

ביקורת

מיהו היסטוריון ציוני?

שמואל אלמוג

יצחק קונפורטי, זמן עבר: ההיסטוריוגרפיה הציונית ועיצוב הזיכרון הלאומי, יד יצחק בן-צבי, ירושלים, תשס"ו, 332 עמודים.

פסקה אחת בפרק האחרון של הספר זמן עבר מסכמת את מגמתו העיקרית: הוא בא להוכיח 'שההיסטוריוגרפיה הציונית במגעה עם מערכת החינוך ועם הזיכרון הקיבוצי הייתה מגוונת יותר משהיא מוצגת בזמן האחרון'. יצחק קונפורטי יוצא נגד התיאוריות שהוא מכנה בשם 'מודרניסטיות', 'המציגות את המפעל הלאומי כהמצאת מסורת וכבריאת לאום יש מאין [...] באמצעות מנגנוני הכוח של הציונות והמדינה' (עמ' 285 ואילך).

צירוף המילים 'היסטוריוגרפיה ציונית' איננו מיוחס אצלו, כצפוי, לכתיבת תולדותיהם של הרעיון הציוני או של התנועה הציונית. נהפוך הוא: כוונתו למכלול 'עבודותיהם של היסטוריונים שפעלו בארץ ישראל משנות העשרים של המאה העשרים ואימצו את האידיאולוגיה הציונית'. הווה אומר שאף שמחבר הספר בא לגונן על ההיסטוריונים הללו מפני האשמות בהטיה יתרה, הוא עצמו נזקק למינוח של יריביו הפוסט-ציונים. יתרה מזאת, המחקר שעליו מבוסס הספר נעשה במוסד ציוני למהדרין, אוניברסיטת בר-אילן, ויצא לאור אצל מוציא לאור שאין ציוני ממנו, יד יצחק בן-צבי. כלום נתנו מוסדות אלה את ידם לגלישה פוסט-מודרניסטית? ייתכן שאין עוד מנוס כיום מן השיח החתרני, הזולג מבלי משים אל הכתיבה האקדמית.

הספר עוסק בהיסטוריוגרפיה ובזיכרון הקיבוצי ומגיע גם ללימודי ההיסטוריה בבתי הספר בארץ. בסופו של מסע ארוך אנו למדים כיצד הקנו ההיסטוריונים האקדמיים את תורתם לדור הצעיר באמצעות המורים וספרי הלימוד שבידם. המסע הזה מתעכב מדי פעם כדי להציץ בנעשה בעולם הגדול, במיוחד בתחום העיון בחקר הלאומיות. הספר מקיף נושאים רבים ושוטח יריעה רחבה, ועם זאת הוא נגיש לקורא. אכן, שלא כמקובל בעולם האקדמי, זמן עבר נקי מעגה מקצועית ואינו נזקק ללשונם של יודעי ח"ן. אף שהספר מציג עמדה די ברורה ומנסה לשכנע את הקורא, אין הוא נתפס לפולמוס ולזלזול בזולת. כמו כן יש להזכיר לשבח את הביבליוגרפיה העדכנית. ראוי גם לברך את בית ההוצאה, וכל מי שעסקו בעריכה ובהתקנה, בגרפיקה ושאר עבודות, על שהוציאו מתחת ידיהם מלאכה נקייה.

ההיסטוריוגרפיה של היהודים מוצגת על סמך כמה הנחות יסוד, שחלקן נאמר במפורש וחלקן נרמזו במשתמע בלבד. אנו למדים שההשכלה בת המאה השמונה-עשרה או ה'נאורות' הייתה אוניברסלית ובעקבותיה הופיעה הרומנטיקה, יריבתה. זו טיפחה את הלאומיות, הטוענת ליחודו של כל עם ומתיימרת לייצג גם רצף היסטורי. הנחה אחרת אומרת שהלאומיות המודרנית נעזרה רבות בהיסטוריוגרפיה האקדמית במאמציה לבינוי אומה. בהקשר זה מדובר על כמה אסכולות בקרב חוקרי הלאומיות: קצתם אינו רואה בלאומיות אלא 'קהילייה מדומיינת', אך יש גם מי שמודים בחשיבותם של השורשים שמהם צמחה התודעה הלאומית המודרנית.

אם לא טעיתי בהבנת הנקרא והנרמז אזי מוצעת לנו שיטה העלולה לצמצם את האפשרות לשקף את רבגוניותם של התהליכים הממשיים. ניקח לדוגמה ממלכות ותיקות כאנגליה, כצרפת או כספרד שהפכו למדינות לאומיות עוד לפני התקופה שמדובר בה. מן הדוגמאות הללו ראוי לו לקורא ללמוד על הקשר ההדוק שבין תהליכי המודרניזציה לבין התגבשותה של האומה. העולם המודרני נזקק למדדים אחידים וקבועים בכל תחום מתחומי החיים: מן המידות והמשקלות, דרך סימון הגבולות והשימוש במטבעות, ועד לסדרי החוק והמשפט וכללי הלשון. במקביל נדחקה השפה הלטינית, הכלל אירופית, לטובת השימוש בניבים מקומיים. הלשון המדוברת הלכה ונעשתה הבסיס לתרבות הלאומית המודרנית. משמע שכדי לעבור מימי הביניים אל העת החדשה היה צורך במדינה שתשים קץ לשיירי הפאודליזם. הווה אומר שכאן הופיעה לנגד עינינו המדינה כמיילדת האומה.

הדוגמה הזאת השפיעה גם על עמים אחרים, כגון איטליה וגרמניה שלעתיד לבוא, שהיו בעלות עבר מפואר והווה מבטית, אשר לא זכו עד אז למדינה לאומית מאוחדת. אין פלא שבתנאי לחץ פוליטי וצבאי התעוררו שם תנועות לאומיות לוחמניות. בשתי ארצות אלה הפכה התנועה הלאומית לגורם המעצב את דיוקנה של האומה. תוך כדי מאבק הביאה זו לעולם גם את המדינה הנכספת. כאן התפתח טיפוס אחר של לאומיות,

שיהפוך ברבות הימים למעין דגם לחיקוי. להלכה אפשר אפוא להצביע על שני טיפוסים מנוגדים של הווייה לאומית, אבל עם זאת יש לשים לב אל היסודות הייחודיים לכל תנועה ותנועה. חרף קווי דמיון מסוימים, ולמרות הנטייה לחקות דגמים קיימים, אין תנועה לאומית אחת דומה לרעותה. דעת לנבון נקל שאין די במושגים מופשטים ונזילים כמו 'רומנטיקה' או 'נאורות' כדי למקם תופעה כה מורכבת בתוך ההקשר הראוי לה.

ידוע שחקר הלאומיות מעסיק מומחים בעלי מיומנויות שונות – היסטוריונים ומדעני החברה, משפטנים ופילוסופים, בלשנים וחוקרי תרבות – וכל תחום תורם את תרומתו באמצעות הכלים שברשותו. מקובל לחשוב שהיסטוריונים נוטים יותר מעמיתיהם להיאחזו במוחשי ובפרטני, ואילו האחרים מנסים למצוא את הצד השווה שבין תנועות שונות. פה ושם מופיע גם מחקר רב תחומי בנושא ובוודאי שקיימת השפעה הדדית, אף שלא מדעת, בין שדות המחקר השונים. על כל פנים ברור, כמדומני, שהלאומיות המגוונת כל כך איננה נוחה להכללה בקנה מידה גדול. קל יותר להגיע לתוצאות בעלות משמעות מתוך התרכזות במקרה הפרטי ובחדירה לנבכי התופעה הנחקרת. ואם הלאומיות כולה כך, קל וחומר בדוגמה המעסיקה אותנו כאן, היא הלאומיות היהודית.

הלאומיות הזאת טוענת בדרך כלל לייחוס עתיק יומין ברוח המסורת היהודית, המוכרת גם בקרב אומות העולם. די להזכיר כאן את הביטוי 'ממלכת כוהנים וגוי קדוש' (שמות, יט, ו), על כל המשתמע ממנו. היהדות רואה עצמה כקיבוץ אתני-משפחתי, בעל שליחות אוניברסלית, שלא קל להתקבל לתוכו ואף קשה לפרוש ממנו. מן המסורת הזאת ינקו קבוצות רבות ביהדות המודרנית, אשר אימצו לעצמן עקרונות את רעיונות היסוד בדבר ייחוד לאומי, רצף היסטורי וסולידריות כלל יהודית. הפירושים הסותרים שניתנו לרעיונות אלה בעולם היהודי הרבו אמנם מחלוקת ושנאה, אך עם זאת היו בעלי השלכות מרחיקות לכת על המחנות היריבים בקרב היהודים.

טלו את האורתודוקסיה לפלגיה או את התנועה השמרנית, וראו כיצד העקרונות הללו הותאמו בדרכים שונות להווייה של כל קבוצה וקבוצה. כנגד זאת ביססו מצדדי ההשתלבות בעמים את הזהות היהודית על הרכיב הדתי שלה דווקא, אך המשיכו לדבוק ברעיון של 'עם סגולה'. יתר על כן, אף שה'מתבוללים' ראו עצמם בנים נאמנים של אומתם החדשה, הם דאגו גם ליהודים אחרים בעולם, לשיפור מצבם ולהעלאת מעמדם. תהומות הבדילו בין המחנות המגוונים הללו, אך למרות זאת החזיקו כולם בגרסאות שונות של רעיון הבחירה. במאה התשע-עשרה התעוררה זהות יהודית ממין חדש וזו העניקה את הבכורה לרכיב הלאומי. בקרב הנוהים אחרי הרעיון הלאומי היו אמנם גם שומרי מצוות, אבל לא הדת היא שהגדירה את לאומיותם. מצדדי הלאומיות היהודית האמינו באפשרות לקומם אומה יהודית בין שאר האומות.

גלגוליה של הלאומיות היהודית אבדו כמעט לחלוטין מן הזיכרון בימינו. עניין זה, אשר גירה בשעתו את סקרנותם של החוקרים, ירד בינתיים מסדר היום. חלקו שקע בתהום הנשייה, יחד עם מחולליו, בימי השואה ובעקבותיה. ואילו על פי תכתיבי האפנה הנוכחית אין לאומיות יהודית אלא ציונות ומדינת ישראל. רבים הם הקופצים על נושא זה כיום כדי לנגח את מה שנותר מן המגוון ההיסטורי של הלאומיות היהודית. אולם למרבה השמחה עלה בידי מחברו של זמן עבר להימלט מן המלכודת הזאת. עמוד 80 פותח דיון ב'שינוי הפרספקטיבה: מאמנציפציה ללאומיות'. הוא קובע כי בשליש האחרון של המאה התשע-עשרה 'החלה להתבסס הנטייה הלאומית בקרב האינטליגנציה היהודית'. אגב כך מוזכרים כמה תהליכים כרקע לשינוי המגמה: הופעתה של מדינת הלאום ועליית התנועות הלאומיות באימפריות הרב לאומיות מזה, והתחזקותה של האנטישמיות המודרנית באירופה מזה. אולם במקביל נזכרים גם גלי ההגירה הגדולה ממזרח אירופה לארצות הברית בתור 'ביטוי לתחושת הכישלון המר של תהליך האמנציפציה'.

עיסוקו של הספר בהיסטוריוגרפיה, ומכאן חשיבותה של 'האינטליגנציה היהודית' בעיניו של המחבר. עם זאת יש כאן דיון בזיכרון הקיבוצי, ועל כן צפוי היה שיוצג חלקה של הלאומיות בחייו של הציבור הרחב, ולא דווקא בחוגי האינטליגנציה. יתר על כן, מן הראוי היה להצביע על השפעתה של לאומיות זו אף מעבר לגבולות 'הרחוב היהודי', אם במאבקי הבונד כנגד לנין וחבריו על הכרה בתנועת הפועלים היהודית, או בפעילותם של היהודים לאחר מלחמת העולם הראשונה לטובת המיעוטים הלאומיים. אף על פי כן לא הייתי מדקדק עם המחבר בנקודה זו אילולי היה בכך משום רמז לתפיסתו הכוללת. בלי משים כנראה הוא מאמץ לעצמו את העמדה שהייתה בשעתה נחלתם של ה'לאומיים' כנגד ה'מתבוללים', כאילו מדובר בשני הפכים גמורים, בעוד מבט רחב יותר היה מגלה פה גוונים ובני גוונים לרוב. כך הוא מייחס משום מה להמוני המהגרים אל העולם החדש מניע פסימי, שאינו אלא תגובה על כישלונה כביכול של האמנציפציה. אגב, לא ברור אם כוונתו לומר שהאמנציפציה נכשלה בפועל בארצות שבהן הושגה להלכה או שמא הוא קובל על שהיא בוששה לבוא למזרח אירופה.

מכל מקום יש כאן קביעה חד משמעית בדבר כישלונה של האמנציפציה, על פי מה שכתבו שמעון דובנוב ופרץ סמולנסקין (בעברית של משכילים). אינני יודע לפי אילו מדדים אפשר לקבוע שהאמנציפציה אמנם נכשלה. מכל מקום קשה לי לתאר לעצמי כיצד יכלו דברים כאלה להגיע לאוזניהם של המוני המהגרים. לעומת זאת צריך, לדעתי, לראות את המהגרים היהודים כחלק מגל ההגירה הגדול שהעביר בני עמים שונים מאירופה לאמריקה. אמנם אין לייחס לכל המהגרים את אותם מניעים בדיוק, אבל רבים יצאו אל מעבר לים כדי לשפר את המצב החומרי שלהם ושל בני משפחותיהם. לא בכדי נהגו היהודים לכנות את ארצות הברית בשם 'המדינה הזהובה', ואותה ארץ עצמה

הייתה ידועה בפיהם גם כ'מדינת הטריפה'. בוודאי לא קל היה למהגרים לנטוש את הבית הישן ולנדוד אל הבלתי ידוע, אבל בארצות שמעבר לים נפתחו בפניהם אפשרויות חדשות.

הריכוזים הגדולים של האוכלוסייה היהודית חיו בסוף המאה התשע-עשרה בעיקר בתחומי המעצמות הרב לאומיות. רוסיה הצארית, האימפריה ההבסבורגית והאימפריה העות'מאנית לא הדביקו כראוי את קצב המודרניזציה. המבנה החברתי והמדיני המיושן לא יכול היה לצרכים שהתעוררו עם הזמן. היה קשר הדוק בין הפיגור היחסי של הממלכות הללו לבין 'הבעיה הלאומית', שאימה עליהן מבפנים. לא פלא שהיהודים החלו לראות את עצמם כעם שזכותו הלאומית אינה נופלת מזו של שכניו. כדי לרדת לחקר התופעות הללו צריך לעקוב אחרי הדינמיקה של המאורעות בתוך המציאות של החיים. לא די להצביע על סימני שינוי במישור אידאולוגי מופשט ומרוחק, שהרי השפעתם של המשכילים למיניהם התגמדה בהשוואה לחיפושי הדרך ולתזוזה רבתי של המונים גדולים, הן ברוסיה והן בארצות השכנות.

כאן נאלץ אני לחלוק על יצחק קונפורטי ועל גישתו: ברי שהוא שנה ולמד; הוא בקי במחקר וידיו רב לו בספרות. עם זאת חוששני שהמציאות ניבטת בעיניו מן הכתב יותר מאשר מן החיים. כך בעניין האמנציפציה וההגירה, וכך בגבולות שהציב בין נאורות לרומנטיקה או כאשר כרך יחד את היאוש מן הקידמה ואת האכזבה מן ההשתלבות בעמים, כאילו יאוש ואכזבה הם תנאי להתעוררותה של הציונות (עמ' 91). הרצל, שהוזכר כראיה לדבר, נשאר כידוע מאמין מובהק בקידמה, אף לאחר שעמד על כוחה הרב של האנטישמיות. יתרה מזאת, הרצל גם לא חרץ דין החלטי על האפשרות שיהודים ישתלבו בסביבתם. המיזוג ההכרחי כביכול בין שלילת הגלות לבין היאוש מן הפרוגרס מנוגד כמובן לדרכה של תנועת העבודה, אשר דגלה בקידמה כיסוד מוסד של הציונות הסוציאליסטית. אף ניתן לומר שהקידמה אינה אלא נוסח מתוחכם במקצת לאמונה בעתיד טוב יותר, אשר רווחה בדרך כלל בקרב יהודים, בניגוד לאפנת ה'פסימיזם התרבותי' לגוניו השונים. למיטב ידיעתי, אין ולא הייתה שום סתירה בין האופטימיות היהודית לבין ההליכה בדרכה של הציונות.

ומכאן לשאלה המרכזית שמעורר הספר הזה, על טיבה של 'האסכולה הירושלמית'. מזה שנים רבות מקובל עלינו השימוש במושג זה מבלי שתשרור הסכמה בדבר המשמעות שיש לייחס לו. לכאורה אין 'אסכולה' אלא שיטה עיונית המאחדת את המחזיקים בה מכאן, ומפרידה בינם לבין בעלי תריסין מאסכולות יריבות מכאן. זו כנראה גם גישתו של יצחק קונפורטי, שמרבה לעסוק בכך-ציון דינור וביצחק פריץ בער, ובמידת מה גם בגרשם שלום. הקורא עשוי להתרשם שאותה 'אסכולה' איננה אלא עניין שברוח, וכי שומה עליו למצוא נתיבים בין תורתו של פלוני למשנתו של פלמוני. כך תולה המחבר תלי תלים של פרשנות בגישה ה'רומנטית' להלכה, שקיבלו דינור ובער

ממורם אויגן טויבלר. לעומת זאת הוא עובר בשתיקה על הניסיון האופייני לטויבלר להטמיע את תולדות המיעוט היהודי בתוך ההיסטוריה הגרמנית. מה שמיחד את האסכולה הירושלמית, לטעמי, הוא החידוש שבהענקת מעמד אקדמי להיסטוריה של היהודים כחטיבה שלמה אחת. אמנם נתגלגלה זכות לידי דינור ובער, מראשוני המורים לתולדות ישראל באוניברסיטה, אבל אין כאן אלא הכרה פומבית ראשונה שההיסטוריה שלנו כמיה כתולדותיהם של שאר העמים – מקיפה, כוללת ורציפה. רק הצורך בהתנצלות מאוחרת על היומרה כביכול לשוות לתולדות ישראל מעמד תקין כזה גרר את הדיון למבוך של הגיגים פתלתלים.

לימודי ההיסטוריה בהר הצופים, כמו האוניברסיטה כולה, לא נבראו יש מאין אלא התפתחו בהדרגה, תוך התלבטויות ומאבקים. לא הייתה כאן תכנית אב שיטתית ולא אסכולה רעיונית צרופה. חלק נכבד מן הוויכוחים והפולמוסים שהמחבר מונה כדרכו על פי זרמים רעיוניים והתמחויות מקצועיות, משקף מאבקי כוח בין בעלי שררה לבין מי שהתדפקו לשווה על דלתות האוניברסיטה הזעירה. על אף המגבלות הללו התקבצו מסביב למוסד הירושלמי כוחות רבים, שגילו פנים חדשות בתחומים זניחים והפרו את חקר תולדות ישראל בכיוונים חדשים. מקורות היניקה היו מגוונים יותר מאי פעם בעבר: ההשפעה לא נבעה רק מחכמת ישראל של גרמניה ובנותיה; היא נשענה גם על חקר יהודי רוסייה מבית מדרשו של הברון גינצבורג, ועל ה'יונגע היסטאריקער' של גליציה ועוד. הזיקה אל ארץ ישראל ואל תושביה, יהודים ולא-יהודים, קרעה פתחים חדשים והרחיבה את היריעה הרחק אל מעבר למקובל: כאן התחוללה פריצה לתוך עולמות תחומים, ברוח של פתיחות וסקרנות, העזה והרחבת הדעת. 'האסכולה הירושלמית' הקיפה יותר תחומים, מקצועות ואנשים משניתן להעלות על הדעת כל עוד המבט מצונף בתוך ד' אמות של הלכה.

לסיכום יאמר שהספר נוגע בעניינים בעלי ערך ועניין, אבל גישתו לוקה במידה יתרה של התבטלות בפני אפנות אינטלקטואליות חולפות.