

הימים ההם והזמן הזה:
ההיסטוריוגרפיה הציונית והמצאת הנראטיב הלאומי
היהודי; בן-ציון דינור וזמנו

אורי רם

מן הידועות הוא שכל היסטוריוגרפיה דנה על 'הימים ההם'
מתוך עמדה של 'הזמן הזה' ומתעניינותה זאת, ומתוך ראייתה
זו את הדברים, היא גם מפרשת אותם ומסבירה אותם.

בן-ציון דינור

את הפסקה המצוטטת לעיל מתוך דברים שכתב בשנות השלושים אחד ממייסדי
המחקר ההיסטורי העברי החדש, בן-ציון דינור, היה יכול לכתוב גם כיום אחד
מצעירי ההיסטוריונים החדשים שקמו לערער על ההיסטוריוגרפיה הציונית הממסדית.
אם צדק דינור - והוא אכן צדק - הרי הגיע גם זמנה של כתיבתו ההיסטורית,
השייכת עתה ל'הימים ההם', להיקרא מחדש מגקודת הראות של 'הזמן הזה', וזמנו.
ההיסטוריוגרפיה היהודית הלאומית, ודינור כאחד מדפריה היציגים, נבחנו כאן
מתוך גקודת הראות של כתיבת ההיסטוריה והסוציולוגיה החדשה והביקורתית
המתרחשת כיום בישראל. האתגר האינטלקטואלי הביקורתי המוטל כיום אל פתחו של

* עבודה זו נתחברה במסגרת סמינר המחקר של ספריית וינר בנושא 'חשיבה מחודשת על
הלאומיות', שנערך בשנת 1992/3 באוניברסיטת תל-אביב, בחסות התוכנית ללימודים
אירופאיים השוואתיים והמכון להיסטוריה של גרמניה. תודתי נתונה לסמינר על התמיכה
החומרית, ולמנחי הסמינר, פרופ' שולה וולקוב ופרופ' ישראל גרשוני, וכן לעמיתי
הסמינר, על התמיכה האינטלקטואלית. תודתי נתונה לשמואל אמיר, אבנר בן-עמוס, דן
דינר, אורן יפתחאל, נתן שניידר ונאוה שרייבר על הערותיהם על נוסחים קודמים של
מאמר זה. כאשר התחלתי לכתוב את המאמר (שפורסם בגרמנית ובאנגלית) היה עדיין ויכוח
ההיסטוריונים בחביונו; מאז הוא נעשה אקטואלי עוד יותר והדבר משתקף בנוסח העברי
הנדפס כאן. גרסה קודמת של מאמר זה התפרסמה באנגלית: U. Ram, 'Zionist
Historiography and the Invention of Modern Jewish Nationhood: The Case of
Ben Zion Dinur', *History and Memory (Special Issue: Israeli Historiography
Revisited)*, edited by Gulie Ne'eman Arad), 7, 1 (Spring-Summer 1995), pp.
91-124

קולקטיביות' המשמשת מצע להבניית האומות בנות זמננו (Smith, 1986, pp. 3-13). לעומתם, מודרניסטים כגון גלנר (Gellner, 1983), הובסבאום (Hobsbawm, 1990) ואחרים רואים בלאומיות תחליף פונקציונלי למסגרות קהילתיות שהמודרניות (תיעוש, עיור, ניעות חברתית, חילון וכיוצא בזאת) קעקעה, או רואים בה גם מכניזם של גיוס בידיהן של עיליות המייסדות מסגרות פוליטיות חדשות (תנועות, מדינות). כך קבע גלנר ברוח מודרניסטית בוטה, כי 'לאומיות איננה התעוררות ותקומה של ... ישויות מיתיות, נתונות וטבעיות כביכול. להפך, לאומיות היא ההתגבשות של יחידות חדשות המתאימות לתנאים השוררים בהווה ...' (Gellner, 1983, p. 49). לפי זה, הלאומיות לא רק שאינה טבעית וקדומה, אלא אדרבא – כל תכליתה היא לספק חישובים מלכדים כתחליף לחישובים שאבדו בתקופה המודרנית (קהילה, עדה, דת וכיוצא בזאת). הסוציולוג הצרפתי אמיל דורקהיים היה בין הראשונים שעמדו על תפקידה החברתי הסמוי הזה של הלאומיות (Durkheim, 1915), ועל בסיס תובנה זו הוגדרה הלאומיות מאוחר יותר כ'דת אזרחית' (ראה Bellah and Hammond, 1980). חוקרים מודרניסטיים-מרקסיסטיים נוהגים להדגיש נוסף לצרכים הכלליים של המודרניזציה גם את הצרכים המיוחדים של קבוצות שליטות, שהלאומיות משמשת בידיהן מכשיר הגמוני. מתוך נקודת מוצא זו טבעו הובסבאום ורנג'ר את המושג האנטינומי 'המצאת מסורת', שמאמר זה עושה בו שימוש (Hobsbawm and Ranger [eds.], 1983). מסורת מומצאת היא סדרה של התנהגויות חוזרות ונשנות, כגון טקסים, אשר מאצילה על מוסד או על גורמה חדשים יחסית לגיטימציה הנסמכת על הילה של המשכיות ועתיקות (לגיטימציה מהסוג שסוציולוג אחר, מקס ובר, הגדיר 'לגיטימציה מסורתית'; Weber, 1969).

גישה נוספת ללאומיות היא הגישה הקונסטרוקטיביסטית (הבנייתית) שהתפתחה בזיקה להשקפה הפוסט-מודרניסטית בלימודי-האדם. גישה זו מגלה יחס דרמטי-משמעי כלפי הלאומיות. מחד גיסא היא דוחה את 'הנראטיבים הגדולים', ובהם בהכרח אלה של זהות לאומית, ורואה בהם נראטיבים טוטליסטיים וליניאריים מדכאים (למשל 'אמריקניות'); אך מאידך גיסא היא מחייבת 'נראטיבים קטנים' של זהויות שונות ואחרות, שיש להם מאפיינים פרטיקולריסטיים כמו-לאומיים (למשל 'אפרו-אמריקניות'), ורואה בהם נראטיבים משחררים. בכל מקרה, הלאומיות נתפסת כאן בעיקר כפרקטיקה דיסקורסיבית, דהיינו מצדה ה'מדומיין' (Anderson, 1991) וה'סיפורי' (Bhabha, 1990), אם כי היחס אליה הוא כאמור דרמטי-משמעי.

שתי הגישות המוגדרות יותר מציעות, כאמור, אינטרפרטציות שונות ומנוגדות ללאומיות. הגישה הפרימורדיאליסטית קרובה יותר לתפיסה העצמית של הלאומיות, הרואה עצמה כתרבות עממית אותנטית; ואילו הגישה המודרניסטית מתייחסת אל הלאומיות מתוך ריחוק ביקורתי ורואה בה אידאולוגיה ואפילו מניפולציה שבעלי עניין עושים בהמונים. ההבדלים האלה הם כמובן עקרוניים וחשובים, אך בכוונתי להדגיש כאן דווקא את המיצוע האפשרי בין הגישות, מיצוע שאין מבחינים בו בלהט הוויכוח ביניהן.

מחד גיסא, הפרימורדיאליסטים הרי מכירים בכך שאפשר להתאים לצרכים

עכשוויים את החומרים הסימבוליים הראשוניים, אלה הקיימים מכבר והמושרשים היטב כביכול, והם גם מכירים בכך שהחומר הראשוני עצמו בכל מקרה מכיל מגוון אפשרויות. כך, לדוגמה, סמית מורה כי הרכיבים של הזהות הלאומית – המיתוסים, הזכרונות, הסמלים והערכים – ניתנים להתאמה לגטיבות ההווה באמצעות פירוש ושיבוץ מחודשים (Smith, 1986, p. 3) ובמקרים רבים הסיפור הלאומי מבוסס על זיכרון סלקטיבי ביותר. יתרה מכך: בדין הוא מדגיש כי 'העבר', המקור כביכול ללאומיות, הוא מטבעו מגוון ורב-משמעי ואף כולל בדרך כלל מסורות שונות (Ibid., pp. 177-179).

מאידך גיסא, המודרניסטים הרי מכירים בכך שהבניית הלאומיות עושה שימוש בחומרים מן המאגר התרבותי הקיים ומרגשות קיימים של השתייכות קבוצתית – אם כי הם מדגישים את הסלקטיביות והאלסטיות של השימוש הזה. אין המודרניסטים שוללים את האפשרות ש'הדת האזרחית' החדשה 'תשאל' מן 'הדת המסורתית' שקדמה לה טקסים, סמלים או נכסים תרבותיים אחרים, אולם היא תברור ביניהם, כמובן, ותתאים אותם לצרכיה. כך גלנר ממשיך ואומר בהמשך ישיר לציטוט שלעיל: 'עם זאת, המורשות התרבותיות, ההיסטוריות והאחרות ששרדו מן העולם הקדם-לאומי משמשות לה [ללאומיות] תומר גלם; והובסבאום דן בקטגוריה של פרוטו-לאומיות וקובע כי 'במקומות רבים בעולם מדינות ותנועות חברתיות היו יכולות לגייס רגשות הוהות קיבוציים מסוימים שנמצאו להן מן המוכן' (Hobsbawm, 1990, p. 47; Gellner, 1983, p. 55).

נמצאנו למדים, אם כן, ש'עבר' ו'הווה' הם בבחינת כלים שלובים. 'העבר הלאומי' הוא דימוי הנוצר בהווה, ו'ההווה הלאומי' הוא דימוי הנסמך על העבר. קיצורו של דבר, הלאומיות היא הכרה קיבוצית של זהות המזקקת חומרים מן העבר לצורכי הפוליטיקה של ההווה, ועל כך, דומני, בעלי הגישות השונות יכולים להסכים. את המחלוקת בין הגישות ניתן לצמצם אפוא לשאלה 'כמותית' – הפרימורדיאליסטים מדגישים את הגבולות שההיסטוריה הממשית מציבה ל'המצאת המסורת', והמודרניסטים מדגישים את הגמישות הסימבולית של 'הרפטואר ההיסטורי'.

מכיוון שכך, לענייננו אין לבלבל בין הטיעון בדבר 'המצאת המסורת' של הלאומיות היהודית המודרנית לבין הכחשת הראליה של הקיום ההיסטורי היהודי. טיעוננו הוא שההיסטוריה המודעת, דהיינו ההיסטוריה שבדימוי ובייצוג (והרי זו ההיסטוריה שיש לה משמעות תרבותית בהווה!), היא מובנית (constructed) או מוטת (biased) לצורכי כינונו של הווה, ואם להיות ממוקד יותר – לצרכים של ההווה כפי שהעיליות מגדירות אותם. זה המובן שבו הלאומיות היא 'נראטיב', דהיינו סיפור המציג באופן דרמטי ומטפורי את 'תולדות החיים' ואת 'מבנה האישיות' של הקהילה המדומינת וממקמה במערכת משמעויות טרנסצנדנטית כוללת.

* * *

עניינו של חיבור זה הוא התפקיד שמילאה כתיבת ההיסטוריה בהבניית הלאומיות היהודית-ישראלית החדשה, התפקיד שמילאה בשליחות התנועה הציונית ואחר כך

מדינת ישראל. נטען כאן כי גם במקרה היהודי המודרני, הלאומיות היא דימוי מובנה, או בלשונם של הובסבאום ורנג'ר: 'מומצא', אף כי הוא שואב את חומריו מן הֶרְאִיָה ההיסטורית של הקהילות היהודיות. טיעוננו מתרכז בכך שהקיום היהודי היה מפוצל ורב שונות ולא היה לאומי במשך רוב תקופת ההתייחסות, ורק מנקודת ראות אידאולוגית לאומית הוא נראה כלאומי בהכרח וכבעל יְעוּד לאומי. משתמע מכך כי הלאומיות היא קטגוריה היסטורית, ובתור שכזאת היא אינה מעין 'טבע שני' לאדם (כפי שגלנר מציג זאת: אין הכרח שיהיה לאום לכל אדם כשם שיש לו אוזניים או אף; Gellner, 1983, p. 6). חיבור הנראטיב הלאומי, כפי שרקמו אותו האידאולוגים הציוניים, הוא בדיוק התפקיד שלקחו על עצמם - וביודעין - האינטלקטואלים הלאומיים היהודים, וביניהם ההיסטוריונים.

סיפור־העל (המטה־נראטיב, הסיפור המרכזי או הראשי) של הלאומיות היהודית המודרנית זכה לביטוי מוזקק ובהיר מאין כמותו במגילת העצמאות של מדינת ישראל. בכמה פסקאות מסמך זה מצליח לגדוש סגה היסטורית שלמה הכוללת שורה של תמות מיתיות קלסיות - עם וארץ, חורבן וגאולה, גירוש וחזרה, קמילה ותקומה, לאמור:

בארץ ישראל קם העם היהודי, בה עוצבה דמותו הרוחנית, הדתית והמדינית. בה חי חיי קוממיות ממלכתית, בה יצר נכסי תרבות לאומיים וכלל־אנושיים והוריש לעולם כולו את ספר הספרים הנצחי.

לאחר שהוגלה העם מארצו בכוח הזרוע שמר לה אמונים בכל ארצות פוזוריו, ולא חדל מתפלה ומתקוה לשוב לארצו ולחדש בתוכה את חירותו המדינית.

מתוך קשר היסטורי ומסורתי זה חתרו היהודים בכל דור לשוב ולהאחו במולדתם העתיקה, ובדורות האחרונים שבו לארצם בהמונים, וחלוצים מעפילים ומגינים הפריחו נשמות, החיו שפתם העברית, בנו כפרים וערים, והקימו ישוב גדל והולך השליט על משקו ותרבותו, שותר שלום ומגן על עצמו, מביא ברכת הקידמה לכל תושבי הארץ ונושא נפשו לעצמאות ממלכתית [מגילת העצמאות: ההכרזה על הקמת מדינת ישראל, מצוטט מהאנציקלופדיה הישראלית הכללית, ידיעות, 1986].

מה שיוצג להלן גם הוא סיפור קטן, או רק פרק מסיפור, העוסק בחיבורו ובהקנייתו של הסיפור הלאומי הגדול המתומצת בטקסט שלעיל. לשם התמקדות נושאית לא ידון כאן נושא נוסף המתבקש מן הציטוט, והוא שאלת היחסים בין התושבים היהודים ובין תושבי הארץ הערבים. סיפורנו מתמקד, אם כן, בכך־ציון דינור כמציאות וכמשל.

בן־ציון דינור: 'ההיסטוריון המעורר' וכינון הסובייקט הלאומי

בן־ציון דינור נולד בחורול שבאוקראינה ב־1884 ונפטר בירושלים ב־1973. תקופת חייו ופעילותו הופפת לתקופת היווצרותה של התנועה הציונית, ההתיישבות הציונית בארץ, והקמת מדינת ישראל וביסוסה, ובכל אלה הוא נטל חלק. חשיבותו לענייננו

היא בכך שחברו באישיותו שניים: ההיסטוריון הציוני, כלומר מחבר הסיפור הלאומי, והמחנך הציוני, כלומר מנהיל הסיפור הלאומי.

דינור חונך ברוח מסורתית יהודית בישיבות בליטא ורכש השכלה מודרנית באוניברסיטת ברן ובמכון הגבוה ללימודי יהדות בברלין. הוא היגר לארץ-ישראל ב־1921, התיישב בירושלים וחי ופעל בה מאז. הוא היה ממודי ומנהלי בית המדרש למורים בירושלים (מ־1923 עד 1948), ממייסדי התיכון העברי הראשון בירושלים (1936), מרצה (1936) ובהמשך פרופסור (1948) להיסטוריה באוניברסיטה העברית, חבר בוועד הסופרים העברים ובהתאחדות המורים העברים, יושב־ראש המועצה הספרותית של מוסד ביאליק (1935), חבר מפא"י ונציג מטעמה בקונגרס הציוני בפרג (1933), חבר הכנסת הראשונה, ושר החינוך והתרבות בממשלת ישראל (1951–1955); בתפקיד זה היה ממונה על החלת חוק החינוך הממלכתי (תשי"ג) שנעסוק בו בהמשך. מ־1953 עד 1959 עמד בראש מוסד יד־ושם, שהיה מיוזמיו וממקימיו (גם עניין זה נזנח כאן מטעמי התמקדות נושאת). וזהו רק חלק מפעילותו: כהיסטוריון, היה יושב־ראש הדירקטוריון של הארכיון המרכזי לתולדות העם היהודי באוניברסיטה העברית ונשיא הקונגרס למדעי היהדות. הוא היה ממייסדי האגודה הארץ-ישראלית לתולדות הארץ ולאנתרופיה, ממייסדי ועורכי הרבעון הביבליוגרפי קריית ספר (1924) וכתב־העת ההיסטורי ציון (1935). הוא כינס כרכי מסמכים בהיסטוריה יהודית, ביניהם ישראל בגולה; ישראל בארצו; ספר הציונות; ספר היישוב; וספר תולדות ההגנה, והקדים להם מבואות. דינור כתב בעצמו מחקרים בהיסטוריה יהודית וציונית, ועוד ועוד. הוא זכה פעמיים בפרס ישראל (שהיה מיוזמיו): ב־1958 במדעי היהדות וב־1973 בתינוך.¹

מבחינת דינור כתיבת ההיסטוריה היהודית לא היתה רק בגדר מקצוע אלא אף בחוקת שליחות היסטורית בפני עצמה. כתיבת ההיסטוריה הלאומית היתה חלק מן המעשה ההיסטורי הלאומי שהוא השתתף בו. כמו אצל מרבית עמיתיו בימי הראשית של האוניברסיטה העברית בירושלים, לא הפריד חִיץ בין אישיותו הפוליטית לאישיותו האקדמית. בניגוד לחוקרים בני זמננו המנסים להסתתר תחת תורת שני הכובעים (הפרדה הקיימת, כביכול, בין החלק המחקרי באישיותם לבין החלק הפוליטי), היה ברור לו ששני הכובעים חבושים על ראש אחד.

הוא היה מודע לחלוטין לתפקיד של הכרת העבר בעיצוב ההווה ולתפקיד ההיסטוריונים בכתיבת הסיפור הלאומי ובהנחלתו. הוא הודה בפה מלא, כי תפקיד ההיסטוריון אינו רק להכיר את העבר הלאומי, אלא אף לגייס אותו למשימות לאומיות. דינור דרש מעצמו ומעמיתיו לעורר בקרב הקוראים הודהות לאומיות, תחושת גורל לאומית, כוח רצון לאומי, נחישות פעולה לאומית וליכוד לאומי (דינור, 1938, עמ' יג). תפקיד ההיסטוריון הוא לעצב את הזיכרון הלאומי ולעורר בציבור קוראיו הלאומי רגשות הודהות עם אומתם. כך הצהיר דינור במבוא לסדרה המונומנטלית ישראל בגולה שפרסם ב־1926, כי מטרת הסדרה היא להנחיל לקוראים

'חוש היסטורי' (בלשוננו: 'תחושה היסטורית') שהוא אמצעי ברוק להשגת המטרה הנעלה של מיזוג 'ה"אני" הפרטי עם ה"אני" הכללי של האומה' (דינור, 1926, עמ' לא). גם בנאום שנשא הרבה יותר מאוחר בכנסת חזר והדגיש דינור את חשיבות המשימה הזו, שהיא הכוח המניע של כתיבתו כולה, לאמור:

אין ספק שבחיי היחיד, הזכרון הוא ה'אני' של האדם, משום שה'אני' של האדם קיים רק במידה שהוא מצרף את כל חוויותיו ואת כל נסיונו למחרות אחת. הוא הדין לזכרונה של האומה. ה'אני' של האומה קיים רק בה במידה שיש לה זכרון, בה במידה שהאומה יודעת לצרף את חוויותיה מן העבר לאחדות אחת, ורק בתנאי זה היא קיימת כאומה, כישות אחת [דברי הכנסת, 14, 18 במאי 1953, עמ' 1352].

היה ברור לדינור כי לימוד העבר נעשה מנקודת הראות של ההווה, המשתנה תדיר, מנקודת הראות שבחר ההיסטוריון או מזו הנכפית עליו בתוקף השתייכותו ההיסטורית. דומה כי 'ההיסטוריונים החדשים' דהיום היו יכולים לגייס את תמיכתו להשקפתם המטה-מתודולוגית הרלטיביסטית, לאמור:

כל היסטוריוגרפיה, לפי מהותה, נקודת המוצא שלה היא 'הכרת העבר' הקיימת בעם בדורה. מתוך השינויים והתמורות שחלו במציאות מדור לדור רואה ההיסטוריוגרפיה של הדור או התקופה, או נדמה לה שהיא רואה, אחרת את העבר, והיא רוצה לספר מחדש מה שידוע, להוסיף ולהדגיש ביתר הדגשה מה שלא הודגש קודם במידה הנכונה, ולהיפך, להבליע דברים, שחשיבותם קודם היתה מרובה ועכשיו הופחתה. מן הידועות הוא שכל היסטוריוגרפיה דנה על 'הימים ההם' מתוך עמדה של 'הזמן הזה' ומהתעניינותה זאת, ומתוך ראייתה זו את הדברים, היא גם מפרשת אותם ומסבירה אותם ... [דינור, 1978, ת, עמ' 162].²

גרשם שלום כבר עמד על המתח הפנימי בעבודתו של דינור, 'בין עקרון האובייקטיביות של תעודות המדברות בעד עצמן, לבין הסובייקטיביות של הבחירה, הפועלת בלי אומר ודברים ...' (שלום, 1976, עמ' 513). למרות היומרה הרנקיאנית 'למסור את הדברים כפי שהיו באמת', הרי חשיבותו של דינור, כמו חשיבות עמיתו בני דורו, דור ההיסטוריונים הראשון באוניברסיטה העברית המכונה לעתים 'אסכולת ירושלים' (ראה Shmueli, 1986), נעוצה בראש ובראשונה בהיותם מורי הדרך של מהפכה נראטיבית או פרדיגמטית (על המושגים הללו ראה הערה 4 להלן) בתפיסת העבר היהודי, הלוא היא ההיסטוריוגרפיה הציונית.

גם על כך עמד שלום כאשר חילק את ההיסטוריונים לשני סוגים - 'המסכמים' (בלשוננו של תומס קון: העוסקים ב'מדע תקני'; ראה להלן על קון ומושגיו) ו'המעוררים' (בלשוננו של קון: העוסקים ב'מהפכה מדעית'). שלום קבע, כי 'בן ציון

דינור הוא גילוי המובהק של ההיסטוריון המעורר. כולו אומר אידיאות, תוכניות, מגשימה של יוזמה חדשה, שהיקפה יש בו כדי להתמיה' (שלום, שם, עמ' 511). גם ברנאי מעריך, כי דינור הוא 'האיש אשר עיצב, השפיע ואף ייסד שיטה היסטוריוגרפית שלמה ומסודרת לגישה זו [ההיסטוריוגרפיה הציונית]' (ברנאי, 1995, עמ' 36).

את ליבתו של הנראטיב ההיסטורי הציוני הציג דינור, יחד עם ההיסטוריון יצחק בער, במאמר הפרוגרמטי 'מגמתנו' שפתח את כתב-העת (קודם לכן המאסף) ציון. השניים יוצאים שם מביקורת ההיסטוריוגרפיה היהודית המודרנית המשכילית (ראה פיינר, 1995). הם מציינים כי היסטוריוגרפיה זו נוצרה והתפתחה 'מתוך צרכי הסנגוריה ותגאיה בפולמוס ההתאזרחות והשוויון המדיני ...', ונסיבות אלה התוו בידעין ובלא יודעין את דרכי המחקר ההיסטורי ושיטותיו. עוד הם קובעים כי בעת האחרונה הולך ונוצר פער בין 'העשייה ההיסטורית' – כוונתם להתארגנות התנועה הציונית וההתיישבות היהודית בארץ-ישראל – לבין 'ההכרה ההיסטורית' ותכליתם להדביק פער זה. לפיכך הם קבעו את הנחת המוצא הבסיסית ביותר של ההיסטוריוגרפיה הציונית לאמור:

ההנחה היסודית בתפיסת העבר שלנו שצריכה לשמש נקודת-מוצא גם לברור תפקידיה של ההיסטוריוגרפיה היהודית וגם לקביעת נושא המחקר ההיסטורי היא, לדעתנו, הנחה פשוטה ומחייבת זו: ההיסטוריה היהודית היא תולדותיה של האומה הישראלית, שגם לא נפסקו מעולם וגם חשיבותן לא ירדה בשום תקופה, ההיסטוריה היהודית היא מאוחדת על ידי אחדות הומוגנית המקיפה את כל התקופות וכל המקומות, שכלם באים ללמד האחד על השני [בער ודינור, 1935].

הנראטיב החדש שכווננו, הנראטיב ההיסטורי הציוני, שבמרכזו המשפט 'ההיסטוריה היהודית היא מאוחדת על ידי אחדות הומוגנית המקיפה את כל התקופות וכל המקומות', הוא כה מקובל כיום עד שקשה לחרוג ממנו ולהתבונן בו מבחוץ. הוא מכונן מציאות מובנת מאליה, הוא ה'מובן מאליו' של התרבות הישראלית. זוהי תובנת היסוד ההיסטורית של הציונות. היא מופיעה גם במגילת העצמאות והיא שזורה באין סוף התבטאויות; למשל בדבריו הבאים של דוד בן-גוריון: 'לאחר מסענו הארוך על במת ההיסטוריה העולמית במשך ארבעת אלפים שנה על פני כל ארצות תבל חזרנו לנקודת-מוצאנו ויסדנו מלכות ישראל בשלישית ...' (בן-גוריון, 1969, עמ' 25). ראוי לתת את הדעת לרטרופקיה של כינון הזהות הגלומה בהתבטאויות האלה: הן מניחות – ואינן מעמידות לשאלה – את קיומו של סובייקט הדובר בגוף ראשון רבים ('מסענו', 'חזרנו', 'מוצאנו', 'יסדנו' וכיוצא בזאת), דהיינו 'אנחנו', ומניחות רציפות בזמן ואחידות במרחב של הסובייקט המדומיין הזה. זוהי 'הקהילה הפוליטית המדומיינת' שאנדרסון דן בה (Anderson, 1991).

ה'אנחנו' הלאומי המובן מאליו הזה הוא בדיוק הרמה הגבוהה ביותר של הגמוניה. ההבדל בין אידאולוגיה להגמוניה הוא בכך שאידאולוגיה היא דוקטרינה – השקפת

עולם מנוסחת ומנומקת, ואילו הגמוניה היא תבנית תרבותית הכוללת הנחות יסוד, תחושות לב והרגלי חשיבה, המחוקקים מתוקף פרקטיקות חברתיות שונות, בין ברמת חי היומיום ובין ברמת הטקסים והסמלים הרשמיים של המדינה; ואולי בראש ובראשונה הם נשענים על השפה עצמה, המכילה מושגים שלכאורה יש להם רפרנטים ישותיים מובהקים אך למעשה הם המכוננים את רובד המציאות שכביכול הם מצביעים עליו (Williams, 1977, pp. 108-114). קל יחסית לזהות הגמוניה בפרספקטיבה וברטרוספקטיבה – בריחוק מרחבי וזמני; קשה הרבה יותר לזהותה כאן ועכשיו, כאשר אנו שרויים בתוכה. לצורך אבחון כזה יועיל ליתפוס את הנראטיב בהיווצרותו, בשעה שעדיין היה רק מועמד אחד, ושנוי במחלוקת, לתפקיד הרם של נראטיב שליט.

פוליטיקה של זהות וההיסטוריוגפיה הציונית

התנועה הציונית נוצרה במזרח אירופה ובמרכזה בעשורים האחרונים של המאה התשע-עשרה. במשך כמה עשורים לפני כן התחבטו אינטלקטואלים יהודים על עתיד היהדות, היהודיות והזהות היהודית בעולם המודרני. האמנציפציה היתה אמורה לשחרר את היהודים מן הרדיפות של עמי הארצות, אך באותה עת חתרה תחת המכנה המשותף של הקהילה היהודית, שעד אז קיומה היה בגדר הנחה שאינה זקוקה לראיה. כפי שניסה זאת ההיסטוריון פול מנדס-פלור, בתקופה הקדם-אמנציפטורית נבעה הזהות היהודית משבעה מקורות שונים – אמונה, הלכה, פולחן, קהילה, תרבות, תפיסה, וברית (הוא כותב באנגלית על שבעה Cs: Creed, Dode, Cult, Community). זהות זו נקלעה למשבר בשחר העת המודרנית: Culture, Cognitive, Covenant.

במצב המסורתי שבעת המקורות הללו זרמו האחד למשנהו וביחד אוששו את הרצף היהודי. בנובעם משבעת המקורות הללו היו הקיום היהודי והמחויבות הקבועה להמשכיותו מוחלטים. עם המודרניות ועם שקיעתם, אם לא היעלמותם המותלטת, של המקורות האלה, ... הקיום היהודי והרצף היהודי כבר לא היו בחזקת מובן מאליו שאינו מוטל בספק [Mendes-Flohr, 1991, p.].

רוצה לומר: המודרניות לא שחררה מאסוריה לאומיות יהודית המבקשת זה אלפיים שנה להשתחרר, אלא אדרבא – החלה לפרק את הזהות היהודית הקדם-לאומית. הלאומיות היהודית לא פרצה מחיק הזהות היהודית, אלא הוטלה אליה כקרח הצלה כאשר זו חישה להיסחף במערבולת הזמנים החדשים. דווקא בשל החידוש שבלאומיות נתבקשה, במונחי הובסבאום ורג'ר, 'המצאת מסורת' זו.

בלשונו של מרקס, האמנציפציה היתה מועדת לשחרר את בני-האדם, והיהודים בכלל זה, מדתיותם (מרקס, 1977). במשטר הישן, הקורפורטיסטי (במובן המדיאווללי), נקבע המעמד האישי והקבוצתי על פי קריטריונים שיוכיים, אך במשטר החדש, האזרחי, כל הפרטים היו אמורים להיות אזרחים שווים. גם כאשר העיקרון האזרחי

האוניוורסלי לא השתרש הלכה למעשה, בכל זאת התרחשו בעליל תהליכי השחיקה של ההשתייכות היהודית; וגם היכן שתגובת-הנגד הרומנטית-לאומית לנאורות האוניוורסליסטית ילדה אנטישמיות מחודשת שאיימה על היהודים, היה עליהם לתת מענה חדש ומתאים לנסיבות החדשות. במישור הרעיוני התבטאו ההתחבטויות האלה במבחר של 'אסטרטגיות זהות' שנקטו יהודי אירופה במאות השמונה-עשרה והתשע-עשרה. לצורך הפשטות נסווגם (באופן סכמטי ורטרוספקטיבי, כמובן) על פני שני צירים מצטלבים: ציר הדתיות לעומת החילוניות וציר הקולקטיביות לעומת האינדיוידואליות.

אסטרטגיית הזהות החילונית-אינדיוידואלית התבטאה בעמדת הטמיעה (assimilation) או ההתאורחות; על פי עמדה זו בעולם אורח-חילוני אין כל טעם וסיבה לקיים זהות יהודית, שהובנה כזהות קולקטיבית-דתית. אסטרטגיית הזהות החילונית-קולקטיבית התבטאה בעמדת האוטונומיה התרבותית; מפתחיה גרסו כי בעולם ללא רדיפות, היהודים יכולים מחד גיסא להשתלב בחברה כאזרחים שווי זכויות ומאידך גיסא לשמור על מורשת תרבותית נבדלת שאינה מזוהה עם דת דווקא. אסטרטגיית הזהות הדתית-אינדיוידואלית התבטאה בורם הרפורמי; היהדות נתפסה כדת, אך דת היסטורית היכולה להסתגל לזמנים החדשים; פולחן דתי הוא עניין קהילתי פנימי, וכלפי חוץ יהיו היהודים אזרחים ככל השאר. אסטרטגיית הזהות הדתית-קולקטיבית התבטאה בורם האורתודוקסי; כאן השאיפה היתה להפנות את הגב למודרניות ולהתגדר בקהילה המסורתית, ובאופן אירוני היה צריך 'להמציא' גם את הקהילה המסורתית, שהרי אורתודוקסיה היא תגובה להטרודוקסיה (על התקופה ותמורותיה ראה Ettinger, 1976, pp. 727-914).

האופציה הציונית לא הוזכרה עד כה, וביקשנו להדגיש בכך שהיא היתה פתרון פחות מוכר, פחות מובן ופחות מקובל בקרב היהודים. הציונות הגיעה מאוחר לסדר היום והיה עליה להתמודד עם כל האופציות האחרות. הציונות היא כמובן אסטרטגיית זהות חילונית-קולקטיבית, אבל מתייחדת בהיותה פוליטית-טריטוריאלית. היא נבדלת מעמדות חילוניות קולקטיביות אחרות בדרישתה לריכוז טריטוריאלי ובסופו של דבר לריבונות יהודית, וכאן החידוש הגדול.

הקטגוריה של 'המצאת מסורת' הולמת את ענייננו, ולא משום שלא היו קהילות יהודיות קודם לכן, אלא מפני שלא היתה לאומיות יהודית קודם לכן, וזה עניין שונה לחלוטין. צאו וקשבו עד כמה משונה רעיון הלאומיות היהודית היה צריך להיראות בעיניהם של בני התקופה, ואומנם כך הוא נראה: מה היא אומה שאין לה לא לשון, לא טריטוריה ולא היסטוריה אחידות? ה'בון-טון' של יהודי המאות השמונה-עשרה והתשע-עשרה היה הפוך מזה של תקופתנו; או נהגו להגדיר את היהדות בכל צורה שהיא פרט להגדרה הלאומית, ואילו היום נוטים להגדירה בראש ובראשונה כלאום. להשקפה הבלתי-לאומית הרווחת היו שותפים קצוות הקשת הרעיונית - מן המשכילים, שביקשו למחוק מספרי התפילה את האזכורים לשיבת ציון, ועד האורתודוקסים, שראו בציונות כפירה בעיקר.³

הציונות הכירה בקושי שיש לה להתגבר על ה'מובן מאליו' הזה: היה עליה ליצור 'מובן מאליו' נגדי; היא אכן יצרה אותו, והזהות של הישראלים ממוצא יהודי היא התולדה ההיסטורית שלו. הציונות יצרה את האומה היהודית-ישראלית - את הלשון של דובריה, את היחידה הפוליטית-טריטוריאלית שהם שולטים בה, את הסיפור ההיסטורי שהם מקבלים כ'היסטוריה' ולרובם הוא איננו סתם 'דת אורחית' אלא מעין 'אמונה חילונית'.

לסיפור הזה, והוא ענייננו המרכזי כאן, יש שני צירים עיקריים, ציר זמן וציר מרחב שגיבור הסיפור, 'העם היהודי', מתקיים בהם. בציר הזמן הנראטיבי הציוני הוא סְלֵאוֹלוֹגִי, דהיינו הוא מספר על גיבור החותר תקופה ממושכת אל יעד נתון - לחזור אל המולדת שנקרע ממנה בנעוריו. בציר המרחב הנראטיבי הציוני הוא אורגני, דהיינו הוא מספר על גיבור השומר על זהותו האחידה והמאוחדת למרות פיזור אבריו בארבע קצוות תבל.

במונחים המקובלים בכיקורת התרבות כיום זהו סיפור מהותני (essential), דהיינו סיפור אשר מחליף את מגוון הישויות עמומות הוהות בזמן ובמרחב ומציב במקומן ישות קבועה ומוגדרת אחת (לדיון על מהותניות והֶבְנֵייתיות של זהויות, ראה למשל Hall, 1991). כפי שנטען לעיל, הסיפור המהותני הציוני, דהיינו זהויה היהודית עם עיקרים לאומיים כלשהם, לא היה מובן ומקובל מלכתחילה. זו 'מסורת' שקיימת רק בזכות המצאתה.

משימת האינטלקטואלים הציוניים היתה לחבר את הנראטיב ההיסטורי הציוני, תוך דחיית הנראטיבים האחרים המשתמעים מאסטרטגיות הוהות האחרות שהוזכרו. זו המשימה שהעמיס דינור על שכמו.

גרעין וקליפה: ויכוח ההיסטוריונים דאו

דינור התפלמס אחד לאחד עם ההיסטוריונים היהודים הגדולים של המאה התשע-עשרה, אלה שנמנו עם המגמה המשכילית בכתיבת ההיסטוריה היהודית ואלה שנמנו עם האסכולה התרבותית בה (להצגה נרחבת של ההיסטוריוגרפיה היהודית ראה מיכאל, 1993; וכן Meyer [ed.], 1987). לשיטתו, עיניהם של אלה ושל אלה טחו מראות את המהות של מושא מחקרם, דהיינו הלאומיות היהודית.

ראשון בשורה זו היה מרקוס יוסט (1793-1860). ליוסט היתה תפיסה פרגמנטרית של ההיסטוריה היהודית. הוא ראה אותה כהיסטוריה של עדות נפרדות, שהוויית חיהן וזהותן מותנות בהשפעות נסיבתיות. דינור דחה גישה זו מכל וכל בקובעו כי 'החסרון העיקרי בתפיסתו ההיסטורית של יוסט הוא במה שאין בה אחדות אורגנית, ו[מ]אחר [ש]הוא שולל למעשה את הנושא החי והאחד (האומה) של המאורעות, אין בהרצאתו אלא צירוף חיצוני של מאורעות וסידור מכאני של מקרים ומעשים...' (דינור, 1978, ו, עמ' 108). ביקורת דומה על העדר ההנחה של מהות לאומית מאחדת כיוון דינור גם נגד מורו, ההיסטוריון אויגן טויבלר, שעקרונות הציע גישה רֵאליסטית נסיבתית להיסטוריה של קהילות יהודיות.

בדחתו את ההיסטוריוגרפיה ה'חיזונית' וה'מכנית' הזאת, כלשונו, פנה דינור אל ההיסטוריוגרפיה ה'פנימית' וה'רוחנית'. היסטוריונים אחרים אכן העמידו מהות יהודית במרכז סיפורם - היינריך גרץ (1817-1891), אברהם גייגר (1810-1874) ושמעון דובנוב (1860-1941). בהשראת התפיסה ההיסטורית-אידיאליסטית של הפילוסוף הגל ראו שלושתם את היהדות כמהות רוחנית או מוסרית בעלת יעוד המתפתחת בהיסטוריה. דינור משבח את תפיסת הרצף של הרוח היהודית בעבודתם, אולם מבקר אותם על כך שאין בתפיסתם גוף לאומי הנושא את הרוח הלאומית.

יש בפיו של דינור תשובות על רוח החיים הסוחפת שהפיה גרץ בהיסטוריה היהודית. הוא גם מזדהה עם התיאור שתיאר גרץ את קהילות היהודים בתור 'שבט לאומי' שפזורתיו מלוכדות בטקס אבל נצחי - 'עומדות כלן במעגל אחד מסביב להיכל, שקדושתו לא פסקה ממנו גם בהיותו מוטל באפר' (גרץ, אצל דינור, 1978, ו, עמ' 109). הליבה המשותפת של ההיסטוריה היהודית היתה אליבא דגרץ 'הספרות הישראלית', דהיינו הזרמים הרוחניים והדתיים שביהדות. אף על פי כן, דינור סבור שגרץ הטא, באופן דומה ליוסט, בכך ש'השבט היהודי' ו"תורת היהדות" לא התמזגו בתפיסתו ההיסטורית ליחידה אורגנית אחת' (דינור, 1978, ו, עמ' 112). גם גייגר סבר, באופן דומה לגרץ, כי ההיסטוריה היהודית היא סיפור גלגולה הפנימי של הרוח היהודית; על פי תיאורו של גייגר, היא התגלגלה מהתגלות מקראית, למסורת תנאית, לחוקיות רבנית ולביקורת משכילית. גם כאן הושגה האחדות הפנימית תמורת ויתור על ההיסטוריה הגשמית, הנתפסת כחיזונית ליהודים ותלויה בסביבתם.

דובנוב הגדיל לעשות בתפיסה הפנימית והרוחנית הזאת. לדעתו 'תולדות ישראל בגולה אינן אלא סיפור על מפעליו של הרוח שהתגבר על יסורי הבשר' (דובנוב, אצל דינור, 1978, ו, עמ' 115). האבחנה בין הפנימי (החשוב) והחיזוני (הטפל) נוסחה אצל דובנוב בתור אבחנה בין גרעין וקליפה: 'אם גרעינם של כל חיים היסטוריים הם ההווי הפנימי והתפתחותה הסוציאלית-הרוחנית של האומה, ומלחמות מקריות והפוליטיקה אינן אלא קליפת ההיסטוריה - הרי תולדות ישראל בגולה אינן אלא גרעין בלא קליפה' (דובנוב, אצל דינור, 1978, ו, עמ' 116). בהתאם לכך חילק דובנוב את ההיסטוריה היהודית לתקופותיה על פי המרכזים הרוחניים שלה - ארץ-ישראל, בבל, ספרד, צרפת-וגרמניה, פולין ורוסיה.

דובנוב השתמש בגישה זו כדי להצדיק את העמדה האוטונומיסטית, ואילו דינור מבקר על כך שהוא אינו גוזר את המסקנה ההגיונית מקיומו של גרעין בלא קליפה, על כך שהוא אינו מסיק כי הקליפה חיונית לקיומו של הגרעין; 'כל מה שישות רוחנית זו, המלכדת את אישי האומה, היא יותר חוקה ומוצקת, הרי היא מחייבת יותר ויותר את חיהם המשותפים, כי היא מקשה עליהם את פעילותם בסביבה זרה; במילים אחרות: היא דורשת יותר מסגרת ממשית; ... "המסקנה ההגיונית" של "הישות הרוחנית" היא דוקא "המדינה העברית"' (דינור, 1978, ט, עמ' 258). ההיסטוריונים שהזניחו את 'הקליפה' אף חטאו, לפי דינור, באי-עמידה על חשיבותה ומרכזיותה של ארץ-ישראל בהיסטוריה היהודית, ולעניין זה נחזור בהמשך.

דינור דחה, אם כן, את כל הנראטיבים שחסרה בהם, לדעתו, אחת מן השתיים -

תפיסה לאומית של היהדות, דהיינו, לשיטתו, התייחסות למכלול ולא לחלקי בלבד; ותפיסה פוליטית של היהדות, דהיינו, לשיטתו, תפיסת המכלול בתור ישות לאומית פעילה ולא ישות רוחנית בלבד.

הנראטיב ההיסטורי הציוני: הנחות היסוד

דינור ועמיתיו לא הסתפקו כמובן בביקורת ההיסטוריוגרפיה היהודית הקדם-ציונית או הלא-ציונית. משימתם העיקרית היתה כינון נראטיב-העל של ההיסטוריה הציונית. נראטיב הוא סיפור מסגרת הרוקם את העובדות ההיסטוריות במארג עלילתי ומקנה להן בכך את משמעותן.⁴

דינור עצמו הציע נראטיב היסטורי שיוצג ויונהר להלן בקצרה. תכלית הנראטיב הזה היא ראשית לכל ומעל לכל לכונן את הסובייקט שלו; רוצה לומר: מעבר לשאלות הנוגעות לסוגיות מוגדרות, כגון תקופה זו או אחרת או תהליך זה או אחר, דינור עוסק בתשתית ההיסטוריוגרפית, באותה הרמה שמניחים בה, לפני שחוקרים את תולדות האומה היהודית, את עצם קיומה של האומה (ה'אנחנו' שלעיל) בתור מושא מחקר בזמן ובמרחב.

בלבו של הנראטיב הזה מצויים שני עקרונות שכבר נזכרו, עקרון הטלאולוגיות ועקרון האורגניות, דהיינו ההנחה כי למרות הזמן הממושך שעבר מתקופת החיים הלאומיים בארץ-ישראל ולמרות הפיזור במרחבי תבל, קיימת ישות לאומית יהודית רציפה ומאוחדת החותרת לשיבה. יש כאן הנחה בדבר מהות הנותרת קבועה בזמן ובמרחב ואינה ניתנת לפירוק לגורמיה או לשינוי במצב הצבירה שלה. גישה זו נפרסת אצל דינור להנחות אחדות.

נקודת המוצא של הנראטיב האמור היא אבחנה בין 'ממשות' ל'מהות' וייחוס בכורה למהות. ההנחה היא שיש לקיום הלאומי היהודי 'עצמות ומהות', כלשון דינור, שהן חסינות בפני תהפוכות ושינויים היסטוריים. אין זה אומר שהאומה אינה מתנסה בתהפוכות ובשינויים; אדרבא ואדרבא, והרי זה לחם חוקה האמפירי של כתיבת ההיסטוריה היהודית; אך זה אומר שמהותה כאומה נתפסת כאילו היא בלתי-משתנה.

הקיום הלאומי נהפך כאן מאפשרות היסטורית, אפשרות מותנית ומשתנה היסטורית (contingency), להנחה היסטורית, ובעצם על-היסטורית ולכן גם א-היסטורית או 'יעודית' (destiny). כך קבע דינור בקביעה שנואָה לי כי היא עמוד תווך בבניינו ההיסטוריוגרפי:

גם לאחר שבטלה המדינה היהודית, וגם לאחר שקרקע רגליהם נשמטה מתחת רגלי היהודים והם נתפורו בין האומות ונקלטו בין הממלכות, לא פסקה אחדותה השלמה של האומה העברית: בשתנו רק תנאי חייה וקיומה, אבל לא עצמותה ומהותה (דינור, 1978, ו, עמ' 123).

ה'עצמות' וה'מהות' החיוניות כל כך לנראטיב האמור מוגשמות באחדות האורגנית'

של התודעה הלאומית היהודית. לפי גראטיב זה, התודעה הלאומית היהודית מתאפיינת בכל מקום וזמן בשלושה; זיכרון ותחושת גורל משותפים; כמיהה לשוב אל נחלת האבות; מיוזג בין יעוד דתי וזהות לאומית. כמו לגבי ה'עצמות' וה'מהות' כך אף לגבי 'האחדות האורגנית', הנראטיב מבקש להגיה כנתון קיומי את המותנה והמשתנה.

כאמור, הנחות מהותניות אלו אינן מבטלות את האפשרות של שינוי היסטורי - אך הן מתייחסות לשינויים ולהתגוונויות ההיסטוריות כאילו הן קליפה הראויה להתכנס סביב גרעין אחד ואחיד. בעוד התודעה הלאומית היהודית היא רכיב קבוע, הנראטיב זקוק גם לרכיב משתנה - לרצון לאומי, דהיינו לאקטיביזם לאומי. רצון כזה אכן קיים, לשיטת דינור, אם כי בדרך כלל הוא רדום. בעתות משבר הוא פורץ ומתגלה בתגובות שונות לאתגרים סביבתיים.

ההנחות שלעיל מקבעות את קיומה של ישות לאומית בממד הזמן. הנחה נוספת - ועמוד תווך נוסף בהיסטוריוגרפיה זו - נוגעת לממד המרחב. היא קובעת כי במשך ההיסטוריה היהודית, למרות הפיזור והריחוק, המשיכה ארץ-ישראל להיות המוקד הרוחני של ההווה היהודית, מה עוד שנשמר בה רצף של ישוב יהודי. בלשונו של דינור:

אפילו כשארץ ישראל לא היתה למעשה ברשותו של ישראל, לא היה עם מחוסר מולדת, אלא עם שאחרים גולו ממנו את ארצו, שהוא עדיין 'מחזיק בשוליה' ו'נאחו בסנסניה' וטוען 'כולה שלי' [דינור, 1935, עמ' יד].

טיעון הקשר הרציף בין העם וארצו מסייע בפריודיזציה חדשה של ההיסטוריה היהודית, שתכליתה לצמצם ככל הניתן את משך ההיעדרות של העם מארצו. כיוון זה מושג באמצעות העלאת הסף התחתון של הגלות למאה השביעית (כאשר מוסלמים כבשו את הארץ) והורדת הסף העליון של הגלות לשנת 1700 (שנת מסעו של רבי יהודה החסיד לארץ-ישראל). כדי לאשש את הטיעון כי הציונות היתה תנועה עממית ומושרשת היטב עוד זמן רב לפני התחדשותה המודרנית בתור תנועה מדינית בסוף המאה התשע-עשרה, דינור אינו נרתע מן הסמיכות הלא-מתמאיה ל'נביא השקר' שבתאי צבי (ראה דינור, 1978, ה).

נראטיב זה מתווה, כאמור, את ה'עלילה' שהמחקר ההיסטורי הלאומי אמור לשבץ בה את ה'עובדות'. הוא משקף את התפיסה הציונית המהותנית, או האונטולוגית, בדבר היהדות כלאום טריטוריאלי המצטיין באחדות קיבוצית אורגנית ובתוואי התפתחות סלאולוגי, שעיקרו איחוד מחודש של העם והארץ. תפיסה זו שונה, כפי שראינו, מתפיסות אחרות של היהדות, הן לאומיות והן לא-לאומיות, כאלה שרווחו במאה התשע-עשרה וכאלה או אחרות שממשיכות להיות רלוונטיות כיום, הן בישראל והן מחוצה לה, אף אם מעמדן בשיח הציבורי הוא שולי.

הנראטיב ההיסטורי הציוני נוצר במאה התשע-עשרה וגובש בתחילת המאה העשרים. מבחינת דינור ועמיתיו הלאומיות כבר לא היתה בחזקת משאת נפש - כפי שהיתה להוגים לאומיים מוקדמים כגון פרץ סמולנסקין, מראשוני המעצבים של

הנראטיב ההיסטורי הציוני (ראה פיינר, 1991) - אלא בחזקת האידאולוגיה הנמרצת של הקהילה המתפתחת שהם פעלו בה, היישוב היהודי בארץ-ישראל המנדטורית. עקב כך הנראטיב ההיסטורי היהודי, שהיה מכבד בשלבי 'לאומיזציה' ו'ציוניזציה', עבר עתה תפנית נוספת לעבר 'ארץ-ישראל' (או כפי שכונה הדבר אז: 'פלשתיניזציה'), דהיינו הדגשה עד כדי הפרזה בתיאור מרכזיותה של ארץ-ישראל בהיסטוריה היהודית ובתיאור הזיקה בין עם ישראל וארץ-ישראל.

במהלך זה תרמו ההיסטוריונים לשיח הלאומי של 'הזכות על הארץ' נוכח תושביה הערבים, מה שהיה לשאלה פוליטית בוערת. חלק מן ההיסטוריונים - ובהם דינור - אף השתתפו באופן ישיר במהלכים המדיניים של התקופה ושירתו כיועצים להנהגת היישוב וכמומחים במגעים שהתנהלו בעניין זה עם שלטונות המנדט (ברנאי, 1995, עמ' 24-46, וכן פרקים 4, 5, 6).

באמצע המאה העשרים כבר השתנו נסיבות הקיום היהודי מן הקצה אל הקצה. ההשמדה ההמונית שביצעו הנאצים חיסלה כמעט כליל את יהדות מזרח אירופה, המשטר הקומוניסטי סגר את יהודי ברית-המועצות מאחורי מסך הברזל, בארצות-הברית החל להתפתח מרכז יהודי עשיר ובעל השפעה, אך גם בעל נטייה בולטת להתבוללות, ובארץ-ישראל נוסדה מדינת ישראל. מן הפרספקטיבה הציונית סיפקו המאורעות ההיסטוריים הוכחה טרגית לצדקת הדרך הפוליטית של הציונות. בעיקר הדבר אמור בשואה ובתקומה - שני מושגים מיתיים כמעט, המכוונים לאירועים שבתוקף נסיבות מקריות התרחשו בסמיכות זמן.⁵ חורבן הקהילות במזרח אירופה והקמת מדינת ישראל סימנו את שקיעתן (הזמנית) של החלופות הלא-ציוניות בשיח הזהות היהודי. בתוך מדינת ישראל עצמה היתה הציונות, עתה בגרסתה הממלכתית, לאידאולוגיה השלטת. להיסטוריון דינור ניתנה עתה הודמנות נדירה לצקת לספרי הלימוד במערכת החינוך הישראלית את הנראטיב ההיסטורי שהוא היה ממעצביו.

מהמצאת מסורת להקניית מסורת: החינוך הציוני

בן-ציון דינור כיהן כשר החינוך בשנים 1951-1955. ביוני 1953 הוא הציג בפני הכנסת את הצעת חוק החינוך הממלכתי ובאוגוסט באותה שנה התקבל החוק. ישום חוק זה כפועלו של השר דינור נתן בידי ההיסטוריון דינור הודמנות נדירה למדי להכתיב באופן רשמי את תוכני החינוך בישראל, ובכך להקנות מעמד בלעדי ומחייב לנראטיב ההיסטורי הלאומי כפי שעוצב כבר בתקופת היישוב.

המטרה המוצהרת של החוק היתה, כידוע, לבטל את הפילוג לזרמים שהיה נהוג בחינוך היישובי - הזרם הסוציאליסטי, הזרם האזרחי והזרם הדתי (שהיה מפוצל לדתי לאומי ודתי חרדי), ולהנהיג מערכת חינוך מדינתית אחידה, שתכניה, מימונה והפעלתה מרוכזים בידי משרד החינוך. קבלת החוק היתה שנויה במחלוקת ציבורית ופוליטית. השמאל (מפ"ם) קונן על חיסול המגמה הסוציאליסטית, שהושארה על כנה רק בקיבוצים, ואילו הימין חשש מפני הלאמה סוציאליסטית של החינוך כולו וחסול המגמה הליברלית. המרכז הפוליטי - שכלל את החלק העיקרי של מפא"י ואת

הציונים-הכלליים (לימים: הליברלים) - תמך בחוק⁶ היו לכך כמובן טעמים שלטוניים, אך במישור העקרוני היטיב לנסח את הייעוד הבסיסי של החוק חבר כנסת אחד, שדבריו חושפים בלא יודעין את הפער בין האידאולוגיה הלאומית האחדותית, שהוא דיבר בשמה, לבין ההכרה הלאומית המשוברת (fragmented) שעליה דיבר; וכך אמר:

שיטה זו של החינוך הממלכתי האחד נתקבלה קודם-כל בארצות-הברית. זוהי הדרך היחידה להפוך קיבוץ מיכאני של כוחות שונים מנוגדים ביניהם לגוף אורגני בעל הכרה קולקטיבית אחת. כל תושבי אמריקה [חבר הכנסת מצטט את דברי ג'ון דיואי] מסכימים שרק הודות לבית-הספר העממי האחד אפשר היה ליצור את כור ההיתוך שהפך את בליל השפות והעמים המהגרים למדינה בעלת צביון לאומי מיוחד. אם זה מתאים לאמריקה, הרי על-אחת-כמה-זכמה הכרחית שיטה זו לנו במצב של בליל שפות ואורח-חיים בחוגי העליה לישראל בזמן הזה [חיים בוגר, דברי הכנסת, 14, 22 ביוני 1953, עמ' 1679].

הנה כאן הוסגר סודה של מדיניות 'כור ההיתוך' ועמו סוד הלאומיות היהודית המודרנית - היותה 'קיבוץ מיכאני של כוחות שונים' או 'בליל של שפות ועמים', שרק מאמץ מדינתי מרוכז ומאורגן עשוי להפיק ממנו 'גוף אורגני בעל הכרה קולקטיבית אחת' או 'מדינה בעלת צביון לאומי מאוחד'. דיון זה נערך, כמובן, בתוך ההקשר המסוים של קליטת 'העלייה ההמונית', רובה מהמזרח התיכון ומצפון אפריקה, ובתוך המגמה 'להתיך' עלייה זו בתרבות הישראלית הדומיננטית, המזרח אירופית (כרמון מכנה זאת 'אינטגרציה מקפחת'; כרמון, 1985, עמ' 142-143); אך זהו רק פן מסוים אחד של בניית האומה, ולטיעוננו היא היתה תהליך מקיף יותר שחל על הקהילות היהודיות בכללן (על ההתייחסות ליהודי המזרח בתוכניות הלימודים ראה Ben Amos, 1994). מה שנאמר כאן בכנסת לגבי 'העם היהודי' כתבו אחר כך גלבר, הובסבאום ורנג'ר בספריהם על הלאומיות בכלל: הלאומיות אינה קיימת ונתונה בטבע הדברים, היא מדומיינת ומומצאת, היא פרי מאמץ מושכל של תנועות ומדינות.

הקשר בין הממסד הלאומי ומערכת החינוך לא היה חדש, אך החוק הנדון מיסדו, העמיקו והרחיבו. גם תוכני החינוך לא שונו באורח מהפכני, אך הם קיבלו מעמד רשמי, תחולה מקיפה והדגש מדינתי. המגמה הלאומית בחינוך היתה חלק אינטגרלי מן המאמץ הציוני כבר החל מתחילת המאה. ב-1903 יסד מנחם אוסישקין, מראשי תנועת 'חובבי ציון', את התאחדות המורים העברים שהיתה לגוף המתאם של ההוראה העברית. ב-1913 הנהיג ארגון זה את אחת המערכות המכריעות בהכנייה הלאומית - המערכה על הנהגת השפה העברית בבתי הספר (ריגות, 1975). ב-1918 לקחה התנועה הציונית תחת חסותה הרשמית את הפיקוח על מערכת החינוך היהודית בארץ, וב-1932 הועבר התפקיד לוועדה-הלאומי, הסמכות העליונה של היישוב היהודי המאורגן (אלבוים-דרור, 1986). בחברה היישובית התגבשו שלושה זרמי החינוך הנבדלים

שהוזכרו לעיל: האזרחי, הדתי והסוציאליסטי. חרף חילוקי דעות רבים אחרים היו שלושת הזרמים העיקריים מאוחדים בציוניותם, כל זרם בגוון המסוים האופייני לו (לאפיון זרמי החינוך ראה לם, 1973). החינוך נתפס, ובצדק, בתור חוד החנית של המאמץ הלאומי. משימתו היתה, כפי שהוגדר הדבר אז, יצירת טיפוס יהודי חדש – יהודי לאומי.

חוק החינוך הממלכתי היה נדבך אחד בתנופה הממלכתית הכוללת שהנהיג בן-גוריון. במסגרת זו ניכסה המדינה תפקידים ממוסדות קהילתיים שונים, ריכזה סמכויות תחת רשותה והציבה את עצמה כסמל העליון של הגשמת האידאה הלאומית היהודית לדורותיה (Liebman and Don Yehiya, 1983; רשף, 1987). דינור היה הקומיסר של הממלכתיות בתחום החינוך בכלל והחינוך ההיסטורי בפרט. אגב, בהתמנותו לשר חינוך עברת דינור את שמו מדינבורג לדינור, וגם העברות היה מאותות הלאומיות (על נושא זה ראה טורי, 1988).

החזון החינוכי של דינור חרג אל מעבר לתחום בית-הספר. הוא מינה 'מועצה עליונה לתרבות' שתפקידה היה להציע מנהגים וטקסים לתרבות הלאומית. בין ההצעות שנדונו היתה הצעה להנהיג טקס 'עונג שבת' ממלכתי ולהנהיג 'סדר ליל יום העצמאות'. נציג צה"ל בוועדה גרס כי 'לאחר כפייה משך כמה זמן זה ייחפך למסורת' (!) (מצוטט אצל כפכפי, 1991, עמ' 19). הוא לא קרא את הובסבאום ורנג'ר, אך כיוון לדעתם. אף כי הצעות מסוימות אלו לא התקבלו, בכל זאת הן מעידות על רוח המדיניות התרבותית של דינור ועל התודעה ההיסטורית שבבסיסה, מה עוד שבסופו של דבר אכן התרחש מיוזג בין הממד הלאומי והממד הדתי בחגים הנהוגים בישראל (ראה Liebman and Don Yehiya, 1983).

מכל מקום, הצלחתו של דינור בתחום החינוך היתה מהירה ומוחשית יותר. ועדה בראשותו פעלה החל משנת 1951 לעריכת תוכניות לימודים רשמיות, ואלה יושמו החל מאמצע שנות החמישים. התוכניות היו מושתתות על הפרדיגמה ההיסטוריוגרפית הציונית, כפי שהונהרה לעיל, והיו בתוקפן עד לעריכת הרפורמה במערכת החינוך בשנות השישים המאוחרות ובתחילת שנות השבעים. להלן נברר בקצרה כיצד שימשו הוראת התנ"ך, מקצוע המולדת ולימודי ההיסטוריה להנחלת ההכרה ההיסטורית הציונית (מה שמוצע להלן אינו ניתוח קוריקולום, כי אם הנהרה של המעטפת האידאולוגית שלו; לניתוח תוכניות הלימודים והקשריהן הפדגוגיים והפוליטיים ראה רסניק, 1993, וכרמון, 1985).⁷

חינוך מולאם: תנ"ך, מולדת וגאולה

תנ"ך

בהקבניית ההכרה ההיסטורית הציונית נעשה בתנ"ך שימוש רב. מחד גיסא, כנדבך מרכזי של הספרות הדתית, הוא שימש כלי ממדרגה ראשונה ללימוד השורות היהודיות. מאידך גיסא, כאפוס היסטורי-מיתי, הוא שימש מקפצה לדילוג מעל

אלפיים שנות היסטוריה של גלות יהודית ולחזרה אל ה'מקור' העברי, בכלל זה לנוף הארץ-ישראלי ולשפה העברית. התנ"ך מילא תפקיד זה, ראשית, מתוך עצם הבלעדיות שהוקנתה לו בחינוך המדינתי לעומת המשנה והתלמוד ושאר הספרות ההלכתית; ושנית, באמצעות בָּרָה ופרשנות שנערכה בטקסט התנ"כי עצמו תוך הדגשת תכניו הלאומיים (למחקר מקיף על גישות בהוראת התנ"ך ראה, Schoneveld, 1976). היטיב להבין זאת בן-גוריון, שקבע כי העניין הרב בתנ"ך בישראל הוא, בלשונו, גילוי של 'שיבתנו אל עצמנו, הנובעת משיבתנו לציון וקשורה בה, ובעצמאות שכבשנו במולדת' (בן-גוריון, 1969, עמ' 94).

התנ"ך נלמד כיצירה לאומית, כסיפור על היווצרות האומה והתגבשותה (סיפורי האבות וההתנחלות) ועל תקופת העצמאות הלאומית שלה (תקופת המלוכה), ולא כסיפור על התגלות אלוהית שנמסרו בה עיקרי האמונה היהודית (כפי שהוא אכן נלמד בחינוך הממלכתי-דתני). בעיקרו של דבר הלימוד התייחס אל הממד המיתולוגי של היצירה, תוך התעלמות מן הממד התאולוגי שלה, והודגש בו מה שהוגדר כערכי התרבות היהודית, להבדיל מדיני חיים יהודיים. בסיפור שסופר לילדי ישראל הוצבו במרכז עם ישראל בארץ-ישראל, ולא אלוהי ישראל או תורת ישראל. ה'ערכים' המגולמים בתנ"ך הוערכו בשל לאומיותם ולא בפני עצמם (כפי שהוער כבר, [הערכים] נעשים כמעט טפלים לעובדה שהם ערכי היסוד של היהדות, של האומה, של ישראל - שהם שלנו': אדר, 1956, עמ' 73). למעשה גם אלוהי ישראל הופיע בעיקר בתור 'שר צבאות ישראל', תוך התעלמות כמעט מוחלטת מתפקידיו האחרים. עיקרו של דבר: התנ"ך סיפק לתנועה הלאומית היהודית המודרנית את הדימוי של 'תור זהב' קדום המשמש יעד לסנטימנט הלאומי, אותו דימוי שתנועות לאומיות נוהגות 'להמציא' (Smith, 1986, chap. 8).

התנ"ך נתפס כחוליה המקשרת בין העם לארץ, ותכלית הוראתו היתה לחנך לאהבת העם והארץ. בשל התפקיד החינוכי הלאומי שנועד לתנ"ך, הוא נעשה חלק מן התרבות הסמלית של המדינה וראשיה בשנות החמישים והשישים. בלט בכך דוד בן-גוריון עצמו, ובביתו התכנס חוג חוקרי המקרא הבכירים בישראל. בן-גוריון, ובהשראתו אנשי החוג כולם, קראו את התנ"ך 'לאור המציאות של מלחמת הקוממיות והתנחלות ישראל בזמננו'. הם גילו עניין מיוחד בדמותו של כובש כנען המקראי, יהושע בן-נון, ובסוגיות 'עם, שבטים, כיבוש, מלחמה, גיאוגרפיה, ארץ ישראל, התנחלות, שפת העם ...' וכיוצא בואת (בן-גוריון, 1969, עמ' 243-244).⁸

התנ"ך שימש, אם כן, אמצעי ליצירת הזדהות עם הדמות המיתית האידאלית של העברי הקדום, האיכר והלוחם החסון, דמות זו הלמה את הדימוי העצמי של החלוצ העברי הלאומי המודרני, כפי שהוא עוצב כבר בארגון 'השומר' ובמבצעי 'הומה ומגדל', בהמשך בארגון 'ההגנה' ובפלמ"ח (פלוגות מחץ) ומאוחר יותר בנח"ל (נוער חלוצי לוחם) וביחידות הסיוור בצה"ל, וכן בשיעורי ג'נ"ע (גדודי נוער) ושל"ח (שטח, לאום, חברה) בבתי הספר. תפיסה ציונית-ישראלית זו של התנ"ך הונחלה לתלמידי החינוך העברי בארץ והיתה למעין פולחן טריטוריאלי, שהתבטא בנהייה הארכאולוגית והגאוגרפית שלהם. הפגנה בולטת לנהייה זו ניתנה בדמויותיהם של יגאל ידין ושל

משה דיין, שסימלו את העברי החדש וחילקו את זמנם בין השוחות הצבאיות והחפירות הארכאולוגיות. בייצוגי העבר שלהם מומחש היטב כיצד ממצאים מסורת תוך כדי ברור וניפוי מן המורשת ושטטוש מכזון בין עבר להווה.⁹

הגישה האמורה להוראת התנ"ך החלה להתעצב כבר בראשית תקופת ההתיישבות הציונית בארץ. המחנך ב' מוסנזון הקנה לה גיבוש פרוגרמטי ראשוני וקבע בין השאר, כי 'התנ"ך צריך להעביר לפני ציני התלמידים את החיים השלמים של עמנו בארצו, לעורר בלב העברים הקטנים אהבה עזה אל החיים האלה ושאיפה כבירה לחדש את ימי עמנו כקדם. למטרה חינוכית זו צריך להיות מכוון כל לימוד התנ"ך' (ב' מוסנזון, תר"ע, מצוטט אצל אדר, 1954, עמ' 367). גישה זו התגבשה ביתר שאת בתקופת היישוב, והחינוך המדינתי ירש אותה. בערך על הוראת התנ"ך באנציקלופדיה החינוכית (הממצה את המקובלות החינוכיות של התקופה המדינתית) מוצהר כי 'כיום נלמד התנ"ך בבתי"ס העבריים הכלליים כחלק נכבד ביותר מספרותנו הלאומית. ... בכך נעקר התנך מתחומו המקורי - התחום הדתי - והועתק לתחום החינוך הכללי' (אנציקלופדיה חינוכית, 1959, עמ' 1189). בהמשך מבואר שם, כי 'התנך רובו ככולו סובב סביב שאלה מרכזיות אחת - יחס העם אל ארצו' (שם, עמ' 1191). מחברו של ערך זה הוא שלמה גויטיין, ממעצביה של הוראת התנ"ך בישראל המדינתית. בהצהרה פרוגרמטית על 'היסודות העיוניים של הוראת התנ"ך' מיצה גויטיין את ההשכל (הרציונל) ללימודי התנ"ך בבית הספר העברי והישראלי:

אנחנו לומדים, איפוא, תנ"ך מפני שהוא לנו ספרות לאומית. אין להניח כי זאת היתה כוונת האנשים שאספו את המקרא ותתמוהו ... [אך] כשר וצודק הוא הנימוק הלאומי, וממנו יונק לימוד התנ"ך בימינו את עיקר כוחו. ובתקופתנו אנו, תקופת שיבת ציון, ממלא התנ"ך תפקיד לאומי מיוחד: הוא משיב אותנו אל המולדת, אל הקרקע הארץ-ישראלית, אל הטבע ואל האדם שבה, בשעה שרוב ספרותנו ... [ההלכתית] אין בה אלא מעט מאוד מאותו קשר טבעי אל הקרקע שהוא נדרש מכל ספרות לאומית. ... אכן מכל ספרי המקרא ... נודף ריח האדמה הישראלית. ... עוד יותר ממה שהתנ"ך הוא בית אוצר לידיעת המולדת הוא ספר לימוד של ההיסטוריה הלאומית, ולפי שהתודעה הלאומית של כל עם מיוסדת במידה מרובה על ידיעת תולדותיו, מובן שאנו רוצים ללמוד את התנ"ך כמקור לפרק המזהיר ביותר של תולדותינו, הוא הזמן בו ישבה האומה על אדמתה, היתה מאורגנת כממלכה או ממלכות, וחיייתה מה שקוראים חיים טבעיים [גויטיין, 1958, עמ' 54-56].

מולדת

המונח מולדת מורה, כמובן, על ארץ ה'לידה' של הלאום. לימודי מולדת הם מעין לימודי גאוגרפיה תרבותית לכיתות הגן והכיתות הנמוכות של בית הספר. בפשטותה, כפי שהגדיר זאת אחד מן המורים הראשונים לנושא כבר בראשית המאה, ידיעת

מולדת היא 'מסגרת גיאוגרפית לתמונה שלמה המציגה את חיי הטבע ומעשי האדם בעבר ובהווה במקום אחד מסויים' (פ' אורבך, 1911, מצוטט אצל בר-גל, 1993, עמ' 37).

כמו במקרים אחרים, גם בישראל לימודי המולדת (או מה שנעשה היום בצורה מסועפת עוד יותר ולגבי גילים מבוגרים יותר תחת כותרת כגון 'ידיעת הארץ' או 'לימודי ארץ-ישראל') הם תולדה ישירה של 'גאוגרפיה לאומית', דהיינו תפיסת המרחב במונחים לאומיים. מולדת נתפסת כמפגש בין טבע ('ארץ') לתרבות ('עם'), דהיינו כיחסים כורחניים (סימביוטיים) בין 'מקום' ל'לאום'. באופן זה הולאם גם המקום, כמו חלק מן התרבות שנוצרה בו. וגם כאן, כמו במקרה של התנ"ך, השיטה היא בְּרָה ופירושו; הבררה מתעלמת או מעלימה, והפירוש מתאים או מסלף.

גם העקרונות של הוראת המולדת, כמו אלה של הוראת התנ"ך, התגבשו בקהילה היהודית בארץ-ישראל עוד טרם-מדינה. כבר אז נקבע הייעוד החינוכי הלאומי של הנושא בחברה של מהגרים-מתנחלים: '... אולם לא רק את ידיעת המולדת יש לתת לילד, כי אם גם את האהבה אליה, כי אהבת מקום המולדת, כשהיא מתרחבת עד כדי להקיף את ארץ המולדת, היא כוכב בשמי חיי האדם, וילדינו שרבים מהם בני הורים שזה מקרוב באו אל הארץ ולא הספיקו עדיין להתקשר אל מקומם בעבותים חזקים, זקוקים ביותר לטיפוח הרגש הזה ...' (י' עזריהו וחבריו, 1911, עמ' 51, מצוטט אצל בר-גל, 1993, עמ' 38).

לימודי המולדת מילאו תפקיד מרכזי במערכת החינוך (הדיון שלהלן מבוסס על בר-גל, 1993, עמ' 62-70). בשתי הכיתות הראשונות היתה 'המולדת' ציר להוראה בשיטה הכוללת ושאר הנושאים נרקמו סביבה: קריאה, חשבון, זמרה, מלאכת-יד ועוד. בכיתה ג' כבר נלמדו נושאים הניתנים להתבוננות בסביבה הקרובה של התלמיד: נוף, אקלים, טבע ועוד. לנושא זה הוקדש כמעט רבע מן המכסה של שעות הלימוד - 6 עד 7 שעות שבועיות מתוך 28 שעות (בהשוואה ל-6 שעות תנ"ך). בכיתה ד' וה' נלמדה הגאוגרפיה של ארץ-ישראל בתור נושא עצמאי ורק בכיתות הגבוהות יותר נלמדו גם נושאים גאוגרפיים כלליים. בלימודי המולדת הובנתה ה'ארץ' כמקום החיות של האומה. מקומות נהפכו לאתרי ציון בעלי משמעות היסטורית (תל חי), חילופי עוגות לטקסי התמזגות עם הטבע (ביכורים), נטיעת עצים לסמלי היאחזות והמשכיות (ט"ו בשבט), וכך הלאה.

למעשה לימודי מולדת ותנ"ך היו למקשה אחת כמעט - שכן ההתבוננות בנוף נעשתה מבעד לסיפורי התנ"ך, כפי שקבעו במפורש רבים מן המחברים של ספרי הלימוד. כך למשל בספר מִסְפָּר 1930 הסביר א"י ברוור, מן האישים הבולטים בעיצוב הוראת המולדת, כי ההווה והעבר, התנ"ך והגאוגרפיה, נפגשים כולם בארץ-ישראל, ויש לחנך את הנוער למוזיגה זו (מצוטט אצל בר-גל, 1993, עמ' 74). אניטה שפירא מתארת היטב אותה תפיסה תנ"כית-מולדתית כגון זו שתוארה לעיל: 'אנשי העליה השניה נהגו להלך ברחבי הארץ עם תנ"ך בידם ולזהות שמות מקומות שנזכרו במקרא. בנייהם אימצו את ההנחה, שהתנ"ך הוא מורה-הדרך לידיעת הארץ, ומדריך לחי וצומח בה' (שפירא, 1992, עמ' 352, והשוו גם דיונה שם: עמ' 352-353). עד

כדי כך מתבוננים בנוף ורואים תנ"ך שחלק ממבשרי ומנהיגי הציונות דימו לראות בפלאחים הערבים צאצאים של האיכרים המקראיים (ראה למשל בן-גוריון ובן-צבי, 1980, עמ' 195-206).¹⁰

במחקרו על הוראת המולדת והגאוגרפיה בחברה הישראלית מצא יורם ברגל, כי בתקופת המנדט ה'מולדת' היתה 'לא רק למקצוע לימודי, אלא גם לאידאולוגיה חינוכית רחבת מימדים', ותוכנית הלימודים המדינתית במולדת ובגאוגרפיה שמרה בעיקרו של דבר על יעדי ההוראה שהוגדרו בתקופת היישוב; מטרתה הראשונה נותרה 'להשריש את הילדים בארץ ישראל, מולדת העם העברי' (מצוטט אצל ברגל, 1993, עמ' 81). הערכתו של ברגל אינה מותירה ספק באשר להמצאת המסורת של המולדת:

אחד המאפיינים של התקופה [של היישוב] הוא הפוליטיזציה והכוונה אידיאולוגית של החינוך העברי-ציוני, שהשפיעו על לימודי המולדת והגאוגרפיה. זרמי החינוך דאגו להבליט את נושא ארץ-ישראל כאחד המסרים החינוכיים המרכזיים. בתקופה זו התפתחה האידאולוגיה החינוכית של 'ידיעת הארץ' - היינו לחוות את הארץ כמולדת באופן שכלתני וריגושי כחלק מפיתוח אישיותו של התלמיד. בתקופה זו התגבשה התפישה, ש'האדם החדש' כרעיון חינוכי, חייב להיות מושרש בארצו ובמולדתו - שורשיות שנקנית בעזרת טיולים ולימוד נושאי טבע, יישוב והיסטוריה של הארץ [ברגל, 1993, עמ' 75-76].

לימודי המולדת, כמו שאר רכיבי החינוך הממלכתי הלאומי, כונו ליצד מרכזי אחד - יצירת קשר נפשי חזק, עד כדי הזדהות, בין התלמידים ובין הממדים הזמניים והמרחביים של הלאומיות המוחדרת בהם, אותו קשר 'בל ינתק', כביכול, בין עם וארץ. בערך על הוראת מולדת באנציקלופדיה החינוכית מוסבר כי מקצוע זה 'מקיף אצלנו יותר, גם חשוב יותר', 'לפי שהוא קשור במכלול הבעיות של שיבת האומה למולדתה ושל בניינה' (אנציקלופדיה חינוכית, 1959, עמ' 754). האנציקלופדיה מסבירה את מכלול האמצעים הדידקטיים המשמשים להוראת מולדת: 'חומר זה מוגש לילד בעל-פה, בכתב, בתצלום ובסרט, בסוירים במקום מגוריו של הילד ובטיולים במקומות רחוקים יותר וכן בביקורים במקומות בעלי ערך היסטורי. הדגשת הרציפות ההיסטורית תשמש אבן פינה להכרה לאומית ולאהבת המולדת' (עמ' 755). זה, כמובן, ההשכל (הרציונל) לתרבות הטיול והסיוור הישראלית, לטיולי בתי הספר ותנועות הנוער ולסיורי הניווטים למקומות נידחים ומסוכנים, לפופולריות של טיולי 'החברה להגנת הטבע' ושל בתי ספר שדה ועוד, כל זאת כדי 'לכבוש את הארץ ברגליים'. לסיכום, דינור הציג את לימודי המולדת כגולת הכותרת של החינוך הלאומי, תוך שהוא מסיף 'לידיעת' המולדת (והעם) במונחים של מעשה אהבים:

... הבעיה שלנו היא לא בעיית ידיעת העובדות, כי אם באיזו מידה כל הוויתנו תדורה ברצון לצותא, בקשר של אהדה, של הזדהות, התחברות, ...

בעיית החינוך לאהבת המולדת איננה בעיה לימודית מתודית גרידא, אלא בעיקרה בעיה חינוכית חברתית (כיצד לחנך לאהבת המולדת, דינור, תשי"ח, עמ' 61-62).

היסטוריה

ועוד לנו מקצוע הומניסטי אחד, שכולו קודש לחינוך לאומי ולהדגשת התפארת הלאומית, הלא הוא ההיסטוריה. המטרות הראשונות [של תוכנית הלימודים] מראות שעם ישראל הוא עם גדול ומיוחד במינו; המטרה השמינית והאחרונה מסיקה מכאן שיש לנסוע בילדים 'את האהבה למדינת ישראל ואת הרצון לפעול למענה ולשמור על קיומה'. בודאי סיבות רבות לדבר מדוע אין הילדים שלנו אוהבים את לימוד ההיסטוריה הישראלית, אך מן הראוי להדגיש כי בה במידה שלימדו המורים לפי המטרות המנוסחות בתוכנית, או בדומה להן, בה במידה טיפחו בילדים רתיעה ממקצוע זה.

כך קבע באירוניה מושחזת צ' אדר, וסיים בדברים הללו:

כל החרד לחינוכם של בנינו בכלל ולחינוכם הלאומי בפרט צריך לקוות כי המורה להיסטוריה לא יעצור כוח 'להרביץ לאומיות' ו'ציונות' במנות גרושות כאלה [אדר, 1956, עמ' 74].

כשם שלימודי מולדת מעבדים את ה מ ר ה ב במונחים לאומיים, כך לימודי ההיסטוריה מעבדים את ה ז מ ן במונחים לאומיים. תוכנית הלימודים בהיסטוריה היתה כמובן קרובה ללבן של דינור יותר מכל, ובעיקרה נועדה להנחיל לתלמידים את הפרדיגמה ההיסטוריוגרפית הציונית. התוכנית נתפרה למעשה סביב הקונצפציה האורגנית-טלאולוגית הציונית – ההיסטוריה היהודית היא סיפור העקירה מציון והשיבה אליה; יש שמגמת השיבה רדומה ויש שהיא פעילה, יש שהיא מתמהמהת ויש שהיא מזדרזת, אך היא הכוח המניע בהיסטוריה היהודית, לאמור כל הדרכים מובילות לארץ-ישראל ואין ההיסטוריה היהודית מתבארת אלא כהכנה ממושכת לקראת שיא מצופה זה.

במסגרת זו היתה הדיכוטומיה 'ארץ' מול 'גלות' לעיקרון המארגן ונותן המשמעות של ההיסטוריה היהודית. לימודי ההיסטוריה התרכזו אפוא במקבילות גלות שווה חורבן וארץ שווה גאולה. כג'רסת אמנון רז-קרקוצקין, 'הגולה' היתה האחר ששלילתו היתה האמצעי להקבניית הזהות של האני הישראלי, ולפיכך זהות זו נוצרה בעצם בתור תשליל של הגולה. נמצא כי כדי לעצב את זהותה נוקקה התנועה הלאומית היהודית לשלול במונח-מה את הזהות היהודית (רז-קרקוצקין, 1994, ו-1995). הנה למשל כמה דוגמאות לאופן הקבנייתם של מסרים בתוכנית הלימודים: בתוכנית הלימודים על ההיסטוריה היהודית המודרנית 33 מתוך 39 נושאי משנה, הציגו באופן חיובי את התנועה הציונית ומפעלה ובאופן שלילי את החיים בגולה; בפרק על האמנציפציה נכלל תת-פרק שלשונו: 'המאבק לאמנציפציה בגרמניה וגילויו השליליים: נישואי

תערוכת, המרת דת, התכחשות ללאומיות יהודית...; הפרק על יהודי רוסיה עסק בעיקר ברדיפתם והתעלם מיצירתם התרבותית ובפרט מזו של הזרמים הלא-ציוניים (מתוך ניתוח תוכנית הלימודים שערך כרמון, 1985).

האנציקלופדיה החינוכית מבחירה ללא כחל וסרק את מדיניות ההתאמה של ההיסטוריה היהודית לגראטיב הציוני:

... בעיקרו צריך הלימוד להיות לימוד ההיסטוריה הלאומית, והציר המרכזי בו צריכים להיות - העם והארץ. מקום רב ביותר ייקבע כאן בשביל התקופות, שבהן ישב העם בארצו. הגלויות השונות (שעבוד מצרים, שעבוד בבל ושאר מלכויות) יבוארו רק כ'אפיוודות' בחיי העם, כתקופות מעבר, ובתקופות אלה יובלטו בעיקר שאיפות העם לשוב אל ארצו [עמ' 257].

כך במפורש. ההיסטוריה הממשית נהפכת לאפיוודית וההיסטוריה המדומיינת לממשית. מגוון החיים הקהילתיים של היהודים נדחס למהות אחת וכך מרבית הזמן ומרבית היהודים (גלות) מוצגים כקוטב הנגדי - אך הנחות - של מעט הזמן ומעט היהודים (ארץ). לפיכך נבקט גם הכלל הבא: 'לימוד כל גולה לחוד לא יהיה בו כדי להבליט את הרוח הכללית של תולדותינו. דבר זה מחייב דיון בגולה כשלמות אחת' (עמ' 268).

רות פירר, במחקרה על תכניהם של ספרי הלימוד בהיסטוריה, כינתה את הגישה השוררת בהוראת ההיסטוריה העברית 'חוק הגאולה הציונית' (פירר, 1985, עמ' 166-181). חוק זה מגדיר את ההכרחיות ההיסטורית של הדיאגנוזה ההיסטורית הציונית ואף את ההכרחיות של הפרוגנוזה שלה, והוא המסגרת ההסברית המנהירה את התרחשויות העבר וחווה את ההתרחשויות הצפויות, עד לסיכום ולשיא של התגשמות החוץ הציוני.

לענייננו חשובים במיוחד ממצאיה על ההתפתחות התקופתית של 'החוק' בספרי הלימוד. בראשית המאה, בשנים 1900-1930, הנימה השלטת היא לאומית, אבל במידה רבה ברות הלאומיות התרבותית של גרץ ודובנוב: שלילת הגולה אינה נחרצת והחלופה הציונית אינה בלעדית. בתקופה הבאה, משנות השלושים ועד הקמת המדינה, שהיא תקופת התבססותו של היישוב, כבר התגבש חוק הגאולה בתור העיקרון המרכזי של ספרי הלימוד. התקופה ששררו בה תוכניות הלימודים המדינתיות, בשנים 1948-1967, היא לפי תיאורה של החוקרת תקופת ההקצנה של 'חוק הגאולה' האמור. בתקופה הזאת ניתנה לגיטימציה מלאה לתיאור ההיסטוריה היהודית כולה על פי גישת 'מבית שני לבית שלישי', כלשונה.¹¹

לסיכום, תוכנית הלימודים המדינתית שערך דינור לא חידשה הרבה לעומת התקופה שקדמה לה, אך בהחלט העצימה וחקקה את הגישה הלאומית שהיתה קיימת מכבר בחינוך הציוני העברי. בתחומים שבחנו לעיל, לימודי תנ"ך, מולדת והיסטוריה, אין ספק כי ניתן לדבר על הלאמת החינוך, ולא רק במובן המנהלי. צבי אדר, אותו מבקר מוקדם של תוכנית הלימודים המדינתית, עמד כבר ב-1956 על מהותה: 'המעין בתוכנית מגיע במהרה למסקנה שברוב המקצועות מצויה הדגשה

בולטת אחת, והיא ההדגשה הלאומית; היא גם מקור "הטון הגבוה" של התוכנית' (אדר, 1956, עמ' 72). הוא מצטט את אחד ממעצבי התוכנית, שקבע בגאווה כי יעודה החד־משמעי הוא 'שדור העתיד יעמוד הכן לרשות המדינה ויהיה מוכשר לקיים את תפקידיה' והיא מטילה על המורה 'לחנך בן מסור ונאמן למולדתו ולעמו ונתון לבעיותיה בכל נפשו ובכל מאודו' (שם, שם). הדברים האלה היו הד לדבריו של ראש מערכת החינוך, בן־ציון דינור, שקבע בגאווה בכנסת כי מטרת החינוך המדינתי היא '... שכל אחד ואחד מאזרחיה יראה את המדינה כחלק עצמי של כל הווייתו האישית' (דברי הכנסת, 14, 22 ביוני 1953, עמ' 1661).

אדר, שלא כפר בעצם הצורך בחינוך לאומי, היה סבור כי תוכנית הלימודים המדינתית מפרוזה בבטוחות הלאומית שבה: 'קשה להשתחרר מן הרושם שבתוכנית הלימודים הנוכחית נעשים הלימודים טפלים לחינוך הלאומי' (אדר, 1956, עמ' 72-73).

מסקנות: לקראת היסטוריוגרפיה פוסט־ציונית

עד כאן הסיפור (החלקי בלבד) על סיפור־העל הציוני, על המטה־נראטיב של ההיסטוריה הלאומית היהודית שמעטים חיברו אותו והנחילו אותו לרבים. בוגריהם של בתי הספר הישראליים, גם אם הם לא יודעים היסטוריה, כפי שמחנכיהם מרבים לקבול, מכידים היטב את הנראטיב ההיסטורי הציוני (ואי־דיעת היסטוריה דווקא מועילה להתקבלות המטה־היסטוריה). 'עם ישראל' ו'ארץ־ישראל' מדומים אצלם כאילו הם 'שים נתונים, מוגדרים וקשורים זה לזה, 'שים קבועים וממשיים ולא פסקאות ברשומות היסטוריות וכתמי צבע במפות גאוגרפיות, שמשמעותם תלויה קודם כל בכוח המדמה.

כפי שנטען בתחילת דיוננו, אין הכרח לקבל את הבררה הדיכוטומית המוצעת בדיון על לאומיות ולבחור בין בכורת העבר (פרימורדיאליסטים) לבין בכורת ההווה (מודרניסטים). כפי שהומחש בדיון, טענת הפרימורדיאליסטים נכונה במובן זה שהגיוס הלאומי נסמך ככל הניתן על רגשות השתייכות קדם־לאומיים; באותה מידה, כפי שהומחש גם כן בדיון, נכונה בהחלט טענת המודרניסטים כי במהלך בנייתה של אומה 'ממציאים' עבר לאומי ומסורת תרבותית המשרתים את צורכי ההווה. המהלך הבסיסי בבנייה תרבותית של אומה – והמקרה הציוני אינו יוצא דופן – הוא התאמה של העבר לדרשות ההווה. בדרך כלל, לשם גיוס עממי רחב וחודרני, ה'עבר' ו'לקחיו' מיוצגים באורח פשטני וחד־צדדי. כך נהפכת היסטוריה מורכבת ומסובכת למסכת בית ספר על 'ארץ־ישראל לעם ישראל'.

ההיסטוריוגרפיה הציונית כפתה עזמה הר כגיגית על ההיסטוריה היהודית, על ההיסטוריה של ארץ־ישראל ועל ההיסטוריה של הציונות ומדינת ישראל. כל מה שלא הלם את נראטיב־העל הושכח או טויה. כפי שנוכחנו, השיטות והאמצעים הרטוריים של חיבור נראטיב היסטורי הם רבים ומגוונים. הם כוללים, בין השאר, את כינון (קונסטרוקציה) הסובייקט (גוף ראשון רבים), מינוח (טרמינולוגיה), תיקוף

(פריודיזציה), בררה (סלקציה), הדגשה והבלעה (פרופורציות), פרשנות (אינטרפרטציה) ועוד (ראה קימרלינג, 1994).

כאמור, ההיסטוריוגרפיה הציונית איננה יוצאת דופן בקרב ההיסטוריוגרפיות הלאומיות המודרניות. כמותן היא היתה ועודנה מחויבת ליצירת 'הקהילה הפוליטית המדומיינת' שלה, וכמותן היא נשאה תרומה מרכזית ל'המצאת המסורת' החדשה. אדרבא, משימתה היתה קשה במיוחד, שכן יצירת הקהילה בדמיון והמצאת המסורת היו במקרה זה תובעניים יותר מאשר במקרים רבים אחרים. אחרי ככלות הכל, היהודים חסרו את כל הסמנים המקובלים של לאומיות – טריטוריה, לשון, אתניות ומה לא. מה שהיה אכן משותף ליהודים – הפולחן הדתי וספרי הקודש – לא נחשב מכנה משותף לאומי. התנ"ך, המולדת וההיסטוריה גויסו כולם כאחד לשירות הלאומיות היהודית החדשה. תכניהם נופו ופורשו כדי להתאים את העבר לצו השעה הלאומי.

כמו ב'התעוררות' – דהיינו המצאה – של אומות אחרות, גם במקרה של הלאומיות היהודית המודרנית מילאו אינטלקטואלים בכלל והיסטוריונים בפרט תפקיד מרכזי. הכרה היסטורית אינה רכיב אחד בין רבים בהכרה לאומית, כי אם הברית המרכזי שלה. בעולם המחולק והמופשט של העת המודרנית, הנראטיב ההיסטורי הלאומי מציע תחושת השתייכות ומשמעות תרבותית (ועוד יותר מכך בעולם המפורק והניהיליסטי הפוסט-מודרני, ומכאן האתגור החדשה בתקופתנו). אין פלא, לפיכך, כי החל מהמאה השמונה-עשרה באירופה ובאמריקה נקראו היסטוריונים לתווך בין הלחצים לשינוי לבין הכמיהה החזקה לא פחות להמשכיות, ואין פלא כי כתביהם של המוכשרים שביניהם נעשו נחלת ציבורים רחבים (Breisach, 1983, p. 228).

חוקר הלאומיות אנתוני סמית הטיב להאיר את תפקידה של ההיסטוריה הלאומית כתחליף לתאולוגיה של השועה כאשר קבע כי 'אחד מן הסמנים של הולדת הלאומיות מקרבה של הקדם-לאומיות הוא המעבר של מרכז הכובד של הזיכרון הקולקטיבי מן הכנסייה וכמריה אל האוניברסיטה וקהילת למדניה' (Smith, 1986, p. 160). דינור ועמיתיו ההיסטוריונים, יחד עם מורים, סופרים ואנשי רוח ויצירה אחרים, אכן עיצבו 'דת אזרחית' לתנועה הציונית, ליישוב היהודי בארץ-ישראל המנדטורית ולמדינת ישראל. דת זו ירשה רכיבים שונים מן הדת היהודית ומן המסורת היהודית, אך מתוך בררה, פרשנות והתאמה לצרכיה. העבר גויס לצורכי ההווה (Liebman and Don Yehiya, 1983).

בשנות החמישים הציונות כבר לא היתה תנועה שולית בהיסטוריה היהודית, כפי שהיתה רק שתי עשרות שנים קודם לכן. עתה, לאחר ההשמדה ההמונית של יהדות אירופה ולאחר סגירת יהודי ברית-המועצות מאחורי מסך הברזל, החלו להתבלט שתי קהילות יהודיות – זו האמריקנית וזו הישראלית. הציונות זכתה למימוש חלקי, לפחות לגבי חלק ממה שהגדירה כ'אומה יהודית' וחלק ממה שהגדירה כ'ארץ-ישראל'. עתה ניתנו בידי העלית הציונית כלים מדינתיים, והיא היתה יכולה ביתר שאת, בין השאר, לעצב באמצעותם את העולם הרוחני של אזרחיה הצעירים. השר דינור עיצב את תוכני הלימוד ברוח ההיסטוריון דינור.

לדורות של חניכי מערכת זו, ובהשראתה ליהודים ברחבי העולם, ובעיקר בארצות-הברית, התפיסה הלאומית של היהדות או תפיסת היהדות כלאום היתה למושכל ראשון. לאומיות זו, על הנחותיה בזמן (המשכיות רציפה) ותביעותיה במרחב (ריכוז טריטוריאלי), נתפסה כישית (אוניטולוגית) ולא כאפשרית (קונטינגנטית). באופן מתמיה נתפסה ההווה ההיסטורית הממשית של היהודים - פיזור גאוגרפי ושברים היסטוריים - כסטייה זמנית ('אפיוודה'), ואילו העבר המדומיין של העברים הקדמונים והזיקה הנמשכת לציון נתפסו כמהות האמתית של יורשיהם המודרניים, כביכול. בויכרון הקולקטיבי הודחקה ההכרה שלאומיות זו היא המצאה מאוחרת יחסית, פרי של תנועה אידאולוגית קטנה ובמשך עשרות שנים אף דחיה. תחתיה השתרשה התפיסה בדבר 'העצמות' ו'המהות' של הלאומיות היהודית הנצחית, החותרת מאז ומתמיד, כביכול, ליעדים לאומיים.¹²

בחנית כל ההיסטוריה היהודית מגקודת הראות של ההיסטוריוגרפיה הציונית היא חדשה וחלקית, וזאת בניגוד להצגתה העצמית כאילו היא עתיקה ובלעדית. היו ויש לה תלופות. גם הקיום והזהות של בני-אדם ממוצא יהודי כפרטים, הקיום והזהות הקולקטיבית של קיבוצים יהודיים שונים, וכיום גם קיום מדינת ישראל - כל אלה אינם תלויים מעשית ומוסרית ב'ישראל סבא'. יותר בני-אדם ממוצא יהודי בוחרים להיות בארצות-הברית ובמקומות אחרים ולא בישראל, וחלק גדול מהם - גם מחוץ לישראל וגם בה-עצמה - בוחרים לוותר באופן חלקי או שלם על זהותם היהודית, שאיבדה את משמעותה, תחת לחפש לה תחליפים בדמותה של לאומיות יהודית.

* * *

המשמעות של דיוננו תורגת, כמובן, אל מעבר לסוגיית הכרתו של העבר. הכרת העבר אינה אלא שיקוף של דפוס התודעה הקולקטיבי בהווה. השתקפות כזאת אפיינה בעבר את ההיסטוריונים היהודים הקדם-ציוניים ואת ההיסטוריונים הציוניים, והיא מאפיינת כיום אף את ההיסטוריונים הפוסט-ציוניים שאך זה מתחילים להתוות סדר-יום חדש להכרה ההיסטורית הישראלית (ראה [1995] 7,1 *History and Memory*). ברצוני לסיים, לפיכך, בשאלת ההלימה בין סוגים של גראטיבים היסטוריים ובין מושגים של אזרחות.

הגישות השונות ללאומיות אינן פרשנויות מחקריות גרדא. הן מעוגנות ב'גשש' תרבותי שלם, בגישות שונות לפוליטיקה של זהות. הגישה הפרימורדיאליסטית, שהיא גישת הנראטיב ההיסטוריוגרפי הציוני שהצגתי כאן, תופסת זהות בתור גורל הנובע משיוך. הגישה המודרניסטית, לעומת זאת, תופסת זהות בתור הקניה עצמית תלוית נסיבות. בדרך כלל הנסיבות הללו מזוהות במונחים פונקציונליסטיים או ציליתיים; אך בתוספת ממד של מודעות עצמית רפלקטיבית וביקורתית - וזוהי תרומתה הסגולית של הגישה הפוסט-מודרניסטית ללאומיות - עשוי להתקבל לא רק ערעור על היסודות המיתיים של הלאומיות, אלא אף ערעור על הדטרמינציה הסוציולוגית שלה.

הלאומיות ניתנת, אם כן, ל'פירוק' החושף אותה בתור פרקטיקה דיסקורסיבית,

זהות חסרת מהות, וגישה זו יכולה לפנות את הדרך לזהות קולקטיבית אורחית מן הסוג שההוגה המדיני יירגן האברמאס מכנה זהות פוסט־קונונציונלית. זהות כזאת אינה מתכחשת בהכרח למסורות תרבותיות או לזיקות קהילתיות ישנות או חדשות, שיוכיחות או יזומות, אך היא מתייחסת אליהן מתוך ריחוק ביקורתי ומנסרלת את הנטיות הלא־דמוקרטיות המובלעות בהן. כפי שהאברמאס גורס (לגבי גרמניה, אך כלל זה יפה לכל, גם היכן שהמסורת הלאומית אינה נפשעת כל כך), '... זהותנו אינה עובדה נתונה, אלא נדרשת מִצְדָנו מעורבות משימתית עצמאית. אומנם לא נוכל לבחור את המסורת שלנו, אך יש בידינו לבחור כיצד להמשיך בה. כל מסורת היא סלקטיבית ...' (האברמאס, 1991, ג, עמ' 223, וכן 1991, ב).

אין זה מקרה שבישראל מרבים לדרוש בשאלה 'מי הוא יהודי' וממעיטים לעסוק בשאלה 'מי הוא ישראלי'. השאלה הראשונה מצויה במישור המהותני ('עצמות ומהות'), ואילו השנייה במישור הדיסקורסיבי. הזהות המשותפת והממשית של תושבי ישראל, על מוצאיהם ואמונותיהם, איננה יהודית אלא ישראלית, וישראליות היא זהות אורחית - זהות בעלת ממשות אך נעדרת מהות. זהות זו איננה תולדה של 'יעוד וגורל' יהודי, כפי שההיסטוריוגרפיה הלאומית מדמה, אלא היא תולדה מצרפית של נסיבות היסטוריות מקריות ושל מאבקים היסטוריים יזומים.

כדי לברר היטב את שאלת האורחות בישראל יש להסיר את הצעיף הלאומי המיתי מעל הנסיבות והמאבקים הללו, על הגורמים ההכרחיים והרצוניים שבהם. ההיסטוריה שנכתבה עד כה בישראל איננה ההיסטוריה של הלאומיות היהודית, אלא היא היסטוריה לאומית יהודית. הלאומיות היהודית לא הועמדה במבחן המחקר ההיסטורי, אלא שימשה לו מצע. סדר היום ש'ההיסטוריונים החדשים' מציעים בימים אלו להיסטוריוגרפיה הישראלית (ראה למשל עברון, 1988; פיטרברג, 1995; פפה, 1993; קימרלינג, 1994; רם, 1996; Morris, 1988 [1995]; *History and Memory*, 7, 1) מעיד על היווצרותה של הכרה היסטורית חלופית בישראל, והכרה היסטורית זו היא מסמנני המִעֵבֵר (האפשרי, לא ההכרחי) מחברה לאומית לחברה אורחית.

הערות

1. לסקירת פועליו של דינור ולהערכתם ראה אבן שושן, 1973; אטינגר, 1973; כץ, 1979; שוחט, 1973; שלום, 1976. ביבליוגרפיות חלקיות של כתבי דינור ראה בער, גוטמן ושובה, 1949; כהן, 1953. ספרו המלומד והמאלף של יעקב ברנאי (1995) הגיע לידי לאחר פרסום גרסאות קודמות של מאמר זה בגרמנית ובאנגלית ולקראת סיום הכנתה של הגרסה העברית. מה שנאמר שם על דינור מאשר ומעשיר את ניתוחי והערכותי.
2. ועוד דורש נאה דינור בעניין היסטוריוגרפיה: 'ביחס ל"סובייקטיביות" בבחירת המקורות הרי אין לשכוח, כי כל היסטוריוגרפיה בנויה על עקרון ההערכה. אין ההיסטוריון מספר כל מה שידוע לו על העבר, אלא מה שנראה לו כחשוב ובעל ערך בשעתו וגם לגבי הדורות הבאים. כל הערכה היא, כמובן, סובייקטיבית ותלויה במעריך, בהשקפת העולם שלו ובתפיסת־החיים שלו. ועוד יותר היא תלויה ב"מקומו ההיסטורי", בדורו, שממנו הוא

- משקיף על העבר. משום כך אין ההיסטוריון יכול לבלי להעריך' (דינור, 1978, ג, עמ' 140-141).
3. חומר רב על התנגדויות לציונות והסתייגויות ממנה בקרב יהודים ניתן למצוא אצל אבישכול ואחרים (עורכים), 1990; אלמוג, ריינהרץ ושפיירא (עורכים), 1994. כן ראה אצל אטינגר, 1969. הפרשנות בספרים אלו שונה, כמובן, בעיקרה מזו שאני מציע כאן.
4. בשיח ההיסטוריוגרפי העכשווי מועדף המונח 'גראטיב' (Lyotard, 1984; White, 1974), המקרב את המחקר ההיסטורי לתחום הספרות, על פני המונח 'פרדיגמה' (קון, 1977; ויינריב, 1995), המקרב את המחקר ההיסטורי לתחום המדע. שני המונחים מצביעים על היחסיות ההכרחית של לימודי-האדם, אך נבדלים בכך שמושג הגראטיב מערער על הויקה – ולכן על האבחנה – בין טקסט למציאות, ואילו במושג הפרדיגמה משתקף ניסיון לשמור על עיגון ב'מציאות'. אני מעדיף מושג מתון של גראטיב שאינו רחוק כל כך ממושג הפרדיגמה.
5. פרספקטיבה זו מתעלמת ממקרייתה של השואה, מן האפשרות שהשואה לא היתה מתרחשת, או מן האפשרות שהיתה מתרחשת אף בארץ-ישראל הציונית. אין בתוכנה זו כדי להמעיט מן התחושות המוצדקות והמוכנות לחלוטין של יהודים אחר השואה כי הם היו זקוקים להגנת מדינה, או אפילו להמעיט מן הסיעון שאולי היה ביכולתה של מדינת יהודית לשנות את פני הדברים בדרך כלשהי.
6. למעשה ביטל החוק את קיומו של זרם אחד בלבד מתוך ארבעת זרמי החינוך – זרם העובדים (למעט הקיבוצים). הזרמים הרתיים המשיכו להתקיים בחסות ובתמיכה ממלכתית, והזרם האזרחי אומץ בתור דגם לחינוך הממלכתי בכללו.
7. בדיון על לימודי התנ"ך, המולדת וההיסטוריה הסתייעתי במקורות רבים המצוטטים בגוף הטקסט. חשובה בעיקר תרומתם המחקרית של צ' אדר (1956) ושל J. Schoneveld (1976) על לימודי התנ"ך; של י' בר-גל (1993) על לימודי מולדת וגאוגרפיה; ושל רות פירר (1985) על לימודי ההיסטוריה. איש מהם אינו אחראי, כמובן, להערכותי ולמסקנותי.
8. אחד הסממנים לישראליוציה של התנ"ך היה רימום מעמדו של יהושע בן-נון. כאשר הועלתה לראשונה לפני בן-גוריון היוזמה לקיים את חוג התנ"ך בביתו, נצצו עיניו מהתרגשות והוא אמר: 'על מה נלמד? פה אין מקום לספקות. צריך ללמוד את יהושע בן-נון', והמשיך ואמר: 'משה היה גדול, גדול מאוד, אבל מי שבאמת ייסד את האומה היהודית, את האומה הישראלית היה זה יהושע בן-נון. מספר זכרונות אלו התרשם כי בן-גוריון ראה בעצמו יהושע בן-נון שני (גבריהו, 1989, עמ' 71). המחשה נוספת למגמה זו לקרוא את התנ"ך בתור טקסט לאומי של כיבוש והתנחלות ניתנה בספר שפורסם בשנת המאה להולדת בן-גוריון. כותרתו וכותרות הפרקים בו מדברות בעד עצמן. שם הספר הוא בן-גוריון והתנ"ך: עם וארצו, וכותרות הפרקים הן 'בן-גוריון והתנ"ך – עם וארצו' (מאת מרדכי כוגן); 'הבטחת הארץ לאבות' (זאב ויסמן); 'כיבוש הארץ והתנחלות' (אברהם מלמט); 'גבולות הארץ – חזון ומציאות' (גנד נאמן) ועוד, בעריכת מרדכי כוגן, 1989. ראה גם בן-גוריון, 1969.
9. ספרו של משה דיין חיים עם התנ"ך מבטא היטב את המגמה האמורה. על מאפיינים אלו עמדה בתבונה רבה בתו 'על לא ראתה בכך פירוש לכל דבר': הוא [דיין] כתב על השופטים והמלכים, על ירושלים של דוד המלך, מלחמת ששת הימים ודוד בן גוריון, אבא לא ניסה לתת פירוש משלו לתנ"ך, אלא בחר בקטעים, בסיפורים ובאירועים שהיוו – לדעתו – את מהות זכותנו על הארץ, את המניע להגן עליה, לחיות בה ולמות בעדה. ... הדבר שהיה חסר הוא ההבט המוסרי-פילוסופי של היהדות, ... [מה שנותר הוא] האבות, המאבק על החירויות, הארץ, החברה השבטית שהפכה לאומה, המלכים הראשונים, המאבק הפיזי באויב ובכוחות הטבע, הגברים שנפלו בשדות הקרב, – במלחמות של העבר וההווה, כלי חרס, ארונות קבורה, שלל המלחמה ופסלי האלילים. האסוציאציות שלו היו פיזיות:

- הסדקים בקרקע הצמאה, שושני השרון ואשלי-המדבר, מערות תצובות בעין גדי ויעלים על צוקי מדבר-יהודה. גיבוריו היו גדעון וברק, דבורה ורחל בשירתן, מאיר הרציון ויוני נתניהו, שאול ויונתן ודוד המלך וכן גוריון ואלתרמן. משלושת היסודות – הספר, העם והארץ – לקח מהספר את מה שקשור לעם ולארץ (יעל דיון, 1986, עמ' 183). בהמשך תיאורה היא מוסיפה כי התרבות היהודית והעבר היהודי הלא-מקראי נעדרו באופן מוחלט מעולמו של אביה והוא גם היה נטול זיקה לתרבות הסוציאליסטית של דור הוריו.
10. יפה כתבו בעניין זה גורביץ וארן במאמרם הפרשני על הדיאלקטיקה שבין המקום (ארץ-ישראל) למקום (אלוהי ישראל): 'פני הארץ נראו כקולאז' של פטוקים, כדף מספר – כמפה מיתית של תולדות המקום' (גורביץ וארן, 1991, עמ' 27; וכאילו בנבואה המגשימה עצמה: במודעת פרסומת של מקום המכנה עצמו 'נאות קדומים' ומגדיר עצמו כ'שמורת נופי התנ"ך' נקראים הקוראים: 'בואו לטייל בין הפטוקים'; הארץ [מוסף], 11 באוגוסט 1995). עם זאת, פרשנותם הפרימורדיאליסטית של גורביץ וארן הפוכה לזו המוצגת במאמרנו. הם דנים באופן מהותני ברכיבים של המסורת היהודית ושל 'האדם היהודי' והרכיבים הללו כאילו גזורים מימים ימימה. אומנם גורביץ וארן חושפים מתחים פנימיים, אולם אלה קיימים מבחינתם במישור רעיוני ופנימי סגור, בתוך אותה מהות, כביכול. הם דנים במה שאפשר להגדיר כגלגולה של מסורת ואין הם מכירים בצד המניפולטיבי והאינסטרומנטלי של המצאת מסורת בהקשר פוליטי. על השיח המרחבי בישראל ראה גם אדריאנה קמפ, 1991.
11. אגב, היא מוצאת כי אותו 'חוק' המשיך לשרוד בספרי הלימוד גם בתקופת המחקר הבאה שלה, בשנים 1967-1984, אך באופן ממותן-משהו.
12. מעניין כי תהליך דומה לתהליך זה של השכחת הדחייה הראשונית של הציוניות לעומת קבלתה המאוחרת כמושכל ראשון חוזר והתחולל בשנית אחרי עשרות שנים ביהדות הדתית. זו הסתייגה מן הציונות מראשיתה, או לכל היותר הסתפתה אליה מאוחר יותר על בסיס פרגמטי, אך כשנות השבעים אימצה אותה לפתע כאילו היא-היא היהדות ו'חברון מאז ומעולם'.

רשימת מקורות

- אביטבול מיכאל, ואחרים (ועדת מערכת) (1990). הציונות ומתנגדיה בעם היהודי, ירושלים.
- אבן שושן אברהם (1973). 'פרופ' בן ציון דינור: פרקי חיים ומעש', העבר, 20, עמ' 13-3.
- אדר צבי (1954). הערכים החינוכיים של התנ"ך, תל-אביב.
- אדר צבי (1956). 'לביקורת תוכנית הלימודים הממלכתית', מגמות, 7, עמ' 41-76.
- אסינגר שמואל (1969). תולדות ישראל בעת החדשה, ג, בתוך: ח"ה בן ששון (עורך), תולדות עם ישראל, תל-אביב.
- אסינגר שמואל (1978). 'בן-ציון דינור, האיש ופועלו ההיסטורי', בתוך: דינור, 1978, א, עמ' ז-ח.
- אלבוים-דרור רחל (1986). החינוך העברי בארץ ישראל, א, 1854-1914, ירושלים.
- אלמוג שמואל (1982). ציונות והיסטוריה, ירושלים.
- אלמוג שמואל (1988). 'הממד ההיסטורי של הלאומיות היהודית', ציון, שנה נג, ד, עמ' 405-421.

- אלמוג שמואל (1992). 'ריבוייפנים בתולדות הציונות והיישוב', לאומיות, ציונות, אנטישמיות: מסות ומחקרים, ירושלים, עמ' 109-125.
- אלמוג שמואל, ריינהרץ יהודה ושפירא אניטה (עורכים) (1994). ציונות ודת, ירושלים.
- אנציקלופדיה חינוכית (1959) (עורך ראשי: מרדכי מרטין בובר. עורכים: צבי אדר, יעקב לוי), ב, דרכי החינוך, ירושלים.
- 'מולדת, הוראתה', עמ' 754-760 (שלמה פרבר).
- 'תנ"ך, הוראתו', עמ' 1186-1250.
- - תולדות הוראת התנ"ך - עמ' 1186-1189 (צבי שארפשטיין).
- - בביה"ס הממלכתי - עמ' 1189-1193 (שלמה דב גויטיין).
- - בשנות הלימודים א-ה - עמ' 1193-1200 (עובד אמיתי).
- - בשנות הלימודים ו-ח - עמ' 1200-1206 (יעקב חקלאי).
- 'היסטוריה, הוראתה', עמ' 248-278.
- - בעיות ייסוד בהוראת היסטוריה - עמ' 248-254 (מיכאל הנדל).
- - הוראת היסטוריה בביה"ס היסודי - עמ' 254-265 (יעקב לוי).
- - הוראת היסטוריה בביה"ס התיכון - עמ' 265-276 (מיכאל הנדל).
- אקמן וולטר, כרמון אריק וצוקר דוד (עורכים) (1985). חינוך בחברה מתהווה, תל-אביב.
- בן-גוריון דוד (1969). עיונים בתנ"ך, תל-אביב.
- בן-גוריון דוד ובן-צבי יצחק (1980). ארץ ישראל בעבר ובהווה, ירושלים (ההדירו מרדכי אליאב ויהושע בן אריה; המהדורה המקורית ביידיש, 1918).
- בער יצחק ודינור בן-ציון (1935). 'מגמתנו', ציון, 1, עמ' 1-5.
- בער יצחק, גוטמן יהושע, שובה משה (עורכים) (1949). 'כתיב בן-ציון דינבורג', עמ' 428-448, בתוך: ספר דינבורג: קובץ דברי עיון ומחקר, ירושלים.
- ברגל יורם (1993). מולדת וגיאוגרפיה במאה שנות חינוך ציוני, תל-אביב.
- ברנאי יעקב (1995). היסטוריוגרפיה ולאומיות: מגמות בחקר ארץ-ישראל ויישובה היהודי, ירושלים, עמ' 634-1881.
- גבריהו חיים מ"י (1989). 'זכרונות מחוג התנ"ך בביתו של דוד בן גוריון', עמ' 70-74, בתוך: מ' כוגן (עורך), בן-גוריון והתנ"ך: עם וארצו [להלן].
- גויטיין שלמה דב (1958). הוראת התנ"ך: בעיותיה ודרכיה, תל-אביב.
- גורביץ' זלי וארן גדעון (1991). 'על המקום: אנתרופולוגיה ישראלית', אלפיים, 4.
- דברי הכנסת (1953), כרך 14, מושב שני של הכנסת השנית.
- דיין יעל (1986). אבי, בתו, ירושלים.
- דיין משה (1978). לחיות עם התנ"ך, ירושלים.
- דינור בן-ציון (1926-1936). ישראל כגולה: מקורות ותעודות, תל-אביב.
- דינור בן-ציון (1938). ישראל בארצו: מימי ראשית ישראל ועד גלות בבל, תל-אביב.
- דינור בן-ציון (1938). "ספר הציונות" ותוכניתו, ספר הציונות, א, עמ' יב-כא.

- דינור בן-ציון (1954). כלל ישראל: פרקים בסוציולוגיה של העם היהודי, ירושלים.
- דינור בן-ציון (1955). במפנה הדורות: מחקרים ועיונים בראשיתם של הזמנים החדשים בתולדות ישראל, ירושלים.
- דינור בן-ציון (תשי"ח). ערכים ודרכים: בעיות חינוך ותרבות בישראל, תל-אביב.
- 'כיצד לחנך לאהבת המולדת', עמ' 57-67.
- 'נקודות מוצא להוראת התנ"ך', עמ' 98-116.
- דינור בן-ציון (1978[א]). כתבים היסטוריים, ד, דורות ורשומות: מחקרים ועיונים בהיסטוריוגרפיה הישראלית בבעיותיה ובתולדותיה, ירושלים.
- [ב] 'ההיסטוריוגרפיה הישראלית לתקופותיה ובעיותיה', עמ' 1-172.
- [ג] - 'ייחודה של ההיסטוריה היהודית על יסודותיו ורציפותו', עמ' 3-16.
- [ד] - 'תולדות ישראל ומקומן בהיסטוריה הכללית', עמ' 17-29.
- [ה] - 'בעיית חלוקתן של תולדות ישראל לתקופות בהיסטוריוגרפיה היהודית', עמ' 30-48.
- [ו] - 'ישראל בגולה', עמ' 98-141 (מבוא לסדרת הספרים 'ישראל בגולה' [ל'1926-1936]).
- [ז] - 'בעיות היסוד של המחקר ההיסטורי בימינו', עמ' 142-159.
- [ח] - 'הכרת העבר בתודעת העם ובעיות החקר בה', עמ' 160-172.
- [ט] - 'שמעון דובנוב', עמ' 231-261.
- [י] - 'אויגן טויבלר - האיש, המורה והחוקר', עמ' 262-276.
- האברמאס יירגן (1991 [א]). חברה וזהות בימינו (כינוס, העיר והקדים מבוא א' יסעור), תל-אביב.
- האברמאס יירגן (1991 [ב]). 'תודעה היסטורית וזהות בתר-מסורתית: האוריינטציה המערבית של הרפובליקה הפדרלית', עמ' 182-195, בתוך: האברמאס, 1991 [א].
- האברמאס יירגן (1991 [ג]). 'גבולותיו של הניאו-היסטוריוזם', עמ' 219-223, בתוך: האברמאס, 1991 [א].
- ויינריב אלעזר (1995). 'נפילתו ועלייתו של הנראטיב ההיסטורי', זמנים, 52, עמ' 20-29.
- טורי גדעון (1988). 'עברות שמות משפחה בארץ-ישראל כ"תרגום תרבותי"', עמ' 152-172, בתוך: נורית גרץ (עורכת), נקודות תצפית: תרבות וחברה בארץ ישראל, תל-אביב.
- כהן י' דניאל (1953). 'כתבי בן-ציון דינור (דינבורג) (תש"ט-תשי"ד)', ציון, 18, עמ' 169-199.
- כוגן מרדכי (עורך) (1989). בן-גוריון והתנ"ך: עם וארצו, באר-שבע.
- כפכפי אייל (1991). מדינה מחפשת עם: ביטול זרם העובדים בחינוך, תל-אביב.

- כץ יעקב (1979). 'בין היסטוריה לאומית ללאומיות היסטורית', לאומיות יהודית: מסות ומחקרים, ירושלים, עמ' 230-238.
- כרמון אריק (1985). 'החינוך בישראל - סוגיות ובעיות', עמ' 117-185, בתוך: ו' אקרמן, א' כרמון וד' צוקר (עורכים), חינוך כחברה מתהווה, תל-אביב.
- לם צבי (1973). 'מתחים אידיאולוגיים ומאבקים על מטרות החינוך', עמ' 69-84, בתוך: ח' אורמיאן (עורך), החינוך בישראל, ירושלים.
- מגילת העצמאות: ההכרזה על הקמת מדינת ישראל. מצוטט מתוך האנציקלופדיה הישראלית הכללית, ידיעות, ירושלים 1986, עמ' 92.
- מיכאל ראובן (1993). הכתיבת ההיסטוריה היהודית, ירושלים.
- מרקס קרל (1977). 'לשאלת היהודים', כתבי שחרות, תל-אביב.
- משרד החינוך והתרבות (1954). תכנית הלימודים לבית-הספר היסודי הממלכתי והממלכתי דתי, כיתות א'-ד', ירושלים.
- משרד החינוך והתרבות (1955). תכנית הלימודים לבית-הספר היסודי הממלכתי והממלכתי דתי, כיתות ה'-ח', ירושלים.
- עברון בועז (1988). החשבון הלאומי, תל-אביב.
- פיטרברג גבריאל (1995). 'האומה ומספריה: היסטוריוגרפיה לאומית ואוריינטליזם', תיאוריה וביקורת, 6, עמ' 81-103.
- פינר שמואל (1991). 'כפירתו של סמולנסקין בהשכלה ושוורשי ההיסטוריה היהודית הלאומית', הציונות, 36, עמ' 9-31.
- פינר שמואל (1995). השכלה והיסטוריה: תולדותיה של הכרת-עבר יהודית מודרנית, ירושלים.
- פירר רות (1985). סוכנים של החינוך הציוני, קריית טבעון.
- פפה אילן (1993). 'ההיסטוריה החדשה של מלחמת 1948', תיאוריה וביקורת, 4, עמ' 99-113.
- קון תומס (1977). המבנה של מהפכות מדעיות, תל-אביב.
- קימרלינג ברוך (1994). 'האם להיות חלק מן האומה הוא תנאי הכרחי לעיוות ההיסטוריה?', הארץ, 23 בדצמבר 1994.
- קמפ אדריאנה (1991). 'לאומיות מרהבית: השיח בתנועת העבודה על שטחים וגבולות', עבודת גמר, אוניברסיטת תל-אביב.
- רז'רקרצקין אמנון (1994 ו-1995). 'גלות בתוך ריבונות: לביקורת "שלילת הגלות" בתרבות הישראלית', תיאוריה וביקורת, 4, חלק א, עמ' 23-56; חלק ב, עמ' 113-132.
- רינות משה (1975). 'הסתדרות המורים, התנועה הציונית והמאבק על ההגמוניה בחינוך בא"י, 1903-1918', הציונות, ד, עמ' 114-145.
- רם אורי (1996). 'זכרון וזהות בסימן הפוסט-ציונות: סוציולוגיה של ויכוח ההיסטוריונים בישראל', תיאוריה וביקורת, 8.
- רסניק ג'וליה (1993). 'אידיאולוגיה לאומית מדינתית בישראל: הדימויים הלאומיים במערכת החינוך', עבודת גמר, אוניברסיטת תל-אביב.

- רשף שמעון (1987). 'בן-גוריון והחינוך העברי והממלכתי', קתדרה, 43 (מרס), עמ' 91-114.
- שוחט עזריאל (1973). 'מפעליו המדעיים של בן-ציון דינור', העבר, כ, עמ' 17-29.
- שלום גרשם (1976). 'דרכו של היסטוריון עברי: על בן ציון דינור', דברים בגו, ב, תל-אביב, עמ' 509-515.
- שפירא אניטה (1992). הרב היונה: הציונות והכוח 1881-1948, תל-אביב.
- Anderson Benedict (1991). *Imagined Communities*, London.
- Armstrong John (1982). *Nations Before Nationalism*, Chapel Hill, NC.
- Bellah Robert and Hammond Philipe (1980). *Varieties of Civil Religion*, San Francisco.
- Ben Amos Avner (1994). 'An Impossible Pluralism? European Jews and Oriental Jews in the Israeli History Curriculum', *History of European Ideas*, 18, pp. 41-51.
- Bhabha Hommi (ed.) (1990). *Nation and Narration*, London.
- Breisach Ernst (1983). *Historiography: Ancient, Medieval and Modern*, Chicago.
- Durkheim Emile (1915). *The Elementary Forms of the Religious Life*, London.
- Ettinger Shmuel (1976). 'The Modern Period', pp. 727-914, in: H.H. Ben-Sasson (ed.), *A History of the Jewish People*, Cambridge, MA.
- Gellner Ernest (1983). *Nations and Nationalism*, Ithaca, NY.
- Hall Stuart (1991). 'Old and New Identities, Old and New Ethnicities', pp. 41-68, in: A.D. King (ed.), *Culture, Globalization and the World System*, London.
- Hertzberg Arthur (1971). 'Jewish Identity', *Encyclopedia Judaica*, X, pp. 53-65.
- History and Memory*, 7, 1 (1995). *Special Issue: Israeli Historiography Revisited* (Edited by Gulie Ne'eman Arad).
- Hobsbawm Eric J. (1990). *Nations and Nationalism Since 1780*, Cambridge.
- Hobsbawm Eric and Ranger Terence (eds.) (1983). *The Invention of Tradition*, Cambridge.
- Kuhn Thomas (1962). *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago.
- Liebman Charles S. and Don Yehiya Eliezer (1983). *Civil Religion in Israel*, Berkeley, CA.
- Lyotard Jean-Francois (1984). *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, Minneapolis.
- Mendes-Flohr Paul (1991). *Divided Passions: Jewish Intellectuals and the Experience of Modernity*, Detroit.
- Meyer Michael (ed.) (1987). *Ideas of Jewish History*, Detroit.

- Morris Benny (1988). 'The New Historiography: Israel Confronts Its Past', *Tikkun* (November-December).
- Myres David (1988). 'History as Ideology: The Case of Ben Zion Dinur, Zionist Historian Par Excellence', *Modern Judaism*, 8 (2), pp. 167-193.
- Schoneveld J. (1976). *The Bible in Israeli Education*, Assen, The Netherlands.
- Shmueli Ephraim (1986). 'The Jerusalem School of Jewish History: A Critical Evaluation', *American Academy for Jewish Research Proceedings*, LIII, pp. 147-178.
- Smith Anthony (1986). *The Ethnic Origins of Nations*, Oxford.
- Weber Max (1968). *Economy and Society* (compiled by G. Roth and C. Wittich), New York.
- White Hyden (1974). *Metahistory: The Historical Imagination of Nineteenth-Century Europe*, Baltimore.
- Williams Raymond (1977). *Marxism and Literature*, Oxford.