



היסטוריוגרפיה, לאומיות ודור-לאומיות: יהדות צ'כ-גרמנית, ציוני פראג ומקורות הגישה
הדור-לאומית של הוגו ברגמן

Author(s): דימיטרי שומסקי

Reviewed work(s):

Source: *Zion* / ציון, Vol. 45, חוברת א (תשס"ד), pp. 45-80

Published by: [Historical Society of Israel/](#)

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/70036304>

Accessed: 28/11/2011 04:12

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at
<http://www.jstor.org/page/info/about/policies/terms.jsp>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.



Historical Society of Israel/ is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Zion* /.

<http://www.jstor.org>

היסטוריוגרפיה, לאומיות ודו־לאומיות:

יהדות צ'כּו־גרמנית, ציוני פראג ומקורות הגישה הדו־לאומית של הוגו ברגמן

מאת דימיטרי שומסקי

מטבע הלשון הרווח 'היהודים בין הצ'כים לגרמנים', החוזר ונשנה בהיסטוריוגרפיה על יהודי בוהמיה ומורביה בשלהי ימי בית הבסבורג לשם תיאור ההוויה היהודית, דומה שאינו בא לציין רק את הימצאותם של היהודים בין שני העמים. הוא מקפל בתוכו, בראש וראשונה, ראייה של החברה היהודית כישות המפוצלת בין שתי יהדות בעלות זיקות תרבותיות קוטביות: היהדות הצ'כית, המזדהה עם התנועה הלאומית הצ'כית העולה, מכאן, והיהדות הגרמנית, הדבקה בליברליזם האוסטרי־הגרמני ובמסד ההבסבורגי, מכאן. אף נראה שהגישה שבה משתמשים החוקרים לבחינת המשולש הצ'כ־יהודי־הגרמני בימי הסלמת הסכסוך הצ'כ־הגרמני ועליית הציונות בפראג נגזרת כביכול מניתוח מצב היהדות הבוהמית דאז באחד ממאמריו המפורסמים של תאודור הרצל, 'הצייד בבוהמיה' ('Die Jagt in Böhmen').¹ בדומה להרצל, שכתב את דבריו בעיצומם של המהומות והעימותים האלימים בין הצ'כים לגרמנים בנובמבר 1897, גם ההיסטוריוגרפיה משקיפה על יהדות 'הארצות הצ'כיות'² במפנה המאות

* מאמר זה מבוסס על חלקים מעבודת דוקטור שבכתובים: 'יהדות צ'כּו־גרמנית, ציוני פראג וראשיתו של הרעיון הדו־לאומי בציונות'. ברצוני להודות מקרב לב לד"ר יפעת וייס, שהעבודה נכתבת בהדרכתה, ולפרופסורים אוטו דב קולקה, יעקב ברנאי ומרים ירדני, שקראו בעיון את כתב היד והעירו עליי הערות מאירות עיניים.

1 ת' הרצל, 'הצייד בבוהמיה', כתבי הרצל, ז: בפני עם ועולם (א), בעריכת א' ביין ומ' שרף, ירושלים תשכ"א, עמ' 156–161.

2 מכיוון שהמונח 'הארצות הצ'כיות', המכוון אל בוהמיה, מורביה ושלזיה האוסטרית, הוא מושג אידאולוגי מובהק, שטבעה התנועה הלאומית הצ'כית במהלך מאבקה נגד ההגמוניה הגרמנית תחת האימפריה ההבסבורגית, אשתמש בו להלן במרכאות. באשר לעצם ההרכב האתני של אוכלוסיית השטחים הללו בראשית המאה הכ', הרי הניסיון לאמוד את היחס הדמוגרפי בין צ'כים לגרמנים על סמך הסטטיסטיקה בת־הזמן כרוך בקושי שלא ניתן למעשה להתגבר עליו, משום שהקריטריון היחיד ששימש את הממשל האוסטרי להגדרת שייכותו הלאומית של פלוני היה 'שפת היומיום'. לפי היגיון זה, בשנת 1900 היו בבוהמיה ובמורביה 5,371,458 'צ'כים' (קר, דוברי צ'כית) ו־3,012,505 'גרמנים' (קר, דוברי גרמנית), ואילו בשלזיה היו 146,265 'צ'כים', 296,571 'גרמנים' ו־220,472 'פולנים'. מספר היהודים בארצות הצ'כיות הסתכם לפי המפקד הזה ב־148,958 (J. Kořalka, Češi v Habsburské Říši a v Evropě 1815–1914, Praha 1996, pp. 140–142). השנה 25,000 יהודים בקירוב, לצד כ־415,000 צ'כים ו־10,000 גרמנים. ראו: H. Tramer, 'Prague – City of Three Peoples', *Leo Baeck Institute Yearbook*, IX (1964), p. 305.

[ציון – רבעון לחקר תולדות ישראל, שנה סט (תשס"ד)]

הי"ט והכ' דרך פריזמת היריבויות האתניות. החברה היהודית מתוארת כמעין שדה קרב פוליטי בין סוכני שתי האומות היריבות – 'המתבוללים הגרמנים' ו'המתבוללים הצ'כים', או, לחלופין, 'היהודים הגרמנים' ו'היהודים הצ'כים'.³ מנגד מוצגת הציונות כ'דרך ביניים בטוחה', דרך נייטרלית ביחס לעימות הלאומי הפוליטי, ודרך פוזיטיבית בחתירתה לגיבוש זהות לאומית-תרבותית יהודית ייחודית.⁴

בהתאם להצגה דו-קוטבית זו של הציבור היהודי בבוהמיה ובמורביה ב"fin-de-siècle", בולטות במחקר שתי גישות מרכזיות, שמוטב להגדירן גישות 'אתנו-צנטריות'. חסידי כל אחת מהן עוסקים בקביעת המגמה הלאומית-התרבותית הדומיננטית בקרב יהודי 'הארצות הצ'כיות' בכלל ויהודי פראג בפרט. מחד גיסא, מדובר בגישה ה'גרמנו-צנטרית', המדגישה את הנטייה הפרו-גרמנית של רוב יהודי בוהמיה ומורביה בתקופה הנדונה,⁵ ומאידך גיסא, בגישה ה'צ'כו-צנטרית', המייחסת משקל רב להתעצמות ההדרגתית של המגמה הפרו-צ'כית ברחוב היהודי החל בשנות השבעים של המאה הי"ט.⁶ זאת ועוד, ביחס לסוגיית הלאומיות היהודית בפראג חלוקים נציגי שתי האסכולות הללו על פי אותו עיקרון 'אתנו-צנטרי': אם החוקרים ה'גרמנו-צנטרים' מבלטים בייחוד את תרומתם של היהודים הגרמנים לתנועה הציונית,⁷ הרי בעלי הגישה ה'צ'כו-צנטרית' מטעמים את השפעת הלאומיות הצ'כית על ציוני

- 3 ר' קסטנברג-גלדשטיין, 'היהודים בין הצ'כים והגרמנים בארצות ההיסטוריות', גשר, טו, ב-ג (תש"ל), עמ' 49; G. Cohen, 'Jews in German Society: Prague, 1860–1914', *Central European History*, X (March 1977), p. 34; W. Iggers, 'The Flexible National Identities of Bohemian Jewry', *East Central Europe*, VII (1980), pp. 43–45; F. Hahn, 'The Dilemma of the Jews in Historic Lands of Czechoslovakia, 1918–1938', *ibid.*, X, 1–2 (1983), p. 24; W. McCagg, *A History of Habsburg Jews, 1670–1918*, Bloomington–Indianapolis 1989, pp. 177–179; R. Wistrich, 'The Jews and Nationality Conflicts in the Habsburg Lands', *Nationalities Papers*, XXII (1994), p. 127; E. Pawel, 'Der Prager Zionismus zu Kafkas Zeit', *Kafka und Prag*, eds. K. Krolow & H.D. Zimmermann, Berlin–New York 1994, p. 34; R. Luft, 'Nationale Utraquisten in Böhmen: zur Problematik "nationaler Zwischenstellung" am Ende des 19. Jahrhunderts', *Allemands, Juifs et Tchèques à Prague, 1890–1924*, eds. M. Godé, J. Le Rider & F. Mayer, Montpellier 1994, p. 47. ואנטישמיות באירופה המודרנית, ירושלים תשמ"ח, עמ' 56–60.
- 4 ויסטריך, שם, עמ' 30; ר' קסטנברג-גלדשטיין, 'אתחלות ברי-כוכבא', פראג וירושלים, ספר לזכר לא הרמן, בעריכת פ' וולטש, ירושלים תשי"ז, עמ' 87; H. Kieval, *The Making of Czech Jewry*, New York 1988, pp. 93–96, 105–107; W. Iggers, 'Die Prager Juden zwischen Assimilation und Zionismus', *Berlin und der Prager Kreis*, eds. M. Pazi & H.D. Zimmermann, Würzburg 1991, p. 22.
- 5 קסטנברג-גלדשטיין (לעיל, הערה 3), עמ' 62; כהן (לעיל, הערה 3); C. Stölzl, *Kafkas böses Böhmen: Zur Sozialgeschichte eines Prager Juden*, München 1975, pp. 23–24, 50–51; M. Riff, 'Czech Antisemitism and the Jewish Response Before 1914', *Wiener Library Bulletin*, XXIX [39–40] (1976), pp. 8–20.
- 6 J. Havránek, 'The Development of Czech Nationalism', *Austrian History Yearbook*, III (1967), p. 226; קיבל (לעיל, הערה 4).
- 7 קסטנברג-גלדשטיין (לעיל, הערה 4); G. Cohen, *The Politics of Ethnic Survival: Germans in*

פראג, ואף מצביעים על קיומו של קשר עקיף בין עליית האוריינטציה הצ'כית בחברה היהודית לבין הופעת הציונות ב'ארצות הצ'כיות'.⁸

אמנם בין שתי הגישות 'האתנו־צנטריות' יש חילוקי דעות גלויים בקביעת צבינה התרבות של החברה היהודית ב'ארצות הצ'כיות' בשלהי המאה ה־י"ט ובראשית המאה הכ'. ואולם ברמה האנליטית ניתן להבחין בשתי נקודות משותפות לגישות אלה, המאפשרות לראות בהן שני ביטויים של שיטה היסטוריוגרפית כוללת:

א. מייצגי שתי הגישות גם יחד משתמשים במונחים דו־קוטביים בעלי גוון אתנו־תרבותי, קרי, 'יהודים גרמנים' ו'יהודים צ'כים', כקטגוריות מחקריות מרכזיות לניתוח החברה היהודית.

ב. ככל שהדברים נוגעים לגורמים ולנסיבות של עליית הציונות בפראג, הנטייה המשותפת היא לראות בציונות כעין תנועה של מתבוללים לשעבר, 'גרמנים' ו'צ'כים'. משנדחו מדרכם הקודמת, בגין האנטישמיות הלאומנית, הגרמנית או הצ'כית, ביקשו כביכול להשתלב מחדש בתוך הנוף האתנו־לאומי המפוצל של בוהמיה ומורביה, בבחינת אומה יהודית 'שלישית', הנפרדת מן השתיים הקיימות.

במאמר הנוכחי בדעתי להתחקות אחרי שורשיה המתודולוגיים של תפיסה היסטוריוגרפית זו, לבחון מחדש את צדקת דרכה, בפרט בחקר יהדות פראג בעשורים האחרונים לשלטון ההבסבורגי, ולהציע מבט משלים לעיון בחיי החברה והתרבות של יהודי 'הארצות הצ'כיות' בתקופה הנדונה. מבלי לשלול את תרומתן של הגישות הקיימות להבהרת מקצת הדיבטים הבסיסיים של תולדות יהודי בוהמיה ומורביה, אבקש למקד את תשומת הלב בדמויות יהודיות בעלות רקע סוציו־תרבותי מורכב, אשר במסגרת הפרדיגמה הדיכטומית 'האתנו־צנטרית' באות לידי גילוי חד צדדי בלבד. בזיקה לקריאה מחודשת בחוויותיהן של הדמויות האלה אבחן מחדש את ההקשר הסוציו־תרבותי של ציונות פראג בראשית המאה העשרים. בתוך כך אברר את הרקע הגאו־תרבותי של תפיסתו הדו־לאומית של הוגו ברגמן, שהיה אחד ממנהיגי הכולטים בתקופה ההיא.

א. יהדות פראג בראי הוויכוח ההיסטוריוגרפי

עד לפני כחמש־עשרה שנה הייתה הגישה הגרמנו־צנטרית מקובלת ללא סייג בהיסטוריוגרפיה על יהודי בוהמיה ומורביה ב־fin-de-siècle.⁹ אכן, טיעוניה המרכזיים עדיין

826, 262; וראו גם: א' רחמימוב, 'בין צ'כים לגרמנים: יהודים באגודות הסטודנטים, פראג – 1876–1914', עבודה לשם קבלת התואר מוסמך של האוניברסיטה העברית בירושלים, תשנ"ב (בהנחיית רוברט ויסטריך).

8 קיבל (לעיל, הערה 4), עמ' 107–115: *Národní identita Židů v českých zemích, 1848–1918 mezi němečtím, českým a sionismem*, *Žide v české a polské občanské společnosti*, eds. J. Tomaszewski & J. Valenta, Prague 1999, p. 25

9 ראו לעיל, הערה 5.

זוכים לגיבוי מלא במסגרת מחקרים כלליים יותר, העוסקים בתולדות יהודי אירופה והממלכה ההבסבורגית בתקופה המודרנית.¹⁰ הגישה הזאת באה לידי פיתוח שיטתי ביותר במחקריו של ההיסטוריון האמריקני גרי ב' כהן (Cohen), מייצגה המרכזי בשני העשורים האחרונים.¹¹ מחקרים אלה מצביעים על המשכיות במגמת ההשתלבות של יהודי 'הארצות הצ'כיות' בכלל ויהודי פראג בפרט בסביבה הגרמנית, למן עידן האבסולוטיזם הנאור ולפחות עד פרוץ מלחמת העולם הראשונה. בתוך כך הם משרטטים כעין ציר מתמשך של התפתחות האוריינטציה הגרמנית בחברה היהודית, ומסמנים עליו כביכול שלושה ציוני דרך מרכזיים:¹² (א) גרמניזציה של הממסד הקהילתי ושל החינוך היסודי היהודי בימי הקיסר יוזף השני (1780–1790) ווירשוי; (ב) ההגירה ההמונית היהודית מן האזורים הכפריים הצ'כיים אל פראג ואל מרכזי התעשייה בעלי הצביון הגרמני בצפון בוהמיה ובמערבה, בעקבות ביטולן של ההגבלות על תנועתם ועל התיישבותם של היהודים בשנת 1848–1849; (ג) התערות יהודית מואצת בחיי החברה ובפוליטיקה של הבורגנות הבוהמית-הגרמנית בשנות החמישים והשישים של המאה ה'ט', תוך הידוק הברית הפוליטית עם הליברלים הגרמני אגב יישומה הסופי של האמנציפציה בשנת 1867.

לטענתו של כהן, למרות ירידה דמוגרפית מתמדת של האוכלוסייה הגרמנית בארצות הצ'כיות' בכלל, ובפראג גופה בפרט, ועל אף שורה של מפלות פוליטיות קשות שנחלו הליברלים הגרמנים בבוהמיה מידי התנועה הלאומית הצ'כית, אין להבחין בשינוי מהותי של מגמת ההשתלבות גם במפנה המאות ה'ט-הכ'. אף הלחץ הצ'כי הגובר, שהופעל על יהודי בוהמיה ביתר עצמה במהלך שנות התשעים, מחמת עמדתם הפרו-גרמנית, לא הניב לדעתו פירות אלא למראית עין בלבד. עם זאת, כהן אינו מתעלם מן הקשיים הניצבים בפניו ככל שמתקדמים מחקרי לקראת סוף המאה ה'ט'. הוא אכן מודע לאוריינטציה הצ'כית שהחלה להסתמן בקרב יהודי פראג החל במוצאי שנות השבעים והתחזקה בהדרגה בשני העשורים הבאים ביחס ישיר להתעצמות התנועה הלאומית הצ'כית.¹³ הוא גם מודע לתוצאות מפקד האוכלוסין שנערך בפראג בשנת 1900, שרוב יהודיה (כ-55%) ציינו בו את הלשון הצ'כית כשפת היומיום המדוברת שלהם – פי שניים יותר מאשר במפקד של שנת 1890. אלא שלגבי זידו אין בתפנית הזאת, לכאורה לכיוון העמדה הפרו-צ'כית, כדי ללמד על תמורה של ממש במגמה התרבותית בקרב הציבור היהודי הרחב, שהרי גם בימי השפל הקשים שעברו על הגרמנים הבוהמים עדיין העדיפו מרבית יהודי פראג לחנך את ילדיהם בבתי ספר ציבוריים גרמניים (91% בשנת 1900, 89% בשנת 1910). כהן סבור שאלה מיהודי פראג שהכריזו על

10 ראו, למשל, מחקריהם של אלמוג, מאק-קאג וויסטרך (לעיל, הערה 3).

11 כהן (לעיל, הערות 3, 7), 'Jews in German Liberal Politics: Prague, 1880–1914', *Jewish History*, I, 1 (1986), pp. 55–74; idem, 'Deutsche, Tschechen und Juden in Prag: Das Soziale Alltagsleben zwischen 1890 und 1914', *Allemands, Juifs et Tchèques à Prague, 1890–1924*, eds. M. Godé, J. Le Rider & F. Mayer, Montpellier 1994, pp. 55–69.

12 קסטנברג-גלדשטיין (לעיל, הערה 3), עמ' 53–56; שטולצל (לעיל, הערה 5); ריף (לעיל, הערה 5), עמ' 19; כהן, יהודים בפוליטיקה ליברלית גרמנית, שם; כהן (לעיל, הערה 7).

13 כהן (לעיל, הערה 7), עמ' 223–224.

עצמם כדוברי צ'כית בחיי היומיום היו בעיקר המהגרים מערי השדה הצ'כיות, וכן ילידי פראג העניים יותר, אשר החליטו על כך בראש וראשונה משיקולים תועלתיים, לאור הלחץ הצ'כי. אף על פי כן הם הוסיפו להאמין בעליונותו של החינוך הגרמני ושאוּפו להצטרף אל שורות הבורגנות הגרמנו-יהודית.¹⁴ לפיכך לא ראה כהן כל קושי בהצגת חייהם של יהודי פראג ב-fin-de-siècle כפרק מובנה בתולדות הקהילה הגרמנית של פראג, כפי שניתן ללמוד ממחקרו המקיף 'פוליטיקת ההישרדות האתנית: גרמנים בפראג, 1861–1914'.¹⁵

ביטוי ראשון לתפיסה הצ'כו-צנטרית' התגלה בהיסטוריוגרפיה הצ'כית אגב דיוניה על תולדות התנועה הלאומית הצ'כית הכללית במחצית השנייה של המאה ה-19, בעיקר במחקריו של ין הברנק (Havránek), מבכירי חוקרי הלאומיות הצ'כית המודרנית. בבואו לבאר את הצמיחה הדמוגרפית של הצ'כים בבוהמיה בכלל ובפראג בפרט, ייחס הברנק חשיבות יתרה לתוצאות שנתקבלו ביחס ליהודים במפקד האוכלוסין הכללי שנערך בשנת 1900, המוכיחות לדעתו את התחזקות האומה הצ'כית גופה. לגבי דידו, העובדה שיותר ממחצית יהודי פראג ובוהמיה הכריזו על הלשון הצ'כית כשפת היומיום שלהם, לעומת כרבע בלבד במפקד משנת 1890, מצביעה בעליל על שינוי קיצוני שחל בתפיסת הזהות העצמית בציבור היהודי הרחב. מכיוון שהוא פירש את ציון השפה המדוברת במפקדים הללו כהצהרה של פלוני על שייכותו הלאומית, טען הברנק בבטחה כי לפנינו עדות חותכת להגברת הטמיעה היהודית באומה הצ'כית.¹⁶

קביעתו של הברנק ביחס להשתלבות היהודית בחברה הבוהמית במוצאי המאה ה-19 הייתה בגדר דעה בודדת במשך כעשרים שנה, עד להופעת ספרו של ההיסטוריון האמריקני הילל ג' קיבל (Kieval) 'התהוות היהדות הצ'כית'. כבר בפתח ספרו הצהיר קיבל כי בדעתו לקרוא תיגר על הפרשנות הגרמנו-צנטרית' של החיים היהודיים בבוהמיה, המציגה באורח מעוות, כדבריו, את היהדות הבוהמית בשליש האחרון של המאה ה-19 ובתחילת המאה ה-20 כמעוז של התרבות הגרמנית במרכזו של עולם סלאבי עוין.¹⁷ בתוך כך, מופנה עוקץ ביקורתו בראש וראשונה כלפי טענותיו של כהן, שעליו חלק קיבל במפורש כבר במאמר הביקורת שפרסם על חיבורו 'פוליטיקת ההישרדות האתנית'.¹⁸ קיבל מציע ציר פרשני אלטרנטיבי

14 כהן, שם, עמ' 225; כהן (לעיל, הערה 3), עמ' 37–39.

15 כהן (לעיל, הערה 7).

16 הברנק (לעיל, הערה 6); idem, 'Social Classes, Nationality Ratios and Demographic Trends in Prague 1880–1900', *Historica*, XIII (1966), pp. 199–202. לאחרונה, במאמרו המוקדש באופן ספציפי ליהודי פראג 'בין הצ'כים לגרמנים', שב והעלה הברנק טענה דומה, אם כי בלשון פחות גורפת. אמנם הוא מציין שחלק נכבד מאותם יהודי פראג אשר 'הכריזו על תמיכתם בצ'כים' במפקד 1900 עדיין חשו עצמם קשורים לתרבות הגרמנית, אך זיהויו העקרוני בין שפה מדוברת בחיי היומיום לנאמנות לאומית בעינו עומד. ראו: idem, 'Žide mezi Čechy a Němci v Praze', *Žide v české a polské občanské společnosti*, eds. J. Tomaszewski & J. Valenta, Prague 1999, p. 35.

17 קיבל (לעיל, הערה 4), עמ' 3.

18 H. Kieval, 'Gary B. Cohen, The Politics of Ethnic Survival', *Studies in Contemporary Jewry*, I (1984), pp. 424–427.

להתפתחותם הדמוגרפית, הסוציו-תרבותית והפוליטית של יהודי 'הארצות הצ'כיות' בתקופה המודרנית. אף עליו ניתן להבחין בשלושה ציוני דרך, השקולים כנגד אלה של הצייר ה'גרמנו-צנטרי': (א) רציפות המגע היומיומי בין היהודים לאוכלוסייה הכפרית הצ'כית בעידן הטרנס-אמנציפטורי, שבו היו מרבית יהודי בוהמיה ומורביה נתונים בנדידה פנימית מתמדת באזורים הכפריים הצ'כיים;¹⁹ (ב) פיצולו של מסלול ההגירה הפנימית היהודית במהלך שנות החמישים והשישים של המאה ה'ט': למרות פיתויי ההתבוללות הגרמנית בפראג ובערים ה'גרמניות' המתועשות, חלק ניכר מיהודי הכפרים שמו פניהם אל ערי השדה הצ'כיות, השתלבו בהן בתוך מעמד הביניים הצ'כי המתהווה והפכו בהדרגה ל'מתבוללים צ'כו-יהודים';²⁰ (ג) הגירה 'צ'כו-יהודית' מערי השדה הצ'כיות אל הכורה הבוהמית במהלך הרבע האחרון של המאה ה'ט', תוך שינוי דיוקנה התרבותי של יהדות פראג מן 'היהדות הגרמנית' אל 'היהדות הצ'כית'.²¹

ככל שהדברים אמורים בסוגיית הזיקות התרבותיות של יהודי פראג בראשית המאה הכ', הרי שהמחלוקת בין קיבל לבעלי הגישה ה'גרמנו-צנטרית' הופכת גלויה אף יותר. בניגוד לכהן, הרואה בשפת ההשכלה והחינוך אבן בוחן ראשונה במעלה לקביעת דגם האקולטורציה היהודית, מבליט קיבל את ההיבט של שפת התקשורת עם הסביבה דווקא. לפיכך הוא מזהה את העדות החשובה ביותר להתקדמותה של האוריינטציה הצ'כית ברחוב היהודי במפנה המאות ה'ט'-הכ' בנתוני מפקד האוכלוסין של שנת 1900, שהצביע כזכור על עלייה דרמטית במספר היהודים המגדירים את עצמם כדוברי צ'כית בהשוואה לשנת 1890.²² אם כהן הסביר את ההתפתחות הזאת כמס שפתיים של השכבות היהודיות הנמוכות יותר לתנועה הלאומית הצ'כית, הרי קיבל סבור כי מדובר בראיה ברורה לשינוי מודע ואותנטי בזיקות התרבותיות-הלאומיות של יהודי בוהמיה ופראג, שינוי שהוא מגדיר כ'אקולטורציה השנייה' (the secondary acculturation). יש להדגיש כי קיבל אינו מכון את המושג הזה לתהליכים שעברו על יהודי 'הארצות הצ'כיות' בלבד, אלא לטרנספורמציה התרבותית הכללית של יהודי מזרח-מרכז אירופה ההבסבורגית. לדעתו, כשם שיהודי בוהמיה מתירים בהדרגה את זיקותיהם הנושנות לתרבות הגרמנו-צנטרית הקוסמופוליטית לטובת אוריינטציה מחודשת לעבר התרבות הלאומית הצ'כית, כן גם יהודי הונגריה וגליציה האוסטרית מצאו את דרכם לעבר האקולטורציה ההונגרית והפולנית בתקופה המקבילה בקירוב. חרף הכרתו העקרונית בהבדלים הניכרים שבין דפוסי 'האקולטורציה השנייה' בכל אחד מן האזורים הללו, הרי

19 תופעת הפיזור של יהודי 'הארצות הצ'כיות' באזורים הכפריים נפוצה במאה ה'ח' ובמחצית הראשונה המאה ה'ט', כתוצאה עקיפה מתקנות ה-Familiantengesetze ההבסבורגיות משנת 1726-1727. תקנות אלה הגבילו את מספר המשפחות היהודיות הרשאיות לשבת בבוהמיה ובמורביה והתירו אך לכן הבכור במשפחה לשאת אישה. כדי להתמודד עם ההגבלות הללו נהגו היהודים לנדוד בין כפרים ועיירות צ'כיים ולבקש חסות מן האצילים המקומיים, הרחק ככל האפשר מהישג ידה של הפקידות הממשלתית. ראו: קיבל (לעיל, הערה 4), עמ' 10-12.

20 קיבל, שם, עמ' 25-27.

21 שם, עמ' 34-35.

22 שם, עמ' 60-63.

שמדובר, לדידו, בסוג זה של נסיגה טבעית מדבקות בקוסמופוליטיות האוסטר-גרמנית אל עבר קבלת ערכים תרבותיים של תנועות לאומיות מודרניות מקומיות.²³

תפיסת היהדות של 'הארצות הצ'כיות' בתקופה הנדונה במונחים אתנו-תרבותיים קוטביים מקרינה, כאמור, גם על הדין בסוגיית התהוותה של הציונות בבירה הבוהמית. בתוך כך, הצגת ציונות פראג כ'גרמנו-צנטרית', אשר באה לידי ביטוי בשורה של מחקרים 'גרמנו-צנטריים' על יהדות בוהמיה ומורביה מן הפרספקטיבה המקומית,²⁴ מקבלת גיבוי מלא מצד אותם היסטוריונים שמחקריהם משיקים לסוגיה זו, במסגרת עיסוקם הכללי יותר בתולדות הציונות במרכז אירופה. בהקשר הזה מדובר בראש וראשונה במחקרים על ההיסטוריה של הציונות הדוברת גרמנית, שתוך כדי עיונם בה הם מתמקדים גם בחניכיה הבולטים של אגודת הסטודנטים 'בר-כוכבא', שמאז הקמתה בשנת 1899–1900 ועד לפרוץ מלחמת העולם הראשונה הייתה למוקד הפעילות הציונית בפראג. כך, למשל, כאשר חגית לבסקי דנה בנסיבות גיבושו של רעיון המדינה הדו-לאומית בארץ ישראל בשנות העשרים המוקדמות של המאה הקודמת, שעם מנסחיו המרכזיים נמנו שלושת המנהיגים לשעבר של 'בר-כוכבא', הוגו ברגמן, רוברט וולטש והנס קוהן, היא כוללת את שלושתם במסגרת המושג 'ציוני גרמני'.²⁵ בדומה לכך, בספרו על אישי מרכז אירופה ב'ברית שלום', מתאר שלום רצבי את האינטלקטואלים הציונים מפראג, ובהם גם מנהיגי 'בר-כוכבא' הללו, כ'יהודים גרמנים' לכל דבר. לדבריו, הם ראו את התרבות הגרמנית 'כפסגה של התרבות האנושית בכלל', ואילו '...בניצחונה של הסלכות על הגרמניות חזו את סופה כביכול של התרבות ושקיעה למצבים טרום-תרבותיים'.²⁶

לפרשנות 'גרמנו-צנטרית' מחודשת של התפתחות הציונות בפראג אנו עדים לאחרונה בספרו החשוב של ההיסטוריון האמריקני סקוט ספקטור (Spector), 'טריטוריות של פראג', המוקדש לחקר ההיסטוריה התרבותית של יהודי פראג ב-fin-de-siècle.²⁷ חוקר זה מציג את אנשי הרוח היהודים מפראג הכותבים גרמנית, ובהם דמויות ציוניות בולטות דוגמת הוגו ברגמן ומכס ברוד, כמי שגדלו והתעצבו בתוך מעין בועה תרבותית גרמנית. אם אבותיהם, טוען ספקטור, ניצבו '...במרכז המפה של תרבות גרמנית גבוהה, אוניברסלית והגמונית...', הרי שדור הבנים מצא את עצמו במפנה המאות נעדר קרקע תרבותית ממשית.²⁸ לנוכח הכרסום המתמיד בהגמוניה הגרמנית ופריחת התרבות הצ'כית הצעירה, הרגישו עצמם בני

23 שם, עמ' 198–200.

24 ראו לעיל, הערה 7.

25 ח' לבסקי, בטרם פורענות: דרכם וייחודם של ציוני גרמניה, 1918–1932, ירושלים תש"ן, עמ' 165.

26 S. Ratzabi, *Between Zionism and Judaism: The Radical Circle in Brith Shalom 1925–1933*,

Leiden–Boston–Köln 2002, p. 72; הציוטים העבריים לקוחים מתוך: ש' רצבי, אישי מרכז אירופה

ב'ברית שלום': אידיאולוגיה במבחני המציאות 1925–1948, חיבור לשם קבלת התואר דוקטור

לפילוסופיה של אוניברסיטת תל-אביב, תשנ"ד, עמ' 63. גם ההפניות להלן הן לדיסרטציה העברית

שלו.

S. Spector, *Prague Territories: National Conflict and Cultural Innovation in Franz Kafka's**Fin de Siècle*, Berkley–Los Angeles–London 2000

28 ספקטור, שם, עמ' 20.

דורם של פרנץ קפקא, ברוד וברגמן מבודדים במעין אי, אשר '...אינו שייך עוד לעבר, ואינו מסוגל למצוא לעצמו מקום בעתיד'.²⁹ כדי להיחלץ מבידוד רוחני-תרבותי זה, החלו אינטלקטואלים גרמנו-יהודים אלה בעשייה תרבותית מקיפה ומגוונת, שכללה לצד הציונות את כתיבתו הספרותית החדשנית של קפקא, את יצירתם האקספרסיוניסטית של פרנץ ורפל (Werfel) ופאול קורנפלד (Kornfeld), ואת פעילותם המאומצת של ברוד, אוטו פיק (Pick) ורודולף פוכס (Fuchs) בתרגום היצירות הצ'כיות לשפה הגרמנית. ביסודה של עשייה זו, כטענתו של ספקטור, עמדה החתירה להתוויית מרחב רוחני המצוי בתווך, בין שתי התרבויות הסובבות, הצ'כית והגרמנית, מרחב שיהיה בו כדי לספק לקבוצה זו כעין מקלט מבטחים מפני הלאומיות המודרנית.³⁰

בניגוד למצדדי הגישה הגרמנו-צנטרית, ממקם קיבל את התנועה הציונית בהקשר הצ'כר-יהודי דווקא, והביטי הראשוני לכך כבר מתגלה בעצם העובדה שהוא כולל את דיוניו על הציונות של פראג בתוך חיבורו 'התהוות היהדות הצ'כית'. ודוק: במושג 'יהדות צ'כית' מתכוון קיבל לבני אותו ציבור יהודי שהעלה, לפי הבנתו, בפני יהודי 'הארצות הצ'כיות' אלטרנטיבות לאומיות חדשות, לעומת דרכה האנכרוניסטית של הבורגנות הגרמנו-יהודית הליברלית, שממנה הוא למעשה מתעלם בספרו. על כן הוא רואה בשתיקת תופעות מסוג זהה מבחינת המסגרת הקונצפטואלית, אף שברורים לו ההבדלים בין תנועת 'המתבוללים הצ'כר-יהודים' לתנועה הציונית מבחינת התכנים הלאומיים.³¹ את ההוכחה הראשונה במעלה לקרבה מעין זו קיבל רואה בכך שאגודת 'בר-כוכב' התחזקה בראשית דרכה הודות להצטרפות 'היהודים הצ'כים', שתמכו זה לא מכבר בתנועה הצ'כר-יהודית.³² אכן, טוען קיבל, בניגוד ליהדות הגרמנית-הליברלית, שעדיין דבקה בדפוס חשיבה טרום-לאומיים, נחשפו הצ'כר-יהודים ללאומיות מודרנית בדמות הלאומיות הצ'כית ולא התקשו להפוך לחסידי הלאומיות היהודית.

ב. יהדות פראג בראי הפולמוס הלאומי הצ'כר-הגרמני

למקרא הוויכוח ההיסטוריוגרפי המתנהל במסגרת הפרדיגמה ה'אתנו-צנטרית', מזדקרת לעין סוגיה שדעות החוקרים חלוקות לגביה באורח עמוק ביותר: מכלול הנתונים על דפוסי החינוך ועל שפות היומיום של יהודי הבירה הבוהמית בראשית המאה הכ', מכלול נתונים המתפרש לכאן ולכאן ומותר פתח ניכר למתן פרשנויות מנוגדות.

אם נתבונן בתכני השיח הפוליטי בפראג בתקופה הנדונה עצמה, ניווכח לדעת כי סוגיה זו, קרי, שאלת זיקותיהם הלשוניות-תרבותיות של היהודים, הייתה לאחד מסלעי המחלוקת המרכזיים בפולמוס שבין הסטטיסטיקאים הגרמנים לסטטיסטיקאים הצ'כים. מן הראוי להדגיש, כי באימפריה האוסטרו-הונגרית בדמומיה, ובייחוד ב'ארצות הצ'כיות' שבמפנה המאות, נועד

29 שם.

30 ספקטור, שם, עמ' 17-20, 234-240.

31 קיבל (לעיל, הערה 4), עמ' 113, 198-203.

32 קיבל, שם, עמ' 96-97.

לסטיסטיקה על השימוש של נתיני הקיסרות בשפות בחיי היומיום תפקיד ראשון במעלה בניהול התעמולה הלאומית-הפוליטית. הדבר נבע מן הנטייה לזיהוי מוחלט בין המושגים 'לשון' ו'לאום', שהייתה מאפיין מרכזי של השיח הפוליטי.³³ ב'ארצות הצ'כיות' שאפו נציגי שני המחנות הלאומיים, הגרמני והצ'כי, להגדרה מחדש של הזיקות הלשוניות, בבחינת סממן חיצוני של שוני אתנר-תרבותי. לשם כך הם רתמו את נתוני מפקדי האוכלוסין באשר לשפות היומיום של התושבים לשם קביעת גבולות גאוגרפיים מדומיינים בין גרמנים לצ'כים. מכאן צמח המושג 'גבול לשוני'³⁴ (Sprachgrenze, Jazyková hranice), שלא נעדר דו-משמעות מסוימת. מחד גיסא, כל אחד מן הצדדים, הגרמני והצ'כי, חתר להטמעת מובלעות לשוניות יריבות בתוך המרחב הלשוני 'שלו'. מאידך גיסא, דפוסי השימוש הלשוני נתפסו, ברמה העקרונית, כמונחים של מהות ממש, בדומה למושג 'פיגמנט' שבתורת הגזע.³⁵ התהליך הדיאלקטי הזה, שהתאפיין במעין התפשטות לשונית ובשרטוט מחדש של 'הגבול הלשוני', היה כרוך בהתמודדות לא פשוטה עם תופעת הדו-לשוניות, אשר רווחה בחלקים ניכרים של תושבי 'הארצות הצ'כיות' ב-fin-de-siècle, והקשתה עד מאוד על מאמצי התיחום בין הצדדים. והנה, רבים מיהודי פראג דיברו, כזכור, בשפה הצ'כית עם שכניהם הסלביים ובה בעת דבקו בשפה הגרמנית כבשפת החינוך וההשכלה. אם כן, הם נקלעו לתוך פולמוס המיפוי האתנר-תרבותי בבחינת אוכלוסייה בעייתית במיוחד בכל הקשור לקביעת 'מהותה' הלשונית.

תופעת הדו-לשוניות של תושבי פראג בכלל, ותפוצתה הבלתי רגילה ברחוב היהודי בפרט, הטרידו בראש וראשונה את מנהיגי המיעוט הגרמני בעיר. ניתן ללמוד על כך בבירור ממחקריו של היינריך ראוכברג (Rauchberg), פרופסור לדמוגרפיה באוניברסיטה הגרמנית של פראג ומן הדמויות הבולטות בקהילה הגרמנית הפראגית. בחיבורו המקיף 'הנכסים הלאומיים בבוהמיה' ביקש ראוכברג להתחקות אחר ההתפתחויות הדמוגרפיות בבוהמיה לאור מפקדי האוכלוסין מן השנים 1880, 1890 ו-1900, ולהעריך על פיהם את יחסי הכוחות בין הגרמנים לצ'כים.³⁶ בבואו להתמודד עם הירידה ההדרגתית במספר דוברי הגרמנית בפראג, העולה מתוצאות המפקדים הללו, התייחס ראוכברג לממדי הדו-לשוניות בעיר וניתח את השלכותיה על מצב הקהילה הגרמנית. לטענתו, היות שמספר לא מבוטל של תושבי פראג מסוגלים לשלוט בשתי השפות גם יחד, הרי שרבים מהם אינם מתקשים 'להמיר' את שפת היומיום שלהם ממפקד למפקד, ובכך מעלימים תדיר את זיקותיהם הלשוניות-התרבותיות האותנטיות מטעמים אופורטוניסטיים. דבריו של ראוכברג מכוונים בראש וראשונה לחסידיה הנאמנים לשעבר של התרבות הגרמנית, שבעת ובעונה אחת שלטו היטב גם בשפה הצ'כית וערקו

E. Brix, *Die Umgangssprachen in Altösterreich zwischen Agitation und Assimilation. Die Sprachenstatistik in den zisleithanischen Volkszählungen 1880 bis 1910*, Vienna 1982 33

M. Cornwall, 'The Struggle on the Czech-German Language Border, 1880–1940', *The English Historical Review*, CIX (September 1994), pp. 914–951, esp. 914–922 34

P. Judson, 'Inventing Germans: Class, Nationality and Colonial Fantasy at the Margins of Hapsburg Monarchy', *Social Analysis*, XXXIII (September 1993), p. 48 35

H. Rauchberg, *Der nationale Besitzstand in Böhmen*, I–III, Leipzig 1905 36

למחנה הדובר צ'כית בלחץ התנועה הלאומית הצ'כית. את מוקד האטרקוויזם' (Utraquism)³⁷ הלשוני הזה, שגרם בהתמדה להצטמקותו של מרחב השפה הגרמנית, זיהה ראוכברג בקרב יהודי פראג, שלטענתו הצטיינו בדו-לשוניות מופלגת ביותר. לאמתו של דבר, ציין ראוכברג, מרביתם מחנכים את ילדיהם לתרבות הגרמנית ולשפתה, אך לאור התעצמות הלאומיות הצ'כית בבוהמיה בחרו יותר ממחצית מהם להזדהות במפקד של 1900 כדוברי צ'כית בחיי היומיום. לדעתו, הצהרותיהם של יהודי פראג בדבר הנאמנות לשפה הצ'כית אינן אלא בחינת מס שפתיים לרוב הצ'כי התוקפני, אך העדפתם את הגרמנית כשפת ההשכלה מעידה בעליל על זהותם הלאומית האמיתית והיחידה.³⁸

ספרו של ראוכברג, וכן מאמריו השונים בעניין 'הנכסים הלאומיים' בבוהמיה,³⁹ עוררו תגובה חריפה ביותר בקרב הדמוגרפים הצ'כים בני תקופתו, ובייחוד מצדו של ין סרב (Srb), ראש הלשכה המוניציפלית לסטטיסטיקה של פראג. בחיבורו הפולמוסי 'שפת היומיום כאמצעי להגדלת נכסים לאומיים גרמניים בארצות הכתר הצ'כי בפרט ובאוסטריה בכלל',⁴⁰ ביקש סרב לחשוף בפני קוראיו את שיטתם של ראוכברג ועמיתיו בסילוף העובדות הדמוגרפיות שב'ארצות הצ'כיות', וקרא תיגר על ניסיונותיו של ראוכברג לערער על הישגי הטמיעה הצ'כית בין יהודי פראג. גם סרב, כמו ראוכברג, ראה בתופעת הדו-לשוניות קו אופי מיוחד של יהודי הבירה הבוהמית, באמרו כי 'ידוע לכול, שיהודי פראג, מלבד הבוודים שבהם, בקיאים בשתי השפות, הצ'כית והגרמנית גם יחד'.⁴¹ לטענתו, היהודים אינם מפתחים מחויבות נפשית של ממש לעמים שבקרבתם הם יושבים ואינם דבקים בשפה אלא בהתאם למידת התועלת שבדבר. על כן, ככל שעולה עצמתו הדמוגרפית והכלכלית של העם הצ'כי, כך הולך וגדל מספר היהודים המאמצים להם את הלשון הצ'כית כשפת היומיום העיקרית, כפי שמראים בעליל מפקדי האוכלוסין משנות 1890 ו-1900.⁴² עם זאת, מאחר שההשכלה הגרמנית עודנה נתפסת בעיני היהודים בבחינת דרך המלך לקידום בסולם החברתי, אין תמה בכך שרובם הגדול של יהודי פראג עדיין ממשיכים להעניק לילדיהם חינוך גרמני. מיומנות יתרה זו של יהודי פראג בשתי השפות, ממשיך סרב, משרתת תדיר גורמים פוליטיים גרמניים,

37 השימוש במושג 'אטרקוויזם', שמקורו בטרמינולוגיה דתית הוסיטית, היה מקובל ב'ארצות הצ'כיות' החל באמצע המאה הי"ט ביחס למוסדות חינוך דו-לשוניים צ'כ-גרמניים. ראו: F. Prinz, 'Das kulturelle Leben (1867–1939): Vom österreichischen Ausgleich bis zum Ende der ersten Tschechoslowakischen Republik', *Handbuch der Geschichte der böhmischen Ländern*, IV, ed. K. Bosl, Stuttgart 1969–1970, pp. 160–161.

38 ראוכברג (לעיל, הערה 36), עמ' 151–152, 391.

39 ראו, למשל: 'Das Zahlenverhältnis der Deutschen und der Tschechen in Böhmen', *Deutsche Arbeit*, II (1902–1903), pp. 1–33; idem, 'Der nationale Besitzstand in Böhmen und die Wanderbewegungen', *ibid.*, pp. 585–625; idem, 'Nationale Haushaltungs- und Familienstatistik von Prag', *ibid.*, IV (1904–1905), pp. 262–264.

40 J. Srb, *Obcovací řeč jako prostředek sesilující národní državu německou v zemích koruny české zvláště v a Rakousku vůbec*, Prague 1909.

41 סרב, שם, עמ' 93.

42 שם, עמ' 71.

המנסים להגדיל את מניין הגרמנים בעיר על פי הסטטיסטיקה על אודות דפוסי החינוך היסודי והתיכוני, תוך ערעור תמונה דמוגרפית אמיתית, המצטיירת נאמנה מנתוני המפקדים.⁴³ ואולם, התריע סרב, אם הגרמנים מבקשים לבסס את חזקתם בפראג בעזרת היהודים, הרי שהם עתידים לנחול אכזבה מרה.⁴⁴ הדבקות היהודית בחינוך הגרמני אין פירושה הזדהות תרבותית אותנטית עם האומה הגרמנית, כפי שמשוכנעים ראוכברג ודומיו, כי אם זיקה תועלתנית גרדא. בבוא העת, לכשיתורגם כוחם הדמוגרפי של הצ'כים לעצמה פוליטית של ממש, תלך ותתערער הזיקה הזאת יותר ויותר.

כדי להציג את תסריטו האופטימי בצורה משכנעת יותר נעזר סרב בשתי דוגמאות מן האזורים האחרים של האימפריה ההבסבורגית – יהדות הונגריה ויהדות גליציה. וכך, אם לפני מועד ה'פשרה' (Ausgleich) בין בית הבסבורג להונגרים, בשנת 1867, פיתחו יהודי הונגריה קשרים הדוקים ביותר עם התרבות הגרמנית והשפה הגרמנית, הרי תוך דור אחרי כינונה של אוסטרו-הונגריה השתנו פניה של יהדות זו מן הקצה אל הקצה. על פי תוצאות מפקד האוכלוסין משנת 1900, קבע סרב, 594,451 מתוך 831,162 יהודי הונגריה 'הכריזו על עצמם כהונגרים', ואילו כגרמנים – רק 208,224. סרב הבחין בתהליך דומה גם בקרב יהודי גליציה. לטענתו, משהשכילו היהודים המקומיים להבחין בעליית כוחם של הפולנים, נטשו מרביתם את נאמנויותיהם הגרמניות הקודמות, שאף הן נראו קודם לכן עמוקות למדי. על פי תוצאות המפקד של 1900, הראה סרב, ציינו 621,036 מתוך 799,972 יהודי גליציה את הפולנית כשפת היומיום שלהם, ורק 138,400 ציינו את השפה הגרמנית. אמנם, הוא היה מודע לכך שהישגי הצ'כים ברחוב היהודי בבוהמיה צנועים עד מאוד בהשוואה להצלחות של ההונגרים ושל הפולנים בשטחיהם,⁴⁵ אבל הוא קבע בביטחון, שתהליך הכרסום בזיקות הגרמניות הולך וצובר תאוצה גם בקרב יהודי בוהמיה ופראג, והדבר עולה בבירור מתוצאות המפקד. לידו, אותם 55% מבין יהודי פראג אשר בחרו להזדהות עם האומה הצ'כית עשו כן מתוך רצון להיות חלק מן העם העתיד לנצח במאבקו על זכויותיו ההיסטוריות.

אם כן, הואיל ושני הצדדים היריבים חתרו למיפוי המרחב הלשוני הבוהמי על פי מונחים אתנו-לאומיים דו-קוטביים, נדרשו שניהם לאתגר של הדו-לשוניות היהודית, שיש בה כדי להקשות על מהלך התיחום בין האומה הגרמנית לאומה הצ'כית. בכדי לעקוף את המכשלה הזאת נקטו שני הצדדים שיטה זוה – פירוק זיקותיהם הלשוניות המורכבות של היהודים לשתי ספרות אתנו-תרבותיות נפרדות: האחת מהותית ומשקפת אוריינטציה לאומית-תרבותית אותנטית, והאחרת משנית ומטעה. אמנם, בעיני שני הדמוגרפים הצטיירו היהודים כציבור שאינו ניתן להטמעה מהירה בשל נטיותיו התרבותיות האמביוולנטיות. ואולם ההבחנה הדיכוטומית בין היסוד הגרמני ליסוד הצ'כי בהווה היומיומית היהודית, תוך שימת דגש

43 שם, עמ' 93-86.

44 שם, עמ' 91.

45 שם, עמ' 69. ביטויים כמו 'הכריזו על עצמם כגרמנים-הונגרים-פולנים-צ'כים' 'הכריזו על עצמם כדוברי גרמנית-הונגרית-פולנית-צ'כית' משמשים אצל סרב באותה המשמעות, כדרכו של השיח האתנו-לאומי של אותם ימים לזחות באופן מוחלט בין שייכות לאומית לדפוס לשוני.

בלעדי על אחד מהם, מאפשרת לכל אחד מן המתפלמסים להציג את יהודי פראג כחלק מ'נכסיו הלאומיים', קרי, כ'יהודים גרמנים' או כ'יהודים צ'כים'.

ג. ההיסטוריוגרפיה ה'אתנו-צנטרית': שעתוק השיח האתנו-לאומי הצ'כו-גרמני?

הדמיון המבני והאנליטי בין ההיסטוריוגרפיה ה'אתנו-צנטרית' הנוכחית ובין שיח הדמוגרפים הצ'כו-גרמני מראשית המאה הכ', בכל הקשור לייצוגיה של יהדות פראג, אינו משתמע אפוא לשתי פנים. כשם שבכיר הדמוגרפים הגרמנים מפראג סבור כי העובדה שיהודי הבירה הבוהמית נוהגים ברובם לשלוח את ילדיהם לבתי ספר גרמניים מצביעה בעליל על 'גרמניותם', כך בעיני גרי כהן, מחשובי ההיסטוריונים ה'גרמנו-צנטרים', יש בדפוס החינוך הגרמני של היהודים משום הוכחה מובהקת לכך שהאוריינטציה התרבותית הגרמנית היא זו הדומיננטית בקרבם. ואולם הדמיון בין טיעוניו של סרב לגישתו של הילל קיבל נראה גלוי אף יותר. מאלף במיוחד שיש זהות תוכנית של ממש בין רטוריקת השכנוע של ראש הלשכה הצ'כית לסטטיסטיקה ובין תפיסת 'האקולטורציה השנייה' של ההיסטוריון הצ'כו-צנטרי. אכן, גם סרב וגם קיבל מציגים את 'המרתם' הצ'כית של יהודי פראג ובוהמיה כחלק מתהליך המעבר הכללי של יהודי אוסטרו-הונגריה מן התרבות הקוסמופוליטית הגרמנית הדועכת אל התרבויות הלאומיות המתחזקות, ולצורך הרחבת היריעה נעזרים שניהם באותן שתי הדוגמאות מהונגריה ומגליציה. כיצד אפוא נוכל להסביר את הדמיון הזה?

אמנם, חיבוריהם של ראוכברג וסרב, מן המחקרים הדמוגרפיים המרכזיים בני התקופה, משמשים תדיר את בעלי הגישות ה'אתנו-צנטריות' כמקורות סטטיסטיים חשובים.⁴⁶ ואולם אין לטעון שהפרשנויות ההיסטוריוגרפיות המוגדות, של כהן ושל קיבל, ביחס לצביונה התרבותית של יהדות פראג ב'-fin-de-siècle', נובעות מנטיות אידאולוגיות אתנו-לאומיות, בדומה לאלה שעמדו מאחורי ייצוגיהם ה'אתנו-צנטריים' של היהודים בפולמוס 'הנכסים הלאומיים'. ניתן להציב את הוויכוח ההיסטוריוגרפי הנוכחי כדיון המתנהל במסגרת מודל ה'מרכז-פריפריה' של ההיסטוריה היהודית, מודל שסנדר גילמן (Gilman) מנתח באופן ביקורתי. גילמן תופס את המודל הזה לא רק כמונחים גאוגרפיים, אלא בעיקר כתבנית קונצפטואלית כוללת. לפי הבנתו, היא מיושמת בדרך כלל על פרקים ומצבים שונים בהיסטוריה היהודית, אם כי בשינוי ההדגשים. אחד הקריטריונים החשובים לאפיון מרכיבי המודל כ'מרכז' או 'כפריפריה' הוא קריטריון העצמה. וכך, אם ציבור יהודי מסוים בר עצמה נתפס כ'מרכז', הרי ציבור יהודי אחר, נעדר עצמה, המתקיים באותו זמן ובאותו מקום, נחשב 'פריפריה'.⁴⁷ מובן שעצם המושג 'עצמה' ניתן לפרשנויות שונות ומגוונות, בהתאם לזווית התבוננותו של

46 כהן (לעיל, הערה 3), עמ' 37-38; קיבל (לעיל, הערה 4), עמ' 60, 247 (חיבורו המקיף של סרב, המנתח בשלושה כרכים את תוצאות מפקד האוכלוסין בפראג בשנת 1900, המופיע ברשימתו הביבליוגרפית של קיבל, כולל את הטקסט הפולמוסי נגד ראוכברג בנספח מיוחד).

47 S. Gilman, 'The Frontier as a Model for Jewish History', *Jewries at the Frontier: Accommodation, Identity, Conflict*, eds. S. Gilman & M. Shain, Chicago 1999, p. 2

ההיסטוריון. במקרה המונח לפנינו אכן ניתן לומר שבעלי הגישות ה'גרמנו-צנטרית' וה'צ'כר-צנטרית' חלוקים ביניהם בסוגיית מקור ה'עצמה' בחברה היהודית ב'ארצות הצ'כיות', וכיצד בזה באשר לסימונו של ציבור יהודי 'מרכזי'. כהן מזהה את ה'עצמה' עם עושרם ושגשוגם הכלכלי של אנשי העילית הבורגנית הגרמנו-יהודית מפראג, ההופך אותם בעיניו ל'מרכז' של ההיסטוריה היהודית הבוהמית ב־fin-de-siècle. קיבל, לעומתו, מייחס את ה'עצמה' למתבוללים הצ'כר-יהודים' ילידי הכפרים וערי השדה הצ'כיים דווקא, בגין תבונתם ההיסטורית, שבזכותה השכילו להתנער מן הזיקות האנכרוניסטיות אל הליברליזם האוסטרי-הגרמני ולכרות ברית היסטורית עם הלאומיות המודרנית בדמות הלאומיות הצ'כית. על כן יהודים אלה ניצבים ב'מרכז' הסיפור ההיסטורי של קיבל, בבחינת ציבור המסמל את עתידה הפוסט-אימפריאלי של יהדות בוהמיה ומורביה.

ואולם, אף ששיטת הטיעון ה'אתנו-צנטרי' אינה תוצר של הטיה אידאולוגית אתנו-לאומית, כי אם אחת האפשרויות של המודל התאורטי 'מרכז-פריפריה', הרי שעצם השערוך של מונחי השיח האתנו-לאומי הצ'כר-גרמני מראשית המאה הכ' אל תוך המודל הזה אינו מקרי כלל ועיקר. ניתן לטעון, ששערוך זה עומד למעשה בזיקה לתופעה כללית יותר הרווחת במדעי הרוח והחברה, שבה דיונים העוסקים ב'לימודי זהויות' למיניהם מאמצים את המושגים המציינים את 'קבוצות הזהות' כקטגוריות אנליטיות בסיסיות. גישה מחקרית זו, המאפיינת תחומי מחקר שונים, כגון חקר הלאומיות והאתניות, 'לימודי הגזע' או 'לימודי התרבות', נוטה לקבל כדבר המובן מאליה את קיומם האובייקטיבי של 'אומה', 'קבוצה אתנית', 'גזע' או 'קבוצה תרבותית', בחינת קהילות ממשיות. לטענתם של שני הסוציולוגים האמריקניים רוג'רס ברובקר (Brubaker) ופרדריק קופר (Cooper), שלא מכבר מתחו ביקורת חריפה על המגמות הללו,⁴⁸ מדובר בכשל מתודולוגי בסיסי. לטענתם, אין גישה זו מאפשרת הבחנה ברורה בין מונחים הטבועים בשיח זהויות פוליטי למיני (לאומי, גזעי, אתני וכדומה), שמטרתו לשכנע בני ציבור מסוים בהשתייכותם לקבוצה ייחודית (אומה, גזע, קבוצה אתנית וכיוצא באלה), ובין זהויות סוציו-תרבותיות קונקרטיות, המשקפות לעתים זיקות מורכבות יותר מכפי שמוצג באותו השיח. ברובקר וקופר אכן מדגישים שאין לפקפק בכך ששיח זהויות פוליטי, כגון שיח אתנו-לאומי, יכול להטביע את חותמו על הבנה עצמית של יחידים וקבוצות, וכן לייצר בקרבם תודעה של שייכות ל'גישות קולקטיביות מסוימת'. יחד עם זאת, בתוככי אותן אוכלוסיות עצמן מתקיימים תדיר דפוסים תודעתיים שונים ומשונים, אשר אינם ניתנים להמשגה אתנו-לאומית נוקשה.⁴⁹

אכן, אין לערער על עצם הרלוונטיות של המונחים 'יהודים גרמנים' או 'יהודים צ'כים' לחקר תולדות יהדות בוהמיה בראשית המאה הכ'. אין ספק שחלקים ניכרים של הציבור היהודי באותה התקופה אמנם 'השתכנעו' בהשתייכותם אל הקבוצות האלה. עם זאת, בצד

R. Brubaker & F. Cooper, 'Beyond "identity"', *Theory and Society*, XXIX (February 2000), pp. 1–47. לביקורת ספציפית יותר של מתודולוגיות אלו בהקשר של חקר הלאומיות ראו:

R. Brubaker, *Nationalism Reframed*, Cambridge 1996, esp. pp. 17–18

49 ברובקר וקופר, שם, עמ' 4–6, 27–26.

דמויות יהודיות דוגמת נשיא הקזינו הגרמני אוטו פורכהיימר (Forchheimer),⁵⁰ או יוזמיה ומנהיגיה של תנועת ההתבוללות ה'צ'כר-יהודית' המשפטן אלז'ז צוקר (Zucker) והרופא ויקטור ווהריזק (Vohryzek),⁵¹ אשר זהותם התרבותית, הגרמנית או הצ'כית, לא השתמעה לשתי פנים, היו גם יהודים רבים בעלי זיקות תרבותיות אמביוולנטיות שלא תפסו את עצמם בהכרח כ'יהודים גרמנים' או כ'יהודים צ'כים'. כפי שניתן ללמוד ממדיה של תופעת הזיווג בין חינוך גרמני לתקשורת יומיומית בשפה הצ'כית, השילוב בין 'גרמניות' ל'צ'כיות' עמד ביסוד הקיום היהודי בבירה הבוהמית. גם אם כל אחד מן הצדדים שבפולמוס 'הנכסים הלאומיים' ביקש אמנם לשדר לא מעט אופטימיות באשר לסיכויי ההתבוללות היהודית בתוך תרבות, הרי שבעיני שניהם נתפסו היהודים כ'אוטרוקויסטים', ואף עצם תופעת הדו-לשוניות הוצגה למעשה כתופעה יהודית מובהקת.⁵² מובן שאין להסיק מכך שלפנינו ציבור אחיד, המתאפיין בתודעה עצמית 'צ'כו-גרמנית' מסוימת. עם זאת, סביר להניח כי בני הציבור היהודי הדו-לשוני בפראג ניצבו בפני אותו סוג של אתגרים שיצרו הסביבה הדו-לשונית והשיח האתנו-לאומי, והם השפיעו במידה זו או אחרת על דפוסי הבנתם העצמית. באיזו מסגרת מושגית ראויות להיבחן חוויותיהם הסוציו-תרבותיות? כלום אין מנוס משימוש בקטגוריות קוטביות כגון 'יהודים גרמנים' ו'יהודים צ'כים'?

לכאורה, שאלת המשגה אינה אלא עניין של מה בכך, בחינת סוגיה סמנטית גרדא. הרי היסטוריונים מרכזיים העוסקים בחקר החברה היהודית בפראג משתמשים במושגים 'יהודים גרמנים' ו'יהודים צ'כים' בהוראה מורכבת ביותר, תוך מודעות מובהקת למידת ההטרוגניות הפנימית של הקבוצות האלה, ואף למגוון החוויות הסוציו-תרבותיות הפרסונליות של אישים יהודים. ואולם הקשיים של ההיסטוריוגרפיה הקיימת נעוצים בדיק בנקודה זו, קרי, בשימוש חוזר ונשנה בקטגוריות אתנו-לאומיות פשטניות לשם ייצוג תופעות חברתיות ותרבותיות מורכבות.⁵³ כפי שנראה להלן, כל עוד תופעות כמו עמימות לאומית ואמביוולנטיות תרבותית מתוארות במחקר באמצעות מושגים השאובים מן השיח שתכליתו האחדה אתנית או תרבותית, הדבר מלווה תדיר בהסתת הדגש ממורכבותן של התופעות הללו ובנטייה לזיהוי היסודות היותר יציבים שבהן.

הבה נתבונן, דרך משל, באופן שבו מיוצגת במחקר דמותו המורכבת של הוגו ברגמן (1883–1975), יושב ראש אגודת 'בר-כוכבא' בין השנים 1903–1905, ולימים ממוביליו של

50 'הקזינו הגרמני' (Deutsches Kasino), שנוסד בפראג בשנת 1862, היה גוף פוליטי ממדרגה ראשונה. הוא יצר תשתית כספית לרשת ענפה של איגודים ליברליים גרמניים שנועדו לעמוד על משמר האינטרסים של המיעוט הגרמני בעיר. פורכהיימר, סוחר משגשג בתוצרת חקלאית וכן למשפחת אילי טקסטיל מפורסמת בעיר, כיהן כסגן-נשיא הקזינו בין השנים 1883–1894, בשנת 1894 הפך לנשיא והחזיק בתפקיד זה עד לפטירתו בשנת 1914. ראו: כהן, יהודים בפוליטיקה ליברלית גרמנית (לעיל, הערה 11), עמ' 57–61.

51 קיבל (לעיל, הערה 4), עמ' 25.

52 ראוכברג (לעיל, הערה 36), עמ' 151–152, 391; סרב (לעיל, הערה 40).

53 ברובקר וקופר דנים בבדיעה מתודולוגית דומה במסגרת ביקורתם על 'חקר הזהות' בדורות האחרונים. ראו: ברובקר וקופר (לעיל, הערה 48), עמ' 10–14.

הפלג הרדיקלי ב'ברית שלום' וממעצבי הדיסציפלינה הפילוסופית באקדמיה הישראלית. נברר תחילה כיצד מתמודד שלום רצבי עם סוגיית הרקע הסוציו-תרבותי של ברגמן, בחיבורו על ציוני מרכז אירופה ב'ברית שלום', המשקיף, כזכור, על ציוני 'בר-כוכבא' ועל האינטלקטואלים המקורבים לאגודה מנקודת מבט 'גרמנו-צנטרית' מובהקת.⁵⁴ בכדי להמחיש את ממדי הויקה התרבותית הגרמנית של יהודי בוהמיה בכלל ושל משפחת ברגמן בפרט, נעזר רצבי בסיפור על סבתו של ברגמן מצד אמו לבית פישר, שהעלה ברגמן עצמו באחת מרשימותיו האוטוביוגרפיות. מעשה באישה יהודייה תושבת פרשיברם (Příbram), עיר שדה בלב האזור הצ'כי של בוהמיה. בחיי היומיום שלה נזקקה גברת פישר בעיקר לשפה הצ'כית, שאותה ידעה על בוריה. עם זאת, מאחר ששפת הממסד הקהילתי היהודי הייתה גרמנית, השתמשה האישה בשפה זו בתפילותיה בבית הכנסת. והנה, משגברה בקרב יהודי העיר האקולטורציה הצ'כית, הומינה הקהילה רב חדש, שדיבר והתפלל בשפה הצ'כית. בשבת הראשונה לכהונתו, מספר ברגמן, שבה סבתו מבית הכנסת כשהיא מזועזעת עד מאוד. הואיל והייתה מורגלת לראות בלשון הגרמנית שפת קודש, היא התקשתה לעכל את עצם הכנסת השפה הצ'כית לבית הכנסת וראתה בכך כעין עירוב של קודש בחול.⁵⁵

חשוב להדגיש כי רצבי מודע לכך שסיפורו של ברגמן משקף למעשה את השניות התרבותית של הקיום היהודי בבוהמיה, ובזיקה לכך הוא אף מציין שיהודי בוהמיה ופראג '...היו שרויים בשיווי משקל רופף בין שתי התרבויות, הצ'כית והגרמנית'.⁵⁶ ואולם, מתברר שהערה זו איננה אלא בחינת יציאה ידי חובה גרדא. בהיותו נאמן לגישה ה'אתנו-צנטרית', בוחר רצבי לראות בסיפורו של ברגמן כעין משל ל'דבקות כמעט דתית' של יהודי פראג בתרבות הגרמנית.⁵⁷

לעומת זאת, קיבל ניגש לעיון ביהדות 'הארצות הצ'כיות' ב-fin-de-siècle מתוך כוונה מובהקת ללמוד לעומק את האמביוולנטיות התרבותית שלה, כהצהרתו הפרוגרמטית ב'פתח דבר' של ספרו.⁵⁸ בהתאם לכך, בבואו לדון בדמותו של ברגמן, מבקש קיבל לחשוף את הרקע הכפרי הצ'כי של משפחתו, שנותר בדרך כלל סמוי מעיני החוקרים בשל פעילותו האינטלקטואלית האינטנסיבית של ברגמן בלשון הגרמנית. בתוך כך קיבל מתמקד במיוחד באחת מרשימותיו האוטוביוגרפיות המאוחרות של ברגמן, שבה הוא מעלה תיאור מתומצת של ימי ילדותו. המחבר שוטח בלשון ציורית למדי את רשמיו מחופשות הקיץ שנהג לבלות יחד עם הוריו ועם אחיו הבכור ארתור בכפר הצ'כי חראשטיצה שבמרכז בוהמיה (Chrastice), הלא הוא מקום הולדתו של אביו זיגמונד. בכפר זה נחשף הוגו הצעיר מדי שנה בשנה לאווירה רב-תרבותית מרתקת, שהיה בה כדי לגוון את שגרת ימיו כתלמיד בבית הספר הגרמני בפראג. חיי היומיום של המשפחה יצרו אפוא מעין פסיפס תרבותי: חינוך בלשון

54 רצבי (לעיל, הערה 26).

55 ש"ה ברגמן, 'פראג', במשעול, חל-אביב תשל"ז, עמ' 10-11.

56 רצבי (לעיל, הערה 26), עמ' 48.

57 רצבי, שם, עמ' 49.

58 קיבל (לעיל, הערה 4), עמ' 3.

הגרמנית ותקשורת יומיומית בשפה הצ'כית, חגים יהודיים ומנהגים דתיים של איכרים צ'כים, קהל יהודי דובר גרמנית בבית הכנסת וסעודות קבועות בשיתוף המשרתים והפועלים החקלאיים הצ'כיים.⁵⁹ ואולם, עוד בטרם פורש קיבל את הפסיפס הזה לגווניו, הוא ממחר להבחין בין מה שנראה לו כ'חיצוניות' הגרמנית של ברגמן ובין זיקותיו המהותיות יותר אל התרבות הכפרית הצ'כית ואל הדתיות היהודית.⁶⁰ אם כן, קיבל רואה באמביוולנטיות התרבותית של ברגמן עדות לחולשת האקולטורציה הגרמנית שלו, ובוחר שלא לבחון את מורכבות קיומו היהודי הצ'כו-גרמני בשלמותה.

העיון המשווה בהצגת דמות דיוקנו של ברגמן במחקריהם של רצבי וקיבל מלמד, כמדומני, שאין די בהכרה עקרונית של מורכבות ההווה היהודית, ב'ארצות הצ'כיות' ככלל ובפראג בפרט, כדי לאפשר דיון רב ממדי בתופעה זו. אחרי ככלות הכול, הרי גם הצדדים היריבים בשיח על אודות 'הנכסים הלאומיים' בבוהמיה הודו כי רבים מיהודי פראג הצטיינו בזיקות לשוניות-תרבותיות כפולות. ואולם הם פירקו הווה מורכבת זו ליסודות אחידים, ואף כוננו קטגוריות פשוטות יותר של 'יהודים גרמנים' ו'יהודים צ'כים', שנועדו למפות את יהדות פראג ובוהמיה בהתאם לאינטרסים לאומיים-פוליטיים. במסגרת השעתוק של השיח האתנו-לאומי הצ'כו-גרמני לתוך התחום ההיסטוריוגרפי, הפכו הקטגוריות הללו לקטגוריות מחקריות מרכזיות, ובתוך כך הן יושמו באורח שיטתי גם על מצבים סוציו-תרבותיים שבהם לא ניתן למעשה להפריד בין 'גרמניות' לצ'כיות' ול'יהדות'. כתוצאה מכך, דווקא במחקרים שאכן מבקשים להתייחס ברצינות גמורה אל הפסיפס התרבותי של הקיום היהודי, דוגמת ספרו של קיבל, מתגלה תדיר סתירה מהותית בין הרצון לפרוס יריעה מורכבת לבין המשך הדבקות במונחים דיכוטומיים אתנו-לאומיים. בהקשר זה מאלף לראות שמבקריו של קיבל לא הבינו לעתים את תרומתו לגיוון התמונה ההיסטורית. כך, למשל, במאמר הביקורת על ספרו טוענת ותיקת חוקרי יהדות 'הארצות הצ'כיות', וילמה איגרס (Iggers), כי המחבר השתמש באופן שרירותי מדי במילה 'צ'כי', והדבר הביא אותו ליצור מטבעות לשון 'אבסורדיים', כדבריה, דוגמת 'יהודים צ'כים דוברי גרמנית'.⁶¹

ייתכן אפוא כי מי שבוחן את השיח האתנו-לאומי הצ'כו-גרמני כפשוטו, ומשחזר את קטגוריות 'היהודים הגרמנים' ו'היהודים הצ'כים' כשתי זיקות לשוניות-תרבותיות בלתי מתיישבות זו עם זו, יראה במושג 'יהדות צ'כו-גרמנית', שבדעתי להציע כאן, מטבע לשון אבסורדי אף יותר. מכל מקום, דומני שהמושג הזה יכול לתרום לעיון מחדש בנסיבות הקיום הסוציו-תרבותי של אותם יהודי בוהמיה ופראג שאין לתייגם כ'יהודים גרמנים' או כ'יהודים צ'כים'. ברצוני להדגיש כי במושג הזה אינני מתכוון בשום פנים ואופן למין 'זהות' צ'כית-גרמנית-יהודית מסיימת, שכן, כדבריהם של ברובקר וקופר: '...אין זה ברור על שום מה יש

59 ש"ה ברגמן, 'הנעורים בצ'כיה', במשעול (לעיל, הערה 55), עמ' 11-14.

60 קיבל (לעיל, הערה 4), עמ' 100-101.

61 W. Iggers, 'The Making of Czech Jewry', *Soviet Jewish Affairs*, XIX, 2 (Summer-Autumn 1989), pp. 79-80

להמשיג בתורת "זהות" את מה שמאופיין בדרך כלל כרב פנים, כמקוטע וכנזיל.⁶² ואולם, כוונתי למיקומם הסוציו־תרבותי של אותם אישים יהודים שלא תפסו את עצמם במונחים חד־תרבותיים, וכן למכלול החוויות שאליהן נחשפו הדמויות הללו מתוקף המיקום הזה.

ד. יהודים צ'כו־גרמנים בקרב ציוני פראג

הרקע הסוציו־תרבותי המורכב של הוגו ברגמן, ללא ספק הדמות המובילה בציונות פראג בתחילתה, יכול לשמש נקודת מוצא לבחינה מחדש של סוגיית עלייתה של הלאומיות היהודית בבירה הבוהמית במפנה המאות הי"ט והכ'. כלום ניתן עוד לטעון, בצורה גורפת, כי לא הייתה הציונות בפראג אלא תנועה של מאוכזבי ההתבוללות, הגרמנית־הליברלית או הצ'כית־הלאומית, כדעת החוקרים הנוגעים בדבר?⁶³

דומה כי לפחות ככל שהדברים אמורים בהוגו ברגמן עצמו, לאור סיפור נעוריו ונסיבותיו המשפחתיות, ספק אם ניתן להגדירו כמי שהתאכזב מדפוס התבוללות ייחודי, גרמני או צ'כי, וכתוצאה מכך מצא את דרכו אל הציונות. הדינמיקה הסוציו־תרבותית שמשפחת ברגמן הייתה נתונה בה, שבמרכזו עמד משחק גומלין בין מספר מגמות תרבותיות, הייתה שונה תכלית השניו מתהליך של התבוללות המבוסס על האחדה תרבותית. בהקשר זה מאלף במיוחד להאזין לקולו של ברגמן עצמו, שבסיכום אחת מרשימותיו האוטוביוגרפיות אפיין את אורח החיים של משפחתו: "...שיטת־חיים פלוראליסטית ללא כפייה, ללא התערבות המדינה, סגנון־חיים, שבו חדרו תרבויות רבות זו לתוך תחומה של זו".⁶⁴ על רכגוניות תרבותית זו בחיי משפחת ברגמן מעידים בעליל גם ממצאי מפקד האוכלוסין משנת 1900, השופכים אור על דפוסי השימוש הלשוני של חבריה. מתברר כי אם ההורים יוהנה וזיגמונד הזדהו במפקד כדוברי צ'כית בחיי היומיום, הרי שני הבנים, ארתור והוגו, ציינו כשפתם את הלשון הגרמנית.⁶⁵

על התפלגות לשונית ממין זה אין לתמוה כלל ועיקר. בני הזוג ברגמן, אשר גדלו באזור שמחוץ לפראג שיש בו אוכלוסייה צ'כית רבה, והוסיפו לעמוד בקשר הדוק עם קרוביהם מן הכפר הצ'כי, מן הסתם הרבו להשתמש בשפה הצ'כית במגעייהם עם סביבתם המיידית. לעומת זאת שני בניהם, ארתור הסטודנט למשפטים באוניברסיטה הגרמנית של פראג, והוגו שסיים את הגימנסיה הגרמנית של העיר העתיקה (Altstädter Gymnasium) באותה העת, נזקקו יותר לשפה הגרמנית. אין להסיק מכך, כמובן, שההורים והבנים השתייכו לשני מעגלים תרבותיים המתנכרים זה לזה. הרי ברגמן עצמו, ברשימה האוטוביוגרפית הנזכרת, קבע שהלשון הגרמנית הייתה השפה העיקרית שבה דיברו ההורים עם ילדיהם, על כל פנים בתוך

62 '...for it is not clear why what is routinely characterized as multiple, fragmented, and fluid should be conceptualized as "identity" at all' ברובקר וקופר (לעיל, הערה 48), עמ' 6.

63 ראו לעיל, הערות 7, 8, 28.

64 ברגמן (לעיל, הערה 59), עמ' 14: ההדגשה שלי.

65 Archiv hlavního města Prahy, fond sčítací operaty, I – 131, 1900

ביתם בפראג.⁶⁶ ואולם, כפי שניתן ללמוד מזיכרונותיו של ברגמן על ידידותו עם פרנץ קפקא, בעודם בני אותה הכיתה בגימנסיה הגרמנית, הרי שמלכתחילה קירב ביניהם, מעל לכול, הרקע הכפרי הצ'כי המשותף למשפחותיהם. לאור זאת אף חשו עצמם שניהם מנוכרים במידה ניכרת בסביבת אותם יהודים מבני כיתתם שלקראת סיום הגימנסיה החלו מחקים בגלוי את מנהגי הסטודנטים הלאומנים הגרמנים.⁶⁷ לרוח הדברים הללו של ברגמן ניתן למצוא מעין אישוש עקיף ברשימת תלמידי כיתתו משנת 1900–1901. אכן, מתברר שברגמן וקפקא נמנו עם מיעוט תלמידי הכיתה שבחרו ללמוד את השפה הצ'כית מבין שיעורי הבחירה.⁶⁸ ככל שהדברים אמורים בדיוקנו התרבותי של הנס קוהן (1891–1971), יושב ראש 'בר-כוכבא' בשנים 1912–1913, לימים חברו לדרך של ברגמן ב'ברית שלום' ומחלוצי חוקרי הלאומיות, אין מי שיטיל ספק בכך שהוא השתייך לציבור ה'מתבוללים' הגרמנים של פראג.⁶⁹ בטרם פנה אל הרעיון הציוני. ואמנם, מעבר לעובדה שהלשון הגרמנית שימשה את קוהן כשפה אינטלקטואלית עיקרית עד להשתקעותו בניו יורק בשנות השלושים, הרי שהוא עצמו שב ואישש באוטוביוגרפיה שלו את המרכזיות של זיקתו התרבותית הגרמנית בחווייתו הפראגית. בלשון שאינה משתמעת לשתי פנים קובע קוהן, כי הוא גדל בקרב המיעוט הדובר גרמנית, אשר פיתח לעצמו מסגרות נפרדות לחיי החברה והתרבות. ואולם בנשימה אחת, בשורה הבאה ממש, מעיד המחבר: '...לא חשנו את עצמנו מבודדים. הרגשנו כבני בית בפראג ובכפרים הצ'כיים כאחד. כל זאת הייתה גם ארצנו אנו'.⁷⁰ את מי אפוא כולל קוהן בדבריו? מי היו אותם ה'אנו' מקרב המיעוט הגרמני בפראג אשר 'הרגישו את עצמם כבני בית' גם בכפר הצ'כי? והרי בחוגים הרחבים של הגרמנים הבוהמיים יוצגו הצ'כים כאנשי התרבות הנחותה, עד כדי כך שהשתמשו כלפיהם באותם המונחים ממש שבהם תיארו האירופים את הילידים האפריקניים?⁷¹

תהיות אלו באות על פתרון משמסכים אנו את תשומת לבנו אל הצד האפל יותר שברקעו הסוציו-תרבותי של קוהן. מתברר כי במפקד האוכלוסין משנת 1910 מופיעים כל בני משפחת קוהן, כולל ההורים ברטה וסלומון וילדיהם הנס/הנוש (Hanuš), פריץ/בדרשיך (Bedřich), פרנץ/פרנטישק (František) וגרטה, כדוברי צ'כית בחיי היומיום.⁷² ואין לתמוה על כך כלל

66 ברגמן (לעיל, הערה 59), עמ' 11–12.

67 ארכיון ברגמן, בית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי, המחלקה לכתבי יד, Arc 4° 1502/156.

68 מתוך כלל עשרים וארבעה התלמידים למדו צ'כית תשעה בלבד כשיעור בחירה, ביניהם ברגמן, קפקא, וידידים הקרוב אוסקר פולק (Pollak). ראו: Archiv hlavního města Prahy, fond školní katalogy, Neměcke st. gymnasia, Stare Město, 8 třída, 1900–1901, K. k. deutsches Staats-Gymnasium Prag, Altstadt, 1900–1901, Klassen-Katalog, VIII Klasse

69 במאמרה האחרון על דרכו הציונית של קוהן טוענת תגית לבסקי כי הוא פיתח את השקפותיו על הלאומיות בין היתר על רקע 'ניסיונו האישי כצ'כי', אך איננה מפרטת את כוונת דבריה. ראו: 'ח' לבסקי, 'לאומיות בין תיאוריה לפרקטיקה: הנס קוהן והציונות', ציון, סז (תשס"ב), עמ' 210.

70 H. Kohn, *Living in a World Revolution: My Encounters with History*, New York, 1964, p. 9.

71 ג'אדסון (לעיל, הערה 35), עמ' 47–48.

72 שלושת הבנים מופיעים עם השמות הצ'כיים. ראו: ארכיב (לעיל, הערה 65), I – 349, 1911.

ועיקר, שהרי מוצאם של בני הזוג קוהן היה מן האזור הכפרי הצ'כי: סלומון נולד בכפר נובה צרקבה (Nová Cerekve), ואילו רעייתו ברטה לבית פיישר גדלה בעיירה קרלופי (Kralupy) שמצפון לפראג.⁷³ מובן שברוח הגישה ה'גרמנו-צנטרית' ניתן לטעון שמשפחת קוהן, שפרנסתה הייתה תלויה בלקוחות מן הרוב הצ'כי שפקדו את חנותו של האב, בחרה להזדהות במפקד כדוברת צ'כית מחשש לחרם כלכלי. ואולם, אם טענה מן הסוג הזה מבוססת למעשה על ספקולציה גרדא, הרי שאין כל מניעה לקרוא במקרה הזה את סעיף 'שפת היומיום' כפשוטו. לפנינו עדות נאמנה לכך שהמשפחה הזאת לא הייתה מסוגרת בתוך כעין מחנה גרמני, אלא ניהלה שית' יומיומי עם הסביבה הצ'כית בשפתה, בד בבד עם הענקת חינוך גרמני לילדיה. לאור זאת הסתירה המתגלית בזיכרונותיו של קוהן, בין השתייכותו לחברה הגרמנית המתבוללת ובין הרגשתו 'כבן בית' בסביבה הכפרית הצ'כית, איננה אלא סתירה מדומה. דבריו על אורח החיים הבדלני של החברה הגרמנית מבטאים תיאור כללי של המיעוט הגרמני בפראג, אבל תחושת הזיקה אל הנוף הכפרי הצ'כי, המובעת בגוף שני, משקפת את החוויה הפרטית של המחבר עצמו ושל אותם חניכי התרבות הגרמנית שיכלו להיות שותפים לה. אין ספק שהרגשת ה'ביתיות' ביחס לכפר הצ'כי לא שיקפה את תחושתו של המיעוט הדובר גרמנית כולו. היא אפיינה בראש וראשונה את אותם 'גרמנים' שהתרבות הצ'כית והשפה הצ'כית לא היו זרות להם. למעשה, אלה היו היהודים הצ'כו-גרמנים דוגמת קוהן וברגמן. הם לא ראו אפוא כל ניגוד בין חינוכם הגרמני ופעילותם האינטלקטואלית בשפה הגרמנית לבין זיקתם הפנימית אל נוף המולדת של אבותיהם.

הסתירה שבין תיאורי האווירה הכללית של פראג ובין סיפור החוויה הפרטית, דוגמת זו שראינו אצל קוהן, מופיעה גם ברשימות האוטוביוגרפיות של מכס ברוד (1884–1968), סופר גרמני-יהודי ולימים אחד מראשי 'הוועד היהודי-הלאומי' הצ'כוסלובקי בוועידת ורסאי. מחד גיסא, הוא מתאר את האווירה הכללית, ובתוך כך גם את החברה היהודית בפראג, במונחים קוטיביים וקיצוניים, תוך שימת דגש על עומק התהום הרובצת בין 'גרמנים' ל'צ'כים', בין 'יהודים גרמנים' ל'יהודים צ'כים'. מאידך גיסא, בווידויו האישי אנו עדים לתמונה שונה לחלוטין, ובמרכזה השפעות גומלין בין-תרבותיות מן המדרגה הראשונה. כך עולה, למשל, מרשימתו האוטוביוגרפית 'זכרונות מתקופת ההתבוללות' שפורסמה בספר לזכרו של לאו הרמן.⁷⁴ מצד אחד, ברוח הכותרת שאיננה משתמעת לשתי פנים, מצביע המחבר על שתי מגמות בולטות בחברה היהודית בפראג של fin-de-siècle: 'ההתבוללות הגרמנית' מזה ו'ההתבוללות הצ'כית' מזה, בחינת בבואה של חברה לא-יהודית מקוטבת.⁷⁵ מצד אחר, כבר בשורות הראשונות טוען ברוד להיפוכם של דברים. מדבריו מתברר כי למעשה אין לדבר על 'ההתבוללות' בפראג ו'בארצות הצ'כיות', שכן '...לא ידע היהודי אם יזקק לתרבות

73 קוהן (לעיל, הערה 70), עמ' 35.

74 מ' ברוד, 'זכרונות מתקופת ההתבוללות', פראג וירושלים, ספר לזכר לאו הרמן, בעריכת פ' וולטש,

ירושלים תש"ד, עמ' 52–56.

75 ברוד, שם, עמ' 53–54.

הגרמנית או לתרבות הצ'כית הנתונות במאבק תמיד זו עם זו.⁷⁶ משמע, ה'יהודי' דבק בשתי התרבויות גם יחד. מי הוא אפוא אותו ה'יהודי'?

תעלומה זו באה לידי גילוי בשעה שהמחבר מספר על חוויית משפחתו. אמנם, למשפחת ברוד לא הייתה כל זיקה לרקע הכפרי הצ'כי; מוצאה של האם פאני היה מן החבל הגרמני של גאבלונץ (Gablonz) שבבוהמיה הצפון-מערבית, ואילו האב אדולף, אשר כיהן בתור מנהל הבנק הבוהמי המאוחד, יכול היה לשמש דוגמה להתערות יהודית מוצלחת בקרב הבורגנות הדוברת גרמנית של פראג. ואולם ראויות לציון עמדתו העקרונית של אדולף נגד ההתעלמות הגרמנית מן הסביבה הצ'כית, ושאיפתו העקבית לגדל את ילדיו ברוח הפתיחות לתרבות השכנה. מסיפורו האישי של האב בדבר התודעותו הפתאומית אל העובדה 'שאכן קיים עוד עם בפראג שגם לו תרבות גבוהה ויכולת רבה', סיפור שלא נעדר אירוניה עצמית,⁷⁷ למד ברוד הצעיר לדעת כיצד הלכה והתערערה התחושה הקיקיונית של העליונות התרבותית הגרמנית בקרב חלקים מסוימים של יהודי העיר. מדובר בחובבי התאטרון והמוסיקה בציבור היהודי, ובהם אביו של ברוד, שעם הקמת התאטרון הלאומי הצ'כי היו לאוהדיה הנלהבים של האופרה הצ'כית. תרבות הפנאי של חוג זה, שלא מכבר הייתה נתונה להגמוניה גרמנית מוחלטת, לבשה בהדרגה צורות דו-תרבותיות מובהקות, וחלוקת הזמן בין שני התאטראות, הגרמני והצ'כי, הפכה לדבר שבשגרה.⁷⁸ אווירה ממין זה, שלתוכה נולד ברוד ולאורה התעצב בטרם הפך ציוני, מצטיירת באורח מוחשי ביותר ברשימתו הקצרה על ה'התבוללות', ואילו מגמות ה'התבוללות' הגרמנית והצ'כית מתוארות כדבר אבסטרקטי המרוחק מניסיונו האישי. הוא עצמו מייצג, אל נכון, את אותו ה'יהודי' שמתוך בחירתו האישית חתר לאיזון בין שתי התרבויות, 'אותן אהב[נ]ו' כאחת'.⁷⁹

כדי להגיע לתובנה עמוקה יותר לגבי מיקומו הסוציו-תרבותי של ברוד, ובתוך כך להתוודע אל מראה הנוף התרבותי שנפתח לנגד עיניו, נעיין בחיבורו 'הנערה הצ'כית', רומן קטן משנת 1909. רומן זה, שהוא ביסודו סיפור אהבתו של הפקיד הגרמני הצעיר אל הנערה הצ'כית ממוצא כפרי, שולח בראש וראשונה עוקץ סטירי חריף כלפי אורח החיים הבלדני של המיעוט הגרמני בפראג. גיבורו המרכזי, גרמני וינאי בשם ויליאם שורהאפט, סובל ממעין מום נפשי: הוא נעדר כושר בסיסי לתפוס את המציאות המוחשית שמסביבו ולהתקשר אליה, אבל מסוגל להכיר את עולם המושגים המופשטים. כדי להתרפא מן המום הזה שולח אותו אביו לפראג דווקא, שכן במקום הזה, כדבריו האב: '...ההיסטוריה הולכת ונעשית בו כאילו לעיניך תוך מלחמת שני הלאומים בטבורו'.⁸⁰ ואולם, נראה כי הכול היה לשווא: ויליאם לא הבחין בפראג בשום סימן של תרבות שנייה ולא שמע אף מילה צ'כית אחת. רק הגרמנים היו מסביבו: '...בעלת הבית שלי... בתולה גרמנית זקנה היא... גרמני הוא בעל המשרד שלי... וכן כל

76 ברוד, שם, עמ' 52.

77 שם, עמ' 53; והשוו: מ' ברוד, חיי מריבה, ירושלים תשכ"ז, עמ' 109.

78 ברוד (לעיל, הערה 74), עמ' 54.

79 ברוד, שם, עמ' 55-56.

80 מ' ברוד, הנערה הצ'כית, תל-אביב תש"ה, עמ' 14.

פקידיו... ואפילו הילד הקטן המביא לי את ארוחתו.⁸¹ רק בעקבות ההתקלות הפתאומית שלו במשרתת צ'כית צעירה, שבה הוא מתאהב, נחלץ הגיבור מבידודו במחנה הגרמני הסגור, ניצב בפני המציאות שקיים עם אחר לצדו, ובכך גם קונה לו יכולת לראות את העולם המוחשי. זאת ועוד, דרך סיפור הגירתה של אחותו מן הכפר הצ'כי מוכה העוני, שמרבית תושביו נטשוהו ושמו פניהם ל'בוהמיה הגרמנית' או ל'אמריקה',⁸² ויליאם מגלה כי למעשה גם הצ'כים יוצאים מבידודם הם. מכאן מגיע הגיבור לידי הבנה מאלפת של המושג 'עם' באשר הוא:

...מה שונים, אחרים פני הדברים למעשה מאלה המתוארים בדמיונו באמרנו 'עם'. מדביקים עליהם מן החוץ כעין כתבות על דברים שאנו רק מנחשים או מרגישים בהם הרגשה כל שהיא; מדברים על געגועים נצחיים לאיוז מולדת והנה נוסע לו בעליצות בעל שערות-שיבה לאמריקה.⁸³

דהיינו, ה'עם' אינו בבחינת גוף סטטי, הככול לנצח לתא גאוגרפי מסוים, אל 'נכסיו הלאומיים', כי אם מקבץ חי של פרטים שונים ומשונים. וכך רואה עתה ויליאם: '...את הערים המשולהבות של בוהמיה, את המוני האזכרים הבאים בשעריהן, המון-עם עובדים, פועלים, שליחים, משרתים, ביניהם חמומי-מות, מלנכוליים ואף זונים, השמים '...מצור על האדמה הגרמנית... שלא מחולקת כראוי...'⁸⁴ זוהי תמונה דינמית של ההגירה הצ'כית לאזורי בוהמיה המתועשים, החל בשלהי המאה ה'ט', שבעקבותיה הפכו ה'ערים הגרמניות', דוגמת פראג הישנה, לערים דו-תרבותיות ממש.

מציאות זו, כפי שהיא מצטיירת עתה לנגד עיניו של ויליאם בפראג, רחוקה מלהיות אידיאלית כלל ועיקר. יחד עם זאת, לא פחות מכך רחוקה היא מהיות מפולגת בין שתי ישויות אתניות מבודדות, כגרסת הראייה הדיכוטומית. זהו אכן 'שדה מערכה', אך מערכה מורכבת היא, הכוללת יריבויות והשפעות גומלין פוריות גם יחד. פראג חיה אפוא '...את חייה הדו-לשוניים, צ'כית וגרמנית חליפות ועל כן הכל בה בלתי יציב, מפוקפק ועשיר בניואנסים לאין ערוך; תמורות וחילופין וכפל-תרבות מופלא שאין דוגמתו בשום מקום אחר בעולם...'⁸⁵ אמנם, '...המלחמה אשר עושים יכלה להיות רכה ומתונה יותר, מלווה בת-צחוק אנושית, לא במרירות ובשצף-קצף כזה מכל הצדדים...'⁸⁶ זו היא אפוא משאלת לבו של ויליאם. ואולם הוא אינו רואה מנוס מן ה'מלחמה' הזאת, ואף יתר על כן, אינו רואה כל צורך במנוסה תוך ניתוק והסתגרות הדדית.

מסופקני אם דברים מן הסוג הזה יכלו להיכתב בידי מי שגדל במרכז המפה של התרבות

81 ברוד, שם, עמ' 19.

82 שם, עמ' 81.

83 שם, עמ' 83-84.

84 שם, עמ' 83.

85 שם, עמ' 84.

86 שם, עמ' 83.

ההגמונית.⁸⁷ אמנם, בדומה לברגמן ולקוהן, הזיקה אל התרבות הגרמנית עמדה במרכז חווייתו הרוחנית של ברוד כסופר וכהוגה דעות. ואולם לא פחות חשוב מכך, בניגוד לווייליאם גיבורו, לא 'בתולה גרמנית זקנה' הייתה בעלת הבית שבו גדל ברוד הצעיר, כי אם הזוג הקתולי הצ'כי. מדובר בבניין מגורים מעורב למדי, שכלל שלוש משפחות יהודיות, שלוש משפחות צ'כיות ושתיים גרמניות קתוליות.⁸⁸ זאת ועוד, כפי שעולה מרשימת התלמידים של כיתתו בגימנסיה הממלכתית הגרמנית שברחוב שטיפאן משנת 1901–1902 (השנה שבה סיים את חוק לימודיו בגימנסיה), נמנה ברוד הצעיר עם התלמידים המעטים דוברי גרמנית כשפת אם שלמדו את הלשון הצ'כית בין שיעורי הבחירה, לצד ילידי הכפרים הצ'כיים.⁸⁹ לאמור, קולו הביקורתי של ברוד נגד ההתכחשות הגרמנית לקיומה של התרבות השכנה מדבר מתוך אותה מציאות ממש של 'תמורות וחילופין' וכפל-תרבות' המתגלה לפתע פתאום לגיבורו, כשם שהתגלתה לאביו אדולף בזמנו. את מכלול חווייתו הסוציו-תרבותית של המחבר הגדירה אפוא קרבתו אל קו התפר שבין 'גרמניות' ל'צ'כיות', בחינת עמדה מאוזנת המאפשרת להאזין לכל השותפים במשחק גומלין בין תרבויות.

ובכן, חרף ההבדלים הברורים בין שלושת האישים הללו בפרטי הניסיון הסוציו-תרבותי שעמדו בפניו, ניתן להצביע על המכנה המשותף של שלושתם בהקשר הזה: התערות ניכרת בסביבה הגרמנית תוך היחשפות מקבילה לסביבה הצ'כית. עמדתם הקדם-ציונית לא התאפיינה באוריינטציה חד-תרבותית ייחודית – בין אם תוגדר כ'התבוללות' ובין אם במונחים מתונים יותר כ'אקולטורציה' – כי אם בהוויה סוציו-תרבותית פסיפסית, שהייתה סימן היכר מובהק של היהדות הצ'כו-גרמנית. לפיכך, לפחות ככל שהדברים נוגעים לשלושה מבין האישים המרכזיים בקרב ציונות פראג, הרי שנוסחה כגון 'מן ההתבוללות אל הציונות' אינה תקפה לגביהם. כיצד ניתן אפוא להסביר את פנייתם של היהודים מן הסוג הזה אל הלאומיות היהודית?

ה. דו-לשוניות כחוויה יהודית: ההקשר הסוציו-תרבותי של הציונות בפראג

למקרא הזיכרונות של כמה מציוני פראג, כמו קוהן, ברוד וברגמן, מאלף לראות כי סיפוריהם על דרכם אל הציונות נעדרים אותם תיאורים דרמטיים המלווים בדרך כלל את סיפורי התפנית מן ההתבוללות אל הלאומיות. כך, למשל, מתוך שורות בודדות המוקדשות באוטוביוגרפיה

87 ספקטור (לעיל, הערה 27).

88 ארכיב (לעיל, הערה 65), 1900, 527 – I.

89 מדובר בתשעה תלמידים מתוך שלושים ואחד הרשומים בתור דוברי גרמנית כשפת אם שבחרו ללמוד את הלשון הצ'כית. יתר התלמידים שבקבוצת לומדי הצ'כית (שישה) רשומים בתור דוברי צ'כית כשפת אם, מהם ארבעה יהודים ילידי האזורים הצ'כיים שמחוץ לפראג ושני קתוליים, אף הם מהגרים צ'כים פנימיים. הכיתה כולה מנתה שלושים ושמונה תלמידים, מהם עשרים יהודים. ראו: Archiv hlavního města Prahy, fond školní katalogy, Gymnasium německé statní, Stepanská ul., 8 třída, 1901–1902, K. k. Staatsgymnasium, Prag Neustadt, Stephansgasse Hauptkatalog, 1901–1902 VIII Klasse

של קוהן להצטרפותו אל אגודת 'בר-כוכבא' ניתן ללמוד על טבעיותו היתרה של המהלך הזה, שלא לזוה בלבטים מיוחדים.⁹⁰ מוידוייהם של ברוד וברגמן בסוגיה זו ניתן להתרשם שבפנייתם אל הלאומיות היהודית שאפו בראש וראשונה לעגן ולהעמיק סוג של הוויה יהודית שהם היו נתונים בה עוד קודם לכן. ברוד מספר כי דבר עצמיותו היהודית היה לו 'מובן מעצמו' עוד מימי הילדות, והוא לא חש כל צורך להידרש למהותה.⁹¹ גם בעיני ברגמן נתפסה יהדותו בבחינת דבר מובן מאליו, למן השלב המוקדם למדי של חייו, מאז 'קיבל' אותה, כדבריו, באותו הכפר הצ'כי שבו נהג לבלות עם משפחתו את ימי הקיץ.⁹²

ואולם מהו פשרה של יהדות זו? ניקח, למשל, את מקרהו של ברגמן, המתאר את חוויית חייו בתראשטיצה בתורת חוויה יהודית מושלמת, בניגוד לשגרת החיים בפראג. מתברר שאוכלוסייתה היהודית של תראשטיצה כללה שתי משפחות בלבד.⁹³ מה היה בה אפוא בקהילה כה זעירה ואלמונית כדי להאפיל בעיניו של ברגמן על 'פראג היהודית', הגדולה והחשובה בקהילות היהודיות בבוהמיה? אמנם, חיי הדת של יהודי הכפר היו אינטנסיביים במקצת בהשוואה למה שהכיר הוגו הצעיר בבית המשפחה שבפראג. יחד עם זאת, בניגוד לחוויית המטרופולין, הרי שגם המנהגים הנוצריים חלחלו לתוך החיים היהודיים בכפר באורח ממשי ביותר. כך, למשל, במהלך סעודות משותפות עם הפועלים החקלאים הצ'כים, שמשפחת ברגמן נהגה לערוך בשעת הקציר, למדו הילדים היהודים מן האורחים הקתולים את מנהג ההצטלבות לפני האוכל. וכאשר הופיע הכומר ברחובות הכפר, הרי שלא רק הילדים הצ'כים התרצצו אחריו כדי לנשק את ידיו אלא גם בני גילם היהודים.⁹⁴

בדברו על ההוויה היהודית בקו התפר שבו מתרחש המפגש היומיומי בין היהודי ל'אחר', מבחין סנדר גילמן בין שני מרכיבי יסוד הסותרים כביכול זה את זה: זה: מחד גיסא, המגמה לסיגול התרבויות המאתגרות, תוך הפיכה לישות רבת פנים מבחינה תרבותית; מאידך גיסא, עמידה על השונות היהודית אל מול ה'אחר', שמקורה במעין 'ארכאולוגיה' או זהות תרבותית משותפת, המובילה לראייה עצמית כ'ישות יחידה' במינה.⁹⁵ דעה אחרת השמיע עמוס פונקנשטיין, במאמרו הפרוגרמטי 'דיאלקטיקת ההתבוללות'. הוא הביע ספקנות רבה באשר לעצם האפשרות והנחיצות שבהבחנה בין יסודות 'יהודיים' ו'חודיים' לבין יסודות 'נרכשים' בהיסטוריה היהודית, כל אימת שהדברים אמורים במשחק גומלין בין יהודים לסביבתם הסוציו-תרבותית. לגבי דידן, במרבית המקרים ההבחנה מן הסוג הזה מתבררת כשרירותית, כמלאכותית וכמטעה:

השאלה מהו מקורי ולכן אוטונומי בתרבות היהודית, כנגד מהו שאול, מתבולל ולפיכך ממוצא זר – שאלה זו היא ברוב המקרים שגויה ואל-היסטורית. עלינו לחפש מקוריות במוצר

90 קוהן (לעיל, הערה 70), עמ' 47.

91 ברוד, חיי מריבה (לעיל, הערה 77), עמ' 205.

92 ברגמן (לעיל, הערה 59), עמ' 11.

93 ברגמן, שם.

94 ברגמן, שם, עמ' 14.

95 גילמן (לעיל, הערה 47), עמ' 20.

המוגמר, ולאז דווקא במרכיביו. המוצר המוגמר, ללא קשר למקורות שהזינו אותו, הוא מקורי בכמה מובנים, אם הוא שונה מכל מה שמצוי בסביבתו.⁹⁶

דומה כי קביעה זו של פונקנשטיין תקפה שבעתיים לגבי היהדות הצ'כ-גרמנית בכלל, ולחוייתו הכפרית של ברגמן בפרט. בהעלותו על נס את האותנטיות של הקיום היהודי בחראשטיצה, לא התכוון ברגמן לבדד את שרידי המסורת היהודית כשלעצמם. המושג 'יהדות' נועד לציין בפיו בדיוק את 'המוצר המוגמר', קרי, את כלל החוויה התלת תרבותית של יהודי הכפר, הכוללת אלו בצד אלו מנהגים יהודיים, תרבות גרמנית ותרבות צ'כית כפרית. בזיקה לטענתו על ממשות 'יהדותו' בחראשטיצה לעומת חולשתה בפראג, לא בכדי הדגיש אפוא ברגמן את החוויה הדו-לשונית של הכפר הצ'כי בניגוד למסגרת החד-תרבותית של החינוך הגרמני שבה היה נתון בעיר.⁹⁷ כפל הלשון והתרבות נתפס בעיניו כקו אופי מיוחד של החוויה היהודית. 'המוצר המוגמר' שבהוויה זו שונה אפוא 'מכל מה שמצוי בסביבתו' מעצם היותו פרי שילוב ייחודי של מספר מגמות תרבותיות.

ואכן, לאור נסיבותיו המיוחדות של הקיום היהודי ב'ארצות הצ'כיות', שכללו גרמניזציה של הממסד הקהילתי ושל החינוך מכאן, ופיזור בסביבה הכפרית הצ'כית מכאן, הפכה המגמה לשלב בין התרבות הגרמנית לתרבות הצ'כית לאחד המאפיינים המרכזיים של חיי היומיום היהודיים. ואולם תופעה מן הסוג הזה, לאמתו של דבר, לא הייתה בלעדית לחברה היהודית. כפי שניתן ללמוד ממחקריו האחרונים של קרל באהם (Bahm), התאפיינה החברה הבוהמית שבמפנה המאות הי"ט-הכ', לצד שתי המגמות האתנו-לאומיות הצ'כית והגרמנית, גם בדפוסי תודעה אמביוולנטיים, כגון תודעה 'גרמנו-צ'כית' או 'גרמנו-בוהמית'.⁹⁸ ואולם, בעיני מקדמי השיח האתנו-לאומי הצ'כ-גרמני, שלמקצת קולותיהם האזנו לעיל,⁹⁹ נתפסה הנטייה לריבוי פנים לשוני-תרבותי כתכונה 'יהודית' ייחודית. למעשה, אין להבין את הרטוריקה האנטישמית בתקופה הנדונה, הן הצ'כית הן הגרמנית, מבלי לתת את הדעת על הדימוי הדו-פרצופי של היהודים. במאמרו על אודות התפשטותן של עלילות הדם בשיח הפוליטי הצ'כי בשלהי המאה הי"ט קובע הילל קיבל, כי עמדתם הבלתי מוגדרת בסכסוך הלאומי של היהודים, שלא נראו במובהק 'לא גרמנים ולא צ'כים', תרמה לייצוגם בתודעה הצ'כית בתור 'שותפים בלתי אמינים' במאבק נגד הגרמנים.¹⁰⁰ ואולם יש לדייק ולומר, כי המציאות שהשפיעה מעל לכול

96 ע' פונקנשטיין, 'דיאלקטיקת ההתבוללות', ומנים, 55 (חורף תשנ"ו), עמ' 71; ההדגשה שלי.

97 ברגמן (לעיל, הערה 59), עמ' 13.

98 K. Bahm, 'Beyond the Bourgeoisie: Rethinking the Nation, Culture and Modernity in Fin-de-siècle Central Europe', *Austrian History Yearbook*, XXIX (1998), pp. 19–35, esp. pp. 27–29; idem, 'The Inconveniences of Nationality: German Bohemians, the Disintegration of the Habsburg Monarchy and the Attempt to Create a "Sudeten German" Identity', *Nationalities Papers*, XXVII (1999), pp. 375–405.

99 ראוכברג (לעיל, הערה 36), עמ' 151–152, 391; סרב (לעיל, הערה 40).

100 H. Kieval, 'Death and the Nation: Ritual Murder as Political Discourse in the Czech Lands', *Jewish History*, X, 1 (Spring 1996), p. 76.

על הייצוג הזה, הן בתודעה הציבורית הצ'כית הן בזו הגרמנית, הייתה דווקא היותו של היהודי הן 'גרמני' הן 'צ'כי'.

די להעיד מבט חטוף לעבר ביטוייה הבולטים של התעמולה האנטישמית, הצ'כית והגרמנית כאחת, כדי להיווכח שהערותיהם של ראוכברג ושל סרב על אודות ה'אוטרקוויזם' היהודי, שאינן מבטאות לכשעצמן השקפה אנטישמית, שבות ומאששות את דימוים האנטישמי הנפוץ של יהודי בוהמיה ומורביה. כך, למשל, באחד הפמפטים האנטישמיים הפופולריים ביותר משנת 1897, אשר הופץ בידי הגורמים המרכזיים בתנועה הלאומית הצ'כית שהיו מזוהים עם מפלגת 'הצ'כים הצעירים', מוצגים היהודים כמי שפוגעים בצביונה התרבותי האחד של האומה הצ'כית, לאור הפכפכותם הלשונית וכורשם המופלג להמיר נאמנויות לאומיות למראית העין.¹⁰¹ זאת ועוד, ביטאון תנועתו הפן־גרמנית של גיאורג פון שונרר (Schönerer), שיצא לאור באגר/חֶב (Eger/Cheb) שבמערב בוהמיה, האשים את היהודים 'דוברי הצ'כית' בכך שהם נוהגים להסתנן לתוך החיים הגרמניים במסווה ה'גרמני' ותחת שמות גרמניים, בחתרם באורח שיטתי תחת אשיות החברה והכלכלה הגרמניות.¹⁰²

לאחד מגילויי המובהקים של הדיון הציבורי סביב סוגיית ה'אוטרקוויזם' היהודי אנו עדים בזירה הכלכלית, במסגרת חזירתו של השיח האתנו־לאומי לחיי הכלכלה הבוהמית. איגודים כלכליים ייחודיים, גרמניים וצ'כיים, שהחלו לקום ב'ארצות הצ'כיות' במהלך שני העשורים האחרונים של המאה הי"ט, הפעילו תעמולה נמרצת לקידום ההפרדה האתנו־לאומית במגזר העסקי. אם כל אחד מן הצדדים שאף לחתור תחת תשתיתו הכלכלית של ה'אחר' האתני, בעיקר באמצעות חרמת תוצרתו, הרי שהדרך להגדרה חד־משמעית של חנות או של בית עסק מסוימים כ'גרמניים' או כ'צ'כיים' הייתה כרוכה בחשיפת פרצופם ה'אמיתי' של בעלי העסקים, שניהלו את הפעילות הכלכלית תוך שימוש מקביל בשתי השפות. אין תמה שקרבנותיה הראשיים של לאומנות כלכלית זו, ששיתקה כמעט לחלוטין את חיי המסחר ב'ארצות הצ'כיות' החל בשלהי המאה הי"ט, לא היו אלא בעלי העסקים היהודים, שדבקו בעקביות בשיתוף פעולה כלכלי עם הגרמנים ועם הצ'כים גם יחד.¹⁰³

אם כן, ניתן לראות בעליל כי שתי המגמות האתנו־לאומיות, הגרמנית והצ'כית, הלכו וקרסמו בשגרת החיים של היהודים הצ'כו־גרמנים. בתוך כך, הגורמים שעמדו מאחורי המגמות הללו איימו לפרק את המרקם המעורב של הקיום היהודי למרכיבים לשוניים־לאומיים, תוך תביעה להפגנת נאמנות בלתי מסויגת לאחד מהם. ואולם, אותם הגורמים לא האמינו למעשה שתביעות מן הסוג הזה תתמלאנה אי־פעם, משום שהיו משוכנעים כי הפכפכותם התרבותית של היהודים נעוצה במהות היהודית המושחתת. יש אפוא לחפש את הרקע לעליית הציגנות בקרב היהדות הצ'כו־גרמנית על רקע האתגר של השיח האתנו־לאומי הצ'כו־גרמני. הבחירה בלאומיות היהודית הייתה בבחינת מענה לצרכים קיומיים של אותם יהודים דו־לשוניים, שרצו

J. Procházková, *Český Lid a Český Žid*, Praha 1897, pp. 17–18 101

ראו, למשל: 4, 26.5.1909, *Egerer Neueste Nachrichten*, 102

C. Albrecht, 'The Rhetoric of Economic Nationalism in the Bohemian Boycott Campaigns of the Late Habsburg Monarchy', *Austrian History Yearbook*, XXXII (2001), pp. 58–60 103

להמשיך ולשלב זיקות סוציו-תרבותיות גרמניות עם צ'כיות, מבלי להינתק מאף אחת מהן. בניגוד להשקפות ההיסטוריוגרפיות המקבילות, לא צמחה הציונות של פראג מתוך הוויה סוציו-תרבותית מפוצלת בין צ'כים לגרמנים – לא מתוך שאיפה לבינוי אומה נפרדת על פי דפוס רעיוני המצוי בסביבה,¹⁰⁴ ולא כסוג של 'בריתה' ממציאות חברתית דו-קוטבית לעבר מעגל של עיסוק בהגות וביצירה.¹⁰⁵ אדרבה, מקורותיה של ציונות פראג טמונים בהוויה יהודית פספסית, אף שהיא התערערה והלכה לנוכח הסלמת הסכסוך הלאומי. ואולם, כפי שנראה להלן, לשם התמדה ואישוש מחדש של צורת קיום זו ביקשה הציונות לספק מסגרת מוסדית ותודעתית. אין ספק שהציונים גם ביקשו להדגיש את ייחודיותו של הקיום היהודי. ברם, באורח פרדוקסלי לכאורה, הם זיהו את הייחודיות לא בסממנים ייחודיים חיצוניים אלא בריבוי פניה התרבותיות של היהדות דווקא – בפרט בהוויה הבוהמית המוכרת, אם כי מן הסתם גם בקיום היהודי בכלל. בויקה לכך ניכרים לעין, החל בראשית המאה הכ', מאמצים אינטלקטואליים קדחתניים בקרב הנהגתה של אגודת 'בר-כוכבא' לגבש תפיסה לאומית נטולת עוקץ בדלני, שתשקף את הייחודיות הזאת ברמה הרעיונית ותעניק משנה תוקף להעמקתה – בראש וראשונה בבוהמיה, אך גם בארץ ישראל לעתיד לבוא. מי שהפך לדובריה המרכזי של השקפה זו היה הוגו ברגמן בכבודו ובעצמו, והוא היה זה שעיצב את דרכה הרוחנית של ציונות פראג עד לפרוץ מלחמת העולם הראשונה.

1. 'הוויית גישור', ציונות ודו-לאומיות: המקרה של הוגו ברגמן

באחד ממכתביו האחרונים של ברגמן, שנכתב אל קורט והלה (Wehle), מייסד החברה לתולדות יהודי צ'כוסלובקיה, ערך ברגמן בקיצור נמרץ כעין דין וחשבון היסטורי על דרכם הרוחנית שלו ושל ידידיו האינטלקטואלים היהודים מפראג:

אנו גדלנו בפראג, העיר שבה שלושת העמים, הצ'כים, הגרמנים והיהודים, חיו ביחד, אכן ביחד, חרף כל המחלוקות. תפקידם הגדול של יהודי בוהמיה בקרב שני העמים היה נעוץ בבניית גשרים ביניהם. חייהם של קפקא ומכס ברוד יש בהם אפוא משום עדות חיה לנטילת התפקיד הזה, כמשמעה של הוויית גישור (Brückendasein) מעין זו... במבט לאחור לעבר דורי, הלא הוא הדור של 'בר-כוכבא' ו'תאודור הרצל', דומני שהנטייה לאיחוד הניגודים אפיינה עד מאוד את יהודי התקופה ההיא, ובכלל זה אישים כמו רוברט וולטש והנס קוהן, לאו והוגו הרמן. הפנמנו את פראג בתוך לבנו בבחינת עיר הגשרים, וביקשנו להגשים את

104 לעיל, הערה 4, ובייחוד קיבל, שם, עמ' 107.

105 פרשנות הרואה את הציונות של 'בר-כוכבא' כניסיון של האינטלקטואלים היהודים להימלט מפני הוויה אתנר-לאומית ממשית הוצגה בתור טענה גורפת בידי ההיסטוריון הצ'כי ין קרשן, בחיבורו המקיף על תולדות הסכסוך הצ'כיה-גרמני. ראו: J. Křen, *Konfliktní společenství: Češi a Němci, 1780–1918*, Prague 1990. סקוט ספקטור הביא את ההסבר הזה לידי אישוש והמשגה מתודשים. ראו: ספקטור (לעיל, הערה 27), עמ' 29, הערה 77.

אותו איחוד הניגודים הלכה למעשה. נראה כי אין זה מקרי שיהודי בוהמיה היו לנושאי הרעיון של 'ברית שלום'.¹⁰⁶

ברגמן סקר כמעטוף הציפור את מיקומם הסוציו־תרבותי של ראשוני הציונים של פראג, בני דורו, בתוך המרקם הרב־לאומי של הבירה הבוהמית. הוא גם רמז על קיומו של קשר הדוק בין חווייתם הרב־לאומית הפראגית לבין התרומה הניכרת שעתידים היו לתרום הבולטים שבהם, כולל ברגמן עצמו, לקידומו של הרעיון הדו־לאומי בציונות. תיאור ציורי זה לכשעצמו עלול ליצור רושם של הצגת דברים פשטניים, הן בשל עצם הראייה הרטרופקטיבית המאוחרת, הן בשל המגמתיות הסובייקטיבית האופיינית בדרך כלל לצד המספר לדורות הבאים את סיפור תקופתו ועל מעורבותו שלו באירועים. ואולם מאלף לראות כי תפיסותיו הציוניות של ברגמן הצעיר אינן שונות בהרבה מאלו שייחס לו ברגמן הישיש כעבור שבעה עשורים. אחד המקורות החשובים לעיון בהשקפתו הציונית המוקדמת של ברגמן הוא 'המכתב מפראג' ('Prager Brief') שלו, שהתפרסם בעיתון היהודי *Jüdische Volksstimme*, שיצא לאור בברין/ברנו (Brünn/Brno) בירת מורביה. במאמר זה פורש המחבר את עיקרי הבנתו ביחס למטרותיה של הציונות בזיקה לחיי היהודים ב'ארצות הצ'כיות', ומצביע בבירור על קהל היעד של הציונות הבוהמית. לדעתו, יש לתפוס את יעדיה המוחשיים ביותר של הציונות לאור תהליך סוציו־תרבותי רב משמעות המתחולל זה עתה בהדרגה בקרב יהודי ארצו – תהליך ה'צ'כיוציה' ('Die Tschechisierung'). חשוב להדגיש שבמונח זה אין המחבר מתכוון לתהליך של 'התבוללות' בתוך האומה הצ'כית, וגם לא לה'שתלבות' תרבותית' במובן של 'האקולטורציה' השנייה. עם זאת, דבריו נאמרו במעין היחשפות או היכרות של היהודים עם חיי התרבות של העם הצ'כי, שפתו ויצירתו.¹⁰⁷ ברגמן מייחס חשיבות ונחיצות לתהליך הזה, משום שבעזרתו יכולים היהודים חניכי התרבות הגרמנית להיחלץ מתוך המעגל ההרמטי דמוי־הגטו של ה'גרמניות' ולמצוא את עצמם בתוך הווייה תרבותית דינמית ומלאה חיים, המניעה אותם לחפש אחר המשמעות שבקיום היהודי.¹⁰⁸ לנוכח תהליכים אלה, על הציונות לבסס תחילה באורח מלא ואתנטי את מצבה התרבותי החדש של היהדות וללבוש צביון דו־לשוני ודו־תרבותי של ממש. עליה לעשות זאת לא כהפגנת נייטרליות פוליטית בסכסוך הלאומי, בחינת תשלום מס שפתיים לצדדים היריבים, אלא כחלק מצורכי הקיום התרבותי הפנימי של היהדות,¹⁰⁹ שהרי הוא מושתת כעת על השפעות גומלין בין־תרבותיות.

S.H. Bergman to K. Wehle, 22.1.1974, in: S.H. Bergman, *Tagebücher und Briefe*, ed. 106
M. Sambursky, Königstein Ts. 1985, II, p. 698. ההדגשות במקור.

H. Bergmann, 'Prager Brief', *Jüdische Volksstimme*, 15.1.1904, p. 5 107
של ברגמן עצמו את משמעות המושג 'צ'כיוציה' על פי הבנתו, יש לקבוע כי תרגומו של קיבל ל-'Tschechisierung' בהקשר הנתון כ'טרנספורמציה צ'כית' אינו מדויק ולוקה במגמתיות מסוימת. הרי ברור מה רב המרחק בין היחשפות של היהודים חניכי השפה הגרמנית לסביבה התרבותית הצ'כית, שאלהיה מתכוון ברגמן, ובין המרת הזיקות הגרמניות באוריינטציה התרבותית הצ'כית, שעליה מדבר קיבל. וראו: קיבל (לעיל, הערה 4), עמ' 113.

108 ברגמן, שם.

109 ברגמן, שם, עמ' 4–5.

מכיוון שרברגוניות תרבותית הייתה עד עתה מסממניה המיוחדים של העצמיות היהודית ב'ארצות הצ'כיות', מן הראוי היה להמציא לציונות השקפת עולם הולמת, שלא תנתב את היהודים הצ'כו-גרמנים לאפיקי תודעה מסתגרים. אכן, מאז הצטרפותו לתנועה הציונית של פראג לא פסק ברגמן מלהילחם נמרצות על דמותה הרעיונית, כדי שהיא תשקף כהלכה את הוויית החיים של אותם יהודים שאליהם כיוון את דבריו ב'מכתב מפראג'. משנכנס לחוג של 'בר'כוכבא', זמן קצר אחרי שסיים את הגימנסיה הגרמנית של העיר העתיקה, נוכח ברגמן לדעת כי פני האגודה מועדים למעשה לכיוון ההפוך. בארכיונו האישי שמורה כתבה שהתפרסמה בעיתון הגרמני הפראגי *Deutsches Abendblatt*, משנת 1899, הסוקרת את האספה הפומבית של ציוני פראג אשר קדמה לייסודה של 'בר'כוכבא: אגודת הסטודנטים היהודים בפראג'. במהלך האספה אירעה תקרית מאלפת, שסימלה בעיני ברגמן, כהודאתו בתקופה מאוחרת יותר, את הכיוון הרעיוני המנוגד לאופן ראייתו את משמעות הקיום היהודי בפראג. לקראת סיומו של הכינוס עלה על הבימה לפתע אורח גרמני מווינה והביע את אהדתו לתנועה שבאה לחזק את תודעת הגזע של היהודים. תגובתם של המשתתפים היהודים לדבריו הייתה נלהבת ביותר, והאספה הפכה למעין נשף גזעים גרנדיוזי: 'החגיגה בת'הרגע עברה בהצלחה והסתיימה בזה, שהיו'ר תרם לחבראי גביע-כבוד ושתיה לידידותם של שני עמ'י-התרבות, היהודים והגרמנים, שתהא מבוססת על כבוד הדדי ותודעת גזע ללא צביעות'.¹¹⁰ בבואו לשחזר את התקרית הזאת בזיכרונותיו, גיחך ברגמן ביחס ל'ברית-אחים יהודית-גרמנית' זו, כלשונו, ואף ביקש לרמוז באמצעותה על ראשיתה של מחלוקת עקרונית סביב תכניה הרעיוניים של ציונות פראג, שהוא בעצמו היה מעורב בה עמוקות: "...הציונות... לא הבינה את עצמה ועדיין הייתה נגועה באותה הרוח שבאה להלחם בה. מאז ההתחלה הזאת הייתה המלחמה נטושה בתוך המחנה הציוני... בין אלה שראו בציונות אגודה ככל האגודות ובין אלה שראו בה את הרצון לשינוי שרשי החיים".¹¹¹

בזיקה להקשר ולעידים התרבותיים של הציונות הבוהמית שהביע ב'מכתב מפראג', אין כל קושי להבין את פשרה של ה'רוח' שזיהה ברגמן מאחורי המתרחש באספה, רוח שיש להתמודד עמה לדבריו. מדובר אל-נכון באימוצו של דפוס הלאומיות הבדלנית המצוי בשיח הפוליטי של הסביבה הלא-יהודית ובהחלתו על הקיום היהודי, תוך השתלבות במהלך המיפוי האתנו-לאומי של אוכלוסיית 'הארצות הצ'כיות' בין ישויות אתנו-תרבותיות שונות, שלכל אחת מהן מהות גזעית ייחודית. תפיסה זו התעלמה לחלוטין מן הצרכים הקיומיים של יהודים צ'כו-גרמנים דוגמת ברגמן, ששאפו ליישב בין זיקות תרבותיות תוך הענקת משמעות לאורח חיים זה, ולא לטפח תפיסות גזעיות ערטילאיות. אם הייחודיות הממשית המתגלה והולכת בחיי היהדות כרוכה בהיחשפות לתרבות שונה מזו שעל ברכיה היא חניכה עד כה, ואף בהיענות לצורך המורכב לתת לריבוי תרבויות זה ביטוי מלא, הרי שהפיכת הציונות ל'אגודה ככל האגודות' יש בה כדי לבטל את הייחודיות הזאת מכול וכול. משום כך, הניסיון לפשט

110 *Deutsches Abendblatt*, 27.4.1899. הקטע מן הכתבה תורגם בידי ברגמן בתוך: ש"ה ברגמן, 'פראג', גשר, טו, ב-ג (תש"ל), עמ' 90.

111 ברגמן, שם, עמ' 89-90.

את עצמיותה של היהדות על ידי התאמתה לנוסחאות אתנו-לאומיות השגורות בסביבה נתפס בעיניו כ'התבוללות'.¹¹² מנגד, כדי שהשוני שבהוויה היהודית, המבוסס על מעין משא ומתן בין תרבויות הסביבה, ישתקף נאמנה מבחינה תודעתית ורעיונית, מן ההכרח שגם הלאומיות היהודית תהיה שונה בתכלית מן הדרך שמציעות 'כל האגודות', קרי, מדפוס הלאומיות המוכרים ליהודים במרכז אירופה שתחת שלטון בית הבסבורג.

האישוש המתמיד של העצמי היהודי, כישות המגלמת בדמותה מעין מרחב ייחודי המגשר בין תרבויות, היה מותנה למעשה בנוכחותה הבלתי אמצעית של תרבות שכנה ומאתגרת. במהלך ביקורו הראשון בארץ ישראל, בשנת 1910, מצא בה ברגמן תרבות מעין זו, בדמות ילידי הארץ הערבים. ואולם עד מהרה הוא נוכח לדעת כי גישתם של המתיישבים היהודים אינה תואמת את השקפתו בעניין היחסים בין עמים ותרבויות, שבה ראה את ההשקפה ה'ציונית' האמיתית. אדרבה, עד מהרה התברר לו כי לאומיותם של המהגרים החדשים יש בה משום הד לאותה ה'רוח' שבה הוא נלחם בקרב הציונות של פראג. כשם שתפיסתם הלאומית ה'מתבוללת' של יריביו בראשית דרכו ב'בר-כוכבא' הייתה בנויה לפי דפוס הלאומנות המרכז אירופי, כך גם תודעתם העצמית של המתיישבים וגישתם כלפי שכניהם הערבים הייתה בבחינת חיקוי של אורחות חשיבה הרחוקים מן ההוויה היהודית כהבנתו – במקרה הזה אלו של הקולוניאליסטים האירופים באפריקה. במאמרו 'הערות על השאלה הערבית', שהתפרסם בכתב העת *Palästina* שיצא לאור בווינה, מתח ברגמן ביקורת חריפה על ההשקפות מן הסוג הזה, וכן על מדיניות ההתעלמות הציונית מצורכיהם הקיומיים של התושבים הערבים, הן ברכישת הקרקעות המואצת הן בניהול המתבדל של המשק הכלכלי.¹¹³ לאמתו של דבר, לא היה כל חידוש בעצם הביקורת על דרכי ההתיישבות הציונית בארץ ישראל ועל יחס המזלזל של העולים כלפי הילידים. יצחק אפשטיין, מחלוצי הוראת הלשון העברית ביישוב, יצא חוצץ נגד התופעות הללו כבר בשנת 1907, במאמרו המפורסם 'שאלה נעלמה'. כאחד מוותיקי היישוב היהודי, ולא כמבקר מן החוץ, העלה אפשטיין בהרחבה טענות קשות נגד הציונים על שהזניחו את בעיית היחסים עם אוכלוסיית הרוב בארץ, בעיה הטומנת בחובה, לדעתו, זרע פורענות לעתיד לבוא.¹¹⁴ ואולם, דווקא לאור 'שאלה נעלמה' ניתן ללמוד

112 ברגמן, שם, עמ' 117. לדיון מחודש בסוגיית מאבקי של הנהגת 'בר-כוכבא' נגד המגמות מן הסוג הזה בתוך התנועה הציונית המקומית מן הראוי להקדיש דיון נפרד. עד היום נהוג להציג במחקר את המאבקים האלה, שהביאו לפילוג בקרב ציוני פראג בין אגודת 'בר-כוכבא' ל'בריסיה' (1903–1904), בעיקר כביטוי מקומי למערכה שהתנהלה בהסתדרות הציונית בין חסידי אחד-העם ('בר-כוכבא') לתומכי הרצל ('בריסיה'). ראו, למשל: קיבל (לעיל, הערה 4), עמ' 116. אציין רק שהנשוא הזה ראוי להיבחן בזיקה לרצונם של ציונים צ'כוגרמנים, וברגמן בראשם, לשמור על האופי הדו-לשוני של 'בר-כוכבא', בניגוד לאלה מן הציונים שביקשו להסתפק בפרטיקולריות יהודי הבא ליד ביטוי במונחי הלאומנות הגרמנית. על חשיבות הסוגיה הלשונית-התרבותית במאבקים אלו מוסר לנו בזיכרונותיו איש 'בר-כוכבא' לשעבר ריכרד פקובסקי: R. Pacovský, 'Zur Geschichte des "Bar Kochba"', *Bar Kochba Zirkular* (April 1967), p. 9.

113 H. Bergmann, 'Bemerkungen zur arabischen Frage', *Palästina*, VIII (1911), pp. 190–195

114 "אפשטיין, 'שאלה נעלמה', השלח, יז (תרס"ז–תרס"ח), עמ' 193–206.

על נקודת מבטו המיוחדת של ברגמן בסוגיה הזאת, שכן מאמרו נכתב במידה רבה גם כתגובה מפורשת לדברי אפשטיין. אחת החלופות שהעלה אפשטיין למדיניות הקיימת של רכישת הקרקעות מבוססת על הצעתו להיאחזו אך ורק בשטחים הריקים באמת, אלה הנעדרים נוכחות ערבית.¹¹⁵ והנה, מן ההצעה הזאת הסתייג ברגמן מכול וכול, באמרו במשפט כללי ועמום במקצת: 'גם בשטחיה המאוכלסים של פלשתינה יש די במקום לצמיחת אוכלוסין רבת-היקף'.¹¹⁶ הסתייגותו זו של ברגמן יכולה להיראות תמוהה במיוחד לאור מודעותו הרבה לכך שאוכלוסייתה הערבית של הארץ הולכת וגדלה אף מעבר לריבוי הטבעי. כך, דרך משל, הוא הבחין בבירור בזרם ההגירה הערבית מאזור לבנון לשטחי הגליל, שלטענתו הולך ומתעצם בשנים האחרונות. אמנם, קיימת גם תופעה של הגירת ערבים אל מעבר לים, אך משעולה בידם לחסוך את הסכום המבוקש בארצות שאליהם היגרו, מציין ברגמן, רבים מהם שבים לבתיהם, שכן הם קשורים למולדת אבותיהם בזיקה נפשית עמוקה.¹¹⁷ ואף על פי כן מן הראוי להמשיך ולהתיישב גם בתוככי האוכלוסייה הערבית. דומני, כי ניתן להבין את התעקשותו זו של ברגמן לאור חווייתו הסוציו-תרבותית כיהודי צ'כו-גרמני, שעל בסיסה התעצבה השקפתו הציונית בקוויה הכלליים עוד בימי 'המכתב מפראג'. לדעתו, אין לקיים את הצביון התרבותי הפסיפי והמגשר של היהדות אלא בקרבה לתרבות אחרת, ואף בקרבה ממש. ואכן, התכלית הסופית של חזונו באשר לדמותו של היישוב בארץ, הניכרת לעין גם בשלב מוקדם זה של כתיבתו, נעוצה בשיתוף של ממש בין יהודים לערבים, בראש וראשונה בתחום הכלכלי, קרי, בחיי היומיום.¹¹⁸ אמנם גם אפשטיין תמך בשתי ידי בהושטת עזרה לשכנים הערבים השרויים במצוקה חומרית.¹¹⁹ ואולם הוא העדיף את ההתרחקות וההתבודדות על פני החיכוך וההיתקלות מדי יום ביומו. לעומתו, ברגמן שאף להתמודד דווקא עם האתגר של היחשפות בלתי אמצעית לסביבה תרבותית שכנה, לפי שאך בדרך זו תבוא לידי הגשמתה ההווה היהודית המוכרת לו מניסיונו האישי.

ניתן לומר כי תפיסתו זו של ברגמן באה לידי ביטוי שיטתי ביותר במאמרו 'האוטונומיה האמיתית', שהתפרסם בשנת 1918 בכתב העת הברלינאי *Der Jude* שבעריכת ידידו מרטין בובר.¹²⁰ בבואו לשרטט קווי מתאר לדגם של חיי החברה בארץ שלקידומו ראוי לדעתו לחתור, שם ברגמן דגש מיוחד על סוגיית הדו-קיום בין יהודים לערבים. הוא סבר כי על הציונים לפעול באופן מעשי לכינון ישות דו-תרבותית בארץ, תוך הבניית תודעה עברית-ערבית משותפת בקרב התושבים. הדבר ייעשה באמצעות מהלך אידאולוגי לכל דבר, שאמור לכלול מאמץ לגלות ולהבליט את השורשים ההיסטוריים המשותפים לשני העמים.¹²¹ יש לשים לב לכך שברגמן רואה בחזונו חברה המבוססת על יחסי גומלין דינמיים בין שתי

115 אפשטיין, שם, עמ' 200.

116 ברגמן (לעיל, הערה 113), עמ' 195.

117 ברגמן, שם, עמ' 191-192.

118 שם, עמ' 195.

119 אפשטיין (לעיל, הערה 114), עמ' 202-203.

120 H. Bergmann, 'Die wahre Autonomie', *Der Jude*, III (1918-1919), pp. 368-373

121 ברגמן, שם, עמ' 373.

התרבויות, כפי שניתן ללמוד מקריאתו לפתוח את בתי הספר העבריים בפני בני האוכלוסייה הערבית.¹²² דהיינו, אין כוונתו ליצירת שתי קהילות סגורות באורח הרמטי. ואולם, גם אין מדובר בטמיעה של תרבות אחת בתוך רעותה. ככלות הכול, שמירת הצביון הדו-תרבותי של היישוב מאפיינת את גישתו העקרונית, שכן, לטענת ברגמן, היא משמשת כעין אבן בוחן לאופיו היהודי האמיתי.¹²³

אם כן, אנו עדים למעין תהליך של שעתוק שחל בהשקפתו הציונית של ברגמן, מחוייטו הסוציו-תרבותית כיהודי צ'כר-גרמני אל תוך ההקשר הארץ ישראלי. תהליך זה, אל נכון, מתואר בקווים כלליים במכתבו של ברגמן אל והלה. אכן, לפחות ככל שהדברים אמורים בברגמן עצמו, 'אין זה מקרי' שמשגהיע בפראג לתובנה שקיום העצמיות היהודית מתאפשר באופן ממשי ביותר אגב פתיחות ורב-שיח עם תרבויות שכנות, הוא ביקש לקיים הוויה מן הסוג הזה גם בארץ ישראל. לפיכך, כשם שתפקידה של הציונות בקרב יהודי פראג היה נעוץ, להבנתו, בהוכחת 'הוויית הגישור' היהודית הצ'כר-גרמנית, כך סבר שגם בארץ ישראל עליה לעצב ישות יהודית דומה מבחינת ריבוי פניה התרבותיות.

אין לדעת אם ברגמן ביקש לבטא נעימה פולמוסית או אפולוגטית במכתבו אל והלה, שבו טען כי ההשקפה שלו ושל ידידיו מפראג בסוגיית יחסי הגומלין בין היהודים לשכניהם בבוהמיה ובארץ ישראל נבעה באורח אימננטי מ'הוויית גישור', קרי, מסוג מסוים של מציאות. אכן, בשני מחקרים חשובים על ההיסטוריה האינטלקטואלית והתרבותית של יהודי מרכז אירופה ב־fin-de-siècle שיצאו לאחרונה, הלא הם חיבוריהם של שלום רצבי וסקוט ספקטור,¹²⁴ נעשה ניסיון להבהיר את 'הלאומיות ההומניסטית' של ציוני פראג על בסיס הדיכטומיה בין הוויה לתודעה דווקא. בתוך כך מוצגים האנשים הבולטים ב'בר-כוכבא' כקבוצה של אינטלקטואלים אידאליסטים, שעיצבו השקפת עולם בעלת גוון אוניברסלי, תוך הנגדתה המוצהרת למציאות הסוציו-תרבותית הקונקרטית שבה גדלו במולדתם הבוהמית, שלא הייתה אלא מציאות אתנו-לאומית מפוררת. כך, למשל, במחקרו של רצבי משמשת ההנגדה בין 'רעיון' ל'מציאות' כעין ציר פרשני מרכזי לביורור עלייתה והתפתחותה של הגישה הדו-לאומית בקרב ציוני מרכז אירופה אנשי 'ברית שלום', ובכללם מנהיגי 'בר-כוכבא'. לידו, האישים האלה הקנו ל'אידאה' מעמד של עליונות על פני המציאות האובייקטיבית בהשפעת מסורת האידאליזם הגרמני הקלסי, ומכך נבעה שאיפתם העקרונית להכפפה מוחלטת של פעולה פוליטית לתבניות אידאולוגיות. מאמצם העקבי של אנשי החוג הזה להתעלות מעל לחיי החברה והפוליטיקה הממשיים, וכיצא בזה נסיגתם המתמדת לתוך תחום החשיבה האוטופית, עלו בקנה אחד, לדעתו, עם היותם מבודדים בזירה החברתית, הן בקהילה היהודית הן בחברה הכללית הסובבת.¹²⁵

גם ספקטור נדרש ליחס שבין מפעלם האינטלקטואלי לנסיבות קיומם היומיומי של היוצרים

122 ברגמן, שם.

123 שם, שם.

124 רצבי (לעיל, הערה 26); ספקטור (לעיל, הערה 27).

125 רצבי, שם, עמ' 31-32.

והוגי הדעות היהודים מן 'החוג הפראגי', ואישים ציונים מרכזיים כמו ברגמן וברוד בכלל זה. גם ספקטור משתמש באותה משפחת הדיכוטומיות, כגון 'סקסט' מול 'קונטקסט', 'אסתטיקה' מול 'פוליטיקה', 'אמנות' מול 'חיים', 'אידאלי' מול 'רְאלי'.¹²⁶ הוא הלך בעקבות המלומדים הצרפתים ז'יל דלו (Deleuze) ופליקס גואטרי (Guattari), שבמחקרם על חריגות הכתיבה הקפקאית ממוסכמות השפה הגרמנית טבעו את המונח 'דה־טריטוריאליזציה' כמושג המציין את ממד הניכור הלשוני האימננטי שבו שרוי בן המיעוט היוצר בשפת הרוב.¹²⁷ בעקבות זאת ביקש ספקטור להחיל את המושג הזה על כלל היוצרים והאינטלקטואלים היהודים מפראג בני דורו של קפקא, כולל המייסדים והאישים הבולטים של הציונות המקומית. כשם שדלו וגואטרי מאפיינים את ספרותו של קפקא ואת שפתה הגרמנית הגרוטסקית כמילוט מן השיח של תרבות הרוב, כן ספקטור רואה בתפיסותיהם הציוניות של אנשי 'בר־כוכבא' חתירה ליצירה מלאכותית של מעין 'קהילה רוחנית', המרוחקת ממונחים אתנו־לאומיים של סביבתם התרבותית.¹²⁸

אמנם, אין לחלוק על עצם תיאורו של רצבי את הממד הרעיוני הצרוף בהתפתחות הרוחנית של מנהיגי 'בר־כוכבא' בדרכם לגיבוש התפיסה הדו־לאומית בציונות. הוא סקר את מקורות היניקה האינטלקטואליים של משנתם הלאומית, החל מהמטפיסיקה הנאו־קנטיאנית של פרנץ ברנטנו (Brentano), וכלה באידאולוגיות ה־Volk שקלטו בתיווכו של מרטין בובר,¹²⁹ וסקירתו אכן משכנעת למדי. לא פחות מכך מאלף ניסיונו הראשון מסוגו של ספקטור להציג את מונחיה האוניברסליים של ציונות פראג, כגון הציונות כ'תנועה הרוחנית של זמננו' בתפיסתו של ברגמן או הציונות כתנועה לגישור בין אומות העולם בהשקפתו של ברוד, בהקשר הרחב של הגות ויצירה של אנשי רוח יהודים מקומיים.¹³⁰ ואולם, דומני שהטעון המוצע במחקריו של שני החוקרים כהסבר להשקפות מסוג זה, שבמרכזו ניצבת דמותו של האינטלקטואל המנוכר והמנותק במודע מן המציאות המוחשית שבסביבתו, אינו יכול בשום פנים להתקבל על הדעת. רק מי שיוסיף להחיל את מונחי השיח האתנו־לאומי הצ'כו־גרמני על החוויה היומיומית של הוגו ברגמן יוכל לטעון שהוא היה נתון במציאות המפולגת בעליל שבין שתי

126 ספקטור (לעיל, הערה 27), עמ' 67, 137.

127 ז' דלו ופ' גואטרי, 'מהי הספרות המינורית?', מכאן, א (אביב תש"ס), עמ' 134.

128 ספקטור (לעיל, הערה 27), עמ' 158. יש לציין, שמכיוון שדיונו מתמקד בפעילותם האינטלקטואלית של ציוני פראג עד לפני מלחמת העולם הראשונה, נמנע ספקטור מלהתייחס לסוגיית מקומם של אנשי 'בר־כוכבא' ב'ברית שלום'. עם זאת, הוא מעיר בהקשר הזה הערה שאמורה לסמן את דעתו בקווים כלליים, ברוח פרשנותו לחיים האינטלקטואליים של יהודי פראג ב־fin-de-siècle. בהתייחסו אל הגותו הציונית המוקדמת של הוגו ברגמן, הוא מציין כי דברותו העקבית של ברגמן בפתרון הדו־לאומי בארץ ישראל ראויה להיחקר לאור חווייתו הפראגית, ולו רק בשל כישלונם של הקיום הרב־לאומי במולדתו ההבסבורגית. באמירה זו מבליט ספקטור את הפער שבין השקפת עולמו האידאליסטית של ברגמן לבין המציאות האתנו־לאומית שבה פעל. ראו: ספקטור, שם, עמ' 135, הערה 1; וראו גם: S. Spector, 'Another Zionism: Hugo Bergmann's Circumscription of Spiritual Territory', *Journal of Contemporary History*, XXXIV (1999), p. 88.

129 רצבי (לעיל, הערה 26), עמ' 67–72.

130 ספקטור (לעיל, הערה 27), עמ' 17–20, 234–240.

'סרטיוריות לאומיות'.¹³¹ מובן שהשיח האתנו-לאומי, שהיה תוצר של הסכסוך הפוליטי בין הגרמנים ל'צ'כים, לא היה בבחינת דבר ערטילאי. אמנם, הוא גיבש את מונחי ה'גרמניות' וה'צ'כיות' כקטגוריות חברתיות קוטביות, והללו אכן התקבלו בתור שכאלה בחלקים נרחבים של אוכלוסיית פראג, ובקרב מקצת היהודים בכלל זה. ואולם, ככל שהדברים נוגעים ליהודים צ'כו-גרמנים כמו ברגמן, הרי שלאמתו של דבר שיקפו חיי היומיום שלהם את ההפך הגמור מן ה'מציאות' המתבקשת מן השיח המקטב, שכן הם ייצגו מעין פסיפס ייחודי של יהדות, 'גרמניות' ו'צ'כיות'. אין ספק שהסכסוך הלאומי המעמיק והולך חתר תחת אשיותיו של מרקם הקיים הזה, אך הציונות בפראג, ובפרט ציונותו של ברגמן, קמה דווקא כדי למנוע את התפרקותו של המרקם הזה. לפיכך, מאבקם העיקש של ברגמן ושל ידידיו נגד הלאומיות האתנית לגוניה, שלאור הכישלון החרוץ שנחל הן במרכז אירופה הן במזרח התיכון עלול להיראות כפרי של הזיה או כניסיון אוטופי לכפות חזון אידאליסטי על מציאות ממשית – למאבק זה היה הקשר סוציו-תרבותי למציאות חייהם הקונקרטיים כיהודים צ'כו-גרמנים, ובתוך כך גם ליעדים סוציו-תרבותיים שסימנו בעבורם משמעות קיומית.

ז. סיכום

בבואו להדגיש את משמעותו של ממד השינוי בדפוסי התודעה של יהודי 'הארצות הצ'כיות', לאורך המחצית הראשונה של המאה הכ', טען לא מכבר הליל קיבל כי '...עצם הקטגוריות של גרמני, צ'כי, יהודי... התקיימו במצב של תנועה מתמדת – כאילו הן לא הופיעו אלא כדי להתמוטט, להתקבץ מחדש, ולהימוג'.¹³² ואולם, לפחות ככל שהדברים אמורים ביהודי בוהמיה ומורביה בשלהי ימי בית הבסבורג, יש לקבוע כי קטגוריות בעלות גוון חד-תרבותי, כמו 'יהודים גרמנים' ו'יהודים צ'כים', משקפות במעוות את הזיקות הסוציו-תרבותיות בקרב חלקים ניכרים של האוכלוסייה היהודית, ועל כן מוטב לעתים לנטוש את המינוח הזה לחלוטין. מדובר במונחים שמקורם בשיח אתנו-לאומי צ'כו-גרמני מראשית המאה הכ', שתכליתו הייתה נעוצה במיפוי אתנו-לשוני של אוכלוסיית 'הארצות הצ'כיות' בין 'צ'כים' ל'גרמנים', מיפוי שהוחל מן הסתם גם על היהודים. הואיל וקיומם היומיומי של יהודים רבים היה מבוסס על דו-לשוניות ועל כפל תרבות, לאור צירוף של נסיבות פוליטיות, סוציו-תרבותיות ודמוגרפיות, הרי עצם ההבחנה בין זיקות 'גרמניות' ל'צ'כיות' ברחוב היהודי הייתה מלאכותית, ואילו הקביעה מי הוא יהודי 'גרמני' או יהודי 'צ'כי' הייתה שרירותית למדי. יחד עם זאת, אף שהקידוד האתנו-לאומי הדו-קטבי אין די בו לתיאור ממצה של יחסי החברה בבוהמיה ובמורביה, הוא היה גורם מכונן, והשפיע עמוקות בתור שכזה על עיצוב דימויים עצמיים וקולקטיביים.¹³³

131 זוהי אחת המטרות המרחביות של ספקטור, שבאמצעותה הוא מבקש להמחיש את ממדי הקיטוב הלאומי בפראג של fin-de-siècle. ראו: ספקטור, שם, עמ' 6-8.

132 H. Kieval, *Languages of Community: The Jewish Experience in the Czech Lands*, Los Angeles 2000, p. 224

133 השור: ברובק וקופר (לעיל, הערה 48), עמ' 27.

לפיכך, בהתאם לקיטוב הניכר ששרר בסביבה הלא-יהודית, היו גם היו בקרב היהודים יחידים וקבוצות שחשו הזדהות בלעדית ומוחלטת עם אחת מבין התרבויות השכנות. יתרה מזאת, מתברר שאותם יהודים שפעלו בסביבה דו-לשונית מובהקת ולא תפסו את עצמם כלל כמונחים כגון 'יהודים גרמנים' או 'יהודים צ'כים', היו משוכנעים שהחברה הבוהמית בכללותה אכן מופצלת בין שני מתנות סגורים – 'גרמנים' ו'צ'כים', לא-יהודים ויהודים כאחד. אנו רואים זאת בעליל בזיכרונותיהם של ברוד ושל קוהן, שחוויותיהם הפרטיות היו מורכבות למדי, אבל באפיינם את האווירה הכללית הם תיארו חברה חצויה לחלוטין.¹³⁴ המשקפים מן החוץ סברו, על אחת כמה וכמה, כי החברה היהודית מופצלת בין 'מתבוללים גרמנים' ל'מתבוללים צ'כים', ותאודור הרצל הוא אולי הדוגמה המפורסמת ביותר לכך.¹³⁵

כמו כן, מתברר שהצגתה הדיכוטומית של יהדות בוהמיה ומורביה בתקופה הנדונה התקבלה בקווי המתאר שלה גם על דעת חוקרים בני זמננו. מובן שהאסכולות ההיסטוריוגרפיות בחקר 'יהדות' הארצות הצ'כיות' – 'גרמנו-צנטרית' מזה ו'צ'כו-צנטרית' מזה – אינן משקפות את השיח האתנו-לאומי מראשית המאה הכ' אלא בהיסח הדעת. ואולם דווקא משום כך, ובניגוד לסוגי הכתיבה ההיסטורית שקידמו סיפורים לאומיים ו'אתנו-צנטריים' מטעמים אידאולוגיים מכוונים, לא עברו הגישות ה'אתנו-צנטריות' הנדונות רווייה של ממש עד היום. וכך הפכו המונחים 'יהודים גרמנים' ו'יהודים צ'כים' לקטגוריות אנליטיות בסיסיות. בתור שכאלה הם יושמו תדיר על אותן דמויות יהודיות שההבחנה בין זיקותיהן הלשוניות-התרבותיות הגרמניות והצ'כיות יש בה משום פירוק מלאכותי של חווייתם היומיומית. כדי להגיע לתובנה רב-ממדית לגבי הקיום היומיומי של אישים מן הסוג הזה, מוטב להגדיר אותם כ'יהודים צ'כו-גרמנים' – קטגוריה יעילה יותר להארת כלל הדיכטום של חוויותיהם האישיות, ולבחון מעתה ואילך בשלמות את מכלול זיקותיהם הסוציו-תרבותיות.

ניתן לומר כי מגבלותיה ומגרעותיה של ההיסטוריוגרפיה ה'אתנו-צנטרית' על יהודי 'הארצות הצ'כיות' ב'fin-de-siècle' באות לידי גילוי בולט ביותר בפרשנותה לתופעת הציונות הבוהמית. מתברר כי הסיפור המקובל של עליית הציונות, המבוסס על חלוקתה הדיכוטומית של החברה היהודית בבוהמיה ובמורביה ל'מתבוללים גרמנים' ול'מתבוללים צ'כים', והגורס כי התנועה הציונית הוקמה בידי 'מתבוללים' משני הסוגים שהתאכזבו מדרכם הקודמת, אינו עולה בקנה אחד עם סיפוריהם האישיים של כמה מן הבולטים שבציוני פראג. לאמתו של דבר, ציונים כמו הוגו ברגמן, הנס קוהן או מכס ברוד, המתוארים אצל מרבית החוקרים כמונחים חד-תרבותיים כ'יהודים גרמנים' בני משפחות גרמנו-יהודיות 'מתבוללות', הציבו את עצמם בתקופתם הטרנס-ציונית בסמוך לקו התפר שבין התרבויות השכנות דווקא. אמנם,

134 מלבד המקרים של ברוד (לעיל, הערה 74) וקוהן (לעיל, הערה 70), ניתן למצוא פער גלוי אף יותר בין חוויה פרטית מורכבת לתיאור פשטני דו-קוטבי של כלל החברה אצל פבל-פאול אייזנר. מדובר באיש בעל רקע דו-תרבותי מופלג ביותר, סופר דו-לשוני ומחשובי המתרגמים הצ'כו-גרמנים במאה הכ'. והנה, דבריו על האווירה החברתית הכללית של פראג ב'fin-de-siècle' הם מן הקיצוניים ביותר מבחינת התמונה הדיכוטומית שהוא מספק. ראו: P. Eisner, *Franz Kafka and Prague*, New York, 1950.

135 הרצל (לעיל, הערה 1).

בעודם חניכי הגימנסיות הגרמניות הם השתמשו בשפה הגרמנית בחיים האינטלקטואליים, אך הם גם קיימו זיקות סוציו־תרבותיות מגוונות עם הסביבה הצ'כית. מדובר אפוא ביהודים צ'כו־גרמנים מובהקים, שחיהם היו למעין זירת מפגש בין תרבויות שונות.

מסופקני אם בשאיפתם לקיים אורח חיים דו־לשוני ביקשו יהודים מסוג זה לקרוא תיגר במודע על מהלך התיחום האתנו־לאומי. על כל פנים, ככל שהלך והעמיק הקיטוב הלאומי, הן בחיי הציבור הן בחיי הפרט, כן הלכה והתבלטה ביתר שאת תופעת הדו־לשוניות בקרב היהודים כגורם הפורץ ללא הרף את 'הגבול הלשוני' המדומיין בין הצ'כים לגרמנים. לאור התנגשות זו בין השיח האתנו־לאומי לדו־לשוניות היהודית, אמורה הייתה הציונות להציע ליהודים הצ'כו־גרמנים קרקע ממוסדת להוויה סוציו־תרבותית פסיפסית, מבלי שהסביבה תחשוד בהם בדו־פרצופיות לאומית. בניגוד לדעה המקובלת בין ההיסטוריונים ה'אתנו־צנטריים', לא הייתה הציונות נייטרלית ולא הפנתה עורף ל'גרמניות' ול'צ'כיות'. נהפוך הוא, אגב מודעות לצורך הקיומי של היהדות הצ'כו־גרמנית ליישב בין דפוסים לשוניים־תרבותיים שונים בחיי היומיום, ביקשה הציונות לעגן את צביונה הדו־לשוני של יהדות זו ברמה מוסדית ותודעתית כאחת.

לאור זאת ניתן להצביע על פרדוקס מסוים שהיה מונח ביסודה של תופעת הציונות בפראג. מחד גיסא, בראותה את עצמה כתנועה לאומית, המחויבת לצקת תכנים יהודיים ייחודיים בחיים היהודיים, שמה הציונות, כמובן, דגש ניכר על עיצוב הזיקה היהודית באמצעות הכרתה של המורשת ההיסטורית והתרבותית של עם ישראל. די להזכיר בהקשר הזה את שאיפתו של ברגמן להחיות הלכה למעשה את השפה העברית בקרב חבריו ל'בר־כוכבא', בטענו כי 'סטודנט ציוני שאינו יודע עברית אין זה אלא דבר והיפוכו'.¹³⁶ מאידך גיסא, הציונות הייתה מחויבת לא פחות למתן מענה למצוקותיהם הקונקרטיות של יהודים צ'כו־גרמנים שביקשו להמשיך בשגרת חייהם הדו־לשונית על אף הסכסוך הלאומי המסלים. וכך, לא זו בלבד שהנהגתה של 'בר־כוכבא' חתרה לשוויון למוסדות הציוניים בפראג אופי דו־לשוני ממשי, אלא שהיא גם שמה לה למטרה להעמיק בציבור היהודי הרחב את הפתיחות כלפי שתי התרבויות גם יחד.¹³⁷ אם כן, התנועה שקראה ללאומיות פרטיקולרית הייתה למעשה הן תולדה של תהליכי הסיגול של התרבויות השכנות במסגרת ההווה היהודית הן סוכן של תהליכים אלה.

במקרה של הוגו ברגמן היה פתרונו של פרדוקס זה כרוך בעיצובו של זן מיוחד של לאומיות יהודית, שהיה בו כדי לנסח מחדש את ריבוי פניה התרבותיות של יהדות בוהמיה ומורביה כתופעה יהודית אותנטית. בתוך כך ניתנה משמעות במונחים יהודיים סגוליים לפתיחות ולנכונות היהודית לשלב בין מגמות תרבותיות שונות. את חווייתם הסוציו־תרבותית של יהודים צ'כו־גרמנים כדוגמתו, שאכן הייתה מבוססת על מעין פסיפס תלת־תרבותי, הציב אפוא ברגמן כמודל לקיום יהודי רצוי באשר הוא. מודל זה שימש אותו גם בשעה שגיבש את השקפתו הדו־לאומית ביחס לדמותה של ארץ ישראל. כשם שעצם קיומו כיהודי בבוהמיה

Bar Kochba Zirkular (Chanuka 1954), p. 7 136

137 ראו לעיל, הערה 112.

נקשר ביכולת היהודית לקיים רב־שיח בין תרבויות שכנות, כן גם סבר שהדרך האמיתית להמשך ההוויה היהודית בארץ ישראל נעוצה בהתנסות בלתי אמצעית מחדשת במעין משא ומתן בין תרבויות. קהילייה עברית-ערבית בארץ ישראל, שלהקמתה חתר ברגמן חתירה בלתי נלאית, הייתה אמורה אפוא להמחיש לו מחדש בדיוק את מה שהמחישה לו בזמנו חווייתו הפרטית כיהודי צ'כו־גרמני, היינו, שהיהדות היא בבחינת 'הוויית גישור'.