

זרמים רעיוניים

ראשית הלאומיות היהודית בראי המחקר

יוסף שלמון

הדיון המוצע כאן עוסק בראשיתה של התנועה הלאומית היהודית, נושא המוכר בספרות ההיסטורית כבעיית 'מבשרי הציונות'. הדיון ההיסטוריוגרפי בעניין 'מבשרי הציונות' מתנהל זה כשבעים שנה, מאז בואה לעולם של ההיסטוריוגרפיה הארץ-ישראלית בשנות העשרים של המאה הנוכחית. את האידאולוגים הציונים מעסיק עניין זה יותר ממאה שנה, משעה שעמדו על בעיית היותם כותבי ההיסטוריה של עצמם. מאחר שהתנועה הלאומית היא עדיין יצור חי, ובניה הם המתאמצים להבין את מהותה והם הכותבים את ההיסטוריה שלה, הרי שאין דיוניהם משוחררים ממשענים אידאולוגיים אישיים, המסבירים את עמדותיהם בסוגיה האמורה. השאלה המטרידה את ההיסטוריון של ההיסטוריוגרפיה הלאומית היא האם עובדת היות ההיסטוריונים של התנועה גם נאמניה אינה מונעת מהם אפרוריות כל יכולת לדון בסוגיה זו דיון היסטוריוגרפי מקצועי, שמה יש נתונים עובדתיים ששמים כבלים בהכרח על דמיונו ועל דחפיו הסמויים של החוקר. חשיבותו של דיון זה אינה רק בקביעותו הפוליטיבטיטיות בעניין הפרטי של ראשית הלאומיות היהודית, אלא גם בהיותו בניין אב לכל דיון היסטוריוגרפי בנושאים שבהם יש לחוקרים נגיעה אישית.

נקודת ציון בחקר הלאומיות היהודית מהווים שלושת מאמריו של יעקב כ"ץ בנושא הלאומי, שהתפרסמו בראשית שנות החמישים בקובץ המאמרים שיכת ציון. אף שמאמרים אלו חוברו לפני שנים רבות ואינם מעיקרי מחקריו של כ"ץ, עדיין הם ייחודיים ורלוונטיים גם כיום, הן בראייתם המתודולוגית הדנה בשאלת קביעת ראשיתה של תנועה חברתית, הן בדרך שבה מתוארת בהם ראשיתה של התנועה הלאומית היהודית. המאמר המתודי על 'מבשרי הציונות' והמונוגרפיות על הרבנים צ"ה קלישר ויהודה אלקלעי הפכו נכסי צאן ברזל בחקר התנועה הלאומית היהודית.¹ המחקרים שנערכו בינתיים על זרמים שונים בלאומיות היהודית הצדיקו ממילא את

1. י" כ"ץ, 'לברור המושג "מבשרי הציונות"', שיבת ציון, א (תש"י), עמ' 91-105; הנ"ל, 'דמותו ההסטורית של הרב צבי הירש קלישר', שם, ב-ג (תשי"א-תשי"ב), עמ' 26-41; הנ"ל, 'משיחיות ולאומיות במשנתו של הרב יהודה אלקלעי', שם, ד (תשס"ו-תשס"ז), עמ' 9-41. מאמרים אלה ראו אור בהוצאה מחודשת בקובץ המאמרים: הנ"ל, לאומיות יהודית, ירושלים 1979, עמ' 263-356.

הרחבת מסגרת הדין מהנושא הציוני לנושא הלאומי.² ממצאיהם תקפים במידה שווה בין שהגדון הוא ראשית הציונות ובין שהוא ראשית הלאומיות, שהרי היום כבר אין חולקים על כך שהציונות היא תופעה לאומית, וברצף היווצרותה של הלאומיות היהודית היתה הציונות הביטוי הראשון שלה.

במאמרו 'לבירור המושג מבשרי הציונות' קבע כ"ץ כי 'נושא ההיסטוריה של הציונות הוא תהליך הגשמת התורה הציונית', ולכן 'תופעת המבשרים לא בגילוי רעיונות כשהם לעצמם, אלא בראשית פעולתם הממשית של הרעיונות, שהמבשרים דגלו בהם'.³ לכאורה זוהי אבחנה פשוטה ומתקבלת על הדעת – ראשיתה של תנועה נעוצה לא ברעיונות כשלעצמם אלא בתהליך התמסדותם. ואף-על-פי-כן, אפשר להכיר בחידוש שבאבחנה זו רק לאור גישותיהם של אלה שלא עמדו עליה: סוקולוב, דינור, ביהם, גלבר, ויינריב ואחרים. קביעת זמנה של ראשית הציונות כסוף שנות החמישים ותחילת שנות השישים של המאה ה-19 ויהיו דמויות המפתח של ראשיתה לא היו פרי ההגדרות המופשטות של הלאומיות היהודית אלא באו מכוח התובנה הפוזיטיביסטית. רוצה לומר, כ"ץ התבונן בתופעה המכונה 'ציונות' ללא פניות מוקדמות, והסיק את מסקנותיו לאור תומר המקורות שעמד לפניו. ההנחה שמשם הס והרבנים קלישר ואלקלעי היו 'מבשרי הציונות' היתה למושכל מקובל על דעת הדורות הציוניים שבאו אחריהם.⁴ ואולם, לאחר שנקבעה הנחת יסוד זו עלתה השאלה מי הם אישים אלו ומה הופך אותם ל'מבשרי הציונות', או בלשון אחרת – ל'מבשרי הלאומיות היהודית'. כ"ץ הסביר מה שהסביר ואף שכלל את הסבריו במשך השנים, אך לא הוא ולא החוקרים האחרים של התנועה הלאומית היהודית המציאו את הדמויות הנזכרות, ולא הם שהעלו אותן מתהום הנשייה. שמוותיהם של הרבנים הנדונים ושל הס גזכרו בספרות הציונית המאוחרת שוב ושוב, ומכאן תשומת הלב שהקדישו להם החוקרים. דומגי שבין החוקרים שערכו מחקרים מקיפים בנושא הציונות בארבעים השנים האחרונות לא היה אחד שלא החל את סיפורו בהוכחת הדמויות שתיאר כ"ץ, עם תוספות כאלה ואחרות. מדובר בחוקרים כישראל קלוזנר (בהתעורר עם), ארתור הרצברג (עורך הרעיון הציוני), בן הלפרן (*The Idea of the Jewish State*), דוד ויטל (המהפכה הציונית) ושלמה אבינרי (הרעיון הציוני לגונויות), ואפילו במחקרו הישן של שמואל ליב ציטרון, תולדות חבת-ציון, שמבחינת זמנו עוד השיק לאירועים הנדונים.⁵ כל החוקרים הללו טוו את סיפורם ללא המסגרת התאורטית שהציע כ"ץ,

2. כטרם ניגש לדין בכל אחד מהמאמרים, רצוני להפנות את תשומת הלב לתפיסה המשתנה של הבעיה הנדונה גם אצל כ"ץ, שבראשית שנות החמישים עדיין השתמש במונח השגור 'ציונות', ולעומת זאת בסוף שנות החמישים כבר עשה שימוש במונח הרחב יותר ה'לאומיות'. י' כ"ץ, 'רעיון ומציאות בלאומיות היהודית', לאומיות יהודית, עמ' 3-14; הנ"ל, 'התנועה הלאומית היהודית: ניתוח סוציולוגי', שם, עמ' 15-35.
3. כ"ץ, לאומיות יהודית, עמ' 267.
4. ו' יעבץ, 'מגדל המאה', כנסת ישראל, א (תרמ"ו), עמ' 148-149; ש"ל ציטרון, אנשים וסופרים, וילנה תרפ"א, עמ' 3-24.
5. ש"ל ציטרון, תולדות חבת-ציון, אודיסה תרע"ד, עמ' 9-22.

או שהציעו מערכת מושגית שונה משלו. כלומר, הסיפור הציוני כפשוטו, לפי הבנת הציונים עצמם ולפי הבנת חלק גדול של חוקרי הציונות בעבר ובהווה, תואם את גישתו של כ"ץ. כ"ץ רק ניסח את המסגרת התאורטית לתפיסה המקובלת. כל החוקרים שגישותיהם אחרות, גישות שכ"ץ מתנגד להן, ניגשו לחקור את נושא הציונות מתוך פניות אידאולוגיות ומושגיות מוקדמות שהטו את כף המחקר. סוקולוב רצה להוכיח כי הציונות עניינה בהקמת מדינה יהודית וכי היא זכתה לתמיכה בין-לאומית בעניין זה. ויינריב טען שהתהליך שהוביל את הציונות היה הסקולריזציה (החילון), ודינור תלה את המהלך הלאומי בשינוי עמדות ערכיות ובמימוש הראלי של הציוניות לישראל בארצו, ולכן קבע כי העליות והסקולריזציה הן המנוף המוביל.⁶ כלומר, אלה שסברו כי לציונות היתה מהות אפריורית הטו את השכל הישר לטובת תפיסותיהם המוקדמות. לכ"ץ לא היתה תפיסה מוקדמת באשר למהות הציונות, ולכן לא מעד בכשל העומד לפתחו של ההיסטוריון הציוני כשהוא גם בעל אמונה ציונית. הדיון שלהלן יחולק לשלושה פרקים: א - שיטתו של כ"ץ, ב - הטענות נגדה, ו-ג - הצעה לרוויזיה בשיטה זו.

שיטתו של כ"ץ

כ"ץ רואה בציונות תנועה אידאולוגית הנישאת בכוח יוזמה קיבוצית, בשונה מן ההגירה היהודית לארצות אחרות, שהתנהלה באופן אינדיבידואלי וללא מניעים אידאולוגיים.⁷ אמנם תהליך מימוש הציונות בדרך של התיישבות בארץ החל בעיקרו רק בשנות השמונים, אבל כבר בשנות השישים התנהלו דיונים בנושא והוקמו מסגרות ארגוניות למטרה זו.

עד שנות השישים היו כל התוכניות להחזרת היהודים לארץ-ישראל וכל ההמלצות להקים בה מדינה יהודית מנותקות מהמהלך ההיסטורי של התפתחות התנועה הלאומית היהודית. מהלך זה היה תלוי בהתפתחותה של תודעה עצמית יהודית. הוא היה קשור בתהליך השתלבותם האזרחית של היהודים בארצות מושבם, והיה הד להתפתחות הלאומיות האירופית. מבשרי הציונות היו אלה שדעותיהם הניעו תהליך חברתי, 'שפירסום דעתם שימש נקודת-מוצא להתלכדות חברתית'. דמויות אלו החלו להופיע מסוף שנות החמישים וראשית שנות השישים. כ"ץ כולל בקבוצת המבשרים את הרבנים אלקלעי, קלישר וגוטמאכר, את העסקן ד"ר חיים לוריא ואת ההוגה הסוציאליסטי משה הס. לפי הבנתו, הללו התלכדו במסגרת 'החברה לישוב ארץ-ישראל': 'ליכוד שבמגע ובאירגון על יסוד האמונה בעתיד-האומה שבארץ ההסטורית שלה'. כ"ץ טוען כי המשותף להם בעניין הציוני היה רב מן ההבדלים 'ברקע חייהם', שנבעו בין היתר מהיותם בני אזורים שונים: הרב צ"ה קלישר בא מקרב היהדות

6. בצ' דינור, 'במפנה הדורות', במפנה הדורות, ירושלים תשל"ב, עמ' 9: 'קדושת החיים במקום קידוש השם'; ראה גם: כ"ץ, לאומיות יהודית, עמ' 263-267.

7. כ"ץ, לאומיות יהודית, עמ' 268-269.

האשכנזית על גבול פולין-פרוסיה, הרב יהודה אלקלעי בא מקרב היהדות הספרדית על גבול הונגריה-סרביה, ומשה הס, בעל ההשקפה הסוציאליסטית-חילונית, בגר ופעל באירופה המערבית. גם 'ביסודות אמונתם' היו המבשרים שונים זה מזה: קלישר היה רב אשכנזי, אלקלעי היה רב ספרדי והס היה עיתונאי וסופר חילוני. עם זאת, מצא כ"ץ אצל כל ההוגים האלה, במשנתם וברקע חייהם, את הקשר הברור בין סיוס שלב האמנציפציה ובין התביעה הגוברת לאוטואמנציפציה של האומה היהודית, שבה ראה שלב המשלים את זה שקדם לו. הוא גם טוען שלמבשרים העיקריים - קלישר, אלקלעי והס - היו הרהורים קודמים על תחייה יהודית-לאומית בארץ-ישראל, כל אחד במסגרת מושגיו ותנאי זמנו המיוחדים. ואולם, רק עם הכשרת התנאים ההיסטוריים היהודיים והכלליים הפכו הרהורים אלה למצע פעולה ולכוח מניע. עוד מאפיין משותף למבשרים היה ישיבתם על הגבול בין מערב אירופה למרכזה (אלקלעי - מדרום, קלישר - ממזרח, והס - ממערב), אזורים שבהם עברה החברה היהודית תהליכים של הסתלקות מתקוות הגאולה היהודית המסורתית. כ"ץ מסכם את מסתו בקביעה כי 'מה שמאחד, אפוא, את המבשרים לתופעה הסטורית מסוימת אינו דמיון בקר-המחשבה, אלא אחידות בעמדה הסוציאלית, עמדת השוליים, והשאיפה המשותפת שנבעה ממנה'.⁸ יתרוגם של אלה העומדים ב'שוליים' הוא יכולת לראות את זמנם נכוחה ולהגיב שלא לפי השגרה המוקדנת מן המרכז. ואכן, 'המבשרים' התאפיינו בכך שלא מילאו תפקידים ציבוריים ממוסדים בחברה היהודית.

בשתי המונוגרפיות שכתב על הרבנים קלישר ואלקלעי נסוג כ"ץ במשהו ממסקנותיו. הוא קובע כי מניעיו של קלישר 'היו שונים ממניעי הציונות', וכי 'קביעת הזיקה שביניהם בחינת "מבשר-מבשר" אינה בויהוי הרעיון, כי אם בהיקלטות הכוונות והמעשים לתוך האפיק ההיסטורי הרצוף'.⁹ אמנם בדרישת ציון משתחרר קלישר מדרך ההרצאה הדרושית ונוקט דרך הרצאה עניינית-דיסקורסיבית, בהכירו בכך שהוא נאבק בבעיות ראליות שהומן גרמן, אך דרך דיון זו אינה הופכת אותו לבעל שיטה לאומית מודרנית. גם אם ביסוד שיטתו אכן עמדה האופטימיות מתהליך השוואת זכויות היהודים לאלה של עמים אחרים בסביבתם, הרי כשנוכח בקיבוצים יהודיים סובלים בסרביה או בהונגריה, במרוקו או ברומניה, פירש את הסיבה למצבם כיד אלוהים הנאה להגיה את היסוד לקיבוץ גלויות ועשיית ארץ-ישראל ל'ארץ נושבת'. כ"ץ נוהר מלראות 'בלאומיות של עמי אירופה את מקור ההשפעה להתעוררותו הלאומית של קאלישר', אף שהוא מסכים כי להשפעת הלאומיות האירופית על קלישר יש 'סימוכין במקורות'.¹⁰ והירות זו של כ"ץ בהעריכו את השקפתו הלאומית של קלישר נובעת מההסברים האחרים שמגייס הרב לשיטתו - 'ההסבר ההשגחתי של האמנציפציה והמסקנה המשיחית': 'אם יש מקום לדבר על לאומיות אצל הרב קאלישר, הרי זו הלאומיות של היהדות הישנה, שקיוס האומה

.8 שם, עמ' 279.

.9 שם, עמ' 285.

.10 שם, עמ' 298-301.

ואיחודה הוא לגביה עובדה מוצקה'. לשם הפרכת ההנחה בדבר לאומיותו המודרנית של קלישר מזכיר כ"ץ את טענתו של קלישר עצמו, שהמתיישבים בארץ חייבים בקיום מצוות, אחרת אין טעם למפעלם הלאומי. כ"ץ גם קובע עקרונות שלאומיות, אפילו בגונה הדתי, רואה את הדת כנכס הלאום, ואילו אצל הרב קלישר 'מקופלים עדיין הערכים הלאומיים במושג המסורת'. לכ"ץ אין ספק כי לקלישר היתה השפעה על הבאים אחריו, אבל 'רעיונותיו לא נקלטו בצורתם ובהרכבם הראשון'.¹¹ כמו־כן מציין כ"ץ מאפיין חשוב של הקבוצה שמתוכה יצא הרב צ"ה קלישר: הוא טוען כי ניכרים בה היסודות המסורתיים של היהדות הגרמנית של זמנו. אלה כבר היו באתה עת בבחינת 'שרידים' של היהדות המסורתית ששלטה ברחוב היהודי לפני כן, ושאת מקומה במרכז תפסו הליברלים והנאו־אורתודוקסים. לטענת כ"ץ, הרגשת המצור שחש המיעוט אל מול הרוב הביאה אותו לפנות ללאומיות כמוצא.

מאמרו של כ"ץ על הרב יהודה אלקלעי (רבה של זמלין [זמן] שבהונגריה, על הגבול הסרבי) מצביע על שיא של פעילות ספרותית וציבורית של רב זה בנושא הגאולה וארץ־ישראל דווקא בשנות החמישים, אלא שפעילותו זו לא נשאה פירות. בשנות השישים, עם הקמת אליאנס ו'החברה ליישוב ארץ־ישראל', האמין אלקלעי שגופים אלו נועדו להגשים את מטרותיו 'הגאולתיות' ולא הבחין את שבינו לבינם. את תקופתו הגדיר כתקופת משיה בן־יוסף, שהיא השלב שבו ניתן לפעול למען הבאת הגאולה בדרכי הטבע. בשיטת אלקלעי יש 'יסודות ניכרים של הלאומיות המודרנית [...] אלא שיסודות אלה אינם מצטרפים להשקפה ערוכה'.¹² עם הערכים הלאומיים שלו נמנים נורמליזציה, תחיית העברית כלשון לאומית, אחדות הלאום ושליטת הקצוות של המחנה היהודי – הרפורמים והאורתודוקסים.¹³ באשר לרעיונותיו של אלקלעי, לכ"ץ אין ספק שמדובר ברעיונות לאומיים מודרניים, גם אם עדיין לא היו מגובשים כשיטה מלאה. כמו־כן אין לו ספק שאלקלעי הושפע מהתנועות הלאומיות שפעלו בסביבתו – אלו של הסרבים ושל ההונגרים.¹⁴ כידוע, בערוב ימיו עלה אלקלעי ארצה והשתקע בה.

תפיסה משלימה חשובה, שמבחינות מסוימות שונה מהתפיסה הראשונה, מוצגת במאמרו של כ"ץ 'רעיון ומציאות בלאומיות היהודית', שהתפרסם במקורו בכתב העת מולד (ינואר–פברואר 1959). במאמר זה קובע כ"ץ מפורשות כי 'בראשיתה היתה הלאומיות היהודית תהליך היסטורי אימננטי' ולא תוצאה של לחץ הסביבה, כפי שטענו היסטוריונים ציונים מסוימים. הוא מוסיף ואומר כי 'הלאומיות היא סינתזה לעומת התיזה של יהדות המסורת והאנטייתזה של ההתפרקות'. הסינתזה אינה חזרה לתזה, אלא היא שלב חדש, שבו גם אלו שהטיפו להחזרת עטרה ליושנה, לשיבה לעולם המסורתי, הבינו שיש יהודים לאומיים שאינם מקבלים עליהם את עול

11. שם, עמ' 301–302.

12. שם, עמ' 332.

13. שם, עמ' 333–335.

14. שם, עמ' 337.

המסורת, ושיש לשתף עמם פעולה. כאן מנסח כ"ץ את מקבילית הכוחות שהגיעה את התנועה הציונית: שנאת ישראל מחד, ומערכת ערכים של זהות מאידך. מצד אחד - 'בלי תנועת האנטישמיות במערב ובלי הגזירות והפרעות שברוסיה הצארית לא תתואר התהוותה של הציונות המדינית', ומצד שני - 'צרת היהודים הביאה לידי פיזור, ולכל היותר לידי סולידאריות לעת מצוא [...] ליכוד פנימי של חברה חדשה, מערכת ערכים שרבים דבקים בה. הלאומיות היהודית היא שסיפקה מערכת ערכים זו [...]'.¹⁵ את הלאומיות הזו כינה כ"ץ 'הלאומיות הספוגטנית של שנות הששים והשמונים'. כאן, שלא בהיסח הדעת, טשטש את הקו שבין 'המבשרים' לבין חובבי-ציון.

בקובץ המאמרים של כ"ץ לאומיות יהודית, שראה אור בהוצאת הספרייה הציונית בשנת תשל"ט, מצויים מאמרים נוספים על הנזכרים לעיל שעניינם הלאומיות היהודית, אך אלה הם בעיקר מסות הנסמכות על החומר האמפירי המובא במאמרים הנ"ל, ואינם בגדר מחקרי יסוד של התופעה הלאומית גופא. עם זאת מוצעות בהם תובנות נוספות של התופעה הלאומית היהודית, שבהן אדון בהמשך. יש לציין שכ"ץ פיתח את תובנותיו בנושא הלאומיות היהודית על סמך התעדכנות שוטפת במחקרים שנערכו בתחום זה מאז התפרסמו מאמריו הראשונים ותוך כדי הפנמתם, זאת אף שנושא הלאומיות לא עמד במרכז משנתו המחקרית.

במאמרו 'התנועה הלאומית היהודית: ניתוח סוציולוגי', שהתפרסם לראשונה באנגלית ב-1968 ולאחר מכן בעברית ב-1970, הציג כ"ץ תובנות נוספות בעניין הלאומיות היהודית. את מאמרו זה פותח כ"ץ בהגדרה כללית של הלאומיות המודרנית: 'הלאומיות המודרנית היא הפיכתן של נתונים אתניים לערכים מוחלטים'.¹⁶ הוא טוען כי היהודים אמנם חסרו שני סימנים אתניים מובהקים - טריטוריה ולשון - אולם למרות חסר זה הם היו קבוצה אתנית מובהקת, שהיתה מוכנה להתגבש כלאום יותר מכל קבוצה אתנית אחרת באירופה. מוכנות זו לא התממשה בזמנה מאחר שהיהודים נכנסו לעידן של אקולטוריוזיה ושמשו מעצמם את הסימנים האתניים ההכרחיים להתלכדות לאומית. רק בתנועה מעגלית דיאלקטית, מתוך ראקציה לתהליך האקולטוריוזיה, הגיעו גם הם ללאומיות.¹⁷ טרנספורמציה של הרעיון המשיחי מאמונה בנס למערכת של מסרות פוליטיות-חברתיות היתה הכרחית כדי לעבור מזהות אתנית לזהות לאומית מודרנית. כאן ניכרת הרוויזיה שהכניס כ"ץ בעמדתו הקודמת, שלפיה המשיחיות של קלישר משייכת אותו ללאומיות הישנה. לפי תפיסתו החדשה מייצגים הרבנים קלישר ואלקלעי מן הצד האחד ומשה הס מן הצד האחר את שני הטיפוסים העיקריים של הלאומיות היהודית החדשה: האחד היה צריך להשתחרר מן היסודות הלא-מציאותיים בתפיסת המשיחיות המסורתית, והאחר היה צריך לשוב ולגלות את החשיבות התרבותית והפוליטית שהיתה לה.¹⁸ באותו מאמר

15. שם, עמ' 14.

16. שם, עמ' 15-16.

17. שם, עמ' 18-19.

18. שם, עמ' 25.

קובע כ"ץ כי סיבתיות היסטורית מקשרת בין מבשרי שנות השישים והשבעים ובין התנועה הלאומית שהתגבשה בשנות השמונים: 'רעיונותיהם ומעשיהם של הלאומים הראשונים הללו הובילו לקראת התנועה הלאומית במלוא המשמעות של המלה'.¹⁹ כאן מכריע כ"ץ ברורות לטובת הרצף ההיסטורי שבין ה'מבשרים' לבין תנועת חיבת-ציון, בניגוד ללשון הפחות מחייבת שבה דיבר על העניין במאמריו הראשונים. טיבה של בשורת המבשרים היא 'איחודם של תומכי הרעיון', ואיחוד זה התבטא בהתקשרויות בכתב ובעל-פה ביניהם וביוזמות שונות לקידום העניין שבהן נטלו חלק.²⁰

ניתן אם כן לסכם את עיקריה של שיטת כ"ץ בכמה משפטים:

- א. שנות השישים והשבעים היו התקופה שבה הופיעו מבשרי הלאומיות היהודית.
- ב. תוכנה ההיסטורי של הבשורה הוא בעיקרו גיבוש הרעיון והפצתו.
- ג. בשורת הלאומיות היהודית נישאה בידי שני טיפוסים עיקריים של רוויזיוניסטים שצמחו בחברה היהודית במרכז אירופה: 'שרידים' של החברה המסורתית בצד אקולטוריסטים ששבו להכיר בזהותם האתנית.
- ד. ההתעוררות הלאומית היהודית היא 'אימננטית'. הלחץ החיצוני שימש רק קטליזטור להתפתחות התנועה.

ה. יש קשר סיבתי מוכח בין ה'מבשרים' לבין התנועה הלאומית שקמה בעקבותיהם.

ו. ל'מבשרים' היתה השקפה לאומית מוצקה, אם כי לא במידה שווה אצל כולם.

ז. בשנות השישים והשבעים נוצרו הנסיבות ההיסטוריות והמסגרות הארגוניות שהפכו רעיונות של יחידים לזרם היסטורי.²¹

שיטתו של כ"ץ עולה בקנה אחד עם האסכולות החדשות בחקר הלאומיות בכלל. במאמר שהתפרסם לאחרונה מראה גדעון שמעוני כיצד ליישם את תפיסתו של ההיסטוריון והסוציולוג הבריטי אנתוני ד' סמית במקרה של הלאומיות היהודית.²² שמעוני מראה כי שיטתו של סמית מתאימה לגמרי למקרה היהודי. את תוכנה ואופיה של הלאומיות היהודית הוא מכנה 'לאומיות אתנית', ומגדיר אותה הגדרה הלקוחה מסמית עצמו: "אוכלוסייה אנושית מכונה בשם, שמחזיקה במיתוס של מוצא משותף, זכרונות היסטוריים משותפים, אלמנטים של תרבות משותפת, קשר לטריטוריה מסוימת ותחושה של סולידריות".²³

19. שם, עמ' 30.

20. שם, עמ' 31.

21. קווים מסכמים אלה נוסחו גם על סמך שני המאמרים הנוספים של כ"ץ בנושא האמור: 'רעיון ומציאות בלאומיות היהודית', ו'התנועה הלאומית היהודית: ניתוח סוציולוגי', שם, עמ' 3-35.

22. ג' שמעוני, 'הלאומיות היהודית כלאומיות אתנית', בתוך: 'ריינהרץ, י' שלמון, ג' שמעוני (עורכים), לאומיות ופוליטיקה יהודית: פרסקטיבות חדשות, ירושלים 1996, עמ' 81-83.

23. שם, עמ' 81.

שמעוני גם מראה שכ"ץ הוא שטען לראשונה כי הלאומיות היהודית מושתתת על תפיסה של 'הפיכתם של נתונים אתניים לערכים מוחלטים'.²⁴ גם אם נקבל את הגדרתו של ארנסט גלנר, שלפיה הלאומיות היא שאיפה להביא לחפיפה בין היחידה האתנית למסגרת הפוליטית, ניווכח כי 'מבשרי הציונות' של שנות השישים והשבעים אכן דבקו בתפיסה שמציע כ"ץ. הזרמים של 'לאומיות תרבותית' ו'לאומיות גלותית' (מונחים שטבע יחזקאל קויפמן) התפתחו רק לאחר מכן.

מכאן מסיק שמעוני כי את 'המקור לצמיחת הלאומיות בקרב חלק מהאינטליגנציה היהודית' יש לראות ב'הרגשות והרעות מחייבי העצמיות שלהם, אשר קדמו בזמן לגורם האנטישמיות והתקיימו ללא תלות בו'.²⁵

מה שמעניין עוד יותר הוא שסמית מזהה את המבנה המשולש של האופציות האנושיות בעליית הלאומיות: שלוש האפשרויות העומדות לפני האינטליגנציה הסרודה בהגדרת זהותה העצמית: ה'התבוללותית' - 'שאיפה להתמוג לתוך אנושות כללית', ה'נאו-מסורתית' - נסיגה לתוך מסורתיות דתית, וה'רפורמיסטית' - זו שמעצבת את הלאומיות. לטענתו, 'הרפורמיסט מחפש סינתזה שמישה בין מסורת למודרניות: אינטגרציה של הזהות האתנית'.²⁶ חיפוש זה מאפיין גם את הלאומיות היהודית בראשיתה, ובכלל זה את הרבנים, שבתפיסתם האתנית יש מגדיר מסורת ברור. את האופציה השלישית הזו כחברה היהודית מכנה שמעוני 'טרנספורמיסטית', מאחר שבחברה היהודית המונח 'רפורמה' מציין את תנועת הרפורמה, שהלאומיים דחוה בתוקף. יוצא מכאן שאת התפתחותה של הלאומיות היהודית ניתן לפרש הן על סמך המרכיב של התמד האתניות בתודעת הלאומיים והן באמצעות הטיפולוגיה של האינטליגנציה לפי סמית. אליבא דשמעוני, היות ר'מובהקים שבין הלאומיים הראשונים היו משה הס, דוד גורדון, פרץ סמולנסקין ואליעזר בן-יהודה. נראה ששמעוני נבהל מעט ממסקנותיו, ולכן הדביק להם תווית של 'לאומיים תרבותיים', אם כי במשנות הס, גורדון ובן-יהודה היסוד הטריטוריאלי והיסוד הפוליטי הם חדר-משמיעים. מבין המבשרים שמקרב המחנה המסורתי, רק ברב יוסף נטונק רואה שמעוני הוגה לאומי מובהק²⁷ - הערכה שעליה אחלוק בהמשך. גם תפיסתו, שלפיה הלאומיות התפתחה באופן לינארי - מאתניציוס ללאומיות תרבותית ורק אז 'ללאומיות בלתי-מסויגת ומובהקת' - אינה מקובלת עלי. זאת משום שה'לאומיות התרבותית' היא גילוי מאוחר יחסית ואילו הלאומיות הפוליטית מופיעה כבר בראשית הדרך. נראה כי לא מדובר בהתקדמות בשלבים כי אם כמרכיבים שונים של הלאומיות הבאים לידי ביטוי בזמנים שונים, במינוחים ובהרכבים משתנים.

עוד מראה שמעוני כי הדרך שבה תופסים אלי כדורי ובנדיקט אנדרסון את

24. שם, עמ' 82, הערה 3.

25. שם, עמ' 84.

26. שם, עמ' 85.

27. שם, עמ' 90.

הלאומיות - כהמצאת האינטליגנציה ('Imagined Communities') - מתאימה במיוחד ללאומיות היהודית של שנות השישים והשבעים, שבהן עדיין לא היו כל בסיס טריטוריאלי ומרכיב לשוני ללאומיות זו. למותר לציין כי אי אפשר לשקול בכובד ראש את טענתו של אריק הובסבאום כי אין קשר בין הפרוטו-לאומיות היהודית לבין הציונות המודרנית. בדונו בנושא היהודי מביע הובסבאום דעה קדומה שאינו מבססה כל ביסוס היסטוריוגרפי.²⁸

ביקורת השיטה

ביקורת שיטתית על כ"ץ לא הופיעה בכתב, אלא יותר כתורה שבעל-פה שהשמיע שמואל אטינגר ושאימצוה גם אחדים מתלמידיו.²⁹ למעשה היה אטינגר הד מאוחר לשיטה שאת מולידה ומבססה ניתן לראות ביחזקאל קויפמן בספרו גולה ונכר. החוליה המקשרת בין האידאולוגיה הציונית של קויפמן לבין ההיסטוריוגרפיה של אטינגר היתה משנתו הציונית של בן-ציון דינור. לשיטתו של קויפמן, מקורה של התנועה הלאומית היהודית היה ב'כשולן תנועת הטימיעה המשיחית', ו'בהתמוטטות האמונה בכחה הגואל של הטימיעה'. הוא טען כי 'שאיפת הגאולה מן הגלות היתה היסוד הראשוני והעיקרי בתנועה הלאומית היהודית', וכי 'כשולן הסוציאלי של הטימיעה הוא ראשית תנועת הגאולה הלאומית'.³⁰ קויפמן רואה את 'כשולן הטימיעה' ואת 'ראשית הגאולה' בעליית האנטישמיות המודרנית ובפרעות ברוסיה בסוף שנות השבעים ובראשית שנות השמונים: 'מהומות של שנות השמונים החזירו את האינטליגנציה היהודית המתכוללת ברוסיה אל עמה'. לכן, לדירו, רעיונותיהם של סמולנסקין ובן-יהודה, שהקדימו כעמדותיהם הציוניות את האידאולוגים של ראשית שנות השמונים, הם רק 'אידיאות "ספרותיות"', רעיונות של יחידים. כבר לפי הבנתו של קויפמן, הזרם הידוע בכינויו 'לאומיות תרבותית', שראשיתו בסמולנסקין והמשכו באחד העם, לא נולד אלא על ברכיה של תנועת הגאולה, 'גאולה מן הגלות'. הוא נולד מתוך אכזבה על שלא התממשה תנועת הגאולה הארצית.³¹ קויפמן ביסס את משנתו על שני עמודי תווך: השאיפה ליציאה מן הגלות והמאבק בתהליך הטימיעה. את זמנן של שתי התופעות הללו הוא זיהה כזמן אחד - ראשית שנות השמונים. במאמר מוסגר אפשר לומר כי המשותף לכל המבשרים היה המאבק בתהליך הטימיעה בחברה היהודית, ומבחינה זו עשוי אחד מעמודי התווך של תפיסתו של קויפמן להתאים גם לשיטתו של כ"ץ, עם תיקון תקופתי של הקדמת המהלך לראשית שנות

28. E. J. Hobsbawm, *Nation and Nationalism*, Cambridge 1990, p. 76; ראה גם:

י' ברנאי, היסטוריוגרפיה ולאומיות, ירושלים תשנ"ה, עמ' 41-42.

29. ראה גם ברנאי, היסטוריוגרפיה ולאומיות, עמ' 41-42.

30. י' קויפמן, גולה ונכר, חלק ד, תל-אביב 1930, עמ' 266-267.

31. שם, עמ' 267-276.

השישים. עם זאת יש לזכור כי בספרו הנדון הגדיר קויפמן את מונחי המפתח שלו - 'גולה ונכר' - הגדרה בעלת אופי אידאולוגי-ציוני, ועליה ביסס את תיאוריו.³² הוא לא ראה עצמו כהיסטוריון של התנועה הלאומית היהודית.

בן-ציון דינור החזיק בתפיסתו של קויפמן ש'המרד בגלות' הוא הלוח של מהות התנועה הציונית ושראשיתה אכן בתחילת שנות השמונים. לפי תיאורו של דינור, השגת האמנציפציה ליהודי מרכז אירופה בשנות השישים של המאה ה-19 דווקא פגה בשאיפות הגאולה הציונית: 'שושטש היסוד הריאלי שבחזון המדינה [...] חיוניותו פגה ומספרם של אנשי החזון פחת והלך'. לעומת זאת, רק ב'ראשית שנות השמונים, כשהתמרדות בגורל היהודי היתה ל"מרד בגלות" [...] היה החזון לגורם ריאלי ושימש ראשית למפנה מכריע בתולדות ישראל'.³³ כלומר, שנות השמונים היו לפרשת המים של התנועה הלאומית היהודית. למעשה התבסס דינור רק על עמוד אחד מאלה של שיטת קויפמן, והוא השאיפה ליציאה מן הגלות. במאמר אחר חילק דינור את הזמנים החדשים בתולדות ישראל לתקופות, שהאחרונה שבהן, בין השנים 1881-1947, היא לטענתו התקופה הלאומית, 'תקופת ההתמרדות המדינית, ההתגוננות העממית וההתעצמות הלאומית'.³⁴ בסוקרו את הישגיה של התנועה הציונית מהפרספקטיבה של הקמת המדינה הצביע דינור על התפתחותו הפיזית של היישוב משנות השמונים ועד להקמת המדינה - או כלשונו: 'היאחזותו המחודשת של ישראל בארצו' - לא רק כעיקר העניין הציוני-לאומי אלא גם כ'תמצית תמציתה של ההיסטוריה הישראלית'.³⁵

אטינגר עצמו, בספרו תולדות עם ישראל בעת החדשה, הבחין בין הרעיונות [ה]לאומיים של שנות השישים והשבעים לבין 'התגבשותה של תנועה לאומית בשנות ה-80'. הוא הודה כי שנות השישים והשבעים היו שלב בהתפתחות התנועה הלאומית, להבדיל משנות הארבעים והחמישים.³⁶ לדעת אטינגר, שנות השישים והשבעים - תקופת איחוד איטליה, ההתעוררות הלאומית בבלקן, המדיניות הפרו-לאומית של

32. קויפמן הצהיר על טיב מחקרו במבוא לספרו: 'כוונתי היתה לברר ולבסס בסוס הסטורי את הרעיון הישן שנטכח ונגנז, והוא שאין לשאלת הגלות בעתיד הנגלה פתרון אחר וולת הפתרון הלאומי, ואמונתי בערך המעשי שיש לבירור עיוני זה עומדת על אמונתי ה"אידיאטיטית" [...] על האמונה בערך המעשי המכריע של האדיאה, שם, עמ' ח' בהקדמה.

33. ראה: ב' דינבורג, 'הנס של תקומת ישראל', בתוך: שיבת ציון, א, עמ' 26. ראה גם: ב"צ דינור, 'המרד בגלות הוא היסוד', במאבק דורות, ירושלים 1975, עמ' 284.

34. דינור, במפנה הדורות, עמ' 65.

35. ב"צ דינור, 'יסודותיה ההיסטוריים של תקומת ישראל', במאבק דורות, עמ' 272-273, 283.

36. ש' אטינגר, תולדות עם ישראל בעת החדשה, תל-אביב 1967, עמ' 178-180; ראה גם: ש' אטינגר, 'ייחודה של התנועה הלאומית היהודית' בתוך: ב"צ יהושע וא, קידר (עורכים), אידאולוגיה ומדיניות ציונית, ירושלים 1978, עמ' 15; ש' אטינגר וי' ברטל, 'שורשי היישוב החדש בארץ ישראל', בתוך: מ' אליאב (עורך), ספר העליה הראשונה, ירושלים 1981, עמ' 11.

נפוליאון השלישי ואיחוד גרמניה - עמדו בסימן השפעה 'על המשכילים היהודים' שהתרשמו מן 'הדוגמה החיובית של תנועות לאומיות שהצליחו בהשגת מטרתן', בעיקר מאלו שפעלו באיטליה ובגרמניה. שנות השמונים, לטענתו, סבו 'על ציר האכזבה מן הרעיונות האוניברסליים של ההשכלה' בעקבות הפרעות ברוסיה ועליית האנטישמיות המודרנית במערב אירופה ובמרכזה. אטינגר מסכים שהרעיונות הלאומיים נולדו והתגבשו בשנות השישים והשבעים, וקובע שבתקופה זו הופיעו 'ראשוני הלאומיים'. עם אלה האחרונים הוא מונה את הרבנים קלישר, אלקלעי ונטונק, את העיתונאי דוד גורדון, את הסוציאליסט משה הס, את ההיסטוריון גרץ ואת הסופרים סמולנסקין ובן-יהודה. עם זאת קובע אטינגר שרעיונותיהם של אלה 'מצאו אך הד מועט בקרב הציבור היהודי במדינות המערב', ומכאן ש'תנופה ציבורית קיבלה התעוררות זו רק אחרי פרוץ הפרעות ברוסיה באביב 1881'.³⁷ במאמרו 'ייחודה של התנועה הלאומית היהודית' יצא אטינגר בגלוי נגד שיטת כ"ץ. במאמר זה הבחין אטינגר הבחנה סמנטית בין 'ראשוני הלאומיים', שאותם זיהה כמבשרים שפעלו בשנות השישים והשבעים, לבין 'מבשרי הציונות', שלשיטתו היו אלה שבאו לאחר הראשונים. כלומר, את אלה שכ"ץ קרא להם 'מבשרים' כינה אטינגר 'לאומיים ראשונים'. לדעת אטינגר, ההבחנה הנכונה בין 'ראשונים' ל'מבשרים' נעוצה במניעיהם, שנבדלו אלה מאלה:

'הלאומיים הראשונים' היו חסידי האמנציפציה והאמינו בפעילות לאומית יהודית על יסודה [...] ואילו התנועה היהודית הלאומית המאוּרֶגֶת קמה מתוך אכזבה מ'חסד לאומים', מתוך הרגשת 'הזרות' של היהודים בארצות ישיבתם [...] לכן לא ניתן להפריד את תקומתה של התנועה הלאומית היהודית מן ההתעוררות של האנטישמיות המודרנית, בשלהי שנות ה-70 ובשנות ה-80 של המאה ה-19.

מכאן הסיק אטינגר כי 'הלאומיים הראשונים' אין להם כל קשר לתנועה הלאומית המאוּתֶרֶת: 'כל הנסיונות להגדרים כ"מבשרים" מבטאים ראייה אנאכרוניסטית, מאוּתֶרֶת, המשליכה מן המאוּחֶר אל המוקדם'.³⁸ אגב, במאמר מאוּחֶר זה מזהה אטינגר את זמנה של ראשית הלאומיות כבר בשנות השבעים הראשונות, עם 'האכזבה מסיכויי ההשתלבות של היהודים בסביבתם', בכרכו את שנות השבעים עם שנות השמונים בחדא מחטא.³⁹

ובכן, ניתן להצביע על שתי טענות גלויות שטוען אטינגר נגד שיטת כ"ץ. טענתו

37. אטינגר וברטל, 'שורשי היישוב החדש', עמ' 6. אגב, אטינגר לא היה עקבי בעמדתו זו. מדברי המבוא שכתב לקובץ אידיאולוגיה ומדיניות ציונית עולה כי אז סבר שהמפנה חל בשנות הארבעים בעקבות עלילת דמשק. את עמדתו זו שב והביע לאחר מכן במאמר הנ"ל.

38. אטינגר, 'ייחודה של התנועה הלאומית היהודית', עמ' 16-17.

39. אטינגר וברטל, 'שורשי היישוב החדש', עמ' 6.

האחת היא שההתעוררות הלאומית של שנות השישים והשבעים היתה אפיזודה שכמעט לא השפיעה על עליית התנועה הלאומית היהודית בשנות השמונים והתשעים. טענתו השנייה היא שמניעיה של ההתעוררות הלאומית בשנות השישים היו אופטימיות ואמונה בעתיד האמנציפציה היהודית, ואילו מניעיה בשנות השמונים היו פסימיות באשר לסיכויי ההשתלכות האזרחית של היהודים ברחבי אירופה. טענה שלישית העולה מדברי אטינגר, טענה פחות מפורשת אך משתמעת מהדיון, היא שהלאומיות היהודית היא תופעה מודרנית ולכן לא ניתן לכלול בה זרם אורתודוקסי. להלן אשיב בקצרה לטענות אטינגר, ובהמשך אתמקד בעמדה הטוענת לצורך ברעיון בשיטתו של כ"ץ.

באשר לטענה כי תופעת 'המבשרים' היתה אפיזודה, די שנקבע כי 'המבשרים' היו פעילים כל ימיהם בהפצת רעיונותיהם, ואפילו הם לא הסתפק בפרסום רומי וירושלים אלא המשיך להתכתב במשך שנים עם הקרובים להשקפותיו בעניין הרעיון הלאומי: היינריך גרץ, יוסף נטונק, יוסף צבי דינר, לוי בינג ואחרים. השפעתו של הם ניכרת בבירור בכתביהם של דוד גורדון ופרץ סמולנסקין, שגם לפי אטינגר הם 'ראשוני הלאומיים' היותר מובהקים. למותר לציין את השפעתו של הם על הכתיבה הציונית המאוחרת, את ההד שעוררו תרגום ופרסום ספרו רומי וירושלים בעיתונות הציונית עוד בשנות השמונים, את ההסתמכות של סירקין על הם, ואת דבריו של הרצל בשנת 1899: 'מי יודע אם הייתי מעז לפרסם את ספרי, אילו הכרתי את חיבוריהם החשובים של הם הגרמני ופינסקר הרוסי?'.⁴⁰ במאמר זה קבע הרצל כי 'רעיונותיו של הם [...] תרמו תרומה גדולה לחינוכו של הנוער שלנו במזרח אירופה'.⁴¹ באשר לרבנים קלישר, אלקלעי, גוטמאכר ופרידלאנד, הרי למותר לציין את מקומה המרכזי של תורתם במחשבה הציונית הדתית לדורותיה.⁴² המחשבה הציונית-דתית נוסחה במלואה בשנות השישים והשבעים, ואיני מוצא בדרך-כלל חידושים רעיוניים שחלו בזרם זה או עמדות ציבוריות שונות שנקטו בו בשנים שלאחר מכן (מלבד אצל הרב א"י הכהן קוק, אך זה כבר עניין אחר). יתר-על-כן, בפולמוס של הרצל עם רבה של וינה ד"ר מוריץ גידמן לאחר שזה האחרון פרסם את החוברת *Nationaljudentum*, שבה טען נגד מדינת היהודים, הוכיח הרצל כי דווקא הרבנים שבין המבשרים הם שכרכו בתוכניות ההתיישבות שלהם את רעיון המדינה היהודית.⁴³ כשהספיד הרצל את ר' שמואל מוהילבר בקונגרס השני קבע כי הלה 'למן שנת 1875 עמד בתוך תנועתנו'.⁴⁴ יוצא מכך שהרצל עצמו ראה בשנות השישים

40. ת' הרצל, נאומים ומאמרים ציוניים, ב, ירושלים תשל"ו, עמ' 46.

41. שם, עמ' 46-47; ראה גם: א"ב סלוצקי, שיבת ציון א, ב, ורשה תרנ"ב.

42. ת' הרצל, כתבי הרצל, ת, בפני עם ועולם ב', ירושלים תשכ"א, עמ' 46-47.

43. מעניין לציין כי אלכס ביין, הביוגרף של הרצל, מצא קשרים בין סבו של הרצל, שחי בעיר זמלין, ובין הרב אלקלעי, שהיה רב בעיר גבול זו. ראה: כתבי הרצל, 10, א' ביין, תיאודור הרצל: ביוגרפיה, תל-אביב תשכ"א, עמ' 2. ביין גם משער כי יש קשר בין הרצל לכתבי יוסף נטונק, שם, עמ' 9.

44. ת' הרצל, 'מדברי הרצל בקונגרס השני', שם, עמ' 239.

והשבעים לא רק את שנות 'מבשרי הציונות' אלא גם את שנות התפתחותה של התנועה הציונית עצמה. דוד גורדון לא רק הנהיג את ההסברה הציונית לתוך שנות השמונים, אלא גם - משעה שהתמנה לעורך ולמו"ל של המגיד (1880) - הפך את העיתון לאיבר מאיבריה של תנועת חובבי ציון והיה פעיל בעצמו בכל יוזמותיה עד יום מותו (1886). במאמר מאוחר קובע אטינגר במפורש כי 'היסוד המסורתי בהתארגנות "חיבת ציון" נשאב בחלקו מנסיון הפעילות למען יישוב ארץ ישראל בשנות ה-60 וה-70'.⁴⁵ מכאן משתמע שלמרות הספקות באשר למידת רציפותה של התנועה בין שנות השישים והשבעים לשנות השמונים, מצא אטינגר עצמו את החוליות המחוברות בין שתי התקופות אגב תיאור האירועים במאמרו 'שורשי היישוב החדש בארץ ישראל'. הטענה בדבר קבלת הפנים הנלהבת שערכו המוני סטודנטים יהודים לפרץ סמולנסקין בעת ביקורו ברוסיה ערב הפרעות היתה זה כבר לאבן פינה המבססת את עמדתם של כל הטוענים למפנה לאומי ברעת הקהל היהודית ברוסיה עוד קודם לפרעות.⁴⁶

באשר לשאלת ההבדלים בין מניעיהם של המבשרים הראשונים לאלה של האחרונים, הרי הם וסמולנסקין סומכים השקפתם הלאומית גם על שנאת ישראל, ואף גורדון מבססה על המצוקה היהודית של מיעוט בין עמים המתחרים על נאמנותו. הרבנים, גם אם לא ביססו את השקפתם הלאומית על שנאת ישראל, היו קשובים למצוקות הגלות של היהודים וראו ביישוב ארץ ישראל תשובה למצוקות אלה. לכן, הטענה כי המתעוררים של שנות השישים והשבעים נישאו רק על כנפי האופטימיות של השתלבות יהודית באירופה היא לפחות חד-חדדית. במחקרו המאוחרים הודה גם אטינגר בקיומה של עמדה פסימית באשר לסיכויי השתלבותם של היהודים ברוסיה בקרב מקצת המשכילים של מרחב אירופה בשנות השבעים - עמדה שהביאתם למחשבה הלאומית.⁴⁷

גם הציונים המאוחרים קיוו לתמיכה בין-לאומית ביוזמותיהם ותלו תקוותם באצילים היהודים - הרוטשילדים, מונטיפיורי והברון מוריס הירש. אם זהו סימן לאופטימיות, הרי שאופטימיות רווחה גם בשנות השמונים והתשעים. כדאי רק להזכיר כי הטיוטה למדינת היהודים של הרצל (1896) נוסחה בראשיתה כמכתב לרוטשילדים.

באשר לטענה כי המודרניזם היה תנאי ללאומיות ולכן האורתודוקסיה הציונית אינה תנועה לאומית, די לומר כי האורתודוקסיה שבה מדובר עברה תהליכים סינכרוניים של מודרניזציה. כך יש להבין את המבדיל בינה לבין חוגים מסורתיים ואורתודוקסיים אחרים אשר היו עוינים את התהליכים האלה. בסופו של

45. אטינגר וברטל, 'שורשי היישוב החדש', עמ' 16-17.

46. ראה: צביה נרדי, 'תמורות בתנועת ההשכלה ברוסיה בשנות השישים והשבעים של המאה ה-19', בתוך: ע' אטקס (עורך), הדת והחיים, ירושלים תשנ"ג, עמ' 325-327; וראה גם י' ברטל, 'בין השכלה ראדיקלית לסוציאליזם יהודי', שם, עמ' 335.

47. אטינגר וברטל, 'שורשי היישוב החדש', עמ' 6; ראה גם: ס' ציפרשטיין, 'ההשכלה היהודית באוריסה, מאפיינים תרבותיים: 1871-1794', הדת והחיים, עמ' 106.

דבר נאלץ גם אטינגר להודות שאין להוציא את התעוררות הציונות הדתית מכלל ההתעוררות הלאומית היהודית, וכי האורתודוקסיה ביסודה היא תופעה מודרנית.⁴⁸ לסיכום, ביקורתו של אטינגר על כ"ץ בסוגיה זו, ביקורת שהחלה בקול ענות גבורה, הסתיימה בקול ענות חלושה. ההבדלים הסמנטיים בין המושגים 'מבשרים' או 'ראשונים' שואפים לאפס. שני הכינויים זהים במשמעותם. אמנם מידת ההשפעה של הראשונים על הדורות הבאים ראויה עוד לבדיקה מדוקדקת, אולם באשר לעצם קיומה אין מקום לספק. גם ההבחנה בין מניעיהם - אופטימיות לעומת פסימיות - אין לה על מה שתסמוך, כפי שהוכח לעיל.

נקודות לרוויזיה

מחקריו של כ"ץ בנושא הלאומיות היהודית היו מוגבלים לתחומים שהגדיר לעצמו, ובעיקר לנושא התנועה הציונית. הלאומיות היהודית לא עמדה במרכז משנתו ולכן לא הרחיב את דיונו בה. כיום ידוע שההתעוררות הלאומית של שנות השישים והשבעים היתה נרחבת הרבה יותר מזו שתיאר כ"ץ. היא מרשימה בגוניה, בספרות ובעיתונות שיצרה ובכתבים ההגותיים שהולידה. עם אלה נמנים לא רק החיבורים הפרוגרמטיים רומי וירושלים ודרישת ציון, אלא גם שיריו הלאומיים של יל"ג, עם עולם של סמולנסקין, מאמריו הלאומיים של גרץ וההיסטוריוגרפיה שלו, הרומנים ההיסטוריים של מאפו, המאמרים הלאומיים של דוד גורדון, כתיבתו המסתית של י"מ פינס ועוד ועוד. הפעילים במחנה ה'מבשרים' עמדו בקשר זה עם זה ותכננו תוכניות מעשיות לקידום ענייניהם. פניותיהם של ראשי ה'מבשרים' למשפחת רוטשילד, המאמצים לרתום את הארגונים היהודיים הגדולים לטובת הרעיון בעזרת הרבנים אלקלעי, פרידלאנד ונטונק, השליחות של נטונק לשער העליון בקושטא - כל היוזמות הללו היו מתואמות, מתוזמנות ומדווחות למנהיגי ה'מבשרים'. פרשה זו עדיין ממתנה להיסטוריון שישחזרה ויספרה לרבים. כבר בשנות הארבעים והחמישים עלה הרעיון הלאומי היהודי דווקא בחוגים מערביים במסגרת העיתונים הגיזאיש כרוניקל באנגליה ודער אורינט של יוליוס פירשט. עלילת דמשק והאכזבה מכך שלא התממשו השאיפות המשיחיות בשנת ת"ר (1840), כמו גם האכזבה מהתקוות לאמנציפציה יהודית בעקבות מהפכות 1848, בוודאי תרמו להתפתחות הרעיון. היוזמות בשנות הארבעים והחמישים היו פרטיות וספורדיות, כפי שהראה כ"ץ בקשר ליוזמותיו של הרב יהודה אלקלעי. משנות השישים הפכו יוזמות אלה מאורגנות וממוסדות. התברר לישוב ארץ-ישראל שפעלו במהלך השנים והסוכנים השונים שפעלו למען בקהילות היהודיות השונות היו רק חלק מהביטויים לתהליך שמקורו במגמות אלה, של הפיכת היוזמות למאורגנות. מרכזה של התעוררות לאומית זו בשנות השישים היה במרכז אירופה ובמערבה, ואילו בשנות השבעים הועתק מרכזה למזרח אירופה.

בין הפעילים בתנועה הלאומית בשנות השישים היו גם הרב יוסף צבי דינר

48. אטינגר וברטל, 'שורשי היישוב החדש', עמ' 20, 21.

(1833-1911), ראש בית המדרש לרבנים ולאחר מכן גם רבה של אמסטרדם, הרב נתן פרידלאנד מטברג אשר בליטא והרב נטונק בהונגריה. מדובר אם כן בגלריה של רבנים שאין לאפיינם כאורתודוקסים דווקא. נטונק היה קרוב יותר לזרם השמרני של זכריה פרנקל, ואילו דינר היה קרוב יותר לזרם הנאו-אורתודוקסי. מידת הנכונות לקלוט את המודרנה היא שהבחינה בין אלה לאלה. בסוף שנות השישים וראשית שנות השבעים הצטרפו לגל ההתעוררות שני מרכיבים מזרח-אירופיים: משכילים חילונים כמו סמולנסקיין וליילינבלום, ומשכילים דתיים כמו ו"מ פינס והרב שמואל מוהילבר. הללו באים לביטוי בעיתונות העברית השחר היוצא לאור בווינה, המגיד בליק, המליץ בפטרבורג, עברי אנוכי בברודי, הלבנון במיינץ, ועיתונים אחרים, קטנים יותר. אם מביאים בחשבון את כל אלה, אזי כמה מן המאפיינים שבהם אפיין כ"ץ את ה'מבשרים' אינם מתאימים עוד. רבים מהנוכרים אינם באים מאזורי הספר של החיים היהודיים. מקצתם באים מאזורים שבהם בערה הבעיה הלאומית הכללית, כמו הרב אלקלעי מהבלקן, ר' צבי הירש קלישר מפוזנה או נטונק מהונגריה. גם סמולנסקיין, בווינה, נתקל בבעיה הלאומית באימפריה האוסטרו-הונגרית, והס נתקל בה במהלך נדודיו בפריס ובארצות השפלה. אטינגר העיר בצדק שדווקא בשנים אלה השפיעה הלאומיות האירופית על הלאומיות היהודית יותר מאשר בתקופות מאוחרות. התביעה לנורמליזציה לאומית של העם היהודי נבעה מתוך אנלוגיה לקבוצות לאומיות אחרות. כך עולה מדבריהם של אלקלעי וקלישר, הס ודוד גורדון. לקלישר, כמו לחבריו ב'חברה לישוב ארץ-ישראל' היתה השקפה לאומית מוצקה. השקפתו זו באה לידי ביטוי במבוא לדרישת ציון, ועוד יותר בפירושו להגדה של פסח שהופיעה שנתיים לאחר הופעת דרישת ציון (1864): 'הבאים להתיישב בארץ ישראל הם אלה הנקראים "משיח"'.⁴⁹ טרנספורמציה של המשיחיות המסורתית לאקטיביזציה לאומית היא מסימניה של הלאומיות היהודית בכלל, כפי שקובע כ"ץ. מקצת האנשים אכן המשיכו להאמין בעתיד האמנציפציה, כמשתמע מדברי קלישר, אולם לאחרים, ובהם הס, גורדון, סמולנסקיין וגם ליילינבלום, היו ספקות גדולים באשר לעתידה.

המשותף לכל אלה היה החשש העיקרי מפני התפוררות הקיבוץ היהודי האתני. הליברלים במערב היו אויבי ה'מבשרים' כולם. קלישר ואלקלעי התקיפו אותם חריפות, וכן גם הס וגורדון, סמולנסקיין ו"מ פינס, ויוסף נטונק בהונגריה. החשש מפני אובדן הזהות הלאומית היהודית בשל התנועות החברתיות הליברליות הפנים-יהודיות ותביעתה של המדינה לויתור על הזהות הקיבוצית כתנאי לאמנציפציה הם שהניעו את ההתעוררות הלאומית. התנועה הלאומית היהודית היתה בבחינת הכתוב השלישי בחיים היהודיים: מחד, היא דחתה את מגמות ההיטמעות של יהדות מרכז אירופה בסביבתה, ומאידך - שללה את הסתגרותה של היהדות המסורתית במזרח אירופה מפני המודרנה. המודרניזציה של היהדות תחת החותם הלאומי אפשרה להתזקק במסורת ובמודרנה בעת ובעונה אחת. כ"ץ כינה זאת 'הסינתזה' - מה שכבר אינו התזה וגם לא האנטיזה.

49. ראה: צבי הירש קלישר, הגדה של פסח, ורשה 1864, עמ' 100.