

גלות או ריבונות בהיסטוריוגרפיה היהודית הלאומית

יצחק קונפורטי

הקדמה: הלאומיות היהודית בין גלות לריבונות

בחינתה של ההיסטוריוגרפיה היהודית המודרנית מלמדת על הקשר ההדוק שנרקם בין ייצוג של העבר היהודי ובין צמיחתה של הלאומיות היהודית המודרנית. על אודות הקשר בין לאומיות ובין היסטוריוגרפיה הצביעו מחקרים רבים שעסקו בצמיחתה של תודעת העבר היהודי של הציונות.¹ מרביתם עסקו בלאומיות היהודית שעיצבה הציונות, ואולם הלאומיות היהודית במובנה הרחב יותר אינה באה לידי ביטוי רק בציונות, אלא היא מסתעפת לכיוונים נוספים שניתנים להכללה בשם לאומיות גלותית. כך הם למשל הרעיונות האוטונומיסטיים לגוניהם שהתפתחו בד בבד עם התנועה הציונית בראשית המאה ה־20, ובמידה מוגבלת יותר גם רעיונות לאומיים שהתפתחו בקרב ציוני אמריקה.²

מאז שנות השמונים אנו עדים לפריחה בחקר הלאומיות המודרנית ומדינת הלאום. אמנם לא חסרו מחקרים על אודות הלאומיות עד אז, אבל אלה של פורצי הדרך - ארנסט גלנר, אנתוני

1 David N. Myers, *Re-Inventing the Jewish Past: European Jewish Intellectuals and the Zionist Return to History*, Oxford University Press, New York 1995; יעקב ברנאי, *היסטוריוגרפיה ולאומיות: מגמות בחקר ארץ-ישראל ויישובה היהודי 1881-634*, מאגנס, ירושלים תשנ"ה; אמנון רדקרקוצקי, 'ייצוגה הלאומי של הגלות: ההיסטוריוגרפיה הציונית ויהודי ימי הביניים', עבודת דוקטור, אוניברסיטת תל-אביב 1996. אריאל ריין, 'היסטוריון בבינוי אומה: צמיחתו של בן ציון דינור ומפעלו ביישוב (1884-1948)', עבודת דוקטור, אוניברסיטה העברית בירושלים תשס"א; יצחק קונפורטי, *זמן עבר - ההיסטוריוגרפיה הציונית ועיצוב הזיכרון הלאומי*, יד יצחק בן-צבי, ירושלים תשס"ו; Michael Brenner, *Prophets of the Past: Interpreters of Jewish History*, Princeton University Press, NJ 2010.

2 יוסף גורני, 'אוטונומיזם כמהות מובנית בתנועה הלאומית היהודית', בתוך: משה הלינגר (עורך), *המסורת הפוליטית היהודית לדורותיה - ספר זיכרון לדניאל י' אלעזר*, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן תש"ע, עמ' 255-274; אלון גל, 'ממערב לציון: מאפייני הציונות האמריקנית', בתוך: הנ"ל (עורך), *הציונות לאזורים: היבטים גיאוגרפיים*, ג, מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, מכון בן-גוריון לחקר ישראל והציונות, באר שבע תש"ע, עמ' 111-166.

סמית, אריק הובסבאום, בנדיקט אנדרסון, ג'ון ארמסטרונג, ג'ון ברולי ואחרים - שינו את ההשקפה על אודות התפתחותן של התנועות הלאומיות ומדינות הלאום המודרניות.³ גם חקר התפוצות האתניות משגשג היום, אלא שעד שנות השמונים והתשעים זכו התפוצות האתניות להתייחסות מחקרית מועטה בלבד, וחוקרים מובילים בתחום, כגון גבריאל שפר, קחיג טולוליאן,⁴ רוג'ר ברובייקר, עמדו על מגמה זו. יש הטוענים שחקר התפוצות (Diaspora) פורח עתה בזכותו של עידן המתאפיין בזהויות לאומיות היברידיות ומשתנות, בגלובליזציה ובהגירה אתנית וכלכלית נרחבת;⁵ ויש הרואים בתפוצות האתניות מקור להבנת הלאומיות ומדינת הלאום. קיומן של קבוצות אתניות גולות השומרות על זהותן הקיבוצית האתנית תרבותית מחזקת את ההנחה שהלאומיות המודרנית היא תופעה תרבותית ארוכת שנים, כמו השימוש של אסכולת האנאל במקצב הזמן הארוך (lounge durée).⁶ לפיכך כדי להשכיל להבין את הלאומיות המודרנית, יש להכיר את היסודות האתניים והתרבותיים של האומות.⁷ כך או אחרת,

- 3 מראשית שנות השמונים אנו עדים כאמור למחקרים רבים ומגוונים בתחום זה. להלן רשימה חלקית: Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflection on the Origins and Spread of Nationalism*, Verso, London 1991; Eric J. Hobsbawm and T. Ranger (eds.), *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge 1983; Eric J. Hobsbawm, *Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality*, Cambridge University Press, Cambridge 1990; Homi K. Bhabha (ed.), *Nation and Narration*, Routledge, London and New York 2004. Anthony D. Smith, *The Ethnic Origins of Nations*, Blackwell, Oxford 1986; Idem, *The Cultural Foundations of Nations: Hierarchy, Covenant, and Republic*, Wiley Blackwell, Oxford 2008; David Aberbach, *Jewish Cultural Nationalism: Origins and Influences*, Routledge, New York 2008; Aviel Roshwald, *The Endurance of Nationalism*, Cambridge University Press, Cambridge 2006; Ernest Gellner, *Nations and Nationalism*, Cornell University Press, Ithaca, NY 1983; Elie Kedourie, *Nationalism*, Blackwell, Oxford 1993; John Breuilly, *Nationalism and the State*, Chicago University Press, Chicago 1993; Anthony D. Smith, *Chosen Peoples*, Oxford University Press, Oxford 2003; John H. Armstrong, *Nations before Nationalism*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill 1982; John Hutchinson, *Nations as Zones of Conflict*, Sage Publications, London 2005
- 4 Gabriel Sheffer (ed.), *Modern Diasporas in International Politics*, Croom Helm, London 1986; Gabriel Sheffer, *Diasporas Politics: At Home Abroad*, Cambridge University Press, New York 2003. Kachig Tololyan, 'Beyond the Homeland: From Exilic Nationalism to Diasporic Transnationalism', in: Allon Gal, Athena S. Leoussi, Anthony D. Smith (eds.), *The Call of the Homeland: Diaspora Nationalisms, Past and Present*, Brill, Leiden-Boston 2010, pp. 27-46
- 5 Roger Brubaker, 'The "Diaspora" Diaspora', *Ethnic and Racial Studies*, 28, 1 (2005), pp. 1-19
- 6 Sheffer, *Diasporas Politics*, p. 7
- 7 Anthony D. Smith, 'Diasporas and Homelands in History: The Case of the Classic Diaspora', in: *The Call of the Homeland*, pp. 3-28 של מחקרים.

נראה שהתפוצות האתניות לא זו בלבד שאינן נעלמות בעידן הגלובליזציה, אלא הן הולכות ומתחזקות. קהילות אלו מצויות היום בחיפוש מתמיד אחר יצירתה של זהות קיבוצית שאינה בהכרח טריטוריאלית, והן נמצאות בקשר מתמיד עם מדינת המוצא.⁸

בחינת היחסים בין גלות לריבונות במקרה של הלאומיות היהודית חושפת התפתחויות היסטוריוגרפיות בתפיסת העבר הלאומי ובשימוש בו בשני המחנות הלאומיים - הציונות והלאומיות הגלותית. המשותף לשני מחנות אלו הוא הגדרת היהדות כאומה היסטורית, אם בגלות ואם בארץ ישראל. לכן אין זה מפתיע ששמעון דובנוב, ההיסטוריון והאידיאולוג שעסק בלאומיות גלותית, הניח את היסודות גם להיסטוריוגרפיה הציונית,⁹ ובדרכו הלכו היסטוריונים כמו בן ציון דינור, יצחק בער ותלמידיהם. מטרתו היתה להוכיח את קיומו הלאומי של העם היהודי בגלות, ונודעת לו תרומה בייצוג האחדות והרציפות ההיסטורית של העם היהודי. ההבדלים בינו ובין ההיסטוריוגרפיה והאידיאולוגיה הציונית היו נעוצים בשאלות כמו מרכזיותה של ארץ ישראל ורעיון 'שלילת הגלות'. בתקופה שדובנוב פעל בה הובן המונח 'גלות' כקהילה אתנית שנתלשה או גורשה מארץ מולדתה, והיא מקיימת דפוסיים אתניים-לאומיים בגולה. לפיכך כשכתב בשנות השלושים את הערך Diaspora באנציקלופדיה למדעי החברה הוא התייחס לתפוצות האתניות הקלאסיות בלבד: היוונים, הארמנים והיהודים, ולמעשה ייחד את הערך כולו להיסטוריה של גלות היהודים.¹⁰ שכן המונח נקשר אטימולוגית למונח היווני Diaspora, שבא מתרגום התנ"ך ליוונית ויוחס לגלות היהודים.¹¹

המונח 'תפוצה' התרחב מאוד עם הזמן, ובימינו הוא מורה לא רק על התפוצות הקלאסיות אלא על כלל התפוצות האתניות. יתר על כן, יש המייחסים את המונח לקבוצות שאינן בעלות סממנים אתניים או לאומיים כלל וכלל, כל עוד הן אוהזות באותה עמדה חברתית.¹² במאמר זה ישמש המונח 'תפוצה' על פי הגדרתו של אנתוני סמית - דהיינו קבוצה אתנית-תרבותית שמתגוררת מחוץ למדינת הלאום הטריטוריאלית או המולדת ההיסטורית¹³ - משום שהביטויים ההיסטוריוגרפיים בלאומיות הארץ-ישראלית ובלאומיות הגלותית ייצגו תודעת עבר לאומית בעלת מאפיינים אתניים ברורים. בהקשר זה ייבחנו היחס בין תפוצה ובין מולדת, בין גלות ובין ריבונות.

הדיון ההיסטוריוגרפי בשאלת היחסים בין הציונות ללאומיות הגלותית יכול לתרום להערכת לא רק להבנת התפתחותה של ההיסטוריוגרפיה היהודית אלא גם לדרך שהלאומיות היהודית

8 Sheffer (ed.), *Modern Diasporas in International Politics*, p. 9

9 יצחק קונפורטי, *זמן עבר*, עמ' 57-94.

10 Simon Dubnov, 'Diaspora', in: Edwin R. A. Seligman and Alvin Johnson (eds.), *Encyclopedia of the Social Sciences*, 5, Macmillan Company, New York 1937, pp.

126-130; אריה מ. דבנוב, 'Zionism on the Diasporic Front', *The Journal of Israel History*, 30, 2 (2011), pp. 211-224

11 Simon Rabinovitch, *Jews and Diaspora Nationalism: Writing on Jewish Peoplehood in Europe and The United States*, Brandeis University Press, Waltham, MA 2012, pp. xxii-xxiii

12 Brubaker (note 5 above); Dubnov (note 10 above), pp. 211-212

13 Smith (note 7 above), p. 4

ומדינת ישראל מובנות בקרב זרמים שונים ביהדות בת זמננו. כפי שהראה משה רוסמן בהקשר אחר, לכל אפנה היסטוריוגרפית, לרבות אלה העכשוויות, יש תמונה מטה-היסטורית משלה.¹⁴ עמדות טלאולוגיות בנוגע לתמונת העבר הלאומי אינן נחלתן של מדינות לאום בלבד אלא הן חלק חשוב ביצירתה של זהות לאומית ואתנית גם בתפוצה. קהילות אתניות בתפוצה, כמו מדינות הלאום עצמן, מפתחות עמדות טלאולוגיות של גורל וייעוד.¹⁵ במילים אחרות, האפנות ההיסטוריוגרפיות מונעות על ידי תובנות כוללות של תודעת העבר ושל תמונת העתיד היהודי. אם כן, היחס לגלות מצד אחד וההערכה כלפי ארץ ישראל ומדינת ישראל מצד אחר יכולים לשמש אבן בוחן להיסטוריוגרפיה היהודית הלאומית לגוניה.

במאמר זה בכוונתי להציג את ההתפתחויות של ההיסטוריוגרפיה היהודית הלאומית ביחס לצירי גלות-ריבונות, ואעסוק בקו התפר בין לאומיות להיסטוריוגרפיה ובמתח הקיים בהיסטוריוגרפיה הלאומית בין זו הצינית לזו הגלותית. לפיכך המונח 'היסטוריוגרפיה' יידון להלן במובן הרחב, כמייצג גם עמדות נוספות לאלה של ההיסטוריונים המקצועיים. על העמדות ההיסטוריוגרפיות השפיעו לא רק ההיסטוריונים, אלא גם מלומדים והוגים לאומיים אשר השתמשו בייצוגו של העבר כדי לעצב את הזהות הלאומית הן בצינונות הן בלאומיות הגלותית. טענתי היא שיש להבין את ההיסטוריוגרפיה הלאומית היהודית - הצינית והגלותית - כביטוי ליצירתה של זהות לאומית אתנית-תרבותית. הצינונות והלאומיות הגלותית הן מקרה מובהק של לאומיות מודרנית בעלת זהות אתנית תרבותית קדם-מודרנית. ההיסטוריוגרפיה הלאומית היהודית שאפה להדק את הקשרים האתניים היהודיים, וביססה את תודעת העבר הלאומי במולדת ובתפוצה. בשני המקרים התודעה הלאומית מקורה בהיסטוריה וביכרון הקיבוצי היהודי; כך התפתחה ההיסטוריוגרפיה הלאומית היהודית בארץ ישראל ובתפוצה עד שנות השבעים והשמונים. הרחבת המונח 'תפוצה' לכלל הקבוצות האתניות הגולות והפופולריות הרבה של תודעת הגלות מאז שנות התשעים באו לידי ביטוי בשאלה של ברוביקר: 'האם עברנו מעידן של מדינת הלאום לעידן התפוצה?'¹⁶ האם שאלה זו יכולה להישאל גם בנוגע להיסטוריוגרפיה היהודית העכשווית? האם עברנו מהיסטוריוגרפיה של מדינת לאום להיסטוריוגרפיה של תפוצה? בחלקו האחרון של המאמר אעסוק בשאלת יחסי הגלות והריבונות בהיסטוריוגרפיה היהודית העכשווית ובהשלכותיו של המצב החדש על תודעת העבר היהודית בימינו.

בין שלילת הגלות לחיובה: עמדת מחייבי הגלות

אמנם הצינונות שללה את הגלות מכול וכול, אך עם צמיחתה של הלאומיות היהודית בשלהי המאה ה-19 פשטו בה מגמות שונות. ישראל ברטל עמד על ההבחנה בין מגמות טריטוריאליסטיות ובין מגמות אוטונומיסטיות בלאומיות היהודית. המגמה הטריטוריאליסטית שאפה לסיים באלתר את מצב הגלות. היא זיהתה אנומליה בחיי היהודים המודרניים, בצד היותם אזרחים

14 משה רוסמן, היסטוריה יהודית? כתיבת היסטוריה יהודית בעידן פוסט מודרני, הקיבוץ המאוחד, בני ברק תשע"א, עמ' 140-146.

15 Brubaker (note 5 above), p. 13

16 *ibid.*, p. 8

שווים במדינת הלאום הם נתפסו על ידי החברה כקיבוץ גולה בארץ מארחת. הציונות המדינית שאפה לסיים את המצב הזה ולהקים מדינת לאום יהודית. מן הבחינה הזו אין הבדל עקרוני בין המגמה המדינית הציונית ובין התנועה הטריטוריאליסטית, שפרשה מן הציונות בשנת 1905.¹⁷ לעומת זאת, האוטונומיסטים הדגישו יותר את ההיבטים הרוחניים והתרבותיים. הם סברו שהקיום היהודי בגלות משקף את פעילותו של גוף לאומי אשר אינו יכול להתבולל בסביבתו ואף לא ראוי שייטמע. לדידם, שימורה של התרבות היהודית אינו מחייב ריבונות או שיבה לממד הטריטוריאל, ויתרה מכך - חיוב הגלות עשוי להמשיך ולבסס את הקשר בין היהדות ובין העולם, והיבדלות טריטוריאלית עלולה לפגוע במגמה זו. עמדתם זכתה לביטויים היסטוריוגרפיים מצד לאומיים גלותיים מראשית המאה ה-20; כמה מהם התנגדו לציונות, ואחרים לא שללו את הציונות ואף גילו אהדה אל הרעיון הציוני ואל מדינת ישראל. ההתנגדות הנחרצת ביותר מצד לאומים גלותיים היתה כלפי רעיון 'שלילת הגלות' הציוני. להלן תידון העמדה האוטונומיסטית, כפי שזו השתקפה בהיסטוריוגרפיה היהודית הלאומית, ולאחר מכן תוצג העמדה של ההיסטוריוגרפיה הציונית הארץ-ישראלית.

המסורת היהודית נוטה על פי רוב לראות את הגלות באור שלילי, ולפרקים ישנם היגדים חיוביים אשר לחיי הגלות. אם המקרא הציג את הגלות כעונש המוטל על העם, בימי בית שני ישנן גם התייחסויות חיוביות.¹⁸ בציונות רעיון שלילת הגלות אמנם לבש צורות שונות, אך אלה לא נעדרו גם קווים משותפים, ובהם הבחנה בינרית בין גלות לגאולה ובין גלות לריבונות. היטיב לנסח זאת הפילוסוף יעקב קלצקין: 'הגלות ראויה להתקיים לשם הגאולה מן הגלות'. הגלות אינה 'תכלית לעצמה', אין בה צד של חיוב, ואין היא אלא פרוזודור המוליך לגאולה. לפיכך קרא קלצקין ליהודים לשמר בתודעתם את התפיסה כי הגלות היא עונש: 'אל תפסק הגלות מלהיות לנו גלות'.¹⁹ בביקורתו על אחד העם ועל תכניתו הציונית המינימליסטית להקמת 'מרכז רוחני'

17 Rabinovitch, *Jews and Diaspora Nationalism*, pp. xxiii-xxiv. את ההבחנה בין האוטונומיזם לטריטוריאליזם בקרב התנועות הלאומיות היהודיות פיתח ישראל ברטל, ראו: ישראל ברטל ויונתן פרנקל, 'מחיבת ציון לציונות: התנועה הלאומית באימפריה הרוסית 1881-1917', בתוך: גל (עורך), *הציונות לאזוריה* עמ' 71-72; ישראל ברטל, קוזק ובודאי - עם וארץ הלאומיות היהודית, עם עובד, תל אביב 2007, עמ' 152-169; גור אלוואי, *מחפשי מולדת - ההסתדרות הטריטוריאלסטית היהודית (יט"א) ומאבקה בתנועה הציונית בשנים 1905-1925*, מכון בן-גוריון לחקר ישראל והציונות, באר שבע 2011.

18 הפסוקים העוסקים בגלות עם ישראל קשורים בדברי התוכחה המתארים את עצמתו של העונש אשר יוטל על ישראל אם יסטה מדרך ה': 'והפיץ ה' אתכם בעמים ונשאתם מתי מספר בגוים אשר ינהג ה' אתכם שמה' (דברים ד כז); 'ואתכם אָזְרָה בגוים והריקתי אחריכם חרב והיתה ארצכם שממה ועריכם יהיו חרבה [...] ואבדתם בגוים ואכלה אתכם ארץ איביכם' (ויקרא כו ג-ח). מציאות של מרכז יהודי בארץ ישראל ופזורה קיימת כבר בימי גלות בבל ובתקופה ההלניסטית. לכך היו גם השלכות אשר למעמדה התאולוגי של הגלות. ראו: יעשיהו גפני, 'עונש, ברכה או שליחות: הפזורה היהודית בימי הבית השני ובתקופת התלמוד', בתוך: אהרון אופנהיימר ואחרים (עורכים), *היהודים בעולם ההלניסטי והרומי: מחקרים לזכרו של מנחם שטרן*, מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, ירושלים תשנ"ו, עמ' 229-250.

19 מצוטט אצל: מ' שטיינר (עורך), *מגולה לגאולה: ילקוט מאמרים על הרעיון הלאומי בישראל*, מסדה, תל אביב תשס"ז, עמ' 279, 285. יעקב קלצקין (1882-1948) היה פילוסוף ציוני מחונן, יליד רוסיה. למד בגרמניה פילוסופיה והיה תלמידו של הרמן כהן. ערך את הביטאון הציוני די וולט בשנים 1909-1911. לניתוח גישתו הציונית ראו: גדעון שמעוני, *האידיאולוגיה הציונית*, מאגנס, ירושלים תשס"א, עמ' 297-302.

בארץ ישראל קבע קלצקין משנה חדי־משמעית בנוגע לקיומו של העם היהודי בגלות בעידן המודרני. לשיטתו, 'אין הגלות בת קיים'; העם היהודי עלול להיטמע לחלוטין ולהיעלם אם תימשך הגלות בעידן המודרני. לדעתו, בעבר שמרה הדת על הצלם הלאומי היהודי בגלות, אך בעידן המודרני אין כל מחסום בפני התבוללות וטמיעה. אם כן, ביקורתו של קלצקין היתה כלפי יהודים משתלבים ויהודים שסברו שאפשר לפתח את ארץ ישראל בד בבד עם הקיום בגולה. לדידו, קיומה של ארץ ישראל שולל את קיום הגולה ולהפך.

נוח יהיה מקום לבני האומה לתקן את עולמם, אם בדרך טמיעה שלמה, אם בדרך תחיה שלמה. או - או. או שלם בזה - או שלם בזה. קץ יבוא למצב של גסיסה ארוכה והתנוונות ממושכת. כרוז יצא מלפני שר האומה: מי בארץ - יכנס לחיים מלאים, ומי בגלות - יצא לטמיעה גמורה. קץ יבוא לזארגון נשמתנו, לעירוב התחומים; טהרה תבוא עליה וגבולים יעמדו לה. בגבולותיה תטהר.²⁰

לעמדה זו של קלצקין, השוללת לחלוטין את רעיון הלאומיות הגלותית, היתה השפעה רבה בקרב הציונות הארץ־ישראלית בתקופת המנדט.

לצד שלילת הגלות, והעמדתה בניגוד מוחלט לרעיון הריבונות, ליהודים לאומיים במזרח אירופה ובצפון אמריקה היו עמדות שונות בנוגע לקיום בגלות. במזרח אירופה צמחו תורות לאומיות המחייבות את הגלות, כגון אלה של שמעון דובנוב האוטונומיסט וחיים ז'טלובסקי הסוציאליסט.²¹ הבולט שבין מחייבי הגלות הלאומיים שמעון דובנוב (1860-1941) התפלמס עם הציונים, ובהם אף יידו אחד העם, על רעיון שלילת הגלות הציוני. לדעת דובנוב, מדינה יהודית אינה חשובה כלל לעצם הקיום היהודי הלאומי. ראשית יש לומר שמשנתו ההיסטוריוגרפית של דובנוב ביססה, אף יותר מזו של צבי היינריך גרץ, את האסכולה הלאומית בחקר תולדות ישראל.²² בעיני דובנוב, ההיסטוריה של עם ישראל היא היסטוריה של אומה אשר פעילותה וקיומה מוכחות לא רק בימי התנ"ך - בימי קיומה של ממלכת ישראל מימי דוד ושלמה או בתקופת הבית השני בימי ממלכת החשמונאים - אלא גם כל ימי הגלות. לשם ביסוס טענה זו הצביע דובנוב על קיומם של מרכזים יהודיים בגלות: בבבל, בספרד, באשכנז ובפולין. לטענתו,

20 יעקב קלצקין, 'גלות וארץ (הנחות למסקנות)', *מקלט*, א (תר"ץ), עמ' 198.

21 קונפורטי, *זמן עבר*, עמ' 83-84. David H. Weinberg, *Between Tradition and Modernity: Haim Zhitlovsky, Simon Dobnow, Ahad Ha-Am, and the Shaping of Modern Jewish Identity*, Holmes and Meir, New York 1996. גם חיים ז'טלובסקי (1865-1943), ההוגה היהודי הסוציאליסטי, החזיק בעמדות שאפשר לכנותן לאומיות גלותית. ראו: יונתן פרנקל, *נבואה ופוליטיקה סוציאליזם, לאומיות ויהודי רוסיה, 1862 - 1917*, עם עובד, תל אביב 1989, עמ' 295-327; קמילו דרונר, 'חיים ז'טלובסקי - תיאורטיקן "הלאומיות הגלותית" בויקתה לסוציאליזם', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים תשל"ה. העיסוק בפעילותו ההיסטוריוגרפית והאידאולוגית של דובנוב רבה ועצומה, אין כאן המקום לדון בכל היקפה. ראו: דוד אנגל, 'כתיבת תולדות ישראל על פי דובנוב: בין המקומי לאוניברסלי', *ציון*, עז (תשע"ב), עמ' 307-308.

22 בראשית דרכו נשבה דובנוב בקסמי גישתו של גרץ, שראתה ביהודים אומה רוחנית, אך כחלוף השנים ביקר את הגישה 'הרוחנית הקיצונית', והעדיף לבסס את הקיום היהודי על יסוד חברתי. ראו בהקשר זה: אנגל (לעיל הערה 21), עמ' 310-312.

קיומו של 'מרכז' יהודי היה תמיד הוכחה לקיום הלאומי היהודי גם לאחר שאיבד העם היהודי את מדינתו ואת ארצו; העם היהודי המשיך לקיים אורח חיים חברתי המלמד על פעילותה של אומה. עמדה זו של דובנוב יצאה נגד הגישה ההיסטורית ההגליאנית, ששללה את הקיום הלאומי היהודי שלאחר ימי המקרא. היהודים לדברי דובנוב הם דוגמה יחידאית ליכולתה של אומה להגיע לשלבי ההתפתחות התרבותית והרוחנית הגבוהים ביותר גם בהיותה בגלות. היהודים הוכיחו שאבדן קיום מדיני וארצי אינו מונע המשך קיום לאומי ותרבותי. דובנוב, להבדיל גרץ, טען שהקיום היהודי הלאומי בגלות התבטא לא רק בתולדות הרוח והיצירה ובתולדות הסבל והרדיפות אלא גם בפעילות החברתית של קהילות ישראל ושל 'מרכזים' יהודיים בגלות. קיומו של 'ועד ארבע ארצות' בפולין למשל, מהמאה ה-16 עד המאה ה-18, מעיד על חיוניות לאומית של מרכז גלותי.²³ לפיכך מבחינתו של דובנוב הרעיון הלאומי הציוני אינו משמש תרומה ייחודית להמשך הקיום הלאומי; גם בגלות ידע העם היהודי לשמור על לאומיותו בלא צורך בקיום ממלכתי ריבוני. יתר על כן, השיבה לארץ ישראל עלולה להיות בבחינת נסיגה בשלבי ההתפתחות הלאומית - מן השלב העליון, התרבותי והרוחני אל השלב הנחות יותר, הארצי והמדיני. הלאומיות היהודית על פי דובנוב צריכה אפוא לשאוף להכרה כיחידה לאומית מובחנת בגולה באמצעות אוטונומיה תרבותית. הרעיון הציוני המחייב רק את ארץ ישראל ושולל את הקיום היהודי בגלות הוא בבחינת נסיגה בשלבי הקדמה האנושית, ויש בו משום ויתור על ההשפעה התרבותית היהודית על העולם.²⁴

דובנוב ניסח את הרעיון האוטונומיסטי שבבסיס הלאומיות הגלותית שלו בסדרת המסות שפרסם בשנים 1897-1907, 'מכתבים על היהדות הישנה והחדשה'. דובנוב אמנם התפלמס עם הציונות, אך הרעיון האוטונומיסטי שלו - הרואה ביהודים אומה ושואף להבטיח את הזכויות הלאומיות של היהודים בתפוצה - התקבל על כלל התנועות היהודיות הלאומיות בראשית המאה ה-20, ובכללן הציונות.²⁵ מכאן שעמדותיו של דובנוב לא היו אנטי-ציוניות במובהק,²⁶ ועיקר העימות בינו ובין הציונות היה בנוגע לרעיון הציוני של שלילת הגלות ומרכזיותה של ארץ ישראל.

דובנוב כפר בעיקרון הציוני המדיני שלפיו רק תקומה מדינית יכולה להבטיח את הקיום

23 מבחינה זו מפעלו ההיסטוריוגרפי יוצא הדופן של ישראל היילפרין על אודות 'ועד ארבע ארצות' שלוקט בשנות הארבעים הוא המשך למתווה ההיסטוריוגרפי שייסד דובנוב, ומגמתו לשחזר את פנקסי הקהל של קהילות יהודי מזרח אירופה. ראו: ישראל היילפרין (עורך), פנקס ועד ארבע ארצות: לקוטי תקנות כתבים ורשימות, בתוספת מלון מפתחות תצלומים ומפה של בית ישראל דד"א, מוסד ביאליק, ירושלים תש"ה.

24 שמעון דובנוב, מכתבים על היהדות הישנה והחדשה, דביר, תל אביב תרצ"ז, עמ' 5-25.

25 ראו בעניין זה במיוחד: מרקוס זילבר, 'דובנוב, רעיון הלאומיות הדיאספורית ותפוצתו', עיונים בתקומת ישראל, 15 (תשס"ה), עמ' 83-101. על ההקשר האינטלקטואלי המזרח-אירופי שהשפיע על דובנוב בעניין זה ראו: סמיון גולדין, 'הלאומיות ב"מכתבים על היהדות הישנה והחדשה" מאת שמעון דובנוב בהקשר הרוסי והפולני', ציון, עז (תשע"ב), עמ' 317-339. על 'אוטונומיזם ציוני' לפני מלחמת העולם הראשונה ראו: ברטל, קוזק ובדווי, עמ' 152-169.

26 ראו: דמיטרי שומסקי, 'ציונות במרכאות כפולות: האם היה דובנוב לא ציוני?' ציון, עז (תשע"ב), עמ' 369-384.

היהודי בעתיד:

הרעיון היסודי של הציונות, שרק תקומה מדינית או ארצית יכולה להציל את היהדות מכליה, מביא לידי זה, שעסקני המפלגה ומטיפיה כופרים בקיומה הלאומי של הגולה. בשאיפתם להבליט את בלהות הגלות ונוראותיה, הם רואים בתפוצות ישראל 'עדר' או שברי אומה עלובים, שאינם אלא חומר לברוא ממנו אומה לעתיד לבוא.²⁷

יתר על כן, הציונים מפיחים תקוות שווא בנוגע לתקומה מדינית קרובה, ולדעת דובנוב, תקווה זו עתידה להתנפץ לרסיסים על סלעי המציאות ולהנחית מכה קשה על הפעילות היהודית בגלות:

הם [הציונים] מפיחים בלב העם תקוות לרכישת טריטוריה חופשית בארץ ישראל, לחיים מדיניים חדשים, ובזה הם מעודדים את רוחו לפי שעה. אבל בו בזמן הם נוטעים בלבו יחס של בוז לאמצעים הממשיים של מלחמת־קיומו. [...] ומה יהי עליהם כשתגיע שעת הכזבת התקווה? העם לא ישיג את גאולתו לפתע פתאום על ידי מעשה־נס, ובניתיים הספיקו להשריש בנפשו רגש של בוז לעבודה העקשנית לשם גאולה עצמית מודרגת במקומות מגוריו.²⁸

נמצאנו למדים שעיקר הוויכוח בין דובנוב, ההוגה הלאומי הגלותי, ובין העמדה הציונית קשור כאמור לרעיון שלילת הגלות.

עמדה קרובה לזו, המחייבת את הגלות בצד שאיפה ליצירתה של ריבונות יהודית בארץ ישראל, התפתחה במאה ה־20 בעיקר בקרב יהדות ארצות הברית ובקרב הציונים האמריקנים, אשר תמיכתם במפעל הציוני בארץ ישראל לא מנעה אותם מלראות בארצות הברית את מולדתם.²⁹ ביטוי היסטוריוגרפי לחיוב הגלות מצוי בגישתו של ההיסטוריון שלום בארון (1895-1989), שפעל בארצות הברית בד בבד עם צמיחתה של האסכולה הירושלמית בארץ ישראל מסוף שנות העשרים. עוד בראשית פעילותו, במאמר רב־השפעה בשם 'גטו ואמנציפציה', הוא שלל את מה שכינה 'התפיסה הבכיינית של ההיסטוריה היהודית' (The lachrymose conception of Jewish history).³⁰ כפי שציין רוברט ליברלס, בספרו הקלאסי על בארון, למסות ההיסטוריוגרפיות שכתב בארון בשלהי שנות העשרים ובשנות השלושים היתה חשיבות רבה הן בחדשנותן ההיסטוריוגרפית הן בפריצתן לדעת הקהל של יהודי אמריקה. במסות ההיסטוריות הקצרות הללו הביע בארון בבירור, בתמציתיות ובדרך פופולרית את השקפתו הכללית על

27 דובנוב, *מכתבים על היהדות הישנה והחדשה*, עמ' 84.

28 שם, עמ' 88.

29 אלון גל (עורך), *ישראל הנכספת - האידיאלים והדימויים של יהודי צפון אמריקה*, אוניברסיטת בן־גוריון בנגב והספריה הציונית, ירושלים ובאר שבע תשנ"ט, עמ' 7-28, ובייחוד 11-14; גל (לעיל הערה 2).

30 שלום בארון, 'גטו ואמנציפציה - האם עלינו לשנות את ההשקפה המסורתית?', בתוך: שלום בארון, *ממדיה העולמיים של ההיסטוריה היהודית - קובץ מאמרים*, מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, ירושלים תשנ"ו, עמ' 51-61. עמדה זו נוסחה לראשונה במאמר זה וגובשה במהדורה הראשונה לספרו *A Social and Religious History of the Jews*, ראו: להלן הערה 32. הגישה האנטי־בכיינית אפיינה את עמדת בארון גם בהמשך מחקריו וגם במהדורה המורחבת של 18 הכרכים שהתפרסמה בשנים 1952-1983. ראו בעניין זה: דוד אנגל, *מול הר הגעש: חוקרי תולדות ישראל לנוכח השואה*, מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, ירושלים תש"ע, עמ' 64-65.

ההיסטוריה היהודית, וזו קיבלה ביטוי מגובש ומפורש בכתביו המדעיים המאוחרים יותר.³¹ בארון הצביע על כך שתולדות גלות היהודים אינן רצופות סבל וייסורים בלבד, כפי שהצטייר מההיסטוריוגרפיה היהודית במאה ה-19 ובראשית המאה ה-20. חייהם של היהודים לא היו תמיד רעים משל מיעוטים וקבוצות שוליים אחרות באירופה, ולזכותם נזקפו הישגים לא מבוטלים. את העמדה הזו ניסח בארון בשיטתיות במהדורה הראשונה של מפעלו הגדול ההיסטוריה

החברתית והדתית של היהודים, אשר יצאה לאור בשנת 1937 בשלושה כרכים.³² בארון תקף את ההיסטוריוגרפיה של 'חכמת ישראל', שמטעמים אפולוגטיים ציירה את ימי הביניים היהודיים בגווני אפלים; מגמתה היתה להבליט את ההרגשה שהאמנציפציה הביאה עמה 'שחר חדש' בתולדות היהודים. גם הצינונות, לדברי בארון, עודדה את המגמה הזו מכיוון שהצינונים נטו 'לדחות את הגלות כולה'.³³ מפעלו ההיסטוריוגרפי של בארון לא המעיט בחשיבותה של ארץ ישראל כגורם מרכזי בחיי העם היהודי, בעיקר בתקופה העתיקה, אך גם לאחר מכן. עם זאת, הוא הראה שהיהודים הצליחו לשמש דוגמה מובהקת ליכולתו של עם להתגבר על אבדנה של טריטוריה. בארון ראה הישג עצום להיהדות ההיסטורית, שיצרה לעצמה חלופה לממד הטריטוריאלי בחייה. לדעתו, לאחר חורבן הבית הראשון עמד העם היהודי במבחן הגלות בהצלחה, ואף לאחר חורבן הבית השני הצליחה הספרות התלמודית לייצר עבור היהודים מסגרת לאומית על-טריטוריאלי ששמרה על העם.

שלא כגישה הצינונית, הרואה בארץ ישראל את מרכזו הבלעדי של העם היהודי, הציב בארון מודל אליפטי שמתקיימים בו שני מרכזים יהודיים: האחד בארץ ישראל והאחר בגלות, ויש ביניהם קשר הדדי לאורך ההיסטוריה היהודית. ככלל, בארון הדגיש את הצורך להקיף מכלול רחב של גורמים שפעלו בהיסטוריה של עם ישראל, כגון רכיבים כלכליים, חברתיים, טריטוריאליים ודתיים. בצד הגורמים החברתיים והכלכליים הוא העניק משקל רב לגורם הדתי. לשיטתו, הלאומיות המודרנית, בישראל ובעמים, לא ביטלה כלל וכלל את הגורם הדתי, והיא הושפעה ממנו עמוקות.³⁴ מכיוון שאין בלעדיות לגורם אחד הפועל בחיי האומות, סבר בארון שישנם קשרים מתמידים בין ארץ ישראל לגולה ובין היישוב היהודי (ומאוחר יותר מדינת ישראל) ובין התפוצות, והם צריכים להימשך גם בעתיד. בכך הוא דחה את הדגם הפלשתני-נצטרי של ההיסטוריוגרפיה הצינונית, המעניק לארץ ישראל מקום מרכזי וכמעט בלעדי בתולדות היהודים. כאמור, היציאה לגלות בעיני בארון לא נראתה כאסון לאומי, להפך:

Robert Liberles, *Salo Wittmayer Baron, Architect of Jewish History*, New York University Press, New York 1995, pp. 16-59, esp. pp. 39-40

Salo W. Baron, *A Social and Religious History of the Jews*, I-III, Columbia University Press, New York 1937. לדעת ליברלס, גישתו ההיסטוריוגרפית העקרונית של בארון ניכרת דווקא במהדורה הראשונה משנות השלושים, והיא עדיפה מהמהדורה המורחבת והמונומנטלית שלא עוסקת בעת החדשה. ראו: Liberles, *Baron*, p. 6. ספר זה הציב את בארון בשורה אחת עם יוסט, גרץ ודובנוב. ראו: Liberles, *Baron*, pp. 148-177

בארון, (לעיל הערה 30), עמ' 60. וראו: Liberles, *Baron*, p. 45

Salo W. Baron, *Modern Nationalism and Religion*, בפירו: 34 הביטוי לתאוריה זו נמצא בספרו: Salo W. Baron, *Modern Nationalism and Religion*, Freeport, New York 1947

חורבן בית המקדש הראשון ואבדן החירות הלאומית בשנת 586, ספקו את המבחן המכריע הראשון לחינותם של רעיונות הללו - עם ישראל החי מחוץ למדינה וטריטוריה, מכשירו העיקרי של האלוהים בנצחון האדם על הטבע. האמנם יוסיפו היהודים לחיות גם בגולה, תחת שלטון מלך נוכרי? התוכל האומה להתקיים בלא מדינה וטריטוריה? התוכל הדת היהודית לשמור על סגולתה המיוחדת, על מזיגה דקה של אנושיות ולאומיות, או שומה עליה לוותר על יסודה הלאומי ולהגביר את היסוד האנושי, ולהיטמע במגעה החופשי הראשון עם העולם החיצוני?³⁵

בארון סבר שעמידתו של העם היהודי ב'מבחן המכריע' של אבדן החירות המדינית והטריטוריאלית מלמדת על עוצמתו הרוחנית: 'בדרך כלל אפשר לומר, שהעם היהודי עמד יפה במבחן הגולה, המבחן רבי-הערך והמכריע ביותר בכל תולדותיו'.³⁶

עם פרסומה של 'ההיסטוריה החברתית והדתית של היהודים' כתבו היסטוריונים ומלומדים בולטים דברי שבח וביקורת על הספר ועל אופיו המדעי.³⁷ לענייננו חשובה הביקורת החריפה שמתח יצחק בער על שיטת בארון, המחייבת את הגלות, גם אם מתוך אהדה למפעל הציוני. חיוב הגלות של בארון נראה בעיניו ניסוח היסטוריוגרפי של 'רעיון התעודה'.³⁸ המחלוקת בין בארון לבער חשפה את ההבדלים בין עמדותיהם האידיאולוגיות של השניים בנוגע לגלות ולריבונות. כאמור, בארון דחה את ה'גישה הבכיינית' של ההיסטוריוגרפיה היהודית משום שהוא חייב את הגולה. המודל התאורטי שהתווה בארון להיסטוריה של עם ישראל הוא אליפטי, ובנוי משני מוקדים - ארץ ישראל והגולה, גורמים פנימיים וגורמים מקומיים. בער, לעומת זאת, הסיק מן הסבל של היהודים בגלות הגלותי את המסקנה הציונית שיש לצאת מן הגלות. המודל הציוני של בער העמיד את ארץ ישראל במרכז, ואת הגלות כהיקף המעגל - כפריפריה.³⁹ בער לא יצא נגד הניסוח להקיף את תולדות ישראל כולן, אלא הוא קבע שעמדותיו של בארון 'שאלות מאוצר השקפות בלתי היסטוריות'. לעומת זאת, ההיסטוריוגרפיה המודרנית, כך סבר בער, מכריחה את ההיסטוריון 'להבין את תולדותיו מתוך התפתחותו הפנימית של העם. יש כאן

35 Baron, *A Social and Religious History of the Jews*, I, p. 85, וכן ניסוח זהה גם במהדורה השנייה והמורחבת: שלום בארון, *היסטוריה חברתית ודתית של עם ישראל*, א (תרגום 'גריניץ'), מסדה, תל אביב תשט"ו, עמ' 87.

36 שם, עמ' 109.

37 Liberles, *Baron*, pp. 148-177

38 יצחק בער, 'ההיסטוריה החברתית והדתית של היהודים: הערות לספרו החדש של ש' בארון', ציון, ג (תרצ"ח), עמ' 277-299. ספרו של שלום בארון זכה לשבחים רבים, אך גם לביקורות נוקבות. מעניין שהביקורת של בער לא היתה כלל וכלל על היכולת של היסטוריון יחיד לכתוב את כל תולדות ישראל, אלא על התזה שבבסיס ספר זה. ראו: Liberles, *Baron*, pp. 156-161.

39 ראו: רוסמן, *היסטוריה יהודית*, עמ' 64-72; יצחק בער, *גלות*, מוסד ביאליק, ירושלים תש"ם, עמ' קו-קט. הוויכוח ביניהם היה במישור האידיאולוגי, ואין לנתק מהקשרו בשלהי שנות השלושים של המאה ה-20. בער אמנם ביקר את העמדה 'הבלתי היסטורית' של חיוב הגלות, אך אין זאת אומרת שגישתו המדעית שונה בתכלית מזו של בארון. ראו: רז-קרוצקי, 'ייצוגה הלאומי של הגלות', עמ' 58-59. לטענת ישראל יובל, בער ייחס משקל רב להשפעה של הסביבה הנוצרית על הקהילה היהודית (להלן הערה 85).

הוויה אורגנית [...] וההיסטוריון זקוק להבנת החיים האורגניים כשהם לעצמם'.⁴⁰ אם כן, בער סבר שבארון הביא אל חקר ההיסטוריה היהודית אמונות שהן חיצוניות למגמה הפנימית של תולדות היהודים. כך אשר לתקופה העתיקה ולגלות הראשונה, וכך גם בנוגע לשאר תקופותיה של ההיסטוריה היהודית, לרבות העידן המודרני הלאומי:

לשווא נחפש בפרקים האחרונים של ספר היסטורי זה את הקשר הפנימי שבין ההשקפות והמעשים ובין השתלשלותם האורגנית ההדדית במאה וחמישים שנה האחרונות. חסרון זה מסובב בהכרח ע"י תפיסתו המיכנית של המחבר. קנה מדה השאול מן החוץ אין לו אותו הכח המגנטי שימשוך את פרטי ההיסטוריה, עד שיתאחדו לחטיבה אחת.⁴¹

מכיוון שבארון לא עקב אחרי ההתפתחות ה'פנימית' של השקפת העם על הגלות ועל ארץ ישראל הוא הגיע לפרשנות שגויה בנוגע לנושאים אלו. לעומת זאת, בער סבר שמתקיים מתח לא בין הדת ובין החברה, כפי שטען בארון, אלא בין הדת ובין הפוליטיקה היהודית: 'שוב עלינו להזכיר שהבעיה היסודית קשורה ביחס ההדדי בין פוליטיקה ודת ולא בין חברה ודת'.⁴² אם כן, בארון דיבר על יחסים בין 'דת' ובין 'חברה' בהיסטוריה היהודית, המתקיימים בכל מקום ובכל זמן בתולדות ישראל, ואילו לדברי בער, היחסים הם למעשה בין דת לפוליטיקה יהודית, ויכולים לשרור רק אם מתקיימת בפועל פוליטיקה יהודית בארץ ישראל. ההוויה ההיסטורית היהודית הקדומה יצאה מארץ ישראל, ואל ארץ ישראל היא שבה בעידן המודרני.

ככלל, בער מתח ביקורת נוקבת על פרשנותו האופטימית של בארון בנוגע לגלות היהודים. על התנגדותו של בארון להיסטוריה הבכיינית של היהודים אשר לגלות ימי הביניים כתב בער מילים חריפות במיוחד: 'בראשונה באו האנטישמיים וטענו שאין ליהודים להתאונן כל כך על גורלם המר, ואחריהם באו אנשים מקרבנו ומצאו שאנו נוטים יותר מדיי לבכיינות ושסוף סוף הגלות אינה נוראה כל כך'.⁴³ אם כן, יוצא שבעיני בער 'שירת הגלות האופטימית של בארון הרועשת מספרים והישגים מסחריים ואינטלקטואליים' אינה הגישה הנאותה להבין את תולדות ישראל ואת יחסי הארץ, הריבונות והגלות. לעומת זאת, הראייה האורגנית של תולדות ישראל תאפשר, לדעת בער, לחשוף את 'הכוחות שיסודם בשורשי האומה העמוקים, שעליהם הושתת העבר ועליהם יקום העתיד'.⁴⁴ לדברי בער, זו צריכה להיות הדרך ההיסטוריוגרפית הראויה לתיאור העבר של עם ישראל.

בארון לעומת זאת הדגיש את הקשר בין היהודים לסביבתם, ולא רק את הגורמים הפנימיים בתולדות ישראל, והמשיך להגן על עמדתו נגד הגישה הבכיינית, שביטא לראשונה במאמרו 'גטו ואמנציפציה', שפורסם בשנת 1928, והיא ניכרת היטב גם בספרו ההיסטוריה החברתית והדתית שראה אור בשנת 1937. בארון סבר שאין להשוות בין התופעות של האנטישמיות

40 בער (לעיל הערה 38), עמ' 280.

41 שם, 297.

42 שם, עמ' 289.

43 שם, עמ' 291. וראו את תגובת בארון לכך: Liberles, *Baron*, p. 296.

44 בער (לעיל הערה 38), עמ' 299.

הנאצית למשל ובין מצב היהודים בימי הביניים, או שפר גורלם. עלייתה של האנטישמיות הנאצית היא לשיטתו תוצאה של העידן החדש, ולא של הגלות בימי הביניים.⁴⁵ אם כן, התיקון שהציע בארון להבנת ההיסטוריה של היהודים בימי הביניים אפשר להפנות את האלומה ההיסטורית לא רק אל תולדות הסבל והרדיפות של היהודים בימי שלטון הנצרות והאסלאם, אלא גם אל הישגיה הנכבדים של יהדות ימי הביניים. בארון ראה בארצות הברית בית לקהילה יהודית תוססת ומשגשגת וסבר שקיום יהודי צריך להיות הן בארץ ישראל והן בתפוצה, ואף ראה בכך מימוש של חזון היהדות מימי הבית השני.⁴⁶

דוד אנגל ניתח בספרו מול הר הגעש את יחסה של ההיסטוריוגרפיה היהודית העכשווית אל השואה. אנגל טען שההיסטוריוגרפיה היהודית שלאחר השואה נוטה לנתק בין חקר ההיסטוריה היהודית ובין חקר השואה. בהקשר זה מקומה של עמדת בארון נגד הגישה הבכיינית של ההיסטוריה של עם ישראל היתה בעיניו קריטית. בארון, אשר ביסס את טיעונו נגד הגישה הבכיינית בשנים 1928-1937, הנחיל לתלמידיו הרבים את העמדה שאין לראות בסבל היהודי מקור מהימן להבנת תולדות היהודים בגלות, ובמקום זאת יש להדגיש את הגורמים החברתיים ואת הישגי היהודים בגלות. מבחינה זו, כפי שהראה אנגל, השפיעה עמדתו של בארון על דורות של היסטוריונים שהיו לתלמידיו הישירים או הרוחניים בארצות הברית ובישראל.⁴⁷ לטענתו, תלמידי בארון, להבדיל ממורם, נטו להגזים בחיוב הגלות:

אמנם בארון הזהיר מפני תיאור חשוך מדיי של המאות שקדמו למהפכה הצרפתית, אבל בו בזמן התרה גם נגד ייצוג התקופה הבתר מהפכנית בצבעים בהירים בלבד. [...] הגישה ה'חברתית-הדתית' לא הביאה אותו בהכרח לחיוב בלתי מסויג של הגולה בכל הנסיבות. ברם ההבחנות האלה נעלמו מעיני כמה מצאצאיו הרוחניים הרואים במשנה הבארונית בעיקר משקל נגד למסורת ההיסטוריוגרפית הציונית ומקור הצדקה לסילוק השואה מסדר יומם המחקרי.⁴⁸

בהקשרה של ביקורת זו מן הראוי לציין שעמדתו העקרונית של בארון נגד התפיסה הבכיינית של ההיסטוריה היהודית עמדה במבחן השואה, והיא לא השתנתה מהותית גם במהדורה השנייה של ההיסטוריה החברתית והדתית של היהודים. לשיטתו, על ההיסטוריוגרפיה היהודית להימנע מהדגשת תולדות הסבל של היהודים ולהתמקד ביסודות החברתיים של תולדות היהודים במונח הרחב.⁴⁹

45 Liberles, *Baron*, pp. 295-297

46 רוברט ליברלס ויום טוב עסיס, 'מבוא', בתוך: שלום בארון, ממדיה העולמיים של ההיסטוריה היהודית - קובץ מאמרים, מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, ירושלים תשנ"ו, עמ' 11-24.

47 אנגל, מול הר הגעש, עמ' 47-107.

48 שם, עמ' 106. אנגל התכוון במיוחד לעמדותיהם של ההיסטוריונים הבולטים פולה היימן ואיסמר שורש. ראו: יצחק שורש, הפנייה לעבר ביהדות המודרנית, מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, ירושלים תש"ס, עמ' 437-451.

49 כפי שכבר ראינו, יש היסטוריונים שדרשו זאת לחיוב, והצביעו על האומץ ועל המנהיגות ההיסטוריוגרפית של בארון לא לאפשר לשואה לשנות את השקפתו ההיסטוריוגרפית. כך למשל כהתייחס איסמר שורש

שמעון רבידוביץ (1896-1957), מלומד יהודי מזרח-אירופי, אשר כמו בארון היגר מן המזרח אל המערב, מהווה חוליה מרכזית נוספת בשרשרת הדיון בנושא גלות-ריבונות. רבידוביץ, שעיקר עיסוקו היה חקר מחשבת ישראל בימי הביניים, היה ציוני שחייב את הגלות במפגיע. בשנים האחרונות יש התעניינות מחודשת במשנתו הציונית בקרב החוקרים. נועם פיאנקו, שבחן את עמדותיהם הביקורתיות של שמעון רבידוביץ, הנס קוהן ומרדכי קפלן כלפי הזרם המרכזי בציונות, סבור שעמדתו של רבידוביץ מאפשרת שיח לאומי יהודי שאינו שיח של טריטוריה וריבונות אלא של טקסט ושפה.⁵⁰ ההיסטוריון דיוויד מאירס חשף את הפרק שרבידוביץ לא הכניס לספרו **בבל וירושלים**, ונותר עד עתה בכתב יד. מפרק זה עולה שביקורתו של רבידוביץ על הציונות הארץ-ישראלית לא היתה רק בעניין שלילת הגלות, אלא הוא ביקר גם את יחסה של ישראל לשאלת הפליטים הפלסטינים בראשית המדינה. מאירס טען שאהדתו של רבידוביץ לציונות לא היתה נקייה מביקורת כלפיה. מצד אחד הוא חשש משיכרון כוח פוליטי ומהשפעתו על היחס לערבים, ומצד אחר הוא הבין היטב את תוצאותיה הטרגיות של העדר הריבונות והפוליטיקה של היהודים. בכך ניסח מאירס גם את הדילמה של היהודים הלאומיים החיים בתפוצה בעת הנוכחית.⁵¹ בשני המקרים עולה דמות של ציוני אמריקני בעל עמדה אוהדת למפעל הציוני אך גם ביקורתית כלפיו, ואכן ספרו המונומנטלי של רבידוביץ, שנכתב במקורו בעברית, הניח בסיס להשקפה דו־קוטבית של הלאומיות היהודית. גם הוא, כמו בארון, בנה מודל אליפטי של הלאומיות היהודית - בבל וירושלים, ואף הוא סבר שמודל הבית השני צריך לשמש דוגמה למצב העניינים בין מדינת ישראל ובין התפוצות: 'הבית השני פותח לא רק בקיום תפוצה אלא גם בתלות הארץ בה בתפוצה - בשבת יחד של ארץ ותפוצה'.⁵²

לרבידוביץ, שאהד את הציונות, היתה ביקורת בייחוד על עקרון שלילת הגלות. העמדה הציונית הקרובה ביותר לגישתו היתה זו של אחד העם, אם כי להבדיל ממנו הוא טען שהגולה אינה נופלת מארץ ישראל אלא מתקיימת בצדה כשוות ערך, ולא כפריפריה התלויה במרכז הארץ-ישראלי. נראה אפוא כי העמדה שפיתח רבידוביץ נעה במרחב שבין

להתמדת גישתו של בארון גם לאחר השואה בשנות החמישים והשישים, הוא כותב: 'רק היסטוריון משכמו ומעלה היה מתמיד כנגד הסיכויים הללו [להחזיק בעמדה השוללת את הבכיינות לאחר השואה] ועומד על שלו עד הסוף, גם במחיר של הימצאות מחוץ לקונצנזוס של זמנו'. שורש, הפנייה לעבר ביהדות המודרנית, עמ' 438. בניגוד לכך עמדתו של דוד אנגל, לעיל הערה 47. כן ראו התייחסותו של ליברלס להבחנות של בארון לפני השואה ואחריה במובן רחב יותר מן התפיסה הבכיינית: Liberes, *Baron*, pp. 7-15

Noam Pianko, *Zionism: The Roads Not Taken: Rawidowicz, Kaplan, Kohn*, 50 Indiana University Press, Bloomington, IN 2010, p. 62

David N. Myers, *Between Jew and Arab: The Lost Voice of Simon Ravidowicz*, 51 Brandeis University Press, Waltham, MA 2008, p. 17
גנו את הפרק ולא פרסמו בשל אותם לבטים.

שמעון רבידוביץ, **בבל וירושלים**, אררט, לונדון תשי"ז, עמ' 128. 52

גישתו של שמעון דובנוב, ששאף ללאומיות גלותית, ובין אחד העם והציונות הרוחנית.⁵³ דובנוב עצמו הודה לרבידוביץ על מלחמתו בשוללי הגלות הציוניים בשנות השלושים: 'בשעה זו עברתי שוב על הפרק האחרון במאמריך [...] ומצאתי, ש"קיום התפוצה" שלך אינו אלא "חייב התפוצה" שלי בנוסח אחר. [...] אולם בכלל אני שמח מאד, שהשקפותינו מתקרבות ושגם אתה מכיר בחטא של שלילת הגלות'.⁵⁴ דובנוב המשיך לעודד את רבידוביץ גם בשלהי שנות השלושים להילחם בשוללי הגלות: 'אדרבה, הכה על קדקדם של הכופרים בנצחיות ישראל בכל העולם'.⁵⁵

רבידוביץ יצא בחריפות נגד עקרון שלילת הגלות הציוני - אף שלדעתו שלילת הגלות היא 'עצם מהותה' של הציונות - שכן רעיון זה הביא את שוללי הגלות 'לשערי שואה, לא שנאת גלות בלבד אלא גם שנאת ישראל שבה'.⁵⁶ הוא לא תקף רק את השוללים הרדיקלים, אלא רצה לבטל את השאיפה להגמוניה ארץ-ישראלית על העם היהודי בתפוצה. בספרו **בבל וירושלים** ניכר שהוא נע תדיר בין ניתוח היסטורי טקסטואלי ובין המציאות של היהודים במאה ה-20. את עמדתו האידאולוגית הוא לא חשש אפוא לערב עירוב פעיל בעיון האקדמי. דינו ברעיון קדושת ארץ ישראל למשל לא נותר תאולוגי בלבד. רבידוביץ קבע שבימי התלמוד היו מחכמי ארץ ישראל שעטו על עצמם את קדושתה של הארץ לא משום קדושתה הדתית האמתית, אלא כדרך לרכוש עצמה והגמוניה ולהשליט את ארץ ישראל על התפוצות.

ולא כל מאמר-שבח לארץ ישראל - כולו קודש. אין לך כסות עינים נאה ליצר שלטון והגמוניה מכסות של קודש. [...] אוי לה למדינה ששליטה נעשה המדינה ('המדינה - אנוכי'), וי לה לתורה כשכבוד העטוף - או המתעטף - בה, נושאה, נעשה עיקר, והכל חייבים בכבודו, זה בא במקומה: אנוכי - התורה, אנוכי - הכהונה.⁵⁷

רבידוביץ טען כי ארץ ישראל אכן קדושה היא ומעלתה מרובה, אבל גם לבלל היה מעמד מרכזי שווה ערך לארץ ישראל עצמה, ולעתים אף גדול וחשוב ממנה. רבידוביץ שאף אפוא לדגם לאומי אליפטי, שארץ ישראל והגולה יהיו בו שני מוקדים לאומיים שווים ערך. את הטיעון ההיסטורי הזה ניצל המחבר גם כדי להוכיח את המנהיגות הציונית בימיו, אשר העמידה את ארץ ישראל במרכז ושללה את הגולה. 'כשם שחכמי הארץ בימי חנינא - לפניו ואחריו - נלחמו במקדשי חדשים ומעברי שנים בבבל, בשמו

53 על הקשר לדובנוב ראו: Pianko, *Zionism*, pp. 67-68. רבידוביץ ערך את ספר שמעון דובנוב. ראו שם את דבריו על דובנוב: שמעון רבידוביץ (עורך), *ספר שמעון דובנוב - מאמרים אגרות, אררט, לונדון וירושלים תשי"ד*, עמ' 13-23.

54 שם, עמ' 447. על הקרבה בין דובנוב לרבידוביץ ראו: האיגרות ששלח דובנוב לרבידוביץ, שם, בייחוד עמ' 446-459.

55 שם, עמ' 454.

56 רבידוביץ, **בבל וירושלים**, עמ' 129. וראו: Simon Rawidowicz, 'On the Concept of *Galut*', in: Benjamin C.I. Ravid (ed.), *Israel: The Ever-Dying People and Other Essays*, Fairleigh Dickinson University Press, Rutherford, NJ 1986, pp. 96-117.

57 רבידוביץ, **בבל וירושלים**, עמ' 557.

של מי שחזה "כי מציון תצא תורה" - כך, לדוגמה, לא חששו כמה שוללי גולה במאה העשרים להתנגד (אם בפועל ובמישרים, אם בעקיפים, ולהלכה) לחיוב תפוצה.⁵⁸ אם כן, הרצון להגמוניה של בני ארץ ישראל על מרכזי היהודים בגלות היה קיים עוד בימים קדומים מתקופת התלמוד, ואולם בפועל, טען רבידוביץ, הגלות לא היתה חשובה פחות מארץ ישראל, להפך - בבל עלתה על ארץ ישראל במשך מאות בשנים, ומכאן הוא הסיק מסקנה פוליטית שלא 'רק מציון תצא תורה', אלא תורה תצא גם מציון וגם מן הגולה.⁵⁹ את הרעיון שהתפוצה שוות ערך לארץ ישראל בביטוי הלאומיות היהודית פיתח רבידוביץ עוד בשנות השלושים, ולטיעון זה נוסף ממד מעניין עם הקמתה של מדינת ישראל בתש"ח. רבידוביץ ייחד כמה מאמרים לשאלת בחירת השם 'ישראל' למדינת היהודים והתנגד לו בכל תוקף. לטענתו, הבחירה בשם 'ישראל' היתה בה פגיעה ממשית ביהודי הגולה, שגם הם קרויים 'ישראל'; המדינה בעצם שמה הוציאה את יהודי הגולה מתוך כלל ישראל. לדעתו, בחירת שם המדינה היתה צריכה להיעשות כחלק מדיון עם כל יהודי העולם כדי לא ליצור חציצה בין יהדות התפוצה ובין יהודי ארץ ישראל. 'אין ספק בדבר: קריאת שם למדינת החלוקה בתש"ח לא היתה ענין המסור אך ורק להכרעתו של היישוב, בן שבע מאות האלף. ואינו גם בשעה זו ענינן של מדינת ישראל והציונות לבדן. בעיית ישראל כולו היא - לא לדורנו בלבד, אלא גם לדורות יבואו'.⁶⁰ לדעתו של רבידוביץ, מדינת ישראל אינה רשאית להיקרא בשם העם היהודי כולו - בארץ ובתפוצות - המכונה 'ישראל'. לפיכך הוא הציע לקרוא למדינה 'ארץ ישראל' או 'מדינת ישראל', אבל לא 'ישראל' סתם. לדידו 'אם "ישראל" ייקרא שם המדינה, תהא זו בכיה לדורות'.⁶¹ הברור העיוני שערך רבידוביץ בקביעת שם המדינה לא היה בעיניו אטימולוגי או טכני בלבד, אלא היה לו קשר לשאלה מהותית בנוגע למדינת ישראל והלאומיות היהודית. בעיניו, קריאת שם המדינה היהודית 'ישראל' ביטאה שלילה קיצונית של הגולה והדרת יהודי התפוצה מלאומיותם. 'אין זו שאלת שם בלבד, ענין "טכני" פעוט. כתובנו מדבר בשמירת טהרתה-שלמותה של דמות רבת מסורת בת אלפים, מערכת מחשבות והרגשות הגנוזות בעמקי נפש האומה - ובכגון אלה אין מקום לויתור ולפשרה'.⁶² בעיני רבידוביץ, שם המדינה נועד לממש את התפיסה הרדיקלית ביותר של שלילת הגלות, ולפיכך נאבק לשינוי שם המדינה ולהחזרת כבודה של התפוצה.

רבידוביץ פנה אל דוד בן-גוריון בשנת 1954 כדי לשמוע ממנו מה היתה כוונת מנהיגי המדינה בבחירת השם 'ישראל', ולשכנע אותו לשנות את שם המדינה. חלופת האיגרות בין שני האישים, המובאת בסוף ספרו **בבל וירושלים**, מאלפת. מדובר בהתכתבות בין המלומד רבידוביץ, שהיה אז פרופסור באוניברסיטת ברנדייס בוולתם מסצ'וסטס, סמוך לבוסטון, ובין דוד בן-גוריון, ראש

58 שם, עמ' 560.

59 שם.

60 שם, עמ' 473.

61 שם, עמ' 478.

62 שם, עמ' 503. רבידוביץ, שנבהל מגישתו האזוטרתית של אברהם שברון (שרון) ו'הציונות האכזרית' שלו, סבר שזו הכוונה האמתית בבסיס בחירת שם המדינה. שם, עמ' 504.

הממשלה הראשון של מדינת ישראל, שהתפטר ופרש לשדה בוקר בשלהי 1953, לפני שובו כשר ביטחון לממשלתו של משה שרת ב־1955. רבידוביץ שב ושטח את הנימוקים מדוע על מדינת ישראל לשנות את שמה, ובן־גוריון - שכבר הכיר את טיעונו של רבידוביץ, אשר ראו אור בכתב העת מצודה - הגיב באריכות ובאדיבות מפתיעה. קריאת המכתבים הללו מלמדת משהו חדש לא רק על דמותו הנשכחת של רבידוביץ, הזוכה עתה להתעניינות מחודשת,⁶³ אלא גם על דמותו של בן־גוריון. במפתיע, נוכח דעותיו הנחרצות של בן־גוריון ושלילתו הידועה את הגלות, עולה מן התכתבות הזו דמות מורכבת יותר שלו. פעם אחר פעם ניכר בדבריו עד כמה הוא בקיא בתולדות ישראל, עד כמה אינו מזלזל במלומד שנתפס לעניין צדדי כמו שם המדינה כדי להעביר מסר בעניין חסי גלות וריבונות, ועד כמה העם היהודי לדורותיו יקר בעיניו.⁶⁴

בן־גוריון השיב לרבידוביץ כי בעת שנדון שם המדינה לא העלה איש התנגדות מן הטעם שהשם ישראל עלול להפריד בין יהודי ארץ ישראל ובין התפוצה. מלבד זאת טען כך:

השם ישראל מפריד - אך לא בין הדבקים. הוא מפריד בין העם היהודי הריבוני במולדתו, הנקרא בשם ישראל, ובין העם היהודי בעולם, מכל דור ודור ומכל ארץ וארץ, הנקרא בשם העם היהודי או גם 'עם ישראל' [...] אתה ואני - שנינו יהודים, וכשני יהודים אנו הננו שותפים לכל המורשה היהודית, לרבות המדינה. אבל כל זמן שאתה בוחר לשבת בגולה - אינך ניהנה מהזכויות (ומהחובות) של אזרח הריבונות העברית אשר שמה 'ישראל'.⁶⁵

באיגרת השנייה והמפורטת יותר ששלח בן־גוריון לרבידוביץ הוא התווכח עם טיעונו העיוני של רבידוביץ, שלפיו הוראת השם ישראל מצביעה על העם היהודי. מלבד זה, הוא נפנה לוויכוח העקרוני ביניהם אשר לדגם הראוי של הלאומיות היהודית - מדינת ישראל כמרכז לאומי או בבל וירושלים. מן הצד העיוני קבע בן־גוריון כך:

כשהחלטנו לקרוא למדינה היהודית בשם 'ישראל' (ולא 'מדינת ישראל') לא גזלנו ולא לקחנו מיהודי העולם ומהעם היהודי שום דבר. בני עמנו קוראים לעצמם בשם יהודים. ככל מאמריך וגם במכתבך נגנז שם זה. אבל בשם זה השתמשו הורי, והורי הורי כל הדורות, וכן בני עמנו בכל ארץ וארץ. רק מספר מתבוללים התביישו בשם יהודי וקראו עצמם 'ישראליתן'. בעברית בידית ובכל הלשונות האחרות קראו לעמנו בשם העם היהודי, או העם העברי.⁶⁶

יתר על כן, קבע בן־גוריון כי 'יש גלגולים לשם', דהיינו הוראת המונח 'ישראל' משתנה

63 ראו: Pianko, *Zionism*, pp. 63-64. כפי שעולה מדברי נועם פיאנקו, העדנה שיש כעת לעמדתו של שמעון רבידוביץ מוצדקת לדעתו משום שהיא מאפשרת לחברה היהודית העכשווית לשמור על זהות לאומית יהודית שאינה תלויה רק בהקשר טריטוריאלי ובריבונות. לביקורת על עמדה זו ראו: Allan Arkush, 'State and Counter state', *Jewish Review of Books*, 2, (2011), pp. 10-14.

64 בעניין זה גם ניכרת הכרת התודה של רבידוביץ להתכתבות הענפה ביניהם, ראו שם.

65 שם, עמ' 874.

66 שם, עמ' 880.

בהקשרים היסטוריים שונים מתקופת התנ"ך עד עתה, ולפיכך ידע כל אדם להבדיל בין 'ישראל' המדינה ובין 'עם ישראל'. בן-גוריון כפר ברעיון שמקימי המדינה היו צריכים לשאול את כל יהודי העולם בעניין זה.

מייסדי המדינה לא היו חייבים לשאול מי שהוא מחוץ למדינה. קריאת שם למדינה אינה הדבר המכריע, החיוני והגורלי. הרעיון על יסוד מדינה, הצעדים הראשונים ליסודה, עצם הקמתה - היו עלולים להרגיז יותר יהודים בעולם מאשר קריאת השם, וגם הרגיוז. אדוקים, מתבוללים, סוציאליסטים וסתם יהודים התקוממו נגד הרעיון של שיבת ציון ומדינה יהודית. [...] מותר היה ליהודים בחו"ל להתנגד לכך - ומותר היה לבוני המדינה לא להתחשב עם ההתנגדות.⁶⁷

עם זאת, היה ברור לבן-גוריון שהמחלוקת בינו ובין רבידוביץ עמוקה יותר, והיא נוגעת ליחסי הריבונות והגלות - ארץ ישראל והתפוצה.

בן-גוריון אמנם הטיח בפני רבידוביץ 'ותמוהה בעיני הגישה הפטישיסטית שלך לשם', ואולם ברי היה לו שרבידוביץ חשש מקרע עמוק בין ארץ ישראל ובין התפוצה. כדי להרגיע חשש זה כתב בן-גוריון: 'אני מאמין בשותפות הגורל של העם היהודי. וכשאני אומר עם יהודי (או עם ישראל - איני פוסל כינוי זה!) הריני כולל גם המדינה וגם יהדות העולם. אני מאמין כי המדינה הוקמה למען העם כולו. ולא יהיה קיום ליהדות בלי המדינה, ולא קיום למדינה בלי היהדות'.⁶⁸ למרות המחויבות המוחלטת לעם היהודי, קבע בן-גוריון הייררכייה ברורה בין הציונות החלוצית ובין יהודי הגולה, ובכך נעוצה המחלוקת העיקרית בין האישים.

בעיני בן-גוריון אמנם קיימת הווייה יהודית בתפוצות, אבל רק במדינה יהודית יכולה היהדות לבוא לביטוי מלא ושלם, שכן הלאומיות היהודית אינה רוחנית בלבד, והיא אינה מושתת על טקסטים בלבד. רבידוביץ הדגיש את הטקסט ואת השפה כשני עיקרים של הלאומיות היהודית, ואילו בעיניו של בן-גוריון קיום מלא לטקסט ולשפה עברית ייתכן רק באמצעות ריבונות - במדינה יהודית.

יש הווייה יהודית באמריקא, ברוסיה, במרוקו. זוהי הווייה אומללה, מחובלת, צולעת, מדולדלת. יש לחזקה ולאמצה, יש להנחיל לה הלשון העברית, התנ"ך העברי, מיטב הספרות העברית, הקשר הנפשי עם המדינה, - אבל יהדות שלמה, בריאה, יוצרת בת-חורין תיתכן רק במדינה יהודית, כשהכול בידנו - החל מהקרקע והצבא וגמור באוניברסיטה וברדיו. אין יהדות עומדת על רוח בלבד, כשם שאין כל עם בעולם עומד על רוח בלבד.⁶⁹

המודל המעמיד את ארץ ישראל ואת מדינת ישראל במרכזה של ההווייה היהודית נוסח כאן בחדות ובבוטות. בן-גוריון אמנם לא שלל את הקיום היהודי מחוץ לישראל, אך הוא

67 שם, עמ' 881.

68 שם, עמ' 883.

69 שם.

ראה בכך מודל חלקי של יהדות, ואף התייחס להווייה היהודית בגלות כמוגבלת ונכה.⁷⁰ מדברים אלו ניכר ההבדל הברור בין עמדתו המדינית הריבונית של בן-גוריון ובין תפיסתו הרוחנית של רבידוביץ, המדגישה יותר את הטקסט ואת השפה, אם כי אינה שוללת את הריבונות היהודית. בן-גוריון, כמו מנהיגים ציונים אחרים, האמין שארץ ישראל היא המרכז היהודי, ומכאן הגיע לעמדתו ה'ממלכתית'⁷¹ - הקשורה בטבורה לריבונות טריטוריאלית, להבדיל מהעמדה שייצגו מחייבי הגלות, דובנוב, בארון ורבידוביץ. לאחר שעסקת בעמדות של ההיסטוריוגרפיה היהודית הלאומית שחיבה את הגלות, אעבור להיסטוריוגרפיה הציונית הארץ-ישראלית.

ההיסטוריוגרפיה הציונית: עמדת מחייבי הריבונות

בקרב ההיסטוריונים הציוניים בדור הראשון בן ציון דינור (דינבורג) (1884-1973) הוא ההיסטוריון המזוהה ביותר עם האידיאולוגיה והמנהיגות הציונית. דינור, שעלה לארץ בעלייה השלישית, היה מאנשי החינוך המובילים ביישוב, ובהיותו חבר מפא"י שימש מטעמה חבר כנסת ושר החינוך השלישי של מדינת ישראל (1951-1955). דינור האמין ברעיון הציוני המדיני, והוא שלל את הגלות ודחה את הגישה הרוחנית המינימליסטית של אחד העם בעניין זה.⁷² אמנם במפעלו ההיסטוריוגרפי אפשר לזהות גם השפעות של הגישה הרוחנית, אך בכל הקשור למונחים 'גלות' ו'ריבונות' שלל דינור את העמדה הגלותית מכול וכול. 'כל השולל את הגלות נקרא ציוני - והכפירה בגלות ושלייתה היא התנאי להשתייכות לתנועה הציונית ולהסדרות הציונית'.⁷³

דינור האמין ש'צרת היהודים' נעשתה של קיום לעם היהודי בשליש האחרון של המאה ה-19. הוא סבר שרק הפתרון הציוני, הקמת מדינה ליהודים בארץ ישראל, יבטיח את המשך קיומו של העם היהודי, ולפיכך התנגד נחרצות לציונות התרבותית של אחד העם,

70 אין זה מקרה שנועם פיאנקו, אשר מציע בספרו מודל לאומי הקרוב יותר לעמדתו של רבידוביץ, פתח את ספרו בסקנדל שעורר הסופר א"ב יהושע בכינוס של מנהיגים יהודים בארצות הברית באוגוסט 2006, עם אמירתו שאין הוא רואה עתיד ליהדות הגולה. יהושע, אומר המחבר, עורר פרובוקציה גדולה, אך למעשה היסוד לאמירתו ולגישתו נעוץ בחשיבה המדינתית של היהדות, שמקורה בבן-גוריון. ראו: Pianko, *Zionism*, pp. 1-2.

71 על העמדה 'הממלכתית' מבית מדרשו של בן-גוריון ראו: ניר קידר, ממלכתיות - התפיסה האזרחית של דוד בן-גוריון, יד יצחק בן-צבי ומכון בן-גוריון לחקר ישראל והציונות, ירושלים ובאר שבע תשס"ט; אבי בראלי, מפא"י בראשית העצמאות 1948-1953, יד יצחק בן-צבי, ירושלים תשס"ז, עמ' 455-485.

72 שמואל אטינגר, 'בן ציון דינור האיש ופועלו ההיסטורי', בתוך: הנ"ל (עורך), היסטוריה והיסטוריונים, מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, ירושלים תשנ"ג, עמ' 117-128, בייחוד עמ' 119. על הזיהוי בין ההיסטוריוגרפיה לאידאולוגיה בעיני דינור ראו: David N. Myers, 'History as Ideology: The Case of Ben Zion Dinur, Zionist Historian "Par Excellence"', *Modern Judaism*, 8 (1988), pp. 167-193.

73 בן ציון דינור, בעולם ששקע - זכרונות ורשומות מדרך חיים, מוסד ביאליק, ירושלים תשי"ח, עמ' 208-212 (הציטוט מעמ' 209).

אשר העדיפה לטפל תחילה ב'צרת היהדות' וליצור מנוף חינוכי לכינונה של המדינה היהודית. דינור סבר שיש לטפל בצרת היהודים בבהילות, ולשם כך אין די בציונות הרוחנית, אלא יש לאמץ את מסקנותיהם האופרטיביות של פינסקר, ליליינבלום והרצל ולהקים מדינה יהודית לאלתר. בעקבות פינסקר ויליינבלום סבר דינור שאסור ליהודי אירופה בימי פריחתה של האנטישמיות המודרנית במערב ורדיפות היהודים ברוסיה להמשיך ולהתכחש לצורכיהם כאומה.⁷⁴ במובן זה ראה דינור בחיים בגלות חיי סבל מבחינה חומרית וחיי חרפה מבחינה רוחנית. זהו יסוד התנגדותו לתורת אחד העם.⁷⁵ כמו ליליינבלום, סבר דינור שהאמנסיפציה הפורמלית נכשלה, ולפיכך נותרו ליהודים שתי אפשרויות בלבד: גלות המובילה להתבוללות ולעזיבת היהדות או הקמת מדינה יהודית בארץ ישראל.⁷⁶

שלילתו של דינור את הגלות מקורה אפוא בעמדה הציונית הקלאסית של פינסקר והרצל, ולא בעמדה הרדיקלית של ברדיצ'בסקי. דינור לא שאף למחוק מן ההיסטוריה של עם ישראל את פרקי הגלות, והוא גם לא התכחש אל יהדות הגולה.⁷⁷ מפעלו ההיסטוריוגרפי 'ישראל בגולה' עמד בניגוד לרעיון 'הפסיעה הגסה' של ברדיצ'בסקי, והוא אף היה רגיש ממרבית המנהיגות הציונית בתקופת היישוב לגורל יהודי הגולה. השכלתו ההיסטורית ואהבתו למורשת היהודית הניעוהו להשקיע מאמצים רבים, ולהעמיד מפעל כינוס של מקורות מן ההיסטוריה החברתית היהודית בגלות. בעניין זה פעל דינור כהיסטוריון לאומי מובהק שהושפע מן הרומנטיקה, וכן הוא הושפע מביאליק, שגם הוא ואנשי חוגו עסקו בכינוס מקורות דוגמת **ספר האגדה**.⁷⁸

74 בן ציון דינבורג, 'ה'נס' של תקומת ישראל ויסודותיו ההיסטוריים', שיבת ציון: ספר השנה לחקר הציונות ותקומת ישראל, א (תש"י), עמ' 15-14, 26-29. דינור מסתמך על הביקורת של פינסקר ושל ליליינבלום, הרואים בפסיביות את סימנה של הגלות. משה ליב ליליינבלום מן הזרם המדיני בחיבת ציון, שהתנגד כידוע לאחד העם, שאל במאמרו 'על תחיית ישראל על אדמת ארץ-ישראל': 'האין כל זה אות נאמן, כי גם אבותינו גם אנו בניהם הנאמנים, חפצנו וחפצים להיות חרפת אדם וביזוי עם, כי נעים לנו להיות כצוענים?' ראו: [אין ציון עורך], כל כתבי משה ליב ליליינבלום, ד, דפוס פישר, קראקא תרע"ג, עמ' 23-73 (הציטוט מעמ' 34). כך גם עולה ממאמרו 'הקיצה עמי', ששם הוא קורא לעליית המונים לארץ ישראל ולהפסקת החיים בגלות. ראו: שם, עמ' 430-434.

75 בימים שדינור חשב על פעילות פוליטית-סוציאליסטית הוא טען: 'יש ליסד מפלגת פועלים ציונית, שתהא נאמנה לארץ-ישראל, אבל משוחררת מן האידאולוגיה של ה"אחד-העמיות" וקיצונית בשלילת הגלות'. ראו: דינור, בעולם ששקע, עמ' 212.

שם, עמ' 29.

77 David N. Myers, *Re-Inventing the Jewish Past: European Jewish Intellectuals and the Zionist Return to History*, Oxford University Press, New York and Oxford 1995, p. 131

78 בן ציון דינור, ישראל בגולה - מקורות ותעודות ערוכים ומסודרים לפי העניינים והזמנים בתוספת פתיחות ביאורים והערות, דביר, תל אביב תרפ"ו-תרצ"ט. המפגש עם ביאליק הותיר רושם רב על דינור, והוא הציג עזרה בהרחבת מפעל זה. ראו: בן ציון דינור, כתבים - ישנים גם חדשים, מרכז דינור ומרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, ירושלים תשס"ט, עמ' 322-332. אריאל ריין, 'היסטוריון בבינוי אומה: צמיחתו של בן ציון דינור ומפעלו ביישוב (1884-1948)', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית

את היחסים הבינריים בין גלות לריבונות הבלטי דינור במיוחד במאמרו הידוע 'גלויות וחורבן' משנת תש"ג. לדבריו, הגלות מוליכה לחורבן, וארץ ישראל מובילה לגאולה לאומית. דינור דימה את יהודי הגלות לאנשים המתעקשים לגור לפתחו של הר געש השב ומתפרץ מפעם לפעם. היהודים החיים בגלות מתעקשים אפוא להתעלם מן הלקח ההיסטורי שהגלות באה תמיד אל קצה הטרגי. לדידו, כל גולה - גם אם התברכה בחיי שגשוג זמניים - סופה חורבן.⁷⁹

בעיני דינור, ארץ ישראל היתה מרכז לאומי לאורך כל הדורות, ועל כן העניק לה מקום מרכזי בתולדות ישראל גם בתקופת הגלות. הגלות מבחינתו של דינור אמנם היתה מקור הצרות של היהודים, בהתאם לאידאולוגיה הציונית שהנחתה אותה, אבל ההיסטוריה של הגלות היא ציר מרכזי בבנינה ההיסטורי של האומה. הסיפור הרציף של ההיסטוריה היהודית, ובעיקר תיאור הקשר הבלתי פוסק לארץ ישראל, העניק לגולה את חשיבותה ההיסטורית.⁸⁰ את התקוות המשיחיות לגאולה בשלהי ימי הביניים קשר דינור גם לשאיפת הגאולה המדינית המודרנית; לפיכך הציונות היא תנועה להגשמת חזון הדורות כולם, החזון של המורדים בחיי הסבל בגלות בכל תקופותיה.⁸¹ המהלך ההיסטוריוגרפי הזה של דינור, שלילת הגלות מזה ופנייה אל העבר הגלותי כדי למצוא אסמכתה למהפכה הציונית מזה, אפיין את החשיבה הציונית הקלאסית בכללה.⁸² נמצאנו למדים שדעתו של דינור אינה שונה מן ההגות הציונית המדינית, שלפיה הגלות מסכנת את חיי היהודים, ולפיכך יש לבטוח רק בריבונות יהודית בארץ ישראל.⁸³ למרות עמדתו הציונית המובהקת של דינור, הוא לא היה ציוני רדיקלי, ולא התקרב כלל וכלל לעמדות קיצוניות בנוסח 'הציונות האכזרית' של אברהם שברון או זו של 'העבריים החדשים', להפך - דאגתו ליהודי הגולה בשנות השלושים והארבעים בפעילותו הציבורית והחינוכית באה לידי ביטוי בקריאה חוזרת ונשנית ליישוב היהודי בארץ ישראל לקיים את אחריותו כלפי יהודי הגולה.⁸⁴

יצחק בער (1888-1980), מגדולי החוקרים של יהודי ספרד, החל ללמד היסטוריה באוניברסיטה העברית בירושלים בשנת 1930. המעבר מגרמניה לארץ ישראל, שלא

79 בירושלים תשס"א, עמ' 243-254. Myers, *Re-Inventing the Jewish Past*, p. 133.

80 בן ציון דינור, דורות ורשומות: מחקרים ועיונים בהיסטוריוגרפיה הישראלית, בבעיותיה ובתולדותיה, מוסד ביאליק, ירושלים תשל"ח, עמ' 98-141, 175-192. אין להתעלם מכך שמאמר זה נכתב בעצם ימי חורבן יהדות אירופה.

81 דינור, ישראל בגולה, עמ' 128-132.

82 בן ציון דינור, במפנה הדורות: מחקרים ועיונים בראשיתם של הזמנים החדשים בתולדות ישראל, מוסד ביאליק, ירושלים תשט"ו, עמ' 10, ובייחוד עמ' 26-29.

83 ראו: שמואל אלמוג, ציונות והיסטוריה, מאגנס, ירושלים תשמ"ב, עמ' 9-11.

84 על דבקותו של דינור בהגותם של פינסקר, ליליינבלום והרצל ראו: דינור, בעולם ששקע, עמ' 187.

85 בהקשר זה ראו את נאומו של דינור לפני מועצת המורים למען קרן קימת לישראל בשנת תרצ"ד. דינור, כתבים, עמ' 248-252. על פעילותו בזמן השואה בתוך חבורת 'אל דמי' ראו: בן ציון דינור, זכור - דברים על השואה ועל לקחה, יד ושם, ירושלים תשי"ח, עמ' 62. דינה פורת, "אל דמי": אנשי-רוח בארץ-ישראל נוכח השואה 1943-1945, הציונות, ח (1983), עמ' 245-275. על דמותו המורכבת של דינור גם בנוגע לציונות ראו את זיכרונותיו מן השנים הראשונות לעלייתו ארצה: דינור, כתבים, עמ' 123.

היה לו פשוט, השפיע בין היתר על עמדתו ההיסטוריוגרפית; זו הלכה ונעשתה ציונית יותר.⁸⁵ במסה ההיסטורית גלות, שכתב בגרמנית ופורסמה בשנת 1936, אנו עדים לגישה ציונית ארץ-ישראלית מובהקת; יחסי גלות-ריבונות בעם היהודי הם יחסים בינריים, העם היהודי איבד את ריבונותו בעת העתיקה, ובימי הגלות הארוכים המתין לגאולה ריבונית בארץ ישראל. הגלות היא בבחינת טרגדיה, וזו תבוא על תיקונה רק כאשר תיכון ריבונות היהודים בארץ ישראל מחדש. מנקודת מבט זו העם היהודי עתיד לשוב אל ארצו, שהיא מקומו הטבעי. תיאור מטה-היסטורי זה אינו מאפיין את כלל כתיבתו הקפדנית של בער, שבדרך כלל באה לתאר תקופה היסטורית בתולדות היהודים מתוך נאמנות להקשר המסוים שלה, וללא מטרה מוצהרת לתאר סיפור-על, ברם נוכחנו לעיל כי סיפור-העל הזה הנחה את בער בוויכוח שלו עם בארון.

בער התחנך על ברכי ההיסטוריוגרפיה הגרמנית מבית מדרשם של ליאופולד רנקה ופרידריך מיינקה, ועשה כל שביכולתו לשמור על כתיבה מדעית מדודה;⁸⁶ למרות שלילת הגלות, שהיתה חלק מאמונתו הציונית, הוא הקנה לחיי היהודים בגלות מעמד של תקופה השווה בערכה לכל תקופה אחרת בהיסטוריה של עם ישראל. כהיסטוריון מן האסכולה הרומנטית, הוא לא יכול לטעון שישנן בתולדות ישראל תקופות לא חשובות כפי שטענו הוגי דעות ומנהיגים ציונים. עם זאת, קיים בו המתח בין השאיפה המתודולוגית להעניק לכל תקופה את מעמדה העצמאי בלי השוואה לתקופות אחרות ובין הגישה האידיאולוגית הרואה בגלות תקופה של ניוון. 'תקופת ימי הביניים היא בעיני רוב החוקרים תקופה של ירידה, תהום מפסקת בין התקופה העתיקה היוצרת ובין זמננו השב ליצירה עצמית'.⁸⁷ במפורש יותר נאמרו הדברים במחקרו על ימי הבית השני. 'ההיסטוריה של עמנו בימי הביניים אין חלקה ביצירה בתוך התרבות הכללית באותה מידה שהיינו יוצרים בתקופה העתיקה וכדרך שאנו מקווים שנושב וניצור בעתיד'.⁸⁸ אם כן, בער בכל זאת ייחס להיסטוריה של עם ישראל בגלות מידה של סגירות וניוון.

85 על הקושי במעבר לארץ ראו: אטינגר, היסטוריה והיסטוריונים, עמ' 131. סקירה על בער ראו: Myers, *Re-Inventing the Jewish Past*, pp. 109-128. הוא הראה שהמתח בין ההיסטוריוגרפיה של בער ובין המטה-היסטוריה שלו נוצר עוד בגרמניה אצל מורו אויגן טויבלר (שם, עמ' 127). על ההשפעה ההדרגתית של ארץ ישראל ומדינת ישראל על עמדתו ההיסטוריוגרפית של בער ראו: Israel Jacob Yuval, 'Yitzhak Baer and the Search for Authentic Judaism', in: David N. Myers and David B. Ruderman (eds.), *The Jewish Past Revisited: Reflections on Modern Jewish Historians*, Yale University Press, London 1998, pp. 77-87.

86 על חשיבותה של תורתו ההיסטוריוגרפית של רנקה בכלל ועל השפעתו על בער בפרט ראו: עקיבא ארנסט סימון, 'משמעותו של ליאופולד רנקה בשביל התפתחות ההיסטוריוגרפיה', היסטוריונים ואסכולות היסטוריות: קובץ הרצאות שהושמעו בכנס השביעי לעיון בהיסטוריה, החברה ההיסטורית הישראלית, ירושלים תשכ"ו, עמ' 53-71.

87 יצחק בער, מחקרים ומסות בתולדות עם ישראל, ב, החברה ההיסטורית הישראלית, ירושלים תשמ"ו, עמ' 10.

88 יצחק בער, ישראל בעמים - עיונים בתולדות ימי הבית השני ותקופת המשנה וביסודות ההלכה והאמונה, מוסד ביאליק, ירושלים תשט"ו, עמ' 12.

יתר על כן, בער ייחס ליהודי הגלות תודעה של פסיביות והמתנה לגאולה משיחית.

לפי דעת היהודים החוקה האלוהית נפסקה ע"י הגלות, ויחד עם זה נלקה סדר העולם הכללי, והוא יתוקן רק בשיבת ישראל לארצו והשלטת החוקה הנכונה בעולם. בהערכה זו של תורה, משפטים, חוקים ומצוות מתבארת התמסרות היהודים ללמוד התלמוד שלפי המושגים המודרניים מרחיק את האדם מתפקידו האנושי והלאומי והמעשי.⁸⁹

הפסיביות הפוליטית של היהודים בימי הביניים נבעה מן האמונה היהודית שלהם בליקוי סדר העולם כל עוד ישראל בגלות. האמונה כי 'הגאולה הפוליטית והרוחנית צריכה לבוא מלמעלה'⁹⁰ היא שמנעה אותם מלפעול.

היחס השלילי ביותר של בער לגלות בולט כאמור בספרו גלות, ששם הוא תקף את העמדות המטה-היסטוריות שחייבו את הגלות, ולפיהן הגלות אינה קללה ועונש, אלא להפך - היא מביאה ברכה לעם היהודי ולעולם כולו:

לפי עניינו של ספר זה נותר עוד לומר מספר מילים על מהותה של הגלות היהודית בתפיסות המודרניות. כולן, יהיה אשר יהיה מוצאן וכיוונן, בלתי היסטוריות הן, מחליפות סיבה במסובב, מעתיקות את תמונת המאה התשע עשרה לתוך העבר [...] שלא בדין מסתמכת התיאולוגיה היהודית על רעיון התעודה של היהדות העתיקה. [...] כל הסברי הגלות המודרניים מתנכרים לטרגיות העצומה שבמצב ולעוצמתם הדתית של הרעיונות העתיקים הקשורים בכך.⁹¹

לנוכח המצב שנוצר בשנות השלושים באירופה בכלל ובגרמניה בפרט הוסיף בער וטען: 'הגלות חזרה לנקודת-מוצאה. היא שבה להיות מה שהיתה תמיד: שעבוד פוליטי, שאין תקנה לו אלא ביטולו הגמור [ההדגשה שלי]'.⁹² מן הטענה הקשה והנחרצת הזו בדבר 'ביטול הגלות' הסתייג בער כאשר יצא לבסוף (רק בשנת 1980!) התרגום העברי לספרו גלות. בער הסביר אז מדוע נמנע מלתרגם את הספר לעברית: 'חששתי שמא מסקנת, שהבעתי בסוף ספרי, על הצורך בביטולה הגמור של תופעת הגלות עלולה לעודד שאיפות לקיום מטרה שאינה מתאימה למציאות הפוליטית של זמננו וגם אינה מוצדקת על-ידי אופיה המוסרי והדתי של חברתנו ומדינתנו'.⁹³ הסתייגות זו אכן משקפת את עמדתו של בער בימי המדינה, בעת שחשש מפני המגמות הרדיקליות 'הכנעניות' בחברה הישראלית. בעניין זה יש לעמוד על המונח 'גלות' כפי שניסח אותו בער בספרו: 'פירושה של גלות הוא אפוא פזורה ללא מרכז מדיני גלוי'.⁹⁴ בער לא שלל אפוא את התפוצה היהודית בזמן

89 בער, מחקרים ומסות, ב, עמ' 47.

90 שם.

91 יצחק בער, גלות, עמ' קו-קז.

92 שם, עמ' קז, קח.

93 שם, פתיחה (ללא ציון עמודים).

94 שם, עמ' יט.

קיומו של מרכז ריבוני, דוגמת מדינת ישראל, והוא לא קרא במפגיע לחיסולה של הגלות. אולם, כציונים אחרים, ראה בער בארץ ישראל את המרכז היהודי ואת התפוצה כפריפריה, מודל שבסך הכול אפיין את העמדה הכללית של ההיסטוריונים הציוניים בארץ ישראל. גישתו של בער, כהיסטוריון ששאף לתאר את תולדות ישראל ברציפותם, היתה גישה מטה-היסטורית - המתארת את תולדות העם היהודי כעין אישיות היסטורית אורגנית השבה מן הגלות אל הגאולה בארץ ישראל.⁹⁵ גישה זו ניכרת מאוד בדברי הביקורת החריפים שמתח על היסטוריונים שחיזקו את העמדה המטה-היסטורית ההפוכה, המחייבת את הגלות ואת 'רעיון התעודה'. כאמור, הוא התנגד נחרצות להיסטוריוגרפיה של מחייבי הגלות. בעיניו, היתה גישתם בלתי היסטורית, והם השליכו את אמונותיהם בהווה על התודעה היהודית בעבר.⁹⁶

גרשם שלום (1897-1982), גדול חוקרי הקבלה, היה היסטוריון ציוני אשר הושפע בראשית דרכו מהציונות הרוחנית של אחד העם, והיה מפעילי 'ברית שלום'. כדי לעמוד על יסודות שלילת הגלות שלו, יש להבין את מקורות משיכתו לציונות מימי מלחמת העולם הראשונה. עמדתו השלילית כלפי היהדות המתבוללת הגרמנית וכלפי גישתם המשתלבת של אנשי מדעי היהדות בגרמניה באה לידי ביטוי במחקריו. שלום, יליד גרמניה, התקומם נגד המגמה האפולוגטית בחברה היהודית הגרמנית. בעיניו, נעשה כל המפעל ההיסטוריוגרפי של המאה ה-19 בחסות המאבק להשתלבות בחיי החברה האירופית. בעקבות זאת אימצו יהודי גרמניה את הגישה שהיהדות אינה אלא מהות רעיונית רציונלית הראויה להשתלב בסביבה האירופית המודרנית. גישה זו, אשר קיבלה בפועל את הנחות היסוד של ההגות האירופית, גזלה לדעתו את החינויות הלאומית של היהודים בהווה ובעתיד.⁹⁷ בעיניו, כישלונה של ההיסטוריוגרפיה היהודית במאה ה-19 היה רק היבט אחד במשבר שעבר על החברה היהודית הליברלית בתקופה זו.⁹⁸ המרד של שלום בבורגנות היהודית הגרמנית המתבוללת היה מרד רעיוני ורוחני של ממש. חיי היהודים בגרמניה היו בעיניו מסכת ארוכה של הונאה עצמית, לעומת זאת הציונות והגשמתה

95 יצחק בער, תולדות היהודים בספרד הנוצרית, עם עובד, תל אביב 1965, עמ' 3-4; הנ"ל, ישראל בעמים, עמ' 11-18 והספר כולו; אטינגר, היסטוריה והיסטוריונים, עמ' 138.

96 בער, גלות, עמ' קו. השוו את ניתוחו של בער לתודעת הגלות של רבי יהודה הלוי: 'אבל תעודת ישראל בהיסטוריה האנושית אינה מתקיימת בגלות קיום נורמלי. לגלות יש רק ערך עובר, ואין לו מקום הכרחי בהיסטוריה, ולא ניתן לבאר את הקשרים הפנימיים שבין תעודת הגלות וההיסטוריה הכללית'. בער, מחקרים ומסות, ב, עמ' 50.

97 בעיקר חשש שלום מאותה הגישה שהנחתה את אנשי 'חכמת ישראל', אשר קרבת המושגים שלהם להבנה הגליאנית של ההיסטוריה האנושית גרמה להם לחשוב שיש להביא את היהדות לכדי סיכום או 'לקבורה מכובדת'. ראו: David Biale, *Gershom Scholem: Kabbalah and Counter-History*, Harvard University Press, Cambridge, MA and London 1982, pp. 2-5 (להלן: ביאל, גרשם שלום). השוו: יצחק שורש, הפנייה לעבר ביהדות המודרנית, מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, ירושלים תש"ס, עמ' 454-455. רז'קווצקין, 'ייצוגה הלאומי של הגלות', עמ' 55, 59.

98 ביאל, גרשם שלום, עמ' 5.

בארץ ישראל היו בעיניו שיבה אל היהדות.⁹⁹ גישה זו בולטת ביותר במאמרו 'מתוך הרהורים על חכמת ישראל', שהוא טען בו כי הלאומיות בגרסתה הציונית מאפשרת מבט אמתי 'מבפנים' על תולדות ישראל, ללא צורך להצטדק בפני הסביבה ובלי לייפות את ממצאי המחקר ההיסטורי לצרכים אפולוגטיים.¹⁰⁰ מתוך דיונו של שלום ברעיון המשיחי בישראל אפשר ללמוד כי הגלות יצרה אורח חיים פסיבי, ואילו הציונות אפשרה ליהודים לחיות חיים היסטוריים מלאים. אמנם הרעיון המשיחי בגלות תרם רבות לעם היהודי ולעולם כולו, אך המחיר ששילמה היהדות בגינו היה גבוה:

כוונתי למחיר שנדרש על-ידי המשיחיות, המחיר שהיה על עם ישראל לשלם מתוך הייטת-עצמו בעד הרעיון הזה שהעניק לעולם. עצמתו של הרעיון המשיחי שקולה נגד חוסר-האונים לאין סוף המתגלה בהיסטוריה הישראלית בכל דורות הגלות, כשלא היה בכוחה לעלות ולהופיע על במת ההיסטוריה העולמית.¹⁰¹

אם כן, דבקות ברעיון המשיחי הובילה לחיים פסיביים מבחינה פוליטית ולהימנעות מחתירה לריבונות. הציונות מבחינה זו השיבה את היהודים להיסטוריה.

אפשר אפוא לומר ששלום, חוקר המיסטיקה היהודית והתנועות המשיחיות בישראל, פיתח יחס דיאלקטי אל תופעת המשיחיות. מצד אחד, כאדם מודרני ורציונלי, הוא חשש שמא תביא המשיחיות לתלישות היסטורית, כגון חיי היהודים בגלות; מצד אחר הוא לא רצה שהיהדות ואף החברה הישראלית יאבדו את היסודות המשיחיים והאוטופיים. מכאן אפשר ללמוד על יחסו הדיאלקטי של שלום לגלות בכלל. בעיניו, חיי הגלות היו פסיביים במובנים מסוימים, אך היה בהם גם ממד של חיות וחפץ קיום היסטורי. שלום קיווה כי הציונות, שהחזירה בעיניו את היהודים להיסטוריה, לא תמחק את היסוד המשיחי והמטה-היסטורי.¹⁰²

בימי פעילותו של שלום ב'ברית שלום' הוא סבר שהרעיון הציוני מחייב הקמת מדינה יהודית, מאחר שעיקר מטרתה היא תחייה רוחנית ותרבותית של העם היהודי.¹⁰³ אולם

99 גרשם שלום, דברים בגו: פרקי מורשה ותחיה, א, עם עובד, תל אביב תשל"ו, עמ' 11-54.

100 שם, ב, עמ' 385-403, במיוחד עמ' 398-400. ביאל, גרשם שלום, עמ' 5-6, 9-34. רוקוקוצקין סבור ששלום אמנם יצא נגד היסטוריונים יהודים קודמים שהשקיפו על ההיסטוריה היהודית 'מבחוץ' בהשפעת הסביבה האירופית, אך גם עמדתו שלו ושל ההיסטוריונים בני דורו 'נשענה על עמדה נוצרית מובהקת'. ראו רוקוקוצקין, 'ייצוגה הלאומי של הגלות', עמ' 56-58; הנ"ל, "ללא חשבונות אחרים": שאלת הנצרות אצל שלום ובער', מדעי היהדות, 38 (תשנ"ח), עמ' 73-96.

101 שלום, דברים בגו, עמ' 189.

102 שם, עמ' 190. את הניסיון הזה של שלום ליצור סינתזה תרבותית-דתית אבחן היטב ארנולד אייזן. לדעתו, החלה מגמה זו בציונות של אחד העם, והמשיכה אצל אישים כמו שלום, נתן רוטנשטרייך ואליעזר שביד. ראו: Arnold M. Eisen, *Galut: Modern Jewish Reflection on Homelessness and Homecoming*, Indiana University Press, Bloomington 1986, pp. 117-147, esp. pp. 135-142.

103 'אנחנו, קבוצת "ברית שלום" דרשנו כל השנים האלה אוריינטציה חדשה של הציונות שתהיה בה גם

יחסו אל רעיון המדינה היהודית השתנה לאחר השואה ולאחר הקמתה של מדינת ישראל. בשלב זה הוא סבר כי מצב הקיום שנקלע אליו העם היהודי, בארץ ובתפוצות, חייב את הקמתה של מדינת היהודים. שלום, כמו אחד העם, ראה בארץ ישראל את המרכז היהודי שמוטלת עליו החובה לחזק את היהדות כולה. את התפקיד הזה הוא הטיל גם על מדינת ישראל ועל החברה הישראלית:

הציונות הייתה והינה השיבה האוטופית של היהודים אל ההיסטוריה של עצמם, [...] שיבה זו לא בטלה עם יסודה של מדינת ישראל. אדרבה, היא נכנסה לשלב אשר האיר באור עז את משמעותה המרכזית לגורל היהודים. יהדות הגולה ללא הדחפים שיבואו מן החיים החדשים במדינת ישראל סופה שתתנוון. אבל גם מדינת ישראל זקוקה לקשר המודע ולזיקה אל הגוף השלם, אשר למענו ולמען חידושו היא קיימת.¹⁰⁴

אם כן, שלום לא שלל את הגולה, אלא הוא הצביע על הגורל המשותף למדינת ישראל ולגולה. הוא הניח שישנו תפקיד ממשי לריבונות היהודית - לאפשר את הקיום החומרי והרוחני של העם היהודי בעקבות הטראומה הבלתי נתפסת של השואה.

חיים הלל בן ששון (1914-1977), היסטוריון ציוני מדור המדינה, שערך את הספר **תולדות עם ישראל**, הגדיר את מצב הגלות בדרך דומה מאוד לזו של מורו יצחק בער. 'פירושה של גלות הוא אפוא פזורה ללא מרכז מדיני גלוי'.¹⁰⁵ הגלות לדידו היא תוצאה של אבדן מוחלט של המרכז המדיני, ולא מצב שקיים בו מרכז לאומי בארץ ישראל בד בבד עם קיומה של תפוצה. מבחינה זו בימי הבית השני לא התקיים מצב של גלות, כי אם של תפוצה. 'רק העדרו של מרכז מדיני-אתני ותחושת עקירה גמורה ואין-אונים עושים את התפוצות לגלות'.¹⁰⁶ לדברי בן ששון, מצב שהמרכז היהודי בארץ ישראל קיים, ומשמש בסיס איתן גם ליהדות התפוצות, מזכיר את הקיום היהודי בימי הבית השני.¹⁰⁷ בן ששון צעד בעקבות ההיסטוריוגרפיה הציונית שקדמה לו גם בדרך שתיאר את החוויה של גלות

משום ויתור ברור ומפורש על הקמת "מדינת היהודים". גרשם שלום, עוד דבר - פרקי מורשה ותחיה, עם עובד, תל אביב 1989, עמ' 68-71. הציטוט מעמ' 68. פורסם לראשונה בכתב העת שאיפוזינו, ב, ה (תרצ"א).

104 שלום, **דברים בגוי**, עמ' 143. למעשה, טען שלום, "המצב האכסיטנציאלי", כפי שאולי מותר לומר כאן, של היהודים נשתנה בדורנו' (שם, עמ' 137). לכן עקב הטראומה של השואה ברור ש'הקמת מדינת ישראל אינה ניתנת להינתק ממה שקדם לה בתולדות היהודים' אך בה בעת חזוקה גם ה'השקפה הקשורה באי-יכולתה של הגולה להבטיח את חיי היהודים ואת קיומם כיהודים' (שם, ההדגשה במקור).

105 הערך באנציקלופדיה העברית נדפס מחדש. ראו: חיים הלל בן ששון, **רצף ותמורה: עיונים בתולדות ישראל בימי הביניים ובעת החדשה**, עם עובד [תל אביב] 1984, עמ' 113-155; 'Galut', Encyclopaedia Judaica, Jerusalem, Keter, 1972, VII, cols. 275-294. השוו: בער, **גלות**, עמ' יט.

106 בן ששון, **רצף ותמורה**, עמ' 113.

107 שם, עמ' 154.

היהודים בזיכרון הקיבוצי היהודי.¹⁰⁸

הקמתה של מדינת ישראל והתבססותו של המרכז היהודי הגדול בארצות הברית לאחר מלחמת העולם השנייה שינו את השיח של 'גלויות וחורבן' לקראת הכרה בקיומם של יחסי מדינת ישראל והתפוצה בהיסטוריוגרפיה הציונית. כאמור, ההיסטוריונים הציוניים בני דור הראשון לא היו שותפים לעמדות רדיקליות של שלילת גלות, ובדור המדינה התחזקה עוד יותר ההכרה בקיום התפוצה.¹⁰⁹ בן ששון הצביע על ההתקרבות בין מחייבי הגלות ובין שוללי הגלות בתקופת המדינה ועל ההכרה זה בחינותיו של זה. 'במציאות נוטים רבים ממחייבי הגלות להעריך את המדינה כצורה טובה יותר של קיום יהודי, והם אוהדים את מפעל "קיבוץ הגלויות" שהוחל בו. מצד אחר, מכיר הרוב שבין שוללי הגלות, שאין היום אפשרות קרובה או רחוקה לחיסול התפוצות'.¹¹⁰

בן ששון הצביע אפוא על מציאות שנוצרה בעקבות הקמתה של מדינת ישראל ועל ריכוך העמדה הבינרית ביחסי גלות-ריבונות. מציאות זו הביאה את ישראל ואת התפוצה להכיר זו בקיומה של זו, ואף לתמיכה הדדית. בדברים אלה יש כדי ללמד על הכרה בדיעבד, גם של שוללי הגלות בישראל, בקיומה של התפוצה היהודית ועל הכרה של יהודי התפוצות במרכז מדיני בארץ ישראל, הפועל בו בזמן עם תפוצה חזקה ובזיקה הדדית לקיומה.¹¹¹ ברם בן ששון בעצמו היה שותף לגישה שמדינת ישראל היא בבחינת שיאה של ההיסטוריה היהודית, שכן בעת החדשה 'גאה זרם הלאומיות היהודית המודרנית המודעת, בתגובה לאתגרי התקופה החדשה, והגיע לשיא הישגיו ביצירת מדינת ישראל'.¹¹²

גלות או ריבונות בעידן של טשטוש גבולות וריבוי זהויות

בעת שיצא לאור המפעל המשותף של ההיסטוריונים הירושלמים תולדות עם ישראל, בשנת 1969, סוכמה למעשה פעילותה של האסכולה הציונית בנוגע לתולדות ישראל. ספר זה, כפי שמתברר מן המבוא, סרטט את המתווה של התודעה הציונית, ולפיה ההיסטוריה היהודית מוליכה לגאולה בארץ ישראל. נקודת המוצא של הספר היא קיומה ההיסטורי של אומה יהודית אותנטית אשר יצאה לגלות, ובה פיתחה חיים לאומיים של ממש והמשיכה לצפות לשובה לארץ ישראל עד העידן הציוני. הספר יצא לאור לאחר מלחמת ששת הימים, והוא מנציח את אוירת הרווחה והניצחון שלאחר המלחמה. בן

108 על קרבת המושגים בין בן ששון למורו בער ראו: שם, עמ' ז-ל; חיים הלל בן ששון, 'גלות וגאולה בעיניו של דור גולי ספרד', בתוך: שמואל אטינגר ואחרים (עורכים), ספר יובל ליצחק בער במלאת לו שבעים שנה, החברה ההיסטורית הישראלית, ירושלים תשכ"א, עמ' 216-227.

109 לניתוח מגמת השינוי ברעיון שלילת הגולה ראו: אניטה שפירא, 'לאן הלכה שלילת הגלות', אלפיים, 25 (תשס"ג), עמ' 9-54. קונפורטי, זמן עבר, עמ' 158-159; רוסמן, היסטוריה יהודית, עמ' 57-58.

110 בן ששון, רצף ותמורה, עמ' 154.

111 ראו: אלון גל, "החזרה היהודית להיסטוריה" במחשבה הציונית האמריקנית (1897-1967), בתוך: שמואל נח אייזנשטדט ומשה ליסק (עורכים), הציונות והחזרה להיסטוריה: הערכה מתדש, יד יצחק בן צבי, ירושלים תשנ"ט, עמ' 361-388.

112 בן ששון, רצף ותמורה, עמ' 345.

ששון, שהתנגד לשלילת הגלות הרדיקלית ולמגמה 'הכנענית' והילידית, שקנתה מהלכים בקרב האינטליגנציה הישראלית בשנות החמישים והשישים,¹¹³ כתב בסוף המבוא:

המדינה החזירה הרבה בעיות כשם שפתרה אחרות. שאלת היחס בין הארץ לתפוצות, אף בעיית הרציפות ההיסטורית והלבטים באשר לתוכנה של תרבות האומה - נתחדדו. היו שחששו, נמצאו אף שקיוו, שהמציאות החדשה בארץ והתמעטות השנאה הגלויה לישראל בתפוצות יפעלו לניתוק הקשרים בין האומה החיה ובין עברה, וביחוד עברה שבגלות, שהתפוצות והעם שבארץ יצאו בדרכים נפרדות. עד כה הזימה המציאות הרהורים אלה. האומה כולה, גם חלקיה שהיו שבויים בידי דיקטטורות ולא יכלו להביע רגשותיהם ברמה, חשו רטט של אימה שעה שסכנה היתה תלויה על קיום המדינה ועמה, ותחושת גדולה וישועה עם הניצחון של צבא ההגנה לישראל. ובמדינה, השיב הניצחון הרבה מן הרציפות של התודעה ההיסטורית. מפקד הצבאות המנצחים יצחק רבין העיד על היהודי הספציפי שבהרגשות הלוחמים ועל קשר לעבר היהודי בשלמותו: תחושת הישועה והנגיעה שנגעו הלוחמים הישר לתוך לב ליבה של ההיסטוריה היהודית.¹¹⁴

אוירת הניצחון ב־1967, שניכרת היטב בדברים אלו, חיזקה את התחושה שמדינת ישראל היא בבחינת שיא בהיסטוריה היהודית. עם זאת, חשוב לציין שהספר נכתב לא רק מנקודת מבט של היסטוריה פוליטית, אלא הוא טוען גם לרצף תרבותי-חברתי של קהילה היסטורית:

אין פירושם של הרציפות ושל התמד הליכוד שהחברה היהודית ותרבותה לא קלטו השפעות מן החוץ. היפוכו של דבר הוא הנכון, בכל הזמנים ובכל המקומות. משמעם האמתי של עניינים אלה הוא, שהשפעות חדרו גם חדרו, אלא שנתקבלו על דרך ההטמעה ו'עייכול' בחברה היהודית. הן שינו בפרטים, מהם מרכזיים, ובגיווני דרך, מהם חשובים, אך לא עלתה בידן להרוס את המגמות האימננטיות.¹¹⁵

אם כן, בן ששון היה ער להשפעת הסביבה על התרבות היהודית. ברם הוא הניח, כמו ההיסטוריונים הציונים לפניו, שההשפעות הללו הוטמעו בעם היהודי ונהיו חלק מן הקיום היהודי האימננטי.

קיומה של תרבות יהודית אחידה ורציפה לא הוטל בספק גם בספר נוסף על תולדות ישראל היהודים: היסטוריה, תרבות ודת, שיצא לאור בארצות הברית בעריכתו של לואיס פינקלשטיין. את המפעל הזה, שבחן את ההיסטוריה, את התרבות ואת הדת היהודית,

113 ראו מאמרו: חיים הלל בן ששון, 'זכותנו על הארץ', בתפוצות הגולה, 75-76 (תשל"ו), עמ' 21-27.

114 חיים הלל בן ששון (עורך), תולדות עם ישראל, א, דביר, תל אביב תשל"ט (תשכ"ט), עמ' ל.

115 שם, עמ' כא. אכן בביקורת שכתב דוד מלכיאלי על הכרך השני, העוסק בימי הביניים, לספרו של דוד ביאל תרבויות של יהודים (להלן הערה 120) הוא ציין שמבחינות רבות בן ששון אינו רחוק מן התפיסה של ההיסטוריה התרבותית הפולורליסטית, כולל היחס בין ישראל הריבונית לגלות. ראו: David Malkiel, 'Part Two: Vision and Realization', *JQR*, 95, 1 (2005), pp. 131-141, esp. p. 132.

הנחתה עמדה מטה היסטורית שונה מזו שהנחתה את מחברי תולדות עם ישראל שסיכם את ההיסטוריוגרפיה הציונית. בספר זה, שהתייחס אל מדינת ישראל באהדה, ההיסטוריה של עם ישראל אינה מובילה בהכרח לקראת הקמת המדינה; מגמתו היתה להציג את תרומת התרבות היהודית לחברה הסובבת ואת תרומתם של היהודים לעולם. ספרו של פינקלשטיין התמודד עם שאלות הניכור והזרות שהעסיקו את העם היהודי עוד משלהי המאה ה-19 בתפוצה, דהיינו עם הטענה שהיהדות אינה אלא תרבות ארכאית שאין לה קיום ממשי בעולם המודרני; ועם סרבנותה של החברה להכיר בקיום לגיטימי של עדה יהודית המנהלת את אורחות חייה ככל קבוצה אתנית דתית אחרת.¹¹⁶ איי הנחת של יהודים החיים בסביבה המכחישה את תרבותם ניכרת היטב בדפי המבוא לספר זה. לא במקרה שיבח עורך הספר את מחברי הפרקים על התמסרותם לעבודה הקפדנית, והשווה את פועלם לקידוש השם (an act of Kiddush ha-shem);¹¹⁷ לידו, הצגת העמדות התרבותיות של היהודים לאורך ההיסטוריה תורמת כשלעצמה להכרה האוניברסלית בערכה של יהדות חיה.

היחס ההיסטוריוגרפי לשאלת הגלות והריבונות בדור האחרון, ובייחוד בשני העשורים האחרונים, קשור בין השאר לשינויים שחלו במחשבה ההיסטורית וביחסים בין מדינת ישראל לחיים בתפוצה.¹¹⁸ ההיסטוריוגרפיה היהודית העכשווית אינה מושפעת רק מן השינוי שחל בדפוס החשיבה ההיסטורית, אלא היא מושפעת גם מן החשיבה הפוסט-מודרנית, הנוטה לפרק את הנרטיבים הגדולים ולטשטש את ההבחנות הבינריות, כגון גלות-מולדת, התבוללות-ייחודיות ואליטיזם-פופוליזם. לפיכך גם המודלים של ההיסטוריונים שנדונו למעלה נבחנו מחדש והשתנו. המודלים הקודמים - אשר הסבירו את היחסים בין גלות לריבונות כשני ניגודים, ואף כשני מרכזים לאומיים - אינם מספקים עוד בעידן של טשטוש גבולות וריבוי זהויות. הגדרת המונח 'תפוצה' השתנתה לבלי הכר,¹¹⁹ וישנם ביטויים היסטוריוגרפיים המדגישים את השאיפה לחשוף את ריבוי הקולות והזהויות היהודיות בעבר ובהווה, ולטשטש את הגבולות בין מולדת לתפוצה. בשנת 2002 התפרסם ספר כולל הסוקר את התרבות היהודית לדורותיה בעריכת דויד ביאל. בספר זה באו לידי ביטוי ברור המגמות החדשות בהיסטוריוגרפיה העכשווית. שם הספר הוא **תרבויות של היהודים** (Cultures of the Jews: A New History), ודוק: תרבויות רבים ולא ביחיד. קריאת המבוא של הספר מלמדת כי הנחות היסוד שלו

Louis Finkelstein (ed.), *The Jews: Their History, Culture, and Religion*, Schocken, New York 1970, p. xxii-xxv

ibid., p. xxxiii 117

118 על השינויים בחשיבה ההיסטורית ראו: אלעזר ויינריב, היסטוריה: מיתוס או מציאות? מחשבות על מצב המקצוע, האוניברסיטה הפתוחה, תל אביב תשס"ג; הנ"ל, פוסטמודרניזם והיסטוריה: מבחר מאמרים, האוניברסיטה הפתוחה, תל אביב תשס"ג. יוסי מילי (עורך), זמנים חדשים - מחקרים בהיסטוריוגרפיה המודרנית, האוניברסיטה הפתוחה, תל אביב 2008. Richard J. Evans, *In Defense of History*, Norton, New York and London 2000

Brubaker (note 5 above); Dubnov (note 10 above) 119

שונות בתכלית משני הספרים המסכמים האחרונים. הספר, שאת רובו כתבו היסטוריונים מצפון אמריקה ומישראל, אינו מסתיים במדינת ישראל, כפי שסיים שמואל אטינגר את הכרך השלישי של תולדות עם ישראל, אלא בפרק העוסק ביהדות ארצות הברית במאה ה-20.¹²⁰ הספר עוסק בהיסטוריה התרבותית של היהודים, אך אין הוא מניח כי מתקיימות אחדות ורציפות תרבותית. לדברי ביאל, ההקשר ההיסטורי המסוים שהיהודים חיו בו והאינטראקציה התרבותית המקומית עיצבו את התרבות היהודית בכל זמן ומקום: 'בכל תקופה בהיסטוריה, האינטראקציה עם הרוב הלא-יהודי הייתה קריטית לעיצובה של התרבות היהודית'.¹²¹ לדעתו, דווקא האינטראקציה עם תרבות הרוב היא שיצרה את זהותם הנבדלת של היהודים.

הדגש שניתן במבוא ובכותרת הספר על ריבוי תרבויות היהודים טשטש את דבר האחדות ההיסטורית היהודית, עד כדי ערעור על עצם קיומה של תרבות יהודית רציפה. הבחירה במילה 'תרבויות' בכותר, ולא 'תרבות', עוררה ויכוח גם בין החוקרים שתרמו את פרקי הספר. משה רוסמן, ממחברי הספר, סבור שאפשר לזהות המשכיות ורציפות בתרבות היהודית, אף שקיים שוני מהותי בין תקופה לתקופה ובין מקום למקום. כדי להימנע מטלאולוגיה הציע רוסמן הגדרה מורכבת:

הגדרה כזו תכלול לא רק רעיונות ואמונות של התרבות עצמה, אלא גם מערכת של אלמנטים התנהגותיים המופיעים במספרים שונים, בתמורות שונות, ובצירוף אלמנטים ממערכות אחרות בכל תקופה ומקום [...] לעולם אין כל האלמנטים של המערכת נמצאים בו-זמנית בשום דוגמה היסטורית נתונה מן התרבות היהודית, אך צירופים משתנים שלהם תמיד נמצאים.¹²²

דהיינו ההקשרים ההיסטוריים השונים של התרבות היהודית אינם מחייבים לשלול את תודעת הרציפות. לעמדה זו שותפים היסטוריונים נוספים של התרבות היהודית, למשל מיכאל מאיר, שהציע בספרו רעיון ההיסטוריה היהודית את 'מודל החבל' כדי להבין את ממדי הרציפות והשוני בתולדות ישראל. במילים אחרות, אף שיש שינויים מרחיקי לכת בתולדות היהודים בהקשרים היסטוריים שונים, גם אם כמה מהרכיבים המגדירים את התרבות היהודית משתנים או נעלמים, ההיסטוריה של עם ישראל משולה לחבל המורכב מחוטים שונים. אף לא אחד מהחוטים נמשך והולך לכל אורכו של החבל, אך יחדיו הם מצטרפים לכדי חבל.¹²³

120 שמואל אטינגר, תולדות עם ישראל בעת החדשה, ג, דביר, ירושלים תשכ"ט, עמ' 350-369. לעומת: David Biale (ed.), *Cultures of the Jews: A New History*, Schocken, New York 2002, 3, pp. 377-424

ibid., p. xviii 121

רוסמן, היסטוריה יהודית, עמ' 135-136. 122

123 רוסמן התייחס למודל זה, ראו: שם. כן ראו: Michael A. Meyer, *Ideas of Jewish History*, Behrman House, New York 1974, pp. 1-42 את הגישה הזו תקף יעקב נוינר בטענה שאין לדבר על 'היסטוריה יהודית' רציפה. לכל היותר ניתן לדבר על רציפות היהדות, ראו: Jacob Neusner, 'Ideas of Jewish History', *The American Historical Review*, 82 (1977), pp. 1030-1031

הספר **תרבויות של יהודים** מציג אפוא מגמה היסטוריוגרפית חדשה, שלא רק נדונה בה שאלת הרציפות התרבותית היהודית, אלא הוצגה גם הנטייה לטשטש את הדיכוטומיות הגדולות בהיסטוריה היהודית, ובהן הדיכוטומיה תפוצה-מולדת.¹²⁴ עד כה יחסי גלות ותפוצה היו פחות או יותר מוגדרים וברורים, ואילו המודל החדש נוטה לטשטש את הגבולות בין גלות לריבונות. ביאל סבור שאף הנרטיב המקראי מלמד אותנו על הדיאלקטיקה התמידית שבין הגלות לארץ. יתר על כן, בפזורות ישראל היו מרכזים חשובים אשר אמנם המשיכו לדבוק בחזון המשיחי בארץ ישראל, אך גם ייחסו לארצות מגוריהם רכיבים של האידאל המשיחי, כפי שקראו יהודים במזרח אירופה למרכז התורה בוולנה ירושלים של ליטא. לדעתו, גם בימינו, בתקופת השיבה המחודשת של היהודים לארצם ההיסטורית, ממשיכה להתקיים הדיאלקטיקה בין גלות לארץ, גלות לריבונות. לשם דוגמה ציין ביאל את אופיים העכשווי של מדעי היהדות, אשר נהיו גלובליים ומפוזרים בין מוקדי מחקר שונים, ולא ממוקדים רק במדינת ישראל או רק בתפוצה.¹²⁵ לפיכך המודלים הקודמים שעיצבו את תודעת היהודים בדבר יחסי גלות-ריבונות אינם מספקים עוד. ביאל סבור שהמודל של ההיסטוריוגרפיה הציונית - מרכז ארץ-ישראל ומסביבו הגלות כמעגל היקפי, כפריפריה - או המודל האליפטי שהוצע על ידי היסטוריונים בתפוצה - בבל וירושלים - אינם מתאימים עוד. במקום זאת הוא מציע מודל פוליפוני (רבי-קולי). לדעתו, מצב התרבות היהודית הנוכחי מזכיר את הטקסט המקראי הקדום, שאינו משמיע קול אחד בלבד, אלא הוא טקסט פוליפוני המשקף מגמות שונות וקולות שונים.¹²⁶ עמדה זו מתאימה לחברה הרב-תרבותית בת ימינו יותר מאשר הדגמים שהוצעו בספרים של בן ששון ופינקלשטיין בשנות החמישים והשישים של המאה הקודמת. יש להודות שעמדה זו מתאימה למציאות היהודית הצפון-אמריקנית יותר מאשר למצב הקיים בישראל. אם כן, הספר **תרבויות של יהודים**, שביטל את העמדות המטה-היסטוריות בספרים שלפניו, סרטט בקווים כלליים, ולא בנוקשות, את הדרך למטה-היסטוריה חדשה - רב-תרבותית.¹²⁷ ביאל סייג את העמדה הזו בטענה כי יש נקודת אחיזה משותפת לתרבות היהודית, הנשענת על התנ"ך ועל התלמוד, ושהיהודים האמינו כל הדורות בקיומן של תרבות והיסטוריה משותפות. לתודעה עצמית זו ערך רב מבחינה היסטורית-תרבותית, שכן היא כשלעצמה חלק מן ההיסטוריה היהודית.¹²⁸ בדור האחרון נעשה אפוא ניסיון ממשי של ההיסטוריונים וחוקרי התרבות היהודית

- Moshe Idel, 'Subversive Catalysts: ראו: משה אידל, *Gnosticism and Messianism in Gershom Scholem's View of Jewish Mysticism*', in: Myers and Ruderman (eds.), *The Jewish Past Revisited*, pp. 63-64
- Biale (ed.), *Cultures of the Jews*, pp. xxv 124
- ibid., pp. xxvi-xxvii 125
- דעות, 25.12.2012.
- Biale (ed.), *Cultures of the Jews*, p. 424 126
- רוסמן, *היסטוריה יהודית*, עמ' 72-74.
- Biale (ed.), *Cultures of the Jews*, p. xxii 128

להציג תמונה רגישה ומורכבת הנמנעת משיפוטיות ומהצגה בינרית של תולדות ישראל. לגישה זו חשיבות גדולה בחקר תולדות ישראל, ומתרבים המחקרים הממוקדים הנמנעים מהכללות גסות, שלעיתים נשענות על עמדות סטראוטיפיות. מגמה זו באה לידי ביטוי במחקרים פרטניים, כגון אלה שסקר גיא מירון בעניין תולדות יהודי אירופה, והיא מערערת על ההגדרות הבינריות בנוגע ליהודי אירופה ומציעה פסיפס מורכב יותר, המאפשר בחינה רגישה של העבר היהודי באירופה. ניתוח המחקר העכשווי על יהדות אירופה בעשור האחרון, רובו ככולו מחוץ למדינת ישראל, מצביע על שטטוש ההבחנה בין מזרח למערב, בין 'אסימילציה' ל'אותנטיות יהודית', בין תהליכי חילון לשמרנות, ומצייר תמונה מהימנה יותר של החברה היהודית באירופה בעת החדשה.¹²⁹

על השינויים הגדולים שחלו במגמות המחקר של ההיסטוריה היהודית אפשר ללמוד גם מן הסקירה שערכתי לעיל על הספרים שעסקו במבט רחב על כל תולדות ישראל. המחקר הלך והתגוון בעזרת מחקרים מונוגרפיים רבים שפורסמו משנות השבעים והשמונים עד היום. האסכולות הגדולות כמו האסכולה 'היהודית רוסית', בלשונו של יונתן פרנקל, או ההיסטוריוגרפיה הצינונית, יורשתה, פינו את מקומן לעבודה מחקרית פרטנית וממוקדת שנמנעת מהכללות גורפות. על השינוי במגמה זו הצביעו בין השאר פרנקל, ג'רמי כהן, רוסמן ומירון.¹³⁰ עם זאת, אין להסיק מכך שאין עוד בסיס משותף לחוויה היהודית התרבותית בכללה או שהנטייה לרסן את נרטיב־העל ההגמוני מובילה אל המסקנה שאין מאפיינים משותפים ליהודים כקבוצה אתנית דתית במרחב האירופי או באזורים גאוגרפיים אחרים.¹³¹

מלבד זה, היחס לשאלת הגלות והריבונות בהיסטוריוגרפיה הוא גם תולדה ישירה של הוויכוח האידאולוגי, הפוליטי והתרבותי בנוגע למדינת ישראל, כפי שהתפתח מאז סוף שנות השמונים. בספר גלות, שפרסם ארנולד אייזן ב־1986, ובו תוארו העמדות ההגותיות ביחסי גלות וארץ בעולם היהודי, הראה המחבר דווקא את חיזוק הקשר בין ישראל ובין יהודי התפוצות, ושיקף בכך את הלוך הרוחות שהחל לאחר מלחמת ששת הימים ונמשך כל שנות השבעים והשמונים.¹³² ואולם המשבר בשיח הצינוני בשנות התשעים,

129 גיא מירון, 'מודרניזציה, אסימילציה, התחדשות תרבותית ומרחב ציבורי: נקודות ראות חדשות בחקר יהדות מרכז אירופה ומרכזה', עיונים בתקומת ישראל, 22 (2012), עמ' 459-488.

130 ראו בעניין זה: Jeremy Cohen and Moshe Rosman (eds.), *Rethinking European Jewish History*, Littman, Oxford 2009, pp. 1-12; Jonathan Frenkel, 'Assimilation and the Jews in Nineteenth-Century Europe: Towards a New Historiography?', in: Jonathan Frenkel and Steven J. Zipperstein (eds.), *Assimilation and Community: The Jews in Nineteen-Century Europe*, Cambridge University Press, Cambridge 1992, pp. 1-37.

131 Moshe Rosman, 'Jewish History across Borders', in: Cohen and Rosman (eds.), *Rethinking European Jewish History*, pp. 15-29; Irving M. Zeitlin, *Jews: The Making of a Diaspora People, Polity*, Polity Press, Cambridge, UK, Malden, MA 2012, pp. 27-33 (עורך), הצינונות לאזוריה.

132 Eisen, *Galut*, pp. 117-180; רוסמן, היסטוריה יהודית, עמ' 60.

בצד ביקורת היהודים בתפוצות על מדינת ישראל, סיפק פרשנויות חדשות ליחסי גלות, תפוצה וריבונות.

בקרב חסידי הגלות יש לעתים התנגדות לרעיון הריבונות היהודית, במתכונתו הנוכחית לפחות. האחים יונתן ודניאל בויערין למשל סבורים שהגלות היא התרומה החשובה ביותר של היהדות לעולם.¹³³ לדעתם, הגלות יכולה ללמד קבוצות אתניות כיצד לשמר את תרבותן בלי לשלוט בטריטוריה ובלי לשלוט על עמים אחרים. הם הצביעו גם על הדרך שלדעתם מדינת ישראל צריכה ללכת בה כדי לאמץ את הפרספקטיבה הגלותית ולא הריבונית.¹³⁴ דניאל בויערין הרחיב את ביקורתו על רעיון הריבונות במחקר על הקשר בין מיניות לצינונות, ובו העדיף את המודל היהודי הגלותי המסורתי מ'היהודי החדש' של הצינונות.¹³⁵

בצד הקריאה המפורשת לאמץ נקודת מבט גלותית ולרסן את עמדת הריבונות, אנו עדים למחקרים שמראים כי הריבונות היהודית לא זו בלבד שאינה בבחינת הכרח בלי יגונה אלא שרעיון הריבונות חיובי מעיקרו. ראשית, משום שהיעדרה של ריבונות יהודית עלול להיות טרגי לא פחות, ואולי יותר, ממיימוש הכוח הריבוני בדרכים לא ראויות;¹³⁶ שנית, משום שהריבונות אינה בהכרח מנוגדת למוסר אוניברסלי, בין ישראל לעמים ובין יהודי ישראל לתפוצה. הדיון על אופייה המוסרי של הריבונות היהודית מעסיק חוקרים בייחוד

133 המאמר התפרסם לראשונה: Daniel Boyarin and Jonathan Boyarin, 'Diaspora: Generation and the Ground of Jewish Identity', *Critical Inquiry*, 19 (1993), pp. 693-725 הגרסה העברית של המאמר: דניאל בויערין ויונתן בויערין, 'אין מולדת לישראל: על המקום של היהודים', תיאוריה וביקורת, 5 (1994), עמ' 79-103.

134 שם, עמ' 101. בכיוון דומה הציע אמנון רוזן קרקוצקין במאמרו 'גלות בתוך ריבונות' לאמץ במדינת ישראל את התודעה הגלותית, ולזנוח את מודל 'שלילת הגלות', שהיה לטעמו היסוד המכונן של התודעה הצינונית. לדעתו, אימוץ העמדה הגלותית 'מאפשר גם הגדרה פלורליסטית של הקולקטיב היהודי, תוך הכרה בכך שאי אפשר לבסס קולקטיביות זו על תודעת עבר מונוליטי משותף, אלא הכרה בשורה של "היסטוריות" של יהודים. בין היסטוריות אלה מתקיימת זיקה ברורה, אבל ישנם גם הבדלים של מהות, הנובעים מן ההקשרים התרבותיים השונים, שבתוכם ובזיקה אליהם עיצבו יהודים את זהויותיהם'. רוזן קרקוצקין, 'גלות בתוך ריבונות - לביקורת שלילת הגלות בתרבות הישראלית', תיאוריה וביקורת, 5 (1994), עמ' 114. ראו ביקורת נוספת על עמדה זו: יואב פלד, 'גלות דה'לוקוס: על הרהביליטציה של הגלות אצל בויערין ורוזן קרקוצקין', תיאוריה וביקורת, 5 (1994), עמ' 133-139.

135 לשיטת בויערין, הגבריות היהודית המסורתית, הגלותית, שהתפתחה במרחב נשי למדני ורוחני, סלדה מן הגבריות הכוחנית השוביניסטית הלאומית. Daniel Boyarin, *Unheroic Conduct: The Rise of Heterosexuality and the Invention of the Jewish Man*, University of California Press, Los Angeles and London 1997, pp. 6-7 עם עובד, תל אביב 1994, פרק 8. כאן מתאפשר מבט מפוכח יותר, אם כי לא מלא, על היחס בין צינונות למיניות. עמדה זו חוזרת בתוך: Jonathan Boyarin, *Powers of Diaspora: Two Essays on the Relevance of Jewish Culture*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2002 לביקורת על עמדה זו ראו: Zeitlin, *Jews: The Making of a Diaspora People*, pp. 13-18

136 מאיירס הצביע על חשיבותה של ריבונות, גם אם מנקודת מבט ביקורתית על היחס לערבים: Myers, *Between Jew and Arab*, p. 17

מתחום המשפט ומתחום ההיסטוריה, והוא מתרחב והולך גם בתוך מדינת ישראל. עמדות אלו, ובכללן הביקורת על דרך מימושו של רעיון הריבונות במדינת ישראל, נתונות לדיון ולוויכוח.¹³⁷

ההתפתחות המואצת של חקר התפוצות האתניות משנות התשעים ואילך מלמדת על השינויים המהותיים שהתרחשו בעידן שלנו. אין מדובר עוד בשיח יהודי פנימי, כפי שהיה באמצע המאה ה-20, אלא זהו שיח גלובלי. מרבית המחקרים על הגלות ועל התפוצה האתנית עד שנות התשעים עסקו כמעט אך ורק בגלות היהודים ואילו עתה העיסוק בתפוצות האתניות רחב ביותר, ובכללו עשרות רבות של קבוצות אתניות גולות. בעקבות זאת פחת מאוד העיסוק הכללי בגלות היהודים.¹³⁸ כאמור, מתוך ההקשר הכללי הזה של חקר התפוצות העלה ברובייקר את השאלה: האם אנו מצויים בעידן של מדינת לאום או בעידן של תפוצה? כלומר האם ייתכן כי בעידן שמתאפיין בהימצאותן של קבוצות רבות המזהות את עצמן כקבוצות תפוצה - מדינת הלאום כבר אינה רכיב מהמרכז והיוני? סבורני שחשיבותה ומרכזיותה של מדינת הלאום גם בסדר העולמי החדש אינה מבוטלת כלל וכלל, וכך גם בהקשרה של הזהות היהודית הקולקטיבית, שאינה יכולה להישען רק על טקסט או על שפה. לפיכך קיום היהודים והזהות היהודית זקוקים למרכז ריבוני בארץ ישראל, אולם יש להודות כי מבחינה היסטוריוגרפית לפחות, נראה שהשפעתה של התפוצה על ההיסטוריוגרפיה היהודית העכשווית בהחלט הולכת וגדלה, לעומת נסיגה מסוימת - שראוי לתקנה - בתחום זה בתוך מדינת ישראל עצמה.

סיכום

העמדות ההיסטוריוגרפיות שנסקרו לעיל בנוגע ליחסי הגלות והריבונות מלמדות על השוני בין תמונת העבר ובין תמונת העתיד של היהודים, הנשקפת מן ההיסטוריוגרפיה היהודית הלאומית, הן בתפוצה הן בארץ ישראל. בתקופה שנוצרה ההיסטוריוגרפיה הלאומית המובהקת, ממפעלו ההיסטוריוגרפי של דובנוב ואילך, אנו עדים לתמונת עבר רציפה ואחידה של לאום יהודי, של גלות ושל ריבונות. הוויכוח בין האסכולה הציונית ובין הלאומיות הגלותית היה בנוגע לשאלה אם המרכז הוא רק בארץ ישראל או שישנם שני מרכזים - בארץ ובתפוצה. ההיסטוריונים הציונים, אף שלא היו שוללי הגלות, תיארו את ההיסטוריה של עם ישראל כהליך המוביל אל ארץ ישראל ואל המרכז הריבוני. לעומת זאת, ההיסטוריונים הלאומיים בגלות העדיפו את הדגם השוויוני, האליפטי, בכל ירושלים. במציאות הגלובלית שנוצרה מאז שנות התשעים אנו עדים לטשטוש גבולות

137 רות גביוון, ישראל כמדינה יהודית ודמוקרטית - מתחים וסיכויים, הקיבוץ המאוחד ומכון ון ליר, ירושלים 1999. אלכסנדר יעקובסון ואמנון רובינשטיין, ישראל ומשפחת העמים: מדינת לאום יהודית וזכויות האדם, שוקן, ירושלים ותל אביב תשס"ג. חיים גנו, מריכרד ואגנר עד זכות השיבה - ניתוח פילוסופי של בעיות ציבור ישראליות, עם עובד, תל אביב 2006, פרקים 5-8; Chaim Gans, *A Just Zionism: On the Morality of the Jewish State*, Oxford University Press, New York 2008.

Brubaker (note 5 above) 138

התודעה בין גלות לריבונות. גם אופיים הגלובלי של מדעי היהדות, כפי שהעיר ביאל, מראה שאין אנו עומדים עוד בפני שני קטבים ברורים. עם זאת, מכיוון שלהיסטוריוגרפיה תפקיד חיוני לא רק בעיצוב תודעת העבר אלא גם בבניית הגשר לעתיד היהודי, נותרה השאלה האם ההיסטוריוגרפיה בתקופתנו יכולה לספק מודל שיאפשר תמונת עתיד משותפת לישראל ולתפוצה.¹³⁹ גרשם שלום, ששאף לגשר על הפער בין ישראל לתפוצה, אמר: 'לא העמדת שתי המציאויות זו מול זו נדרשת. שתי המציאויות הללו חסרות, שתיהן - כאן ושם - שרויות במשבר עמוק למדי. שתיהן חסרות אוטופיה'.¹⁴⁰ בעידן הנוכחי של טשטוש גבולות וריבוי זהויות נראה ששיתוף הפעולה בין המחקר ההיסטורי המתקיים במדינת ישראל ובין חוקרים מן התפוצה הוא חיוני לא פחות מאשר בדורות המייסדים, הן לחקר הציונות ומדינת ישראל הן להבנה צלולה יותר של קהילות ישראל בתפוצה.

139 כפי שציין ירושלמי: 'התפקיד של בניית גשר לעמו עדיין חל על ההיסטוריון'. יוסף חיים ירושלמי, זכור - היסטוריה יהודית וזיכרון יהודי, עם עובד, תל אביב 1988, עמ' 127.

140 שלום, עוד דבר, עמ' 130.