת הכלכלה ותורת המדינה הן מדעים מדויקים כמו מדעי הטבע ושהדינמיקה של הקדמה המשתקפת בהן מתנהלת על פי חוקיות סוציו-פוליטית הכרחית שניתן לצפות את שלבי התפתחותה בדיוקנות הגיונית "דיאלקטית": כל מהלך הכרחי של קדמה יוצר מהלך הכרחי של תגובה נגדית מצד מוטבי המציאות הקודמת מתלקח סכסוך שמוכרחים לפתור אותו על ידי "סינתזה" שמיישבת בצדק את ניגודי האינטרסים עם העלאת רמת השפע והיקף חלוקתו. הישג זה מעורר שוב התנגדות הנובעת מרובד חברתי נמוך ורחב יותר שנשאר מקופח. גם התנגדות זו מוכרחה להיפתר על ידי סינתזה מקיפה וכוללת יותר עד שהאנושות תגיע במחזור הרביעי לפתרון כל הניגודים בסינתזה חברתית ובינלאומית עליונה ואתה תשיג האנושות את שלמות הציביליזציה והתרבות, את הצדק המוחלט והשלום. זו הייתה השקפה משיחית מתוחכמת שפרשה לטובה, כ"עורמת ההיסטוריה", את הסכסוכים והמלחמות כאילו היו אותות המבשרים את הישועה הקרובה. למעשה תרגמה פילוסופיה דמוי-מדעית זו את תורת ההשגחה האלוהית המשיחית של נביאי ישראל, שהולידה את המשיחיות הנוצרית, ללשון הרציונליזם החילוני: אידאליזציה של חוקי הטבע ושל חוקי הציביליזציה תפסה את מקום האמונה הדתית שאלוהים הטביע חוק

מוסרי-תכליתי בבריאה ובציביליזציה השואבת ממנה וחוק זה מוליך אותה דרך המלחמות והאסונות, שהם "חבלי המשיח", אל "אחרית הימים" שבה תתגלה מלכות האלוהים עלי אדמות.

אכן, כמו המשיחיות היהודית-נוצרית הייתה פילוסופיית הקדמה הדיאלקטית אשליה שהפכה את הרצוי להכרחי ומתגשם על יסוד הנחת חוקיות מדעית בהיסטוריה, תוך כדי התעלמות גם מן המצוי וגם מן הראוי להיעשות כדי להיטיב את מצב האנושות באמת, אבל פילוסופיה זו השתלטה על האוניברסיטאות, שבהן התחנכו האליטות המנהיגות של המדינות הליברליות המודרניות, והיא נתנה להן אורכת חיים של עוד כמחצית המאה. במחצית השנייה של המאה התשע-עשרה התגבשה הכרת המעמדות הנמוכים בחברה והכרת המיעוטים הלאומיים והדתיים, שהמכשולים המונעים את הגשמת הבטחות הקדמה אינם נובעים ממורשת המשטר הישן אלא מהאופן שבו האליטות המודרניות מגשימות את ערכי הקדמה שהן דוגלות בהם מן השפה ולחוץ. במילים אחרות: התגלה פער עמוק בין החזון ההומניסטי האידאליסטי לבין המעשים שנעשו בשמו.

המסקנה שהתבקשה מגילוי הפער הייתה ההכרה שהמשך התהליך ההיסטורי לפי אותה שיטה חברתית ופוליטית יחמיר את הכשלים והעיוותים ויעמיק את המשבר במקום לפתור אותו. חייבים לשנות כיוון ולתקן את העיוותים והעוולות. גם העם היהודי הגולה הסיק מסקנה זו והתחיל לתבוע בתוקף מן המשטרים הלאומיים הליברליים שבגדו בערכיהם את שוויון הזכויות המגיע לו וליחידיו, אך כל דרישות התיקון נדחו בתירוצים שונים על ידי המעמדות השולטים. גם דרישת היהודים נדחתה בתוקף על הסף מפני שגם כל המקופחים האחרים התנגדו לתיקון מצבם, באשר הוגדרו כמתחרים זרים על העושר והאושר המגיע רק לבני העם שהקים את המדינה למען אושרו. הטענה הכללית נגד העם היהודי הייתה אפוא שכעם גולה ומפוזר בין עמים רבים, שאין לו אפילו חבל ארץ אחד שבו הוא מהווה רוב, לא יוכל לזכות בשוויון אזרחי לפני שיוותר על קיומו הקיבוצי יוצא הדופן, המתנגש בנורמות האחידניות של המדינות הלאומיות. יתר על כן: על יסוד חריגותו של העם היהודי כעם גולה ומפוזר הכחישו את הגדרתו כעם ואתה את כשרות תביעתו להיות מוכר כישות קיבוצית מיוחדת.

התנועות המודרניות החדשות שהתארגנו כדי להתמודד עם הבעיות שצפו ועלו נוסדו במחצית השנייה של המאה התשע-עשרה. המייסדים התבססו על ההכרה שמוכרחים לשנות את כיוון ההגשמה של רעיון ה"קדמה", שעוד האמינו בו ולפתח דינמיקה שתוביל לפתרונות אמיתיים,

אבל לכל תנועה בעלת יוזמה מתקנת הייתה אידאולוגיה ותוכנית משלה, כל אחת כנציגת האינטרסים של מעמד חברתי מסוים, או קבוצת מיעוט לאומי או דתי מסוימת, נגד כל היתר. כל מפלגה דרשה אפוא תיקון אחידני ברוח האינטרסים שלה בלי להתחשב באינטרסים של המעמדות, האומות והדתות האחרות והמאבק ביניהן על שלטון בלעדי הקצין והפך למלחמת הכול בכול.

הייתה זו דינמיקה שהוליכה לקיצוניות מטורפת. תנועות ההמונים ניזונו מזעמם המתלקח והמשתלח, שהיה מקור האנרגיה המהפכנית האדירה שפרצה בעוצמה גורלית שאינה נרתעת מסכנות ואינה מתחשבת בקורבנות, כי לא היה אפשר לבלום אותה מבפנים וגם לא מבחוץ. זאת הייתה האסטרטגיה המהפכנית: ליבוי זעם ההמונים עד שהם יפרצו בעוצמה "סטיכית" את מחסומי הפחד מפני הצבא והמשטרה המגנים על השלטון הקיים; נפילת קורבנות רבים עד שבסופו של דבר גם הצבא, שחייליו הם בני העם המנוצל, יתפרק ויצטרף למהפכה המנצחת; חיסול פיזי של הצבא וכיבוש השלטון על ידי המפלגה שליבתה ותיעלה את זעם ההמונים. לאחר מכן תפעל המפלגה על פי תוכניתה הרציונלית ותגמול להמון על קורבנותיו.

היגיון לוחמני זה חייב את מנהיגי תנועות ההמונים לדחות פשרות שיכלו לשפר בהדרגה, ובהסכמה עם השלטון, את מצבם הכלכלי והפוליטי של ההמונים בלי שפיכות דמים. הסיסמה המהפכנית שהצדיקה את ההתנגדות לפשרות כאלה הייתה ש"ככל שיהיה רע יותר יהיה טוב יותר" מפני שכך ישתכנעו ההמונים בהחלטיות גדולה יותר בהכרחיות הדוחפת אותם למהפכה, יתאחדו ויעזו לצאת נגד הכוחות המזוינים של השלטון ויכבשו אותו. ודאי ייפלו קורבנות רבים אבל ההמונים לא יירתעו מפני שיבינו מעבר להכרחיות הגורלית הדוחפת אותם גם את עוצמת המשיכה של הגשמת החזון בעתיד למען בניהם ובני בניהם שלא יידעו עוד מלחמה!

כמובן, מטרת כל מפלגת המונים מהפכנית הייתה להשתלטותה הבלעדית ולהגשמת האידאולוגיה הטוטליטרית האמיתית שלה. עם הניצחון יצטרכו כל החלופות להיעלם יחד עם המשטר שמוגר.

למעשה הייתה זו הכרזת מלחמה עולמית גם במובן של מלחמת הכול בכול. משיקולים טקטיים יכלו שתי מפלגות מהפכניות, או שתי אומות לוחמות על השתלטות גלובלית, לכרות ביניהן בריתות זמניות כדי להכריע יריבה משותפת, אבל אחרי שינצחו אותה יחזרו להילחם זו בזו מלחמת חורמה. אף זאת: בדרך העקלקלה לשלטון התפרצו בהכרח



חילוקי דעות אסטרטגיים וטקטיים בתוך כל מפלגה מהפכנית. הן התפלגו לשתי מפלגות עוינות שכל אחת מהן מוכרחה לחסל את זולתה כדי שתוכל לנצח את כל היתר. בסופו של דבר בכל מדינה שהתחוללה בה מהפכה ניצח המיעוט המטורף ביותר שטירופו עשה אותו ליעיל ביותר מבחינת קידוש האמצעים על ידי המטרה. הוא ידע להפעיל בתוכו משמעת ברזל הנובעת מפחד ההמון ממנהיגיו חסרי הרסן ומפחד מנהיגיו מן ההמון משולח הרסן שהוא מנהיג. זאת הייתה הדרך שבה קמו הממשלות הקומוניסטיות בברית המועצות וגרורותיה והפאשיסטיות בספרד, באיטליה, בפולין ובגרמניה במחצית הראשונה של המאה העשרים. היה זה ניצחונה הזמני של רשעות תמציתית מזוקקת, אפשר לומר - רשעות אידאלית - שהוסיפה למשול באותן טכניקות של טרור כלפי פנים וכלפי חוץ כאשר הגיעה לשלטון במדינתה.

ההשלכות על מצבו של העם היהודי היו כאמור קטסטרופליות כבר בראשית המאה העשרים. העם היהודי הגולה הפך לקורבן חסר אונים, חסר מגן וחסר בני ברית בכל מדינות אירופה. ברצונם או בעל כורחם השתתפו היהודים כיחידים בכל המהפכות ובכל המלחמות של העמים שבתוכם ישבו, אבל כיוון שגם כאשר לא רצו לייצג את עמם נתפסו על ידי סביבתם כנציגיו, הם נחלו תבוסה מוחצת בכל המהפכות ובכל המלחמות הן כיחידים והן כמייצגי גורל עמם. היחידים שהחליטו לערוק מעמם כדי להצטרף לכוחות המהפכניים קיוו שבעיית היהודים תיפתר ותיעלם כליל כאשר יקומו המשטרים העל-לאומיים שבהם יתבטלו ההבדלים עם הניגודים המעמדיים והלאומיים. גם זאת הייתה אשליה שלא היה לה יסוד במציאות מלבד משאלת הלב הבוערת: מנהיגי כל תנועות ההמונים המהפכניות השתמשו באנטישמיות ככלי יעיל ביותר לגיוס ההמונים לשורות מפלגותיהם. משום כך כאשר הגיעו לשלטון ונאלצו לדרוש מההמונים עוד קורבנות למען הגשמת המשטר האידאלי-אוטופי בעליל שאותו הבטיחו, ושנעשה בלתי אפשרי בגלל ההרס והתוהו שיצרו בדרך אל השלטון, הפכו את היהודים לקורבן הראשון שהושלך כטרף להמונים שואפי הנקם וחשפו לצורך זה את כל היחידים שהסתננו למנהיגות המפלגה על ידי הסתרת מוצאם. המטרה הייתה לחסל את בעיית היהודים שהציקה גם לחברה הכללית על ידי חשיפתם ועקירתם מן השורש, כלומר, על ידי רציחתם השיטתית, וכך אמנם נהגו קודם בברית המועצות ואחר כך בשיטתיות יעילה יותר בגרמניה הנאצית, כדי לעשות את היהודים מופת לגורל המצפה לכל הבוגדים שבפועל ושבכו.

האנטישמיות הפוליטית פֶּעַפְעָה לתוך כל המפלגות ההמוניות עם היווסדן. משום כך לא היה אפשר למנוע את פעפועה גם לתוך התנועות שהיהודים הנידחים מן התנועות הכלליות הקימו לעצמם בתוך עמם, במקביל למפלגות שדחו אותם. הם הביאו אתם מן המפלגות שדחו אותם גם את האנטישמיות שלהן, שהרי הקימו מפלגה לעצמם רק כדי להילחם על זכותם לברוח מעצמיותם המקוללת ולהיעלם כאחרים. בדרך זו התפתחה הפתולוגיה הנפוצה עדיין המכונה בשם "שנאה עצמית יהודית", שייחדה את העם היהודי כעם נבחר לשלילה ולהשמצה גם בעיני יחידיו.

מהי המסקנה שנבעה מכאן במישור האידאולוגי? ההכרה שהתפשטה בקרב יחידים רבים שאם לא נותנים לעם היהודי את האפשרות להתבולל ישירות בעמים ה"נורמליים" צריך להפוך אותו לעם אחר, דומה מכל בחינה ותכונה לעמים הנורמליים שבתוכם הוא יושב, כדי שהם ישלימו עם קיומו ביניהם ושב ורפא לו.

זה היה אפוא הרקע הפסיכולוגי, הסוציולוגי והאידאולוגי שממנו התפתח הזן הקיצוני ביותר של "שלילת הגולה" בכמה תנועות יהודיות-מודרניות, ובייחוד בציונות. "שלילת הגולה" מן הזן הזה התייחדה בשאיפה לא להסתפק ביציאה מן הגלות ובשיבה למולדת אלא לעקור את הגלות מן העם, להתכחש לכל המורשת התרבותית שנוצרה בגלות וקיימה את העם בתנאיה המשפילים, ועל ידי כך להפוך לעם אחר, "נורמלי", "עם ככל העמים". מובן מאליו: כיוון שאין דגם אחיד של "עם ככל העמים" אפשר להגשים את המשאלה הזאת רק על ידי "חיקוי מתוך התבטלות" (מטבע לשון שהטביע אחד-העם במאמרו "חיקוי והתבוללות") של עם מסוים, ומובן מאליו שלצורך זה בחר לו כל מיעוט יהודי כמופת לחיקוי את העם שבתוכו הוא ישב וידע את לשונו, את ספרותו ואת מנהגיו, ושוב הזדקק הייחוד החריג של העם היהודי בדרך השלילית של המריבה על הדגם הראוי לחיקוי.

"שלילת הגולה" מן הזן הקיצוני הזה לא התייחדה לציונות. כפי שנראה להלן היא נולדה מתנועת ההשכלה והופיעה גם בתנועות המודרניות האנטי-ציוניות ששאפו לקיום יהודי "נורמלי" באותו מובן ב"תפוצות". אולם כדי לרדת ליסודות הנורמטיביים של מגמה זו צריך לחזור ולבחון מן היסוד את הגורמים שחוללו את מהפך המודרניות בעם היהודי בתקופת ההשכלה.

היו אלה שלושה גורמים עיקריים: א. היעלמות המשבצת הכלכלית, שהיוותה את התושבת החומרית והפוליטית של הקהילה היהודית

הגלותית בימי הביניים; ב. ביטול החסות הפוליטית והמשפטית שהמלכות הימיי-ביניימית נתנה לקהילה היהודית המסורתית; ג. תהליך החילון הפוליטי והתרבותי המאפיין את העידן המודרני.

הגורם הראשון נבע ישירות מן המהפכה המדעית והטכנולוגית המוגדרת כ"מהפכה התעשייתית". התפשטותה המהירה המירה את רוב המלאכות ואת רוב השירותים, שרוב בני העם היהודי התפרנסו מהם, בייצור ההמוני בבתי החרושת. בעלי המלאכה העצמאיים לא יכלו להתחרות בתפוקתם ובמחיריהם. החזיקו מעמד, גדלו והתענפו, רק שני מקצועות שיהודים מעטים אך בולטים הצטיינו בהם בימי הביניים: המסחר הבינלאומי הסיטונאי והבנקאות. אולם יש לשים לב שבעידן המודרני פרנסו מקצועות אלה רק שכבה דקה של עשירים יהודים שהרוויחו את הונם מהפעילות בציביליזציה הכללית, והיה עליהם להזרים את הונם חזרה אליה לשם רווחים נוספים כהון של השקעות. ההתעשרות בדרך הזאת אפשרה לעשירים היהודים לפרוש מן הקהילה היהודית ולהתקבל כיוצאים מן הכלל לעילית הכלכלית של המדינות המודרניות. יהודים אלו לא ניתקו אמנם את כל הקשרים עם הקהילה אך גם לא השקיעו בפיתוח מקורות פרנסה בשביל המוני היהודים החיים בקהילותיהם המבודדות בגטו אלא בפיתוח מקורות פרנסה בשביל החברה הכללית שסירבה לקבל את היהודים העניים לתוכה. הצדקה לעניים הייתה הדרך היחידה שבה הושיטו העשירים החדשים עזרה לבני עמם אבל באופן זה הקלו את הרעב והעוני של חלק קטן בעם ולזמן מוגבל בלי לפתור את הבעיות מיסודן. לעומת זאת ההתעשרות של היחידים היהודים הייתה כזריקת עידוד לאנטישמיות המודרנית הפושה בחברה הכללית של הגויים, שכן היא אימתה כביכול את הטענה שהיהודים אינם עם אלא מעמד של מתווכים וספקולנטים מושחתים שאינם עובדים ואינם יוצרים אלא חיים כטפילים מוצצי דם על גופם של העמים העובדים והיוצרים. כמו בעבר הייתה זו טרגדיה כפולה, שכן האנטישמיות המודרנית המירה את השנאה הדתית מימי הביניים בשנאה גזענית חמורה שבעתיים. היא האשימה את כל היהודים בגלל מורשתם הגנטית התת-אנושית, כביכול, בלי קשר לדתם ובלי שתימצא כל דרך לשנות ולמזג אותו בעמים "טהורי הגזע". נמצא שהדרך היחידה למנוע את סכנתו היא גירושו לארץ גזרה או השמדתו.

בדרך זו חסמה האנטישמיות המודרנית את דרכם של הצעירים היהודים במזרח אירופה ובמרכזה אל ההשכלה הכללית שהכשירה עובדים למקצועות היוקרה של הציביליזציה המודרנית, מזה, ונעלה

את השערים בפני מחפשי העבודה בבתי החרושת המודרניים, מזה, שכן גם האוניברסיטאות וגם ארגוני הפועלים הגויים ראו ביהודים זרים שאפתניים המאיימים לגזול את פרנסתם.

במציאות הצליחו יחידים יהודים רבים לפרוץ את המחסום למרות האנטישמיות ולרכוש השכלה והתמחות במקצועות בעלי יוקרה המשתלמים היטב: מדעי הטבע, רפואה, משפטים, הנדסה, עיתונאות, מדינאות, ספרות והגות. הם הצטיינו והתבלטו במקצועות אלה בשיעור גבוה לעומת חלקים אחרים באוכלוסייה הכללית. מדובר בעיקר במדינות של מרכז אירופה ומערבה, שהתפתחותן המקצועית-מודרנית הייתה מהירה, אוכלוסייתם היהודית הייתה קטנה, ובזכות העובדה שהמשטר הקפיטליסטי העדיף על פי עקרונו התחרותי את בעלי המקצוע הטובים ביותר, גם אם היו יהודים, על בעלי מקצוע פחות טובים מבני עמם. אולם גם כאן ננעץ הקוץ המכאיב באליה השמנה: הפעפוע של יהודים כיחידים מצטיינים למקצועות היוקרה בחברה הכללית חייב אותם להתבולל על ידי המרת הדת ובנישואי תערובת, וגם אחרי שעשו את הצעדים הללו נשארו בעיני הגויים האנטישמיים כזרים, כחשודים, כמאיימים ושנואים שהתפרצו במרמה לרשות הרבים שאינה שלהם כדי להשתלט עליה ולהרוס אותה מבפנים.

הקנאה התלקחה ביתר שאת והשנאה התמלאה רשע ונקמנות אכזרית כאשר התחוללו המשברים הכלכליים והפוליטיים שנבעו מן התחרותיות הפרועה בייצור ובשיווק הקפיטליסטי ובאו לידי ביטוי בחוסר עבודה ובירידה של שכבות הביניים אל מתחת לסף העוני. רוב העם היהודי, בעיקר במזרח אירופה, שקע בעניות מנוולת. היא דחפה להגירה המונית, להצטרפות נרחבת למפלגות המהפכניות האלימות שפעלו במחתרת, או לשקיעה בתרבות של פשיעה מאורגנת: זנות, גנבה ושוד. במצב זה נעשה ברור לכל, מלבד לאלה שהשלטון בידם והם מוטבים על ידו, שרק מהפך כולל בארגון הכלכלה, בסדרי הייצור והשיווק, ביחסי החברה ובמשטר עשוי לפתוח לפני רוב העם היהודי הרעב ללחם את מקורות הפרנסה של המשק המודרני ולאפשר ליחידיו להשתלב באופן חופשי בחברה, בלי ההגבלות ובלי הפחד מפני האנטישמיות.

המהפך במעמד הפוליטי של הקהילה היהודית נבע מצורת הגדרתה העצמית של המדינה הלאומית המודרנית, הדמוקרטית-ריכוזית. בימי הביניים שלטה הקיסרות החילונית ביחסי ברית עם הכנסייה השואפת לשלטון-עולם, אך הייתה ריכוזית רק מבחינת ההפעלה של כוח השלטון על ידי הצבא ובניהול מערכת גביית מסים ושירותים



שהחברה נדרשה לתת למלכות. הקיסרות לא תחזקה מערכת משפט ריכוזית ולא סיפקה שירותים חברתיים. היא הניחה את התפקידים הללו להתארגנויות האזרחיות: קהילות האיכרים הכפריות, קהילות הסוחרים ובעלי המלאכה העירוניים והקהילות הדתיות, כולל קהילות היהודים. התארגנויות אלה דאגו למערכת המשפט ולשירותים המקומיים. כל קהילה קיבלה מהמלכות באזור השיפוט שלה את ה"זכות" (פריבילגיה) לנהל את ענייניה הפנימיים ולשמור על החוק והסדר הטוב. לשם כך הקימה מוסדות חקיקה ומשפט, איגודים מקצועיים, מוסדות עירוניים ומוסדות דת שהיו אחראים לחינוך ולניהול אורחות החיים התרבותיים שלה. המלכות המעניקה את ה"פריבילגיה" דאגה מצדה לאכיפת החוקים והמשפטים של מוסדות הקהילה על ידי חייליה שמילאו את תפקידי ההגנה והשיטור וכך נשמר הסדר בממלכה הענקית. גם היהודים זכו במסגרת הסדר זה לאוטונומיה משפטית-שירותית בקהילותיהם והתנהלו על פי ההלכה התורנית שנפסקה בבתי הדין הרבניים. המלכות אכפה גם את פסקי הדין של בתי הדין הרבניים כאשר התעורר הצורך, ובעזרתם גם גבתה את המסים הגבוהים במיוחד שהוטלו על היהודים (לא הייתה ברירה, הם נאלצו לשלם את המסים המיוחדים כי אחרת הייתה פוקעת זכותם לשבת במקומם). הקהילה קיבלה אפוא תמורת מחיר כבד שהמריץ את יחידיה למצות את מרצם וכישרונם במקצועותיהם, מעמד משפטי עצמאי אגב ציות לחוקי המלכות הכלליים, על פי העיקרון של "דינא דמלכותא דינא".

הגורם השני שערער את יסודות הקיום בגלות של הזמן החדש היה ביטול החסות הפוליטית והמשפטית שהמלכות בימי הביניים נתנה לקהילה היהודית. המדינה הלאומית המודרנית ביטלה את השיטה הביזורית הימיי-ביניימית. היא המירה אותה בשיטת ממשל ריכוזית: חוקה אחת, מסכת חוקים אחת, מערכת משפט אחת ושירותים המנוהלים על ידי השלטון. בשיטה המודרנית נשללה אפוא מהקהילה היהודית, כמו מכל הקהילות בממלכה, הזכות והיכולת לאכוף את חוקיה ואת פסקי דינה. מכאן ואילך יכלה להתקיים רק כהתאגדות רצונית לענייני פולחן ומסורת בשבתות, בחגים ובמועדים ולשמירת דיני האישות והמשפחה, וזאת בשעה שהאינטרסים הכלכליים של חברי הקהילה משכו אותם החוצה. העניים שנזקקו לחסות הקהילה ולסיועה לא קיבלו ממנה עזרה שכן היא התרוששה ואיבדה את השפעתה במוסדות השלטון. להפך, עתה נדרשו חברי הקהילה המתרוששים להחזיק במסיהם ובתרומותיהם את "כלי הקודש" שאורח החיים היהודי-הלכתי נתלה בתפקודם הממוסד:

הרבנים, השוחטים, בעלי המקוואות, המלמדים ומשגיחי הכשרות. "כלי קודש" היו רבים ואילו ההכנסה התמעטה והלכה. כדי להגדיל אותה ככל האפשר הטילו הרבנים חומרות בדיני הכשרות והכבידו את עולם של המאמינים האדוקים שלא רצו לוותר על תפילה בבית הכנסת, תלמוד תורה בבית המדרש, נישואין ושמירת טהרת המשפחה כהלכה, וכשרות למהדרין. אולם בכך רק האיצו את התמרדותם של הצעירים לא רק נגד הקהילה ו"כלי הקודש" שלה אלא גם נגד האמונה באלוהים ובתורתו, שבשמה דיברו, זנחו את התורה ומצוותיה ופנו לכל הדרכים שניתן להעלות על הדעת כדי לצאת מבין החומות הכפולות, החיצונית והפנימית, של הגטו הנצור. הטרגדיה הייתה שרובם הצליחו להבקיע רק את החומה הפנימית, ואילו חומת האנטישמיות החיצונית הדפה אותם לאחור ולפיכך נשארו עניים, נבוכים ו"תלושים" בין התחומים.

הגורם השלישי שערער את יסודות הקיום בגלות של הזמן החדש: החילון. העם היהודי התקיים בגלות עד ראשית הזמן החדש על יסוד תורתו שייחסה לאמונה ולערכי המוסר והרוח מעמד תכליתי. התורה היא "ספר הברית" שכווננה את מלכות האלוהים בעמו. לדעת נביאיה וחכמיה ברית התורה תקפה גם בגלות, אבל מלכות האלוהים בגלות היא נסתרת, היהודים חווים ויודעים אותה בפנימיות נפשם בעזרת תלמוד תורה וקיום מצוותיה. למרות האיבה המקיפה אותם בגלות הם יודעים שאלוהים מלכם משגיח עליהם והם בוטחים בו: אם יקיימו את מצוותיו ויהיו ערבים זה לזה בהתמודדותם עם מצוקות הגלות יופיע להושיעם בשלישית, בנסים נסתרים וגלויים, ישיב אותם לארצם ויכנס את פזוריהם, יקים את מקדשו ויכונן את מלכותו בגלוי על כל העמים, והם יעבדו אותו באמונה וייתנו כבוד לעמו בשבתו בשלום על אדמתו לעד.

כאמור, נורמה קיומית זו התאמתה בגלות רק לגבי יהודים מאמינים לומדי תורה ומקיימי מצוותיה שערכי הרוח – האמת, הצדק, האהבה והחסד הם הערכים העליונים שלאורם הם חיים, נכונים להתאמץ בכל יכולתם האנושית (המוגבלת) להגשימם, וכאשר הם נכשלים בחטא (כי אין צדיק שאינו נכשל כשם שאין רשע שאינו יכול להתגבר על ייצרו אם רק ירצה) הם חוזרים בתשובה ומתקנים את מעשיהם. לעומתם יהודים הרואים את ייעוד חייהם ואת אושרם בהגשמת ערכים חומריים – עשירות, שלטון, כבוד והנאות הגוף, שהציביליזציה הארצית מספקת מתכחשים למלכות האלוהים הנסתרת, עוזבים את התורה ומפירים את מצוותיה, ממירים את דתם ונטמעים, וכך מתנהל תהליך של "בירור"

שמעצב את ה"מצבת הנאמנה" שבזכותה התקיים העם היהודי לאורך אלפיים שנות גלותו.

קביעה הלכתית-נורמטיבית זו, שעמדה במבחן לאורך הדורות עד הזמן החדש, פיתחה יחס דו-ערכי כלפי הציביליזציה הארצית: תפקוד מצטיין בתהליכיה הכלכליים, החברתיים-תרבותיים, המדעיים, הטכניים והפוליטיים היה תנאי הכרחי לקיום העם היהודי גם בגלות. דווקא מפני שבתנאי הגלות הוגבלו תחומי התעסוקה של היהודים בציביליזציה של העמים המארחים אותם, הם הוכרחו להוכיח את הצטיינותם המיוחדת במקצועות שבזכותם ניתנה להם הזכות לקיים קהילות עצמאיות. דחף זה גם הגביר את הפיתוי שמילכד בייחוד את היחידים המצטיינים ביותר בעושרם ובמעמד הפוליטי שזכו לו במלכות הגויים, והוא היטה את לבם לראות בעושר ובכבוד את תכליתם ולהתבולל בגויים.

על רקע זה נדרשה ההלכה לעצב נורמות מאזנות שיאפשרו את קיום הקהילות בתנאי רווחה ויבטיחו את החסות המגוננת של מלכויות הגויים, אבל ימנעו את הנטייה האלילית לראות בהצלחה הכלכלית, החברתית והפוליטית את מטרת החיים. בסיכום: תורת משה לא שללה את הציביליזציה הארצית ולא הגדירה את האושר הגופני והחומרי כשלעצמו כחטא. להפך, שליחות האדם בחייו עלי אדמות לפי תורת משה היא להקים ציביליזציה שתספק לו את צרכיו החומריים במידה הנחוצה לחייו, לבריאותו ולרווחתו, כי זהו התנאי ההכרחי להתפתחות יכולותיו הרוחניות ולמילוי ייעודו העליון לעבוד את האלוהים. חכמי המשנה מיצו נורמה זו במשנה "אבות": "אם אין קמח אין תורה", אך מיד גם השלימו באמירה הנגדית "ואם אין תורה אין קמח". ההשלמה המאזנת מטעימה שאם מכוון אדם את עבודתו לצורך פרנסתו ורווחתו החומרית כאמצעי לתלמוד תורה ולקיום מצוותיה גם עבודתו זו נחשבת לו לעבודת האלוהים ומתקדשת, אבל אם הוא מזניח את תלמוד התורה וקיום מצוותיה כדי להקדיש את כל יכולותיו הגופניות והרוחניות להגדלת עשירותו, עוצמתו והנאתו, כי בהם הוא רואה את תכלית חייו ומגדיר אותם כאושרו, הוא חוטא לאלוהים, לתורה ולעצמו. מכאן שעם ישראל, שנתייחד להיות "ממלכת כהנים וגוי קדוש", מצווה לזכור שההתמכרות לאושר הארצי לשמה היא החטא החמור ביותר, חטא האלילות, כי זהו גדרה: הערצת דבר שאינו תכלית ואינו אלוהי כאילו הוא התכלית והוא האלוהי. "לא תחמוד!" נאמר פעמיים בעשרת הדברות, כי החמדה היא לפי תורת משה האם המולידה את הפשעים החמורים ביותר: הרצח, הניאוף, הגנבה ועדות השקר. העונש על חטאים כאלה הוא מידה כנגד

מידה המתבטאת בתוצאה ההכרחית: התפרקות הסדר המוסרי והמשפטי של העם, שהוא התנאי לקיומה של ציביליזציה אנושית. פשעם של יחידים, כאשר הוא נעשה ייצוגי למצבם המוסרי של החברה והעם, סופו שהוא נוקם בחברה ובעם כולו וממילא ביחידים הפושעים גם אם אין הם נתפסים ונענשים כדין, ובכך ניתן לראות את משפט האלוהים.

בסיכום: עם שפשעים כאלה נעשים בו על ידי מלכו, שריו, מנהיגיו, שופטיו ושוטריו שאינם מונעים אותם בעוד מועד, יושחת, יתפורר, ינוצח, ייעקר מארצו, יתפזר בגלות ויאבד במשפט האלוהים כשם שאבדו שבטי מלכות ישראל העשירה, המלאה חטאים והעובדת אלילים, אחרי כיבושה בידי ממלכת אשור. בעוד שההצלה מאובדן סופי, שאירעה לגולי ממלכת יהודה, נבעה מכך שביהודה עוד שרדה מצבת גדולה למדי של מנהיגים נאמנים לתורה, מותנית בתשובה לתורת האלוהים ולקיום מצוותיו. מלכות האלוהים אינה מוגבלת בארצו או בממלכת ישראל, אלא היא קיימת בעולם כולו. אפשר לעבוד אותו גם בגלות במצוות החלות על כל יחיד בעם כאשר הוא שם, ועל ידי עבודה זו מתקיים העם ומתקיימת חרותו הפנימית הנסתרת.

זוהי אפוא נורמת הקיום הלאומי שאותה הגדירו נביאי ישראל וחכמיו לעם ישראל עוד בשבתו על אדמתו. היא נחשבה בתורה לנורמה אוניברסלית שחלה על כל העמים. אבל על עם ישראל הקטן שהתקדש להיות "ממלכת כהנים", ניכרות תוצאות הפרתה מיד ובחומרה מיוחדת. כאשר הציביליזציה שעם ישראל הקים בארצו הפכה להיות תכלית ולא אמצעי היא נהרסה. עם ישראל גלה לציביליזציות של עמים אליליים שמתייחסים אל הערכים המוגשמים על ידן, ערכי התועלת החומרית והעוצמה השלטונית כאל תכלית קיומן, ולכן מחויב עם ישראל להקפיד על שמירת הנורמה המוסרית-רוחנית המיוחדת לו אם רצונו לגונן על קיומו, על זהותו העצמית ועל חרותו הרוחנית הפנימית.

שמירת הנורמה הזאת התבטאה במתח המובנה בקהילות ישראל בגלות בין שתי מנהיגויות שפעלו יחד: זו של "טובי העיר", ה"פרנסים" וה"גבאים", שכוחם נבע מעשירותם וממעמדם באדמיניסטרציה השלטונית של מלכות הגויים, מזה, וזו של הרבנים ותלמידי החכמים, שסמכותם מעוגנת בידיעת התורה, בקיום מצוותיה ובתפקודם כמלמדי תורה, ראשי ישיבה, פוסקי הלכה ודיינים. הקהילות החזיקו מעמד בתנאי הגלות רק כאשר שתי המנהיגויות הללו שיתפו פעולה על יסוד הכבוד העדיף שהעם חלק למנהיגותו הרוחנית. הכבוד למנהיגות זו התבטא גם בהבטחת מעמדם הכלכלי העצמאי במשרותיהם הממומנות על ידי



הקהילה. מעמד זה אפשר להם לעמוד גם נגד תקיפים שהשתמשו בכוחם ובהשפעתם לרעה ושלא כדין התורה.

בנקודה זו נחשף עומק הניגוד בסוגיית היחס לציביליזציה החומרית בין היהדות לנצרות: הכנסייה הנוצרית סללה דרך אחרת, שונה עד כדי היפוך, ליישוב הסתירה הנובעת מטבעו הבעייתי של האדם כבעל חיים, מזה, ויצור תבוני, מזה, ומתנאי קיומו בטבע. הנצרות טענה שהבעיה נובעת מסתירה קיומית מוחלטת ולא יחסית בין הווייתו הגופנית-אדמתית של האדם להווייתו הרוחנית. נבעה מכאן הנחת זרות ואפילו איבה בין נפשו החייתית, הייצרית והאנוכית של האדם לבין נשמתו הרוחנית, שאלוהים נפח אותה מרוחו לתוך גוף האדם, וכך היא נפרדה על כורחה ממקורה ונאנסה לתפקד בגוף שנעשה לה כבית כלא. לפיכך נוצרה הסתירה גם בין ההתאגדות לשם סיפוק צורכי קיומם ואושרם הגופני-חומרי של בני האדם, לבין ההתכנסות לשם קיום ייעודם הרוחני במלכות השמים: ההתאגדות הארצית שקועה בחומריות מגושמת, בייצריות וברוע, ואילו ההתכנסות הרוחנית שואפת לרוחניות טהורה ולמוסריות צרופה; זו יסודה בחטא האנוכיות והחושניות החומדת והמושכת אליהם כתכלית אושרם של בני האדם, וזו יסודה באהבת הרע, בצדקה ובחסד, ותובעת התמסרות בלעדית לקיומם כתכלית האדם ואושרו האמיתי.

כמו תורת ישראל רואה הכנסייה הנוצרית את בעיית האדם כמעוגנת בניגוד שבין הגוף האדמתי, החרדור בכוחות התוהו הבלתי נשלטים, פורעי החוק והורסי כל זהות קבועה, לבין הרוח השכלית השומרת צורה וחותרת לשלמותה, האוהבת את זולתה והמסורה לטוב ממהותה ולא מכפייה חיצונית. אולם ההנחה שהעימות בין הרוח לחומר המגושם הוא תולדה של סתירה שאין ביסודה זיקת גומלין המאפשרת את העלאתה להשלמה ולאחרות חייבה את הנצרות להתמודד עם בעיית הקיום של האדם ביקום הארצי בדרך מנוגדת לזו של תורת משה. היא הסתמכה על פירוש מנוגד לסיפור חטא האדם הראשון בגן העדן וגירושו לעבוד את האדמה שהתאדרה בגללו. עומק ההבדל בין הפירוש היהודי לפירוש הנוצרי נעוץ בזיהוי התכלית שבגללה ברא האלוהים את האדם כצירוף של גוף בעל חיים ייצרי ורוח אלוהית. הפרשנות היהודית בתורה שבעל-פה (היא מעוגנת היטב בפשט הסיפור המקראי) קובעת שהצירוף נבע מהשליחות המיוחדת שאלוהים ייעד לאדם בארץ. לפי הסיפור המקראי מתברר אחרי הפרק הראשון שהיקום השמימי אמנם ציית לרצון האלוהים ותאם את חוכמתו, אך לא כן היקום האדמתי מתחת לשמים. כוחות התוהו ובוהו שמהם עוצבה האדמה ויצוריה אמנם נכבשו תחת

החוק שאלוהים כפה עליהם, אבל כוחות התוהו ובוהו ההרסניים, שמהם נובעים תהליכי הכמישה, ההתפרקות והמוות, לא נכנעו כי לא נגאלו מגורליותם העיוורת. האדם נברא אפוא כדי להשלים את המפעל על ידי התגברות על כוחות התוהו מתוכם אחרי שאלוהים הקנה ליצורי הבריאה קיום עצמי ומידה מסוימת של שליטה בגורלם. גוף בעל חיים מאפשר לאדם לפעול בין כל הנבראים מן האדמה על פי השיפוט הרוחני שאלוהים נטע בו מרוחו. אם יפעל בעצמו על ידי רוחו השכלית כמצוות האלוהים יוכל להתגבר ולהעלות את כוחות הרוע המפעמים בו והמהווים מקור לאנרגיה הגופנית העצמית שלו, וליצור את הציביליזציה (הגן) שתהפוך את כוחות התוהו לכוחות של פריון ושפע בכל סביבתו הארצית.

ההנחה המובלעת בתיאור זה של שליחות האדם בבריאה היא אפוא שאלוהים באשר הוא עוצמת רצון שכלי יוצר ובורא אך מופרש מכוחות התוהו המהווים חומר לבריאתו, אינו יכול להשלים את מפעלו בלי לשתף בה יצור נברא שהוא בעת ובעונה אחת גם יציר האדמה (הגוף) וגם רוח הנאצלת ממנו (הנפש השכלית) כדי שיפעל בעצמו מבפנים ויגאל את כוחות התוהו שמהם הוא שואב את האנרגיה העצמית. כך ישלים האדם את מפעל האלוהים: יקום המציית כולו מרצונו ומתוך אהבתו למצוות האלוהים ולחוקיו הטובים המבטיחים את אושרו.

יוצא שעל פי פשט הסיפור המקראי הצירוף בין הגוף האדמתי-הייצרי לרוח שאלוהים נופחה בו הוא ראשוני ומקורי ונועד להתקיים באמצעות האיזון בין השאיפה לקיום ולטוב. גישה זו מתייחסת אל שאיפת כל יצורי האדמה והאדם בכלל לסיפוק צורכיהם הגופניים ולאשרם החומרי בחיוב ולא בשלילה. מבחינת כל יצורי האדמה מלבד האדם הסיפוק התמידי השופע במידת הצורך של כל אחד מהם זוהי תכליתם המקיימת את ההרמוניה ביניהם. לא כן מבחינת בני האדם. גם הם זקוקים לסיפוק החומרי על פי מידת צורכם כתנאי לאושרם, אך אם הם הופכים את הנאתם מסיפוק צורכיהם לשלמות אושרם וליעוד חייהם הם בוגדים ביעודם, ממירים את הנאת היצירה וחי הרוח ברעב שלא ניתן לרוותו להנאות מתעצמות והולכות, הורסים את בריאותם, משחיתים את חברתם, מערערים את הציביליזציה שלהם ומנצלים את האדמה המורדת נגדם, וזהו החטא המביא עליהם את מותם.

הפירוש הנוצרי שונה מהותית. לפי פירוש זה הופיע הניגוד בין הגוף לרוח אחרי חטא האדם הראשון ונבע ממנו. האדם הראשון חטא בבחירה רצונית מוטעית. למרות הצו האלוהי המפורש והחלופה של האכילה מעץ החיים שהיה מזכה אותו בחיי נצח הוא בחר בחמדת החיים הגופניים

המפתה, המביאה על האדם את מותו והפך אותה למטרת חייו ולתכלית אושרו וכך הביא על עצמו את עונשו. נמצא שלפי התיאולוגיה הנוצרית סיבת העימות בין הגוף לרוח איננה השליחות המקורית שאלוהים הטיל על האדם להיות עזר כנגדו בתיקון הבריאה, אלא היא העונש של מידה כנגד מידה על החטא שפגע לא רק בו כי אם בכל יצורי הטבע שניתנו תחת ממשלתו והוא מייצגם לפני האלוהים.

ברור מכאן שלפי הפירוש הנוצרי ביום השביעי הייתה הבריאה מושלמת וגם האדם שנועד למשול ביקום הארצי בשם האלוהים ולזכות בלי עמל באושר ובכבוד נצחיים היה מושלם. גופו המקורי לא היה גשמי ומוטה לחטא אלא זך וטהור כגוף מלאכי האלוהים. הוא לא היה מוכרח לחטוא, והבעיה נבעה דווקא מקרבתו היתרה לאלוהים ומן היתרון שהעניק לו על ידי בריאתו בצלמו. הוא נבדל מהמלאכים בכוח הבחירה השכלית שאלוהים העניק לו כמושל בשמו ביקום שמתחת לשמים, והוא נכשל בבחירתו בחמדה החושנית שאכן היה תכלית אושרם של בעלי החיים תחתיו, והסיבה הייתה רצונו לממש את יכולת הבחירה שניתנה לו כדי לאשר את עמידתו הגאה ברשות עצמו. מצוות האלוהים שניתנה לו לטובתו פגעה בגאוותו כמושל הארץ ובסירובו המתמרד עמד, כביכול, על חרותו. אולם למעשה הבחירה בחמדת החושים הנמיכה את קומתו כבעל חיים והוא נפל אל הקיום החומרי והשתעבד לו. כך איבד את חופש הבחירה וחטאו הפך לגורלו: שוב לא יכול להיגאל בכוחות עצמו. מעתה רק חסד האלוהים שבראו היה עשוי להחזיר אותו ואת האדמה שהתאררה בעבורו, אל מצבם המקורי אחרי בריאתם.

לפרשנות תיאולוגית זו יש משמעות פוליטית ישירה. ההכרה שבני האדם אינם יכולים להיחלץ בכוחות עצמם ממצבם הגופני הרע, גם אם ירצו ויתאמצו מאוד, מחייבת את הכנסייה להתייחס אל המלכות, שבני האדם הקימו וקיימו לעצמם על יסוד ראיית האושר הגופני החומרי כתכליתם, וכדי לספק את צורכיהם ואת תאוותיהם שאינן יודעת שובעה, בצורה שונה מהותית מתורת משה. הכורח של קיומם בטבע הכאוטי מאלץ את בני האדם להקים לעצמם מלכות. יותר נכון: המלכות נוצרת על ידי השתלטות כוחנית של האישים החזקים ביותר, הפועלים ממניעים אנוכיים. החלשים נכנעים להם מפני שאין להם דרך אחרת להבטיח לעצמם לפחות את המינימום הנחוץ לעצם קיומם. נובע מכאן שקיומה, ניהולה ותפקודה התקין של המלכות הכופה והמאנסת, החוטאת מיסודה, מותנה בהפעלה עקיבה ותמידית של הכפייה על ידי ענישה חמורה על כל סטייה מהחוק, אלא שבכל זאת עדיף שלטון זה על המצב של מלחמת

הקיום האכזרית המתנהלת בטבע שהתארר בגלל החטא: גם המלכות האלילית מקיימת את הסדר המאפשר שיתוף פעולה בין בני האדם על פי חוקים למען מטרתם הכללית לשרוד ולזכות באושר הגלום בסיפוק צורכי חייהם היסודיים.

ניתן דעתנו בהקשר זה שהשגת המטרה המשותפת לשליט ולנתיניו מחייבת את השליט האנוכי הייצרי החזק להתנהג עם נתיניו, שהוא הופכם למשרתיו ועבדיו, על פי אמת מידה שכלית-תועלתנית. יש לשלטון היגיון עצמי שמכריח אותו להתחשב בצורכי כל בני האדם שאתם הוא מפיק את השפע הנחוץ לו, ואם נתבונן בעומקה של התניה זו ניווכח שהשליטים תלויים בעבדיהם לא פחות מכפי שעבדיהם תלויים בהם. המסקנה שנבעה מכאן היא יחסה החיובי של הכנסייה הנוצרית למלכות הארצית התועלתנית-רציונלית (מלכויות יוון והקיסרות הרומית היו כאלה) שאותה מצאה כנתון היסטורי עובדתי. אם רצתה להשפיע הייתה חייבת להתחשב לא רק בנתון זה אלא גם לחזק את המלכות האלילית הרציונלית ולחשק את סמכותה בהנחה שאם היא תמנע את התמרדות העבדים המקיימים אותה יתמתן יחסה לעבדיה ותנאי חייהם ישתפרו. במקום להתנגש בשלטון האלילי בשם האלוהים כדי להוציא את העבדים המדוכאים לחופש ראתה אפוא הכנסייה כחובתה לחזק את המלכות הרציונלית נגד מערעריה מבפנים כדי שתוכל לפעול בתוכה ולהשפיע על נתיניה ועל עבדיה, לרוממם ולהיטיב עמם בכלי החסד השמורים עמה, ולעורר עליהם את חמלת האלוהים שיגאל אותם סוף-סוף מסבלם.

השלמת הכנסייה הנוצרית עם המלכות השולטת בעולם בפועל למרות שנוצרה בחטא והתקיימה ברשעות נוקמת עקב "החטא הקדמון", מבדילה אפוא את התיאולוגיה הפוליטית שלה מהתיאולוגיה הפוליטית של תורת משה שניתנה לבני ישראל בצאתם מבית העבדים האלילי-פרעוני לחיי חרות במלכות צודקת שבה יישאו באחריות לחייהם ולאשרם החומרי והרוחני על ידי שמירת מצוות האלוהים.

הבדל עקרוני זה זיכה את הכנסייה הנוצרית ביחסה החיובי של הקיסרות הרומית שחרדה מפני מרד העבדים המאיים למוטט אותה, אבל דברים אלה חושפים לא רק את יתרון הכנסייה אלא גם את התורפה המסוכנת לה, לקיסרות ולכל הנתינים והעבדים שנעשו למאמיניה, אם לא ברצונם הרי על ידי אינוסם בידי הקיסרות שקיבלה את הנצרות כדת המאחדת את האימפריה העולמית שלה. תורפה זו היא הגורם שהביא לנפילת הכנסייה לאותה תהום של רשעות שלתוכה נפל, על פי פירושה,



האדם הראשון, ואפשר לומר שרשעות זו הייתה באמת חטאה הקדמון. על פי ההיגיון הפוליטי האילי השליטים האנוכיים אינם מגבילים את אנוכיותם מרצון. הם רק משלימים ברצון עם הכרח לא יגונה. המניע המקורי, העקבי והמתמיד שלהם, מעוגן באנוכיותם התאוותנית והחוטאת, וממנה הם אינם מסתייגים גם כאשר עליהם להפעיל במידה ובשכל. ברור שהשליטים החילונים ירגישו חופשיים לספק את כל תאוותם כאשר יבינו ששלטונם התייצב בידם, בעוד שהעבדים המנוצלים והסובלים יישארו משוללים יכולת למרוד מפני שמנהיגותם משתפת פעולה עם השלטון המדכא אותם בטענה שהיא עושה זאת לטובתם. אפשר לומר שהכנסייה הנוצרית המציאה ראשונה את העיקרון השלטוני ש"המטרה מקדשת את האמצעים" והתייצבה מול השאלה כיצד להבטיח שהרשעות המדודה שהמלכות משתמשות בה לדכא את השטניות הפורעת סדרים, שעלולה לפרוץ מנתיניה ועבדיה, לא תהפוך בתוך הפעלתה לרוע חמור הרבה יותר מן הרוע השטני של נתיניה ועבדיה, תחדל להועיל לעצמה ולנתיניה ותתחיל להזיק לכול?

התשובה שהכנסייה נתנה לשאלות אלה התבטאה בכפיפת שלטון הקיסר למרות הרוחנית של הכנסייה הרואה את עצמה כמייצגת שלטון האלוהים עצמו עלי אדמות. משתמע מכאן שאפשר וראוי לסמוך עליה שלא תשגה כמו האדם הראשון ולא תושחת, אף כי זוהי כמובן עדות עצמית פסולה מלכתחילה. לפי תורת הכנסייה האפיפיור העומד בראשה הוא ממלא מקומו של פטרוס הנחשב למייסדה, שהתמנה להיות ממלא מקומו של ישוע המתואר ב"ברית החדשה" כבן האלוהים עצמו. לפיכך, נציג מיופה כוח של האלוהים בכבודו ובעצמו מושל בכנסייה ולכן אפשר לבטוח בה שלא תשגה ולא תיכשל בחטא. אך כדי שטענה זו תתקבל גם על דעתם של מנהיגי המלכות החילונית ושל נתיניה קבעה הברית שנכרתה בין הכנסייה לבין המלכות שהכנסייה לא תפעיל בעצמה סמכות כוחנית ולא תכפה את אמונתה על ידי כהניה ונזיריה החסודים. הכנסייה מושלת אך ורק בדרכי האלוהים, ולהבנת המשמעות של קביעה זו נזכור שבניגוד להשקפת תורת משה, שלפיה אלוהים הוא גם אל קנא ונוקם וגם חנון ורחום ועושה חסד לאלפים, לדעת הכנסייה הנוצרית אלוהים פועל רק בדרכי האהבה, הצדקה והחסד ואת המשפט ההכרחי לקיום הממלכתי הארצי הוא מפקיד בידי המלכות החילונית. אך כיוון שהכנסייה עליונה על המלכות החילונית, באשר היא המעניקה לקיסר את סמכות השלטון בשם האלוהים עצמו, היא מייפה את כוחה של המלכות החילונית להגיש לה את שירותי הכפייה הנחוצים לה,

ומצדה היא משגיחה על המלכות הארצית שלא תעבור את גבולות הדין. במילים אחרות: הכנסייה אינה כופה את האמונה בנצרות ובפולחניה ואת החיוב להתחנך על ידה, אבל היא דורשת מהמלכות לכפות על כל אלה ביד חזקה באמצעים שלה כתנאי להענקת סמכות השלטון הבאה מאלוהים ולא מהעם, וכמובן כתנאי להפעלת השפעתה על מאמיניה, נתיני המלכות ועבדיה, לציית לחוקיה, וזהו כמובן כוח פוליטי ממשי כשמדובר במלכות חילונית שאינה תלויה, כמו מלכות ישראל התורנית, ברצונו החופשי של העם.

זהו אפוא תוכן הברית התיאולוגית-פוליטית שנכרתה בין הקיסרות לבין הכנסייה בימיו של הקיסר קונסטנטינוס הגדול. הכנסייה העניקה לקיסר בשם האלוהים עצמו את הסמכות למשול ללא עוררין. הקיסר התחייב לקבל עליו את הנצרות ולכפות אותה כדת המדינה על כל אזרחיה. האזרחים יהיו מחויבים על פי ברית זו להשתייך לאחת מקהילותיה, להודות בעיקרי אמונתה, להשתתף בפולחניה מדי שבוע בימי ראשון ובחגיה, להתחנך ולחנך את הצאצאים במוסדותיה, להינשא בה ולשמור את חובות הנישואין על פי מוסרה וחוקיה, לתמוך במוסדות הצדקה והחסד שלה (בתי החולים, בתי היתומים ועוד) וכך לנהל את מסלול החיים האישיים, המשפחתיים והקהילתיים בדרכיה סביב ציר האמונה והפולחן המעניקים למאמינים הבטחת אושר נצחי בחיים שלאחר המוות.

כאמור, התיאולוגיה הנוצרית הניחה אפוא ביסוד אמונתה את הסתירה בין מלכות האלוהים הרוחנית לבין הקיסרות הארצית שבראשה שליט בשר ודם על יסוד תורת החטא הקדמון כמתואר לעיל. המשך מיתוס הבריאה הנוצרי, המעוגן ב"בברית הישנה", נשאב מן "הברית החדשה" שבה התבשרה האנושות על גאולתה. על פי מיתוס זה האלוהים הוליד את בנו האנושי מרחמה של אשה בתולה שלא חטאה כדי שהבן, שנולד בטהרה מוחלטת, יקבל על עצמו ברצונו, מתוך עומק רחמיו וגודל חסדו, לפעול בדרך הפוכה לדרכו של האדם הראשון ולמות על הצלב כקורבן כפרה על חטאו של האדם הראשון, שדבק בכל צאצאיו. על ידי קורבנו המכפר העניק ישוע לכל צאצאי בני האדם את החופש לבחור בגאולה בעומק נפשם, כלומר, להאמין בו ובבשורתו, אך עדיין לא העניק להם את היכולת להיחלץ בעצמם מן החטא הגלום בגופם הגשמי. בשלב הראשון, אחרי הופעתו הראשונה, העניק להם המושיע את ההזדמנות לחלץ את עצמם אחרי מותם בכוח אמונתם בו ועל ידי התקדשותם בפולחן של אכילת הלחם ושתיית היין, המסמלים את גופו ודמו. רק

בהופעתו השנייה, העתידה לבוא בקץ הימים, יגאל אותם המושיע מגופניותם החוטאת והם יחזרו יחד עם האדמה שקוללה, למצבו הקיומי הראשון של האדם הראשון בטרם חטא.

ניתן לבסוף את דעתנו למסתורין הזה: מדוע לא הושיעה הופעתו הראשונה של ישוע את בני האדם מהווייתם הגופנית-גשמית הייצרית והחוטאת? מדוע אמונתם וקידושם הפולחני מושיעים אותם רק במותם המשחרר את נפשם הנפוחה מרוח האלוהים מכלא גופניותם החוטאת? התשובה לשאלות אלה היא הכורח להצדיק את קיומה העובדתי של המלכות הארצית החוטאת במהותה השלטונית העריצה והמשעבדת גם אחרי הופעת הגואל ומותו בידי אותה מלכות ארצית (רומי). מלכות זו כפתה את חוקיה בזרוע להשליט סדר רציונלי על כל העמים, להבטיח את "השלום הרומי" ולאפשר לכנסייה לחנך את נתיניה ברוח האמונה, הצדקה והחסד. רק אחרי שהכנסייה תשלים את תפקידה יופיע ישוע שנית כמשיח, ישב על כסאו לעיני כל העמים, ואז תתאחד המלכות החילונית עם הכנסייה ותוותר על סמכויות הכפייה, מפני שהיצר לחטוא ייעלם כלא היה. עד אז המלכות החילונית היא הכרח לא יגונה לקיום הציביליזציה ולהכשרת הגאולה האחרונה.

הנורמה התיאולוגית-פוליטית של הכנסייה הנוצרית היא אידאליסטית קיצונית. על פי השקפתה לא היה צורך במלכות של אדם בשר ודם המושלת על בני האדם ולא רק על בעלי החיים, לפני החטא. נמצא שגם לעתיד לבוא, כאשר יחזיר ישוע בהופעתו השנייה את מלכות האלוהים על הארץ לכבודה הראשון, לא יהיה בה צורך כל עיקר: אלוהים בעצמו ימשול במידות חסדו על היקום כולו והוא לא יזדקק לכפייה נוקמת כי יצייתו לו מרצונם הטוב. אולם דווקא בגלל האידאליזם המוחלט חייבה מידת הריאליזם הפוליטי של הכנסייה, המשתוקקת למשול באנושות כולה, לא רק על עם אחד שבחר בה מרצונו, להתפשר עם הממסד הקיסרי המייצג את טבעו החייתי של האדם, להשלים אתו ולהצדיק את דרכיו המרושעות שבאמצעותן הוא מחזיק מעמד נגד אויביו מבחוץ וממשועבדיו מבפנים, ומכריח את כולם לשרת אותו כדי שהוא ישרת את הכנסייה בכליו האלימים החטאים. הרי גם אם הכנסייה אינה נזקקת לאמצעים אלה, העובדה שהיא מבקשת ואף מחייבת את המלכות הארצית (החילונית) להשתמש בהם למענה (כולל השפלת היהודים והפעלת הלחץ עליהם שימירו את דתם), עשתה אותה לאחראית הישירה על החטאים הנחטאים למענה.

יתר על כן הכנסייה לא הסתפקה לאורך ימים בשירותי הקיסרות.

באמצעות שירותיה והשפעתה הישירה על נתיני המלכות ועבדיה היא צברה עוצמה פוליטית ואפילו צבאית משלה והתערבה יותר ויותר בענייניה של המלכות החילונית, התחרתה בה והסתכסכה אִתָּה. עד מהרה התברר שיותר מכפי שהכנסייה החסודה הטתה את הקיסרות החילונית האלילית במהותה לחקות את דרכי הצדקה והחסד שבהם היא דוגלת, הטתה המלכות החילונית את הכנסייה להשתמש בכלי הרשע למען שלטונה הכפייתי, כלומר, האלילי.

אפשר היה לצפות מראש את התוצאה. הכנסייה הפכה לממסד פוליטי חילוני מתחרה במלכות החילונית, וכהניה המשרתים בקודש, והמטיפים לחיי נזירות וקדושה ולמעשי צדקה וחסד, נתנו במעשיהם מופת הסותר את דבריהם. הכנסייה הפכה לשלטון עריץ ומושחת שהצליח להשתלט הן על גופם של נתיניו והן על רגשותיהם ועל שכלם. הכנסייה השתמשה למטרה זו באינדוקטרינציה הכפייתית של הדוגמות שלה, בדיכוי חופש הדיבור וחופש המחשבה, בשיתוק המחקר המדעי, בצנזורה על כל סוגי הספרות ועל כל סוגי היצירה האמנותית, כדי להתיר רק את היצירות המאמתות את עיקרי אמונתה ופולחניה.

בדרך זו היא קיבעה את התפתחות הציביליזציה, המדע והתרבות, את הפילוסופיה, החוק והמשפט, המוסר החברתי והיצירה האסתטית בימי הביניים, היא דיכאה את הדמוקרטיה עוד יותר מן הקיסרות, והיא קיבעה כמובן את הדת עצמה, מנעה ביקורת עצמית והתבצרה בדפוסים ובגדרים הדוגמטיים שעוצבו על ידי "אבות הכנסייה" שהניחו את יסודותיה.

השחיתות המתוארת לעיל נוספה על כל אלה והאיצה את המרד שבקע מכל שכבות העם, כולל כהני דת ונזירים ישרי לב שכנסייתם הטילה צל על צדקתם. תהליך החילון היה הביטוי הפוליטי, החברתי, הציביליזטורי והתרבותי של ההתקוממות בשם הקיום הארצי הטבעי של האדם, בשם הדמוקרטיה הלאומית, בשם המחקר המדעי והפיתוח הטכנולוגי שנועדו לשרת את אושרו החומרי של כל העם ולא רק של שליטיו וכהניו. ההתקוממות נבעה מכישרונותיהם, שאיפותיהם ותשוקותיהם הטבעיות של מאמיני הכנסייה המורעבים מבחינה חומרית ורוחנית. הסתכלותם בהתנהגות רוב כהני הכנסייה לימדה אותם שתורת החטא הקדמון מנוגדת לטבעם האנושי, ובהשתוקקותם לאושר חומרי וגופני לשם סיפוק צורכיהם הטבעיים לא הרגישו חוטאים. להפך, הם סברו שהם זכאים לאושר זה תמורת עמלם וכדי שיוכלו להמשיך לעמול ביושר. מכאן התחייבה גם הגדרה אחרת של חיי הרוח שאינם עומדים בסתירה לחייהם הגופניים אלא מרוממים ומעשירים אותם בידיעות מועילות ובהשקפות



בדוקות ואמיתיות וביצירות המביעות את חוויותיהם הארוטיות והאתיות הנובעות מזיקתם לטבע שהם חלק ממנו בגוף וברוח.

דברים אלה ממצים את המהות המקורית של תהליך החילון: השתחררות מהמרות העריצה הכפולה של הקיסרות ושל הכנסייה, השתחררות מן האמונה שהחיים הגופניים הטבעיים של האדם הם בגדר חטא ושהקמת ציביליזציה המשרתת את צרכיו החומריים של האדם היא כשלעצמה חטא. פריצת מחסום הבערות, ההתמסרות לידיעת הטבע וחוקיו כפי שהם ולא כפי שהכנסייה מתארת אותם על יסוד האינטרסים השלטוניים שלה, פיתוח הטכנולוגיה כדי לייצר את השפע שיספיק לכל העם ופיתוח חופשי של כל כישרונות היצירה של רוח האדם ולא רק בכיוון האמונה באלוהים הטרנסצנדנטי, ובכלל זה שחרור היצירות המבטאת את השאיפות האתיות, האסתטיות והארוטיות של האדם הטבעי.

ההומניסטים והמשכילים, נושאי תהליך החילון ומגשימיו ביצירתם המדעית והתרבותית, מחו נגד הגדרתם כחוטאים וגינו ותקפו את הערמומיות והצביעות של כהני הדת המטיפים לאידאלים של קדושה נזירית, שברובם לא עמדו כלל בבחניה. ההומניסטים והמשכילים טענו להפך, הגדרת הכישרונות, השאיפות והתשוקות הטבעיות כחטא היא החטא האמיתי נגד האלוהים שברא את הטבע ואת האדם כמו שהם וברך עליהם "כי טוב".

ה"רנסנס" ההומניסטי באיטליה, ה"השכלה" בצרפת, באנגליה, בהולנד ובגרמניה והפרוטסטנטיות הלותרנית שפשטה מגרמניה, חוללו את תהליך החילון במישוריו השונים כולל בדת. המכנה המשותף היה השאיפה לאשר את טבעיותו של האדם, את שליחותו למשול בבריאה למען אושרו ואושרה, להוכיח שהאדם נועד להגשים את כישרונותיו ביצירותיו בקיומו הארצי בעולם הזה ולא בחיים נצחיים ברויים אחרי המוות. התנועות המודרניות טענו נגד הכנסייה שכוחותיו הטבעיים של האדם הגופני, כפי שאלוהים בראו ולא כתוצאה מחטאו, הם חיוביים, שגם "יצרו הרע" של האדם, אם מפעילים אותו בתבונה ובמידה הנכונה לתכליותיו המקוריות, הוא טוב ומיטיב לאדם ולכל יצורי הבריאה, שכן אין בין חיי הגוף לחיי הרוח סתירה כי אם זיקת גומלין: אין גוף חי בלי הרוח המחיה אותו ואין רוח חיה בלי הגוף המביע אותה, ולכן אין הנאה גופנית שאיננה גם הנאה רוחנית, ואין שמחה רוחנית שאיננה גם סיפוק גופני.

כאמור, היה זה מרד נגד הכנסייה ונגד הקיסרות והוא לא כוון מלכתחילה נגד האמונה באלוהים טרנסצנדנטי וגם לא נגד האמונה בהישארות

הנפש ובגמולה הרוחני אחרי המוות. השאיפה כלפי מעלה להתעלות רוחנית כשלמות הייעודה לאדם וההכרה שהציביליזציה החומרית היא אמצעי להתעלות זו ולא תכלית לעצמה עוד נשארה בתוקפה בעידן ההומניזם והנאורות, אלא שגם האמונה באלוהים הטרנסצנדנטי ובגמול לעולם הבא נצפו והוגדרו לא מאספקלריה של ההתגלות האלוהית, באמצעות נביאים וכהנים, אלא מהאספקלריה הארצית של האדם החווה את הנוכחות האלוהית בעצמו, בכישרונותיו הרוחניים, ביופיו ובעוצמתו של הטבע שהוא חלק ממנו. לפיכך גם גמולי האדם לעולם הבא נובעים לדעת ההומניסטים והמשכילים האידאליסטיים מהישגיו היצירתיים של האדם בעולם הזה ולא מחיי נזירות ופרישות המקדירים את רוחו.

מובן מאליו ששינוי זה באספקלריה של האמונה באלוהים שינה את מושג האלוהים, את דרכי עבודתו ואת הבנת חוקיו ומצוותיו. הכול התפרש מחדש באספקלריה של שכל ותבונה אנושיים. בכך הוחזרה לאדם ההכרה שגם מבחינת האלוהים הוא עומד במרכז הבריאה וכשהוא חי את החיים האנושיים הראויים לו כיצור תבוני הוא "אמת המידה" לשיפוט בין אמת לשקר ובין טוב לרע. כל השינויים הללו מתאחדים מבחינה פוליטית בנורמה של הדמוקרטיה הלאומית המחזירה לעם, כלומר, לישות הקיבוצית האנושית, את הריבונות על עצמו, על יסוד המחויבות לא רק לאושר חומרי, אלא לידיעת האמת ולמשפט הצדק, שעל ידם האדם מתעלה על החיה שבו ומגלה את בריאתו בצלם האלוהים ואת חובתו להתעלות כדי להיות ראוי לתואר הנעלה הזה.

תהליך החילון לא נתפס אפוא בראשיתו כמו שהוא נתפס בזמננו, כמנוגד לאמונה ולדת. אולם זרעי ההשקפה האנטי-דתית נזרעו בו מכוח העדפת הפרספקטיבה האנושית ומדחיית הפרספקטיבה של ההתגלות האלוהית העל-שכלית, המסתורית שנוטה לכפות על בני אדם דעות שהם לא נוכחו בעצמם באמיתותן. התלקחות הוויכוח בין כהני הדת למתקיפיהם היטו משכילים מתרבים והולכים לדעה שלא אלוהים ברא את האדם בצלמו כי אם האדם הוא שברא את האלוהים בצלם שכלו ותבונתו הטבעיים, או שהאלוהים אינו אלא אידאה תבונית של האדם. מכאן נדרש רק צעד קצר להסיק את המסקנה שזוהי אידאה בלתי מדעית, מוטעית, שהיא אינה אלא אשליה, או אמצעי בידי כהני הדת הערמומיים לנצל את בערות ההמונים ואת סבלותיהם הנובעות ממנה. לפיכך ראוי להילחם נגד כל הדתות השוות בעניין זה, כדי לשחרר את שכלם ותבונתם של בני האדם שיכירו את גדולתם כמושלים בטבע האחראים לעצמם ולעולמם. צורת חשיבה זו פסלה את ההתמסרות לאידאל טרנסצנדנטי

שמחייב את בני האדם להתגבר על החייתי שבטבעם ולהתעלות לגובה הייעוד הנטוע בטבעם. מתוך פסילה זו חוללו בהמשך את המהפך המטריאליסטי.

ההומניזם האידאליסטי עדיין החזיק בהשקפה הדתית שהציביליזציה החומרית צריכה לאפשר לאדם להתמסר להגשמת ייעודיו הרוחניים-מוסריים שהם על-טבעיים מפני שהם על-חייתיים ונגזרים מן השכל ולא מן הטבע. התנועות החומרניות לעומת זאת שבו אל העמדה האלילית הרואה בציביליזציה החומרית את תכלית האדם ואושרו, ונבדלו מן האלילות העתיקה רק בכך שהעמידו במקום פולחניה המכוונים לכוחות הטבע את האמונה במדעי הטבע המאפשרים לפתח טכנולוגיות יעילות להשתלטות על הטבע לשם סיפוק צרכיו האנוכיים של האדם על הטבע. בדרך זו חשבו לפתור את כל בעיות הקיום של האדם בעולם ולהבטיח את אושרו החומרי לעד.

תהליך החילון של תרבות המערב התפתח אפוא על יסוד ההבחנה של הכנסייה הנוצרית בינה לבין המלכות החילונית, אך במגמה הנגדית הכופפת את הכנסייה למרות הממלכה החילונית ולהגשמת ייעודה הארציים. לעומת זאת תהליך החילון ביטל את הכפיפות הזאת כדי לשחזר את המלכות החילונית ולבסס את סמכותה על רצון העם ולא על רצון שמים. יחסה המקורי של תורת משה לציביליזציה הארצית ולמשטר הדמוקרטי היה חיובי וקרוב ביסודו להומניזם האידאליסטי שהעדיף את התנ"ך על "הברית החדשה" ועל תורת אבות הכנסייה, אולם הקיום בגלות תחת שלטון הקיסרות החילונית והכנסייה הנוצרית חייב את המנהיגות הרבנית להתאים את הנורמה ההלכתית לנורמה השלטת בארצות מושבם. נוסף על כך גם צמצום המקצועות שיהודים הורשו לעסוק בהם, שהרחיקו אותם מעבודת האדמה ודחקו אותם לגטאות, שבהם לא נחשף העם היהודי להשפעות של התרבויות החילוניות הגבוהות (מדע, פילוסופיה, שירה, אמנות) של העמים שבתוכם ישבו. הסכסוך הדתי בין היהדות לנצרות יצר מחיצות של עוינות אבל המגננה חייבה את ידיעת האויב, ובד בבד פתחה פתח להשפעות גומלין.

אולם בשלהי ימי הביניים ועל סף המעבר לעת החדשה הושלם התהליך שהפך את הקיום בגלות להוויה מנותקת מן הטבע ומן הממדים הארוטיים, האתיים והאסתטיים המבטאים את החיים הטבעיים. את מקומם תפסה ההתמסרות האדוקה, הדוגמטית, החותרת לבלעדיות, של תלמוד תורה וקיום מצוותיה למען חלקו של האדם בעולם הבא וכדי לשמור על זהותו העצמית של העם ועל נאמנותו להלכה המגובשת

ב"שולחן ערוך" קבוע ומחושק. בשיאו גיבש מהלך תרבותי-היסטורי זה את היהדות כדת דמוי-כנסייתית של עם אחד שחיקתה בצורת התמסדותה את הכנסייה הנוצרית ופולחנה, אך בלי שתוכל להישען על המדינה שתשרת אותה.

התפתחות זו היא ההסבר לכך שתנועת ההשכלה היהודית שחיקתה את תנועת ההשכלה הכללית בתקווה לחלץ את העם היהודי מהגטו, הכירה בהכרח לאמץ את הנורמות המודרניות ולסגל אותן לצרכיו של עם ישראל כדי שיוכל להתקיים בציביליזציה המודרנית. האם היה סיכוי הגשמה לחזון ההשתלבות בציביליזציה המודרנית כעם העומד ברשות עצמו? ההתנגדות האנטישמית התעוררה מיד ושמה לאל את התקווה הזאת. היא התחילה לתקוף את נורמות הקיום האתיות, המשפטיות, הפוליטיות והתרבותיות של הקהילה היהודית המסורתית, שהמנהיגות הרבנית המסורתית התבצרה בהן. הטענות נגד המנהיגות הרבנית, שהפכה לכיתתית ובתור שכזאת לדמוי-כנסייתית ביתר שאת, היו זהות לאלו שבהן תקפה ההשכלה הכללית את הנורמות של הכנסייה הנוצרית הקתולית, להבדיל מן הכנסייה הפרוטסטנטית שמרדה והתאימה את עצמה לנורמות של הדמוקרטיה ההומניסטית החילונית. הבחנה זו קיבלה חשיבות רבה גם בהתמודדות בין תנועת ההשכלה למנהיגות הרבנית המסורתית.

היה זה אפוא אותו תהליך חילון שפרץ אל תוך הגטו המתמוטט מבפנים, בכוונה לשחרר את היהודים הכלואים בו מן הכפייתיות שגזרו על עצמם ובתקווה שהשחרור הפנימי ישכנע גם את ממשלות הלאומים המודרניים להעניק ליהודים "אמנציפציה", שהיא זכות השתלבות על בסיס של שוויון.

מאבק מלחמתי התחיל על כל רכיבי האיבה של המלחמה, פרט לשימוש בנשק שלא היה בידי היהודים, למזלם הטוב מזה, ולמזלם הרע מזה. הייתה זו מלחמה בין דורות שהוגדרה כ"מלחמה בין אבות לבנים", אלה מסורים למורשת העבר הידועה היטב ולנורמות הזהות הדתיות שהתגבשו בו, ואלה מסורים לחדש שאינו ידוע בבירור. במוקד עמדה בעיית "היחס בין התורה לחיים": ה"אבות" תובעים להתאים את החיים לתורה ו"הבנים" תובעים את ההפך. התוצאה הייתה התפרקות הקהילה מבפנים גם במדינות שבהן עדיין הצטופף רוב העם היהודי בגטאות שהמלכות כפתה עליהם, בלי להעניק למנהיגותם סמכות וכלי שהעם יעניק למנהיגותו הרבנית כוח מספיק כדי לממש אותה לגביהם. אולם כיוון שגם המשכילים לא זכו בתמיכת הממשלות הלאומיות ולא יכלו



לקיים את הבטחת האמנציפציה, התמשכה המלחמה והקצינה. הייתה זו דינמיקה שהטתה את שני הצדדים הנאבקים לקיצוניות מוחלטת: אלה לכיוון ההסתגרות הגטואית ואלה לכיוון הפריצה החוצה שנראתה אפשרית רק באמצעות מהפכה בכל סדרי השלטון במדינות אירופה. מכאן נבעה התפנית שהתחוללה בתנועת ההשכלה היהודית מהאידיאליזם ההומניסטי הליברלי ל"מטריאליזם ההיסטורי" המהפכני שהציג את הציביליזציה החומרית כתכלית עליונה וראה בדת את המכשול הגדול בדרך למהפכה.

על רקע זה התפתחה בתוך הקהילה המסורתית המתפרקת התארגנות של תנועות ומפלגות מודרניות, מועתקות מן החברה הכללית, שחתרו לשינוי כוחני של נורמות הקיום של העם היהודי בכמה דרכים חלופיות, וכנגדן תנועות שנצמדו לנורמות המסורתיות הקורסות כדי לקיים אותן על ידי משמעת כיתתית אדוקה ונוקשה, תסמונת המפלגת את העם היהודי גם בזמננו.

המיסוד המפלגתי של המלחמה "בין אבות לבנים" בשאלת "התורה והחיים" הגדיר את משמעותו של תהליך החילון בעם היהודי. הייתה זו התפוררות הנורמה העיקרית שביטאה את הזהות העצמית הנבדלת, וקיימה את הקהילה האוטונומית כמסגרת חייו של העם היהודי בגלות, וייחדה את עם ישראל מראשית היווסדו על מקורותיו העצמיים ועל מסורתו התרבותית המקורית כ"ממלכת כהנים וגוי קדוש". אולם בלי האפשרות שתיווצר נורמת זהות חדשה מוסכמת על כל העם. נוסף על היעדר התשתית הכלכלית ואובדן סמכותה המשפטית המחייבת של הקהילה היא איבדה את הנורמה הרוחנית ששיוותה משמעות ייעודית לקיום זה המלא סבל ומצוקה. המאור הפנימי שהאיר לעם לאורך כל דרכו בחשכת הגלויות התעמם, התפצל וכמעט כבה ואורח החיים התרבותי של העם התנוון ונרקב.

כל אחת מהמפלגות היהודיות הציעה נורמת זהות יהודית חדשה השאולה מן המפלגות בחברה החילונית הכללית בלי שתוכל לממש אותן במסגרת פוליטית שמכילה בתוכה את כל העם, וגם בלי שיינתן לה להשתלב במסגרות הלאומיות של עמי תרבות המערב. העימות בדילמה שאף אחת מן המפלגות היריבות לא ידעה איך לפתור, היה החלופה היחידה למסגרת הלאומית הפרלמנטרית המאחדת על ידי כיוול. אכן למרות שליליותה של מסגרת חלופית זו היא אילצה את כל המפלגות בעם לפעול יחד כאשר סכנת האנטישמיות, שלא התחשבה בהבדלים שבין מפלגות היהודים ושנאה את כולם כבני עם אחד, התממשה כאיום

מיירי בהשמדה, אלא שגם אז לא פסקו המריבות והשנאות ולא הושעו אלא במידה יחסית.

על רקע טראגי זה יש להבין את נורמות הזהות הסותרות זו את זו שהוצעו על ידי המפלגות היהודיות המודרניות, את בעיות ההגשמה שאֵתן התמודדו ואת הדינמיקה שהביאה לבסוף להגשמה חלקית של שני פתרונות מסגרתיים כוללים שיצרו ביניהן זיקת גומלין על רקע השואה: הנורמה של "ההסתדרות הציונית" במדינת ישראל, והנורמה של התנועות הדתיות המודרניות, שדגלו ביציאה מן הגלות אל התפוצה, בארצות הברית.

## פרק רביעי: האידאולוגיות של "שלילת הגולה" וה"נורמליזציה של העם היהודי" – משנת שפינוזה

בחקר תולדות העם היהודי בזמן החדש השתרשה הגדרת העידן ה"מודרני" כתקופת המאבק על האמנציפציה. היה זה מאבק נגד אפליית היהודים כאזרחים ממדרגה שנייה ונגד שלילת זכותם להתקיים במדינות מושבם כעם בעל זהות עצמית ייחודית במסגרת קהילותיו, בתוכני תרבותו ובאורחות חייו המעוצבים על ידי הלכה מוסרית-דתית. המערכה התנהלה בשתי חזיתות, בחוץ ובפנים, והיו לה שני שלבים. בראשון, דרשה המנהיגות היהודית מן המדינה חקיקה ליברלית שתחיל על היהודים כיחידים בני עם אחד את עקרונות החרות, השוויון והאחוה של המהפכה הצרפתית. מן העם היהודי דרשה מנהיגות זו את השינויים והתיקונים בהלכה הנובעים מאזרחות שוויונית במדינתו הדמוקרטית: יחס שוויוני לגויים, סובלנות דתית (כלפי הנצרות), התאמה לחוקי המדינה, משפטיה, מוסרה החברתי ונימוסיה, בכלל זה הישפטות לפני בתי המשפט של המדינה בעניינים אזרחיים, הסתגלות ללוח השנה הכללי בכל הנוגע לזמני העבודה, החופשות והחגים הלאומיים, אימוץ שיטת החינוך הכללית מבחינת דרכי ההוראה והמחקר, תוכנית הלימודים בבתי הספר, במיוחד בהוראת המדעים המדויקים והטכנולוגיות ובהקניית ידיעה וזיקה לתרבות הכללית.

החינוך היה התנאי להפנמת כל התיקונים ולכן הוא נחשב למטלה המרכזית. מפעלה החיובי הגדול של תנועת ההשכלה היהודית, הן לקידום העם היהודי והן להעשרת תרבות העמים הכללית, הייתה מערכת מוסדות החינוך המודרניים מגן הילדים עד האוניברסיטה, וכן כינון הוצאות הספרים, העיתונים וכתבי-העת, התיאטרות ושאר מוסדות התרבות והאמנות היהודית. למפעל זה הייתה משמעות של התבוללות ופילוג שהתבטאו ב"מלחמת תרבות" קשה ומרה הנמשכת עד היום. "היהדות כתרבות" שתנועת ההשכלה יצרה שאפה לשנות את מערכת החינוך הישנה של הקהילה המסורתית-דתית האדוקה: ה"חדר", "בית המדרש" וה"ישיבה", ולתפוס את מקומה. המלחמה "בין התורה לחיים" ו"בין אבות לבנים" התנהלה סביב ציר זה ובה התפתחה הנורמה החדשה, החילונית והדתית-חילונית, המעצבת את זהותו של העם היהודי מבחינה רוחנית.

לוחמי האמנציפציה המשכילים קיבלו את דעת שלטונות מדינותיהם

שהאמנציפציה מותנית בהסכמת כל בני העם היהודי לשינויים ולתיקונים שנדרשו על בסיס חוקתי, הם קיבלו כדבר המובן מעצמו גם את דרישת ההזדהות של היהודים עם המדינה שבה הם מתאזרחים, בעיקר על ידי התגייסות לשירות הצבאי להגנת המולדת, דרישה שהיה בה יסוד טראגי: יהודים שהתגייסו לכל הצבאות נאלצו להילחם זה בזה כאשר מדינותיהם נלחמו זו בזו, אך הם עמדו על כך שקבלת השינויים על ידי כל בני העם המפוזרים ברחבי מדינות אירופה בקהילות שונות זו מזו, והמפולגים בדעותיהם בכל הנושאים הנזכרים לעיל, הוא תהליך היסטורי שאי-אפשר לקדמו בלי הענקה מיידית וכוללת של זכויות האזרח, כמקדמה שתחזק את המנהיגות המשכילה ותעורר את המוטיבציה של בני הדור הצעיר ללחוץ על ההורים והמלמדים האדוקים ללכת בדרכם.

על רקע זה נתקל מאבק האמנציפציה במכשולים עצומים, הן מצד החברה הלאומית הכללית, שהרימה את תריס האנטישמיות, והן מצד המדינה, שלא יכלה לסרב עקרונית לדרישת שוויון הזכויות, כי היא נעגנה בחוקתה, אבל עמדה בתוקף על ביצוע התיקונים ההלכתיים והחלתם על כל היהודים, כתנאי מוקדם להענקת הזכויות. מול מכשולים אלה התנהל מאבק קשה, בייחוד מבית, שהרי מחוץ עמדו היהודים מול החברה הכללית ומוסדות המדינה בדיבורים משכנעים אך בידיים כמעט ריקות.

התוצאה הייתה מייאשת. עד סוף שנות השישים של המאה התשע-עשרה הצליחו לוחמי האמנציפציה לחדור לשוק העבודה הכללי של מדינות מרכז אירופה ומערבה ולתפוס עמדות השפעה כלכלית, תרבותית ופוליטית בחברה הכללית. בכוח זה הצליחו להשיג במדינות אלו את החקיקה שהקנתה ליהודים כיחידים שוויון בחובות ובזכויות, בכלל זה חופש הדת המאפשר להם להתארגן, במקביל לקהילות הנוצריות, שעדיין נחשבו לדתות-מדינה, כדי לעבוד את האלוהים ולחנך את ילדיהם ליראתו על פי ההלכה. התנאי המגביל היה שאורח החיים בקהילה לא ישליך על תנאי העבודה וסדריה בשוקי הייצור והצריכה, ועל הדמות התרבותית של רשות הרבים הכללית, אולם בפועל גברה ולא פחתה התנגדות החברה הכללית לקבל את היהודים כחברים שווי זכויות במוסדותיה.

בתגובה על החקיקה הליברלית מטעם המדינה גברה האנטישמיות, נעשתה אלימה יותר ועד מהרה פשטה במוסדות השלטון והשפיעה על שריו, מחוקקיו, שופטיו ופקידיו. בהיות היהודים מורים באוניברסיטאות, רופאים בבתי החולים הממשלתיים, עורכי דין, שופטים, שחקני התיאטרון



הלאומי, מוסיקאים, אמנים וסופרים שהגיעו לרמה הלאומית, הם נדרשו להמיר את דתם, או להיטמע על ידי הצטרפות למפלגות החילוניות הכלליות, האנטי-דתיות, למנוע חינוך יהודי מצאצאיהם ולהתנתק מחברתם היהודית וממורשתם התרבותית-תורנית. זאת אף על פי שגם אחרי המרת הדת, נישואי התערובת, ההתחלנות האנטי-דתית והסתרת המוצא היהודי, לא פסקה האיבה והרדיפה כלפיהם, אלא החמירה. דווקא במדינות הליברליות פשטה האנטישמיות בכל שכבות העילית התרבותית, לרבות בעילית הליברלית הנחשבת "נאורה", שבתוכה שאפו היהודים המשכילים להתבולל, יותר מאשר בשכבות העממיות. הטענה הייתה שהיהודים ברוב שפלותם, זדון לבם וערמומיותם, קשרו קשר שטני לרדת למחתרת כדי לחדור לחברה הכללית, להשתלט על כלכלתה, על מוסדות תרבותה ואפילו על מנהיגותה הפוליטית, ובדרך זו להרוס אותה מבפנים ולהגיע לשלטון עולם על חשבונה ("הפרוטוקולים של זקני ציון"). לעומת זאת במדינות מזרח אירופה ה"ראקציוניות", שבהן התגוררו רוב בני העם היהודי, פשטה האנטישמיות בעם ישירות באמצעות מוסדות השלטון. היא יושמה במצור כלכלי ובמדיניות מכוונת להגירה המונית, כולל הסתה לעלילות דם ופרעות. התוצאה הייתה פניית היהודים לשני כיוונים סותרים שיצרו פילוג מקוטב בעם: מצד אחד התעצמות ההתנגדות של החברה היהודית האדוקה - שעדיין היוותה את רוב הבוגרים בקהילות הנצורות ב"תחום המושב" של מדינות מזרח אירופה - להשכלה ולדרישות התיקונים בהלכה, בייחוד בתחום החינוך, ומצד שני הצטרפות הדור הצעיר בהמוניו לתנועות המהפכניות הרדיקליות שערקו מן העם היהודי הנצור ומקהילותיו הדבקות בנושנות ופיתחו מערכת של חינוך מפלגתי נגדי. החינוך הנגדי נקט דרכי אינדוקטרינציה אידאולוגית שכוונתה להמיר את הזהות היהודית בזהות מעמדית על-לאומית ואנטי-דתית.

מבחינות אלה ניתן לסכם את תוצאות השלב הראשון במאבק על האמנציפציה ככישלון גורף שעל רקעו התחיל השלב השני, הוא שלב ה"אוטו-אמנציפציה": יציאה מן הגטו ה"אטום" במזרח אירופה, וה"שקוף" במרכז אירופה (נסביר להלן את משמעותם של מושגים אלה), על ידי יוזמה עצמאית חיובית: הקמת מדינה יהודית לאומית מודרנית במולדת ההיסטורית של העם; או יצירת מסגרת חברתית-תרבותית עצמאית על בסיס אתני, כדרכם של המיעוטים במדינות הלאום המודרניות במרכז ובמזרח אירופה; או התארגנות של קהילות דתיות מודרניות במסגרת כנסייתית-ריכוזית מקבילה לכנסיות הנוצריות, ועל

הבסיס החוקתי של "חופש הדת", מזה, ו"הפרדת הדת מן המדינה", מזה. מהלכי ה"אוטו-אמנציפציה" התארגנו בשלוש תנועות גדולות, שכל אחת מהן התפצלה בתוכה לכמה תנועות סביב ציר הוויכוח על דרכי ההגשמה: תנועת "חיבת ציון", שהפכה בידי הרצל ל"הסתדרות הציונית"; "התנועה האוטונומיסטית" והתנועות הדתיות המודרניות: "הרפורמית", ובעקבותיה ה"קונסרבטיבית" וה"אורתודוקסית מודרנית". כל שלושת אשכולות התנועות הללו חתרו ליצור "הסתדרויות" כלל-יהודיות חלופיות זו לזו, ששאפו לאחד את כל העם בתוכן. אולם מתוך שאיפתן לאחדות כוללת העמיקו התנועות את הפילוג, כי כל אחת מהן דרשה שהעם כולו יתאחד במסגרתה ועל בסיס האידיאולוגיה שלה, וכשם שכל אחת האמינה שתצליח לאחד בתוכה את כל העם האמינו שלושתן שפתרונותיהן הולמים את העקרונות ואת האינטרסים האמיתיים של מדינות הלאום הליברליות. הן הניחו שאפילו התנועות האנטישמיות מעוניינות שבעיית היהודים תיפטר על ידם כדי להיפטר מהם, ולכן יגלו עניין לעודד ולתמוך ולפחות לא להכשיל.

האידיאולוגיות שהגדירו את השאיפה לאמנציפציה ולאוטו-אמנציפציה הציגו את ניתוחי המציאות ושיקולי הדעת האמורים לשכנע את בני העם היהודי ואת האליטות המנהיגות של מדינות אירופה שה"אמנציפציה", או ה"אוטו-אמנציפציה", הכרחיות לא רק מבחינת היהודים אלא גם מבחינת מדינות הלאום האירופיות. ההנמקה הייתה שה"אוטו-אמנציפציה" תקל על פתרון הבעיות הממשיות של עמי אירופה המעוגנות בכשלי כלכלה, חברה, תרבות ומשטר שנבעו מבגידת הליברליזם הקפיטליסטי בעקרונותיו המוצהרים, שכן כישלונות אלה הם גם המקור לאנטישמיות, שהייתה כלי מרכזי במתקפה נגד המשטר הקפיטליסטי-ליברלי.

התגברות האנטישמיות וחדירתה לשלטון הייתה פצצה מתקתקת שאיימה להתפוצץ בכל רגע. להבנת גודל הסכנה ראוי לזכור שבעשורים האחרונים של המאה התשע-עשרה יצאו כל יהודי מרכז אירופה ומערבה מהגטאות, שנעלמו פיזית וממסדית. האנטישמים חשבו על החזרת היהודים לגטאות בד בבד עם ביטול חקיקת האמנציפציה, אבל הייתה זו מחשבת סרק: במציאות הסוציולוגית, הכלכלית והפוליטית המודרנית לא היה אפשר לשקם את הגטו בדמותו הימיי-ביניימית. במקום הגטו הפיזי הישן נוצר בדיעבד גטו סוציו-פסיכולוגי חדש שכלא את היהודים, שהיו כבר מעורבים פיזית כיחידים בחברה הכללית בין חומות של שנאה והזרה חברתית, שזיהתה אותם כקבוצה אחרת, זרה, גם מבעד להופעתם המתבוללת. זה היה "הגטו החדש" שהרצל תיאר באחד ממחזותיו כ"גטו

מוקף חומות זכוכית", גטו שרואים ונראים מבעד לחומותיו אבל נתקלים בהן כמחסום נוקשה כאשר מנסים לצאת ממנו ולהשתלב בחברה הכללית. במזרח אירופה עדיין התקיים הגטו של "תחום המושב", אך מבחינה ממסדית הוא קרס. רוב הצעירים התמרדו נגד המנהיגות הרבנית ונגד אורח החיים ההלכתי. רבים מאלה שלא יכלו או לא רצו להגר לאמריקה או לעלות לארץ הצטרפו למפלגות המהפכניות שנלחמו במחתרת: הפלת השלטון העריץ הייתה תקוותם היחידה והיא הוליכה עד מהרה למאסר ולגלות בסיביר. רבים יותר הירדדו לקבצנות ולפשיעה הכרוכה בה: הברחות, גנבות, זנות וכיוצא באלה.

במדינות מרכז אירופה ובמערבה הצליח אחוז ניכר של יהודים מוכשרים להגיע לעמדות מקצועיות יוקרתיות ומכניסות, אבל חומות "הגטו החדש" שאליו נקלעו פיתחו תהליכים מקבילים לאלה של "תחום המושב" המזרח אירופי. גם יהודים שנטמעו והיו בעיני עצמם גרמנים, אוסטרים, צרפתים, אפילו יותר מן הגרמנים, האוסטרים והצרפתים עצמם, נדחו, הושפלו ונפגעו בתקריות אנטישמיות אלימות שנעשו דבר יום-ביומו. המתבוללים שהפגינו מול האנטישמיות של החברה הגבוהה את לאומניותם המופתית, עוררו שנאה עמוקה עוד יותר ושואפת לנקם. הגויים מלידה ראו במחווה היומרנית של "בני העם הנבחר" להורות להם מהי גרמניות, צרפתיות ואוסטריות "אמיתיות" חוצפה יהודית המוכיחה את ההפך: היהודים אינם יכולים להתבולל בגלל טבעם הנחות. הם אינם מסוגלים להשתנות או להתעלות כי לא מדובר בהשקפות או בחינוך אלא בתכונות גנטיות. יתר על כן, אם זהו המצב לאשורו הרי אסור שיתבוללו, כי על ידי נישואי תערובת ישחיתו את הגזע ה"ארי" וינוונו אותו.

כל אשליות האמנציפציה התנפצו אל סלע הגזענות ולא היה מנוס מהתמודדות עם האמת האכזרית: אם היהודים לא ימלטו את עצמם מהאסון האורב להם ביוזמתם, תהיה אחריתם גירוש לארץ גזרה או השמדה. האיום בשואה נראה מוחשי והמיט את צלו על יהודי אירופה החל בשני העשורים האחרונים של המאה התשע-עשרה.

הבררות במרכז אירופה ובמערבה, דמו לאלה שעמדו לפני יהודי מזרח אירופה: הגירה לאמריקה, פנייה למפלגות המרכסיסטיות המהפכניות, עלייה לארץ ישראל, ירידה לעולם הפשע. ההבדל היה שבמדינות מרכז אירופה ובמערבה הייתה אוכלוסייה יהודית קטנה יותר, האפשרויות הכלכליות והתרבותיות רבות יותר ולכן רוב היהודים הצליחו לרכוש השכלה גבוהה ועסקו במקצועות מכניסים. ולבסוף, כל עוד היו המשטרים המושחתים והמעורערים ליברליים, היה קל יותר להתארגן

להגשמת פתרונות שהתבססו על יציאה יזומה לארצות אחרות, או על התבצרות יזומה במסגרות כל ארציות ובין-ארציות שיקנו ליהודים תשתית כלכלית ותרבותית עצמאית ויכולת להגן על עצמם באמצעות משטרה משלהם.

המנהיגות החילונית החליטה להתארגן ולגייס את הכוחות לפעילות מתוכננת. לשם כך נדרשה הגדרה חדשה של הנורמות הכלכליות, החברתיות-קהילתיות, התרבותיות, הלשוניות, האתיות, הדתיות והפוליטיות שבהן אפשר לקיים את העם היהודי באירופה של אחרי המהפכה, בארץ ישראל, על יסוד ציביליזציה מודרנית עצמאית, ובארצות צפון אמריקה ודרומה, על ידי התארגנות קהילתית כל ארצית שתדאג לקליטת המהגרים העניים, תבטיח להם מקומות עבודה ותנאים הולמים, תילחם באנטישמיות בעודה באיבה, ותפתח רשת של מוסדות חינוך שיבטיחו את הזהות היהודית של הדור הצעיר בלי לנתקו מן ההשכלה הכללית ומההכשרה המקצועית החיוניות להבטחת היכולות הכלכליות, החברתיות והמדיניות.

מובן מאליו שלא היה אפשר להגשים את המטרות הללו בלא ארגון ראוי של האנשים. על רקע הוויה זו צמחו מנהיגויות שפעלו מתוך תודעת שליחות דתית, לאומית, חברתית או מעמדית וקמו המפלגות וההסתדרויות הארציות והבין-ארציות שחתרו לאוטונומיה ולייצוג האינטרסים של העם היהודי בין העמים, כל מפלגה וכל הסתדרות על בסיסה האידיאולוגי. ההגשמה התבטאה בגיוס משאבים, בתכנון ובמאמץ מאורגן ליצור מציאות קהילתית-תרבותית יהודית חדשה בארצות הברית, בארץ ישראל, בארצות מושב היהודים באירופה, כהכנה לעתיד שיתחיל אחרי המהפכה.

אידיאולוגיה היא מתווה רעיוני-תוכני בעל שלושה פרקים: הפרק ראשון: ניתוח המצב הקיים, אבחון הפתולוגיות החברתיות, התרבותיות והפוליטיות שהעם, או המעמד, סובלים מהן. הפרק השני הוא תחזית ההתפתחות הצפויה מן הפתולוגיות שאובחנו והפרק השלישי הוא הפתרון ההולם ודרכי הגשמתו. באידיאולוגיות של המפלגות החדשות בעם היהודי הוקדשו הפרק הראשון והשני ל"שלילת הגולה". הכוונה הייתה להוכיח שהיציאה מהגלות וההתנתקות ממורשתה התרבותית-דתית הרעה מיסודה, המעוותת, הלא-רלוונטית והעלולה להביא את השמדת העם היהודי בעתיד הקרוב, היא הכרחית. הפרק השלישי עסק בהגדרת הריפוי לפתולוגיות שאובחנו כדי למנוע את המוות הצפוי ולפרוץ דרך לחיים החדשים. פרק זה הוגדר במותג "נורמליזציה",



כלומר, השוואת נורמות הקיום החריגות של העם היהודי לנורמות המגדירות את התנאים והכלים לקיומם של כל העמים המודרניים: בעלות על טריטוריה, ציביליזציה מכשירית, קולטורה הבעתית עצמית, מסגרת פוליטית ומשטר ריבוני. האידאולוגיות החדשות נדרשו להציע פתרון שיתגבר על הכשלים של המדינה הלאומית הליברלית המודרנית, משום שאלה הביאו להרעת מצב היהודים במדינות המתקדמות שנעשה קשה ומסוכן יותר מכפי שהיה בימי הביניים.

כפי שנראה להלן נבעה מכאן המסקנה שכדי לנרמל את העם היהודי נחוצה נורמה מציאותית, בת הגשמה בתנאים הקיימים, אך עם זאת אידאלית מבחינה מוסרית, שכן עליה להציל את העם היהודי מן הכשלים שעיוותו את המדינה הלאומית, הולידו את הגזענות האנטישמית ואת העריצות הטוטליטרית וכפו על העם היהודי את המעבר ממלחמה על "אמנציפציה" למלחמה על "אוטו-אמנציפציה".

האידאולוגיות של "שלילת הגולה" ושל "הנורמליזציה" התבססו על הפילוסופיה המכוננת של תנועת ההשכלה היהודית, שיישמה בשביל העם היהודי את הפילוסופיה המכוננת של תנועת ההשכלה הכללית. פילוסופיה זו הגדירה את המטרות החיוביות של העידן המודרני וכוננה את המכנה המשותף הרחב ביותר של כל התנועות שדגלו ב"קדמה" וב"נאורות". משום שהאידאולוגיות המיישמות של המודרניות בשלבה הראשון כשלו, נדרשו אידאולוגיות ביקורתיות שינתחו את סיבות הכישלון, יפיקו מהן לקחים ויעדכנו את המכנה המשותף הפילוסופי היסודי המעוגן בהשכלה.

מי היו אבות המחשבה של תנועת ההשכלה היהודית? המייסדים שכונו שתי אסכולות בהשכלה הכללית והיהודית היו ברוך שפינוזה ומשה מנדלסון. שניהם היו פילוסופים יהודים בעלי שיעור קומה גדול, שנחשבו למייסדים גם בתנועת ההשכלה הכללית והשפיעו לא רק על דרכי המנהיגות היהודית במאבק על האמנציפציה אלא גם על יחסן של המנהיגות הליברליות במדינות אירופה לעם היהודי וליהדות. לענייננו חשוב להדגיש שמשנותיהם האתיות והפוליטיות בזיקתן לציביליזציה המודרנית, ליחס בין יהדות לנצרות ולמעמד העם היהודי בין העמים, העלו את בעיות היסוד וקבעו את עקרונות החשיבה האתית והפוליטית המודרנית. משום כך הן עדיין רלוונטיות לעם היהודי, למדינת ישראל ולמדינות המערב.

ברוך שפינוזה (1632-1677) פיתח את השקפתו על העם היהודי כהצדקה להחלטתו האישית לפרוש ממנו. הוא עשה זאת כתוצאה

ממצבו ומהסתכלותו במציאות זמנו - ראשית הזמן החדש: עזיבת קהילתו האדוקה (קהילת אמשטרדם) בלי להמיר את דתו כדי להצטרף כאזרח חילוני למדינת הלאום ההולנדית. הוא ידע שנטישת הקהילה בלי להתנצר תגדיר אותו כיהודי חוטא גם בעיני קהילתו האדוקה וגם בעיני רוב אזרחי מדינת הולנד הנוצרים, אבל מנקודת הראות הפילוסופית שלו היה זה מהלך נבואי. הוא נקט צעד זה אחרי שיקול דעת מעמיק וניתוח השינוי שחל במצב העם היהודי עם הופעת המדינה הלאומית המודרנית. במעשיו הוא העביר מסר מהפכני לבני עמו (בייחוד לצעירים בני גילו), לבני אומתו ההולנדים ולכל בני עמי אירופה שעלו על דרך המודרניות. המסר התגלם בשערורייה הפומבית המהדהדת ששפינוזה חולל. היא הקבילה ל"פרוטסט" (מחאה) של מרטין לותר, מייסד הכנסייה הפרוטסטנטית, שפרש פומבית מן הכנסייה הקתולית תוך כדי הטחת האשמות חמורות באפיפיור ובכהניו. ההקבלה למחאתו של לותר התבטאה בחיבור הפילוסופי החשוב "מאמר תיאולוגי-פוליטי" שבו העדיף שפינוזה את הפרוטסטנטיות הלותרנית על היהדות הרבנית ועל הכנסייה הקתולית. נדייק: שפינוזה שיבח את שיבת לותר ל"ברית הישנה" (התנ"ך) ול"ברית החדשה" וגינה את היהדות הרבנית, שסילפה לדעתו את תורת משה המקורית, כשם שהכנסייה הקתולית סילפה לדעת לותר הן את ה"ברית הישנה" והן את ה"ברית החדשה". נוסף על כך לותר ראה צורך לתרגם מחדש את התנ"ך מעברית לגרמנית כדי לפרש אותו לאור ה"ברית החדשה", ובמקביל הציע שפינוזה בחיבורו הנ"ל פירוש מדעי משלו לספר שמות, כדי להוכיח את הסילוף שבפרשנות הרבנית. כפי שנראה להלן: פרשנותו המדעית והפילוסופית של שפינוזה לסיפור יציאת מצרים ומתן תורה ולפועלם של משה והנביאים, והעובדה שלמרות שבחיו לנצרות הלותרנית לא קיבל אותה כדתו, מלמדת שבעומק מחשבתו החילונית התייחס בחיוב עמוק לתורת המוסר של הנביאים ולתורת המדינה של משה, ושמבחינות אלה הזדהה עם יהדותו למרות שעזב אותה. עובדות אלה אכן אפשרו לדורות של משכילים יהודים שראו עצמם תלמידיו לפרש את הפילוסופיה שלו כפילוסופיה יהודית אותנטית ולהניח אותה כמצע של שתי תנועות יהודיות חילוניות מנוגדות זו לזו שחתרו לחולל שינוי בעם היהודי: האחת שאפה לחולל מהפך לאומי-מדיני שידמה לזה שחולל שפינוזה אך לא על-ידי יציאה מן העם היהודי, כי אם על-ידי הפיכתו לעם אחר ("חיבת ציון" החילונית); והשנייה, מהפך מקביל לזה שחולל לותר בנצרות על-ידי תיקון הדת היהודית והתאמתה לזמן החדש.

העדפת שפינוזה את הנצרות הלותרנית על היהדות הרבנית מסבירה מדוע נקלט המסר שלו בזמנו על ידי המשכילים הפרוטסטנטים במדינות המערב, בעוד שהמשכילים היהודים, שהעזו להזדהות אִתּוּ בפומבי ולפרש את הפילוסופיה שלו כפילוסופיה יהודית אותנטית, הופיעו רק כעבור מאה שנה.

משה מנדלסון (1729-1786) היה הפילוסוף היהודי הראשון שהתמודד בגלוי עם השקפתו של שפינוזה על היהדות, על הנצרות, על היחס ביניהן ועל יחסן למדינה החילונית. מנדלסון אימץ את הדעות של שפינוזה, שאותן ביסס על התנ"ך, ודחה את ביקורתו על היהדות הרבנית (הוא עשה זאת בין היתר גם על ידי תרגום יהודי חדש של החומש לגרמנית ופירוש עברי חדש לתרגומו כדי להתמודד עם התרגום והפירוש הנוצרי הן של לותר והן של שפינוזה) ועל יסודות אלה הציע מהפך מחשבתי שקירב את היהדות להשכלה המודרנית בלי לוותר על ייחודה ועל טענת יתרונה של הדת היהודית על הדת הנוצרית הקתולית והפרוטסטנטית, באשר היא. לדעתו, דת שכלית שמחילה את יסודותיה הלאומיים הפרטיקולריים רק על העם היהודי, אינה חותרת, כמו הנצרות, להיות הדת של כל בני האדם, ולכן היא סובלנית לדתותיהם המוסריות של עמים אחרים, אך תובעת, כמובן, יחס סובלני דומה כלפיה.

ההסבר שנתן שפינוזה להחלטתו לפרוש מקהילתו ולהתנתק מעמו ומדתו בלי להמיר אותה בנצרות חולל ויכוח סוער בין המשכילים הנוצרים-חילונים, שנעשו ביקורתיים כלפי דתם הנוצרית, לבין אלה שחזרו בתשובה לדת הקתולית ממניעים רומנטיים. מבקריו הנוצרים הקתולים-רומנטיים של שפינוזה הגדירו את דעותיו ככפירה מסוכנת לא רק מבחינה דתית אלא גם מבחינה מדינית, כי הם שאפו שמדינתם הלאומית תהיה נוצרית. אבל הדעות של שפינוזה על העם היהודי ועל הדרך לפתרון מצוקתו שכנעו את רוב משכילי אירופה לדרוש מהיהודים ויתור על זהותם הקיבוצית הלאומית והדתית כתנאי מוקדם להענקת האמנציפציה ליחידים כבני אדם וכאזרחים פרטיים המזדהים מבחינה לאומית עם רוב אזרחי מדינתם. הנימוק לדרישה זו נשאב מהגדרת שפינוזה את הקהילה היהודית בדמות הכנסייתית שהוא שיווה לה כ"מדינה בתוך מדינה", ומטענתו שמדינה לאומית-חילונית יכולה לסבול בתוכה על בסיס ההפרדה בין דת למדינה, רק דת לאומית אחת, כדי לא ליצור רקע למלחמות בין הדתות, משום שדתות אינן מסוגלות ממהותן להיות סובלניות זו כלפי זו. היגיון פוליטי וחוקתי זה קבע לדעת שפינוזה שהמדינות הלאומיות המודרניות לא יוכלו לקבל את היהודים כאזרחים

שווי זכויות במדינות הלאום החילוניות שהם יושבים בהן כל עוד יחזיקו בדתם ההופכת אותם לאזרחים ב"מלכות השמים", המוחלת עליהם על ידי תורתם ועל ידי בתי הדין הרבניים השופטים אותם על פיה. הסיבה היא לוגית ובמובן זה אילוצית: הרי גם כאשר היהודים יצייתו לחוקי המדינה בנושאים האזרחיים שאינם נוגעים לפולחנם ולעיקרי אמונתם הם יצייתו בעצם לחוקת תורתם המחייבת אותם להתנהג כך לפי העיקרון של "דינא דמלכותא דינא". בעומק לבם לא יכירו אפוא בתוקף העצמי המחייב של החוקות החילוניות של מדינותיהם הלאומיות. עובדה זו מבטיחה שבתנאים מסוימים עלול להתחולל עימות בין סמכות המדינה לסמכות הרבנית ועל ידי כך יהוו היהודים איום על אחדות המדינה ועל שלומה הפנימי, שכן היהודים תופסים עמדות השפעה חשובות בחברה, במדינה ובתרבות ביחס העולה בהרבה על שיעורם באוכלוסייה.

ברור מכאן ששפינוזה מתח את הביקורת על קהילתו מנקודת הראות הכללית, שהיא לדעתו נקודת הראות האובייקטיבית, של המדינה. משום כך הציג את עצמו כפילוסוף חילוני כללי ולא כפילוסוף יהודי-דתי. נאמנותו למוסר הנביאים וליסודות הדמוקרטיים שמצא בתורת משה המקורית נבעה משכנוע שכלי בצדקת מוסר זה ותורת מדינה זו, ולא מפני שהאלוהים ציווה אותם. בדרך זו הזדהה חר-משמעית עם חוקי המדינה החילונית ולא עם התורה.

אכן מאותה נקודת ראות שכלתנית פיתח שפינוזה את כל משנתו האתית והפוליטית. כאשר דן בעם היהודי וברדתו התייחס אליהם כדגם ייצוגי מתוך התכוונות לבעיות המדינה הלאומית המודרנית, ליסודותיה הדמוקרטיים והליברליים ולבעיית היחס בין המדינה הליברלית החילונית לבין הדת. מתוך אותה נקודת ראות כתב את ספרו בשביל כל אזרחי מדינתו ולא רק בשביל בני עמו. על יסוד ניסיונו האישי, כבן למשפחת אנוסים שברחה מפורטוגל וחזרה ליהדות בקהילת אמשטרדם הציג השקפה אוניברסלית ואובייקטיבית, והתבטא כאדם וכאזרח של מדינה לאומית חילונית.

התכוונות זו הגדירה כאמור את נמעני ספרו – האזרחים המשכילים של מדינות אירופה. הוא כלל בתוכם את בני עמו שיתעניינו בחיבורו כבני אדם משכילים וכאזרחים פוטנציאליים של מדינות הלאום הליברליות. פירוש הדבר שהניח שהקמת מדינות אלה שינתה את מעמדם האובייקטיבי של היהודים גם אם הם עדיין אינם מבינים את מלוא משמעות השינוי ואינם מסיקים ממנו את המסקנות הנכונות. הוא אבחן את הסיבה: הם עדיין שבויים באמונתם הסובייקטיבית, הבלתי ביקורתית שלדעתו



הייתה מופרכת מתוכה. הוא הכריז על כך כנביא האמת המדעית כדי לעורר את שכלם הנרדם של בני עמו להכיר את מצבם האמיתי ולהמיר את תמונת המציאות הנבערת והמוטעית שאותה הם מדמים בתמונת מציאות אובייקטיבית ממשית. אז יכירו ממילא את חובתם: כאזרחי המדינות החילוניות של העמים שבתוכם הם יושבים ויבינו שתורת משה המפורשת בידי רבניהם כבר אינה מחייבת אותם ושכתי הדין הרבניים הם חסרי סמכות, כי אין להם כוח אכיפה. כן. הם עדיין מחרימים את הכופרים בהם, אבל החרם שלהם עושה רושם רק על היהודים הנבערים מדעת שרוצים לקיים את מצוות התורה בגלל אמונתם. לעומת זאת אין הוא עשוי לפגוע ביהודים משכילים ולא מאמינים שיודעים את האמת המדעית ומעזים לצאת מן השערים הפרוצים של הקהילה ולהצטרף אל החברה הכללית, ששעריה התחילו להיפתח, אמנם בזמנו של שפינוזה רק כדי סדק צר.

התנהגותו החופשית, הפורקת עול "התורה מן השמים" והממרה את ההוראות של בית הדין הרבני, אילצה את רבני קהילת אמשטרדם להכריז עליו חרם. שפינוזה רצה כאמור שהם יעשו זאת כדי להוכיח שהחרם אינו מכופף את קומתו ואינו מאלצו לחזור בתשובה. נראה שקודם כול התכוון להעניק את המופת הזה לחבריו שהושפלו ונשברו בידי רבני הקהילה ולא העזו לפרוש. אך מבחינה כלל-יהודית זאת הייתה ההעלאה לתודעה של השינוי שחל במציאות הפוליטית: פג תוקפה המשפטי של נורמת הזהות הקהילתית, שקיימה את העם היהודי בגלות ואי-אפשר להחזיר לה תוקף זה. הופעת המדינה הלאומית המודרנית שינתה את כללי המשחק ועשתה את הנורמה הימני-בינימית לאנכרוניסטית מבחינת המדינה החילונית. בקרוב מאוד, כאשר כל היהודים הצעירים יבינו זאת, הקהילה תיעלם מאליה. כלומר, זהו רק עניין של התפשטות התודעה המדעית. כאשר רוב היהודים יגיעו אליה ישתרר בפועל מצב מוסרי, חברתי ופוליטי אחר, ולדעת שפינוזה שכלי, כלומר, אמיתי.

מבחינת הערכת מצבו ההיסטורי של העם היהודי על סף העידן החדש דברים אלה הם התשתית לאידאולוגיה של "שלילת הגולה", ואילו הצטרפותו של שפינוזה למדינת הלאום ההולנדית כאזרח חילוני הייתה התשתית לאידאולוגיה של ה"נורמליזציה", שתשווה את כל היהודים לכל בני האדם ותעשה אותם לאזרחים אינדיבידואליים במדינותיהם. אולם כאן מתעוררת השאלה: האם ניתן לראות בכך גם את הנורמליזציה של העם היהודי, המשווה אותו לכל העמים? שפינוזה לא התעלם גם משאלה זו. הוא לא הכחיש את זהותם כבני עם אחד ולא כפר בזכותם

להגדרה עצמית לאומית ככל העמים. שאלתו כפרט יהודי הייתה: האם ההגדרה העצמית הלאומית היא הכרחית לאושרם של היהודים כבני אדם מנקודת הראות המדעית, או במונחים שלנו: האם היא כדאית ליהודים כבני אדם? תשובתו המושכלת הייתה שלילית והוא החיל אותה על כל בני עמו, כיוון שלדעתו ההשתייכות למין האנושי קודמת מבחינה טבעית ושכלית להשתייכות לעם מסוים. נובע מכאן שאושרם של היהודים כבני אדם צריך להיות אמת המידה לאושרם כבני לאומם, כי אם ההשתייכות ללאומם גורמת סבל היא תתבטל במוקדם או במאוחר.

על יסוד העדפה זו דחה שפינוזה את הדת היהודית ואת חוקיה, שלדעתו הם כפייתיים ומדכאים את חופש המחשבה, שהוא התנאי הגדול לאושר האמיתי. משום כך התייחס בחיוב גם לתוצאה ההכרחית: אם רוב הצעירים ילכו בדרכו תיעלם הקהילה וייעלם העם. בעיניו הייתה זו תחזית אופטימית. אפשר לומר שהיעלמות העם הגלותי הייתה לדעתו ה"נורמליזציה" הנכונה של חריגותו הפתולוגית גם מנקודת הראות של בניו ובנותיו.

אולם ראוי להוסיף שההגדרה השלילית של נרמול העם היהודי הייתה עשויה לקבל גם משמעות חיובית, אם נביא בחשבון את העובדה הנזכרת לעיל שב"מאמר התיאולוגי-פוליטי" הנחיל שפינוזה לעמי אירופה הנוצריים, ובייחוד לפרוטסטנטים הלותרנים, את הידיעה שה"ברית הישנה", שהיא חוקת תורת משה המקורית לפני הפיכתה בגולה ל"תיאוקרטיה" כנסייתית, היא התשתית המשפטית והפוליטית הנאותה למשטר הדמוקרטי-ליברלי שהם מעוניינים בו למען חרותם. אם כך הרי ההתאזרחות כבני אדם פרטיים במדינות הלאום הליברליות היא שיבת היהודים כיחידים לחוקתם המקורית המאומצת על ידי העמים הנאורים שיודעים גם לתקן את הפגם שבגללו היא הפכה בגלות לכנסייה תיאוקרטית.

אבל שפינוזה ידע גם זאת: בזמנו היו המוני בני עמו אדוקים בדתם, קנאים לאלוהיהם, בורים במדעי הטבע המעצבים את המציאות שבה הם חיים ולכן שקועים בפחדים המפרנסים את אמונתם באלוהים העל-טבעי ובתורתו. בהיותו איש מדע ופילוסוף ידע שהתפרקות עם בגולה הוא תהליך טבעי שברגיל לא ניתן לבלום אותו באמצעים מלאכותיים. אבל המוני היהודים האמינו שקיומם וגאולתם כעם הכרחיים מכוחה של ה"הבטחה" שהאלוהים העל-טבעי שבחר בהם הבטיח להם. כאמור, לדעת שפינוזה זוהי פתולוגיה שתרופתה היחידה היא השכלה מדעית, אבל הניסיון לימד את שפינוזה שאמונה תמימה באלוהים מדומה פועלת

על בני האדם שאינם מבינים את נסיבות חייהם ביקום כשם שבני אדם משכילים נפעלים על ידי מדעם. הם עלולים לטעות ולנסות להגשים את חזונם המשיחי ובוזה נתבונן ביתר פרוט להלן. כאן נסתפק רק באזכור העובדה שהכנסייה הנוצרית נוסדה בידי יהודים מה"דיאספורה" של רחבי האימפריה היוונית-רומית ולכן הניתוח המתייחס לעם היהודי בגלות מתייחס גם לכנסייה הקתולית ולמלחמתו של שפינוזה יחד עם הנצרות הפרוטסטנטית ועם הרנסנס ההומניסטי החילוני, נגד הכנסייה הקתולית שאיימה על חופש המחשבה ועל חופש הדיבור במדינות שבהן משלה על מיליוני מאמינים אדוקים.

נחזור אל היהודים ואל הפתולוגיה הגלותית שלהם: אמונתם ההזויה, בערותם במדעי הטבע, השנאה שהם מעוררים כלפיהם ומלבים בה את אמונתם החדורה שנאה נגדית, עבודתם הרוחנית והתנגדותם לחופש המחשבה המדעית, מביאים עליהם את אסונם כמו ידם. ההיבט העיקרי של הפתולוגיה הלאומית-גלותית, ששפינוזה הקדיש לה ניתוח מעמיק, הוא היחס החריג בין ישראל לעמים, המתבטא בתודעת הבחירה של עם ישראל כ"עם סגולה", ובריב הממושך בין הכנסייה הרבנית הגלותית לכנסיות הנוצריות בנושא הזה. תודעת הנבחרות לאלוהים מעוגנת באמונה שאלוהים בורא היקום ומלכו, שהוא המלך השמימי של כל העמים, האלוהים המתנשא מעל מלכיהם האנושיים, הוא בפרט מלך ישראל והוא מושל בו ישירות, באשר בחר בו להיות "סגולתו" - עם של כהנים המתייחדים לעבודתו (בעוד ששאר העמים "מושגחים" על ידי כוחות מתווכים בהיררכייה השמימית). יישומה של אמונה זו במציאות מתבטא מצד אחד בחוקים, במשפטים ובמצוות המוסריות והפולחניות של התורה המיוחדת לישראל בלבד, והמעידה על עצמה שהיא אידאלית, כי רק על ידה אפשר להגשים את ייעוד האדם ביקום ולהיות למופת ששאר העמים יידרשו לחקות, ומצד שני במעמדו ובגורלו יוצא הדופן של העם היהודי בין העמים. על פי התורה הנבחרות לאלוהים מחלצת את עם ישראל מן הכפיפות לחוקי הטבע הארצי, שכל העמים האליליים העובדים את כוחות הטבע העליונים משועבדים להם. קיום עם ישראל והצלחתו תלויים ברצון האלוהים המושל בכוחות הטבע. לפי התורה אלוהים דן את עמו על פי חוקיה. כשהעם מקיים אותם כעם אחד אלוהים מושיעו על ידי שליטתו המוחלטת בכוחות הטבע ומצליח את דרכו, וכשהוא חוטא לו אלוהים דן אותו בצדק, מידה כנגד מידה, מענישו בחומרה אבל אינו מבטל את בחירתו ואת ההבטחה הכרוכה בה. העובדה ההיסטורית שלמרות השנאה המקיפה אותו הצליח עם ישראל להתקיים

בגלות דורות כה רבים הייתה בעיני הרבנים, מנהיגי העם בגלות, עדות לאמיתות האמונות הללו. עם זאת שפינוזה למד שהסבר להצלחה זו – שהיא הצלחה רק מנקודת ראותם הסובייקטיבית של המאמינים בה – הוא טבעי אך חריג באיכותו הפתולוגית, כלומר, שהיא בעצם אומללות מתמשכת. הסתכלות היסטורית אובייקטיבית, ביקורתית כלפי האמונה הסובייקטיבית הרואה רק מה שהמאמינים מתאווים לראות, מגלה פער עמוק בין "הבטחות" הגמול העל-טבעי שהתורה מבטיחה לעם תמורת קיום חוקי התורה ומצוותיה, אך רק בחיים שלאחר המוות או ב"אחרית הימים", כשאלוהים ישנה כביכול לטובה את כל סדרי הטבע, לבין מצבו הממשי של העם המתקיים בכוח אמונתו הנבערת, מזה, ואמונתן הנבערת של הדתות השולטות עליו, הנצרות והאסלאם, מזה. בפועל העם היהודי משלם בעד קיומו העלוב והמושפל את המחיר הרוחני הגדול ביותר (הבערות מבחינת ידיעת האמת על היקום, על האדם ועל עצמו) המוסרי (העבדות הרוחנית המבטאת את כפיית חופש המחשבה) והפיזי-מדיני (העניות של רוב היהודים, הרדיפות, עלילות הדם, המיתה "על קידוש השם" והגירושים); והתרבותי (שבירת הגופניות, שלילת החושניות האסתטית והארוס הטבעי). השאלה הגדולה הבוקעת מתוך הפער בין ההבטחה לקיומה היא: האם חיים כאלה הם בגדר של הצלחה? האם נבחרות כזאת היא בגדר שלמות ואושר? האם אלה הם חיים שבני אדם מקיימים בהם את אנושיותם המתייחדת בשכליותם?

ראינו ששפינוזה לא הכחיש את הממד החיובי בחוקת תורת משה מבחינה המוסריות הבין-אישית ומבחינת המשטר הדמוקרטי המקורי של חוקתה. הוא לא הכחיש גם את ממד ה"נבחרות" העל-טבעית המתבטא בתולדות העם החריגים, שהרי שרידת היהודים בנסיבות החריגות של קיומם בגלות היא עובדה שרירה ותודעת בחירתם אינה רק הערכתם הסובייקטיבית של היהודים אלא ההסכמה הסובייקטיבית של הנוצרים והמוסלמים, הרודפים אותם דווקא בשל כך, אבל גם מאפשרים להם להתקיים כדי לאלצם להמיר את דתם מתוך שכנוע פנימי. על כך הוסיף שפינוזה שיקול דעת פוליטי שלישי: כל העמים נוטים להעריך את עצמם, מנקודת ראותם הסובייקטיבית, כנבחרים לאלוהיהם, משמע שזוהי תכונתם הטבעית והיא מתאשרת או מוכחשת מנקודת הראות האובייקטיבית-לאומית על ידי הצלחתם או כישלונם. אולם מנקודת ראות זו עם ישראל אינו חריג. במקורו היה עם טבעי וכאשר הצליח להתנחל בארצו ולשגשג בה היה באמת עם שאלוהיו בחר בו כמו כל העמים המצליחים. בדוק ומצא שגם העמים הנוצריים והמוסלמיים מכירים בכך שהעם היהודי היה עם נבחר



לאלוהיו-אלוהיהם בימי התנ"ך, כאשר ישב בארצו ובממלכתו, ואילו הגלות מוכיחה שהוא כבר אינו העם הנבחר אלא עם מושפל ומרוחק מאלוהיו בגלל חטאו ורק אם יתנצר או יתאסלם יחזרו בניו לנבחרותם כיחידים. זוהי אפוא האמת המדעית שאותה היהודים מאשרים בקיומם ומכחישים בדמיונם וממשיכים את אומללותם הגלותית.

מבחינת ההסתכלות בתולדות העם היהודי חיבורו של שפינוזה "מאמר תיאולוגי-פוליטי" הוא אפוא מחקר היסטורי שנועד לחשוף את המנגנון הפתולוגי של קיום העם בגלות כדי להסיר מעליו את צעיף המיסטיפיקציה האמונתית המטעה והמתעתעת. מחקרו של שפינוזה בתורה ובנביאים ובתולדות עם ישראל בין העמים מפענח את גרעין ההיסטוריה הריאלית העטופה במיתוס העל-טבעי של יציאת מצרים, ההתנחלות בארץ כנען והיציאה לגלות. הוא חושף את מהותה האמיתית של "הסגולה". שפינוזה סבור שהצלחת העם לצאת מעבדות לחרות ולהקים לו ממלכה נבעה מהתאמת תורת משה לטבעו של העם שהתפתח בעבדות. מול השלטון הפרעוני היו חוקת תורת משה ומוסרה שכליים יותר. שפינוזה מוכן להגדירם על רקע זה כאלוהיים על יסוד תפיסת האלוהות שלו: התאמתם לחוקי הטבע האנושי כאשר העם שרוי במצב של סכסוך האונס אותו לחרוג מטבעו. משום כך יתרון התורה הפך לכישלון כאשר העם עמד מול מבחני הקיום בחופש. משה נאלץ להתחשב בעבדותיות שהעם הפנים במצרים, שאינה מאפשרת לו לשאת באחריות ישירה לגורלו כעם חופשי. הוא ידע שהעם שיצא מעולו העריץ של פרעה יסרב לקבל עליו תחתיו מלך בשר ודם, אבל יסכים להיות עבד לאלוהים שהושיעו, הוכיח את כוונתו לטוב ואת היותו ראוי לאמון. במעמד ההר הכריז משה כנביא על ריבונות האל בממלכת הכהנים שייסד בברית שכרת בין האלוהים לעמו. היה זה לדעת שפינוזה מהלך גאוני שאפשר למשה להנהיג את עמו במדבר בשם אלוהים כל יכול שיספק את כל צרכיו במדבר בלי שיראו בו עריץ התובע מעמו מאמץ הקרבה על-אנושי ובלי שיעזו למרוד נגדו. אבל המשמעות הפיקטיבית של ריבונות האל נחשפה כאשר עלה משה אל האלוהים לקבל את תוכנית המשכן שבו יוכל העם לראות במו עיניו, כביכול, את האלוהים נדבר עם משה ומושל ישירות בעמו. התברר שהעם ראה במשה את המנהיג מחולל הנסים ונבהל עם הסתלקותו. כיסא הריבון התרוקן פתאום והעם הרגיש שהוא מופקר במדבר, ואהרן הכהן נאלץ ליצור בשבילו אליל זהב מצרי כדי להרגיעו. כאשר משה ירד מן ההר ושמע את העם החוגג הוא הוכרח להחזיר את הסדר והמשמעת על כנם במעשה של עריצות נוראה אפילו מזו של פרעה במצרים: הוא גייס

את בני שבט לוי הנאמנים לו ודיכא בעזרתם את העבדים המשתחוים לעגל והמתהוללים סביבו על ידי טבח המוני. הצטרפותו הייתה שזאת הדרך היחידה להציל את העם מהשמדה בידי האלוהים הזועם על עמו שבגד בו. כך החזיר ישירות לידיו את השלטון משום שהאלוהים התרחק מעמו בגלל חטאו וייפה את כוחו למלא את מקומו, למעשה כמו שליט פרעוני התובע משמעת עיוורת. החוקה האידאלית שנתלתה בריבונות פיקטיבית, המיוסדת על אמונה ולא על דעת, הפכה למשטר גלותי-עבדותי עריץ שהעם נכנע לו בגלל הפחד מפני כיליונו במדבר: רק בכוח האמונה ביכולותיו האלוהיות של משה וביכולתו לנקום בעמו סבל העם את מצוקות הקיום במדבר והצליח לשרוד בו. אולם העם התרגל לעבדות פסיבית. כאשר נדרש לפעול בכוחות עצמו ולהילחם על ארצו נגד הצבא הכנעני שיצא לקראתו כשל שוב. הוא התמרד נגד משה ועוזריו, ברח מן המערכה והביא על עצמו מפלה מידי הכנענים ועונש "אלוהי" מידי משה. נגזר עליו לשרוד במדבר כעם עבדים עד קום דור חדש שיתחנך למשמעת צבאית בהנהגתם של משה, יהושע, כלב ושרי צבאו.

המשך הניתוח ההיסטורי של שפינוזה מגלה מנגנון צולח, הכושל חליפות, שפעל לאורך כל דרכו של עם ישראל, גם אחרי שהתנחל בארצו וישב על אדמתו: הריבונות העל-טבעית הפיקטיבית הוכיחה את יעילותה במצבים יוצרי האמונה שבהם העם נאלץ להילחם נגד אויבים גדולים וחזקים ממנו. אז "שב אל אלוהיו": התאחד, העמיד עליו מצביא ונלחם בגבורה ובתושייה שהביאו לו את הניצחון, אולם כאשר תמה מלחמת הכיבוש והעם שב אל נחלותיו התפתה שוב על ידי אורחות החיים הטבעיים של העמים האליליים, שקע בהנאותיו, עשה "הרע בעיני ה'", לא שמר על מוסר תורתו ועל סדרי השלטון הנאותים לו. כס הריבון נראה פנוי. אף זאת: ראשי העם: כהניו, נביאיו, מלכיו, שריו וזקניו, שעמדו בראש רשויות השלטון השונות, התחילו להילחם זה בזה על תפיסת כס הריבונות הריק שעליו ישב, כביכול, אלוהים עצמו, אך בלי שנוכחותו תהיה מוחשית לעם. מובן מאליו: הריבון שהצליח להשתלט על הכיסא הפנוי לא היה שליט דמוקרטי המייצג את העם ופועל לטובתו, כי אם עריץ כוחני המדכא את עמו. מכאן נבעה התגובה הנגדית של המנהיגות הדתית המפולגת בין הכהנים, הנביאים וזקני העם: תוך כדי מאבק ביניהם פסלו את שלטון המלכים ושרי הצבא שהשתלטו נגד רצונם ובזו למצוות האלוהים בתורתו, הכהנים והנביאים מרדו וכתרו ברית עם אויבי מדינתם, אשור ואחר כך בבל כדי להעניש את עמם החוטא, וכך התהפכו היוצרות: האלוהים שבחר בישראל נלחם עכשיו

נגדו. העם המפולג והמיואש נוצח במלחמה, נטבח, נכנע לפני אויביו שהפכו ל"מטה זעמו" של האלוהים, וחלקו שדבק במנהיגותו הדתית הנוקמת בשם אלוהים הלך אחריה לגולה. במילים אחרות: שפינוזה טען שהדת שקיימה את העם בגלות הייתה גם יוצרת הגלות, כי רק בה יכלה לשלוט על העם עקב תנאי העבדות, המצוקה והמצור ששררו בגולה כמו במדבר, בעוד שיתר חלקי העם התבוללו ואבדו. המסקנה ברורה: כל עוד הדת מושלת בעם הוא לא יתנער מעבדותו ולא ינטוש את גלותו על אף כל סבלותיו.

בתנאים אלה נוצרה שוב הוודאות המעוגנת באמונה על-טבעית: אם העם יקיים את מצוות אלוהיו יזכה בעתיד לשכר המופלא שיפצה אותו על סבלותיו בגלות כ"עם נבחר" בעיני עצמו, ודווקא על רקע כישלוננו הנורא, שכן הוכח בפועל שההצלחה בארצו מפרקת את העם ורק הסבל בגולה מאחדו ונוסך בו את האומץ הפסיבי לסבול למען אלוהיו העתיד לגאול אותו ב"קץ הימים", זמן לא זמן שלא יגיע לעולם! זהו אפוא המנגנון הפתולוגי שקיים את העם היהודי בגלות עד הזמן החדש.

דברים אלה הם בגדר של "שלילת גלות" טוטלית. הם מעוגנים בהכרה שבמציאות הזמן החדש, על רקע ניצחון המדע על האמונה במדינות אירופה הנוצריות ייהרס המנגנון השלילי המקיים את העם בגלות ואם העם שהתרגל לעבדות לא יתעשת, יתפכח, יתנער מהבערות ומהאמונה המתפרנסת ממנה ויחזור למציאות הטבעית, לשפיות השכלית ולחוקי התנהגות הנובעים מטבעו האנושי הוא צפוי לאסון גדול כמו שני אסונות החורבן שעברו עליו בעבר.

נשים לב שנשלל בדברים אלה לא רק הקיום בגלות, כי אם ההווה הגלותית מכל היבטיה: הדתיים, המשפטיים, המוסריים, החינוכיים, ההשכלתיים, הממסדיים-קהילתיים והתרבותיים היצירתיים: שלילת הארגון הקהילתי כארגון כושל ומכשיל, שלילת המנהיגות הרבנית כמנהיגות נצלנית, ערמומית ועריצה, שלילת תלמוד התורה כפלפול ריקני בדברים שאין בהם ממש המרחיקים את העם מן הטבע, ממדעי הטבע, מהפרנסות הטבעיות ומחיים חברתיים טבעיים ומתוקנים, שלילת החינוך המסתמך על תכנים כאלה והנזקק לכלי אינדוקטרינציה כפייתית, שלילת אורח החיים השואף לקדושה טרנסצנדנטית ומביאה להתנזרות מן הסיפוקים הטבעיים הארוטיים והאסתטיים, שלילת ההתנתקות מן הציביליזציה הארצית המדעית, המשתכללת והולכת. בכל אלה ראה שפינוזה את תוצאות העבדות שעם ישראל נולד בה וחינך דורות על מורשתה.

עם זאת ידע שפינוזה עד כמה קשה המלחמה נגד הגלותיות שהופנמה בעם וכמה גדול כוחה של אמונה תמימה שבני אדם משוכנעים בה על יסוד חינוכם המעוות. ראוי להזכיר בהקשר זה ששפינוזה היה עד לטירוף ההמוני שאחז בבני עמו עקב הופעתו של ה"משיח" שבתאי צבי. הוא ראה את ההמונים, בתוכם גם נוצרים רבים, שהיו מוכנים למכור את רכושם באפס מחיר כדי להיענות לקריאת המשיח לבוא אחריו לארצם. על יסוד הניסיון הזה צפה שכאשר יתברר להמוני היהודים הנבערים ולרבניהם הקנאים שהמדינה השולטת בגורלם לא מכירה עוד בזכותם לחיות על פי חוקתם הנבדלת והיא כופה עליהם את חוקיה, הם יעשו בכוח בערותם, אמונתם, שנאת הגויים אליהם ושנאתם לגויים, מה שהצליחו לעשות בפעם הראשונה בצאתם ממצרים ובפעם השנייה בשיבתם מגלות בבל: יסתמכו על אמונתם שהם בני "העם הנבחר" ועל האלוהים העל-טבעי המושל לדעתם על היקום כולו, יתארגנו סביב מנהיג כריזמטי שיכריז על עצמו כעל משיח, ישובו לארצם, יכבשו אותה במלחמה עם צבאות גדולים וחזקים מהם, יראו בכך אות ומופת שאלוהים מקיים את הבטחתו להם ויקימו לעצמם את ממלכתם, שתחזיק מעמד כל זמן שאמונתם תבער בלבים במלוא עוצמתה.

שפינוזה צפה אפשרות זו וקבע שאם העם יצליח להקים את ממלכתו בשלישית תהיה זו מלכות לגיטימית מבחינת כל היהודים המאמינים שירצו לחיות בה והגויים יצטרכו להכיר בה. שפינוזה לא רצה להיות אזרח במדינה כזאת ולא יעץ לצעירי עמו ולמשכיליו לראות בה את עתידם. נראה גם שלא האמין שהמלכות השלישית תחזיק מעמד זמן רב יותר מן המלכות השנייה, וצפה את אחריתה כאסון של חורבן סופי, שהרי בינתיים ייעלם המרחב המדיני שבתוכו יתאפשר הקיום בגלות.

שפינוזה לא הרחיב דברים בנושא זה. הוא קבע את תחזיתו בפיסקה קצרה בסיום ספרו. אבל בעיני תלמידיו היהודים שנתפסו לציונות הייתה זו נבואה גדולה. הם פירשו אותה על פי דרכם הציונית-חילונית והכתירו את שפינוזה כנביא הציונות, כמובן, בתוספת התיקון המדיני, החברתי, החוקתי, החינוכי, ההשכלתי והתרבותי המתחייב מתורתו בכללותה. תלמידי שפינוזה, כמו שפינוזה עצמו, לא הסתפקו ביציאה מן הגלות אלא דרשו את עקירת הגלותיות מהעם ואת החזרתו להיות עם טבעי ככל העמים: לכוון מדינה דמוקרטית על היסודות החיוביים של הדמוקרטיה התורנית המקורית, אבל תוך כדי תיקון המעוות ה"תיאוקרטי": יתמנה ריבון אנושי דמוקרטי שיהיה נבחר העם וכפוף לחוקתו ולחוקים שאותם יחוקקו מחוקקים אנושיים שהעם יבחר בהם, ועל יסוד ציביליזציה מדעית



וטכנולוגית מודרנית שתדרוש להמיר את ההשכלה התורנית בהשכלה מודרנית, את החינוך התורני בחינוך חופשי, את ההשכלה התורנית במחקר וביצירה תרבותית אסתטית וארוטית טבעית, בניגוד לערכי ההתקדשות הנזירית העל-טבעית בגלות ובדומה לתרבות העמים הטבעיים.

מה גרם לתלמידי שפינוזה היהודים להעדיף את השיבה לארצם על ההתבוללות בין העמים? התשובה הפשוטה היא התבהרות העובדה שסתרה את תחזיתו של שפינוזה על יחס העמים הנאורים ליהודים שירצו להתבולל ולהתאזרח. החברה החילונית הנאורה באירופה דרשה מן היהודים לוותר על זהותם העצמית כתנאי מוקדם להתקבלותם כאזרחים שווי זכויות וחובות, ועל ידי כך חסמה בפניהם למעשה את הדרך להתבולל ואיימה על קיומם הפיזי. על כך נוסף הרגש הלאומי המודרני שאחז גם ביהודים המשכילים מכוחה של ההשכלה המודרנית. הרי גם את השאיפה לחרות לאומית למדו מרבים שפינוזה שראה בלאומיות רגש טבעי ומושכל: תלמידיו היהודים נעשו אפוא בהשפעת סביבתם הלאומית המסרבת לקבל אותם, ליהודים גאים בלאומיותם העצמית. הם רצו לחקות את העמים הנאורים כעם העומד ברשות עצמו ולא על ידי התבטלות בפניהם. על רקע זה התמלאו מרץ לקראת היציאה מן הגלות ולצורך פיתוח משאבי הטבע של ארצם כדי ליצור בה ציביליזציה טבעית, לחדש את לשונם הלאומית הטבעית ולחשוף בספרות הלאומית העתיקה של העם (התנ"ך שנוצר בארץ ישראל ובעברית) את הציביליזציה ואת הממלכה הדומה לאלו של עמי אירופה הנאורים, לקבל את השפעתם וגם לחזור ולהשפיע עליהם.

תלמידי שפינוזה הציונים, ובצורה שונה גם התלמידים שפנו לדרך הרפורמה, הכריזו מלחמה נגד הגלות על כל רכיביה: נגד ההלכה והדת הרבנית, נגד החינוך התלמודי הן ב"חרר" והן ב"שיבה", נגד לשון היידיש הגלותית, נגד אורח החיים הגלותי, נגד הבערות והניתוק מן הטבע, נגד סדרי החיים בקהילה, נגד ההתעלמות ממדעי הטבע, נגד האתיקה של שבירת הגופניות וההינזרות מן החושניות האסתטית והרגשיות הארוטית. כל אלה כדי להחזיר את עמם לא רק לארצו, אלא לטבע ארצו, ולהפוך אותו מ"עם סגולה" פתולוגי לעם ככל העמים, עם קשור אל עברו אך ורק באמצעות הזיקה לארצו, ללשונו הלאומית המקורית ולרבדים הדמוקרטיים והמוסריים שבתנ"ך ולחדש בכוחם תרבות עברית מודרנית שתכיל בתוכה את הרכיבים של תרבות העמים המודרניים במערב במקום רכיבי המורשת הגלותית הנשללת.

## פרק חמישי: "שלילת הגולה" השואפת לתחיית העם – משנת משה מנדלסון

מבחינת ההתממשות של תצפית התמורה המהפכנית במצבו של העם היהודי בין עמי תרבות המערב הקדים שפינוזה את זמנו. הסדק הצר, שדרכו יכלו רק יחידים כמוהו לעבור בדוחק רב אל החברה הכללית, התחיל להתרחב רק אחרי יותר ממאה שנה וגם אז לא היה זה פתח פתוח לרווחה כי אם הבטחה על תנאי שקיומה המלא נדחה לעתיד בלתי מוגדר. במשך תקופת הדמדומים הארוכה התערערה סמכות הקהילה באטיות רבה. היא עדיין שלטה בחייהם של רוב היהודים, בעיקר בריכוזיו הגדולים של העם היהודי במזרח אירופה, אף כי איבדה את יכולתה לתת להם חסות מפני שרירות הלב העריצה של השלטון ומפני השנאה הגויית המתפרעת. מצור האפליה לרעה, שכלא את היהודים בין חומות הגטו מבחוץ, הוקל רק בשביל שכבה דקה של עשירים גדולים שעשו את הונם בשירות המדינה ולא תרמו יותר מ"צדקה" לכלכלת אחיהם. בנסיבות אלה שקע רוב העם בעוני ובתרבות העוני ומבחינתו החמיר המצור עד כדי חנק.

בתנאים אלה פעפעו רעיונות ההשכלה החופשית מן החברה הכללית לחברה היהודית רק טיפין טיפין. הייתה התעוררות של יחידים שפעלו במחתרת משום שנתקלו באיבת רוב העם, שעדיין הלך אחרי מנהיגותו הרבנית, ולא קיבלו תמיכה מהשלטון. זמן רב עבר עד שיחידים אלה התרכו בכמות שאפשרה להם להתארגן כתנועה ממוסדת במערכת בית-ספרית ואקדמית מודרנית, בכתבי עת ובהוצאות הספרים.

התהליך החל ביוזמה פרטית של כמה משכילים בולטים שפעלו על בסיס של מימון עצמי בארצות ובערים שבהם היו תנאים כלכליים נוחים יותר. המנהיג הרוחני המוכר והבולט ביותר היה משה מנדלסון (1729-1786), יליד ברסלאו שפעל בברלין על רקע התפתחות תנועת ההשכלה בגרמניה בחסות השלטון שתמך בה. משה מנדלסון הצליח להגיע למעמד נכבד בקהילתו ובקהילת המשכילים הגרמנים בברלין ומשם יצא שמעו בעולם כאישיות יהודית יוצאת דופן ברוחב השכלתו הכללית, ביצירתיותו המקורית, שתרמה לתרבות הכללית ברוח היהדות ולתרבות עמו ברוח ההשכלה המודרנית. עד מהרה תורגמו ספריו לרוב לשונות אירופה ושמו נודע לתהילה ברחבי תנועת ההשכלה העולמית. הייתה לו גם הופעה אישית מרשימה בחריגותה הפרדוכסלית: איש גיבן

ומכוער, שכאילו נוצר כדי להדגים את הסטראוטיפ האנטי-שמי, אבל הבעת פניו המפיקה טוב לב, עיניו הנפלאות, מזגו ומידותיו האנושיות, הקרינו אצילות של הומניסט אמיתי, אוהב האדם באשר הוא אדם, שאין דבר אנושי זר לו. בלשון המליצית של זמנו אמרו עליו שאנושיותו קודמת ליהדותו ויהדותו מבוססת על אנושיותו ומשלימה אותה. הסתירה בין כיעורו החיצוני ליופיו הפנימי קראה תיגר על הסטראוטיפ של היהודי שהתקבל בחברה הנוצרית ומנדלסון קיבל עליו את השליחות הזאת. הוא כיוון את תרומתו היצירתית לחוגי העילית הגרמנית המשכילה בבירת גרמניה, למלך הליברלי ולחוגי השלטון. כוונתו הייתה קודם כול לקעקע את הדעה הקדומה הרווחת בחוגים נוצריים נגד היהודים והיהדות, דעה שמנעה לדעתו הענקת שוויון זכויות אזרחי ליהודים. סייע לו במטלה זו גוטהולד אפרים לסינג, משכיל גרמני מרדני בן גילו, שהצטיין בהשפעתו המאתגרת בתנועת ההשכלה ושהפנים את הפילוסופיה של שפינוזה. דמות הפילוסוף היהודי בן החורין, אוהב האדם ואיש האמת, שאנושיותו קדמה ליהדותו עד כדי יכולת להיות ביקורתי כלפי עמו, הוכיחה לו שהסטראוטיפ האנטי-יהודי הנפוץ בחברה הנוצרית אינו אלא דעה קדומה, חסרת יסוד ומעוותת, שמעידה נגד בעליה. אכן היא מגשימה את עצמה מפני שהיא מאלצת את היהודים להתנהג אל הנוצרים כמו שהנוצרים מתייחסים אליהם. לסינג למד משפינוזה להיות ביקורתי כלפי עמו והוא עשה זאת כדי לתקן באותה רוח של הומניות והומניזם את עמו שלו ולגשר את הפער המתרחב והולך בין האידאלים הנעלים של ההשכלה למציאות החברתית והתרבותית שאותה היא מייצרת. במילים אחרות: לסינג חשב שהחברה הגרמנית צריכה לשנות את עצמה על ידי שינוי יחסה ליהודים. נראה להלן שמנדלסון הלך באותה הדרך ביחסו לעמו והבין שכדי לשנות את יחס הסביבה הגויית אליו חייב הוא לשנות את יחסו אליה. עליו להתנער מן המוסר הכפול המתיר ביחס לגויים מעשים שהם אסורים ביחס ליהודים ואינו מחייב ביחס לגויים את מצוות אהבת הרע. מוסר כפול זה בא לידי ביטוי באמרה התלמודית: "אתם קרויים אדם ואין אומות העולם קרויות אדם". אמנם זוהי תגובה על יחסם הלא אנושי של הגויים כלפי היהודים אולם מנדלסון עמד על כך שבהתייחסות זו מאשרים היהודים את הדעות הקדומות עליהם ועל תורתם.

הידידות בין לסינג למנדלסון נרקמה, כאמור, על רקע מטרתם המשותפת: מנדלסון גילם באישיותו ובמשנתו את המופת המוכיח שהיהודים הם ככל האדם ושדמותם בעיני הנוצרים משקפת את הדעות

הקדומות שלהם, ולא את היהודים כמו שהם. כמו לגרמנים יש ליהודים מידות רעות הטעונות תיקון וכמו בין הגרמנים גם בין היהודים יש בני אדם מושחתים ורעים, אולם רובם שווים ברמת מוסריותם, ויש ביניהם אנשי מעלה במידה שאינה פחותה מזו שיש בין הנוצרים, אפילו ביחסם לבני דתות ועמים אחרים. עובדה זו צריכה לעורר הערכה וכבוד מיוחדים מפני שהיהודים שומרים על צלמם האנושי ביחס לגויים למרות השנאה והביזוי המקיפים אותם מכל צד. סיפור המפגש בין מנדלסון ללסינג התחיל במחזה שלסינג חיבר בשם היהודים. במחזה מופיע יהודי אציל נפש שמציל את כבודה של משפחת אציל גרמני מתוך סיכון עצמי ושלא על מנת לקבל פרס. הביקורת לא אהבה את המחזה וטענתה העיקרית הייתה ש"אין יהודים כאלה". במקום תשובה משלו ביקש לסינג ממנדלסון להשיב על המתקפה הביקורתית ומנדלסון נענה במאמר חכם וגאה בגרמנית וירטואוזית שהוכיחו שהוא עצמו "יהודי כזה".

מכתבו עורר תהודת הפתעה בחוג המשכילים, אנשי האקדמיה, בברלין. מנדלסון התפרסם והתקבל לחוג הזה והתחיל לפרסם מאמרים ומחקרים בכתבי העת שלו בנושאים שעל סדר יומה של ההשכלה הכללית. הייתה זו הזדמנות נדירה לצאת מן הגטו ולהצטרף לעילית החברתית הגרמנית, כמו שפינוזה, וכמוהו בלי להתנצר אך בניגוד לו גם בלי לפרוש מקהילתו, מעמו ומדתו. מנדלסון הופיע במקומות המפגש החברתי של החוג בלבושו היהודי והקפיד על כל דיני הכשרות. חברת המשכילים התקשתה להאמין למראה עיניה: יהודי סטריאוטיפי משכיל, מזוהה עם תרבות גרמניה הנאורה, בעל מידות מוסר ונימוסי אצילות, מדבר גרמנית צחה בסגנון אישי מבריק, מתחרה על פרסי האקדמיה בנושאים פילוסופיים וזוכה בהם מול יריב כקנט ותורם תרומות מקוריות משכנעות לפילוסופיה ולביקורת הספרות והאמנות המודרנית. לא יאומן: יהודי שמוכיח טעם ספרותי ואמנותי מעודן שמסוגל לחדש חידושים עמוקים בתורת האסתטיקה. הייתה זו סתירה לדעה המקובלת, שלא הייתה חסרת יסוד (גם מנדלסון מתח ביקורת על זלזולם של בני עמו באסתטיקה) שלפיה היהודים נעדרי חוש אסתטי כפי שמעידים עליהם משכנותיהם והופעתם בשוק. מנדלסון הופיע כיהודי גאה, מזה, כאדם אציל, מזה, וכפטריוט גרמני, מזה.

הייתה זו הדרך העקיפה להילחם על האמנציפציה של היהודים: איתות לגרמנים שהם חייבים לחוקק את החוק המעניק ליהודים שוויון אזרחי בלי תנאים מוקדמים, ובמיוחד בלי התנאי הדורש מהם לבטל את זהותם הקיבוצית כעם החי על פי מצוות תורתו, כי רק כבני חורין יוכלו שבויי



הגטו הגלותי לתקן את העיוותים המוסריים והתרבותיים שנבעו ממנו ולשנות את יחסם לסביבתם הגויית ששמה אותם במצור.

נבחן את התשתית העיונית של דרישת האמנציפציה ליהודים לא רק כבני אדם יחידים אלא כבני עם שהתייחד בתורתו המעצבת את השקפת עולמו, ערכיו ואורחות חייו. מנדלסון ביסס את דרישת האמנציפציה הקיבוצית על הבחנה בין המכנה המשותף האוניברסלי, המאחד את האנושות כולה על בסיס של ערכי האמת, הצדק, היופי, החרות ואהבת האדם, לבין המכנים המשותפים הפרטיקולריים המאחדים ומייחדים קבוצות שונות באנושות, כל אחת לעצמה: משפחות, קהילות, עמים ודתות. האם שתי צורות זהות אלה סותרות זו את זו, כפי שטוענים קנאי הלאומיות, הרואים באחידות חברתית, תרבותית ודתית, תנאי לאחדות פוליטית? תשובת מנדלסון הייתה הפוכה: האחידנות מדלדלת את התרבות הלאומית. היא תולדה של כפייה עריצה על היצירות האנושית החופשית. הכפייה סותרת את השקפת הלאומיות הליברלית שנולדה מן ההומניזם. לפי השקפה זו לכל אדם יחיד, לכל משפחה, לכל קהילה ולכל עם הזכות הטבעית לפתח את עצמיותו מתוך זיקת גומלין של כבוד והשלמה עם סביבתו הטבעית והאנושית. הסתירה בין חופש המחשבה והיצירה הרב-פנית לבין ההשתלבות במכלול נוצרת רק כאשר יחידים, משפחות, קהילות ועמים תובעים לעצמם בלעדיות מתוך אנוכיות וצרות אופק, אך סופם שתביעת הבלעדיות הלקחנית שלהם מפלגת אותם מבפנים והופכת את סביבתם המנוצלת לסביבה עוינת. לעומת זאת התייחדות שנובעת מן השאיפה לתרום למכלול הלאומי, ובאמצעותו למכלול האנושי, יוצרת זיקות גומלין משלימות. זוהי האחדות הרצויה המכילה את הריבוי במכלול הרמוני.

זוהי הנחת היסוד שמנדלסון הניח לתורת הסובלנות הפלורליסטית. הוא פיתח אותה על יסוד תורת ה"מונדות" של הפילוסוף הגרמני לייבניץ, בר-הפלוגתא הגדול של שפינוזה. שפינוזה הגדיר את היקום כעצם אחד, ואת הרב-גוניות האין-סופית שביקום הגדיר כהיבטים ("תארים") שונים של עצם זה, המתפשט במרחב ובזמן. לייבניץ הגדיר את היקום כמכלול של עצמים קטנים וגדולים ("מונדות"). כל אחת מהן ייחודית ועומדת לעצמה אבל משקפת את המונדות הסובבות אותה ויוצרת אתן זיקות גומלין אופקיות ואנכיות באפן שהן יוצרות היררכייה הרמונית: דומם, צומח, חי ומדבר, רובד מעל רובד של עצמים שכולם "אפשרי המציאות". מי הוציאם אל הפועל? האלוהים שהוא המונדה העליונה, המוחלטת, "הכרחית-המציאות". סיבת ההוצאה מן הכוח אל הפועל היא

הרצון התבוני להיטיב (המציאות היא הטוב והרוע הוא ההיעדר) שמודרך על ידי החוכמה הקובעת את חוקי המכלול. מונדת האלוהים משקפת ומאחדת את מכלול המציאות דרך שאיפת כל המונדות לשלמות. משיכת האהבה לאלוהים הטוב, השופע את חסדו למכלול היקום, הוא מקור התנועה בחלל ובזמן. הוא גם המניע להתפתחות המתמדת לקראת שלמות הן של כל המונדות והן של מכלולן. תורת המונדות של לייבניץ שוללת את המוות, שהוא הרוע המוחלט: היקום מתחדש על ידי מחזור החיים, מזה, ועל ידי עליית כל המונדות השואפות לשלמות מדרגה לדרגה יותר שלמה ברוחניותה. בדרך זו היא מייחסת ערך מוחלט לכל עצמיות אינדיבידואלית, הן מבחינת עצמה והן מבחינת מקומה במכלול. גם כל ההתאחדויות של היחידים נקשרים בזיקות גומלין: המשפחות, הקהילות, והעמים. גם הן מהוות "מונדות" משניות שלכל אחת מהן ערך מוחלט לעצמו ולמכלול.

על יסוד הנחות אלה קבע לייבניץ בספרו התיאודיאה שלמרות הסבל שנגרם בגלל החסרים הרבים הנובעים מרמת הקיום הגופני של היקום הארצי - המכלול השלם הוא ה"טוב שבעולמות שבגדר האפשר". מנדלסון אימץ את הפילוסופיה של לייבניץ. היא התאימה לדעתו לפילוסופיה של הרמב"ם. על יסוד מיזוג שתי השיטות פיתח את שיטתו כתשתית לתורת הפלורליזם הסובלני במדינה המודרנית: לכל מונדה אנושית, פרטיקולרית וחד-פעמית זכות קיום בשלמות ובאושר, וכל מונדה כזאת מחויבת לכבד את זכות הקיום בשלמות ובאושר של כל המונדות הסובבות אותה. נובע מכאן שלכל מונדה הזכות להתקיים במקומה המיוחד והחובה לתרום את תרומתה הייחודית למכלול, וכן הזכות והחובה ללמוד את סביבתה כדי לקדם אותה אל השלמות והשלום. מצוות "אהבת האנושות" הנובעת מכאן מיושמת כאהבה לכל אדם יחיד באשר הוא אדם, לכל משפחה, לכל קהילה ולכל עם באשר הם קיבוצי בני אדם יחידאים.

על יסוד הנחות אלה דרש מנדלסון את הענקת זכויות האזרח ליהודים במדינות הלאומיות, לא רק באשר הם בני אדם ככל בני האדם, ואזרחי מדינותיהם כשאר האזרחים, אלא גם באשר הם בני העם היהודי, המתקיים בקהילותיו, במשפחותיו וביחידיו, ומעצב בהן זהות פרטיקולרית ייחודית שבאה לידי ביטוי בתורתו, בלשונו, באורחות חייו. בה במידה דרש מנדלסון מעמו לשנות את היחס לסביבתו, לכבד אותה כשם שהוא מכבד את עצמו וכך לתרום לה את תרומתו הייחודית וליהנות מתרומותיה. על טענת הלאומנים הגרמנים שאחדות המדינה

ושלומה מחייבים את העמים הקטנים הגרים בתוכה להתבולל ולהתמזג עם הרוב שהקים את המדינה, ולוותר על זהותם הנבדלת, השיב מנדלסון ששוויונות מסוג זה היא עריצה. היא מייצרת אי־שוויון מן הסוג הגרוע ביותר השולל מכל האזרחים את זהותם העצמית ואת ערכם כיחידים חד־פעמיים שאין להם תחליף.

מנדלסון עמד על דעתו שאי־אפשר להפריד בין הזהות האישית של בני האדם הפרטיים לזהותם המשפחתית, הקהילתית והעממית, וקביעה זו חלה גם על היהודים. כל יהודי באשר הוא אדם ואזרח הוא ממנו ובו בן למשפחה יהודית, לקהילה יהודית ולעם היהודי ובכך נגדרת פרטיותו כאינדיבידואל אנושי. אפשר אמנם להפריד תיאורטית בין זהות אנושית ואזרחית לזהות יהודית אבל אי־אפשר להפרידם מבחינה אונתולוגית בכל יחיד ויחיד, ולכן המדינה המאחדת בתוכה את אזרחיה במלוא זהותם חייבת לאפשר את התבטאות הזהות העצמית של כולם כיחידים, כבני משפחה, חברי קהילה ובני עם במעגלות השונים של חיי החברה והתרבות.

המסקנה שנבעה מכאן היא ברורה: הדרך לאחדות אנושית ואזרחית של היהודים כיחידים בני חורין היא לשלבם ברמת שוויון בעשייה המדינית ולאפשר להם התבטאות חופשית עצמית ביצירה החברתית, התרבותית והדתית. על יסוד ההבחנה בין המישורים השונים של התבטאות ההווה הקיבוצית של הלאום זיהה מנדלסון את הלאומיות עם המסגרת הפוליטית הכוללת ביותר המייחדת מדינות זו מזו: הלאומיות מגדירה את הממסד השלטוני בייחודו הטריטוריאלי, הלשוני, החוקתי־משפטי והמשטרי. לכן אלה הם הפרמטרים האוניברסליים של האזרחות והם מחייבים את כל אזרחי המדינה במידת שוויון, אבל משמעות החלתם במידת שוויון היא החופש הניתן לכל אחד מהם כיחיד להשתייך למשפחתו, קהילתו ועמו ולהשתלב במדינה בלי לבטל את עצמיותו הנבדלת.

מעמדו המכובד של מנדלסון בהיותו פילוסוף, מבקר אמנות וספרות וסופר גרמני, עשה אותו לנציג עמו, הן בעיני האליטות המשכילות המקורבות לשלטון הליברלי בגרמניה והן בעיני ראשי הקהילה היהודית שהתגאתה בו. אבל מיד התעוררו גם החשדות, המתחים והביקורות, הן מצד הידידים הגרמנים וחוגי השלטון והן מצד רבני הקהילה. בניגוד לשפינוזה היה מנדלסון איש מתון וזהיר. הוא לא מיהר לצאת למלחמות חזיתיות והתחמק מפולמוסים. על יסוד שיקול יחסי הכוחות ידע שגם אם ינצח את יריביו בוויכוחים התיאורטיים לא ישיג מהם בשביל עמו דבר. אולי להפך, הם יזיקו לעמו ולו אישית. על כן העדיף את הדרך החיובית:

יצירות ומעשים שיתרמו בפועל להטבת מצב בני עמו כלפי פנים וכלפי חוץ ויתרמו תרומה לתרבות הכללית. במאבק על האמנציפציה העדיף הצגה חיובית של תרומת עמו לתרבות המערב, מגננה נגד הדעות הקדומות והוכחה שהיהודים ראויים ומוכנים לשוויון זכויות וחובות ושהחוקה הליברלית מחייבת זאת. על בסיס זה קבע שתיקון מצב היהודים צריך לבוא כיוזמה של העילית המשכילה ושל השלטון הליברלי של גרמניה, כי השלטון בידה. בדרכו הזהירה הצליח לשמור על מעמדו הסמכותי כאחד הפילוסופים הבולטים של תנועת ההשכלה הכללית, כתלמיד חכם יהודי מוסמך לחוות דעה בענייני ההלכה, כאבי תנועת ההשכלה היהודית וכחלוץ ה"שתדלנים" אצל השלטון לקדם חקיקה שתבטיח ליהודים שוויון זכויות וחובות בעתיד.

תיאור אישיותו, דעותיו, מטרותיו ודרך פעולתו של מנדלסון מצביעים הן על דמיונו לשפינוזה והן על ההבדלים שביניהם. כבר בראשית דרכו השוו אותו ידידיו ומתנגדיו לשפינוזה וניסו לפתות אותו לקיים עימות פולמוסי על רקע זה. אבל מנדלסון התחמק בפקחות כמעט עד סוף ימיו. לבסוף נאלץ לצאת מגדרו בגלל מתקפה אישית ישירה של משכיל גרמני בן הדור הצעיר, פרידריך יעקובי שמו, שהתאכזב מן ההשכלה וחזר בתשובה לנצרות הקתולית. מתוך קנאה לדתו או בתקווה לעשות לעצמו שם גדול יצא יעקובי למתקפה חזיתית נגד ה"כופרים" הראשיים בעיניו, לסינג, שכבר נפטר, ומנדלסון ידידו החי. הוא הטיח בידיו החי את אשמת "השפינוציזם" של רעו ושליו, שאותה הוא מסתיר, כביכול, מתחת למסווה של דתיות. לסינג אכן הצהיר בסוף ימיו על כך שהיה שפינוציסט, ולדעת המבקר, פרידריך יעקובי, התבססה הידידות בינו לבין מנדלסון על יסוד הערצתם המשותפת לשפינוזה ולתורתו האנטי-דתית, המבוססת על שכלתנות עקבית. ההוכחה הישירה נגד מנדלסון הייתה שגם הוא דגל בשכלתנות עקיבה, גם כאשר דן בנושאי האמונה באלוהים ובתורתו, המעוגנת בהתגלות על-שכלית. בעיני הרומנטיקן הקתולי, הנוהה למסתורין שבדת, שכלתנות ואמונה בהתגלות האלוהים לבני אדם מהוות סתירה הגובלת באבסורד. אין להבין אותה אלא כמסווה שמנדלסון לבש על פניו כדי להסתיר את כפירתו מעיני התמימים.

מסקנתו של פרידריך יעקובי הייתה אפוא שמנדלסון הוא שפינוזה מספר שניים, השומר על מעמדו הכלכלי והתרבותי. הופעתו כ"אדם" וכ"אזרח" במדינה ליברלית בלי להמיר את דתו הקבילה להופעתו של שפינוזה, והמסקנה שנבעה מכאן הייתה שעליו להישאר בקהילתו ולהעמיד פני אדם דתי, שהרי כיהודי במוצאו נבצר ממנו להבטיח



את התנאים הכלכליים והחברתיים שיאפשרו את התמסרותו לתורה וללימודים כלליים מחוץ לגטו.

חיזוק רב להערכה זו ניתן בשלב מוקדם למדי בקריירה של מנדלסון. בשעתו יצר קשר עם "יועץ הסתרים" של מלך פרוסיה, כריסטיאן דוהם, שגילה רצון טוב כלפי היהודים. הוא הציע תוכנית ל"שיפור" מצבם בגרמניה. לא הייתה זו עדיין אמנציפציה כי אם שלב הכנה לקראתה: לעשות את היהודים ראויים לה אחרי שיקיימו כמה תנאים שיעידו על זכותם. כריסטיאן דוהם פרסם את תוכניתו ומנדלסון קיבל אותה בברכה, אך הסתייג מהצעה אחת ובכך הפתיע את כולם: דוהם הציע להשאיר בידי הקהילה היהודית את הסמכות להחרים את בניה הכופרים בדתם ומפירים את מצוותיה, שכן זכות זו ניתנה גם לכנסיות, הן הקתולית והן הלותרנית, ואילו מנדלסון ביקש לשלול מן הקהילה את הכלי הכפייתי הזה, שכן לא הגדירו כ"זכות". הוא נימק את הדרישה לבטל את החרם בטענה העקרונית: הענשת בני אדם בגלל דעות שאין בהן דבר בלתי מוסרי היא בלתי מוסרית. לדעת מנדלסון גם ההלכה המקורית, המעוגנת בתורת משה והנביאים, מתנגדת לענישה כזאת: הנביאים לא היססו להטיח ביקורת נוקבת נגד הממסדים הדתיים והפוליטיים בעמם ונלחמו בעוז נגד דעות מקודשות על ידי ממסד המלכות, מזה, ועל ידי ממסד הכהנים, מזה. מקור השימוש בחרם הוא הכנסייה הנוצרית. היא גם החרימה את העם היהודי בגלל כפירתו בבשורת ישוע ובשליחיו. היהודים הגולים תחת שלטון הכנסייה נאלצו אפוא להתגונן נגד מאמציה להעביר יהודים על דתם בכלי דומה לזה שהכנסייה הפעילה נגדם. אבל זהו עיוות שראוי לתקן אותו הן מבחינת המדינה הליברלית והן מבחינת הטובה האמיתית של הקהילה היהודית.

אכן, מנדלסון חשב שביטול החרם יכשיר את היהודים ואת המדינה הליברלית לאמנציפציה. מובן מאליו שכוונתו העקרונית הייתה לבטל גם את זכות החרם של כל הכנסיות ושל כל הקהילות הדתיות במדינה, צעד שהיה עשוי לנטרל את ההתנגדויות מצד הכנסיות למתן זכויות אזרחיות שוות ומעמד שווה ליהודים ולדתם.

על שיקול זה נוסף נימוק פרגמטי: החרם איבד למעשה את יעילותו. בידי הקהילה כבר לא היו האמצעים לכפות את דין התורה על חבריה העשירים. הם יכלו לעזוב אותה בלי שייגרם להם סבל. להפך, הקהילה הפסידה על ידי עזיבתם של חברים חזקים ומועילים בכספם ובהשפעתם המדינית. מנדלסון קיווה שרבני הקהילות היהודיות בגרמניה יבינו את הכדאיות הכלכלית והמדינית של הצעתו ולא יביעו התנגדות, אולם

התברר שטעה: רבני גרמניה האדוקים, מזה, ומתנגדיו הנוצרים, מזה, ראו בדרישתו של מנדלסון הוכחה ניצחת שהוא פוחד מפני האפשרות שנשק החרם יופעל נגדו ונגד תרגומו הגרמני לתורה ופירושה העברי, שעל ידם השפיע על הדור הצעיר ללמוד גרמנית ועברית דקדוקית, לרכוש השכלה ולהתערב בחברה הכללית.

לדעת הרבנים החרדיים התכוון מנדלסון לחולל תהליך של התבוללות בטווח הרחוק והם אכן רצו להפעיל נגדו ונגד תרגומו את נשק החרם, אך נרתעו בגלל תמיכת מלכי גרמניה ושוודיה בו ובמפעלו.

קיום המצוות המופגן של מנדלסון נראה אפוא בעיני רוב האנשים שסבבו אותו כהטעיה מכוונת שהמטרה השפינוציסטית נחבאת מאחוריה. אולם בשלב ההתמודדות עם הצעותיו של דוהם השיב מנדלסון על ההאשמות הללו בנימוקיו הענייניים, שהיו משכנעים כל צורכם. הוא פיתח על רקע זה את תורת הסובלנות הבין-דתית מהיבטיה הפוליטיים גם מנקודת הראות של היחס בין הדת למדינה, שבה נעיין להלן. לא כן בשלב המתקפה האישית הישירה של פרידריך יעקובי: מולה נאלץ לגלות בפומבי את דעתו על שפינוזה ועל יחסו ליהדות ולעם היהודי.

תשובתו של מנדלסון הייתה שקולה ומדויקת: הוא הזדהה עם שפינוזה הלוחם למען חופש המחשבה. הוא הסכים שמצוות המוסר האוניברסליות קודמות למצוות הפולחניות הפרטיקולריות, המסמלות את ההבדלים התיאולוגיים בין הדתות. מנקודת הראות הדתית יש ליחסים בין האדם למקום חשיבות תכליתית עליונה מפני שהם המביאים את האדם לידיעת האמת על האלוהים, על היקום ועל עצמו. אבל השלמות המוסרית ביחסים שבין אדם לחברו ובין אדם לעמו ולאנושות קודמים כהכנה הכרחית. האדם מצווה להוציא את אנושיותו השכלית מן הכוח אל הפועל ולפתח אישיות טובה, כי רק על יסודה יוכל להשכיל ולהגיע למעלת השלמות האינטלקטואלית ולדעת את בוראו במידה שבה יכול בן אדם בשר ודם להשיגו. נשים לב: המוסריות המבוססת על ערכים אוניברסליים נחשבת לאמצעי הכרחי להשגת השלמות הרוחנית, אבל מנדלסון הבחין בהקשר זה, בעקבות הרמב"ם, בין אמצעים שהם חלק מן התכלית עצמה לבין אמצעים שהם חיצוניים לה, כגון עושר וכבוד. כלומר, השלמות המוסרית היא הרמה הראשונה של השלמות הרוחנית.

על יסוד הנחות אלה הסכים מנדלסון לביקורתו של שפינוזה על קהילת אמשטרדם ועל רבניה שהחרימו אותו בגלל השקפת עולמו הפילוסופית. שפינוזה היה לדעת מנדלסון אדם מוסרי למופת. מעלה יתרה התבטאה בשאיפתו לידיעת האמת שרוממה אותו לדרגת הפילוסוף

אוהב האלוהים. הוא טעה בשלילתו את הטרנסצנדנטיות של האלוהים ובהנחתו שמושג האלוהים חופף את מושג הטבע. אבל טעות זו נעשתה בתום לב מתוך שאיפה לאמת ועל כך היה ראוי לכל שבח. אם כן הדת חטאה לאמת שלה ומעלה בתפקידה כאשר החרימה אדם ממעלתו של שפינוזה. להפך, לדעת מנדלסון חייבת הדת לשמור על אנשים כאלה, להתמודד בדרך עניינית עם דעותיהם ולשכנעם. שכן ברור שאנשים מן המעלה הזאת ימהרו וישמחו לקבל את האמת כאשר ייווכחו בטעותם. מה השיג אפוא החרם על שפינוזה? הוא חיזק אותו בטעותו ושכנע אותו שמחרימיו פוחדים מפני האמת ומטעים את עצמם ואת תלמידיהם.

טיעון זה היה עוד נדבך בתורת הסובלנות של מנדלסון: תפקיד הדת, להבדיל מתפקיד המדינה, הוא לחנך בני אדם, להדריכם אל האמת כדי שיפנימו אותה ויהיו טובים לא רק במעשיהם ובדיבוריהם אלא בעצמם, באישיותם ובמידותיהם. זוהי כמובן הדרך המובילה אל האמת והטוב – שני הפנים של אותה מעלת מציאות – לא מפחד העונש ולא מפיתויי הגמול כי אם לשמם.

אכן, אל המעלה הזאת יכול אדם להגיע רק כאשר הוא פועל כבן חורין מתוך בחירה חופשית. משום כך הניסיון לכפות על בני אדם "עיקרי אמונה" הוא לדעת מנדלסון – ובכך הסכים עם הרמב"ם ועם שפינוזה – לא רק טעות כי אם איוולת, כי הוא משיג את היפוכה של מטרתו. מצווה היא מעשה טוב שאדם עושה מפני שהוא מבין שהוא טוב והוא מכוון אליו את האמצעים הנאותים להשגתו. נובע מכאן שאם אדם מקיים מצווה בגלל פחד מעונש או בגלל פיתוי של גמול, אין הוא מקיים מצווה אלא רק מעמיד פנים שהוא מקיים אותה. כוונתו לשכר שיקבל בעד מעשיו אף על פי שבאמת הוא אינו ראוי לו, כי מעשים כאלה רק נדמים כטובים ובאמת הם רעים ותוצאתם רעה.

הוא הדין בעניינים של אמונות ודעות. בעקבות הרמב"ם טען מנדלסון שהאמונה היא הוודאות שרעיון מסוים הוא אמיתי. מה מביא אפוא את האדם לידי אמונה? לדעת מנדלסון: תחילה החינוך הסמכותי שמקנה לאדם מידות טובות ובכללן יושר אינטלקטואלי והכרת החשיבות של ידיעת האמת כתכלית שלמותו ואושרו של האדם, ואחר כך שכנוע המתבסס על ניסיון חושני ועל חשיבה לוגית עצמאית. גם כאשר אדם נשען על סמכות הוראתם של אישים חכמים, שמפיהם למד, הוא חייב להפעיל את חשיבתו המדעית והפילוסופית כדי להבחין בין אמת לטעות או לשקר. תורת האלוהים היא, כאמור, התגלות סמכותית, אבל גם קבלתה מחייבת מחשבה עצמאית מפרשת ומוכיחה, הן מבחינת התואם

בין האמת המדעית לאמת התיאולוגית, והן מבחינת המהימנות של הנביאים ושל מוסרי המסורת המסתמכת עליהם.

על יסוד דברים אלה קבע מנדלסון שאמונה שאינה נסמכת על ידיעה מוכחת אינה אמיתית. ההצהרה עליה היא דיבור ריק מתוכן, גם אם המילים צופנות בחובן את האמת, מפני שהן אינן מבטאות את מחשבת האומר, המשנן דברי אחרים בלי להבינם. הדרך היחידה להביא בני אדם לידי אמונה אמיתית היא אפוא הוראה המפעילה את שכל התלמידים כדי שיגיעו אל האמת בעצמם. זהו תפקיד המדע והפילוסופיה, מזה, ותפקיד הדת האמיתית, מזה, וברור מכאן ששתי הדיסציפלינות הללו משלימות זו את זו ושתייהן אינן יכולות להשיג את מטרתן על ידי כפייה, כי אם רק על ידי הפעלת חושיהם, רגשותיהם ושיפוטם השכלי של תלמידיהם. מבחינה פילוסופית הזדהה מנדלסון מחד גיסא עם השכלתנות הביקורתית של שפינוזה אבל חלק על דעתו של לסינג שהדת היהודית איננה שכלית. מאידך גיסא, ובניגוד נוסף לשפינוזה, החזיק מנדלסון בדעת הרמב"ם שדת ישראל היא שכלית כולה, לרבות התכנים שמקורם בהתגלות האלוהית. זאת על יסוד ההנחה שבני אדם אינם יכולים להגיע בעצמם אל תכנים שעניינם יחסו של האלוהים הבורא אל בריאתו (ואל האדם העומד במרכזה). מוקד המחלוקת עם שפינוזה בסוגיה זו היה שאלת גבולות יכולת ההשגה של האדם. שפינוזה דן בסוף ספרו *האתיקה* על אהבת האלוהים השכלית והצביע על אפשרות ההזדהות השכלית של האדם שהגיע לשלמות עם השכל האלוהי. משמעותה של קביעה זו היא שאין לשכל האדם גבולות. מנדלסון לעומתו הלך בעקבות הרמב"ם ובעקבות לייבניץ שקבעו את מוגבלותו של השכל האנושי הלומד על היקום על יסוד התנסותו החושנית, כניגוד לשכל האלוהי היודע את היקום כבוראו.

אכן על יסוד הבחנה מדויקת זו נשאלת השאלה: האם יש משמעות לטענת ההתגלות שלפיה אלוהים עצמו מגלה לבני האדם את האמת על בריאתם ועל חובם לאל הבורא אותם? האם יכול אדם בשר ודם לדעת בשכלו המוגבל אמת שהאלוהים לבדו יודע אותה מתוך ידיעתו את עצמו? תשובתו של מנדלסון לשאלה תיאולוגית זו נלקחה מן הרמב"ם: לא - עד כמה שדברים אמורים בידיעת האלוהים כדרך שהוא יודע את עצמו, כן - עד כמה שדברים אמורים בידיעת האדם את עצמו כנברא, שאלוהים אצל לו משכלו והבדילו על ידי כך מבעלי החיים: השכל המושלם עשוי להשתחרר במידה מסוימת ממוגבלות גופניות ולזכות ב"הארה" העונה על שאלות הזיקה בין האדם לבין בוראו והן הדעת המוודאת את הנוכחות



האלוהית והמצוות שהאדם מצווה לקיים כשליחו של אלוהים בבריאה הארצית. הארה היא "תוכנה" אינטואיטיבית הנובעת מ"השראה" על-שכלית. האדם משקף בה נוכחות אלוהית שבאה אליו מגבוה. משום כך היא אינה נלכדת במושגים מיוחדים אלא בסמלים שכוח הדמיון השכלי היצירתי מעצב אותם מחומרי הזיכרון החזותי והסמלי שהנביא צובר מהסתכלותו בעולם. דעת מנדלסון היא שהאמת האלוהית הגלומה בסמלים אלה זהה אצל נביאי כל הדתות המונותאיסטיות, אבל הצורות המילוליות והחזיוניות הן שונות זו מזו אצל נביאי כל דת. משום כך כל אחת מהן מובנת לעומקה רק לאנשים שהתחנכו עליה מילדות, חוו אותה עם הוריהם, מחנכיהם, קהילתם ועמם כחוויות שכווננו את אמונתם והפנימו אותה בתור שכאלה. כיוון שצורות הבעה אלה אינן פרי הגות מושגית המבוססת על ניסיון אוניברסלי אלא פרי חוויות אישיות היסטוריות פרטיקולריות, כל דת מונותאיסטית מתייחדת, לדעת מנדלסון, ביסודות אמונה חווייתיים-פולחניים פרטיקולריים המעצבים את אורח חיי מאמיניהם כיחידים, משפחות וקהילות.

נובע מכאן שכל יסודות האמונה והפולחן של הדתות השונות הם הבעות סובייקטיביות של הרגשות, הדימויים וההגיונות של המאמינים ואינם מכילים את האמת הרוחנית האובייקטיבית כפי שאלוהים יודע אותה, אבל הם מצביעים עליו סמלית. אין פירוש הדבר שהסמלים המייחסים לאלוהים "תארים" שונים פטורים מביקורת שכלית: ראשית, לא ייתכן שאמת על-שכלית תתפרש בצורה הסותרת אמיתות שכליות אובייקטיביות בדוקות, ושנית, המאמינים המקבלים מפי נביא או מפי מורה שקבל מנביא, או ממורה, חייבים לדעת מנדלסון לבחון את אמינותם כמוסרי מסורת נבואית.

זהו נדבך נוסף בתורת הסובלנות הבין-דתית של מנדלסון. שכן על יסוד הנחות אלה הוא התנער מהוויכוחים התיאולוגיים בין מאמיני הדתות ומהניסיונות של מאמיני כל דת לשכנע את מאמיני הדתות האחרות שימירו את דתם. לדעתו, חייבים כל המאמינים שניחנו בשכל ישר להודות שכשם שהם משוכנעים באמיתות דתם, בעוד שאמיתות הדתות של זולתם נראות להם מסופקות, גם מאמיני הדתות האחרות משוכנעים באמיתות דתם ואילו דתות זולתם נראות להם מוזרות ושגויות. אם בני כל הדתות יכירו בכך הדדית תוכלנה הדתות המונותאיסטיות לסבול זו את זו ולשכון יחד בשלום.

דברים אלה הביאו לחשיפה של עוד שתי טעויות בדברי שפינוזה המתייחסים למקומה של הדת במדינה החילונית. דעת שפינוזה הייתה

שהמדינה צריכה לפקח על הדת כדי שהוראתה לא תסתור את חוקתה השכלית אלא תשרת בנאמנות את שמירתה על ידי כל אזרחיה, המאמינים והלא מאמינים. על יסוד טענה זו קבע שפינוזה שכל מדינה ליברלית צריכה לבחור לה את דת המדינה המתאימה לה ולאסור את כל היתר. זאת מפני שלדעתו, המעוגנת בניסיון ההיסטורי, הדתות המונותאיסטיות דוגלות באמת אחת ועל כן אינן מסוגלות ממהותן לסבול זו את זו. אם יתקיימו בכל מדינה יותר מדת אחת תפוצנה מיד מלחמות דת והמדינה תיהרס על ידן. מנדלסון טען לעומתו שעל בסיס הנאמנות לערכי המוסר האוניברסליים, המשותפים למדינה ולכל הדתות המונותאיסטיות, ועל בסיס חלוקת התפקידים השכליים בין המדינה, המוסמכת לאכוף את החוק, לבין הדתות המחנכות את מאמיניהן רק בדרכי לימוד ושכנוע, אפשר לכרות ברית של תמיכת גומלין רצונית-חופשית ביניהן, בלי שהמדינה תתערב בענייני ההוראה והחינוך הדתי, ובלי שהדתות יוכלו להתערב בענייני המדינה. על פי אותו עיקרון תוכלנה כל הדתות המונותאיסטיות לכבד זו את זו ולהתקיים בשוויון, בכבוד, בחופש ובשלום זו בצדה של זו באותה המדינה.

אשר לדת היהודית טען מנדלסון שהיא מיוסדת על השקפה סובלנית זו: תורת ישראל היא ספר הברית שנכרת בין עם ישראל לאלוהיו. לברית זו נכנסו כל בני העם יחד מרצונם החופשי והתחייבו לקיים אותה כעם לדורותיו. אם כן התורה מחילה את עצמה רק על בני העם שהתחייב לה ולא על איש או על עם זולתו. בניגוד לנצרות ולאסלאם תורת ישראל אינה מצווה להפיץ אותה באנושות כולה, לשדל בני עמים אחרים שיקבלו עליהם את אמונותיה ומצוותיה, ולא כל שכן לכפות אותה על בני עמים אחרים. כגרים היא מקבלת רק יחידים שבחרו בה מרצונם החופשי, ואלה נעשים על ידי התגיירותם לבני העם היהודי. אך התייחדות זו בדתם אינה פרישה מן האנושות כי אם שליחות אליה. על יסוד השליחות מתייחסת תורת ישראל בכבוד לכל הדתות המחויבות ל"ברית בני נוח" האוניברסלית שנכרתה בין אלוהים לאנושות כולה, ומבחן העמידה בברית זו הוא הנאמנות לערכי המוסר האוניברסליים. במילים אחרות: כל הרואים את עצמם כמחויבים לפני אלוהים לקיים את מצוות המוסר האוניברסליות הם לדעת מנדלסון "חסידי אומות העולם" שיש להם "חלק לעולם הבא". דרישת התורה מאומות העולם היא אפוא להתייחס באותה מידה של סובלנות וכבוד אליה ואל מאמיניה. אם יש אפוא בתורת היהדות ביקורת על הנצרות והאסלאם ועל מאמיניהן היא נובעת מאיבתן כלפיה וכלפי מאמיניה, ועל כך חייבות דתות אלה,

שעדיין שואפות לשלוט בלעדית באנושות כולה, לעשות את חשבון נפשן על יסוד ערכי המוסר האוניברסלי שהן דוגלות בו.

הוויכוח של מנדלסון עם שפינוזה מגדיר את יחסו החיובי לתורה ולעם היהודי, מזה, ולהומניזם ולהשכלה מזה. מצד אחד קיבל מנדלסון על עצמו את המחויבות לתורת ישראל על פי פירושה בידי הרמב"ם. הוא נאמן לברית סיני המחייבת את העם ואת כל בניו. לדעתו היהודים אינם רשאים לפרוש מהתחייבותם בברית אלא אם אלוהים בעצמו יתיר אותה על ידי נביא מהימן כמשה. אם המדינות שבתוכן הוא גולה תדרושנה ממנו לבגוד בברית התורה עם אלוהיו כתנאי לאזרחות שלמה, תקדם מחויבות העם למצוות אלוהיו לשאיפת אושרו הארצי, והוא ייאלץ לוותר על שוויון הזכויות.

מצד אחר ראה מנדלסון את עצמו ואת כל בני עמו מחויבים כבני אדם, כאזרחים וכמצווים על ידי התורה לערכי ההומניזם, לאמת המדעית ולחוקת מדינות מגוריהם. גם אם ייאלצו לוותר על מעמד אזרחי במדינותיהם לא תפחת מחויבותם לערכי המוסר האוניברסליים ולחוקי המדינה שהם חוסים בצלה. על יסוד זה הם זכאים לדרוש מן המדינה שתמלא את חובתה כלפיהם ותכיר בהם כפי שהם כאזרחים שווי זכויות וחובות בלי כל תנאי נוסף.

אבל מנדלסון ידע שטיעונים עקרוניים אלה אינם עומדים במבחן המציאות המורכבת ורבת הסתירות הפנימיות: האם מצד אחד באמת אין סתירה בין נאמנותם של רוב בני עמו לתורה, כפי שהם מפרשים אותה, לנאמנותם למדינות העמים שבתוכם הם גולים? האם רוב בני עמו מפרשים את הוראת התורה ומצוותיה כמוהו? מצד שני, האם רוב משכילי זמנו ורוב מנהיגי המדינה הלאומית בזמנו מפרשים את חוקתה ביחס ליהודים כמוהו? אפשר לומר שמלכתחילה ידע מנדלסון שכדי שהאמנציפציה תהיה בהישג יד יידרש שינוי גדול לא רק ביחסם של הנוצרים והחילונים הלאומנים ליהדות וליהודים כי אם גם ביחס היהדות והיהודים לגויים.

ההתנגדויות שמנדלסון נתקל בהן במאבקו על האמנציפציה בחזית החיצונית נידונו לעיל באריכות. עלינו לדון עתה בהתנגדויות שאֵתן נאלץ להתמודד מבית - בעיקר התנגדותם של רוב הרבנים בזמנו להשכלה ולאמנציפציה. תנועת ההשכלה תבעה רפורמה מהפכנית במוסדות החינוך המסורתי. היא באה להחליף את ה"חדר" ואת ה"ישיבה" במערכת בית-ספרית מודרנית שבה ילמדו "לימודי חול" אוניברסליים בצד "לימודי הקודש" המיוחדים לישראל. בדיעבד הייתה

זו פגיעה ישירה הן בסמכות ההוראה של הרבנים חסרי ההשכלה הכללית והן בפרנסתם, והם ראו בכך איום על אורח החיים הקהילתי המעוצב על ידי ההלכה. התגובה המיידית הייתה התבצרות בעמדה אורתודוקסית שדוחה על הסף כל חידוש שיש בו שינוי מן המסורת המקובלת מדורות. הנורמה המחייבת נקבעה על פי השולחן ערוך ופרשניו המוסמכים, וכל שינוי, אפילו במנהג, נחשב לפרצה שעלולה למוטט את חומת ההלכה כולה. מנדלסון התנגש חזיתית עם עמדה רבנית זו כאשר ביקש לפרסם את תרגומו הגרמני לחומש יחד עם הביאור העברי המשכילי. רוב רבני דורו אסרו את העיון בתרגומו ובביאורו. אתו אסרו את לימוד ההשכלה הכללית שהתרגום והביאור כיוונו לקרוע אליה צוהר והתקוממו נגד יחסו הסובלני כלפי הנצרות ונגד קביעתו שהפנמת ערכי המוסר האוניברסליים קודמת לדינים הפולחניים המייחדים את היהודים מסביבתם הגויית.

הייתה זו עמדה שנתנה תימוכין לדעת מתנגדי האמנציפציה הלאומנים והנוצרים. מבחינתם היא אישרה את טענתם שהיהדות היא דת "נסוגה", מתבדלת, מסתגרת ומתנשאת. מוסרה ירוד במיוחד ביחסה אל לא יהודים באשר הם כאלה. היא מסתגרת מפני ההשכלה הכללית וסרבנית לערכי הקדמה והנאורות של הזמן החדש. נוספה על כל אלה ביקורת מלעיגה על הרמה התרבותית של החיים בגטו. על הז'רגון העברי-גרמני ("היידיש") שנחשב לבליל וולגרי של שתי לשונות, על הבערות ועל הדעות הטפלות (קמעות, לחשים וכל כיוצא באלה), על היעדר הנימוסים ועל חוסר הטעם הטוב בלבוש ובמגורים. נוסף על כך גינו את ההתנשאות השחצנית של היהודים הרואים את עצמם כבני "העם הנבחר" למרות שמצבם, הופעתם והתנהגותם מראים שהם השפלים מכל העמים. לפיכך ברור שכל עוד היהודים מתעקשים לדבוק במידות הרעות שמקורן בחינוך הקלוקל שקיבלו במסגרת דתם המקובעת בנורמות מלפני אלפי שנים, לא יהיו ראויים לאזרחות במדינה מודרנית נאורה לפני שישתנו, אף כי ספק אם הם מסוגלים לעשות זאת. התנאי לאמנציפציה הוא עזיבת התורה המיושנת, הלא מפותחת, הנסוגה והמעוותת בגלל אי-התאמתה למציאות בזמננו, ונטישת הלאומיות המסוגרת על ידי חינוך הדור הצעיר על ערכי התרבות הלאומית המודרנית של מדינות מושבם הנאורות. באחת: על היהודים להתבולל בחברה המסרבת לקבל אותם ולהיעלם!

כאמור לעיל, בוויכוח עם משכילי גרמניה הלאומנים והנוצרים תלה מנדלסון את שנאת היהודים והיהדות בדעות הקדומות של הגויים, הנעוצות במקורות הנצרות. אבל הוא הכיר מניסיון חייו את חולשות



עמו ובשיחו אתם לא הסתיר את ביקורתו כאיש משכיל שהסתכלותו השואפת לאובייקטיביות מבינה גם את עמדת היריבים: התנהגותם התגובתית של היהודים עם הגויים משיבה בעוולה ערמומית של חלשים על העוולה הגלויה והבוטה של החזקים, ובכך היא כאילו מצדיקה אותם. במילים אחרות: כדי לשנות את עמדת הגויים כלפיהם על היהודים לשנות את התנהגותם ולרכוש כמוהו השכלה כללית שתאפשר להם להתמודד עם יריביהם ברמת שוויון ולהיחלץ ממצוקותיהם בעצמם עד כמה שהדבר תלוי בהם. נזכור בהקשר זה שבזמנו של מנדלסון כבר יצאה התרבות הלאומית החילונית המודרנית מכלל חזון, כמו בזמנו של שפינוזה, היא הייתה כבר הישג קיים ומבטיח גדולות במדעים, בטכנולוגיה, באדמיניסטרציה, במוסדות החברה והמדינה וביצירה הרוחנית, הפילוסופית והאסתטית: כבר היו בפועל פילוסופיה חדשה, ספרות חדשה ואמנות חדשה. רוב היהודים שחיו בריכוזים הגדולים במרכז אירופה ובמזרחה נמצאו על רקע זה במצב של פיגור כלכלי, חברתי, פוליטי ותרבותי עמוק. היה זה פער של שניים-שלושה דורות בין האליטות המודרניות של הגויים לאליטות המסורתיות של היהודים. החברה היהודית שקעה בעניות מנוולת והצמיחה תרבות עוני. המנהיגות הרבנית, שפרנסתה ומעמדה נתלו בהישרדות המוסדות הישנים, נתנה לעיוותים ולחולאים הגלויים הללו גושפנקא הלכתית.

כאמור, מנדלסון נתקל בעיוותים אלה בשלב שבו שקד על לימודיו כדי לרוות את צימאון ההשכלה שהתעורר בו. כדי לסלול את דרכו התמודד עם השאלה: כיצד לקרוע צוהר רחב אל התרבות החדשה, למענו ולמען צעירים יהודים כמוהו, שהצימאון הזה כבר התעורר בהם. מפעלו הספרותי הראשון נכתב אל בני עמו, בייחוד אל הצעירים, בעברית מקראית. הוא הוציא לאור את כתב העת העברי הראשון, *קוהלת מוסר*, שהניח יסוד להתפתחות הספרות העברית החדשה. רוב מאמריו נכתבו על ידו וכולם התמקדו בהטפת מוסר לעמו על חטאיו ובהצבעה על האידאליים התרבותיים החדשים, מרחיבי הגבולין, של תנועת ההשכלה הכללית, המבשרת את הרנסנס ההומניסטי. מנדלסון קרא במקביל לרנסנס יהודי, בניגוד לשפינוזה שבחר בהתבוללות. הוא קרא לבני עמו לחזור אל המקורות העבריים, בייחוד אל התנ"ך, ועם זאת ללמוד את לשונות הגויים כדי שיוכלו לקבל השראה מהישגיהם התרבותיים וליצור יצירות בלשונם ומתוך זיקה למקורותיהם. כמו חלוצי ההשכלה הכללית קרא מנדלסון לבני עמו לחזור לטבע, צורך שהם זקוקים לו יותר מן הגויים, מפני שנסיבות החיים בגטו הגלותי עקרו אותם לגמרי מזיקת העבודה

בטבע ומאורח חיים טבעי. העם היהודי התנתק בגלות לא רק מארצו אלא מן השפע של הקיום הארצי שהוא המקור הראשוני של התרבות האנושית. בקריאה זו לעמו דמה מנדלסון לשפינוזה אך בלי להפוך את הטבע לאלוהים ובלי להכחיש את האמונה באלוהים הטרנסצנדנטי. כמו שפינוזה חשב מנדלסון שהשיבה לטבע תרפא את עיוותי הקיום הגלוי בגטו המסוגר מפני הטבע ומכוון כולו כלפי שמים. לימוד תורה לשמה, קיום מצוות פולחניות ביראה גדולה, הכול כדי להיטהר מטומאת החומר ויצרי הבשר בעולם הזה ולזכות בחיי העולם הבא. נדגיש שזו לא הייתה קריאה להתבוללות וגם לא להתבטלות חקיינית לפני תרבות הגויים. החיקוי של ההישגים המופתיים של עמים אחרים בכלים עצמיים ובזיקה למקורות העצמיים צריך להביא להפנמה אינדיבידואלית. באמצעותה תתחדש ההתבטאות הספונטנית של העצמיות המקורית של העם, וזהו עומק משמעותו של ה"רנסנס" בניגוד להתבוללות.

בכתב העת *קוהלת מוסר* ביקש אפוא מנדלסון להדגים את כוונתו ביצירה ספרותית חדשנית שאכן חיקתה את מופת ההשכלה הכללית, אך ביטאה בסגנונה העברי ובהסתמכותה על התנ"ך את הייחוד הלאומי-דתי היהודי. באופן זה נהג ביתר הרחבה עמיתו של מנדלסון הסופר והחוקר העברי נפתלי הירץ וויזל, ששיתף פעולה עם מנדלסון בחיבור *הביאור העברי לתרגום החומש לגרמנית*.

נראה כי בתחילת דרכו היה מנדלסון אופטימי. הוא האמין שהדור הצעיר, השואף לחרות ולאוויר, ייענה לקריאתו ושהדור המבוגר יבין שאת טובתם הוא מבקש ולא ישים מכשולים בדרך כי יבין שהיא הדרך היחידה להיחלץ מן המצוקות שהעם היהודי נלכד בהן. מתוך אותה אופטימיות חשב שאחרי פרסום תרגומו וביאורו, עליו להקדיש את זמנו ומרצו לקידום האמנציפציה בחזית החיצונית. כזכור, בוויכוחו עם משכילי דורו הגרמנים תלה את הפיגור התרבותי ואת העיוותים ביחסם של היהודים אל הגויים ואל תרבותם ביחסה של הכנסייה הנוצרית לעם היהודי. במישור זה דחה אפוא בתוקף את טענת שפינוזה שהגלות, עיוותיה וחולאיה, מעוגנים בתורה שבכתב, ובעיקר בתורה שבעל-פה.

מנדלסון חשב שהאשמת היהודים באסונם היא עוולה: הגלות היא תוצאת אסון שאירע עקב מצבו של עם קטן שחי בארץ מוקפת על ידי מעצמות השואפות לשלטון עולם. גורלו היה כגורלם של עמים קטנים רבים שנכבשו, דוכאו והוגלו. העם היהודי נבדל מהם במלחמתו על חרותו בארצו ועל זהותו העצמית הייעודית בחירוף נפש, אך המעצמות האימפריאליות גברו עליו, לא בנקל כל עיקר. העם היהודי נבדל גם

בכך שכל העמים הקטנים שנעקרו מעל אדמתם נטמעו ואבדו, ולבסוף חרבו ואבדו גם המעצמות הכובשות, ואילו העם היהודי החזיק מעמד עד היום. זוהי עדות על גבורתו ועל נאמנותו ולא על אשמתו. סיבת ייחודו של העם היהודי במאבק על קיומו היא גלויה: דבקותו בתורה שהועידה לו שליחות בעלת משמעות אוניברסלית.

לדעת מנדלסון אין אפוא אמת גם בטענה שהעם היהודי הסתגר בגלות מהשפעת תרבויות העמים שלתוכם גלה. הוא לא היה מחזיק מעמד ולא היה מגשים את ייעודו אל מול שנאת העמים כלפיו אלמלא סיגל לעצמו את ההישגים הללו ואף תרם לפיתוחם תרומות ניכרות, גם במישור הציביליזציה, הכלכלה, המדעים, הפילוסופיה והפוליטיקה, ולא רק במישור הדתי, כי רק בזכות תרומות אלה הניחו לו העמים שלתוכם גלה לשרוד ואף לשגשג מבחינה כלכלית, תרבותית ודתית במשך תקופות ארוכות. המסקנה שנבעה מעיונים אלה הייתה שיחד עם הרנסנס ההומניסטי, שהעלה את עמי אירופה לרמה גבוהה של ציביליזציה ותרבות, צריך גם העם היהודי לחולל שוב תנועת רנסנס שתחזיר אותו למעלתו, תתקן את העיוותים, תסגל את ההישגים התרבותיים של עמי אירופה המודרניים, תעדכן ותתרום שוב את התרומה הסגולית לעמים ולמדינות שבתוכם הוא חי. אבל לאחר כמה דורות של מצור השנאה והדיכוי, שהחמיר על סף המהפך מימי הביניים לזמן החדש, לא היה קל לשכנע את הרבנים ואת העם המונהג על ידם, מזה, ואת העילית המנהיגה של העמים שעברו גם הם את משבר המהפך התרבותי של המודרנה, בצדקת הטענות הללו, מזה.

הביקורת שנמתחה עליו מצד רוב רבני דורו, מזה, ומצד רוב הדוברים הנוצריים, שלקחו חלק בפולמוס האמנציפציה בגרמניה, מזה, חייבה את מנדלסון להתמודד עם שאלת יחסם של היהודים אל הגויים, תרבותם ודתם, הלכה למעשה. כבר ציינו לעיל את התנגדות הרבנים לעמדתו בנושא החרם. נוסיף על כך שעייגונו של החרם בהלכה נסמך על פסיקת הרמב"ם שכל הכופרים באחד משלושה עשר יסודות האמונה, שאותם הגדיר בהקדמתו לביאור המשנה "פרק חלק", יוצאים מכלל ישראל ומצווה לנדותם ולרדוף אותם. גם יחסו של הרמב"ם לנצרות ולאסלאם היה רחוק מסובלנות. הנצרות הייתה בעיניו עבודה זרה במלוא מובנו השלילי של מושג זה, והאסלאם, המבוסס על הקוראן, היה בעיניו זיוף של נביא שקר שהתיימר להחליף את תורת משה האמיתית בתורה שקרית שהומצאה על ידו. חמור מזה היה יחס ההלכה אל בני העמים העובדים "אלוהים אחרים". תורת משה אוסרת לקיחת נשך וריבית מבני ישראל,

אך מתירה את לקיחתם מנוכרים. היא אוסרת לקיחת עבד עברי, אך מתירה לקיחת עבדים מבני עמים אחרים.

הלכת התורה שבעל-פה הוסיפה על אפליות אלה. היא פסקה שמצווה לחלל את השבת כדי לכבות דלקה בבית יהודי, אך אסור להשתתף בכיבוי דלקה בביתו של שכן גוי בשבת. ההלכה לא החילה על הגויים את מצוות "ואהבת לרעך כמוך" בקובעה שהם אינם בחזקת "רעך", למרות שהם שכנים ואזרחי אותה המדינה. המסקנה התייחסה בין היתר לדיני הצדקה. יהודים חוייבו בצדקה רק לבני עמם ולא לעניים נוכרים. אף זאת, יהודים התירו לעצמם להונות גויים במסחר, לגבות מהם מחירים מופקעים ולזייף את המשקלות. חמורה במיוחד הייתה המימרה התלמודית שלפיה "אתם קרויים אדם ואין אומות העולם קרויות אדם", שבאה להצדיק את המוסר הכפול הזה. הייתה זו אמנם דעת יחיד ולא הלכה מוסכמת, אולם רוב הרבנים בדורו של מנדלסון אימצו את המימרה הזאת והורו הלכה על פיה, ואם הגבילו את יישומה הרי זה בגלל הפחד מפני נקמת הגויים. על האשמות הללו נוספו שתי נורמות הלכתיות שהתנגשו חזיתית עם ערכי ההומניזם ועם החקיקה הליברלית: א. דיני השחיטה הכשרה האוסרים את הימום הבהמה לפני שחיטתה. המשכילים והנוצרים ראו בצורת השחיטה היהודית אכזריות יתרה כלפי בעלי החיים ולחצו על המדינה לאסור אותה; ב. דיני הקבורה היהודית מחייבים למנוע "הלנת המת". הם התנגשו בכך בחקיקה ליברלית של המדינה, שחייבה את השעיית הקבורה ליומיים כדי לוודא שלא אירע המקרה הנדיר של "מוות מדומה". מנדלסון נשאל מטעם השלטון על דעתו בשתי הסוגיות הללו. על דיני השחיטה היהודיים הגן אגב דחיית הטענה שהם אכזריים יותר מדרך השחיטה של הנוצרים, ושהימום הבהמה לפני שחיטתה הוא יותר "הומני", אבל ביחס להשעיית זמן הקבורה חיווה את דעתו שעקרונות היסוד של ההלכה מחייבים את היהודים לקבל אותה, כי יש בכך משום "פיקוח נפש". הוא קיווה שרוב רבני דורו יסכימו עם חוות דעתו. אך שוב התברר שטעה. רבני דורו יצאו חוצץ נגד הסכמה זו, העוקרת מנהג שהתקבל כהלכה מחייבת.

בשני המקרים הנידונים לעיל מדובר בסוגיות הלכתיות גבוליות, אבל הן הציגו לפני מנדלסון בעיה עקרונית רחבה: היא בעיית סיגול ההלכה למציאות הזמן החדש, תוך כדי השלמה עם הנחת הוגי העידן המודרני שהציביליזציה היא תהליך יצירתי שצובר הישגים ו"מתקדם" בהתמדה על פי חוקיות פנימית: מרמה נמוכה לרמה גבוהה יותר עד לשלמות שתושג בעתיד. אמונה זו סתרה את האמונה המסורתית שלפיה



תורת האלוהים, שניתנה בהתגלות בת אלפי שנים, היא האמת והצדק המוחלטים, שעליהם אין להוסיף ומהם אין לגרוע: במקום קידוש המסורת המעוגנת בעבר מקדשים את חידושי ההווה. מנדלסון ראה את חומרת האתגר הזה, שהפך כעבור דור אחד בלבד לבעיה שפילגה את העם היהודי לחמישה פלגים: אורתודוכסיה חרדית, רפורמה, אורתודוכסיה מודרנית, קונסרבטיביות ולאומיות חילונית לא הלכתית. מנדלסון נאלץ להתמודד עם האורתודוכסיה החרדית שהתגבשה תוך כדי ההתנגדות להשכלה. היה עליו להציע עמדה הלכתית שתקיים את המשמעת למצוות שהן בחזקת "הלכה למשה מסיני" אך תקדם בברכה ותסגל לעצמה את הישגי הקדמה במדע, בטכנולוגיה, במוסר, במשפט, בתפקודה הדמוקרטי של המדינה.

גם את השקפתו בנושאים אלה גיבש מנדלסון נגד ביקורתו של שפינוזה על משנת הרמב"ם, והפעם תוך כדי ויכוח נגד דעת ידידו הדגול לסינג, שהיה, כאמור, תלמיד עקבי של שפינוזה, ופיתח ראשון את רעיון הקדמה בהיסטוריה, על פי חוקים המוטבעים בציביליזציה ונובעים מטבעו הייחודי של האדם. על יסוד הסתכלות מכלילה בתולדות הציביליזציה והתרבות האנושית קבע לסינג שהיא מתנהלת על פי חוקים דטרמיסטיים שאי-אפשר לשנותם. חוקים הם קביעות סיבתיות מוטבעות בעצמים, בגופים, בתהליכים ובמוסדות, ולפיהם אפשר לנבא את התנהגותם בקונסטלציות שונות. שפינוזה הניח שחוקי הטבע הם מחזוריים, וכמוהם גם חוקי הציביליזציה המשקפים את טבע האדם, ואילו לסינג נוכח על ידי הסתכלות בפרספקטיבה ההיסטורית ארוכת הטווח שיש לציביליזציה ולתרבות הרוחנית היוצרת והמפעילה אותה חוקיות התפתחותית מיוחדת. היא אינה מחזורית כי אם יצירתית ליניארית, והיא חותרת לשלמות בכל רובדי פעולתה: היא מתייעלת מבחינה טכנולוגית ומשתפרת מבחינה מוסרית ומגשימה את האידאלים התבוניים של האדם: אמת, צדק, אחווה, אזרחות טובה, שלום.

הציביליזציה נעשית אפוא לפי השקפה זו, יותר ויותר שכלית והתרבות נעשית תבונית יותר ויותר. בתי הספר מפיצים את ההשכלה בעם והיא מגבירה את כוחם של המשטרים הדמוקרטיים, מגרשת את הבערות, מפריכה את הדעות הקדומות, נותנת בידי בני האדם מכשירים מעולים המסוגלים לפתור באמת את בעיות הקיום של האדם, אותן בעיות שהדת התימרה לפתור בהזיותיה ובכזביה. כמו שפינוזה חשב גם לסינג שהדת מיוסדת על בערות ועל כזבים אולם בניגוד לשפינוזה, שהבין את הצרכים הפסיכולוגיים של ההמון, שאותם רק הדת יכולה לספק, האמין

לסינג שהקדמה תנצח את הדת עד היעלמה ותשליט את השכל המדעי ואת התבונה המוסרית על כל בני העם.

במאמרו המכונן "על חינוך המין האנושי" תיעד לסינג את התקדמות האנושות כהליך שבו האנושות "מתחנכת" שלב אחרי שלב אל שלמותה: מאלילות פרימיטיבית לאלילות מושכלת, מאלילות מושכלת למונותאיזם ראשוני, מן המונותאיזם הראשוני (היהודי) למונותאיזם המתקדם (הנוצרי), שממנו היא צריכה להתקדם באמצעות ההשכלה לחילוניות התבונית, שהיא דרגת הכרת עצמאותו ואחריותו העצמית של האדם, שיצר לו את מושגי האלוהים שלו.

נשים לב למקום שלסינג קבע ליהדות בתורת הקדמה שלו: היהדות היא שלב מתקדם ביחס לאלילות הפרימיטיבית והמושכלת, אך שם נבלמה התפתחותה והיא סירבה להתקדם לשלב הבא, שאליו הגיעה הנצרות. בעקבות שפינוזה הסביר לסינג את הסיבה שקיבעה לדעתו את תורת היהדות על ידי ריתוקה ל"ברית הישנה", הנחשבת כברית נצחית שאסור לסור ממנה, לגרוע ממנה או להוסיף עליה. הסיבה היא לדעתו תכונתו העבדותית של העם שיצא ממצרים והשתעבד לאלוהות טרנסצנדנטית עריצה, אלוהות שמבטיחה את האושר תמורת משמעת עיוורת לרצונה. באותה דרך הסביר לסינג גם את התפתחות התורה שבעל-פה כחלופה וכחומת מגן מבדילה מן הנצרות: התלמוד היה בעיני לסינג מנגנון קיבוע, באמצעות רציונליזציות מתוחכמות שבאו להוכיח, כביכול, את התאמת החוקים, המצוות, האמונות והדעות של ה"הברית הישנה", למציאות התרבותית המשתנה והמתפתחת. הטכסיס התלמודי הוא לדעת לסינג התאמה מדומה של המציאות החדשה בציביליזציה המתפתחת לנורמות הישנות, במקום התאמת הנורמות למציאות המשתנה בקו הקדמה. התורה שבעל-פה ריתקה אפוא את העם לעברו. בדרך זו היא הוציאה את העם היהודי חזרה לגלות שרק בה יכלה להתקיים באיבונה הסמכותי. נמצא שלסינג הנאור מכל המשכילים הגרמנים אימץ לו לבסוף את הדעה הקדומה של הנצרות נגד היהדות הרבנית, המעוגנת בתורה שבעל-פה.

המסקנה שנבעה מכאן הייתה ברורה: לסינג חשב כמו שפינוזה שגאולת העם היהודי מגלותו תלויה קודם כול בו עצמו. עליו להשתחרר מזהותו הגלותית, לזנוח את התורה שבעל-פה, לדלג על הפיגור התרבותי שמלכד אותו ולהתבולל בתרבות החילונית הנאורה, שתנועת ההשכלה הביאה לעולם. לסינג סבר שבדרך זו ניתן לאלץ את הנצרות הקתולית ובמידה מסוימת גם את הנצרות הפרוטסטנטית להתנתק מ"הברית

הישנה" ולעשות את הצעד המכריע לחילון ולטמיעה.

עם פרסום "המאמר על חינוך המין האנושי" הבין מנדלסון את עומק ההבדל בין מטרתו כמשכיל יהודי נאמן לתורה שבכתב ובעל-פה, למטרתו של לסינג המשכיל הגרמני החילוני. בניגוד למנדלסון דאג לסינג לסילוק המכשולים בדרכה של ההשכלה בגרמניה ובשאר מדינות אירופה ולא לעם היהודי, בעוד שמנדלסון דאג בראש ובראשונה לעמו. מצדו הוא קיבל את הדרישה להעלות את עמו לרמת ההתפתחות התרבותית הגבוהה ביותר של עמי תרבות המערב בזמנו, שכן עמו עוד נמצא במסלול הירידה כאשר עמי אירופה התחילו להתקדם במסלול העלייה, אבל כתלמיד חכם מוסמך לרבנות ידע שהתורה שבעל-פה איננה מקובעת ואיננה מקבעת. להפך, היא יצירתית, מחדשת, דינמית ומתייחסת להישגי ההווה. הקיבעון האורתודוכסי החרדי הוא עיוות, שתנאי הקיום בגלות בדורות האחרונים גרמו לו. אם יש סיכוי שהעם היהודי ייגאל מעיוותי הגלות הריהו מותנה ברנסנס של התורה שבעל-פה על ידי רענון זיקתה ליסודות הנצחיים שנקבעו בתורה שבכתב ועל ידי הגדרת נורמות הלכתיות מתאימות ל"רוח הזמן החדש".

הגשמת המטרה הזאת הייתה מטלה מורכבת: נאמנות ליסודות הנצחיים תוך כדי דינמיקה של התחדשות יצירתית נועזת. כהכנה לכך נדרש מנדלסון לביקורת על רעיון הקדמה הדטרמיניסטית המנתק את העמים מעברם, מבטל את ייחודם הדתי ומרתק אותם לעתיד אחידני. לדעת מנדלסון זהו רעיון שגוי מיסודו. הסתכלות מעמיקה בתולדות האנושות מעלה לדעתו שכל העמים מתפתחים ומתנוונים במחזור הטבעי הקבוע של התחדשות תהליכי החיים בטבע מינקות לילדות, מילדות לנעורים ומנעורים לבגרות, שהיא השיא ותחילת הירידה: הזדקנות, כמישה, מוות וחוזר חלילה. מנדלסון לא הכחיש את קיומן של תקופות של התקדמות שבהן נוצרים פוערים גדולים בין עמים צעירים, הנמצאים בקו העלייה, לעמים זקנים, הנמצאים בקו הירידה, כשם שלא הכחיש את העובדה שעמים המתקיימים לאורך דורות רבים יכולים להתחדש לאחר הזדקנותם ולזכות במחזוריים רבים של חיים יצירתיים, אם רצונם להתקיים בזהותם המחוברת אל מקורותיהם הראשונים עומד בעינו, כמו רצון העם היהודי הרואה את עצמו מחויב לעד לברית סיני. אולם כשמשווים את שיאי הקדמה בכל מחזור ומחזור בחיי כל עם, ובהשוואה בין שיאי המחזור של כל העמים, מתברר שמבחינה מוסרית-חברתית, רוחנית-דתית ותרבותית-הומניסטית יש אופק מסוים של הישג קבוע שאותו לא עובר שום עם בשום מחזור ממחזורי חייו, ואחר כך באה

הירידה, שהיא תמיד ממושכת יותר מן העלייה. הסיבה לכך ברורה: זוהי ההתנגשות בין תכונות בעל החיים האנושי, שאינן משתנות, לבין כשרי שכלו ותבונתו של האדם, שגם הם מוגבלים.

על יסוד קביעה נורמטיבית זו אישר מנדלסון את תוקפם הקיים ועומד של המקורות המכוננים, הקובעים את היסודות הקונסטיטוביים של תרבויות כל העמים. בתום כל מחזור חיים שנשלם מתחדשים כוחות היצירה מתוך השורשים הנטועים בטבע של אדמת מולדתו של כל עם טבעי. גם העם היהודי הוא, במקור, עם טבעי שזיקתו לארצו ולטבע ארצו לא בטלה בגלותו. הוא אינו שונה מכל העמים גם מבחינת היותו מיוחד בזיקתו למקורותיו.

על יסוד זה הגדיר מנדלסון את זיקת הגומלין בין התורה שבכתב לתורה שבעל-פה: נכון, התלמוד הוא המבדיל בין היהדות לנצרות. נכון שספרות התורה שבעל-פה אינה סובלנית כלפי הנצרות ויש בה התבטאויות בלתי ראויות כלפי לא יהודים. אולם ראשית, אין להתעלם מן העובדה שהנצרות הייתה הצד התוקף והרודף והיהדות הייתה הצד הנתקף והנרדף, על לא עוול בכפו, ושנית, אם בוחנים את ההתבטאויות הלא ראויות במכלול רחב הממדים של ספרות התורה שבעל-פה הרי הן מיעוט בטל בשישים. הבא להעריך את התלמוד חייב אפוא לבחון את תכניו ורמתו של המכלול ולא לפסול את המכלול בגלל התבטאויות מעטות יחסית הסוטות מערכיו המוסריים האוניברסליים. ההסתכלות המאוזנת מעלה לדעת מנדלסון שהתלמוד ושאר רובדי התורה שבעל-פה שהתווספו עליו אינם מהווים מנגנון הוראתי מקבע ומאבן. להפך, התורה שבעל-פה רחוקה מאחידות, מלאה מחלוקות בכל הנושאים ותמיד סביב חידושים המתחייבים מן ההתמודדות עם שינויים מתמידים במציאות שבה יש להגשים את ערכי היסוד של התורה שבכתב, הכול תוך כדי הפנמה סלקטיבית של ערכים ותכנים הנשאבים מתרבויות העמים שהעם היהודי חי בתוכם. אכן, לדעת מנדלסון היהדות לא התאבנה לאורך הדורות. עד הדורות האחרונים היא הוכיחה את חיוניותה גם בגלות.

בנקודה זו נפגשו אפוא התמודדויותיו של מנדלסון מבית ומחוץ: כלפי חוץ הוא גונן על ספרות התורה שבעל-פה בטעוניהם שנזכרו לעיל, וכלפי פנים עמד על הצורך שהמנהיגות הרבנית תשנה את הוראתה ואת פסיקתה ותסתגל לרוח הסובלנות ואהבת האדם שיבטיחו את קיום העם ואת אושרו בעתיד הקרוב.

זוהי אפוא תשובתו של מנדלסון לביקורת החיצונית והפנימית שנמתחה על משנתו. מצד אחד עמד על דעתו שהעיוותים בהוויית חייו של העם



היהודי וגם בהלכה של הדורות האחרונים נעוצים בתנאי קיומו בגלות שהוא אינו אשם בהם, ומצד שני פתח רחב להתאמת ההלכה לצורכי הזמן החדש תוך כדי תיקון נורמות הלכתיות מקולקלות לא רק מנקודת הראות של המדינה הליברלית אלא גם מנקודת הראות הפנימית של ההלכה. מובן מאליו שביקורת כזאת אינה מערערת את סמכות הממסד הרבני הנשען על עיקר "תורה מן השמים", אלא מחזקת אותה, שהרי סמכות אמיתית אינה נקנית בכפייה או במשמעת עיוורת כי אם בשכנוע בתוקפם המחייב של ערכי האמת והצדק.

ההבדל בין "שלילת הגולה" של מנדלסון ל"שלילת הגולה" של שפינוזה מתבטא אפוא בצורת התייחסותם השונה אל מקורות התורה שבכתב ובעל-פה. שפינוזה דן את העם היהודי מנקודת המוצא של הביקורת על הטעות הגורלית שמצא בתורה שבכתב ועל אופייה הכנסייתי לדעתו של התורה שבעל-פה. הוא שפט את התורה שבעל-פה מנקודת הראות החיצונית של מתנגדיה החילונים, שחילוניותם היא אנטי-דתית. מנדלסון לעומתו שפט את העם היהודי ואת ממסדו הרבני מנקודת הראות התורנית החיובית בשני ממדיה: האוניברסלי והייחודי. אפשר לומר שיחסו של מנדלסון אל הגלות הקביל ליחס התורה שבעל-פה אליה: הגלות היא מצב רע, היא תוצאה של אסון שהיו לו השלכות חמורות על גורל העם בכל מישורי חייו ומפעלו. אבל בניגוד להשקפה הרבנית המקובלת דחה מנדלסון גם את ההנחה התיאולוגית המסורתית שלפיה הגלות היא עונש על חטאי העם נגד האלוהים ותורתו. חטאי עבודת האלילים, שהתנ"ך מעיד עליהם, נמחו כבר בגלות בבל. מאז ולאורך כל הדורות, שמר רוב העם אמונים לתורה, נאבק על קיומו ועל קיום ייעודו בעמים, ולעתות ניסיון קידש שם שמים ברבים. בהיותו פילוסוף שכלתן בחן מנדלסון את נסיבות חיי העם בגלות וחיפש בהן את ההסבר ההיסטורי לגורל עמו. הגלות נגזרה על עם ישראל בגלל היותו עם קטן החי בארץ דלת משאבים ומוקפת עמים גדולים וחזקים ממנו ששאפו לשלטון אימפריאליסטי כולל. אם בוחנים את אמצעי הקיום של העם היהודי אחרי גלות בבל נוכחים שהיא תוצאה של יחסם העריץ של העמים הנוצריים ואחר כך גם העמים המוסלמיים, אל העם היהודי, שהתעקש לשמור על זהותו. נביאי הזמן החדש הבטיחו עלייה ושיפור בכל התחומים אבל לגבי היהודים אירע ההפך. הוטלו עליהם "גזרות" כלכליות, חברתיות ודתיות-פוליטיות. הן נכפו על העם חסר האונים ואתגרו אותו לגונן על קיומו בכוחותיו הפיזיים המעטים ובכוחותיו הרוחניים הכבירים, שנשאבו מן התורה. התוצאה החיובית של מאבק

זה הייתה קיום העם מתוך נאמנות לזהותו העצמית והמשכיות יצירתו הרוחנית, ואילו התוצאה השלילית הייתה צמצום היקף היצירה, פיתוח חד-צדדי של הכושרה האינטלקטואלית בכיוון של רוחניות מופשטת על חשבון תרבות חיי הגוף, האסתטיקה החושנית והארוטיקה הרגשית, העיסוק במדעי הטבע ובטכנולוגיה, באמנות, בחיי הרוח הארציים. כמו כן מתנאי הקיום בגלות תחת שלטון עויין ומדכא נבעו עיוותים מוסריים במישור היחסים בין יהודים לנוכרים.

מנדלסון נזקק בביקורתו כלפי פנים לאמת המידה של תנועת הרנסנס הכללית - "השיבה אל הטבע". לפי השקפה זו הגלות עקרה את העם היהודי לא רק מארצו ומטבעה אלא גם מהטבע של ארצות גלותו. האפלות, הגזרות והפורענויות מנעו את התערות היהודים בארצות מושבם. הם לא הורשו לרכוש קרקעות ולעבוד את האדמה, נדחקו למקצועות של תיווך בין עובדי האדמה לאוכלוסייה העירונית ולשלטונות ואחר כך נאלצו להסתגר בין חומות הגטו. בדרך זו אבד הקשר החיוני לאדמה יחד עם הרגשת החיים בטבע. היהודים הסתגרו בערים, בשווקים, בבתי כנסת ובגטאות שם חיו מסוגרים בבתים בין חומות. צמצום זה הביא להתרחקות ממישור החיים הארצי. הוא נתפס כמישור של חומריות שלילית, חוטאת. הגאולה התאפשרה בגלות הסגורה והאפלה רק על ידי התרוממות והתעלות אל מישור חיי הרוח, אל חוויות הקדושה הטרנסצנדנטית הנקנית על ידי פרישה נזירית מהחיים הארציים. מכל ההיבטים החושניים-אסתטיים, הרגשיים-ארוטיים והאינטלקטואליים-מדעיים התפתחה תרבות היהודים מתוך הטיה חד-צדדית לגובה ולעומק הטרנסצנדנטיים, ועל כך נוספה, כאמור, ההתייחסות השלילית לסביבה הנוכרית שהולידה מוסר כפול והעדפת המצוות הפולחניות, המבדילות בין ישראל לעמים, על המצוות המוסריות האוניברסליות.

להלן המסקנות שנבעו מ"שלילת הגולה" בגרסתו של מנדלסון: מה נכלל הלכה למעשה בסיסמת "השיבה אל הטבע"?

א. תנועת ההשכלה היהודית התמסדה כתנועה לאומית-הומניסטית בשדה החינוך. התפקיד שהוגדר לחינוך היה סוציאליזציה תרבותית דרך הנחלת ההשכלה הכללית המודרנית יחד עם המורשת התורנית של העם היהודי, שתתפרש מחדש ברוח ההשכלה המודרנית, כדי שתתבטל הסתירה שבין שתי המורשות והן תתמזגנה. בדרך זו יוכשר הדור הצעיר לאמנציפציה אישית ולאומית בדרך של רנסנס: שיבה אל המקורות העצמיים הפרטיקולריים, אל הטבע ואל הציביליזציה ה"כללית".

מטרת החינוך הוגדרה מהיבט נוסף כעיצוב האישיות של היהודי המודרני: איש משכיל בכל דרכיו ומוכשר ליצור את התרבות העונה על צרכיו החומריים, הגופניים, החברתיים, התרבותיים והרוחניים-מטפייזיים (דתיים), לממש את כישורנותו ביצירתו, לשאת באחריות לעצמו, למשפחתו, לקהילתו ולעמו, לתרום כמיטב יכולתו לסביבתו הטבעית והתרבותית ולזכות באושר חומרי, גופני, מוסרי, תרבותי ורוחני-דתי.

השינוי מהחינוך המסורתי-דתי התבטא הן במבנה מערכת מוסדות החינוך, הן בקוריקולום הלימודי והן בדרכי ההוראה. מבחינת מבנה המערכת הקימה תנועת ההשכלה בהדרגה את גן ילדים, בית הספר העממי, בית הספר התיכון (הגימנסיה) ומוסדות ההשכלה הגבוהה ברמה האוניברסיטאית. מבחינת הקוריקולום הלימודי היא הציעה הוראה מדורגת, המוסיפה רובד על פני רובד, ומשלבת את הנחלת מורשת התרבות העצמית הפרטיקולרית של העם היהודי ואת הנחלת המורשת של התרבות הכללית המודרנית. המורשת העצמית הוגדרה כ"ספרות הקודש", וכללה את הספרות הקנונית: התנ"ך, התורה שבעל-פה, ההיסטוריה והספרות העברית החדשה, ששאפה לעדכן את הספרות הקנונית על ידי יצירת רובד חדש של ספרות ואמנות לאומית בעברית, או ספרות יהודית-דתית מודרנית בלשונות אירופה (בהתחלה בעיקר בגרמנית).

המורשת הכללית הוגדרה כ"ספרות החול". היא כללה את הקוריקולום הלימודי של תנועת ההשכלה הכללית: מדעי הטבע ומדעי הרוח המציגים בהדרגה התפתחותית את מכלול התרבות החדשה בציביליזציה ובקולטורה.

מבחינת שיטות ההוראה יישמה תנועת ההשכלה את העיקרון שהוגדר על ידי חז"ל בפתגם "חנוך לנער על פי דרכו", כלומר: התאמה בין התכנים והנורמות התרבותיות של המורשת הנחלת לבין היכולות והנטיות האינדיבידואליות של התלמידים. ההבדל הבולט ביותר בין שיטת החינוך הישנה של ה"חדר" לשיטת החינוך החדשה התבטא ב"חופשיות" החינוך המודרני וב"טבעיותו", כלומר, בהיענותו לציפיות האינדיבידואליות של היחידים ולמוטיבציות הלימודיות והיצירתיות שלהם. השאלה הקובעת הייתה: כיצד ראוי שתפעל סמכות ההוראה. החינוך המסורתי הישן נטה יותר ויותר לכיוון ההפעלה של סמכות כפייתית, שתמנע כל חריגה מן המסגרת הממושמעת של ההלכה האורתודוקסית, אפילו בנקיטת אמצעי ענישה אלימים. לעומת זאת סמכות ההוראה של החינוך החדש התבטאה ביתרון הדעת ובכישרון ההוראה של המורה, היודע לעורר מוטיבציה ולהפעיל את כשרי הלימוד והחשיבה העצמית של התלמידים.

סמכות כזאת אינה תובעת צייתנות מכנית, כי אם משמעת עצמית מצד התלמידים, ומצד המורים היא תובעת היענות לכל שאלה, והתמודדות עניינית עם כל דעה, כדי לשכנע ולא לכפות. גם הענישה ההכרחית לשם קיום המשמעת בגילים הצעירים לא צריכה להיות כפייתית אלא חינוכית: היא צריכה להמחיש לתלמיד המפריע את הנזק שהוא גורם לעצמו ולחבריו. המטרה היא אפוא פיתוח אישיות אוטונומית והרמונית: אינדיבידואל חופשי המבין את חרותו כנשיאה באחריות למשפחתו, לעמו ולמדינתו. התלמיד יתבגר כאיש המקבל עליו את חובותיו מתוך בחירה ולשם הגשמה עצמית, שהיא המעלה את בעל החיים האנושי אל מעלתו השכלית-תבונית, כיצור שנברא "בצלם האלוהים".

השקפת עולם חינוכית זו יישמה את ערכי ההומניזם הלאומי. היא הציגה את החינוך בהיקפו הכולל כצורת חיים וכדרך חיים, כי גם אחרי יציאת התלמידים ממערכת החינוך הפורמלית הם אמורים להמשיך להתחנך במסגרותיהם החברתיות ודרך תפקודם אגב גילוי משמעת עצמית מכוונת על ידי מצפון ומגובשת על ידי האופי האישי. ההנחה ההומניסטית שהונחה ביסוד השקפה חינוכית זו היא שהמאבק בין החייתי שבאדם לשכלי ולתבוני שבו נמשך לאורך כל מסלול חייו. משמע שעל האדם לשאוף בהתמדה אל השלמות: אם יחדל ממאמציו להתקרב אליה כמידת יכולתו הוא יתדרדר וייפול לתהום הייצריות החשוכה והמרושעת של בעל החיים האנושי.

ב. תשומת לב מיוחדת הקדישה תנועת ההשכלה מבית מדרשו של מנדלסון לשאלת היחס בין ההזדהות של היהודי כאדם - זיקתו לטבע ולמין האנושי - לבין הזדהותו כיהודי. סיסמתו של מנדלסון הייתה "היה אדם בצאתך ויהודי באוהלך". הוא לא התכוון בסיסמה זו להסתרת הזהות העצמית של היהודי בצאתו לרשות הרבים של מדינתו הלא-יהודית. ראינו שעקרונית חשב מנדלסון שכל אדם באשר הוא אדם, וכל אזרח באשר הוא אזרח, נושא את שני מישורי הזהות הללו, החיצוני הכללי והלאומי הייחודי, והם אמורים להשלים ולא לסתור זה את זה. כוונת מנדלסון הייתה אפוא ל"קוד" התנהגות דו-מישורי של האינדיבידואל היהודי, המתחבר אל סביבתו הלא-יהודית כאדם וכאזרח ומתייחד ממנה כיהודי: כלפי חוץ על בסיס היותו ככל האדם וכלפי פנים על בסיס היותו - גם זאת ככל האדם - מיוחד, כלומר, חווה את אנושיותו בדרכו הפרטיקולרית. זהו לדעת מנדלסון האיזון הנדרש מכל אדם באשר הוא אדם. כך גם האזרח הנוצרי נדרש להיות אדם בצאתו ונוצרי באוהלו. יוצא שבמעגלי יחסיו עם סביבתו הלא-יהודית יתגלה האנושי האוניברסלי



שבו ואילו במעגלי חייו הפרטיים, המשפחתיים והקהילתיים, יתגלה היהודי הייחודי שבו.

ג. יישום מטרות החינוך בחייו החברתיים של האדם הבוגר צריך להתבטא בראש ובראשונה בעבודה שעל ידה אמור כל אדם אוטונומי לקיים את עצמו, את משפחתו, את קהילתו ואת עמו במדינתו. בהקשר השיבה אל הטבע דרשה תנועת ההשכלה מבני העם היהודי להשתלב באיזון נכון בין כל המקצועות היצרניים הנחוצים לתפקודה של ציביליזציה מתוקנת. היא לא פסלה את העיסוק במקצועות התיווכיים הנחוצים לציביליזציה, אך היא הגדירה כאנומליה את התרכזות רוב היהודים במקצועות אלה ודרשה "נורמליזציה" שמשמעותה התפלגות במידה יחסית נאותה (דומה לזו של החברה הלא-יהודית) בכל המקצועות, ואת ההעדפה של המקצועות היצרניים על המקצועות התיווכיים. ראשית, מפני שמקצועות אלה הם המספקים לחברה ולעם, לכל יחיד ויחיד, את צורכי הקיום וההתפתחות הבסיסיים, שנית, מפני שבמקצועות אלה בא האדם בזיקה ישירה עם הטבע, ומשתף אתו פעולה על ידי העצמת היצירתיות הנובעת מן הטבע לתועלת האדם ולתועלת כל יצורי הטבע, ולבסוף, מפני שביצירה הממציאה מתוך משאבי הטבע אוצרות שנגנוז בהם בכוח ולא נודעו קודם, מתגלה מותר האדם כנזר הבריאה. כלומר, העבודה היוצרת נחשבה גם כאמצעי לקיום אנושי ברמה נאותה וגם כערך עצמי תכליתי, באשר היצירה היא הגשמת הייעוד הייחודי של האדם בטבע.

כאמור לעיל, העם היהודי נדחק בגלות לעיסוק במקצועות תיווכיים, ובזמן החדש הוא נחצה לשניים: נוצרה שכבה דקה של מתעשרים גדולים, על ידי בנקאות ומסחר, ואלה נחשבו על ידי הגויים כנצלנים חומרניים מושחתים, בעוד שרוב העם התרושש ושקע בעוני ובתרבות העוני, מקצתו מפני שהמקצועות היצרניים במשק המודרני נחסמו בפניו, ומקצתו מפני שהחינוך היהודי המסורתי לא הכשיר ולא כיוון את הצעירים לעבודה יוצרת. מנדלסון קרא לבני עמו לחזור אל הטבע על ידי חזרה לחקלאות, למלאכה ולתעשייה, ובכך לקיים את עצמם ולמנוע את האשמתם כעם "טפילי" המתקיים בציביליזציות של עמים אחרים כדי לנצלם. במילים אחרות: על העם היהודי לשוב ולהיות כמו שהיה בזמנים שבהם ישב על אדמתו בארצו והתפרנס ממנה בעמל כפיו, להיות עם "פרודוקטיבי" (יצרני). הציונות אימצה לה בהמשך את הקריאה הזאת כדרך העיקרית להגשמתה.

ד. מכאן אנו באים אל המשמעות החווייתית-תרבותית של השיבה אל

הטבע. מבחינת החוויה האישית קרא מנדלסון לבני עמו לחזור לחיים טבעיים המביאים לידי ביטוי מספק, מעשיר ומאשיר, את כל כוחות הגוף והנפש, ולהביאם לידי ביטוי הרמוני בחייהם וביצירתם. במאמריו העבריים, שהתפרסמו בכתב העת *קוהלת מוסר*, קרא להם לצאת לשדות, לנשום אוויר חופשי, להתרשם ולהתפעל מהדרת הטבע, לגלות מחדש את האהבה הארוטית. לשיר את "שיר השירים" ולפרשו על פי פשוטו כשירת האהבה הטבעית בין איש לאשתו ולא כמדרשו ה"רוחני" (משל ליחסים שבין "הקדוש ברוך הוא" ל"כנסת ישראל") ולהביא את כל אלה לידי ביטוי חי בשירה ארצית חדשה, המשקפת את נופי הטבע ואת חוויות האהבה, במוסיקה ובמחול, בציור ובפיסול שיש לראות בהם ערכי יופי רצויים לגופם. כך תיווצר התרבות העברית והיהודית החדשה, תרבות שתישווה לתרבויות העמים המודרניים המפותחים ועם זאת תביא לידי ביטוי את מלוא ייחודה העצמי של היהדות. נעיר לבסוף כי בהקשר זה הדגיש מנדלסון במיוחד את הזיקה לתנ"ך הן כמקור המורשת הלאומית והן כמקור המורשת הרוחנית, המוסרית-דתית, ראשית, מפני שהוא המקור המכונן שנכתב בלשון הלאומית ומתוך זיקת עם טבעי לטבע ארצו, ושנית, מפני שהתנ"ך הוא היצירה הגדולה שעם ישראל תרם לאנושות כולה, ועל כן בתנ"ך נשלבים בהשלמת גומלין מעגלי ההתייחדות הפרטיקולרית, הלאומית והדתית ומעגלי ההשתלבות האוניברסלית באנושות.

ה. בערכים הנזכרים לעיל ראה מנדלסון את תיקון האדם שביהודי, שהחיים בגלות קיפחו אותו. לתיקון זה הוסיף את דרישת התיקון המוסרי בשני המובנים שהוגדרו לעיל: התנערות מן המוסר הכפול המבדיל ומפלה בין היחס ליהודים לבין היחס לגויים, וההכרה שהיחס המוסרי אל כל בני האדם באשר הם בני אדם קודם להגשמת זיקת האהבה בין האדם לאלוהיו ומהווה לה תנאי. לפיכך קיום אדוק של מצוות פולחניות המבטאות את מסירות האדם לאלוהיו תוך כדי זלזול במצוות המוסריות המאחדות את כל בני האדם כיצורים טבעיים, מחטיא את המטרה הדתית ולא מגשים אותה, כפי שהורו נביאי ישראל בלהט גדול של תוכחה לבני עמם כבר בימי קדם, בשבתו על אדמתו.

מה היה יחסו של מנדלסון לחזון שיבת ציון של נביאי ישראל? אחד ממעריציו הגויים של מנדלסון העלה לפניו את השאלה אם לא הגיע הזמן שהיהודים יגשימו את האמנציפציה הלאומית והדתית שלהם בשיבתם לארצם, כפי שניבאו להם נביאיהם? מנדלסון השיב על כך שזהו כמובן הפתרון האידאלי, אולם שעתו לא הגיעה. במצבו הנוכחי

של העם היהודי בין העמים חסר עם ישראל את הכוחות והיכולות לבצע ביוזמתו העצמית מהלך כזה, ובייחוד כאשר רוב העם היהודי מתגורר במדינות הנוצריות ואילו ארץ ישראל נמצאת תחת שלטון תורכי-אסלאמי. הדרך היחידה שנשארה לדעתו פתוחה לעם היהודי לצאת מן הגלות ומן השליליות שבה היא האמנציפציה שתחזיר אותו לציביליזציה ולטבע של ארצות מושבו ותאפשר רנסנס של תרבותו הלאומית-העברית ודתו התורנית. זאת תהיה גאולתו מן הגלות.

הייתה זו הכרעה שפילגה את תנועת ההשכלה היהודית בין המגמה שהולידה את התנועות הדתיות המודרניות במרכז ובמערב אירופה ובמערבה (רפורמה, קונסרבטיביות ואורתודוקסיה מודרנית) בלשונות הגויים, לבין התנועות הלאומיות והחברתיות במזרח אירופה, שחתרו לתחייה לאומית עברית. ואמנם כאשר התברר שהתחייה בארצות הגולה אינה אפשרית בגלל האנטישמיות המתגברת פנו לציונות.

## פרק שישי: בין יהודים מבחירתם ליהודים בעל כורחם

שוללי הגולה בדרכו של שפינוזה, שלא רצו או לא יכלו להתבולל כמוהו, נחלקו בין שני כיווני המהפך הרדיקלי בהווייתו ובמצבו של עמם, כדי להופכו לעם "נורמלי" על פי דוגמת לאומי אירופה המודרניים:

א. במזרח אירופה, בייחוד בפולין וברוסיה, התארגנו כתנועת השכלה עברית-לאומית-חילונית-אנטי-דתית, שהציבה תחילה שתי מטרות מהפכניות: 1. להדיח את המנהיגות הרבנית, או החסידית, של הקהילות, לבוא במקומה ולארגן מחדש את מוסדותיה ברוח לאומית דמוקרטית-חילונית. 2. להקים מערכת בית-ספרית חילונית מודרנית שתקנה לדור הצעיר השכלה כללית רחבה, כולל ידיעת לשון מדינת מושבו וידיעת אחת משתי לשונות התרבות הכללית בדור ההוא: גרמנית או צרפתית, אך ברוח הלאומיות העברית, שתבטא בלשון ההוראה בעברית של כל המקצועות, בהוראת התנ"ך מנקודת ראות לאומית חילונית (ביקורת המקרא) ובהוראת הספרות העברית החדשה, שמנהיגי זרם זה (החוקרים יהושע השל שור, אברהם קרוכמל, יהודה מיזס, שלמה רובין, המשורר יהודה ליב גורדון והסופר מיכה יוסף ברדיצ'בסקי) היו בין יוצריה, הן כחוקרי היהדות ברוח משנת שפינוזה והן כמשוררים ומספרים. השקפת העולם החינוכית של תנועת ההשכלה כולה שמה את הדגש בתכלית המעשית של ההוראה. היא התעמתה נגד "תלמוד התורה לשמה" בבית המדרש הגלותי, שהתנתק מן המציאות החברתית והמדינית ולא הכשיר את הדור הצעיר לחיי עבודה יצרנית ומפרנסת, למעורבות פוליטית ולחיי תרבות במובנה הרחב. הדגש החינוכי ניתן במדעים ובהכנה למקצועות נחוצים ומקני פרנסה ומעמד בציביליזציה ובקולטורה המודרנית. תקוות המחנכים הייתה שעל ידי הכשרת הצעירים לחיי עבודה יצרנית ולאורח חיים רציונלי הם ייחלצו מן העוני ויגיעו למעמד חברתי-כלכלי ולהכרה פוליטית ויוכלו להתארגן, לשתף פעולה עם כוחות הקדמה במדינותיהם וישיגו את שוויון הזכויות המגיע להם כחוק. לתנועת ההשכלה שוללת הגולה בדרכו של שפינוזה היה גם חזון לאומי-פוליטי: להקים מסגרת קהילתית ובין-קהילתית ארצית אוטונומית שתיוצג כאחת המפלגות בפרלמנטים הדמוקרטיים של מדינות מושבם וכך יבטיחו ליהודים גם את האוטונומיה החברתית-לאומית הארצית ואפילו הבין-ארצית.

ב. במרכז אירופה ובמערבה, במיוחד בגרמניה ובאוסטריה, התארגנו שוללי הגולה בדרכו של שפינוזה בתנועת ה"רפורמה" הדתית-מודרנית,



זו שנוסדה בידי אברהם גייגר. מפעלו היה למעשה חיקוי של הרפורמה הלותרנית שהקימה את הכנסייה הפרוטסטנטית התומכת במדינה הלאומית-חילונית וכופפת עצמה לחוקתה. כזכור, שפינוזה קידם את הרפורמה הזאת בברכה. תנועת הרפורמה של גייגר הייתה אפוא כעין פרוטסטנטיות-יהודית הן מבחינת השקפת העולם הדוגמטית-פולחנית והן מבחינת ההשתלבות במדינה הלאומית החילונית על בסיס ההפרדה בין דת למדינה. בהתאם להשקפה זו פירש גייגר גם את רעיון "סגולת" העם היהודי ברוח מיסיונרית. הוא הגדיר את השליחות האוניברסלית של הדת היהודית מול הנצרות הקתולית והפרוטסטנטית כשליחות להורות את ה"מונותאיזם האתי" התבוני והצרוף לאנושות כולה. בכך הקביל את "כנסייתו" לנצרות אך גם התעמת אתה בטענה שגם בגרסתה הלותרנית היא משוקעת במורשת אלילית. בכך הבדיל את היהדות מן הנצרות במישור הרוחני-מוסרי האוניברסלי ולא במישור הלאומי פרטיקולרי. החזון שאליו חתר הוא אחדות האנושות כולה ברוח היהדות הרפורמית. חלופת הזהות הדתית-הכנסייתית אפשרה לגייגר את הוויתור על הזהות הלאומית הייחודית של העם היהודי. במקום ההשתייכות לעם אחד, שקהילותיו מפוזרות במדינות לאום רבות והוא מאוחד מעבר לכולם, תשתייך כל קהילה יהודית-ארצית לעם המהווה את הרוב במדינת הלאום שבה היא מתאזרחת. כפרטים יהיו היהודים לאזרחים שווי זכויות ומחויבים בלב ונפש ללאומיות ה"כללית" של מדינתם, בחינת "גרמנים בני דת משה", "צרפתים בני דת משה" וכן הלאה.

הייתה גם אפשרות שלישית, שחיקתה בצורה יותר נאמנה את דרכו האישית של שפינוזה. בחרו בה בעיקר יחידים יוצרים מן המעלה הראשונה שיצירתם נקלטה בתרבות המערב המודרנית בהיקפה האוניברסלי: לא להשתייך לשום לאום ולא להאמין בשום דת אלא לחיות וליצור כ"אזרחי העולם" (הזדהות "קוסמופוליטית") המייצגים את אחדות המין האנושי. נדגיש בהקשר זה שבעיני רוב הגויים נחשבו היהודים ה"קוסמופוליטים" ליהודים לכל דבר, שהרי רק יהודים הגדירו את עצמם בדרך זו. כך ראו אותם גם רוב היהודים המודרנים. הם התגאו בהישגיהם התרבותיים של יחידים הסגולה הללו למרות התבדלותם מעמם ומדתם, ומצאו ביצירתם ה"קוסמופוליטית" ביטוי מובהק לערכים המוסריים והרוחניים האוניברסליים של היהדות. דוגמה בולטת של יהודי אזרח העולם מן הסוג הזה היה המשורר היהודי-גרמני הגדול היינריך היינה.

לעומת שוללי הגולה בדרכו של שפינוזה נחלקו גם שוללי הגולה בדרכו של מנדלסון לשני כיווני התפתחות לא מהפכנית כי אם אבולוציונית,

במגמת נורמליזציה שתשווה את העם היהודי ללאומים המודרניים גם מבחינת השמירה על ייחודם העצמי:

1. במזרח אירופה, בייחוד בפולין וברוסיה, התארגנו ממשיכי דרכו של מנדלסון בתנועת השכלה לאומית-דתית, או לאומית-מסורתית, שמטרתה הייתה לגשר את הנתק בין ההשכלה החילונית האנטי-דתית לבין החסידות והרבנות המתנגדת, לתקן ולשפר את מוסדות הקהילה על ידי חינוך רבנים מודרניים בעלי השכלה כללית ויודעי לשון מדינתם הליברלית, ולפתח את מערכת החינוך הקהילתית באמצעות העלאת רמתה התרבותית ("חדר מתוקן"), כדי שתקנה לצעירים היהודים הגדלים בעוני כלכלי ותרבותי השכלה כללית המשלבת את התרבות היהודית המתחדשת עם מורשת התרבות הכללית המודרנית. בכלל זה הספרות העברית החדשה כמרכיב תוכני המשלב את האוניברסלי עם הפרטיקולרי (הרב נפתלי הירץ וויזל, הרב נחמן קרוכמל, הרב שמואל דוד לוצאטו, הרב יצחק בער לוינסון ועוד). עם התפתחות התנועה הציונית מתוך תנועת ההשכלה במזרח אירופה נולדו מ"שלילת הגולה" המנדלסונית, מצד אחד "הציונות הדתית" בנוסח הרב יחיאל מיכל פינס והרבנים יצחק יעקב ריינס ואברהם יצחק הכהן קוק, ומצד שני "הציונות הרוחנית" בנוסח אחד-העם, חיים נחמן ביאליק, אהרן דוד גורדון ומרטין בובר.

2. במרכז אירופה ובמערבה, בייחוד בגרמניה, התארגנו שוללי הגולה בנוסח מנדלסון בתנועות הדתיות המודרניות שהסתייגו מן הרפורמה של גייגר ופנו לדרך התפתחותית מגשרת בכוונה לאחד את העם מחדש: "היהדות הקונסרבטיבית" (שמרנית) מיסודם של הרב זכריה פרנקל וההיסטוריון צבי גרץ, ו"היהדות האורתודוקסית-מודרנית" מיסודו של הרב שמשון רפאל הירש. גם שתי התנועות הללו שילבו השכלה כללית מודרנית עם הנחלת המורשת התורנית-לאומית של העם היהודי, בנוסח ה"תורה עם דרך ארץ" לגוונים השונים.

נזכיר לבסוף שכל התנועות שנבעו מ"שלילת הגולה" בשתי הדרכים המעומתות ניסו לגשר על הקרע העמוק שתנועת ההשכלה השוחרת אמנציפציה חוללה בין שתי העמדות הקוטביות שאותן סימלו שפינוזה, מזה, ורבני קהילת אמשטרדם, מזה: תנועת ההתבוללות הספונטנית, הבלתי מאורגנת, של יחידים רבים, ששאפו להיגאל מן הגורל היהודי על ידי נטישת היהדות והזדהות כגרמנים, כצרפתים וכן הלאה, מזה, והתנועות החרדיות שהתכנסו במסגרות קהילתיות-כיתתיות, מזה. גם ההתארגנות הכיתתית של החרדים הייתה למעשה התנתקות מן היהודים שהתארגנו בתנועות הדתיות והלאומיות המודרניות. התנועות החרדיות

הגדירו את עצמן בגדרן הנבדל בתור העם היהודי האוטנטי. בכך שללו את זהותן היהודית של כל התנועות האחרות.

העם היהודי נקרע בדרך זו לכמה קרעים. אבל במציאות הגלותית לא ניתן לממש את הקרעים הללו על ידי פילוג ממוסד ברמה הלאומית, המביא לניתוק זיקות הגומלין המשפחתיות, הקהילתיות והעממיות שהיחידים נתונים בהם ומותנים על ידם: מבחינת השלטונות ומבחינת העמים בארצות מושבם כל היהודים היו בני עם אחד, שנוא ומופלה לרעה. אך גם מבחינת היהודים עצמם, ראשית, מבחינת ההגדרה ההלכתית, היתה עם ההגדרה האנתרופולוגית של זהות כל העמים, יהודים הם כל הצאצאים של הורים יהודים, ולפחות של אם יהודייה, ושנית, מבחינת הרגשת הקרבה ושותפות הגורל של היהודים באשר הם יהודים שסובלים כפרטים בגלל היותם יהודים. בתור שכאלה הם שותפי גורל ו"ערבים" זה לזה בין ברצונם ובין בעל כורחם. הוסף על כך את המודעות לעובדה שהוריהם או סביהם היו דתיים-מסורתיים ושומרי מצוות התורה. הייתה זו אפוא סתירה פנימית שתסכלה את כל התנועות, כולל היהודים ששאפו להתבולל כיחידים ולהתנתק לגמרי מעמם, אך נתקלו בהתנגדות החברה הגויית שראתה בחרדים את המייצגים האוטנטיים של העם היהודי. כאלה הם בעצם כל היהודים גם אם התגלחו, לבשו בגדים אירופיים וחיקו את נימוסי הגויים, את לשונם ואת אורחות חייהם כדי להעמיד פנים שהם שונים. התוצאה הייתה דו-ערכיות קוטבית שהתבטאה בשנאת אחים השואפים להיפרד ולהיפטר זה מזה ומגורלם המשותף אך הם נצמדים זה לזה על כורחם במריבתם ועורמים על ידה מכשול על מכשול בדרך החוצה.

הייתה זו שנאת אחים עזה, לא פחותה בעוצמתה משנאת הגויים האנטישמיים ליהודים באשר הם יהודים. אפשר לומר שהשנאה בין היחידים המאורגנים במפלגות אידאולוגיות דוגמטיות פעפעה מן האנטישמיות לנשמות היהודים הנרדפים על ידה. על מי יכלו לפרוק את זעמם, תסכולם ושנאתם את אויביהם מלבד על אחיהם הנרדפים כמוהם, שבמנוסתם הם חוסמים זה לזה את הדרך אל הגאולה המדומה שכל אחד מהם בודה לעצמו? לא ייפלא שהתוצאה החמורה ביותר מן המלכוד הייתה התופעה שנודעה בשם "השנאה העצמית היהודית": יהודים שוללי גולה ששנאו את עצמם מפני שלמדו לראות את עצמם בעיני רודפיהם האנטישמים, הצדיקו את שנאתם ליהודים ורצו להיות לא יהודים, כלומר, גויים כמוהם, אך ידעו, גם זאת מפי רודפיהם, שהדבר אינו אפשרי מפני שלרוע מזלם נולדו יהודים ותכונת גזעם השפלה אינה

ניתנת לשינוי. שפינוזה ותלמידיו בהשכלה ובציונות לא התכוונו לפתח פתולוגיה פסיכולוגית זו, אבל במציאות הגלות המקדירה והולכת היא הייתה התוצאה ההכרחית של "שלילת הגולה" על פי דרכם.

על רקע סקירה כללית זו נתבונן בהתפתחות תסמונת הגלות בתוך גלות, גלות קיומית בתוך גלות חברתית-כלכלית ופוליטית, שהתפתחה בזמן החדש, אל מול אוזלת התקווה לצאת ממנה. בשני הדורות הראשונים של התפשטות תנועת ההשכלה ברחבי העם היהודי ממרכזה בגרמניה ובאוסטריה, שררה בה רוח אופטימית. מייסדי תנועות ההשכלה ומנהיגיהן בדורות הללו היו בטוחים שיצליחו לשכנע את רוב צעירי עמם, להטות אחריהם את לב הוריהם, להפריך את הדעות הקדומות נגד היהודים ולהשיג את שוויון הזכויות האזרחי. מדינות מרכז אירופה ומערבה תמכו בהשכלת היהודים ובהפצת ההשכלה הכללית בקרב יהודי מדינות מזרח אירופה הנחשלות. הן הפעילו בדרך זו לחץ על השלטון ה"ריאקציוני" במדינות מזרח אירופה שאיים על מדינות המערב ה"מתקדמות", לשנות את מדיניותו ואולי גם את משטרו. שליחי ההשכלה וחלוציה במזרח אירופה הסתמכו על תמיכה זו ועל יסודה קיוו שבמרכז אירופה ובמערבה תהיה השגת האמנציפציה הכרחית וקרובה לבוא. הערכה זו נתמכה גם בעובדה שבמדינות אלו נהרו רוב הצעירים היהודים אל ההשכלה הכללית למרות התנגדות הוריהם האדוקים. המוטיבציה שלהם להצטיין הייתה אדירה. בזכות הידע והמיומנויות שרכשו גברו על המכשולים החברתיים והגיעו למשרות חשובות ולתפקידים בכירים בכל תחומי הפעילות, העשייה והיצירה של הציביליזציה והקולטורה המודרנית בארצותיהם. כעבור שני דורות היה חלקם של היהודים באליטות המקצועיות המובילות במדינות מרכז אירופה ומערבה גדול בהרבה מחלקם באוכלוסיית המדינות הללו. עובדה זו עוררה, כמובן, קנאה והגבירה את האנטישמיות, ודווקא באליטות המובילות, הקרובות לשלטון. אך "משבר ההומניזם" כבר נתן בהם את אותות הכישלון. בסופו של דבר היהודים שילמו מחיר קולקטיבי גבוה וקשה מאוד בעד הצלחתם הבלתי רגילה כפרטים, אבל עד שהתוצאה התממשה במלואה, עם עליית המשטרים הטוטליטריים-האנטישמיים לשלטון במדינות אלה, האמינו המשכילים היהודים שהם בדרכם לגאולה השלמה: מבחינתם כפרטים כבר הגשימו את האמנציפציה ועל יסוד זה סברו שקבלתם בחברה כאזרחים שווי זכויות היא האינטרס האמיתי של מדינתם ושל כל אזרחיה.

אשר למדינות מזרח אירופה הנחשלות הניחו שוללי הגולה המשכילים



שהמאבק יימשך בהן עוד כשנות דור, אבל הוא מוכרח להצליח. המדינות הנחשלות ייאלצו לסגור את הפער בין לבין המדינות המתקדמות, וכאשר יעשו זאת יימצאו היהודים שרכשו השכלה מודרנית בעמדת יתרון ויזכו באמנציפציה המגיעה להם. סימוכין לתקווה זו היו אנשי הממון היהודים, הסוחרים והקבלנים הגדולים ששירתו את פיתוח המדינה וקיבלו זכויות יתר מבחינת מגוריהם בערים הגדולות ומבחינת התקרבותם לחוגי האצולה הרוסית והשפעתם על השלטון.

ההבדל בין התפתחות ההשכלה במזרח אירופה להתפתחותה במרכזה ובמערבה התבטא גם בהצלחתה המוגבלת של תנועת ההשכלה לשכנע את בני העם היהודי במזרח אירופה ללכת בדרכה. במשך הדורות הראשונים התפתחה עילית משכילית קטנה יחסית, בעוד שהעילית העשירה התבוללה והתרחקה ברובה מן האחריות לבני עמה. רוב העם שנשאר נצור בגטאות של "תחום המושב" נשאר נאמן למנהיגותו הרבנית והחסידית שהתנגדה להשכלה. רק בעשורים האחרונים של המאה התשע-עשרה התחולל מרד הצעירים נגד הוריהם ונגד היהדות ה"חשוכה" שהוריהם כפו עליהם. אבל רוב הצעירים המורדים לא פנו אל תנועת ההשכלה, וגם לא ל"חיבת ציון" שהתפתחה ממנה, אלא נהרו אל המפלגות הסוציאליסטיות והקומוניסטיות הכלליות והיהודיות כדי להצטרף למהפכה שבה תלו את יהבם לצאת מן הגטו ולפרוק את עול מורשתו הגלותית, שאותה זיהו, ברוח התעמולה המרכסיסטית, עם כוחות האופל ה"ריאקציוניים". במילים אחרות: הם מרדו במורשתם הגלותית לא רק כיהודים הדורשים את זכויותיהם האזרחיות כי אם כבני הפרולטריון התובעים זכויות אנוש גם מהוריהם הכנועים, ובעיקר מהרבנים ומפרנסי קהילותיהם שייצגו בעיניהם את מעמד המנצלים.

היה זה אפוא מהלך שהתכוון מלכתחילה לעזיבת העם היהודי, להתבוללות במעמד הפועלים ולהמרת תורת היהדות הדתית בתורה המרכסיסטית ובעול מצוותיה המעמדיות. הצעירים שגדלו בבתים אמידים, שידעו את שפת המדינה, הושפעו מתנועת ההשכלה שוללת הגולה. הם הצטרפו לתנועות המהפכניות הכלליות ורבים מהם בלטו במנהיגויותיהן. בני העניים שידעו רק יידיש נדחו ממפלגות הפועלים החדורות אנטישמיות ופנו בהמוניהם למפלגות הפועלים היהודיות, בייחוד ה"בונד", שהקימו בשבילם מערכת חינוך למבוגרים. לשון ההוראה הייתה היידיש והמסר היה אינדוקטרינציה מרכסיסטית אנטי-דתית ואנטי-לאומית.

קרל מרכס היה גרמני ממוצא יהודי. הוריו טבלו אותו לנצרות וחינכו

אותו ברוח הלאומנות הגרמנית. הוא מרד בחינוכם הזעיר-בורגני ופנה לכיוונה של מהפכה שתעלה לשלטון את מעמד הפועלים הבינלאומי ותכונן חברה קומוניסטית אחידה שבה יתבטלו ניגודי האינטרסים המעמדיים והלאומיים וטובת הקולקטיב תזדהה עם טובת כל היחידים המרכיבים אותו ולא תהיינה עילות למלחמות ולמהפכות. דעתו של מרכס על היהודים ועל היהדות הושפעה משפינוזה. הוא הגדיר את היהודים כמעמד חברתי בינלאומי של מתווכים נצלנים ולא כעם. על רקע זה זיהה את היהדות עם רוח הקפיטליזם והגדיר אותה דת של עובדי "עגל הזהב". לדעתו זוהי תכונת מורשת שעיוותה את דמותם האנושית של היהודים, ובזה הקבילה דעתו לאנטישמיות. המסקנה שנבעה מכאן הייתה שהיהודים יוכלו להינצל מנקמת הפרולטריון המנוצל על ידם רק אם יתנתקו כפרטים ממעמדם, יצטרפו למעמד הפועלים וייעלמו. הצעירים היהודים העניים שמרדו נגד הוריהם ורבניהם "הקפיטליסטים" (שהיו עניים כמוהם) היו מוכנים ללכת בדרך הזאת אלא שנתקלו במכשולים: הם דיברו יידיש, לא ירשו מהוריהם את הכישורים הגופניים והנפשיים של פועלים שחורים ונתקלו בסירוב מצד מפלגות הפועלים לשתף אותם ב"כר העבודה" הדל שממנו התפרנסו. המוצא היחיד מהמלכוד היה אפוא ייסוד מפלגות פועלים יהודיות שבהן נשמרה לשון היידיש וספרותה המודרנית. אבל המטרה לא הייתה לשמר את הזהות היהודית המסורתית הפסולה אלא לקבל הכשרה פרולטרית ולהצטרף למהפכה. בדרך זו יזכו כשווים בין שווים בפרותיה. רק שוללי הגולה בדרכו של מנדלסון הבינו מיד שהתקווה להיגאל על ידי הצטרפות למהפכה הכללית היא אשליה ממלכדת, שכן האנטישמיות המחוזקת על ידי האידאולוגיה המרכסיסטית שולטת במעמד הפועלים הכללי. המהפכה אמנם תבטל את הניגודים המעמדיים והלאומיים אבל כאשר תפרוץ יהיו היהודים האויבים הראשונים שבה יכלו ההמונים המורדים את זעמם המהפכני וכך גם הפרולטרים היהודים לא יזכו לראות את גן העדן שיקום אחרי המהפכה. המיעוט שחזה את המציאות הזאת מראש ולא אץ לבגוד בזהותו היהודית פנה לכיוון הציונות הסוציאליסטית שראתה בסוציאליזם התבטאות של מוסר הצדק החברתי של הנביאים (תורת משה הס). שוללי הגולה בדרכו של שפינוזה הגיעו לאותה מסקנה במהפכה עצמה ומיד אחריה, והם הקימו את המפלגות הציוניות-סוציאליסטיות ההמוניות שראו בציונות הסוציאליסטית את הדרך העוקפת לנטוש את היהדות ולהשתלב בעולם החדש שעתה התחילו, כביכול, להגשים באימפריה הרוסית שנעשתה ל"ברית המועצות".

נחזור אל הדורות הראשונים של תנועת ההשכלה: על רקע נהירת הנוער היהודי אל המפלגות המהפכניות העדיפו הממשלות של מדינות מזרח אירופה את המנהיגות החרדית הנאמנה להן, חיזקו אותה ועודדו את התנגדותה להשכלה. זהו הרקע לבחינת דרכי ההתמודדות של המנהיגות החרדית לזרמיה עם בעיות הקיום בגטאות. נדגיש תחילה שהחסידות וההתנגדות היו מיסודן תנועות פוליטיות. הן קמו כדי להעביר לידיהן את השליטה על קהילות מזרח אירופה, שמעמדן התערער עקב התמורות הפוליטיות והחברתיות של שלהי ימי הביניים מול קריאת התיגר של המהפכה הצרפתית נגד המשטרים הימני-ביניים במזרח אירופה. המעמד האיתן שהיה לקהילות ישראל ברוסיה, בפולין ובליטא בתקופת "ועד ד' הארצות" התערער בלי שנוצרה אופציה של האמנציפציה. הדרך היחידה להתמודד עם המציאות החדשה הייתה לפתח מנהיגות עצמית שתפגין נאמנות לשלטונות הגויים אך תפעל בכוחות עצמה כדי לחזק את הסולידריות של כלל ישראל. הצורך במנהיגות חלופית שתייצג את רצונו של העם הוא שהעלה את המנהיגות החסידית הכריזמטית ומולה את המנהיגות הרבנית ההלכתית מבית מדרשו של הגאון מווילנה. אבל גם המנהיגות החדשות לא יכלו להסתפק בגמול הרוחני-דתי כפיצוי למצוקות העוני שפשטו בעם. השאלה הייתה מה אפשר לעשות בכוחה של סולידריות וערבות הדדית כלל-יהודית ובכוח ה"שתדלנות" אצל שלטונות הגויים כדי להקל ככל האפשר את מצוקות הגלות ולאפשר לעם להחזיק מעמד עד ביאת המשיח? אכן התנועות החסידיות, ובייחוד תנועת חב"ד ברוסיה, ותנועת ההתנגדות לחסידות בליטא, השכילו ליצור קשרים עם השלטונות הרוסיים, הפולניים והליטאיים ועם שכבת העשירים היהודים החדשה שהתקרבה לשלטון יותר מתנועת ההשכלה, בשל שמרנותן הדתית ונאמנותן למלוכות הגויים. בדרך זו הצליחו לעזור לקהילותיהם גם מבחינה כלכלית לא פחות מתנועת ההשכלה, שפעלה כדי לשנות את המציאות החברתית והפוליטית כולה בעתיד הרחוק.

בין שאר הדרכים להתמודד עם בעיות הקיום של היהודים במזרח אירופה התבלט גם המהלך המשיחי-ריאלי של הגברת העלייה לארץ הקודש כדי לקרב את ביאת הגואל. התנועות החרדיות שהתנגדו להשכלה הקדימו בכך את הציונות. הם עוררו גל עלייה לארץ ישראל ועודדו אותה באיסוף תרומות לתמיכה ביישוב היהודי בארץ, בייחוד בארבעת הערים הקדושות: ירושלים, חברון, צפת וטבריה, שבהן נוצרו ריכוזים גדולים יחסית של אוכלוסייה יהודית בעלת השפעה פוליטית.

כמה מאדמו"רי החסידות הגדולים - במיוחד הרב שנאור זלמן מלאדי מייסד חב"ד - עסקו בפעילות כמו ציונית זו, במקביל פעלו גם רבי אליהו הגאון מווילנה ותלמידיו באותו כיוון. הרעיון היה משותף: הדרך לקדם את ביאת המשיח הייתה לשוב ביוזמה עצמית ("התעוררות מלמטה") לארץ הקודש, לחיות שם על פי מצוות התורה ולזכות על ידי כך ל"התעוררות מגבוה" שתבטא בהופעת המשיח הפועל בכוחות על-אנושיים. באמצע המאה התשע-עשרה נוסדה במרכז אירופה סביב אותו הרעיון תנועת "חיבת ציון" הדתית-חרדית שמשכה אליה גם משכילים חילונים מסורתיים. מייסדיה היו תלמידי החת"ם סופר, המנהיג החרדי הבולט ביותר במדינות אלה: הרב צבי הירש קאלישער והרב עקיבא יוסף שלזינגר. מצדם הייתה זו תגובה נגדית לתנועת הרפורמה, שהכריזה על נאמנות היהודים למדינות מושבם ודרשה לצנזר את זכר ארץ ישראל וירושלים מסידור התפילה ה"מתוקן", כדי שהגויים לא יאשימו את התנועה היהודית החדשה ב"נאמנות כפולה". על רקע הסתמנות התקווה שהגויים ישנו את יחסם העוין ליהודים ויעניקו להם אמנציפציה הגיעו החת"ם סופר ותלמידיו למחשבה שניתן לבקש את מדינות אירופה הליברליות לתמוך בשיבת היהודים בכוחות עצמם לארצם כצעד מקדים להופעת משיח בן דור. הייתה זו התפתחות ראויה לתשומת לב מיוחדת: התנועות החרדיות הקדימו את הציונות לא רק מבחינה אידאולוגית אלא גם מבחינת ההתארגנות הפוליטית וההתיישבות בארץ ישראל. הן היו אלה שיצרו את "היישוב הישן", שהיווה את רוב האוכלוסייה היהודית בארץ ישראל עד אמצע שנות השלושים של המאה העשרים, והייתה זו בדיעבד תרומה נכבדה מאוד להגשמת הציונות, למרות המחלוקת שפרצה אחר כך בין "היישוב הישן" החרדי ל"יישוב החדש" החילוני והציוני-דתי.

מתעוררת השאלה: מתי ולמה נעשו התנועות החרדיות לאנטי-ציוניות? הזמן היה ראשית שנות התשעים של המאה התשע-עשרה, והסיבה הייתה הקמת "ההסתדרות הציונית העולמית" כמסגרת לאומית חילונית על ידי בנימין זאב הרצל, והקמת המפלגות הציוניות שוללות הגולה, ושוללות כל הווייתה הגלותית על תשתית תנועת ההשכלה שהלכה בדרכו של שפינוזה. התנועות הלא דתיות והאנטי-דתיות שאפו להקים בארץ הקודש מדינה יהודית חילונית. מבחינת התנועות החרדיות לא הייתה זו גאולת העם בארצו כי אם חורבנם. ה"התעוררות מלמטה" הפכה ממעשה של "תשובה" למעשה של "פריקת עול מלכות שמים", לקיחת העם את גורלו בידיו מתוך התקוממות נגד אלוהיו, חילול הארץ



הקדושה וחילול לשון הקודש. בו־בזמן ראו בכך קריאת תיגר מסוכנת נגד מלכויות הגויים העריצות, השולטות הן בארצות הגלות והן בארץ ישראל, על פי גזרת האלוהים. איזה סיכוי יש להימור כזה בלי האמונה בהתערבות אלוהית? למנהיגות החרדית היה ברור שהמרידה החילונית תמיט על העם כולו את האסון שמנהיגיה מתריעים מפניו. המסקנה הייתה שהדרך היחידה למנוע את האסון היא להישאר בגלות, לציית לגזרת האלוהים המתבטאת בשלטון האומות, לא להתגרות בשלטונות ולהתמסר לתלמוד תורה ולקיום מצוותיה כדי לזכות בעיני אלוהים שבמהרה יעשה צדק עם עמו ויוליך אותו קוממיות לארצו בידו החזקה ובזרועו הנטויה.

הדיון בהתפתחות התנועות המודרניות במאה התשע־עשרה מעלה אפוא את השאלה: במה נבדלה "ההסתדרות הציונית" ומפלגותיה מ"חיבת ציון" שאיחדה בשורותיה יהודים דתיים ומשכילים הומניסטים? התשובה היא קודם כול ש"חיבת ציון" כולה הכירה שהתקווה לפתור את בעיית היהודים והיהדות על ידי האמנציפציה הייתה חסרת יסוד. ההנחות הרציונליסטיות של שוללי הגולה, בין בדרכו של שפינוזה ובין בדרכו של מנדלסון, התבררו. מצב היהודים כעם, ומצב רוב הפרטים היהודים, האורתודוכסים כמו המשכילים, הורע ולא הוטב, והתצפית לעתיד הייתה קודרת עוד יותר. הפתח היחיד להתגשמות תקוות האמנציפציה נפתח ב"עולם החדש" - בארצות הברית, אך בלי ערובה שכעבור שניים־שלושה דורות לא תתחולל גם שם התהפוכה האנטישמית שהתחוללה ב"עולם הישן", שכן האנטישמיות הגיעה לארצות הברית יחד עם המוני המהגרים מאירופה, ואף כי לא התארגנה כמפלגה פוליטית, האפשרות שהיא תתמסד כמפלגה כזאת בעתיד הייתה מוחשית. כפי שראינו, אותה מסקנה הסיקו "חובבי ציון" גם לגבי תחזית המהפכה הקומוניסטית במדינות אירופה. הם לא הזדהו אתה ומתחו ביקורת על הדרך המטריאליסטית האנטי־הומניסטית שנקטו המפלגות המהפכניות, אלה מהם שנתפסו לרעיונות הצדק החברתי ביססו אותם על ערכי היהדות הנבואית ומיזגו את האידאל הציוני הלאומי עם האידאל החברתי ופנו לכיוון של "סוציאליזם קונסטרוקטיבי" שמטרתו לבנות את ארץ ישראל מלכתחילה על יסודות הצדק החברתי של נביאי ישראל. הייתה זאת אפוא התפתחות גישתו של מנדלסון. "חובבי ציון" ה"חופשיים" הגדירו את ציונותם כהמשך דרכה של היהדות, כפועלת מכוח זיקת העם המעוגנת בתנ"ך לארצו. הם כיבדו את העמדה הציונית־דתית והניחו את שאלת עיצוב דמותה היהודית של המדינה כעניין להתפתחות היסטורית

על בסיס של הסכם בין "חיבת ציון הדתית" ל"חיבת ציון החופשית". לעומת זאת "ההסתדרות הציונית" הוקמה על ידי רוב של מנהיגים שוללי הגולה בדרכו של שפינוזה, שהתפכחו מאשליות האמנציפציה לנוכח החמרת האנטישמיות, וחתרו להקמת מדינה מודרנית חילונית שתמציא לעם היהודי "מקלט בטוח על פי משפט העמים" כדי להצילו מהשמדה. רצונם היה שהמדינה שתקום בכוחות משותפים תהיה דמוקרטית או סוציאל-דמוקרטית לאומית מודרנית. ביחס לדת חשב הרצל על הפתרון החילוני הליברלי של הפרדת הדת מן המדינה, ואילו מפלגות הפועלים הציוניות קיוו שעד שהמדינה תקום תיעלם הדת כליל מכוח חוקיות "הקדמה" הרציונליסטית. לפי אותו שיקול דעת היה הרצל מוכן לוותר על ארץ ישראל ולהקים את "המקלט הבטוח" באוגנדה ואילו ה"טריטוריאליסטים" העדיפו מלכתחילה ארץ אחרת שבה לא תהיה לדת כל כוח השפעה.

אולם על הבדל זה נוסף ברצף הדורות הבדל עמוק ממנו: "חיבת ציון" בשני פלגיה ייצגה יהודים שהזדהותם עם יהדותם הדתית, מזה, או הלאומית, מזה, הייתה מושרשת בחינוכם המסורתי. הם נפתחו להשכלה הכללית ורצו להתערות בציביליזציה האירופית כדי לפתור את המצוקות הכלכליות, החברתיות והפוליטיות של עמם, אבל לא כדי להתבולל מבחינה תרבותית. הם קיוו לפתח מתוך המקורות הקנוניים והחוץ-קנוניים את האופציה התרבותית-חילונית שלדעתם הייתה גלומה בהם וכך להבריא ולחזק את הזהות העצמית של העם היהודי על ידי פיתוח תרבות עברית מודרנית, מקבילה בעשירותה לתרבות הלאומית של עמי אירופה המודרניים אך מיוחדת כשם שכל אחת מתרבויות עמי אירופה מיוחדת. בדרך זו הלכו אפוא גם שוללי הגולה הראשונים בדרכו של שפינוזה, אולם "ההסתדרות הציונית" נוסדה ביוזמתם של צעירים בני דור אחר. צעירים שנולדו במשפחות מתבוללות שלא הקנו להם חינוך יהודי אלא שלחו אותם לבתי הספר הכלליים והם הפנימו בדרך זו את תרבות העמים שלתוכם ביקשו הוריהם להתבולל כתרבותם הראשונית. מה ידעו צעירים אלה על היהדות שהוריהם שללו ומנעו מהם? רק הביקורת, שהסתמכה לכל היותר על הסתכלות חיצונית מסויגת בהופעתם ובאורחות חייהם של אחיהם הדתיים, ועל הדעות הקדומות של חבריהם הגויים הנוצרים נגד היהדות. צעירים אלה התחנכו אפוא על יחס שלילי ליהדות, שאותה לא הכירו וגם לא רצו להכיר. בעצם שאפו להתנתק מהיהדות הסטיגמטית הרודפת אחריהם כקללה. היה זה מלכוד גורלי שממנו לא יכלו להשתחרר, הרי חבריהם הגויים ראו

אותם כיהודים ולא רצו לקבל אותם לחברתם אף כי הם מצדם לא הרגישו בהבדל שבינם לבין חבריהם וכך נמצאו תלויים ועומדים בין הזהות שממנה נמלטו לבין הזהות שבה רצו והיא נמנעה מהם. בסופו של דבר הכריחה אותם האנטישמיות, שבגללה רצו לברוח מן היהדות, להודות שגורלם נחרץ על פי הזהות שבה לא רצו. אין להם בררה. הם מוכרחים להילחם את מלחמת השחרור של עמם, אך לעצב את דמותו מחדש כדי שיוכלו להזהות אתו, כלומר, להפוך את העם היהודי לעם "נורמלי" על פי אמת המידה של לאומיות עמי אירופה שסירבו לקבלם. מטרתם הייתה אפוא לבנות בארץ ישראל ציביליזציה ומדינה בדמות המדינות הליברליות שסירבו לקבלם כאזרחים שווי זכויות. כנגד הלאומים והמדינות שסירבו לקבלם הגדירו את מטרתם הלאומית-עברית במושגים של ייחוד אידאלי: תהיה זו מדינה לאומית מודרנית ככל מדינות הגויים, אך טובה מושלמת מהן, מדינה שלא תחטא את החטאים שחטאו הלאומים שסירבו לקבלם, מדינה שלא יהיו בה ניגודי מעמדות ומלחמות עם לאומים אחרים.

השאיפה לגאול את העם היהודי על ידי המרת זהותו התרבותית העמיקה את הקרע בין שוללי הגולה בדרכו של שפינוזה לתנועות החרדיות, לבין "חובבי ציון" ששללו את הגולה בדרכו של מנדלסון (אחד-העם, חיים נחמן ביאליק, אהרן דוד גורדון ומרטין בוכר) ולציונות הדתית, שנכנסה ל"הסתדרות הציונית" אבל היוותה את הקוטב הנגדי לשוללי הגלות על ידי ייצוג הקשר המקורי של העם היהודי לארצו ושאיפת הגאולה המעוגנת במסורת הדורות.

מנהיגי "הציונות הדתית": הרב יצחק יעקב ריינס והרב אברהם יצחק הכהן קוק האמינו בהכרחיותו של הפתרון הציוני להצלת עמם. היסוד לשיתוף הפעולה עם "הציונות החילונית" של הרצל הייתה תצפית האסון והצורך שהוא בחזקת "פיקוח נפש" להכין לעם מקלט בטוח. הציונות הדתית עדיין האמינה שזוהי ה"התעוררות מלמטה" שסופה היענות מגבוה. כך פירשו את יוזמת ההתעוררות הציונית מצדם של יהודים חילונים כאות לראשיתו של תהליך התשובה: תחילה מהתבוללות ללאומיות יהודית ובהמשך תבוא גם התשובה אל התורה ואל האמונה. מתוך שכנוע זה לא נתנו דעתם לאמונה הנגדית של שוללי הגולה בדרכו של שפינוזה, שפירשו את חוקיות הקדמה המודרנית על פי ההנחה שהציונות הדתית תפתח תחילה לאימוץ כלי הציביליזציה המודרנית ובהמשך תבין שאמונת התורה ומצוותיה כבר אינן רלוונטיות לאדם המודרני ודתיותה תתבטל.

מה היה אפוא המכנה המשותף שקיים את הברית בין הציונות הדתית לבין הציונות החילונית? התשובה היא: ההכרה שיש סיכוי להגשמת הציונות רק אם העם יתאחד סביבה. אף אחד משני הצדדים החולקים זה על זה לא יכול להגשים את חזונו בלי שיתוף הפעולה עם זולתו. בעיני מנהיגי הציונות הדתית הייתה זו הדיאלקטיקה של ההשגחה האלוהית ובעיני מנהיגי הציונות החילונית הייתה זו הדיאלקטיקה של הקדמה הטבעית, הנעה מכוח הסתירה בין אינטרסים דטרמיניסטיים מעומתים. האנטישמיות הייתה בעיני שוללי הגולה בדרכו של שפינוזה הכוח הדטרמיניסטי המכריח את העם להתאחד כדי להיחלץ מן האסון, למרות המכשולים שבדרך.

לכל מנהיגי התנועות הציוניות היה ברור שבלי אחדות, בלי גיוס המשאבים מכל חלקי העם, ובלי נכונות לקורבנות גדולים מאוד, אי-אפשר יהיה להגשים את הפתרון הציוני. כיצד ניתן אפוא ליצור תנאים כאלה, לו גם ברמה מינימלית, במציאות הגלותית השלילית שהעם שרוי בה?

לשאלה זו ניתנו שתי תשובות שהשלימו זו את זו: התשובה הראשונה היא שלעם היהודי אין ברית-חיים אחרת. הוא זקוק למדינה שתקיים אותו כעם בין העמים. התשובה השנייה הייתה שהקורבנות הגדולים שהעם ייאלץ להקריב כדי להגשים את מטרתו, הנראית על גבול הבלתי אפשרי, יהיו כדאיים רק אם תהיה זו גאולה שלמה מכל הבחינות, כולל אלה הנובעות מבגידת המדינות הדמוקרטיות-ליברליות בערכיהן ההומניסטיים, שהרי בגידתן בערכיהן, המתבטאת באנטישמיות, היא המאלצת את העם היהודי להתנרמל על פי דוגמתן. כדי להצדיק את הקמתה תצטרך המדינה שתקום להתייחד בשאיפתה להיות מופת של הגשמה אמיתית, כי מבחינת העם היהודי גם ההישג האידאלי הוא הכרח הנובע ממצב ה"אין בררה" שנוצר בגלות. אם העם חפץ בחיים הוא מוכרח להתאחד כדי להיות לעם ככל העמים ולהתייחד מהם בנאמנותו המוחלטת לערכי האנושיות האוניברסליים.

ניתן אפוא את דעתנו למשמעותו הכוללת של התהליך המתואר לעיל, ועל השלכותיו הטראגיות מבחינת עתיד העם היהודי: העימות בין שוללי הגולה בדרכו של שפינוזה לבין שוללי הגולה בדרכו של מנדלסון הפך אחרי הדור הראשון של מכונני תנועת ההשכלה, שהיו מעורים בתרבותם היהודית ולא רצו להתנתק ממנה, לזויכוח בין יהודים ששמרו בצורות ובמידות שונות את זיקתם למקורות היהדות לבין יהודים שהתנתקו ממקורותיהם ורצו להתבולל ולהתכחש להם בדרכים שונות, אלא



שהאנטישמיות חסמה בפניהם את כל הדרכים והכריחה אותם להזדהות כיהודים לפחות לפי שעה. הם השלימו אפוא עם ההכרח הזה אבל רק כדי ליצור לעצמם בעתיד את האופציה להתנתק מזהותם היהודית במסגרת המדינה הלאומית ה"נורמלית" שיקימו כרצונם על פי דוגמת מדינות אירופה, בכלל זה גם הפרמטרים הכלליים המבדילים לאום מלאום: לשון, ארץ מולדת, ציביליזציה עצמאית ומדינה ריבונית. בארץ ישראל (שלא תהיה עוד ארץ הקודש) יקום עם עברי שלא יהיה עוד יהודי על תשתית של ציביליזציה מודרנית ו"תרבות כללית" מתורגמת לעברית, וישתלב בהרמוניה עם הלאומים שיכירו בזכותו הלאומית באשר הוא אינו שונה מהן ושוחר שלום עם כל העמים.

מצב ה"אין בררה" של העם היהודי הגולה, שהתעצם בשואה בצורה שלא ניתן להתעלם ממנה, הכריח את היהודים שבחרו בזהותם היהודית (בגרסאות שונות ונוגדות זו לזו) ואת היהודים שבחרו לנטוש אותה ולברוח ממנה (גם הם בגרסאות שונות ונוגדות זו לזו) לפעול יחד כדי להקים את המדינה, כי בלעדיה אי-אפשר יהיה להגשים אף לא אחת מכל השאיפות הסותרות הללו. אבל השאלה הגדולה הייתה: מה יהיה אחרי הקמתה, כאשר תפרוץ המחלוקת על עיצוב דמותה כ"מדינה יהודית" מתייחדת בזיקתה למקורותיה, או "כמדינה ככל המדינות" מכל ההיבטים של הציביליזציה והתרבות. מה יהיה כאשר הקמת מדינה ריבונית תבטל את מצב ה"אין בררה" מבחינת עיצוב אורחות חייה ותרבותה? האם הרצון המשותף לקיים את המדינה הזאת מול האיבה שעצם הקמתה תחולל מצד הפלשתינים ומדינות ערב, ומצד מדינות המערב התומכות בהן, יוכל לכפות על המפלגות שיתנגשו בתוכה את ההסכמה הפלורליסטית שתהיה תנאי להמשך קיומה? האם על רקע הניגודים המתעצמים והולכים תיתכן עוד הסכמה פלורליסטית גם אם יתברר שלמדינת היהודים לא תיוותר בררת קיום בלעדיה?

## פרק שביעי: הוויכוח על "שלילת הגולה" בארץ ישראל והשפעתו על דור ילידיה

תנועת "חיבת ציון" ו"ההסתדרות הציונית" על כל מפלגותיה היו התבטאויות של חיי העם היהודי בגולה. "שלילת הגולה", על כל מטעני הביקורת העצמית שהיו בה, כולל השאיפות לנטוש את היהדות או להפוך את העם היהודי לעם אחר, ביטאה מלכתחילה את העצמיות המורכבת, הדו-ערכית ורבבת הסתירות הפנימיות, של העם היהודי כפי שהתעצב, לטוב ולרע, על ידי מורשתו ונסיבות חייו מאז גלותו מארצו. מבחינה זו היו בה, כפי שראינו לעיל, נטיות אובדניות שנבעו מהנסיבות המיידיות שנוצרו בגלות בזמן החדש, אבל כאידאולוגיות מרדניות ששאפו לחולל שינוי מהפכני במצבו החיצוני ובהווייתו הפנימית של העם, ביטאה "שלילת הגולה" גם אנרגיית חיים יצירתית, יוזמת, מתמודדת עם הרוע המדכא את העם היהודי, הודפת אותו וגם מסתגלת לדרישות המוצדקות של הציביליזציה והתרבות המתחדשות ויודעת להשתמש ביתרונותיהן בהצלחה שעוררה את קנאת חברת הרוב השולטת, הטוענת לבעלות בלעדית עליהן.

כדי להעריך נכון את העוצמה החיובית שבאה לידי ביטוי ב"שלילת הגולה", בייחוד בתנועות הציוניות, נזכיר שוב ששיבת עם גולה למולדתו אחרי אלפיים שנות גלות, והצלחתו להקים ציביליזציה, ועל יסודה מדינה ריבונית בארץ שנעשתה לצומת של עימותי אינטרסים דתיים, פוליטיים וכלכליים בינלאומיים, הם מפעל יוצא דופן שאינו בגדר האוטופיה. כדי להתגבר על המכשולים הפנימיים והחיצוניים, אלה שהיו צפויים מראש, והגדולים מהם שלא היו צפויים מראש, כי נבעו מתהליך ההגשמה שעורר התנגדויות גוברות מבחוץ ומבפנים, נדרשו כוחות של יצירה לאומית קולקטיבית שלשמה נדרש לגייס משאבים בקנה מידה ענק, יחסית למצבו ולכשריו של עם קטן ומפוזר בין עמים גדולים וחזקים ממנו. על רקע דברים אלה יש לומר שבשלבי הכינון של התנועה הציונית כתנועה שביטאה את העם בגלות הייתה ל"שלילת הגולה", משני סוגיה, משמעות חיובית בעיקרה: ראייה אמיצה של המציאות, הבנת מצב ה"אין בררה" שהעם נתון בה, קבלת החלטה נועזת ללכת בדרך הקשה מכולן, שרק לה היה סיכוי להצליח, לצאת מן הגולה ביוזמה עצמית תוך כדי גיוס כוח הרצון ויכולות ההשתנות וההתחדשות הקיימות בעם, ולפעול בנכונות להקריב קורבנות אישיים גדולים מאוד

למען גאולת העם, מכוח ההכרה שטובת היחידים וטובת העם הן זהות. אבל לא כאלה היו פני הדברים כאשר המסר של "שלילת הגולה" בדרכם של תלמידי שפינוזה, והוויכוח בינם לבין מחייבי המורשת העצמית שקיימה את העם בגולה, עברו לארץ ישראל, כלומר, כאשר נדרש למצות את כל כוחות העם בבנייה החיובית ולא במלחמה עקרה נגד הגלות, שהפכה למלחמה נגד העם היושב בה, השואף לצאת ממנה ולהיבנות מחדש. מה גם שהמשמעות האקטואלית של הוויכוח בארץ ישראל הייתה המחלוקת בין התנועות השואפות לגאול את העם על המטרות החברתיות, התרבותיות והפוליטיות הסותרות שתנועות אלה הגדירו לעצמן על יסוד יחסן הביקורתי לתרבות עמן ולתרבויות העמים שבתוכם נאבק על חייו והוא התייחס אליהן כ"תרבות כללית".

"שלילת הגולה" בדרכם של תלמידי שפינוזה שנעשו ליהודים בעל כורחם ושאפו לעצב בארץ ישראל עם אחר, הפכה מגורם מאיץ ומדרבן לצאת מן הגולה לגורם מכשיל. הוא הכשיל קודם כול את מפעל התנועות שרצו להמשיך את המורשת העצמית של העם על ידי סיגולה לזמן החדש, אך למעשה פגע גם במפעלם של שוללי המורשת הזאת בגלל הנתק שגרמה בין העילית החלוצית השואפת להנהיג את כל העם לבין רוב בני העם שבשמו, למענו ובמשאביו מילאו את שליחותם. היה זה פרדוקס שגבל באבסורד: התנועות החלוציות, בייחוד הרוב של התנועות הציוניות-סוציאליסטיות ששללו את הגולה במונחים מרכסיסטיים, גייסו לשורותיהם בתהליך סלקטיבי את הנוער האידאליסטי בגולה, הכשירו אותו לעלייה לארץ ישראל ולחיי הגשמה חברתית ולאומית בכלים של אינדוקטרינציה אידאולוגית שמטרתה לפתח בארץ ישראל חברה לאומית סוציאליסטית, או בניגוד לה: לאומנית-קפיטליסטית, המחקה את דפוסי החברה הפרולטרית של מפלגות הפועלים הכלליות, בייחוד הרוסיות, או את דפוסי המשטר הלאומני במרכז אירופה, כאנטי-תזה ל"גלותיות היהודית". בכך התנתקו תנועות אלה מן העם שאותו התיימרו לייצג, בנו את היישוב על פי מידותיהן ולעצמן ויצרו פילוג אלים וחמור מאין כמוהו ביניהן. ועוד יותר חמור: באותה רוח של התנתקות מן הגולה והתעמתות אלימה ושוצפת שנאה ביניהן, חינוכו תנועות אלה את הדור הראשון של הנוער הציוני יליד הארץ. אכן, העברת המסר של "שלילת הגולה" בדרכם של תלמידי שפינוזה לדור הבא חוללה שינוי עמוק במהותו, הקצינה את ההשלכות השליליות שלו ואיפסה את ההשלכות החיוביות.

ההשלכות של "שלילת הגולה" הגורפת, הפוסלת את הזהות היהודית ואת מורשתה כגלותית כולה, על הגשמת הציונות בארץ ישראל בתקופת

היישוב, בייחוד בין שתי מלחמות העולם (על רקע המהפכה הרוסית ועליית המשטרים הפאשיסטיים במרכז אירופה ובדרומה), וביתר שאת בזמן השואה ועם הקמת המדינה, לא התגלו במלוא עוצמתן עם הופעת האידאולוגיות המוקצנות בשני העשורים הראשונים של המאה העשרים. אבל בטווח הזמן הרחוק הן נעשו חמורות ביותר והשפעתן עדיין ניכרת בזמננו. בהתחלה, כאשר היישוב העברי החדש היה קטן ולא יכול להחזיק מעמד בלי המשאבים הכספיים שהגיעו מן הגולה לארץ והזרם הגובר והולך של העלייה שנעשתה בהכרח פחות סלקטיבית, וכאשר המנהיגות הכללית של "ההסתדרות הציונית" שישבה באחת מבירות אירופה (באזל, וינה, ברלין ולונדון) וייצגה את העם היהודי כולו לפני מדינות העולם בכל הנוגע לארץ ישראל, אף קיבלה על עצמה אחריות על האינטרסים הקיומיים של כל העם באשר הוא שם, לא היה אפשר להעלות על הדעת התנתקות מעשית של החלוצים מן העם ששלח אותם וגיבה את מפעלם, שהרי בלי הגיבוי שהתבטא בהזרמת העלייה, בקניין הקרקעות, במימון צורכי ההתיישבות ובהבטחת התמיכה הבינלאומית, לא יכלו העיליות החלוציות בארץ לעשות דבר. אולם כאשר "היישוב החדש" גדל, התמסד וגיבש את כוחותיו העצמיים, התמקדה הפעילות הציונית יותר ויותר בארץ ישראל ומנהיגות היישוב הארץ-ישראלי התחילה לתבוע לעצמה את המנהיגות של התנועה כולה, למעשה כדי להשתמש במשאבי כל העם למען הגשמת חזון ה"נורמליזציה ככל העמים". חזון זה התבסס על פי המידות של אותם חלקי העם שעלו והגשימו וכבר ישבו על אדמתם ודיברו עברית, עיצבו את דמות היישוב והתחילו לפתח את תרבותו ולהקים את ממסדו הפוליטי על פי דוגמות המופת של עמי אירופה ה"מתקדמים", שלגביהן אכן התנהלה כאמור מחלוקת אלימה וההרסנית מאין כמוה, בין חסידי המופת הסוציאליסטי לחסידי המופת הלאומני הקפיטליסטי.

השלב הקריטי מבחינת התסמונת ההרסנית של ההינתקות וההיבדלות מן העם שבגלות וממורשתו היה חינוך הדור הצעיר של בני העולים שהתארגנו בתנועות החלוציות וב"הסתדרות הציונית החדשה" מיסודו של זאב ז'בוטינסקי, ושללו את הגולה בדרכם של תלמידי שפינוזה בארץ ישראל. העולים המאורגנים במסגרות אידאולוגיות אלה הגדירו את עצמם בפסוק משירו של ח"נ ביאליק (מתי מדבר): "דור אחרון לשעבוד וראשון לגאולה" ואת ילדיהם שנולדו בארץ חינוכו כבני דור ראשון לחרות עמם בארצו שאישיותם היא, על פי שירו של שאול טשרניחובסקי ("האדם אינו אלא...") "תבנית נוף מולדתם". הם התחנכו לראות את



עצמם כבני המולדת המשוחררים מכל נטל המורשה הגלותית. הם "צמחו" מטבע הארץ, דיברו עברית כשפת אם ותרבותם הייתה עברית בלשונה היונקת מן התנ"ך כספר העברי הראשון ומן הספרות העברית החדשה שנוצרה בעבור ארץ ישראל ובעבור העם העברי הקם בה, ועל כך נוספו המקצועות המדעיים, הטכנולוגיים, המשטריים והאידאולוגיים שכווננו את הציביליזציה המערבית המודרנית ובצדם הספרות המודרנית של עמים אלה שנבחרו להיות מופת, שתורגמו לעברית.

הידע שדור "העברים" קיבל בבתי הוריו, בבתי הספר ובתנועות הנוער על מורשת עמם היה מצומצם, שטחי ומוטה מנקודת הראות האידאולוגית ששללה אותו כמסר גלותי. אבל ראוי לזכור שבד בבד עם ההסתגרות המפלגתית של תנועות הפועלים, מזה, ושל תנועת בית"ר הימנית, מזה, נמשכה העלייה מארצות הגולה בזרם גובר והולך. הועדפו חלוצים בעלי הכרה אידאולוגית, אבל הרוב נדחף לעלות בגלל אותות האסון המתקרב, ובגלל נעילת שערי ההגירה לארצות הברית. רוב היישוב החדש בתקופה הנדונה כבר התרכז בערים וחלק גדל והולך מן העולים לא קיבלו חינוך ציוני ולא השתייכו למפלגות הציוניות. אבל המנהיגות התרכזה בידי המפלגות הללו וההגמוניה הייתה בידי מפלגות הפועלים שוללות הגולה על בסיס מרכסיסטי מול אופוזיציה קיצונית ששללה את הגולה על בסיס לאומני מרכז אירופי. על רקע זה התחנך בארץ ישראל של תקופת היישוב דור מנהיגות של נוער ילידי "שולל גולה" בדרכם של תלמידי שפינוזה (ה"צברים") שגישתו פשטנית ודוגמטית, שהרי האידאולוגיה שעליה התחנך לא ביטאה את ניסיון חייו בארץ ישראל. בני הנוער התארגנו בתנועות הנוער המפלגתיות שדרשו מחניכיהן "הגשמה אישית" במסגרות הפוליטיות, ההתיישבותיות וההגנתיות שלהן. הם ראו את עצמם כממשיכי המפעל של הוריהם וטיפחו על יסוד זה תודעת נבחרות להנהגת היישוב לאור האידאליים של תנועותיהם. אך גם את האידאליים שהתגבשו בגולה תוך כדי שלילתה לא הבינו לעומקם ולא הפנימו כשאיפת חיים. התופעה החמורה ביותר מבחינה זו הייתה הנטייה לזהות את האידאולוגיות שהם מסכימים אתן ואת אלו שהם אינם מסכימים אתן עם בני האדם האמורים לייצגן והמשמעות הייתה למעשה פסילת האנשים שדגלו באידאולוגיות הנגדיות או שהוגדרו על ידי האידאולוגיות שלהם כ"גלותיים". ואכן מדובר ביהודים האחרים שחיו על ידם: יהודים בני ה"יישוב הישן" החרדי, מזה, ו"עולים חדשים" שבאו ממזרח אירופה וממדינות ערב, מזה. התוצאה הייתה ניכור גדוש אי-הבנות ועוינות בלי ששני הצדדים ידעו זה על זה יותר מתסמינים

חיצוניים סטיגמטיים ובלי לשון-תרבות משותפת שבה יוכלו להידבר. על הניכור נוספה בעילית ה"צברית" התנשאות יומרנית שנשענה למעשה על סטאטוס מעמדי ופוליטי ועל הגשמה במישור ההתיישבותי וההגנתי, אך ריקה מבחינה תרבותית.

בני הנוער ה"צברי" התחנכו אפוא בתוך סתירה פנימית ממלכדת שממנה לא יכלו לצאת גם כאשר נדרשו לקבל על עצמם תפקידי מנהיגות כלל-יישובית ולאומית, בראש ובראשונה בתחום הצבאי. מצד אחד הם הבינו את הצורך הפיזי של היישוב להגביר את העלייה הלא סלקטיבית ולהילחם נגד הגבלותיה כדי ליצור את הרוב היהודי (העברי) בארץ ישראל, להרחיב את היישוב, לבסס ולפתח את הכלכלה, לבנות את כוח המגן הצבאי, אך מצד שני רצו שכל היישוב יחשוב ויתנהג בהתאמה לאידאולוגיה הלאומית והחברתית שוללת הגולה, שירשו, כאמור, מהוריהם וממחנכיהם בלי להבין לא את מניעיה ולא את השלכותיה ועל כן גם בלי לדעת כיצד ניתן לממש אותה במציאות המשתנה על ידי העלייה והמאבק החיצוני והפנימי. כיצד ניתן לגשר בין שתי המחויבויות הסותרות הללו? התשובה של הרוב הייתה הליכה בדרכי הוריהם מנהיגי היישוב והחזקת עמדות המנהיגות שהופקדו בידם אגב הפעלת לחץ כפייתי על היישוב הישן ועל העולים החדשים בכלים כלכליים-חברתיים, פוליטיים וחינוכיים, כדי שיזדהו עם ערכיהם וילכו בדרכם. ניסו לבודד את היישוב הישן, להשכיח את מורשתם ואת זהותם הגלותית של העולים החדשים ולהנחיל לכולם את הערכים האידאולוגיים החדשים של הציונות המודרנית כדי שהמדינה שתקום בבוא הזמן תהיה מדינה התואמת את הנורמות החברתיות, הפוליטיות והתרבותיות של אחת מן המעצמות המודרניות שנבחרו כמופת.

העימות האידאולוגי בציונות הארץ-ישראלית סביב "שלילת הגולה" התבטא בכל עומקו בוויכוח בין שני הוגי הדעות הגדולים של "העלייה השנייה": יוסף חיים ברנר, ההוגה המעמיק ביותר של "שלילת הגולה" בדרכי תלמידי שפינוזה ואהרן דוד גורדון ההוגה המעמיק ביותר של "שלילת הגולה" בדרכי תלמידי משה מנדלסון. העמדה הציונית-דתית הוצגה במקביל במלוא עומקה על ידי הרב אברהם יצחק הכהן קוק, והעמדה הלאומנית ימנית על ידי המשורר שאול טשרניחובסקי והמנהיג המדיני זאב ז'בוטינסקי.

יוסף חיים ברנר (1881-1921) נולד בעיירה יהודית אוקראינית בתחום המושב היהודי למשפחה חרדית ענייה. הוא קיבל חינוך חרדי אדוק

וספג מילדות את אוירת המצוקה ותרבות העוני של עיירת תחום המושב המזרח אירופי. מילדות התבלט כ"עילוי" תלמודי ונשלח על ידי הוריו להשתלם בישיבה ולקבל סמיכות לרבנות. ההורים קיוו שעקב הצטיינותו יזכה בשידוך לבת עשירים ויחליץ את משפחתו מעוניה, אבל בלבו התעוררו מחשבות הכפירה והשאיפות להשכלה ולתרבות הכללית, לאורח חיים חילוני ולשינוי פני המציאות החברתית.

הלחץ שהוריו ורבותיו הפעילו עליו להצטיין בתלמודו ובאדיקותו דיכאו את רוחו והוסיפו על לבטיו בשאלות האמונה את רעל הסלידה מהוויית החיים הדתית, שהזדהה בעיניו עם הגלות מכל היבטיה: האמונות והדעות, המצוות הפולחניות, שהיו לעיקר והפכו את המצוות המוסריות לטפל, שיטת הלימוד שנהגה בישיבות, שהתמקדה כולה בלימוד הגמרא, נטתה לפלפולי סרק עקרים והתעלמה משאלות החיים הממשיות. כמו כן ה"בטלנות" שהתבטאה בהעמדת פנים רוחנית שמאחוריה הסתתרו בדוחק חומרנות של קבצנים וצרות האופקים של נבערים מהדעת המועילה לאדם להצליח בחייו הארציים, התרחקות מעבודת כפיים ורדיפה אחרי רווחים קלים מ"עסקים" מדומיינים ומפוקפקים, "שנוררות" טפילית, חנופה לעשירים ואדיקות עיוורת, קנאית וצבועה שמטילה חומרות על חומרות, מטיחה אשמות באחרים ונעדרת ביקורת עצמית, אמונות טפלות, אשליות והזיות שאינן אלא כיסוי לחוסר תושייה וחוסר מעש. כלפי הגויים בלט יחס מתנשא שאינו אלא העמדת פנים של חשיבות, אך למעשה יחס פחדני ומתרפס בגלל תלותם המוחלטת של היהודים הבטלנים בגויים העובדים. בניגוד למנדלסון שהתקומם נגד אי-המוסריות של יחס בני עמו לגויים התקומם ברנר נגד החולשה, הפחדנות, הרמאות העצמית והנלעגות שבהתנהגות הגלותית המעוררת בגויים רגשות בוז, גועל ושנאה. מובן מאליו שלא ריחם על הגויים הפורעים בבני עמו האומללים, שבסך הכול נלחמו בטכסיסיהם העלובים על פת לחם. זעמו יצא על בני עמו בראותו אותם בעיני הגויים הבזים והלועגים להם. יתרונם של הגויים התבטא אפוא בכוחם, בביטחונם העצמי, בייצירותם הטבעית ובחסינותם הגופנית והנפשית, כל אלה סגולות שהכשירו אותם למלחמת הקיום האכזרית המתנהלת בטבע וביציביליזציה, ולא היו נחלת היהודים. זה היה גם הדבר העיקרי שחרה לברנר: ההתנהגות הפחדנית והלא ישרה, נטולת הכבוד העצמי, גירתה, ובמובן זה גם הצדיקה, את יחסם המשפיל של הגויים אל היהודים. כי אילו היו מתגוננים בחוכמה ובאומץ, ובייחוד אילו הכשירו את עצמם להתמודד עם אתגרי הקיום הארצי בעצמם ועל אחריותם יכלו

להפחית את מידת תלותם בגויים, לשנות את מעמדם ועל ידי כך גם את יחסם של הגויים אליהם. ברנר הטיל אפוא את אשמת הקיום המעוות בגולה על היהודים שהביאו על עצמם את אסונם בגלל כניעתם.

ברנר הצעיר חווה את הוויית החיים הגלותית המוטבעת במסורת העיירתית כפי שהיא הגיעה אליו בזמן החדש כחוויה שלילית, מקוממת ומחליאה שהוא מאס בה אבל גם הפנים אותה על כורחו דרך חינוכו. הוא לא מצא בה אפילו נקודת אור אחת. האורות הארציים הפציעו מעבר לחומות הגטו. שם הייתה ההשכלה הכללית, ההכשרה למקצוע מועיל ולחיי עבודה המפרנסים את עובדיהם, שם נמצאה גם היצירה התרבותית הפורייה, המבטאת את החיים ומנחה אותם מתוך ידיעת המציאות ומתוך העוז לבקר ולהתמודד איתה: הספרות, האמנות, הפילוסופיה והמדעים, ומחוץ לגטו הייתה גם התסיסה המהפכנית החותרת לשנות את פני המציאות בחברה ובמדינה.

ברנר גדל באווירת הגטו כאדם מר נפש, מפוכח ופסימי. מלכתחילה היה רחוק מכל סוג של אידאליזם ואידאליזציה. על רקע ניסיונו ראה כל סוג של אידאליזם מופגן ככסות פנים צבועה. רחוק היה גם מכל סוג של אמונה, לא באלוהים ובוודאי לא באדם. הוא ראה בה אשליה או צביעות. פיכחוננו היטה אותו להשקפת העולם הפסימית של פרידריך ניטשה בגרסה ששיקפה את זווית ההסתכלות היהודית שלו. הפסימיות של ברנר חלה כמובן גם על החברה הגויית הסובבת, שאותה בחן מזווית ההסתכלות היהודית: האנטישמיות האלימה, הפרעות ועלילות הדם מצד ההמונים, הרשעות של השלטון העריץ המטה את זעם ההמונים נגדו לעבר היהודים האומללים בטענה שהם העלוקות המוצצות את דמם. מה לגבי האינטליגנציה המהפכנית, האידאליסטית, כביכול, ששאפה ואף מסרה את נפשה על המהפכה האמורה להקים עולם חדש של צדק, אחווה ושלוש? ברנר המבוגר קרא את ספרותה בשקיקה רבה. הוא התפעל מן הספרות הביקורתית שחשפה את האמת האכזרית בכל מערומיה ורצה לחקות אותה במעגל חיי העם היהודי. אבל גדולתה הייתה בביקורתיותה, בדבקותה באמת גם אם הייתה אכזרית ומייאשת. היא תיעדה את הווייתן של חברה, דת ומדינה מושחתות, ציביליזציה הרוסה ותרבות בקריסתה, ואת שבט מוסרה לא חסכה גם מהאינטליגנציה המהפכנית: חשפה את סתירותיה, חולשותיה וכשליה הנובעים מטבעו של האדם וממעמדו בטבע ובציביליזציה, שנעשתה אכזרית יותר מן הטבע, כי פועלות בה עוצמות אדירות שיצאו משליטה.

הספרות המהפכנית אמרה את האמת וניפצה את האשליות הדתיות



והאידאליסטיות לגבי טבע האדם. אבל האם על ידי אמירת האמת הראתה ספרות זו גם את הדרך לשנות אותה? ברנר השיב על שאלה זו כאמן, שהיצירה הספרותית המשקפת את המציאות שהוא חי בה היא תכליתו. אפשר לומר שזאת הייתה החלופה שלו לדת ולאידאליזם ההומניסטי שבהם כפר. הוא חווה ביצירתו את חוויית הקטרזיס המטהר כמרכיב במציאות הטראגית שאותה הוא משקף. אותה חוויה של קטרזיס מטהר העניק ברנר לקוראים שהזדהו עם יצירתו. מה נתן לעצמו ולהם בדרך זו? הכוח לשרוד במציאות כמו שהיא עוד יום ועוד יום בלי לברוח לא אל השיגעון ולא אל ההתאבדות, שגיבוריו אכן עומדים תמיד על ספם. זוהי המשמעות של "האף-על-פי-כן" שהשמיע בסיום יצירתו שכול וכשלון. ניתן להציג אותו כתקווה הגלומה ביאוש המפוכח שאינו מרפה את הידיים אלא מעצים את רצון החיים ודולה ממנו כוחות אי-רציונליים החבויים מתחת לסף הכרתו של האדם כדי שיוכל להמשיך ולהיאבק על עתיד מעט יותר טוב במערכות היחסים שבין אדם לחברו ולחברתו. נראה שזה היה גם המסר שאותו הפיקו קוראיו מיצירתו ששיקפה גם את חייהם: לקום בבוקר ולחזור לעבודה המפרכת ולמאמץ היצירה ולמצוא בהם את הסיפוק הנותן טעם להמשך.

אחרי יציאתו מן הישיבה חיפש ברנר דרך לשנות את המציאות. הוא עבר ממפלגה למפלגה ומאידאולוגיה לאידאולוגיה. כמו היונה בסיפור תיבת נוח לא מצא מנוח לכף רגלו אף לא באחת מהן. אחרי בחינת הניסיונות ליישם את האידאולוגיות במציאות התבררה לו תמיד חד-צדדיותן ואי-התאמתן למציאות המלאה דברים והיפוכם. גם כאשר החליט לעלות לארץ ישראל לא עשה זאת מתוך השתכנעות באידאולוגיה הציונית-סוציאליסטית, אף כי התחבר אל התנועה הדוגלת בה וערך את כתבי העת שלה, שבהם פרסם את מאמריו ואת סיפוריו. העלייה הייתה מבחינתו הכרעה קיומית נואשת אחרי שניסה להחזיק מעמד כסופר עברי - המקצוע היחיד שאותו ידע על בוריו ובו בלבד רצה לעסוק - בכמה ערים בגולה ולא הצליח. ארץ ישראל הייתה המקום היחיד שנאסף בו ציבור קוראים עברי קטן אך איכותי, ואולי גם המקום היחיד שבו התמודדו יהודים כקולקטיב לאומי עם השממה המאלצת את יושביה להתפרנס בדוחק מעבודת כפיים מועילה, ובדרך זו לחזור אל הנורמות הבסיסיות של קיום האדם בטבע. אולם האמת שאותה ידע ברנר מראש הייתה שבעלייתו לארץ ישראל גזר על עצמו "ניסיון" שספק אם יהיה מסוגל לעמוד בו: בארץ ישראל היה כאמור יישוב יהודי יודע עברית וקורא עברית, שקרא את יצירותיו והזדהה עם מסריו המיואשים,

אבל אי-אפשר היה להתפרנס בה מן הספרות. הדרך היחידה להתפרנס ולפרנס את המשפחה בדוחק בארץ ישראל הייתה העבודה הפיזית בחקלאות, בסלילת הכבישים ובבניין הבתים, וברנר, שקיבל עליו את הדין כי הסכים לקריאת "העלייה השנייה": "בעבודה לקינו ובעבודה נירפא", ניסה להתפרנס מן העבודה הפיזית אך לא עמד בניסיון. ראשית, מפני שהעבודה הפיזית ניתקה אותו מן הכתיבה ושנית מפני שכרוב אחיו בני המעמד הבינוני היהודי השוקע, לא היה "פועל טבעי", לא הסתגל אליה אלא נשבר גופנית ונפשית בעבודתו תחת השמש הלוהטת בארץ המוכה בחרבוני הקיץ.

הניסיון שבו נכשל "להתרפא בעבודה", הוא אפוא הרקע להסתכלותו הקודרת במציאות הארץ-ישראלית. ברנר מצא בה גולה קשה יותר מזו שממנה ברח כמהגר ולא כעולה: לא רק השממה בארץ הענייה במים ובצל, לא רק העוני המשפיל, כי אם גם תסמונת העימות עם אוכלוסיית הרוב הערבית, ועם הגטו בדמותו של "היישוב הישן", שלא קידם בברכה את הפועל העברי החילוני אלא נלחם בו והעדיף על פניו את הפועל הערבי, המוכן ליום עבודה ארוך ומפרך בשכר זעום. ברנר תיעד ביצירתו את תובנתו שארץ ישראל היא הגולה הגרועה מכול. הכוונה בייחוד לספרו החשוב ביותר המתאר את חיי היישוב היהודי בארץ ישראל שכול נכשלוך.

התקווה הפרדוכסלית שבה מסתיימת יצירה חדורת יאוש זו היא שדווקא מול המבחן האולטימטיבי יוכרח היהודי הגולה לחשל את רצון הקיום הרופס שלו למאמץ עליון, מאמץ אי-רציונלי ובמובן זה על-אנושי, לחזור לחיי עבודה נורמליים ולהתקיים כשם שעמים אחרים מתקיימים על עמלם, וזאת אכן הייתה ה"נורמליות" הלא-משיחית שאליה חתר. מובן שזה היה משפטו הקיומי של ברנר גם על האידאולוגיות שוללות הגולה שחיפשו דרכי פתרון אחרים: במהפכה הרוסית, בהגירה לארצות הברית או בהקמת אוטונומיה יהודית בגולה. בנדודיו בין המפלגות היהודיות במזרח אירופה לפני עלייתו לארץ ישראל הכיר מקרוב את האינטליגנציה היהודית האידאליסטית, המתבוללת במפלגות הפועלים הכלליות, המתבוללת למחצה במפלגת הפועלים היהודית (ה"בונר"), וגם הגויית שלתוכה רצו המצטרפים לדרך המהפכה החברתית להתבולל. הוא נוכח שהאינטליגנציה המהפכנית עזבה את עמה הנרדף ו"ירדה אל העם" האחר, כשהיא מלאה ברגשות אשמה דווקא כלפי העם השונא והרודף את עמם ופורע בו. הם שרו לו שירי הלל על טבעיותו, על אנושיותו, על יושרו ועל נאמנותו וקיוו להשתתף בהובלת העם

שאימצו להם למהפכה שתפיל לידיהם את השלטון ותפתור אותם מצרת זהותם. כאמור ברנר ידע מיהו ומהו העם הזה ומה טיבו מנקודת המבט של עמו הנרדף, ומשום כך ראה בהקרבה העצמית של האינטליגנציה היהודית המתבוללת למען העם הרודף את עמם תסמונת גלותית בלתי מוסרית, צבועה ומנוולת יותר מזו של אחיו הנרדפים בגלל חולשתם על לא עוול בכפם. לדעתו הם ערקו מעמם בצרתו ופרקו מעליהם את האחריות לגורלו כדי להשתחרר מן הסטיגמה של מוצאם, אך נתקלו בחומת האנטישמיות שפשטה גם בחוגי האינטליגנציה המהפכנית הנאורה. משום כך ביקשו לכפר על "עוון" מוצאם המביש על ידי השתתפות בירידת האינטליגנציה הגויית אל עמה, למעשה כדי להיספח אל מחנה הרודפים את עמם חסר הישע. מסיבה דומה לא חסך ברנר את שבט ביקורתו גם מן האינטליגנציה הגויית המהפכנית. כאמור, היא לא נוקתה מאנטישמיות, אך גם המעטים שלא היו אנטישמים בעצמם לא היססו להשתמש באנטישמיות כדי להצית את זעם ההמונים נגד המעמדות המנצלים אותם, והאינטליגנטים היהודים המתבוללים שיתפו פעולה גם עם ה"טכסיס" התעמולתי הנתעב הזה. אולם מעבר ליחסה של האינטליגנציה הכללית אל היהודים עמד ברנר, כמו ניטשה רבו, על המניעים שמקורם בתשוקת השלטון שהסתתרה מאחורי ההקרבה העצמית. האינטליגנציה המהפכנית הגויית באה מחוגי האצולה הנמוכה שהשלטון העריץ בגד בה. בתנאי הכלכלה המשתנים היא ירדה מנכסיה, נעשתה חסרת תועלת והפכה למעמסה על השלטון. משמע שההליכה אל העם הייתה הדרך היחידה לחזור למעמד המנהיגות שאבד לה.

האורות שמחוץ לגטו היו אפוא בחלקם הגדול אורות מתעים ומכזבים, וגם על האורות שלא התעו העיבה החשכה הכללית, שמקורה במגבלות הקיום האנושי. למרות זאת ברנר העדיף את המציאות שמחוץ לגטו על זו שבתוכה, ודווקא מאותה נקודת הראות הפסימית, הדוחה את האידאליזם ואת האידאליזציה. לעם היושב על אדמתו וחי במדינתו יש יתרון עצום על העם הגולה תחת השלטון העריץ. כמובן, הכוונה אינה ליתרון מוסרי כי אם ליתרון קיומי. עם היושב על אדמתו חי עליה חיים טבעיים גם בעוני. הוא מגלם בעצמו כוח שהשליטים אינם יכולים לקחת ממנו, מפני שהם תלויים בו לא פחות מכפי שבני העם תלויים באנשי השלטון. פירוש הדבר שכאשר העם היושב על אדמתו יתגבר על הבערות ששליטיו כופים עליו, ויהיה מודע לעוול שנעשה לו, ולכוח העצום העומד לרשותו, הוא יוכל לשלול משליטיו את מקור כוחם ולנער אותם מעליו בהתפרצות של זעם. מנהיגותו צריכה רק לפקוח את עיניו

כדי שיראה את המציאות כמו שהיא ולהראות לו את דרכו. ברנר קינא אפוא את קנאת עמו הסובל, שניתוקו מן האדמה שממנה הוא מתפרנס בעמלם של אחרים הופך אותו תלתי וחלש ובלתי מסוגל להגן על עצמו, על רכושו, על פרנסתו ועל בניו.

אנו לומדים מכאן את ממדי העומק החדשים שקיבלה "שלילת הגולה" בדרכם של תלמידי שפינוזה בהגותו הקיומית של ברנר. הגלות הייתה בעיניו לא רק מציאות שלילית מבחינה כלכלית, חברתית, תרבותית ופוליטית, אלא מצב קיומי שלילי, שעל כן היא פוגעת לא רק בלאום ולא רק בהיבטים היהודיים של זהותו של כל יחיד יהודי, אלא קודם כול בתשתית האישיותית של זהותו כאדם. במילים אחרות: לדעת ברנר העם היהודי קיפח בגלות את בניו מבחינת התפתחותם כבני אדם ראויים, הן מבחינת כושרם הגופני והן מבחינת היצירתיות הרוחנית שהתנוונה מפני שחדלה להתמודד עם אתגרי התרבות הכללית ולכן היא ממחזרת את יצירות העבר הקנוניות ומנסה להפיק מהן יותר מכפי שיש בהן, במקום ליצור יצירה חדשה העונה על אתגרי החיים בזמן הזה. נשים לב שזו הייתה הערכתו ללימודיו בישיבות החרדיות שבהן מצא עמקות מדומה, פריה של שכליות מעוקמת.

שתי תמיהות שמלוות את המעיין במסכת הגותית טראגית זו מקבלות את תשובתן על יסוד תובנת עומק זו: ראשית, מדוע שלל ברנר בזעם מוסרי הבוקע מעומק תיעובו את דרכם של המתבוללים, למרות שהוא עצמו שלל את המורשת היהודית כולה כמורשת גלותית, ולחם על כך שהישוב העברי בארץ ישראל יתנתק ממורשת זו ויפתח תרבות המחקה את תרבות הגויים בלשון העברית? התשובה לשאלה זו היא שעל יסוד ניסיון חייו ועל יסוד הסתכלותו בחייהם של המתבוללים היהודים, ובייחוד ביחסם של הגויים אליהם, קבע שההתבוללות היא בלתי מוסרית ובלתי אפשרית. היא בלתי מוסרית מפני שהיא בגדר של עריקה מן המחנה הנרדף למחנה הרודף, כלומר, בגידה בבני עמם עצמם ובשרם: בהוריהם, באחיהם, בחבריהם, שאין לאיל ידם להתבולל, וההתבוללות היא בלתי אפשרית מבחינה קיומית מפני שהיהודים המתחנכים במורשתם הגלותית, והחיים בהוויה הגטואית, מפתחים אישיות גלותית, שאותה אי-אפשר למחוק וגם לא לשנות אחרי התגבשות האופי האישי. אפשר רק לטייח עובדה קיומית זו על ידי הסוואה והעמדת פנים חקיינית, אך זוהי מחווה מלאכותית נלעגת והגויים מזהים אותה בנקל ובזים לה יותר מכפי שהם בזים ליהודים המתגאים בזהותם הגלותית. ההתבוללות היא צעד כפייתי תוקפני של היחיד המתבולל כלפי עצמו, צעד של התכחשות



לעצמו והסתתרות מאחורי מסכה, ולדעת ברנר זהו שוב עיוות הגרעין האנושי הפנימי ביותר של האדם היהודי. במונחי הפילוסופיה של ניטשה הגדיר ברנר את ההתבוללות כבחירה בצורת קיום לא אותנטית, ובמובן זה היא שלילית עוד יותר מן הגלותיות המאובנת של היהודים החרדים, הנאמנים לזהותם. אכן ברנר נוכח שהגויים רואים ביהודי המתבולל אדם חסר כבוד עצמי, חנף וצבוע והם חושפים אותו ומתגוננים בפניו פן ישחית את תרבותם העצמית.

ברנר העדיף אפוא להיות מה שהנו: יהודי מתוך כורח פנימי וחיצוני. לא להעמיד פנים של לא יהודי וגם לא להעמיד פנים של אדם שבחר ביהדותו והוא מאושר בה, אלא לגונן על קיומו כאדם אותנטי על ידי התמודדות ביקורתית כלפי עצמו וכלפי סביבתו במאמץ הרואי לשקם את גרעין אנושיותו על פי אמות מידה מוסריות וקיומיות אוניברסליות ועל ידי היצמדות לעבודה מפרנסת וליצירה נאמנה לאמת שביסודה.

בדברים אלה באים אנו לפענח התהייה השנייה הנובעת מיחסו השלילי של ברנר למורשת היהדות כולה: נאמנותו המוחלטת לעברית ולספרותה. היא נבעה מכישרונו הספרותי ששלט בו מתוך תודעת שליחות דומה לזו של נביא שדבר אלוהים מושל בו. ברנר חי ביצירתו ולמען יצירתו ובשבילה אכן מוכן היה לשאת בסבלו לאורך כל חייו הקצרים.

בדברים אלה עומדים אנו לבסוף על הסיבה החיובית שבגללה דחה ברנר את דרך ההתבוללות ונעשה לציוני אם לא במשמעות האידאולוגית של מושג זה הרי במשמעותו הקיומית. ברנר לא יכול להתבולל מפני שאת כישרונו ינק מתוך המורשת היהודית הגלותית שעליה התחנך והוא שהועיד אותו להיות סופר יהודי, כי סופר לא יהודי לא יכול להיות אלא במחיר הוויתור על האמת הפנימית שאותה רצה להביע. הוא ידע אמנם רוסית והתעמק בספרותה, אבל את היצירה המבטאת את עצמיותו יכול לכתוב רק בעברית או ביידיש, וכיוון שהיידיש הייתה בעיניו התגלמות הגלותיות שהוא מאס בה נשארה העברית הלשון היחידה שבה יכול להביע את האמת שחוזה כיהודי על כורחו, השואף לחדש את גרעין עצמיותו כאדם. הסיבה היא שקופה וברורה: הספרות הרוסית הייתה לו למופת, אבל שפות התרבות שבה נעגנו שורשי יצירתו ואותה תיעד היו העברית והיידיש, העברית - לשון המקורות הקנוניים שבהם הגה ובה המשיך להגות כאשר חדל לעיין במקורות והתחיל לעיין כחניך בית המדרש במציאות היהודית עצמה. היידיש - לשון הדיבור המשקפת את הוויית חיי הגטו במציאות היום-יומית. ברנר בחר בעברית. היידיש

הייתה בעיניו הביטוי הלשוני המועצם של הגלותיות היהודית, והוא הרי לא רצה לתת לה פתחון פה כי אם לבקר אותה בלשון שבמקורה לא הייתה שפת הגלות, כי אם שפת המולדת של היהודים בשבתם על אדמתם. אכן, בניגוד לסופרי תנועת ההשכלה לא הסתפק ברנר ברובד המקראי של הלשון העברית. כמספר ריאליסטי שמתמודד עם ההווה הגלותי נזקק לעברית של חובשי בית המדרש על כל רבדיה, כולל הרובד התלמודי והרבני. בעברית רב־רבדית זו רכש את השכלתו היהודית ובה חשב את מחשבותיו. מדוע אם כן העדיף אותה על היידיש שביטאה את הוויית חיי היום יום בעיירה? ראשית, מפני שרצה לחדור לעומק התרבותי של המקורות שמהם ינקה תרבות ההווה את תכניה, ושנית מפני שבעברית עוד נשמר הקשר לרבדים המקראיים ששיקפו חיי עם בריאים. הוא חשב אפוא ששיקוף חיי ההווה באספקלריה של העברית תשקף את הריחוק הביקורתי האירוני מן ההווה היהודית גלותית שממנה רצה להיחלץ, אך לא על ידי התבוללות כי אם על ידי שיקום עצמי של הרובד האנושי־לאומי המקורי של חיי עם נורמליים. הוא לא היה ראשון בעניין זה. המופת שלאורם יצר הייתה כאמור הספרות הרוסית, אולם הספרות העברית החדשה כבר הייתה עובדה קיימת וגם בה כבר היו כמה מופתים שלאורם יצר, והכוונה בייחוד למיכה יוסף ברדיצ'בסקי ולאורי ניסן גנסין חברו מן הישיבה שאותה עזב.

אם כן למרות כל הנאמר לעיל היה מקור אור אחד שלא אכזב והוא הספרות העברית החדשה. ברנר נאחז בה כטובע בחבל הצלה אחרון. מלבד סיפוריו הגדולים והקצרים כתב ברנר מאות מאמרי ביקורת ספרותית ומאמרים פובליציסטיים שבהם נלחם נגד הגלות והגלותיות בכל עניין גדול וקטן שבו מצא את התבטאותה. בהקשר זה מתח ביקורת גם על הספרות הארץ־ישראלית שהציגה את המציאות בארץ באור של חזון מתגשם בניגוד למציאות הממשית שבה התנסה ובהקשר זה הציג את הפואטיקה של הריאליזם הפסיכולוגי שהנחתה את כתיבתו וגם הציע בצורה שיטתית את תורת "שלילת הגולה" במאמר שהוקדש לסיפורי מנדלי מוכר ספרים לרגל הוצאת כל כתביו העבריים בשלושה כרכים (מנדלי בשלושת הכרכים).

זהו אפוא סיכומו של המסר המורכב, הנפתל והסותר את עצמו במובנים רבים, שברנר מסר במכלול יצירתו לבני דורו, והתכוון בייחוד לאנשי "העלייה השלישית" שהגיעו לארץ אחרי מלחמת העולם הראשונה ואחרי המהפכה הבולשביקית ברוסיה חדורים בהשפעתה, ולדור הצעיר שגדל בארץ. אשר לאנשי "העלייה השלישית", מסריו חיזקו אותם

בדעותיהם המהפכניות והם יישמו אותם במפעלם החברתי, התרבותי והחינוכי בצורה פשטנית ודוגמטית שהחריפה מאוד את העימות בין תנועת הפועלים הציונית-סוציאליסטית המרכזיסטית לבין הציונות הדתית, מזה, וה"ציונות הרוחנית" והכללית, מזה, ואשר להשפעתו על הנוער ה"צברי" שהתחנך בתנועות הנוער הציוניות-סוציאליסטיות כבר ניתחנו לעיל את השפעתם השלילית גם מנקודת הראות של ברנר עצמו.

אהרן דוד גורדון (1856-1922) היה קרוב ליוסף חיים ברנר מבחינות רבות. כמוהו היה יליד העיירה היהודית המזרח אירופית, התחנך בבית דתי אדוק והתמודד עם תרבות העוני שהתפתחה בגטו המזרח אירופי ועם עוינות החברה הגויית ושלטונה. גורדון חווה אותה מציאות גלותית שחוה ברנר. כמוהו נפתח להשכלה הכללית והושפע מן הספרות הרוסית ומן הפילוסופיה הגרמנית. אבל נקודות הראות האישיות של שניהם היו שונות זו מזו מכמה בחינות. בעלייתו לארץ ישראל היה כבר גורדון על סף הזקנה ובין אנשי "העלייה השנייה", שהיו אנשים צעירים בראשית שנות העשרים לחייהם, נחשב ל"סבא", בעוד שברנר הבוגר שכבר נודע כסופר בעלייתו לארץ נחשב ל"אח הבכור". למעשה היה גורדון בן דורם יוצא הדופן של הורי ברנר, וכזה היה גם מבחינת דתיותו שהייתה רחוקה מקנאות ומדוגמטיות ופתוחה להשכלה המדעית, לפילוסופיה החדשה, לספרות הרוסית המהפכנית ולרעיונות הקדמה החברתית ברוח ההומניזם הלאומי הליברלי. גם בגולה התקרב לדור הצעיר ויזם חידושים בתחום החינוך, אך בלי לחרוג ממסגרת ההלכה. בדרך דומה רכש את השכלתו הכללית כאוטודידקט בעזרת מורים פרטיים ששכרו לו הוריו האמידים. אחרי שנשא אשה והקים משפחה התפרנס כרואה חשבון בחווה של הברון גינצבורג. סביבתו הדתית קיבלה אותו והוא נמנה על נכבדיה.

פירוש הדבר שבזמנו עוד לא ירדה קהילתו הממוקמת ב"תחום המושב" המזרח אירופי לשפל הקנאות הכיתתית שעליה מעיד ברנר בסיפוריו ובמאמריו. ואכן גורדון ראה בחילוקי הדעות שפרצו בינו לבין ברנר ביטוי לפער הדורות המבדיל ביניהם. גם גורדון חווה את הקיום בגולה כהוויית חיים מדוכאת, מקוטעת ומקופחת, אבל השלילה שבהוויה הגלותית לא פגעה לדעתו בגרעין הפנימי של העצמיות היהודית, בערכי המשפחה, במוסר הקהילה ובאחוות העם. ואשר ללימוד התורה וקיום מצוותיה - הם לא נכפו על גורדון כשם שנכפו על ברנר, לא צמצמו את אופק התעניינותו בלימודים הכלליים ואפשרו לו את ההעמקה ואת האינטגרציה בין לימוד מקורות היהדות ללימוד הפילוסופיה והספרות

הכללית המודרנית. משום כך הייתה חווייתו היהודית האישית חיובית ביסודה. גורדון הזדהה עם האמונה ועם אורח החיים ההלכתי שאותם פירש על פי דרכו. לפיכך הרגיש שגם את הקשיים והמכשלות שבאורחות חיי הגלות אפשר לתקן על ידי התחדשות ההלכה ממקורותיה, ובייחוד מן התנ"ך. לפיכך, השלילה שבגלות התבטאה לדעתו בעיקר בתנאי המצור שהמשטר הצארי כפה על עיירות "תחום המושב" ובהשלכות של תנאים אלה. גורדון עצמו סבל בייחוד מגזרת הגירוש מהכפרים לעיירות העניות, הצפופות, הרעועות, המכוערות והמוזנחות, מהגבלת הפרנסה למקצועות תיווך כמו עיסוק בפיננסים ובמסחר, בחנוונות זעירה, בניהול בתי מרזח בשביל הגויים ובמלאכות כפיים כמו חייטות וסנדלרות, שכבר לא הצליחו להתחרות עם התעשייה ההמונית והפכו לבלתי רווחיים, וכמובן, מאלימות ההמון הגויי הנבער והמוסת ומהמשטר הצארי שהפקיר את היהודים לעלילות דם ופרעות. פרנסת משפחתו של גורדון הייתה מובטחת עד שנסגרה חוות הברון גינצבורג שבה עבד כרואה חשבון. הוא פרנס את משפחתו ברווחה יחסית אבל לא הורשה לגור בכפר ונאלץ לנסוע יום יום בעגלה הלוך ושוב מעיירת מגוריו למקום עבודתו וחזרה לביתו בדרך הבלתי סלולה, הארוכה, המטלטלת והמייגעת, בייחוד בחודשי החורף. זאת הייתה ההמחשה של משמעות הגלות כניתוק מן החיים בטבע. גורדון נכסף כל ימיו לחיים בטבע אבל האחריות לפרנסת משפחתו והוריו הזקנים כבלה אותו למקום עבודתו. רק כאשר נסגרה החווה ואחרי שהוריו הזקנים נפטרו ובנו ובתו בגרו החליט לעלות לארץ ישראל עם אשתו ובתו (הבן האדוק העדיף ללמוד בישיבה חרדית) ולהגשים באחרית ימיו את שאיפתו לחיות כדבריו לא רק בטבע כי אם את הטבע על ידי עבודת האדמה, שלה ייחס כפי שנראה להלן, משמעות דתית עליונה.

אהבת הטבע של גורדון הייתה התשתית של השקפת העולם הלאומית דתית שהוא פיתח כאשר זכה להגשים את חלומו. הוא רווה ממנו אושר גופני ורוחני והוא לא אכזב אותו למרות הקושי הגדול להתרגל לעבודה הפיזית הקשה בגילו המבוגר ולעמוד בהספקים שמשגיחי העבודה דרשו על פי נורמות שנועדו לצעירים. הוא נתן לחדוות העבודה בטבע ביטוי שיטתי במסה העיונית הגדולה שחיבר בארץ ישראל על האדם והטבע. הייתה זו השקפת עולם פאן-הן-תאיסטית, מושפעת מן החסידות, מהשירה הרוסית, מתורת טולסטוי ומהפילוסופיה הגרמנית הרומנטית. הטבע היה לפי השקפה זו התפשטות נאצלת של כוחות הבריאה השופעים ממקור האלוהות האינסופית, הנעלמת, אך נוכחת בנפלאות הטבע



ובעומק נפשו של האדם שנברא בצלם האלוהים. הטבע הוא לפי הבנה דתית זו ההתגלות המתפשטת של האנרגיה הרצונית, החוכמה והמיטיבה, של האלוהות הנעלמת. עליה לא נדע דבר אבל נחוה אותה הן בגופנו ובנפשנו והן בכל יצורי הטבע שעמם אנו נתונים בזיקת גומלין. ייחודו של האדם כיצור שנברא בצלם האלוהים הוא סגולת היצירתיות המחקקת את סגולת הבריאה של האלוהות הנעלמת והיא מעניקה לאדם את שליחותו בטבע לא רק למען עצמו, כי אם למען הטבע כולו. מגשימים את השליחות הזאת כאשר חיים מתוך "התפשטות" אל היקום תוך כדי היניקה ממקורות השפע החיוני השופע דרך נפש האדם מבפנים, ודרך נפשות כל יצורי הטבע החיים, כל אחד בדרגתו, על ידי היצירה הנתפסת ככוח של נתינה נדיבה, בניגוד לחיים ה"מצומצמים" של האיש האנוכי המבקש לשלוט כדי לקחת לעצמו, והיא בעיני גורדון ההכרעה הקיומית המגלמת את חופש הבחירה של האדם, את הצלחתו ואושרו בנתינה, או את כישלונו ואומללותו בלקיחה הייצרית לעצמו על ידי ניצול הטבע, ומכאן מרכזיותה של העבודה היוצרת במשנתו של גורדון ובייחוד של העבודה הראשונית המוטלת על האדם על פי הסיפור המקראי: "לעבודה ולשומרה", כלומר, לעבוד את האדמה ולהפיק ממנה על ידי שיתוף כוחות היצירה הגופנית, הנפשית והרוחנית של האדם, שפע רב שהטבע איננו נותן לאדם מעצמו. גורדון מזהה בדרך זו את עבודת האדמה עם עבודת האלוהים ומגדיר אותה במישור ההתכוונות הרגשית והמחשבתית המכוונת את העבודה, כתפילה.

דברים אלה מגלים את עומק המשמעות שגורדון ייחס לגלות כמצב שלילי שהעם שרוי בו שלא באשמתו. בניגוד לברנר, שחוה את הגלות בבית המדרש, בבית הכנסת, במשפחה, בקהילה ובכל אורחות החיים הדתיים וראה בדת את מקורה, חוה גורדון את השלילה שבגלות במצוקת ההתנתקות הכפויה מן המקור הרוחני העליון, שממנו שופעים חייו היצירתיים של האדם. על יסוד הנחה זו ראה בדת, שאותה הגדיר כזיקה הכוללת בין נשמת כל יחיד אנושי למכלול היקום האינסופי, ובייחוד בצורתה היהודית, שהיא לדעתו הצורה המונותאיסטית הצרופה, התגלות האמת שצריכה לכוון את האדם אל מטרתו בכל הגיונותיו ובכל מעשיו. הגלות אמנם פגעה לדעת גורדון בחייו הדתיים של העם היהודי. ניתוק הזיקה הישירה אל הטבע מביא יהודים רבים לאובדן אנרגיית החיים המקיימת את האמונה, ואובדן כזה כמוהו כמוות רוחני, אולם כל עוד לא כבה ניצוץ המאור האלוהי בנפשות בני העם היהודי הם חיים באמונתם ובאורחות חייהם המעוצבים במצוות, וכל עוד הם מקיימים אותן באהבה

מתקיימת גם התקווה לחזור ולחיות כעם יושב על אדמתו. אם כן זהו סוד שרידת העם היהודי בגלות וזהו גם סוד שובו לארצו למרות שאין להכחיש את התקשרותו לארצות מושבו ואת הזיקות התרבותיות שיצר בהן. גורדון התכוון גם ליהודים המתבוללים שהאנטישמיות החזירה ליהדות באמצעות הציונות החילונית. הוא הניח שהדת שהם או הוריהם התנתקו ממנה עדיין מעצבת את זהותם היהודית מן העומק העל-מודע של נפשם, והיא עשויה להשתקם כאשר ילמדו ויזכרו במה ששכחו והשכיחו.

בסיכום: "שלילת הגולה" האנטי-דתית של תלמידי שפינוזה, ברדיצ'בסקי וברנר, הייתה בעיני גורדון ההתבטאות השלילית ביותר של שליליות ההווה הגלותית. במה היא התבטאה למעשה? במגמת ההתבוללות שהפכה בזמן החדש מנטייה של יחידים רבים להימלט כיחידים מגורל עמם לתנועה יהודית מאורגנת ובמובן זה לדפוס זהות יהודית במעבר כושל מזהות לזהות.

מהי ההתבוללות? כמו ברנר ראה בה גורדון קודם כול עריקה ממחנה הנרדפים למחנה הרודפים. אך את סיבתה תלה בהתרופפות כוח ההתנגדות, בכניעה ללחץ האלים ובהפנמת הדימוי השלילי של היהודים בעיני הגויים. היהודי המתבולל מודה ביתרונם של אויביו החזקים והטבעיים ממנו. הוא משווה ליתרונם משמעות רוחנית שמתווספת על המשמעות הפיזית. אך בכך הוא מאשר פרדוכסלית את היותו יהודי ואת אי-יכולתו התת-מודעת להיות לאחר. הוא מגיב על כישלוננו בהתרפסות, בביטול עצמי, בהערצת רודפיו הבזים לו מפני שהוא אינו כמוהם למרות רצונו העז ומנסה להסתתר תוך כדי התכחשות לזיכרון הביוגרפי הנושא את תודעת ה"אני" הפרטי ולזיכרון ההיסטורי הנושא את תודעת ה"אני" הלאומי. הוא מתכחש להוריו, לקרוביו, לחבריו, לקהילתו ולעמו ומאמץ את עצמו לחברה אחרת. הצרה היא מצד אחד שאין הוא יכול להסתיר מעצמו את עצמו ואין הוא יכול להסתיר את עצמו גם מעיני הגויים המזהים אותו מבעד למסכת החיקוי שהעלה על פניו. המתבולל הוא במובן זה אבר חולה, מדולדל ומנוון הן כאדם והן כיהודי. זוהי אומללות ראויה לחמלה אבל גורדון מתריע מפניה כמלכודת שאם נופלים בתוכה אי-אפשר לצאת ממנה לא לכיוון הזהות הגויית ולא לכיוון הזהות היהודית. פירוש הדבר הוא שלדעת גורדון אי-אפשר להתבולל במהלך של דור אחד ובמקרה של יהודים שהסביבה הגויית דוחה אותם גם לא במהלך של שניים או שלושה דורות. אדם איננו ריבון על זהותו לא מבחינה גופנית-תורשתית ולא מבחינה רוחנית-מורשתית. לאחר שנולד

והתחנך בזיקה למשפחה, קהילה ועם מסוימים לא יוכל להמיר את זהותו ממש כשם שלא יוכל להמיר את גופו ואת תודעת ה"אני" שלו. הוא יכול לעזוב את משפחתו ולהתחתן במשפחה אחרת, לעזוב את קהילתו ולהשתייך כחבר בקהילה אחרת ולעזוב את עמו כדי להתאזרח במדינת עם אחר ואפילו להמיר את דתו אבל מבעד למהלכים טכניים-חיצוניים אלה גופו ונפשו זוכרים כל מה שניסה לשכוח ומעצבים בו יחס של שלילה אל עצמיותו הסרבנית, כי הוא מאשר על ידה את בוז הגויים המוטח בו.

על פי השקפה אנתרופולוגית זו ההתבוללות היא מעשה שרירותי-כפייתי, ובלשונו של גורדון "מכני" ולא "אורגני" (טבעי). זהו מעשה מנוגד לתהליכי הצמיחה וההתפתחות הטבעיים של היצורים החיים, ולפיכך הוא עשוי להצליח רק למראית עין. כאשר המתבולל מחקה את התנהגות המשפחה, העם והקהילה שאליהם הוא רוצה להידמות, אבל מנקודת הראות הפנימית, הן זו של היחיד המתבולל והן זו של העם שלתוכו הוא רוצה להתבולל, זהו חיקוי זיפני מעליב ומאמלל. בסיכום: אדם שעקר את עצמו מעמו, דיכא והשכיח את זיכרונו הקיבוצי והאישי וגלה מביתו התרבותי, נשאר בודד, בלתי משויך מפנימיותו וזר לעצמו ולעמו. בכך הוא מעמיק את הגלות הקיומית שמתוכה ניסה לברוח.

הוכחה לנכונותה של קביעה זו מצא גורדון בעובדה שהחברה הלא-יהודית זיהתה בקלות את היהודים המתבוללים גם כאשר חיקו כלפי חוץ הופעה גויית מושלמת. הגויים הרגישו בזיוף החקייני והגיבו בכעס, בלעג ובשנאה מוגברת, מפני שראו ביהודי המתבולל איום על זהותם המקורית. אך גם מבחינתם של המתבוללים, המרגישים שהם עשו כל שביכולתם לפתח זהות אחרת, הצביע גורדון על עומק תסכולם. הוא ניתח את יצירותיהם העוסקות בנושאים תרבותיים כלליים והראה כיצד מובלעים בהן תוכני תרבות יהודית אבל בצורה מתורגמת שמזייפת את משמעותם המקורית, מפני שבכל התבטאות החותרת לעומק חווייתי ומחשבתי שינוי הלשון והתוכן עיוות את המשמעות על ידי הכנסתה להקשרים זרים. בעיניו של גורדון אלו הן עדויות על אי-יכולתם של המתבוללים היהודים להביע את אישיותם העצמית בצורה אותנטית גם כשמדובר ביוצרים גאוניים. לדעת גורדון זוהי נכות רוחנית מאמללת. היא מתעצמת כאשר המתבולל נדחה מן החברה ומן העם שאליהם ביקש להשתייך ונבעט חזרה אל העם שממנו פרש וכיוון שהתחיל ליצור בלשונות הגויים ובצורות וסגנונות שקיבל מהם איבד גם את יכולתו להביע את עצמו בלשון שבה חווה את מורשת עמו בילדותו ובנעוריו.

כאמור, גם ברנר הרגיש בסכנה הזאת והיא שהרתיעה אותו מהתבוללות המתבטאת בעריקה החוצה וריתקה אותו לעברית ולספרותה במאמץ ליצור עם עוד יוצרים כמותו עם שהתבולל מבחינה תרבותית בלי להיכנס לתוך מסגרת של עם אחר ולהתערב בו, וזהו עומק ההבדל בין "שלילת הגולה" של ברנר בדרכי תלמידי שפינוזה לזו של גורדון ולזו של מנדלסון.

מכל הנאמר לעיל נובע שגורדון שלל את הגולה כמציאות רעה לא פחות מברנר, אבל שלילתו שונה הייתה הן באיכותה והן בסיבותיה: באיכותה – בכך שנבעה מעומק הזדהותו עם מצוקות עמו ומעומק חמלתו עליו, ובסיבותיה – בכך שלא האשים את עמו באומללותו, כי אם את העמים האליליים, ואחר כך את עמי הנצרות והאסלאם, שעקרו את העם היהודי מארצו, שדדו ועיוותו את מורשתו ודיכאו אותו כדי לאלצו להמיר את דתו ולהתכחש לעצמיותו. גורדון הלך אפוא בדרכו של מנדלסון ולא בדרכם של תלמידי שפינוזה. גם מנדלסון כאב את ניתוק העם היהודי מן הטבע, גם הוא ראה ברוחניות החד-צדדית, בהתרחקות מן החושניות הטבעית, בסגפנות ובהסתגרות מהציביליזציה המודרנית, תופעות שליליות שנבעו מהגלות, שאותה הגדיר על פי ההשקפה המסורתית כאסון שנגרם על ידי אויבי העם ודתו. אולם שלילת הגלות כמצב רע לא באה לשם התבוללות, המרת דת או ערעור האמונה בתורה והמחויבות למצוותיה. להפך, שלילת מצב הגלות הייתה בעיני א"ד גורדון הוראת דרך לרנסנס תרבותי שיחזיר את העם הגולה למקורותיו ויצמיח תרבות יהודית רצופה, נאמנה למקורותיה, ועם זאת מעורה ומחוזקת על ידי ההישגים החיוביים של הציביליזציה המדעית המודרנית.

כמנדלסון ובניגוד לברנר נשאר גורדון יהודי מאמין, לומד והוגה בתורה (במיוחד בתנ"ך), שומר מצוות מתוך הבנת טעמיהן והתאמתן לתנאי הקיום ולערכים החיוביים של העם היהודי בכל עידן ועידן, ובעיקר שואף להנחיל לדורות הבאים לא רק את לשון המקורות אלא גם את התכנים היוצקים בה את משמעותה הייחודית. על רקע זה הצטרף ל"הסתדרות הציונית" בהיווסדה והשתתף כציר בקונגרס הציוני הראשון. אבל ציונותו לא הזדהתה עם דרכו המדינית של הרצל שגם הוא שלל את הגולה בדרכם של תלמידי שפינוזה. בוויכוח שפרץ בין הרצל לאחד-העם צידד גורדון באחד-העם, אך חלק גם עליו בשל חילוניותו האדוקה, שהביאה אותו למסקנה שהדת תיעלם בזמן החדש ואת מקומה תתפוס תרבות יהודית לאומית-הומניסטית. בניגוד לאחד-העם האמין שהדת לא תיעלם מפני שהיא מעוגנת בעומק טבעו של האדם כיצור



שכלי, על כן היא תתחדש ותתעלה ותמשיך להיות הכוח המעצב את התרבויות הלאומיות בכלל ואת התרבות הלאומית היהודית בפרט. במכתב שכתב אל שמעון דובנוב כשנה לפני עלייתו הציג גורדון את עצמו כ"יהודי אורתודוכסי" ובתור שכזה הביע התנגדות להשקפת עולמו הלאומית-חילונית של דובנוב. כאשר עלה לארץ הוא ראה את עצמו כ"יהודי אורתודוכסי" במשמעות של שמירת המצוות כהלכה, והוא נשאר כזה מבחינת אמונתו ומחויבותו הכללית להלכה גם כאשר החליט להצטרף אל חלוצי "העלייה השנייה" החילונים, ולא ללכת ככל העולים הדתיים אל היישוב הישן בערים הקדושות, או אל המושבות הוותיקות. העדפת דרכם של חלוצי "העלייה השנייה", שהיו כולם צעירים בראשית שנות העשרים, בעוד שגורדון כבר היה בן ארבעים ושמונה ובמושגי הימים ההם על סף הזקנה, נבעה מרצונו לחיות בארץ ישראל בצורה שלא התאפשרה לו בגולה: לחיות בכפר, להיות בחיק הטבע ובייחוד להתפרנס מעבודת האדמה. הרי ראינו שזה היה חלום חייו, ודווקא מנקודת הראות של דתיותו. ברוח זו הבין גם את הציונות כפשוטה המעשי כתנועת התחייה של העם הגולה על ידי שיבה אל טבע הארץ שבה היה לעם יושב על אדמתו ויוצר בה את תרבותו הלאומית במלוא ייחודה.

בניגוד להרצל ולכל הוגי הדעות של הציונות המדינית והחברתית חשב גורדון את המדינה באשר היא מנגנון של שלטון כישות כוחנית "מכנית" ולא "אורגנית". גורדון האנרכיסט ראה במדינה תופעה שלילית, נוטה ממהותה לעריצות ולדיכוי העם שאותו היא מייצגת. במקום על מדינה לאומית דיבר גורדון על חברה לאומית "אורגנית" המבטאת את זיקות הגומלין הגופניות והרוחניות בין יחידים, משפחות, קהילות ועמים בלי מסגרת שלטונית הנשענת על צבא ומשטרה. זאת הייתה בעיני גורדון גם הדרך היחידה להגיע לשלום עם הלאום הפלשתיני ועם עמי ערב. נשים לב שהעבודה והיצירה אינן לפי השקפה זו רק בגדר של אמצעים לחיים הטובים, כי אם הן החיים הטובים עצמם. מבחינת הגשמת הציונות, הפירוש הוא שציוני נדרש לעלות לארץ ישראל, להתיישב על אדמתה ולחיות חיים של עבודה ויצירה חברתית ותרבותית לשמם ועל ידי כך הוא מגשים את החזון כולו שיגיע לשלמותו כאשר רוב העם שבגלות יעלה ויחיה על אדמת ארץ ישראל באותה צורה.

טעם דתי וציוני עמוק הניע אפוא את גורדון להצטרף אל צעירי "העלייה השנייה" למרות החילוניות האנטי-דתית שהם התגדרו בה. היה זה מהלך פרדוכסלי. הוא נראה הן לציבור הדתי בארץ והן לצעירי העלייה השנייה

כסתירה פנימית, אבל גורדון ראה את הבעיה בפרספקטיבה היסטורית דיאלקטית ארוכת טווח. הוא הזדהה עם דרכם של צעירי "העלייה השנייה" בגאולת העם והארץ ובתחיית הלשון העברית וספרותה, וראה בה כמוהם את דרכו האישית. דרכם הייתה נכונה בעיניו לא רק מבחינה ציונית אלא גם מבחינת אמונתו הדתית, למרות שרוב צעירי "העלייה השנייה" לא הבינו זאת - לדעתו בגלל שטיפת המוח האידאולוגית-מרכסיסטית המבוללת שהם נפלו בשביה: נוצר לדעתו פער בין חווייתם הקיומית כיהודים לבין האידאולוגיה החומרנית שלא הלמה את ייעודם היהודי האידאליסטי, שהרי היו בפועל יהודים ששבו אל מולדתם ההיסטורית מתוך עומק אחריותם לעמם ועומק חינוכם על מקורות היהדות שחיברו אותם לעמם ולארצם, ובייחוד לתנ"ך שנוצר בעברית בארץ ישראל, ולספרות העברית החדשה, שהכילה לא רק חיקוי חיצוני של ספרויות העמים, אלא יניקה מעומק כל המקורות הקנוניים של היהדות לאורך הדורות, כולל החסידות, ההתנגדות, ההשכלה והתנועות הדתיות המודרניות בזמנם (אפילו יצירתו של ברנר העידה על כך!).

גורדון הצטרף אליהם מפני שהזדהה עם חווייתם הקיומית שהייתה לדעתו, בעומקה העל-תודעתי, יהודית-שורשית לא פחות מדרכו, וראה את הדרך שבה הגשימו את חזונם הציוני כדרך הנכונה: בניין חברה יהודית עובדת, חיה ומחיה את אדמת הארץ ושואפת להגשמת הערכים של חברת "הברית" הקהילתית המעוגנת בערכי מסורת ההלכה היהודית: צדק חברתי, ערבות הדדית, אחריות היחידים לכלל ישראל, והשאיפה לשלום עם העמים השכנים, גם זאת על יסוד ערכי-הברית שהעם היהודי הנחיל לעמים הנוצריים. כמו גורדון עלו צעירי "העלייה השנייה" והשלישית לארץ ברוח ההגשמה העצמית, כפי שהעיד עליהם שירם הירדוע: "אנו באנו ארצה לבנות ולהיבנות בה". כלומר, להגשים את הציונות בעצמם ועל ידי כך להגשים את עצמם במפעל חיובי שיזדהה עם מכלול עשייתם ועם אורחות חייהם ביישוביהם.

התמרדותם שוללת הגולה הניעה אותם למעשה המהפכני שהתבטא בעזיבת הגלות ובהליכה לארץ ישראל, שבה לא היו עדיין אפילו התשתיות הפיזיות הראשוניות ביותר הנחוצות להקמתה של ציביליזציה מודרנית, כדי להתחיל מחדש את בניין העם מיסודותיו. גם לצעירי "העלייה השנייה" והשלישית היה ברור - זוהי הבעיה הניצבת מול כל תנועה מהפכנית שהתחוללה מלכתחילה על ידי דחיפה שלילית של התמרדות נגד הישן - שבהגיעם לארץ ישראל חייבים הם "לתרגם" את הדחף המהפכני השלילי לדחף חיובי-תוכניתי שיגשים חזון מוגדר ובר

הגשמה שבו תפתרנה המצוקות הגדולות שבגללן הוכרחו לשלול את הגולה ולהתנתק ממנה. גורדון הצטרף אפוא אל צעירי "העלייה השנייה" והשלישית מתוך ההכרה שיתרונו עליהם מתבטא ביכולתו הרוחנית להפוך את הדחף השלילי לדחף חיובי. כיצד? על ידי ההתחברות מחדש אל התכנים החיוביים של המורשת שנגדה צעירים אלה התמרדו בשל כישלונה בהווה, אך הם שכיוונו את צעירי "העלייה השנייה" והשלישית דווקא לארץ ישראל, דווקא לשון העברית ודווקא מתוך זיקת שייכות לעם הסובל בגלות, כדי לשאוב מתוכם לא רק סימוכין של בעלות על ארץ ישראל כמולדת לאומית, לשון עברית לאומית וראשית של ספרות לאומית מודרנית המחקק בצורה ובסגנון את ספרויות העמים, אלא את התכנים המוסריים, החברתיים והתרבותיים-הלאומיים הנחוצים להתפתחות של תרבות עצמית שאותה אי-אפשר ליצור יש מאין ומתוך התעלמות מן המקורות שעיצבו את אישיותם עוד לפני שמרדו נגדם. זה היה אפוא ההבדל החשוב ביותר בין גורדון לברנר. גם ברנר הבין את הצורך לתרגם את הדחף השלילי לדחף חיובי של בניין, אבל מתוך עומק שלילתו את המורשת שעליה התחנך הגיע לכלל יאוש מן האפשרות להפיק מן התכנים השליליים בעיניו תכנים חיוביים ולכן לא ידע להציע למגשימי העלייה השנייה והשלישית חזון של חיי עם יושב על אדמתו ומפתח את תרבותו העצמית. הוא הציע רק גיוס כל כוחות הגוף והנפש כדי להתגבר על הזהות העצמית השלילית ולעשותה לחיובית על ידי שיקום הרובד התפקודי הבסיסי המייחד את בני האדם מבעלי החיים, בלי שיקום הרובד היהודי באישיותם (כאילו ניתן לשקם את האדם היהודי בלי לשקם את היהודי שבו!) על ידי חיים של עמל יצרני, וכך לפתוח אופק להתפתחות של עם נורמלי דומה לעמים הבריאים והחזקים שמפניהם נמלט לארצו.

גורדון מילא את שליחותו כמורה דרך במופת חייו ובמאמרים שהתחיל לכתוב עם עלייתו לארץ ישראל. הוא התייחס בהם לבעיות הכלכליות, החברתיות והלאומיות שהתעוררו בהגשמת הציונות בארץ כנביא הצופה את העתיד על יסוד השקפת העולם שתוארה לעיל, וניהל ויכוח פילוסופי מעמיק עם התנועות הציוניות שוללות הגולה האנטי-דתיות. ברנר היה האיש הבולט בין מנהיגי העלייה השנייה בשנות הגעתה לארץ ישראל ועל כן עמד הוויכוח בין שניהם במוקד הזירה הציונית בארץ ישראל עד סוף שנות העשרים.

כאמור, לפני עלייתו לארץ הגדיר גורדון את עצמו כיהודי "אורתודוכסי" אולם כדי שיוכל להשפיע על צעירי "העלייה השנייה" במופת חייו

האישיים חייב היה לחיות אתם ולהסתגל לאורח חייהם. לשם כך היה עליו לחרוג מגדרי האורתודוכסיה ולבטא את דתיותו העמוקה בדרכים שלא חרגו מדרך חייהם של חבריו העובדים. בדרך זו יצר דגם של דתיות לאומית חופשית שונה מהדגם של הציונות הדתית האורתודוכסית: הוא הקפיד לשמור על מצוות ה"לא תעשה" הפולחניות; נמנע מאכילת "טרפות" על ידי צמחונות, אף כי בלי להקפיד על כשרות הכלים; ונמנע מחילול שבתות וחגים על ידי שביתה מכל מלאכה. לעומת זאת לא קיים את "מצוות העשה" הפולחניות, כולל התפילה בבית הכנסת והברכות בסעודה. במקומן המציא דרך חדשה של תפילת איש עובד את אדמת מולדתו, שהתיישבה עם אורחות החיים של חבריו העובדים: כיצד? על ידי הזיהוי שהוסבר לעיל בין עבודת האדמה ב"כוונה" נכונה להוציא לחם מן הארץ לפרנסת המשפחות, הקהילות והיישוב כולו, לבין "עבודת האלוהים". נזכיר שעבודה גופנית בחיק הטבע התקבלה גם בחסידות כדרך של תפילה רצויה, או כ"עבודה בגשמיות" ועל יסוד זה פירש גורדון את ההבדל בין אורח חייו הדתי לאורח החיים החילוני של חבריו הצעירים כהבדל בין המשמעות שהם ייחסו לעבודת אדמתם למשמעות שהוא ייחס לאותה עבודה עצמה.

חבריו הצעירים של גורדון, שראו אותו בעבודתו כאדם המתפלל ב"כוונה" ומתוך התמזגות עליונה בטבע, הגדירו את דרכו בכינוי שהמציאו על יסוד השקפת עולמם הסוציאליסטית "דת העבודה". גורדון לא אהב את הכינוי הזה, שהעיד על אי-הבנה. הוא לא ראה את עצמו כממציא של דת חדשה אלא כפרשן מעמיק ומחדש של הדת היהודית המקורית. האלוהים שאותו עבד בחיק הטבע של ארץ ישראל היה אלוהי ישראל ואת פירושו עיגן גורדון במקורות הקנוניים ובייחוד בתנ"ך.

כאמור, עד עלייתו לארץ פעל גורדון כמחנך ואם הייתה לו תורה משלו מסר אותה בעל-פה לתלמידיו ולא הרגיש צורך להעלותה על הכתב. אולם כאשר עלה לארץ ישראל הרגיש צורך לפתח את תורת היהדות שלו בצורה שיטתית ובכתב. הדעת נותנת שהצורך להסתגל למציאות ההגשמה הציונית בתנאים הקשים ששררו בארץ ישראל מול שממת הארץ והמעבר לעבודה גופנית בתנאים אלה, מול העימות עם ה"יישוב הישן" החרדי שראה את עצמו נתקף על ידי העלייה החילונית ואימץ לו מגננה תוקפנית, מול התעוררות הלאומנות הפלשתינית נגד הצהרת בלפור, ומול הגברת העלייה היהודית לארץ. רצונו היה להסביר לחלוצי "העלייה השנייה" והשלישית החילונית את ערכי הדת היהודית בצורה שבה יוכלו לזהות את עצמם כהיו. הוא עשה זאת



בשורת מאמרים פילוסופיים שאת השראתם קיבל מן העבודה, ובהקשר זה התלקח העימות בינו לבין ברנר הן בשאלות העבודה ובניין חברת היישוב והן בשאלות "שלילת הגולה" והזיקה למקורות היהדות. שניהם הסכימו שהמעבר לעבודה גופנית יוצרת ומפרנסת הוא המבחן העליון של הגשמת הציונות. אבל בעיניו של ברנר אמורה הייתה העמידה בניסיון הזה להצמיח בארץ ישראל אומה "נורמלית" ולא אידאלית המחקה בעברית את תרבויות העמים המודרניים ואילו בעיניו של גורדון נועדה לחדש את חיי העם היהודי במלוא ייחודו התרבותי-דת.

הרב אברהם יצחק הכהן קוק (1865-1935) נחשב לאחר מגדולי התורה של היהדות החרדית והאורתודוקסית בדורות האחרונים. הוא היה בן לרב ליטאי "מתנגד" ולאם בת רב ידוע בחסידות חב"ד. למד והוסמך לרבנות בישיבת וולוז'ין ובישיבות חרדיות מפורסמות נוספות. החל מגיל עשרים ושלוש היה רב בקהילות אורתודוקסיות בגולה ואחר כך התמנה לרבה של יפו, ובהמשך לרבה הראשי של ירושלים. הוא התחנך והתפתח וביסס את סמכותו הרבנית בלב הממסד החרדי ונעשה למייסד "הרבנות הראשית" לארץ ישראל. במעמד הזה היה לאחר ממנהיגי היישוב החדש בארץ ישראל ועשה רבות במאמציו לגשר על הפילוגים העמוקים ביישוב ובשאיפתו לאחד את העם על בסיס תורני כדי לאפשר את הקמת מדינת ישראל כמלכות מוכרת על ידי כל חלקי העם. בשאלות היחס לגולה ולמורשתה הציג עמדה מקבילה לזו של אהרן דוד גורדון אך מנקודת הראות הציונית-דתית האורתודוקסית, שממסגרתה ההלכתית המעוגנת ב"שולחן ערוך" לא חרג, אף על פי שהגדיר אותה כגלותית, אלא מיצה את הגמישות וההתאמה המתאפשרים על ידה. כמו אהרן דוד גורדון ראה בציונות תנועת תחייה כוללת שנובעת מעומק מקורות היהדות. כמו גורדון הייתה הגדרתו את היהדות רחבה יותר מן ההגדרה האורתודוקסית, שהציגה אותה כ"דת". הראי"ה קוק ביקר את הגדרת היהדות כ"דת" במשמעות המשווה אותה לנצרות ולאסלאם. הוא חזר להגדרה המקורית של היהדות כ"תורה" המתייחסת למכלול אורחות חיינו ויצירתו של העם היהודי וראה בהגדרתה כ"דת" צמצום גלותי. מה מקורו? ראשית, אי-האפשרות לקיים את ה"מצוות התלויות בארץ" אלא בארץ ישראל ובזיקה לבית המקדש, שנית, אי-האפשרות לקיים את כל החקיקה האזרחית שבהלכה בגלות הזמן החדש בגלל הדרישה המוחלטת של המדינות המודרניות לציית לחוקיהן ולהידון בבתי דין, ושלישית, בגלל המעמד שנכפה על הממסד הרבני הקהילתי

במדינות הלאומיות הריכוזיות לתפקד במקביל למוסדות הכנסייה הנוצרית במסגרת "הפרדת הדת מן המדינה". יוצא אפוא שבהגדרתו את מושג ה"דת היהודית" כמושג גלותי אימץ הראי"ה קוק את רוב רכיבי "שלילת הגולה" על פי דרכם של מנדלסון וגורדון. על ידי הגשמת החזון הציוני בארץ ישראל קיווה לחזור ולחדש את היהדות כתורה המתייחסת למכלול חייו ויצירתו של העם היהודי כולל הציביליזציה המודרנית שלו והקולטורה המתבססת עליה כתכליתה. על דברים אלה יש להוסיף שכמו מנדלסון וגורדון התייחס הראי"ה קוק בחיוב לציביליזציה הארצית, למדעים ולטכנולוגיה המודרנית ולתרבות ההומניסטית הכוללת ספרות, אמנות והגות פילוסופית. אכן, כמו גורדון חשב שאת כל הרכיבים הללו של הציביליזציה והתרבות, שכל העמים העצמאיים זקוקים להם, אפשר ליצור בעברית ומתוך הנאמנות למקורות הקנוניים התורניים רק בארץ ישראל, ורק בה ניתן כמובן לכונן את מלכות ישראל, המקבילה למלוכות כל העמים, ועם זאת מיוחדת מהם בהיותה "ממלכת כהנים וגוי קדוש", שאלוהים הוא מלכה ותורתו היא חוקתה.

על יסודות נורמטיביים אלה פיתח הראי"ה קוק משנה פילוסופית כוללת שקיימה זיקת גומלין בין המורשת הפילוסופית והקבלית היהודית למורשת הפילוסופית האידאליסטית של ההומניזם הכללי. הוא האמין שבמסגרתה הדיאלקטית ניתן לאחד את עם ישראל המפולג בין דתיים למיניהם לחילונים למיניהם. הוא חשב לעשות זאת סביב ציר הגשמת הציונות המדינית והחברתית בארץ ישראל, בהנחה שעם התפתחות המפעל הארצי לקראת שלמותו תקרב הדיאלקטיקה של ההגשמה את כל המפלגות הציוניות זו לזו וכל מתנגדי הציונות יכירו בצדקתה ואז תקום האחדות הנחוצה לחידוש ממלכת ישראל על יסוד התורה שתתפרש בהתאם לצרכיה.

אולם מבחינת היישום של החזון הזה במציאות של ההווה הקפיד הראי"ה קוק על העמדות ההלכתיות המוסכמות של היהדות האורתודוקסית, ובמסגרת זו הגביל את שיתוף הפעולה של הציונות הדתית עם הממסד הציוני החילוני של היישוב רק בתחומי העשייה הנוגעים ליישוב הארץ והפרחת שממותיה, לניהול המשא ומתן עם שלטונות המנדט הבריטי ושאר העמים המעורבים בבניין הארץ ובפיתוח כוחות ההגנה הצבאית, בעוד שבתחום החינוך ובתחום ניהול אורחות החיים המשפחתיים והקהילתיים הקפיד על תפקודם של מוסדות נפרדים, בכלל זה קהילות נפרדות לדתיים ולחילונים. הנחתו הייתה שהאחדות והרחבת האופקים הלאומית-תרבותית במסגרת ההלכתית תתקיים רק

בעתיד, כאשר הציבור הדתי האורתודוכסי והציבור החילוני יתקרבו אלה אל אלה, החילונים על ידי "תשובה" ליהדות של אמונה, תורה וקיום מצוות ההלכה, והאורתודוכסים על ידי היפתחות לתרבות הכללית, ורק אז יתקיים החזון שאותו הגדיר במשפטו הנודע: "הקדוש יתחדש והחדש יתקדש" כמקדמה להקמתה של מלכות ישראל השלישית.

הגשמת החזון המשיחי הזה, שיסודו טבעי-ארצי ושיאו על-טבעי רוחני, תלויה בהתקיימות תנאי נוסף: הסכמת כל העמים להקמת מלכות ישראל בארץ ישראל בדרכי שלום. הראי"ה קוק האמין שגם הנס הזה יתגשם למרות מלחמת העולם הראשונה שאותה חווה ולמרות הסימנים המוחשיים לבואה של מלחמת העולם השנייה. הראי"ה קוק סבר שגם המשברים החמורים הללו הם ביטויים דיאלקטיים של חוקיות ההתפתחות והקדמה ההיסטורית שאלוהים נטע בציביליזציה האנושית. הוא ראה אותות ברורים של קדמה בהיסטוריה של היחסים בין ישראל לעמים. לפי תחזיתו חותרים העמים הנלחמים זה בזה ומתאחדים רק בשנאתם לעם היהודי, שלא בידיעתם, כי אם ברצון האלוהים המנהיג אותם אל מטרה הפוכה: הגשמת חזון השלום. הוא האמין שכאשר התהליך יושלם וכל העמים יגיעו לתכלית שאלוהים יעד להם יתהפך גם יחסם לעם ישראל לטובה. הם יכירו בבחירתו ובזכותו לארצו, למקדשו ולממלכתו ויסייעו בקיבוץ הגלויות ובכינון הממלכה לקיים את נבואת ישעיהו בן אמוץ "כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים". ההבטחה האלוהית ערבה אפוא לדעת הראי"ה קוק להתגשמות החזון המשיחי הנשגב הזה ועל פי האותות המוחשיים שראה בזמנו האמין ש"אחרית הימים" קרובה מאוד לבוא. אבל עד אז חשב שיש להקפיד על ההלכה הדתית הגלותית, המיוסדת על ה"שולחן ערוך" גם בארץ ישראל. כי אחרת היה נוצר קרע חסר תקנה בין הציונות הדתית ליהדות החרדית האנטי-ציונית שהתנגדה והתאמצה להכשיל את כל מאמצי הקירוב וההתקרבות שלו.

הראי"ה קוק יצר במשנתו מזיגה רעיונית בין פילוסופיית הקדמה הדיאלקטית של האידאליזם ההומניסטי המודרני (קנט, הגל ושליו) לרעיון ההשגחה האלוהית כפי שהתפרשה על ידי הרמב"ם, מזה, ותורת האר"י, מזה. לפי תורה היסטוריוסופית זו פירש הראי"ה קוק לטובה את כל המשברים שהתחוללו הן בחיי העם היהודי לאורך הדורות ובזמן החדש, והן ביחסים בינו לבין העמים הנוצריים והמוסלמיים. מאחר שהוא האמין בקרבת הגשמת חזון השלום הסתפק בפעולה המקרבת את הלבבות וחותרת ל"תשובה" על ידי הסברת פנים זה לזה בתחומי העשייה המשותפים. בדרך זו אכן הצליח הראי"ה קוק במידה מסוימת

להפחית את המתחים והאיבות בין המפלגות שבנו את היישוב החדש בתקופה שקדמה למדינה אבל כאשר קמה המדינה אחרי מותו התברר לתלמידיו שתחזיתו לא התקיימה, ובמקום האחדות שאותה רצה לקרב פרצה "מלחמת תרבות" סביב שאלת עיצוב דמותה של מדינת ישראל כמדינה יהודית, שבמרכזה בעיית היחס בין "דתיים" ל"חילונים", מזה, ובעיית היחס בין מדינת ישראל לפלשתינים, למדינות ערב, ולמדינות התומכות בהן, מזה.

זאב ז'בוטינסקי (1880-1940) נולד במשפחה מסורתית אמידה אך התחנך בגמנסיה רוסית ואחר כך למד משפטים באוניברסיטה של רומא והושפע מתורת הלאומיות הליברלית-רומנטית החילונית של גאריבלדי, שאותה הביא לציונות המדינית. בדרכו זו ראה את עצמו כממשיך דרכו של הרצל. כמוהו היה איש תרבות רב-צדדי, פובליציסט, סופר ומתרגם ונואם מוכשר, מעורה בלשונות ובספרויות עמי המערב, אך השכלתו היהודית הייתה דלה יחסית להשכלתו האירופית. בנעוריו למד עברית בשיעורים פרטיים וקרא תנ"ך וספרות עברית חדשה שהקנו לו תודעת זהות יהודית לאומית חילונית, אך הוא נשאר רחוק ממקורות התורה שבעל-פה שבהם מעוגנת הדת היהודית, שכן כהוגה דעות וכמשפטן חילוני ראה בדת את התגלמות הגלותיות. על יסודות אלה שאף להפוך את העם היהודי לעם ככל העמים על יסוד זיקתו לארץ ישראל כטריטוריה לאומית שאיננה ארץ הקודש ואת העברית ללשון לאומית חילונית שאינה לשון הקודש; בתנ"ך ראה יצירת מופת המהווה תשתית לספרות העברית החילונית החדשה העומדת באמות המידה של מיטב הספרות העולמית, שאותה העשיר מצד אחד ברומן העברי שמשון ובתרגומים לעברית מן הקלאסיקה של הספרות העולמית, ומצד אחר תרגם את שירת ביאליק לרוסית.

ז'בוטינסקי הגיע אפוא אל הציונות המדינית בעקבות הרצל ונורדאו מנקודת ראות של מתבולל לתרבות המערב המבקש לעצב לעמו על ידי הציונות דמות לאומית חילונית ליברלית על פי הדגם האיטלקי או המרכז אירופי. אולם יש לתת את הדעת גם לכך שלהבדיל מזמנם של הרצל ונורדאו חלה במדינות הלאומיות, שז'בוטינסקי שם לו למופת, התפתחות מן הדגם הליברלי-הומניסטי המקורי אל הדגם הקפיטליסטי הלאומני-אתאיסטי, שהתעצב לבסוף, תוך כדי העימות עם מפלגות הפועלים המרכזיסטיות, כפאשיזם. האם גם ז'בוטינסקי פיתח את משנתו הציונית בכיוון הפאשיסטי? תנועות הפועלים הציוניות, שנגדן



התפלמס בזעם, השיבו לשאלה זו בחיוב והגדירו אותו כפאשיסט ואת תנועתו כפאשיסטית, ואילו הוא וההולכים בדרכו הכחישו את האשמה הזאת והדגישו את היסודות הליברליים של משנתו הלאומית. ואמנם ניכר מתח ניגודי בין שני רבדים במשנתו הלאומית: התיאורטי והמעשי. במישור התיאורטי התייחס ז'בוטינסקי בחיוב רב לרעיונות הצדק החברתי של נביאי ישראל, הציע פתרון ליברלי לבעיה הפלשתינית, התייחס בכבוד לדת ודגל בחינוך הומניסטי נאצל. אבל יש להדגיש שהוא דיבר על הגשמת הערכים הללו כחזון רחוק, אחרי שמדינת היהודים תהיה למציאות קיימת. ברובד המעשי הוא התווה מדיניות חברתית-כלכלית קפיטליסטית ודחה לא רק את הקומוניזם אלא גם את הסוציאל-דמוקרטיה, קבע מדיניות של "חומת ברזל" צבאית בהתמודדות עם הלאומיות הפלשתינית, דגל בעמדה חילונית החלטית ובלתי מתפשרת כלפי מוסדות הדת, ובתנועת הנוער שייסד כונן וטיפח חינוך מיליטריסטי. פירוש הדבר שמדיניותו המעשית אכן נטתה לכיוון הפאשיסטי, אף כי במישור הפילוסופי נשאר הוגה דעות לאומי חילוני ליברלי. אבל בשני הפנים הללו של משנתו היה ז'בוטינסקי שולל גולה עקבי ונחרץ בדרכם של תלמידי שפינוזה. באופן זה השתווה אל שוללי הגולה הקיצוניים ביותר בתנועות הפועלים הציוניות-מרכסיסטיות, תוך כדי פולמוסו נגדן על הגדרת המטרה הפוליטית של הציונות המדינית ועל דרכי הגשמתה.

הקצנת האידאולוגיות של "שלילת הגולה" בתקופה שבין שתי מלחמות העולם התבטאה בשתי האידאולוגיות המעומתות הנזכרות לעיל, בעיקר סביב בעיית יחסו של העם היהודי בגולה לצבא ולצבאיות, שהרי אלה תפסו מקום מרכזי בהוויה החברתית והפוליטית של עידן המלחמות הלאומיות והמהפכות החברתיות והפוליטיות האלימות, ובאידאולוגיה הלאומנית של ז'בוטינסקי ניתנה לחינוך הצבאי קדימות ראשונה במעלה. זאת הייתה מסקנה שנבעה ממדיניותו המעשית שנטתה, כאמור, לכיוון הפאשיסטי. תנועות הפועלים הציוניות-סוציאליסטיות הניפו את שני הדגלים, החברתי והלאומי, והתמסרו להגשמת שתי המטרות יחד, מפני שלדעתן אי-אפשר להשיג את שתי המטרות הללו כל אחת בפני עצמה. שתיהן מותנות זו בזו, ולכן צריך לשקוד בראש ובראשונה על יצירת תשתית-כלכלית חברתית איתנה שרק עליה ניתן להקים מדינה ריבונית, ואילו ז'בוטינסקי התעקש על הנפת הדגל הלאומי לבדו. כלומר, להשקיע את כל הכוחות בהקמת מדינה לאומית חילונית על פי הדגם הקפיטליסטי, הקיים, הנורמלי, שהוכיח את יעילותו, וכדי לעשות

זאת יש לפעול בדרך היעילה שבה קמו כל מדינות הלאום במערב: התקוממות צבאית, גירוש השלטון הזר והקמת מדינה על התשתית הכלכלית, החברתית והתרבותית הקיימת.

הביקורת של ז'בוטינסקי על העם היהודי הגלותי התמקדה אפוא יותר ויותר סביב בעיית כושרו הנפשי והפיזי להגן על עצמו בכוח מפני תוקפיו, וסביב נכונותו ויכולתו של העם לשחרר את ארצו משלטון זרים (המנדט הבריטי ומדינות ערב המתנגדות לציונות) ולהקים את מדינת היהודים הריבונית, שצבאה מבטיח את שלטונה. ההטיה בכיוון זה באה לידי ביטוי בתפקיד שז'בוטינסקי בחר לעצמו כדי לבסס את מעמדו כמנהיג ציוני. הוא התחיל בארגון ההגנה העצמית נגד הפורעים האנטישמים במזרח אירופה, המשיך בארגון ובפיקוד על כוחות ההגנה נגד הטרור הפלשתיני בארץ ישראל, ואחרי שהתברר שבריטניה בגדה בהצהרת בלפור, במאמצים בלתי נלאים להקים כוח צבאי עברי סדיר שיוכל לשחרר את הארץ ולהקים בה מדינה ריבונית ביוזמה עצמית. כלומר, לסלק את השלטון המנדטורי, לדכא את הטרור הפלשתיני, להקים מדינה יהודית ולהבטיח בה זכויות אזרח מלאות לפלשתינים אבל בתנאי שהם יכירו בה כמדינה יהודית ולא יקבלו בה את זכות המימוש של הגדרתם העצמית הלאומית, אלא יסתפקו במדינות הערביות שכבר היו קיימות.

האידאולוגיה הציונית של ז'בוטינסקי נועדה לשרת את המטרה הזאת ומשום שהיא עימתה אותו עם מפלגות הפועלים המרכזיסטיות, שהצליחו לתפוס את ה"הגמוניה" ביישוב העברי בארץ, לא רק מבחינה רעיונית אלא גם מבחינת המאבק הפוליטי הכוחני על השלטון, החיל ז'בוטינסקי את אמות המידה של "שלילת הגולה" על פי דרכו גם עליהן, למרות שהן שללו את הגולה בקיצוניות לא פחותה ממנו. העובדה שמפלגות הפועלים נכנעו בלי מלחמה להחלטת בריטניה לנתק את הגדה המזרחית של הירדן משטח ארץ ישראל, המיועד לפי הצהרת בלפור למדינה היהודית, ובהמשך נרתעו ממלחמה גלויה נגד בריטניה בגלל גזרות "הספר הלבן", ולא העזו לשחרר את הארץ בכוח צבאי ולהקים מדינה לאלתר, והעובדה שמוסדות היישוב בארץ ניהלו מדיניות של "הבלגה" גם כלפי הטרור הפלשתיני, העידה לדעתו של ז'בוטינסקי שמפלגות השמאל הן גלותיות מאותה בחינה פוליטית-צבאית עיקרית שבגללה איבד העם היהודי, לדעתו, את אחיזתו בארצו פעמיים לאורך תולדותיו, ועתה הוא עלול לאבד אותה בפעם השלישית: אידאליזם רוחני מוסרני אוטופיסטי, פחד מפני הפעלת כוח אליים, אפילו כשהדבר

הוא הכרחי וצורך, פחד והתבטלות מפני הגויים הנורמליים, המוכנים להפעיל כוח, להרוג ולהיהרג בגבורה למען חרותם ושגשוגם וגם למען האימפריות שלהם, וכתוצאה מכל אלה – תלות קיומית עבדותית הגורמת להתבטלות בפני הגויים.

כהוגה דעות חילוני בדרכו האנטי-דתית של שפינוזה תלה ז'בוטינסקי את כל הפחיתויות הללו באופי היהודי הגלותי שעוצב על ידי הדת העל-ארצית, המחנכת לפרישה מן הגופניות הטבעית ומכוונת את המאמינים בה בצורה חד-צדדית בכיוון של רוחניות על-ארצית, מוסרנית-אוטופית, על חשבון המלאות של החיים הטבעיים הארציים ונגד הערכים של התרבות הלאומית-חילונית: ערכי הגבורה הפיזית, היופי החושני וההדר המלכותי.

במילים אחרות: ז'בוטינסקי טען שהחינוך היהודי הדתי שפיתח את כוחות הרוח, הרגש והדמיון של האדם אל הכיוון העל-גופני והעל-ארצי, הוא שגרם להתמוטטות מלכויות ישראל בתקופת הבית הראשון והשני, הוא שהוציא את העם לגלות והוא שעושה אותו לבלתי כשיר להקים צבא, לבנות ממלכה ולקיים אותה. יוצא שבזהותם הדתית יכולים היהודים להתקיים כעם רק בגולה, שבה הם כפויים למשמעת הממלכתית של הגויים, שעל כן הם מכבדים אותה בעל כורחם, אבל בלבם הם כופרים בה כמלכות אלילית שמורדת במלכות השמים, ואילו במלכות הארצית שלהם היו מוכנים לציית רק למצוות האלוהים בתורתו ולא לחוקי המלכות. פירוש הדבר אפוא שלציונות כתנועה לאומית חילונית נורמלית אין סיכוי להצליח בלי לחולל שינוי מהפכני ביחסו של הדור העברי הצעיר המתחנך בארץ ישראל ובגולה לקראת העלייה, לממלכתיות ולמשמעת הצבאית. אכן ברוח זו פירש ז'בוטינסקי גם את מניעי העומק למדיניות הפחדנית, לדעתו, של מנהיגות ההסתדרות הציונית ומוסדות היישוב העברי בארץ תחת ההגמוניה של מפלגות הפועלים. הרמת שני הדגלים, החברתי והממלכתי יחד בטענה שהם מתנים זה את זה, לא היו בעיניו אלא המרת האוטופיזם המוסרני-רוחני של הדת היהודית באוטופיזם המוסרני החברתי והפוליטי המופשט, והמסקנה שז'בוטינסקי הסיק מתצפיות אלה הייתה שכדי להגשים את מטרת הציונות החילונית – נרמול העם היהודי ככל העמים המודרניים החיים במדינות לאומיות חילוניות – צריך לגאול את העם כולו ממורשתו הגלותית ולהפוך אותו לעם אחר, עם עברי נורמלי שרואה את ייעודו בהגשמת אידאלים ארציים.

נדגיש שוב שלמרות ביקורתו של ז'בוטינסקי על מפלגות הפועלים,

נשבו הלכי רוח שוללי גולה מסוג זה גם במפלגות השמאל המהפכניות. גם הן קידשו את השימוש בכוח הזרוע לשם המהפכה ולשם ההגנה על האינטרסים של העם, ואת הנכונות הזאת הוכיחו ביד החזקה שבה ניסו לדכא את תנועתו של ז'בוטינסקי שמרדה במרות מוסדות ה"יישוב" תחת ההגמוניה שלהן. ההבדל בין משנתו שוללת הגולה של ז'בוטינסקי למשנת מנהיגי תנועות הפועלים ה"אקטיביסטיות" התבטא, כאמור, בכך שהן תלו את הקמת המדינה היהודית בפיתוח חברה יישובית מבוססת על כלכלה סוציאליסטית ובכך שהבינו את מגבלות הכוח של העם היהודי, שרובו יושב בגלות, נגד הרוב הערבי ונגד המעצמות שתמכו בו. משום כך מפלגות הפועלים הציוניות הסיקו את המסקנה שאותה הסיק ז'בוטינסקי מיד אחרי החלטת בריטניה לנתק את הגדה המזרחית של הירדן מארץ ישראל, רק אחרי מלחמת העולם השנייה ואחרי השואה כי אז הדבר נראה גם הכרחי וגם אפשרי.

כאמור, ז'בוטינסקי הקים את "ההסתדרות הציונית החדשה" מיד אחרי ש"ההסתדרות הציונית" הוותיקה השלימה עם חלוקת הארץ. הוא הגדיר את מטרתה כ"רוויזיה" למדיניות הכושלת, לדעתו, של "ההסתדרות הציונית" ובמסגרתה הקים את תנועת הנוער בית"ר שנועדה לתת לנוער היהודי בארץ ובגולה חינוך צבאי על כל רכיביו, ערכיו וסמליו הלאומיים כדי שיכונן בארץ ישראל עם ילידי צעיר, עם שיונק את כוחו מארצו ומשוחרר מהמטענים השליליים של העם הגלותי, כולל מורשת אותם הורים שוללי גולה שעלו לארץ להגשים את הציונות אך עדיין לא השתחררו כליל ממורשתן הגלותית.

עובדה זו מסבירה לדעתי מדוע דווקא תנועתו של ז'בוטינסקי הולידה את התנועה הילידית הקיצונית ביותר שחתרה להתנתק באורח מוחלט מן העם היהודי הגלותי כדי לחדש את מורשת "כנען" המעוגנת בטבעה של הארץ ובלשון העברית המקורית. תנועה ילידית זו נאחזה בתנ"ך אבל טענה שמתחת לרובד של תורת הנביאים הגלותית, שהוציאה את העם לגלות, נשמר עדיין הרובד הילידי-אלילי שצמח מנוף הקדומים של ארץ כנען. התנועה ה"כנענית" נאחזה אפוא במורשת עברית-כנענית זו האצורה בתנ"ך כדי להכות שורשים בארץ, לכרות ברית עם העמים הילידים באזור "הסהר הפורה" שבקדמת אסיה, הפלשתינים בכלל זה, אחרי שיתחלנו וישתחררו מהדת המוסלמית שהשתלטה עליהם שלא בטובתם, ויצמיחו יחד עם חילוני מודרני גדול וחזק, מעוגן בארצו ומשוחרר מכל חוב ומכל אחריות לעם היהודי המעדיף לחיות בגולה ועלול לחיות גם בארצו כעם גולה ומשועבד לשלטון זר.



מובן מאליו שמשמעות המהפך מ"יהדות" ל"כנענות" הייתה פרישה גם מן "ההסתדרות הציונית החדשה" של ז'בוטינסקי, כלומר, התנתקות מן הציונות ושלייתה באשר היא כשלעצמה תנועה יהודית. מנקודת הראות של שוללי הגולה בדרכם של תלמידי מנדלסון הייתה זו ההפרכה העצמית של שלילת הגלות בדרכם של תלמידי שפינוזה. אכן, על סף הקמת מדינת ישראל התעוררה גם בלבם של שוללי הגולה הקיצונים בתנועת הפועלים מחשבה שנייה על הכרחיות שמירת הזיקה למקורות היהדות כתנאי להקמתה כמדינת העם היהודי, ומחשבה שנייה זו באה לידי ביטוי ב"מגילת העצמאות".

## פרק שמיני: הוויכוח על המטרה המדינית של הציונות ועל הנורמות של הגשמתה – בין הרצל לאחד-העם

מדינת ישראל קמה בה' באייר תש"ח (1948) על יסוד החלטת "האומות המאוחדות" (להלן: האו"ם) לחלק את הגדה המערבית של הירדן בין "המדינה היהודית", האמורה להחזיר לעם היהודי את זכות ההגדרה העצמית, ל"מדינה הערבית", שתעניק לעם הערבי-הפלשתיני את אותה הזכות, וכמובן, על התשתית של היישוב היהודי בארץ ישראל. תשתית זו הייתה רחוקה מן הנחון למדינה מודרנית "נורמלית". קרי: מדינה שמסוגלת להתקיים בעצמה מבחינה דמוגרפית, כלכלית, צבאית ופוליטית, אבל לדעת רוב המפלגות הציוניות בארץ הייתה זו שעת הכושר שלא תחזור על עצמה. כדי לנצל אותה צריך היה להשלים, לפחות כהוראת שעה, עם חלוקת הגדה המערבית, וזאת בניגוד מוחלט לדעה העקרונית של המפלגה הרוויזיוניסטית ושל מפלגות הפועלים ה"אקטיביסטיות", ולהקים מדינה ללא תשתית מספקת, כלומר, לאמץ למעשה את דעת המפלגה הרוויזיוניסטית שלפיה תהיה המדינה הריבונית הכלי השלטוני היעיל לבניין התשתית הנחוצה לה: באמצעה השלטוניים היא תוכל להביא עלייה המונית מארצות המצוקה, ליצור את הרוב היהודי בארצה, להקים את הצבא היעיל להגנתה, ולפתח את היישוב על תשתיתו הכלכלית המודרנית. ממשלת ישראל הניחה שתוכל להשיג את המשאבים למפעל ענק זה, ראשית, מיהדות ארצות הברית העשירה, שתראה במדינה את הערובה לקיומה ולביטחונה (השואה איימה גם עליה. יהדות ארצות הברית הייתה רחוקה מביטחון באיתנות מעמדה האזרחי כתפוצה בזמן המלחמה וגם בשנים שבאו אחריה). שנית, מהמדינות שתמכו בהקמתה מתוך שיקול האינטרסים שלהן במזרח התיכון. דוד בן-גוריון, ראש ממשלתה הראשון של מדינת ישראל, הניח שבאמצעים אלה מדינת ישראל תצליח להתגבר על הפער בין התשתית הנחוצה לתפקודה כמדינה נורמלית, הדואגת לאושרם של אזרחיה, לבין התשתית שהייתה לה, שחייבה מדיניות שעת חירום התובעת מאמצים וקורבנות שעולים בהרבה על אלה שמדינה נורמלית תובעת מאזרחיה בימי שלום.

רעיון חלוקת הגדה המערבית בין שתי מדינות, יהודית וערבית, הוצע לראשונה בשנת 1936 על ידי ממשלת המנדט הבריטי. הייתה זו מסקנה של ועדת חקירה מטעמה ("ועדת פיל") שנועדה ליישב את הסכסוך

בין היישוב היהודי, מזה, לבין הפלשתינים ומדינות ערב, מזה. שני הצדדים בארץ ישראל, הפלשתינים ורוב מפלגות היישוב העברי דחו את ההצעה הבריטית. שניהם טענו לזכות לאומית בלעדית על כל הגדה המערבית, ושניהם קבעו ששטחה אינו מספיק ליותר ממדינה ריבונית אחת. אולם אם בצד הפלשתיני הייתה הדחייה החלטית ומוסכמת על כל המנהיגות הערבית, הרי במחנה היהודי-ציוני התלקח ויכוח פלגני הן בין הרוב שהתנגד להצעה (מסיבות תכליתיות סותרות זו את זו) ובין מיעוט שראה בה פתרון ראוי, שיאפשר הקמת "מרכז רוחני" בארץ ישראל בדרכי שלום, והן בין הרוב ביישוב הארץ-ישראלי לבין הרוב בהנהגת "ההסתדרות הציונית העולמית", שנטתה לקבל את ההצעה כהזדמנות פוליטית נדירה שלא תחזור על עצמה להקים את ה"מקלט הבטוח" לעם היהודי בטרם שואה.

למעשה היה זה המשך הוויכוח שהתחיל עם ייסוד "ההסתדרות הציונית" והתעצם עם "הצהרת בלפור", שהבטיחה לעם היהודי "בית לאומי" ב"פלשתינה". רוב מנהיגי המפלגות הציוניות פירשו את מושג "הבית הלאומי" כמדינה ריבונית, אבל הייתה זו משאלה ולא הבטחה. ממשלת בריטניה נזקקה בכוונה למושג המעורפל מפני שהתכוונה למעשה ל"קהיליה" (חברה אוטונומית) שהיא הרבה פחות ממדינה ריבונית. דעת המיעוט שחלק על התוכנית המקורית של הרצל וגם הבין את כוונתה של ממשלת בריטניה, הייתה שהנורמה של מדינה ליברלית ריבונית שתקלוט את כל, או את רוב, בני העם היהודי ותיצור רוב יהודי גדול ויציב בכל שטחה של פלשתינה על שתי גדות הירדן (אחר כך בשטח הגדה המערבית), איננה בת הגשמה. אחד-העם, מייסד "הציונות הרוחנית", יריבו של הרצל מייסוד "ההסתדרות הציונית" ואחד המנהיגים הציונים שנשאו ונתנו עם ממשלת בריטניה על "הצהרת בלפור", ביסס ונימק את הקביעה הזאת כמה שנים לפני הקמת "ההסתדרות הציונית" בעיצומה של מחלוקת אחרת עם מנהיג תנועת "חיבת ציון" "המעשית" אליעזר ליליינבלום, על יסוד מחקרי. אחרי סיור יסודי בפלשתינה, שנמצאה אז תחת שלטון תורכיה, קבע שהתנאים הכלכליים והפוליטיים ששררו בה לא הספיקו לקליטת המוני העם היהודי העניים וחסרי הכול, המטופלים בילדים ובזקנים. בפלשתינה של ימי ראשית הציונות, (נדגיש שהמצב הזה לא השתנה בהיקף הנדרש למדינה גם אחרי הכיבוש הבריטי) היו אמנם מרחבים גדולים פנויים להתיישבות אבל לא היו אפילו התחלות ראשונות של ציביליזציה מודרנית: מבני מגורים, משק ומשרדים, תחבורה, תקשורת, הספקת מים, חשמל, חקלאות ממוכנת,

תעשייה מבוססת על טכנולוגיה מתקדמת, מוסדות מחקר ומוסדות הכשרה לעובדים מקצועיים, שרק באמצעותם ניתן לקלוט המוני פליטים חסרי כול שנזקקו למגורים, למקצוע ולמקורות פרנסה יצרניים. לעומת זאת הייתה בפלשתינה אוכלוסייה ערבית שישבה על אדמתה מימי כיבוש הארץ על ידי צבאות האסלאם, והיא כבר התעוררה לתודעה לאומית עם ראשית ההתיישבות הציונית בארץ, וביתר שאת עם כיבושה בידי בריטניה. תוכניתו של הרצל לבנות בפלשתינה בתוך שנות דור אחד ציביליזציה מודרנית שתקלוט את המוני העם היהודי העניים במרכז אירופה ובמזרח במספיק המיליונרים היהודים על בסיס של הסכם עם תורכיה או עם אחת ממעצמות המערב, כגון גרמניה או בריטניה, נראתה לאחד-העם, על רקע התנאים ששררו בה ועל רקע המשאבים הדלים שעמדו לרשות העם היהודי כישות קיבוצית, כמטורפת. הייתה זו בעיניו אשליה הזויה. אם המוני העם יתפתו לה היא תחולל קטסטרופה יותר חמורה מזו שחוללה ההרפתקה המשיחית של שבתאי צבי. לדעת אחד-העם גם אם אפשר היה להגיע להסכם שהרצל חתר אליו עם מעצמה מעוניינת ולגייס את ההון האדיר הנחוץ לשם כך מעשירי העם היהודי (שתי ציפיות אלה נראו לו אוטופיות בעליל) תימשך הגשמת המפעל כמה דורות ותחמיץ את השעה מבחינת העם הזקוק לפתרון מידי, וגם זאת בתנאי שהרוב הערבי היושב בפלשתינה יסכים לו. הסתייגות זו הייתה זכותו הגדולה של אחד-העם כמנהיג הציוני הראשון שהבין את רצינות משמעותה של "הבעיה הערבית" שהציונות הייתה עתידה להיתקל בה אחרי כיבוש פלשתינה על ידי בריטניה.

כדי להעמיד דברים על דיוקם נדגיש שאחד-העם לא הוטרד מבעיית זכותו המוסרית של העם היהודי לשוב למולדתו ההיסטורית, שכן לא היו לו ספקות לגבי הזכות הקודמת של העם היהודי לחזור למולדת שנגזלה ממנו בלי לפגוע בזכויות האזרחיות של תושביה, כפי שחשב הרצל ועל בסיס ההנחה שההתיישבות הציונית מפתחת את הארץ לטובת כל תושביה, שוב כפי שחשב הרצל. השאלה שהטרידה את אחד-העם הייתה האם האוכלוסייה הערבית היושבת בפלשתינה בפועל, שכבר התעוררה לתודעה לאומית וכוחה הפוליטי תחת השלטון התורכי, אחר כך גם תחת השלטון הבריטי, היה גדול יותר מכוח "ההסתדרות הציונית" והיישוב היהודי בארץ ישראל, תרשה את הגידול ואת ההתפרשות של היישוב היהודי בממדים שיהפכו אותו לרוב ואותה למיעוט בארצה. דעתו הריאליסטית של אחד-העם הייתה חד-משמעית: כדרכם של כל העמים היושבים על אדמתם והמתעוררים בזמן החדש לתודעתם



הלאומית, העם הפלשתיני יתנגד לעלייה בקנה מידה שיהפוך אותה למיעוט, בארץ שהיא רואה כנחלתה הלאומית. התועלת הכלכלית שההתיישבות היהודית מביאה אתה לא תהיה שקולה בעיני המנהיגות הערבית לריבונות שתאבד לה.

על יסוד ניתוח זה הסיק אפוא אחד־העם את המסקנה שהציונות לא תוכל לפתור את "צרת היהודים" הפיזית, הטעונה פתרון מייד־י. בארץ ישראל אפשר יהיה להקים ציביליזציה עברית מודרנית יעילה אך קטנה שתשתרע על חלק מאדמות פלשתינה ותפרנס חברה אוטונומית שתהווה מיעוט ביחס לאוכלוסייה הערבית, תחת החסות הריבונית של תורכיה או אחר כך של בריטניה, או אחר כך של המדינה הערבית שתקום על כל מרחבה. קיומה, עצמאותה ותפקודה של הציביליזציה העברית יהיו מותנים בהכרח בהסכמת הרוב הערבי ובתמיכה מתמדת של כל העם היהודי שיבנה אותה במשאביו הלאומיים ואחר כך יזדהה כלאום בזיקה אליה וימשיך לתרום לתחזוקתה ולפיתוחה בעזרת עלייה, השקעות הון, תרומות ופעילות תרבותית משותפת. ברור מכאן שציביליזציה בסדר גודל זה, שתהיה תלויה בתמיכת יהדות התפוצות, לא תפתור את "צרת היהודים" הפיזית גם אחרי שבניינה יושלם, אבל היא תוכל להתמודד בצורה יעילה, ומראשית בניינה, עם "צרת היהדות", שהיא ההתבוללות המאיימת על זהותו העצמית של העם בעידן המודרני.

אשר ל"צרת היהודים" הטעונה כאמור פתרון מייד־י ש להתמודד אתה על ידי ההגירה ל"עולם החדש", שבו כבר קמה ציביליזציה מודרנית גדולה ומתפתחת שזקוקה להמוני עובדים, רצוי מעמי אירופה והיהודים בכללם, שהרי בארצות הברית וגם במדינות דרום אמריקה שהיו מעוניינות בהגירה של אנשים המסוגלים לעבוד ובעלי רמה תרבותית אירופית, מתקבלים היהודים כאזרחים שווים זכויות וחובות ללא כל אפליה. כמובן, את ההגירה עצמה לא היה צורך לארגן: המוני היהודים נהרו ל"עולם החדש" ביוזמתם וההגירה נמשכה כל זמן ששעריה היו פתוחים, אבל כדי למנוע את הסכנה שהעקירה מארצות המוצא וההתערות בארצות החדשות יגרמו לנטישה מוחלטת של מסגרות החיים היהודיות, כלומר, להתבוללות עד כדי אובדן מייד־י של הזהות היהודית, נדרשה המנהיגות היהודית לדאוג להקמת מסגרות הקליטה הקהילתיות, התנועתיות והמפלגתיות שיעודדו עזרה הדדית תוך כדי ההתערות בארץ החדשה, יחזקו את הסולידריות הלאומית בין המהגרים בארץ החדשה ויהדקו את זיקתם לכלל העם היהודי שבארץ ישראל ובגלויות.

אנו באים מכאן להסתכלות הכוללת של אחד־העם בעתיד העם היהודי

בזמן החדש. על יסוד ניתוח תהליכי העידן שהתחיל בתקופת ההשכלה העריך אחד-העם שמבחינת הטווח ההיסטורי הארוך לא האנטישמיות היא האיום העיקרי על קיום העם היהודי כי אם ההתבוללות, המפרקת את זהותו העצמית. הערכתו התבססה על השקפת העולם של תנועת ההשכלה הכללית והיהודית: העידן החדש בתולדות תרבות המערב יהיה לפי תחזית זו העידן של הרציונליזם המדעי החילוני, החותר לקדמה ולנאורות בכל תחומי הציביליזציה והקולטורה: כלכלת שפע, טכנולוגיה משוכללת, שירותי בריאות יעילים, צדק חברתי, חרות מדינית, סובלנות בין בעלי דעות שונות ויחסי שלום בין כל העמים שיזכו לעצמאות לאומית, כל עם בארצו ובמדינתו. מכל ההיבטים הללו זיהה אחד-העם את העידן המודרני כעידן חילוני-ארצי ובתור שכזה כעידן שבו תהיה הדת מיותרת בעיני הבריות, אם לא מכשול בדרכם לאושר החומרי והרוחני. לדעת אחד-העם זאת הייתה תצפית מדעית המבוססת על הניסיון ההיסטורי: המדע והתבונה המוסרית, החברתית והפוליטית, כבר הצליחו להתגבר על מצוקות רבות של האנושות ב"עולם הזה", וקצב התקדמותם מבחינה זו מהיר ביותר. גם ההשכלה המדעית מתפשטת במהירות והופכת בהדרגה לנחלת כל בני העם. עד מהרה יבינו אפוא כולם שהדתות אינן פותרות את המצוקות בעולם הזה ושה"חלק לעולם הבא" הוא בידיון חסר יסוד. במקום לסמוך על הדת וכוהניה יסמכו כולם על המדע ועל התבונה שהם נחלת הכלל. הדת תיהפך בעיניהם לנטל שמכביד על חרותם ועל השגת אושרם. בעיני אחד-העם היה זה תהליך חיובי גם מבחינת בני העם היהודי, שהרי שקיעת הדת תבטל את הגורם העיקרי לשנאת היהודים ולבידודם בגטאותיהם, אבל בגלל אי-הנורמליות של תנאי הגלות מעורר תהליך החילון שתי בעיות חמורות הקשורות זו בזו: מצד אחד, ביטול הדת משמעו דעיכת הכוח העיקרי ששמר על זהותו העצמית של העם היהודי בגלות באמצעות המסגרת האוטונומית של הקהילה המתפקדת על פי ההלכה, מוסדות החינוך המנחילים את המורשת התורנית ואורח החיים ההלכתי-דת. מצד שני, המדינה הלאומית החילונית דורשת מכל אזרחיה הזדהות מלאה עם הלאומיות של העם המהווה בה רוב. התנאי להתקבלות ולהנאה מהיתרונות שהמדינה המודרנית מספקת לאזרחיה הוא אפוא ויתור מוחלט על זהותם הקיבוצית והאישית הנבדלת של בני המיעוטים הלאומיים החיים באותה מדינה. אלה הם גורמי ההתבוללות שפשטה בייחוד בדור הצעיר. הקהילה היהודית ואורח החיים הדתי הנכפה על ידה נראים לדור הצעיר כבית כלא מבודד מבפנים ומוקף שנאה

מבחוץ. הדור הצעיר רוצה להימלט מהכלא אך הקהילה הדתית חוסמת בפניהם את הדרך על ידי מניעת החינוך המודרני שבלעדיו אי־אפשר להשתלב לא בציביליזציה ולא בתרבות העמים המודרניים הסובבים את העם היהודי הנצור בגטאותיו. במילים אחרות: הזהות היהודית הפכה ממקור הגאווה של בני העם לגורם של הפסד והשפלה. היהדות אינה נותנת דבר לצאצאיה מלבד הסבל "על קידוש השם" למען חלקם ההזוי ב"עולם הבא", בעוד שהתרבות הכללית מציעה את כל הטובות שלב הצעירים משתוקק להן. מכאן נובעת הכפירה בדת והעריקה בכל הדרכים המזדמנות מן הקהילה ופריקת עול חוקיה ואורחותיה, הכול כדי להצטרף לחברה ה"כללית" ולהתבולל בה עד כדי מחיקת כל שריד של זהות עצמית (בלשון הסוציולוגיה הגדיר אחד־העם את התופעה כ"חיקוי מתוך התבטלות").

בטווח ההיסטורי הכולל של העידן המודרני חשב אחד־העם שההתבוללות היא הצרה החמורה ביותר מפני שהיא נובעת ישירות מתנאי המודרנה ועל כן התקדמותה מחזקת ומעצימה אותה. משום כך אי־אפשר לפתור את בעיית ההתבוללות בגולה ובוודאי לא בתפוצה שבה יתקבלו היהודים לחברה הכללית, שהרי ההתקבלות תעורר את ההתבוללות ותמריץ אותה. ניתוח זה מאשר לדעת אחד־העם את טענת "חיבת ציון" החילונית והציונות המדינית שהדרך היחידה לקיום העם היהודי בזמן החדש, שהוא זמנה של המדינה הלאומית החילונית, הוא הנורמליזציה הלאומית של העם היהודי ככל העמים המודרניים ההופכים ללאומים במדינותיהם: שיבה לארץ המולדת, בניין ציביליזציה מודרנית על ידי העם ובשבילו ופיתוח "קולטורה" עצמית בלשון הלאומית, בזיקה לארץ המולדת, טבעה ונופיה ולהיסטוריה ייעודית של העם דרך היניקה מן המורשת העצמית שתתעלה, תותאם ותיושם לצרכים וליכולות של הזמן החדש. לשם כך זקוק גם העם היהודי לפחות ל"בית לאומי" משלו בארצו.

נשים לב בהקשר זה שאחד־העם לא שלל עקרונית את רעיון המדינה הריבונית כמו כמה מממשיכי דרכו (השניים החשובים ביותר היו אהרן דוד גורדון ומרטיין בובר). הוגים אלה זיהו את המדינה הלאומית הריבונית כישות כוחנית אלילית־עריצה ומנוגדת בתכלית לרוח היהדות. בניגוד להם נראה שאילו היה הדבר בגדר האפשרות הממשית היה אחד־העם תומך בפתרונו המדיני של הרצל בשתי ידיים, אבל כיוון ששיבת עם לארצו אחרי גלות של מאות בשנים היא חריגה גדולה מן הנורמליות של תולדות העמים ושל היחסים בהם היא נתקלת בהכרח במכשולים

גדולים גם בארצות הגלות וגם במולדת. עם זאת, כיוון שהפתרון ל"צרת היהדות" אפשרי רק במולדת ההיסטורית של העם שבה עוצבה זהותו ובזיקה אליה היא נשמרה בגלות, מוכרחים להשלים עם אפשרה הריאלית: להבחין בין "צרת היהודים" ל"צרת היהדות" ולפתור כל אחת מהן בפני עצמה: הבעיה הראשונה, הטעונה פתרון מידי, תיפתר על ידי ההגירה למדינות הליברליות, בעיקר לארצות הברית, ו"צרת היהדות" תיפתר על ידי הקמת "מרכז רוחני" בארץ ישראל שיציע לעם המפוזר, שימשיך להתאזרח במדינות של עמים אחרים, חלופה של תרבות לאומית מודרנית המבוססת על מולדת, על ציביליזציה עצמית ומתבטאת בלשון האם הלאומית.

האם זוהי משימה אפשרית? האם ניתן להפיק מן המורשת היהודית הדתית והגלותית תרבות לאומית חילונית מפותחת שמסוגלת להתחרות בעשירותן המפתה של תרבויות העמים המודרניים, ולהוות מופת לחיקוי לשם קיום הזהות העצמית? תשובת אחד-העם לשאלה זו הייתה חיובית, גם זאת תוך כדי השוואה להתפתחות הרנסנסית של תרבויות הלאום ההומניסטיים-חילוניות באירופה בזמן החדש. כמו תרבויות כל העמים גם התרבות היהודית היא לדעת אחד-העם יצירת העם ולא התגלות אלוהית שמיימית, כפי שהדת טוענת. בזמן העתיק ובימי הביניים מילאה הדת תפקיד מרכזי בתרבויות כל העמים, באשר שלטה על תודעתם של כל בני האדם. אולם בזמן החדש, המתאפיין על ידי הרציונליזם המדעי, מתברר שהאמונה הדתית במקור האלוהי של התרבויות הרוחניות היא בידיון אנושי. פירוש הדבר שמצד התכנים והתפקודים הממשיים של תרבויות אלה הדת אינה אלא צורת ההופעה החיצונית ("הקליפה") בעוד שהתוכן ("הפרי") הוא אנושי-ארצי: ערכי מוסר, חוק ומשפט, ספרות, שירה והגות חברתית ופוליטית לאומית, שהם כשלעצמם ארציים ואפשר לפתח אותם בכלי החשיבה והיצירה ההומניסטית, וליישם בתנאי הציביליזציה החילונית המודרנית. אולם לדעת אחד-העם תנאי הכרחי לפיתוח תרבות יהודית חילונית מודרנית הוא ציביליזציה עצמית בארץ מולדת לאומית ועצמאות פוליטית. המדינה הריבונית איננה תנאי הכרחי לצורך זה. אפשר להסתפק ב"בית לאומי" אוטונומי בחסות מדינה ריבונית אחרת. יהודי התפוצות שיתאזרחו בינתיים במדינות החילוניות המודרניות הנאורות יוכלו להתייחס אל המרכז הרוחני כ"מרכז של חיקוי" במובן החיובי. הוא יענה על כל הצרכים ועל כל המשאלות הרוחניות שתרבויות העמים מספקות לבני עמיהם. יהודי התפוצות יהיו מעורים בציביליזציות של מדינותיהם, יתרמו להן במיטב יכולתם את



תרומתם המקורית, וייהנו מפרותיה, אבל מבחינת תרבות חיי הרוח יחקו בני העם היהודי את "המרכז הרוחני" שלהם תוך כדי השתתפות פעילה בהחזקתו וביצירתו וכך יתרמו את תרומתם לקידומו ולהתפתחותו מן המיטב שילמדו מתרבויות העמים במדינות התאזרחותם. בדרך זו יתפתח תהליך של יצירה קולטורית משולבת שתונחל מדור לדור באמצעות מוסדות החינוך ובמסגרת הקהילות האוטונומיות מבחינה תרבותית, וזאת תהיה הנורמליזציה האפשרית לעם היהודי הן מבחינת מצבו המיוחד בין העמים והן מבחינת מורשתו הרוחנית המיוחדת.

משמעותה של הגדרה זו לחזון הציוני הייתה אפוא פעולה נמרצת להגשמת שתי המטרות במקביל: אחד-העם הציע להתחיל את בניין המרכז הרוחני בארץ ישראל על ידי עלייה חלוצית שתקבל את הכשרתה בגולה ואת האמצעים להגשמת ייעודה בארץ ישראל מן העם שבגולה. בדרך זו יהיה כל העם מעורב בבניין מרכזו הרוחני באמצעות שליחיו החלוצים, ותהליך בניין "המרכז הרוחני" יבטא את ההזדהות והאחדות הלאומית של העם גם בארצות הגולה וגם בארצות התפוצה שאליהן יהגר רובו תוך כדי תהליך בניינו של המרכז בארץ ישראל שיימשך כמה דורות. בנקודה זו יש לחזור אפוא להסתכלות הכללית של אחד-העם במצב העם היהודי הגולה במציאות של הזמן החדש ולהתבונן במצב זה מנקודת הראות של היחסים בין "המרכז הרוחני" לתפוצות. ראינו שהערכתו הריאליסטית של אחד-העם לגבי סיכויי ההגשמה של חזון הרצל הייתה פסימית. הרצל נימק את הריאליות של תוכניתו ביכולות הגדלות והולכות של הטכנולוגיה והמינהל המודרני. מגיוסם והפעלתם של צבאות עממיים גדולים מחוץ לגבולות המדינה למד על האפשרות הטכנית להעביר אוכלוסיות גדולות מארץ לארץ, וממפעלי הפיתוח ההנדסיים הגדולים שהתבצעו בכלים טכנולוגיים משוכללים הסיק שאפשר לפתח ציביליזציות מודרניות בארצות שוממות במהירות רבה. תהליכי פיתוח שנמשכו בעבר מאות שנים מבוצעים בעידן של המדע והטכנולוגיה המודרניים במשך שניים-שלושה עשורים, וכיוון שהעם היהודי מעוניין להיחלץ במהירות מסכנת אסון של השמדה המרחפת עליו מצד התנועות האנטישמיות, שכבר חדרו לשלטון, הוא ידלה מתוכו עוצמות של התמסרות אידאליסטית שנראות בתנאים נורמליים כעולות על היכולת האנושית. הרצל האמין שהתקווה להקים ציביליזציה אידאלית שתפתור את הבעיות החברתיות והבינלאומיות שמדינות הלאום המודרניות נתקלות בהן ושבגללן מתעוררת שנאת הזרים האנטישמית כלפי היהודים, תגביר את המוטיבציה ותמצה את

האפשרויות הטכנולוגיות והמינהליות הקיימות בעין. אל מול האסון החריג העומד להתחולל בגולה הייתה זאת, לדעת הרצל, לא רק אפשרות ריאלית כי אם הדרך היחידה להצלה, ובמובן זה הכרח קיומי ולא חלום אוטופי. אחד-העם השיב על שיקולים אלה, כאמור, שבארץ ישראל לא עומדים לרשות העם היהודי הכלים של ציביליזציה מודרנית ושיצירתם זקוקה למשאבים ולכלים ארגוניים שאינם עומדים לרשות העם היהודי בגלות, וכן שהאוכלוסייה הערבית בארץ ישראל תתנגד ושום מעצמה לא תכפה עליה את התוכנית הציונית, ולבסוף שלמסירות אידאליסטית מסוגלים רק חלוצים צעירים ואילו רוב העם כבר בחר בפתרון היחיד שהוא בגדר האפשרות והיכולת: ההגירה ל"עולם החדש", ובאמת כל זמן ששערי ההגירה לארצות הברית נשארו פתוחים הגיעה ליישוב החדש בארץ ישראל רק הנבחרת החלוצית של העליות הראשונה, השנייה והשלישית. רק כאשר שערי ארצות הברית ננעלו עקב המשבר הכלכלי שהתחולל בה התחילה להגיע ארצה עלייה לא חלוצית, וגם היא במידות שהתאימו לכושר הקליטה של היישוב העברי שגדל באיטיות, וכן למדיניות הבריטית שהתחשבה באינטרס של היישוב הערבי למנוע את הפיכתו מרוב למיעוט ולכן הטילה את מגבלות "הספר הלבן" על העלייה ועל ההתיישבות היהודית.

אבל כאן נשאלת השאלה האם התחזית האופטימית של אחד-העם לגבי האפשרות לפתור את "צרת היהודים" בתפוצות הייתה יותר ריאליסטית מתוכניתו של הרצל לפתור אותה בפלשתינה? בתשובה לשאלה זו התהפכו העמדות: הרצל הוא שמילא את תפקידו של הריאליסט הפסימי אולי יותר מדי, ואחד-העם מילא את תפקידו של האוטופיסט האופטימי הרבה מעבר לריאלי. הרצל ראה באנטישמיות את הסכנה האולטימטיבית שתכריח את היהודים ללכת בדרך ההצלה היחידה שהתווה להם, ועל רקע זה צפה שהאנטישמיות המובנית במדינות הלאום המודרניות תבלום את קבלת היהודים כאזרחים שווים זכויות גם בארצות הברית. גורלם יהיה כגורל יהודי מדינות אירופה הליברליות שקיבלו אמנציפציה פורמלית אחרי מאבקים רבים, אבל הם נדחו בפועל מהחברה הכללית במדינות אירופה כזרים ומתחרים. הרצל העריך שכאשר יגיע הצורך הכלכלי במהגרים בארצות הברית לידי רוויה תתעורר גם בה ההתנגדות החברתית האנטישמית ותפעפע לשלטון. ארצות הברית תתגלה כגולה לכל דבר והיהודים יאלצו לעזוב וללכת אל המקום היחיד שיהיה מוכן לקלוט אותם כאזרחים בני חורין. השאלה השנויה במחלוקת הייתה אפוא מהו המניע לאנטישמיות המודרנית? הרצל ראה בה תסמונת

פתולוגית שנובעת מהבעיות החברתיות והלאומיות שנוצרו על ידי המדינה הלאומית המודרנית, החותרת לאחידות חברתית, תרבותית ופוליטית ואינה סובלת בתוכה מיעוטים לאומיים ודתיים. כיוון שכך כל זמן שהעם היהודי יהיה מפוזר בארצות העמים תחת שלטונם בלי מדינה ריבונית משלו הוא ייחשב לעם זר, מתחרה, נצלני ועם זאת חלש ופגיע ולכן קל להפוך אותו לשעיר לעזאזל על כל משבר חברתי או כישלון לאומי בעמים השולטים. אחד-העם חשב לעומת זאת שהאנטישמיות היא מורשת פתולוגית של שנאת היהודים הדתית מימי הביניים האפלים. על יסוד זה צפה, כאמור, שהיא עתידה לחלוף עם ניצחון השכל המדעי והתבונה המוסרית במדינות הלאום החילוניות. מה מסביר אפוא את הופעת האנטישמיות הגזענית החמורה משנאת היהודים הדתית בעידן המודרני? תשובת אחד-העם הייתה שזוהי תסמונת חולפת שמאפיינת את תקופת המעבר המשברית מימי הביניים לזמן החדש. מקורה בעימות בין המעמדות שעלו לשלטון במדינה הלאומית החילונית, לבין יורשי המשטר הכנסייתי-קיסרי בימי הביניים, שעדיין מחזיקים בעמדות כוח כלכליות, חברתיות ופוליטיות והם משתמשים בהן כדי לבלום את תהליכי המודרניזציה ולהסיג את הקדמה לאחור. אם כן לפי ניתוח זה כל עוד נמשך המאבק החברתי והבינלאומי על הגשמת רעיון הקדמה לא מתאפשר היישום המלא של עקרונות המדינה הליברלית, ולכן האנטישמיות תתגבר, אבל כאשר כוחות הקדמה ינצחו את כוחות הנסיגה, ולאחד-העם לא היה ספק שהם ינצחו כי הזמן פועל למענם ואין דרך של חזרה לעולם הישן שכבר חרב, האנטישמיות תיעלם יחד עם הדתות העוינות זו את זו. הערכה זו הונחה ביסוד קביעתו של אחד-העם ש"צרת היהודים" היא דחופה ויש למצוא לה פתרון מידי שיציל את העם היהודי מהאסון הצפוי לו בטווח הזמן הקרוב, אך בטווח הרחוק היא תחלוף לעד והיהודים יוכלו לשכון לבטח תחת החסות של אותן מדינות לאום חדשות שהוקמו מלכתחילה כמדינות חילוניות-ליברליות. אחד-העם ידע, כמובן, שהאנטישמיות הישנה מיובאת לארצות הברית על ידי המהגרים ממדינות אירופה, אבל לדעתו היא נמצאה שם כגורם אנכרוניסטי ושולי מבחינת העילית החברתית השלטת. היא מנוגדת לחוקת ארצות הברית ולאינטרס הלאומי היסודי של המדינה שנבנית על ידי הגירה המונית של בני לאומים שונים שנמלטו מארצותיהם בגלל אותם כישלונות שעוררו גם את האנטישמיות. המטלה הראשית של העילית הליברלית השולטת בארצות הברית היא למזג את בני הלאומים והדתות השונים לאומה אחת בלי לדכא את המורשות התרבותיות

החיוביות, הכלכליות, האתניות והדתיות שיעשירו את תרבות אמריקה. ליבוי שנאות על רקע לאומי או דתי בין קבוצות המהגרים השונות מסכן את האחדות הפלורליסטית של האומה האמריקנית, ולכן העילית המנהיגה אותה והמעצבת את זהותה בולמת את האנטישמיות על הסף. על תצפית זו ביסס אחד-העם ובעיקר תלמידיו באמריקה, את ביטחונם שבארצות הברית יישמר מעמד השוויון האזרחי שניתן ליהודים מלכתחילה בלי שיצטרכו להילחם על כך, וכן שתישמר להם כמו לכל קבוצות המהגרים הזכות לשמור אמונים למורשתם התרבותית ולמוצאם האתני. יתר על כן, אחד-העם צפה את ניצחון הקדמה ההומניסטית בכל מדינות אירופה והאמין שבטווח הזמן הרחוק יזכו גם היהודים שלא יהגרו ל"עולם החדש" בזכויות אזרחיות שוות, כולל הזכות לשמור אמונים למורשתם ולזהותם כעם. "צרת היהודים" עתידה אפוא להיעלם בטווח הרחוק, ואילו "צרת היהדות" תחמיר על ידי כך והיא עשויה להיפתר רק על ידי ה"מרכז הרוחני" שיקום בארץ ישראל במקביל להגירה לארצות הברית.

נחזור אל תפקידה של "ההסתדרות הציונית" לפי תורת אחד-העם. לדעתו צריך להקים בגולה תנועה ציונית רוחנית-חינוכית שתכין ותכשיר לעלייה צעירים אידאליסטים שעדיין לא רובץ עליהם נטל האחריות למשפחות, והם נכונים להקדיש את חייהם למען גאולת עמם. הם יעלו לארץ ישראל כחלוצים ויקימו יישובים חקלאיים ועירוניים על קרקעות שייקנו בכספי התרומות שייגבו מכל בני העם, כל אחד כפי יכולתו וכנדבת לבו. בכספים אלה יממנו גם את בניין היישובים ואת פיתוח החקלאות והתעשייה המודרניות, וכך תקום הציביליזציה העברית שתקנה ליישוב את עצמאותו. הציביליזציה העברית תהווה תשתית לחברה מתוקנת על פי חוקי הצדק והשלום של "המשפט העברי" שישאב את חקיקתו הלאומית מאוצרות ההלכה ויעצב גם את המוסר הלאומי הייחודי שהיהדות מצוינת בו. המהלך החדשני של אחד-העם בפירוש ההלכה יחול גם על המוסדות המחוקקים והשופטים: במקום הממסד הרבני-דתי יבואו ממסדי המשפט והחקיקה של המדינה הלאומית-החילונית, שתקבע נורמות מעשיות מתאימות לנסיבות ולצרכים של הציביליזציה והחברה העברית המודרנית. גולת הכותרת של היישוב שאמור לתפקד כ"מרכז רוחני" יהיו תחיית העברית כלשון הדיבור וכלשון התרבות בכל תחומיה, ויצירת תרבות עברית מודרנית רנסנסית בכל תחומי היצירה: הספרות והשירה, ההגות והאמנות לסוגיה. בדרך זו גם אורחות החיים: החגים, השבת והמועדים יעובדו בדפוסי



התרבות הלאומית ולא בדפוסים הדתיים שתוקפם מתפוגג והולך. את לב המרכז הרוחני יהוו מוסדות החינוך הלאומי שיקומו בארץ ישראל, מגן הילדים ועד האוניברסיטה הלאומית, שאחד-העם שקד במיוחד על תכנונם והקמתם כדי שינחילו את מורשת היהדות תוך כדי התחדשותם היצירתית ברוח המודרניות. נציין שהקמת גמנסיית הרצליה בתל-אביב ביוזמת אחד-העם, והגמנסיה העברית בירושלים ביוזמת תלמידו שלמה שילר וכן ייסוד האוניברסיטה העברית בירושלים היו לב מפעלם הציוני של אחד-העם ותלמידיו: ביאליק, שילר, בובר, גורדון, מגנס, מכוני "הציונות הרוחנית". האוניברסיטה העברית הפכה אפוא למעוזם של תלמידי אחד-העם שדגלו ברעיון "המרכז הרוחני" והתנגדו להקמת מדינה יהודית ריבונית בכל שטחה של פלשתינה. ממניעים שהפכו מפרגמטיים לעקרוניים, על יסוד ההכרה בזכות הלאומית של הפלשתינים למשול בארצם באשר ישבו בה דורות רבים, עבדו את אדמתה והיוו בה רוב שולט. לפיכך, לא רק השיקולים המעשיים אלא גם שיקולי המוסר היהודי ושיקולי המשפט הבינלאומי מחייבים לפתור את "הבעיה הערבית" של הציונות על ידי הסתפקות ב"מרכז רוחני" מבוסס על אוטונומיה חברתית-תרבותית במדינת רוב פלשתינית, או על ידי מדינה דו-לאומית, או, אם הפלשתינים לא יסכימו לשני פתרונות אלה, על ידי חלוקת הארץ בין הרוב הערבי למיעוט היהודי.

כאמור, אחד-העם חשב שארץ ישראל תמלא את תפקיד ה"מרכז הרוחני" בתוך כדי הקמתו. כלומר, שעצם הקמת המרכז תהיה ההתמודדות הפותרת את "צרת היהדות". העובדה שהקמת המרכז תימשך כמה דורות לא תהווה לדעתו מכשול ולא חסרון. גם העובדה שהקמת המרכז תהיה בחסות מדינה ריבונית אחרת, בין אם מעצמה אימפריאלית כתורכיה או אנגליה, ובין אם מדינה ערבית מודרנית, שוחרת שלום. לצורך הקמת המרכז די שהמדינה שבתוכה הוא יקום תהיה מדינה ליברלית שתכיר בעצמאות הכלכלית, החברתית, התרבותית והחינוכית של הציביליזציה היהודית העצמאית, שהיא העיקר. אם כן, האם הקמת "המרכז הרוחני" תוציא את העם היהודי מן הגלות ותנרמל אותו? אחד-העם השיב לשאלה זו בחיוב חד-משמעי, מבוסס על "שלילת הגולה" של תלמידי מנדלסון: עם ששורשיו יונקים מאדמתו, עם שגזעו נטוע בציביליזציה שלו ויוצר בלשונו בד בבד עם יניקה משורשיו והיסמכות על גזעו, הוא עם נורמלי במשמעות האוניברסלית של מושג זה. בכל יתר רכיבי הזהות הלאומית אין נורמה אוניברסלית. לכל עם הנורמה הפרטיקולרית התואמת את ייחודו התרבותי-היסטורי. ואמנם צורת ההתמסדות הנורמלית של העם

היהודי החל מימי "שיבת ציון", בהנהגת עזרא ונחמיה, הייתה צורת הקיום של מרכז בארץ ישראל ותפוצות של יהדות בבל, ואחר כך גם מצרים ושאר פיזורי העם היהודי במזרח התיכון, ולמעשה עוד התקיימה ותפקדה צורה זו במשך תקופה ארוכה למדי אחרי חורבן הבית השני ואובדן הממלכות היהודית, למעשה עד שקיעת המרכזים הרוחניים של ישיבות בבל וטבריה באחרית תקופת "הגאונים". זוהי אפוא הנורמה העונה על צרכיו הלאומיים של העם היהודי גם בעידן המודרני. יש בנורמה ייחודית זו חולשות מסוימות אבל גם יתרונות הנובעים משילוב בין זהות עצמית יונקת ממקורות פרטיקולריים לפתיחות למרחב האוניברסלי של תרבויות העמים.

הוויכוח שפרץ ביישוב העברי בארץ סביב מסקנות "ועדת פיל" היה אפוא המשכו של הוויכוח שפרץ בין "הציונות המדינית" ל"ציונות הרוחנית". היה זה ויכוח פלגני שעליו התווסף גם הוויכוח בין השמאל הציוני-סוציאליסטי לימין הקפיטליסטי שהתנגדו לחלוקה אך נלחמו זה בזה על דמות המדינה היהודית העתידה לקום ועל דרכי המלחמה עם הפלשתינים והמאבק עם שלטונות המנדט, באופן שהפילוג כשלעצמו הפך לבעיה הגדולה והקשה מכולן: הוא חשף את הסתירה הפנימית והחיצונית הגלומה ברעיון השבתו לנורמליות ככל העמים של עם גולה שנעקר מארצו והתקיים במשך מאות שנים בגלות.

כאמור, הצלחתו של עם להתקיים מחוץ למולדתו ולשמור על זהותו הייחודית בארצות שונות, תחת שלטונם של עמים שונים, הוא תופעה חורגת מנורמת הקיום של כל העמים, חסרת תקדים ויחידאית. כל העמים שנעקרו מארצם (היו רבים כאלה), לא שמרו על זהותם העצמית יותר מדור אחד או שניים ונטמעו. העם היהודי שמר על זהותו העצמית ועל זיקתו לארצו. החריגה הזאת מנורמת הקיום של עמים טבעיים התאפשרה על יסוד התורה המונותאיסטית שייחדה את העם היהודי בטענתה לתקפות אוניברסלית שאיננה מוגבלת על ידי הישיבה בארץ המולדת ועל ידי הכפיפות לשלטון עצמי. התקפות האוניברסלית של חוקת התורה יצרה תוך כדי העימות נגד התרבויות האליליות הפרטיקולריות של העמים ששלטו על העם היהודי בגלותם הראשונה, ובתחילת גלותם השנייה, זהות פרטיקולרית-אוניברסלית ייחודית. היא התנגשה בתרבויות העמים אבל הייתה מסוגלת להכיל את ערכיהם התרבותיים החיוביים על פי אמות המידה האוניברסליות שלה, ואף להשפיע על העמים האליליים שקיבלו את השפעתה ופיתחו לעצמם שתי דתות מונותאיסטיות ממוזגות עם מורשותיהן האליליות. שתי הדתות הללו: הנצרות והאסלאם, חיקו את

תורת היהדות והתחרו בה על מעמד הנבחרות. בדרך זו נוצרה בין העם היהודי הגולה לעמים שלתוכם גלה מערכת יחסים שחרגה מן הנורמה הרגילה של יחסי עמים זה אל זה: נוצרה תלות גומלין רוחנית ופוליטית לא סימטרית, שחייבה אותם זה כלפי זה תוך כדי ההתחרות ביניהם על הפירוש הנכון של התורה המונותאיסטית ועל מעמד הנבחרות. ההתייחדות מהנורמה הרגילה של יחסי עמים ודתות התבטאה אפוא בדו־הערכיות הדיאלקטית שיצרה גם מחויבות וגם עוינות, גם אהבה מהופכת לשנאה וגם שנאה מהופכת לאהבה חליפות. הדברים אמורים בייחוד ביחסים שנוצרו בין העם היהודי לבין עמי הנצרות: "בן האלוהים" שאותו הנצרות עובדת היה יהודי. יתר על כן, על פי מסורתה היה יורש כסאו של דוד המלך, אך היהודים נאשמו ברציחתו, שעל ידה מילא את שליחותו ונעשה לגואל האנושות כולה. הכפרה היחידה על חטא מועיל כל כך הייתה ההכרה ביתרון בשורתו של בן האלוהים על תורת משה, אבל העם החוטא שסירב להודות בחטאו התעקש להחזיק בתורתו, שגם הנוצרים הודו באמיתותה כ"ברית הישנה". חריגה פרדוכסלית זו מן הנורמלי ביחסי העמים היא שאפשרה את הדו־קיום בין העם היהודי לעמי הנצרות והאסלאם בתנאים שהתהפכו מתקופות של התערות ושגשוג בארצות הגולה (כמולדת ארצית זמנית) לתקופות של אונס להמיר דת, פרעות וגירושים מארץ לארץ. אולם נדגיש שעד הזמן החדש נמצאה למגורשים היהודים מהארצות שמאסו בהם ארץ אחרת שפתחה לפניהם את שעריה ומשכה אותם אליה על ידי הבטחת תנאים טובים כדי ליהנות מתרומתם של היהודים לפיתוח הציביליזציה הארצית שלהם.

בדרך זו התערו היהודים בגולה. למרות סבלם ולמרות זיקתם לארץ ישראל, שהתבטאה בתפילות ובמצוות ובמאמץ לקיים בארץ ישראל יישוב יהודי ייצוגי, היהודים התייחסו לארצות מושבם כאל ביתם. משום כך ברור שגם ההחלטה לעזוב את ארצות הגלות ולשוב למולדת העתיקה ביוזמה עצמית הייתה צעד לא נורמלי בעליל, חסר תקדים ויחידאי וכרוך בקשיים חריגים שאי־אפשר להתגבר עליהם בלי אמצעים חריגים, שונים מהותית מאלה שבהם קנו העמים היושבים על אדמתם במשך דורות רבים את חרותם הלאומית בעידן המודרני.

באלו קשיים מדובר? ראשית, הנורמליזציה על ידי שיבה למולדת, פיתוח הציביליזציה העצמית והמסגרת הפוליטית העצמאית היא מהלך של התנתקות מנורמת הקיום הקודמת, ממאפייני הזהות שהתחייבו ממנה ומהיחסים החברתיים והפוליטיים עם העמים השולטים בארצות שמהן רצו היהודים לצאת. מהלך כזה כרוך בשינוי מאפיינים חשובים

של הזהות התרבותית, הן מבחינת יחס העם אל המורשת שקיימה אותו בגלות והן מבחינת היחס לעמים הסובבים אותו, לדתותיהם ולתרבויותיהם. הדרישה להגשים שינוי כזה מחוללת בהכרח עימות פלגני בין הרוצים בו בכל מאדם לבין הדבקים בכל מאדם בזהותם הגלותית ורואים בה נורמה מחייבת בסמכות אלוהית. התגובה הבלתי נמנעת של הציבור הדתי האורתודוכסי, שסירב מלכתחילה לקלוט את השפעות התרבות המודרנית, הייתה התנגדות קנאית לכל שינוי בנורמות ההלכתיות המסורתיות שהתקדשו מול הדרישה לשנותן, אפילו כאשר היה מדובר בשינויים שהם צורך ההסתגלות לשם קיום בסביבה המשתנה. מול הדרישה לחולל את השינויים הכרוכים בנורמליזציה ככל העמים התגבשה בציבור הדתי המסרב למודרנה תגובה פונדמנטליסטית ("חרדית"): התנגדות קנאית מוחלטת לכל שינוי הלכתי, אפילו אם הוא מזערי ואפילו אם הוא חיוני גם לשרידתה של הקהילה החרדית וברור שהקמת מלכות יהודית בארץ ישראל ביוזמה עצמית ועל תשתית של ציביליזציה חילונית מודרנית וחוקה חילונית מודרנית נראה בעיניה לא כמעשה של גאולה כי אם כמעשה של כפירה וחורבן.

אולם העימות הפלגני בין ה"דתיים" ל"חילונים" לא יצר שני מחנות אחידים אלא הפך לציר מרכזי של עימותים פלגניים עמוקים גם במחנה החילוני וגם במחנה הדתי. תיאורנו את העימותים הללו בפרק הקודם מנקודת הראות של "שלילת הגולה" לסוגיה. אך כנגד כל צורה של "שלילת הגולה" הותווה פתרון מעשי שהשליך על תפיסת הזהות החלופית שאותה התכוונו לממש והסתירות בין צורות זהות חלופיות אלה ובין הפתרונות שביסודם הם שהזינו את המריבה סביב השאיפה המשותפת לנרמל את העם היהודי. נשים לב בהקשר זה שגם היהדות החרדית, זו שסירבה לנרמול על ידי יציאה מן הגלות ביוזמה עצמית וציפתה שאלוהים יגאל את עמו על ידי התערבות על-טבעית וישיב אותו לארצו ולמלכותו, שהיא מלכות האל עצמו על פי חוקת התורה, שאפה לנורמליות הייעודית הייחודית של העם היהודי וראתה בקבלת ייסורי הגלות באהבה ובנאמנות מוחלטת למצוות התורה את הדרך היחידה להגשמתה. במילים אחרות: תוך כדי העימות הקנאי נגד הציונות (גם בגרסתה של הציונות הדתית ששיתפה פעולה עם הציונות החילונית) העמידה היהדות החרדית את גרסת הציונות התורנית-מסורתית שלה וקבעה נורמה הלכתית להגשמתה, שבאה לידי ביטוי במלחמתה נגד כל התנועות המודרניות, ובציונות כתנועה המודרנית המסוכנת ביותר דווקא בשל מסירותה לארץ ישראל, לציון, לעברית ולתנ"ך, הקדושים



בעיניה, כערכים חילוניים.

הציונות המודרנית ביקשה להנהיג את כל העם. זה היה יתרונה על כל התנועות המודרניות הנגדיות לה. לשם הגשמתה היא נזקקה לכל כוחותיו. לשם כך היה עליה לאחד את העם, אבל למעשה היא פילגה אותו בכיוונים ובחתכים שונים, ונעשתה לתנועת מיעוט מפולגת מבפנים. בזכות יוזמתה הכוללת, מחויבותה להגשמה ואחריותה לכל העם, לרבות חלקיו המתנגדים לה, היא אילצה את כל המפלגות לקבוע את מדיניותן כתגובה על יוזמותיה, ובדרך זו אילצה אותן לתמוך בה, בייחוד במלחמתה נגד האנטישמיות שלא הבדילה בין יהודי ליהודי, עד שבסופו של דבר כאשר מדינת היהודים קמה אחרי השואה, התאחדו כל המפלגות סביבה. אולם המחלוקת המקוטבת בנושאים הקיומיים נמשכה לאורך כל הדרך ויצרה חומות של איבות גומלין, התנגשויות אלימות והכשלות גומלין. נראה מצד אחד שהיהודים, הפונים לכיוונים סותרים, אינם יכולים להיפרד זה מזה או לוותר זה על זה במלחמתם על השרידה ובחירתם להגשמת הפתרונות הסותרים, ומצד שני אינם יכולים להרשות זה לזה להגשים את פתרונותיהם, כי כל מפלגה ראתה בפתרונה את הדרך היחידה להצלה ובפתרונות הנגדיים ראתה דרכים המוליכות לאבדון ולחורבן. הן נלחמו אפוא כדי לכפות כל אחת את דעותיה ולהכשיל את כל האחרות בדרכן. ניתן לומר שהיה למריבה זו בין האויבים שלא יכלו כאמור לא להיפרד זה מזה וגם לא לוותר זה לזה, יתרונות מבחינת ההגשמה: במלחמתן זו בזו עודדו המפלגות היריבות את העקשנות הקנאית גם מבחינת החיובית: לגלות כוחות הרואים בהגשמת כל אחת את תוכניתה בדרכה, אבל לרוב גברה הסתירה על הבניין, ורק כאשר העם כולו עמד מול הסכנה המיידית של החורבן הכולל בשואה הושעו המריבות והפתרון הציוני ניצח. זמנית, כמובן, כי אחרי הקמת המדינה ואחרי תקופה קצרה של התבססות והתבצרות, חזרו "מלחמות היהודים" לעוצמתן המקורית.

על המכשול הפנימי נוסף המכשול החיצוני: עם שחי במדינות רבות תחת שלטון עמים רבים, שיחסם אליו ויחסו אליהם דו-ערכי, יוצר על ידי יציאתו מתוכם ועל ידי שיבתו לארצו, הנמצאת תחת שלטון אחר, ויושבים בה בני עם אחר, יוצר סכסוך מלחמתי חריג בעוצמתו בינו לבין העמים השולטים הן בארצות שמתוכן הוא יוצא והן בארץ שאליה הוא שב. כך מתעוררות השאלות: האם המהלך כולו הוא בגדר של "נורמליזציה" ככל העמים, או היפוכה? האם ניתן להגיע אי-פעם לנורמליות שתבטא באחדות פלורליסטית מבפנים ובשלום עם העמים

## השכנים מבחוץ?

על שני מכשולים אלה נוסף המכשול השלישי הנוגע לאפשרות הגשמת רעיון השיבה למולדת הקדומה: כדי לחזור מתנאי הקיום בגלות לנורמליות כלכלית-חברתית ופוליטית נדרש ארגון בעל סמכות הנהגה דמוי-ממלכתית, שניתן להפוך אותו במולדת לסמכות ממלכתית. בקונגרס הציוני הראשון שייסד את "ההסתדרות הציונית" הכריז הרצל את הכרזתו הידועה: "בבאזל יסדתי את מדינת היהודים". אבל "ההסתדרות הציונית" הייתה "מדינה בדרך". לא היו לה סמכויות הנהגה מחייבות. פעולתה התבססה על התנדבות גם מצד ההנהגה וגם מצד המונהגים על ידה. הצלחתה הותנתה בהסכמת המעצמות ששלטו או שהשפיעו על השלטון בפלשתינה ובמזרח התיכון. "ההסתדרות הציונית" הייתה משתי בחינות אלה מדינה פיקטיבית. היה עליה לפעול בדרכי שידול והפצרה או בדרכי מסחר כי לא יכלה להקים צבא שיכבוש את המולדת מידי השולטים בה. היה עליה לקנות הכול בכסף מלא ולשום מעצמה בעלת השפעה על השלטון בפלשתינה לא היה אינטרס חד-משמעי לתמוך בה, בוודאי לא מול ההתנגדות מצד השלטונות או מצד התושבים המקומיים בפלשתינה.

עמי אירופה ששאפו לממש את זכות ההגדרה העצמית הלאומית ישבו בארצותיהם על אדמתם. הייתה להם ציביליזציה - לא מפותחת - משלהם. משימתם הייתה לנער מעליהם את השלטון הזר והם עשו זאת על ידי התארגנות של צבא עממי שהתמרד והביס את הצבא הכובש והקים את מוסדות המדינה הלאומית, בעוד שהעם היהודי חייב היה להתרכז תחילה בארצו בדרכי שלום, לבנות בה ציביליזציה וחברה ועל יסודם גם צבא יעיל שיאפשר את הכרזת העצמאות המדינית. ושוב, הכול על בסיס של התנדבות תוך כדי נכונות לקורבנות אישיים רבים.

כפי שנראה להלן הרצל צפה את הקשיים הללו והציע כלים ודרכים להתמודד אתם אולם במאבק על הגשמת הציונות בארץ מול שלטונות המנדט הבריטי, מול התנגדות העם הפלשתיני ומול הפילוג המקוטב ביישוב היהודי בין דתיים לחילונים, בין תומכי רעיון המדינה הריבונית לתומכי רעיון המרכז הרוחני ובין מפלגות הימין הקפיטליסטיות למפלגות השמאל הסוציאליסטיות, ותוך כדי המאבק הפלגני בין הציונות ומתנגדיה בעם היהודי, התבררה חומרת המכשולים הללו. השאלה הייתה: האם יש דרך חורגת מן הנורמליות "ככל העמים" כדי לנרמל את העם החריג הזה על פי הנורמה הייחודית שלו?

זכותו הגדולה של הרצל הייתה הצפייה הנבואית של הקשיים הללו,

אף כי לא אמר נכון את מידת חומרתם. הוא גם הציע את הפתרון בספרו המכונן *מדינת היהודים*. נפתח בהנחות היסוד של ספר זה: א. היהודים הם עם בעל זכות שווה לכל העמים להגדרה עצמית לאומית בארצם ובמדינתם; ב. סבלם בגלות נובע מהיות העם היהודי עם שחרג מנורמות הקיום הבסיסיות של כל העמים; ג. במציאות שנוצרה בזמן החדש מוכרח העם היהודי להחזיר לעצמו ביוזמתו ובהסכמת העמים הרודפים אותו את הזכויות הנורמטיביות המגיעות לו; ד. נגד דרכה של "חיבת ציון", שהניעה את "העלייה הראשונה" לארץ ישראל והנחתה את ייסוד המושבות הראשונות ביהודה ובגליל על ידי חבורות מתיישבים חלוציים בתמיכת נדבנים יהודים עתירי ממון, הניח הרצל שהציונות תוכל להתגשם רק בדרך ההפוכה: יצירת מסגרת לאומית כוללת, דמוי-ממלכתית, שתפעל על פי תוכנית כוללת, יעילה, תיצור את התנאים המדיניים המקומיים והבינלאומיים ואת הכלים הכלכליים הנאותים, ואחר כך תארגן את ההעברה לארץ ואת ההתיישבות בה על יסודות כלכליים וחברתיים מודרניים איתנים. הנחה אחרונה זו הייתה החידוש המהפכני הגדול של הרצל. על ידה חשב להתגבר על המכשולים שתוארו לעיל. הצעד המעשי הראשון בתוכניתו הייתה הקמת שני ארגונים מקבילים, האחד מוסד של מנהיגות לאומית והשני מוסד של ביצוע התוכניות שהמנהיגות תתווה. כיצד יקומו שני מוסדות אלה ומאין ישאבו את סמכותם? תשובת הרצל הייתה: יוזמה שליחותית שתבוא מלמעלה, מאישים בעלי השפעה המתבססת על עשירותם המופלגת או על מעמדם החברתי והפוליטי במדינות מושבם, ותבטא את תודעת האחריות לעם כדי להחזיר לו את כוח השליטה העצמית וההגנה על קיומו ועל האינטרסים הלאומיים שלו. הנימוק לצעד חריג זה מן הנורמה הדמוקרטית הייתה ההכרה שאי-אפשר להקים מסגרת מדינית עצמאית לעם גולה בתהליך הדמוקרטי הרגיל מלמטה כלפי מעלה. ההתחלה המכוננת מוכרחה להתחיל מלמעלה כלפי מטה.

בכתיבת ספרו *מדינת היהודים* קיבל עליו הרצל למעשה את השליחות הזאת, אבל רק כיוזם. הוא ידע שהנהגת עם, בייחוד עם מפוזר בין עמים רבים, היא כבדה מיכולתו של מנהיג יחיד. נחוצה חבורה של אישים בעלי יכולות כלכליות ומעמד פוליטי במדינות שהעם היהודי מפוזר בהן. לפי הצעת הרצל בספרו המכונן תקום חבורת אישים זו בלונדון. הרצל בחר בה בשל מעמדה הבינלאומי המוביל כעיר הבירה של האימפריה העולמית הגדולה ביותר. החבורה שתתנדב לשליחות מתוך הרגשת האחריות לעמה תקים שני מוסדות מקבילים ומשלימים זה את

זה: א. מוסד מדיני בשם "אגודת היהודים" (SOCIETY); ב. מוסד כלכלי בשם "חברת היהודים" (COMPANY).

"אגודת היהודים" הוגדרה למעשה כממשלה המחילה את עצמה על כל העם היהודי כדי לייצג את האינטרסים הלאומיים שלו לפני אומות העולם. מתעוררת השאלה מהו מקור הסמכות של החבורה הממנה את עצמה הן בעיני בני עמה, המפוזרים תחת שלטון של כמה ממשלות לאומיות ריבוניות, והן בעיני ממשלות אלה? באיזו זכות תוכר ה"אגודה" על ידי מדינות אחרות כנציגות מוסמכת של העם היהודי שגם מסוגלת לשאת באחריות לקיום התחייבויותיה? תשובתו של הרצל מעוגנת מבחינה משפטית-פוליטית בחוק ה-GESTIO הכלול במשפט הרומי הרפובליקני הקדום. חוק דומה מצוי גם בתורת ישראל, הוא חוק ה"גואל", אך הרצל שביקש הכרה בינלאומית העדיף את ההסתמכות על המשפט הרומי, שהיה מקור למערכות המשפט הלאומיות באירופה. עניינו של חוק זה הוא ההתמודדות עם מצב חריג שבו יחיד, קהילה או עם, נקלעים למצוקה שאין בכוחם להיחלץ ממנה בעצמם: כל אדם או קבוצת בני אדם, מבני המשפחה, השבט או העם, שיש לאיל ידם להושיע רשאים, לפי החוק הרומי, וחייבים, לפי תורת ישראל, לקחת את האחריות על עצמם ולפעול בסמכות הנובעת ממנה להחזרת בני העם הסובלים למעמדם הראוי על פי חוק. הסמכות נלקחת בדרך זו על ידי בעלי היכולת העדיפה אבל כל עוד היא מופעלת כדין לטובת החלשים ולטובת הכלל ולא לשם תגמולים, טובות הנאה ושלטון, זוהי שליחות דמוקרטית גם מבחינת העם הנתון במצוקה ומשווע לעזרה. ברור מכאן שהחלטות המנהיגות אינן נכפות. להפך העם מציית מרצונו החופשי ומתוך הכרת טובה. אכן, הרצל חשב שההיענות החופשית של העם לסמכות השליחותית שלו ושל מנהיגי הציונות המדינית תזכה אותם בהכרה הבינלאומית והיא תאפשר להם לפעול למען עמם, להציע לו חוקה דמוקרטית, לשתף את העם באורח פעיל במעשה הגאולה וכך להפוך את "אגודת היהודים" מגוף שהתמנה על ידי עצמו למנהיגות דמוקרטית נבחרת במסגרת ניהולית כעין ממלכתית.

"אגודת היהודים" תתווה את התוכנית המפורטת של מפעל הגאולה, תסדיר את התנאים הבינלאומיים והארציים-מקומיים בהסכמים לטובת כל הצדדים הנוגעים בדבר וכך תתאפשר היציאה מארצות הגויים וההתיישבות במולדת בלי לפגוע באינטרסים של העמים והממשלות שמתוכם היהודים עומדים לצאת, או באינטרס של העם היושב בארץ שאליו הוא שואף לשוב. רק אחרי הסכם חתום כדין יתחיל התהליך



המעשי המקצועי של ההעברה המסודרת של קבוצות העולים ויישובם בפלשתינה על ידי "חברת היהודים". היא תורכב לצורך זה ממומחים מקצועיים: כלכלנים, אנשי עסקים ומדינאים והביצוע ייעשה בדרך עסקית יעילה ורווחית ומתוך דאגה לאינטרסים האישיים והקיבוציים של כל המשתתפים במפעל. לכך יערבו לדעת הרצל הטכנולוגיה המודרנית המשוכללת, הניהול המודרני, החוקה האידאלית, הדואגת להצלחת הכלל וכל פרטיו, וההקפדה על צדק חברתי, על זכויות כל תושבי הארץ ועל יחסי השלום עם כל השכנים הקרובים והרחוקים. תקום חברה מופתית שתשלב את היתרונות של התחרותיות החופשית הקפיטליסטית עם היתרונות של הכלכלה הסוציאליסטית הקואופרטיבית המונעת את ניצול העובדים ומבטיחה להם שכר הוגן, תנאי עבודה נאותים, מגורים ורמת חיים מכובדת, הן לעובדים והן למשפחותיהם. הכול ייעשה על ידי בנייה מתוכננת מן היסודות ללא סבל המורשה של המשגים והעיוותים שהכשילו את המדינות המודרניות באירופה. מדינת היהודים תבנה על אדמת הארץ השוממה חברה ומדינה מתוקנת, שכלית ותבונית. היא תגאל את היהודים לא רק מסבלם המיוחד, שנגרם על ידי האנטישמיות, אלא גם מן העוול החברתי ומן המלחמות בין העמים שמהם סבלו היהודים כמו כל אזרחי מדינות אירופה. תהיה זו אפוא מדינה למופת שכל העמים ירצו לחקותה ויתמכו בה.

הרצל נתן את דעתו לאפשרות שיהיו מתנגדים לתוכניתו. הם לא ירצו לעזוב את ארצות מושבם ולשנות את מקורות פרנסתם ולכן לא יתרמו מכספם ולא יצטרפו לחבורות התומכות במוסדות ההנהגה והביצוע שהציע, אלא יישארו בגולה בגטאותיהם ויחכו למשיח שיושיעם או שיתבוללו. אך עובדה זו לא הדאיגה אותו. הוא בטח שרוב העם חסר הישע משתוקק לשוב לארצו ממניעים דתיים או תרבותיים-לאומיים ומתוך האינטרס הקיומי של ההצלה מאסון קרוב לבוא, ולכן רוב בני העם יתמכו ב"אגודה" וב"חברה" וישמרו על זהותם היהודית כפי הבנתם. אף זאת: על יסוד האמון הנרחב שרוב העם יתן במנהיגותו הציונית תזכה ה"אגודה" בהכרה הבינלאומית כנציגת כל העם היהודי, וכאשר תתחיל ה"אגודה" להנהיג ולתכנן וה"חברה" לבצע, הן תרכושנה גם את הסמכות המחייבת לגבי החבורות שיתארגנו לעלייה ויזדקקו לאמצעים הלאומיים שיהיו בידיה. כך תיווצר תלות הגומלין שתבטיח אחריות של מנהיגות דמוקרטית, מזה, ומשמעת דמוקרטית של העם למנהיגותו השליחותית, מזה.

אחרי הניסיון הראשון, שלא הצליח, להקים את שני המוסדות על

ידי האישים עתירי הממון ובעלי ההשפעה המדינית, הבין הרצל שעליו לפנות ישירות אל כל העם. כדי להקים את ה"אגודה" ששמה הוסב ל"הסתדרות הציונית" כינס הרצל את ה"קונגרס" הציוני, שתפקד כ"פרלמנט" מורכב מנציגים שנבחרו על ידי משלמי ה"שקל הציוני". הם הביעו בתרומתם המבטאת התחייבות את רצונם ומחויבותם להשתתף במפעל הציוני, לגייס את הכספים, להתארגן בחבורות ולעלות בבוא הזמן לארץ כדי להתיישב בה. כך קמה "ההסתדרות הציונית" כמדינה בדרך תוך כדי שילוב שני כוחות התומכים זה בזה כדי להתגבר על המכשולים המתוארים לעיל: כוח ההנהגה השליחותית הפועל מלמעלה כלפי מטה בסמכות מחוזקת על ידי אמצעי ההגשמה המרוכזים בידיה, וכוח הרנסנס העממי האידאליסטי הפועל בהתנדבות מלמטה כלפי מעלה. נשים לב ראשית, שבדרך זו חיקה הרצל במושגים פוליטיים מודרניים את תהליך יצירת הקהילות היהודיות בגולה ויישם אותם לשם נרמול העם בארצו, ושנית, שהחלפת המינוי העצמי של ה"אגודה" במינוי עצמי לקונגרס שמייצג את המתנדבים מכל העם להגשמה חייב עוד שינוי מתוכניתו המקורית של הרצל: היה עליו להתחשב במנהיגות העממית הקיימת של העם, בין זו של "חיבת ציון" החילונית והדתית, בין זו של המפלגות הציוניות-סוציאליסטיות, שכבר התחילו להתארגן, ובין זו של המנהיגות הרבנית שעדיין הנהיגה את רוב יהודי מזרח אירופה המיועדים לעלייה. בספרו *מדינת היהודים* התווה הרצל חוקה ליברלית שהעתיקה את עקרון "הפרדת הדת מן המדינה". אולם כאשר התווה את תוכנית הפעולה של "ההסתדרות הציונית" לא הזכיר עוד את העיקרון הזה ובהמשך מנהיגותו גיבש ביוזמתו הסכם, שכונה לאחר מכן בשם ה"סטטוס קוו", שהבטיח רשות רבים יהודית-הלכתית בארץ ישראל והפקיד את החינוך בידי תנועת "המזרחי" הציונית-דתית, צעד שעורר עליו את זעמם של אחד-העם ותלמידיו, מזה, ושל תנועות הפועלים הציוניות-סוציאליסטיות, מזה, אך נשאר בתוקפו גם במדינת ישראל.

כאמור, הרצל לא אמד את חומרת הקשיים בדרכה של "ההסתדרות הציונית" גם בתוכה ובתוך העם היהודי וגם בהתנגדות הפלשתינים, הערבים והמעצמות התומכות בהם. אולם למרות המחלוקות הסוערות שלא פסקו בין המפלגות הציוניות בתוך המסגרת המשותפת של "ההסתדרות הציונית" ובינה לבין המפלגות הלא-ציוניות והאנטי-ציוניות מחוצה לה, דרכו של הרצל, ששילבה את הפעלת הסמכות המוגבלת, הקובעת מדיניות ונורמות של הגשמה מלמעלה, עם הרנסנס העממי-התנדבותי בהגשמה עצמה מתוך הכרת כורח ההצלה, מזה, והשאיפה

להגשמת אידאל חברתי-פוליטי בעל משמעות אוניברסלית, מזה, הפכה לדרך המלך המוסכמת על כל התנועות הציוניות. מן הפרספקטיבה ההיסטורית של זמננו ניתן לקבוע שההסכמה על הדרך המשלבת מסגרת סמכותית מחייבת בעלת כושר מסוים לכפות את החלטותיה על אלה הזקוקים לאמצעיה עם תנועה התנדבותית רנסנסית הפועלת מלמטה כלפי מעלה, מבקרת ומכוונת את המסגרת הסמכותית המשותפת לכל המפלגות והאידאולוגיות הסותרות זו את זו, היא שאפשרה את הקמת המדינה על תשתית ה"יישוב העברי" בארץ, על החלטת האו"ם ובתמיכת יהדות התפוצות אחרי השואה.

## פרק תשיעי: "הציונות הכללית" והעימות בין "ההסתדרות הציונית העולמית" להנהגת ה"יישוב"

זאב ז'בוטינסקי, מייסד "ההסתדרות הציונית הרוויזיוניסטית" שפרשה מ"ההסתדרות הציונית, שייסד הרצל בגלל כניעתה להחלטת ממשלת בריטניה על הפרדת הגדה המזרחית של הירדן מן השטח המיועד ל"בית הלאומי" היהודי, ראה את עצמו כממשיך הנאמן לדרכו המקורית של הרצל, אולם השוואה עניינית של תוכניתו המדינית, החברתית והמבצעית של ז'בוטינסקי לתוכניתו המקורית של הרצל מוכיחה שהוא ממשיך רק את ההנחה שהקמת המדינה צריכה להיות הצעד המבצעי הראשון לפני העלייה וההתיישבות בארץ, משום שהמדינה היא המכשיר ההכרחי לביצוע שיטתי יעיל של העברת האוכלוסייה ויצירת תשתית הציביליזציה הטכנולוגית, המנגנון המינהלי, המשטרה, הצבא, החברה ומבנה העל של מוסדות התרבות. אך מכל ההיבטים הפוליטיים, החברתיים והמשטריים לגופם הייתה תוכניתו של ז'בוטינסקי הפוכה מתוכניתו של הרצל, שראה לבסוף את "ההסתדרות הציונית" העולמית כ"מדינה בדרך" שתוכל להתחיל את הנחת התשתית שלה לפני העברתה לארץ, הן מבחינת העקרונות והערכים והן מבחינת דרכי ההגשמה. בפועל זאת הייתה הסיבה היסודית והכוללת לפרישתו של ז'בוטינסקי מן "ההסתדרות הציונית" שייסד הרצל. נובע מכאן שהמפלגה שהמשיכה באמת את דרכו המקורית של הרצל, תוך כדי התאמתה לתנאי המציאות המשתנים (הרצל עצמו הכניס שינויים בתוכניתו הראשונה תוך כדי יישומה) הייתה "הציונות הכללית" שגיבשה את דרכה אחרי מות הרצל בהנהגת יורשיו, והחשוב שבהם חיים ויצמן, הוגה "הציונות הסינתטית". חיים ויצמן עמד בראש "ההסתדרות הציונית" בשנים הגורליות להגשמת תוכניתה בין שתי מלחמות העולם, משנת 1922 עד שנת 1946. המחלוקת בין ז'בוטינסקי ל"הסתדרות הציונית" התלקחה בתקופת מנהיגותו. רק בסוף מלחמת העולם השנייה התערערה מנהיגותו בגלל דבקותו במדיניות ההישענות על ממשלת בריטניה למרות נסיגתה מ"הצהרת בלפור" ולמרות שני ה"ספרים הלבנים" שיישמו למעשה מדיניות אנטי-ציונית. ראוי לציין בהקשר זה שדבקותו של ויצמן בממשלת בריטניה, בתקווה להטות אותה ממדיניותה הפרו-ערבית, עד שהיא התנתקה מ"הצהרת בלפור" באורח סופי, הייתה נאמנה להנחתו המדינית של הרצל, שלפיה ההסכם עם המעצמה השולטת בארץ הוא



תנאי הכרחי להגשמת הציונות, שכן אין לה אופציה צבאית והיא עשויה להתגשם רק בדרכי שלום. נדגיש עוד כי הנחה זו חלה לא רק על היחסים עם המעצמה השולטת בארץ אלא גם על היחסים עם האוכלוסייה הפלשתינית. מראשית דרכו חתר ויצמן להסכם עם המנהיגות הערבית ומבחינה זו היה בעצה אחת עם אחד-העם ועם מנהיגות תנועות הפועלים הציוניות, אך ראוי להדגיש שגם הרצל, אף שלא היה מודע לחומרת הבעיה הערבית לא העלה על דעתו מלחמת כיבוש והקמת "חומת ברזל" כלפי האוכלוסייה הפלשתינית, כדרכו של ז'בוטינסקי, אלא האמין שהערבים ייענו ברצון להצעת הסכם מבוסס על אינטרס משותף בפיתוח הארץ לטובת כל תושביה.

ההנחה שלציונות אין אופציה של הגשמה צבאית התאשרה לדעת ויצמן ביתר שאת על רקע מלחמת העולם השנייה ואסון השואה, שהמיטו על העם היהודי אויבי בריטניה הדמוקרטית-ליברלית: מול גרמניה הנאצית ובנות בריתה הפאשיסטיות וגם מול ברית המועצות האנטישמית, שדיכאה ורדפה את יהודיה, הייתה לעם היהודי חזית משותפת עם בריטניה ובנות בריתה. זאת הייתה גם דעת הרוב בתנועות הפועלים הציוניות בארץ. הן הפרו את גזרות ה"ספר הלבן" ולא נרתעו משימוש מוגבל בנשק להגנה על ה"העפלה" ועל יישובי "חומה ומגדל" אך לא מרדו נגד השלטון הבריטי, השתתפו עם בריטניה במלחמתה נגד היטלר ונהגו במדיניות של "הבלגה" במגננה נגד הטרור הפלשתיני. משום כך מעמדו של ויצמן כמנהיג "ההסתדרות הציונית" התערער רק כאשר מפלגות הפועלים בארץ, מזה, ומנהיגות ציוני ארצות הברית, מזה, הצטרפו אל מתנגדי מדיניותו כלפי בריטניה בתום מלחמת העולם השנייה ומול התנתקותה הסופית מהתחייבויותיה כלפי הציונות. ויצמן הוחלף בתפקידו כנשיא והמנהיגות הכוללת עברה למעשה לידי דוד בן-גוריון וצמרת מפלגת פועלי ארץ ישראל שהחזיקה, כאמור, בהגמוניה במוסדות היישוב, שהרי באותה שעה כבר היה ברור שגורל המפעל הציוני יוכרע במלחמה שאין ממנה מנוס בארץ ישראל, והעם כולו יצטרך לתמוך בכל כוחו בהחלטות של מנהיגות היישוב העברי הלוחם. אך גם כמדינאי פרטי בעל יוקרה בינלאומית יוצאת דופן המשיך ויצמן לתרום להכשרת התנאים הבינלאומיים והכלל-יהודיים להקמת מדינת ישראל, ועם הקמתה נבחר לנשיאה הראשון המקובל על כל העם.

בהסתכלות מפרספקטיבה היסטורית ארוכת טווח ניתן אפוא לקבוע ש"הציונות הכללית", שהנהיגה את "ההסתדרות הציונית" העולמית לאורך כל התקופה שבה היא ניהלה את המפעל הציוני בהיקפו הכולל

ממרכזה בגולה, היא שהצילה את הציונות מהכישלון ומהחורבן שארבו לה מבפנים. ה"ציונות הכללית" הייתה גם המפלגה שהצליחה לרתום להגשמת המפעל הציוני את רוב העם היהודי, כולל המפלגות הלא-ציוניות, באמצעות ה"סוכנות היהודית" שהוקמה לצדה של "ההסתדרות הציונית", ולבסוף, היא שהשיגה את התמיכה המוגבלת אך החיונית של מדינות המערב הליברליות. היו ב"ציונות הכללית" בהנהגת ויצמן מחלוקות פנימיות, אולם בדרך כלל היא הצליחה לצמצם את נזקי הפילוגים הפנימיים ולהתגבר עליהם, להבליט את האינטרסים המשותפים ולהתמודד בכוחות משולבים עם ההתנגדות הערבית והבריטית באסטרטגיה פרגמטית ארוכת טווח שהעדיפה דרכי שלום ומשא ומתן מדיני על מלחמה. במסגרת מדיניות זו גילתה נכונות לנסיגות ולפשרות הכרחיות אך חתרה בצורה עקבית אל המטרה הכללית: בניין ציביליזציה והקמת מדינה מודרנית מתוקנת מבחינה כלכלית, חברתית, משטרית ותרבותית בתנאי המציאות הריאלית, על פי הדרך שהתווה הרצל.

חזונו של הרצל לא הוגשם בשלמותו והנורמליות "ככל העמים" לא הושגה עם הקמת המדינה: היא קמה בחלק מן הגדה המערבית על תשתית דמוגרפית, כלכלית וחברתית שהייתה רחוקה ממספקת. אולם היה זה הישג מכריע על יסוד הסכמה בינלאומית, תמיכה כלל יהודית והבלגה על המחלוקות הקנאיות בין מפלגות העם היהודי בארץ ובתפוצות כדי לאפשר למדינה להתחזק ולהתבצר ולתפקד ככלי יעיל להשלמת תשתיתה: קליטת העלייה ההמונית ויצירת הרוב היהודי בשטחה, הקמת צבא יעיל ככוח מגונן ומרתיע (ולא ככוח כובש), פיתוח הציביליזציה הטכנולוגית המודרנית כדי להגשים בעתיד את הנורמליות "ככל העמים" על פי הנורמה התואמת את מצבו ומורשתו הייחודיים של העם היהודי.

הדברים שנאמרו לעיל בצורה תמציתית טעונים דיוק, השלמה ותוך כדי כך גם חשיפת הבעיה המכשילה שנבעה מהפער בין המדיניות הציונית-כללית של "ההסתדרות הציונית", שמרכזה בגולה (לונדון), לבין המדיניות של מוסדות ה"יישוב" הארץ-ישראלי תחת ההגמוניה של מפלגות הפועלים. במפת הכוחות הפוליטיים המפולגים קוטבית ביישוב הארץ-ישראלי הגדירה המפלגה "הציונית כללית" את דרכה כמפלגת מיעוט לאומית-ליברלית קפיטליסטית מתונה. היא התבססה בערים הגדולות (בייחוד בתל-אביב) ובמושבות הוותיקות ותפקדה במקביל למפלגת "המזרחי" הציונית-דתית כמפלגת מרכז קונסטרקטיבית.

תרומתה הגדולה לבניין הארץ במישור הכלכלי הייתה בתחום התעשייה והמסחר ובמישור החברתי והפוליטי המוניציפלי. היא השתמשה בכוח הפוליטי שצברה בדרך זו במאמצים שהצליחו מפעם לפעם, ברגעים קריטיים, לגשר על התהום שהתעמקה והלכה בין מפלגות הפועלים הציוניות לבין המפלגה ה"רוויזיוניסטית", ולרסן ככל האפשר את הצורה האלימה של מלחמת האחים בין מפלגות השמאל למפלגת ז'בוטינסקי כדי שלא תהרוס את ההישגים ההתיישבותיים, הכלכליים והפוליטיים שהיוו בסיס למדינה העתידה לקום.

בכל המובנים הללו תרמה אפוא הציונות הכללית תרומה מכרעת להתגברות המפעל הציוני בארץ על המכשולים הפנימיים והחיצוניים. אולם "הציונות הכללית" לא הצליחה למנוע את ההתרחקות ההדרגתית בין היישוב בארץ לבין יהודי הגלויות והתפוצות. החל מן "העלייה השנייה" הוגשם רוב מפעל ההתיישבות היהודית בארץ: החקלאות, התעשייה, התחבורה, החינוך והתרבות, על ידי המפלגות הציוניות-סוציאליסטיות החלוציות ועל ידי המוסדות והתנועות המגשימות שלהן: "הסתדרות העובדים" ותנועות ההתיישבות (הקיבוץ, הקבוצה, מושב העובדים והקואופרציה העירונית) שהיוו יחד את "תנועת העבודה". חלקה המכריע של "תנועת העבודה" בבניין הארץ היטה את מוסדות היישוב, ואת רוב האליטות המנהיגות, אליה. נוצר על ידי כך פער מסוכן בין מוסדות ההנהגה של העם בגולה למוסדות ההנהגה של היישוב בארץ, עד כדי הסתמנות של נתק בין היישוב העברי שהתערה במולדתו לבין העם היושב בגולה, שאותו ייצגה "הסתדרות הציונית" הכללית. לא רק האידאולוגיה הרדיקלית של "שלילת הגולה" פעלה בכיוון זה כי אם גם האינטרסים המקומיים של ה"יישוב" שעמד בחזית ההגשמה מול האינטרסים של העם שישב בגלות והתמודד עם מצוקות שהיו טעונות פתרון (לו גם זמני) בארצות הגלות ובתפוצות. כמובן היישוב נזקק לתמיכת העם שבגולה הן מבחינת הגברת העלייה והן מבחינת הזרמת המשאבים הפיננסיים והתמיכה המדינית בשדה הבינלאומי. הקשר כשלעצמו נשאר הכרחי וחיוני לאורך כל הדרך, אולם היישוב המגשים והלוחם בארץ זיהה באורח בלעדי את גורל כל העם עם גורלו. על רקע זה הוא שלל את הלגיטימיות של הישיבה בגלות ופרק מעליו את האחריות לאינטרסים הקיומיים של כל חלקי העם היהודי בארצות מושבם. כדי להבטיח שכל המשאבים שייאספו בגולה יופנו אל מפעלו דרש היישוב העברי בארץ את העברת המנהיגות ב"הסתדרות הציונית" לידי נציגיו. כאשר התקרב מועד הקמת המדינה דרש את העברת ההנהלה הציונית

והקונגרסים הציוניים לארץ ישראל, כדי לאחד את מוסדות "ההסתדרות הציונית" עם מוסדות היישוב. התוצאה שנבעה מכאן, גם כאשר לא הכריזו על כך רשמית, הייתה שהיישוב העברי בארץ ראה את המדינה מזווית הסתכלותו כהגשמת האינטרסים הלאומיים שלו, או במילים אחרות: התכלית הוגדרה כהקמת המדינה למעשה בשביל המגשימים שעלו לארץ והתיישבו בה לבנותה בידיהם ולגונן עליה בגופם, למרות שהמשאבים, כולל משאבי העלייה, באו מן הגולה ומן התפוצות. הייתה זאת דינמיקה פלגנית מסוכנת הן מבחינת חלקי העם שישבו בארץ והן מבחינת חלקי העם שישבו בגולה ובתפוצות. היא החלישה את כוחה של "ההסתדרות הציונית" לבלום את מלחמת האחים שהשתוללה בארץ ולמתן את הסכסוך בינה לבין שלטונות המנדט הבריטי. אפילו שואת יהודי אירופה לא בלמה את הפלגנות ההרסנית משתי בחינותיה. רק ההזדמנות שניתנה ל"ההסתדרות הציונית" להגשים את חזון המדינה אחרי השואה (נסיגת בריטניה והחלטת האו"ם על חלוקת הגדה המערבית בין "המדינה היהודית" ל"מדינה הערבית"), בלמה את הדינמיקה הזאת. אולם כפי שנראה להלן רק למשך פסק זמן של עשרים השנים הראשונות אחרי הקמת המדינה.

נחזור להצגת דרכה של "הציונות הכללית" על היסודות שהונחו על ידי הרצל. כאמור, "ההסתדרות הציונית" קמה בגולה כמדינה בדרך. הקונגרס המייסד התכנס בבאזל שבשווייץ הניטרלית אך את מושב ההנהלה קבע הרצל בספרו *מדינת היהודים* בלונדון, והנהלה הציונית אמנם עברה לשם כמה שנים אחרי מותו של הרצל, כדי שתוכל לייצג את האינטרסים הלאומיים של כל העם היהודי מול גורם בינלאומי מוכר בתור שכזה שיוכל להעניק לה הכרה.

המטרה הראשונה הייתה אפוא איחוד העם היהודי כישות פוליטית מוכרת בין העמים, למרות פיזורו תחת שלטון של מדינות רבות, כדי לגונן על זכויותיו כעם בין העמים, שכן רק על בסיס של מסגרת פוליטית כזאת ניתן היה לשאת ולתת על הקמת מדינה יהודית נורמלית במולדתו ההיסטורית של העם היהודי.

נשים לב לכך שהאחריות לקיומו ולרווחתו של כל העם באשר הוא שם ותחת שלטון כל העמים, הייתה מטרתה העל הראשונה שממנה הסיק הרצל את המטרה האופרטיבית: הקמת מדינה יהודית בהסכמה כלל יהודית, מזה, ובינלאומית כללית, מזה. הגדרה כוללת זו העמידה במרכז את האחריות לגורל כל העם שרובו עוד היה בגולה וממנה נגזרו עקרונות הגשמת חזון המדינה היהודית הנורמלית הן במושגי המשפט הבינלאומי



והן במושגי הזהות המיוחדת של העם היהודי: א. התכלית היא גאולת העם. קניין הארץ הוא האמצעי ההכרחי לגאולתו כעם, אבל משתמע מכאן שאין לזהות מלכתחילה את האמצעי עם התכלית; ב. גאולת העם מחייבת כתנאי ראשון את אחדותו כעם בגולה ובארץ. שוב, המדינה היא האמצעי ההכרחי להבטיח את האחדות ואת התבטאותה במדיניות מעשית מוסכמת לטובת כל העם, אך גם בנדון זה אין לזהות את האמצעי עם התכלית: העם ואחדותו הם התכלית והארץ והמדינה הן האמצעי ולכן אין להעניק להן בלעדיות מוחלטת כדי למנוע את הפילוג העלול להכשיל את השגתן; ג. חזון גאולת העם הגולה בארצו ובמדינתו עשוי להתגשם רק בדרכי שלום, כלומר, בדרכי הדמוקרטיה הליברלית, הן מן הבחינה הפנימית, בהתמודדות עם מתנגדי הציונות בעם היהודי, והן מבחינת ההתמודדות עם המתנגדים הפוטנציאליים לציונות מצד העמים, שמתוכם העם היהודי שואף לצאת עם רכושו וקנייניו, ומצד העמים שלביניהם הוא שואף להיכנס כדי לממש את זכות ההגדרה העצמית הלאומית שלו במולדתו. משא ומתן והסכמים בינלאומיים, שיהיו לטובת כל הצדדים הנוגעים בדבר, צריכים לקדום להעברת היהודים ולהתיישבותם בארץ. זאת תוך כדי פיתוח הציביליזציה שתפרנס אותם בכבוד ותשפיע את השפע החומרי והתרבותי לכל תושבי הארץ וגם לשכנותיה. ד. העלייה וההתיישבות בארץ ישראל לא יתבצעו בדרכי כפייה. מתנגדי הציונות בעם היהודי יעדיפו להישאר בגולה וזו זכותם. גם החברות ב"הסתדרות הציונית" תהיה רצונית-חופשית והתרומה להגשמת הציונות תהיה התנדבותית ונובעת מן האינטרס הפרטי-לאומי המשותף. בנושאים אלה סמך הרצל על המוטיבציה הנובעת ממצוקת היהודים בגולה, משאיפתם לחיי חרות וכבוד ככל העמים ומזיקתם הלאומית המושרשת בתורתם לארצם ולממלכתם; ה. מדינת היהודים תתבסס על חוקה אידאלית שתלמד את לקחי כל החוקות המודרניות ותשאף להיות מופת בהגשמת ערכי הקדמה: הצדק החברתי, החרות האינדיבידואלית, אחריות הגומלין בין היחידים לבין הכלל ובין כל היחידים ושוויון הזכויות בלי אפליה בין אזרחי המדינה על רקע הדת, המין והלאום. זאת ראשית, מפני שהיהודים סובלים לא רק מן הרדיפות האנטישמיות אלא מכל הכשלים המוסריים שמדינות המערב המתקדמות לא הצליחו להתגבר עליהם, והם המלבים את האנטישמיות, ושנית, מפני שהשאיפה לצדק, חרות, אמת ושלום הם יסודות התרבות הלאומית של העם היהודי והם הכרחיים לשמירת זהותו ואחדותו. ו. השילוב בין המוטיבציה השלילית: האנטישמיות שאינה מותירה לעם

היהודי בררת חיים אחרת, לבין המוטיבציה החיובית: הרצון להגשים את חזון המדינה היהודית המופתית שיהיה לאור-גויים, והשילוב בין כוח המנהיגות של הממסד, שבידיו האמצעים להגשמת האינטרס הקיומי של היחידים שיצטרפו למפעל, כדי לפתור את מצוקתם, בשליטה מלמעלה כלפי מטה, ובין המוטיבציה האידאליסטית הפועלת מלמטה כלפי מעלה, הם שיתגברו על הקשיים החריגים בדרך שיבת העם הגולה לקיום נורמלי בארצו. הרצל טען שבמצבי משבר חריגים מתגלות בבני אדם ובעמים יכולות רוחניות וחומריות יוצאות דופן ובכוחן ניתן להתגבר על מכשולים הנראים ברגיל ככבירים מכוח אנוש ("אם תרצו אין זו אגדה"). הרצל סיכם אפוא את תוכניתו בקביעה שהחזון הנראה כאוטופי לעמים נורמליים הוא המינימום ההכרחי להצלת העם היהודי מהאסון האורב לו ולכן הגשמתו לא רק אפשרית אלא הכרחית.

ויצמן הלך בדרך שהותוותה על ידי הרצל. הוא נעזר בכישורי-יישום ומנהיגות שחסרו להרצל: ראשית, ויצמן הגיע לעמדת המנהיגות הלאומית מתוך עמו. הוא היה יהודי מזרח-אירופי, יליד עיירה יהודית קטנה ב"תחום המושב", קיבל חינוך יהודי מסורתי בבית דתי והזדהה עם התרבות הקהילתית של עמו גם אחרי שהתחלן. הוא הזדהה על רקע זה לא רק עם משנת הרצל אלא גם עם משנת אחד-העם. שנית, הוא היה איש מדע (כימאי) בעל שם בינלאומי. במחקריו המציא חומרים בעלי חשיבות תעשייתית וצבאית רבה וזיכו אותו בעמדת יוקרה והשפעה בחוגי הממשל באנגליה ובארצות הברית. "הציונות הסינתטית" של ויצמן התגבשה אפוא כמפגש יצירתי בין הנחותיו המדיניות והחברתיות של הרצל לבין הגותו של אחד-העם ובין הלכי הרוח השוררים בעם היהודי לשיקולי המדינאים הבריטים שאתם נשא ונתן על בסיס של שותפות-אינטרסים מדיניים ותרבותיים.

"הציונות הסינתטית" לא הייתה אפוא עוד אידאולוגיה מתבדלת מכל האידאולוגיות הציוניות האחרות ותובעת לעצמה בלעדיות, אלא שילוב מעשי פשרני וקומפלימנטרי חכם של כל היסודות החיוביים התורמים להגשמה באידאולוגיות המפלגתיות השונות: בציונות המדינית, בציונות הרוחנית, בציונות הדתית ובציונות הסוציאליסטית הקונסטרקטיביסטית. ויצמן מצא את המכנה המשותף בין האידאולוגיות הללו שהמפלגות שדגלו בהן ייחסו להן בלעדיות ופסלו על רקעה את האידאולוגיות של המפלגות האחרות כהרות אסון. במסגרת המאחדת של "ההסתדרות הציונית" הכללית, שאותה הנהיג מן המרכז בגולה כמנהיג כלל-יהודי, יכלה כל מפלגה לתרום את חלקה באחד ממישורי

ההגשמה או בכמה מהם: בפוליטיקה, בכלכלה, בחברה ובתרבות. גם המפלגות הלא-ציוניות בגולה יכלו לתרום להגשמת הציונות במישורים אלה באמצעות "הסוכנות היהודית" שאת הקמתה יזם. בדרך זו הצליח ויצמן לרסן במידה מסוימת את מלחמת האחים שהתלקחה ביישוב ולקדם את תהליכי ההגשמה למרות המכשולים הפנימיים והחיצוניים. זאת כל זמן שגיוס המשאבים הנחוצים לבניין הארץ והכשרת התנאים המדיניים ההכרחיים להמשכת המפעל היו בידי "ההסתדרות הציונית" היושבת בגולה והמוכרת כנציגת האינטרסים השלובים זה בזה של כל חלקי העם.

**פרק עשירי: "סוציאליזם קונסטרוקטיבי" (אוטופי),  
"סוציאליזם אבולוציוני" (סוציאל-דמוקרטי) ו"סוציאליזם  
מהפכני" (קומוניזם)**

הבנת ההופעה של משפחת האידאולוגיות הסוציאליסטיות בעם היהודי ובציונות מחייבת עיון בהתפתחות התנועות הסוציאליסטיות במדינות אירופה ובזיקתן לתנועות הלאומיות שקדמו להן. ראינו שהלאומיות הייתה התוצר התרבותי-פוליטי של הרנסנס ההומניסטי באיטליה ושל תנועת ההשכלה הדמוקרטית-ליברלית, שעוררה את עמי אירופה לתודעת עצמיותם הנבדלת כישים קיבוציים. אחדותם נעגנה, כזכור, ברציפות הדורות המנחילים זה לזה מורשת לשונית ותרבותית. העמים מעצבים על ידה את אישיותם של צאצאיהם ונותנים לה ביטוי באורחות חייהם וביצירתם: בחוקים ובמשפטים, במוסר, במדע ובאמונה, בזיכרון ההיסטורי ובתודעת הגורל והייעוד. כישים קיבוציים בעלי תודעת זהות עצמית ייחודית שואפים העמים להתקיים, כל עם ברשות עצמו, למשול על עצמו ולגונן על חייו, חרותו, אושרו ושלומו. לשם כך התמסר כל עם במדינתו הדמוקרטית, גיבש על ידה רצון קיבוצי, תרגם אותו למדיניות והגשים אותו בכוח ממשלתו הריבונית המחויבת לטובת כל בני העם.

הסוציאליזם המודרני התפתח בעקבות הלאומיות המודרנית מתוך תנועת ההשכלה ההומניסטית. המניע היה כישלונה של המדינה הלאומית הדמוקרטית בהגשמת הבטחותיה לכל בני עמה במישור החברתי ובמישור היחסים בין העמים ובין הדתות. הרנסנס הלאומי של עמי אירופה השלים את תהליך השחרור הלאומי באמצע המאה התשע-עשרה. רוב עמי אירופה הגדולים, מלבד עמי הקיסרות הרוסית, השיגו את עצמאותם הלאומית. אבל אחרי חגיגות הניצחון התברר שהמדינות הלאומיות לא העניקו את החרות והאושר לכל בני העם שנקראו לדגל ושפכו את דמם במלחמות השחרור הלאומי. בפועל נהנו מפרות הניצחון בני המעמד החברתי החדש ("המעמד השלישי") שהופיע על גל המהפכה התעשייתית והגיע לשלטון במדינות הלאום החילוניות: בעלי ההון הגדול, המנהלים ובעלי המקצועות החופשיים החדשים, עתירי הידע הטכנולוגי והמינהלי. בדרכו לשלטון הבטיח "המעמד השלישי", הקפיטליסטי, את החרות ואת ההצלחה הכלכלית והחברתית לכל בני העם שנקראו לדגל. כמדינות לאום דמוקרטיות הן עיגנו את הלגיטימיות של משטריהן ברצון העם למשול על עצמו בעצמו ולמען עצמו, אך לבני השכבות החברתיות הנמוכות



התברר לאחר מעשה שכוונת מנהיגותם לחרותו ולהצלחתו של הלאום כישות קיבוצית שמיוצגת על ידה ועל פי האינטרסים שלה. למעשה נפער פער גדול בין "טובת הכלל", שיוצגה על ידי האליטות המנהיגות, לבין טובת רוב בני העם שנדרשו לשרת את טובת הכלל מתוך נכונות להקרבה עצמית כלוקחי חלק בתפארת לאומם ומדינתם.

בפועל לקחו בני "המעמד השלישי" את החרות ואת הזכויות לעצמם. לשכבות הנמוכות: לאיכרים, לבעלי המלאכה, לסוחרים הקמעונאים, לפועלים השחורים (עובדי העבודה הגופנית), לחיילים, לשוטרים, השאירו את הזכות לעבוד אותם. גרוע מכך: המהפכה התעשייתית רוששה את רוב בני העם בני השכבות הנמוכות. היא עקרה אותם ממקורות פרנסתם המסורתיים ואילצה אותם לעבור מן הכפרים ומן העיירות לערים הגדולות שבהן התרכזה התעשייה הכבדה ולהפוך ל"פרולטריון": המון בני אדם אנונימיים, חסרי קניין, מנוכרים, שרכושם היחיד היה כוח העבודה הגופני שאותו נאלצו למכור ל"נותני העבודה", הבעלים של "אמצעי הייצור", תמורת שכר זעום בעד שעות עבודה רבות, במבנים חשוכים ובתנאי היגיינה ובטיחות ירודים, הכול כדי להבטיח לבעלי ההון, המנהלים והמומחים המקצועיים, רווחים גדולים ככל האפשר, שאותם השקיעו ברמת חייהם, במעמדם השלטוני ובפיתוח התעשייה והמסחר הארצי והבין-ארצי בהיקפים גדלים והולכים, למען רווחים גדלים והולכים ולמען התפשטות שלטונם על ארצות אחרות כדי להשיג את חומרי הגלם, את מקורות האנרגיה ואת השווקים לתוצרתם.

ככל ששיפרו את רמת חייהם ומעמדם השלטוני של בני המעמד הקפיטליסטי הורעה רמת חייהם ושמירת זכויותיהם של בני המעמדות הנמוכים ובייחוד הפועלים השכירים חסרי הרכוש. כך צפה ועלתה מבעד לבעיית החרות הלאומית של העמים המדוכאים בעיית הצדק החברתי של העמים המשוחררים. יחד אתה החמירה בעיית המיעוטים הלאומיים והדתיים שנדרשו להיטמע בתוך הרוב השולט ואתה בעיית המלחמות שפרצו בין המדינות הלאומיות החדשות שגייסו צבאות עממיים גדולים ושכללו את הנשק בטכנולוגיה מודרנית של הרס והרג בכמויות סיטונאיות כדי להרחיב את גבולות המדינות החזקות ולכבוש להן אימפריות. המלחמות תכפו והלכו ובני המעמדות הנמוכים נקראו לדגל ונשלחו לחזיתות המלחמה לשמש כ"בשר תותחים" למען חרות המולדת ולמען הרחבת גבולותיה וכיבושיה.

התנועות הסוציאליסטיות קמו במחצית השנייה של המאה התשע-עשרה כתנועות מחאה חברתיות נגד בגידת המדינות הלאומיות בעמיהן

ובעד השינויים הכלכליים, החברתיים והפוליטיים שנדרשו כדי לעשות צדק עם כל המקופחים, המנוצלים והמשועבדים. הגשמת המטרה הזאת חייבה התארגנות חברתית מפלגתית נפרדת וזו חייבה את התעוררות תודעתם המעמדית של הפועלים המנוצלים, הגדרתם העצמית והזדהותם כבני מעמד, מתוך הכרה שההשתייכות החברתית למעמד קודמת להשתייכות הלאומית לעם הרב-מעמדי מבחינת ניהול המאבק על סיפוק האינטרסים הקיומיים הישירים של היחידים, המשפחות והקהילות שמהם העם מורכב.

השאלה הגדולה שהתעוררה עקב ההתארגנות המפלגתית הייתה: האם יש לפרולטריון חסר האמצעים סיכוי להצליח? האם גלום בו הכוח הנדרש למלחמה נגד המעמדות השליטים שלרשותם עמדו כל מנגנוני המדינה היעילים, כולל המשטרה והצבא? המנהיגות הסוציאליסטית השיבה על שאלה גורלית זו בחיוב חד-משמעי: מאין שואבים המעמדות השליטים את כוחם הכלכלי, המנגנוני, המשטרתי והצבאי? האם לא הפרולטריון המנוצל, המייצר בבתי החרושת, המשרת במשטרה ובצבא והמהווה את מנגנון הפקידים הוא מקור כוחו של המעמד השליט? האם יכול המעמד השליט להשיג את הישגיו בלעדיו? גילוי הסוד הפשוט הזה נותן את המענה: הפרולטריון המנוצל, המשועבד והמוקרב למולך המלחמה יכול למנוע את הזרמת כוחו לשליטים המשתמשים בו נגדו. הוא יכול להשתמש בו לטובת עצמו ונגדם. לשם כך עליו להתארגן, להתאחד סביב מנהיגותו, להשתחרר מן הפחד ולפעול בצורה מתוכננת שתעביר את השלטון לידיה ותאפשר לו לבנות כלכלה אחרת, חברה אחרת ומדינה אחרת, שתעניק חרות ואושר לכל בני עמה.

שאלת היחס בין השייכות הלאומית לשייכות המעמדית התעוררה על ידי העימות שנוצר בין האינטרס הלאומי של המדינה לאינטרס החברתי של מעמד הפועלים. האם תודעת השייכות המעמדית סותרת את תודעת השייכות הלאומית? תנועת הפועלים הגדולה ביותר שקמה על יסודות הפילוסופיה המטריאליסטית של גדול הוגי ומנהיגי תנועות הפועלים במאה התשע-עשרה, קרל מרכס, השיבה על שאלה זו בחיוב. קרל מרכס קרא לפרק את המדינות הלאומיות, שקמו לדעתו כמנגנונים לשירות המעמד הקפיטליסטי. לשם שינוי המציאות צריך לאחד את מעמד הפועלים הבינלאומי ולהעמיד את האינטרס המעמדי כנגד האינטרסים הלאומיים. בדרך זו תקום תחת הלאומים הנלחמים זה בזה חברה חד-מעמדית בינלאומית שתשלוט על אמצעי הייצור ותפיק את כל התועלת לעצמה.

עקרונה היסודי של חברה חד-מעמדית יצרנית השולטת על אמצעי הייצור שלה ומספקת בעצמה את צורכי החיים של כל יחידיה על ידי עבודתם היצרנית והשירותית היא השותפות בבעלות על אמצעי הייצור (האדמה, המחצבים, המבנים, המכונות, התחבורה והתקשורת, כוח העבודה, הידע והטכנולוגיה המייעלים אותה) על ההון המניע אותם, המופק באמצעות העבודה מתוצריהם והמושקע בפיתוחם, ועל התפוקה המתחלקת במידת שוויון לכל השותפים בהפקתה, הן מבחינת תרומתם ליצירה הכללית והן מבחינת סיפוק הצרכים האוניברסליים של כולם, והמיוחדים לכל אחד מהם. על ידי השותפות מתקיים אפוא ערך שוויון הזכויות והחובות של בני ובנות החברה, המהווים יחד ישות קיבוצית המתקיימת על עבודתה ברשות עצמה. כלומר, בלי ניצול עבודתם של אחרים וגם בלי להיות מנוצלת על ידי אחרים, אך עם זאת מסוגלת להשלים את סיפוק צרכיה כקהילה משויכת לעם על ידי תרומות הגומלין הבין-קהילתיות, היוצרות את השותפות התרבותית במעגל ההיקף הכולל של הציביליזציה והקולטורה הלאומית. היא המיוסדת על בעלות שיתופית על אדמת האומה, על מימיה ומחצביה, על המערכת הכוללת של תפקודיה החוקתיים, המשפטיים והחינוכיים ועל המקורות התרבותיים שההשתייכות אליהם והשותפות בנחילתם ובהנחלתם ממוקדת בלשון הלאומית ובזיכרון ההיסטורי המשותף.

ערך השותפות הוא אפוא הערך החברתי המכונן את החברה, והטעם הוא ברור: רק בחברה שיתופית ניתן להשוות את טובת הכלל עם טובת כל היחידים המהווים אותו. רק בה שאיפת אושרו של כל יחיד פרטי עולה בקנה אחד עם האחריות של כולם כישות קיבוצית לאושרם של כל הפרטים המרכיבים אותה, ורק בחברה שיתופית מתאפשר שיתוף הפעולה ההרמוני להשגת מטרה אחת לקהילות ולעם בלי לייצר את ניגודי האינטרסים בין המנהיגים למונהגים ובין המצליחים לנכשלים.

תורת החברתיות השיתופית מגדירה את ההבדל הכולל בין הדרך הקפיטליסטית לדרך הסוציאליסטית: הדרך הקפיטליסטית מקדשת את ההון ואת הרכוש הפרטיים ומגוננת בדרך זו על היחידים החזקים שהצליחו, בזכות יוזמתם וכישרונם, או בזכות מזלם הטוב, לקחת לעצמם מן הטבע, לקנות מזולתם ברווח ולעשות הון רב, ואילו הדרך הסוציאליסטית דוחה את עקרון בעלותם של היחידים (החזקים) על אמצעי הייצור המיועדים לכלל, ומקדשת את הרכוש ואת ההון המשותפים של כל חברה יצרנית שיחידיה עובדים למען עצמם, הן כיחידים המתחלקים בפרות הייצור במידת שוויון והן כישות חברתית

קיבוצית שנושאת באחריות להצלחתם ולאשרם של כל יחידיה. החברה הקפיטליסטית יוצרת ניגודי אינטרסים בין היחידים, בינם לבין הכלל הלאומי ובין הכללים הלאומיים, ואילו החברה הסוציאליסטית מבטלת את ניגודי האינטרסים ומעודדת את ההתמסרות של כל היחידים לטובת הכלל, שהיא ממנה ובה טובתם כפרטים.

טענת הדוגלים בחברה הקפיטליסטית היא שהחברה הסוציאליסטית מגבילה את חרות הפרט ומשעבדת את האינדיבידואליות לקולקטיב השיתופי, ותשובת הדוגלים בחברה הסוציאליסטית היא שהחברה הקפיטליסטית מאפשרת לחזקים למצות את חרותם מתוך שרירות לב אנוכית על חשבון החלשים, שמהם היא שוללת את החרות באורח מוחלט. כמו כן הם טוענים שזהות אינטרס הכלל עם אינטרס הפרט בחברה השיתופית מבטלת את הצורך במנגנוני הכפייה שהם הכרחיים בחברה הקפיטליסטית התחרותית, המעודדת מאבקי כוח בין היחידים, המשפחות, הקהילות והעמים, בעוד שהחברה הסוציאליסטית השיתופית מזהה את טובת הכלל עם טובת כל הפרטים, מבטלת את התחרותיות ומעודדת את ההדדיות, המתבטאת בחובות העומדות כנגד זכויות ובזכויות העומדות כנגד חובות, שאותן מקיימים מתוך בחירה במה שהוא הטוב לכולם. על ידי כך מתבטל הצורך במנגנוני כפייה שלטוניים, במשטרה ובצבא.

הסוציאליזם המרכסיסטי הגדיר את הניגוד בין החברה הקפיטליסטית לחברה הסוציאליסטית כניגוד מוחלט: המדינה הלאומית, מזה, והחברה המעמדית, מזה. אבל מייסדי התנועות הסוציאליסטיות הראשונות חלקו עליו. הם ראו את עצמם כממשיכי הרנסנס הלאומי ההומניסטי. הסוציאליזם היה בעיניהם צורת ההגשמה העקבית ביותר של האידאלים הלאומיים ההומניסטיים. מטרתו הוגדרה על ידם כתיקון המשגים, יישור הסטיות והעיוותים שנוצרו על ידי ההגשמה השגויה או כהקמה מחדש של החברה הלאומית שהתקלקלה, הושחתה והתעוותה. בפועל התפתחו לאורך המחצית השנייה של המאה התשע-עשרה שלושה סוגים של חשיבה סוציאליסטית שהתנגשו זה בזה, אך גם השלימו זה את זה: הסוציאליזם הקונסטרוקטיבי, הסוציאליזם האבולוציוני והסוציאליזם המהפכני.

הסוציאליזם הקונסטרוקטיבי התפתח מן הרנסנס ההומניסטי-הדמוקרטי כמהלך שנועד להשלים את יישום ערכיו במישור החברתי, הוא מישור היחסים הבין-אישיים הישירים, אלה שיוצרים את רקמת יחסי הרעות (אחריות הגומלין) הראשוניים והבסיסיים בין בני האדם,



שבעיותיו הבלתי פתורות התבלטו אחרי הגשמת השלב הראשון של השחרור הלאומי. רנסנס הוא, כזכור, תנועה של התחדשות הנובעת מתוך העם המתאחד ומתארגן לפעול למען עצמו. הוגי הסוציאליזם הקונסטרוקטיבי פעלו ברוח זו כחלוצים ההולכים לפני העם להראות לו את דרכו במופת של הגשמה עצמית. תחילה חקרו כאנשי מדע את ההשלכות של המדינה הלאומית המתועשת על רקמת היחסים החברתיים: התהוות חברת ההמונים הפרולטרית, תנאי הניצול והעוני, בעיות המיעוטים הלאומיים המקופחים, בעיית האימפריאליזם הקפיטליסטי והמלחמות, אבחנו את הסיבות ואת הנסיבות ובחנו את דרכי התיקון. המחקר הזה העלה כמה מודלים של חברה שיתופית שמיישמת בתוכה את ערכי הצדק, החרות והאחוה של המהפכה הלאומית במערכות היחסים הבין-אישיים, הבין-קהילתיים והבין-לאומיים. עדיפות החברה התעשייתית על החברה האגררית הענייה שקדמה לה הונחה כהישג של קדמה. כך גם עליונות האומה כישות קיבוצית אחראית לכל משפחותיה וקהילותיה ולכל יחידיה. כלומר, הסוציאליזם הקונסטרוקטיבי לא התריס נגד הלאומיות הדמוקרטית כי אם נגד הפירוש הקפיטליסטי שניתן לה. המפעל הסוציאליסטי הקונסטרוקטיבי הוקם במסגרת המדינה הלאומית הדמוקרטית ותוך כדי יישום עקרונותיה. אחרי עיצוב המודל המדעי האידאלי עברו הוגי הסוציאליזם הקונסטרוקטיבי (הידועים ביותר ביניהם היו הצרפתים סן-סימון ופורייה והאנגלי רוברט אואן) לשלב הניסוי. פרסום התוכניות נעשה בקול קורא שעורר היענות חברתית. קמה חבורה של תלמידים שגייסו את ההון העצמי, רכשו את הקרקע ואת כלי הייצור והקימו קהילת מופת שמטרתה להוכיח שהתוכניות הקונסטרוקטיביות אינן אוטופיות ושהן פותרות את הבעיות החברתיות שהופיעו בעקבות המהפכה הלאומית. תקוותם הייתה שהצלחת הקהילה השיתופית הראשונה תמשוך אחריה קהילות רבות עד שכל העם, ואחריו שאר העמים, יתארגנו בקהילות כאלה.

העקרונות היו השותפות בייצור, בצריכה ובשירותים, העבודה העצמית בלי ניצול עמל של שכירים, הדמוקרטיה הישירה, זיקות החברות הישירות בין היחידים והמשפחות, השוויון בצורתו המתחשבת בייחודו של כל אדם, והאוטרכיה מבחינת יכולתה של כל קהילה לקיים את כל מגוון עבודות הייצור והשירותים הנחוצים לקיום חברה המפרנסת את עצמה בעבודתה, בלי לנצל את עמלם של אחרים, ולפתח הוויית חיים תרבותית שלמה על ידי התארגנויות קהילתיות מאוגדות בברית לאומית על-קהילתית שבאמצעותה מתקשרים היחידים המרכיבים את כל

הקהילות כבני עם אחד ובאמצעותו הם חותרים לברית הכוללת שתאחד את האנושות כולה.

המודלים השיתופיים השונים הציעו דרכי יישום לעקרונות אלה. הם עסקו בעיקר בדרכי חלוקת העבודה בין חברי הקהילה ובין הקהילות ובדרכי חלוקת התוצרת ותשואתה לצרכנים, באופן שכל חבר בקהילה יוכל לתרום לה מכישרונו המיוחד, ובכך להגשים את עצמו בעבודתו ובתרומתו, וכל חבר יוכל לקבל מהקהילה את סיפוק צרכיו במידת צדק שתאפשר לו ולמשפחתו רווחה ואושר. חוק הצדק של קהילות אלה (ה"קומונות") היה: "מכל אדם לפי יכולתו ולכל אדם לפי צרכיו".

האחרות המשפחתית, הקהילתית, הלאומית והכלל-אנושית שתתגבש על פי כלל זה תאפשר אפוא את ההגשמה העצמית של כל אישיות ייחודית, של כל קהילה ייחודית ושל כל אומה ייחודית, ואחרות הקהילות, העמים והאנושות לא תהיה אחידות שמחניקה את הייחודיות ופוגעת בחרות הפרט, כי אם ההרמוניה הנוצרת על ידי כך שכל יחיד, כל קהילה וכל אומה משלימים אלו את חסרונותיו של אלו ביתרונותיהם. אחדות כזאת המתבטאת בעזרה הדדית בין רעים אוהבים נוצרת מתוך בחירה רצונית-תבונית ולא מכפייה חיצונית. הקהילה השיתופית, האומה השיתופית והאנושות השיתופית לא יזרקו למסגרת אוכפת של ממסד שלטוני אלא רק להתארגנות עצמית על פי עקרונות וחוקים שהקהילה תחוקק ותתאים לעצמה בדרך הדמוקרטיה השיתופית הישירה, ומאחר שכל מעגלי האחדות החברתית יכילו את כל היחידים ואת כל הקהילות והלאומים לא יהיו ביניהם לא תחרות ולא ניגודי אינטרסים כי אם קומפלימנטריות בסיפוקם של האינטרסים השווים. שוב, האחדות הנוצרת מתוך הכרת מחויבות רצונית מייתרת את מנגנון השלטון הכפייתי וכך משיגים צדק וחרות שמשלימים ולא סותרים זה את זה.

ניתן דעתנו להנחה האנתרופולוגית הרציונליסטית שהונחה ביסוד תורת הסוציאליזם הקונסטרוקטיבי: בני האדם הם יצורים תבוניים מטבעם. הם שואפים לאושר ולשלום. הם יודעים שאושרם ושלומם מותנים באושר ובשלום של כל בני משפחתם, קהילתם, עמם ושל העמים המהווים את האנושות. הם מבינים שרק על ידי העשייה המיטיבה לכול יבטיחו את אושרם האישי, וכיוון שחברתם מקיימת את הבטחותיה והם אכן מאושרים בה, לא מתגלות בה סטיות זדוניות מכללי המוסר והחוק, כי אם רק סטיות הנובעות מטעות בשיפוט, או מאי-שפיות נפשית. אלה הן סטיות מן הסוג התובע טיפול חינוכי או בריאותי, ולא כאלה שיש לדכא על ידי ענישה ואילוף. המסקנה הנובעת מהנחה זו היא שהחטאים

והפשעים אינם נובעים מטבע האדם התבוני כי אם מסדרי החברה הבלתי צודקים, המקפחים את החלשים ומאלצים אותם לפשוע כדי להתקיים. יוצא שאם הסדר החברתי יתוקן על ידי חוקי שכל מדעי ותבונה מוסרית לא תהיה לשום יחיד או יחידה, לשום קהילה ולשום אומה, סיבה לסטות מנורמות המוסר והחוק. להפך, כולם ירצו להישמע לכללי המוסר ולקיים את החוק המיטיב אתם.

הסוציאליזם האבולוציוני סלל את דרכה של התנועה הסוציאל-דמוקרטית. תנועה זו עסקה בתיקון ובשיפור מצבם של הפועלים ושל כל הקבוצות שקופחו על ידי מדינת הלאום הקפיטליסטית: הנשים, המיעוטים הלאומיים והעמים שהציביליזציה שלהם לא עלתה על דרך המודרניזציה והם נכבשו ונוצלו על ידי מדינות הלאום המודרניות. התנועה הסוציאל-דמוקרטית לא התימרה להציע פתרון אחד מושלם לבעיות החברה, שניתן כביכול ליישמו בצעד קונסטרוקטיבי או מהפכני אחד. על יסוד ההסתכלות בתולדות הציביליזציות מימי קדם ועד זמננו הניחה שהפתרונות הניתנים להגשמה בכל שעת הווה בהיסטוריה הם חלקיים וזמניים. הגשמתם מותנית באפשרויות וביכולות המוגבלות של הציביליזציה האנושית ובטבעו המורכב של האדם, שהוא רחוק מאידאליות מבחינת תכונותיו החברתיות. הסוציאל-דמוקרטיה אימצה את השקפת אריסטו ואפלטון שהונחה גם ביסוד השקפת העולם ההומניסטית: האדם הוא בעל חיים פוליטי. טבעו השכלי מחייב אותו לחיות בחברה בעלת רמת תקשורת פוליטית, להבדיל מרמת התקשורת של עדרי בעלי החיים שהם בני מינו. זאת מפני שחברות ברמה של תקשורת בלשון סמלית ומושגית הוא תנאי הכרחי להתפתחותו, שרידתו ותפקודו של האדם בטבע. כדי להיות אדם וכדי להתקיים כאדם הוא זקוק לציביליזציה מלאכותית, שאותה אפשר להקים ולהפעיל רק על ידי חברה מתקשרת ומאורגנת כישות קיבוצית מבוססת על עקרונות, כללים וחוקים ויודעת ליצור ולהפעיל מכשירים וכלים שמהווים סביבת חיים שלמה, ויצירות המבטאות חיי רוח המהווים מורשת מונחלת מדור לדור על ידי החינוך המעצב את האישיות של היחידים ומשווה לחייהם משמעות ייעודית בקרב עמם.

ייחודו השכלי של האדם אינו מתגלה בו מלידה כתורשה גנטית. מבחינה גנטית הייחוד הוא פוטנציאלי בלבד וטעון הוצאה מן הכוח אל הפועל על ידי הפנמת מורשת לשונית ויצירתית, מדעים, מיומנויות טכנולוגיות, מוסר, נימוס, חוקים ומשפטים. כיצור טעון חינוך האדם הוא יצור בלתי שלם בעיני עצמו, יצור "מאודי" שאינו יכול להסתפק

ביכולותיו המולדות ובמה שהטבע מזמן לו מעצמו. הוא זקוק להרבה יותר מכל שאר בעלי החיים ומשום כך לעולם אינו מסתפק במה שהשיג מבחינת יכולותיו הפיזיות והרוחניות ומבחינת אמצעי הקיום. מהיותו מודע לעצמו הוא חרד לעתידו וכדי להתגבר על חרדתו הוא שואף לעוצמת שלטון על סביבתו הטבעית והאנושית כדי שתבטיח לעצמו את סיפוק צרכיו. כך הופך לגביו השלטון לערך בפני עצמו ובתור שכזה לערך עליון המביא אותו לידי סכסוך עם שאר בני מינו המתחרים בו הן במעגל זיקותיו הפרטיות והן במעגל זיקותיו הקיבוציות: משפחות, קהילות ועמים.

אייכולתו של האדם להסתפק בהישגיו הוא הכוח המניע את האבולוציה של האדם החברתי בציביליזציה, השואפת לשלמות בכל מישורי היצירה התרבותית, אבל כיוון שהיא אינה מתנהלת ישירות בטבע אלא מתחוללת בסביבה המלאכותית שהאדם יוצר לעצמו היא מותנית בשליטתו השכלית-תבונית על מכלול פעולותיו החברתיות, כלומר, במוסר, בחוקים בכללי התנהגות ממסדית. בציביליזציה האדם חייב לפעול בתבונה המפקחת על דחפיו ויצריו הטבעיים ולהגביל את סיפוקם באופן שיאפשר את סיפוק דחפיהם ויצריהם של היחידים והקבוצות האחרים ושל סביבתו הטבעית שממשאביה הוא ניזון, ועליו להתרגל לתת לזולתו ולסביבתו ולא רק לקחת לעצמו. זוהי אפוא אבולוציה על-טבעית שמחייבת התמודדות מכבירה והולכת עם בעיות האישיות והזיקות הבינאישיות, בעיות הממסדים החברתיים, המשטר והיחסים בין הקהילות, העמים והמדינות, שנועדו לשיתוף פעולה, אך ההתחרות על סיפוק האינטרסים האנוכיים הזהים של כולם מתוך מגננה על זהותם העצמית, עצמאותם וחרותם, יוצרים סכסוכים מחמירים והולכים ככל שהציביליזציה מתפתחת, משתכללת ומתעשרת.

ההנחה האנתרופולוגית שביסוד תורה הומניסטית זו תולה את הקדמה בחינוך שמנחיל את המורשת התרבותית של כל עם מדור לדור. כל דור מוסיף רובד של יצירה חדשה ומקדם את תרבות עמו לשלמות שהיא התכלית. אולם הקדמה השואפת לשלמות נתקלת במגבלות הקיום האנושי בטבע ובמגבלות של טבע האדם המסוכסך עם עצמו על רקע הסתירה בין דחפיו הטבעיים לבין תבונתו המוסרית. ההישגים התרבותיים של כל העמים מצטברים בכליה השונים של הציביליזציה, בעוד שהנחלתם לצעירים הנולדים במחזור הדורות הוא תהליך מחזורי. החינוך מתחיל תמיד מאותה פוטנציה גנטית שהעולל האנושי נושא בתוכו מלידה, שאותו צריך לפתח ולהעלות לתודעה. כדי להגיע אל



רמת ההישגים הנאותה לתרבות עמו בדורו. כדי להשיג מטרה זו מוכרח כל תינוק, אפילו אם פוטנציאל כישרונותיו השכליים הוא גאוני, לעבור את כל שלבי ההתפתחות שהביאו את תרבות עמו לרמתה בזמנו בתהליך אינטנסיבי מקוצר עד התבגרותו. זהו התנאי ליכולתו לתפקד היטב לטובתו ולטובת חברתו בציביליזציה שגידלה אותו, לקדם אותה ולהנחילה יחד עם תרומת דורו לצאצאיו. מטלה זו מכבידה והולכת ומתווספת עליה מטלת ההתנהגות המוסרית. התפתחות המדעים והטכנולוגיה מעצימה את שליטת האדם בטבע. מחירה של שליטה זו הוא ניצול היתר של משאבי הטבע, השחתת נופיו, מזה, והגברת יכולת ההרג וההרס בפיתוח סוגי נשק משוכללים, מזה, שהופכים את השליטה הטכנולוגית של האדם על סביבת חייו לאיום שחומרתו עלולה לעלות על הטוב שהיא מסוגלת להביא לרוב בני האדם ולאנושות בכללותה. זהו איום על עצם קיום המין האנושי ולכן הוא מחייב את הגברת האחריות והאמינות המוסרית של האישים, המשפחות, הקהילות והעמים ובייחוד של ממשלותיהם, אולם למרבה הצער והתסכול חוק הקדמה האבולוציוני חל על הצטברות המדעים, המיומנויות, הטכנולוגיות, המדעים והיצירות הרוחניות אבל אינו חל על כושרות המוסר המתבטאות בהתנהגות תבונית. כושרות\* המוסר אינן מצטברות ואינן הופכות לתכונות מולדות. צריך לחזור ולסגל אותן בהתמדה ולהקנותן מחדש בכל דור ודור עד לאופק של התנהגות חברתית סבירה שלגבי רוב בני האדם הוא פחות או יותר קבוע. משום כך ככל שגדלה יכולתו להרע פוחתות היכולות המוסריות של האדם לפקח על התנהגותו הייצרית ולשלוט בה יחסית לגודל הפיתוי הנובע מעוצמת השלטון. הדברים אמורים בייחוד כשמדובר בממשלות הנקלעות למצבי המלחמה. שכן במלחמה הן נוטות להשעות את החוקים הנובעים מעקרונות המוסר ואחריות הגומלין.

התנועות הסוציאל-דמוקרטיות, הנשענות על האבולוציה, היו ערות גם לסכנה הנובעת מכך שהקדמה בציביליזציה האנושית המלאכותית איננה חוק טבעי אלא תהליך רצוני-תבוני ממוסד. כשלעצמו הוא אינו הכרחי אלא מותנה בביקורת מוסרית ממוסדת שניתנת בנקל להשחתה. התנועות הסוציאל-דמוקרטיות ראו במשטר הדמוקרטי את כלי הבקרה על השלטון לבל יושחת ולבל ייהפך לעריצות הרואה בשליטה את מטרת האומה ולא אמצעי לטובת כל בני האדם, היחידים, המשפחות, הקהילות

\*כושרות הן יכולות גופניות ונפשיות נלמדות ע"י חיקוי ותרגול על בסיס של כשרון מולד.

והעמים. זהו אפוא יתרון על התנועות הסוציאליסטיות המהפכניות. הוויכוח הענייני בין המפלגות הסוציאל-דמוקרטיות למפלגות המהפכניות בסוגיה זו התמקד בשאלה אם מטרת הסוציאליזם מקדשת את האמצעים להגשמתה או להפך, האמצעים הם שצריכים לקדש את המטרה. כפי שנראה להלן הסוציאליזם המהפכני דגל בהנחה שהמטרה מקדשת את האמצעים. היעילות היא הערך הקובע וכל אמצעי יעיל יקודש גם אם הוא אלים וגורם לשפיכות דמים ולהרבה עוולות. מנהיגי התנועות הסוציאל-דמוקרטיות צפו מראש את התוצאה ההכרחית שתנבע מכאן: השימוש באמצעים המלחמתיים האלימים והכפייתיים יהפכו את המדינות הסוציאליסטיות המהפכניות למבצרי עריצות רצחנית שעולה באכזריותה על כל עריצות אחרת, הן כלפי עמים אחרים והן כלפי אזרחיה.

התנועות הסוציאל-דמוקרטיות לא הציגו את המשטרים הסוציאל-דמוקרטיים כאידאליים. בכל צורת שלטון שנזקק לאמצעי כפייה כדי להתגונן מפני פשעים ראו את הרע במיעוטו, שיש להגבילו על ידי בקרה מתמדת. לכן לא התיימרו בתוכניות מושלמות שאמורות לפתור סופית את בעיות החברה והמדינה אלא התאימו את התוכניות לצרכים ולתנאים של כל מקום ושל כל זמן כדי להבטיח את הקדמה גם במישור המוסרי. הסוציאליזם האבולוציוני לחם אפוא נגד המהות המשיחית של הסוציאליזם הקונסטרוקטיבי, שהוכח כאוטופי, ושל הסוציאליזם המהפכני שהתיימר להפוך את האוטופיה המושלמת לממשות על ידי שימוש יעיל באמצעי כפייה אלימים. הסוציאליזם הדמוקרטי האבולוציוני-ביקורתי הסתפק בתהליך רצוף של תיקונים ושל בלימת משברים, מניעת מהפכות אלימות ומלחמות.

הנחת העבודה הייתה שיש לבני האדם בחירה חופשית שעשויה לקדם אותם בהגשמת ערכי הצדק והשלום, אבל הבחירה היא מוגבלת על ידי התנאים והאילוצים השוררים בטבע ובציביליזציה, ולכן היא מושגת בהדרגה בתהליך היסטורי רצוף הישגים וכישלונות, הצלחות וטעויות. אך גם ההישגים פותרים בעיות מסוימות ומעלים בעיות חדשות ולכן יש לראות את המטרה הניתנת להגשמה אקטואלית בכל דור ודור לא את ההגעה אל הפתרון הסופי לכל המצוקות כי אם את ההימצאות במהלך של התקדמות והשתפרות ולא במהלך של נסיגה והשחתה.

על יסוד הנחות אלה התייחסו התנועות הסוציאל-דמוקרטיות בחיוב להישגי המדינה הלאומית הקפיטליסטית-ליברלית שדגלה בערכי ההומניזם: היא תיקנה את העוול שנגרם לעמים כישים קיבוציים

ולתרבויותיהם. היא העניקה להם חרות שמשמעותה יכולת לשאת באחריות לגורלן, על יסוד חוקות דמוקרטיות שמחייבות אותן כלפי כל אזרחיהן במידה של שוויון לפני החוק. עקרונית קיבלו המפלגות הסוציאל-דמוקרטיות על עצמן את האחריות לפתרון הבעיות החברתיות שהתעוררו כתוצאה מן המהפך הסוציו-אקונומי שאפשר את המשטרים הדמוקרטיים. מדינת הלאום הקפיטליסטית לא פתרה את בעיית אי-הצדק החברתי, שנחשפה מבעד לבעיה הלאומית שאותה פתרה, אבל חוקתה מחייבת אותה לשאת באחריות לפתרון בעתיד. היא לא מנעה את החמרת בעיית הצדק החברתי מפני שלא צפתה אותה מראש ומפני שלא היו לה הכלים לפתרון. משמע שתפקידן של מפלגות הפועלים המייצגות את הבעיה החברתית הוא להעמיד את המדינה על חובתה להתמודד עם הבעיה המחמירה ולמצוא לה פתרון, ולכך יש לפעול בכלי הדמוקרטיה ועל פי חוקתה.

תפקיד התנועה הסוציאל-דמוקרטית כתנועה אבולוציונית-המשכית היה אפוא להשתמש בכלי הדמוקרטיה הליברלית כדי ליצור את התנאים הכלכליים, החברתיים והתרבותיים הנחוצים לפתרון צודק של הבעיות החברתיות. הדרך שנבחרה על ידן הייתה המאבק המפלגתי על תיקונים במישור החקיקה, מזה, ובמישור היישום באמצעות הון חברתי, מזה, לתיקון החסרונות, לביטול העוולות והעיוותים החברתיים שהתגלו עם הקמת המדינה הלאומית. הכלי הפוליטי למאבק הייתה המפלגה העממית הרחבה שגיבשה בתוכה וסביבה כוח חברתי פעיל של אנשים בעלי הכרה שמוכנים להתמסר לפעילות מגשימה. המפלגה התארגנה על יסוד מצע אידאולוגי: ניתוח ביקורתי של המציאות בהווה, הצבעה על הבעיות, סיבותיהן ודרכי פתרונן. על יסוד הניתוח הזה פעלו מנהיגי המפלגה שנבחרו לייצוגה הפרלמנטרי, לפעולות חינוך, הסברה ותעמולה, למאבק חברתי על ידי שביתות והפגנות ולהגשמה על ידי הקמת מוסדות קואופרטיביים בצריכה ובשירותים וקרנות של עזרה הדדית. הן נועדו להמחיש את דחיפות הפתרונות למצוקות הבלתי נסבלות: לשפר את מצב הפועלים ולהגן על זכויותיהם, להזהיר מפני התוצאות ההרסניות שיהיו להמשך המצב הקיים, לקדם חקיקה סוציאלית שתשפר את תנאי העבודה, הפרנסה, הבריאות והבטיחות של הפועלים השכירים: הגבלת שעות וימי העבודה, תשלום שכר צודק על פי חישוב ערך העבודה המושקעת במוצר, הכול כדי לאפשר לפועלים ולמשפחותיהם לחדש את כוחותיהם ולעבוד ברווחה וביעילות בלי לקפח את בריאותם, ולהתקיים בכבוד על פי אמת המידה של רמת החיים הממוצעת, שהציביליזציה

יכולה לאפשר לכל אזרחיה, להבטיח לכל דורש מקום עבודה מתאים לכישוריו ולדאוג לשירותי בריאות, חינוך ורווחה למען כל בני העם, ולתנאים הסוציאליים, כגון פנסיה וביטוח בריאות.

במקביל עסקה תנועת הפועלים הסוציאל-דמוקרטית ביצירת מערכת כלכלית-חברתית מבוססת על קואופרציה, בייחוד בתחום הצרכנות. בכל המפעלים הללו היא התאמצה להוכיח שההצלחה הכלכלית עשויה לגדול על ידי הטבת מצבם של הפועלים. שהרי פועלים מרוצים שמתפרנסים בכבוד ומקבלים את התגמול על עמלם יתמסרו לעבודתם וישפרו את התוצרת הן בכמות והן באיכות. הצדק החברתי הוא לפיכך האינטרס של נותני העבודה לא פחות מכפי שהוא האינטרס של העובדים.

מובן מאליו שהחלוקה הצודקת של פרות העבודה מגבילה את הרווחים של נותני העבודה ומצמצמת את הפערים בינם לבין העובדים. במקביל תגביל החלוקה הצודקת את כוחם הפוליטי של העשירים. אבל הנאמר קודם על היחס לעבר מתייחס גם לעתיד: הסוציאליזם האבולוציוני לא שלל את הישגי המעמד הקפיטליסטי וגם לא את ההישגים האינדיבידואליים של יחידיו. דרישות מפלגותיו היו חיוביות ולא שליליות. מאותה סיבה הן לא הגדירו את המעמד הקפיטליסטי ואת הקפיטליזם עצמו, כאויבים של מעמד הפועלים או כאויבי הסוציאליזם, ולא הכחישו את תרומתם החיובית לייצור ואת זכותם לתגמול הולם.

כדי למנוע את הנזק שנגרם על ידי המשטר הקפיטליסטי נדרשו תיקונים מוסכמים לטובת הכלל שיחזירו לפועלים את הזכויות שבני המעמד הקפיטליסטי השיגו לעצמם, ובמקביל נדרש איזון בין הכלכלה הפרטית הקפיטליסטית בתחום הייצור והמסחר לכלכלה הקואופרטיבית-סוציאליסטית בתחום הצריכה הקמעונאית, כדי ששני סוגי הכלכלה יגבילו זה את זה ויפקחו זה על זה באופן שהצדק המבוסס על שוויון וחרות הפרט המבוסס על קניין פרטי לא יסתרו זה את זה.

בצורה דומה חתרה התנועה הסוציאל-דמוקרטית להמיר את האימפריאליזם הלאומני בבריתות בינלאומיות שיקדמו את כל המדינות המפותחות והלא-מפותחות, העשירות והעניות על ידי זיקות גומלין חיוביות. התנועה הסוציאל-דמוקרטית קיוותה לספק בדרך זו את האינטרסים הכלכליים והפוליטיים של כל העמים, לקדם את המיעוטים הלאומיים והדתיים המקופחים על ידי המדינה הלאומית, לשחרר את העמים שנכבשו על ידי האימפריות ולאפשר להם לפתח את כלכלתם ואת חרותם המדינית לאותה מדרגה שאליה הגיעו עמי אירופה המפותחים.

הדרך האבולוציונית של הסוציאל-דמוקרטיה הוכיחה את צדקת דרכה



בהישגיה במדינות שבהן המשטר הדמוקרטי-ליברלי הצליח לגנון על עמדותיו. אכן הישגים אלה תרמו תרומה מכרעת להצלחת המשטרים הליברליים לעמוד מול הלחצים הפאשיסטיים והקומוניסטיים שפעלו גם בתוכם. אבל ברוב מדינות אירופה נכשלה הדמוקרטיה הליברלית יחד עם הסוציאל-דמוקרטיה. הסיבה העיקרית לכישלון זה היו המשברים הכלכליים שזעזעו את הכלכלה הקפיטליסטית ברוב מדינות אירופה. גם בארצות שבהן הגיעה הסוציאל-דמוקרטיה להישגים גרמו המשברים לחוסר עבודה ולאינפלציה דוהרת. מצב פועלי התעשייה החמיר עד כדי חרפת רעב וגם חלק מן המעמד הבינוני ירד למעמד הפועלים המובטלים, ופשטה תרבות עוני ממארת שהתבטאה בשחיתות למעלה ובפשיעה מאורגנת למטה. היו אלה אותות הקריסה הכלכלית של המשטר הקפיטליסטי והם העצימו את כוחן של מפלגות הימין הפאשיסטיות ומפלגות השמאל הקומוניסטיות. כדי למנוע מהפכות יזמו הממשלות הלאומיות מלחמות בינלאומיות שתבעו אחדות לאומית מול הסכנות החיצוניות ו"פתרו" את בעיית האבטלה על ידי גיוס הצעירים למלחמה והזקנים והנשים לעבודה בבתי החרושת שייצרו את הנשק והתחמושת. על המשברים במדינות הקפיטליסטיות במערב אירופה ובמרכזה נוסף המשבר במדינות מזרח אירופה שפיגרו בפיתוח התעשייה המודרנית וקיימו את המשטר האימפריאלי-כנסייתי של ימי הביניים. במדינות אלה לא נוצר אפוא המעמד הבינוני המשכיל, המהווה את התשתית החברתית של המשטר הדמוקרטי-ליברלי. הדרך היחידה שבה ניתן להתקדם לסוציאליזם הייתה המהפכה האלימה שתנסה לדלג על השלב הלאומי-קפיטליסטי (בניגוד להשקפה המרכסיסטית המקורית, כפי שיתברר להלן) על ידי שלטון דיקטטורי שיפתח כלכלה קומוניסטית בכוח הזרוע. בדברים אלה אנו חוזרים למשנתו של קרל מרכס, מייסד "הסוציאליזם המהפכני" (הקומוניזם). משנתו החומרנית (המטריאליסטית) התבססה על המסקנות המדעיות שהסיק מניתוח סיבות כישלונה של המדינה הלאומית בקיום הבטחות החרות והשלום לכל בני עמה ולכל העמים. כאיש מדע מודרני פסל מרכס את ההסברים התכליתניים-אידאליסטיים שניתנו על ידי הפילוסופים ההומניסטים לתהליכי ההתפתחות ההיסטורית של הציביליזציות האנושיות. כמו בפיזיקה ובביולוגיה המודרניות חיפש מרכס במדעי החברה ובהיסטוריה את הסיבות המניעות המעוגנות בחוקים אימננטיים בטבע ובציביליזציה שהוא ראה בה את המשך הטבע. "המטריאליזם ההיסטורי", שמשנת מרכס נעגנה בו, נועד לבסס את גישתו המדעית היונקת מן הפיזיקה, מזה, ומן הביולוגיה, מזה,

על יסוד ההנחה שגם הכרתו של האדם (תפקודו הרוחני) היא פונקציה גופנית, ועל כן ה"הוויה" (החומרית) היא שקובעת את ה"הכרה", ולא כפי שחשבו הפילוסופים האידאליסטים, כמו דה-קרט, קאנט והגל, שה"הכרה" הרוחנית קובעת את ה"הוויה". על כך ביססו הפילוסופים האידאליסטים את הנחת "חופש הבחירה" המוסרית שהאדם ניחן בה והגדירו את ייעודו המיוחד בטבע: ליצור חברה על-טבעית אידאלית, ראויה מבחינה מוסרית, על ידי התגברות על טבעו האנוכי החייתי של האדם, שתגאל את האנושות ממלחמת הכול בכול השוררת בטבע.

מרכס ראה באידאליזם הזיה הנובעת מטעות קוגניטיבית טיפוסית לחשיבה תיאולוגית קדם-מדעית. הוא תלה בה את הפער בין הבטחות המהפכה הלאומית לקיומן, את המהות האוטופית של הסוציאליזם הקונסטרוקטיבי ואת הכישלון שהוא ניבא לסוציאליזם האבולוציוניסטי. כל התנועות הלאומיות והחברתיות שהקדימו אותו הוכיחו לדעתו בכישלונן שגם האידאליזם משקף למעשה, בצורה פרדוקסלית, לא אידאלים נשגבים אלא אינטרסים חומריים אנוכיים של המעמד הקפיטליסטי, תוך כדי מאמץ לשכנע את המעמדות הנמוכים שמהפכתם החברתית-לאומית תהיה אידאלית גם מבחינתם, והם אכן הצליחו בכך כל עוד השכבות הנמוכות האמינו שגם האינטרסים שלהן יסופקו על ידה.

מרכס הציג אפוא את משנתו כמדעית וריאליסטית לא רק מבחינת היותה בת הגשמה, אלא מבחינת הכרחיותה המוחלטת, הבלתי תלויה בבחירה אלא מעוגנת בחוקיות הקדמה המדעית-רציונלית המוטבעת בהיסטוריה של הציביליזציות המפותחות.

הבנת משנה זו מבחינת משמעותה החברתית והפוליטית מחייבת תוספת: לדעת מרכס הרטרמיניזם הסיבתי, המושל בטבע והמבטל את חופש הבחירה המיוחס לאדם, אינו שולל את החרות למרות שהוא מבטל את חופש הבחירה המעוגן בערכים. הסברו של מרכס מעוגן בהגדרה מדעית של מושג החרות, שאותו קיבל מן הפילוסופיה של שפינוזה: החרות היא פעילות גופנית מודעת (מושכלת), מכוונת על ידי הסיבתיות העצמית, האימננטית בטבע האדם הגופני-שכלי כחלק ממכלול היקום. החרות היא, לפי הגדרה זו, תודעת האושר (השמחה) של האדם הפועל על פי הכרחיות טבעו בלי להיתקל בהתנגדות חיצונית מצד גופים אחרים שכופים עליו סטייה ממסלולו הטבעי. מרכס הוסיף להגדרת שפינוזה את הממד ההתפתחותי הדיאלקטי שלמד מן הפילוסופיה של הגל, אבל הפך את קדימת הרוח לגוף אצל הגל לקדימת הגוף (החומר)

לרוח. הממד ההתפתחותי הדיאלקטי מתגלה על פי משנה זו על ידי הניגוד בין הרגשות הסובייקטיביים של בני האדם לבין הכרתם המדעית. כסובייקטים נדמה לבני אדם ששכלם לא התפתח על ידי לימוד המדעים, והם אינם יודעים את צורת התחברותם הטבעית לאחדות היקום, שהם בוחרים במטרותיהם ובפעילות המכוונת להשגתן. כלומר, אילו רצו יכלו לבחור במטרות אחרות ולפעול אחרת. שפינוזה ומרכס השיבו על טענות כאלה באירוניה: העובדה שהם בחרו בדיעבד במטרה מסוימת זו ולא באחרת מעידה על הסיבתיות הגופנית-שכלית שהניעה אותם. פירוש הדבר שהרצון, שבני אדם חסרי מדע ושיפוט אובייקטיבי מדברים בו, אינו אלא הכרת הסיבות המניעות את גופם אל מטרות אלה בדרכים אלה ולא אחרות. אם לא "רצו" לפעול אחרת מכפי שפעלו משמע שלא יכלו "לרצות" לפעול אחרת בניגוד לחוקיות טבעם. באירוניה מחודדת טען שפינוזה שאילו הייתה האבן המתדרדרת במדרון ההר, על פי חוק הכבידה, בעלת הכרה הייתה טוענת שהיא רוצה לחזור הביתה למרגלות ההר.

על יסוד אותה השקפה קיבל מרכס מהפילוסופיה של שפינוזה גם את הקביעה שמושגי הטוב והרע הם סובייקטיביים ויחסיים. כסובייקט מודע לאינטרסים שלו מגדיר כל אדם כטוב את סיפוקם המלא המעניק לו את עוצמת הקיום. לעומת זאת הרע הוא אי-סיפוק הצרכים, שכן הוא גורם סבל ומחליש. אבל כיוון שהדבר המרע לאחד מיטיב לזולתו המתנגש בו כל ההבחנות המוסריות הן יחסיות ומאזנות זו את זו מנקודת הראות של המכלול. במילים אחרות: לדעת שפינוזה, ובעקבותיו גם לדעת מרכס, הפעילות הגופנית-שכלית ההכרחית מבחינת הסיבתיות העצמית של הגופים היא כמו בפיזיקה "מעבר לטוב ולרוע" (ומכאן הסיק מרכס את השקפתו שלפיה "המטרה מקדשת את האמצעים").

הבחנות אלה הן המפתח להבנת הפער בין ההבטחות שהמדינה הלאומית הבטיחה לכל בני עמה ולכל העמים, לבין קיומן אך ורק לבני המעמד הקפיטליסטי על חשבון האיכרים, פועלי החרושת ובעלי המלאכה הזעירים שנדרשים להיות מרוצים מכך שהם משרתים את טובת הלאום. הפועלים המקופחים רואים בזה את כישלון המדינה הלאומית הקפיטליסטית, אבל בני המעמד הקפיטליסטי רואים ברווחים הזורמים לכיסם את המשכו של פיתוח שיביא רווחים גדולים שיעצימו את הצלחת המדינה הלאומית ושגשוגה. לדעת מרכס הם אכן הביעו בדבריהם את האמת המדעית של זמנם, הוא הזמן שבו הוכיחה שיטתם הכלכלית בפועל את יעילותה ובמובן זה את הכרחיותה הנובעת מחוקיות

הקדמה הגלומה במהפכה המדעית, התעשייתית והדמוקרטית. בהשוואה למערכת הכלכלית, המדעית-טכנולוגית, התרבותית והפוליטית של ימי הביניים זאת הייתה קפיצת מדרגה שלמה. היא התבטאה ביצירת השפע הכמותי והאיכותי שממנו יוכלו ליהנות בעתיד כל האזרחים במידת שוויון, דבר שאותו לא ניתן היה להעלות על הדעת בכלכלה האגרארית, הפרימיטיבית מבחינה מדעית-טכנולוגית של ימי הביניים. ההופעה וההעצמה של המעמד הקפיטליסטי, הן בהשוואה לשליטים מן התקופה האגרארית והן מבחינת הזכויות של המון העם, והופעת מעמד הפועלים, היו הכרחיים להגברת הייצור ובמובן זה היו חיוביים מבחינת כולם. אבל השינויים החיוביים הללו הולידו מתוכם תוצאות נגדיות. סבלו מהן מצד אחד בני האצולה הקרקעית של ימי הביניים, שהודחו מן השלטון וערך רכושם הקרקעי פחת, ובעיקר האיכרים ובעלי המלאכה שנעקרו מאדמתם וממקומות עבודתם בכפרים ובעיירות, הלכו לערים הגדולות שבהן התרכזו התעשייה והמסחר, והפכו לפרולטריון חסר כול ומנוצל. כאמור, כל זמן שהמערכת הכלכלית החדשה תפקדה ביעילות והכול צייתו לה היא הייתה חיובית מבחינת כולם, אבל התוצאות המתוארות לעיל היוו את ה"אנטי-תזה" להישג הכלכלי הכולל, ומאותה שעה ש"האנטי-תזה" נעשתה מודעת לבעליה, בעיקר לפועלים המנוצלים, מתחילה הכלכלה הקפיטליסטית, ואתה גם המדינה הלאומית המתאימה לה, לאבד את יעילותן ואת חיובן, שהרי תהליכי הייצור והשיווק הופרעו על ידי ניגודי האינטרסים המעמדיים והבינלאומיים. בכך התחילו להכין את קפיצת המדרגה לשלב ה"סינתטי" הגבוה ביותר שבו יתבטלו ניגודי האינטרסים בין המעמדות ובין הלאומים והיעילות תתגבר מתוך חוקיותה העצמית בהתמדה בלי ליצור עוד ניגודי אינטרסים חדשים מפני שבכל הארצות המפותחות יעלה מעמד הפועלים לשלטון ויטמיע לתוכו את תפקידי כל המעמדות.

לפנינו מהלך של חשיבה דיאלקטית שמשקפת לדעת מרכס את חוקיות התהליך החברתי-תרבותי ההיסטורי: צעד חיובי שמוליד תוצאה שלילית, שתחייב צעד שלילי מצד הנפגעים ממנו נגד אלה שנהנים ממנו (מהפכה) כדי לאפשר עליית מדרגה חיובית נוספת בדמותו של סדר חברתי סינתטי חד-מעמדי כלל-אנושי יעיל, הוא הסדר השיתופי (קומוניזם). הסדר זה יאחד את פונקציית נתינת העבודה ומימונה ואת פונקציית העבודה היצרנית והשיווקית לשתי הפונקציות המקיימות זו את זו של אותה חברה שיתופית. אכן הניהול העצמי יאפשר חלוקה שוויונית-צודקת ויעילה הן מבחינת העבודה המושקעת בייצור בהתאמה



לכישרונות ולכוחות של העובדים והן מבחינת ההנאה מפרותיה. לדעת מרכס חושפת דיאלקטיקה זו את חוקיות הקדמה בפעולתה לאורך ההיסטוריה. על יסודה קבע את המהות החיובית הכוללת: הדיאלקטיקה של התפתחות הציביליזציה מניעה את ההתקדמות בפתרון בעיות החברה האנושית שלב אחרי שלב, והחיוב (היעילות בייצור ובחלוקתו) גובר על השלילה (ניגודי האינטרסים המשתקים את הייצור) מפני שהתוצאות השליליות שגורמות סבל להמונים המקופחים מגבירות את דחף ההתמרדות שלהם, שיביא את השינוי המהפכני בשלב הבא.

מרכס הגדיר את תיאוריית הקדמה הדיאלקטית בקביעה הפרדוקסלית שככל שמצב הפועלים יהיה גרוע יותר מבחינת ניצולם ודיכויים הוא יוטב מבחינת עוצמתם, שתתבטא בהתקוממותם, בהתבהרות תודעתם המעמדית, בידיעתם את כוחם ובהתארגנותם כדי למרוד, לקחת את השלטון לידם ולכפות את הסדר שלהם.

על הנחה זו פיתח מרכס את האסטרטגיה המהפכנית של מפלגתו. היא כללה בראש ובראשונה תעמולה בדרך של אינדוקטרינציה אידאולוגית, שמטרתה לעורר את הפועלים להכרת מקור ניצולם ולהבנת ההכרחיות של המהפכה, שרק היא תוכל לחלץ אותם מסבלם, ובמקביל להכרת כוחם האדיר, הנובע מעצם היותם רוב העם ומעצם היותם הגורם היצרני העיקרי שעושרו ומעמדו הפוליטי של המעמד הקפיטליסטי תלוי בו, שהרי בלי העבודה אין ייצור וגם אין לא צבא ולא משטרה ולא מנגנון הפקידים של השלטון הדמוקרטי. המסקנה שמרכס הסיק מכאן מבחינת ה"פרכסים" המהפכני שאליו חתר (כאיש מדע פרגמטי לא היה לו עניין באמת הפילוסופית לשמה!) שהפצת ההכרה הנכונה היא המהלך הקובע: כל זמן שמעמד הפועלים לא ידע את מקור סבלו, לא יבין שהוא מנוצל ולא יכיר את עוצמתו הפוטנציאלית הוא ישאר חלש, מנוצל ומדוכא וחסר ישע, אבל ברגע שהכרתו תזדהה עם מצבו תתגלה החוקיות העצמית ההכרחית של הקדמה הגלומה בו והתוצאה תהיה ההתארגנות המפלגתית. היא תצמיח שכבת מנהיגות יעילה, שתדע להפוך את ההמון הזועם לצבא ממושמע, בוטח בכוחו ומוכן להקרבה עצמית למען עתידו ועתיד ילדיו, ובבוא הזמן, כשיבשילו התנאים הכלכליים והפוליטיים, תחליט המנהיגות על המהפכה ותכבוש את השלטון כדי לכפות את הסדר החברתי-כלכלי הקומוניסטי.

לפי אסטרטגיה זו לחם מרכס גם נגד מדינת הלאום ונגד הסוציאל-דמוקרטיה שחתרה לשיפור הדרגתי של מצב הפועלים. לדעתו לא היה סיכוי שהמעמד הקפיטליסטי יוותר מרצון על האינטרסים המעמדיים

שלו, המעוגנים במדינת הלאום, המחזיקים אותו בשלטון. גם אם יסכים לוותורים קטנים הוא יעשה זאת רק כדי שיוכל להמשיך לנצל את מעמד הפועלים, ולכן הישגי הסוציאל-דמוקרטיה בהטבת תנאי העבודה והשכר של הפועלים אינם אלא אשליה מכשילה: היא דוחה את המהפכה, מאריכה את שלטון הקפיטליזם בשם הלאומיות ומרופפת את התנגדותם של הפועלים.

אבל כאמור מרכס העריך מאותה נקודת ראות דיאלקטית גם את המהפכה שהעלתה את הקפיטליזם הלאומי הליברלי לשלטון במעבר מימי הביניים לזמן החדש ולאור הנחה זו חקר את תולדות הציביליזציה המערבית מראשיתה, עקב אחרי מניעי העומק החברתיים של המהפכות שהתחוללו בה והגיע למסקנה שבה פתח את חיבורו הפרוגרמטי-הפופולרי: *המניפסט הקומוניסטי*: דברי ימי האנושות הם דברי ימי המלחמות בין המעמדות השולטים והמנצלים למעמדות הנשלטים והמנוצלים. חוק הקדמה בהיסטוריה של האנושות כולה מחולל את המלחמות הללו על פי אותו כורח סיבתי המעוגן בכלכלה המתפתחת והדוחפת להתקדמות נוספת, עד שתקום הכלכלה החד-מעמדית המאפשרת את הפתרון הסופי שיתחולל כבר "מעבר להיסטוריה". פירוש הדבר הוא שכל שלב בהתפתחות הדיאלקטית של הציביליזציה הוא הכרחי ואי-אפשר לדלג עליו.

לקביעה זו הייתה משמעות אקטואלית: מרכס חתר למהפכה במדינות הלאומיות-דמוקרטיות הקפיטליסטיות שעברו את שלב הפיתוח התעשייתי המלא, שכאמור הוא תנאי קודם להגשמת הסדר החברתי-כלכלי הקומוניסטי, כי רק על יסודו אפשר לייצר את השפע שיספיק לקיומם ולרווחתם של כל בני האדם העובדים, ושאותו יהיה ניתן לחלק במידת השוויון האידאלי, המתאימה את התרומה של כל פועל לייצור ולהנאה מפרות הייצור, על פי העיקרון שבו דגל "הסוציאליזם הקונסטרוקטיבי": "מכל אדם כפי יכולתו ולכל אדם לפי צרכיו".

משיקול דעת זה התנגד מרכס בחריפות רבה למהפכה קומוניסטית בארצות מזרח אירופה, שבהן עוד שרד המשטר הפאודלי המבוסס על כלכלה אגרארית, בעוד שתהליך התיעוש רק התחיל ונמצא בפיגור רב. המהפכה הקומוניסטית לא תוכל ליישם במדינות לא מפותחות את עקרונותיה כי יחסר לה המסד התעשייתי. המשטר החדש יצטרך לפתח תחילה תשתית קפיטליסטית שתסתור את עקרונותיו והוא ייהפך למעשה למשטר קפיטליסטי עריץ, גרוע ובלתי יעיל מבחינת האיכרים והפועלים עוד יותר מהמשטר הקפיטליסטי. ואכן כך אירע כאשר לנין, מנהיג

המפלגה הקומוניסטית הקיצונית (הבולשביקית), מרד למעשה לא רק במשטר הצארי אלא התקומם נגד המשטר הסוציאל-דמוקרטי שהצליח לעלות לשלטון בהסכמת הצאר, אך לא הספיק להתבסס בו. לנין ואחריו סטאלין הקימו את המשטר הקומוניסטי הדיקטטורי בצורה שהפכה את "ברית המועצות" לדיקטטורה טוטליטרית שעלתה בעריצותה על עריצותם הימי ביניימית של הצארים.

לעומת זאת מרכס האמין שבמדינות מרכז אירופה ומערבה כבר הבשיל השלב הקפיטליסטי למהפכה שתביא את הקדמה לשיאה הסופי. היא תעלה את המפלגה הקומוניסטית המהפכנית לשלטון דיקטטורי, תיישם את עקרונותיה ותתחיל להתפשט בעולם כולו. מרכס צפה שכתוצאה מן המהלך הזה תפרוץ מלחמת עולם בין המדינות הקומוניסטיות למדינות הקפיטליסטיות אך לא היה לו ספק בניצחון מעמד הפועלים העולמי המאוחד. הוא צפה שתהיה זו המלחמה האחרונה. המשטר הקומוניסטי החד-מעמדי יתפשט בכל העולם ויישם את עקרונות הקומוניזם בצורה עקבית ומלאה.

אבל האירוניה של ההיסטוריה הולידה מהלך מהפכני מנוגד בתכלית מבחינת הגיונו ההרסני: המהפכה הקומוניסטית התחוללה דווקא בקיסרות הרוסית המפגרת שבה, לדעת מרכס, לא הבשילו התנאים לכך וקם כאמור משטר של עריצות טוטליטרית, ואילו בכמה מדינות גדולות באירופה: ספרד, איטליה וגרמניה התחוללה מהפכה לאומנית-קפיטליסטית: המהפכה הפאשיסטית והנאצית שהקימה מול ברית המועצות חזית טוטליטרית נגדית ושתייהן התחילו לחתור במקביל וזו כנגד זו לשלטון בעולם כולו.

העם היהודי נגרף לתוך המערבולת הזאת מראשיתה באמצע המאה התשע-עשרה ועד לשיאה ולמשברה במלחמת העולם השנייה, באמצע המאה העשרים. הציונות, שראשיתה בתנועת "חיבת ציון", שנוסדה באמצע המאה התשע-עשרה, נאלצה אפוא להתמודד עם אתגרן של כל התנועות הסוציאליסטיות גם מהבחינה הרעיונית המתייחסת לעיצוב דרכה כתנועת שחרור לאומית וגם מבחינת ההשלכות של התמורות המהפכניות בכלכלה, בחברה, בתרבות ובפוליטיקה של מדינות המערב על גורל העם היהודי ועל גורל כל יחידיו.

## **פרק אחד-עשר: מקורות ההתפתחות של התנועות הסוציאליסטיות והציוניות-סוציאליסטיות בעם היהודי**

הזיקה בין העם היהודי לתנועות הסוציאליסטיות הכלליות במרכז אירופה ובמזרחה הייתה עמוקה ויסודית מראשית הופעתן של תנועות אלה. יהודים נמנו בין הוגי הדעות והמנהיגים החשובים ביותר שייסדו אותן, כמו משה הס (סוציאליזם אידאליסטי), פרדיננד לסל (סוציאל-דמוקרטיה) וקרל מרכס (קומוניזם) ובהמשך עלה שיעור השתתפותם של יהודים בתנועות הסוציאליסטיות כמה מונים על חלקם באוכלוסייה הכללית. הייתה זו עובדה בולטת לעין שהפכה את התנועות הסוציאליסטיות ל"תנועות יהודיות" בעיני מתנגדיהן, העלתה את רמת האנטישמיות גם בתוכן ועודדה את התפתחותן של תנועות סוציאליסטיות וציוניות-סוציאליסטיות בתוך העם היהודי.

מה היה מקורה של הזיקה העמוקה בין היהודים לסוציאליזם? מצד אחד מורשת מחשבת הצדק החברתי של תורת ישראל, ובייחוד של נביאיה, ערכי הערבות ההדדית שבאו לידי ביטוי בדיני הצדקה בקהילות ישראל, וגורל העם היהודי בגלות: היהודים סבלו בגלות של הזמן החדש לא רק מקיפוח זכויותיהם האזרחיות ולא רק מהרדיפה הדתית, עלילות הדם והפרעות, אלא גם מכל סוגי העוול הכלכלי-חברתי והפוליטי-לאומני: מצד אחד הובדלו מן האוכלוסייה הכללית כקבוצה מופלית לרעה מבחינת זכויות האזרח, ומצד אחר היו חלק בלתי נפרד מהמערכת הכלכלית, הפוליטית והציביליזציונית-תרבותית של מדינות מושבם. על ידי כך נוצרו בזמן החדש, מצד אחד, ניגודי מעמדות בין שכבה דקה של קפיטליסטים יהודים, שכמה מהם הגיעו לעשירות מופלגת ברמה הלאומית והבינלאומית של ארצותיהם, לבין רוב בני העם ששקעו בעניות מנוונת, בייחוד בגטאות הענק של מזרח אירופה, ומצד שני, הופנה זעמו של מעמד הפועלים הכללי על הקפיטליסטים, בעיקר נגד היהודים, שנראו בעיניהם כזרים שמתחרים בהם על נחלתם ומנסים להשתלט על כולה ולקחתה לעצמם. האידאולוגים האנטישמיים, האינטלקטואליים והעממיים, ליבו את רגשות הקנאה והשנאה הללו. הם הפכו את היהודים לסמלים שמייצגים את הקפיטליזם מצדדיו האפלים ביותר, למרות שרובם היו עניים מרודים: ייחסו להם תאוות ממון מופלגת ושאיפה שטנית, ערמומית וטפילית, להשתלט על האנושות מתוכה, לנצל ותוך כדי כך להרוס אותה מבפנים. היהודים נעשו ל"שעיר לעזאזל" הנושא



את אשמות כל חטאי המשטר הקפיטליסטי נגד העמים בכלל ונגד מעמד הפועלים, שהוא רוב העם בפרט. ברמה האידאולוגית נוצר זן של אנטישמיות חברתית שהגדירה את היהודים כמעמד טפילי שמתפרנס ממקצועות התיווך ומהון ספקולטיבי ולא מעבודה יצרנית בחקלאות ובחרושת.

לפי כתב האשמה הזה היהודים אינם משרתים את הציביליזציה של ארצות מושבם אלא מנצלים והורסים אותה מבפנים. היהדות הוגדרה בתור שכזאת כהתגלמות של רוח הקפיטליזם בדמותו של אליל הממון ("עגל הזהב") שהיהודים סוגדים לו תחת מסווה המונותאיזם השמיימי המופשט. רוצה לומר שהיהדות הפכה בעיני האנטישמים ל"דת הממון". גם קרל מרכס, מייסד תנועת ההמונים הסוציאליסטית-מהפכנית, אימץ את דימוי היהודים הזה אל משנתו שהתימרה באובייקטיות מדעית. מרכס אכן המיר את התשתית הגזענית של הדימוי האנטישמי בתשתית סוציולוגית-כלכלית. אך בעיקר נתן דעתו לאפקטיביות התעמולתית של דימוי זה, שדיבר אל לב ההמונים. העובדה שהוא היה צאצא להורים יהודים זעיר בורגנים שהתבוללו ונעשו ללאומנים גרמנים חיזקה את אמינות עדותו על זהות העם היהודי ועל מהות היהדות. אף כי למעשה לא עלו ידיעותיו בשני נושאים אלה על אלו של כל משכיל נוצרי שלמד בגמנסיה גרמנית.

הוריו המתבוללים הזעיר בורגנים של קרל מרכס הטבילו אותו לנצרות עם לידתו אך ניהלו אורח חיים חילוני והזדהו כלאומנים גרמנים, ואילו מרכס עצמו הרחיק לכת יותר מהם והתמרד נגד הזעיר בורגנות היהודית שלהם ונגד לאומניותם הגרמנית המופגנת שאפיינה את המתבוללים היהודים. בכך התנכר סופית לעם היהודי וליהדות, ללאומיות בכלל וללאומיות הגרמנית בפרט. התנגדותו ליהדות עשתה אותו לאנטי-דתי; התנגדותו ללאומיות בכלל וללאומיות הגרמנית בפרט עשתה אותו לאזרח העולם והתנגדותו לקפיטליזם זיהתה אותו עם מעמד הפועלים הבינלאומי שבשמו דיבר ואותו ביקש להנהיג כמייסד המפלגה הקומוניסטית העולמית יחד עם ידידו הגרמני אנגלס.

מהלך ההתפתחות של מרכס אל הסוציאליזם המהפכני ממחיש את הטרגדיה של העם היהודי בזמן החדש: רוב הצעירים היהודים במרכז אירופה ובמערבה נטו לקבל את משנתו ואת יחסו המתנכר לעם היהודי וליהדות בכללה. היה זה הסוג הקיצוני ביותר של "שלילת הגולה" בנוסח של תלמידי שפינוזה. בני הורים חסידים נעשו ל"חסידים מרכס" (אחר כך ל"חסידים לנין" ול"חסידים סטאלין"), התמרדו נגד הוריהם

שהיו מבחינת מעמדם החברתי זעיר בורגנים שפרנסתם התקפחה עקב המהפכה התעשייתית ועקב מצור האנטישמיות הכלכלית במזרח אירופה. הם הפכו לדל-גאים שלא יכלו לפרנס בכבוד את משפחותיהם מרובות הילדים ואלה נאלצו לצאת לשוק העבודה בגיל צעיר ולהתקיים כפרולטרנים, לרוב מחוסרי עבודה. תורת מרכס פקחה את עיני הצעירים המאוכזבים הללו להגדיר את מצבם החברתי בהשוואה להוריהם, מזה, ולבני מעמד הפועלים הגויי, מזה. הם למדו ממנה לתלות את קולר האשמה על מצבם חסר התוחלת בהוריהם יראי השמים, ובייחוד ברבניהם הנוטים להחמיר בהלכה ולרדוף כופרים שכמותם בחרמות כדי לשמר את שארית מעמדם החברתי והכלכלי. במקום תורת משה, שעליה התחנכו ונגדה מרדו, שיננו את תורת מרכס, ובהשוואה לפועלים הגויים בריאי הגוף והמיומנים בעבודתם ראו כמה דומים הם להוריהם וכמה נלעגים הם בעיני הפועלים הגויים ה"אותנטיים" שאותם רצו לחקות. התוצאה הפסיכולוגית הרגילה הייתה בושה על תורשתם הגנטית ועל המורשת התרבותית-דתית שעיצבה את אישיותם למורת רוחם. התברר להם שלמרות התמרדותם נראים הם כמו אבותיהם: זעיר בורגנים שהתרוששו שמעמידים פני פועלים. כך הפנימו את האנטישמיות של הפועלים הגויים. אכן, אין להתפלא שאלה שהקצינו את הזדהותם עם האידאולוגיה המרכסיסטית, שהגדירה את מצבם והעלתה את תסביכם הפסיכולוגי לרמה של השקפת עולם מכלילה הפכו בעצמם לאנטישמים שברוב יושרם שונאים קודם כול את עצמם.

התסבוכת הרגשית-רעיונית שתוארה לעיל העצימה את שאיפת המרכסיסטים היהודים להיגאל מבחינה קיומית על ידי המרת זהות שאותה אפשר להשיג רק על ידי טמיעה מוחלטת. הייתה זו כמיהה שהתבטאה בהתמסרות לפעלתנות פוליטית נמרצת עד כדי שכחה עצמית. הצעירים היהודים שהציפו את מפלגות הפועלים הכלליות הרגישו נחותים מחבריהם הגויים אבל עלו על רובם בהשכלתם, באינטליגנציה שלהם ובקנאותם האידאולוגית שבה בלבד יכלו להצטיין ולהיות למופת. התוצאה האירונית הייתה התבלטות היהודים כמנהיגים במקום היעלמותם על ידי טמיעה. אין להתפלא שהתנהגותם המתבטלת ביודעין והמתנשאת בלא-יודעין הגבירה את האנטישמיות בלב רוב חברי מפלגותיהם הגויים, וכאמור גם בהם עצמם. בהכללה ניתן לומר שהחברה הגויית, שהיהודים השואפים להיטמע בה הגדירו אותה כחברה ה"כללית", הן הפועלית והן הקפיטליסטית, ראתה בלהיטות של היהודים להיטמע בה עדות ניצחת על טבעם הנחות שאיננו בר שינוי. היא העידה

על חוסר כבוד עצמי, חמדנות, פחדנות, חנופה וצביעות והתנשאות משונה תוך כדי ביזוי עצמי. נמצא שההסתערות על שערי החברה הגויית הסגורים לא פתחה אותם אלא הידקה את סגירותם. אך בה במידה הגבירה בצעירים היהודים המתוסכלים את תשוקתם הקיומית להיטמע בחוזק יד על ידי הסתרת מוצאם היהודי, על ידי שינוי השם הפרטי ושם המשפחה היהודיים לשמות של גויים, על ידי חיקוי לבוש הגויים, צורת הופעתם, התנהגותם, נימוסיהם או חוסר נימוסיהם, ואורחות חייהם, אך קודם כול על ידי התמסרות עד כדי שכחה עצמית לפעילות המהפכנית בנכונות להקריב את עצמם למען גאולת מעמד הפועלים הכללי.

מאחורי הצעדים הללו הסתתרה התקווה שאחרי המהפכה יתבטלו כל המעמדות, כל הלאומים וכל הדתות. כל בני האדם יופיעו רק כבני אדם ויוערכו על פי תרומתם לחברה. לאורה של תקווה משיחית זו כדאי היה לסבול את האנטישמיות ה"צודקת" של מעמד הפועלים ולכפר על אשמת המוצא היהודי על ידי המסירות למהפכה.

אבל ברור שההתפתחות הקיצונית של זהות יהודית שלילית בעיני עצמה יצרה גם תגובה נגדית שהתבטאה בהתארגנות אליטות יהודיות חילוניות ודתיות-מודרניות, שאחרי התמרדותן נגד ההורים והרבנים האדוקים מרדו גם בהתבטלות המחפירה של בני דורם בפני הגויים. היה זה מהלך של שיבה ליהדות, אך לא לזו שנגדה התמרדו כי אם לזו שאותה יעצבו בעצמם בהתאמה לאידאליים הלאומיים והחברתיים האוניברסליים, שגם להם מצאו שורשים במורשתם היהודית. תנועות הנוער היהודי שפנו ללאומיות ולסוציאליזם דרך ההתחברות לשורשיהן היהודיים ודרך פנייתם לתצפית של עתיד אחר, הבינו שאין להן מקום במפלגות הפועלים הכלליות. היה עליהן לתמוך במהפכה הכללית בדרך המיוחדת לעם היהודי ומתוך שאיפה להקדים את גאולת העם היהודי הסובל סבל רב יותר מכל העמים לגאולת מעמדם. על יסוד זה התארגנו המפלגות הסוציאליסטיות-היהודיות הכלליות, מזה, והציוניות-סוציאליסטיות, מזה.

על הפילוגים הקודמים בעם היהודי, שכבר תועדו לעיל, היוו המפלגות הסוציאליסטיות גורם לפילוגים נוספים: הפילוג המעמדי בין עשירים לעניים והפילוג המפלגתי בין הסוציאליסטים היהודים שחיפשו בסוציאליזם את הדרך לברוח מיהדותם לאלה שהזדהו עם עמם ומצאו בסוציאליזם הגשמה של ערכי מורשתם. אך גם הם התפלגו לשני כיוונים: תחיית התרבות היהודית בקהילות אוטונומיות מבחינה לשונית-תרבותית (היידיש) בארצות מושב היהודים, מזה, ובניין מדינת

היהודים הלאומית-סוציאליסטית בארץ ישראל, מזה.

נפנה לבסוף תשומת לב לעניין נוסף הנוגע להבנת מהות הסוציאליזם ודרכי הגשמתו: הפנייה לארץ ישראל חייבה התוויה של דרך יהודית מיוחדת להגשמת הסוציאליזם. העמים היושבים על אדמתם בחרו בין הקומוניזם המהפכני לסוציאל-דמוקרטיה האבולוציונית, ואילו העם היהודי הגולה שרצה לשוב לארצו נאלץ לברוא מציאות חדשה יש מאין, שהרי לא ישב בארצו ולא הייתה לו בה ציביליזציה וממלכה משלו. הייתה זו משימה כוללת שחייבה שיתוף פעולה של כל חלקי העם בני כל המעמדות, זאת על יסוד ההתנסות העממית-לאומית המשותפת בסבל מתנאי הקיום בגלות. מבחינה זו ברור שהציונות במשמעותה הלאומית קדמה לסוציאליזם והגשמתה לא הייתה אפשרית בלי גיוס ממונם של הקפיטליסטים היהודים, אבל מצד שני רוב המגשימים על ידי עלייה והתיישבות בארץ היו בני השכבות העניות שהפכו לפרולטריות והיו חדורים בתודעה מעמדית-סוציאליסטית. האם היה אפשר לשכנע אותם להשתתף בבנייה של ציביליזציה קפיטליסטית שתנצל אותם כדי שיחוללו בה מהפכה בעתיד? ודאי שלא. המוצא היחיד מדילמה זו הייתה הסכמה לאומית לבנות את מדינת היהודים מלכתחילה כמדינה סוציאליסטית. למסקנה זו הגיעו אחרי לבטים כל התנועות הציוניות-סוציאליסטיות: צריך לבנות את "מדינת היהודים" כמדינת מופת סוציאליסטית מן היסוד בתהליך החיובי של הבניין, כלומר, בדרך "הסוציאליזם הקונסטרוקטיבי" שמרכס הגדיר אותו כ"אוטופי". אכן כבר הרצל, שחזה לעיני רוחו מדינת מופת שמשלבת בהרמוניה חברה קפיטליסטית וחברה סוציאליסטית, קבע שהאוטופי מבחינת העמים היושבים על אדמתם במדינותיהם הוא הכרחי מבחינת העם היהודי, עם שהוא מחייב מאמץ הגשמה יוצא דופן וברית יוצאת דופן בין הקפיטליסטים התורמים למען עמם לסוציאליסטים הבונים למען עצמם. נקודת הפתיחה של המחלוקות האידאולוגיות הללו הייתה הפולמוס בין שני ההוגים הסוציאליסטים היהודים הבולטים ביותר במחצית השנייה של המאה התשע-עשרה, שנמנו בין מייסדי התנועות הסוציאליסטיות הכלליות אך השפיעו על דמותן של התנועות הסוציאליסטיות היהודיות: משה הס 1812-1875 וקרל מרכס 1818-1883.

כל אחד משני הוגים אלה הגיע אל הסוציאליזם בדרכו המיוחדת: האחד כיהודי המזוהה עם עמו ברגש לאומי עמוק, השני כמתבולל ממוצא יהודי שהתנכר לחלוטין לעמו. למרות ההבדל העמוק שהיה ביניהם שיתפו פעולה בייסודה של מפלגת הפועלים הכללית בגרמניה.



מפתיעה היא העובדה שבשלב הראשון כפף עצמו הס המבוגר לסמכותו של מרכס הצעיר שהוכיח עליונות אינטלקטואלית של גאון חד-פעמי בדורותיו. בשלב ההתחלתי הזדהה הס גם עם דעותיו השליליות של מרכס על הלאומיות בכלל ועל העם היהודי והיהדות בפרט. המכנה המשותף הפילוסופי שעל יסודו הסכימו הייתה זיקתם למשנתו של שפינוזה. אולם בהמשך יחסיהם התברר שהם מפרשים אותה בדרכים מעומתות הן מבחינת היחס לאלוהים ולטבע, הן מבחינת היחס ללאומיות ולמוסר החברתי והן מבחינת היחס לעם היהודי וליהדות. לפי מרכס היה שפינוזה פילוסוף כלל-אנושי אנטי-דתי, אנטי-לאומי, אנטי-אידאליסטי (חומרני) וממילא אנטי-יהודי, ואילו לפי הס היה בו-זמנית פילוסוף כללי ויהודי לאומי שהעלה את ידיעת האדם את עצמו ואת יקומו לרמה הגבוהה ביותר של האמת הרוחנית-חומרית.

הס ראה ביהדות את אם המונותאיזם שאותו פירש כתורת האחדות המוחלטת. ייחודה של היהדות מן הנצרות והאסלאם התבטא לדעתו בטהרת רעיון האחדות הכוללת ובמחויבות הנובעת ממנה למוסריות צרופה בחיים האישיים-החברתיים-לאומיים של האדם. עם ישראל נועד לפי הבנה זו להגשים בתרבותו הלאומית בארצו מופת של מוסריות לאומית ברוח חזון אחרית הימים של ישעיהו הנביא. מאבקו עם האלילות המבליעה את הרוח בחומר הוציאה אותו לגלות שהיא כור המצרף שבו היא מזדככת ומשפיעה מבפנים על העמים שבתוכם היא גולה, וכאשר ישלים העם היהודי את שליחותו בעידן הרביעי והאחרון של תולדות האנושות, שהתחיל ברנסנס, ישוב לארצו בהסכמת כל העמים שיכירו בתורת האמת שיצאה מציון ואליה תחזור. הס פירש את משנת שפינוזה ברוח זו המנוגדת למטריאליזם ההיסטורי של מרכס ואכן בניגוד למרכס שהקדים את ההווה להכרה, הקדים הס את ההכרה להווה באחדות הדיאלקטית-התפתחותית של העצם דרך כל שלבי ההתפתחות ההיסטורית של הציביליזציה המעוגנת בתהליכי ההתהוות של היקום.

ההבדל בין מרכס להס מבחינת קדימות הרוח לחומר באחדות הטבע השליך על פירוש משנת שפינוזה בכל סוגיותיה. מרכס הדגיש את הביקורת של שפינוזה על הדת באשר היא דת (במובנה הממסדי), ואילו הס הדגיש את יחסו החיובי של שפינוזה למוסר הנביאים ול"אהבת האלוהים השכלית" (על פי הרמב"ם). על יסוד הזדהות זו הבין הס את הביקורת של שפינוזה על היהדות הרבנית שנעשתה בזמנו לכנסייה תיאוקרטית כמאבק על תיקון הממסד הרבני כדי לטהר אותו מהעיוותים שנבעו מן הקיום בגלות ולהעלותו אל דרגתו הקיומית בעידן הרביעי,

הוא עידן הגאולה. לפי דעה זו שפינוזה לא פרש מן העם היהודי ולא כפר באלוהיו אלא עלה ראשון לפני עמו אל מעלת דעת האלוהים השלמה ואל מעלת הגשמתה כאורח חיים מוסרי-תבוני להראות לו במחשבה ובמעשה את הדרך לגאולתו ולגאולת האנושות כולה.

הס ראה אפוא בשפינוזה את הנביא המייסד הן את הפילוסופיה הכללית והן את הפילוסופיה היהודית של הזמן החדש. הוא גילם באישיותו הגאונית החד-פעמית את ההשגחה האלוהית שהתגלתה בפעם הרביעית בתולדות עם ישראל והאנושות בפתח העידן שבו אמורה הציביליזציה האנושית להגיע אל מרום הישגה ואל שלמותה המוחלטת, היא ה"שבת" שלה. בתור שכזה היה שפינוזה לדעת הס האחרון בשורת אנשי הרוח החד-פעמיים מכונני העידנים שהעם היהודי נתן לאנושות: משה רבנו, ישוע הנוצרי והרמב"ם, והוא הגדול מכולם שכן כלל במשנתו את משנותיהם והשלים בכך את מפעלם.

ההבדל בין פירושו של הס לפירושו של מרכס למשנת שפינוזה היה לפיכך מהותי ולא ניתן להעלים אותו לאורך זמן. הס שב אל פירושו, פיתח אותו בעקביות יתר והסיק את המסקנות החברתיות והפוליטיות המתחייבות ממנו כאשר צפה ועלתה מחדש בעיית האמנציפציה של העם היהודי בגרמניה מול גל גואה של אנטישמיות שהתגלתה כאמור גם בתנועת הפועלים הסוציאליסטית. בנקודה זו לא היה מנוס מהכרעה: דרכיהם של הס ומרכס נפרדו ופרצה ביניהם המחלוקת העימותית סביב שלוש הבעיות הבאות: א. היחס בין הלאומיות לסוציאליזם; ב. היחס בין הסוציאליזם ליהדות כהשקפת עולם מוסרית, חברתית ורוחנית ולעם היהודי כעם הרואה את עצמו נבחר להגשמת ייעוד אלוהי בקרב האנושות; ג. הדרך להגשמת הסוציאליזם. מכל שלושת ההיבטים הללו היה זה ויכוח כולל על מהות הסוציאליזם, על מהות היהדות ועל היחס בין היהדות לסוציאליזם.

עמדותיו של מרכס נזכרו לעיל. להלן תמציתן:

א. הלאומיות היא שלב התפתחות חולף בתולדות ההתארגנות הפוליטית של האנושות על יסוד חוק התפתחות הציביליזציה החומרית סביב ציר חלוקת העבודה בייצור ובצריכה. אחרי ייסוד המדינה הלאומית שהתאימה לכלכלה הקפיטליסטית עקב המהפכה התעשייתית התגלו המתחים המעמדיים. הם הפכו את הלאומיות ממכשיר מועיל בזמנו למכשיר מכשיל לאחר זמנו: המעמד הקפיטליסטי השתמש בו כדי להצדיק את ניצול מעמד הפועלים בשם טובת האומה וכך עיכב את הקדמה. לדעת מרכס גם המשטר הפאודלי-כנסייתי בימי הביניים היה

יעיל בזמנו ואחר כך עיכב את הקדמה כאשר השתמש באמונה הדתית של ההמונים כדי לשכנע אותם לקבל את תנאי העבדות ב"עולם הזה" ולצפות בסבלנות לגמול של אושר רוחני שאותו יקבלו ב"עולם הבא". בהקשר זה פסל מרכס את הדת כ"אופיום להמונים", כלומר, כאמצעי להרדמת עירנותו של מעמד הפועלים כדי לנצל את כוח עבודתו ואת הלאומיות פסל כמכשיר לדיכוי העם ולהפיכתו לעבדי הממשל הלאומי הנתון בידי המעמד הקפיטליסטי.

מרכס ניהל אפוא מלחמה אידאולוגית נגד הדת ונגד הלאומיות. הכלי ששירת אותו במלחמתו הייתה תעמולת המונים מכוונת לאינדוקטרינציה באמצעים של "שטיפת מוח" אידאולוגית, קורסים למבוגרים, ספרי תיאוריה כלכלית-מדינית פופולריים, מפקדים, תהלוכות, הפגנות ושביתות בד בבד עם נשיאת סיסמאות ודיקלומן כהשבעות נגד האויב. לפי האידאולוגיה המרכסיסטית נדרש מעמד הפועלים להתאחד בשם האינטרס המעמדי הכל עולמי. לשם כך צריך לפרוץ את המחיצות הלאומיות המבדילות בין העמים ולהפר את המחויבויות הלאומיות בין המעמדות החברתיים השונים. מרכס טען בהקשר זה שאין לפועלים אינטרס משותף עם בני עמם המתנכרים להם ומנצלים אותם. ניגודי אינטרסים הנוגעים לקיום הם ניגודי שייכות וזהות תרבותית. לעומת זאת יש לפועלי כל עם אינטרס משותף עם פועלי כל העמים, וכדי להגשים אותו מוכרחים הם להתאחד ולהוות כוח מכריע מול ממשלותיהם הנלחמות זו בזו. אם פועלי כל הארצות יתאחדו במלחמתם נגד הקפיטליזם יביסו אותו ויוכלו לכבוש השלטון בכל המדינות שתתאחדנה למדינת-על אחת. לצורך זה הוקמה המפלגה הקומוניסטית כמפלגה בינלאומית.

ב. בתקופת האבות היו העברים שבט נודדים שעסק במרעה ובמסחר ולא בעבודה חקלאית. עם ההתנחלות בארץ ישראל הפכו שבטי העברים זמנית לעם אחד שנקרא בשם ישראל, אולם תכונת השבטים הנודדים שמנצלים את האדמה ואת עובדיה כסוחרים ונותני שירותים בלי לייצר בעצמם נשמרה בעם ישראל והיא שהחזירה אותו לגלות כשבט נודד מארץ לארץ, שכל רכושו מיטלטל ובמרכזו ההון המאפשר לקנות ולמכור הכול בכל מקום. כך נעשתה הגלות למולדתו של השבט הנודד המרגיש שהוא בביתו בכל מקום שבו הוא מרוויח בעסקיו.

נשים לב שלפי הבנות אלה היהודים אינם מהווים עם וגם לא כנסייה דתית מקבילה לנצרות, כי אם מעמד חברתי בינלאומי שחי על עסקי תיווך ועל הון. המעמד הזה נתן שירות לשליטים שהשתמשו בו וגבה

רווחים לעצמו בלי להשתתף בעצמו לא בעבודה היוצרת ולא בתפקידי השלטון. לדעת מרכס זהו קיום טפילי. הוא אפשרי רק בארצות של עמים אחרים היושבים על אדמתם ומייצרים את פרנסתם. הגלות היא אפוא מולדתם האמיתית של היהודים. אלא שהיא התאפשרה מבחינה תפקודית רק במסגרת הכלכלית הכנסייתית-אימפריאלית והפיאודלית של ימי הביניים. כאשר קמה המדינה הלאומית נפתח פתח רחב לקפיטליסטים היהודים המצליחים כיחידים, אבל לא כישות קיבוצית מובחנת וניגודי האינטרסים בין המעמד הקפיטליסטי למעמד הפועלים הפך את הקיום בגלות של היהודים כישות קיבוצית לבעיה מחמירה והולכת. אם כן ברור שכאשר תתחולל המהפכה הקומוניסטית תיעלם הישות הקיבוצית המעמדית של היהודים יחד עם המעמד הקפיטליסטי. על כך יש להוסיף, אף כי מרכס לא אמר דברים אלה בפירוש, שכיוון שמעמד הפועלים יעלה לשלטון על ידי מהפכה אלימה רוויה שפיכות דמים, ההיעלמות של היהודים כישות קיבוצית תתבטא ברדיפה, בהריגה תוך כדי המאבק על השלטון ואחר כך בהחרמות רכוש, מאסר ועבודות כפייה כפי שאכן אירע בברית המועצות אחרי שהמפלגה הקומוניסטית הבולשביקית תפסה את השלטון.

קל לראות את הקשר בין תיאוריה זו לבין תפיסת מהות המשטר הקפיטליסטי של מרכס. כפי שראינו העם היהודי הוצג על ידו כמעמד חברתי שהתפתח בתנאי עבדות. מיהו אדונם של היהודים? הם עצמם טוענים שאלוהים הוא מלכם העומד מעל מלכי כל העמים והם נשמעים למצוותיו. ואילו משמעתם לחוקי מלכי העמים מותנית בכך שיחפפו את מצוות דתם. אולם הכוח האמיתי המושל בהם הוא הממון שהם מייצרים בעסקי התיווך הרווחיים. הממון בתור שכזה הוא אנרגיה שלטונית מיטלטלת מארץ לארץ ללא קביעות בשום ארץ. מרכס היודע כאיש מדע מודרני שאין אלוהים רוחני טרנסצנדנטי הסיק שהאל האמיתי של היהודים הוא ממונם ובנידון זה שווים היהודים הדתיים והחילונים. היהודים כאילו נבראו למען הקפיטליזם. לדעת מרכס זהו סוד שרידתם כישות קיבוצית-מעמדית עד הזמן החדש וזה גם סוד שיבתם הזמנית לחיים בראשית העידן המודרני. אבל לא לאורך ימים: עכשיו ככל שייטב יותר ליהודים כפרטים עשירים יירע להם כישות קיבוצית נצלנית ושנואה.

מרכס הסיק מסקנה מעשית מניתוחו. הוא השתמש בשנאה הכללית ליהודים לצורכי תעמולתו הקומוניסטית, שמטרתה להשניא את המעמד הקפיטליסטי וליצור את אנרגיית השנאה שתפיל את שלטונו. איזה מוצא



השאייר ליהודים כבני אדם? תשובתו הנובעת מהנחותיו הייתה: שיגאלו את עצמם מיהדותם. מוכרחים הם להיעלם כישות קיבוצית ולהיטמע כפרטים במעמד הפועלים המנצח. הדרך הפשוטה היא, כמובן, להצטרף למפלגה הקומוניסטית כדי להכין את המהפכה. דבר זה תלוי רק בהם עצמם ויפה שעה אחת קודם.

ג. הדרך היעילה להגשמת הסוציאליזם על פי המשנה הקומוניסטית היא המהפכה האלימה לשם כיבוש השלטון. מרכס הניח שמעמדות חברתיים אינם מוותרים על שלטונם מרצונם החופשי כי אין רצון חופשי. האינטרסים החומריים והכוחניים הם מניעים סיבתיים הכרחיים והם שולטים בבני האדם באשר "הווייתם" קודמת ל"הכרתם" ומכתיבה אותה, והרי השלטון הוא "הווייתו" של השליט. הדברים חלים גם על הפועלים. "הווייתם" מוגדרת על ידי האינטרס שלהם המנוגד לאינטרס של המעמד הקפיטליסטי. הם מוכרחים להפנים הכרה זו ואז יפעלו כפי שהם מוכרחים לפעול. העובדה שהונם של הקפיטליסטים שולט בהם ולא הם בהונם מאפשרת לפועלים לנצל לטובתם את הכוח שהם מוכרים בלי דעת לקפיטליסטים נותני העבודה תמורת תשלום זעום ואז יתברר לכולם שהקפיטליסטים תלויים בפועלים המייצרים בעבורם יותר מכפי שהפועלים תלויים בקפיטליסטים. השביתה היא ההמחשה היעילה ביותר של שליטת הפועלים בייצור אם רק יפעילו את כוחם לטובת עצמם על ידי העברת אמצעי הייצור לרשותם באותו כוח שהם מוכרים לנותני העבודה. אם כן, כאשר הפועלים יפנימו את ההכרה הזאת, יתארגנו ויתגברו על הפחד מפני המשטרה והצבא המאוישים על ידי מעמד הפועלים, יתמרדו וישתלטו על אמצעי הייצור והניצחון מובטח להם מראש.

קל לראות שזהו ההיגיון שהצדיק את טענת מרכס ש"המטרה מקדשת את האמצעים". המעמד הקפיטליסטי יתנגד למהפכה בכוח הצבאי והמשטרתי העומד לרשותו. מעמד הפועלים יאלץ לתקוף כדי לגונן על עצמו. זוהי ה"פיזיקה" של מלחמת המעמדות. לשם המרד צריך להתארגן כמפלגה שהיא מנגנון של שלטון נגדי, לגייס את הכוחות ולהכשירם. כאשר מצוקת הפועלים תגיע אל סף אי-היכולת לסבול יישבר מחסום הפחד. הפועלים יתקוממו ויפעילו את כוחם הפיזי העדיף, שהוא כוחו האדיר של ההמון שגל שנאה וזעם נושא אותו. יפלו חללים רבים אבל התוצאה הסופית תהיה בלתי נמנעת: ההמונים ישתקו את תהליך הייצור ואת הרווחים הנובעים ממנו ויהרסו את מבני התעשייה והשלטון. גם אנשי הצבא, המשטרה ומנגנון הפקידים יגלו שהם בעצם

פועלים מנוצלים. הם יערכו עם נשקם ויעבירו את השלטון לידי מנהיגי הפועלים.

עם העברת השלטון יכריזו מנהיגי הפועלים על הדיקטטורה של המפלגה הקומוניסטית בשם הפרולטריון המנצח. הבעלות על האדמות, על המשאבים, על כלי הייצור והפיקוד על המשטרה והצבא יעברו לרשות מעמד הפועלים באמצעות המפלגה. היא תכריז על סמכויות חירום דיקטטוריות כדי להשמיד את מתנגדי המפלגה מבפנים ולהילחם נגד המדינות הקפיטליסטיות מבחוץ. אחרי הניצחון תוכל המפלגה ליישם את השיטה הקומוניסטית בתכנון צנטרליסטי ואם יהיה צורך ייכפה הסדר הכלכלי-חברתי החדש בכוח. לפנינו תסריט ריאליסטי עקבי עד הסיום המפתיע של ה"קפיצה" מ"מלכות ההכרח" ל"מלכות החרות" שנראה, כאמור, כאוטופי יותר מהצעות ה"סוציאליזם הקונסטרוקטיבי" שמרכס פסל אותן כבלתי מדעיות.

נשאלת השאלה: האם ייתכן שהתיאורטיקן המעשי הגאוני לא הרגיש שה"קפיצה" ממלכות למלכות היא למעשה קפיצה מעולם המדע הארצי לעולם התיאולוגיה העל-ארצית? מובן מאליו שכל תשובה על שאלה זו תהיה בגדר של השערה, אבל יש יותר מסבירות בהנחה שהוא ידע גם ידע עד כמה חורגת "קפיצתו" מתשתית התיאוריה המדעית שלו והמסקנה הנובעת מכאן היא שהוא ניסה להסוות על ידה סתירה חמורה הרבה יותר שעלולה להפריך את השיטה כולה: אם אמנם צדק בהנחתו שמעמד שליט איננו מוותר על שלטונו מרצונו מפני שהשלטון הוא האינטרס הגלום בהווייתו מה ימנע את הפיכת שלטון הביורוקרטיה של המפלגה הקומוניסטית לעריצות טוטליטרית נצלנית ומדכאת בצורה יעילה יותר לאין שיעור מן העריצות של המעמד הקפיטליסטי? ההנחה שמרכס הסתמך עליה הייתה שכאשר תושלם מלאכת הבנייה של הסדר השיתופי על ידי תכנון ריכוזי הפועל מלמעלה כלפי מטה תחזור השליטה באופן טבעי לידי קומונות הפועלים שינהלו את הייצור ואת השיווק בעצמם. היה זה התירוץ הטוב ביותר שמרכס יכול היה להציע בהסתכלות מראש על התהליך שרק את ראשיתו יכול היה לקבוע על פי תכנונו. למעשה הוא אמר לפועליו שיעסקו בבעיות ההווה וישאירו את בעיות העתיד לבניהם ולנכדיהם.

השקפתו של הס הייתה נגדית בכל אחת משלוש הסוגיות שנידונו לעיל. א. יחס חיובי כולל ללאומיות כצורת חברות טבעית אידאלית. העם הוא לדעת הס ישות קיבוצית מעוגנת ברציפות הביולוגית של הדורות הנולדים זה מזה. היא מבוססת על קרבת שארות, כלומר, על "קרבת

הדם", שהיא "קרבת מוצא" גנטית כמו זו שמאחדת את בעלי החיים לנחילים, עדרים ולהקות. אצל בני האדם נוספת ההורשה הרוחנית המתבטאת בלשון המיוחדת לכל עם, בצורות ההתנהגות החברתית שלו (מוסר, חוק ומשפט) בערכיו ובאמונותיו, שעל פיהם הוא קובע את ייעודיו. המורשת מצטברת, מתפתחת ונמסרת מדור לדור על ידי חינוך. אולם הם חשב שגם היא מעוגנת בהווייתו הביולוגית של האדם השכלי, שתבונתו מקנה לו את חופש הבחירה והעשייה המשקפת ערכים, שעל כן המטרה צריכה לקדש את האמצעים ולא האמצעים את המטרה. מכוח המורשה מתעלה כל עם למעלת ישות קיבוצית מיוחדת בסגולות הרוח והגוף ואלה הם העמים. כאשר הם מתמסדים במדינותיהם הם נעשים לאומים.

הם ראה אפוא בעם ובלאום נתון טבעי ראשוני. העמים מתפתחים, תרבויותיהם משתכללות והולכות אולם זהותם הביו-רוחנית המקורית נשארת קבועה ברצף הדורות כאחד ממיני האנושות, מכוח ההנחלה הגנטית-מסורתית המקיימת אותה. נזכור בהקשר זה שעל פי תורת דרווין נועד הריבוי הטבעי, המבטא את יצר הקיום כיצר החיים הבסיסי ביותר להתמדת המינים באמצעות הצאצאים הפרטיים המייצגים אותם, ולפיכך גם מבחינתם כפרטים התמדת מינם על ידי צאצאיהם היא המשכיות חייהם אחרי מותם, ולגבי בני האדם היא "הישארות נפשם". ההוכחה הניסיונית לקביעה זו היא, לדעתם, נכונות ההורים להקריב את חייהם למען צאצאיהם ונכונות בני כל עם להקריב את חייהם למען עמם ולהגנת מולדתם, שזיקתם הטבעית אליה היא תנאי לקיומו של העם כישות קיבוצית "אורגנית", בעלת סגולות ביו-תרבותיות המיוחדות אותה. בניגוד למרכס ראה אפוא הם בעם המתמסד כלאום את הישות הקיבוצית הטבעית של בני האדם. בתור שכזאת אין לה תחליף, כשם שאין תחליף לגוף האדם.

ב. מתורת הלאומיות באים אנו לשאלת הייחוד של תרבויות העמים בכלל ושל תרבות ישראל בפרט: במה נבדלות תרבויות העמים זו מזו? מהו ייחודו של העם היהודי בין העמים? קנט והגל, מייסדי האסכולה האידאליסטית בפילוסופיה הגרמנית, ייחסו לתרבות של כל עם "אידאה" כוללת שהיא ה"אידאל" העליון שאותו העם שואף להגשים בכל תחומי חייו הלאומיים לאורך תולדותיו. הם דחה את השקפתם על הבסיס האמפירי המאחד את השכל עם מושאו הגופני: ההבדלים בין בני האדם למשפחותיהם ולעמיהם מתבטאים מלכתחילה במישורי התודעה הקדם-שכלית: התחושה, הרגש, הדימוי, החיווי הספונטני המתבטא

בשאיפות רעיוניות ובכמיהות רגשיות ובהבעתן בהתנהגות ספונטנית, בצלילות הרגשית של הלשון, ביצירה אמנותית שהיא פרי השראה על-מודעת. מאוצרות אלה יונקת גם החשיבה המושגית של המדע השכלי והפילוסופיה התבונית, אבל זוהי חשיבה שחותרת לאובייקטיביות ולאוניברסליות מזוויות ההסתכלות השונות והמשתנות. הניסיון מעיד על כך: יש לעמים דתות שמייחדות את תרבותם במישורי האמונה הרגשית והפולחן המעשי אבל אין להם פילוסופיה אחת, אלא כל תרבות מפתחת כמה סוגים של פילוסופיה שיש ביניהן מחלוקות רבות. ההתייחדות התרבותית-ייעודית של עמים היא חווייתית-איכותית ולא פילוסופית או אידאולוגית שיטתית. הדוגמה הבולטת ביותר שממחישה את מהות הייחוד התרבותי של העמים היא הלשון הלאומית, היא יוצרת מעגל תקשורת פנימית שמאחד כל עם מעבר למחלוקות, לאידיאולוגיות, למעמדות ולמפלגות הדומות, המפלגות את כל העמים, והיא מבדילה ביניהם מבחינת זהותם התרבותית-ערכית. הרי הדבר פשוט: באותה לשון אפשר לחשוב מחשבות שונות ואף סותרות ולמרות זאת כל לשון היא חד-פעמית ומהווה סוג הבעה רוחנית-רגשית בפני עצמו. היא מאפשרת לכל החולקים ביניהם להבין זה את זה אמפטיית ועל יסוד זה להגביר את אינטרס הסולידריות הלאומית על הדעות החלוקות המבטאות אינטרסים נוגדים מסוגים שונים. הלשונות מתייחדות באיכויות הצליליות והריתמיות של המילים, במוסיקליות, בציוריות של צירופיהן, בתחבירן ובהטיותיהן, כלומר, במימיקה החקיינית המביעה יותר מכול את התכונות הגופניות-נפשיות המעצבות את ה"אופי" המיוחד של כל עם. משום כך לא ניתן לתרגם מלשון ללשון בצורה מדויקת הבעות של תחושה, רגש וחוויה שאותן מבינים כל המדברים באותה לשון מתוך אמפטיה חווייתית. לעומת זאת ברמת ההתבטאות המושגית, המדעית והפילוסופית ניתן לתרגם מכל לשון לכל לשון בדייקנות מרבית.

העמים אינם מתייחדים אפוא במדעיהם ובאמיתות האוניברסליות המשותפות לכולם, כי אם בלשונותיהם וביצירות הלשוניות המבטאות את החוויות המהוות את ניסיון חייהם הנשמר בזיכרונם האסוציאטיבי. הלשון והתרבות המשותפת מאפשרות אפוא לבני כל עם להבין זה את זה בצורה אמפטיית ואינטימית ולקיים את אחוותם גם תוך כדי ויכוח בנושאים של אמונות ודעות ותורות חברתיות ופוליטיות. האיכות החווייתית-רגשית היא המייצרת את ההבנה ואת היכולת להזדהות ולפעול מתוך סולידריות במגמת חיים אחת שאותה ניתן ליישם במסלולי



החיים האינדיבידואליים הרבים.

אם כן, במה מתבטא ייחודו של העם היהודי בין העמים? זוהי סוגיה מורכבת מפני שגורלו יוצא הדופן של העם שהתקיים לאורך רוב דורותיו בגלות מייחד אותו בצורה יוצאת דופן המקיימת אותו בין עמים שונים שאתם הוא מקיים שיח אינטימי שמבטא רגשות אהבה ושנאה עזים במיוחד. המפתח לבירור הסוגיה הזאת נעוץ לדעת הס בערכי האמונה המונותאיסטית, המעומתת עם האלילות, מזה, ועם הנצרות והאסלאם, מזה, על בסיס של פרטיקולריות אוניברסלית. תורת היהדות היא המונותאיזם המקורי הצרוף בעוד שהנצרות והאסלאם הן צורות שונות של הרכבה בין מורשת מונותאיסטית יהודית למורשות האלילות המקוריות של העמים האירופיים. נחזור ונדגיש כי מדובר בהבדלים שמקורם הראשון הוא חווייתי ולא אינטלקטואלי. במובן זה הס רואה במונותאיזם בראש ובראשונה סוג מיוחד של חוויה קיומית שמבטאת יחס כולל ליקום. כדי לעמוד על טיב ההבדל בין המונותאיזם לאלילות השווה הס את איכויות היצירה המקוריות של תרבויות עמי המערב הנוצריים לאלו של העם היהודי (התנ"ך והתורה שבעל-פה) על בסיס ההנחה האמפירית שתרכות האם המקורית של עמי אירופה היא היוונית-רומית, שאותה הוא אפיין כתרכות חושנית-אסתטית. היא מתבטאת ביצירתיות האמנותית, מזה, וההסתכלותית העיונית, המדעית והפילוסופית, מזה. פאר היצירה היוונית היא הפיסול, הספורט, המוסיקה, השירה, התיאטרון, מזה, והפילוסופיה כסוג של יצירה רוחנית, מזה. לפי הנחה זו איש הרוח היווני שואף לדעת את הטבע ולעצב לעצמו על יסוד הדעת חוויית מציאות אמנותית בדויה, מציאות של "כאילו", מעבר לטבע, ולא לעצב את המציאות הטבעית עצמה, שאותה הוא מקבל כהכרחית, גורלית וטראגית במהותה. לפיכך הוא נמלט ממנה אל ה"כאילו" האמנותי שבו הוא חווה משמעות ואושר. לעומת זאת המונותאיזם היהודי מבוסס על חופש הבחירה המוסרית, כלומר, על האמונה ביכולתו של האדם לתקן את עצמו ואת סביבתו ולהתגבר על הגורליות הטראגית, הגלומה בטבע בכלל ובטבע האדם בפרט.

האדם ממלא שליחות זו על ידי דבקות בעוצמה הרוחנית הנצחית הטרנסצנדנטית של האלוהים הבורא והשוקד על טובת נבראיו. הוא מזדהה בעיניו עם ההתנהגות המוסרית שלהם זה עם זה ועם כל יצורי הטבע סביבם. התרבות היהודית אינה מסתפקת בהסתכלות לשמה, בידיעת האמת לשמה וביצירת היפה לשמה. היא ממוקדת בפעילות הפונה החוצה, בעשייה שמגמתה להגשים את ערכי הרוח במציאות חייהם

של בני האדם בציביליזציה, בחברה ובטבע. פאר היצירה המונותאיסטית היא לדעת הס ההלכה. היא הכלי של אמנות המוסר המעצבת את החיים עצמם.

תורת היהדות שוללת את הערצת האמנות הפלסטית המעצבת מציאות מדומה ומאליה אותה. היא מחייבת את האמנות, המדע והפילוסופיה המהווים כלים לעיצוב המציאות עצמה, לתיקון העולם על ידי חתירה להתגבר על התוהו, על הפירוד והפילוג ולאחד את המציאות כולה תחת מלכות האלוהים שבראה. בדרך זו הם מבין את מהות המונותאיזם: הכוונה איננה רק לאמונה באל אחד ומיוחד כי אם לשאיפה לאחד את המציאות כולה תחת מלכות האלוהים ולרוממה אליו על ידי מאמץ מתמיד של התחדשות ותיקון. זוהי שליחות-ההגשמה הייחודית של העם היהודי, שאותה הוא משרת ומגשים בפועל לאורך הדורות. העם היהודי יצא לגלות כדי להפיץ את תורתו הגואלת בעמים. הצלחתו החלקית, הגלומה בהתפשטות הנצרות והאסלאם, מגבירה את סבלו, אבל כאשר מתרוממים להסתכלות כוללת במהלך העידנים של תולדות האנושות רואים את ההתקדמות ההדרגתית לקראת ההגשמה השלמה. הם הגדיר אותה כ"שבת ההיסטוריה", להבדיל מ"שבת הבריאה" המתועדת בספר "בראשית" שבה התעצבה חוקיות הבריאה במחזור הקבוע. "שבת ההיסטוריה" היא העידן המשיחי שבו עתיד העם היהודי לשוב אל מולדתו ולחדש את ממלכת השלום שחזה ישעיהו הנביא למען האנושות כולה. נובע מכאן שהסוציאליזם החותר להגשים את ערכי הצדק ביחסי כל בני האדם, המשפחות, הקהילות והעמים, מהווה לדעת הס את השלב העליון של הקדמה שבו תגיע ההיסטוריה אל הקביעות השבתית האידאלית. כל העמים ישגשגו על אדמתם ויקיימו את תרבויותיהם המיוחדות בהרמוניה מושלמת.

ג. רעיון השבת הוא אפוא חזון אחרית הימים הסוציאליסטי בהתגשמותו. מכאן נבעה דרכו של הס להגשמת הסוציאליזם שניתן להגדירה כוואריאנט אבולוציוני-טבעי של סוציאליזם קונסטרוקטיבי, בניגוד מוחלט לדרכו המהפכנית האלימה של מרכס. הם האמין כמו מרכס ברעיון הקדמה. הוא קיבל גם את ההנחה שהקדמה היא הכרחית ומוטבעת כחוק בהגיונה העצמי של הציביליזציה ובהגיונו העצמי של טבע האדם. אבל הוא פירש את ההכרחיות ההיסטורית של הקדמה במונחי המונותאיזם התכליתי המבוסס על הבחירה הרצונית שהאדם ניחן בה. הקדמה היא לדעתו התהליך ההיסטורי הראוי, הוא המצווה שבני האדם, המשפחות, הקהילות והעמים חייבים למלא למרות שביכולתם לסרב

וטבעם הייצרי הגורלי - הם מזהה אותו כאלילי - מטה אותו לסרב. בני האדם נוטים לחטוא לייעודם התבוני ומה שדוחף אותם למרות זאת קדימה הוא העונש הנובע מן הרוע שבחטא עצמו. זהו תהליך מתמיד של ירידה שהיא צורך עלייה המאפיין את האבולוציה ההיסטורית. מפעם לפעם נדרשת מחדש הכרעת רצון המתבטאת במהלך של התחדשות רנסנסית. העם נדרש מתוך מצפוננו האלוהי הפנימי להתגבר על הרוע שבו ולקדם את הציביליזציה שתחת אחריותו כמידת יכולתו במעשים מכוונים להתחדשות ולתיקון עד כמה שמתאפשר באותה שעה.

על יסוד השקפה זו דיבר הס על העתיד בלשון חזונם של נביאי ישראל ולא בלשון התכנון המדעי של מרכס. במקום תוכנית מפורטת של מבנה משטר חברתי-כלכלי ופוליטי ותסריט דטרמיניסטי של צורת הגשמתו הציע הס דרך הלכתית קבועה מבחינת ערכיה ומשתנה מבחינת ההתייחסות האקטואלית לצורכי האנושות על פי התנאים והיכולות של כל זמן וכל מקום. עיקרה של דרך הגשמה זו הוא "סור מרע ועשה טוב": סילוק העוול על ידי משפט צדק, וקביעת תקנות לחלוקת משאבי הקיום במידת שוויון לכל בני העם לפי צורכיהם במידת האפשר. זהו הרעיון ההלכתי שאותו דרש להתאים לתנאי הכלכלה והחברה המודרנית.

הס פעל, כזכור, על קו התפר שבין החברה היהודית לבין החברה הגויית. היה עליו אפוא להתייחס בנפרד להגשמת הסוציאליזם בעמים ולהגשמתו בעם היהודי. לגבי העמים התווה את הדרך הסוציאל-דמוקרטית בתוספת השאיפה להקמת דגמים חלוציים אידאליים שיהוו מופת לחברה הכללית, ואילו לגבי העם היהודי שנדרש ליצור מחדש את חייו בארצו הציג את הדגם ההמשכי של הקהילה היהודית ההלכתית, הבנויה על פי עקרון חברת הברית המחייבת אחריות גומלין ("ישראל ערבים זה לזה") ועל הלכות הצדקה שהם ראה בהן את דרך ההגשמה של הסוציאליזם הנבואי במיטבה.

מרכס זיהה כאמור את העם היהודי כמעמד חברתי ואת היהדות כקפיטליזם ואילו הס, שהכיר את הקהילה היהודית מתוכה, ידע שהקפיטליזם פירק את הקהילה היהודית המסורתית אחרי שנהרסה משבצת הקיום של העם היהודי בציביליזציה התעשייתית. השיבה לארץ ישראל אמורה אפוא להחזיר לעם ישראל את הבעלות על ציביליזציה לאומית מודרנית שעליה תתבסס החברה הקהילתית בכל היקף הקיום הלאומי ותתנהל על פי תורת ישראל שתפתח ותיושם בהתאמה להישגים החיוביים של הציביליזציה המודרנית (בנידון זה הסכים הס להשקפת העולם ההלכתית של התנועה הקונסרבטיבית והרגיש קרבה

מיוחדת לדעותיו של ההיסטוריון צבי גרץ).

שתי המשנות הסוציאליסטיות המנוגדות שהוצגו לעיל הניחו את התשתית להתפתחות המפלגות הסוציאליסטיות בעם היהודי. כאמור לעיל קבלת משנתו של מרכס כנתינתה הוליכה את חלקו הגדול ביותר של הנוער היהודי, בייחוד במזרח אירופה, אל המפלגה הקומוניסטית הכללית מתוך שאיפה להתבולל במעמד הפועלים הבינלאומי. אפשר לומר שגם באופן זה התבטאה הזהות היהודית המיוחדת, שכן בדיעבד היו הקומוניסטים היהודים היחידים שוויתרו על זהותם הלאומית והציגו את עצמם כ"רק פרולטרים". לעומת זאת משנתו של הס הוליכה אל הציונות הסוציאליסטית ואפשר לראות בו את מייסדה. בין שתי החלופות הללו קמו שתי מפלגות של סוציאליזם יהודי, האחת ששאפה לקיום לאומי בין העמים שיגיעו לסוציאליזם והשנייה ששאפה להגשמת הסוציאליזם הלאומי בארץ ישראל, אך על בסיס מרכסיסטי תוך כדי תיקון דעתו השגויה של מרכס על הלאומיות בכלל ועל העם היהודי בפרט. הכוונה היא ל"בונד" האוטונומיסטי, מזה, ולתנועת "פועלי ציון", הציונית־מרכסיסטית, מזה.



## פרק שנים־עשר: נורמות ההגשמה של הציונות הסוציאליסטית בארץ ישראל

המפלגה היהודית־סוציאליסטית הגדולה ביותר הייתה מפלגת ה"בונד". היא קמה ברוסיה ובפולין בעשור האחרון של המאה התשע־עשרה, במקביל לנהירת הנוער היהודי המתחלץ למפלגות הסוציאליסטיות הרוסיות והפולניות, מזה, ולהתארגנות שתי מפלגות ציוניות־סוציאליסטיות קטנות ממנה, מזה.

מבחינה אידאולוגית הקביל ה"בונד" לפלג המרכזיסטי שנטה לסוציאל־דמוקרטיה בתנועה הקומוניסטית הרוסית. ה"בונד" שיתף פעולה עם המפלגה הרוסית בכל ענייני המאבק על קידום המהפכה ברוסיה, אך את הפעילות המקצועית (מקומות ותנאי עבודה), התעמולתית, החינוכית והתרבותית ניהל בשביל העם היהודי במסגרת נפרדת. ההצדקה הייתה מעשית: רוב יהודי רוסיה שהתחנכו בעיירות תחום המושב שבהן הצטופפה אוכלוסייה שכולה יהודית דיברו, קראו וכתבו ביידיש. כדי לשכנעם להצטרף ולחנכם ברוח הסוציאליזם צריך היה לדבר אליהם בלשונם ולהקים להם תנועה שבה ירגישו בביתם. מייסדי ה"בונד" ומנהיגיו, שהתחילו את דרכם במפלגה הסוציאל־דמוקרטית הרוסית, ביטאו בהחלטתם לייסד מפלגת אחות יהודית שתשתף פעולה עם המפלגה הרוסית.

ה"בונד" אימץ את ההשקפות האנטי־דתיות של מרכס אבל הכיר בכך שהלאומיות מבטאת את רגשות השכבות העממיות ולכן מעמד הפועלים הוא לאומי יותר מן המעמד הקפיטליסטי. בכך ביטא ה"בונד" את מחאת מעמד הפועלים היהודי שהיא מחאת העם היהודי נגד רודפיו בתוך מעמד הפועלים הרוסי. אם כן ברור שלא קיבל את הגדרת היהודים כמעמד של מתווכים טפילים ואת הגדרת היהדות כעבודת "עגל הזהב". מחלות הגלות היו גלויות לעיני הוגי ה"בונד" אבל הם ידעו את סיבתם האמיתית: המצור האנטישמי על "תחום המושב" היהודי. לפי האידאולוגיה של ה"בונד" היהודים הם עם מיוחד, על־טריטוריאלי, והיהדות איננה מזדהה עם הדת אלא עם תרבות העם הארצית שהדת מתנשאת מעליה. תרבות העם היהודי מעורה בארצות מושבו ומקיימת זיקת גומלין עם התרבויות העממיות של ארצות מושבו. הייחוד של תרבות העם היהודי בכל ארצות פיזורו נעוץ בערכים החברתיים־ההומניים המעוגנים במסורת העממית שאין לזהותה עם הדת הרבנית אלא עם חוכמת החיים של העם הסובל,

מנהגיו ואורחות חייו. להבדיל מן המסורת הרבנית-הלכתית הנמסרת בלשון הקודש העברית-ארמית, נמסרת מסורת המנהג העממי בלשון החולין החיה של העם - היידיש. תכונתה הדו-רבדית (עברית-גרמנית שקלטה בכל ארץ מילים מלשון עמה) מעידה על השייכות לשתי הספרות התרבותיות ועל הייחוד שבמיוזוגן. היכן מצאו הוגי ה"בונד" את התרבות היהודית עצמה? ראשית, בחסידות. בעיני הוגי ה"בונד" החסידות לא הייתה תנועה דתית אלא תנועה חברתית בכסות דתית. היא נבעה מן העם הפשוט וביטאה את מחאתו נגד המנהיגות הרבנית ששלטה בכוחה של הלכה מחמירה, יבשה, דכאנית ונצלנית. הוגי הדעות של ה"בונד" אהבו את ההווי החברתי של החסידות. רקמת היחסים הבין-אישיים של החבורה החסידית, גמילות החסד, ההשתתפות בצער ובשמחה, הנאמנות האישית, שמחת החיים החסידית שבאה לידי ביטוי במוסיקה ובמחול, במוסר ההשכל העמוק של סיפורי העם החסידיים, ובחוכמת החיים הגלומה במנהגים מסורתיים שלא נבעו מן ההלכה, אלא מניסיון החיים של העם הסובל. הם הבליטו גם את היחס העמוק של החסידות אל הטבע. בהקשר זה הבליטו את הקרבה שבין הפאנתאיזם החסידי למשנתו הפאנתאיסטית של שפינוזה. אכן הקרבה אל הטבע ביטאה זיקת מולדת של היהודים לארצות מושבם.

המקור השני היה ספרות היידיש המודרנית שהתפתחה באותה תקופה והגיעה להישגים גבוהים, ברמה בינלאומית. הכוונה ליצירות גדולי ספרות היידיש: מנדלי מוכר ספרים, י"ל פרץ, שלום עליכם ושלוש אש. היא ינקה מהוויית החיים היהודית-עממית בגלות ושיקפה אותה באספקלריה חילונית-מודרנית רוויית הומור אנושי חכם ועמוק.

האידאולוגים של ה"בונד" נאחזו אפוא במורשת החסידית ובספרות היידיש המודרנית ששיקפה את הוויית החיים היהודית במזרח אירופה. הם האמינו שאפשר לפרנס בהן הוויית חיים שלמה של עם מודרני מאוחד למרות פיזוריו. על יסוד זה הניחו שהיהודים שישתתפו במהפכה יזכו אחריה באוטונומיה קהילתית חינוכית-חברתית-תרבותית, כמו כל המיעוטים הלאומיים באימפריה הרוסית.

הייתה זו אשליה טראגית. הכישלון היה צפוי מראש. לא היה כל יסוד לתקווה ששלטון קומוניסטי ישלים עם רב-לאומיות, לא כל שכן עם קיום אוטונומי של קהילות יהודיות. מנהיגי התנועות הציוניות-סוציאליסטיות הזהירו מפני האשליה המסוכנת: המהפכה לא תושיע את העם היהודי. להפך: היא תמיט עליו פורענות חסרת תקדים. שני המעמדות, ה"קפיטליסטי" וה"פרולטרני", שיילחמו זה בזה יטילו את

האשם ביהודים ויפרעו בהם. וגם אם המשטר החדש יעניק ליהודים שוויון זכויות אחרי ניצחוננו הוא ידרוש כתנאי טמיעה מוחלטת.

מנהיגי ה"בונד" הכחישו את התחזיות הללו אבל המהפכה אימתה אותן בחומרה רבה. "הצבא האדום" ו"הצבא הלבן" נלחמו אחרי מהפכת אוקטובר 1917 מלחמת השמר זה נגד זה עד ש"הצבא האדום" השתלט על האימפריה כולה, אך שני הצבאות פרעו ביהודים. רוב יהודי ברית המועצות ששרדו את הפרעות הללו הפכו לעקורים ולפליטים חסרי בית. כאשר השלטון הסובייטי התייצב בהנהגתם של לנין ואחריו של סטאלין הוא נקט מדיניות לאומנית-רוסית מוסוויית כהתנגדות לבדלנות לאומית. הייתה זו מדיניות של "רוסיפיקציה" כפויה בזרוע. בכלל זה רצח שיטתי של העמים שגילו התנגדות. המטרה הייתה לאחד את האימפריה הרב-לאומית הגדולה לא רק מבחינה מעמדית-שלטונית אלא גם מבחינה לאומית. למעשה הייתה זו גזרת חיסול על כל התרבויות הלא-רוסיות בברית המועצות, וברור שהתרבות היהודית, השנואה על ידי כולן, עמדה בראש התור. הדת היהודית הוצאה אל מחוץ לחוק ושרידיה ירדו למחתרת, יחד אתה הוצאו אל מחוץ לחוק התנועות הציוניות. רק ה"בונד" קיבל אורכת חיים לקראת פירוקו בעתיד הקרוב כדי שידאג ל"רוסיפיקציה" המסודרת של דוברי היידיש. השלטון הסובייטי התיר הקמת בתי ספר מיוחדים לדוברי היידיש וכן הוצאת עיתון וספרים לצרכיו של ציבור זה. אבל היה זה היתר זמני. כעבור כמה שנים "נעלמו" סופרי היידיש, בתי הספר נסגרו ויהדות "ברית המועצות" הפכה ל"יהדות הדממה". רשמית כבר לא היה עם יהודי בברית המועצות. אבל המוצא היהודי נרשם בתעודות הזהות ובתעודות הלידה. מן הסתם כדי שאזרחי "ברית המועצות" האותנטיים ידעו במי צריך לחשוד ועל מי צריך להטיל את אשמת המצוקות, האסונות והדיכאונות שהמשטר העריץ גרם לאזרחיו. במילים אחרות: רשמית כבר לא היו יהודים בברית המועצות, אבל כדי שהאנטישמיות לא תיעלם יחד אתם ככוח המעצב את המשטר, התקיימו עוד אזרחים ממוצא יהודי שנדרשו להוכיח יום יום שהם אזרחים כשרים תחת איום של הגליה לסיביר.

אחרי מלחמת העולם הראשונה והמהפכה הרוסית שהתחוללה בשלהיה נעלם אפוא ה"בונד" בארץ שבה נוצר. הוא עוד התקיים בשלושה מרכזים: בפולין, בארצות הברית ובדרום אמריקה. בפולין הוא נעלם בשואה. בארצות הברית שרד יחד עם דור המהגרים היהודים מרוסיה ומפולין. בניהם של בני דור המהגרים שנולדו בארצות הברית רצו לשכוח את עברם ולהתערות בארץ שבה הדולר מבטיח חיים מאושרים לכל מרוויחיו. עד

מהרה התברר שארצות הברית היא מדינה קפיטליסטית שאיננה מחבבת את ההתארגנות המקצועית והמפלגתית של מעמד הפועלים ואין תקווה להפוך אותה לארץ סוציאליסטית. על כך נוסף ההבדל בין דור המהגרים לארצות הברית, שנקלט על כורחו בעבודות היזע הפרולטריות תמורת שכר זעום, לדור בניהם שנולדו באמריקה, דיברו אנגלית, רכשו השכלה מקצועית, נכנסו לעסקים וטיפסו למעמד הביניים, ורבים מהם למעמדות גבוהים יותר. את "העבודה השחורה" הפרולטרית הפקידו בידי המהגרים שבאו לארץ החופש אחריהם, ולכושים, שלא הצליחו לשדרג את מעמדם החברתי. בתוך שנות דור אחד בלבד התנדף האידאליזם הסוציאליסטי של דור המהגרים. בניהם התברגנו והתערו במעמדות העליונים ובייחוד בתחומי ההתמחויות המקצועיות של עובדי הצווארון הלבן.

בארצות דרום אמריקה היה תהליך ההתברגנות אטי יותר. אבל גם שם הסתיים כעבור עוד דור-דורותיים. נותרו ספרים וכתבי העת שאין להם קורא, שהרי דוברי היידיש ששרדו במדינות אלה היו החרדים שאינם מתעניינים בספרות החילונית. נמצא שמבחינת ההתמודדות עם בעיות הקיום של העם היהודי בזמן החדש, אחרי מלחמת העולם השנייה, השואה והקמת מדינת ישראל, לא השאירה תנועת ה"בונד" מורשת קיימת, משפיעה או מאתגרת.

לא כן התנועות הציוניות-סוציאליסטיות שחינכו את הנוער היהודי בגולה לעלייה לארץ ישראל כחלוצים כדי לבנות אותה למען עמם. חלקן של תנועות אלה ביצירת תשתית הציביליזציה המודרנית, החברה ותרבות חיי הרוח, היה גדול במיוחד. על ידו הגיעו להגמוניה בהנהגת היישוב העברי, שהיווה את התשתית להקמת המדינה. "תנועת העבודה" החזיקה בשלטון גם בעשרים שנותיה הראשונות של מדינת ישראל. השפעתה על מבנה המשטר הסוציאלי-דמוקרטי ועל עיצוב דמותה החוקית, המוסרית, החינוכית והתרבותית של מדינת ישראל היה מכריע. ניתן את דעתנו לנסיבות שהקנו לתנועות הציוניות-סוציאליסטיות את יתרונן בהגשמת הציונות בארץ ישראל. לאורך שני העשורים האחרונים של המאה התשע-עשרה ולאורך המחצית הראשונה של המאה העשרים, החל מן "העלייה הראשונה" שייסדה את המושבות ביהודה ובגליל ועד להקמת המדינה, הייתה "פלשתינה" ארץ ששממה מרובה מיישובה. באמות המידה של הציביליזציה המודרנית היא הייתה ארץ ריקה. רובה שטחי מדבר וביצה. מקורות המים היו מוגבלים. מקורות אנרגיה לתאורה, לתחבורה ולחרושת מודרנית לא היו. מלבד ים המלח שטרם נוצל לא היו מחצבים. החקלאות הייתה פרימיטיבית: כוח אדם, בהמות, שיטות



עבודה וכלים מתקופת האבות. כיוצא בזה בתי המלאכה והתעשייה הצמודה לחקלאות. סלילת רשת התחבורה המודרנית בארץ התחילה רק על ידי שלטונות המנדט הבריטי, ועדיין בשיטות של עבודת כפיים, בלי מיכון. כך גם בבניין. מסיבות אלה העדיפו ה"טריטוריאליסטים" את אוגנדה, או את ארגנטינה, או איזה חבל ארץ פנוי בארצות הברית, ואילו ארץ ישראל לא באה לדעתם בחשבון. תוכניתו של הרצל ליישב את הארץ השוממת על ידי רוב בני העם העניים וחסרי הכול, בתהליך שיימשך לכל היותר עשר עד עשרים שנה נראתה לטריטוריאליסטים לא רק אוטופית כי אם דון-קישוטית. לעומת זאת בעיני "ציוני ציון" היו אלה יתרונות, הן מבחינת הלגיטימיות הבינלאומית של שיבת היהודים לארץ ישראל, המצפה להם, והן מבחינת האתגר שיחייב את שידוד המערכות החברתי-לאומי: שיבה לחיי עבודה בחקלאות, בבניין, בסלילת כבישים ובבתי החרושת המודרניים. מבחינות אלה הייתה שממת הארץ האתגר המאפשר לבנות בה ציביליזציה מודרנית יהודית המושתתת על "סלע היסוד" והמתוכננת בצורה יעילה וצודקת ביותר בלי להרוס תחילה ציביליזציה קודמת שהסתאבה, ובלי להיתקל במכשולים הנובעים מעיוותיה וכשליה. בארץ ישראל אפשר היה לבנות ציביליזציה חדשה שתיישם את ההישגים החיוביים של המדע, הטכנולוגיה, תורת החברה ותורת המדינה ותמנע את הטעויות ואת העוולות שהכשילו את המדינות הלאומיות המודרניות בארצות תרבות המערב.

כמובן, נדרש לשם כך אורך רוח היסטורי. שיבת ציון השנייה לא תושלם בדור אחד. בשלב הראשון יגיעו לארץ רק אליטות חלוציות של צעירים לא נשואים המוכנים להקרבה עצמית. עלייתם והתיישבותם ימומנו באמצעות הון לאומי ותפקידן יהיה לבנות "ראש גשר" של ציביליזציה יהודית לאומית (עברית) מודרנית מתוקנת. רק אז אפשר יהיה להגדיל בהדרגה את היקף העלייה, עד שרוב העם הרוצה בכך יעלה וייקלט בעבודה מפרנסת, ירחיב ויעשיר את "ראש הגשר" עד שתיווצר תשתית ראויה של ציביליזציה ותרבות עברית מודרנית, שעליה תקום מדינת היהודים הריבונית.

ההשלמה עם הטווח ההיסטורי הארוך של הגשמת החזון הציוני עוררה דילמה מזווית הסתכלות אחרת: האם עומד לרשות העם היהודי הזמן הנחוץ להקמת המדינה שתגן עליו מפני אויביו? כזכור, הרצל נימק את תוכניתו בצורך הדחוף למנוע את האסון חסר התקדים, שאותו צפה בבירור, על ידי הקמת "מקלט בטוח". לשם כך נדרשה פעולה מהירה, שכן אותות האסון כבר היו מוחשיים ומאיימים ערב מלחמת העולם הראשונה

וביתר שאת אחריה. היה זה ציר הוויכוח שהתלקח בין "תנועת העבודה", שדגלה בכיבוש הארץ על ידי התיישבות ועבודה לבין תנועת ז'בוטינסקי שדגלה בכיבוש צבאי ובהקמה מיידית של המדינה, כדי שתיצור את התשתית הדמוגרפית, הכלכלית-חברתית והצבאית באמצעים ובכלים שלטוניים יעילים ומהירים. הוויכוח הסוער בין מתווי הדרך הצבאית הקצרה למתווי הדרך ההתיישבותית הארוכה, והסכסוך האלים שוויכוח זה עורר, קבעו את התוצאה הטראגית. הנחת תנועת ז'בוטינסקי שיש ליישוב העברי בארץ תחת שלטון בריטניה אופציה צבאית הייתה שגויה והסכסוך האלים שפרץ החליש את היישוב במלחמתו נגד הטרור הערבי וגזרות "הספר הלבן" הבריטי. ליישוב העברי נותרו האופציה של מלחמה נגד הטרור הערבי, מזה, וההגנה על העלייה הבלתי לגאלית וההתיישבות שהפרה את גזרות "הספר הלבן", מזה. כיבוש הארץ התאפשר רק על ידי קניית הקרקעות בכסף מלא, הקמת היישובים ופיתוח החקלאות והתעשייה בטכנולוגיה מודרנית. לפי הצהרת בלפור התחייבה ממשלת בריטניה לסייע לעלייה ולהתיישבות עד שייווצרו הרוב היהודי ותשתית הציביליזציה שיאפשרו הקמת מדינה יהודית, אולם ממשלת בריטניה חזרה בה מהבטחותיה. היא האטה את העלייה והגבילה אותה, היא הגבילה גם את היקף רכישת הקרקעות ומנעה התיישבות מעבר לקווי גבול צרים שיאפשרו את חלוקת הגדה המערבית בין טריטוריה ערבית ליהודית. הכול כדי למנוע התהוות רוב יהודי בארץ ישראל. בתנאים ששררו בארץ ובעולם מראשית שנות השלושים של המאה העשרים ועד סוף מלחמת העולם השנייה גברה "תנועת העבודה" על מפלגתו של ז'בוטינסקי ועל ארגוניה הצבאיים המחתרתיים. הייתה זו השלמה עם ההנחה שאי-אפשר להקדים את הקמת המדינה ליצירת התשתית הדמוגרפית, המשקית, החברתית והתרבותית. כלומר, השלמה עם ההנחה שהתשתית תפתח על ידי שילוב בין התנדבות חלוצית לפעילות כמו-מדינתית של מערכת ממוסדת מתוך שאיפה אידאליסטית להקים חברה מופת שעליה תיוסד בבוא הזמן מדינת מופת שבה ייפתרו כל הכשלים, העוולות והעיוותים שמהם סובל העם היהודי במדינות הגויים שמהן הוא נאלץ לצאת. מבחינת תנועות הפועלים היישוביות נבעה מכאן המסקנה שהתשתית הנבנית בארץ ישראל חייבת להיות סוציאליסטית.

הסיבה הייתה גלויה לעין: הפועלים העברים היוו את הגרעין החלוצי המגשים שמבחינתו הייתה חברה המופת הסוציאליסטית תנאי להיחלצות: הרי לא יעלה על הדעת שהחלוצים בעלי התודעה המעמדית ישקיעו את כל אונם וימסרו את נפשם על הקמת חברה

ומדינה קפיטליסטיות. הרצל נענה לאתגר הזה כאשר קבע שבתנאי הקיום המיוחדים של העם היהודי ומול ההכרח להבטיח לעם היהודי "מקלט" שבו יוכל לגונן על עצמו ולהגשים את עצמו בעמדת שוויון לכל העמים ומתוך חרות - המאמץ להגשים חברת מופת שבה יתוקנו העוולות והכשלים של מדינות העמים שהעם היהודי נאלץ לעוזבם הוא תנאי הכרחי להגשמת המפעל הציוני, או בלשוננו של הרצל: חזון המדינה האידאלית (הוא צייר אותו בפרטות בספרו אלטנוילנד והשפעת ה"סוציאליזם הקונסטרוקטיבי" בולטת בתיאורו!) הנראה לבני העמים הנורמליים כאוטופי הוא המינימום הדרוש לנרמולו של העם היהודי. באותו הקשר השיב הרצל גם על השאלות המעשיות שנבעו מהנחה זו: כיצד תוקם חברת המופת? על פי איזה דגמים תתוכנן? מי יגשים אותה? מאין יבוא ההון הנחוץ להקמתה בארץ השוממת? הרצל חשב על תוכנית שתתבסס על הישגי מדעי החברה המודרניים ותפיק לקחים מכישלונות העבר. המגשימים יהיו רוב בני העם העניים שמבחינתם תהיה ההגירה לארצם הפתרון האידאלי והיחיד למצוקותיהם. הדחף לצאת מן הארצות שבהן היהודים נרדפים וההזדמנות לבנות את חייהם על פי בחירתם יבטיחו את מסירותם להגשמה. ההון יגיע מכיסיהם של העשירים שלא ירצו לעלות לארץ ישראל, אך ירצו לפתור את המצוקות של אחיהם העניים, שבגינם מופעל גם על העשירים הלחץ המאיים והמשפיל של האנטישמיות. כאשר תקום מדינת היהודים ייהנו עשירי העם, ראשית, מהתפוגגות האנטישמיות, שנית, מחסות מגוננת של מדינה לאומית ושלישית, אם בכל זאת יתחולל משבר בארצות מושבם שיעורר את האנטישמיות נגדם יהיה להם מקלט שאליו יוכלו להימלט.

תנועת הפועלים הציונית-סוציאליסטית קיבלה את הצעתו של הרצל והתאימה אותה לתוכניותיה. "ההסתדרות הציונית" גייסה את ההון הלאומי. היא קנתה את הקרקעות כקניין הלאום ומימנה את ההתיישבות. מפלגות הפועלים הציוניות בגולה ארגנו את בני הנוער היהודי חסרי העבודה שפנו לציונות, חינכו אותם להתנדבות חלוצית, הכשירו אותם לעבודות ההתיישבות והעלו אותם לארץ למלא את שליחותם הציונית-סוציאליסטית על ידי התיישבות, תוך כדי הקמת חברה עובדת שעומדת ברשות עצמה ומקיימת את עצמה במילוי שליחותה הלאומית. זאת הייתה ה"הגשמה". החלוצים הצעירים עלו לארץ כחבורות מפלגתיות מאורגנות על יסוד אידאולוגי ונקלטו על ידי חבריהם שעלו ארצה לפנייהם. באופן זה נטעו בארץ את המפלגות שקמו בגולה לשם ארץ ישראל והמשיכו את פעילותן בה בשני המישורים: ההתיישבותי והפוליטי. כך יצרו תשתית

חברתית ופוליטית מתרחבת והולכת. היא שהבטיחה למפלגות הפועלים הציוניות-סוציאליסטיות את ה"הגמוניה" במוסדות הלאומיים שהנהיגו את היישוב העברי בארץ בתקופת ה"מנדט", לקראת הקמת המדינה. זה היה אפוא התהליך הפוליטי והסוציו-אקונומי שאותו ייצגו שלוש המפלגות הציוניות-סוציאליסטיות שהניחו את יסודות היישוב העברי החילוני בארץ. הן באו בשתי "עליות": "העלייה השנייה" ו"העלייה השלישית". ה"עלייה השנייה" קדמה למלחמת העולם הראשונה. היא העלתה את חברי שתי מפלגות פועלים שקמו בגולה: "המפלגה הציונית-סוציאליסטית", שנוסדה בידי נחמן סירקין, ממשיך מורשתו האידאליסטית של משה הס, ומפלגת "פועלי ציון" מיסודו של בר בורוכוב. בארץ התארגנו חברי התנועה הציונית-סוציאליסטית במפלגת "הפועל הצעיר" (אליה הצטרף הוגה הדעות הגדול של "העלייה השנייה": אהרן דוד גורדון). חברי "פועלי ציון" המרכזיסטית הקימו את מפלגתם כענף של מפלגתם ה"עולמית" שמרכזת נוסד ברוסיה ועבר עוד לפני מהפכת אוקטובר לארצות הברית. "העלייה השלישית" הגיעה ארצה אחרי מלחמת העולם הראשונה ואחרי מהפכת אוקטובר 1917 ברוסיה. היא התארגנה על ידי תנועת "החלוץ" המרכזיסטית-לניניסטית שקמה בתוך שנות המהפכה.

אנשי "העלייה השלישית" היו צעירים יהודים שהשתתפו ברוסיה במהפכה הקומוניסטית. רובם הפנימו את האידאולוגיה המרכזיסטית-לניניסטית אך לא יכלו להתעלם מגורל עמם. על בשרם למדו שהמהפכה אינה פותרת את הבעיות אלא מחמירה אותן. כמהפכנים רדיקלים הסיקו שעליהם להגשים את רעיונות המהפכה הקומוניסטית-לניניסטית למען עמם בארצו. כאנשי מעשה נחושים התארגנו בחבורות דמוי-צבאיות. בארץ הקימו את "גדוד העבודה" שמטרתו המהפכנית הוגדרה בסיסמה: "כיבוש הארץ וכיבוש העבודה". היה עליהם להתאים את תוכניותיהם למציאות בארץ, שלא היו בה ציביליזציה קפיטליסטית ומדינה, שניתן להופכן על ידי כיבוש השלטון. חלוצי "העלייה השלישית" נאלצו לחולל קודם כל הפיכה אידאולוגית שתבטא בדרך הגשמה חלופית: בניית הציביליזציה הקומוניסטית בדרך קונסטרוקטיביסטית. דרך זו חייבה פשרות והיא אכן חוללה משבר שהתבטא בשיבת הגרעין הקומוניסטי-לנינסטי הקיצוני והנוקשה של "העלייה השלישית" לברית המועצות. אלה שעמדו בניסיון הצטרפו ל"הסתדרות הציונית" שמימנה את ההתיישבות בארץ על קרקע הלאום בכספים שגויסו בעיקר מתרומות הקפיטליסטים היהודים בגולה. אולם החזון האידאולוגי היה בנייה הדרגתית של משק



כלכלי וחברה קומוניסטית כוללת שעם השלמתה בכל רחבי ארץ ישראל תתנתק מ"הסתדרות הציונית" הקפיטליסטית, שכן מהפרספקטיבה של תנועות הפועלים החלוציות היא נראתה כגלותית במהותה ושייכת לעבר. חזון העתיד היה בריאת אדם יהודי חדש ולאום עברי חדש בדמותו ובצלמו: אדם קומוניסטי ועם קומוניסטי. חזון מהפכני זה בא לידי ביטוי מידי בהוויה התרבותית-זהותית של חלוצי "העלייה השלישית". הזיקה לעבר היהודי התמצתה באחיזה בארץ ישראל ובשפה העברית. התכנים הרעיוניים והתרבותיים נשאבו מתרבות הפועלים הקומוניסטית-לניניסטית בברית המועצות. על ידי כך נטעו חלוצי "העלייה השלישית" שורש של פילוג עמוק בעם היהודי, ביישוב הארץ-ישראלי ובתנועת הפועלים הציונית-סוציאליסטית, שנמשך עד זמננו.

הכלי הארגוני-חברתי היה יישובים שיתופיים, תחילה ארעיים ואחר כך קבועים. מבחינה זו המשיכה "העלייה השלישית" את מפעלה של "העלייה השנייה" אך בתנופה גדולה יותר ומתוך שאיפה להיקף לאומי כולל. לפיכך התחולל שינוי מהותי גם ביישום עקרון השיתופיות: גם הוא קיבל אופי דמוי-צבאי ארגוני-פיקודי. הכניסה למסגרת הייתה התנדבותית ונבעה מבחירה אידאליסטית. החברים היו חופשיים לעזוב אותה ולפרוש לחיים פרטיים בכל עת שרצו. אבל נסיבות הקיום בגולה המזרח אירופית, מזה, ובארץ ישראל, מזה, לא זימנו חלופות רבות. הצעירים שבחרו לעלות בדרך ההגשמה החלוצית המאורגנת נתלו בארגוניהם שסיפקו להם את אמצעי הקיום בארץ וממילא התחייבו לקבל מרות. ברור שההוויה החברתית שנוצרה בדרך זו הייתה שונה מזו ששררה בחבורות הפועלים אנשי "העלייה השנייה". הדגש לא ניתן ברקמת היחסים הבין-אנושית של ה"חברותא" האינטימית כי אם בהגשמת הייעוד הלאומי, כפי שהתחייב מן האידאולוגיה הקומוניסטית-לניניסטית

"העלייה השלישית" חוללה אפוא תפנית אידאולוגית וארגונית-מעשית תוך כדי המשכת מפעלה ההתיישבותי של "העלייה השנייה". מבחינה פוליטית התבטאה התפנית במאמץ לאחד את מפלגות הפועלים: "פועלי ציון", "הפועל הצעיר" ו"החלוץ" למפלגת "אחדות העבודה" על יסוד מצע מרכזי-לניניסטי. המטרה הייתה קפיצת מדרגה בהיקף ההתיישבות, בפיתוח החקלאות והתעשייה, בפיתוח הכוח הדמוי-צבאי ובהשפעה הפוליטית, הן מול "הסתדרות הציונית" והן מול ממשלת המנדט, שכן אחרי אשרור "הצהרת בלפור" על ידי "חבר הלאומים" הייתה המדינה מטרה שניתן להשיגה בעתיד הנראה לעין. אבל

האחדות שהושגה הייתה רופפת. היא גישרה על ניגודים אידאולוגיים גדולים. הצורך באחדות היה מוחשי, אבל היא הושגה במחיר של פילוג במפלגות המתאחדות. גם המריבות הפנימיות בין ה"סיעות" בתוך המפלגה המאוחדת לא חדלו. הציר המתפצל היה ההכרעה בין מגמות מרכסיסטיות-לניניסטיות השעונות על "ברית המועצות" לבין מגמות סוציאל-דמוקרטיות השעונות על מדינות המערב הליברליות. בגלל התלות במנדט הבריטי, מזה, וב"הסתדרות הציונית" העולמית, מזה, גברו בשדה הפוליטי הארץ-ישראלי המגמות הסוציאל-דמוקרטיות, אבל בהתיישבות גברה המגמה המרכסיסטית-לניניסטית. עם זאת בהיעדר כוח שלטון של מדינה נתלתה ההגשמה בהתנדבות ובדרך הסוציאליזם הקונסטרוקטיבי. זה היה המכנה המשותף שאפשר את שיתוף הפעולה בין התנועות החלוקות זו על זו. קיימו אותו במסגרות הפעולה הארציות: "הסתדרות העובדים הכללית", ה"תנועות הקיבוציות" ו"תנועת המושבים". מזה, וה"מוסדות הלאומיים" של ה"הסתדרות הציונית" שייצגו את היישוב כולו מול שלטונות המנדט הבריטי, מזה. מתוך מכנה משותף זה התלכדה אחרי כמה פילוגים ואיחודים מפלגת מרכז פלורליסטית ופרגמטית ("מפא"י" - מפלגת פועלי ארץ ישראל) שידעה ללכד סביבה את שאר מפלגות הפועלים ולהחזיק בידה את ה"הגמוניה" בהנהגת היישוב הארץ-ישראלי כולו.

מפלגה ציונית-סוציאליסטית רביעית קמה בארץ על ידי עולים צעירים מפולין. במקור היה "השומר הצעיר" תנועת נוער יהודית צופית. כאשר עלו בוגריה לארץ אימצו את המרכסיזם-לניניזם בתוספת של פסיכו-אנליזה מבית מדרשו של פרויד ורקחו זן מיוחד של מטריאליזם חברתי רומנטי שבא לידי ביטוי הן במשנה ההתיישבותית המיוחדת והן במשנה הפוליטית המיוחדת של תנועה זו, כפי שנראה להלן.

המכנה המשותף בין מפלגות הפועלים המתאחדות והמתפלגות חליפות היה דרך ההגשמה באמצעות יישובים שיתופיים הן בייצור והן בצריכה, עבודה עצמית (הימנעות מניצול עמל של עובדים שאינם חברי היישוב), ניהול עצמי במסגרת של דמוקרטיה ישירה ("אספה כללית" של כל חברי הקיבוץ הבוגרים) ועצמאות של כל יחידה יישובית מבחינת סיפוק הצרכים הכלכליים, החברתיים והתרבותיים של חבריה.

השילוב בין התפקיד הפוליטי לתפקיד היישובי חייב, כאמור, מערכת ממסדית כפולה: מפלגות פוליטיות-ארציות, מזה, ותנועות התיישבות, מזה. על תנועות ההתיישבות בכפר נוספה "חברת העובדים" העירונית מיסודה של "הסתדרות העובדים" - האיגוד המקצועי של כל מפלגות

הפועלים שקם יחד עם מפלגת "אחדות העבודה" בשנת 1920. המפלגות הפוליטיות התחרו על הנהגת ה"יישוב" העברי ("המוסדות הלאומיים") ועל הנהגת העם ("ההסתדרות הציונית") ואילו התנועות ההתיישבותיות התמקדו בהקמה, בפיתוח ובניהול היישובים השיתופיים בכפר ומוסדות "חברת העובדים" הקואופרטיבית בערים. השילוב בין המפלגות לתנועות ההתיישבות נועד להבטיח הנהגה סוציאליסטית ליישוב העברי כולו, כדי לעצבו כתשתית של ציביליזציה מודרנית מעוגנת בערכי הצדק החברתי והחרות הלאומית, למדינה יהודית שתהיה מופת למדינות המערב מבחינת הגשמת הצדק החברתי ומבחינת השלום בין העמים.

האידאולוגיות הציוניות-סוציאליסטיות נוסדו בגולה. הוגי הדעות המובילים היו נחמן סירקין ובר בורוכוב. נחמן סירקין (1868-1924) יליד רוסיה הקים את תנועתו בברלין לקראת הבחירות ל"קונגרס הציוני" הראשון בבאזל. כוונתו הייתה לתת מענה סוציאליסטי לחיבורו של הרצל מדינת היהודים. סירקין התלהב מתוכנית הקמת "ההסתדרות הציונית" כמסגרת פוליטית מאחדת של העם היהודי, שתייצג את האינטרסים שלו כעם בין העמים בבחינת "מדינה בדרך". הוא התלהב גם מהבנתו של הרצל שהגשמת חזון "מדינת היהודים" מותנית במאמץ לכוון מדינת מופת שתתגבר על כשליהן של מדינות הלאום הליברליות, שבגללן מוכרח העם היהודי לצאת מהן ולהקים לו את מדינתו. אולם סירקין חלק על הפרמטרים של המופתיות בהצעתו הראשונית של הרצל: מדינת לאום ליברלית מתוקנת שתמנע את הסטיות שנבעו משחיתות שלטונית. סירקין כתב את חיבורו התוכניתי "שאלת היהודים ומדינת היהודים הסוציאליסטית" כדי להוכיח שמדינת היהודים תקום רק אם תיבנה מלכתחילה כמדינה סוציאליסטית. לשם כך צייר את דמותה והתווה את הדרך להגשמתה.

מדוע הותנתה מלכתחילה הקמת מדינת היהודים כמדינה סוציאליסטית? מפני שהסוציאליזם הוא הפתרון הנאות הן לבעיה החברתית (צדק) והן לבעיה הבין-לאומית (שלום) שהמדינה הלאומית הליברלית נכשלה בפתרון והעם היהודי היה הקורבן הראשון של כישלונה, שכן הטילו עליו את האשמה והפכו אותו לשעיר לעזאזל. בהקשר זה עורר סירקין תשומת לב לכך שרוב בני הדור הצעיר היהודי במזרח אירופה עבר את תהליך הפרולטריוזציה והפנים את התודעה המעמדית. תוכניתו של הרצל נשענה, כאמור, על עליית המוני היהודים העניים במזרח אירופה שמטה לחמם נשבר בגלל המצור הכלכלי האנטישמי שהוטל על "תחום המושב". נבעה מכאן המסקנה שמעמד הפועלים היהודי

נועד להיות המגשים של הציונות, כלומר, שבלעדיו היא לא תוגשם, והרי ברור שפועלים בעלי תודעה מעמדית ואידאולוגיה סוציאליסטית לא יאבו לעלות לארץ ולהשקיע בבניינה את כל כוחם כדי לבנות בה מדינה קפיטליסטית שתנצל את עמלם למען המעמד הקפיטליסטי. עם זאת, קיבל סירקין את הנחתו של הרצל שהקפיטליסטים היהודים יהיו מעוניינים בהקמת המדינה בשביל עניי עמם ולא כדי לעלות אליה בעצמם. רצונם היה להישאר בגולה, שבה עשו את הונם. במציאות הקיימת סובלים הם מן ההשפלה האנטישמית ומן האיום על מעמדם כקפיטליסטים יהודים, אך מאמינים הם שאם יישארו לבדם בארצות שהם תורמים לשגשוגן הכלכלי והתרבותי לא ייחשבו עוד לנציגי ההמון היהודי שאת בעייתו הכלכלית והפוליטית אי-אפשר לפתור בארצות אלה, האנטישמיות תתפוגג והמצליחנים היהודים יתקבלו כאזרחים פרטיים נכבדים. כמובן, עד שתשיג אותם ידה של המהפכה החברתית בארצות מושבם. לדעת סירקין זה היה אפוא הבסיס לשיתוף הפעולה בין הקפיטליסטים היהודים בגולה לפרולטרנים היהודים העולים לארץ, שבזכותו הפך "הסוציאליזם הקונסטרוקטיבי" מאוטופיה לאפשרות ריאלית ואפילו להכרח קיומי.

הבנת היחס בין הציונות לסוציאליזם מנקודת ראות זו חייבה את סירקין להסתכלות מתקנת ביחס הסוציאליזם המרכסיסטי ללאומיות בכלל ולעם היהודי בפרט. הוא קיבל את עמדתו של משה הס. קודם כול מבחינת העיגון של הסוציאליזם בתפיסת הצדק החברתי של נביאי ישראל ובהוויה החברתית של הקהילה היהודית המסורתית בגולה. כהוגה דעות חילוני, ברוח שפינוזה, מתח סירקין ביקורת קשה על הדת היהודית והגדיר אותה כאסון, אך בנביאים ראה, כמו שפינוזה וכמו הס, את מבקרי הדת בשם מוסר היחסים שבין אדם לחברו ובין העמים. גם בקהילה היהודית המסורתית מצא ביטוי של מורשת חברתית זו שלדעתו באה מן העם ולא מן הדת. הציונות-הסוציאליסטית הייתה אפוא בעיניו תנועת רנסנס שמטרתה להחזיר את היהדות אל מקורותיה הקדם-דתיים, להיות עם ככל העמים, וכמו כל העמים להגשים את ייחודו במדינה עצמאית וחופשית.

אולם הסתייגותו של סירקין ממרכס העמיקה אל הנחות היסוד הפילוסופיות שקבעו את דרכי ההגשמה. הניתוח המטריאליסטי של מרכס אבחן את חוקיות הקדמה הסיבתית-דטרמיניסטית בהתפתחות הכלכלית-חברתית, התרבותית והפוליטית של האנושות. לפי ניתוח זה ההיסטוריה מתקדמת על פי "חוקי ברזל" שכופים את עצמם על תודעתם



הרצונית של בני האדם. משמע ששלטון הקומוניזם בעולם הוא התולדה ההכרחית של החוקיות ההיסטורית. הם האמין כמו מרכס בתהליך "קדמה" דטרמיניסטי אבל תלה אותו בהכרעות מוסריות שנובעות ממישור חיי הרוח ולא מן המישור החומרי: בלי הכרת האמת האובייקטיבית שאינה עשויה להשתנות לא יתחוללו השינויים המהפכניים, ולדעת הם תודעה זו היא בחירה תבונית ולא כפייה חיצונית. סירקין העמיק את רעיונו של הם על יסוד ניסיון התנועות החברתיות שיישמו את תורת מרכס: הניסיון ההיסטורי הוכיח לדעתו שהחוקיות הדטרמיניסטית שלטת בחומר אך לא ברוח. הרוח חופשית לבחור בין טוב לרע בכל המצבים. יתר על כן: מרכס צדק בקביעתו שהתנהגותם ה"סטיכית" של רוב בני האדם הנתונים בשגרת חייהם מוכתבת על ידי האינטרסים החומריים שלהם, אולם דווקא משום כך הסטיכיה הגורפת של ההמונים אינה מחוללת קדמה מוסרית כי אם להפך. ככל שמתחזקת השליטה המדעית-טכנולוגית של בני האדם בטבע נחלשת שליטתם המוסרית ביצריהם האנוכיים והם נוטים אל הרוע המתבטא ברגשות קנאה ובנקמנות הרסנית, שעה שתיקון מצבם תובע את ההפך: אחריות, רצון טוב ונכונות להתפשר למען היחד. המסקנה הנובעת מכאן היא שהדטרמיניזם ה"סטיכי" אינו מקדם סדר חברתי חדש כפי שהורה מרכס, כי אם להפך: הוא מוכרח לדרדר את החברה על מדרון של שפיכות דמים אכזרית והרס נכסי הציביליזציה והתרבות. בנייה חדשה היא תוצר של כיבוש היצר וגיבוש רצון חיובי מכוון באמצעות תוכנית מחושבת לבנות ולא להרוס.

דברים אלה חלים לדעת סירקין על כל העמים, קל וחומר על העם היהודי הגולה שצריך לחזור לארצו השוממת כדי לכונן בה מחדש את חייו הלאומיים. הסטיכיה הדטרמיניסטית של ההמון היהודי לא תחזיר את העם הגולה לארצו השוממת ולא תכוון אותו לבנות בה ציביליזציה מודרנית. הסטיכיה דחפה את העם הגולה והנרדף מגולה לגולה, ובזמננו היא דוחפת את המוני העם היהודי להגירה לארצות הברית, שבה יש סיכוי ליחידים המסוגלים לעבוד, להתפרנס ולהתעשר, אבל אין בה סיכוי לפתור את בעיית הקיום הלאומי של העם היהודי. הבעיה הלאומית עשויה להיפתר רק בשיבה למולדת ובהקמת ציביליזציה וממלכה. לשם כך נדרשת, כאמור, בחירה, החלטה, תכנון ונכונות להקרבה עצמית, כלומר שאיפה להגשים אידאל ראוי.

אנו באים לתוכניתו של סירקין. בעקבות הרצל הוא הציע עלייה של חבורות מאורגנות להתיישבות על קרקע הלאום בתמיכת הון לאומי שייאסף מתרומות כל בני העם, איש כיכולתו וכנדבת לבו. החבורות

יתלכדו למפעל על בסיס שיתופי שיאפשר איחוד כל הכוחות להשגת המטרה הנעלה. החבורות יעלו, יתיישבו במקום שיוקצה להן, יבנו את המבנים ואת תשתית הכבישים ומפעלי הייצור ויקיימו על ידן את עצמן בעבודתן. גודלה של כל חבורה צריך להספיק לכל מטלותיה. סירקין הציע 10.000 איש ואשה. על פי חישובו זהו הגודל האופטימלי המאפשר לאייש את המקצועות שחברה אנושית מפותחת זקוקה להם ולקיים רמת חיים תרבותית גבוהה, ועם זאת הוא אינו גדול מדי ואינו יוצר הוויה של המון אנונימי מנוכר שרוב חבריו אינם מכירים את רוב חבריו וניתן לנהל אותו על ידי מועצה נבחרת בבחירות ישירות שחבריה מוכרים אישית לכל אנשי החבורה ומייצגים אותם נאמנה.

צורת ההתארגנות השיתופית תוכננה על ידי סירקין בקפידה. כוונתו הייתה לשלב את הצדק, המבוסס על שוויון, שאותו אפשר להבטיח רק על ידי שותפות מלאה בייצור ובתוצרים, עם החרות האינדיבידואלית, שאותה אפשר להבטיח רק על ידי קניין פרטי בכלים ובמוצרים הנחוצים לפרנסת הגוף והרוח, שאותם קונה כל אדם לעצמו בעבודתו. בדרך זו כיוון סירקין למנוע את הסתירה שהכשילה את המדינה הקפיטליסטית ותכשיל לדעתו גם את המדינה הקומוניסטית בגלל החד-צדדיות שיוצרת סתירה בין הצדק לבין החרות: המדינה הקפיטליסטית דוגלת בחרות ומתבססת על קדושת הקניין הפרטי. התוצאה היא שחרותם של אלה שהצליחו להשתלט על אמצעי הייצור מבטלת את חרותם ושוללת את קנייניהם של הפועלים חסרי הכול, שהם רוב העם. המדינה הקומוניסטית מבוססת על צדק חברתי שיתופי שבשמו היא שוללת את הקניין הפרטי של חבריה בטענה שכל אחד מהם הוא הבעלים של רכוש הכלל אבל רק כמרכיב של הקולקטיב ובאמצעותו. בדרך זו היא משעבדת את כל הפרטים לקולקטיב הנשלט בפועל על ידי מנהיגיו. נמצא שגם קדושת הקניין הפרטי בשם החופש וגם קדושת קניין הכלל בשם הצדק סותרים הן את החופש של כל הפרטים והן את עשיית הצדק לכולם.

הפתרון הנכון הוא אפוא שילוב בין שני העקרונות: השותפות בבעלות על הקרקע ועל אמצעי הייצור והפרטיות בקניינים האישיים: בתי המגורים, הריהוט, הלבוש, המזון, היצירות האישיות (אמנות, ספרות וכל כיוצא באלה) שאותם, או את חומריהם, רוכש כל אדם תמורת כוח העבודה שהוא מפקיד בידי בעלי בתי החרושת שהם נותני העבודה, והוא כמובן קניינו הפרטי. לפיכך כל חבר וחברה בקהילה הסוציאליסטית עובד במקצוע שהוא בוחר בו על יסוד כישוריו ונטיותיו. כל אחד מהם מחליט על רמת החיים שהוא מעוניין בה וכיצד יחלק את זמנו בין עבודתו

לפרנסתו לבין תחביביו וחופשתו. כל שעת עבודה במשק השיתופי תזכה את העובד לקנות סכום מצרכים שערכם ייקבע על פי עלותם. בדרך זו תתקיים לדעת סירקין מידה אופטימלית של שוויון (מכל אדם לפי יכולתו ולכל אדם לפי צרכיו) ומידה אופטימלית של חרות, ולא ייווצרו יחסי ניצול בין חברי כל קהילה ובין כל הקהילות.

הנחות אלה מאפשרות לדעת סירקין לפתור את בעיית הממון, אלילו של המשטר הקפיטליסטי. לדעת מרכס הממון ההופך להון ספקולטיבי הוא מקור הרעה החולה שהשתלטה על מדינות המערב החילוניות. הכסף הומצא לדעת מרכס כאמצעי למדידת ערך החליפין של תוצרים בתוצרים אחרים כדי לספק את הצרכים הרבים של בני האדם, שכל אחד מהם מתמחה בייצור ובאספקה של אחד מהם. בשלב הראשיתי הכסף ממלא תפקיד חיובי והכרחי לתפקודה היעיל של המערכת הכלכלית-חברתית שאותה נושאת חברה: בני אדם רבים שפועלים יחד ובהתאמה להשגת מטרה משותפת. אבל כאשר השפע הכלכלי מתרבה, מתרחב מעגל הנזקקים לו והמסחר הופך למקצוע בפני עצמו. על ידי כך מתחולל שינוי שמתבטא בתופעת ה"רווח". מהו רווח? ההפרש בין עלות הייצור של כל מוצר (משאבים והשקעת כוח עבודה) למחיר שהסוחר גובה בעד "סחורתו" בשוק. ההון המופק מן הרווחים הופך בדרך זו לסחורה מבוקשת לגופה, ומהי? "כוח הקנייה" המופשט שאותו אוגרים למען העתיד, ומוכנים להשקיע אותו לשם רווחים גדולים יותר, שעולים בהרבה על הרווחים שניתן להפיק ממכירת התוצרים, והכול בלי שבעל ההון ייצר דבר בעצמו. הוא רק מסתמך על מה שאחרים מייצרים תמורת השימוש בכספו, כמובן על ידי ניצול כוח עבודה של מספר הולך וגדל של עובדים שאינם מקבלים בעד כוח עבודתם את השכר המלא המגיע להם.

לפנינו הניצול בצורתו היעילה ביותר, שעליה מתווסף היעדר היחס האישי בין הסוחר לעובד המנוצל, בין העובד המנוצל למוצריו הנמכרים תמורת שכר זעום ובין הסוחר למוצרים שמבחינתו הם מהווים רק חפצים לממכר תמורת רווח. ניתן דעתנו למשמעותו של נתק זה שמרכס הגדירו כ"ניכור" בין העובדים לבין התוצרים שבהם מושקע מרץ חייהם הגופניים והרוחניים, בין היצרנים לקונים ובין הסוחרים לקונים. כולם הופכים מסובייקטים המעוניינים בעבודה להבעת שאיפותיהם ולסיפוק צורכיהם, לאובייקטים. כלומר, לחפצים שאין צורך להתייחס אליהם אלא להשתמש בהם לשם רווח המקנה לבעליו כוח שליטה.

ה"ניכור" שולל מחיי היחידים ומחיי החברה הקפיטליסטית את

משמעות היחד הבין-אנושי, המקנה משמעות מוסרית לקיום האנושי. זוהי התגלמות הרוע בחברה הקפיטליסטית. נמצא שהסוציאליזם צריך לכוון מחדש את החברתיות האנושית הבין-סובייקטיבית, לבטל את הניכור בין הפועל למוצריו, בין הפועלים לקונים ובין כל בני החברה ולהביא במקומם יחס אישי בין אישיות לאישיות. לשם כך צריך לבטל את ההון הספקולטיבי ולהחזיר לכסף את תפקידו כאמצעי חליפין המודד את ערכם האמיתי של תוצרים מבחינת עלותם ומבחינת כוח העבודה המושקע בהם.

מרכס פיתח את תורת הניכור בצעירותו. הוא הזניח אותה כאשר הפך למנהיג של מפלגת המונים החותרת לכיבוש השלטון על ידי מהפכה אלימה, ועל ידי ייסוד דיקטטורה ההופכת בני אדם מסובייקטים לאובייקטים לא פחות מכפי שעושה זאת סחר החליפין. אך סירקין אימץ את תורת הניכור, העמיק בה וראה בהתמודדות אתה את עיקר השליחות של הסוציאליזם ההומני שאותו קיבל ממשה הס. גולת הכותרת של תוכניתו היא על כן: ביטול ההון הספקולטיבי והחזרת הכסף לתפקודו הראשוני כמודד את ערך החליפין של התוצרים. הצעתו היא שבקהילה השיתופית ישררו יחסי חברותא ישירים ולכן לא ישתמשו בכסף כלל. כל עובד יקבל, כאמור, אישור על שעות עבודתו ועל דרגת קושיה הפיזי, הנפשי והרוחני. לאחר מכן יוכל לקנות בקואופרטיב השיווקי של קהילתו את המצרכים שערכם נמדד לפי העבודה שהושקעה בהם. לפיכך אם ירצה אדם לקנות יותר יצטרך לעבוד יותר ואם ירצה לקנות פחות יוכל לעבוד פחות ולהשתמש בזמנו הפנוי ליצירתו הרוחנית או לכל בילוי אישי או חברתי אחר. השימוש בכסף יוגבל אפוא ליחסי החליפין בין הקהילות השונות ובינן לבין המדינה וכן בין המדינות.

דרכו של בר בורוכוב (1881-1917) אל הסוציאליזם הקונסטרוקטיבי הייתה שונה. הוא הסתייג מיחסו של מרכס ללאומיות בכלל ולעם היהודי בפרט, אבל קיבל את ניתוחו הכלכלי-פוליטי, בכלל זה רעיון הקדמה הדטרמיניסטית באמצעות מהפכות שמתחוללות על ידי סטיכיה של המונים. בורוכוב הסכים לגוף הניתוח הסוציולוגי של מרכס שלפיו נדחק העם היהודי בגלות למעמד אחד: רכישת האדמות ועבודת האדמה נאסרה עליו ברוב המדינות הנוצריות. באמצעים אלה כיוון אותו המשטר הכנסייתי-אימפריאלי של ימי הביניים למקצועות התיווך ולמלאכות שירותיות ולא יצרניות מבחינת ההפקה של כוחות הטבע. במסגרת זו היה העיסוק בהלוואות בריבית והמעורבות במשק הפיננסי ובמסחר הגדול למקצוע היהודי הרווחי ביותר. במעבר מימי הביניים



לזמן החדש ניצלו אנשי הפיננסים היהודים את יתרונותיהם והתבלטו בפיתוח המערכת הקפיטליסטית שנדרשה לצורכי הפיתוח של התעשייה הכבדה, התחבורה והמסחר הבינלאומי. בהקשר זה החיל בורוכוב על הקפיטליסטים היהודים את הערכתו הכללית של מרכס: עקב המהפכה התעשייתית הייתה זו התפתחות הכרחית וחיובית. הקפיטליסטים היהודים לא ניצלו את המערכת הסוציו-אקונומית אלא פיתחו אותה לטובת כל העם. אבל כאשר התבלטה הסתירה הדיאלקטית בין האינטרסים של המעמד הקפיטליסטי לאינטרסים של מעמד הפועלים התמקדה השנאה של מעמד הפועלים למנצלו בקפיטליסטים היהודים שהתבלטו בעושרם אבל מעמדם הפוליטי כיהודים נחלש ולכן נוח היה להופכם לשעירים לעזאזל. בד בבד איבדו מקצועות המלאכה והתיווך, שמהם התפרנסו רוב היהודים, את מעמדם וכך הפכו רוב היהודים שלא באשמתם ל"טפילים" עניים, ובניהם נאלצו לרדת למעמד הפועלים בלי שתהיה להם ההכשרה הדרושה. התוצאה היא המבנה הריבוני החולה של החברה היהודית בגולה: היהודים מתפרנסים זה מזה בלי מגע בלתי אמצעי עם המקורות הראשוניים של היצירה הטמונים בטבע, באדמה ובאוצרותיה.

בגולה נוצרה לדעת בורוכוב "פירמידה הפוכה" בהשוואה לפירמידת הריבוד החברתי ה"נורמלי" של העמים היושבים על אדמתם: מספר מזערי של יהודים עוסקים בחקלאות ובחרושת ואילו רובם ממוקמים במקצועות התיווך והעזר שאכן אינם אפקטיביים, בעוד שאצל העמים היושבים על אדמתם החקלאות והחרושת הם הרובד הרחב ביותר. המסקנה הנובעת מכאן היא שכדי לרפא את חולאיה של החברה היהודית ולגאול אותה מן העוני שנגזר עליה במערכת הכלכלית של הזמן החדש צריך "להפוך את הפירמידה" ולהושיב אותה על האדמה, אך הדבר אינו אפשרי בגולה. הוא אפשרי רק במולדת הפנויה לפיתוח ציביליזציה מודרנית.

הניתוח המרכסיסטי המתוקן של מצב העם היהודי ביסס את עמדתו הציונית-סוציאליסטית של בורוכוב. מניתוח זה התחייבה גם נטייתו לדרך ה"סוציאליזם הקונסטרוקטיבי", שנבעה מן ההכרה שהעם היהודי הגולה והחולה אינו יכול להתנרמל בדרכם המהפכנית של העמים ה"נורמליים" שבתוכם הוא יושב. עמים היושבים על אדמתם וריבודם החברתי הוא טבעי ויעיל נדחפים על ידי הסטיכיה המהפכנית אל הסדר החברתי התואם את היכולות המתקדמות של הציביליזציה הטכנולוגית שלהם, כפי שהורה מרכס. לא כן עם גולה שסטה מן ה"נורמליות" הטבעית ועל כן מוכרחים להבריאו על ידי החזרתו אל ארצו ואל

הציביליזציה שלו. בלשונו של בורוכוב אין זה תהליך "סטיכי" כי אם תהליך "טרפויטי" והוא מחייב מהלך רצוני-אידאליסטי מנוגד לסטיכיה של ההמונים. בורוכוב תמך אפוא בדרך הקומוניסטית המהפכנית בשביל העמים היושבים על אדמתם ואילו בשביל העם היהודי תמך בדרך "הסוציאליזם הקונסטרוקטיבי". אבל כיוון שעיקר פעולתו כמנהיג המפלגה היה ברוסיה, שבה נדרשו גם הסוציאליסטים הציונים לשתף פעולה עם מפלגות הפועלים הכלליות כל עוד לא עלו לארץ, הוא היה עסוק בפעילות המהפכנית ברוסיה ולא עיצב תוכנית של "סוציאליזם קונסטרוקטיבי" משלו. הוא הניח שחברי המפלגה שיעלו לארץ ישראל יצטרפו למסגרות של מפלגות הפועלים שהקדימו אותם ויגשימו את מפעלם יחד אתם. חברי "פועלי ציון" שהגיעו לארץ ישראל הלכו בדרך זו: הם הקימו את מפלגתם ובאמצעותה השתלבו במפעלי "ההתיישבות העובדת" בעיקר ב"חברת העובדים" ההסתדרותית שפעלה בערים.

תנועות ההתיישבות השיתופיות נוצרו בארץ ישראל בהשראת הרעיונות הכלליים של סירקין ובורוכוב אך תוך כדי התמודדות מעשית עם תנאי המציאות המקומית. כך קמו ארבע צורות של קהילות שיתופיות כפריות: ה"קבוצה" הקטנה, ה"קיבוץ" הגדול, "קיבוץ השומר הצעיר" ו"מושב העובדים". בעיר נוצרה, כאמור, המסגרת של "חברת העובדים" ההסתדרותית.

המבנה הסוציו-אקונומי של שלושת סוגי הקבוצות והקיבוצים היה אחיד. קודם כול התקיימה שיתופיות מלאה הן בייצור והן בצריכה: קופה משותפת שכל ההכנסות מתרכזות בה וממנה מזרימים את הכספים לצורכי ההפעלה והפיתוח של המשק ושל השירותים לחברים (מזון בחדר אוכל קיבוצי כללי, רחצה במקלחות כלליות, בריאות ורפואה במרפאה קיבוצית ובבית חולים הסתדרותי, לבוש וכביסה במחסן בגדים ובמכבסה קיבוציים, חינוך ב"בתי ילדים" ובבתי ספר קיבוציים). השיתוף הכולל מתבטא בויתור מוחלט על רכוש פרטי: כל הצרכים מסופקים מקופת הכלל במידת שוויון קפדנית ועל צרכים מיוחדים של חברי הקיבוץ מחליט הקיבוץ ב"אספה הכללית".

האספה הכללית היא המנהלת את המערכת כולה. היא ממנה "מזכירות" פעילה הכוללת את בעלי התפקידים הבאים: "מזכיר חוץ", העוסק בקשרי החוץ הכלכליים, החברתיים והתרבותיים של הקיבוץ; "מזכיר פנים" העוסק בבעיות החברתיות הבין-אישיות המתעוררות בקיבוץ; "סדרן עבודה" המחלק את כוחות העבודה המקצועיים ב"ענפים השונים"; ו"רכז המשק" העוסק בניהול ובפיתוח המשק. בשנים

הראשונות היו אלה בעיקר ענפי חקלאות (פלחה, גן ירק, מטעים, רפת, לול, ענפי המלאכה המשרתים את העבודה החקלאית, בייחוד המיכון הטכני וכן עובדי השירותים: במטבח, בחדר האוכל, במוסדות הטיפול וחינוך הילדים, במרפאה, בסניטריות). המזכירות כללה גם את "ראש ועדת התרבות" שנשא באחריות לשירותי התרבות (ספרייה, עיתונות, הופעות אמנותיות, שבתות, חגים ומועדים).

"האספה" מינתה גם את "רכזי הענפים" והחליטה על שליחת החברים להתמחויות המקצועיות השונות. הייתה זו אפוא דמוקרטיה ישירה המבוססת על אמון גומלין וביקורת גלויה: כל הממונים נדרשו לתת דין וחשבון על עבודתם לפני "האספה" שהתכנסה ב"חדר האוכל" הקיבוצי לפחות פעם בשבוע. בכך הומחשה גם אחריות הגומלין של כל חברי הקיבוץ המשתתפים ב"אספה" זה לזה באמצעות הכלל וגם הבעלות של כולם על נכסי הכלל באמצעותו.

עקרון "השיתופיות הכוללת" בייצור, בצריכה ובשירותים תורגם לעיל לעקרון "הניהול העצמי" באמצעות האספה הכללית, אך עקרון היסוד שממנו נגזרו גם עקרון השיתופיות וגם עקרון הניהול העצמי הוא עקרון "העבודה העצמית" והוא שמזהה את הקיבוץ כקהילה סוציאליסטית. המשמעות החברתית הבסיסית של עיקרון זה משתמעת מן ההיגד השלילי הנגזר ממנו: הימנעות מוחלטת מניצול עמלם של אנשים שאינם חברי הקיבוץ, והימנעות מוחלטת מכל טובות הנאה שאינן נובעות מעבודתם של חברי הקיבוץ, כולל כמובן הנאות הנובעות ממניפולציות בהון ספקולטיבי. מכוח עקרון "העבודה העצמית" אוסר הקיבוץ על עצמו כקיבוץ ועל כל חבריו כפרטים להשתמש ב"עבודה שכירה" או בעבודות (עיסוקים) הכרוכות בהון ספקולטיבי. הדברים אמורים גם במכירת תוצרת הקיבוץ העודפת בשוק הכללי: הקיבוץ עצמו איננו עוסק במסחר אלא הוא משווק ומקבל את תגמוליו באמצעות גוף קואופרטיבי שבניהולו משתתפים גם מייצגי היצרנים וגם מייצגי הצרכנים המאורגנים ב"הסתדרות העובדים" וב"מוסדות הלאומיים". הדבר התאפשר, כמובן, בזכות העובדה שהמערכת היישובית כולה התנהלה ברוח "הסוציאל דמוקרטיה"

יישום עקרונות אלה בחיי יום יום עורר בעיות שוטפות שהקיבוץ התמודד אתן באספותיו. נבעו מהן התפתחויות נורמטיביות שלא נוכל לעסוק בהן במסגרת זו אך בעיקרון אפשר לומר שצורת ההתמודדות עם בעיות אלה קבעה הן את המשותף והן את המבדיל בין "הקבוצה", "הקיבוץ" ו"קיבוץ השומר הצעיר" וכן בין ה"קיבוץ" ל"מושב העובדים" וביניהם ל"חברת העובדים" בערים.

## פרק שלושה-עשר: "הקבוצה" ומשנתו של א"ד גורדון על תחיית העם היהודי בארצו

קבוצת דגניה, "אם הקבוצות", היא מפעל המופת ההתיישבותי של "העלייה השנייה". דגניה נוסדה כיישוב קבע בשנת 1912. מנהיגה ומעצב דמותה כחברה שיתופית שמתקיימת על עבודה וניהול עצמי היה יוסף בוסל ובין חבריה הראשונים נמנה הוגה הדעות הגדול של "העלייה השנייה" א"ד גורדון. מייסדי קבוצת דגניה היו חברי מפלגת "הפועל הצעיר" האידאליסטית-אנטי-מרכסיסטית. במובן זה היו כולם תלמידיו של א"ד גורדון. אולם מכונן הדמות הארגונית של היישוב, תוך כדי המשא ומתן עם גופי ההתיישבות ואחר כך היישום במציאות על מכלול קשייה ובעיותיה, היה מנהיגה הצעיר יוסף בוסל. כאיש מעשה הסתמך על ניסיונות של התיישבות חקלאית שיתופית שנעשו באותה תקופה הן ברוסיה והן בארצות הברית.

המניע הישיר להתארגנות קבוצת דגניה היה ניסיון החיים שצברו חבריה החלוצים בעבודתם כפועלים שכירים במשקים החקלאיים של המושבות שקמו על ידי "העלייה הראשונה" ביהודה ובגליל, שכן עלו לארץ מכוח השאיפה החלוצית לעבוד את אדמתה, לבנותה ולהפרותה ובכך לגאול אותה משממתה, את עמם מגלותו ואת עצמם כבני אדם המחפשים את אושרם ב"הגשמת עצמם" בעבודה שתשווה לחייהם משמעות ייעודית.

הגשמת שאיפתם נתקלה בקשיים שנבעו מהם ומסביבתם. הם עלו לארץ ללא אמצעי קיום משלהם, רצו להתקיים מעבודת האדמה אך לא הוכשרו לה מבחינה גופנית ומקצועית ונאלצו להתחרות בפועלים הערבים שהוכשרו לעבודות אלה מנעוריהם והסתפקו בשכר זעום. עם זאת היו בני המעמד הבינוני היהודי ששאף לעצמאות "בעל-ביתית". הם התרוששו והשלימו עם ההכרח להתקיים מעבודה גופנית קשה, ואף ראו בה אידאל אבל לא היו מוכנים לעבוד בתנאים שבהם עבדו הפועלים הערבים, לא מבחינת השכר, שלא אפשר רמת חיים נאותה ובוודאי לא הקמת משפחה, ולא מבחינת הכפיפות למנהלי עבודה נצלנים שרדו בפועליהם ביד קשה. אין פלא שאיכרי המושבות שהתברגנו העדיפו עליהם את הפועלים הערבים היעילים, הצייתנים והמסתפקים בשכר זעום, ונוספה על כך גם ההתנכרות בגלל השקפת עולמם ואורח חייהם החילוני האנטי-דתי של צעירי ה"עלייה השנייה". אך גם כאשר קיבלו



עבודה בתנאים שנראו להם נאותים התקשו להחזיק מעמד באורח החיים שכולו עמל מפרך בלי פנאי לחיי רוח ולהתבטאות יצירתית.

נוספה על קשיי ההסתגלות לעבודה הזרות לנוף הארץ הלוהטת והשוממת, לתושביה הערבים, שאת שפתם ואת אורחות חייהם לא הבינו, אך הרגישו את עוינותם, וגם היחסים המנוכרים בינם לבין יהודי ה"יישוב הישן" החרדי שנראו לצעירי ה"עלייה השנייה", שוללי הגולה, כהתגלמות הגלותיות של תחום המושב היהודי שממנה נמלטו אל המולדת, ומאנשי המושבות, בני "העלייה הראשונה", שהתברגנו, איבדו את הלהט הציוני והעדיפו את הפועל הערבי.

אם לא די בכך נוספה הבדידות של רווקים ורווקות צעירים שעזבו את משפחותיהם ואת חבריהם בגולה ולא מצאו בארץ לא קרוב ולא גואל, מלבד אנשי החבורה שאִתם עלו לארץ להגשים בה את חלומם הציוני-סוציאליסטי. אלה נעשו להם לשותפי גורל ולתחליפי משפחה ועובדה זו מסבירה את המוטיבציה הרגשית להיכנס לחיי שותפות, אחריות גומלין ועזרה-הדדית יום-יומית.

הנסיבות הקיומיות הללו הצטרפו למסה משברית כבדה שרק אנשים בעלי רצון נחוש במיוחד יכלו להחזיק בה מעמד לאורך ימים. נזכיר בהקשר זה את העובדה שרוב החלוצים והחלוצות שעלו לארץ ב"עלייה השנייה" החלוצית - כעשרת אלפים צעירים וצעירות - נשברו ועזבו את הארץ. נשארו רק כאלפיים מהם ובתוכם רבו מקרי ההתאבדות.

הסתמן אפוא כישלון בקליטתם של אנשי "העלייה השנייה" בעבודה ובהתיישבות, ומשמעו של כישלון זה היה אפיסת סיכויי ההגשמה של החזון הציוני בדרך ההתיישבות החלוצית. מפח נפש זה הוא ששכנע לא רק את חברי דגניה אלא גם את המוסדות המיישבים של "ההסתדרות הציונית הכללית" שהקמת משק שיתופי מבוסס על עבודה עצמית וניהול עצמי על קרקע הלאום ובהשקעה לאומית היא הדרך היחידה לענות על צורכי החלוצים, שהם צורכי הגשמת החזון הציוני בארץ ישראל.

דגניה הייתה ניסוי. חברי קבוצתה גיששו את דרכם לעצמאות כלכלית, ניסו יוזמות שונות, נכשלו בכמה מהן אך החזיקו מעמד ולבסוף הצליחו ואז הפכה המסגרת השיתופית במגוון יישומיה לדרך המלך בהתיישבות הציונית, בעיקר בכפר אך ביישומים שונים גם בעיר לאורך כל תקופת היישוב. מכאן חשיבותה המיוחדת של קבוצת דגניה.

אך נחזור אל מקור ההשראה הרוחנית. א"ד גורדון לא החשיב מסגרות ארגוניות מתוכננות והסתייג מקידושן האידאולוגי-דוגמטי שהציג אותן כפתרונות אידאליים מזוהים עם התכלית המבוקשת. דעתו הייתה שהחיים

שבהם מגשימים את ערכי האמת והצדק הם התכלית הייעודה לבני אדם, לעם היהודי ולא כל שכן לחלוצים שעלו לארץ ישראל "לבנות ולהיבנות בה". לשם כך נחוץ שהצורות הארגוניות יבטאו בישירות ספונטנית את חיי ההגשמה תוך כדי ההתמודדות עם המכשולים הנובעים מנסיבות המקום והזמן.

א"ד גורדון ראה אפוא בצורות הארגון החיוביות יצירות ספונטניות של תהליך החיים האנושיים הטבעיים (ה"אורגניים" בלשונו) ולא תוצרים מלאכותיים ("מכניים" בלשונו) של תכנון שכלתני. קביעה זו מוליכה אותנו אל לב המשנה העיונית שפיתח על יסוד ניסיונו בחיי העבודה בארץ ישראל ולשמה. מבחינתו היה זה צורך ראשוני, שהרי מפעל של תחיית עם צריך להיעשות "מן היסוד". אם כן מהו היסוד? תשובתו של א"ד גורדון הייתה: האדם היהודי, וכאשר אמר "האדם" לא התכוון לייצוג מופשט של האנושות כולה כי אם לאדם הממשי, ליחיד, לכל יחיד ויחיד, כלומר, לכל יחידיהעם, כי מפעל התחייה צריך להתחולל על ידם ובהם ממש. על כן הוא תלוי בהם, ברצונם ובעבודתם, בהתכנסותם יחד במולדתם. נדגיש את ההיגד המשלים: התחלת כל מפעל היא "מן היחיד" ומכל יחיד ויחיד בעבודתם המשותפת במולדת, אך היא שואבת מן העם ושואפת לגאולתו, שהרי היחידים אינם קיימים לעצמם, אלא מעוגנים בעם שממנו נולדו, שלו הם שייכים, שאותו הם מייצגים בעשייתם למען תחייתם וגאולתם. לדידו של א"ד גורדון גם קביעה זו היא ראשונית וכל אדם יודע אותה מעצמו: התא החברתי הטבעי הראשוני שממנו באים כל היחידים הוא המשפחה. מהמשפחה מתפתחים בית-האב והשבט, או הקהילה ואגד הקהילות, שהם אשכולות של משפחות קרובות-מוצא ומבוססות על אותה מורשת לשונית-תרבותית שנמסרת מדור לדור, ומבתי האב והשבטים, או מהקהילות ואיגודי הקהילות, מתפתח העם על יסוד אותה רציפות דורות תורשתית-גנטית ומורשתית-תרבותית. לדעת א"ד גורדון זוהי התשתית הטבעית שעליה התפתחו הציביליזציה ותרבות חיי הרוח בתהליך דו-צדדי: מצד אחד התאמה עצמית של בני האדם לטבע המיוחד של ארץ מולדתם, ומצד אחר פיתוח שמתאים את טבע ארץ המולדת לצרכים הטבעיים המיוחדים של בני האדם החיים בה. שני תהליכי-גומלין אלה מוציאים את הפוטנציאל הגלום בטבע היקום, מזה, ובטבעו של האדם שנולד ממנו, מזה, אל הפועל. זהו תהליך החיים היצירתי שבו מגשים הטבע את עצמו באמצעות בני האדם ובני האדם מגשימים את עצמם באמצעות הטבע. אם כן זהו ייעודם, שלמותם ואושרם הטבעי. אבל בפוטנציאל השכלי הייחודי של האדם,

העושה אותו ליצור המוביל את ההתפתחות בטבע בכיוון של השתלמות מתמדת, גלומה גם בעיה קיומית גדולה: האדם השכלי מודע לעצמו ויצריו הטבעיים מטים אותו לראות את ה"אני" הפרטי שלו במרכז. האדם רואה את עצמו כמטרה העליונה שהטבע שאף להגיע אליה ושכליותו היצירתית אמנם מאשרת זאת, אך במקום שיכיר שהוא תוצר של הטבע ועל כן הוא נושא באחריות לטובת כל יצורי הטבע ולטובת עצמו בכללם, מטים אותו יצריו האנוכיים לראות בטבע אוצר שהוכן למענו בלבד והוא רשאי לעשות בו כרצונו.

תודעה זו ממלאת את האדם בביטחון עצמי. על ידה הוא מבדיל את עצמו מן הטבע ומתבצר בציביליזציה שלו כרשות לעצמה, אלא שעל ידי ההבדלה העצמית הוא נעשה בודד ובבדידותו הוא מרגיש את תלותו בטבע הנפרד ממנו. זוהי תודעה שמעוררת מעבר לביטחון העצמי גם חרדת-מוות, שהרי אם לא יעמדו לרשות האדם אוצרות טבע שיספקו לו את כל מחסורו הגדל והולך לא יוכל להתקיים, אך עד מהרה נוכח כל אדם לדעת שהטבע אינו נותן לו מעצמו את כל מחסורו, שעל כן הוא מוכרח לעבוד כדי להתקיים, וכאן מתגלה הבעיה הקיומית בעיצומה: בגלל מחסורו הרב האדם אינו מסתפק בעבודה יחד עם הטבע למען כל יצוריו אלא מתאמץ לצאת מתוך הטבע שבו הוא תלוי כדי להשתלט עליו ולקחת את כל אוצרותיו אך ורק לעצמו, כדי להבטיח את השפע שיעמוד לרשותו בכמות גדלה והולכת לא רק בהווה אלא גם בעתיד.

כישרונותיו השכליים של האדם מאפשרים לו להגשים את השאיפה הזאת במידה מסוימת, אבל ההצלחות מגבירות את הרגשת הבדידות הקיומית של האדם ואת הפחדים הנובעים ממנה. הם דוחפים אותו לקחת לעצמו יותר ועל ידי כך להתבודד עוד יותר על ידי הפיכת כל יצורי הטבע וגם בני האדם שיכולים להיות רעיו לעבדים משועבדים לו ולסיפוק יצריו שאינם יודעים שובעה.

צירוף ההצלחות, מזה, והפחדים, מזה, יוצרים מעגל רע של בדידות גוברת, תלות גוברת, פחדים גוברים ועריצות נצלנית גוברת. גם בני האדם החזקים ביותר שמצליחים לשלוט על אחיהם נתלים בשלטונם ותלותם מגבירה את פחדיהם מפני העבדים העלולים להתמרד נגדם. הם מגבירים אפוא את רשעות שלטונם ואת נצלנותם. נדמה להם שאם ישתלטו על כל אחיהם וחבריהם ועל כל מרחב הטבע, יצליחו להשיג ריבונות מוחלטת שתהפוך את תלותם בטבע האינסופי, העצום והנשגב מהם, לתלות של הטבע בהם.

השתלטות האדם על הטבע מתממשת בציביליזציות, שנעשות עם

הצלחתן למבצרים של עריצות אלילית (עריצות של בני אדם שהאליהו את עצמם כשליטים). הן אינן מסתפקות בהפריית הטבע ובפיתוח הפוטנציאל העצמי שלו על פי חוקיותו ולטובתו, אלא מאלצות את חלקי הטבע המוגבלים, שכל אחת מהן השתלטה על אחד מהם, לתת להן את כל אוצרותיו, לשדוד אותו עד תום בלי להותיר דבר לשאר יצורי הטבע כדי שיוכלו להתפתח ולהתחדש. התוצאה הבלתי נמנעת היא דלדול הסביבה הטבעית של האדם, עיוותה, ניוונה והריסתה וממילא הריסת הציביליזציה הנצלנית שהאדם הקים לו. נעיר בהקשר זה שא"ד גורדון היה בין המזהירים הראשונים מפני האסון האקולוגי שהציביליזציות המודרניות מייצרות וקרא לפיתוח טכנולוגיות ידידותיות לטבע כדי למנוע אותו.

אם כן זוהי, לדעת א"ד גורדון, בעיית הקיום החמורה שהאנושות מתמודדת אתה לאורך כל תולדות הציביליזציות שעמיה הקימו לעצמם, ושבימינו היא הגיעה אל נקודת ההכרעה הגורלית. הציביליזציות שגשגו תחילה ואחר כך הושחתו, התנוונו וקרסו. תבונתו המוסרית של האדם וניסיון חייו המצטבר הם אותות אזהרה מפני הדחף השתלטני-נצלני. צריכים היו לכוון את האדם החפץ בחיים ובאושר לדרך הנגדית של הנשיאה באחריות לכל יצורי הטבע באמצעות עבודה מתוך שיתוף פעולה עם כל יצוריו ועם כל בני האדם לטובת כולם, אבל ההיסטוריה מלמדת, ובזמננו ביתר שאת, שהדחף הייצרי להשתלטות נצלנית גובר עם התעצמות הציביליזציות, שכן הכוח הגדל והיכולות המתרחבות מייצרים את האשליה שאפשר להגיע לשליטה ריבונית מוחלטת על הטבע בצורה שתמנע את התוצאות השליליות על ידי טכנולוגיות משוכללות יותר. זוהי אשליה. התוצאה האמיתית היא השתעבדות מוחלטת לעוצמה הטכנולוגית שבני האדם יוצרים ומפעילים. כלומר, במקום שהטכנולוגיה תשרת את בני האדם הם הופכים להיות משרתיה. מהו הכלי שעל ידו מרכזים השליטים את כל הכוחות העומדים לרשותם כדי לשעבדם למטרתם השלטונית? אלו הן המסגרות הארגוניות המלאכותיות של הציביליזציה: המפלגה, האיגוד המקצועי-המעמדי, המדינה הריבונית הפועלת בעוצמת השלטון של המשטרה והצבא, שהם הביטוי העליון של המכניזציה של החברה האנושית, שהרי הצבא והמשטרה פועלים כמכונות לכל דבר: מנגנוני כוח אנונימי, יעיל ונטול מעצורים מוסריים שפועלים על פי פקודה מגבוה. יתר על כן בפעולתם המכנית הם שוברים ומפרקים את התאים והרקמות של החברתיות הטבעית: המשפחות, הקהילות והעמים. על כן גם זוהי צורה של הרס



עצמי שגורדון הזהיר מפניו.

האנשים העומדים בראש המנגנונים הקיבוציים הללו טוענים שהם פועלים לטובת הכלל שאותו הם מייצגים כשליטיו, וכדי להבטיח את עצמם ואת הכלל המיוצג על ידם הם מתאמצים לכבוש את האנושות כולה כדי למשול על כל מרחב הטבע, אולם ברור שהתוצאה הפוכה: פילוג האנושות בין המעמדות, המפלגות והמדינות הנלחמות אלו באלו על השליטה הבלעדית, וברור לדעת א"ד גורדון שגם השליטים הנתלים בשלטון הופכים לעבדי המנגנון שהקימו והם פועלים על כורחם בצורה שסופה הרס כולל על ידי דלדול, זהום סביבתי, השחתת מקורות הקיום ומלחמות.

א"ד גורדון התנסה בתהליכים אלה שהביאו את הציביליזציה המערבית אל סף חורבנה במלחמת העולם הראשונה ובמהפכה הרוסית בשלהיה. בעקבות המלחמה והמהפכה והשלכותיהן צפה את הסכנה שתתחולל מלחמת עולם שנייה נוראה עוד יותר מן המלחמה הראשונה, אם האנושות לא תתעשת ותשנה את כיוון פעולתה ואת דרכיה בעוד מועד. אפשר לומר שהגותו של א"ד גורדון וכל מפעלו בארץ ישראל היו המאמץ הנואש להזהיר, להרתיע ולהראות על ידי מופת אישי של הגשמה את הדרך החלופית שתכלוס את התהליכים השליליים ותמיר אותם בתהליכי רנסנס חיוביים.

על יסוד הסתכלויותיו במצבו של האדם בטבע הסביר א"ד גורדון קודם כול את גלות העם היהודי בין עמי ארצות המערב. הוא לא התעלם מן הייחוד של העם היהודי כעם גולה שנעקר מעל אדמתו, הורחק ממולדתו ומטבעה המיוחד שממנו הושפע ובו התעצבה דמותו, והתפזר בין עמים אחרים, שבהם נחשב לזר, דוכא, נוצל ונרדף וגם ליחידיו לא ניתן לחיות חיים טבעיים אפילו בתקופות שבהן נסבל בין העמים שניצלו את תרומתו הכלכלית, התרבותית והדתית. אולם בהסתכלות מעמיקה יותר אל סיבות הגלות ואל תוצאותיה הסיק שמצב העם היהודי מבליט בייחודו בצורה אינטנסיבית את מצבה הכללי של האנושות בטבע כתוצאה מהתפתחות הציביליזציה המדעית-טכנולוגית המשתכללת. בכך ראה אפוא א"ד גורדון את השורש הקיומי האוניברסלי של הגלות בכלל ושל גלות העם היהודי בפרט, מפני שהגלות נגזרה על העם היהודי עם התפתחות הציביליזציות העריצות הגדולות ששאפו לשלוט על כל הארץ ועל כל בני האדם. נמצא שגלות כל העמים על ידי יציאתם מן הטבע גרמה לעם היהודי את גלותו הכפולה שמבודדת אותו מכל העמים אך בו-בזמן עושה אותו לנציג האנושות כולה.

א"ד גורדון השתמש בהקשר זה בתורת ה"ניכור" של מרכס הצעיר, שזנח אותה כאשר נעשה למנהיג של מפלגה חותרת לכיבוש השלטון. הגלות כפי שא"ד גורדון פירש אותה היא "ניכור". הציביליזציה המודרנית יצרה את הניכור הקיומי המתבטא ביציאה מן הטבע ובכריתת שורשי הקיום של האדם היונקים מן הטבע.

על יסוד תורת הניכור של מרכס הצעיר יצא א"ד גורדון למלחמה נגד דרכו של מרכס כמנהיג הקומוניזם העולמי: לא מהפכה. לא דיקטטורה של הפרולטריון באמצעות המפלגה הקומוניסטית, לא שעבוד כל היחידים לאנוכיות של הקולקטיב העריץ, לא שימוש "יעיל" בכוחות המשטרה והצבא אחרי כיבוש השלטון, ולא כפיית הסדר החדש מלמעלה כלפי מטה בעוצמת שלטון על ידי איגוד מקצועי, מפלגה ומדינה ריבונית, כי כל המעשים הללו מגבירים את הניכור במקום לפתור את בעייתו. הדרך הנכונה היא הפוכה מכל הבחינות הללו: תנועת רנסנס שצומחת מן העם, מן היחידים שיתחילו לחיות ולפעול אחרת מכפי שחיים בגלות, כדי לצאת מן הניכור ולשוב לחיים הטבעיים וליצירת הוויה קיבוצית-תרבותית אחרת שתצמח מתחת לחומות המתמוטטות של הציביליזציה הקיימת ותחליף אותה בלי מלחמות, בלי מהפכות, בלי שפיכות דמים ובלי המרת הדיקטטורה הקיימת בדיקטטורה מהפכנית שתהיה גרועה עוד יותר מזו שבמקומה תבוא.

מובן אפוא מאליו שבדרך זו פירש א"ד גורדון את הציונות. כתנועת תחייה היא צריכה להתגשם בכוחם של יחידים הפועלים בעצמם מתוך תודעה של שליחות חלוצית למען עצמם, למען משפחתם, למען קהילתם ועמם ובאמצעות כל אלה למען האנושות. כל המהלך הגדול הזה, שתוצאתו עשויה להיות חובקת זרועות עולם, צריכה להתחיל בהגשמה עצמית של היחידים.

דרכו של א"ד גורדון אל הקבוצה מתבארת על רקע משנה זו. הקבוצה לא הייתה רעיון מתוכנן מראש שנכפה על המציאות אלא תוצר המציאות שה"עלייה השנייה" התמודדה איתה. א"ד גורדון לא יזם את הקמת הקבוצה אבל כאשר הוזמן על ידי חבריה להצטרף אליהם נענה, לאחר שבחן אם בגילו, שעל סף הזקנה, יוכל לקיים את חובותיו כחבר שווה זכויות וחובות בחבורת העובדים הצעירה. כאשר נענה לבסוף להפצרות חבריו שהחשיבו את נוכחותו בתוכם לא רק כאחד העובדים, ראה צורך להעמיד אותם על יחסו החיובי ועם זאת הביקורתי למפעלם: עליהם להיזהר מפני המלכוד הממסדי האורב לכל רעיון חברתי נכון תוך כדי הגשמתו.

גם בסוגיה זו הביע א"ד גורדון עמדה עקרונית מעוגנת במשנתו: ביחסו לממסדים היה אנרכיסט עקבי וקיצוני. הדבר בא לידי ביטוי בוטה במיוחד ביחסו לרעיון המדינה הריבונית בכלל ולרעיון המדינה היהודית בפרט. רעיון הריבונות היה פסול בעיניו כלאומנות שוביניסטית להבדיל מן הלאומיות שהיא תודעת השתייכות אורגנית לעם. המדינה הריבונית הייתה בעיניו עריצות מוצהרת שהרי המדינה פועלת באמצעות משטרה וצבא מזוינים ואלימים. משום כך כאשר עלה רעיון המדינה היהודית לדיון ציבורי אחרי אשרור "הצהרת בלפור" על ידי "חבר הלאומים" יצא נגדו בתוקף רב. הוא אף ניתק את יחסיו האישיים עם חבריו שתמכו בו. זה היה עומק התנגדותו להקמת מפלגת "אחדות העבודה" על מצעה המרכסיסטי ולרעיון "הגדוד העברי" שיקום במסגרת הצבא הבריטי האימפריאליסטי. מטרת המפלגה והגדוד הייתה ברורה: הגשמה מהירה ככל האפשר של חזון "מדינת היהודים". בעיני רוב העם היהודי ורוב הציבור העברי בארץ ישראל הייתה זו בשורה מלהיבה שעוררה ציפיות משיחיות, ואילו בעיני א"ד גורדון הייתה זאת בשורת חורבנו של המפעל הציוני שנבנה על ידי ה"עלייה השנייה" לפני מלחמת העולם הראשונה, מפעל צנוע בהיקפו אך לדעת א"ד גורדון מבטיח צמיחה של גאולת אמת.

כפי שניתן ללמוד מן הנאמר לעיל א"ד גורדון התייחס בחיוב למשפחה, לקהילה ולעם אבל לא למיסודם המסגרותי החיצוני. הוא אמנם הבין את הצורך בממסד לשם פעילות ועשייה מתואמת אבל דאג שלא יחרוג מגדרי נחיצותו כאמצעי ולא כתכלית. מטעם זה התנגד לאיוש הממסדים הקהילתיים על ידי עובדים שהארגון והניהול הוא מקצועם ותפקידם המיוחד והקבוע. לדעתו הניהול הקהילתי צריך להיות מופקד בידיהם של כל חברי הקהילה המהווים יחד את ה"אספה" שדנה ומחליטה בכל הנושאים הקבוצתיים. אף זאת, התפקידים המקצועיים צריכים להתמלא על ידי כל החברים, על פי תור, ותפקיד הניהול צריך להתמלא בחלק מיום העבודה ולא כ"משרה" קבועה ובלעדית. בדרך זו ניתן לדעתו למנוע את הפרדת הממסד הארגוני מתהליכי החיים המתבטאים בעבודה, ביצירה ובזיקות הגומלין הבינאישיות הנוצרות בעבודה ומתוכה.

על רקע זה התייחס א"ד גורדון בביקורתיות לכל צורת התיישבות ובכלל זה לרעיון הקבוצה שבה חי, עבד ויצר בעשר שנות חייו האחרונות. הוא הזהיר ושב והזהיר את חבריו מפני קידוש המסגרת הארגונית של הקבוצה. ההנחה, שאידאולוגים מפלגתיים נוטים להיתפס לה, שכאשר מקפידים להתנהג על פי נורמות קבועות מגשימים באופן אוטומטי את

הערכים שהונחו ביסודן בזמן קביעתן, היא לדעתו הנחה שגויה, ראשית מפני שהמצבים הבין-אנושיים אינם חוזרים על עצמם במדויק אלא כל אחד מהם הוא חד-פעמי ושונה מקודמיו, ושנית מפני שלתשומת הלב שאדם מקדיש לזולתו יש חשיבות רבה, לפעמים רבה יותר מן המעשה אם הוא נעשה בלי תשומת לב אישית. משום כך חיי שותפות שאין בהם מאור פנים ורצון טוב הדדי עלולים להיות בלתי נסבלים גם אם כללי השוויון הפורמלי נשמרים בהם בקפידה. במילים אחרות לא הממסד השיתופי הוא העיקר כי אם איכותם הבינאישית של החיים המשותפים, כלומר, ההתכוונות הרצונית המוסריות הבאות בהן לידי ביטוי. נוסף על כך שא"ד גורדון העדיף את "מושב העובדים" שעלה על סדר יומה של ההתיישבות הציונית אחרי הקמת קבוצת דגניה ויושם בנהלל על ידי חבורה אחרת של אנשי "הפועל הצעיר". עדיפות "מושב העובדים" בעיניו נבעה מכך שנשמר בו מרחב ההתבטאות החופשית של היחידים ושל המשפחה. לעומת זאת השיתופיות הכוללת של חברי קבוצת דגניה צמצמה את מרחב ההתבטאות של המשפחה ושל האישיות האינדיבידואלית. א"ד גורדון התנגד בייחוד לגידול הילדים וחינוכם ב"בית הילדים" הקבוצתי ולא בחיק המשפחה: לדעתו הוצאת הילדים מן המשפחה וחינוכם על ידי הקבוצה מרוקנת את המשפחה מעיקר תוכנה. בכך קיפחה הקבוצה את ההורים באשר שללה מהם את הזכות והחובה להנחיל לילדיהם את המורשת שקיבלו מהוריהם יחד עם התוספת שהוסיפו משלהם, והיא קיפחה את הילדים באשר שללה מהם את הזכות והחובה לנחול את מורשת הוריהם ולהמשיכה בחייהם. גם העם היהודי מתקפח על ידי החלטה זו מפני שהוא מתקיים על הנחלת המורשת מהורים לילדיהם. "בית ילדים" ו"בית הספר" הפנימייתי אינם יכולים להוות תחליף למשפחה מפני שרק בבית ההורים המלווים את חינוך ילדיהם בכל שלביו ניתן להנחיל את התשתיות החווייתיות העמוקות ביותר שמהן נבנית האישיות הצעירה, בכלל זה "לשון האם" שלדעת א"ד גורדון יש להבין אותה כפשוטה: מסר הנפשיות האמהית שלנפש התינוק היא כמו החלב הבונה את גופו.

אולם בשנים הראשונות שבהן עיצבה דגניה את דמותה כקבוצה שיתופית קטנה, משפחתית ואינטימית, שמדגישה את הזיקות הבין-אנושיות ואת התרומה לגאולת העם על ידי הגשמה עצמית בעבודת האדמה, יכול א"ד גורדון להזדהות עם דגניה כניסיון להגשים את משנתו ולהוכיח שהיא אינה אוטופית, שאם רוצים בה באמת אפשר להגשים אותה ולקיימה.



רעיון התחייה על ידי השיבה אל הטבע העלה את שאלת הנורמה המגשימה אותו: כיצד שבים אל הטבע? בתשובתו הבחין א"ד גורדון בין שלושה סוגים של יחס אל הטבע: א. יחס מדעי; ב. יחס אסתטי; ג. יחס חווייתי. היחס המדעי מתבטא בלימוד חוקי הטבע, היחס האסתטי מתבטא בהתרשמות הרגשית מיופיו ומנשגבותו של הטבע והיחס החווייתי עניינו "חוויית הטבע".

"חווייה" היא מילה שא"ד גורדון חידש כדי לכנות בה מושג מרכזי במשנתו. ביאורה הוא עמוק וקשה אך ניתן לתפוס אותו אינטואיטיבית מהאופן שבו הגדיר את ההבדל בין שני היחסים הראשונים אל הטבע ליחס השלישי. על שני האופנים הראשונים אמר שהם שני אופני הסתכלות כללית בטבע מנקודת ראות חיצונית לו, ואילו על האופן השלישי אמר שהוא קליטה חושית-רגשית-שכלית של נוכחות בלתי אמצעית בתוך הטבע תוך כדי פעילות של עשייה ויצירה שנוקקת למשאביו ולמשאבי היכולות האנושיות. במילים אחרות: בשני היחסים הראשונים משיגים ידיעה או התרשמות על אודות הטבע ואילו ביחס השלישי חיים אותו על ידי השקעת האנרגיה הגופנית ותרומת כישרונות הרוח האנושית כדי לפתחו, לשפרו ולקדמו. כאשר בני האדם פועלים בטבע, עובדים ויוצרים בו, הם משתמשים בידיעות שרכשו על ידי ההסתכלות המדעית ונמשכים על ידי התרשמויותיהם האסתטיות, אבל אין הם יכולים לחקור בזמנית את הטבע או להתרשם ממנו ואז הוא הופך למושא של חוויה אישית סובייקטיבית שמכוונת את העשייה והיצירה אל יעדיה, ואלה הם החיים הטבעיים עצמם. המסקנה הנובעת מכאן היא ששני סוגי היחסים הראשונים הם הכנה ליחס השלישי.

הבחנות אלה מאפשרות לנו להתקרב להגדרת הנורמה של ה"שיבה אל הטבע": לעזוב את העיר הגדולה שחומות בנייניה מנתקות את היושבים בה מן הטבע הסובב אותם ולצאת למרחב הפתוח שבו עדיין שמורות סגולות הטבע עצמו, כדי לעבוד בתוך הטבע עצמו את העבודה המעבדת ומפתחת את כוחותיו המקוריים על ידי השקעת הכוחות העצמיים של האדם, ולא מתוך רצון לכבוש אותו, להשתלט עליו ולנצלו כי אם מתוך רצון להעשיר אותו, לחדש את כוחותיו, להגבירם ולהפיק ממנו את שפעתו על פי חוקיותו העצמית לטובת כל יצוריו.

א"ד גורדון הגדיר את הנורמה הזאת ופיתח אותה סביב שני רעיונות יסוד: "רעיון העבודה" ו"רעיון ההגשמה העצמית". לשניהם שיווה דו-משמעות גופנית-רוחנית שעל ידה הם התחברו והשלימו זה את זה. המשמעות הראשונית של מושג העבודה במשנת א"ד גורדון מתבטאת

בעבודת האדמה, שלה הוא ייחס חשיבות עיקרית. בעבודה זו מתקיימת לדעתו זיקה יצירתית ישירה של האדם העובד עם הטבע עצמו ולא רק עם חומרים שהאדם הפיק ממנה, ומפני שהיא נותנת לאדם, במישרין או בעקיפין, את כל מחסורו בצורה שאינה פוגעת בטבע אלא ממשיכה את חוקיותו העצמית. אך נדגיש שא"ד גורדון כלל בעבודת האדמה את כל המלאכות המשרתות אותה ואת עושיה. נוסיף על אלה גם את היצירה הרוחנית לסוגיה השונים, כי לדעת א"ד גורדון גם עבודות אלה שואבות את השראתן מן העבודה המחברת את עובדיה לכוחות הפריזון החומרי-רוחני של הטבע החדור נוכחות אלוהית. לעומת זאת הוא התנגד לתעשייה המבוססת על טכנולוגיות נצלניות הן כלפי הטבע והן כלפי בני האדם, שאותם היא עוקרת מן הטבע וסוגרת במבנים שאינם נשקפים לו וכופה עליהם עבודות מכניות שהופכות אותם למכונות ועם זאת גורמת להריסת הטבע ולזיהומו. הוא קרא אפוא לפיתוח של טכנולוגיות אחרות, ידידותיות לטבע, שניתן להפעילן בלי לעקור את העובדים מסביבתם הטבעית ובלי להפוך אותם למכונות.

על יסוד הבחנות אלה הגדיר א"ד גורדון את מושג העבודה כהשקעת מאמץ גופני-רוחני לשם ייצור התוצרת הנחוצה לפרנסת בני האדם בחומר, בגוף, בנפש וברוח, עם כוחות הטבע, תוך כדי פיתוחם על פי חוקיותם העצמית. נשים לב בהקשר זה לחשיבות העבודה עצמה, מעבר לתוצריה, להגשמת ייעודו של האדם בטבע ובחברת בני האדם החיים והיוצרים מכוחו. אם הזיקה למשפחה, לקהילה ולעם מביעה את תודעת ההשתייכות והאחריות של היחיד למשפחתו, לקהילתו ולעמו, הרי העבודה במובנה הראשוני – עבודת האדמה כדי להפיק ממנה את השפע המפרנס ומקדם אותו בחומר וברוח – היא דרך ההגשמה של אחריות זו והיא שורשה העמוק של זיקת הגומלין החברתית טבעית הבונה את רקמת היחסים בין בני המשפחה, הקהילה והעם. הזיקות האנושיות הנוצרות על ידי עבודת האדמה הן זיקות של נתינת גומלין וקבלת גומלין שהן היפוכן של זיקות העבודה הנצלנית הלוקחת ואינה נותנת אלא רק סוחרת לשם רווחים. להבחנה זו חשיבות מיוחדת לעיצוב דמות הקבוצה המבוססת על נתינת גומלין וקבלת גומלין ומתרחקת מכל סוג של ניצול ומסחור. עילוי הטבע ועילוי האדם המעלה את הטבע על פי חוקיותם העצמית הוא ייעודה.

אנו באים מכאן אל המובן השני של מושג העבודה במשנתו של א"ד גורדון והוא "עבודת האלוהים", אך בהדגשה שהכוונה היא לאותה עבודה עצמה כאשר בוחנים אותה מבחינת הערך העצמי שלה

כהתבטאות עליונה של נפש האדם השואפת להתעלות ולשלמות. א"ד גורדון התחבר בפיתוח רעיון זה למקור חסידי: תורת "העבודה בגשמיות" שאותה הורה הבעל שם טוב לתלמידיו: אפשר לעבוד את האלוהים לא רק בתפילה ובקיום מצוות פולחניות אלא בכל עבודה שאדם עושה מתוך התכוונות לקיים בה את מצוות האלוהים ולהקדישו, כי עיקר עבודת האלוהים היא בכוונתה. כאשר אדם עובד לשם טובתו האנוכית אין זו עבודת האלוהים גם אם היא תפילה שאדם מתפלל אל אלוהים להצלחתו בחייו הארציים, כי אם עבודת עצמו, ואילו כאשר עושה אדם את עבודתו לא לתועלתו הפרטית אלא לשם העבודה עצמה, לשם ערכה היצירתי המעניק והשופע, המרחיב את חייו ומאחד אותם עם מכלול היקום, הרי זו עבודת האלוהים הטהורה ביותר. תורה חסידית זו תופסת את האלוהים כ"שכל הנעלם" שממנו נובע שפע יצירתו המתגלה בטבע היקום, לפיכך כל עבודה הנעשית בכוונה נכונה לשמה מושכת את השפע העליון אל כל יצורי הארץ ומרוממת את העובד אל האלוהים על ידי חיקוי מעשיו המקיימים והמיטיבים לכל יצוריו.

א"ד גורדון פיתח את ההשקפה הזאת לשיטתו. הוא חווה את נוכחות האלוהים כ"שכל הנעלם" שמחשבתו ורצונו מכוונים את מכלול היקום וממנו נובעת החוקיות העצמית הפועלת בטבע. הכינוי "שכל נעלם" קובע ששכלו של האדם מוגבל ואינו יכול לדעת את השכל האלוהי האינסופי והנצחי המקיים את הטבע, ובמובן זה האלוהים הוא מעבר לטבע, אבל עם זאת הוא מחובר אל הטבע ומתפשט בתוכו ועל כן בכל יצור, ועל אחת כמה וכמה באדם, יש ניצוץ אלוהי, גם הוא נעלם. ניצוץ זה מפעיל את האדם ומרוממו אל האלוהים. נמצא שכאשר הוא משתף את כוחותיו הגופניים והשכליים עם כוחות הטבע הוא יוצר זיקה אל הנוכחות הזאת וחווה אותה כהרגשה של התרוממות והזדהות עליונה. אכן זוהי תפילתו. מובן אפוא מדוע וכיצד העדיף א"ד גורדון את עבודת האדמה בחיק הטבע על התפילה בבית הכנסת. מה גם שבדרך זו פתר את בעייתו האישית כאדם דתי: הוא הגדיר את עצמו כ"יהודי אורתודוכסי" עוד סמוך לעלייתו, אך בארץ ישראל רצה לחיות עם אנשי "העלייה השנייה" שהתמרדו נגד הדת ופרקו מעליהם את עול המצוות, כי דווקא הם קיימו את מצוות יישוב הארץ בדרך עבודת אדמתה וזאת הייתה בעיניו המצווה הגדולה השקולה כנגד כולן. כאדם דתי הקפיד שלא לעבור על מצוות "לא תעשה" שבתורה אבל במקום מצוות ה"עשה" הפולחניות שקיומן היה יוצר מחיצה של זרות בינו לבין חבריו החלוצים ותובע מהם תביעות שהם לא רצו לקבלן על עצמם, קיים את מצוות

העבודה המקובלת עליהם. יחד כיוונו לתחיית העם היהודי בארצו וא"ד גורדון הוסיף על כך את הכוונה לעבוד את האלוהים בקיום מצוותיו לטובת כל בריותיו.

נעבור למושג "הגשמה עצמית" שמשמעותו במשנת א"ד גורדון נשקפת מתורת העבודה שצריך לעשותה לשם ערכה העצמי. הכוונה היא כפשוטה, אבל גם היא בכפל משמעות. בראש ובראשונה זוהי מצוות עשה שעליה הסכימו כל חלוצי "העלייה השנייה": בניגוד לציונים רבים שהתנדבו לתמוך בציונות, לעשות לה נפשות ולתרום תרומות אך ציפו שאחרים שאין להם בררה אחרת או שזהו רצונם, יעלו לארץ כדי לבנות אותה כמולדת ולהיבנות בה, דרשו חלוצי "העלייה השנייה" קודם כול מעצמם לעלות לארץ בעצמם, להתיישב ולעבוד בה לשם בניין עצמם ובניינה. המשמעות השנייה, הרוחנית, נוספה על ידי א"ד גורדון. חלוצי "העלייה השנייה" דיברו על הקרבת עצמם למען בניין עמם, כי בעלותם לארץ ישראל ויתרו על הגשמת מטרות אישיות שונות שהיו לרובם, חלקם גם על ייעוד של חיי יצירה רוחנית בתחומיה השונים, כי בארץ ישראל השוממת לא היו עדיין התנאים הנחוצים להתקדשות לעבודת יצירה רוחנית ורק יחידים נחושי רצון כא"ד גורדון יכלו להתמסר בו-בזמן לעבודה גופנית וליצירה רוחנית שהיו בעיניו שלמות אחת. חלוצי ה"עלייה השנייה" קיבלו אפוא על עצמם חיים של עבודה מפרכת והגדירו אותם כקורבן למען עמם. א"ד גורדון הסתייג מן ההקרבה העצמית. הוא לא ראה את עצמו כקורבן כי אם כאדם שהגיע בעלייתו לארץ ישראל ובעבודתו בה להגשמת ייעוד חייו. טענתו הייתה שאנשים המקריבים את חייהם אינם מצמיחים תנועת תחייה אמיתית. כדי להחיות את העם בארצו צריכים החלוצים העולים לחיות חיים שלמים. עליהם להגשים את עצמם בעבודתם המפרכת ולמצוא בה כמוהו את כל סיפוקם הגופני והרוחני: לבנות משפחה, להוליד ילדים, לגדלם ולחנכם ולהגשים את עצמם כבני אדם שחיים חיי רוח ולא מחוץ לעבודה, כי אם מתוכה. מכאן בא למסקנה: האנשים הבאים כחלוצים להגשים את הציונות בעצמם צריכים להגשים את עצמם בעבודתם, וברור שלא יוכלו לעשות זאת אלא אם יראו את עבודת האדמה ואת כל עבודות הבניין הקשורות בה כהגשמת עצמם גם מן הבחינה האישית והרוחנית.

בדברים אלה נוכל לראות בקבוצה את מסקנתה המעשית של תורת א"ד גורדון הן מבחינותיה האישיות והן מבחינותיה החברתיות והלאומיות, והיא שנקלטה והשפיעה בדמותה של דגניה כדגם התיישבותי: צורה של "הגשמה עצמית" שיתופית ביישוב קטן שאפשר לקיים בו איכות גבוהה



של יחסים בין-אישיים משפחתיים, באשר כל אחד ואחד מכיר ועובד עם כל אחד ואחד אישית ויוצר אתו יחסים של רעות, והקבוצה כולה מנהלת את כל ענייניה יחד ובהסכמה ופותרת את בעיותיה בעצמה. עם זאת הקבוצה יכולה לקיים את עצמה ולספק את כל מחסורה בעצמה על ידי עבודת האדמה והמלאכות והתעשיות הביתיות והידידותיות לטבע המתלוות אליה, בלי לנצל את עבודתם של אחרים אלא מתוך שיתוף פעולה עם הקהילות השכנות, עם היישוב הארץ-ישראלי, עם העם והאנושות, ושוב: לא ביחסי מסחר נצלניים אלא ביחסים של קבלה ונתינה, עזרת גומלין והשפעת גומלין, כי בדרך הזאת בונה הקבוצה ובונים כל חברה את עצמם ואת עמם.

## פרק ארבעה-עשר: "הקיבוץ הגדול" ותנועת "הקיבוץ המאוחד" – הוויכוח בין שלמה לביא ליצחק טבנקין

קבוצת דגניה הוכיחה שדרכו הרנסנסית-אנרכיסטית של א"ד גורדון אינה אוטופית במובן זה שעילית של חלוצים שמזדהים עם רעיונו, מקבלים על עצמם את החובות הנגזרות ממנו ורואים בהן "הגשמה עצמית" בכפל משמעויותיה, יכולים ללכת בה בהצלחה, להגשים בה את חזונם למען עצמם ולתרום על ידי כך תרומה מופתית להגשמת החזון הציוני. אחרי דגניה א' קמה דגניה ב', כדי שהקבוצה לא תגדל מעבר לגודל האופטימלי המאפשר את היחד האינטימי של רעים-קרובים, שכולם מכירים זה את זה ומתייחסים זה אל זה אישית ונושאים באחריות לעצמם ולעמם. אחרי דגניה ב' קמה גם דגניה ג' ואחריה קמו עוד כמה קבוצות ברחבי ארץ ישראל והתארגנה תנועה התיישבותית ושמה "חבר הקבוצות", כמסגרת של אחריות גומלין בין הקבוצות, מזה, ובינן לבין "ההסתדרות הציונית" ו"הסתדרות העובדים הכללית", מזה. על ידה קמה גם תנועת נוער בגולה שנקראה על שמו של א"ד גורדון בשם "גורדוניה". היא התנהלה על ידי חברי הקבוצות שהתמנו כשליחים של "חבר הקבוצות" וחינכה ל"הגשמה עצמית" בארץ ישראל במסגרת הקבוצתית. כמו קבוצת דגניה הייתה זו תנועת נוער קטנה, אליטיסטית-בררנית שקיבלה למסגרתה החינוכית רק את הצעירים שהוכיחו התאמה לחיים קבוצתיים.

אפשר לומר לאור דברים אלה שאם הצלחת קבוצת דגניה הוכיחה שרעיונו של א"ד גורדון הוא בר-הגשמה על ידי עילית קטנה הרי תרומת "חבר הקבוצות" כתנועת התיישבות ציונית הוכיחה בהיקפה הקטן יחסית לשאר צורות קליטת העלייה וההתיישבות בארץ שמנקודת הראות של הגשמת הציונות השואפת לגאולת כל העם היהודי בארצו, ומנקודת הראות של הסוציאליזם, השואף לגאולת האנושות בכל רחבי העולם, היה רעיונו של א"ד גורדון אוטופי בעליל. ניתוחיו המעמיקים והתרעותיו מפני הסכנות האורבות לאנושות על ידי הציביליזציה המודרנית המתקדמת, אם לא יתחולל מפנה ביחסה לטבע היקום ולטבע האדם, הוכחו עובדתית, בייחוד כשהופיעו אותות ההתלקחות של מלחמת העולם השנייה כבר בראשית שנות העשרים של המאה העשרים. המסקנות השליליות של א"ד גורדון התאמתו: המשך ניהול הציביליזציה המודרנית, הן בצורתה הקפיטליסטית והן בצורתה הקומוניסטית, הוא הרה אסון. כדי למנוע אותו יש לפעול בניגוד לרציונל השלטוני הנכפה

מלמעלה כלפי מטה בדרכי רנסנס קונסטרוקטיבי מלמטה כלפי מעלה מפני שאין סיכוי שהממסד השלטוני הריבוני ישנה את דרכו לאור כישלוננו הצפוי. הממסד השלטוני משועבד להגיונו של השלטון. מנהיגיו ופקידיו אינם יכולים לפעול אלא על פי ההיגיון המבני של חוקי מנגנונם הכוחני-היעיל ואם ינסו לפעול אחרת כדי להגשים ערכי מוסר יאבדו את שלטונם ויירמסו על ידי המנגנון המכני היעיל שבו תפקדו אחרי שהקימו אותו כמנופים וברגים. רק העם המנוצל שהמנגנון מדכא אותו, אך הוא אינו חלק ממנו, יכול לשנות את פני המציאות, ולא דווקא על ידי מרידה מהפכנית שתעלה את מנהיגיו לשלטון באותו מנגנון מכני נצלני כי אם על ידי התנהגות אנושית, משפחתית וקהילתית שמגשימה ערכים ויוצרת על ידי כך מציאות חברתית אחרת שבהתפשטותה תנטרל את מנגנון השלטון העריץ, ותהפוך אותו לבלתי אפקטיבי עד שייעלם מעצמו. א"ד גורדון הגשים בדרך הזאת את רעיונו בצורה מופתית מרשימה. אבל רק מעטים חיקו אותו מפני שהפתרון שהציע נראה לרוב חבריו אפילו במפלגת "הפועל הצעיר" כ"בלתי מעשי": הם שאלו מהו הסיכוי שדרך זו הנוגדת את טבעם האנוכי של רוב בני האדם תהיה דרכם של הרבים? מסקנתם הייתה שגם אם יש סיכוי כזה לאורך זמן רב לא יצליחו למנוע את האסון המוחשי והקרוב האורב לאנושות בכלל ולעם היהודי בפרט. הדרך המעשית היחידה להצלת עמם הייתה לדעתם יצירת כוח נגדי חזק דיו להגן, לבלום, לנצח ולבנות ציביליזציה חלופית מתוקנת.

א"ד גורדון לא הכחיש את הטענה שפתרונו נראה בלתי מעשי. להפך, לדעתו הייתה זו ההוכחה שזהו הפתרון המעשי באמת אם הכוונה היא להגשים מטרה הפוכה מזו של המנגנון העריץ שמפניו צריך להתגונן. באחד מן המאמרים הראשונים שפרסם ב"הפועל הצעיר", סמוך לעלייתו לארץ, הציע פתרון שנגד לדעת הרוב בתנועתו בנושא כלכלי-פוליטי שעמד על סדר היום, טען בלשון פולמוסית שהצעתו היא "פתרון לא מעשי" ודווקא משום כך הוא הפתרון היחיד שעשוי להשיג את המטרה הרצויה. אבל אי-המעשיות של פתרונותיו אחרי מלחמת העולם הראשונה, כאשר גל ה"עלייה השלישית" הגיע לארץ, והתנאים אפשרו תנופת מעשים גדולה שא"ד גורדון פסל אותה על הסף, עוררה נגדו לעג וכעס: האם אפשר לקיים עם שלם במסגרות השיתופיות הקטנות והאינטימיות המתקיימות על חקלאות בלבד? האם ניתן לקיים עם בארצו בזמננו בלי התעשייה המודרנית בכל היקפה? האם יכולה קבוצה קטנה לפתח חיי רוח ותרבות מספקים מבחינתם של האנשים שייסדו את

הקבוצה? האם אפשר לפתח תנופת התיישבות שתענה על צורכי קליטת העלייה ההמונית בלי התארגנות ממסדית בעלת סמכות ניהולית וכוח חקיקה ואכיפה? האם אפשר להבטיח את האינטרסים הלאומיים של העם היהודי מול הלאומיות הערבית הפלשתינית, שהתנגדותה למפעל הציוני נעשתה יותר ויותר אלימה, בלי לפתח כוח הגנה צבאי?

א"ד גורדון טען שהפתרונות ה"מעשיים" לבעיות הציביליזציה המודרנית: אלו המחקים את הכוחנות האימפריאליסטית או את ה"פרכסים" המהפכני הרצחני והרודני של הקומוניזם המרכסיסטי-לניניסטי, או את היעילות הנצלנית והמשחיתה של הטכנולוגיה המודרנית, משתפים פעולה עם אויביהם ומכפילים את ההרס, הניצול והדיכוי ולא מפחיתים אותו והשאלה היחידה שנשארת פתוחה היא מי יהרוס את מי לפני שכל המערכת שעליה הם נלחמים תקרוס ותקבור את כולם תחתיה. זאת הייתה אפוא הצדקת טענתו שהתיקון המעשי באמת הוא זה שנראה על פניו במציאות שבהווה כבלתי מעשי.

אולם אחרי מלחמת העולם הראשונה נשמעה גם הטענה הזאת כלעג לרש. אחרי המלחמה והמהפכה נזקקו מיליונים של בני אדם לעזרה מהירה בהגנה על חייהם ובשיקומם הבריאותי. ביניהם נמצאו רוב יהודי מזרח אירופה במצב של עקורים ומגורשים, חסרי כול, שסכנת השמדה מאיימת עליהם. הם נזקקו להגנה צבאית, למקלט מדיני ולמקורות פרנסה מספיקים. כמה זמן יידרש כדי שפתרונותיו הלא-מעשיים של א"ד גורדון ישיגו את מטרתם? האם המון הזקוקים לעזרה יחזיקו מעמד עד אז והאם חלון ההזדמנויות שנפתח באותו הזמן לבנות ציביליזציה יהודית מודרנית בארץ ישראל ולהקים מדינה שתיתן ליהודים חסות מגוננת, מקלט מדיני ומקורות פרנסה מספיקים יישאר פתוח? ובכלל האם אפשר ללכת בדרכיו הצדיקות של א"ד גורדון מול המשטרים הכוחניים שנגדם צריך להתגונן? א"ד גורדון השיב שגם במציאות זו תגרום ההליכה בדרכים הכוחניות של המשטרים האימפריאליסטיים נזק ולא תועלת. היא תוסיף סבל על סבלם של הסובלים ולא תגאל אותם ממצוקותיהם ועל השאלה אם אפשר ללכת בדרך הנגדית שהציע השיב שהיא אמנם שחייה נגד הזרם ומשום כך היא קשה אבל אפשר ואפילו הכרחי ללכת בה. הדבר תלוי אך ורק בהכרתם וברצונם של האנשים שהדרכים המעשיות מדכאות אותם, והם רוב האנושות. הממסדים העריצים אינם מעוניינים למנוע את מוסריות אזרחיהם ביחסם זה לזה במשפחה ובקהילה. להפך, מבחינתם מוטב שמדוכאיהם ומנוצליהם ישמרו על מוסרם ויניחו את הניצול והדיכוי לשלטון לבדו בלי שיתמרדו



נגדו. מעבר לכך אין לממסדים השולטים שליטה על אורחות החיים הפרטיים במשפחות ובקהילות. משמע שהקושי נובע מהמנוצלים והנדכאים עצמם: רובם מעריצים את מדכאיהם, מקנאים בהם ומחקים אותם. רובם אינם רוצים בשינוי המשטר כי אם רק בשינוי מעמדם באותו המשטר. בכך הם מחזקים את השלטון המנצל ומדכא אותם, משתפים אתו פעולה למעשה נגד עצמם. זוהי עוד סיבה לכך שהדרך המעשית היחידה לתיקון העוולות נראית "בלתי מעשית": כדי לחיות על פי מוסר מנוגד לעריצות השולטת נחוצה חשיבה מעמיקה, כוח רצון נחוש ונכונות לוותר על יתרונות הקונפורמיות עם הממסד ועם דעת הרוב. ברור שמעטים בלבד ניחנו בחוכמה וברצון הנחוצים ליישומה של הדרך הנכונה. משום כך נחוצה מנהיגות חלוצית שיודעת לגבות את הוראותיה ב"הגשמה עצמית" מופתית שרק היא עשויה להשפיע על רבים. זאת הייתה הדרך שא"ד גורדון הורה במופת חייו.

אבל על מה סמך באמונתו שדרכו ה"לא-מעשית" תשיג את מטרתה בהווה ותציל את עמו מהאסון הקרוב? אמונתו שמעבר לאנוכיות הטבעית של רוב בני האדם גלום בעל-מודע השכלי שלהם רצון מוסרי מושפע מגבוה שמטה אותם ל"חיים של התפשטות העצמיות", שהיא התבטאות יצירתית מעניקה שרואה בזולת תכלית ולא אמצעי, ושם רצון עליון זה יתגלה בתודעת רוב בני האדם מול סכנה שאותה אי-אפשר למנוע בדרך אחרת הוא עשוי לחולל תמורה כוללת במציאות הבין-אנושית, בין יחידים, משפחות, קהילות ועמים. במילים אחרות: א"ד גורדון האמין שבעל-מודע של בני האדם שנבראו "בצלם האלוהים" גלומה עוצמה שהם לא מודעים לה שמקורה בחיבור הפנימי בין שכל האדם ל"שכל הנעלם" האלוהי המנהיג את הטבע, ושכשעת מבחן גורלית, כשהאדם נדרש למצות את כל כוחו השכלי כדי להיחלץ מצרה ולחיות בוקעת עוצמה זו מן העל-מודע אל המודע ואז הוא יכול לחולל את השינויים לטובה במציאות הבין-אנושית שמצילים אותו והם נראים לו עצמו כ"נס".

א"ד גורדון הסתמך על ניסיון חייו. עלייתו לארץ ישראל כחלוץ על סף הזקנה הייתה תגובה בלתי צפויה לו מראש על משבר אישי עמוק: הוא פוטר מעבודתו הקבועה כרואה חשבון בחוות הברון הירש ומטה לחמו נשבר, הוריו נפטרו ובנו עזב את ביתו מתוך התמרדות חרדית נגד דעותיו הדתיות הנאורות. הוא חווה במאורעות אלה משבר כפול, חומרי ורוחני, שערער לא רק את מעמדו החברתי כי אם את השקפת עולמו ואת אמונתו, ולא היה אדם שיוכל לעזור לו. היה עליו לחלץ את עצמו ואת משפחתו מן המשבר בכוחות עצמו והוא עשה זאת על ידי

שינוי מסלול חייו, שהיה למעשה בורגני-גלותי, מתוך הרגשת השראה נבואית מרוממת: משברו האישי שחרר אותו מן הכבלים שריתקו אותו לגלות. זוהי אפוא ההזדמנות החד-פעמית להגשים את עצמו בדרך שעליה חלם מנעוריו ושאותה לא יכול להגשים בגלות: לחיות את הטבע כעובד אדמה. האפשרות להגשים את החלום בארץ ישראל תוך כדי הצטרפות לתנועת התחייה הציונית נפתחה לפניו בקריאתו של יוסף ויתקין לצעירי ישראל לעלות לארץ ולהתיישב בה כ"גדוד עבודה", היא הקריאה שחוללה את גל "העלייה השנייה". הייתה לא"ד גורדון אפשרות מעשית יותר לאדם בן גילו להגר לאמריקה או ללכת ל"יישוב הישן" ולהסתמך על כספי ה"חלוקה". אך בזה לא הייתה "הגשמה עצמית". א"ד גורדון העדיף את הדרך הקשה הלא-מעשית: לעלות בלי אמצעים כספיים לפרנסתו ולפרנסת משפחתו ובלי להסתמך על תמיכה כלשהי ולהצטרף אל החלוצים הצעירים שעלו כדי להפריח את שממות הארץ ולהתפרנס ממנה בעבודתם.

כאמור, מבחינתו של אדם בן גילו, שלא הורגל לעבודה פיזית ועוד באקלימה הלוהט של ארץ ישראל הצחיחה ובתנאי העבודה הקשים ששררו בה, היה זה סיכון עצמי גדול. הצלחתו להתגבר בכוחות עצמו על הקשיים הללו, להעלות את אשתו ובתו ולפרנסם בעבודתו בלי להישען על כספי ציבור ועל גמילות חסד, גם לא של חבריו הצעירים, לחיות, כפי שרצה, את הטבע ולחוות את ההשראה העליונה שלה ציפה בגל של יצירה רוחנית שעל ידה נעשה לאחר ממנהיגיה הרוחניים של "העלייה השנייה" ותרם תרומה ייחודית לתחיית עמו בארצו - כל ההישגים הללו היו בעיניו בחזקת "נס" של תחייה והגשמה עצמית. הוא התעלה על עצמו על סף זקנתו וחווה בגרות שנייה שנראתה לו כקפיצת מדרגה שלמה בהתפתחות אישיותו.

מכאן שאב את האופטימיות ששפעה ממנו בשנים הראשונות לעלייתו, למרות התנאים הקשים שאתם נאלץ להתמודד. גאולת העם בוא תבוא וגם גאולת האנושות בוא תבוא לא על ידי כיבוש השלטון ולא על ידי מהפכות אלימות אלא בדרכי שלום, על ידי "נסים" של גאולה עצמית. ההישגים הצנועים אך האיכותיים של ה"עלייה השנייה" חיזקו את אמונתו שבעקבותיה יבואו רבים, כפי שכתבה המשוררת רחל בהשראת אישיותו של א"ד גורדון בשירה "כאן על פני אדמה": "... בטרם אתא הליל / בואו, בואו הכל! / מאמץ מאוחד, עקשני וער / של אלף זרועות / האמנם יבצר לגל / את האבן מפי הבאר?".

אבל כאשר נחשף לאתגרי המציאות שנוצרה בארץ אחרי מלחמת

העולם הראשונה, ובייחוד אחרי כישלון מאמציו לשכנע את אנשי "העלייה השלישית" שילכו בדרכו, חש שכל מפעלו מתערער. עתה נזקק לנס גדול ויסודי עוד יותר, לא במושגי ההיסטוריה של הציביליזציה אלא במושגי האבולוציה של הטבע. הגיון אמונתו השכלית לא הניח לו להשלים עם הכישלון הצפוי ועם החורבן שיבוא על עמו כאשר האשליות שעוררה "הצהרת בלפור" יימוגו והוא נאחז בתקווה האחרונה: סף הכישלון הצפוי יהיה סף של תפנית שתעלה את עמו, ובעקבותיו את האנושות כולה, לשלב העליון של האבולוציה שבו יופיע האדם החברתי המוכן למילוי ייעודו של היצור שנברא "בצלם האלוהים".

נפתח בהשקפתו של א"ד גורדון על אמונתם של אנשי "אחדות העבודה" ה"מעשיים" ש"הצהרת בלפור" מבטיחה את הגשמת חזון מדינת היהודים. מעבר להכרתו שמדינה ריבונית אינה גאולה כי אם עבדות הוא היה משוכנע ש"הצהרת בלפור" היא מלכודת אשלייתית שמנהיגי התנועה הציונית נפלו לתוכה בעיוורון מתוך עודף של "מעשיות". לידתה הייתה לדעתו בטומאת האינטרסים האימפריאליסטיים של בריטניה אחרי ניצחונה במלחמת העולם הראשונה. לא היה לו ספק שהיא תבוטל כאשר יתברר לממשלת בריטניה שהצהרתה סותרת את האינטרסים הכיבושיים שלה מפני שהיא מקוממת את הלאומנות הערבית שמשקלה המדיני רב יותר ממשקלה המדיני של "ההסתדרות הציונית". כיוון שהתנועה הציונית תלתה את כל יהבה בהצהרה האומללה ובתמיכת בריטניה, ובכך בגדה לדעת א"ד גורדון ברעיון הגאולה העצמית ("אוטואמנציפציה") שייחד את ה"עלייה השנייה" ואפשר את הישגיה, היה ברור לו שלמעשה היא מכינה לעם היהודי אכזבה טראומטית. אכזבה גדולה עוד יותר ציפתה לחלוצי ה"עלייה השלישית" שהאמינו במהפכה הרוסית וסירבו לראות את מהותה העריצה, הגרועה מזו של ה"צאר". בעיוורונם הגדול ציפו לתמיכתה של "ברית המועצות" בציונות, שהרי שאפו ללכת בדרכיה ולהגשים את הקומוניזם בארץ למרות שבפועל רדפו שלטונות ברית המועצות את כל התנועות הציוניות והגלו את מנהיגיהן לסיביר. א"ד גורדון ראה את המציאות כמו שהייתה וידע שהמהפכה הייתה אסון לעם היהודי, אסון לעם הרוסי ואסון לאנושות כולה, אך הוא ידע שגם ניצחון האימפריאליזם הבריטי לא יחזיק מעמד זמן רב מול התמרדות העמים הנכבשים, השואפים לחרות לאומית. בין כה ובין כה באופק כבר נראו אותות המלחמה הבאה בין האימפריאליזם הבריטי לאימפריאליזם הקומוניסטי. על כל אלה נוסף ההרס המתמשך של אוצרות הטבע על ידי הטכנולוגיה התעשייתית המשתכללת. לא היה מנוס מן התחזית הקודרת:

אם הדינמיקה ההיסטורית תימשך תפרוץ מלחמת עולם שנייה באמצעים צבאיים יעילים יותר ואז יתרחש אסון גדול יותר מן האסון של מלחמת העולם הראשונה, אסון שהאנושות כבר לא תוכל להשתקם ממנו.

איזו תקווה נשקפה מן התחזית הזאת? התקווה הבוקעת מעומקו של יאוש שרצון החיים האנושי ממרה אותו. על סף פריצת המלחמה יבינו כולם ממש, יבינו כל איש וכל אשה ששום כוח שבעולם לא יוכל להושיעם. רק על עצמם יוכלו לסמוך בדרך ה"לא-מעשית" שתהפוך לדרך המעשית היחידה: שינוי עצמם על ידי שינוי יחסם לעצמם, לזולתם, לכל יצורי הטבע ואז תבקיע מתוך העל-מודע שלהם האישיות החברתית-ייעודית בדמותו של עם הפועל כאיש אחד מתוך השאיפה להינצל על ידי התעלות שתשנה את המציאות החברתית בציביליזציה שהם יוצריה ומפעיליה.

יהיה זה "נס" שמשמעו קפיצת מדרגה שלמה בסולם האבולוציה. הנס הזה יגשר את הפער שנוצר בציביליזציה הקיימת בין הקדמה המדעית-טכנולוגית לנסיגה המוסרית. במקום האדם האנוכי, החי חיים של צמצום, המנצל, המשחית את סביבתו ואת עצמו והמקעקע את תשתיות קיומו, יופיע האדם המוסרי, החי חיים של התפשטות יצירתית, הנושא באחריות למעשיו ומשתמש בכוחותיו השכליים לטובה לכול, שהיא הטובה האמיתית לעצמו.

מובן מאליו שציפייה משיחית על-טבעית זו נעגנה בדתיותו של א"ד גורדון, כלומר, מעומק אמונתו במנהיגות "השכל הנעלם" האלוהי בטבע באמצעות האדם שנברא בצלמו. אולם הוא חיזק את תצפיתו על ידי תורת האבולוציה הדרוויניסטית הסמוכה על עקרון "הבררה הטבעית", אגב הבדלה בין צורת ההתפתחות של יצורי הטבע התת-שכליים לצורת ההתפתחות של האדם כיצור שכלי בעל כוח בחירה ויצירה. על יסוד הנחה זו הגיע למסקנה שנראתה לו מבוססת מבחינה מדעית: לא ייתכן שהטבע השכלי יסתפק באדם הבעייתי הן מבחינת קיומו בטבע והן מבחינת קיומו של הטבע, ויראה בו את שלבו העליון. מול האיום בהשמדה שהאדם ממיט על עצמו ועל סביבתו הוא יאלץ להשתנות כדי שיוכל להתקיים עם הטבע ולא נגדו.

א"ד גורדון ראה אפוא את הופעת העם המוסרי, העם שכל יחידיו מוסריים באותה רמה יצירתית, כמדרגה הבאה בסולם האבולוציה של הטבע. עד כה התפתח הטבע מן הדומם לצומח, מן הצומח לבעלי החיים ומבעלי החיים לאדם, אך אל מול איום ההרס הכולל יופיע ה"על-אדם" בדמות הקיבוצית של ה"על-עם" הפועל כ"איש אחד" מתוך הרצון



העצמי המאחד אותו. ה"עצמיות" תתפוס את מקומה של האנוכיות, השאיפה לחיים יצירתיים שופעים אל הזולת ואל כל יצורי הטבע תתפוס את מקום השאיפה לנצל ולקחת הכול לעצמו. על ידי כך ישיג הטבע את מטרתו הייעודה לו על ידי ה"שכל הנעלם" המנהיג אותו מעבר לו ומתוכו.

נקל לראות ברעיון זה את השפעת רעיון ה"על-אדם" של ניטשה, אך א"ד גורדון ייהד אותו על פי הדגם התורני של "עם סגולה" והגיע מ"על-אדם" ל"על-עם", או כפי שכתב במאמר שהכין כהרצאה שנשא בכנס של "צעירי ציון" בפראג, שבו מצאו דבריו אוזן קשבת בחוג של אקדמאים יהודים צעירים אידאליסטים ממרכז אירופה: "עם-אדם". כוונתו הייתה, כאמור, לעם מאוחד על ידי השכליות העליונה החדורה בכל יחידיו.

אולם הציפייה הנלהבת ל"נס" גואל בסדר גודל כזה היא בוודאי עדות חותכת, כהודאת בעל דין, על המהות האוטופית של חזונו החברתי-לאומי של א"ד גורדון. למעשה הודה במאמרו "עם-אדם" שמבחינת האנושות כמו שהיא ומבחינת העם היהודי כמו שהוא, הדרך שהתווה הייתה אוטופית ושמול "העלייה השלישית" היא הייתה בלתי אפשרית מפני שהיא התנגשה בעשייה דחופה להצלת עקורי מלחמת העולם הראשונה ופליטיה ולהגנה על היישוב מפני האלימות הערבית הגוברת. בסופו של דבר גם רוב חברי "הפועל הצעיר" לא יכלו לקבל את תורתו בצורתה הקיצונית. הרוב המכריע ב"הסתדרות הציונית" וב"תנועת העבודה" הארץ-ישראלית, בכללו רוב אנשי ה"עלייה השנייה", בחרו ב"אחדות העבודה" ובמצעה המרכסיסטי שהדגיש את ה"פרכסיס" (המעשה) ושעבד לו את התיאוריה. זאת הייתה הדרך הנכונה לקדם את פני "העלייה השלישית", לחבר אותה אל מפעל ה"עלייה השנייה" ולהמשיך את הגשמת הציונות המדינית בתנופה מוכפלת ומשולשת לקראת הקמת המדינה. הייתה בכך דחיפות רבה, הן כדי לנצל את שעת הכושר העלולה לחלוף והן כדי למצוא פתרון לבעיית העקורים והפליטים היהודים שנוצרה בתום מלחמת העולם הראשונה, וביתר שאת על ידי המהפכה הרוסית. כחצי מיליון פליטים ועקורים יהודים שיוועו למקלט בטוח ואילו אפשר היה להעלות את כולם לארץ ולהשרישם בעבודה הייתה הציונות מתגשמת לאלתר על ידי יצירת רוב יהודי כשתית להקמת מדינה.

מציאות זו הכריעה את הכף נגד דרכו האנרכיסטית של א"ד גורדון ובעד החתירה להקמת מדינה יהודית "נורמלית": מדינה ריבונית אוכפת את חוקיה כלפי פנים, מגוננת וכובשת כלפי חוץ ומבוססת על תעשייה

מודרנית.

נזכור עוד בהקשר זה שרוב אנשי "העלייה השנייה" קיבלו את "שלילת הגולה" בגרסה הקיצונית של י"ח ברנר ולא בגרסתו המאוזנת של א"ד גורדון, ואילו אנשי "העלייה השלישית" עלו עליהם בקיצוניותם. לשם הצלתו ונרמולו "ככל העמים" נזקק העם היהודי למדינה ריבונית חזקה, מדינה שיש לה משטרה וצבא גדול וחזק, שיוכל לגונן ביעילות על האינטרסים הלאומיים של העם היהודי. עם זאת לאנשי תנועת העבודה היה ברור שעל רקע המהפכה הרוסית אי-אפשר להעלות על הדעת את הנסיגה מן ההנחה שמדינת היהודים תוכל לקום ולהתקיים רק אם תהיה מדינה סוציאליסטית, וחלק גרסו: קומוניסטית, וכן מן ההנחה המשלימה שהדרך להגשמת הסוציאליזם בארץ ישראל צריכה להיות הדרך הקונסטרוקטיבית. גם אנשי ה"עלייה השלישית", חדורי הרוח המהפכנית, נאלצו להודות שלא קיימת בררה אחרת (אלה שסירבו להשלים עם חוסר הבררה חזרו לברית המועצות!) ועדכנו אותה בהתאם על פי האידאולוגיה המרכסיסטית-לניניסטית בגרסתה היהודית-לאומית, כמהלך הכרחי בשלב הראשון של יצירת "ראש הגשר" ליישוב היהודי המודרני בארץ ישראל. כמובן, נבע מכאן הצורך לבחון מחדש את דרכי ההגשמה: הגדרת המטרה והתאמת הכלים הארגוניים, הכלכליים-חברתיים והפוליטיים.

אלה היו הנסיבות להופעת רעיון "הקיבוץ הגדול". מבחינת ההחלה של עקרונות השיתוף בייצור ובצריכה, ה"עבודה העצמית" ו"ההגשמה העצמית" הזדהה א"ד גורדון עם רעיונה של ה"קבוצה" הקטנה, אך מכל הבחינות האחרות של דרכי היישום הוא גילם תמורה רעיונית גדולה שמטרתה להתאים את צורת ההתיישבות השיתופית מבחינתה הלאומית לצרכים הדחופים של העם היהודי, ומבחינתה הסוציאליסטית לצרכים הדחופים של העם היהודי כחלק מן האנושות כולה.

נחזור ונדגיש שיוזמת ה"קיבוץ הגדול" באה מאנשי "העלייה השנייה". הם ראו כחובתם לקדם את פני "העלייה השלישית" כדי לקלוט אותה אחרת מכפי שאנשי ה"עלייה הראשונה" קלטו אותם, הן כדי למנוע אכזבה וירידה מן הארץ והן כדי לקשור את גל העולים הצעירים הגדול אל מפעלם כממשיכיו. ההוגה המתכנן והיוזם של הקיבוץ הראשון ("עין חרוד") היה שלמה לביא (לבקוביץ' 1888-1963) איש ה"עלייה השנייה", חבר "הפועל הצעיר" ותלמידו של א"ד גורדון. אליו הצטרף בהמשך יצחק טבנקין, גם הוא איש ה"עלייה השנייה" אך חבר מפלגת "פועלי ציון" המרכסיסטית, שחש קרבה רבה יותר להלך המחשבה המרכסיסטית-

לניניסטית של צעירי ה"עלייה השלישית", ייסד את תנועת "הקיבוץ המאוחד" כתנועה ארצית שמאגדת קיבוצים רבים והיה למנהיגה.

מבחינת הגדרת מטרת העל של הציונות הסוציאליסטית נשאר שלמה לביא נאמן להשקפתו הלא-מרכסיסטית של א"ד גורדון: "הגשמה עצמית" בחיי עבודה שיתופיים ללא ניצול עבודת בני אדם אחרים ומתוך זיקת נתינה לזולת, לעם, לאנושות ולטבע. האיכות המוסרית הגבוהה של החיים האנושיים והיהודיים בקיבוץ הייתה מטרת העל לשלמה לביא שאף להגשמתה, שכן ראה ב"קיבוץ" לא אמצעי לגאולת העם היהודי כי אם אחת מצורות ההתגשמות של הגאולה עצמה, וגם בכך נשאר נאמן לדרכו של א"ד גורדון. אולם הוא הסתייג מן היסודות הרומנטיים-אוטופיים במשנתו ה"בלתי מעשית". בניגוד לרעו ורבו חשב שמבחנו הגדול של הרעיון השיתופי הוא מעשיותו כדרך לרבים, אף כי לא כדרך יחידה. כמו א"ד גורדון, ובניגוד חזיתי לחברו המרכסיסט-לניניסט יצחק טבנקין, האמין לביא בפלורליזם, מבחינת צורות ההתיישבות במסגרת "הסתדרות העובדים הכללית" (להלן: "ההסתדרות"), ולא הוציא מכלל זה את הקואופרציה העירונית במסגרת של מדינה סוציאל-דמוקרטית, שאליה חתרו שני המנהיגים הבולטים של "מפלגת פועלי ארץ ישראל": ברל כצנלסון ודוד בן-גוריון.

הבעיה התכנונית הראשונה שהעסיקה את שלמה לביא הייתה הגודל האופטימלי של הקהילה השיתופית. מאחר שחשב על הבעיה מנקודת הראות של איכות החיים הכלכליים-מוסדיים והרוחניים-תרבותיים אימץ את אמת המידה שנקבעה בשעתו על ידי נחמן סירקין במאמרו התוכנית "שאלת היהודים ומדינת היהודים הסוציאליסטית": האוטרכיה, כלומר, יכולתה של הקהילה השיתופית העצמאית להתקיים מעבודתה על פי עקרון ההגשמה העצמית בשני מובניה, ברמת חיים שמספקת את כל הצרכים הגופניים והרוחניים הנחוצים לכל חברי הקהילה ברמת שוויון לא מכני, שוויון שאינו מקפח את חרות הפרט, ומאפשר לכל יחיד לבחור את העבודה התורמת לו ולקהילה, בהתאמה לכישרונותיו ולנטיותיו. שלמה לביא לא ויתר על האליתיות של קבוצת דגניה: יתקבלו לקיבוץ רק מועמדים שה"אספה הכללית" תאשר כמתאימים לדרישותיה המוסריות-השיתופיות, אבל מבחינת הכישורים המקצועיים והשאיפות הרוחניות יוכל כל חבר למצוא את מקומו בעבודה מתאימה לו שבה יגשים את עצמו. למטרה זו נחוץ קיבוץ גדול, מפותח מבחינה משקית, עשיר ובלתי תלוי לא בעבודה שכירה ולא בתמיכה כספית מבחוץ (אחרי ההשקעה הראשונית בהקמתו). נחמן סירקין קבע, כזכור, שהגודל האופטימלי

של קהילה אוטרכית הוא 10.000 איש ואשה, אך בעיני שלמה לביא, שהחשיב יותר את הניהול העצמי של הקיבוץ על ידי "האספה הכללית" המשתפת את כל חברי וחברות הקיבוץ הבוגרים, היה זה גודל מוגזם. שלמה לביא לא ראה צורך לקבוע מראש מספר של חברים. ההנחה הייתה ש"גרעיני" ההתיישבות יימנו בעלייתם על הקרקע כמה עשרות חברים וחברות והם יגדלו לפי צורכי התפתחותם על ידי "השלמות" ובהמשך על ידי הצטרפות הבנים והבנות הבוגרים, עד שיגיעו אל הגודל האופטימלי שייקבע על ידי "האספה הכללית" של כל קיבוץ. בדיעבד הגיעו קיבוצי "הקיבוץ המאוחד" לגודל המרבי של שמונה מאות עד אלף תושבים, כולל ילדים, הורי חברים וגרעיני "הכשרה" שהכינו את עצמם להתיישבות או להשלמת קיבוצים אחרים.

שאלת הגודל הנגזר מעקרון האוטרכיה היא עניין אינסטרומנטלי. מעבר לה עלתה שאלת מקורות הפרנסה שעליהם תתבסס הקהילה השואפת לרמת חיים גבוהה. האם ניתן להסתפק לצורך זה בחקלאות בלבד? ראוי להדגיש בהקשר זה ששלמה לביא נשאר נאמן גם להנחתו של א"ד גורדון שעבודת האדמה היא היסוד, הן מנקודת הראות החברתית והן מנקודת הראות הציונית: קניין ארץ המולדת מתבטא בעבודת אדמתה. זהו הקשר העמוק ביותר בין האדם לסביבה הטבעית שמתוכה ובה הוא גדל. משום כך קניית האדמה בכסף אינה משרישה את הקונה באדמתו והיא רק אופציה שמתממשת בעבודה. בעלי האדמה האמיתיים הם לפי דעה זו האנשים העובדים עליה. משום כך אם בעלי האדמה לא יהיו עובדיה הם יעבירו את הבעלות לשכיריהם, ואם יהיו שכיריהם ערבים הם יעבירו את אדמת הלאום היהודי לידי הלאום הערבי. זאת הייתה הביקורת שמתחו אנשי "העלייה השנייה" על איכרי המושבות במלחמתם על "כיבוש הארץ וכיבוש העבודה". לעבודת האדמה על ידי שכירים ערבים קראו "עבודה זרה" והתכוונו למלוא משמעותו התורנית של כינוי זה. שלמה לביא תלמידו של א"ד גורדון החזיק בדעה זו ונתן לחקלאות את הבכורה. אולם הוא לא הסתפק בה. ראשית, הוא הגדיר את החקלאות בהגדרה רחבה ותכנן משק חקלאי רב-תחומי: פלחה, מטעים, גן ירק, רפת, דיר, לול והמלאכות הנחוצות לפיתוח החקלאות הממוכנת. שנית, הוא לא הסתפק בענפי החקלאות: התעשייה המודרנית בהיקף נרחב ומגוון הייתה בעיניו מרכיב הכרחי. שלמה לביא הניח שבתנאי העידן המודרני אי-אפשר לקיים קהילות גדולות, ולא כל שכן מדינה, ברמת רווחה סבירה בלי תעשייה משוכללת ומגוונת. הוא הסכים לביקורת הסוציאליסטית על צורת הארגון הקפיטליסטי של התעשייה



ולביקורתו של א"ד גורדון על התעשייה המנתקת את העובדים מסביבתם הטבעית וההורסת את הסביבה הטבעית אבל מסקנתו המעשית הייתה: יש למצוא פתרון לבעיות אלה בקיבוץ המבוסס על עבודה עצמית ועל משק המשלב חקלאות עם חרושת בצורה שתאפשר תעשייה ידידותית לעובדיה וידידותית לטבע.

עקרון "המשק המעורב" מכל היבטיו נגזר כאמור מעקרון האוטרכיה אבל חשיבותו בעיני שלמה לביא, הן מבחינת יציבות המשק החקלאי כמקור פרנסה אמין שאינו תלוי ב"קוניקטורות" שיווקיות ובהון ספקולטיבי אלא בייצור בלבד, והן כדי להציע לחברי הקיבוץ מגוון רחב של צורות תעסוקה שמתאימות לכישרונותיהם ולכישוריהם השונים, כדי שיוכלו להגשים את עצמם בעבודתם היצירתית. הוא הניח אפוא שב"משק מעורב" תומכים סוגי הייצור המגוונים זה בזה ומכסים את הגירעונות של הענפים שלא הצליחו בשנה מסוימת על ידי ההכנסות של הענפים שהצליחו באותה שנה. כך נשמרת היציבות גם מבחינת רמת החיים שהקיבוץ מבטיח לכל חבריו במידת שוויון לא מכנית, בהתאמה לצורכיהם האישיים.

הנושא הבא של הגשמת האוטרכיה הוא עצמאות הפרט. גם בנושא זה תיקן שלמה לביא בדרך מעשית את השקפתו של א"ד גורדון לשאלת המיסוד, הארגון, הניהול והשירותים: מטבח וחדר אוכל, הדאגה לביגוד, רפואה וסניטציה, הוראה וחינוך הילדים. ראשית, הוא הגדיר את כל השירותים השיתופיים כמקצועות טעוני התמחות והתמסרות. שנית, בניגוד לדעתו של נחמן סירקין הוא לא נסוג מן השיתוף המלא בייצור ובצריכה. מן הניסיון למד שרק על ידי בעלות משותפת וקופה משותפת אפשר לערוב להגשמת השוויון הלא-מכני (מכל אחד כפי יכולתו ולכל אחד לפי צרכיו) בלי לקפח את חרותם של הפרטים, אלא על בסיס של עזרה הדדית ואחריות גומלין בין כל החברים. אולם ניהול המערכת החברתית הכוללת לטובת כל היחידים מותנה לדעתו בהתמחות מקצועית, בקביעות תפקודית ובבקרה יעילה של "אספת החברים" היוצרת גם דעת קהל עירנית שבאה לידי ביטוי בחיי יום-יום.

לדעת שלמה לביא מובטח בדרך זו לא רק השוויון הלא-מכני אלא הרגשת הבעלות הישירה של כל חבר קיבוץ על כל המשק האוטרכי. שהרי הוא עומד לשירותו של כל אחד מחבריו על פי צרכיו.

לדיו של שלמה לביא הייתה זו דרישה עקרונית. הוא פירש את האוטרכיה כשלטון עצמי של בני חורין שאינם תלויים חד-צדדית באחרים שאתם הם מקיימים יחסי גומלין. אי-התלות החד-צדדית של

כל קהילה אוטרכית בקהילות אחרות, בתנועות, במפלגות ובאיגוד מקצועי, מעוגנת לדעתו בבעלות הישירה של כל קיבוץ על אדמתו, על מבניו, על מכשיריו ועל ענפיו ועל כל תפוקתו. רק בדרך זו מובטח שהקהילה תפעל לטובת כל חבריה, מזה, ותשתלב כקהילה עצמאית בסביבתה מכל הבחינות: האזורית, התנועתית-מפלגתית, המקצועית והפוליטית, גם זאת על פי הסכמים של עזרה הדדית שאין בהם כפייה של צד אחד על זולתו. הלכה למעשה פירושם המעשי של דברים אלה היה ההימנעות מפגיעה בחרותם האישית של חברי הקיבוץ לא על ידי קהילות אחרות ולא על ידי תנועתם או מפלגתם. בדברים אלה התייחס שלמה לביא בעיקר לבעיית השליחויות המעמדיות והלאומיות מטעם הקיבוץ, התנועה הקיבוצית והמפלגה שאותן יש למלא מחוץ למסגרת הקיבוץ העומד ברשות עצמו ודואג קודם כול לעמידותו ולרווחת חבריו, שכן רק על בסיס זה יוכל לעזור לאחרים בהתנדבות ובלי תמיכה של מוסדות הלאום.

שלמה לביא הורה אפוא שאחריות הגומלין בין הקיבוץ לחבריו למען הגשמת עצמם קובעת לא רק את מרקם היחסים בתוך הקיבוץ אלא גם את ההשתלבות של כל קיבוץ באזורו, בתנועתו, במפלגתו, ב"הסתדרות" וב"מוסדות הלאומיים" של היישוב. כל קיבוץ הוא עצמאי ואחראי בראש ובראשונה לחבריו ולמעמדו כקהילה יציבה שהיחידים יכולים לבטוח בה. השתלבותו במסגרות האזוריות, התנועתיות והלאומיות נקבעת בברית על בסיס של אחריות גומלין בגבולות היכולות של כל הנכנסים אליה, ועל כן כל קהילה צריכה להיות עצמאית ולקבל שליחויות רק על בסיס של התנדבות אישית, מזה, וחשוב היכולות של הקיבוץ, מזה. זהו מבנה ממסדי שעולה מלמטה כלפי מעלה: עצמאות היחידים, עצמאות המשפחה, עצמאות הקיבוץ, עצמאות התנועה הקיבוצית, עצמאות המפלגה שיהוו יחד את עצמאות המדינה כאשר תקום, ולא להפך, כלומר, לא על יסוד של כפיפות היחידים לקהילה, הקהילות לתנועה ולמפלגה והתנועות והמפלגות למדינה הריבונית.

זאת הייתה אפוא דעתו של שלמה לביא, ועל רקע זה פרצה בינו לבין יצחק טבנקין (1887-1971) מחלוקת שחוללה את הפילוג הראשון בקיבוץ "עין חרוד" לקראת הקמת תנועת "הקיבוץ המאוחד". במציאות הכלכלית, החברתית והפוליטית של ראשית ה"עלייה השלישית", בייחוד על רקע ההתמודדות בין עקרונות הסוציאליזם הקונסטרוקטיבי ברוח משנותיהם של נחמן סירקין וא"ד גורדון לבין עקרונות הקומוניזם המרכסיסטי-לניניסטי של אנשי ה"עלייה השלישית", הייתה דרכו של

יצחק טבנקין, הפוכה לזו של שלמה לביא. הקיבוץ היה בעיניו המכשיר היעיל ביותר להגשמת הציונות הסוציאליסטית בארץ ישראל כמדינת לאום קומוניסטית. הכוונה הייתה ל"מדינת קיבוצים" שישתלבו בתוכה, בחינת קיבוץ של קיבוצים שכולם יצוקים במטבע אחת.

ההנחה שביסוד תפיסה זו הייתה קדימת האינטרסים של הקולקטיב הכולל ביותר, קולקטיב האנושות הקומוניסטית, שלפנימו מתפקדים הקולקטיבים הלאומיים, שלפנימם הקולקטיבים המעמדיים, שלפנימם הקולקטיבים המפלגתיים, שלפנימם הקהילות המשותפות (הקומונות או הקיבוצים) שלפנימם האישים הפרטיים המגלמים באישיותם את ערכי הקולקטיב ואת האינטרסים שלו, שכן האינטרסים של הקולקטיב והאינטרסים של הפרטים חייבים להיות זהים.

מבחינה ארגונית-ביצועית לפנינו מבנה מדורג של מוסדות הקובעים את רצון הכלל, מגדירים אותו בהסכמה, מחליטים על דרכי ההגשמה ומבצעים בהליך צבאי מלמעלה כלפי מטה על יסוד משמעת שליחותית ל"צו התנועה". נשים לב שהצו אינו מיוחס אישית למנהיגי התנועה כי אם לתנועה עצמה שאותה הם מייצגים, באשר נבחרו על ידי "האספה הכללית" ועל יסוד מצעה השיתופי. לדעת יצחק טבנקין ציות כזה אינו "ציות עיוור" אלא משמעת עצמית למנהיגות הנבחרת המייצגת את רצון הכלל. החרות האישית לא נפגעת על ידי כך. ראשית: מצטרפים לקיבוץ ולתנועה בהתנדבות ולא באונס, שנית, ההחלטות העקרוניות מתקבלות בדיונים שמתחילים באספות הכלליות של כל הקיבוצים שבהן משתתפים כל החברים, ובהמשך ב"ועידות" שמורכבות מנציגי כל הקיבוצים המייצגים את דעת קיבוצן. בוועידות מתאשר ומתחדש ה"מצע" ונבחרת ה"מועצה" שהיא גוף הדן באסטרטגיה יישומית ובוחר את ה"מזכירות" הממונה על הביצוע ומהווה את ההנהגה בעלת הסמכות השליחותית לנהל ולבצע את החלטות התנועה. כך נוצר מעגל סגור: ההנהגה הנבחרת בתהליך הדמוקרטי מלמטה כלפי מעלה מפעילה ביוזמתה את המערכת וקובעת את סדר היום שלה כחלק בלתי נפרד מסמכויות הביצוע שהופקדו בידה על ידי המועצה: מלמעלה כלפי מטה, כולל הצעת נושאי הדיון, ניהולו והסיכומים שעליהם יצביעו. לפיכך גם המחלוקות הגדולות פורצות מלמעלה ומפלגות את התנועה כולה עד אחרון קיבוציה.

על יסוד תוכנית זו פרצה כאמור המחלוקת הפלגנית הראשונה בין שלמה לביא, מייסד קיבוץ "עין חרוד", ליצחק טבנקין, מייסד תנועת "הקיבוץ המאוחד", ובהמשך בין יצחק טבנקין לברל כצנלסון ולדוד

בן-גוריון, מנהיגי "ההסתדרות" ו"מפלגת פועלי ארץ ישראל", שחתרו להקמת חברת עובדים בעיר ובכפר, בחקלאות, בחרושת, בשיווק ובשירותים כתשתית למדינה סוציאל-דמוקרטית הבנויה על מגוון רחב של צורות הגשמה סוציאליסטיות.

יצחק טבנקין היה נצר לשושלת אדמו"רים חסידיים. חילוניותו המרכזיסטית האדוקה המשיכה את מורשתו החסידית כמנהיג כריזמטי נבחר של תנועתו. למעשה תפקד כאדמו"ר חילוני באמצעות מסרים אידאולוגיים שאותם מסר כעין דת חילונית בכינוסי התנועה, ועידותיה ומועצותיה. הכינוסים הקבילו ל"התקבצויות" ול"התוועדויות" של החסידים ב"חצר" ה"צדיק" לשם שיחות של "התחזקות" והוראת דרכי חיים. לפי עדותו של הסופר אברהם יערי, איש "הקיבוץ המאוחד", גם השם "קיבוץ" הוצע על ידו כשאלה מאותן "התקבצויות" חסידיות. יצחק טבנקין השפיע על חסידיו ב"ועידות" וב"מועצות" של תנועת "הקיבוץ המאוחד" שהתכנסו לעתים מזומנות. בשעות הצורך הופיע באספות מיוחדות, הטיף, דרש וניהל "שיחות נשמה" שנמשכו שעות רבות, לפעמים מערבו של יום עד בוקרו של יום המחרת.

התורה שאותה "הרביץ" יצחק טבנקין בחסידיו הייתה גרסה עממית-דרשנית של מרכסיזם פשטני שאליו צירף לאומיות חילונית ועשאן למזיגה שווה לכל נפש. חשוב להזכיר בהקשר זה שהפשטנות העממית של תורת "הקיבוץ המאוחד" על פי יצחק טבנקין הייתה מכוונת. בניגוד ל"חבר הקבוצות" ול"קיבוץ הארצי", מיסודה של תנועת "השומר הצעיר", שתידון להלן, הדגיש יצחק טבנקין את האופי העממי-"המוני" של תנועת "הקיבוץ המאוחד". הוא התנגד לאליטיזם האינטלקטואלי שאפיין את שתי התנועות האחרות. כוונתו הייתה לתנועת המונים שתוכל להכיל את כל בני העם היהודי ותבנה את ארץ ישראל כ"מדינת קיבוצים".

העומק שיצחק טבנקין חתר אליו לא היה רעיוני כי אם רגשי ומכוון למעשים שאותם צריך לעשות במסירות נפש ומתוך תודעת שליחות לאומית-מעמדית. טעם נוסף לאנטי-אינטלקטואליות של יצחק טבנקין הייתה "שלילת הגולה" הקיצונית שלו. ברוח השקפותיו של מיכה יוסף ברדיצ'בסקי ויוסף חיים ברנר הוקיע את ה"פלפול" התלמודי היובשני, את וכחנות הסרק ואת ה"בטלנות" הכרוכה בו. היו אלה לדעתו פרות הבאושים של הגלות. בכך הצדיק את זיקתו לחסידות. יצחק טבנקין ראה אותה כמו הוגי הדעות של ה"בונד" כתנועה חברתית עממית שהתמרדה נגד האינטלקטואליות התלמודית-רבנית המתנשאת והעקרה, וביטאה



כנגדה שמחת חיים טבעית במחולותיה ובנגינותיה, ואף ספגה לתוכה את הפולקלור של עמי מזרח אירופה. ריקוד ה"הורה" ונעימות חסידיות חדרו להווי הקיבוצים וריקוד ה"שרלה" היה אחד הלהיטים ב"מסכתות" שבהן ציינו את חגיגת "האחד במאי".

להלן עיקרי האמונה הדוגמטיים של המרכזים הלאומי נוסח יצחק טבנקין:

א. ההיסטוריה מתנהלת על פי "חוקי ברזל" מוטבעים בציביליזציה החומרית של האנושות ומוליכים אותה בהכרח בדרך ה"קדמה" לקראת ציביליזציה קומוניסטית כל עולמית.

ב. העם היהודי הוא במקור עם ככל העמים. חלים עליו אותם "חוקי ברזל" החלים על כל העמים והוא זכאי ומחויב להקים לעצמו מחדש את מדינתו הלאומית בארץ מולדתו ההיסטורית (על פני כל שטחה!). לפי משנה זו הגלות הייתה כשל היסטורי שנבע מדת ישראל. היה זה אסון שהפך את העם ואת כל הווייתו התרבותית לגלותיים. כדי להיגאל מוכרח העם לחזור לארצו, להתחלץ בה ולפתח תרבות מודרנית שתכניה אוניברסליים-מתקדמים ברוח הקומוניזם המהפכני. אולם הניסיון ההיסטורי מלמד שבגלל הפיזור בגלות מהווה גם המהפכה הקומוניסטית בהתרחשותה איום חמור על קיומו ועל זהותו כאחד הלאומים. לפיכך העם היהודי מוכרח לחזור לארצו ולבנות לו את הציביליזציה המודרנית שלו, תוך כדי השתתפותו במהפכה החברתית המתחוללת בכל העמים שבקרבתם הוא יושב.

מה יהיו הפרמטרים של זהותו הלאומית-חילונית כעם ריבוני במולדתו? תשובת יצחק טבנקין נגזרת מן המאפיינים האוניברסליים של הלאומים המודרניים: בעלות משותפת על ארץ המולדת; האהבה לטבעה ולנופיה וההתערות בהם; הדיבור והיצירה בלשון הלאומית; הנאמנות לעם ושמירת האינטרסים הקיומיים שלו: בסיכום: לכל עם ארץ מולדת בעלת סגולות פרטיות, לשון לאומית בעלת איכויות פרטיות, זיכרון היסטורי המעצב תודעה של סולידריות ושותפות גורל של קולקטיב פרטי. אולם הערכים והתכנים התרבותיים צריכים להיות אוניברסליים-מודרניים.

ג. כאמור, בגלל מצבו הייחודי כעם גולה חסר כלים לגונן על עצמו מהווה המהפכה הקומוניסטית בארצות פיזוריו איום על קיומו. הדבר הוכח מוחשית במהפכה הרוסית והמסקנה חופפת את מסקנתו של הרצל: "נורמליזציה" חברתית-כלכלית ולאומית-פוליטית. כדי להיות ככל העמים בזמן החדש העם היהודי מוכרח לעבור תמורה כפולה: לרכוש עצמאות לאומית במולדתו ובציביליזציה שלו, מזה, ולהיות לעם חילוני-

פרולטרי, מזה. כדי שיוכל להשתלב כלאום בין העמים - שכבר ביססו את לאומיותם המודרנית והם נמצאים בעיצומה של המהפכה המעמדית - מוכרח העם היהודי לחולל את שתי התמורות הללו בו־בזמן. בזה מתבטא ייחודו השלילי של העם היהודי שאותו הציונות רוצה לבטל על ידי הקמת ציביליזציה ומדינה ריבונית בארץ ישראל.

יצחק טבנקין קיבל אפוא את דעת בורוכוב הסוטה מן המרכזים המקורי: תהליך הנורמליזציה המעמדי-לאומי של העם היהודי הגולה הוא תהליך "טרפויטי" שחורג מן הדטרמיניזם של חוקיות הקדמה ההיסטורית הכללית. הוא לא יקרה מעצמו. דרוש מאמץ רצוני הנובע ממניעים קיומיים כדי לשנות את הדינמיקה השלילית של הקיום הגלותי ולהחזיר את העם היהודי אל מסלול הדינמיקה ההיסטורית הטבעית. לצורך זה נדרשת חבורה חלוצית שתוביל תנועה לאומית-קומוניסטית מגשימה: מעלה יהודים צעירים לארץ, מכשירה אותם לעבודות בניינה ולשמירת זהותם הלאומית-מדינית, מיישבת אותם ומעצבת את הדמות השיתופית של חברתם. לפי השקפה ציונית-סוציאליסטית זו הקיבוץ הוא הכלי המתאים ביותר להגשמתה באשר הוא ממלא בו־בזמן את תפקידי העלייה, הכשרתה וקליטתה, ההתיישבות השיתופית, פיתוח המשק החקלאי והתעשייתי, גיוס ואימון כוחות ההגנה, מילוי שליחויות לאומיות כלליות בשדה הלאומי: הכלכלי, החינוכי, התרבותי והפוליטי והתרבותי. בו־בזמן הוא ממלא את השליחות החברתית-מעמדית האוניברסלית: הקמת החברה הקומוניסטית והשתלבותה במסגרת הבינלאומית של האינטרנציונל הקומוניסטי.

ד. התקדמות האנושות אל מטרתה על פי "חוקי הברזל" של ההיסטוריה מתגשמת במפעלי החיים של האנשים בוני הציביליזציה ומפעליה. הגשמת מטרתם ההכרחית באמצעות מותנית בהכרתם ובידיעתם את מטרתם, את החוקיות המפעילה אותם ואת הדרך הנאותה להגשמה, שכן ידיעת ההכרח היא המתווכת בין הסובייקטים האנושיים הפועלים ממניעים של אינטרסים חומריים סובייקטיביים לבין העשייה המאורגנת הנקבעת על ידי המנהיגות בדרך אובייקטיבית (מדעית). לשם כך נחוץ חינוך רעיוני מכין ואחר כך מלווה ומנחה במסגרות ההגשמה התנועתיות. החינוך הוא תהליך של שכנוע והשתכנוע תוך כדי התמודדות עם אתגרי ההגשמה המתגוונים ממקום למקום ומזמן לזמן.

התפקיד העיקרי של החינוך התנועתי הוא לעורר את ההכרה הלאומית והמעמדית להבהיר ולנמק אותה, לנתח לאורה את מצב האנושות ואת מצב העם היהודי בין העמים, להבין את התהליכים ההיסטוריים

שהאנושות והעם חיים בהם, לזהות את מטרתם ואת ה"פרכסים" המגשים אותם כדי לפעול בצורה שתגשים את ההכרחי מבחינה היסטורית ולא תתנגד לו. במילים אחרות: השקפת העולם המרכסיסטית עומדת על כך שמעמד הפועלים מוכרח לבחור ולפעול בדרך ההכרחית מתוך הכרה, שכן הפסיביות של חסרי ההכרה תגרום לגרירתם על כורחם אל המהפכה ואפילו לרמיסתם על ידה וברור שהטועים בעלי הדעות המנוגדות שיפעלו נגד המהפכה יושמדו על ידה, מפני שאין רחמים בהתרחשותם של תהליכים היסטוריים דטרמיניסטיים. החינוך הוא אפוא התפקיד המרכזי של המנהיגות והכלי שעל ידו היא מפעילה את סמכות ההנהגה ומביאה להגשמה. כפי שראינו לעיל זה היה עקרון ההנהגה שיצחק טבנקין יישם בהנהגת "הקיבוץ המאוחד".

ה. הבעלות הלאומית על אמצעי הייצור, העבודה העצמית (אי-ניצול עמל הזולת), הצדק החלוקתי, העזרה ההדדית ושליטת ההון הספקולטיבי הנצלני הם עקרונות היסוד של המשטר הקומוניסטי בהיקפו הכולל ובניהול הקולקטיבים הממסדיים המרכיבים אותו. התנאי לכך הוא תפקודה של המסגרת השיתופית המלאה הן בייצור והן בצריכה. זוהי גם הערובה לכך שטובת הקולקטיב וטובת הפרטים המרכיבים אותו תהיה זהה וההתמסרות השליחותית להצלחת הכלל (הלאום, המעמד, התנועה הקיבוצית, המפלגה המייצגת אותה והקיבוץ) היא הגשמתם העצמית ואושרם של כל הפרטים המשתייכים לכלל ומייצגים אותו.

ו. הסטייה האידאולוגית הבולטת ביותר של יצחק טבנקין מן המרכסיזם המקורי הייתה כאמור הזדהותו הלאומית. הוא השווה את המחויבות להגשמת הציונות למחויבות להגשמת הרעיון הקומוניסטי. בעיניו היו אלה שתי מחויבויות טוטליות, אקטיביסטיות ובלתי מתפשרות, שהשלימו זו את זו. ה"פרכסים" של ההגשמה הזדהה עם ההתיישבות השואפת לכסות את כל שטחה של ארץ ישראל בקיבוצים ולפתח על ידם משק כלכלי מודרני, חברה מעמדית-לאומית שיתופית, כוחות "הגנה" צבאיים ומערכת מקצועית ופוליטית שתהיה מוכנה להחיל את הריבונות כאשר יושלם תהליך עליית העם לארצו וקליטתו בקיבוצים בכל מרחבה ההיסטורי. לאור חזון זה עיצב יצחק טבנקין מדיניות "אקטיביסטית" קנאית ובלתי מתפשרת נגד גזרות "הספר הלבן" של שלטונות המנדט הבריטי על ההתיישבות ועל העלייה. הוא דחה על הסף את כל תוכניות החלוקה של ארץ ישראל. מול דרישות ערביי פלשתינה טען, מצד אחד, שהלאומיות הערבית קיבלה את ביטוייה המדיני-ריבוני בשבע מדינות לאום, בעוד שהעם היהודי נלחם על מדינתו היחידה במולדתו ההיסטורית.

הפתרון לערביי ארץ ישראל יימצא במסגרת מדינת הלאום היהודית על יסוד משטרה הקומוניסטי המתקדם. לאור תחזית זו שאף לכרות ברית בין מעמד הפועלים היהודי למעמד הפועלים הערבי במסגרת השתתפותם ב"אינטרנציונל" הקומוניסטי בהנהגת ברית המועצות כדי להילחם כתף אל כתף נגד המשטרים הדתיים הנסוגים שקמו במדינות ערב. מכוח אמונתו ב"חוקי הברזל" השולטים בהיסטוריה היה יצחק טבנקין משוכנע שברית המועצות וה"אינטרנציונל" הקומוניסטי עתידים לנצח במלחמה עם המדינות הקפיטליסטיות. הוא צפה שמדינת הלאום היהודית תקום במסגרת ה"אינטרנציונל" הקומוניסטי כאשר ישלוט בעולם כולו, ולכן התנגד להקמת מדינת ישראל אחרי החלטת האו"ם בטענה שעדיין לא הושלמה התשתית הדמוגרפית, ההתיישבותית והכלכלית להקמת המדינה ועדיין ארץ ישראל נמצאת בגוש הקפיטליסטי-אימפריאליסטי ולא בגוש הקומוניסטי בהנהגת "ברית המועצות". הוא אמנם נתקל בהתנגדות של "ברית המועצות" לציונות, אולם היה בטוח שמדובר במשגה היסטורי שיתוקן בבוא הזמן, ולפיכך לחם ללא התפשרות על דרישותיו הלאומיות. אך דווקא על רקע זה הזדקרה לעין ההכרה שעליה חינך את הדור הצעיר של תנועת "הקיבוץ המאוחד": "ברית המועצות" היא "המולדת השנייה" של מעמד הפועלים היהודי, התרבות הפרולטרית היא התרבות שעליה יש לחנך את הנוער העברי במולדתו, בתרגומה ובחיקויה בעברית, במקום מורשת התרבות היהודית שאותה פסל, כאמור, כמורשת דתית-גלותית. כך התפתח הפרדוקס: לאומנות עברית אקטיביסטית, מזה, והתבוללות מוחלטת בתרבות הפרולטרית, מזה.

על רקע זה התחולל בתנועת "הקיבוץ המאוחד" ובתנועות הנוער שלה מאבק פלגני בין מגמת המיעוט של תומכי הרעיון הקיבוצי של שלמה לביא וחברי מפלגת פועלי ארץ ישראל, לבין הרוב של תומכי הרעיון הקיבוצי של יצחק טבנקין וחברי מפלגת "אחדות העבודה". מאבק זה התעצם על סף הקמת המדינה והסתכם בפילוג בין שתי תנועות קיבוציות: "הקיבוץ המאוחד" ו"איחוד הקיבוצים והקבוצות", בין שתי תנועות נוער ("המחנות העולים" ו"התנועה המאוחדת") ובפילוג הקיבוצים עצמם ואפילו בפילוג המשפחות.



## פרק חמישה-עשר: "הקיבוץ הארצי - השומר הצעיר" ותורת ה"קולקטיביות הרעיונית" של מאיר יערי

התנועה הקיבוצית השלישית, שניתן להגדירה כשילוב רעיונו של שלמה לביא עם רעיונו של יצחק טבנקין, הייתה יצירת חלוצי ה"עלייה השלישית" בוגרי תנועת הנוער היהודית-פולנית "השומר הצעיר" בהנהגתו של מאיר יערי (1897-1987). רקעם הסוציולוגי, התרבותי והפסיכולוגי השונה של בוגרי תנועת הנוער "השומר הצעיר": בני המעמד הבינוני המשכיל של יהודי פולין, בוגרי גימנסיות פולניות וחניכי תנועת נוער צופית רומנטית, שחיקתה למענם את הווי הנעורים של תנועת הצופים הכללית שסירבה לקבל יהודים לשורותיה, ייחד אותם הן מאנשי "העלייה השנייה" והן מאנשי "העלייה השלישית" שעלו מרוסיה. ייחודם הניע אותם להקים למען עולי תנועתם את התנועה הקיבוצית הנבדלת שבה יגשימו את חלומות נעוריהם במישור האישי, החברתי-קהילתי והחברתי-לאומי. כך קמה התנועה הקיבוצית השלישית ושמה "הקיבוץ הארצי - השומר הצעיר". היא תפקדה כתנועה התיישבותית וכמפלגה פוליטית והקימה גם בערי ארץ ישראל את סניפי תנועת הנוער "השומר הצעיר" שחינכה להגשמה בקיבוציה.

תנועת "הקיבוץ הארצי" פעלה בארבעת המישורים שנזכרו לעיל: החינוכי, ההתיישבותי, החברתי-תרבותי והפוליטי, במקביל ל"קיבוץ המאוחד", על מצע ציוני-סוציאליסטי-מרכסיסטי-לניניסטי, אבל התייחדה בהווייתה החברתית-תרבותית האינדיבידואלית-אינטלקטואלית ובעמדותיה הפוליטיות בשאלות דרכי ההגשמה של הציונות הסוציאליסטית, הן מבחינת היחסים עם המפלגות הציוניות הקפיטליסטיות והן מבחינת היחסים עם האומה הערבית-פלשתינית, שלטונות המנדט הבריטי ו"ברית המועצות".

במילים אחרות: בין קיבוצי "השומר הצעיר" לקיבוצי "הקיבוץ המאוחד" לא היה הבדל מבחינת המבנה, המינהל והמשק השיתופיים, אבל היה הבדל מהותי מבחינת ההווייה החברתית-הבינאישית והתרבותית ומבחינת הדרך הפוליטית. הבדל זה השליך על צורת הפירוש והיישום של האידאולוגיה המרכסיסטית-לניניסטית שייחדה אותם.

מבחינת ההווייה החברתית התבטא ההבדל בקדימות שתנועת "השומר הצעיר" נתנה ליחסים הבין-אישיים, למארג חיי היחד השיתופיים, ולעימות הבלתי מתפשר עם המפלגות הקפיטליסטיות והדתיות ביישוב

במישור החברתי-כלכלי: יצירת התשתית הקומוניסטית למדינה היהודית, ובמישור הפוליטי: פתרון הבעיה היהודית-פלשתינית על יסוד העקרונות האוניברסליים של הקומוניזם בחסות "ברית המועצות". כמו יצחק טבנקין הניח מאיר יערי ש"ברית המועצות" מגלמת את חוקי הקדמה האוניברסליים של האנושות ולכן היא מוכרחה לנצח את הקפיטליזם האימפריאליסטי ה"נסוג". אולם, בניגוד ליצחק טבנקין הוא לא ייחס ללאומיות הפרטיקולרית אותה דרגת חשיבות שייחס לקומוניזם האוניברסלי, המשווה את כל בני האדם באשר הם בני אדם. על יסוד זה דחה את הטענה שמצבו החריג של העם היהודי מעניק לו זכות בעלות עדיפה על זו של האומה הפלשתינית, אלא התנה את הגשמת שתי הזכויות הלאומיות בשיתוף לאומי מקביל לשיתוף החברתי-מעמדי ומבוסס עליו במסגרת הכוללת של העולם הקומוניסטי שיקום בהנהגת "ברית המועצות". ההתייחדות של תנועת "השומר הצעיר" בשני מישורים אלה שיוותה לאידאולוגיה המרכזיסטית-לניניסטית העקבית שלה אופי פונדמנטליסטי. היא התגבשה בתנועה התיישבותית-פוליטית כיתתית מקובעת בדוגמות כמו-דתיות, ממושמעת ל"מנהיגות היסטורית" וחדורת ביטחון מוחלט בצדקת דרכה ובחסינות מנהיגותה משגיאות וכשלים.

מאיר יערי, מנהיגה הכריזמטי של תנועת "השומר הצעיר", אימץ לו את הדרך המרכזיסטית-לניניסטית של הנהגה שמשכנעת את עצמה ואת תנועתה בחוכמתה המדעית הכול-יודעת, הצופה את העתיד בדיוקנות ומזדהה בתהליך חשיבתה הביצועית עם התהליך ההיסטורי המגשים אותו. סגולות אלה גלומות בצורת ההנהגה. המנהיגות מנחילה את חוכמתה הביצועית לכל חברי תנועתה כדי לאחדם וללכדם ככוח קיבוצי נחוש שמתייצב מאחוריה ומגשים את רצונה בכל עשיותיו ופעולותיו. לפנינו חשיבה-מבצעת מבוססת על ההנחה שהמציאות שבתוכה היא פועלת זהה אתה ולכן כל זמן שהוגיה מאמינים בה כבאמת מדעית אובייקטיבית הם משוכנעים ללא צל של ספק שהם חסינים מטעות חשיבתית ומכשל ביצועי. גם אם למראית עין חיצונית המציאות הכוללת שהתנועה פועלת בה אינה מזדהה עם חזונה ואפילו מנוגדת לו, הם משוכנעים על יסוד חווייתם במציאות שהתנועה יוצרת בתוכה שזוהי הדיאלקטיקה ההיסטורית של ההגשמה, במשמע זה שהפער העימותי שנוצר בין המציאות בתוך התנועה למציאות שמחוץ לה הוא הנסיבה ההיסטורית שתחולל את המהפך המקדם שיגשים את החזון בשלמותו בעתיד הקרוב.

שאלת המפתח מבחינת מנהיגות התנועה הייתה אפוא כיצד מונחלת ומקוימת האמונה בתקפותה המדעית של הנחת היסוד לתנועה כולה? התשובה נמצאה במתודה החשיבתית-קיבוצית המכונה ה"קולקטיביות הרעיונית".

התשתית הפילוסופית של מתודה זו היא התיאוריה המרכסיסטית שלפיה החשיבה המדעית בתחום החברתי-כלכלי, המהווה את התשתית החוקתית של הציביליזציה החומרית שהאדם יוצר בטבע, משקפת את התהליך הסוציו-אקונומי עצמו, וחוזרת ומעצבת אותו על פי חוקיותה הדיאלקטית, או במילים אחרות, שהחשיבה המדעית מזדהה עם התהליך הסוציו-אקונומי עצמו ועל כן כל מי שלומד לחשוב אותה ומתנהג על פיה מזדהה עם התהליך עצמו. בתנועת "השומר הצעיר" למדו את התורה הזאת מכתבי מרכס-אנגלס עם פירוש לנין כ"תורה מסיני". המתחילים בתנועת הנוער ובבתי הספר של "הקיבוץ הארצי" למדו את המניפסט הקומוניסטי. המדריכים, המורים והמשתלמים המבוגרים למדו את הקפיטל ואת שאר חיבורי מרכס שתורגמו לעברית, כגון התפתחות הסוציאליזם מאוטופיה למדע ובעזרת ספרי העזר הפרשניים המוסמכים והמקובלים בקומוניזם העולמי. על כתבי קודש אלה הוסיפה הנהגת "השומר הצעיר" את ספרי הפסיכו-אנליזה של פרויד ופרשניו המוסמכים. הם היו נחוצים כמתודה מדעית שממנה הפיקו את תורת החינוך האישית-חברתי ואת הפתרונות לבעיות היחסים הבין-אישיים בחברה הקיבוצית. ליתר דיוק: הלימוד העיוני נועד להפנמת היכולת המחשבתית להעלות את הרגשות, המחשבות והדחפים הייצריים התת-מודעים לתודעה. בדרך זו היא מעדנת אותם, נותנת להם פורקן דרך עידונם במחוות הסמליות של החוויה התרבותית המשותפת במוסיקה, בשירה ובמחול, וסוגרת את הפערים בין המאויים האישיים של היחידים לדרישות האובייקטיביות של הקיבוץ על ידי ההבנה והתחשבות הגומלין בין החברים ועל ידי חידוש רגשות הרעות בין כל בני האדם שהקדישו את חייהם להגשמת מטרה כלל-אנושית ולאומית נעלה המשווה משמעות לחייהם בחתירתם אל שלמות שמעבר לעצמם.

השלב הראשון של תהליך "הקולקטיביות הרעיונית" הוא הדיון הכללי החופשי, המעמיק והממצה שנערך תוך כדי לימוד ועל-יסודו, בנושאים החברתיים והפוליטיים האקטואליים שהועלו לדיון ביוזמת המנהיגות המחנכת. בשלב זה השתתפו כל החברים הבוגרים במסגרת "האספה הכללית" של קיבוציהם והיה זה בפועל גם התהליך הטרפויטי שעל ידו ניתן להעלות את החברים אל מעבר לפרטיותם המוגבלת כדי לראות

את המציאות האובייקטיבית ולפעול על פיה גם כאשר נוצר עימות בין האינטרסים הפרטיים האנוכיים לדרישות הנגזרות מטובת הכלל. כל החברים השתתפו בדיון, הביעו את דעותיהם סיכמו על ידי הצבעת רוב ובחרו נציגים שייצגו את סיכומם ב"מועצה" או ב"ועידה" שבה הגיעו להחלטה המחייבת את כל החברים בתנועה כולה על דעת הרוב כולל המנהיגות שעיצבה אותה. מכאן ואילך הייתה זו דעת כולם ועל יסודה נשמעו כולם כאיש אחד להוראות המנהיגות המיישמת את ההחלטות במעשים.

לאורך כל דרכה הייתה תנועת "השומר הצעיר" תנועת מיעוט בכל המסגרות המעמדיות והלאומיות שבהן פעלה. עמדותיה החברתיות והפוליטיות נדחו על ידי הרוב ולא השפיעו על עיצוב המציאות החברתית והלאומית. מבחינה אובייקטיבית היה זה כישלון חרוץ אבל מנקודת הראות ה"אובייקטיבית" של תנועת "הקיבוץ הארצי" היא לא טעתה ולא נכשלה ואמונתה בצדקת דרכה ובניצחונה הסופי המובטח מראש על ידי חוקי הקדמה ההיסטורית לא התערערה. להפך, מנהיגי התנועה פירשו את אי-ההצלחה בהווה כמהלך דיאלקטי שיוליך לניצחון הכולל בעתיד הקרוב, כאשר "ברית המועצות" תשלים בהנהגתה את המהפכה העולמית.

ביטחון בלתי מעורער זה בצדקתה והאחדות שנשמרה בעינה סביב מנהיגותו של מאיר יערי ועוזרו הצעיר יעקב חזן מעידים על ההצלחה המרשימה בהתמודדות עם הבעיות הפנימיות של חיי הקיבוץ. חברי קיבוצי "השומר הצעיר" חוו יחד את התגשמות דרכם בקיבוציהם ובתנועה שאיחדה אותם. מבחינה זו אכן הצליחו עד שהבועה האידאולוגית-הכיתתית שיצרו לעצמם במתודת ה"קולקטיביות הרעיונית" התנפצה ברעש גדול על ידי הכוח האידאולוגי העליון של מנהיגות התנועה הקומוניסטית העולמית שהוקיעה את תנועת "השומר הצעיר" על ידי האשמת שניים ממנהיגיה בבגידה.

בעיות ההגשמה העצמית במסגרות השיתופיות נידונו לעיל במשנותיהם של א"ד גורדון, שלמה לביא ויצחק טבנקין. ההבדל בין חלוצי ה"עלייה השנייה" לחלוצי ה"עלייה השלישית" שעלו מרוסיה, לבוגרי תנועת "השומר הצעיר" מפולין, התבטא במישור זה כעניין של קדימות. חלוצי ה"עלייה השנייה" וחלוצי ה"עלייה השלישית" מרוסיה ראו במסגרות הקיבוציות את הפתרון היעיל ביותר לבעיות עלייתם וקליטתם בארץ ישראל השוממת וליצירת הכלים הארגוניים שנדרשו להגשמת הציונות. מנקודת ראות זו עלו יתרונות השיתופיות



על חסרונותיה לאורכה של התקופה החלוצית שקדמה להקמת המדינה. גם הוצאת הילדים מבית ההורים הייתה יתרון גדול. היא שחררה את שני ההורים ליום עבודה מלא במשק, למילוי התפקידים החברתיים אחרי שעות העבודה ולשליחויות התנועתיות שהוציאו חברי קיבוץ מרכזיים לתקופות זמן ארוכות לפעילות מחוץ לקיבוץ. אולם נקודת הראות של בוגרי תנועת "השומר הצעיר" הייתה שונה גם מבחינת יכולתם לשוב הביתה אם יתאכזבו, גם מבחינת השכלתם שאפשרה להם למצוא עבודה מפרנסת מחוץ לקיבוץ וגם מבחינה זו שחיי השותפות בקיבוץ היו מבחינתם החלום האידאלי שאותו רצו להגשים לשמו.

קרה אפוא הדבר הקורה לאידאליסטים וחולמים צעירים כאשר הם נתקלים בפרוזה האפורה של חיי ההגשמה: עבודה פיזית מפרכת, רמת חיים נמוכה, היעדר תנאים לחיי רוח וליצירה רוחנית והיעדר המרחב המינימלי הנחוץ לחיים פרטיים, בייחוד במישור יחסי האהבה בין גבר לאשה, שמטבע הדברים תפסו מקום מרכזי בהווייתה של תנועת הנוער שהתמודדה עם תהליכי ההתבגרות המתמשכת של נוער לומד. מכל הבחינות הללו הייתה זו ירידה תלולה באיכות החיים שחברי "השומר הצעיר" התרגלו אליה בגולה ופגיעה עמוקה בהרגשת החופש האישי. הקיבוץ לא פתר את בעיות הקליטה של בוגרי "השומר הצעיר" בארץ כי אם להפך, הוא הכביד עליה. ממילא נתפס פתרון של בעיות החברה הקיבוצית כמטלה הראשונה והדחופה ביותר. יחד אתה עלתה גם בעיית צדקתה של הציונות מנקודת הראות המעשית של ההתיישבות בארץ ישראל על אדמות שנקנו מידי בעלים ערבים עשירים ונכרכו בגירושם של האריסים העניים שהוציאו מהן בדוחק את פרנסתם הדלה. בד בבד עם ההתפכחות מן הרומנטיקה החברתית באה אפוא ההתפכחות מן הרומנטיקה של השיבה למולדת כדי להקים בה חברה מופת סוציאליסטית, ומן הסימבוליקה הרומנטית של חבורת "השומר" אל מול הבעיה המוסרית והפוליטית שהתגלמה בה.

נבחן לעומק את הבעיות החברתיות והפוליטיות שעלו מחיי השיתוף ומהגשמת השליחות הציונית-סוציאליסטית מנקודת הראות של התאמת המסגרת הקיבוצית להגשמת המטרות האידאולוגיות שהוגדרו לה. ראשונה במעלה הייתה כאמור בעיית הפרטיות האינדיבידואלית בחברה הקיבוצית, בעיקר בתחומה האינטימי ביותר, הוא תחום יחסי המין והאהבה, יצירת הקשר הזוגי וכינון המשפחה, שכן רעיון הקיבוץ כמשפחה הקהילתית הגדולה והכוללת דחקה את הזוגיות הטבעית לשוליים והפכה אותה למעשה למיותרת. גרמו לכך במישורין התערבות

ה"אספה הכללית" בכל הנושאים הקשורים לבחירת מסלול חיי החברים בעבודה ובחברה, השקיפות המלאה של החיים הפרטיים לעיני הציבור הבוחנות ודעת הקהל הפולשנית והשופטת שניזונה משני מקורות אלה. למעשה לקח הקולקטיב לעצמו זכות בעלות על גופם, נפשם, מחשבותיהם ורגשותיהם של חבריו.

כאמור, חניכי "השומר הצעיר" ראו את הקיבוץ האידאלי כמשפחה גדולה המעניקה לכל יחידה הרגשת בית תומך ומעודדת את הגשמת עצמיותם, כל יחיד בייחודו, ולכן הכתה אותם האכזבה כהפתעה מרה כשהתברר להם שדווקא ההתגשמות, כביכול, של ציפיותיהם סותרת את המאויים האישיים שהניעו אותם. במקום לתמוך בהגשמה העצמית של כל יחיד על פי אמת מידתו העצמית ובמקום לחזק את רצון היחידים להקים משפחות וליצור יחסי גומלין חיוביים ביניהן ובין היחידים באמצעותן, הקולקטיב המתערב ישירות בחיי יחידיו מכשיל והורס את היחידות ואת המשפחתיות האינדיבידואלית ויוצר חלל ריק שמתמלא ברגשות של מרירות, קיפוח וקנאה וברצון לגונן על היחידות על ידי התנכרות כלפי הקולקטיב וכלפי החברים המייצגים אותו.

גורם נוסף להתנכרות זו היה מיסוד העזרה ההדדית באמצעות הקופה המשותפת והוועדות הממונות על הטיפול בבעיות האישיות של החברים, שהרי המיסוד פוטר את היחידים מן החובה לדאוג זה לזה אישית אפילו במצבים שבהם היחס החברי חשוב יותר מהעזרה הטיפולית. עם זאת, כל אי-הבנה בין החברים עלולה להתלקח למריבה לשמה, כפורקן לתסכולים המצטברים, כל אי-שוויון הנובע מקשרי חוץ עלול לעורר קנאה וביקורת מחמירה, כל גילוי של חולשה או של השתמטות מהעבודה או מהחובות החברתיות עלול לעורר דעת קהל פולשנית, מגנה ולפעמים גם מחרימה. התברר שהנוכחות הישירה והכוללת של הקולקטיב בחיי חבריו מייצרת הרגשה מעוצמת של אי-שוויון, בייחוד בין החברים המנהיגים את הקיבוץ לחברים המונהגים, שבקיצוניותה היא יוצרת אצל רוב החברים המונהגים נטייה לפסיביות חברתית והרגשת אלמוניות ובדידות שבקיצוניותה היא קשה יותר מן האלמוניות והבדידות בחברות לא שיתופיות שאין בהן עזרה הדדית ממוסדת.

על בעייתיות חברתית זו התווספה בעיית הפער בין ההגשמה העצמית האינדיבידואלית לבין ההגשמה העצמית במובנה החלוצי. כאמור, אצל חניכי תנועת "השומר הצעיר" בוגרי הגמנסיה, בעלי היומרות האינטלקטואליות ושאיפות ההצטיינות במקצועות מדעיים ותרבותיים שונים היה פער זה רחב מאוד מלכתחילה, שכן ההגשמה העצמית

החלוצית בארץ ישראל נכרכה בויתור על הקריירה המקצועית. עם זאת ברור שהויתור על הקריירה לא היה ויתור על ההצטיינות הרוחנית עצמה ועל הצורך להביאה לידי ביטוי בחברה הקיבוצית, בעוד שתנאי החיים השיתופיים, בייחוד בשנים הראשונות של ההתבססות המשקית, היו רעים ולא אפשרו התמסרות ליצירה אישית. הערוצים היחידים שבהם ניתן לפתח פעילות יצירתית בתחום חיי הרוח היו תפקידי ההוראה בבית הספר ובמוסדות התנועה, אולם כנגדם התייצבה מנהיגות "מישקיסטית" שהדגישה באורח בלעדי את הצורך בהשתלמויות מקצועיות שמניבות הכנסה. גם בתחום צר זה נוצרה אפוא דילמה: הקיבוץ נוצר על ידי אידאליסטים בעלי שאר רוח אבל לא אפשר לרובם להביא את שאר רוחם לידי ביטוי ומימוש יצירתי. פירוש הדבר שמבחינת רוב החברים נכרכו חיי הקיבוץ בויתור על הדבר שרק בו יכלו להגשים את עצמם באמת. האפשרות היחידה להגיע ל"הגשמה עצמית" במישור הרוחני-תרבותי הייתה היציאה מן הקיבוץ לשליחויות התנועתיות אך מטבע הדברים היה זה עוד גורם לפער מתרחב והולך בין רוב חברי הקיבוץ המונהגים שעבדו בענפיו המקצועיים לשליחיהם בתנועה ובמוסדות היישוב והעם. כך היה בכל התנועות הקיבוציות אך בקיבוצי "השומר הצעיר" בצורה יותר רחבה ויותר קיצונית. הייתה דרך אחת בלבד לפתור אותה והיא השימוש בכישרונות היצירה של החברים לשם פיתוח רמה גבוהה של למדנות, שיח אינטלקטואלי והתבטאות אמנותית סביב ערכי הקיבוץ ויעדיו.

בעיית המרחב להתבטאות חיי המשפחה בקיבוץ העצימה את הבעיות שנמנו לעיל. הקיבוץ הוציא כמעט את כל תפקודי הבית מן המשפחה והעביר אותם למוסדות הקולקטיבי: חדר האוכל המשותף, השירותים המשותפים, מוקדי הבילוי והפעילות החברתית המשותפים. נשארה למעשה רק הלינה בלילות שבהם לא הוטלו על החברים תפקידי שמירה ושירות מיוחדים והמנוחה אחרי שעות העבודה בשבתות. תפיסת חיים זו שהפכה את המשפחה לארעית הכתיבה תכנון שוויוני אחיד לדירות הקטנות, לריהוטן וממילא להגבלה מדלדלת של האפשרות לשוות להן סגנון אישי ביתי ושל האפשרות לחגוג בהן מאורעות משפחתיים. כזכור נוספו על כך המעורבות של "האספה הכללית" בהחלטות גורליות מבחינת הפרט ומשפחתו והחינוך המשותף שהוציא את הילדים מחיק המשפחה והותיר להורים מגע מוגבל ושטחי עם ילדיהם כאילו היו ילדי הקיבוץ ולא ילדיהם.

הפגיעה החמורה במשפחה על ידי ריקונה מתפקידיה הזדקרה כמקור

עיקרי למצוקת החברים, בייחוד למצוקת האימהות. בדיעבד הייתה זו הסיבה העיקרית לעזיבת הקיבוץ שדרכו עברו רוב העולים החדשים בתקופת היישוב, אך רובם התייחסו אליו כתחנת ביניים. מבחינתם של החברים שלא יכלו לעזוב את הקיבוץ ולהסתדר בעיר הייתה זו עילה ל"עזיבה פנימית", שהתבטאה במרירות מצטברת, ביחסים חברתיים מעורערים, באי-השתתפות בדיוני "האספה הכללית", בהשתמטות מחובת השליחויות שמעבר ליום העבודה ובניצול קשרי החוץ לשם שיפור רמת החיים מעבר לנורמה השוויונית שסופקה על ידו.

מכלול הבעיות הללו הצטבר ועלה בכל הקבוצות והקיבוצים, ההתמודדות אתן החלה רק כאשר הקיבוצים הגיעו לשלב ההתבססות הכלכלית והחברתית. לעומת זאת בקיבוצי "השומר הצעיר" עלו הבעיות במלוא עוצמתן הרגשית עם העלייה לארץ. הם הקדימו לדון בהן בתחילת דרכם בהתיישבות, אך נראה שדווקא מסיבה זו הם הצליחו להתגבר בהצלחה גדולה יותר מזו של קיבוצי "הקיבוץ המאוחד".

בעיית הזהות התרבותית עלתה בקנה אחד עם בעיות הזהות התרבותית, האישית והקיבוצית מבחינת היחס למקורות היהדות ולמקורות הכלליים של התרבות הסוציאליסטית. "חבר הקבוצות" נעגנה מבחינה זו בתורתו של א"ד גורדון שלחם על התחדשות היהדות ממקורותיה העצמיים. המשמעות הייתה התחברות אל המקורות המוסריים-נבואיים של היהדות ובייחוד לתנ"ך תוך כדי ההתערות בטבע הארץ על ידי עבודת האדמה. תרבות ה"קבוצה" ינקה ממקורות מוסר היהדות, מן הרובד הטבעי-חקלאי של החגים המסורתיים ומעקרונות תורת הברית שיושמו בקהילות ישראל. בדרך זו ניסו ליצור מסורת יהודית מחודשת שתתאים להוויית החיים בארץ ישראל בזמן החדש. קיבוצי "הקיבוץ המאוחד" שבחרו בדרכו של שלמה לביא הלכו בדרך דומה, אך רוב הקיבוצים הלכו בדרך המרכסיסטית שוללת הגולה של יצחק טבנקין: הזדהות עם ארץ המולדת, עם הלאום העברי, עם הלשון והספרות העברית החדשה וכן עם הפולקלור היהודי-חסידי שינק מן הפולקלור האוקראיני והרוסי. ואילו בערכים ובתכנים החברתיים-תרבותיים חיקו את תרבות הפועלים המפלגתית של "ברית המועצות". דרכה של תנועת "הקיבוץ הארצי השומר הצעיר" הקבילה לדרכו של יצחק טבנקין ב"קיבוץ המאוחד" אבל התייחדה בשני דגשים נגדיים: מצד אחד היא הציגה את ההיבט המעמדי-חברתי האוניברסלי כראשון במעלה ואת ההיבט הלאומי הפרטיקולרי כמשני וכפוף לערכיו האוניברסליים, אך מצד שני הדגישה את הרובד הלימודי-עיוני והיצירתי-אמנותי בתרבות הקיבוץ, שבתותיו,



חגיו ומועדיו.

המגמה האליטיסטית-האינטלקטואלית והלמדנית של תנועת "השומר הצעיר" חיקתה ביודעין את תרבות ה"ישיבה" ו"בית המדרש" הרבנית-אליטיסטית מבחינת היחס לתלמוד תורה לשמה והחשבתו כערך עליון. התורה שלמדו ולימדו לא הייתה תורת משה כי אם תורת מרכס-אנגלס בפירוש לנין, מזה, ותורת פרויד, מזה, אולם גם לגבי תורות אלה הייתה מודעות לייחוס היהודי שלהן, ונוספה עליה ההכרה שה"אפיקורסות" אסור שתהפוך ל"עם הארצות" ושמנקודת הראות הלאומית-ציונית נחוצה לחיים בקיבוץ גם השכלה יהודית תרבותית היסטורית כאוצר דעת שמתוכו יונקת יצירה תרבותית מתחדשת על פי צורכי כל זמן. בקיבוצי "השומר הצעיר" שהקפידו כאמור על רמה תרבותית גבוהה נוצרה נוסף על המסורת העיונית גם מסורת תרבותית-חילונית של השבת, החג והמועד, שהסתמכה למעשה על הגות "הציונות הרוחנית" מיסודם של אחד-העם, ביאליק, א"ד גורדון ומרטין בובר.

אנו באים לבסוף להתמודדות של תנועת "השומר הצעיר" עם הבעיה הפוליטית. המרכיב הראשון באידאולוגיה הפוליטית של תנועת "השומר הצעיר" היה דיון בשאלה איזו הדרך שבה יתגשם החזון הקומוניסטי בגרסתו המרכסיסטית-לניניסטית בארץ ישראל? תנועת "השומר הצעיר" האליטיסטית והבררנית הסתייגה מהנחתו של יצחק טבנקין שניתן להגשים את הקומוניזם בארץ ישראל בדרך הקונסטרוקטיבית כ"מדינת קיבוצים". לדעת מאיר יערי הדרך הזאת התאימה רק לעילית האידאליסטית ולא התאימה להמוני העם. המסקנה שהתבקשה מביקורת זו הייתה שתפקיד התנועות הקיבוציות הוא מוגבל: להקים ראש גשר של התיישבות שתאפשר בהמשך גל של עלייה המונית בלתי סלקטיבית שלא תיקלט בהתיישבות השיתופית כי אם בערים ועל בסיס תעשייתי-מודרני. מנקודת הראות הכלכלית-ריאליסטית היה ברור שאת התהליך הזה לא יוליך השמאל הפועלי כי אם הימין הקפיטליסטי המחזיק במשאבי ההון הגדול. רק אחרי שרוב העם יחזור לשבת בארצו בדרך הקפיטליסטית ייווצר מעמד פועלים יהודי אותנטי והוא יחולל את המהפכה בהנהגת התנועות הקיבוציות המאורגנות כחיל חלוץ ויקים את המשטר הקומוניסטי על פי הדוגמה המופתית של "ברית המועצות".

מאיר יערי פיתח את התיאוריה הזאת על פי משנת לנין וקרא לה בשם "תורת האטפים" (שלבים): שלב א: הקמת ראש הגשר החלוצי; שלב ב: יצירת המשק הקפיטליסטי והתהוות מעמד פועלים ארץ-ישראלי שיכרות ברית עם הפועלים הערבים; שלב ג: מהפכה בהנהגה משולבת

של התנועות הקיבוציות החלוציות ושל המפלגה הקומוניסטית הערבית וכינון משטר קומוניסטי דומה למשטר המרכסיסטי-לניניסטי ב"ברית המועצות".

המרכיב השני באידאולוגיה הפוליטית של תנועת "השומר הצעיר" היה הפתרון לבעיית היחס בין הלאומיות היהודית ללאומיות הערבית-פלשתינית. בסוגיה זו חלק מאיר יערי על דרכו הלאומית-יהודית הבלעדית של יצחק טבנקין. כזכור, יצחק טבנקין השווה את ערך הלאומיות לערך האחווה המעמדית ומבחינת העם היהודי הקדים את פתרון הבעיה הלאומית הפרטיקולרית לפתרון הבעיה החברתית-מעמדית האוניברסלית, ואילו מאיר יערי כפף את ערך הלאומיות הפרטיקולרית לערך השוויונות האוניברסלית. המסקנה שנבעה מכאן הייתה הדרישה לעשות צדק שוויוני לשני העמים הטוענים לזכות ההגדרה העצמית באותה המולדת. לשם כך נדרש שיתוף פעולה יהודי-ערבי על בסיס קומוניסטי במדינה דו-לאומית. זה היה גם התנאי להתקבלות תנועת הפועלים הארץ-ישראלית לארגון הגג הבינלאומי של מפלגות הפועלים הקומוניסטיות בהנהגת "ברית המועצות" ולתמיכת "ברית המועצות" בתנועה הציונית. היה זה אפוא לדעת מאיר יערי תנאי הכרחי להקמת המדינה היהודית בעתיד שהרי "ידע" כיצחק טבנקין ש"ברית המועצות" תנצח במלחמה בין הגוש הקפיטליסטי לגוש הקומוניסטי.

תנועת "השומר הצעיר" ניסתה לקדם את הגשמת רעיון המדינה הדו-לאומית על ידי הקמת מפלגה קומוניסטית יהודית-ערבית. למרבה תסכולה היא לא הצליחה למצוא בני ברית ערבים ליוזמתה אבל החריפה את העימות לא רק עם מפלגות הימין הציוניות אלא גם עם מפלגות השמאל הגדולות שראו ברעיון המדינה הדו-לאומית בגידה בציונות. כיוון שהתנגדות לרעיונה איחד נגדה את רוב היהודים הציונים ואת כל הערבים הוא נחשב כמופת של עיוורון פוליטי, אבל המחאה הלוחמנית נגד קיפוח זכויות הערבים בידי התנועה הציונית והאמונה הנלהבת ב"כוחות המחר" שאתם שיתפה תנועת "השומר הצעיר" פעולה חינוכית-תעמולתית נמרצת, הואילו להרגיע את מצפונם הקומוניסטי והציוני של חברי התנועה, שהרי עשו כל מה שיכלו לעשות כדי שמטרתם תתגשם, חוו את תהליך ההגשמה ואמונתם בדיאלקטיקה של חוקי הקדמה שאותה למדו ובכליה בחנו את המציאות ההיסטורית, ערבה להם ש"ידיעת" האמת ההיסטורית ההכרחית תביא בהכרח להתגשמות חזונם בקרוב מאוד.

## פרק שישה-עשר: "מושב העובדים" ו"תנועת המושבים" – תוכניתו של אליעזר יפה

"מושב העובדים" הוא הדגם השלישי של ההתיישבות השיתופית. הוא שונה מהותית מן ה"קבוצה" ו"הקיבוץ" בכך שהוא מגביל את השיתופיות, מאזן ומחזק אותה על ידי קיום המעמד העצמאי של היחיד ושל המשפחה הפרטית ומשלב את היוזמה הפרטית בתוך המסגרת של הקולקטיב השיתופי. דרך הביצוע היא חלוקת אדמת הלאום המוקצית לחבורה המייסדת לחלקים שווים שעליהם מקימה כל משפחה את ביתה, ובמקביל חלוקת המשק החקלאי המעורב מתוכננת לחבורה המייסדת לפי אותו עיקרון, באופן שכל משפחה מקימה, מקיימת ומפתחת את משקה בעבודתה ומנהלת בביתה את אורח החיים הרגיל והמלא של משפחה עובדת. אולם כל המשקים מתפקדים כמערכת שיתופית אחת על בסיס התכנון הכולל, האמור לקיים את היישוב כיחידה אוטרכית, ועל בסיס של מחויבות לעזרה הדדית בתנאי צדק שוויוני, עבודה עצמית, שיווק משותף של התוצרת וחלוקת ההכנסות לכל משפחה על פי מידת תוצרתה, קנייה משותפת של המצרכים הנחוצים לקיום המשפחות והמשקים ושיווקה למשפחות באמצעות "צרכנייה" קואופרטיבית, אגב גביית חלקו של המושב כיחידה שיתופית כדי לקיים את השירותים המשותפים (השיווק והקנייה, בית הספר, המרפאה, פעולות התרבות והניהול הכללי), באופן שהפרטיות והשיתופיות מחזקות ולא סותרות זו את זו: המושב ערב כקולקטיב להצלחת הפרטים העצמאיים ומשפחותיהם במידת שוויון על בסיס המחויבות לעזרה הדדית, ובכך מתקיים עקרון ההגשמה העצמית במובנו האישי-משפחתי, החומרי והרוחני; והיחידים ומשפחותיהם כקולקטיב יישובי לוקחים חלק בהגשמת השליחות הלאומית של ה"התיישבות העובדת" לגאולת העם והארץ ולגאולת עצמם בתוך עמם, על בסיס המשאבים הלאומיים (האדמה ותקציבי ההתיישבות והפיתוח) שמוסדות הלאום מקצים להם (בחכירה וכהלוואות לטווח ארוך) בשאיפתו לגאול את עצמו כקולקטיב לאומי באמצעותם כשליחיו, הגואלים אותו ואת עצמם בכללו, וכך מתקיים עקרון ההגשמה העצמית הן במובנה האישי-פרטי והן במובנה השליחותי, הלאומי-חברתי.

"תנועת המושבים" היא הגוף החברתי המתווך בין "מושב העובדים" למוסדות הלאום, ארגוניו ותנועותיו האחרות והחברה הכללית כדי

לקיים את התחייבויות הגומלין ביניהם ולסייע ל"מושבי העובדים" בכל הנושאים הכלכליים, החברתיים והתרבותיים המותנים בהתחייבויות אלה (בנק להלוואות לצורכי פיתוח, מוסדות שיווק עצמאיים כגון "תנובה", ייעוץ חקלאי וחברתי, ייצוג ופעילות חינוכית ותרבותית כללית). התנועה מאחדת את כל "מושבי העובדים" במסגרת שיתופית ארצית סמכותית על בסיס חוקתי דמוקרטי כלפי יישוביה, ועצמאית כלפי התנועות החברתיות האחרות וכלפי מוסדות הלאום המיישבים, שאתם היא משתפת פעולה על בסיס של אחריות גומלין דמוקרטית להגשמת האינטרס העצמי של המושבים, משפחותיהם ויחידיהם, שהוא ממנו ובו גם אינטרס הלאום, ולהגשמת האינטרס הלאומי שהוא ממנו ובו גם האינטרס של המושבים, משפחותיהם ויחידיהם.

בהקשר זה יש להדגיש את ההבדל שבין "תנועת המושבים" לתנועות הקיבוציות ובייחוד לתנועת "הקיבוץ המאוחד": תנועת "המושבים" לא הציגה את עצמה כדגם בלעדי של הגשמת "הציונות החברתית" וגם לא כדגם האידאלי היחיד של ההגשמה, כי אם כאחת מצורות ההתיישבות המתאימות למגזר החקלאי-כפרי ולאנשים שדפוס זה תואם את נטיותיהם החברתיות ואת כישוריהם המיוחדים בשאיפתם ל"הגשמה עצמית".

"תנועת המושבים" הייתה אפוא תנועת ההתיישבות השיתופית הרביעית שאיגדה את "מושבי העובדים" כמערכת עצמאית במקביל ל"חבר הקבוצות", ל"קיבוץ המאוחד" ול"קיבוץ הארצי", ובזיקה ל"הסתדרות" ול"הסתדרות הציונית". נוסף עוד שצורת ההתארגנות המתוארת לעיל נכונה לתקופה שקדמה להקמת המדינה, משום שאחרי הקמתה חלו שינויים הן במבנה התקנוני של "מושב העובדים" והן בדרכי הפעולה של "תנועת המושבים" שהתאימו לדרישות המתיישבים החדשים ולדרישות שנבעו מן החקיקה ומן המדיניות הכלכלית של המדינה. אולם נראה שדווקא בגלל אופייה הפלורליסטי-המשלב, הפתוח למגוון דרכי ההגשמה של אותם ערכים ויעדים ולהתאמה לשינויים הנובעים מתנאי המציאות, הוכיחה "תנועת המושבים" את יתרונה על צורות ההתיישבות הקיבוציות. היא הייתה היחידה שהמשיכה להתפתח בתנופה גדולה אחרי הקמת המדינה. בניגוד לתנועות הקיבוציות שניזונו מתנועות הנוער החלוציות ולא משכו את העלייה ההמונית שהגיעה לארץ אחרי הקמת המדינה.

"תנועת המושבים" הצליחה לקלוט בדרך זו את כל חלק העלייה ההמונית שפנה להתיישבות חקלאית-כפרית וקיבל במסגרתה את תקציבי הקליטה מטעם המדינה. היא נעשתה בדרך זו לתנועת ההתיישבות



הגדולה והיציבה ביותר, הן מבחינת ההיענות לצורכי המתיישבים, הן מבחינת ההיענות לצורכי הגשמת הציונות והן מבחינת האחריות שהיחידים והמשפחות קיבלו על עצמם בכניסתם ובהתקבלותם ל"מושב העובדים", מזה, והאחריות שהמושב כ"קולקטיב" קיבל על עצמו כלפי היחידים שהצליחתם ביחידות המשקיות שלהם נתלתה בתנאי אחריות הגומלין שהחברים נדרשו לקבל על עצמם כמחויבות משפטית, מזה.

נראה שדברים אלה הם גם ההסבר לעדיפות דגם ההתיישבות הקיבוצית לפני הקמת המדינה לעומת עדיפות דגם ההתיישבות של "מושב העובדים" אחרי הקמתה מול גלי העלייה ההמונית שרובם הגיעו לארץ כיחידים לא מאורגנים וללא חינוך קודם להגשמה חלוצית שיתופית. נשים לב בהקשר זה שמעבר להתאמת השיתופיות המלאה להשקפת עולםם הציונית-סוציאליסטית של חלוצי ה"עלייה השנייה" ו"השלישית", חניכי תנועות הנוער והמפלגות החלוציות, ולהתאמת המסגרת השומרת על פרטיות המשפחה להשקפת עולםם המסורתית של העולים החדשים אחרי הקמת המדינה, היו ה"קבוצה" וה"קיבוץ" המסגרת החברתית היעילה ביותר הן לקליטת העלייה החלוצית והן לקיום השליחות החלוצית גם מנקודת הראות הלאומית-חברתית וגם מנקודת הראות הפרטית של החברים שבחרו להשתייך ל"קבוצה" ול"קיבוץ".

תיארנו לעיל את הקשיים שהתעוררו במסגרת השיתופית של ה"קבוצה" וה"קיבוץ" מנקודת הראות של הפרט ושל המשפחה, אך ראוי לשים לב גם לצד השני של אותה המטבע: הקשיים החמירו כאשר החלוצים שהגיעו כיחידים, ולא כחבורות מאורגנות, התחילו לראות ב"קבוצה" וב"קיבוץ" מסגרת אידאלית של חיי קבע מבחינת ההגשמה העצמית בכפל מובניה, אך אלה היוו מיעוט בין חברי ה"קיבוצים" וה"קבוצות", בעוד שרוב העולים לפני הקמת המדינה ראו ב"קיבוץ" מסגרת של התגייסות לשירות לאומי-חברתי בהתנדבות, תמורת קליטתם עם עלייתם לארץ בלי הון עצמי ובלי הכשרה מקצועית משום סוג. פירוש הדבר שהשיתופיות המלאה ב"קבוצה" וב"קיבוץ" התאימה לרוב העולים שנקלטו בה גם מנקודת הראות של צרכיהם ושאיפותיהם הפרטיים. ככל שהיה קשה לעמוד בחובות החברות ב"קיבוץ" כך קלה הייתה העזיבה בשנים הראשונות שאחרי הקמתו לכל מי שהזדמנה לו האפשרות להיקלט במסגרות העירוניות, בייחוד בקואופרטיבים שבמסגרת "ההסתדרות", כדרך שנהגו רוב העולים שעברו דרך ה"קיבוץ" בזמן עלייתם ארצה. לעומת זאת עזיבת "מושב העובדים" לאחר שהוקם הייתה קשה ביותר

עקב האחריות שכל משפחה קיבלה על עצמה בניהול משקה העצמי ועקב ההשקעה הפרטית הגדולה הכרוכה באחריות זו גם כלפי "מושב העובדים" כקולקטיב וכלפי "תנועת המושבים". במילים אחרות: הרצון לעזוב את "מושב העובדים" ממניעים פרטיים נתקל בניגוד אינטרסים לא רק בין המישור הפרטי למישור הקולקטיבי של המושב אלא גם במישור הפרטי של המשפחות והפך על ידי כך לתהליך קשה וכואב של עקירה שכרוכה בהפסדים כספיים, חברתיים ואישיים-מוסריים שרוב המשפחות לא יכלו לעמוד בהם.

ההגשמה העצמית האישית-משפחתית ב"מושב העובדים" יצרה מחויבות חזקה יותר של היחידים כלפי הקולקטיב וכלפי התנועה בהשוואה למחויבות שיצרה השייכות לקיבוצים, כאשר בוחנים אותה מנקודת הראות של ההצטרפות ל"קיבוץ" ושל הפרישה ממנו בגיל שאינו מאוחר מדי להתחלת מסלול חיים אישי-חברתי חדש. העובדות הוכיחו: רוב חברי ה"קבוצות" וה"קיבוצים" לא בחרו במסגרת השיתופית המלאה כמסגרת של חיי קבע. הם גם לא נדרשו - כי לא יכלו להבטיח - שיראו בקיבוצם מסגרת מחייבת לכל חייהם. בגלל דרישותיו המרביות מן היחיד בשירות הקיבוץ, התנועה והעם לא היה אפשר לאכוף לא ישירות ולא בעקיפין את החיים בקיבוץ, אלא הונח שזוהי התנדבות ממניעים אידאליסטיים ומתוך נכונות להקרבה עצמית מבחינת האושר הפרטי. בדיעבד התברר שהרוב המכריע של המצטרפים לקיבוץ התכוונו לתקופת זמן מוגבלת של התגייסות לשירות האומה תמורת העזרה שקיבלו מן הקיבוץ בתהליך ההיקלטות בארץ בתנאים הקשים ששררו בה בתקופת היישוב ומול חוסר האמצעים הכספיים הפרטיים והיעדר המקצוע והקשרים הפרטיים הנחוצים לקליטה בחברה הפרטית של רוב העולים. הייתה אפוא מוטיבציה פרטית חזקה מאוד להתמסר לעבודה למען העם והחברה למרות הגבלת הסיפוק האישי והמשפחתי בשנים אלה והיה גם "פיצוי" על סבל זה ב"אופציה" הקלה לעזוב את ה"קיבוץ" בלי להיתקל בקשיים כלכליים, ארגוניים או משפטיים כאשר הזדמנה האפשרות להיקלט ב"חברת העובדים" הקואופרטיבית בערים ובעיירות, או במשק הפרטי בעיר במקצועות תורמים לבניין הארץ שגם משתלמים היטב ומאפשרים אורח חיים משפחתי-פרטי רגיל. כאמור, בדיעבד רק מעטים מבין המצטרפים לקיבוץ בשנים הראשונות לעלייתם ארצה בחרו בו או נאלצו להישאר בו כמסגרת לחיי קבע מה שאין כן "מושב העובדים" שההצטרפות אליו הותנתה באישור מועמדות כדי להוכיח את הנכונות לשאת באחריות ובהשקעה פרטית שערמו מכשולים יעילים

למדי בדרך העזיבה.

הוגה רעיון "מושב העובדים" ו"תנועת המושבים", המייסד והמנהיג הראשון, היה אליעזר יפה (1882-1942). גם הוא איש ה"עלייה השנייה", חבר מפלגת "הפועל הצעיר" וקרוב בהשקפותיו הלאומיות, החברתיות והיהדותיות לא"ד גורדון. השניים נפגשו עם עלייתו של אליעזר יפה לארץ ישראל והתיישבותו ב"עין גנים" בתקופה שגם א"ד גורדון ישב בה. הם שמרו על הקשר החברי ביניהם גם כאשר עברו לגליל, א"ד גורדון כחבר בקבוצת דגניה ואליעזר יפה כמנהל "חוות כנרת" ואחר כך כיושב הראש של "אגודת פועלי הגליל". כאשר אליעזר יפה הקים את מושב העובדים הראשון והמופתי ב"נהלל" הזמין את א"ד גורדון להשתתף במפעל כחבר ב"ועדת התקנון" של היישוב החדש והוא השתתף בישיבות המכוננות וכתב למענו את ה"יסודות לתקנות של מושב עובדים".

בסיס ההסכמה הרעיונית העמוקה שנוצרה בין אליעזר יפה לא"ד גורדון יתבאר להלן אולם ראוי להדגיש גם את ההבדל הגדול שהיה בין הפילוסוף הזקן והפסימי למתכנן הצעיר שהצטיין כאיש מעשה אופטימי: אליעזר יפה התרחק מן האוטופיה באותה מידה שבה התרחק מן האידאולוגיה המרכסיסטית. בניגוד לא"ד גורדון, שהלך בדרך ה"לא-מעשית", חיפש אליעזר יפה את הדרך המעשית היעילה ביותר להגשמת חזון הציונות החברתית על יסוד מחקר מדעי בתנאי המקום והזמן להגשמת חזון הציונות החברתית. כאיש מעשה הכיר בנחיצותם של הממסדים הפועלים על פי עקרונות היעילות הרציונלית כתנאי מוחלט להגשמת הציונות החברתית, אך בלי להתעלם מן הסכנות שא"ד גורדון התריע מפניהן. הסכנות הללו לא הרתיעו אותו מהקמתם וניהולם של מוסדות כאלה שחייבו אותו לבקרה יעילה המבוססת על שילוב עקרונות נגדיים של פרטיות ושיתופיות, דמוקרטיה הפועלת מלמטה כלפי מעלה וניהול סמכותי, שתובע משמעת קפדנית, הפועלת מלמעלה כלפי מטה, ובמקביל שילוב בין ניהול ריכוזי קולקטיבי של כל יחידה עצמאית לביזור פרטני מבחינת ניהול המערכת הכוללת. לפי שיטה זו פעל בכל משרותיו כמנהל "חוות כנרת", כיו"ר "אגודת פועלי הגליל", כמייסד "נהלל", כמנהיג "תנועת המושבים" וכמייסד ומנהל "תנובה" לשיווק התוצרת החקלאית של המושבים והקיבוצים כדי למנוע תחרות בין משקי המשפחות ומשקי המושבים ובינם לבין כל צורות ההתיישבות והחברה הכללית, הן הפרטית, הן הקואופרטיבית והן השיתופית.

נקודת המוצא של אליעזר יפה בתכנון ובהגשמת "מושב העובדים" ו"תנועת המושבים" הייתה ההנחה המשותפת לכל התנועות הציוניות,

שמצבו יוצא הדופן של העם היהודי בגולה מחייב את השיבה למולדת, לציביליזציה ולמדינה דמוקרטית משלו כדי להיות עם ככל העמים היושבים על אדמתם, ועם זאת הידיעה ששיבה של עם גולה במשך רוב תולדותיו לקיום נורמלי של עם יושב על אדמתו מחייב אמצעים קונסטרוקטיביים מיוחדים, מבוססים על הסכמות בין התנועות השונות בעם היהודי ובין העם היהודי לעמים שמתוכם הוא מבקש לצאת ולביניהם הוא רוצה להיכנס. הנחת היסוד שאיחדה את רוב המפלגות הציוניות (מלבד מפלגתו ה"רוויזיוניסטית" של זאב ז'בוטינסקי) הייתה שאין לעם היהודי אופציה מעשית ולגיטימית מבחינה מוסרית של כיבוש הארץ בכוח צבאי. העם היהודי צריך לרכוש את אדמת הארץ בכספי הלאום ולהתיישב עליה כעובד אדמה, כי רק על ידי עבודת האדמה מתקיימת הבעלות על ארץ ומונחת התשתית הכלכלית, החברתית והתרבותית לקליטת רוב בני העם, לבניין הציביליזציה העצמית ולבסוף להקמת מדינה יהודית לאומית-דמוקרטית שתבטיח את עצמאותו, חרותו וזהותו התרבותית.

אליעזר יפה הגדיר קביעות אלה בדרכו של א"ד גורדון אך הדבר שהבדיל אותו מא"ד גורדון הייתה אמונתו, המקבילה לזו של הרצל, בקדמה המדעית והטכנולוגית שיכולה לעמוד באמות המידה של הקדמה המוסרית. כמו א"ד גורדון ידע אליעזר יפה שההלימה בין קדמה מדעית וטכנולוגית לקדמה מוסרית איננה מובטחת על ידי "חוקי הברזל" של הדיאלקטיקה המרכסיסטית החומרית, אלא היא מותנית בהכרעות המתחדשות של הרצון המוסרי האישי של היחידים ושל הקולקטיבים הלאומיים. אולם בניגוד לא"ד גורדון הפסימי שהאמין ב"נס" שעשוי להתחולל מול הכרעה גורלית בין חיים למוות האמין אליעזר יפה שאפשר לסלול דרכים מעשיות שיגבשו את הרצון המוסרי ויגשימו אותו הלכה למעשה. הקרבה אל א"ד גורדון התבטאה אפוא ביחסו הביקורתי של אליעזר יפה לאידאולוגיות המפלגתיות, הן הקפיטליסטיות והן הסוציאליסטיות-מרכסיסטיות, וכלפי המפלגות הפוליטיות עצמן, שהן ארגונים השואפים לעוצמה לשמה ורואים את מטרותם בשלטון, ולא בערכים ובתכליות שלשמן קמו, אבל נבדל ממנו כאיש מעשה שמסוגל להתמודד עם אתגרי המציאות, בעיותיה וסכנותיה בכלים מעשיים מבחינת הלימתם את תנאי המציאות הקיימת על יסוד של מחקר פרטני בנסיבות כל מקום וכל זמן.

כאיש המעשה חייב אליעזר יפה את פעולתן של המפלגות הפוליטיות אבל מבחינת הגדרת התפקיד שלו העדיף לא להשתייך לאף אחת מהן



אלא לתמוך בכל נושא ונושא, תוך כדי הפעלת שיקול דעת עצמאי, במפלגה שעמדתה נראתה לו צודקת והולמת לגופה. מאותו שיקול דעת ענייני העדיף את הארגונים התנועתיים המגשימים בהתיישבות, שהוא עצמו יזם, הקים וניהל והם: תנועת "האיכר הצעיר" הציונית-מגשימה בארצות הברית, חוות הניסוי החקלאי ב"עין גנים", "חוות כנרת", "התאגדות פועלי הגליל", "נהלל", "תנועת המושבים" ו"תנובה". כמנהל יעיל דרש מכל העובדים אתו, בהסכמה על בסיס של תוכנית משותפת, משמעת של ביצוע דייקני, אחראי וחותר לשלמות מרבית של משימותיהם, אבל עם זאת עמד על עצמאותו של כל יישוב, כל מפעל, כל איגוד וכל תנועה. הוא התנגד ליחסי תלות היררכיים ביניהם והתנה את שיתוף הפעולה בהסכמות על מחויבויות גומלין מוגדרות היטב. כך בכל הנוגע ליחסים בתוך כל "מושב עובדים", בין כל "מושבי העובדים" בארץ ובינם לבין התנועות והמוסדות הארציים שבניין הארץ מחייב את שיתוף הפעולה ביניהם, אך בלי לדרוש אחדות של צורות ההגשמה אלא רק את ההסכמה על הערכים והמטרה הלאומית המשותפת. בדרך זו הבטיח נאמנות לערכים, מזה, ויעילות הביצוע, מזה.

אליעזר יפה היה יליד גלות בסרביה. הוא התחנך בבית דתי ולמד בישיבה אורתודוקסית. עם זאת רכש השכלה מדעית כללית רחבה כאוטודידקט בהסכמת הוריו. כך נהג גם אביו החסיד שהיה למדן ואיש מעשה, סוחר ואיש ציבור מצליח ומעורה בענייני הקהילה הדתיים והארציים. בהליכתו בדרך זו לא נוצרה מחיצה בין השכלתו לדתיותו ובין למדנותו התורנית לעיסוקיו הציוניים כאיש הגשמה. מבחינתו לא ראה סכסוך בין דתיותו להתמסרותו להגשמת הציונות החברתית ומבחינה חברתית לא ראה צורך להיתלות באידאולוגיה חיצונית לעולמה של היהדות, לא זו המרכסיסטית ולא זו הקפיטליסטית, אלא ינק את ערכיו מן המקורות, בייחוד מן התנ"ך, שבו הגה כל ימיו, בהשראתו עיצב את סגנונו העברי ולפירושו התמסר בתקופת חייו האחרונה. נוכל למצוא בכל המרכיבים הללו את שורש קרבתו לא"ד גורדון. נראה שעוד לפני שהכיר אותו פיתח בעצמו השקפת עולם ציונית, חברתית ויהדותית מקבילה לזו של א"ד גורדון מבחינת הלהט המוסרי ומבחינת השאיפה ל"הגשמה עצמית", בלי ההעמקה הפילוסופית של א"ד גורדון אבל ביכולת עדיפה לתרגם את הרעיונות למפעלי הגשמה בדרך מעשית-רציונלית.

אליעזר יפה נענה כמו א"ד גורדון לקריאת "העלייה השנייה" לעלות ולהתיישב בארץ ו"לכבוש" אותה כצבא-עבודה בדרך ההתיישבות

החקלאית. הוא קיבל את הגדרת הציונות כתנועת תחייה לאומית ואת ההנחה שהמשמעות הראשונית של שיבת העם הגולה לארצו היא השיבה לחיים ארציים פשוטים כמשמעם: עבודת אדמת ארץ המולדת כדי להוציא ממנה את מחייתו, לחמו ומימיו ואת ההשראה להתחדשות רוח היצירה הרוחנית המקורית המעוגנת במולדת, בלשונה ובמורשתה. על יסוד הגדרה זו חשב כמו א"ד גורדון שעבודת האדמה, רק היא, תחזיר לעם היהודי את הבעלות האמיתית על מולדתו, כי בעלות של עם על ארצו אינה נקנית בכסף אלא בעבודה המוציאה לחם מן הארץ ויוצרת בזה תשתית לציביליזציה עצמית ותרבות מקורית. אם הפועל הערבי יעבד את אדמת הלאום ביישובים היהודיים, תהיה ארץ ישראל למולדת בלעדית של עמו והיהודים יישארו גולים על אדמתם. סיסמת "כיבוש הארץ" על ידי "כיבוש העבודה", כשהכוונה בראש ובראשונה לעבודת האדמה, שכנעה את אליעזר יפה שעליו לעלות ולהגשים את הציונות תרתי משמע, אבל להבדיל מרוב העולים בזמנו חשב שההגשמה העצמית טעונה הכנה נאותה לעבודת האדמה הן מבחינת לימוד מקצוע החקלאות המודרנית, הן לשם ההכשרה העצמית לעבודה והן לשם צבירת אמצעים כספיים תוך כדי התארגנות של חבורה שהכשירה והכינה את עצמה לעבודה ותוכל לקבל עליה ניהול וקיום של יישוב חקלאי מודרני בתנאים הנאותים מבחינתה בלי שתיווצר תלות משעבדת בינה לבין המוסדות המיישבים של "ההסתדרות הציונית" בארץ. המסקנה המעשית הפשוטה שנבעה משיקולים אלה הייתה שלפני העלייה נחוצה הכשרה מקצועית בחקלאות מודרנית שרק בה גלומה היכולת לקיים את עובדיה ברמת חיים נאותה להם מבחינה אישית, חברתית, תרבותית ופוליטית, לרכוש ניסיון ביצירת יישובים חקלאיים-מודרניים ובניהולם ולהכין גרעיני התיישבות מוכנים מבחינת הכשרתם המקצועית ויכולתם הכלכלית להיאחז על אדמת הארץ במסגרת עצמאית בת קיום.

מכל הבחינות הללו הייתה ארצות הברית המדינה המודרנית המתאימה ביותר להכשרת עולים מתנדבים לגאולת עמם בארצם, שהרי נבנתה על ידי מהגרים מארצות אירופה שהניחו יסוד לציביליזציה מודרנית על אדמת אמריקה שברובה עדיין הייתה בתולית. המהגרים האירופים לארצות הברית עמדו אפוא בפני אותה מטלה שלפניה עמדו חלוצי "העלייה השנייה", אמנם בקנה מידה קטן יחסית למרחבי ארצות הברית אבל מול קשיים גדולים הרבה יותר מבחינת גיוס האמצעים וההשקעה הנדרשת.

המטרה שאליעזר יפה הגדיר לעצמו הייתה ההתגברות על המכשולים

ש"העלייה הראשונה" לא הצליחה להתגבר עליהם בגלל הפיגור של כלכלת הארץ, היעדר תשתיות הפיתוח, שממת הארץ, ביצותיה ומחלותיה, תנאי אקלים קשים, חוסר מידע אמין על הגידולים המתאימים ועל דרכי טיפוחם והתלות המוחלטת בחסדי נדיבים שנעשו על ידי כך לפטרונים. האתגר היה למצוא את הדרך הנכונה כדי להתמודד עם המכשולים ולפתח חקלאות מודרנית שמסוגלת לקיים את עובדיה ברמת חיים כלכלית ותרבותית נאותה בלי להזדקק לחסדי נדיבים כי אם על בסיס כלכלי יעיל. לשם כך נדרשה עבודת מחקר מקיפה ומעמיקה, פיתוח שיטות עבודת האדמה והטכנולוגיות המתקדמות ועיצוב המסגרות היישוביות מבחינה כלכלית, חברתית ותרבותית שיוכלו להתמודד ביעילות עם האתגר.

אליעזר יפה החליט אפוא לדחות את עלייתו לארץ כדי להתכונן כראוי. בשנת 1904 נסע לארצות הברית ללמוד חקלאות מודרנית בבית ספר לחקלאות ולרכוש ניסיון מעשי בהתיישבות. עם זאת לא הזניח את פעילותו הציבורית במסגרת התנועה הציונית. הוא הקים בארצות הברית תנועה חלוצית קטנה ושמה "האיכר הצעיר" שמטרתה הייתה להכשיר גרעין של חקלאים מנוסים להתיישבות בארץ. רק כעבור שבע שנים, בסוף שנת 1910, עלה לארץ כנציגה של חבורת אנשי "האיכר הצעיר" שעמדה לעלות אחריו, מצויד בכלים מקצועיים ובהון עצמי של החבורה השואפת להתיישבות שאפשר לו להקים תחנת ניסיונות חקלאית ב"עין גנים", ובהמשך לנהל משא ומתן עם המוסדות המיישבים של "ההסתדרות הציונית" כדי לקבל בתנאים שלו כיזם מומחה ניהול של יוזמות התיישבות רחבות, כפי שנזכר לעיל: ניהול "חוות כנרת" על פי דגם שהוכיח את יעילותו, ההקמה והניהול של אגודת "פועלי הגליל" שעל ידה חתר להגשים התיישבות חקלאית מודרנית בגליל בדרך שונה עקרונית מדרך ההתיישבות, הכושלת לדעתו, של מושבות "העלייה הראשונה" ביהודה. על יסוד ניסיונות ראשונים אלה וניסיונה השיתופי של קבוצת דגניה והקבוצות שקמו אחריה תכנן אחרי מלחמת העולם הראשונה את "מושב העובדים", פרסם את תוכניתו בחוברת מיוחדת, ארגן שתי חבורות של מתיישבים (רובם חברי "קבוצות" שהעדיפו את תוכניתו) והעלה על הקרקע את שני "מושבי העובדים" הראשונים בעמק יזרעאל: "נהלל" ו"כפר יחזקאל" בשנת 1921 ואחר כך הקים את "תנועת המושבים" וניהל אותה עד שהקים את "תנובה" וקיבל על עצמו את ניהולה.

בעידננו נראית דרכו התכנונית-מקצוענית של אליעזר יפה כמובנת

מאליה, אולם בתקופת ה"עלייה השנייה" ו"העלייה השלישית", החדורה מוטיבציות אידאולוגיות קולקטיביסטיות, היה השילוב הפרגמטי של שיתופיות ופרטיות משפחתית בגדר של תעוזה חדשנית הן במישור העיוני והן במישור המעשי. במישור העיוני אליעזר יפה הגדיר מחדש את משימתן הציונית-חברתית של העליות החלוציות הציוניות-סוציאליסטיות במושגים מקצועיים פרגמטיים ועל בסיס של ערכים אוניברסליים שאובים ממקורות היהדות, ובמישור המעשי התווה את הדרך שהתמודדה בהצלחה עם קשיי ההתיישבות הציונית בארץ ישראל מתקופת "העלייה הראשונה". כאמור, היא הוכיחה את יעילותה גם אחרי הקמת המדינה כאשר הקיפה במסגרתה התנועתית כ-70 אחוז מהאוכלוסייה הכפרית במדינת ישראל ואף נעשתה דגם לחיקוי במדינות מתפתחות שביקשו ייעוץ להתיישבות חקלאית ממדינת ישראל.

ברוח מעשית זו פירש אליעזר יפה את רעיון ההגשמה העצמית של א"ד גורדון בשני מובניו והגדיר על יסודו את הדרך התואמת את תנאי המציאות הכלכלית בארץ ואת צורכיהם ושאיפותיהם של העולים להתיישבות. כאיש מקצוע מצויד בכלי מדע הסתמך על הניסיון שנצבר עד כה, כולל ניסיונה השיתופי של קבוצת דגניה, שקל את ההישגים מול הכישלונות, ניתח את הנסיבות והגורמים ותכנן לפיהם את התוכנית האופטימלית של "מושב העובדים" המשלב, כפי שראינו לעיל את ההגשמה העצמית במובנה הפרטי עם ההגשמה העצמית במובנה החברתי והלאומי הקולקטיבי, ואת היוזמה הפרטית של המתישבים עם היוזמה הקולקטיבית של התנועה המייצגת את העם. בדרך זו הוכיח שדרכו ה"לא-מעשית" של א"ד גורדון עשויה להיות יותר מעשית מן הדרך הקפיטליסטית האינדיבידואליסטית-אנוכית, מזה, ומן הדרך המרכסיסטית הקולקטיביסטית אנוכית, מזה, ועם זאת להגשים את הערכים האישיים, החברתיים והלאומיים של הציונות החברתית בעקביות ובנאמנות רבה יותר מן הדרך הקומוניסטית על ידי מיצוי משולב של היתרונות של שתי השיטות.

להשלמת ניתוח זה נוסיף את תיאור הסוג השני של "מושב העובדים", שהתפתח מן הסוג הראשון כשיפור שלו, הוא "המושב השיתופי". ההבדל בין "מושב העובדים" הרגיל ל"מושב השיתופי" מתבטא בחלוקה עקבית יותר בין התחום השיתופי לתחום המשפחתי-פרטי על פי קו החתך שבין הפונקציות המשקיות היצרניות לבין הפונקציות החברתיות שמבחינה כלכלית-חומרית הן צרכניות. כל זאת בהנחה שאחריות קולקטיבית מלאה היא היעילה ביותר מנקודת הראות של הפונקציות היצרניות,



השיווקיות והשירותיות הכלליות, בעוד שהאחריות המשפחתית-פרטית היא האפקטיבית ביותר מנקודת הראות של הפונקציות הצרכניות או המבוססות על צריכה. ב"מושב השיתופי" אין אפוא משקים משפחתיים פרטיים. כל חבר מקבל חלקת אדמה קטנה לבניין ביתו ולמשק עזר קטן לתצרוכת העצמית שלו, שבו מתקיים אורח החיים המשפחתי המלא על בסיס ההשתכרות השווה של כל העובדים במשק הכללי, בעוד שהייצור לצורכי השיווק והשירותים הכלליים הוא באחריות קולקטיבית-ריכוזית מלאה.

## פרק שבעה-עשר: "הסתדרות העובדים הכללית" ו"חברת העובדים" הסוציאל-דמוקרטית – משנתו של ברל כצנלסון

התוכניות הלאומיות הכוללות של יצחק טבנקין מנהיג "הקיבוץ המאוחד" ומאיר יערי מנהיג "הקיבוץ הארצי" התוו דרכים קונסטרוקטיביות לבניין חברה קומוניסטית אחידה שעל יסודה תקום מדינה לאומית-קומוניסטית בחסות "ברית המועצות" ועל פי הדגם ה"מופתי" שלה. יצחק טבנקין התווה כאמור תוכנית של "מדינת קיבוצים" שתיבנה ביוזמה תנועתית-חלוצית, ואילו מאיר יערי התווה תוכנית של יצירת אוונגרד קיבוצי שבבוא הזמן יחולל מהפכה, יתפוס את השלטון ויגשים את החברה הקומוניסטית האחידה.

בגלל הניגוד בין השקפתו הלאומית והקונסטרוקטיבית של יצחק טבנקין לדרכו הדו-לאומית והמהפכנית של מאיר יערי התלקחה מחלוקת פלגנית גם בין "הקיבוץ המאוחד" ל"קיבוץ הארצי". אולם העימות הקיצוני ביותר שפילג את תנועת הפועלים העברית בארץ ישראל מהופעת "העלייה השלישית" והכשיל את מאמצי המנהיגים שהוליכו בדרך האמצעית המגשרת, כמו יוסף טרומפלדור, יוסף חיים ברנר, ברל כצנלסון ודוד בן-גוריון, לאחד את תנועת הפועלים הציונית-סוציאליסטית על מצע משותף כדי להציל את הגשמת הציונות מן הכשל שאיים עליה מבפנים ומבחוץ, התנהל בתוך מפלגת פועלי ארץ ישראל (מפא"י). הפילוג במפא"י התנהל בין סיעת "אחדות העבודה" הקומוניסטית, שהיוותה מיעוט במפלגה, לבין סיעת הרוב הסוציאל-דמוקרטי בהנהגתם של ברל כצנלסון ודוד בן-גוריון, ובתנועת "הקיבוץ המאוחד" בין המיעוט שהלך בדרכו של שלמה לביא לבין הרוב שהלך בדרכו של יצחק טבנקין. מחלוקת זו הגיעה לשיאה במלחמת העולם השנייה תוך כדי המאבק הפנימי עם המפלגה הרוויזיוניסטית ה"פורשת" והמאבק החיצוני עם שלטונות המנדט ועם הלאומנות הערבית. שלושת המאבקים הללו התלקחו כמלחמות ובתווך בלט הפילוג המקוטב, על סף מלחמת אחים, ב"מפלגת פועלי ארץ ישראל" ובתנועת "הקיבוץ המאוחד". הייתה זו השעה הגורלית של סף הקמת המדינה שבה נדרשה האחדות כהכרח חיים כדי לגייס את כל הכוחות להצלה מהחורבן שעבר על העם היהודי בשואה, ומחורבן דומה שאיים על היישוב הארץ-ישראלי.

בכך הקדמנו את המאוחר. נחזור אל ראשית המשבר בתחילת שנות

העשרים, כאשר התברר שמחויבותה של ממשלת בריטניה ל"הצהרת בלפור" רחוקה מחד-משמעיות ושהתנגדות הערבית לציונות התארגנה ועלתה לשלב מלחמתי. "לקראת הימים הבאים" (שם של מאמר מכוון של ברל כצנלסון) הסתמנו שתי דרכים להתמודדות עם המשבר: האחת, בחירה בדרך הסוציאל-דמוקרטית של מפא"י, בהנהגתם של ברל כצנלסון ודוד בן-גוריון, שמשמעותה למעשה בניית תשתית הציביליזציה והתרבות הציונית-סוציאליסטית לקראת הקמת המדינה שתבטיח מקלט לעם היהודי הנרדף מול שואה מצטיירת באופק. מטלה זו חייבה אחדות לאומית כוללת שאותה ניתן להשיג רק על מצע סוציאל-דמוקרטי, שכן רק מצע זה חפף הן את "הציונות הסינתטית" של "ההסתדרות הציונית הכללית", בהנהגתו של חיים ויצמן, והן את צורת המשטר של גוש המדינות הסוציאל-דמוקרטיות והליברליות שאותו הנהיגו אנגליה, השלטת על ארץ ישראל, וארצות הברית, מנהיגת "חבר הלאומים". הדרך השנייה הייתה לוחמנית-מהפכנית שהתעתדה לגבור בכוח על המפלגות המתנגדות לה ולכפות מדינה יהודית קומוניסטית בחסות המחנה הקומוניסטי שבהנהגת "ברית המועצות".

מדינת ישראל קמה בדרך הראשונה בהנהגת מפא"י שגברה על מתנגדיה מימין ומשמאל. יתרונה נבע מן המיקום האסטרטגי העדיף שהיה לה ב"הסתדרות הציונית" ובעם היהודי, ועקב שיתוף הפעולה עם שלטונות המנדט הבריטי בתחומים חיוניים לתפקודם העצמאי של מוסדות היישוב תוך כדי המאבק נגד מדיניות הפרו-ערבית, ועל יסוד הכרעתה שהמדינה שתקום תשתלב במחנה הדמוקרטי-ליברלי ולא במחנה הקומוניסטי. נדגיש בהקשר זה שהשפעת הדמוקרטיה האנגלית, ובייחוד הקשר ההדוק עם מפלגת הלייבור הסוציאל-דמוקרטית, על מפא"י, ואחר כך על דמותה של מדינת ישראל כמדינת רווחה סוציאל-דמוקרטית, הייתה מכרעת.

אולם היתרון החשוב ביותר של מפא"י על יריבותיה מימין ומשמאל נבע מהמפעל הקונסטרוקטיבי הפלורליסטי-סינתטי בעל ההיקף הלאומי שאותו ניהלה באמצעות "ההסתדרות". המפעל הזה הכיל את כל דגמי ההגשמה של הסוציאליזם הקונסטרוקטיבי הארץ-ישראלי: ה"קבוצה", ה"קיבוץ", "מושב העובדים", וכן את דגמי ההגשמה שנוסדו על ידי "ההסתדרות" עצמה - היא "חברת העובדים" העירונית שאותה נתאר להלן. אכן היה זה המפעל היישובי הגדול ביותר. הוא עלה בהיקפו ובעוצמתו הכלכלית, החברתית-שירותית, הביטחונית, החינוכית והתרבותית על מפעלי כל התנועות הציוניות שהתחרו בה. בכוח זה

התפתחה מפא"י כמפלגת מרכז רובנית ביישוב, הישג שהקנה לה את היכולת לכרות ברית עם כל המפלגות הציוניות שפעלו במסגרת ה"מוסדות הלאומיים" של היישוב ולחתור יחד להגשמת חזון המדינה הסוציאל-דמוקרטית בדרך המעשית היחידה שבה ניתן לעשות זאת: דרך היצירה והבניין המתוכננים של הציביליזציה העברית הציונית-סוציאליסטית בארץ ישראל על כל מרכיביה.

המפעל הענקי נבנה בהיקף הלאומי הכולל תוך כדי ניהול המאבקים הפוליטיים המקוטבים נגד אויבי המפלגה מימין ומשמאל במישור הפוליטי, שהובדל ממישור ההגשמה "המקצועית". בדרך זו שיתוף הפעולה המתוכנן מצד אחד והמאבק הפוליטי הקנאי מצד אחר לא סתרו זה את זה. באותה צורה התנהל המאבק עם הכוחות המתנגדים לציונות, כולל המאבק עם התנועה ה"רוויזיוניסטית" הפורשת. כאמור מפא"י ניהלה גם את ההתמודדות עם מתנגדים עוינים אלה תוך כדי נכונות לשתף פעולה עם ממסדים שונים בתוכם במישור המעשי שבו התקיימו שיתופי אינטרסים חיוניים לשני הצדדים. הכוונה בראש ובראשונה לשיתוף הפעולה עם ממשלת המנדט הבריטי בניהול החיים האזרחיים בארץ ובהמשך בהשתתפות כבני ברית במלחמת העולם השנייה, אך גם עם "ארגוני הפורשים" ביישוב ואפילו עם גורמים מתונים בציבור הפלשתיני ובעולם הערבי.

בסיכום: "הסתדרות העובדים הכללית (להלן: "ההסתדרות") הכילה את כל מפלגות הפועלים ואת כל התנועות ההתיישבותיות בארץ. היא איחדה אותן במסגרת פלורליסטית שהיקפה לאומי ובה הן שיתפו פעולה על פי תוכנית מוסכמת.

ניתן לומר אפוא שבאמצעות "ההסתדרות" בנתה מפא"י את המדינה היהודית הסוציאל-דמוקרטית רובד אחרי רובד תוך כדי ניהול המאבקים המקוטבים במישור הפוליטי: המלחמות התנהלו ב"קומה השנייה" על ציר שאלות דמותה של המדינה העתידה לקום בעוד שב"קומה הראשונה" התנהלה עבודת הבניין היום-יומית ושרר אמון ושיתוף פעולה בהגשמת יוזמות כלכליות, חברתיות ותרבותיות יצירתיות שסיפקו את הצרכים האישיים-לאומיים החיוניים ביותר של כל חברי ה"הסתדרות" שהיוו רוב ביישוב הארץ-ישראלי.

המצע לשיתוף הפעולה היה כאמור סוציאל-דמוקרטי ופלורליסטי. גם המפלגות הקומוניסטיות נאלצו להסכים לו שכן בלעדיו לא יכלו להתקיים ולתפקד, ואמנם הסוציאל-דמוקרטיה הייתה צורת המשטר היחידה שאפשרה את אפשרה המתוחה אך היעילה בין האידאולוגיה



הקפיטליסטית לאידאולוגיה הקומוניסטית. היא עשתה זאת על ידי היענות לחלק מן השאיפות של כל אחת מן המפלגות שדגלו באידאולוגיות הללו תמורת ויתור על החלק האחר משאיפות אלה לטובת הדוגלים באידאולוגיות הנגדיות. התוצאה הייתה סינתזה דיאלקטית של השאיפות הסותרות, שהגבילו אך גם השלימו זו את זו: קיום זכויות הפרט תוך כדי הגבלתן על ידי זכויות הקולקטיב וקיום זכויות הקולקטיב תוך כדי הגבלתן על ידי זכויות הפרט, יישום תביעות הצדק החברתי המחייב מסגרות שיתופיות, אך גם הגנה על חירויות הפרט המתבססות על קניין פרטי שמאפשר לכל יחיד וכל קבוצה עמידה ברשות עצמית ואישור השאיפה ל"הגשמה עצמית" של כל יחיד, כל משפחה, כל קהילה, כל תנועה וכל עם בייחודם החד-פעמי, אך גם תביעה להגשמה עצמית במובן של נכונות להקרבה עצמית למען הזולת, המשפחה, הקהילה והעם. בסיכום: הסוציאל-דמוקרטיה שילבה את העקרונות הסוציאליסטיים עם העקרונות הקפיטליסטיים-הליברליים על ידי כך שהקדימה את טובת הכלל לטובת הפרט במישור הפוליטי-לאומי ואת טובת הפרט לטובת הכלל במישור החברתי.

נשים לב לדיאלקטיקה הייחודית שהתבטאה בהקמת "ההסתדרות" כארגון מאחד של כל פועלי ארץ ישראל על בסיס ההשתייכות האישית, מזה, והמפלגתית, מזה, בניגוד לדינמיקה הפלגנית במישור המפלגתי וההתיישבותי שתוארה לעיל. מפא"י קמה לשם איחוד פועלי ארץ ישראל במפלגה אחת, אבל האחדות במסגרת המפלגתית הייתה רופסת ולא החזיקה מעמד זמן רב. למעשה הייתה מפא"י בהיווסדה צירוף של שתי מפלגות שחתרו להגיע יחד לעמדת מנהיגות בתנועת הפועלים וביישוב, אך סירבו להתמזג. כל מפלגה שמרה על מסגרתה ה"סיעתית" הנפרדת ונאבקה על הדומיננטיות שלה במפלגה המאוחדת ועל כן ברור שכאשר "סיעת" הרוב השיגה דומיננטיות נאלצה ה"סיעה" ש"הפסידה" אותה לפרוש ולהתאחד עם מפלגה אחרת שעמה קיוותה להיות לרוב דומיננטי, כי אכן האחדות המקנה דומיננטיות הפכה לערך מקודש על כל המפלגות. לשמה הן התפלגו כדי להתאחד והתאחדו כדי להתפלג שוב ושוב.

סיפור של פילוג צורך אחדות, ואחדות צורך פילוג חזר על עצמו בתנועות ההתיישבותיות. הגשמת השאיפות לבנות חברה שיתופית שתכיל את כל העם חייבה את אחדות כל התנועות הקיבוציות, אבל ה"גרעינים" האידאולוגיים של כל אחת מצורות החברה השיתופית בהתיישבות העובדת ראו את דרכם כאידאלית ובלעדית ולא יכלו

להתאחד אלא אם כן יקבלו כל התנועות הקיבוציות את דעת תנועתם. קנאות זו הייתה הגורם העמוק שהרתיע את רוב העולים שנקלטו ב"קבוצה" וב"קיבוץ" בשנים הראשונות לעלייתם מלראות בהם את מסגרות הקבע לחייהם בארץ. בדיעבד ניתן לקבוע שרוב החלוצים שהתחנכו לחיי שותפות ועלו בכוונה נלהבת להגשים אותם גילו שקנאות ה"גרעין" המכונן לדפוס האידאלי בעיניו מנעה את הפשרות החיוניות שהיו מאפשרות להם, ובייחוד לבנות זוגם, להמשיך את דרכם בקיבוץ. התוצאה: תרומת שירות חלוצי של שנים אחדות בקיבוץ תמורת הנוחות היחסית בתנאי הקליטה הראשונית בארץ ופרישה כדי להיקלט במסגרות הקבע העירוניות של "חברת העובדים" ההסתדרותית שהקצו לפרטיות האישית והמשפחתית את כל המרחב ואת כל השירותים הנחוצים באמצעות המערכת הקואופרטיבית בייצור ובצריכה, בשירותים וברוחה. לכן היא נעשתה למסגרת-ההגשמה הציונית-סוציאליסטית הגדולה והיעילה ביותר. לא מפליאה היא העובדה שהאחדות שלא ניתן להגשימה במישור המפלגתי או במישור התנועתי התגשמה בקלות וביעילות יחסית במסגרת "המקצועית" של "ההסתדרות" ובמסגרת החברתית-פלורליסטית הרצופה לה של "חברת העובדים". מה היה סודה של דיאלקטיקה מוזרה זו? התשובה נעוצה בתנאים המיוחדים של הגשמת החזון הלאומי והחברתי של הציונות: הפילוגים המקוטבים בעם כתוצאה ממאבקי האמנציפציה, השיבה מן הגלות לארץ השוממת, המיושבת אמנם בדלילות וברמת פיתוח ראשונית, על ידי בני העם הערבי והכבושה על ידי בריטניה; מוגבלות המשאבים של המוסדות הלאומיים הציוניים; ההתנגדות האלימה של הרוב הערבי וההגבלות שהמנדט הבריטי הטיל על העלייה ועל ההתיישבות. העולים לארץ ישראל כחלוצים ידעו שעלייתם למרות הקשיים הצפויים להם, היא הדרך המעשית היחידה הן להגשמת הציונות למען הצלת העם משואה מתקרבת והן להגשמת עצמם כבני אדם, שעל כן היא הכרחית ואין לה תחליף. אולם כאשר הגיעו העולים הם נוכחו שהגשמת הציונות בדרך מעשית זו היא על גבול הבלתי אפשרי, ושהדרך היחידה לאפשר אותה תהיה הפעולה על יסוד תודעת "אין בררה" אישית ולאומית שיוצרת נכונות של היחידים המבינים את מצבם להקריב את עצמם בהווה למען העתיד. הפירוש המעשי של הכרעה זו הייתה הנכונות של החלוצים להיקלט בארץ בכוחות עצמם כי אין לעמם הגולה והחסר כלי שלטון, משאבים וכלים הנחוצים לקליטתם הקבועה בארץ. בדוק: ה"הסתדרות הציונית" והמוסדות הלאומיים המיישבים בשמה הקצו את הקרקעות

להתיישבות ואת תקציבי הפיתוח הראשונים ליישובים אבל לא יכלו להבטיח לחלוצים שהגיעו לארץ בכוחות עצמם ולרוב בידיים ריקות, גם בלי הכשרה מקצועית לעבודות של בניין הארץ, את המשאבים הנחוצים לקליטתם במסגרות של קבע. העולים מימנו את עלייתם לארץ בעצמם וכאשר הגיעו יכלו לקבל, במקרה הטוב, תמיכה מסוימת שהספיקה לימים הראשונים, עד שימצאו בעצמם מגורים קבועים ועבודה שתפרנס אותם בדוחק, ובין אם מצאו אותם ובין אם לאו נאלצו להמשיך בכוחות עצמם ולהיקלט במסגרות של קבע יזומות על ידם. ההכרח לעשות זאת במסגרות השיתופיות נבע מכאן, וכך נוצרה התשתית החברתית המאחדת למען הקיום שעל כן רק על יסודה אפשר להגשים את השליחות הציונית-סוציאליסטית שלשמה באו ושעל מטרותיה נחלקו למפלגותיהם ולתנועותיהם. נמצא שאפילו כדי לחלוק ולריב זה עם זה על מטרותיהם האידאולוגיות היה עליהם להתאחד כדי להתקיים יחד. על רקע זה נאלצו גם המפלגות לשתף פעולה ב"הסתדרות" כדי להבטיח את קליטת חבריהן במסגרות של קבע.

"ההסתדרות" הייתה אפוא המסגרת השיתופית של השונים שמטרתה העיקרית הייתה יצירת התנאים הנחוצים לקליטת העולים שעלו לארץ להגשים את חזון הציונות הסוציאליסטית במסגרות כלכליות-חברתיות קבועות. לשם כך היא התארגנה קודם כול כ"איגוד מקצועי" להגנה על זכויות העובדים על פי דוגמת איגודי הפועלים המקצועיים הסוציאלי-דמוקרטיים במדינות אירופה. אולם ברור מן הנאמר לעיל שהתפקיד העיקרי היה רחב ומקיף הרבה יותר. ה"הסתדרות" נדרשה להקים את כל המערכת הכלכלית והחברתית המודרנית שעדיין לא הוקמה בארץ. היה עליה לבנות את הבתים שבהם יגורו חבריה, להקים את המפעלים שבהם ימצאו עבודה יצרנית מפרנסת בתנאים נאותים לציפיותיהם בתור סוציאליסטים שלא ישרימו עם תנאי ניצול, להקים מפעלי שיווק וקנייה מתאימים לצורכי העובדים ולרמת השתכרותם, לדאוג לשירותי הבריאות (מרפאות ובתי חולים), לגני הילדים ולבתי הספר, למוסדות סעד ועזרה הדדית במצבי חירום, לביטוח מפני חוסר עבודה ומחלה, לקרנות פנסיה, לבנק להלוואות, לקורסים למבוגרים ללימוד השפה העברית, למוסדות להכשרה מקצועית, לספריות, לעיתונות ולכתבי-עת, להוצאות ספרים, לתיאטרון, לארגון חיי התרבות בקהילות העובדים.

כל המפעלים הללו היוו את ההתאגדות החברתית הפלורליסטית שנקראה בפי הוגה הדעות הגדול והאדריכל החברתי שתכנן אותה והנחה את הגשמתה: ברל כצנלסון, בשם "חברת העובדים". כמו ה"קבוצות",

ה"קיבוצים" ו"מושבי העובדים" גם "חברת העובדים" שאפה לאוטרכיה על בסיס של עבודה עצמית וקואופרציה יצרנית ושירותית ובמגמה כללית לא-סלקטיבית: כל עובד שהתפרנס מעבודתו כשכיר התקבל כחבר ב"הסתדרות", שילם את "המס האחיד" וקיבל את הזכות השוויונית ליהנות משירותיה. הייתה זו מערכת עממית בעלת היקף שיכולה להוות מסד לחברה סוציאל-דמוקרטית-לאומית כוללת. בצדק ראתה את עצמה כתרומה המקורית המשמעותית ביותר של הציונות הסוציאליסטית לחשיבה הסוציאל-דמוקרטית בעולם. בשנות העשרים והשלושים הסתמנה מגמה דומה גם בתנועת הפועלים הסוציאל-דמוקרטית בכמה ממדינות אירופה (התנועה ה"סינדיקליסטית") אולם רק בארץ ישראל התגשמה דרך זו בצורה מלאה לאורך זמן והייתה לדרך המלך, שכן התנאים הייחודיים של הגשמת הציונות הסוציאליסטית בארץ ישראל דחפו בחוזקה בכיוון הזה.

נחזור ונדגיש שכמו ב"קבוצות", ב"קיבוצים" וב"מושבי העובדים", הייתה החברות ב"הסתדרות" אישית-ישירה, ללא תיווך מפלגתי. היה לה, אפוא בסיס דמוקרטי ייצוגי עצמאי שעליו נוצקה חוקה שתוקף חיובה אוניברסלי ושוויוני. על הבסיס הזה התקיימה גם הפעילות המשותפת מעבר לחילוקי הדעות המפלגתיים. אולם בניהול "ההסתדרות" היה צורך לשתף את כל המפלגות שחבריה נמנו עליהן לפני קומה, שהרי בלי שיתופן בניהול מוסדותיה הכלליים הן היו מאבדות את בסיס כוחן והיו מונעות את הקמתה שנתלתה בהסכמתן. הפתרון החוקתי לבעיה זו היה הניהול הדמוקרטי-ייצוגי של ה"הסתדרות" הן כ"איגוד מקצועי" והן כ"חברת עובדים" באמצעות המפלגות, שייצגו ברשימות נבחרהן גם את נציגי תנועות ההתיישבות השיתופית באחוז המגיע להן. אחת לכמה שנים התקיימו הבחירות הכלליות לוועידת ה"הסתדרות". כל החברים ששילמו את "המס האחיד" השתתפו בהן אישית, אך קבעו בהצבעתם את אחוזי ייצוג המפלגות ב"ועידת ההסתדרות" על ידי ה"שליחים" שנבחרו על ידן. ב"ועידה" דנו בנושאים העקרוניים והמבניים הכלליים והיא בחרה על פי אותה שיטה מפלגתית ותנועתית את חברי "מועצת ההסתדרות". ב"מועצה" דנו בנושאי המדיניות המעשית ובחרו את "הוועד הפועל" שהורכב מראשי מחלקות ומפעלים שנבחרו שוב לפי אותה שיטת ייצוג מפלגתית והופקד על הביצוע. ה"וועד הפועל" היה אפוא ה"ממשלה" שניהלה את כל מוסדות ה"הסתדרות" על פי חוקתה ובאופן זה קמה "הסתדרות העובדים הכללית" בתור גוף חברתי עצמאי



מורכב ממערכת גופים פוליטיים וכלכליים-חברתיים עצמאיים שמהם הוא שואב את כוחו והם שואבים את כוחם ממנו.

נזכיר שוב ש"ההסתדרות" תפקדה בדרך זו הן כ"איגוד מקצועי" רגיל שעוסק בהגנה על זכויות הפועלים במשק הפרטי, על שכר הוגן, תנאי עבודה הולמים וזכויות סוציאליות שונות, כגון חופשות, ימי מחלה וקרנות הפנסיה לעובדים, והן כ"חברת עובדים" עצמאית. בתפקוד כפול זה התייחדה "ההסתדרות העובדים" הציונית-סוציאליסטית מן ה"איגודים המקצועיים" הרגילים. היה זה יישום מקורי של דרך ההגשמה הקונסטרוקטיבית של מטרות הסוציאליזם הדמוקרטי.

"חברת העובדים" כללה מגוון רחב של מוסדות. בראש ובראשונה המפעלים היצרניים הקואופרטיביים הגדולים שנדרשו לפיתוח הציביליזציה המודרנית של היישוב העברי בבניין, בסלילת כבישים, בתחבורה, בחקלאות ובתעשייה. על ידי כך נוצרו מקומות העבודה לחברי ה"הסתדרות" בתנאים סוציאליים מתקדמים ("סולל-בונה", "אגד", "חברת החשמל" ו"בנק הפועלים"), שנית, מערכת קואופרטיבית הן לשיווק התוצרת החקלאית והתעשייתית והן לארגון הצריכה של חברי ה"הסתדרות" ("המשביר", "המשביר לצרכן", "ניר שיתופי" ו"תנובה"), שלישית, מוסדות קואופרטיביים למתן השירותים החיוניים: הבראות ("קופת חולים") החינוך (גני הילדים ובתי הספר של "זרם העובדים") הרווחה ("משען") ורביעית, שירותי התרבות (המחלקה לתרבות שדאגה לכתבי-עת, להוצאות הספרים, לספריות, להוראת הלשון העברית לעולים החדשים, לתיאטרון "אוהל" ועוד פעולות תרבות קהילתיות ענפות).

נוצרה אפוא בפועל מערכת חברתית-פוליטית סוציאל-דמוקרטית ופלורליסטית ענפה. הצלחת ה"הסתדרות הכללית" לארגן בתוכה את הרוב המוחלט של הפועלים השכירים בארץ, בכלל זה גם פועלים ערבים שרצו להשתתף ב"סקציה" משלהם, נתנה בידה מידה של שליטה גם על המערכת הכלכלית הקפיטליסטית הפרטית, שהתחילה להתפתח בארץ בתנופה ניכרת ב"עלייה הרביעית", על ידי חתימת חוזה העבודה עם "ההסתדרות" בכל הנוגע לתנאי העבודה והשכר.

מנקודת הראות של הוויכוח הפנימי בתנועת הפועלים הארץ-ישראלית ביטא אפוא העימות בין הדרך הקומוניסטית לדרך הסוציאל-דמוקרטית את הוויכוח בין השאיפה לבנות חברה סוציאליסטית אחידנית, שמזהה את האינטרס הלאומי-ציוני של העם היהודי עם מעמד הפועלים לבדו, בד בבד עם שאיפה להיבדלות מוחלטת ותוך כדי שלילה מוחלטת

של כל ה"סוטים" מהדרך הנכונה האחת והבלעדית, לבין השאיפה לבנות חברה סוציאליסטית פלורליסטית במסגרת של אחדות לאומית פלורליסטית שתגשים את הסוציאליזם בהיקף הלאומי בתהליך של אבולוציה דמוקרטית ובדרכי שלום. יתרונה של הדרך הפלורליסטית נבע מכך שגם מתנגדיה נאלצו לשתף עמה פעולה על הבסיס שלה, משום שעד הקמת המדינה נאלצו כל המפלגות הציוניות להגשים בדרך הקונסטרקטיבית, המותנית הן בהתנדבות חופשית והן בשיתוף פעולה בין כל המערכות הכלכליות והשירותיות העצמאיות.

נזכיר שוב של"הסתדרות הציונית הכללית", ל"מוסדות הלאומיים" של היישוב וגם ל"הסתדרות העובדים הכללית" ואפילו למפלגות הקומוניסטיות, שמבחינה אידאולוגית דגלו ברעיון ה"דיקטטורה של הפרולטריון", לא היה כוח כפייה כלפי חבריהם. ההצטרפות לכל המפלגות, התנועות והארגונים הייתה חופשית ונבעה מבחירה. משמע שרק אחרי שהחברים הצטרפו למוסדות וקיבלו על עצמם מרצונם את המשמעת והמרות למנהיגיה הם יכלו למשול, ונזכור שהדרך לפרוש מארגונים אלה נשארה תמיד פתוחה. לא הייתה לתנועות, למפלגות ולארגונים שום סנקציה מונעת עזיבה פרט להפסד הזכויות שהחברות הקנתה. פירוש הדבר שהדרך הקונסטרקטיבית להגשמת הציונות הסוציאליסטית במסגרתה הסוציאל-דמוקרטית הייתה בדיעבד המכנה המשותף המעשי של כל המפלגות הסוציאליסטיות, כולל אלו שחתרו לעוצמה שיש עמה סמכות של שלטון דיקטטורי, כי כדי לרכוש סמכות זו היה עליהן לחכות לניצחונה ה"סופי" של "ברית המועצות", שבושש לבוא.

הוגה הדעות הגדול שעמד מאחורי תכנונה הכללי של "חברת העובדים" היה כאמור ברל כצנלסון (1887-1944). מראשית דרכו כמנהיג ב"עלייה השנייה" התייצב עם דוד בן-גוריון בראש הקוראים לאחדות תנועת הפועלים הציונית-סוציאליסטית בארץ. כאשר התברר לו שבמסגרת המפלגתית שקמה עקב קריאתו אי-אפשר להגיע לאחדות כוללת ויציבה העביר את הדגש ל"הסתדרות". היא קמה כאיגוד עובדים מקצועי בשנת 1921 על פי יוזמתם של יוסף טרומפלדור ויוסף חיים ברנר. תרומתו להתאגדות המקצועית הייתה ייסוד "ניר שיתופי" שצירף ל"הסתדרות" את המגזר החקלאי, קבוצותיו, קיבוציו ומושביו, אולם תרומתו העיקרית הייתה הפיתוח רחב ההיקף של "חברת העובדים" העירונית.

ברל כצנלסון היה ער להתפתחויות בתנועות הפועלים הסוציאליסטיות בעולם. הרעיונות ה"סינדיקליסטיים" שנזכרו לעיל עוררו את תשומת

לבו וחיזקו אותו בדרכו אבל "חברת העובדים" שאותה הגה ותכנן הייתה בעיניו, בצדק, התרומה המקורית החשובה ביותר של הסוציאליזם היהודי לסוציאליזם הכללי. הוא הגדיר את עצמו כהוגה דעות ומתכנן של הסוציאליזם היהודי, שייחודו נובע משני מקורות: ראשית, ממצבו המיוחד של העם היהודי בין העמים וממצבו המיוחד של היישוב היהודי בארץ ישראל, ושנית מהערכים ומהמסורת של המחשבה היהודית לדורותיה. לפיתוח נושא זה הקדיש תשומת לב רבה. הוא שקד בייחוד על חישוף המקורות היהודיים של מפעל ההגשמה הציונית-סוציאליסטית בארץ ישראל ושאב מהגותם המקורית של אבות הציונות הסוציאליסטית: משה הס, נחמן סירקין בר-בורוכוב וא"ד גורדון.

כצנלסון, כמו שלמה לביא, הושפע עמוקות ממשנתו הלאומית-חברתית והיהודית של א"ד גורדון. הוא הסתייג מן היסודות הרומנטיים-האוטופיים שבה, אך שאף ליישם את ערכיה ורעיונותיה העיקריים בצורה מעשית, שתוכל להיות דרך המלך להגשמת הציונות הסוציאליסטית.

באופן זה נעשה כצנלסון לאיש ההלכה של מפא"י ושל "ההסתדרות". הגותו המתכננת והמנחה ליוותה את ההקמה וההפעלה של כל מפעלי "חברת העובדים", בייחוד של "ניר שיתופי", אולם התחום שנחשב ביותר בעיניו, ובו השקיע את מרב הגותו ופעילותו כמורה ומחנך של מחנכים בסמינרים, בימי העיון, בהרצאות מרכזיות בוועידות ובמועצות, במאמרים ובמפעלי תרבות שונים - היה תחום החינוך. כצנלסון היה היוזם והעורך הראשון של דבר - העיתון היומי של "ההסתדרות", הוא יזם וגם היה העורך הראשון של הוצאת הספרים "עם עובד" כשירות חינוכי-תרבותי מרכזי לציבור העובדים. העיתון דבר שירת את הדיון הרעיוני המפלגתי והבין-מפלגתי השוטף בנושאי ההגשמה הציונית-סוציאליסטית. העיתון הגיב על מאורעות הזמן בארץ ובעולם בנושאי כלכלה, חברה, פוליטיקה פנימית וחיצונית ותרבות, דיווח וניתח והתווה דרך. לעומת זאת בהוצאת הספרים "עם עובד" הייתה הכוונה למישורי העומק של היצירה התרבותית בארץ בכל תחומיה: טיפוח הספרות העברית הארץ-ישראלית ברמת התרבות הלאומית הגבוהה ביותר, ובו-בזמן פרסום מיטב הספרות העולמית בתרגום לעברית, משום שכצנלסון ייחס ל"ספרות היפה" חשיבות תרבותית-חינוכית עליונה. הספרות העברית החדשה הייתה בעיניו אחד הכלים המרכזיים שהניעו את העם הגולה לשוב לארצו ולחדש את חייו הלאומיים כקדם, והוא סבר שאותו תפקיד חינוכי מרכזי נועד לה בארץ ישראל. מן הבחינה החינוכית רצה לעודד באמצעים אלה את החשיבה העיונית הביקורתית בנושאי הלאום,

החברה והתרבות היהודית והכללית. בנידון זה ניהל מערכה עקבית נגד צרות האופקים האידאולוגית-דוגמטית, נגד הקנאות המפלגתית ובעד פיתוח הידיעה וההבנה הרחבה והמעמיקה כבסיס להשקפת עולם יהודית לאומית-חברתית פלורליסטית.

בעיתון דבר ובהוצאת הספרים "עם עובד" פנה אל כלל חברי "ההסתדרות" ואל הציבור היהודי הארץ-ישראלי כולו, אולם לב פעילותו כאיש ההלכה וכמחנך של מחנכים הייתה הדאגה לחינוכו ולהכשרתו של "דור ההמשך" למפעל הציוני-סוציאליסטי. הכוונה הייתה גם לנוער היהודי שהתחנך במסגרות של תנועות הפועלים הציוניות-סוציאליסטיות בגולה, אך בעיקר לנוער העברי יליד הארץ, בני העולים בעליות "השנייה" וה"שלישית". חינוכם כממשיכי המפעל הציוני-סוציאליסטי של הוריהם למען הצלת העם, שרובו המכריע כלוא בגלות וצפויה לו סכנת השמדה, היה בעיניו תפקיד המפתח שבהצלחתו נתלית הצלחת הציונות להגשים את מטרתה הלאומית הכוללת.

הנוער יליד הארץ מבני העליות ה"שנייה" וה"שלישית" (דור ה"צברים") התחנך בתנועות הנוער החלוציות: "גורדוניה" הקשורה ל"חבר הקבוצות", "המחנות העולים" (תנועת הנוער הלומד) ו"הנוער העובד", שהוגדרו כ"כלליות" בזיקה ל"הסתדרות", אבל מבחינת ההגשמה התקשרו עם "הקיבוץ המאוחד", ותנועת "השומר הצעיר" שנקשרה ל"קיבוץ הארצי". במקביל התחנך נוער זה בבתי הספר של "זרם העובדים" ההסתדרותי שפעל בשיתוף עם תנועות הנוער וחינך את תלמידיו ברוח "ההסתדרות". אולם לתפיסת העולם החינוכית שהנחתה את בתי הספר של "זרם העובדים" היה מכנה משותף אידאולוגי עם תנועות הנוער החלוציות שחייבו "הגשמה עצמית" בהתיישבות השיתופית בכפר ולא בעיר. היה זה חינוך אידאולוגי סמכותי-מחייב שהתבטא בהוויה החברתית, במסיבות, בחגים, במפקדים, בסמלים שקישטו את בית הספר, בדרכי ההתנהגות בין התלמידים והמורים, ובתוכני ההוראה ושיטותיה. היו כמובן דרגות שונות של "אילוף" אידאולוגי: ב"גורדוניה" וב"מחנות העולים" - עד פילוגה - קיבל הנוער חינוך "כללי" במסגרת "ההסתדרות" ואילו ב"השומר הצעיר" הייתה זו "קולקטיביות רעיונית", צייתנית וממושמעת באפיק האחד של "הקיבוץ הארצי", ואילו בבתי הספר לא נדרשה "הגשמה עצמית" חלוצית והייתה הוראה המחייבת תורה לשמה, אך הנטייה ל"אילוף" אידאולוגי מבחינת המחויבות למפלגות הפועלים הציוניות-סוציאליסטיות הייתה כללית. שתי בעיות חינוכיות הדאיגו את כצנלסון על רקע זה: ראשית, הגבלת



החשיבה העצמית הביקורתית שתידרש כאשר הנוער יצטרך לקבל על עצמו את האחריות להשלמת המפעל הציוני-סוציאליסטי למען כל העם היהודי. מטלה גדולה זו תתגשם בנסיבות מלחמתיות ובמציאות משתנה, וההצלחה בה תהיה מותנית בחשיבה עצמאית, עניינית, ריאליסטית וביקורתית. היא תצטרך להישמר מכל משמר מפני מלכודות אידאולוגיות-דוגמטיות שכופות על המציאות הנחות שרירותיות שנקבעו על יסוד ניסיון חיים שעבר זמנו, כגון אלו של האידאולוגיות הקומוניסטיות משמאל והרוויזיוניסטיות מימין. שנית, מגמת ההתנתקות של הדור הצעיר שגדל בארץ ישראל מזהותו היהודית, ראייתו את עצמו כ"דור בארץ", הדור שלא עלה מן הגולה ולא נשא את נטל מורשתה ואין לו כל מחויבות כלפיה וכלפי עמה, מפני שכולה שלילית בעיניו גם בלי שיטרח להכירה. מתוך אנוכיות טבעית תמימה נטה הדור הזה להעמיד את עצמו במרכז כמטרת הציונות. זהו גם המסר שהוריו מסרו לו יחד עם צו ההגשמה העצמית. נוער זה היה מודע לתנאי המציאות בארץ. הוא ידע שמשאבי כוח האדם והמשאבים החומריים הדרושים להגשמת הציונות הסוציאליסטית באים מן הגולה ובמובן זה הוא תלוי בה ובעמה לא פחות מהוריו, אבל הוא שאף להשתחרר מן התלות שהכבדה עליו ולא ראה בה שליחות. להפך, שליחותו הייתה פיתוח זהותו הילידית בעצמו ולעצמו בלי להתחשב בצורכיהם ובציפיותיהם של בני עמו שבגולה לרבות היהודים שהתחילו לזרום לארץ כאשר נפתחו שעריה, ובדרך זו ראה את עצמו כהגשמת חזון ה"נורמליזציה" של הציונות שוללת הגולה, שהרי היה בעיני הוריו ובעיני עצמו ראשית חלוצית של עם ילידי כמוהו ככל העמים ה"נורמליים" היושבים דורות רבים על אדמתם, בלי לחוש בדלותה ובשטחיותה החקיינית של התרבות האידאולוגית האוניברסלית שאותה הורישו לו הוריו, מזה, או שהוא יצר לו במפגשו עם נופי הארץ ויושביה הילידים, מזה. כלומר, בלי לחוש שעל יסוד מורשת רדודה-חקיינית ונטולת ממדי עומק לא ניתן לקיים ציביליזציה ותרבות בת-קיימא.

ראוי להדגיש בהקשר זה שהתודעה העצמית של "דור בארץ" לא עוצבה בידי בני הדור הזה כי אם בידי מחנכיו. היה זה המסר של העולים אנשי העליות ה"שנייה" וה"שלישית", ההורים והמורים של תלמידי בית הספר הציוני-סוציאליסטי והמדריכים הבוגרים של תנועות הנוער הציוניות-סוציאליסטיות. כולם היו מבוגרים ילידי הגולה ואת תורתם שאבו ממקורות המחשבה הציונית-סוציאליסטית שהביאו אתם מן הגולה יחד עם שלילתה שנבעה מהמרד שלהם נגד גורל עמם ונגד

מורשתו הגלותית, אך כיהודים המזוהים עם עם הסובל והמשתוקק לגאולה בארצו האמינו שיוכלו להגשים את שליחותם בארץ. הם שאפו להשתחרר מנטל הגלות ולהמיר את תרבותה בתרבות המודרנית שהכירו מתוך ההתמודדות עם אתגריה, אבל התרבות היהודית הגלותית הייתה בכל זאת תרבותם העצמית שרק על יסודותיה החיוביים יכלו לקלוט את התרומות החיוביות של תרבות העמים המודרניים.

זה היה אפוא עומקה של הטרגדיה שהתגלמה במרדם: בעלותם לארץ רצו שבניהם ובנותיהם שייוולדו בה ימשיכו את מפעלם ולא ימרדו בהם כדרך שהם מרדו בהוריהם וכך הנחילו לבניהם ולבנותיהם את מרדם נגד מורשת שלא ידעו עליה מבפנים שום דבר, ממילא גם בלי להבין את מקור הציפיות והתקוות שהוריהם הנחילו להם כצו: להשתרש בארץ, להתערות בנופה ובטבעה, לדבר, לכתוב, ללמוד וליצור בעברית ורק בעברית באשר היא לשונם הלאומית, לחיות כבני עם יושב על אדמתו, לבנות חברה סוציאליסטית ולהזדהות עם התרבות המהפכנית שבה ראו מופת ראוי לחיקוי של תרבות העתיד המודרנית.

דור ההורים לא יכול להגשים את מטרתו בשלמותה בעצמו. הוא קיווה שבניו ובנותיו ישלימו את מפעלו ומכאן נבע השימוש בכלי האינדוקטרינציה האידאולוגית שאותה קיבלו מן הקומוניזם המוגשם בברית המועצות. בפועל היה זה המסר האוניברסלי היחיד שבניהם ובנותיהם הפנימו בצד המסר הציוני פרטיקולרי שהתבטא בזיקה לארץ ישראל, ללשון העברית ולספרותה. מצדם הוסיפו הבנות והבנים את נהייתם הרומנטית להווי החיים הילידי של הערבים תושבי הארץ, בייחוד של הבדווים, שהיו בעיניהם מופת של חיי גבורה, פשטות טבעית והזדהות עם נופי הקדומים של ארצם. אך גם זאת הייתה מימיקה חיצונית חקיינית בלי ידיעת הלשון הערבית ובלי הכרת ממדי העומק של תרבותה. התוצאה הטבעית הייתה רדידות יומרנית מזה, וניכור מוחלט כלפי התרבות היהודית וכלפי היהודים ה"אחרים" שישבו בארץ ועלו אליה בלי להתבייש במורשתם היהודית הגלותית: ה"דתיים" לתנועותיהם השונות, מזה. על קבוצה זו נמנו גם "העולים החדשים", שלא השתייכו לתנועות הפועלים, וגם לא לתנועות הציוניות הימניות שהתחילו לזרום לארץ בהמוניהם בימי "העלייה הרביעית" ובכל העליות שתכפו אחריה, עד שנעשו לרוב ביישוב שהתרכז בערים הגדולות, במושבות ובעיירות. המשמעות המדאיגה של חינוך זה הייתה אפוא התנתקות הנוער, שנועד להיות העילית המנהיגה את הגשמת הציונות הסוציאליסטית, מהעם שלמענו הם אמורים להקים את המדינה. לפיכך,

קיבלה הציונות המונחלת לבנים ולבנות ילידי הארץ משמעות ילידית: ממפעל הצלת כל העם היהודי מן הגלות למפעל היסוד של עם עברי ילידי חדש, עם שיוצר לעצמו את תרבותו היונקת מטבע ארצו ומלשונו הלאומית, קרוב ליושבי הארץ הילידים (הערבים) ומנוכר לעם היהודי הדובר יידיש ולשונות זרות.

כמו א"ד גורדון ראה כצנלסון במסר השטחי והמתנכר של "שלילת הגולה" הברנרית שביסוד חינוך זה את סכנת החורבן האורבת למפעל הציוני מתוכו. לדעתו היה זה עיוורון טראגי שנבע מקנאות חד-צדדית. בני דורו ילידי הגולה היו בשר מבשרו של העם היהודי הגלותי. הם לא ניתקו את עצמם מעמם בשלילתם את הגולה. להפך, הם התכוונו לגאול אותו כולו וקיוו שגם הוריהם סופם שיענו אחריהם אמן. "שלילת הגולה" הקיצונית הייתה מבחינת דור ההורים המנוף שניתק אותם מן הגולה והעלה אותם לארץ למרות הקשיים והסכנות שנכרכו בעלייה, שהרי פתוחות היו לפניהם גם דרך ההגירה לאמריקה או דרך ההצטרפות למהפכה הרוסית. נראה אפוא שמסיבה זו לא הבינו החלוצים בעלותם ארצה שהנחלת המסר שהעלה אותם לארץ לבניהם ולבנותיהם שלא ידעו את הגולה ולא הכירו את מורשתה תקבל משמעות הפוכה לכוונתם. הוא ינתק את בניהם ובנותיהם מעמם ובכלל זה מהוריהם ויסתיר את המניעים החיוביים שהעלו את הוריהם לארץ ישראל.

כמו א"ד גורדון חשב אפוא גם כצנלסון ש"שלילת הגולה" של בני הגולה הייתה יותר מורכבת מן האידאולוגיה הפשטנית שאותה מסרו לבניהם, לו רק מפני שהיא עצמה נבעה מתרבות העם הגולה וביטאה בכך את כוחו לגאול את עצמו, שהרי ממורשת הגולה ינקה הציונות את זיקתה לארץ ישראל, לחזון הגאולה המשיחי, להעדפת הלשון העברית וספרותה, להתחברות לתנ"ך מהיבטיו החילוניים, לערכי הערבות ההרדית והצדקה ולתודעת השליחות המחויבת לתיקון העולם.

עומק הכשל שבמסירת "שלילת הגולה" כאידאולוגיה פשטנית ולא כחוויה מורכבת לנוער שגדל בארץ ישראל התגלם בעובדה שהנוער שקיבל את המסר לא קלט את המוטיבציה שהניעה את הוריו לעלות. "שלילת הגולה" הברנרית קיבלה משמעות שלילית מוחלטת. היא לא חייבה את הנוער לכל עשייה שהרי העלייה נעשתה עבורם על ידי הוריהם וגם צעדי הקליטה הראשונים שנכרכו בייסורים גדולים, נעשו עוד לפני שנולדו. להם נשאר התפקיד לגונן על עצמם בעתיד ולפתח את תרבותם העצמית למען עצמם אבל גם לשם כך לא קיבלו את ההכוונה הנאותה וגם לא את הכלים.

מסקנתם של א"ד גורדון וכצנלסון הייתה שבלכתם בדרך "שלילת הגולה" הקיצונית חטאו אנשי העליות "השנייה" וה"שלישית" לא רק לעמם כי אם בראש ובראשונה לעצמם ולמפעלם ואולי יותר מכול לבניהם ולבנותיהם, שעליהם הטילו את חובת המשך המפעל בלי להעניק להם את הזיקה למקורות עצמיים, למניעים ולמטרה לאומית ובלי המורשת התרבותית העמוקה הנחוצה לחיי יצירה תרבותית. ממילא לא ציידו אותם בכוחות שיידרשו להיאבק עם שלטונות המנדט ועם ההתנגדות הערבית על עצמאותו של היישוב ועל השבת כל העם לארצו. דאגתו של כצנלסון מפני האינדוקטרינציה האידאולוגית הקנאית וצרת האופק ומפני המסרים השטחיים של "שלילת הגולה" החמירה בשנות מלחמת העולם השנייה. גרמו לכך הפילוג הקנאי שהפך עד מהרה למלחמת אחים, המכשולים שהוערמו על ידי בריטניה וההתנגדות הערבית. על כך נוספה הכרתו של כצנלסון שבני דורו המנהיגים את היישוב מזדקנים וקרוב היום שבו תיפול האחריות להגשמת הציונות על כתפי הדור הצעיר. הייתה זו דאגה מעשית ומיידית כי כבר על סף מלחמת העולם השנייה היה ברור שהמדינה לא תקום בדרכי שלום. תהיה מלחמה אכזרית לחיים או למוות והאחריות לה תיפול ישירות על הדור הצעיר.

בלבו של כצנלסון התעורר אפוא הספק שהפך לוודאות: אם לא יתחולל מהפך עמוק, יסודי ומיידית בדרכי החינוך ובמסריו של דור ההמשך ידעך הסיכוי הקלוש שהיישוב העברי יתגבר על אויביו ויקים מדינה להצלת העם כולו.

הדאגה החמורה המריצה את כצנלסון למאמץ חינוכי אדיר. מטרתו הייתה לשנות את הדרכים והמסרים של החינוך הציוני-סוציאליסטי בתנועות הנוער ובבית הספר של "זרם העובדים". למעשה אימץ לו את דרכה של "הציונות הרוחנית" בגרסתם של א"ד גורדון וח"נ ביאליק. באותה דרך התקרב גם למורי היהדות באוניברסיטה העברית ובבתי הספר התיכוניים הכלליים, כמו מרטין בובר, הוגו ברגמן, יחזקאל קויפמן, גרשום שלום, וכן אל גדולי הסופרים והמשוררים שהתמודדו ביצירותיהם עם בעיות התחדשות היהדות בארץ ישראל כמו חיים הזז, ש"י עגנון, דב סדן, יצחק למדן, יהודה יערי, דוד מלץ, אליעזר שטיינמן ואברהם קריב. את כולם משך ועודד להתערב ולהשפיע על החינוך בארץ בכל מסגרותיו ולחזק את רכיביו היהודיים-הומניסטיים.

מפעלו האישי התבטא במשנה יהודית לאומית-חברתית הומניסטית שאותה לימד בסמינרים להכשרת מדריכי תנועות הנוער ולחינוך מורי



בתי הספר של "זרם העובדים" ובמאמרים שפרסם בדבר ובכתבי העת המפלגתיים וההסתדרותיים. הוא מיקד את משנתו סביב שלושה צירים עיקריים:

א. המאבק נגד דרכי החינוך המרכזיסטי-לניניסטי. ברל כצנלסון תקף את תכסיסי תעמולת ההמונים ואת ה"אילוף" האידאולוגי הדוגמטי, הדמוי-כנסייתי, של המפלגות המרכזיסטיות בכלל ושל המפלגות המרכזיסטיות-לניניסטיות בפרט. הוא הצביע על "פולחן האישיות" של המנהיגים-המהפכנים שהיו למעשה דיקטטורים עריצים שיכורי כוח, אך תוארו על ידי חסידיהם השוטים כמצילי האנושות שראוי להתרפס לפניהם, לציית להם ולהסיר עין מפשעיהם. הוא ערער את עקרון "המטרה המקדשת את האמצעים" וביסס את עקרון "האמצעים המקדשים את המטרה", על אותו יסוד ערער על הקולקטיביזם האנוכי הרומס תחתיו את זכויות הפרט ואת חירויותיו וכבודו והופך את היחידים מסובייקטים לאובייקטים של שלטון שרירותי. בהקשר זה הצביע על המהות האמיתית של רעיון ה"דיקטטורה של הפרולטריון": עריצות טוטליטרית מוחלטת, ועל המהות האנטי-דמוקרטית הצבועה של רעיון ה"קולקטיביות הרעיונית". בניגוד לכל אלה נלחם בעד החינוך הסוציאלי-דמוקרטי המבוסס על חשיבה עצמאית, על ביקורתיות, על כיבוד האינדיבידואליות האנושית האוטונומית המקבלת עליה חובות מתוך הכרת האחריות לכלל והשואפת ל"עילוי האדם בסוציאליזם" (שם אחד ממאמריו החשובים) ברוח ההומניזם וברוח היהדות ההומניסטית.

ברל כצנלסון פיתח בפרק זה של משנתו את ביקורתו של א"ד גורדון על המרכזיזם החומרני ועל דרכי התעמולה ה"היפנוטיים" שלו, שמטרתם לדכא את החשיבה העצמית ולהפוך את מעמד הפועלים לצבא הפועל מתוך משמעת "מכנית" על פי פקודות יורדות מגבוה, תוך כדי עדכונה דרך עימות פולמוסי שנון שניהל עם משנותיהם המרכזיסטיות-לניניסטיות של יצחק טבנקין ומאיר יערי.

ב. המאבק נגד "שלילת הגולה" הברנרית, זו השוללת לא רק את הימצאות העם בגולה ואת ההשפעות השליליות שלה על חיי היצירה המקוריים של העם היהודי, אלא גם את מכלול היצירה של העם היהודי בגולה, שבזכותה החזיק בה מעמד במשך אלפיים שנות גלות, שמר על לשונו העברית, על מקורותיו הספרותיים, על חוקיו ומשפטיו, על התארגנותו הקהילתית המבוססת על ערכות הדדית וצדקה, על זיקתו לארץ ישראל ועל שאיפתו-תקוותו לשוב אליה ולחדש בה את ימיו כקדם. גם בנושא זה עדכן בעיקר את משנתו היהודית של א"ד

גורדון ששלל את מצב הגלות ואת השפעותיו השליליות אך הצביע על העוצמה החיובית ההרואית שהתגלתה במאבקו של העם על עצמאותו ועל ייעודו, בנכונותו לפעול ברוח "קידוש השם" ולא לחלל את ערכיו המקודשים ובמאמציו שהתחדשו לאורך הדורות לשוב לארצו ולכונן בה את ממלכתו. לצורך זה חיבר כצנלסון ספר מיוחד לתיעוד ה"גבורה היהודית" לאורך הגלות אך בגלל הוויכוח שספר זה עורר במפלגתו נאלץ לגנוז אותו.

ג. הציר השלישי היה עיגון הציונות הסוציאליסטית הקונסטרוקטיבית במקורות הנבואיים וההלכתיים-חברתיים של העם היהודי ובהגשמתם במוסדות הקהילה היהודית המסורתית. על ההלכה הצביע כעל הדיסציפלינה המחנכת ל"הגשמה עצמית" כמבחן של נאמנות לערכי מוסר ורוח ועל דיני הערבות ההרדית הכלל-יהודית והצדקה כעל מקורות הרעיון הקיבוצי. בשורת הרצאותיו בסמינר למדריכי תנועות הנוער ניתח (בכרך י"א של כל כתביו) את תהליכי ההעברה מכלי לכלי וטען שהגשמת הציונות הסוציאליסטית בקהילות השיתופיות ינקה יותר ממקורות היהדות מאשר ממקורות הסוציאליזם המרכסיסטי. גם בכך עדכן למעשה את רעיונותיו החברתיים של א"ד גורדון.

## פרק שמונה-עשר: הציונות הדתית – משנותיהם של הרב יצחק יעקב ריינס והרב אברהם יצחק הכהן קוק

כתנועת רנסנס לאומית מודרנית הגדירה הציונות את העם היהודי כעם טבעי שזהותו הלאומית מעוגנת ברצף מקורות תרבותו התורנית, אלו שבכתב ואלו שבעל-פה לאורך הדורות. תנועת רנסנס היא תנועת השיבה של עם בעל עבר היסטורי אל מקורות התרבות המכוננים שעיצבו את זהותו כדי לפתח מהם רובד נוסף של תרבות עצמית מחודשת, תואמת את צרכיו ואת אתגרי מול תמורות כוללות שחלו בציביליזציה שלו ובציביליזציות השכנות לו. כאלה היו כל התנועות הלאומיות המודרניות שהעם היהודי הגולה נאלץ להסתגל אליהן. הן תבעו בשביל עמי אירופה, שזהותם הלאומית דוכאה בימי הביניים על ידי האימפריה הרומית והכנסייה הקתולית, את זכותם הטבעית להשתחרר מעול הכובשים, לשוב לעצמיותם, לפתח את הציביליזציות שלהם על פי דרכם, לחדש את תרבויותיהם לפי רוחם ולהקים מדינה לאומית שתבטיח את עצמאותם ואת חרותם.

למרות היותו עם גולה, ואולי דווקא בגלל כך, הייתה תודעת ההיבדלות של העם היהודי כלאום מיוחד ברורה לו ולעמים שבתוכם ישב גם בימי הביניים. הסיבה להבדל זה בין העם היהודי לעמים שבתוכם ישב גלומה בדתו: שלא כמו הדתות הנוצרית והמוסלמית, הטוענות לאוניברסליות על-לאומית, הדת היהודית מחילה את עצמה על העם היהודי לבדו ובתור שכזאת על מלוא היקף חייו, להבדילו בתור העם הנבחר שאלוהים הוא מלכו, התורה היא חוקת ממלכתו והקהילות שבהן הוא חי על פי חוקי תורתו הן החלופה הארעית לממלכתו שחרבה, שמגדירה ומבדילה אותו כלאום גם כשהוא מפוזר ונשלט על ידי דתות ועמים זרים.

הדת היהודית היא כאמור לאומית במהותה וכיוון שהנצרות והאסלאם העל-לאומיות הכירו בתנ"ך כספר הברית הראשונה, המתייחס גם אליהן, הכירו במעמדו הלאומי של עם הברית, שאת נבחרותו התיימרו לרשת ממנו. כל אחת מהן בשעתה ציפתה שהעם היהודי יהיה הראשון שיכיר בעדיפותה ויצטרף אליה. העם "קשה העורף" סירב לעשות זאת למרות חורבן ממלכתו ומקדשו ולמרות גלותו בעוד שהן הגיעו לשלטון כל אחת על חלק גדול מן האנושות. עובדות אלה הקנו לעם היהודי מעמד ייחודי בין העמים הנוצריים והמוסלמיים לטוב ולרע. לטוב, בכך ששתי הדתות המונותאיסטיות שהתפתחו על יסוד כתבי קודש וועצליחו

למשול בעמים רבים נאלצו מכוח עיקרי אמונתן להכיר בזכותו להתקיים תחת שלטונן ולשמור על חוקי דתו כדי שיוכל להודות בעדיפותן מתוך שכנוע אמיתי ועל יסוד כתבי קודשו. לרע, בכך ששתי הדתות, שנוקקו להודאתו במעמדן אפשרו את קיומו תחת שלטונן במעמד מושפל ומדוכא כעונש על סרבנותו וכדי "לשכנע" אותו ביתרון מעמדן לפני האלוהים שעזבו ובחר בהן תחתיו. התוצאה המשולבת הייתה הכרת שתי הדתות בלאומיותו הנבדלת, בזיקתו לארצו הקדושה גם להן, בממלכתו שאותה ייחסו לעצמם על ידי זיהויה עם ארגונם הדתי, ובתקוותו לשוב לארצו ולכונן בה מחדש את ממלכתו ב"אחרית הימים", שתתקיים לפי אמונתם כאשר העם הסרבן יודה בעדיפותן וייוושע על ידי ההצטרפות אל ממסדן, ועל כל אלה ניהלו מלחמות זו בזו לאורך ימי הביניים, בעיקר סביב שלטונן בארץ הקדושה כדי להוכיח זו לזו ולו מי מהן היא הדת הנבחרת מכולן.

בהקשר זה ניתן דעתנו גם לכך שההכרה בלאומיות העם היהודי בימי הביניים צפנה בחובה אירוניה טראגית מנקודת הראות של גורל העם היהודי בזמן החדש. התעוררות התודעה הלאומית של לאומי אירופה, תוך כדי השתחררותן מהשעבוד לקיסרות האימפריאלית ולכנסייה הקתולית, גרמה ליהודים שוחרי האמנציפציה, שרצו להתבולל, וכנגדם לגויים שסירבו להעניק ליהודים מעמד של מיעוט לאומי, או אפילו לקבלם כמתבוללים או כמומרים, להכחיש את זהותו הלאומית של העם היהודי בטענה שהוא חסר את הנורמות הבסיסיות של הלאום המודרני: ארץ מולדת בבעלותו, ציביליזציה וממלכה משלו. המסקנה שנבעה מהכחשה זו הייתה שהיהדות היא "דת" במובן דומה לזה של הנצרות והאסלאם ולא לאום בעל זכות הגדרה עצמית במדינה משלו. טענה זו אילצה את "ההסתדרות הציונית", ועדיין היא מאלצת את מדינת ישראל, להילחם על הכרת המדינות הנוצריות והמוסלמיות, וגם על הכרת כל פלגי העם היהודי, בזכותו הטבעית של העם היהודי להגדרה עצמית לאומית בארצו.

אזכרנו דברים אלה כדי לעמוד על מרכזיות מעמדה של "הציונות הדתית" ב"הסתדרות הציונית" ו"במוסדות הלאומיים" של היישוב הארץ-ישראלי, ועל בעייתיותה המורכבת: היא הייתה המפלגה הציונית היחידה שייצגה את רציפות זיקתו הרוחנית והיישובית של העם היהודי לארצו ולממלכתו הקדומה, ולכן גם גילמה את העדות השלמה לזהותו הלאומית המקורית של העם הגולה והמפוזר. הרצל לא ייעד ל"ציונות הדתית" תפקיד מרכזי בספרו *מדינת היהודים*, ובדיעבד "הציונות



הדתית" לא הובילה את מפעל ההתיישבות הציונית בארץ ישראל, אלא היא השתתפה בו תחת הנהגת התנועות החילוניות, שעלו עליה ביכולות המדעיות, הטכנולוגיות, הארגוניות, החברתיות והפוליטיות. אולם עד ראשית שנות השלושים של המאה הקודמת היה עדיין בארץ ישראל רוב יהודי דתי אורתודוכסי וחרדי וגם רוב המועמדים לעלייה המונית לארץ על פי תוכניתו של הרצל היו דתיים אורתודוכסים (זה היה המצב גם בעלייה ההמונית של ראשית שנות המדינה כאשר הגיעה לארץ העלייה ממדינות האסלאם). מסיבה זו חייבים היו הרצל ומנהיגי "ההסתדרות הציונית" והיישוב העברי בארץ ישראל אחריו להתחשב בתביעות של "הציונות הדתית" ובתנאים שהעמידה להשתתפותה בהגשמת המפעל הציוני. הם הסתכמו בקיומה של רשות רבים יהודית שבה נשמרים חוקי ההלכה המגדירים את הזהות היהודית ואת אורחות החיים המבדילים אותה מבני עמים אחרים כדי שהיהודים שומרי ההלכה יוכלו לתפקד ברשות רבים זו כשותפים מלאים. תביעה זו יצרה מתחים רבים בין "חילונים" ל"דתיים" ביישוב הארץ-ישראלי, והם החמירו עוד יותר עם הקמת המדינה. ההסכם בנושא זה בין תנועת "המזרחי" הדתית לבין הרצל מתקיים במישור המשפטי עד זמננו, שכן בלי הסכם זה היו מנהיגי היישוב והמדינה מאבדים את הזכות לייצג את האינטרסים של כל העם היהודי בארץ ישראל הן מבחינת רוב בני העם היהודי והן מבחינת המדינות ששלטו בארץ ישראל בתקופת היישוב. יתר על כן: כאמור, נשארה ההתניה בתוקפה גם אחרי שנות השלושים של המאה הקודמת, כאשר הציבור היהודי החילוני נעשה לרוב הגמוני ביישוב הארץ-ישראלי, וגם אחרי הקמת המדינה, מפני שרוב העולים בעלייה ההמונית הבלתי סלקטיבית שהגיעה לארץ היו דתיים.

במציאות זו רק "הציונות הדתית" יכולה לאמת את טענת "ההסתדרות הציונית" שהיא המייצגת את זיקת העם היהודי כלאום לארצו ומקיימת את זכות העם היהודי להגדרה עצמית ככל העמים. אפילו המפלגות הציוניות החילוניות שדגלו במרכסיזם האנטי-דתי נאלצו להשלים עם התניה זו ולו גם תוך כדי מחאה נזעמת. בפועל גם הן הסתמכו בתביעת זכות העם היהודי לשוב לארצו על המקורות הדתיים שנשמרו ונמסרו על ידי הממסד הרבני, בייחוד על התנ"ך, כספר המכונן של תרבות העם היהודי וכספר מוכר כמכונן גם בתרבויות עמי הנצרות והאסלאם. התנועות המרכסיסטיות כפרו בתוקף בפירוש הדתי של התנ"ך. הם ראו בו מיתוס ולא היסטוריה והתחברו רק אל ערכיו החברתיים והלאומיים הארציים וה"רציונליים", אבל לא יכלו להכחיש את העובדה שזיקתם

ל"ספר הספרים" נוצרה על ידי מסורת דתית והוטבעה בנפשם בשנות חינוכם בבתים דתיים. משום כך לא יכלו להכחיש שהמיתוס התורני עיצב את הדימוי העצמי של העם היהודי ואת גורלו ההיסטורי לפחות מימי שיבת ציון הראשונה ועיצב אורחות חיים שקיימו את העם היהודי בגלות ושימרו את הזיקה לארץ ישראל כזיכרון לאומי, כאמונה דתית, כעלייה לרגל וכאורח חיים עממי לאורך הדורות והוא שהוליד את הציונות ואת ההתעקשות לעלות לארץ ישראל ולדחות כל חלופה טריטוריאלית. טענתם הייתה שהקשר לארץ ישראל היה בדיעבד לאומי-פוליטי ארצי ולא דתי אבל לא היה אפשר להכחיש שהוא נשמר במשך אלפיים שנה בגלות רק בזכות ה"נרתיק הדתי" שקיים את העם בתקופות שבהן נרדף ודוכא בגלות.

דברים אלה ממחישים את בעיית הסתירה הפנימית שהתגלמה ביחסן של התנועות הציוניות החילוניות לארץ ישראל ולעם היהודי כעם אחד למרות הקרע בין הדתיים לחילונים, וביחסה של "הציונות הדתית" אל התנועות הציוניות החילוניות כיהודיות כשרות מבחינה הלכתית למרות כפירתם בדת.

מובן מאליו ש"הציונות הדתית" הגדירה את שליחותה הייחודית על יסוד ההנחה שהיא המפלגה הערבה לאחדות העם היהודי ובתור שכזאת כמפלגה היחידה שביכולתה לגשר על הנתק בין התנועות החרדיות האנטי-ציוניות לתנועות הציוניות החילוניות ולהציע את המכנה המשותף היהודי-ציוני שיאפשר הסכמה לאומית-יהודית במלחמת העם היהודי על חייו נגד אויביו, השואפים להשמידו פיזית או רוחנית, כי מבחינתם לא היה הבדל בין יהודים דתיים ליהודים חילונים.

כיצד הבינה "הציונות הדתית" את שליחותה במסגרת "ההסתדרות הציונית"? נקבע קודם כול שבעיניה הציונות לא הייתה תוצר של נסיבות גורל העם היהודי בזמן החדש. העובדה שהציונות התפתחה ונעשתה למסגרת לאומית מעשית רק כשהתארגנה במסגרת דמוי-ממלכתית חילונית-מודרנית הייתה בעיניה רק הלבוש הזמני של חזון קדום שהנחה את עם ישראל מראשית דרכו, מיציאתם של אברהם ושרה העברים מאור-כשדים במצוות האלוהים, ללכת לארץ כנען, לפרות ולרבות בה ולהיות העם הנבחר שאלוהים מלכו, אך למעשה מיציאת מצרים, הארץ שבה הייתה משפחת אברהם הקטנה לעם גדול ורב.

סיפור יציאת מצרים הוא תיעוד ייחודי של התהוות עם לא בארצו, ככל העמים, כי אם בגלות. הוא נעשה ללאום כ"ממלכת כהנים וגוי קדוש" מחוץ לארצו, במדבר, למרגלות הר סיני על ידי ברית שנכרתה

בינו לבין האלוהים להיות לו ל"ממלכת כהנים וגוי קדוש", כהכנה לקראת ההתנחלות בארצו שבה יגשים את ייעודו כעם נבחר שתורת האלוהים היא חוקת ממלכתו. מעמד ייחודי זה הפך גם את ההתנחלות בארצו לתהליך מתמיד של העפלה מתחדשת ב"עלייה לרגל" לירושלים להוכיח תמיד שהוא מקיים את המצוות התלויות בארץ, מגשים על ידן את ייעודו ועודנו ראוי לשבת בה. אולם כיוון שהעם לא עמד בניסיון המתנה את הישיבה בארצו המקודשת אלא חטא לאלוהים ולתורתו נחרבו ממלכתו ומקדשו פעמיים והוא גלה והתפזר בין העמים, נרדף ודוכא כעונש על חטאו וכדי שיחזור בתשובה שלמה לאלוהיו, יתקן את דרכיו ויהיה ראוי שאלוהים יגאל אותו כשם שגאלו מבית העבדים במצרים, יכונן את ממלכתו בארץ ויפקח את עיני כל הגויים להכיר בנבחרותו וללכת לאורו.

המיתוס המשיחי הזה עיצב כאמור את דמות העם היהודי ואת גורלו בין העמים. הוא נעשה על ידו לעם שנמצא מיום היווסדו בדרך אל ארצו, עם שחותר "לעלות" אליה ולהתעלות בה כל ימיו כדי להגשים בה את שליחותו הייעודית: להקים ממלכה מופתית ברוח תורת הנביאים: צדק, אמת ושלום. אם כך הרי התנועה הציונית, השואפת להחזיר את העם לארצו ולהקים בה מדינה מופתית שתהיה לאור גויים, ממשיכה את דרכו של העם היהודי בנסיבות הזמן החדש. כזאת היא גם בלבושה החילוני, למרות שמייסדי "ההסתדרות הציונית" עדיין אינם מודעים לעובדה זו בגלל התכחשותם למניעים הדתיים הדוחפים אותם בעומק נפשם לחזור לעמם ולמולדתו העתיקה.

כפי שנאמר לעיל רוב התנועות הציוניות החילוניות המגשימות החזיקו ב"שלילת גולה" קיצונית. הן שללו את הפרספקטיבה של ה"ציונות הדתית" כפרספקטיבה גלותית. התנועות שוללות הגולה הקיצונית ביותר הכחישו גם את מעמדו המכונן של סיפור יציאת מצרים ומעמד הר סיני. טענתם הייתה שסיפור זה מתייחס, אם בכלל, רק לשבטים שייסדו את ממלכת יהודה ולא את רוב השבטים שייסדו את ממלכת ישראל. לפי טענה ביקורתית זו סיפור יציאת מצרים טומן בחובו את הסיפור הקדום של השבטים שהיו לעם בארץ כנען, לא גלו למצרים אלא ייסדו את ממלכתם בהנהגת יהושע בן־נון ככל העמים. כמוהם עבד העם שקם בארצו את אלוהי ארצו ושאף לאושר ארצי. התנועות החילוניות שוללות הגולה הזדהו עם סיפור כיבוש הארץ בידי יהושע וכריתת הברית בשכם שביסוד ההיווסדות ממלכת "ישראל", הממלכה הגדולה שהנביאים הגדירו אותה כאלילית־חוטאת, הממלכה ש"עשתה

הרע בעיני ה'" בלכתה בדרכים הטבעיות של כל העמים הסובבים אותה. אולם גם על פי טיעון מחקרי זה לא היה אפשר להכחיש שמלכות "ישראל" גלתה ושבטיה נעלמו בעוד ששבטי ממלכת "יהודה" שגלו לבבל וייסדו בה את העם ה"יהודי" שמרו אמונים לתורת משה ולמסורת ברית סיני שקיימה אותם בגלות והיא שעיצבה את דמותו העצמית. העם היהודי שקם בגלות בבל המשיך את דרכו לאורך רוב תולדותיו בגלות אך תמיד בדרך "הציונית" לשוב לארצו ולחדש בה את הממלכה שתורת האלוהים היא חוקתה.

בדיעבד נאלצו אפוא גם שוללי הגולה הקיצונים להודות שהם נעשו שוללי הגולה וציונים לא מכוח מורשתם ה"עברית" או ה"ישראלית" העתיקה כי אם מכוח חינוכם האקטואלי בבתי הוריהם הדתיים ושעל כן הגשמת הציונות מותנית בייצוג העם שבגולה כל עוד רובו יושב בה, ואילו בארץ ישראל נמצא מיעוט שכל כוחו נובע מרצונו של העם הגולה להבטיח את קיומו מול סכנות ההשמדה המאיימות עליו. מבחינת "שלילת הגולה" נבעה מכאן המסקנה שאת ההתנתקות מן הגולה ניתן יהיה להגשים רק אחרי שרוב בני העם היהודי יתכנסו בארצם וייהפכו בפועל ל"עם ככל העמים".

זהו הפרדוקס הגורלי שהתגלם בתולדות הציונות, בדרך התארגנותה על הבסיס הקהילתי שקיים את העם בגלות ובהגשמתה על ידי תהליך התיישבות ממושך ועתיר מכשולים בארץ ישראל. נזכיר בהקשר זה שוב את עובדת הראשית: "ההסתדרות הציונית" החילונית שייסד הרצל לא הייתה הראשית המכוננת של התנועה הציונית. תנועת "חיבת ציון" קדמה לה, והיא נוסדה כתנועה דתית שבקעה מן העמדה החרדית הקיצונית ביותר של מנהיגה הדגול בגרמניה, החת"ם סופר, תוך כדי מאבקה נגד האמנציפציה ובייחוד נגד התנועה הרפורמית המתבוללת שמחקה מסידור התפילות את זכר ציון וירושלים, להודיע שברלין היא ירושלים וגרמניה היא ארץ ישראל שלה. אך נשים לב גם לכך ש"חיבת ציון" הדתית לא הייתה תנועה משיחית-מיסטית רגילה כמו מקבילותיה החסידיות והליטאיות שהעלו לארץ ישראל באותו הזמן עולים שהצטרפו ליישוב הישן, כי אם תנועת גאולה רציונלית שהסתמכה על ההתפתחויות הפוליטיות בזמן החדש: ראשית, "חיבת ציון" הדתית הכירה בשינוי הגדול לטובה שחל ביחס הממשלות הלאומיות החילוניות לאזרחיהן היהודים. רצונה של תנועת הרפורמה להתבולל ולקרב את הדת היהודית לנצרות הפרוטסטנטית היה רע בעיניה, אולם נכונות ממשלות הגויים לקבל את היהודים כאזרחים שווי זכויות ללא המרת הדת העיד לדעתה



על התפתחות חיובית שנתנה יסוד להנחה שממשלות הגויים הליברליות יעדיפו את יציאת היהודים מתוך מדינותיהם כדי לייסד להם מדינת לאום משלהם בארצם, ככל העמים. שנית, מנהיגי תנועת "חיבת ציון" הדתית הבינו את הצורך שהתעורר בזמן החדש לבסס את כלכלת היהודים מחדש על חקלאות ועל תעשייה מודרנית ואת הצורך בהשכלה מדעית וטכנולוגית מודרנית והם האמינו שרק בארץ ישראל אפשר יהיה לעשות זאת בלי סכנת התבוללות. ולבסוף מנהיגי "חיבת ציון" הדתית הגו רעיון פוליטי מודרני ככלי של גאולה עצמית ביוזמת העם עצמו, והוא הקמת מסגרת דמוקרטית כלל-יהודית ייצוגית, כעין פרלמנט יהודי שיישא באחריות כוללת לעליית היהודים לארצם לבנותה ולהתקיים בה על עבודת אדמתה, בתמיכת מעצמה אירופית מעוניינת כמו צרפת. המאורע של שיבת ציון השנייה היה אמור להתגשם כמו שיבת ציון הראשונה בימי עזרא ונחמיה כיוזמה לאומית ארצית בתמיכת מעצמה לא יהודית, ולא על ידי התערבות אלוהית נסית כמו כל התנועות המשיחיות שקמו בעם היהודי בימי הביניים. "חיבת ציון" הדתית דחתה לצורך זה את ההתערבות האלוהית הישירה ואת הופעת משיח בן דוד לשלב השני שיבוא אחרי שהעם "יחזור בתשובה" לארצו ויוכיח שהוא ראוי למדינה שאלוהים הוא מלכה והתורה חוקתה. לשם כך יזמו הקמת פרלמנט כלל-יהודי בגולה שייצג את כל העם כישות לאומית, ישיג חסות של מעצמה (צרפת) ויגבה את עליית היהודים לארץ ישראל כדי לבנות בה יישוב עצמאי. אין צורך לומר שהרב קאלישער הציע את הדרך הזאת כחיקוי לדרכם של לאומי אירופה החדשים לעצמאות מדינית.

התוכנית הרציונלית שהחרדים יזמו מצאה חן בעיני מנהיגים חילוניים בעלי זיקה עמוקה למסורת ולהיבטים הלאומיים בדת היהודית כמו משה הס, צבי גרץ, י"ל פינסקר ומשה ליליינבלום שהקימו את המקבילה החילונית של "חיבת ציון" הדתית ועדיין בהסכם אתה. אולם גם "ההסתדרות הציונית" החילונית ינקה מהשורשים הדתיים: היא קמה על ידי מנהיגים שהתייאשו מן האמנציפציה ומן התקווה שהיא תעניק ליהודים שוויון זכויות אזרחי. הייתה זו אפוא מנהיגות שהתחלנה מכוח תקוותה שתוכל לגאול את עמה על ידי השתתפות בהגשמת רעיונות ה"קדמה" שהולידה תנועת הרנסנס הלאומי באירופה. רק אחרי שהניסיון הזה נכשל חזרה בה המנהיגות היהודית החילונית מדרך ההתבוללות ושבה אל עמה כדי להוליכו בדרך הגאולה העצמית ("אוטו-אמנציפציה") וכך נפגשה עם תנועת "חיבת ציון" הדתית במהלך שהחזיר אותה אל שורשיה היהודיים ועל יסודם פנו עורף ל"אמנציפציה", קראו ל"אוטו-

אמנציפציה" והשתמשו בכלים שרכשו במהלך התבוללותם כדי להגשים את המפעל ש"חיבת ציון" הדתית נכשלה בהגשמתו.

השאלה שהתעוררה על רקע זה מבחינת היחס בין "הציונות הדתית" ל"הסתדרות הציונית" החילונית היא: מה גרם להתנגדות העוינת של התנועות החרדיות לציונות המדינית של הרצל? מדוע נדרשה ההתעוררות של "הציונות הדתית" מעבר לתנועת "חיבת ציון" כאשר קמה "ההסתדרות הציונית"? התשובה לשאלות אלה ניתנה בהצהרות האנטי-ציוניות של מנהיגי התנועות החרדיות מול הקמת "ההסתדרות הציונית" על ידי הרצל: תנועת "חיבת ציון" קראה "לחזור בתשובה" לארץ ישראל כדי לקיים בה את "המצוות התלויות בארץ". הייתה זו ההכשרה ההלכתית לנקיטת יוזמת הגאולה העצמית, שהרי דובר על "תשובה" לשם קיום מצוות האל בתורתו. אולם "ההסתדרות הציונית" הכריזה על כוונה הפוכה: לחלץ את ארץ הקודש, את לשון הקודש (העברית) ואת העם הקדוש ולעשותו לעם טבעי, כלומר, עם אלילי, כמו כל העמים. ברור שמנקודת הראות הדתית אין זו גאולת העם והארץ כי אם חילול קדושתם. בעיני יהודים חרדים היה אפוא הרצל, הליברל ששאף להפריד את הדת מן המדינה כנהוג במדינות הלאומיות הנוצריות המודרניות, כופר בעיקר שהכריז מלחמה נגד קודשי היהדות והתיימר לייסד בארץ ישראל עם אחר, עם ככל העמים עובדי האלילים, וברור שהשקפת העולם החרדית חייבה אותם להילחם נגד "הציונות החילונית" בחומרה לא פחותה ממלחמתם נגד ה"רפורמה" האנטי-ציונית.

נשים אפוא לב לכך שאין לפרש את העמדה החרדית הפוסלת את הציונות החילונית כנסיגה מן הציונות במשמעותה התורנית-הלכתית. היהדות החרדית נסוגה רק מן התעוזה של מייסדי "חיבת ציון" הדתית להביא לעם היהודי גאולה ביוזמתו העצמית על ידי חיקוי ההתארגנות הלאומית של הגויים. היא אמרה לא לאמנציפציה ולא לאוטו-אמנציפציה. כי כל עוד נמצא העם בגלות כעונש על חטאו זהו רצון האלוהים ואין להמרותו. לחיזוק עמדתם נאחזו רבני היהדות החרדית שלכם נהפך נגד "חיבת ציון" וה"ציונות" באגדת חז"ל שלפיה השביע אלוהים את עמו אחרי כישלון מרד בר-כוכבא שתי שבועות: א. שלא "יעלו כחומה" לארץ ישראל (עלייה כאיש אחד ביוזמה עצמית); ב. שלא ימרדו נגד אומות העולם המושלות עליהם, ואת אומות העולם השביע שלא ירדפו את העם היהודי עד כלותו. המשמעות הפשוטה של תורה זו היא שהעם היהודי מחויב לסבול בגלות ולסמוך על אלוהים שיציל אותו מכף אויביו ולחכות בסבלנות עד שתגיע השעה הייעודה על דעת

האלוהים והוא יופיע בכל עוצמתו כמו שהיה ביציאת מצרים, ידכא את העמים האליליים וישדד את מערכות הטבע, יעקור את הרשעה מן הארץ וישלח את משיח בן דוד לקבץ את כל הגלויות ולהקים מחדש את ממלכתו הנוהגת על פי חוקות התורה ומצוותיה.

נקיטת היוזמה הלאומית העצמית להיגאל מן הגלות היא אפוא התמרדות נגד האלוהים ותורתו, בכוונה ללכת בדרכי הגויים עובדי האלילים בזמננו תוך כדי התמרדות נגד שלטונם, וכך להפר את כל השבועות שהשביע אלוהים את עמו ואת הגויים ולסכן את כל העם בהשמדה אכזרית. על פי היגיון זה מצווים יראי האלוהים החרדים לדבר ונהנאמנים למצוותיו להיבדל מן העדה המורדת ולמסור את נפשם על קידוש שם האלוהים על ידי קיום המצוות ונכונות לסבול את כל מרורי הגלות. מובן מאליו שמחויבים הם להתרחק מכל צעד של התקרבות לתרבות החילונית החוטאת והמחטיאה, כולל ההשכלה המודרנית, מקצועות פרנסה מודרניים ודרכי מחשבה ועשייה מודרניים בכל התחומים, כדי שאלה לא יעבירו אותם ואת בניהם על אמונתם ומצוות דתם.

נסיגת התנועות החרדיות מרעיונות ה"קדמה" המודרניים של תנועת "חיבת ציון" הדתית היא אפוא מקור ההבדל בין התנועות החרדיות, כולל "חיבת ציון" הדתית, לבין "הציונות-הדתית" שהתארגנה כתנועת "המזרחי" בהנהגת מייסדה והוגה הדעות שגיבש את מצעה, הרב יצחק יעקב ריינס. הייתה זו תפנית לכיוון הנגדי וצעד מכריע של התקרבות להשכלה מודרנית ולרעיונות ה"קדמה" המודרניים.

הרב ריינס (1839-1915), המייסד והמנהיג של מפלגת "המזרחי", גילה את חשיבות הכלכלה, הסוציולוגיה ותורת המדינה בקביעת גורלו של העם היהודי בזמן החדש ובהתמודדות על הצלתו מצרותיו החומריות (חסימת מקורות הפרנסה, פרעות, אפליות ועלילות דם ודיכוי האמונה ואורח החיים) והרוחניות (הכפירה באלוהים ובתורתו וההתבוללות). על רקע זה הבין את הצורך הדחוף ברכישת השכלה מדעית, פילוסופית וטכנולוגית מודרנית, וכן כלים להתמודדות עם נושאי כלכלה, חברה ומדינה במציאות המודרנית וכלים מדעיים ופילוסופיים מודרניים לשם ההתמודדות עם מתקפת הכפירה המבוססת, לדעתו בטעות, על המדע המודרני. על רקע זה היה ריינס הרב הראשון שפתח במזרח אירופה ישיבה שבה לימדו מדעי טבע ושאר מקצועות של בית ספר תיכון מודרני בצד לימודי הקודש. כישלונה של "חיבת ציון" הדתית בגלל חסרונם של כלים אלה ויתרון הגלוי לעין של התנועות החילוניות מבחינות אלה היו

בעיניו הוכחות לצורך הדחוף להרחיב את היסודות החילוניים-מודרניים ב"חיבת ציון" הדתית ולא לסגת מהם, והעובדה שהתנועות החילוניות רכשו את הכלים להגשמת הבסיס החומרי החיוני להגשמת הציונות הוכיחו לו את הצורך להצטרף אליהן וללמוד מהן ולא להחרימן.

יתר על כן, הרב ריינס נוכח באמיתות הרעיון המרכזי של ההומניזם האידאליסטי המודרני: ההיסטוריה של הציביליזציה שהאדם יוצר על יסודות הטבע כדי שיוכל לחיות כיצור תבוני שנברא בצלם האלוהים כדי להיות שותף בתיקון הבריאה מתוכה, מעידה על חוקיות תבונית שמקרבת אותה בהדרגה אל השלמות המוסרית והרוחנית, והרי כך הורו נביאי ישראל הקדמונים: דברי ימי העם היהודי בקרב האנושות נמשכים מבריאה לגאולה העתידה לבוא "באחרית הימים" כמפעל משותף של אלוהים והאנושות כולה.

השאלה הגדולה הייתה: מהו מקורה של ה"קדמה" המושגת בתהליך נפתל שיש בו עליות ומורדות, הישגים וכישלונות? התנועות החילוניות האמינו שהקדמה היא תולדה של חוקים מוטבעים ביקום החומרי ובציביליזציה המיוסדת על חוקי הטבע. התנועות החרדיות כפרו ברעיון ה"קדמה" ב"עולם הזה", שהוא עולם החומר החולף וכלה והאמינו בגמול לצדיקים "בעולם הבא", בחיי הנפשות אחרי המוות, או ב"עולם הזה" אחרי שאלוהים ירומם אותו מחומריותו, יעקור ממנו את כוחות הרוע הגשמיים והוא ייהפך ל"עולם שכולו טוב", ואילו הרב יצחק יעקב ריינס מייסד "הציונות הדתית" האמין שחוקי הטבע וחוקי הציביליזציה החומרית אינם מאפשרים קדמה, שהיא נתלית ברוח וביכולתה למשול בחומר. המסקנה שהשתמעה מתובנה זו היא שה"קדמה" הנצפית במציאות החומרית של העולם הזה היא גילוי רצון האלוהים הרוחני המושל בטבע שהוא בוראו ובציביליזציה שהוא שופטה. אלוהים הוא הכופה עליה את חוקיו ואת משפטו לשלם טובה לטובים ורעה לרעים. משמע שאין זו חוקיות עצמית ביקום או באדם כי אם התערבות של אלוהים גלויה ("נסים גלויים") או נסתרת ("נסים-נסתרים") בחוקי הטבע ובהתנהלות הציביליזציה בתגובה למעשיהם של בני האדם שאותם חנן האלוהים בחופש הבחירה המוסרית. לפי דעה זו האלוהים יוצר את הנסיבות ההיסטוריות שבהן ייצרו הטוב של האדם גובר על ייצרו הרע ומביא לתיקון מוסרו וקידום סדרי חייו ברוח מוסר ואז הוא מתקרב אל הנורמות החקוקות בתורת האלוהים.

הקדמה היא לפי דעה זו תולדה של זיקת הגומלין בין האלוהים לבני האדם. המנהיגות האלוהית יוצרת את המצבים שאינם נובעים מחוקיות



הטבע שבהם האנוכיות הטבעית החומרנית של רוב בני האדם דוחפת אותם לעשיית הטוב לכל בני האדם ולא רק לעצמם ולהתעלות הסדר החברתי והפוליטי לקראת שלמות מוסרית בדרכי הצדק והשלום. נקל לראות את השפעת המרכסיזם החומרני-מדעי על מחשבתו הדתית של הרב ריינס: בני האדם מונעים לדעתו על ידי האינטרסים החומריים שלהם, הגוברים בדרך כלל על מניעיהם המוסריים-רוחניים. אבל כהוגה דעות דתי חלק על ההשקפה המרכסיסטית שלפיה הדיאלקטיקה של הכוחות החומריים מביאה את הקדמה בדרך דטרמיניסטית. להפך, הסיבתיות החומרנית היא אנוכית וגורמת אך ורק להידרדרות מוסרית. הקדמה נובעת מהתגברות הרוח השואפת לאמת ולצדק על החומר, אלא שרוח האדם אינה מספיקה כדי לגבור בעצמה על כוח הפיתוי החומרי. היא זקוקה לעזר אלוהי שניתן לה באותם מצבים שאינם נובעים מסיבתיות חומרית המעודדים את הקדמה. אכן אלוהים יוצר אותם על ידי התערבות נסתרת שאינה משנה את חוקי הטבע אבל משתמשת בהם בצורה שדוחפת את בני האדם להתעלות.

ההתערבות האלוהית בהנהגת האנושות נצפית לדעת הרב ריינס בעיקר בגורל העם היהודי בין העמים. מפליאה היא העובדה שלמרות שנאת עמי הנצרות והאסלאם לעם היהודי ולמרות רצונם להשמידו, ולמרות היעדר כל סיבה טבעית שמונעת מהגויים המושלים במדינותיהם לעשות זאת כרצונם, הם אינם מבצעים את זממם עד תום והעם היהודי מצליח להתקיים ובמשך תקופות ארוכות למדי אפילו לשגשג תחת שלטונם. הדבר נראה בעליל שלא כדרך הטבע וכאשר בוחנים אותו נוכחים בהיווצרות מצבים סוציו-אקונומיים ופוליטיים שהופכים את תפקודם המיוחד של היהודים לאינטרס של השליטים החילוניים ומכאן נובעים יתרונות חומריים המהווים פיתוי להתבוללות, אבל אז משנה אלוהים את הנהגתו ושנאת הגויים מחזירה את המתבוללים והמומרים אל עצמיותם. באותם כלי מחקר היסטוריים מדעיים הסביר ריינס גם את מצבו של העם היהודי בזמן החדש והראה שתהליכי ההתבוללות הגוברת, החילון והקרע המחריף בין היהודים המתחללים לשלומי אמוני ישראל משמיעים את קריאתו של האלוהים לבני עמו לנקוט יוזמה עצמית לשוב לארצו ולכונן בה את ממלכתו וגם אות שהגויים יראו כאינטרס אנוכי שלהם לעזור לעם היהודי לחזור אל מולדתו, כפי שטענה תנועת "חיבת ציון" הדתית.

על יסוד אותן הנחות קבע הרב ריינס גם את התצפית ההיסטורית שלפיה הדיאלקטיקה של יחסי הגומלין בין "השגחת" האלוהים

בעמו לבין התנהגותם של היהודים למפלגותיהם דוחפת את התנועות החילוניות צעד אחר צעד חזרה אל זהותם היהודית המקורית, תחילה הלאומית אך בהמשך הם יגיעו גם חזרה לזהותם הדתית.

אחד-העם טען כזכור שהיהדות היא לאומית במהותה, ולפי הבנתו הלאומיות מהווה את המהות הטבעית הראשונית של תרבות העם היהודי שעל כן הדת אינה אלא צורת ההופעה של הלאומיות בתקופות שקדמו להתפתחות המחשבה המדעית. לעומת זאת, לדעת הרב ריינס האמת שאותה ניתן להוכיח בכלי מדע ההיסטוריה היא הפוכה: הדת המגלמת את הזיקה הייחודית בין האלוהים לעמו היא המגלמת את המהות הפנימית של תרבות העם היהודי, והלאומיות היא צורת הופעתה במציאות החומרית עלי אדמות, ומשום כך כשם שכל יהודי דתי הוא ממילא לאומי, כך כל יהודי לאומי הוא ממילא דתי, גם אם הוא מכחיש את דתיותו מסיבות שונות, חומרניות או מדעיות. מכאן נבע קודם כולל ההסבר לעובדה שהמתבוללים היהודים שפעלו ממניעים חומרניים ונכזבו מדחייתם על ידי הגויים גילו בשובם אל עצמם קודם כולל את זהותם הלאומית, המעוגנת בציביליזציה החומרית. אך ברור שהייתה זו רק ראשית הדרך ולא סופה, כי מתחת לקליפה הלאומית החומרנית הסתתרה המהות הרוחנית-דתית המעוגנת בנשמתו של כל יהודי באשר הוא יהודי, הן מלידה והן מכוח זיקתו הרגשית להוריו שאותה לא ניתן לנתק, לא כל שכן אצל יהודים מתבוללים שהתחנכו עד התבגרותם בבתי דתיים ורק הפיתוי החומרי גרר אותם להתבוללות.

בנקודה זו עמד הרב ריינס גם על הפרדוקסליות הפסיכולוגית של הנפש היהודית: יהודים מתבוללים רק מכוחו של הפיתוי החומרי המשפיע עליהם כמו על כל בני האדם. כאשר מציעים ליהודים שפע חומרי ולא מתנים זאת בהתבוללות או בהמרה אלא כדי למשוך אותם לתפקידי שירות לממלכה הגויית הם מתפתים ומתבוללים מרצונם החופשי. אולם כאשר האינטרס הגויי דועך והמתבוללים נתקלים בדחייה, ברדיפה או באונס להמיר את דתם נפגע כבודם העצמי ובמקום להימלט אל מחנה האויב רובם שבים אל עצמיותם, נאחזים בה ומגלים בה את יתרונם הרוחני על הגויים הרודפים אותם. נובע מכאן שהשיבה ללאומיות נובעת מן העומק הרוחני הפנימי בנפשם המיוסרת של המתבוללים ולכן חזקה עליהם שהם לא ייעצרו בלאומיות ואם הציבור היהודי הנאמן לדתו לא ידחה אותם אלא יקבלם בסבר פנים יפות וישקף להם את עצמיותם הנסתרת הם יחזרו בתשובה שלמה.

מובן מאליו שהרב ריינס לא השלים עם רעיונו של הרצל שבארץ

ישראל תקום מדינה יהודית חילונית. אבל הוא ראה ברעיונו של הרצל עמדה התחלתית שאפשר לשנות אותה על ידי העמקה, שכן מקורה בשטחיות ובחד-צדדיות של החשיבה החילונית הנאחזת בחומר ומציגה אותו כחזות הכול.

משטחיות ומחד-צדדיות חומרנית זו נובעים קודם כול הכפירה באלוהים מתוך הישענות על הטענה השגויה שהמדע המודרני מוכיח את אינותו (האמת היא כפי שהראה קנט שהמדע אינו מוכיח לא את מציאות האל ולא את היעדרו). הוא הדין בהתעלמות המתבססת על המדע מן המקורות הדתיים שהציונות משקפת במעמקיה וברעיון ה"קדמה" החילוני המתמזה ביעילות טכנולוגית ובשפע חומרי בלי ממד של רוחניות. הרב ריינס הכניס את מפלגת "המזרחי" שנולדה מתוך "חיבת ציון" הדתית ל"הסתדרות הציונית" על יסוד ההנחה שהיא יודעת על הציונים החילונים יותר מכפי שהם יודעים על עצמם. באותה צורה הגיב גם על ההתנגדות החרדית לציונות בכלל ולציונות הדתית בפרט. גם היא נבעה לדעת הרב ריינס מאידאולוגיה שטחית שאינה מבינה את החיוניות של המסד החומרי של הציביליזציה המודרנית במפעל הצלת העם היהודי מצרת הגלות המאיימת עליו בהשמדה פיזית. המסקנה שנבעה מכאן הייתה שגם התנועות החרדיות חייבות לחזור אל עומק עצמיותן היהודית ודווקא על ידי הפתיחות לתרומתן החיובית של התנועות החילוניות להצלת העם ולגאולתו. זהו אפוא הרציונל הכפול של תפקיד "הציונות הדתית": להצטרף למפעל פיתוח הציביליזציה החומרית המודרנית בארץ ישראל, שהוא השלב הראשון, ההכרחי, של הגשמת החזון הציוני וכך לקדם את שיבת הציונות החילונית ואת שיבת היהדות החרדית חזרה אל עצמן וכדי להכין את ההלכה החדשה הנחוצה לייסוד וניהול של מדינת-מופת יהודית-מודרנית. נדגיש לבסוף שחזונו הציוני של הרב ריינס נעגן בהסתכלות היסטורית רציונלית, המעוגנת במשנת הרמב"ם, והוא לא נתלה בשידור מערכות הטבע ובהתרוממות על-טבעית.

על בסיס רעיוני זה הגיע הרב ריינס להסכם עם הנהלת "ההסתדרות הציונית" בהנהגתו של הרצל שלפיו הוגדרו מעמדה ותפקידיה של "הציונות הדתית" ביישוב הארץ-ישראלי. לפי הסכם זה תהיה "ההסתדרות הציונית" אחראית לבניין החומרי של היישוב הארץ-ישראלי: הבאת העלייה וקליטתה; בניין הבתים וסלילת הכבישים; פיתוח החקלאות, התעשייה והשירותים הנחוצים לה; הארגון ההכשרה והפיקוד על כוחות הביטחון; השירותים החברתיים; המוסדות הפוליטיים; הייצוג וניהול

היחסים עם גורמי חוץ; ובייחוד עם המדינה השלטת בארץ ישראל. "תנועת המזרחי" תשתתף במיטב כוחה ויכולתה בפעולות הללו תחת ההנהלה הדמוקרטית של "ההסתדרות הציונית" ו"המוסדות הלאומיים". אולם "ההסתדרות הציונית" לא תתערב בנושאי החינוך, המשפחה, הקהילה והתרבות אלא תקנה לרבנים - מנהיגיה של תנועת "המזרחי" הציונית דתית - סמכות לעצב ביישוב הארץ-ישראלי "רשות רבים" כלל-יהודית במסגרת הלכתית שתאפשר ליהודים דתיים שומרי מצוות להשתתף בה כאזרחים שווי זכויות וחובות בלי לעבור על גדרי ההלכה המחייבים ציבוריות יהודית. ההנחה שביסוד קביעה הסכמית זו הייתה שהיחידים והתנועות יהיו אוטונומיים בחינוכם ובעיצוב אורחות חייהם ברשויות היחיד אבל כל המערכות החברתיות הממוסדות המייצגות את העם כלאום ומשרתות אותו יתנהלו על פי הנורמות ההלכתיות-האורתודוכסיות (דיני השולחן ערוך) המגדירות רשות רבים יהודית, והכוונה לקביעת גדרי השייכות לעם היהודי, לנישואים ולגירושים, לשבתות, לחגים ולמועדים ולדיני הכשרות.

הסכם זה הוגדר כסטטוס קוו בניהול היחסים בין הדתיים לחילונים ביישוב הארץ-ישראלי לפני הקמת המדינה ולשם יישומו והפיקוח על קיומו הוקם מוסד "הרבנות הראשית" שהחיל את סמכותו בנושאים הנזכרים לעיל על כל יהודי ארץ ישראל בין אם הם דתיים ובין אם הם חילונים. מפלגת "המזרחי" קיבלה על עצמה במסגרת הסכם זה שלושה תפקידים שמטרתם איחוד העם בארצו על יסוד מורשתו התורנית-הלכתית:

א. השתתפות חברי "המזרחי" על בסיס של שוויון זכויות וחובות בבניין הציביליזציה החומרית בארץ ישראל. יש להדגיש שבכך התבטא המכנה המשותף הציוני המאחד את הציונים הדתיים והחילונים אולם מבחינת העמדה הדתית התבטא בזה ייחודה של הציונות הדתית שהתבטא כמסר דו-צדדי לתנועות החרדיות, מזה, ולתנועות החילוניות, מזה: כולנו ערבים זה לזה כבני עם אחד. על כולנו להבין זה את עמדתו של זה, להתאמץ לסלק מחיצות ולחתור להתקרבות, לשיתוף פעולה ולאחדות כי לכל מפלגה בעם היהודי יש תרומה ייחודית משלה אך היא זקוקה לתרומות כל שאר המפלגות כדי שהעם יוכל להתמודד עם מצוקות הגלות המחמירות ולהיגאל.

ב. יצירה וביצור של רשות הרבים היהודית-ציונית המשותפת לדתיים ולחילונים שרצונם להגשים את המפעל יחד על בסיס הלכתי. ההישג של הסכם זה הוא מידי: למרות חילוקי הדעות והמריבות הבלתי פוסקות



בין התנועות, הקהילות והיחידים יחיו כולם באותה רשות רבים ממוסדת המחייבת הבנה והתחשבות גומלין על פי הכלל ש"כל ישראל ערבים זה בזה". על ידי כך תהפוך המריבה בין הדתיים לחילונים לדיאלוג שמטרתו פתרון מוסכם לבעיות קיום העם במציאות של המודרנה.

ג. מאמץ לקדם על ידי הדיאלוג והשפעת הגומלין את ה"תשובה" של כל הציבור החילוני לאמונה באלוהי ישראל, לתלמוד תורה ולקיום מצוותיה ואת ההתקדמות של כל הציבור הדתי על ידי קליטת הערכים החיוביים של המדע, המחשבה המוסרית, החברתית-תרבותית והלאומית של התרבות המודרנית.

ד. פיתוח החינוך הציוני-דתי והיצירה התרבותית היהודית-דתית על ידי הפנמת הערכים החיוביים של המדע, הטכנולוגיה, החברה והמדינה המודרנית ופיתוח עילית רבנית מודרנית שתקדם פסיקות הלכה הראויות לניהול מדינה יהודית מודרנית.

הרב יצחק יעקב ריינס מייסד תנועת "המזרחי" הציונית-דתית, מעצב דמותה הרעיונית ומנהיגה הראשון, נפטר בליטא בשנת 1915. אחרי מלחמת העולם הראשונה והמהפכה הרוסית בעקבותיה עבר מרכז "המזרחי" לארץ ישראל ותפקד במסגרת המוסדות הלאומיים של היישוב החדש מול שלטונות המנדט הבריטי. המנהיגות הנבחרת החדשה של המפלגה פעלה על פי קווי ההסכם של הרב ריינס עם הרצל שהתקבל כמחייב גם במוסדות הלאומיים של היישוב, אולם יחסי הכוחות והסמכויות ביישוב הארץ-ישראלי היו שונים מיחסי הכוחות ב"הסתדרות הציונית" העולמית. גם לפני מלחמת העולם הראשונה, בתקופת "העלייה השנייה", כאשר היישוב הישן החרדי ואיכרי המושבות הדתיים היו את הרוב המוחלט באוכלוסייה היהודית בארץ, היוו מפלגות הפועלים החילוניות האנטי-דתיות את הכוח המוביל בהתיישבות שייסדה את היישוב החילוני החדש וכוחן של מפלגות אלה גבר והלך בעליות השלישית והרביעית עד שנעשו באמצע שנות השלושים של המאה העשרים לרוב וההגמוניה במוסדות הלאומיים עברה לידי "מפלגת פועלי ארץ ישראל".

מראשיתה ב"עלייה השנייה" העמידה התפתחות זו את מפלגת "המזרחי" בארץ ישראל, וגם בגולה, מול אתגר רעיוני ומעשי שונה מן האתגר של "הסתדרות הציונית" מיסודו של הרצל בגולה. מפלגות הפועלים בארץ נאלצו כאמור לכבד את הסכם הסטטוס קוו גם אחרי שנעשו לרוב ביישוב הארץ-ישראלי החדש. להבנת הכרחיות זו נדגיש שהשלטון התורכי, ושלטון המנדט הבריטי בעקבותיו, הגדירו את

האוכלוסיות השונות של פלשתינה (ארץ ישראל) כעדות דתיות ולא כקיבוצים לאומיים. מבחינת השלטון הגויי היו אפוא כל יהודי ארץ ישראל, החילונים כמו הדתיים, בגדר של עדה דתית אחת, אף כי בתקופת המנדט היא התפצלה מבחינה שיפוטית לשתי רשויות שכל אחת מהן כפופה לבתי הדין הרבניים שלה בנושאים הנוגעים לזהות האישית, בעיקר לדיני המשפחה, הגיור והמעמד האישי: "היישוב החדש" ("כנסת ישראל") תחת השיפוט של "הרבנות הראשית", ו"היישוב הישן" שהתבדל בשכונותיו בהנהגת בתי הדין החרדיים שלו. במסגרת זו נחשבו אפוא גם החילונים שמרדו נגד דת אבותיהם לבני הדת היהודית וגם בעיני השלטון היו אמורים לכבד את רשות הרבים היהודית המוגדרת הלכתית על ידי הסכם הסטטוס קוו ובהשגחת "הרבנות הראשית" ששלטונות המנדט הכירו בסמכותה. אבל מנקודת הראות האידאולוגית שהנחתה את התנהגותם היום-יומית של רוב חברי המפלגות החילוניות היה הסכם זה כפייה שרירותית מנוגדת לבחירתם. כאנשים חופשיים הביעו את התנגדותם האידאולוגית והמעשית הן בהצהרותיהם ובחיווי דעתם, הן באורחות חייהם והתנהגותם ברשויותיהם הפרטיות והן בחינוך הנוער. מובן אפוא מאליו שההתייחסות האידאולוגית של מפלגת "המזרחי" אל הציבור החילוני כאל אנשים שנמצאים שלא מדעתם בתהליך היסטורי של "חזרה בתשובה" נראתה לרובם כהעמדת פנים שקרית, שרירותית, מגוחכת ומקוממת. היא לא גרמה לקירוב לבבות כי אם להחרפת ההתנגדות לדת ולהלכותיה הכפייתיות, וכיוון שהרוב החילוני משל במוסדות הלאומיים של היישוב התבטאה ההתנגדות גם בהצרת צעדים ובקיפוח הזכויות החברתיות והפוליטיות-מנהיגותיות של הציונים הדתיים במוסדות היישוב, למרות שמצדם השתתפו בכל יכולתם במסגרות ההגשמה העצמית של החזון הציוני בעיר ובכפר ולרוב גם לא נבדלו על ידי מגורים בשכונות נבדלות.

חברי מפלגות הפועלים היו כאמור חניכי בתים חרדיים ממזרח אירופה שהגיעו להגדרה עצמית לאומית וסוציאליסטית מתוך התמרדות נגד הוריהם הדתיים. כיהודים לאומיים סלדו מן ההתבוללות לא פחות מהוריהם הדתיים וזהותם המעוגנת בלשונם העברית ובזיקתם לארצם הייתה בעיניהם ראשונית ומובנת מאליה, פועל יוצא של רמת הכרה גבוהה יותר מזו של החרדים ולא מהלך של "תשובה" מהתבוללות קודמת. הנחת הציונות הדתית שלאומיותם היא תחנה ראשונה בדרך השיבה אל הדת, שרבניה רדפו אותם ונלחמו בהם בקנאות גם בארץ ישראל, הופרכה אפוא על ידם בצורה בוטה. בעצם הייתה דעתם הפוכה: הדת

היא אמונה ממוסדת שעבר זמנה ופג תוקפה. החילון מזוהה עם תהליכי המודרניזציה ומגלם את חוקיות הקדמה ההיסטורית שהיא דטרמיניסטית וחד-כיוונית. לפי האידאולוגיה המרכסיסטית הדוגמטית, שהייתה לגבי רוב חברי תנועת הפועלים הארץ-ישראלית כעין דת חילונית, הדת היא תוצר של בערות, הזיה ומרמה עריצה. היא מופרכת מיסודה על ידי המדע המודרני ולכן היא תיעלם במהרה. משמע שלפי הערכת הציבור החילוני לא היה לציבור החרדי והאורתודוכסי עתיד. בתוך דור אחד או לכל היותר שניים הוא ייעלם כליל. לתנועות הדתיות-מודרניות, בייחוד לרפורמה, התייחסו בארץ ישראל כאל תנועות חילוניות אידאליסטיות מתבוללות וצבועות ואילו הציונות הדתית שאימצה לה את ההשכלה המדעית וכמה יסודות של התרבות ההומניסטית, הייתה בעיני רוב הציבור החילוני בארץ מהלך ראשון של כניעה לתהליך החילון. התחזית החילונית הנגדית לתחזית הציונית דתית הייתה אפוא שכאשר יגיע הזמן להקים את המדינה הציונית-סוציאליסטית יהיה כל העם היהודי עם חילוני מודרני.

משמע שהסכם הסטטוס קוו עם מפלגת "המזרחי" היה בעיני המפלגות החילוניות תכסיס זמני לתקופת המעבר, והן עשו כל מה שהיה ביכולתן לקצר אותה בעיקר על ידי החינוך בבתי הספר ובתנועות הנוער, על ידי הספרות וההגות ועל ידי הפעילות התרבותית שיצרה חלופות לאומיות-חילוניות לשבתות, לחגים ולמועדים, אך כאמור, גם על ידי הצרת צעדיה של הציונות הדתית ושל חבריה במוסדות הלאומיים של היישוב. כיצד הגיבה מפלגת "המזרחי" על המציאות שלתוכה נקלעה בארץ ישראל? התשובה היא דו-צדדית. בקרב המנהיגות הרבנית הוותיקה בארץ ובגולה התעוררה מגמה של התחרדות ונטייה לפרוש מן "ההסתדרות הציונית" ולהתאחד עם "אגודת ישראל" האורתודוכסית-חרדית, כדי לפתח במסגרתה חלופה ציונית-דתית נאמנה להלכה האורתודוכסית שתזכה בהכרה על ידי ממשלת המנדט הבריטי כמפלגה המייצגת את רוב העם היהודי ואת האינטרסים שלו בארץ ישראל. אבל נגד מגמה זו התפתחה אצל צעירי "המזרחי" בגולה ובארץ מגמת התקרבות לציונות הסוציאליסטית החלוצית שנעוריה, מסירותה ל"הגשמה העצמית" והאידאליזם החברתי-סוציאליסטי שלה הרשימו את צעירי "המזרחי" כלהט יהודי-דתי אותנטי הנובע ממקור הנבואה יותר מן הלהט הדתי של היהדות החרדית. על רקע זה התחולל "מרד קדוש" של צעירי "המזרחי" נגד ההנהגה הרבנית הוותיקה של התנועה. הם אימצו לעצמם את דרכי ההגשמה העצמית של התנועות הציוניות-סוציאליסטיות. מקור

ההשראה העיקרי שלהם היה מפלגת "הפועל הצעיר" האנטי-מרכסיסטית ובייחוד משנתו של א"ד גורדון בעלת המטען הדתי העמוק. כך קמו שתי מפלגות ציוניות-דתיות חדשות שהסתעפו הן מתוך מפלגת "המזרחי", והן מ"הפועל המזרחי", שפעל ביישוב העירוני ותנועת "הקיבוץ הדתי" שפעלה בהתיישבות הכפרית כזרם קיבוצי רביעי, קרוב מבחינה מבנית ורעיונית ל"חבר הקבוצות". שתי המפלגות הללו הצטרפו ל"הסתדרות העובדים" הכללית ופעלו בשדה הגשמת הציונות במסגרתה.

המנהיגות המרכזית של מפלגת "המזרחי" בארץ ישראל (הרבנים י"ל מימון ומאיר בר-אילן) פעלה על רקע הקרע הפנימי הזה. היא השקיעה את מאמציה בשמירת אחדות המפלגה על ידי ההליכה בדרך האמצעית המפשרת. מבחינת הגשמת הציונות בארץ ישראל בכלכלה, בהתיישבות, במדיניות כלפי השלטון הבריטי ובהגנה שיתפה תנועת "המזרחי" פעולה עם "מפלגת פועלי ארץ ישראל" הסוציאל-דמוקרטית והפרגמטית על הבסיס של כיבוד הסכם הסטטוס קוו ונעיר בהקשר זה שלמרות האמור לעיל היו ב"מפלגת פועלי ארץ ישראל" כמה מנהיגים בודדים אך בולטים בהשפעתם שהחשיבו את ההסכם לגופו כאמצעי לשמירת זהותו היהודית של היישוב הארץ-ישראלי החדש. כך למשל החוק שאסר את גידול החזירים על אדמות הקרן הקיימת לישראל היה פרי יוזמתו של ברל כצנלסון.

הפעילות הציונית-דתית המיוחדת של מפלגת "המזרחי" התבטאה בביצור מערכת החינוך העצמאית שלה, בהשגחה על קיום הסכמי הסטטוס קוו ברשות הרבים היהודית-יישובית בארץ, במאמץ של גישור ופישור במחלוקות שהתעוררו בין תנועות הפועלים הסוציאליסטיות לתנועה הרוויזיוניסטית, מזה, ולתנועות החרדיות האנטי-ציוניות, מזה, ובמישור הדתי שאפו מנהיגי "המזרחי" לכוון "סנהדרין" רבני שיקדם את פיתוח ההלכה הדרושה למדינה יהודית דמוקרטית.

הנהגת "המזרחי" האמינה שבלכתה בדרכים הללו תקדם את היפתחות התנועות החרדיות אל היסודות החיוביים והבונים של התרבות המודרנית ותקרב את הדור הצעיר החילוני של ילידי הארץ אל הנוער הציוני-דתי. היא האמינה ביתרונה של החינוך הציוני-דתי על החינוך הציוני-חילוני הן מבחינת עומק הזהות היהודית והן מבחינת המוטיבציה להגשמת הציונות כמפעל ארצי. לנוער היהודי, בייחוד הארץ-ישראלי, שיתחנך במסגרות החילוניות תחסר הזיקה העמוקה לעם ולמקורות תרבותו. הוא יזדקק למטען הנחוץ ליצירת תרבות עצמית רוחנית ואת המוטיבציה הגלומה בה להגשמת הציונות. אם כן, כאשר ירגיש בחסרונות אלה יבין



את העוול שגרמו לו הוריו בכך שניתקו אותו מהמקורות שהזינו למעשה את מפעלם הציוני, וכאשר ייווכחו ביתרונותיו של הנוער הציוני-דתי מבחינות אלה ישובו אל הדת שתגבר בינתיים על מגבלות הגלות ותוכל להתמודד עם בעיותיהם הרוחניות. רעיון ה"תשובה" שנראה בעיני בני דור העליות ה"שנייה" וה"שלישית" כחסר כל סיכוי יראה אפוא בדור הבא כאמיתי והכרחי.

כאמור, הוויכוח במפלגת "המזרחי" על רקע הגשמת הציונות בארץ ישראל התחיל כבר בימי "העלייה השנייה". הוא נבע מן העימות של אנשי "העלייה השנייה" עם החברה הדתית בארץ. נזכור בהקשר זה שהחיכוך הישיר והכואב ביותר לא היה עם בני ה"יישוב הישן" שחיו בערים הקדושות, כי אם דווקא עם בוני המושבות של תנועת "חיבת-ציון" החרדית, אנשי ה"עלייה הראשונה". על ידי כך נוצר הרקע לפתח יוזמה שנייה של הקמת תנועה דתית-ציונית היונקת ישירות מעומק מקורות היהדות ושואפת ליצור חלופה ל"הסתדרות הציונית" מעבר לתנועת "המזרחי". כיוון שרוב היישוב היהודי בארץ ורוב המועמדים לעלייה מהגלות של מזרח אירופה היו כאמור חרדים תוכל התנועה הכלל-יהודית, אם תקום, להקיף את כל העם היהודי השוכן בארץ ישראל וליצור מסגרת גדולה יותר ש"ההסתדרות הציונית" החילונית תצטרך להכיר בה ולפעול למעשה בהנהגתה, וכך יתאחד העם מחדש על היסודות המקוריים שאותם הטביעו מייסדי תנועת "חיבת-ציון" הדתית. האיש שהתבלט כמנהיג היוזמה הזאת, תחילה בגולה ואחר כך בארץ ישראל, היה הרב אברהם יצחק הכהן קוק (1865-1935). הוא היה בן למשפחה רבנית חרדית, בוגר ישיבות חרדיות ורב של קהילות חרדיות בגולה, אך נבדל מרוב הרבנים החרדים בדורו בהיקף הכוללני של למדנותו, בפתיחותו לתרבות היהודית של זמנו בהיקפה הכולל, ובכלל זה בהשפעות שנבעו מתרבות העמים המודרנית, בייחוד בתחומי המדעים והפילוסופיה. על רקע זה נבדל גם בתודעת שליחותו הכלל-יהודית: לאחד את העם לקראת הגשמת חזון הגאולה בכל ממדיו הארציים והעל-ארציים, על יסוד ההבנה שהמשבר העמוק שנבע מהתגברות האנטישמיות, מן החילון, מן הכפירה ומן הקרע העמוק בעם היהודי שהתהווה עקב גורמים אלה, הם "חבלי המשיח" וכבר ניכרים בעומקם אותות הגאולה המובטחת על ידי נביאי ישראל ב"אחרית הימים" המשיחית.

כבר בראשית דרכו כמנהיג הבין הראי"ה קוק שתגובת הרבנות החרדית על תנועת ההשכלה, ובייחוד על התנועה הלאומית שהתפתחה ממנה,

הייתה משגה טראגי שיביא את התוצאה ההפוכה מזו שהחרדים מתכוונים לה: היא מגבירה את הכפירה ונותנת לה תימוכין. המקור למהלך השגוי הוא אי-הבנה טראגית משני הצדדים, צד האבות הדבקים בסמכות העבר ומתעלמים מן ההווה והעתיד, מזה, וצד הבנים השקועים בהווה ובחזון העתיד ושוכחים את העבר, מזה. הדתיים טועים אפוא בהבנת מהותה ומניעיה של התנועה הציונית החילונית, והחילונים טועים בהבנת מהותה ומניעיה של היהדות החרדית. בישיבות החרדיות שבהן למד הכיר הראי"ה קוק כמה מן האישים ש"התמשכלו", עזבו את הישיבה והגיעו לציונות ולסוציאליזם. מניסיון חייו ידע שמניעיהם היו חיוביים ולא אנוכיים, כי הם גילו בפועל נכונות להקרבה עצמית למען עמם ולמען האנושות. בניגוד לדעת רוב רבני היהדות החרדית השתכנע שלא רוע לב וגם לא שאיפה להתבולל בעמים לשם הנאות חומריות הניעו את משכילי יהדות מזרח אירופה, ובייחוד את הנוער שפנה לציונות, כי אם להפך, השאיפה לידיעת האמת, לרמת מוסריות גבוהה, לצדק חברתי, לשלום ולגאולת העם היהודי מכל צרות הגלות החומריות והרוחניות. על רקע זה עמד הראי"ה קוק על כך שביקורתם שוללת הגולה של הצעירים המתמרדים נגד הוויית החיים בגלות אינה נטולת יסוד במציאות, כי גם הביקורת על הגלותיות המובהקת של היהדות החרדית היא מוצדקת, אם כי לא בקיצוניותה הטוטלית, כי אין היא אשמה במגבלותיה ויש להעריך את כוח עמידתה בתנאי הגלות למרות סבלה. אבל אמת היא שהגלות עקרה את העם היהודי מן הטבע, הרחיקה אותו מהציביליזציה, שללה ממנו את הפרנסות היצרניות וגרמה להסתגרות כיתתית, לצרות אופקים, לצייתנות עיוורת להלכות פסוקות ולכניעות ביחסים עם הגויים האלימים. כל אלה עיוותי הגלות שאותם צריך לרפא על ידי שיבה לקיום נורמלי, ככל העמים. כמובן, כדי שעל יסוד הקיום ככל העמים מן הבחינה החומרית יתגלה ייחודו המוסרי-רוחני של העם היהודי בכל עומקו, גובהו וזוהרו והוא יוכל למלא את שליחותו כסגולת אלוהיו (מבחינה זו הייתה, אגב, חפיפה מלאה בין השקפתו של הראי"ה קוק להשקפתו של א"ד גורדון).

מלמדנותו שלא הצטמצמה בתחומי ההלכה ולא נכלאה בגבולות הצרים של הספרות הרבנית בת זמנו למד הראי"ה קוק שהתורה שבכתב ושבעל-פה איננה כיתתית, איננה צרת אופקים ואיננה מסתגרת. יש בה כל היסודות של האמת והמוסר האוניברסליים והיא פתוחה לשאת ולתת ולקבל השפעה מכל מקור של חוכמה ודעת אנושית. יתר על כן, לדעת הראי"ה קוק המקור הראשון שממנו פיתחו חכמי העמים הנוצריים

והאסלאמיים את היסודות האוניברסליים של תרבותם הוא תורת ישראל המעוגנת בהתגלות האלוהית. עם זאת הכיר בכך שהתגובה החרדית הקנאית על ההשכלה החילונית גרמה למגבלות בתרבות היהודית בהשוואה לתרבויות העמים בזמן החדש. עובדה זו מזדקרת מתוך התגובה האלימה ורוויית השנאה של המנהיגות החרדית על שאלותיהם הביקורתיות של המשכילים הצעירים. במקום להתמודד עם שאלותיהם בצורה עניינית ולגלות להם את מעמקיה של תורת ישראל הגדירו את הצעירים ככופרים, ניסו לדכא את רוחם, וכשלא הצליחו בזה, החרימו ורדפו אותם וכך שכנעו אותם שהיהדות אינה אלא הלכות כפייתיות חמורות, שהיא צרת אופקים, כיתתית, מלאת קנאות ושנאה. מה פלא אפוא שהצעירים הנרדפים גמלו לאבותיהם ולמחנכיהם בקנאות על קנאות ובשנאה על שנאה ויצאו לחפש את הערכים החיוביים שהם הרגישו בחסרונם בתרבויות הגויים. צדקתם הגדולה של הצעירים שפנו אל הציונות החילונית היא שלמרות דחייתם על ידי החברה החרדית לא עזבו את עמם ולא התבוללו בעמים אלא שאפו להחזיר לעמם את מכלול הדעת הארצית שהחיים בגלות שללו ממנו, הכול כדי לגאול אותו ממצוקותיו החומריות ולאפשר את תחייתו הרוחנית על אדמתו. הראי"ה קוק הסיק מעובדות אלה שהמורדים נגד דת אבותיהם שנשארו נאמנים לעמם, ללשונם ולתרבותם העצמית, יגלו מתוך מפעלם, ובאמצעות השתתפותה מלאת האהבה ומאור הפנים של הציונות הדתית במפעל הזה, שמקור האמיתות האוניברסליות, שאותן למדו מהתגלמותם בתרבויות העמים, הוא תורת אבותיהם. מתוך כך יכירו בטעותם ויבינו שהפירוש שניתן לאמיתות האוניברסליות שבאו ממקור תורת ישראל בהקשר של תרבויות העמים שהיו אלייליים במקורן, הוא מוטעה. כי רק כאשר אמיתות אלה מתפרשות ומתגשמות במכלולן המונותאיסטי המקורי הן מתגלות בעומק אמיתותן, ומתוך הבנה זו ישובו אל אמונת התורה ויקיימו את מכלול מצוותיה באהבה כבני חורין.

המסקנה שנבעה מניתוח זה של מצב העם היהודי בשלהי עידן הגלות הייתה הצורך הרחוק לחולל שינוי מהפכני ביחסים שבין התנועות החרדיות לתנועות החילוניות, כדי ששני הצדדים יוכלו להיעזר זה ביתרונותיו של זה במקום שיתנגשו ויזיקו זה לזה בחסרונותיהם.

הציונות הלאומית היא המכנה המשותף שעל יסודו ניתן לחולל את השינוי. בזה הסכים הראי"ה קוק להשקפותיו של מייסד תנועת "המזרחי". אבל כאמור הוא לא הסכים לחלוקת העבודה שנקבעה בהסכם בין תנועת "המזרחי" בהנהגת הרב ריינס להרצל. הוא הסכים לשיתוף

פעולה במפעל ההתחדשות של הציביליזציה החומרית בארץ ישראל כדי להחזיר לעם היהודי את תנאי הקיום הנחוצים לכל עם באשר הוא עם, וגם הודה שבבניין הציביליזציה החומרית יש לציונות החילונית יתרון מובהק. עם זאת הוא לא הסכים להפרדה בין המפעל החומרי, שהוא האמצעי, למפעל הרוחני שהוא התכלית. על שני המפעלים להתגשם יחד ומתוך שותפות גומלין של הדתיים במפעל החומרי ושל החילונים במפעל הרוחני שבו היתרון הוא בידי הנאמנים לאלוהים ולתורתו.

הראי"ה קוק עלה לארץ ישראל בשנת 1904 בראשית ימי ה"עלייה השנייה". הוא נקרא לכהן כרבה הראשי של קהילת יפו שהייתה אז למעשה בירת ההתיישבות של ה"עלייה הראשונה" ביהודה. פגישתו עם ארץ ישראל במקום שבו כבר ניכרו סימני התחייה הלאומית: התיישבות יהודית על האדמה, הפרחת שממות הארץ החוזרת להיות "זבת חלב ודבש", ובייחוד פגישתו עם מפעלה של "העלייה השנייה", הרשימו אותו והגבירו את ציפיותיו המשיחיות. הוא ראה במו עיניו את אותות הגאולה הראשונים שהיו לדעתו נס נסתר המגלה את היענות האלוהים לתפילות עמו ואת רצונו לגאול אותו גאולה שלמה.

הראי"ה קוק חווה את ההכרה הזאת כבשורה ודאית: כאשר האותות שנקבעו על ידי הנביאים מתגשמים בפועל לעינינו אין עוד מקום לספק: ימות המשיח התחילו בפועל ממש. אות נוסף שאותו חווה בעצמו בעלייתו לארץ הקודש היה התחדשות הנבואה שכוחה עמה לחדש את התורה בהיקפה הלאומי הכולל כדי להכשיר אותה לחיי עם יושב על אדמתו. שכן הוא הרגיש שהנבואה התחדשה בו עצמו והתבטאה במעיינות היצירה התורנית החדשנית שנבקעו במעמקי נפשו ורוממו אותו ואת תלמידיו לספרת מציאות ארצית-רוחנית גבוהה יותר. על רקע זה הוא פירש גם את האתגר של ה"עלייה השנייה" לציונות הדתית: חילוניותה האנטי-דתית פגעה והכאיבה לו אבל בו-בזמן הפליאו אותו רוחניותה הנבואית, יצירתיותה החומרית והרוחנית והמסירות המוחלטת של אישיה הצעירים לגאולת העם בארצו, עד כדי נכונות להקרבה עצמית וכן עומק בקיאותם במורשת היהודית התורנית של כמה ממנהיגיה הרוחניים שלכאורה היו חילונים גמורים, כמו יוסף חיים ברנר, שהיה בבחירתו עילוי תלמודי, וא"ד גורדון שיצר את הגותו מכוח מקורות היהדות שעליהם התחנך ואותם לא זנח מעולם. מצד אחד חיזקה התרשמותו העמוקה את הטראגיות של הפילוג בעם היהודי ואת הכרתו שהציונות הדתית אינה יכולה לפעול בתוך המסגרת של "ההסתדרות הציונית" החילונית והאנטי-דתית, ומצד שני חיזקה התרשמותו את



אמונתו שהפילוג הוא אחד מביטוייו העמוקים של תהליך הגאולה הדיאלקטי, שהוא היה הכרחי ונחוץ לשם תהליך זה, ושלכסוף יניע את הבנים המורדים לשוב אל דתיותם הגלומה, שלא מדעתם, במסירותם הלאומית, כאשר המנהיגות האלוהית תבוא לידי ביטוי גילוי במציאות ומלכות האלוהים המשיחית תיכון במפעל חי וקיים.

מתוך עומק ההכרה הזאת יצא הראי"ה קוק בשנת 1914, כמה שבועות לפני פרוץ מלחמת העולם הראשונה, כדי להשתתף בוועידה המכוננת של "אגודת ישראל" החרדית ולנסות לממש באמצעותה את רעיון ההקמה של התנועה החדשה שיזם: "דגל ירושלים" הציונית-דתית. הוא לא השיג את מטרתו הפוליטית וגם נאלץ להישאר בגולה בגלל המלחמה שפרצה בינתיים. עם שובו לארץ ישראל אחרי המלחמה התמנה לרב הראשי של ירושלים ומעמדה מרכזי זה ייסד בשנת 1921 את "הרבנות הראשית לארץ ישראל" כאחד המוסדות הלאומיים של כל היישוב היהודי החדש והוא עמד בראשו כמנהיג לאומי מוכר, יחד עם הרב הספרדי הציוני מאיר חי עוזיאל, עד פטירתו בשנת 1935.

בין משנתו הציונית-דתית של הרב ריינס למשנתו הדתית-ציונית של הראי"ה קוק היו הרבה נקודות מגע: יחס חיובי להשכלה המדעית המודרנית; יחס חיובי לציביליזציה החומרית; השאיפה לפרודוקטיביזציה של העם היהודי כתשתית הכרחית למבנה-על של התרבות הרוחנית-התורנית; הבנת תופעת ההתבוללות כתהליך דיאלקטי הנובע מן הצורך המעשי של העם היהודי לנחול את ההשכלה המודרנית ולהשתלב בתהליכי הציביליזציה המודרנית; הבנת המהות הדיאלקטית של התבוללות שתתהפך על פיה ותהיה לתהליך של שיבה הדרגתית של כל העם לתורה; ולכסוף ההכרה שתהליך הקדמה המתגלה בהיסטוריה מזדהה עם השגחת האלוהים, המובילה את האנושות להתממשות חזון הגאולה האוניברסלי, שבשיאו יכירו כל העמים בעם היהודי שהוא העם הנבחר, יאפשרו את כינוס כל העם בארצו ואת הקמת ממלכתו שתהיה "אור לגויים".

אולם הדרך שהראי"ה קוק פירש בה את ההנחות הללו הייתה שונה מהותית מדרכו של הרב ריינס. המחלוקת אֵתו נפתחה במישור המעשי של ההתנגדות להסכם הסטטוס קוו. הראי"ה קוק דרש למעשה שהציונות הדתית תנהיג את "ההסתדרות הציונית" על פי דרכה התורנית. ברור שביסודה של דרישה חרדית זו הונחה השקפה פילוסופית-היסטורית גאולתית-משיחית שונה מהותית מהשקפתו של הרב ריינס. עיקר ההבדל התבטא בריאליזם השכלתני של הרב ריינס שקבע את מדיניותו, בעוד

שדרכו של הראי"ה קוק נקבעה על ידי פילוסופיה שגלשה ממישור הריאליזם ההיסטורי וההכרה המדעית אל מישור האוטופיה הנבואית: הרי רק על יסוד הוודאות המשיחית שאלוהים כבר מעורב בתהליכי ההיסטוריה ניתן היה להעלות את ציפיותיו של הראי"ה קוק מן הציונות החילונית, כאשר בפועל הייתה המנהיגות הפוליטית האפקטיבית בידה ולציונות הדתית לא הייתה בררה אלא להצטרף אליה.

כאמור השקפת עולמו הציונית של הרב ריינס ביססה את הריאליזם השכלתני שלה בכלי המדע המודרני. גם פירושו לתורה נכתבו על בסיס מדעי, שאת הנחותיו קיבל מתרבות המערב החילונית-מודרנית. הלגיטימציה ללכת בדרך זו נשאבה מן הרמב"ם ועל משנתו הפילוסופית-הלכתית ביסס הרב ריינס את תורת הגאולה ההיסטורית-ריאליסטית שלו: שיבת העם היהודי לארצו והקמת ממלכתו ככל העמים ממניעים היסטוריים וללא חריגה מחוקי הטבע והציביליזציה המעוגנת בטבע. דעת הרמב"ם הייתה ש"העולם כמנהגו נוהג", שכן אלוהים קבע את חוקי הטבע בחוכמה שאינה בת-שינוי. כך חשב גם הרב ריינס ונזכיר שלפי משנתו תהיה מעורבות האלוהים בהיסטוריה בגדר של "נס נסתר", באשר האלוהים ינהיג את הבריאה על ידי שימוש בחוקים שהוא נטע בה כדי להניע את בני האדם שנבראו בצלמו לקיים את מצוותו לטובתם. לא כזאת הייתה תורת הגאולה של הראי"ה קוק. היא שילבה את השכלתנות המדעית של משנת הרמב"ם, המנחה את השלבים הראשונים של הגאולה, עם המיסטיקה הקבלית של ספר הזוהר ושל קבלת האר"י, המנחה את השלב השני, שבו עתיד האלוהים לשדר את מערכות הטבע, לעקור מהם את הרוע ואת המוות ולמלוך לבדו במישורין על האנושות כולה, והיא תיענה לו באהבה ומתוך בחירה חופשית.

מנקודת הראות של ההתאמה בין המדע והפילוסופיה המודרנית לבין השקפת העולם התורנית התבטא הבדל זה בין משנת הרב ריינס למשנת הראי"ה קוק בצורת הזיהוי של רעיון השגחת האלוהים על העולם עם הרעיון החילוני המשיחי-מודרני שלפיו חוקי הטבע והציביליזציה מתפתחים ומתעלים מדור לדור וההשגחה האלוהית הטרנסצנדנטית מזדהה עם החוקיות העצמית המתגלה בדברי ימי האנושות.

הרב ריינס הפריך את רעיון הקדמה החילוני-פילוסופי בכלים שאותם שאל ממדעי החברה וממחקר ההיסטוריה. הוא הראה שטבע האדם האנוכי אינו עשוי להניע קדמה מוסרית, חברתית ופוליטית ורק יוזמה אלוהית נסתרת יוצרת את המצבים שבהם התעלות המוסרית היא גם אינטרס אנוכי. לא כן הראי"ה קוק שהושפע מרעיון הקדמה האימננטית

בהיסטוריה שמקורו בפילוסופיה של הגל, מזה, ובפילוסופיה של קרל מרכס, מזה, אלא שלדעתו לא היה זה חידושם של פילוסופים אלה כי אם המשך של רעיונות שמצא בתורת הקבלה, בייחוד בקבלת האר"י. בדרך זו הצליח לגשר בין "השגחת" האלוהים הטרנסצנדנטי לחוקיות העצמית המתגלה בהיסטוריה, שהרי אלוהים הוא שהטביע בבריאה את חוקי התפתחותה העצמית והוא פועל בו-בזמן מתוכה, באמצעות האדם שנברא בצלמו ובייחוד באמצעות עמו הנבחר שנועד לעזור לאלוהיו בתיקון הבריאה, וגם מעליה. זהו אפוא הגשר השיטתי בין השלב השני של תהליך הגאולה, המתגשם ביוזמה האלוהית הישירה, לבין השלב הראשון המתגשם ביוזמה האנושית שאלוהים מכוון אותה על ידי קריאה ועל ידי היענות. אך ברור שבעיני הראי"ה קוק היה השלב השני, שבו תתגשם הגאולה השלמה על ידי ביטול הרוע והמוות ועל ידי פעולת גומלין תואמת בין כוחות הרוח לכוחות החומר. נשים לב בהקשר זה שבעיני הראי"ה קוק שלב הגאולה העליונה אינו רוחני-שמיימי כי אם רוחני-ארצי, והוא תוצר של זיקת הגומלין בין הציביליזציה החומרית המפותחת בכוחות הרוח של האדם לתרבות חיי הרוח האנושיים הזקוקים לשם גילויים לכלים גופניים וחומריים.

תיאור הגאולה כתהליך היסטורי דו-שלבי מיזג אפוא את הזהירות השכלתנית שנועדה למנוע את האסונות הנובעים מהכרזה בטרם עת על התגשמות הגאולה השלמה בהווה, כפי שאירע בזמנו של שבתאי צבי, ואת האמונה שהופעת המשיח מתקרבת והולכת והיא מתבטאת בצורה מוחשית על ידי שכלול הציביליזציה בידי האדם ברמה המכילה בתוכה שפע רוחני עליון. הראי"ה קוק הזהיר שוב ושוב שהיוזמה המשיחית מצדו של עם ישראל צריכה להיות מוגבלת על ידי האפשרויות המתגלות בפועל במציאות ההיסטורית, שכן רק כאשר נוצרים כלי חומר חזקים שביכולתם להכיל כוחות רוח עליונים יכולה המציאות להתעלות על מגבלותיה ולהגיע לרמת הגאולה השלמה.

על יסוד הנחות אלה פיתח הראי"ה קוק שיטה פילוסופית משיחית טוטלית. היא מסבירה את המציאות ביקום ובהיסטוריה של התרבות האנושית מנקודת הראות האלוהית על פי התורה המעוגנת בהתגלות האלוהית ומציגה את הריבוי ואת הסתירות המתגלות במציאות מן הפרספקטיבה של האחדות הכוללת. מכאן נבעה האופטימיות שאפיינה את משנת הראי"ה קוק למרות שבמציאות ההיסטורית כבר נראו בעליל אותות האסון של מלחמת העולם השנייה: ההתנגדות האלימה של הערבים לציונות; בגידת שלטונות המנדט בהבטחות של הצהרת בלפור;

גל האנטישמיות שגאה בעולם; עליית הפאשיזם והנאציזם לשלטון; התגברות העריצות הסובייטית ואתה האנטישמיות שהפכה למדיניות השלטון; ועל כך נוסף הפילוג האלים בעם היהודי בכלל ובארץ ישראל בפרט. הראי"ה קוק ראה את כל האותות הללו אך פירש אותם כמהלכים הדיאלקטיים של "חבלי המשיח" שמתוכם תפרוץ הגאולה השלמה ומדינת ישראל תקום בהסכמה בינלאומית ותביא את השלום לעולם כולו.

הראי"ה קוק נפטר בשנת 1935 ולא זו מאמנתו שהציונות המשיחית תתגשם בקרוב מאוד בהסכמת כל העמים ובדרך הבניין בשלום ולא בדרך המלחמה.

בעמדתו כרב הראשי של ארץ ישראל שקד על אחדות העם ועל אחדות היישוב וזכה להערכה אישית רבה, אבל משנתו לא התקבלה על דעת הציבור החילוני, מזה, ועל דעת הציבור החרדי, מזה. בעיני החילונים הוא נראה חרדי ובעיני החרדים הוא נראה חילוני ואילו בעיני הציונים הדתיים חברי תנועת "המזרחי" הוא נראה כהוגה דעות גדול שחזון העתיד המשיחי שיתממש ב"אחרית הימים" מסתיר מעיניו את המציאות בהווה. מובן אפוא מדוע לא יכול להשפיע על דרכה החברתית והמדינית של תנועת "המזרחי". היא עדיין נאלצה להיצמד לריאליזם הפוליטי הלא-משיחי של הרב ריינס ולפעול בתוך המסגרת המונהגת על ידי התנועות החילוניות כגורם מגשר ומאחד.

השפעת משנתו של הראי"ה קוק על "הציונות הדתית" פשטה רק אחרי הקמת מדינת ישראל עקב מלחמת העולם השנייה ועקב השואה. רק אז אירע נס הגאולה. אולם גם אז התקבל המסר של הראי"ה קוק בהדרגה. הוא כבש את תנועת "המזרחי" כולה רק אחרי מלחמת "ששת הימים" שהישגיה התפרשו בציונות הדתית כסף הגאולה השלמה המקדשת את מדינת ישראל למרות חילוניותה ועל כן התשובה השלמה של כל עם ישראל אל התורה ואל קיום מצוותיה נראתה לציבור הציוני-דתי כחזון קרוב מאוד כי אכן התגלו בציבור החילוני ובייחוד בנוער יליד הארץ מגמות של "חזרה בתשובה". הכרה זו חוללה תפנית כוללת במעמדה ובמדיניותה של תנועת "המזרחי" על כל אגפיה. היא שינתה את שמה ל"מפלגה הדתית-לאומית" וקמה להנהיג את הגשמת הציונות בארץ ישראל השלמה על פי תורת ישראל.

מובן מאליו שלצורך זה נדרשה התאמה פרשנית והיא נעשתה במסגרת ה"ישיבה" שנקראה על-שם הראי"ה קוק בידי בנו הרב צבי יהודה קוק. הוא האיש שפיקח על פרסום יצירתו הרוחנית של אביו בצורה שנראתה



לו מתאימה לזמנו והוא שפירש אותה מנקודת הראות שלו על פי מציאות זמנו. בדיעבד שיווה הבן לכתבי אביו משמעות לאומנית ואתטיסטית (האדרת המדינה כמוסד קדוש) שהייתה זרה בתכלית לכוונתו המקורית החדורה הומניזם אוטופי. בדרך זו קיווה הרצי"ה קוק להנהיג את מדינת ישראל כולה בדרך הגאולה השלמה, אך בפועל פילג את עם ישראל ואת מדינתו בין ימין לאומני קיצוני לשמאל "פוסט-ציוני", חילוני ואנטי-דתי קיצוני לא פחות ממנו. שניהם אחוזי להט משיחי לפתור את בעיות הקיום של העם היהודי ושל מדינתו, שעדיין רחוקות מפתרון, בשתי דרכים סותרות.

## פרק תשעה-עשר: התגבשות ההסכמה הלאומית עם הקמת מדינת ישראל – "מגילת העצמאות"

החלטת ארגון "האומות המאוחדות" (להלן: האו"ם) מכ"ט בנובמבר 1947 על סיום המנדט הבריטי ועל הקמת שתי מדינות על הגדה המערבית של הירדן: "המדינה היהודית" ו"המדינה הערבית" הייתה, מבחינה טריטוריאלית, פשרה שלא סיפקה את שני העמים שתבעו לעצמם את הארץ כולה, אבל היא נענתה לשתי התביעות הלאומיות: מימוש זכות ההגדרה העצמית הלאומית, המעוגנת בחוק הבינלאומי של שני העמים בארץ שבה ראו את מולדתם. המציאות הפוליטית הבינלאומית ומצב העם היהודי בתוכה לא אפשרו ליישוב היהודי להתנגד להחלטת החלוקה, שהתקבלה בהסכמת רוב המעצמות החברות ב"מועצת הביטחון". החלטה זו הייתה בסיס קשיח להסדר האינטרסים הבין-מעצמתיים באמצעות ארגון האו"ם. לעם היהודי וליישוב המייצג אותו בארץ ישראל לא היה הכוח המדיני והצבאי הנחוץ כדי להתנגד לרצונן.

הבררה הייתה: להקים את המדינה בגבולות שנקבעו בהחלטת ארגון האו"ם או להימנע מהקמתה, אך גם בררה זו הייתה תיאורטית. מדינות ערב והפלשתינים החליטו להתנגד בכוח, למחוק את "הישות הציונית" ולהעמיד את ארגון האו"ם בפני מציאות בלתי הפיכה. החלטה זו לא הניחה ליישוב הארץ-ישראלי בררה. בריטניה התחילה לפנות את כוחותיה תוך כדי מאמץ להבטיח את האינטרסים שלה באזור באמצעות השתלטות צבא ירדן, שפעל תחת פיקוד בריטי, על כל שטח הגדה המערבית. מתוך שיקול זה סירבה אנגליה לשתף פעולה עם הוועדה שארגון האו"ם מינה לפקח על ביצוע תוכנית החלוקה. היא סירבה לשתף פעולה גם עם ארצות הברית שהציעה את חסותה. מצב זה הכריח את היישוב היהודי לנקוט יוזמה נגדית להגנה עצמית: להקים את המדינה שרק היא יכולה לגייס, לצייד ולהפעיל את הצבא הנחוץ להדיפת המתקפה של חמש המדינות הערביות שעמדו לפלוש לארץ. זאת הייתה הדרך היחידה למנוע שואה שנייה במקום שהתנועה הציונית הועידה ל"מקלט בטוח במשפט העמים" להצלת העם היהודי.

מצב האין-בררה, בין מלחמה שסיכויי הניצחון בה קטנים לבין השמדה ודאית, היה הגורם שהכריע את הכף לא רק מבחינת ההחלטה אלא גם מבחינת העמידה במערכה המדינית והצבאית למרות הכוח העדיף של

מדינות ערב. היישוב התלכד ולחם בחירוף נפש ובתושייה רבה. מצב האין-בררה היה גם הרקע ל"נס" האמיתי שאירע באותה שעה: היישוב היהודי בארץ והעם שבתפוצות השעו את המחלוקות, שלא פסקו אפילו בזמן השואה. המפלגות התאחדו סביב ההחלטה להקים את המדינה ולהגן עליה ויהי-מה.

מציאות בינלאומית זו סיכנה את היישוב היהודי בארץ ישראל אבל היה בה היבט חיובי נוסף: לעם היהודי ניתנה ההזדמנות הנדירה להקים את מדינתו ביוזמתו ולא רק מכוח ההחלטה של ארגון האו"ם ובחסותו. העם היהודי מימש את זכותו לעצב את דמות מדינתו בלי התערבות של פטרון חיצוני. מדינת ישראל הצליחה להרחיב את גבולות החלוקה בנגב הבלתי מיושב ובפרוזדור ירושלים. הייתה לכך הצדקה מהבחינה הבינלאומית כי הערבים הפרו את החלטת ארגון האו"ם והמשיכו לאיים בהשמדת "הישות הציונית" גם אחרי תבוסתם. נוצר הכרח להבטיח למדינה שצייתה להחלטה גבולות בני הגנה.

חוקרי תולדות הציונות ומדינת ישראל נחלקים בשאלה אם או באיזו מידה השפיעה השואה על החלטת ארגון האו"ם. נראה ברור שרוב המדינות שהצביעו בעד תוכנית החלוקה לא הושפעו מן השואה עצמה, כלומר, מן ההכרה שנגרם לעם היהודי עוול חסר תקדים ומהכרת אחריות ישירה או עקיפה לעוול, כי אם מן הבעיה שנוצרה סביב שרידי השואה והיותה מכשול בדרך להשגת השלום היציב. מצד אחד הסכסוך בין היישוב הארץ-ישראלי, שלא היה אפשר להתעלם ממשקלו הכלכלי, המדיני והצבאי, לבין מדינות ערב ומצד שני בעיית המוני העקורים והפליטים חסרי הבית שלא יכלו לחזור לבתיהם אך גם המדינות המנצחות לא היו מוכנות לקלוט אלא חלק קטן מהם, ועל כן העלייה לארץ ישראל הייתה מבחינתם הפתרון היחיד. בשני ההקשרים הללו לא היה אפשר להתכחש להתחייבויות הבינלאומיות שניתנו בעבר הן ב"הצהרת בלפור" והן באשרור המנדט הבריטי על ידי "חבר הלאומים", שהרי אחרי המלחמה עסק ארגון האו"ם, שירש את "חבר הלאומים", בהחזרת זכות ההגדרה העצמית לכל העמים שהשתחררו מעול האימפריאליזם האירופי. היישוב היהודי בארץ ישראל והפליטים היהודים באירופה נמנו בין העמים המדוכאים ובאותה שעה לא היה אפשר להתעלם מזכויותיהם לא רק כבני אדם אלא כלאום נרדף. אולם מנקודת הראות היהודית-ציונית הייתה התשובה החיובית על שאלת השפעת השואה ברורה וחד-משמעית. החלטת היישוב הארץ-ישראלי להקים את המדינה למרות הסיכון הגדול, וכן ההסכמה שנוצרה על

היסודות שיקבעו את דמותה כמדינת העם היהודי, נבעו מלקחי השואה ומן האיום בשואה שנייה שהייתה עלולה להתחולל בארץ ישראל.

הדברים נאמרו בצורה מפורשת ב"מגילת העצמאות" בפסקה הגדולה יחסית שהוקדשה לשואה כחלק מן הטיעון לזכות העם היהודי לשוב לארצו. עלו בפסקה זו שתי טענות כבדות משקל: ראשית, המדינה היא הכרח קיומי לעם היהודי הן כדי שיוכל להשתקם והן כדי שיוכל להבטיח את יכולתו להתגונן מפני יוזמות שואה בעתיד. שנית, כל העמים שהשתתפו במלחמת העולם השנייה משני צדי החזית נשאו במידות שונות של אחריות לרצח העם חסר התקדים, בין כשותפים ובין כמי שלא עשו מה שהיה ביכולתם לעשות כדי למנוע אותו או לפחות להציל חלק מקורבנותיו. לדעת מנהיגי העם היהודי רבצה על אנגליה ועל מדינות ערב אחריות מיוחדת: בעוד שיהודי ארץ ישראל התגייסו למלחמה נגד גרמניה הנאצית במסגרת הצבא הבריטי "כאילו אין ספר לבן", בגדה בריטניה בהבטחות שניתנו בשמה ב"הצהרת בלפור", נכנעה לדרישות הערבים, מנעה את ההעפלה של פליטי השואה לארץ וסירבה להפציץ את מחנות ההשמדה ואת מסילות הברזל המוליכות אליהם. לעומת זאת הערבים חוללו בימי המלחמה את "המרד הערבי" נגד בריטניה והמופת הירושלמי, מנהיגם הלאומני של ערביי פלשתינה, שיתף פעולה עם גרמניה הנאצית כדי לסייע לה בכיבוש הארץ מידי הבריטים ובהבאת השואה על יישובה היהודי. דברים אלה לא נאמרו במגילה בפירוש אבל הם נטענו על ידי נציגי העם היהודי על כל הבמות הבינלאומיות.

הרצל ואתו רוב מנהיגי הציונות החילונית צפו אסון חסר תקדים לעמם בגלל גל האנטישמיות שגאה במדינות אירופה כבר בשלהי המאה התשע-עשרה. "מגילת העצמאות" מסכמת את המסקנה הציונית הנובעת מאיום ההשמדה על כל העם היהודי: "זוהי זכותו הטבעית של העם היהודי להיות ככל עם ועם עומד ברשות עצמו במדינתו הריבונית". במשפט נורמטיבי זה נדרשות שתי זכויות לאומיות המשלימות זו את זו: ראשית, העם היהודי כולו זכאי למדינה אחת שתגן על קיומו בין כל העמים. שנית, העם היהודי זכאי לשמור במדינתו הריבונית את זהותו הייחודית, וזוהי המשמעות ש"מגילת העצמאות" יוצקת במושג "המדינה היהודית": היא מאששת את הנחת היסוד של הציונות שהיהודים הם עם, כלומר, ישות קיבוצית מעוגנת ברציפות דורות, בתקשורת לשונית ובמורשת תרבות משותפת. הגלות נכפתה על העם היהודי על ידי אויביו ששללו ממנו את תנאי הקיום הלאומי בארצו. הגלות הוציאה את העם היהודי מחזקת נורמליות, שכן גזלה ממנו את הבעלות על ארצו, את



הציביליזציה המפרנסת אותו ואת היכולת להתאחד בממלכה ריבונית שאוכפת חוק וסדר כלפי פנים ומגוננת על העם מפני אויבים.

המכנה המשותף הרחב ביותר של התנועות הציוניות שהתארגנו ב"הסתדרות הציונית הכללית" הייתה, כפי שראינו לאורך כל פרקי ספר זה, השאיפה ל"נורמליזציה" במשמעות של השוואת העם היהודי לכל העמים מבחינת הבעלות על ארצו, בניין הציביליזציה העצמית שלו והתלכדותו במדינה ריבונית שביכולתה לגונן על כל האינטרסים החומריים והרוחניים שלו כעם עצמאי, חופשי להגדיר את זהותו בכל הפרמטרים הכלליים והייחודיים שלו. הבעיה שאתה נאלצו כל התנועות הציוניות להתמודד גם מבחינת האחרות, שהיא תנאי להגשמת מטלה חסרת תקדים זו, וגם מבחינת יחסיו עם העמים שהוא נאלץ לצאת מתוכם ולהשתלב בארצו ביניהם, הייתה בעיית המעשיות של המטלה מבחינה פיזית והלגיטימיות שלה מבחינה מוסרית. הייתה זו הבעיה בהא ידיעה, אם כל הבעיות, ש"מגילת העצמאות" נדרשה להשיב עליהן תשובה נורמטיבית מול ההתנגדות העיקשת של מדינות רבות להחלטת ארגון האו"ם ומול המלחמה המתלקחת עם מדינות ערב והפלשתינים. משום כך הקדישו מחברי "מגילת העצמאות" את הפיסקאות הראשונות שלה, הסוקרות את תולדות העם היהודי ואת תולדות זיקתו לארץ ישראל מייסודו כעם בארצו ועד זמננו. זוהי סקירה ארוכה יחסית אבל תמציתית ומקוצרת. אביא להלן את הגרסה המלאה שבאה לידי ביטוי בטיעוני נציגי היישוב ו"ההסתדרות הציונית" על במת האו"ם.

הסקירה נפתחת בקביעה, שעוד תידון להלן מהיבט נוסף, שהעם היהודי קם בארץ ישראל, חי בה ככל העמים בציביליזציה שהקים בה ובמסגרת הממלכתית הריבונית שלו. לפי סקירה זו יצר העם בארצו את תרבותו הרוחנית המשתקפת בתנ"ך, שהוא גם התרומה הייחודית של העם היהודי לתרבות האנושית כולה ברוח ערכיה האוניברסליים. מחברי "מגילת העצמאות" הניחו ביסוד קביעות אלה את ההנחה שבעלות של עם על ארצו אינה נקנית על ידי כיבוש צבאי כי אם על ידי יצירת ציביליזציה ותרבות עצמית המפרה את הארץ, מפתחת ומעצבת את דמותה בצורה שחוזרת ומעצבת את דמות העם המשתקפת ביצירתו הרוחנית. על יסוד זה היא מציגה את הגלות כעוול שנגרם לעם היהודי, כמו להרבה עמים קטנים אחרים, על ידי אימפריות עריצות שכבשו את ארצו. יציאת הדופן של העם היהודי התבטאה בעוצמתו הרוחנית המיוחדת שהתגלמה בתנ"ך. כל העמים שנכבשו ואיבדו את בעלותם על ארצם, את הציביליזציה שלהם ואת מדינתם הריבונית התפוררו

ואברו ואילו העם היהודי לא התפורר ולא התבולל אלא שמר על זהותו העצמית ועל זיקתו לארצו, הגם שנאלץ לגלות מארצו, שהפכה בידי כובשיה לגלות קשה יותר מכל גלות אחרת, אולם הוא לא התנתק מזיקתו התרבותית לארצו ולא ויתר על רצונו ועל זכותו לשוב אליה ולקומם את ממלכתו: הוא שמר ככל שניתן לו על נוכחות ייצוגית בארצו, ניסה לשוב אליה ביוזמתו (התנועות המשיחיות) והטביע את זיכרון ארצו וזיקתו התרבותית אליה בכל אורחות חייו הקהילתיים בגלות.

גולת הכותרת של מאמצי העם לשוב לארצו הוא המפעל הציוני. מפעל זה חידש את זכותו ההיסטורית של העם היהודי על ארצו ונתן לו תוקף של עובדה קיימת: חלוצי העם גאלו את הארץ שעמדה בשיממונה לאחר הכיבוש בידי הערבים שכפו את האסלאם על שארית יישובה היהודי המקורי. המלחמות שלא פסקו מאז בין העמים הנוצריים לעמים המוסלמיים על השלטון ב"ארץ הקודש" הגזולה והחרבה, לא אפשרו התפתחות של ציביליזציה פלשתינית מספיקה לשבתו של עם עצמאי. ישבה בארץ רק פזורה ערבית בדרוית, סורית ומצרית דלילה ודלה תחת שלטון אימפריאלי מתחלף. "פלשתינה" לא יושבה אפוא מחדש על ידי עם שקנה את זכותו עליה בציביליזציה שיצר בה, והתנועה הציונית מצאה בה מרחב פנוי להתיישבות בלי לפגוע בזכויותיהם של התושבים המקומיים: בדרוים נורדים, ערבים מוסלמים ונוצרים, דרוזים וצ'רקסים בעלי אזרחות תורכית. התנועה הציונית לא כבשה את הארץ בכוח צבאי אלא יצרה בה יישוב לאומי מודרני ובדרך חוקית. היא פיתחה את הארץ לטובת כל תושביה ולא גזלה מהם מאומה. להפך, היא שיפרה את מצבם הכלכלי במידה ניכרת ומשכה מתיישבים ערבים רבים שמצאו בה פרנסה. התנועה הציונית חידשה בדרך זו את בעלות העם היהודי על ארצו ושיוותה לה תוקף אקטואלי שווה לטענת הזכות של כל העמים היושבים על אדמתם ברציפות דורות רבים. על כך מוסיפה "מגילת העצמאות" את האישור הבינלאומי שניתן לציונות ב"הצהרת בלפור" וסיכמה בקביעה שטענות מדינות ערב והפלשתינים שהציונות היא תנועה קולוניאליסטית שמשרתת את האימפריאליזם הבריטי מופרכת מיסודה. להפך, זכות העם היהודי על ארצו היא מקורית, ראשונית וטבעית ומבחינה זו היא איננה מותנית בהחלטת ארגון האו"ם או בהסכמת מדינות ערב. להפך, אם הארגון הבינלאומי לא היה מאשר את הקמת המדינה ואם הוא לא יערוב להגשמת החלטתו יחטא לעקרונותיו ולייעודו.

הבעיה השנייה ש"מגילת העצמאות" מתמודדת אתה למעשה מראשיתה עד סופה, אם כי בצורה עוקפת, היא בעיית הנאמנות לזהות

העצמית של העם כתנאי לאחדותו תוך כדי הפיכתו מעם גולה לעם ככל העמים המודרניים, כלומר, מעם שזהותו תורנית-דתית לעם שזהותו לאומית-חילונית. נשים לב לפרדוקס האירוני שנוצר ב"מגילת העצמאות" בנושא זה: טענת הזכות המקורית של העם היהודי לשוב לארצו התבססה על רציפות זהותו המעוגנת בתנ"ך, שעל פי התפיסה הדתית הוא "התורה שבכתב" שעל פיה נכרתה הברית בין אלוהים לעמו וקיום מצוותיה התנה את ישיבתו בארצו, בעוד שהשאיפה ל"נורמליות" במשמעותה החילונית הרדיקלית נובעת מ"שלילת הגולה" במובנה השולל את הזהות היהודית-גלותית המבוססת על התורה שבכתב ובעל-פה באשר היא, לפי השקפת שוללי הגולה החילונים, הגורם ליציאת העם לגלות ולהערפת הגלות על השיבה למולדת. הרי ברור שמנקודת ראות זו שיבה ל"נורמליות" היא ממנה ובה מהפך כולל מזהות דתית לזהות חילונית אנטי-דתית. משמעות המהפך הזה היא התנתקות מוחלטת מרציפות הזהות המסורתית של העם היהודי כדי לסגל על ידי חיקוי תרבות מודרנית "נורמלית" של עם אחר בתרגום לעברית ובהתאמה יישומית לארץ ישראל. מובן מאליו שלא יהיה זה עוד "העם היהודי" ומדינתו לא תהיה יהודית, אלא עם שמוגדר על ידי לשונו העברית, ארצו ומדינתו ולכן כל עוד תימשך העלייה מן הגולה לארץ יתקיים הפער בין הזהות היהודית לזהות של תושבי המדינה הוותיקים ולא כל שכן ילידי הארץ, הוא הפער שאכן נוצר בין הזהות היהודית לזהות הישראלית, שאת החתירה אליו צריך היה להשעות על סף הקמת המדינה.

"מגילת העצמאות" נכתבה בידי ועדה מורכבת מחמישה אישים נציגי המפלגות שהשתתפו ב"מינהלת העם", הוא הגוף שהתמנה על ידי המוסדות הלאומיים של היישוב לכהן כממשלה זמנית מהכרזת העצמאות עד לקיום הבחירות הראשונות. האיש שכתב את ה"מגילה" בהתייעצות עם חברי הוועדה הוא האיש שקרא אותה במעמד הכרזת העצמאות כמועמד המוסכם להיות ראש הממשלה: דוד בן-גוריון. הוא ייצג את "מפלגת פועלי ארץ ישראל" שהחזיקה את ה"הגמוניה" במוסדות הלאומיים של היישוב. חותם אישיותו מוטבע בסגנון המגילה ובתוכנה, אך מובן שהיא איננה משקפת באורח חד-משמעי את דעותיו הפרטיות כי אם את ההסכמה הכללית שהצליח לגבש בוועדה תוך כדי כיסוי המחלוקות שאותן לא יכול היה ליישב בעזרת נוסחאות שניתן לפרשן בצורות שונות מנקודות הראות של האידאולוגיות החולקות זו על זו.

אכן, ניכר בניסוח "מגילת העצמאות" המאמץ להבליט את

המשותף ולהעלים תחתיו את המחלוקות המקוטבות בין האידאולוגיה הציונית-דתית לאידאולוגיות הציוניות-חילוניות, בין האידאולוגיה הסוציאליסטית לאידאולוגיה הקפיטליסטית ובין המפלגות שקיבלו את תוכנית החלוקה לאלה שדחו אותה, אבל הבינו שאין בררה אלא לקבל אותה זמנית.

"מגילת העצמאות" כתובה בדרך כלל בלשון פשוטה ובהירה, אולם עיון דייקני מגלה בה כאמור נוסחאות עמומות שניתנות להתפרש באופנים שונים מנקודות ראות אידאולוגיות שונות. כאמור, הן נועדו לכסות על המחלוקות שאותן יש להשעות לשם הקמת המדינה, שהכול מבינים שאי-אפשר לדחות עוד את הקמתה. המחלוקת הראשונה והמקוטבת ביותר הייתה זו שבין התנועות הדתיות לתנועות החילוניות בעם היהודי בכלל ובתנועה הציונית בפרט. "מגילת העצמאות" פותחת במשפט קצר וטעון שמהווה הנחת יסוד לכל סעיפיה. תוכנו הגלוי והפשוט הוא קביעה היסטורית עובדתית המהווה הנחת מוצא להוכחת זכות העם היהודי לשוב לארצו:

בארץ-ישראל קם העם היהודי, בה עוצבה דמותו הרוחנית, הדתית והמדינית, בה חי חיי קוממיות ממלכתית, בה יצר נכסי תרבות לאומיים וכלל-אנושיים והוריש לעולם כולו את ספר הספרים הנצחי.\*

לכאורה יכולות כל המפלגות בעם היהודי, הציוניות והלא-ציוניות, הדתיות והחילוניות להסכים לקביעה עובדתית זו וגם להחלטה לקרוא ל"מדינה היהודית" העומדת לקום ב"ארץ ישראל" בשם המדינה שאיחדה את כל שבטי ישראל בימי דוד ושלמה, כלומר, לפני התפלגותה לשתי ממלכות עוינות, "ישראל" ו"יהודה", ואמנם נציגי כל המפלגות הציוניות חתמו על הצהרה זו בהנחה שהן חופשיות לפרשה כל אחת על פי האידאולוגיה שלה. אולם השוואת הנאמר ב"מגילת העצמאות" לעדות המתועדת בתנ"ך חושפת אי-התאמה שמכסה על מחלוקת הנוגעת לעבר הרחוק אך משליכה על העתיד.

ניתן דעתנו לתוכנו של המשפט הטעון המצוטט לעיל: ראשית, לפי פשוטו נאמר בו שזהותו המקורית של העם היהודי בקומו לא הייתה "דתית" כי אם תרבותית-ארצית כמו תרבויות כל עמי הקדם שעבדו כל עם את אלוהיו והזדהו בעצם עם כוחות הטבע של ארצו. עומק משמעות קביעה זו היא שייחוד העם היהודי לא חרג מייחודם של כל העמים

\* "קובץ מסמכים בתולדות המדינה", הוצאת מרכז ההסברה, משרד הביטחון, עמ' 61.



בשכנותו. כמוהם התייחד ביניקתו מהטבע המיוחד של ארצו, בלשונו הטבעית ובמקורות הספרותיים שביטאו את תרבותו המיוסדת על ערכיו המוסריים, האמונתיים, המדעיים, האמנותיים והפוליטיים, ובכלל זה גם הפולחן שבו עבד כמו כל העמים סביבו את האל המיוחד של ארצו. הוא דמה אפוא לעמים שסבבו אותו גם באופן שבו נבדל מהם.

נובעת מכאן מסקנה נוספת: זיקת כל עם לארץ שבה הוא קם היא זיקת מולדת. היא איננה בעלות במובנה הרכושני הניתן להפקעה, כי אם השתייכות מלידה שאיננה ניתנת להפקעה כל זמן שהעם חי ומתמיד את זהותו העצמית, אכן, כשם שהקשר בין אדם להוריו אינו ניתן להפקעה או להמרה כל זמן שהוא חי.

המשמעות האקטואלית של קביעה זו מדגישה מול החלטת ארגון האו"ם את הטענה שזכות העם היהודי להקים את "המדינה היהודית" בארץ ישראל היא עצמית באשר היא מעוגנת בטבע - כפי שטוענים ההוגים החילונים - או בחוק האלוהי - כפי שטוענים ההוגים הדתיים. זוהי כמובן קביעה אוניברסלית והיא חלה על העם היהודי ש"קם" או "נולד" בארצו למרות שנעקר וגלה ממנה שהרי גם בגלות, למרות כל התמורות שעברו עליו בעטייה, היה בעומק זיכרוננו ההיסטורי המהווה את גרעין עצמיותו, אותו העם ש"קם" בארצו וגילם את טבעה.

עד כאן טיעון מכוון בעיקרו נגד הטענות השוללות את זכות העם היהודי לשוב לארצו. מבחינה זו יכלו כל התנועות הציוניות, ואפילו התנועות החרדיות, להסכים לו. אבל אם נשווה את נוסח "מגילת העצמאות" לעדות הגלויה של התנ"ך נגלה אי-חפיפה שמסתירה מחלוקת פרשנית בין הקריאה החילונית של התנ"ך כמכלול של חיבורים שנכתבו על ידי מחברים שונים בזמנים שונים ועל פי הנחות סותרות, לבין הקריאה הדתית של התנ"ך כספר המתעד התגלות אלוהית שאינה עשויה להכיל סתירות. ניתן דעתנו קודם כול לקביעה שהעם היהודי "קם", כלומר, היה לעם בארצו, שנית להגדרת התנ"ך כ"ספר הספרים הנצחי", שלישית לשם "ישראל" שניתן ל"מדינה היהודית" ולבסוף לחתימת "מגילת העצמאות" בהבעת ביטחון ב"צור ישראל".

הקביעה ההחלטית שהעם היהודי "קם" בארץ ישראל היא אידאולוגית חילונית. מקורה בהגותם של חוקרי מקרא ציונים שוללי גולה ששאפו להתנתק מן ה"דת" הגלותית ו"להחזיר" את העם לטבעו המקורי כעם שנולד בארצו ושאף לאושר ארצי, כמו כל העמים. הפער בין השקפה זו לסיפור תולדות עם ישראל המסופר בספרי התורה שבכתב הוא עמוק מאוד. ראשית, לפי סיפור זה העם ה"יהודי" לא קם בארץ ישראל כי

אם בגלות בבל. אך גם העם שנקרא בשם "ישראל" לפני היותו לא "קם" בארץ ישראל. אבות השבטים ירדו למצרים בגלל היעדר תנאי מחיה והתרבו שם בתנאי עבדות. הם התאחדו לעם-מדיני ("עדה") במדבר סיני בדרכם להתנחל בארצם ובמעמד הברית שנכרתה בין העם לאלוהיו, בורא העולם ומנהיגו, על פי התורה שכווננה אותו כ"ממלכת כהנים וגוי קדוש". כלומר, כממלכה שאלוהים העל-ארצי הוא מלכה, מחוקקה ושופטה ואין לו מלך ארצי. על יסוד זה נתלתה הצלחת עם ישראל להתנחל בארץ המובטחת ולהתקיים בה בנאמנות מוחלטת לתורה. הפרת מצוות התורה גרמה תחילה לחורבן ממלכת "ישראל" ולגלות שבטיה עד היעלמותם ואחר כך לחורבן ממלכת "יהודה". אבל העם של ממלכת יהודה לא סר מאלוהיו למרות חטאו. בגלותו לבבל חזר בתשובה, שגשג מבחינה כלכלית ומדינית ועם זאת שמר על זהותו העצמית כעם התורה. כך קם העם הנקרא "יהודי". הוא נולד בגלות ורובו נשאר בה גם אחרי שהותר לו לשוב לארצו ולכונן בה את מקדשו. אכן הממלכה החשמונאית שקמה בימי הבית השני לא הוכרה על ידי נאמני התורה שבכתב ובעל-פה כמלכות "ישראל" הכשרה על פי התורה. היא לא הייתה מלכות בית דוד וכעבור שני דורות גם "התיוונה". קמו אפוא שני מרכזים של יהדות, בארץ ישראל ובבבל ושניהם התקיימו בעצם בתנאי גלות.

על פי ההשקפה המסורתית הרואה בתנ"ך התגלות אלוהית אפשר לקיים את הקביעה שעם ישראל "קם" בארצו רק אם הכוונה לתקומת המלכות הארצית שמלך אנושי כמלכי כל הגויים עומד בראשה. מתברר מכאן שנציגי "הציונות הדתית", שאישרו את "מגילת העצמאות" בחתימת ידם פירשו את משפטה הראשון ברוח זו והתעלמו מפרשנותו של דוד בן-גוריון כיוון שלא הובלטה בגלוי אלא הוצנעה במשפט עמום. המחלוקת אוזכרה בדרך זו והושעתה. אבל כאן המקום להדגיש שהיא לא התמקדה רק בעבר הקדום כי אם בשאלת דמותה היהודית של המדינה העומדת לקום. משום כך היא גם פרצה בגלוי אחרי "מלחמת העצמאות" כאשר דוד בן-גוריון ביקש לממש את הבטחתו ש"האספה המכוננת" תגבש חוקה לאומית-חילונית מודרנית למדינת ישראל. הצעתו נתקלה בהתנגדות עיקשת של כל המפלגות הדתיות, שטענו שלעם ישראל יש חוקה נצחית, ושלפי חוקה זו נרמול העם ככל העמים מבחינת הבעלות על מולדתו, על הציביליזציה שלו ועל מדינתו אין פירושו ביטול ייחודו מכל העמים כ"עם סגולה" שאלוהים הוא מלכו והתורה חוקתו. להפך, הנורמליות ככל העמים נועדה ליצור תשתית של ציביליזציה ארצית

איתנה לתרבות מוסרית-רוחנית עליונה שתגשים את סגולתו המוסרית-רוחנית ואת ייעודו האוניברסלי של העם להיות "אור לגויים".

האירוניה ההיסטורית שהתגלמה במשפט הפותח את "מגילת העצמאות" בהסכמה שתוכה רצוף מחלוקת מקוטבת, נמשכה בחזון שדוד בן-גוריון קיבל מהרצל: מדינת ישראל עשויה לקום ולהתקיים רק אם תהיה מדינת מופת מוסרית, מיוסדת על אדני האמת והצדק, ובמובן זה "אור לגויים", אבל במשמעות חילונית ארצית ולא תורנית-דתית.

אנו חוזרים בזה ליחסו של בן-גוריון לתנ"ך כ"ספר הספרים הנצחי". לפי השקפתו שוללת הגולה ושוללת הדת גנוזה בתנ"ך עדות היסטורית מכוסה שסותרת את מיתוס יציאת מצרים ומעמד הר סיני, שבין כה וכה נראה לו כסיפור בדוי, שהרי כולו רצוף בנסים על-טבעיים שלא יכלו להתקיים במציאות. לדעת בן-גוריון לכל היותר הוצנע במיתוס הזה סיפור צדדי של שני שבטים, יהודה ולוי, שירדו למצרים בגלל הרעב, השתעבדו והצליחו להשתחרר עקב מאורעות שמוטטו את השלטון במצרים וחזרו לארץ כנען. עשרת השבטים שהם הרוב הגדול של העם התרבו בארץ מולדתם הטבעית. הם התאחדו בהנהגת יהושע בן-נון, המנהיג הצבאי הילידי משבט אפרים שהמיתוס של ספר שמות הפכו ל"נערו" של משה. יהושע בן-נון התחיל את התהליך ההיסטורי המתועד בספרי "יהושע", "שופטים" ו"מלכים". הוא שחרר את עם ישראל מעול העממים השכנים שרצו להשתלט עליו, אך אחרי מותו לא קם מנהיג שידע לאחד את כל השבטים לעם אחד לאורך ימים עד ימי שמואל, וכיוון ששמואל לא הצליח לשחרר את עמו במלחמתו נגד הפלשתים נענה על כורחו לבקשת העם למנות מלך ככל העמים וכך קמה מלכות ישראל בימי דוד ושלמה.

מלכות ישראל הייתה אפוא לדעת בן-גוריון מלכות ארצית כמלכויות רוב העמים השכנים לישראל. היא שאפה להשתלב ביניהם אבל אתרע מזלה להתמקם בין שתי אימפריות אדירות בדרומה ובצפונה שחתרו להשתלט על כל המרחב שביניהן. מנהיגי העם הבינו שמלכותו לא תחזיק מעמד ולא תשמור על עצמאותה ושלומה אלא אם תדע לפלס את דרכה בחוכמה כמדינת מופת במוסריותה ובדבקותה באמת ובצדק. מכאן נבע לדעת בן-גוריון ייחודו האוניברסלי של "ספר הספרים הנצחי" שעם ישראל יצר בארצו.

השקפתו זו של בן-גוריון, שולל הגולה החילונית העקבי, מסבירה את הכוונה הנחבאת במשפטים הקצרים שבפתיחת "מגילת העצמאות". הוא התכוון להקים מדינה חילונית-מודרנית שתירש את מלכות ישראל

הקדומה כמדינת מופת מוסרית ברוח חזונם של נביאי ישראל, אך לא ברוח "התורה שבעל-פה" הרבנית שעיצבה לדעתו את היהדות כדת במובנה ה"כנסייתי". המסר החינוכי שבן-גוריון רצה להעביר בזה לדור שיתחנך במדינת ישראל היה המסר מעצב הזהות הלאומית של התנ"ך. אכן באמצעותו ביקש לדלג על כל ההיסטוריה הגלותית ולהתחיל מחדש מנקודת המוצא שבה נעגנה מלכות ישראל הקדומה, אך בהתאמה לחוקיות הקדמה ולהישגיה המדעיים, הטכנולוגיים, החברתיים-מוסריים האוניברסליים שיבטיחו את עתידה כמדינת מופת.

כאמור, בן-גוריון האמין שכך מחייבת חוקיות הקדמה ההיסטורית: הדת המבוססת על מיתוס על-טבעי מוכרחה להיעלם בתוך שניים-שלושה דורות בכוחה של התרבות החילונית המבוססת על מדע רציונלי. מדינת ישראל תשגשג כמדינת מופת מדעית ותבונית וככזאת היא תהיה "אור לגויים". אך ברור שלא יכול היה לומר את כל הדברים הללו בפירוש ב"מגילת העצמאות" האמורה לגבש את ההסכמה הלאומית בהווה. בכך ביטא אפוא את נכונותו להתפשר בהווה למען העתיד.

עם זאת הוא לא נמנע מלהכריז בפירוש על כוונתו שמדינת ישראל תקום כמדינה חילונית וקבע בהמשך "מגילת העצמאות" ש"האספה המכוננת", שבפניה קרא אותה, תגבש למדינת ישראל חוקה מודרנית. מסתבר שבנקודה זו החליטו מנהיגי הציונות הדתית להשעות מצדם את המחלוקת, שכן חתמו על ה"מגילה" הכוללת הוראה זו, אבל כאשר בן-גוריון ביקש להגשים אותה התנגדו והסכימו רק לחוקי יסוד בתנאי שלא יפגעו בהסכמי הסטטוס קוו.

דברים אלה מפרשים את ההתייחסות אל התנ"ך כאל "ספר הספרים הנצחי" וגם לקריאת "המדינה היהודית" בשם "ישראל". נשים לב קודם כול לעובדה שההסתמכות על התנ"ך כהוכחה לזכות העם היהודי לשוב לארץ שבה נכתב איננה מכוונת להבטחה האלוהית המייעדת את ארץ כנען לעם ישראל, כי אם להיווצרות הספר בארץ ישראל ובהנחה שיוצר הספר הוא העם באמצעות נביאיו וחכמיו. כלומר, שהתנ"ך הכתוב בשפה העברית, שהיא הלשון הלאומית של עם ישראל, מגלם את "הרוח הלאומית" המייחדת אותו.

קריאת התנ"ך בשם "ספר הספרים הנצחי" באה אפוא להעיד על ייחודה של התרבות הלאומית שעם ישראל יצר בארצו. תרבות זו התרוממה מעל לרמת הלאום אל הרמה האוניברסלית המאחדת את האנושות כולה וזכתה באמצעות התנ"ך להשפעה כספר יסוד בתרבויות כל העמים. הגדרתו כ"ספר הספרים הנצחי" קובע את ערכו המכונן של



ספר זה. הוא אינו מתיישן ומהווה מקור להשראה מתחדשת, בכל דור ודור לפי מבוקשיו ולפי תובנותיו, והיא נצחיותו הן מבחינת התחדשות תרבות ישראל והן מבחינת תרבויות העמים בזמננו.

לפנינו אפוא הגדרת מעמד הספר בעם ישראל ובעמים, שהדתיים יכולים לזהות אותה עם אמונתם בהתגלות האלוהית והחילונים יכולים לראות בו את ההישג הנעלה ביותר עד כה של רוח עמם ולשאוב ממנו השראה שתעצב את זהותם בעתיד. כך וכך יוכלו כולם לקבל את הגדרתו ולהשעות את המחלוקת על מקורו ועל תוקף ההתחייבות כלפי חוקיו ומשפטיו או למעשה להעביר את המחלוקת לתהליך הדמוקרטי שינוהל בבית הנבחרים וימצא את הפתרונות הפשרניים.

הוא הדין בקריאת שם המדינה "ישראל". נציגי "הציונות הדתית" הציעו את השם "יהודה" כדי לא ליצור הבחנה בין שם העם לשם מדינתו. בן-גוריון שולל הגולה החילוני לא הסכים. הוא רצה להתנתק מן "היהדות" הגלותית ולכן התעקש לקרוא למדינה המתחדשת בארץ ישראל בשם "ישראל", בהנחה שהציונות הדתית לא תתקשה להשלים עם הצעתו שהרי העם ה"יהודי" לא חדל מעולם מלהיקרא גם בשמו הקדום מימי תפארתו. אבל גם בן-גוריון לא יכול היה להתעלם מן העובדה שמדינת ישראל קמה כדי להחזיר לעם היהודי את זכות ההגדרה העצמית שלו בארצו, ושבתור שכזאת היא נקראת "המדינה היהודית". כך נוצר הצירוף המורכב והבעייתי במשפט הפותח את "מגילת העצמאות": "בארץ ישראל קם העם היהודי" ובהמשך נקבע שמדינתו היהודית תיקרא בשם "ישראל", והוא צירוף שהוליד ממנו ובו את ההבחנה בין הזהות היהודית המגדירה את העם שיושב חלקו בארצו וחלקו בתפוצות, לבין הזהות הישראלית המשותפת ליהודים, ערבים, דרוזים, צ'רקסים וברווים, שכולם אזרחי מדינת ישראל. הרי יהדות לחוד וישראליות לחוד. אכן אותה מתיחות נשקפת מחתימת "מגילת העצמאות" במילים אלה: מתוך בטחון בצור ישראל הננו חותמים בחתימת ידינו לעדות על הכרזה זו, במושב מועצת המדינה הזמנית על אדמת המולדת...

מהו "צור ישראל"? ביטוי הלקוח מחתימת הברכה השלישית החותמת את "קריאת שמע" בסידור התפילה, והמשמשת מעבר לתפילת "שמונה-עשרה": "צור ישראל קומה בעזרת ישראל ופדה כנאומך יהודה וישראל, גואלנו ה' צבאות שמו קדוש ישראל, ברוך אתה ה' גאל ישראל". הכוונה המקורית של ביטוי זה, שמסתמך על התגלות אלוהים למשה ב"נקרת הצור" בסיני, היא אפוא לאלוהים שהעם יכול לבטוח בו שיצילו ויושיעו

בכל עת צרה. אבל הציבור החילוני שאינו מאמין באלוהים יכול להחיל את הביטוי המטפורי "צור" (מעוז, מבטח) על רצונו הכביר של העם עצמו שאם יתעשת יושיע את עצמו מכף אויביו.

הכוונה המעשית של הנוסחאות העמומות הייתה אפוא להכיל בצורה מוסכמת את המחלוקות שעל פתרונן לא היה אפשר להשיג הסכמה מראש בתוך המסגרת הדמוקרטית של המדינה העומדת לקום, בין אם על ידי תיקוף ההסדרים שכבר הושגו בתקופת היישוב, כמו חוקי הסטטוס קוו הנוגעים לרשות הרבים היהודית, או במדיניות שעליה תחליט המפלגה שתזכה בבחירות ותקים את הממשלה. אולם בכך עומדים אנו שוב מול מחלוקת גדולה שנדרש להכיל אותה בנוסחה מוסכמת שכל המפלגות יוכלו להתאים את עצמן אליה בלי להתכחש לאידאולוגיות השונות שלהן.

אכן, כל אחת מן המפלגות הישראליות דגלה בשיטת משטר דמוקרטית שהתאימה לאידאולוגיה שלה. המכנה המשותף היה הדמוקרטיה במשמעות המעגנת את המשטר ברצון העם, השקפה שגם "מדינת התורה" המבוססת על רעיון הברית, שנכנסים אליה על בסיס של הסכמה חופשית, מבוססת על הנחה זו, אלא שצורות היישום של העיקרון הזה סתרו זו את זו: א. "הדמוקרטיה הליברלית" (בעיקר "הציונות הכללית"); ב. "הדמוקרטיה הקומוניסטית" בגרסתה ה"קונסטרוקטיבית", ששאפה לבנות את החברה ואת המשטר הקומוניסטי כמפעל חלוצי של תנועה הפועלת מתוך הכרה ורצון חופשי (מפלגות הפועלים השמאליות-רדיקליות: "אחדות העבודה", "השומר הצעיר" ו"הקומוניסטים העברים"); ג. ה"סוציאל-דמוקרטיה הקונסטרוקטיבית" ("מפלגת פועלי ארץ ישראל"); ד. "הדמוקרטיה ההלכתית-תורנית" (מפלגת "המזרחי" שסיסתה: "ארץ ישראל לעם ישראל על פי תורת ישראל"). ה"סוציאל-דמוקרטיה הקונסטרוקטיבית" שהציעה מפא"י גילמה את המכנה המשותף הרחב ביותר בין צורות יישום אלה. קביעה זו חלה גם על המפלגה הרוויזיוניסטית, שכן ההחלטה להקים את המדינה, לבנות צבא ולנהל את המלחמה נגד מדינות ערב החזירה אותה למסגרת המשותפת למרות סירובה לרעיון חלוקת הארץ, שכן במציאות שנוצרה היה הכרח לקבל אותה כהוראת שעה, כדי לא להחמיץ את ההזדמנות להקים מדינה עצמאית. יתרונה המעשי של מפא"י נבע, ראשית, מן ההגמוניה שבה החזיקה בתקופת היישוב, מהצלחתה ליישם את עקרונותיה הסוציאל-דמוקרטיים במוסדות הלאומיים של היישוב, מהיות המשטר הסוציאל-דמוקרטי אמצע הדרך בין "הדמוקרטיה הליברלית" ל"דמוקרטיה הקומוניסטית-קונסטרוקטיבית", מן הנכונות הפרגמטית

להכיל גם את דרישות הציונות הדתית בקשר למעמד ה"הלכה" במדינת ישראל באמצעות הסכמי הסטטוס קוו, ולבסוף מן המופת שחיקתה והוא: "מדינת הרווחה" הסוציאל-דמוקרטית שהקימה מפלגת ה"לייבור" באנגליה בתום מלחמת העולם השנייה, כאשר אנגליה עוד שלטה בארץ. מכוח כל היתרונות הללו נפלה ההכרעה על צורת המשטר ללא ויכוח. אבל השותפים העדיפו להימנע מכל הגדרה פורמלית כדי למנוע ויכוחים מיותרים ולהתפנות לתפקידי ההגנה, קליטת העלייה, הרחבת ההתיישבות, ביצור הכלכלה ופיתוח התרבות, שהיו הכרח המציאות. אפשר אפוא לומר שנסיבות הקמת המדינה במלחמה הכתיבו את העשייה המשותפת כולל עיצוב הממסד המדיני שקם תוך כדי ניהול המלחמה, כאשר הצורך לבנות את הצבא ולצייד אותו בנשק מודרני עמד במרכז ואיחד את הכלים לסיפוק צורכי היישוב, שכן כדברי בן-גוריון היו אז "כל הארץ חזית וכל העם צבא".

בהקשר זה התגלה יתרונה הגדול ביותר של מפא"י, שבזכותו הצליחה להתמיד בראשות הממשלה במשך עשרים וחמש השנים הראשונות של מדינת ישראל: גמישותה הפרגמטית, כלומר, נכונותה להתעלם מן האידאולוגיה שלה כדי להתמודד עם הבעיות שהתעוררו עקב המאבק על הגשמת המטרה המשותפת.

ברוח זו מתואר המשטר של מדינת ישראל ב"מגילת העצמאות" במונחים של ערכים, עקרונות ומטרות שאותם ניתן לנמק תיאורטית באופנים שונים מנקודות הראות האידאולוגיות השונות. המילים הלועזיות "דמוקרטיה", "ליברליזם", "סוציאליזם", קומוניזם" אינן נזכרות בה וגם לא המילים "תורה" ו"הלכה". מוזכרים רק שני מקורות סמכות המשלימים זה את זה: "ספר הספרים הנצחי" ו"מגילת זכויות האדם" של ארגון האו"ם.

שלוש הנחות יסוד הונחו על ידי קביעת התנ"ך כמקור הראשון שעל פיו מעצבת מדינת ישראל את דפוס משטרה ואת ערכיה החברתיים-הקהילתיים היהודיים: א. כל העם היהודי, דתיים כחילונים, מחויבים לתנ"ך כמקור השראה מכונן מבחינה מוסרית, חברתית ולאומית אבל לא כמערכת חוקים מחייבת; ב. כל העמים המהווים את האנושות, שארגון האו"ם מייצג, מחויבים לתנ"ך כמרכיב מכונן של תרבותם וכתשתית המוסרית של "מגילת זכויות האדם"; ג. מן התנ"ך יודעים עמי הנצרות והאסלאם את הזיקה הראשונית של עם ישראל לארץ הנקראת על שמו, היא הארץ שבה יצר את התנ"ך שבזכותו נעשתה ל"ארץ הקודש" לכל עמי הנצרות והאסלאם. לפי טענה זו עמי הנצרות והאסלאם חייבים

לעם היהודי, שהעניק להם את התנ"ך שנכתב על ידו בארץ ישראל, חוב תרבותי-דתי גדול שהם התכחשו לו לאורך הדורות ועכשיו הגיע זמן פרעונו.

נדגיש בהקשר זה עוד את ההסכמה בין כל המפלגות ביישוב על רעיון הקדמה שנבע מהתנ"ך: הוא שיווה לעם היהודי את מעמדו כ"עם סגולה" גם מזווית ההסתכלות של התנועות המשיחיות החילוניות ששאפו להשוות את העם היהודי לכל העמים. מאבקו של העם היהודי על קיומו בין העמים התפרש על רקע זה כמאבק על גאולת האנושות על סף הגשמת חזון השלום שלמענו קם ארגון האו"ם. הרוע שחולל את השואה יעבור מן העולם ובארץ תיכון מדינת מופת שתהיה "אור לגויים" ותהיה זו שוב התרומה המיוחדת של העם היהודי לאנושות המתחדשת. נובעת מכאן גם ההנחה שהקמת מדינת ישראל בארץ ישראל לא תגרום עוול לעם הפלשתיני. להפך, היא תיטיב עמו ותכבד את זכויותיו. כך נאמר בהמשך בפירוש הן בהגדרת ערכיה של המדינה היהודית והן בקריאות לשלום אמת החותמות את "מגילת העצמאות".

המקור המחייב השני, הוא כאמור "מגילת זכויות האדם" של ארגון האו"ם. הוא מוצג ב"מגילת העצמאות" במקביל ל"ספר הספרים הנצחי" אגב הדגשת הזיקה שביניהם. התנ"ך מוצג כאמור כמקור הכרת אחדות האנושות ושוויון כל בני האדם (כולם הם צאצאי "האדם הראשון" ונוח, כולם נבראו ב"צלם האלוהים" וכולם באו בברית הקדומה שכרת אלוהים לנוח ולבניו, כלומר, לכל העמים) וכמקור הערכים האוניברסליים המכוננים אותה. בהקשר זה ראוי לשים לב לכך ש"מגילת העצמאות" אינה מתייחסת אל החלטת ארגון האו"ם על הקמת "המדינה היהודית" וגם לא אל ההנחיות שנכללו בהחלטה זו על דמותה, כי אם רק אל "מגילת זכויות האדם" המחייבת את כל האומות החברות בארגון ומדינת ישראל שוות הזכויות והחובות כאחת מהן.

ההתייחסות הישירה אל המקורות המכוננים הללו אפשרה למחברי "מגילת העצמאות" לעקוף את המונח הלועזי המגדיר את מהות ה"דמוקרטיה" ותיארו אותה במילים עבריות שמציינות את הערכים האוניברסליים שעליהם מבססת "מגילת העצמאות" את דמות המדינה והמהוות מכנה משותף לכל המפלגות הציוניות. מבחינה זו מציינת "מגילת העצמאות" את המעבר ממצב ההתארגנות של חברה יהודית תחת חסות של ממשל מנדטורי למצב התקומה של מדינה ריבונית הנשענת על מקורות הסמכות שלה: ארצה, לשונה, תרבותה.

נעבור על רקע דברים אלה אל הפיסקה שבה מתארת "מגילת



העצמאות" את מהות המשטר של המדינה המוקמת. פיסקה זו מחולקת לשני חלקים: בחלק הראשון מוצג בלשון של הוראות להקמת מוסדות המדינה המבנה המוסדי של המשטר הדמוקרטי ובחלק השני מוצע שוב בלשון של הוראה לביצוע הגדרות של מטרות ונורמות של הגשמתן. במעין תורה שבעל-פה הוסיף בן-גוריון לדברים שנקראו מן הכתב שהכוונה לכונן משטר של "דמוקרטיה יהודית" שהוא משטר דמוקרטי עקבי יותר מן המשטרים הדמוקרטיים של מדינות המערב. הדמוקרטיה היהודית מיישמת את דרישות הצדק והחרות לא רק במישור הקיבוצי של הלאום אלא גם במישור החברתי-קהילתי הבינאישי המתייחס לעצמיות הייחודית של כל אדם באשר הוא אדם ושל כל אזרח באשר הוא אזרח. בזה גלומה התשובה לשאלת כיבוד זכויותיהם של הערבים שיהיו לאזרחי מדינת ישראל מכוח זהותה היהודית של המדינה ולא בניגוד לה. ניתן לפרש את התורה שבעל-פה של בן-גוריון כאימוץ תורת ה"סוציאליזם הקונסטרוקטיבי" שהוגדר על ידי אבות "הציונות הסוציאליסטית" (משה הס, נחמן סירקין, בר בורוכוב, א"ד גורדון, מרטין בובר וברל כצנלסון) כ"סוציאליזם יהודי" השואב ממקורות הנבואה המקראית ומעקרונות הקהילה היהודית שבה "כל ישראל ערבים זה לזה" באשר הם "בני ברית". נדגיש שוב בהקשר זה את הצורה הדמוי-הלכתית שבה מציגה "מגילת העצמאות" את עקרונות המשטר המוצע למדינה היהודית שהרי היא תואמת את מושג ה"דמוקרטיה היהודית".

נפתח בהוראות ההקמה הקובעות את המבנה הממסדי הבסיסי של המשטר הדמוקרטי במשמעות היותו משטר שבו העם הוא מקור הסמכות, והוא השולט בעצמו באמצעות נציגיו להגשמת כל זכויותיו כעם: אנו קובעים שהחל מרגע סיום המנדט, הלילה, אור ליום שבת ו' אייר תש"ח, 15 במאי 1948, ועד להקמת השלטונות הנבחרים והסדירים של המדינה בהתאם לחוקה שתיקבע על-ידי האספה המכוננת הנבחרת לא יאוחר מ-1 באוקטובר 1948 - תפעל מועצת העם כמועצת מדינה זמנית, ומוסד הביצוע שלה, מנהלת-העם, יהווה את הממשלה הזמנית של המדינה היהודית, אשר תיקרא בשם ישראל.

משפטים אלה מגדירים את הדמוקרטיה כשלטון החוק שהעם הריבון מחוקק לעצמו באמצעות נציגיו הנבחרים. בשלב הראשון בוחרים כל היחידים הבוגרים את "האספה המכוננת". הבחירות הן חופשיות ומבטאות את רצון כל האזרחים הנכנסים למסגרת המדינה מרצונם החופשי ומייפים את כוחה של האספה לחוקק את החוקה ולהקים

את המוסדות הפועלים על פיה. ה"אספה המכוננת" מתמסדת אחרי הבחירות כמועצה קבועה ("פרלמנט" או "כנסת"), שבה מעוגנת סמכות החקיקה הקובעת את דמות המדינה כרצון העם והמפקחת על המנגנון המבצע המוקם על ידה והאחראי לפניה. "האספה המכוננת" המייצגת את העם ממנה ומסמיכה את הממשלה ואת ראשה, המהווים את הרשות המבצעת והיא המכוננת, על ידי מינוי ועל פי חוק, את מנגנוני הביצוע. הרשות השלישית, היא כידוע הרשות השיפוטית המייצגת את שלטון החוק, ולכאורה היא איננה נזכרת בהוראה זו, אבל אם ניתן דעתנו לסמכות שבשמה קורא ראש הממשלה המיועד את "מגילת העצמאות" ניוכח שהרשות המשפטית נוכחת בפעולתה באמצעות המסמך המכונן בעל התוקף המשפטי המחייב. מדובר במעמד חריג של ייסוד מערכת חדשה באמצעות המערכת הקודמת שלא הייתה לה סמכות של מדינה. מה יכולה להיות האינסטנציה שבשמה ניתן לבצע את אקט ההקמה שיאפשר את הבחירות ועל כן הוא מוכרח לקידום הבחירות? התשובה היא המערכת המשפטית הפועלת מכוח החוק שעדיין הוא תקף עד שלא יוחלף על ידי החוק שייחקק ב"מועצת העם" הנבחרת. ראש הממשלה המיועד ניסח את המסמך המכונן מכוח הסמכות המשפטית שהוענקה לו על ידי המערכת המשפטית הקיימת שתפקח על הבחירות ותמשיך לתפקד אחריהן.

על יסוד הוראות כינון מוסדות המדינה מפרש החלק השני של הפסקה את העקרונות שעל פיהם תחוקק "המועצה המכוננת" בשם העם את חוקי המדינה: ראשית, עליה להגשים את המטרה שלשמה הוקמה: מימוש זכות ההגדרה העצמית של העם היהודי הגולה על ידי כינוסו לארצו. המטלה הראשונית הנובעת מהקמת המדינה היא ביטול גזרות "הספר הלבן" של ממשלת המנדט הבריטית על העלייה ועל ההתיישבות היהודית בארץ ישראל. בניסוח חיובי קובעת "מגילת העצמאות" כהוראה ראשונה, המזדהה עם קיום המדינה כמדינה דמוקרטית על בסיס של רוב לאומי יציב: "מדינת ישראל תהיה פתוחה לעלייה ולקיבוץ גלויות". נזכור בהקשר זה ראשית: שבזמן הקמת המדינה היוותה האוכלוסייה הערבית רוב גם בחלקים שיועדרו ל"מדינה היהודית" ושנית: שהבאת העלייה מארצות הגלות השונות הבליטה פחות את המכנה המשותף היהודי שהתבטא במוטיבציה לעלות ולקלוט עלייה ויותר את הבדלי הזהות התרבותית בין העולים מארצות מוצא שונות: "אשכנזים", "ספרדים", "מרוקאים", "תימנים" ועוד ועוד. "קיבוץ הגלויות" לשם מיזוגן לעם אחד נראה חשוב למחברי "מגילת העצמאות" לא פחות מן

העלייה ומהזדהות המדינה כ"מדינה היהודית", שכן קליטת העלייה ומיזוגה היא המטלה הראשונה שעליה התקיימה הסכמה לאומית ברורה. ההוראה הראשונה מתייחסת אפוא לזהותה הפרטיקולרית של מדינת הלאום הדמוקרטית ואילו ההוראה השנייה מאזנת אותה על ידי מסר אוניברסלי-ליברלי: המדינה תהיה מחויבת כלפי כלל אזרחיה שחלקם הגדול הוא ילידי-ערבי. הכרה זו מחייבת שיצירת הרוב היהודי לא תקפח את שוויון הזכויות האזרחיות של ילידי הארץ הערבים. בלשון המעשים קובעת אפוא "מגילת העצמאות" שפיתוח הארץ (לשם קליטת המוני העולים החדשים) יהיה "לטובת כל תושביה".

בהקשר זה נשים לב שהוראת האיזון בין ערכים פרטיקולריים לאוניברסליים מתקיימת גם בהוראה הקודמת להבטיח רוב יהודי יציב. משפט המפתח המגדיר את האופי הייחודי של המדינה היהודית קובע שהיא "תהא מושתתת על יסודות החרות, הצדק והשלום לאור חזונם של נביאי ישראל" ונשים לב שבמשפט זה מאוזן היסוד הפרטיקולרי עם היסוד האוניברסלי על ידי הקביעה שלפיה הדמוקרטיה היהודית בתור שכזאת שואפת לצדק אוניברסלי, שעל כן אין היא דורשת למען אזרחיה היהודים דבר שאינו מובטח לכל אזרחיה באשר הם בני אדם. לפי תורת המוסר היהודית הצדק האובייקטיבי הוא הקובע והוא אחד לאנושות כולה.

השילוב המאזן מתבטא גם בערכי היסוד שיעצבו את חוקת המדינה היהודית ברוח המוסר של "ספר הספרים הנצחי": הצירוף של "חרות" ו"צדק" בחתירה ל"שלום" בין אזרחי המדינה ובין העמים הוא שמגדיר ומייחד מהותית ואיכותית את הדמוקרטיה היהודית ("לאור חזונם של נביאי ישראל"). שני הערכים "צדק" ו"חרות" משלימים זה את זה: אין חרות לכל בני האדם יחד בלי צדק, ואין צדק לכל בני האדם בלי חרות. עם זאת יש בין שני ערכי יסוד אלה של הדמוקרטיה הליברלית מתח רב באשר ה"צדק" מגביל את החרות על ידי הטלת חובות לזולת ולכלל, והחרות מגבילה את הצדק על ידי הכרת חובת האדם להיטיב עם עצמו על ידי קיום זכויותיו. נשים לב שהשילוב על ידי הגדרה נורמטיבית של גבולות החרות ביחס לצדק ושל גבולות הצדק ביחס לחרות, כפי שהיא נתפסת בדמוקרטיה היהודית המעוגנת בתנ"ך זהה למעשה עם הסוציאל-דמוקרטיה כצורת משטר שממזגת את הליברליזם המושתת בלעדית על ערך החרות, ולכן הוא פוגע בעקרון הצדק השוויוני, עם הקומוניזם המושתת על ערך הצדק באורח חד-צדדי ומקפח את החרות המתבטאת בכיבוד ייחודו החד-פעמי של כל אדם.

מכאן נובע המשפט המאזן בהמשך את המובאה מן התנ"ך במובאה ממגילת זכויות האדם של ארגון האו"ם:

[המדינה] תקיים שוויון זכויות חברתי ומדיני גמור לכל אזרחיה בלי הבדל דת, גזע ומין; תבטיח חופש דת, מצפון, לשון, חינוך ותרבות, תשמור על המקומות הקדושים של כל הדתות; ותהיה נאמנה לעקרונותיה של מגילת האומות המאוחדות.

חתימת המשפט מעידה על כולו: מול המשפט שהתבסס על "ספר הספרים הנצחי" מובא משפט המתבסס על "מגילת האומות המאוחדות", באופן ששני המקורות משלימים זה את זה, או ליתר דיוק: המקור השני, המייצג אינסטנציה משפטית בינלאומית בהתייחסות לבעיות ההווה מיישם את עקרון השלום "לאור חזונם של נביאי ישראל", שהרי לפי חזונם של נביאי ישראל השלום מתבסס על משפט צדק ואמת: צדק מבחינת שוויון הזכויות של כל בני האדם ואמת מבחינת היותם שונים זה מזה ומשלימים בכך זה את חסרונותיו של זה, והוא עומק משמעותו של מושג השלום, שעניינו: שלמות. גם דברים אלה מתייחסים במישור האקטואלי ליחס מדינת היהודים אל אזרחיה הערבים, שכן "ספר הספרים הנצחי" מחייב יחס שוויוני לגר וכך הוא עונה על כל הדרישות האקטואליות הנובעות ממגילת זכויות האדם של ארגון האו"ם.

על יסודות אלה נחתמת "מגילת העצמאות" בחמש הצהרות המגדירות את מדיניותה של מדינת ישראל עם קומה מול אתגריה האקטואליים: ראשית התייחסות לבעיה הנובעת מסירוב הערבים להקים את מדינתם בחלק ארץ ישראל שהוקצה להם שעה שמבחינה כלכלית ארץ ישראל כולה מוגדרת כיחידה אחת. מוסדות ארגון האו"ם נדרשים לפעול במקום המדינה הערבית כדי לאפשר ל"מדינה היהודית" לתפקד כמדינה ריבונית על ידי לקיחת האחריות לסדר ולמינהל תקין בחלקי ארץ ישראל השמורים ל"מדינה הערבית" (כידוע נפלו השטחים שהוקצו למדינה הערבית בידי מדינת "ירדן" שאכן שיתפה פעולה עם מדינת ישראל בדרכים לא רשמיות יותר מכל מדינה ערבית אחרת).

שנית, קריאה לכל העמים החברים בארגון האו"ם לעזור למדינת ישראל בבניין מדינתו ולצרף אותה כחברה בארגון זה, והוא צעד שיעודד הכרה במדינת ישראל מצד כל המדינות שהצביעו בעד הקמתה.

שלישית, קריאה לערבים תושבי מדינת ישראל לשמור על השלום ולשתף פעולה בבניין המדינה על בסיס של "נציגות מתאימה" בכל מוסדותיה, שתדאג לאינטרסים האזרחיים המיוחדים שלהם.



רביעית, קריאה לשלום ולשכנות טובה עם המדינות הערביות על בסיס של נכונות לתרום לקידום אזור "המזרח התיכון" ברוח הקדמה של הציביליזציה המודרנית, שכן מדינת ישראל הייתה בפועל המדינה היחידה שייצגה את הציביליזציה הזאת במזרח התיכון. חמישית, קריאה לעם היהודי בכל התפוצות להתלכד סביב מדינתו ולהשתתף במערכה הגדולה על "הגשמת שאיפת הדורות לגאולת ישראל".

בסיכום: "מגילת העצמאות" מיצתה את חשיבתם הנורמטיבית של גדולי מנהיגי התנועות הציוניות אנשי החזון הכולל שידעו לצפות מראש את כיוון התהליכים ההיסטוריים הגלובליים בעם היהודי ובשדה הבינלאומי, כמו הרצל, ויצמן, ברל כצנלסון, הראי"ה קוק ודוד בן-גוריון, והתייצבו להנהיג את העם כולו במסגרות הלאומיות הרחבות ביותר שניתן לפתחן לשם הנשיאה באחריות הכוללת לגורלו ("ההסתדרות הציונית", "הסתדרות העובדים הכללית", "הסוכנות היהודית", "הרבנות הראשית", וה"מוסדות הלאומיים" של היישוב) כדי להנהיג את העם כולו ולא רק את מפלגותיהם, ולהגשים את המטרה המשותפת: קיום כל העם היהודי בזיקה לארצו, וזהותו העצמית הייחודית וחרותו, על-ידי שילוב התרומות של כל תנועות הרנסנס החיוביות, מזה, ושל המנהיגות הסמכותית הריכוזית שכוח ההכרעה שלה נובע מריכוז אמצעי ההגשמה הכלכליים והפוליטיים, מזה, אגב ניצול מצבי האיך-בררה הגורליים שבהם הבינו גם המנהיגים המפלגתיים הקנאיים וצרי המוח ביותר את הכרח האחדות להצלת העם. אבל עם זאת הצביעה "מגילת העצמאות" גם על מוקדי המחלוקת המקוטבת בשאלות היסוד של זהותה, שהדמוקרטיה הישראלית תצטרך להתמודד אתם, על בסיס של חוקה לאומית-ליברלית והצלחתה או כישלונה בהתמודדות זו יבחנו את עמידותה מול הקשיים הגדולים שניצבו לפניה הן בחזית החיצונית והן בחזית הפנימית.

## פרק עשרים: הבעיות בדרך התגבשות דמותה היהודית - דמוקרטיה של מדינת ישראל

"מגילת העצמאות" עיצבה את הדמות הממסדית, החוקית והארגונית של מדינת ישראל בהנהגה יציבה של מפלגה אחת - מפא"י - במשך יותר מעשרים שנותיה הראשונות. במשך רוב השנים הללו כיהן כראש הממשלה איש אחד - דוד בן-גוריון. כמייסד מדינת ישראל וכמנהיג כריזמטי בעל שיעור קומה בינלאומי הוא זכה בכבוד ובאמון יוצאי דופן גם מצד המנהיגות הרוויזיוניסטית שאותה החרים ולא שיתף בקואליציות הממשלתיות בעקביות אדוקה. בסמכות החד-פעמית שהוענקה לו ניהל את מדיניות הפנים, החוץ והביטחון של מדינת ישראל ביד רמה ועל פי שיטתו. מנהיגותו התמוטטה רק באמצע שנות השישים כתוצאה מהמשבר הפוליטי המכונה "פרשת לבון", על רקע התנגדות שעורר בתוך מפלגתו, ומנהיגות מפא"י התמוטטה רק אחרי מלחמת "יום הכיפורים". אך יציבות המשטר הסוציאל-דמוקרטי לא נבעה רק מיוקרתו האישית של ראש הממשלה ולא רק מהמעמד ההגמוני של מפא"י ביישוב הוותיק. ברקע היה מצב ה"אין בררה" בגלל האיום של מדינות ערב בשואה שנייה שעלולה להחריב את המדינה ולהשמיד את יישובה. האיום הומחש על ידי הטרור הפלשתיני, החרם הכלכלי והמדיני שהטילו מדינות ערב על מדינת ישראל, יחסה העוין של ברית המועצות למדינת ישראל ותמיכתה הצבאית והמדינית ביוזמות המלחמה של מדינות ערב ובטרור הפלשתיני. רצינות האיום על מדינת ישראל ועל העם היהודי כולו עיצבה את תודעתם האישית של כל בני העם היהודי בישראל ובתפוצות. הקדימות של אחדות העם לכל האינטרסים מעוררי המחלוקות הייתה נחלת כולם ושיקולי הביטחון של המדינה גברו על כל שיקול אחר. הדברים אמורים אפילו בכלי התקשורת. העיתונאים צייתו מרצון ומתוך הרגשת האחריות הרובצת עליהם לצנזורה שהוטלה על כל הנושאים הקשורים לביטחון בצורה ישירה או עקיפה, והייתה נכונות מרחיקה לכת לפשרות בנושאי דת ומדינה כדי לשמור על אחדות העם. כמובן, אין להסיק מדברים אלה שהמתחים והפערים הנובעים מניגודי האינטרסים המעמדיים, הפוליטיים, הדתיים או החילוניים, העדתיים והתרבותיים נעלמו. להפך, הם התעצמו מכמה סיבות: ראשית, העלייה ההמונית הביאה לארץ והפגישה בכפיפה אחת יהודים מארצות מוצא שונות זו מזו מבחינה לשונית ותרבותית. כולם נרדפו בארצות גלותם

כיהודים, אך בהגיעם למולדתם זוהו זה על ידי זה כ"אשכנזים", "ספרדים", "רומנים", "עיראקים", "מרוקאים", "תימנים" והתחרו זה בזה על סיפוק האינטרסים הכלכליים, החברתיים-תרבותיים והפוליטיים. שנית, רוב העולים החדשים הגיעו כפליטים חסרי כול. רובם חסרו גם הכשרה מקצועית מתאימה לציביליזציה הטכנולוגית המודרנית. הם נתלו בתהליך המתמשך והקשה של קליטתם בארץ בתקציבי השלטון ובחסדי האליטות הוותיקות שהחזיקו בו. אכן יציבות התמיכה של רוב העולים החדשים במפא"י ובמנהיגותו של בן-גוריון נבעה לא רק מיוקרת המפלגה ומנהיגה כי אם מתלותם בה. אך זאת הייתה התגובה קצרת הטווח של דור העולים החדשים, בעוד שמבחינת הטווח הארוך שהתבטא ביחס של בניהם אל המדינה – שגדלו בארץ בתנאי אפליה, קיפוח ועלבון – הייתה התוצאה הצטברות של זעם כבוש שהתפרק במחאות אלימות וברגשות ניכור למדינה ולתנועה הציונית.

שלישית, רוב העולים החדשים מארצות האסלאם היו דתיים-מסורתיים. עובדה זו הגבירה בטווח הארוך את הפוטנציאל הפוליטי של המפלגות הדתיות וסיכנה את שלטון מפא"י ושאר המפלגות החילוניות שחברו לקואליציה הממשלתית שלה. הן ניצלו את תלות העולים החדשים בשלטון מבחינת היקלטותם בעבודה, בשיכון ובשירותי הבריאות והחינוך. ניצלו בייחוד את השליטה במוסדות החינוך הממלכתי ליישום מדיניות של "כור היתוך" שמטרתה חילון בני העולים החדשים המסורתיים תוך כדי הכשרתם המקצועית להשתלבות בכלכלה המודרנית ובצה"ל. תוצאה אחרת של אותה מדיניות התבטאה ביחס המתנכר של מפא"י בהנהגת בן-גוריון ל"ציונות הדתית". "הברית ההיסטורית" שנכרתה בין מפא"י לתנועות של "הציונות הדתית" בתקופת היישוב התבטלה בהדרגה על רקע המאבק על הדמות היהודית של המדינה. בן-גוריון חתר למעשה לבידוד "הציונות הדתית", להגבלת השפעתה ובייחוד להגבלת ההתפשטות של מוסדות החינוך הציוני-דתי. תגובת המפלגות הדתיות שנלחצו בין העמדות האנטי-ציוניות המקצינות והולכות של התנועות החרדיות, והעמדות המתנכרות של המפלגות החילוניות הייתה מתונה מאוד והפגינה חולשה. מנהיגותן עדיין האמינה שמפא"י ומנהיגה הדגול יבינו את טעותם ויחדשו את "הברית ההיסטורית" עם "הציונות הדתית". אך בטווח הארוך, מנקודת הראות של הדור שהתחנך במוסדות החינוך של "הציונות הדתית" אחרי הקמת המדינה, גרמה התפנית האנטי-דתית מצד מפא"י לתפנית נגדית אל הכיוון החרדי, מזה, ואל הכיוון ה"רוויזיוניסטי", מזה. מגמה זו התגלתה במעשים אחרי

הניצחון במלחמת "ששת הימים" שפתח את האפשרות לבטל את תוכנית החלוקה, לספח את כל חלקי ארץ ישראל וליישב אותם בצורה שתקבע מציאות בלתי הפיכה נגד העמדה של הרוב החילוני הוותיק שהתברגן ולהטו הציוני דעך.

רביעית, מדינת ישראל ניהלה מדיניות של מדינת רווחה סוציאל-דמוקרטית שאכן צמצמה את הפערים המעמדיים בין עניים לעשירים ובין ותיקים לעולים חדשים, אולם התלות של העולים החדשים בוותיקים המקורבים אל השלטון ומזדהים אתו יצרה למרות זאת פערים עמוקים בין ה"ותיקים", רובם המכריע "אשכנזים", ל"עולים החדשים", רובם המכריע בני "עדות המזרח" יושבי המעברות, עיירות הפיתוח ושכונות העוני. הם נכללו יחד במושג שהשתגר בפי העם "ארץ ישראל השנייה". גם מבחינה זו הפכה הכניעות של דור העולים החדשים לזעם מרדני אלים אצל צאצאיהם, שאמנם רובם התחלנו אבל גם למדו להשתמש בכלים הפוליטיים של המפלגות החילוניות כדי להחזיר לעצמם מה שנגזל מהוריהם ומהם בנעוריהם.

חמישית, החמירו יחסי האיבה בין אזרחי ישראל היהודים לבין אזרחי ישראל הערבים. ב"מגילת העצמאות" הובטח לערביי ישראל שוויון זכויות אזרחיות וצדק חברתי, אולם נסיבות המלחמה שנמשכה גם אחרי חתימת הסכמי "הפסקת האש" לא אפשרו את קיום ההבטחה הזאת. הפלשתינים תבעו ממדינת ישראל את זכותם לחזור לבתים שמהם נעקרו עקב מלחמת העצמאות, למרות שהם הכריזו על המלחמה ואיימו למחוק את היישוב היהודי. מדינות ערב רצו להתמיד את הסכסוך וסירבו לקלוט את הפליטים כאזרחיהם. הן העדיפו להחזיקם במחנות בתנאי עוני ובתלות במוסדות הבינלאומיים כדי להמחיש לעיני העולם את עוולות הציונות ומדינת ישראל נגד עמי ערב בכלל והפלשתינים בפרט. היה זה פצע פתוח שלא היה אפשר לרפאו אלא בהסכם שלום מלא שיכלול פתרון מוסכם על שני הצדדים לבעיית הפליטים הערבים. אולם עד מלחמת "ששת הימים" לא נראה סיכוי מעשי שמדינות ערב יוואשו מהשמדת מדינת ישראל וישקלו את האופציה של שלום ושיתוף פעולה לטובת שני הצדדים. היה זה מלכוד שלא ניתן להיחלץ ממנו לאלתר והוא הצדיק את החזקת אזרחי ישראל הערבים תחת "משטר צבאי" חמור ונוקשה שהפר את זכויותיהם האזרחיות. על הדיכוי הצבאי נוספה אפליה כלכלית. רוב המשאבים של מדינת ישראל הושקעו בקליטת העלייה ובביצורו של צה"ל. רבים הבינו שזוהי "פצצת זמן" מתקתקת שאם לא תנוטרל בעוד מועד, תתפוצץ מבפנים, אולם הדרך המעשית



היחידה למנוע את ההתפוצצות הייתה החמרת השלטון הצבאי על כל הכרוך בו. מדיניות זו הצליחה בטווח הקצר. ערביי ישראל התנהגו בדרך כלל בכניעות ולא שיתפו פעולה עם הטרור. אבל בטווח הארוך נצבר גם בנושא זה זעם גדול שסופו פרץ את מחסום הפחד: בני הדור הערבי-ישראלי הצעיר נטו להזדהות עם אחיהם היושבים במחנות הפליטים ולהתנכרות למדינת ישראל. הייתה לכך השפעה גם על תנועות השמאל החילוניות-היהודיות: גברו בהן רגשות האשמה והביקורת הנוקבת נגד המדיניות הציונית בדרך כלל ונגד ממשלת מפא"י בפרט. בקצוות התעוררה גם הכפירה בצדקת ה"ציונות" הן בגלל העוול שנגרם לערבים והן בגלל הייאוש מן הסיכוי שמדינת ישראל תוכל לפתור את בעיית ההתנגדות הערבית לקיומה ולזכות סוף-סוף בשלום: האם מדינת ישראל פתרה אפוא את "צרת היהודים" או שמא החמירה אותה?

לצורת ההתמודדות של ממשלת ישראל בהנהגת מפא"י ובראשותו של בן-גוריון עם מכלול הבעיות המתוארות לעיל היה מחיר כולל של ערעור היחסים בין הממשלה לעם היהודי ולחברה היהודית-הישראלית. הדברים אמורים לא רק בעולים החדשים, כי אם גם ואולי בעיקר, בוותיקים ובאליטות הצעירות הוותיקות ששאפו להוציא את המנהיגות מידי אנשי ה"העלייה השנייה" ו"העלייה השלישית" ולהנהיג משטר שיאפשר את החלפת המנהיגות הוותיקה, הדבקה במשרותיה. עם הקמת המדינה ואחרי הניצחון ב"מלחמת העצמאות" התחילה אפוא ההתערערות של ההסכמה היהודית-ציונית שגובשה ב"מגילת העצמאות" תחת לחצן של הבעיות מעוררות המחלוקת ש"מגילת העצמאות" הצליחה להשעות בכוח ה"אין בררה".

על רקע זה יש לעמוד על התפנית שחלה עם הקמת המדינה בצורת ההתמודדות עם הבעיות המוגדרות לעיל, שכשלעצמן לא היו חדשות, אך הופיעו מחדש כבעיות הקיומיות של המדינה השואפת לריבונות: עד הקמתה הייתה זו התמודדות אידאולוגית של מנהיגות שליחותית של תנועות שחותרות לרנסנס חברתי-לאומי. כוחה של מנהיגות זו לחייב את שולחיה ללכת בדרך שהיא מתווה להם ולציית להוראותיה נבע מכוחה של דוגמה אישית מחנכת ומהאמונה בצדקת המטרה ובנכונות הדרך האידאולוגית שהמנהיגות מורה ומגשימה. גם התנועות החברתיות וההסתדרויות הלאומיות והמעמדיות השתמשו במנגנונים ארגוניים שמשאבי הפעלתם נגבו מן הציבור שהתארגן בהם והעניקו לו את היכולת לאכוף את מדיניותו, כיוון שנתלו בו לקיומם ולביצוע התפקיד שממנו התפרנסו כעבודתם. אולם, הייתה זו יכולת מוגבלת ומבוקרת

בגלל התלות הישירה של המנגנון בציבור שהתארגן בו מרצונו והיה חופשי לעזוב אותו אם התברר לו שהמנהיגות החטיאה את מטרותיה. לא כזה הוא המנגנון הפקידותי של מדינה ריבונית, הגם שהיא דמוקרטית, מייצגת את רצון העם על יסוד של בחירות ומחויבת לטובתו. מדינה ריבונית לוקחת לעצמה את הסמכות הייצוגית לחוקק חוקים ולשלוט על ידי אכיפתם, ומה שממשלתה החוקית עשתה במסגרת החוק היה עשוי ללא עוררין גם אם היה מנוגד לדעת רוב הציבור. כי על כן המנגנון הפקידותי הממונה על ידי הממשלה המופקדת על הביצוע פועל מכוח החוק על פי פקודתה בצורה מכנית שמבחנה הוא היעילות. זהו יתרונה של המדינה הריבונית הפועלת מלמעלה כלפי מטה מבחינת כמות משאביה, היקף פעולתה ויעילות ביצועיה כל זמן שממשלתה פועלת על פי חוק ומבוקרת על ידי הממונים על החקיקה ועל המשפט ונלחמת נגד השחיתות שהיא תוצר לוואי בלתי נמנע של הפעלת כוח שלטוני. אבל גם ליתרונה הביצועי של המדינה הריבונית יש מחיר הנובע מן ההפעלה האוכפת שמבטלת ממנה ובה את חובת האחריות והיוזמה האישית, הן מצד פקידיה והן מצד ציבור אזרחיה שנעשים למושאי פעולתה ומתוך כך למבצעי הוראותיה בשדות פעולתם. שהרי שוב אין הם מגשימים שליחות אלא מתפרנסים ומגשימים את אושרם הפרטי. במילים אחרות ציבור האזרחים בתור שכזה מוטה על ידי מנהיגות המדינה ומנגנון פקידיה לראות את עצמו לא כמחויב לתרום למדינה אלא כראוי לכך שהיא תגן עליו ותסייע לו בשירותיה להגשים את אושרו הפרטי תמורת מילוי חובותיו למדינה כתשלום בעד שירותיה. נוסף עוד שמבחינה זו גם המנהיגים כפרטים וגם הפקידים כפרטים מוטים לראות את עצמם כאזרחים שהמדינה צריכה לשרת ולתגמל בשכר הולם תמורת מילוי חובתם לה. צד שני זה של מטבע השלטון הפועל בדרכי האכיפה מלמעלה כלפי מטה מתבטא אפוא בהתניית אזרחיו לפעול על פי האתוס השלטוני-פקידותי המקצועני לטובתם האנוכית במסגרת החוק בהנחה שהמדינה תדאג לסדר, לביטחון ולשגשוג הכלכלי והתרבותי של האומה כולה ולכן אין הם אחראיים לה. אדרבא, ציבור האזרחים מוטה לחשוב שכאשר כל יחיד ישתדל להשיג את אושרו הפרטי הוא יתרום את מלוא תרומתו ויצא ידי כל חובתו לטובת הזולת ולטובת הכלל, והרי זו האתיקה המבוססת על לקיחת-גומלין ומנוגדת לאתיקה התנועתית-שליחותית שהיא אתיקה של נתינת-גומלין.

תפנית זו מחלוציות שליחותית לבורגנות אנוכית בלטה מן השנים הראשונות של קיום המדינה על רקע המאמץ החריג שנדרש מן העם

במלחמת העצמאות: העם נתן למדינתו ככל יכולתו ואולי מעבר ליכולתו, שהרי לא הייתה בררה אחרת, אבל אחרי הניצחון ציפה לגמול ה"מגיע" לו. מבחינה זו אפשר לומר שהמהפך מאתוס של נתינה לאתוס של לקיחה היה טבעי ואפילו מובן מעצמו: לשם מה התאמצו כל המחויבים ל"הגשמה עצמית" שליחותית אם לא להחזיר את העם שיצא מגדרי הקיום האנושי-לאומי הנורמלי לתנאי הקיום הנורמלי שאותו מייצגת המדינה הריבונית? הצרה הייתה שהמדינה עדיין לא הייתה ריבונית דייה כדי לספק לעמה את ה"מגיע" לו. להפך, היא עוד ציפתה מן העם שיתגייס מתוך התנדבות לבניינה שנזקק להשלמת התשתית הדמוגרפית, היישובית, הכלכלית, הצבאית והחברתית-פוליטית, כשם שהתגייס להדיפת אויביה. במצב זה יכלה לתגמל במשאביה הרלים רק את מנהיגיה הנבחרים, את מנגנון פקידיה ואת האליטות המקורבות אליהם, ובדרך זו אכן היא הפכה את רגש האחריות החברתית-משפחתית ששרד מן התקופה החלוצית-שליחותית החולפת לפרוטקציוניזם מושחת.

מכאן נבעה הרגשת ההחטאה והאכזבה בייחוד בקרב הצעירים ששפכו את דמם על הקמת המדינה ב"מלחמת העצמאות". הם הרגישו שהם זכאים לגמול וראויים לקבל על עצמם את האחריות והכבוד של הנהגת המדינה. מצד אחד אכן שפר חלקם של אלה מהם שיצאו מן המלחמה האכזרית בריאים ושלמים. תהליך הקמת מוסדות המדינה ופיתוח צבאה פתח לפנייהם מסלולים רבים ומגוונים ל"הגשמה עצמית" במובנה הפרטי. הבעיה הייתה כפולה: מסלול הקריירה הפרטית, אף כי נענה לצרכיה של המדינה נכרך בהפרת המחויבות ל"הגשמה עצמית" במובנה השליחותי, שעליה התחנכו בתנועות הנוער החלוציות ובשמה התגייסו לפלמ"ח וגם הכשירו את עצמם להתיישבות קיבוצית. עתה קראה להם המדינה להתברגן ולאמץ את אתוס הלקיחה האנוכית למענה, בעוד ש"הכשרתם" התנועתית, שיצאה מן הקרבות ו"עלתה" להתיישבות קיבוצית, קראה להם להישאר נאמנים לאתוס הנתינה השליחותית שהמדינה בגדה בו. מבחינת רוב בוגרי תנועות הנוער החלוציות הייתה ההכרעה בכיוון הקריירה האישית צפויה מראש אבל מבחינת כולם היה זה משבר מוסרי ומקור להתלבטות ממושכת גם אחרי שהחליטו. מצד שני נחסמו בפניהם שערי המנהיגות הפוליטית והחברתית של המדינה. כל תפקידיה נמצאו בידי המנהיגות הוותיקה של אנשי העליות "השנייה" ו"השלישית". בני עליות אלה ראו את עצמם כמחויבים לשליחותם שהפכה למעשה לקריירה אישית וכראויים למעמד שהשליחות מקנה בזכות הישגיהם המפוארים, ולא הרגישו כלל במהפך האתי שהתגלם במעמד שכבשו

לעצמם בתור שרי הממשלה, חברי הכנסת והפקידים הבכירים במנגנון השלטון. למעשה רק הצבא שנזקק לכוחות הצעירים שעלו מתוכו, אפשר לבני דור לוחמי "מלחמת העצמאות" להגיע אל הקצונה הבכירה ביותר ולהמשיך ממנה את הקריירה הפוליטית, מתוך אותה ההרגשה הטבעית שהקריירה הפרטית והשליחות הלאומית עולים בה בקנה אחד. על רקע תמורות אלה, שצפנו בחובם את המהפכים שהתחוללו בחברה הישראלית, בתרבותה ובמדינה מבחינת הגדרת יעדיה ומדיניותה, עדכן בן-גוריון את האידאולוגיה הציונית הסוציאל-דמוקרטית שלו, תוך כדי התאמתה למציאות שנוצרה עם הקמת המדינה. הוא הגדיר את האידאולוגיה החדשה שפיתח כראש הממשלה בשם "הציונות הממלכתית" וקיווה להגשים אותה על ידי קידום המנהיגות הצעירה של דור הלוחמים ילידי הארץ, שאותם טיפח בצבא, על פני חבריו מבני העליות ה"שנייה" וה"שלישית" שנשארו נאמנים לאידאולוגיה הישנה. אכן, הוא הציג את האידאולוגיה החדשה כהמשכית וכמחויבת מן ההישג הגדול של הקמת המדינה הריבונית, שהעניקה לציונות את הכלים המשוכללים ורבי העוצמה ביותר להשלמת מפעלה היישובי, החברתי, הפוליטי והתרבותי, אלא שההמשך במציאות שעוצבה על ידי המדינה חייב למעשה את פירוק המסגרות הישנות: ההסתדרותיות, התנועתיות והמפלגתיות, כדי להעביר את סמכויות הביצוע לידי הגוף היעיל ממנו של המדינה הפועלת באמצעות מנגנון פקידיה.

המשמעות המיידית של יישום האידאולוגיה הממלכתית הייתה התביעה לפרק את "ההסתדרות הציונית", המוסד שקם ופעל בתפוצות שבהן ישב רוב העם, שכן מוסד זה מיצה את שליחותו. המרכז חייב לעבור למקום שבו התגשמה התוכנית הציונית והוקם המרכז הקבוע. לפי התוכנית הממלכתית צריך לקיים רק את "הסוכנות היהודית" כמוסד המייצג את העם היהודי שרוצה להישאר בתפוצות ולעזור למדינה בממונו ובתמיכתו הפוליטית. קביעה ארגונית-טכנית זו שינתה ממנה ובה גם את הגדרתה המעשית של הציונות: לדעת בן-גוריון אחרי הקמת המדינה ואחרי חקיקת "חוק השבות" נדרש כל יהודי שמגדיר את עצמו כציוני לעלות לארץ ישראל ולהתאזרח בה. מכאן ואילך אי-אפשר להיות ציוני מחוץ לארץ ישראל ולמדינת ישראל שהרי ציונות וישיבה מתוך בחירה בגולה הם תרתי דסתרי. אכן נבעה מכאן גם המסקנה המגדירה את משמעותה של "הציונות הממלכתית", והיא: שהציונות מתמצה בהתאזרחות במדינת ישראל אגב קיום כל החובות האזרחיות: השירות בצבא, תשלום המסים, המחויבות להשתתף בקליטת העלייה,



ציות לחוקי המדינה ולמדיניות ממשלתה, דיבור בעברית ונטילת חלק כעובד בציביליזציה ובחיי התרבות של מדינת ישראל. לא פחות מכן אך גם לא יותר, כי גם את רוח ההתנדבות החלוצית יש לבטא במציאות שיצרה המדינה רק במסגרות, בכלים ובתכתיבי המדיניות המוגדרת על ידי הכנסת בחקיקה ועל ידי הממשלה ביישום וביצוע.

נובע מכאן לא רק ההכרח לפרק את "ההסתדרות הציונית" אלא גם הצורך להפקיע את תפקידי הבאת העלייה, קליטתה ויישובה מידי התנועות החלוציות בארץ, ולמקד את הנכונות להגשמה חלוצית בצה"ל כמוסד הממלכתי המחייב את כלל-האזרחים לשרת בו אישית. בן-גוריון הפקיד אפוא בידי צה"ל לא רק את האחריות לביטחון המדינה אלא גם את התפקיד של מיזוג העלייה ההמונית להוויית עם אחד וכן את תפקידי החינוך להזדהות עם העם ומדינתו ואת תפקידי ההתיישבות החלוצית באזורי הספר.

אבל היו אלה מהלכים שהקדימו את שעתם. בן-גוריון נתקל בהתנגדות עיקשת ליישום האידאולוגיה של "הציונות הממלכתית" מצד "ההסתדרות הציונית" בארץ ובתפוצות, מצד "הסתדרות העובדים הכללית" ומצד התנועות ההתיישבותיות, ובייחוד "מושב העובדים" שמילא תפקיד מרכזי ביישוב העולים החדשים אחרי הקמת המדינה. מעמד תנועות אלה היה עדיין איתן הן מבחינת ארגון והן מבחינת התפקידים החיוניים שהם מילאו בפועל, שעל כן מוסדות המדינה נזקקו לעזרתם. משום כך נאלץ בן-גוריון לסגת ולהתפשר כמעט בכל תחומי היישום של מדיניותו והשקיע את רוב מאמציו בהקמת מסגרות החינוך הממלכתיות שיבטיחו את השינוי בעתיד. המהלך העיקרי בתחום זה היה ביטול שיטת ה"זרמים" האידאולוגיים-תנועתיים בחינוך, במגמת האחדה על בסיס האידאולוגיה הממלכתית. היא התבטאה בקביעת תוכנית לימודים אחידה ששיקפה את ערכי המשטר הסוציאלי-דמוקרטי שעוגן ב"ספר הספרים הנצחי", המעצב את הזהות היהודית של המדינה, וב"מגילת זכויות האדם" של ארגון האומות המאוחדות, המעצבת את הזהות האנושית-אוניברסלית של המדינה.

אכן גם בתחום החינוך נאלץ בן-גוריון להתפשר: מצד אחד אימץ את סולם הערכים של "זרם העובדים" הציוני-סוציאליסטי כדגם ממלכתי מחייב ומצד שני הפריד את החינוך הממלכתי לשני זרמים "הזרם הממלכתי-כללי" והזרם "הממלכתי-דתי", אולם המכנה המשותף הממלכתי, שהוגדר על ידי "חוק החינוך הממלכתי", יושם בצורה עקבית על ידי ליבת לימודים משותפת לשני הזרמים ועל ידי תשתית של ערכים

אידאולוגיים ממלכתיים.

בן-גוריון לא הסתפק במגמת ההאחדה של תוכניות הלימודים בבתי הספר. הוא שאף לפרק את תנועות הנוער האידאולוגיות-זרמיות ולהמיר אותן במסגרת של חינוך בית ספרי לא פורמלי ממלכתי אחיד, שנקראה בשם חג"ם (חינוך גופני מוגבר) ומטרתה הכנת בני הנוער לשירות בצה"ל. על כך הוסיף את מדיניות "כור ההיתוך" ו"האינטגרציה החברתית" בחינוך כמרכיב יסודי של מדיניות קליטת העלייה והתמזגותה בהוויה היהודית-ישראלית. הוויה זו התבססה על מורשת התרבות העברית הארץ-ישראלית שהתגבשה בתקופת היישוב אך נכפתה למעשה על העולים החדשים שמורשת זו הייתה זרה להם מכול וכול, ובדרך זו גם היא שונתה וסולפה.

ה"ציונות הממלכתית" הייתה אפוא מהלך כולל של מדיניות פנים שמטרתה לקדש את המדינה הריכוזית כישות לאומית אורגנית הכוללת במסגרת מוסדות שלטונה את ארץ המולדת, הציביליזציה, החברה והתרבות הלאומית, שעל כן במכלולה היא מוצגת במשנתו של בן-גוריון לא רק כמכשיר אלא כערך עליון וכתכלית מבוקשת לשמה שבה גלום אושרו של העם ואושרם של כל יחידיו.

מנקודת הראות האידאולוגית של מפא"י הייתה התפנית בכיוון זה בגדר של מהפך דיאלקטי. בן-גוריון אימץ למעשה את משנתו הממלכתית של זאב ז'בוטינסקי מייסד המפלגה ה"רוויזיוניסטית" שפרשה בשעתה מן ה"הסתדרות הציונית הכללית". בתקופת היישוב נלחמה מפא"י מלחמת חורמה נגד מפלגה זו ומדיניותה ובן-גוריון, שניהל את המערכה הזאת בראש מפלגתו, הגדיר אותה כפאשיסטית. היה זה ויכוח קנאי בין שתי השקפות מנוגדות חזיתית. לפי משנת ז'בוטינסקי הגשמת הציונות תיתכן רק אם העם היהודי יתנהג ככל העמים שפירקו את עולו של שלטון זר בארצם, הקימו מדינה וכבשו את ארצם בכוח צבאי ורק אחרי כן שיקמו את הציביליזציה והתרבות העצמית שדוכאה על ידי הכובש הזר בעזרת מנגנון המדינה היעיל. לפי תיאוריה זו צריכים אפוא היהודים השואפים לחרות לאומית לנצל את חסותה של המעצמה שתגלה עניין בהשבת העם היהודי לארצו (בריטניה), להקים מיד מדינה ריבונית ולגייס צבא שיכבוש את ארץ ישראל ויאפשר למדינה להעביר את המוני העם היהודי הזקוקים לפרנסה ולהגנה מפני הרדיפות האנטישמיות לארץ ישראל, לבנות בכליה היעילים את הציביליזציה העברית ולכפות על היישוב הערבי את האזרחות במדינת ישראל ואת ההכרה בה כמדינה יהודית-דמוקרטית. שכן רק על תנאי זה ייהנו משוויון זכויות אזרחיות כבני

אדם, כולל הזכות לקיים את מצוות דתם, לדבר בלשונם ולפתח את תרבותם. ז'בוטינסקי פרש מן "ההסתדרות הציונית" עקב ההתנגדות של כל המפלגות הציוניות, כולל מפא"י, לתוכנית זו שקידשה את המדינה כערך לאומי עליון.

ההצדקה להתנגדות הנמרצת הייתה כפולה: ראשית, התהוות של יישוב יהודי בארץ ישראל הונחה כצורך קודם להקמת מדינה הן מפני שהיא תנאי הכרחי להקמתה והן מפני שמדינה שתקים בעצמה את תשתיתה תהיה בהכרח מדינה עריצה שמנצלת את אזרחיה ומאיימת על שכנותיה. תהיה זו אפוא מדינה רעה, היפוכה של מדינת המופת שאליה שאפו מנהיגי רוב המפלגות הציוניות. שנית, מאלפת היא העובדה שאחרי מלחמת העולם השנייה קיבל בן-גוריון הן את ההנחה שרק בכוח צבאי יוכל העם היהודי להתנחל על אדמתו והן שהמדינה צריכה להקים לעצמה את תשתיתה הדמוגרפית, הכלכלית והביטחונית באמצעה, כי רק בהם יהיה אפשר להגשים מהפך היסטורי מסוג זה. ושלישית, שיש לכפות על הערבים שיעדיפו לחיות בה כאזרחים שווי זכויות את ההכרה שהם אזרחים נאמנים של מדינת לאום יהודית, שעל כן זהותם הלאומית תהיה מיוצגת במדינות הלאום הערביות הקיימות.

בסיכום: המדיניות הממלכתית של דוד בן-גוריון חוללה עימות בין המגמות הריכוזיות-שלטוניות של ממשלתו למגמות הביזוריות והרנסנסיות של האליטות התנועתיות בכל תחומי ההגשמה הציונית: הבאת העלייה וקליטתה, עיצוב הדמות החברתית והתרבותית של העם היהודי בכלל ושל מדינת ישראל בפרט. התנועות הציוניות הכלליות, התנועות הציוניות-סוציאליסטיות, התנועות הציוניות-דתיות והציוניות-רוחניות התקוממו נגד הלחץ הממשלתי שהפקיע מידם את סמכויותיהם ואת תפקידיהם בהתיישבות, בחברה, בחינוך ובתרבות. מול מנגנון השלטון חיזקו התנועות הללו ושכללו את מנגנוניהם והשתמשו בהם לשם ביצור מעמד לנציגיהן בכנסת ובממשלה. בדרך זו כפו על ממשלת בן-גוריון את ההתפשרות או את ההתייחסות אל הארגונים ההתנדבותיים ככלים המשרתים את המדינה וכפופים להוראותיה. הארגונים התנועתיים קיבלו אפוא כוח אכיפה שאול מן המדינה ששיתפה עמם פעולה ובדרך זו התפשט בהן תהליך של השחתה כוחנית-תחרותית שסיאב הן את מנגנון השלטון והן את התנועות החברתיות.

כאמור, הכוח הממוסד של המנהיגות התנועתית בעם שבתפוצות, בהתיישבות, בבניין החברה ובחינוך היה חזק דיו כדי לרסן את הגשמת תוכניותיו המהפכניות של בן-גוריון בלי לערער את יציבות השלטון. אבל

בטווח הארוך נצברו המתחים מחוללי המשבר החברתי והפוליטי שתואר לעיל והוא פרץ בפרשה הידועה בשם "פרשת לבון". היא הסתיימה בהסתלקותו של בן-גוריון מן השלטון ובפרישתו לשדה בוקר. האירוניה של תוצאה זו הייתה שיבת בן-גוריון באחרית ימיו לדרכן של תנועות ההתיישבות החלוציות לשם הגשמת חזון יישוב הנגב, שאותו לא הצליח להגשים בכלי המדינה כאשר הם היו בידיו. אולם עד לשעת המשבר שאירע באמצע שנות השישים של המאה העשרים הצליח לשמור על יציבות השלטון על בסיסו הסוציאלי-דמוקרטי ולקדם בהדרגה שיטתית את הגשמת האידאולוגיה של "הציונות הממלכתית" על ידי חוקי יסוד שתוכננו לגבש חוקה שלמה שתעצב את דמותה היהודית-דמוקרטית ה"נורמלית" (קרי: החילונית) של מדינת ישראל. אכן אפשר לומר שכל עוד התנהל תהליך זה בתנאים שאיזנו את לחצי המגמות הסותרות בכוח הרגשת ההכרח להתפשר כדי לשמור על האחדות כערך קיומי עליון, הייתה גם תוצאת הסכסוך מאוזנת והלך הרוח הכללי היה אופטימי: למרות המצוקות, הסכנות והחרדות הכול הרגישו שמדינת ישראל מתמודדת בהצלחה עם בעיותיה, נענית לאתגריה, מתחזקת ומתבססת וה"נורמליות" המקווה והנשאפת כבר נצפית באופק הקרוב.



## פרק עשרים ואחד: עיצוב דמותה של מדינת ישראל כמדינה יהודית-דמוקרטית

"מגילת העצמאות" הטילה על "המועצה המכוננת" לחוקק למדינת ישראל חוקה שעל יסודה יתקיימו הבחירות ל"כנסת הראשונה". התברר מיד שהייתה זו מטלה אוטופית. חוקה דמוקרטית צריכה לבטא הסכמה לאומית. ניתן לחוקק אותה רק בהצבעת רוב מיוחס ולכך לא היה סיכוי. המפלגות הדתיות התנגדו לחוקה חילונית שאינה תואמת את אמות המידה של ההלכה האורתודוקסית, והמפלגות החילוניות דגלו באידאולוגיות פוליטיות סותרות: סוציאל-דמוקרטיה, קומוניזם וליברליזם קפיטליסטי. המוצא היחיד הייתה השעיית רעיון החוקה, הסתמכות על "מגילת העצמאות" כמסמך מכונן ואשרור הסטטוס קוו החוקי-משפטי שעל פיו התמנתה "מועצת העם" כ"מועצת המדינה" הזמנית (שנקראה אחרי הבחירות בשם "הכנסת") ו"מינהלת-העם" כ"ממשלה" הזמנית. הכוונה לספר החוקים המנדטורי ולהסכמי החקיקה הבין-מפלגתיים שלפיהם תפקדו "המוסדות הלאומיים" של היישוב, תוך כדי הכנסת השינויים המתחייבים מן המעבר משלטון זר למדינה ריבונית.

ספר החוקים המנדטורי ותקנות המוסדות הלאומיים לא היוו תשתית חוקית-משפטית מספיקה למדינת לאום ריבונית שנדרשה להתמודד עם בעיות פנים וחוץ של עם שרובו יושב מחוץ למדינתו, מכנס את גלויותיו תוך כדי מאבק על עיצוב זהותו הלאומית, מתמודד עם מיעוט לאומי-פלשתיני שהאזרחות במדינה היהודית נכפתה עליו, ונלחם נגד הפלשתינים היושבים מעבר לגבול הארוך והנפתל של המדינה וכפליטים במדינות ערב השכנות. לפיכך החליטה "מועצת המדינה" להטיל על ה"כנסת", שתקום אחרי הבחירות, את תפקיד הכנת החוקה וה"כנסת" שנבחרה החליטה לבצע את המטלה הזאת בהדרגה על ידי "חוקי יסוד" שיענו על פי סדר הדחיפות של הבעיות הטעונות פתרון שעליהן יאלצו כל המפלגות להגיע לעמק השווה עד שתתקבל בהסכמה חוקה שלמה.

במשך העשור הראשון לקיום המדינה נחקקו שורה של חוקים מכוננים וחוקי יסוד כדלקמן: "פקודת צבא ההגנה לישראל" (תש"ח); "פקודת סדרי השלטון והמשפט" (תש"ח); "חוק המעבר" – כינון מוסדות השלטון הריבוני (תש"ט); "חוק יום העצמאות" (תש"ט); "חוק לימוד חובה" (תש"ט); "העברת הבירה לירושלים" (תש"י); "חוק השבות" (תש"י); "חוק שיווי זכויות האשה" (תשי"א); "חוק מעמדן של ההסתדרות

הציונית העולמית ושל הסוכנות היהודית לארץ ישראל" (תשי"ג); "חוק חינוך ממלכתי" (תשי"ג); "חוק זיכרון השואה והגבורה - יד ושם" (תשי"ג); "חוק הביטוח הלאומי" (תשי"ד); "אמנה בין ממשלת ישראל לבין ההנהלה הציונית", "אמנה בין ממשלת ישראל לבין הסוכנות היהודית לארץ ישראל" ו"אמנה בין ממשלת ישראל לבין ההסתדרות הציונית העולמית" (תשי"ד); "חוק בנק ישראל" (תשי"ד); "חוק יסוד הכנסת" (תשי"ח); "חוק יסוד מקרקעי ישראל" (תש"ך); "חוק יסוד נשיא המדינה" (תשכ"ד); "חוק יסוד הממשלה" (תשכ"ח).

חוקים אלה מיסדו את המשטר הסוציאלי-דמוקרטי המיוחד של מדינת ישראל על פי המטרות שהוגדרו ב"מגילת העצמאות". ההסכמה הכללית הייתה שמדינת ישראל תהיה מדינת הלאום המחזירה לעם היהודי את זכות הגדרתו העצמית והמשלבת אותו במשפחת הלאומים המשתייכים לארגון האו"ם, ושבתור שכזאת תהיה זו מדינה סוציאלי-דמוקרטית ליברלית, מחויבת בתור שכזאת ל"מגילת זכויות האדם" של ארגון האו"ם ותואמת את ערכי היהדות המעוגנים ב"ספר הספרים הנצחי".

הגדרה זו של משטר המדינה מניחה שהדמוקרטיה בגרסתה החברתית-ליברלית היא נורמה הכרחית לקיומה ולניהולה של מדינת ישראל הן מבחינת התחייבויותיה לעם היהודי ונאמנותה לערכיו, הן מבחינת השתלבותה במשפחת העמים החופשיים והן מבחינת הניהול של המחלוקות בתוכה. לפי הנחה זו שום צורת משטר אחרת לא תוכל לאחד את העם המפולג מול בעיות קיומו החריגות, ולא תוכל לאפשר התקדמות לפתרון צודק של הסכסוך הלאומי עם המיעוט הערבי המאוזרח במדינה, עם העם הפלשתיני ועם מדינות ערב, ושום צורת משטר אחרת לא תוכל לשלב את מדינת ישראל במשפחת הלאומים החופשיים מפני שרק לאומים שמשטרם דמוקרטי-ליברלי מקנים שוויון זכויות וחובות ליהודים ומוכנים לתמוך בקיומה של מדינה יהודית לאורך ימים על בסיס עקרוני ולא על בסיס של אינטרסים פוליטיים משתנים (כמו התמיכה של ברית המועצות במדינת ישראל שהחזיקה מעמד רק עד ניצחונה של ב"מלחמת העצמאות").

ראוי להדגיש את כלליותה ואיתנותה של הסכמה זו לאורך עשרים וחמש השנים הראשונות של מדינת ישראל, אל מול התפוררותה אחרי מלחמת "יום הכיפורים". מאותה שעה התערערו כל ההסכמות שהושגו על רקע תודעת חוסר הבררה הקיומי למרות שהמלחמה על קיומה וזכות קיומה נמשכה. מדינת ישראל התפלגה במאבק מקוטב בין המפלגות הציוניות שנטענו במטען אידאולוגי משיחי למפלגות "פוסט-ציוניות"

שאימצו את ה"דמוקרטיה" כחלופה ללאומיות יהודית כתכלית קיום המדינה, והרימו על נס את ההגדרה ה"פוסט-מודרנית" המופרטת של הדמוקרטיה הליברלית: "מדינת כל אזרחיה", בעוד שמפלגות המרכז המגשרות הצטמצמו ואיבדו את היכולת לקיים קואליציות ממשלתיות יציבות.

בלי לתת דין וחשבון לציבור על ההבדל המהותי בין הליברליזם המודרני, שהיה לאומי-הומניסטי, לבין הליברליזם ה"פוסט-מודרני", שהוא על-לאומי ומטריאליסטי, קבעו הדוברים האידאולוגים הן של מפלגות הימין ה"ציוניות-משיחיות" והן של מפלגות השמאל ה"פוסט-ציוניות", כל אחת לשיטתה ועל פי העדפותיה, שיש סתירה מהותית בין הגדרת מדינת ישראל כמדינת לאום יהודית לבין הגדרתה כמדינה דמוקרטית-ליברלית. משני הצדדים הצביעו על שני מישורי ההתבטאות של הסתירה הזאת: א. היחס השנוי במחלוקת המקוטבת בין הדת למדינה; ב. היחס השנוי במחלוקת המקוטבת בין הרוב היהודי למיעוט הערבי הגדול, שהאזרחות במדינה יהודית נכפתה עליו. כדי לפתור את שתי הבעיות הללו באחד משני הכיוונים החלופיים נדרשה הכרעה חד-משמעית בין "מדינה יהודית" שאינה דמוקרטית, באשר היא מתחשבת רק בזכויות היהודים, לבין "מדינה דמוקרטית" שאינה יהודית באשר היא מקיימת שוויון זכויות מוחלט לכל אזרחיה בלי להתערב בנושאי הדת והתרבות הלאומית, שהם בגדר עניינם הפרטי של האזרחים במשפחותיהם ובקהילותיהם. למעשה הייתה זו הגדרת הדמוקרטיה מחדש כמשטר שנועד לשרת את האזרחים כאישים פרטיים שהתאגדו במדינתם אך ורק לשם סיפוק צורכי הקיום החומריים האוניברסליים בעזרתה של הציביליזציה הטכנולוגית עתירת ההישגים, שהפעלתה מחייבת שיתוף פעולה בין מומחים מרמות ומסוגים שונים, שאותם יש לתגמל לפי חשיבות תרומתם לתפקודה היעיל של המערכת. נשים לב שעל ידי המהפך מ"מדינת לאום יהודית" ל"מדינת אזרחיה" השתנו בצורה מהפכנית מטרות המשטר הדמוקרטי-ליברלי. על פי הגדרתו הלאומית המקורית צורתו הדמוקרטית לא הוצגה כאידאל שיש להגשימו לשמו, כי אם כאמצעי להגשמת האידאלים הלאומיים שהם תכלית קיום המדינה, ואילו על פי הגדרתו המופרטת המשטר הדמוקרטי-ליברלי מוצג כתכלית שהגשמתה מזדהה עם אושרם של כל אזרחיה אך ורק מבחינת פרטיותם האנוכית, כלומר, מבחינת האינטרסים החומריים שלהם ואסור לה לשקף במבנה ובמדיניותה אידאלים תרבותיים של עמים ודתותיהם. על ויכוח זה ועל השלכותיו נדון לגופם בפרק הבא. לענייננו של

פרק זה חשוב לציין שעד מלחמת "יום הכיפורים" לא העלתה שום מפלגה ישראלית את הטענה שיש סתירה, או שתיתכן סתירה, בין זהותה היהודית-לאומית של המדינה לבין אופייה הדמוקרטי. להפך, אפילו המפלגות האנטי-ציוניות, שנטו לשלול את הדמוקרטיה בלבושה החילוני, הכירו בעדיפות הדמוקרטיה על כל צורת משטר אחרת. כי רק במשטר דמוקרטי יהיו חברי המפלגות בני חורין לנהל את אורחות חייהם על פי דרכם, להביע את דעותיהם, להשתתף בשלטון ולפעול כדי להגיע לשלטון בדרך חוקית.

מדינת ישראל דמתה מבחינה זו למדינות הלאום הדמוקרטיות-ליברליות. זוהי גם המשמעות של מושג הדמוקרטיה שתרגומו "שלטון העם". המהפכה הצרפתית הגדירה אותו כ"שלטון של העם, למען העם ועל ידי העם" (באמצעות נציגיו הנבחרים) והגדרה זו מניחה זהות בין המשטר הדמוקרטי, המבטא את רצון העם, לבין הלאומיות הממסדת את העם במסגרת פוליטית ריבונית.

כזכור, על יסוד הגדרות אלה של מושגי הדמוקרטיה והלאומיות קבעה האידאולוגיה הציונית שהעם היהודי הפך בגלות ללאום לא תקני באשר התמסד בקהילות מפוזרות תחת שלטון ממלכות ודתות של עמים אחרים ונשללו ממנו הבעלות על מולדתו ועל הציביליזציה שלו והיכולת לקיים מדינה ריבונית שתגונן על קיומו, עצמאותו וזהותו.

מטרתה הכוללת של הציונות היא אפוא להחזיר את העם היהודי לקיום לאומי "נורמלי" בארצו, בציביליזציה ובמדינה שלו שבהן יפתח את התרבות המבטאת את זהותו העצמית. מהגדרות אלה נובעת המסקנה שמדינת ישראל תוכל להתקיים ולתפקד רק אם תהיה מדינת הלאום היהודי ורק אם משטרה יהיה דמוקרטי, שכן רק כמדינה דמוקרטית היא תחזיר לעם היהודי את זכות ההגדרה העצמית, שהיא זכות דמוקרטית, כמוה ככל מדינת לאום מודרנית, ורק כמדינה יהודית-דמוקרטית העונה על צרכיו הקיומיים של העם היהודי יהיה צורך בקיומה.

אך קביעה זו גופה מצביעה גם על צדה השני של מטבע הדמוקרטיה: משטר דמוקרטי שמגדיר את זהותו העצמית של כל עם המקים אותו לעצמו חייב להתאים את עצמו לזהותו העצמית המיוחדת ולגורלו ההיסטורי המיוחד של כל עם, ובתור שכזה אסור שיוגדר כמתכונת משטרית אחידה. המכנה המשותף לכל המשטרים הדמוקרטיים מתבטא רק בפרמטרים הערכיים האוניברסליים שלהם. צורת היישום של ערכים אלה והגשמתם במציאות ההיסטורית המיוחדת לכל עם חייבת להיות פרטיקולרית, כדי לתפקד כמסגרת חוקית שמבטיחה אחדות, חרות



ויציבות של אומה המוגדרת כישות קיבוצית, ומנקודת הראות של טובת הכלל. זהו הבסיס המאחד המאפשר ניהול המחלוקות וניגודי האינטרסים המופיעים בכל עם, בכל ציביליזציה ובכל תרבות, בצורה שמאפשרת הבעה חופשית של דעות אישיות, תנועות, מפלגות ולאומיות והחלטות משוקללות של גופי המדינה המבטאים את רצון העם ואת רצון כל יחידיו, משפחותיו, קהילותיו ומפלגותיו. בהקשר זה צריך להדגיש שהמשטר הדמוקרטי לא נועד למנוע ויכוחים או לדכא מאבקי-אינטרסים לגיטימיים על ידי כפיית מתכונת משטרית אחידה כי אם לשקף את הוויכוחים ואת המאבקים ולנהל אותם במסגרת החוק המבטיח את אחדות העם ואת זכויות האדם והאזרח של כל בניו, בצורה שתאפשר החלטות רוב שמתחשבות כמידת האפשר ברצון המיעוטים ואינן פוגעות בזכויותיהם האזרחיות המוגנות על ידי החוק שמוסדות המדינה כפופים לו.

היבט נוסף של הדמוקרטיה כשלטון המתאים את עצמו לערכי העם, צרכיו ואתגריו הוא האחריות לעם שהקים את המדינה. זוהי הקביעה המגשימה את זכות ההגדרה העצמית של העם המהווה רוב בגבולות ארצו. כמובן, היא מעוררת כמעט בכל מדינות הלאום המודרניות את בעיית הגדרתם העצמית של המיעוטים הלאומיים ואת בעיית שוויון זכויות האזרח של כל בני האדם שהם אזרחי אותה המדינה. הפתרון הדמוקרטי שהיה מוסכם במדינות הלאום הליברליות-מודרניות הייתה החקיקה הקובעת שכל אזרחי המדינה בלי הבדל מין, מוצא, לאום ודת זכאים לכל זכויות האזרח, כולל חופש הדת והחופש מדת וכולל ההתבטאות בלשונם וההזדהות עם תרבותם במסגרותיהם הקהילתיות, אבל את זכות ההגדרה העצמית הלאומית מקבל כל עם רק במדינתו, או בקהילייה אוטונומית שהיא חלק ממדינה קונפדרטיבית של שני לאומים קטנים.

לאורך עשרים וחמש השנים הראשונות של מדינת ישראל עמדה אפוא בתוקפה ההסכמה שמדינת ישראל היא מדינת לאום דמוקרטית-ליברלית דומה לכל מדינות הלאום מסוגה, והוויכוח הפתוח והחופשי שהתנהל בה על בעיות היחס בין הדת למדינה, מעמדו של המיעוט הערבי והשגת השלום עם הפלשתינים ומדינות ערב, וכן בעיות היישום של עקרונות המשטר הדמוקרטי בהתמודדות על פתרון של בעיות אלה, נחשב למימוש האופטימלי של הדמוקרטיה במדינה היהודית. שום מפלגה לא טענה שהוויכוח בנושאים אלה הוא עימות בין עמדות לאומניות אנטי-דמוקרטיות לעמדות דמוקרטיות. הכירו בכך שלמשטרים הדמוקרטיים

הליברליים יש מכנה משותף אחיד רק מבחינת הערכים ועקרונות-הממשל האוניברסליים, ושעל יסוד משותף זה חייבת מדינת ישראל להתאים את עצמה למצבים, לאינטרסים הלאומיים, לבעיות, לאתגרים המיוחדים ולזהות התרבותית הייחודית של העם היהודי, שאכן כלולים בו פרמטרים יוצאי דופן שמקורם בגורלו של העם היהודי ובייעודים הערכיים שקיימו אותו כעם מיוחד בין העמים שלתוכם גלה. מבחינת העם היהודי היה ברור יותר מאשר מבחינותיהם של עמים שלא גלו מארצם שהדמוקרטיה הליברלית איננה התכלית שלמענה מקים עם מדינה אלא היא הכלי המשטרי המתאים ביותר לסיפוק האינטרסים ולהגשמת האידאלים הלאומיים לשביעות רצונם של כל מרכיביהם. מהנחה זו נבעה גם ההצדקה לחריגה מן הנורמות האוניברסליות של המשטר הדמוקרטי-ליברלי בהתמודדות עם בעיות חריגות הנובעות מגורלו המיוחד של כל עם, כגון "חוק השבות" שנחקק לשם מימוש הזיקה ההכרחית לקיום העם היהודי בין חלקיו שהתכנסו במולדתו ובמדינתו לחלקיו היושבים בתפוצות והרואים בזיקתם הרגשית למולדתם ערך תרבותי או דתי, ובזיקתם למדינה אמצעי לקיום זהותם התרבותית או הדתית המיוחדת.

כזכור, היו ביישוב העברי וב"הסתדרות הציונית" מפלגות ימין ושמאל שדגלו בשני דפוסים סותרים של משטר דמוקרטי טוטליטרי: קומוניסטי, מזה, ולאומני, מזה. אבל מפלגות אלה נטרלו זו את זו. שתיהן לא יכלו להגיע לשלטון לבדן ונאלצו להשעות את הוויכוח בינן לבין מפלגות המרכז שדגלו במשטר הסוציאל-דמוקרטי, מתוך הכרה שרק משטר זה, שהוא אחד מסוגי הדמוקרטיה הליברלית, יאפשר להן כל עוד הן אינן יכולות להגיע לשלטון, לתפקד ולחתור להגשמת חזונן על ידי מאמץ לשכנע את רוב העם בצדקת דרכן. ההכרה בעדיפות היחסית של המשטר הסוציאל-דמוקרטי-ליברלי היא שאיחודה אפוא את העם במדינתו וסביבה, אפשרה את שיקומו אחרי השואה ואת עיצוב דמותה המשטרית כמדינה יהודית-דמוקרטית של מדינת ישראל במשך עשרים וחמש שנותיה הראשונות.

נחזור על רקע דברים אלה אל השאלה: במה מתייחדת מדינת ישראל כמדינה יהודית-דמוקרטית שמתמודדת עם הבעיות הקיומיות החריגות של העם היהודי ושל מדינתו? כיצד היא משקפת במשטרה את הערכים המעצבים את זהותו הייחודית? "מגילת העצמאות" הבחינה בין שני סוגי ייחוד של המדינה היהודית: הסוג הנובע מגורלו הפרטיקולרי של העם היהודי והסוג הנובע מן הייעוד האוניברסלי שלו, שמתוך הדבקות

בו שמר על זהותו המיוחדת בין העמים כעם שאלוהים בחר בו להיות "סגולתו". ייחוד ייעודי-אוניברסלי זה מבטא את פרדוכס הפרטיקולריות האוניברסלית: פרטיקולריות של עם שהתייחד באמונתו המונותאיסטית, בהכרת אחדות האנושות ובמסירות להגשמת ערכי מוסר הצדק והאמת המחייבים את האנושות כולה באשר הגשמתם היא תנאי הכרחי להצלחתה ולאשרה. ב"מגילת העצמאות" נזכר ייחוד ייעודי פרדוכסלי זה בהסתמכות על התנ"ך כמקור המעצב את זהותו הפרטיקולרית של העם היהודי, מזה, ואת התשתית המוסרית-דתית של תרבויות העמים המונותאיסטים (הנוצריים והאסלאמיים), מזה.

לפי "מגילת העצמאות" העם היהודי התייחד אפוא מכל העמים הן בגורלו היוצא דופן כעם שהתקיים בגלות לאורך כל תולדותיו, והן במחויבותו להיות "אור לגויים" ובמסירותו לקיום מצוות מוסר האמת והחסד החלות על כל העמים על פי "ברית נוח ובניו". הציונות החילונית כפרה באמונה שהתורה היא התגלות דבר האלוהים שחובה להישמע למצוותיה. לעומת זאת קיבלה את ההנחה שהמדינה היהודית תוכל להגשים את גאולת העם היהודי מן הגלות רק אם תהיה מדינה מחויבת לצדק משפטי וחברתי ותערוך להצלחת כל אזרחיה על פי מידות האמת, הצדק והשלום.

על יסוד הנחה זו הגדירה "מגילת העצמאות" שתי תשובות לשאלת ייחודה היהודי של הדמוקרטיה הישראלית: האחת במישור הלאומי-פרטיקולרי והשנייה במישור האוניברסלי. התשובה הראשונה היא שהמדינה היהודית הדמוקרטית תהיה פתרון בעיית העם היהודי חסר המולדת והציביליזציה על ידי כך ש"תפתח לרווחה את שערי המולדת לכל יהודי ותעניק לעם היהודי מעמד של אומה שוות-זכויות בתוך משפחת העמים". התשובה השנייה נכללת בפיסקה הקובעת שמדינת ישראל תפתח את הארץ במשאבים שתגייס מן העם השב לארצו לטובת כל תושביה ותחיל על כל תושביה את מחויבותה לערכי הדמוקרטיה היהודית, הם ערכי "החרות, הצדק והשלום לאור חזונם של נביאי ישראל".

לפי התשובה הראשונה מדינת ישראל קמה כמדינת כל העם היהודי במובן זה שהיא מחזירה לו בהקמתה את הזכות הדמוקרטית להגדרה עצמית-לאומית ולשלטון עצמי-ריבוני. נובע מכאן שהגשמת זכות העם היהודי להקים לעצמו מחדש את ביתו במולדתו, מחייבת אותו לעקרונות האוניברסליים של הדמוקרטיה, שאת יישומם צריך להתאים למצבו יוצא הדופן של עם שרובו יושב בגלות ורק מיעוטו יושב בארצו והוא עדיין

איננו מהווה רוב אפילו בחלק המיועד להקמת המדינה על פי תוכנית החלוקה שהותווה על ידי החלטת ארגון האו"ם. כדי שמדינת ישראל תוכל לקום על תשתית דמוקרטית היה נחוץ להביא לארץ עלייה המונית שתיצור את הרוב היהודי. פירוש הדבר הוא שבשם הדמוקרטיה מוכרחה מדינת ישראל להפלות לטובה את אזרחיה היהודים כדי להפוך את היישוב היהודי ממיעוט לרוב (ואת היישוב הערבי מרוב למיעוט). זוהי לכאורה חריגה בוטה מן הערכים האוניברסליים המכוננים של המשטר הדמוקרטי. ניתן להצדיק חריגה כזאת רק כמהלך הכרחי לתיקון העוול ההיסטורי החריג שנגרם לעם היהודי. אך גם טענת תיקון העוול לא הספיקה. עקרונית ניתן להצדיק חוק שבא לתקן עוול רק לתקופת מעבר קצרה יחסית שתסתיים כשהתיקון יושג. אולם במצבו של העם היהודי ובמצבה של מדינת ישראל לא היה אפשר לקצוב תקופת מעבר: כינוס כל העם מגלויותיו ותפוצותיו בארצו היא מטלה נמשכת שאינה ניתנת להגשמה שלמה. עם שהתקיים במשך רוב תולדותיו בגלות, וגם בזמן שישב בארצו ובממלכתו קיים סביבה תפוצה גדולה, לא ניתן להשיב לארצו הקטנה ודלת המשאבים בשלמותו. מדינת ישראל קמה קודם כול לשם קיבוץ הגלויות כדי לקיים את אחיזת העם בארצו אבל תוך כדי כך להישען על תפוצתו ולשאת באחריות לעתידה, כי זהו התנאי ההכרחי להמשכיות העלייה. נזכיר בהקשר זה שגם הרצל ידע שלא ניתן וגם לא רצוי לכנס את כל היהודים בארצם. ראשית, מפני שלשכבה החברתית העשירה טוב בארצות מגוריה ומבחינתה העלייה למולדת תהיה הפסד ולא רווח. ומפני ששכבה זו, המעוניינת שהיהודים העניים יעלו לארצם ויקלו על ידי כך את מצור האנטישמיות על הנשארים, תתרום ממשאביה הגדולים את ההון הנחוץ לפיתוח המולדת השוממת. שנית, מפני שמסיבות פרטיות רבות לא יוכלו יהודים רבים לעלות למדינתם והיא תצטרך להגן עליהם באשר יהיו כדרך שכל עם וכל מדינה מגוננים על אזרחיהם הנאלצים לחיות מחוץ לגבולותיה.

במצבו יוצא הדופן של העם היהודי יהיה אפוא כינוס כל העם בארצו בגדר של תהליך היסטורי מתמיד. הוא יימשך גם אחרי הקמת המדינה וכדי שהיא תתפקד לאורך ימים כמדינת כל העם היהודי יהיה צורך ליצור את הכלים הקבועים לשמירת האחדות בין העם היושב במולדת לעם היושב בתפוצות ולקיים את זיקת הגומלין ביניהם. אחרי הקמת המדינה נדרשה חקיקה שהגדירה את מדינת ישראל כמדינת כל העם היהודי, קבעה את מחויבויות הגומלין בינה לבין יהדות התפוצות וקיימה אותן הלכה למעשה. "חוק השבות" היה החוק הראשון שנחקק בתחום



זה וקבע את אמות המידה המקובלות על כל העם היהודי להגדרת ההשתייכות לעם היהודי ואת אחריות הגומלין בין העם היושב במדינתו לעם היושב בתפוצות. משמעות "חוק השבות" היא אפוא שכל יהודי הוא בכוח אזרח של מדינת ישראל וכשהוא בא לשבת בה ישיבת קבע הוא נעשה אוטומטית לאזרח בפועל.

על "חוק השבות" נוסף חוק מעמדן של "ההסתדרות הציונית" ושל "הסוכנות היהודית" במדינת ישראל, וכן ה"אמנות" שנחתמו בין מדינת ישראל ל"הנהלה הציונית", "הסוכנות היהודית" ו"ההסתדרות הציונית". על ידי מסגרות אלה התאפשר שיתוף פעולה בין מדינת ישראל ליהדות התפוצות לשם הבניין, הביצור, ההגנה ושמירת הזהות היהודית של מדינת ישראל ולשם תפקודה כ"מרכז" העם היהודי המקיים בפעילותו השליחותית-חינוכית הענפה את הזהות היהודית של כל חלקי העם היושבים בתפוצות.

מה מצדיק אפוא את "האפליה המתקנת" כמוסד קבוע לאורך ימים? על שאלה זו השיבה "מגילת העצמאות" בפיסקה הדנה בייחודה של מדינת ישראל מבחינת ערכיה האוניברסליים. הפיסקה כוללת את פתיחות המדינה לעלייה היהודית ומתייחסת באופן זה לסתירה שיש לכאורה בין מחויבות המדינה לעם היהודי בתפוצות לבין השוויון שהיא מבטיחה למיעוטים החיים בה. לפי תשובה זו תפצה מדינת ישראל את אזרחיה שאינם יהודים באמצעות מחויבותה לייעודים האוניברסליים המייחדים אותה בחתירתה להיות מופת של הגשמת ערכי החרות, הצדק והשלום. להלן הפיסקה בשלמותה:

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

הסיפא של פיסקה זו מתייחסת ישירות לבעיית מעמדם של המיעוטים הלאומיים והדתיים במדינת ישראל. היא באה להדגיש ששוויונם מבחינת זכויות האדם והאזרח במדינה היהודית מובטח להם לא רק על יסוד ההתחייבות למגילת "זכויות האדם" של ארגון האו"ם, כי אם קודם כול מההתחייבות לזהותה היהודית המעוגנת ב"ספר הספרים הנצחי". יתר על כן, "המדינה היהודית" מבטיחה לא רק את ה"שוויון לפני

החוק", שהוא זכות פורמלית שמימושה מותנה ביכולות הבלתי שוות של כל יחיד פרטי, כי אם את השוויון הממשי המובטח על ידי המדינה האחראית לצדק משפטי וחברתי לכל אזרחיה. זהו אפוא הפיצוי על האפליה המתקנת שנועדה לעשות צדק לאומי לעם היהודי.

הפיסקה מפרשת בהמשכה את הדרך שבה תתגשם הבטחה זו: ארץ ישראל תפותח על ידי העלייה ההמונית במשאבי העם היהודי לטובת כל תושביה. כולם ללא הבדלי דת, גזע ומין ייהנו ממנה במידת שוויון. בלי לומר זאת בפירוש מגדירה אפוא "מגילת העצמאות" את מדינת ישראל כמדינת-מופת סוציאל-דמוקרטית שתהיה בתור שכזאת "אור לגויים". ההכרזה המפורשת על מחויבות זו הודגשה בדברי מחבר "מגילת העצמאות", דוד בן-גוריון, בכל נאומיו כראש ממשלת ישראל. בעקבות הרצל טען שקיום המדינה מול אויביה מותנה בנאמנותה להגשמת החזון הזה, שניתן לראות בו שחזור ציוני-חילוני של רעיון הייחוד של העם היהודי כ"עם סגולה".

לא הייתה זו רטוריקה נשגבת ללא כיסוי במעשים. ראינו בפרק הקודם שבמציאות שנוצרה אחרי הקמת המדינה אימץ בן-גוריון את דרכו של זאב ז'בוטינסקי ביחסו לערבים. לטווח הרחוק הבטיח את השוויון האזרחי כנדרש ממדינה ליברלית, אבל רק אחרי שהערבים ישלימו ברצון עם התאזרחותם במדינת הלאום היהודית ויהיו מוכנים למלא את כל חובות האזרח למדינה, כולל ההתגייסות לצבאה. אך כל עוד הם מתנגדים לקיומה, מסרבים להתגייס לצה"ל ועלולים לחבור אל אויביה מבחוץ תחצוץ בינם לבין האזרחים היהודים "חומת ברזל" משטרית וצבאית. אבל ב"מגילת העצמאות" הסתמך בן-גוריון על המפעל הציוני-סוציאליסטי של "תנועת העבודה" שהניח תשתית להקמת המדינה בדרך ה"סוציאליזם הקונסטרוקטיבי". דרך זו נחשבה ליהודית מקורית, סמוכה על חזון החרות, הצדק והשלום של נביאי ישראל. הכוונה הייתה למפעל התנועות הקיבוציות, תנועת המושבים ו"חברת העובדים" ההסתדרותית, שהגשימו את חברת המופת בדרכים הקונסטרוקטיביות ולא על ידי מהפכה אלימה.

אחת הסיבות שבגללן ראתה תנועת העבודה בחברת המופת תנאי להגשמת הציונות הייתה ראייתה כדרך הקונסטרוקטיבית לפתרון הסכסוך עם ערביי פלשתינה. תוך כדי שותפות בבניין החברה המבוססת על אדני הצדק יתפתחו יחסי גומלין חיוביים שייטיבו עם שני העמים במידת שוויון. היהודים השבים לארצם יפתחו את הארץ במשאביהם ובידע שלהם לטובת כל תושביה, וחברת המופת הציונית-סוציאליסטית

תחיל את עקרונות הצדק החברתי על כל תושבי הארץ. ב"תנועת העבודה" האמינו שבדרך זו יתגשמו האינטרסים האמיתיים של העם הפלשתיני העני והמנוצל בידי שליטיו הפאודליים. הקמת הציביליזציה התעשייתית והחקלאית המודרנית תמוטט את שלטון ה"אפנדים" ותניע את המוני הפלשתינים המנוצלים לשתף פעולה עם היהודים במסגרת "הסתדרות העובדים הכללית" כדי לבנות יחד מדינה מתקדמת שתבטיח ליישוב הערבי רמת חיים גבוהה וחופש בפיתוח תרבותם העצמית ברמה שווה לזו של התרבות היהודית. "מגילת העצמאות" אימצה אפוא את הדרך הציונית-סוציאליסטית כפתרון צודק של הסכסוך הלאומי ההרסני מבחינת שני העמים.

הגשמת חזון החרות, הצדק והשלום של נביאי ישראל הייתה תשובת "מגילת העצמאות" לשאלת ייחודה של מדינת ישראל כמדינה יהודית שמגשימה את ערכיו הייחודיים-האוניברסליים של העם היהודי. אולם בנוסחאותיה העמומות הצפינה "מגילת העצמאות" גם את המחלוקת על זהותו הפרטיקולרית של העם היהודי. מוקד הבעיה שהתלקחה עם הקמת המדינה הוא היחס בין הדת היהודית למדינה היהודית והשלכותיו על היחס בין יהודים דתיים לחילונים ובין "הציונות הדתית" ל"ציונות החילונית", מזה, וליהדות ה"חרדית", מזה.

האידאולוגיות החילוניות של מדינות הלאום המודרניות שדתן הלאומית היא הנצרות חייבו את הפרדת הדת מן המדינה. דרישה זו עלתה מצד המפלגות החילוניות ב"מדינת היהודים". כבר הרצל, שהניח הנחה זו בספרו *מדינת היהודים* נתקל בהתנגדות הנחרצת של המנהיגות הרבנית ונאלץ להתפשר בהנהגת "ההסתדרות הציונית" כדי להשיג את שיתוף הפעולה עם המנהיגות הרבנית. ההתנגדות להפרדת הדת מן המדינה נבעה מן ההבדל המהותי בין הדת הנוצרית לדת היהודית מבחינת צורת התארגנותן ויחסן לציביליזציה הארצית. הדת הנוצרית שללה את הציביליזציה הארצית כהווייה שקועה בחטא שאין לו תקנה והתארגנה מעליה כ"כנסייה". היא מתפקדת בדרך זו כעין מדינה על-לאומית המייצגת את מלכות האלוהים בארץ, אך היא ניצבת עלי אדמות על בסיס נכסיה הארציים שמעניקים לה עצמאות ואי-תלות במדינות שבהן היא ממלאת את שליחותה השמיימית כ"דת" בתחום האמונה והפולחן, תפקיד שאותו ניתן למלא בלי להתערב בענייניה של המדינה הארצית. בימי הביניים הכנסייה השתמשה בעוצמתה החומרית כדי לכפות את האינטרסים שלה כגוף ארצי על השלטונות החילוניים. פרצו מאבקי כוח שהשחיתו את הכנסייה וערערו את המדינה החילונית. מכאן

נבעה דרישת מדינת הלאום המודרנית להפריד את הכנסייה ממנה: היא לא תתערב עוד בעניינים הארציים שהמדינה הארצית מופקדת עליהם אלא תאגד את מאמיניה כבני אדם פרטיים, המעוניינים בישועת נפשם בחיים שלאחר המוות ומעבר להזדהותם כבני לאום וכאזרחי המדינה, המעוניינים באושרם עלי אדמות, אך היא תחנך את מאמיניה להיות אזרחים שומרי חוק במדינתם ותציית לחוקיה בניהול האינטרסים הארציים שלה, והמדינה לא תתערב בשליחותה הרוחנית, תגן עליה ותכבד את קנייניה הנובעים מתרומות מאמיניה הבוחרים בה מרצונם החופשי, באופן זה יתמכו שני הגופים העצמאיים זה בזה, כל אחד בתחומו.

כשאנו באים להשוות צורת התארגנות זו ל"דת" היהודית נשים לב לבלבול המושגי שנוצר על ידי התרגום העברי המקובל לנוסחת ההפרדה: במקור הלועזי נאמר "הפרדת הכנסייה - CHURCH - מן המדינה" והמילה העברית "דת" שבאה במקומה היא תרגום לא מדויק של המילה הלועזית RELIGION שאין לו מקבילה חופפת בעברית. מובנה המקורי של המילה הארמית-בבלית "דת" הוא חוק ואילו המילה RELIGION מכוונת לאמונה באלוהים או באלים ולפולחנם, כלומר, לזיקה המצומצמת בין האלוהים לאדם. תורת משה שהיא גדרה הכולל של היהדות מכילה את האמונה באלוהים ואת דרכי עבודתו בקורבנות ובתפילות, אבל זהו רכיב במכלול רחב של חוקים ומשפטים, מוסרים ותורות, אמונות ודעות המעצבים אורח חיים כולל בכל תחומי הפעילות של העם כולו, שבניו מיישמים אותו בציביליזציה ובתרבות. נמצא אפוא קודם כול של הבדיל מן הנצרות ה"דת" היהודית אינה שוללת את הציביליזציה כהוויה חוטאת ממהותה הארצית אלא שואפת לתיקונה, היא אינה מאורגנת ככנסייה עצמאית על בסיס חומרי משלה שניתן להפרידו מן המדינה ומן החברה כגוף על-פוליטי עצמאי, והיא איננה מכילה רק מצוות של אמונה ופולחן שאותם אפשר להפריד ממכלול אורחות חייהם של מאמיניה היהודים בציביליזציה שלהם, בתרבותם ובמדינתם.

נוסיף בהקשר זה שתורת משה, זו שבכתב וזו שבעל-פה, אינה פונה הישר לאנושות כריבוי של אנשים פרטיים, כמו הכנסייה, אלא אל העם היהודי כישות קיבוצית ואל כל אחד מבניו כמרכיבים האינדיבידואליים של עמם. אותו היא מייחדת מכל העמים להיות "סגולה" לאלוהים, כי בהופעתו כמלכם הוא מופיע כמלך על היקום הארצי ועל האנושות כולה, כשם שהוא מופיע בשמים על מרכבת מלאכיו. כדי למסד את מלכותו על האנושות כולה נותן אלוהים לעמו הנבחר תורה מיוחדת.



היא מאחדת אותו כ"ממלכת כהנים וגוי קדוש". הוא נועד לעבוד את האלוהים לא רק בתפילות ובקורבנות כי אם בקיום כל מצוות התורה המתייחסת למכלול תפקידי מאמיניו כבני אדם בעולם הארצי, כדי להילחם ברוע שבו, לתקן ולקדש את הציביליזציה ולתת בכך מופת לכל העמים, להראותם שעבודת האלוהים היא הדרך לאושרם החומרי, הנפשי והרוחני האמיתי של בני האדם, ובניגוד לאמונה הנוצרית אושר זה על כל רכיביו ניתן להשגה ב"עולם הזה" ולא רק ב"עולם הבא".

מצוות התורה הן אפוא מכלול שיטתי שמהווה חוקת-מדינה ומוסר-עם המיוסדים על אדני האמת והצדק שתוקפם אוניברסלי ונצחי. אם כן ברור מדוע אי-אפשר להפריד את חוקת התורה ממדינת העם שנבחרה להיות על פיה "ממלכת כהנים" המשרתת את האלוהים כמלכה. ההפרדה לא התאפשרה גם אחרי שבני ישראל ביקשו משמואל הנביא למנות עליהם מלך כמלכי כל העמים כדי שיאחד אותם בסמכות חקיקה, שפיטה ואכיפת החוק האזרחי ויגן עליהם מפני אויביהם בעזרת צבא-קבע מקצועי. מלך ישראל אכן קיבל על ידי כך מעמד של שליט חילוני בעל סמכויות חקיקה ומשפט ריבוניות בכל תחומי הפעילות האזרחית אולם בניגוד למלכי כל העמים הוא נבחר על ידי העם וזקניו לעשות את רצונם, מזה, ובחירתו מאושרת בשם האלוהים על ידי הכהן הגדול והנביא, מזה. משתי בחינות אלה הוא כפוף לסמכות הריבונית של תורת משה שהיא חוקה נצחית המייצגת את שלטון האלוהים, אך יישומה בתנאי החיים הארציים מופקד בידי חכמי התורה המאורגנים בממסד ההוראתי המכשיר ומסמך אותם וממלא תפקידי הוראה ומשפט לכל העם כולל מלכו. מלך ישראל, להבדיל ממלכי העמים, מוגבל אפוא על ידי חוקת התורה. אסור לו לחוקק חוקים ולצוות על מעשים הסותרים את נורמות האמת והצדק של תורת משה, ואם השתמש לרעה בכוחו וחוקק חוק מנוגד לחקיקת התורה כפי שהיא מתפרשת על ידי חכמיה המוסמכים הוא נפסל לשלטון והעם מצווה לא לציית לו.

מכאן נובע אפוא ההבדל המהותי בין צורת מיסוד הדת בממסד הרבני לצורת מיסוד הדת בכנסייה הנוצרית: מכוח עליונות התורה על המלכות, הממסד הרבני הוא למעשה אחד מרשויות השלטון המגבילות ומגדירות זו את זו במקביל לחלוקת הרשויות במשטר הדמוקרטי המודרני. אין ל"דת" מעמד נפרד מן המדינה אלא היא אחד ממרכיביה. אחרי חורבן מלכות ישראל, כאשר העם גלה, התבייתה ה"דת" כממסד רבני מחוקק ושופט במסגרת מוסדות הקהילה היהודית והיא שקיימה אותו במסיה. כך היה גם ביישוב העברי בארץ ישראל. "הרבנות הראשית" קמה

ותפקדה כאחד ממוסדות ההנהגה הכוללת. בדרך זו ייצגה ושירתה את כל בני היישוב היהודי שהתארגנו במסגרת "כנסת ישראל": הדתיים, ה"חופשיים" וגם החילונים המתנגדים לדת, שכן כולם יהודים על פי ההלכה, כולם מקימים את משפחותיהם על פי ההלכה ומכניסים את בניהם לבריתו של אברהם אבינו, שובתים בשבת וחוגגים את חגי ישראל ברשות הרבים על פי ההלכה ושומרים ברשות הרבים על דיני הכשרות. כאשר קמה המדינה שולבה אפוא "הרבנות הראשית" כאחד ממוסדותיה על פי חוק המדינה שהסמיך אותה ואת בתי דינה להגיש "שירותי דת" לכל הציבור היהודי. אכן רק בדרך זו יכלה "הרבנות הראשית" להתקיים ולתפקד כממסד לאומי. זהו עיצומה של בעיית היחס בין הדת למדינה בישראל המוגדרת כמדינת לאום יהודית דמוקרטית מחויבת לחופש הדת ולחופש מדת. האם ניתן אפוא לקיים את שתי החירויות הללו בלי להפוך את ה"דת" היהודית לכנסייה כדי להפרידה ממדינתה? האם יוכלו יהודים דתיים וחילונים לחיות בה בלי לכפות דתיות על החילונים וחילוניות על הדתיים? ניתן דעתנו להקשרים ההיסטוריים שבה עלתה בעיה זו עם הקמת המדינה. נפתח במציאות שקדמה להקמתה: "הפרדת הכנסייה מן המדינה" במדינות הלאום הנוצריות המודרניות הייתה רצויה ליהודים שגלו בתוכן. השתחררות המדינה מאוכפה של הכנסייה השלטת שחייבה את אפליית היהודים לרעה אפשרה ליהודים להתאזרח במדינות הלאום המודרניות ולזכות בשוויון זכויות אזרחיות ככל בני הלאום החופשי בלי לוותר על אורח חייהם הדתי או האתני ברשות היחיד המשפחתית-קהילתית, כמוהם כאזרחי מדינתם הנוצרים או חסרי הדת. גם העובדה שכתוצאה מתהליכי החילון בתרבות הזמן החדש התפלג הממסד הרבני-הקהילתי בגולה לתנועות דתיות ולאומיות שונות לא היוותה מכשול בדרך ההתארגנות של הקהילות, כל אחת במסגרת התנועתית שלה. המדינה הלאומית הלא-יהודית הכירה בכל הקהילות הללו כקהילות יהודיות מופרדות ממנה ומנעה את ההתלקחות של מריבות אלימות ביניהן. הוויכוח האידאולוגי-תיאולוגי נחשב מבחינת המדינה לענייני הפנימי כל עוד הסדר הציבורי לא הופר על ידן. הפרדתן מן המדינה שללה מהקהילות סמכות אכיפה על חבריהן והן התנהלו על בסיס של בחירה חופשית. כיוון שלמרות המחלוקת ביניהן הכירו כולן זו את זו כקהילות יהודיות על בסיס השתייכותן לעם היהודי נוצרו אינטרסים משותפים לכל הקהילות היהודיות ביחסן לחברה הכללית, בייחוד מול האנטישמיות העוינת את כולן ומול הצורך לעזור לקרובים יהודים בארצות המצוקה או לשתף פעולה עם "ההסתדרות הציונית"

בהגשמת חזונה המדיני.

הקמת מדינת ישראל יצרה מצב חדש: קמה מסגרת יהודית פוליטית-ריבונית בעלת סמכויות אכיפה על כל אזרחיה. מנקודת הראות הדמוקרטית-ליברלית זהו שינוי מהותי. הסדרי הסטטוס קוו התקבלו ביישוב בהסכמה חופשית על רקע אינטרס האחדות, אך בקום המדינה הם הפכו לחוק שממשלה יהודית ומערכת משפטית לאומית מופקדת על אכיפתו. חוק זה התבסס על אינטרס האחדות הלאומית והתקבל מלכתחילה בהסכמת רוב הציבור היהודי אבל השימוש בכלי האכיפה כשהחוק לא כובד עורר מורת רוח וגירה התנגדות עקרונית גוברת והולכת. על רקע זה גבר גם הקושי שנבע מהפילוג בין התנועות הדתיות והחילוניות השונות, שכל אחת מהן ראתה את האידאולוגיה וההלכה שלה כמייצגת האותנטיות של היהדות המקורית, פסלה את האידאולוגיות האחרות ותבעה לעצמה את סמכות האכיפה. כאן יש להוסיף שבגלל צירוף של נסיבות היסטוריות שונות הגיעה האורתודוקסיה בשני דפוסייה, החרדית והציונית, להגמוניה דתית ביישוב הארץ-ישראלי, אבל בגלל אותן נסיבות הגיעו לעמדת הרוב ההגמוני במישור החברתי-פוליטי התנועות החילוניות המרכזיות האנטי-דתיות. כאמור, בתקופת המנדט נשמר שיווי המשקל החופשי בין שתי המגמות הסותרות על יסוד אינטרס האחדות של היישוב מול השלטון הבריטי והעוינות הערבית. אבל הכול היו בטוחים שזהו מצב זמני שיחלוף עד מהרה. התחזיות של המפלגות הדתיות ושל המפלגות החילוניות לגבי העתיד היו נגדיות. המפלגות החילוניות העריכו שכאשר יבשלו התנאים להקמת המדינה תיעלם הדת כתופעה אנכרוניסטית ואילו המפלגות הדתיות העריכו שהחילוניות תיעלם כשיפציע שחר הגאולה השלמה. העובדה ששתי התחזיות הללו התבררו עם הקמת המדינה אכזבה את כול המפלגות, אך עדיין כולן האמינו שזהו רק פסק זמן קצר. הסכם הסטטוס קוו אומץ בחקיקה על רקע ציפייה זו שהמפלגות השונות התאמצו לקדם את הגשמתה, כל אחת על פי הרצוי לה.

הבעיה קיבלה אפוא פנים של הכרעה בין השאיפה שמדינת ישראל תתגבש כ"מדינת חוק" דמוקרטית-ליברלית על יסוד "הפרדת הדת מן המדינה", אך בלי לדעת בבירור כיצד ניתן להפוך את ה"דת" היהודית לכנסייה מופרדת שאין לה אינטרסים פוליטיים, לבין "מדינת התורה" שגם לגביה לא ידע איש כיצד תוכל לתפקד על תשתית של ציביליזציה מדעית-טכנולוגית מודרנית. הייתה זו למעשה מלחמת סיסמאות ריקות מתוכן שמאחוריהן הכוונה לנצח ולהכתיב ליריבים את האידאולוגיה

ואת אורחות החיים של המפלגה שתנצח.

הממשלה שנשאה באחריות לכל העם עמדה אפוא בפני השאלה אם ניתן ליצור מרכז מגשר על יסוד אחוות העם והזיקה המשותפת לכל מפלגותיו למורשתו אגב נכונות לויתורים הדדיים ברשות הרבים החברתית-מדינית בלי לכפות על החילונים אורח חיים דתי ועל הדתיים אורח חיים חילוני ברשות היחיד ובלי להפר את העקרונות המוסריים, החברתיים והפוליטיים של החילונים, מזה ואת העקרונות הדתיים של הציבור הדתי, מזה?

התשובה החיובית על שאלה זו מותנית בהסכמה בסיסית על נורמות המוסר האוניברסליות שחברה דמוקרטית מושתתת עליהן ועל החשיבות הן של הציביליזציה החומרית והן של התרבות הרוחנית לאושרו של העם, והסכמה כזאת אכן הייתה בין רוב התנועות החילוניות והדתיות. דחו אותה רק התנועות הפונדמנטליסטיות הקיצוניות משני הצדדים: החרדים והקומוניסטים. אך גם התנועות הפונדמנטליסטיות הללו היו מודעות כאמור למגבלות כוחן המכריחות אותן להתפשר, לפחות כהוראת שעה.

זוהי הסכמה מתוחה ולא יציבה אך אפשר להפוך על יסודה את העימות בין התנועות החילוניות והדתיות הנוטות אל המרכז למתח פורה: התנועות הנגדיות מאתגרות זו את זו ליצור ולתרום לציביליזציה ולתרבות המשותפת את התרומה הייחודית וכך הן עשויות להשלים זו את חסרונותיה של זו.

יש לתיאור זה סימוכין הן באידאולוגיות החילוניות ההומניסטיות היודעות לפרש את הערכים הדתיים של מורשת התרבות היהודית שאותה הם ממשיכים מהפרספקטיבה שלהן ("יהדות הומניסטית") והן בהלכה הדתית. הכוונה לשתי הנחות שעל יסודן מגדירה ההלכה את הלאומיות היהודית ואת המדינה המייצגת אותה. ההנחה הראשונה מתייחסת לקביעת הזהות היהודית וההנחה השנייה מתייחסת לציביליזציה ולמדינה המופקדת על ניהולה. שתיהן קובעות שמבחינת הגדרת מהות העם ומבחינת הצורך בציביליזציה ובמדינה אין הבדל מהותי בין העם היהודי לכל העמים הטבעיים, אין הבדל מהותי בין הציביליזציה של העם היהודי לזו של עמים אחרים ואין הבדל מהותי בין מדינת העם היהודי למדינת העמים. ההבדלים הם איכותיים ומותנים בהגדרת המטרות ובצורת הניהול.

ניתן דעתנו קודם כול להגדרה ההלכתית של מהות העם: מבחינת התוכן היא אינה שונה מההגדרה הלאומית-חילונית: עם הוא ישות



קיבוצית מבוססת על רציפות הדורות ורציפות המורשת המונחלת מדור לדור. מצטרפים אפוא אל העם היהודי על ידי היוולדות להורים יהודים ועל ידי החינוך המנחיל את מורשת העם. גם ההנחה שבמקרה של נישואי תערובת האם היא הקובעת את זהות צאצאיה אינה נובעת מטעם דתי כי אם מטעם טבעי: זיהוי האם היולדת הוא ודאי יותר מזיהוי האב המוליד, והתינוק מתחנך בשנותיו הראשונות בעיקר על ידי האם, שעל כן היא הקובעת הן את תורשתו והן את מורשתו. השאלה על האמונה ועל קיום המצוות אינה נשאלת בהקשר של קביעת השייכות לעם היהודי. ההזדהות כבן העם קודמת להתחייבות לקיים מצוות שכן הגוי אינו חייב בקיום מצוות התורה. דברים אלה חלים גם על המתגייר. לפני שהוא מתחייב לקיים מצוות הוא נעשה בן מאומץ לאבות האומה אברהם יצחק ויעקב ואז חל עליו החיוב לקיים את מצוות התורה שניתנה לזרעם. אשר לציביליזציה ולמלכות, גם על פי ההלכה הדתית הן כשלעצמן בגדר של תפקודים חילוניים שאינם סותרים את הקודש אלא נבדלים ממנו. משום כך אין כאמור הבדל בין ציביליזציה ומלכות של גויים לציביליזציה ולמלכות של יהודים. הלכת התורה שבעל-פה מעניקה למלכות הריבונית זכות חקיקה ואכיפת חוקיה בכל הנושאים שהם בתחום תפקודה האזרחי, שהוא כשלעצמו חילוני. כל האזרחים חייבים לציית לחוקי המלכות. רק אם היא עוברת על מוסר התורה בתחומי תפקודה – דבר שגם חוק המדינה הדמוקרטית אוסר אותו – או מנסה לכפות עברה על מצוות התורה הפולחניות שאינן מעניינה של המלכות החילונית – וגם כפייה כזאת מנוגדת לחוקיה של מדינה דמוקרטית – מצווים המאמינים הנאמנים לתורה "לקדש שם שמים ברבים" ולסרב בתוקף. זוהי החקיקה לדורות והיא חלה על היהודים הן כאזרחי מדינתם והן כאזרחים של מדינות הגויים. נמצא שבמדינת היהודים נתפסת חקיקתה הריבונית של המדינה בתחומי אחריותה כחלק מן ההלכה, ואילו הפסיקה של בתי הדין הרבניים המוסמכים על ידי המדינה נתפסת כחלק ממשפט המדינה.

החקיקה הקובעת בניהון זה ניתנה ב"פקודת סדרי השלטון והמשפט תש"ח 1948". חוקי הסטטוס קוו התקבלו כחלק מן המכלול שמדינת ישראל קיבלה מן החקיקה המנדטורית והיישובית לפני הקמתה, כולל הסמכת בתי הדין הרבניים על ענייני הנישואים והגירושים וענייני המשפחה הקובעים את הזהות היהודית, וכולל קביעת ימי המנוחה: שבתות, חגים ומועדים ליהודים על פי לוח השנה העברי, לנוצרים ולמוסלמים על פי לוחות השנה שלהם. על כך נוסף "חוק השבות"

הכולל בתוכו את ההגדרה ההלכתית של הזהות היהודית ומחייב את המבקשים להיספח אל העם היהודי להתגייר על פי ההלכה באמצעות בתי הדין של "הרבנות הראשית" הישראלית (האורתודוקסית) שהוסמכו על ידי המדינה לעניין זה.

על כל אלה נוספה פסיקת ההלכה של בית המשפט העליון בעניינו של אוסוולד רופאייזן (1962). מדובר ביהודי ניצול שואה שהמיר את דתו לנצרות מתוך שכנוע שהדת הנוצרית היא יהודית במקורה ומחייבת אותו כיהודי. במעמדו ככומר נוצרי פעל להצלת בני עמו מן השואה ואחריה עלה למדינת ישראל כציוני ודרש מבית המשפט להכיר בו כאזרח על פי "חוק השבות".

מאלפת היא העובדה שבית המשפט העליון דחה את בקשתו של רופאייזן אך לא בהסתמכות על ההלכה הרואה את המומרים כיהודים שחטאו, כי אם על פי ההנחה שעל רקע היחס העוין ליהודים מצד הכנסייה והחברה הנוצרית לאורך הדורות רואים רוב היהודים את המומרים כבוגדים בעמם וברור שהם לא יוכלו להתאזרח במדינת ישראל על פי "חוק השבות".

פתרונות אלה לא הפיגו את המתח העימותי בין המפלגות הדתיות לחילוניות. אולם במדינה דמוקרטית אי-אפשר לאכוף הסדרים כאלה על פי חוק אם רוב הציבור מתקומם נגדם. הסכמת רוב הציבור הן הדתי והן החילוני קיימה אפוא את ההסדרים הללו כל עוד העריך רוב הציבור היהודי את אינטרס אחדות העם מול אויביו כעליון על האינטרסים הפרטיים של הציבורים השונים. ההסכמה התחילה להתמוטט אחרי מלחמת "ששת הימים". היא עדיין בתוקף אבל לא מקפידים על יישומה, הפרוץ מרובה על העומד והקרע בין הקהילות הדתיות לחברה האזרחית החילונית מעמיק והולך, אולם כאמור, עד מלחמת "ששת הימים" כיבדו שני הצדדים את ההסכמים הללו ברשות הרבים היהודית ואחדות העם נשמרה. המסקנה המתבקשת היא שלשמירת אחדות העם אין שום חלופה אחרת.

על הייחודים יוצאי הדופן של מדינת היהודים נוספים הייחודים האוניברסליים של מדינות הלאום שמקורם בגורל העם, בתודעת ייעודו ובפרטיקולריות של תרבותו. מבחינה זאת מתייחד הלאום היהודי במדינתו ככל לאום טבעי, אולם ברור שגורלו ותודעת ייעודו יוצאי הדופן של העם היהודי מטביעים את רישומם גם בייחודים אוניברסליים אלה ובמחלוקות המקוטבות המאפיינות את תהליכי יישומם.

הקמתה של מדינת לאום היא מאורע היסטורי ייחודי, המתועד

בחוקתה ובמוסדותיה הפוליטיים, שבכללם חוקים ומוסדות שתפקידם לתעד את זיכרונה ההיסטורי של האומה ולמסור אותו דרך מוסדות החינוך הלאומי מדור לדור. מסר הזיכרון התרבותי-היסטורי מתפתח, מתחדש ותוך כדי כך משתנה ועל ידי כך הוא שומר על רציפות התודעה העצמית של האומה ומקיים את זהותה המיוחדת. נשים לב בהקשר זה למשמעות הפוליטית של תהליך המסירה המתגבש כסיפור "תולדות האומה", היא ה"היסטוריה" שלה. מושג ההיסטוריה נולד והתגבש על ברכי המדינה הריבונית. הלאום השואף לשלוט על גורלו כרצונו נעשה מודע לזהותו הקיבוצית והופך למושא סיפור תולדותיו המסופר מנקודת הראות של המנהיגות השלטת ונמסר לעם כמסר של מנהיגות מאחדת, מקיימת את רציפות השליטה העצמית, מעניקה לה לגיטימיות ומחזקת אותה בהישגים המיטיבים עם כל העם. נשים לב בהקשר זה שרק מנקודת הראות של השלטון ניתן לאבחן את מכלול הזיכרון התרבותי המיוחד לכל עם בין העמים, להגדיר את אמות המידה שלפיהן מבחינים בין מאורעות מקריים שאין להם משמעות היסטורית-קיבוצית למאורעות רצוניים שיש להם משמעות כזאת, ובין מאורעות פרטיים שיש להם חשיבות רק מבחינתם של האישים או הקבוצות הפרטיקולריות שחוו אותם, לבין מאורעות כוללים שיש להם משמעות מבחינת כל העם וכל בניו. ההיסטוריה היא אפוא הדיסציפלינה המבטאת, החוקרת והמכוונת את עיצוב זהותה של האומה. כדי לעמוד על דמותה הייחודית של כל אומה צריך לבחון את האופן שבו היא מציגה את הווייתה בהיסטוריה שלה הן לאזרחיה והן לעמים שאתם היא מנהלת את מערכות יחסיה.

להלן כלי ההתבטאות שבהם ממלאת המדינה את תפקידי התייעוד והמסירה של זיכרונה התרבותי-היסטורי: הלשון הלאומית, הסמלים הלאומיים, ימי הזיכרון, החגים והמועדים הקבועים במעגל השנה, האנדרטאות, הארכיונים, המוזיאונים, הגלריות ומוסדות המחקר וההוראה. הסמלים המאחדים הם: ההמנון והדגל.

הלשון הלאומית המייחדת את מדינת ישראל היהודית היא העברית. היא מתייחדת ככל לשון בפרמטרים האוניברסליים של הפרטיקולריות הלשונית. אולם היא מתייחדת בגורלה התקשורתי יוצא הדופן בהיותה לשון העם הגולה השב למולדתו. החריגה מתבטאת בכך שבני העם היהודי בתפוצות ובגלויות מדברים בלשונות המדינות שבהן התאזרחו ורובם התבוללו במידה כזאת שאין הם יודעים עברית, ובעלותם למולדתם הם נדרשים לרכוש אותה לעצמם בעזרת המדינה הקולטת אותם. מבחינת המדינה נעשית הנחלת הלשון, הרחבתה ושמירת חוקיות

התפתחותה העצמית לאחר מתפקידיה הממוסדים המרכזיים. נשים לב לבעיה יוצאת הדופן הכרוכה בייחוד לשוני זה מנקודת הראות של אחדות העם היהודי: נוצר נתק בין לשון הדיבור של העם במדינתו ללשונות הדיבור של העם בתפוצות. לפיכך נוצרים פערים תרבותיים ובייחוד מתבלט הפער בין הזהות היהודית של העם כולו לזהות הישראלית הפרטיקולרית המתייחדת במעגל התקשורת הלשונית שלה ומקרב אותה אל המיעוטים הלאומיים הדוברים עברית. חומרת הפער בין ה"יהדות" ל"ישראליות" מתבטאת בכך שהניתוק מן העברית הוא ממנו ובו ניתוק ממקורות העומק של הזיכרון התרבותי-היסטורי המאחד את העם, והזיקה הראשונית ללשון הלאום של כל תפוצה יוצר זיקה ראשונית לתרבות "הכללית" ומשנית-מתורגמת לתרבות היהודית העצמית. נוספת על כך ההזדקקות לחלופה לועזית בתקשורת בין בני העם שבמדינה לבני העם שבתפוצות. היא מתמלאת, על ידי השפה הבינלאומית, האנגלית, ובאמצעותה הופכת הזיקה התרבותית בין חלק העם שבמדינה לחלק העם שבתפוצות מזיקת התכנסות לפנימיות העצמית לזיקת הגישור הפונה החוצה אל המרחב הכללי. מבחינת יהודי התפוצות זהו מהלך של התבוללות עד כדי טמיעה ומבחינת יהודי המדינה, בייחוד הצעירים ילידי הארץ, זוהי התרחקות מן ההזדהות הכללית עם העם היהודי כולו, שכן אין הם יכולים להרגיש בצורה ישירה את רגש האחווה המאחדת. ניתן אפוא לקבוע בצורה החלטית שאם העברית לא תונחל מחדש לבני העם היהודי היושבים בתפוצות ברמה של שפת תרבות שנייה, לא תוכל מדינת ישראל למלא את תפקידה כמרכז העם היהודי כולו ובתפוצות ישרדו כבני העם היהודי רק היהודים הדתיים אורתודוקסים שלשון תפילתם ותלמוד תורתם היא העברית.

הכלי השני השומר על אחדות הזיכרון התרבותי של העם הוא לוח השנה הלאומי. במדינת ישראל זהו לוח השנה העברי על מחזור השבתות, ראשי החודשים, החגים והמועדים החופפים את מחזור העונות בטבעה של ארץ ישראל ואת המאורעות שכווננו את עם ישראל מיציאת מצרים ועד התנחלותו בארצו. זוהי ההיסטוריה המונחלת מדור לדור תוך כדי ההרחבה המתעדת את ההיזכרות של העם הגולה בהיסטוריה שכווננה אותו מן הפרספקטיבה של הגלות. היסטוריה זו מתועדת בלוח השנה על ידי חג החנוכה וחג הפורים ואחרי חורבן הבית השני על ידי המועדים שנקבעו לזכר החורבן (י' בטבת, י"ז בתמוז וט' באב). עם תקומת מדינת ישראל נוספו המועדים המציינים את משמעות תקומתה על רקע השואה: א. "יום הזיכרון לשואה ולגבורה"; ב. "חג העצמאות", המורכב משני



ימים: יום הזיכרון ללוחמים שנפלו למען הקמת המדינה ולמען הגנתה לאורך כל תולדות המדינה, ו"יום העצמאות" שבו חוגגים את הקמת המדינה, ניצחונה והישגיה בבניין וביצירה; ג. "יום ירושלים", המציין את שחרור ירושלים העתיקה במלחמת "ששת הימים".

נקדים לדיון המפורט בתכני המועדים הללו את הסמלים הלאומיים המפרשים את ההיסטוריה המכוננת של מדינת ישראל והם המנון "התקווה" והדגל הכחול-לבן דמוי-הטלית שבמרכזו "מגן דוד" כחול והוא מסמל את תקוות התקומה של מלכות ישראל השלמה (מלכות דוד) בארצו. במקור שני הסמלים הללו הם סמלי "ההסתדרות הציונית" והם מבטאים את חזונה. אימוצם למדינת ישראל מציגים את זהותה היהודית מן הפרספקטיבה של ההתמודדות עם גורלו כעם גולה. בתור שכזאת היא מקבלת על עצמה להמשיך את הגשמת החזון הציוני מפני שעם הקמתה לא התגשמה בשלמות משאת נפשו ההומייה של ה"יהודי" שעינו צופיה מזרחה לעבר ציון "להיות עם חופשי בארצנו". גם הדגל מסמל תפילה וייחול, החזון המפציע באופק העתיד והנכונות להמשיך את הגשמתו. באלה נבדל ההמנון והדגל של מדינת ישראל מהמנוני ודגלי מדינות הלאומים שלא גלו מארצם. המנוני ודגלי המדינות ה"נורמליות" מסמלים את הישגן הלאומי המוגמר בעוד שההמנון והדגל של מדינת ישראל מסמלים חזון באופק המחר שהעם מחויב להגשים אותו בדרך שעוד תימשך עד שיתקבצו כל גלויות העם בארצו ובמדינתו ויבוא עידן השלום בין מדינות כל העמים ומדינת ישראל תזכה לשלום בינה לבין כל המדינות הנלחמות נגדה ושואפות לחורבנה.

"מגילת העצמאות" קבעה ש"ספר הספרים הנצחי" הוא מקור זהותו העצמית הייחודית של העם היהודי. משמעותה של קביעה זו בהקשרם של סמלי המדינה, היא ההכרה שהשיבה לארץ ישראל כמולדת לאומית וללשון העברית כלשון לאומית היא גם השיבה אל התנ"ך כתשתית להתחדשות תרבותו ולהתחדשות מעמדה הייחודי אוניברסלי בין תרבויות כל העמים. גם בכך ניכרת החריגה מן התנועות הלאומיות המודרניות הנורמליות הן מבחינת הייעוד האוניברסלי הייחודי והן מבחינת היניקה מן המקור הקדום תוך כדי דילוג על יצירת דורות הגלות כדי ליצור תרבות מודרנית מקבילה לתרבויות כל העמים המודרניים הנורמליים על ידי קליטת היסודות המדעיים, הטכנולוגיים, החברתיים והפוליטיים מתרבויותיהם.

הבנה זו של משמעות ההמנון והדגל של מדינת ישראל בזיקתם לתנ"ך התמסדה במערכת החינוך הממלכתית, בייחוד באופן שבו מערכת זו

התייחסה למורשת התרבות היהודית שאותה התחייבה להנחיל. תוכנית לימודים זו דילגה על תקופת הגלות כתקופה שבה דעך אורה המקורי של תרבות ישראל והאור היחיד שהאיר את מחשכיה היה הזיקה הנמשכת של העם לארצו וניסיונותיו המשיחיים לשוב אליה עד שבאה הציונות המודרנית והגשימה אותה על ידי מהפך מהישענות גלותית על ישועה על-טבעית שתבוא בהתערבות ישירה של אלוהים בחוקי הטבע להישענות העם על כוחו העצמי.

נביא תחילה את ההגדרה הכללית של תוכנית הלימודים הממלכתית לפי "חוק החינוך הממלכתי" בנוסח המתוקן משנת תשל"ג: מטרת החינוך היא להשתית את החינוך במדינה על ערכי תרבות ישראל והישגי המדע, על אהבת המולדת ונאמנות למדינה ולעם ישראל, על אימון בעבודה חקלאית ובמלאכה, על הכשרה חלוצית ועל שאיפה לחברה בנויה על חרות, שוויון, סובלנות, עזרה הדדית ואהבת הבריות.\*

נשים לב לכך שזוהי הרחבה של הגדרת מטרות המדינה היהודית ב"מגילת העצמאות" כדי לעצב את דמותה כמדינה סוציאל-דמוקרטית ברוח הסוציאליזם הקונסטרוקטיבי, המוגדר כסוציאליזם יהודי מעוגן בחזונו של נביאי ישראל, כלומר, בתנ"ך. האישור האקטואלי הוא תוכניות הלימודים שיישמו את הכתוב בחוק. הוראת התנ"ך, הלשון העברית והספרות העברית החדשה מהווה את הליבה הלאומית שנקבעה כלימוד חובה לאורך כל שנות הלימודים, מכיתה א' ועד כיתה י"ב, ובמידה שווה בזרם "הממלכתי כללי" (החילוני) ובזרם ה"ממלכתי-דתי". מבחינה מבנית ממלאת הוראת הלשון העברית וספרותה המודרנית בתוכנית זו גישור בין הוראת התנ"ך, כמקור ההשראה של יצירת התרבות העברית המודרנית לבין הוראת הזיכרון התרבותי-היסטורי של ראשית הזמן החדש שהציונות המתגשמת בארץ ישראל נמצאת במרכזה.

כפי שנראה להלן עיגנה מדינת ישראל את זהותה העצמית המתחדשת בהיסטוריה קצרת הטווח של זמן הקמתה, הוא הזמן שבו התחוללה התפנית הדרמטית "מחורבן לתקומה". התפנית נתפסה באידאולוגיה של הציונות המדינית כהתנערות מן ההיסטוריה השלילית של אלפיים שנות הגלות מתוך ההכרה שהעם היהודי מוכרח לגאול את עצמו בכוחות עצמו בלי לצפות לעזרה משום מקור לא בשמים ולא בארץ, לא מאלוהים ולא מבני אדם. הכרה זו לא נולדה בשואה. ההנהגה של

"הציונות המדינית" שהקימה את "ההסתדרות הציונית" צפתה מראש אסון של חורבן חסר תקדים של המרכז היהודי הוותיק והגדול ביותר במדינות אירופה. "ההסתדרות הציונית" קמה לפי תחזית זו כדי להכין לעם היהודי בעוד מועד "מקלט בטוח במשפט העמים" מפני אסון חסר תקדים שמתקרב והולך. הציונות לא הצליחה ליצור את המקלט בעוד מועד אבל כאשר מנגנון ההשמדה הנאצי שבת עם ניצחון "בנות הברית" בסיום מלחמת העולם השנייה הייתה המדינה הכלי שאפשר את שיקום העם במוכן החומרי, הנפשי והרוחני. אחרי השואה לא ניתן אפוא להפריד בין הצלת העם מהחורבן הגופני והחומרי להצלתו מן החורבן הנפשי והרוחני תרבותי. ההשתקמות הפיזית נתלתה בהשתקמות המוסרית-רוחנית וההשתקמות המוסרית-רוחנית נתלתה בהשתקמות הפיזית. נבעה מכאן המסקנה שנחוץ להתנתק בו-זמן מן המורשת הגלותית ולהיעגן במורשת הקדומה ששבה להיות אקטואלית על ידי המפגש עם ארץ ישראל ספוגת זיכרונות העבר החקוקים על פניה. גאולת העם בארצו מזדהה עם גאולת הארץ משיממותיה על ידי חידוש הברית בין העם לארצו לא רק כ"ארץ הקודש" אלא כמולדת לאומית, עם תחיית הלשון העברית לא רק כלשון הקודש כי אם כלשון לאומית מתפקדת בכל תחומי החיים, ועם הגילוי מחדש של התנ"ך כתשתית התרבות הלאומית המודרנית המתעדת את המפגש בין הזיקה לארץ לבין הזיקה ללשון.

המהלך האידאולוגי שהתגבש על סף הקמת המדינה נעשה בכוונה לאחד את העם אבל בפועל הוא העמיק את הקרעים בין התנועות הציוניות לתנועות החרדיות, שראו בחילון הארץ הקדושה, לשון הקודש, עם הקודש והתורה הקדושה מרד אלילי נגד מלכות האלוהים. היה זה בעיניהם חטא כבד מנשוא והם הטילו על התנועה הציונית כולה, הציונות הדתית בכלל זה, את אשמת השואה. אולם העימות בנידון זה התחולל גם בין התנועות הציוניות החילוניות לבין התנועות הציוניות הדתיות שנלחמו בחילון ושאפו לחדש את הזיקה לעם, לארץ וללשון ברוח תורת הקודש.

אנו חוזרים לדיון בהיסטוריה קצרת הטווח, שזיכרונה מעצב את תודעת הזהות העצמית של העם היהודי אחרי השואה, בתור העם שניצל ממנה, העם שהמאבק על חייו נגד צורריו ממצה את ייעודו לעצמו ולאנושות והוא רואה בהשתקמותו במולדתו ובמדינתו ובהרתעת כל יוזמה נוספת להשמדתו את התפקיד הבלעדי שלמענו עליו להתגבר על כל הפילוגים ההורסים אותו מפנימיותו ולהתאחד.

זיכרון השואה מהווה מרכיב חשוב ב"מגילת העצמאות". על יסודה החליטה ה"כנסת" בשלב מוקדם של פעולתה לציין את השואה ביום זיכרון מיוחד. הוא לא נקבע בחקיקה מפני שלא ניתן להגיע להסכמה לאומית על יום אחד שיכובד על ידי כל בני העם היהודי בישראל ובתפוצות, גם לא ניתן להגיע להסכמה על תוכנו של היום הזה. ה"כנסת" החליטה שראוי לציין את השואה ביום זיכרון מיוחד ולא לנהוג לפי הדפוס המסורתי הגלותי שצירף את זיכרון כל החורבנות שאירעו לעם היהודי בגלות לחורבן שני בתי המקדש, הראשון והשני, בט' באב. הטעם האידאולוגי הייתה ההנחה שלשואה משמעות הפוכה מזו שנקבעה במסורת לשני החורבנות שציינו את יציאת העם לגלות. ההבדל בין השואה לחורבנות שקדמו לה הוא לא רק מבחינת היקפו ואכזריותו: רצח כל העם היהודי בלי להשאיר שריד, אלא גם מבחינת נחרצות המסקנה הציונית שנבעה ממנה: השואה מציינת את סוף הגלות. היא הוכיחה שאין לעם היהודי אפשרות פיזית ורוחנית להתקיים בה. הדרך היחידה לשקם את העם ולקיימו בעתיד תהיה התארגנותו מחדש כלאום בארצו, ועליו לעשות זאת בעצמו כי בשואה הוכח סופית שלא יוכל לסמוך לא על אלוהים ולא על האנושות. זה היה אפוא המסר שה"כנסת" הגדירה ל"יום הזיכרון לשואה ולגבורה". הוא נקבע בכ"ג בניסן, היום שבו הסתיים המרד בגטו ורשה על סף סיום מלחמת העולם השנייה. הכוונה בבחירה זו הייתה להבליט את צוואתם הציונית של מורדי הגטאות על יסוד האידאולוגיה של "שלילת הגולה" הרדיקלית. יוזמי המרד ולוחמיו היו ברובם המכריע צעירי התנועות הציוניות והם ראו במרדם לא רק נקמה בנאצים ובעוזריהם כי אם גם מחאה נגד הליכת רוב בני עמם "כצאן לטבח". המרד לא פרץ מתוך תקוות הצלה. הוא נועד לנקום בנאצים את הרצח ואת ההשפלה ולהציל על ידו את הכבוד האנושי והלאומי של העם היהודי, הכול למען הדורות הבאים וכצוואה בשבילם להקים מדינה שתוכל להגן על העם ולנקום את נקמתו על ידי הפרת מזימתם של הנאצים להשמידו. ההחלטה להנציח את המסר הזה ב"יום הזיכרון לשואה ולגבורה" הייתה אפוא חד-צדדית ושנויה במחלוקת מיסודה אולם בהלכי הרוח שרחשו ביישוב אחרי הניצחון ב"מלחמת העצמאות", שנראה כקיום צוואתם של מורדי הגטאות, היא התקבלה בלי לעורר ויכוח ציבורי. חלקו עליה מלכתחילה רק המפלגות החרדיות אך משקלן היחסי היה אז אפסי. הרוב הציוני לא התחשב בהם שהרי באותה תקופה הם חריו את הבחירות לכנסת והיה עליהם להסתפק בקביעת י' בטבת, היום שנקבע במסורת כיום "הקדיש הכללי" ליהודים



מקדשי השם שמקום קבורתם לא נודע, כיום זיכרון לקורבנות השואה, אך לא לשואה עצמה כמאורע ייחודי. אך גם בציונות הדתית ובציונות הרוחנית לא קיבלו את ההארה האידאולוגית שוללת הגולה הרדיקלית בלב שלם. מנקודת הראות של תנועות אלה נחשבו כל קורבנות השואה לקדושים באשר נרצחו בגלל יהדותם, ומתוך אותו היגיון חשבו שכל הדרכים שבהן נאבקו יהודים על הצלת חייהם מול הצר הצורך כדרכים של "קידוש השם" על ידי "קידוש החיים". מבחינת "הציונות הדתית" שהשתתפה במרד הגטאות, הייתה זו מחאה נגד האשמת המוני בית ישראל שנלכדו חסרי אונים בידי האויב האכזרי, הערמומי והשליט ב"הליכה כצאן לטבח". "הציונות הדתית" ראתה בהאשמה זו עיוות מוסרי ופגיעה חמורה בזיכרם של רוב קורבנות השואה ובכבודם של רוב הניצולים ממנה. ביקורת זו גברה לבסוף על "שלילת הגולה" הרדיקלית והביאה את ההסכמה הכלל-יהודית שנוסחה בחוק "יד ושם" (תשי"ג). להלן הניסוח המפורט של תפקיד "יד ושם" לפי חוק זה:

1. מוקמת בזה בירושלים רשות זיכרון "יד ושם" לששת המיליונים מבני העם היהודי שהוכרעו בקדושת מעונים לטבח ולאבדון על ידי הנאצים ועוזריהם;
2. לבתי אב מבית יעקב שהושמדו ונחרבו על ידי הצורך;
3. לקהילות, לבתי כנסת לתנועות ולארגונים, למוסדות ציבור, תרבות, חינוך, דת וחסד שנחרבו ונהרסו מתוך מזימת רשע למחות את שם ישראל ותרבותו מתחת השמים;
4. לעוז רוחם של יהודים שמסרו את נפשם על עמם בקדושה ובטהרה;
5. לגבורתם של חיילים יהודים בצבאות, ושל לוחמי מחתרת בישובים וביערות שחרפו נפשם במערכות הקרב נגד הצורך הנאצי ועוזריו;
6. למסכת הגבורה של נצורי גיטאות ולוחמיהם שקמו והציתו אש המרד להצלת כבוד עמם;
7. למאבקם הנשגב והמתמיד על סף האבדון של המוני בית ישראל על דמותם האנושית ותרבותם היהודית;
8. למאמצי העפלה של הנצורים שלא פסקו ולמסירותם ולגבורתם של אחים שנחלצו להצלת השרידים ולשחרורם;
9. ולחסידי אומות העולם ששמו נפשם בכפם להצלת יהודים.\*

נקודת הראות הציונית המדגישה את גבורת מורדי הגטאות נכללת גם

בהגדרות אלה. אולם היא רק אחד ממרכיבי המסר הכולל. מושג הגבורה מוחל על כל קורבנות השואה שנאבקו "על דמותם האנושית ותרבותם היהודית". באמצעות המסר הציוני נמסר מסר ההזדהות עם העם היהודי, עם התרבות היהודית ברציפותה לאורך הדורות ועם ערכי העם היהודי שהתקדשו בשואה. על תפקידה של מדינת ישראל בהקשר רחב זה נאמר בפרק המוקדש לסמכויות "יד ושם" כי .

תפקידו של יד ושם הוא לאסוף אל המולדת את זכרם של כל אלה מבני העם היהודי שנפלו ומסרו את נפשם, נלחמו ומרדו באויב הנאצי ובעוזריו ולהציב שם וזכר להם. לקהילות, לארגונים ולמוסדות שנחרבו בגלל השתייכותם לעם היהודי.

ובהמשך נאמר עוד:

להעניק לבני העם היהודי שהושמדו ונפלו בימי השואה והמרי אזרחות זכרון של מדינת ישראל, לאות היאספם אל עמם.\*

מדינת ישראל מוגדרת לא רק כמדינה שנועדה להחזיר לעם היהודי את זכות הגדרתו העצמית אלא כמדינה הגואלת את זיכרם של כל קורבנות השואה ואת זכר כל הוויית החיים היהודית שנהרסה בשואה. היא מנציחה אותם כמקור ההשראה לשיקום החיים היהודיים ולחידושם במדינת ישראל.

לדברים אלה על הקשר בין זיכרון השואה לשמירת הזהות היהודית אחריה יש משמעות מרחיקה לכת. הם מציעים למעשה הגדרה מחודשת לזהות המאחדת את העם היהודי אחרי השואה, למרות הפילוג והמחלוקות שעליהם לא הצליחו להתגבר גם בעיצומה של השואה והן עלולות להתלקח שוב במדינת ישראל כאשר תצליח להתגבר על אויביה. אם כן אחרי השואה מתאחד העם היהודי ומתייחד כעם ששרד ממנה. אף זאת: אחרי השואה מתקדש ומתייחד הקיום הלאומי עצמו תוך כדי הניצחון על אויביו, כהתגברות מופתית ייעודית על הרוע השטני שבקע מתוך החלק המושחת באנושות ובחר בעם היהודי, באשר הוא מסמל את היפוכו, כגדול אויביו. שוב: עצם קיומו ושגשוגו של העם היהודי בארצו כעם חופשי המסוגל להגן על עצמו ועל טעם קיומו הוא ייעודו ולא רק למען עצמו כי אם למען האנושות כולה, שאחרי ניצחונה על הנאצים מוטלת עליה האחריות להיטהר מן הנאציות שדבקה בה וליצור עולם

שבו לא תיתכן עוד שואה.

"חג העצמאות" על שני חלקיו - יום הזיכרון ללוחמים שנפלו על הקמת המדינה, ויום חגיגת ניצחונה של המדינה והישגיה בקיבוץ הגלויות, בבניין הציביליזציה שלה, בעוצמתו של צה"ל להגן על העם, בקליטת העלייה, בבניין החברה וביצירת התרבות - מבטא את אותה האידאולוגיה מזווית ההסתכלות של העם שהתכנס בארצו, נלחם על קיומו, התגבר על פילוגיו מבפנים ועל אויביו מבחוץ והשיג למען העם היהודי כולו את ההישג שאותו אי-אפשר להשיג בגולה. במילים אחרות: ניתן לראות ב"חג העצמאות" על שני חלקיו: האבל על גיבורי האומה, שבמותם ציוו לה את החיים, והשמחה על הישגם, את חג ההתגשמות של החזון הציוני כפי שהוא התבטא ב"מגילת העצמאות". זוהי חגיגת התקווה הגדולה שהאנושות כולה תתנער מחורבנה, תתגבר על הרוע המתפרץ במלחמותיה, תתקדש לבניין וליצירה וגם העם היהודי יגיע אל המנוחה והנחלה. יתקבל ברצון למשפחת העמים, לא יצטרך עוד להילחם על חייו נגד אויביו ולהקריב קורבנות למענם אלא יתמסר בכל מרצו לבניין וליצירה למען עצמו ולמען האנושות כולה.

## פרק עשרים ושניים: אתגר ה"פוסט־ציונות" אחרי מלחמת "ששת הימים" ומלחמת "יום הכיפורים"

בפרק עשרים ואחד הוצגה השקפת "הציונות הממלכתית" שהנחתה את מדיניות ראש ממשלת ישראל דוד בן־גוריון אחרי מלחמת העצמאות. הוא הניח שהקמת המדינה היא הגשמת החזון הציוני לכל העם היהודי, שהרי שעריה פתוחים לכל היהודים הרוצים לעלות. שתי מסקנות נבעו מטיעון זה: ראשית, שיהודי המערב להישאר בגולה כשביכולתו לחיות בארצו אינו ציוני. שנית, שהציונות מוגשמת על ידי אזרחות מתוך בחירה במדינת ישראל. זוהי הנורמה המחייבת כל אזרח נורמלי במדינה נורמלית, משמע שעם הקמת מדינת ישראל וחקיקת "חוק השבות", הרואה בכל יהודי באשר הוא שם אזרח בכוח של מדינת ישראל, הגשים העם היהודי את זכות הגדרתו הלאומית בארצו והיה ללאום נורמלי. המסקנה המעשית שנבעה מכאן הייתה ש"ההסתדרות הציונית" שמרכזה בתפוצות השלימה את תפקידה, נעשתה מיותרת וצריך לפרק אותה, כשם שמפרקים פיגום אחרי הקמת הבניין, כדי שלא תפריע למדינה לתפקד כמדינה ריבונית. אמנם רוב העם היהודי עוד נמצא בגלות והמדינה זקוקה למשאבים האנושיים, הכלכליים, המדיניים והתרבותיים של העם היושב בתפוצות העולם החופשי, אולם תפקיד השלמת כל החסרונות הללו עובר לידי המדינה הריבונית שלרשותה מנגנוני שלטון העולים ביעילותם על היכולות של התנועות הציוניות הפועלות כל אחת לפי האידאולוגיה שלה בהתנדבות. המדינה תביא את העלייה ותקלוט אותה, המדינה תבנה את היישוב, המדינה תקים את הצבא שיגן עליה. לדעת בן־גוריון זוהי הדרך הנורמלית שבה משרתות מדינות הלאום הריבוניות את האינטרסים הלאומיים של אזרחיהן, ובכן גם מדינת ישראל תסתמך בהפעלת ריבונותה על חלק העם היהודי היושב בארצו ומהווה בה רוב. הוא המהווה את העם הריבוני, בוחר את נציגיו ל"כנסת" ולממשלה, משלם את מסיה ומתגייס לצבאה ולכן לו שמורה הזכות להשתתף בהחלטות באמצעות נציגיו הנבחרים ולבקר את הביצוע. בן־גוריון הדגיש בייחוד את הקביעה הזאת כדי להבהיר שבניגוד לתקופה שבה ישבה הנהלת "ההסתדרות הציונית" בגולה והנהיגה משם את בניין היישוב העברי בארץ ישראל בשם כל בני העם היהודי, עם הקמת מדינת ישראל בארץ ישראל תישלל מיהודי התפוצות, שהם אזרחי מדינות אחרות, הזכות להשתתף בהחלטות הנוגעות למדיניות וגם



הזכות לחוות דעה או לבקר את מדיניותה. רק אזרחי המדינה שהחלטות ממשלתה חלות עליהם ישירות מוסמכים לחוות דעה, להשפיע ולבקר. עם זאת בן-גוריון לא ויתר על עזרת יהודי התפוצות למדינה הענייה העומדת מול מטלות כבירות ונלחמת על קיומה. ראשית, הוא קרא לעלייה מיידית מכל הארצות שיהודים נמצאים בהן ויכולים להגר מהן, כדי להבטיח למדינת ישראל את הרוב היהודי החיוני ליציבותה והדגיש שהיא תהיה מקום המקלט הבטוח ליהודי התפוצות לעת צרה, שבוודאי תבוא עליהם בארצות מושבם כי האנטישמיות לא חלפה מן העולם. שנית דרש שיהודי תפוצות העולם החופשי העשירים ובעלי ההשפעה המדינית בארצותיהם יתרמו למדינה מכספם ויושיטו לה תמיכה מדינית כדי שתוכל לקלוט את העלייה הזורמת מארצות המצוקה, ליישב את הארץ, לפתח את הכלכלה, להקים ולצייד את הצבא. אכן כדאי להם לעשות זאת מפני שבזה יבטיחו לעצמם את המקלט הבטוח כאשר תבוא עליהם צרת האנטישמיות. אולם את העזרה יש להושיט לא דרך "ההסתדרות הציונית" כי אם דרך "הסוכנות היהודית" הלא-ציונית, כי הסוכנות היא ארגון של יהודי התפוצות שתפקידו לעזור ליהודים בכל ארץ שבה הם זקוקים לעזרה מתוך הכרת האחריות לכל העם היהודי באשר הוא שם.

אולם על הנאמר לעיל יש להוסיף שהדרישה לפרק את "ההסתדרות הציונית" ולהעביר את כל סמכויותיה לידי המדינה לא התייחסה רק לחברי "ההסתדרות הציונית" בתפוצות כי אם גם לתנועותיה המגשימות שקמו בגולה, אך פעלו בארץ ישראל והגשימו בה את הציונות בתקופת היישוב. כל תנועה פעלה על פי המצע האידאולוגי שלה, בתחומי הבאת העלייה וקליטתה, ההתיישבות, פיתוח החקלאות והתעשייה, בניין החברה הלאומית, לימוד השפה העברית, יצירת התרבות העברית, החינוך וההגנה. בן-גוריון דרש אפוא מן התנועות הציוניות בארץ להפוך למפלגות השולחות את נציגיהן ל"כנסת" ונאבקות על המשך הגשמת האידאולוגיות שלהן באמצעות מוסדות המדינה ובהתאם למדיניותה ולהימנע מלעסוק ישירות בעצמן בתחומים של ההגנה והביטחון, הבאת העלייה, ההתיישבות וחינוך הנוער בארץ כולה שהם באחריות הישירה של המדינה.

כוונת בן-גוריון הייתה קודם כול לעיסוק בענייני ההגנה והביטחון שעם קום המדינה עברו לסמכות הבלעדית של צה"ל. בנידון זה פעל בצורה החלטית נגד מפלגות השמאל הקומוניסטיות ונגד מפלגת הימין הרוויזיוניסטית שהחזיקו ברשותן בתקופת היישוב מיליציות צבאיות

(הפלמ"ח, מזה, האצ"ל והלח"י, מזה). כיוון שהתנגדו למשטר הסוציאל-דמוקרטי של מדינת ישראל ולמדיניות הציונית של ממשלתה ורצו לשמור על המיליציות הללו ברשותן גם אחרי הקמת צה"ל - כפה עליהן בן-גוריון התפרקות מיידית והתגייסות כיחידים לצה"ל. בזה צדק ללא ספק, קיבל את תמיכת רוב העם והגשים את מטרתו. אולם בנושאים הנוגעים ל"הסתדרות הציונית" ולתנועות החלוציות שפעלו בתחום ההתיישבות, קליטת העלייה ועיצוב הדמות החברתית של המדינה באמצעים חינוכיים נתקל בהתנגדות עיקשת גם בתוך מפלגתו. תנועות ההתיישבות החלוציות טענו נגדו שהקמת המדינה היא הישג חשוב אולם אי-אפשר להגשים את מטרות הציונות רק על ידי המדינה ובאמצעות מנגנוני שלטון. חסות המדינה הריבונית היא חשובה וחיונית אבל העם עצמו צריך לבנות את ארצו כדי להיבנות בה. הוא עצמו צריך ליצור חברה מוסרית ותרבות עממית ברוח ערכיו המעצבים את זהותו ולשם כך נחוצות התנועות הפועלות בהתנדבות גם כשיש מדינה. נחוץ אפוא להמשיך את שיתוף הפעולה בין מוסדות המדינה לבין "ההסתדרות הציונית" בתחום היחסים בין מדינת ישראל ליהדות התפוצות ובינה לבין התנועות החלוציות המכילות גרעיני התיישבות באזורים שהעלייה ההמונית איננה נמשכת להתיישב בהם ויישובם חיוני להתבססותה של מדינת ישראל. תנועות אלה מסייעות לקליטה החברתית והתרבותית של העלייה ההמונית, בונות את החברה על יסודות של צדק ועזרה הדדית, מחנכות את הנוער בארץ להגשמה חלוצית ומציעות לו את שדות ההגשמה. אף זאת: אסור שהמדינה הריבונית תדכא את רצון אזרחיה להגשים את האידאלים החברתיים והתרבותיים שהם מאמינים בהם, כמובן במסגרת הכוללת של חוקי המדינה. דברים אלה חלים על כל מדינה דמוקרטית-ליברלית, קל וחומר על מדינה שקמה בלי תשתית דמוגרפית, יישובית, חברתית ותרבותית מספקת והיא מוכרחה להגן על קיומה מול איום צבאי מתמיד. ברור מכאן שכל זמן שהתכנסות העם בארצו, התיישבותו בארצו, הקמת הציביליזציה שלו ופיתוח תרבותו לא נשלמו, וכל עוד נמשכת האיבה המאיימת על קיומו של העם היהודי כולו, ובייחוד נגד מדינת ישראל, הציונות לא הגשימה את מטרתה והיא זקוקה ל"הסתדרות הציונית" ולתנועותיה המגשימות במדינת ישראל.

על טעונים אלה נוספו לקחי קליטת העלייה ההמונית שרובה פליטים ועקורים מארצות מוצא שונות. על צורכי שיקומם מבחינה כלכלית, חברתית ותרבותית נוסף החיכוך בין ה"עדות" השונות שהמכנה המשותף היהודי מסורתי שלהן קיבל בכל אחת מארצות המוצא השונות צביון

מושפע מתרבותה: יהודים מתימן נקראו בארץ "תימנים", יהודים ממרוקו נקראו "מרוקאים" ויהודים ממרכז וממזרח אירופה נקראו "אשכנזים". ב־בזמן נחלקו בעיקר ה"אשכנזים" בין ה"דתיים" לסוגיהם ל"חילונים" לסוגיהם ועד מהרה חדרה המחלוקת בין דתיים לחילונים גם לעדות של יוצאי ארצות האסלאם שסגנון דתיותם היה מסורתי ושונה מסגנון הדתיות האורתודוקסית והחרדית של האשכנזים. התגשמות חזון "קיבוץ הגלויות" שהרנין בתחילתו את הלבבות הוציא מן הכוח אל הפועל את המחלוקות והמריבות שנבעו מניגודי הזהות. נוספו עליהם ניגודי אינטרסים חברתיים ופוליטיים שנבעו מקשיי קליטת העלייה ההמונית: טענות על אפליה וקיפוח מצד "העולים החדשים" נגד היישוב הוותיק, המחזיק בשלטון, וטענות על נטל כבד מדי של אנשי היישוב הוותיק שהקריבו קורבנות רבים למען המדינה ורבים מהם עדיין רחקו מאוד מרמת חיים סבירה.

היה זה אפוא צדו הפנימי של הפרדוקס החיצוני: כשם ששיבת העם לארצו בתקווה לצאת ממעגל האיבה המאיימת בהשמדה פיזית החמירה את האיבה, הרחיבה את מעגלה ויצרה זן חדש של אנטישמיות שהוגדרה כאנטי־ציונות, כך גרם כינוס העם לארצו כדי לאחדו סכסוך קשה, לעתים גם אלים, בין עדותיו, תנועותיו ומפלגותיו שהתרכזו כולם בזירה אחת. אם כן, ברור שמבחינות אלה הקמת מדינת ישראל לא הגשימה את מטרת הציונות לנרמל את העם היהודי. להפך, היא הבליטה ביתר שאת את אי־הנורמליות הגלותית, מצב שחייב את המדינה לפעול בדרכים החורגות מן הנורמות הדמוקרטיות של כל מדינות הלאום שעמיהם מרוכזים בתוכן (כגון "חוק השבות"). יתרון הקמת המדינה התבטא בהיותה כלי יעיל אבל כלי הוא יעיל רק כאשר משתמשים בו בתבונה ונמנעים מלהעתיק אוטומטית נורמות עשייה של מדינות אחרות בלי לבדוק אם נורמות אלה מתאימות למצבו המיוחד של העם היהודי ולצרכיה המיוחדים של המדינה היהודית. מכל הבחינות הללו היה ברור שחזון הנורמליזציה רחוק מהגשמה ויש להמשיך גם אחרי הקמת המדינה בפעולתה של "ההסתדרות הציונית" הן בתפוצות והן במדינת ישראל. משום כך הפכה "הציונות הממלכתית" של בן־גוריון לעוד אידאולוגיה ציונית והניסיון לכפות אותה בדמות מדיניות "כור ההיתוך" לא איחד את העם המקבץ את גלויותיו כי אם העצים את המחלוקות בין מדינת ישראל ליהדות התפוצות, בין ותיקים לעולים חדשים, בין דתיים לחילונים, בין בני עדות שונות ורבדים כלכליים שונים והטעין בהן מרידות ושנאה.

בן-גוריון היה מודע לא פחות ממבקריו למציאות המסוכנת שנוצרה במדינת ישראל הן כרקע למחלוקת והן כתוצאה ממנה, אבל מודעותו חיזקה את הכרתו שהדרך היחידה למנוע קרעים בלתי מתאחים בעם היא הדרך הממלכתית, על ידי כפיית "כור היתוך" פוליטי-חברתי-תרבותי בכוח השלטון ודרך מערכת החינוך והשירות בצה"ל. זה היה הלקח שהוא הפיק מהתמודדותו עם בעיות קליטת העלייה ההמונית שרובה פליטי השואה ועקורי מדינות ערב. הוא הגדיר את העולים כ"אבק אדם": המון של בודדים חסרי כול, ללא ארגון, ללא מנהיגות, ללא אמצעים כספיים ומקצועיים. בתחילת דרכם בארץ גילו פסיביות ונתלו תלות מוחלטת ביישוב הוותיק, בכלכלתו, בחברתו, בתרבותו ובמוסדות המדינה שהביאו אותם לארץ. מבחינת היישוב הוותיק הייתה זו מעמסה גדולה מכפי כוחו. צריך לזכור שיישוב זה מנה עם הקמת המדינה כשש מאות אלף נפשות והיה ברובו עני, אמנם לא באותה דרגת עוני של העולים החדשים, והוא נדרש לקלוט עלייה שהכפילה אותו פעמיים במשך שש שנים. הכוונה הייתה לקלוט את העלייה בתוך היישוב הוותיק אבל בפועל נקלטו רוב העולים החדשים בפריפריה של היישוב הוותיק, במעברות, בשיכונים עלובים שנבנו בפרברי הערים וביישובים שונים ברחבי הארץ, חלקם בבניינים נטושים על ידי הפלשתינים ורחוק ממרכז הארץ. נוצר למעשה יישוב יהודי שני שנקרא בפי העם "ארץ ישראל השנייה". היישוב הוותיק נחלץ למשימות קליטת העלייה ומבחינתו עשה כמיטב יכולתו, אם לא למעלה מזה, אבל מבחינת העולים החדשים הייתה זו פטרונות נצלנית שהרי בדיעבד הבדיל פער מעמדי, פוליטי ותרבותי בין רוב הקולטים לרוב הנקלטים והוא קיבל בדיעבד אופי של אפליה וקיפוח. נוצרו ניגודי אינטרסים, קנאה מעמדית שהפכה עד מהרה לשנאה הדדית. בן-גוריון הסיק שרק מנגנון השלטון יוכל להתמודד עם אתגרים אלה וכיוון שהעולים החדשים לא רצו וגם לא יכלו להיקלט ביישובים הקיבוציים ובחברת העובדים ההסתדרותית, תבע מן התנועות ההתיישבותיות ומ"הסתדרות העובדים" לסייע לקליטת העלייה על ידי העסקת העולים כשכירים בניגוד לעקרון "העבודה העצמית". כך הפך את הסוציאליסטים לבורגנים ומנצלים. הוא חיזק בזה את כוחן הכלכלי והפוליטי של התנועות החלוציות לשעבר אבל פגע אנושות במסגרותיהן ובאופיין החברתי ולמעשה התחיל את תהליך התנוונותן. באותה דרך כפייתית חתר לתת לבני העולים החדשים חינוך חילוני, העמיק את הקרע בין בני המהגרים להוריהם, ניתק אותם ממורשתם ושינה על ידי כך גם את איכותה ודמותה של התרבות העברית שנוצרה בתקופת היישוב. בצד



ההישג הכביר של יצירת הרוב היהודי במדינת ישראל נצפה הכישלון בקליטת העלייה. במקום להמשיך את הרנסנס התרבותי דרך מאמץ למזג עם העולים מארצות המוצא השונות את המורשות המגוונות ולכבד את כולן הרסה מדיניות "כור ההיתוך" את המורשות השונות כולל מורשתו של היישוב העברי. הגורם היחיד שכלם את הפילוג היה הפחד מפני שואה שנייה. הייתה זו אפשרות מוחשית שכל יהודי במדינת ישראל הרגיש על בשרו. לא הייתה בררה. היה הכרח לסבול את כל רגשות התסכול, הניכור, הקיפוח והאכזבה, להתגייס לצבא ולשרת במילואים, להשלים עם משטר הצנע ולהמשיך את ההתיישבות החלוצית באזורי הספר ובמרחבי הנגב. אולם, כאשר איום זה נראה פחות מוחשי, אחרי מלחמת "ששת הימים", פרצה המחלוקת המקוטבת כ"מלחמת תרבות" המאיימת בהרס פנימי.

גם תלותה של מדינת ישראל בעזרת העם היהודי שבתפוצות ובחסות של מעצמה עולמית חייבה לדעת בן-גוריון את ביצור הריבונות המגוננת על עצמאות המדינה ועל סמכותה בעיני אזרחיה. הוא טען שבמציאות שנוצרה בעם היהודי אחרי השואה תוכל רק המנהיגות השלטונית של מדינת ישראל להגדיר את טובת העם כולו ולהורות את הדרך להשגתה. העם הריבון יצטרך להישמע לה אם ירצה להשתקם מאסונו. הייתה זו שעת חירום שהצדיקה לדעתו לקיחת סמכויות חריגות בידי השלטונות גם במדינות שמשטרן דמוקרטי-ליברלי.

לא בלי סיבה ראו אפוא מבקריו של בן-גוריון ב"ציונות הממלכתית" שהציע מדיניות דיקטטורית ונלחמו נגדה בכל כוחם הממסדי, שלא היה מועט. במשך עשרים השנים הראשונות לקיום המדינה נאלצה ממשלתה להתפשר עם המנהיגות של "ההסתדרות הציונית", "הסתדרות העובדים הכללית", התנועות ההתיישבותיות ותנועות הנוער החלוציות. בלעדיהן לא היה אפשר להתמודד עם אתגרי קליטת העלייה ההמונית, פיתוח המשק וציוד הצבא, ובלי עזרת העם היהודי שבתפוצות לא היה אפשר לגייס את האמצעים שנדרשו למימון הצרכים הללו. על רקע זה נכרתה הברית בין מדינת ישראל לבין "ההסתדרות הציונית" וה"סוכנות היהודית". הונח למעשה שתהליך הגשמת הציונות ימשך כמה דורות עד שמדינת ישראל תתגבר על קשייה הפנימיים, תאחד את העם היהודי סביבה, תצליח לצאת ממעגל המצור של שנאת אויביה ותוכל להתקיים כמדינה עצמאית על הציביליזציה שלה.

אולם הערכת מצבה של מדינת ישראל התהפכה על פיה עקב ההישגים הגדולים של מלחמת "ששת הימים". על סף פריצתה הגיעה החרדה מפני

שואה שנייה לשיאה אבל במשך שישה ימים הצליחה לפרוץ את טבעת המצור, להביס את שלושת הצבאות שתקפו אותה, לשחרר את ירושלים העתיקה ואת כל הגדה המערבית ולכבוש את חצי האי סיני ואת רמת הגולן ומחיר הקורבנות ששילמה היה קטן ביותר יחסית לכל מלחמותיה. כתוצאה ממהפך דרמטי זה במצבה הופיעו שתי תנועות חדשות: האחת "פוסט-ציונית" והשנייה "ציונית משיחית". אחר כך בא הזעזוע הנגדי של מלחמת "יום הכיפורים". אך גם מלחמה רבת-קורבנות זו הסתיימה בניצחון צבאי מזהיר שקיים את כל הישגי מלחמת "ששת הימים". כפי שנראה בפרק הבא התחוללו עקב הזעזוע של מלחמת "יום הכיפורים" שתי תנועות "פוסט-ציוניות" שהיו למעשה אנטי-ציוניות, אולם המהלך ה"פוסט-ציוני" הראשון שהתחולל עקב מלחמת "ששת הימים" נמשך בהחלטיות יותר גדולה כדי לפצות את העם על מחדל מנהיגותו ועל קורבנותיו.

כאמור, ערב מלחמת "ששת הימים" הגיעה החרדה מפני שואה שנייה, שעלולה להשמיד את היישוב היהודי הארץ-ישראלי, לשיאה. שלושה צבאות ערביים סדירים איימו במתקפה על מדינת ישראל במטרה מוצהרת "להשליכה לים". לשלושת הצבאות הללו היו חילות יבשה משוריינים, לשתיים מהן היו גם חילות אוויר ולאחת מהן היה גם חיל ים קטן. "ברית המועצות" ציידה ואימנה את הצבאות הללו במיטב הנשק המודרני והעניקה להן חסות מדינית. מדינות המערב ה"ידידות לישראל", כולל ארצות הברית, התייצבו מנגד. עד לרגע שבו החליטה מדינת ישראל להקדים מכה מונעת הייתה החרדה מפני התוצאות הצפויות ממתקפה זו קיצונית בעוצמתה. צה"ל גייס את עתודותיו והתרכז בעמדותיו ערוך ומצויד ביבשה, באוויר ובים. לא היה ספק שיש בכוחו להדוף את המתקפה הערבית, אבל מדינת ישראל שותקה למעשה על ידי גיוס כל עתודותיה. מבחינה כלכלית לא יכלה המדינה להחזיק מעמד במצב זה לאורך ימים. עם זאת הייתה הערכת מספר הקורבנות שייפלו בצבא ובאוכלוסייה האזרחית ומידת הנזק לרכוש, אם הצבאות הערביים יממשו את האיום לתקוף, גדולה ביותר. הבררה הייתה אפוא התשה שעלולה למוטט את הכלכלה הישראלית ואתה את כוח עמידתה הצבאי או "ניצחון פירוס" שמדינת ישראל לא תוכל להתאושש ממחירו הכבד. אולם התחזית הקודרת התהפכה על פיה אחרי שצה"ל הפתיע ופתח במהלומת מנע שהשמידה את חילות האוויר של מצרים וסוריה בבסיסיהם. ישראל זכתה בעליונות אווירית מוחלטת והצליחה להשמיד בתוך שישה ימים את הכוחות הערביים שהתייצבו

על הגבול. כאמור, מספר הקורבנות בצבא היה קטן יחסית, האוכלוסייה האזרחית לא נפגעה, הכלכלה לא ניזוקה וההישגים האסטרטגיים היו מהפכניים: מדינת ישראל הצליחה לשחרר את ירושלים העתיקה ואת כל הגדה המערבית, כבשה את רמת הגולן בצפון ואת כל חצי האי-סיני עד תעלת סואץ בדרום. מעמדה הבינלאומי ויוקרת צבאה הגיעו לשיאם. היה זה מהפך במצבה הצבאי, הגיאוגרפי והמדיני של מדינת ישראל. העם שחרר מפני שואה שנייה חווה "נס" של ישועה שנראה על-טבעי בממדיו. הוא הגיב בהתלהבות משיחית אדירה שאיחדה לרגע אחד את כל העם במדינה ובתפוצות. מדינות ערב סירבו להיכנס למשא ומתן על שלום וחתמו כעבור זמן רק על הסכמים של שביתת נשק. הן לא שינו את החלטתן האסטרטגית למחוק את מדינת היהודים ממפת המזרח התיכון. ברית המועצות הבטיחה שוב לבנות מחדש את כוחן הצבאי ולייעל אותו, אולם למרות כל אלה נמשכה במדינת ישראל ובעם היהודי אופוריה משיחית וגם בקרב המדינאים פשטה האשליה שעידן השלום הגיע. מדינת ישראל הוכיחה שהיא מעצמה צבאית אזורית וביכולתה להכתיב לאויביה תנאי שלום. אף זאת: ההישגים הצבאיים והגיאוגרפיים והשליטה על האוכלוסייה הפלשתינית בגדה המערבית, היוו מקור לא אכזב לכוח עבודה זול. הישגים אלה העניקו למדינת ישראל את היכולת לעבור מכלכלת הצנע של "מדינת הרווחה" הסוציאל-דמוקרטית לכלכלת שוק חופשי שנהנית מהשקעות רווחיות מבחוץ ומאוצר אדיר של עבודה שכירה זולה בדמותם של הפליטים הפלשתיניים המובטלים. הייתה זו הזדמנות פז לשדרג את מעמד העובדים השכירים היהודים שהתפרנסו מעמל כפיים, להעסיק במקומם פועלים ערבים ולהעלות רבים מן היהודים השכירים לדרגת קבלנים, קבלני משנה ופקידים ממשלתיים נמוכים. ניתן לומר שכבר בכך התבטא מהלך "פוסט-ציוני" שנגד את האתוס הבסיסי של הציונות הקובע שבעלות עם על ארצו מתבטאת בעבודתו בעצמו את אדמתה, ושציביליזציה עצמאית היא זו שהעם המתפרנס ממנה מקים אותה, מפתחה ומפעילה ועובד בה בכל מקצועותיה בעצמו. על פי עיקרון זה לחמה "הציונות העובדת" על "כיבוש העבודה" בכל הענפים: הבניין, סלילת הכבישים, החקלאות והחרושת. אבל שנתיים-שלוש אחרי מלחמת "ששת הימים" לא היה אפשר למצוא פועלי בניין, סוללי כבישים, עובדי מוסכים, קוטפי יבולים בחקלאות וכל שאר מקצועות של עבודת כפיים, יהודים. בכל המקצועות הללו נעשו היהודים לקבלנים ולקבלני משנה והעובדים היו הפלשתינים, רובם "מן השטחים".

בשל זימון העבודה הזולה ובשל תנאי הביטחון הפכה מדינת ישראל למדינה שכדאי להשקיע בה ממון לשם עשיית רווחים. תרמה לכך גם עליית רמת ההתמחות המקצועית של עובדי הצווארון הלבן במשך עשרים שנות המדינה. על רקע זה ניתן לשדרג את הכלכלה הישראלית ולהעלותה לרמת הפיתוח המדעי-טכנולוגי של המדינות המפותחות שכבר התנהלו על פי עקרונות כלכלת השוק החופשי. המהלך הזה העלה בבת אחת את רמת החיים של רוב אזרחי מדינת ישראל היהודים. היה זה הישג כביר שהגביר את האשליה שמדינת ישראל הפכה לא רק למעצמה צבאית כי אם גם למעצמה כלכלית, שתוכל להנהיג "מזרח תיכון חדש" ולהעלות את מדינות ערב במזרח התיכון הן מבחינה כלכלית והן מבחינת הכינון של משטרים דמוקרטיים. הייתה זו תקווה גדולה שעל ידי שינויים אלה יבוא השלום ואז תתגשם מטרת הציונות בשלמותה.

תחזית משיחית זו הופרכה במלחמת "יום הכיפורים" אבל, כאמור, האשליה שמדינת ישראל היא מעצמה צבאית שעומדת להיות מעצמה כלכלית לא התנדפה. למרות המחדל החמור בראשיתה, למרות המספר הגדול של ההרוגים, הפצועים ונפגעי החרדה, למרות הבדידות המדינית והתלות המוחלטת בארצות הברית, שמחויבותה למדינת ישראל התערערה, ולמרות הייאוש של רבים מן הלוחמים מן הציונות ואובדן אמונתם בצדקתה, הסתיימה גם מלחמת "יום הכיפורים" בניצחון צבאי מזהיר עוד יותר מן הניצחון ב"מלחמת ששת הימים". על כך נוסף הצורך של המנהיגות הפוליטית שכשלה לפצות את העם ולשקם את אמונו על ידי העלאת רמת החיים הכללית, הרפיית תודעת האחריות לכלל והתחשבות יתר בהגשמת השאיפות האינדיבידואליות לאושר פרטי. היו למהלך זה מצד מדינת ישראל ביטויים רבים במשא ומתן על החזרת השבויים, בטיפול במשפחות השכולות ובנפגעי החרדה הרבים, אך הביטוי העיקרי היה האצת תהליך ההשתלבות של מדינת ישראל בכלכלת השוק החופשי כדי להגשים את "החלום האמריקני" בארץ ישראל. קיוו לבלום על ידי כך את גל הירידה של ישראלים צעירים רבים לארצות הברית ואת נטיית רבים מן העולים מברית המועצות להגר לארצות הברית במקום לעלות לארץ, והגדילו לקוות שעל ידי הגשמת החלום האמריקני בארץ יימשכו גם יהודים עשירים מארצות הברית להצטרף לעלייה. אכן לא מתוך אידאליזם כי אם מתוך הכדאיות שבהגשמת האושר הפרטי. במילים אחרות: קיוו לנורמליזציה של הגשמת הציונות. ניתן דעתנו לפרדוקס המוזר: מצד אחד גרמה מלחמת "יום הכיפורים" לאובדן האמון של צעירים ישראלים רבים בצדקת הציונות ובסיכוייה לחלץ את



העם היהודי ואת מדינתו ממעגל האיבה המקיף אותו, ומצר שני האיצה האכזבה את השאיפה לנורמליזציה בדמות הגשמת החלום האמריקני בארץ ישראל, בניגוד לשאיפה המקורית של התנועה הציונית להקים בארץ ישראל חברת מופת יהודית-סוציאליסטית. במקביל הופיעו עוד שתי גרסאות של "פוסט-ציונות", שמשמעותן הייתה למעשה שלילת הציונות והעלאת התביעה לסגת ממנה כדי להגיע לשלום, כפי שנראה בפרק הבא. אך היה מכנה משותף ברור בין כל שלוש התנועות ה"פוסט-ציוניות" והוא המעבר מן המדיניות הציונית שעיצבה את מדינת ישראל כמדינת רווחה לאומית סוציאל-דמוקרטית למדיניות של כלכלת שוק חופשי נאו-קפיטליסטית שחותרת לגלובליזציה ולהפיכת מדינת הלאום כישות קיבוצית ל"מדינת אזרחיה" הפרטיים.

ניתן עתה את דעתנו לתיאוריה הכלכלית-חברתית-פוליטית החדשה שעל פיה ביקשו התנועות ה"פוסט-ציוניות" לעצב את דמותה של מדינת ישראל. התיאוריה הכלכלית הנאו-קפיטליסטית שונה מהותית מן הקפיטליזם הלאומי של המאה התשע-עשרה, שהוא חומרני, מופרט ועל-לאומי (גלובלי) ומכופף את ערכי הרוח לערכי החומר. המשמעות המעשית היא הפקדת השלטון בכלכלה, ובעקיפין גם במדינה בידי בעלי ההון הפרטי המתחרים ביניהם בצורה חופשית. ההנחה ה"מדעית" שביסוד אידאולוגיה כלכלית-פוליטית זו היא שהמשחק החופשי בין ההיצע לביקוש בשוק הייצור והצריכה מאזן את המערכת החברתית-כלכלית והפוליטית באופן טבעי, או ליתר דיוק אוטומטי-מכני ובלתי תלוי בשיגיונותיהם וחלומותיהם הסובייקטיביים של בני האדם. זוהי חוקיות אובייקטיבית שמתאימה את הוצאות הייצור עם מחירי התוצרים ואת ההשקעות עם הרווחים וקובעת בצורה אובייקטיבית גם את ערך העבודה ביחס לתרומתה לייצור הנחוץ לצרכנים. האיזון האובייקטיבי מונע ייקור שרירותי של מחירי התוצרת, מגביר את המוטיבציה לייצר ולשווק כדי להרוויח, מעודד את השקעת הרווחים כהון חוזר שמגביר את השפע וממילא גם את מעגל ההיקף של צרכניו: ייווצרו מקומות עבודה נוספים והאבטלה תצטמצם בלי ליצור את האבטלה הסמויה שיצר המשק הסוציאליסטי המבוסס על זכות העבודה שהמדינה חייבת להבטיח לכול. היעילות הנמדדת ברווחיות תמנע את המשברים הכלכליים שהרסו גם את הכלכלה הקפיטליסטית המקורית וגרמו למלחמות העולם הראשונה והשנייה. כמובן, בתנאי שכל המתחרים בשוק יצייתו לחוקי ההתחרות החופשית וישתמשו ביכולותיהם בתבונה, כלומר, ישמרו על כללי ההתחרות ההוגנת. אכן שמירה זו היא תפקיד המדינה. היא צריכה

לפקח על המתחרים בשוק באמצעות המערכת המשפטית והמשטרית. בהתחרות יש מצליחים יותר, מצליחים פחות ונחשלים. ברור אפוא שייווצרו פערים מעמדיים גדולים בין בעלי ההון לחסרי ההון, בין המצליחים לבין הנחשלים, בין בעלי המקצועות הרווחיים למקצועות הלא-רווחיים. אולם השפע יגדל והמחירים יוזלו, ייווצרו יותר מקומות עבודה רווחיים ותעלה רמת ההכשרה המקצועית של כל האזרחים וכך תעלה רמת החיים של כולם, אף כי לא במידת שוויון כי אם לפי הערך האובייקטיבי של התרומה.

הממשלה נדרשת אפוא להימנע מהתערבות ישירה בתהליכי השוק. עליה לצמצם ככל האפשר גם את גביית המסים לשם מימון שירותיה החיוניים לתפקוד המערכת הכלכלית, שכן המסים מפחיתים את הרווחים ופוגעים במוטיבציה היצרנית-תחרותית. עם זאת המדינה נדרשת לפקח בחומרה על איכויות הייצור ועל שמירת חוקי ההתחרות ההוגנת, ולהבטיח הגנה על זכויות הפרט, בייחוד זכויות הקניין הפרטי, הן מפני השלטון והן מפני פשיעה מכל הסוגים.

אך יש עוד תנאי להגשמת מטרות אלה. הממשלה צריכה לשאת באחריות לקיומם ולתפקודם התקין של כמה שירותי עזר חיוניים לתפקוד יעיל של המערכת הכלכלית התחרותית. בייחוד נדרשת ההכשרה המקצועית שתספק למשק את העובדים המומחים ברמה הגבוהה ביותר שהיא תנאי לתפקודה של ציביליזציה טכנולוגית מתוחכמת, מבוססת על מדעי הטבע המדויקים, כמו כן צריכה המדינה לדאוג לבריאות האזרחים ולביטחונם מפני אויבים מבית ומחוץ. בדרך זו היא תגן על קיום תנאי ההגינות הבסיסית של פעילות המערכת: תינתן "הזדמנות שווה" לכל האזרחים הפרטיים באשר הם בני אדם ואזרחים, ובלי שום אפליה על רקע לאומי, דתי, מגדרי או גזעני בהתחרות על מקומות העבודה המשתלמים היטב. על רקע זה הוגדר מחדש תפקיד החינוך. במקום חברות תרבותי שמטרתו הכשרה לתפקוד בכל תחומי החיים החברתיים-תרבותיים של האדם, באה ההכנה להכשרה מקצועית שתתרום למשק ותתגמל את בעליה ברמת חיים גבוהה ובסטטוס גבוה ובמקום העידוד למצוינות שירותית לחברה ולעם בא העידוד למצוינות תחרותית שזוכה לתגמולים הגבוהים ביותר. אף זאת: היישום העקבי של התיאוריה הכלכלית הפוסט-מודרנית חייב להפריט גם את שירותי החינוך, הבריאות והרווחה הן מבחינת מנת ההשכלה שיקבל כל תלמיד בהתאם לכישרונותיו ולנטיותיו, והן מבחינת המימון שיפול על ההורים. ההנחה שביסוד דרישת ההפרטה של השירותים תחת פיקוח המדינה היא

שעל ידי כך תקבל המערכת הכלכלית את כוח האדם המקצועי הנחוץ לה בעוד שנטל המסים שהמדינה גובה מאזרחיה האמידים יפחת עד למינימום. כל אזרח "יקנה" מן המדינה את השירותים לו ולמשפחתו ורק העניים שאינם יכולים לשלם את עלות החינוך והבריאות ייהנו על חשבון משלם המסים ברמה שאינה משתווה כמובן לזו שייהנו ממנה אלה הקונים אותם בכספם.

המשטר הסוציאלי-דמוקרטי דאג לטובת הכלל ולחלוקה צודקת של פירות הייצור. הוא הניח שכל עבודה נחוצה ראויה לשכר המאפשר רמת חיים ממוצעת שהמערכת הכלכלית יכולה לספק לכל עובדיה, וכן שלכל אזרח הזכות (וגם החובה) לעבוד ולהשתכר. לעומת זאת המשטר הנאו-קפיטליסטי מגונן על זכויות הקניין הפרטי ועל הפעלתו לשם הרווחים הזורמים אל המצליחים לפי גודל הצלחתם, בלי להטיל עליהם אחריות להצלחת שאר האזרחים להתפרנס בכבוד ובלי להבטיח זכות עבודה ושכר מינימום המאפשר קיום סביר לכל האזרחים העובדים. ההצדקה היא הבטחת היעילות והרווחיות. נוסיף בהקשר זה את ההארה הבאה: תנאי ההיצע והביקוש בשוק העבודה מעלים את ערך העבודות המקצועיות הטעונות התמחויות ייחודיות. לאלה מוכרחים לשלם שכר גבוה יחסית ולכן נשענת רווחיות הייצור על תשלום נמוך ככל האפשר לבעלי המקצועות שאינם טעונים התמחות מיוחדת, ותשלום מזערי בעד עבודות גופניות מפרכות שאינן טעונות לימוד והתמחות. כך נוצרת פירמידה חברתית שבראשה עומדים בעלי ההון הגדול והמנהלים את שוקי העבודה, הייצור והביקוש. זכותם של העומדים בראש הפירמידה היא לקחת לעצמם כרווח פרטי הרבה ככל שהמערכת מאפשרת להם על פי הישגיה. לעומת זאת בתחתית הפירמידה נמצאים העובדים בעבודות שהשכר המשולם בעדם הוא מזערי ולמעשה אינו מספיק לצרכים המינימליים לקיומם ולקיום משפחותיהם ואפשר לומר שהם מועסקים בתנאי עבדות. בסיכום: תיאוריית כלכלת השוק החופשי מגוננת על זכות העשירים שהצליחו בהתחרות לנצל את המרוויחים פחות מהם ואת הנכשלים בהתחרות ביעילות המרבית. התיאוריה מצדיקה את התוצאה הזאת בטענה שזוהי זכותם הטבעית של העשירים ושהאינטרס שלהם להצליח עוד ועוד ולהגדיל את עושרם ימריץ אותם לא לנסר תחתם את הענף התחרותי שעליו הם יושבים, לא להגזים בלקיחת רווחים לעצמם ולא להפחית את המשכורות לעובדים תחתיהם, כדי למנוע שביתות והפגנות אלימות המפרות את "השקט התעשייתי" שהוא תנאי לרווחיות המשק. התיאוריה מניחה שהרציונליות של המצליחנים תכריח אותם

להגביל את תשוקת הרווחים שלהם על פי כללי ההוגנות, אך המציאות מוכיחה את ההיפך: כללי ההוגנות מופרים בהתמדה על ידי אלה שהכוח בידם. התוצאה היא שחיתות בעשירונים העליונים, פערים חברתיים גדלים בהתמדה, עוני בשכבות הנמוכות וצמצום המעמד הבינוני היורד אט-אט אל מתחת לקו העוני. מובן מאליו שהשקט התעשייתי מופר. פורצים משברים והכאוס החברתי מאיים בקצה הדרך.

נתבונן בהיבט המשפטי. כלכלת השוק החופשי הוגדרה ונקבעה על פי חוק על ידי רפורמה חוקתית-משפטית, מקבילה לרפורמה בחינוך. ביסודה הונח "חוק כבוד האדם וחרותו" בנוסחה הנאו-קפיטליסטית שלפיה זכויות האדם מעוגנות בטבעו המולד של כל אדם ולא מוענקות על ידי מוסדות החברה והמדינה. המשמעות המדויקת של קביעה זו, שהיא פיקטיבית בעליל (בטבע אין זכויות כי אם יכולות בלבד), היא שאסור לשום גורם פרטי או ציבורי לפגוע בזכויות הפרט. המדינה חייבת להגן על זכויות אזרחיה באמצעות המערכת המשפטית-משטרתית שלה. חובה זו מתירה למדינה להגביל את זכויות הפרט רק כאשר הדבר הכרחי להגנת זכויות כל הפרטים מפני אויב חיצוני או בגלל הפרת הסדר הציבורי, אבל אין למוסדות החברה והמדינה, ולאזרחים הפרטיים ביחסם זה לזה, חובה לאפשר לכל הפרטים לממש את זכויותיהם. כאמור המדינה חייבת להבטיח את ההזדמנות השווה לכל אזרחיה על ידי הכשרתם המקצועית ועל ידי הפיקוח המונע אפליות: שיקול הדעת היחיד שיקבע בחירת עובד מקצועי תהיה מידת התאמתו לתפקידו, אבל המדינה אינה מבטיחה שכל אזרח ימצא מקום עבודה במקצועו ואין היא מחייבת את המצליחים לשאת באחריות לטובת הכלל ולטובת אלה שאינם מצליחים כמוהם, גם לא על ידי תשלום מס הכנסה פרוגרסיבי שיאפשר למדינה לממש את זכויות החיים והחופש לכל אזרחיה, בין אם הצליחו ובין אם לא הצליחו בתחרות החופשית שבה יש לבני בעלי ההון יתרונות משוריינים. מנקודת הראות המשפטית ההבדל בין חוקי ההגינות של המדינה הנאו-קפיטליסטית לחוקי הצדק של המדינה הלאומית-ליברלית והסוציאל-דמוקרטית מתבטא בהיעדר איזון בין זכויות לחובות. המדינה הלאומית-ליברלית והמדינה הסוציאל-דמוקרטית קובעות שזכות כל אזרח היא חובת כל האזרחים וחובת המדינה כלפיו, וחובת כל אזרח היא זכותם של כל האזרחים ממנו, ואילו במדינה הנאו-קפיטליסטית אין חובות ורק ההכרח למנוע הפרת זכויות של כל האזרחים מצדיק את הגבלת הזכויות של כולם. ההצדקה לכך היא הטענה המדעית, כביכול, שמשפט הצדק המחייב אחריות גומלין וחובות כנגד זכויות סותר את



טבע האדם, הרואה את חרותו בזכותו לפעול למען עצמו כרצונו בלי שום הגבלות. מטעם זה אי־אפשר לאכוף את חוקי הצדק בעוד שחוקי ההגינות התחרותית מתאימים יותר לטבע האדם. כמובן, כדי להצליח בציביליזציה חייבים גם החזקים להתנהג בתבונה ולהימנע מרווחים הנובעים מפשיעה, אבל כיוון שהמצליחים יודעים שהגבלות אלה מטיבות גם אתם ניתן לאכוף את חוקי ההגינות ביעילות.

נורמת ההגינות הייתה אפוא היסוד לרפורמה בתחום החקיקה ובדרכי השיפוט במדינת ישראל. ה"כנסת" אימצה את חוק "כבוד האדם וחרותו" על פי הגרסה הנאו־ליברלית שגובשה בארצות הברית אחרי מלחמת העולם השנייה וכך הסירה מכשול מדרך השתלטותה של כלכלת השוק החופשי על כל המערכת החברתית והפוליטית.

התוצאות השליליות של השילוב בין הרפורמה החברתית־כלכלית לרפורמה המשפטית התבררו בהדרגה. התוצאה הראשונה שהזדקרה כאות מבשר סכנה התבררה כעבור כמה שנים: הפערים החברתיים גדלו בהתמדה בעוד שעליית רמת החיים של כל האזרחים נבלמה. התברר שמיצוי זכויות בעלי ההון הפרטי מייצר סתירה מאיימת בין עשירות העשירונים העליונים, שאין יחס סביר בינה לבין תרומתם למשק, מעוותת את כללי ההגינות, משחיתה את העשירונים העליונים ומורידה את העשירונים התחתונים לעניות מנוונת והרת פשיעה. התוצאה השנייה הסתמנה כעבור עוד כמה שנים: דעיכת מחויבות הגומלין המקיימת את המשפחה ואת הקהילה והן התחילו להתפרק. נתעמק בבעיה זו בהמשך אחרי שנבחן את השלכות הרפורמה הבאה שנדרשה כדי להשלים את מהפך ההפרטה וההתמקצעות, היא הרפורמה הפוליטית: שיטת הבחירות, מבנה המפלגות, צורת החברות בהן וצורת תפקודן, צורת תפקוד הממשלה, צורת מיסוד היחסים בין המערכת הכלכלית למערכת הפוליטית ובין המערכת הפוליטית למערכת האקדמית.

נקדים את הקביעה המפתיעה שבנושא הכלכלי־חברתי, על כל השלכותיו, נוצרה הסכמה בין מפלגות הימין הקפיטליסטיות למפלגות השמאל, שהיו בעבר סוציאליסטיות. הן המשיכו לחלוק זו על זו בכל הנושאים הפוליטיים, כגון יחסי הדת והמדינה והיחס אל ערביי ישראל ואל הפלשתינים, אבל יישמו את אותה המדיניות הכלכלית־חברתית ואת הרפורמות שהתחייבו ממנה, בכלל זה הרפורמה הפוליטית ששינתה אותן. המפלגות שהגדירו את עצמן כלאומיות קיבלו מתוך כך את האידאולוגיה הכלכלית־פוליטית "הפוסט־מודרנית" המפריטה את הלאום והופכת את מדינת הלאום ל"מדינת אזרחיה", כלומר, מדינה שנושאה אינו העם

כישות קיבוצית, כי אם החברה האזרחית המורכבת מפרטים מקובצים בארץ אחת שהתאגדו לשם סיפוק האינטרסים הכלכליים, הפוליטיים והביטחוניים המשותפים לכל בני האדם באשר הם בעלי חיים תבוניים שזקוקים לציביליזציה כדי להתקיים כבני אדם.

בכך מגיעים אנו לרפורמה הגדולה מהיבטה המפלגתי-פוליטי. שינוי הגדרת הגוף הנושא את המדינה מ"עם" ל"חברה אזרחית", משנה קודם כול את אופיין של המפלגות המשתתפות בבחירות לכנסת ולמשלה. במקום תפקודן כארגונים אידאולוגיים שבהם מנהלים תומכי כל מפלגה את הדיון בכל הנושאים שעל סדר היום הכלכלי-חברתי, המדיני והתרבותי של העם המאוחד במדינתו, הפכו המפלגות למסגרות המאגדות בתוכן פרטים בעלי אינטרסים כלכליים, חברתיים ופוליטיים זהים כדי לבחור את הפרטים הרוצים לייצג אותם על בסיס של אינטרס מקצועי ותמורת תגמול. המפלגות בוחרות בתוכן בבחירות מוקדמות (פריימריז) את הנציגים המציעים את עצמם ואחר כך ממליצה עליהם לפני ציבור הבוחרים ומנהלת את תעמולתם המקצוענית כדי שאזרחים פרטיים רבים ככל האפשר ישתכנעו שנציגים אלה יגשימו עבורם את האינטרסים הפרטיים שלהם. בכך נקבע שהאינטרסים הפרטיים הם המניעים הן את ההתאגדות והן את הבחירה בין המועמדים, והמועמדים אינם צריכים לשכנע שמדיניותם תועיל לעם אלא לפרטים רבים שיש ביניהם מכנה משותף כלכלי-מעמדי. אף זאת: בניגוד לנוהל המפלגתי הלאומי-ליברלי והסוציאלי-דמוקרטי תעמולת הבחירות אינה עוסקת בבעיות החברה והמדינה ואינה מציעה דרכים לפתרון. ההנחה המוסכמת היא שהמדיניות הנכונה לפתרון הבעיות היא נושא מקצועי מדעי שאותו יש ללבן בהתייעצויות בין הפוליטיקאים המומחים לשלטון לבין חכמי האקדמיה בתחום מדעי החברה והמדינה, בעוד שהאזרחים, שכל אחד מהם מתמחה במקצוע שממנו הוא מתפרנס, אינם בקיאים דיים כדי לחוות דעה מוסמכת בענייני המדינה. צריך אפוא לשכנע אותם רק במומחיותו המקצועית של הפוליטיקאי הזוכה באמונם. זוהי אפוא תעמולת המונים שכל עיסוקה בסיסמאות מצודדות לב, בעיצוב דימוי עצמו של הפוליטיקאי העומד לבחירה ובהבטחת הטבות מיוחדות לפעילים שרותמים עצמם למרכבת הבחירות של כל נבחר.

הפוליטיקאים אינם מתפקדים אפוא כמו בעבר כשליחי תנועתם האמונים על מצעה האידאולוגי, כי אם כמומחים שיודעים טוב מן העם מה רצונו. הם מחליטים ועושים על דעת עצמם ועל דעת יועציהם העובדים למענם בשכר תמורת תגמול ההולם את מעמדם ואת האחריות

המוטלת עליהם. בוחריהם "קונים" אפוא את ה"סחורה" הפוליטית שמפלגתם מציעה להם בתקווה ש"סחורתם" תגמול להם כפי שהבטיחה ובזה תם תפקידם עד יום הבחירות הבא. אמנם כן: שיטת הבחירות החדשה מייחסת משקל רב לדעת הציבור. אולם גם היא נמרדת בצורה מדעית (סטטיסטיקה) במשאלים ובסקרים הבוחנים שביעות רצון כללית בלי לחקור את המחשבה המבססת את שביעות הרצון או את מורת הרוח. מי משקף אפוא את מחשבת הבוחרים? כמובן, העיתונאים ואנשי התקשורת האלקטרונית, והם המורים לעם למעשה מה הוא אמור לחשוב. התוצאה היא שהנבחרים פורעים את חובם רק לפעילי המפלגה, אנשי השטח, שעזרו להם להיבחר, בהטבות שונות כגון משרות במנגנון הממשלה או הזדמנויות שונות בשווקים, כדי שיעזרו להם לצבור קולות של בוחרים גם בבחירות הבאות, אך עיקר עניינם הוא לספק את האינטרס ה"מקצועי" האישי שלהם והוא האינטרס להחזיק בשלטון לאורך ימים, בעוד שסיפוק האינטרסים של בוחריהם ולא כל שכן של העם כישות קיבוצית הופך לעניין משני. ליתר דיוק: הפוליטיקאים ויועציהם מזהים למעשה את האינטרסים האישיים שלהם בשלטון עם האינטרסים ה"אמיתיים" של העם והמדינה.

הפעלת השיטה המפלגתית החדשה יוצרת תלות גומלין בין העשירים לבין הפוליטיקאים, שהרי תלויים הם זה בזה בהגשמת האינטרסים הפרטיים שלהם. הפוליטיקאי זקוק לעשיר ש"יתרום" לבחירתו והעשיר תלוי בפוליטיקאי שיעניק לו הזדמנויות רווחיות להשקעות ולמכירת התוצרת. זוהי אפוא הדרך שבה הופכת הדמוקרטיה הליברלית המופרטת לפלוטוקרטיה (שלטון העשירים) והשחיתות הנובעת מעירוב ההון בשלטון מתפשטת בהיקף ובעוצמה העולים על יכולתה של המערכת המשפטית והשיטורית של המדינה לבלום אותה, שכן השיטה הכלכלית והפוליטית מייצרת אותה מלכתחילה תחת חסות החוק. בפשטות: אי-אפשר להצליח בבחירות המוקדמות המתנהלות כחוק בתוך המפלגות, ובבחירות הכלליות, בלי לגייס כספים מתורמים עשירים בהיקף העובר את גבולות החוק שצריך למנוע עירוב הון בשלטון. בלי לעבור על החוק לא יוכל אפוא שום מועמד שנפשו חשקה בתפקיד בכיר באחת המערכות המובילות בפוליטיקה ובכלכלה להשיג את מבוקשו. התוצאה היא שרוב הבוחרים מאבדים את כוח הלחץ הפוליטי שהיה להם על פי השיטה המפלגתית המקורית במדינות הסוציאל-דמוקרטיות והלאומיות-ליברליות, ונמצא שהעם ה"ריבון" משרת את הכלכלה ואת השלטון הרוכב עליה, במקום שהכלכלה והשלטון ישרתו אותו.

הנזק החברתי והלאומי שנגרם על ידי המעבר מהכלכלה הסוציאל-דמוקרטית לכלכלת השוק החופשי התחרותי לא התמצה בתהליך ההרס שתואר לעיל. נהרס גם המרקם הפנימי של חיי החברה והתרבות ושל חיי האישים הפרטיים. כדי לעמוד על מהות התהליך הזה יש לבחון מחדש, ביתר העמקה, את המניע הכלכלי שגרם לשינוי מוסר היחסים בין אדם לחברו במשפחה ובקהילה ועל הווייתם התרבותית: מנקודת הראות הכלכלית ה"הפרטה" היא, כזכור, שיטת הניהול היעילה שמכתיבה הטכנולוגיה המשוכללת. טכנולוגיה זו התפתחה אחרי מלחמת העולם השנייה בכמה קפיצות מדרגה בתחום תקשורת ההמונים, התחבורה והייצור התעשייתי, בייחוד עקב התפתחות טכנולוגיית המחשוב. כזכור, הפעלת מערכת טכנולוגית מתוחכמת ברמה כה גבוהה טעונה מומחיות ייחודית במקצועות רבים, ונדרשת הכשרה מקצועית ייחודית של עובדים במקצועות רבים. כיוון שהטכנולוגיה ממשיכה להשתכלל בהתמדה, ההתמחות והמצוינות טעונים השתלמות מתמדת, והביקוש של עובדים מצוינים במקצועם הייחודי הוא גבוה מאוד. האם פירוש הדבר שנעלם הצורך בהשכלה כללית רחבה ובחינוך מוסרי? להפך, בלי השכלה כללית רחבה, בלי התמצאות תרבותית וכלי חינוך מוסרי לא יהיה אפשר לקיים את החברה, לפתח את תרבות העם ולעצב את אורחות חייו, בייחוד כשמדובר במשטר דמוקרטי הדוגל בנאורות. בלי התמצאות כוללת ורמת מוסריות גבוהה גם המערכות הטכנולוגיות לא יתפקדו גם אם העובדים המפעילים אותם יהיו כל אחד מומחה גאוני בתחומו. הטכנולוגיה תצליח אבל החברה תתפלג לפרטיה המתחרים זה בזה ותשקע בשחיתות ובפשיעה, הן בגלל נקודת הראות של אינטרס השוק, מזה, והן בשל אינטרס ההצלחה החומרית של הפרטים, מזה. בגלל אינטרסים אלה נתפסת רכישת השכלה כללית וחינוך האישיות בתפקודיה החברתיים כבזבוז זמן על חשבון ההתמחות המתוגמלת. מנהלי המערכת הכלכלית והפוליטית, שהם הקובעים את נורמת החינוך שהמדינה נותנת לאזרחיה, אינם בעלי השכלה כללית ואינם מעוניינים במוסר. הם מסתפקים בעורכי דין מעולים, מתוגמלים היטב, שיגידו להם מה חוקי ומה אינו חוקי. לכן הם משלמים מס שפתיים לתרבות הכללית ולמוסר ומממנים רק את הוראת המקצועות המבוקשים בשוק, וכאשר שבים הביתה לנוח מעבודתם הרווחית וליהנות מן הרווחים פונים הם לעמיתים שהתמחו בייצור תרבות המונים מהנה ומזכים גם אותם ברווחים יפים.

זהו עומק ההיגיון המחייב את ההפרטה בתהליכי ההכשרה והחינוך,



בחלוקת העבודה במשק, במינהל ובשלטון. נקל לראות שהיגיון זה חופף את ההיגיון התפקודי של מערכות הייצור, השיווק, התחבורה, התקשורת במערכת הטכנולוגית, באופן שבני האדם המפעילים אותן, מזדהים אתן ומתפקדים לפיהן. הם בעצם אובייקטים הפועלים על פי ההיגיון הפיזיקלי והמכני של המערכת ולא סובייקטים הפועלים על פי ערכים שהם מאמינים בהם. נשים אפוא לב למשמעות הכפולה של ההפרטה ולסתירה הגלומה בה מנקודת ראותם של היחידים כאינדיבידואלים. להבדיל מן הפרטים האנוכיים שכלכלת השוק החופשי מטפחת, היחידים האינדיבידואלים הם סובייקטים הפועלים לא רק על פי ייצרי האגו אלא על פי רגשות וערכים שנגזרים מהשקפת עולמם ומשווים משמעות מוסרית ורוחנית לחייהם. לעומת זאת האזרחים המופרטים שאינם סובייקטים נדרשים לפעול במערכת הכלכלית והפוליטית רק לטובת "עצמם" כאובייקטים מתפקדים במערכת אובייקטיבית ובמובן זה עצמיותם מזוהה רק עם האינטרסים שלהם הנמדדים אובייקטיבית על ידי כספם. זוהי הקביעה ה"מדעית" והיא אינה מתייחסת לשאלה: מיהם הסובייקטים המרוויחים מן הרווחיות ומיהם הסובייקטים שאינם נהנים ממנה, שכן לעניין זה כל העובדים נחשבים לאובייקטים המשרתים את הצלחת המערכת האובייקטיבית שבתור שכזאת אינה יכולה ואינה צריכה להתחשב ברגשותיהם של סובייקטים אנושיים. להפך, היא דורשת מן הסובייקטים הרוצים להצליח להתחשב רק בה, כי מנקודת הראות התיאורטית יעילותה ורווחיותה של המערכת מיטיבה עם כולם. משמע שהם נדרשים לשים בסוגריים מניעים סובייקטיביים כמו אהבה, חמלה, הכרת חובה לזולת וכל כיוצא באלה כדי שלא ישבשו את יעילות תפקודם במערכת ויפגעו ברווחיותה. אזרחי המדינה נדרשים לפעול משני צדי מחיצה המבדילה את הסובייקטיביות האנושית שלהם מתפקודם האובייקטיבי כשהם פועלים בשוק העבודה, שבו הם מפעילים את מומחיותם ומתחרים על התגמול הגבוה ביותר. כך פועלים גם מומחי הפרסומת שתפקידם להגביר את יצרי הצרכנות של האזרחים כדי שיצרכו הרבה מעבר למה שהם צריכים באמת ולהגדיל בכך את הביקושים הגורמים לצמיחה מואצת, גם אם בפועל גורמת הצרכנות המופרזת נזקים לבריאות הגוף והנפש ולהשחתה המוסרית. נמצא שמותר לבטא רגשות ודעות סובייקטיביות רק ברשות היחיד, אחרי העבודה ואחרי הקניות בשוק. אך בדיעבד זוהי התנהלות על שני מישורים על פי שני הגיונות סותרים: במישור הכלכלי והפוליטי מתפקדים כאובייקטים אנוכיים מכניים, ובמישור המשפחתי והקהילתי מותר לתפקד כסובייקטים רגילים ובעלי ערכים. אבל אם

ניתן דעתנו לחיי האזרחים ניווכח שגם כצרכנים על חשבון תגמולם בשוק העבודה הם מעצבים את אורח חייהם הפרטיים על פי חוקי השוק ומתחרים זה בזה על הצריכה ועל הנאותיה בלי להתחשב בבריאותם הגופנית והנפשית וגם בלי להתחשב בצורכי זולתם אם עליהם החובה לספקם. האגו המנופח והבלתי מרוסן אינו נבלם כאשר דורכים על סף הבית, וכיוון שתחרותיות על צריכה ועל הנאותיה מחייבת ראווותנות, גובר החיקוי על הטעם הטוב. הכול ירדפו אחרי אותם המותגים כדי להשיג מהם יותר מזולתם. נמצא, שגם מנקודת הראות הסובייקטיבית הופכת ההפרטה התחרותית את מושאיה האנושיים לאובייקטים מנוכרים זה לזה המתייחסים זה אל זה כסוחרים והופכים גם את משפחותיהם ואת קהילותיהם לשווקים שבהם מחליפים הנאות. בני האדם המופרטים לצורכי השוק זקוקים למשפחתם ולאהבתם וזקוקים לקהילה ולרעותה, אבל בתפקודם האנוכי הם מפרקים את המשפחה ואת הקהילה והופכים את האהבה לתאוה ואת הרעות לנצלנות.

אף זאת: כלכלת השוק מתגמלת את הפרטים המתפקדים בה ומספקת להם את הנאותיהם רק כשהם בריאים. אך כשהם נחשלים, נחלשים ומזדקנים הם מוחלפים כשם שמחליפים רכיבים של מערכת מכנית ומושלכים לאשפת הגרוטאות של החברה, אלא אם הצליחו להרוויח בעבודתם במידה שמאפשרת להם לתפקד עוד כמה שנים כצרכנים שמזרימים את כספם לשוק הביקושים הבזבזני. כך וכך כבוד האדם מזוהה עם כספו, וחרותו מזוהה עם שעבודו לסיפוק תאוותיו האנוכיות. שתי שאלות פשוטות מעלה אפוא תורת ההפרטה תוך כדי יישומה: ראשית, האם ניתן לבודד את תחום התנהלותם של אזרחי המדינה בשוק העבודה, הייצור והצריכה, שבהם מבלים הם את רוב זמנם, מרצם וכישרונותיהם, מהתנהלותם ביתר התחומים, שבהם מותר להם להתנהג על פי השקפת עולמם האישית בנושאי אמונה ומוסר? שנית, האם ניתן לשכנע את המאמינים בדתותיהם, או בהשקפות עולמם ההומניסטיות, שהנורמות המיישמות את ערכי המוסר והאמונה האוניברסליים (צדק ואמת), מחייבות רק אותם, ועל כן רשאים הם להחיל את ערכיהם רק ברשות היחיד המשפחתית והקהילתית ולא באורח חייהם ברשות הרבים? לא מקרית היא העובדה שתורת ההפרטה התחרותית לא דנה בשאלות אלה: אין לה עליהן תשובות משכנעות שעומדות במבחן המציאות. ראשית, חיזוק האנוכיות ההישגית-חומרית והנהנתנות התגמולית בצורתה התחרותית, בלי להציג לה גבולות של מוסר מוחלט, מעניק כשרות לאנוכיות התועלתנית בכל תחומי היחסים בין אדם לחברו ובין

אדם לכלל: טובת הפרט מרוממת מעל טובת הכלל. הצניעות, הריסון העצמי והקדושה ביחסים המשפחתיים והקהילתיים נדחים בלעג ותאי היסוד המרכיבים עם כישות קיבוצית – המשפחה והקהילה, מתפצלים ומתפרקים. החברה האזרחית שקמה על חורבות המשפחה והקהילה מזהה את האהבה עם התאוה ואת הרעות עם הנצלנות ומעודדת למעשה פירוד המתבטא ישירות בכמות הגירושים אגב פריקת האחריות לילדים. ההצלחה הכלכלית מחוללת אסון חברתי וכאשר ההתפרקות המוסרית חודרת מן השכבות העשירות אל השכבות הנמוכות, שהן רוב העם, נהרסת תשתית הסדר החברתי שהוא תנאי לתפקודה היעיל של הציביליזציה הטכנולוגית. לבסוף הופכים הישגיה הטכנולוגיים המתוחכמים של הציביליזציה הפוסט-מודרנית למכשלות. אבל למרבה האירוניה מושפעים מתהליכי הפירוק בציביליזציה השולטת גם אלה המתנגדים לה והנלחמים נגדה. הם מתפתים כמו כל בני האדם לנהוג ברשות הרבים מתוך דאגה לזכויותיהם, אבל נשארים איתנים באמונתם ומנסים לכפות אותה על זולתם באמצעים שהם שואלים מן המערכת הכלכלית-פוליטית, וכך במקום להגשים את ערכיהם באורחות חייהם הם מנסים לכפות את ערכיהם על סביבתם, מגבירים את הכאוס ומקרבים את ההרס.

נראה אפוא שלתורת ההפרטה הגלובלית אין תשובות על הבעיות שאותן היא יוצרת כאשר מיישמים אותה. מייצגיה הרוצים בהמשכיותה, מתגוננים מפני הביקורת הנמתחת עליהם על ידי הפגנת הישגיהם, שבאורח תיאורטי אפשר להגדילם עד אינסוף על ידי השכלול הטכנולוגי. פטרוני כלכלת השוק החופשי בטוחים שיוכלו להדוף את הביקורת המוטחת בהם על ידי הפעלת עוצמתם הכלכלית והצבאית. הם משיבים על הניכור ביחסיהם עם בני אדם ועל השממה הרוחנית המשתלטת על חייהם בהפגנת עוצמת שלטונם. הם מקווים לפצות את עצמם על הריקות הרגשית והרוחנית בתגמולי תרבות ההמונים ה"פוסט-מודרנית". אולם השימוש בכוח מגביר את זעם אויביהם המאיימים בהרס הציביליזציה הטכנולוגית תוך כדי שימוש באמצעיה המשוכללים נגדה (הטרור), ואילו תרבות ההמונים הנהנתנית, הרדודה והממוסחרת הורסת את תרבות העם שעיצבה בעבר את זהותו העצמית ואיחדה אותו כעם. בהקשר זה ניתן דעתנו לניגוד המהותי בין תרבות העם לתרבות ההמונים. תרבות העם היא ההתבטאות העצמית של העם והיא שואפת להתעלות רגשית ורוחנית, בעוד שתרבות ההמונים מיוצרת בשביל ההמונים על ידי מקצוענים שמתפקדים כ"כוכבים" שהעם מעריץ אותם

על הווירטואוזיות שלהם כיוצרים וכמבצעים. העם אינו יכול להתרומם אל מדרגתם והם בטוב לבם שוחר הכבוד והתגמולים יורדים אליו לספק לו צורכי פורקן ובידור ולהחדיר בו תודעת אושר חושנית ברמה הגופנית-ייצרית, המהווה את המכנה המשותף הנמוך ביותר לבני אדם באשר הם בעלי חיים ייצריים. כי כך ירגישו בני העם שגם במעמדם החברתי הנמוך הם שותפים לחגיגת השפע שהציביליזציה המתוחכמת שהם משועבדים לה מייצרת. בתור שכזאת תרבות ההמונים צריכה להיות מתירנית מבחינה מינית ומבחינת השימוש באלכוהול, בסמים, בזלילה ובסביאה ולתת סיפוק גם לדחפים האלימים שאותם יש לנתב בשוקי הייצור והביקוש. זוהי אפוא תרבות של צרכנות ממוסחרת. נהנים ממנה בלי מאמץ יצירתי עצמי על ידי היענות להפעלה המגרה ומביאה לידי פורקן שמשמעו למעשה פירוק מנגנוני השליטה של האישיות השכלית על יצרי האגו, כלומר, ביזוי "צלם האלוהים" שבו האדם נברא. תרבות ההמונים חושפת את הסתירה הפנימית הגלומה באתיקה של כלכלת השוק החופשי: בזרוע החוק היא מבקשת לכפות את ריסון כוחות האגו כדי להזרימם באפיק התחרותיות ההוגנת, אבל בידה המתגמלת היא מגרה את היצרים ומעודדת הן את השחיתות והן את הפשיעה. החוק אוסר על האזרח את השימוש בסמים, המטשטשים את תודעת האחריות המוסרית ופוגעים בבריאותו אבל במישור התגמול הצרכני הממסד הכלכלי מעודד את השימוש בהם ובאלכוהול ללא הגבלה. האידאולוגיה של כלכלת השוק החופשי מחייבת בזמן הן את ההתנהגות הרציונלית בשוק העבודה והן את הפורקן הייצרי האי-רציונלי בשוק הצריכה, כי שניהם יחד יוצרים את הרווחיות. ברור אפוא ששום מערכת משפטית ומשטרית לא תצליח להתגבר על השחיתות ועל הפשיעה שכלכלת השוק החופשי מעודדת. ההשלכות של סתירה זו על רקמת היחסים הבין-אנושיים בחברה היא חמורה עוד יותר מן הכאוס המערער את המערכת הכלכלית. התפרקות המשפחה והקהילה מאיימת על העשירים ועל העניים גם יחד והיא עשויה לעורר ביקורת שתשנה את המדיניות הכלכלית-חברתית ותחזיר את תודעת האחריות לזולת ולכלל למקומן הראוי, אך תרבות ההמונים מטשטשת את הזהות העצמית של העם, מפרקת, מבוללת והופכת אותו לחברה לא סולידרית חסרת זהות עצמית וחסרת רצון קיום קיבוצי ובכך היא אינה נותנת שום סיכוי לביקורת מועילה.

התמונה המתוארת לעיל היא תסמונת גלובלית, והיא חלה על תרבויות כל העמים שהשתלבו בתהליך הגלובליזציה ולא עמדו על משמר זהותן



העצמית. אולם לגבי העם היהודי הגולה והמפוזר, שהקים לו את מדינתו כדי לשקם בה את הזהות העצמית הלאומית-ייחודית שלו, ועדיין הוא מוקף איבה ונלחם על זכות קיומו בארצו, הופכות ההתבוללות וההתפוררות להתאבדות: המולדת הופכת לנדל"ן, הלשון הלאומית שוכחת את זיכרונה הספרותי-תרבותי ומתמלאת בהווי של הרגע החולף: בליל צבעוני של "ציטטות" עקורות מהקשרן מכל תרבויות העולם בלי מחויבות לערכי היסוד וללשון המיוחדת של אף אחת מהן. הניכור והתלישות התרבותית מתבטאים באי-יכולתם הלשונית של בוגרי מערכת החינוך הממלכתית בישראל לקרוא ולהבין את התנ"ך ואת הקלאסיקה של הספרות העברית לדורותיה, כולל הספרות העברית החדשה היונקת מעומק הזיכרון של המקורות הקנוניים. הזיכרון התרבותי נמצא על סף אפיסה ועמו תודעת השייכות והאחריות לעם הנושא את המדינה שעדיין נאבקת על קיומה.

מה מקיים אפוא את זהותם של אזרחי ישראל החילונים ממוצא יהודי כבני העם היהודי? התשובה היחידה היא שלילית: מודעותם לשואה ולסכנת הישנותה, שכן אויבי מדינת ישראל והעם היהודי מגדירים גם אותם כיהודים ומכריחים אותם להילחם על חייהם. השאלה המתעוררת היא פשוטה: כמה זמן ירצו יהודים המכחישים את זהותם היהודית להילחם על קיומם כעם? כמה זמן יחשבו שהם זקוקים למדינה מיוחדת להם ויהיו מוכנים להגן עליה?

חזרנו אל השלכות ההפרטה והמקצוענות על מערכת החינוך הלאומית מנקודת הראות החברתית-תרבותית. כזכור, על פי ההשקפה הדתית-מסורתית וההומניסטית הוגדר החינוך כהליך פיתוח האישיות וחברותה התרבותי דרך הנחלת מורשת תרבות העם. הגדרה זו מבוססת על הנתונים המייחדים את האדם בטבע. בניגוד לבעלי החיים ממינו, האדם אינו נולד שלם בתכונותיו הגופניות, הנפשיות והשכליות המבדילות אותו מהן ומעניקות לו את יתרונו במלחמת השרידה בטבע. התינוק האנושי הוא יצור חסר אונים ותלותי. כישרונותיו נסתרים בתורשתו הגנטית ואינם יוצאים אל הפועל מעצמם. הוא יחיה ויפתח אותם רק אם הוריו, משפחתו וחברתו יספקו לו את תנאי הקיום שהטבע אינו מספק לו מעצמו, ורק אם ילמדו אותו לדבר, לחשוב, להתנהג בטבע ובחברה, כלומר, רק אם ינחילו לו תרבות שקודמיו וקודמי קודמיו יצרו, פיתחו וצברו בשבילו. נשים לב שתרבות זו שבני האדם יוצרים אותה תוך כדי שימוש מושכל במשאבי הטבע אינה יצירה של יחידים. היא יכולה להיווצר רק על ידי קולקטיב שיחידיו מתוקשרים בלשון מושכלת, מפתחים רצון קיבוצי

שמאפשר ליחידים המוכשרים ביותר להגות ולממש תוכניות וליצור ציביליזציה ותרבות. המשפחה והקהילה מנחילות לתינוקות הנולדים להם את מורשת התרבות שיצר וצבר עמם, ובמובן זה הם לא רק בני הוריהם כי אם בני עמם. באמצעות מורשת התרבות הם לומדים להביע את רגשותיהם ורצונותיהם, לדבר ולחשוב, להתנהג ולהשתמש בכלים, לצבור דעת ולחקור, לגבש רצון עצמאי וליצור. לזה התכוון אריסטו בקביעתו שהאדם הוא "פוליטי מטבעו": בלי הקולקטיב הפוליטי לא יתפתח להיות אדם, לא ייצור את הציביליזציה המאפשרת לו לשרוד בטבע ולהפעיל אותה. אולם התלות של היחידים בעמם מעוררת גם את הבעיה המיוחדת את האדם בטבע: בחברה המתקשרת בלשון מושגית-שכלית ובציביליזציה המבוססת על מדע שכלי, על כללי מוסר וחוקים תבוניים, האינסטינקטים הטבעיים של בעל החיים האנוכי, המשרתים את שרידתו בטבע, עלולים להכשיל אותו. הם אמנם מכוונים אותו לסיפוק צורכי החיים הגופניים-נפשיים, אבל אם אין הם מאוזנים ומוגבלים על ידי האחריות לזולת ולכלל הם יפרקו את החברה ויהרסו את מפעלה. משמע שכדי שמעשיו ייטיבו אתו הם צריכים להיטיב גם עם משפחתו, עם רעיו ועם עמו. המסקנה הנובעת מכאן מול התיאוריה ה"פוסט-מודרנית" המפריטה את הקולקטיב היא ברורה: היא מפריכה אותה וקובעת שהכוח המכונן את החברה, מקים את הציביליזציה ויוצר את התרבות אינו הכוח לקחת לעצמו כי אם הכוח לתת לזולתו, והדחף התחרותי אינו מכונן את החברה ומפעיל אותה כי אם רגש האהבה, הרחמים ותודעת האחריות לזולת ולכלל. התינוק לא יגדל להיות אדם בלי האהבה, הרחמים ורגש האחריות של הוריו וחברתו. התינוק יכול לקחת לעצמו את כל הנחוץ לו רק כאשר הוריו וחברתו נותנים לו כחסד, בתקווה שיגדל, יתבגר ויתרום למשפחתו, לקהילתו ולעמו.

תפקיד החינוך במובנו המקורי הוגדר על יסוד הנחה זו: חובת ההורים וחובת החברה המאורגנת היא לגדל את הדורות הצעירים ולפתחם כדי שיוכלו לתפקד בתרבותם למען עמם ולמען עצמם. החינוך הממוסד במשפחה, בקהילה ובעם הוא תהליך ממושך. הוא צריך לעבור כמה שלבים הנובעים זה מזה. השלב החשוב ביותר שאותו חוזרים ומעמיקים גם בשלבים הבאים הוא שלב פיתוח האישיות של הילד והנער, שלב גילוי כישרונותיו, לימוד מיומנותיו ופיתוח תכונותיו. זוהי פעילות משותפת לתינוק ולמחנכיו, כי למידה היא פעילות עצמית של הלומד, מזה, והפעלה על ידי הוראה של המורה, מזה. כדי שהתינוק ילמד צריך לעורר בו את המוטיבציה לחקות את הבוגרים המתייחסים אליו

ומתוך כך לעורר בו את מודעותו לעצמו כ"אני" העומד בזיקה אל כל המתייחסים אליו ומכיר בצורך ללמוד מהם כדי שיוכל להשתוות אליהם. שלב ההתרכזות בתהליך ראשוני זה הוא השלב המכריע מבחינת התגלות האנושי שבאדם, שלב התגלות ה"אני" העצמי לזולתו ועל ידו לעצמו, השלב שבו מתעצב מבנה האישיות ואופייה החד-פעמי. ראוי אפוא להדגיש שזהו שלב מכונן קבוע בחינוך כל בני האדם בכל הדורות, כי כולם מתחילים מאותה נקודת ראשית.

אולם ההתחלה מאותה נקודת ראשית יוצרת שוב בעיה המייחדת את האדם בטבע: נוצר פער גדל והולך בין המחנכים המבוגרים שהפנימו את מורשת תרבותם ברמת התפתחותה הערכנית בכל דור, לבין המתחנכים הצעירים שצריכים לסגל במהירות את הישגי תרבותם ולפתח לשם כך את יכולתם השכלית, התבונית והמעשית. תפקיד המחנכים הוא לצמצם בהדרגה את הפער, לסגור אותו ולהקנות לצעירים את היכולת לקדם את תרבותם לרמה גבוהה מזו שאליה הגיעו קודמיהם. אכן, ניתן לעשות זאת רק בהדרגה ועל בסיס מבנה האישיות הראשיתית והקבועה, ובהתקדמות משלב אל שלב צריך לחזק, להעמיק ולהתאים את מבנה האישיות להישגי תרבות הדור. החינוך הוא אפוא תהליך ספירלי מתקדם תוך כדי חזרה על הקבוע וחוזר על הקבוע תוך כדי התקדמות.

חשוב להדגיש את השילוב בין הקבוע למשתנה כי הוא תנאי להצלחת החינוך לעצב אישיות חיובית. קיצור תהליכי עיצוב האישיות או הניסיון לדלג עליהם כדי להתפנות ללימוד התמחותי ממוקד במקצוע יוצרים חסר מבני וליקוי תפקודי שגורם נזק ליחידים ולחברתם. בכך אנו חוזרים אל בעיית החינוך שהתעוררה בעידן המודרני והתעצמה בעידן ה"פוסט-מודרני", המאופיין על ידי תאוצת ההתפתחות במדעים ובטכנולוגיה. הפער בין שלב הכינון הראשוני של האישיות לשלבי השתלבות בתהליכי הציביליזציה הערכנית גדל במידה שעלולה לפגוע בפיתוח, בחיזוק ובסיגול האישיות לדרישות תפקודה בציביליזציה המתערכנת, כדי שתוכל לשאת באחריות ליכולות הטכנולוגיות האדירות שהיא מפעילה. זוהי סכנה חמורה מאוד. נזכור שהישגי הציביליזציה הטכנולוגית עשויים להיטיב את מצב האנושות אך עלולים להמיט עליה, ועל היקום הנושא אותה, חורבן שאין לו תקנה בגלל אובדן השליטה על ייצרי האנוכיות. ניתן להבטיח תפקוד אחראי בציביליזציה ה"פוסט-מודרנית" רק על ידי חיזוק המוסריות, הרחבת אופקי הדעת והעצמת השיפוט המוסרי והמשמעת למצוות התבונה, ואילו ההתמקדות בהישגיות הפרטית המתוגמלת עושה את ההפך: היא מעצבת אישיות

אנוכית, קטנונית, צרת אופקים ונבערת מדעת בכל הנושאים שמעבר למקצוע ההתמחות. כאשר מוסיפים על כך את עידוד האנוכיות ככוח התחרותי המניע את הכלכלה משתעבדת האישיות לייצרי האגו והפרט השואף להיטיב לעצמו בלבד לא יעצר בגבולות ההגינות ויהפוך את השפע שהוא יוצר לקללה ולא לברכה.

מערכת החינוך מוכרחה להתמודד עם דילמה זו. חוק החינוך הממלכתי במדינת ישראל הגדיר את תפקיד החינוך בפיסקה הבאה:

מטרת החינוך הממלכתי היא להשתית את החינוך במדינה על ערכי תרבות ישראל והישגי המדע, על אהבת המולדת ונאמנות למדינה ולעם ישראל, על אימון בעבודה חקלאית ובמלאכה, על הכשרה חלוצית ועל שאיפה לחברה בנויה על חרות, שוויון, סובלנות, עזרה הדדית ואהבת הבריות.\*

הגדרה זו תואמת את הגדרת מטרת החינוך ההומניסטית. חלקה הראשון של הפיסקה מציג את היסודות הקונסטיטוטיביים של החינוך: א. "ערכי תרבות ישראל" (בתוכנית הלימודים ערכים אלה באים לידי ביטוי בלימוד התנ"ך והלשון העברית, תולדות עם ישראל ומבחר ממיטב מורשתו התרבותית לאורך הדורות ודגש על הספרות העברית החדשה, שינקה ממקורות אלה, וכן מבחר מקורות מן התרבות ההומניסטית הכללית שתרבות ישראל הושפעה וגם השפיעה עליהם); ב. "הישגי המדע" המהווים את תשתית הציביליזציה המודרנית ומכינים את התלמידים להשתלב בה. החלק השני של הפיסקה מציג את האתגרים שהעם היהודי מתמודד אתם בדורנו ואת הערכים החברתיים והתרבותיים השאובים ממקורות תרבות ישראל וממקורות התרבות ההומניסטית הכללית, שעליהם מושתת קיומה של מדינת ישראל כמדינת העם היהודי. התלמידים נדרשים להכשיר את עצמם להגשמתם של ערכים אלה.

הצלחה בחינוך היא עניין יחסי. טבע האדם כבעל חיים שכלי אינו מאפשר הצלחה מלאה, אלא רק חתירה מתמדת לקראתה, אולם על פי קנה-המידה היחסי ניתן לומר שהחינוך העברי המודרני בתקופת היישוב ובשני העשורים הראשונים אחרי הקמת המדינה השיג את מטרותיו במידה סבירה, פיתח את אישיותם ואת זהותם העצמית של התלמידים, הנחיל להם ליבה משותפת של מורשת תרבותית יהודית והומניסטית והכין אותם להשתלבות בכל תחומי תפקודם הכלכלי, החברתי, התרבותי והפוליטי. היו תקלות רבות, מאבקים רבים, משגים שחייבו תיקון וכישלונות רבים,



אולם המערכת החינוכית הבית-ספרית זכתה בדרך כלל לאמון ולתמיכה מצד רוב התלמידים ורוב ההורים. אך בשנות השמונים של המאה הקודמת, בעקבות המהפך במדיניות הכלכלית-חברתית של מדינת ישראל, יושמה רפורמה כוללת של החינוך הממלכתי הכללי והדתי מגן הילדים ועד האוניברסיטה. ביסוד רפורמה זו הונחו עקרונות כלכלת השוק החופשי: ההפרטה האנוכית-תחרותית והאקדמיזציה המקצוענית הנחוצה להשתתפות במרוץ התחרותי. בעצת האקדמיה הגדיר אפוא משרד החינוך מחדש את מטרת החינוך: לא עוד חברות-תרבותי על ידי פיתוח האישיות והזהות העצמית ולא עוד הנחלת המורשת היהודית וההומניסטית, כי אם הכשרה מקצועית התמחותית-תחרותית כדי להקנות לכל צעיר במדינת ישראל "הזדמנות שווה" להתחרות בשוק העבודה על תפקיד יוקרתי מתוגמל היטב שיזכה אותו ברמת חיים גבוהה ובמעמד חברתי מכובד. מתכנני הרפורמה הניחו שהגשמת מטרה זו תספק את צורכי הייצור, השיווק והפיתוח של כלכלת השוק החופשי. על ידי כך תצדיק מערכת החינוך את ההשקעה שהממשלה משקיעה בה כדי להבטיח את ההזדמנות השווה לכל צעיר. המתכננים גם הניחו שעל ידי כך יפוצו השכבות החברתיות החלשות על הפערים החברתיים הגדלים שנוצרו בין לשכבות החזקות עקב הרפורמה הכלכלית: הן יוכלו לשדרג את משכורתם, כמובן, בלי לסגור את הפערים בין רובדי החברה, שכן נחוצים הם לשמירת המוטיבציה התחרותית בשוק העבודה למען רווחיות המשק. הייתה זו, כמובן, אשליה שניתן לצפות מראש את כישלונה. מלכתחילה אי-אפשר להשוות את ההזדמנויות הניתנות לבני השכבות העשירות להזדמנויות הניתנות לבני השכבות העניות. התברר שהפערים המשיכו לגדול והירידה אל מתחת לקו העוני התרחבה. נמצא שהרפורמה קיבעה את מצבן הנחות של השכבות החלשות ומנעה את היחלצותן מן העוני ומתרבות העוני. אולם עומק המשתמע מהפרכת ההנחה שניתן לתקן בכלים חינוכיים עוול שנגרם על ידי מדיניות כלכלית-חברתית המתכננת פערים חברתיים גדולים ובונה עליהם את הדחף התחרותי, הוא הכשל החמור הגלום ביישומה של אידאולוגיה חינוכית רדודה, נטולת תשתית של ערכים ומכוונת למטרה שגויה.

בלי לומר זאת בפירוש הסירה המערכת הבית-ספרית מעליה את תפקידי החינוך והמירה אותם בתפקיד של הזרמת מידע מקצועי לצרכנים האמורים להתעניין בו למען הצלחתם בשוק העבודה, אך בלי להתייחס אל אישיותם, אל צורכי פיתוחה ואל בעיות התבגרותה והשתלבותה בחיי המשפחה, החברה, התרבות והמדינה. לגבי פיתוח האישיות, ערכיה

ועיצוב זהותה הניחו מתכנני הרפורמה מראש שזוהי זכותם וחובתם של ההורים, בני המשפחה והקהילה, ולא תפקידו של בית הספר הממלכתי. השאלה אם המשפחה והקהילה יכולים למלא תפקיד זה בלי עזרת בית הספר, בייחוד על רקע השלכות ההפרטה והאקדמיזציה על המשפחה, לא נשאלה. מערכת החינוך פרקה מעליה את חובת החינוך לערכים ובזה ויתרה על השלב המכונן בעיצוב האישיות ועל ההדרגה בסגירת הפער בין השלב הראשון לשלב שבו התלמיד מתעדכן במקצוע אחד של תרבות דורו.

אכן מתכנני הרפורמה נתקלו מיד בדילמה. התברר שבלי לחנך לערכים אי-אפשר לקיים חברת תלמידים בעלת מוטיבציה ללמוד ולהתנהג בצורה שמאפשרת למידה ואי-אפשר לחנך אזרח חיובי ביחסו למדינתו התובעת ממנו להתגייס לצבאה כדי לגונן עליה. כך צף ועלה החסר בחינוך לערכים. משרד החינוך נאלץ להקים מסגרות עזר חיצוניות לבית הספר כדי להשלים את החסר, שכן תוכנית הלימודים החדשה וצורת הכשרת המורים שהותאמה לה מנעו את שילוב החינוך לערכים בהשכלה המקצועית כדי להורותם יחד בתוך בית הספר. בכך הכשילו גם את מסגרות העזר החיצוניות, שכן חסרו סמכות מחייבת. על כך נוספו קשיי הלמידה שהתגלו אצל תלמידים רבים שדרכי ההוראה הדמוי-אקדמית לא התאימו לכישוריהם. מובן שהמורים שהוכשרו על פי שיטות ההוראה החדשות לא ידעו להתמודד עם קשיי הלמידה. משרד החינוך נאלץ למנות לשם כך יועצים פסיכולוגיים שיעזרו למורים לקדם את תלמידיהם לבחינות הבגרות. אך גם זאת לשווא. ההישגים הלימודיים לא השתפרו. לעומת זאת רבו הנפלטים מבתי הספר לרחוב ותרבות הרחוב האלימה ורוויית הסמים התחילה לחדור לבתי הספר.

השינויים בתוכנית הלימודים ובדרכי ההוראה שינו את איכות היחסים בין המורים לתלמידים. השיטה המסורתית וההומניסטית הגדירה את ההוראה המחנכת כשליחות אנושית ולאומית לטובת התלמידים, המגבשים את אישיותם בזיקת "אני" ו"אתה" רגשית ורוחנית עם המורים. הניסיון מלמד שרק בדרך זו ניתן להשפיע על התפתחות האישיות על ידי דוגמה אישית. לעומת זאת האידאולוגיה של החינוך המקצועי המופרט ראתה בהוראה מקצוע ככל שאר המקצועות המתחרים על תגמולם בשוק העבודה. משמע שהמוטיבציה ללמד לא נובעת מטובת התלמיד והמוטיבציה ללמוד לא נובעת מיראת הכבוד וההערכה למורה. נוצר יחס "מקצועי" בין התלמיד למורה שמקורו באינטרסים אובייקטיביים ואת מקום היחס הבין-סובייקטיבי תפס היחס הבין-אובייקטיבי. המורה

נתפס כאובייקט מלמד והתלמיד נתפס כאובייקט לומד. זהו יחס מסחרי: המורה מעוניין, או צריך להיות מעוניין, למכור מידע והתלמיד מעוניין, או צריך להיות מעוניין, לקנות אותו. התחייבות המורה כמוכר היא "להעביר" את המידע שברשותו אל התלמיד, והתחייבות התלמיד כקונה היא לשנן את מה ש"הועבר" אליו ולהוכיח שרכש את המידע על ידי בחינה שהמורה חייב לקרוא, להעריך בציון ולהעניק לתלמיד את התעודה. הנפקת התעודה היא העדות לסיום המוצלח של העסקה, לכן גם המורים וגם התלמידים רואים בהצלחה בבחינות הבגרות ובקבלת התעודה, ולא בלימוד ובדעת כערך, את מטרת העל שלהם.

בדרך זו הופכת ההוראה החינוכית לאילוף. המורה מאלץ את תלמידיו ללמוד תחת שוט הבחינה שההצלחה בה היא התנאי להגיע להשכלה הגבוהה. לשם כך עליהם לשנן ולתרגל עד שהמידע ייכנס לזיכרון התלמיד בלי להבטיח הבנה והפנמה, רק כדי שיעבור מן הזיכרון אל טופס המבחן. זוהי מהות היחס בין האובייקט המלמד לאובייקט הלומד המנוכרים זה לזה. ברור שהשניים דוחים זה את זה וכשהמורה דורש מן התלמיד ללמוד הוא מעורר התנגדות וההתנגדות הופכת עד מהרה לעוינות, בייחוד מצד התלמידים החיים בהווה ורוצים ליהנות ממנו ולא לשעבר אותו למען הצלחתם, כביכול, בעתיד.

שינוי מטרת החינוך מחברות תרבותי לקניין "הזדמנות שווה" בשוק העבודה הוא גם ביטול המחויבות להנחלת המורשת התרבותית בהיקפה הכולל ובצורתה השיטתית, המייחסת לנחילת המורשת ולעיצוב הזהות הלאומית של התלמידים חשיבות של מטרת-על. מתכנני הרפורמה לא הכריזו על הביטול, הם גם לא מחקו את מקצועות היהדות ואת מקצועות התרבות הכללית מתוכנית הלימודים. הם הסתפקו בצמצום עד למינימום חסר השפעה, ביטלו את התבנית המחזורית של הוראת מקצועות הליבה התרבותית לאורך כל שנות הלימוד ולא ייחסו למקצועות היהדות והתרבות הכללית מעמד חשוב ב"תעודת הבגרות" האקדמית. התלמידים הבינו שאפשר להזניח את לימוד המקצועות הללו ללא נזק ושוכנעו שמקצועות אלה לא מועילים וגם לא מעניינים.

המכשיר שבאמצעותו כפו את המדיניות הזאת על מורי בית הספר ותלמידיו הוא תעודת הבגרות האקדמית, שבאה במקום תעודת הבגרות החינוכית מן התקופה שקדמה לרפורמת ההפרטה והאקדמיזציה. בחינת הבגרות החינוכית הניחה שמטרת מערכת החינוך, מגן הילדים עד בית הספר התיכון, היא חינוכית במשמעות שהוגדרה על ידי חוק החינוך הממלכתי ובתור שכזאת היא שונה ממטרת הלימודים במוסדות להשכלה

גבוהה. משום כך בחנו בבחינות הבגרות את הישגי התלמידים על פי אמות המידה של מטרות בית הספר והציגו את המבחן כשלב מסכם של תהליך ההוראה בדרך המתאימה לתלמידי בתי הספר, שהיא סיפורית ולא מחקרית. לעומת זאת תפקיד תעודת הבגרות האקדמית היא לאכוף את דרישות האוניברסיטה ושיטות הוראתה על מורי בית הספר ותלמידיו. על פי אמת מידה זו נקבעו גם העדיפויות המקצועיות וגם שיטות הלמידה. כאמור לעיל רוב התלמידים מתקשים ללמוד בשיטות אלה והבחינות מטילות עליהם את מורא יום הדין שבו נחרץ גורל כניסתם להשכלה הגבוהה לרכוש תעודת מקצוע מתוגמל היטב. התוצאה: רוב התלמידים לומדים מקצוע אחד: הדרכים הכשרות והלא-כשרות לעמוד בבחינות. גם לבוחנים אין בררה: הם מעוניינים שכל הנבחנים יצליחו ולכן מקל משרד החינוך את הבחינות כדי שישוו לכל נפש.

מהן אפוא השלכות הרפורמה על המורים, על התלמידים, על ההורים ועל החברה? מבחינת המורים יש לתת את הדעת קודם כול על הכשרתם. מוסדות הכשרת המורים שעברו את תהליך האקדמיזציה הפסיקו לחנך את המורים כמחנכים ממלאי שליחות אנושית, חברתית ולאומית מעוגנת בפילוסופיה פדגוגית. את מקומה תפסה האידאולוגיה המקצוענית הטוענת למדעיות: המורה הוא כאמור מומחה להעברת מידע אובייקטיבי שעובד לשם תגמול. דרכי ההוראה הותאמו להשקפה זו: המורה נדרש ללמד את המקצועות שבהם התמחה באוניברסיטה באותה דרך שבה לימדו אותו, בלי להצטייד בכלים הנחוצים להורות לתלמידים על פי דרכם, בלי לעורר את סקרנותם ובלי להתייחס לשאלותיהם המעוגנות בניסיון חייהם. כמובן, למידה כזאת ממאיסה את תכני הלימודים על לומדיהם. נוספה על כך רמת התגמול שהמשק המנוהל על ידי אוצר המדינה רואה לנכון להקצות לחינוך. המשכורות למורים נמוכות מאלו המשולמות במקצועות אחרים. כך מחייבת תורת האיזון בין ההיצע לביקוש. הרי לרוע המזל החינוך דורש השקעות אך אינו מביא תשואות ולכן כדאי להשקיע בו מעט ככל האפשר. התוצאה היא לא רק ירידת המוטיבציה ללמד אלא גם הסלקציה השלילית של הבוגרים הפונים להוראה.

כיצד השפיעו ההפרטה והאקדמיזציה על ההורים? קודם כול אכזבה מן ההבטחות שנתנו לשכבות החלשות עם הכרזת הרפורמה, כדי שיסירו את התנגדותם לה. הבטיחו שילדי השכבות החלשות יקבלו את המורים הטובים ביותר ואת ההוראה הטובה ביותר ועל ידי כך יחולצו מן העוני, אך התוצאה הייתה, כאמור, הפוכה. נוצרה מציאות מכשילה שהרי



ההורים העניים אינם יכולים לעזור לילדיהם ותנאי הלמידה שבתי הספר הציעו לעניים היו רעים. התוצאה מובנת מאליה. ההורים כועסים על בית הספר ועל המורים. במקום לתמוך בהם הם נלחמים נגדם ומערערים את סמכותם. בסיכום: במקום שבית הספר יתקן מה שעיוותה המדיניות הכלכלית, הפכה המדיניות הכלכלית לגורם המכשיל את בית הספר ואת המורים במילוי תפקידם. רק בתי הספר שקלטו את בני ההורים העשירים, אלה שיכלו להוסיף על תקציב בית הספר בתשלום שכר לימוד גבוה, ולהעסיק את המורים הטובים ביותר, הצליחו לתפקד ברמה מתקבלת על הדעת. אך גם בבתי ספר חצי-פרטיים אלה התגלו התופעות החברתיות הנובעות מן השחיתות הכלכלית, החברתית והפוליטית של בני המעמדות הגבוהים.

ניתן דעתנו לבסוף להשלכות על החברה והתרבות: צמצום מטרת בית הספר להכשרה המקצועית משמעה למעשה הפסקת התהליך היעיל של הנחלת המורשת התרבותית מדור לדור. ראינו לעיל שגם הוראת המקצועות מקני "ההזדמנות השווה" בשוק העבודה לא השיגה את מטרתה אצל רוב התלמידים, ובייחוד מן השכבות הנמוכות. על אחת כמה וכמה הוראת מקצועות היהדות וההומניסטיקה: צמצום הוראתם, אי-החשבתם כמקצועות חשובים מבחינת הכניסה להשכלה הגבוהה והוראתם בצורה מחקרית אובייקטיבית שאינה מחנכת לערכים ואינה עונה על בעיות חיי החברה והרוח של התלמידים הבוגרים. כל זה הביא לכישלון גורף. תלמידי בתי הספר הממלכתיים חסרים אוריינות תרבותית יהודית וכללית. ידיעותיהם מקוטעות ושטחיות ואינן מצטרפות לתמונה שלמה בשום תחום. לשונם העברית דלה ואינה מקנה להם יכולת קריאה והבנה אפילו בספרות העברית הגבוהה הנכתבת בזמננו. זוהי תסמונת של בערות מושלמת שמתווסף עליה יחס שלילי הנובע מזיהוי היהדות עם מייצגיה החרדים, שתדמיתם שלילית בעיני הצעירים החילונים והיא מעוררת בהם שנאה בלי שידעו על היהדות דבר של ממש. גובר אפוא רצונם של צעירים חילונים להזדהות כיהודים ולא כיהודים. הוסף על כך את תרבות ההמונים המבוללת הנמסרת בכלי התקשורת ועל ידי כל מוסדות הבידור ההמוני, והייתה תסמונת ההתבוללות והניכור שהחינוך מייצר שלמה לעינינו.

מסקנת הדיון בפרק זה ברורה כל צרכה: המהפך ה"פוסט-ציוני" שנעגן בהישגי מלחמת "ששת הימים" הוא כישלון הציונות ולא המשך דרכה כמדינה "נורמלית". העם היהודי עדיין רחוק מלהיות עם ככל העמים החיים במולדתם, בציביליזציה שלהם ובמדינה המוכרת על

ירי כל העמים ומגוננת עליהם. מעגל האיבה השולל את זכות קיומו כעם חופשי בין העמים העמיק עם הקמת המדינה והעמיק עוד יותר אחרי מלחמת "ששת הימים", והאיום על קיומו הפיזי של העם, בייחוד במדינת ישראל, עדיין חמור ומחייב מאמצים מיוחדים רבים כדי להחזיק מעמד מול סכנת מלחמה מתמדת שעלולה להסתיים בשואה. גם האיום על זהותו העצמית הייחודית של העם על ידי התבוללות התגבר ולא נחלש הן במדינת ישראל והן בתפוצות, שעל כן אובדן הזהות העצמית מאיים על קיומה הפיזי של מדינת ישראל. הסיבה גלויה: אם מדינת ישראל תחדל להיות מדינת כל העם היהודי ואם לא תשקף את ערכי היהדות בתרבותה החברתית והפוליטית יעלם הנושא האזרחי המעוניין בה כמדינה עצמאית והיא תחרב או תהפוך למדינת לאום ערבית.

מדינת ישראל אכן הצליחה לפתח ציביליזציה מודרנית משוכללת והישגיה במדע, בטכנולוגיה, בכלכלה ובצבא משתווים להישגי המדינות המפותחות ביותר בעידן ה"פוסט-מודרני". אולם, תהליכי ההפרטה והאקדמיזציה לצורך השתלבותה ב"כלכלת השוק החופשי", החותרת לגלובליזציה, הפכה את הציביליזציה הטכנולוגית לתכלית הכופפת תחתיה כל אינטרס אחר, הפריטה את ישותו הקיבוצית-היסטורית של העם והרחיקה לכת בתהליכי התפוררותו. מדינת ישראל לא התפתחה כ"מרכז רוחני" לכל העם היהודי כדי לאחד את כל העם סביבה, והעם שבתפוצות הולך ומתרחק ממנה. עוצמת הציביליזציה של מדינת ישראל מגבירה את עוצמתה הצבאית, אבל בה במידה היא מפרקת את זהותה ומכלה את העוצמה המוסרית-רוחנית שבלעדיה לא תחזיק מעמד לאורך ימים. בסיכום: בלי רנסס יהודי-ציוני במדינת ישראל ובתפוצות אין עתיד לעם היהודי ואין עתיד למדינתו.

## פרק עשרים ושלושה: הציונות הדתית-משיחית וה"פוסט-ציונות" החרדית

כנגד ה"פוסט-ציונות" הממלכתית שתוארה בפרק הקודם התפתחה, על רקע הישגי מלחמת "ששת הימים", מתוך הציונות הדתית, מתוך הציונות הרוויזיוניסטית וגם מתוך מתנגדי חלוקת הארץ בתנועת העבודה, תנועה ששאפה לחידוש פני הציונות ולהעלאתה לדרגת הגשמה גבוהה יותר מזו שהתגשמה על ידי הקמת מדינת ישראל בתש"ח. הפרמטרים טעוני ההשלמה היו: מרחב המולדת, קיבוץ רוב גלויות העם ומופתיות המדינה מבחינת ערכיה היהודיים. המפלגה היוזמת שהובילה את המחנה העולה אל השלב המשלים את המפעל הציוני ברמתו האידאלית, הן מבחינה אידאולוגית והן מבחינה מעשית, הייתה הציונות הדתית. קמה בה מנהיגות צעירה שקיבלה את הכשרתה בישיבת "מרכז הרב" בהנהגתו של הרב צבי יהודה קוק (הרצי"ה) בנו ממשיכו של ר' אברהם יצחק הכהן קוק (הראי"ה).

המנהיגות הצעירה מרדה נגד המנהיגות הוותיקה של מפלגת "המזרחי". המנהיגות הוותיקה נראתה אובדת דרך ומובסת במאבק על עיצוב הדמות היהודית של מדינת ישראל. הצעירים המתמרדים האשימו אותה בכישלון קליטת העלייה המסורתית-דתית מארצות האסלאם לשורות המפלגה ובייחוד בכך שלא לחמה כנדרש נגד חילונם של בני עלייה זו. הייתה זו החמצת ההזדמנות להגיע להנהגת המדינה סמוך להקמתה. כמו כן האשימה אותה בכניעה לתכתיבי השלטון החילוני וביחס פשרני אל החילוניות עצמה. מנהיגותם החדשה הגדירה מחדש את תפקיד הציונות הדתית: לא עוד הסתפקות בשיתוף פעולה עם הציונות החילונית בהנחת היסודות הארציים, הכלכליים, החברתיים, הפוליטיים, הצבאיים והתרבותיים הנדרשים לגאולת העם ולא עוד גישור הפער בין התנועות הדתיות-אורתודוקסיות לתנועות הציוניות החילוניות כדי לעודד חזרה בתשובה ליהדות שלמה. הגיע הזמן להנהיג את כל העם במדינתו ובתפוצות להגשמת הערכים התורניים-הלכתיים ברשות הרבים הלאומית, להגביר את הביקורת על אורח החיים החילוני שהתרוקן לדעת הצעירים מערכיו החברתיים והלאומיים, למשוך את הנוער החילוני אל התורה, אמונתה ואורחות חייה, לתת מופת של הגשמה ולקחת את המנהיגות מידי ההנהגה החילונית הוותיקה, שבעת הרצון מהישגיה החומריים כדי להגשים את חזונו הגדול של הראי"ה קוק: שיבת כל

העם לאמונה ולתורה, התנחלות בכל רחבי ארץ ישראל, גאולת האתרים הקדושים לעם היהודי בירושלים, חברון, בית לחם ושכם, התכוננות להופעת מלכות בית דוד, תקומת המקדש בירושלים וחידוש התגלות האלוהים כמלך על עמו הנבחר. הניצחון הנסי במלחמת "ששת הימים" הוכיח לדעת צעירי הציונות הדתית שאלוהים חוזר להשגיח על עמו ב"גילוי פנים". ניתן האות לעם ישראל להתאחד ולהשלים את המפעל על ידי קיבוץ כל הגלויות בארץ ישראל, יישוב ארץ ישראל השלמה וקיום כל מצוות התורה התלויות בארץ כדי שמלכות האלוהים ביקום תתגלה בתפארתה ובגאונה כבימי דוד ושלמה. העם מצווה "לעלות כחומה". אין לו להתיירא מפני האויבים או להתחשב במה שיאמרו הגויים. גורל עם ישראל כבר אינו תלוי בגויים אלא רק במה שעם ישראל יעשה על פי מצוות אלוהיו בתורתו. כל העמים, אויבים כידידים, ייווכחו עד מהרה שאלוהים מושל עליהם ועצתם תופר. כולם יעבדו את האל האחד שהוא אלוהי ישראל ויידעו כי "מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים". אז יבוא השלום ביקום, באנושות ובעם ישראל ומדינתו תהיה מופת לכל העמים ואור לגויים.

הלכי הרוח המרוממים ותחזיות העתיד ששררו בעם היהודי בארץ ובתפוצות אחרי מלחמת "ששת הימים" הוכיחו לכאורה שהגשמת החזון הנעלה הזה היא מציאות ולא אשליה גם בעיני הציונים החילונים. הוכח שצה"ל חזק מכל צבאות האויב. ישראל מתקרבת לעצמאות כלכלית ומשתחררת מן התלות בארצות הברית. להפך, מתברר שלארצות הברית יש אינטרס עליון בקיומה ובשגשוגה של מדינת ישראל. יהדות ארצות הברית, העשירה ובעלת ההשפעה על ממשלתה, מגלה נכונות לעזור בכל יכולותיה. גדולה מזאת: עקב תוצאות מלחמת "ששת הימים" נפתחו מקורות חדשים לעלייה המונית: יהדות ברית המועצות התעוררה לחיים אחרי מות סטאלין, "מסך הברזל" שהפריד את המון היהודים המדוכאים מעמם התחיל להתרום. אחרי מלחמת "ששת הימים" התעוררה שם תנועה ציונית שהתחילה להתדפק על שערי היציאה כדי לעלות לארץ או להגר לארצות הברית, וממשלת ארצות הברית שנעשתה למעצמת העל היחידה בעולם הפעילה לחץ מדיני על ממשלת ברית המועצות שתאפשר ליהודים המעוניינים להגר ממנה לכל המדינות הנכונות לקלוט אותם. התחיל גל של עלייה גם מתפוצות העולם החופשי, מדרום אמריקה, מדרום אפריקה ומארצות הברית. הסיבה היא הגברת כוח המשיכה של מדינת ישראל. במציאות החדשה היא יכולה להבטיח לא רק חיים יהודיים מלאים, מניעת התבוללות וביטחון מפני האנטישמיות,



אלא גם רמת חיים שאינה נופלת מזו שיש ליהודים במדינות העולם החופשי.

על יסוד נתונים אלה צפו שבקרוב יתכנס רוב העם היהודי במולדתו, יובטח הרוב היהודי בכל חלקי ארץ ישראל, כולל חבלי יהודה, שומרון ועזה (יש"ע) ורמת הגולן. מדינת ישראל תתחזק עוד יותר מבחינה צבאית, כלכלית ופוליטית ומעמדה הבינלאומי יתחזק בהתאם. מדינות ערב ייאלצו להשלים עם קיום המדינה, לפתור את בעיית הפליטים הערבים במדינת "ירדן", שרוב תושביה פלשתינים ולראות בה את המדינה הפלשתינית. תהיה אפשרות לטרנספר: העברת רוב ערביי הגדה המערבית לגדה המזרחית כתמורה ליהודים פליטי ארצות ערב שגורשו בלי רכושם ונקלטו במדינת ישראל. זה יהיה הפתרון הצודק לכל המעוניינים. הוא יישב את המחלוקות ויקדם את חתימת הסכמי השלום, השכנות הטובה ושיתוף הפעולה לטובת כל הצדדים. גם מנקודת הראות החילונית אפשר היה לראות בהישגים הללו את ימות המשיח.

הייתה זו אפוא תוכנית מדינית שלמה שנראתה ליוזמיה רציונלית ומציאותית. היא הוכיחה חפיפה בין החזון המשיחי של הציונות הדתית לבין החזון המדיני של מפלגת "חרות" ושל תומכי שלמות הארץ בתנועת העבודה החילונית.

האם אי-אפשר ליישב על יסוד זה גם את המחלוקת הפנימית בין הדתיים לחילונים במדינת ישראל ולאחד את העם על בסיס לאומי? הציונות הדתית, מפלגת "חרות" ותומכי שלמות הארץ בתנועת העבודה חשבו שאמנם כן. אחרי מלחמת "יום הכיפורים" ביטאה את ההסכמה הזאת מפלגה חדשה שנקראה בשם "תנועת התחיה". היא איחדה אליטות של תומכי חזון ארץ ישראל השלמה מכל המפלגות למען אחדות העם והארץ ולמען גאולתם השלמה.

המעבר החד "מחורבן לתקומה" שנחווה במלחמת "ששת הימים" עודד אפוא את הרגשת האחוה והאחדות בין התנועות המגשימות, אבל כאשר ההתלהבות הראשונית שככה התברר בכל זאת שהעם עדיין רחוק מן הנכונות להתאחד. המחלוקות נרגעו לשעה אבל הבעיות הקיומיות והאידאולוגיות שעוררו אותן עדיין לא נפתרו. להפך, למעשה בישר ההישג הגדול של מלחמת "ששת הימים" לרוב בני העם, שלא הזדהו עם אף אחת מן המפלגות האידאולוגיות, שהגיע הזמן לתקן את העוולות והקיפוחים שנגרמו ליחידים, לעדות ולתנועות עקב התנאים הקשים של קליטת העלייה ההמונית אחרי הקמת המדינה. כל קבוצה ערכה את חשבונותיה והגישה לממשלה את חשבונה על ה"מגיע" לה.

בימים הראשונים אחרי הניצחון קיבלה התקווה, שהמדינה תתחיל לגמול לאזרחיה על קורבנותיהם למענה, ככל מדינה נורמלית, ביטוי חיובי שהשלים במישור הפרטי את הרגשת הגאווה הלאומית על ההישג הגדול. אולם התברר כרגיל שה"מגיע" לא התחלק בצדק כי אם נלקח על ידי אלה שיכלו לקחת, כל אחד לפי מידת כוחו. על ידי כך עלו כל הקבוצות המתחרות זו בזו על תגמוליהן על מסלול ההתנגשות ושחררו את הבלמים, שהרי האמינו שמדינת ישראל יצאה ממצב ה"אין בררה" בגלל סכנת השואה השנייה. המדינה התנרמלה ומכאן ואילך "יש בררה" וצריך להילחם עליה.

הבעיה הראשונה שסימנה את המחלוקת העתידה בנושא הפוליטי המרכזי הייתה בעיית המשך הדרך המדינית-ביטחונית אחרי הניצחון, כאשר התברר סופית שמדינות ערב והפלשתינים מסרבים החלטית לשאת ולתת על שלום כולל שיסיים את הסכסוך ומוכנים לחתום רק על הסכמי שביתת הנשק עד שיצברו כוחות למלחמה הבאה, שבה ינסו פעם נוספת "להשליך לים" את המדינה ה"צלבנית" שפלשה לדעתם לתחום השלטון המקודש של האסלאם. על רקע זה התעוררה שאלת עתיד השטחים שנכבשו מעבר לקו הירוק: לסגת מהם? לספח אותם? או להחזיקם כקלפי מיקוח על השלום כאשר מדינות ערב ישתכנעו שאין אפשרות להשמיד את מדינת ישראל ומוטב להן ליהנות מן התועלת שהמדינה המודרנית והדמוקרטית היחידה במזרח התיכון יכולה לתרום להן. אך עקב התעוררות יוזמת ההתיישבות בארץ ישראל השלמה נכרכה שאלה זו בבעיית היחסים בין הציונות הדתית, המפעילה לחץ לספח וליישב את חבלי יש"ע, לבין תנועות השמאל החילוניות שראו כאינטרס הלאומי העליון את הוויתור על ה"שטחים" כדי להגיע מיד להסכמי שלום צודקים עם הפלשתינים ומדינות ערב.

הממשלה פסחה על שני הסעיפים והחליטה על פשרה פרגמטית בין החזרה לסיפוח. היא אפשרה בדרך זו מדיניות לא עקבית והרת סתירות: שני אזורים סופחו למדינת ישראל על בסיס ההנחה שהיא לא תוכל לוותר עליהם גם בהסכמי שלום עתידיים: מזרח ירושלים כולל העיר העתיקה ובתוכה הר הבית, כדי לשמור על אחדות העיר כבירת מדינת ישראל והעם היהודי, ורמת הגולן, כדי להגן על מאגר המים הגדול ביותר של מדינת ישראל ועל יישובי עמק הירדן סביבו מפני מתקפה סורית. חבלי יש"ע לא סופחו והושארו יחד עם חצי האי סיני כקלפי מיקוח למשא ומתן עתידי. המשיכו אפוא להחזיק אותם כשטח כבוש באמצעות מערכת נפרדת של שלטון צבאי. אבל האם ניתן להחזיק

במרחבים כאלה תקופת זמן ממושכת בלי ליישבם על ידי יהודים? מצד אחד היה הלחץ של נאמני ארץ ישראל השלמה להתיישב בחבלי יש"ע. מצד אחר היו הלחצים הבינלאומיים והפנימיים של מפלגות השמאל לסגת מהם מיד. התוצאה הייתה פשרה פרגמטית הרת סתירות. תחילה אישרו את שובם של בני המתיישבים בגוש עציון אל היישובים שמהם גלו על ידי הצבא הירדני במלחמת העצמאות, אחר כך אישרו התיישבות בחברון עיר האבות שבה הייתה קהילה יהודית גדולה שנטבחה וגורשה מבתיה על ידי הפורעים הערבים במאורעות שנת תרפ"ט. סיפוח דומה אושר גם לגבי קבר רחל של היהודים הייתה בו חזקה כמקום עלייה לרגל במשך מאות שנים. לבסוף אישרו גם התנחלויות על אדמות המוגדרות כאדמות מדינה במרחבים שהוגדרו כפנויים להתיישבות בלי לפגוע בזכויות היישובים הערביים. על השיקול הלאומי נוסף גם שיקול ביטחוני שתמך בהרחבה מודרגת של ההתנחלויות לאורך נהר הירדן וים המלח, על גב ההר ביהודה ובשומרון ובפתחת רצועת עזה, בהנחה שהנוכחות הישראלית באזורים אלה היא חיונית להגנה יעילה מפני צבאות מודרניים. היה עוד שיקול שתמך בהתנחלות שיטתית מבוקרת שתסמן את גבולות הפשרה הטריטוריאלית שתרחיב את מפת ישראל מעבר לגבולות הקו הירוק: הפעלת לחץ על מדינות ערב והפלשתינים לשאת ולתת על שלום כולל עם מדינת ישראל לפני שתיווצר בחבלי יש"ע מציאות בלתי הפיכה.

רוב העם תמך במדיניות הפשרנית שתוארה לעיל, אבל ביחס לחבלי יש"ע בכללותם הסתמנה מחלוקת שהפכה אחרי מלחמת "יום הכיפורים" לעימות אלים בין תומכי ארץ ישראל השלמה לבין תומכי ה"שלום תמורת שטחים". על רקע המחדל של מלחמת "יום הכיפורים" עלתה הטענה שמדינת ישראל היא האשמה בסירוב מדינות ערב והפלשתינים לשאת ולתת על הסדרי שלום. הטענה ש"אין פרטנר" למשא ומתן על שלום היא בדויה. אם מדינת ישראל תסכים לויתורים הנחוצים לשם פתרון צודק לשני הצדדים יקום השלום "עכשיו".

הגורם השני למחלוקת שהסתמנה מיד כששככה מעט ההתלהבות מגודל השעה ההיסטורית נבע ישירות מניגודי האינטרסים שהתגלו בין הקבוצות השונות בעם. בהקשר זה ראוי לשים לב לכך שמן ההיבט הסוציולוגי הייתה התמרדות צעירי הציונות הדתית נגד מנהיגותם הוותיקה ביטוי לאחד מניגודי האינטרסים הבולטים ביותר: ההתמרדות תבעה בעצם לתקן את העוול שנגרם לדעת צעירי הציונות הדתית למפלגתם על ידי המפלגות החילוניות שהנהיגו את הגשמת הציונות ודחקו את

הציונות הדתית לשוליים. מבעד למעטה האידאולוגי של השאיפה לאחד את העם נערכו אפוא מחדש ניגודי האינטרסים המעמדיים, העדתיים, הדתיים, הפוליטיים והתרבותיים. נוספו עליהם ניגודי האינטרסים בין אזרחי ישראל היהודים לאזרחיה הערבים. קיפוחם היה משווע וכבר לא היה אפשר להתעלם ממנו. ערביי ישראל חיו תחת משטר צבאי מדכא. המדינה התייחסה אליהם למעשה כאל אויבים. על יסוד ההנחה שהזדהותם עם אחיהם הפלשתינים אינה מאפשרת להם להתגייס לצה"ל ואינה מאפשרת לצה"ל לגייס אותם פטרו אותם מחובת השירות בצה"ל אך פירוש הדבר שלא קיימו חובה מרכזית שכל אזרחי המדינה חייבים בה ושצעיריהם נהנים מן הזכות היתרה להקדים את הצעירים היהודים ביציאתם ללימודים או לעבודה, ועל יסוד טענה זו שללו מהם למעשה זכויות תעסוקה בשירות המדינה וגם במוסדות פרטיים של יהודים. הם קופחו גם בתקציבים מוניציפליים, בהשקעות לפיתוח תשתיות מודרניות ביישוביהם ובפיתוח שירותי הבריאות, החינוך והרווחה ביישוביהם. אולם אחרי הניצחון ועל רקע התקוות לשלום לא הייתה עוד הצדקה למשטר הצבאי ולהשעיית השוויון האזרחי המלא. התביעה עלתה אפוא על סדר היום הן על ידי התארגנות של מפלגות פוליטיות ערביות והן על ידי מפלגות השמאל היהודיות שתבעו את השלום המידי.

כאמור, המאבקים פרצו בצורה מאורגנת רק אחרי מלחמת "יום הכיפורים". אולם התסמונת התחילה להצטייר חודשים ספורים אחרי הניצחון. היא נראתה תחילה כתסמונת חיובית: התחילו תהליכי תיקון ביוזמה עצמית תוך כדי ניצול האפשרויות החדשות. ההתעוררות בציונות הדתית הייתה דוגמה מובהקת של לקיחת ה"מגיע" על ידי הוכחת היכולת להגשים. יוזמת הצעירים זכתה לאהדה, העריכו את פעילותם וראו בה מופת לחיקוי. בתחילת פעולתה הוכיחה אפוא המנהיגות הצעירה של הציונות הדתית שהיא מאחדת את העם למרות שלא הכול הסכימו עם דרכם מנקודת ראות מדינית. הם נשענו קודם כול על האהדה הספונטנית של עולי ארצות ערב הדתיים והמסורתיים. אחרי מלחמת "ששת הימים" השתפר מצבם הכלכלי ועלה מעמד החברתי עקב הצפת שוק העבודה הגופנית הבלתי מקצועית הזולה על ידי פועלים ערבים. העולים החדשים הלא-מקצועיים עלו בדרגה כקבלנים, חנוונים, סוחרים ופקידי ממשלה והתחילו לנוע בחזרה אל המעמד הבינוני שממנו ירדו בהגיעם לארץ. שוקמה גם גאוותם על מורשתם התורנית-הלכתית הספרדית כנגד המורשת האשכנזית שהשתלטה על רשות הרבים היהודית במדינת ישראל. כן שוקמה גאוותם על מסורתם העממית המיוחדת. האמת צריכה



להיאמר שהמנהיגות הצעירה של הציונות הדתית לא נפתחה יותר מן המנהיגות הוותיקה למורשת הספרדית וכייחוד לא למסורת העממית של יהדות ארצות האסלאם. מנהיגות זו חונכה במוסדות חינוך אשכנזיים אליטיסטיים ולא נטתה לרדת אל העם. הדבר ניכר גם בהרכב האוכלוסייה שהתיישבה בחבלי יש"ע. עובדה היא שאחוז בני עדות המזרח היה מזערי בה. כעבור כמה שנים נוצר גם הבדל ניכר ברמת החיים של המתיישבים בחבלי יש"ע בהשוואה לבני עדות המזרח שהתרכזו בעיירות הפיתוח ובשכונות העניות של הערים הגדולות. אבל עובדה זו עלתה לתודעה הציבורית רק כאשר התלקחו המחלוקות סביב הזרמת תקציבי הפיתוח להתיישבות מעבר לקו הירוק. בשנים הראשונות אחרי מלחמת "ששת הימים" ראו עולי ארצות האסלאם בצעירים הדתיים הגאים בדתיותם ומותחים ביקורת על החילוניות המתרוקנת מערכיה מופת ראוי לחיקוי והביעו אהדה בלתי מסויגת.

היחס בין צעירי הציונות הדתית לציבור החילוני היה מורכב יותר, אבל גם ציבור זה הגיב תחילה באהדה רבה. קודם כול תומכי המפלגות שעדיין הופיעו כמפלגות פועלים ודגלו בסוציאליזם. ציינו לעיל את התברגנותם. אך בשעתם גם הם התמרדו נגד הוריהם הדתיים הגלויים. דתם החילונית הייתה החלוציות המתקדשת לעבודה עצמית, חיי שיתוף, עזרה הדדית וצדק חברתי. אכן גם כשהתברגנו התגאו במפעלם החלוצי וראו במעמד הכלכלי, החברתי והפוליטי שקנו אחרי קום המדינה את הגמול המגיע להם על שנים רבות של הקרבה למען העם. הם הגשימו את חלומם ומבחינתם האישית שבעו נחת ולא הרגישו בסתירה שבין אורח חייהם ומדיניותם הכלכלית-חברתית הקפיטליסטית לבין האידאולוגיה הסוציאליסטית שדגלו בה בצעירותם. מכאן נבע יחסם הדו-ערכי אל חלוצי הציונות הדתית: מצד אחד ראו בהם את ממשיכי מפעלם ואפילו התקנאו בהם על צעירותם ועל תום לבם. מצד אחר ראו במפעלם התלהבות בוסרית שאינה מכוונת למציאות שנוצרה אחרי הקמת המדינה. מבחינה זו האמינו שהם מוליכים את המדינה בדרך הנכונה ובבוא הזמן יתברר הדבר גם לצעירים המתמרדים.

אבל הייתה גם גישה אחרת. ההתברגנות והשלכותיה עוררו ביקורת מצד אנשי הרוח של תנועת העבודה ומצד הצעירים שהתחנכו בתנועות הנוער החלוציות. בעיניהם היו חלוצי הציונות הדתית ממשיכי הדרך שבה יש ללכת עד שהחזון הציוני יתגשם בכל גדולתו ומופתיותו. הכוונה בייחוד לחברי "הקיבוץ המאוחד" שהתנגדו לחלוקת ארץ ישראל והצטרפו לתנועת ההתיישבות ביש"ע יחד עם מנהיגם הזקן ומלא להט

הנעורים יצחק טבנקין.

אך התומכים החשובים והחזקים ביותר היו נאמני דרכו של זאב ז'בוטינסקי וחניכי מחתרות האצ"ל והלח"י במפלגת "חרות". הם לא השלימו עם חלוקת הארץ וזיהו את מטרת הציונות בהקמת מדינת לאום ריבונית מעצמתית על כל שטחה של ארץ ישראל תוך כדי כינוס כל העם בארצו. מדינת ישראל המצומקת, הנחנקת בגבולות ה"קו הירוק", המאוימת על ידי שכנותיה, הענייה והתלויה בחסות מעצמות זרות לא סיפקה אותם. לא זאת הייתה המדינה שעליה חלמו ועליה שפכו את דמם. כשם שחלוצי הציונות הדתית ערגו לתפארת מלכות דוד ושלמה ערגו האידאולוגים של תנועת "החרות" (להלן: "חרות") לריבונות מעצמתית שאיש לא יעז לקרוא עליה תיגר. הדר המלכות היהודית הריבונית היה הערך המדיני הגדול שאליו חתרו, שיוגשם אך ורק על שדה הקרב. הישגי מלחמת "ששת הימים" קירבו את מדינת ישראל אל המהלך הזה ועשאוהו בהישג יד. הם הוכיחו שחזון התפארת הממלכתית היא בת הגשמה וראויה להגשמה. אכן השינוי שחוללה מלחמת "ששת הימים" השמיט את הקרקע מתחת למדיניות הבידוד של "חרות" בכנסת ופסילתה לממשלה. היא הפכה למפלגה לגיטימית שיש לה סיכוי להשיג רוב בבחירות לקחת את השלטון מידי מפא"י ובנות בריתה ולחולל מהפך מדיני כולל שיחזיר את הציונות אל תוכניתה המקורית על פי פירושו של ז'בוטינסקי.

אבל גם לגבי מפלגת "חרות" ראוי להדגיש את השינוי המהותי שהתחולל בדיעבד ובלי לתת עליו דין וחשבון. המציאות החברתית-כלכלית בעולם המערבי השתנתה בצורה מהפכנית ואחרי מלחמת "ששת הימים" היא התחילה להשתנות במדינת ישראל. עיקר השינוי חל בתפיסת המשטר הקפיטליסטי. ז'בוטינסקי דגל בקפיטליזם הלאומי של העידן המודרני מלפני מלחמת העולם השנייה אולם אחריה התפתח קפיטליזם "פוסט-מודרני" שונה מהותית שמדינת ישראל עמדה להשתלב בו.

בתקופה שקדמה למלחמת העולם השנייה השתלבה הלאומיות עם הקפיטליזם. הדמוקרטיה הליברלית שלפיה העם כישות קיבוצית הוא מקור סמכות השלטון היוותה בסיס לשילוב זה. הדמוקרטיה כשלטון העם על ידי העם ולמענו מקדימה את טובת הכלל לטובת הפרט ורואה בטובת הכלל את אמת המידה לטובת הפרטים שהכלל אחראי להם והם אחראיים לו. לא כן הקפיטליזם הליברלי ה"פוסט-מודרני", הדוגל בכלכלת השוק החופשי. קפיטליזם זה מבוסס על הפרטה, מקדים את טובת הפרט (בעל הרכוש) לטובת הכלל, דוחה את התערבות המדינה

בתהליכים החברתיים-כלכליים ושואף לגלובליזציה על-לאומית. הדמוקרטיה אינה מוגדרת כשלטון העם שהוא ישות קיבוצית כי אם כשלטון האזרחים הפרטיים שהתאגדו לשם סיפוק האינטרסים החומריים בלי כל קשר לזהותם האתנית, הלאומית או הדתית. זהות זו נחשבת כעניינם הסובייקטיבי של כל הפרטים ברשות היחיד שלהם ועל כן אסור שישתקפו ברשות הרבים המתנהלת על פי חוקים אובייקטיביים שנקבעים על ידי מדע.

בעידן ה"פוסט-מודרני" נוצרה אפוא סתירה מהותית בין האידאולוגיה הקפיטליסטית ה"פוסט-מודרנית" של "חרות" לבין האידאולוגיה הלאומית המודרנית שלה. היו לסתירה זו השלכות מרחיקות לכת כאשר המפלגה הגיעה לשלטון ונאלצה לשאת באחריות לאינטרסים הלאומיים הכלליים. אולם מלכתחילה נטו מנהיגי מפלגת "חרות" להתעלם מן ההבדל בין הקפיטליזם הישן לקפיטליזם החדש. הם דגלו בשתי האידאולוגיות, האחת בתחום הפוליטי, בנושאי ההתיישבות בארץ ישראל השלמה והשלום עם הפלשתינים ומדינות ערב, והשנייה בתחום החברתי-כלכלי ובהשלכותיו על מדיניות הפנים והחוץ ונאלצו להתפתל עם הסתירות בלי להודות בקיומן. הבעיות הסתמנו בשני מוקדים: הראשונה, בעיית היחס בין הדת למדינה: האידאולוגיה החברתית-כלכלית ה"פוסט-מודרנית" מערערת את הסכם הסטטוס קוו. היא מחייבת הפרדה מוחלטת בין הדת, כעניינם הסובייקטיבי הפרטי של האזרחים, לבין המדינה העוסקת אך ורק באינטרסים האובייקטיביים של כולם. לעומת זאת האידאולוגיה הלאומית חייבה המשך שיתוף פעולה הדוק עם הציונות הדתית, ושיתוף פעולה זה מותנה בכיבודם של הסכמים אלה ודורש אהדה עמוקה לדת כגורם שמעצים את הרגש הלאומי ומבסס את זכות העם היהודי לשוב למולדתו ההיסטורית.

הבעיה השנייה שהתעוררה היא הגדרת היחס בין גלובליזציה ללאומיות. בעיה זו התחדדה על ידי העימות שהתעורר בסוגיית השלום עם הפלשתינים ומדינות ערב. שכן ההשתלבות בתהליכי הגלובליזציה הותנה מנקודת הראות הבינלאומית בחתירה לשלום עם הפלשתינים ומדינות ערב על יסוד החלטת ארגון האו"ם, כלומר, על יסוד חלוקת הארץ לשתי מדינות ועל יסוד הקניית שוויון אזרחי מלא לערביי ישראל גם מבחינה לאומית, כלומר, הפיכת ישראל ממדינת לאום יהודית למדינת אזרחיה.

אבל כאמור סתירות אלה חדרו לתודעה המפלגתית והציבורית רק אחרי מלחמת "יום הכיפורים" כאשר מפלגת "חרות" הצליחה סוף-סוף

לעלות לשלטון ולהתמודד עם הבעיות הקשות של מדיניות החוץ של ישראל.

בשנים שקדמו למהפך זה זכתה אפוא המנהיגות החלוצית של הציונות הדתית לאהדה כללית אפילו מצדם של המדינאים שהסתייגו מסיפוח חבלי ארץ ישראל המשוחררים ומהתיישבות בהם כדי להחזיקם כקלפי מיקוח במשא ומתן על שלום עתידי. כאמור, המשא ומתן בין ישראל למדינות ערב הסתיים ב"הפסקת אש". נוצר מצב של חוסר הכרעה לזמן בלתי מוגבל. חלוצי הציונות הדתית ראו בו הזדמנות שיש לנצל כדי לקבוע עובדות בלתי הפיכות על ידי התיישבות מעבר לגבולות הקו הירוק, ואילו ממשלת ישראל התלבטה בשאלת השליטה בחבלי הגדה המערבית שמעבר לקו הירוק בצורה היעילה ביותר מבחינה ביטחונית בלי להתעמת לא עם חלוצי הציונות הדתית, חביבת העם, ולא עם המדינות הידידותיות שלא הכירו בכיבוש הישראלי מעבר לקו הירוק. חלוצי הציונות הדתית ניצלו את המדיניות המעשית המזגזגת של הממשלה להגברת תנופת ההתיישבות גם מעבר לסייגים שנקבעו על ידי הממשלה. בכך הקצינו את התנגדות דורשי השלום על בסיס של פשרה טריטוריאלית. אבל שוב, העימות פרץ רק אחרי מלחמת "יום הכיפורים" כאשר הופיעו שתי תנועות "פוסט-ציוניות" חדשות שהיו למעשה אנטי-ציוניות וחיפשו דרך לסגת מן הציונות כדי לחתור לשלום. חלוצי הציונות הדתית הפסידו בהדרגה את התמיכה העממית הכוללת. חלק גדל והולך בעם חדל לראותם כאידאליסטים שמשרתים את האינטרס הלאומי של כל עם ישראל והתחיל לראותם כמתחרים על התקציבים ליישוביהם ועל כוחם הפוליטי. בדרך זו הפכו מגורם מאחד לגורם מפלג ומרחיב את הקרע בין הדתיים לחילונים, בין הימין הפוליטי לשמאל הפוליטי ובתוך כל אחד מן המחנות הללו, בין דתיים וחילונים הפונים ימינה לדתיים וחילונים הפונים שמאלה.

כדי לעמוד על עומק המשמעות של המחלוקות שפרצו על רקע זה יש לבחון עתה את השינוי שחל אחרי מלחמת "ששת הימים" ביהדות ה"חרדית" המסוגרת, השוללת את החילוניות ואת הציונות על כל זרמיה, כולל הציונות הדתית.

ראינו שבתקופת היישוב התבדלה היהדות החרדית מ"כנסת ישראל" הציונית כקהילייה נפרדת מול שלטונות המנדט. הקמת מדינת ישראל, מחליפת המנדט, ביטלה את המעמד המיוחד שהיה לקהילה החרדית לפני השלטון. היהדות החרדית מצאה את עצמה על כורחה תחת שליטה וחסות של מדינה יהודית חילונית ונאלצה ליצור בסיס משפטי שיאפשר



את קיומה כקהילה עצמאית מבחינה הלכתית במסגרת חוקי המדינה החילונית ובצורה שלא תיאלץ את משלם המסים החרדי להיות שותף במימון אורחות החיים החילוניים של יהודים שעל פי ההלכה הם חייבים במצוות.

יש לשים לב בהקשר זה לכך שהחרדים אינם מכחישים את זהותם היהודית של יהודים חילונים. יהודי על פי ההלכה הוא כל אדם שנולד לאם יהודייה. אלא שלידתו כיהודי מחייבת אותו לקיים את מצוות התורה ואם הוא פורק מעליו עול מצוות הוא חוטא ואסור ליהודים שומרי תורה ומצוות לשתף אתו פעולה. לעומת זאת הגויים אינם חייבים במצוות ועל כן בארצותיהם הבעיה לא מתעוררת ואין צורך להגביל את החלת הכלל של "דינא דמלכותא דינא" שאפשר ליהודים לגור בארצות הגויים ולשמור על מסגרות קהילתיות עצמאיות מבחינת החיים על פי ההלכה. ראוי להדגיש על רקע זה שהתנגדות החרדים לציונות הדתית ולרבנות הראשית של מדינת ישראל הייתה חמורה יותר מהתנגדותם לתנועות החילוניות בעם היהודי. יהודים חילונים שהוריהם עזבו את הדת והם לא למדו תורה מוגדרים מבחינה הלכתית כתינוקות שנשבו ולכן אי-ידיעתם פוטרת אותם מאשמה. לא כן הציונות הדתית שמעניקה ליהודים חילונים חזקת כשרות באמצעות "הרבנות הראשית", שהרי היא מתפקדת כרבנות של כל היהודים במדינת ישראל בכל הנושאים הקשורים לזהותם היהודית: משפחה, גיור וכשרות וכל שאר ההלכות ששומרים ברשות הרבים של מדינת ישראל. הציונות הדתית עושה זאת אמנם על יסוד האמונה שהציונות החילונית היא מהלך של שיבה מהתבוללות מוחלטת ליהדות לאומית. לפי הנחה זו הציונים החילונים מקיימים את מצוות יישוב הארץ וגאולת העם שבהן חייבים כל היהודים מדין תורה וכדי שמהלך השיבה מהתבוללות ליהדות ישיג את מטרתו בשיבה לאמונה ולקיום כל מצוות התורה צריך שהציבור הדתי ישתתף במפעל הלאומי, יסביר פנים לכל העוסקים בו ויוכיח במופת של אורחות חיו את המופתיות של אורח החיים היהודי. אולם בעיני התנועות החרדיות הייתה הציונות החילונית עריקה מן היהדות ושאיפה להפוך את העם היהודי מעם התורה לעם אלילי ככל העמים. משמע שהציונות הדתית-מכשירה את הבגידה ובכך היא בוגדת יותר מן הציונים החילונים. אף זאת: הציונות הדתית מציעה את האידאולוגיה הכופרת שלה ליהודים דתיים כאלטרנטיבה ליהדות החרדית ובוזה היא מאיימת מבפנים על זהותה.

נובע מכאן שהמינימום שנדרש לתנועות החרדיות כתנאי לקבלת

מרות המדינה ובתי דינה הוא הכרה מצד המדינה ברבנות החרדית הנפרדת, היא "מועצת גדולי התורה". על יסוד הכרה כזאת ועל יסוד שמירה קפדנית על הסדרי הסטטוס קוו המונעים השתתפות של משלמי המסים הדתיים באחריות לחילולי השבת, המועדים והכשרות של יהודים חילונים ברשות הרבים המשותפת, נמצא פתרון דחוק: החרדים הכירו במדינת ישראל "דה-פקטו", באשר היא מדינה שחוקיה הכלליים מחייבים את כל אזרחיה, אבל לא "דה-יורה", באשר ההלכה החרדית אינה מתירה להכיר במדינה החילונית כמדינה יהודית.

פירוש הדבר שבפועל הגדירו התנועות החרדיות את מעמדן במדינת ישראל כמעמד של גולים תחת שלטון זר וחוטא לתורה ולהלכה. בהתאם ראו את עצמם כנצורים בגטו מרצון, מקיימים מסגרת כיתתית אטומה לסביבתה, מנהלים אורח חיים הלכתי מקפיד על קלה כחמורה ומתמסרים לתלמוד תורה ולקיום מצוותיה "יוםם ולילה". אחרת עלולה ההשפעה הרעה והמשחיתה של המדינה החוטאת לפרוץ מבחוץ פנימה.

השתמעה מכאן גם פרישה כמעט החלטית מענייני החולין, גם אלה המותרים מבחינה הלכתית, כדי שההבדל בין אורחות החיים בקהילה החרדית לאורח החיים החילוני הסובב והמפתה יהיה ברור ומודגש תמיד. התחייבו מכאן שלושה סייגים חמורים: א. הימנעות מגיוס לצה"ל, כי אי-אפשר לשמור בו אורח חיים חרדי ובוודאי לא לחסום את ההשפעה החילונית שהחיילים החרדים יהיו חשופים לה ויאלצו להשתתף בה; ב. התפרנסות אך ורק ממקצועות שאינם מחייבים השכלה חילונית רחבה ומעמיקה על חשבון תלמוד תורה, מזה, ומעורבות ישירה בשוק העבודה הכללי, מזה; ג. הימנעות מהשתתפות פעילה במוסדות השלטון: לא לבחור ולא להיבחר כדי לא לשאת באחריות למדינה החילונית, למדיניותה החילונית ולאורחות חייה החילוניים.

על שני הסייגים הראשונים הקפידו כל התנועות החרדיות בצורה נחרצת אבל עד מהרה התברר שמחיר אי-המעורבות במוסדות השלטון הדמוקרטי במדינת ישראל הוא גבוה מדי ואי-אפשר לעמוד בו. הייתה זו בעיה קיומית: מאין יגיעו התקציבים הנחוצים לפרנסת הקהילות החרדיות השואפות להתקיים כ"חברה לומדת" שרוב חבריה הם בחזקת אנשים ש"תורתם אומנותם"? ומאין יגיעו התקציבים לקיום מוסדות הלימוד, בתי הספר והישיבות הגבוהות?

אולם הייתה עוד שאלה קיומית גדולה מכולן: מאין יגיעו התקציבים הנחוצים לקליטתם ולשיקומם של ניצולי השואה החרדים? בהקשר זה ראוי לזכור שהיהדות החרדית נפגעה בשואה יותר מכל שאר חלקי העם

היהודי. מרכזי היהדות החרדית נמצאו במרכז אירופה ובמזרחה, בהם ישבו המוניה, בעוד שהמרכזים החרדיים בארצות הברית ובארץ ישראל היו קטנים, עניים וחסרי השפעה. עובדה זו לא הייתה מקרית: המנהיגות החרדית סירבה לשמוע את האזהרות של מנהיגי התנועות המודרניות ובייחוד הציונות. להפך, היא הטילה את האשמה על התנועות החילוניות ובייחוד על הציונות. לפי האידאולוגיה החרדית קריאת הציונות לעזוב את הגלות ולהקים מדינת לאום יהודית-חילונית הייתה מרידה נגד האלוהים ונגד העמים שהעם היהודי גולה בתוכם על פי רצון האלוהים. מכאן נובע זעם העמים נגד היהודים וביטול התחייבותם לא לפגוע ביהודים הנמצאים בחסותם. אחרי השואה השיבו אפוא מנהיגי הציונות בהטלת אשמה נוראה על המנהיגות החרדית: היא הפקירה את נאמניה. אילו הייתה מקשיבה לאזהרות ומאיצה את ההגירה לארצות הברית ואת העלייה לארץ ישראל בעוד מועד הייתה מצילה מאות אלפים מנאמניה. קולות בודדים כאלה נשמעו גם בתוך התנועות החרדיות, אולם רוב המנהיגים והמונהגים ששרדו מן השואה סירבו להודות באשמה ועמדו על דעתם שהציונות היא האשמה בשואה והיא חייבת לתת את הדין על ששת המיליונים שנשמדו בגללה. טענו שהיהדות החרדית לא יכלה לקרוא לעלייה מפני שאסור היה לה להשתתף בחטא הנורא שהשואה היא עונשו. אלוהים גזר את הגזרה על כל העם מפני שהרוב הגדול חטא לו, על כן חלו החטא ועונשו על העם כעם בלי להבדיל בין צדיקים לרשעים בתוכו. היהדות החרדית נדרשה במצב זה להקריב את עצמה על קידוש השם ולכפר על חטאי כל העם. בדרך זו השיבה היהדות החרדית גם על השאלה התיאולוגית החמורה: מדוע הפקיר אלוהים את עמו להשמדה האכזרית? מדוע פגע במיוחד בתנועות החרדיות הנאמנות לו? האידאולוגיה החרדית טענה שזה היה הניסיון הקשה ביותר שאלוהים העמיד בו את נאמניו, כי רק הם יכלו לעמוד בו, לבלום את היטלר מלהשיג את כל זממו ולהבטיח שארית פלטה שממנה יתחדש העם ויחזור להיות עם-התורה. אכן היהדות החרדית עמדה בניסיון בכבוד ומובטח לה גמולה הטוב כאשר אלוהים בעצמו יצא להילחם ברשעות העמים ולגאול את עמו באותות ובמופתים כמו שהיה ביציאת מצרים. אלוהים ישדד את מערכות הטבע, יעניש את הגויים החוטאים, יעקור את הרשעות והרוע מן העולם, יעניש את בני עמו החוטאים כגמולם, יחיה את המתים שנספו על קידוש שמו ויגמול להם כגמולם הטוב.

גם העובדה שעם תום מלחמת העולם השנייה עדיין לא התגשמה ההבטחה הזאת ובמקומה קמה מדינת ישראל החילונית לא הביכה את

המנהיגות החרדית: תקומת המדינה החילונית נחשבת למקדמה. היא האות הראשון המבשר את הקץ הקרוב. בינתיים הקדישה המנהיגות החרדית את כל מאמציה לתרום את חלקה בישועה הקרובה על ידי שיקום שרידיה ושחזור מרכזיה הגדולים שנשמדו בגלות של מזרח אירופה על אדמת ארץ ישראל ובארצות הברית. אולם הגשמת המפעל הענק חייב אמצעים כספיים אדירים: מאין יבואו המשאבים הנחוצים למפעל השיקום? התשובה היחידה הייתה: התנועות היהודיות המודרניות העשירות בארצות הברית ומדינת ישראל בארץ ישראל. המנהיגות החרדית לא היססה בתביעותיה. התנועות המודרניות, בייחוד הציונות, השיגו את הישגיהם מתוך בגידה ביהדות החרדית ועל חשבונה ועליהם לכפר על חטאם בהחזרת הגזלה לבעליה. אבל כדי לממש את התביעות הללו היה צורך להיכנס למסגרות הפוליטיות הרלוונטיות.

עד מהרה התברר שכדי להבטיח את התקציבים מן המדינה ולהגדיל אותם עם גידולה המהיר של האוכלוסייה החרדית לא היה אפשר לעמוד בתנאי ההכרה במדינת ישראל "דה-פקטו" ולא "דה-יורה". התנועות החרדיות הבינו שהן חייבות להתאזרח "דה-יורה" גם במדינת ישראל ולהשתמש בזכות האזרחית לבחור ולהיבחר כדי להבטיח את השירותים והתקציבים המגיעים להם כדין. התהליך היה מודרג אבל מהיר למדי. תחילה הסתפקו בבחירת נציגים ל"כנסת", אחר כך הבינו את הצורך לתפקד בוועדות הכנסת ולבסוף הבינו שהכוח הפוליטי הממשי מותנה בהשתתפות בהרכבת הקואליציות הממשלתיות על ידי כניסה לממשלה בתור שרים וסגני שרים בתפקידים הרלוונטיים מבחינתם. עם זאת קבעו סייג ברור: לתמוך במי שיבטיח מראש את התקציבים הנחוצים לקהילות החרדיות ולמוסדותיהם ולהתערב אך ורק בעניינים הנוגעים ישירות לאינטרסים הדתיים. הכול כדי להקשיח ככל האפשר את ההיבדלות מן החברה היהודית הכללית תוך כדי שלילה בוטה של הציונות החוטאת.

הדינמיקה של הכניסה למוסדות השלטון כדי לנצל את המדינה הייתה בהכרח שלילית הן מבחינה מוסרית והן מבחינה הלכתית. היא יוצרת מוסר כפול ומחדירה לקהילות החרדיות נצלנות, צביעות, מרמה ושחיתות: מוסר היחסים עם הסביבה המספקת את אמצעי הקיום מוכרח להקריין על מוסר הפנים. העסקנים הפוליטיים המייצגים את הקהילות החרדיות במוסדות השלטון מתפקדים כמו עסקני המפלגות החילוניות ולפי אותם כללים שהם חילוניים במהותם ומושחתים. ביתר שאת כאשר נמנעים מנשיאה באחריות להשלכות של ניהול מדיניות זו על החברה היהודית כולה. היהדות החרדית החצינה אנוכיות חומרנית גסה, נצלנות



וצביעות והשניאה את עצמה על החברה היהודית הכללית. אף זאת: היהדות החרדית הסכימה עם דרכים אלה ונהנתה מפרותיהם ובכך הפנימה את הערכים והדרכים הללו ופעלה על פיהם גם ביחסים שבין הקבוצות השונות בתוך החברה החרדית.

המנהיגות העליונה של הקהילות החרדיות שהתאחדו במסגרת "מועצת גדולי התורה" הבינה את הסכנה הזאת וניסתה לאתר אותה על ידי הקמת עוד מחיצה מבודלת בין העסקנות הפוליטית המלכלכת את ידיה "לשם שמים", לבין הקהילה החרדית, שכביכול אינה רואה ואינה יודעת כיצד הכספים מגיעים והיא מסורה בתום לב וביראת שמים אמיתית לתלמוד תורה ולקיום מצוותיה. התרופה הייתה הכרתם העצמית של הרבנים שהשתתפו ב"מועצת גדולי התורה" כ"גדולי תורה" בזכות למדנותם ובזכות ההשראה האלוהית המיוחדת שהם מייחסים לעצמם. פוסקים הם מתוך הזדהות עם התורה עצמה עד שכל דבריהם הם בחזקת דברי תורה. על יסוד הנחה זו פסקו הלכה גם בנושאים הפוליטיים שההלכה המסורתית לא התערבה בהם אלא הפקידה אותם בידי המנהיגות של אנשי החול בקהילה, והם דרשו מן העם לציית בלי לשאול שאלות לפסקים שניתנו בלי נימוק הלכתי. באופן זה הפכו "גדולי התורה" החרדים למנהיגים פוליטיים בעלי מעמד אפיפיורי, תופעה שסתרה את העקרונות הדמוקרטיים-דתיים של ההלכה המסורתית והפכה את הקהילות החרדיות למסדרים מאורגנים בהיררכייה דמוי-צבאית: מפקדים ופיקודים שיוצאים להפגנות ולהתפרעויות בכל עת שבה מתחולל מאבק בין היהדות החרדית לממשלה ולחברה החילונית על הגשמת האינטרסים החרדיים ה"קדושים".

על כך נוספה הפלגנות הפנימית שהיא פועל יוצא הכרחי מן הכיתתיות השואפת לאחידנות מוחלטת. כמו כל חברה אנושית גם החברות הכיתתיות מורכבות מבני אדם שונים שלכל אחד מידות, דעות והתנהגויות משלו. אי-הסובלנות כלפי המיוחד והשונה מביא אפוא בהכרח להיווצרות סוגים שונים של אדיקות אחידנית מוחלטת שכל אחד מהם רואה את עצמו כאמיתי ותובע שכל המאמינים יקבלו את עמדתו בלי פשרות. התוצאה היא מריבה גדולה. הדרך היחידה ליישב את המחלוקות הייתה הפנייה החוצה כדי להילחם נגד הכפירה החיצונית. עם התחזקות הקהילה החרדית התברר אפוא גם לגדולי התורה שעליהם להוציא את קהילותיהם המסוגרות למרחב בלי לוותר על האחידנות. כלומר, להפוך את המגננה למתקפה ולכבוש את העם היהודי כולו במדינת ישראל ובתפוצות.

אבל גם בנידון זה צריך להבדיל בין השלב הראשון של ההתמסדות וההתבססות, בזמן שבו היוותה היהדות החרדית מיעוט קטן וחסר כוח כלכלי ופוליטי משלו, לבין השלב שלאחר הגידול וההתחזקות. בשלב הראשון האירה ההצלחה פנים לתנועות החרדיות. בניגוד מוחלט לתצפיות החילוניות התברר שהחרדיות איננה שריד מימי הביניים אלא אחד מן התוצרים של ההוויה ה"פוסט-מודרנית" שפיתחה מתוכה גם אסלאם ונצרות פונדמנטליסטיים כתגובה על החומרנות האנטי-דתית של הציביליזציה הטכנולוגית המשוכללת. התברר שהחרדיות אינה עומדת להיעלם בתוך דור אחד או שנים אלא היא מתחזקת וקוראת תיגר על ההוויה החילונית השתלטנית המקיפה אותה, מגלה את נקודות התורפה של החברה החילונית ה"פוסט-מודרנית", חושפת את הבעיות הקיומיות החמורות שחברה זו מייצרת בלי יכולת לפתור אותן על יסוד עקרונותיה, ולומדת להשתמש בעוצמות הטכנולוגיות והפוליטיות של הציביליזציה החילונית נגדה.

במשך עשרים שנות קיומה של מדינת ישראל הצליחה היהדות החרדית לקלוט את ניצולי השואה, לשקם אותם הן מבחינה כלכלית-חומרית והן מבחינה רוחנית-דתית. בעוד שהחילוניות החומרנית ה"פוסט-מודרנית" הרסה את המשפחה ומזערה את הריבוי הטבעי היהדות החרדית חיזקה את המשפחה ואת הקהילה והגדילה את הריבוי הטבעי עד למרב האפשרי. היהדות החרדית הצליחה גם להחזיק את רוב צאצאיה במסגרותיה וחינכה אותם ברוח אמונתה ואורחות חייה. נראה אפוא בעליל שהיהדות החרדית משקמת את הנזק שנגרם לה בשואה ומצליחה להחזיר לעצמה את ההמונים שאבדו לה במזרח אירופה ובמרכזה ולשקם את דמותם המקורית. למעשה העתיקו את דמות המרכזים שחרבו: חצרות החסידים, תלמודי התורה, הישיבות הגדולות וכל יתר מוסדות הקהילה שקיבלו הילת אידאליות וקדושה עליונה.

כאמור, היהדות החרדית נזקקה לתקציבים גדלים והולכים כדי להשלים את המפעל, אך הצליחה להשיגם בזכות כוחה הפוליטי שגדל יחסית למפלגות החילוניות שהתפצלו אחרי מלחמת "יום הכיפורים" ואיבדו את היכולת לכונן קואליציות לבדן. המפלגות החילוניות נתלו אפוא בתמיכת המפלגות החרדיות. כך גויסו הכספים למפעל השחזור של נופי עיירות הגטו המזרח-אירופי: לבוש המדים האחיד שהתגוון על פי הזיקות לתנועות החרדיות השונות: לכל חסידות ה"חצר" שלה ומדיה השחורים, כל תנועה ליטאית ובית המדרש שלה, הדיבור ולימוד הגמרא בידיש, מנהגי העיירה, הנימוסים, המאכלים, הארכיטקטורה ששיקמה

ישיבות ובתי כנסת מפורסמים שנקראו בשמם. על כל אלה נוסף מעמד הסמכותי של גדולי התורה החרדים שנחשבו כמלכים. שכוונות החרדים בירושלים ובבני-ברק הסמוכה לתל-אביב נראו כתפאורת במה ענקית שמשקפת אידאליזציה של נוף הגטו המזרח-אירופי והצגתו כממלכה תורנית שתתפשט בכל ארץ הקודש עם ביאת המשיח בקרוב בימינו.

קל להבין את תגובת המפלגות הציוניות החילוניות על התפתחות זו. הן נדהמו ונבהלו. התמונה שראו הפריכה את התחזיות הקודמות ונראתה בלתי הגיונית, בלתי מובנת ומאיימת. הייתה בתגובה זו גם נימת השתאות והערכה, אבל בעיקר פחד, תיעוב ושנאה. שהרי מה שנראה לציונים החילונים תחילה כאנכרוניזם שעתיד להיעלם התחיל לאיים על זהותם. התחילה אפוא מגננה תוקפנית שהמירה את החמלה באיבה. החברה היהודית הכללית התחילה לתבוע בתוקף שבני החרדים יתגייסו לצה"ל, שבוגריהם יצאו לשוק העבודה, שירכשו השכלה חילונית הנחוצה לצורך זה, יתפרנסו מעבודתם ויקיימו על חשבונם את מערכות החינוך שלהם ולא על חשבון משלם המסים החילוני. אך הבעיה הגדולה הייתה שהמפלגות החילוניות שרצו להחזיק בשלטון לא יכלו לבצע את דרישותיהם באשר נתלו במפלגות החרדיות לצורך ההחזקה בשלטון. במילים אחרות: נוצר מצב שאין ממנו מוצא. שני הצדדים הנאבקים לא יכלו לוותר זה על זה בגלל תלות הגומלין שנוצרה ביניהם: היהדות החרדית לא יכלה לקיים את מפעלה בלי מדינת ישראל, ממשלתה והציביליזציה המודרנית שעליה היא מתקיימת, והיהדות החילונית לא יכלה לשמור על הזהות היהודית של המדינה בלי לכלול את היהדות החרדית בתוכה. לכך הייתה השפעה מרחיקה לכת גם על הציונות הדתית. היא הפנימה את ההשפעה של התנועות החרדיות שהתחילו להתחרות בה הן מבחינת המופתיות הדתית והן מבחינה ההשפעה על החברה החילונית.

זהו הרקע לתפנית שהתחוללה בתנועות החרדיות אחרי מלחמת "ששת הימים". האופטימיות המשיחית הכללית הבשילה גם בהן את ההכרה שהגיעה השעה לצאת מהסתגרות ולכבוש בחזרה את הנהגת העם שנלקחה מידיהן על סף המאה העשרים. כמובן, הכוונה לא הייתה למהפך פוליטי כי אם למהפך רוחני. פיתויי הציביליזציה החומרנית ותרבות הרוח הארצית המחולנת משכו את לב רוב העם, היטו אותו מדרכה של התורה והמרידו אותו נגד מנהיגותם של חכמיה-רבניה. צריך אפוא להוכיח לעם שהוא הוכה בסנוורים. כי כמאמר הנביא עזב העם את האלוהים שהוא "מקור מים חיים" וחצב לו "בורות נשברים אשר לא

יכילו המים" ואין לו תקנה אלא שיחזור אל האלוהים ואל תורתו ויציית לסמכותם של חכמי התורה, מוריה, פוסקי הלכותיה, דייניה ומנהיגיה. הכוונה הייתה לפעילות של הוראה, הטפה, שידול ושכנוע והדרך הייתה להציע התנסות בקיום מצוות כגון הנחת תפילין, אמירת ברכות, התנסות בחוויות של שבת וחג כדי לטעום את הטעם של קיום המצווה ולהרגיש את האושר הרוחני הגלום בה. הרי זוהי ההוכחה שעזיבת התורה היא סיבת הריקות שהצעירים החילונים שרויים בה ושאם יחזרו לתלמוד התורה ולקיום מצוותיה ימלאו את מחסורם הרוחני. מנהיגי המפעל האמינו שיצליחו לחולל בדרך זו תנועה המונית ויחזירו את הנוער היהודי, שעזב את התנועות החרדיות ואייש את התנועות החילוניות, לביתו האמיתי וכך תחזורנה התנועות החרדיות להיות רוב העם ורבניהן יעמדו בראשו.

בולטת לעין ההקבלה בין המפנה שהתחולל בציונות הדתית לבין המפנה שהתחולל ביהדות החרדית, אבל ההבדל המהותי ביניהן נשאר בעינו: הציונות הדתית לא רצתה שהחוזרים בתשובה אליה ינטשו את הערכים החיוביים של הציביליזציה המודרנית: המדע, הטכנולוגיה, היצירה הרוחנית בהגות, בספרות ובאמנות. להפך, הראי"ה ובעקבותיו גם הרצי"ה שאפו לסינתזה עליונה, ש"הישן יתחדש והחדש יתקדש" והיו לאחדים. הנחתם הייתה שמלכות ישראל לא תחזור בעידן המודרני לכבודה הראשון בימי דוד ושלמה אם עם ישראל לא יסגל לעצמו את חוכמת העמים בני זמנו ואת ההישגים הארציים שהם המקור לעוצמתם הכלכלית והצבאית. הם הניחו על יסוד זה שהנוער החילוני שהתחנך על ברכי הציביליזציה המודרנית יעדיף את דרכה של הציונות הדתית, אולם מאלפת ומפתיעה היא העובדה שרוב החוזרים בתשובה העדיפו את הדרך החרדית. צעירים שגדלו בבתי חילוניים והתחנכו בבתי ספר חילוניים ובתנועות נוער חילוניות על ברכי "שלילת הגולה" האנטי-דתית, בלי שלמדו דבר של ממש על הדתיות הנשללת ובלי להכיר הלכה ומסורת, גילו במפתיע שמדובר בתרבות חיים מלאה ברוחניות שחסרה להם. הם גילו שהוריהם ומחנכיהם הסתירו את המקורות שמהם ינקו את אהבתם לעמם ולארצם ואת שאיפתם לשוב אליה, וכאשר התחילו ללמוד את המקורות הללו, להתפלל, לקיים מצוות, שבתות חגים ומועדים מצאו בהם את התשובות לשאלות שהוריהם לא ידעו להשיב עליהן.

רוב התנועות החרדיות עסקו במצוות ההחזרה בתשובה אולם הגדילה מכולן תנועת חב"ד. היא הייתה מיסודה תנועה חסידית מיוחדת במינה שהקבילה לתנועת ההשכלה החילונית. גם היא, כמו תנועת ההשכלה,



התמודדה עם בעיות הקיום החומרי של יהדות מזרח אירופה ולא רק עם בעיות הקיום הרוחני. היא הסיקה מסקנות מאסון המשיחיות השבתאית שדחקה את הקץ והסתיימה בהתאסלמותו של משיח השקר. מאותה סיבה התנגדה חב"ד גם לציונות החילונית שאותה הגדירה כמשיחיות שקר המוליכה את העם ביודעין להתבוללות. מסקנתה הייתה שעם ישראל מצווה לצפות לגאולה שלמה רק כאשר אלוהים ישלח את משיחו באותות ובמופתים על-טבעיים, ישנה את טבע המציאות ויעקור את הרוע מן היקום כולו. אך דווקא מטעם זה צריך לגלות תושייה מעשית, מדינית (במגע עם השלטונות הגויים), כלכלית (במפעלים שיגייסו הון השקעות יהודי לפיתוח מקומות עבודה לעניי ישראל), דתית (חיזוק האמונה) וגאולתית (עלייה מוגברת לארץ ישראל כדי לעבוד את ה' ביראה ולהתפלל על ביאת המשיח) וכך להבטיח שעם ישראל ישרוד עד בוא עת הגאולה.

אולם כאשר האדמו"ר הרב יעקב יצחק שניאורסון, שהנהיג את תנועת חב"ד מזמן המהפכה הקומוניסטית ברוסיה ועד סוף מלחמת העולם השנייה נוכח מה מעוללים הנאצים לעם ישראל הגיע לכלל מסקנה שכלו כל הקצין. מוכרחים לדחוק את הקץ שיבוא מיד כדי להושיע את העם מן ההשמדה. הוא נמלט מפולין הכבושה, הגיע לארצות הברית, כונן בה מחדש את ה"חצר" של חב"ד ופתח בפעילות של דחיקת הקץ כדי להבטיח את הופעת המשיח לאלתר. הוא עורר את יהדות ארצות הברית לפעול בכל דרך אפשרית להצלת יהודים מן השואה בלי לחוס על ממונם, קרא למתן צדקה, כינס עצרות פומביות כדי להרעיש את העולם כולו ולהפעיל את ממשלת ארצות הברית. אך בעיקר קרא לתשובה כללית של כל היהודים בעולם החופשי כדי שיעבדו את ה' באחדות ובקדושה ויפצירו בו לצאת לישועת עמו. מובטח היה שמאמצים אלה יישאו פרי מידי אבל כאשר המשיח בושש לבוא הבין שבזמן השואה לא יוכל לשכנע יהודים שנואשו מהגאולה בידי שמים לחזור בתשובה. הם יחזרו רק כאשר ייווכחו שאלוהים לא נטש את עמו ובא להושיעו. על רקע זה קיבל אפוא בברכה את הקמת מדינת ישראל כאות משמים, וקיווה שעל ידה תתחיל התשובה. על יסוד זה קבע שהקמת מדינת ישראל החילונית היא הופעת משיח בן יוסף ועל יסודה תקום בקרוב מלכות המשיח בן דוד.

יורשו של האדמו"ר יעקב יצחק שניאורסון היה חתנו מנחם שניאורסון, כמוהו, איש רוח ואיש מעשה שהתבלט בחוכמה תורנית מיסטית ובחוכמה פוליטית ארצית. הוא קיבל על עצמו את שליחות ההחזרה

בתשובה בהיקף כל-יהודי עולמי. שליחיו הגיעו לכל מקום שבו נמצאו יהודים, אפילו לברית המועצות שבה עוד התקיימו קבוצות של חסידי חב"ד במחתרת עמוקה. היו אלה מאמצים עליונים לשמור על גחלת היהדות שלא תכבה, לעזור להשתקמות מן השואה ולהחזיר את יהודי התנועות החילוניות המודרניות בתשובה אל היהדות המקורית, כפי שהיא התפרשה על ידי תנועת חב"ד. במופת האישי שלו הוכיח שאפשר לפעול בכלים המודרניים בלי לפרוק עול מלכות שמים וכלי לכפור בגאולה שתגבר על כוחות הטבע ותעקור את הרוע מן הארץ. שליחיו הגיעו גם למדינת ישראל והקימו בה את כפר חב"ד. אחרי מלחמת "ששת הימים" והתעוררות יהדות ברית המועצות הגיע לדעתו הזמן לפעול כדי להחזיר בתשובה את כל העם ולהפוך את המדינה החילונית למדינת התורה. סימנים רבים מעידים שהוא ראה את עצמו כמשיח בן דוד וקיווה לעלות לארץ כאשר כל עם ישראל יכיר בשליחותו.

נשים לב למסקנה שנבעה מאידאולוגיה משיחית זו ביחסה לציונות: חב"ד המשיכה להתנגד לציונות באשר היא תנועה חילונית אבל הכירה במדינת ישראל כמדינה יהודית כשרה שנועדה, כאמור, להכשיר את הבסיס להשכנת מלכות שמים עלי אדמות. בדרך זו הצליח להשיג מה ששום תנועה חרדית אחרת לא הצליחה להשיג: שיתוף פעולה עם מוסדות השלטון במדינת ישראל בלי להיכנס לכנסת או לממשלה ובלי להזדקק לתקציביה. חב"ד מימנה את כל פעילותה ממקורותיה העצמיים. היא לא נכנסה למחלוקות, דיברה רק בלשון חיוב ולא בלשון שלילה, עודדה לקיום מצוות ולא גינתה את אלה שאינם מקיימים מצוות באשר הם בחזקת תינוקות שנשבו. בזה היא עוררה אמון, הערכה וחיבה גם מצדם של יהודים קנאים לחילוניותם והצליחה להשפיע על אישי השלטון בישראל שירשו לה להשתמש בכלים החינוכיים של המדינה כדי להטיף חזרה בתשובה וללמד תורה. תנועת חב"ד פעלה בייחוד במסגרות החינוכיות של צה"ל ושל משרד החינוך כדי להעצים את "התודעה היהודית" ובייחוד כדי להראות את השמחה, ההתעלות והעונג שבקיום מצוות התורה לשמן.

תנועת חב"ד זכתה לאמון ולאהבה בציבור היהודי-חילוני. היא התחרתה עם הציונות הדתית ועלתה עליה. נוצר אפוא עימות אידאולוגי תחרותי אבל גם השפעת גומלין. במישור האידאולוגי ניכרת השפעת חב"ד על משנת הרצי"ה קוק. הוא ראה את עצמו, כאמור, כממשיך המפעל של אביו אבל עשה זאת בדרך שונה ומנוגדת מהותית. בהשפעת חב"ד פתר את המבוכה שנבעה מכישלון התחזית המשיחית של אביו

הגדול: במקום גאולה בדרכי שלום ואחוזה פרצה מלחמת העולם השנייה ועל עם ישראל עברה השואה הנוראה מכל קודמותיה. אחר כך נאלץ היישוב להילחם נגד בריטניה, נגד הפלשתינים ונגד מדינות ערב. המדינה קמה מתוך המלחמה, אך גם אחרי הקמתה נאלצה להתגונן בכוחה הצבאי מפני סכנת שואה שנייה שעלולה להשמיד אותה. אל מול האתגר האידאולוגי של חב"ד הסביר הרצי"ה את כישלון התחזית המשיחית של אביו בכך שבתקופת היישוב אמנם נוצרה ההכנה הנחוצה להתגשמות חזון הגאולה השלמה: אלוהים פקד את עמו אך תלה את התגשמות הבטחתו בהיענות כל העם. הראי"ה הבין אפוא נכונה את האותות ופעל נכון: הוא קרא לעמו לעלות וליישב את ארץ ישראל. אם העם היה נענה לקריאתו ועולה לארץ "כחומה" היה משיח בן דוד מתגלה מיד והמדינה הייתה קמה בהסכמה בינלאומית ובדרכי שלום ואחוזה. אולם העם לא נענה. דווקא היהדות החרדית, שהייתה צריכה לעמוד בראש המפעל, התנגדה לו. השעה הוחמצה. "הסתר הפנים" האלוהי נמשך. רשעת הגויים התלקחה והם ברשעותם התהומית חוללו את השואה בלי שאלוהים יוכל להושיע כי רוב העם חטא והחטיא את כולו. אבל זכות העולים לארץ ישראל עמדה להם. הם ניצלו ואחרי השואה איחדו סביבם את כל העם והקימו את המדינה בדרך היחידה שהתאפשרה בנסיבות שנוצרו במלחמה, כלומר, בכוח צבאי.

כמו חב"ד האנטי-ציונית ראה גם הרצי"ה את מדינת ישראל החילונית כמפעלו של משיח בן יוסף. אולם בניגוד לחב"ד שמר על היחס החיובי של אביו לציביליזציה המודרנית ולמפעלה של הציונות החילונית בתחום זה. כמו תנועת חב"ד הבין גם הרצי"ה שהחזרה בתשובה של כל עם ישראל לא תיתכן על רקע השואה וגם לא על רקע מלחמת העצמאות העקובה מדם, אבל אחרי הניצחון של מלחמת "ששת הימים" שהיה לדעתו בגדר של נס גלוי, מוכרחה הגאולה השלמה לבוא. כמו חב"ד האמין גם הרצי"ה שמדינת ישראל החילונית שקמה בתש"ח מזדהה עם משיח בן יוסף. משום כך ראה בה מדינה קדושה ואת צבאה המגן, המשחרר והכובש את ארץ ישראל השלמה, הגדיר כצבא קדוש. מצווה גדולה מדין תורה חלה על כל יהודי לשרת בצה"ל כדי שיוכל לעמוד נגד התנגדות אויבי ישראל להתיישבות היהודית במרחבי ארץ ישראל השלמה. על יסוד זה קבע כאמור שאין להירתע מפני התנגדות הפלשתינים, מדינות ערב והמדינות התומכות בהן להתיישבות בארץ ישראל השלמה. צה"ל הוכיח שמדינת ישראל חזקה מכל אויביה, על כן סיפוח ויישוב המרחבים המשוחררים הם מצווה מדין תורה. קיומה

ישלים את השלב הראשון של הגאולה על ידי המלכות הארצית של משיח בן יוסף ובזה תושלם גם ההכנה להופעת משיח בן דוד, שאתו תתגלה מלכות האלוהים בארץ בכל הדורה. אז יתקיים חזון אחרית הימים ושלוש עולמים ישרור בארץ.

ההבדל המהותי בין משנת הראי"ה למשנת הרצי"ה גלום אפוא בהאדרת הריבונות הלאומית ובקדושה המיוחדת לצה"ל. הראי"ה תלה את הגשמת הציונות במפעל הרנסנס, הציוני-סוציאליסטי והציוני-רוחני של "העלייה השנייה". הוא הושפע מחזון הגאולה של אישים כח"נ ביאליק וא"ד גורדון. כמו במשנת הראי"ה גם במשנת א"ד גורדון התבטאה תקוות הגאולה בדרכי בניין ושלוש ולא בדרכי מלחמה, על ידי התעלות מוסרית ויצירה רוחנית ולא בדרכי הכיבוש הצבאי והפעלת העוצמה השלטונית, ואילו הרצי"ה תלה את הגשמת הציונות בהתעצמות של צה"ל ובכינון ממלכה ריבונית שמפגינה הדרת שלטון של העם הנבחר בקרב העמים. בת הברית החילונית של הרצי"ה כבר לא הייתה אפוא תנועת העבודה החלוצית כי אם "חרות" הדוגלת במשנתו הלאומנית-צבאית של זאב ז'בוטינסקי, שלפיה מטרת הציונות היא המדינה הריבונית המקדשת את השלטון כערך לאומי עליון.

כזכור, זאב ז'בוטינסקי לא הצליח למשוך את "ההסתדרות הציונית" לדרכו. הוא פרש ממנה והקים את "ההסתדרות הציונית החדשה" כדי להגשים את הציונות על פי דרכו הלאומנית-צבאית. בכך פילג את היישוב וזרע בו מחלוקת שוצפת שנאת אחים אלימה שלא שככה גם בשואה. אחרי השואה, מול בגידת בריטניה והכרזת המלחמה מצד הפלשתינים ומדינות ערב השתכנעו כל המפלגות הציוניות שהקמת המדינה הריבונית בדרך הצבאית היא הכרחית, הגם שהתשתית הכלכלית-חברתית והתרבותית לא הייתה מספיקה. אולם מנקודת הראות של ההשלמה עם חלוקת הגדה המערבית בין שתי מדינות, יהודית וערבית, ומבחינת עיצוב דמותה החברתית והיהודית של המדינה, כפי שהיא הצטיירה במגילת העצמאות, נמשכה ההתנגדות לדרכו הרוויזיוניסטית של ז'בוטינסקי ולכן הוטל החרם הפוליטי על "חרות" עד מלחמת "ששת הימים".

הדברים אמורים גם ביחסה של "חרות" אל הדת היהודית. כמנהיג לאומי חילוני עקבי ראה ז'בוטינסקי בדת גורם שלילי שיש לנטרל את השפעתו. הפתרון שדגל בו היה "הפרדת הדת מן המדינה" בנוסח הליברלי. בחינוך הדור הצעיר דבק בערכי הלאום והתרחק מערכי הדת ומן המסורת. גם "חרות" דגלה באותם הערכים החילוניים אולם, כאמור לעיל, אחרי הניצחון במלחמת "ששת הימים" הפכה תנועה זו לבת



הברית הטבעית של הציונות הדתית. נראה אפוא שהתקרבות זו השפיעה על הרצי"ה. "חרות" השעתה את התנגדותה לדת ואת תמיכתה בהפרדת הדת מן המדינה, ואילו הרצי"ה סיגל את ערכי הלאומנות הצבאית של ז'בוטינסקי למשנתו הדתית-לאומית.

משנת הרצי"ה משקפת אפוא מהפך מדרך הרנסנס הציוני בדרכי שלום לדרך הכיבוש הצבאי וכינון מדינת הלאום הריבונית השואפת להדרת מלכות ורואה בעוצמת השלטון הלאומי את הערך הגואל. כך הפכה הסינתזה של הראי"ה בין הרנסנס הציוני-סוציאליסטי לרנסנס התורני לסינתזה שבין הממלכתיות הלאומנית, המקדשת ערכי שלטון לשמו, לבין הממלכתיות המשיחית הדתית מיסטית שהיא למעשה פאשיזם לאומני-דתי.

הבדל מהותי זה בין משנת הרצי"ה למשנת הראי"ה לא הורגש בראשית הדרך. הרצי"ה הציג את משנתו כהמשך יישומי של משנת אביו הנערץ, אולם אחרי מלחמת "יום הכיפורים" התעוררה בתנועות השמאל אכזבה עמוקה מן הציונות. בעקבותיה התעוררו מגמות "פוסט-ציוניות" שמשמעותן המעשית אנטי-ציונית. מגמות אלה הבליטו את הניגוד עם הציונות הדתית ועם מפלגת "חרות" וחשפו את משמעותו. על רקע זה שוב התחדשה המחלוקת הקיצונית הרוויה שנאת אחים בין הימין לשמאל, והציונות הדתית התייצבה בראש מחנה הימין הציוני למלחמת קודש נגד השמאל ה"פוסט-ציוני".

## פרק עשרים וארבעה: ה"פוסט־ציונות" והציונות שאחרי מלחמת "יום הכיפורים"

כנגד התוצאות של מלחמת "ששת הימים", שנראו בשעתן כפסגת הצלחת הציונות ונחוו באופוריה של גאולה שלמה, נחשבת מלחמת "יום הכיפורים" עד היום כשפל כישלונה. "מלחמת ההתשה" קדמה לה, אבל היא התנהלה הרחק בדרום. הרגישו בה רק החיילים הסדירים שהוצבו על גדות התעלה, בעוד שהעם וממשלתו המשיכו לעסוק בהגשמת האינטרסים הפרטיים, העדתיים, התנועתיים והמפלגתיים שלהם באווירה השאננה של הנורמליות המעצמתית במשך שש השנים שחלפו בין מלחמת "ששת הימים" למלחמת "יום הכיפורים". ראש הממשלה גולדה מאיר ושר הביטחון שלה משה דיין בטחו בעוצמתו של צה"ל ובתמיכה המדינית והצבאית של ארצות הברית במדינת ישראל, על יסוד ההנחה שקיומה ועוצמת צבאה הם אינטרס אמריקני מן המעלה הראשונה. המעקב אחרי שיקום צבאות מצרים וסוריה הוכיח שהם עדיין רחוקים מיכולת להתמודד עם צה"ל בשדה הקרב. הניחו ששליטי מצרים וסוריה זוכרים היטב את לקחי תבוסתם המחפירה ולא ימהרו לחדש את המלחמה בהיקפה המלא. הצהירו דרך שגרה שמדינת ישראל רוצה שלום ופתוחה בכל עת למשא ומתן ללא תנאים מוקדמים. אבל מול "שלושת הלאוים" של ועידת "הליגה הערבית" בחרטום ציפו לשינוי מוצהר מן הצד הערבי ובינתיים המשיכו ליצור "עובדות בשטח" לא רק באזורי יש"ע וברמת הגולן אלא גם במרחבי סיני (שרם אל-שיח') ולא נענו לגישושים חשאיים מצד סוריה וירדן שגילו נכונות למשא ומתן, כפי שהתברר במחקר מאוחר. הטענה הייתה שמדינות ערב שתקפו את מדינת ישראל שוחרת השלום ומסרבות להסכם שלום הן שצריכות ליזום את המשא ומתן בהודעה על שינוי מדיניותן.

שביעות הרצון מן המציאות שנוצרה אחרי מלחמת "ששת הימים" הייתה אפוא הסיבה העמוקה ל"מחדל" שהפך את עצם פריצת מלחמת "יום הכיפורים" לכישלונה של מדינת ישראל, שהוא ממנו ובו כישלון הציונות. האמון שהעם נתן בממשלתו ובפיקוד צבאו התערער. אזרחי ישראל נדרשו שוב להקריב את עצמם למען המדינה במקום שהמדינה תשרת את אושרם. האכזבה הייתה מרה וכבדה מנשוא. הנה רק התחילו ליהנות מפרות הניצחון במלחמת "ששת הימים" ושוב נדרשים לחזור למצוקות ולחרדות מפני שואה שנייה. חשו בזה בייחוד הלוחמים, שאמנם

התגייסו כאיש אחד ונלחמו בחירוף נפש להדוף את האויב מפתח ביתם, אך ראו במחדל ששילה אותם למלחמה הזאת את בגידת ממשלתם, ששללה מרבים מהם את חייהם ומרבים עוד יותר את בריאותם הגופנית והנפשית. הם ידעו שאפשר היה למנוע את פריצת המלחמה הזאת באמצעים מדיניים או צבאיים, אך הממשלה נהגה כעיוורון ובחרשות והתוצאות היו חמורות ביותר הן מבחינת מעמדה של מדינת ישראל בעולם והן מבחינת מצבה הפנימי: חוסנה החברתי והלאומי נפגע ונשבר מוסרה. הפילוג בעם הפך לשסע ובלב רבים אבדה האמונה בצדקתה ובסיכויי קיום המדינה לאורך ימים. זאת הייתה הנסיבה שגרמה לזיהוי הכשל המנהיגותי החמור של המנהיגות שהקימה את המדינה ככישלון הציונות עצמה כאידאולוגיה וכתנועה: הייתה זאת הוכחה שהקמת המדינה לא נרמלה את מצב העם היהודי בין העמים כי אם להפך, היא הרחיבה והעמיקה את מעגל השנאה הזה. משמע שהפתרון הציוני ל"בעיית היהודים" הוא אשליה מסוכנת, מלכודת שצריך למהר ולצאת ממנה.

נשאלת השאלה: מה היו השיקולים הענייניים שהסבו את המחדל שאפשר לצבאות מצרים וסוריה להפתיע את מדינת ישראל, לתפוס את צה"ל לא מגויס, לא מוכן ולא ערוך למלחמה, ולהצליח במשימה המוגבלת שאת השגתה תכננו מראש? עודף הביטחון העצמי של המנהיגות הפוליטית ושל הפיקוד העליון של צה"ל היה ההסבר הראשוני, אבל חומרתו נכפלה כאשר התברר בוועדת החקירה הממלכתית, שהוקמה לבירור סיבות המחדל ולקביעת האחראים לו, שלמודיעין של צה"ל היו התרעות מפורטות ומוסמכות שהמלחמה תוכננה במשך זמן רב והיא עומדת לפרוץ בתוך ימים ספורים. המנהיגות הפוליטית והפיקוד העליון של צה"ל לא שעו להתרעות אלה. הם סברו שזוהי חרושת שמועות מטעות מכוונות ללוחמה פסיכולוגית שמטרתה לפתות את מדינת ישראל לגייס את כוחות המילואים ולהנחית פעולה מונעת, כפי שנהגה במלחמת "ששת הימים". הניחו אפוא שהמנהיגות המצרית והמנהיגות הסורית החליטו לפתות את מדינת ישראל לפתוח במלחמה ולהוכיח את תוקפנותה, כדי לערער את המעמד הבינלאומי שהניצחון במלחמת "ששת הימים" הקנה לה. הייתה זו אפוא זהירות מתוחכמת מצדה של המנהיגות הישראלית שלא ליפול למלכודת שהטמינו לה, אך ברור שדווקא בדרך זו היא אמנם נפלה עמוק לתוכה וברור גם שאלמלא בטחה ביתרוננו המוחלט של צה"ל על צבאות מצרים וסוריה, ביטחון שנשען במידה רבה על זלזול ביכולתו של האויב הערבי, לא הייתה נופלת

למלכודת זו בצורה כה מושלמת: ממשלת ישראל נמנעה אפילו מנקיטת אמצעי זהירות מינימליים. לא רק שלא גייסה חלק מכוחות המילואים תחת מסווה של אימונים מקבילים לאימוני צבא מצרים וסוריה, אלא נמנעה מהיערכות בכוחות סדירים גדולים יותר לאורך גבולות הדרום והצפון. הפיקוד של צה"ל אף הרחיק לכת: לרגל יום הכיפורים דילל את המצבת הרגילה של הכוחות הסדירים בעמדות שעל תעלת סואץ וברמת הגולן כדי לשחרר חיילים רבים ככל האפשר לבתיהם. מדינת ישראל הגישה אפוא לאויביה במו ידיה את כל היתרונות הנחוצים להפתעה. היא הביסה את עצמה והפקירה לגורלם המר את קומץ חייליה הסדירים שאיישו את העמדות הקדמיות, שחלקם נהרג וחלקם נפל בשבי שכן לא יכלו לעשות דבר נגד ה"ארמיות" שצלחו על נקלה את תעלת סואץ בדרום ואת גבול רמת הגולן בצפון והתקדמו בלי להיתקל בהתנגדות עד שהגיעו לקווי ההיערכות שעליהם החליטו מראש. מדינת ישראל אפשרה לצבאות מצרים וסוריה להשיג מיד את כל ההישג הצבאי המוגבל שאליו התכוונו מלכתחילה: לפרוץ לעומק סיני ולשיפולי רמת הגולן, לאיים על קיום מדינת ישראל ולהוכיח שצה"ל אינו חסין מפני מפלה ומדינת ישראל אינה מעצמה שלא ניתן להשמדה. בדיעבד התברר שצבאות מצרים וסוריה הסתפקו בהישג הזה כפתיחה למהלכים מדיניים וצבאיים משולבים ששיגו את מטרתם הכוללת בעתיד. משום כך מבחינתם הוכתר מבצעם כהצלחה והם ראו את עצמם כמנצחים למרות התבוסה שנחלו בסופה ומנקודת הראות המדינית אכן הייתה ידם על העליונה.

מדינות ערב הצליחו גם מבחינת התעוררות החרדה הקיומית בעם היהודי שבישראל ובתפוצות. היא קרעה כמו באבחת חרב את אשליית הנרמול המעצמתי. פתאום נפלו הסנוורים והעם גילה את יתרון הבסיסי של מדינות ערב על מדינת ישראל הקטנה, המוקפת אויבים מכל צדדיה וממוקמת במוקד ההתנגשות בין אינטרסים בינלאומיים עולמיים: גודל ארצותיהן, גודל אוכלוסיותיהן, עדיפות מצבן האסטרטגי, אוצרות הטבע (הנפט) המופקים מאדמותיהן והמשקל המדיני הבינלאומי המכריע הנובע מכל אלה. בנתונים הללו יכולות מדינות ערב לספוג תבוסה אחר תבוסה במלחמתן ארוכת הטווח עם מדינת ישראל בלי לסכן את קיומן ובלי לחזור בהן מהחלטתן להשמיר את המדינה הקטנה בשטחה ובאוכלוסייתה, החשופה מבחינה אסטרטגית, התלויה בחסות של מעצמה עולמית שבלעדיה לא תוכל להחזיק את צבאה ולהפעילו בכל עוצמתו שנובעת מגיוס חובה ומשירות מילואים. כלומר, צבא שגיוס כל עוצמתו משתק את כלכלת המדינה ואת התפקוד התקין של שירותיה.



גם הכמות הגדולה של הקורבנות שמדינות ערב מקריבות בכל מלחמה אינה מרתיעה אותן, שכן אין הן מדינות דמוקרטיות שמגוננות על זכויות אזרחיהן. להפך, הן מנצלות באכזריות את עמיהן העניים והמדוכאים למען שלטונן העריץ, המבוסס על אליטה עשירה ומושחתת ועל צבא שכיר חזק. הן יודעות שתמיד יימצאו די חיילים למלא את השורות החסרות ותמיד יימצאו מדינות תומכות, שמעוניינות בנפט המופק מאדמתן וביתרונות האסטרטגיים של מרחביהן, שיהיו מעוניינות לצייד אותן בנשק מודרני מתוצרתן ויאמנו את צבאותיהן. משום כך צה"ל המנצח לא יוכל להכניע את מדינות ערב ואת הפלשתינים הנתמכים על ידו ובוודאי לא יוכל לכפות עליהם חתימה על הסכמי שלום. לעומת זאת אסור למדינת ישראל להפסיד בשום מלחמה כי התבוסה הראשונה תהיה גם האחרונה.

על הכרות אלה נוספו אלפי הקורבנות שנפלו במלחמה הקשה והממושכת בכלי הנשק המודרניים: ההרוגים, הפצועים, הנכים, מוכי הלב-הקרב שהקרינו את הטראומה שעברה עליהם אל הוריהם, קרוביהם, חבריהם, מוריהם ומפקדיהם חדורי רגשות האשמה בגלל המחדל. התווספה על כל אלה התבוסה המדינית: מדינת ישראל איבדה את ההערכה שזכתה לה במלחמת "ששת הימים" והאדהה הבינלאומית עברה למדינות ערב ולפלשתינים המדוכאים תחת הכיבוש של המרחב הצה"לי המשוריין. אפילו בעיני אנשי השמאל הישראלים נראו הפלשתינים (בלי שים-לב למדינות ערב המגבות אותם) בדמות ההרואית שבה נראה היהודי שלחם על עצמאותו בתש"ח. התחלפו היוצרות: הפלשתינים הצטיירו כדוד הקטן ואמיץ הלב, המתייצב מול מדינת ישראל שהתנפחה לממדי מעצמה גדולה, והריהי משולה לגולית הפלשתי, ואם כך ראה השמאל הישראלי, לא כל שכן התקשורת הבינלאומית. הערבים זכו אפוא במעמד של המוכים על לא עוול בכפם בעוד שמדינת ישראל נאשמה בתקשורת הבינלאומית כמדינה תוקפנית, כובשת ומדכאת. היה זה ערעור חמור על הלגיטימיות הבינלאומית שמדינת ישראל זכתה לה בקושי רב בהחלטת ארגון האו"ם על הקמתה. על כך נוספה התעצמות התלות המדינית, הכלכלית והביטחונית בארצות הברית. היא נחשפה בגלוי על ידי הרכבת האווירית שסיפקה לצה"ל את חלקי החילוף, התחמושת והציוד הנחוצים להפעלת מכונת המלחמה. בלי רכבת אווירית זו היה צה"ל משותק כעבור כמה ימי לחימה ולא היה מסוגל להשלים את תפקידו. ארצות הברית עמדה אפוא לימינה של מדינת ישראל והוכיחה שיש לה אינטרס בקיומה וביטחונה אבל בו-

בזמן התברר שאין לקבל את תמיכתה במדינת ישראל כמובנת מאליה, וגם לא בכל תנאי. יש לארצות הברית אינטרסים חיוניים במדינות ערב המספקות לה נפט ומרחב אסטרטגי, ועל כן היא מחויבת גם לאינטרסים שלהן ומוכרחה לאזן את מדיניותה בינן לבין מדינת ישראל ולחתור לשלום שבמסגרתו תצטרך מדינת ישראל לוותר לפלשתינים ולמדינות ערב ויתורים כואבים.

מכל הבחינות הללו התגלם הכישלון בהתפרצות המלחמה, כלומר, בהעזת המצרים ליזום אותה ובאי-מניעתה על ידי מדינת ישראל. בהשוואה למלחמת "ששת הימים" הייתה מלחמת "יום הכיפורים" נפילה ממרום הפסגה לעומק התהום. אולם כדי להבין את המשמעות הקיומית של מטפורה זו יש לעמוד גם על ההישג החיובי שהושג במלחמה זו: מנקודת הראות הצבאית היא הסתיימה בניצחון מזהיר עוד יותר מן הניצחון במלחמת "ששת הימים": דווקא מפני שצה"ל הופתע ונתפס במצבו הנחות ביותר הרשימה התנערותו המהירה: מצרים וסוריה בחרו לפתוח במלחמה ביום הכיפורים בשל המשמעות הסמלית שרצו לשוות לה, אבל הן לא הביאו בחשבון את ההקלה שנבעה מבחירה זו לגיוס כוחות המילואים ולהגעתם המהירה למקומות האיסוף, ההיערכות וההצטיידות ומשם לחזיתות. למרות השאלות הקשות שהתעוררו בלב כל המתגייסים, ההיענות הייתה למעלה ממאה אחוז כי רבו המתנדבים שלא נקראו ובאו והמוטיבציה להילחם בחירוף נפש הייתה בשיאה. התקדמות צבאות האויב בדרום ובצפון נבלמה ומיד התחילה מתקפת הנגד שלכדה את הצבאות הפולשים, הדפה והבריחה אותם משדה הקרב, השמידה את כלי הנשק והפיצה את יחידות הצבא כהמון נמלט על נפשו. אלפי חיילים מצרים מצאו את מותם במדבר ואלפים נפלו בשבי גם במלחמה זו. צה"ל הצליח לחסל את ה"ארמיה" המצרית הראשונה, הפולשת, לא הסתפק בזה, חצה את התעלה והביא במצור את ה"ארמיה" השנייה שהגנה על מצרים. מעמדת יתרון זו יכול צה"ל להשמיד גם אותה ואז היה פותח את הדרך לכיבוש אלכסנדריה וקהיר. ארצות הברית מנעה בתבונה את הצעד הזה והכריחה את צה"ל לסגת אל העבר המזרחי של התעלה. על ידי כך נוצר הרקע להישג המדיני הגדול ביותר שמדינת ישראל השיגה כעבור כמה שנים: חתימת הסכם השלום עם מצרים. גם בצפון הצליח צה"ל להדוף את המתקפה הסורית ולהשמיד את רוב הטנקים התוקפים. אילו רצה יכול היה להפגیز את דמשק באש תותחים ולאיים בכיבושה. מדינת ישראל הצליחה אפוא לשמור על הישגיה ועל תדמיתה כמעצמה צבאית שכוחה עדיף על כוח כל מדינות ערב יחד.

מאזן ההפסד וההישג היווה את הרקע למחלוקת הגדולה שפרצה בעקבות המלחמה על המסקנות שצריך להסיק ממנה. אך בהקשר זה נשים לב קודם כול למכנה המשותף לימין ולשמאל: הוודאות שגם אחרי מלחמת "יום הכיפורים" מדינת ישראל היא מעצמה צבאית וכלכלית מודרנית ובתור שכזאת חזקה דיה להשיג את השלום עם מדינות ערב ועם הפלשתינים ביוזמתה. במילים אחרות: האמינו שהשלום נתלה קודם כול בהחלטתה של מדינת ישראל ובמדיניותה. השאלה השנויה במחלוקת הייתה: באיזו דרך יש לעשות זאת? נדרש לבחור באחת משתי הדרכים הנגדיות: א. החזקה בכל הישגי מלחמת "ששת הימים", סיפוח הגדה המערבית של הירדן ויישובה בצורה שתקבע עובדות בלתי הפיכות ותעצים את מדינת ישראל במידה שתאלץ סוף-סוף את מדינות ערב ואת הפלשתינים לזנוח את חלומות ההשמדה ולחתום על הסכמי שלום; ב. לסגת מכל השטחים שנכבשו במלחמת "ששת הימים", להסכים להקמת מדינה פלשתינית על כל שטח הגדה המערבית מעבר לקו הירוק ולעשות למדינה זו את כל הוויתורים שהפלשתינים ידרשו כדי לפצות אותם על העוול שמדינת ישראל עשתה להם בעצם קיומה. וכמובן, לממש את הבטחת שוויון הזכויות לאזרחי ישראל הערבים.

הדרך הראשונה היא דרך מפלגות הימין הדוגלות בשלמות הארץ. מנקודת ראותן הוכיחה מלחמת "יום הכיפורים" ראשית, שבמציאות הנוכחית אין למדינת ישראל פרטנר ערבי לעשיית שלום, שנית, שגבולות הקו הירוק המיישמים את תוכנית החלוקה של ארגון האו"ם הן "גבולות אושוויץ" שמדינת ישראל לא תוכל להשלים אתם כי אי-אפשר להגן עליהם מפני תוקף. פירוש הדבר הוא שבגדה המערבית של הירדן אין מקום ליותר ממדינה אחת. מלחמת "יום הכיפורים" הוכיחה לפי דעה זו שמדינת ישראל חזקה דיה כדי להדוף כל מתקפה ערבית אבל היא עדיין איננה חזקה דיה כדי לאלץ את הפלשתינים ואת מדינות ערב להשלים אתה. נבעה מכאן המסקנה שצריך להתעצם עוד יותר על ידי עלייה מוגברת, יישוב ארץ ישראל השלמה והכפלת העוצמה הכלכלית והצבאית. אם מדינת ישראל תעשה זאת היא תכריח את הפלשתינים להשלים עם קיומה ולהעדיף את שיתוף הפעולה אתה למען שגשוג כל עמי האזור במדינותיהם, בכלל זה גם הפלשתינים. הפתרון הטבעי שיוצע להם הוא לראות את מדינתם בממלכת ירדן, להחזיר אליה את פליטיהם המתנוונים במחנותיהם ולבצע טרנספר של ערביי ישראל לירדן "תמורת" הפליטים היהודים שנעקרו מארצות ערב ונקלטו במדינת ישראל עם הקמתה. לפי השקפה זו הוכיח הניצחון הצבאי המזהיר של

מדינת ישראל שבכוחה להגשים את תוכנית ההתיישבות בארץ ישראל השלמה ולעמוד נגד הלחצים המופעלים עליה כדי שתיסוג לגבולות הקו הירוק.

אולם כנגד הנחישות של מפלגות הימין התחיל במפלגות השמאל, בייחוד בנוער החילוני שנטה למפלגות אלה, תהליך רעיוני והתארגנות פוליטית במגמה "פוסט-ציונית" שונה מזו שהתפתחה אחרי מלחמת "ששת הימים". לא "פוסט-ציונות" המשכית כי אם ביקורתית קיצונית ושואפת לסגת מן הציונות כדי לתקן את עוולותיה ולהגיע ל"שלום עכשיו" בכל מחיר שהערבים ידרשו. על שאלות המתנגדים: האם מדינת ישראל תוכל להחזיק מעמד אם תיענה לכל דרישות הערבים המכוונות לחורבנה? האם פתרון שיושג מתוך נכונות לויתורים כאלה בלי לעמוד על התנאים היסודיים לביטחונה ולעצמאותה הכלכלית והפוליטית של מדינת ישראל אינו כרוך בסיכון שכמוהו כהתאבדות? תשובת המחייבים הייתה שמדינת ישראל אכן חזקה דיה מבחינה צבאית, כלכלית ומדינית כדי שתוכל לקחת על עצמה את הסיכונים הללו למען השלום שהוא לדעתם האינטרס הקיומי העליון שלה.

בדברים אלה מגיעים אנו אל השלכותיו של המחדל הטראומטי שברקע התפרצות מלחמת "יום הכיפורים" על החברה הישראלית. הרקע להופעתן של התנועות ה"פוסט-ציוניות" החדשות עקב מלחמת "ששת הימים" היה, כאמור, אובדן האמון במנהיגות הציונית הוותיקה שהפך ממנו ובו לאובדן האמון בציונות. הדברים אמורים בייחוד מנקודת הראות של הלוחמים הצעירים שהגיעו לבגרותם אחרי מלחמת "ששת הימים" וחוו במלחמת "יום הכיפורים" את טבילת האש הראשונה. אך כדי להבין את תגובתם, שהפתיעה את הוריהם, מוריהם ומנהיגיהם, ראוי לציין שתי עובדות שהבדילו את מלחמת "יום הכיפורים" מ"מלחמת העצמאות" וממלחמת "ששת הימים", ואת לוחמי דור תש"ח ומלחמת "ששת הימים" מן הלוחמים במלחמת "יום הכיפורים". העובדה הראשונה היא צורת הלחימה של צבאות מצרים וסוריה במלחמת "יום הכיפורים". בניגוד להתנהלותם הכושלת וחסרת המוטיבציה להילחם ב"מלחמת העצמאות" ובמלחמת "ששת הימים" לחמו צבאות אלה במלחמת "יום הכיפורים" ביעילות, בנחרצות, במוטיבציה עליונה לנקום את השפלתם ולהחזיר לעצמם את הכבוד שאבד להם בתבוסותיהם הקודמות. לוחמי צה"ל שהצליחו להדוף אותם באימוץ כל עוצמתם ובמיצוי כל יתרונותיהם הצבאיים גילו את האמת המאיימת: מלחמת "יום הכיפורים" לא תהיה המלחמה האחרונה, כפי שקיוו אחרי מלחמת "ששת הימים". צבאות ערב



ייערכו מחדש אחרי מפלתם ויחזרו לתקוף בעוצמות גדלות והולכות עד שיצליחו, שהרי הפוטנציאל האנושי, הכלכלי והאסטרטגי שלהן גדול פי כמה מן הפוטנציאל של מדינת ישראל. פירוש הדבר שהאיום הוא תמיד, שמדינת ישראל תצטרך להישען על חרבה לאורך ימים ושהזעם הנורא המניע את הערבים נובע מהרגשתם שעוול בלתי נסבל נגרם להם על ידי קיומה של מדינת ישראל בארץ שהם רואים בה את ארצם.

היה זה זעזוע תודעתי עמוק מאוד. הוא גילה ללוחמים הצעירים כיצד נראית הציונות מן הפרספקטיבה הערבית ההפוכה מזו שבה היא מוצגת על ידי הוריהם, מוריהם ומנהיגיהם מן הפרספקטיבה היהודית. מתוך כך גילו את הפרספקטיבה שלהם הקרובה לזו של הפלשתינים יותר מקרבתה לפרספקטיבה היהודית של מחנכיהם. ברור שהבנה אמפתית של השקפת אויביהם בשדה הקרב מעוררת רגשות אשמה. אבל האם הם האשמים? הרי נולדו בארץ במדינת ישראל שכבר הייתה מציאות שלא הם אחראים לה, ואם כך הרי גם הם קורבנות שנשלחו על ידי מדינתם להגן עליה מפני זעמם הצודק של אויביה! נמצא שהציונות היא מעשה עוולה הן לפלשתינים והן לדורות של ילידי הארץ שהתחנכו על "שלילת הגולה" כדי להמריצם להזדהות עם המפעל הציוני, אבל בפועל גרמה להתנתקותם מגורל עמם ולראיית עצמם כילידים שזהותם הלאומית נקבעת על ידי זיקת המולדת לארצם, כמוהם כפלשתינים שהם ילידי הארץ הזאת לאורך דורות רבים.

להבנת עומק המשמעות של המהפך התודעתי המפכח יש לציין את ההבדל בין תגובת הנוער החילוני לתגובת הנוער הציוני-דתי על מלחמת "יום הכיפורים". בניגוד מפליא להתקוממות של הנוער החילוני, שיצא ל"פוסט-ציונות" אנטי-ציונית, יצא הנוער שהתחנך במוסדות הציונות הדתית מחוזק יותר ומשוכנע יותר בשליחות היהודית ציונית שקיבל מהוריו, מוריו ומנהיגיו אחרי מלחמת "ששת הימים". הוא קיבל על עצמו את השליחות ורצה להוביל ולהנהיג. על רקע כל הנאמר לעיל לא קשה לגלות את שורשו של הבדל זה: הנוער הציוני-דתי הזדהה בכל מאודו עם העם היהודי ועם ערכי היהדות ואילו הנוער החילוני, בייחוד זה שהתחנך בתנועות השמאל שהחזיקו בשלילת גולה קיצונית, לא הזדהה עם העם היהודי ודחה את ערכי היהדות בלי לדעת עליהם שום דבר של ממש. בדיעבד זיהה את עצמו ספונטנית כישראל-ילדי ובתור שכזה כלא-יהודי. יהדות התפוצות הייתה זרה לו. הוא נהנה מתרומותיה אבל לא התעניין בה ולא רצה להתרועע עם בניה אפילו בביקוריו בארצות הברית ועל דמותה חשב במושגים הסטראוטיפיים של "שלילת הגולה"

הקיצונית. לעומת זאת היו הערבים הישראלים והפלשתינים מן השטחים בני ארצו שידעו לדבר עברית כמוהו ולפעמים גם טוב ממנו. הם היו ילידי הארץ כמוהם ומושרשים בנופיה. ספונטנית הרגישו אפוא קרבה אליהם. כך הציונות היא שהבדילה בין הישראלי הילידי לבין ילידי הארץ הערבים. מה פלא שכאשר הישראלי החילוני חש בעוול הנעשה לו על ידי הציונות הזדהה גם עם מחאת הפלשתינים על העוול שנגרם להם אפילו עד כדי הצדקת הטרור הפלשתיני נגד מדינתו ועמו, שכן ספונטנית היה נוהג כמותם מול האויב שגזל מהם את נחלתם.

המהפך הזה בתודעת הזהות העצמית של הנוער החילוני בישראל קיבלה ביטוי מטפורי רב-עוצמה ביצירותיהם של משוררים וסופרים בני הדור הזה, כמו א"ב יהושע, עמוס עוז, דליה רביקוביץ', שחוו את מלחמת "יום הכיפורים" כלוחמים במדי צה"ל. הם השתמשו בסיפור עקדת יצחק והזדהו עם יצחק, הבן הילידי הנעקד, שאביו הקנאי העלה כקורבן לאלוהי ישראל.

בני גילם הציונים-דתיים הוכו בתדהמה. כיצד ייתכן שיהודים יילחמו נגד האינטרס הקיומי שלהם? כיוון שהזדהו כיהודים וכציונים בכל מאודם נתפסו להסבר המעוגן כתופעה הגלותית של ה"שנאה העצמית היהודית" שהציונות הוקיעה. אבל הרי מדובר בנוער יליד הארץ שאינו יודע את הגלות והתחנך על שלילתה. ההסבר הכאוב היה יותר פשוט: מדובר בנוער שלא הזדהה כיהודי וראייתו כיהודי מנקודת הראות הדתית והציונית קוממה אותו. היא הגדירה אותו כיהודי בעל כורחו. מבחינתו העם שבתפוצות אינו עמו והוא אינו מתעניין בו, הדתיים האזרחים במדינתו לא רק זרים לו אלא שנואים עליו הן בהופעתם החרדית הנוטעת את הגלות במדינתו והן בהופעתם הציונית-דתית המודרנית בגלל תביעותיהם וציפיותיהם ממנו כאילו אדונים הם לזהותו. אם כן הוא איננו שונא את עצמו כיהודי אלא אוהב את עצמו כישראלי ובכך הוא חווה את המכנה המשותף האנושי בינו לבין אויבו הפלשתיני שנוקם בו את העוול שנגרם לו על ידי היהודים מפני שהוא מזהה אותו בטעות כיהודי. הפתרון מתבקש מכאן: צריך להיודע זה לזה, לתקן את העוול המשותף ולעשות שלום.

שלוש שאלות עקרוניות נשאלו על יסוד ההתפכחות שנגרמה על ידי הלם הקרבות של מלחמת "יום הכיפורים": ראשית, האם הלאום כקולקטיב זכאי לדרוש מבניו קורבנות כאלה? היו שהרחיקו לכת עוד יותר ושאלו: האם יש בכלל הצדקה ל"שטיפת המוח" היהודית-ציונית שבתי הספר הממלכתיים עושים לתלמידיהם כדי לשכנע אותם למלא

את חובתם הלאומית בהתגייסות לצה"ל? שנית, האם העוול שנגרם לעם היהודי בגלות, אפילו השואה, מצדיק את גרימת אותו העוול לעם אחר? האם העם היהודי לא היה חייב להסיק מן השואה את המסקנה ההפוכה: אסור שעמים יגרמו עוולות כאלה זה לזה ואסור שייתפסו ללאומיות, שלדעת המתפכחים אינה אלא שנאת זרים גזענית, שהיא מקור השנאות בין העמים? ושלישית, האם הקמת מדינת ישראל פתרה את מצוקת העם היהודי הנרדף? האם לא מתברר להפך, שהיא הגבירה את האנטישמיות והרחיבה את מעגל השנאה הרודפת את היהודים? האם לא עדיף אפוא מבחינת ביטחונם, רווחתם, חרותם ואושרם של היהודים להגר לארצות העולם החופשי, בייחוד לארצות הברית שמקבלת אותם כאזרחים שווים זכויות, מעניקה להם את החופש לחיות בקהילותיהם על פי תורתם ואמונתם, ומאפשרת להם להשתחרר מיהדותם ולהתקיים כבני אדם? לצעירים שהעלו את השאלות הללו הייתה כבר התשובה המוכנה: הורתה ולידתה של הציונות בחטא והגשמתה בשגיאה טראגית. צריך למצוא דרך לסגת ממנה כדי לתקן את העוול שנגרם לפלשתינים, מזה, ולדור הצעיר הישראלי, מזה.

הביקורת הנוקבת על החינוך היהודי-ציוני הייתה, כאמור, נקודת המוצא של הבירור. החינוך הממלכתי במדינת ישראל התבסס, ככל חינוך לאומי, על השתייכות היחידים לקולקטיב שרואים בו לא רק התקבצות של יחידים רבים בעלי רקע תרבותי דומה ושפה משותפת כי אם ישות קיבוצית שיש לה תודעת "אני לאומי", "רצון לאומי" ו"סמכות לאומית", שמתנשאת על ה"אני הפרטי" של היחידים. על יסוד הנחה זו נדרשים כל היחידים לראות את טובת הלאום, שהיא טובת הכלל, כקודמת לטובת היחידים וכתנאי לה. הצעירים המביטים אחורה בזעם התקוממו עתה לא רק נגד מי ששלחם למלחמה אלא גם נגד החינוך שכפה עליהם תודעה אידאולוגית מעוותת שגרמה להם להיענות לקריאה ולהגן על מדינתם בגופם. עם פשיטת מדי צה"ל מעליהם יצאו הצעירים השבים מן המלחמה להפגין נגד הממשלה. הם דרשו ועדת חקירה ממלכתית שתגלה את האשמים ואת כל חומרת אשמתם, תבעו את התפטרות הממשלה ואת בחירתה של ממשלה אחרת שתהפוך את המדיניות הציונית של קודמתה על פיה. הכוונה הייתה לא רק להיפוך המדיניות כלפי הפלשתינים ומדינות ערב אלא גם להתנערות מן האידאולוגיה היהודית-ציונית ולמהפך חילוני-רדיקלי במדיניות הפנים ובייחוד שינוי יסודי בחינוך הנוער.

הטענה הזאת נשמעה בדברים חוצבי להבות אש ובעברית ילדית

עשירה וקולחת מפי הסופר הצברי הידוע יזהר סמילנסקי. הוא כיהן כקצין חינוך ביחידות צה"ל שנפרשו מול חזית הדרום. ושם את עצמו לדובר של הצעירים שפגש בדרכו. לפי עדותו הייתה בפי כולם משאלה אחת: שיינתן להם אחרי המלחמה הנוראה לחיות כ"סתם בני אדם" כל אחד לעצמו, כל אחד כרצונו, כל אחד לפי בחירתו והבנתו את אושרו. כך הם רוצים לחיות וכך הם רוצים לחנך את ילדיהם שיבחרו בעצמם את דרך חייהם.

בעקבות מאמרו הראשון יצא כעבור כמה חודשים למסע הרצאות לפני ציבור המחנכים בישראל וקרא לשינוי מהפכני ביחסם להוראה ולחינוך. בחמה שפוכה תקף את "הזכות לחנך" במשמעות של עיצוב האישיות על ידי הנחלת תרבות הלאום וגיבוש השקפת העולם האישית. לדעתו אין לאיש, וגם לא לחברה או למדינה, זכות לחנך ולקבוע לזולתו איך לחשוב וכיצד לחיות. זכותו של כל אדם לבחור את השקפת עולמו בעצמו ולהחליט על דרכו במימוש עצמו. תפקידו של בית הספר הוא אפוא לתת לתלמידיו את הכלים הנחוצים לחשוב ולהחליט בעצמם ואת הכלים הנחוצים להגשמת עצמם ולהשגת אושרם החומרי והרוחני על פי בחירתם. בהסתכלות פרספקטיבית לא קשה לראות מאין נשאבו השקפות אלה ומאין שאבו הצעירים שיזהר סמילנסקי דובב, את הלך רוחם האינדיבידואליסטי. למעשה ביטאו את המהפך שחל בהלך הרוח הכללי של החברה הישראלית אחרי מלחמת "ששת הימים": הרגשת הנורמליזציה, הדרישה שהמדינה תתחיל לשרת את אושרם של אזרחיה, תפצה אותם על קורבנותיהם ותחזיר להם את כל ה"מגיע" להם, ואילו יזהר סמילנסקי עצמו, שנטיות אלה פיעמו כבר בסיפוריו הראשונים, הושפע מהלכי הרוח ה"פוסט-מודרניסטיים" שהנחו את המעבר לכלכלת השוק החופשי המבוססת על הפרטה, על התמחות מקצועית ועל תחרותיות חופשית בין כל היחידים המחפשים את החרות ואת האושר לעצמם. האישור הוא המשך דרכו של יזהר סמילנסקי כאיש ציבור. אחרי שפעל בתחום החינוך כחבר כנסת יצא לארצות הברית לכתוב עבודת דוקטור בחינוך באוניברסיטה אמריקנית יוקרתית. הוא חזר עם בשורת החינוך הנאו-קפיטליסטי המחייב הפרטה, מקצוענות ומצוינות תחרותית מתוגמלת ערוכה כמשנה סדורה שאותה הפיץ ויישם בעבודתו כמורה למורים.

שינוי האתוס של החברה הישראלית מן האתוס הציוני-חלוצי השליחותי לאתוס הקפיטליסטי-קרייריסטי היה אפוא המקור להבדל בין תגובת הנוער הישראלי שהתחנך בתקופת היישוב על מלחמת



העצמאות רבת-הקורבנות לבין תגובות הנוער החילוני שהגיע לבגרות אחרי מלחמת "ששת הימים" במלחמת "יום הכיפורים". הבדל זה ממחיש את הסתירה הפנימית בין ההתלהבות הלאומית שגאתה אחרי מלחמת "ששת הימים" לבין המשאלה שהסתתרה מאחוריה לחזור סוף-סוף לנורמליות של עשיית כל איש לביתו, כל עדה לחזקתה וכל מפלגה למעמד ה"מגיע" לה בשלטון ושהמדינה תדאג לאזרחיה ולא הם לה בשלטון. אכן זאת הייתה מן הסתם גם משאלתה של המנהיגות השולטת שהנחתה את שאננותה: היא שבעה נחת מהישגיה ורצתה לנוח על זרי דפנתה. מכאן נבעו הרחמים העצמיים של הלוחמים המקוננים על קורבנם במלחמת "יום הכיפורים", מכאן רצונם לחיות במרחקים כ"סתם בני אדם" משוחררים מאחריות לגורל של עם ומ"פטרונות" כפייתית של הורים, מורים ומנהיגים המטילים חובות בשם העם. נשים לב גם לקשר שבין שאיפות אלה לבין הטענה שהפתרון למצוקת העם היהודי הגלותי אינו נתון בציונות כי אם בהישארות בתפוצות העולם החופשי, ובייחוד בארצות הברית, כדי להתבולל ולהיפטר אחת ולתמיד מן הגלות והגלותיות המזוהים עם היהדות עצמה. האישור להנחה זו התבטא בהמשך בנחשול של ירידת צעירים ילידי הארץ, לרוב חילונים, לארצות הברית, להוטים להגשים בה את "החלום האמריקני" במקום החלום הציוני שממנו התאכזבו והמנהיגות הפוליטית ענתה אמן בפתרון שהמציאה לבעיה הטורדת: לבלום את הירידה על ידי הגשמת "החלום האמריקני" בארץ ישראל, כלומר, להפוך את מדינת ישראל למדינה ש"כיף לחיות בה". כיצד? על ידי זניחת המדיניות הסוציאל-דמוקרטית של מדינת הרווחה השוויונית ואימוץ הנאו-קפיטליזם האמריקני ואתו את יבוא תרבות ההמונים הממוסחרת, החומרנית הנהנתנית והמתירנית הן למיניות פרועה והן לאלימות לשמה, המציפה מאז את מדינת ישראל. הייתה זו מתנת המנהיגות הפוליטית החדורה רגשות אשמה לעם הכמה לאושר כדי לפצות אותו על מחדלה.

זהו הרקע המלא של הופעת שתי אידאולוגיות "פוסט-ציוניות" שהן בעצם אנטי-ציוניות. האחת קיצונית בנחרצותה לחולל שינוי מידי והשנייה מתונה ומעדיפה שינוי תהליכי מודרג. ה"פוסט-ציוניות" הקיצונית שיקפה למעשה את האידאולוגיה של הארגון לשחרור פלשתינה ("אש"ף"), ששיקפה מבחינתה באספקלריה הפוכה את האידאולוגיה הציונית הרוויזיוניסטית. הייתה זו פריצת קווים מפתיעה, כעין "סלטו-מורטל" אידאולוגי-הזדהותי. אפשרה אותו העובדה שאש"ף, להבדיל מחמאס, הוא ארגון לאומי-חילוני. הוא נתמך על ידי

ברית המועצות וקיבל בה את הכשרתו האידאולוגית, המדינית והצבאית. ברוח מרכסיסטית זו מוגדרת הציונות כתנועה קולוניאליסטית המיועדת לשרת את האימפריאליזם הבריטי המיושן. הטענה התבססה על הנחה מרכסיסטית שלפיה היהודים אינם עם אלא כיתה דתית קפיטליסטית שעובדת את "עגל הזהב" בצורתו המופשטת של הממון. מנקודת הראות של אש"ף הייתה זו גם תשובה לטענה הציונית שלפיה הפלשתינים אינם עם בעל זהות לאומית נפרדת משאר עמי ערב המוגדרים כלאומים בשבע מדינות ועל כן לא מגיעה להם מדינה נוספת. אש"ף קובע את ההפך: אין עם יהודי נבדל מעמי אירופה שהיהודים חיים בתוכם. הם מתייחדים, כאמור ככיתה דתית שפלה ובתור שכאלה עליהם לשוב אל המדינות שמהן באו. על טענה מרכסיסטית זו נוספה, כאמור, הטענה האנטישמית שנשאבה מן ה"פרוטוקולים של זקני ציון": היהודים הם בני גזע נחות שדתם משקפת, כאמור, את תאוותם הבלתי מרוסנת לממון ולשלטון כוחני בכל העולם. שאיפתם לשלטון הניעה אותם לשרת את הקולוניאליזם הבריטי במסווה של שיבה לארץ אבותיהם. הראיה לטענה שהציונות נוצרה לשירות האימפריה הבריטית היא כמובן "הצהרת בלפור" שאושרה על ידי "חבר הלאומים" כעילה לאשרור המנדט הבריטי על פלשתינה (א"י). זוהי הכחשה מוחלטת של הטענת הציונית שפלשתינה היא ארץ ישראל ושיש לעם היהודי זכות ראשונית לשוב לארצו ולכונן בה את ממלכתו. האם יכלו אנשים ממוצא יהודי לקבל טענות אלה כדברי אמת? התשובה היא: כן, להוציא את הרכיב הגזעני. אבל לפלשתינים ולתומכיהם הזועקים נגד העוול הבלתי נסלח שנעשה להם אפשר לסלוח על טעות כזאת, כשם שאפשר לסלוח להם על דרכי הטרור ש"נאלצו" לנקוט במלחמתם נגד אויב חזק מהם. אף זאת: אם נבחן את המשתמע מ"שלילת הגולה" על בסיסה המרכסיסטי ניווכח שגם בה היה מטען דומה של שלילת היהדות, אך על בסיס אנטי-דתי וסוציו-אקונומי.

מכאן אנו באים להגדרת הזהות הפלשתינית באידאולוגיה של אש"ף. גם הוא חיקוי מהפך של "מגילת העצמאות" היהודית-ציונית ברוח ה"פרוטוקולים של זקני ציון": הפלשתינים הם העם המקורי שפלשתינה היא מולדתו. שם הארץ שבה ישבו הפלשתינים מאז שהיא נכבשה על ידי צבאות האסלאם במאה השביעית מעיד שהיא ארצם המקורית. לפי עדות זו הפלשתינים הם אפוא צאצאיהם של הפלשתים הקדמונים ובמובן זה אפשר לומר שהם הקדימו את התנחלות עם ישראל בארץ ישראל. האם גם לכזב ההיסטורי הזה יכלו ה"פוסט-ציונים" ממוצא יהודי להסכים?

מתברר שכן. אפשרה זאת הסכמת האידאולוגים של אש"ף שהישראלים שהם ילידי הארץ יוכלו להצטרף אליהם כאשר אש"ף יצליח להשתלט על פלשתינ כולה. כִּי־כן לפי התוכנית של אש"ף יוכלו היהודים הילידים שגם הוריהם נולדו בארץ להישאר בה ולהיות לפלשתינים חילונים כמותם בעוד שהמהגרים היהודים שנולדו בגלויות ובתפוצות השונות יידרשו לחזור כלעומת שבאו.

המסקנה המעשית שנבעה מכאן היא התנעת תהליך מהיר שיהפוך את מדינת ישראל למדינה פלשתינית דמוקרטית-חילונית בתוך שנות דור. לשם כך נדרשה קודם כול נסיגה מיידית של מדינת ישראל לגבולות הקו הירוק, הקמת מדינה פלשתינית שבה יתאזרחו פלשתינים בלבד, נסיגת מדינת ישראל מהגדרתה כמדינת לאום יהודית וכמדינת כל העם היהודי והגדרתה כמדינת כל אזרחיה, ביטול חוק השבות והפסקת העלייה היהודית, הסכמה לזכות השיבה של פליטי פלשתינ משנת תש"ח לבתייהם ולאדמותיהם או, אם זה יהיה רצונם, הסכמה שיחזרו למדינה הפלשתינית, חילון מוחלט של מדינת ישראל על ידי הפרדת הדת מן המדינה והמרת החינוך היהודי בחינוך אזרחי ישראלי חילוני וכמובן הענקת שוויון אזרחי מלא לאזרחי ישראל הערבים, כולל זכות ההגדרה העצמית הלאומית. התוצאה היא ברורה: בתוך פחות משנות דור יהיו רוב אזרחי מדינת ישראל פלשתינים וקיומה הנבדל ייעלם. תתקיים מדינה פלשתינית אחת על כל שטחה של פלשתינ והיהודים הילידים שירצו לשמור על זהותם הדתית המיוחדת יוכלו לעשות זאת ברשות היחידים, בבתייהם, בבתי הכנסת ובבתי המדרש שלהם.

עד כאן על ה"פוסט-ציונות" הקיצונית. ה"פוסט-ציונות" המתונה שותפה ל"פוסט-ציונות" הקיצונית בשתי הנחות היסוד המהותיות: היחס השלילי לזהות היהודית הגלותית המוגדרת כדת וההכרה שהציונות גרמה עוול בלתי נסלח לעם הפלשתיני על ידי כיבוש קולוניאליסטי של ארץ מיושבת דורות רבים על ידי עם אחר. כדי להגיע לשלום מוכרחים לתקן את העוול ולהחזיר את הצדק על כנו. אך ה"פוסט-ציונות" המתונה נבדלת מן ה"פוסט-ציונות" הקיצונית בכך שהיא אינה מתעלמת הן מן המניעים הגורליים שאילצו את היהודים הנרדפים לחפש להם מפלט מפני השואה חסרת התקדים שאיימה עליהם, והן מן הזכויות הנקנות ליהודים אלה על ידי המפעל הציוני: הציביליזציה המודרנית שפיתחה את הארץ לטובת כל יושביה ובזה אכן היטיבה את מצבם של הפלשתינים ללא השוואה למצב אחיהם שבמדינות ערב. הכרה מתקנת זו משווה לסכסוך היהודי-פלשתיני משמעות טראגית. לפנינו שני עמים סובלים שטוענים

בעלות על אותה ארץ מולדת. מכאן שאי-אפשר לעשות צדק לעם אחד בלי להתחשב בזכויות התקפות של העם האחר. הפתרון צריך להימצא אפוא בתהליך היסטורי הדרגתי שימזג את שני הקיבוצים האנושיים, היהודי והפלשתיני, לעם אחד ולישות מדינית-יילידית אחת. מכאן שיש הצדקה להמשך קיומה של מדינת ישראל ולהמשך העלייה מארצות שבהן היהודים נרדפים. אבל זוהי הצדקה מוגבלת לתקופה מסוימת וחייבים לאזן אותה על ידי תיקון הדרגתי של העוול שהציונות גרמה לערבים בתש"ח: ביטול הממשל הצבאי, ביטול כל ההגבלות והאפוליות כלפי ערבים, הפיכת מדינת ישראל למדינת כל אזרחיה, שבה יקבלו הערבים זכויות שוות ליהודים, כולל הזכות להגדרה עצמית לאומית. הפרדת הדת מן המדינה תחלן את מדינת ישראל בצורה עקבית ובלתי מתפשרת והיא תהפוך למעשה למדינה דו-לאומית.

כדי להגשים את התוכנית נדרשת מדינת ישראל לסגת לגבולות הקו הירוק ולהסכים להקמת מדינה פלשתינית על שטח הגדה המערבית מעבר לגבולות הקו הירוק. המדינה הפלשתינית תתחייב כלפי פורום בינלאומי לקיים יחסי שכנות טובה ושיתוף פעולה כלכלי, חברתי ופוליטי עם מדינת ישראל. תוך כדי כך תעניק לכל פליטי פלשתינ את זכות השיבה במקביל לזכותה של מדינת ישראל לקלוט עלייה יהודית מארצות המצוקה. אולם נשים לב לאי-השוויון בין מדינת ישראל למדינת פלשתינ: מדינת ישראל תהיה מדינת כל אזרחיה ואילו מדינת פלשתינ תהיה מדינת לאום ערבית שנועדה לפצות את האומה הפלשתינית על העוול שנגרם לה, לכן ליהודים לא תהיה הזכות להתאזרח בה, כדי שמדינת פלשתינ תוכל להגשים את זכות השיבה של פליטי תש"ח. פירוש הדבר שמדינת ישראל תהיה "מדינת אזרחיה" וללאומיות היהודית תהיה בה עדיפות רק כל עוד יתקיים בה רוב יהודי, בעוד שמדינת פלשתינ תהיה מדינת לאום ערבית והערבים יקבלו זכות הגדרה עצמית לאומית גם במדינת ישראל. אם נביא בחשבון גם את גודלו של המיעוט הערבי במדינת ישראל, את הריבוי הטבעי הגדול של האוכלוסייה הערבית ואת החילון ה"פוסט-ציוני" במדינת ישראל הרי התוצאה היא ברורה: הגשמת התוכנית המתונה תתניע תהליך היסטורי שיימשך לפי ההשערה שניים שלושה דורות. בסופו של דבר גם ה"פוסט-ציונות" המתונה שואפת לאחד את שני העמים ואת שתי המדינות על תשתית חילונית "פוסט-מודרנית" כדי לסגת מן הציונות החותרת לריבונות יהודית ולהמיר אותה במדינת לאום ערבית שיש בה מיעוט יהודי שווה זכויות.

ההתנגשות החזיתית בין הימין הציוני-משיחי לשמאל ה"פוסט-ציוני"



אחרי מלחמת "יום הכיפורים" חולל קרע רב-ממדי ומקוטב. קרע זה הכיל בתוכו את הפילוגים בין הדתיים לחילונים; בין החרדים לציונים הדתיים; בין החילונים הלאומיים לחילונים האנטי-לאומיים; בין היהודים לערביי ישראל; ובין היהודים השוללים מתן זכויות אזרח שוות לערבים כל עוד אין הם מתגייסים לצה"ל ואינם מזדהים עם המדינה היהודית, ליהודים התומכים במתן זכויות אלה ללא תנאי ודורשים להעניק לערביי ישראל גם את זכות ההגדרה העצמית הלאומית; וכמובן בין התומכים בהקמת מדינה ערבית בשטח הגדה המערבית של הירדן לבין המתנגדים לה בתוקף רב ודורשים טרנספר של ערביי ישראל לירדן. עם התעמקות תהליך ההצטרפות של מדינת ישראל לכלכלת השוק החופשי התווסף לפילוגים אלה גם הקרע בין העשירים שנטו לשמאל הפוליטי בגלל התניית ההתקבלות של מדינת ישראל לשוק המשותף בהתקדמות המשא ומתן על שלום מידי עם הפלשתינים ומדינות ערב, לבין העניים שהזדהו ספונטנית עם האינטרסים הלאומיים היהודיים-ציוניים של מדינת ישראל. המרכז הפוליטי שאפשר בעבר הקמת קואליציות יציבות שהחזיקו מעמד במנהיגותה של מפלגה אחת נעלם בגלל הפילוג והפיצול. הממשלות שקמו ניצבו על כרעי תרנגולת ונפלו כעבור זמן קצר בלי ליישם את מדיניותן. השאיפה לחזור ולאחד את העם באמצעות מרכז יציב הביאה להופעת תנועה שייצגה את האליטות של תנועת העבודה המתפרקת ושאפה לגבש מחדש את המרכז הלאומי על מצע ציוני-פרגמטי, מפוכח מן המגמות המשיחיות הן של הימין הציוני הקנאי והן של השמאל ה"פוסט-ציוני" הקנאי. מפלגת מרכז דרכה לחפש את הדרך האמצעית המגשרת והמפשרת וכך הגדירה התנועה החדשה את עצמה בשם "הדרך השלישית".

הוגה הדעות שניסח את המצע הרעיוני של תנועה זו היה יגאל אלון: מפקד הפלמ"ח לשעבר, איש תנועת "הקיבוץ המאוחד" שדגלה בשלמות הארץ. בזמן חיבור תוכניתו כיהן יגאל אלון כשר בממשלת ישראל בשמה של מפלגת פועלים (מפ"ם), שעדיין תפקדה כשמאל חברתי ולא רק פוליטי והמשיכה לדגול בהגשמת הציונות הסוציאליסטית, בשאיפה לחזון של מדינת מופת יהודית לאומית חברתית. מפלגה זו התנגדה למעבר ממדינת הרווחה לכלכלת השוק החופשי הנאו-קפיטליסטית. המטרה הייתה אפוא לאזן בין קיומה של מדינת ישראל כמדינת כל העם היהודי וכמדינה יהודית באופייה החברתי הסוציאליסטי ובתרבותה העברית המקורית, לבין חזון השלום המעוגן במקורות ישראל ובסוציאליזם. על תשתית אידאולוגית זו חיפש יגאל אלון את האמצע המפשר בין השאיפה

להגשמת הציונות בארץ ישראל השלמה לבין הפוסט-ציונות החותרת ל"שלום עכשיו", על פי העיקרון של "שלום תמורת שטחים", כלומר, פשרה טריטוריאלית, אך בלי לוותר על מלוא זכויותיו הלאומיות של העם היהודי בארצו.

"תוכנית אלון" תמכה בהקמת המדינה הערבית הפלשתינית בשכנותה של מדינת ישראל כפי שהוצע על ידי החלטת האו"ם, ועל בסיס של פשרה טריטוריאלית, אבל דרשה כתנאי לא יעבור שגבולות מדינת ישראל יהיו בני הגנה ויקנו לה כוח הרתעה מפני כל ניסיון מצד המדינה הפלשתינית ומדינות ערב להפר את השלום, לכבוש את מדינת ישראל ולהרוס אותה וכן לשמור על אופייה היהודי-לאומי של מדינת ישראל כמדינת כל העם היהודי וכמדינת יהודית השואבת את חזונה מזיקתה ללשון העברית, לארץ ישראל ולתנ"ך ברוח מגילת העצמאות. לשם הצורך הביטחוני דרשה תוכנית אלון את שליטת מדינת ישראל על גב ההר ביהודה ובשומרון והחזקת בקעת הירדן לכל אורכה, ומבחינת הזיקה ההיסטורית לארץ ישראל דרשה למשול בירושלים המאוחדת כבירתה וכבירת כל העם היהודי וכן בחברון עיר האבות המסמלת את זיקת הקניין הקדומה ביותר של עם ישראל לארצו. לפי תוכנית זו צריך ליישב את ארץ ישראל בגבולות החדשים ולשאת ולתת על הקמת מדינה פלשתינית שתתקיים בשיתוף פעולה עם מדינת ישראל ותהיה עצמאית מכל הבחינות, פרט להחזקת צבא שיהווה איום על קיומה של מדינת ישראל. התנועה שכינתה את עצמה בשם "הדרך השלישית" סביב תוכנית זו פעלה כתנועה חברתית לא פוליטית ולא כמפלגה. מגמתה הייתה לגבש הסכמה בין כל המפלגות הנוטות מן המרכז שמאלה כדי ליצור כוח אמצעי מוביל.

חולשת תוכנית אלון הייתה התמקדותה בוויכוח הפנימי במדינת ישראל. היא התעלמה לחלוטין מן העובדה שהפלשתינים לא יקבלו את תוכנית אלון כפתרון צודק מבחינתם. חמור מכך, שההסכמה הבינלאומית המבוססת על תוכנית החלוקה של ארגון האו"ם לא תתמוך בה ולא תלחץ על הפלשתינים ועל מדינות ערב לקבל אותה. הבנת מגבלות אלה הניעה מנהיג אחר של תנועת העבודה להציע תוכנית חלופית בעלת מעוף חזוני גדול ומקיף יותר ועם זאת בעל סיכוי להתקבל על דעת מנהיגות שני העמים. הכוונה לספרו של אריה לובה אליאב *אדן העבי*.

לובה אליאב היה חלוץ רב-פעלים שהקדיש את חייו להגשמת הציונות כמתכנן, מארגן ומוביל של ההעפלה בתקופת היישוב ובהתיישבות הן לפני הקמת המדינה והן אחריה. אחרי מלחמת "יום הכיפורים" התמנה

למזכיר מפא"י (שהפכה אז ל"מפלגת העבודה") בתקווה לשקם את מעמדה שנפגע על ידי המחדל של מלחמת "יום הכיפורים", לרענן את מצעה הציוני-סוציאליסטי להגשים בתנופה מחודשת את חזון יישוב הנגב של דוד בן-גוריון אבל בניגוד לבן-גוריון מתוך שאיפה לחזק את הזהות היהודית של מדינת ישראל כתנאי לתפקודה כמדינת כל העם היהודי על ידי קליטת עלייה, מזה, ועל ידי "מרכז רוחני" לכל העם היהודי, מזה. התנאי לכך הוא כמובן לחתור לאחדות העם ובייחוד לפתור את בעיית הקרע בין הדתיים לחילונים. דרכו של אליאב הייתה דרך הרנסנס ההומניסטי יהודי שיחיה את היהדות הישראלית כתרבות היונקת ממכלול המקורות הקנוניים וממקורות ההומניזם האירופי ברוח הציונות הרוחנית והתנועות הדתיות המודרניות המקיימות את עם ישראל בתפוצות. בכך התייחד חזונו גם מחזונם של מייסדי רוב המפלגות הציוניות החילוניות: על יסוד השיח הרחב עם יהדות התפוצות הפנים את משנתו הציונית האמריקנית של מרדכי קפלן גם מבחינת היחס המכבד כלפי יהדות התפוצות וגם מבחינת הזיקה למונותאיזם ולמסורת היהודית כתוכן מרכזי של התרבות היהודית וכמצע משותף ליהודים דתיים וליהודים חילונים.

אליאב ראה בחזון יישוב הנגב ובחזון הרחבת ההתיישבות בגליל את החלופה המעשית הראויה להתיישבות במרחבי ארץ ישראל השלמה, כדי להשלים את מפעל קיבוץ הגלויות, לממש את זכות העם היהודי במולדתו ולבנותה כחברת מופת יהודית ברוח "מגילת העצמאות". הוא ראה נכוחה שהשקעת מאמצי ההתיישבות בחבלי יש"ע, שלא יוכלו להישאר לאורך ימים תחת שלטונה של מדינת ישראל, היא משגה חמור. יש לרכז את כל המאמצים החלוציים של העם, והמתוכננים של המדינה, בנגב השומם ובגליל, שאוכלוסייתו היהודית דלילה. אחרת יישמטו חבלי ארץ ישראל עיקריים אלה משליטת המדינה והיא תתכווץ כולה בשפלת החוף עד שתיעקר גם ממנה. יישוב הנגב והגליל הוא אפוא הכיוון הנכון להמשך הגשמת הציונות אחרי הקמת המדינה ולהשלמתה כמדינת מופת יהודית-ציונית מקבצת גלויות, מגשימה את ערכי היהדות ומאחדת את כל העם היהודי סביבה כמרכזו הרוחני. בדרך זו יתגשם גם חזון השלום על ידי עשיית הצדק לערביי ישראל ולפלשתינים בצדה של מדינת ישראל. אכן, כמו ב"מגילת העצמאות" עמד אליאב על כך שהצדק שייעשה לעם הערבי אינו מעוגן רק בהחלטת ארגון האו"ם כי אם קודם כול בערכי היהדות ובחזונם של נביאי ישראל כי "ציון במשפט תיפדה ושביה בצדקה".

במילים אחרות: מדינת ישראל לא תהיה מדינה יהודית ראויה לשמה אם לא תעשה צדק לכל אזרחיה וכן לעם שנוכחותו ההיסטורית במשך דורות רבים בארץ ישראל מקנה גם לו זכות להגדרה עצמית לאומית באותה ארץ. הכרה יהודית זו מצדיקה לדעת אליאב את חלוקת הארץ בלי ששני העמים יוותרו על זיקת המולדת שלהם לכולה. כי כאשר יהיה שלום בין העמים יוכלו יהודים ופלשתינים לגור בכל חלקי ארץ ישראל, לבקר בכולם ולעלות לרגל לכל אתריהם הקדושים, אך כיוון שלשני העמים זכות שווה להקים לעצמם מדינה מוכרחים הם לחלק ביניהם בצדק את התשתית לקיום המדיני של שתי מדינות עצמאיות.

כדי לקדם את השלום על יסודות של צדק קרא אפוא אליאב לנסיגה לתחומי הקו הירוק, להסדר בינלאומי בירושלים המזרחית, שיקיים את מעמדה כעיר קדושה לשלוש הדתות המונותאיסטיות והמסמלת את אחוותן, להקמת מדינה ערבית פלשתינית על כל שטח הגדה שמעבר לקו הירוק, לחתימה על הסכם שלום בין שתי המדינות, שיתבסס על שיתוף פעולה לטובת שתיהן.

אליאב לא התעלם מן הסיכונים הגלומים בהגשמת תוכניתו, אולם הוא עמד על כך שהיא ניתנת להגשמה אם יפתחו בו-בזמן את כל ממדיה. מובן מאליה שמדינת ישראל צריכה לשמור על עדיפותה הצבאית ועל כוחה המרתיע ולהקפיד על סידורי ביטחון שירתיעו יוזמות לאומניות קנאיות מצד הפלשתינים ומדינות ערב. אולם מנקודת הראות רחוקת הטווח הערבות לקיומה ולשגשוגה של מדינת ישראל תהיה התעצמותה כמדינה יהודית: בקיבוץ הגלויות שיישב בצפיפות את הנגב והגליל שיפותחו ברמה טכנולוגית מודרנית, בסולידריות שבין העם היושב בארצו לעם שבתפוצות, באחדות העם היהודי על תשתית ערכיו המקוריים, זיקתו למולדתו ולזיכרונותיה ההיסטוריים, זיקתו ללשונו העברית, זיקתו לתנ"ך ולספרות העברית והיהודית לדורותיה, דבקותו בערכי המונותאיזם המוסרי היונקים מן התנ"ך ברוח ההומניזם. הפתרון הזה ייתמך גם על ידי ההשפעה והתמיכה הבינלאומית שמדינת ישראל תזכה להן, ובמקביל על ידי הברכה שמדינת ישראל תשפיע על מדינת האחות הפלשתינית שתשגשג בצדה בשלום.

תוכנית "ארץ הצבי" של לובה אליאב קראה לרנסנס יהודי-ציוני שיחדש את הרוח החלוצית וההתנדבותית-שליחותית במפעל שכולו יצירה ובניין. כאיש מעשה רב-תושייה יצא להגשים את תוכניתו ביישוב "חבל הבשור" על ידי העולים החדשים מארצות ערב. אחרי שהשלים את המפעל הזה הקים מוסד חינוכי לילדי העולים בניצנים



שבנגב, שבו הנחיל את מסרי החינוך של תנועת העבודה וערכי החינוך ההומניסטי-יהודי של "הציונות הרוחנית". הוא זכה להערכה וכבוד בכל התנועות והמפלגות הנחלקות זו על זו שהלכו בדרכים המנוגדות לו. היה לדבריו הד חזק אבל התנועה שלה קיווה לא קמה. היא נוצחה על ידי תהליך הכניסה לכלכלת השוק החופשי שהובילה לגלובליזציה על-לאומית, לחומרנות תחרותית אנוכית ולהרס האתוס השליחותי של מפעל ההגשמה הציונית, כך היא נשארה בחזקת אוטופיה מעשית שאכן אפשר להגשים אותה, כאמירתו הידועה של הרצל "אם תרצו". אכן, אילו הוגשמה הייתה מדינת ישראל נראית היום במצב שונה לחלוטין מזה שבו היא נמצאת בהווה הן מבחינת אחדותה הפנימית וחסידותה המוסרית והן מבחינת יחסיה הבינלאומיים.

## פרק אחרון: שבירת נורמות הקיום הכלליות והייחודיות של העם היהודי בעידן הגלובליזציה

### המהפך הפוליטי אחרי מלחמת "יום הכפורים" וסתירותיו

המחדל של מלחמת "יום הכיפורים" היה כשל של ממשלה בראשות מפא"י. היא עדיין נקראה מפלגת פועלים והציגה את עצמה כסוציאל-דמוקרטית ובתור שכזאת כמפלגת שמאל-מרכז. כאמור, מנקודת הראות של מדיניותה הכלכלית-חברתית היא התברגנה ואחרי מלחמת "ששת הימים" נעה לכיוון ההשתלבות בכלכלת השוק החופשי הנאו-קפיטליסטית, החותרת לגלובליזציה, אבל עדיין הייתה מחויבת לגופים הקואופרטיביים של ה"התיישבות העובדת" ול"הסתדרות העובדים", הן כאיגוד מקצועי והן כחברת עובדים קואופרטיבית. כוחה האלקטורלי של המפלגה נעגן בגופים אלה וחלק ניכר מן האליטה שייצגה אותה בכנסת ובממשלה בא מהם. בין המנהיגות הצעירה של המפלגה, שנטתה לכיוון הקפיטליסטי, לבין המנהיגות הוותיקה (אנשי העליות השנייה והשלישית) שצמחה מגופים אלה היה ניגוד עניינים שנפתר על ידי פשרות פרגמטיות נפתלות. תוצאתן הייתה ההשחתה. התנועות הקיבוציות ומפעלי חברת העובדים התנהלו כלפי חוץ כגופים קפיטליסטיים לכל דבר וכלפי פנים כקואופרטיבים סוציאליסטיים המיועדים למיוחסים הוותיקים. על ההשחתה נוספה הביורוקרטיה הפרוטקציוניסטית שדאגה לפקידיה ולמקורביה. המוני הפועלים הפשוטים ופקידי הממשלה הנמוכים: העולים החדשים ובניהם, שהצביעו בעבר בעד המפלגה בגלל תלותם בה, לא הזדהו מלכתחילה עם האידאולוגיה הסוציאליסטית שלה ויחסם לקיבוצים ולמוסדות "ההסתדרות" היה כאל נותני עבודה נצלנים. כאשר התבססו מבחינה כלכלית והשתחררו מהתלות במפלגה הצביעו נגדה. הצורך ברפורמה שתנקה, תייעל ותעדכן את המפלגה ואת הגופים החברתיים שאותם ייצגה היה ברור לרוב חברי המפלגה ולמנהיגיה. אבל כוחה נבע ממעמדה הקבוע בשלטון. כל עוד החזיקה בו לא יכלה לחולל את הרפורמות שיקרבו אותה מחדש אל העם. רפורמות אלה התאפשרו – חלקית בלבד, שכן המפלגה חתרה לשוב אל השלטון מהר ככל שיכלה – רק כאשר היא הודחה על ידי בוחריה אחרי מלחמת "יום הכיפורים". היה זה מהפך בקנה מידה היסטורי: אחרי ארבעים שנה של מנהיגות הגמונית רצופה שנמשכה עוד מתקופת היישוב, הלכה מפא"י לאופוזיציה ואת מקומה תפסה המפלגה ה"פורשת" שהוחזקה במצור

לאורך כל אותה התקופה. המהפך עורר תגובת שרשרת והוביל שינוי כולל במפה הפוליטית של מדינת ישראל. היה זה מאמץ לשקף את השינויים המבניים שחלו בחברה הישראלית על ידי ייצוג האינטרסים הכלכליים, החברתיים והפוליטיים של הקבוצות המקופחות השונות שהתחילו לתבוע את זכויותיהן ואת חלקן בשלטון.

אולם המשמעות האידאולוגית האקטואלית של המהפך התבטאה בהצלחת מפלגת "חרות" הרוויזיוניסטית לשבור את המצור הפוליטי. מנהיגה ההיסטורי הדוגמטי מנחם בגין הקים את הממשלה ועמד בראשה. ניתנה לו ההזדמנות ליישם את האידאליים של מפלגתו. מנקודת הראות של מפא"י ושאר מפלגות השמאל הייתה זו תפנית טראומטית הן מבחינה פוליטית והן מבחינה חברתית וכפי שנראה להלן גם מבחינת היחס לדת. השלטון שמפא"י התרגלה לראותו כרכושה הופקד בידי האויב הפנימי השש לנקום את נקמת החרמתו הממושכת. לממסד הכלכלי של מפא"י היה ברור שעל ידי שינוי השיטה הכלכלית מסוציאליזם לקפיטליזם תעשה ממשלת בגין כל שביכולתה להרוס את התשתית הכלכלית-התיישבותית של מפלגות הפועלים כדי למנוע את שובן לשלטון. הדברים אמורים בעיקר מנקודת הראות של המנהיגות הילידית של מפלגות הפועלים, זו שהתחנכה בתנועות הנוער שוללות הגולה והתברגנה אחרי הקמת המדינה. היא הגיעה לעמדות ביניים במנהיגות המפלגה והמדינה דרך הפיקוד הבכיר של צה"ל שחייב ידיים צעירות וחיכתה במשך שנים רבות לרשת את עמדות הבכורה של המנהיגות הוותיקה, והנה כאשר הגיעה סוף-סוף השעה המקווה נחטף השלטון מידיה על ידי המפלגה שייצגה למעשה את העולים החדשים שהיו בעיניה "היהודים הגלותיים": בני עדות המזרח המסורתיים, מזה, והעולים מברית המועצות מזה, בגלל נטייתם למפלגות הימין הן מבחינה פוליטית והן מבחינה חברתית.

צעירי מפלגות הפועלים המתברגנות הרגישו שהיהודים הגלותיים, שאותם הצילו מן השואה כאשר חירפו את נפשם על הקמת המדינה, חטפו את המדינה מידיהם בלי להכיר להם טובה. על הרגשת העוול נוספה הברית שמפלגת בגין כרתה עם הציונות הדתית חלוצת ההתנחלות בארץ ישראל השלמה. היה זה מהלך טבעי מצדה של מפלגה שהתנגדה לחלוקת ארץ ישראל אך לא עסקה בהתיישבות ונזקקה דווקא לה כדי להגשים את חזונה. הציונות הדתית הייתה הכוח שהגשים את החזון מאחר שהכיבוש הצבאי כבר היה עובדה קיימת. אבל היה זה צעד הרה סתירות: מפלגת "חרות" הייתה במקורה חילונית. בתור שכזאת הייתה קיצונית יותר ממפא"י הפרגמטית שהתפשרה על הסכם הסטטוס קוו.

הברית עם הציונות הדתית חייבה שינוי עקרוני ביחס אל הדת ולא רק מבחינת ההשלמה עם הסכם הסטטוס קוו כי אם מבחינת העמקתו מתוך יחס חיובי לדת כמקור ללאומיות היהודית הקושרת את העם לארצו. אולם בעיני מפלגות השמאל היה זה אות אזהרה מפני סכנה כפולה: הפיכת מדינת ישראל למדינה לאומנית, מזה, ודתית קנאית, מזה. נמצא שאם המכנה המשותף של ההתרחקות מן הסוציאליזם בכיוון הנאו-קפיטליסטי מיתן את ההתנגשות בין "מפא"י" לבין "חרות" הרי היחס לדת החמיר את העימות ביניהן. אבל גם "חרות" נקלעה לתוך סתירה פנימית עמוקה בין מסריה הכלכליים-חברתיים למסריה הלאומיים.

המסרים המקוריים של המפלגה הרוויזיוניסטית בתקופת היישוב היו כפולים: א. ראיית המדינה הריבונית על כל שטחה של ארץ ישראל השלמה כמטרת העל של הציונות; ב. ההתנגדות לסוציאליזם מנקודת ראות קפיטליסטית-ליברלית על פי הדגם של המאה התשע-עשרה. בין דגם זה של הקפיטליזם לדגם "הפוסט-מודרני" העל-לאומי, שאותו שאפה "חרות" ליישם בשותפות עם "הציונים הכלליים" אך בלי להבחין בהבדל המהותי שבין הקפיטליזם הלאומי-הומניסטי מן העידן שקדם למלחמת העולם השנייה, לבין הנאו-קפיטליזם העל-לאומי והאנטי-הומניסטי מן העידן ה"פוסט-מודרני".

עם הגיעה לשלטון, שהטיל עליה את אחריות הביצוע, נלכדה "חרות" בסתירה שהתגלתה בין השקפתה הכלכלית-חברתית להשקפתה הלאומית. כדרך הטבע ניסו האידאולוגים שלה להכחיש את קיומה ולקדם את המהלך של הכניסה לכלכלת השוק החופשי כאילו עדיין מדובר בקפיטליזם הלאומי מזמנו של זאב ז'בוטינסקי. אבל עד מהרה התברר שאי-אפשר לקדם את שילוב מדינת ישראל בכלכלת השוק החופשי, החותרת לגלובליזציה על-לאומית, בלי לנהל משא ומתן עם הפלשתינים על שלום על בסיס העיקרון של שלום תמורת שטחים. התוצאה הייתה תהליך נפתל וסבוך של התקרבות בין "חרות" (בהמשך מפלגת ה"ליכוד") ל"מפא"י" (בהמשך מפלגת ה"עבודה") בסוגיה הפוליטית, מזה, והתקרבות של "מפא"י" למפלגת "חרות" ו"הציונים הכלליים" בנושא הכלכלי-חברתי, מזה. אך עד שהכרעה הסופית נעשתה משני הצדדים עם הופעתה המאוחרת של מפלגת "קדימה", שבתוכה נפגשו פורשים מן ה"ליכוד" ופורשים מ"העבודה", היוו הסתירות הפנימיות בתוך שתי המפלגות מקור למאבקי כוח פלגניים בין אישים וגופים שאינטרס השלטון חשוב בעיניהם יותר מן האידאולוגיות שבהן דגלו בעבר ועדיין הצהירו עליהן מן השפה ולחוץ, תופעה שהעמיקה מאוד



את השחיתות בשלטון ואת ניגודי האינטרסים שאינם נובעים מן הניגוד האידאולוגי כי אם מן השאיפה להחזיק בשלטון לשמו.

על רקע זה נוצר מרקם יחסים סבוך ונפתל בין שתי המפלגות, שמעתה החליפו זו את זו בראשות הממשלה, אולם כשהתגלו קשיים בהרכבת הקואליציה גילו נכונות פרגמטית לכונן יחד "ממשלת אחדות לאומית". מצד אחד התלקחה עוינות קנאית במאבק על הדמות היהודית-ישראלית של המדינה ועל ארץ ישראל השלמה ומצד אחר נוצרה נכונות לשתף פעולה בין המפלגה הנוטה למרכז מן הצד הימני למפלגה הנוטה למרכז מהצד השמאלי מתוך השאיפה להחזיק בשלטון לשמו. התפתחות משחיתה זו היא שאפשרה את ההתקדמות המהירה לקראת ההשתלבות של מדינת ישראל בכלכלת השוק החופשי הנאו-קפיטליסטית, שהתחרות על עמדות כוח כלכליות ופוליטיות לשמן היא בעיניה הנורמה המקצועית המייצרת את העוצמה, אך המותנית, כאמור, בהתקדמות במשא ומתן על שלום עם הפלשתינים על בסיס של חלוקת הארץ. נוסף על כך את העימות הבין-מפלגתי האינטרסנטי בדרך להשתלבות ב"כלכלת השוק החופשי", סביב השאלה אלו גופים כלכליים ייהנו מן המהלך הזה, אלה שתומכים במפלגת "העבודה" או אלה שתומכים ב"ליכוד"? ניגוד אינטרסים שלטוניים התמיד את היריבות בין מפלגות אלה במקום היריבות האידאולוגית, שכן משני הצדדים הפכה ההחזקה בשלטון לשמו למטרת העל.

יתרונה של "חרות" על מפא"י אחרי מלחמת "יום הכיפורים" התבטא קודם כול בכך שהיא לא נשאה באחריות למחדל ולתוצאותיו. להפך, היא יכלה להצביע על המחדל ועל תוצאותיו כעל ראיה ניצחת לצדקת דרכה, הן מן הבחינה החברתית-כלכלית והן מן הבחינה המדינית-צבאית. זה היה השיקול שהשפיע על רוב הבוחרים להעביר את הצבעתם משמאל לימין. הסיסמה של מפלגת "הציונים הכלליים" שהובילה את האצת המהפך הנאו-קפיטליסטי בכלכלת ישראל, הייתה "תנו לחיות בארץ הזאת", מזה, ו"מספיק ודי בשלטון מפא"י", מזה. אחרי מלחמת "יום הכיפורים" שבו שתי סיסמאות אלה את לב רוב הפרטים האינטרסנטיים בחברה הישראלית, כולל לבם של חברי "מפא"י" שראו בהליכתה אל האופוזיציה את הדרך היחידה להתחדשותה.

הרפורמה שעשתה המפלגה בשבתה באופוזיציה התבטאה בשם החדש: "מפלגת העבודה". השם הזה מבטא את הדו-ערכיות שהתגלמה במהלכי ההתחדשות של המפלגה כאלטרנטיבה מעודכנת ל"חרות" הקפיטליסטית. הוא מבטא בדרך חיובית את ההתנתקות מן הייצוג של

מעמד הפועלים, לכאורה בלי לשנות את נאמנות המפלגה לערכי תנועת העבודה ולגופים שהגשימו אותם בעבר. למעשה המפלגה המתברגנת אימצה את התיאוריה הנאו-קפיטליסטית שאינה מתייחסת למעמדות כי אם לסוגים שונים של עבודה ושל עובדים: עבודה ועובדים מקצועיים, מבוססים על השכלה גבוהה, ועבודה ועובדים לא מקצועיים, שאינם מבוססים על השכלה גבוהה, שתגמולם בשכר או ברווח, נקבע בשוק העבודה והמסחר על פי חוקי ההיצע והביקוש. לפי הגדרה חדשה זו כל האנשים המתפרנסים מעיסוק שמכניס רווחים, כולל אנשי פיננסים המתעסקים בבורסה, הם בחזקת עובדים שרמת הפרודוקטיביות שלהם נמדדת על ידי רמת הכנסותיהם. תחת השם החדש נשארה המפלגה נאמנה לאינטרסים של הגופים החברתיים, שמהם עדיין באו מצביעיה, אגב ההשלמה עם הפיכתם לגופים נאו-קפיטליסטיים מופרטים שיוכלו להתמודד בהתחרות עם הגופים הכלכליים החדשים שייצגו את השקעות ההון הפרטי.

בדרך זו שינתה אפוא "העבודה" את יחסה למסר הכלכלי של "חרות", ועם זאת חידדה את התנגדותה למסר הפוליטי שקירב אותה לציונות הדתית. משעה זו נעשה המסר הפוליטי מעצב הזהות היהודית או הישראלית למוקד העימות בין ה"ימין" ל"שמאל", ותוך כדי כך למוקד של התנגשות בתוך שני המחנות הללו בין רוב מתון שנע אל המרכז הפשרני והפרגמטי לבין מיעוט קיצוני קנאי שדוחף לאופוזיציה ולפעילות חוץ-פרלמנטרית אלימה נגד מדיניות הממשלה ה"בוגדת" באידאולוגיה לטובת השלטון. צריך להדגיש שכוחם של המיעוטים הקיצוניים התבטא בהצלחתם לסכל את המהלכים המתונים מימין ומשמאל אל המרכז והם אמנם הפכו על ידי כך למיעוטים משפיעים שהגבילו במידה ניכרת את יכולתן של המפלגות הגדולות החותרות אל המרכז לבצע את מדיניותן הפרגמטית. הדבר התבטא בדלדול המרכז הפוליטי שגרם למשברים קואליציוניים ולמהפכים תזזיתיים בהרכב הממשלה ובהחלטותיה.

המשך הסיפור הכלכלי-חברתי הוא התמוטטות המשק הקיבוצי והקואופרטיבי. היא נמשכה גם כאשר "העבודה" חזרה לשלטון. התברגנותה הביאה את המנהיגות הילידית, הבלתי מחויבת להסתדרות ולתנועות הקיבוציות, להחלטה על פירוק והפרטה של "חברת העובדים" ועל שיתוק פעילותה כאיגוד מקצועי המגונן על זכויות הפועלים השכירים. הדבר נעשה על ידי שינוי חוקי העבודה והכנסת חברות כוח אדם קפיטליסטיות פרטיות לשוק העבודה. שיתוף הפעולה בין הימין לשמאל במרכז המפה הפוליטית התחזק ובמקביל גם המאבק הפוליטי

על הדרך אל השלום ועל דמותה היהודית של מדינת ישראל. אולם בהקשר זה התגבשו התמורות שדובר בהן לעיל ב"חרות" (אחר כך "הליכוד").

### השפעת המהפכים הפוליטיים על הדמוקרטיה הישראלית

כדי שנרד לעומקה של הדו־ערכיות שנטענה על רקע זה בשתי המפלגות, זו שעלתה לשלטון וזו שהודחה ממנו, אך נשארה המפלגה הגדולה השנייה המתחרה עליו, צריך לתת את הדעת בצורה יותר מעמיקה להשפעת המהפכים הפוליטיים אחרי מלחמת "יום הכיפורים" על הדמוקרטיה הישראלית כולה: החילופין בשלטון מדי קדנציה בקדנציה היו מלכתחילה מהלך חיובי שהעמיק את הדמוקרטיה הישראלית ואפשר ייצוג נכון של רצון הבוחרים, אבל היציבות שאפיינה את הממשלות הקואליציוניות בהנהגתה של מפא"י, זו שאפשרה יישום של מדיניות ארוכת טווח, נעלמה ואיננה. המפלגות שקמו חדשים לבקרים וייצגו קבוצות אינטרסים קטנות, לא הצליחו למלא את החלל הפוליטי הריק. להפך, הן הופיעו לקראת הבחירות ודעכו אחריהן בקדנציות הממשלתיות המתקצרות והולכות. על ידי כך הגבירו את התזזית הפוליטית ואת המבוכה האידאולוגית. התחילה תנועת מטוטלת ממשלת שמאל לממשלת ימין וממשלת ימין לממשלת שמאל. כל אחת מהן התבססה על מחצית קולות הבוחרים בתוספת כמות מוגבלת של "קולות נודדים" שהעניקו רוב אקראי קטן ולא יציב לאחת משתי המפלגות הגדולות ביותר שהתחלפו בשלטון. ציבור הבוחרים היהודי נחצה לשניים: מחצית מול מחצית, ולכל מחצית אוריינטציה פוליטית סותרת את זו של המחצית השנייה, בעוד שהמרכז המתון, המסוגל לגשר, הצטמצם והתפורר.

שתי המפלגות האלטרנטיביות לשלטון שדגלו, כאמור, במדיניות סותרת ברוב הנושאים מלבד המעבר לכלכלת השוק החופשי, יצרו מצב של מחלוקת מקוטבת סביב ההכרעות הגורליות שעלו על סדר היום בלי יכולת להגיע להכרעה מבוססת על רוב יציב. שכן מדיניות שנראתה הכרחית מנקודת הראות האידאולוגית של מחצית-עם אחת נראתה מנקודת הראות של המחצית השנייה הרת אסון. החלטות כגון יציאה למלחמה או חתימה על הסכם שלום, שבדמוקרטיה תקינה צריכות להתקבל בהכרעת רוב מיוחס, התקבלו ברוב מזערי ואקראי, ולעתים קרובות כתוצאה מעסקות פוליטיות קטנוניות, "תרגילים מסריחים", שהיטו כמה חברי כנסת להצביע בניגוד לדעת מפלגותיהם. ממשלות קמו ונפלו כעבור זמן קצר עקב הצבעת אי־אמון על חודו של קול.

ברור שבמציאות כזאת אי-אפשר לעצב ולהגשים מדיניות ארוכת טווח בנושאים הגורליים לעתיד המדינה. כל מפלגה שזכתה בבחירות נאלצה להשקיע את רוב מרצה בפתרון בעיות קצרות טווח דחופות כדי לשמור על מעמדה בשלטון על ידי סיפוק אינטרסים פרטיים של קבוצות מוטבים שונות. היה זה רקע לשורה של רפורמות בשיטת הבחירות ובמבנה המפלגות עד שהגיעו לשיטת ה"פריימריז" המועתקת מארצות הברית. הייתה זו השיטה שהתאימה להגיונה המבני של כלכלת השוק החופשי התחרותית-מקצוענית: צעד של מסחור הפוליטיקה וריקון המפלגות מתוכנן האידאולוגי על ידי הפיכת הפוליטיקה משליחות רעיונית לקריירה מקצועית מתוגמלת. המפלגות התארגנו בהתאם כסוכנויות העוסקות בשיווק הפוליטיקאים כסחורה מבוקשת על פי הדימוי האישי והמקצועי שלהם ולא על בסיס המצעים האידאולוגיים המחייבים את הנבחרים כלפי בוחריהם. כל פוליטיקאי נדרש להוכיח את כישוריו, לרוב על ידי הבטחות למקורבים ולפעילי-השטח המביאים את הקולות לקלפי. לשם כך נזקקים הפוליטיקאים למימון נדיב שחלק ממנו אמנם מתוקצב על ידי משרד האוצר מכספי משלמי המסים אבל את חלק הארי צריך לגייס מאנשים עשירים המעוניינים לקנות בממונם השפעה על השלטון לשם טובות הנאה שיקבלו ממנו. כך נוצרה התופעה המשחיתה של עירוב ההון בשלטון שהפכה את הדמוקרטיה הישראלית למעשה לשלטון העשירים. אבל את הקלקול החמור שבאי-יציבות המערכת הפוליטית לא הצליחו לתקן על ידי כך. להפך, הקלקול נמשך בתוספת השחיתות הנובעת מעירוב ההון בשלטון. נשים לב לאבסורד שנבע משיטת הבחירות התואמת את עקרונות כלכלת השוק החופשי: החוק המקפיד על תחרותיות הוגנת, על בסיס של הזדמנות שווה לכול, אוסר את עירוב ההון הפרטי האינטרסנטי-תחרותי בפונקציות של השלטון. הרי תפקיד השלטון הדמוקרטי-ליברלי הוא לאכוף את שלטון החוק שהכול שווים לפניו כדי להבטיח הזדמנות שווה לכל המתחרים בשוקי העבודה, הייצור, המסחר והצריכה. אולם אופיין התחרותי הממוסחר של הבחירות עצמן הופך את עירוב ההון הפרטי בשלטון לצורך מבני, שכן בלי הממון הרב שאותו ניתן לגייס רק בשוק הפרטי לא יוכל שום פוליטיקאי לקנות את בוחריו ולהגיע לכנסת ולמשלה, ובעיקר לראשות הממשלה. השחיתות הופכת על ידי כך לעיקרון מובנה בשיטה. חברי הכנסת ושרי הממשלה כאינטרסנטים פרטיים תומכים בה ומהווים בכך מופת לכל בוחריהם והמערכת המשפטית אינה מצליחה לאכוף את החוקים האוסרים אותה אלא במקרים של הגזמה יוצאת דופן, וגם



זאת בתהליכים משפטיים שנמשכים שנים רבות ומכלים תקציבי מדינה גדולים.

עליית ממשלת "חרות" הימנית חוללה אפוא דינמיקה דמוקרטית-ליברלית שסתרה את עצמה תוך כדי יישומה והפכה לגורם המסכן הן את הדמוקרטיה והן את קיום המדינה שלא תוכל להתקיים אלא כמדינה דמוקרטית: שחיתות ופילוג משתק בין שתי מחציות של העם המנוכרות והעוינות זו לזו אך תלויות זו בזו תלות קיומית מבחינת הזדקקותן למדינה המגוננת על קיומם ומבטיחה את פרנסתם.

נוספו על כך עוד שתי התפתחויות שליליות: הראשונה, המפלגות החרדיות, האנטי-ציוניות העוינות את כל המפלגות החילוניות, נעשו ללשון המאזניים בהרכבת הקואליציות הממשלתיות, ללא כל קשר למצען האידאולוגי, תמורת סיפוק האינטרסים הכלכליים והפוליטיים הצרים שלהן. הממשלות הנאבקות על הישרדותן בשלטון נאלצות להיכנע לסחיטה גם כאשר ההיענות לה עומדת בסתירה מוחלטת למצען האידאולוגי ולאינטרסים של בוחריהן, שכן אינטרס השלטון הוא מבחינתן האינטרס העליון. התפתחה כפייה דתית מן הסוג האנטי-דמוקרטי הבלתי מוסרי ביותר על רוב חילוני שנעשה בלתי סובלני כלפיה יותר ויותר. לציבור החרדי היא עלתה במחיר השנאה הגוברת מצד הציבור החילוני, שפרנסתו וביטחונו תלויים בו, ולמגשימי הציונות במדינת ישראל היא עלתה במחיר העימות המקוטב בין החילונים לדתיים מכל הגוונים ובמחיר הניכור הגובר של הציבור החילוני, בייחוד של רוב הנוער הישראלי החילוני, מערכי היהדות ומזיקה למקורותיה. היהדות שהחרדים מייצגים לא נראית להם כמורשת אבותיהם כי אם כתרבות זרה שלובשי המדים השחורים מנסים לכפותה עליהם.

התופעה השנייה הייתה מעמדן של המפלגות הערביות. הן התחילו להתארגן כמפלגות המייצגות את האינטרס הערבי נגד זהותה היהודית של המדינה אחרי מלחמת "ששת הימים", במגמה התואמת למעשה את המהלך ה"פוסט-ציוני" החותר להפיכת מדינת ישראל ממדינה יהודית למדינת כל אזרחיה, כדי שתקנה להם זכויות בלי להתנותן במילוי חובת השירות בצה"ל ובנאמנות לחוקת המדינה המגדירה אותה כמדינה יהודית, ותעניק להם גם את זכות ההגדרה העצמית הלאומית הנבדלת, כולל הזכות לתמוך במלחמת הטרור שאחיהם הפלשתינים נלחמים על השבת זכויות עמם על פלשתינן כולה. חומרת התהליך הזה מנקודת הראות היהודית-ציונית באה לידי ביטוי בהכרעות הנוגעות לזהותה היהודית של מדינת ישראל, שהתקבלו בתמיכה של מפלגות ערביות

כאשר רוב המצביעים היהודים התנגדו לה.

אבל בתוך דינמיקה זו של ההתרחקות בין מפלגות הימין למפלגות השמאל פעלה גם הדינמיקה המתוארת לעיל של ההתקרבות בין המפלגות הגדולות המתחלפות בשלטון והיא שאפשרה מהלכים זגזגיים של התקדמות ונסיגה, נסיגה והתקדמות לקראת פשרות מאולצות גם בוויכוח בין תומכי ההתנחלות בארץ ישראל השלמה לתומכי השלום תמורת שטחים על בסיס של חלוקת הגדה המערבית של הירדן בין מדינה יהודית למדינה פלשתינית.

התפתחות זו נבעה קודם כול מן ההתנסות של מנהיגות מפלגת "חרות", אחר כך ה"ליכוד", באחריות לקיום המדינה מזווית ההסתכלות של השלטון. התברר שמנקודת הראות של ראשות הממשלה נראית המציאות אחרת לחלוטין מכפי שהיא נראית מזווית ההסתכלות של היושבים באופוזיציה: על הרצוי האופטימלי מתווספת הכרת האפשרויות הריאליות משיקולים של מדיניות פנים וחוץ המותנים זה בזה: ההכרח להתחשב באינטרסים ובעמדות של היריבים הפוליטיים וההכרח להתחשב באינטרסים ובעמדות של המעצמות שמדינת ישראל תלויה בחסותן. על כך נוספו שיקוליה המעשיים של "העבודה", שעצם קיומה כמפלגה נתלה בהשתתפותה בשלטון, לו רק כאחת המפלגות המרכיבות את הקואליציה. שתי המפלגות הגדולות, השקולות זו כנגד זו בגודלן, נעו אפוא בזוג של מטוטלת, זו מן הימין וזו מן השמאל, אל המרכז ובליט בררה נשענו זו על זו על בסיס של קווי מדיניות משותפים, ממוקדים בהתמודדות עם בעיות קצרות טווח, שפתרון מתנה את המשך הישיבה בשלטון, אך במחיר שיתוק מדיני ופיצול בין ימין ציוני קיצוני לימין ציוני מתון, ובין שמאל פוסט-ציוני לשמאל פוסט-ציוני מתון, בפתרון הבעיות של הטווח הרחוק שכן ההשפעה המרתיעה של המיעוטים הקיצוניים מימין ומשמאל מונעת הכרעות.

**ההתפתחויות הפוליטיות הגדולות: השלום עם מצרים, "מלחמת לבנון" ו"הסכם אוסלו".**

מוקד המחלוקות בין הימין לשמאל אחרי מלחמת "יום הכיפורים" היה, כאמור, הדרך ליישוב הסכסוך בין מדינת ישראל לפלשתינים ולמדינות ערב. בעיני כל המפלגות החלוקות זו על זו הייתה זו הבעיה שפתרונה ישלים את נרמולה של מדינת ישראל והיחלצותה ממעגל המצור האנטי-שמי שלבש אחרי השואה פנים של "אנטי-ציונות" או "אנטי-מדינת ישראל". ראוי להדגיש כי בהקשר זה חלה אחרי מלחמת "יום

הכיפורים" החמרה נוספת מן הצד הערבי שהשפיעה גם על תנועות ימין ושמאל אנטי-שמיות במדינות אירופה: התחיל תהליך האסלאמיזציה של הסכסוך. מעבר לאש"ף החילוני קם הארגון האסלאמי הפונדמנטליסטי-טרוריסטי חמאס, הפוסל עקרונית כל פתרון של פשרה. הפתרון היחיד הוא מבחינתו השמדת "הישות הציונית" והקמת מדינה אסלאמית על כל שטחי פלשתינ השלמה. על רקע החמרה זו נמשך המאבק בין הדוגלים במדינת הלאום היהודית בארץ ישראל השלמה לבין התנועות ה"פוסט-ציוניות", בייחוד אלו שתובעות, בהסכמה עם ערביי ישראל, הקמת מדינה פלשתינית מעבר לקו הירוק, מזה, והפיכת ישראל למדינת כל אזרחיה, שבתור שכזאת אינה לא יהודית ולא ערבית, אך מעניקה לאזרחיה הערבים זכות של אוטונומיה לאומית מקבילה לזו של אזרחיה היהודים, מזה, והוא מהלך שיביא בוודאות ליצירת מדינת לאום ערבית אחת על כל שטח הגדה המערבית של הירדן עם מיעוט יהודי בתוכה.

האיתות הראשון לתזוזה שחלה ב"חרות" בכיוון המרכז הפרגמטי ניתן עם הקמת הממשלה בראשותה. מנחם בגין ראה מעל כיסא ראש הממשלה מה שהעדיף שלא לראות בשבתו באופוזיציה: הלחצים הבינלאומיים החד-משמעיים שהתנו את השתלבות מדינת ישראל בכלכלת השוק החופשי בחתירה לשלום עם מדינות ערב והפלשתינים. הצעד הראשון בכיוון הפשרה היה הברית הקואליציונית בין "חרות" ל"ציונים הכלליים" שמבחינה פוליטית הייתה מפלגת מרכז נוטה לפשרות. הרדיקליות שלה התמקדה בהובלת המהפך הקפיטליסטי שביטא את האינטרסים המעמדיים שאותם ייצגה. כמו צעירי מפא"י הצברים גם צעירי "חרות" ילידי הארץ החשיבו יותר את המהלך הקפיטליסטי בלבושו ה"פוסט-מודרני" מן המהלך הפוליטי-לאומי של ההתיישבות בארץ ישראל השלמה. משום כך הושפעו מ"הציונים הכלליים" ומשכו את מפלגתם בכיוון המרכז הפשרני. אבל נזכיר שאת האיתות הראשון שידר המנהיג הוותיק הדוגמטי של "חרות", מנחם בגין, כאשר הקים את ממשלתו. הוא הפתיע גם את חברי מפלגתו כאשר מינה את משה דיין, איש מפא"י, לשר החוץ שלו. מדוע עשה את הצעד הזה? התשובה היחידה שניתן להעלות על הדעת היא רצונו להרגיע את ממשלת ארצות הברית ואת ממשלות השוק המשותף האירופי בהבטחה שהוא לא ישנה את המציאות הפוליטית על ידי סיפוח חבלי יש"ע למדינת ישראל, אך בכל זאת לא יוותר על חבלי יש"ע אלא ינקוט מדיניות התיישבותית שתיצור בעתיד מציאות בלתי הפיכה של התיישבות יהודית על כל שטח הגדה המערבית של הירדן.

אכן לפי שעה נמנעה ממשלת בגין, כמו ממשלות מפא"י שקדמו לה,

מסיפוח חבלי יש"ע למדינת ישראל. כעבור עוד כמה חודשים הפתיע בגין שוב את מפלגות השמאל וגם את מפלגתו בכך שקידם משא ומתן על שלום עם מצרים, הזמין את נשיא מצרים אנואר סאדאת לביקור דרמטי במדינת ישראל וחתם על הסכם השלום שהותנה בנסיגה מלאה לגבול הבינלאומי של מדינת ישראל, כולל חבל "ימית" שבדרום רצועת עזה, שבו הוקמו כמה יישובים יהודיים משגשגים וגם עיר עברית יפהפיה, והוא אף הרחיק לכת והתחייב עקרונית לתת אוטונומיה לאומה הפלשתינית בגבולות הקו הירוק.

על פי הגיונו הפוליטי של בגין צעדים פשרניים אלה לא עמדו בסתירה לדבקותו בחזון "ארץ ישראל השלמה". להפך, הם עלו בקנה אחד עם חזון המדינה היהודית הליברלית של רבו זאב ז'בוטינסקי. הנסיגה אל הגבול הבינלאומי בדרום לא ויתרה על חלק מארץ ישראל ההיסטורית, והאוטונומיה שהובטחה לפלשתינים הייתה מבחינתו של בגין "פונקציונלית" ולא טריטוריאלית (אוטונומיה קהילתית בתחומי החינוך והתרבות והניהול המוניציפלי). בתום לבו האמין שהפלשתינים יסתפקו בהצעה זו וישלימו עם החלת הריבונות של מדינת ישראל היהודית על כל המרחב הגיאוגרפי של ארץ ישראל השלמה, אולם המדינאים הריאליסטיים ב"חרות" מתחו ביקורת חמורה על המהלך הזה. הם הבינו שזוהי אשליה שתוליך לעוד פשרות גם בסוגיה זו.

ראוי להוסיף בהקשר זה שבגין הוכיח את רצינות השקפת עולמו הליברלית גם בכך שפירק סופית את המשטר הצבאי שהוטל על ערביי ישראל עם הקמת המדינה. אך על אותו יסוד ליברלי הגן על זכותם של אזרחי ישראל היהודים להתיישב בכל חלקי הארץ, כולל יש"ע, מזרח ירושלים ורמת הגולן, וליצור בהם מציאות התיישבותית לא הפיכה שבעקבותיה יבוא הסיפוח עם חתימת הסכם השלום הכולל עם הפלשתינים ומדינות ערב.

הישגו המדיני הגדול של בגין היה הסכם השלום עם מצרים. הוא הוכיח בו גם למפלגות השמאל שבניגוד לדימוי הקנאי-דוגמטי של מפלגתו רק היא יכולה לחתום על הסכם שלום צודק עם מדינות ערב ודווקא מפני שהיא עומדת בתוקף על זכויות העם היהודי ופועלת מעמדת כוח מוסרית ומדינית.

ההישג ההיסטורי של השלום עם מצרים הרגיע את מתחי האיבה הפוליטית בין הימין לשמאל לפרק זמן קצר בלבד. עד מהרה עשה בגין צעד נגדי בכיוון ההגשמה של חזון ארץ ישראל השלמה. שר הביטחון בממשלתו, אריק שרון, קיבל את תמיכתו למהלך צבאי יומרני מן הסוג



שכל ראשי הממשלה לפניו נמנעו ממנה: מלחמת "יש בררה" שמטרתה להוכיח לכל מדינות העולם שמדינת ישראל הפכה אחרי מלחמת "ששת הימים" ומלחמת "יום הכיפורים" למעצמה אזורית בלתי מנוצחת, שבכוחה לכפות על מדינות המזרח התיכון סדר מדיני חדש, ולאתר במדינות ערב משטרים דמוקרטיים שיעדיפו את השלום עם מדינת ישראל למען שגשוגן הכלכלי.

תוכניתו של שרון הייתה לכרות ברית עם הנוצרים בלבנון, שאכן גילו בתחילת המבצע הצבאי נכונות נלהבת לקראתה, להנחית על אש"ף, שמפקדתו עקרה מירדן ללבנון, מכת-מוות, להדוף את סוריה ממאחזיה בלבנון ולייצב את השלטון הנוצרי כדי שיוכל לחתום על הסכם שלום עם מדינת ישראל. בטווח הרחוק יותר הוא צפה כנראה את האפשרות שירדן הפרו-מערבית תחתום על הסכם שלום עם מדינת ישראל ושגם בסוריה, שתאבד את שליטתה בלבנון, יקום שלטון פרו-מערבי שיצטרף אל שתי שכנותיו. מדינת ישראל תזכה בשלום יציב לאורך כל גבולותיה בלי לוותר על אף שעל בארץ ישראל השלמה.

"מלחמת לבנון" הייתה אפוא מהלך צבאי-פוליטי יזום שמטרתו הגשמת הציונות הממלכתית בארץ ישראל השלמה על פי החזון הרוויזיוניסטי, מזה, וחזון הציונות הדתית, מזה. מכאן נבעה המחלוקת המקוטבת, הגובלת במלחמת אזרחים, שפרצה בין ה"ליכוד" למפלגות השמאל. לפי השקפת מפלגות השמאל רק מלחמת "אין בררה" עשויה להתאשר כמלחמה צודקת. משמע שעצם ההחלטה לצאת למלחמה ביוזמה עצמית ביטאה לדעתן תוקפנות פאשיסטית מעוותת ומהרסת מבחינת שני הצדדים הלוחמים.

ההתנגדות הנסערת נגד מלחמת ה"יש בררה" בלבנון פרצה כאשר נודע שצה"ל חצה את גבול ארבעים הק"מ של רצועת הביטחון, שלגביהם הושגה הסכמה דחוקה של רוב חברי הכנסת. "מלחמת לבנון" נקראה במקור "מלחמת שלום הגליל". בתור שכזאת היא הוצגה לאישור הכנסת בטענה שהיא הכרחית להגנה יעילה על גבול הצפון מפני ירי הקטיושות. לכך הסכימה גם מפלגת "העבודה". אבל עם הפלישה התברר שמבחינת אריק שרון היה הגבול החדש שהותווה מעבר לרצועת הביטחון רק נקודת היערכות לכיבוש כל מדינת לבנון אגב הנחתת מכה לכוחות סוריה בבקעת הלבנון. משמע שבפועל כפה מנחם בגין על מחצית מחברי הכנסת המייצגת את מחצית ציבור הבוחרים לצאת למלחמה שלדעתם היא פושעת שתביא על מדינת ישראל אסון מדיני חמור לא פחות מן המחדל של מלחמת "יום הכיפורים". בדמות זו

השתקפה המלחמה גם בתקשורת הבינלאומית והולידה מחאות חריפות של המעצמות ובייחוד ארצות הברית. המחאות הגיעו לשיאן אחרי טבח שערכו הפלנגות הנוצריות בסברה ושתילה: שני מחנות פליטים פלשתיניים שבהם התרכזו לוחמי טרור פלשתינים. הטבח הזה נערך שם לנגד עיניו העצומות של צה"ל שאפשר את כניסת הפלנגות הנוצריות למחנות הפליטים כדי לאסור את לוחמי אש"ף ולהחרים את נשקם. עם פרסום הידיעה על הטבח התעורר גל של זעם במדינת ישראל מלווה בגינויים חמורים בתקשורת הבינלאומית. רוב אזרחי ישראל השתתפו במחאה, בכלל זה גם חיילים ומפקדים של צה"ל, וכך הפך המהלך הצבאי, שנועד להוכיח שמדינת ישראל יכולה לכפות "סדר חדש" במזרח התיכון, לתבוסה פוליטית ומוסרית מבישה.

אריק שרון השיג ב"מלחמת לבנון" הישג ודאי אחד: עקירת מפקדת אש"ף מלבנון הגובלת במדינת ישראל לתוניסיה הרחוקה. אבל אפילו הישג זה לא הניב את התוצאות שלהן קיווה, כפי שיתברר להלן. אפשר לומר שאם הסכם השלום עם מצרים העלה את קרנה של ממשלת בגין בעם ישראל ובעולם, הרי מלחמת "שלום הגליל", שהפכה ל"מלחמת לבנון", מוטטה את ממשלתו. בגין עצמו התמוטט כאשר הבין לאן הוליך אותו שר הביטחון הנערץ עליו. אחרי המלחמה חדל לתפקד כראש הממשלה ואין להתפלא, איפוא, שכאשר מפלגת "העבודה" הצליחה, כעבור עוד קדנציה של הליכוד, לעלות לשלטון ברוב קטן היא חוללה מהפך נגדי: כפייה כנגד כפייה. מחצית העם שעליה נכפתה ההשתתפות במלחמת ה"יש בררה" כפתה על המחצית שכפתה אותה הסכם שלום, שנראה לה הרה חורבן, הוא ההסכם המכונה על שם העיר שבה התנהל המשא ומתן בין נציגי "העבודה" ומר"צ לבין נציגי אש"ף – "הסכם אוסלו".

"הסכם אוסלו" הושג במשא ומתן חשאי ונזקק לאישור הממשלה והכנסת, ופרסומו עורר סערת רוחות גדולה כי רוב הצבור היהודי התנגד לו. ראוי להדגיש שהוויכוח חצה גם את מפלגת "העבודה": גם יצחק רבין שהנהיג את מפלגתו בבחירות שנושא זה עמד במרכז התנגד להסכם אוסלו והוא אכן נבחר לתפקידו על יסוד התנגדותו, אולם כאשר הקים את ממשלתו שוכנע ו"הומרץ" לקבל אותו בתור הרע במיעוטו. הממשלה אישרה את ההצעה והעמידה אותה לאישור הכנסת. האישור הסופי הושג ברוב מזערי בתמיכת המפלגות הערביות ובעזרת "תרגיל מסריח": קניית שני חברי כנסת שהצביעו בניגוד לדעת מפלגתם, כלומר, בניגוד לדעת בוחריהם. בדרך זו נכפה אפוא "הסכם אוסלו" על ידי רוב דחוק בכנסת כנגד רוב חברי הכנסת היהודים שראו בו אסון לאומי, ונגד

דעת רוב הצבור היהודי במדינת ישראל.

ניתן אפוא לומר ש"הסכם אוסלו" היה התוצאה המסכמת של "מלחמת לבנון", הרי לא היה אפשר להשיג אותו ולאשררו בלעדיה: ראשית, אש"ף לא היה נכנס למשא ומתן לפני שגורש לאלג'יר ולא נותרה לו דרך אחרת לחזור למזרח התיכון כדי להנהיג את האומה הפלשתינית. מצד אחר, "העבודה" לא הייתה מעזה לכפות הסכם שצריך להתקבל ברוב מיוחס על הרוב היהודי שהתנגד לו בלי התקדים של שרון שכפה על הכנסת את ההחלטה על היציאה למלחמה, אף כי כמחצית הכנסת התנגדה לה.

### **המלחמה הפנימית והחיצונית על השלום אחרי חתימת "הסכם אוסלו"**

החתימה על "הסכם אוסלו" פתחה פרק חדש בתולדות המחלוקת המקוטבת סביב בעיית השלום. היה זה פרק חדש גם מבחינת המלחמה כפולת-החזיתות בין מדינת ישראל לאש"ף ולחמאס, מזה, ובין תומכי "תהליך השלום" במדינת ישראל ומתנגדיו, מזה. נקודת התורפה של "הסכם אוסלו" הייתה התחבולה המחוכמת שאפשרה אותו: הימנעות מהגדרת תנאי השלום הסופיים מראש, מלבד העקרונות הכלליים של שלום תמורת שטחים והקמת ממשל פלשתיני עצמאי בשטחים שמעבר לקו הירוק. על יסוד הסכמה מעורפלת זו נכנסו לתהליך יישום הדרגתי תוך כדי ניהול משא ומתן על הנושאים שלגביהם ניתן להגיע להסכמה. לפלשתינים ולישראלים היו קווים אדומים שצוירו מראש כקווים שמהם לא יוכלו לסגת. שני הצדדים ידעו מראש מהם הקווים האדומים של הצד השני וידעו שיש ביניהם פער שאינו ניתן לגישור. החליטו אפוא לדחות את הדיון על פתרון הבעיות הללו, שהוגדרו כ"בעיות הליבה", לשלב הסופי בתקווה שיחסי האמון שייווצרו, אינטרס השלום שיתגבר בשני הצדדים ותיווך המעצמות המעוניינות שילוו את ההסכם, יאפשרו לשני הצדדים להגיע לפתרון "יצירתי" של הבעיות הקשות: א. מעמד ירושלים המזרחית והר הבית; ב. "זכות השיבה" של פליטי תש"ח; ג. הגבולות הסופיים בין שתי ה"ישויות"; ד. סידורי הביטחון; ה. מהות הממשל העצמאי הפלשתיני, שכן מדינת ישראל לא יכלה להסכים למדינה פלשתינית ריבונית (כולל צבא ומדיניות חוץ משלה) בגדה המערבית של הירדן ואילו הפלשתינים רוצים מדינה ריבונית. על מה סמכו הפוליטיקאים שניהלו את המשא ומתן עם אש"ף? על ההנחה שהשלום הוא אינטרס קיומי עליון של שני העמים העייפים משפיכות הדמים, ושהוא אינטרס עליון של המעצמות הגדולות שילחצו ויתנו ערבויות לשני הצדדים. אבל כבר בראשית המשא ומתן נראה שבהיעדר

הסכם על המטרה הסופית לא יתנהל תהליך של עשיית שלום אלא תהליך של ניהול מלחמה באמצעים מדיניים מלווים בהפעלת לחצים ואיומים אלימים בדרגות שונות של חומרה. אש"ף יתאמץ לסחוט ממדינת ישראל ויתורים מרביים, להחליש אותה, לערער את עמדותיה ולהגיע, ולו גם בשיטת השלבים, לחיסולה של ה"ישות הציונית", ואילו מדינת ישראל תתאמץ להדוף את ההתקפות והאיומים לדכא אותם ולתבוע מהפלשתינים הסכמה לתנאים שהיא רואה כהכרחיים לביטחונה, לריבונותה ולהמשך התפתחותה כמדינת לאום יהודית.

במקביל התלהטה המחלוקת הפנימית בין המפלגות התומכות ב"הסכם אוסלו" והלוחצות על הגשמתו בכל מחיר, לבין המפלגות המתנגדות לו, העושות כל שביכולתן להוכיח שאין סיכוי להגשמתו ולמנוע את הוויתורים מצד ישראל למרות הלחץ הגובר של המעצמות המלוות את המשא ומתן, על ידי התניית כל ויתור ישראלי בויתור פלשתיני בנושאים הנוגעים לליבה הבלתי פתירה. בדרך זו התפתח עימות עקר שחשף את גודל הסתכנותה החד-צדדית של מדינת ישראל בהסכמתה לאפשר לאש"ף אחיזה איתנה בשטחים שמעבר לקו הירוק כעובדה בלתי הפיכה מתרחבת ומתעמקת והולכת, וכך בבד להמשיך ולקבוע באזורי יש"ע שמעבר לקו הירוק עובדות התיישבות בלתי הפיכות. אבל המעצמות שליוו את שני הצדדים דרשו מהם, ובייחוד ממדינת ישראל, שנחשבה לצד החזק והכובש, להגיע להסכמה על ידי ויתורים בתוך מערכת נתונים בינלאומיים שהשפעת שני הצדדים עליהם היא שולית. נזכור שבמציאות הבינלאומית שנוצרה על ידי הגלובליזציה העל-לאומית איבדה ריבונות כל המדינות, כולל המעצמות הגדולות, את תוקפה המוחלט. כולן נתלו זו בזו בלי יכולת להתגבר על ניגודי האינטרסים בתוכן וביניהן, לא כל שכן ריבונותה של מדינת ישראל הקטנה, התלויה בחסות של לפחות מעצמה גדולה אחת. מבחינה זו מהווה המשא ומתן בין מדינת ישראל לרשות הפלשתינית דגם סמלי-ייצוגי של הסכסוך הבינלאומי שהתפתח על ידי מהלכי הגלובליזציה: שני הצדדים הכניסו את עצמם לתהליך שאי-אפשר לא לסגת ממנו ולא להביאו לידי סיום בשלום מפני שעל ידי כניסתם אליו איבדו את שליטתן על מהלכו ועל תוצאותיו.

מדינת ישראל שהתנרמלה והפכה, כביכול, למעצמה צבאית נמצאת מאז במכבש של לחצים פנימיים וחיצוניים. היא אינה יכולה להיחלץ מהם כי אם רק לתמרן בתוכם: להגדיל ולהעצים את הישגיה החיוביים ולמתן את הוויתורים ההכרחיים לשמירת יחסיה עם המדינות התומכות בה ובפלשתינים יחד, כדי לזכות בהמשך תמיכתן בהגנה על עצם קיומה.



תנאי מוחלט לכך הוא רמה גבוהה של סולידריות לאומית ורמה גבוהה של הזדהות עם העם ועם ייעודו, כי רק באלה יתרון כוחו על אויביו, אולם התהליך המדיני-המלחמתי העצים את הקיטוב.

הריאליזציה של עובדות אלה מנקודת הראות של המפלגות שהתחלפו באחריות לשלטון במדינה אכן העמיקה את התמורות המתוארות לעיל בשתי המפלגות הגדולות. מפלגת ה"ליכוד" נקלעה כאמור לסתירה שבין שאיפתה להשתלב בכלכלת השוק החופשי העל-לאומית לבין שאיפתה להשליט את מדינת ישראל כמדינת לאום יהודית על מלוא המרחב המשוחרר של ארץ ישראל. היא ניסתה להוכיח ששתי המטרות הללו משלימות זו את זו אבל המציאות טופחת על פניה והיא נאלצת להתגמש יותר ויותר, להשלים עם ההכרח להתפשר על סוג של אוטונומיה פלשתינית שהוא פחות ממדינה ריבונית ויותר מאוטונומיה פונקציונלית, ולקבוע את הקווים האדומים שיבטיחו למדינת ישראל אחיזת קבע, לו גם חלקית, באזורי יש"ע, בקעת הירדן ורמת הגולן וכן את השליטה על ירושלים השלמה, הבלתי מחולקת, כבירת ישראל. על כך מתנהל הוויכוח בין ה"ליכוד" למפלגות השמאל ה"פוסט-ציוניות". אך במקביל מתנהל העימות בין התומכים בהגדרת מדינת ישראל כמדינת לאום יהודית לבין התומכים בהגדרתה כ"מדינת כל אזרחיה". ראינו שמפלגת ה"ליכוד" עצמה מתלבטת בסתירה הפנימית שהיא עדיין מסרבת להודות בה בין מסריה הלאומיים-יהודיים למסריה הנאו-קפיטליסטיים, המוליכים לגלובליזציה על-לאומית. ברור אפוא שוויתוריה המסויגים לפלשתינים במשא ומתן על יישום "הסכם אוסלו" לא יכלו לספק את הציפיות והדרישות, לא של הפלשתינים, לא של המעצמות התומכות בהסכם ולא של מפלגות השמאל הישראליות. כתוצאה מכך הואשמה מדינת ישראל גם על ידי הפלשתינים והמעצמות וגם על ידי מפלגות השמאל הישראליות, שהיא מכשילה בזדון את המשא ומתן על השלום כדי להחזיק בכיבושה מעבר לקו הירוק. בדרך זו מופעל על מדינת ישראל מכבש לחצים שמכריח אותה לוותר עוד ועוד ללא תמורה מצד הפלשתינים, אך תמיד פחות מן הנדרש ממנה, וכתוצאה מכך מקצין הקיטוב בין מפלגת ה"ליכוד" לבין בנות בריתה "הציונות הדתית" ומפלגות הימין הקיצוניות ממנה, מזה, ועם מפלגת "העבודה", שבלי ההסכם אתה לא תיתכן שום הכרעה מדינית בת-ביצוע, מזה.

אכן, מתח כיוצא בזה נוצר גם בין מפלגת "העבודה" המזגזגת למרכז לבין מפלגות השמאל ה"פוסט-ציוניות". משני הקצוות הנגדיים הללו גוברת הנכונות להילחם מלחמה אלימה, על גבול מלחמת אזרחים,

אגב התעלמות משלטון החוק ומכללי הדמוקרטיה. נאזכר כאן מימין את התגובות האלימות על ויתורים משמעותיים שמדינת ישראל ויתרה לשם קידום תהליך השלום, ודווקא על ידי ממשלה ימנית: הנסיגה מחבל "ימית" והריסתו, ביצוע ההסכם עם הרשות הפלשתינית בחברון ואחר כך "ההתנתקות" מרצועת עזה, שאותה הוביל אריק שרון, האיש שיזם את "מלחמת לבנון" באותה נחישות ובאותה אי-התחשבות בכללי הדמוקרטיה. נדגיש: המאבק האידאולוגי המקוטב לא התנהל רק במישור הוויכוח הציבורי אלא רצוף אליו במישור המעשי, על ידי ניסיונות מכל הצדדים לקבוע עובדות בשטח: התנחלות ביש"ע, מזה, ומאמצי הכשלתה, מזה, ובמסגרת זו מחאות אלימות, מאבקי כוח וגם פעולות נקם מחתרטיות נגד הפלשתינים ואיומים בפרישה ממדינת ישראל כדי להקים את מדינת "יהודה", מזה, ופעילות בשדה הבינלאומי בשיתוף פעולה עם הפלשתינים, שמטרתה דה-לגיטימציה בינלאומית של מדינת ישראל והפעלת לחצים יעילים נגדה כדי שתיסוג מעמדותיה, מזה. אלו הן הפרות חוק בוטות וגלויות משני הצדדים בטענה שהחוק המיושם אינו חוק ראוי, מימין מנקודת הראות ההלכתית-דתית, ומשמאל מנקודת הראות של מוסר האנושות האוניברסלי. ברור שזוהי תסמונת מאיימת לא רק על הדמוקרטיה הישראלית כי אם על עצם קיום מדינת ישראל כמדינה יהודית בשני מובניה.

### **תהליכי העומק שנבעו מההצטרפות לכלכלת השוק החופשי על בסיס ה"פרטה" וההתמקצעות התחרותית ("אקדמיזציה")**

מבעד לתהליכים פוליטיים הרסניים אלה משתקפים תהליכי העומק שנבעו מן ההצטרפות של מדינת ישראל לכלכלת השוק החופשי. מדינת ישראל הרביקה בתוך שני עשורים את הפערים המדעיים-טכנולוגיים, הכלכליים והצבאיים שהבדילו בינה לבין המדינות ה"מפותחות". במובן זה היא התנרמלה וגם נרמלה את דמותה בעיני סביבתה: אויביה וידידיה. אולם עד מהרה הופיעו הבעיות הקיומיות שנבעו מן הנרמול הכלכלי-טכנולוגי. הדברים אמורים בכל המדינות ה"מפותחות", שכן כולן הושחתו ואחדותן הפנימית התפרקה עקב תהליכי כלכלת השוק החופשי והגלובליזציה, אולם במדינת ישראל הקטנה והמשופעת בבעיות ייחודיות היה תהליך זה מהיר יותר והתוצאות מאיימות הרבה יותר. התברר ששכלול הציביליזציה החומרית ופיתוח העוצמה הצבאית בלי אחדות לאומית ובלי המאמץ להרים את נורמות המוסר האישיות, המשפחתי, הקהילתי, האזרחי והפוליטי כדי שליטה בהכוונת היכולות

הטכנולוגיות האדירות לטובת הכלל ולא לטובת המצליחנים המעטים על חשבון הנכשלים הרבים, הופכת עוצמתה החומרית של מדינת ישראל לחולשה חברתית, תרבותית ופוליטית. היא מתבטאת על ידי התפרקות וקריסה של המערכות הפוליטיות, האקדמיות, המשפטיות, החינוכיות והתרבותיות וכדה-לגיטימציה של מדינת ישראל כמדינה כובשת ומדכאת, למרות שפוטנציאל העוצמה הצבאית והמדינית של מדינות ערב התומכות בפלשתינים הוא גדול הרבה יותר מפוטנציאל העוצמה של מדינת ישראל הזעירה באוכלוסייתה, בארצה, במשאביה החומריים והמוקפת אויבים העוינים זה את זה יותר מכפי שהם עוינים אותה אבל האיבה המשותפת אליה היא הגורם היחיד המאחד אותם.

בתוך שני העשורים שבהם התפתחה הציביליזציה הטכנולוגית ה"פוסט-מודרנית" בישראל התמוטט האתוס החלוצי - המחויב לחברת מופת ומדינת מופת שתקום על יסודה ותהיה "אור לגויים" - ואת מקומו תפס אתוס ההפרטה האנוכי-חומרני. הלקיחה לעצמו הרבה ככל האפשר הייתה לאמת המידה של האושר, והקריירה המצליחנית ירשה את תודעת השליחות. תמורה זו שינתה את כל מארג היחסים החברתיים, הבין-אישיים והבין-קבוצתיים, במדינת ישראל, אולם היא שינתה גם את הדימוי הכולל שלה בין המדינות ושל העם היהודי בין העמים. לא עוד חברה השואפת למופתיות מוסרית כי אם חברה השואפת להצטיינות טכנולוגית ולשגשוג עוצמתי, ולא עוד עם שואף להיות "אור לגויים" במוסריותו, כי אם עם המחקק את מופת ההישגיות המדעית-טכנולוגית הכוחנית של המעצמות הגדולות, בייחוד ארצות הברית, שממנה מדינת ישראל ועמה העתיקו את דפוסי האתוס המסחרי-תחרותי השואף לעוצמה לשמה של כלכלת השוק החופשי. התגלמה במהפך זה אירוניה גורלית מבחינת הלגיטימיות שהתנועה הציונית דרשה לעצמה כתנועה המחזירה את העם היהודי למולדתו המיושבת בדלילות ובעוני על ידי עם אחר, לא כדי להוריש אותו כי אם כדי לפתח את מולדתו הנכבשת לטובת כל יושביה. התפנית שחלה בדימוי של מדינת ישראל על רקע הזדהותה עם האתוס המעצמתי של הציביליזציה ה"פוסט-מודרנית" הבליט את הפער בין הישגיה הכלכליים והצבאיים למצבם העלוב והנדכא של הפלשתינים והפך אותו להוכחה לצדקת הטענה שמדינת ישראל היא קולוניאליסטית. מבחינת מדינות ערב והפלשתינים ייצגה אפוא מדינת ישראל את הקולוניאליזם החדש של מדינות המערב, והרי באמת היה ניצול העובדים הזולים הפלשתינים שבאו מן השטחים הכבושים גורם מרכזי בשגשוגה הכלכלי של מדינת ישראל. אולם להבדיל מן המדינות

המפותחות שנסוגו מן הקולוניאליזם הישן וגינו אותו הוצגה מדינת ישראל כמדינה כובשת שהשתלטה על ארץ לא לה. לפיכך גונתה גם על ידי המדינות המפותחות, שהתחילו לשלם את מחיר נצלנותן ותמיכתן בשלטונות העריצים והמושחתים של המדינות הלא-מפותחות. המחיר היה, ראשית, הצפתן במהגרים מחפשי עבודה מפרנסת שרובם באו ממדינות האסלאם, והם סיכנו את זהותן הלאומית-תרבותית, ושנית על ידי גל הטרור האסלאמי, הלוחם נגד מדינות המערב המפותחות בכלל ונגד מדינת ישראל, הנתמכת על ידי ארצות הברית בפרט. ההזדהות עם הפלשתינים המדוכאים והמנוצלים על ידי מדינת ישראל הפכה אפוא לדרך ההתגוננות העיקרית של האליטות המערביות שהתעוררו לבקר את כלכלת השוק החופשי של מדינותיהן משמאל ומימין מפני המתקפה האסלאמית על ארצותיהם, ואילו תומכי הגלובליזציה שבשלטון הטילו על מדינת ישראל את אשמת המלחמה בין מדינות ערב והאסלאם הפרו-מערביות לבין מדינות ערב האנטי-מערביות, שטיפחו את הטרור הפונדמנטליסטי. מכל הכיוונים הללו ניזונה האנטישמיות החדשה שהוסוותה כאנטי-ציונות וכחתירה לדה-לגיטימציה של מדינת ישראל. פרדוכסלית הוכיחה תדמית הנורמליות המעצמתית של מדינת ישראל שהיא רחוקה מנורמליות מבחינת מעמדה בין המדינות ומבחינת מצב העם היהודי בין העמים.

נשים לב להשלכות הנוספות של המהפך בדימוי של מדינת ישראל מבפנים ומבחוץ: ראשית, הקרנת הדימוי העצמי השלילי שלה בעיני האליטות השמאליות-האקדמיות במדינות המפותחות משפיעה על האליטות האקדמיות המקבילות במדינת ישראל. מצד אחד הן המובילות את ההצטרפות למערכת הכלכלית הגלובלית ומצד שני הן מזדהות עם האליטות המבקרות את מדינת ישראל ומזדהות עם מאבק הפלשתינים נגד הכיבוש ונגד אפליית אזרחי ישראל הערבים, מבחינת ההתבטאות של זהותם הלאומית הנבדלת, ושנית, עוצמתה של מדינת ישראל כמדינה כובשת בולמת את יכולתה להפעיל את מלוא עוצמתה הצבאית נגד הטרור הפלשתיני והאסלאמי בגלל הפגיעה הבלתי נמנעת באוכלוסייה האזרחית שהטרור מופעל מתוכה ותחת חסותה. נשים לב: בגלל פגיעה זו עלולה מדינת ישראל לאבד את החסות הכלכלית והצבאית של מדינות המערב שבה מותנית עוצמה זו. משמע, שעוצמתה הכלכלית והצבאית של מדינת ישראל הופכת לחולשתה המדינית הפנימית והחיצונית, ואילו חולשתם הצבאית של הפלשתינים הופכת לכוחם המדיני הפנימי והחיצוני, עד כדי כך שהוא מצדיק בעיני האליטות הבינלאומיות גם



את פעולות הטרור המזויעות ביותר שהחמאס מפעיל נגד האוכלוסייה היהודית בארץ ובעולם.

המהלכים הראשונים של ההצטרפות למהלך הגלובליזציה בישרו במדינת ישראל, כמו בכל המדינות המפותחות, הצלחה כלכלית גדולה. היא התגשמה בצעדים מהירים וזכתה להערכה חיובית גם בשכבות החברתיות הנמוכות: רמת חייהן עלתה במידה ניכרת למרות ההתרחבות המיידית של הפערים המעמדיים. אולם גם אותות האזהרה הסתמנו מיד: א. הפערים בין השכבות הנמוכות והגבוהות התרחבו וחפפו את הפערים בין הוותיקים לעולים החדשים, בין האשכנזים לעדות המזרח, בין הדתיים לחילונים, בין הדתיים המודרניים לחרדים ובין היהודים לערבים; ב. הפועלים היהודים הסתלקו מעבודות הכפיים: הבניין, סלילת הכבישים, איסוף הפרי בחקלאות, מלאכות כמו תיקון מכוניות במוסכים, שרברבות, תברואה, עבודות שירות בבתים פרטיים, מלצרות וכדומה. את מקומם תפסו פועלים ערבים, רובם מן השטחים הכבושים, ואחר כך העובדים הזרים שיובאו מן המדינות ה"לא-מפותחות". כולם עבדו בשכר זעום ובתנאי עבדות; ג. הפערים הכלכליים בין היהודים לערבים הישראלים גדלו והעמיקו את האיבה הלאומית; ד. הקפיטליזם המופרט נבנה על המרת ערך העבודה היצרנית בערך הרווח המופק ממנה על ידי מכירת מוצריה במחיר העולה על עלותם, ובערך המוכפל שניתן להפיק מהשקעת הרווחים תמורת הריבית. נשים לב לפרדוקס הנובע מהעדפה זו: הריבית המשולמת תמורת ההון המושקע בייצור מחייבת להפחית ככל האפשר את השכר המודד את ערך העבודה, כדי לייצר את הרווחים שיאפשרו את המשך הייצור. אכן פרדוקס גורר פרדוקס: הערך הנמדד על ידי הרווחים קובע למקצועות התיווך (מסחר) מעמד חשוב יותר מזה של מקצועות הייצור, ולמסחר בהון עצמו ניתן המעמד העליון, שכן ההון הופך לסחורה המבוקשת ביותר שערכה מובטח כל עוד המערכת מתפקדת ביעילות: ההון מתנה את תפקוד המערכת, אפשר לרכוש בו כל דבר מבוקש, כולל השלטון. משום כך ככל שעולה ערך ההון יורד ערך העבודה והתוצאה המיידית היא שבירת מוסר העבודה ודעיכת הרצון לעבוד. גם העובדים העדיפו לעשות ממון בבורסה על ידי סחר במשכורותיהם ועל ידי מלווים מהבנקים, מרב תשומת לבם של עובדים רבים, בייחוד פקידים, הוקדשה למטרה זו ולא למילוי תפקידם בדיוקנות ובאחריות. מעבר למשבר הכלכלי הראשון (קריסת הבנקים) הייתה זו השבירה של נורמת ההגשמה העצמית שעל ידה נבנה היישוב כתשתית להקמת המדינה; ה. מסחור ערך העבודה הוביל למסחור כל הערכים

כולל תרבות חיי הרוח. תרבות העם שהיא יצירתו העצמית, המבטאת את ערכיו הייעודיים, הומרה על ידי תרבות המונים מיובאת מארצות הברית ומכוונת לפורקן יצרים, לבידור ולעידוד הצריכה כתכלית החיים וכטעמים, וכמובן להפקת רווחים על ידי ההתאמה למכנה המשותף הייצרי הנמוך ביותר. עד מהרה פלשה תרבות זו גם לתחומי החג והמועד, טכסי הברית מילה, הברית-מצווה והחתונות של הציבור החילוני והפכו אותם לחנגות של הפגנת סטטוס חברתי על ידי צרכנות בזבזנית נפרזת; ו. תוצאה חמורה עוד יותר מתהליך המסחור והמתירנות הייצרית הכרוכה בה היא הריסת התאים החברתיים האורגניים שבהם נוצרת תרבות העם המבטאת את ערכיהם, שכן המשפחה והקהילה המכוונות את אחוות העם ומוסרות את מורשתו כאורח חיים ואילו האנוכיות ומסחור הערכים מבטלים את ממד הקדושה והמחויבות המוסרית ביחסי איש ואשתו וביחסי הורים וילדים והפכו את האהבה המייקרת את הזולת כתכלית לתאוה נצלנית. זוהי שוב שבירה של שתי נורמות יסוד אוניברסליות של קיום עמים בכלל וקיום העם היהודי בפרט: המשפחה והקהילה הם התשתית לאורח החיים המעצב ומזהה את אחוות העם.

ראוי לציין בהקשר זה שבשלבם הראשונים של המעבר לכלכלת השוק החופשי התקבלו החידושים החברתיים, המוסריים והתרבותיים הללו בחשדנות ובהתנגדות בציבור הרחב, בייחוד על ידי האליטות הרוחניות (הורים אחראים לחינוך ילדיהם, מורים, סופרים ואמנים), אבל העלייה המהירה ברמת החיים של רוב אזרחי מדינת ישראל אחרי שנות ה"צנע" חנקה את ההתנגדות. העם ובייחוד הנוער, נהה אחריה והמנהיגות הרוחנית איבדה את השפעתה. מקומה נתפס עד מהרה על ידי מומחי התקשורת המקצועיים, חניכי האקדמיה: העיתונאים והשדרים שמקצועיותם מוגדרת על ידי האידאולוגיה הסוציו-פוליטית הנאו-ליברלית של "מדינת אזרחיה" והם מתפקדים כסוחרים בסחורת המידע שברשותם לשם הפקת רווחים וממילא, בשירותם של העשירים המממנים אותם על פי אותם עקרונות.

באמצע שנות התשעים של המאה הקודמת הושלם יישום האידאולוגיה הכלכלית-חברתית-פוליטית החדשה ונהרסה עד היסוד התשתית הסוציאל-דמוקרטית שעליה קמה המדינה. תרבות ה"רייטינג" הפרסומית-ממוסחרת, הרדודה והמבוללת, השתלטה על כל מרחב החיים הציבוריים. הדור הצעיר שהתחנך עליה נענה לה בהתלהבות, רוב העם המחקה את מנהיגיו ציית לה והמתנגדים שנחשבו לדבקים בנושנות מצאו את מפלטם בתרבות המחאה האליטיסטית (ספרות, שירה, אמנות),

שגם בשבילה נוסד שוק של צרכנים אניני טעם שמוצאים בה את הפורקן המהנה לביקורתם האירונית במסגרת הכללית של תרבות ההמונים הגסה והמשחיתה. נשים לב שהייתה זו צורת כניעה לתכתיבי כלכלת השוק החופשי, שכן הביקורת האירונית והמחאה הנזקקות להתבטאות אמנותית מתוחכמת, אינן עשויות להשפיע על המדינאים ולהניב תיקונים. היא גם לא מיועדת להשפיע על המציאות אלא רק לתת פורקן לרגשות הניכור והתסכול, מזה, ולפרסום בחוג המעוניינים הקטן אך היוקרתי שממנו אפשר גם להתכבד וגם להתפרנס, מזה. אירוניה על אירוניה: גם ספרות ואמנות המחאה הביקורתית, הצורבת ואפילו המתלהמת, זוכות לרייטינג גבוה אצל אנשי ממון, שכן גם מהן ניתן לעשות רווחים נאים.

הציונות הדתית השתלבה בדרך שלה: התכנסות אליטיסטית בקהילותיה המשמרות את אורח החיים ההלכתי-דתי על בסיס של רמת חיים כלכלית של המעמד הבינוני הנמוך והגבוה. רבניה ששו לאשר את התחזית שהחילוניות מתרוקנת מערכיה ההומניסטיים ומתמלאת בערכי הציביליזציה החומרנית המושחתת. לדעתם ה"פוסט-ציונות" לזרמיה השונים נובעת מהתרוקנות זו, המותירה אותם כנאמנים היחידים של הציונות האמיתית. אבל המנהיגות הרבנית זוחת הדעת לא בחנה ולא שללה את התהליך הכלכלי-חברתי שרוקן את החילוניות מערכיה היהודיים-ציוניים וההומניסטיים ועלול להטיל גם עליה את אותה הריקנות הנובעת מתרבות הצריכה המוגברת. היא אכן גינתה את תסמיני החומרנות, האנוכיות, המתירנות, הפשיעה, הסמים והאלימות ותלתה אותם בפריקת עול תורה ומצוות, ללמדך שהפתרון היחיד הוא ה"חזרה בתשובה". בכך נפטרה מן הצורך להילחם נגד גורמי ההשחתה. דייה שהצילה את קהילותיה מהשפעתה הרעה על ידי הפרישה מן החברה החילונית והתכנסות ביישוביה הנבדלים מעבר לקו הירוק. ביישובים אלה שקדה לטפח אורח חיים דתי איכותי ברמת החיים של מוטבי כלכלת השוק המקצוענית-תחרותית הן בעזרת תקציבי הפיתוח של הממשלה שהופנו להתיישבות בחבלי יש"ע על חשבונן של עיירות הפיתוח, והן על ידי השתלבות בכלכלת השוק החופשי במקצועות המשתלמים היטב, חלקם על ידי הפרדה בין מגוריהם ביישובי יש"ע לעבודתם בערים, וחלקם על ידי משקים חקלאיים מודרניים מתועשים המבוססים על עבודתם הזולה של הפלשתינים ואחר כך על עובדים זרים שיובאו במיוחד עבורם. בצורה זו השתלבה הציונות הדתית בהצלחה בכלכלת השוק החופשי התחרותית ושיווקה את מוצריה במחירים טובים בשוק האירופי המשותף. המחיר היה שקיעת המפלגות הציוניות-דתיות

בכל תחלואיה של הפוליטיקה והכלכלה החילונית, הפיכת היישובים ביש"ע לאינטרס כלכלי כוחני של המפלגה וכמקור של עוצמה במאבק הפוליטי סביב בעיית השלום. אכן בדרך זו לא היה אפשר למנוע גם את חדירת תרבות ההמונים הממוסחרת והמפנקת על הנוער שגדל בחממות של היישובים מעבר לקו הירוק. התוצאה בקרב הנוער היא דיפרנציאלית; חלק ממנו מתפתה לאורח החיים המתירני והמענג של התרבות החילונית ודתיותו נחלשת והולכת וחלק אחר קיבל את האתגר והתחרד. שתי התופעות הללו מאיימות על הסינתזה בין דתיות ולאומיות מודרנית שהציונות הדתית התבלטה והצטיינה בה.

התנועות החרדיות האנטי-ציוניות השתלבו על פי דרכן. התנגדותן לרכישת הכישורים המקצועיים הנחוצים להשתתפות ישירה של חבריהן בכלכלת השוק החופשי קיבלה חיזוק רב, בייחוד בגלל הלחצים מצד המפלגות החילוניות, שצעיריהן יתגייסו לצה"ל וייצאו לשוק העבודה. במקביל גברה הנטייה בקרב הצעירים החרדים עצמם להעלות את רמת חייהם ולהגשים את כישרונותיהם בציביליזציה העשירה והמפתה הסובבת אותם. מבחינה זו הייתה לטלוויזיה ולמחשבים השפעה מכרעת, כי אי-אפשר להקים נגדם מחסומים יעילים. גורם שני שהשפיע על הפתיחות להשכלה החילונית המקצועית היה מצבן של הנשים החרדיות. "חברת הלומדים" הגברית הטילה עליהן לא רק את עול לידת הילדים הרבים, גידולם, תחזוקת הבית והטיפול בבעליהן ה"ממיתים את עצמם באוהלה של תורה", אלא גם את עול הפרנסה, שהרי הקצבאות שניתנו לבעליהן מן הממשלה לא הספיקו לפרנסת המשפחות הגדולות. הנשים שמצוות תלמוד תורה אינה מוטלת עליהן נפתחו ללימוד מקצועות טעוני השכלה כללית גבוהה שתגמולן בשוק העבודה משתלם יותר מהפרנסות המסורתיות שהחברה החרדית הועידה להן. המנהיגות החרדית ראתה בהתפתחויות אלה פרצות בחומת הדת והפעילה את סמכותה כדי לרסן אותן. אך כמובן נאלצה להתפשר ולהתעלם מהחריגות הרבות, וכדי שההתנגדות תצליח לרסן את הנטייה לצאת מן הגטו החרדי, הגבירו את מאמצי ההזרמה של התקציבים הממשלתיים על ידי מאבקי כוח קואליציוניים שהשקיעו את המפלגות החרדיות עמוק בשחיתות הפוליטית. במקביל הגבירה המנהיגות החרדית את המתקפה על החברה החילונית והלהיבה את חסידיה, בייחוד את הנוער החרדי שנפלט לרחוב ממוסדות החינוך התורניים ומן ה"חומרות" של הוויית החיים החרדית, להפגין באלימות קדושה, המחקקה את אלימות הרחוב החילוני, נגד הלחצים של המפלגות החילוניות התובעות מן החרדים גיוס לצה"ל, יציאה לעבודה וצמצום



הילודה, נגד חילולי השבת, נגד חילול קברים עתיקים וכל כיוצא באלה תואנות להתפרעות, ומצד נוסף הגבירו את מאמצי ההחזרה בתשובה כהוכחה לטענה שלבעיות המוסר והרוח שהחילוניות מייצרת יש רק פתרון חרדי. על מה סמכו? בעיקר על עוצמת הילודה החרדית הגבוהה לעומת הילודה החילונית הדלה, כלומר, על כך שחלק החרדים באוכלוסייה היהודית של מדינת ישראל עלה במהירות רבה וכבר ניתן לצפות בכמה יישובים, כמו ירושלים ובני-ברק, את הרוב החרדי האנטי-ציוני שיוציאם מן המצור החילוני המאיים על זהותם. אגב חסידות חב"ד הפעלתנית ביותר בשדה כיבוש המרחב החילוני כבר הכריזה על אדמו"רה האחרון מנחם שניאורסון עם פטירתו שהוא-הוא המשיח שכבר בא למעשה ולא ירחק יום שובו למלוך על כל עם ישראל העתיד לשוב בתשובה שלמה ובלי לחוש שכדי לשכנע את המוני בית ישראל לשוב בתשובה שלמה היא מאמצת לעצמה על ידי ייחוד וחיסוד את תרבות ההמונים הפופולרית, החושנית-ייצרית והממוסחרת כדי להוכיח עד כמה עדיפה תרבות הקודש שלה על כל תרבות אחרת.

המנהיגות האקדמית והפוליטית של מדינת ישראל התעלמה ככל שיכלה מאותות הסכנה ומן ההתרעות של אנשי הרוח: המורים, המחנכים, הסופרים והאמנים. אבל לאורך זמן לא היה אפשר להתעלם מתסמיני המשבר החברתי שהתלווה למשבר הפוליטי. בינתיים התעורר הצורך להתמודד עם תנועות מחאה שאיימו בערעור ה"שקט התעשייתי" הנדרש לשגשוג הכלכלה. השאלה: האם יש קשר סיבתי בין כלכלת השוק החופשי לתסמיני המשבר החברתי עלתה על סדר היום. התשובה השגרתית של המנהיגות האקדמית והפוליטית הכחישה את הקשר הזה. היא הצביעה על ההישגים הכלכליים הגדולים ועל הפוטנציאל הבלתי מוגבל של הקדמה המדעית-טכנולוגית המסוגלת להתגבר על כל הקשיים. השחיתות שפשטה בשכבות העליונות ותרבות העוני חדורת הסמים והאלימות בשכבות הנמוכות הוסברו כתופעות לוואי בלתי נמנעות שמקורן בטבע האדם. נמצא אותן בכל סוגי החברה ותחת כל המשטרים הפוליטיים כולל "מדינת הרווחה" הסוציאל-דמוקרטית. זהו על כן המחיר שהאנושות מוכרחה לשלם בעד הרווחה שהיא מפיקה מן הציביליזציות הטכנולוגיות שלה והתשלום הוא כדאי מפני שמבחינת הפרטים הרווח עולה על ההפסד. אף זאת הסוציולוגים והכלכלנים טענו על סמך מחקרים סטטיסטיים (שהמידע שביסודן שנוי במחלוקת) שאותן מידות של שחיתות ופשיעה נמצאו בחברה הישראלית בתקופת "מדינת הרווחה" הסוציאל-דמוקרטית, ושהרושם שבזמננו הן התרבו

נובע מכך שבימי "מדינת הרווחה" הסתירו אותם מעיני הציבור, ואילו בעידן ה"פוסט-מודרני" התקשורת החופשית והמקצועית חושפת את כל השחיתויות ואת כל הפשעים כדי שהמערכת המשפטית תטפל בהם בחומרה הראויה. הפתרון שבהישג יד הוא אפוא הגברת עירנות התקשורת ומעורבות המשטרה ובתי המשפט כדי להילחם בשחיתות ובפשיעה ביעילות מרבית. עצה המחייבת לתת לבית המשפט את הכלים החוקיים-משפטיים הנאותים.

אשר להרחבת הפערים החברתיים ולסבל הנגרם לשכבות החלשות, היורדות אל מתחת לקו העוני הרי כלכלת השוק החופשי היוצרת אותם מפצה עליהם גם את השכבות העניות בשפע רב. התחרותיות בין היצרנים אמנם גורמת לפערים הללו אבל היא מייצרת את השפע המחפש לו קונים רבים שיגבירו אותו, והתחרות בין המשווקים מוזילה את מחירי התוצרת עד למינימום האפשרי מבחינת כדאיות הייצור. בדרך זו כל אזרחי המדינה, כולל העניים, יכולים לקנות את צורכי החיים הבסיסיים ולספקם ברמה סבירה: מזון, לבוש ומגורים. שוב נדרשו אנשי האקדמיה להשוואה סטטיסטית בין העוני של תקופת מדינת הרווחה לעוני של עידן השפע להראות שרמת חיי העניים בעידן כלכלת השוק החופשי גבוהה לאין ערוך יותר מזו של המעמד הבינוני ב"מדינת הרווחה", למרות שמבחינת ההשוואה בין המעמדות הגבוהים והנמוכים ההבדלים הם הרבה יותר גדולים.

אבל גם לבעיית הפער ההולך וגדל בין המעמדות, הגורם לעלייה מתמדת של המעמדות הגבוהים וירידה מתמדת של המעמדות הנמוכים, היוצר את הרגשת העושר המופלג והבלתי מוצדק מבחינה כלכלית של העשירים המעטים, מזה, והעוני המופלג והבלתי מוצדק מבחינה כלכלית של העניים המתרבים, מזה, הציעו מומחי הכלכלה האקדמיים פתרון מבני: העלאת הרמה המקצועית של השכבות הנמוכות בצורה שתשדרג את רווחיות עבודתם תוך כדי ההאצה המתמדת של הקדמה הטכנולוגית והשפע שהיא מייצרת. כיצד? על ידי החינוך הטכנולוגי. אכן לשם כך צריך לייעל את מערכת החינוך וליישם בה את עקרונות כלכלת השוק החופשי, ה"הפרטה" וה"אקדמיזציה". אם כן כיצד מפריטים את החינוך וממקצעים אותו? על ידי כך שמעצבים תוכנית לימודים ומעצבים דרכי הוראה שמטרתם להקנות לכל תלמיד כפרט, בהתאמה לכישרונותיו, ליכולותיו ולנטיותיו הכנה לרכישת מקצוע התמחותי טעון השכלה גבוהה שיקנה לו הזדמנות שווה להתחרות על משרות משתלמות היטב בשוק החופשי. היבט אחר של ההפרטה וההתמקצעות, כדי לעשותה כלכלית

מבחינת ההשקעות הנדרשות, הוא התאמת מידת השקעת כספי המדינה הנגבים ממסים לרמת היכולת של הורי התלמידים לכסות בעצמם את עלויות החינוך, באופן שלעניים יינתן חינוך החובה חינם ואילו העשירים יכסו חלק גדול והולך של עלויות החינוך. בהערת אגב, שמלוא משמעותה תידון להלן נוסף כאן דבר שלא נאמר מראש על ידי המומחים אבל התברר בתוך הביצוע: ראשית, שהתקצוב שהמדינה קבעה את גובהו על פי השיקולים הכוללים של רווחיות המשק היה נמוך מן הנדרש לתשלום משכורות ראויות למורים ולבניין בתי הספר ולצידום ברמה איכותית, שעל כן כל ההורים נדרשו להשתתף במידה מסוימת בכיסוי עלויות חינוך ילדיהם, ושנית, שתנאי הלימוד ורמת ההוראה הותאמו ליכולתם ולנכונותם של ההורים לשאת בחלק גדול יותר של העלויות. אולם בטרם התבררו עובדות אלה והשלכותיהן על איכות החינוך הניחו המומחים המתכוונים לטוב שעל ידי רפורמה זו ירוויח המשק עובדים מקצועיים תחרותיים שיגבירו את צמיחתו וייצרו משרות משתלמות מתרבות והולכות, מזה, ותתאפשר ניעות חברתית גבוהה, מזה. לפיכך גם רמת החיים של העניים תעלה בהדרגה יחסית ולא תרד ולילדי העניים המוכשרים תיפתח הדרך להתעשר ולהגיע אל העשירונים הגבוהים. בדרך זו ירגישו כולם שלכל אזרח ב"מדינת כל אזרחיה" נשמר סיכוי סביר להגיע לקצה הפירמידה של המשכורות והרווחים כי הדבר תלוי רק בו, בנכונותו להתמיד ולמצות את יכולותיו המקצועיות.

בתקופה הראשונה של יישום עקרונות כלכלת השוק החופשי רצה רוב הציבור, שנהנה מתחזית השפע, להאמין בהבטחות אלה. אבל בהמשך הדרך, בייחוד אחרי כמה משברים כלכליים שבהם נעצרה הצמיחה במשק, התגברה האבטלה, שכבות הביניים התחילו לרדת אל מתחת לקו-העוני והתברר שייתכן גם רעב בעידן השפע בגלל האבטלה המתרחבת והולכת. מתברר אפוא שלמרות האבטלה במקצועות שבהם ניתן להשתכר היטב מוכרחים לייבא עובדים זרים לעבודות שאינן טעונות השכלה מקצועית שהשכר המשולם עליהן הוא מזערי, למרות שהעמל הוא מפרך במשך יום עבודה ארוך ותנאי העבודה הם למעשה תנאי עבדות. כתוצאה מכך אזרחי המדינה מעדיפים להישאר מובטלים ולהתקיים על דמי אבטלה זעומים ומסרבים לעבוד בעבודות המוקצות לפועלים הזרים בגלל ההשפלה הכרוכה בהם.

שתי התופעות הללו יחד מלמדות שהטענות המעדיפות את העוני של כלכלת השוק החופשי על העוני של מדינת הרווחה הן כוזבות ומטעות. שפע המזון והלבוש אמנם התרבה, המחירים אמנם הוזלו

ולפעמים השתלם יותר לחקלאים להשמיד את עודפי יבולם או לחלקם לצדקה מאשר למכור אותם במחירי הפסד. אבל גם אם אין רעב, עירום וחוסר מגורים במדינות המפותחות (במדינות לא מפותחות, המנוצלות, שמהן באים העובדים הזרים הרעב, העירום וחוסר המגורים הם תופעה המונית!), הרי העוני הוא לא רק יחסי אלא מתבטא בהבדל מוחלט בין בעלי רכוש והון שסיפוק צרכיהם ברמה בזבזנית מובטח להם, לבין חסרי רכוש והון שחיים "מן היד אל הפה" משכר עבודה זעום שאינו מספיק לפרנסה של משפחה ברמה סבירה מבחינת צורכי הקיום הראשוניים, ובעיקר אינו מספיק לחיסכון שיבטיח את המשפחה במקרים של אבטלה, חולי, נכות וזקנה. נזכור שבתנאי כלכלת השוק החופשי מותר לנותן העבודה לפטר את עובדיו בכל עת שירצה בלי פיצוי ושתנאי העבודה במקצועות הפשוטים והמפרכים אינם כוללים ואינם מאפשרים ביטוח פנסיוני לעת זקנה, חופשות מחלה, ביטוח רפואי ברמה סבירה וחינוך לילדים ברמה סבירה. בעוד שהשכבות העשירות נהנות משפע עודף שאילו חילקו אותו לכל העובדים בצדק היה מונע את הירידה של העובדים הפשוטים אל מתחת לקו העוני.

התיאוריה האקדמית לא צפתה אפוא את ההתפתחויות הללו וגם לא את הנזק הנגרם לחברה ולזהות הלאום על ידי יבוא העובדים הזרים המועסקים בתנאי עבדות. כל אלה התגלו בדיעבד רק אחרי שיושמו שתי הרפורמות המומלצות על ידי התיאוריה האקדמית כדי להתמודד בהצלחה עם אתגרי האכיפה של שלטון החוק ועם אתגר הפערים בין המעמדות והירידה אל מתחת לקו העוני: הרפורמה במערכת החוקתית-משפטית והרפורמה במערכת החינוך הממלכתי. על ידן ניתן האישור האקדמי לשבירת שתי נורמות יסוד מרכזיות של קיום העם היהודי לאורך הדורות: נורמת משפט הצדק המוגדרת על ידי מוסר ה"ברית" ונורמת הנחלת מורשת תרבות העם היהודי בשילובה עם ההישגים האוניברסליים של תרבויות העמים, שהיא הנורמה שעיצבה את זהותו של העם היהודי לאורך הדורות.

### **הרפורמה החוקתית-משפטית ושבירת נורמת הצדק של מוסר וחוקת הברית**

הרפורמה החוקתית-משפטית הוצגה כהשלמה של תהליך כינון החוקה הדמוקרטית-ליברלית במדינת ישראל על ידי הצטברות חוקי יסוד. אולם בניגוד לכוונה המקורית לגבש חוקה סוציאל-דמוקרטית התואמת את יעדיה היהודיים-ציוניים וההומניסטיים של מדינת ישראל, כפי שנוסחו



ב"מגילת העצמאות", הייתה כוונת הרפורמה להתאים את מערכת החוק והמשפט במדינת ישראל לצורכי יישום המדיניות הכלכלית-חברתית המבוססת על הפרטה, תחרותיות הוגנת והתמקצעות. הוויכוח הפוליטי בשאלת אופייה היהודי והדמוקרטי של מדינת ישראל נמשך ללא הכרעה, אבל במישור החוקתי-משפטי יישמו למעשה את הנורמה הפרטית-אנוכית של "מדינת כל אזרחיה", התואמת את דרישות הגלובליזציה העל-לאומית העוצמתית.

הכוונה היא לחוק "כבוד האדם וחרותו" שנועד על פי הצהרתו לגונן על חרות הפרט מפני כל הגורמים העלולים לפגוע בה, אך קודם כול מפני גופי השלטון הריבוני של המדינה, העלולים לחרוג מתפקידם להגן על אזרחיהם מפני אויבים מבחוץ ומפירי סדר מבפנים, ולהגיש להם את השירותים הנחוצים לתפקוד כלכלי, אזרחי ותרבותי חופשי, שבו ימצאו את אושרם החומרי והרוחני. לשלטון יש רציונל משלו והוא עלול להשתמש בכוח האכיפה שאזרחי המדינה מפקידים בידו לטובת עצמו בטענה שזוהי טובת הכלל, וזאת צריך למנוע בהחלטיות כדי להבטיח את חרות האזרחים. הגדרה משפטית זו של תפקיד השלטון והגבלתו מפרשת את מושגה של "מדינת כל אזרחיה", להבדיל ממושג "מדינת הלאום" הליברלית, שלפיה קודמת טובת הכלל האחראי לכל יחידיו לטובת הפרט והיא מחייבת את כל הפרטים לשאת באחריות זה לאושרו של זה ולאשרם יחד כאומה. מטעם זה מדגיש חוק "כבוד האדם וחרותו", שהוא חוק נאו-קפיטליסטי מיסודו, בראש ובראשונה את ההגנה על חרות אזרחי המדינה מפניה. הוא אינו מתעלם מן ההכרח להגביל את חרותם של האזרחים זה ביחס לזה וביחס למדינה, כדי שהם לא יפגעו זה בחרותו של זה ובסמכות אכיפת החוק שבידי מוסדות המדינה. אולם רק באותה מידה שההגבלה היא הכרחית כדי שכל האזרחים יוכלו לממש את זכויותיהם בכוחות עצמם וכמיטב יכולתם. לצורך זה נדרש אפוא שהריבונות במדינה תהיה בידי החוק עצמו באמצעות המערכת המשפטית המוסמכת לפרש וליישם אותו במומחיות מקצועית אובייקטיבית בכפוף לחוק "כבוד האדם וחרותו", שהוא החוק המגביל על פי הגיונו העצמי את מלאכת החקיקה והשפיטה הנעשית תחתיו. באופן זה יהיו כל האזרחים הפרטיים, כולל חברי הכנסת המחוקקים, שרי הממשלה המושלים וכמובן גם השופטים, שווים לפני החוק וכפופים לו. אכן, כדי למלא את התפקיד הזה לא די שחוק היסוד "כבוד האדם וחרותו" יכפוף תחתיו את גופי השלטון, אלא צריך שבית המשפט המוסמך לפרש את החוק וליישמו בצורה אובייקטיבית

מוחלטת, יפקח גם על הרשות המחוקקת, כדי שלא תחוקק בניגוד לחוק המתפרש על ידיה ולא תתיר לממשלה לקחת את החוק לידיה ולהתערב בחיי האזרחים יותר מכפי שהכרחי למילוי תפקידה לטובת האזרחים, כגון על ידי התניית הגשמת זכויות הפרט במילוי חובות לזולת וללאום. חוק "כבוד האדם וחירותו" מסמך אפוא את בית המשפט העליון לבחון כל חקיקה של בית המחוקקים על פי אמות המידה שנקבעו על ידו ואם הוא מוצא שחקיקת בית הנבחרים, או החלטות שונות של הממשלה, סותרות את אמות המידה הללו הוא מבטל אותן.

בדרך זו מגדיר חוק "כבוד האדם וחירותו" מחדש את תפקיד כל גופי השלטון: עליהם לעצב את התנאים האופטימליים מבחינת מדיניות החוץ והפנים כדי לאפשר לכל אזרחי המדינה לממש את זכויותיהם המולדות, שכשלעצמן הן בבחינת נתון טבעי אובייקטיבי שאי-אפשר לבטל אותו, תמורת עלות ההגנה והשירותים שהמדינה מגישה להם תמורת תשלום מסים ושירות בצבא כאשר פורצת מלחמה יזומה על ידי האויבים. הכלל הגדול הוא שרק כאשר מתגלה הכרח הנובע מצורכי ההגנה על זכויות כל האזרחים, המדינה רשאית להגביל את זכויות הפרטים ביחסם זה לזה ולמדינה המגוננת על כולם.

ההנחה המבססת את הקביעות המשפטיות הללו היא שבני האדם נולדים עם הזכויות הגלומות בטבעם השכלי המודע לעצמו, ושבתור שכאלה הם בוחרים מרצונם החופשי להתאגד כדי לממש את זכויותיהם. במסגרת התאגדותם הם מסכימים מרצונם החופשי להגביל את זכויותיהם במידה שהדבר הכרחי למימושן, ומסיבה זו בלבד. השאלה המתעוררת מול הרחבת הפערים החברתיים כתוצאה מכלכלת השוק החופשי, שאת תחרותיותה הוא בא לקדש, היא האם ההנחה שבני האדם נולדים עם זכויותיהם היא מדעית, או שמא אין היא אלא פיקציה משפטית שכל האזרחים מסכימים עליה כתנאי להתאגדותם? הניסיון הבלתי אמצעי של כל בני האדם משיב על שאלה זו תשובה החלטית: זוהי הנחה פיקטיבית. בטבע וגם בציביליזציה שבני האדם יוצרים לעצמם מתוך משאבי הטבע, נולדים כל בני האדם על כורחם עם יכולות וכישרונות שהם לא בחרו בהם ובתנאים שנכפו עליהם לטוב או לרע. התאגדותם יחד נובעת מן ההכרח לשפר את תנאי קיומם כדי שיוכלו להתפתח ולהתקיים כיצורים שכליים ולהגשים את אושרם. ההצטרפות לחברה שתעניק לכל פרט חרות וזכויות היא הבחירה השכלית הראשונית שכל אדם נדרש להחליט כאשר הגיע לבשלות שכלית. על ידיה הוא מחיל על עצמו את הברית שבאמצעותה מעניקים האזרחים זה לזה את היכולת והזכות לחרות,

לכבוד ולאשר בגבול האפשרויות שהציביליזציה והחברה מאפשרות. על רקע זה אפשר לומר שמטבעם השכלי שואפים כל בני האדם לחרות אבל בה במידה הם פוחדים ממנה בגלל האחריות שהיא מטילה עליהם, שהרי כאמור, החרות הניתנת להשגה בחברת בני האדם היא מוגבלת על ידי הנכונות של החברה המחויבת לברית להעניק לכולם את אותה הזכות. נמצא שכנגד כל זכות שהאדם מקבל מזולתו ומן הכלל נגזרת חובה שיש לו כלפי זולתו וכלפי הכלל: הזכות מותנית בחובה והחובה מותנית בזכות וזהו היסוד של מוסר וחוקת ה"ברית" שמקורם בתנ"ך.

חוק "כבוד האדם וחרותו" מתעלם ממוסר ה"ברית" ומהמציאות בטבע ובציביליזציה, בייחוד זו המתנהלת על פי עקרונות כלכלת השוק החופשי. הוא טוען לשיפוט אובייקטיבי אך על בסיס של הנחה שרירותית על מצב חברתי נתון מבחינת חלוקת הרכוש, ההון והמעמד, שאותו הוא קובע כנקודת הראשית להחלתו. הוא מבטיח את זכויות כל האזרחים שאינם שווים בפועל לא ברכושם ולא בכישרונותיהם ויכולותיהם על ידי הקביעה שהם שווים לפניו ויידונו אך ורק על פי מעשיהם, אם מצייתים הם לו או עוברים עליו. אולם החוק פוטר אותם מן החובה לשאת באחריות למימוש הזכויות השוות של זולתם החי אתם באותה מערכת כלכלית, חברתית ופוליטית וקובע שמידת מימוש הזכויות המולדות השוות של כל האזרחים תיקבע על ידם, כלומר, על ידי כישרונותיהם, יכולותיהם הגופניות והרוחניות, חוכמתם וחריצותם וגם מזלם הטוב להיוולד ולגדול בסביבות המעניקות להם תנאים טובים יותר מאלה של זולתם. בכך הוא מחזיר את אזרחי המדינה אל תנאי המציאות בטבע ובציביליזציה שבהם מוכרחים הם להגשים את הפיקציה שזכויותיהם מולדות ואינן בנות־הפקעה. כיצד ניתן ליישב סתירות אלה? רק על ידי הבחנה בין הזכויות הנתונות עקרונית לכולם בשווה לבין רמת מימוש המותנה בכישרונות וביכולות הגופניות והרוחניות הבלתי שוות. על פי הבחנה זו כולם זכאים לשאוף למימוש אותן הזכויות ואסור אף לא לאחד מהם להכשיל את זולתו בדרכו למימוש זכויותיו, אבל כולם חופשיים גם מן המגבלה שבנשיאה באחריות לכך שזולתם החיים אתם באותה חברה ועל יסוד אותה כלכלה יגשימו את זכויותיהם כמוהם, שהרי לצורך זה יצטרכו להתחלק בהישגיהם עם זולתם. התוצאה הנובעת מכאן היא אפוא ששוויון כל האזרחים לפני החוק הוא לא רק פיקטיבי אלא גם ריק מהתוכן שהוא מתיימר בו, כי בפועל החזקים לוקחים את הזכויות שלהם ושל האזרחים שאת עבודתם הם מנצלים ומשאירים את החלשים מקופחי זכויות או חסרים אותן מכול וכול כדינם של עבדים.

נפנה עתה תשומת לב לכך שקביעת חלות החוק וגבולותיו תואמת את עקרון היסוד של כלכלת השוק החופשי, המבוססת על קדושת זכות הקניין הפרטי ועל מניעת התערבות השלטון בהכוונת כוחות השוק האמורים לווסת את עצמם על ידי המאזן בין ההיצע לביקוש. תפקיד השלטון מבחינת הפעילות החברתית-כלכלית הוא לפקח על איכויות הייצור על פי אמות מידה שנקבעות על ידי אנשי מקצוע מומחים, למנוע פשיעה ובייחוד למנוע ניסיונות של תפיסת השוק על ידי התאגדויות שבולמות את ההתחרות החופשית ("קרטלים"). אבל, כאמור, אסור לגופי השלטון להתערב בתהליכים הכלכליים-חברתיים והתרבותיים, לא במישרין (על ידי בעלות על אמצעי ייצור וניהולם) ולא בעקיפין (על ידי תמיכה בגורם פרטי תוך כדי העדפתו על אחרים) כדי שכל תהליכי הכלכלה, החברה והתרבות יתנהלו על פי חוקיותם העצמית.

זוהי הגנה פורמלית על החרות והכבוד העצמי של כל האזרחים באשר הם בני אדם פרטיים שונים זה מזה בכישרונותיהם, ביכולותיהם ובמזלם בנתוני סביבתם. זאת בהנחה נוספת, המטעימה את אופייה הקפיטליסטי של תיאוריה זו, שגם זכויות הבעלות הפרטית על רכוש והון, שעליה מתבססת היכולת להגשים כישרונות וכוחות גופניים ורוחניים, הן מולדות, כאילו כל אדם נולד עם קנייניו (או עם חוסר קנייניו) הקובע את אופקי יכולתו לממש את עצמו. מכאן נובעים שני הפרדוקסים הבאים: הראשון, השוויון בפני החוק נשמר לכאורה, אך רק במובנו השלילי: אסור להפלות אזרח מטעמי מעמד, מוצא, מגדר או דת, אסור לפשוע נגדו, אבל כיוון שאין חובה על איש או על ממסד לתת לו את האמצעים למימוש זכויותיו שומר החוק למעשה רק על זכויות החזקים, העשירים, בעלי ההשפעה בשלטון, ומפקיר את החלשים לניצול ולמחסור. בפועל הם מופלים אפוא לרעה מסיבות שהחוק אינו מתערב בהן: בגלל מזלם הרע או בגלל בריאותם הלקויה או בגלל חוסר כישרונם, הם לא השיגו את האמצעים הדרושים למימוש זכויותיהם. האם הדבר תלוי בהם? האם אשמים הם בכך שנולדו מקופחים? האם זכותם של המצליחים היא שנולדו בעלי יכולות עדיפות? חוק "כבוד האדם וחרותו" אינו מתייחס לשאלות אלה ובכך הוא מעתיק את חוק הג'ונגל למציאות בציביליזציה: כל דאלים גבר, למרות שהציביליזציה קמה כדי לגאול את בני האדם מחוקיות הג'ונגל על ידי המרתה במוסר תבוני של הדדיות המבוססת על נתינה. למעשה הוא קורא בכך לחלשים להתאגד וליצור כוח שיוכל להתמרד נגדו ונגד מוטביו.

הפרדוקס השני הוא מידת ההצלחה של המתחרים ביניהם על רמת



חיים וסטטוס הנקבעים אך ורק על ידי הפעלת כישוריהם הנתונים, מזה, וכוחות השוק הנתונים (היחס בין ההיצע לביקוש), מזה. אלה הם, לכאורה, גורמים אובייקטיביים. ניתן לחשבם, אבל אין הם תלויים בהחלטה של ממסד או של אדם יחיד, או של קבוצת בני אדם, ולכן יש לקבלם לטוב או לרע כגורל. אבל מצד אחר ברור שגורל זה הוא פרי מקבילית הכוחות של הגורמים המתחרים בשוק מתוך כוונה מפורשת לקחת לעצמם מן הרווחים הנצברים בשוק הייצור והמסחר הרבה ככל שיש לאל ידם לקחת, בלי אחריות לכך שגם הזולת המתחרה בהם, אך גם משתף אתם פעולה בייצור ובשיווק, ירוויח או ישתכר כדי מחייתו.

האנוכיות הבלתי מסויגת על ידי דאגה ואחריות לזולת היא הכוח החורץ בכוונה מפורשת את גורל כל המתחרים זה בזה. מבחינה מוסרית כל המשתתפים המצליחים אחראים אפוא לתוצאה וכל הנכשלים הם הקורבנות. מכאן שהחוק המעודד את התחרות החופשית בלי הגבלה הוא חוק בלתי מוסרי, מאחר שבפועל העניים והחלשים אינם יכולים להשלים עם גורלם ואינם יכולים להאשים את עצמם בכישלונם, כי אם רק את העשירים המרוויחים על חשבונם. התוצאה אינה הוגנות המקיימת את שיתוף הפעולה בין כל המתחרים למען הצלחתם יחד, כי אם עוולות ועיוותי דין שהחוק מכשיר. בדרך זו החוק מעורר וצובר את כוחות החברה הנגדיים שיביאו לקריסת כל המערכות בגלל ניגודי האינטרסים והסתירות שייווצרו בהן, אלא אם כן יתיאשו החלשים מן האשליה שהמשטר הליברלי מאפשר להם ניעות אל העשירונים המוטבים על ידי כלכלת השוק החופשי, יתאגדו וייאלצו את המנהיגות הפוליטית לשוב אל השיטה הסוציאל-דמוקרטית, המקדימה את טובת הכלל לטובת הפרט ומחייבת משפט צדק מבוסס על התניית זכויות בחובות וחובות בזכויות. תסמונת קריסת המערכות הכלכליות, הפוליטיות והאקדמיות המנהלות את כלכלת השוק החופשי ואת החקיקה והמשפט המכשירים אותה, היא כבר גלויה לעיני כל מי שמוכן לראות מה שעניו רואות. היא מתבטאת בכמה תהליכים שליליים, מנקודת הראות של המערכת המשפטית, המעידים על כישלון מלחמתה נגד השחיתות בעליונים והפשעה האלימה בתחתונים. הכישלון נובע מן הסתירה שבין מגמת המערכת הכלכלית והפוליטית, שהחוק מגבה אותה, לעודד את האנוכיות הייצרית ככוח המוביל את הקדמה הכלכלית-טכנולוגית, לבין מגמת המערכת המשפטית להשליט את חוקי ההתחרות ההוגנת. הניסיון מראה שכאשר מכשירים את האנוכיות התחרותית בתור הכוח החזק המפעיל את הכלכלה ומקדם אותה אי-אפשר להתגבר על הנטייה הייצרית הטבעית

לכל בני האדם לנצח בהתחרות על ידי הכשלה זדונית של המתחרים האחרים. לפיכך זוהי הדרך הקצרה והבטוחה ביותר לנצח יריבים בעלי כוח התחרות שווה או גדול משלך, להפך, הדחף לעשות זאת גדל ככל שהמשתתפים בהתחרות מתרבים, הסיכונים מתרבים והסיכויים להצליח מתמעטים. התוצאה היא חדירת המניעים האנוכיים-תחרותיים מתחום יחסי הייצור והשיווק אל התחומים שבהם האהבה ואחריות הגומלין הם תנאי לקיומם: המשפחה, הקהילה, אחוות העם, השירותים החברתיים: בריאות, חינוך ורווחה, המיועדים לתת לכל האזרחים כפי צורכם ולא להרוויח מהם. אכן, חדירה זו הורסת את התחומים והתפקודים הללו: האהבה הופכת לתשוקה מינית נצלנית, שרואה בזולת אובייקט של הנאה ולא אישיות שחובה לדאוג לאושרה, החמלה הופכת לתכסיס של יצירת תלות המשעבדת את החלשים לחזקים. הכישלון מתבטא בהשתלטות המערכת המשפטית על כל מרחב החיים הציבוריים: בתי המשפט, מזה ועורכי הדין, מזה, מושלים על כל תחומי היחסים החברתיים הבין-אישיים במקום המוסריות העצמית של בני האדם מכוח מצפונם המופנם על ידי החינוך המוסרי ומכוחה של דעת הקהל.

המוסריות העצמית תפקדה היטב במסגרת המשטר הסוציאלי-דמוקרטי שערב למימוש זכויות האדם של כל אזרחי המדינה וחינך את הדור הצעיר על ערכי היהדות וההומניזם אבל כלכלת השוק החופשי-תחרותי מעודדת את האנוכיות, והחינוך שהותאם לה אינו מפתח מצפוניות כי אם מתירנות שאינה יודעת גבולות. היא ההופכת את האהבה לתאוה ואת החמלה לאמצעי המשרת את האנוכיות על ידי יצירת רגשות תלות. את כל מרחב חלותה של המוסריות המצפונית תפסו אפוא בתי המשפט, עורכי הדין והיועצים המשפטיים. נוצרה מציאות של אדם לאדם, זאב, או לפחות סוחר שאינו נותן דבר אלא כדי לקבל יותר, ובמציאות זו אי-אפשר לתפקד ביעילות בתחומי הכלכלה, החברה והפוליטיקה בלי עצתם המלומדת והיקרה הקובעת את גבולות המותר על פי החוק בלי קשר לשיפוט המוסרי. הכול נעשה שפיט והמשפט נתלה בפרשנות החוק על ידי בתי המשפט המוסמכים על ידי חוק "כבוד האדם וחירותו" ולא על ידי המחוקקים. הערך המוסף שהופק מההשקפה המשפטנית שהשתלטה על המרחב הציבורי היא המחויבות למשפט הוגן המגונן על כבוד האדם של הפושעים הנאשמים כי, כאמור, כבוד האדם הוא מולד ואינו בר-הפקעה, בייחוד אם מדובר בכבודם של עשירים, שהרי העשירות היא המזוהה למעשה עם החרות והכבוד. נדרש אפוא להוכיח למעלה מכל ספק סביר שהפושע היה אחראי למעשיו בזמן הפשע, שהוא באמת עבר

על החוק ובאיזו מידה עבר עליו, כדי שעונשו יהיה "מידתי" ונוסיף שלצורך ההוכחות הנדרשות אוסר החוק את ההסתמכות על הודאת הנאשם בלבד, גם אם נגבתה ממנו בדרכים שאינן פוגעות בכבודו, אלא נדרשת עדות תומכת, כי אין לדרוש מאדם שיפליל את עצמו.

בתי המשפט הפכו בדרך זו למכשיר הגנה על הנשפטים מפני משפטם, כמובן על חשבון ההגנה שבתי הדין חייבים לתת לקורבנותיהם. זהו אפוא פתח רחב שמאפשר לעורכי דין ממולחים שנשכרים בממון רב להכשיר פושעים ופשעים על ידי פרשנות משפטית ללשון החוק, מזה, ולעדויות המרשיעות, מזה, גם אם עולה ברור מן העדויות שהנאשם עשה מעשה לא מוסרי בעליל. מבחינת החוק הוא יוצא זכאי. התוצאה היא עידוד לפשיעה ולא הרתעה מפניה. יש בכך גם הסרת מחסום הבושה מפני דעת הקהל, שכן העורמה צולחת על המוסר ועל החוק ונחשבת כמעשה גבורה ראוי לחיקוי. מלבד זאת העומס על בתי המשפט גדל בהתמדה, התיקים מתרבים, בירורם מתמשך ומתייקר, נפגעים רבים נמנעים מהגשת תלונות והאמון בבתי המשפט ובחוק דועך. בית המשפט העליון קבע ש"הכול שפיט". על יסוד זה נדרש הבג"ץ לנהל את המדינה בנושאים השוטפים הדחופים שהפוליטיקאים אינם מסוגלים להחליט לגביהם בגלל ניגודי אינטרסים. אבל ריבוי המשפט אינו מרבה את הצדק וגם לא את ההגינות ואת הציות לחוק. להפך, הצדק נרמס בראש חוצות וההגינות הופכת מסווה לעוולות. זהו כישלון גורף שתוצאתו המצטברת מאיימת בקריסת המערכת המשפטית ויחד אתה המערכת הפוליטית והכלכלית הנתלות בה כעוגן להצדקתן.

בסיכום: הרפורמה הכלכלית, והרפורמה המשפטית התואמת אותה, שברו את נורמות הצדק החברתי והמשפטי של מוסר התנ"ך וההלכה וחוקת הברית שהעם היהודי התקיים עליהן לאורך הדורות, והם הונחו גם כיסוד למדינת ישראל ב"מגילת העצמאות". רק השבת נורמות אלה לתיקונן עשוי להציל את החברה הישראלית שהיא שרויה בו. נזכור את דברי הנביאים שעליהם מסתמכת "מגילת העצמאות": "ציון במשפט תפדה ושביה בצדקה" (ישעיהו א', 37).

### **הרפורמה בחינוך ושבירת הנורמה של הנחלת המורשת ופיתוח הזהות העצמית**

הרפורמה בחינוך נעשתה לפי אותם העקרונות: "הפרטה" ו"אקדמיזציה", והביאה לתוצאה דומה. הפילוסופיה החינוכית המסורתית-דתית והפילוסופיה החינוכית-הומניסטית התמזגו בעיצוב מערכת החינוך

הממלכתי במדינת ישראל. הן הגדירו בהסכמה את מטרת החינוך כהליך של חברות תרבותי לאומי. חברות עניינו פיתוח אישיות התלמידים המתבטאת במכלול זיקותיהם האישיות והקיבוציות. הוא נעשה על ידי הנחלת מורשת תרבות העם בשילובה עם מורשת התרבות האוניברסלית של הציביליזציות שהעם היהודי חי בשכנותן כשעור ישב במולדתו, ובתוכן כאשר גלה ממנה. כך נוצרו זיקות של השפעת גומלין בין תרבות העם היהודי לתרבות העמים. פיתוח האישיות על ידי הנחלת המורשת הוא קודם כול צורך התפתחותם של הצעירים עצמם להיותם בני אדם המסוגלים לתפקד בחברה, בציביליזציה ובתרבות, ולזכות באושר במובנו החומרי-גופני, יחד עם סיפוק צרכים רוחניים לצורך הגשמת כישרונות היצירה המבטאת את עצמיות האדם. בשני מובנים אלה האושר מוגדר לא במונחים של הנאה חושנית או רגשית הנובעת מן הלקיחה כי אם במונחים של פוריות מעניקה, שהיא הביטוי העליון של החיים עצמם.

מובן מאליו שהצורך הבסיסי של בני האדם היחידים הוא גם הצורך הבסיסי של העם המנחיל את מורשתו לבניו. על ידי הנחלת המורשת העם מתקיים כישות קיבוצית, מתקשרת, תודעתית, שכלית ומודעת לעצמה מעל ומעבר ליחידים הנולדים ממנה והמתחנכים על ידה.

בדברים אלה מתפרשת המשמעות הכוללת, העמוקה והיסודית, של החינוך המוגדר כחברות תרבותי על ידי הנחלת המורשת הלאומית: תפקידו להכין את הדורות הצעירים הממשיכים את קיום העם לתפקודם הנאות בכל תחומי הפעילות הכלכלית, החברתית, התרבותית והפוליטית במשפחה, בקהילה, בעם, בציביליזציה ובתרבות חיי הרוח. קניין של מקצוע תורם לציביליזציה ולתרבות ומפרנס את בעליו בכבוד הוא בוודאי אחד המרכיבים המרכזיים של החינוך במובנו כחברות תרבותי, אבל הוא אינו המרכיב המרכזי היחיד. יתר על כן, ההצלחה בהנחלתו מותנית בהנחלת כל יתר המרכיבים, שכן הם תלויים זה בזה ומשלימים זה את זה.

נלמד מכאן מהי המשמעות של הרפורמה שנעשתה על פי עקרונות ה"הפרטה" וה"אקדמיזציה" בראשית שנות השמונים של המאה הקודמת: היא המירה את הגדרת מטרת החינוך, ובכך צמצמה והכשילה אותו גם בהגשמת המטרה המצומצמת. מתכנני הרפורמה הניחו שהחינוך במובנו המקורי הוא התפקיד הבלעדי של המשפחה, הקהילה והתנועה הרוחנית שההורים משתייכים אליה על פי בחירתם. הם הניחו שבחברה חופשית רק להם הזכות לעצב את השקפת עולמם ואת אורח החיים של צאצאיהם, וכשהצאצאים מתבגרים ועומדים על דעתם רק להם הזכות



לבחור בהשקפת עולמם ובאורח חייהם. נובע מכאן שהמדינה כמסגרת שלטונית לא רק שאינה מחויבת לפתח ולעצב את אישיותם של אזרחיה הצעירים, אלא היא מנועה מלעשות זאת כי במדינת כל אזרחיה אין הסכמה כללית על מרכיבי הזהות העצמית של כלל-האזרחים המעוניינים יחד רק בבקשת אושרם החומרי. המסקנה הנובעת מכאן היא שהחינוך הממלכתי נדרש להתמקד רק במה שמתנה אושר זה. וודאי, הגדרת מטרת החינוך בדרך זו מעידה שהדיון נערך למעשה על יסוד ויתור על ההגדרה הציונית של מדינת ישראל כמדינת לאום יהודית. אכן, בני לאום אחד נחלקים על אמונות ודעות והשקפות פוליטיות ולכן בית ספר ממלכתי כללי מנוע מלחנך על השקפה פוליטית או אידאולוגית מוגדרת, אולם ביסוד כל המחלוקות מונחת תשתית התרבות הלאומית הכוללת לשון, ערכים, סמלים, חגים ומועדים. תכנים אלה ניתנים לפירוש בדרכים שונות אך מעצבים את הזהות התרבותית המשותפת. לעומת זאת "מדינת כל אזרחיה" מתייחסת כשלטון אך ורק אל הציביליזציה הטכנולוגית ואל רצונם של אזרחיה להתפרנס ממנה בכבוד, כל אחד על פי כישוריו ויכולותיו. על פי רצונם זה היא מוסמכת להכשירם לתפקוד יעיל ומתגמל בציביליזציה, לתקשורת לשונית ישירה ומהימנה ביניהם ולפעילות בחברה האזרחית במסגרת חוקיה תוך כדי כיבוד הזכויות של כל האזרחים הפרטיים לחיות על פי השקפת עולמם ותרבותם. התיאוריה של כלכלת השוק החופשי רואה בכל החיובים הללו תנאים אובייקטיביים לתפקוד יעיל ורווחי. קביעתם מבוססת על מדע המדינה שבסמכות האקדמיה ולגביהם לא יכולה להיות מחלוקת בין האזרחים שהתאגדו מרצונם החופשי כי הם הכרחיים להגשמת המטרה המשותפת. על כן אותם בלבד רשאית המדינה, מבחינתה, ומחויבת מבחינת כל אזרחיה, להנחיל לבניהם במסגרת החינוך הממלכתי.

זוהי אפוא משמעות ההגדרה המצמצמת את מטרת החינוך ברפורמת ה"פרטה" וה"אקדמיזציה". מוסדות החינוך הממלכתיים נדרשים להקנות לכל האזרחים הצעירים מקצוע התמחותי מתאים לכישרונותיהם, תורם ומשתלם היטב, שיעניק להם הזדמנות שווה להצלחה בהתחרות על רמת חיים גבוהה ומעמד חברתי מכובד, וכן כלים להתנהגות אזרחית צייתנית לחוק, שגם היא תנאי הכרחי להצלחה ולאשר. יישומה של מטרה זו חייב להעמיד בראש המערכת הרב-שלבית של מוסדות החינוך הממלכתי: גן הילדים, בית הספר העממי, חטיבת הביניים ובית הספר התיכון, את מוסדות ההשכלה הגבוהה (בלשון ההכללה: האקדמיה) שבה ניתנת ההכשרה המקצועית-התמחותית עתירת הידע. מוסדות החינוך

מגן הילדים עד בית הספר התיכון נדרשים אפוא להכין את תלמידיהם לאקדמיה על פי דרישותיה הקובעות הן את תוכנית הלימודים והן את דרכי ההוראה. מובן מאליו שהאקדמיה היא המכשירה את המורים והיא המסמיכה אותם ועליהם לתפקד כשליחיה, כלומר, כצינורות המזרימים את הידע האקדמי אל ראשי תלמידיהם. התלמידים מצדם נדרשים לקלוט את הידע בזיכרונם כמכלים של דלק שעתיד להפעילם במקצועותיהם אחרי שיקבלו מן האקדמיה תעודה המעידה על כמות הידע ואיכותו שהוזרם לראשם והם פלטו אותו כנתינתו בבחינות אקדמיות (תעודת בגרות, תעודת בוגר אוניברסיטה וכל כיוצא באלה). צורת ההוראה והלמידה גם היא מוכתבת על ידי האקדמיה: הרצאה, שינון, תרגול וניסוי מדגים שמחקה את הפעילות המחקרית המנוטרלת משיפוט ערכי המתייחס למטרות הלמידה. נדגיש ששיטת הוראה זו תופסת גם בהוראת מדעי הרוח. עניינם אמנם בחוויות, ברגשות, באמונות ובדעות, בערכים, בסמלים ובאורחות חיים שכוונתם להשפיע ולשכנע, אבל המורים נדרשים ללמד גם את התכנים הללו כחומרי ידע ולא כערכים מחייבים. לכן אסור למורים לבטא את רגשותיהם ואת השקפותיהם ואפילו לא את הרגשות והמחשבות שביצירות הנלמדות, כדי להנחילן לתלמידיהם, שהרי בדרך זו יפגעו בזכותם לגבש את השקפות עולמם בעצמם. במילים אחרות: תפקידם של המורים הוא לתת לתלמידים כלים מדעיים-טכניים להבנת הנקרא, לבאר מילים ומשפטים, לתאר את הרקע האישי וההיסטורי של היוצרים, לנתח את דרכי ההבעה שלהם (ארס-פואטיקה) ולהניח שבעזרת כל אלה יפרשו התלמידים את התכנים שלמדו כפי שיעלה על דעתם. מהי אפוא התועלת שהתלמידים אמורים להפיק מלימודם? התשובה היא: נגישות למקורות תרבותם הרוחנית, בלי לחוות אותם עצמם ובלי להתחייב כלפיהם, אך יוכלו ליהנות מהם אם יתעורר בהם הצורך הרוחני. כמובן, נמצאים גם תלמידים שירצו להיות מורים במקצועות אלה ובשבילם תהיה זו הכנה לרכישת מקצועם המתוגמל, אף כי תגמול מקצוע זה אינו מן הגבוהים. תשובה זו מסבירה את המעמד השולי שהוקצה בתוכנית הלימודים של בית הספר הממלכתי החילוני למקצועות המעצבים את הזהות העצמית האישית והלאומית של תלמידיו. תוכנית הלימודים של בית הספר הממלכתי החילוני אינה עונה אפוא על הצרכים הרגשיים של התלמידים המתבגרים ועל צורכי זהותם כבני עמם וחייהם כבני תרבות, ובמה שהיא מלמדת בצורה מוחצנת ומנוכרת היא ממאיסה עליהם את השיעורים בנושאים אלה ומציגה אותם למעשה כמיותרים, שהרי אי-אפשר להפיק מהם רווחים חומריים. זוהי

הוראה שמייצרת בערות ויחד אתה התנגדות נפשית למורשת הלאומית וממילא העדפה של תרבות הבידור הממוסחרת, השופעת מכל כלי התקשורת ההמונית, כלומר, חיזוק ההתבוללות ואיפוס הזהות העצמית האישית והלאומית.

התוצאה הכוללת היא פגיעה חמורה הן מבחינת הנזק הנגרם לאישיותם של התלמידים והן מבחינת הנזק להוויה התרבותית של החברה והעם. התלמידים אינם מקבלים את ההזנה וההכוונה המפתחת אותם כבני תרבות לא מבחינת תשתית הערכים ונורמות ההתנהגות החברתית-תרבותית, ולא מבחינת הפיתוח ההרמוני של הכישרונות ויכולות היצירה הרוחנית וההיענות לה. לעומת זאת נמסר להם המסר האנוכי-תחרותי של כלכלת השוק החופשי בעוצמה מאלצת, הן על ידי צורת ההוראה והן על ידי "מסר המערכת", המעדיף את המקצועות המקנים עושר ומעמד והמעודד תחרותיות. הכול מכוון למסחור ולליבוי האנוכיות הייצרית והמתירנות מבחינה מוסרית, בלי ליצור כנגדן בקרה תבונית. ראינו שהציביליזציה הטכנולוגית החדשה נבנית על תשתית זו והופכת על ידי כך מאמצעי לחיים למטרתם.

השאלה המתעוררת בנקודה זו היא האם ניתן למצוא פיצוי על החסר החינוכי במסרים שאותם מערכת החינוך מוסרת כהכנה לתפקוד מקצועי יעיל ומועיל בציביליזציה הטכנולוגית? ובעיקר, האם מסרים אלה אכן מעניקים הזדמנות שווה לכול, מצמצמים את הפערים החברתיים ומגבירים את הסולידריות הלאומית? על שאלות אלה יש להשיב קודם כול ברמת המדיניות של כלכלת השוק החופשי התחרותית והאנוכית: ההנחה שניתן לתקן על ידי חינוך את המעוות על ידי המדיניות הכלכלית היא מופרכת מיסודה. ההפך הוא הנכון: החינוך, המחנכים והמתחנכים הופכים להיות קורבן של המדיניות הכלכלית המעוותת. ראשית, ברור שלבני השכבות העשירות ניתנת מלכתחילה הזדמנות עדיפה בכל השווקים הן בגלל קרבתם לצלחת והן בגלל ממונם והשפעתם של הוריהם, שעל כן גם אם כישוריו המקצועיים של צעיר עני יהיו טובים יותר מכישוריו של בן עשירים יועדף בן העשירים על פניו בזכות הממון של הוריו, מה גם שהחינוך שבני עשירים זוכים לו על ידי הממון של הוריהם טוב יותר לאין ערוך מן החינוך הניתן לעניים מתקציב המדינה, שהרי, כאמור, התקציב מחושב לפי רווחיות בתי הספר. נזכור גם זאת: למרות העובדה שמוסדות החינוך אמורים לתרום למערכת הכלכלית את בעלי המקצוע הטובים שיעשו רווחים רבים בעתיד, הרי החינוך עצמו דורש השקעות גדולות ואינו נושא רווחים ולכן החישוב הכולל על פי האינטרסים של

כלכלת השוק החופשי מחייב תקצוב חסכני וקמצני ומאמץ לשתף את ההורים בהוצאות חינוך צאצאיהם כמידת יכולתם. נוסיף על כך את העובדה שתנאי הלימוד של העניים הם גרועים והוריהם אינם יכולים לעזור להם. מכל הסיבות הללו רק התלמידים העניים המוכשרים ביותר יגיעו ליכולת התחרות על מקצוע מתוגמל היטב, וגם להם לא תובטח הזדמנות שווה לזו של בני העשירים. עם הנהגת הרפורמה הבטיח משרד החינוך שהשכבות העניות יקבלו את המורים הטובים ביותר כדי לפצותן על מחסוריהן. הייתה זו הבטחה כוזבת, כי בפועל יכלו בתי הספר הפרטיים, או הפרטיים למחצה, לשלם למורים משכורות הרבה יותר טובות ותנאי עבודה הרבה יותר טובים. האכזבה של ההורים והתלמידים העניים הגבירה את המרירות ואת האיבה למערכת החינוך, מנהליה ומוריה, ההורים חדלו לתמוך בבית הספר והתחילו לתמוך בהתמרדות ילדיהם נגד מוריהם. על כך התווספה שיטת הלמידה הדמוי-אקדמית שאינה מתאימה לנוער מתבגר שקוע בלבטי התבגרותו, שהם קשים במיוחד במציאות החברתית הלא-סולידרית, התחרותית והמנוכרת שהם נתונים בה בבית וברחוב ובבית הספר. התוצאה הייתה הפיכת בתי הספר ההמוניים שיועדו לשכבות העניות למרכזים של פשיעה אלימה, רוויית סמים ומין שחדרה מתרבות הרחוב. נוצרה הוויה בית-ספרית שאינה מאפשרת למידה וברור שהתוצאה הייתה קיבוע תלמידי השכבות העניות בעונין ואובדן תקוותן לנוע כלפי מעלה. ברור שתוצאה זו החמירה את היחס השלילי של התלמידים לבית הספר ודרדרה את בית הספר אל סף הקריסה.

המנהיגות הפוליטית והאקדמית לא יכלה להתעלם מן הכישלון הבוטה. היא חיפשה דרכי תיקון. אבל כיוון שהמערכת הכלכלית והפוליטית נעה בכיוון ההפרטה וההתמקצעות חיפשו את הפתרון על ידי יישום עקבי יותר של עקרונות אלה, בהנחה שהכישלון הוא תוצאה של חוסר עקביות ביישומם. הדרך השגרתית של שיקום מערכות במשטר של כלכלת השוק החופשי היא ייעול טכנולוגי, ארגוני ומינהלתי, להגברת הרווחיות. לכן הציעו מומחי משרד האוצר אותן הצעות של ייעול ארגוני ומינהלתי לבתי הספר, כאילו ניתן ללמד בבתי ספר בשיטה שבה מייצרים מוצרים בבתי חרושת או ממון בבנקים. התוצאה הייתה כמובן ההפך מן המצופה על ידי משרד החינוך. מערכת החינוך הדרדרה עוד יותר. העידו על כך התוצאות הנמוכות של בחינות הבגרות האקדמיות, הבוחנות את מוכנות התלמידים להשתלם באקדמיה. התוצאות מוכיחות שהתלמידים אינם לומדים: אין להם מוטיבציה ללמוד, שיטות ההוראה ותוכניות



הלימודים אינן מתאימות להם ויחס המורים ובית הספר אליהם כאל אובייקטים פרטיים ולא כאל סובייקטים אינדיבידואליים מנכר אותם ומעורר בהם עוינות. המסקנות הן ברורות, אבל תיקון אמיתי מחייב לא רק חזרה לתוכניות לימודים ולדרכי הוראה חינוכיות אלא תמורה כוללת במדיניות הכלכלית-חברתית של הממשלה כדי להחזיר את מערכת היחסים החברתיים, הבין-אישיים והבין-קבוצתיים לתיקונם. המנהיגות הפוליטית והמנהיגות האקדמית כבר הבינו שמוכרחים לשנות את דרכי החינוך אבל הן עדיין דבקות בכלכלת השוק החופשי ועל כן הן מסתפקות בשיפורים תדמיתיים שתועלתם אפסית.

### **הצורך ברנסנס שיחזיר את העם היהודי במדינתו לנורמות האוניברסליות והייחודיות של קיומו**

קריסת מערכת החינוך הישראלית מגלמת בתוכה את המשבר העמוק בחברה הישראלית בכל ממדיה: הפילוג בין דתיים לחילונים ובין ימין לשמאל, ההתרחקות בין העם שבישראל לעם שבתפוצות, העימות בין זהות יהודית לזהות ישראלית, ההתבוללות וההתאפסות של תרבות העם ותודעת הייחוד הייעודי שלו. כל אלה יחד מהווים איום פנימי על זהות העם ועל עצם קיומו בהתמודדותו עם האיום החיצוני הנובע ממעגל השנאה המתחדש סביבו.

האם יש תקנה למשבר הפנימי? האם אפשר להתגבר עליו? הדרך היחידה היא המסקנה המפוכחת הנובעת מן הניסיון החוזר ונשנה של האנושות ושל העם היהודי בתוכה: להבדיל מן הקדמה המואצת והולכת במדעים ובטכנולוגיה – שהם שני תחומים של ידע מצטבר שניתן לפתחם בלי גבול – הישגי האנושות מבחינת ההתפתחות המוסרית, זו המאפשרת לה לשאת באחריות לתוצאות הקדמה המדעית והטכנולוגית, אינם מצטברים ואינם עוברים בירושה מדור לדור. הם אפילו אינם מקובעים כהישג אישי או קבוצתי בכל דור ודור, אלא נדרש לפתח אותם בכל אדם יחיד ובכל דור ודור ולאורך כל מסלול החיים על ידי החינוך, החל מאותה נקודת אפס שבה התחילו אבות המין האנושי ומול אותה התנגדות של טבעו הייצרי של האדם האנוכי. מודעותו של האדם האנוכי לעצמו, המאפשרת לו לרסן אותה על ידי תבונה, עשויה גם לחזק אותו ולציידו בכלים יעילים, והתקדמותו המדעית והטכנולוגית אכן מעניקה לאדם את הכלים שבהם הוא יכול להועיל אך גם להזיק לעצמו ולסביבתו בצורה שאין לה תקנה. החינוך המוסרי הבסיסי הוא אפוא תנאי לקיומו של האדם בציביליזציה שהוא זקוק לה אבל עליו

לטפח אותו בכל דור מחדש ולהתמיד בחיזוקו, מטלה שנעשית כבדה וקשה יותר ככל שגוברת קדמתו המדעית והטכנולוגית של האדם, באשר היא מעצימה את יכולות הניצול האנוכי ומגבירה את הפיתוי לעשות זאת ולהפוך את האנושות לקללת חורבן על עצמה ועל סביבת גידולה. נובע מכאן שנורמות המוסר הבסיסיות של קיום המין האנושי הן קבועות וניתנות ליישום מחדש בתנאי כל דור ודור אך אינן ניתנות לשינוי בלי לפגוע פגיעה עמוקה ביכולת ההישרדות של המין האנושי בטבע. הוא הדין לגבי מצבו של העם היהודי בין העמים. הוא התייחד בגלל ייעודו ובגלל גורלו הייחודיים והמותנים זה בזה. משום כך הנורמות האוניברסליות של קיום האנושות, בכללן נורמת התחלקות האנושות לעמים על רקע תנאי קיומם וסגולות תרבותם השונות המעוגנות בסביבת גידולן ובגורלן ההיסטורי, והנורמות הייחודיות לקיום העם היהודי בין העמים אינן ניתנות לשינוי בלי לפגוע פגיעה קשה בקיום עצמו, שכן כל אדם, כל משפחה, כל קהילה ועם מתקיימים בזהותם העצמית. המשבר המאיים על קיום העם היהודי ועל קיום מדינתו נובע אפוא משבירת הנורמות המבניות הקבועות של קיומו מתוך ההתפתחות להמירן בנורמות השרירותיות שנבעו מהשתעבדות להישגיות המדעית-טכנולוגית שהפכה מאמצעי לחיים טובים לתכליתם. אם כן התיקון הוא השיבה אל הנורמות האוניברסליות והייחודיות שתועדו ונותחו לעיל (ראה בייחוד: פרקים תשע עשרה עד עשרים ואחד). על ידי יישומן מחדש בנתונים ובתנאים שהאנושות והעם היהודי שרויים בהם היום. זוהי תשובה פשוטה. ביצועה בתוך הדינמיקה הסוחפת של ההידרדרות המוסרית היא קשה מאוד. למרבה הצער אין יסוד לציפייה שהשינוי יתחולל על ידי המנהיגויות הפוליטיות, הכלכליות והאקדמיות. הן שביות בידי האידאולוגיה של כלכלת השוק החופשי והגלובליזציה העל-לאומית, כי הן עדיין מוטבות על ידה ופועלות מתוך דחף אנוכיותן. במצב זה התקווה היחידה מעוגנת בעם עצמו. אם רצונו לחיות עליו להתעורר מול תחזית המפולת המאיימת על עתידו. הכוונה היא לתנועת רנסנס מחודשת, כמו תנועת הרנסנס של הציונות שקמה בגולה הנחרבת, שללה אותה כמציאות בלתי נסבלת והחזירה את העם למולדתו לבנות לו את הציביליזציה שתשרת אותו ולפתח את תרבותו העצמית, שבה מתגשמים ערכיו האוניברסליים והייחודיים. תנועה רנסנס היא תנועה שצומחת מן העם על ידי מנהיגות רוחנית-שליחותית שיונקת מתוך מקורות העם ושואבת את עוצמתה ממנו. רק תנועה כזאת עשויה לבלום את ההידרדרות המוסרית ולהעלות מתוכה את המנהיגות הפוליטית

החלופית שתנהיג את הרפורמות החיוניות להתגברות על המשבר. הסימנים להתעוררות של תנועת רנסנס בעם הם מרובים. מעודדת בייחוד ההתעוררות בנוער. השאלה הגדולה היא מי יקדים את מי במרוץ התחרותי בין הדינמיקה ההרסנית של כלכלת השוק החופשי וכל הכרוך בה לבין הדינמיקה המשקמת? התשובה תלויה בעשייה הנובעת מתוך בחירה של אנשים רבים שיתאמצו לתקן מה שניתן לתקן בעשייתם היום-יומית על יסוד ערכיהם. הכול צפוי, הרשות נתונה והימים הבאים יגידו.

## מפתח נושאים ושמות

אינדיבידואליות 86, 99, 111, 198, 205, 213, 234, 251, 265, 290, 294-295, 309, 326, 397, 421, 430, 477, 526, אינטימיות 9, 22-23, 47, 54-57, 59, 73-74, 77-82, 124, 128-131, 134-138, 145, 148, 155, 167, 175, 178-181, 186, 190, 194, 198, 221-224, 227, 238, 240, 244, 249, 346, 353, 357, 383, 393, 399, 414, 416, 445, 476, אלון, יגאל 482, אליאב, אריה לובה 483, 485, "ארץ הצבי" 483, 485, אליטות \ אליטיזם [ראו גם: אקדמיזציה] 100, 129, 285, 298, 450, 505, 507, אלילות 32, 34-35, 42, 61, אמנה 387, אנוכיות 33, 62, 66, 98, 263, 274, 278, 322, 338, 431, 436-437, 457, 507-508, 518-519, 524, 527, אנטי ציונות 495, 505, אנטישמיות \ אנטישמים 9, 22-23, 47, 54-57, 59, 73-74, 77-82, 124, 128-131, 134-138, 145, 148, 155, 167, 175, 178-181, 186, 190, 194, 198, 221-224, 227, 238, 240, 244, 248-249, 346, 353, 357, 383, 393-394, 414, 416, 445, 476, 479, 505, אסלאם 7, 19-20, 29, 35, 38-39, 41, 43, 47, 89, 107, 112, 157, 162, 173, 183-184, 226, 234-235, 328-330, 338, 359, 368, 376, 416, 444, 447, 450, 459, 479, 505, אספה מכוננת 363, 370-371, אקדמיה 93, 97, 427, 438, 507, 511, 522-523, 525, אפלטון 24, 208, אקדמיזציה 438-441, 443, 503, 511, 520-522, אריסטו 24, 208, 435

"אגודת היהודים" [ראו גם: הסתדרות ציונית] 188-189, אואן, רוברט 206, אוטופיה 139, 211, 249, 292, 304, 351, 486, או"ם 11, 171, 373, 382, 355, 369, 379, 382, אומות מאוחדות [ראו: או"ם], אומות [ה]עולם 45, 53, 96, 107, "אור לגויים" 15, 350, 364-365, 369, 392, 395, 445, 504, אורתודוכסיה, חרדית 114, 400, לאומית-חילונית 114, מודרנית 9, 114, 124, אחד העם [ראו גם: גינצברג, אשר] 21, 55, 127, 136, 157, 171-182, 191, 199, 339, אחדות, אנושות 100, 126, 207, 369, 392, זיכרון תרבותי 405, חברתית 207, טבע \ יקום 226, יש קיבוצי 23, 201, כוללת 79, 226, 352, לאומית 178, 214, 312, 319, מפלגתית [ראו גם: פוליטית] 314-315, עם [ראו גם: יש קיבוצי] 23, 137, 163, 165, 198, 311, 331, 353, 358, 360, 374-375, 385, 389-390, 393, 400, 403, 405, 446, 446, 484-486, 503, פוליטית [ראו גם: מפלגתית] 98, 319, 341, 345, פלורליסטית 181, 186, 319, אחדות העבודה [ראו: מפלגות], אימפריה \ אימפריאליזם 7, 8, 19-20, 31, 38, 41-43, 46, 48, 51, 65, 88, 111, 118, 131, 168, 182, 188, 202, 206, 213-214, 229, 239-240, 253, 264, 273, 276, 289, 291, 328-329, 356, 358-359, 364, 479



368, 366-363, 360, 319, 312-311	ארץ הצבי [ראו: אליאב, לובה]
395, 385-381, 378, 376-374, 370	ארץ ישראל 8, 13, 19-20, 38-39,
484, 418-413	42-41, 45-47, 80-81, 94,
בר-אילן, מאיר 345	136-132, 138-143, 146-147, 149,
ברדיצ'בסקי, מיכה יוסף 125, 151, 155,	153-151, 158-165, 167-169,
285	174-171, 177-179, 181-185, 188,
ברית [בין אלוהים לעם ישראל] 7,	191, 194, 197-198, 225, 228,
108-107, 90, 42-41, 36-34, 16-15	238-236, 241-244, 246-247, 255,
331, 328, 297, 236, 207, 159, 116	259-258, 262, 264, 268-269, 271,
513, 370-369, 367, 363, 360, 333	274-273, 274, 284-285, 287-289,
520, 516	294-293, 296-298, 304, 307, 309,
ברית בני נוח 42, 107, 369, 392	313-311, 315, 317, 320, 322-324,
"ברית חדשה" 66-67, 72, 83	326, 330-331, 333-335,
"ברית ישנה" 19-20, 67, 83, 87	340-346, 350, 353, 356-358,
328, 184, 115	360-363, 365-366, 369, 421-422,
מוסר הברית 34-35	445-448, 450-451, 453, 455-457,
ספר הברית 59, 107	462, 464, 473, 479, 483-485, 488,
ברית המועצות 47, 54, 194, 220, 229,	490, 492, 495-498, 502,
291-289, 279, 276, 247-245, 240	ארץ ישראל השלמה 19, 353,
323, 319, 312-311, 299-297, 293	445-448, 452, 464, 472-473,
479, 463, 445, 421-419, 387, 375	483-484, 488-490, 495-498,
488	ארץ ישראל השנייה 417
ברנר, יוסף חיים 144-152, 154-155,	ארצות הברית 9, 28, 75, 81, 134, 142,
311, 285, 279, 162, 160-159, 157	147, 171, 174, 177, 179-181, 194,
349, 326, 324, 319	199, 240-242, 245, 250, 257,
שכול וכשלון 146-147	306-308, 312, 355, 419, 421, 426,
	445, 456-457, 462, 467, 470-471,
גאולה 46, 67, 119, 136, 141, 185,	474, 476-478, 493, 496, 499,
346, 337, 323, 280, 276, 227, 189	504-505, 507
464-463, 350	אש, שלום 239
אחרית הימים 337, 346	אש"ף 478-480, 496, 498-499,
חזון משיחי 324, 346, 349-350	אתוס 379-380, 420, 477, 486, 504
עצמית 9, 275-276, 334-335	
שלמה 35, 44-46, 129, 137, 349	בגין, מנחם 488, 496-499
467, 465-462, 400, 354-352	בובר, מרטין 22, 127, 136, 176, 298,
"גדוד העבודה" 245	325, 370
גולה 7-8, 18, 21, 38-39, 45, 50, 52,	בורוכוב, בר 22, 245, 253-255, 287,
148-138, 124, 108, 92, 87, 54	320, 370
169-168, 166, 162, 158-157, 152	בחירה חופשית 36, 104, 154, 211, 215,
176, 178-179, 181, 183-184, 188	337, 351, 399
241, 225, 200-195, 191-190	ביאליק, חיים נחמן 22, 127, 136, 141,
262, 258, 254, 250-248, 246-244	165, 182, 298, 325, 465
315, 307, 305, 294, 287-286, 271	בית"ר [ראו: תנועות]
334-333, 329-328, 324, 322-320	בן-גוריון, דוד 171, 194, 280, 285,

- דגניה [אם הקבוצות] 257-258, 265, 269, 271, 280, 304, 308-309  
 דובנוב, שמעון 158  
 דוגמה \ דוגמטיות 45, 69, 72, 126, 128, 142, 152, 258, 286, 291  
 321-322, 326, 344, 488, 496-497  
 דוהם, כריסטיאן 102-103  
 דיין, משה 467, 496  
 דמוקרטיה 69, 212, 367, 369, 374  
 388-390, 392-393, 452  
 הומניסטית 73  
 יהודית 370, 372, 392  
 ישראלית 392, 492-494, 503  
 לאומית 69, 71, 374, 388-389  
 ליברלית 198, 212, 214, 367, 372  
 374, 388-389, 391, 451  
 סוציאל דמוקרטיה 47, 166, 208  
 213-214, 218-219, 221, 225, 238  
 256, 312-314, 367, 386-387  
 קומוניסטית 367  
 שיתופית \ ישירה 206-207, 247  
 256, 304  
 תורנית 93  
 [ה]דרך השלישית 482-483  
 דת [ראו גם: אסלאם; יהדות; נצרות] 8-9  
 19-22, 26, 28-29, 31, 87, 89, 92  
 94, 101-104, 107, 109, 114-116  
 123-124, 126, 130, 132, 135-136  
 טבעית 31-32, 51  
 לאומית 42-44, 48, 51-52  
 כנסייתית 42, 73, 78, 84, 87, 126  
 229  
 מונותיאיסטית 32-34, 41-42  
 106-107  
 הגאון מוילנה 132-133  
 הגינות 423, 425-426, 437, 520  
 הגל, גיאורג וילהלם פרידריך 164, 215  
 232, 352  
 הגשמה \ הגשמה עצמית 8, 10-111  
 16, 36, 42, 52, 75, 79, 81-82, 121  
 139-140, 142-143, 159, 160-161  
 163, 178, 186, 191, 193-194, 196  
 199-200, 205-208, 211-212, 215
- 342, 344, 346, 350, 360, 371, 381  
 399, 404-406, 412-414, 434, 527  
 גלות \ גלותי 7-8, 11, 17-18  
 20-23, 29, 36, 38-42, 45-47, 55  
 58-61, 72, 74-75, 80-81, 86-94  
 98, 110-112, 115-119, 122-125  
 128-130, 132-134, 137, 139-145  
 148-160, 162-165, 167-169  
 175-177, 179, 182-185, 187-188  
 196, 221, 225-226, 228-229  
 234-235, 238-239, 246, 253  
 257, 262-263, 275, 285-287, 289  
 306, 315, 321, 323-324, 326-328  
 331-333, 335-336, 340-341  
 346-348, 357-360, 362-363  
 365-366, 371, 375, 389, 392-393  
 405-409, 413, 416, 450, 456-457  
 475-476, 478, 480, 488  
 שלילת הגולה 55, 76, 81-82, 86  
 95, 118-119, 125-131, 133-137  
 139-143, 149, 151, 155, 157  
 159-160, 162-163, 166-167  
 169-170, 182, 185, 222, 258, 279  
 285, 297, 322, 324-326, 332-333  
 347, 360, 362, 364, 366, 409-410  
 461, 474, 479, 488  
 גורדון, אהרן דוד 22, 127, 136, 143  
 152-162, 176, 182, 245, 258-259  
 261-269, 271-283, 293, 297-298  
 304-307, 309, 320, 324-327, 345  
 347, 349, 370, 465  
 גורדון, יהודה לייב 125  
 גורדוניה 271, 321  
 גטו 45-46, 56, 59, 73-74, 79-80, 95  
 97-98, 102, 109-111, 130, 145  
 147-150, 152, 409, 455, 459-460  
 509  
 גייגר, אברהם 126-127  
 גינצברג, אשר צבי [ראו: אחד העם]  
 גלובליזציה 13, 17, 19, 422, 433, 443  
 452, 486-487, 489, 501-503  
 505-506, 514, 527  
 גרץ, צבי 127, 237, 334

525, 522-520, 514, 511, 504-503	,247-244, 238, 236-235, 225-224
הצהרת בלפור 161, 167, 172, 193,	,271, 269, 267-262, 259-258, 249
243, 246, 264, 276, 312, 352,	,285-284, 280-279, 275-274
356-357, 359, 479	,296-293, 291-290, 288-287
הרצל, בנימין זאב 9-10, 11, 22, 79,	,315-312, 309, 307-306, 303-299
133, 135-136, 157-158, 165,	,374, 344-343, 327, 322-320, 318
171-173, 176, 178-179, 182,	,444, 416-415, 393, 384, 382, 380
187-191, 193-195, 197-199,	451, 485-486, 497, 506
242, 244, 248-250, 286, 305,	ההסתדרות הציונית [ראו: הסתדרות
329-330, 333, 335, 339-340, 342,	ציונית]
348, 364, 374, 393, 395-396, 486	הומניזם 9, 71-72, 96, 98, 108, 113,
"אלטנוילנד" 244	,121, 129, 152, 163, 211, 326, 337,
"מדינת היהודים" 188, 191, 197,	354, 484-485, 519
248, 329, 396	הירש, שמשון רפאל 127
"השומר הצעיר" [ראו גם: תנועות] 247,	המרת דת 43, 45, 57, 59, 68, 78, 83
255-256, 285, 290-299, 321, 367,	הס, משה 131, 221, 225, 245, 249,
השכלה 7-8, 50, 55-57, 70, 73, 78,	320, 253
80-82, 84, 87, 94-97, 101, 103,	הסכם אוסלו 495, 499-502
108-111, 114-116, 119-120, 125,	הסכם סטטוס קוו 191, 341-345, 348,
127, 129-130, 132, 135, 144-145,	350, 365, 367-368, 386, 402, 499,
152, 159, 175, 241, 295, 306, 334,	452, 455, 488-489
336, 344, 348, 350, 423, 429,	הסכם שלום 377, 467, 485, 492,
439-442, 455, 460, 491, 509,	497-499
511-512, 522	הספר הלבן 179, 371
תנועת ההשכלה 55, 73-74, 76, 82,	הסתדרות העובדים 196, 247, 256, 271,
95-96, 101, 110, 115, 119-122,	,382, 374, 319-317, 313, 311, 280
124-125, 127, 129-130, 132-133,	487, 417, 396
137, 151, 175, 201, 346, 461,	הסתדרות ציונית 9-10, 21-23, 75, 79,
התבוללות 9, 21, 44, 55, 76, 94, 103,	,136-133, 139, 141, 157, 168-169,
110-111, 127, 130, 136, 144,	,173-172, 181, 187, 191, 193-200,
150-151, 155-157, 174-176, 289,	,248-244, 255, 271, 276, 278, 301,
334-336, 338-339, 343, 350, 405,	,308-307, 312, 315, 319, 329-335,
434, 442-443, 445, 462, 524, 526,	,342-340, 344, 349-350, 358, 374,
התגלות (האל) 43, 71, 101, 104-105,	,387, 381-384, 391, 394, 396, 399,
114, 154, 177, 348, 352, 362-363,	406, 408, 413-416, 418, 465
366, 392, 445	הסתדרות ציונית חדשה 141, 169-170
התנגדות	הסתדרות ציונית רוויזיוניסטית 193
להשכלה 78, 88, 108, 114, 129,	העפלה 194, 357, 410, 483
132, 185	"הפועל הצעיר" 245-246, 257, 265,
לחסידות 7-8, 132, 159	272, 278-279, 345
ליצמן, חיים 22, 193-195, 199-200,	הפרדה [דת ממדינה] 84, 126, 396-398,
312, 374	452
ועדת פיל 171, 183	הפרטה 13, 423, 426, 429-432, 434,
	438-441, 443, 451, 477, 491,

יהודית 78, 95, 110, 236, 254  
 ישראלית \ מודרנית 181, 369, 378,  
 473, 381, 477, 488, 490, 510, 520,  
 526  
 לא יהודית \ גויית 122, 128, 145,  
 152, 156, 223, 236  
 כללית 54, 56-58, 61, 74, 77-80,  
 85-86, 95, 100, 103, 176, 179,  
 193, 200, 203, 223, 236, 300, 304,  
 321, 383, 399, 458  
 לאומית 77, 140, 158-159, 169,  
 205, 317, 414  
 נוצרית 96, 403  
 סוציאליסטית 204-205, 225, 251,  
 318-319, 323  
 פרטית 303  
 קומוניסטית \ פרולטרית 140, 131,  
 241, 287, 311, 367  
 קיבוצית 292, 294-296  
 קפיטליסטית 205, 223, 225,  
 252-253  
 שיתופית 204-206, 217, 257, 288,  
 314  
 "חברת היהודים" 189-190  
 חברת העובדים 247-248, 255-256,  
 263, 285, 303, 312, 315-320, 395,  
 417, 487, 491  
 "חומה ומגדל" 194  
 חומרנות 144, 459, 486, 508  
 חוקים  
 חוק "הגואל" 189  
 חוק "כבוד האדם וחירותו" [ראו גם:  
 כבוד האדם] 425-426, 514-517  
 חוק השבות 381, 386, 391,  
 393-394, 402-403, 413, 416, 480  
 חוקי יסוד במדינת ישראל 386-387,  
 407  
 חזרה בתשובה 34, 36, 59, 61, 84, 86,  
 101, 133, 136, 164, 332, 334-335,  
 339, 342-343, 346, 353, 363, 444,  
 461-464, 508, 510  
 "חיבת ציון" 21-22, 79, 83, 130,  
 134-135, 139, 176, 188, 191, 220,  
 333-338, 340, 346

ז'בוטינסקי, זאב 141, 143, 165-170,  
 193-194, 196, 243, 305, 383-384,  
 395, 451, 465-466, 489, 497  
 זהות  
 גלותית 115, 143, 149, 185, 360  
 דתית 44, 73, 84, 98, 126, 150, 168,  
 339, 359-360, 480  
 חילונית 165, 286, 359-360  
 חילופית 185  
 יהודית 9, 74, 78, 81, 100, 128, 131,  
 138, 140, 155, 165, 176, 190, 224,  
 237, 322, 330, 339, 345, 360, 370,  
 382, 394, 401-403, 405-406, 411,  
 434, 454, 460  
 ייחודית 21, 38, 42, 100, 183, 198,  
 357, 374, 391, 392, 396, 404, 406  
 ילידית 322  
 ישראלית 360, 366, 405, 526  
 לאומית 9, 39, 84, 126, 165, 182, 237,  
 286-287, 328-329, 339, 360, 365,  
 384, 386, 389, 440, 474, 479, 505  
 עם 11, 28-29, 76, 86, 98, 118, 177,  
 222, 358, 361  
 עצמית 11, 19, 29, 31, 39, 45, 61,  
 72, 74, 76, 94, 100-111, 119, 121,  
 135, 160, 174-177, 181, 183, 201,  
 209, 359, 362-363, 374, 389,  
 406-408, 432-434, 437-438, 443,  
 475, 520  
 קיבוצית 10, 28, 84, 97, 175  
 תרבותית [ראו גם: תרבות] 136, 185,  
 228, 233, 246, 297, 305, 371, 391,  
 505, 522  
 זיכרון תרבותי [ראו גם: תרבות]  
 403-405, 407, 434  
 חב"ד 132-133, 162, 461-464, 510  
 חבר הלאומים 246, 264, 312, 356, 479  
 חברה  
 אוטונומית 172, 174  
 חד-מעמדית 203-204  
 חילונית 74, 94, 403, 458-460,  
 508-509  
 חרדית 346, 348, 455, 458, 509



432, 475, 479, 494, 496, 499,	חילון 56, 59, 69-74, 116, 175, 338,
505-506	344, 346, 376, 399, 408, 480-481
טשרניחובסקי, שאול 141, 143	חילוניות 7-9, 11, 72, 78, 83, 85-86,
	115, 118, 157-158, 168, 177, 180,
יהדות	201, 224, 252, 285, 330-333,
חילונית 460	336-337, 339-345, 348-349, 353,
חרדית 21, 162, 164, 185, 335, 340,	361, 369, 376-378, 386, 396,
344, 347, 453-459, 461, 464	399-401, 403, 408, 444, 447-448,
ישראלית 484	450, 453-454, 456-457, 459-461,
לאומית 454	463, 484, 494, 508-510
מהות 234-235, 397	חינוך 24, 26-27, 58, 76, 78, 80-81,
ערכי היהדות 314, 387, 474, 484,	92, 94, 104, 107-109, 115-116,
494, 519	119-122, 135, 141-143, 152, 163,
יהושע, א"ב 475	166, 168-169, 175-176, 178, 182,
יידיש [לשון וספרות] 94, 109, 130-131,	191, 196, 199, 208-209, 212-213,
150-151, 224, 238-241, 324, 459	232, 255-256, 265, 282, 287-288,
ישוב חדש 162, 165, 304, 342-343,	292, 296, 302, 318, 320-321,
ישוב יהודי 38, 146, 184, 334, 384,	323-326, 341-345, 373, 376,
417	382-384, 387, 394, 402, 404,
ימין ציוני מתון 495	406-407, 410, 414, 417, 423-425,
ימין ציוני קיצוני 495	429, 434-442, 449-450, 460, 463,
יעקובי, פרידריך 101, 103	465, 476-477, 480, 486, 497, 507,
יערי, אברהם 285	509, 511-513, 519-522, 524-526,
יערי, יהודה 325	חלוקת הארץ 11, 14, 169, 171,
יערי, מאיר 290-2291, 293, 298-299,	182-183, 197, 243, 288, 355-356,
311, 326	361, 367, 377, 393, 444, 450-452,
יפה, אליעזר 300, 304-309	465, 472, 483, 485, 488, 490, 495,
ישות	478, 496, 500, 506
חברתית 204	חסידות 7-8, 127, 132-133, 153, 159,
כוחנית 158, 176	161-162, 239, 285, 459
לאומית 334, 383	חסיד אומות העולם 107, 113, 134,
מדינית-ילידית 481	189, 335, 410
פוליטית 197	חרדים 127-128, 150, 241, 334-336,
ציונית 355-356, 496, 501	343, 346-347, 353, 401, 442,
קיבוצית 13, 23-25, 34, 39, 52, 71,	454-455, 458, 460, 482, 494, 506,
173, 202, 204, 206, 208, 229-232,	509-510
357, 390, 397, 402, 422, 427-428,	חת"ם סופר 133, 333
432, 443, 451-452	
יש"ע 446-448, 450, 467, 484,	טבנקין, יצחק 271, 279-280, 283-291,
496-497, 501-503, 508-509	293, 297-299, 311, 326, 451
ישראל	טוטליטריות 49-50, 53, 82, 129, 220,
בני ישראל 17, 65, 91, 112, 119	231, 326, 391
דת ישראל [ראו גם: יהדות; תורת	טרומפלדור, יוסף 311, 319
משה] 105, 249, 286	טרור 54, 167, 194, 243, 375, 378,

- ,336 ,320 ,236 ,227 ,220-219 ,217  
 ,422-419 ,414 ,376 ,368 ,345  
 ,511-509 ,443 ,437 ,429-428  
 519-517  
 כלכלת השוק החופשי 422-421  
 ,428 ,433-432 ,430-429 ,426-424  
 ,487-476 ,482 ,477 ,451 ,443  
 ,505-502 ,496 ,493-492 ,490-489  
 528-524 ,522 ,519-515 ,513-507  
 קרטלים 517  
 תחרות הוגנת 493 ,433 ,426 ,423  
 תחרות חופשית 423-422 ,205 ,190  
 ,519-518 ,513 ,493 ,477 ,429 ,425  
 524  
 כנסייה 70-64 ,62 ,57 ,46 ,44 ,20  
 ,126 ,111 ,102 ,88-87 ,83 ,73-72  
 ,400-396 ,329-328 ,228 ,226 ,163  
 403  
 כנסת ישראל 453 ,399 ,343 ,123  
 כפייה דתית 494  
 כצנלסון, ברל 316 ,312-311 ,284 ,280  
 374 ,370 ,345 ,327-324 ,321-319  
  
 לאומיות 94 ,74 ,48 ,38 ,23 ,21 ,9-8  
 ,136 ,127-124 ,114 ,104 ,100 ,98  
 ,201 ,180 ,175 ,166-165 ,160 ,158  
 ,228-226 ,224 ,222 ,219 ,215 ,206  
 ,264 ,253 ,249 ,238-237 ,232-231  
 ,293 ,290-289 ,287 ,285 ,283 ,269  
 ,344-343 ,339 ,329-328 ,311 ,304  
 355  
 הגדרה 227 ,100  
 יהודית 489 ,481 ,401 ,388 ,299 ,8  
 מדינת \ממשלת לאום 73 ,52 ,48  
 ,178 ,168 ,165 ,163 ,99 ,85-84  
 ,333 ,242 ,219 ,214 ,203-202 ,189  
 335  
 ערבית \ פלשתינית 299 ,288 ,273  
 לביא \לבקוביץ', שלמה 284-280 ,271  
 320 ,311 ,297 ,293 ,290-289  
 לוינסון, יצחק בער 127  
 לוצאטו, שמואל דוד 127  
 לייבניץ, גוטפריד וילהלם 105 ,99-98  
 תורת המונדות 99-98
- זהות ישראלית 491 ,404 ,366 ,360  
 526  
 ישראלי - ילידי 480 ,475-474  
 מדינת ישראל 378 ,375-373 ,371  
 ,411 ,407-404 ,402 ,400 ,392-381  
 ,438-437 ,434 ,426 ,422 ,420-413  
 ,464-462 ,453 -460 ,451 ,449-443  
 ,485-480 ,478 ,476 ,474-467  
 ,510 ,507-497 ,494 ,490-488  
 522-520 ,514-513  
 מלך \ מלכות 88 ,67 ,61 ,42 ,18-16  
 ,365-363 ,333-332 ,168 ,164-163  
 461 ,406 ,398  
 ממשלת ישראל 395 ,387 ,378 ,171  
 469 ,453 ,413  
 נבואה \ נביאי ישראל 61 ,51 ,42  
 ,346 ,337 ,249 ,236 ,166 ,134 ,123  
 484 ,395 ,392 ,373-372 ,365  
 ספרות עברית \ ישראלית 325 ,320  
 עם ישראל 31-28 ,18 ,16 ,13  
 ,74-73 ,61-60 ,46 ,43-41 ,38-34  
 ,124-123 ,118 ,107 ,92-88  
 ,331 ,236 ,228-226 ,164-163  
 ,437 ,407 ,368 ,366-362 ,354-352  
 ,499 ,484-483 ,464-461 ,453 ,445  
 526 ,510  
 ערביי ארץ ישראל 426 ,378-377  
 ,484 ,482-480 ,475 ,472 ,452 ,449  
 506-505 ,497-496  
 קהילות ישראל 297 ,221 ,132  
 תורת ישראל 108-107 ,88 ,62 ,41  
 353 ,348 ,236 ,221 ,189  
 תרבות 437 ,383 ,366 ,232  
  
 כבוד האדם \ראו גם: חוק "כבוד האדם  
 וחירותו" 519 ,431 ,50  
 "כיבוש הארץ וכיבוש העבודה" 245  
 420 ,307 ,281  
 "ככל העמים" 165 ,137 ,94 ,87 ,55  
 ,198 ,195 ,187-186 ,183 ,176 ,168  
 ,335-330 ,322 ,305 ,286 ,279 ,249  
 347  
 כלכלה 143 ,112 ,79 ,57 ,51 ,40 ,12  
 ,214-213 ,203 ,200 ,190 ,169 ,148

462, 286, 245, 230-229	תיאודיצאה 99
רוסית 141, 147, 240, 262, 276,	ליליינבלום, אליעזר 172
278-279, 324, 342	ליליינבלום, משה 334
תעשייתית 51, 56, 201-202, 217,	לסינג, גוטהולד אפרים 96-97, 101,
223, 227, 254	105, 114-116
מורדני \ מורדניות 8-9, 11, 13, 21,	לסל, פרדיננד 221
23, 27, 32, 46-48, 51-52, 55-58,	
70, 73-76, 78-79, 81-86, 94-95,	מגילת העצמאות 21, 170, 355,
97, 99, 108-110, 112-114,	357-366, 368-375, 377-378
119-120, 122-127, 130-131,	386-387, 391-392, 394-396
134-136, 138, 142-143, 153, 157,	406-407, 409, 412, 465, 479
159-160, 162-164, 168-169,	483-484, 514, 520
171-186, 188, 190-191, 195, 198,	מגילת זכויות האדם 368-369, 373,
201-202, 208, 214, 224, 229, 236,	382, 387, 394
239, 241-244, 248, 250, 254,	מגנס, יהודה לייב 182
261, 263, 271-273, 279, 281,	מדינה
286-288, 298, 307-308, 316, 318,	דו-לאומית 299, 481
323, 328-329, 331, 334-337, 340,	מדינת ישראל [ראו: ישראל; מדינה]
342, 344-346, 350-351, 359-360,	מדינת כל אזרחיה 100, 129, 175,
363-365, 368, 374, 376, 388-390,	212-213, 372-373, 388, 392
396-400, 407-408, 419, 423,	394-395, 400, 425-426, 452, 455,
426, 432, 436-437, 443, 447-449,	477-478, 480-481, 485, 494, 496,
451-452, 456-457, 460-461,	502, 507, 512, 514, 522
463-464, 470, 472, 475, 480,	מדינת לאום {ראו: לאומיות}
484-485, 506	פלשתינית 446. 472, 480-481, 483,
מולדת 9, 11, 13, 20-21, 23, 39, 55,	485, 495-496, 500
77-78, 117, 138-139, 141-142,	מדינות ערב 11, 138, 142, 165, 167,
151, 159-161, 173, 176-177,	172, 289, 356, 358-359, 367, 375,
183-184, 187, 189, 196-198, 202,	377, 386-387, 390, 417, 420-421,
228-229, 305, 307, 329, 332, 338,	447-448, 452-453, 464, 467
360, 362-364, 366, 376, 383, 389,	469-472, 476, 480, 482-483, 485,
391-393, 404, 406-408, 411, 434,	596-498, 504
437, 442, 444, 446, 452, 474, 479,	מהפכה 53-54, 74, 81, 130-131, 145,
481, 484-485, 504, 521, 527	148, 169, 217-220, 224-225, 230,
מונותאיזם, מונתאיסטי	238-240, 245, 263, 273, 287-288,
מוסר 8-9, 11-13, 15, 25-28, 30,	293, 298, 311
32-36, 38-40, 42, 45, 48-50, 52,	אלימה 214, 229-230, 235, 253, 395
59, 61-62, 67, 69, 72, 76, 82-86,	דמוקרטית 217
88-92, 94, 96-98, 102-103,	חברתית 9, 47, 249, 286
105-111, 113-117, 119-120,	לאומנית 206, 215, 220
125-126, 131, 144-145, 148-150,	מדעית 56, 217
152, 160, 167-168, 173, 175,	פשיסטית 220
177, 180-182, 198, 201, 207-211,	צרפתית 76, 132, 389
215-216, 226-227, 232, 234-235,	קומוניסטית 134, 219-220,

- מנדט בריטי 163, 167, 171, 183, 187,  
197, 242, 245-247, 288, 290,  
311-313, 315, 325, 342-344, 352,  
355-356, 370-371, 400, 453, 479  
מנדלי מוכר ספרים 151, 239  
מנדלסון, משה 82, 84, 95-114,  
116-119, 121-123, 126-127, 131,  
134, 136-137, 143-144, 157, 163,  
170, 182  
מעמד הפועלים 9, 130-131, 203,  
213-214, 217-224, 227-231,  
237-238, 241, 248, 254, 288-289,  
318, 326, 491  
[ה]מעמד השלישי 201-202  
מפלגות  
אגודת ישראל 344, 350  
אחרות העבודה 248, 264, 276, 278,  
289, 311, 367  
ה"בונד" 130, 147, 239-241, 285  
[ה]חלוץ 245-246  
חרות 446, 451-452, 465-466,  
488-492, 494-497  
ליכוד 489-490, 492, 495, 498-499,  
502  
[ה]מזרחי 191, 195, 330, 336,  
340-346, 348, 353, 367, 444  
מפא"י [ראו גם: מפלגת העבודה;  
פועלי ארץ ישראל] 247, 311-314,  
320, 367-376, 378-384, 451, 484,  
487-490, 492, 496  
מפלגה דתית לאומית (מפד"ל)  
מפלגה ררוויזיוניסטית [ראו גם: חרות]  
171, 196, 305, 311, 367, 383, 489  
מפלגת [ה]עבודה [ראו גם: מפא"י]  
483, 489-491, 495, 498-500, 502  
מפלגת פועלים מאוחדת (מפ"ם) 482  
מפלגות ערביות 494  
[ה]פועל הצעיר 245-246, 265, 272,  
278-279, 304, 345  
פועלי ארץ ישראל [ראו גם: מפלגת  
העבודה; מפא"י] 194, 247, 280, 285,  
289, 311, 342, 345, 360, 367  
פועלי ציון 245-246, 237, 255  
קדימה 489
- 239, 241, 249-250, 253, 261,  
265, 272-274, 277, 280, 294, 297,  
303, 305-306, 327, 337-338, 342,  
347, 351, 362, 364-365, 368, 372,  
380, 392, 397-398, 401-402, 408,  
410, 415, 429-433, 435-436, 443,  
457, 465, 468, 485-486, 494, 497,  
499, 503-504, 506-507, 510, 513,  
516-520, 524, 526-527  
מורשת כנען 168  
מושב עובדים (ראו גם: תנועת המושבים)  
304, 306  
מחדל [מלחמת יום הכפורים] 419, 421,  
448, 467-468, 470, 473, 478, 484,  
487, 490, 498  
מטריאליזם 74, 214, 226, 247  
מיזם, יהודה 125  
מימון, י"ל 345  
מלחמות  
ההתשה 467  
יום כיפורים 12, 375, 387, 389, 413,  
419, 421, 446, 448-449, 452-453,  
459, 466-467, 470, 472-475,  
482-484, 487, 490, 492, 495, 498  
יש בררה 498-499  
לבנון [שלום הגליל] 495, 498-500,  
503  
עולם ראשונה 151, 164, 240, 242,  
245, 262, 264, 272-273, 276, 278,  
308, 342, 350  
עולם שנייה 50, 164, 169, 193-194,  
220, 241, 243, 271, 311, 313, 325,  
352-353, 357, 368, 384, 408-409,  
429, 451, 456, 462, 464, 489  
[ה]עצמאות 11, 377-378, 380-381,  
387, 409, 413, 448, 464, 473, 478  
ששת הימים 12, 353, 377, 403, 406,  
413, 418, 420, 442-446, 450-451,  
453, 460, 463-465, 467-468,  
470-474, 477-478, 494, 498  
מלכות שמים 133, 463  
ממלכת כוהנים 15-16, 20, 34-35,  
60-61, 74, 90, 163, 331-332, 363,  
398



- ,115 ,112 ,109 ,107 ,101 ,89-88  
 ,184-183 ,162 ,157 ,130 ,126 ,117  
 ,330-328 ,235-234 ,228 ,226 ,222  
 459 ,403 ,397-396 ,368 ,338 ,333  
 פרוטסטנטית 73 ,84-83 ,88 ,115  
 333 ,126  
 קתולית 73 ,84-83 ,88 ,102-101  
 329-328 ,126 ,115  
 נרמול 87 ,168 ,185 ,191 ,244 ,279  
 503 ,495 ,469 ,363
- סאדאת, אנואר 497  
 סברה ושתילה 499  
 סובלנות 76 ,117 ,175 ,407 ,437 ,458  
 בין-דתית \ דתית 76 ,103-104  
 112 ,107-106  
 פלורליסטית 98  
 סוכנות יהודית 195 ,200 ,374 ,381  
 418 ,414 ,394 ,387  
 סוציאליזם 9 ,131 ,201 ,214 ,221  
 ,271 ,253 ,248 ,238-235 ,227 ,224  
 ,482 ,450 ,368 ,347 ,319-318 ,279  
 489-488  
 יהודי 320 ,326 ,370 ,407  
 מהות 225 ,227  
 מהפכני \ מרכסיסטי [ראו גם:  
 קומוניזם] 205 ,211 ,214 ,222-221  
 327 ,249 ,230  
 סוציאל-דמוקרטי [אבולוציוני] 205  
 221 ,215 ,213 ,211 ,208  
 קונסטרקטיבי [אוטופי] 134 ,201  
 ,231 ,225 ,219 ,215 ,211 ,207-205  
 ,283 ,255-253 ,249 ,247 ,244 ,235  
 407 ,395 ,370 ,312  
 סטטוס קוו [ראו: הסכם הסטטוס קוו]  
 סירקין, נחמן 22 ,245 ,253-248  
 370 ,320 ,283-282 ,280 ,255  
 סמילנסקי, יזהר 477  
 סן סימון 206  
 [ה]ספר הלבן [ראו: הספר הלבן]  
 ספר הספרים הנצחי 21 ,331 ,362-361  
 ,382 ,373-372 ,369-368 ,365-364  
 406 ,394 ,387  
 ספרות עברית חדשה [ראו גם: עברית]
- "מרכז רוחני" 172 ,177 ,181-182 ,443  
 484  
 מרכס, קרל 130-131 ,203 ,223-214  
 ,250-249 ,238-235 ,232-225  
 352 ,298 ,292 ,263 ,254-252  
 המניפסט 219 ,292  
 מרכסיזם 285-288 ,326 ,330 ,338  
 מרכסיזם-לניניזם 247  
 משטר צבאי 50 ,377 ,449  
 משיח \ משיחיות 7-8 ,20 ,44-45  
 ,147 ,133-132 ,93 ,88 ,68 ,52-51  
 ,264 ,235 ,224 ,211 ,190 ,173 ,164  
 ,354-349 ,336 ,334-332 ,324 ,277  
 ,421-419 ,407 ,388-387 ,369 ,359  
 ,482-480 ,466-462 ,460 ,446-444  
 510  
 משק מעורב 282
- נאו-ליברלי 426 ,507  
 נאו-קפיטליזם 422 ,425-424  
 514 ,502 ,491-489 ,487 ,482 ,478-477  
 נבואה \ נביאי ישראל [ראו: ישראל]  
 נורדאו, מקס 9 ,11 ,165  
 נורמליות [ראו גם: נורמליזציה] 9  
 ,82-81 ,76 ,55 ,23-22 ,12-11  
 ,138 ,136 ,127 ,125 ,122 ,87-86  
 ,171 ,168 ,162 ,160 ,151 ,147 ,141  
 ,199 ,197 ,195 ,187-182 ,178 ,176  
 ,322 ,305 ,287-286 ,278 ,254 ,244  
 ,385 ,380 ,363 ,360 ,358-357 ,347  
 ,447 ,422-421 ,416 ,413 ,406 ,389  
 505 ,478-477 ,467  
 נורמה 14 ,16 ,35-37 ,39 ,47 ,50  
 ,109 ,86 ,82 ,76-74 ,72-71 ,61-59  
 ,266 ,195 ,188-187 ,185-183 ,172  
 520 ,514-513 ,490 ,387 ,297  
 נורמטיבי 223 ,55 ,60 ,117 ,163 ,188  
 374 ,372 ,358-358 ,256  
 נורמליזציה [ראו גם: נורמליות] 81-82  
 ,176 ,141 ,127 ,125 ,122 ,87-86  
 ,358 ,322 ,287-286 ,186-185 ,178  
 477 ,422-421 ,416  
 נצרות 7 ,9 ,19-20 ,29 ,35 ,38 ,41 ,43  
 ,92-84 ,76 ,72 ,67 ,65 ,62 ,47

- ,408-404 ,397 ,382 ,365 ,360 ,343  
 483 ,476-475 ,442 ,437 ,414  
 ספרות 110 ,120 ,125 ,127 ,142  
 ,292 ,165 ,159 ,157 ,151-150 ,146  
 ,434 ,360 ,324-323 ,320 ,316 ,297  
 485 ,442 ,437  
 תרבות 94 ,123-124 ,135 ,138 ,162  
 ,414 ,407 ,383 ,313 ,242 ,184 ,174  
 485 ,482 ,417  
 עוז, עמוס 475  
 עלייה 8 ,10-11 ,80 ,132 ,140-143  
 ,179-178 ,174 ,171 ,168 ,161 ,146  
 ,243-241 ,225 ,198-197 ,195 ,193  
 ,298-297 ,288-287 ,272-271 ,250  
 ,340 ,330 ,324 ,315 ,307 ,302-301  
 ,377 ,375 ,372-371 ,368 ,360 ,356  
 ,421 ,418-412 ,395-393 ,384-381  
 484 ,481-480 ,472 ,456 ,446-444  
 עלייה ראשונה 188 ,241 ,257-258  
 349 ,346 ,309-308  
 עלייה רביעית 318 ,323  
 עלייה שלישית 151 ,160 ,245-246  
 ,293 ,290 ,283 ,280-278 ,276 ,272  
 378 ,311 ,309  
 עלייה שנייה 143 ,147 ,152  
 ,242 ,196 ,191-190 ,181 ,161-158  
 ,269-268 ,264-263 ,258-257 ,246  
 ,302 ,293 ,290 ,280-278 ,276-275  
 ,346 ,342 ,319 ,309 ,307-306 ,304  
 465 ,378 ,349  
 עם  
 הגדרת עם 52 ,387-388 ,390 ,394  
 480 ,427 ,413 ,411 ,401  
 עם טבעי 29 ,38-40 ,89 ,93 ,117  
 402 ,335 ,328 ,123  
 עם יהודי 7 ,9-11 ,18-23 ,26-27  
 ,57-54 ,52 ,50 ,47 ,45-38 ,30-29  
 ,84-81 ,78-76 ,74-72 ,60-59  
 ,107 ,102 ,96-95 ,92 ,90-86  
 ,124 ,122 ,120-114 ,112-111  
 ,155-154 ,145 ,141-135 ,130-126  
 ,176-172 ,170-162 ,159 ,157  
 ,191-187 ,185-182 ,180-178  
 ,227-224 ,222-220 ,204 ,199-194  
 ,142 ,127 ,125 ,120 ,11-110  
 ,181 ,165 ,160 ,159 ,157 ,151-150  
 ,437 ,434 ,407 ,324-323 ,297,320  
 485 ,442  
 עבדות 13-15 ,18-19 ,33 ,37 ,88-92  
 ,363 ,276 ,261 ,229-228 ,168 ,115  
 527 ,513-512 ,506 ,424  
 עבדים 13-14 ,32 ,65-66 ,88 ,91 ,113  
 516 ,332 ,260 ,203  
 עבודה [ראו גם: תנועת העבודה] 16 ,48  
 ,131 ,125 ,122 ,110 ,81 ,77-76 ,61  
 ,158 ,154-153 ,150 ,147-145  
 ,207-206 ,204 ,202 ,162-161  
 ,243-242 ,230-227 ,222 ,218-217  
 ,264 ,261-255 ,253-251 ,247 ,245  
 ,297-294 ,281-280 ,278 ,275 ,266  
 ,430 ,407 ,376 ,316 ,307-306 ,303  
 506 ,491 ,449 ,437  
 "גדוד העבודה" 245 ,275  
 גופנית\פיזית 147 ,153 ,161-162  
 449 ,294 ,275 ,269 ,257 ,202  
 זולה \ שחורה 241 ,420-421 ,449  
 508  
 חוסר עבודה 57 ,214 ,223 ,316  
 מחפשי עבודה 57 ,505  
 נותני עבודה 202 ,213 ,230 ,251  
 513 ,487  
 עבודה זרה 112 ,281  
 עצמית 206 ,247 ,256-258 ,279  
 450 ,417 ,317 ,300 ,288 ,282  
 ערך העבודה 212 ,422 ,424 ,506  
 "רעיון העבודה" 266-269  
 שוק העבודה 77 ,223 ,424  
 ,449 ,442 ,440-438 ,433 ,431-430  
 509 ,493 ,491 ,460 ,455  
 תנאי עבודה 77 ,190 ,202 ,212-213  
 525 ,513-512 ,318-317 ,238 ,219  
 עברית  
 אוניברסיטה 182 ,325  
 לשון \ שפה 45 ,83 ,94 ,103 ,110  
 ,157 ,151-149 ,146 ,142-141 ,125  
 ,242 ,185 ,181 ,169 ,165 ,160-159  
 ,335 ,326 ,324-323 ,318 ,289 ,246

488, 367, 343, 321, 313, 299	,250, 248, 244-234, 232, 229
תנועת הפועלים 152, 170, 203, 213,	,265-264, 262, 258-257, 255-253
227, 244, 311, 314, 317-318, 344	,288-285, 280-278, 272-271, 269
פורייה 206	,312-311, 305, 302, 299, 292-291
פינס, יחיאל מיכל 127	,333-326, 324, 322, 320, 318
פינסקר, יהודה לייב 21, 334	,351-350, 349-346, 344, 340-335
אוטו-אמנציפציה 21	,371, 369-368, 366-365, 362-354
פלשתין השלמה 486	,389-388, 384-383, 381, 376-374
פלשתינה \ פלשתינאים  ראו גם:	,418, 416-405, 403-401, 396-391
לאומיות]	,447-446, 443-442, 437, 434, 422
אוכלוסייה 194, 420	,480, 476, 474, 468, 458, 456, 452
אומה 290-291, 483, 497, 500	,505-504, 497, 489-487, 485-482
בעיה 166	527-526, 521-520, 513, 507
זהות 479	עם ישראל  ראו: ישראל; עם ישראל]]
לאומנות 161	עם עברי 138, 142, 168, 324
מדינה 446, 472, 480-481, 483,	ערבים 191, 194, 257, 258, 281, 294,
485, 495-496, 500	,357-356, 354, 324-323, 318, 299
רשות 501, 503	,378-377, 373-372, 370, 366, 359
פרוטוקולים של זקני ציון 78, 479	,470, 449-448, 336, 420, 395, 384
פריימריז 427, 493	506-505, 496, 482-480, 475-473
פרנקל, זכריה 127	ערוב הון בשלטון 428, 493, 517
פרץ, י"ל 239	
	פוסט מודרני  ראו גם: מודרניות] 13,
צבא אדום 240	,443, 436-435, 432, 426, 423
צבא לבן 240	,496, 489, 481, 477, 459, 452-451
צדק	511, 504
חברתי 14-15, 32, 35-37, 48, 51,	פוסט ציונות 413, 422, 444, 467,
59, 62, 66-69, 98, 114, 118, 131,	508, 483-481, 478, 474-473
134, 145, 159, 166, 175, 190, 198,	פוסט ציוני 13, 354, 387, 420-419,
202-203, 206-207, 211-213, 221,	,479-478, 473, 466, 453, 442, 422
235, 248-248, 251, 259, 288,	502, 496-494, 482
299-300, 314, 332, 338, 347, 370,	פועלי ציון  ראו: מפלגות]
372-373, 377, 392, 396, 398, 418,	פועלים 49-51, 57, 64, 202, 208,
431, 450, 480-481, 484-485, 513,	,228, 223, 219-216, 213-212
520	,253, 251, 249, 246, 243, 231-230
משפטי 14, 16-17, 35-37, 71, 88,	,491, 487, 449, 420, 318, 298, 257
114, 134, 181, 236, 364, 377, 392,	512, 506
394-395, 425-426, 513, 518, 520	מעמד הפועלים 9, 130-131, 203,
ציביליזציה 7, 9-11, 14, 18, 20-21,	,231-227, 224-217, 214-213
23-27, 31-32, 34-36, 39-41,	,289-288, 254, 248, 241, 238-237
43-45, 47-49, 51-52, 56, 59-63,	491, 326, 318
68-74, 81-82, 92-94, 112-115,	מפלגות פועלים 130-131, 135, 140,
119-120, 122, 124-125, 129,	,196-194, 171, 169-167, 147, 142
135-136, 138-139, 142, 144-145,	,255, 247, 245-244, 225-223, 212

- 498, 418  
 משיחית 353  
 סוציאליסטית 22, 131, 199,  
 237-238, 249, 180, 284, 290,  
 316-317, 319-320, 322-323, 327,  
 344, 370, 482  
 סינתטית 10, 22, 193, 199, 312  
 רויזוניסטית 193, 444, 478  
 רוחנית 9, 22, 127, 152, 172,  
 182-183, 199, 298, 325, 410, 484,  
 486  
 "ציונים כלליים" [ראו: מפלגות]  
 "צרת היהודים" 174, 177, 179-181,  
 378
- קאלישער, צבי הירש 133, 334  
 קבוצה \ הקבוצה הקטנה 221, 256-257,  
 255, 263-265, 267, 269-273, 279,  
 297, 300, 302, 312, 314-315  
 "קדימה" [ראו: מפלגות]  
 קהילה 7, 17, 26, 55-59, 62, 73-74,  
 76-77, 83-84, 86-87, 94-95,  
 98-100, 102, 126-127, 152, 154,  
 156, 175-176, 185, 189, 204,  
 206-208, 236, 249, 251-253, 256,  
 259, 264, 267, 273, 280-281, 283,  
 306, 314, 327, 341, 370, 398, 426,  
 429, 431-433, 435, 439, 448,  
 453-455, 458-459, 507, 519, 521,  
 527  
 קואופרציה, קואופרטיב  
 קוהלת מוסר 110-111, 123  
 קולוניאליזם 479, 504-505  
 קולטורה [ראו גם: ציביליזציה] 24, 26,  
 82, 120, 125, 129, 163, 175-176,  
 204  
 קומוניזם 9, 47, 166, 201, 214, 217,  
 220-221, 225, 250, 263, 273, 276,  
 283, 286, 291-292, 298, 323, 368,  
 372, 386  
 קומוניסטים יהודים \ עברים 237, 367  
 קונסרבטיביות 114, 124  
 קוק, אברהם יצחק הכהן [ראו גם:  
 הראי"ה קוק] 22, 127, 136, 143,
- 157, 159, 163-164, 172-179,  
 181-182, 184-185, 187, 193, 195,  
 198, 204, 208-212, 214, 218-219,  
 222, 225-227, 235-236, 241-243,  
 245, 248, 250, 254-255, 259-263,  
 271-273, 276-277, 286-287, 292,  
 305, 307, 312, 313, 318, 322,  
 328-329, 337, 339-341, 347,  
 349-352, 358-359, 363, 374, 376,  
 382-383, 388-390, 392, 396-398,  
 400-402, 412, 415, 418, 420, 423,  
 426-427, 432, 435-437, 442-443,  
 459-461, 464, 480, 503-504,  
 508-509, 515-517, 521-522, 524,  
 526-527
- ציונות 9, 13, 21-22, 55, 93, 122, 124,  
 129, 132-134, 140, 157-160, 162,  
 165, 167-170, 172-174, 185-188,  
 193-195, 200-201, 220, 225, 241,  
 244, 249, 263, 269, 271, 276,  
 287-289, 293-294, 299, 302, 307,  
 311-312, 315, 321, 324-325, 333,  
 345-347, 352, 356-357, 377-378,  
 381, 383, 389, 395, 414-416,  
 420-421, 451, 453, 456, 463, 465,  
 468, 473-476, 478-481, 483, 494,  
 508  
 דתית 9, 22, 127, 136-137, 152,  
 161, 163-164, 185, 199, 328-332,  
 335, 340-341, 343-344, 348-351,  
 353, 365-366, 368, 376, 396, 408,  
 410, 444-454, 460-461, 466, 474,  
 488-490, 498, 502, 508-509  
 חברתית 9, 158, 163, 301, 304, 306,  
 309  
 חילונית 9, 136-137, 155, 168, 185,  
 335, 340, 348-349, 351, 357, 392,  
 396, 444, 454, 462, 464  
 כללית 193-197, 367  
 לאומית \ מדינית 9, 45, 158, 163,  
 165-166, 168, 176, 183, 189, 199,  
 278, 335, 348, 348, 407-408  
 מודרנית 143, 186, 407  
 ממלכתית 381-383, 385, 413, 416,



- 481, 465, 451, 418, 413, 378, 288  
514, 501, 497  
ריינס, יעקב יצחק 22, 127, 136,  
328-329, 340-342, 348,  
353, 351-350  
רמב"ם [ראו גם: רבי משה בן מימון] 99,  
103-105, 108, 112, 114, 164,  
226-227, 340, 351  
רובין, שלמה 125  
ריינס, יצחק יעקב 22, 27, 136, 328,  
336-340, 342, 384, 351-350, 353  
רנסנס 20, 22, 88, 110, 112, 119, 177,  
191, 201, 205, 271, 334, 374, 384,  
418, 465-466, 484, 527  
רפורמה 114, 124
- "שבת הבריאה" 235  
"שבת ההיסטוריה" 235  
שואה 10-11, 22, 47, 75, 80, 138, 141,  
169, 171-172, 186, 192, 194, 197,  
240-241, 311-312, 315, 353,  
355-357, 369, 375, 391, 403,  
405, 407-412, 417-420, 434, 443,  
447, 455-456, 459, 462-465, 467,  
476, 480, 488, 495  
שור, יהושע השל 125  
שחיתות 37, 69, 214, 248, 379, 425,  
428-429, 433, 442, 457, 490,  
493-494, 509-511, 518  
שטיינמן, אליעזר 327  
שילר, שלמה 182  
שיתופיות 246, 255, 272, 280, 293,  
300, 304, 309, 314, 316, 327  
כוללת 256, 265, 302  
שלום 14, 29, 36-37, 42, 51, 99,  
106-107, 114, 138, 145, 158-159,  
164, 171-172, 175, 181-182,  
186-187, 190, 194-195, 198, 207,  
211, 214, 235, 248, 275, 319, 325,  
332, 338, 347, 353, 356, 369,  
372-374, 377-379, 381, 390, 392,  
394-396, 406, 420-422, 424-425,  
442, 445-449, 452-453, 464-467,  
470-473, 475, 480, 482-485
- 162-164, 328, 346-354, 374, 444  
קוק, צבי יהודה [ראו גם: הרצי"ה קוק]  
444, 463  
קיבוץ  
הקיבוץ הארצי 290-293, 297, 311  
הקיבוץ הגדול 271, 279  
הקיבוץ הדתי [תנועה] 345  
הקיבוץ המאוחד 281, 283-285,  
288-289, 297, 301, 311, 321, 450,  
482  
קדמה 9, 23, 25, 35, 48, 51-52, 77,  
82, 96, 109, 114-116, 125,  
135-137, 152, 164, 175,  
180-181, 198, 206, 209-211,  
215, 217-220, 227-228, 235,  
249-250, 253, 277, 286-287,  
291, 293, 299, 305, 334,  
336-338, 340, 344, 350-351,  
365, 369, 374, 510-511, 518, 526  
קיסרות 19, 41, 43, 46, 57-58, 65,  
67-70, 72, 201, 220, 329  
קנט, עמנואל 97, 164, 215, 232, 340  
קפיטליסטי \ קפיטליזם 57, 48, 79, 131,  
140-141, 165-166, 183, 187, 190,  
195, 201-206, 208, 211-223, 225,  
227-231, 236, 239, 241, 244-246,  
249, 251-254, 271, 281, 289-291,  
298-299, 305-306, 309, 314, 318,  
361, 386, 422, 424-426, 450-452,  
477-479, 482, 487, 488-491, 496,  
502, 506, 514, 517  
קפלן, מרדכי 484  
קרוכמל, אברהם 125  
קרוכמל, נחמן 127
- רבי אליהו הגאון מוילנה [ראו: הגאון  
מוילנה]  
רבי משה בן מימון [ראו: רמב"ם]  
רבין, יצחק 499  
רביקוביץ', דליה 475  
רבנות ראשית 162, 341, 343, 350, 374,  
398-399, 403, 454  
ריבון 90-91, 93, 155, 370, 418, 428  
ריבנות 42, 71, 90-91, 174, 260, 264,

- תורה שבכתב 7, 18, 111, 116-118, 347, 360, 362-363  
 תורה שבעל-פה 7, 18-20, 37, 39, 62, 111, 113, 115-118, 120, 165, 234, 347, 360, 363, 365, 370, 402  
 תורת משה 14, 18, 35, 41, 60, 62, 64, 66, 72, 83, 85-87, 89-90, 102, 112, 131, 223, 298, 333, 398-399  
 תורת האטפים 298  
 תורת הר"י 164, 351-352  
 תורת הניכור [ראו גם: מרכס, קרל] 253, 263  
 תחום המושב 78, 80, 130, 152-153, 199, 238, 248, 258  
 תחרות חופשית [ראו: כלכלה]  
 תנועת בית"ר [ראו: תנועות]  
 תנועת "המזרחי" [ראו גם: מפלגת "המזרחי"] 191, 195, 330, 336, 340-346, 348, 353, 367, 444  
 תנועות  
 אגודת ישראל [ראו: מפלגות]  
 בית"ר 142, 169  
 מחנות העולים 289, 321  
 [ה]נוער העובד 321  
 [ה]תנועה המאוחדת 289  
 [ה]תנועה [ה]קיבוצית 283, 290  
 תנועה רוויזיוניסטית [ראו גם: מפלגות] 313, 345  
 תנועת "האיכר הצעיר" 306, 308  
 תנועת "דגל ירושלים" 350  
 תנועת המושבים [ראו גם: מושב עובדים] 247, 300-301, 303-304, 306, 308, 395  
 תנועת העבודה 196, 241, 243, 278-279, 395-396, 444, 446, 450, 465, 482-483, 486, 490  
 תנועת "השומר הצעיר" 247, 255-256, 285, 290-299, 321, 367  
 תנועת התחיה 446  
 תנ"ך 13, 19, 24, 32-36, 41-43, 72, 83-84, 94, 110-111, 118, 120, 123, 125, 134, 142, 153, 157, 159, 161, 165, 169, 185, 234, 297, 306, 324, 328, 330, 335, 360-365, 368-369
- 489-490, 492, 495-498, 500-502, 509  
 הסכם שלום 497-499  
 "שלום עכשיו" 473, 483  
 "שלום תמורת שטחים" 448, 483, 489, 495, 500  
 תהליך השלום 500, 503  
 שלום עליכם 239  
 שלזינגר, עקיבא יוסף 133  
 שלילת הגולה [ראו: גולה]  
 שלינג, פרידריך וילהלם 164  
 שמאל פוסט-ציוני 13, 387, 419-420, 422, 442, 453, 466, 473, 478-479, 481, 494, 496, 502  
 שנאה 32, 40, 43, 44-45, 55-57, 74, 79, 80, 88, 95, 97, 112, 128, 140, 144, 156, 175, 184, 221, 229-230, 234, 254, 348, 416-417, 442, 460, 468, 475-476, 494, 526  
 שנאה עצמית יהודית 55, 128, 475  
 שנאור זלמן מלאדי 133  
 שניאורסון, יעקב יצחק 462  
 שניאורסון, מנחם 462, 510  
 שפינוזה, ברוך 76, 82-98, 100-101, 103-108, 110-111, 114-115, 118, 125-127, 129, 131, 133-137, 140-143, 149, 155, 157, 166, 168, 170, 215-216, 222, 226-227, 239, 249  
 האתיקה 105  
 שרון, אריאל [אריק] 497-500, 503  
 תהליך השלום [ראו: שלום]  
 תוכנית אלון [ראו גם: אלון, יגאל]  
 תוכנית החלוקה [ראו: חלוקת הארץ]  
 תורה 15-16, 18-20, 22, 34-35, 42, 59-62, 72-74, 76, 83, 85-86, 88-90, 92, 103-104, 107-109, 111-112, 118, 125, 127-128, 133-134, 136, 152, 157, 161-164, 183-185, 268, 298, 328, 334-336, 342, 348-353, 363, 368-369, 392, 397-398, 400  
 תורה מן השמים 118

,407 ,401 ,396 ,348 ,346 ,323 ,321	,437 ,434 ,408-406 ,392 ,373-372
484 ,460 ,443 ,411	520 ,516 ,485 ,483
,124 ,110-109 ,98 ,11-10	תקשורת ,208 ,204 ,172 ,50 ,48 ,26
,182 ,177 ,168 ,163 ,160 ,158 ,135	,430-428 ,405-404 ,375 ,357 ,233
,383 ,365 ,320 ,226 ,201 ,198 ,190	524 ,522 ,511 ,507 ,499 ,470 ,442
522 ,521 ,408 ,388	תרבות ,41 ,34 ,28-224 ,21 ,12 ,10
מחאה 507	,70-69 ,60 ,58-55 ,51 ,47 ,45-43
,101 ,95 ,74 ,72 ,24 ,22	,101-100 ,98-92 ,85 ,81-79 ,77-76
351 ,242 ,175-174 ,165 ,126 ,116	,135 ,127 ,125 ,120 ,115 ,112 ,109
,135 ,124-123 ,94	,178 ,163 ,157-155 ,152 ,149 ,145
,286 ,242 ,181 ,151 ,143-142 ,138	,221-220 ,217 ,209 ,198 ,195 ,180
,417 ,414 ,407-406 ,360 ,345 ,298	,256 ,251-249 ,241 ,238 ,233
482	,320 ,316 ,312 ,308 ,287-286 ,262
,152 ,144 ,127 ,122 ,110 ,95	,432 ,429 ,416 ,405 ,397 ,382-381
510 ,438 ,214	,477-476 ,460 ,442 ,440 ,436-434
,76 ,74 ,45 ,38 ,31 ,23 ,13 ,11	524 ,517 ,504
,181 ,176 ,140 ,135 ,95-94 ,84 ,81	אנושית \ הומניסטית ,116 ,114 ,111
,259 ,238 ,234 ,232 ,210 ,199 ,183	437 ,358 ,352 ,344 ,163
,415 ,405 ,403 ,384 ,358 ,339 ,330	[ה]גויים 149 ,111
526 ,521 ,513 ,507 ,437 ,434 ,429	דתית \ תורנית ,223 ,162 ,81 ,78 ,29
,345 ,324 ,160 ,150 ,120 ,9	233 ,328
527 ,507 ,405 ,390 ,383 ,358 ,348	המונים ,478 ,442 ,433-431
פוליטית 40 ,27	510-507
פרולטרית 297 ,290-289	חילונית ,336 ,177 ,168 ,135 ,115
צריכה 508	365
רוחנית 401 ,350 ,114 ,24	טבעית 263 ,259
רחוב 525 ,439	יהודית ,137 ,127 ,119 ,81 ,76 ,21
רייטינג 508	,289 ,240-239 ,234 ,177 ,158-156





הספר נורמות הקיום של העם היהודי בזמן החדש מבוסס על ההנחה שהישימים הקיבוציים: עמים, משפחות, קהילות, שמהם מורכבת האנושות, הם טבעיים-מבניים ואין להם תחליפים מלאכותיים. הפרטתם הורסת אותם ואת אישיות היחידים המרכיבים אותם ומסכנת את קיומם, חסינותם, בריאותם ואושרם. כל אלה מותנים בשמירת נורמות ערכיות מכוננות שהסטייה מהן גובה מחירים כואבים ומאיימת על הזהות ועל הקיום. היישום של הנורמות האוניברסליות משתנה מעם לעם ומעידן לעידן. עובדה זו מחייבת חשיבה הלכתית מתמדה ומחדשת מול אתגרי ההווה והעתיד המשתנים. כל עם מיישם אותן בדרכו המעוגנת בזהותו התרבותית המיוחדת, הקובעת את גורלו בין העמים. לעם היהודי זהות ייחודית וגורל ייחודי המחייבים דרך ייחודית בחידושן וביישובן של הנורמות האוניברסליות של קיומו ואושרו.

ספר זה מתמודד, איפוא, עם מטלה הלכתית-קיומית זו מול אתגרי ההווה והעתיד של מדינת ישראל בזהותה כמדינה יהודית: מדינת כל העם היהודי, המשקפת את ערכי היסוד של תרבותו הייעודית-ייחודית. בתור שכזה הספר מבוסס על מחקר רב-שנים בתולדות תרבות העם היהודי מן התנ"ך עד זמננו ובבעיות העם היהודי לאורך הדורות, אך הוא אינו ספר מחקרי כי אם עיוני הלכתי. מכאן ההימנעות המכוונת מן המנגנון המדעי לטובת ההסתכלות הכוללת בדינמיקה ההתפתחותית של העם היהודי ומדינת ישראל בזמננו. חלקיו האקטואליים, המתייחסים למדינת ישראל מהקמתה עד היום מבוססים בעיקר על עדות אישית. היא מעוגנת בזיכרון אישי המתעד את המעורבות הפעילה של המחבר כהוגה דעות מחוייב להגשמה וכמחנך שחוה את ההתמודדות של מדינת ישראל עם בעיותיה ואתגריה מתקופת "היישוב" ומלחמת העצמאות ועד ימינו.

אליעזר שביד, חתן פרס ישראל למחשבת ישראל לשנת 1994, פרופסור בגמלאות באוניברסיטה העברית, הוא מחברם של ספרים רבים בתולדות מחשבת ישראל מן התנ"ך עד ימינו ובהגות בנושאי יהדות, ציונות, העם היהודי ומדינת ישראל. מספריו האחרונים: "מסות גורדוניות חדשות", "ביקורת התרבות החילונית", "סידור התפילה: פילוסופיה, שירה ומסתורין".



0 0310005615 1  
דאנאקוד 31-5615

מחיר מומלץ 96 ש"ח

