

הציונות הקלסית והאנטישמיות המודרנית – הקבלות והשפעות (1883–1914)

א.

האידיאולוגיה הציונית, כפי שהתגבשה בדור האחרון שלפני מלחמת-העולם הראשונה, מעולם לא ראתה את מטרתה הבלעדית בהקמת מלכות המשיח בדרכים חילוניות, ואף לא בהעברת יהודים נזקקים לפלשתינה. לא רק "פתרון השאלה היהודית" והצלת יהודים ממצוקותיהם הכלכליות, הפיסיות או הנפשיות עמדו לנגד עיניה, ולא את ה"גלות" בלבד שאפה לחסל. אחת ממטרותיה העיקריות של הציונות היתה ביעורו של הטיפוס הגלותי, פרי נסיבות הקיום הגלותי. הציונות, יותר ממה שלחמה בצוררי ישראל, תקפה את "האוייב הפנימי" המצוי בתוך העם היהודי גופא, והעבירה אותו תחת שבט הביקורת, שאותה נכנה במאמר זה בשם "ביקורת עצמית".

יש לזכור כי היהודי הגרמני – והציוני הגרמני ככלל זה – חי בימי הרייך השני, למרות גלי האנטישמיות השונים, בביטחה יחסית. לא תמיד היתה זו האנטישמיות שדחפה את היהודי הצעיר לזרועות הציונות. בין יתר המניעים יש למנות גם את הסלידה מפני טיפוס ה"יהודון" (Judenjunge) והתקווה שהציונות תשכיל להפכו ליהודי צעיר וגאה (junge Juden), אם להשתמש במשחק-המלים של תיאודור הרצל. השאלה היהודית היתה בעיני דור הציונים ההוא בעיה "אמיתית",¹ ולא סכנה מדומה או אטווזם מימי-הביניים, אשר ייעלם כתוצאה משיכנוע רציונלי או תוך תהליך הקידמה ההיסטורית. אי-הנחת מן הטיפוס היהודי הגלותי היה חזק במיוחד בקרב האינטליגנציה הציונית כתחום התרבות הגרמנית: אחד מפעיליה הבולטים, פנחס פליקס רזנבלט, לימים שר-משפטים במדינת ישראל, כינה את ארץ-ישראל "מכון לחיטוי הכנימה היהודית".² הציונות היתה איפוא לא רק מרד נגד שיעבוד

1. Eva Reichmann, *Hostages of Civilization*, London 1950, pp. 27–71.

2. Felix Rosenblüth, "Feldbrief aus dem Osten", *Der jüdische Student*, 1914, p. 74.

גלויות ו"עמלק" לדורותיו, אלא גם נגד "נאלבקי", רחוב היהודים הנודע כוורשה.

תוכנית באזל היתה איפוא רק ההיבט החיצוני של גאולת העם: חשובה לא פחות היתה האוטואמנצפציה מן הפגמים הפנימיים, כלומר הנפשיים, הרוחניים והמוסריים אשר דבקו ביהודים כשנות גלותם. תיקון הפגמים הללו וייצירתו של אדם יהודי חדש היו מעתה תנאי בליעבור ומטרה סופית גם יחד של הגשמת הרעיון הציוני:³

גם אם חוסר מולדת והגלות הם המקור העיקרי לכל צרת היהודים, המוסרית כמו גם החומרית, הרי שגלות זו הטביעה את חותמה על התפתחות היהדות מבחינה פיסית, מוסרית ורוחנית בצורה כזאת, עד כי לא די עוד בהשגת מולדת בלבד. עוד רבה העבודה לפני היהודים, הדרושה להבראתו [...] של העם. אין הציונים מסתפקים בחירותו החיצונית של היהודי; רוצים הם לראותו משוחרר מכל המכוער והבוזי אשר דבק בנפשם וברוחם בעקבות חיי הגטו שנמשכו כשנות אלפיים.

כאן נשאלת השאלה, מהי, בדיוק, דמותו של הטיפוס היהודי החדש אשר אמור היה לקום בארץ-ישראל. אידיאל אנושי זה לא תאם, כפי שנראה להלן, את דמות הצדיק ירא ה', כפי שנתגבשה במסורת הדורות. יהיה עלינו לבדוק אילו תרבויות לאומיות ואילו רבדים סוציאליים עיצבו אידיאל זה, כפי שציונים רבים, ובעיקר בתחום התרבות הגרמנית, חזוהו ברוחם. מכל מקום הפכה השאיפה והחתיירה לטיפוס אדם יהודי חדש, בנוסף לפעילות המדינית, הארגונית וההתיישבותית של התנועה הציונית, למימד חדש. כמיהה זו שימשה דחף חזק, לעיתים סמוי, להתפשטות האידיאולוגיה הציונית בקרב חלקים נכבדים שבאינטליגנציה הציונית וחלוציה:⁴ "משמעותן ותכליתן של המושבות [בארץ-ישראל] תהיה איפוא ביצירת טיפוס יהודי לאומי חדש, בריא מבחינה גופנית ומוסרית, אשר יהווה את נקודת הוינק של תחית עמנו."

ב.

"ביקורת עצמית" ציונית זו, שהיתה הצד השני ההכרחי לאותה כמיהה ליהודי החדש, נשכחה אף הושכחה בדור האחרון, וזאת מתוך מיכלול סיבות, שנדלה כאן ארבע מהן:

3. Alexander Haussmann, "Gegenwartsaufgaben des Zionismus", *Die Welt*,

1901, No. 15

4. שם, שם.

1. ראשית, נראתה ביקורת זו לרבים כספיח של שינאת ישראל או כתולדה ממנה. מכאן, שכל הסכמה לטיעון האנטישמי, ולוא חלקית ביותר, כמנה כתמיכה בשונאי ישראל, אשר כידוע, לא תמו מקרב הארץ, ואין צורך לשמש להם תנא דמסייע. ואומנם מגלה העיון במקורות הציוניים של התקופה שפע של תגובות וביטויים נגד היהודי הגלותי, שהם לעיתים כה בוטים עד כי הדור שראה את אושוויץ לא בנקל יבנם.

2. מניע שני להשכחת יסוד הביקורת העצמית הציונית הוא הנוסטלגיה אל העיירה היהודית אשר פשתה בציבורים שונים, ביחוד בקרב ניצולי השואה, אך גם אצל ותיקי הישוב, אשר בצעירותם מרדו בעיירה, אך לימים שבו לסורם. נוסטלגיה זו הביאה לאידיאליזציה של העיירה היהודית המורח-אירופית, תוך השכחה והדחקה של הניוון והשלילה שהיו מנת חלקה.

3. קרוב יותר להווה ולכעיותיו הוא המניע השלישי להדחקה זו. מדינת ישראל היא ישות מדינית צעירה, הנמצאת עדיין בעיצומו של תהליך קיבוץ גלויות ומיזוג עדות. המטרה היא, ככלות הכול, יצירת זהות לאומית יהודית חדשה, שאיננה "ישראלית" בלבד, אלא שתפקידה להקרין גם על העם היהודי בתפוצותיו. עיצוב זהות חדשה זו (משימה המופיעה, אגב, אצל עמים רבים משוכו למדינה ריבונית משלהם) מחייב, לדעת קברניטיה התרבותיים והחינוכיים של מדינת ישראל, התייחסות חיובית לכל גילוי של חיים עצמיים בתולדות עם ישראל, תוך טשטוש השלילה המצויה בהם לעיתים. מגמה זו שלטה, ושלטה עדיין, בהוראת ההיסטוריה היהודית בבתי-אולפנא שונים, והרי ההיסטוריוגרפיה היתה תמיד מכשיר רבי-עוצמה בגיבוש התודעה הלאומית.

4. ואחרון אחרון חשוב, המניע הרביעי: כדור האחרון, אולי כתוצאה מן הכידוד המדיני אליו נקלעה מדינת ישראל, הסתמנה בקרב הציבור בישראל מגמה של הינתקות מן התלות בדעת-הקהל העולמית כלפינו, ומכל מה ש"יאמרו הגוים". מגמה זו, אף היא פרי זהותנו הלאומית הצעירה, מקהה את רגישותנו כלפי פרשיות שבהן מעורבים יהודים, אשר לפני שמונים שנה היו עשויות לעורר תגובות בוטות ביותר בעיתונות הציונית, תגובות אשר היום מוקעות לא פעם כ"שינאה עצמית"⁵ יהודית.

5. על תסכך "השינאה העצמית" ראה: יחזקאל קויפמן, "חירבן הנפש", מאונים תרצ"ד: קויפמן מגלה סימנים של שינאה עצמית כהגות הציונית כמורח-אירופה, בעיקר אצל א. ד. גורדון וי. ח. ברנר. לגבי גילויי שינאה עצמית במחנה המתבוללים כמערב ראה: Binjamin Segel, *Die Entdeckungsreise des Herrn Theodor Lessing zu den Ostjuden*, Lvov 1910; *Die Welt* 1910, No. 6, p. 116; Arthur Trebitsch, *Die*

2.

אין להכחיש כי ביקורת עצמית יהודית זו שנפוצה בקרב האינטליגנציה הציונית הגרמנית, הביאה אותה לא פעם לקירבה מסוכנת אל עמדות האנטישמים הגרמנים. הציונים היו אכן מודעים לסכנה זו, אך לא בהכרח נרתעו ממנה. כבר העיתון היהודי-לאומי "זרובבל"⁶ מודה, "שאכן עשוי הרעיון היהודי-לאומי להיפגש בנקודה אחת עם האנטישמיות." יתירה מזו, אותה אנטישמיות חדשה משנות ה-80 של המאה ה-19 נתפסה על-ידי חלק מן האידיאולוגים הציוניים כחיוון היסטורי אשר צמח על רקע התנועות הלאומיות באירופה: "וכמו הציונות, כך גם האנטישמיות הינה תולדה של אותה תנועה לאומית גדולה הממלאה את חללו של סוף המאה שלנו." רעיון זה, שהוכח בשנת 1897, יובן לאור ההנחה, שרווחה אז גם בקרב הציונים, כי אין האנטישמיות מכוונת נגד כל היהודים. בנקודה זו נפגשה הביקורת הציונית עם האפולוגטיקה הליברלית, שידובר בה להלן. אך שתי המגמות, הציונית והליברלית, נעות בכיוון הפוך. בשעה שהאפולוגטיקה הליברלית מצביעה על ה"שנורר", "בחור הישיבה" ו"יהודי התלמוד" כעל האשמים כשינאת ישראל, סבור המחנה הציוני כי האנטישמים שולחים את חיצייהם בעיקר אל המתבוללים והמתעשרים החדשים: "לא כנגד היהודים ששמרו על מנהגיהם העתיקים [...] מכוונת האנטישמיות, אלא כנגד אותם יהודים אשר טיחו את יהדותם בשיכבה דקה של תרבות גרמנית." טענה זו היתה נכונה רק לגבי אותם אנטישמים גרמנים אשר, בניגוד לתפיסת ההשכלה, ראו את הסכנה היהודית לא בשונותם ובפיגורם התרבותי אלא דווקא בהיות היהודים גורם מודרניזטורי המפורר את הריקמה החברתית המסורתית של סביבתם. לפי תפיסה זו, היתה השיכבה המסוכנת ביותר בקרב היהודים שיכבת המתבוללים, ובעיקר האינטליגנציה הליברלית בקירבה.

האם ניתן, בהקשר זה, לדבר על שותפות-דרך בין ציונים לאנטישמים? ברור כי הציונים, אף כי היו לא פעם מודעים לקירבה זו, כמוכן לא היו

Geschichte meines Verfolgungswahnes. Vienna 1923; Theodor Lessing, *Jüdischer Selbsthass*, Berlin 1930; Eleanor Sterling, "Jewish Reactions to Jew-Hatred", *Leo Baeck Institute Year Book* 1959, pp. 103-121; Lionel Hochan, "Jewish Self-Hatred", Noah Barou Memorial Lecture 1970; הביטוי "אנטישמים יהודיים" רות בפולמוס בין ציונים לליברלים קיצוניים, וראה: עיזבון של היינריך לוה, ארכיון ציוני מרכזי (להלן: אצ"מ) A146/16/6/5 וכן עיזבון של מאקס מאנדלשטאם, מכתב אל גוסטאב כהן, אצ"מ A3/8.

Serubabel 1888, No. 5, p. 35 .6

Die Welt 1897, No. 3, p. 14 .7

מעוניינים בשותפות מעין זו. מעניינת בקשר לכך השאלה: האם היו האנטישמים להוטים אחר חזית משותפת, ולוא במישור האידיאולוגי, עם הציונים? כידוע, לא היתה האנטישמיות הגרמנית עשויה עור אחד. שונאי ישראל בעלי אופי המוני ובריוני, כמו הגראף פון פיקלר, או אנטישמים "מקצועיים" שמלאכתם בכך, כמו אהלווארדט ופריטש, וכן אלו הגזעניים כמו דיהרינג וצ'מברליין, לא פיתחו יחס מיוחד כלפי הציונים. ואולם התבלטה אז קבוצה קטנה של אנטישמים משכיליים, אינטלקטואלים ואקדמאים כרוּבם, שבהם עוררה התנועה הציונית אהדה מסויימת, במידה שזו חתרה להיפרדות היהודים מן התרבות הגרמנית, כשהיא מתגאה ביחודה הלאומי. אין זו קבוצה אחידה, אלא צירוף מקרי של אינטלקטואלים גרמנים, שכל אחד מהם עוסק בשטחו הוא, ללא קשר עם רעהו. כאן יש להזכיר את חוקר הגזע היינריך דריימאנס, את איש הרפורמה הקרקעית א. דאמאשקה, וכן את הכלכלן הגרמני הנודע ורנר זומבארט. גם המו"ל הגרמני דיריקס, שהיו לו קשרים עם מארטין בובר, נמנה עם חבורה מקרית זו. גילויו אהדה כלפי הרעיון הציוני מצויים גם בקרב תנועת הנוער הגרמנית, ה"וואונדֶרפוגל", ואצל דוברת, קארל פישר. "שלושת הנאומים על היהדות" מאת בובר, אחד הביטויים הקלסיים של התחיה הלאומית היהודית, זכו ליחס אוהד אצל הוגה לאומי ר"פולקי" (völkisch) כמו ק. ביקמן.⁸ פרט לזומבארט, שעסק יותר בשאלות של היסטוריה וכלכלה, היה לכל ההוגים הללו מכנה-משותף: לאומיותם הגרמנית היתה ספוגה רומנטיקה. תרבות לאומית אוטנטית עשויה, לדעתם, לצמוח רק כשהיא נשמרת בטהרה, ללא עירוב תרבויות זרות. היהדות לא נראתה להם בהכרח כנחותה, אלא שעירובה עם הגרמניות עלולה היתה לפורר את התרבות הגרמנית מן היסוד.

ד.

לא הציונות היתה הראשונה ליסוד הביקורת העצמית היהודית. היה זה מוריץ לאצארוס אשר טבע ב־1880 את המימרה: "היהודים הם העם לדוגמא של הביקורת העצמית".⁹ המונח "ביקורת עצמית" הוא איפוא פרי ההגות הליברלית היהודית בגרמניה, על רקע האנטישמיות המתחדשת לפני מאה שנה.

8. Karl Bueckmann, *Jugendbewegung und Judenfrage*, Leipzig 1918; G. L. Mosse, *Crisis of German Ideology*, New York 1964, p. 182.

9. Moritz Lazarus, *Was ist national?* Berlin 1880; Emanuel Schreiber, *Jüdische Selbstkritik*, Leipzig 1880

ניתן כמובן להרחיב את המושג הזה ולהחילו על ההיסטוריה היהודית כולה. אזי ניתן לומר כי לא היתה תקופה שלא קמו בה אנשי־רוח שהתריעו על פגמים מוסריים של עם. אלא שביקורת עצמית זו הינה כולה פרו הקוטביות בין התורה, חוקיה וצוויה המוסריים לבין קיומו ההיסטורי של העם, ואם נרצה – בין האוטופיה הנומוקרטית לבין המציאות הפרגמטית שבה חיו היהודים במשך הדורות. אך תמיד, מראשית הנבואה ועד ימי ספרות המוסר המאוחרת, היתה ביקורת זו פרי אמות מידה עצמיות ופנימיות של עם ישראל.

“המהפיכה הקופרניקאית” בקביעת הלכות חיים יהודיים התחוללה רק בעקבות ההשכלה והאמנציפציה באירופה, החל מאמצע המאה ה־18. את מקום המצווה האלוהית מילא המופת האנושי, את מקום אמת־המידה הפנימית – הדוגמא החיצונית, ואת מקום ההלכה הנצחית והבלתי־משתנה תפסה החברה האזרחית המתקדמת לקראת מלכות התבונה. גם מודל ההתפתחות ההיסטורי השתנה לחלוטין: את מקום המיבנה המשולש של ההבטחה האלוהית, הפשיעה שעונשה בצידה והתשובה, תפס תהליך אבולוציוני, שראשיתו בחשכת הבערות של המסורת וסופו במימוש עקרונותיה הכלליים של התבונה. מעתה נשתלחו חיצו הביקורת העצמית כלפי אותם יהודים שחיו “עדיין” בחשכת ימי־הביניים ואל מלכות אור התבונה לא הגיעו. הביקורת העצמית היהודית בגרמניה התבססה כל־כולה על תפיסות שמקורן, כאמור, בהשכלה הגרמנית ובאמנציפציה, ואין ולא כלום בינה לבין הביקורת שהוטחה בעם במשך הדורות מפי נביאים, חכמים, רבנים ואנשי מוסר יהודים.

ואולם כדי לעמוד על טיבה של הביקורת העצמית הציונית עלינו לעסוק תחילה בביקורת הליברלית: רק כך נוכל לעמוד על המשותף ועל השונה שבין שני מחנות אלה. מחירה הכבד של האמנציפציה היה, כידוע, “תיקונם האזרחי של היהודים”. הנחתם היסודית של האמנציפטורים היתה כי אכן טעונים היהודים תיקון במידותיהם, החל בהופעתם החיצונית, תלבושתם, נימוסיהם ולשונם, וכלה בהתנהגותם המוסרית במשא־ומתן עסקי עם הנוכרי והסבת פרנסותיהם למקצועות פרודוקטיביים. כאמור, נורמות אלו שוב לא נבעו מפנימיותה של תורה, אלא נכפו על היהודים מבחוץ, אם גם בעיני היהודים נראתה קבלתן כפעולה מרצון.

יחסם של הוגי ההשכלה אל היהודים לא היה אחיד.¹⁰ הוגים כוולטר והולבך

Arthur Hertzberg, *The French Enlightenment and the Jews*, New York, 1968.

שללו את היהדות מכל וכל, על כל תקופותיה. הרדר העריך את העברים מימי המקרא, אך ראה ביהודים בני זמנו "טפילים". לסינג הפילושמי האמין בקירובם אל החברה האירופית. בכליזאת רצו כל המשכילים, אם לנקוט ביטוי חריף של פיכטה הצעיר, ב"החלפת ראשיהם" של היהודים "בלילה אחד", כלומר, בהשוואה טוטאלית של כל אמות־המדיה שלהם לאלה הנוהגות בחברה האזרחית האירופית. הביקורת הליברלית ינקה מהנחות אלו ללא עוררין. כדי לעמוד בעימות זה היא פיצלה את הישות הקונקרטית של העם היהודי לשניים: ה"יהדות" המופשטת, אשר לה "מהות" משלה מחד, והיהודי כפרט קונקרטי מאידך. "מהות היהדות" שוב לא עמדה בניגוד לתביעותיה המוסריות של התבונה המעשית של קאנט, שהרי נסמכה על אושיות המוסר של הנבואה, שהוא נצחי ושווה לכל נפש. הקיום הקולקטיבי המוחשי של העם נמוג. נפערה תהום בין מהותה המופשטת של היהדות לבין האדם היהודי "של כל השנה". יהודי זה היה זקוק לעיתים להטפת מוסר על כי עדיין לא סיגל לעצמו את דפוסי המוסר הקאנטיאני, התרבות הגרמנית וההשכלה האירופית. לכאורה היה זה עימות כלתי־נמנע בין הוויה יהודית, פרי צמיחה היסטורית־קונקרטית של מסורת יהודית, לבין עקרונות כלליים של תרבות תבונית הניתנת למימוש בכל עידן ואחר. אך לא כך היה הדבר. מה שנראה לדור ההשכלה והאמנציפציה ככללי, מופשט וחדור תבונה נצחית, היה למעשה תולדה של מציאות היסטורית, קונקרטית, יהודית, אשר צמחה על תשתית סוציאלית נתונה. לא האנושיות והאנושות המופשטת, אלא החברה האזרחית (bürgerliche Gesellschaft) של אירופה המרכזית היא שהיתה גיא־חיזיון לעימות בין המסורת היהודית לסביבה הנוכרית. חברה זו הטביעה את חותמה על הביקורת העצמית הליברלית. האם גם הביקורת הציונית כלפי היהודים הושפעה מדפוסי מחשבה אלה? בכך נדון להלן.

כיצד אירע שדווקא באירופה המרכזית נוצרה אותה ביקורת עצמית, שלעיתים הגיעה לכלל הלקאה עצמית? בתחום־המושב שבאירופה המזרחית חי היהודי על־פי אמות־המדיה המסורתיות והפנימיות שלו. הנוכרי היה תמיד בחזקת "גוי" או "יווני" – הוא האיכר האוקראיני – שנפל ברמתו התרבותית מן היהודי. גם ה"פריץ" וה"שררה" בארצות אלו לא הצטיינו בהשכלה יתירה. קשרי ידידות עם הנוכרי, כפי שהיהודי הגרמני שאף לקיימם, לא נוצרו כאן מעולם ולרוב הצטמצם המשא־ומתן עם הגוי לתחום העסקים בלבד. מעולם לא שימש כאן הנוכרי כיוצר ערכים ונורמות מוסריות וסוציאליות, שהיהודי יכול לחוש מחויבות לנהוג על־פיהן. אומנם מקצתה של הביקורת האפולוגטית הליברלית חדרה למזרח דרך "השכלת ברלין" וספיחה בגאליציה, רוסיה ופולין, אך זו לעולם לא הייתה שורש בציבור

הרחב. היהדות הליברלית בגרמניה היתה אכן מודעת להבדל זה בין מזרח למערב:¹¹

אנו, היהודים באירופה המרכזית והמערבית, חיים יותר מדי באווירה של רצינות. כשאנו מפוזרים בקבוצות קטנות ותשופים לדעת-הקהל, תלויים אנו יותר בעולם הנוכרי, רגישים כלפיו ומלאי חשדות. שונים הם בני עמנו במזרח, המצטופפים בהמוניהם הגדולים והחיים בקרב אוכלוסיה חסרת תרבות "כינם לבין עצמם", והמוכנים לכן ליהנות גם מדברי ליצנות על עצמם.

זאת, כמובן, מבלי להתייחס אליהם ברצינות, או כאתגר לתיקון דרכיהם. הבחנה זו של ה"אלגמינה צייטונג דס יודנטומס" יש בה מן האמת, אך אין היא שלמה. אין המחבר מודע להבדל בין אירופה המרכזית של תחום התרבות הגרמנית, שכלל את הרייך הגרמני וכן את המונרכיה ההאבסבורגית, לבין העולם החדש מעבר לאוקיינוס. כאן, בארצות-הברית התחוללה התמורה הכלכלית לקראת פיתוח יוזמה חופשית באין מפריע, ללא כבלים פיאווליים, ללא הגבלות של גילדות וללא מעצורים של אתוס כלכלי לותראני. כך נוצר מצב פרדוקסלי, ששתי חברות המרוחקות זו מזו מרחק מאות שנים של התפתחות כלכלית, ואשר האוקיינוס האטלאנטי מפריד ביניהן, כמו תחום-המושב באירופה המזרחית מחד וארצות-הברית של אמריקה מאידך, מגלות מיספר קווי-אופי משותפים, אשר להם נגיעה לנושא דיוגנו: בשתיהן לא מילאו הגילדות תפקיד בארגון היצור והשיווק, דוגמת אירופה המרכזית, שם רבה היתה השפעתן על האתוס הכלכלי של המעמד הבינוני. בשתיהן חסרה היתה מסורת של מינהל ביורוקרטי תקין כפי שנוצר על-ידי האבסולוטיזם הנאור באירופה. אין צריך לומר כאן כי הסיבות לדמיון זה היו שונות: ברוסיה לא התפתח מעמד אומנים בעל תודעה עצמית והיצור נשאר צמוד לחקלאות מפגרת, ואילו בארצות-הברית מלכתחילה לא היה מקום ליצור המגביל עצמו על-ידי גילדות טרום-קפיטליסטיות. אשר למינהל תקין, הרי מינהל זה נתבסס ברוסיה על שרירות לבה של ה"שררה" המקומית, ולכלל תקינות לא הגיע. ואילו בארצות-הברית מעולם לא שלט אבסולוטיזם כלשהו, ותפיסות המינהל היו כאן שונות מאלה שבפרוסיה, באוואריה ואוסטריה-הונגריה. ניתן לומר, על דרך הפשטנות, כי ארגון גילדאי ומינהל ביורוקרטי לא נמצאו במזרח-אירופה מפאת דרגת התפתחותה הנמוכה, ואילו בארצות-הברית מפאת דרגת התפתחותן המתקדמת דווקא.

¹¹ Allgemeine Zeitung des Judenthums (AZJ) (להלן: 1879, No. 37, p. 587).

מה היה מקומם של היהודים בכל אחת מתברות אלה? באירופה המזרחית מילא היהודי עד המאה ה־19 פונקציות כלכליות חיוניות כתושב העיר, איש ספסם, מנהל משק האחוזה וכסוחר, כשעלייתם של העירוניים הפולנים או האוקראינים היא רק באיבה. ואילו בארצות־הברית, הקפיטליסטית במהותה ומראשיתה, יכול היה היהודי שוב להפעיל את מלוא כישוריו הכלכליים. מכאן, שלא במזרח־אירופה – שמלכותה התבססה פחות או יותר על שרירות לכה של ה"שררה", שניתן היתה להסתדר עימה – ולא בארצות־הברית, שבה שלט מוסר תועלתני ופרגמטי – לא יכלו להיווצר אותן אמות־מידה קשותות של מוסר קאנטיאני. קשיחות "יקית" זו תאמה להפליא את השילוש ההיסטורי שנתקיים באירופה המרכזית בלבד: מעמד בינוני גרמני החושש מעליית הקפיטליזם, מוסר כלכלי לוטראני ומינהל אבסולוטיסטי נאור ותקין. יוצא מכאן שבאירופה המרכזית, ובה בלבד, כלומר בחוג הלשון והתרבות הגרמנית, היה מקום לאותה ביקורת עצמית יהודית מחמירה, תולדה של מערכת ערכים מחמירה של הסביבה הגוכרית.

גם האופן שבו השתקפה עלייתם הכלכלית של יהודי גרמניה בתודעת הציבור היה שונה מזה שבאנגליה¹² ובארצות־הברית. בארצות־הברית התגאה בעל הכל־בו היהודי על כי אביו התפרנס כרוכל, ואילו העשיר היהודי בגרמניה התבייש בעברו, שרדף אותו על כל צעד ושעל בדמות אביו או סבו שהיה עדיין רוכל, פונדקאי או סוחר בהמות, ואף גרמנית מתוקנת לא דיבר. כאשר גבר, החל מייסוד הרייך השני, זרם המהגרים מן המזרח, הטרידה תופעה זו את יהודי גרמניה הוותיקים, אשר לרוב הקדימו בדור אחד או שניים את המהגרים החדשים. כאשר החל רישומם של יהודי פולין ורוסיה להיות ניכר בכרכים, נכנס היהודי הגרמני לעימות חריף עם עברו־הוא. המהגר מן המזרח פתח שוב את הפער בין תביעותיה המחמירות של החברה האזרחית הגרמנית לבין היהודי על יחודיו המזורים. מכאן שחיצי הביקורת הליברלית שולחו קודם כל אל "היהודי הפולני", חסר התרבות, שאינו נזקק לגינוניה ונימוסיה. מכאן ש"כאשר מתכצע בכל־זאת פשע על־ידי יהודי, הרי בשניים משלושה מקרים אין הוא מבוצע על־ידי יהודי גרמני"¹³, אלא על־ידי אותם "שנוררים" שמוצאם מארצות המזרח הברבריות. מה שמציין את הסטריאוטיפ של הקבצן, הרוכל והפונדקאי היהודי הוא

12. *Stenographisches Protokoll der Verhandlungen des IV. Zionisten-Congresses in London, August 1900, Vienna 1900*, pp. 27–28

13. *Das Judentum und seine Aufgaben im neuen Deutschen Reich. Send-schreiben an die deutschen Juden von einem Glaubensgenossen*. Leipzig 1871

מוצאו מחברה טרום־אזרחית וטרום־בורגנית. גם המלווה בריבית קצוצה לאציל או לסטודנט השקוע בחובות שייך עדיין לחברה טרום־תעשייתית. אך סטריאוטיפים אלה שוקעים אט אט בתהום הנשיה, ובמקומם מופיע טיפוס חדש. עלייתם הכלכלית המהירה, ואולי מהירה מדי, של יהודי גרמניה החל משנות ה־70 העלתה את דמותו של המתעשר החדש, אם במסחר ואם בבורסה. מובן שהאנטישמיות הסוציאלית של שנים אלו נאחזת בסטריאוטיפ זה של בעל ההון היהודי. האפולוגטיקה הליברלית קולטת אף היא את טיעוניה של האנטישמיות הזאת. מה שעולה בכירור מספרות זו, הן האנטישמית והן הליברלית, היא העובדה שלפנינו תגובה בלתי־איוהדת כלפי טיפוס המתעשר במהרה, גם בחברה הנוצרית, תגובה הרוויה "געגועים אנטי־קפיטליסטיים" המאפיינים את המעמד הבינוני הגרמני במאה ה־19: בדרשות הרבנים הליברליים בגרמניה, שהיו מושפעות לא פעם מדרשות הפאסטורים הולטראניים שם, באה תפיסה אנטי־קפיטליסטית זו לידי ביטוי.¹⁴ האידיאל החברתי הוא גם כאן בעלי־העסק הזעיר, המשקיע את כל עמלו בחנותו או בסדנתו. מיומנות, חריצות, התמדה ויושר הן התכונות של איש המעמד הבינוני הישן, הן הגרמני והן היהודי. מקור האושר איננו במזל המתהפך, אלא בשלווה ובביטחון שמקורו כפרי עמל שנצבר ביושר. כל ספסרות, כל סטייה מן "המחיר ההוגן" של החנווני או האומן הזעיר, מפקירה את בעל העסק ל"מקריות החיצונית שאיננה ניתנת לחיזוי מראש", קרי, לשוק הקפיטליסטי האנונימי. ככל שגובר תהליך העיור, התיעוש והקיטוב הסוציאלי בגרמניה החדשה, כן גוברת האנטישמיות הכלכלית וכן גדל הצורך באפולוגטיקה הליברלית, החייבת להתמודד עם חלקם הוודאי של היהודים בשערוריות "היסדנות" (Gründerjahre שנים של עיסוק בייסוד עסקים ספיקולטיביים) משנות ה־70 ובפרשיות פיננסיות שונות לאחר מכן. אלא שהיהדות הליברלית נקלעה כאן לסתירה פנימית, שהיתה נעוצה כעצם התהליך הסוציאלי שבו היתה נתונה בתקופה זו. אמת, עדיין היתה חזקה בקירכה מסורת הערכים של המעמד הבינוני הישן בגרמניה, על סלידתו מתהפוכות השוק הבינלאומי וממשחק הכוחות בבורסה. אך דא עקא, שדובריה ואמרבליה של יהדות זו, הם עצמם נישאו על גלי השגשוג הכלכלי המסחרר, אשר הכניסום במהירות אל קהל בורגנות ההון האמידה והעשירה. מסתירה זו לא יכלו הליברלים האמידים להיחלץ. היה עליהם איפוא להסתפק בהטפת מוסר, שכוננה בעיקר אל שני טיפוסים יהודיים: אל אותם דלפונים מן

14. Isaak Noah Mannheimer, *Gottesdienstliche Vorträge über den Wochenschnitt des Jahres*, Vienna 1885.

המורה אשר לא הגיעו עדיין לכלל אמידות ומעמד של כבוד, ואל אותם מתעשרים חדשים שהפגינו את עושרם בריש גלי, כיוון שלא התעלו עדיין לדרגה של עידון והשכלה.¹⁵

ה.

במה נשחנתה איפוא הביקורת העצמית הציונית מאותה אפולוגטיקה ליברלית? זו האחרונה צמחה מתוך חברה יהודית אשר הודתה עם נורמות ההתנהגות של סביבתה, שאליה שאפה להסתגל; בורגנות ליברלית זו חשה עצמה כשייכת לבורגנות הקניין וההשכלה הגרמנית. לפיכך, גם לאחר הופעת הגל האנטישמי החדש, רווחה בקירבה האמונה כי די בסילוק פגמים אחדים ובתיקונם של היהודים כפרטים, כדי לטהר את האווירה רוויית-השינאה. היתה באפולוגטיקה זו אותה אופטימיות בוטחת ושלווה שאיפיינה את הליברליזם האירופי של שנות ה-60. לא כן הביקורת העצמית הציונית. זו לא ביטאה שיכבה מבוססת מבחינת שייכותה הסוציאלית. רוב הציונים הראשונים היוו שיכבה חברתית שולית ומנותקת, שחשה עצמה כעומדת מחוץ למעגלים החברתיים, ולא האמינה כי "בתוך עמה היא יושבת" תרתי משמע. ואכן, ניתוק וניכור חברתי זה נתגלה ככמה וכמה ממדים. כסטודנטים וצעירים עמדו הציונים מחוץ לבעל-ביתיות המהוגנת ואף מחוץ להכרח הכלכלי לפרנס משפחה. ככני האינטליגנציה – כפי שמושג זה הובן בתחום התרבות הגרמנית – הם ראו את עצמם כעומדים מחוץ לפעילות כלכלית, וכמעמד "כללי" – העומד מעל לניגודים סוציאליים. כיהודים ודאי שעמדו מחוץ לחברה הגרמנית או בשוליה, בעיקר באוניברסיטאות של וינה וברלין לאחר 1881. בנוסף לכך, הרי סטודנטים צעירים יהודיים אלה כאו לרוב מעריי-השדה ומן העיירות שבגאליציה, בוקובינה, פוזן, ליטא או רוסיה. הם ניתקו עצמם מרצון מן החברה המסורתית של העיירה, אך חיו בכידוד ובניתוק גם מן החברה היהודית הוותיקה יותר בבירות אירופה. (אגב, טיפוס זה של צעיר אקדמאי, שנטש את מולדתו הפרובינציאלית וחי בכדידות חברתית בכרך, מצוי גם בקרב האוואנגארד של תנועות לאומיות אחרות). עצם הניתוק החברתי הכשיר צעירים אלה לביקורת תמורה כלפי בני עמם היהודיים. מצד אחד איפשר להם הניתוק החברתי ראייה אובייקטיבית וללא

15. על חולשת המנהיגות הליברלית מול גל האנטישמיות החדש ראה: AZJ, 1879, p.

משוא־פנים של מגרעות יהודיות למיניהן, שהרי הם ראו עצמם כעומדים מחוץ לחברות היהודיות, הן זו המסורתית והן זו המתכוללת. אך מצד שני גרם אותו ניכור לתיסכול, לתוקפנות ולמעורבות רגשית שלילית, אשר ביטוייה היו לעיתים בוטים ומרגיזים. ביקורתם של צעירים אלה כלפי עמם אינה בגדר הטפת מיסר אבהית, ואף אין בה כל חתירה "לזישר את הקו". ביקורתם היא רדיקאלית בתכניה וקיצונית בכיטוייה: הם שיאימים לעקור את ה"גלות" מלב היהודי; ואירח כתיבתם תוקפני בהרבה מהטפת המוסר המתונה של המימסד הקהילתי הליברלי.

נציג טיפוסי של קבוצה שולית זו של אינטליגנציה יהודית צעירה המצויה כליכולה במעבר מנעורים אל הבגרות, מן הפרוכינציה אל הכרך, מן המורח אל המערב, מן המסורת היהודית אל התרבות האירופית – היא נתן בירנבאום. בירנבאום היה אולי האידיאולוג הציוני המקורי ביותר כתקופה שלפני הרצל: צעיר דינאמי שהיה בין מייסדי אגודת הסטודנטים היהודית הראשונה, "קדימה", ועורך העיתון היהודי-לאומי הראשון בגרמנית, ה"זעלבסט-אמנציפאציאן". כבר בגיליון הראשון של העיתון, שאותו ערך ושאת רוב מאמריו כתב בעצמו, בשנת 1885, מפרסם הוא מאמר בשם "המגרעות שלנו":¹⁶

רוח הנשך השפל אשר הרחיק את ידינו מעבודת המחרשה והפטיש, הרמאות חסרת התכלית הששה לחורבנם של אחרים, השחצנות המתגנני זרת והפאר המוצג לראווה מדי קיץ במקומות הנופש כקארלסבאד וניצה, רדיפת הכבוד והכצע שאיננה בוחלת בשום אמצעי, הפחדנות המבריתיה אותנו משורות הלוחמים וממלטת אותנו מן הדו־קרב הגברי, הופעתנו המעוררת גיחוך וזרות – רשימה זו של מעלות ומידות טיכות אחד מקורה: הגזע השמי שלנו.

קטע קצר זה הוא בבחינת מעט המחזיק את המרוכה – הוא מכיל חלק גדול של הטיעון האנטישמי.¹⁷ כל הטיעון נע בשני מישורים, הכלכלי והחברתי-תרבותי. אשר להתנהגות הכלכלית של היהודים אין הדברים חדשים; רדיפת

¹⁶ "Unsere Mängel". *Selbst-Emancipation*, 1885, No. 1.

¹⁷ הטיעון האנטישמי הכלכלי מצוי בעיקר בספרים הבאים:

Alban Stolz, *Handel, Schacher und Wucher der Juden*, Karlsruhe 1874; Otto Glagau, *Der Börsen- und Gründungsschwindel*, Leipzig 1877; Friedrich W. Grunow, *Israel und die Goim*, Leipzig 1880; Edmund Kikut, *Der Jüdische Börsenjobber*, 1895

הבצע, ההלוואה בריבית והברירה מעמל־כפיים, כל אלה מופיעים אצל שונאי ישראל מימיו של לותר ומימי ההשכלה הצרפתית והגרמנית. המונח הגרמני "Schwindel" פירושו גם רמאות וגם "סחרחורת", ומשמעו בהקשר זה – פעילות כלכלית חסרת בסיס איתן, המכוססת על הונאה, והמעלה את היהודי להצלחה מרקיעה שחקים, שסופה סחרחורת וריסוק אברים. הביטוי הופיע החל מראשית שנות ה־70 בספרות האנטישמית בצירוף הלשוני "סחרחורת הבורסה" או "רמאות הבורסה" (Börsenschwindel), והוא קשור אל השערוריות הפיננסיות שזועזעו את הציבוריות הגרמנית סביב שנת 1873. חלקם של יהודים בפרשיות אלו נראה לעין, והובלט על־ידי האנטישמים הגרמניים דוגמת אוטו פון גלאגאו ואחרים. היהדות הליברלית עשתה כמובן הכל כדי למעט ולטשטש את חלקם של יהודים בעסקות כספיות מפוקפקות. מכל מקום, הפעילות בבורסה והפקת הרווחים הקלים שבצידה, נראתה לציבור הגרמני, וכן ליהודים הגרמנים ה"מהוגנים", כבלתי־הוגנת, בניגוד לפעילות הבריאה יותר של ההון התעשייתי. כבר בספרות האנטישמית של התקופה – ראשית הרייך הגרמני השני – אם לא לפני כן, מופיעה ההבחנה בין שני סוגי הון: ההון היצרני (schaffendes) המושקע בתעשייה או בחקלאות, וההון הגורף רווחים קלים (raffendes), הלוא הוא ההון הבנקאי, ההון הסובב בבורסה וביתר "פרגטיות האוויר". וראה גם ראה, אף נתן בירנבאום איננו תוקף את ה"קפיטל" בכללו, אלא את ההלוואה־ברבית בלבד; מגמתו האנטי־קפיטליסטית, המגיעה לידי ביטוי במקומות הרבה, מוקיעה את תהפוכות הבורסה בלבד, ואילו ההון התעשייתי, על הבעיות הסוציאליות הכרוכות בו, אשר הטרידו את מיטב מתקני החברה במאה ה־19, יוצא נקי מתחת לידיו, או אינו מוזכר כלל. קשה לקבוע בוודאות את הסיבות להתעלמות זו, אך שני מניעים מתקבלים על הדעת: ראשית, חלקם של יזמים יהודים בפיתוח התעשייתי לא היה רב כחלקם בעסקי בנקאות, מסחר ובורסה, ושנית, בירנבאום, כמו רוב הציונים אחריו, ראה את הפעילות בבורסה, זווקא את רווחי ההון שבה, כבלתי־פרודוקטיביים, וכגידולי פרא של ה"ממוניזם".

ו.

כדי להבליט את ההבדל המהותי בין הביקורת הליברלית לבין זו הציונית עלינו לשוב אל המקורות שבמחנה הליברלי. אין להכתיש כי גם כאן נשמעת ביקורת מסויימת נגד הטיפולוגיה היהודית החדשה, כמו למשל בכתבי הפלסתר של רפאל לונפלד, "יהודי חסות או אורחי מדינה?" וכן במאמרים אחרים שהופיעו בביטאון הראשי של היהדות הליברלית, ה"אלגמיינע

צייטונג דס ייִדנטומס".¹⁸ אולם המניעים להתייחסות זו שונים הם בשני המחנות של היהדות הגרמנית תכלית שינוי. לאפולוגטיקה הליברלית שני מניעים להתייחס לתופעות שליליות מסויימות שבקרב יהודיה: ראשית, היא לא יכולה להכחיש כי טיפוס המתעשר היהודי אכן עורר סלידה עזה בקרב הציבור הגרמני, בעיקר בשיכבות הביניים הישנות שבו, ושנית, מערכת הנורמות החברתיות של המעמד הבינוני הישן היתה מושרשת עדיין ביהדות זו עצמה. כך כותב העיתון הנ"ל בגילויילב כי "בחוגים מסויימים זוכה העושר להערכה יתירה מן הראוי לו", וכי "עושר זה מופגן לעיתים בצורה שיש בה משום יוהרה ושחצנות."¹⁹

בנקודה זו נפגשת האפולוגטיקה הליברלית עם הביקורת הציונית, אך כאן מתגלה גם ההבדל העקרוני שביניהן. המתכבר הליברלי עלום השם רואה את מקור הרעה "במעמד האזרחי והמדיני של היהודים", כלומר באפלייתם המקצועית. הוא מזדהה לחלוטין עם ההערצה של החברה הגרמנית כלפי הקצונה והמינהל הבכיר. עובדה היא ש"אחינו, האזרחים הנוצרים, אשר הצליחו בפעילותם ובכישוריהם בתעשייה ובחקלאות לצבור רכוש רב, שוב אין להם מטרה נעלה יותר מזו, שבניהם [...] יהיו לקצינים או יבחרו במסלול הקידום של המינהל הבכיר."²⁰ ואילו הביקורת הציונית, תכניה שונים לגמרי: מקור הרעה אינו בחריגתם של יחידים הסוטים מדרך הישר, ואף לא בקיפוחה המיקצועי של כלל העדה, אלא בגלות עצמה, כידוע. אך חשובים מזה הם המוטיבים החדשים המופיעים כאן:²¹

חוסר אומץ לב אישי, חוסר הידור שבהופעה החיצונית, חוסר טאקט והיעדר חוש אסתטי – בכל אלה מאשימים אותנו, ולא לגמרי בלי צדק. אמת, האשמה זו נובעת לא במעט מן ההתנשאות העצמית הארית. הארי הינו ידיד הגינונים והנימוסים החיצוניים ואין הוא מסוגל להבין לרות הפנימיות של השמי. מי שאינו מוכן להשליך את נפשו מנגד בשל עניין של

18. על פעילותם של רפאל לוינפלד ושל "האגודה המרכזית" (C.V.) ראה: Ismar Schorsch, *Jewish Reactions to German anti-Semitism 1870-1914*, New York 1972; Jehuda Reinharz, *Fatherland or Promised Land – The Dilemma of the German Jew*, Ann Arbor 1975.

"Die Protzen", *AZJ*, 1893, p. 27; "Jüdische Fehler", *ibid* 1893, No. 33

AZJ, 1893, No. 3, p. 28

AZJ, 1893, No. 33

21. "Die Ziele der jüdisch-nationalen Bewegung, 3. ethischer Teil", *Selbst-Emancipation*, 2.6.1890

מה בכך, הריהו פחדן בעיני הארי. מי שאינו מדייק בכל גינוני הטרקלין האירופי הוא מסורבל וחסר ליטוש. [...] מי שמבכר את התוכן על הצורה הריהו חסר טעם. אך בכליזאת איננו רוצים להתכחש לעובדה כי אכן מצויות בנו מגרעות אלו בשטחים שונים.

מהו המוטיב החדש בקטע הזה, שהופיע ב"זעלבסט־אמאנציפאצ'אן" הציוני? הפחדנות מוקעת כאן בפומבי. האפולוגטיקה הליברלית אינה מעוניינת באומץ־הלב היהודי אלא בהקשר לטענה האנטישמית שאין היהודים ממלאים את חובתם הפטריוטית בצבאות הלאומיים שקמו מימי נאפוליון באירופה המרכזית. הפחדנות כמגרעת אישית איננה מעניינה. לא כן הביקורת הלאומית היהודית, שכלל אינה מעוניינת בגיוסם של יהודים כחיילים לצבאות המעצמות האירופיות והערה לכך שהפחדנות היהודית פוגמת במעלותיו הגבריות של היהודי באשר הוא שם, כלומר פוגמת באישיותו. מידה מגונה זו מתגלה דווקא בהתנהגותו בחייו הפרטיים, כאשר "מתחמק הוא מן הדוֹקרב הגברי."²² כה בשעה שיחסה של האפולוגטיקה הליברלית אל מגרעות היהודים הוא פונקציונלי, כלומר, מתחשב הוא בתיפקודם של היהודים בתוך החברה האזרחית הגרמנית, הרי תשומת־הלב של היהודי הלאומי מכוונת אל האישיות השלמה על מעלותיה הגבריות, ללא קשר הכרחי עם מידת השתלבותה בחברה כלשהי.

מעניין לציין את יחסו האמביוולנטי והמורכב של היהודי הלאומי אל הסביבה הנוכרית, סמליה וערכיה. הוא אינו מגלה רגישות יתירה כלפי הטיעון האנטישמי בדבר יהירותם, חוסר הגינותם ועצלותם של היהודים, אלא דווקא כלפי העובדה, המבישה בעיניו, כי היהודים חסרים "אומץ־לב אישי, הידור חיזוני, טאקט וחוש אסתטי." דא עקא שתכונות אלה אינן מאפיינות את המעמד הבינוני הגרמני דווקא. אופייניות הן, לפחות בתודעת הציבור, לעילית השלטת, המורכבת ברובה מן האצולה המתגודדת סביב חצרות הקיסרים שבווינה ובברלין, אשר משורותיה מתמנים הקצונה הגבוהה, המינהל הבכיר והשירות הדפלומטי. עילית מעין־פיאודלית זו מוצאת את מחקיה בקרב אצולת ההון החדשה, וכן מקרב ה"קורפורציות", האגודות של הסטודנטים הגרמניים. הערצת אורח החיים של אותה אצולה אורבאנית מצויה גם אצל תיאודור הרצל, ועתידה היא למצוא משם את דרכה אל המחשבה של הימין הציוני, שבה היא תבטא, בין היתר, ב"הדר", הכולל גם גינוני מלכות וממלכתיות.

אך יחסו של האינטליגנט היהודי הצעיר אל אותה עילית שלטת, אשר קבעה את ערכיהן ודפוסי התנהגותן של שכבות נמוכות יותר בחברה הגרמנית, אינו עקבי והוא מלא סתירות. הערצתו אל עולם זה מהולה בבוז אל גינוני הטכס והליכות הטרקלין. אל לו ליהודי לחמוק מן הדוֹקרב, אך אין צורך להקריב את החיים בשל עניין טפל. מול העולם ה"ארי" הדוגל בפאר ובהידור חיצוני ניצב כאן העולם הפנימי של השמי, המכיר בערך עצמו ומבלי שיהיה מוכן לוותר על ערכים מהותיים לו, הוא נוהה בכליזאת אחר יספיותו של יפת הגרמני. עימות זה בין שני עולמות לבש בהגות הליברלית היהודית צורה דתית־קונפסיונלית בין יהדות לנצרות. בהגות הציונית מוסרת, כביכול, הקליפה הדתית ומתגלה ה"מהות" הלאומית, והרי עכשיו לפנינו ניגוד בין יהודיות לגרמניות. השימוש הצורמני במונחים כמו "ארי" ו"שמי" משקף את השפעתן של תורות הגזע, החודרות אף הן לפולמוס שבין ציונות להתבוללות. אך מאחורי הניגוד הדתי, הניגוד הלאומי וה"גזעי", – שוודאי קנו להם שכיחה בתודעת הציבור – מסתתר, אם לדון עליהן ההתבטאויות הללו בעיתון הציוני דנו, ניגוד אחר, הוא הניגוד הסוציאלי בין אינטליגנציה ועיר־בורגנית מנוכרת לבין עילית אריסטוקרטית־עירונית. מקובלת היום הדיעה כי התנועה הלאומית היהודית נתאחרה לעומת תנועות אירופיות אחרות, וזאת, אולי בגלל דרך העקיפין שעשתה יהדות אירופה המרכזית מן הגטו דרך האמנציפציה האזרחית של הפרט אל האיטואמנציפציה של הכלל הלאומי, דרך אשר תנועות לאומיות "נורמליות" חסכו לעצמן. העימות של המשכיל הגרמני בן המאה ה־18 עם התרבות הצרפתית, כפי שזו חוקתה בחצרות הנסיכים הגרמניים, חוזר עתה, בסוף המאה ה־19 אצל המשכיל היהודי הלאומי, הניצב מול תרבות גרמנית בעלת צביון אריסטוקרטי. המוצא הזעיר־בורגני, השוליות החברתית, היחס האמביוולנטי אל תרבות החצר השלטת, המעצורים הנפשיים המקשים על האדם לנוע בחופשיות על גבי הריצפה החלקלקה של ארמונות הנסיכים – כל אלה מאפיינים את המשכיל הגרמני בן המאה ה־18, כמו קאנט הצעיר, לסינג, וכן קלופשטוק והרדר, שניהם ממבשרי הלאומיות הגרמנית המוקדמת. כדאי להזכיר בהקשר זה כי הרדר השפיע עמוקות גם על ההגות הלאומית שבאירופה המזרחית. כולם חזו מבשרם את הניגוד בין מוצאם הפרובינציאלי והזעיר־בורגני לבין תרבותה של אצולת החצר.²³ אצל הרדר לבש עימות זה צורה לאומית, כשהוא משווה

23. על מעמדה הסוציאלי של האינטליגנציה הגרמנית הלאומית בסוף המאה ה־18 ראה: Kurt Eisner, *Das Ende des Alten Reiches*, Berlin 1907, p. 13; Klopstock, Oden, "Der Rheinwein" Göschen-Ausgabe, 1839, p. 69; Kant *Akademie-Ausgabe*, 1942, Vol. 20, p. 107

את "אורח החיים הכיתי" של מולדתו הבאלטית עם נימוסיה החיצוניים של בירת צרפת. חוויות אלו נרשמו כ"יומן המסע" של הרדר הצעיר, יומן הממחיש מאין כמוהו את מצב המעבר שבו נתון המשכיל הגרמני הצעיר, את היותו נתון בין שני עולמות, אשר משניהם הוא מנוכר, מצב מתאים מאין כמוהו לצמיחת אידיאולוגיה לאומית.²⁴

המשכיל הציוני כעבור מאה שנה, שאישיותו המורכבת של בירנבאום שימשה לו פרוטוטיפ, מצוי בסיטואציה דומה לזו שבה היה שרוי לפניו הוגה לאומי כהרדר. הציוני הגרמני הוטרד מן ההופעה החיצונית של היהודי יותר מאשר הליברל היהודי מחד גיסא ומן הציוני הרוסי מאידך גיסא. לא ייפלא איפוא כי מוטיב זה חוזר ונישנה בימי הציונות המוקדמת, כאשר ההסתגלות אל אורחות החיים האירופיים היוותה עדיין כעיה כשכיל הסטודנט היהודי בן המזרח, שהגיע זה עתה לוינה או לברלין. ואולם כחלוף העיתים, משיסתגל יותר לסביבתו, חלה לאיטה התמורה: את מקום "המולדת" תופס אט אט מחוז הילדות, או מקום לידתם של ההורים, הלוא הוא תחום המושב של יהדות מזרח-אירופה. כעת חש המשכיל היהודי הלאומי את עצמו "כאותו יהודי גרמני שחצה את גבולה המזרחי של מולדתו, ונדמה לו כאילו הועבר לעולם אחר",²⁵ הוא עולמם של יהודי העיירה הפולנית. כעת מטרידה אותו השאלה: איזו תרבות עדיפה – היהודית המסורתית שבעיירה או זו הגרמנית שבבירות אירופה המרכזית? ועוד, יחסו של המשכיל היהודי דגן אל שתי התרבויות מורכב ומלא סתירות. אל ה"פולני" מביט הוא בתערובת של "יראת כבוד ובוז". במעין דיאלוג פליטוניסטי שם בירנבאום בפי ה"דאטש", היהודי הגרמני, דברי לעג ושחצנות כלפי ה"פולני":²⁶

נו, באמת! ככלות הכל אנחנו בני-אדם טובים יותר [...] אנו מתלכשים ומדברים כפי שנוהגים הבריות בעולם הגדול, ואנו גם מנומסים יותר. איננו מלווים את דיבורנו בתנועות ידיים, איננו משמיעים צווחות בלתי-נסבלות, ואיננו זוחלים, מקפצים ומתרוצצים בצורה כה מגוחכת [כמו יהודי המזרח]. הרי זו חרפה של ממש!

כך רואה היהודי הגרמני את בן עמו שבפולין. הלה, לעומתו, צוחק ל"גינדור הנוקשה והמתהדר עד כדי גיחוך" (Strammheit, Eleganz, Steifprotzig)

J.G. Herder, *Journal meiner Reise*. Suphan-Ausgabe 1878. Vol. 4, pp. 370–432.

"Deutsche und polnische Juden". *Die Welt*, 1897, No. 10, p. 4.

26. שם, שם.

של היהודי הגרמני. הנה חלה תמורה במושאי הביקורת העצמית היהודית. את מקום השנורר תפסה מציאות מפוצלת, אשר על שני פלגיה גם יחד נראית גלעגת. יחסו של המשכיל הציוני אל יהודי העיירה מקביל במידת מה ליחס של האינטליגנציה האשכנזית במדינת ישראל אל תרבות ה"עדות": רוצה הוא לקיים את יחודן הפולקלוריסטי, אך ברור לו כי יהדות המערב היא נציגתו הנורמטיבית של מה שבירנבאום כינה בשם "אירופאיזם", אשר – אם לשוב אל סוף המאה הקודמת – "גם יהודי פולין לא יוכלו לעמוד בפניו לאורך ימים".²⁷ מאידך גיסא אין בירנבאום מודה במפורש כי אכן מצויים ה"פולניים" בדרגת תרבות נמוכה יותר. הסתירה הפנימית שבה מסתבר בירנבאום ראויה לתשומת-לב כיוון שהיא מאפינת את התנועה הציונית ככללה, כמו גם את כל התנועות הלאומיות של התקופה: הלא היא הסתירה בין זכות קיומו של השונה והיחודי לבין תהליכי המודרניזציה המתרחשים על-פי הנורמות המאחידות של הציוויליזציה המערבית:²⁷

שימו לב! לפנינו ניגוד של תרבויות! לא העובדה שהיהודים הפולניים עומדים על דרגת תרבות נמוכה יותר היא הקובעת, אלא זו, שיש להם תרבות שונה מזו של יהודי גרמניה. הם לא רכשו את התרבות האירופית אלא את תרבות ימי-הביניים של הגטו, הנראית לעין האירופית כבלתי-אסתטית ורחוקה מן העולם הגדול; כאחת, כוועה.

ממה נפשך? האם תרבות המזרח היא "אחרת", יהודית וראויה להתגדר בשנותיה, או פשיטא, נמוכה יותר מתרבות המערב? אם מסורת ישראל סבא שייכת באמת לימי-הביניים, כנאמר לעיל, הרי היא מפגרת, ותגיע לדרגתה של אירופה אומנם באיחור, אך תגיע. ואכן, אין הציונים משחררים כליל ממורשתם המשכילית, ודינו של היהודי הפולני נחרץ:²⁸ "ואומנם זוהי תרבות של שבט לאומי החי בתנאים המנוונים והמנוולים ביותר. היא גרוטסקית, וגורלה שלא להצמיח מתוכה שום דרגת ציוויליזציה גבוהה". כאמור, אין רוב המשכילים הציוניים מצליחים להיחלץ מסתירה זו, ולא משום חולשת דעתם אלא מפני שסתירה זו, כאמור, אימננטית לכל התנועות הלאומיות במאה ה-19.

למרות פסק-דין זה, נמשך המשכיל הציוני אל יהודי המזרח. אין זו נוסטלגיה כפשוטה, שהרי דור זה של ציונים חרג זה כבר מתחום החברה הסגורה של מזרח-אירופה, אלא שהוא מוצא במזרח את מה שחסר הוא

27. שם, שם.

28. שם, שם.

בחברה המערבית: "כוליות ראשיתית" (ursprüngliche Ganzheit) "טיפוס אנושי העשוי חטיבה אחת" (einheitlicher Mensch) וכן את ה"סגירות" ההרמטית של חברה מסורתית. ואילו היהודי הגרמני הוא בעיני המשכיל הלאומי "אדם מפוצל" (zusammengestückelter Mensch), מעין "הפשטה המהלכת על שתיים". אפשר שראייתו נכונה היא: מכל מקום נבחנת כאן מציאות היסטורית יהודית מסויימת בכלי ניתוח והבחנה שמקורם ב"קולטורקריטיק" ו"קולטורפסימיזם" הגרמני משנות ה-70 וה-80.²⁹ גם מגמה זו נאבקה, כידוע, נגד הכוחות ה"מפוררים" של הזמן המודרני, ושאפה אל השלמות והכוליות הבלתי-מעורערת של האדם המשווייך אל מסגרת חברתית מסורתית והמושורש בהווייתו האורגנית.

כיצד, בכל זאת, ניתן לגשר בין מזרח ומערב, בין הגטו לאירופה, בין ימי-הביניים לעת החדשה? הדרך היחידה שיש בה כדי לגשר בין שני הקטבים היא, אליבא דבירנבאום, הציונות. היא ורק היא תצמיח את המזיגה בין הקיזמה האירופית, שמקורה כאידיאל ההשכלה הבורגנית, לבין הציוויליזציה של הגטו המדיווואלי. "רק כאשר יהפכו היהודים הגרמניים את האירופאיות ללאומיות, ואילו היהודים הפולניים יהפכו את לאומיותם לאירופית, רק אז יגשרו על התהום ויתבטל הניגוד [בין מזרח למערב]."³⁰ לבעיה הנידונה כאן שלושה מישורים: המישור האישי של נתן בירנבאום, המישור היהודי של התנועה הציונית והגותה, והמישור הכללי-היסטורי. אשר למישור הראשון, הרי כבר ראינו כי בירנבאום עשוי היה לשמש פרוטוטיפ של "איש הגבולות", הנתון כולו במעבר מעידן המסורת אל העידן המודרני, מן השייכות אל השוליות, מן העיירה אל הכרך, מן המזרח אל המערב. יחסו אל שני העולמות גם יחד מורכב ומלא סתירות. מתוך הנסיבות ההיסטוריות היחודיות של תקופתו מתקרב הוא אל האידיאולוגיה היהודית הלאומית, והוא נמנה עם ראשוני יוצריה והוגיה בחוג הלשון הגרמנית. התרבות הגרמנית היא זו אשר הביאתו לידי ביקורת מצליפה על החברה היהודית של זמנו. אשר לשאלה, במישור האישי-פסיכולוגי, האם גם מיבנהו הנפשי תרם לחריפות הביקורת וכיצד הוסיף לה את מימדה האישי – הריהו מחוץ לתחום היברנו: ניתוח פסיכוגרפי מעין זה קובע לעצמו מסגרת נפרדת. בנוגע למישור השני, היהודי, קשה לשפוט היום, לאחר תורבן יהדות אירופה-המזרחית, מה היה גורלו של ניגוד זה שדנו בו כאן בהרחבה. אך אין ספק כי הצדק היה עם בירנבאום: יהדות זו אמורה היתה לתרום מימד יחודי

Fritz Stern, *The Politics of Cultural Despair*, New York 1965, 29.

Die Welt, 1897, No. 10, p. 4. 30.

באחד הכרכים.³² כאן מוצגת לראווה כמעט כל הטיפולוגיה החברתית של יהודי גרמניה. בעלת הבית האמיד, השואף להקיף עצמו באנשי־רוח מפורסדים, בעלת הבית המנסה לשוות לביתה אופי של טרקלין אינטלקטואלי לכל דבר, הזמרת החובבנית והסופר שנתפרסם בן־לילה, כולם כאילו נפגשו בבית יהודי זה. השיחה על הצגת הבכורה החדשה מתנהלת על מיימנוחות, עד שסטודנט צעיר וחסר נימוסים עובר את השלווה. הוא עובר באקראי ליד "אדונים אחדים השקועים בשיחה ערנית, מקשיב קמעא וקופץ בשתי רגליו לתוך שיחם." ללא מעצורים יתירים מוכיח הוא לאורחים, הקשישים ממנו כהרבה, שהוא "מחזיקם, במחילה, כשוטים גמורים", וכל זאת מבלי שהוצג תחילה בפניהם, רחמנא לצלן. כאן עובר הרב הציוני מן ההיתול לסיגנון רציני יותר. מה שמעורר את חמתו על צעירים יהודים רבים, ודיוקא על האינטלקטואלים שבהם, הוא חוסר הטאקט ורצונם "להידחק" בכל מחיר לחוגים חברתיים סגורים מבלי שהיומנו לשם. גישתו שונה לחלוטין מהשקפת עולמם של סטודנטים צעירים ואף מזו של תנועת הנוער העולה כפורחת בימיו. אין הוא מזלזל בנימוסים, שהרי הם הם "האטפקלריה הנאמנה ביותר של החינוך". נאמן לאידיאל התינוכי הגרמני, מסיק הוא מן החיצוניות על פנימיותו של האדם: "הבה נטה אוזן לנימוסים ואנו נגלה את האדם!" ואילו חוסר־הנימוסים פשה בכל שטחי החיים:³³

ניתן להכירו בכל מקום בו מתקהלים יהודים. מוצאים אותו בכל קהילה, גדולה בקטנה, בנשפים ובערבי הרצאות... | חוסר־הנימוס אינו חס אף על בית־הכנסת. באלף צורות הוא מופיע, לעיתים כחוסר צניעות, לעיתים כחוסר התחשבות, חוסר מעצורים, חוסר טאקט ואף שחצנות.

אל לו לציוני להתעלם מפגמיו היהודיים. "עליו להכיר במומי שבטנו ולהודות בהם ללא משוא פנים." אורבא, יש לגלות את שורשיהם אחרת יצדקו האנטישמים הרואים במומים אלה "נגע תורשתי", שהוא ללא תקנה. היכן, איפוא, שורש הרע? אין לחפשו בתקופות הקדומות של תולדות העם, כמו, לדוגמא, בעדת קורח ומעלליה. מקור הרע הוא בגלות, וכאן אין אמיל כהן נבדל מיתר הציונים. החידוש בדבריו הוא בשימוש בצמד מושגים שהעסיק מאז ומתמיד את ההגות הפוליטית של אירופה. הכוונה אל צמד המושגים של ה"מדינה" וה"חברה". אלא שכאן שתייהן אינן בחזקת ניגוד ואין האחת נעלה מרעותה. מדינתו הציונית של אמיל כהן אינה מלכות דוד המשיחית, אך גם לא

32. שם, שם.

33. שם, שם.

מדינת החוק הליברלית המערבית המושחתת על אמנה חברתית. המדינה היא, כדבריו, "רֵיב המאֵלֵפִים (Zuchtmeister), אשר חסרנוהו זה אלֵפִים שנה". גם ה"חברה" של כהן אינה התאגדות חופשית של פרטים, בנוסח "החברה האזרחית" של היגל, או על דרך ה"חברה" המפוצלת של טיניס (Tönnies). אדרבא, זוהי חברה אורגנית, המתחלקת בקפידה לרבידה השונים. זהו "גוף מדיני" המורכב איברים איברים, התובע "ריבוד קפדני והשתלבותו של הפרט באורגניזם משותף". כאן אין היחיד זכאי לנהוג עלִפֵי דרכו. המינהל הבירוקרטי הוא אשר יכתיב לו מה יאה ומה נאה.

אך דא עקא, שליֵהוּדִים חסר בגולה אותו ריבוד חברתי. אין למצוא אצלם "סמכות" כלשהי. אף הסולידריות היהודית, השייכת לערכים המקודשים של כל יהודי לאומי, מעוררת את ביקורתו. אין זה מתקבל על דעתו "שהשנורר שווה לרוטשילד וישו לרוטשילד התחייבות כלפי השנורר"³⁴.

החוגים החברתיים שלנו חסרים כל ריבוד. הננו גוף ללא שלד וחוסר העצמות הופך לנו לקללה. הננו מהווים דיסה סוציאלית, מה גם שהשכבות הנמוכות נדחקות אל חוגי העילית. אך במקום בו אין ריבוד (Gliederung) שוב אין השתלבות (Eingliederung), במקום בו אין סדר אין לומדים לציית.

חברת העתיד היהודית של הרכ אמיל כהן אכן ספיגה ערכים שמרניים ופסוודו־פיאודליים. בוודאי לא התכוון להגשים חזון זה כן־לילה. אף אין אנו יודעים כיצד הצביע כהן בבחירות לרייכסטאג הגרמני, ואולם דווקא הלכירות המוצאים את ביטויים ברשימה לעת־מצוא, וזאת בביטאון המיועד לחיג המצומצם, מגלים טפח ממגמות סמויות ומזרמי מעמקים, אשר את משמעותם ואת השלכותיהם הפוליטיות ודאי לא המחיש לעצמי. קובל הוא על כו "כולנו פונים איש אל רעהו בלשון 'אתה', גם כשמשתמשים אנו, לכאורה, בגיף שלישי. אנו מגחכים כשפונים אנו אל אדם מכובד כ'הוד מעלותו' או כ'כבודו'. סולד הוא מן האינטימיות שביחסים בין יהודי לרעהו, אשר אינה משאירה, לדעתו, מקום ליראת־כבוד.

מכאן, שגם הדמוקרטיה, שאחריה נוהים יהודים כה רבים, אינה אלא פרי הגלות, ולא ביטוי של צדק וקידמה, המפעמים, כביכול, את רוח היהדות מקודמת דנא. אין אמיל כהן מבין את הדמוקרטיה כריבונות בלעדית של העם הקובע לעצמו את חוקיו – אחרת היה מכנה את השלטון היהודי מיסודו של עזרא כ'דמוקרטיה'. מאידך מתעלם כהן כליל מן היסוד הדמוקרטי שברעיון

הבחירה, הרואה את העם כולו כ"זרע קודש" וכעם סגולה, ללא מעמד אקסקלוסיבי של כוהנים בעלי קשר ישיר לרוח הקודש, דוגמת הכנסייה הקאתולית, וללא "נבחרים", שרק להם חלק בעולם הבא. דוגמת הקאלוויניזם. זם. ה"דמוקרטיה" שאליה משלח כהן את חיזיו אכן נולדה בגלות, ובעיקר במרכזי היהדות האשכנזית, שבה שררה הומוגניות סוציאלית יחסית, ובמיוחד ב"שטטל", העיירה היהודית שבתחום המושב. רק כאן יכלה לצמוח אותה אינטימיות שאינה משאירה מקום לדיסטאנץ איש מרעהו. גם הניידות הסוציאלית, שבה הצטיינה בתקופה זו היהדות האשכנזית בכלל והיהדות בגרמניה בפרט, הוסיפה בוודאי לדמוקרטיזציה של חיי החברה היהודית.

כנוסף לגורמים אלה התחוללו במאה ה-19 תהליכים חברתיים נוספים אשר גרמו – באופן דיאלקטי – לדמוקרטיזציה של החברה היהודית. זו נוצרה דווקא מתוך הרס החברה היהודית המדייוואלית, שנתפסה, כאמור, כ"מעמד" הומוגני פחות או יותר. זמן רב לפני המאה ה-19 החלה מסתמנת דיפרנציאציה גוברת בין המרכז היהודי שבאירופה המזרחית, המתרושש והולך, לבין המרכזים המערביים המצליחים להתערות ולהשתלב בצמיחת החברה הבורגנית הקפיטליסטית. המאה ה-19 היתה איפוא תקופה של קיטוב סוציאלי מחריף בקרב החברה היהודית. אך דווקא קיטוב זה לא די שלא פגע בשוויון הערך בין יהודי לרעהו, אלא שעוד הגביר את רגש הסולידריות בין מרכזי העם היהודי בכל קצוות תבל.³⁵ תהליכי העירור והתיעוש, הגברת זרם ההגירה, שיפור דרכי התחבורה,³⁶ ופריחתה של החברה המערבית הפתוחה גרמו אומנם להריסתן של מסגרות ומחיצות מסורתיות, אך תרמו גם להידוק הקשרים של המרכזים היהודיים המתרוששים עם אלה המתעשרים משני עברי האוקינוס. סולידריות "בינלאומית" זו אכן הגבירה את שוויון הערך בין ה"שנורר" שבתחום המושב לבין "רוטשילד" המערבי – אותו שוויון ערך שעורר את זעמו של אמיל כהן. גם צמידותה של האמנצפציה אל הליברליזם והדמוקרטיה האירופית סייעה להיקלטותן של שתי האידיאולוגיות האלה בקרב שיכבת המשכילים היהודית. יוצא איפוא כי תהליכי המודרניזציה במאה ה-19 הצמיחו דבר והיפוכו: את הקיטוב הסוציאלי מחד

35. שמואל אטינגר, תולדות היהודים בעת החדשה, תשכ"ט (להלן: אטינגר), עמ' 155, וכן עמ' 131–137: על צמיחת הסולידריות היהודית במאה ה-19 כחוצאה מן התהליכים הנ"ל ראה: ברוך מבורד (ליקט), הזיקה ההדדית בין הקיבוצים היהודיים בשנות הארבעים של המאה ה-19, ירושלים תשכ"ז; הנ"ל, התמורות המדיניות והחברתיות בקרב היהודים במחצית השנייה של המאה ה-19, ירושלים תש"ל.

36. שם, שם.

גיסא ואת המחשתה של אחדות עם ישראל, הגברת הסולידריות שבין מרכזיו והדמוקרטיזציה של חייו מאידך גיסא. מפאת חשיבותם של תהליכים אלה לדיוננו נסכמם בראשי-פרקים:

1. רעיון הבחירה של כלל ישראל כעם סגולה וגוי קדוש, ללא מעמד כוהנים נבחר ומתווך והשוויון הדתי הנובע ממנו.
2. התרכזותו של רוב המרכז האשכנזי במעמד כלכלי אחד,³⁷ ודווקא על רקע חברה נוצרית היררכית "מעמדית".
3. השפעתה של החברה הבורגנית המודרנית על היהודים בתפוצותיהם, פתיחותם של היהודים בפני האידיאולוגיה הבורגנית, הליברליזם והדמוקרטיזם, וריכוז האנטישמיות המודרנית, ביחוד משנות ה-80, בימין הפוליטי. ואולי זהו אחד הפרדוקסים של האידיאולוגיה הציונית הקלסית לפני 1914, שלחמה אומנם נגד המיבנה ה"אנומלי" של החברה היהודית, נגד ריכוזה במקצוע המסחר, כלומר, נגד ההומוגניות הכלכלית היהודית, ולמען הקמת פירמידה "נורמלית" בכלכלה היהודית, אך לא לקחה בחשבון את העובדה שפירמידה נורמלית פירושה, בין היתר, גם ריבוד סוציאלי שאין עימדו שוויון חברתי. אמת, ריבוד סוציאלי מעין זה אפשרי גם בחברה מודרנית בעלת נייודות סוציאלית ושוויון הודמנות: אך תפיסתו הסוציאלית של אמיל כהן וזהו להפליא עם זו של העילית הגרמנית ברייך השני, והיא אנטי-מודרניסטית ודבקה במשטר המושחת על אצולה, קצונה ומינהל ביורוקרטי תקין וקפדני מאוד. למשטר שמרני זה קמו אויבים משני צבריו, מן המזרח ומן המערב גם יחד. במזרח היתה זו ה"דמוקרטיה" הבלתי-מודעת לעצמה והספונטנית של העיירה היהודית האינטימית, ואילו במערב – הדמוקרטיה המוצהרת, המשמשת כאידיאולוגיה לחברת ההמונים המודרנית. הציוני הגרמני האקדמאי, למרות העמדות הסוציאלי-ליברליות שנקט לגבי בעיות מעשיות שעמדו על הפרק, אינו יכול להשתחרר מסלידתו הן מן העיירה הגלותית שבמזרח והן מחברת ההמונים הפתוחה שבמערב, כשהוא, ב"גרמניותו", נמחץ בין שתיהן.

ח.

מיוגה מיוחדת בין אפולוגטיקה ליברלית וביקורת עצמית ציונית, שיש בה גם שמץ של "אנטישמיות יהודית", מצויה ביומנו האישי רב הכרכים של ארתור רופין, אותו ניהל בקפידה מיום הבר-מצווה שלו ועד סמוך למותו במשך יותר מ-40 שנה. נושא האנטישמיות, ובעיקר מידת הצדקתה, לא הירפה ממנו

37. אטינגר, עמ' 17.

במשך כל שנות כחרותו. עיון ביומנו של רופין מאפשר לנו לבדוק ב"תנאי מעבדה" את השילוב המורכב בין צמיחת האידיאולוגיה הציונית לבין הביקורת הקשה והעוינת לעיתים כלפי מגרעותיו של העם היהודי. ביחסו של רופין כלפי עמו ניתן לגלות מוטיבים חוזרים ונישנים, שבהם משמשות ההערצה והסלידה כערבוביה, ואלה הם:

1. דימויו העצמי של רופין, בעיקר מן ההיבט הגופני והאסתטי.
2. יחודיה של האנטישמיות הגרמנית, אשר הדגישה אף היא את הדימוי הגופני והאסתטי היהודי.
3. עבודתו של רופין בבית-מימכר תבואות וסלידתו מן העיסוק בסחר-מכר.
4. האנטישמיות הכלכלית בגרמניה ומידת הצדקתה.
5. התייחסויותיו אל השערוריות הפיננסיות היהודיות שפקדו את גרמניה בשנות ה-90.
6. הערצת ה"בילדונג", כלומר ההשכלה במשמעותה הגרמנית היחודית, כגורם ליחסו הביקורתי כלפי בני עמו.

נבדוק מוטיבים אלה לאור המקורות עצמם. את הטראומה האנטישמית הראשונה חווה רופין הצעיר באולם ההתעמלות של בית-הספר, שבו חש לראשונה את הנחיתות הפיסית שלו ביחס לחבריו הגרמניים לכיתה, כשהוא חשוף בגופו ובגפיו הבלתי-זריזות מול עיניהם הלגלגניות והערותיהם העוקצניות.³⁸ בעיית הדימוי הגופני של היהודי עתידה להטרידו שנים רבות של חייו, כפי שנראה להלן.

השאלה היהודית באספקלריה האנטישמית מתחילה להעסיק את רופין גם במישורים אחרים. במאגדבורג, עיר בינונית בגרמניה התיכונה, הוא מזדמן לאסיפה פוליטית, שבה מתנהל ויכוח ציבורי על השאלה היהודית בין נואם ליברלי ומתנגדו האנטישמי. רופין מקשיב לדבריהם ונוקט עמדה:³⁹

אמת, היהודים היה עליהם תחילה להסתגל אל האמנציפציה, שאליה היו הנוצרים מורגלים זה כבר. אין לדרוש מן היהודים כי יגיעו אל ההשכלה והתרבות תוך עשר שנים, בשעה שהנוצרים עברו דרך זו במשך אלף שנה.

38. על גילויי אנטישמיות על רקע פעילות ספורטיבית משותפת של נערים גרמנים ויהודים ראה ביומנו רב הכרכים של ארתור רופין, אצ"מ (להלן: יומן).

39. יומן, 25.11.1891, וכן איגרתו של בודנהיימר "אל יקריו", 20.5.1893, ארכיון פרטי של הגב' חנה ה. בודנהיימר, ירושלים.

טיעון זה נשמע מפי הנואם הליברלי וכולטת בו הנימה האפולוגטית. אלא שבלי משים נוגע הנואם בבעיה הרגישה ביותר של יהדות אירופה המרכזית במאה ה-19, והיא הפער בין האמנצפציה כאקט פוליטי חד-פעמי, המוענק מלמעלה, לבין אינטגרציה בחברה האזרחית ואקולטורציה בתרבות הגרמנית כהליכים מתמשכים, שהיו צריכים להתחולל מלמטה. אותה אקולטורציה (Bildungsgang) אינה מתחוללת במהרה; אדרבא, הריהי פרי הצבר תרבותי של דורות רבים. תפיסה זו אופיינית ל"אצולת הרוח" המסתגרת של התרבות הגרמנית, בניגוד לחברה המערבית הפתוחה, ההופכת את המהגר החדש תוך זמן קצר יחסית לבן הארץ. זאת ועוד: בשעה שציוני כפינסקר רואה את כשלון האמנצפציה בגל האנטישמיות הגואה של 1880 לאחר אשליה ממושכת של הליברליזם, רואה רופין, ועימו ציונים גרמניים רבים את כשלון האמנצפציה לא רק בשינאת ישראל, ההורסת כביכול את אשליית הקידמה הליברלית, אלא גם בנסיונות המלאכותיים, השטחיים והחפוזים מדי של היהודים עצמם להסתגל לנוהגי החברה האזרחית ולמכמני התרבות הגרמנית גם יחד.

הנואם הליברלי דנן ממשיך בדבריו ועובר לדון בבעיית הפשיעה היהודית. כיצד יש לנהוג בעבריינים אלה? היש לדונם לקולא או לחומר? היש לנהוג בהם לפנים משורת הדין, בהתחשב בנסיבות המקלות של תולדותיהם? הנואם, ורופין בעקבותיו, גורס את ההיפך: דווקא עם העבריין היהודי יש להחמיר בדין. אין הנואם, ורופין יחד עימו, מודע כלל לסתירה בדבריו. מצד אחד "יש להרשות ליהודים ליהנות משוויון-זכויות מלא",⁴⁰ אך מצד שני "יש להטיל על היהודים הרעים עונשים כבדים יותר מאשר על הנוצרים הרעים!" – צעד שאין פירושו אלא ביטול אותו שוויון אמנציפטורי בפני החוק. אלא שרופין מוצא גם בדבריו של הנואם האנטישמי שמץ של אמת. כנראה שבכל-זאת רב חלקם של היהודים ב"הונאות, הפקעות של מחירי דגן, בייסודם של עסקים פורחים באוויר ובפשיטות-רגל של בנקים רבים".⁴¹ אין הוא, רופין, יכול שלא להצדיק את האנטישמים. אכן "ראויים פשעים אלה, המבוצעים, לצערי, לרוב על-ידי יהודים, לעונשים הכבדים ביותר".⁴² דבריו הבוטים של רופין הצעיר מוכיחים בעליל את ההבדל בין מתינות האפולוגטית קה הליברלית לבין הקיצוניות האמוציונלית של הביקורת העצמית הציונית, זאת למרות שרופין עדיין איננו ציוני "רשמי".⁴²

40. יומן, שם, שם.

41. שם, שם.

42. שם, 12.12.1891.

אכן, האנטישמים צודקים לגמרי, כשהם יוצאים חוצץ נגד עסקי הבורסה. ההצגה לראווה של עושר וכיוצא כאלו. אי אפשר לנקוט נגד כל אלה צעדים חריפים מדי. לעיתים יש ברצוני למרוט את שערותי, וכשאני מהרהר בעסקים מבישים אלה רוצה הייתי להשליך לתוכם את לפיד התבערה, למען ישים קץ למעללים האלה ולמעולליהם גם יחד!

וכאשר ידד של רופין מכהו "אנטישמי", לא נרתע הלה כלל מן הכינוי ועונה מיניה וביה:⁴³ "זה כבר קבעתי במקום הזה [ביומנו], ששונא אני את גידולי הפרא של היהדות יותר מאשר האנטישמי הגרוע ביותר."

העיסוק בשאלה היהודית מכל צדדיה מביא את רופין גם לקריאת הספרות האנטישמית של ימיו. מתוך רשימות הקריאה שלו למדים אנו כי מתוך אחד-עשר ספרים שרופין קראם ורשםם במקום אחד, נמצאו ארבע חוברות אנטישמיות, וביניהן שתיים משל שונא ישראל מקצועי כאהלווארדט.⁴⁴ כאן נתקל רופין באחת השערוריות ה"יהודיות", שפקדו את גרמניה בשנות ה-90, כגון השערוריה סביב לודוויג לווה (Loewe), בעל מפעל ליצור נשק, המואשם במכירת נשק לצרפת, אויבת הרייך. רופין מעיין באובייקטיביות רבה בחוברת של אהלווארדט, כתב-פלסטר בשם "רובי היהודים", מסתייג מגוזמאותיו, אך מסכים לעיקרי האשמותיו.⁴⁵ מכל מקום סבור אף רופין כי הרובים המיוצרים במפעלו של לווה הם "בלתי-ישימים לשימוש".

שנתיים לאחר מכן, בשנת 1894, מתפרסמת פרשת דרייפוס. אף היהדות הליברלית הגרמנית אינה בטוחה כחפותו של הקצין היהודי הצרפתי המואשם בכגידה, אך בשום אופן אין היא מסכימה עם התגובה האנטישמית. רופין, לעומת זאת, קושר פרשה זו עם יתר השערוריות הנוגעות ליהודים ומטיח בהם את האשמותיו:⁴⁶

בפאריס נעצר רבי-סרן בשם דרייפוס באשמת ריגול: הוא יהודי. כברליון מתקיים משפט נשך רבי-ממדים. כמובן שהנאשמים בו הינם יהודים, וכך נמשך הדבר. חוששני שהיתה לי עד כה דיעה טובה מדי על בני עמי, ואולי

43. שם, 4.8.1893.

44. החוברות האנטישמיות שנמצאו ברשימת הקריאה של רופין הן:

Sammy Tilles, *Mischpoke in Berliner Buchhandlung*; Hermann Ahlwardt, *Scharfe Patronen für Judenflinten*; idem, *Wie es der Jude treibt*; Sedinus, Johannes, *Die verjudete Presse*; Anon., *Judenhyänen in Lemberg*.

יש לציין כי אין רופין מגיב כלל על ההשמצות הכלולות בחיבורים אלה.

45. יומן, 7.12.1892.

46. שם, 4.11.1894, 23.12.1894.

צודקים האנטישמים בכל-ואת בהאשמותיהם! [...] בשביל דרייפוס זה, אף העונש החמור ביותר איננו קשה מדי, כי באשמתו לא הוא לבדו אלא כל יתר היהודים סובלים!

פרשת לודוויג לוזה, בעל מפעל הנשק, פרשת דרייפוס, פרשיות הנשך והפקעת המחירים, כל אלה מסעירות את רוחו של רופין, כשם שהן עוכרות את שלוותו של האירגון הליברלי להגנה מפני האנטישמיות (Abwehr). אך מכניזם ההגנה של רופין שונה; אין הוא מוכן להתכחש להאשמות נגד היהודים. לא תמיד בודק הוא פרטי־פרטים, והאשראי המוסרי שהוא מוכן להעניק לנאשמים הוא קטן. אין דרך אחרת, לדעתו, אלא להודות בגלוי בפשעים ולהכריז עליהם מלחמת תורמה.

מה איפוא מקורה של אותה ביקורת קשה אצל רופין, הגובלת בהזדהות מודעת עם האנטישמיות? יש לחפש את מקור זעמו בקו אופי המיוחד את החברה הגרמנית דווקא, והיא הסלידה של אצולת הרוח הגרמנית מעסקי הממון הנחשבים לנחותי־ערך ונטולי יוקרה. סולם ערכים זה, המצוי גם אצל רוב האקדמאים היהודים דוברי גרמנית, בולט במיוחד אצל רופין. בשעה שרוב המנהיגים הציוניים זכו בשעתם להשכלה אקדמאית ללא מכשולים, הפכו הלימודים האוניברסיטאיים אצל רופין לתכלית חייו, שאין הוא יכול להגשימה. אביו, המוצא בדוחק את פרנסתו ברוכלות, אינו מצליח לפרנס את משפחתו מרובת הילדים, ורופין נכנס, בעל כורחו כלכלר לעסק למימכר תבואות. נחיתות ערכה של הפרקמטיה ושחיתות המידות הכרוכה בה הופכות אצל רופין לבעיה של זהות אישית:⁴⁷ "והרי אני עצמי שרוי בתוך עסקי התבואה ויש לי סיכוי רב ליהפך לאחד מאותם אדונייט שנגדם יצאתי חוצץ [...] במוקדם או במאוחר אבוא כמגע עם הבורסה ועם עסקיהם המלוכלכים!" סלידתו של רופין מעסקי פרקמטיה עוכרת כחוט־השני בכל התבטאויותיו, כל עוד לא מימש את חלום נעוריו, ההשכלה האקדמאית. גם בידי נעוריו, שוליה העובד בעסק למימכר עורות, מגלה הוא את ה"מגרעות הקטנות של היהודים", כמו הנטיה לחיסכון והתאווה לעסקים. מסקנתו היא כי תכונות אלה "טיפוסיות הן לגזע שלי."⁴⁸ ככל שרופין מתבגר, כן גוברת בו השאיפה לנטוש את המסחר, המביא, לדעתו, לשחיתות מידות, מצמצם את האופק

47. לרופין הערות רבות על דרכי המסחר. הן דנות גם בהגינות במסחר וכיחסי עבודה ששררי בעסקי המסחר בין המעסיקים לעובדים. ראה לדוגמה: יומן, 9.1.1892; 28.2.1892; 4.2.1892.

48. שם, 29.8.1893. השימוש במונח "גזע" מכון כאן עדיין ל"עם". תודעת הגזע אמורה להופיע אצל רופין בשלב מאוחר.

הרוחני, מביא את האדם לקרתנות ולשיעבוד לאינטרסים חומרניים. זאת בניגוד לעולם האקדמאי, המעלה את האישיות לספרות העליונות של הרוח ולאידאליזם הנשגבים של האנושות. ואולם לרופין יש גם מניע יהודי לבחול במסחר, המאפיין, לדעתו, את בני עמו, עד כי ביטויים כמו "סוחר", "קרתן", "פרוזאי" (כלומר שקוע בחיי חולין) ו"יהודי" הפוכים אצלו למלים נרדפות:⁴⁹

בוז לנפשי הפרוזאית! – האם זו הפכה כבר כולה לנשמתו של סוחר, כלומר ליהודית? [...] עלי לנטוש את המסחר, ויהי מה! אינני רוצה להיפרד מן האידאליזם שלי. אינני משתוקק ליהפך לקרתן צראופקים. כלומר לסוחר-יהודון [Schacherjude].

במקום להקדיש את חייו לרעיונות מרקיעי שחקים עליו לנהל קורספונדנציה מסחרית.⁵⁰ חייו נראים לו "כמאבק מתמיד בין האידאליזם למטריאליזם."⁵¹ אך האידאליזם של רופין אין בהם עדיין המעורבות הפוליטית המצויה באינטליגנציה הרוסית היהודית. זהו אידאליזם גרמני טיפוסי, ש"מבצרו האיתנים הם המדע והאמנות", המתנזר מן הפעולה הפוליטית ומן המעשה הכלכלי גם יחד, והסוגד למוסר קאנטיאני ולמעין קלסיציזם יפה-נפש.⁵² לזיהוי "סוחר" – "יהודי" יש מקור יניקה נוסף והוא הזיהוי "יהודי" = "בעליהון". דימוי זה היה נפוץ בקרב האנטישמיות הכלכלית, אך כבר מצאנוהו אצל בירנבאום הצעיר. הסלידה מן הבורסה מקורה לא רק בפחד לשקוע במ"ט שערי טומאה של חומרנות, אלא גם בכך שהבורסה, ולא בית-החרושת, הפכה לסמל הניצול הקפיטליסטי בעיני "האיש הקטן", הכורגני הועיר. כאן, בבורסה, ניתק הקשר הגלוי לעין בין ההצלחה לבין העמל שהושקע למענה. התפיסה הלותראנית, שהעלתה את החריצות לדרגת ערך עליון, כתנאי להצלחה, והתפיסה הקאלוויניסטית, שראתה בחריצות ובהצלחה שבצידה את הסימן לבחירה האלוהית, שתיהן שוב לא פעלו כאן. השיטות המודרניות לגיוס הון מחסונותיו של האיש הקטן, התמורות בין גיאות ושפל והשוק האנונימי, כל אלה ניתקו את הקשר בין "שכר" ו"עונש", בין עמל ופריון, בין חריצות ואמידות. את נסיונו המעשי רכש רופין, כאמור, בבית-מסחר לתבואות, הקשור גם לבורסת הדגנים. "נסינות וכללי התנהגות", אותם הפיק מעבודתו, רשם רופין ביומנו.⁵³ סבור הוא כי

49. שם, 1.1897.5.

50. שם, 12.1897.31.

51. שם, 1893.22.4.

52. שם, 1893.29.8; 1894.20.1.

53. שם, 1892.4.2.

"הספסרות בבורסה תישאר לעולם בגדר מישחק־מזל ופרי המקרה; אף החישובים המתוחכמים ביותר עלולים לאכזב מחמת נסיבות חדשות ובלתי־צפויות. כאן ניתן להרוויח כסף רב, אך גם להפסידו באותה המידה." כסף שאדם זכה בו בבורסה יש בו עוון. מכאן שכדאי להתרחק מן הספסרות, שיש בה "גם הפסד וגם יסורי מצפון". זוהי גם דעתו לגבי ניהול עסק מסחרי. לא פרנסות אוריר ולא עסקים התלויים על בלימה יביאו את העושר; אדרבה:⁵⁴

כל סוחר חייב להתחזק בעיקרון הקבוע כי מוטב לוותר על עסקה המבטיחה רווח גבוה, כשזו מתבצעת עם לקוח בלתי־מהימן. כי לפעמים יש צורך במאה עיסקות כדי לאזן בהן את ההפסד הכרוך בפשיטת־רגל אחת.

תפיסות אלו מאפיינות את האתוס הסוציאלי של המעמד הבינוני הגרמני הישן, והן באות לידי ביטוי בדרשותיהם של הפאסטורים הלותראניים ובהטפותיהם של הרבנים הרפורמיים כמאה ה־19,⁵⁵ וכבר עמדנו על כך לעיל.

רופין אינו מזכיר כלל בדבריו אלה את ההיבט היהודי של תפיסתו העסקית. אך יתכן כי יש כאן יסוד ביוגרפי; זוכר הוא היטב את חוסר הביטחון הכלכלי של בית הוריו ואת אכזבו הרוכל שניסה את מזלו תדיר בהגרלות למיניהן. מכל מקום מהווה גם אצל רופין עמדה אנטי־קפיטליסטית זו, המכוונת נגד עסקי הממון של הבורסה והבנקאות בלבד, נדבך נוסף בביקורתו כלפי היהודי כ"הומו אקונומיקוס".

יש אצל רופין ביטויים נוספים לזיהוי המושגים "אנטישמיות = אנטי־קפיטליזם". הוא בטוח כי אין האנטישמיות מכוונת נגד כל היהודים; לעניינם שבהם אין לדעתו ממה לחשוש.⁵⁶ כאשר עולה בשנות ה־90 בהסה (Hessen) תנועת איכרים אנטישמית, שבראשה עומד הדמגוג ד"ר בקל (Boeckel), מגלה בה רופין עניין רב ואף רוחש לה אהדה מסוימת, שהרי תנועה זו מכוונת נגד המלווה־בריבית היהודי, השואף לנכס לעצמו את נחלותיהם של איכרים ששקעו בחובות. אמת, האנטישמיות של הד"ר בקל מטרידה את רופין. לכן שמח בשמעו כי בקל פרש מן המפלגה האנטישמית וכי יש ברצונו לייסד "מפלגת עם" חדשה. מפלגה זו אמורה להילחם נגד ההון הנוצרי והיהודי גם יחד.⁵⁷ הרעיון מצא חן בעיני רופין, עד כי פנה במכתב אל בקל

54. שם, שם.

55. ראה הערה 14.

56. יומן, ספר 9 (1893).

57. על בקל "מלך האיכרים" בהסה ראה עבודה הנזכרת בספרו של: Clemens Felden.

ושאלו אם תהיה מפלגתו החדשה פתוחה גם לפני יהודים בעלי השקפה פטריוטית גרמנית. רופין היה דרוך לקראת קבלת תשובתו של מנהיג האיכרים, אלא שזו בוששה משום מה לבוא.

כאן ניתן כמובן לטעון שרופין לא היה עדיין ציוני בשנות ה-90, ואין לראות קשר בין השקפותיו אלה לבין ציוניותו. אלא שמצויות ביומנו התבטאויות בעלות אופי יהודי-לאומי מובהק⁵⁸ אף מראשית שנות ה-90. ושנית, כפי שראינו, תגובותיו נגד גילויים מסויימים שפשו בציבור היהודי דאו נבדלות בקיצוניותן מן האפולוגטיקה הליברלית המקובלת. כלומר, יש להניח קשר בין הכרתו הלאומית היהודית לבין ביקורתו כלפי חלק מן הציבור היהודי, או, במלים אחרות, בין התנגדותו לתפיסות הליברליזם הכלכלי בכלל לבין סלידתו מן הליברליזם היהודי בפרט.

נוכל אפוא לסכם את שני המקורות לביקורת העצמית היהודית של רופין הצעיר:

1. סולם הערכים של "אצולת הרוח" הגרמנית, המזולזלת בעולם הפרקמטיה והכלכלה.
2. האתוס הסוציאלי של המעמד הבינוני הגרמני הישן הסולד מסממני הקפיטליזם המודרני.

בנוסף לאותה ביקורת עצמית מצויים ביומנו של רופין גם גילויים שאין לפרשם אלא כסימנים של שינאה עצמית. לא רק ביקורת על אתוס חברתי וכלכלי פגום אלא סלידה פיסית מן הטיפוס היהודי ותדמיתו החיצונית. תסביך הדימוי העצמי הגופני הושפע בוודאי גם מן הקריקטורה האנטישמית, וזאת דווקא במרכז אירופה, יותר מאשר במזרח ומאשר במערב. אין ספק כי בין הגורמים לתופעה זו יש למנות את מושג ה"בילדונג" הגרמני, שכלל לא רק השכלה ורמה אינטלקטואלית, אלא הרמוניה בין הגוף לבין הרוח, כאשר שלמות המיזות של הגוף והופעתו החיצונית של האדם מעידות על פנימיותו. על רקע זה ניתן אולי להבין את "סלידתו מקלסטר-פנים יהודיות"⁵⁹ ואת הערצתו כלפי הטיפוס הארי הבלונדי.⁶⁰ בכיקורו בהצגת תיאטרון מפריעה לו

"Die Übernahme des antisemitischen Stereotyps durch die bürgerliche Gesellschaft Deutschlands", Diss., Heidelberg 1963, p. 16

58. על פעילוהו של הרב ד"ר ראהמר במאגדבורג ראה: רופין, יומן, 12.12.1892, וכן Gustav Karpeles. *Geschichte der Jüdischen Literatur*, Graz, 11.8.1893, וכן: 1963, Vol. 2, p. 411

59. יומן, ספר 11, עמ' 98, 102, 103, וכן תאריך 28.2.1897. מוטיבים אלה חוזרים ונשנים ביומנו של רופין והם אמורים להוין לאחר מכן את תודעת הגזע שלו.

60. על הערצת האדם ה"בלונדי" בספרות הגרמנית של התקופה ראה:

בהנאתו "הפיסיוגנומיה היהודית של שחקנית אחת."⁶¹ כך מודה רופין כי לעיתים חש הוא "אנטיפתיה חזקה כלפי נערות ונשים יהודיות".⁶² רופין הצעיר מאמין אף באותו מיתוס המופץ על-ידי האנטישמים, לפיו נתברכו כביכול היהודים ביצר מין חזק במיוחד, וכי תכלית ברית-המילה היא להפיגו.⁶³ אכן, התבטאויות אלו מוכיחות את מידת החשיבות שיחס רופין לדימוי הגופני והאסתטי, הן של עצמו והן של בני עמו. יחס זה בא לידי רציונליזציה מדעית בעיסוקו המרובה בתורות הגזע למיניהן, אשר ריתקו את התעניינותו עד סוף חייו.⁶⁴

אינדיקטור נוסף לנטייתו של רופין הצעיר לסוג מסויים של "אנטישמיות יהודית" ואף לשינאה עצמית היתה הפצצה הספרותית שהטיל ואלטר ראתנאו בצורת מאמר בשם הפרובוקטיבי "שמע ישראל!" (*Höre Israel!*) במארכ 1897.⁶⁵ מאמר זה כל כוונתו היתה לחשוף את זרותה ואת תלישותה של אותה "חבורת בני אסיה שנשתקעה על אדמת החול של המארכ בראנדנבורג", של אותם יהודים עשירים המפגינים את הצלחתם הכלכלית כרובעי הפאר של ברלין. מאמר זה עורר הזים חיוביים-למחצה בעיתונות הציונית,⁶⁶ בשעה שבמחנה הליברלי, היהודי והנוצרי גם יחד, עורר "שמע ישראל" של ראתנאו גל מחאות חריפות. רופין מגלה ביומנו אהדה ואף הזדהות עם ראתנאו, המתבולל הקיצוני. עיון בדבריו של הלה, שעוררו בשעתם מחלוקת רבה, וברשימותיו של רופין, שרובן נשארו בגנוזים, אכן מגלה קווים מקבילים בקיצוניות הראיה, בחריפות הביטוי ואף בגישה אל בעיית הסתגלותם של היהודים אל התרבות הגרמנית: כל זאת למרות הריחוק האידיאולוגי של השניים זה מזה. שורש הבעיה הוא, אף לדעתו של ראתנאו,

Erich Bierhahn, "Blondheit und Blondheitskultur in der deutschen Literatur", *Archiv für Kulturgeschichte*, XLVI (1964); Harry Graf Kessler, *Walter Rathenau*, Berlin 1928, p. 72

61. יומן, 5.3.1896.

62. לדוגמא: יומן, 4.8.1892; 31.3.1896, וכן שם, ספר 11 (1894).

63. שם, 17.6.1894.

64. Joachim Doron, "Naturwissenschaftliches Denken und Rassenbewusstsein im deutschen Zionismus 1881-1914", *Jahrbuch des Institutes für deutsche Geschichte*, Tel Aviv University, 1980

65. W. Harthenau (i.e. Rathenau), "Höre Israel!", *Die Zukunft*, März 1897 (להלן: רתנאו).

66. E. Simonsohn, "Auch ein Impressionist", *Jüdische Rundschau*, 1902, Nos. 35-36; Selig, "Reflexionen zu [...] Eine Erwiderung", *Jüdische Rundschau*, 1902, No. 41

ככשלונה של האינטגרציה החברתית והאקולטורציה הלאומית של יהודי גרמניה. אך גם כאן, אלו אינן כוללות רק את ההיבטים הרוחניים והמוסריים, אלא גם, ושמה בעיקר, את ה"Gestus" ואת ה"Habitus", כלומר את סגנון הופעתם, תלבושתם, "תנועות ידיהם וכתפיהם", המסגירים את זרותם האוריינטלית. הפיסיוגנומיה היהודית מטרידה את ראתנאו לא פחות משמטרידה אותו קניית ערכי לשון ותרבות.⁶⁷ מצד שני הוא מצליח ביהודים על כי ירדו מאיגרא רמא של עברם המפואר בימי המקרא אל הבירא עמיקתא של הגולה. היהודים אינם עוד אומה גאה של גיבורי חייל, אלא עם של חנוונים ותגרנים, אשר לאלוהיהם שוב אין חפץ בהם. הכבודה שנצברה בידיהם לא היה בה כדי להביא כבוד לבעליה, והאזרחות המדינית לא הפכתם לגרמנים של ממש אלא ל"גרמאנים מזוייפים". ראתנאו שאף לדמות יהודי הספוג גרמניות על כל היבטיה, הרוחניים והגופניים גם יחד. במקום העשירים החדשים היה רוצה לראות שיכבה של פטריקים מושרשים בהווי ובתרבות הגרמניים. כידוע לא היה האיש ציוני: אדרבא, הוא ניצב אף מעבר לקונסנזוס של היהדות הליברלית. דווקא בשל כך מעניינים החוטים הסמויים המקשרים בינו לבין ציונים גרמניים כארתור רופין. שניהם אינם מאמינים בסיכוי השתלבות, שניהם מנהלים מלחמת חורמה בשיכבת המתעשרים על נקלה, שניהם מבליטים את ההיבט הגופני-אסתטי של האדם היהודי, ושניהם מכירים בחוסר הכנות שבמאמצי ההתגרמנות של יהודים אלה.

איננו יכולים שלא לחזור ולדון בקשר הסבוך שבין צמיחת הכרתו הלאומית של רופין לבין גילויי הביקורת העצמית היהודית שלו. אמת, בשנות ה-90 רופין עדיין איננו "ציוני", ורק ב-1903 עתיד הוא להצטרף רשמית לתנועה הנושאת שם זה. אך כבר בראשית שנות ה-90 קיימת במאגדבורג אגודה לחקר ההיסטוריה והספרות ע"ש היינריך גרץ, שכראשה עומד הרב דמתא, הד"ר ראהמר.⁶⁸ נוסף לחקר ההיסטוריה והספרות של עם ישראל עוסקים חברי האגודה בתקופה זו, כשגלי האנטישמיות גואים בגרמניה, גם בדרכי התגוננות בפניה. אך דווקא בנושא זה אין רופין הצעיר תמיס-דעים עם הקו הנקוט בידי האגודה, לרבות עם "אותם בני תשחורת יהודים, הגומרים על עצמם ועל בני עמם את ההלל ואינם מוכנים לשמוע כל ביקורת." לעומת זאת הוא תומך בידידו באוכוויץ, השרוי בריב תמידי עם הד"ר ראהמר, שאותו הוא מביך לא פעם בבקאות ובמענה-לשון חריף. באוכוויץ סולד מדרכי האפולוגטיקה של האגודה מפני שינאת ישראל. זה כבר הוא "יהודי לאומי",

67. ראתנאו.

68. ראה הערה 58.

ודרך אגב גם נציגו המקומי של העיתון הציוני הגרמני, ה"זעלבסט" אמנציפאציאן". בעל כורחו הולך רופין שבי אחר החלומות המפליגים אל מלכות הדמיון של יידו, אלא שהוא מנסה לרסנם, בשלב זה, מאחר שחש הוא את עצמו עדיין כגרמני לכל דבר.⁶⁹ אלא שבנקודה זו נזכק רופין אולי זו הפעם הראשונה ברעיון התחיה היהודית בארץ-ישראל, שם הוא רוצה, בעקבות עמיתו, להקים "רייך יהודי חדש".

ואולם, מעבר לקביעת העובדה הכרונולוגית – שרופין מתחיל לדבוק, ולוא תוך לבטים קשים, ברעיון הציוני כבר בראשית שנות ה-90 – חשוב גם הניסיון לבנות מודל של מערכת המניעים ומכלול הגורמים שיכלו לסייע לצמיחת האידיאולוגיה הציונית אצל צעיר כרופין; זאת, כמובן, תוך הכרה מלאה כי אין מודל כזה ניתן להוכחה אמפירית. בראשית עומדת זהותו הכלתי-בוטחת של רופין, המולידה את הצורך הבלתי-פוסק באינטרוספקציה חסרת רחם, שבלעדיה אין לתאר את ניהולו הקפדני של יומן במשך שנים כה רבות. אומנם יש ל"אני" של רופין קרקע צמיחה בתודעת מוצאו המסורתי ובזכרונות הילדות מן העיררה המזרחית ראויטש. אלא שבסיס איתן זה מתערער והולך כבית הוריו שבמאגדבורג, המתרושש – בדומה למשפחות רבות מקרב הבורגנות הזעירה בתקופה היא – דווקא על רקע הגיאות הכלכלית. גם האב, כאמור, איננו דמות העשויה להעניק ביטחון ויכולת הוזהרות לנער המתבגר. הלה מפתח כשרונות מעולים, ובצידם אמביציות מרקיעות שחקים. שאלת משמעותם של חייו ותכליתם, מקומו ותפקידו המיועד בעולם, כל אלה מעסיקים את הצעיר ואינם נותנים לו מנוח. בית-המסחר לדגנים, שבו הוא מתחיל לעבוד, מכניסו אל הספֵרה הכלכלית של הפרגמה והפרקמטיה, וגם פה הוא מגלה, כמעט נגד רצונו, כשרונות מצויינים. בהתאם למערכת הערכים הדואליסטית השוררת בחברה הגרמנית של ימיו, הוא נע בין עולם הרוח והעסקים, בין התרבות למקדומוימכר. ההכרח להרוויח את לחמו ואף לסייע בידי משפחתו משתקף בתודעתו כמציאות עויינת. את ניתומוי הוא מוצא, כאמור, בעולם ההשכלה והמדע. שני העולמות מכונים אצלו, שוב על-פי מערכת הערכים הגרמנית, בשמות "מטריאליזם" ו"אידיאליזם". אי-הנחת ממצבו, שבצידה גם התנסויות בלתי-נעימות עם קרובי משפחה על רקע של אי-תשלום חובות, מעוררת בו סלידה מפני המציאות שבה הוא נתון, בעוד הוא עצמו חלק ממנה. הקריאה בספרות האנטישמית של התקופה מחדירה בו את הזיהוי בין "ממוניזם", "מטריאליזם" ויהודיות. יהודיות זו מעוגנת אפוא בספֵרה הכלכלית. לעומתה

ניצב עולם ההשכלה במשמעו הגרמני של ה"בילדונג", המדגיש, כאמור, גם את ההיבט הגופני והאסתטי. רופין חש את עצמו כחלק ממציאות יהודית זו, אך הוא מסתכל על עצמו בעיניים גרמניות. כך הוא לומד לשנוא את עצמו, או לפחות אותו חלק מאישיותו הנתון עדיין בהוויה היהודית, כפי שהיא משתקפת בעיני האנטישמים. ואולם הוויה יהודית זו פירושה בשביל רופין חוסר משמעות לחייו. ככל שמתרושש בית הוריו ומתערער הביטחון הקיומי שלו ושל בני ביתו, ככל שהוא שוקע יותר בהכרח הפרנסה, כן זקוק הוא יותר לתכלית, ל"משמעות", המוענקת על-ידי אותו מכלול מטרות אישיות וערכים נעלים המכונים אצלו "אידיאלים". רופין שייך לאותה שיכבה רחבה של צעירים יהודיים שלא זכו לסיים את הגימנסיה ההומניסטית, הלא היא בית-היחצר של האידיאליזם הגרמני. עובדים הם לפרנסתם כזבנים, שוליות, שליחים, סוכנים-נוסעים, או לבלדים. רובם שוקעים במלחמת הקיום והפרנסה. אחדים, כרופין, ניחנו ברגישות אינטלקטואלית ובמטיבציה ערכית גבוהה. הם מודעים יותר למצב הגבולין שאליהם נקלעו. מצב גבולין זה הופך את בעיית הזהות והשייכות לבוערת, ואכן רופין שואל את עצמו:⁷⁰

מדוע אינני מבלה את ימי בשימחה, מבלי לחשוב על העתיד, וללא החובה למסור לעצמי דין-וחשבון? – ובכל-זאת! בוז לאותן מחשבות [...] הכל עדיין סבוך ומבלבל; אך נפשי נאבקת ושואפת בכל מאודה אל האור, אל הבהירות, וזו בוא תבוא; היא חייבת לבוא! ככלות הכל חייב אני לדעת אי-פעם מי אני ומה אני!

ט.

לא אצל כל הציונים באירופה המרכזית תפסה חשיפת נגעי עם מקום כה חשוב בהתהוות תודעתם הלאומית. אצל מיעוטם בלבד נתגלו סימנים אלו של שינאה עצמית. אך רבים מהם, שלא השמיעו דברי קיטרוג בפרהסיא – אם במאמרים בעיתונות ואם בנאומים באסיפות ציוניות – גילו בכל-זאת מהגיגי לבם בקורספונדנציה פרטית אשר נשארה בגנוזים. כדוגמא לכך ישמשו לנו כמה מאיגרותיו של מאקס אייזדור בודנהיימר.⁷¹ בעיית הסתגלותם של יהודי גרמניה אל התרבות האירופית מעסיקה אותו גם כאוטוביוגרפיה שלו,⁷² שבה הוא מבליט, בדומה לציונים אחרים דוברי גרמנית, את ההיבט

70. שם, 11.8.1893.

71. מכתבים אלה נמצאים ברשותה של בתו, הגב' חנה ה. בודנהיימר, והם הועמדו לרשותי.

72. Max I. Bodenheimer, *So wurde Israel*. Frankfurt 1959.

הגופני-אסתטי של תהליך האקולטורציה.⁷³ הטיפולוגיה היהודית בה נתקל בודנהיימר הצעיר – אם בחייו, ואם מקריאת ספרים – מגוונת ביותר. את גיבורי ישראל הקדומים הוא פוגש בספרי יוספוס פלאוויוס,⁷⁴ שצעירים יהודים רבים קראוהו וגילו בחיבוריו את תפארת עמם בעבר, ואילו את "השנורר הפולני" – כך לשונו – רואה הוא לראשונה ליד שולחן סבו, מבלי שטיפוס יהודי זה יעורר בו סלידה כלשהי.⁷⁵

מאיך נתקל בודנהיימר בגילויים ספורדיים של אנטישמיות חברתית. שמו הפרטי "איזידור" הסב לנער סבל ומכוכה, מאחר שנחשב בעת ההיא כשם נלעג, טיפוס ליהודים. בודנהיימר מזכיר אפיזודה שאירעה בשעת שיעור לריקודים, שהיה, כנהוג בחברה הבורגנית ה"מהוגנת" דאז, מקום מיפגש חברתי שבו נערכו היכרויות של צעירים וצעירות; בשעת השיעור נשמעו הערות אנטישמיות ובודנהיימר הנער אף לא העלה בדעתו שיש להאשים ב"חקרית" את הנערים הגרמנים, אלא דווקא את "התנהגותו חסרת הטקט של בן הסוחר היהודי"⁷⁶ שהשתתף במחול.

ואולם את הביטויים הכוזבים והחריפים ביותר של אותה ביקורת עצמית אנו מוצאים, כאמור, בכמה מן האיגרות ששיגר בודנהיימר בשנים 1893–1894 מבירת הרייך אל בני ביתו שבשטוטגארט, וכן אל ידידיו בקלן. בכרליון מעוררים את חמתו אותם "פרחחים יהודיים השולטים עדיין בחוצפתם ובגדרנותם על מרכז העיר, על מערבה, באחת – על מחצית תבל. נראה שהם רואים באנטישמיות שטות גמורה, שממנה הם מפיקים את הנאתם."⁷⁷ בודנהיימר רוגז פחות על השערוריות הפינגסיות או על התעשרותם של היהודים, מאשר על חוסר הטקט של "יהודי הגטו המודרני". מידה מגונה זו מצויה לא רק בקרב יהודי הכירה: גם היהודים בערי-השדה, כמו למשל בפאדרבורן, לוקים בה:⁷⁸

אינני מתפלא כלל על כך שגם יהודי פאדרבורן מגלים את תכונותיו של יהודי הגטו המודרני. קרן האור של החירות סיגורה אותם כליל ויעבור עוד זמן רב עד שתסתגל עינם לאור השמש. עד כה עושים הם, לצערנו, שימוש גרוע בחירותם.

73. שם, עמ' 21.

74. שם, עמ' 25.

75. שם, שם.

76. שם, עמ' 31.

77. איגרת של בודנהיימר, "אל ידידיו" (8.8.1893), ארכיון חנה בודנהיימר.

78. איגרת אל הגב' אפפל, קלן, (20.8.1893), שם.

שוב חוזר כאן המוטיב הרווח בהתבטאויות לאינספור אצל הציונים דוברי גרמנית: האמנפציה היתה חפזה מדי ולא לוותה בתהליך הבשלה ממושך של ספיגת ערכי תרבות וחברה. פער זה בין שוויון־זכויות אורחיות לבין היעדר התערות תרבותית אמיתית בלט במיוחד בברלין, שהפכה ברייך השני למרכז התרחבות המגורפית וכלכלית בכלל ולמרכז כוח שאיבה ליהודי הפרובינציות המזרחיות בפרט. לא היה זה מקרה שהאנטישמיות החדשה עלתה כפורחת דווקא כאן, בבירת הרייך החדשה. ואילו בעיר מולדתו של בודנהיימר, שטוטגארט, המצב שונה, לכאורה: "כאן אין איש מושג על מהות האנטישמיות."⁷⁹ אמת, פה ושם היא מתגלה. אלא שאין פגיעתה קשה, שהרי היא מכוונת אך ורק נגד מה שבודנהיימר מכנה בביטוי "החוטמים והלכות העקומים מדי", ואילו היהודי ישר־הדרך ובר־הלבב אינו צריך לחשוש מפניה.

גם בודנהיימר רואה בהצטרפותו אל התנועה הציונית צעד לקראת חיים למען ה"אידיאלים". העמידה מן הצד, אם מתוך ניגודי השקפות ואם מתוך אדישות, זוכה מפיו לגינויים הלקוחים היישר מאוצר הניכים האנטישמי של טרייטשקה. ברלין היהודיה משולה לשדה בור, הזקוק לעיבוד ולהשקיה כדי להניב יכול מבורך של ציונים נאמנים, אך היהודים מעדיפים, לצערן, "לסחור במכנסיים ישנים"⁸⁰. גם כאן הופך הציוני ליהודי האידיאלי והאידיאליסטי, ואילו האנטי־ציוני סופג לתוכו את תכונותיו של הרוכל היהודי הגלותי, שהגיע זה עתה מן המזרח ועוסק במימכר "מכנסיים ישנים" כדי להשתלט מחר על הבורסה.

מוטיב חדש, שלא נתקלנו בו עד כה, הוא תפקידו של הקהל היהודי המשכיל כגורם מאיץ בתהליך המודרניזציה של חיי האמנות. בשעת ביקורו בתערוכת ציורים בעלת מגמה מודרניסטית במינכן, שנחכנתה Münchener Secession, נתקלת עינו השמרנית של בודנהיימר בתמונות הגורמות לו, כדבריו, "עוגמת נפש רבה". סיבת הרוגז, כאמור, נעוצה באופי המרדני והחדשני של התערוכה, שלא תאם כלל את "הריאליזם הפואטי" אשר קבע בתקופה הוילהלמינית את הטעם האמנותי של העילית השלטת ושל המעמד הבינוני המתמשכל. איגרתו של בודנהיימר⁸¹ מכילה תיאור סרקסטי למדי על מה שקלטה עינו: עירום נשי בצבע סגול המשתזף בקרני שמש סמוקה כדם, נערות בצבע צהוב־ירוק, שהן בוודאי "בנות־תערוכת"!; ציור המתאר את

79. איגרת אל הגב' אפפל, (31.7.1891), שם.

80. איגרת מברלין (24.10.1894), שם.

81. איגרת אל הגב' אפפל (19.8.1894), שם.

"החטא הקדמון" בגן־עדן, בו חווה אדומה מושיטה תפוח ירוק לאדם לבן כשלג, כשעליו של עץ הדעת מכחילים מבהלה למראה הצבעוני וכיוצא באלו עיוותים בצבע ובצורה הנוגדים כליל את מוסכמות הציוד האקדמאי כפי ששלט בתקופה זו. לא היינו מביאים את דברי הקיטרוג של בודנהיימר על הציור המודרני דאז, לולא היתה להם נגיעה לבעיות אידיאולוגיות של זמנו בכלל, ול"שאלה היהודית" בפרט. כשהוא מלין על "השאיפה החולנית לאמת" שבזרמים האמנותיים המודרניים, שוב אין הוא מתכוון רק לעיוותי צורה וצבע הצורמים את עינו, אלא לנטורליזם החדש, שהעז לחשוף גם את הכיעור שבתהליכים הסוציאליים של עיור ותיעוש מוגבר. יוצא מכאן שאנטי־מודרניזם אמנותי מעיד על שמרנות גם בתחום הפוליטי והאידיאולוגי, כפי שזו באה לידי ביטוי בזרמים הסוציאלי־קונסרוטיביים של שכבות הביניים הישנות בגרמניה. אומנם יש להודות שגם טעמו האמנותי של הפועל הגרמני ושל מנהיגיו הסוציאלי־דמוקרטיים לא נבדל בהרבה מטעמם של צרכני ה"קיטש" של המעמד הבינוני.⁸² האמת היא שהזרמים החדשים בציור, פיטול, בספרות ובתיאטרון, שהחלו מבצבצים כראשית שנות ה־90 בווינה ובברלין, נקלטו תחילה על־ידי שיכבה דקה של אינטלקטואלים וכן על־ידי אותו ציבור מתוך הבורגנות האמידה, שבו הנהירה אחר חידושים אמנותיים היוותה סמל לסטטוס חברתי. ברור כי כאן מתגלה קשר בין אמנות מודרנית לבעיה היהודית; גם בודנהיימר חש בעליל את כוח המשיכה שהיה לזרם החדשני באמנות לגבי הקהל היהודי; הוא מתבונן סביבו ובוחן את קלסתר פניהם של המוני המבקרים באולם התצוגה:⁸³

וכשמסתכלים בפניהם של הבריות שמהן מורכב המון זה, שוב אין להתפלא על כי האנטישמיות עולה כאן כפורחת. אזי רואים בכל הבהירות, כבאור השמש, כי אכן יש גרעין של צדק בתנועה זו. לפנינו עם המתדרדר משום שאבדה לו מטרתו, משום שהרס בכוח את האמונה בעתידו. עם זה מנסה לפצות עצמו על אובדן האידיאלים שלו בשיכרון של הנאת חושים.

חלקן של האינטליגנציה והבורגנות היהודית המתבוללת בזרמים החדשניים של חיי האמנות והספרות היה ברור וכולט לעין. התגובה לכך אינה מאחרת לבוא: השמרנות האינסטינקטיבית של הרוב הזימים מתקשרת עם אותה

Wolfgang Loehneysen, "Der Einfluss der Reichsgründung auf Kunst und Kunstgeschmack", *Zeitschrift für Religions und Geistesgeschichte* XII (1960), pp. 17–44

83. איגרת (19.8.1894), ארכיון תנה בודנהיימר.

אנטישמיות תרבותית הרואה ביהודים כוח ה"מפורר" את הריקמה האורגנית של החברה הגרמנית ספוגת המסורת. בודנהיימר מתייבב בכירור לימין ערכי המסורת האמנותית ומוכן, בהקשר זה, להצדיק אף את האנטישמיות. כל חדשנות במשמעותה הפורמלית, אשר כל תקופה ותקופה יוצקת בה תוכן אמנותי חדש, היא בעיניו של בודנהיימר ביטוי מובהק של הרס הריקמה הלאומית.

בביקורת תרבותית זו מצוי רובד נוסף, והוא מכון כנגד החושניות הבאה לידי ביטוי באמנות החדשה. בעיני בודנהיימר דומה ביתן התערוכה למעין "אולם תאוה", והוא אינו נירטע אף מביטוי כוטה כמו "בית-זונות רב ממדים". לרתיעה זו מפני מה שנראה בעיניו כ"פריצות" שני מקורות: שבירת המוסכמות המקודשות זה דורות בקרב המעמד הבינוני הגרמני הישן, ושחיקת ערכי המסורת היהודית, אשר ראתה בטוהר המידות ערך עליון. כל מתירנות פירושה השחתת מידות וזו פשתה, כאמור, בעיקר כשיכבת המתעשרים החדשים והאינטלקטואלים המתכוללים. שחיתות מידות זו היא, איפוא, תולדה של אובדן ערכי המסורת שהדריכה את העם בעבר, אך לא פחות מזה נובעת היא מהיעדר מטרה לאומית שתפקידה לעצב את עתידו. נראה בעליל כי גם אצל בודנהיימר הופכת שמירת המסורת, ללא לגיטימציה דתית, למכשיר לגיבוש התודעה הלאומית. מסורת זו מוצאת את ביטויה גם כיצירת רצף של אמנות יהודית המעוגנת בפולקלור הלאומי והמנוגדת מטבע ברייתה למודרניזם האמנותי. הזרמים האמנותיים המודרניים מקורם בכוחות הדסאינטגרציה ובשטוש הגבולות הלאומיים. המודרניזם התרבותי הוא פרי הקוסמופוליטיות המתפשטת בחוגים מסויימים של האינטליגנציה. האנטישמ-יות הגרמנית מחד גיסא והלאומיות היהודית מאידך גיסא, שתייהן היו בעיני בודנהיימר בחזקת תגובה בריאה של "העם", שהניוון המודרני לא נגע בו עדיין. ההתכוללות עלולה להביא הן את העם הגרמני והן את העם היהודי לידי תרבות אל-לאומית ועקורה משורשיה, שתחליש בסופו של דבר את כושר היצירה היחודי של שני העמים גם יחד.

י.

אחד מכלי הנשק היעילים ביותר שעמדו לרשות האנטישמים, ואשר היטיב לגבש את הסטריאוטיפ היהודי בתודעת ההמונים, היתה הקריקטורה.⁸⁴ פנים רבות לקריקטורה ויש לה מטרות שונות ואף מנוגדות. ודאי שתכליתה להצחיק, להלעיג, ואף להשניא את מושאה על ההמון. אך העיתון הציוני "די

ולט" נותן ביטוי לתפיסה אחרת, הרואה בקריקטורה, ודווקא בזו האנטישית מית, את תכליתה החיובית והמחנכת.⁸⁵ לדעת המחבר יש שני אמצעי תינוך בידי החברה, השבת והגנאי. אלה שהירכו לגנות את העם היהודי במשך הדורות מילאו כלפיו, אם במתכוון ואם בדיעבד, תפקיד מחנך. לא רק האנטישמי נהנה למראה דיוקנו המעוות של היהודי: גם הלה חייב להגיע בדרך זו אל הכרת עצמו: "ומי יכחיש כי אכן מצויים אצל היהודים פגמים המזמינים את הקריקטורה?"⁸⁶ הטיפולוגיה היהודית המופיעה בקריקטורות האנטישמיות אינה חדשה. הצייר הצרפתי שארל הוארד (Huard),⁸⁷ הזוכה לרצנויה אוהדת בעיתון הציוני, מעלה שוב ושוב את העשיר החדש, את העלוקה המוצצת את דם הצרפתים, את היהודי ה"חצוף", החוזר אל החברה הנוצרית מבלי שהזמן אליה: כאן מופיע איש הרווח הערמומי, שיילוק במקטורן שאינו תפור על-פי מידותיו, כשאצבעותיו עמוסות יהלומים לעיפה; מופיע האב היהודי המראה לבנו את סירת האצילים שקנה זה עתה, וגם הרוכל המציג בחנותו את "הבתולה הקדושה מאורליאן, כדי למשוך אליו לקוחות מחוגי הכמורה והאצולה."

רודולף לותאר, הרצנונט הציוני, משכיל לראות את שינאת ישראל הצרפתית של שנות ה-90 לא רק כגלגול חדש של שינאת ישראל הישנה, אלא גם על רקע היחסים הבינלאומיים באירופה. במאמר פרי עטו הוא גורס כי אנטישמיות צרפתית זו היא חלק משינאת הגרמנים השלטת בארץ זו. היהודי המופיע בקריקטורה הוא לרוב ממוצא אלזאסי, "המעוות ומרוצץ באכזריות" את הצרפתית שכתב. גם כאן מפיק לותאר שני לקחים: ראשית, שאין לראות את שינאת ישראל כמנותקת מן המתחים שבחברה האירופית, ושנית, שהופעתם של יהודי אלזאס בחברה הצרפתית דומה להופעתם של יהודי פולין בחברה הגרמנית.

את בעל המאמר מעסיקה גם בעיית מיקומה של שינאת ישראל בספקטרום הפוליטי. מצווריו של הקריקטוריסט הצרפתי, כמו גם מן הטיועון האנטישמי הרווח שבכתב, ניתן ללמוד בנידון זה דבר והיפוכו: מסתבר אומנם כי "האנטישמיות העממית ביותר היא, כמו בכל מקום אנטי־קפיטליסטית", אך מאידך גיסא גם נשמעת הטענה הידועה כי היהודים הם הם "מבצרו של הסוציאליזם", והדברים ידועים. מעניין לציין כאן שהרצנונט דנו, אף שכלל

Rudolph Lothar, "Antisemitische Karikaturen", *Die Welt*, 1897, No. 3, .85
(להלן: לותאר) p. 14

.86 שם.

Charles Huard, *En Israel*, Paris 1897 .87

אינו סוציאליסט, אינו נרתע מפני הטענה הזאת: אדרבא, הוא גאה בכך, שהיהודים מגלים נטיה אל השמאל. לעומת זאת חש הוא, כציונים רבים אחרים, סלידה עזה מאותו טיפוס יהודי, המצטייר בקריקטורה ככרסתן, בעל פנים עגולים, המפיקים הנאה ושביעות-רצון עצמית, כשהוא לבוש לפי האופנה האחרונה, אך בטעם זול וצעקני. מסקנתו היא ברורה:⁸⁸

אמר מורה-הוראה אנטישמי: אי אפשר להחמיר יותר על המידה עם היהודים. האיש לא היה רחוק מן האמת. רק חומרה חסרת רחם, רק הוקעה שאינה יודעת לאות, מסוגלת לרפא את היהדות מתחלואיה.

דברים אלה מביאים את המחבר, באופן פרדוקסלי, אל מחנה האפולוגטיקה הליברלית. וזאת מבלי שנתכוון לכך: היהודים, כפי שהם כיום טעונים תיקון, ויש לאלפם בינה. אך יש כמובן הכדל בין שתי התפיסות. הליברלים, נאמנים לעקרונות ההשכלה האירופית, האמינו כי מלאכת התיקון תיעשה על-ידי ידידי ישראל הנאורים, ואילו בהגות הציונית מילאה, באופן דיאלקטי, דווקא שינאת ישראל את תפקידו של אותו כוח היסטורי אשר "תמיד אל רע ישאף, תמיד אך טוב פועל".

י"א.

את הביטוי הקלסי – ושמא גם הקיצוני ביותר בתוכנו וחרifi ביותר בסגנונו – לאנטישמיות יהודית נוכל למצוא במאמר-הראשי הידוע של תיאודור הרצל, אשר ראה אור בעיתון הציוני "די וולט", כבר בשנתו הראשונה, ב-1897.⁸⁹ הרצל הכתיר מאמר זה בשם המתגרה "Mauschel", שהוא צורת הקטנה וביזוי לשם "משה" ושימש ככינוי גנאי בפי שונאי ישראל. העילה ההיסטורית למאמר היתה ההתפלסמות של הרצל ועמיתיו עם "רבני המחאה",⁹⁰ שונאי הציונות, בשנת הקונגרס הציוני הראשון. הפולמוס התנהל, בעיקר מצד הציונים, כלהט, ובחריפות שלא תמיד הלמה את חשיבות הנושאים שעמדו להכרעה. הניגוד שהבלט בפולמוס לא היה חדש כלל. היה זה כמובן העימות בין התבוללות ללאומיות, אך גם הניגוד בין אורחות במדינה לבין השייכות אל עם, כשאינן שתי המסגרות חופפות זו את זו. בנוסף לכך הובלט כאן שוב הניגוד שראינוהו כבר אצל ציונים אחרים, בין ה"מטריאליסטים" מצד אחד לבין האידיאליסטים, המוכנים להקריב את כל היקר להם למען

88. לותאר.

89. p. 1 (להלן: הרצל) Theodor Herzl. "Mauschel". *Die Welt* 1897. No. 20.

90. על "רבני המחאה" ראה: pp. 74–75. *Jüdische Turnzeitung*, 1910.

מטרה כלשהי, מצד שני. כלומר, היה כאן אומנם מאבק ברור בין שתי השקפות-עולם, אך גם מאבק למען חיים בעלי תכלית ומשמעות בכלל. הציונות והאידיאליזם במשמעות זו הפכו למלים נרדפות.

ניתן היה אולי לומר כי חריפותו של המאמר נבעה מעוצמת הפולמוס עם רבני המחאה ועם מחנה המתכוללים בכלל, אך לא כן היה הדבר. "Mauschel" שניתן לכנותו בלשון ימינו כ"הודון הנצחי", הפך למעין ארכיטיפוס יהודי, המגלם בתוכו את כל השלילה – המוסרית, הרוחנית, הכלכלית והאסתטית – שביהודי הגלותי, ובכך חרג הרחק מעבר לאקטואלי-יות קיצרת הטווח שמתוכה נכתב המאמר של הרצל. הוא שיקף נאמנה את הדילמה היסודית שבה היו נתונים רבים מצייני אירופה-המרכזית: הניגוד בין האהבה העזה כלפי העם היהודי ככלל מופשט, לבין הסלידה מן היהודי כפרט מוחשי. רק השאיפה ל"דגנרציה", כפי שמאקס נורדאו הבין וניסח מושג זה בקונגרסים הראשונים, יכלה לרכך את הניגוד התהומי בין העם היהודי על מורשתו המפוארת לבין היהודי הגלותי כיחיד שמידותיו הושחתו עד בלי הכר.

הרצל לא סלד כלל מן היהודי העני במזרח-אירופה. לא הבורגנות הזעירה ולא ה"לומפן-פרולטריוט" עוררו את זעמו. הללו יכלו לכוא על תיקונם בחברת העתיד הציונית בארץ-ישראל. היהודי שלא היתה לו תקנה כלל נמצא שוב, כמו בכל המקורות הציוניים בעת ההיא, בקרב היהודים המתעשרים החדשים, שכוננו בפי הרצל בשמות משמות שונים, כמו: "יהודי-בורסה", "ספוקלנטים", "ליטרטים", "קרייריסטים". או "יהודים של בית-קפה". למרות היותם מיעוט בקרב העם, הפכה דווקא חבורה זו של טיפוסים לאופיינית ליהודים בכלל, וליהודים אשכנזים בפרט. מאחר שאין הם ניתנים לתיקון אזרחי בנוסח האידיאולוגיה הליברלית, ממילא נחרץ דינם לכליה. אין לומר כי כל שונא ישראל הסיק את המסקנה הזאת, אך היא מובלעת בתוך הסילוגיזמים שבעזרתם בנתה האנטישמיות המודרנית את בניינה התיאורטי. אם האנטישמי דאז ראה את פתרון שאלת היהודים בסילוקם הכולל מן החברה האירופית, הרי הפתרון ההרצליאני המוצע במאמר זה מכונן מלכתחילה כלפי היהודים חסרי התקנה בלבד. יהודים אלה לעולם לא יהיו ציונים: יתירה מזו, לעולם לא יהיו מסוגלים להיות יהודים. ומאידך גיסא "שום יהודי אמיתי לא יהיה לעולם אנטי-ציוני, אלא Mauschel לכזו."⁹¹ אין הרצל מצטער על כך שהלה אינו ציוני: "אנו ננשום לרווחה אם ניפטר כליל מאנשים אלה, מאחר שעד כה היינו נאלצים, תוך רגש בושה סמוי, לנהוג בהם כאילו שייכים הם

לכני עמנו (Volksgenossen)."

הרצל אינו חש כנראה מה רב חובו הרעיוני לעולם המושגים של המהפיכה הצרפתית. אם אומנם מתקיימת הזהות בין יהודי לציוני, הרי הוויית העם שוב אינה בחזקת שותפות גורל היסטורית, שמקורה בנבכי עבר שאליו קשורים אנו בסנטימנטים של רומנטיקה לאומית; מעתה אין האומה היהודית אלא התאגדות רצונית המושתתת על קבלת צווים אידיאולוגיים בהווה. (ודרך אגב אעיר: הרצל כמובן לא יכול היה לחזות מראש כי כעבור שמונים שנה יכה העולם מצידו את הציונות בנשקה היא, וינסה לטשטש את המושגים "מדינת ישראל", "ציונות" ו"עם יהודי", כשהציונים מצידם מפרשים כל עמדה אנטי-ציונית או אנטי-ישראלית כגילוי מובהק של שינאת ישראל.)

הרצל מציג לפנינו גלריה רבת גוונים של טיפוסים יהודיים מפקפקים, כמו אנשי ממון שהסתככו בפלילים, פוליטיקאים המתגנדרים כשמאליותם וכיוצא באלו. כל אלה דינם להיות מוצאים מכלל התנועה הלאומית, ובכללם נציגם, הלוא הוא Mauschel. הרצל – ובכך אין הוא נבדל מן האפולוגטים הליברליים – "מסמיק מבושה" בראותו "חכורה מגוננת ומוזרה זו." אך שוב אין הוא מאמין – שלא כעמיתיו במחנה הליברלי – בדרך השכנוע הרציונלי ובהטפת מוסר כדרך לתיקונם האזרחי של יהודים אלה. אדרבא, אין הוא מוכן לשאת עוד באחריות למעלליהם והוא מנער מהם את חוצנו: "אכן, לא יצאנו מדעתנו כי נמשיך להיות אחראים ל-Mauschel".

אך "Mauschel" אינו מהווה רק מיכלול ממצה של הסטריאוטיפים השלייליים של היהודי בסוף המאה ה-19. הוא הולך ומתגבש למעין פרוטטיפ יהודי כללי, ל"בן-הלוויה הנורא של היהודים" בכל הדורות. שני בני הזוג, היהודי ו-Mauschel, שאינם נפרדים לעולם, עד כי הגויים "מחליפים אותם זה בזה ללא הרף", שניהם הופכים לאנטיפודים נצחיים בהיסטוריה היהודית, המזכירים במאבקם הנצחי את הדואליזם המניכאיסטי ואת "מלחמת בני אור בבני חושך". שוב אין "מויש'ל" אך בן תקופתו של הרצל ונסיבותיה החולפות: הוא חי וקיים בתולדות העם מקדמת דנא, והופך לישות מיתולוגית: "כאילו חדר ברגע אפל בתולדותינו המון-עם נחות לתוך אומתנו האומללה ונתערב בתוכה: כך נראה הניגוד הבלתי-מוסבר והבלתי ניתן לפיוס הזה." כאן הופך "מויש'ל" למעין "סיטרא אחרא" של היהודי, והוא נוטל לעצמו את קיטרוגיה של שינאת ישראל בכל הדורות. אין להתעלם מן האפשרות כי הרצל הושפע כאן מן המודלים הדואליסטיים של ההיסטוריה, כפי שאנו מוצאים אותם אצל הוגים כמו לודוויג גומפלוביץ.⁹² קשה כמובן לדעת אם

סכנת הדגם הדואליסטי הזה – ואין זה חשוב כאן מהו תוכנם של ניגודים אלה – אינה צפויה לכל תנועה לאומית הנתונה לעימות חריף, בין עם חלק מבני עמה ובין עם אויב חיצוני. תנועה השרויה במצב מעין זה עלולה, בדרך הדה-היסטוריוזציה והמיתולוגיזציה, להפוך כל אויב למהות מיתית, על-היסטורית וניצחית.

היכן ומתי נוצר "המון-עם", ערב-רב זה בתולדות העם היהודי? על כך אין להרצל תשובה. אלא שאין הוא היחיד שהבעיה מטרידתו. היינריך לוהה, עורכו של "Jüdische Rundschau", כונה דגם היסטורי דומה לזה של הרצל, ומאמין כי אכן גילה את מוצאו של ה"אנטי-יהודי"⁹³:

לעומתם הצטרפו ליוצאי מצריים ערב-רב ואספסוף, שלא מבני הגזע העברי הטהור [...] לכן יש גם כיום בקרב הצאצאים של בני ישראל שיצאו ממצריים רבים המתימרים להשתייך לעם אחר. אין אנו מצטערים על כך, שהרי גזע חזק וחיוני מגלה את בריאותו גם בכך שהוא מפריש יסודות זרים מדי פעם בפעם מתוך גופו.

מה שנשאר אצל הרצל בחזקת ספקולציה פובליציסטית ללא יומרה מדעית, המבקשת להמחיש ניגודים בצורה המסכרת את האוון, מקבל אצל לוהה, ההיסטוריון החובב, תוקף אמפירי הקשור במאורע היסטורי מסויים, יציאת מצריים. לפנינו פרשנות שדרכה אקטואליזציה של מאורעות קדומים והפקת לקחים מהם. אך אף היא נערכת על טהרת המודלים הדואליסטיים שנהגו בהיסטוריוסופיה של המאה ה-19: מאבקים סוציאליים בקרב עם מסויים, פרי המקום והזמן, נהפכים למלחמת נצח בין שני גזעים המרכיבים עם זה, מלחמה שאין בה מקום לפשרה והמובילה לכליונו הנחרץ של אחד מהם:⁹⁴

מיוש'ל היזהר לך! הציונות עשויה לנהוג כמו וילהלם טל באגדה. כאשר טל מתכונן לקלוע אל התפוח שעל ראש בנו, יש בידי חץ נוסף. אם יחטיא החץ הראשון, הרי שהחץ השני מיועד למיוש'ל!

אין אנו רוצים להפריז בחשיבותו של ביטוי אחרון זה, יהא בוטה ככל שיהא. ככלות הכל, עניין לנו בביטוי פובליציסטי הרוצה, כאמור, להמחיש ולסבר את האוון. ואולם שני דברים מסתברים בבירור מתוך העיון במקורות שהובאו כמאמר זה: הביקורת החריפה שהשמיעו ציונים רבים באירופה

Heinrich Loewe, "Das Pessachfest der Zukunft", *Jüdische Rundschau*, 93, 1913, p. 491

94. הרצל.

המרכזית לפני 1914 כלפי בני עמם עוצבה מעיקרה באמצעות מטבעות לשון, דפוסי־מחשבה ודגמים היסטוריים אשר רוחו בקרב האינטליגנציה הגרמנית באירופה־המרכזית בין השנים 1880–1914. ושנית – אם גם רוב הציונים בתחום התרבות הגרמנית בני הדור ההוא לא תמכו במה שאמור היה להיקרא בתקופה מאוחרת יותר בשם "ציונות אכזרית" או "קטסטרופלית", ולא האמינו בשיבת ציון טוטלית של עם ישראל לארצו, מסתבר בכליזאת בבהירות, כי הם שללו את הגלות מכל וכל, אם לא כמושג גיאוגרפי, הרי מכל מקום כחיזיון של אורח־חיים והשקפת עולם. הציונות היתה בעבורם השאיפה לשינויו ולתחייתו של האדם היהודי.

