

על ספרו של דימיטרי שומסקי, האס הציונות ביקשה להקים מדינת לאוס? הדמיון המדיני הציוני מפינסקר עד בן-גוריון (1882-1948), ירושלים, הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס, האוניברסיטה העברית, 2024, 293 עמודים.

א. התמקדות "בדרך שלא נבחרה" ומשמעויותיה ההיסטוריוגרפיות והאקטואליות

ספרו המרתק של דימיטרי שומסקי שייך לסוגה מחקרית ששמה במוקד הניתוח את "הדרך שלא נבחרה". טענה שגורה, המובאת תדיר כחלק מהדיון המאפיין סוגה זו, היא שבניתוח האירועים המאפיינים תופעה היסטורית מסוימת אין לראות את "סוף הסיפור" כאילו הוא נגזר מראש, כי בכך אנו נותנים יד לאנכרוניזם היסטורי המנתח תהליכים שלא בתוך הקונטקסט החברתי והתרבותי שבו התרחשו. באופן קונקרטי מדגים שומסקי טענה זו בניתוח שלו את האופן שבו דמיינו חמישה מנהיגים ציוניים מרכזיים (פינסקה, הרצל, אחד העם, ז'בוטינסקי ובן-גוריון) את המדינה היהודית העתידית. לטענתו, צריך לעשות זאת שלא באמצעות הפריזמה של מדינת הלאום היהודית העצמאית שקמה לבסוף ב-1948, אלא בתוך ההקשר ההיסטורי, החברתי הלאומי, של תקופת המחצית השנייה של המאה התשע-עשרה וראשית המאה העשרים שבו עוצבה תפיסתם של חמישה מנהיגים אלה – הקשר היסטורי של תנועות לאומיות שחתרו לאוטונומיה טריטוריאלית בתוך מסגרת אימפריאלית מרובת לאומים.

על אף שבפסקה שחותמת את הספר מצהיר שומסקי כי אין זה מתפקידו של ההיסטוריון לדון במשמעויות האקטואליות ש"עולות באורח בלתי נמנע אגב העיסוק האקדמי בחקר העבר היהודי" (עמ' 237), צריך לומר שניתוח היסטורי שמתמקד בדרך שלא נבחרה, או בניסוח אחר, ב"סיפורם של המנוצחים", חותר מעצם הגדרתו לערער על מוסכמות היסטוריוגרפיות, כביכול מובנות מאליהן,

ועל-ידי כך לאתגר מוסכמות מרכזיות בשיח הפוליטי העכשווי. אין ספק ששומסקי מודע היטב לאופי והתוכן של משמעויות אקטואליות אלו, אבל הוא בוחר שלא להציגן במפורש, אלא להטיל עלינו, כקוראים, לזהות ולפענח אותן. כאשר אני לוקח על עצמי כקורא משימה זו אני מזהה שתי סוגיות. האחת מופיעה באופן ברור ומפורש יותר בטקסט של שומסקי, ונוגעת לעתיד היחסים בין יהודים ופלסטינים, ואילו השנייה, שהולכת ומתבררת רק לקראת סופו של הספר, נוגעת למקומה של השואה בשיח הישראלי כגורם מרכזי שלכאורה שמת את הקרקע מתחת לחלופות למדינת הלאום היהודי העצמאית הריבונית בשיח הציוני. בעיני, ספרו של שומסקי עשוי ללמד שהסוגיה השנייה הנוגעת להשפעתה ארוכת הטווח של השואה היא השורשית והמהותית יותר, ועשויה לכלול גם את הדיון בסוגיה הראשונה הנוגעת לעתיד היחסים בין יהודים ופלסטינים. אקדיש לטענה זו את עיקר הדיון בסופה של מסה זו. אבל, קודם לכן יש, לטעמי, לאמץ את בחירתו של שומסקי כהיסטוריון – להתמקד בניתוח ההיסטורי ולא בסוגיות האקטואליות הנובעות ממנו, ולעקוב אחרי האופן שבו הוא מציג את הגותם הציונית של חמשת המנהיגים הציוניים בתוך ההקשר ההיסטורי החברתי שבו עוצבה תפיסת עולמם הלאומית הציונית.

כאשר עושים כך, יש, לפי שומסקי, לקרוא מחדש את הטקסטים המעידים על הגותם ופועלם הציוניים של חמשת המנהיגים הציוניים שבהם מתמקד הספר. במקום הפריזמה ההיסטוריוגרפית הציונית השגורה הגורמת לנו לנתח טקסטים אלה כאילו הם מעידים על כוונת כותביהם להביא בסופו של דבר להקמת מדינת הלאום היהודית העצמאית המוכרת לנו, יש לנתח טקסטים בהקשר ההיסטורי שבו עוצבו תפיסותיהם, וכחלק מהשיח שאפיין מספר גדול של תנועות לאומיות לא-יהודיות שפעלו במחצית השנייה של המאה התשע-עשרה וראשית המאה העשרים, בעיקר בשטחי האימפריה ההבסבורגית, אבל גם בשטחי האימפריה העות'מאנית ואפילו האימפריה הצארית הרומנובית. המאפיין המשותף לתנועות אלו, וגם לרבות מהתפיסות הציוניות בנות התקופה, היה החתירה לאוטונומיה טריטוריאלית בחבלי ארץ המוגדרים על ידי כל אחת

מהן כמולדת ההיסטורית שלהן, אבל ללא כוונה להשגת עצמאות וריבונות מדינית מלאה. במקום זאת הן "הסתפקו" בחתירה לאוטונומיה לאומית טריטוריאלית שמשמרת את המסגרת האימפריאלית הרחבה, ותוך כדי כך גם מבקשת לשנות אותה מבפנים ולכונן אותה על יסודות רב-לאומיים שוויוניים. לפי שומסקי, כל חמשת המנהיגים הציונים שאת כתביהם הוא מנתח בספר זה חתרו למטרה "צנועה" זו, לפחות עד שלב מסוים, ועשו זאת מתוך הערכה שהיעד של אוטונומיה לאומית טריטוריאלית המשתלבת במרחב האימפריאלי הרב-לאומי משרת את האינטרסים היסודיים שלהן, ולא מתוך תפיסה טקטית תכסיסנית שכביכול ביקשה להסתיר את היעד הסופי האמיתי של הקמת מדינת לאום ריבונית עצמאית.

כפי ששומסקי עצמו מציין, הטענה שלו, לפיה עד סוף שנות השלושים וראשית שנות הארבעים של המאה העשרים השאיפה למדינת לאום יהודית עצמאית לא ביטאה הסכמה כלל-ציונית שאין עליה עוררין איננה חדשה. אבל, בעוד שמחקרים קודמים, ברובם, ביססו טענה זו על סמך עיון בכתביהן של דמויות שתפסו מקום פחות מרכזי בתולדות הציונות, דוגמת שמעון רבידוביץ, מרדכי קפלן והנס קוהן, שומסקי בחר לעשות זאת באמצעות ניתוח ביוגרפי וטקסטואלי של חמש דמויות שלפי הגדרתו משתייכות לקבוצה המצומצמת של האבות המייסדים של הציונות. התמקדות מחקרית זו מחזקת את הטענה לפיה החתירה להקמת מדינת הלאום היהודית העצמאית נתפסה בזרם המרכזי של השיח הציוני המוקדם (לפחות עד סוף שנות השלושים של המאה העשרים) רק כאופציה אפשרית אחת למימוש דרישותיה הפוליטיות הקולקטיביות של הלאומיות היהודית. ללא ספק, התמקדות זו ב"אבות המייסדים של הציונות" כמי שדמיינו את המדינה היהודית העתידית באופן אחר ממה שמקובל כיום, מערערת על התפיסה לפיה צריך לנתח את כל תקופת טרום המדינה בתולדות הציונות כאילו כל כולה הייתה בבחינת הכנה לקראת המטרה הסופית, שנגזרה מראש, של הקמת המדינה היהודית העצמאית כפי שהיא מוכרת לנו היום.

ב. היעד הציוני הכפול של אמנציפציה אינדיבידואלית אזרחית ואמנציפציה קולקטיבית לאומית

על רקע ההנחות המחקריות ההיסטוריוגרפיות שפורטו לעיל מתבררת לאורך הספר תובנה חשובה ביותר, לפיה חמשת המנהיגים הציוניים הנזכרים (מפינסקר ועד בן-גוריון) לא ראו סתירה בין היעד של אמנציפציה אינדיבידואלית אזרחית ובין היעד של אמנציפציה קולקטיבית לאומית. להפך, בעיניהם שני היעדים היו קשורים זה בזה. תובנה זו שוללת את ההנחה ההיסטוריוגרפית כאילו יסודה של התפיסה הלאומית הציונית באכזבה ונטישה של התקווה להשתלבות (אולי עד כדי התבוללות) בתוך הסביבה הלא-יהודית. במקום זאת, טוען שומסקי, היעד הציוני המרכזי של השגת אוטונומיה טריטוריאלית בתוך מסגרת אימפריאלית רחבה נועד לאפשר ולממש את היעד הכפול של הזדהות קולקטיבית יהודית ובה בעת של השתלבות אזרחית בתרבות הכללית, כולל של היהודים שיבחרו להישאר בפזורה ולא להגר למולדת הטריטוריאלית.

טענה אחרונה זו באה לידי ביטוי כבר בפרק הראשון של הספר המוקדש ליהודה לייב פינסקר ולטקסט הלאומי המכונן פרי עטו, אוטואמנציפציה, שנכתב ב-1882, בעקבות הפוגרומים של "הסופות בנגב". שומסקי יוצא נגד הנרטיב הטוען שבעוד שלפני "הסופות בנגב" דגל פינסקר באמנציפציה אזרחית של היהדות ברוסיה הצארית על בסיס אינדיבידואלי, ומתוך חתירה להתבוללות היהודים בחברה והתרבות הרוסית, הרי שאחרי האכזבה וההתפכחות של 1881/82 הוא נטש את אידיאולוגיית האמנציפציה האזרחית לטובת האידיאולוגיה הלאומית הקולקטיבית הטריטוריאלית. טענה אחרונה זו, שנגדה יוצא שומסקי, מדהדת את פרדיגמת התפנית "מהתבוללות ללאומיות" שהוחלה גם על הרצל, ושאמורה הייתה ללמד על התפכחותו של המשכיל האירופי ממוצא יהודי מאשליית ההתערות על בסיס שוויון זכויות אזרחי מלא. לפי תפיסה היסטוריוגרפית ציונית זו, פינסקר הציב את הפתרון הלאומי הטריטוריאלי כחלופה אידיאולוגית לאמנציפציה האזרחית, והיה ההוגה הראשון שהוביל למסקנה זו.

שומסקי, כאמור, מתנגד לטענה אחרונה זו, ולצורך זה הוא

מתבסס, בין השאר, על מאמרים מוקדמים של פינסקר בעיתונות הרוסית-יהודית שעד לאחרונה כמעט לא היו ידועים לחוקרים. כנגד הנרטיב ההיסטוריוגרפי הגורס הבדל דיכוטומי בין התקופות שלפני ואחרי "סופות בנגב", טוען שומסקי שהקריאה של פינסקר לאוטואמנציפציה קולקטיבית עלתה כבר לפני 1881, וכי הקריאה שלו לאמנציפציה האזרחית האינדיבידואלית לא ננטשה לאחר 1881. שתי המגמות, האמנציפטורית האזרחית והאוטואמנציפטורית הלאומית, התקיימו זו לצד זו לפני "הסופות בנגב" והריאקציה, והמשיכו לקבל ביטוי בולט גם לאחריהן. זאת ועוד, גם לפני פרסום אוטואמנציפציה, פינסקר ביקר בחריפות את היהודים שהתמסרו ליעד הראשון של אמנציפציה אזרחית אינדיבידואלית ותוך כך התעלמו מהיעד האמנציפטורי הלאומי. במקביל, היעד הכפול, האמנציפטורי האזרחי והאמנציפטורי הלאומי, שהציב פינסקר היה כרוך בתביעה לשינוי עמוק של משטר המדינה הרוסית באופן שיאפשר להשוות את זכויותיהם האזרחיות של היהודים כפרטים ולהכילם כקולקטיב אתני-לאומי בעל זהות פריטיקולרית. בתפיסה אחרונה זו, עוד לפני "הסופות בנגב", הובלעה ביקורת נוקבת כלפי תפיסת האמנציפציה האזרחית במערב ומרכז אירופה, לפיה על היהודים לזנוח את זיקתם הלאומית הקולקטיבית תמורת שותפות מלאה בגוף האזרחי המדיני.

על רקע כל האמור לעיל, טוען שומסקי כי הקריאה של פינסקר לייסוד מולדת לאומית טריטוריאלית לא באה לרשת את מקומה של תפיסת האמנציפציה האזרחית בפזורה. להיפך, כפי שניתן ללמוד מדבריו ב־אוטואמנציפציה, היעדר ארץ מולדת הוא שגזר על היהודים מעמד של זרות מובהקת, וזרות זו היא שמנעה את השלמת האמנציפציה האזרחית החברתית שלהם. אשר־על־כן, הקמת המולדת הלאומית הטריטוריאלית אמורה הייתה, בעיני פינסקר, להכשיר את האמנציפציה האזרחית גם עבור אותם יהודים שיבחרו להישאר בפזורה ולאשש את זיקתם האזרחית למדינתם, אבל בד בבד יחתרו לאשש את זיקתם הלאומית היהודית הקולקטיבית. כחלק משאיפה כפולה זו, פינסקר תפס את המולדת הטריטוריאלית במונחים תת־מדינתיים – כחבל ארץ אוטונומי

המוכל בתוך מבנה ממלכתי רחב של אימפריה מדוברת לאומים, שלפי חזונו אמורה הייתה לתפקד כמסגרת-על מתאמת ומכילה, בעוד הקבוצות האתניות לאומיות השונות שבתוכה, בין אם הן יושבות במולדתן הלאומית הטריטוריאלית או ברחבי האימפריה מחוץ למולדת הטריטוריאלית, נהנות משוויון זכויות כפול – אזרחי אינדיבידואלי וקולקטיבי לאומי.

אפשר לסכם ולתאר את התמה המרכזית שמוצא שומסקי בכתביו של פינסקר, ובהמשך גם בכתביהם של ארבעת המנהיגים הציונים האחרים שאותם הוא מנתח, ככזו שמפרשת את היעד הציוני האולטימטיבי כיעד כפול של חתירה להגשים בעת ובעונה אחת שתי מגמות מקבילות, אמנציפציה אינדיבידואלית אזרחית ואוטואמנציפציה לאומית – וזאת מתוך אמונה ששתי המגמות אינן סותרות זו את זו, אלא משלימות ומעצימות האחת את רעותה. כאמור, לפי שומסקי, תמה מרכזית זו חוזרת ומאפיינת, אומנם בניואנסים שונים, גם את ארבעת המנהיגים הציונים האחרים שאת כתביהם ופועלם הוא מנתח בספרו. כך, בדומה לביקורת שלו נגד המוצאים ניגוד דיכוטומי בין החתירה של פינסקר לאמנציפציה אזרחית לפני 1881 והחתירה לאוטואמנציפציה לאומית לאחר נקודת מפנה זו, הוא גם יוצא נגד אלה שמוצאים ניגוד כביכול בין שני הטקסטים המרכזיים פרי עטו של בנימין זאב הרצל – עדינת היהודים (1896), שחייבה את ריכוז היהודים במולדת טריטוריאלית הרחק מאירופה, והרומן אלטנוילנד (1902), אשר חייב את המשך ההטמעה של הדפוסים התרבותיים האירופיים בחברה שתקום באותה המולדת. בשונה מכך, שומסקי מציע לראות ב־עדינת היהודים וב־אלטנוילנד שני מרכיבים המתכתבים זה עם זה וקשורים לזהותו התרבותית של הרצל כפי שעוצבה באקלים הגיאוגרפי של האימפריה ההבסבורגית בתקופתו. כך, תפיסתו הציונית של הרצל נשענה על הפירוש הרווח למושג "מדינה" בסביבה המרחבית הרב־לאומית ההבסבורגית שבה גדל ופעל – פירוש שמובנו מחוץ־אוטונומי ולא ריבוני מדינת־לאומי עצמאי. כחלק מתפיסה זו דמיון הרצל את ארץ־ישראל האלטנוילנדית כמחוז לאומי אוטונומי בתוך האימפריה העות'מאנית, שבעקבות מהפכת "התורכים הצעירים"

אמורה הייתה לעבור תהליכי חילון ומודרניזציה שיהפכו אותה לבת דמותה של האימפריה הרב־לאומית ההבסבורגית.

לפי טענה זו של שומסקי, הרצל (כפינסקר לפניו) לא נטש את אמונתו ביעד הבסיסי של חתירה להשתלבות בעולם הציוויליזציה האירופית – גם לא לאחר תחילת שנות התשעים של המאה התשע־עשרה, לאחר שהגיע למסקנה שלמרות שוויון הזכויות האינדיבידואלי האזרחי, היהודים ממשיכים להיות מופלים ומודרים מן הסביבה הבורגנית הנוצרית על בסיס שיוכם הקבוצתי. להפך, הקמת המולדת הטריטוריאלית היהודית הייתה בעיניו אמצעי לאפשר את המשך תהליך ההשתלבות התרבותית של היהודים במרחב האירופי המודרני, ועל ידי כך להפוך אותם ללאום אירופי מודרני. לפי הרצל, לאחר שיעבירו היהודים את מטען ההשכלה והתרבות של אירופה מהמולדת הישנה (אירופה) אל המולדת החדשה שתקום בארץ ישראל, יהיה נחוץ להמשיך ולהנחיל את המטען התרבותי האירופי במדינת היהודים בקרב אותם יהודים שטרם עברו אקולטורציה אירופית בצורה מספקת.

בהקשר זה מצטט שומסקי את שותפו של הרצל, מקס נורדאן, שהכריז כי "אלטנוילאנד היא חטיבה אירופית בתוך אסיה", וכי "לא נרשה שמישהו ימציא ניגוד דמיוני בין תרבות יהודית, יהודית שלנו, ובין התרבות האירופית". בשונה מאחד העם, שראה במקום הבולט שנתן הרצל במדינה האלטנוילנדית ליסודות התרבותיים האירופיים ולשפות האירופיות ביטוי של ההתבטלות בפני תרבויות אירופה, הרצל ראה סכנה דווקא באימוץ העברית – סכנה של גטו והסתגרות מפני העולם. לתפיסתו, השימוש בשפות האירופיות אמור היה לאפשר למדינה היהודית העתידית להתחבר למרחב התרבותי והלשוני האירופי. אם כך, המדינה היהודית האלטנוילנדית של הרצל לא ביטאה רצון לנטוש את חלום ההשתלבות במרחב האירופי המודרני, אלא להפך, לאשש את מקומה של אירופה כמולדת התרבותית של הקהיליה הציונית המודרנית שתקום בארץ־ישראל.

התפיסה של יעד ציוני כפול, אמנציפטורי אזרחי ואמנציפטורי לאומי, היא זו שאפיינה, לטענתו של שומסקי, את כתיבתו של

אחד העם, ובאמצעותה יש לפענח את המודל של "המרכז הרוחני" שלו – מודל לאומי ציוני שגם אותו צריך לנתח בתוך ההקשר של דפוסי החשיבה הלאומית שאפיינו את התנועות הלאומיות הלא-יהודיות במרחבים האימפריאליים של סוף המאה התשע-עשרה וראשית המאה העשרים. בהקשר זה, שומסקי יוצא נגד מי שבוחנים את תפיסותיו של אחד העם כתפיסות נטולות אופק פוליטי מדיני. בדומה לטענתו בנוגע לפינסקר והרצל, יש, לתפיסתו, לקרוא את חזונו הלאומי של אחד העם בהקשר של התפיסה הפוליטית של "מדינת הלאום" כפי שהייתה מוכרת למתבונן בן המחצית השנייה של המאה התשע-עשרה. כך, מודל המרכז הרוחני בארץ ישראל שתפקידו להשפיע על חיזוק זהותם הלאומית היהודית של יהודי התפוצות היה חלק מזרם המחשבה המרכזי בקרב רוב הלאומים האתניים במרחב האימפריאלי הרב-לאומי. עיקרו של ההיגיון שמאחורי מודל זה היה העמידה על כפל מרכזי החיים הלאומיים: מרכז ראשי טריטוריאלי ומרכז משני אקסטריטוריאלי הקשורים ומעצימים זה את זה. בשונה מהדגם של מדינת הלאום הריבונית העצמאית כפי שהיא מוכרת לנו היום, אחד העם סבר שבאמצעות ההשפעה התרבותית-זהותית של המרכז הרוחני התרבותי שיקום בארץ-ישראל אפשר יהיה להקנות ליהודי התפוצה תחושת שותפות שתחזק באורח מהותי את התשתית הקיומית, היהודית והאזרחית, שלהם.

כדי שהמרכז הרוחני הלאומי בעל רוב יהודי, אשר לפי אחד העם עתיד היה לקום בארץ ישראל, יוכל להקנות ליהודי התפוצות תחושת שותפות, היה עליו לאמץ את הדגם של מחזו אוטונומי במסגרת אימפריאלית רב-תרבותית שבמרחביה, שמחוץ לארץ-ישראל, מתקיימת תפוצה יהודית אקסטריטוריאלית. לפי תפיסה זו, מוטל יהיה על היהודים בארץ-ישראל ומחוצה לה לקיים בעת ובעונה אחת שתי תפיסות זהות נפרדות של אזרחות באימפריה הרב-לאומית (העות'מאנית) מזה ושל זיקה לאומית יהודית מזה. מודל תפיסתי זה של אחד העם, בדומה ליעד הציוני האמנציפטורי הכפול – האזרחי והלאומי – שאפיין את פינסקר והרצל, התאים, כאמור, לזרם המחשבה המרכזי בקרב הלאומים האתניים במרחב

התלת-אימפריאלי הרב-לאומי, לפחות כל עוד התקיים מרחב זה בטרם התהפכות המדיניות שבעקבות מלחמת העולם הראשונה.

ג. המעבר מהעידן האימפריאלי לעידן המנדטורי

כאמור, לפי שומסקי יש לראות את תפיסת היעד הציוני הכפול של אמנציפציה אזרחית ואוטואמנציפציה לאומית, ותפיסתם כשני חלקיו של אותו שלם, כחלק מהזרם המרכזי של השיח הלאומי במרחבים האימפריאליים הרב-לאומיים. בהקשר לטענה זו בוחן שומסקי האם וכיצד חל שינוי בתפיסותיהם הציוניות של אחד העם, זאב ז'בוטינסקי ודוד בן-גוריון, כמי שנולדו ועוצבו במציאות של המרחב האימפריאלי הרב-לאומי, אבל היו צריכים להתמודד עם התוצאות הגיאוגרפיות של מלחמת העולם הראשונה ששינו את פניו של המרחב התלת-אימפריאלי והביאו, בין השאר, גם להתמוטטותה של האימפריה העות'מאנית שבתוכה אמורה הייתה לקום האוטונומיה הטריטוריאלית היהודית. בתשובה לשאלה זו טוען שומסקי כי, על אף שעבר שינויים מסוימים, המודל הלאומי הציוני של מרחב מדיני המשותף לכמה קבוצות לאומיות אתניות שרד בעיקרו את השינוי הגיאוגרפי שלאחר מלחמת העולם הראשונה והתמוטטות המרחבים האימפריאליים מרובי הלאומים. לטענתו, ניתן למצוא להמשכיות זו ביטוי בולט בתפיסותיהם של שלושת המנהיגים האמורים בשנות העשרים והשלושים. במקרה של אחד העם, מודל זה מצא את גלגולו המחודש בתפיסתו הדו-לאומית הנוגעת למודל הרצוי של יחסי הלאום היהודי והלאום הערבי בתוך מסגרת העל של הישות היהודית שעתידה הייתה לקום בארץ-ישראל בעקבות הצהרת בלפור. לפי אחד העם, מסגרת העל של הישות היהודית הייתה אמורה לתפקד באופן דומה למסגרת הסובלנית האימפריאלית כלפי הלאומים השונים שנמצאים בתוכה. כך, שני הצדדים, היהודי והלא-יהודי, שאמורים היו לחלוק את מרחב החיים המדיני המשותף שיקום בארץ-ישראל, היו צריכים לחתור למתן חופש לאומי לכל אחד מהם בענייניו הפנימיים, וזאת תחת הנהגת-על מדינית – בין אם היא מבוססת על נציגות משותפת של שתי הקבוצות עצמן או, לפחות בשלב

ראשון, על אפטרופוס מן החוץ, דוגמת שלטון המנדט הבריטי. סוגיה אחרונה זו, הנוגעת למעבר מהעידן האימפריאלי לעידן המנדטורי, עומדת גם במרכז הניתוח שמתמקד בוולדימיר זאב ז'בוטינסקי ודוד בן-גוריון. גם בשני מקרים אלה, כפי שטען לגבי אחד העם, יוצא שומסקי נגד הגישה הדיכטומית הגורסת ניתוק וניגוד בין דפוסי מחשבתם המדינית של שני האישים בעידן האימפריאלי הטרור מנדטורי מזה ובתקופת המנדט מזה. לטענתו, כבר מניתוח מאמרים מוקדמים של ז'בוטינסקי בעיתונות הרוסית עולה תמונה המציגה גישה מדינית לאומית מורכבת, המזכירה את זו של פינסקר. גם במרכז תפיסתו המוקדמת של ז'בוטינסקי עמד עיקרון ההפרדה בין לאום למדינת לאומים. כל לאום במסגרת האימפריאלית הרב-לאומית אמור היה, לפי תפיסה זו של ז'בוטינסקי, לחתור לריכוז דמוגרפי מרבי בחבל ארץ שאותו הוא תופס כמולדתו ההיסטורית, אבל, במקביל, לחתור להצטרף למסגרת מדינית פדרטיבית שתשמש כמסגרת-על פוליטית מארגנת המשתפת את כלל האזרחים בריבונית השלטונית. בהקשר זה, כמו ציונים רבים בתקופתו, ז'בוטינסקי תלה תקוות רבות במהפכת "הטורקים הצעירים" שעתידה הייתה, כך קיווה, להפוך את האימפריה העות'מאנית למדינת לאומים, כלומר מסגרת אימפריאלית מרובת לאומים שתכיל גם את השלטון העצמי הטריטוריאלי, הלאומי היהודי, שיקום בארץ-ישראל.

לאחר מלחמת העולם הראשונה והצהרת בלפור חל שינוי מהותי בתפיסותיו של ז'בוטינסקי, בעיקר בכל הנוגע למסגרת העל מרובת הלאומים שארץ-ישראל הייתה צריכה להיות חלק ממנה. הוא אומנם ביטא מידי פעם תקווה להפוך את הריכוז היהודי הטריטוריאלי בארץ-ישראל לדומיננט השביעי של האימפריה הבריטית, אבל בעיקרו של דבר הוא חתר כעת להגדיר את המדינה היהודית במונחים ריבוניים ולא כאוטונומיה במסגרת-על מדינית מרובת לאומים. ברם, בדומה לאחד העם, ז'בוטינסקי לא נטש את המודל של "מדינת הלאומים" שאמור היה להתממש באימפריה העות'מאנית של הטורקים הצעירים לפני מלחמת העולם הראשונה. כעת, לאחר התמוטטות המרחב האימפריאלי,

הוא ביקש להפוך מודל זה של מדינת הלאומים למתווה של מסגרת העל שאמורה הייתה להגדיר ולאפיין את המדינה היהודית העתידית שתקום בארץ־ישראל. בדומה לתפקיד המתאם והמארגן שייעד קודם לכן לאימפריה מרובת הלאומים, הוא שם כעת דגש על הצורך בהרחקת המדינה מן העניינים הפנימיים של לאומיה, היהודי וערבי, ובצמצום תפקידה כך שתהיה גוף מתאם בין קהילות אתניות־לאומיות. לטענתו של שומסקי, ככל שחתר ז'בוטינסקי להשגת רוב יהודי משני עברי הירדן, כך גם עמד על עיקרון אחרון זה של אי־ההתערבות של המנגנון המדינתי בעניינים הפנימיים של הקבוצות הלאומיות והאתניות שבתוך המדינה. זאת ועוד, שומסקי טוען כי ז'בוטינסקי דמיין את מעמדם הלאומי הקולקטיבי של הערבים בתוך המדינה היהודית העתידית כמקביל למעמד היהודים שקיווה לראות במדינות לא־יהודיות. הוא האמין, לפי שומסקי, שמתן זכויות מיעוט לאומיות לערביי ארץ־ישראל יאשרר את עקרון הדמוקרטיה הרב־לאומית באשר הוא, ועל ידי כך יתרום ליהודי הגולה במאבקם על זכויות המיעוט הלאומיות שלהם.

בדומה לדבריו על תפיסותיו של ז'בוטינסקי, מוצא שומסקי עקביות והמשכיות גם בתפיסותיו הציוניות של בן־גוריון לפני ואחרי מלחמת העולם הראשונה והתמוטטות המרחב האימפריאלי מרובה הלאומים. לפני המלחמה, בן־גוריון חתר לכינונה של אוטונומיה טריטוריאלית יהודית בארץ־ישראל כחלק מהאימפריה העות'מאנית, שאותה קיווה לראות מתפתחת במתכונת רב־לאומית מתוקנת. לאחר המלחמה והתמוטטות האימפריה העות'מאנית גם הוא – כמו אחד העם וז'בוטינסקי, העתיק את תפיסותיו לגבי אופייה הסובלני מרובה הלאומים של המסגרת האימפריאלית המדינית לאופן שבו תפס את דמותה העתידית של המדינה היהודית. במשך רוב תקופת המנדט, לפחות עד אחרי המרד הערבי שהחל ב-1936, הוא דמיין אותה כמדינה עצמאית עם רוב יהודי הבנויה כדמוקרטיה רב־לאומית ולא כמדינה חד־לאומית ריכוזית. במסגרת זו הוא תמך במתן זכויות לאומיות קולקטיביות, ולא רק זכויות אזרח אינדיבידואליות, למיעוט הערבי שבתוך המדינה היהודית העתידית. הוא סבר כי, כפי שהיהודים במדינות

רוב לא־יהודיות צריכים להנות ממלוא הזכויות האינדיבידואליות האזרחיות והקולקטיביות הלאומיות, כך גם במדינה היהודית העתידית יונח היסוד לזכויות לאום הקולקטיביות של כלל האזרחים, כולל הערבים.

ד. נטישת העקרון של דמוקרטיה רב־לאומית בעקבות השואה?

לפי שומסקי, המשכיות עקרון הדמוקרטיה הרב־לאומית שאמור היה להיות מיושם גם במדינה היהודית העתידית וגם בתפוצה, ואשר אפיין את ז'בוטינסקי ובן־גוריון במשך מרבית שנות המנדט, החלה להיפרם, עד כדי קרע ממשי, בעקבות התעצמות גלי האנטישמיות באירופה, ועוד יותר מכך בעקבות השואה. כך לגבי ז'בוטינסקי שלקראת סוף שנות השלושים של המאה העשרים, ולנוכח עליית הנאצים בגרמניה והעמקת הלאומנות הפאשיסטית בקרב שכנותיה, נטש הלכה למעשה את המאבק על הזכויות הלאומיות הקולקטיביות והאזרחיות של קבוצות המיעוט היהודיות במזרח ומרכז אירופה, ובמקום זאת הטיף לפינוי המוני, "אווקואציה", של יהודי אירופה. ז'בוטינסקי נפטר, כידוע, ב-1940, בטרם התממשו והתבררו ממדיה של השואה, ואולי לכן המפנה בתפיסותיו, לפחות בקשר לאופי המשטר המדיני שצריך לקום בארץ־ישראל, לא היה חד־משמעי. לעומת זאת, אצל בן־גוריון, שחווה את ההרג והחורבן של תקופת סוף שנות השלושים והמחצית הראשונה של שנות הארבעים בכל עוצמתם, הידיעות על שואת יהודי אירופה נתפסו כהפרה בוטה של חוזה זכויות גומלין בלתי־כתוב בין הלאום היהודי לעולם הלא־יהודי – חוזה שבאמצעות העיקרון של דמוקרטיה רב־לאומית קשר בתפיסתו המוקדמת, בטרם השואה, של בן־גוריון (בדומה לז'בוטינסקי) בין קיומם הקבוצתי של המיעוטים היהודים במדינות הלא־יהודיות ובין קיומו הקיבוצי לאומי של המיעוט הערבי במדינה היהודית. המפנה הדרמטי שבא בעקבות תובנה זו של בן־גוריון בא לידי ביטוי מובהק בתוכנית בילטמור (מאי 1942) שבה נעלמו הערבים כקבוצה לאומית ייחודית מתפיסת המרחב המדיני־אזרחי התרבותי של בן־גוריון על המדינה העתידית. שומסקי מסכם וכותב כי, בשונה מתפיסותיו הקודמות של בן־

גוריון, שלפיהן דמיין את המסגרת היהודית הלאומית המדינתית שתקום בארץ-ישראל על פי העיקרון הדמוקרטי של מדינת לאומים, כעת, בעקבות השואה, הוא אימץ מודל חדש של מדינה יהודית חד-לאומית. בכך, אולי בלי משים, שומסקי מחיל על בן-גוריון את פרדיגמת ההתפכחות מאשליית היעד האמנציפטורי הציוני הכפול, כלומר מהאמונה ששתי המגמות של אמנציפציה אזרחית ואמנציפציה לאומית אינן סותרות זו את זו, אלא משלימות ומעצימות האחת את רעותה. בכך יש כדי להפתיע, כי כזכור לנו, שומסקי שלל פרדיגמה זו בנוגע לפינסקר והרצל, ואילו עתה, הוא כאילו אומר שלנוכח הממדים הבלתי-נתפסים של השואה התממש מפנה ההתפכחות שלא קרה אצל פינסקר לאחר "סופות בנגב", או אצל הרצל לאחר משפט דרייפוס. לכאורה התעדרה אותה אמונה אופטימית שהייתה משותפת לחמשת המנהיגים ששומסקי מכנה כ"האבות המייסדים של הציונות", ואשר לפיה החתירה לביטוי לאומי יהודי אוטונומי במסגרת אימפריאלית או מדינתית עצמאית, לא צריך לבוא על חשבון היעד המקביל של השתלבות אזרחית בתרבות הכללית, אלא להפך, על המסגרת היהודית שתקום בארץ-ישראל להעצים אמונה אופטימית זאת ולהיות אמצעי מרכזי למימושה.

אם שומסקי אכן צודק בניתוח זה, יש בכך אולי כדי להסביר מגמות מתעצמות בחברה הישראלית העכשווית המבטאות הסתגרות וחדשנות כלפי העולם הלא-יהודי ותרבותו, וגורסות ניגוד דיכוטומי חד בין ערכים אזרחיים אוניברסליים ובין ערכים יהודים פרטיקולריים. אם אכן כך, יש בכך אולי להצביע על המחיר ארוך הטווח שגובה השואה – מחיר של התפכחות פסימית שהולכת ומתעצמת מאפשרות מימושו של היעד האופטימי הציוני הכפול, האמנציפטורי האזרחי והאוטו-אמנציפטורי הלאומי. ברם, לצד תובנה אקטואלית פסימית זו עשויה לעלות אפשרות נוספת, לפיה, כמו לאחר מלחמת העולם הראשונה, העיקרון הרב-לאומי לא ננטש לחלוטין אלא קיבל צורות ביטוי חדשות – הפעם, במסגרת המדינה היהודית העצמאית החד-לאומית. כדי לבחון טענה זו, היה על שומסקי לחרוג ממסגרת הזמן המחקרית שקבע לעצמו

(1882–1948) ולבחון את תפיסותיו של בן-גוריון גם לאחר הקמת המדינה. ההיגיון שהנחה את שומסקי בקביעת 1948 כגבול הזמן העליון של מחקרו נבע, ככל הנראה, מההנחה לפיה הקמת המדינה קיבעה סופית את התפיסה הציונית ההיסטוריוגרפית, הרואה במדינה היהודית החד-לאומית העצמאית פריזמה בלעדית להבנת האופן שבו דמיינו "האבות המייסדים של הציונות" את המדינה היהודית העתידית. אבל, מבלי משים, שומסקי מחיל התעלמות זו מ"הדרך שלא נבחרה" גם על האופן שבו אנו אמורים לקרוא את תפיסת המדינה היהודית של בן-גוריון לאחר הקמתה. הוא נמנע מלבחון האם האמונה האופטימית הבסיסית ביעד הציוני האמנציפטורי הכפול, שהייתה מצידה מבוססת על אמונה בסוג של חוזה לא-כתוב עם העולם הלא-יהודי, שרדה גם את טראומת השואה, כפי שקרה לאחר גלי האנטישמיות בסוף המאה התשע-עשרה, וכפי שקרה לאחר התמוטטות המרחב התלת-אימפריאלי מרובה הלאומים. הציטוט שלהלן ממאמר פרוגרמטי על יחסי ישראל והתפוצה שכתב בן-גוריון בשנתון הממשלה, כעשר שנים לאחר הקמת המדינה, עשוי להיות פתח לבירור מסוג זה.

בישראל נפלה ונהרסה המחיצה בין היהודי ובין האדם; המדינה הבטיחה לעמה שלמותו היהודית האנושית. הרשות היהודית הריבונית חופפת כל צרכי האדם [...] בישראל נוצר לא רק ספר עברי, אלא שדה עברי, כביש עברי, בית חרושת עברי [...] פה נשתנה אורח חיינו, ומבחינה כלכלית חברתית אנו דומים כאן לכל עם עצמאי היושב בארצו כי אנו עושים כל העבודה הגופנית והרוחנית הדרושה לעם.¹

דברים אלה של בן-גוריון מלמדים על האופן שבו תפס את "התודעה הממלכתית" החדשה שצריכה הייתה לתפיסתו לאפיין את האזרח היהודי במדינת ישראל העצמאית בעלת הרוב היהודי הריבוני. ראשית ניתן להבחין כי, כפי שטען שומסקי, תודעה ממלכתית

1 דוד בן-גוריון, "ישראל והתפוצה", בתוך שנתון הממשלה תשי"ח, ירושלים: המדפיס הממשלתי (ראש השנה תשי"ח), עמ' כ"ג–כ"ד.

ישראלית זו שלה הטיף בן-גוריון הייתה למעשה תפיסה זהותית כלל-יהודית שהערבים אזרחי ישראל לא היו חלק ממנה. בכך הייתה ללא ספק נסיגה מתפיסות מוקדמות, בטרם השואה, שגרסו מתן זכויות קולקטיביות לערבים אזרחי המדינה. ברם, בד בבד, כפי שניתן לראות בציטוט מדבריו, התודעה הממלכתית היהודית שאליה חתר בן-גוריון ביטאה יומרה להפלתה של מה שהוא כינה "מחיצה" שגזרה על היהודים בתקופה המודרנית ניגוד בלתי-נסבל בין הרשות האזרחית והרשות היהודית. בן-גוריון, כמו פינסקר והרצל לפניו, האמין שהפתרון הציוני נועד לגשר על ניגוד זה, ולאפשר "זהות שלמה" שמחלצת את היהודי המודרני מהברירה הבלתי-נסבלת בין אוטואמנציפציה לאומית ובין אמנציפציה והשתתפות אזרחית.

יומרה זו, צריך לומר, עשויה הייתה, לפי בן-גוריון, להתממש אך ורק במדינת ישראל היהודית העצמאית והריבונית, ובכך ביטאה תפיסה שיפוטית ומדירה כלפי יהודי התפוצה וכלפי הזהות החלקית שלהם כביכול. אפשר שגם בכך ניתן לראות נסיגה מסוימת מתפיסות לאומיות שאפיינו רבים מהמנהיגים הציונים בטרם השואה, ושסברו שבעקבות הקמת המדינה היהודית היעד הציוני האמנציפטורי הכפול צריך להיות תקף גם עבור יהודי התפוצה שלא יעלו לארץ-ישראל. אבל, בבסיסה תפיסה זו גם ביטאה אמונה אופטימית בסיסית ובלתי-מתפשרת באפשרות לראות בזהות היהודית ובזהות המודרנית האזרחית שני מרכיבים של שלם אחד. ציטוט נוסף של בן-גוריון, מאותו המאמר, עשוי אולי להעיד שתפיסה אופטימית זו הייתה למעשה גלגול מאוחר של שיח יהודי וציוני מודרני שראשיתו במרחבים האימפריאליים מרובי הלאומים של המאה התשע-עשרה. הנסיבות וההקשרים ההיסטוריים בוודאי השתנו, ועדיין המדינה היהודית העצמאית החד-לאומית שבעקבות השואה הפכה בעיני בן-גוריון למחויבת המציאות אמורה הייתה להוביל לתודעה ממלכתית שקושרת בין השייכות היהודית הפרטיקולרית והשייכות האזרחית האוניברסלית ורואה בהם שלם אחד:

לא תורת התעודה של שיכורי האמנציפציה הכרוכה

במחיקת הצלם הלאומי מהיהדות, ולא תורת
הלאומנות הרואה רק את עצמה, שאיפותיה ומאווייה,
אלא ייעוד יהודי לאומי משולב בייעוד אנושי [...] לא
היה אף פעם יותר אקטואלי מאשר הוא בימינו אלה
[...] המדינה היהודית ששילבה בבת אחת את עם
ישראל בעברו הרחוק ובהיסטוריה האנושית החדשה,
מיועדת לגלות ולהפעיל התכונות הגנוזות בעם
היהודי להיות לאור גויים ולפלט נתיב לסדר עולם
חדש שלא יכזיב חזון הגאולה המשיחית.²

אם נאמץ את המסר הממלכתי הבן-גוריוני, כפי שהוא מובא
בציטוט, ניתן אולי לומר שהשימוש בפרזימה של "הדרך שלא
נבחרה" מאפשר לנו לפענח, לא רק את השיח הציוני המוקדם
בטרם הקמת המדינה אלא גם את אותם מאפיינים של "הדרך שלא
נבחרה" ששרדו את ההתפכחות הפסימית בעקבות השואה ומצאו
ביטוי בולט גם בשיח הציוני ממלכתי שלאחר הקמת המדינה. לפי
תפיסה זו, מאז הפוגרומים של "סופות בנגב" מצוי השיח הציוני
בקונפליקט מתמשך בין תפיסה פסימית ששוב ושוב מכריזה על
קריסתה של האמונה ביעד הציוני האמנציפטורי הכפול שחתר
לשמר בעת ובעונה אחת את המחויבות לליברליזם שוויוני אזרחי
וללאומיות יהודית, ובין תפיסה שבאופן עיקש ובלתי-מתפשר
מסרבת לוותר על מה שבן גוריון כינה כאמונה בחוזה הלא-כתוב עם
העולם הלא-יהודי – אמונה שאפשרה למנהיגים ציוניים מרכזיים,
מפינסקר ועד בן-גוריון, לחתור לשני היעדים האמנציפטוריים,
ולראותם כשני חלקים של שלם אחד. היום שוב משתלטות על השיח
הציבורי בישראל הקריאות הדטרמיניסטיות הפסימיות של "ועשיו
שונא ליעקב" ושל הסתגרות וחשדנות כלפי מה שנתפס כגלים
חדשים וגורפים של עוינות אנטישמית גואה. כפי שניתן ללמוד
מספרו של שומסקי, וכפי שמלמד הציטוט האחרון של בן-גוריון
מהתקופה שלאחר הקמת המדינה, למרות שכל אחד מחמשת אבות
הציונות שבהם דן הספר חווה גלים קשים של אנטישמיות ועוינות

2 שם, עמ' ל"ג.

אנטי־יהודית הם התעקשו שלא לוותר על אמונתם האופטימית הבסיסית באפשרות להפוך את המדינה היהודית לאמצעי שמשלב "בבת אחת את עם ישראל בעברו הרחוק ובהיסטוריה האנושית החדשה"³. אולי זהו הלקח הרלוונטי, הסמוי, שצריכים ללמוד גם אנו, הקוראים, מספרו החשוב והמרתק של שומסקי.

עופר שיף, המכון לחקר ישראל והציונות, אוניברסיטת בן־גוריון
שבנגב