

האומה היהודית – אמצאה ציונית?

בשולי פולמוס ההיסטוריונים

מתתיהו מינץ

במישור העיון, לא במפורש ולא במוצהר, סובב פולמוס ההיסטוריונים האחרון שבמקומותינו על תכניה ועל משמעותה ההיסטורית של התנועה הציונית: כלום לא נולדה בחטא הקולוניאליזם ובעושק, כלום לא כיסתה במתכוון, ובנכלים מנכלים שונים, על גולה אכזרית של זכויות העם היושב צמנו על אדמות הארץ הזאת. הקטרוג איננו חדש. הוא יהדהר בפולמוס שניטש בין הציונות ל'סוציאליזם' ערב מלחמת העולם הראשונה, וביתר שאת לאחר מכן, בין שתי המלחמות. הוא הגיע לתנופה גורפת מקץ מלחמת העולם הראשונה, עם התבססותה של האַסְכְּטולוֹגְיָה הקומוניסטית. זו הצמיחה לנו בארץ־ישראל את גילויי ההזדהות הבלעדית עם התנועה הלאומית הערבית שרווחו בחוגים פרו־קומוניסטיים. הפולמוס הקשה אז לא אחת (ויותר מזה היום) את ההתנצחות והעזימות, שהיה בהם הכרת, בין הציונות הקיצונית מנוסח 'כולה שלי' ו'אף שעל' לבין הציונות השפויה, שלא הרפתה מן החיפוש אחר נוסחת *modus vivendi* לדור־קיום בלתי־נמנע – ואני מטעים: בלתי־נמנע – של שתי האומות על ארמת הארץ הזאת.

אין עמי כוונה לטעון שהפולמוסים הסתופפו כולם במחיצה אחת או לטעון שהם היו כפופים לפרמטרים דומים. כך, למשל, בוויכוחי הציונים עם 'הבונד' ולאחר מכן בוויכוחיהם עם הקומוניסטים היהודים בתפוצה לא בלטה בקרב המערערים על הציונות מגמה להתעלם מן הבעיה היהודית. גם לא התגלתה בקרבם נטייה שלא להודות בהשתזרות הגומלין הבלתי־נמנעת והחיונית שבין הדילמה הזאת ובין כל תנועה רעיונית בסביבה הציבורית היהודית, גם כאשר היא נתנה דעתה בעיקר על פתרון של בעיות אוניוורסליות. בעלי הפלוגתא האלה רק טענו כי אין בציונות מענה רלוונטי למצוקתם הקיומית של היהודים, ויותר מזה: אין בעשייה הציונית מענה למצוקתם; הארץ איננה אטרקטיבית, אין היא עתירת קרקע חופשית וזמינה כדי למשוך אליה הון ומהגרים, ובלי הון אין פיתוח ואין קליטה; ומכאן שהשגיה המעשיים של הציונות עלולים להיות בטלים בשישים, ולא רק בהשוואה לרטרוריקה הציונית, אלא גם – וזה העיקר – לנוכח עוצמתה וחריפותה המקצינה של המצוקה היהודית. וכידוע, דווקא בין שתי מלחמות העולם נהיתה מצוקה זו חמורה מאין כמוה, כלכלית ופוליטית.

ועוד אמרו מבקרי הציונות, כי מכיוון שפלשתינה איננה ריקה מאדם, ההתעקשות להיאחו בה לא זו בלבד שאיננה נענית לצרתם הממשית של הקיבוצים הגדולים של העם היהודי, אלא היא מוסיפה סבל ושנאה שאין צמם תועלת בפרספקטיבה היסטורית. ללמדך כי לגרסתם הציונות לא זו בלבד שאיננה נעترת לצרכים האקוטיים של העם היהודי, אלא היא אף מוסיפה ופותחת בפניו הזית איבה נוספת, עקובה מדם.

חולשת טיעוניהם של אנשי 'הבונד' והקומוניסטים היתה טמונה בכך שהפתרונות שהם עצמם פרשו לפני היהודים היו אף הם רטוריקה טהורה. לא היו סימוכין לביטחון ביצועה הגשקפת מן המדינה הדמוקרטית או אחר כך לביטחון ביצועה המדינה הסוציאליסטית, החלופה העיקרית שהוצגה כפתרון רֵאלי וקרוב להתממש במקום הישועה הציונית הצולעת. פתרון זה היה כל כולו מאכזב, בלתי־ישים הלכה למעשה ושרוי בערפל סמיך של עתידנות נכספת ודמיונית.

לית מאן דפליג: מנגד נצטייר בעיני יריבי הציונות החזון של מדינת היהודים כעתידנות אוטופית ומולוכה שולל. ברטרנספקציה צריך שיהיה ברור לנו כי אף אחד מן הפתרונות לא היה לו בסיס רֵאלי בקונסטלציה הפוליטית שהתהוותה בין שתי המלחמות. היהודים האומללים, הלחוצים והמאוימים, עמדו חסרי אונים בפני עוצמת האיבה שהקיפה אותם מכל עבר. להוגים שבקרבם לא נותר אפוא אלא לתהות על טיבן הלוגי המופשט של כל הרטוריקות הרעיוניות ששתו עליהם מכל צד.

שלא כמו הקומוניסטים היהודים בתפוצות, נטו מקביליהם בארץ בין שתי המלחמות ומיד לאחר מלחמת העולם השנייה לנתק את השאלה היהודית־ערבית בפלשתינה מן השאלה היהודית בעולם. הם התעלמו קיומית מן השאלה היהודית בעולם, אף אם לא הקלו בה ראש. את השאלה היהודית־ערבית הם תפסו כניצבת בפני עצמה וממצה את מורכבותה הסוציו־פוליטית וממילא רגשית־אידיאולוגית של המציאות בארץ. ההיאתוות היהודית בארץ הועמדה אפוא על מישור של עושיק, חמדנות ושרירות נצלנית קפיטליסטית שהיהודים הם נְשֵׂאיה, 'כידוע', חרף הצהרותיהם, כמו העמים האימפריאליים הדומיננטיים שטיפחו מפעלים קולוניאליים.

לאותה תכלית אומץ בנפש חפצה אפיון מתלהם מבית מדרשם 'המדעי' של מרקס-אנגלס-לנין-סטלין והציונות הוגדרה כאימפריאליזם (ואחר כך כגזענות). מי שבושו ונכלמו במקצת הסתפקו בלואי צנוע יותר: 'הציונות כמכשיר האימפריאליזם'. וכך, על סמך הנחות שכאלה, היה אפשר לדחוס את העשייה הציונית אל תוך מודלים שונים של קולוניאליזם, נצלני יותר ונצלני פחות, הנענה ליצרי הדירה מופקרים של ההון היהודי בשאיפתו לשעבר את הערבים ולנשלם מזכויותיהם ככל יכולתו.¹

אליבא דקומוניסטים בפלשתינה, היהודים שהגיעו לארץ וביקשו להכות בה שורש (והם הגיעו ארצה בזליגה דקיקה עד שנות העשרים הראשונות של המאה הזאת) לא היו אפוא קורבנות של מצוקה קיומית יהודית בתפוצה; הם לא היו נרדפי אפוליות לאומיות־אנטישמיות מאוחר יותר; בני קהילותיהם לא נושלו ממעמדם ומנכסיהם ולא שולחו למחנות ריכוז עם עליית היטלר לשלטון; הם לא איברו את מעמדם המשפטי,

רכושם ובטחונם האנושי האלמנטרי עם התפשטות הנאציוזם בשנות השלושים המאוחרות בשטחי אוסטריה וצ'כוסלובקיה; הם לא היו מאוימים במעשי קטל והתעללות שלוחי רסן, גטואיזציה ורצח עם פרוץ פעולות האיבה ב-1939;² ומקץ המלחמה והשואה, הם לא היו שרידים ניצולים מן התופת של ההשמדה ולא עקורים שנחסמה בפניהם הדרך לחזור ולהיקלט בארצות מושבם הקודמות, כלומר בראש ובראשונה בארצות הדמוקרטיה העממית ובברית-המועצות גופא.³ הם כן היו, לגרסת הקומוניסטים בפלשתינה, טרף לתעמולת כוזב ציונית מניפולטיבית, שלוחת מזימה קולוניאליסטית בין-לאומית, ובלשון סלחנית-מתנשאת של 'אקדמאים' מתפרעים: הם היו פונקציה של אָטְבִּיזְמִים לאומניים, שהגיוחו מתוך ערפל ההיסטוריה לצרכים ראקציוניים של סגידה למיתוסים דתיים שמקומם לא יכירם בקרב קהל שטעם את טעם הרציונליזם הליברלי ויתרה מזה – הסוציאליסטי.

אין תמה אפוא כי לאורך כל התקופה הזאת גזרו על עצמם חסידי 'האידיאולוגיה' הקומוניסטית בארץ וספיהיהם להיות הלוך רוח שולי ביישוב היהודי בארץ, בלתי-רלוונטי בעיני רובו המכריע. הם ניצבו למולו בתור זרם עוין ומתכחש, ניהיליסטי, שהודהה עם האתוס הלאומי 'האנטי-קולוניאלי' של ערביי הארץ, ולמעשה היו לנושאי הדגל של הפרוגרמה הלאומית הערבית. ממילא בעלי האידיאולוגיה 'המרקסיסטית-קומוניסטית' לא היו יכולים לעמוד בלחץ עוינותו של היישוב היהודי כלפיהם, שעוד הוסיפה שמן על מדורת איבתם-שלהם, ובדרך כלל הם נאלצו לחפש לעצמם מפלט בהגירה מן הארץ.

בנכר הם חזרו ונקלעו, על אפם ותמתם, אל תוככי הדילמה שהם נטו לא להשגיח בה. הם נגרפו אל תוך המסחנה והלכו עם כלל עם ישראל אל מחנות ההשמדה. מי שנקלע לרוסיה הסובייטית מצא עצמו בשנות השלושים חשוד ו'מטוהר'. רובם גמרו חייהם ירויים ושכוחים במרתפי הגפ"א או במחנות ה'גולאג' המשחררים. העדויות המצטברות על הלוך הרוח של אנשים אלו, על תגובותיהם הרעיוניות בטרם היעלמם, לרבות עדויות ישירות של חבריהם שהצליחו לחמוק מן 'הטיהור' הסוציאליסטי, מלמדות על אכזבה עמוקה מן האוטופיה הסוציאליסטית בכלל ומזיקתה לפתרון המצוקה היהודית בפרט.⁴

זרמי הניצולים היהודים שנעו באין מפריע מן המזרח מערבה ('הבריחה', כמכונה בפינו); הצהרת אנדריי גרומיקו, ראש המשלחת הסובייטית לאו"ם ב-1947, נזכרת כינונה של מדינה יהודית בפלשתינה כפתרון לבעיית היהודים העקורים; תמיכתה הפעילה של הדיפלומטיה הסובייטית בכינונה של המדינה היהודית ואף במלחמת המגן שלה – כל אלה שיבשו את שורת הדחייה וחודרו את חומת המשטמה של היישוב היהודי בארץ כלפי המפלגה הקומוניסטית הארץ-ישראלית וכלפי הערכים שהיא כביכול יצגה. ברית-המועצות לא נצטיירה עוד כתופעה אָניגְמָטית, והחשיבה הקומוניסטית, שניכרה בה מטמורפוזה מתפשרת,⁵ החלה להתקבל כרלוונטית לזירה הפוליטית בארץ והיכתה שורש בקרב חוגים סוציאליסטיים ביישוב היהודי המעורה והוותיק.

אובייקטיבית, ואולי שלא בכוונת מכוון, התפנית שחלה עם הצהרת גרומיקו הקנתה לגיטימציה לאתוס הלאומי היהודי והעניקה הכשר לכמיהות היהודים לממלכתיות משלהם. יתרה מזו: ההודאה בהקשר המהותי וההכרחי בין אסונם של היהודים באירופה ובין פתרון בעייתם במדינה היהודית שת יכון בפלשתינה היתה אף חשובה יותר לאין ערוך. ההצהרה חזרה והתרפקה – אף כי טוב: לא במוצהר – על האמת הציונית הנדושה כי קיימת באירופה ישות יהודית לאומית נטולת זכויות אזרח בסיסיות – בלשון הזמן: עקורה – שאיננה שייכת לשום מקום ואין לה שום חזקות ישוב משוריינות, קבוצות ועומדות במקום כלשהו. לפיכך, גרומיקו הודה בהצהרתו כי קיימת זיקה הדוקה, לא מדומה ולא אטביסטית, בין המצוקה היהודית בכלל, והמצוקה היהודית הלאומית בפרט, ובין ההנחה שפתרונה עשוי להימצא בכינונה של ריבונות יהודית בפלשתינה. ולא זו בלבד, הוא גם העלה על נס את הקשר ההיסטורי של העם היהודי לארץ בתור הצדקה למיקומה של אותה ריבונות יהודית שיש לכונן.

אומנם סמנטית, בשפת 'הדוקטרינה', המשיכה 'ההלכה הסובייטית' לדחות מעליה את הציונות ולהטיל דופי בארגוניה; אבל מעשית היא קנתה לעצמה לשון חלופית שנענתה היטב, רעיונית ובראש ובראשונה אופרטיבית, ליעדים המהותיים של התנועה הלאומית היהודית, כגון: התביעה לכונן ולבצר מדינה יהודית במסגרת החוק הבין-לאומי; התביעה לפתח את משקה לצורך קליטתם של המוני המהגרים היהודים העקורים כייצודים בסיסיים מוצדקים שאין עליהם עוררין; התביעה לכטחונה הקיומי של המדינה היהודית בעמידתה למול המתנכלים מבחוץ. בלשון אחרת: לא ציונות, אלא עשייה ציונית בפלשתינה במלוא משמעותה.

בשנים 1947-1952, בעקבות ההצהרה ובעקבות ביטויים נוספים מופגנים של סיוע שהגישו הסובייטים וגורמים אחרים בקומוניזם הבין-לאומי ליישוב הנאבק, הגיעו הקומוניזם והתנועה הקומוניסטית בארץ-ישראל להשג הגדול ביותר שלהם בקרב היישוב היהודי. אולם זה היה פרק קצר ימים; שכן במקביל לתמיכה של הדיפלומטיה הסובייטית במאמצים לבצר את מעמדה של המדינה היהודית, המשיך לגאות בברית המועצות מסע שלוח רסן נגד שרידי הישות היהודית המאורגנת, נגד הסופרים היהודים ובכלל נגד האינטליגנציה ממוצא יהודי שהיתה משולבת במערכות התרבות והשלטון הסובייטיות.

בהתאם למלל הדיאלקטי של סטלין, שהיה נכלולי ומניפולטיבי כאחד, הוקעו יהודי ברית המועצות כקומופוליטים נטולי מולדת המתפלשים בעפרו של המערב האמריקני, כאויביה של 'הבנייה הסוציאליסטית', כסוכני האימפריאליזם. 'הוועד היהודי האנטי-פשיסטי' וכל אישי הצמרת התרבותית של הקיבוץ היהודי הסובייטי, ששרדו לאחר הטיהורים של שנות השלושים, הוצגו עתה כסוכנים ובוגדים. הדבקות בזהות היהודית, כלומר התודעה הלאומית היהודית עצמה, הוקעה כפשע נגד 'החברה הסוציאליסטית' המצדיק נקיטת עונשים חמורים עד כדי הוצאה להורג. היהודים 'נחשפו' כחידקים אנטי-קומוניסטיים מעצם ישותם.

משנפוצה האמת המרה והובנה, שבה והצטמקה האהדה לעולם המהפכה

הקומוניזם' בארץ-ישראל. גלי המסתייגים ממנו באו דחופים בזה אחר זה. במקביל לכך הם גברו והלכו גם עקב תהליכי קריסתו של הבניין הממלכתי הסובייטי, ובתהליך זה שוב נחשף אופיו של 'הקומוניזם' בארץ כווריאציה של הלאומנות הערבית.

הדוקטרינה הממלכתית הסובייטית וטיפול בה בשאלה היהודית

לא יאה זה מיותר לחזור אחורה ולתת את הדעת להתייחסותו של המשטר הסובייטי לשאלת היהודים ברוסיה בשנות העשרים. אפשר לקבוע כי התייחסותו לשאלת קיומה של האומה היהודית היתה דו־סטרית, שלילית וחיובית בעת ובעונה אחת. הסתכלות זו תופסת לגבי העידן שהחל במהפכה עצמה. שלומי אמוני הקומוניזם נהגו לדחות בשאט נפש את ההערכה כי הגישה הקרויה 'גישה לניניסטית' לשאלה הלאומית בכלל ולשאלה היהודית, בפרט זו שנתגבשה ונוסחה בעידן שקדם להפיכת אוקטובר, לא היתה אלא עמדה אינסטרומנטלית ופרגמטית במובהק; ברם לנין עצמו הבין כבר בפרק הזמן שחלף בין פברואר לאוקטובר 1917 וסמוך לתקופה שאחרי המהפכה הבולשוויקית, כי אי־אפשר לדבר על היהודים בשפת ההגדרות האנכרוניסטיות שלו־עצמו. הוא זימן אליו את שמעון דימנשטיין, קומוניסט יהודי מהגורדיה הבולשוויקית הוותיקה, כדי לטכס עצה ולנסח פרוגרמה של פוליטיקה מעשית לגבי היהודים.

לשניהם היה ברור שהציבור היהודי הוא עוצמה פוליטית, מאורגנת מאין כמוה בהשוואה למידת הארגון והסולידריות שיוכלו לקיים ציבורים לאומיים אחרים באימפריה הרוסית, לרבות האוקראינים ולרבות הרוסים, שלא לדבר על מה שאובחן כפרולטריון המאורגן. דימנשטיין הקנה ללנין את הערכתו הנחרצת, כי בלי שתיעשה מחווה ממשית של הכרה באופי הלאומי של הציבור היהודי ובזכותו למיסוד אוטונומי פרסונלי, לא יתכן דיאלוג בולשוויקי עם היהודים לצד דיאלוג פוליטי עם המפלגות היהודיות הסוציאליסטיות.

ההחלטה להקים את הקומיסריון לעניינים לאומיים יהודיים (כך במפורש) היתה למעשה צעד ראשון בכיוון הזה (ינואר 1918). התוכנית והמסד עוצבו על פי הדגם האוקראיני⁶ וחתרו לפרוש רשת של קומיסריונים יהודיים לאומיים שיבואו במקום הקהילות היהודיות 'הבורגניות'. הללו יהיו כפופים לקומיסריון היהודי הלאומי, שיתפקד פורמלית כשלוחה של הקומיסריון לענייני הלאומים. ואכן, מצעדי הראשונים נתן הקומיסריון את דעתו לא רק על שאלת שילובם של היהודים במערכת החברתית והכלכלית הקומוניסטית, אלא חתר להשתלט על מוסדות הסעד היהודיים ולהנחותם, ואף נאבק למען טיפוח מפעל של התנחלות יהודית קומפקטית סביב לגושי המושבות היהודיות בדרום.⁷ מהטעמים האלה היה הקומיסריון אינסטרומנטלי גם בכל הקשור לקידום ההידברות בין המערכת הסובייטית ובין חלקים במפלגות היהודיות הסוציאליסטיות ('הבונד', 'המאוחדים' ופועלי־ציון), כדי להניח בסיס ל מיסוד יהודי סובייטי רחב.

נכון יהיה לומר שההשתלשלות המדינית והאינטראקציה העקובה מדם בין האומות השונות של האימפריה הצארית לשעבר כפתה על המשטר סוגיות קשות שהציבו דילמה חמורה על דרך המיסוד הפרסונלי של חיי היהודים תחת השלטון הבולשוויקי. המדינה הסובייטית נצטרפה תחילה כפדרציה רוסית סוציאליסטית, אולם כידוע בלחץ העימותים הלאומיים נאלצו הבולשוויקים לשנות את המבנה השלטוני ולהקים מדינה קונפדרטיבית של רפובליקות סוציאליסטיות לאומיות טריטוריאליות (ברית-המועצות). התמורה לא עברה באורח חלק גם בתוככי המפלגה הבולשוויקית ורגשו סביבה התמודדויות קשות. סטלין ואחרים ניאותו לתמורות כמי שכפאם שד ולא חדלו לדבר על 'האבסורד שבפדרליזם' ועל 'משחק ברפובליקות' שיש לתקוע מקלות בגלגליו ולהיפטר ממנו מוקדם ככל האפשר.⁸

תופעת הנציזונליזציה של עמי המיעוטים הטריטוריאליים השונים עוד הוסיפה עוצמה עם המעבר למדיניות הכלכלית החדשה בשנת 1921. מדיניות זו היתה כרוכה בהפניית הפנים אל האיכר מתוך הודאה בצורך לשקול את המכלול המגוון של צרכיו מנקודת ראות רחבה יותר. למדיניות הכלכלית ההיא היו אפוא גם תבטים תרבותיים ופוליטיים: התברר לקברניטי המשטר כי מעייניו של האיכר, בעיקר באזורי הספך של המיעוטים ובכלל בשטחי המיעוטים, אינם מתמצים באינטרסים כלכליים גרדא; ועל כן, כדי להפיק מן האיכרים אגון במדיניות הכלכלית חדשה, ראוי להיענות גם לאינטרסים האחרים שלהם.

בתהליכי האוקראיניזציה והביילורוסיזציה ביקשו השלטונות להטביע יתר אופי לאומי פרטיקולרי ברפובליקות. יחד עם תהליכים דומים בכל שאר הטריטוריות של המיעוטים הלאומיים הם חוללו דינמיקה שהפיסה במקצת את העלבון שנגרם במלחמת האזרחים ושיככה את רישומו של הדיכוי הלאומי. האינטליגנציה הקומוניסטית המקומית, הישנה והחדשה, גם נחשפה תוך כדי התהליכים הללו כמניפה בגלוי את דגל הערכים הלאומיים וטוענת במפגיע שיש לראוג להתמדתם ולהעשרתם. את דעתו על 'חומרת המצב' החדש ואת רוגזו על כך ביטא סטלין כדלקמן:

בארבע השנים של מלחמת האזרחים, כאשר אל מול האינטרוונציה נאלצנו להפגין את הליברליזם של מוסקוה בשאלה הלאומית, הצלחנו, חרף רצוננו, לטפח קומוניסטים סוציאל-עצמאיים (sotsial-samostoyatelnye) נחושים ועקיבים, התובעים ריבונות של ממש בכל מובן ומעריכים את ההתערבות של הוועד המרכזי של המפלגה הקומוניסטית הרוסית (RKP), כהונאה ומשווא פנים מצד מוסקוה.⁹

והלאה:

אנו חווים שלב בהתפתחות שאינו מאפשר עוד להתעלם מן התקנה, מן החוק ומן התחיקה, כאשר הדור הצעיר של הקומוניסטים בספר מסרב להבין את המשחק בעצמאות כמשחק, ומקפיד לאמץ את הדיבורים על איתלות כמטבע העוברת לסוחר ומתעקש להגשים בחיים את התחיקה של הרפובליקות הריבוניות [ההדגשות שלי, מ"מ].¹⁰

בד בבד, ככל שהתקדם וקרם עור וגידים הפתרון הלאומי-טריטוריאלי והקונפדרטיבי של הבעיות הלאומיות בתוככי ברית-המועצות, הלכו והחריפו הדילמות שנכרכו במיסודם הקונסטיטוציוני של הזכויות והשלטון העצמי של המיעוטים הלאומיים הנזילים או האקס-טריטוריאליים. ואגב, הסוגיה נגסה גם בזכויות העמים הטריטוריאליים, שכן התהליכים הדמוגרפיים שנתלוו למודרניזציה התעשייתית של רוסיה הצארית (מיגרציה פנימית) הפכו רבים מעמי המיעוט בתוכה לטריטוריאליים ואקס-טריטוריאליים בעת ובעונה אחת. דינמיקה זו עוד עתידה להתגבר בעידן הסובייטי.

המשטר ניסה לפתור שורה של בעיות הנוגעות למיעוטים האקס-טריטוריאליים באמצעות יצירת רפובליקות אוטונומיות טריטוריאליות. כך הוחלט לטפל בבעיית הגרמנים באמצעות יסוד רפובליקה משלהם על הוולגה. לפתרון דומה נתכוונו בכל הנוגע למיעוט המולדבני שישב על גבולה של בסרביה. אולם כל המיסוד הממלכתי למיעוטים האלה הותנה באיסור לכונן הסדרים אוטונומיים-תרבותיים ברפובליקות אחרות, כדי לפתור את בעיית הפזורות של אותם עמי המיעוטים שזכו לרפובליקות ריבוניות משלהם. הסדרים כאלה נפסלו מעיקרם, ופירוש הדבר היה כי אחד דינן של פזורות המיעוטים שמהוץ לרפובליקות האוטונומיות הטריטוריאליות שלהן – להיטמע בקרב עמי הרוב ברפובליקות האחרות.

להתפתחות הזאת היה אספקט יהודי חריף, ולא לתר. מהד גיסא, החתירה לבצר את הריבונות הלאומית הפרטיקולרית במסגרת ברית-המועצות חזרה והבליטה תופעות שונות של עיונות נגד המיעוט היהודי, לרבות הרצון לדוחקו מתוך הטריטוריות וראיתו כאלמנט זר ומיותר; המגמה החדשה של הלאומיות הפרטיקולרית אף הציבה נדבך נוסף על רציפותן של התופעות הללו. מאידך גיסא, ותופעה זו היא פן אחר באותה סוגיה, המדיניות החדשה חזרה והעמידה את היהודים פנים אל פנים וביתר שאת למול דילמת הקיום הלאומי שלהם, הן במישור הפיסי הקיומי והן במישור הרגשי האידאולוגי.

במקביל לכך היה ברור לקברניטי השלטון המרכזי שאי-אפשר לטאטא את בעיית היהודים אל מתחת לשטיח של השוויון האזרחי. לא היה להם ספק באשר לעוצמת הלכידות הלאומית של היהודים, הן מבחינת הנהייה הסובייקטיבית והן מבחינת הזיהוי העוין והדוחה מצד שכניהם, שפרעו בהם קשות בתקופת מלחמת האזרחים ולא נגמלו מאיבתם גם אחריה.¹¹

צמרת המדינה הסובייטית לא היססה להודות שאין בשוויון אזרחי משום פתרון לשאלת היהודים ונחוץ פתרון שיש עמו שוויון זכויות לאומי, ובתנאים הסובייטיים: ממלכתיות יהודית סוציאליסטית. מתוך מגמה זו נשקלה תחילה האפשרות להכריז שהרפובליקה הביילורוסית תהיה רפובליקה משותפת יהודית-ביילורוסית. אולם מיד עלו ספקות לגבי יעילותו של הפתרון, בשל פוטנציאל הקליטה המצומק של הרפובליקה לנוכח גלי היהודים שיהגרו אליה, כצפוי, מרפובליקות אחרות.¹² המאמץ נתמקד אפוא בתוכניות לאגרריזציה מסיבית

וקומפקטית של היהודים בשטחים הקרובים לימת אֶזוֹב ובקרים הצפוניים. שטחים אלו היו סמוכים להתנחלות החקלאית היהודית הישנה, וההתנחלות בהם נועדה על פי המתכננים להצמיח תוך שנים מועטות רפובליקה יהודית סוציאליסטית.¹³

ונסכם: המסד הסובייטי למד מן הניסיון של מלחמת האזרחים ומן ההתפתחויות אחריה כי אין פרספקטיבה לפתרון הבעיה היהודית על בסיס העיקרון של שוויון אזרחי בלבד. הוא הבין אפוא כי רק על בסיס של שוויון לאומי אפשר להקנות ליהודים שוויון-זכויות ולפתור את בעייתם במקבץ הקונפדרטיבי הספציפי ששמו 'ברית-המועצות'; דהיינו רק אם תינתן ליהודים אפשרות להתגדרות ריבונית טריטוריאלית. כל זה מלמדנו שלא רק ראשי ההנהגה היהודית הסובייטית ('הייבסקציה') אלא גם אישי המסד השלטוני הסובייטי הבינו כמה בוסר ופוליטיקניות זולה היה בהתעקשות המניפולטיבית על כך שהיהודים אינם אומה. געשתה כאן רוויזיה, אומנם בשתיקה, ולמעשה נדחו אותן תאודיות רווחות ב'מחנה המהפכני' שגרסו כי הלאומיות היהודית היא 'לאומיות על הנייר'.

על עוצמתה הפוליטית של הלאומיות היהודית

כבר טענתי לעיל, ובכך הבחינו בצדק מתנגדי הציונות, שהפרקסיס הציוני אף פעם לא היה רלוונטי לעוצמתה ולהקפה של המצוקה היהודית. מטעם זה לא היה צמו מענה לצרכים האקוטיים של אוכלוסיות יהודיות גדולות בתפוצה האירופית. אולם חרף העובדה שהמענה הקונקרטי היה מן הציונות והלאה, מצומצם ומבוטל בשישים, הרבתה הרטוריקה הציונית להפליג בדמיונותיה באשר ליכולתו הראלית העתידית של היש הציוני בארץ-ישראל וכך היא המשיכה לקיים נוכחות ראלית במחיצת ההתפעמות הרומנטית הלאומית של הציבור הזה. לכאורה סתירה זו היתה צריכה לערער את מעמדה של הציונות ולעקור אותה מן החיים הציבוריים היהודיים בתור עוד פנטסמגוריה נוסח המשיחיות של שבתי צבי.¹⁴

איך קרה ההפך מזה? התשובה היא כי יותר מכפי שהציונות עשתה למען 'עבודת ארץ-ישראל', כלומר יותר מכפי שהיא קידמה הלכה למעשה את היאחזות היהודית בארץ, היא עשתה למען גיבוש וקידום הלכידות הלאומית היהודית והיתה גורם מוביל בניווט מודעותם של היהודים לצורך להיאבק למען זכויותיהם האזרחיות והלאומיות בתפוצות הקומפקטיות. בלשון אחרת: יותר מכפי שהציונות עסקה או יותר מכפי שהיא התאמצה לעסוק בעבודת ישובה של ארץ-ישראל, היא נשתלבה ב'עבודת ההווה' (Gegenwartsarbeit) וגיבשה את הציבור היהודי לכוח פוליטי בארצות רבות-לאומים כמו רוסיה הצארית או הקיסרות האוסטרו-הונגרית.¹⁵

כך, למשל, יותר מכפי שתנועת 'חובבי-ציון' תרמה להיאחזות היהודים בארץ-ישראל (ותרומתה היתה מזערית עד כדי גיתוך), היא ביססה את האתוס הלאומי היהודי בקרב יהודי התפוצה וקידמה את הדפוסיים הראשוניים של ההתארגנות הפוליטית היהודית המודרנית בתחומי האימפריות רבות-הלאומים.¹⁶ הוא הדין

בתפקודה המעשי, האובייקטיבי, של ההסתדרות הציונית מיסודו של הרצל. קסמת כיבושן של הקהילות והנהגת הציבור היהודי במאבקיו הקיומיים היתה לאין ערוך יותר ישימה ויותר אפקטיבית מכל השגי הדיפלומטיה של הרצל ומכיבושיה ההתיישבותיים של העלייה השנייה בארץ־ישראל. רק בזכות אלה עלה כפורח הדיאלוג בין ההסתדרות הציונית ובין המוני העם היהודי.

בדיעבד יש לקבוע כי דיאלוג זה אפשר להעטות גם מקצת כהל ושרק על מעשיה הדלים של ההסתדרות הציונית בארץ. כידוע, ז'בוטינסקי, גרינבאום וכל קבוצת 'רוסביט' ראו בפרוגרמת הלסינגפורס (נובמבר 1906) בית־ספר לסולידריות יהודית לאומית, ללמדך שגלעין המשימה היה מימוש הפרוגרמה הארץ־ישראלית; אלא שלמעשה נתעלו פרוגרמת הלסינגפורס ו'עבודת ההווה' לכדי עיקר, ואילו 'עבודת ארץ־ישראל' נשתפלה בפרקסים של ההסתדרויות הציוניות הארציות והיתה לעניין משני ודחוי. תופעה זו עוד העמיקה, ככל שכשלו מאמצי ההסתדרות הציונית לקדם את ישוב הארץ בהקף שיענה על המצוקה היהודית בגולה.¹⁷

ומעניין לעניין באותו עניין; גם 'הבונד' יותר מכפי שפעל למען ליכודו הפרופסינולי של הפרולטריון היהודי ולמען קידום מצבו החומרי הלכה למעשה, הוא הפליא לעשות למען ביצור לכידותו היהודית של הציבור הזה ונכונותו הנלהבת לשלב עצמו במאבקים למען כיבוש זכויות לאומיות ליהודים. את רעיונות האוטונומיות לא המציא 'הבונד' כדי להגות באמצעותם את הציבור היהודי הפרולטרי מנתיב האינטרנציונליזם, כמאמרי השפר של אבות הבולשוויזם – הוא מצאם ברחוב היהודי בתור יש רוטס וקבוע וסייע לגבשם לכדי תודעה לאומית ולהעמיד את שיטות המאבק על בסיס מודרני קביל.¹⁸

בלשון אחרת: כל התנועות הפוליטיות שצמחו בקרב הציבורים היהודיים בתפוצה בסוף המאה התשע־עשרה ובראשיתה של המאה העשרים תבות את הצלחתן לכושרן להיענות לכמיהה הבסיסית של הציבור היהודי ולצורך אקוטי שלו להיהפך לגורם פוליטי רלוונטי, שקול ומתוחכם בביטוי, במאבקו למען שוויון לאומי בארצות רבות־הלאומים. התזה התמוהה (בלשון המעטה) של אורי רם, כי הציונים הם שהמציאו את הלאומיות היהודית וכפו אותה הר כגיגית על המוני היהודים, מלמדת על בורות ואי־הבנה יסודית בכל הנוגע למאבקים הרעיוניים שהתחוללו בקרב הציבור היהודי במאות השמונה־עשרה והתשע־עשרה; היא איננה אלא העלאת גרה דהויה של הניהיליזם המרקסיסטי בכל הקשור ללימוד ולהבנת התהליכים הציבוריים והאידיאולוגיים בקרב היהודים.

המרקסיסטים למיניהם, לרבות הפוסט־מרקסיסטים, אהבו ועדיין אוהבים לאפיין בהקשר זה את היהודים כ'קורפורציה ימי בניימית' ש'נגזר' עליה לחלוף עם ההתפוררות הסופית של דפוסי החיים הפאודליים. מכיוון שכך, לדידם, הם חיפשו את הפתרונות לסוגיה הקונקרטית בדימויים אוניוורסליסטיים על שוויון ואחוזה אנושית, באמנציפציה האזרחית שהיא פועל יוצא של הפילוסופיה האמנציפציונית. אולם אנחנו בבואנו לדון בסוגיה אסור לנו להיגרף אחר הדימוי הפורמלי ולנסות למצות בו את ההויה היהודית.

אכן, כדי להיאחזו במרקם החברתי-פוליטי האירופי של ימי הביניים נאלצו היהודים לקבל על עצמם תבניות של הסדרים קורפורטיביים או את שיטת הפריבילגיות, שהסדירה על פי דפוסיה את המעמד המשפטי של קבוצות ושל אנשים שנמנו עם הקהל היהודי; אולם הקביעה שהיהודים היו אחת מן הקורפורציות של ימי הביניים ותו לא, כביכול, היתה תמיד קביעה מוקשית. אומנם היהודים השכילו לתפקד פורמלית בתור גילדה, אולם הם לא היו בגדר גילדה רגילה של בעלי-מלאכה או סוחרים; שכן חרף הדפוס הפורמלי, בעיני יהודים במקום פלוני זהותם כלל לא התמצתה בקורפורציה לוקלית סגורה ומסויגת להם בלבד, והם מעולם לא חשבו כי מהותה של קורפורציה כזאת ממצה גורמטיבית את הווייתם הכוללת או חופפת לה. יחא זה אפוא בלתי-יעיל ובלתי-פורח לגזור על מהותם מן הדפוס הפורמלי גרדא, משל כל ציבור יהודי פרטיקולרי סייג עצמו כליל מציבורים יהודיים במקומות אחרים ומן האידיאולוגיה הדתית הנורמטיבית והאתנית שאיחדה אותם, לרבות מקורות החקיקה המיוחדים להם.

אף בעת החדשה, באירופה המערבית המודרנית, כאשר שומה היה על היהודים להיאבק על זכויות האזרח, הם עשו זאת מכיוון שרק הזכויות הללו היו עשויות לגדור אובייקטיבית את גדרות מעמדם הבסיסי של האדם החותר לחיות חיים אקטיביים מלאים בחברה החדשה ורק הן הבטיחו לו השתלבות כלכלית בתוכה. דיוני 'הסנהדרין' של נפוליאון הם איור נפלא לתהליך הסתגלות פורמלי שכזה. אבל שוב: אין להסיק שהנוכחים במעמד ההוא, כל הנוכחים, ראו בכל אחד ואחד מתוכם אזרח של מדינה פלונית ותו לא. אין להיסחף אחר דעות שרווחו בחוגים יהודיים צרים ובקרב הוגי דעות רבים ולנסות למצע את הבעיה היהודית המודרנית במסגרת הקונצפציה הרציונליסטית של המדינה והאזרחות; יש עיוות בטענה כי היהודים ביקשו בנחישות לעבור תהליך של התפצלות ומזעור, כדי לדבוק בחברה האזרחית הכללית, ורק הסביבה הגויית היא שסיכלה זאת חוזר וסכל בפרצי האנטישמיות.

השפעת הקונצפציה האמנציפציונית עיוותה ועודנה מעוותת להערכת את המחקר על דברי ימיהם של יהודי אירופה במאה התשע-עשרה ובמאה העשרים. הדבר טמון קודם כל בניסיון להקנות להיסטוריה היהודית סטרוקטורה קונצפטואלית אחידה וגזורה בשלמותה על פי הדגם של יהודי גרמניה בפרט ויהודי מערב אירופה בכלל. בעיני היסטוריונים רבים בעבר ובעיני יורשיהם כיום, התהליכים שהתחוללו בגרמניה הם אב-טיפוס, תבנית או דגם במחקר המודרניזציה של החיים היהודיים במרוצת ההיסטוריה היהודית החדשה וכן קריטריון קובע בפסיקה לגבי סולם הערכים התקין. אין ספק שנטיות אלו ניוונו במידה גדולה מן העובדה שחקר ההיסטוריה היהודית, 'חוכמת ישראל' בפינו, התפתח במוסדות מחקר בגרמניה. היסטוריונים יהודים שנתחנכו במוסדות המחקר האלה הפיצו אחר כך את תורתם על פני קהילות ישראל ולפעולתם היה משקל מהמם ממש. על פי הגישה הזאת, ולצורכי העימות הלגליסטית סביב החלת זכויות האזרח על היהודים, נתפסו היהודים כקהילה דתית במובהק שאין להפלותה בשל אמונותיה, מה גם שהחברה הכללית הלכה ונעשתה ליברלית יותר,

דהיינו רכשה לעצמה יותר ויותר השקפת עולם רציונלית בהסדרתם של מערכי החיים בתוכה.

בעלי גישה זו גם הפריזו בפרישת חותמו של הקיפוח המשפטי על מכלול העימות בין היהודים לבין העמים שהם ישבו בקרבם; הם המעיטו אפוא בחשיבות כוחם הכלכלי המתגבר של יהודים וממילא לא החשיבו כראוי את התעצמותם הציבורית והפוליטית בבואם לבאר את העימות הוזה. האנטישמים דווקא נטו להצביע על התעצמות זו וליכדו מסביבה את חזית האיבה, ואילו יהודים שגדלו על ברכי האסכולה ההיסטוריוגרפית הגרמנית נהגו אפולוגטיקה, גימדו את התופעה ותבעו את עלבון הקיפוח המשפטי, את עלבון השוויון האנושי האוניורסלי. גם ההיסטוריונים המרקסיסטים וגם אלה שנופפו בנושא לצרכים פוליטיים אימצו לעצמם את הגישה הזאת, שכן היא עלתה יפה בקנה אחד עם תחזית השלבים המרקסיסטית ועם הכמיהה לטמיעתם המותלטת של היהודים.

הנה כי כן, המרקסיסטים סלדו מראיית היהודים כציבוריות לאומית, ועל אחת כמה וכמה סלדו מראייתם כציבוריות בעלת יומרות פוליטיות לאומיות. מפאת טעות זו הם לא הבינו שורה של תהליכים פוליטיים באירופה המזרחית. כבר הרחבתי על כך לעיל, אולם לא יגרע אם אתזור ואומר כי ככל שגבר משקלה הדמוגרפי של הציבוריות היהודית באירופה המזרחית, ככל שפרץ כוחה הכלכלי לצד תהליכי המודרניזציה והדמוקרטיזציה ההכרחיים ואף בעטיים של התהליכים הללו, היא תבעה לעצמה יותר שלטון עצמי, יותר סמכותיות ויותר זכות להגדרה עצמית, לרבות מעמד אוטונומי. הצינונות לא היתה אפוא אלא תוליה במכלול, מרקם קדומני בתהליך הוזה, והוא הדין באשר ל'בונד' וליתר ההתארגנויות הציבוריות, הפוליטיות והכריסטיניות. לית מאן דפליג שהתגבשותם הלאומית של היהודים, אשר מטבע מהותה הפגינה נוכחות נחושה והיתה אגרסיבית ביחסי הציבור שלה, עוררה חרדות בסביבה הגויית והעמיקה דווקא את השנאה ליהודים; על כן התגבשות לאומית זו החמירה את מצוקת הביטחון הקיומי ואת העלבון הכרוך בה, אולם ההשתלשלות הזאת היתה בלתי נמנעת.

אספקטים דמוגרפיים אחדים לבחינת הלאומיות היהודית

ועוד: הרוצה להבין את סוגיות היסוד בהיסטוריה של יהודי אירופה בעת החדשה נחוץ שיפנה ללומדן על פי הדגם של אוסטרו-הונגריה ושל רוסיה, מתוך נסיון ההיסטורי כמדינות פלורליסטיות מבחינה אתנית, ולא על פי הדגם והניסיון ההיסטורי של גרמניה, אנגליה או צרפת. דברי ימיהם של הציבורים היהודיים בארצות אלו שבאירופה המערבית הם היסטוריות פרטיקולריות, ספציפיות ומזעריות כאחת, רחוקות מדרך המלך של ההיסטוריה היהודית במאה וחמישים השנים האחרונות. דרך המלך נתפלסה במתחמי מושבם של יהודי אירופה המזרחית. היא שהכתיבה את קצבם ואת עוצמתם של האירועים. בסופו של דבר היא גם הבליעה בתוכה את הציבורים

היהודיים הזעירים באנגליה, בצרפת ובגרמניה, שלא לדבר על ארצות-הברית וגלי ההגירה האדירים של יהודים שנהרו אליה מאירופה המזרחית.¹⁹ במדינות אהידות מבחינה לאומית לא נצטיירו היהודים כחטיבה לאומית נפרדת ושיווי הזכויות האזרחי שאף לדחוק את השונות לקרן זווית. באנגליה ובצרפת סברו שהבעיה היהודית נפתרה, מכיוון שהיהודים שם היו מיעוטים זעירים והם נכנעו מהר יחסית לתהליכי האקולטורציה. מחקר הבעיה בארצות אלו נמלט מן הקבט הכמותי.²⁰ למשל, בגרמניה של ראשית המאה התשע-עשרה היו לא יותר מ-175 אלף יהודים, ומספר זה כולל בתוכו גם את היהודים תושבי נסיכות פוזנה הפולנית (לפחות 100 אלף); בצרפת היו בשנת 1808 46,663 יהודים (לרבות יהודי אלזס), ומספר זה קטן אך מעט ממספרם ב-1872; והקהילה היהודית בבריטניה לא עלתה על 50 אלף גפש בשנת 1850. רוסיה הצארית והממלכה ההבסבורגית, מדינות רב-לאומיות שחיו בהן אוכלוסיות יהודיות קומפקטיות ובעלות ריבוי טבעי אדיר, הן הזירות החשובות בכאנו לנתח את הבעיה היהודית ולבחון את האידאות ואת הלכי הרוח הבסיסיים שליוו את התגבשותו של הציבור היהודי בעת החדשה.²¹

כידוע, רכיבים חשובים בצמרת הפוליטית של רוסיה הצארית – הממסד השלטוני שלה, מפלגות שונות ובעיקר אנשי האינטליגנציה – סלדו מן המודרניזציה התעשייתית שהתחוללה ברוסיה במחצית השנייה של המאה התשע-עשרה ונכנעו לה בעל כורחם ובחירוק שיניים. לעומת זאת, באורח ספונטני היהודים ברובם המכריע ראו במודרניזציה התעשייתית התפתחות רצויה. הם נשתקעו בה כדגים במים אדירים, למרות כל הביזוי האידאולוגי שהחברה הסובבת היתה מוכנה להטיח בעוסקים בפניננים, במסחר ובתעשייה.

אם נסתכל בתהליכי העיור שברוסיה ובפולין ובמשקל היהודים בהם, נקרב להבנת עוצמתה המהפכנית של הדינמיקה החדשה. סיפור גידולן של ורשה, אודסה, לודז', יקטרינוסלב, קייב, ביאליסטוק, שלא לדבר על הערים המסורתיות של היישוב היהודי, הוא במהותו סיפור העלייה במשקלם הציבורי והפוליטי של היהודים. במישור המיגרציה היהודית ניכר ובלט תהליך של ריכוז תוך פיזור. כלל זה אופייני לכל תהליכי המיגרציה בהיסטוריה היהודית המודרנית. בימי הביניים, כידוע, לא גדלו הריכוזים העירוניים היהודיים. הם אף אימצו לעצמם כללים של חזקת ישוב כדי לחסום השתקעות של יהודים נוספים בקהילות יהודיות קיימות. לא כן בעידן המודרני: ההגירה היהודית המודרנית יצרה ריכוזים אורבניים יהודיים מובהקים, מרשימים בפוטנציה הכלכלית שנתמקדה בהם, והיא הבליטה יותר ויותר את אופיו של העם היהודי כסטיכיה חברתית עירונית, בעיקר ברוסיה. גם המיגרציה הפנימית של יהודי רוסיה היתה חלק מתהליך ההתקבצות העירוני הכללי, אולם מה שבלט לגבי היהודים היה דווקא הריכוז, ריכוזם בערים העיקריות של תחום המושב היהודי, שהיו גם מוקדי העשייה הפוליטית, המדעית והתקשורתית של עמי המיעוטים ברוסיה. עובדה זו הקנתה ליהודים משקל סגולי אדיר, ששימח את מי שקינא לכוחם והחריד והרגיו את מי שנפחד ממנו.²²

לאומיות יהודית ולקיומה של מדינת היהודים; ב. החולשות הרלטיביסטיות של ההיסטוריוגרפיה בכלל, וזו היהודית בפרט, והלקחים המעשיים שיש להפיק מכך. כנודע, המציאה המיסטיפיקציה המרקסיסטית של היהודים את ההגדרה האומללה כי הללו אינם אלא אומה על הנייר.²⁴ טיעון זה הגיש לנו אורי רם בעטיפה חדשה שחצב מנכני הגותו. הנה קטע מחיבור שראה אור ב־1994:

לדורות של בוגרי בתי־הספר בישראל נראה סביר שאומה יהודית מתקיימת ואף התקיימה תמיד, וקרקעה של אותה אומה היתה תמיד ארץ־ישראל. התנועה הציונית המציאה [בראה 'יש מאין', erfand] מסורת וצרה [konstruierte] אומה אשר לא היתה קיימת לפני זה, ואף לא היתה נוצרת, לולא היוזמה הציונית [ההדגשות שלי, מ"מ].²⁵

מלבד ה'תגלית' הבנלית בדבר היות האומה היהודית אמצאה, טיעון שאיננו אלא חזרה על מסכת ההשגות הניהיליסטיות המכוונת נגד זכות ההגדרה העצמית הלאומית של העם היהודי ונגד הלגיטימציה המוסרית של מדינת ישראל, אורי רם מערבב במאמרו בין סוגיית ההודאה בקיומה של אומה פלונית לבין הסיפורים המצטרפים להיסטוריה הקרושה שלה, האידאולוגית. ומעניין כי אף על פי שתרומתו ההגותית של ארנסט גלנר לדיון על הלאומיות היתה לבגד עיניו של אורי רם, הוא לא הבחין בהתבוננותו הקולעת של גלנר בנושא זה:

הלאומיות [התודעה הלאומית] היא שמולידה לאומים ולא להפך. נכון אמנם שהלאומיות עושה שימוש בריבוי התרבויות שהיו קיימות מכבר ושעברו בירושה היסטורית, ואולם היא עושה בהן שימוש מאוד סלקטיבי, וכמעט תמיד היא משנה אותן לבלי הכר. אפשר להחיות שפות מתות, להמציא מסורות, להשיב עטרות ליושנן המדומה. אבל היבט זה של הלהט הלאומי – היצירתי, המדמיין, הממציא יש מאין במישור התרבותי אסור לו שיביא אותנו למסקנה, המוטעית, כי הלאומיות אינה אלא המצאה, אידיאולוגית, מלאכותית ומקרית, שלא היתה קורית אלמלא טרתו כל אותם הוגים אירופאים ארורים להתערב במהלך הטבעי של הדברים לרקות אותה ולהערותה אל עורקיהן של קהילות פוליטיות, שיכלו לחיות יפה מאוד גם בלעדיה. הקרעים והטלאים התרבותיים המשמשים את הלאומיות הם לעתים קרובות המצאות היסטוריות שרירותיות. כל קרע או טלאי אחרים יכלו לשמש את הלאומיות בהצלחה דומה. אבל מכאן לא גובע, בשום פנים ואופן, שעקרון הלאומיות עצמו – בניגוד להתגלמותיו ולמופעי הספציפיים – הוא עניין מקרי ומותנה [ההדגשות שלי, מ"מ].²⁶

בלשון אחרת: מוזר ו'שקרי' ככל שיהא הנראטיב הלאומי שבפי אידאולוגים או בתורותיהן של קבוצות פוליטיות, ואפילו אם הוא אמצאה ריקה, לחלוטין או למחצה

- חשיפת עובדה זו אינה מערערת על המציאות החברתית הפרטיקולרית (הלאומית) המונחת בתשתית הלכידות החברתית של קבוצת בני-אדם מסוימת; ואין היא מערערת את האבחנה כי מציאות פרטיקולרית זו מכתובה את מחיצת השינויים העשויים לחול בקבוצה זו או אחרת ברבות הזמן.

ועוד; אין עמי ספק שמערכת התובנות הרומנטית - ושוב: תהא יחסית ככל שתהיה - מיטיבה לפצח את רזי ההשתלשלות של חיי הקולקטיבים האנושיים וממילא מסייעת לנו, ההיסטוריונים, בנסיבותינו להבין את 'רוחות הזמן' ואת אופקי הציפיות הרעיוניות. מכאן שמערכת תובנות זו היא גם ישימה יותר בכל הקשור לרצוננו לתפוס את מהותם ואת עוצמתם של התהליכים הפוליטיים והרעיוניים על תמורותיהם השונות.

אין ויכוח על כך שהרכיבים השונים המצטרפים לתבניתן של האידאולוגיות הם יחסיים, פושטים ולובשים צורה עם חליפות הזמן והמקום. היסודות הללו של האידאולוגיות הם בסך הכל - כטענתו הקולעת של בוגדנוב (שם מושאל של אלכסנדר מלינובסקי, 1873-1928), מאנשי ההגות הבולטים בסוציאליזם-דמוקרטיה הרוסית בראשיתה - 'ההסתגלויות מארגנות' (מתוך תהליך של ברה פסיכית) של קבוצות וציבורים שלמים לנסיבות מאבקם למען האינטרסים האקוטיים שלהם. ההסתגלויות אלו מוסבות כמוזן למקום ולזמן מוגדרים, כלומר לצרכים המבעבעים בתוכם ולמצוקות הקיומיות הממשיות בתקופה נתונה.²⁷

אגב, על סמך זאת הטעים בוגדנוב כי כל נהייה אחר אידאולוגיה ודבקות בה מעבר לזמנה איננה אלא פטישיזציה שלה, שנוקה אדיר והיא מסכלת את ציפיותיהם של אלה האוחזים בה. לדידו חל הדבר גם על המרקסיות עצמו.²⁸ בלשון אחרת: כל אידאולוגיה דינה להיגס ולהתכרסם בשינוי הזמן ולמצוא עצמה נשללת ומתיירת באמצעות אידאולוגיה אחרת, ישימה יותר לנסיבות החדשות. בעיה בפני עצמה היא מידת החפיפה בין קצב השינויים הרעיוניים והמנטליים מזה וקצב השינויים הפוליטיים והמטריאליים המתחוללים בחברה הנדונה מזה. ברם אידאולוגיה חדשה, או פוסט-אידאולוגיה, איננה מפקיעה את הרלוונטיות ההיסטורית של אידאולוגיה מסוימת לזמנה גם לאחר שאותו זמן עבר וחלף מן העולם. הסיקים אלו חלים גם על האידאולוגיה הציונית, הן לגבי העידן הפוזיטיבי שלה והן לגבי העידן שיתכן כי היא תאכזר בו את משמעותה האובייקטיבית ותחדל להועיל בארגונה התקין של החברה הישראלית.

ומעניין לעניין באותו עניין; האידאולוגיות, או 'ההסתגלויות המארגנות', מוסבות על 'הקבוצות והציבורים'. הללו, קבוצות וציבורים פרטיקולריים, הם המאמצים קונצפציות ונושטים אותן, הם המוסיפים אלמנטים וגורעים מהן, ככל שהנסיבות משתנות ועמן ממילא גם היעדים. ללמדך שלא האידאולוגיות הן המאחות ציבורים וקבוצות ויוצרות את האורגניזמים הלאומיים בדרך של 'יש מאין'; נהפוך הוא: הוויית הנזכחות והלכידות של הקולקטיבים האנושיים הפרטיקולריים, הבסיסיים, היא המצמיחה את תודעת ההיבדלות האתנית ובהמשך את תודעת ההיבדלות הלאומית. האוניורסליות היא מעיקרה מושג מופשט, אף שהוא נכרך ברגשנות יתרה, אנטי-

פרובינציאלית; לכן היא מושג ישים אך מעט כבואנו להסתכל במערכות החברתיות הקונקרטיות.

לְהַבִּיט זֶה, לדבר היותה של האוניוורסליות מושג מופשט ובלתי־ישים בהסתכלות הסוציולוגית הנקודתית, הקונקרטית, נדרש בר ברוכוב בחיבורו על 'המומנטים המעמדיים של השאלה הלאומית'; הוא הטעים שם כי יצירה זו של חיי חברה מתרחשת בהיערכות מסוימת של תנאים שנצטרפו, תנאים שמחוץ לחברה, טבעיים והיסטוריים.²⁹

ברוכוב ניסח את הדברים ברצותו לַנְתַב אותנו אל הצורך ליישם מושגים מופשטים בתמונת עולם קונקרטי. בעקיפין הוא מתח בדבריו ביקורת על הרגלם הגורף של מרקסיסטים רבים להניח כי כל סבכי החיים החברתיים, הן תולדות המין האנושי בכלל והן תולדות מלחמת המעמדות בפרט, מתמצים בניסוחו רב־התהודה של מרקס בלביקורת הכלכלה המדינית, כי 'האנשים, בייצור החברתי של חייהם, באים לידי יחסים הכרחיים ... יחסי ייצור, המתאימים לדרגת־התפתחות מסוימת של כוחות־הייצור החמריים שלהם'.³⁰ להערכת ברוכוב כיוון הניסוח לחברה בכלל ולא להוויה חברתית מצויה, פריטיקולרית ומתקיימת בתנאים של סגירות יחסית, שהיא פונקציה של סביבה טבעית מסוימת ושל נסיבות היסטוריות ספציפיות. כל דיון בחברה סתם, כמנהגם של המרקסיסטים, נחשב לדידו דיון פרדיגמטי בלבד, תופס מצד התאוריה, ולא דיון ישים שעניינו בחברות הממשיות, בין היסטוריות ובין אקטואליות.

אבחנה זו נדרשה לו כדי להורות שאותן החברות המסוגרות יחסית נעשות בשלב מסוים ישויות לאומיות, והן מגבשות את זהותן ואת סיפור דברי ימיהן הלאומיים על יסוד החומרים ההיסטוריים הרצויים להן ועל פי האינטרסים שלהן. ברוכוב לא התעלם כמובן מן העובדה שכל חברה לאומית מתאפיינת בסטרוקטורה מעמדית ואחדותה מפולחת ניגודים־ניגודים; אלא שהאינטרסים החלקיים, המעמדיים, נחשבו בעיניו מומנטים משניים, כפופים ופחותים בעדיפותם לעומת האינטרסים של החברה השלמה, קרי לעומת האינטרסים הלאומיים.

ברוכוב שילב בהקשר הזה גם הערה מעניינת על פער שייתכן כי יתגלע בין 'הדיוק ההיסטורי' האפשרי לבין הסיפור ההיסטורי הכמוס בהיסטוריות הקדושות שכל עם ועם מטפח לגבי עברו. הוא טען כי העובדה שהתחושות הלאומיות השונות של החטיבות החברתיות השונות אכן נתפסות בעיניהם של חברי החטיבה בתור 'משהו הקשור בעברם המשותף' כלל איננה מלמדת 'שאמנם יש להם עבר קדום משותף'. פעמים אין קדמות העבר אלא אשליה בלבד; ברם, בכך ברוכוב לא נתכוון לערער על עצם הרציפות בקיומה ההיסטורי של חטיבה לאומית שאימצה לה בנסיבות כאלה או אחרות נראטיב לאומי מסוים או שינתה אותו.³¹

הזית ביקורת נוספת על הציגונות ועל מדינת ישראל מסתרת מאחורי טיעונים פוסט־מודרניסטיים לביקורת ההיסטוריוגרפיה הפוויטיביסטיית. לטענתם של בעלי הביקורת, המחקר ההיסטורי היה מאז ומתמיד מחקר של עיליות ועל עיליות, ומאז ומעולם הוא היה משועבד לְהַלְכִי הרוח הדומיננטיים בעידן שהחוקר פעל בו, למרוות האידאות העיקריות שהסעירו את זמנו והכתיבו לו את אופי ההתחזקות ואת סוג

המקורות. זו גם הסיבה לכך שלא נשמר תיעוד על תופעות וקבוצות חברתיות שנמצאו מחוץ לקונסנזוס הקורקטי. נובע מכאן שחיבורו או התלקטותו של נראטיב זה או אחר הותנו מלכתחילה, גם כאשר החוקר הסתייע בחומרי תיעוד ראשוניים, חיפש אחריהם 'בקפדנות' ו'אימת' אותם במיומנות הביקורתית המשובחת שהוא אמון עליה. הכלל, לגרסתם המחקר אינו יכול שלא להיות סובייקטיבי ורלטיבי. כל חוקר משתייך לזמן ומפנים כך או אחרת את רוח הזמן [Zeitgeist]. כל חוקר שייך לחוג מסוים, פועל בתוך סביבה חברתית ומתגייס למענה במודע ולא במודע, גם כאשר הוא נשבע בנקיטת חפץ שהוא נצמד לדיסציפלינה ואין הוא מבקש להיות שרלטן מלכתחילה.

אי לכך, הביקורת הפוסט־מודרניסטית מקשה על הטעם ועל הרלוונטיות של התירתנו ל'אימת' ההיסטורית, עת זו מתרוצצת לה חופשית ובלתי־מרוסנת בין הנראטיבים הלאומיים השונים, בין הנראטיבים של קבוצות חברתיות שונות. השיח עימות בין הנראטיבים האלה חזקה עליו שהוא איננו עשוי לקדמנו לקראת ה'סיפור הדפיניטיבי', לקראת מחקר אובייקטיבי או מטה־אימת היסטורית שתיישר את ההדורים. ואם כך: כלום לא צריכה התבוננות זו להביאנו לאותה מסקנה שפוסט־מודרניסטים רבים אכן הסיקו בדבר עקרותו של המחקר ההיסטורי בכלל? מכאן נובע פיתוי לזנוח כליל את המחקר ההיסטורי, שהרי אין בו תועלת ואף יתרה מזו – הוא כרוך בסכנה שהנראטיבים החלקיים, הדמיוניים והכוזבים ימשיכו לשכון בהיכלי הקודש האקדמיים ולא יקדמונו (ואת האנושות) לקראת עתיד משוחרר מהונאה עצמית, אלא עוד יתרמו להעמקת השנאות והחיכוכים הפוליטיים העקובים מדם.

כך, למשל, כלום לא עדיף להם לתושבי הארץ, יהודים ופלשתינים, להימנע מטיפוח נראטיבים לאומיים ספציפיים, שאחת דינם להגביה את החיץ ביניהם ולהקשות על תהליכי הפיוס ההכרחיים? האם לא מוטב להם לחתור במקום זה ליצירתה של מדינה בלתי־לאומית, 'אמריקנית־דמוקרטית? בלשון אחרת: העתיד, דווקא העתיד, יותר מכפי שהוא מחייב ללמוד מן העבר הוא מצווה עלינו להינתק ממנו. הנה כי כן, הוכירה והמחקר ההיסטורי הם אפוא פרדוקסלית, שלא בכוונה תחילה, אויביה של ההידברות, אויביו של השלום. אין ספק כי לכאורה הפוסט־מודרניזם מבחין במשבר; כלום הוא מביא עמו גם פתרון?

להערכתנו גנוזה סתירה מהותית באורח חשיבה זה. אף שצידוקו לכאורה במפוכחות הפוליטית, הוא שייך כל כולו למפלס החזונות האסכטולוגיים. חרף הביטוי העז והנחוש של כמיהה עמוקה אל שאר רוח הומניסטי, אל עולם של שלום ושפע, של הידברות ופתיחות, של העדר עוול ואחווה אנושית, הוא איננו אלא עוד אוטופיה מתעתעת; שכן עולם שלא ישכנו בו זה לצד זה נראטיבים היסטוריים לאומיים או קבוצתיים אחרים יהיה עולם אוניוורסליסטי דמיוני, עולמה של אחרית הימים התאולוגית. כל הערגות האלה רלוונטיות למערכת החיים הממשית כמידת הרלוונטיות של החלומות הסוציאליסטיים בזמנם, כגודל ערכן של האמונות הדתיות השונות, כתפקידו העיקש של החלום בדבר גן עדן, המלווה את התרבות שלנו מקדמת דנא. ואיננו אומר דברים אלו מתוך שמחה לאיד.

העולם כפי שהוא, על מערכות החיים הממשיות, לא אלה המדומיינות,

הסוליפיסטיים (הדקונסטרוקציוניסטיים), הוא בגדר הוויה בלתי-פוסקת של פערים ועימות, של סתירות וניגודים. הפרטיקולריזם וההסתגרות מעיקים עלינו, ועם זאת מקיימים אותנו בעת ובעונה אחת וללא הרף, לצד גילויי הקדמה הטכנולוגית והפתיחות. חרף העובדה שאנתנו שרויים בעולם שנראה לנו אוניוורסלי ופתוח, לאמתו של דבר אנתנו מקושרים באלפי נימים של רגש, תרבות, תעסוקה, פסיכיקה ומנטליות אל הסביבה הייחודית שלנו, אל גוף המולדת, אל המורשת הייחודית שלנו, כפי שהיא מהדהדת בקרבנו, לטוב או לרע, וממנה אנו שואבים את דימויינו הבסיסיים ואת הפרצפציות שלנו. ההיסטוריה נחוצה לנו אפוא כאוויר לנשימה, כמקור למושגינו ולחשיבתנו החברתית והפוליטית.

סטניסלאב בז'וזובסקי, גדול הוגיה של פולין לפני מלחמת העולם הראשונה, נדרש בדיוק לנושא שלפנינו ויורשה לי אפוא להביא מדבריו:

אין פסיכיקה שהיא בלתי-לאומית, שהיא בין-לאומית, אין אמנות או ספרות שהן בלתי-לאומיות, שהן בין-לאומיות. כל פירור של נשמת האדם הוא רגע בהיסטוריה של עם, בתוכו נולדה הנשמה הזאת ... העמים הם הכלים היחידים לעשייה היסטורית של הפסיכיקה, ותשתית אנושית טהורה ובין-לאומית של אינטליגנציה תרבותית היא אשליה. הנני מאמין ומשוכנע, שהביטויים 'אירופה', 'אנושות' אינם מילים ריקות, אולם אני גם מאמין שרק באמצעות העם שלך אפשר לפעול בקרבן [של אירופה והאנושות] ולמען. העמים הם מצבורים של עוצמה היסטורית, מוכנה מכבר; דלדול של אחד מהם הוא הפסד כללי; את עניין האנושות נשרת אפוא בכך שנגביר את כוחו של העם שלנו, בכך שנפתח בו טיפוס של אדם גאה, מנצה, מתקדם ... לנצל את כל כוחות העם שלך כדי לעצב בקרבו חיים איתנים, מנצחים, לעצב אדם על הקרקע שלו ולשמר על הקרקע הזאת עצמה את אוצרות יהודו כחלק האנושיות השמור לנו - זהו הצו הקטגורי של תכני ההיסטוריה.³²

האידאולוגיות המתעלמות מתמונת העולם 'הממשי', הנטוע חזק בנפשנו, הן רק ביטוי להתפעמות תלושה, נטולת אחיזה בחיים ואקסטרובגנטיות. המודעות לחברה קונקרטיית, הצורך הבלתי-פוסק לקיימה ולארגנה, ההזדהות עמה המתרחשת באמצעות תהליכי זכירה והתעמקות היסטורית - כל אלה נזקקים לעשייה של ההיסטוריון ולעשייה האידאולוגית, שהם צורך חיוני שכל ציבור תאב קיום מצווה לספקו. ציבור של בני-אדם אינו יכול לברוא את האידאולוגיה שלו בדרך של 'יש מאין', הוא איננו יכול להמציאה, אף כי פה ושם הוא מוסיף ומכביר פיקציות ומניפולציות.

זאת ועוד; חרף הפרובלמטיות בדבר 'האמת' ההיסטורית או הסוציולוגית, איננו יכולים ואסור לנו בתכלית האיסור לונות את ההתחקות הפוזיטיביסטית הבלתי-פוסקת אחר האמתות האלה. שאם לא כן נותיר את השטח להשתוללות הגזענות, הפשיזם והפונדמנטליזם. רק כך נוכל להתמודד עם פשעים נגד האנושות, עם תופעות של רצח עם, למשל, שהרי במחיצת השיח האינטלקטואלי הפוסט-מודרניסטי

הנתון לא נוכל להוציא את המשטר הנאצי ופשעיו אל מחוץ לגדר, לא נוכל להרים את קולנו נגד הכחשת השואה ובכלל לא נוכל לטפח התייחסות מוסרית, שהרי גם המוסר לא יכול להימלט מ'תובנת' הדקונסטרוקציוניסטים.³³

הנה כי כן, הלאומיות היא עשייה ספונטנית ובלתי־תלויה, התבררות בלתי־פוסקת של אידאות ומסורות לצד זכרונות היסטוריים המפציעים ועולים במרוצת תולדותיה של כל חברה ומלווים אותה מבפנים, בין אם רצונה בכך ובין אם היא נרתעת מהם פה ושם. ועוד: גם אם אנו מבקשים להתרפק על נקודת ראות שאיננה פריטיקולרית מובהקת (יהודית, למשל), איננו יכולים לצפות שספיגתן ועיכולן של זוויות הראייה האחרות, של ההשפעות החיצוניות, תיעשה בלי לעבור את המסגרת שלנו, את המצרך הקונקרטי שלנו, הלאומי, המוגדר.

על כן הגישות הפוסט־מודרניסטיות הן אופנה ריקה, הצטעצעות ופרזיולוגיה. במקום להמריא ולהושיע, על אפן וחמתן נגזר עליהן לגלוש אל עבר ניהיליזם עקר, חסלני מיסודו, ולהיחשף בחוסר־יעילותן ובזניחותן. האוניוורסליות הוא הבט שראוי שנתבונן בו, כיסופים שראוי שנתפעם מהם, פה ושם, אך בלי שיותר להם לחזור ולפתתנו בתור אסכטולוגיה חדשה. די לו לדורנו שנתנסה בהתרסקותו של הקומוניזם.

הערות

1. שיטה זו הוזרת מאוחר יותר בחיבורו של גרשון שפיר, 'קרקע, עבודה ואוכלוסייה בקולוניזציה הציונית: היבטים כלליים וייחודיים', בתוך: א' רם (עורך), החברה הישראלית: היבטים ביקורתיים, תל־אביב 1993, עמ' 104-119. בצד חזרה על הסתכלויות מעניינות של חוקרים במודלים של פעילות קולוניאלית, המחבר מבקש להוסיף תרומה משלו בדמות ניסיון מאולץ להעשות על ההיאחזות היהודית בארץ את הפרמטרים של המודלים השלימים.
- אמרת 'מאולץ', שהרי המחבר (וגם הפרטנר שלו לטיעון, ברוך קימרלינג) מודים שצמיחת היישוב היהודי היתה איטית מפני שהיהודים נאלצו לרכוש את הקרקע בכסף, והתנאים הללו בצירופם הערימו בפני המתיישבים היהודים בארץ ישראל העות'מאנית והמנדטורית קשיים מיוחדים שלא היו קיימים כלל ... בקולוניות ההתיישבות האחרות (עמ' 109); אולם המחבר מתירס כנגד חוקרים הרואים בעובדות אלו נימוק לשלילת סיווגה של ההיאחזות היהודית בארץ בקטגוריה של היאחזות קולוניאלית, וטוען שהאתגר הוא דווקא להבין כיצד הציונות פעלה חרף התנאים הייחודיים ובכל זאת קנתה לה צביון של תנועה קולוניאלית. ההסבר שלו הוא כי 'למרות המראית עין' הציונות נעזרה באופן מסיבי במשאבים חיצוניים, לרבות תמיכה של מעצמות שונות, ובעיקר בריטניה, והיתה לה גם תמיכה פיננסית 'ניכרת' מגורמים שונים, בעיקר יהודיים. ואם היה כל כך טוב, מדוע היישוב היהודי בארץ־ישראל צמח לאט כל כך ויהי אירופה התרפקו על שעריו ללא הועיל? הכלל, לפנינו דוגמה נוספת של דיון המבקש ליישם מודלים ויהי מה, והעיקר – מנתק את המתרחש בארץ ובקרב היישוב היהודי מנסיבות חיים של בני העם היהודי באירופה בשנים 1920-1947. אגב, ההתבוננות באופי ההתיישבות היהודית בארץ־ישראל מביאה את המחבר למסקנה מעניינת ונכונה שאופיה של אותה התיישבות הוביל בהכרח לרעיון של חלוקת הארץ. ברם,

נראה לי שהבט זה מבהיר עד כמה השתדלה התנועה להיענות לכמהות הפוליטיות של יהודי התפוצה ולא דווקא לצרכיו של היישוב היהודי. מכאן, לו נותק היישוב מקשרו הגורדי למצוקת העם היהודי, אפשר שגורלו היה שונה והתנחלותו בארץ היתה מתפתחת על פי פרמטרים שונים. אינני חולק על דעת המחבר שאחרי 1967 השתנה אופיה של הפעילות היהודית בשטחי הכיבוש.

2. לפי תיאוריה של ההסברה הקומוניסטית בארץ ב'תקופה שבסוגריים', מספטמבר 1939 ועד יוני 1941, בריטניה וצרפת הן שהבעירו את אש המלחמה, ואילו גרמניה היתה אימפריאליזם 'זוטא' שהמעצמות הקולוניאליות החמסניות יותר עסקו אותו. בהקשר זה התאמצה ההסברה הקומוניסטית בארץ לגמד את הסיפורים בדבר אימת החיים היהודיים בפולין הכבושה. היא התפלשה כל כולה בעפר 'התבונה הסטליניסטית' והציגה את הסיפור על סבלות היהודים שם כהיסטוריה ש'מצווה' להסתייג ממנה, מפני שיוזמה הם חוגי הציונות הראקציונית הבאים לשרת את האימפריאליזם הבריטי. הקומוניסטים הארץ-ישראלים גם אפיינו את ההתנגיטות ליהודות הבריטיות כ'אספקת בשר תותחים לאימפריאליזם הבריטי'. עיין גם: ש' דותן, האדומים: המפלגה הקומוניסטית בארץ-ישראל, כפר-סבא 1991, עמ' 309-334.
3. ראה: G. Kostyrchenko, *V plenu u krasnogo Pharaona: politicheskie presledovaniya evreev v SSSR v poslednee stalinskoe desiatilietie*, Moskva 1994
4. " ברנר-ברזילי, זוהר בחצות, תל-אביב 1963; הנ"ל, הטרגרדיה של המהפכה ברוסיה, תל-אביב 1969, הפרק על חשין בעמ' 62-89 והפרק הנוגע לדניאל אוורבוך בעמ' 90-116; אסתר פלדמן, כלא בלי סוגר, תל-אביב 1964; עיין גם: ש' דותן, האדומים, תל-אביב 1991, עמ' 249-272.
5. ראה הנוסחאות שנקט גרומיקן בנאומו: " יצחקי (עורך), ברית המועצות ותקומת ישראל: דברי שליחיהם של עמי ס.ס.ס. בארגון האומות המאוחדות ובמועצת הבטחון, תל-אביב 1950, עמ' 33-39.
6. יותר על הדגם האוקראיני ומסביב לו, עיין: מ' מינץ, 'לבחינת היחסים בין ההסתדרות הציונית לבין התנועה הלאומית האוקראינית בשנת 1917', שבות, 11 (1985), עמ' 97-104; הנ"ל, 'עיונים במהותה ותפעולה של המזכירות לעניינים בינאומתיים במזכירות הכללית האוקראינית בשנת 1917', שבות, 8 (1981), עמ' 72-80.
7. J. Golde, *Zemelnoe ustroistvo trudiaschchikhsia evreev*, Moskva 1925, 1b, str. 46
התעודה המקורית: RTsChIDNI, f. 445, op. 1, d. 1
8. A.P. Nenarokov, *K edinstvu ravnnykh: Kulturnye faktory ob'edinitelnogo dvizheniya sovetskikh narodov 1917-1924*, Moskva 1991, str. 91 itd
9. *Izv. TsK KPSS*, 9 (1989), str. 198
10. שם, שם.
11. התזכיר שהוגש לקגנוביץ', מזכיר המפלגה באוקראינה, בשנת 1925: Tsentralnyi derzhavnyi arkhiv Ukrainy, f. 1, op. 20, d. 2019, str. 49-70
12. 'Dokladnaya zapiska', GARF, f. 7541, op. 1, d. 17
13. M. Mintz, 'Problems of Agricultural Resettlement and Territorialization of the Jews in Soviet Russia in the 1920s', *Shvut*, 1-2 (17-18) (1995), pp. 124-145
14. אגב, מעניין שגם הפנטסמגורדיה השבת-יצביית המשיכה להסעיר את הרזמות דורות רבים אחר כך.
15. ראה מאמרי: 'לאומיות יהודית ולאומיות של מיעוטים אחרים במדינות רבות-לאומים', קובץ בהוצאת מרכז שזר (כדפוס).
16. " פרנקל, נבואה ופוליטיקה: סוציאליזם, לאומיות ויהודי רוסיה, 1862-1917, תל-אביב 1989, עמ' 136 ואילך.

17. עיין גם: מ' מינץ, 'עבודת ארץ-ישראל ועבודת ההווה – קונספציה של אחרות וממשות של סתירה', הציונות, ט (1984), עמ' 147-156.
18. מ' מישקינסקי, ראשית תנועת הפועלים היהודית ברוסיה: מגמות יסוד, תל-אביב 1981, עמ' 122-175.
19. ב־1880 חיו בבריטניה כ־65 אלף יהודים. ההגירה מן המזרח הגדילה את היישוב שם ל־300 אלף בשנת 1914. ב־1872 חיו בצרפת 49,439 יהודים (ללא יהודי אלזס); ב־1914 נאמד מספרם ב־100 עד 110 אלף נפש, וגם גידול זה מקורו בהגירה מן המזרח.
20. עד היום הסרים לנו נתונים אמנים על התהליכים הדמוגרפיים הנוגעים ליהודים במאה השבע-עשרה, במאה השמונה-עשרה ובמאה התשע-עשרה.
21. ב־1825 אמרו את מספר היהודים ברוסיה הצארית במיליון ושש-מאות אלף נפש, 'ישצ'ינסקי, 'די אנטוויקלונג פון יידישן פאלק פאר די לעצטע 100 יאר', שריפטן פאר עקאנאמיק און סטאטיסטיק, 1, בערלין 1928, עמ' 6.
22. פרשת בחירתו של הציר יאגיללו לדומה בוורשה ב־1912 היא דוגמה בולטת. עיין: S.D. Corrsin, 'Polish-Jewish Relations before the First World War: The Case of the State Duma Elections in Warsaw', *Gal-Ed*, 11 (1989), pp. 31-53.
23. ולא בהיבוי של בני-ציון דינור, כ'גילוייו של אורי רם: 'Narration, Erziehung und die Erfindung des jüdischen Nationalismus', *Österreichische ZG*, 5, 2 (1994).
24. כך יי סטלין, 'המארכסזים והשאלה הלאומית', על השאלה הלאומית והקולוניאלית, תל-אביב 1954, עמ' 36. גם לגין עדיין דיבר ב־1914 על הצורך 'לסלק את היהודים ממניין האומות': V. Lenin, *Polnoe sobranie sochinenii*, 24, Moskva 1961, str. 382-395.
25. U. Ram (op. cit. note 23), p. 175.
26. א' גלנר, לאומים ולאומיות, תל-אביב 1994, עמ' 82.
27. ראה: A. Bogdanov, *Iz psichologii obshchestva*, Sankt Peterburg 1906; עיין גם: D. Grille, *Lenins Rivale*, Köln 1966; מ' מינץ, בר ברוכוב: המעגל הראשון 1906-1900, תל-אביב 1976, עמ' 145 ואילך.
28. A. Bogdanov, *Padenie velikogo fetishizma: sovremennyi krizis ideologii*. Moskva 1910; idem, *Philosifiya zhivogo opyta*, Sankt Peterburg 1911.
29. ב' ברוכוב, כתבים, א, תל-אביב 1955, עמ' 154. הבאתי את הלשון על פי הנוסח שהובא בהיאוריה וביקורת, 6 (1995), עמ' 61.
30. שם, שם.
31. ב' ברוכוב, כתבים, א, עמ' 154, 158. את הקטע הראשון תרגמתי על פי המקור הרוסי: 'Klassovye momenty natsionalnogo voprosa', *Evreiskaya zhizn*, 12 (1905), str. 11.
32. S. Brzozowski, 'Kryzys w literaturze rosyjskiej', w tomie: *Głosy wśród nocy: Studia nad romantycznym przesileniem kultury europejskiej*, Lwów 1910, pp. 193, 225.
33. בחינת 'ערכי האמת' וסוגיות היישוב וההעתקה של קודים מתחום האמנות לתחום המחקר ההיסטורי והסוציולוגי הם מישור הביקורת והעימות עם השיגיון הפוסט-מודרניסטי ותרגילי הדקונסטרוקציה. A. Megill, *Prophets of Extremity*, London 1985, pp. 344-346; S.B. Southwell, *Kenneth Burke and Martin Heidegger: With a Note Against Deconstructionism*, Gainesville 1987, pp. 87-131; G. Vattimo, 'Nihilism and the Post-Modern in Philosophy', *The End of Modernity*, Baltimore 1988, pp. 164-181.