

דפוסים מסורתיים ותהליכי מודרניזציה ביהדות*

הציונות דבקה בהיסטוריוסופיה שנולדה על ברכי ההשכלה וההתבוללות, ולפיה היהדות היא תהליך ולא תופעה. הלגיטימציה של הציונות הייתה בלתי אפשרית כל עוד נתפסה היהדות כמהות עומדת ובלתי משתנה. הציונות קמה כדי לשנות, והיה עליה לתת הכשר עקרוני לכך. המעבר מתפיסת היהדות כתופעה שאין לזמן השפעה עליה (ואם יש -- השפעתו שלילית) אל תפיסתה כתהליך -- כהווייה הנתונה לתמורות המתחוללות גם מכוח רצונם ופועלם של המעורבים בה -- היא, בנייתו אחרון, **חילון** של תולדות היהודים.

ביטוי בהיר לתפיסה חילונית זו של תולדות היהודים נתן דובנוב:

רעיון כללי, העובר כחוט השני בכל ההיסטוריה של האומה אינו בנמצא. . . בהתפתחות היהדות אין רעיון מסוים העובר כחוט השני בכל התקופות, אבל יש רעיונות: יצירה תרבותית בלתי פוסקת ונטייה בולטת לצד התקדמות ציבורית.¹

זה הבסיס לצידוקן של התמורות לסוגיהן שיהודים ביקשו לחולל במצבם בעת החדשה ושל הציונות בכלל. צידוק מעין זה חייב הכחשת קיומו של "רעיון כללי העובר כחוט השני" בתולדות היהודים. אילו היה רעיון תקף כזה, היו אפשרויות התמורה מצטמצמות מאוד ואולי אף מתבטלות. כיוון שאין רעיון תקף כזה, פתוחה הדרך בפני יזמת היהודים לשנות את מהלך תולדותיהם, בלי שיזמה זו תנתק אותם מתולדות עמם.

לאחרונה מועלית בקרב הציונים תפיסה הפוכה, ולפיה יש רעיון כללי העובר כחוט השני בתולדות ישראל, והציונות היא המשכו הישיר והעקיב של חוט זה. לתפיסה זו פן נוסף: מכיוון שהציונות היא המשכה של היהדות, ואולי אף למעלה מזה -- היא היא מיצויה המלא, מתחייבת מכאן שיבה אל מקורות היהדות, שכל שיש בהם אינו אלא צידוק מראש של הציונות. את מקומו של האידאל שהיה מקובל על הציונות בראשיתה -- "עם חדש" ו"יהודי חדש" -- מתחיל לתפוס עתה הרעיון של "שיבה אל המקורות"; הזדהות עם העבר ועם מה שמכונה "תודעה יהודית". בתנועה הציונית קמו חוגים -- רחבים כנראה -- שהחלו לראות עצמם "ממשיכי היהדות", במקום אלה שחוללו את הציונות, משגני היהודים ומבריאייה של היהדות. בקרב חוגים אלה שוב מצטיירת "היהדות" כתופעה יותר מאשר כתהליך, ובתור תופעה היא מצטיירת כתופעה לאומית יותר מתופעה דתית.

עיון בתולדות ישראל ועיון באידאולוגיות של היהודים מלמדים דברים הפוכים זה מזה: מהעיון באידאולוגיות משתמע כאילו יש מהות כלשהי שניתן להגדירה כיהדות והיא נמצאת, אולי בשינויי צורה מזעריים, בכל תולדותיהם של היהודים, ואולם מעיון בתולדות ישראל מתברר כי במרוצת הדורות הייתה יותר מיהדות אחת. אם נשתמש במושג "יהדות" לציון מערך הכולל עקרונות על טעמים ועל תכליתם של החיים, אורחות חיים הנגזרים מעקרונות אלה וצידוק הקיום הלאומי, נמצא שבמרוצת הדורות היו לפחות שלושה מערכים כאלה, השונים זה מזה בתכונותיהם העיקריות, שהרציפות ביניהם התקיימה בעיקר מכוח רציפותם הביולוגית של היהודים. עתה אנו עדים לגיבושה של תפיסה נוספת, שאם תוסיף ותתקיים יהיה זה גלגולה הרביעי של היהדות.

היהדות הראשונה, להלן נכנה אותה **יהדות א**, שזכרה נשמר במידה כלשהי, היא יהדות המתחילה עם שחר האומה ונגמרת עם פיזור בעולם לאחר חורבן הבית השני ומרד בר-כוכבא.² לא ניתן לשחזר בדייקנות את עיקריה של יהדות זו כי היא לא הותירה אחריה עקבות מספיקים. אנו יודעים עליה בעיקר מן התנ"ך, וממנו אנו למדים כי השקפת עולמו של התנ"ך לא הייתה

* **תפוצות הגולה**, ירושלים: משרד החינוך והתרבות, אגף הנוער, 1975, חוברות 74--73.

השקפתה של יהדות זו. חלק נכבד של התנ"ך מוקדש לציון עובדה זו בין שבלשון המגנה את מעשיהם של בני ישראל ושל מלכיהם באותה תקופה ובין שבלשון התוכחה של הנביאים. קשה אף להחליט אם באותה עת היו בני ישראל בעיני עצמם בבחינת חוטאים -- מי שקיבלו על עצמם ולא קיימו, או בבחינת מסרבים -- מי שלא קיבלו את דברי התורה מידי אלה שניסו לכפותה עליהם. המקור האחר שניתן ללמוד ממנו משהו על יהדות זו הוא תוכן המאבקים בינה לבין יורשתה -- היהדות שתהליך גיבושה החל אולי עוד בימי הגלות הראשונה ונמשך בתקופת הבית השני. הפתות למיניהן, וייתכן שהנצרות בכללן, מייצגות עקרונות של יהדות קדומה שסירבה לפנות מקום ליורשתה.

גבולות התקופות בהיסטוריה אינם חדים. נדמה שהמסגרת האחרונה שיהדות א התקיימה בה הייתה הקראות. ניצחונה הסופי של יהדות התלמוד גרם לפרישתם של הקראים מן היהדות. אולם פרישה או הדחה זו אינן יכולות לטשטש את הרושם שהקראים היו האורתודוקסיה של זמנם, אורתודוקסיה של יהדות א שסיימה את תפקידה בתולדות היהודים, בעוד שמקצת היהודים אינם מוכנים להשלים עם זאת.

יהדות ב הייתה היהדות של התנ"ך כפי שהתפרש במשנה ובתלמוד. ושוב קשה מאוד לקבוע אם התפיסה שהנחתה את היהדות הזאת בראשיתה אפשרה בכוח עקרונותיה את קיומם של היהודים כעם בגולה, או שמא הייתה זו היא שהכשירה אותם לגלות בהעדיפה את הגלות משום שראתה בה אפשרות לממש את עקרונותיה. יהדות זו התקיימה עד שהחלו תהליכי המודרניזציה בארצות המערב. בתקופה זו היא איבדה את שליטתה על חייהם של יהודים רבים והם נגרפו עם התמורות שהתחוללו סביבם. מאז נקלעו קבוצות שהמשיכו להזדהות עם יהדות זו לעמדת התגוננות, הדומה לזו שבה עמדו שרידי יהדות א עם גיבושה. יהדות זו ידעה ניסיונות של ערעור בתולדותיה הארוכים. מהם ניסיונות שהביאו לפרישה וניסיונות שדוכאו. אך במשך קרוב ל-2,000 שנה התקיימה יהדות זו בקרב היהודים לגליוותיהם השונות ללא שינוי בעקרונות היסוד שהתגבשו בה כבר בראשיתה. לדיוננו שייכים עקרונותיה הבאים:

היהדות החדשה התגבשה סביב הרעיון של שלילת הקיום הלאומי-המדיני. ייתכן שניסיונות העבר -- של מלכויות יהודה וישראל ושל מלכות החשמונאים -- לימדו את מכוני יהדות זו כי על דרך הקיום המדיני העצמי לא ניתן לכוון ממלכת כוהנים וגוי קדוש. נסיגה מאחריות פוליטית למסגרת ממלכתית עצמית והעברת האחריות לגורל העם אל היושב במרומים כביכול היא תכונה בסיסית של יהדות זו. לא הייתה זו שלילה עקרונית של עצמאות מדינית, נהפוך הוא, עצמאות כזו הייתה מן הדברים שתפיסה זו הפכה לתקווה, לתוחלת ולתוכן התפילה של היהודי. אך הייתה בזה שלילה למעשה, שבאה להעיד על ביטחונו של האדם היהודי בבורא העולם ובהנהגתו הצודקת. שלילה זו הייתה, בניגוד האחרון, בבחינת שלילה של העולם המתנהל על פי חוקות הגויים, שהפכו את הקיום המדיני, את העצמה הממלכתית ואת ההצלחה בהווה לאמות מידה מוחלטות של הקיום הלאומי. יהדות ב, שקמה מתוך שלילת הווה דומה, שהייתה כנראה מתכונותיה של היהדות הקודמת, הציעה אמות מידה אחרות, והעיקרית שבהן הייתה קיום רצונו של האלוהים כמנהיג ההיסטוריה וכמי שברצונו ורק ברצונו תבוא הגאולה לעם ולעולם.

במחיר הוויתור על האחריות בהיסטוריה נקנתה אחריותו של היהודי לגאולת עצמו, לגאולת עמו ולגאולת העולם. אלא שאחריות זו לא תבעה ממנו עשיית דבר במישרין לשינוי פני הדברים, רק תבעה ממנו הקפדה על קיום מצוות והעניקה לו זכות התערבות בחיי זולתו -- אם הוא יהודי -- למען הבא גם אותו לקיומן של מצוות אלה. ולא רק פשוטי העם כך אלא אף מנהיגיו. אלה ואלה לא נצטוו להתערב באופן פעיל במהלך ההיסטוריה, להפנות אותו לאפיק רצוי, אף לא לאפיק הגאולה. אדרבה, דבר זה נאסר עליהם בפירוש. איסור דחיקת הקץ, איסור המרידה בגויים ואף איסור על שיבה ארצה ככלל, בנויים על העיקרון הבסיסי של יהדות זו שהוא עקרון הנסיגה מנטל האחריות להיסטוריה של העם, שהפך האחר שלו הוא הביטחון בדבר האלוהים.

הנסיגה מן האחריות בהיסטוריה פירושה השלמה עם שעבוד מלכויות, כלומר עם הגלות. יהדות ב היא דת או תפיסת עולם שגזרה על עצמה "יציאה מן המשחק" כעם בקרב העמים. יהדות ב, שניצחה את היהדות הקדומה שביסודה עמדה הכרה בקיום מדיני ברוח זמנה, ושמיגרה את שרידיה, הייתה פילוסופיית חיים של עם גולה, מפוזר בקהילות, חי בדלות ומצפה לגאולה בזכות המעשים הטובים של בניו, בלי שאלה ייטלו יזמה פוליטית בידיהם. אין צריך לומר שהתגברותה של יהדות זו על קודמתה לא התפרשה בזיכרון העם כמאבק בין תפיסות סותרות. היא התפרשה, כעבור זמן, כתהליך שאין בו סתירות בתוך יהדות אחת, ו"חוט השני" מקשר בין שלביו. יהדות ב, משהתגברה על כל המגמות המנוגדות לה, החלה לדבר בשם כל דורות היהודים החל באברהם אבינו, כאילו כל אלה פירשו את יהדותם כמותה.

הויתור על האחריות בהיסטוריה לא התפרש מעולם ביהדות החדשה ככניעה בפני העולם, נהפוך הוא: היהודים ויתרו על עמדה אקטיבית במלחמת קיומם בתור עם, אך קיבלו על עצמם עמדה אקטיבית בארגון חייהם בקרב קהילותיהם הקדושות. זאת הייתה חירות בתוך עבדות. המוטיב האידאולוגי שעליו נשענה חירות זו היה מוטיב ה**היבדלות**. אלוהים הוא שהבדיל בין יהודים לגויים, ועל היהודים להקפיד על קיום רצונו ולא להיטמע בהם -- "אבדיל אתכם מן העמים להיות לי".

ההיבדלות היא הצד האחר של נסיגה מן האחריות בתוך ההיסטוריה ועל שניהם נבנה היחס אל הזמן, שהוא מתכונות היסוד של יהדות זו. ביהדות יש לזמן משמעות ריטואלית: במהלך שנה יש ימי חול ויש חגים וזמנים, אך השנים אינן מצטרפות לתקופות שיש להן משמעות. ליהדות אין זמן הווה מלבד זמנים ומועדים המבדילים בין חול לחול; יש לה עבר שהוא מיתולוגי בעיקרו ויש לה עתיד משיחי, אך ביניהם משתרע חלל שבו דבר אינו צריך להשתנות ביזמתם המכוונת של היהודים. אם נשמרו במשך שנות קיומה של יהדות זו תאריכים כלשהם בזיכרונו של העם, היו אלה תאריכים שבהם אחרים עשו ליהודים משהו (לרוב משהו רע); גירושים, פוגרומים, גזרות וכיוצא בזה.

אולם מחוץ ליהדות תקתק שעון הזמן ההיסטורי ועם תנועת מחוגיו התחלפו "רוחות הזמן". יהדות ב חיסנה עצמה, וחזרה וחיסנה עצמה בפניה, מכיוון שרוחות אלה שהתדפקו על חומותיה סיכנו את עצם קיומה. כאשר רוח הזמן כבר חוללה מפולת ביהדות זו, עוד ניסה אחד ממנהיגייה -- שמשון רפאל הירש -- לעמוד בפרץ. הוא ניסח את שלילתו העקרונית של "רוח הזמן" שאפיינה את יהדות ב בכל תולדותיה בשאלות רטוריות: "ההיה אברהם איש לפי רוח הזמן. . . כלום היה דניאל איש לפי רוח הזמן. . . המכבים כלום היו הם אנשים לפי רוח הזמן". היהדות בגרסתה זו אינה תהליך המשתנה עם שינויים המתחוללים בחיים ובהיסטוריה; היא תופעה קיימת שאין בה תמורה וקיומה מתנהל בשולי הזמן ההיסטורי. במשך קיומה של יהדות זו קמו ממלכות ונפלו, הופיעו עמים שאבותיהם של היהודים לא ידעום ואורחות חייהם של העמים סביבם השתנו פעמים הרבה. אפשר למצוא עקבות של כמה מאלה בספרות שעניינה בירור יסודות היהדות. היהדות חייבת הייתה להכריע מה דין השימוש בטלפון בשבת אך לא בדבר המהפכה המדעית; מה דינם של המזונות הסינתטיים החדשים אך לא בדבר יחסה לדמוקרטיה. הבעיות שהעסיקו את העמים ושנגעו ליהודים כמו לאחרים לא העסיקו את היהדות הזאת. ייתכן שלא כל הבעיות האלה נחשבו לדרכי האמורי אך רובן לא נחשבו לבעיות שהעם הנבחר צריך להתעסק בהן.

שלוש הן תכונותיה של יהדות ב: נסיגה מאחריות להיסטוריה של העם, היבדלות מן הגויים והתנכרות לרוחות הזמן, והן המסד שעליו נבנו צורות ההתארגנות החברתית שהתקיימו במרבית ימיה של יהדות זו. העיקרון הבסיסי של התארגנות זו הוא עקרון הערבות ההדדית של בני הקהילה ושל כל הקהילות. ייתכן שעיקרון זה הוא מורשה שיהדות ב ירשה במישרין מיהדות א, אלא שהיא מפעילה אותו בנסיבות חדשות. במקורו זה עקרון התארגנות שבטי, שלפיו אין היחיד רכיב בסיסי של החברה אלא פריט, והחברה (השבט) מכוונת אותו בכול. גם הסיפורים שנשתמרו

בפרקי התנ"ך וגם החוקה המנוסחת בספריו מלמדים על הקדימות שיש לכלל ועל המשניות של היחיד בתקופה הבראשיתית של העם. יהדות ב התגבשה כאידאולוגיה אחרי שכבר השתבשו ונתבטלו במידה רבה הקשרים השבטיים בקרב בני ישראל. יהדות זו סיגלה את העקרונות השבטיים לארגון שבו קשרי השארות הוחלפו בזיקה לקהילה של יהודים, ארגון המושתת על הזדהותו של היחיד עם דוקטרינה דתית המשותפת לכל בני הקהילה. ארגון זה התקיים במשך דורות רבים והפעיל מרות טוטלית על חבריו. לא היה בו מקום ליוצאי דופן ולמחדשים מעבר לשוליים דקים שהוקצו לסטייה לגיטימית. אם נזכור עוד שבמשך מרביתה של תקופה זו התקיימה הקהילה היהודית במסגרת נבדלת שאין היחיד יכול לנטשה כדי לעבור למסגרת דתית, לאומית או אתנית אחרת, נבין כי היחיד בישראל נתון היה למרות מוחלטת של הקהילה. לא רק ההדיוט כך, אלא, אולי אף ביתר שאת, התלמיד החכם. נוהג "ההסמכה", שעל פיו חייב מחברו של ספר חדש לקבל אישור מגדולי דורו, הוא רק ביטוי אחד לפיקוח על היחיד המועד לסטייה ולחדשנות. ביטוי אחר אופייני יותר וחשוב יותר לרתיעתה של יהדות זו מפני כל חידוש בתוכה, הוא הדלות הביוגרפית של גדולי ישראל במשך מרביתה של תקופה ארוכה זו. להוציא מקרים בודדים ביותר לא נשמרו בזיכרון העם תכונות אישיותם הסגוליות של גדולי ישראל, ואין הדבר פועל יוצא של מקרה. זכרם נשמר בעיקר כבעלי ספרים, אם כתבו ספר. הגיבור הלאומי דמה לאידאל הצדיק, אידאל שתכונותיו תקניות והן מוכנות מראש בתודעת העם. כל הסוטה מאידאל זה נתפס כרחוק משלמות או כנושא עמו סכנה. בכל מקרה שאישיות דגולה נשמרה בזיכרון העם לפי דימוי השונה מהדימוי הסטראוטיפי של הצדיק, מן הראוי לבחון אם אישיות זו על תכונותיה החריגות לא עמדה, לפחות בכוח, על גבולה של יהדות זו מתוך כוונה לחצות אותו ולשנות את יסודותיה. כזה היה למשל הבעל שם טוב, שדמותו נשתמרה בזיכרון העם כשונה מדמויות אחרות של גדולי ישראל. האידאל הנשגב ביותר של יהדות ב מייצג את העיקרון הבסיסי ואת המאמץ העיקרי שאפיין יהדות זו -- עקרון ההשתמרות במערכת ערכים נתונים, שאינו מכיר לא בזכות לחולל שינוי ולא בצורך בכך. המנגנון הפסיכו-חברתי המאפשר שינוי בכל מקום שבו הוא מתחולל הוא האינדיבידואליזם. האינדיבידואליזם מזמין ומעודד את החדש שיתגלה, ואחד מביטוייו הוא הרב-גוניות של הביוגרפיות של אלה המקובלים כדמויות מופת. יהדות ב הייתה הן מצד עקרונותיה והן מצד נוהגיה מערכת חיים אנטי-אינדיבידואליסטית. אולם לאחר דורות רבים נקלעו קהילות ישראל רבות שחיו את היהדות הזאת לעולם שבו החלו לגבור מגמות של אינדיבידואליזציה. למצער מאז הרנסנס עמדה היהדות בעימות מתמיד עם האינדיבידואליזם, ואין פלא שמאותה העת ואילך ניסו מנהיגיה להבדילה מפני רוחות הזמן שאיימו עליה עתה ביתר שאת באמצעות עוד גדרות וסייגים.

יהדות ב הייתה פילוסופיית חיים של עם גולה, המצדיק את גלותו ומשליך את יהבו על היושב במרומים בצפייה לגאולתו. מה המקום שתפסה ארץ ישראל במערכת אמונה זו? הוויתור על אחריות להיסטוריה של העם מן ההכרח שיהיה כרוך בשינוי יסודי ביחסו של העם כלפי ארצו. אבלי ציון (והקראים בתוכם), בסופה של יהדות א, העמידו את הארץ במרכז תפיסת עולמם. לעומת זאת יהדות ב, יריבתה, התגבשה סביב רעיון האומר כי "גדול תלמוד תורה מבניין בית המקדש". לא רק עם ישראל הוא עם נבחר, אלא ארץ ישראל היא ארץ הבחירה. כיצד התיישבה בתחומי יהדות ב הסתירה בין ויתור על האקטואליזציה של השאיפה לארץ לבין מקומה של הארץ בדוקטרינה הדתית שהייתה מקובלת עליהם?

כשם שיהדות ב הוציאה את העם מן ההיסטוריה כך הוציאה את הארץ מן הגאוגרפיה ומן הגאוו-פוליטיקה. ארץ ישראל הפכה ביהדות ב לחלק מן האסכטולוגיה שהטילה על היהודי התחייבות כלפי הארץ, אך התחייבות זו לא רק שאינה כרוכה במימוש אלא שמימושה אסור עד לימות המשיח.

ההיסטוריוסופיה הציונית, השייכת כבר ליהדות ג, נולדה על ברכי המודרניזציה של העם היהודי, וירשה חלק ממעמדה של ארץ ישראל ביהדות ב מתוך צרכים אידאולוגיים משל עצמה. היא עשתה ליהדות ב מה שזאת עשתה ליהדות א; היא ביקשה לרשתה לאחר מיגורה. ההיסטוריוסופיה הציונית אימצה לה את מוטיב הקשר הנצחי של העם לארצו שסוף-סוף הגיע שעתו לצאת מן הכוח אל הפועל. אולם הקשר של יהדות ב אל הארץ אינו דומה במאומה לקשר אל הארץ שסביבו נרקמה הציונות. ביהדות ב הייתה הארץ עיקרון מופשט שהלך והתרחק לא רק מכל מציאות פוליטית אלא אף מכל משמעות הרומזת על הארץ כפשוטה.³ המהפכה הציונית הייתה דרושה בתולדות ישראל כדי להחזיר את עניין הארץ לפשוטו. כאשר זה נעשה, הייתה תגובתם של נציגי יהדות ב אולי חריפה יותר משניתן היה לצפות, אך בוודאי הייתה נאמנה לרוחה. הרבי מגור -- "שפת אמת" -- אומר:

סבי הביא דברים נפלאים בשם רמה הקדוש מפני (1572--1525) בספרו **כנפי יונה** והסביר את הטעם מדוע המקובל הקדוש עסק באריכות רבה כל כך בנושא, בכך שרצה בדרך זו למנוע מבני ישראל ללכת בהמונים לארץ ישראל. . . ראיתי ספר יקר **לחם הפנים** הכתוב על-ידי גאון קדוש לפני מאות שנים, שבו הוא קובע בתשובה לשאלה בקשר **להלכות נדרים** שנראה בעיניו טוב יותר לחיות ברוסיה ולהפיץ את התורה בישראל מאשר ללכת לארץ ישראל. . . התשובה הזאת ניתנה באריכות ואני יודע מפי גאוני וצדיקים המאשרים את פירושי הרי"ף (1103--1013) לכתובות על הפסוק "בבלה יובאו ושמה יהיו"⁴ היכול להעניק הדרכה גם לגבי הגלות השנייה, והוא כולל איסור של כניסת הכלל מכל הארצות לארץ ישראל, לפני שאהבת הקדוש ברוך הוא, שמו יתברך תרצה לגאול את ישראל.⁵

אין בכוונת דברים אלה לטעון כי המוטיבים שסורטטו כאן בקווים גסים למדי ממצים את כל תוכנה של יהדות ב. כוונתם לקבוע שהתמורה התחוללה ביהדות כאשר חל שינוי בכל אחד מהמוטיבים שכווננו אותה משהחלו היהודים לפרשם מחדש או לדחותם מכול וכול; משלא רצו עוד להמשיך בויתורם על אחריותם להיסטוריה של עצמם; משלא יכלו עוד להזדהות עם עקרון ההיבדלות מן העמים; משלא רצו עוד להמשיך ולהתנכר לרוחות הזמן; משלא רצו עוד לשאת את הקולקטיביות הטוטלית של הקהילה ואת הדחייה של גאולתם לימות המשיח -- אז נולדה יהדות חדשה, יהדות ג, שבתחומה קמה גם הציונות.

עניינם של התאולוגים הוא להתדיין בשאלה האם היהדות ללא חמשת מוטיבים אלה, או לאחר שניתנה משמעות חדשה לרובם או למקצתם, היא במהותה אותה יהדות. מנקודת הראות של מעשי היהודים, של אורח החיים שהעדיפו, של יחסם אל עצמם ואל העולם, יהדות זו היא דבר חדש ושונה בעיקריו ממה שהייתה לפנים.

האורתודוקסיה היהודית הופיעה יחד עם היסוד החדש שהחל להתגבש בקרב היהודים. האורתודוקסיה אינה בבחינת מחמירה יותר ואדוקה יותר. במשך כל התקופה שבה היה ליהדות ב מעמד בלתי מעורער בקרב היהודים היו בתוכה רבנים מחמירים כפי שהיו רבנים מקלים. המקלים לא היו רפורמים כשם שהמחמירים לא היו אורתודוקסים. אלה כִּאלה פעלו בגבולות החופש שההלכה הניחה להם, ואלה כִּאלה היו נציגיה הלגיטימיים של יהדות זמנם. רק כאשר התערער מעמדה של יהדות ב קמו בקרבה אנשים שהתלכדו כדי לעמוד בפרץ -- זו האורתודוקסיה. מנהיגיה הטילו על עמם נהגים שהיה בהם, לדעתם, כדי למנוע מן החדש להיאחז בקרב היהודים. האורתודוקסיה ביקשה לייצג את המהותי ליהדות לפי הבנתה באותה מידה שהציונים ביקשו לעשות זאת לפי הבנתם, אך אלה ואף אלה לא ייצגו את המהותי מכיוון שמהותי כזה אינו בנמצא. האורתודוקסיה ייצגה (ומייצגת) דפוס יהודי מתפורר, והציונות מייצגת את הדחף האידאולוגי שיש בכל תנועה לאומית לדבר בשם כל תולדותיו של העם.

ירחמיאל דומב, בספרו המציג את השקפת עולמם של נטורי קרתא, קבוצה בתוך האורתודוקסיה, מעמיד אותנו בדיוקנות ובבהירות רבה, אם כי על דרך הפולמוס, על עיקרי היהדות כפי שאלה מתפרשים במחנה זה:

לנטורי קרתא אין תכנית מוכנה מראש ואין לוח זמנים להצלת כלל ישראל, בין אם מבחינה חומרית ובין אם מבחינה רוחנית, וזאת לא משום שזה למעלה מיכולתם להתיישב ולהכין תכניות כאלה על כל המילים הרמות, המקובלות, כמו שכל המפלגות האחרות עושות, אלא משום שנטורי קרתא אינם מאמינים כי תכנית עשויה לפתור בעיות של יהדות. אנו נצטוונו מן התורה "עם לבדד ישכון ובגויים לא יתחשב". ההיבדלות הזאת מגויי העולם היא הבסיס של קדושת היהודים. . . בגלל עוונותינו גלינו מארצנו. גלינו בידי ההשגחה העליונה ושומה עלינו לקבל באהבה את דינה. נאמר לנו באגדה כי שלוש השבעות הושבעו היהודים בצאתם לגלות: (1) שאסור עליהם לדחוק את הקץ אפילו לא על-ידי תפילה יתרה; (2) שאסור להם לשוב לארץ ישראל ככלל לפני בוא הזמן שנקבע לכך; (3) שאסור להם למרוד בגויי העולם.⁶

נציגה של קבוצה אחרת באורתודוקסיה, שחי בתקופת התארגנותה של הציונות הפוליטית, הרבי שלום בן שניאורסון מלובביץ, מבהיר בדרכו שלו את עקרונות היהדות, כלומר את עקרונותיה של יהדות ב, בנסחו את התנגדותו לציונות:

אחינו היראים את אלוקים אוהבים את ארץ הקודש ברגש האלוקי המפעם אותם. רצונם ושמחתם בה' ובמעשיו גורם להם לשמוח על המקום שה' בחר בו. האהבה הזאת היא רגש פנימי, אהבה פנימית עצומה למקום, הגורמת להם לנשק את עפרו. ברור שזה אינו הטעם בתעמולה למען ציון שמנהלים הרצל ונורדוי. כאשר הרצל היה בארץ הקודש הוא היה רחוק מה'. הוא חילל בפרהסיה את התורה בהיכנסו לעיר הקודש בשבת. . . המעשה הזה נעשה בכוונה מיוחדת לגלות את האידאולוגיה המזוהמת ולהראות כי היהדות היא לאומיות. המנהיג של הציונים הכניס למקום בית המקדש את הצלם של הנאציזם, את המרד נגד ה' וההתכחשות לתורה.⁷

דומני כי אין שיטה מהימנה יותר להכיר אידאולוגיה מאשר באמצעות הביקורת של מתנגדיה. בביקורת האורתודוקסיה על הציונות, להוציא דברי נאצה בלתי ענייניים, נמצא יותר אמת על יחסה של הציונות אל היהדות הזאת משנמצא בדברי הציונים על עצמם בכל הנוגע לעניין זה. הציונות שקמה לאחר האכזבה שהנחילה ההתבוללות ליהודים -- ובעיקר על-ידי אלה שניסו את דרך ההתבוללות בעצמם -- קיבלה את עקרון התמורה ההיסטורית כיסוד חיים שאין להרהר אחריו. אולם דווקא עיקרון זה -- אפילו לבדו -- הוא בבחינת התכחשות והתנכרות מלאה ליהדות כפי שהתגבשה בגלגולה השני. יתר על כן, הציונים התנו את התמורה המיוחדת ברצונם של היהודים (אם תרצו. . .) וכך ביטלו עיקר שעליו עמדה היהדות -- הנסיגה מאחריות להיסטוריה של עצמם שצדה האחר הוא ביטחון בה' וכניעה לרצונו. הציונות, שביקשה לראות ביהודים עם ככל העמים, התנכרה גם לעקרון ההיבדלות משפירשה את מטרתה -- וכך התפרשה לחסידיה ומתנגדיה -- כהתפייסות עם העולם (כניסה למשפחת העמים). כאשר הרבנים ונציגים אחרים של האורתודוקסיה האנטי-ציונית טענו, וטוענים, כי הציונות היא מרד בקב"ה ובתורתו, הם יודעים את אשר הם אומרים. בתנאי כמובן שהן הקב"ה והן תורתו מתפרשים כפי שהתפרשו בתחומי יהדות ב.

הניגוד הקוטבי בין הציונות על בסיסה האידאולוגי הרחב, שכונה כאן בשם יהדות ג, לבין יהדות ב, שבעיני עצמה היא זו שייצגה את היהדות "בטהרתה", לא הצמיח רק אורתודוקסיה

אנטי-ציונית אלא גם עמדה שלילית כלפי היהדות בקרב הציונים, שבביטוייה הקיצוני גבלה באנטישמיות. כך העריך אותה יחזקאל קויפמן, והוא ביטא בעמדה זו גם את עמדותיהם של פרישמן, ברדיצ'בסקי, ברנר, א"ד גורדון, שבדרון ואחרים.⁸ אין ספק שהציונים, שסיגלו לעצמם מעמדותיו של העולם, קלטו גם אמות מידה שתמכו באנטישמיות בקרב עמי העולם והשפיעו על השקפתם על היהדות. זה בסיסה של הטרגדיה, שכמו בכל טרגדיה אין למנוע את תוצאותיה אפילו כשמבינים את הכוחות המעורבים בה. יהדות ג, שביקשה לחזור כקולקטיב לאומי אל העולם, הייתה מוכרחה להתנגש ביהדות ב שהעדיפה להישאר בשולי עולם זה, מפוזרת בקהילות בנכר. התנגשות זו, ככל התנגשות של אמונות, הולידה שנאה, המעטת דמות ועיוורון כלפי גילויים שבתנאים אחרים אותם אנשים עצמם ייתכן שהיו מעריכים כמייצגים ערכים אנושיים נשגבים. רק לאחר השואה יכלו ציונים רבים להעריך מחדש את היהדות שהם לחמו נגדה, אך דווקא התאוששות זו מהערכה מעוותת של יהדות ב, המנוצחת, הולידה עיוות חדש, שעיקרו אובדן פרספקטיבה היסטורית בהערכת הכורח, שהציונות לא יכלה להשתחרר ממנו, ללחום ביהדות ב כדי לנצחה וכדי שיהיה אפשר להעביר את העם לפסי קיום חדשים.

מותן של אידאולוגיות אינו מאורע אלא תהליך, ולפעמים תהליך ארוך מאוד. כשם שהקראות שמרה כנראה על כמה תכונות של יהדות א במשך מאות שנים לאחר התפוררותה של יהדות זו, כך ממשיכה יהדות ב להתקיים בגלגוליה האורתודוקסיים על אף התפוררותה.

מה מצדיק את הקביעה בדבר התפוררותה של יהדות ב? תפיסת חיים יכולה להתקיים בציבור גם כאשר אינה משרתת עוד את צרכיו ואולי אף מחבלת בהם. אין הערכת חיוניותה של תפיסה תלויה בהערכת טיב התפקיד שהיא ממלאת. היא מתקיימת כאשר יש ציבור הדבק בה. רוב הציבור היהודי נטש את עקרונות החיים של יהדות ב ואת אורחות החיים שהיו מקובלים עליה. יהדות זו עדיין מתקיימת בטהרתה באיים מבודדים בלבד, ובמידה רבה בתחושת מצור ובדריכות להגן על עצמה. דבר זה ניכר היטב בין היתר ממיעוט היצירה בתוכה ובכך שאינה מתמודדת עם בעיות השעה.

אין ספק שהשואה הכתה מכה קשה ביהדות זו ופגעה במישרין במרכזיה. אך עוד לפני השואה, ואפילו במרכזים אלה, היה מעמדה של יהדות ב מעורער במידה רבה מאוד. זה כמה דורות שעיקר היצירה הרוחנית בקרב היהודים, כלומר, ניסיונות להתמודד עם בעיות החיים, רובו נעשה בקרב היהדות החדשה. יצירה זו ואורחות החיים של היהודים, שהשתנו באותה עת שינוי של ממש, הם שמעידים על חיוניותה של היהדות החדשה, ובה בעת על נסיגתה ועל קיפאונה של יהדות ב, שנדחקה לשולי החברה היהודית.⁹

היהדות החדשה, יהדות ג, הצמיחה אוריינטציות אחדות על עתידה של האומה. עם אלה נמנות אוריינטציות שנכשלו במבחן ההיסטורי כגון ההתבוללות האינדיבידואלית והתנועות הטריטוריאליסטיות, שראו את עתיד העם במקומות מושבם של היהודים במסגרות חיים אוטונומיות אך משולבות בסביבתן. לעומתן עומדת הציונות, שהנחותה מקובלות במידה רבה על מרכזי היהודים לתפוצותיהם וראש לכל אלה שבהן השתנו אורחות חייהם של היהודים עקב המודרניזציה. יש לזכור: אין הציונות התחום היחיד שבו מתקיימת היהדות החדשה הזאת בימינו. על אף היריבות בין כל התפיסות המנוגדות שצמחו בתחומה של יהדות ג, יש להן מכנה משותף שניתן להגדירו על דרך השלילה כהתנגדות לתפיסת העולם של יהדות ב, ועל דרך החיוב -- כהיענות לרוחות הזמן, כלומר, ככונות להמשיך את ההיסטוריה של העם תוך השתלבות בתהליך המודרניזציה ההולך ומתעצם בעולם.

אחת התכונות הבסיסיות של תהליך זה הוא החילון. החילון, כפי שהתפרש בחברות המודרניות, אינו כרוך בהכרח בשלילת הדת. נכון יותר להציגו כהפרדה בין הדת שתחומה מעתה הוא תחומו של היחיד, לבין החברה שענייניה מוכרעים שלא על יסוד הנחות דתיות מוקדמות מחייבות. הפרדה זו התממשה במידה רבה של הצלחה בארצות שעברו את תהליכי המודרניזציה.

אפשר לומר שמידת ההצלחה בהפרדה בין הדת לבין החברה היא כמידת ההצלחה בהנהגת המודרניזציה של החברות. אולם לא כך התגלגלו העניינים בקרב היהודים. היהדות, לפי נוסח ב שלה, לא הייתה ערוכה להפרדה מעין זו. הטוטליות של התביעה הדתית והלחץ הבלתי מתפשר לקונפורמיות בקהילת היהודים שהייתה דתית בכל היבטיה, לא אפשרו הרחקת מלכות ממלכות. כתוצאה מכך, כניסתו של יהודי להווייתה של החברה המודרנית הייתה כרוכה בדרך כלל בהתנכרותו לדת. כך הייתה יהדות ג -- היהדות של העידן החדש -- תפיסת עולם אתאיסטית ביסודה. דבר זה נכון, ואיש לא יערער כנראה על קביעה זו בכל הנוגע להתאגדויות השמאליות (בונד, טריטוריאליסטים וקבוצות של סוציאליסטים ואנרכיסטים יהודים), ובכל הנוגע להתבוללות האינדיבידואלית שהלכה והתרחבה בכמה שכבות של החברה היהודית. אולם דבר זה נכון גם בנוגע לציונות, אם כי האתאיזם הציוני לבש כמה צורות, שרובן מוסוות. אין לטעות בעמדתם האתאיסטית של אישים כהרצל, נורדאו, בורוכוב, ויצמן, סוקולוב, זיבוטינסקי ורביס-רביס אחרים ממנהיגי התנועה ומהוגיה. אף על פי כן עמדתם כלפי הדת שונה מזו שעלתה מדבריהם של הקבוצות הלא-ציוניות שביהדות ג. התנגדותם של האחרונים לדת הייתה בדרך כלל מיליטנטית. הציונים, אף האתאיסטים המוצהרים שביניהם, לא נטו להבליט את השליחה ששללו את הדת. ייתכן שעמדתם השלילית התאזנה מכוח ההרגשה של בעלי חוב לדת שקיימה במרוצת הדורות את העם, שהם ביקשו עתה להנהיגו, אך ייתכן גם ששיקול טקטי הוא שגרם לאיזון זה. הם לא ראו טעם ליצור ניכור בין היהודים, שהיו כרוכים עדיין אחרי הדת והציונות, באמצעות עמדה אנטי-דתית מוצהרת. ההבלעה הזאת של עמדה שלילית מצד המנהיגות הציונית כלפי הדת הייתה אחד הגורמים שאפשרו את הופעתו של זרם המכונה "הציונות הדתית".

הציונות הדתית היא תופעה פרדוקסית. היא שותפה עם כל המחנה הציוני במרד נגד הגורל היהודי, שצידוק הדין עליו היה במשך דורות רבים מעיקרי האמונה הדתית, אם לא כל תמציתה. מרד נגד הגורל היהודי התפרש בעיני היהודים במשך ימי גלותם כמרד נגד הבורא ורצונו. עם הופעת הציונות קמה קבוצת יהודים שבחרה לנקוט עמדה אקטיבית לשינוי הגורל היהודי ועם זאת לשמור אמונים להשקפת עולם, שלפיה היושב במרומים הוא אדונה של ההיסטוריה ועל המאמינים בו להפקיד בידיו את גורלם.

אחת מן השתיים: אם נקיטת עמדה אקטיבית בהיסטוריה ונטילת אחריות עליה בעולמם של העמים מתחייבות מדת ישראל, אז כל דורות העבר לא הבינו את רוחה של היהדות, או גרוע מזה, חטאו לה. אם אלה הבינו ולא חטאו לעיקריה של היהדות, אזי הציוני-הדתי שולל את תפיסת היהדות באותה הדרך ששולל אותה היהודי שאינו דתי. וזאת אמנם טענת האורתודוקסיה האנטי-ציונית. הציונות הדתית העדיפה שלא להביא לעימות את שני הרכיבים הסותרים באידאולוגיה שלה -- להוציא אולי את הרב קוק, שביקש לגשר על פני הסתירה במושגים דתיים-משיחיים וניסה להעניק לציונות (על כל זרמיה ובזכות מעשיה) משמעות של התרחשות דתית. הציונים-הדתיים העדיפו לדבוק בעקרונותיה של היהדות לפי נוסח ב, ובו בזמן לפעול ברוח הציונות שעקרונותיה שייכים ליהדות אחרת, המנוגדת בעיקרה לתפיסת העולם של יהדות ב.

ניסיונות נוספים לגבור על סתירה זו נעשו גם מחוץ למחנה הדתי הממוסד ובעיקר על-ידי אחד העם ויחזקאל קויפמן. אולם עם כל העניין שהגותם של אישים אלה ודומיהם מעוררת צריך לקבוע שאף לא אחד מהם, במחנה הדתי ומחוצה לו, לא הצליח במה שביקש: להקים תנועה שתיווצר בה סינתזה בין יהדות ב ליהדות ג. סינתזה כזאת היא כנראה דבר בלתי אפשרי.

מה שלא עלה בידי הרב קוק, אחד העם ויחזקאל קויפמן לא עלה גם בידיהם של מנהיגייה של הציונות הדתית, משזו התמסדה והתארגנה כגוף פוליטי. במשך תקופה ממושכת פעלה תנועה זו במעין סינקרטיזם מודרני, כשהקבוצות שבתוכה פוסחות על שתי הסעיפים ונוטות אחת לכיוון זה ואחרת לכיוון אחר. הפועל המזרחי ובייחוד הקיבוץ הדתי נטו זמן מה לקוטב הציוני כפי שזה התפרש בתנועת העבודה, שבאותה עת ודאי שייצגה את יהדות ג, כלומר יהדות שאמרה להתקיים

כיהדות ללא צורך במשענת דתית. לעומת זאת חוגים ב"מזרחי", אף שתמכו בציונות, הרגישו לא פעם בתוך התנועה הציונית כבגלות וחיייהם בה היו רוויי תסכולים. אולם אלה כן אלה לא מצאו פתרון לסתירה שבה היו שרויים, העדיפו שלא להתמודד עמה ונקטו דרך של הסתגרות בתוך עצמם: שכונות ושיכונים נפרדים; בתי ספר נפרדים; מוסדות מחקר נפרדים ולבסוף גם אוניברסיטה נפרדת, שבהם אפשר היה -- ללא צורך בעימות -- לשמור על השלמות האידיאולוגית על אף הסתירות שבה. כלפי חוץ פיתחה תנועה זו במידה רבה יחס אינסטרומנטלי למדינה: הכנסת, הממשלה ויתר מוסדות החברה והשלטון נועדו בעיקר לשרת את קיומה הנפרד. אולם פתרון זה לא היה אלא פתרון מדומה. באין אפשרות לגשר על פני שתי הגרסאות של היהדות, עלול היה הפתרון של הסתגרות להתגלות עד מהרה כמלכודת.

וזה אשר קרה. משקם דור חדש -- דור חניכי מוסדותיה של הציונות הדתית -- הגיעה שעת האמת של תנועה זו. הפתרון המעשי שסתר את הנחותיה הבסיסיות ביותר לא סיפק עוד את הדור הזה. אך מסיבות הנעוצות לא בו ובתנועתו אלא בעיקר במצבם של המדינה ושל העם, לא הכריע דור זה לצד אחד משני הקטבים הסותרים שהיה שרוי ביניהם, לא לצד יהדות ב, שמייצגים אותה בארץ נטורי קרתא וכמה קבוצות שוליים נוספות, ולא לצד הציונות החילונית, הממשיכה -- על כל הבדלי ההשקפות שבתוכה -- להוליך את העם בתהליכי המודרניזציה במדינה פלורליסטית ובחברה פתוחה.¹⁰ הדור החדש (שכמה עסקנים ותיקים עלו על עגלתו) מנסה להיחלץ מן הסתירה באמצעות יצירה או תמיכה ביצירה של יהדות חדשה, של דפוס חדש של יהדות -- **יהדות ד**.

אל קבוצה זו, שרוב מניינה בא מקרב חניכי הציונות הדתית, נספחו גם כמה אישים ואולי אף קבוצות מקרב הציונות הלא-דתית. כך חזר על עצמו במהופך תהליך שהתחולל כבר בעבר, בראשית הציונות. כשם שהדתיים נספחו לתנועה הציונית המתארגנת, על אף השקפת עולמה האנטי-דתית במובן העמוק ביותר, כך נספחו עתה אפיקורסים למחנה של יהדות ד על אף האידיאולוגיה הדתית שהוא דוגל בה. הדבר נתאפשר הפעם מכיוון שהאידיאולוגיה הזאת כבר אינה אותה אידיאולוגיה דתית של יהדות ב, אף על פי שבאצטלתה היא עטופה.

עיקרו המוצהר של הדפוס החדש הוא הדבקות בעקרונות יהדות ב, אלא שעקרונותיה מתפרשים לחסידיה כעקרונות לאומיים שתוקפם נגזר מן האמונה הדתית. משמעות של עקרונות נגזרת מהקשרם -- דבר אחד הוא ביטחון באלוהים שמחזיקים בו גולים חסרי ישע והוא שמצדיק את הימנעותם מעשייה למען עצמם, במובן פוליטי של המושג, ודבר אחר הוא העיקרון "ישראל בטח בה" המוצע למדינה. מדינה המסגלת לעצמה את עקרון הביטחון בה' במקום מדיניות, פוסלת את עצמה מהשתתפות בחיים הפוליטיים בעולם על פי הכללים המקובלים בו. הציונות היא שהכריעה לצד השתתפות בחיים הפוליטיים של העולם על פי כלליו בניגוד למסורתה של היהדות בנוסחה הקודם.

דבר אחד הוא עקרון ההיבדלות המשמש פיצוי למיעוט נרדף השרוי בנכר, ברגש העליונות המתלווה אליו, ודבר אחר הוא עקרון ההיבדלות המוצע למדינה על כוחה הצבאי העומד לרשותה. האמת חייבת להיאמר: עיקרון כזה, כשהוא מנחה מדיניות, מעלה בזיכרונו תופעות חמורות ביותר.

דבר אחד הוא התגוננות מפני רוחות הזמן בקהילות החשופות להשפעות מן החוץ, ודבר אחר הוא כשמדינה בימינו מקיפה עצמה בחומה מפני רוחות כאלה. פירושה של הסתגרות כזאת הוא ויתור על ניסיונם של אחרים בפתרון בעיות המשותפות לכל העמים ולכל המדינות, בין שמודים בכך ובין שמסרבים להודות. ההידמות ולא ההסתגרות מאפיינת את התקופה שבה אנו חיים.

דבר אחד הוא ערבות הדדית בתוך קהילה בדלה המולידה לחץ לקונפורמיות, ודבר אחר הוא כפייה לקונפורמיות הסותרת את יסודות קיומה של חברה פתוחה.

דבר אחד הוא הפיכת ארץ יעודה למוטיב משיחי בחלומם של גולים, דבר אחר הוא הענקת מעמד של קדושה לגבולות ונקיטת עמדות פוליטיות על יסוד ההנחה כאילו המשיח כבר בא, בעוד

מתנהלת מלחמה על קיומנו בארץ הזאת, שאין לה פתרון ללא פשרה. קידוש גבולות הארץ, המלווה איסור מדאורייתא של ויתור על כל שעל שבה, מחסל מראש אפשרות של מדיניות רציונלית להבטחת קיום בגבולות האפשריים והמצויים.

התפיסה החדשה של היהדות, שבשמה מדברים אנשי המחנה שזה מקרוב התגבש, היא חידוש גמור בתולדות העם. תפיסה זו התרקמה מדוגמות דתיות שיושמו לשאלות פוליטיות אקטואליות, מסמלים ציוניים, שהתפרשו מחדש ברוח התפיסה המשיחית, מקנאות דתית שהעמידה עצמה לרשות הלאומנות. אף פעם לא הייתה תפיסה מעין זו בעולמם הרוחני ובהשקפת חייהם של היהודים.

כל האידאולוגיות הלאומיות חשודות באידאליזציה שהן נוטות לעשות בתולדות עמיהן. אילו כולן צדקו, לא היה מנוס ממסקנה שעברם של כל העמים בעולם הוא סיפור של תהילה ורוממות, שגב וגבורה. מכיוון שקשה להסכים לסיכום כזה, אין מנוס ממסקנה האומרת שהתמונות המצוירות בידי אידאולוגים לאומניים אינן תמונות ריאליסטיות. אולם ספק אם אי-פעם זויף העבר כפי שזויף בפי אלה המציגים את תפיסתם הלאומנית, המיליטנטית, כאילו היא תפיסת היהדות לדורותיה.

ההשכלה (על אף היעדר שלמותה) חוללה את התמורה ביהדות שאפשרה את הופעתה של הציונות. שתייהן, כל אחת בדרכה, פתחו את העולם בפני היהודי שעד אז הסתגר מפניו. אולי זה התפקיד שטרם הושלם והציונות חייבת למלאו היום ביתר שאת, למען עתידו של העם -- להביא לתודעתם של היהודים את הלקח שצריך ללמדו מניסיונם של העמים ושל המדינות שהעדיפו לברוח אל עבר מיתולוגי במקום להתמודד עם ההווה ועם בעיותיו.

הערות

1 ש' דובנוב, **מכתבים על היהדות הישנה והחדשה**, תל אביב: "החוקר" על יד "דביר", תרצ"ד, עמ' 20. הספרות בנושא הזה היא עשירה למדי. החיבורים הממצים ביותר השייכים לענייננו הם: A. D. Smith, *Theories of Nationalism*, London & Duckworth, 1971; E. Kedourie, *Nationalism*, London: Hutchinson University Library; H. Trenor-Roper *Jewish and other Nationalism*, London, 1962; K. R. Minogue, *Nationalism*, London: Methuen, 1967. מן החיבור האחרון נביא כאן פסקה הרלוונטית לטענתנו (עמ' 154): "המושג 'עם' הוא מושג ריק מתוכן כמעט לחלוטין עד אשר מסופק לו התוכן -- על פי מקרה -- על-ידי נסיבות מקומיות. זו סיבת הקושי הרב שבהגדרת 'עם'. דבר זה יכול להיעשות רק בתחומי הקשר המוגדר. הבנתנו את העניין הזה מטושטשת על-ידי האידאולוגיה הלאומית עצמה".

2 מכיוון שתפיסתו של דובנוב הוזכרה כאן, מן הראוי שאציין שאין מתן התוקף המוצע במאמרי דומה לזה של דובנוב. דובנוב מחלק גם הוא את תולדות ישראל לשלוש תקופות: התקופה השבטית, התקופה הפוליטית-הטריטוריאלית, התקופה התרבותית-ההיסטורית או הרוחנית. החלוקה הזאת נועדה לשמש את אידאולוגיית הלאומיות בתפוצות שדובנוב הטיף לה. ייתכן מאוד שהבחנתו בין התקופה השבטית לתקופה הפוליטית-הטריטוריאלית שהוצגה במאמרי כתקופה אחת, היא מוצדקת יותר. קרוב לוודאי שבמשך התקופה הממושכת הזאת חלה תמורה ביהדות, המצדיקה להבחין בשני דפוסים נפרדים. אך ההבחנה הזאת, גם אם היא מוצדקת, חורגת מן הנושא המרכזי של דיוננו.

3 מכיוון שההיסטוריוסופיה הציונית החדירה עמוק בתודעת היהודים בדור הזה את פירושה בדבר הקשר הרצוף של העם אל הארץ, יהיה זה מועיל להביא כמה מקורות המורים על ניתוקה של יהדות ב מקשר אל ארץ ישראל הממשית: ר' שמעון מיערוסלב, תלמידו של ר' אלימלך מליז'נסק ובן דודו של ה"חווזה" מפרש בספרו **תורת שמעון השלם** (המהדיר מאיר וונדר, ירושלים תשל"ד, עמ' מח) את הפסוק "והיה כי תבוא אל הארץ אשר ה' אלוקיך נותן לך נחלה וירשת וישבת בה" בזו הלשון: "לביאור העניין נראה כי ידוע שהשכינה הקדושה נקראת ארץ, וישראל צריכה לתקן אותה שיהיה השם שלם, וזהו שאמר הכתוב יהיה, ואין 'יהיה' אלא שמחה, ור"ל שמחה תהיה כי תבוא אל הארץ, היינו לתקן השכינה הקדושה אשר ה' אלוקיך נותן לך נחלה על מנת לתקנה". בספר **יד יוסף** מאת האדמו"ר רבי יוסף מבוצ'צ'י מביא הסופר את דברי אביו שהיה רב חסיד, והם פירוש לפסוק "ואת הארץ אשר נתתי לאברהם וליצחק לך אתננה ולזרעך אחריו אתן את הארץ": "... אמרו חז"ל לעולם ידאג מתי יגיעו מעשי למעשי אבות, ומתוך כך הוא בא לידי שפלות הרוח, והנה אברהם ויצחק לא שייך בהם שידאגו כנ"ל, והיתה להם בחינת שפלות נגד מלאכי ושרפי מעלה, והנה ארץ מרמזת על שפלות, וזהו ואת הארץ אשר נתתי, גם לך תהיה בחינת שפלות אחריו, ר"ל מתי יגיעו מעשי למעשי אבותי וד"ל. " (שם, עמ' פב). ארץ ישראל התפרשה כאן פעם כשכינה ופעם כשפלות רוח, ומפסוקים שהוזכרה בהם הופקו צווי מוסר עד אשר לא נותר דבר מוחשי מן הארץ המחייב את היהודי כלפיה. דברים אלה נכתבו כבר בתקופת השקיעה של יהדות ב, שבה ההתרחקות מכל ממשות בתפיסת הארץ היא הרבה ביותר, אך אין הם יוצאי דופן בתפיסת ארץ ישראל של יהדות ב.

4 מן הראוי להזכיר כי פסוק זה מוסב במקורו (ירמיה כז) על כלי בית המקדש וזה הקשרו, "כי כה אמר ה' על הכלים הנותרים בית ה' ובית מלך יהודה וירושלים. בבלה יובאו וגו'".

5 דברים אלה, כמו כמה מובאות נוספות שבהמשך, תרגמתי מאנגלית מקובץ מקורות: M. Selzer (ed.), *Zionism Reconsidered: The Macmillan Company*, London: Macmillan, 1970, p.20. בקובץ זה מובאים מקורות אחדים לביקורת האורתודוקסיה על הציונות, המציגים את העניין הצגה ממצה.

6 שם עמ' 44.

7 שם עמ' 14.

8 שם עמ' 121.

9 המבקש לעמוד על ראשיתו של תהליך ההתפוררות של היהדות שכונתה כאן בשם יהדות ב, מן הראוי שיפנה אל ספרו הממצה של עזריאל שוחט, **עם חילופי תקופות: ראשית ההשכלה ביהדות גרמניה**, ירושלים: מוסד ביאליק 1960. התהליך הזה בקרב יהודי פולין מוצג בספר S. Lastik, Z. *Dziejow Oswiecenia Zydowskiego P I W* (בלי תאריך).

10 בית היוצר של דור זה הן הישיבות התיכוניות. השם ותכנית הלימודים של מוסדות אלה מרמזים כאילו על סינתזה בין ערכיה של היהדות המסורתית לבין הערכים של החברה המודרנית. אולם סינתזה כזאת לא קמה בתוכן. לימודי הקודש וההשכלה הכללית הנלמדים בהם הם תחומים נפרדים המתקיימים זה בצד זה ללא עימות וללא התמודדות ביניהם. ההשכלה הכללית נתפסת בישיבות אלה במידה רבה תפיסה אינסטרומנטלית בחינת אומנות שהאב חייב ללמד את בנו, ואין מייחסים לה ערך חינוכי מעצב. ערך כזה מיוחס רק ללימודי התורה. גם במוסדותיה אלה העדיפה התנועה הדתית להימנע מעימות. אין זה מקרה שמטרות החינוך או ניסוח התפיסה החינוכית של מוסדות אלה לא נוסחו ולא פורשו מעולם.