

חנן חריף

אנשים אחים אנחנו

הפנייה מזרחה בהגות הציונית



מרכז זלמן שזר לחקר תולדות העם היהודי
ירושלים

תוכן העניינים

11	פתח דבר
13	מבוא: הציונות האירופית והמרחב המזרחי
13	א. היחס הציוני אל המזרח
16	ב. הגות ציונית 'פן-מזרחית': ההקשר העל-לאומי

חלק ראשון

מזרחה, מזרחה! חיבת ציון, אחווה שמית ותחיית המזרח

23	פרק ראשון: הייאוש מאירופה – משה ליב ליליינבלום
23	א. מהזדהות להסתייגות
27	ב. ליליינבלום: בין מערב למזרח
30	ג. בין שמים לארים
34	ד. היחס לערבים
36	ה. בנימין דישראלי ותחיית המזרח

פרק שני: משה אייזמן – 'ציוויליזציה של בני שם', מונותאיזם

40	ו'פן-אברהמיות'
40	א. 'ציוויליזציה של בני שם'
45	ב. מונותאיזם יהודי-מוסלמי ושורשיה הדתיים של הלאומיות
48	ג. 'יהדותו' של מחמד: מפולמוס לאחווה
50	ד. השפעתו של דישראלי

53	פרק שלישי: חיבת ציון ו'מסע הצלב החדש'
53	א. 'הסוד של אזיא': יהודה ליב לוין

- 60 ב. 'נס לגוים או טאנקרעד' בשיח הציוני המוקדם
60 1. שמעון ברנפלד
63 2. מרדכי בן הלל הכהן
68 3. נחום סוקולוב
- 76 פרק רביעי: מרדכי זאב פיירברג – 'מזרח, מזרח, מזרח!'
76 א. נאומו של נחמן
81 ב. הדים לנאומו של נחמן
81 1. שלמה צמח על תרומת יהודי המזרח להגשמת הציונות
86 2. נאומו של נחמן בדמשק: יהודה בורלא, 'מאבק'
90 3. רטוריקה אנטי־אימפריאלית: ולמן שניאור ו'משא אלביון'
90 ג. סיכום

חלק שני ציונות, פן־שמיות ופן־אסייתיות

- 95 פרק חמישי: ר' בנימין והפן־שמיות – שלהי התקופה העות'מאנית
97 א. יהודי ישן־חדש: יהדות, שרירים, ציונות מדינית ועל־לאומיות
100 ב. שורשי הרעיון הפן־שמי
105 ג. 'אידאולוגיות־פן': מבט השוואתי קצר
111 ד. 'שאלה נְעֻלָּמָה' ותשובות נשכחות: בין פטרונות לאחוה
111 1. 'על המזרח האמריקני'
114 2. נאומו־מאמרו של יצחק אפשטיין
117 3. גישתו של בר ברוכוב
119 4. שליחות תרבותית והשתלבות במרחב
125 5. בין פטרונות לאחוה
127 ה. פן־שמיות ולאומיות ערבית: נקודות השקה
135 ו. דתות שמיות ומיתוס גרמאני: דישראל, רנאן, ניטשה
144 ז. 'משא ערב', 'יזכור' וראשית הביקורת על ר' בנימין
152 ח. רומנטיקה ופוליטיקה: בין 'תחיית המזרח' לפן־שמיות

160	פרק שישי: ר' בנימין והפן־שמיות – ימי המנדט הבריטי
160	א. שנות העשרים: בדרך לשוליים
164	ב. ברנר, אהרונוביץ' וביקורת האוריינטליזם הציוני
172	ג. הערבים, המקרא והציונות: שתי השקפות פוליטיות־תרבותיות
178	ד. לקראת תרבות ציונית משלבת: 'האגודה השמית'
181	ה. דו־לאומיות ופן־שמיות
190	ו. פן־שמיות בחשיבה הציונית בתקופת המנדט הבריטי
192	1. 'יצחק אפשטיין: 'שאלת השאלות'
194	2. 'יעקב טהון: 'תחית העם הערבי ותחית המזרח כולו'
198	3. חיים מרגלית קלוורסקי: ארץ 'חד־גזעית' ולא 'חד־לאומית'

פרק שביעי: מאירופיות לאסייתיות? משה יעקב בן גבריאלי והציונות

211	הפן־אסייתית'
214	א. סוציאלי־דמוקרטיה, ציונות תרבותית ואוטונומזם
221	ב. פן־אסייתיות ו'אידאולוגיות־פן' בווינה
224	ג. הגות ויצירה ציונית פן־אסייתית
228	ד. אוקאקורה טנשין, האידאליים של המזרח ו'שער המזרח'
236	ה. פן־אסייתיות, פן־אסלאמיות, ציונות
241	ו. Fin de siècle יהודי, Fin de siècle יפני
243	ז. אפילוג: קונגרס פן־אסייתי וגישור יהודי־גרמני

פרק שמיני: בין ר' בנימין לאורי אבנרי – פן־שמיות, פן־אסייתיות

248	ו'הפעולה השמית'
-----	-----------------

256	סיכום
-----	-------

259	ביבליוגרפיה ורשימת קיצורים
-----	----------------------------

291	מפתח כללי
-----	-----------

בשביל אירופה נבנה שם חלק מחומת־המגן בפני אסיה,
נשמש כמאחז של התרבות נגד הברבארים. בתור מדינה
נייטרלית נוסיף לעמוד בקשר עם כל אירופה, שתצטרך
לערוב לקיומנו.

(תיאודור הרצל, מדינת היהודים)

כלום היתה שאיפתה של שיבת־ציון, שהמרכז המדיני
היהודי, העתיד לקום בארץ־ישראל, יהיה מחובר אל
המזרח ויהא נכלל בתוכו? או שמלכתחילה ראתה הציונות
את ייעודו של המרכז הזה בשתי הפנים שלו, בתערוכת זו
של מזרח ומערב כאחת, ומכאן שליחותה לתווך בין שני
עולמות הללו, לגשור גשרים ולקרבם זה לזה?

(שלמה צמח, 'שווה בשווה')

הציונות האירופית והמרחב המזרחי

א. היחס הציוני אל המזרח

כיצד התבוננו יהודים באירופה על האזור המשתרע בין תורכיה ליפן, אותו מרחב גאוגרפי שזכה לכינויים שונים: האוריינט, אסיה, המזרח? איזה מקום תפס מרחב זה, שבתוכו נמצאת ארץ ישראל, בתמונת העתיד של מחברים ציונים באירופה ובמסגרת שאיפותיהם הלאומיות? האם הפקיעו הוגים יהודים לאומיים את המונח 'מזרח' מתחומי בית הכנסת ('כותל המזרח') ויצקו בו תכנים חדשים? האם העניקו מחברים והוגים אלה משמעות כלשהי למרחב שבתוכו שאפו להקים מחדש את ביתם הלאומי של היהודים? ומה בנוגע לערבים, רוב תושביה של הארץ שאליה נשאו הציונים האירופים את עיניהם – איזה מקום יוחד להם בתוכניות שניסחו חובבי ציון והציונים שבאו אחריהם? האם זכו הללו להתייחסות ממשית בכתביהם ובחלומותיהם של הוגי שיבת ציון החדשה, או שמא רק הפגישה הלכה למעשה בין העולים לתושבי הארץ היא שהכריחה אותם להתייחס אל מה שהפך ברבות הימים ל'שאלה הערבית', כפי שאירע לאחד העם בביקורו הראשון בארץ, בשנת 1891? האם הדרך שבה ראו יהודי אירופה את עצמם ביחס לסביבתם גרמה להם להתבונן על המזרח ועל תושביו באופן שונה מכפי שראו אותו אירופים אחרים?

ספר זה בא לבחון את גישותיהם של הוגים ציונים למזרח ולתושביו ואת הקשרים שהתקיימו בין הזהות הלאומית-הציונית המתגבשת ובין גישות אלה. כלפי פנים, הזהות הלאומית והשאיפה ל'אוטואמנציפציה' בארץ ישראל התפתחו כחלק ממערכת מורכבת של תפיסות והתלבטויות בנוגע לשייכותם ולזהותם התרבותית של היהודים. בד בבד, כלפי חוץ, לא ניתן לתאר את צמיחתה של הציונות בשלהי המאה התשע עשרה במנותק מן המגמות הכלל-עולמיות בנות הזמן: שיאו של האימפריאליזם האירופי, לצד צמיחתן והתגברותן של מגמות אנטי-אימפריאליסטיות, תנועות לאומיות ההולכות וצוברות תאוצה ושיח הולך ומתרחב בנושא הגזע וחיבתו. על כן, כפי שנראה, שאלת היחס

1 ראו: אחד העם, 'אמת', עמ' כד.

למזרח ולערבים, ה'אחים' לגזע' השמי, תפסה מקום מרכזי בתודעה הציונית מראשיתה, ואין לנתקה מתפיסות פוליטיות ותרבותיות שרווחו במרחב המזרחי עצמו בשלהי המאה התשע עשרה ובראשית המאה העשרים.

לבטים והכרעות ביחס לזהות לאומית לעולם אינם מנותקים מתהליכים חיצוניים, היוצרים את המסגרת הכללית שבתוכה מתפתחים המאפיינים הלאומיים הייחודיים. מעמדם המיוחד של היהודים באירופה המודרנית – קבוצה אתנית ילידית ומושרשת שחברה נתפסו יותר ויותר כזרים וכ'אחרים' שאינם שייכים לקולקטיב הלאומי – השפיע על עמדתם של יהודים רבים ביחס למרחב המזרחי שאליו נשאו את עיניהם.

הכרעתו של ציוני אירופי להגר לארץ ישראל הייתה שונה אפוא באופן מהותי מהחלטתו של פקיד קולוניאלי או סוחר בריטי להתיישב בהודו או במצרים. ראשית, בניגוד לשני האחרונים, שהיו שליחיהן של האימפריות במושבות וכך גם נטו לראות את עצמם, לא ייצגו הציונים העולים ארצה את ארצות מוצאם, ולעיתים קרובות אף שאפו להתנתק מהן. בניגוד ליהודים שהתיישבו בארץ ישראל במהלך המאה התשע עשרה ושמרו על זיקה לארצות שמהן היגרו, גם בשל היתרונות שהיו לכך במסגרת השלטון העות'מאני הנחלש, הרי שההתיישבות הציונית שאפה במידה רבה לעזוב את העבר ואת ההווה היהודי בגולה ולבנות חיים חדשים בארץ. בניגוד למתיישבים אירופים שנדדו לחבלי ארץ מרוחקים כחלק ממהלך קולוניאלי ושמרו על זהותם הנבדלת, הגירתם של יהודים ציונים לארץ ישראל העות'מאנית למן שלהי המאה התשע עשרה ואילך נבעה דווקא מכישלון שאיפותיהם להשתלבות ולאמנציפציה ומערעור יסודי של ביטחונם העצמי כאירופים.

על אף קווי הדמיון שהתקיימו בין תנועת ההתיישבות היהודית והקמת המושבות – הקולוניות – בארץ לבין הקולוניאליזם האירופי, ביסודו של דבר מדובר בשתי תופעות שונות, ולפי תפיסתם העצמית של המתיישבים – לעיתים אף מנוגדות. אמנם, ההסתייגות מאירופה לא הייתה נחלתם של הציונים בלבד, וניתן לזהות ביקורת על התרבות האירופית גם בקרב קבוצות מהגרות אחרות, דוגמת הגרמנים הטמפלרים. ואולם, למקרה הציוני יש ייחודיות משלו, שכן היהודים זהו בתקופה זו יותר ויותר כקבוצה לאומית נפרדת, שאיננה שייכת לתרבויות הלאומיות שהתפתחו ברחבי אירופה במהלך המאה התשע עשרה. דעיכתה של הרוח האוניברסלית, פרי הגותה של תנועת הנאורות שצמחה במאה השמונה עשרה, והתחזקתה של הלאומיות האתנית פגעו, כידוע, ביכולתם של מיעוטים אתניים ודתיים למצוא את מקומם במסגרת חברת הרוב וערערו את זיקתם של היהודים למרחב האירופי.

ואולם, למרות תחושות הניכור כלפי היבשת הישנה והשאיפה 'מזרחה', לארץ ישראל,

הציונות האירופית והמרחב המזרחי

ההשקפות האירופיות המקובלות ביחס למזרח לא היו זרות לציונים. השקפות אלה, וכן השיח האירופי על אסיה והמזרח, ה'אוריינטליזם', ביטאו מגוון רחב של תחושות שנעו בין התנשאות לפחד, בין עוינות וסלידה להערצה, בין התבטלות למשיכה.² יהודי אירופה בתקופה המודרנית היו שותפים למעשה לשיח המערבי על אודות המזרח, הן באופן כללי הן בנוגע ליהודי המזרח התיכון וצפון אפריקה בזמנם. עם זאת, הם גם היו מושאיו ואף קורבנותיו של שיח זה עצמו.³ וכך, לשאיפות להקמתו של מרכז לאומי יהודי בארץ השוכנת על חופו המזרחי של הים התיכון נלוו לעיתים קרובות התפיסה בדבר אי־שייכותם של היהודים לעולמה של אירופה, משיכה למזרח אך גם הסתייגות מתושביו ומתרבותו.

ההגות הציונית הייתה קשורה בטבורה לאירופה ולמערב אך בד בבד יצאה לא אחת נגד אירופה והתרבות המערבית. את יחסה של ההגות הציונית האירופית למזרח יש לבחון אפוא לאור השילוב בין המאפיינים הייחודיים למאפיינים הכלליים של הציונות כתנועה לאומית מודרנית שמרכזה באירופה. ואכן, במסגרת התודעה הציונית התקיימו גישות שביטאו ניכור והתנשאות כלפי המזרח ותרבויותיהם של תושביו, לצד שאיפות להתמזגות ולהשתלבות בתוכו.

הספר שלפנינו בא לבחון הוגים ומחברים שדגלו בהשתלבות במרחב המזרחי והאסייתי וניסו למצוא דרך לקשור את תפיסת עולמם הציונית לשאיפות לה'תעוררות' ול'תחייה' של עולם המזרח שרווחו בזמנם. עמדות אלה, שאותן אכנה 'פן־מזרחיות', התקיימו במסגרת ההגות הציונית מראשיתה ובאו לידי ביטוי בכתביהם של מחברים שונים, למן שלהי המאה התשע עשרה ועד לאמצע המאה העשרים. המכנה המשותף לאישים ולמגמות שבהם אעסוק נגזר מיחסם למרחב המזרחי והאסייתי: הם לא ראו בציונות אך ורק אמצעי לגאולת העם היהודי ולתחייתו בארצם של אבותיו הקדומים, אלא גם חלק משאיפה רחבה יותר, שחרגה מן הגבולות הלאומיים וכוונה, בצורות שונות, אל 'המזרח כולו', כהגדרתו של הסופר מרדכי זאב פיירברג. המחברים העומדים במוקד הדיון ראו בציונות שלב בתחייתו של המזרח, ולכן סברו כי אל להם ליהודים למקד את שאיפותיהם בעצמם ובארצם המיועדת בלבד ולהתעלם מן הסביבה שבתוכה עתיד לקום המרכז הלאומי שלהם.

מובן מאליו כי לא כל ההוגים הציונים היו שותפים למגמות הללו. יתר על כן, אין

2 סעיד, אוריינטליזם. במקורו שימש מונח זה כינוי כללי לחקר המזרח וכן לסגנון אומנותי שהתמקד בעולם המזרחי והאסייתי ובמאפייניהם החזותיים.

3 ראו: Pasto, 'Secret Sharer'; Hess, *Claims of Modernity*

בכוונתי לטעון כי הגישות שבהן אעסוק היו הזרם המרכזי בהגות הציונית. למעשה, המפגש הממשי עם המזרח ועם ערביי ארץ ישראל הביא להיחלשותן של מגמות אלה, ובסופו של דבר כמעט להיעלמותן. עם זאת, אף שעמדות אלה נדחקו לשוליים, הרי שהגדרתן כשוליות אינה ממצה את תפקידן בהיסטוריה התרבותית-האינטלקטואלית של הציונות. נוכחותן בשיח של הציונות בראשיתה במזרח אירופה, השפעתן על היצירה הספרותית ועל ההגות הציונית בתחילת המאה העשרים, והביטוי הפוליטי שנתנו להן חוגים שונים בתקופת המנדט הבריטי ובראשית ימי המדינה – כל אלה מלמדים כי אין מדובר בתופעה זניחה. אף על פי שהמהלך ההיסטורי הותיר את העמדות הפן-מזרחיות ואת רוב מייצגיהן מחוץ לזרם הציוני המרכזי, הרי שהדיון בהם תורם להבנת 'המבט הציוני' מזרחה והיחס המורכב של התרבות היהודית המודרנית אל אסיה ואל המזרח.

מגמות אלה, אף שהתעמעמו וכמעט נשכחו עם השנים, באו לידי ביטוי ביחסה של ההגות הציונית מראשיתה לתהליכים תרבותיים ופוליטיים כלל-עולמיים. מיעוט המחקר בנושא זה מושפע, כנראה, מן הנטייה להתמקד בתהליכים שהביאו בסופו של דבר להקמתה של מדינת ישראל כ'מדינה יהודית' בתוך מרחב ערבי עוין, ומן ההנחה המובלעת, שמדינת הלאום הייתה המטרה הראשית של הציונות כדרך הבלעדית לקיום לאומי, וכך נוצר הרושם שמגמות אלה היו שוליות וזניחות מאז ומתמיד. ואולם, כפי שנראה, ההשקפות הפן-מזרחיות תפסו מקום חשוב בהגות הציונית על זהות ותרבות לאומית. הלאומיות היהודית בכלל והתנועה הציונית בפרט צמחו במסגרתן של אימפריות רב-לאומיות – ההבסבורגית, הרוסית והעות'מאנית. מציאות פוליטית זו עיצבה את תפיסותיהם של ראשוני הוגיה, כפי שמדגישים ישראל ברטל, דימיטרי שומסקי וחוקרים אחרים.

ב. הגות ציונית 'פן-מזרחית': ההקשר העל-לאומי

לצד פריחתה של הלאומיות הייתה המאה התשע עשרה גם עידן של שאיפות והגדרות על-לאומיות. האימפריות הרב-לאומיות דוגמת אוסטרו-הונגריה ההבסבורגית, רוסיה הצארית ותורכיה העות'מאנית שלטו בחלקים עצומים של העולם, ורוב בני הזמן לא חוו את סופו הקרוב של העידן האימפריאלי, בראשית המאה העשרים. התסיסה הלאומית ברחבי האימפריות והדרישות להגדרה עצמית לאומית איימו, אמנם, על המבנה הרב-לאומי שלהן, אך השאיפות הלאומיות לא סתרו בהכרח את הנטייה העל-לאומית, ובמקרים רבים עלה הרעיון של תנועות-כול (pan-Movements) כאלטרנטיבה למבנה הפוליטי הקיים.

לדוגמה, נציגיהם של מיעוטים אתניים ודתיים ברוסיה אימצו רעיונות פן־אסלאמיים, פן־תורכיים ופן־עות'מאניים כדי להתמודד מול ניסיונות ההאחדה התרבותית והפוליטית של הממשל הצארי. באימפריה העות'מאנית עצמה חזרו ונשנו הקריאות להכרה בזכויות הלאומיות של הערבים, שהתבססו על תפיסה לאומית פן־ערבית. נציגי עמים 'סלביים' שחיו בגבולות האימפריה האוסטרו־הונגרית או בפרוסיה נאחזו מאמצע המאה התשע עשרה ואילך בפן־סלבויות כדי להדגיש את זיקתם האתנית־הגזעית לרוסיה, בד בבד עם צמיחתה של הפן־גרמאניות, שקראה לאיחוד של העמים ה'גרמאנים' אל מול מה שכונה 'התוקפנות הסלבית'. תהליכים אלה, שהייתה להם השפעה מרחיקת לכת על ההיסטוריה של המאה העשרים, לא היו אך ורק מנת חלקם של מיעוטים אתניים במסגרת האימפריות הרב־לאומיות. השלטונות האימפריאליים עצמם עודדו את השיח הזה ונטלו בו חלק, כדי לעורר ולחזק בקרב 'אחיהם' – לגזע או לדת – את הזיקות הלאומיות והפוליטיות הרצויות ובכך לבסס את מעמדם ולהחליש את המעצמות היריבות.

צמיחתן של תנועות־פן הושפעה עמוקות מן השיח על הגזע שהתנהל במאה התשע עשרה. שיח זה קשר קבוצות אתניות ל'משפחות' בעלות מאפיינים ייחודיים – תרבותיים ורוחניים ולעיתים אף פיזיים. תהליכים אלה תקפים בייחוד במקרה האירופי, שכן מעצמות יבשתיות דוגמת רוסיה ופרוסיה נאבקו להרחבת שטחיהן במה שכינתה חנה ארנדט 'אימפריאליזם יבשתי', שנועד לפצות על אי יכולתן להשיג נחלות מעבר לים, כפי שעשו אימפריות ימיות דוגמת האימפריה הבריטית.⁴ במסגרת מאבקים אלה היה עליהן לשתף פעולה עם 'אחים לגזע' הנמצאים מעבר לגבול ונשלטים בידי בני 'גזע אחר' לשם הרחבת השליטה על חשבון ריבונותה של המדינה או האימפריה היריבה.

התפתחויות אלה עיצבו מחדש את השיח כלפי קבוצות אתניות ואת תפיסת הזהות הקיבוצית של חבריהן. הפן־גרמאניות והפן־סלבויות עודדו את התפתחותן של אידאולוגיות דומות ברחבי העולם, ותנועות־פן רבות בעלות מאפיינים מגוונים התפתחו למן אמצע המאה התשע עשרה ואילך. במקביל אימצו מיעוטים לאומיים שונים את שיח הגזע שכוון במקורו נגדם, ובהשראתו הגדירו מחדש את שייכותם התרבותית והאוגרפית.

שיח הגזעים המודרני הגיע לשיאו ביחס ליהודים, שהוגדרו לעיתים קרובות 'שמים' ועל כן נחשבו זרים באירופה על פי גזעם. בד בבד, בתהליך דיאלקטי, אימצו את השיח הזה גם הוגים יהודים לאומיים. הם נזקקו לטרמינולוגיה הגזעית ואף האנטישמית והטעינו אותה במטען חדש, יהודי־לאומי. כפי שנראה בפרק הראשון, הדבר נבע מהתפכחותם של

מחברים אלה מן האופטימיות של המשכילים היהודים ברוסיה במאה התשע עשרה, בדבר יכולתם של היהודים להשתלב בתרבות הסובבת ולהיות חלק אינטגרלי ממנה. אירופה, כמרחב גאו-פוליטי וכדימוי תרבותי חדלה, לכאורה, לקסום לאינטלקטואלים יהודים שונים לאחר שגילו את זרותם ואת היותם 'אורחים בלתי קרואים... בני שם בתוך בני יפת, שבט פאלסטיני מאזיה בארצות אירופה', כלשונו החדה של משה ליב ליליינבלום.⁵ לאימוץ זה של הטרימינולוגיה הגזעית ולתחושות הייאוש מאירופה היה צד נוסף, שבדרך כלל אינו זוכה לתשומת לב רבה: בטענה בדבר המוצא המזרחי-השמי נכלל גם פוטנציאל להזדהות עם אחרים, שנתפסו אף הם כמזרחיים וכשמיים. מחברים יהודים שונים הסיקו מסקנה נוספת – אף שאין מדובר במסקנה הכרחית או מובנת מאליה – מאימוץ הזהות החדשה: כפי שהיהודים זרים לשכניהם הנוצרים באירופה – 'הארים' על פי השיח הרווח – כך הם קרובים לבני המזרח, הערבים המוסלמים תושבי ארץ ישראל וסביבתה, 'השמים'. מקרבה זו נגזר הרעיון בדבר שיבת היהודים למולדתם ההיסטורית לא רק כפתרון ל'שאלת היהודים' אלא גם כשלב בדרך לתחיית המזרח, הנאנק תחת עול המעצמות האירופיות. כתוצאה מכך אימצו מחברים יהודים שונים את השיח שהעמיד אל מול הציוויליזציה המערבית את אסיה והמזרח, כתגובה ליומרות העליונות של המערב על פני המזרח – מהלך שרווח בקרב אינטלקטואלים ברחבי אסיה והמזרח התיכון.⁶ 'הציוויליזציה המזרחית' הפכה אלטרנטיבה בעבורם, והוגים ומחברים שונים אימצו אותה לאור ההכרה באי שייכותם לאירופה ול'ציוויליזציה המערבית'.

בספר הנוכחי אעסוק בציונות 'פן-מזרחית' מסוג זה. אף שהרעיונות שבהם אדון צמחו בשלהי המאה התשע עשרה, השאלה העומדת בבסיס הספר עודנה רלוונטית ובווערת גם כיום, לקראת סופו של העשור השני של המאה העשרים ואחת. שאלת השייכות הגאו-תרבותית של ישראל שבה ועולה בהקשרים שונים. אמנם, הסכסוך המתמשך בין ישראל לשכנותיה ובין יהודים לערבים בתוך גבולות הארץ הפך לכאורה את הדיון ברעיונות הללו לתלוש מהקשרו. הניכור ההדדי בין ישראל לשכנותיה ובין התרבות הישראלית והיהודית לתרבותו של העולם הערבי והמזרחי הביאו לכך שהיהודים בישראל חיים במעין 'בועה' מבודדת מסביבתה, המושפעת בעיקר מן המערב בכלל ומארצות הברית בפרט. במובן זה, ייתכן ששאיפתו של בנימין זאב (תיאודור) הרצל בספרו 'מדינת היהודים', שהמדינה העתידית תהיה 'חומה בצורה נגד אסיה', מעין מוצב קדמי של המערב, התקיימה. ואולם, המיקום הגאוגרפי של הארץ והזהות האתנית, הלאומית

5 מל"ל, חטאות נעורים, ב, עמ' 196.

6 Duara, 'Civilization and pan-Asianism', pp. 100–101

הציונות האירופית והמרחב המזרחי

והתרבותית של תושביה – יהודים, נוצרים, מוסלמים ואחרים – אינם מאפשרים לשאלה זו לדעוך. אני מקווה שספרי, המציג את הדיון שהתקיים בשאלות הללו למן ראשית ימי הציונות ועד להקמתה של מדינת ישראל, יתרום תרומה בעלת ערך לדיון חשוב זה.

הספר נחלק לשני חלקים. חלקו הראשון (הפרקים הראשון–הרביעי) מתמקד במחברים מתקופת חיבת ציון וראשית התנועה הציונית ברוסיה שאימצו ופיתחו את רעיון 'תחיית המזרח' ושאפו להשתלב בתחייה זו. בחלק הזה אדון גם במקורות ההשפעה של מחברים אלה, כגון דמותו רבת העניין וההשפעה של ראש הממשלה הבריטי ממוצא יהודי בנימין דישראל, וכן בהדים של הרעיונות הללו ביצירתם של מחברים ציונים בשנים מאוחרות יותר. החלק השני (הפרקים החמישי–השמיני) מוקדש לשני ביטויים מרכזיים של השיח הפן-מזרחי שהתקיימו במסגרת ההגות הציונית במהלך העשורים הראשונים של המאה העשרים: הפן-שמיות והפן-אסייתיות. שלושת הפרקים הראשונים של החלק הזה דנים בשלהי התקופה העות'מאנית ובתקופת המנדט הבריטי, ופרק הסיום דן בקצרה בהמשכיות של מגמות אלה אל תוך 'תקופת המדינה'.

שני חלקי הספר שלפנינו יוצרים תשתית מחקרית לדיון בתולדות השאיפה לתחיית המזרח בהגות הציונית, ומכוונים את המבט לעבר מגמות פן-מזרחיות שהתקיימו במסגרת השיח הציוני וסביבו, למן שנות השמונים של המאה התשע עשרה ועד הקמתה של מדינת ישראל. מגמות אלה מבטאות את מרכזיותה של ההתלבטות הרעיונית בשאלת היחס למזרח ושייכותם של היהודים אליו בשיח הציוני ובוהות היהודית המודרנית.

הדיון ב'תחיית המזרח' ובמגמות 'פן-מזרחיות' ועל-לאומיות שהתקיימו במסגרת השיח הציוני לגווניו מתמקד במחברים ציונים שונים – קצתם מוכרים יחסית וקצתם נשכחים. אני מקווה שיעלה בידי לתרום בשני הכיוונים: ראשית, לחקר הציונות ולהבנת המגמות העל-לאומיות שרווחו בתוכה בהקשרן הרחב; שנית, להעלאת פועלם של מחברים ופעילים ציונים שהגותם טרם נחקרה דיה ואף נשכחה לחלוטין, אך יש לה חשיבות ועניין, כפי שאשתדל להראות בעמודים הבאים.

בהתייחסו לפן-טורניות (pan-Turanism), התנועה שדגלה באיחוד העמים ה'טורניים' – תורכים, מדיאריים, טטרים, פינים, מונגולים ואחרים – כתב ההיסטוריון וחוקר-הגזע האמריקני תיאודור ל' סטודארד, במהלך מלחמת העולם הראשונה: 'דבר אחד בטוח: אפילו הגשמה חלקית של החלומות הגרנדיוזיים הללו הייתה מזעזעת את המבנה הנוכחי

של העולם'.⁷ דברים אלה יפים לזמן כתיבתם, העידן שבו קראו המגמות האזוריות ותנועות־הפן השונות תיגר הן על המבנה האימפריאלי הרב־לאומי הקודם הן על הלאומיות. בפרספקטיבה אירופית היו אלה בעיקרו של דבר הכוחות הפן־גרמאניים והפן־סלביים שהטביעו חותם בל־יימחה על המאה העשרים. במזרח־אסיה הייתה זו הפן־אסייתיות, ובמזרח התיכון – הפן־ערביות והפן־אסלאמיות. בחינה של הנטייה העל־לאומית שהתקיימה במסגרת הציונות – ניתוח הניסיונות של הוגים ציונים להשתלב ב'מזרח המתעורר' – פותחת צוהר להתבוננות מחודשת הן בתופעות גלובליות בנות הזמן, הן במפגש הטעון שבין היהודים ילידי אירופה למזרח ולתושביו הערבים, 'אחיהם לגזע', הן בלאומיות היהודית המודרנית, שלא חדלה לתהות על מקום היהודים בין מזרח למערב.

7 Stoddard, 'Pan-Turanism', p. 23

חלק ראשון

מזרח, מזרח!
חיבת ציון, אחווה שמית ותחיית המזרח

הלבשוני עבאית-ערב רחבה, והשליכו טלית על כתף לי,
כי לפתע נצת המזרח הכבוי להבה בדמי העני.
קחו לכם את הפראק עם פרפר, נעלי לכה
שקניתי לי פה באי-רופה
(אורי צבי גרינברג, 'במלכות הצלב')

פרק ראשון

הייאוש מאירופה – משה ליב ליליינבלום

א. מהזדהות להסתייגות

שאלת היחס ל'מזרח' בשיח היהודי הלאומי בראשיתו הייתה חלק מדיון גלובלי סוער על מקומה של התרבות האירופית-המערבית, הנוצרית, אל מול תרבויות אחרות – מזרחיות, מוסלמיות או אסייתיות. ברבע האחרון של המאה התשע עשרה, שיאו של עידן האימפריאליזם האירופי, חדלו הוגים רבים בעולם הקולוניאלי מלצדד במודרניזציה ובאימוץ של ערכי תרבות אירופיים. הם קראו לדחייתו של המודל האירופי ולאימוצם של מודלים אחרים, עצמאיים לכאורה מן ההגמוניה האירופית אך למעשה מושפעים ממנה ומגיבים לה.¹

צמיחתה של תנועת חיבת ציון בקרב היהודים במזרח אירופה לוותה בלבטים בעלי אופי דומה. עם זאת, בניגוד להוגים אסייתים ומזרח תיכוניים, שישבו בדרך כלל בארצם ועסקו בשאלות של זהות תרבותית, תחייה לאומית והיחס למעצמות המערב ותרבותן, היהודים היו קבוצה אתנית ודתית מושרשת באירופה. הם עברו תהליכים שונים של מודרניזציה והשתלבות לאורך המאות השמונה עשרה והתשע עשרה. הבדל זה גרר לעיתים קרובות התמודדות שונה עם הלאומיות והזהות התרבותית. בתורכיה, במזרח התיכון ובמזרח אסיה ביססו דוגלי המודרניזציה את דרישתם ליחס שוויוני מצד המעצמות המערביות על העיקרון האוניברסלי המופשט בדבר השוויון בין בני האדם, ועל בסיס עקרונות מסוג זה פעלו להפוך את בני עמם, ארצם או דתם ל'ראויים' לכך. גם הקיצוניים שבהם, שניסו לאמץ לחלוטין את המודל המערבי ושאפו להשתלב בעולמה של התרבות והפוליטיקה האירופיות, לא ראו את ארצם כחלק אינטגרלי מאירופה. לאור זאת, גם הדרישה המנוגדת, שהלכה והתחזקה לקראת סוף המאה התשע עשרה וקראה להיבדל מאירופה ומתרבותה, נשאה אופי של דחיית השפעה חיצונית והגנה על התרבות העצמית, ולא של שינוי-זהות יסודי.

1 Aydin, *Anti-Westernism*, pp. 39–70

פרק ראשון

בעולם היהודי-האירופי היה המצב שונה. אמנם, גם המשכילים היהודים פעלו ללא לאות, למן אמצע המאה השמונה עשרה ואילך, 'לתקן' את אחיהם היהודים ובכך להפוך אותם לראויים לשוויון זכויות על פי הקריטריונים של הנאורות האירופית. ואולם, השאיפות למודרניזציה ולשוויון זכויות קראו תיגר על עצם תפיסת השונות בין היהודי לשכנו האירופי – גרמני, צרפתי או רוסי.

המקרה הרוסי מעניין במיוחד, שכן במקביל לקריאותיהם של אנשי תנועת ההשכלה היהודית ברוסיה להשתלבותם של היהודים, דנו אינטלקטואלים רוסיים ואחרים בלהט במידת ה'אירופיות' של רוסיה עצמה, וקצתם דחו אותה. הסלבופילים, לדוגמה, הדגישו דווקא את ההבדל שבין רוסיה לאירופה. לשיטתם, האופי הרוסי הייחודי איננו חלק מהאופי ומהתרבות של מערב אירופה.² דוגמה בולטת לכך יכול לשמש פידור דוסטויבסקי (1821–1881). סופר רוסי גדול זה חזר והדגיש בשנות השבעים את ייחודה של רוסיה ואת הקרבה שלה לאסיה, קרבה שאותה שילב באינטרס האימפריאלי, שהציב את רוסיה אל מול אירופה ואסיה כאחד.³ בניגוד לכך, למשכילים היהודים ברוסיה הייתה התשובה לשאלת זהותה התרבותית של רוסיה ברורה, ויעיד על כך שירו המפורסם של יהודה ליב גורדון 'הקיצה עמי' משנת 1863. הנה כמה בתים מתוכו:

הָאָרֶץ בָּהּ עֵתָה נִחְיָה נִלְדָּה
לְגִלְיוֹת אֵירֹפָה הִלָּא נִחְשָׁבָה –
אֵירֹפָה הַקְּטָנָה מִחֻלְקֵי חֹלָד
וּבְחֻקֵּי חֻקָּהּ מִכָּלֶם נִשְׁגָּבָה.

אָרֶץ עֶדֶן זֹאת הִנֵּן לָךְ תִּפְתָּח,
בְּנִיָּה 'אֲחִינוּ' לָךְ יִקְרְאוּן עֵתָה.
עַד מָתִי תִהְיֶה קֶרְבָּם כְּאוֹרֵחַ,
לָמָּה מִנְּגִד לָהֶם תִּלָּךְ אֲתָה? ...

הֲרִימָה נָא רֹאשְׁךָ, הַיֵּשֶׁר גִּבְּךָ,
וּבְעֵינֵי אֲהָבָה אֲלִימוּ הַשְׁגִּיחָה,

2 על 'המצאת' מזרח אירופה כיחידה גאו-תרבותית נבדלת ביד

Copleston, *Philosophy*, pp. 45–76. הוגי הנאורות ראו: Wolff, *Inventing*

3 Harvest, *Dostojevski*, pp. 162–168

ותנה לחכמה ודעת לפך

והיה עם משכיל ובלשונם שיהיה.⁴

הכרעתו של גורדון, 'משורר ההשכלה', ש'הארץ בה עתה נחיה' – הלוא היא האימפריה הרוסית – 'לגלילות אירופה הלא נחשבה' היא תנאי מקדים לקריאה להשתלבות מלאה בה. ואכן, יהודי אירופה נטו לראות את עצמם כאירופים, ותפיסה זו הייתה אחד מיסודותיה של תמונת העולם היהודית המודרנית. זה היה, לא במפתיע, גם המודל שאותו ניסו להעתיק יהודי מרכז אירופה ומערבה אל צפון אפריקה והמזרח התיכון באמצעות ארגונים פילנתרופיים דוגמת 'כל ישראל חברים' (Alliance Israélite Universelle) הצרפתי, 'עזרה' (Hilfsverein der Deutschen Juden) הגרמני ואחרים, שפעלו למודרניזציה של החברה היהודית.⁵

הוגים ומנהיגי ציבור יהודים פעלו למן המאה השמונה עשרה ואילך לבטל את ההפרדה שבין היהודי לסביבתו בכך שהעמידו את היהדות על היסוד הדתי, בד בבד עם המאמץ להתאים את הדת עצמה לעקרונות הפילוסופיים של הנאורות ולאסתטיקה של הבורגנות האירופית. הכוונה היא, כמובן, לחלק המשכיל ול'סודות המתקדמים' שבחברה. דברים אלה אמורים לא רק כלפי משכילים רדיקלים, ששאפו לוותר לגמרי על הייחוד היהודי ולהיטמע בחברה הסובבת. אדרבה, הניסיון ליישב בין 'הדת והחיים', כשם ספרו של המשכיל יליד וילנה ראובן אשר ברודס, אפיין גם קבוצות ואישים רבים שהיו רחוקים מאוד משאיפות לטמיעה או להמרת דת.

דוגמה מובהקת לכך ניתן למצוא בנאו-אורתודוקסיה הגרמנית, שהייתה אירופית בד בבד עם היותה יהודית-אורתודוקסית. ה'אדם' שאותו הציבה לנגד עיניה ההשכלה היהודית במערב אירופה ובמזרחה היה האדם האירופי, וה'חיים' שיש ליישב את ההתנגשות עימם היו, בעיקרו של דבר, חייו של הבורגני האירופי המשכיל. וכבר ציין שמואל פיינר: 'הערכים שהמשכילים בחרו לקחת מתוך מאגר הערכים ההומניסטיים והליברליים של הנאורות האירופית, אשר התמצו כתרבות "האדם", שימשו לעיצובו של היהודי החדש'.⁶ ובלשונו של ישראל ברטל: 'חלוצי ההשכלה היהודית... ציירו בדמיונם דמות עתידית של יהודי חדש בתכלית: איש אירופה במנהגיו ובלשונו...'.⁷ במובן זה, סיסמתו של רב אורתודוקסי אדוק כשמשון רפאל הירש, 'תורה עם דרך ארץ', מבטאת

4 יל"ג, 'הקיצה עמי', עמ' יז.

5 על האליאנס ופריקט המודרניזציה שלה ראו: רודריג, 'כל ישראל חברים'.

6 ראו: פיינר, מלחמת תרבות, עמ' 17.

7 ברטל, קווק ובדווי, עמ' 68.

פרק ראשון

תפיסה קרובה לזו שביטא משורר ההשכלה יהודה ליב גורדון, שלחם בשצף־קצף נגד הממסד הדתי, באמרתו הידועה 'היה אדם בצאתך ויהודי באוהלך', המופיעה גם היא בשיר שצוטט לעיל. לא בכדי נהוג לייחס את הסיסמה הזאת, בטעות, למשה מנדלסון, על אף ההבדלים שבינו לבין גורדון ומאה השנים שהפרידו ביניהם. אכן, מבחינת המודל האנושי שלאורו צריך היהודי לחנך את עצמו וההזדהות היסודית עימו אין הבדל מהותי בין הפילוסוף הברלינאי למשורר הווילנאי־הפטרבורגי.

לאור זאת, מובן כי התפתחות של תודעה יהודית־לאומית נפרדת והניסיון לדחות את המודל התרבותי האירופי בשלהי המאה התשע עשרה נשאו פעמים רבות אופי רדיקלי וקיומי. ועדיין, חשוב לציין כי אימוץ המודל הלאומי, וההכרזה של המחברים היהודים הלאומיים על עמם כעל לאום מודרני, היו גם בבחינת תגובה להצגתם המקובלת בשיח האירופי כאוריינטלים, אסייתים־למחצה וזרים לאירופה ולתרבותה. בכך, באופן אירוני, ניסו הוגים לאומיים וציונים לקבוע את מקומם במסגרת משפחת העמים האירופים אל מול המזרח הנחשל והאותנטי, הקוסם והמאיים, שהוא זר לאירופה ולרוח הקדמה שהיא מסמלת.⁸ אם כן, גם דחייתה של אירופה לוותה בהפנמה של תמונת העולם שלה במשוואת היחסים בין מערב למזרח. ואולם, כפי שנראה בדפים הבאים, גם מהפנמה זו עצמה לא נעדרה אמביוולנטיות. למעשה, להתעוררות הציונית ולדחייתה של אירופה נלוותה לא פעם גם הכרעה מודעת בעד שייכותם העקרונית של היהודים למזרח דווקא. שייכות והזדהות זו, על גווניהן השונים, הן שיעמדו במוקד הדיון בפרק זה.⁹

ניתן לקבוע כי גם תודעת האירופיות של האינטליגנציה היהודית המזרח אירופית וגם התהליכים והאירועים הקיצוניים שהביאו לערעורה של תודעה זו מלמדים שהיה שוני בין המקרה היהודי למקרים מקבילים ברחבי העולם המזרחי והקולוניאלי. בנוסף לאנטישמיות ולאכזבה מן המדיניות האירופית כלפי היהודים, שניתן למצוא להן הקבלות ביחס המערבי כלפי קבוצות אתניות שונות ברחבי העולם הקולוניאלי ובאזורים אחרים שהיו נתונים להשפעה מערבית, הרי שלפרעות של שנות השבעים והשמונים הייתה השפעה מכרעת על תודעתם של האינטלקטואלים היהודים ברוסיה.¹⁰ על כן, כאמור, סביר להניח שגם השינוי התודעתי היה קיצוני ביותר במקרה זה. וכך כתב יעקב שביט:

8 רז־קרקוצקין, 'אוריינטליזם', עמ' 44; Raz-Krakotzkin, 'Zionist Return'.

9 רז־קרקוצקין ('Zionist Return') התייחס בדבריו על הציונות בעיקר לתיאודור הרצל, לכמה מאנשי העלייה השנייה ולמייסדי הפקולטה למדעי הרוח באוניברסיטה העברית בירושלים. הדיון בפרק זה, לעומת זאת, יוקדש ברובו לשיח שהתנהל במסגרת חיבת ציון ברוסיה בשנות השמונים והתשעים של המאה התשע עשרה.

10 ראו: פיינר, מלחמת תרבות, עמ' 88–94; שביט, היהדות, עמ' 148–149.

'המשכיל הרדיקלי החל באמונה במוסר אוניברסלי משותף... תמונת עולמו היתה אופטימית, בוטחת בקידמה שתבוא על ידי רפורמות ותבטא בסובלנות. המשכיל הרדיקלי, שהפך לאומי... נפרד באכזבה מרה מאמונת תום זו'.¹¹

ב. ליליינבלום: בין מערב למזרח

דומה כי דמותו של משה ליב ליליינבלום (1843–1910), מראשי ה'מתקנים' ביהדות רוסיה, שהיה הוגה ופעיל מרכזי בהתהוותה של הלאומיות היהודית-הציונית בארצו, ממחישה היטב את התהליך המתואר ואת האופי הקיומי של ההכרעה לטובת זהות נבדלת מזו היהודית-האירופית, שלמענה הוא לחם בעבר. עיון בכתביו של ליליינבלום מלמד כי בחירתו בארץ ישראל כפתרון ל'שאלת היהודים' לוותה בשינוי עמדות עמוק ביחס למזרח ולמערב ובנוגע למקומם של היהודים, 'בני שם', בקרב עמי אירופה, 'בני יפת'. אמנם, ליליינבלום לא היה הראשון שאימץ את החלוקה הדיכוטומית הזאת; ואולם, מרכזיותו של ליליינבלום בשיח הציוני המתפתח והקשר בין פנייתו לחיבת ציון לבין אימוץ ההגדרות הללו הופכים אותו למייצג מובהק של שינוי זה.¹² ב'דרך תשובה', חלקה השלישי של האוטוביוגרפיה 'חטאות נעורים', ציטט ליליינבלום רשימת יומן שכתב בסתיו 1881 ('ב' בתשרי תרמ"ב), על מצבם של היהודים באירופה:

כן, זרים אנחנו [...] הגנו זרים לא רק פה, אך בכל אירופה כולה, כי לא היא מולדת עמנו [...] עתה מצאתי ביאור המלה 'אנטיסמיטיזם'. כן, זהו סוד כל צרותינו בימי-גלותנו, גם בהיותנו באלכסנדריה בזמן הבית השני, גם בכל ארצות פזורינו מימי החורבן ועד עתה [...] זרים אנחנו, לא נכבשים. אך אסופי-חוץ, אורחים לא-קרואים [...] בזמן תגבורת האמונה היינו זרים באירופה על פי אמונתנו, ועתה, בזמן תגבורת הלאומית, הגנו זרים על פי גזענו [...] כן הוא, סמיטים אנחנו בתוך בני אריות, בני שם בתוך בני יפת, שבט פאלסטיני מאזיה בארצות אירופה.¹³

רשימה זו, שנכתבה בזמן הפרעות ביהודים בדרום רוסיה ('הסופות בנגב'), מוצגת כמעין הארה שבאה בסמוך להתרחשותן של הפרעות. האירוניה היא, כמובן, שהמונחים שבהם

11 שביט, היהדות, עמ' 153.

12 על אימוץ שיח הגזע במסגרת חיבת ציון ראו: שביט, 'דמיון', עמ' 215–241; שביט, 'קוורטט'. על יחסה של האינטליגנציה הרוסית (שממנה הושפעו הוגי חיבת ציון) אל המזרח ועל המחקר האוריינטליסטי ברוסיה במאה התשע עשרה ראו: וטר, 'גוגול'.

13 מל"ל, חטאות נעורים, עמ' 196; הדילוג בסוגריים – במקור.

פרק ראשון

השתמש ליליינבלום נלקחו הישר מאוצר המילים של התעמולה האנטישמית בת הזמן: החלוקה בין 'סמיטים' ל'ארים', הגדרת היהודים כזרים על פי גזעם, 'בני שבט פאלסטיני מאזיה'.

אינטלקטואלים יהודים מסוגו של ליליינבלום, שגדלו על מורשתה של תנועת ההשכלה, הפנימו את הדימוי המערבי והאירופי של רוסיה בימי שלטונו של הצאר אלכסנדר השני (1825–1855), שבהם שיתפו המשכילים היהודים פעולה עם השלטון כדי להביא למודרניזציה של החברה היהודית. לאור המטען ההיסטורי-האידיאולוגי הזה ניתן להבין מדוע גם בבואו להכריז על התבדלותם של היהודים מסביבתם שימר ליליינבלום את הזהוי התרבותי הקודם, שלא הבדיל בין רוסיה לאירופה. ואולם, בניגוד מובהק לגישה שאפיינה את תנועת ההשכלה, לא ניסה ליליינבלום, המשכיל לשעבר, לשלול את ההאשמות בדבר זרותם של היהודים. אדרבה, הוא הסיק מסקנות דומות: מקומם של היהודים אכן איננו באירופה או ברוסיה, שאותה הציג בדבריו כחלק אינטגרלי של אירופה, אלא בארץ ישראל ובסביבותיה:

וארץ אבותינו? [...] מדוע נהיה זרים בארצות נכריות בעת אשר ארץ אבותינו עוד לא נשכחה מעל כדור הארץ, והיא עודנה שוממה ויכולה, בצירוף סביבותיה, להכיל את בני עמנו? [...] מה נשגב, מה רם הרעיון הזה! הלא בו לנו תשועת עולמים! ... עלינו להשתדל לחדול מהיות זרים, ובשובנו מעט מעט לארץ אבותינו הלא לא נהיה עוד זרים, וזהו העיקר!¹⁴

עמדותיו של ליליינבלום בשנות השמונים, ימי חיבת ציון שלו, רחוקות מעמדותיו הקודמות בסוגיות דומות. לדוגמה, יחסו לתפקיד של 'חכמת בני קדם' – חקר המזרח – במסגרת 'חכמת ישראל'. במכתב ששלח לידידו י"ל גורדון בדצמבר 1877 תיאר ליליינבלום, שעמל באותם ימים על השלמת לימודיו כדי לעמוד במבחן בגרות ממשלתי, את התלבטותיו בנוגע לבחירת תחום לימודים. ליליינבלום הביע זלזול במחקר המזרחני – לפחות זה הנערך ברוסיה – והצביע על חוסר התוחלת שבו. הוא הוסיף וטען לחוסר התועלת שבחקר המזרח עבור חכמת ישראל בכלל, ולחוסר יכולתו שלו לתרום לה באמצעות מחקר מסוג זה. בשולי הדברים הוסיף ליליינבלום דברים שחרגו מן ההיבט המחקרי והאישי לעבר תפיסה מהותית של מדעי המזרח והיחס בינם לבין מדעי היהדות:

[חכמת בני קדם] אינה אוצרת בקרבה כלום, זולתי שפות נשכחות, דקדוקיהן ואיזה ספורים דמיונים ושיטות פילוסופיות, שכבר אבד עליהן כלל... מלבד מה שאני מחזיק

14 מל"ל, שם, עמ' 197. הדילוג בסוגריים – במקור.

בדעתי, שחכמת ישראל זקוקה אל הקלאסיציזמוס של היננים והרומים והפרסים ולא לשפת כשדים, ערב וסוריא.¹⁵

התרבות הקלסית והתרבות הפרסית דרושות לחכמת ישראל, בניגוד ל'שפות נשכחות' כגון הערבית(!), הכשדית או הארמית. הוא זלזל ב'חכמת בני קדם' וראה בה מחקר של שרידים קדומים של תרבויות שאבד עליהן הכלח. בהצהרה זו יש בכדי להעיד על עמדתו של ליליינבלום עוד בשנות השבעים המאוחרות, שהמודל הרצוי לחקר מדעי היהדות הוא המודל הקלסי והאירופי. ניתן לראות עמדה זו כהמשך לערכי תנועת ההשכלה שבהם דגל, לצד השפעת הגישה התועלתנית הרוסית, ה'אוטיליטריזם', שבהשפעתה צידד בתקופה זו בעדיפותם המכרעת של מדעי הטבע על פני השכלה ספרותית-הומניסטית.¹⁶ דבריו של ליליינבלום נראים כתגובה, ישירה או עקיפה, לשמה של הקתדרה 'לעברית, כשדית (Chaldaic) וסורית' של החוקר הצרפתי הנודע ארנסט רנאן, שהרצאת הפתיחה שלו במסגרתה, בשנת 1862, הוקדשה לבחינת 'מעמדם של העמים השמיים בתולדות הציוויליזציה'. ליליינבלום הכיר ללא ספק את ההרצאה, שהופיעה בדפוס בצירוף שמה של הקתדרה. דווקא בשנים שבהן הגיע חקר המזרח ברוסיה ומחוצה לה להישגים של ממש ביטל ליליינבלום את חשיבותה של 'חכמת בני קדם' אל מול העולם הקלסי, שבו כלל את יוון, רומא ופרס.¹⁷ העובדה שליליינבלום צירף את פרס ליוון ולרומא כנציגה של העולם הקלסי איננה מתמיהה כשלעצמה, שכן באירופה רווחו תפיסות שכללו את הפרסים ב'עמים האריים'.¹⁸ ואכן, ליליינבלום לא יצא מכלל זה. הוא אימץ את החלוקה המבוססת על עליונות של תרבות העמים האריים על פני תרבותם של העמים השמיים ולשונויותיהם וקבע שיש ללמוד דווקא מתרבותם של הארים. יש בכך כדי להעיד על תפיסתו, שהיהודים צריכים למדוד את עצמם לפי קנה המידה של 'הציוויליזציה הארית' ולהשתחרר מהשפעתה של 'הציוויליזציה השמית', הנחותה ממנה. תפיסה זו הושפעה ממה שניתן לכנות 'גזענות מדעית', שרווחה למן אמצע המאה ואילך והתבטאה בכתביהם של ארנסט רנאן, ארתור דה גובינו ואחרים.

15 המכתב, המתוארך ל-16 בדצמבר ('דעקאבר') תרל"ח (16.12.1877), מובא אצל: מל"ל, איגרות, עמ' 159.

16 ראו: מל"ל, 'השכלה'. על עמדותיו של ליליינבלום ראו: פיינר, מלחמת תרבות, עמ' 22-23. על עמדות תנועת ההשכלה בהקשר זה ראו: ברטל, מאומה ללאום, עמ' 113-128; אטקס, 'מבשרי ההשכלה', עמ' 28.

17 על האוריינטליזם הרוסי ראו: Schimmelpenninck Van der Oye, *Russian Orientalism*. וטר, 'גוגול', עמ' 32-38, דן בהתפתחות האוריינטליזם הרוסי במהלך המאה התשע עשרה.

18 ראו: אולנדר, לשונות, עמ' 147-148.

פרק ראשון

ג. בין שמים לארץ

והנה, הפניית העורף של ליליינבלום להשקפת העולם של תנועת ההשכלה באה לידי ביטוי גם בשינוי יחסו לתרבות המערבית. עשר שנים אחרי מכתב זה קבע ליליינבלום נחרצות, במכתב שכתב לגורדון בכ' בכסלו תרמ"ח (6.12.1887), כי לא זו בלבד שיש חלוקה מהותית ופער בלתי ניתן לגישור בין היהודים, השמים, לבין בני יפת, הארץ, אלא ש'ההשכלה האירופית', כפי הגדרתו, גרמה ליהודים נזק ללא תקנה.

במכתב מאלף זה הציג ליליינבלום את עמדותיו ביחס ללאומיות היהודית ובנוגע לפתרון שאלת היהודים, ומשתקפים בו ההבדלים בין גישתו לעמדותיו של גורדון. ליליינבלום לא שינה את דעתו ביחס לעצם השוני בין הגזעים, אך הוא בהחלט שינה את הערכתו ביחס לעדיפותה של התרבות האירופית, וממילא למקומם של היהודים בחלוקה שבין שתי התרבויות. חשיבותו של המכתב, מעבר לתוכנו ולפירוט גישתו של מחברו, נעוצה בהצהרה שבה הוא נפתח:

אחרי הפרעות שמתאי ליבי לחקור על סיבת השנאה, המקפת אותנו בכל מקום ובכל זמן. התירוצים הישנים, כמו שנאת הדת מצד אחד ופראות אחינו בעיני העמים מצד השני, לא יכלו עוד לקום, אחרי רואנו, כי גם שונאי הדת הם שונאינו, כאבותיהם האדוקים, וכי גם אחינו המשכילים שנואים, כאחיהם החשוכים, ועוד יותר מהם.¹⁹

התבוננות מחודשת בשורשי השנאה לישראל הביאה את ליליינבלום לנטוש את העמדה המשכילית המקובלת, שהקדמה תפתור את מצוקתם של היהודים ברוסיה ובאירופה כולה על ידי הפצת ערכי הנאורות בקרב היהודים והנוצרים. במציאות רווחה השנאה ליהודים גם בחוגי המתקדמים ו'שונאי הדת'. אכן, השנאה כוונה גם כלפי אלה שלכאורה מימשו את האידיאל של הנאורות והתרחקו מהדת ומאורח החיים היהודי המסורתי. מסקנותיו חדות וברורות:

החקירה הזו הובילה אותי אל הדרך הידוע מכבר, ושאני, מטרדותי בשאלות החיים, לא שמת לי לב לזה עד כה: על ההבדל הטבעי בין בני ישראל (ואולי כל בני שם) ובני יפת, או משפחת האַריים, שהראשונים בהם היו הַיִּנָּנִים, ובדרכיהם בחרו אחרי כן יתר אחיהם. בני ישראל משעבדים את לבם לדבר אחד... ובני יפת – לדברים שונים... בני ישראל מקפידים על המדות הטהורות, על התוך שיש בכל דבר, הרוח העצור בו, רחוקים

19 למכתב ראו: מ"ל, איגרות, עמ' 198–203, והציטוטים הבאים לקוחים מעמודים אלה (ההדגשות בציטוטים, כאן ובמקומות אחרים בספר, כולן במקור אלא אם כן צוין אחרת). יעקב שביט הביא מכתב זה במסגרת דיונו ב'מוסר היהודים ומוסר היוונים'. ראו: שביט, היהדות, עמ' 132–168.

הייאוש מאירופה

מתענוגות מלאכותיים, ובני יפת שמו עיניהם ביותר על היופי והטעם... על המראה החיצוני, ולהוטים אחרי התענוגים.

פנייתו של ליליינבלום ללאומיות ולחיבת ציון הייתה כרוכה אפוא באימוצה של עמדה מהותנית בדבר שונותם של היהודים ואי התאמתם לאירופה ולתרבותה, בתוספת הנמקה רעיונית מרחיקת לכת, שההבדל בין היהודים לעמי אירופה איננו הבדל דתי או לאומי בלבד. מדובר בהבדל 'טבעי', גזעי-תרבותי, והוא שהופך אותם לזרים באירופה. אמנם, ליליינבלום שילב בתיאוריו מרכיב אנטי-טרמיניסטי וקבע: 'בדרכיהם [של היוונים] בחרו אחרי כן יתר אחיהם'. ואולם, ברור שההבדלים האמורים מוטבעים בטבען של שתי ה'משפחות' מימי קדם:

אצל בני ישראל... נסעו לירושלים ויתנו את הכסף בבקר ובצאן ובכל אשר אתה נפשם,²⁰ ואצל היונים היו משחקי האלימפ, המרכבות, ההתחרות עם הרצים, המראות והחזיונות; אצל הרומים: חיות האיצטדיון, התיאטראות והקרקסאות... הרומיים בוז ושקצו את העניים, הצדקה והחסד לא נודעו להם... לא היתה להם שום הבנה על אודות הצניעות, וגם בימי הביניים וגם עתה עמי אירופא פרוצים בתכלית... העוואנגליום בעיקרו לא הביא שינוי בחיי שומעיו האריים... בני ישראל לא עשו זכרונות לקורותיהם בעמודים, לוחות ומשכיות, אך במצות, בסוכות, בנרות חנוכה וכיוצא בזה.²¹

ההכללות בדבר אופיים הפרוץ של עמי אירופה שירתו את ליליינבלום בעיצוב תודעה לאומית יהודית, והוא הציב במרכזה את ההבדל התרבותי שבין השמים, הצנועים ורודפי השלום, לדעתו, לבין הארים, הפרוצים ואוהבי המלחמה. ולא זו אף זו:

שירת ישראל רחוקה בתכלית משירת האריים. בני יפת, כשואפים לדם ואוהבי מלחמות, לא יכלו להוליד איש, אשר יחזה לו בדמיונו, כי יבואו ימים ולא ישא גוי אל גוי חרב... בני ישראל רחוקים מן הסדרים, ובני יפת מקפידים מאד על הסדרים, עד שבשביל הסדרים והשיטות, שהביאו בחכמות שונות, הננו שוכחים, שמציאיהן באמת

20 על פי דברים יד, כו: 'וְנִתְּתָה הַכֶּסֶף בְּכָל אִשֶּׁר תֵּאָוֶה נֶפֶשְׁךָ בְּבָקָר וּבְצֹאן וּבְיֵין וּבְשֶׁכָר וּבְכָל אֲשֶׁר תִּשְׁאַלךָ נֶפֶשְׁךָ...'

21 עמדה דומה ניתן למצוא בנאומו של ד"ר משה גסטר בקונגרס הציוני השני. הנאום הוקדש לשאלת התרבות הציונית והדגיש את מרכזיותו של הממד הרוחני-תרבותי בציונות. ראו: [anon.], *Protokoll*, p. 203. גסטר (1856–1939), יליד רומניה, היה חוקר פולקלור והיסטוריון בולט. הוא גורש ממולדתו בשנת 1885 בעקבות מאמר שכתב על האנטישמיות ברומניה, והיה לאחר מכן 'לחם' של העדה הספרדית בלונדון. על נאומו בקונגרס ראו: Berkowitz, *Zionist Culture*, pp. 77–82.

פרק ראשון

היו בני שם, הבבלים והאשורים. כאלה וכאלה רבים הם השונים בין בני ישראל ובין בני יפת, ואפשר, שכל השונים ההם אינם אלא כענפים שונים ממקור אחד ומסבה אחת. לאחד את הטבעות השונות, לברוא לבני ישראל רוח בני יפת, או להיפך, או לפשר בין אלה ובין אלה, אין צורך, ואין גם אפשרות, לדעתי. להכריע מי מהם יותר טוב – לא לי, כאיש ישראל ונוגע בדבר, המשפט; אך הנני אומר, כדברי לעסינג: יאמין כל אחד שטבעתו היא האמתית.

כללו של דבר: ליליינבלום אימץ עמדה נחרצת בדבר ההבדלים המהותיים שבין היהודים לעמי אירופה, תוך שימוש בקטגוריות מקראיות ומודרניות גם יחד. אכן, בניגוד בולט לעמדתו במכתבו משנת 1877, הוא העניק עתה את הבכורה דווקא לבבלים ולאשורים, בתור יוצריהם של מדעים שונים, ודחה את התרבות הקלסית כיישנות שאיננה ניתנת לשילוב עם 'רוח ישראל'.

אף שבתיאורו העדיף ליליינבלום בבירור את בני שם על פני בני יפת, הוא הקפיד להסתייג ולציין כי אין במאפיינים המנוגדים כדי להעיד על עדיפות או על עליונות גזעית. הוא אף נתלה במשל 'שלוש הטבעות' שבמחזהו של לסינג 'נתן החכם', סמל הנאורות והסובלנות הדתית, כדי לבטא את הסתייגותו מכך. עם זאת, ברור כי דבריו מבטאים עמדה מנוגדת להשקפת העולם האוניברסלית כפי שהיא באה לידי ביטוי אצל לסינג. ליליינבלום ממשיך ומתייחס לתוצאות המרות, בעיניו, של נהיית היהודים אחרי המודל האירופי:

השכלתנו הביאה לנו רעה רבה. אילו היתה השכלתנו נוסדה על ההגיון וידיעות הטבע היה טוב מאד,²² אבל השכלתם, שהיא אירופית, נוסדה על יסוד הציוויליזאציה היונית והרומית, על הטעם והיופי... ובעבדנו בעצמנו בפרך לסגל לנו את מדותיהם ומדותיהם (=אופנותיהם) המתנגדות לרוחנו, אבדנו את שלנו, ומטרתנו לא השגנו... פה החינוך הוא חינוך אירופי לכל דבר, עם רוח הפרידה בין איש לאיש, אהבה לתענוגים מלאכותיים, לדקדוקי הבל, מותרות, הכנעה לפני נשים, נטיה למשחקים שונים... שהן הן גופי הציוויליזאציה האירופית, משחיתות מנפש ועד בשר. תן לי השכלה של הגיון, בקורת אמת, טהרת המדות ואהבת המדעים הטבעיים; תן לי רוח ישראל – ואעסוק בשאלה זו יחד עם שאלת ישוב ארץ ישראל!

22 על ביקורתו של ליליינבלום כלפי 'ההשכלה המדומה' בשנות השבעים ראו מבואו של בריימן בתוך: מל"ל, כתבים אוטוביוגרפיים, א, עמ' 20–39.

מכתב זה מעיד בבירור על השינוי הדרמטי שחל בעמדותיו של ליליינבלום בנוגע ליחס בין היהודים לתרבות האירופית, ועל הרחבת עמדתו הפסימית בנוגע למקומם של היהודים באירופה גם לתחומים החורגים מעבר לשאלת ההגירה מרוסיה לארץ ישראל. רשימת היומן שצוטטה לעיל, בדבר זרותם של היהודים 'בני שם בתוך בני יפת, שבט פאלסטיני מאזיה בארצות אירופה', נכתבה כהארה שבאה לליליינבלום בלהט המאורעות. לעומת זאת, המכתב המפורט והמנומק מעיד על משנה סדורה בדבר שונותם וזרותם של היהודים באירופה בכלל, וברוסיה, שאימצה לדעתו את רוחה של התרבות האירופית, בפרט. אמנם, גם קודם לכן, במאמרו 'מה היא השכלה' משנת 1875, ובספרו 'חטאות נעורים', יצא ליליינבלום בחריפות נגד רוחה של ההשכלה העברית של ימיו, המוקדשת בעיקרה ל'מדעי הרוח': ביקורת התלמוד, פילולוגיה, פילוסופיה, שירה וכדומה. בניגוד לכל אלה צידד ליליינבלום, ברוחו של דימיטרי פיסארב (1840–1868) והניהיליזם הרוסי של שנות השישים של המאה התשע עשרה, בלימוד 'חכמת הטבע'. ואולם, למרות הקרבה הבולטת בתוכן, ניכר כי המאמר 'מה היא השכלה' נכתב בהשפעת השאיפה לפרודוקטיביזציה של יהודי רוסיה ולשיפור מצבם הכלכלי, והחלוקה בין ההשכלה האירופית לבין 'רוח ישראל' המופיעה במכתב הנדון איננה מוזכרת בו כלל. במילים אחרות, ליליינבלום התמיד בביקורת התועלתנית כלפי תכניה של 'ההשכלה המדומה' – שגם הוא עצמו, לדבריו, הלך בדרכיה, והזהיר את הקוראים שלא לחזור על טעותו. ואולם בשנות השמונים של המאה התשע עשרה נוספו לביקורת זו הנמקות חדשות לחלוטין, המבוססות על החלוקה המהותנית בין בני שם לבני יפת.

עם זאת, ליליינבלום לא נטש לגמרי את העמדה הניהיליסטית שאיינה את כתיבתו בשנות השבעים, והמשיך להדגיש את חשיבות המדע והתועלתנות גם עתה.²³ למעשה, ישנם קווי דמיון בולטים בין ביקורתו של ליליינבלום על התרבות האירופית והשפעתה השלילית לבין ביקורת מקבילה שמתחו אינטלקטואלים רוסים בולטים כפודור דוסטויבסקי. בנוסף לכך, ראוי לתת את הדעת על הדמיון בין עמדת ליליינבלום כלפי היחס בין התרבות האירופית ל'רוח ישראל' לחלוקה הגרמנית בין ה־*Zivilisation* הצרפתי, המבטא עניינים מלאכותיים וחיצוניים בלבד, לבין ה־*Kultur* הגרמני, המבטא ערכים רוחניים כלל-אנושיים. את הפתרון הפיזי למצב היהודים ראה ליליינבלום בשיבה לארץ ישראל, ואת הפתרון הרוחני – בשיבה אל 'רוח ישראל' כאלטרנטיבה תרבותית לציוויליזציה האירופית.

23 על התקופה ה'ניהיליסטית' של ליליינבלום בשנות השבעים ראו: Zipperstein, *Odessa*, pp. 143–150. ראו גם: פרנקל, נבואה, עמ' 105.

פרק ראשון

ניתן לסכם ולקבוע, כי מיום היותו חובב ציון שינה ליליינבלום את יחסו לתרבות האירופית ולהשכלה: הוא אימץ ופיתח את החלוקה המהותנית שבין שמים לארץ, והתייצב באופן ברור עם השוללים את השילוב בין היהודים לעמי אירופה ולתרבותם. ואם בשנות השבעים שאף ליליינבלום לקרב את היהודים אל התרבות האירופית באמצעות לימוד הלשון והמדע המודרני, הרי שעתה הדגיש דווקא את זרותם של היהודים, 'ואולי כל בני שם', כלפי הארץ ותרבותם. השינוי הקיצוני בהשקפותיו הביא לכך ששיח הציוויליזציה האירופי, שאותו הכיר היטב ואף הודה עימו בעבר, הפך בידיו כלי נשק נגד רעיון ההשתלבות היהודית באירופה.

ד. היחס לערבים

ואולם, ליליינבלום לא אימץ בלב שלם את האנטייתזה למודל האירופי, שאכנה אותה כאן 'שמיות'. למעשה, קשה למצוא בכתביו התייחסות ממשית לקשר שבין היהודים לאותם 'בני שם' האחרים, או לתושבי אסיה שממנה הגיעו בעבר הרחוק היהודים, בני 'השבט הפלסטיני' הזר לאירופה ולתרבותה. אף שליליינבלום הדגיש את הצורך הדחוף בעזיבת היבשת הנהנתנית והמנוונת וביצירת חיים לאומיים על אדמת ארץ ישראל, הוא לא הביע עמדה לגבי מקומם של הערבים, אף הם בני שם על פי החלוקה המקובלת, בתמונת העתיד הלאומית של היהודים. אמנם, בתחילת המכתב הנדון ציין ליליינבלום כי ייתכן שדבריו מתייחסים ל'כל בני שם' ולא רק ליהודים, אבל הוא לא ניסה לגזור מקרבה אפשרית זו מסקנות רעיוניות או מעשיות כלשהן. אדרבה, נראה שעמדתו ביחס לקשר אפשרי עם הערבים הייתה פסימית דווקא.

רמז לכך ניתן למצוא במאמרו 'הציוויליזציה ותשועת ישראל', שבו הגיב להתקפות עליו מצד מתנגדי ההגירה לארץ ישראל.²⁴ מחבר בשם אלחנן קלמנזון הגיב לדברי ליליינבלום במאמר קודם, 'לארץ עדת ישראל בקיבו', שבו חזר והדגיש את זרותם של היהודים באירופה, וממילא את חוסר התוחלת שבניסיונות להשתלב בחברה הרוסית ובאירופה בכלל: 'כי התעיתם בנפשותיכם שקר לאמר, "אזרחי אירופה אנחנו ככל הגוים", ותשכחו כי זרים אנחנו פה ואין לנו חלק ונחלה באירופה, אשר עמיה נחשבו על משפחות הארץ, ואנחנו הננו בני שם...'.²⁵ המאמר 'הציוויליזציה ותשועת ישראל' הוקדש לשלילת האמונה האופטימית, שהתפתחות התרבותית תביא לביטול

24 מל"ל, 'ציוויליזציה'. המאמר נכתב בתגובה לקלמנזון, 'אוש'.

25 מל"ל, 'לארץ'.

היאוש מאירופה

האנטישמיות והזרות שממנה סובלים היהודים באירופה. תמיד, קבע ליליינבלום, יהיו הזרים נחותים ביחס לבני הארץ.

לענייננו חשובה התייחסותו של ליליינבלום לטענה שהועלתה נגד חיבת ציון בדבר אופיים ה'בעייתי' של תושבי המזרח. קלמנון קבע, כי תושבי המזרח התיכון אינם שותפים פוטנציאליים ליהודי רוסיה:

רחוק הדבר וכבד להאמין לדברי האומרים כי נקל הוא ליהודי רוסים או אשכנזי להתאחד ולהתחבר עם המזרחי כמו הישמעאלי וכדומה מבני שם, מאשר עם הרוסי או האשכנזי אשר זה אלפי שנים הוא שואף עמו אויר אחד, בעת אשר הישמעאלי מוזר הוא לרוחו ולנפשו ולדרכי חייו ואין לו כמעט כל מושג ממנו... בקרב עמים כאלה (לפי דעתי) אין אנו בטוחים בחיינו עוד יותר מאשר בין עמי אירופא ואם כן איפוא מה נועיל לנו כי נעזוב את אירופא ארץ מכורתנו, ארץ אשר כבר הורגלנו בה, ללכת לנוע בין עמים מוזרים לנו וחצי פראים.²⁶

ליליינבלום הגיב על טענה זו, אך לא ניסה לטעון שיש קרבה מיוחדת בין היהודים לעמי אסיה. ההבדל, לדעתו, יהיה נעוץ בגורם שונה לחלוטין:

המחבר אינו מאמין שיהיה נקל ליהודי רוסים להתחבר עם הישמעאלי וכו' ואינו בטוח שעמי אזיא הרחוקים מן הדעת לא יעשו בנו פרעות יותר נוראות מאשר באירופא. אך שכח כי בדברנו על אודות ישוב ארץ ישראל אין אנו חפצים שיתישבו שם איזה אלפים מבני ישראל ולא יותר, אך שבמשך עשרות שנים תתישב הארץ כלה על ידי מאות אלפים מבני ישראל, ואז לא יצטרכו לשבת בערבוביא עם עם אחר, ואיש לא יאמר להם 'זרים אתם', כי בארץ אבותיהם ישבו ככל הגוים, כחם יושיע להם מפרעות וימינם תערוץ להקות שודדים.²⁷

אין מדובר אפוא בקרבה מיוחדת לבני שם, הערבים בני המזרח, שלאורה ניתן לצפות לפתרון מצוקות היהודים על אדמת ישראל. הערובות היחידות לביטחונם העתידי של היהודים בארץ אבותיהם, על פי ליליינבלום, יהיו הגידול הדמוגרפי ועמידתם הנחושה אל מול תוקפיהם – מעין גרסה מוקדמת ל'קיר הברזל' של זאב ז'בוטינסקי. איש לא יאמר ליהודים 'זרים אתם', לא כתוצאה מקרבה ומאחוזה אלא בגלל כוחם ומספרם הרב. ליליינבלום אף העלה בדבריו את החשש שאולי אחז במתנגדי חיבת ציון: 'שמא תקראנה

26 קלמנון, 'יאוש', עמ' 292–293.

27 מל"ל, 'ציוויליזציה', עמ' 459.

פרק ראשון

מלחמה מדינית בין היהודים לבין עם הערבים בכלל²⁸. ואולם הוא דחה אותו, למרבה העניין, בטענה שנכון לזמן הזה 'הלא אין דובר דבר על אודות עניני מדינה היהודים'.²⁸ ראוי לציין כי בשולי הפולמוס הזה עלו גם קולות אחרים, שניסו להצביע על אחווה ערבית-יהודית כאפשרות ממשית. הפובליציסט משה זייפרט, שהשתתף בפולמוס, קבע באופטימיות: 'זולת זאת הסכין הישמעאלי להביט עלינו כעל אחים מבטן ולידה יוצאי ירך יצחק אחי ישמעאל אביהם וראש-משפחתם... ולסוף ההכרח אשר יפרק הרים וישבר סלעים יאלצנו להתאחד ולהתחבר עם המזרחי אם לא תהיה לנו תחבולה אחרת להטות לבו אלינו'.²⁹ קשה לדעת למה בדיוק התכוון זייפרט בדבריו על התאחדות והתחברות 'עם המזרחי', וברור שעבורו זו הייתה שאלה מופשטת בלבד. ליליינבלום, מכל מקום, לא חשב בכיוון הזה. לא נראה אפוא שיהודים וערבים עשויים, לדעתו, לשתף פעולה ולפתח תרבות משותפת על בסיס מוצאם המשותף. נראה כי בשיח ובתודעה של היהודים בני הזמן חפץ בדרך כלל המושג 'בני שם' ל'בני ישראל'. תפיסה זו לא השתנתה באופן ניכר גם עם ההתעוררות הציונית, למרות ההזדהות הגוברת עם המזרח וההתנכרות לאירופה.³⁰ אימוץ הטרמינולוגיה הגזעית, והמסקנות המהותניות שגזר ממנה לגבי היחס שבין מזרח למערב ובין היהודים לאירופה ול'ציוויליזציון האירופי', גם לא הביאו את ליליינבלום להסיק מסקנות מרחיקות לכת בנוגע לתפקידם של היהודים בתחייתו של המזרח עצמו. בניגוד לאינטלקטואלים רבים בני הזמן באסיה ובמזרח התיכון, נראה שליליינבלום לא חשב על אפשרות של הצטרפות לציוויליזציה מזרחית, או אסייתית, לאחר הפנמת הנתק שבין היהודים לאירופה ולתרבותה.

ה. בנימין דישראלי ותחיית המזרח

בניגוד לליליינבלום, היו חוגים ומחברים יהודים שמשבר הזהות האירופית גרם להם להסיק מסקנות שונות בנוגע למקומם ולתפקידם של היהודים במזרח, ליחסם אל 'אחיהם לגזע' ולאפשרות של נטילת חלק בתחייה הצפויה לעולם המזרחי. הללו ראו ביהודים שותפים אפשריים בפיתוחה של תרבות שתעמוד אל מול אירופה והמערב, שכשלו במימוש התקוות שתלו בהם המשכילים היהודים. למעשה, נראה שהתפתחותן של עמדות

28 לניתוח מפורט של התפתחות עמדותיו הציוניות של ליליינבלום ראו: בריימן, 'המיפנה'.

29 משה זייפרט, 'אל השאננים והבוטחים', המגיד, 9.5.1883, עמ' 139-141, ובמיוחד עמ' 139. זייפרט (1851-1922), סופר יידי ופובליציסט, היגר בשנת 1886 לארצות הברית והיה למחזאי ולעיתונאי.

30 שביט, 'דמיון', עמ' 241.

היאוש מאירופה

לאומיות פרוטו־ציוניות אפשרה בפועל הן את הרחבת תחולתו של המושג 'בני שם' הן את הסטת המבט מאירופה לעבר תרבות אחרת, מזרחית־אסייתית. שלושת הפרקים הבאים יעסקו במחברים יהודים מזרח־אירופים בני זמנו של ליליינבלום, שלאור אימוץ העמדה שהיהודים אינם 'שייכים' לאירופה הרחיקו לכת יותר ממנו והצביעו על זיקתם העמוקה אל אסיה ואל המזרח. על פי מחברים אלה, הקשר של היהודים למזרח טומן בחובו תפקיד לאומי בעל משמעויות מפליגות. התפתחותן של עמדות מסוג זה נבעה ממקורות מגוונים. אחד המקורות החשובים והבולטים לעמדות אלה הוא דמותו ויצירתו של המדינאי והסופר הבריטי בנימין דישראלי, הלורד ביקונספילד (Beaconsfield). כפי שנראה, כמה וכמה אינטלקטואלים ואנשי עט יהודים פירשו את כתיבתו של דישראלי – בעיקר ספרו 'טנקרד' אך במידה מסוימת גם 'קונינגסבי' ו'דוד אלרואי' – כקריאה לשיבת היהודים לציון. ייחודו של דישראלי בהקשר זה נעוץ הן בדמותו הייחודית – ראש ממשלה בריטי שהרבה להתהדר במוצאו היהודי־הספרדי, הן באופי של רעיונותיו – מזיגה של האדרה רומנטית של המזרח עם תחושת עליונות יהודית־שמית' ומראית עין של עוינות כלפי ה'ארים'.³¹ דישראלי חזר וטען בספריו לעליונותם של היהודים על פני עמי אירופה, ותיאר אותם כ'נציגיו הטוהרים ביותר של השבט הערבי' וכ'ערבים בני דת משה' (Mosaic arabs). ה'עליונות' של היהודים שולבה אצלו בהצגה מעורפלת־במתכוון של היחס בין היהדות לנצרות. את הנצרות הציג כהשלמת הבשורה של היהדות, בשורה שלהפצתה נבחרו היהודים דווקא, אותו 'שבט ערבי־שמי'. תיאור הנצרות כהמשך וכהשלמה של היהדות לא היה אמנם בגדר חידוש, ויש לכך שורשים עמוקים בהגות הנוצרית לדורותיה. החידוש היה בשילוב הטענה הדתית־הרוחנית עם הטענה בדבר סגולתו המיוחדת של 'טוהר מוצאם' של היהודים, בני 'השבט הערבי'. את כתיבתו של דישראלי יש למקם במסגרת התרבות האנגלית בת הזמן, שהרבתה לעסוק בעתיד היהודים ובאפשרות של שיבתם לארצם כחלק מן הגאולה המשיחית וכשלב הכרחי לפני שיבתו של ישוע לעולם. שורשיו של הרעיון נעוצים ברפורמציה הפרוטסטנטית של המאה השש עשרה.³² בשיח האינטלקטואלי והציבורי הער שהתנהל על כך באנגליה הוויקטוריאנית נטלו חלק אישים בולטים כאנטוני אשלי־קופר, הוא הלורד שפטסברי (Anthony Ashley-Cooper, 1801–1885), הסופרת ג'ורג' אליוט

31 על שנתא המערב – 'אוקסידנטליזם' – ראו: Margalit and Buruma, *Occidentalism*.

32 פרנקל, עלילת דמשק, עמ' 298–300 ובמקורות שם, הערה 2. וראו גם בפרק הבא.

פרק ראשון

1880–1819) ורבים אחרים.³³ ואולם, בניגוד לג'ורג' אליוט, שספרה 'דניאל דירונדה' (1876) השפיע באופן ישיר על ההתעוררות הציונית של אינטלקטואלים יהודים כאליעזר בן יהודה, שלמה צמח ואחרים,³⁴ מילאו רעיונותיו ה'פילושמיים' של דישראל תפקיד מכריע אצל מי שראו בהתאחדותם של היהודים עם 'בני גזעם' דרך למציאת מזור רוחני לחוליי האנושות, ובמיוחד ל'שקיעתה' של התרבות המערבית-הנוצרית. רעיונותיו של דישראלי על תחיית המזרח ועל תפקיד היהודים בו היו שונים אפוא מגישותיהם של הוגים ומחברים אחרים, כגון ארנסט רנאן, מת'יו ארנולד, ולהבדיל, המילינריסטים האנגלים דוגמת שפטסברי.³⁵

בפרקים הבאים נראה, כי בכתביו של דישראלי היה טמון גרעינו של הקשר בין הלאומיות היהודית המתעוררת לרעיון ההשתלבות במזרח וב'ציוויליזציה המזרחית' כאנטי-תזה לציוויליזציה המערבית הדועכת. בניגוד לרוב ההוגים האירופים, דישראלי שלל את מעמדה המועדף-מראש של אירופה והצביע על הפוטנציאל התרבותי-הרוחני הטמון באסיה. השילוב בין תחושת האכזבה מאירופה לבין רעיונותיו של דישראלי בדבר הפוטנציאל הטמון ב'רוח המזרח', שבא לידי ביטוי ביהדות ובהשפעתה בהפצת המונותאיזם בעולם, הביא כמה מחברים ציונים לאמץ תפיסות שאותן אכנה 'פן-מזרחיות'. ברוח התקופה, הגירת היהודים לארץ ישראל ופעולתם העתידית בקרב הערבים 'בני גזעם' הוצגו כאמצעים שיביאו ל'תחיית המזרח'. בכך נבדלת הפילושמיות של דישראלי מזו של הוגים אוונגליסטים אנגלים בני המאה התשע עשרה, דוגמת הלורד שפטסברי או לורנס אוליפנט, המוצגים לעיתים כמבשרי הציונות.³⁶ הללו העניקו ממד נוצרי משיחי מובהק לשיבת היהודים לארצם המקראית. עם זאת, הם הדגישו, מטבע הדברים, בעיקר את חלקם של היהודים בדרמה הקוסמית של שיבת ישוע וגאולת העולם, ולא את עולם המזרח בפני עצמו או את 'הגזע היהודי-הערבי'.

בנימין דישראלי, הסופר והמדינאי ממוצא יהודי שהגיע לפסגת המדינאות הבריטית, עורר עניין רב, וסביב דמותו התנהלו פולמוסים סוערים בחייו, ולא פחות מכך אחרי מותו,

33 ראו: Lewis, *Christian Zionism*; Bar Yosef, *Holy Land*, pp. 182–247.

34 ראו: Dekel, *Universal Jew*, p. 86. בן יהודה קרא את התרגום הרוסי של הספר במחצית השנייה של שנות השבעים, ואילו צמח, הצעיר ממנו בכשלושים שנה, קרא את תרגומו העברי של דוד פרישמן, שהופיע בשנת 1893. ראו: בן יהודה, החלום, עמ' 66; צמח, סיפור חיי, עמ' 17.

35 רנאן וארנולד השפיעו, כמובן, על ההגות היהודית הלאומית. ליליינבלום, למשל, קבע במכתבו לגורדון שצוטט לעיל, הערה 19, כי בגורדון, בניגוד אליו, מתרצצות שתי נשמות, 'עברית והלנית'. קביעה זו הושפעה, מן הסתם, מן החלוקה בין שני המונחים הללו שעשה ארנולד בספרו 'תרבות ואנרכיה', שפורסם לראשונה בשנת 1869.

36 Lewis, *Christian Zionism*

היאוש מאירופה

בשנת 1881. לענייננו חשוב בעיקר הקשר מסוים שבו השפיעו דמותו וכתבתו: השיח היהודי-הלאומי ברוסיה סביב הרצון ליישב את היהודים מחדש בארצם העתיקה, שבשלב זה הייתה מקום זר מבחינה פיזית, תרבותית ופוליטית, טריטוריה מרוחקת השוכנת באימפריה העות'מאנית. כפי שנראה, האימוץ של רעיונותיו הרומנטיים של דישראלי הסופר – שהדעות חלוקות לגבי יחסו של דישראלי המדינאי אליהם – סייע למחברים אחדים להעמיד במבחן את תחושות הזרות והריחוק כלפי העולם המזרחי ותושביו.