בע״ה

אוניברסיטת בר אילן
הפקולטה למדעי היהדות
המחלקה ללימודי ארץ ישראל וארכיאולוגיה
ע״ש מרטין (זוס)

ומי כעמך ישראל

על האמונה בא-לוהי ישראל בזהות הלאומית

של מנהיגות תנועת הפועלים הציונית ביישוב, 1917-1948

עדי דיאמנט

עבודה זו מוגשת כחלק מהדרישות לשם קבלת תואר מוסמך
במחלקה ללימודי ארץ ישראל וארכיאולוגיה על שם מרטין (זוס) של אוניברסיטת בר אילן.

רמת גן, ישראל **תשע״ד**

עבודה זו נעשתה בהדרכתה של ד״ר לילך רוזנברג-פרידמן
מן המחלקה ללימודי ארץ ישראל וארכואולוגיה של אוניברסיטת בר אילן
כחלק מן הדרישות לקבלת תואר מוסמך

תודות

לפני הכל, אני מבקשת הודות לגורמים ואנשים רבים אשר היו שותפים במסע הארוך של כתיבת המחקר:

המחלקה ללימודיי ארץ ישראל, שהעניקה לי ידע וכלים מחקריים ושמרציה ומזכירותיה מקבלים תמיד בסבר פנים יפות ובסבלנות רבה כל סטודנט.
תוכנית "הנבחרים" באוניברסיטת בר אילן שהעניקה לי מלגה שהקלה על לימודיי ועל מחוייבותי לטרדות פרנסה וסייעה בכך לכתיבת התזה.
ד"ר לילך רוזנברג-פרידמן, מנחת העבודה, שעודדה ולא התייאשה ממני, והנחתה את העבודה בסבלנות ובפתיחות, בכל שעה, גם כשלא היה נוח, ושלמדתי ממנה הרבה, מבחינה אקדמית, אבל קודם כל מבחינה אנושית.
הספרניות (במיוחד יפה מהספריה המרכזית), ונהגי השאטלים באוניברסיטה, אלה שלא שמים לב אליהם בכלל: אבל בזכותם הצלחתי לשאול את הספרים לעבודה ולשאתם במרחבי הקמפוס. בפעם הבאה שתפגשו נהג שאטל או שומר, תגידו לו שלום או בוקר טוב....

סבא וסבתא שלי שנסעו לאיסלנד לשבועיים, והשאירו לי בית שבו לא היה לי לאן להתחמק מהעבודה.
סבא וסבתא משני הצדדים, וכל המשפחה, שעודדו וטרחו ושאלו בשלומה של התזה.
בעצם למשפחה שלי, על הכל. שאכפת להם ממני ומשלומי שלי, הרבה לפני התזה הזו.

לכל הכותבים שאת כתביהם קראתי במהלך העבודה: נכון, זה היה ארוך וקשה, אבל בזכותם היו לי הרבה מאוד רגעים מרגשים, רגעים שלימדו אותי להעריך את הציונות ואת מדינת ישראל, את הפלא הבלתי נתפס, שבו אני חיה.

לאנשים ששמרו על השפיות שלי:
לחניכים שלי במסע ישראלי, בתגלית ובתוכניות אחרות, מהארץ והעולם: ממבשרת ציון, אילת, יבנה, כפר בלום, ראשון לציון, אשקלון, רחובות, ירושלים, בת ים, גן יבנה, נתניה, חולון, ארצות הברית על מדינותיה, קנדה, אנגליה ואוסטרליה שהעניקו לי איים של שפיות בעבודה הקשה הזו, זיכו אותי לעסוק בדברים החשובים באמת בחיים, וגילו לי קצת מהסוד של הדבר הנפלא הזה שקוראים לו עם ישראל;
לחברים שעודדו לאורך הדרך, בשעות המשבר הקשות, וחזו בתצלומים קשים של הררי ספרים העוברים תחת מבט עיניי, שלימדו אותי על ערכו של שיתוף;
הנס זימר, דון אומר, פיל קולינס, עידן רייכל, נתן גושן ועוד רבים וטובים- על המוסיקה;
ותודה מיוחדת לחניכים (והמורים) מהמסע של כפר בלום, שהיום הם כבר חיילים לתפארת מדינת ישראל, שנתנו לי, חוץ ממסע משמעותי, גם את הרעיון לעבודה הזו.

ולקב"ה שנתן לי את חיי, ונתן לי את הכוח לסיים את העבודה הזו- היו רגעים שלא האמנתי שזה יקרה.

״אמר ליה רב נחמן בר יצחק לרב חייא בר אבין:

הני תפילין דמרי עלמא, מה כתיב בהו?

אמר ליה: ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ....

אמר להם הקב״ה לישראל:

אתם עשיתוני חטיבה אחת בעולם,

ואני אעשה אתכם חטיבה אחת בעולם.

אתם עשיתוני חטיבה אחת בעולם שנאמר: שמע ישראל ה׳ אלהינו ה׳ אחד;

ואני אעשה אתכם חטיבה אחת בעולם שנאמר: ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ״.

(ברכות ו ע״א)

תוכן העניינים

תקציר עברי---------- א

מבואות----------1

מטרת המחקר, חשיבותו ושאלותיו ----------2

שיטת המחקר ----------4

רקע תיאורטי ----------10

רקע היסטורי ----------22

גוף המחקר

המנהיגות הרעיונית----------28

אהרן דוד גורדון ----------28

שלמה לביא ----------46

ברל כצנלסון ----------51

מאיר יערי ----------67

המנהיגות הפוליטית-מדינית ----------74

דוד בן גוריון ----------74

יצחק טבנקין ----------89

חיים ארלוזורוב - ----------103

המנהיגות המנהלית---------- ----------108

יוסף אהרונוביץ'---------- ------108

דוד רמז---------- ----------114

פנחס לבון---------- ----------117

המנהיגות הביטחונית---------- ----------118

יצחק שדה- מפקד הפלמ"ח ------- ----------118

מנהיגי ההגנה ----------120

המנהיגות הביטחונית ממחנה הפועלים וממחתרות הימין : מבט משווה ----------121

אנשי המעשה----------123

היעדר התייחסות לא-להים בקרב מנהיגים מתנועת הפועלים ----------123

דיון מסכם----------125
מגילת העצמאות: צור ישראל---------- 125
שמות א-לוהים----------128
רעיונות וביטויים הקשורים בא-לוהים----------134
כימות: התבוננות כמותית באזכורי א-לוהים בדברי הכותבים ומשמעותה----------145
בין הכותבים לתפיסתם את א-לוהים, בזהות האישית והלאומית----------147
סיכום ונקודות למחשבה ----------161

ביבליוגרפיה ונספחים
ביבליוגרפיה----------163
נספח א: מקורות המחקר----------181
נספח ב: ספירה כמותית של הופעות א-לוהים וביטויים הקשורים בו בדברי הכותבים-------184
נספח ג: טבלה משווה- מאפייני המנהיגים ----------188
סיום ----------192

Abstract----------i

תקציר

עבודה זו עוסקת במקומו של א-לוהים בזהות הלאומית שביקשה לעצב מנהיגות הפועלים הציונית. המורכבות העומדת בבסיס השאלה היא כזו: בזהות היהודית לאורך הדורות, קיים קשר מובנה בין הזהות הדתית לבין הזהות הלאומית. בנוסף למורכבות זו, הכילה תנועת הפועלים הציונית מורכבות נוספת, בעמדה גם היא בין קצוות שונים: בין הסוציאליזם המהפכני, שעימו באו מהפכנות בכלל, ניסיון ליצירת חברה חדשה, ועזיבת הדת השמרנית; ומצד שני האידיאולוגיה הלאומית, אשר מעצם הגדרתה היתה קשורה למסורת הלאומית יהודית על מכלול היבטיה.

השילוב בין שני הצירים הנ״ל, יצר יחס מורכב ומעניין בין תנועת הפועלים לבין הדת והלאומיות היהודית, כאשר מושגים ומעשים רבים שהיו מקובלים ביהדות במשך הדורות יכלו להתקבל אל החברה החדשה המתעצבת, כערכים לאומיים; להידחות, כערכים דתיים; או להתקבל בצורה מוגבלת תוך יציקת תוכן חדש לתוכם, ההולם את החברה הפועלית.

מטרתו של מחקר זה היא לבחון את מושג הא-לוהים בתוך מורכבות זו: מצד אחד ניתן לשער כי תנועת הפועלים תדחהו בהיותו קשור לרעיון הדת בו מרדה; ומצד שני, בהיות רעיון הא-לוהים מייחד את עם ישראל כלאום במשך אלפי שנים, ניתן לשער כי גם תנועת הפועלים תטפחהו כערך ציוני-לאומי ממעלה ראשונה. כמובן, קיימת גם האפשרות השלישית, של התייחסות משמעותית לא-לוהים תוך הענקת תוכן חדש והשלכות חדשות לרעיון האמונה בא-ל .

ייחודו של העיסוק בא-לוהים, בניגוד למסורות דתיות-לאומיות אחרות שנהגו בעם ישראל וקיבלו (או שלא קיבלו) התייחסות חדשה או תכנים חדשים על ידי תנועת הפועלים, הוא היותו נושא רוחני טהור, נושא שאינו קשור במישרין בחובות דתיות, ולפיכך יכול הן להיקשר בצורה עמוקה יותר ללאומיות או לדת, והן עשוי להעלות דיון מעמיק על מרכיבי הזהות היהודית החדשה, דיון אשר ניתן להתחמק ממנו כאשר מדובר בהתמודדות עם מנהגים דתיים אשר יוצקים לתוכם תוכן שונה לחלוטין, אך לא כאשר מדובר ברעיון טהור, שמורכב יותר לשנות את תוכנו. מתוך העיסוק בא-לוהים, שהוא רעיוני ומופשט, ויחד עם זאת ערכי-אידיאולוגי עד מאוד, ניתן לגלות זוויות חדשות שיאירו על הבנתנו את המורכבות האידיאולוגית והחברתית של תנועת הפועלים הציונית ומנהיגותה, ובמידה מסוימת של כלל הציונות, אשר תנועת הפועלים השפיעה עליה מאוד.

שיטת המחקר במקרה זה הייתה בחינה של כתבי המנהיגות הציונית פועלית בתקופה מעצבת: תקופת המנדט. לשם כך נבחרו אחד עשר מנהיגים אשר השאירו כמות חומר משמעותית שיועדה לפרסום לציבור, ודבריהם לגבי הא-לוהים נאספו ונותחו. במהלך המחקר אספתי מתוך יריעת חומר רחבה את ההתייחסויות הרבות והמגוונות של המנהיגים השונים לא-לוהים, ולאחר האיסוף, שלא נעשה כמוהו עד כה במחקר, הושמו הדברים זה בצד זה ונותחו על פי פרמטרים שונים, כמו התייחסות עקרונית אישית לאמונה; התייחסות לאמונה כסמל לאומי; וביטויים הקשורים באמונה או בכפירה המתוארת בדברי הכותב, כדי ליצור תמונות מלאות יותר שיסייעו בהבנת מקום הא-לוהים בזהויות האישית והקולקטיבית של מנהיגים אלו.

בגוף המחקר, מוצגת ראשית כל תפיסתו הייחודית של כל מנהיג ומנהיג לגבי הא-לוהים, ומכלול הערכים הקשורים בתפיסה זו. חשיבות הצגת הנתונים באופן זה טמונה בראשוניותה: בעוד מחקרים רבים דנים בהתייחסות החלוצים למצוות ולמנהגים, כמעט שלא נערך דיון לגבי התייחסותם לאמונה עצמה.

בראשית גוף המחקר בחנתי את **המנהיגים ההגותיים** של החברה, אשר עיקר מנהיגותם התמקדה בעיצוב אידיאולוגיות לחברה: גורדון, יערי, לביא וכצנלסון. כל אחד מהם הותיר **יריעה רחבה ותפיסה ייחודיית לגבי הא-ל**, שהיא תוצאתו של בירור ממושך: החל מגורדון, אשר הא-ל עבורו הוא חלק מהותי הן בזהות האישית והן בזהות הלאומית של עם ישראל, בהיות תפקידו של העם להראות לעולם את הדרך לחיפוש הא-לוהים כקולקטיב והדרך לחיים לאומיים בצלם א-לוהים, חיי עבודה ויצירה; המשך בכצנלסון, אשר אינו דן באמונתו האישית, אך רואה בא-לוהים סמל למסורת יהודית עתיקה שיש לה משמעות רבה כרעיון לאומי גם בימיו, מתוך המשכיות המסורת; דרך לביא, אשר מדגיש כי עיקר חשיבותו של הא-לוהים עבור העם והחברה המתחדשת בארץ אינו באמונה עצמה אלא בהשלכות המעשיות שלה: הציווי ליצור חברה מוסרית ברוח הסוציאליזם, וכלה ביערי אשר מבקש לקחת רק את ה"מסגרת" של האמונה: הלהט, תחושת השליחות והנאמנות לאידיאולוגיה, ולהחליף את התוכן, את א-לוהי ישראל המקורי, בא-לוהים חדש, הסוציאליזם.

לאחר מכן בחנתי את **המנהיגות הפוליטית- מדינית**: בן גוריון, טבנקין וארלוזורוב. גם אלו מייצגים קשת רחבה באשר לדעתם האישית אודות הא-להים ויחסו עם העולם ועם עם ישראל, החל מארלוזורוב המייצג תפיסה מסורתית למדי ביחס לאמונה בא-לוהים; המשך בבן גוריון אשר נמנע בכל מאודו מלהביע דעה, ואשר ניתן לשער כי דעתו משתנה משלילה לחיוב במקביל למעבר מההנהגה המעמדית הפועלית להנהגה הלאומית יותר של כלל העם; ועד לטבנקין אשר שולל את האמונה כדבר שעבר זמנו, אם כי הוא מוכן לנהל שיח עם המאמינים על ערכים משותפים. המשותף לשלושה אלו, הוא הפחתה של העיסוק בנושא הא-לוהים, וקביעת עמדה ללא דיון מעמיק בנושא. נראה כי אצל שלושתם במידה זו או אחרת, **הודגשה דווקא העשייה הציונית, ופחות העיסוק האידיאולוגי הנלווה אליה.** בהיותם אנשי מעשה המחויבים להתקדמות מונהגיהם בפועל, הם העדיפו, למען גיוס הכלל לעשייה הציונית, להתגבר על הבדלים אידיאולוגיים למען אחדות בפועל, איש איש בדרכו: אם על ידי הימנעות מדיון בהם (בן גוריון), אם על ידי הבעת דעה תוך ניסיון למצוא ערכים משותפים ועשייה משותפת מתוך כבוד והכלה עם אלו שאינם מסכימים לדעת אותו מנהיג (טבנקין), ואם על ידי הדגשה כי גם האמונה אינה פותרת מעשייה אנושית, מפעילות למען הציונות, שהיא חשובה ביותר (ארלוזורוב).

בעקבותיהם, בחנתי את תפיסותיהם של **המנהיגים המנהליים** (רמז, אהרונוביץ' ולבון) **והביטחוניים** (שדה, סנה, ושתיקתם של גלילי וגולומב בעניין). המנהיגים המנהליים מזכירים את המסורת פה ושם, אך לא מתעמקים בה אלא **עוסקים בעשייה, כמעט ללא דיונים אידיאולוגיים**. בצורה מוקצנת יותר של תופעה זו, המנהיגים הביטחוניים-צבאיים שותקים בעניין האמונה כמעט לגמרי. השוואה אל מקביליהם בימינה של המפה הפוליטית, העלתה כי הדבר אינו ברור מאליו, וכי יש מפקדים המשתמשים בא-לוהים ובאמונה בו ככוח מניע בפקדם על צבאם. השוואה זו עוררה שאלות, ותשובות אפשריות בצידן, המפורטות בגוף העבודה.

בדיון המסכם, לאחר בחינת דבריו של כל מנהיג בנפרד, בחנתי את מכלול הדברים.

ראשית התייחסתי **למגוון השמות והכינויים** הניתנים לא-לוהים בידי המנהיגים ולמשמעותם כמשקפים את החברה המשתמשת בהם.

לצד שמות אלו נבחנו גם **רעיונות הקשורים בא-לוהים** העוברים כחוט השני בדברי רבים מהכותבים: הדרישה לחיים לאומיים-חברתיים מוסריים "בצלם א-לוהים"; רעיון הנאמנות: לא-לוהים ו/או לעם ישראל, המשמשים חליפות כערך המקודש המסומל בביטוי "קידוש השם"; הקישורים בין הא-לוהים לציונות ותפיסתו כמשגיח עליה באופן מיוחד, ותפיסת המעשה הציוני כקיום דבר א-לוהים; מימד הקדושה המוענק לציונות ולתנועת הפועלים ולערכיהן באמצעות קישורם לא-לוהים; וכן התייחדותו של עם ישראל כלאום בשל אמונתו רבת הדורות בא-ל אחד.

בנוסף, נבחנו גם **הקשרים האפשריים בין המאפיינים הביוגרפיים של המנהיגים להתייחסותם לא-לוהים:** הקשר בין התפקיד בו נשאו והשתייכותם ההתיישבותית לקיבוץ, לעיר או לאלו ואלו גם יחד לבין כמות עיסוקם בנושא הא-לוהים; הקשר בין שיוכם המפלגתי ונטיותיהם ללאומיות או לסוציאליסטיות בתוך תנועת הפועלים הציונית לבין אמונתם האישית והמקום שהם מייחסים לאמונה זו בזהות הקולקטיבית; הפער בין יחסם לדת המעשית לבין יחסם לא-ל הרוחני, המופשט; וההשלכות המעשיות שהיו צריכות להיות בעיניהם לאמונה או לאי אמונה.

לבסוף נעשתה התבוננות כוללת על **כלל המנהיגות הפועלית כמייצגת חברה** שהנהיגה דור שלם, חברה השייכת מצד אחד **למהפכה ולחידוש**, ומן העבר האחר כל חינוכה ושרשיה נטועים ב**מסורת**. **היחס לא-להים**, בהיותו רעיון לאומי ודתי כאחד, רוחני ובעל השלכה מעשית כאחד, אוניברסאלי ולאומי גם יחד, עומד בתווך כ**מייצג מורכבותיה של החברה**, הן בשעת דיון תיאורטי על מי מנוחות בקיבוץ, והן בשעות הרות גורל כהכרזת העצמאות. הוא מאיר על הבנתנו את מורכבותה של החברה, הן כחברה המורכבת מיחידים שונים זה מזה בדעותיהם ובאמונתם, והן כחברה שהיא שלם החווה קונפליקט פנימי עוצמתי: בין האחדות הרעיונית למען הציונות לבין האמונה האישית וחירות הפרט; בין הקדושה הרעיונית לבין ההימנעות ממצוות דתיות; בין האוניברסאליות הסוציאליסטית לבין הייחודיות הלאומית; ויותר מכל בין המסורת לעומת החידוש. ולעתים, הפתרון שנמצא מכיל מעט מן הכל: **ממשיך את הקיים ואת הכלל, ויוצק לתוכו תוכן ייחודי חדש.**

מבואות

שבת בבוקר, שמש ירושלמית נעימה, שבת של מסע ישראלי.[1]

אני מוצאת את עצמי עם חבורת תלמידי י״א מאחד מבתי החינוך (=בית ספר) של הקיבוצים בצפון, יושבת על הדשא, במעגל כמובן, ליחידת שבת של המסע, כמו בכל מסע, שהנושא שלה הוא ״אני והיהדות״.

כחלק מהיחידה הם מקבלים כרטיסים עם ערכים שונים ביהדות (שבת, תפילה, עזרה לזולת, גיוס לצה״ל, ציונות, תמיכה ביהודי העולם ועוד), והם צריכים לבחור מה בעיניהם הערכים החשובים ביותר מתוכם עבור הזהות היהודית.

התחיל, כמו תמיד, ויכוח. זה אומר כה וזה אומר כה.

אחד הערכים שכמעט תמיד נשאר בין החשובים ביותר בעיני הקבוצה הוא הכרטיס עליו כתוב הערך ״להאמין בא-לוהים״, כרטיס שמעורר לעתים דיון לא פשוט.

גם הפעם.

אלא שבפעם הזו קרה משהו שלא פגשתי עד אז, וגם לא חזר על עצמו שוב.

הקבוצה ביקשה ממני לחצות את הכרטיס. לקפל לשניים, כך שכערך של ״להיות יהודי״ יישאר ״להאמין״, שהיה מוסכם על כולם, מבלי לכפות את ה״אלוהים״ כערך מחייב. היה חשוב להם שמושג האמונה, גם אם אין הסכמה על תוכנו, יהיה כלול כמשמעותי בזהות היהודית.

הדיון המשיך והתפתח, אבל אעצור כאן את הסיפור.

זה עורר את סקרנותי.

כיצד ולמה מבין כל הקבוצות דווקא זו ה״קיבוצניקית״ בחרה כך? ומדוע היה חשוב להם להכליל את מושג האמונה? ומדוע לא את הא-לוהים (גם אם היו תלמידים מאמינים בקבוצה)?

איזה מין מקום יש לא-לוהים בכלל בעם ישראל, כיום, בעבר?

כשבועיים אחר כך כתבתי למנחה שלי, לילך, שתמו החיפושים ושזה הנושא לעבודה: המקום של א-לוהים בעם ישראל, בזהותו כעם.

ואולי אין זה מפתיע שלאחר גילגולים שונים של המחקר חזרתי להתמקד דווקא ב״אבותיהם״ של בני אותה קבוצה, דווקא למחנה הפועלים, ודווקא שם ביקשתי לבדוק כיצד התייחסו לא-לוהים, ומה היה מקומו ומקומה של האמונה בו בזהות בה ביקשו לעצב.

העבודה שלפנינו עוסקת בזהות. זהות אישית וזהות לאומית, שאותה ביקשו החלוצים, אנשי תנועת הפועלים הציונית בארץ, לעצב, כחלק מעיצובם חברה חדשה. במובנים מסוימים המחקר ממשיך את הדיון שהתחיל באותה שבת, על מקומו של א-לוהים והאמונה בזהות זו, ומנסה להבין את הצדדים והמגמות בו כפי שהיו במנהיגות אחת החברות המעצבות ביותר שהיו בעם ישראל בעת החדשה, חברת החלוצים.

---

[1] מסע ישראלי הוא מיזם הפועל בישראל מזה תשע שנים בבתי ספר רבים בארץ בשיתוף בין משרד החינוך וחיל החינוך לתנועת מבראשית (יחד עם גורמים נוספים), ולוקח את תלמידי כיתות י״א וחלק מחיילי צה״ל לשבוע מסע של בירור ערכים וזהות: הקשר של כל אדם לעצמו ולסביבתו הקרובה, ומתוך כך הקשר של כל תלמיד וחייל למעגלי הזהות הרחבים יותר שלו, לעם היהודי, לארץ ישראל, למדינת ישראל וליהדות.

מטרת המחקר, חשיבותו ושאלותיו

מטרת המחקר זה היא לבחון את יחס מנהיגי מפלגות הפועלים ביישוב לא-לוהי[1] ישראל ולאמונה בו, לנתח את מקומה של אמונה זו בזהותם הלאומית ובתודעת ה"יהודי החדש" ולעמוד על משמעויותיה. במוקד המחקר המפגש המורכב של רעיון האמונה בא-ל עם ערכיה של הציונות המודרנית, והקונפליקטים שעלו במפגש זה. נושא מהותי ומורכב זה, שכמעט ולא נחקר, מאיר באור חדש את הזהות הלאומית של הציונות ויחסה למסורת.

בתוך ההקשר של חידוש ותחיית העם היהודי בארץ ישראל, יחד עם תחיית ערכיו הלאומיים והאוניברסליים, ביקשה המנהיגות לעצב זהות אישית ולאומית מחודשת. המחקר מבקש לבחון את מקומו של א-לוהים בזהות זו, זהות קולקטיבית-לאומית של עם ישראל שביקשה לעצב המנהיגות הציונית- הפועלית.[2]

הקשר המורכב בין הציונות לדת נידון במחקרים רבים,[3] אולם אלה דנו לרוב בהיבטים החברתיים והמעשיים של קשר זה (בין היתר במצוות ובמנהגים), ולא דנו לעומק בליבה הרוחנית של היהדות: הקשר של עם ישראל עם הא-לוהים. מחקר זה משלים חלל בהציגו תמונת רוחב שעיקרה יחס הציונות הפועלית לצד הרוחני של תורת ישראל והמסורת היהודית; לעיקרי האמונה. סוגיה זו, שלא נחקרה בעבר, נבחנה על סמך ניתוח כתביהם האידיאולוגיים של מנהיגים בחברת הפועלים הציונית ביישוב, שהתייחסו לנושא האמונה בא-לוהים כחלק ממכלול נושאים בהם דנו בעת בניית הזהות האישית והלאומית של היהודי הציוני.

סוגיית האמונה באל הייתה עיקר רוחני עליו התבסס העם היהודי במשך דורות.[4] נשאלת השאלה כיצד התמודדה הציונות המודרנית עם עיקר זה, שכן כפי שיוצג להלן התנועה הציונית הפועלית פיתחה והדגישה את הזהות הלאומית היהודית הקשורה בקשר הדוק עם המסורת הדתית, אך מצד שני היא שאפה להקים מדינה מודרנית, והתפתחותה לוותה בהליכי חילון בולטים (להלן ברקע התיאורטי וההיסטורי). האמונה בא-ל העצימה קונפליקט זה, שכן היא נקשרה הן למסורת היהודית ה"גלותית" הן למסורת הישראלית הקדומה; הן למסורת היהודית המתבדלת, והן למסורת היהודית האוניברסאלית שהפכה לנחלת העולם המודרני כולו; הן למרכז המסורת הדתית והן למרכז המסורת הלאומית, כמוטיב הבחירה בעם ישראל ויצירתו. ניתוח סוגיה זו שופך אפוא אור חדש על יחסי הגומלין בין הציונות הפועלית והדת היהודית; יחסים הנמצאים בדיון מתמשך בחברה היהודית בכלל ובחברה הישראלית עד היום. בכך מוסיף מחקר זה פרק חשוב לתולדות הציונות, היישוב וההנהגה הציונית הפועלית. זאת ועוד, המנהיגים שתפיסתם נבחנה במחקר, מייצגים זרמים פוליטיים והגותיים שונים בתוך מפלגות הפועלים פנימה.[5] לפיכך, המחקר מאיר על הנהגת החברה הישובית מנקודת מבט חדשה.

---

[1] לאורך המחקר אני משתמשת בצורות הכתיבה 'א-לוהים', (עם מקף מפריד) מתוך מחויבות אישית שלי להלכה היהודית. אין בכך בכדי להצביע על מגמתיות או על הנחות כלשהן בבסיס המחקר. ככלל, במובאות בגוף המחקר, מובאות צורות הכתיב בהתאם להופעתן במקור, למעט ההפרדה במקפים שהיא הוספה שלי שאינה מהווה שינוי של תוכן הדברים.

[2] עוד על היחסים בין אמונה, דת ולאום ראה ברקע התיאורטי, שם גם הפניתי למחקרים רלוונטיים.

[3] ראה הפניות בהמשך, בפרק הרקע התיאורטי וההיסטורי, שם התייחסתי לנושא בהרחבה.

[4] ראה: עשרת הדיברות בתורה: שמות כ, מסכת עבודה זרה בשני התלמודים שמהותה עוסקת באיסור האמונה באל אחר, ספר המצוות לרמב"ם, הפותח במצוות האמונה בא-לוהים, המאמר הראשון כולו בספר הכוזרי לרבי יהודה הלוי ועוד.

[5] לסוגיית בחירתם התייחסתי בהרחבה בסעיף שיטת המחקר.

השאלות הנדונות במחקר:

1. <u>התפיסות המגוונות של מנהיגי הפועלים ביישוב ביחס לא-לוהי ישראל:</u>

האם ובאיזה אופן התייחסו המנהיגים לנושא האמונה בא-להים בהגותם הציונית? האם אמונה זו היתה מרכיב בזהות הפרטית, הלאומית או האוניברסלית של המנהיג? כיצד התייחסו לא-לוהי ישראל במנהיגות החילונית: האם וכיצד ניכר מקומו של האל? כיצד תפסו את תפקידו של א-לוהים בהליכים ההיסטוריים והחברתיים שעבר העם היהודי, בעבר ובגולה, ובהווה הציוני של התחייה? מה היה תפקידו ביחס לפרט היהודי? האם חייבה האמונה בא-לוהים דבר מה מעשי או חייבה תפיסה ערכית נוספת על האמונה? האם בכלל זה היה "נושא", ההיה מושג של שיח עם א-לוהים או עליו? וכאשר הופיעו הדברים- באיזה סגנון והקשר? כצורת ביטוי של הרגל או כאמירה מעצבת?

כמו כן נבחנו תפיסות המנהיגים את הא-ל בפני עצמם: האם הדיבור על א-לוהי ישראל מכוון למשהו מטפיסי או שמא זהו ערך תרבותי בלבד לדידם? האם זהו ערך שיכול מבחינתם לשמש כערך המועיל לחברה או שהם מאמינים שעליו להישאר ערך מקודש ללא שימוש בו? באיזה יחס לעולם תופסים המנהיגים את הא-לוהים: האם הם מדגישים את צד הקדושה והריחוק מן העולם או את צד ההשגחה והקרבה לעולם? באיזו אופן הם תופסים את הא-ל? כמחובר או מרוחק מן העולם בכלל ומעם ישראל בפרט? כמושג בלבד או כדבר אשר יש לאדם ובפרט ליהודי הציוני יחס אישי כלשהו כלפיו? האם מבחינתם יש לא-לוהים יחס מיוחד לעם ישראל והאם יש להדגיש יחס זה?

2. <u>מקורן של תפיסות המנהיגים השונות ומאפייניהן:</u>

מה בינן לבין הזיקה של המנהיג לדת ולמסורת בכלל? מה מאפיין את מהות הקשר בינן לבין תפיסה פוליטית או הגותית? האם יש התאמה בין תפיסות המנהיגים את הא-לוהות לבין התפקיד הציבורי אותו מילאו והגוף הציבורי אותו הובילו?

3. <u>משמעותן ותפקידיהן של תפיסות האמונה בא-ל בעיצוב החברה הלאומית:</u>

האם ובאיזה אופן, לא-להים ולקשר שלו עם עם ישראל היה תפקיד בזהות הלאומית הציונית? האם הדבר נתפס כנושא אישי או שהיה לו חלק בעיצוב החברה? האם היתה האמונה בא-ל בגדר סמל או ערך לאומי? כיצד השפיע הנושא על הזהות הלאומית הפרטית והכללית? האם וכיצד היה לתפיסות האמונה בא-ל ביטוי מעשי? האם עלו לדיון ציבורי וכיצד?

4. <u>שאלות סיכום:</u> מה היה מקומה של האמונה בא-לוהים בזהות הלאומית החילונית הפועלית; ניתוח יחס המנהיגות לא-לוהים כבבואה למורכבות ולגיוון של תנועות הפועלים ביישוב.

שיטת המחקר

המחקר הוא מחקר איכותני, המתבסס בעיקר על ניתוח מקורות ראשוניים שבבסיסם כתבים פובליציסטיים של מנהיגי תנועת הפועלים ביישוב. בחינת המקורות נעשתה לאור שאלות המחקר שלעיל, וכן על פי פרמטרים מקובלים בתחומי ההיסטוריה והמחשבה, כמו למשל ארבע הקטגוריות התיאולוגיות הבסיסיות: דאיזם (הא-ל ברא את העולם ואחר התנתק הימנו), פנתאיזם (הא-ל והעולם הינם היינו הך), פנאנתאיזם (האל הוא גם העולם אך גם הרבה יותר ממנו) או תאיזם, התפיסה העיקרית ביהדות לאורך הדורות (האל ברא את העולם ומשגיח עליו, אם כי מהותו של האל נפרדת מן ההעולם.[1] כמו כן הוצבו הממצאים זה לצד זה בניסיון להניב תובנות רחבות ותמונה כוללת. ניתוח המקורות הראשוניים נעשה בביקורתיות, ובמבט השוואתי תוך התייחסות למגוון המחקרים והמקורות המשניים הרלבנטיים לנושא המחקר.

במהלך המחקר קראתי את כתבי המנהיגים הנבחרים, אספתי את האזכורים וההתייחסויות הקשורים בא-לוהים, עבודה רבה שטרם נעשתה לפני כן, וייחודה בהביאה מימד רחב של הסתכלות, בשונה ממחקרים שנעשו על דמות מרכזית זו או אחרת.[2] לאחר מכן נותחו הדברים תוך התבוננות במכלול דבריו של הכותב, ותוך השוואה בין הכותבים השונים, לאור שאלות המחקר ולנוכח העולה מן הממצאים עצמם. בשל בעובדה שלא נעשה מחקר מסודר דומה, וכן כיוון שהמנהיגים שימשו בתפקידים שונים מעט זה מזה, ראיתי חשיבות בהבאת דבריו של כל מנהיג בנפרד בהקשריהם השונים, ורק לאחר מכן נעשה ניתוח רוחבי ומשווה בין כלל הכותבים. אדגיש כי שאלות המחקר ופרמטרי הניתוח עוסקים בעיקר במנהיגות הציונית ובתפיסתה את יחסי ערכי הדת והלאום היהודיים, ולא מתעמקות בסוגיות תיאולוגיות שאינן ממטרתה של עבודה זו, גם אם במידת הצורך נעשה שימוש גם בכלים מתחומים הנושקים לנושא העבודה.

כיוון שמטרת העבודה היא להציג תמונת רוחב ולא להתמקד בדמות ספציפית זו או אחרת, התייחסתי לדמויות רבות יחסית שיאפשרו הצגת מרקם מנהיגותי פועלי בנושא הנדון. עם זאת, מאחר שאין בכוחה של עבודה זו להקיף את כל הנושא, נבחר מדגם מייצג של מנהיגים: שורת המנהיגות העליונה של מפלגות הפועלים בתחומים השונים. בעבודה נבחנו כעשרים ממנהיגי מפלגות הפועלים השונות ביישוב, כאשר מביניהם נבחרו אחד עשר מנהיגים אשר כתביהם נמצאו כתבי הגות ואשר הותירו התייחסות לא-לוהים בכתביהם. עבודה זו אינה מתיימרת להקיף את כל מנהיגי התקופה ואת כל אשר נכתב בנושא זה בתקופת המנדט. אולם ביקשתי למצוא דגמים מייצגים של שכבת המנהיגות היישובית, ולעסוק בכתביה הפובליציסטיים.

כאמור, המחקר מתבסס בעיקר על כתבים שיועדו להתפרסם בציבור, שהשאירו אחריהם מנהיגים שונים, בהם כתבים שפורסמו בשעתם ככתבות, כרוזים, חוברות או ספרים. כתבים פרטיים, כגון: יומנים אישיים, מכתבים, זכרונות וכדומה, לא נכללו בעבודה זו.

את הכתבים שנותחו בעבודה הגבלתי בהתאם למטרותיה למקורות אשר נכתבו בשנים המדוברות (1917- 1948), לאחר עליית הכותב לארץ, ושנועדו לפרסום לקהל היושב בארץ. מקרים יוצאי דופן לכללים אלו, אשר היו חשובים להשלמת התמונה, קיבלו הערה מיוחדת. סוג הכתבים והפרסומים שינותחו אינם בבחינת גילוי מידע חדש. מטרת העבודה ומוגבלות היקפה הצריכו התמקדות בחומר מחקרי קיים, שאוגד והונגש לקריאה, ומביא לרוב את עיקרי הרעיונות ההגותיים. על כן נחקרו רק כתבים שאוגדו לספר (גם אם רובם נכתבו

---

[1] אני מודה לפרופ' תמר רוס על סיועה הרב בתחום זה.

[2] ציינתי את המחקרים שנעשו על הדמויות השונות בגוף העבודה, כל פעם בהתאם לדמות הנחקרת.

במקורם ככתבה עיתונאית) או פורסמו כספר. בדיקת המקורות העלתה כי רוב כתביהם, מאמריהם ורעיונותיהם של מושאי המחקר כונסו בספרים. הללו מהווים את המקור הבסיסי למחקר.

באשר לעיתונות כמקור היסטורי, קיימים מחקרים שונים, המדגישים את היות העיתונות מרחב חשוב בעיצוב הזהות הלאומית; את היות העיתונות נשלטת בידי קבוצת אנשים צרה המפרשת את המציאות בדרך מסוימת; היותה מושפעת מן החברה והמאורעות- ומשפיעה עליהם; היות הכתוב והמפורסם בה מושפע משיקולים כלכליים, פוליטיים וחברתיים; היותה זירת עימות בין גופים פוליטיים שונים, כאשר לעתים התקשורת עצמה מצדדת באחד מהם.[3] לגבי העיתונות העברית בארץ ישראל, מדגישים המחקרים את היותה כבר בראשית דרכה עיתונות מפלגתית בעיקרה שצמחה ככלי הסברה ולא כאמצעי כלכלי, כך שלכל עיתון אג'נדה ייחודית משלו, ואת הגיוס מרצון של העיתונאים עצמם למען הקמת המדינה שבדרך.[4]

בכוונה תחילה בחרתי במחקר זה לא לעסוק בחקר העיתונות העיתונאים ותפיסתם, אלא בחקר הוגים ביישוב, אשר העיתון אינו מטה לחמם, ואשר אך מצאו בעיתון במת ביטוי יעילה ופופולרית, בפרט לאור מאפיניה המיוחדים של העיתונות העברית שהוזכרו ולאור העובדה שהם פרסמו את דבריהם ככותבים מן החוץ בטור מאמרי הדעה, טור אשר קיבל יחס רציני ביותר ביישוב באותה עת.[5] יש להבחין בכך, על כל ההשלכות של הדבר ועם זאת יילקחו בחשבון הדגשים והסייגים שצוינו לעיל באשר לבימה העיתונאית.

גבולות המחקר

התקופה הנדונה במחקר זה היא תקופת השלטון הבריטי, 1917- 1948, זמן עיצוב המדינה שבדרך, שבו נרקמו בין היתר יחסי ציונות ודת והונחו היסודות הפיסיים והרעיוניים למדינה שבדרך. בשנת 1917 החלה התארגנות פוליטית משמעותית של היישוב שפעלה באופן וולונטרי עד לשנת 1948. קום המדינה היווה אירוע מכונן בציונות כולה מהבחינה הרעיונית (הוגשמה המטרה הראשונה והעיקרית של הציונות) ומהבחינה המעשית, שכן סוגיות חדשות וקיבוץ גלויות משמעותי ומגוון, עמדו לפתחה של הציונות ומדינת ישראל, בהן שאלות שחייבו הכרעה. פיתוח הזהות הלאומית טרם מימוש הזכות הלאומית לעצמאות היה אפוא שונה מהותית מהזהות הלאומית שפותחה לאחר מכן, המצריכה מחקר נפרד.

המחקר מתייחס לחברה הפועלית הציונית ביישוב בארץ ישראל, שחרטה על דגלה את השאיפה הציונית לכונן מדינה יהודית, ופעלה רבות בעיצוב זהותה היהודית המחודשת תוך דיון מעמיק ונוקב בעיקרי המסורת היהודית, הדתית והלאומית. לצד פעילותה הציונית, אימצה חברה זו גם את הסוציאליזם וחתרה, לצד רעיון הקמת מדינה יהודית, לעיצוב חברה חדשה, כך שגם לרעיון הסוציאליסטי יש השפעה על הזהות שהלכה והתעצבה כאן באותה חברה. עם זאת, המחקר מתמקד ביחס שבין האמונה בא-ל לפן הלאומי ביישוב, תוך התייחסות לפן הסוציאליסטי, אך לא מתוך ניתוח עומק שלו, ניתוח שהוא מעניין בפני עצמו וראוי למחקר נפרד. המחקר מתמקד בתנועות הפועלים לא רק בשל עיסוקם הרב בהיבטים רעיוניים ובשל רצונם המוצהר לעצב

---

[3] ידגר, י. הסיפור שלנו: הנרטיב הלאומי בעיתונות הישראלית, במיוחד עמ' 12-14. נאור, מ. רבותי, העיתונות: פרקים בקורות התקשורת הכתובה בארץ, 9-15. חיימי, ח. הפובליציסטיקה בישראל, בפרט 18-32; כספי, ד. תקשורת ופוליטיקה, 10.
Altschull, J. H. Agents of Power: especially 63-74; Siebert, F. et al. Four Theories of the Press.

[4] חיימי, י. הפובליציסטיקה בישראל: 33-40. לימור, י. ומן, ר. עיתונאות: 43, 368-372. מלמד, ד. אור ראשון: סיפורה של ראשית העיתונות העברית: 9-10.

[5] לימור, י. ומן, ר. עיתונאות: 368-370.

חברה חדשה, השונה מזו המסורתית או אף מנוגדת לה, אלא גם בגלל ההגמוניה הפוליטית שרכשו במהלך השנים בתקופה הנדונה ומתוך כך השפעתם הרבה על כלל המתרחש ביישוב בארץ, מבחינה רעיונית ומעשית.

המחקר צומצם למקורות העוסקים ישירות בנושא האמונה בא-לוהים, ולא בהקשרים אחרים שונים ומגוונים העוסקים ביחסי הגומלין בין הדת ומנהגיה לזהות הלאומית; נושא שנחקר רבות.[6] כמו כן, חשוב לציין כי המחקר מתחקה אחר מקורות העוסקים באמונה בא-לוהי ישראל ולא בתפישות אחרות של מושג האלוהות.[7]

מושאי המחקר

בבחירת מושאי המחקר, ניסיתי ליצור מארג מגוון של דמויות, אשר היו פעילות בתחומים שונים והשתייכו למגוון הקשת הפוליטית-הפועלית. הבחירה בתנועת הפועלים נובעת מתוך מחשבה כי תנועת הפועלים, ברוב התקופה הנדונה, החזיקה בכוח הפוליטי הרב ביותר ביישוב וזכתה לתמיכה רחבה מצד הציבור. בחרתי בדמויות אשר היו פעילות בשלושת תחומי הפעילות המרכזיים של הציונות: התחום המדיני-פוליטי, ההתיישבות והביטחון. אלה היו חוד החנית של הציונות בתקופת המנדט.

במהלך העבודה נבחנו כתביהם של מנהיגים שונים בתנועת הפועלים, מתוך רשימה מייצגת אשר נבחרה בעזרת קריטריונים אובייקטיביים במידת האפשר.[8] הדמויות שכתביהן נבחנו במחקר זה, הן מנהיגים מהמחנה הפועלי הציוני שנשאו בתפקידים רשמיים רמים במערכת הפוליטית, ההתיישבותית והביטחונית,[9] או היו מזוהים באופן מובהק (ללא תפקיד רשמי) עם אחת מתנועות הפועלים או התארגנויותיה. בין הגופים הלאומיים והיישוביים שנחקרו ניתן למנות את ההסתדרות הציונית, הסוכנות היהודית,[10] הקרן הקיימת, קרן היסוד, כנסת ישראל והועד הלאומי, חברת הכשרת היישוב וההסתדרות הכללית. עם הגופים המפלגתיים נמנות מפלגות ותנועות מגזר הפועלים.[11] אישים רבים אשר כיהנו בגופים אלו פעלו גם בתחום המדיני וגם בתחום ההתיישבותי ועל כן לא יצרתי הפרדה ביניהם. בתחום הביטחון נמנים ההגנה וענפיה המרכזיים והפלמ"ח.[12] זאת ועוד, המחקר מוגבל לכתבים פומביים בלבד של המנהיגים, ויש להעיר גם כי על אף הרשימה הארוכה של המנהיגים, רבים ממנהיגי הפועלים השאירו מעט מאוד כתבי הגות בכלל, והתייחסויות לאמונה בא-לוהים בפרט.

---

[6] ראה הערה 3.

[7] תפיסות אשר במהלך איסוף חומרי המחקר לא מצאתי התייחסות מפורשת אליהן. יוצא דופן אחד לכך הוא הצבת הסוציאליזם כאלוהים ע"י הוגים מסוימים, ולכך התייחסתי בהמשך.

[8] מובן שאין באפשרות המחקר להקיף את כל הכותבים בתקופת היישוב, ונציגי הפועלים נבחרו, בקפידה ועל פי הקריטריונים שיוסברו להלן, מתוך הרשימה המייצגת הבאה: יוסף אהרונוביץ, חיים ארלוזורוב, דוד בן גוריון, יצחק בן צבי, אהרון דוד גורדון, אברהם הרצפלד, יעקב חזן, יצחק טבנקין, יעקב טהון, מאיר יערי, ברל כצנלסון, שלמה לביא, פנחס לבון, אליעזר קפלן, דוד רמז, יוסף שפרינצק ומשה שרת, ובתחום הביטחון: אליהו גולומב, ישראל גלילי, משה סנה ויצחק שדה. הקריטריונים שהובילו לרשימה המקורית שהתבססו על תפקידים ראשיים במנהיגות היישוב הובילו לרשימה על בסיס גברי בלבד. תפיסת הא-ל בקרב נשים מנהיגות ביישוב היא סוגיה מרתקת וראויה למחקר נפרד המבוסס על מתודות מגדריות. רשימת ביבליוגרפיה שבה נעזרתי כבסיס המחקר, כ"מקורות ראשוניים", במהלך המחקר מופיעה בנספח א.

[9] בגופים בעלי חשיבות פחותה- נמנו כבעלי תפקיד רק המחזיקים במקום העליון ביותר או סגנו בארגון. בגופים המרכזיים- נמנתה שכבה רחבה יותר של ההנהלה.

[10] בהסתדרות הציונית ובסוכנות היהודית, וכן בקק"ל ובקרן היסוד, נחשבים רק החברים הארץ ישראליים בהנהלה העולמית שכן העבודה מתמקדת ביישוב בארץ ישראל.

[11] כדי לצמצם את המחקר ולמקדו, לא בחנתי בעבודה את יחס המנהיגות הפועלית הדתית, כלומר אישים המשתייכים לגופים דתיים או למפלגות דתיות, לא-לוהים. נושא מרתק ונרחב זה ראוי למחקר נפרד.

[12] רשימת הגופים ורשימת האישים מבוססת בחלקה הגדול על ליסק, מ. האליטות של הישוב היהודי בארץ ישראל: 160- 175. בחלקים אחרים הסתמכה הרשימה על מקורות ידע כללי- אנציקלופדיות ממוחשבות, מידע מאתרים של הגופים המדוברים, וספרות של מחקרים היסטוריים מקיפים של היישוב.

בעיות מתודולוגיות

העבודה אינה חפה מבעיות מתודולוגיות. הראשונה שבהן היא בחירת בסיס המידע למחקר והשלכותיה, דהיינו הקושי להגדיר מיהו מנהיג ואת מי הוא מייצג. עבודה זו אינה באה לדון בשאלה למי היתה השפעה מנהיגותית רבה ביותר, אלא לתת מבט כולל המייצג זרמים מרכזיים בציונות הפועלית היישובית. על כן הורכבה הרשימה לפי שיקולים של מנהיגות רשמית (נשיאה בתפקיד), וזיכרון קולקטיבי-מחקרי, הקשור במהודק בעיצוב הזהות הלאומית בה עוסקת העבודה. רוב הדמויות שנבחרו נשאו בתפקידים רשמיים שונים במערכת הפוליטית, ההתיישבותית והביטחונית, בגופים הלאומיים ובגופים המפלגתיים שיפורטו בהמשך. מתוך בעלי תפקידים אלו, נבחרו דמויות מייצגות על פי זמן כהונתם וחשיבות תפקידם ביישוב; מקומם בזיכרון הקולקטיבי והופעתן במחקרים ובתיעודים השונים לאורך השנים שחלפו; וככורח מכריע כמות כתביהם בכלל, וכמות כתביהם בנושא הנדון בפרט. אמנם, מטבעו של מחקר היסטורי, תוקדש תשומת לב רבה יותר לדמויות שכתבו באופן נרחב בנושא המדובר. מעבר לכך שכמות כתבים באופן כללי (לאו דווקא בנושא מסוים) משקפת שותפות בהגות הציונית ובעיצוב זהות לאומית, הרי אין מנוס מכך שמחקר היסטורי יכול לעסוק בעיקר בכתוב קיים בנושא הנחקר.

מן הצד השני, מניעים שונים כפו לעתים גם שתיקה. קשה לנתח את השתיקות, וקשה עוד יותר "לכמת" כתיבה בנושא מסוים, שכן הצמצום או ההרחבה יכולים לנבוע ממניע אידיאולוגי כמו התנגדות לנושא או אדישות, אך גם ממניעים רבים נוספים כמו סגנון הכותב וצרכי השעה. מטבע הדברים המחקר עוסק בכתוב הקיים, אך תוך מודעות למילים שלא נכתבו ולהקשר הכולל של הדברים. בהכללה, במחקר זה נמצא כי כל אלה שכתבו כמות משמעותית של כתבי הגות התייחסו לנושא הא-לוהים בדרך זו או אחרת, אך עם זאת קשה לכמת את כמות הכתוב ו"לספור" את השתיקות שבין הכתבים אצל אותו כותב.

שנית, אמינותם של הכתבים בכלל וכמייצגים את הלכי הרוח של התקופה בפרט. הכתבים שבהם אעסוק הם כתבים מגמתיים שנכתבו בהקשר מסוים. על כן הכתבים נותחו מתוך מודעות להקשר בו נכתבו: מועד הכתיבה ונסיבותיה. זאת לצד מה שכבר פורט לעיל לגבי ההתייחסות לטורי דעה המפורסמים בעיתונות.

ושלישית, לפעמים הבנתנו אנו את הכתוב מוגבלת, בשל תפיסתנו את העולם מנקודת ראות אישית-סוביקטיבית (ככל אדם), ובשל היותנו מחוץ להקשר ההיסטורי והחברתי בו נכתבו הדברים: מילים ונושאים שהיתה להם משמעות אחת בתקופה וחברה מסוימת, יכולים להיות בעלי משמעות שונה בתכלית ובעלי חשיבות אחרת לגמרי בהקשר אחר. בפרט נכונים הדברים כאשר מדובר בשאלות הקשורות לערכים ואמונות, בהן קשה לנתק בין הבנת ההיסטוריה לבין התפיסה החברתית ערכית של החוקר, החברה והמחקר כולו. גם אם ניצבת מולנו עובדה היסטורית כתובה, הרי שלרוב יש יותר מדרך אחת להבין את משמעות הכתובים.[13]

מתוך מודעות לבעיות מתודולוגיות אלה, ביקשתי לשרטט תמונת רוחב מלאה ככל הניתן, של מגמות רעיוניות שונות בקרב מנהיגות היישוב הפועלית בנוגע לנושא המחקר.

---

[13] ארנולד, ג"ה. היסטוריה: 49- 122. זנד, ש. ההיסטוריה, הזמן והדמיון: 20- 33. קאר, א"ה. היסטוריה מהי?: 24- 25, 34- 37, 68- 92, 117- 136.

הערות כלליות וביאור מושגים

1. כותרות ותאריכים בהערות השוליים: בגלל אופייה של העבודה, בנוסף למקובל בציון הערת שוליים ביבליוגרפית (הכותב, שם הספר והעמוד), ציינתי את כותרת הקטע המצוטט ושנת כתיבתו, מפני שהדבר רלוונטי לעתים להבנת הקטע והמחקר, וציונו בהערת השוליים היה נוח לרצף הקריאה. את שנת הכתיבה כתבתי לפי המופיע בספר המקורי: אם בסוף הקטע הופיע תאריך לועזי ציינתיו בספרות, ואם תאריך עברי ציינתיו באותיות ולצדו תאריך לועזי לנוחות הקוראים. בחלק מהמקרים לא ידוע תאריך הכתיבה של הקטע הספציפי.

2. הכתיב: השתדלתי מאוד לשמור על הכתיב המקורי של המקורות המצוטטים, גם אם הוא שונה מעט מהמקובל בימינו. הקפדתי על כך במיוחד בכתיב של שמות א-לוהים השונים, בצורתם המלאה או החסרה. כדאי לציין שהכתיבה בצורות "ה'" או "השם" ולעתים נדירות גם "אלוקים" (בק', אם כי לרוב מופיעה הצורה בה') נפוצה בכל המקורות מן התקופה. נראה שבתקופה הנחקרת כיבדו הכותבים את המסורת היהודית בנוגע להימנעות מכתיבת השם המפורש, באופן עקבי וכמעט בכל כתבי המנהיגים מימין ומשמאל. השינוי היחיד שביצעתי הוא הפרדה במקפים בכתיב "א-להים" לצורותיו. עשיתי זאת מטעמים של הכרה דתית שאין בהם כדי להעיד על נקיטת עמדה כלשהי לגבי המחקר. כל ההפרדות במקפים בתוך מילים- הן שלי ואינן מופיעות במקור. כל יתר הדברים מופיעים כבמקורם ולא שיניתי דבר. ייחדתי פרק נפרד בעבודה לשמות א-לוהים השונים לצורותיהם, המסתמך על עקביות זו. כמו כן, לאורך העבודה השתדלתי להשתמש במושג האחיד "א-לוהים" ולא בכינויים שונים המקבילים לו (ה', הקב"ה), לבד מבמקרים בהם השתמשתי בביטוי המקביל למובאה שבצד אותו משפט. במקרים בודדים בהם נקטתי בכינויים אחרים הדבר אינו נובע מתוך מחשבה או בידול משמעות סמנטי, אלא מכוח ההרגל. משמעות הביטויים מבחינה סמנטית זהה במחקר זה. התייחסתי בפרק נפרד לכינויים השונים לא-לוהים בהם משתמשים הכותבים.

3. הפיסוק: השתדלתי לשמור על הפיסוק המקורי, אם היה צורך דילגתי על שורות שאינן רלוונטיות בעזרת הוספת שלוש נקודות, באופן שהמשמעות המקורית של הקטע הנוגע לעניין השתמרה. במידת הצורך הוספתי הסבר בסוגריים מחוץ למירכאות, או בתוכן בציון שמי (ע"ד). שאר הדברים בסוגריים מופיעים במקור.

4. הדגשות: בשל ריבוי שימוש במובאות בעבודה, הפרדתי בצורה ויזואלית ברורה בין טקסט שלי, לבין מובאות (בגופן קטן יותר ובהזחה גדולה יותר). כמו כן הדגשתי את הביטויים המתייחסים לא-לוהים לאורך העבודה בעזרת גופן מודגש (Bold). הדגשות מקוריות של הכותבים המצוטטים מובאות באותיות מרווחות זו מזו.

5. מושגים: דתי, חילוני, חופשי, חרדי: יש לדעת כי המושגים בהם השתמשו בני התקופה, כפי שעלה כבר בשלב איסוף החומרים ועיון בכתבים השונים, שונים מהמקובל בימינו. עד לשלהי שנות השלושים לא היה קיים הבידול בין "חרדי" (לא ציוני) ל"דתי" (דתי לאומי). רבים מהכותבים משתמשים בביטויים "חופשי" ו"חרדי" או "אדוק" כדי לתאר מה שאנו היום מכנים "חילוני" ו"דתי".[14] בחלק מהמקרים המשכתי בכתיבתי את צורת הכתיבה הזו המופיעה במובאות. המושגים "דתי" ו"חילוני" מורכבים יותר, שכן לעתים הם משמשים בדברי הכותבים במשמעות של ימינו, אך לרוב משתמשים הכותבים במושג "דתי" במובן של "קשור לדת" או "על פי מצוות התורה", ואילו ה"חילוני" הוא עניין (ולאו דווקא אדם) שאינו דווקא כופר בדת אלא הוא קשור

---

[14] ראה למשל: גורדון, א"ד. האומה והעבודה, כנסת ישראל, 1920: 209.

בענייני חול, בתיקון עולם, ולא בדברים שמחוברים לעשייה "קדושה" או "דתית". על משמעותיו השונות של החילון הרחבתי בפרק התיאורטי להלן, ויש לדעת כי הן משמשות זו לצד זו בדברי הכותבים ולפיכך גם במהלך העבודה. השתדלתי להפנות את תשומת הלב (בהערה) כאשר המשמעות שונה מזו הנהוגה בימינו, אך על הקוראים להיות מודעים לשימוש מורכב זה במושגים האופייני לבני התקופה.

רקע תיאורטי

המחקר העוסק בסוגית האמונה באל בקרב מנהיגות היישוב, טומן בחובו שאלות תיאורטיות מורכבות בהן אעסוק להלן: שאלות של זהות לאומית; אמונה ודת בחברה מודרנית חילונית; היחסים בין דת ללאומיות; ומנהיגים ותפקידם ביצירת זהות לאומית.

1. זהות לאומית

בשאלת **הגדרת הלאומיות**, מרכיביה וסיבותיה התלבטו החוקרים. דעה רווחת היא שחברה לאומית מאופיינת בבסיסה בכמה מרכיבים עיקריים: ברצון (או כורח) של פרטיה להשתייך אליה; בתרבות ורעיונות משותפים לחברי הלאום; ובשאיפה להגדרת הלאום כיחידה פוליטית-טריטוריאלית. כשה'לאומיות' בעידן המודרני יוצרת 'לאומים', היא משתמשת בתרבויות קיימות בסלקטיביות: בוחרת היסטוריה, מסורת, שפה ועוד, כדי ליצור קבוצה ותרבות לאומית.[1]

יש להבחין **בין העיסוק בזהות לאומית לבין חקר ההזדהות הלאומית**. בעוד חקר ההזדהות עוסק בדרך שבה היחיד מביע את שייכותו לקבוצה[2], עוסק חקר הזהות במשמעותה של המהות הלאומית עצמה (הדבר נכון לכל סוג זהות, לא רק לאומית): מה מייחד קבוצה זו מקבוצות אחרות.[3] **קבוצות שונות מתייחדות בסימנים חיצוניים** כמו מוצא, היסטוריה, תרבות, מלחמות עם אויבים, שוני חברתי, מראה ושפה.[4] אך בין הקבוצה וסימניה לבין הלאום רבה הדרך. אימוץ מאפיינים משותפים כמו דת, שפה ונישואים בין קבוצות, משפיעים על איחוד בין קבוצות ויכולים להבחין בין מדינות המפורדות ללאומים שונים לבין מדינות בנות לאום "מאוחד". גם גורמים משותפים אלו- יכולים לסייע להיווצרות זהות לאומית, אך אינם מחייבים את היווצרותה. הדת למשל, שהיתה בעבר גורם מכריע בזהות הקבוצתית-אזרחית-לאומית, היא היום גורם המנותק לעתים מן המדינה כמעט לחלוטין. במדינות רבות הפכה האמונה הדתית לעניין אישי בלבד, אשר באופן הישיר- אינו קשור לתחושת הלאומיות.[5] [6]

כדי **להפוך ללאום** השואף לביטוי פוליטי זקוקה הקבוצה לדבר נוסף, **למניע, לבחירה**: לצורך, לאידיאולוגיה ולהנהגה אשר תיצור או תהפוך את הסממן החיצוני הקיים- לרעיון ולתרבות מהותיים, שייחדו את הקבוצה וייצרו את תחושת הלאומיות, ויגרמו לחברי הקבוצה לפעול.[7] זוהי הזהות הערכית, הדימוי העצמי, של הקבוצה, השונה מהותית מן הזהות האתנית, ה"נתונים", שלה.[8] כל לאומיות יוצרת לעצמה זהות על בסיס מרכיבים פיסיים (כמו מוצא אתני, טריטוריה), תרבותיים (כמו שפה, מנהגים וזיכרון) וערכיים (כמו ייעוד, דת ומוסר), תוך שהיא מדגישה במיוחד רכיבים מסוימים, המועדפים על פני אחרים.[9] ניתן לומר כי גורמים רבים

---

[1] גלנר, א. לאומים ולאומיות: 15, 22- 23, 79- 83. וכן ראה רנאן, א. על לאומיות וזהות יהודית: 67- 71.

[2] שאלה זו נדונה רבות במחקר, במיוחד סביב הדיון בשאלת "מיהו יהודי". למשל: דון יחיא, א. דת וזהות לאומית בחקיקה, המשפט ובפוליטיקה. שאקי, א. מיהו יהודי. בן רפאל, א. זהויות יהודיות ועוד.

[3] הרמן, ש. זהות יהודית- מבט פסיכולוגי-חברתי: 25- 34.

[4] בן ישראל, ח. הלאומיות בראייה היסטורית: 25- 29. יערי, א. אתגר הלאומיות: 309- 312. זנגביל, י. עיקר הלאומים: 29- 35.

[5] כפי שנראה בהמשך, לדת ולעוד גורמים השפעה עקיפה על הלאום, כחלק מתרבות עומק העומדת בבסיס החברה, אך הקשר אינו קשר ישיר.

[6] רנאן, א. על לאומיות וזהות יהודית: 41- 66

[7] בן ישראל, ח. הלאומיות בראייה היסטורית: 25- 29. זנגביל, י. עיקר הלאומים: 29- 35

[8] בן ישראל, ח. הנהגה לאומית ואופי לאומי: 237

[9] בן ישראל, ח. לאומיות: חי צומח, דומם או חושב?: 34- 37

יכולים להיות בסיס ללאום- אך הבחירה, מרצון או מכורח, בגורמים מסוימים כלאומיים היא היא היוצרת זהות לאומית.

יצירת זהות אישית או קבוצתית, מאופיינת ע"פ הפסיכולוגיה בשלושה ממדים: החצנה, בה מזרים הצד האנושי פעילות פיסית ושכלית לעולם המציאות; אובייקטיביזציה, בה הופכים תוצרי הפעילות האנושית לחלק מן המציאות החיצונית לאדם; והפנמה, בה המציאות החדשה הופכת לחלק מן התודעה הסובייקטיבית האנושית. במילים אחרות- "אדם יוצר מציאות יוצרת אדם", האדם יוצר את החברה שיוצרת את זהותו.[10] כך יכולה זהות המבוססת על תרבות או ערכים מסוימים להיעלם, להיווצר ולהשתנות. עם זאת, לרוב מבססים האנשים את החדש על הישן, כך לרוב שואבת המודרנה מן המסורת, ומשתנה בדרך כלל בהדרגה- לבד ממקרים בהם קיימת התנגשות ערכים.[11]

יצירת זהות לאומית, על פי הגישה האתנו-סמלית[12], קשורה אל העבר האתני של האומה. העבר יכול להשפיע על ההווה בשלושה אופנים: א. הישנות- האומה מנסה לחזור על תקופה בעבר בה היתה קרובה לאומה מודרנית. ב. המשכיות- לאום מודרני ממשיך רצף היסטורי של מוסדות וכדו'. ג. ניכוס- לקיחת היבטים מהעבר האתני "של הלאום" והפיכת למאפיינים של הלאום בעת המודרנית.[13]

בין **המרכיבים החשובים של הזהות הלאומית,** לצד מרכיבים "טכניים"- פוליטיים ודמוגרפיים, נמצאים ערכים, מסורות, מיתוסים,[14] סמלים, וזיכרונות. אלו עוסקים לרוב בראשית העם, קרבת דם ואבות משותפים; מולדת ונחלות מקודשות; "תור הזהב" של העם; ובחירה א-לוהית בעם, שליחותו בעולם, ולעתים הברית קדושה בין הא-ל לעם. רעיון הבחירה ראשיתו בתנ"ך- בחירת ה' בעם ישראל במעמד מתן התורה, רעיון אשר תנועות רבות חיקו או שאבו ממנו דימויים, לצד רעיונות מקראיים נוספים. לעתים מתקיימים ויכוחים פנים-לאומיים על זיכרונות אלו, המחזקים לרוב את הזהות הלאומית, שכן הם מתבססים על הנחות היסטוריות ותרבותיות מוסכמות לגבי האומה.[15]

במישור המעשי, בהנחלת הזהות הלאומית לעם ולעולם, מתחרים ביניהם, ופועלים יחד, האידיאולוגיה והסמלים. הסמלים והדימויים, בעזרת ספרות, עיתונות, תיאטרון, אמנות, מוסיקה, קולנוע, וכמובן טקסים- הופכים את הרעיונות הגדולים לזהות לאומית מוחשית.[16]

---

[10] Berger, P.L. The Sacred Canopy: 3, 6

[11] פלד, ש. מגרסת הזהויות: 17- 21

[12] בחקר הלאומיות דיון נרחב לגבי סיבות היווצרות הלאומיות, והאם האומות הן שיצרו את הלאומיות או להיפך. ישנן גישות אחרות מזו המובאת, הקושרות את הלאומיות לגורמים חברתיים וכלכליים כמו התיעוש, העיור והטכנולוגיה. מפאת קוצר היריעה הבאתי כאן את עיקרי הדברים הרלוונטיים למחקר, ויש לציין שאין הסכמה מוחלטת לגבי הלאומיות. בדיון זה ראה למשל: גלנר, א. לאומים ולאומיות. אנדרסון, ב. קהיליות מדומינות. הובסבאום א"ק. לאומיות ולאומים

[13] סמית, א"ד. האומה בהיסטוריה: 84- 86

[14] מיתוסים: הדיון כאן אינו עוסק בשאלת אמיתותם אלא מתייחס אליהם כתופעה קיימת.

[15] סמית, א"ד. האומה בהיסטוריה: 88- 92. בן ישראל, ח. לאומיות: חי, צומח, לאום או חושב?: 48

[16] סמית, א"ד. האומה בהיסטוריה: 95- 97

2. אמונה, דת וחילון בחברה מודרנית

נפתח בעובדה המפתיעה- שלמרות תהליכי החילון וההשכלה בעת המודרנית, רוב העולם כיום דתי.[17] כלומר: רוב העולם רואה עצמו כבן דת זו או אחרת- ורוב העולם המודרני אף מונותאיסטי.[18] **תפקיד הדת ומעמדה בעולם המודרני** שונה בין חברות מודרניות שונות וקשה להכליל.[19] אך ניתן לומר כי- כן, העולם המודרני, המתועש, הוא חילוני, אך לזהות הדתית, לקדושה, לסמלים ולדתות, עדיין יש משמעות רבה.

לדת היתה ועודנה השפעה רבה בעולם בתחומים רבים, ובפרט בתחומי חברה, לאום וקשרים בינלאומיים: ככוח לגיוס אנשים, כמקור לשיוך חברתי, כמקור ערכי-תרבותי, כבסיס לדיון אידיאולוגי, כמסד עתיק שעליו נשענת במודע או בלא מודע תודעת ההמון, כמעיין ממנו יונקים הוגים ויוצרים, ואף ברמת תרבות חיי היומיום. ככל שחולף הזמן רבות התיאוריות המעניקות לדת ובעיקר לתרבות שמקורה בדת יתר כוח, במיוחד עם המעבר לעידן הפוסט-מודרני.[20] תרומה גדולה של הדת לחברה המודרנית היא ביצירת יציבות והשתייכות חברתית, דווקא בעידן מודרני, המדגיש את חירותו של הפרט- וגם גורם לבדידותו. הקשרים החברתיים, הקהילות- הן הבסיס לאזרחות פעילה של החברה, למשמעות- ואף ליצירת הנהגה שתוביל את החברה.[21] הדת והאמונה משפיעות ברמות שונות, גם כאשר השטח הציבורי אינו דתי: ברמה האישית פסיכולוגית, ברמה המשפחתית, ברמת הקהילה, במשפט הציבורי, בהתנהלות הלאומית ואף ברמה העולמית.[22] אמונות, ערכים ומנהגים של הדת נטועים עמוק בתודעת החברה, ומשפיעים מאוד גם על מי שמעולם לא ביקר במוסד דתי, ומעצבים את ערכיו, אמונותיו ומנהגיו. אף בחברות שלמות שאינן דתיות, ערכים של התרבות הדתית שהייתה בהן בעבר מושרשים עמוק- ביחס לנושאים מגוונים כמו חיי משפחה, מגדר, הכוונה לעבודה ועוד. עם זאת, תהליכים ארוכי טווח הקשורים בתיעוש וחיים מודרניים, מרווחים ובטוחים יותר, גורמים לשינוי איטי ביחס לערכים אלו, ומאפשרים גישות יותר "ליברליות".[23]

---

[17] אמנם חשיבות הדת ירדה לצד עליית אידיאולוגיות חברתיות שונות, אך למרות זאת היא לא נעלמה כלל, בניגוד לדימוי הרווח ולתחזיות סוציולוגים והוגים רבים. במונח דתי, אין הכוונה לשומר מצוות באופן מלא אלא לכל מי שמרגיש עצמו שייך לדת כלשהי.

[18] האתאיסטים ובני הדתות חסרות הא-ל מונים כיום פחות מ-20% מהעולם. ע"פ סקר מכון adherents מ-2005. http://www.adherents.com/Religions_By_Adherents.html. אמנם נכון, הנתונים משתנים עם השנים, אך יציבים מספיק כי לבסס את הטענה הבסיסית שלדת ולזהות הדתית יש עדיין דריסת רגל נכבדה מאוד בעולמנו. שיעור המאמינים בא-ל בחברה המערבית ככלל (אירופה וארה"ב) עמד ב1947 על 85% שביד, א. ביקורת התרבות החילונית: 44.

Norris, p. Inglehart, R. Sacred and Secular: 90

ראה גם: Fox, J. A World Survey of Religion and the State.

[19] למשל: אירופה המודרנית- חילונית. ארה"ב המודרנית- דתית באופן חריג. העולם הלא-מערבי- הולך ונעשה יותר ויותר דתי. קשה לקבוע כללים שיחולו על כל החברות ויש לזכור זאת. Norris, p. Inglehart, R. Sacred and Secular: 3-5, 223-225

[20] אציין כאן רק דוגמאות מעטות: .

Fox, J. Integrating Religion into International Relations Theory. Huntington, S. P. The Clash of Civilizations?. Williamson, R. Why is Religion Still a Factor in Armed Conflict?. Fox, J. Ethnoreligious Conflict in the Late 20th Century. Wald, K. (etc) Making Sense of Religion in Political Life.

[21] הנושא נחקר במיוחד בארה"ב הדמוקרטית, המבוססת על לאומיות שאינה על בסיס אתני, ועל ערכי חירות נרחבים: אריאלי, י. מלכות ה' באמריקה, החזון הפרוטסטנטי של האומה האמריקנית

De Tocqueville, Alexis. Democracy in America. Niebuhr, R.H. The Kingdom of God in America. Niebuhr, R.H. The Protestant Movement and Democracy in America. Herberg, W. Protestant, Catholic, Jew: an Essay in Religious Sociology.

[22] ראה למשל:

Robertson, R. The Sacred and the World System. Neal, M.A. Social Justice and the Sacre. Capps, D. Religion and Psychological Well-Being. Hargrove, B. Gender, the Family and the Sacred

[23] Norris, P. Inglehart, R. Sacred and Secular: 218-221

לתופעת החילון בעולם המודרני שלוש משמעויות נפרדות: האחת, שהחלה ברנסאנס, היא ציבורית-הפרדת דת ומדינה, דת וחיי חולין: מתן זכות לרשויות ותחומים שונים כמו פוליטיקה, אומנות, ספרות, מדע, ממשל, משפט וביטחון לעמוד בפני עצמם, ללא הדת. אך בעוד הרשות הציבורית אינה תלויה בדת, האנשים הפרטיים נותרו מאמינים דתיים. השניה, המאוחרת יותר וראשיתה בהשכלה, היא הפניית העורף לדת ולקשר לא-ל, ויצירת חיים פרטיים חילוניים, מנותקים ממצוות דתיות ומעשים דתיים כהליכה לבתי תפילה.[24] מבין אלו כתהליך חברתי רווח דווקא החילון במשמעותו הראשונה, הציבורית, שאינה אנטי-דתית. במשמעות השניה- חלה התרופפות ביחס לקיום הדת אך רוב העולם עודנו שומר על מסורות דתיות חלקיות.

המשמעות השלישית של החילון, היא זו האמונית: הכפירה במציאות הא-ל. כיום ייתכן אדם (או חברה שלמה) המקיים טקסים ואורח חיים "דתיים" אך אינו מאמין בא-ל, ולהיפך. אמנם בד"כ יש התאמה רבה בין רמת האמונה ו/או חשיבות הדת לבין המימוש שלה, אך לא תמיד. בעוד בעולם הקדם-מודרני המאבק היה בין דתות ואמונות שונות, וברור היה לכל שיש א-להים (בלי קשר לשאלה אם האדם מקיים את מצוות אמונתו או לא)- הרי בעידן החדש האדם המאמין חי בידיעה שהאמונה היא רק אפשרות אחת מיני כמה, וקיימים אנשים שאינם מאמינים ודרכי חיים אחרות. הגישה החדשה העולה כיום היא כי הדיון באמונה בא-ל אינו עוד שכלי-פילוסופי בלבד ("דארווין נגד התנ"ך"), אלא קשור בכל צדדי החיים ובהבנת עולם הערכים והרוחניות של האדם. גישה זו מוסיפה את ראיית המקום הרגשי, החווייתי והמוסרי של האדם ביחס לא-ל, ושואלת גם "מה מכוון את האדם להיות טוב/ אידיאלי?" או "היכן מרגיש האדם "מלאות" (או "אושר", "ייעוד", "שלמות", "אמת" וכדו')?", האדם הדתי ירגיש זאת באמונה בא-ל, בעוד גישות אחרות ישימו את המרכז במקומות אחרים כמו הייחודיות, הרגש והיצירתיות של האדם (גישת הרומנטיקה), הטבע או התבונה האנושית (גישת הנאורות). זאת לצד גישות הטוענות כי לא ניתן להגיע לשלמות וכי אין אמת אחת (בעיקר גישות פוסט מודרניות). כל אלו הן למעשה דתות ואמונות חילוניות, המתחרות בדתות המסורתיות המאמינות בקיומו של א-לוהים ככוח עליון ובמרכזיות חשיבותו לאדם.[25]

בנצרות, החילון היה על רקע תיאולוגי אך גם חברתי: המרד נגד שליטת הכנסיה העריצה בקשר בין האדם הפשוט לא-ל (הרפורמציה), הוביל גם להדגשת זכויות האדם וטובתו הגשמית, ויכולתו להשיגה ללא תלות בכנסיה, וליצירת חיים ארציים, חיי חולין, שאינם תלויים בגורם דתי, ברמת הפרט והחברה.[26]

ביהדות היה תהליך החילון שונה. הוא נבע מהמפגש עם העולם החילוני המודרני וההשכלה.[27] בשונה מהנצרות, היהדות נותנת מקום רב לפרט[28] וכן מקבלת את החיים הארציים כדבר טוב, כאמצעי לקדושה, לא כחטא[29]. לפיכך מתחילה היתה בה לגיטימיות למוסדות ארציים חילוניים.[30] **החילון ביהדות פעל בשני מישורים:** מישור אחד כללי, בהגדלת הצד הגשמי בחיים: הצד הארצי הרוחני (מדע ותרבות) שנזנח בגלות בגלל

---

[24] שביד, א. ביקורת התרבות החילונית: 1, 41-42. שביד, א. היהדות והתרבות החילונית: 9-10. Taylor. C. A Secular Age: 1-3

[25] שביד, א. ביקורת התרבות החילונית: 1.
Norris, P. Inglehart, R. Sacred and Secular: 222-226. Taylor, C. A Secular Age: 3-22

[26] שביד, א. היהדות והתרבות החילונית: 10- 12. Taylor, C. A Secular Age: 25-15

[27] שביד, א. היהדות והתרבות החילונית: 9

[28] היהודי הפשוט חייב ללמוד תורה ולהתקדם בעצמו שלא כבנצרות בה היה הנוצרי המאמין הפשוט בור בעיקרי אמונתו.

[29] שביד, א. ביקורת התרבות החילונית: 2. שביד, א. היהדות והתרבות החילונית: 13- 19

[30] אלו היו כפופים לנורמות המוסריות של התורה- אך לא לממסד הדתי. היו כמובן חריגות כאשר הגיעו הדברים לכדי מימוש בפועל. קרה ש"נפסלו" לעתים ערכים גשמיים מסוימים או "הורדו בדרגה", אך לא מדובר בתפיסה כללית של היהדות את חיי החולין. כמו כן, הרבה מפסילת היהדות האדוקה את חיי החולין בצורה בה אנו מכירים זאת מהמאה ה-20, היה בתגובה לחילון, ולא מלכתחילה.

העיסוק המרכזי בתורה,[31] והצד היצרי, הטבעי, שלעתים הוגבל על ידי ההלכה; ומישור שני, מיוחד ליהדות, על רקע מאבק תרבותי בכל תחומי החברה והיצירה בין התרבות הכללית, האוניברסלית, החילונית, הזרה לבין התרבות היהודית הייחודית העוברת מדור לדור. רק בתחום הזהות היהודית, העצמאית, הנבדלת מכל העמים- לא היה ליהדות כל תחליף, גם עבור יהודים "חילונים". צירי התמודדות אלו, בין החילונות על משמעויותיה השונות לדת ולמסורת; בין האמונה לכפירה; ובין היות עם ככל העמים להיות עם לבדד ישכון, בעל ייעוד וייחוד- נותרו יחד בדיון פנים-יהודי ממושך, בלתי נפרדים.[32]

3. בין דת, אמונה ולאומיות

במאה ה-19, וגם במאה ה-20 (עד שנות ה-60), **לדת ולאידיאולוגיות אחרות היתה משמעות בעיקר ברמה החברתית-הקולקטיבית**. הדגש על "משמעות החיים" ועיקר ההגות והמעש במחצית הראשונה של המאה ה-20 היה ברמה הקולקטיבית. גם הדת נבחנה באופן מיוחד בצד החברתי, וארגונים דתיים (במיוחד בעולם המערבי) ביקשו לייצב את הדת על ידי יצירת קהילה חברתית דתית- העוסקת גם בעניינים קהילתיים כמו ספורט ותרבות- אך בסיס ההשתייכות לה הוא דתי.[33] בתקופה זו בולט הקולקטיב, בפרט בעלייתן של שתי האידיאולוגיות הגדולות של המאה ה-20: הלאומיות והמרקסיזם.[34] אידיאולוגיות קולקטיביות אלו בולטות מאוד גם ביישוב בארץ, בצורת האידיאולוגיה הסוציאליסטית שזכתה לתמיכה רחבה, והאידיאולוגיה הציונית, הלאומית, שעמדה בראש מעייניו של היישוב. מחקר זה יעסוק ביחס בין האמונה לציונות, ולפיכך מן הראוי שניתן את הדעת על היחס בין דת ללאומיות.

במחקר קיים מגוון דעות ופרשנויות שונות, ואף מנוגדות, של המושגים דת ולאומיות ושל היחסים ביניהן, ובין השאלות העולות: האם הלאומיות עצמה היא עניין דתי? האם היא נולדה מתוך הדת או תוך התנגדות לה? ועוד. קיימים במחקר מספר כלים וגישות לדיון לגבי הקשר בין דת ללאומיות: האחת, התייחסות אליהן כאל **תופעה אנאלוגית**, כאל בנות השוואה, הן בתכנים ומוטיבים (עם נבחר, רגשות עמוקים, כוחות עליונים, הקרבה, זמנים וטקסטים מקודשים ועוד) והן בהיות שתיהן מערכות חברתיות ליצירת זהות אישית, ארגון חברתי ובסיס להתקדמות פוליטית; השניה, מציאת דרכים בהן **דת עוזרת להבין את הלאומיות** ואת מקורותיה, כוחה, השפעתה: מחקרים אלו למשל יתמקדו במוטיבים דתיים ומקורות תרבותיים-דתיים ששימשו את יצירת התודעה הלאומית, לצד שינויים עקיפים שגרמה הדת ובכך סייעה לפיתוח הלאומית- כגון יצירת קהילות, קידום שפות והדגשת הקשר בין האדם הפרטי לקהילה ואמונותיה; שלישית, התייחסות **לדת וללאומיות כחלק מהותי זו מזו** ואיתור מצבי שזירה ביניהן. גישה זו תדגיש למשל חפיפות מלאות או חלקיות בין השתייכות ללאום ולדת, וחפיפות בהגדרת המהות של כל אחת מאלו בעזרת השנייה- למשל רעיונות על ייעוד הלאום או הדת להילחם ברוע, להיות עם נבחר, להביא רעיון כלשהו לעולם וכדו'; רביעית, הצגת **הלאומיות הדתית כסוג אחד של הלאומיות**, כאשר לאומיות מגדרת כאיחוד של טריטוריה, לאום ומדינה, והדת יכולה

---

[31] ליהדות, בניגוד לכנסיה הנוצרית, לא היתה התנגדות עקרונית לחידושים המדעיים והפילוסופיים בפני עצמם, והיא קיבלה במיוחד את הדגשת המוסר בפילוסופיה, וכן את המדע החדש אשר התאים לתפיסת המקרא וחז"ל יותר מהמדע הימי-ביניימי.

[32] שביד, א. היהדות והתרבות החילונית: 14- 23

[33] Taylor, C. A Secular Age: 423-504

[34] קיימות אידיאולוגיות חשובות נוספות בתקופה זו, אך רובן, כולל הנאציזם, הפאשיזם, הקומוניזם-- משויכות בצורה זו או אחרת לאחת מהשתיים הנ"ל. כמו כן אלו הן האידיאולוגיות המשמעותיות לחברה הנחקרת- חברת היישוב: הסוציאליזם והציונות. על עליית הלאומיות כשאלה המרכזית בעולם במחצית הראשונה של המאה העשרים ראה בן ישראל, ח. הנהגה לאומית ואופי לאומי:

לעצב כיצד ימוזגו ואיזה תוכן יינתן להם. כך בישראל, ארה"ב ומדינות מוסלמיות רבות. ניתן גם להפריד בין הדת ללאומיות, ועל אף הדמיון ביניהן והערבוב בין התחומים, בסופו של דבר הן דברים שונים. עם זאת, קשה להיאחז בגישות ישנות הטוענות כי הלאומיות והדת מנוגדות זו לזו- מחקרים רבים[35] הוכיחו כי אלמנטים דתיים מכל הסוגים משמשים בלאומיות, ואף להיפך.[36]

אם נפרט מעט, במיוחד לגבי הגישה השניה שהוצגה לעיל, ניתן לומר כי **הלאומיות והדת קשורות במובנים רבים**, ותנועות לאומיות חילוניות רבות מתבססות על הדת לעיצוב זהותן.[37] גורמים שונים, דתיים וחילוניים- ואף אנטי דתיים, משפיעים אלו לצד אלו על עיצובן של תנועות לאומיות שונות.[38] הדת, ביוצרה תחושת שונות ואף רדיפות דתיות סייעה לעצב ולשמר קבוצות אתניות נפרדות שהפכו בהמשך ללאומים. הלאומיות כאמונה חדשה, שנזקקה לסמלים, גם ירשה מן הדת, שהיתה המקור התרבותי של העמים, סמלים רבים ומונחי יסוד כמו אומה נבחרת ע"י הא-ל, ארץ קדושה וייעוד לאומי. הדרך בה קידשו יוצרי הלאומיות- ביניהם הוגי דעות, סופרים ואנשי צבא- ערכים וגיבורים הושפעה רבות מן התרבות הדתית בה פעלה. כל מושג ה"קדושה" על הכרוך בו הושאל מהדת ללאומיות.[39] עד היום, מקורות דתיים, והתנ"ך בפרט, עומדים בבסיס התרבות המודרנית החילונית- האוניברסלית והלאומית.[40] ישנם גורמים רבים להיווצרות הלאומיות, בהם גורמים חילוניים- כלכלה, שפה, יסודות אתניים, מלחמות בין קהילות ותיעוש. אולם גורמים אלו ברובם נקודתיים וברי חלוף, ואת המקורות ליצירה מחדש וההזדהות המתמשכת עם הזהות הלאומית נראה שיש לחפש במערכת האמונות וה"קדושות" הלאומיות, השאובות מתוך מערכת קדומה יותר, רחבה ועמוקה בתודעת האדם, והיא מערכת התרבויות והדתות מסורתיות, על סמליהן, ערכיהן וטקסיהן. קשה לעתים להצביע על קשר ישיר בין הדת לזהות הלאומית- מפני שמושגי הקדושה הדתיים עברו המרות שונות דרך התרבות החילונית עד שהגיעו למערכת האמונות ו"ערכי הקודש" הלאומית המודרנית, אך בעומק הדברים- הקשר קיים.[41]

כך למשל מסביר הייסטינגס, כי הלאומיות אינה תופעה שמקורה במודרניות חילונית כפי שטוענים רבים, אלא קיימת כבר מימי הביניים שהיו תחת שלטון הכנסיה והדת בכלל. הלאומיות אף קשורה במהודק לדת הנוצרית עצמה למקורות דתיים (נוצריים) רבים, ובמיוחד **התנ"ך** (לכן למשל היא נפוצה הרבה יותר בעולם הנוצרי מבמקבילו המוסלמי), שתרם הן מבחינה עקיפה בעזרת תרגומיו לצמיחת שפות מקומיות והן מצד התוכן הישיר: התנ"ך מציב מודל של לאום: ישראל הקדומה, משטרה, ויחסה לארצה. הלאומיות החלה דווקא בארצות ה"מהפכניות", הפרוטסטנטיות, שהדגישו את התנ"ך בעל המסורת הלאומית על פני הברית החדשה האנטי לאומית. ניתן להתבונן למשל על האומה האנגלית כראשית הלאומיות המודרנית, שנבעה כבר בזמנים דתיים ביותר (ימה"ב המוקדמים) מהתנ"ך. בדומה לאנגליה ובעקבותיה התפשטה הלאומיות כנובעת מהתנ"ך גם באומות נוספות שהושפעו ממנה- מהלאומיות האירופית במאה בראשית העידן המודרני ועד ללאומיות

---

[35] ראה למשל: Lehmann, H. Pietism and Nationalism: The Relationship between Protestant Revivalism and National Renewal in Nineteenth-Century Germany
Van der Veer, P. Religious Nationalism: Hindus and Muslims in India
Van der Veer, P., and Hartmut L. (eds.). Nation and Religion: Perspectives on Europe and Asia.

[36] Brubaker, R. Religion and Nationality: Four Approaches

[37] שלמון, י. דת ולאומיות בתנועה הציונית בראשיתה: 115-117

[38] בן ישראל, ח. הכנסיה הקתולית והתנועה הלאומית האירית

[39] בן ישראל, ח. חקר הלאומיות כפנומן היסטורי: 74-75. בן ישראל, ח. מאתניות ללאומיות: 80- 82. בן ישראל, ח. היהדות בין לאום ודת: 189-196

[40] שביד, א. ביקורת התרבות החילונית: 46

[41] סמית, א"ד. עמים נבחרים: מקורות מקודשים של זהות לאומית: 28- 30

האפריקנית כיום. כלומר דווקא תופעת הלאומיות שרבים זיהו כחילונית לגמרי, מתבססת על מקורות דתיים רבים ששימשו אותה לצמיחתה. [42]

יחסה של הלאומיות לדת ולמסורת בכלל היה דו ערכי: מצד אחד, היתה הלאומיות חידוש בעולם בהיותה אידיאולוגיה חילונית, הנותנת לגיטימציה להפסקת הרצף היסטורי (במיוחד כנגד הנצרות באירופה), לשינוי שלטון וערכים. מצד שני, היתה הלאומיות חידוש אף כנגד תנועת ההשכלה, אשר דגלה באוניברסליות ושוויון: הלאומיות הדגישה את הייחודי לכל עם ובתוך כך את המסורת והמורשת שלו.[43]

גם **היחסים בפועל בין הממסד הדתי והממסד המדיני, וביניהם לבין הציבור הדתי והציבור הלאומי** עשויים להשפיע על מקומם של ערכים שמקורם במסורת הדתית בתוך תנועה לאומית. ניתן למצוא יחסי שיתוף פעולה או עימות בין הממסד החילוני מדיני לממסד הדתי, שיתוף פעולה בין הדת לבין תנועת שחרור לאומית או תנועה משותפת לחילונים ודתיים, תוך חיים ביחד, בניסיון לשנות ערכים בעם. במקרים רבים ניתן לראות שהמוסד הדתי העליון התנגד בדרך כלל ללאומיות כגורם מחלן, אך לעומת זאת דווקא ברובד הדתי העממי יש תמיכה ועידוד ללאומיות, כשהתנועה הלאומית מפתחת רגשות על בסיס דתי בפנותה אל העם.[44] דומה שהציונות שייכת לסוג היחסים האחרון. היא אינה תנועה דתית, אך משתייכים אליה דתיים וחילונים השייכים ללאום היהודי. [45] עם זאת, מערכת היחסים ביניהם הייתה מורכבת מאוד, והיו בה שאיפות מנוגדות ופרשנויות מגוונות של המסורת.

4. יהדות וציונות: בין לאום ודת

הדתות הנוצרית והמוסלמית לא תמיד היו גורם שחיזק לאומיות, ולעתים אף הפריעו בכך, מפני שמקרים רבים התקיימו ונאבקו על הכרה עצמית שני לאומים אתניים שונים המשתייכים לאותה דת.[46] היהדות ייחודית בכך שהיא הדת הלא-אוניברסאלית, הלאומית, היחידה ששרדה, ואף הפכה לאם הרוחנית של רוב המאמינים בעולם. זוהי דת טהורה בעלת רעיונות אוניברסאליים הנוגעים לעולם כולו- ודת לאומית בו בזמן.[47] **העם היהודי והציונות הוא מקרה ייחודי בעולם של זהות וחפיפה בין הלאום לבין הדת.** בתפיסה המקראית, זהו המודל האידיאלי ללאומיות. הפרדת הדת המדינה נשאבה לא מהיהדות אלא מההגות האירופית החילונית. האומה הישראלית למעשה "המציאה" את מושג הלאומיות עוד בתקופה המקראית, בה הביאה לעולם **דגם של אומה** דוברת לשון אחת ובעלת ערכים משותפים, נבחרת על ידי א-לוהים ויושבת בארץ המובטחת, בה יקיימו את תורת הא-ל- ייעודם הלאומי ושליחותם לעולם. לאומיות זו, המאחדת לאומיות דתית, תרבותית, טריטוריאלית וחוקתית הפכה, עם שינויים שונים, לאב-טיפוס של הלאומיות של כל העולם הנוצרי, ובעקבותיו לכל מושג הלאומיות היום. במשך הזמן הפריד העולם הנוצרי מרכיבים שונים, וחילן את מושג הלאומיות, אך רעיונות האחדות הקהילתית-חברתית באורח החיים, הנאמנות הלאומית והפוליטית- הושרשו עמוק בעמים, והפכו ללאומיות המודרנית- כל זאת דווקא בזמן שהעם היהודי היה שרוי בגלות, הלאומיות רוחנית בלבד, ללא

---

[42] הייסטינגס, א. בנייתן של אומות: התנ"ך והיווצרות מדינות הלאום

[43] בן ישראל, ח. הלאומיות בראייה היסטורית: 9- 10

[44] בן ישראל, ח. היהדות בין לאום ודת: 189-196

[45] גורני, י. על "נימוס" חברתי ואינטרס דתי- לשאלת הדו-קיום בין דתיים לחילונים בתנועה הציונית: 269-276

[46] שלמון, י. דת ולאומיות בתנועה הציונית בראשיתה: 115-117

[47] בשונה מן הנצרות, הבודהיזם והאסלאם אשר להם מאמינים מכל הגזעים. נוסף ליהדות אולי הפארסיזם, אשר יש לו פן אוניברסאלי. רנאן, א. על לאומיות וזהות יהודית: 74- 81

עוגן טריטוריאלי או פוליטי. רק עם עליית הציונות החל למעשה הדיאלוג המחודש בין הלאומיות היהודית בצורתה החדשה, החילונית-אירופאית, לבין הלאומיות היהודית בצורתה המקראית, המקורית, ששימשה מקור מכובד לשורשים ולתרבות של הציונות העכשווית.[48]

בעוד בעמים אחרים שימשה הדת ככלי, כספרות בעזרתה ניתן לדמות את ההיסטוריה הלאומית להיסטוריה המקודשת הדתית, כדרך לקדש את הטריטוריה- הרי שבציונות היתה הדת- ההיסטוריה עצמה, **והדת עצמה היתה זו אשר במקורותיה קידשה את הארץ הלאומית המובטחת ואת הלאום עצמו.**[49] אמנם נעשו ניסיונות, במיוחד בעת עליית הציונות, להפריד בין השניים: מחד, היו שביקשו לבטא את זהותם באמצעות הדת בלבד ללא כל השתייכות לאומית. דבר זה מהווה חריגה ללא תקדים: הניסיון להגדיר את האומה כדת. לעומתם, היו שניסו להציג את הלאומיות הציונית כחילונית לחלוטין. הדבר היווה קושי מיוחד בשל היות התרבות והדת ביהדות כה קרובות זו לזו, ובשל הקושי לבנות לאומיות, וודאי לאומיות כמו הציונות, ללא בסיס תרבותי. עד מהרה, עם הצטרפות גורמים מסורתיים ודתיים לציונות, במיוחד ממזרח אירופה, הפכה הציונות מרעיון חילוני מערב-אירופאי לקרובה יותר ויותר גם לרעיונות וסמלים של היהדות כדת ותרבות. דיון עמוק ונוקב נסוב בין מנהיגי הדת לבין אנשי הציונות החילונית בשאלה: האם תיצור הציונות בעצמה את ערכיה החילוניים, הנאורים, האוניברסליים, ותשתמש בדת אך ורק ככלי, או האם תתבסס הלאומיות היהודית על תוכן רוחני, דתי הנובע ממקורות היהדות, שהלאומיות משמשת כלי חסר תחליף לביטויה? **עד היום מתקיים דיאלוג בלתי פוסק בין הזהות היהודית הלאומית לזהות היהודית הדתית** לגבי היחסים ביניהן, היחסים בין דת למדינה, היחסים בין דת לתרבות, ועל מקומן של זהויות אלו ביהדות.[50]

הציונות אם כן, הושפעה ביחסה ליהדות, מגורמים רבים ובהם הרכבתה מאנשים בעלי יחס מגוון מאוד למסורת ולדת; הרצון למרוד בגלות- אך גם למצוא את המשותף כל העם היהודי אשר בא מתרבויות שונות; הרצון להידמות לכל העמים- אך להיות עם הנושא בשורה ייחודית, אור לגויים; והיות היהדות דת ולאום גם יחד, באופן בלתי נפרד. היחס לדת ולאמונה מורכב ביותר, כאשר הבחירה של הא-ל בלאום קשורה במסורת דתית ולאומית גם יחד, וכך גם כל היחס לאמונה בו. בעוד את המצוות המעשיות קל היה יחסית "לקשור" אל הפן הדתי, הרי שבעניינים ערכיים-מוסריים של בחירת העם, הקשר לארץ ישראל, ייחודיותו של עם ישראל, המוסר- מוסר הנביאים, והאמונה בא-ל אחד, המשותפת לכל העולם המודרני וראשיתה בעם היהודי- קשה היה להפריד בין השניים: האם זהו רעיון דתי בלבד, או מתנה שהעניק "העם היהודי שקם בארץ ישראל והעניק לעולם את ספר הספרים"[51], רעיון מופת ייחודי ללאום? בחברת המופת הלאומית-חברתית שביקשו הציונים להקים כאן בארץ, ודאי לא ניתן היה להקל ראש בדבר, וכנגד הוצאת האמונה בא-ל מסולם הערכים הציוני כערך דתי, עמדה הכנסתה בראש הסולם כערך לאומי ישראלי.[52]

---

[48] בן ישראל, ח. היהודים והלאומיות: 190- 191. לדעה זו יש תומכים רבים ומתנגדים רבים והיא קשורה בויכוח הנרחב על מקורות הלאומיות שכבר הזכרתי לעיל. בדיון זה ראה למשל: גלנר, א. לאומים ולאומיות. אנדרסון, ב. קהיליות מדומינות. הובסבאום, א"ק. לאומיות ולאומים

[49] בן ישראל, ח. תיאוריות על הלאומיות ומידת חלותן על הציונות: 112- 113

[50] בן ישראל, ח. היהודים והלאומיות: 186- 188. שלמון, י. דת ולאומיות בתנועה הציונית בראשיתה: 115-117. בן ישראל, ח. היהדות בין לאום ודת: 189-196. בן ישראל, ח. תיאוריות על הלאומיות ומידת חלותן על הציונות: 100- 101. ראה גם: דון-יחיא, א. (ע') בין מסורת לחידוש: מחקרים ביהדות, ציונות ומדינת ישראל.

[51] ע"פ מגילת העצמאות

[52] בעבודה זו, השימוש במונח "ישראלי"- כוונתו 'שייך לעם ישראל', ולא 'שייך למדינת ישראל המודרנית' שאיננה נדונה בעבודה זו. זאת בדומה לשימוש במונחים "יהודי" ו"עברי"- אשר יש להם בהתאמה קונוטציה מעט יהודית-דתית ויהודית-חילונית ולכן ביקשתי להשתמש במקומות מסוימים גם במונח נוסף, נייטראלי.

5. סוציאליזם, לאומיות ודת

מאחר שהסוציאליזם על גווניו היה חלק בלתי נפרד מתפיסת העולם של מנהיגי תנועות הפועלים ביישוב, אתייחס לסוציאליזם וליחסו לדת ולאומיות כמסגרת תיאורטית החשובה להבנת המחקר.

הסוציאליזם במקורו המרקסיסטי,[53] קרא מלחמה על הדת והלאום, בראותו בהם "אופיום להמונים", משרתים את שימור יחסי הייצור והשיעבוד של הפועלים לבעלי ההון והמעמד השליט. הדת ייצגה בעיני הסוציאליסטים אידיאולוגיה המייפה את המציאות, מסייעת לתרץ את הסבל של ההמון כנתון מלמעלה, מנסה לספק מענה לכלל מצוקות האדם, ובכך מונעת את התקוממות ההמון הסובל בכלל והפועלים בפרט. הדת הנוצרית, שהיתה המרחב העיקרי בו פעל הקומוניזם, הייתה הן ישות שבבעלותה היו קרקעות רבות ונכסים רבים, והן מטיפה ומשמרת את הכפיפות וההיררכיה, ולכן היוותה היתה הכנסייה אויב למעמד הפועלים, שנאבק למען השוויון, המנוגד לערכי הכנסיה. גם הדת היהודית ממנה יצא מרקס, נתפסה כנגועה בפשעים דומים, אם כי היא הואשמה פחות.[54]

טיפוח הנאמנות לאידיאולוגיות שונות כמו הדת והלאום (האידיאולוגיה הלאומית מנוגדת לקומוניזם בקוראה להימנעות ממלחמה פנימית בתוך הלאום) היו בעיני המרקסיזם פעולתם של מעמדות השלטון כדי לתעל את אנרגיות ההמונים בצורה מבוקרת ונשלטת, למלחמות ומאבקים על רקע לאומי או דתי, ולשמר את מצב המעמדות הקיים: האדם יתמקד באידיאולוגיות מופשטות ולא יפעל להטבת מצבו החמרי באמצעות מלחמת מעמדות.[55]

לפי חזונו של מרקס, החברה הקומוניסטית האידיאלית תבטל את חלוקת העבודה, ובכך תממש את מקסימום הפוטנציאל הניתן למימוש של תהליך האוניברסליזציה. במצב כזה לא יהיה האדם מוגבל לתחום צר של הקיום האנושי, אלא יוכל לעסוק במגוון רחב של פעילויות, ולהרחיב את עולמו. בחברה הקומוניסטית לא יתקיימו לא דת ולא לאום (ועמם כל המאבקים והמתחים בין דתות ולאומים שונים), או, ליתר דיוק, יתקיימו רק לאום קומוניסטי ודת הקומוניזם, המאמינה ב'טבע' ככוח עליון, בהתאם לרעיונו של מרקס: כי האדם יוצר את הדת ולא להיפך. עם זאת, כאשר הגיע הסוציאליזם לידי יישום במציאות, נוכחו חלק מהוגיו כי היחס לדת אינו כה חד משמעי, שכן לצד הרעות החולות שראו בה, היו ברעיון הדת גם החיפוש אחר הא-לוהי, הנעלה, הקשור באשרו של האדם וחיוני לחיבור הרוחני בין אדם לאדם, חיבור אותו חפץ הסוציאליזם.[56]

---

[53] הבהרת מושגים: הסוציאליזם הוא זרם רחב עיקרו פיקוח קולקטיבי בשם העם על חלק מהמשאבים כדי לצמצם פערים חברתיים ולשאוף לשוויון. מרקס הוא ההוגה החשוב ביותר של ראשית הסוציאליזם בעת החדשה וממנו המושג מרקסיזם. לאחר מרקס, ואף אצל בני זמנו, התגוון הסוציאליזם לכמה זרמים שונים מאוד, החל מסוציאל-דמוקרטים השואפים לשינויים חברתיים באמצעות חוקים, ודוגלים בשליטה מוגבלת של הציבור על המשאבים, תוך שילוב עם כלכלה חופשית; ועד לקומוניסטים, הדוגלים בתורתו המקורית של מרקס: רעיון המהפכה בכוח שתלאים את כל הרכוש הפרטי ותדאג לשוויון מוחלט. בין אלו התפתחו זרמים שונים ומגוונים. ראה: אוחנה, ד. התשוקה הפרומתאית: שער שלישי מרקסיזם — דחף פרומתאי, גולם לאומי וזעם קדוש: 120- 220. גוטהלף, י. סוציאליזם דמוקרטי מול דיקטטורה. הרינגטון, מ. סוציאליזם.

[54] ווין, פ. קרל מרקס. Lenin. V. I. Socialism and Religion. Marx, K. On religion.

[55] מרקס, ק. המאניפסט הקומוניסטי

[56] מחקרים רבים נכתבו על הקומוניזם ועל יחסו לדת, ואף גדולי הוגי הקומוניזם והסוציאליזם כקרל מרקס ולנין מתייחסים בפירוש לדת. כיוון שאין זה נושא העבודה הבאתי את הדברים בקיצור נמרץ. גולדמן, י. הסוציאליזם בין פוליטיקה לאוטופיה. ווין, פ. קרל מרקס. כהן, ב. (ע'), המניפסט הקומוניסטי במבחן הזמן

Berdiaeff, N. Le marxisme et la religion. Berdyaev, N. The origin of Russian. Bociurkiw, B. R. and Strong, J. W. (eds.), Religion and atheism in the U.S.S.R. and Eastern Europe. Lenin. V. I. Socialism and Religion. Marx, K. On religion

תנועת הפועלים ביישוב שאבה את מקורותיה הסוציאליסטיים מהאידיאולוגיה המרקסיסטית.[57] עם זאת, היחס של הסוציאליזם היהודי אל הדת היהודית היה מורכב יותר, בין היתר בשל מצבם המיוחד של היהודים בגולה והימצאות יהודים רבים בתנועה הסוציאליסטית, מצב שהיווה זרז לניסוח חדש של הרעיונות הסוציאליסטית באופן שלא ינגדו את המסורת היהודית.[58] בכתבי ההוגים השונים שנחקרו במחקר זה ניכרת בצורה ברורה ההתבטאות נגד ההיררכיה והמעמדות של החברה היהודית (כולל אגב הפועלים הדתיים; המרד הקדוש), ובמיוחד נגד מוסד הרבנות והגבאות על כל הקשור בו. יחד עם זאת ניתן למצוא אזכורים רבים של הדת היהודית כבסיס מוסרי ורעיוני לרעיונות סוציאליסטיים הקשורים ביחסים בין אדם לרעהו ובין החברה לחלשים בה. בעוד חלק מההוגים ראו את הסוציאליזם כתחליף מלא ושלם לדת, היו אחרים שראו המסורת היהודית כר פורה והכרחי הן לאידיאולוגיה הציונית והן לאידיאולוגיה הסוציאליסטית שפיתחו. באופן כללי, ניתן לומר כי במקרים רבים היה פער ברור בין יחסם של הפועלים לקיום מצוות כהלכתם לבין יחסם לתכנים אחרים בדת.[59]

בעצם המושג "ציונות סוציאליסטית" טמון פרדוקס בסיסי של תנועות הפועלים: הקושי או הסתירה שבין העקרונות הסוציאליסטיים לבין השאיפה להקים מדינה יהודית, דהיינו מדינה על בסיס לאומי-אתני. תנועות הפועלים הציוניות התמודדו עם קונפליקט זה, כשבמוקד השאלה למי הנאמנות – לסוציאליזם האוניברסאלי או לציונות הלאומית; ניגוד שנחוצה היתה בו הכרעה ביתר שאת לנוכח המאבק הלאומי ההולך וגובר בארץ, למול ההכרה באו"ם ולמול הערבים. עם זאת לא היה זה הקונפליקט היחיד, גם היחסים בין הדת היהודית לבין הרעיון המרקסיסטי נתונים היו לפירוש והבנה מחודשת, וראשית כל מפני שיתוף הזהות בין הלאום והדת היהודית, שעמד בניגוד להתנגדות הבסיסית של המרקסיזם לדת באשר היא. תנועות הפועלים, שרבות מהן שורשן בברית המועצות הסובייטית, נחלקו באשר למידת אימוץ העקרונות המרקסיסטיים, כאשר השמאל של השמאל פנה להערצת הקומוניזם, ואילו רוב הפועלים אימצו קו סוציאליסטי מתון יותר ביחס אליו והדגישו את הלאומיות על כלל מרכיביה, ביניהם את אלה הקשורים במסורת, ובסופו של דבר הכריעו הפועלים בעד עליונות הציונות על הסוציאליזם.[60]

על רקע ניגודים אלה, התפלגו בתקופה הנדונה תנועות הפועלים לכמה פלגים: החל באחדות העבודה והפועל הצעיר, עבור דרך תנועת השומר הצעיר הציונית הרדיקלית, דרך מפא"י על גווניה, שחיזקה את המחשבה הלאומית על חשבון זו הסוציאליסטית ועד "סיעה ב'" שפרשה ממפא"י והתנועה הקיבוצית לגלגוליה. הקומוניסטים הלא ציונים ששיתפו פעולה עם הקומוניסטים הערבים לא נחקרו במחקר זה.[61] המחקר יעסוק בין היתר בשאלה האם יש קשר בין התפיסה החברתית כלכלית של המפלגה לבין יחסה לערכי המורשת ויחסה לא-לוהים.

---

[57] על כך ראה את מחקרו של ברנדייס, א.: החזון המרכסיסטי ומקורות התנועה הקיבוצית

[58] הראשון שבלט מבין אלו היה משה הס, ממבשרי הציונות, אשר בספרו "רומי וירושלים" שילב ופירש מחדש את הסוציאליזם, היהדות והיחס ביניהם.

[59] דון יחיא, א. חילון, שלילה ושילוב תפיסות של היהדות המסורתית ומושגיה בציונות הסוציאליסטית. זעירא, מ. קרועים אנו: 18-30. כנעני, ד. העלייה השנייה העובדת ויחסה למסורת. שמעוני, ג. האידיאולוגיה הציונית: 272- 276.

[60] אברהמי, א. לאומיות וסוציאליזם שילוב אפשרי: מקרה הקיבוץ. בנארי, נ. הציונות הסוציאליסטית: סקירה אידיאולוגית. בן-גוריון, ד. ממעמד לעם. שטרנהל, ז. בנין אומה או תיקון חברה?: לאומיות וסוציאליזם בתנועת העבודה הישראלית 1904-1940

[61] גולדברג, ג. המפלגות בישראל: ממפלגות המון למפלגות אלקטוראליות. יער, א. ושביט, ז. רקע היסטורי לדיון בחברה הישראלית: האידיאולוגיה הציונית והחברה היישובית

6. מנהיגות[62]

מהי מנהיגות? קודם כל- השפעה: היכולת לגרום לאנשים לפעול מרצונם (ולא ע"י כוח או איום) למען מטרה כלשהי.[63] כל פעולה ציבורית דורשת הנהגה לציבור. קיימים מנהיגים המקבלים את כוחם וסמכותם מתוקף סיבות שונות כמסורת, חוק וכריזמה.[64] ניתן להבחין בין "מנהיגות עסקתית", המשפיעה בעזרת תגמול או הסכם, לבין "מנהיגות מעצבת", הגורמת לאדם לפעול מרצון חופשי, מתוך אמונה במסר שמעביר המנהיג.[65] מכאן ואילך אעסוק אך ורק בסוג השני של המנהיגות. מעמד המנהיגות בחברה ובהיסטוריה תלוי בתנאים: במבנה החברה והמשטר ובתנאים ההיסטוריים. שונה מנהיגות דיקטטורית בעת שלום ושפע ממנהיגות בחברה הנתונה עדיין תחת שלטון זר, בתקופת אתגרים לאומיים וקיבוץ גלויות. בתקופת קושי גדול בחברה- תגדל השפעת המנהיג.

לא ניתן לאפיין את דמות המנהיג בקווים אחידים, שכן **קיימים מנהיגים בעלי אופי שונה, הנושאים בתפקידים שונים**- חלקם ארציים-מעשיים יותר, חלקם רוחניים,[66] לאורך כל ההיסטוריה ואף בעת המודרנית. עם זאת, ניתן להכליל ולומר כי בתקופה המודרנית, באשר היא תקופה של שינוי חברתי, גם המנהיגות משתנה. ההנהגה עוברת מן הסמכות המסורתית ל**סמכות על בסיס אישי**: המנהיגות בידי אנשים בעלי עוצמה וסמכות, בעלי יכולת להגיע להישגים, אנשים היכולים להשפיע על המוטיבציה של אחרים לפעול, אנשים הפונים אל עיצוב ההווה והעתיד.[67] השינוי בעת המודרנית הובל ע"י אליטות חברתיות חדשות: אמנים, הוגים, מדענים, סופרים, חוקרים ועוד. הם היו אלו שיצרו שפה ספרותית חדשה, פתחו אופקים רוחניים ויצרו אורח חיים. איתם עלו לגדולת ההנהגה אינדיווידואלים, אשר סללו לעצמם דרך- מגלי עולם, מצביאים, פוליטיקאים ובעלי חזון.[68]

עליית התנועות האידיאולוגיות הגדולות בעת המודרנית- הלאומיות, הסוציאליזם ודומותיהן, שינו את **תפקידו של המנהיג. מעתה, עליו לעצב חזון**, לגייס את דעת הקהל לתמיכה באידיאולוגיה אותה הוא מוביל, וליצור מציאות חדשה: **להפוך אידיאולוגיה למציאות.** ככל שהפער בין החזון למציאות הקיימת גדול יותר- תידרש הנהגה משמעותית יותר, ולכן קיימת חשיבות יתר לאישיותו של המנהיג. ככל שיגרום ליותר אנשים לפעול מתוך מחויבות פנימית לחזון (ולא רק מתוך שיקולי כדאיות) השפעתו תגדל ותהיה יציבה יותר, בייחוד כשקיים קושי להפוך את המציאות לחזון. לשם כך עליו לשמש דוגמא אישית, להאמין במטרתו, להיות מסוגל להעביר את מסריו לציבור- ולהציב לעצמו ולאחרים חזון ברור ומלא.[69] למעשה המנהיג מתווה כיוון ופועל בשני

---

[62] בסעיף זה לא עסקתי בשאלות מגדריות הכרוכות במנהיגות נשים. שאלה זו מרתקת, אך עניינה הוא נושא למחקר נפרד. עסקתי כאן במנהיגות באופן כללי, בפרט לאור העובדה שבראש פירמידת המנהיגות היישובית, בה אעסוק, היו נשים מעטות מאוד, והן לא השאירו כתבים רלוונטיים לנושא.

[63] פופר, מ. מנהיגות: היער ושבילו: 19- 20. סנה, א. סוד המנהיגות: 35

[64] Weber, M. the types of authority and imperative co-ordination: 324-333, 341-345, 358-363

[65] Burns, J.M. Leadership

[66] אף בהגות הציונית בעת החדשה כבר נדרשו אחד העם (ב"כהן ונביא") והראי"ה קוק (ב"אורות", קכ-קכא) לשאלת סוגי המנהיגים: האם ומתי קיימים אחדות או פיצול בין המנהיג הרוחני מנהיג המעשי. רביצקי, א. המנהיג במחשבה היהודית, 54- 57. נראה שאף בחברה היישובית עצמה היה ניסיון לברור מיהו מנהיג ולאיזה עניין.

[67] אריאלי, י. מקומה של האישיות המנהיגה בתולדות התקופה המודרנית: 11- 14. גונן, א. כמוה כאהבה: 23- 27

[68] פופר, מ. מנהיגות: היער ושבילו: 21. אריאלי, י. מקומה של האישיות המנהיגה בתולדות התקופה המודרנית: 17- 18

[69] גונן, א. כמוה כאהבה: 26- 27. סנה, א. סוד המנהיגות: 35. פופר, מ. מנהיגות: היער ושבילו: 22. אריאלי, י. מקומה של האישיות המנהיגה בתולדות התקופה המודרנית: 21- 22

צירים: **חזון וייעוד.** בעוד היעוד מתייחס למטרות הארגון ומשימותיו, החזון מגדיר את מערכת הערכים, הזהות המשותפת והבסיס למחויבות לארגון או לציבור.[70]

בנוגע לעיצוב התרבות ע"י מנהיג, ניתן להתייחס לשלוש רמות עומק בתרבות: 1. סמלים: מילים וחפצים משמעותיים לבני התרבות. 2. גיבורים: דמויות לחיקוי (מציאותיות או דמיוניות), בעלות תכונות מוערכות ע"י בני התרבות. 3. ערכים: רעיונות לגבי המוסר, הרצוי וכדו'.[71] על רקע חלוקה זו ניתן לבחון פריטים ספציפיים ורעיונות, ולבחון באלו מהקטגוריות הן טופחו. כמו כן יש לזכור שאיש אינו יוצר בריק: המנהיג, מחולל השינוי באשר הוא, פועל מתוך תרבות קיימת ומציאות קיימת המשפיעים עליו.[72] כמשפיע וכמושפע, המנהיג אמנם אחראי גם לצדדים הנמוכים יותר של המונהגים: חיי יום-יום; אך על המנהיג המעצב לשאוף להגשמת הערכים הגבוהים, המופשטים ביותר.[73] כל אלו נכללים במציאות שאותה צריך המנהיג לבנות, על בסיס התרבות הקיימת ותוך יצירת תרבות חדשה.

ועם כל אלו, קשה להכריע **מי מעצב את ההיסטוריה והתרבות: המנהיג הפרט הבודד או העם והחברה?** שהרי מנהיג חייב לבטא את הציבור אותו הוא מנהיג- ומצד שני עליו להנהיגו, לא רק להיות תלוי בו.[74] נראה שרוב המנהיגים צומחים מתוך ציבור השותף לרעיון ולמעשה, וכוחם הציבורי נובע מן הציבור. ניתן למעשה להצביע על "פירמידה" של מנהיגים, ב"דרגות" שונות, הצומחים מתוך "שכבה מנהיגה" שלמה המנהיגה ציבור על כל רבדיו;[75] קיים קשר עמוק בין האומה, תכונותיה וערכיה- לבין המנהיגות הלאומית שהיא מצמיחה. המנהיגים חייבים להתאים בין הערכים והסמלים בהם הם משתמשים- לעם אותו הם מנסים להוביל.[76] ראוי לציין שהשאלה נידונה כבר במקורות היהדות (בתפיסות דומות לגבי עם ישראל ועמים אחרים), כאשר ריה"ל מדגיש את היות המנהיג נציג העם ורמתו הרוחנית כמתאימה לעם, והרמב"ם- את היותו מחולל השינוי ויוצר המציאות.[77] נראה אם כן שישנם צדדים שונים, שניהם מהותיים, למשמעות המנהיגות, "אך באמת כל מנהיג ומנהיג של ישראל יש לו בחינת 'רוח אחרת'... בבחינת רוח הקודש..."[78] בין אם מייצג המנהיג את מציאות העם או יוצר אותה בעצמו- ודאי שמייצג הוא דבר מה משמעותי ביצירת המציאות הלאומית, ואל יצירה-מציאות זו אתייחס בעבודתי.

---

[70] כ"ץ, נ. הגדרת החזון והנחלתו- אבן היסוד למנהיגות איכותית

[71] Hufstede, J.O. Culture and Organization: The Software of the Mind

[72] גולדברג-וייל נ. האדם- תבנית נוף הולדתו? מנהיגות בהקשר תרבותי: 122- 123

[73] פופר, מ. מנהיגות: היער ושביליו. 23- 24

[74] אבינרי, ש. מקומו של מנהיג בהיסטוריה: על מנהיגותו של דוד בן גוריון: 327

[75] אריאלי, י. מקומה של האישיות המנהיגה בתולדות התקופה המודרנית: 36- 38. הכותב אריאלי מספר כי בשיחה עמו- היה זה דווקא בן גוריון, המנהיג, שהתנגד לו וטען: "ההיסטוריה נעשית בידי העם, ולא בידי אישים!...."

[76] בן ישראל, ח. הנהגה לאומית ואופי לאומי: 235. קאר, א"ה. היסטוריה מהי?: 44- 64. בן ישראל, ח. לאומיות: חי, צומח, דומם או חושב?: 47- 48

[77] רביצקי, א. המנהיג במחשבה היהודית: 52- 54. רבי יהודה הלוי, ספר הכוזרי, מאמר א, פג. רמב"ם, משנה תורה: ספר המדע, הלכות עבודת כוכבים פרק א. רביצקי מביא גם את הרב קוק במאמרו "חכם עדיף מנביא" שנדרש לעניין בעת המודרנית ומדבר על איש הרוח, הנביא, המשפיע ומושפע כאחת.

[78] רבי נחמן מברסלב, ליקוטי מוהר"ן תנינא ח אות ח'.

רקע היסטורי-חברתי[1]

המחקר מתמקד בשנים 1918- 1948- שנות השלטון הבריטי בארץ, שנים שניכרו בעליות משמעותיות, בגיבוש והתבססות המערכת הפוליטית, בעיצוב חברה עברית חדשה והיערכות לקראת מדינה יהודית. הן התאפיינו גם בקונפליקטים מרובים. מלבד הסכסוך האלים בין יהודים לערבים, ניכרו בחברה היהודית מאבקים פוליטיים, תרבותיים ודתיים שסבבו סביב שאלת ציביונה של החברה היהודית בא״י. התקופה הנדונה במחקר זה, שבה עוצבה החברה באופנים רבים, ארגוניים, התיישבותיים וביטחוניים, היא ההקשר ההיסטורי לדיון בשאלת מקומה של האמונה באל בחברה זו.

1. החברה היישובית: אוכלוסיה

חברת היישוב הייתה מורכבת בעיקר ממהגרים. העולים לארץ באו מחברות ותרבויות שונות ברחבי העולם. לקהילה ולרקע מהם באו העולים הייתה השפעה על תפיסותיהם, ובין היתר על מקומה של האמונה באל. פעמים רבות העולים הגיעו מסביבה דתית, שבה סוגית האמונה הייתה מובנית מאליה. במקרים אחרים העולים הגיעו מתוך מרד בקהילה היהודית הגלותית, אשר כלל גם מרד בדת ובאמונה בא-ל.

העליות השונות הביאו ליישוב מסה קריטית של אנשים, שהפכו את החברה היישובית ממיעוט אנושי למדינה שבדרך. מלכתחילה אחוז ניכר ואף רוב העולים הגיע לארץ משיקולי הגירה שונים ועקב קשיים בגולה וסגירת אופציות אחרות,[2] ולאו דווקא ממניעים ציוניים-לאומיים (אם כי לארץ ישראל היה ערך מיוחד, היסטורי-תרבותי-דתי לעם היהודי בכל הדורות). לאוכלוסייה זו לא היתה אמנם תודעה לאומית, אך היא הפכה ל״עם״ של הישוב, לעיקר השכבה הכלכלית והדמוגרפית שבנתה את הארץ, ועל גביה צמחה שכבת ההנהגה. עם הזמן המפגש היומיומי בין העולים הציוניים האידיאולוגיים, לבין יתר היישוב היהודי בארץ, לצד מאבקי תרבות ושפה, שינויי מונחים (״עולים״ ולא ״מהגרים״), שיקולי ביטחון וחברה וחיי יום יום ציבוריים הפך בהדרגה את רוב חברי היישוב היהודי לשותפים מלאים בערכים ובעשייה הציונית.[3]

2. תפיסות וערכים

החברה היישובית בתקופת המנדט ואף לפניה היתה מפוצלת, מורכבת ומגוונת: ספרדים ואשכנזים; בני היישוב הישן והיישוב החדש; דתיים ומסורתיים לצד חילוניים בהכרה; בני העליות השונות; בני המושבות וחלוצים; עירוניים וחקלאים; פילוגים חברתיים אלו נשאו עימם גם מתחים ומחלוקות אידיאולוגיות, על עצם הציונות ובפרט בצורתה הלאומית החילונית; על הערכים לפיהם תחיה החברה בתחומי הכלכלה, הממשל, הדת והמסורת, אידיאולגיות וערכי החברה ועוד; ניסיונות איחוד שונים נעשו לאורך השנים, אך רק בתקופת המנדט

---

[1] להלן מובא רקע שמטרתו לתת מבט כללי בהיקף מצומצם. לפיכך נעשו בו הכללות ודברים רבים צוינו בראשי פרקים- ללא כניסה לדיונים השונים הקיימיים סביב חלק מן הנושאים. הדברים לקוחים מן המקורות הבאים (אלא אם כן צוין אחרת): סלוצקי, י. מהצהרת בלפור ועד למאורעות תרצ״ו. הלר, י. ממאורעות תרצ״ו ועד למלחמת הקוממיות. רובינשטיין, א. מיישוב למדינה: מוסדות ומפלגות. עמיקם, ב. התרחבות היישוב היהודי ותשתיתו הכלכלית. נאור, מ. וגלעדי, ד. ארץ ישראל במאה העשרים- מיישוב למדינה 1900- 1950. ניר, ה. ההתיישבות העובדת 1919- 1948. גלבר, י. התפתחות כוחו הצבאי של הישוב. שפירא, א. היסטוריה מדינית של הישוב, 1918- 1939. ליסק, מ. עלייה, קליטה ובניין חברה יהודית בארץ ישראל בשנות העשרים (1918- 1930). דותן, ש. המערכת הפוליטית הפנימית ביישוב היהודי 1939- 1948. שפירא, א. המוטיבים הדתיים של תנועת העבודה.

[2] הרדיפות באירופה ונעילת שערי ארה״ב בשנות ה-30 לא הותירו הרבה ברירות.

[3] אלרואי, ג. הקשר בין הוויה של עם לתודעה של לאום: 58- 69

החל המאמץ לשאת פרי ממשי ויציב, עם הקמת אסיפת הנבחרים ב-1920 ועמה את "כנסת ישראל" המאגדת את החברים ביישוב היהודי בארץ. גם הארגונים הפוליטיים המאוחדים לא מנעו את הפילוגים והמחלוקות, בפרט מפני שהחברות בגופים אלו היתה התנדבותית ולא מחייבת, כך שהחרדים למשל נותרו בחוץ. גם בתוך האספה עצמה היו מחלוקות רבות, בין היתר בסוגיות הקשורות ביחסים בין דתיים לחילוניים ובין הדת לציונות. תנועות הפועלים קיבלו תמיכה משמעותית בכל רחבי היישוב, והיו מורכבות מגוונים שונים של אוכלוסיות. לפיכך התמודדו עם שסעים רבים מתוך אלו שנמנו לעיל. אמנם עיקרן של תנועות הפועלים הושתת על ההתיישבות הקיבוצית החילונית העובדת (שהיא לכאורה גוף הומוגני למדי), אך לצידה נמנו על מעמד הפועלים ותנועתו גם בני קיבוצים דתיים, פועלים בערים ובמושבות, בני עדות שונות, עירוניים, חקלאים ובעלי תפקידים מגוונים בעשייה בארץ, כך שמגוונה של תנועת הפועלים (וכמות השסעים בה) היה רחב. כאשר הפכה עם הזמן המנהיגות הפועלית למנהיגות היישוב כולו, היה עליה להתמודד אף ביתר שאת עם השסעים השונים כדי להוביל מאבק משותף למען הקמת המדינה.[4]

3. דת מסורת וחילון בחברה הציונית החדשה

מעמדה של הדת והמסורת היהודית בזהות האישית והקולקטיבית היהודית היה ועודנו נושא חשוב ובוער בציונות. התנועה הציונית הפכה את שאלת ההתנגשות בין החילון לערכי המסורת, שאלה שהיתה אישית בגלות, לשאלה הקשורה במרחב הציבורי הקולקטיבי, ונוגע בשאלות ממלכתיות-פרקטיות, הנוגעות לחקיקה ולהקצאת משאבים, וערכיות-אידיאולוגיות, הקשורות לדמות המדינה, גם יחד. אף בתוך הציונות החילונית היו שתי מגמות, האחת אשר ביקשה להשאיר את הדת והמסורת בתחום האישי, בעד המרחב הציבורי יהיה מודרני, דמוקרטי וחילוני, תוך הפרדה בין הלאום לדת היהודית. השניה שאפה שגם במדינת ישראל המודרנית יהיו התרבות והחיים המשותפים מבוססים על ערכי המסורת היהודית. לצד החשיבות הרבה שניתנה לתפיסות האידיאולוגיות הללו, עמד גם הצורך והרצון המושרש בעם היהודי לאחד את היישוב המפולג לקואליציה רחבה ולגוף בעל חזון משותף על אף השוני, ועל כן ליצור שיתוף פעולה בין גורמים חילוניים ודתיים ביישוב. דבר זה הביא להסכמים בעניינים פרקטיים הקשורים בדת, ולמקרים רבים של הימנעות מדיון והכרעה בשאלות חינוך ותרבות כאשר התאפשר הדבר.[5]

יחסה של חברת הישוב לדת ולערכי המסורת היה מורכב: ניכרה בה שאיפה לקיום המורשת, להמשכיות העם היהודי ועברו, ועימו המקורות הדתיים מזה; ומרד בגלות ואיבה לעבר ולדת מזה. בעת בניית מערכת הסמלים והערכים שלה התמודדה החברה הציונית עם שונות ואף מתח וסתירות בין ערכים וסמלים של המדינה המודרנית לערכי הדת והמסורת. ביניהם, למשל, השוני בין תפיסת השחרור הלאומי העצמי והמודרניות, ובמיוחד רעיון המרד בסמכות שהביאו בני העלייה השנייה, למול התפיסה הדתית כי הכוח והסמכות בעולם נמצאים בידי ה', ובכלל התפיסה של קבלת "עול מלכות שמים". כמו כן, הדת נתפסה כחלק מן הגלות אותה

---

[4] ראה הפניות בראשית פרק הרקע החברתי.

[5] בר און, מ. שני עברי הגשר: בפתח הקובץ: ז-טז. דון-יחיא, א. משבר ותמורה במדינה חדשה: 5-19

שללו בני העלייה השנייה מכל וכל, בעוד ערכים קדומים יותר הקשורים לדת, כסיפורי התנ"ך וערכיהם, שימשו ליצירת היהודי החדש בהיותם קשורים למורשת לאומית בלתי גלותית.[6]

בפרט בלט המתח בחברה הסוציאליסטית ותנועת העבודה שהנהיגה את היישוב, ואשר ינקה לצד המסורת היהודית גם משתי מסורות אנטי דתיות: ההשכלה והסוציאליזם. חברה זו ביקשה לחלן אירועים, ערכים, סמכויות וסמלים דתיים וליצור תחליף למסורת ולדת תוך יציקת תוכן חילוני חלופי למסגרת המסורתית הקיימת: השפה העברית ומקורות ישראל, המועדים והשבת, ערכי היהדות ובפרט החברתיים בהם, הרבנות הראשית ומוסדות הקהילה, מוסד הנישואין ועוד. החלוצים והוגים מחברות נוספות ביישוב השתמשו במונחים מן השפה העברית ומקורותיה המקודשים ויצקו בם תוכן חדש. הם ביקשו ליצור בארץ דמות של יהודי חדש בארץ- שמקורו בתנ"ך ולא בגמרא, שלוקח מן המסורת רק את אשר מתאים ללאומיות- שפה, ארץ, היסטוריה, וחגים וטקסים בעיצוב מחודש, שיש לו קשר חילוני להיסטוריה המקראית היהודית- אך הוא מנותק מן הגלות ומכל אשר סימלה, כולל חיי ההלכה ומערכת הערכים המסורתית בתחומי ההנהגה, הקהילה הכלכלה והזהות- מערכת שבה ביקשו ליצוק סדרים ותכנים חדשים. פיתוח התרבות העברית החדשה, שילובם של חגים, חינוכם של ילדים, ויצירת חיים ציבוריים בארץ ישראל מחד גיסא, ובואם של רוב אנשי העלייה השנייה מבתים יהודיים דתיים ואף מישיבות בגולה מאידך גיסא, חייבו את אנשי ההתיישבות להתמודד עם יצירת מסורת חדשה המנהלת דיאלוג מתמיד עם המורשת ממנה באו, נוטלת חלק ממנה- ומפרשת אותו מחדש. תהליך זה לא נוצר מייד, אלא בצורה תהליכית ומתוך בירור רב שנים שהיה קשור גם בתהליכי התבגרות פנימיים בתוך הקיבוצים וההתיישבות העובדת.[7] מבחינת השתקפות היחס לדת במפלגות התנועה המרכזיות, ניתן לומר כי הן "פועלי ציון" והן "הפועל הצעיר" תפסו את הדת כערך לאומי היסטורי חשוב אך לא כנחוצה בהווה. הפער ביניהן לא היה משמעותי, והתבטא רק בגוון לוחמני יותר בצורת ההתבטאות וכמותה במפלגת "הפועל הצעיר". מפלגת "השומר הצעיר" נחשבה לרדיקלית יותר.[8]

תהליך החילון שהובל על ידי החלוצים בקיבוצים, הפך במהרה לנחלת שכבות רבות באוכלוסיה העירונית היישובית, אשר ביקשו למצוא את האיזון בין המודרנה החלוצית מחד, וערכי המסורת שהביאו עימם מאידך. עם הפיכת הקיבוצים למעורבים בכלל הנעשה בארץ התחזקו גם תופעות כמו התמודדות ההנהגה הפועלית עם הממסד הרבני, עם הקיבוצים הדתיים, ובמיוחד עם מגוון ההתייחסויות למסורת שנמצאו בכלל היישוב הלא-פועלי בארץ. לצד זאת, יש לזכור כי רוב העולים, כולל החלוצים, בכל העליות בא מבתים דתיים במידה זו או אחרת, ולמרות המרידה בסמכות הדת וההתרחקות משמירת מצוות הם נשארו מחוברים לתרבות היהודית, הדתית המקורה, ובפרט למנהגים, סמלים, מועדים ועולם המושגים של השפה העברית, חדשה וישנה.

---

[6] אבינרי, שלמה. הציונות והמסורת הדתית היהודית: 14-15. אלמוג, ש. ערכי דת בעלייה השנייה: 285-286. דון-יחיא, א. (ע') בין מסורת לחידוש: מחקרים ביהדות, ציונות ומדינת ישראל. כנעני, ד. העלייה השנייה העובדת ויחסה למסורת

[7] וולפזון, א. מהתנ"ל לתנועת העבודה. זעירא, מ. קרועים אנו. צור, מ. כרעה ברוח. שפירא, א. המוטיבים הדתיים של תנועת העבודה; תנועת העבודה בארץ ישראל ויחסה לדת. במחקרים אלו הרחבות רבות על היחס בין בציונות הפועלית לדת היהודית, יחס שנחקר לא מעט.

[8] כנעני, ד. העלייה השנייה העובדת ויחסה למסורת. 48- 49. אלמוג, ש. ערכי דת בעלייה השנייה: 295

יחס דו ערכי זה למסורת, בפרט בחברה החלוצית ובכלל בחברה הציונית, עבר שינוי רב במהלך שנות המנדט ובמיוחד לאחר השואה ולקראת קום המדינה חלה התקרבות למסורת ולקשור בה.[9]

4. המערכת הפוליטית והמנהיגות הפועלית

עם מעבר האוכלוסיה הציונית מהגולה לארץ, עבר אט-אט גם מרכז הכובד הפוליטי והרעיוני של ההנהגה הציונית מן ההנהגה בתנועה הציונית בחו"ל למוסדות היישוב בארץ, ובפרט לידי תנועת הפועלים- בראשית שנות השלושים. מעמד הפועלים הלך וצבר כוח פוליטי והיה לשכבה המנהיגה ביישוב. יחסה של שכבה זו, ושל חלקים נוספים ביישוב, למסורת- מורכב מאוד, כפי שפורט לעיל, ועיקרו בהמשך מסגרות מן המורשת היהודית ויציקת תוכן חילוני-לאומי לתוכן. עם זאת היו קירובים בין החלוצים לבין מנהיגים דתיים כמו הרב ריינס והרב קוק, מנהיגים אשר העניקו לחלוצים תפקיד בגאולה כתהליך מתמשך, לא ניסי אלא מקודם בידי אדם, ואשר היו שותפים להם במונחים דתיים ובמיוחד ברעיונות של גאולה וקדושה: קדושת השפה העברית, גאולת הארץ ועוד.[10] מחקר זה מתמקד כאמור ביחסו המורכב של מעמד מנהיג זה; מעמד הפועלים, לאמונה בא-ל.

מורכבותה וגיוונה של החברה באה לידי ביטוי מיוחד במערכת הפוליטית שלה. למפלגות "המדינה שבדרך" היתה משמעות-יתר, מפני שדאגו לאשר המדינה צריכה לדאוג: חינוך, דיור, בריאות, תעסוקה, עלייה, התיישבות וביטחון. הכוח הפוליטי של המפלגות השפיע על מוסדות היישוב וחלוקת המשאבים. הזכרת חלק מהמפלגות תדגים את המגוון הרב: מפא"י, אחדות העבודה, השומר הצעיר ומפ"ם משמאל; הציונים הכלליים והרוויזיוניסטים מן המרכז והימין; המזרחי והפועל המזרחי מן הציונות הדתית; ומפלגות נוספות על בסיס מקצועי ועדתי. לבד מאלו היו שתי מפלגות שלא קיבלו את הציונות כבסיס למצען: הקומוניסטים (המרקסיסטים) ופועלי אגודת ישראל (החרדים).[11] העיסוק האידיאולוגי, שהתבטא בפרוטוקולים ובטאונים רבים, בלט מאוד אצל כל המפלגות, ובעיקר בציונות הרוויזיוניסטית, בציונות הדתית ומעל כולן בתנועת הפועלים אשר קיבלה נתח נכבד מקולות היישוב. הן ראשי המפלגות הן החברים הפשוטים עסקו בשאלות אידיאולוגיות בעת זאת של שינוי ועיצוב העם היהודי והיישוב בארץ.[12] גם בתוך תנועת הפועלים הציונית פנימה רבה הייתה ההתרחשות הפוליטית והגוונים בדעות, שנעו בין הציר השמאלי-סוציאליסטי לציר "הימני"- ציוני בגיוונים רבים ושונים, ותוך התאחדותן ופירוקן של מפלגות מדי כמה שנים: הבלתי מלפגתיים ופועלי ציון הפכו ל"אחדות העבודה". זו בתורה התאחדה עם "הפועל הצעיר" ב-1930 ליצירת מפא"י. פלגים שמאליים פרשו ממפלגות אלו- "פועלי ציון שמאל" ו"השומר הצעיר", ובהמשך גם "סיעה ב'" בתוך מפא"י שהתאחדה עם "השומר הצעיר" ל"מפ"ם". על ריבוי מחלוקות אידיאולוגיות ולהט אידיאולוגי בתוך הציונות הסוציאליסטית

---

[9] דון יחיא, א. וליבמן, י. הדילמה של תרבות מסורתית במדינה מודרנית: 461-481. גדעוני, ש. אידיאולוגיות ציוניות: 251-307. דון יחיא, א. חילון שלילה ושילוב. קולת, י. דת, חברה ומדינה בתקופת הבית הלאומי. שלמון, י. דת ומדינה בלאומיות המודרנית ובמדינה שבדרך: הציונות הדתית: 277-285

Rosenberg-Friedman, L. Wedding Ceremony, Religion, and Tradition: The Shertok Family Debate, 1922: 98-124

[10] אלמוג, ש. יחסי דת ומדינה בראי הלאומיות היהודית: 285-302

[11] מפלגות אלו מייצגות בעצם את הגופים שלא אעסוק בהן בעבודה זו, העוסקת אך ורק בגופים ביישוב אשר היו שותפים מלאים לרעיון הלאומי הציוני.

[12] רובינשטיין, א. מיישוב למדינה, מוסדות ומפלגות: 242-280.

מעיד אולי יותר מכל פירוקם של קיבוצים ל"איחוד" ו"מאוחד" (למשל- אשדות יעקב, המחולק עד היום), פירוק שקרע משפחות וחברויות. אך זוהי רק אחת הדוגמאות לחברה שהלהט האידיאולוגי בה רב עד מאוד.[13]

בין המפעלים החשובים של הישוב בדרך למדינה ניתן למנות את הקמת מערכת החינוך לחלקיה הרבים- בשפה העברית, את ייסוד שירותי הבריאות והניסיונות להקמת בית משפט שלום עברי. אך בגולת הכותרת של מפעל היישוב ושל הנהגתו עמדו שלושה: הארגון הפוליטי, שהוזכר לעיל; הביטחון; וההתיישבות.

5. ביטחון ומנהיגות

חזית הביטחון צמחה תוך ההתמודדות עם פרעות הערבים לאורך שנות המנדט. בעיקרי הדברים ניתן לציין את פרעות שנת 1920 ושנת 1921, שלאחריהן נוסדה ההגנה; סכסוך הכותל ופרעות תרפ"ט, שלאחריהן החל הפיצול בהגנה והקמת ארגון ב'; והמרד הערבי ומאורעות תרצ"ו-תרצ"ט, אשר הביא לבירור בסוגיות ההבלגה-התקפה והמשמעת היישובית, ולפרישה הסופית של מחתרות האצ"ל והלח"י, תחת דגל הציונות הרוויזיוניסטית. עם הקמתם של גופי הביטחון השונים צמחה גם המנהיגות הביטחונית, הכרוכה בשמות נודעים כמשה סנה, ישראל גלילי, אברהם שטרן, מנחם בגין ועוד, כאשר לכל מנהיג ביטחוני גם תפיסת עולם ואידיאולוגיה הקשורה לאופיה הרצוי של החברה הציונית ביישוב וערכיה, כולל בתחומי הדת והמסורת. מחקר זה מתייחס למנהיגי ה"הגנה" וה"פלמ"ח", אשר היו נתונים למרות המוסדות והנהגתם הפועלית. למעשה, ניתן לומר בהכללה כי רוב המפקדים בפועל לא השאירו כתבי הגות, אך רבים הם ההוגים אשר נשאו באחריות ביטחונית ביישוב או נשאו דברים בענייני מלחמה וביטחון, ובמיוחד דוד בן גוריון.

ב-1939 פרצה מלחמת העולם השנייה, אשר שינתה את פני העולם וגם את פני הציונות. בארץ ישראל, העלתה המלחמה את השאלה: האם להתמקד בעם היהודי הנתון הצרה בגולה, או להתמקד בבניין הארץ, כהכנה ליום שאחרי המלחמה? האם לסייע לבריטים כנגד הנאצים או ללחום בם? האם לנסות לסייע באירופה או לרכז את המאמץ בהכנות לקראת המדינה העתידה לקום? עם תום המלחמה, החל שעון המנדט לתקתק, תוך פעילות נמרצת של הישוב בעשייה בתחומי ההעפלה, הלחימה על דעת הקהל העולמית, המאבק בבריטים, והכנות צבאיות, התיישבותיות ופוליטיות לקראת הקמת המדינה. השואה גם הביאה איתה את שארית הפליטה, ועמה "הרהור שני" של הציונות בשאלות על אמונה, מסורת ויהדות- הרהור "בכל הכיוונים", ובמיוחד, בניגוד למגמה של חילון תכנים שצוינה לעיל, בכיוון של חזרה למסורת היהודית המקורית.[14]

6. התיישבות ומנהיגות

חזית חשובה נוספת של היישוב היתה ההתיישבות מתוך תפיסה של קביעת עובדות בשטח שיהפכו לבסיס למדינה שתקום. בין מפעלי היישוב החשובים בתקופת המנדט ניתן למנות את יישובו של עמק יזרעאל (העלייה השלישית), עיבוי הערים- תל אביב, חיפה וירושלים- ורצועת החוף (העלייה הרביעית והחמישית) וראשית היישוב בנגב (בשנות הארבעים). בחזית זאת ובחזית העלייה, התמודד היישוב עם הגבלות שונות מצד המנדט הבריטי, הגבלות שעיקרן בספרים הלבנים שהתפרסמו ב-1922, ב-1930 וב-1937; נקודות חשובות

---

[13] גולדברג, ג. המפלגות בישראל: ממפלגות המון למפלגות אלקטוראליות; יער, א. ושביט, ז. רקע היסטורי לדיון בחברה הישראלית: האידיאולוגיה הציונית והחברה היישובית

[14] ראה הפניות בראשית פרק הרקע החברתי.

נוספות בהן שולבו יחד הפוליטיקה וההתיישבות היו בעת ביקור ועדות שונות בארץ וההצעות השונות לתכנית חלוקת הארץ- ב-1937 וב-1947. כל אלו- הערימו מצד אחד קשיים והגבלות, ומן הצד השני- היוו נקודות חשובות בדרך להכרת האומות בבית הלאומי היהודי ובהמשך במדינת ישראל, מדינת העם היהודי. על רקע הפעילות ההתיישבותית צמחו מנהיגים שונים אשר הובילו את ההתיישבות בתחומי רכישת הקרקעות והשימוש בהן, עידוד העולים לאידיאולוגיות של עבודת האדמה ושמירה עברית, ומנהיגים אשר ייסדו ופיתחו צורות חברתיות שונות של התיישבות דוגמת הקבוצה הקטנה והגדולה, המושב, החווה וההתיישבות העירונית.[15]

סיכום

אנו רואים בציונות אם כן, חברה מורכבת מאוד מבחינה חברתית, שנדרשה לעמוד באתגרים לאומיים קשים ורבים. הרי זה אחד מהמקומות ייחודיים, בהם נוצר צורך לאחד לתוך "סיפור לאומי" קבוצות שונות מאוד זו מזו. היה צריך "כדי לחברם, סיפור שישכנע אותם שמבחינה פוליטית, על פי גורל וטבע, הם צריכים לחיות יחדיו".[16] הציונות נדרשה ליצור גירסה אחידה של סיפור יהודי לאומי, שישמש בסיס מאוחד לעם כולו, המתקבץ מכל כנפות הארץ. זאת לצד יחס מגוון ומורכב מאוד לסיפור היהודי המקורי, לזהות היהודית המסורתית ולקשר שלה עם הדת היהודית. ברוב המקרים החילונים העריכו את הדת ואת תרומתה להישרדות העם היהודי בגולה, וכאמור, ערכים מסורתיים אף היוו תשתית לתפיסה הציונית. עם זאת, היתה גם התנגדות לדת, שלוותה לעתים בחיכוכים, לגבי חיי היומיום ושילוב הדת בחיי המעשה הלאומיים בארץ ישראל- וגם סביב ערכים וזהויות שמקורם במסורת והתנגשו עם ערכים "מודרניים".[17] המנהיגים, החלוצים, והציונים כולם יחד, כל אחד בדרכו, ביקשו ליצור דמות של זהות יהודית לאומית, חדשה- ישנה, ומורכבת. "הישן יתחדש- והחדש יתקדש".[18]

---

[15] כנ"ל

[16] Greetz, C. After the Fact: 27

[17] גורני, י. על "נימוס" חברתי ואינטרס דתי- לשאלת הדו-קיום בין דתיים לחילונים בתנועה הציונית: 269-276

[18] אגרות הראי"ה, אגרת קס"ד. במקור כוונת הרב קוק, שעמל על איחוד בין בחלוצים החילונים ליישוב הישן- היא שיש למסורת מה להתחדש וללמוד מהחלוציות, ולחידושים החילוניים, החלוצים יש מה להתקדש וללמוד מהדת. כאן לקחתי את זה לכיוון קצת אחר... (בדעת החלוצים- הישן יתחדש וישתנו סדרי עולם ומסורת, ואת הלאומיות החדשה והיהודי הפועלי החדש- יש לקדש כערך עליון.)

המנהיגות הרעיונית

אהרון דוד גורדון

נפתח את המחקר באהרון דוד גורדון, אשר היה דמות מעצבת ומשפיעה מאוד בחברה הפועלית, בין היתר מפאת היותו מזקני חבורת העלייה השניה ובשל עיסוקו הרב בענייני הגות ורוח.

אהרון דוד גורדון נולד בתחום המושב ברוסיה בשנת 1856 למשפחת מתנגדים שומרת מצוות מליטא. התחנך ברוח הדת היהודית ובהשפעת חסידות חב"ד. משפחתו היתה רחוקה מקנאות דתית, וגורדון השכיל הן בתחומי הידע התורני והן בידע כללי ובשפות. בגולה עבד כפקיד בתחום החקלאות, עד שבשנת 1904 עלה ארצה בראשית העלייה השנייה, והוא בן 48. בתחילה היה לפועל חקלאי במושבות (פתח תקווה וראשון לציון), ולאחר מכן השתקע בגליל ואחריו בדגניה. [1]

לצד היותו פועל ביום, עסק רבות בכתיבת הגות. בהגותו עסק רבות בפילוסופיה יהודית ובפסיכולוגיה חברתית, וייסד תורת מוסר שלאחר מותו כונתה (בטעות) "דת העבודה"- הוא ראה בעבודת האדמה ערך מקודש ודרך של היחיד והכלל להתחבר לארץ ולתקן את ההוויה הלאומית.[2] בכתיבתו הושפע מאוד ממקורות היהדות- המדרש, ההלכה, האגדה ובמיוחד החסידות והקבלה,[3] זאת לצד פתיחות לרעיונות של פילוסופים לא יהודים.[4] היה מנהיג רוחני של חלוצי העליה השנייה והשלישית, ומנהיג לא מוכתר של מפלגת "הפועל הצעיר". כמו כן שימש כציר באחד הקונגרסים הציוניים. למרות אלו, מיעט בכוונה תחילה מלעסוק בפעילות מפלגתית. התייחד כמנהיג בכך ש"חי בתוך עמו" ושימש דוגמא אישית לחלוציות והגשמה.[5]

רוב ימיו היה איש מאמין ושומר מצוות, תוך שהוא חי בתוך מחנה של חלוצים אפיקורסים בהכרה. רק בסוף ימיו פרק עול מצוות והמשיך לקיים רק את מצוות לא תעשה, תוך שהוא רואה בעשייה וביצירה חלופה למצוות המעשיות. נפטר בשנת 1922, ועל שמו ובשם ערכיו הוקמה תנועת הנוער גורדוניה.[6]

חלק לא מבוטל מכתביו, ובהם כתבים העוסקים גם בא-לוהים וביחס אדם-א-ל, או בזהות הלאומית ביחס ליהדות, נכתבו על ידו עוד טרם התקופה הנחקרת במחקר זה.[7] להלן (בהתאם לתיחום המחקר), נעסוק

---

[1] לולב, ש. אהרן דוד גורדון: ביבליוגראפיה: תרס"ה-תשל"ב. צמרת, צ. אהרן דוד גורדון.
Rose, H. The Life and Thought of A. D. Gordon: Pioneer, Philosopher, and Prophet of Modern Israel

[2] מחקרים רבים נכתבו על הגותו של גורדון: ברגמן, ש"ה. אהרן דוד גורדון: האדם ודעותיו. גרבר, ר. הומניזם ישראלי: מציונות רוחנית לזהות ישראלית. דנה, ק. א"ד. גורדון: הגלות, הטבע והעבודה. הולצמן, ה. כ"ץ, ג. ורצבי, ש. (ע'). מסביב לנקודה: מחקרים חדשים על מ"י ברדיצ'בסקי, י"ח ברנר וא"ד גורדון. נוימן, ב. תשוקת החלוצים. רוטנשטרייך, נ. האומה בתורתו של א"ד. גורדון. אנרכיזם ב"ציון" בין מרטין בובר לאהרן דוד גורדון. רצבי, ש. למקורותיה של הלאומיות ההומניסטית בחברה היישובית. שביד, א. היחיד: עולמו של א. ד. גורדון. שטרנהל, ז. בנין אומה או תיקון חברה?: לאומיות וסוציאליזם בתנועת העבודה הישראלית 1904-1940. שכטר, י. משנתו של א"ד. גורדון.

[3] לא מעט מחקרים נכתבו על יחסו של א"ד גורדון לדת, למסורת ולמקורות היהודיים. ראה: רמון, ע. חיים חדשים: דת, אימהות ואהבה עליונה בהגותו של אהרן דוד גורדון. רצבי, ש. הערות על משנת גורדון לאור מקורותיה היהודיים. שביד, א. תנועת התחיה הלאומית כתנועה דתית (משנתו של א"ד גורדון). שטרסברג-דיין, ש. יחיד, אומה ואנושות: תפיסת האדם במשנותיהם של א"ד. גורדון והרב קוק. שטרסברג-דיין, ש. א"ד גורדון ומקורותיו בהגות היהודית. שפירא, א. אור החיים ב'יום קטנות': משנת א"ד. גורדון ומקורותיה בקבלה ובחסידות.

[4] כ"ץ, ג. היסוד החילוני במחשבתו של אהרן דוד גורדון, וכן ראה הפניות כלליות להגותו של גורדון.

[5] ראה הערה 1.

[6] ראה הערה 1 והערה 3.

[7] ראה למשל: המאמר "האדם והטבע", בתוך גורדון, א"ד. האדם והטבע: 41- 166. וכן "הערכת עצמנו", שם: 211- 270. וכן המאמרים "אוניברסיטה עברית" (עמ' 167- 179), "הקונגרס" (עמ' 180- 205) ו"מה מקור המבוכה בחשבוננו" (עמ' 336- 352), שלושתם בתוך: גורדון, א"ד: האומה והעבודה.

בכתיבתו בשנותיו אחרונות- מ-1917 אילך,[8] שהיו גם השנים בהן שמר מצוות רק באופן חלקי, ואילו קיים את מצוות היצירה והעשייה הציונית-לאומית כחלופה לחלק נכבד מהמצוות הדתיות. גם בתקופה זו היתה כתיבתו פוריה ומורכבת.

א. אדם בצלם א-להים

אחד הביטויים הבולטים בכתביו של א״ד גורדון הוא הרעיון של האדם הנברא ״בצלם א-לוהים״. בקטע שלפנינו מסביר גורדון את חשיבותה של דרישת א-לוהים ודרישת האמת, משום שכך מתחייב ממהות נפש האדם:

> ״האדם צריך להיות חדש, כל אדם – יחס חדש אל העולם, כאילו הוא האדם הראשון. המדעים, הדעות, המחשבות, יצירות הרוח – כאילו לא היו ולא נבראו. כל אדם – אדם חדש, עולם חדש, – או גם חיים חדשים. באין שמיים חדשים – אין ארץ חדשה, באין חיי עולם חדשים –אין חיי אדם חדשים. באין **א-לוהים** – אין אדם **בצלם א-לוהים**, אין חיים **בצלם א-לוהים**: אין אדם **בצלם א-לוהים** – כי אין חיים **בצלם א-לוהים**. **אדם-א-לוהים** הוא רק אליל, מעשה מוח האדם, כלומר **לא א-לוהים ולא אדם**.״[9]

בדברים אלו מסביר גורדון את חשיבות נוכחות הא-לוהים בחיי האדם; כל אדם, לאו דווקא יהודי: האדם נברא בצלם א-לוהים, החיים הם בצלם א-לוהים. מכאן באה מהותו כאדם. ולעומתו, אדם שינסה להיות הא-לוהים עצמו ולא יחפש את צלם הא-לוהים שהוא בבחינת כוח עליון המצוי שנמצא בו, הרי הוא לא אדם ולא א-לוהים. ומכאן באה השאיפה של גורדון לחיפוש תמידי אחר הא-לוהים:

> ״בקשת **שֶׁכֶל נעלם,** בקשת **א-לוהים** – איזו גדלות לאין סוף, גדלות נוראה, עומק תהום, נפשיות **בצלם א-לוהים!** ואולי אפשר לאמור, כי כאשר יֵדע האדם לבקש את **א-לוהים** – מצוא ימצא. כי לא בהכרה, לא באי יכלתה של זו להשיג תליא מלתא, כי אם בנפש: באין עוד בנפש האדם די מרחב להיות מקומו של עולם, אין עוד בחיי האדם די עומק להיותם חיים **בצלם א-לוהים**; אין עוד בנפש האדם אותו הרגש היחידי הכולל הכל... המאיר את כל עולמו של האדם באור עליון; אין עוד אותו יחס האדם אל עצמו, שהוא בבחינת גילוי **׳השכל הנעלם׳**, בבחינת גילוי **א-לוהים**.״[10]

כלומר, גורדון סבור כי כגודל ועומק הנפש, כן היכולת לבקש א-לוהים, ואף למצוא, לחיות חיים בצלמו; במילים אחרות לחיות חיים שמלאים במשהו ש׳גדול׳ מן האדם בהרבה. לפיכך, עתיד להיווצר פער בין יחס האדם לעצמו לבין יחס האדם לא-לוהים. יתרה מזו, גורדון נדרש לשאלה כיצד ניתן בכלל לדבר על ״יחס׳ בין האדם לא-לוהים:

> ״יראה, הערצה, כבוד, אהבה, אמונה, ומזה – קרבנות, תפילה, הודיה, תהילה, וכן להיפך: מרד, כפירה וכו׳ וכו׳ – מה לכל אלה **ולא-לוהים**? איזו שייכות יש בין כל אלה ובין **׳השכל הנעלם׳**, איזה רגשות, איזה יחסים קטנים, דלים, אפסיים ביחס **ל׳השכל הנעלם׳**, ביחס **לא-לוהים!** בין **הא-לוהים**, **׳השכל הנעלם׳**, ובין האדם אין שום יחס. פה יוכל להיות רק יחס האדם אל עצמו: עלייה, גידול, עומק, קדושה, ׳קדושים תהיו, כי קדוש אני **ה׳ א-לוהיכם!**׳ – הנה היחס היחידי. אולם אין עוד בנפש האדם מקום לקדושה העליונה. הקדושה העליונה אינה נזירות, פרישות וכדומה, כשם שאינה ההיפך. הקדושה העליונה היא יצירת חיים עליונים, חיים **בצלם א-לוהים**, חיים בבחינת ׳שיתוף במעשה בראשית׳.״

---

[8] בהכללה, כל כתביו של גורדון שנעיין בהם, כמו גם כל ההוגים האחרים בעבודה זו, נכתבו על מנת להתפרסם לציבור ונתפרסמו לציבור בפועל- כנאום פומבי או מפלגתי, כמאמר בעיתון או כחוברת. במקרים מעטים ובודדים בעבודה זו ניגע גם בדברים אשר לא נתפרסמו בפועל מסיבות שונות, אך כפי הנראה הכוונה היתה לפרסמם. ככלל, כתבים פרטיים דוגמת מכתבים ויומנים לא נכללו במחקר זה, אלא אם כן היתה לכך סיבה מיוחדת. אם לא ציינתי אחרת, יכול הקורא להניח כי הטקסט המובא נועד לעיני הציבור: היישוב כולו או קבוצה ניכרת ממנו.

[9] גורדון, א״ד. מכתבים ורשימות, הרהורים והגיונות: 200. ציטוט זה חריג גם בהיותו חלק מרשימות שלא בהכרח יועדו לפרסום (לא ידוע) והן כי לא ידועה עת כתיבתו. הבאתיו כפתיח כי הוא שופך אור על כלל התמונה ומייצג אותה נאמנה ואינו מביע כיוון שונה מזה העולה מיתר דברי גורדון.

[10] שם

הקדושה העליונה היא אמת עליונה, אמת עמוקה, תהומית, נוראה... האמת העליונה היא עצם בקשת האמת, עצם הרגשת החיוב המוחלט במציאות אמת מוחלטת והצורך המוחלט לשאוף אליה. אולם הרגשה זו... אינה אמת עליונה... כל זמן שאין האמת המאור המבוקש היחידי בכל רחבי הנפש ומעמקיה ומסתריה..... האמת הרי היא עצם החיים ואינה יכולה להתקיים אלא בתנאי של שלמות מוחלטת ושל אחדות מוחלטת....

אם האדם חייב לשאוף למדרגתו העליונה, הרי זה לא בכדי להשיג חשיבות, כי אם משום שכך הוא תפקידו, כשם שתפקיד השמש לזרוח, להפיץ אור, להפרות חיים!"[11]

על פי גורדון, כיוון שהפער בין האדם לבין הא-לוהים הוא כה גדול, הרי שלא ניתן באמת לדבר על יחס בין השניים. שהרי אין ביניהם שום נקודת השוואה. אם כך, איזה מין יחס אפשר בכל זאת ליצור כאן? זהו היחס אותו מכנה גורדון "הקדושה העליונה", שהיא בעצם חיפוש תמידי: חיפוש ושאיפה לאמת הא-לוהית המוחלטת; חיפוש תמידי זה הוא בבחינת "חיים בצלם א-לוהים". את החיפוש הזה אחר הא-לוהים דורש גורדון מכל אדם, לא בתור אינטרס של האדם, לא כאמצעי אלא כעצם מהותו של האדם, "משום שכך הוא תפקידו" כפי שציין בפסקה האחרונה. תפקיד האדם על פי גורדון הוא ליצור חיים בצלם א-לוהים, לבקש את הא-לוהים בכל דרכיו של האדם. עד כאן נראה כי הדברים אמורים כלפי כל האדם באשר הוא אדם, באשר נברא בצלם א-לוהים.

אולם השאלה המתעוררת היא מה מביא את מנהיגה הרוחני של תנועת הפועלים החילונית לעיסוק כה רב בחיפוש הא-לוהים כדרישה בסיסית לחיי האדם. מענה לכך ניתן למצוא בפסקה שמוסיף גורדון, בין הפסקה הראשונה ("האדם צריך להיות חדש") לשניה ("בקשת שכל נעלם"), בעניין אותו חיפוש א-לוהים:

"ואולי כאן גנוזה תעודת ישראל, אולי זהו סוד תחיית ישראל, סוד האור הגנוז לעתיד לבוא. מהלך המדע החדש מתחיל משיטת הנסיון, משיטת האינדוקציה, מן הפרטים אל הכללים. ומהלך החיים החדשים אולי יתחיל מן הכלל אל הפרטים, יותר נכון, מן הכלל שאין בו פרטים, מן הכלל שאינו אלא אחד ושאין אדם משיגו אלא בחיים.

ויש קול האומר: הנח להם לבני אדם! ילכו באשר ילכו, ייכשלו באשר ייכשלו: אולי אין באמת לבוא אל גן העדן העליון אלא בדרך הגיהינום?... ועם ישראל מה יהא עליו?..."[12]

הדברים בפסקה זו מעט סתומים, ויכולים להתפרש בכמה אופנים. הפרשנות שאציע כאן עשויה לתת מענה לשאלה שהוצגה לעיל: נראה כי גורדון קושר קשר אפשרי בין ייעודו של עם ישראל ואף בין תחייתו של עם ישראל לבין אותם חיים בצלם א-לוהים; אותו חיפוש א-לוהים. חיי האדם באותה תקופה, שהתנהלו באוריינטציה שכלית-מדעית, התנהלו, כפי שכותב גורדון, כמקובל בתחום המדעים: באינדוקציה, מן הפרט לכלל, מהמציאות, האנושית, הפיסית, אל הכללים. ואילו החיים החדשים שהוא מציע מתחילים מן הכלל, הבלתי מוחשי, מה"כלל שהוא אחד", ושעבודת חיים היא להשיגו. במילים אחרות, החיים החדשים, הקשורים לפי גורדון בתחייה של עם ישראל, מגיעים מהא-לוהים אל האדם. ותפקידו של עם ישראל הוא לעזור בחיפוש זה. זהו, מציע גורדון כאפשרות, ייעודו של האדם בכלל וישראל בפרט. מהותו של עם ישראל בעת התחייה לפי גורדון קשורה בחיפוש הא-לוהים. פרשנות זו לדבריו של גורדון, מסבירה אפוא מה מביא את גורדון, מנהיגו של ציבור חילוני, לחפש אחר א-לוהים, ולא להניח לנושא ולתת לכל אדם לבחור את בחירותיו הוא בלי לנסות להשפיע עליו; עמדה שהייתה מקובלת מאוד, כאידיאל, בקרב הציבור החופשי, במיוחד ביחס לענייני דת ואמונה (כפי שהוצג במבוא). כיוון שגורדון רואה בחיפוש הא-לוהים עניין החיוני למהותו הלאומית של עם ישראל, וכיוון

---

[11] גורדון, א"ד. שם: 200- 201

[12] שם: 200. אדגיש כי בפסקה זו לא קיצרתי כלל והסימן ..... מופיע במקור (בשתי הופעותיו בפיסקה זו)

שהוא מגוייס מאוד לעניין הלאומי, הוא מרגיש חובה לעסוק בחיפוש א-לוהים כמנהיג של הציבור היהודי הלאומי.

בחלק השני של דבריו, מבהיר גורדון את שיטתו לפיה יש בעולם קשיים המביאים לייאוש; הסבורים כי אין מילוט מהכישלון, ולפיכך אין טעם לחפש, או שאין כוח לעשות זאת. מי שרוצה יחפש, ושאר בני האדם יטעו בדרך, לא יבקשו א-לוהים. אם כך, תוהה גורדון, "עם ישראל מה יהיה עליו?". ניסיון לנתח את משמעות דבריו אלה מניב שתי פרשנויות: האחת: גורדון אינו מתעניין בחיפושי 'העולם' אחר הא-לוהים, אך כן חשוב לו שעם ישראל יעשה את המעשה הנכון וילך בדרך הנכונה שהיא, לפיו, החיפוש התמידי אחר הא-לוהים. השניה: על פי גורדון, מהותו וייעודו של עם ישראל הוא לסייע לחיפוש כלל האדם אחר א-לוהים, או לפחות לבצע חיפוש זה בעצמו גם מבלי לסייע לאחרים. לפיכך, אם נשלול את חשיבות החיפוש עצמו ונתייאש ממנו, זוהי שלילת מהותו של עם ישראל. במובן זה שואל גורדון "ועם ישראל, מה יהא עליו?". לנוכח שיטתו של גורדון ושאר כתביו, נראה כי פרשנות שנייה זו הולמת יותר את זהותו ותפיסתו.

ב. עם בצלם א-להים

את הרעיון של "אדם בצלם א-לוהים" גורדון מרחיב במאמר אחר שכתב לקוראיו בשנת 1920, לרעיון המתייחס לאומה בכללה; אל "עם בצלם א-לוהים". במאמר זה מברר גורדון באופן כללי את חשיבות האומה כישות, את היות הקיום של האומה חשוב לא פחות ואולי אף יותר מקיום הפרט, וחשיבות שכלולה ושדרוגה מבחינת מוסר, תפקוד וצורת הקיום של האומה כישות. אחר כך מתייחס גורדון בפרט לעם ישראל. את דבריו הוא כולל תחת כותרת האומרת חשיבות: "לבירור רעיוננו מיסודו":

> "הרעיון מצד תכנו ברור: תחיית עם ישראל בארץ-ישראל. מה שדורש בירור הוא צורת הרעיון: באיזו צורה אנחנו מציירים לנו את התחייה הזאת...
>
> קודם כל צריך שיהיה ברור, כי תחייתנו הלאומית, אשר, ככל תחייה ויותר מכל תחייה אחרת, היא דבר שביצירה, אינה עניין של התחדשות חברתית. אין היא מצטמצמת לא בסדרים של חברה ולא ברוח של חברה. היקפה לאין ערוך יותר גדול ותפיסתה לאין ערוך יותר עמוקה. היא מתחילה מעצם מקור החיים, מהטבע ומהחי הקוסמיים. ודורשת רוח וסדר אצולים מעצם החיים ההם..." [13]

בבואו לברר את עניין תחיית ישראל בארצו, מגדיר גורדון ראשית כל את חשיבות הרוח; הקשר לקוסמוס כולו, ביצירת האומה. הוא מתייחס אל האומה לא רק כאל עניין מציאותי, פרקטי, חברתי,[14] אלא כמשהו שיש בו היבט רוחני לא מבוטל.

בהמשך, הוא פונה להסביר את חשיבותה של האומה עבור היחיד, העולם, ובפני עצמה. גורדון גם מסביר כיצד קרה שעיקר ההשקעה בשכלול העולם לאורך הדורות היתה ביחיד ולא באומה: תורת המוסר, החוקים וגם הפיתוח בתחומי הטכנולוגיה והפסיכולוגיה התמקדו בפרט, ביחיד:

> "את אופן גילוֵם השלם משיגים החיים הקיבוציים הטבעיים באומה, במשפחה הגדולה. האומה... יצרה את הטבע האנושי ואת החיים האנושיים. היא החוליה המתווכת הטבעית, היוצרת את ההרמוניה העליונה בין חיי היחיד ובין חיי האנושות והחיים הקוסמיים בכלל..." [15]

---

[13] גורדון, א"ד. האדם והטבע, לבירור רעיוננו מיסודו, 1920: 175

[14] על ההגדרות השונות נכתבו כמה מחקרים. ראה: גלנר, א. לאומים ולאומיות. אנדרסון, ב. קהיליות מדומינות. הובסבאום, א"ק. לאומיות ולאומים. סמית, א"ד. האומה בהיסטוריה

[15] שם: 203

לפי גורדון, החיים הקיבוציים, דהיינו החיים שמעבר ליחיד, מתגלים באומה שהיא זו המתווכת בין היחיד לבין גודלו של העולם. עם זאת, מסביר גורדון בהמשך דבריו, לאורך הדורות הושקעו כל המשאבים בשיפור היחיד, ולא בשיפור האומה. האומה נתפסה כאידיאל עליון שמעל לכל חוק, ולכן לא נזקקה לשיפור, או לחילופין נתפסה כדבר תועבה, הגורם למלחמות, שעבוד ותחרות רבת סבל בעולם שאין לו תקנה, שיש לבערו מן העולם, ולכן אין טעם לשפרו. שתי תפיסות אלו, סבר גורדון, התבררו כשגויות במלחמת העולם ראשונה, אשר הוכיחה את כשלונן של האימפריות הגדולות חסרות האומות שהתפרקו לרסיסים, והעלתה על נס את ההתעוררות הלאומית כדבר חיובי ואת הצורך של האדם להשתייך ללאום עצמאי ומוכר.[16] לאחר מלחמה זו הביע גורדון את הרעיון שיש לשפר ולשכלל דווקא את האומה עצמה. התייחסותו אל מושג 'העם', האומה, היא כאל מושג חיובי; בסיס לכל זהות שמעבר לפרט. לפיו, על התהליך של שכלול האומה, כלומר של מעבר להתייחסות חיובית למושג ה'עם', ה'אומה', והפניית אנרגיות ומשאבים להעלאתו למדרגה רוחנית גבוהה יותר. להיות מובל דווקא על ידי עם ישראל; אומה אשר כל הכוחות בעולם ניסו להרסה אך היא שרדה כישות לאומית שעודנה חיה וקיימת:

"ומה הוא העם מבחינה זו, אם לא האישיות הקיבוצית, אם לא יוצר החיים הקיבוציים? ואיך יוכלו החיים הקיבוציים במצב כזה להיות אנושיים, אפילו אם הם יעמדו על סדר סוציאלי היותר צודק? כללו של דבר: באין עם-אדם אין אדם-אדם, אין יחיד-אדם; ומי כמונו, בני ישראל, צריך לעמוד על זה? אנחנו הודענו ראשונה כי האדם נברא **בצלם א-להים**, אנחנו צריכים ללכת הלאה ולאמור: העם צריך להיברא **בצלם א-להים**. ולא מפני שאנחנו טובים מאחרים, כי אם מפני שאנחנו נשאנו וסבלנו את כל מה שתובע את זה על כתפינו. במחיר ייסורינו, שאין דוגמתם בעולם, קנינו את הזכות להיות הראשונים ביצירה הזאת, ובכוח ייסורינו נמצא את הכוח ליצירה הזאת. מכל מיני אשפה עושים גז מאיר, – ואנחנו מכל מיני פורענויות וייסורי גיהינום עשינו אור גנוז, ואותו נביא לידי גילוי ביצירת עם-אדם, **עם בצלם א-להים**."[17]

בהמשך דבריו מציג גורדון את הדרך בה על האומה להשתכלל, ובה ניכר במיוחד החיבור למחנה הפועלים:

"אנחנו, אשר אומתנו, מצד אחד, סבלה יותר מכל העמים... ואשר, מצד שני, כוחה להתקיים די איתן, עד שכל הפורעניות שבעולם במשך קרוב לאלפים שנה לא יכלו לה להעבירה על דעתה – אנחנו, בשאפנו לתחייה שלימה, אין לפנינו דרך אחרת אלא להעמיד את חיינו המבוקשים על יסודם הטבעי בהחלט: על התשובה השלימה אל הטבע – וקודם כל, כמובן, אל ארצנו ואל טבע ארצנו – על העבודה והיצירה ועל הסדר והרוח המשפחתיים, הלאומיים של החיים הקיבוציים. אנחנו, יותר מאחרים, מוכרחים וכאילו מצווים ועומדים לשקוד על תיקונה של האומה, להעמידה על דרך התפתחותה של הרוח האנושית, על דרך השאיפה לאמת וצדק... אנחנו צריכים להשיב לה את כוחה, את כוח היצירה הראשון. תחייתנו הלאומית אינה השתחררות והתחדשות לאומית גרידה, – תחייתנו הלאומית היא כעין תחיית המתים ממש, יצירה חדשה שאין דוגמתה... יצירת רוח האדם... לא נגמרה... והדבר הזה לא יושג בלי תחייה יסודית של האומה, הכוח היוצר את רוח האדם והחוליה המתווכת בין חיי יחיד וחיי האנושות והעולם בכלל."[18]

במילים אחרות, על פי גורדון דווקא על עם ישראל, כאומה, מוטלת החובה לחזור לחיי טבע ולחיי יצירה, שהם חלק מחיי רוח בכל המובנים. חיי הרוח מבחינתו אינם בהכרח חיי לימוד תורה, אלא חיי יצירה וטבע. נקודה זו מחברת אותו לייעוד של מחנה הפועלים, היוצר והעובד והמחובר לטבע, המממש למעשה את רעיון "השותפות במעשה בראשית", "עם בצלם א-לוהים". עם ישראל צריך לשכלל את הכוח של האומה, כישות, לשכלל את רוח האומה כך שתוכל לשכלל את רוח האדם. יצירה זו של חיי היצירה, הטבע והרוח של "עם בצלם א-לוהים"

---

[16] רחמימוב, א. ה'מפץ הגדול' של הלאומיות — מלחמת העולם הראשונה

[17] גורדון, א"ד. האומה והעבודה, עם-אדם, 1920: 260

[18] גורדון, א"ד. האדם והטבע, לבירור רעיוננו מיסודו, 1920: 204

הממ‌מש את רעיון השותפות ב"מעשה בראשית" אינה רק ראויה וחיונית בפני עצמה, אלא יש בכוחה גם להצדיק גורמים החיוניים לה המהווים חלק מן היצירה: החיבור בין עם ישראל לארצו וזכותו לארצו נובעים מהיות הארץ חלק מהותי מהיצירה של העם, בעבר בהווה ובעתיד:

"...כוחנו ביצירה, ובה, כאז כן עתה, גם זכותנו על הארץ וצדקת תביעתנו עליה. ואל יהיו כוח זה וזכות זו קלים בעינינו וגם בעיני אחרים. זכותנו על ארצנו היא, כאז כן עתה, במה שהארץ וכל החיים בה זוכים על ידנו. אנחנו בראנו לטבע ארצנו ניב שפתים ואמרנו: **אדם בצלם א-להים.** והמאמר הזה עשה את שלו בחיי האנושות, במאמר הזה נברא עולם מלא. בזה קנינו את זכותנו על הארץ, זכות, שלא תבטל לעולם. כל עוד לא בטל התנ"כ וכל התלוי בו. עתה אנחנו באים לברוא לטבע זה, החי בנו, ניב חדש ואומרים: **עם בצלם א-להים.** וגם המאמר הזה יעשה את שלו, יעשה יותר מכל כוח אגרוף ומכל פוליטיקה.

זה – יסוד רעיוננו, רעיון תחייתנו וגאולתנו, וזה יסודו של רעיון עם-אדם."[19]

גורדון יוצר כאן רעיון חדש עבור עם ישראל כעם, בהציגו את מהות תחייתו הלאומית של עם ישראל: עם בצלם א-לוהים. גורדון קושר כאן בין רוח האדם כפרט לבין רוחה של האומה, כאשר האומה היא זו שיכולה לקשר את האדם אל הדברים הגדולים ממנו, הקשורים בעולם כולו. גורדון תובע מהאומה, עוד יותר ממה שהוא תובע מהאדם, להיות בצלם א-לוהים. והתביעה היא דווקא מעם ישראל שעליו לפי גורדון להוביל: שכן לתפיסתו זהו עם שיוצר, שבונה – מה שמגולם במיוחד במחנה הפועלים בארץ, ובכך מתגלה שוב חיבורו של גורדון למחנה זה כמגשים רעיונותיו – שרוחו היא בצלם א-לוהים, והוא זה שעליו להוביל את החיפוש אחר אותו פן רוחני. מכוח הרוח הזו סבור גורדון, תנבע גם הזכות על הארץ: עם ש"משתמש" בארצו כדי ליצור חיים אידיאליים של עם, בעצם "מעלה את הארץ בדרגה", כמו גם את כל החיים בארץ. ובכך הוא מצדיק בצורה מוסרית את זכותו על הארץ, זכות שעולה על כל הטיעונים, ושהוא מאמין כי תפעל פעולתה, אם יחיה העם בארצו כ"עם בצלם כא-לוהים", לקביעת ההיסטוריה של שיבת העם לארצו, כגורם היסטורי מוסרי ומשמעותי מגורמים מחוללי היסטוריה אחרים ככוח פיסי ופוליטיקה. אך מעבר להשפעות הנלוות, עיקר הרעיון הוא עצם מהותו של העם, עצם עליית אותה הרוח, בשאיפה, בחיפוש תמידי כלפי הכלל הגדול הקרוי א-לוהים.

הרעיון הזה חוזר אצל גורדון באופן דומה גם במקומות אחרים, עם פירוט והדגשות מעט שונים:

" רעיוננו בכל מה שאנחנו מבקשים ובכל מה שאנחנו עושים – אחד. לא רעיון אחד בשתי צורות: סוציאליות ולאומיות, כי אם רעיון אחד מתוך עצם החיים: האומה... אנחנו היינו הראשונים שאמרנו: אדם, 'אני' אישי **בצלם א-להים**; עתה, בשעת הרת עולם זו לנו ולכל האנושות, אנחנו צריכים לומר, זאת אומרת, אנחנו צריכים לברוא חיים לאומיים כאלה, שהם יאמרו: עם-אדם, 'אני' לאומי **בצלם א-להים**, כי באין עם-אדם, באין 'אני' לאומי **בצלם א-להים**, אין אדם, אין 'אני' אישי **בצלם א-להים**."[20]

בהמשך דבריו מפרט גורדון חלק מהדרישות לגבי אותם חיי אומה חדשים בצלם א-לוהים:

" להעמיד את החיים הקיבוציים על יסודות חדשים לגמרי: על יסוד החיים בתוך הטבע העולמי ועם הטבע העולמי, על יסוד של עבודה ויצירה, של השתתפות ביצירה עם הטבע העולמי וממילא – על יסוד של צדק בכל צורותיו וגווניו, של צדק בין אדם לחברו, בין עם לחברו, של צדק אפילו ביחס לכל מה שיש בו רוח חיים, לכל מה שחי וסובל."[21]

החיים של עם (ושל אדם) בצלם א-לוהים לפי גורדון מחוברים מאוד ליסודות הקשורים בעולם ובטבע, לרעיונות סוציאליסטיים, וליצירה. אלו בעיניו הדברים הבסיסיים של עם אידיאלי החי בצלם הבורא. אך עם אלו, הוא מעיר כי בניגוד לסוציאליות, הלאומיות היא זו העושה 'צלם א-לוהים' באדם:

---

[19] שם: 205- 206

[20] גורדון, א"ד. האומה והעבודה, לבירור עמדתנו, 1919: 224

[21] שם

" וגם בזה הבדל יסודי בינה [בין הסוציאליות] ובין הלאומיות, העושה לעיקר את האדם, את העצמות האישית והלאומית, את **'צלם הא-להים'** שבאדם."[22]

על דרישות כלליות אלו לבניין עם בצלם א-להים על בסיס עבודה ויצירה, הוא מוסיף גם את הקשר המתחייב מכך לארץ ישראל וליצירה בה:

"תחיית העם, התחדשותו לעם עובד ויוצר, לא תוכל לבוא אלא על ידי עבודה, עבודה בכל צורותיה, אבל בעיקר על ידי עבודת כפיים, ובייחוד על ידי עבודה בתוך הטבע....

עם חי ועובד עשוי להיות יונק משרשו, – והשורש הוא בארץ-ישראל. עם ישראל החי יהיה קשור בארץ-ישראל, כי תהיה תמיד השפעה הדדית בין השורש והענפים, בין ארץ-ישראל ובין העם אשר ביתר הארצות ....

כך היא דרך תחייתנו וגאולתנו. דרך אחרת אין לנו. לו אפילו רצינו ללכת בדרך בעלי האגרוף, הלא כוח אגרוף אין לנו. כוחנו – ברוח, אבל לא ברוח ערטילאית, כי אם ברוח חיים עובדת ויוצרת. בכוח היצירה והתרבות נשוב לתחייה, ובכוח היצירה והתרבות נשיב לנו את ארצנו. לא בחסד לאומים, כי אם בכוח עצמנו, בהתחדשות עצמותנו על ידי הארץ ובהתחדשות הארץ על ידי עצמותנו."[23]

גם מחיי הרוח והתרבות המתהווים של העם בארצו דורש גורדון. הוא תובע מהסופרים להיות קשורים ולכתוב על חיי העם בארצו, ולא על דברים מארץ אחרת ומתרבות אחרת; להיות מחוברים ליצירה הזו שהיא לדעתו חלק ממעשה בראשית. הוא מצפה מהסופרים הנמצאים בארץ ביצירה החדשה וקשורים ברוח העם לעשות גדולות, מצפה מהם לבטא את רוח העם אשר נוצר בראותו "מראות א-להים", וכביטוי לרוח העם הוא מבקש מהם לכתוב על העם עצמו ועל יצירתו:

"עתה השאלה: המחויבים הסופרים היוצרים להשתתף ביצירה עם העובדים היוצרים, להשלים את יצירת החיים, במצאם ביטוי בחזון, ברוח, למה שמצאו אלה ביטוי במעשה, למען תהיה יצירת החיים יצירה אחת שלמה, או לא?...

נצייר לנו לרגע סופר בעל כשרון יצירה מקורי גדול... שהשקיע את כל עצמו בארץ... פה מרכז ה'אני' שלו, פה מקור חייו, מפה מתחילים חייו... האדם, האומה, היחיד, החיים, העולם – הכל פה חומר היולי אחד, הכל הולך ומתהווה מחדש, הולך ונברא בריאה חדשה. ובתוך הכל – רוח היוצר, כוח היצירה של הסופר.

הייתכן... שלא ימצא זה ביטוי למה שהוא כל עצמו, כל חייו, כל יצירת חייו? יותר קרוב לראות, כי הוא היה מוצא, כי היה יוצר ביטוי חדש, צורה חדשה של ביטוי, צורה מתאימה לחיים המתהווים, ואולי – מי יודע? – אולי מתאימה יותר לרוח ישראל בכלל, לרוח העם, אשר מתחילת בריאתו, אשר בעצם התייצרותו לעם לא ראה כל תמונה, – כי **מראות א-להים חיים** ראו עיניו!"[24]

גורדון נותן לסופרים תפקיד חשוב הן בביטוי רוח העם והן ביצירתו. דווקא בגלל הקשר החזק בין הפרט לכלל בעם ישראל, הכלל והפרט יוצרים זה את זה, ועל הסופר לקחת חלק פעיל ביצירת הרוח הלאומית הגדולה. ולא רק זאת, אלא גורדון מציין כי דווקא סופר החי בארץ ישראל ושותף ביצירה של העם, ראוי לעם כזה, שבאירוע המכונן ביותר שלו "ראה מראות א-לוהים חיים"; עם שחי ברוח ללא גבולות, עם בצלם א-להים. גורדון מחבר כאן שוב בין הכתיבה והיצירה, בין חיים מעשיים ויוצרים של עם ישראל בארץ ישראל העונים לשיטתו להגדרת "שותפות במעשה הבריאה" "חיים בצלם א-להים", ובין קשרו המיוחד של העם לא-להים.[25]

---

[22] גורדון, א"ד. האומה והעבודה, עבודתנו מעתה- לאומיות וסוציאליות, 1918: 235

[23] גורדון, א"ד. האומה והעבודה, עם-אדם, 1920: 262- 263. בשלב מוקדם ביותר במאמר הוא מקשר את הדברים לעם בצלם א-להים.

[24] גורדון, א"ד. האומה והעבודה, מעניין לעניין ובאותו עניין, 1918: 293

[25] שם: 294

גורדון מודע להתנגדויות שרעיונו על 'עם בצלם א-לוהים' עלול להעלות. ייתכן שהוא מתכוון למתנגדים ברמה התיאולוגית הבסיסית; אלו הסבורים כי כלל אין א-לוהים. ברמת היחס למציאותו של א-לוהים. אל המתנגדים מכל המינים הוא כנראה מכוון את הדברים הבאים:

" יאמרו: כל עצמו של הרעיון אינו אלא דבר שבדמיון. אולי. לא אתווכח. מי יודע רוח האדם, העולה היא למעלה או היורדת היא למטה? רק זאת אומר: הספק הוא בעיני בעיקר לא בעצם הרעיון, – הספק הוא, אם רוח האדם עולה. ברור הוא, לפחות בעיני, כי דרך אחרת לחידוש החיים ולתיקון האדם אין, אין."[26]

גורדון אינו נכנס לדיון הפילוסופי. הוא סובר כי העיקר יהיה ברוח גדולה; במשהו הגדול מן העולם ובשאיפה תמידית כלפי מעלה, להתפתחות רוחנית. ועם השאיפה האנושית כלפי מעלה, הוא גם מצפה להתקרבות שתבוא "מלמעלה", לרוח נעלית שתבוא אל בני האדם. בדבריו אינו מתייחס לרוח סתם, למעין שאיפה סתמית כלפי מעלה, אלא לרוח ישראל המקורית, רוח הנבואה:

" וגם תחייתנו וגאולתנו הלאומית לא תבוא בדרך אחרת. תחייתנו דורשת רוח ממרום, מארבע רוחות, כעיון כביר, תוקף את כל האדם וממלא את כל ישותו, כוח של רעיון דתי מהפך עולמו של האדם ומחדש את הרוח האנושית. יפה אמר חיים וייצמן: 'עלינו לגייס את כוחנו הגדול ביותר, ליטול את נשקנו הנערץ ביותר – את הנבואה, אם גחלתה עודנה לוחשת בחביון היהדות' ('הארץ', גליון קמ"ב)."[27] "הנבואה-הנה התחיה והגאולה כאחת. עליה, על הנבואה, את התפילה הראשונה."[28]

כלומר, עם ישראל לפי גורדון, כפי שדובר כל המאמר, צריך לשאוף כלפי מעלה אל אותה רוח בצלם א-לוהים. עוד לפני הפוליטיקה, טוען גורדון, לפני המעשים, יש לחנך את העם ברוח הנבואה, ברוח שמקורה מוסרי ועליון; לחנך ברוח שמקורה מחובר לא-לוהים.[29] אך לדברי גורדון אין זו רק מטרה או שאיפה, אלא דברים פועלים באופן דו צדדי: כלומר זהו גם מקור כוחו של העם. רוח הנבואה, רוח ממרום שתחייה את עם ישראל.

ג. חיים בצלם א-לוהים: יהדות, אוניברסליות, נאמנות עצמית, וצלם א-לוהים בעולם

גורדון מרחיב את התייחסותו לקשר בין האומה הישראלית לא-לוהים, והוא עורך בירור מקיף לגבי ההבדל בין תפיסת היהדות את היחס אדם- א-לוהים לבין תפיסת הנצרות את היחס הזה.[30] והוא מתחיל להסביר מהי היהדות לתפיסתו:

"היהדות.... היא ביטוי שאיפתו של עם ישראל לגילויה העליון של עצמותו...." [31]

" אם להתבונן ביהדות מתוכה, מבפנים, מתוך שרשיה, יש לעמוד על דבר אחד: הכל, כל המוסר, הדת, כל עולמו של האדם – עומד על **צלם הא-להים** שבאדם. 'ויברא **א-להים** את האדם בצלמו, **בצלם א-להים** ברא אותו, זכר ונקבה ברא אותם'... הרי זה אומר: הכל עומד על העצמות, על ה'אני' האנושי, האישי והלאומי כאחד... שעצמותו תהיה שלימה, חיה, טהורה, נאמנה לעצמה בכל ישותה, שיהיו כל כוחות גופו ונפשו חיים ופועלים בהתאמה גמורה בינם לבין עצמם ולבין רוח החיים הכללית הכוללת הכל; באחת, שיהיה אדם חי **בצלם הא-להים**, בצלם חיי הטבע בבחינתם העליונה." "הדבר דורש

---

[26] גורדון, א"ד. האדם והטבע, לבירור רעיוננו מיסודו, 1920: 206

[27] שם: 206. רעיון הנבואה, ואף ציטוט חוזר של ויצמן במשפט זה בדיוק כמשפט מפתח, חוזר על עצמו באותו הכרך במאמר "הלכות דעות ומלחמת דעות", תר"פ 1920: 322.

[28] שם, הלכות דעות ומלחמת דעות, 1920: 322.

[29] שם: 322.

[30] הדברים נכתבו כהקדמה לתרגום של טולסטוי, ומהמאמר הזה יובאו הציטוטים להלן אלא אם יצוין אחרת: גורדון, א"ד. האדם והטבע, לבירור ההבדל בין היהדות והנצרות: 271- 298.

[31] שם: 272.

בירור... מה אנחנו... מבקשים בחיים בכלל, מה הם החיים האנושיים, שאנחנו נושאים אליהם את נפשנו..." "החיים העליונים... שנפש האדם כמהה להם, הרי הם בעצם החיים העולמים הקוסמיים..."[32]

על פי גורדון עיקר היהדות מושתתת על הרעיון של צלם א-לוהים באדם, כלומר על היותו של האדם מחובר כולו לעצמו ול"רוח החיים הכללית"; על אחדות והרמוניה באדם, ובין האדם לעולם כולו. המעניין הוא שגורדון מחבר כאן בין חיים בצלם א-להים ל"חיים בצלם חיי הטבע בבחינתם העליונה" (ולהבדיל מ"חיים בצלם הטבע"). לכאורה ניתן היה לחשוב שיש כאן קשר של זהות בין א-לוהים לטבע. אך אם נתבונן בפרטים נראה שיותר מדויק יהיה לומר שגורדון מתייחס אל א-לוהים כבורא (ולא כטבע, שהוא הנברא), כפי שהוא מצטט מן התנ"ך; ולצד זאת מציין שהחיים בצלם א-לוהים מחוברים להרמוניה קוסמית, לעולם כולו. לפי גורדון החיים בצלם הבורא הם חיים שמחוברים "לחיי הטבע בצורתם העליונה". האדם מחובר בהרמוניה לעצמו ולעולם כולו. יש בכך משהו שמזכיר את תפיסת החסידות כי הא-ל נמצא בכל מקום; "מלוא כל הארץ כבודו", או בארמית- "לית אתר פנוי מניה" (אין מקום פנוי ממנו, מהקב"ה) – תפיסה המדגישה את אחדות העולם וכי א-לוהים נמצא בכל דבר.[33] לפיכך ניתן להבין כיצד גורדון, כפי שראינו התחנך ברוח החסידות,[34] קושר בין חיים הקשורים לא-לוהים לחיים של אחדות בנפש האדם ובאחדות עם העולם.

ולצד האחדות הגדולה הזו, ההרמוניה הקשורה בצלם א-לוהים, מסביר גורדון כי בתוך ההרמוניה מתגלים גם הפרטים השונים זה מזה, הקשורים כל אחד לבריאה כולה אך שונים אחד מהשני מהותית:

"האם לא זה כל אורם וכל סודם של החיים האנושיים – שכל עם וכל פרט ופרט שבכל עם הוא כעין עולם בפני עצמו, כעין השתקפותה והתגלמותה של כל הבריאה העולמית לאין סוף בצורה מיוחדת, בגוון מיוחד, בהארה מיוחדת? האם לא זה כל הקסם וההוד של **צלם הא-להים** שבאדם, האם לא כאן מקור האהבה העליונה?"[35]

בהמשך דבריו מסביר גורדון את חשיבות ההבדלים בין כל אומה ואומה, ומתייחס לכך שלפיו אין אידיאל כלל אנושי אלא אידיאלים אנושיים הקשורים באידיאלים לאומיים.... והוא פונה להתמקד בעם ישראל, ומסביר כי למעשה עם ישראל ממלא כעם, את התכונה הנדרשת ליחיד המבקש לחיות בצלם א-לוהים- להיות נאמן לעצמו לגמרי, באופן שכל כוחותיו קשורים זה בזה:

"תכונתו היסודית של עם ישראל היא- עצמות נאמנה לעצמה בכל ישותה עד הקצה האחרון.... כל כוחות הגוף והנפש- הכל עצמות אחת, בין כשהיא נוטה לצד האור והטוב, בין כשהיא נוטה לצד החושך והרע; אחדות מוחלטת...."[36]

ד. בין היהדות לנצרות: צמצום וגילוי א-לוהים, מהות הקדושה בחיים

גורדון פונה להבהיר, על ידי השוואה, את ההבדל בין היהדות לנצרות בעניין של אחדות לעומת צמצום, נושא הקשור אצלו במישרין לתפיסת א-לוהים. מהו אינסוף הקשור בהרמוניה, בנאמנות לעצמך, בחיים בצלם א-לוהים- ומהו צמצום א-לוהים, הפוגע ישירות באדם.

---

[32] שם: 273

[33] מקור התפיסה בקבלה ממנה ינקה החסידות, בספר הזוהר: תיקוני זוהר, קכב. על תפיסת החסידות בעניין ראה: אלפסי, י. החסידות- סקירה כללית: יסודות החסידות. אסף, ד. תולדות החסידות. ברודי, י. תנועת החסידות והחברה היהודית במזרח אירופה: פרק ד'.

[34] ראה בפסקאות המבוא בראשית פרק זה.

[35] שם: 283

[36] שם: 285

"...מה שיש לו ערך אמיתי במוסר הנצרות הוא כולו משל היהדות, אלא שהנצרות הגשימה, צמצמה במקום שלכאורה האירה לאין סוף, נתנה בתור מטבע טבוע ועובר לכל מקבל מה שהיהדות נתנה בבחינת דבר סמוי מן העין, בבחינת מסור ללבו של אדם, חי בלבו של אדם ועלול להתגבר לאין סוף. פה לפנינו במובן המוסרי ממש אותו ההבדל, שיש במובן הדתי בין גילוי **א-להים** בבחינת 'לא ראיתם כל תמונה' ובין גילוי **א-להים** בצורת אדם בא לשאת עליו את עוונות האנושות."[37]

עיקר ההבדל בין הנצרות ליהדות בעניין זה, סבור גורדון, הוא שהיהדות נצמדה לרעיון של א-לוהים האינסופי, זה הקשור לכל ונמצא בכל. והנצרות, מתוך רצונה להמחיש את הא-לוהים לאדם, הפכה אותו לאדם מוגבל ומצומצם עד מאוד.

"הדת הישראלית.... אמרה: **אל אחד** בהחלט. באה הנצרות ואמרה: אל אחד בשלוש צורות. עכשיו מי שרוצה לראות את המרחק בין שתי אלה רואה, ובתחילה לא הכול ראוהו."[38]

ומתוך המחשת א-לוהים בא צמצומו. ומתוך צמצום הא-לוהים בא צמצום האדם:

"הנצרות צמצמה את האדם, את **צלם הא-להים**, מתוך שצמצמה את **הא-להים**, את אלהותו, את אחדותו המוחלטת של **א-להים**. **הא-להים** נעשה נזקק לעוזר והאדם – למתווך, למתווך בינו ובין **קונו**, בינו ובין עולמו, בינו לבין עצמו. האדם נעשה מין בריה עלובה, שאינה יכולה ואינה צריכה ואינה רשאית לעזור לעצמה בבקשה את תיקונה, את עלייתה, את חייה העליונים. החיים העליונים ניתנים לאדם מן המוכן, ואין לו אלא לקבלם כמו שהם. בעוד שהיהדות רואה את החיים העליונים של האדם בעצם עבודתו להשגתם, בעצם בקשתו אותם, בעצם סלילת הדרך לבקשם, כי גם החיים הם אחדות מוחלטת: בקשת החיים העליונים, בקשה פעילה, כמובן – הם הם החיים העליונים."[39]

הנצרות, מתוך שצמצמה את המרחק בין האדם לא-ל בצורה שגויה, ע"י הפיכתו של א-לוהים לדבר מוגבל, הפכה את האדם למוגבל, לכלי המקבל בלבד, לנמצא במצב נתון ואינו יכול להשתנות. היהדות רואה את האדם שונה מן הא-לוהים, שהוא בלתי מוגבל, ועל כן האדם נמצא בחיפוש מתמיד והשתנות מתמדת במטרה להתקרב לא-ל ולאחדותו האינסופית.

מעניין לראות שמחאה זו כנגד הצמצום מופנית גם כלפי היהדות פנימה, ובמיוחד כנגד אלו מבין החרדים שמצטמצמים לעתים בעניין הדתי בלבד, בלי לראות את התמונה הכללית. זהו צמצום מסוג אחר, שנוגע לניסיון להעלים את העולם והתחדשותו ולעסוק אך ורק ברוח. לפי גורדון, גילוי א-לוהים קשור גם למציאות בעולם:

"והעולמות העליונים אינם נגמרים בספירת התפארת... זהו צמצום, שאין נפש האדם סובלתו. הצמצום הזה ממעט את דמותו של האדם, מטשטש ומרסק את צורתו האנושית, את '**צלם הא-לוהים**' שלו ומוליד תוהו ובוהו בעולמו. נפש האדם שואפת למעלה מזה.... לחירות עליונה, לאין סוף."[40]

ובחזרה להבדלים בין שתי הדתות, גורדון מרחיב את הסברו לגבי גילוי שהוא צמצום לכאורה, לעומת צמצום לכאורה שהוא גילוי אינסופי המבדילים בין הנצרות ליהדות. מתבטא בציווי המעשי הבסיסי בכל דת: בעוד הנצרות הסתפקה ב"ואהבת לרעך כמוך", ציווי כללי וגדול מאוד לכאורה, אך שאין לו שום משמעות מעשית, שום דבר שהאדם יכול לשנות, ולכן הוא אינו יכול להתקדם, הרי שהיהדות, יחד עם הגדרת מושג ה"קדושה" המופשט, מחברת אותו למציאות האדם: היהדות נותנת ציוויים מוגבלים, מציאותיים- שיש בהם

---

[37] שם: 289

[38] גורדון, א"ד. האומה והעבודה, לבירור עמדתנו, 1919: 223. הדברים, אגב, נאמרו בהקשר לחלוטין, במאמר על "אחדות הרעיון", במקום בו גורדון מסביר מהו רעיון שהוא אחד, הרמוני לגמרי. ועם זאת, הדוגמא שמביא גורדון בעניין המצוטטת לעיל, מעניינת וקשורה לענייננו.

[39] גורדון, א"ד. האדם והטבע, לבירור ההבדל בין היהדות והנצרות: 289

[40] גורדון, א"ד. האומה והעבודה, כנסת ישראל, תרפ"א 1920: 210

כדי לשנות את המציאות, ודרך המציאות הגשמית להתקרב לאחדות הלא מוגבלת עם העולם, לחיים בצלם א-לוהים בצורה מדורגת, בצורה אפשרית. היהדות בחרה להאמין באדם, בבחירה החופשית שלו, ביכולתו לשאוף ולהתקדם לחיים בצלם א-לוהים:

"אם אמנם עוד מתחילת בריאתה כבר נתנה היהדות את הנקודה בבחינת אצילות: 'קדושים תהיו כי קדוש אני **ה' א-להיכם'** (הקדושה, לפי מובנה הפשוט והטבעי שבתורה, היא בעצם מושג שלילי: טהרה עליונה מכל מידה שלילית במחשבה, ברגש, בחיים – חירות עליונה, אמת עליונה, יחס עליון), – לא הסתפק בזה הילל ונתן את הנקודה בבחינת עשיה: 'מה דעלך סני לחברך לא תעביד'..... בניגוד לשאיפתה של הנצרות, כעין שאיפה לצמצם את הנקודה על מנת לתת לאדם יותר חירות. 'ואידך – זיל גמור!' ...תגיע מעצמך, – דברים כאלה... הם כל תוכן חייו, כל יצירת חייו של האדם, של כל אדם על פי דרכו, על פי צלמו העצמי העליון."[41]
"היהדות היא קודם כל תורת חיים. לא ניתנה תורתה למלאכי השרת, כי אם לאדם נברא ב**צלם א-להים** ובגוף בשר ודם כאחד. היהדות יודעת את חולשתו של האדם, את ליקוייו."[42]

גורדון מביא בדבריו את הלל, מהתנאים שחיו באותה תקופה של ראשית הנצרות, נותן את הניגוד הגמור לה: הוראות ברורות לאיך ליישם את הציווי המשמעותי "ואהבת לרעך כמוך". בעזרת הציווי מבטא הלל את היהדות שנותנת לאדם, האנושי, יכולת להיות עצמו, להיות מציאותי ועם זאת להתקרב לא-ל. כאן מביע גורדון עניין נוסף וחשוב באשר להתייחסות ליחס אדם-א-לוהים: בנצרות, על האדם לבטל עצמו בפני רצון האל, מה שמוביל לדעתו לזלזול באדם, עד כדי שהא-לוהים יורד לשכון בין בני אדם, בצורה אנושית וירודה. בניגוד לכך, ביהדות לאדם יש מציאות עצמית ובחירה חופשית, יש לו רצון עצמי:

"היחס העליון על פי היהדות הוא יחס של **צלם א-להים** אל צלמו העליון, של טיפת חיים אל מקור החיים, של ניצוץ הוויה אל האור הנעלם של ההוויה, אל סוד ההוויה, האדם הוא בעיקר פועל – זוהי צורתו האנושית, ולא מה שהוא נפעל. האדם, כל אדם בורא את עולמו ב**צלם א-להים** (על דרך: 'השמים שמים **לה'** והארץ נתן לבני אדם'), ממלא את תעודתו בחיים בהעלותו את עצמותו למעלתה העליונה, ובמידה שהוא בורא את עולמו ומעלה את עצמותו הוא רצון עליון (על דרך: '**הקב"ה** גוזר וצדיק מבטל')."[43]

על פי היהדות לאדם יש יכולת בחירה חופשית אומר גורדון. הא-לוהים רוצה שלאדם יהיה כוח אמיתי לפעול, ליצור, לשנות, ולבחור. לא להיות סביל, "רובוט", אלא מתוך זה שהאדם חי בצלם א-לוהים יש לו יכולת לקחת חלק ביצירה של הבריאה.

דבר זה, מסביר גורדון; עניין זה של היהודי המביא קדושה אל החיים עצמם, על ידי עשייה; קדושה בתוך יצירת העולם המציאותי, דבר זה נכון הן ברמת הפרט, הן ברמת המשפחה, הן ברמת האומה.[44] ובפרט האומה הישראלית היא זו אשר תבעה מעצמה להיות קדושה, לא רק כיחידים אלא כאומה, להיות קדושה תוך כדי אותה יצירה, תוך נאמנות לעצמה ולמהותה, להיות קדושה בתוך החיים:

"היהדות, האומה הישראלית לא רדפה אחרי חידושים, אבל נשארה נאמנה לעצמה, לטבע, לחיים, לאמת, נאמנה עד הקצה האחרון ועקיבה עד הקצה האחרון, מכוח תביעותיה הגדולות מעצמה, מעצמה בתור אומה ולא רק מן הפרטים. שום אומה לפני האומה הישראלית או אשר בדורה ועד היום הזה לא תבעה מעצמה תביעה גדולה כזאת: 'קדושים תהיו כי קדוש אני **ה' א-להיכם**'."[45]

---

[41] גורדון, א"ד. האדם והטבע, לבירור ההבדל בין היהדות והנצרות: 290- 291
[42] שם: 292
[43] שם: 293
[44] שם: 294- 295
[45] שם: 295

ה. היחס המעורב לדת לעומת היחס לא-להים

כאמור, א״ד גורדון דורש את הכנסת א-לוהים לכל רבדי החיים. הדבר מפתיע במבט ראשוני מפני שגורדון שייך לתנועת הפועלים ביישוב, אשר ברובה היתה חילונית ורחוקה מהדת, גם אם לא כופרת לחלוטין.[46] נראה כי יחסו לא-לוהים אינו זהה ליחסו לדת בכללה, יחס שהוא מורכב יותר. לכאורה אין ׳הדת׳ מעניינו של מחקר זה המתמקד בא-לוהים, אך כיוון שגורדון רואה בדת חלק מהותי מהלאומיות הישראלית[47] מצאתי לנכון להביא יחס כאן, בעיקר לאור יחסו לא-לוהים. וכך הוא מסביר על הדת היהודית:

״דתנו אינה, בדומה לדתם של עמי אירופה, ילידת חוץ, כי אם יצירת רוחנו הלאומית. דתנו מובלעת בכל איברי רוחנו הלאומית, ורוחנו הלאומית מובלעת בכל איברי דתנו. עד כי לא רחוק אולי לאמור, כי דתנו היא עצם רוחנו הלאומית, רק בצורה מגובשת משנים קדמוניות, ולא לחינם התקיימנו בכוחה עד היום. הצורה נתיישנה, אבל הרוח שואפת להתחדשות.״[48]

כלומר, לפי גורדון, הדת היהודית בשונה מדתות אחרות קשורה בעיניו במישרין לרעיון הלאומי היהודי. מצד אחד הוא מוקיר אותה על היותה עצם ומהות הרעיון הלאומי במובן מסוים במשך אלפי שנים. מצד שני, הוא מדבר כאן גם על התחדשות מסוימת ביחס לדת. והוא ממשיך להסביר על שני קצוות החבל; על מה שתרמו לפיתוח לדת והלאומיות היהודית ׳חופשיים׳ מזה ו׳חרדים׳ מזה, כלשונו:

״צריך להודות, כי ההשכלה האירופית, ובכלל זה רוח הכפירה וההריסה, נחוצה היתה לעצם תחיית רוחנו הלאומית. זקוקים היינו ל׳שבירת כלים׳ לשם יצירת עולמנו מחדש. את זה נתנו ונותנים החופשים. אולם מצד אחר, אין להעלים עין, כי האור הגנוז הלאומי נשתמר במידה מרובה בקרב החרדים, אלא שהם אינם יודעים להביאו לידי גילוי, דווקא מפני שהם באים אליו ב׳כלים׳ הישנים. פה נחוצה הפעלה הדדית, אבל לא הפעלה מתוך המוח, כי אם מתוך עצם החיים ועבודת החיים, לא מלחמת דעות, שאין בכוחה להוליד פה חיוב, ובכל אופן אין היא עיקר, כי אם עבודה משותפת תמה, נאמנה ליצירת חיינו הלאומיים ולתחיית רוחנו הלאומית.״[49]

כלומר, עיקר הרוח הלאומית נשאר דווקא אצל החרדים לפי גורדון. אך עליהם לשתף פעולה עם החילונים כדי שיחברו את הרוח הזו למציאות המודרנית. מה מן הדת לדעת גורדון צריך להישאר, מה בדיוק צריך להתחדש- קשה לדעת ואין זה מעניין עבודה זו, אם כי הנושא מרתק וראוי למחקר אחר.[50] אך נראה שלצד רצונו לשמור על עיקר הרוח שביהדות, גורדון כן מעוניין בשינוי בצורת היהדות.

גם במקום אחר כותב גורדון כמי שאינו עומד על משמר הדת. נראה שהוא לא רואה את הדת כגורם הכרחי בזהות הלאומית, לפחות לא עבור כולם. אך הוא כן מחפש את הלאומיות במשהו ש״מעבר״. וגם כאן, בהתייחסו לדת, אינו מזכיר במפורש או אף במרומז את א-לוהים.

״מה בעצם אנחנו מבקשים בעבודתנו הלאומית? מה אנחנו מבקשים בארץ-ישראל דוקא? למה לנו להיבדל מתוך העמים...? מה מעכב? הדת הרי אינה בזמננו מעכבת תקיפה. בזמננו יש אפשרות לחיות בלי דת. ומי שעומד דווקא על הדת יוכל לקוות, כי בעתיד לא רחוק כל כך תהיה בקרב העמים חירות דתית גמורה... .....אומרים: לאומיות. אבל השאלה היא: מה היא לאומיות? ומה היא לאומיותנו אנו המשונה, שאינה חיה ואינה נותנת לנו למות? מה כוחה? ארץ הרי אין לנו. הלשון? אבל הרי גם לשון לאומית אחת חיה אין לנו, או שיש לנו כמה לשונות לא לאומיות. הדת? אבל הדת הלא הולכת ויורדת, – ומה יענו אלה, שאינם דתיים?״

---

[46] נראה בהמשך את ההתייחסות המגוונת לשאלת האמונה, שבה עוסק המחקר. בהכללה ניתן לומר שקיימת הפרדה בין שמירת מצוות לבין תפיסת הא-לוהים. גם אם רוב הכותבים לא שמרו מצוות, הרי שלא כולם כפרו במפורש בא-לוהים.

[47] ישראלית, כאמור, במובן של ׳עם ישראל׳ (ולא כמובן המקובל כיום בד״כ כ׳אזרח מדינת ישראל׳)

[48] גורדון, א״ד. האומה והעבודה, כנסת ישראל, 1920: 208

[49] שם: 209

[50] ראה הערה 3, בה הפניתי למחקרים על יחסו של גורדון לדת.

....״חושב אני, כי לעצמו... לא יתבייש אדם מישראל ולא יתקשה להודות, כי יש בו דבר-מה מיוחד, עצמי, הלוחם על קיומו העצמי המבקש דרך לבוא לידי גילוי בצורה עצמית. זו היא עצמותנו הלאומית – אותו המומנט הקוסמי, שדובר בו למעלה, בצירוף המומנט ההיסטורי – שהיא אחד מהיסודות העיקריים של ה׳אני׳ האישי של כל אחד מאתנו.״[51]

לא הדת, לא השפה ולא הלשון הם עיקר הלאומיות היהודית. עיקרה במשהו עצמי, שגורדון מתקשה להגדירו במדויק, אך נראה כי הוא קשור לעניין ההיסטורי של עם ישראל, יחד עם הנושא של עצמיות, אחדות, הרמוניה, קשר לעולם כולו, שכאמור דוברו קודם תחת הכותרת שניתנה על ידי גורדון- ״חיים בצלם א-לוהים״. וגם אם הדת שימרה את רוח ישראל, הרי שאין דבר דתי דווקא בעניין של מהות הלאומיות הישראלית.

ובמקום אחר מתייחס גורדון שוב לדת, ומסביר מה יש לקחת מהרוח; מהלהט הדתי אל הלאומיות.

״מרגיש אתה, כי לא בשמים הוא הדבר החסר לנו, כי קרוב הוא בנשמתנו וברצוננו להביאו לידי גילוי, אבל עיקרי הוא הדבר, יסודי, ואנחנו לא תפסנו אותו.
ולא אחת אשא גם אני עיני אל ההרים: מאין יבוא עזרי? וכמעט: כמעט – אותה התשובה, אם כי מבחינה יותר פנימית: ׳עזרי מעם **ה׳ עושה שמים וארץ.׳** חסר לנו הרעיון הדתי, הרעיון, כי אנחנו באים קודם כל לקבוע לעצמנו יחס חדש אל הטבע ואל סוד ההוויה והחיים, רעיון אנושי-עולמי, יסוד החיים והעולם, שליט יחידי בכל רחבי הנפש ובכל מעמקיה; חסר לנו היחס הדתי בעבודתנו הלאומית, אותו היחס, שחולל דתות כבירות כוח, מחדשות פני תבל, וממילא חסרה לנו האמונה הדתית בכל מה שאנחנו עושים. בלי כוח נפש, אדיר, איתן, אנושי-עולמי כזה, מסופקני, אם נרחיק ללכת. ולא לחינם אין העם מאמין בישועה בלי כוח שלמעלה מדרך הטבע.״[52]

בדבריו אלה, מזכיר גורדון במפורש את א-לוהים, את ״ה׳ שממנו יבוא עזרו״. גם אם מדובר בסמל, במטאפורה, כמו שמודה גורדון, הרי שהבחירה בפסוק זה אינה מקרית. כך עולה מהאופן בו הוא מתייחס לציטוט: הציטוט, כלשונו, עונה לשאלת ״מאין יבוא עזרי״ תשובה שהיא, לדברי גורדון, קרובה לתשובתו של גורדון עצמו. גורדון עונה לעצמו תשובה שהוא מגדיר ככמעט ״עזרי מעם ה׳״ אלא שהוא מגדיר את תשובתו כפנימית יותר. לא מדובר כאן על א-לוהים עצמו אלא על להט, על רעיון הקשור בו. רעיון דומה הוא מבטא במילים אחרות: אין הוא רוצה את האדם הרוחני שיוביל את העם, הוא לא צריך את החיבור הרוחני הסמלי של אדם יחיד המביא את ה״מצוות״ מ״למעלה״ לעם, אלא הוא רוצה שהעם כולו יהיה רוחני, יהיה מחובר לרוח הנבואה (אם כי לאורך כל דבריו גורדון לא לגמרי מגדירה את תוכנה של אותה ׳רוח׳ החוזרת בהם):

״...אינני מצפה לנביא ואינני מבקש נביא. הנביא לא יגאל את העם, כי הנביא לא יגאל את האדם, הנבואה צריכה להיות שורה על כל העם, על כל האדם, זאת תהיה הגאולה השלמה, הגאולה האמיתית, אם יש גאולה לאדם.״[53]

ואולי ייטיבו להסביר מילותיו של גורדון עצמו, את ההבדל בין ׳דת׳, לבין ׳קדושה׳, קדושתו של העם ונוכחותו של ה׳ בחייו, כפי שהם מתבטאים בעם ישראל:

״מחשבי חשבונות גרועים הם חרדינו, אם הם חושבים כי החופשים יראו איזה שפע עליון או איזה אור גנוז ברעש שהחרדים מקימים עליהם על אי שמרם את הדת. ׳לא ברעש **ה׳**׳..... את הקדושה של ׳קדושים תהיו כי קדוש **אני ה׳ א-להיכם׳** מבינים ומרגישים אנו כולנו, כל בעל נפש מישראל, כחרד כחופשי, כמאמין כבלתי מאמין....״[54]

---

[51] גורדון א״ד. האומה והעבודה, עבודתנו מעתה- עצמותנו הלאומית, 1918: 238- 239

[52] גורדון א״ד, האומה והעבודה, מתוך קריאה, 1918: 288- 289

[53] שם: 289

[54] גורדון, א״ד. האומה והעבודה, כנסת ישראל, תרפ״א 1920: 210. הדברים נכתבו בהקשר של הדיון בין חרדים ל׳חופשיים׳: על הפגנות, על רעש ועל זכות הבחירה לנשים: הוא מביא את דבורה הנביאה (כשנבואה היא משהו מובהק הקשור בא-לוהים), כדוגמא למשהו קדוש שכבר היה בעם ישראל, המתנגש עם התנגדות החרדים מטעמים דתיים להנהגה נשית באותה עת.

ו. ביטויים לנוכחות א-לוהים בדברי גורדון בתחומים אחרים

לבד מעיסוקו של גורדון בעניינים הקשורים במישרין לא-לוהים בחיי העם והאדם, נזכר א-לוהים אצל גורדון גם כאשר הוא איננו דן בו. א-לוהים מופיע בכמה נושאים, חלקם קשורים יותר לדברים שכבר דוברו או לא-לוהים, וחלקם פחות. רובם, עם זאת, קשורים לנושא הגאולה ועם ישראל. להבדיל מרוב הנכתב בפרק זה עד כה על גורדון, כאן א-לוהים אינו נושא הקטע אך הוא בהחלט נוכח.

1. אתה בחרתנו

הרעיון של "אתה בחרתנו", של ייחודיות עם ישראל תוך שימוש בביטוי 'אתה בחרתנו' להצדקת ייחודיות עקשנית זו, להצדקת הבלטתו ואפילו התבדלותו של העם, מופיע לא מעט בדברי גורדון.

"...לא ולא! דוקא ה'**אתה בחרתנו**' שלו, שלא ניטשטש ... במשך אלפיים שנה, דוקא ה'אני' העקשני לאין גבול הזה, שעמד יחיד נגד כל העולם, ולא רק נגד החושך, כי אם גם נגד האורות שבעולם זה, – דווקא ה'אגואיזם' או ה'שוביניזם' הזה מעיד על כוח ענקי, שלא רבים כמוהו. "[55]

'אתה בחרתנו'. אמנם ביטוי, במשמעות 'העם הנבחר', שאינו מזכיר מפורשות את ה', אך מקורו וגם משמעותו- מכוונות אליו. אתה בחרתנו- היא פניה לה', במקור- בתפילת העמידה של החגים, המזכירה כי עם ישראל הוא הנבחר מכל העמים. מוטיב זה של "עם נבחר בידי א-לוהים" עבור שליחות זו או אחרת, כפי שנכתב בהקדמה לעבודה[56] הוא מוטיב המופיע בעמים רבים. בעם ישראל הוא חזק במיוחד, וכאן בדברי גורדון אנו צופים בהופעה זו. אך בהמשך לכך גורדון מדגיש- 'אתה בחרתנו' בתור עקשנות ועמידה על ייחודיותנו- כן. 'אתה בחרתנו' בתור התעסקות והשוואה לעמים אחרים, ואף ניסיון לעליונות- זה לא. עם ישראל צריך להיות פשוט הוא עצמו.

"ואל יראו בדברי אלה מין '**אתה בחרתנו**' חדש, מין תעודת הצטיינות לעם ישראל, ציון יתרונו, יתרון כוחו או אורו, על יתר העמים... אני בכלל אינני גורס: 'הם – ואנחנו' לא לשלילה ולא לחיוב. אני גורס: 'אנחנו' 'אני', כמו שהננו, כמו שאנחנו יכולים להיות, כך אנחנו צריכים להיות. אין לי עסק באחרים, אינני מודד את עצמנו באחרים, אינני מעריך את עצמנו על פי ערכם של אחרים. אם הם עולים עלינו או להפך. התמודדות באחרים הוא ענין בשביל ילדים וגם בשביל איזה סופר גרמני, למשל, מסוג ידוע, שאין לו בעולמו אלא השאיפה לקבל אות הצטיינות אם מא-להיו או ממלכו, אם מהבריות או מעצמו, הבטוח בערך עצמו, בערך גופו ונפשו ובגדי השרד שלו, בערך עמו, מלכו וא-להיו (הן גם בזה מונים את עם ישראל, שבאלהותו אין אשה, שא-להיו הוא רווק זקן, קפדני, קנוא ונוקם. כך מבינים, כך משיגים בני אדם את רעיון האלהות ואת רגש האלהות)..."[57]

וזו הערת אגב מעניינת, בה הוא מביע את יחסו המרומז למי שתופס את הא-לוהים כשופט מאיים תפקידו לעשות דין ולהביא שכר ועונש בלבד. מבחינתו של גורדון א-לוהים הוא הרבה יותר מזה, והוא קשור לעולם במגוון דרכים- לא רק בשכר ועונש. הדברים מתחברים יפה עם כל תפיסתו של גורדון את רעיון הא-לוהות לא כמשהו דתי (או לא כמשהו דתי בלבד) אלא כמשהו שיש בו הרבה מעבר.

והוא ממשיך את התנגדותו להשוואות מיותרות ואת דרישתו להתקדמות עצמית, תוך הדגשה כי הסיבה לדרישתו היא הערכתו את האדם כחי בצלם א-להים. ולפיכך כל אחד חייב להתקדם; וכהמשך לדברים שנזכרו קודם כל אחד צריך להתקדם בעצמו, מתוך צלם א-להים שבו, ולא לסמוך על אחרים. והוא מכנה את עם ישראל כפי הפסוק המקורי, דהיינו "עם ה'", ודורש ממנו לגדול בעצמו וגם להרחיב את זאת לכל האדם בעולם; לגרום לכך שכולם יהיו נביאים:

---

[55] גורדון, א"ד, האומה והעבודה, בניין אומה, 1920: 254

[56] ראה בפרק התיאורטי במבואות, בסעיפים העוסקים בקשר בין דת ללאומיות.

[57] שם: 255

"ובמידת האדם העליונה אין אדם נמדד במידתו של חברו, כי אם במידת עצמו. מי שגדול יותר, מי שכובש... אינו גדול. הוא גדול מקטנים וגיבור על חלשים, וגורם להם... שהם יישארו בקטנותם ובחולשתם וישלימו עם קטנותם וחולשתם, בהשליכם יהבם עליו, על הגדול, הגיבור, הצדיק, האדם העליון, בן **הא-להים** שהוא יזכם, יגדלם, יגבירם, שהוא יגאל את האדם ויביאו לחיי עולם.
גדול הוא מי שגָדֵל, מי שגדול היום ממה שהיה אתמול ויגדל מחר ממה שהנו היום, ואין קצב לגידולו; מי שגורם לאחרים, שהם יגדלו ויגברו מתוך עצמם, כמו שהוא מבקש באחרים גורם כזה לעצמו (וסימנך: 'מי יתן כל **עם ה'** נביאים!', וביתר הרחבה: מי יתן כל האדם נביאים!). כך אני מודד את עמי, את ישראל. ולפיכך אינני יכול, להשלים עם הרעיון, שהוא, בשובו להיות עם חי, לא יהי גדל מתוך עצמו, כי אם נגרר אחרי אחרים."[58]

2. הלכות דעות ומלחמת דעות: על דעות, על הגאולה, ועל עיקר וטפל

במקום אחר דן גורדון בעניין מלחמת דעות ודרכי ניהול דיונים, וכמה חשיבות יש לתת להבדלים וויכוחים פנימיים בענייני פוליטיקה, חברה וכלכלה ששררו בישוב באותה. או כלשונו: "הלכות דעות ומלחמת דעות". בקטע לפנינו גורדון מסביר כי לעתים, רבים מהדיונים הלוהטים ורבות מאי ההבנות, נובעים מכך שאנחנו לא דנים על השאלה הנכונה, או מתעמקים בפרטים חסרי חשיבות או חסרי משמעות. הדוגמה המייצגת אותה בוחר גורדון על מנת להסביר את תפיסתו, קשורה לענייננו:

"התחיל האדם את חשבון עולמו מהגלוי והממשי, מן השמים והארץ, השמש והירח, העץ והאבן וכו' ועבר אל אלילים רוחניים ובא – אל **א-להים**, אל **אל אחד**. אולם בזה עוד לא השיג את הנקודה. האדם שואל: היש **א-להים** אם אין? ואם ישנו, מה יחסו אל העולם והחיים? ההוא ברא את העולם או עצם מציאותו מחייבת את מציאותו של העולם? ההוא בתוך העולם או מחוץ לעולם? וכו' וכו'. הכל – שאלות ההכרה, בעוד שהשאלה היא על דבר, שאין להכרה תפיסה בו, השאלה הרי היא על דבר, ש'יש' ו'אין' אינם תופסים בו כלל, ואין צריך לאמור, כי אינו כלל בגדר יתר היחסים של המציאות, מעין 'מחוץ לעולם', 'בתוך', 'לפני' העולם וכו' וכו. עצם ההוויה הזאת אינה דבר שבהכרה, דבר שבגדר 'יש' ו'אין', כי אם דבר שבחיים. ומכאן – כל המבוכה. מכאן – כל המושגים המדומים מעין 'תיאיזם', 'אתיאיזם', 'מונותיאיזם', 'פוליתיאיזם', 'פנתיאיזם', 'רצון עיור', 'תנועה עיוורת' וכו' שאינם בעצם, מבחינת ההכרה הצרופה, אלא מלים בלי כל תוכן חיוני."[59]

גורדון טוען שאין בכלל מה לדון על א-לוהים ושיש לכלולו כחלק מהחיים, מפני שאין בכלל יכולת לאדם לדון בדבר כזה שאינו במודע (הוא עצמו דן בחיפוש הא-לוהים, ובמשמעות החיים בצלם א-לוהים, אך לא במהותו של א-לוהים). במילים אחרות, גישתו הבסיסית של גורדון היא שא-לוהים הוא חלק מהחיים, הוא אמונה ולא ידיעה, שיש פשוט לחיות אותה.

בהמשך, גורדון בוחר לברר את חוסר התועלת, ואף הנזק, במלחמת הדעות החברתית-כלכלית ומלחמת הדעות על דרכי הביצוע של הציונות שאין להן מקום, לפחות לא בפרופורציות שקיבלה, בציונות, ביישוב, ואולי בפרט מכוונים הדברים לתנועתו שלו, תנועת הפועלים:

" דוקא עתה היתה התעוררות עליונה כזאת יכולה להשיג כוח חיוני ואפילו מדיני כזה שלא שערנוהו מעולם, כמובן, לוא לבשה ההתעוררות צורה של תנועה לאומית כבירה מעין התנועות הדתיות הגדולות. את הדבר הזה היו צריכים להבין קודם כל הבאים לנהל את העם, הבאים לחנך את העם והבאים להיות חלוצים לפני העם, היו צריכים להבין, כי פה אין מקום לכוחות שאולים, לחשבונות קטנים מתוך תביעות קטנות, לרוח מן החוץ. אולם כל אלה מבינים דברים יותר חשובים. המנהלים מבינים, כי העיקר הוא הפוליטיקה והקפיטל, המחנכים מבינים, כי העיקר הוא הפשרנות, החלוצים ברובם מבינים, כי העיקר הוא הסוציאליות (כאילו צדק וסוציאליות הם שמות נרדפים!), אבל מי פתי יבוא,

---

[58] שם: 255- 256

[59] גורדון, א"ד. האדם והטבע, הלכות דעות ומלחמת דעות, 1920: 308

בלי כל מבינות קטנה ויכריז: "נחמו נחמו עמי יאמר **א-להיכם**, דברו על לב ירושלים וקראו אליה, (דוקא מפני) כי מלאה צבאה, כי נרצה עוונה, (דוקא מפני) כי לקחה מיד **ה'** כפלים בכל חטאותיה'."[60]

כאן טוען גורדון כי מנהיגי הציונות והיישוב לסוגיהם, עסוקים במלחמת דעות שבה כל אחד עומד על העיקרון החשוב ביותר לדעתו, עד שהם מפספסים את העיקר שהוא גאולת ציון, שגורדון מביאה בקולו של נביא ה' ישעיה: נבואה בה ה' קורא לירושלים, וקורא לעם ישראל, לנחמם, כי שבו, כי הגיעה עת הגאולה.

העיקר הוא, אומר גורדון, שה' קורא לעם ישראל לחזור, לחזור לארץ, לחזור לירושלים, קורא לגאולה. והוא שואל- האם ישמעו העם את קולו?

3. המקדש

פעמיים מתייחס גורדון אל בית הא-להים. פעם אחת מתוך קינה על חורבן, בקטע שכותרתו: "על הבניין- והוא חורבן, ועל החיים- והם רקבון".

"ופנית והלכת ראשונה אל **הר בית א-לוהים**, אל המקום אשר שכנה שם בראשונה כל תקוות ישראל, וראית את אשר עוללו לנו זרים, וראית את רשעתם ואת ערלת לבבם -"[61]

מעניינת כאן היא הבחירה לקרוא למקדש "הר בית הא-להים" דווקא, אם כי כינוי זה מופיע רבות במקורות. גורדון קושר כאן בין בית הא-לוהים לבין מקום תקוותיו של עם ישראל, לפחות "בראשונה", בעבר.

במקום אחר כותב גורדון על האינדיבידואליות ועל הכלליות הגדולה בעם ישראל, וקושר גם אותה- את האחדות, הכלליות, הנדרשת, אל מקום המקדש, אל "מעוז א-ל אחד":

"אינני יודע אינדיבידואליסטים יותר גדולים מהנביאים – ואינני יודע לאומיים ואוניברסליסטים גדולים מהם... עם ישראל בכלל מצטיין באינדיבידואליותו, בין בכללו, בתור אומה, בין בפרטיו... כשאתה מקשיב לדברי הנביאים, המוכיחים אותם על קשי ערפם ומנבאים להם חורבן, פיזור, התפרדות, אם לא יחזיקו **במעוז אל אחד** עם כל האידיאלים התלויים בעיקר הזה, דומה אתה לשמוע, כי בת הקול.... אומרת, כי רק אידיאלים גדולים הם הקשר היותר בטוח, הקשר היחידי, שיש לקשור בו אישים נפרדים כאלה לגוף אחד חי, כלומר כי הקשר צריך שיהיו לו שרשים בעצם עצמותו העליונה של כל יחיד מאלה."[62]

בשני קטעים קצרים אלו קושר גורדון בין תקוותיו ובין אחדותו של עם ישראל, לפחות בעבר, לבין מקום המקדש שלו הוא בוחר לקרוא "בית הא-לוהים" או "מעוז א-ל חי". מדברים אלו בלבד לא ניתן לדעת הרבה, אך הם מצטרפים לדברים רבים אחרים שנכתבו לגבי הרעיון והאחדות והרוח של עם ישראל- הרוח הגדולה של "עם בצלם א-להים".

4. אזכורים כלליים

א-לוהים מלווה את גורדון גם במקומות בלתי צפויים. הוא לא היחיד המתבטא כך, וכנראה שבחלק מהמקרים מדובר בביטויים שהם חלק מלשון השגורה בפי העם היהודי מדורי דורות, וגם בקרב הפועלים שחינוכם היה פעמים רבות מסורתי. כמו למשל הביטוי השכיח "ברוך השם" (להלן: ב"ה):

---

[60] שם: 322

[61] גורדון, א"ד. מכתבים ורשימות, הדבר אשר היה על דואג היהודי: 205. ראה הערה 9

[62] גורדון, א"ד. האומה והעבודה, מעניין לעניין ובאותו עניין, 1918: 295

"כל הזדמנות של עלבון ושל קטיגוריה מבחוץ, שאין לנו, **ב"ה**, מחסור בהם, או של אַפּוֹלוֹגיה והתנצלות מבפנים, שגם בהן אין לנו, **ב"ה**, מחסור...."[63]

במקרים אחרים, משתמש גורדון בכינוי הקב"ה השכיח בחברה המסורתית ואצל מי שמקורות חז"ל שגורים בפיו:

"בכלל על כל צרה שלא תבוא מזמין לנו **הקב"ה** מומנט נפשי, העומד למעלה מכל תביעות הגיוניות ואפילו מכל תביעות נפשיות עליונות... "[64]

הדברים נאמרו תוך שהוא מסביר על גורמי החלטות בעם ישראל. והוא אומר כאן שיש משהו מעבר למציאות, להגיון ולצורך שמניע את הדברים, כפי שזה בא לידי ביטוי למשל בפרשת אוגנדה. כלומר הקב"ה גורם לעם ישראל איזה סיבה נפשית המשפיעה על ההחלטות ברגעים ההיסטוריים החשובים למרות שלפעמים ההיגיון הפוך.

ולפעמים, לא ברור לקוראים מדוע א-לוהים נזכר, וגם זהו אינו ביטוי שבשגרה. הוא פשוט שם, מסמל בשביל גורדון הנחיה, מורה דרך, לגבי יחסים בין אנשים, תקנות, וסדרי חברה. כשגורדון מסביר שיש לבנות חברה מתוקנת על ידי כך שכל אחד, כל יחיד וכל ציבור שולט בעצמו ולא מנסה להשתלט על אחרים, הא-לוהים, או 'ה" בשמו הנפוץ יותר במקורות, הוא חלק מאימרה עתיקה, תנ"כית, אבל רלוונטית.

"...כיבוש האחרים משעבד, מטשטש את האישיות של הנכבש ומטמטם את האישיות של הכובש, בעוד אשר לכיבוש עצמו ועל ידיו להצלחת חיי הפרט והכלל נחוצים חירותה השלמה וגידולה התמידי של האישיות והבנה הדדית שלמה בין כל אישי הציבור. 'וכל בניך **לימודי ה**" צריכה להיות פה הסיסמה."[65]

ז. סיכום

לנוכח הדברים שנבחנו בסעיף זה, ניתן לומר כי א"ד גורדון מעניק לא-לוהים מקום רב משמעות הן בחיים האישיים של האדם, והן בחיים של כל אומה ושל עם ישראל בפרט. הוא דורש מן האדם מעצם היותו אדם לחפש את א-לוהים בחייו, ולחיות "בצלם א-לוהים" כיחיד וכ‌כלל. חיים אלו לדעתו ניתנים לביצוע על ידי עבודה, יצירה, שותפות במעשה בראשית, ולציון רוח פנימית עמוקה הקשורה לעולם כולו; דרך האומה.

לאומה, כל אומה, הוא נותן את התפקיד של חיבור האדם לא-לוהים, ע"י יצירת קולקטיב המשמש צינור בין האם לחיבורו לעולם. לעם ישראל בפרט, כעם אשר שימר יותר מכל, למרות הכל, את מושג האומה, וכעם אשר כבר בעת יצירתו היה עם נבחר ע"י א-לוהים, הוא נותן את התפקיד להוביל את התהליך של יצירת "אומה בצלם א-לוהים": אומה היוצרת בחומר ורוח חלק ממעשה בראשית, אומה שהרוח שלה מחוברת לא-לוהים ולעולם כולו. הוא מדגיש כי א-לוהים, עבור עם ישראל, הוא מצד אחד שאיפה, חיפוש מתמיד, מטרה העשויה להתגשם בכל רובדי החיים, ומצד שני הוא גם מניע, גורם ויוצר עבור עם ישראל.

את החיים בצלם א-לוהים גורדון מקשר גם למושג של נאמנות לעצמך, וכן למושג של אחדות, שלמות, או במילים אחרות הרמוניה של כל דבר עם עצמו- כשכל חלק בו שייך לכל חלק אחר, והכל מקושר בשלמות לאומה, ומן האומה לעולם כולו- בשאיפה שכל העולם יהיה אחד.

---

[63] גורדון, א"ד. האומה והעבודה, מתוך קריאה, 1918: 284- 285

[64] גורדון, א"ד. האומה והעבודה, לחברי ברוח המנוצחים, 1919: 415- 416

[65] גורדון, א"ד. האומה והעבודה, יסודות לתקנות למושב עובדים, 1921: 456

לצד זאת, מדגיש גורדון כי רצון הא-לוהים הוא שהעולם יהיה אחד אך לא אחיד. הוא מדגיש את חשיבות הפרטים, את נבדלותה של כל אומה ובפרט של עם ישראל. כמו כן הוא מדגיש שחיים בצלם א-לוהים הם מחוברים למציאות ומתבטאים גם ברמה הכי גשמית.

יחסו זה של גורדון לא-לוהים נבדל מיחסו לדת, וניתן לראות בכמה מקומות כי הוא מבדיל בין הצד ה"רוחני" של הדת; כלומר א-לוהים, נבואה וקדושה אליהם הוא מתייחס בחיוב, לבין הדת בכללה, אליה הוא מתייחס בצורה מעורבת: בהערכה אך עם דרישה לשינוי; להתחברות למציאות המודרנית.

דווקא מתוך הבדל זה ניתן ללמוד כי א-לוהים שייך מבחינת גורדון לזהות הלאומית הישראלית, לעיקר מהותה, ובמידה רבה הוא זה המבדיל אותה מלאומים אחרים וגם נותן לה כוח ומטרה בפני עצמה. גורדון קושר במפורש בין א-לוהים לעם ישראל ולתחייתו הלאומית המודרנית כמה וכמה פעמים, בשתי צורות. א-לוהים הוא דרך חיים עבור עם ישראל, מטרה, שאיפה והוא גם זה שקורא ומסייע לגאולה, לחיבור בין העם לארצו, לנבואה, לגאולת העם והעולם כולו.

שלמה לביא (לבקוביץ)

שלמה לביא נולד בשנת 1882 למשפחה מחסידות גור בעיר פלונסק שבפולין הרוסית, וקיבל חינוך מסורתי בבית המדרש. היה פעיל בתנועת הנוער הציונית "אגודת עזרא" בעירו, תנועה שהוקמה על ידי דוד בן גוריון ושלמה צמח בני עירו. בשנת 1905 עלה ארצה בעלייה השנייה והוא בן 23, והחל דרכו כפועל במושבות (פתח תקווה וסג'רה), ולאחר מכן בחוות כנרת. היה ממקימי ארגון "השומר". לביא היה חבר תחילה במפלגת "הפועל הצעיר" ולאחר מכן עבר ל"אחדות העבודה", עד לאיחודן בשנת 1930, אז הפך לאחד ממנהיגי מפא"י. לביא היה מאבות התנועה הקיבוצית, ואבי הרעיון של הקבוצה הגדולה (שהפכה בהמשך לקיבוץ), כחלופה לקבוצה הקטנה. היה ממקימי קיבוץ עין חרוד, בו חי משנת 1921 ואילך. היה ממתנדבי הישוב לצבא הבריטי במהלך מלחמת העולם השניה, ולאחר קום המדינה היה חבר בכנסות הראשונות. בכתיבתו עסק הן בהגות בענייני היישוב והתנועה הקיבוצית והן בפרוזה. נפטר בשנת 1963.[1]

בדבריו של לביא על א-לוהים, ניתן להבחין בשינויים שהתחוללו בתפיסתו במהלך השנים: א-לוהים מופיע בדבריו בצורות שונות; אך בעוד בתחילת הדרך, בשנות העשרים, ייתכן להבין מדבריו כי שאלת האמונה פתוחה מבחינתו והוא טרם החליט בה, הרי שבשנות השלושים הוא עורך בירור בנושא, הבא לידי ביטוי נרחב במאמר "לויכוח עם ילדינו" משנת 1934; בירור שבו כבר ניתן לראות דעה מגובשת למדי המביעה אמונה בא-לוהים, אם כי מגדירה היטב את משמעותה של אמונה זו בצורה מסוימת מאוד. נראה זאת בדברים להלן.

1. א-לוהים בביטויים ובשפת הדיבור

כבר בשפת דיבורו של לביא, עוד בטרם נתהה על תוכנה, ניכרת נוכחותו של א-לוהים, בפרט בביטויים המשמשים תחבירית כ'קריאה',[2] שנועדו להדגיש את חשיבות הדברים, אך גם בצורות אחרות:

"אבל, **שהדי במרומים**, כמה קשה לי לעשות מלאכה זו. אין בי הכשרון לכתיבת היסטוריה."[3]

"אבל **אל א-לוהי השמים**! להשוות את אותו אדם....."[4] (על השוואה בלתי ראויה בעיניו בין אדם הפועל מתוך אידיאלים לאדם הפועל מתוך ראיית ערכי ממון)

"ובבית הקברות! –אל יענישני **א-לוהים**. כאן הכעור עובר על כל גדותיו."[5]

"עזיבה.... הנקראת בלשון הסופר בריחה, אסורה וכל כך אסורה, עד שצריך בפעם אחת ולעולם להכחיד התישבות זו **מתחת שמי ה'**..... **ריבונו של עולם**, אנא מפניהם נברח...? במה נטהר לפני אלה את הקבוצה...."[6] (בציניות ובביקורת על הדברים שנכתבו כנגד הקבוצה והעזיבה בה)

"אמנם לא חנני **א-להים** להיות בן לעם היושב בשלוה בארצו והשולט על ימים ועל ארצות ומדינות לרוב... אין אני אלא בן לעם מקולל, חסר ארץ.... נחוצה לנו ארצנו אנו, זו שגורשנו ממנה באכזריות"[7]

הביטויים שלעיל, לא בהכרח מעידים על תפיסת אלוהות וייתכן שהם היבטים לשוניים בלבד, בסגנון "בעזרת ה'", "ברוך השם", "א-לוהים אדירים" או "תודה לאל". יחד עם זאת הם עדות להיכרות של לביא עם העושר של

---

[1] צחור, ז. שלמה לביא. (ללא מחבר), שלמה לביא: ליום השלושים. תדהר, ד. (ע'), "שלמה לביא (לבקוביץ)", אנציקלופדיה לחלוצי הישוב ובוניו: כרך ו: 2548, כרך יג: 4358

[2] הקריאה היא חלק תחבירי נפרד במשפט, שהדובר מוסיף כדי להביע את יחסו המודגש לתוכן המשפט (התפעלות, שמחה, פחד, דרבון או רגש אחר). להרחבה: ויקיפדיה העברית: מילת קריאה

[3] לביא, ש. כתבים נבחרים, חלק ראשון, התאבקותי בפנים, עשר שנים לעין חרוד- 1931: 128

[4] לביא, ש. כתבים נבחרים, חלק ראשון, מגלגולי "המרכז הרוחני", תרפח 1928: 117

[5] לביא, ש. כתבים נבחרים, חלק שני, לכבוד מתינו, תרצח 1937: 111

[6] לביא, ש. כתבים נבחרים, חלק ראשון, מגלגולי "המרכז הרוחני", תרפח 1928: 121- 122

[7] לביא, ש. כתבים נבחרים, חלק שני, מפנת הסתכלותי, תרץ 1929: 119

מקורות היהדות, ובמיוחד עם שפת התנ"ך. כמו כן, נראה בהמשך, שחלק מההוגים נמנעו לחלוטין משימוש בביטויים דומים, ויש בכך כדי להעלות את האפשרות שמי שהיה מתנגד חריף לאמונה בא-לוהים היה נמנע משימוש בביטויים תכופים כאלו. כמובן, קיימים גם ביטויים/ כותבים רבים שאינם נוטים לצד זה או אחר; במקרים אלה אי הבעת התנגדות מוחלטת לאמונה בא-לוהים אינה מעידה על תפיסת א-לוהות כלשהי.

2. על חיפוש א-לוהים וחידוש האמונה

בדיון ארוך על חינוך הילדים בקיבוץ, בשנת 1934, מביא לביא את הרהוריו על חיפוש א-לוהים, ומהי אמונה אמיתית, כחלק ממענה על השאלה כיצד לחנך את הילדים בהתייחסות לנושא האמונה בא-לוהים. הוא מבדיל בין אמונה סתמית, קטנה, לבין אמונה ב"א-לוהים חיים".

"אשר לחיפושי **א-לוהים:** מסתמנים כאן בויכוח שני מיני חיפושים אחרי **א-לוהים**. ישנם כאלה אשר זה מקרוב התחילו לחפש אחריו; הם נלאו להיות אפיקורסים, או מפני שגם האפיקורסות העמידה אותם בפני קיר אטום. או אולי הם צריכים **לא-לוהים** בכדי לשים גבולות לשאלותיהם של הילדים, כלומר: לאמור להם שלרצון **א-לוהים** ולמעשיו אין שאלות יותר, והם לא מחויבים לענות עליהן. ככה יותר טוב לספר עם הילדים נסתרות, על נפלאות ומעשה נסים. לאלה אין לי מה להעיר הרבה. אתמול היו אפיקורסים למען השיחה הנאה, היום ידרשו **א-לוהים** גם כן למען השיחה הנאה, למען השיחה המודרנית. **אלוהים** אלה של קוניונקטורה הם והם קטנים מאוד. הרבה קטנים מאותה "האמת הקטנטונת" שמלץ כל כך בז לה. אם עוד יכולים איך שהוא לשאת אמת קטנטונת, איכה נוכל לשאת **אלוהים** קטנטן, **אלוהים** שנוצר במוחו של מי שהוא מתוך שעמום, מתוך שהחיים התרוקנו אצלו. **לאלוהים** כאלה ודאי שגם מלץ אינו מתכון. לילדינו ודאי שאין צורך בו, הם לא יקבלו אותו...."[8]

לביא מתנגד לאמונה שבאה רק מכורח הנוחות ולא מצד האמת. הוא מגלה דעתו מפורשות בהמשך כי לעם ישראל יש א-לוהים, אך הוא מייחס חשיבות רבה לצורת האמונה בו וסיבתה. גם לדרישה של א-לוהים שבאה לא מתוך נוחות (שהאמונה התלויה בה משתנה מיום ליום כפי הצורך), אלא ממקום רצון אמיתי "לדרוש את א-לוהים", הוא מתנגד כאשר אותו א-לוהים הוא רוחני בלבד ואינו מחובר לחיים. כלומר א-לוהים שהוא רק ישות רוחנית, שבא לספק צורך רוחני של האדם, לא רלוונטי מבחינתו: הוא אינו מקבל אותו לא כא-לוהיו שלו ולא כא-לוהים עבור חינוך הילדים. בעיניו זהו אינו א-לוהי ישראל האמיתי.

"אבל גם **הא-לוהים** שמלץ דורש אותו – והוא דורש אותו מכל מעמקיו, הוא משווע מכל עצמותו שיימצא לו, "הכוח המיסטי הראשוני", "המחייה את כל ההרפתקאות", "הנותן להם את הגיונם הפנימי", "המעמיק את החינוך הרוחני"- גם **א-לוהים** זה שהוא לצורך הרוח היפה, האומנם נוכל לקבל אותו בשבילנו ובשביל ילדינו? בבואנו לשאול אחרי **א-לוהים,** נשאל קודם מה הוא צריך לצוות עלינו, **א-לוהים** זה? מה הוא צריך לדרוש מאתנו ולגזור עלינו? האומנם הננו זקוקים **לא-לוהים** בשביל הלוצינציות רוחניות? בשביל פינוקים וסלסולים רוחניים? – למידות ולמעשים טובים אנו זקוקים, ולא לרוחניות שאין עמה חובות. **א-לוהים** שאינו מצווה, שאינו נותן תורה, שאינו מציין את המצוות ואינו מציין את העבירות, שאינו כופה עלינו את רצונו כגיגית, שאינו שוקל במאזניו – מדי לילה בלילה בשעה שהאדם, הילד שוכב לישון ונשמתו עולה למעלה בכדי להופיע לפני **כסא הכבוד**- את מעשיו הטובים והרעים של כל יצור, של כל הנברא בצלם, **בצלמו הוא**, שגם מתגשם בצלם- כן, ה"מתגשם" בעיני מאמיניו האמיתיים – ושממנו העונש וממנו השכר, ושהוא המלווה בצרה והמלווה בנצחון, - **א-לוהים** שאינו רק ככה, שהוא רק מיסטי, שהוא רק רוחני, אין הוא **א-לוהי ישראל** ואותו, גם אותו, לא נקבל. גם אין לנו מה לספר ממנו לילדינו."[9]

רבים מן ההוגים החילונים הפרידו בין האמונה הרוחנית לבין חובות מעשיות. כלומר בין אמונה מופשטת, הקשורה ברגשות, ברעיונות, בסמלים, לבין קיום מצוותיו של א-לוהים. כולם השתייכו לחברה החלוצית שלא שמרה מצוות ורובם המוחלט לא קיימו מצוות בחייהם האישיים. גם עבור אלו שראו בחיוב ואף

---

[8] לביא, ש. כתבים נבחרים, חלק שני, לויכוח על ילדינו, 1934: 87- 89

[9] שם

כעניין חיוני את נוכחותו של א-לוהים במחשבה הלאומית הישראלית- לרוב לא היתה לכך כל השלכה מעשית; כלומר מן האמונה בא-לוהים לא היה כל חיוב לשמור את מצוות כפי שנוסחו בתורה. רבים מהם אף התנגדו מפורשות למחויבות לקיום מצוות. לביא מציג גישה ייחודית מאוד, לפיה יש קשר הדוק בין א-לוהי ישראל כפי שהוא רואה אותו לבין קיום חלק מציווייו המעשיים בחיים הלאומיים. המעשה המוסרי על פי תורת הא-לוהים חשוב בעיניו אף יותר מן האמונה המופשטת בא-לוהים. מדוע הוא מסביר זאת? כדי לענות על שאלות שהתעוררו באשר לחינוך הילדים; שאלות שעוררו דיון רחב יותר על היחס לאמונה בא-לוהים ומהי משמעותה עבור הדור הצעיר והדור הקיים.

"היה אל. שמו היה "בכחוס". סביבו רק השתכרו... הם בראו לעצמם אל אשר לא דרש יותר משכרון.... איך חיים עובדיו....- כל אלה לא מענינו. ענינו הוא רק שבו יטפלו...

אולם לנו יש צורך ב**א-לוהים חיים**, והוא ישנו אצלנו, זה הוא **א-לוהי ישראל**, גדול הוא ונורא הוד. הוא דורש את הטוב וגוזר על הרע. הוא הוא אשר אומר: הלואי אותי תעזובון ואת תורתי תשמורו. זה הוא **א-לוהינו**.

כי לנו יש **א-לוהים**. זה המצוה עלינו את החיים הצודקים, את העבודה, את היצירה, את הקומונה. את **הא-לוהים** הזה ואת מצוותיו אלו אנו רוצים להוריש לבנינו אחרינו. לא **אל געגועים רוחניים** אלא **אל המצוה את המעשה הטוב** והמשתף את כל אדם ב"מעשה בראשית", אם חידש אפילו רק אות אחת בתורתו, בתורת העבודה והיצירה. **א-לוהים** זה אין רע אם אנו שוכחים בו לפרקים. הוא לא את עצמו ציוה עלינו אלא את תורתו, תורת המוסר האנושי, את היצירה לכל הסתעפותה ואת הקומונה המלאה והמקיפה.

ידעתי, היו מגדולי הפילוסופיה ואולי גם מגדולי השירה, אשר היו מגנים את **א-לוהי היהודים** היבש והגשמי. והיו יהודים גדולים אשר השתדלו לעשות גם את **א-לוהי ישראל** לרוחני יותר. אולם הם, גדולי ישראל אלה, לא גרעו כלום מהממשות שלו. הם לא עשו מה"ערכים הרוחניים הנפשיים" את הצד השני של מטבע ה"רציונליות" וה"מעשיות". אלא בתוך אלה טבעו, יצקו את הערכים הרוחניים הנפשיים, עד שנעשו לאחד לקנין בלתי מתפרד. המחלוקת בין **א-לוהי ישראל** ובין אלוהים אחרים הוא בזה, שהראשון מצוה לממש ולגלם את האידיאות ואת הרעיונות המופשטים, והאחרונים רוצים בהתפשטות הגשמיות, בנמוגות המעשה ובאידיאות מעורפלות. אכן, אם אצלנו אטמוספירה כזאת שאין כל חשש שמא יפגר החינוך ולא יספק את הדרישה בלימודים השימושיים, אם זה ככה, אין גם חשש שמא יפגרו הערכים הרוחניים התרבותיים. מתוך אותו טעם עצמו, שהאטמוספירה שלנו היא כזאת, שהערכים השימושיים אצלנו לא מובנים ולא יובנו בלי הבנה מעמיקה בערכי הרוח והתרבות שלנו. ...

אם מעשינו, חיינו היום-יומיים לא יהיו מעורבים ומונעים בחיי תרבות ובחיי מוסר גבוהים מניין יהיו כאלה לבית הספר? ..... אנו, חיינו, מעשינו, צריכים להיות החלון שדרכו יראו ילדינו את הרכוש האנושי-המוסרי שהורישו לנו ולהם כל הדורות."[10]

לביא הוא אחד היחידים המביע מפורשות את יחסו לאמונה בא-ל: "לנו יש א-לוהים חיים.... את הא-לוהים הזה ואת מצוותיו אלו אנו רוצים להוריש לבנינו אחרינו". קודם כל, בעיניו יש א-לוהים לישראל. זוהי אינה רק אמונתו האישית אלא הוא מתייחס כאן לאמונה של כלל ישראל. אחר כך הוא מסביר מה עיקרה של אמונה זו: המעשה.

לדבריו, מכל העמים, דווקא עם ישראל נתייחד בא-לוהים אשר דורש מן האדם ביטוי מעשי לערכים מוסריים בחיי היום יום. בעוד העמים האחרים בעיניו הסתפקו באל שהיה רק למטרת פולחן, הרי שעם ישראל הוא עם המתייחד קודם כל במעשה המוסרי המצווה על ידי הא-ל. יותר מכך, מבחינתו המשמעות של קיום המצוות הנגזרות מן האמונה רבה אפילו יותר מן האמונה עצמה: חשוב יותר בעיניו כי עם ישראל יקיים את המצוות המוסריות שציווה א-לוהים (והוא מביא דוגמאות להן, ראו בפסקה הבאה) מאשר שיאמין בא-לוהים, אם כי ברור שאמונה הבאה יחד עם קיום מצוות אלו עדיפה על קיום מצוות מוסריות אלו לבד. לדבריו, זהו גם

---

[10] שם

סדר העדיפות של א-לוהים עצמו. ערכים מוסריים אלו, קיום מעשי של מוסר הא-לוהים, יותר מאשר העיסוק בא-לוהים עצמו (שגם הוא חשוב בעיניו), הם בעיניו התשובה האמיתית והחשובה ביותר לשאלות הילדים ולדרך חינוכם.

חשוב לראות, כי כאשר לביא מדבר על ההשלכה המעשית של האמונה, על אותן "מצוות מוסריות", הוא לא מדבר דווקא על קיום מצוות במובן הדתי של העניין, שכן כאמור הוא עצמו, לא היה אדם שומר מצוות. המובן שהוא מעניק ל"קיום האמונה" הוא במימוש ערכים שהוא מגדיר במפורש: החיים הצודקים, העבודה, היצירה, הקומונה. ערכים אלו עולים היטב בקנה מידה עם ערכיה של החברה החלוצית שקיבוצית שבתוכה חי ובדרכה האמין, ערכים בהם האמינו גם קוראיו. בכך למעשה הוא יוצר חיבור בין האמונה לבין ערכיה של תנועת העבודה, שקיומם הוא לדבריו משמעותה החשובה ביותר של האמונה בא-לוהי ישראל.

3. ביטוייו של א-לוהים חיים במציאות העולמית והציונית

על פי הקו של לביא בסעיף שלעיל, הרי שעיקר חשיבותו של הא-לוהים היא בהשלכתו המוסרית על המציאות. קו זה לא השתנה בתפיסתו של לביא, גם אם יחסו לאמונה השתנה עם השנים, מאי הכרעה לאמונה. לאורך כל דבריו הרעיונות שהם תוצאתה של האמונה הם העיקר, יותר מהאמונה עצמה. הדברים נכונים הן באשר לרעיונות ציוניים, והן באשר לרעיונות סוציאליים וכלליים, אשר יש להם קשר גם לעשייה בארץ-אידיאולוגיה מוסרית היא חלק א-לוה ממעל, היא דבר א-לוהים:

> "ד"ר הרצל הגדול – מה נעלה היה ומה נעלה האידיאה שהוא יצר ועבד למענה, תואיל נא לקרוא בספריו ונוכחת וגם ידעת מה הם **דברי א-לוהים חיים** באמת...."[11]

> "לא נתיאש ולא נשים את לבנו לשמחי ולמוחאים כף למפלת הקבוצה, ונאמר להם: שום אידיאה אנושית לא נשברה מעולם ועד עולם לא תשבר, כי נצחית היא, **חלק א-לוה ממעל** היא."[12] (על האידיאולוגיה של הקבוצה)

כיוון שאידיאות מוסריות הן דבר א-לוהים, נגזר מכך שהן גם בעלות כוח נצחי. גם במקומות אחרים ניתן לראות את תפיסתו של לביא כי הא-לוהים קשור לתופעות היסטוריות נצחיות. לעתים בא הדבר לידי ביטוי בדוגמא שולית המביעה רעיון זה:

> (על התחרות) "אומרים: התחרות- תכונה היא באדם וטבעי הוא אם אנשים שאינם עומדים בהתחרות אינם נחשלים בחיים ובחברה.... "הנסה מישהו אחרת בבנין העולם? ומי ועל ידי מה תכנו את רוחו ואת תכונותיו של האדם? - בראשית ברוא **א-לוהים** את המשפחה הראשונה על פני האדמה, עוד קטנה היתה אז.... והם התחרו לפני יוצרם בקרבנותיהם, את קרבנו של האחד רצה **האל**, של השני לא רצה, והתוצאה הרי היא ידועה.
> ....כדומה לזה, קרה בדרך התפתחותם, לכל קניני החברה... כולם על שגיאות ראשונות נבנו וקבלו את צורתם."[13]

במקרים אחרים, לביא מביע קשר מפורש יותר: כיצד א-לוהים לא רק קשור לתופעות היסטוריות אלא גם יכול להחליט על התמשכותן. בדומה לרעיון שראינו קודם, כי אידיאות אנושיות הן נצחיות כיוון שהן קשורות לא-לוהים, כך הוא גם בטוח כי א-לוהים יתמוך באידיאה הציונית החלוצית. לצורך הדיון, בפסקה להלן, שנכתבה בשלב מוקדם מאוד בהגותו של לביא (בשנת 1921), הוא משאיר לקוראיו את ההחלטה מי מנהל את העולם, אם

---

[11] לביא, ש. כתבים נבחרים, חלק שני, מכתב גלוי לפאנדיט ניהרו, 1936: 162
[12] לביא, ש. כתבים נבחרים, חלק ראשון, אל הכואבים ואל העורבים השחורים, תרפט 1928: 94
[13] לביא, ש. כתבים נבחרים, חלק ראשון, התישבות קבוצית גדולה, תרפא 1921: 15

א-לוהים הוא או לאו. השאלה הזו אינה רלוונטית מבחינתו לדיון, וייתכן כי הוא עצמו מגבש את התשובה עליה בהמשך הדרך: הוא מתייחס לשאלה זו רק שלוש עשרה שנים מאוחר יותר, בקטע שראינו בפסקה הקודמת. מבחינתו, כאמור, ההשלכה המעשית-מוסרית של האמונה בא-לוהים חיים, חשובה אף יותר מן האמונה עצמה. ובהמשך לכך, העשייה הציונית-החלוצית והמשכיותה, בהיותה צודקת מבחינה מוסרית, חשובה אף יותר מן השאלה מיהו הכוח המנהל את העולם שיתמוך בה: העיקר הוא שאותו כוח יתמוך בה, ושהחלוצים יאמינו ביכולתם זו לקבוע את ההיסטוריה.

> "הכל יעשו המשקים עצמם. ואת ההכרח ההיסטורי נטה לצד אחר, לצדנו. רצונו של האדם ידע לעשות את זה. אם מכונה היא המנהלת את ההיסטוריה, אזי נדע להטותה לפי חפצנו, אם רק את חפצנו נדע, ואם כח עור – אנחנו נהיה לה לעינים, ואם **א-להים** הוא המנהל- הוא בודאי שיאות לנו."[14] (על יצירת כלכלה חדשה בארץ, ויכולת לעמוד בתחרות)

4. סיכום

מהתייחסותו של לביא לאלהים, עולה כי הוא עצמו נמצא בשלבי חיפוש אחר א-לוהים, ועובר תהליך בנושא מחיפוש ותהייה בשנות העשרים, להכרעה לטובת האמונה בא-לוהים בשנות השלושים. לאורך כל דבריו הוא מתייחס לאפשרות קיומו ופונה אליו בטבעיות תוך כדי דיבורו, וכעבור שנים הוא גם מביע את אמונתו בקיומו ואף רואה בו מזהה ייחודי של עם ישראל. עם זאת, הוא אינו רואה את א-לוהים כקשור לרעיונות רוחניים בלבד, אלא סבור כי א-לוהי ישראל מתייחד דווקא בהשלכה המעשית, המוסרית של האמונה בו. השלכה מעשית זו אינה לשיטתו של לביא שמירת מצוותיו בגירסה הדתית, אלא קיום ערכים ההולמים את ערכיה של תנועת העבודה, קיום החשוב יותר מעצם האמונה. לדבריו, רעיונות מוסריים הינם "דבר א-לוהים" ועל כן יזכו לחיי נצח: כשם שהא-לוהים הוא נצחי, כך גם רעיונות ואידיאות של האנושות, רעיונות מוסריים, שהם העיקר לדבריו בעיני א-לוהים, יהיו נצחיים ויעמדו בפגעי ההיסטוריה וקשיי הזמן. בין רעיונות מוסריים אלה, מביא לביא רעיונות באשר לצדק חברתי וסוציאליזם ורעיונות הקשורים בציונות. הקשר המיוחד של עם ישראל לא-לוהים, לפי לביא, תלוי ברמה המוסרית וברעיונות המוסריים שהוא (עם ישראל) מביא לעולם ומיישם בו.

---

[14] לביא, ש. כתבים נבחרים, חלק ראשון, התישבות קבוצית גדולה, תרפא 1921: 24

ברל (בארי) כצנלסון

ברל בארי כצנלסון, ממנהיגיה הבולטים של תנועת העבודה בארץ ישראל והוגה דעות חשוב של הציונות הסוציאליסטית בכללה, נולד בשנת 1887 בעיר בתחום המושב ברוסיה למשפחה יהודית תורנית משכילה. אביו, ומורים פרטיים, חינכוהו ראשית לתורה ולספרות עברית, ורק אחר כך לספרות רוסית והשכלה כללית. בגיל צעיר פיתח את השקפת העולם הציונית-סוציאליסטית שלו. רכש השכלה מקצועית ועלה ארצה בשנת 1909 בגיל 22 עם העלייה השנייה, אל היישוב עטרות. הוא הסתובב ביפו, במושבות הוותיקות ובגליל, פגש את מנהיגי הפועלים דאז, א״ד גורדון והסופר ברנר, והפך לדמות מוכרת בין הפועלים.

ממלחמת העולם הראשונה ואילך היה למנהיג לא-רשמי של בני דורו בזכות אישיותו. היה מיוזמי האיחוד בין הפועלים וממובילי ״אחדות העבודה״. פעל רבות להקמת ההסתדרות ומוסדותיה (״סולל בונה״ ״בנק הפועלים״ ״קופת חולים כללית״ ועוד). פעל גם בתחום הרוח- באוניברסיטה העברית, בהוצאות הספרים ״עם עובד״ ו״ספרית פועלים״, ובהקמת העיתון ״דבר״ ועריכתו. לתקופה קצרה היה יו״ר הקק״ל. נפטר בשנת 1944.

ברל הותיר עשרות כתבים מנאומיו ומאמריו. כמנהיג בתנועת העבודה חיזק את המגמה הלאומית על חשבון המגמה המעמדית. הוא היה אחד המעטים בתנועת הפועלים שהתייחסו בחיוב למסורת ולדת היהודית (אף על פי שכבר מגיל צעיר בחר לחיות כאדם שאינו שומר מצוות), וטען כי הניסיון למחיקת העבר ויצירת עולם חדש מאפס לא יחזיק מעמד. לדבריו, מהפכה אמיתית משתמשת בצורה חדשה ומתוך בחירה בירושת הדורות. הוא התבטא בגלוי נגד זלזול חינוכי ותרבותי במסורת ישראל. לדעתו ה״מרידה״ הציונית צריכה למרוד גם במרידות הקודמות: ההתבוללות, הגלותיות, השעבוד להשכלה והשעבוד לחזון הקומוניסטי, ובמובנים מסוימים עליה להמשיך חלק מהמסורת, לא מתוך תחושת חובה דתית אלא מהיותה מסורתו ומהותו של עם ישראל.[1]

ברל, כמו חבריו לתנועה שחלקם מופיעים בעבודה זו, מייצג קונפליקט שהיה נחלת רבים מחלוצי העלייה השנייה, ושהוצג במבוא: הקונפליקט בין המרידה בדת היהודית (מתוך כפירה בהכרה או מסיבות אחרות שאינו בבחינת 'כפירה' במהותן אלא רצון להשתחרר מכבלי הדת) והרצון ליצור חיים חדשים, לבין עברם של חלוצים אלה, שורשיהם, השקפותיהם ועולם המושגים שלהם על עצמם, על החברה הסובבת אותם, על העם היהודי ועל העולם, שהיו מושרשים ביהדות. קונפליקט מובנה זה של החברה החלוצית-פועלית בארץ, של הסתייגות מהדת היהודית אך בד בבד החדרת ערכים, תפיסות ומושגים ממנה לחברה החדשה המתרקמת, ניכר במיוחד אצל ברל כצנלסון, המייצג מעין זרם מרכזי; רדיקלי פחות מבן גוריון ודומיו, ביחס לדת היהודית. להלן נראה כיצד הניגוד הזה משתקף בדברי ברל על הא-לוהים, דברים שיש בהם כדי להאיר על יחסו למסורת היהודית בכללה.

---

[1] לא מעט נכתב על ברל: אחימאיר, א. לאחר האהבה, לאחר השנאה. גולדברג, ז. דרכי איש: שלוש מסות על ברל כצנלסון. גולדברג, ז. פרקים במשנתו החברתית של ברל כצנלסון. דנה, ק. ברל כצנלסון: ההגשמה הציונית בכתביו - עיונים. כצנלסון-נשר, ח. אח ואחות: זכרונות. צביון, א. דיוקנו היהודי של ברל כצנלסון. קולת, י. אבות ומייסדים. קיסר, י. ברל כצנלסון – 100 שנה להולדתו. שטרנהל, ז. בנין אומה או תיקון חברה?: לאומיות וסוציאליזם בתנועת העבודה הישראלית 1904-1940. שניר, מ (ע'). על ברל כצנלסון: זכרונות ודברי הערכה. שפירא, א. ברל: ביוגרפיה. תדהר, ד. (ע'), ״בארי (ברל) כצנלסון״, אנציקלופדיה לחלוצי הישוב ובוניו, כרך ה: 2077-2079.

1. הימנעות מהשמעת דעות הקשורות בדת למען האחדות

ברל ראה עצמו כמנהיג מעצב ומוביל בתנועה הפועלית ובהתיישבות היהודית בא"י, ולפיכך דרש מעצמו וממנהיגים נוספים להתייחס בכובד ראש לדבריהם ולדעותיהם שכן מטרתם לעצב חברה ולהשפיע על צביונה, וכי כמנהיגים הם נושאים באחריות בפני העם על מעשיהם ודבריהם. ברל מעיד על כך בהערת אגב, לאחר משפט בו העיד עסקן יהודי חשוב בתנועה, בפני ועדת פיל שדנה במאורעות שהחלו בשנת 1936. במשפט, לשם מתן העדות, נדרש העד להישבע על אמונתו או אי-אמונתו בא-לוהים, וכך עשה, ונשבע כי אינו מאמין. בתגובה לכך כתב ברל כצנלסון:

"מה שמעסיק אותי זהו הדיאלוג התיאולוגי אשר התגלע בין השופט לבין העד: השופט, כמסופר, "דרש לדעת אם העד מאמין ב**א-לוהים**" והעד עשה את רצונו ואמר לו שאיננו מאמין.

.... אף הדיאלוג התיאולוגי הזה שנשמע בבית המשפט מעסיק אותי לא מבחינת תכנו הרעיוני, כי אם מבחינת תכנו הציבורי. לא לי לשפוט על תכנו הרעיוני, כי- פשוט – אינני מבין לו. ... הכרתי, כי בני אדם מכניסים מושגים כל כך שונים במונח "**א-לוהים**" גם כשהם מחייבים וגם כשהם שוללים.... ומי הוא ה**א-לוהים** אשר הוא מאמין בו או אינו מאמין.... ולא אמרתי את כל הדברים האלה..... אלא כדי להמחיש את אי ידיעתי...

וכאמור אין אני דן באמירתו מבחינת תכנה הרעיוני אלא מבחינת משמעותה הציבורית. ומשמעותה הציבורית נראית לי שהיא מקפחת את ההסתדרות מכמה צדדים.

מיסודי היסודות של ההסתדרות שהיא שואפת לאחד את כל העובדים ללא הבדלי מפלגה ותודעה והשקפה..... מה היתה איפוא חובתו של עסקן הסתדרותי כשהוא "נדרש במפגיע" להכריז בבית המשפט על דברים שבאמונה?... חובה להודיע לשופט.... כי אין אדם, לא עד ולא נאשם, חייב בדין וחשבון לשופט על דברים שבאמונה וכפירה, מנקודה זו אסור היה לו לזוז."

"בלי שמירה מתמדת על אחדות המחנה.... בלי טקט מרובה מצד העסקנים והמחנכים האחראים, אין ההסתדרות יכולה להתקיים.....

אני שואל, איפוא: להכרזה מה זו עושה?"[2]

בפסקה זו מגלה ברל דעה מובהקת, לפיה על כל הנושאים בתפקיד ציבורי בהסתדרות, בארגון שמטרתו לאחד את כל העובדים העבריים בארץ סביב המטרה של הקמת בית לאומי בארץ ישראל, להיזהר מאוד מהבעת דעות בנושאים של אמונה דתית. במקרה שהוצג לעיל סבר כי הנזק של היענות לשופט הבריטי היה ביצירת נורמה מחייבת, מה שעלול לגרום לפגיעה בחופש המצפון של שותפים למאבק הלאומי שיבקשו לרצות את השופט. ההסתדרות, אומר ברל, חייבת לשדר חופש מצפון שיתאים לכל חבריה הנמנים עם מגוון המגזרים ביישוב.

התביעה לחופש מצפון זה, והימנעות די עקבית מלעסוק ישירות בנושא האמונה בא-לוהים, מלוות את ברל משתי סיבות. האחת היא עקרונית: עקרון חופש הדעות והאמונות. גם בתוך הסוציאליזם, סבר ברל כי יש מקום לפרט ולאמונותיו:

"מה הן זכויות החברים בשכונה? באיזו מידה יכולה השכונה להתוות דרך לפרט? אנו סוציאליסטים, זאת אומרת, שהרוב יכול להחליט כמה דברים. אבל אם הרוב יחליט אם יש **א-לוהים** או לא – לא אקבל את זה. אם יחליט, אם מותר להתפלל או לא – לא אקבל. יש כל מיני סייגים לבחירת חברים, אבל יש דברים שהם מחוץ להתערבות..... זאת תהיה פשיטת רגל של הסוציאליזם – אם תיעשה אוניפורמציה של הדעות והרעיונות."[3]

---

[2] כצנלסון, ב. כתבי ב. כצנלסון כרך שמיני, מאורעות תרצו, בשולי משפט אחד, תרצז 1937: 82-86

[3] כצנלסון, ב. כתבי ב. כצנלסון כרך ששי, יחסה של תנועת הפועלים אל הדת, תרצד 1934: 423

הסיבה האחרת היא מעשית. גם אם מעקרונות הסוציאליזם המרקסיסטי המקורי היה ההימנעות מדת (״הדת היא אופיום להמונים״), הרי שיש לדעת ברל מקום לשינויים, לבחינה מחדש ולבדיקה האם עיקרון זה מיטיב לסוציאליזם בארץ ולמטרותיו, או שהוא מיותר (כאמור במבוא, הסוציאליזם הינו תורה מגוונת, עם תפיסות שונות ביחס לדת, שהתגבשו עם השנים). ברל מוצא עיקרון זה של שלילת הדת באופן מוחלט לא רק מיותר, אלא גם פוגע במטרה של תנועת הפועלים הארצישראלית: הקמת בית לאומי לעם היהודי בארץ ישראל, שיוקם על פי עקרונות סוציאליסטיים. לאור התרבות היהודית המורכבת והמפוארת, ולאור הדעות המגוונות שניתן למצוא בישוב בארץ, ברל טוען כי יש מקום לשינוי, לתפיסה מורכבת יותר ומעשית יותר של הסוציאליזם; להתמקד בהגדרות הבסיסיות החברתיות לשם יצירת חברת מופת סוציאליסטית בארץ, ולהתעלם מכל ההבדלים האחרים.

> ״לסוציאליזם היהודי היה חוסר הערכה לקניני העם... התנועה שלנו... השתחררה מהרבה מושגים טיפשיים... היא עדיין בדעה הקדומה שהאפיקורסות היא חלק אינטגרלי של הסוציאליזם. מכיוון שהסוציאליזם שלנו איננו של נייר, אלא ממשי, מוכרחים אנו לעשות ריבזיה למושגים האלה....
>
> נאמנות למעמד הפועלים – פירושה להתגבר על כל הניגודים האחרים...״[4]

ברל מוסיף וכותב כי יש חשיבות לחופש המצפון, הקשור לסוציאליזם ולאידיאלים החדשים של החלוצים, אבל יש להתמקד במאבק הפוליטי על מעמד הפועלים, ולא להוסיף לזה עניינים דתיים. במובן זה הוא מזכיר מעט את גישתו של הרצל, שהעדיף לעסוק בעיקר בהיבטים המדיניים, ולא בענייני דת ותרבות, על מנת להימנע מקונפליקטים.[5] וכך מזכיר ברל גם את בן-גוריון (להלן), הנאמן לאחדות ולמטרה, תוך התפשרות בענייני הבדלים אידיאולוגיים. גם באופן מעשי הוא טוען שיש להתחשב מתוך כבוד במנהגים של דתיים, גם אם הם לא ממש תואמים את ״אידיאל חופש המצפון״ החילוני, על מנת לצרף פועלים דתיים לתנועת הפועלים – כאמור, הוא מחובר יותר למסורת. היא לא מעוררת בו דחייה כמו בבן גוריון. המאבק הסוציאליסטי קודם למלחמות דתיות, ועל כן יש למשל להעדיף לשמור על כשרות, כדי לצרף פועלים שאמונתם כזו, ולשלם מחיר של הכלת מנהגים דתיים והתחשבות בהם בתפקוד היומיומי, למען המאבק הפועלי.[6]

מתוך עקרונות רעיוניים ומעשיים אלו, נמנע ברל מעיסוק ישיר בשאלת הא-לוהים, בניגוד ל״קודמו בתפקיד״ במידת מה, א״ד גורדון, שהיה גם הוא מהוגיה החשובים של התנועה. עם זאת, ברל כן עוסק במושג האמונה, ושואל שאלות לגביה, כגון: האם אפשר לתבוע מאחרים להאמין? האם הכרזתו של אדם שהוא מאמין מעידה באמת על אמונה? ברל תובע מהמאמין להיות אמיתי עם עצמו, ללכת עם אמונתו. ומעיר שגם המאמין האמיתי- לא פשוטה דרכו.

> ״מי שמאמין **באל חי, הדן את העולם ברחמים**, כיצד אינו קורע שמים בזעקתו?..... ושמא צדק מיכה המורשתי שדרש לגבי אמונה: ״הצנע לכת״?״[7]

ברל כתב דברים אלה בשנת 1940 ונקט בהם ככל הנראה לנוכח מלחמת העולם השנייה. ההקשר ההיסטורי מביא אותו לדרישה להיות צנוע בענייני אמונה, ואולי רומז בכך לדרכו, שהיא שמירת האמונה כדבר

---

[4] שם: 422

[5] ברומן ״אלטנוילנד״ הרצל אמנם כן מתייחס מעט לענייני דת, בתארו את העיר ירושלים. הרצל, תב״ז. אלטנוילנד: ספר חמישי: ירושלים, פרקים 1, 5, 6. אך ספרו החשוב והמשפיע ביותר ״מדינת היהודים״ עוסק בענייני מדיניות וביצוע. הרצל, תב״ז. מדינת היהודים.

[6] כצנלסון, ב. כתבי ב. כצנלסון כרך ששי, יחסה של תנועת הפועלים אל הדת, תרצד 1934: 423

[7] כצנלסון, ב. כתבי ב. כצנלסון כרך תשיעי, בזכות המבוכה ובגנות הטיח- בכינוס מדריכי עלית הנוער, תש 1940: 258- 259

אישי; לא לצעוק אותה בקולי קולות (ייתכן גם כי הוא מתכוון לכך שאין לצפות מן האמונה כי תחולל כל שינוי בו חפץ האדם). מתוך אלו, ומתוך העקרונות שצוינו לעיל, ברל נמנע מלהכריז על אמונתו בקול, עד כדי כך שהאמירה ההחלטית ביותר שלו בנושא היא זו המופיעה בהערת שוליים בדיון על איחוד ציבורי:

"בעניין מציאות **א-לוהים** אין אמצע, בין אמת ושקר אין אמצע, אך בחיי ציבור יש גם אמצע...."[8]

אולי 'אין אמצע', אבל ברל לא חושף באיזה צד הוא מחזיק. עם זאת, מושגים רבים הקשורים בא-לוהים מופיעים רבות (גם באופן יחסי לכתביו הרבים) בכתביו של ברל ומלווים אותו בכל תחום. גם אם מדובר בחלק מהמקרים בשימוש בלשון שגורה, הרי שמכלול הדברים וכמותם, וההשוואה להוגים אחרים במחקר זה שיחסם השלילי לא-לוהים התבטא גם במיעוט מכוון של אזכוריו בכל צורה שהיא, מלמדים אותנו על מה שלא תמיד אומר ברל במפורש: נאמן לאחריותו הציבורית, ברל אינו כופה את אמונתו ויחסיו עם הא-ל על כולם, אך נראה שהוא עצמו, באופן אישי, נותן לא-להים מקום מכובד בעם ישראל לאורך ההיסטוריה וגם בתחייתו הלאומית בעת החדשה.

2. ביטויים, ציטוטים ודימויים

2.1 ביטויים: א-לוהים כשר ההיסטוריה

הדרך הקלה יחסית להמחיש את נוכחותו של א-לוהים בדברי ברל היא סקירה כמותית, עוד לפני הפרשנות. במקרים רבים משתלבים ביטויים הקשורים בא-לוהים בתוך דבריו, גם אם הנושא אינו קשור כלל. פעמים רבות אפשר להבחין בנימה 'יהודית מסורתית' העולה מן הדברים, ואולי המייצג הבולט הביותר שלה הוא שימושו בביטוי השכיח: "ברוך השם", הנאמר על ידו לעתים ברצינות, ולעתים עם מעט ציניות. כך למשל יחסו הרציני למושג בהקשר בין-עדתי בתוך עם ישראל:

"אבל אתם, **ברוך השם**, ארץ ישראליים כמונו, ויש לכם ותק כמו שיש לנו, שנה פחות או שנה יותר." (על התימנים בעת האיחוד, כשהוא מכה על חטא הפירוד)[9]

או לדוגמה בהקשר של א-לוהים כמסובב ההיסטוריה, במלחמת העולם השנייה:

"איני טוען נגד מי ששואל את שאלת המחר. אני טוען כנגד הבריחה מאת "היום."... ויש יהודים מאושרים המתנחמים ואומרים: **ברוך השם**, לאחר מלחמה זו כבר לא יהיה מה שהיה לאחר המלחמה הקודמת; השאלה הלאומית עוד לא תתפוס מקום מרכזי כקודם..."[10]

"ובפרט שבאותה מקומות יש, **ברוך השם**, מי שילחם לנו, יש אוסטרלים ודרום אפריקנים וכו' - ..." (על לחימה לצד הבריטים בחזית מצרים מול הנאצים, כחלק שולי בויכוח על מרות ההסתדרות וסמכותה)[11]

או כמסובב ההיסטוריה האישית של עם ישראל בארצו:

"**ברוך השם**, חללים ממש לא נפלו. היו "אד" מוכים ופצועים." (ביקורת על האלימות של ערבים, בריטים ועשירים יהודים כנגד הפועלים היהודים)[12]

ובספק ציניות:

"לא אלמן ישראל, **ברוך השם**. בעל הבית היהודי... לא בייש.... קם האיש אשר קידש שם ישראל ברבים..." (וביקש לתרגם את דברי הנציב גם לעברית)[13]

---

[8] כצנלסון, ב. כתבי ב. כצנלסון כרך תשיעי, במועצת נען, תרצט 1939: 176

[9] כצנלסון, ב. כתבי ב. כצנלסון כרך שנים עשר, שיבת אחים לגבולם- להסכם עם "התאחדות התימנים", תשד 1944: 24

[10] כצנלסון, ב. כתבי ב. כצנלסון כרך חמישי, בועידה החמישית של ההסתדרות- בטרם בוא המחר, תשב 1942: 52

[11] כצנלסון, ב. כתבי ב. כצנלסון כרך חמישי, גלגולים ודיבוקים, תשא 1941: 41

[12] כצנלסון, ב. כתבי ב. כצנלסון כרך שלישי, יום פתח תקוה, תרפח 1927: 225

בתפקיד 'שר ההיסטוריה'; מסובב העולם, מופיע לעתים בכינוי א-לוהים, ולעתים בכינוי הקב"ה. במלחמה:

"כוס אשר מזג לנו כוהן ללא **א-לוהים**..." (על הסבל מהנאצים)[14]

ובשלום, בויכוח סוציאליסטי:

"עתה זימן **הקדוש ברוך הוא** ליהודים כשרים הוכחה ניצחת- את דה מאן. (...)"[15]

אולי אי אפשר לו לברל לומר ישירות שהוא מאמין בא-לוהים, מפאת תפקידו וראייתו תפקיד זה שעיינו בהם לעיל, אך אין לכך ראיה. נראה סביר יותר שברל תופס את האלהים מתוך הרגל, מסורת אבות או סוג של בירור: מסובב את מהלכו של עולם, ברעה ובשלום. כפי שכתב על הכתיבה עצמה - נושא שבהקשרו יופיע הקב"ה אצלו לא מעט:

"אני כשלעצמי כופר בזה שאנשים כותבים בשביל הנצח. אולי משוררים, אבל פובליציסטים.... הם כותבים בשביל הזמן. ויש מי שזוכה לנצח. אינני יודע מי מאתנו יכתוב את הרצנזיה על הנצח. אמר פעם ברנר בויכוח גדול שהיה בתנועת הפועלים בקשר לעברית: נשאיר זאת **לקדוש ברוך הוא** – הוא יכתוב רצנזיה על הדברים הללו..."[16]

הזמן, העכשיו- לבני אדם. נצח ההיסטוריה- לריבון העולמים. אמנם אלה דברים של ברנר, אך ברל בוחר להשתמש בהם ודומה שהוא מזדהה איתם.

2.2 דימויים: בין א-לוהים לאנשים

מאפיין מיוחד של דברי ברל בהקשר לא-לוהים מופיעים בתיאוריו את גדולי דורו, בהם סופרים, הוגים ופעילי ציבור. מכתיבתו עליהם ניתן ללמוד עוד טפח ממחשבותיו ביחס לא-ל.

על אלכסנדר זיסקינד רבינוביץ' (אז"ר), ועל יכולתו לשלב בין שני קצוות שלא היה קל לחבר בימיו, כותב ברל כך:

"ומזיגה זו של חסידות וסוציאליות, הרואה באלה ובאלה "**דברי א-לוהים חיים**", היא שהנחתה אותו בדרך...."

"יותר מזה מפליא כשרון ההקשבה וההאזנה למה שצומח מסביב, הכשרון לראות את "**דברי א-לוהים חיים**" בגילוייהם הרבים והגלמיים. קוראים לרעננות זו: נעורים, ואולי אין זה אלא זקנה מבורכת. והיא שעמדה לאז"ר להיות מגשר גשרים בין דור לדור, בין עולם לעולם...."

"אז"ר קנה את עולמו... בהרבה שנים של עמל ויגיעה. אין אתנו יודע את דרך הרוח, כיצד התגבשה אישיות הרמונית זו, הוא לא גילה לנו את הסוד הזה (בכל כתביו יודע אני רק שני עמודים ליריים שבהם הוא מספר על מלחמת היצר, על היותו עזוב **מא-לוהים**, על בדידות ועל שעמום, אולם כל זה חלף כחלום רע את פקח את עיניו וירא כי מעולם לא רחק ממנו **א-לוהים**)... לא בהברקת פתאום קנה את העולם הזה שבתוכנו ואת העולם הבא בספרות העברית. הוא נסתייע לכך בכוח אותה מתנה יקרה מבית גנזיו של **הקדוש ברוך הוא** ששמה: "אריכות ימים"... אז"ר הראה נאמנה כי יודע הוא להשתמש במתנה זו..."[17]

ראוי לציין, שאף לא אחד מחמשת אזכוריו של א-לוהים כאן (המודגשים בקטע), הוא ביטוי שהומצא על ידי ברל. השניים הראשונים והאחרון שאולים מהמקורות, האחרים מדבריו של אז"ר. כל שעשה ברל הוא הבחירה; הבחירה לכנות שני דברים שונים וכמעט מנוגדים, הנתפסים כבעלי חשיבות, חסידות וסוציאליות, כ"דברי א-

---

[13] כצנלסון, ב. כתבי ב. כצנלסון כרך ראשון, לזכויות לשוננו, תרפא 1921: 305

[14] כצנלסון, ב. כתבי ב. כצנלסון כרך עשירי, עם הכרך הראשון מבוא לכתבי משה בילינסון, תש 1940: 196

[15] כצנלסון, ב. כתבי ב. כצנלסון כרך חמישי, בועידה החמישית של ההסתדרות- בטרם בוא המחר, תשב 1942: 75. הוא מביא את דה-מאן כדוגמא להוגה שיש ללמוד ולא ללמוד ממנו עניינים סוציאליסטיים שונים.

[16] כצנלסון, ב. כתבי ב. כצנלסון כרך שנים עשר, מילואים- על "עם עובד", תשג 1943: 173

[17] כצנלסון, ב. כתבי ב. כצנלסון כרך רביעי, מ"בני משה" עד "אחדות העבודה", תרפט 1929: 243- 245

לוהים חיים"; הבחירה לתאר את אישיותו של אז"ר מתוך כתיבתו של אז"ר, דווקא בעזרת המשפטים בהם מתייחס אז"ר ליחסו לא-לוהים. מבחירה זו נראה שברל תופס כי קיים קשר בין א-לוהים לבין השראה של רעיונות גדולים: החסידות והסוציאליזם, וכתיבתו של אז"ר. כמו כן הוא רואה קשר בין א-לוהים לא רק לרעיונות, אלא גם להענקת חיים: אריכות ימים, כפי שעולה כאן מדברי ברל, הרי היא מתנה מאת א-לוהים. זהו רעיון שהוא מזכיר שוב:

"ובבואו לימי זקנה לארץ, היה לו האושר המיוחד במינו לראות בראשית הגשמת רעיון חייו, לראות, להכיר ולא להתנכר- אף זו **מתת א-לוהים**" (על נחמן סירקין)[18]

גם על נחמן סירקין אם כן מזכיר ברל את מתת ה'- אם בהתייחס לאריכות ימיו, ואם בהתייחס ליכולתו של סירקין לראות בשמחה את מפעל חייו מבלי לבקר אותו. ברל מבקש להזכיר את אלהים בהקשר של הודאה על הטובה. במקרה אחר, על דרך השלילה, מוזכר א-לוהים כנותן מתנה, כמעניק טובה- חונן בנכסים. הפעם לא מדובר בדמות מסוימת:

"עשו כל אשר יכלו.... כדי לקפח זכויות של יהודים-אזרחים-ציונים מבני העיר, אשר לא חננם **ה'** בנכסים" (ביקורת על בעלי הבתים שיצאו נגד שלטון הפועלים בתל אביב)[19]

גם לדמויות אחרות מייחס ברל תכונות שונות, כולן קשורות בא-לוהים. נראה כי א-לוהים הוא נקודת התייחסות טבעית של ברל ושל דמויותיו באשר יהודי הוא, גם אם ציוני, לאומי וסוציאליסט:

"לא חדל להיות אותו מנסה-ה**א-לוהים**, אותו המקשן והמורד במלכות..." (על הסופר-הוגה ברדיצ'בסקי)[20]

"עתים הוא נראה לך כיהודי המטייל טיול של שבת על פני עולמותיו של **הקדוש ברוך הוא** ורוח קלה משיבה את טליתו...." (על סופר המכונה: ר' ב')[21]

"והיה בהופעתו הבלתי-צפויה, כשפניו מאירות ולשונו מגמגמת, משל מוכה-**א-לוהים** ומשל נזיר-**א-לוהים** כאחד." (על אליעזר יפה)[22]

ולא רק דמויות, אלא גם רעיונותיהן ודפוסי ההתנהגות מדורגים לפי דימויים הקשורים בא-לוהים. וכך הוא כותב על מנהיגים סוציאליסטיים ועל ממי הם שואבים את דעותיהם, מי מקור הסמכות שלהם, וממי הם מקבלים ה"הסכמות":

"וגם ברנר לא הלך לקבל היתר-ביקורת ממנהיגים מוסכמים. הרבי מקוצק, שהיה מדבר בגנותה של ה"פרומקייט", שאינה מבחינה בין עיקר ובין תפל, היה אומר: שתי מידות ביראים: יש מי שירא את **הקדוש ברוך הוא**, ויש מי שירא את ה"שולחן ערוך". ברנר- לא היתה בו, גם בעניני סוציאליזם, מיראת ה"שולחן ערוך"."[23]

במובאה זו, הקב"ה הוא סמל לרעיון המופשט, וה"שולחן ערוך" בעיניו מסמל את ה"חוקים", המוסכמויות, ההישמעות לסמכויות, קוד ההתנהגות: כולם תולדות המסורת והחברה. בנמשל, הסוציאליזם הוא הרעיון המופשט, ומערכת החוקים החברתיים והסמכויות שנוצרה סביבו היא השולחן ערוך שלו.

ברנר, מושא הקטע, לא נכנע למערכת החוקים שסביב עיקרו של הרעיון הסוציאליסטי. הוא נשמע, כנראה, רק לרעיון הסוציאליסטי הטהור, כלומר, אם נמשיך את הפיסקה, אזי לברנר היתה רק "יראת הקב"ה".

---

[18] כצנלסון, ב. כתבי ב. כצנלסון כרך שני, יום הפטירה של נחמן סירקין, תרפה 1925: 173
[19] כצנלסון, ב. כתבי ב. כצנלסון כרך שלישי, תשובה מאת העורך תרפז 1927: 70- 71
[20] כצנלסון, ב. כתבי ב. כצנלסון כרך ראשון, מיכה יוסף ברדיצ'בסקי, תרפב 1921: 309
[21] כצנלסון, ב. כתבי ב. כצנלסון כרך שמיני, מזמור שיר ידידות, תרצח 1938: 182
[22] כצנלסון, ב. כתבי ב. כצנלסון כרך חמישי, בחבלי אדם, תשג 1942: 323
[23] כצנלסון, ב. כתבי ב. כצנלסון כרך חמישי, בועידה החמישית של ההסתדרות- בטרם בוא המחר, תשב 1942: 75

מסיבותיו שלו, ברל לא אומר זאת במפורש. אי אפשר להסיק מכך דבר, שכן עיקר הרעיון מועבר בדברי ברל ואין צורך ענייני בהוספות. ובכל זאת, קטיעת ההקבלה באיבה מגרה את המחשבה והסקרנות, או לפחות מעוררת שאלות ותהיות.

2.3 ציטוטים

ברל מרבה להשתמש בציטוטים מהתנ"ך וממקורות עבריים המזכירים את א-לוהים, או כפי שהוא מופיע להלן: בכינוי "ה'", בעניינים שונים. גם כאן הכמות אומרת דרשני. הבחירה להשתמש בכל כך הרבה ציטוטים שאינם מחויבי המציאות, המזכירים את א-לוהים בכינוייו השונים, ורבים מהם מתייחסים להקשר של עם ישראל יש בה אולי לומר: עם ה' הוא עם ישראל, ובדרכו הוא הולך, גם בעת החדשה, ואלו הם מקורותיו. להלן כמה דוגמאות:

על העם או על שליחיו:

"אמרתי לעצמי: בזאת ניבחן!..... ואחרי שהקימונו שוב.... ונדע, כי "אכן יש **א-לוהים** בקרבנו"[24]. מילה ישנה אך נאמנה." (על ועידה שכמעט נפלה וקמה)[25]

"ואילו רק אני ושכמותי היינו נגועים באפשרות של רעיון פיגולים זה... (שיהודי רוויזיוניסטי רצח את ארלוזורוב- ע"ד) וכל **עם ה'** נקיים ומאוחדים לא רק עם בבקוב.... אלא גם עם ז'בוטינסקי כי "שום יהודי לא היה יורה באדם כארלוזורוב"." (אלא שיש עוד יהודים שחושבים שיש אפשרות כזו. מתוך הדיון על רצח ארלוזורוב)[26]

"אורו מרוז אמר **מלאך ה'** אורו ארור ישביה כי לא באו לעזרת **ה'** לעזרת **ה'** בגבורים" (במסגרת ביקורת על המנהיגות ודרכה הדיפלומטית, מלחה"ע השניה. העם הוא עם ה', אך שולחיו אינם ראויים לו.)[27]

ובציניות, על "המזרחי" (ויש לבחון במקום אחר מדוע דווקא כלפי הדתיים 'השם' מופיע בציניות....)

"**וביראת השם** אמיתית הוא מסיים: "מצדיקים כאלו **ישמרנו השם**". אכן, **שמר**, כנראה, **השם** את המזרחי מצדיקים עובדים ומיבשים ביצות..... משום מה לא **שמר אותו השם** ממפירי שביתה..." (ביקורת על "המזרחי" ועל תירוציו האידיאולוגיים נגד החלוצים החילונים)[28]

על תנועות הנוער, על אף שהן מתבדלות זו מזו ללא סיבה, ועל אף שאף לא אחת מהן הרימה על נס ערכים לאומיים יהודיים כמו השבת או הספרות העברית:

"הבאתי בתור דוגמה את הספרות העברית ואת השבת..... כשתנועת נוער מספרת על עצמה, נוצר הרושם שהחיים היהודים הם מדבר ובמדבר זה יש אואזיס אחד, והוא- אותה תנועת נוער. אם עמנו יזכה עוד פעם אחת למתן תורה, ודאי כל תנועת נוער תתחיל את ספר "בראשית" שלה ב"בראשית ברא **א-להים** את... "מחנות העולים", או את "גורדוניה"....."[29]

על רעיונות ובירורם: בדיון על אמונה בצדקת הדרך בהקשר של ציונות, כשהוא מדבר על כך שמותר וצריך לשאול שאלות גם בלא לדעת תשובות, פונה ברל אל התנ"ך ואל ה' כבסיס לדעתו:

---

[24] במקור: "היש ה' בקרבנו אם אין". שמות יז, ז

[25] כצנלסון, ב. כתבי ב. כצנלסון כרך שני, במועצת ההסתדרות תרפד 1924: 92

[26] כצנלסון, ב. כתבי ב. כצנלסון כרך ששי, ויכוח מאונס, תרצג 1933: 137- 138

[27] כצנלסון, ב. כתבי ב. כצנלסון כרך חמישי, מורי הדור או בני מרוז?, תשא 1941: 49

[28] כצנלסון, ב. כתבי ב. כצנלסון כרך שני, "המזרחי" וההתישבות החסידית, תרפה 1925: 166

[29] כצנלסון, ב. כתבי ב. כצנלסון כרך שנים עשר, מילואים- במועצת "גורדוניה" – "המכבי הצעיר", תשג 1943: 205

"ספר האמונה אינו מעלים כלל את המבוכה ואינו מחפה עליה. ירמיהו, נושא דבר האמונה, מדבר משפטים אל **ה'** וזועם: מדוע דרך רשעים צלחה?..... והתנך איננו מוחק את השאלה וגם אינו מתרץ אותה..... ספר איוב.... כולו אומר: לא בתירוצים **ה'**....."[30]

ועל הרוח עצמה, על הרעיון:

"ויצא הרוח ויעמוד לפני **ה'** ויאמר: אני אפתנו--- אצא והייתי רוח שקר..." (כשמסביר על רוח טובה ורוח רעה, וכי אין רוח סתם)[31]

המכלול של ציטוטים אלה, הנראים לכשעצמם אקראיים, מעלה להערכתי שני דברים מרכזיים: האחד, התפיסה השורשית של ברל שעם ישראל הוא עם ה', וא-לוהים בקרבו, שומרהו ומנחהו בכל נפתוליו, הפנימיים והחיצוניים;[32] והשני, כי לפי ברל א-לוהים הוא מקור השראה לרוח, לשאלות, לבירורים; דברים אשר כבר ראינו ומחזקים את המסקנות בסעיפים קודמים. שני היבטים אלה לא מחייבים שיוך אמונה דתית בא-להים לברל, אך הם עדות לקיומו הלא מבוטל של א-להים בהשקפת עולמו.

3. קידוש השם

אחד ממושגים רבים הקשורים בא-לוהים שברל מרבה להשתמש בהם, הוא "קידוש השם". לעתים הוא מזכיר את עניין קידוש השם במובן היסטורי, מתוך כבוד לדורות שעברו. הוא מציין זאת בהערכה להיסטוריה של העם, כמשהו שאנחנו מתקשים להבין ולהעריך עד הסוף, עד כמה התייסרו וסבלו באמת הדורות שלפנינו כדי "להביא את גחלת ישראל עד הלום".[33] הוא מביא את קידוש השם גם כסמל לגבורתו של עם ישראל, גבורה שלא תמיד מביאה תוצאות מידיות:

"הנס של חנניה מישאל ועזריה לא נתרחש לבני בניהם, **מקדשי השם**, המוציאים נשמתם ב"אחד"...הוד טרגי של גבורה מנוצחת....."[34]

והוא מקשר בבירור בין מקדשי השם דאז לבין היהודים, עם ישראל, כיום, בימיו הוא:

"מגיבורי יהודה השבויים המתגוששים בזירת רומא ועד רבני ישראל הנאבקים על **קידוש השם** בויכוחים עם הכמרים, ועד השתדלן היהודי, הנותן עצמו למשיסה ולשמצה על הצלת עדה קדושה מצפרני הצורר, ועד המנהיג הציוני, הנאבק.... עם המפלצת של הגלות, אחד הוא הגורל."[35]

גם אם היהודים היום לא נלחמים על קידוש השם, אלא נלחמים הם על דברים אחרים (שלא בהכרח קשורים בא-לוהים) הרי שהחוט המחבר בין היהודים בכל הדורות נשאר. לעתים זהו הרעיון, הרוח, הא-לוהים או הייחודיות של עם ישראל, ולעתים זה הכוח עצמו של ההקרבה, של היכולת למות על קידוש השם. לעתים עושה ברל שימוש בביטוי מסורתי זה, אלא שמושאי הקידוש הם לאומיים; במקום השם מציג ערכים חדשים, קדושים עבורו לא פחות:

"ירשנו מאבותינו את הכוח של **קידוש השם**. ואנחנו מוכנים **לקידוש השם** על תקומת העם ובנין הארץ, ועל כבוד תנועתנו." (תנועת הפועלים)[36]

---

[30] כצנלסון, ב. כתבי ב. כצנלסון כרך תשיעי, בזכות המבוכה ובגנות הטיח- בכינוס מדריכי עליית הנוער, תש 1940: 247

[31] שם: 254

[32] נראה אמירות דומות של ברל בהמשך.

[33] כצנלסון, ב. כתבי ב. כצנלסון כרך תשיעי, בזכות המבוכה ובגנות הטיח- בכינוס מדריכי עליית הנוער, תש 1940: 257

[34] כצנלסון, ב. כתבי ב. כצנלסון כרך חמישי, עם הספר, תשא 1941: 332- 333

[35] כצנלסון, ב. כתבי ב. כצנלסון כרך רביעי, לבוא הנשיא, תרצא 1931: 259

[36] כצנלסון, ב. כתבי ב. כצנלסון כרך ששי, בועד הפועל הציוני, תרצד 1934: 221

4. בין א-לוהים לישראל

4.1 צירופים כבולים נשברים- ההשוואה וההשלכה: ישראל כה'?

קידוש השם זה שהזכרנו, שהוא בעצם קידוש השם על תקומת העם הוא דוגמא לקו מחשבה שחוזר ונשנה בדברי ברל. לאורך דבריו ניתן למצוא צירופים כבולים רבים, ואף מושגים שלמים, שמשמעותם המקורית היתה קשורה בה', ואילו עתה הם מוסבים על עם ישראל. לעתים ברל הוא יוזם הביטוי החדש, ולעתים שפתו משקפת ניב שגור בפי החברה כולה.

דומה שהדוגמה המרשימה והמייצגת ביותר לתופעה זו היא דווקא ביצירה שחיבר ברל עצמו, לא כשיקוף של העם אלא כטקסט מעצב תודעה. זהו ה"יזכור", נוסח ההספד החדש, שכתב ברל על בסיסה של תפילה יהודית מסורתית. במקום "יזכור א-לוהים" טבע ברל את הלשון: "יזכור עם ישראל".

"יזכור עם ישראל את הנשמות הטהורות של בניו ובנותיו
שניאור שפושניק, אהרון שֶׁר, דבורה דראכלר, בנימין מונטר,
(זאב) שַׁרף, שרה צ'יז'יק, (יעקב) טוקר, יוסף טרומפלדור,
הנאמנים והאמיצים, אנשי העבודה והשלום,
אשר הלכו מאחרי המחרשה ויחרפו נפשם על כבוד ישראל ועל אדמת ישראל.
יזכור ישראל ויתברך בזרעו ויאבל
על זיו-העלומים וחמדת-הגבורה וקדושת-הרצון ומסירות-הנפש
אשר נספו במערכה הכבדה.
אל ישקוט ואל ינחם ואל יפוג האבל
עד בוא יום בו ישוב ישראל וגאל אדמתו השדודה."[37]

ההספד, שנכתב במקורו על ידי ברל לזכר הרוגי תל חי (ששמותיהם הם המופיעים לעיל), הפך עד מהרה לטקסט קנוני ב'דת הציונית': הוא נפוץ בכל רחבי היישוב העברי בארץ, נקרא מדי שנה באזכרה לזכר חללי תל חי על ידי אנשי תנועת העבודה, והפך לנוסח ששימש באזכרות רבות לחללי הישוב במאבק ובהעפלה. טקסט זה עומד אל מול ה"יזכור" המסורתי, וגורמים דתיים ביישוב אף ראו לנכון להתפלמס עם החיבור החדש,[38] (אף על פי שאין דרך להוכיח כי ברל ניסה דווקא להתנגח ביזכור המקורי). בטקסט זה מחליפים ערכים חדשים את אלו המסורתיים: "חירוף הנפש על כבוד ישראל ואדמת ישראל" הוא ה"קידוש השם" החדש, ועם ישראל בא במקום א-לוהים בתפקיד הזוכר: "יזכור עם ישראל" הוא ה"יזכור א-לוהים" החדש.

הרעיון לתפילה זו מבוסס על תפילה ממקורות היהדות. גם מבנה התפילה וחלק נכבד ממטבעות הלשון בה מבוססים על המסורת. ברל משתמש ביזכור המסורתי, אך מעניק לו דגשים אחרים, חדשים, לאומיים; ומושא היזכור עובר מהא-ל לעם.[39] ננסה לראות להלן כמה מקרים דומים לזה, ולהבין את כולם כמכלול.

ביטוי בולט נוסף המעתיק את המשמעות מא-לוהים לישראל, נמצא רבות בדברי דוד בן גוריון (ראה להלן), הלא הוא הביטוי "נצח ישראל לא ישקר". גם ברל נוקט בביטוי זה. מיהו אותו נצח ישראל? לפעמים די ברור מההקשר (לאומיות וסוציאליזם במקרה זה) שנצח ישראל הכוונה לעם ישראל ונצחיותו:

"מי שאמר: מדריך הנבוך באמונתו הסוציאליסטית- פסול להדרכה. מי שאמר: מדריך הנבוך באמונתו **בנצח ישראל**- פסול להדרכה."[40]

---

[37] כצנלסון, ב. יזכור

[38] ראה למשל הכהן, הרב מ. יזכור, נרות שבת

[39] על היזכור ובכלל על מנהגי הקבורה הקיבוציים ועל תפקידם ב'דת הציונית' החילונית, ראה: אלמוג, ע. הצבר- דיוקן. אלמוג, ע. אנדרטות לחללי מלחמה בישראל. קמינסקי, ת. דפוסי קבורה ואבל בתנועה הקיבוצית הכללית כאספקלריה להוויה הקולקטיבית המגוונת והמשתנה: 1910-1948. רובין, נ. אבל בקיבוץ לא-דתי: שימוש בסמלים מקודשים בחברה חילונית

נצח ישראל, שכאמור היה במקור הכינוי לא-לוהים בדברי שמואל,[41] כשהא-לוהים הוא בעצם הנצחיות של עם ישראל, הפך אצל ברל לכינוי לעם ישראל עצמו. האמונה בנצחיותו של עם ישראל. בפסקה לעיל מרשה ברל להעלות שאלות, לתהות על "מוסכמות", גם אם הן נצח ישראל עצמו; או הסוציאליזם שהיה בעיניו ערך מקודש לא פחות. אין זה במוקד הדיון, אך מעניין לראות כי השפה עצמה מראה על מעין תודעה לפיה עם ישראל מחליף או לחילופין מייצג את הקב"ה בעולם; כל אדם לפי השקפותיו.

ברל עצמו מודע לנדידת משמעות זו והוא מעיר על כך:

"בעת רעה מרבים אצלנו להשתמש ב"**נצח ישראל לא ישקר**". לא אעמיק עתה לשאול מה משמעותו הראשונית של כתוב זה. ואף לא אשאל מה הוראתו האחרונה, **ונצח ישראל** מיהו או מהו. לא כל המשתמש בו חייב גם לחשוב על כך, דיו שהוא רואה בו מהרהורי לבו.... אך בלבו של יהודי בימינו הלא נאבק הכתוב הזה עם מציאותו של הרשע המבקש לעקור את הכל, עם אימת הכליה...."[42]

וכהרגלו בקודש, ברל נמנע מלפסוק בעניין האמונה בא-ל והוא מתמקד במכנה המשותף לכולם. הביטוי, הא-ל או ישראל, כתקווה נגד הרשע (הדברים נאמרו בימי מלחה"ע השנייה).

במקרים אחרים מועבר מושא הביטוי, אשר השימוש בו נעשה בתוך הרגל, מתוך כבוד למסורת, או דווקא מתוך כוונה תחילה לחדש את תוכנו, בצורה מודעת וברורה מא-לוהים אל עם ישראל. מעניינת הבחירה דווקא בביטויים אלו, הקשורים בא-לוהים, עבור ערכים ציוניים ברורים: עם ישראל, שקדושתו בשפתו העברית:

"לא אלמן ישראל, ברוך השם. בעל הבית היהודי... לא בייש.... קם האיש אשר **קידש שם ישראל** ברבים..." (על יהודי שביקש לתרגם את דברי הנציב לעברית) [43]

ולא רק "סתם" עם ישראל מושווה לה', אלא דווקא מגשימי הדרך, הפועל וההון הלאומי הרי הם הנמשל שלו:

"יש יהודים חרדים האומרים: למה נחוץ רופא לחולה? הרי אם **הקדוש ברוך הוא** ירצה יבריא החולה בין כך ובין כך! ויהודים עונים: אמנם הכל תלוי **הקדוש ברוך הוא**, אבל הרופא הוא השליח שלו... אמנם ההון הלאומי והפועל ינצחו, אבל אין אנו פטורים מלחפש ולמצוא את השליח ומלהטיל עלינו את עול השליחות הזאת." (הדברים נאמרו בהקשר של 'אין לסמוך על הנס אלא יש לקום ולעשות מעשה- להקים חברת התישבות עובדים'.)[44]

מיהו השליח, הרופא? טרם נודע, ועל כך סובב הדיון. מיהו הקב"ה בנמשל? הלאומיות והסוציאליזם, "ההון הלאומי והפועל". לאו דווקא מתוך כפירה, מגשימי הלאומיות-הסוציאליסטית הישראלית רואים עצמם כ"נצח ישראל", כדבר הבטוח, (כמעט) כמו הקב"ה. ואולי ההשוואה הבולטת ביותר היא לציונות עצמה, בביטוי השאול מעשרת הדיברות:

"בלבם של ראשוני המגשימים עבר הצו: אל תשא את שם הציונות לשוא"[45]

מסתבר, שקדושת הציונות היא כקדושת א-לוהים. ודווקא כמוה, ולא כאף קדושה אחרת בעמים. הציונות, גם אם לא הזכירה את א-לוהים מפורשות הרי שלקחה את ההשראה לקדושה ממנו. והרי מדובר ב"דת הציונית"; "דת העבודה";[46] לחלוצים החילונים ערכים מקודשים משלהם. השימוש במסגרת המסורתית או

---

[40] כצנלסון, ב. כתבי ב. כצנלסון כרך תשיעי, בזכות המבוכה ובגנות הטיח- בכינוס מדריכי עליית הנוער, תש 1940: 245

[41] ראה התייחסות רחבה יותר לכך אצל בן גוריון.

[42] כצנלסון, ב. כתבי ב. כצנלסון כרך תשיעי, בזכות המבוכה ובגנות הטיח- בכינוס מדריכי עליית הנוער, תש 1940: 259

[43] כצנלסון, ב. כתבי ב. כצנלסון כרך ראשון, לזכויות לשוננו, תרפא 1921: 305

[44] כצנלסון, ב. כתבי ב. כצנלסון כרך ששי, "ניר" חברת התישבות עובדים, תרצג 1933: 65

[45] כצנלסון, ב. כתבי ב. כצנלסון כרך רביעי, עשר שנות "אחדות העבודה", תרפט 1928: 29

[46] ראה דון יחיא, א. וליבמן, י. הדילמה של תרבות מסורתית במדינה מודרנית: תמורות והתפתחויות בדת האזרחית של ישראל. אלמוג, ע. דת חילונית בישראל

בביטויים המסורתיים, ניתן להסבירו במספר סיבות. בין היתר נוח להחדיר רעיונות חדשים באמצעות שימוש בכלים הקיימים; קרי במסורת. כמו כן, דווקא השימוש בהיבטים המקודשים ביותר בדת מעצימים את הקדושה של הערכים החדשים.

4.2 א-לוהים וישראל: על השוני, על חוסר היכולת להשוות, ועל מקום השכינה בין רוח למעשה

לצד ההשוואה שדובר בה לעיל, בה קדושת הציונות ועם ישראל זהה או ברת השוואה לקדושת ה׳, גם אם יונקת ממנה, הרי שבמקומות אחרים מראה ברל יחס שונה בתכלית לא-לוהים. מקומות אלו לרוב אינם עוסקים במישרין בא-לוהים, אך ניתן ללמוד מקריאה בין השורות. במקומות אלו ברל מראה את ההבדל בין האדם לא-לוהים, ואף את המקומות בהם לומד עם ישראל בעת החדשה מן הקב״ה. כפי שהוא כותב לדוגמא, על הרעיון של ירח עיון[47] בתנועה:

> ״ואזכיר רק שבמקור קדמון אחד נמצא כתוב: ״קבע **הקדוש ברוך הוא** שתי ישיבות לישראל שיהיו הוגים בתורה יומם ולילה ומתכנסים שתי פעמים בשנה – באדר ובאלול – מכל המקומות ונושאים ונותנים במלחמתה של תורה״.... גם אנחנו חלמנו כי נחדש מסורת תרבותית זאת...״[48]

עם ישראל לומד מן הקב״ה, אינו שווה אליו וגם שואב ממנו השראה. במקום אחר ניתן לראות איך הקב״ה בכבודו ובעצמו משמש חיזוק לדרישה לבירור אמיתי של ערכים ודרכים וחידוש עקרונות בתוך התנועה:[49]

> ״אל יבהלו מפני הקריאה לבדוק דברים..... יש לנו אמת, אמת גדולה..... אמיתו של הפועל העברי, עם יניקתו מקרקע האומה.... אהבת האמת..... היא טעונה חידוש, וגם רעיון האמת טעון חידוש..... **הקדוש ברוך הוא** נאמר עליו שהוא מחדש יום יום מעשי בראשית. מכאן שאפילו מעשי בראשית זקוקים לחידוש״[50]

גם כאן הקב״ה מהווה השראה הקשורה לבירור ולעשייה. ליצירת מעשה בראשית. הדברים מזכירים מעט את גורדון, אך קשה להוכיח השפעה של גורדון עליו בנושא זה. ולצד ההשראה, הפער בין א-לוהים לאדם. א-לוהים הוא הרוחניות, זו שהאדם רק שואף אליה אך איננו יכול לגעת בה. פער זה מופיע אצל ברל למשל כשהוא מדבר על שוויון בין בני אדם ושוויון בין עמים, ומתוך כך על הצורך ליצור ייחודיות של עם ישראל, כעם שווה ועומד בפני עצמו (ולא, כפי שרצו אז חלק מהמתבוללים העם, להיטמע בגוים כיחידים בעזרת עושר וכדו׳), ולצד זאת ההבדל בין הא-ל לאדם עולה:

> ״ואיננו מתבטלים מפני אחרים.... אולי ה**א-לוהים** יודע להבחין בין ערך אדם לערך אדם, לנו, לבני תמותה – כל בני אדם צריך שיהיו שווים בזכותם לחיים. וערכו של עם – איננו במספרו ובכוח שלטונו....״[51]

וגם בהתבטאות אחרת עולה הפער, שנבחר דווקא כדי לדמות ריחוק גדול במיוחד:

> ״כרחוק האלילות, המצמצמת את שכינתה בבית זבול לאדוניה, מ**שכינת העולם אשר מלוא כל הארץ כבודה** – כן רחוקה הרוח....הסגורה במחיצת אנשי שם.... מרוח המהפכה האנושית הגדולה, המתחוללת עלינו....

---

[47] מפעל לימודי של ההסתדרות, חודש שלם של התכנסות, הרצאות ועיון בענייני ההסתדרות ודרכה, למלאת עשרים שנה להוסדה. התקיים ברחובות בי״ג אדר עד י״ב ניסן תש״א 1941.

[48] כצנלסון, ב. כתבי ב. כצנלסון כרך חמישי, מדברי הפתיחה לירח העיון ברחובות, תשא 1941: 339

[49] טענה שכבר ראינו לעיל, המקור הראשון תחת הכותרת ״צירופים כבולים....״

[50] כצנלסון, ב. כתבי ב. כצנלסון כרך חמישי, מדברי הפתיחה לירח העיון ברחובות, תשא 1941: 337- 338

[51] כצנלסון, ב. כתבי ב. כצנלסון כרך חמישי, בועידה הרביעית של הנוער העובד, תשב 1942: 297

יחידי סגולה, אנשי הרוח בחסד **א-לוהים**, יודעים לקדם את פני הכוחות החדשים..... אבל כל זה אינו די לגאולה אנושית. ברית אנשי הרוח עם אנשי העם, עד כדי התמזגות.... לזה קוראת המהפכה האנושית הגדולה."[52]

בקטע זה עולה שם א-לוהים בשתי פעמים שונות. באחת, מוזכר שמו כחלק מדימוי (כשהנמשל בנושא אחר לחלוטין). התהום הפעורה בין שכינת העולם (כינוי לא-לוהי ישראל) לאלילים משמשת כדימוי להמחשת ההקצנה והפער שביו ה"רוח של יחידי הסגולה" לבין העם. דימוי זה (א-לוהים לעומת האלילים), מופיע כמה פעמים בדברי הציונות (בעיקר סביב המחלוקת בין הרוויזיוניסטים לפועלים, על הנאמנות לעיקרון אחד, המסומל בדימוי "אל אחד" לעומת נאמנות פסולה לרעיונות רבים מדי המדומה ל"אלילים אחרים"). השימוש בדימוי זה מראה כי האמונה בא-לוהים היתה בתודעת ברל, כמו גם ההבדל בין ישראל לעמים, הד לשורשיו הנטועים במסורת.

ההקשר השני של א-לוהים בפסקה הוא למעשה ביטוי זניח יחסית, "אנשי הרוח בחסד א-לוהים", שיחד עם תחילת הפסקה (הנאמרת בציניות) "מה טוב שיש גדולי רוח בעולם.... ואנו, החלכאים הכמהים **לדבר ד'**, מאזינים...."[53] יוצר דימוי מעניין: אנשי הרוח הם לכאורה אלו המחוברים לה'; הא-לוהים כאן הוא הדימוי לרוחניות והאידיאות בעולם כשהביקורת עליהם אנשי הרוח היא שאינם מחוברים למציאות הפועלית. ואולי זה מה שעומד בבסיסה של הביקורת המושמעת שבע שנים מאוחר יותר, בויכוח בין הפועלים מגני החלשים לאריסטוקרטיה התל אביבית. ביקורת המבקשת לא רק מאנשי הרוח והרעיון להתחבר אל העם כפי שנכתב לעיל, אלא מבקשת גם להביא את השכינה אל העם. לצד הדימויים המבטאים פער בין א-לוהים לעולם, באה גם הדרישה ההפוכה אבל הבלתי נמנעת, להביא את השכינה דווקא אל חיי המעשה, לא מתוך הרוח, אלא מתוך החיבור לחיים המציאותיים בארץ ישראל:

"ואם באמונה אתה סובר..... כי אנו מוותרים על **השכינה הלאומית** הרי אתה טועה מרה. אפשר זהו המקומם כנגדנו ביותר, אם גם בלא יודעים, שאין אנו מאמינים כי עתידה **השכינה** לשרות דוקא על אלה היושבים ועטרותיהם בראשיהם ונהנים בעולם הזה. אולי זהו חטאנו שאנו מאמינים כי אין ידים יותר נאמנות **לשכינת האומה** מאשר ידי-העבודה."[54]

אין ידיים יותר נאמנות לשכינת האומה מאשר ידי העבודה. מעניינת הלשון "שכינת האומה": האם זה א-לוהים או מחליפתו ה"ישות" של עם ישראל? קשה להעריך. אך הטענה ברורה למדי: הרוח צריכה להימצא בחיים המציאותיים; אנשי הרוח והרוח עימם והא-לוהים שעמם, צריכים לנכוח בחיי העבודה, הפועליים, הסוציאליסטיים, במציאות.[55]

4.3 וכל בניך למודי ה'

דוגמא לחיבור, עמום אבל חוזר ונשנה, בין הדרישה להביא את הרוח אל העם והאדם הפשוט, הדרישה להפוך את כל עם ישראל למחובר לרוח שמקורה כפי הנראה בא-לוהים לפחות כסמל, ניתן למצוא בביטוי "וכל בניך לימודי ה'". בסיסמא זו השתמש גורדון, והיא ביטוי המבטא את היות עם ישראל משכיל ומלא בכוחות

---

[52] כצנלסון, ב. כתבי ב. כצנלסון כרך ראשון, קלות וחמורות- על מאגדי הרוח, תרפ 1920: 174

[53] כצנלסון, ב. כתבי ב. כצנלסון כרך ראשון, קלות וחמורות- על מאגדי הרוח, תרפ 1920: 169

[54] כצנלסון, ב. כתבי ב. כצנלסון כרך שלישי, תשובה שניה מאת העורך תרפז 1927: 79

[55] מעניין לציין שהמתח הזה בין הריחוק בין א-לוהים לעולם לבין מציאות והשגחת א-לוהים על העולם הוא רעיון עתיק מאוד ביהדות, שניתן לראותו יפה למשל בתפילת העמידה: שתי הברכות הראשונות מדברות על ההשגחה- השגחת ה' על האבות, גבורות ה' ומעשיו בעולם- גשמים, בריאות, החייאת מתים. הברכות נחתמות ב"ברוך אתה ה'"- אתה בגוף שני, קרוב, וה' בגוף שלישי, מרוחק. ומיד אחריהם באה ברכה המבטאת את הפער בין ה' לעולם- "אתה קדוש ושמך קדוש"- ודבר אינו יכול לקדושה זו.

הרוחניים המיוחדים לו. גם כאן ניתן לתהות האם הסיסמא היא רק סמל, ניב שאיבד ממשמעותו, או שיש סיבה לבחירה הזו, דהיינו השימוש בה בשל התפיסה שהרוח של עם ישראל, גם בעת החדשה, היא חיבורו המיוחד לא-לוהים. גם בעמים רבים אחרים מופיע במוטיב של "עם נבחר", ובישראל חזק יותר רעיון זה- עם נבחר, עם שמחובר לא-לוהים וייחודיות רוחו היא ממנו. וכך כותב ברל על רוח הציונות:

"שאלת עתידה של הציונות היא, אם תגלה ותפתח את התכנים העממיים, האנושיים, הרחבים והעמוקים, הגנוזים בה מראשית היותה, ותמצא את המפתח אל לב העם..... על ידי חזון גאולה שלמה, חזון חירות וקוממיות יהודית-אנושית....."[56]

"והשכלת העם.... על בערות לא תיבנה האכרות העברית, לא תיבנה כנסת ישראל, לא תיבנה כנסת העבודה. "וכל בניך **למודי ה**'" ברכה עתיקה היא, שנתברכנו בה. ואל נתבייש בה, ואל נכזיבה. עבודה תרבותית עממית רחבה ועמוקה צריכה ללוות את כל עבודתנו הישובית"[57]

ובמקום אחר:

"וגם התנועה לאומית שלנו.... זקוקה לגיוס מלוא הכוחות הרוחניים.... זה הן מצריך פעולה חינוכית דרוכה ומתמדת....

לפני עשרים וחמש שנים... ביקשתי להגדיר את תפקידיה של תנועת הפועלים הארץ-ישראלית "לקראת הימים הבאים", ואמרתי: "וכל בניך **למודי ה**'"- לא ברכה בלבד היא אלא צו. במידה שנתקדם במילוי הצו הזה תלוי לא רק מצב תרבותנו, כי אם שאר הצדדים של הויתנו. אך עדיין רחוקים אנו מקיום ציווי זה."[58]

זוהי דרישה בסיסית מכל אדם מישראל, במיוחד אלו שאינם אנשי רוח אלא עוסקים בתחיה בלאומית המעשית, הפועלים, העממיים, אנשי האדמה, שכחלק מהזהות של עם ישראל צריכים להיות מחוברים לרוח והתרבות היהודית, המסומלת ע"י א-לוהים, כמקור הרעיוני של עם ישראל.

4.4 אתה בחרתנו

בתהייה האם "למודי ה'" הוא רק סמל ומרמז על תרבות חילונית לחלוטין, או שמא מדובר בתרבות היהודית שכוללת בתוכה גם קשר לא-לוהים עוסק גם ברל:

"מה איפוא יהיה תוכן החיים הלאומי-החברתי של שיבת ציון בימינו...?

איזה יהודי רחב לב יקמץ בהבטחות הנביאים..... מי לא ידע כי... אנו נתנו לעולם את אידיאלי הצדק והיושר.... (והוא מפרט גם על היהודים שחוללו מהפכות גדולות- ע"ד) האין כל זה בא להעיד על גדולת הגזע, על ה"**אתה בחרתנו**"...?"[59]

ברל מבטא חלומות גדולים, ציפיות גדולות מעם ישראל, העם הנבחר. אבל תוך שהוא דן על מהות תוכן החיים הלאומיים בא"י, הוא מקונן על זניחת ה"אתה בחרתנו"; על נטישת ישראל:

""לא תשא את שם **ד' א-להיך** לשוא"- למי יש צורך עכשיו בדיברה עתיקה זו, אשר נאמרה בימים אחרים, לאנשים אחרים, לאנשי מעמד הר סיני? כשה"שם" עצמו כבר מזמן נתרוקן, מה יש לחוש לחילולו?....

.... איהו ה"**אתה בחרתנו**" הקדמון, החי, הלוהט..... האמנם כבר נס ליחנו?"[60]

---

[56] כצנלסון, ב. כתבי ב. כצנלסון כרך ראשון, לקראת הימים הבאים, תרעח 1918: 71
[57] שם: 86
[58] כצנלסון, ב. כתבי ב. כצנלסון כרך שנים עשר, על החינוך למבוגרים, תשג 1943: 42
[59] כצנלסון, ב. כתבי ב. כצנלסון כרך ראשון, לקראת הימים הבאים, תרעח 1918: 68- 69
[60] שם

ברל מצר על המציאות שבה אין עוד טעם לחשוש לכבוד א-לוהים. בדור בו "לא תשא את שם הציונות לשווא" (ראה לעיל) החליף, המיר, את א-לוהים, אין עוד טעם ל"לא תשא את שם ד' א-להיך לשוא". אולי מתוך צער וגעגועים ברל חושש שעם מחיקת הא-לוהים אבד גם להט העם, ובאיזשהו מקום נראה שהוא מבקש וחושב שראוי להשיב את ה"אתה בחרתנו" ואת מקור הלהט שבו, להשיב את "שם ה' א-לוהיך" על מכונו, על מנת לקומם את העם בארצו.

בכמה וכמה מקומות נוספים ברל מחבר בין עם ישראל וכבודו לכבוד השכינה ולא-לוהים, לא כדבר סתמי, או עניין אישי בלבד, אלא כחלק מהותי הקיים בחיי העם.

בדברי ההספד על חיים ארלוזורוב, למשל, בשנת 1933 מזהה ברל כאחת את מלחמתו של עם ישראל ומלחמתו של א-לוהים; כלומר עם ישראל הוא שליח ומייצג הא-לוהים בעולם. רעיון זה עתיק מאוד, ומופיע כבר בתנ"ך.[61] ברל מחיה אותו, ממשיך אותו, גם בעידן שבו הליך החילון מואץ. בעיניו עם ישראל הוא עם ה', ופעולותיו בעולם ומטרותיו נעשות בשם הא-לוהים:

> "הוא כתב בשיר נעורים: ..."אנכי אמות, אך הדורות הבאים ילחמו אחרי את **ריב א-לוהים**". אכן הוא רב את ריב עמו, וריב עמו הוא **ריב הא-לוהים**. ואנחנו אמונה שכולנו, שחיינו עם ארלוזורוב.... ימשיכו את ריב העם הזה, את **ריב הא-לוהים**."[62]

גם כאשר עם ישראל חווה קושי ומצוקה, סבור ברל כי גילויו של א-לוהים בעולם מושפע מקושי זה. הוא מצרף את מעמדו הירוד של עם ישראל למעמדו הירוד של א-לוהים בעולם, התלויים בעיניו זה בזה, על פי הרעיון המסורתי של "שכינה בגלות": השכינה (גילוי א-לוהים בעולם) גולה עִם עַם ישראל. "בכל צרתם לו צר",[63] מצטט ברל את הנביא ישעיה. כשלעם ישראל קשה, כשכבודו של עם ישראל מחולל, הרי כבודו של א-לוהים מחולל שכן עם ישראל מייצג את א-לוהים.

> "רבים מגדולי ספרותנו.... חזו מבשרם רעב ומצוקה.... אף אחד מהם לא העיז ולא יכול להביע את קלון העניות המנוולת את **צלם-הא-לוהים** האנושי, כאשר עשה זאת ביאליק ב"אלמנות"....
>
> מי עוד כמוהו בכל סופרי ישראל העיז לראות את כנף ימינה השבורה של **השכינה**, ואת **א-לוהי ישראל** יורד מנכסיו? אמנם,.... גם בדברו משפטים עם **א-לוהי ישראל** – יעשה זאת לא כעבד המתפרץ מפני אדוניו.... אלא כיתום-עולם אשר אין יתמותו משתכחת מן הלב."[64]

ומן הצד השני, ברל מבחין בין הצד הרוחני המחובר לא-לוהים, החווה צרה וצער, לבין הצער הגשמי של האומה הדורש פעולה גשמית. אמנם כן, יש קשר בין היות עם ישראל בגלות והיות השכינה בגלות: הם נמצאים יחדיו בכל מקום. אך בעת הגאולה צריך להתבונן, לפחות בהתחלה, בעם ישראל המציאותי, שאינו בהכרח מחובר לשכינה.

> "הוא הרים את הדגל של "קיבוץ גלויות". הרצל ראה לא רק איזה יהדות מופשטת, איזו **שכינה בגלות**..... בראיה בהירה ראה את אסון העם המתבוסס.... הכבוד האנושי של האומה..... מצוקת ישראל....."[65]

---

[61] למשל, בפרשת האזינו, דברים לב. וביציאת מצרים- שמות יד. ובמקומות רבים נוספים

[62] כצנלסון, ב. כתבי ב. כצנלסון כרך ששי, אזכרה בקונגרס, תרצג 1933: 153

[63] ישעיה סג, ט

[64] כצנלסון, ב. כתבי ב. כצנלסון כרך ששי, בלי ביאליק, תרצד 1934: 331, 335

[65] כצנלסון, ב. כתבי ב. כצנלסון כרך רביעי, כ' בתמוז, תרצ 1930: 121

עם זאת, נראה שבעת הגאולה הזו, א-לוהים קשור הן לצד הרוחני הן לצד הגשמי. בשנת 1941, ברל ממנה את הקב"ה כסניגור הראשי של העולים, הדלים, אודים מוצלים מאש. א-לוהים מגן על ישראל בעת הגאולה, אז, בשיבת ציון הראשונה, מבבל, והיום, בשיבת ציון המודרנית; מגן על השותפים לגאולה. ודברי נחמה הם אלו, לכל אשר נמלטו מן הגולה הבוערת ובאו בחוסר כל וללא הדר לארץ ישראל:

"כל נער שבא אלינו בעליית הנוער, האיננו אוד מוצל מאש ממש?....

כשאני שומע בני אדם הרואים עצמם יהודים שלמים ומושלמים מביטים בביטול או באיבה עלינו, יהודים קרועים ופרועים, פגומים ופרומים, ומתוך הכרת נעלותם הם באים לקטרג על דור שבי הגולה, הריני נזכר ב"אוד מוצל מאש".....

מתי נאמר הדבר? בימי שיבת בבל.....

השטן יש לו... מה להשטין. והסניגור – הקדוש ברוך הוא עצמו- אינו סותר את טענותיו. אך הוא סותם את פיו: "יגער **ה'** בך השטן ויגער **ה'** בך הבוחר בירושלים, הלוא זה אוד מוצל מאש!"....

ועד מה הוא הולם את שיבת ציון בימינו....."[66]

ונראה שהדבר הדדי: לא רק א-לוהים מגונן על ישראל, אלא לעתים גם ישראל שמרדו וכפרו מוצאים את הדרך, בלי סיבה נראית לעין, לפנות דווקא אל א-לוהים:

"אולי יבואו פעם ויסבירו כיצד קרה הדבר שצעירים שיצאו מסביבה אפיקורסית ומהפכנית.... שרים בדביקות שירי חסידים או קטעי תפילה.... בין השירים.... יש תפילה בת ארבע מילים: "וטהר לבנו לעבדך באמת".... כמה דרושה לנו התפילה הזאת עכשיו..... ובהיכנסנו עתה.... לירח לימוד, לירח ימים, נבקש כי אכן יקוים בנו: וטהר לבנו לעבדך באמת!"[67]

ובמובנים מסוימים מיישב ברל את הסתירה הזו בין נטישת ערכי הדת מבחוץ, לבין השמירה על הרוח הפנימית שלה. הדבר קורה כשהוא מסביר את דרישתו לציין את יום תשעה באב כיום אבל לאומי ולא לערוך בו טיולים וחגיגות, אף אם הן מותרות מבחינת ההלכה הדתית. הוא מסביר שיש דברים שהם טבועים בעם ישראל ובמסורתו, ויש להם סיבה, יש להם עומק שמעבר לציות ל"חוק", להלכה, ומעבר למהפכה נגדה. השכינה, והאבלות על גלותה ועל גלות ישראל, הם חלק מהותי מעם ישראל באופן מודע, ואם הוא איננו מודע הרי שיש לחנך אותו לכך:

"יתכן ויתכן שהשולחן ערוך אוסר וסוציאליסט יהודי יחמיר. זכר יום אבדן חרותנו איננו נחלת רבנים דווקא. זהו יום של "אבלי ציון"..... בכל דור ודור היו אנשים אשר ההתאבלות על גלות ישראל ועל **גלות השכינה** היתה בשבילם לא דבר שב"דין" חנוט, אלא הרגשה חיה המלווה את כל ישותם....."[68]

"דור מחדש ויוצר אינו זורק אל גל האשפה את ירושת הדורות, הוא בוחן ובודק, מרחיק ומקרב. ויש שהוא נאחז במסורת קיימת ומוסיף עליה. ויש שהוא... מחזיר לתחייה מסורת קדומה, שיש בה כדי להזין את נפש הדור המחדש. אם יש בחיי העם משהו קדום מאוד ועמוק מאוד, שיש בו כדי לחנך את האדם ולחסן אותו לקראת הבאות, האם יהא זה ממידת המהפכה להתנכר לו?"[69]

בנקודה זו יש כדי לייצג את יחסו של ברל אל המקורות היהודיים: הוא מכיר אותם היטב, ומצפה גם מקוראיו להכירם, לא כמקורות דתיים, אלא כמקורות לאומיים; כהשראה עתיקת יומין לרעיונות מחודשים של סוציאליזם ושל הלאומיות העברית.

---

[66] כצנלסון, ב. כתבי ב. כצנלסון כרך חמישי, בשולי הדברים, תשא 1941: 175- 176

[67] כצנלסון, ב. כתבי ב. כצנלסון כרך חמישי, מדברי הפתיחה לירח העיון ברחובות, תשא 1941: 341

[68] כצנלסון, ב. כתבי ב. כצנלסון כרך ששי, במבחן (שיחות עם מדריכים), אב תרצד 1934: 386

[69] שם: 390

5. סיכום

ברל מציג בפנינו יחס מרתק אל האמונה. מצד אחד, באופן מודע הוא נמנע מלקחת צד בשאלות הקשורות בדת ובא-לוהים, מתוך רצון להתבסס על מכנה משותף אחד לתנועה הסוציאליסטית והיישוב. מצד שני, באופן בלתי מודע, או באופן מתוחכם, הרי שבין השורות, שזורה תפיסת עולמו של ברל הרוויה בקשרו של עם ישראל לא-לוהיו. הדברים עולים בהקשרים רבים: כאשר הוא מדבר על אנשים, על ההיסטוריה, על תנועות, על רעיונות, על עם ישראל, הקב"ה, כלשונו, נמצא שם. הוא נמצא בדימויים וציטוטים רבים, בין אם כא-לוהים כללי וגדול, ובין אם כא-לוהים הקשור בפרט לעם ישראל. פעמים רבות ברל אינו "ממציא" את הרעיונות והציטוטים, הוא רק בוחר להשתמש בהם, ולחבר בין רעיונות עתיקים מאוד על הקשר בין עם ישראל לא-לוהיו, לתקופתו ולמאורעות בני זמנו.

נראה שברל, מצד אחד, נזהר מאוד מלכפות או לקבוע אמונה דתית כלשהי על מי מקוראיו, ובשום שלב הוא אינו מביע את יחסו המפורש לאמונה בא-לוהים. ומצד שני, הוא מבקש מבני דורו, ומחנך אותם, "להרגיש" את השכינה, את גלותה ואת גאולתה, לשם תקומת העם בארצו. הוא מעביר קו כחוט שני של ה"שכינה" המשגיחה ומלווה את עם ישראל לאורך הדורות וגם היום, והוא מראה גם כיצד עם ישראל באשר הינו, כופר או לא, דתי או לא, כלאום, מחובר, או: צריך להיות מחובר, במקום פנימי-נפשי אל הא-לוהים.

מאיר יערי

מאיר יערי (וולד), ממנהיגי השומר הצעיר וממנהיגי הקיבוץ הארצי וממעצבי דרכן האידיאולוגית, נולד בשנת 1897 בעיירה בגליציה, למשפחה ציונית משכילה, אשר שמרה על מסורת חסידית. הוא עצמו התחנך לרגלי המורשת היהודית, אך במורשת שעיצב לימים עבור תנועת "השומר הצעיר" היה מקומה של זו מוגבל. בשנות העשרה שלו עבר עם משפחתו לוינה בגלל המלחמה, שירת כקצין בצבא האוסטרי, למד חקלאות באקדמיה והיה מראשי תנועת השומר הצעיר בוינה.

בשנת 1920 עלה יערי לארץ ישראל עם העלייה השלישית, והפך לפועל לסלילת כבישים בגדוד העבודה לזמן קצר. יערי היה ממייסדי ההסתדרות, הקומונה הראשונה של השומר הצעיר בביתניה עילית, וקיבוץ מרחביה. היה פעיל מאוד בתנועת השומר הצעיר בארץ (בהרצליה), כשליח התנועה לפולין, כציר בקונגרסים וכחבר בועד הפועל הציוני. יערי הנהיג את התנועה עד עת פטירתו בשנת 1987 מבחינה חינוכית, התיישבותית ופוליטית והשפיע רבות על עיצוב האידיאולוגיה בתנועת הנוער השומר הצעיר, הקיבוץ הארצי השומר הצעיר ובמפלגת השומר הצעיר (שהפכה אחר כך למפ"ם).[1]

בכתבים שהותיר עוסק יערי רבות בתנועתו, תנועת השומר בצעיר, לבטיה ובעיותיה. רק חלק קטן מהדברים הם דברי הגות שאינם עוסקים בפרקטיקה.

1. התרבות הלאומית והדת היהודית

באופן כללי, אפשר לומר על פי הדברים שנראה להלן כי יערי דווקא לא מתנגד התנגדות עקרונית לרעיון של דת כמערכת חוקים מחייבת,[2] בשונה מהוגים רבים אשר התנגדו בעיקר לשלטון של הדת בחיים. מאידך גיסא, יחסו לדת היהודית הוא יחס אל תרבות שלדעתו מילאה את תפקידה בעולם בשמירה על כוחות האומה העברית, וסיימה אותו.[3] לפיכך, יש להכיר אותה בשל היותה מורשת היסטורית לאומית.

מכך נגזרת למשל, התנגדותו לאינדיבידואליות יתר וחרות חסרת גבולות של היחיד ומצפונו, אף על פי שהוא רואה ערך בחרות היחיד. בעיניו דווקא המחויבות לכלל, לחוקיו ולמערכותיו (שהן במידת מה בגדר דת, גם אם דת חילונית) וההשתייכות לתרבות כללית, היא מפתח לשלמות האמיתית של היחיד:

> "ראשוניותנו האמיתית תשוב לתחייה בקרבת המדבר והמזרח הרה השאיפות. השליחות היהודית, העם והארץ הם אחדות ושילוש כאחד. מן ההכרח שתבוא התמזגות חיונית עם הארץ- זוהי גם הדרך לגאולה נפשית-אישית."

> "הם מדגישים את האושר, - אני את החירות. הם רואים אולי את החירות בהפקרות, - אני בקבלת צו המצפון."

---

[1] רבות נכתב על מאיר יערי והשומר הצעיר, וזו כמובן רק תמצית הדברים. אופז, ג. ארבעה מייסדים ומנהיגים – מחוללי התנועות הקיבוציות בעמק. בן-נחום, ד. סוגיות בהגותו של מאיר יערי - עם קום המדינה. הורביץ, י. מאיר יערי - פעולתו בדרך ארוכה. זית, ד. ושמיר, י. (ע). דיוקנו של מנהיג כאדם צעיר : מאיר יערי, פרקי חיים 1897- 1929. זית, ד. יערי "חוזר בתשובה". זית, ד. תרומתו של מאיר יערי לעיצוב דרכו הרעיונית של השומר הצעיר. חורב, ש. מארכסיסט וציוני: השקפת עולמו ומקומו האידיאולוגי של מאיר יערי מנהיג הקיבוץ הארצי מ"ביתניה עילית" למרחביה. חלמיש, א. השפעתו הדיאלקטית של א"ד גורדון על "השומר הצעיר". חלמיש, א. מאיר יערי: ביוגרפיה קיבוצית; חמישים השנים הראשונות, 1897-1947. חלמיש, א. מאיר יערי, האדמו"ר ממרחביה, שנות המדינה. חלמיש, א. מנהיג מחפש ציבור: דרכו של מאיר יערי להנהגת השומר-הצעיר, 1918-1927. כפכפי, א. מסובלימציה של הנשיות לסובלימציה של האימהות: שלבים ביחסו של השומר-הצעיר לנשים. מינץ, מ. רק לא סמלים משם ו'יחידי סגולה' מכאן: עיון במאמרו של מאיר יערי 'סמלים תלושים'. ציזיק, מ. הגותו ומנהיגותו של מאיר יערי. צור, א. בדידות המנהיג הזקן

[2] שתי המובאות הראשונות להלן מגלות זאת: הוא בעד מרות, חוקים ונאמנות לרעיון.

[3] להלן, המובאה השניה.

"צעיר שלא יקום בו לתחייה יצר החיים בצביונו הלאומי, לא יצליח להגיע בדרך היצירה ובמאמץ לוחם לשלימות נפשית.... העמקת האינדיבידואליזם של היחיד היא לדעתי הנחת אב לאיכות חברתית ומוסרית. אך סבור אני שיש להימנע מעודף של אינדיבידואליזם או יסודות זרים. על כן הכרח הוא לרכוש במהירות האפשרית את השפה העברית, כי היא המפתח לתנ"ך, אשר ידיעתו וספיגתו האורגאנית עשויה לעורר בנו את הכוח היהודי הסגולי – שיר השירים וההתלהבות הנבואית... האדם חייב להיות קשור למסורת תרבותית, חייב להכיר את עמו, כדי שיהיה יציב בהשקפותיו..."[4]

יערי אינו מחפש חופש מחשבה טהור ומוחלט. הוא מחפש מחשבה חדשה במקום האמונה שנתיישנה. מן הדת היהודית הוא רוצה לקחת את הצורה החיצונית, את המסגרת הרעיונית: את האמונה, את ההתלהבות, את הנאמנות הדתית לאידיאולוגיה אחת. אך בשונה מ'הצורה', את התוכן הוא רוצה לשנות. לפיו, הציונות הסוציאליסטית החילונית באה כתחליף לדת:

"לקראת השנים הקרובות דרוש לנו משהו מאותו כוח האמונה – אם כי נשתנה תוכן האמונה – אשר ליוה את עמנו במשך 2000 שנה."[5]

"בבואנו להניח יסוד למפעלנו החלוצי בארץ, העזנו העזה גדולה. חידשנו לא לבד במעשה, אלא גם ברעיון ובהשקפת עולם. רצינו לחדש את החיים הלאומיים בכוח אידיאה חילונית, בכוח הרעיון הסוציאליסטי. הדת שמרה על כוחות האומה במשך אלפי שנים. היהיה בו ברעיון הסוציאליסטי כדי להבטיח את קיום מפעלנו החלוצי, לפחות במשך הדור הסוער הזה? זוהי השאלה. על כן דרושה נאמנות אידיאית קנאית, כדי שיהיה בציונות הסוציאליסטית הכוח היוצר, כשם שהיה בדת היהודית הכוח המשמר. סופרים ופלייטוניסטים אצלנו מתפעלים מחופש המחשבה, הזהה בעיניהם לעתים עם החופש להתנכר לאמונתם מתמול שלשום, עם החופש לזרוק את הטלית והתפילין הימה בעת צרה. הם מעל לכל דוגמתיות, כי בעת צרה לסוציאליזם הם פונים לו עורף. אין אני מתפעל היותר מחופש המחשבה של בורחים ומסתגלים והנני בוחר בדוגמתיות של משמרי ערכי המהפכה בעת צרה..... מרצון ולא מאונס הננו חותרים לקראת הקולקטיביות הרעיונית בתוך השומר הצעיר... על אחדות קיומנו שומרת מרות האידיאה בלבד."[6]

גם במקום אחר מביע יערי את אותו הרעיון- המהפכנות הציונית הסוציאליסטית כחלופה לדת:

"מה שהיה אצל אבותינו הנצח באשר היו דתיים, הוא אצלנו אשר יבוא אחרינו, באשר אנו מהפכנים. בשאיפה למצוא המשך למעשינו אצל ילדינו אחרינו טמונה כל "המתאפיזיקה" שלנו."[7]

מנקודה זו נובע גם יחס של כבוד לדת; כבוד לנאמנות לעיקרון הדתי, ורצון לכבד את המנהגים הדתיים של המאמינים תוך התנגדות לכפיית תוכן הדת על הכלל, על מוסדות הציבור:

"הנכם מוצאים משום מה, כי תשובתנו "מפעפעת כולה שנאה עזה ללא סייג לדת ישראל, נשמת האומה ונושאי דגלה באמונה וחירוף נפש"! לא פחות ולא יותר! זאת היא, במחילה מכבוד הרבנות הראשית, הנחה שהיא קלוטה כולה מהאויר...

בבואנו לסיים את חילוף המכתבים בינינו לא נשאר לנו אלא לחזור ולהדגיש, כי אין לנו כל עניין בפגיעה כלשהי בהרגשות הדתיות של ציבור המאמינים, והננו מוכנים להסתדר בכי טוב עם יהודים הדבקים בדת לשמה. לא נתנגד לסיפוק הצרכים הדתיים של המאמינים, אולם נתנגד לכל התערבות בחיים הפרטיים והציבוריים של הלא מאמינים ונילחם ללא רתיעה על הפרדה מוחלטת בין מוסדות הדת לבין המוסדות האזרחיים- חילוניים."[8]

מתוך יחס זה לדת, המתבטא בהערכה לגילויים העקרוניים והחיצוניים של הדת, לרעיון הנאמנות, לעמידה על עקרונות, לקולקטיביות שבה, מנסה יערי לחפש חלופה לתוכן של הדת, ובמובן מסוים הוא מחפש ליצור דת חדשה.

---

[4] יערי, מ. בדרך ארוכה, ברית אחים, וינה 1920: 12
[5] יערי, מ. בדרך ארוכה, חזון ותכסיס, 1938: 89
[6] יערי, מ. בדרך ארוכה, עוללות, 1939: 219
[7] יערי, מ. בדרך ארוכה, חינוך לחיי שיתוף, 1933: 153
[8] יערי, מ. בדרך ארוכה, מכתב גלוי לרבנים הראשיים, 1943: 266

מובאה סמלית, יש בה כדי לשקף את תפיסת יערי: מובאה העושה שימוש במסגרת, ורק נוטלת ממנה חוצה את שם א-לוהים. בעוד הביטוי המקורי הוא "ברוך א-ד-נ-י יום יום", הרי שיערי, המכיר היטב את הביטוי המסורתי, גורס כך:

"הננו חיים על עברי פי הסכנה, בימים שהחיים הפכו לזכייה, בבחינת "ברוך יום יום"."[9]

המסורת נשארת בצורתה- רק תוכנה מתחלף. המסגרת מסורתית, התוכן חדש.

2. סמלים וסמלים תלושים- החיפוש אחר החלופה

במסה ארוכה בשם "סמלים תלושים", מחפש יערי תוכן רוחני לאמונה" של השומר הצעיר, ואת חיבורה וביטוייה המעשי במציאות. יערי דן בסמלים, רעיונות רוחניים נשגבים אבל חולפים, שהיתה לבני התנועה (השומר הצעיר) נטייה להשתעשע בהם.[10] היתה אשליה של התעלות רוחנית, שבאה לידי ביטוי בקובץ "קהילתנו" של השומרים הצעירים.[11]

"....הקורא המאמין רשאי היה לחשוב, שלפתע נאצלו צינורות החסד על ראשי הנוער הזה ועיניהם אורו לגלות בשעת התעלות את "חזות הכל", שאזנם נטויה **לעולמו של הקדוש ברוך הוא** – להקשיב לשיח אילנות ולצוד תעלומות הכנרת."[12]

אך המציאות בארץ, ממשיך יערי להסביר באותו קטע, הוכיחה שהיא מנותקת מאותם סמלים ואידיאות, וכי האמונות הגדולות אינן באה לידי ביטוי בחיי היום יום השומריים. במשל ובהקבלה שעושה יערי בין השורות, ה"אמונה" כנראה אינה מספקת, שכן היא אינה הופכת ל"דת", וה"מאמינים" אינם נאמנים לה. האמונה החלופית שהוא מציע היא אלוהי הרעות והאחווה שבחברה. אך עם הפערים הגדולים הקיימים בין "אנשי מעלה" ל"פשוטי עם" בקיבוץ, ובמיוחד בין גברים לנשים (שעם כל האידיאולוגיות נשארו במטבח), הרי שזוהי אמונה שאינה קיימת; בבחינת סמל חסר ממש:

"עוד לפני שנה די היה לאחד מאנשי שלומנו לטייל בליל סגריר על שפת הים הסוער, כדי שיחזה חזון פתאום אשר החזירו מן התלישות אל העדה, מבדידות לרעות, שיטייל על גשר אלמוות. היום נותרו מזה קמיעות ולחישות עלובות, המטפחות על הפנים: היכן היא היום עדת השלמות והרעות? נודה: לא התהלכנו במישרים את **אלוהינו**. נסה ניסינו אותו ואת שמו נשאנו לשוא." (והוא ממשיך להסביר על הפערים בין "אנשי המעלה" ל"נמושות", בין הנחשבים לפשוטי העם בתוך הקיבוץ עצמו, ובמיוחד בין הגברים לנשים, שעם כל האידיאולוגיות נשארו במטבח.) "היש ממש בסמלים אלה של שלמות ואחוה?"[13]

לעומת זאת, סבור יערי כי דווקא א"ד גורדון מצא את המפתח ואת הדרך לסמל ואמונה שמסוגלים להתקיים במציאות. דווקא גורדון שדיבר על "עם בצלם א-לוהים", הוא הדוגמא של יערי, הכופר בא-ל. הוא מביא את רעיונותיו של גורדון על המוסר היהודי ועל החיבור בין הפרט לכלל מבלי להזכיר את א-לוהים.

---

[9] יערי, מ. במאבק לעמל משוחרר, וארשתיך לי לעולם- לקיבוץ מרחביה, 1941: 289- 292 הפסוק המקורי מופיע בתהלים סח, ומשם הפך לכותרת אחד הפיוטים לשבת המוכרים בקהילות ישראל.

[10] על "השומר הצעיר" ותולדותיו נכתבו כמה מחקרים: אוניברסיטת חיפה (ללא שם מחבר). יום עיון על הנושא התמודדות "השומר-הצעיר" על דרך אלטרנטיבית בתנועת הפועלים הארץ-ישראלית, 1927-1948. בן נחום, י. שומרים חזק!: תנועת הנוער "השומר הצעיר" בארץ ישראל, 1929-1939. דרור, ל. ורוזנצווייג, י. (ע') ספר השומר הצעיר. זית, ד. מקיבוץ למפלגה: השומר הצעיר והקיבוץ המאוחד, 1936-1947. זית, ד. ציונות בדרכי שלום: דרכו הרעיונית-פוליטית של "השומר הצעיר" 1927-1947. לם, צ. שיטת החינוך של השומר הצעיר. פלד, ר. האדם החדש של המהפכה הציונית: השומר הצעיר ושורשיו האירופיים. צחור, ז. חזן - תנועת חיים: השומר הצעיר, הקיבוץ הארצי, מפ"ם. שאלתיאל, ש. (ע') על ראשיתה של תנועת השומר הצעיר הארצישראלית. שדמי, א. (ע') מקורות לחקר תולדות השומר הצעיר. שפיגל, י. על המשמר: "השומר הצעיר" במערכות ההגנה והביטחון, 1920-1947.

[11] קהליתנו: קובץ תרפ"ב, הגות, לבטים, ומאוויי חלוצים, ירושלים: יד יצחק בן-צבי, תשמ"ח

[12] יערי, מ. במאבק לעמל משוחרר, סמלים תלושים, 1923: 139- 148

[13] שם

"את סמלו לא בדה מלבו כיוצרי הקובץ. הוא מצא ביטוי למוסר היהודי, החי וקיים בצורות שונות מדורי דורות.. הוא המשיך את חוט השני- ובזאת גדולתו... בדברו על העם, לא התכוון להמון של פרטים, כי אם ל"עם אדם".... אין בין האדם והאומה כל חציצה, זולת זאת שהעם הוא מושג רחב יותר, בעוד שהיחיד הוא מושג מצומצם יותר. אנו, אשר על פי רוב אין אנו רואים אלא המון של פרטים העומדים על נפשם, קשה לנו לזכות לעליית נשמה זו של "יחיד ועם- חד הוא"."[14]

היבט מעניין לענייננו ניכר כאשר יערי מבדיל בין הסמלים התלושים לדעתו של הקיבוץ; הסמלים המנותקים מן החיים, לבין הסמלים החיים של גורדון. את הסמלים החיים, המחוברים למציאות, הוא משווה לעשרת הדיברות, לאור הנברא בידי א-לוהים, אשר על פי מה שהוא אומר בפירוש היו ואינם. משתמע מכך, שהסמלים החדשים של גורדון אמורים להחליף את עשרת הדיברות, את אור הא-לוהים, הסמל בו האמינו מאות שנים הדורות הקודמים.

"הבדלתי בין הסמלים החיוניים של גורדון ובין הסמלים התלושים של הקובץ. הסמל החיוני יש בו כדי לעצב דמות קבועה להשתלשלות החיים, בעוד שהסמל התלוש חסר את הזיקה הממשית אל חיי דורות ואל המונים רבים.... הסמל החיוני הולך ונרקם לאטו בתוך העם.... הריהו כמו הדברות שבתורה. הדברות נחרתו באש על לוחות אבן, והיה בכוחן לכפות על התוהו לעמוד ולהקשיב. "ויאמר **א-לוהים** – ויהי אור".... בעשרת הדברות ריכזו אבותינו את תמצית חייהם הזורמים מדור אל דור. הסמל של ימי קדם התקיים כציווי מוחלט מאות בשנים. הוא בא מנפש ההמונים ומאור חייהם..... בימים ההם, בתקופת האגדה הישראלית, היה המעגל סגור. כי הסמל המשחרר עלה מדורות קדומים, האיר להמונים, עבר בירושה לדורות הבאים ומת מיתת נשיקה שבע שיבה וקדושה."[15]

ואילו את הרעיונות התלושים, את רוחניות היתר מכנה יערי "אלילות":

"אנו חיים היום בעולם של סמלים תלושים.... ובאמת אין ההמון העמל נוגע בהם...
תנועת הנוער שלנו בערים הגדולות – וינה ולבוב – הרכיבה על יסודות החלוציות והשאיפה הסוציאליסטית מאותה נטיה לרוחניות אכסצנטרית ולסמלים תלושים... כשהפרנסה נמצאה להם בשפע- חדלו להתפלל, כשליבם נוהה אחר הנאות גסות. אורח החיים של האבות היה למורת רוח לבנים. מתוך מחאה אחזו בקיצוניות שניה – נתנו לבם לשאר רוח מפונק אלה שלא הסתפקו בכך ובאו לארץ ישראל, הביאו אתם אותה אלילות... יצרנו כאן בארץ מקומות מקלט לרוחניות קדחתנית ולדתיות נפרזת. הקובץ "קהליתנו" מראה בעליל, איך החלפנו את הדת של מאמינים לפי תומם ברליגיוזיות מיוחדת במינה של הנוער המערבי."[16]

יותר מכל יערי חוזר ומבהיר, כי אי אפשר להסתפק בדת בלבד ללא אמונה. כיוון שהאמונה הישנה בא-לוהים מתה, אין די רק ב"דת"; ב"דתיות" ויש למלא באמונה חדשה את החלל שנוצר. יש להיצמד לעקרון מנחה, לרעיון כולל, לאמונה קולקטיבית שתוביל דרך ולא ללכת שבי אחרי המשיכה של רעיונות חולפים. ללא רעיון אחד, אמונה אחת, אלוהים אחד מתווה דרך, אמונה שתהיה קשורה ומחייבת לחיי היומיום, אין לדעתו קיום לדת השומרית.

"והרי כל חולשתנו בזה, שהדתיות שלנו לא יכלה להפוך לדת. היא דבקה בכל הדברים הטובים והיפים, שבאנו אתם במגע ולא נאחזה בדרך היחידה. כל התקלה באה מזה, שהשתכרנו והתפעלנו עד לידי עייפות, בעוד הגעגועים לעיקרון מיתאפיזי, אשר פיעמו את מחננו, הולכים וכבים.....

ההתפכחות היתה מהירה יותר מדי.... יחד עם הסמלים וההזיות, אנו זונחים את הדרך היחידה – דרך העזרה ההדדית וסבר הפנים ההומאני.

אם יוזנח המאמץ לתיקון החיים בין אדם לעולם ובין אדם לבריות – אין כל ערך לקומונה.... הציבור השומרי מפורר, והקיבוצים נהפכים לאט לאט לפלוגות גדוד העבודה. ככה יקרה לאנשים דתיים שלא היו למאמינים....

---

[14] שם
[15] שם
[16] שם

גורדון התאמץ לסגור את המעגל שנפרץ. בחייו רצה להעלות סמל של חיי עולם, שיאיר לחיינו – חיי השעה. העתיד סמלו להאיר גם להבא ללבבות הקודחים?....

הוא ידע לממש את העיקרון המיתאפיזי בכל הפשטות: אותה הדרך בחיים ואותה התפיסה ברוח.....

היאיר הסמל גם לנו?....

רק דבר אחד ברור לי, שעם שלם לא יוכל להמשיך קיומו זמן רב בלי עיקרון מיתאפיזי וסמל דתי. שאם לא כן הוא ישקע....."[17]

כבר במסה שלעיל, "סמלים תלושים", ניתן לראות איך א-לוהים משמש כסמל עבור יערי; סמל שאותו הוא ממלא בתוכן חדש. בתחילת המסה שצוטטה לעיל הקב"ה? קשור בעולם אידיאלי; עולם של הרמוניה ורוחניות. בהמשך המאמר הוא מסמל אמונה ורוח אמיתית שיכולה להישאר לאורך זמן ולהשפיע על מציאות החיים, כאשר אמונה זו ממולאת בתוכן חילוני של אחווה ורעות.

האמונה והקב"ה? משמשים סמל בצורה עקבית למדי בדבריו של יערי. הוא מסמל את המוסר, את האחווה החברתית שכנגד הבדידות. דבר א-לוהים בא מן ההמון:

"...צפויה לנו סכנה, שהמצפון החברתי יירדם, אם ישכון בדד;.... חייבים אתם, בבואכם ארצה, לכונן צעדיכם לירושלים, לפני לכתכם לקיבוץ. אתם סולדים מן "האספסוף". אבל, לאחר שנים, תבואו כאן עד חקר האמת הזאת, כי ירושלים אינה יכולה להיות קדושה ושאין לה זכות קיום בלי האספסוף המוכן לסקול אפילו **משיחי אל**.... אם לא תטעמו בבדידות את טעם הכביש ואת מנת חלקו של הפועל העירוני, ותלכו מיד לקיבוץ, לא תהיו אלא אפיגונים לחולמי הרומנטיקה של פסגות.

ולי נראה, כי חיים מרוכזים אינם מחזיקים מעמד זמן רב על הפסגות. בימינו מזדקר הר חורב בין חולות אין סוף. בימינו יגבה האדם היחיד בהשפילו רדת מן ההר לרצונו, משום שלא היחיד, אלא החזון החברתי נרגם באבני על ידי האספסוף. לא מהר הזיתים נישא **דבר א-לוהים,** אלא מחלחל אילם ואלמוני בעמקים, על פני הכבישים בתל אביב ובנוריס, שם ימצא את גאולתו במפעל הכלל וברעיון בהיר, המובן לרבים."[18]

א-לוהים מסמל, בדומה לאשר ראינו קודם, את הסוציאליזם, בניגוד לאלילות, לבעל, המסמלת את הקפיטליזם. אם יורדים לעומק הדברים, רואים כי תחילת הדברים של יערי מתייחסים לא-לוהים התנ"כי. יערי מתחיל דבריו במאבק המקורי בין האמונה בה'? לבין האלילות לבעל בימי אליהו, ורק אז מבצע את ההחלפה לא-ל הסוציאליזם ואליל הקפיטליזם. ההחלפה, כאמור, היא אחד מקווי הבסיס במשנתו של יערי:

"העין... היא חודרת אל המימד השלישי של הזכרון ומאכלסת את הנוף בדמויות.

...בכל יום נשקף מזבח אליהו מול זרעין, זאת יזרעאל של איזבל ואחאב....

... נקודה לבנה מהבהבת מרחוק ועוטרת ראש כרמל-סבא- זהו מזבח אליהו. שם **איש הא-לוהים** לבוש אדרת שיער התמודד עם ארבע מאות וחמישים כוהני הבעל.....

אדמת זרעין או יזרעאל הקדומה גובלת עם אדמת מרחביה.... הדמיון העשיר ביותר לא היה מעז להשכין בכפר הזה את יזרעאל – את הקן של המלכות הרוצחת..... המלך מתנודד בין שני קטבים: בין האלילות... לבין זעם התוכחה של הנביא. "וישלח אחאב בכל בני ישראל ויקבוץ את הנביאים אל הר הכרמל. ויגש אליהו אל כל העם ויאמר, עד מתי אתם פוסחים על שתי הסעיפים. אם **י-ה-ו-ה הא-לוהים** לכו אחריו ואם הבעל לכו אחריו, ולא ענו אותו העם דבר".

(והוא ממשיך ומתאר מאורעות היסטוריים-תנ"כיים בנוף, ואז עובר לדבר על מרחביה)

"זאת מולדת מולדתי. זה הנוף המקפל בתוכו מורשת דורות....."

---

[17] שם

[18] יערי, מ. בדרך ארוכה, לאחר שלוש שנים, 1923: 20

"הוא ניסה לזווג את הקואופרציה החקלאית הגדולה עם המשק הפרטי הזעיר.... תחת המזיגה באה הפסיחה על שתי הסעיפים. הנבואה מני קדם תבעה במפגיע: "אם **לא-לוהים** לכו אחריו, ואם לבעל לכו אחריו". **א-לוהים** ובעל לא ידורו בכפיפה אחת. סוציאליזם לא יצמח לתוך המשטר הקאפיטליסטי וחי."[19]

הצדיקים של א-לוהים מן העבר מקבלים גם הם משמעות חדשה. הצדיקים של זמנו הם המהפכנים:

"המחוסנים והמחושלים הם המיעוט. על אלה אפשר לומר כ**דבר א-לוהים** ששמע אברהם אבינו: סדום לא תיחרב אם יימצאו בתוכה עשרה צדיקים. מכל שכן אם ירב מספרם. זהו אותו מיעוט המבצע מהפכות, המיעוט של משחררים ומחדשים."[20]

3. דימויים וביטויים הקשורים בא-לוהים

גם אם יערי אינו מאמין בא-לוהים ורוצה להחליפו, הרי שהוא לוקח מן המסורת היהודית את הביטויים הקשורים בא-לוהים, ומשליך אותם על רעיונות חדשים, מחולנים. נראה שחלק גדול מההתייחסויות לא-לוהים נובעות מהיניקה מ"בית אבא", מהימצאות המסורת היהודית והאמונה שבה בכל הרגעים, באופן שקשה להתעלם מהם- זאת לצד התייחסויות מגמתיות המנסות "לקדש את האידיאולוגיות החדשות". הוא 'דתי' באופיו הדברים עולים אצלו במיוחד ברגעי כאב; דווקא בהתעמתות עם המוות עולה ומופיע שוב ושוב דיאלוג המסורת עם א-לוהים:

(על שניים שהתאבדו, כשהלכו קשורים אל הים) "שגב לא יכונה בשם נישא מן הגופות הללו... רק הצער חילץ אותי משיתוקי. מפינת מרתף שבנשמה צץ ועלה הניגון הישן של "**אל מלא רחמים**" מריישא. כבשתי בי את כבוד המוות ורצינותו....

המתאבדים נכנסו לתהום כאנשים שנבראו **בצלם א-לוהים**. הים כיסם בהימנון האינסוף הצרוד שלו.... אין לבכותם, משום שמקומם לא יכירם בין האומללים, אינם מעוררים בהלה במותם, כי מסתלקים הם מן העולם אנוסים על פי כורח גדול. זוהי ארצנו, מולדתו של איוב. ההתרסה כלפי מעלה והסטואיות כלפי המוות: "**ה' נתן ה' לקח**" אינם אלא אפילוג שברעיון זה. האדם וגורלו מתעצמים ועולים עד לאין שיעור, עד שיאפילו על הטבע ואיתניו...."[21]

אך לא רק ברגעי כאב, אלא גם ברגעי ויכוח בעד התנועה ונגד זרים על רעיונותיהם והתנהגויותיהם הבלתי רצויות בעיניו, מופיעים בכתביו שוב ושוב דימויים הקשורים בא-לוהים, שכנראה מסמל כאן את הרעיון הרוחני הסוציאלי:

"כפעם בפעם ממציאים פירוש קולע למושג האורגניות. יש אומרים.... ויש אומרים.... לדידי, אלה ואלה **דברי א-לוהים חיים**"[22]

"המפעלים של שלושת הזרמים הקיבוציים יש בהם כדי להוכיח, שתורתם הפכה **לדברי א-להים חיים**. פועל ידינו מעיד בנו. והנה רע הדבר, שהוקם מפעל מול מפעל, בעוד אשר יכול היה לקום מפעל על יד מפעל לא מתוך התחרות, אלא מתוך שותפות ועזרה הדדית"[23]

וכל המתנגדים לרעיון זה הרי הם כמשתמשים בצורה שגויה וכוזבת ב"יראת שמים" ובשם ה':

"חבורה מסורקת הסתכלה מן המרפסת ושקעה בחגיגיות של **יראת שמים**"[24]

"אנו חוששים מאוד לרוח שהתגנבה לתוך התנועה החלוצית..... על דגלו מתנוססת הסיסמה הכוזבת, כי "**קול המון כקול שדי**" בצירוף "אחרי רבים להטות"."[25]

---

[19] יערי, מ. במאבק לעמל משוחרר, וארשתיך לי לעולם- לקיבוץ מרחביה, 1941: 289- 292

[20] יערי, מ. בדרך ארוכה, לא עייפי דרך אלא מפלסי נתיב, 1945: 140. ההפרדות במקפים בשמות א-לוהים שלי.

[21] יערי, מ. בדרך ארוכה, לאחר שלוש שנים, 1923: 18- 19

[22] יערי, מ. בדרך ארוכה, מסביב לנקודה, 1934: 160

[23] יערי, מ. במאבק לעמל משוחרר, יסודות השיתוף בין הקיבוצים הארציים, 1936: 281- 282

[24] יערי, מ. בדרך ארוכה, לאחר שלוש שנים, 1923: 19

4. סיכום

בפסקת הסיום להלן נראה את הקו המחבר כחוט השני את דברי יערי: מצד אחד, הדרישה לדת חדשה שתחליף את הדת היהודית שהתיישנה; הדרישה לאמונה חלופית, שתמלא את ה"דת" השומרית בתוכן; הדרישה לאמונה אמיתית, אמונה שתחזיק מעמד ולא תהיה אוסף רעיונות זוהרים וחולפים; והדרישה לנאמנות לרעיונות האמונה החדשה, ולא התפזרות על פני רעיונות מפוזרים וחסרי אחיזה. כך הוא כותב, כנגד "זכות המבוכה", הזכות להתבלבל ולחפש ולשאול על רעיונות, אותה עודדו חלק מההוגים בתנועת הפועלים. זכות המבוכה הזו מחלישה את האמונה החדשה, הסוציאליטית, ועל כן עליה לעבור מן העולם. את הא-לוהים יכולה להחליף רק אמונה אחת, לדברי יערי, הסוציאליזם.

"אינטליגנציה תלושה וחסרת חוט שדרה שבקצוות המחנה מתנה אהבים עם מין דתיות נבובה מאמונה. אנו דור בלי **א-לוהים**. אף על פי כן לבנו לא היה מעולם עם הלוחמים בדת מהסוג הבונדיסטי והייבסקי. אין לנו גם עניין להתגרות במי שנשבר קו העפלתו הרוחנית. אולם מעל דפי עתונות הפועלים קנה לעצמו שביתה הפיליסטר הרוחני, המקים מזבח לראוה. מה טובו אבותינו עם תרי"ג המצוות שלהם מאותה התהלוכה של אפיקורסים מובהקים מאתמול, שיצאו לדרך לחפש אחרי **הא-לוהים** האבוד ומשתחוים לתרפי בית שונים! בין לילה אורו עיניהם ושוב הם מורים את נבוכי זמננו.

נוכח כל אלה כלום לא מוטלת עלינו החובה להחליף את המשמרת של הפונים אל האתמול בהנהגה הרוחנית של ציבור הפועלים?"[26]

---

[25] יערי, מ. בדרך ארוכה, חינוך לחיי שיתוף, 1933: 154

[26] יערי, מ. בדרך ארוכה, כיצד נחשל כלים, 1940: 91

המנהיגות הפוליטית-מדינית

דוד בן גוריון

דוד בן גוריון, ממנהיגי תנועת העבודה, ובהמשך ראש הנהגת היישוב היהודי בארץ ישראל, מנהיגה הראשי של המדינה שבדרך, ראש ממשלתה הראשון של מדינת ישראל ואחד האנשים הידועים ביותר בתולדות ישראל בעת החדשה, נולד כדוד גרין, בפלונסק שבפולין הרוסית בשנת 1886. את חינוכו קיבל ב"חדר" המסורתי ואחר כך ב"חדר" מודרני שהקים אביו, שהיה מראשוני תנועת חובבי ציון. בן-גוריון הקים בעירו את "אגודת עזרא" (יחד עם שלמה לביא ושלמה צמח) שעסקה בהכשרה לעלייה לארץ ובהחייאת השפה העברית. בשנת 1904 עבר לוורשה בה היה קשור להוראה ולחוגים הציוניים.

בשנת 1906, בהיותו בן 20, עלה ארצה עם העלייה השנייה, והחל דרכו בארץ כחקלאי במושבות (סג'רה, מנחמיה, זכרון יעקב, כפר סבא וחוות כנרת). את דרכו הפוליטית בארץ החל במפלגה הציונית-סוציאליסטית "פועלי ציון", והיה לחבר הועד המרכזי, לאחד מראשי האגף הימני במפלגה, ולעורך בטאונה. במסגרת המפלגה קידם את השאיפה לעצמאות מדינית לעם היהודי בארץ ישראל. בעת גירושו לארה"ב ע"י הטורקים הקים את תנועת החלוץ, ונישא לפולה בנישואים אזרחיים. היה מראשוני מתנדבי הישוב לגדודים העבריים, ובשובו ארצה בתום המלחמה הקים עם ברל כצנלסון את אחדות העבודה, איחודן של "פועלי ציון" ו"הבלתי מפלגתיים".

משנות העשרים ואילך היה לאחד המנהיגים הבולטים בישוב העברי: הוא היה ממקימי ההסתדרות הכללית ומזכירה במשך 15 שנה, תוך הפיכתה לגוף חברתי-כלכלי וגם פוליטי; בשנת 1930 נבחר למנהיג מפא"י, מפלגתן המאוחדת של אחדות העבודה והפועל הצעיר והמפלגה הגדולה ביותר בתנועה הציונית (יחד עם התנועות האחיות בגולה); ובשנת 1935 היה ליו"ר הסוכנות היהודית, הגוף העיקרי בניהול היישוב.

מן הבחינה הפוליטית, ניכרת מאוד גישתו הפרגמטית, החותרת למטרת הקמת המדינה בכל דרך. הוא דגל בהבלגה ותמך בחלוקה, אך קרא לפעילות העפלה והתיישבות גם כנגד הספר הלבן. במלחמת העולם השנייה, תמך בהתנדבות לצבא הבריטי, פעל באמצעות ההגנה נגד האצ"ל והלח"י שבחלק מהתקופה פעלו נגד הבריטים, ותמך בתוכנית בילטמור במאבק למען הקמת המדינה, למרות ההתנגדויות לה בתנועה הציונית (בגלל משמעותה לחלוקת שטחי ארץ ישראל). לאחר המלחמה קיבל את האחריות לביטחון בסוכנות היהודית, תמך במאבק משותף בבריטים, והכין את כוחות ההגנה לקראת המאבק הצבאי על המדינה.

בה' באייר תש"ח הכריז על הקמת מדינת ישראל. במשך 13 שנה כיהן כראש ממשלת ישראל, וכן כיהן כשר הביטחון; בן-גוריון תמך בעלייה הגדולה בשנים הראשונות של המדינה, ופעל למען אחדות העם וביסוס המדינה בתחומים שונים (במיוחד ביטחון והתיישבות) למרות התנגדויות רבות בעניינים שונים. בן גוריון פעל רבות למען האחדות בעם: כדי לגייס את היישוב כולו למען הקמת המדינה, הגיע להסכם עם הגופים הדתיים ביישוב על ידי חתימת הסכם ה"סטטוס קוו", בענייני שבת, כשרות, נישואים וחינוך; הסכם שהשפיע רבות על יחסי דת ומדינה בהמשך. כמו כן נאבק במחתרות מימין ומשמאל לאחר קום המדינה כדי לקיים צבא אחד, תחת סיסמת הממלכתיות. הוא הוביל את המאבק למען החלטת רוב בעד קבלת תוכנית החלוקה, למרות ההתנגדות מגורמים שונים בכל המפלגות כמעט. כאשר רצה, נאבק במתנגדיו מימין ומשמאל בחריפות כדי

להשיג את מטרותיו שהיו בעיניו לתועלת העם. לאורך כל דרכו ניכרה אישיותו הפרגמטית עד מאוד, שהשפיעה על כל בחירותיו. נפטר ב1973 ונקבר בשדה בוקר בנגב.[1] [2]

לאורך שנותיו ובמיוחד לאחר פרישתו מהפוליטיקה עסק רבות בכתיבה; הגותית ותיעודית כאחד, וראה בה מעצבת זיכרון לאומי. לצד הכתיבה השכיל בתחומים רבים, וידועה במיוחד אהבתו לתנ"ך, וכן התעניינותו בפילוסופיה יוונית ובודהיסטית.

יחסו של בן גוריון למסורת ולדת היהודית ידוע כמורכב ביותר.[3] לאחר בר המצווה החליט לנטוש את אורח החיים הדתי. הסיבה לכך לא ידועה. כאמור, הוא היה מפורסם בחיבתו הרבה לתנ"ך, בו ראה את המקור לזכותו של עם ישראל על הארץ, ואת מקורותיה ההיסטוריים של התרבות העברית. הוא אף הקים חוג ללימוד תנ"ך בביתו, ועודד מאוד את לימוד התנ"ך ביישוב היהודי ובמדינת ישראל. בדבריו הוא מזכיר לא מעט את הנביאים, שליחי ה' בעברו של העם, ומשתמש בתוכן דבריהם לא פעם כבסיס לרעיונות מוסריים עליהם הוא מדבר. ברמה האישית לעומת זאת, הוא עצמו לא שמר מצוות, וכאמור אף נישא בנישואים אזרחיים[4] צעד שיש בו אמירה מוצהרת נגד הדת, גם בקרב הציבור ה"חופשי" שלא הקפיד על קיום המצוות. בסוף ימיו דיבר על אמונתו בא-לוהים, אך בחייו היה רחוק מאוד מהדת המסורתית (האורתודוכסית).[5] הוא היה בקי ברבים ממקורות היהדות (לצד ספריית השכלה כללית יוצאת דופן), אך לא ברור אם היה מאמין או אתיאיסט.

נוסיף לאלה את העובדה שהגיע להסכמים עם המפלגות הדתיות (הסכם הסטטוס קוו, הפטור של "תורתו אומנותו" משירות צבאי ועוד) בעיקר מטעמים פוליטיים אמנם, אך מעניינת העובדה שהעדיף להגיע להסכמים על שותפות עם המפלגות הדתיות על פני שותפות עם מפ"ם, שלכאורה הולמת יותר את תפיסת עולמו.[6] בשל הפוליטיקה המעורבת בעניין, קשה ללמוד מכך על תפיסתו האישית כלפי הדת, אלא יותר על מוכנותו הפרגמטית להתפשר ואת אי ראייתו את הדת כאויב מזיק שאין להצטרף אליו לעולם, דוגמת "בלי

---

[1] בהתייחס לפסקה זו- מחקרים על יחסו למתנגדיו ולגופים אחרים בישוב:
ברזילי, ג. דמוקרטיה במלחמות: מחלוקת וקונצנזוס בישראל. בר-ניר, ד. העימות: בן-גוריון והרוויזיוניזם. ויץ, י. יחסו של בן-גוריון לרוויזיוניזם ולזרמיו. חזן, מ. מפא"י בתדהמה: בן-גוריון מול מפלגתו במשברי שנות השלושים. מן, ר. המנהיג והתקשורת: דוד בן־גוריון והמאבק על המרחב הציבורי 1948–1963.

[2] מן המחקרים הביוגרפיים המקיפים הרבים והמחקרים הספציפיים יותר על פועלו של בן גוריון- בהתייחס לכל הנכתב לעיל:
אבנרי, י. 'מרד העלייה' – תוכניתו של בן-גוריון לעלייה בלתי-לגאלית. אהרונסון, ש. דוד בן גוריון: מנהיג הרנסאנס ששקע. בר-איל, א. יש להכריז שמדינה יהודית קיימת (קטע מיומנו של דוד בן גוריון). בר-זוהר, מ. בן-גוריון – האיש מאחורי האגדה. גופר, ג. דוד בן-גוריון – ציוני דרך בחייו. גל, א. דוד בן גוריון – לקראת מדינה יהודית: ההערכות המדינית נוכח הספר הלבן ופרוץ מלחמת העולם השנייה 1938-1941. גלעדי, ד. "בוש ונכלם": בן גוריון והתנועה הקיבוצית. וולפנזון, א. דוד בן-גוריון ומדינת ישראל. וולפזון, א. דוד בן גוריון: מנהיג עם, מנהיג פועלים. ויץ, י. אל הפנטזיה ובחזרה: מדוע החליט בן-גוריון לרדת לשדה־בוקר? חבס, ב. דוד בן גוריון ודורו. טבת, ש. בן-גוריון והשאלה הערבית. טבת, ש. בן-גוריון וערביי ארץ-ישראל: מהשלמה למלחמה. טבת, ש. הדרך לאייר. טבת, ש. "החור השחור": בן-גוריון בין שואה לתקומה. טבת, ש. קנאת דוד: חיי דוד בן-גוריון. טל, ד. מלחמת תש"ח – מלחמתו של דוד בן-גוריון. יעקבי, ג. "איש יהודי קשה עורף": ראיית הנולד בהכרעותיו של בן-גוריון. כהן, א. קנדי, בן-גוריון והקרב על דימונה: אפריל-יוני 1963. עופר, ד. העלייה, הגולה והיישוב. פורת, ד. בעיה בהיסטוריוגרפיה: יחסו של דוד בן-גוריון ליהודי אירופה בתקופת השואה. צחור, ז. ניצחון עצוב: בן-גוריון וגדוד העבודה. קולת, י. אבות ומייסדים. קרן, מ. בן גוריון והאינטלקטואלים: עוצמה, דעת וכריזמה. ריבלין, ג. ופרת, ע. דוד בן-גוריון – האיש וצה"ל. רשף, ש. בן-גוריון והחינוך העברי והממלכתי. שלום, ז. כאש בעצמותיו: דוד בן-גוריון ומאבקיו על דמות המדינה והנהגתה St. John, R. Ben-Gurion: A Biography .1963-1967

[3] ראה את כל ההפניות בנושא הדת, המסורת וההגות הבן-גוריונית בהמשך הדברים.

[4] ראה: בן עמי, א. האישה שאיתו: חייהן הפרטיים והציבוריים של נשות ראשי הממשלה בישראל.

[5] "אני יהודי, כמובן, אבל לא יהודי אורטודוקסי ולא יהודי ריפורמי... אני אדוק בשני עקרונות: אמונה באלוהים, אני משוכנע באמיתת אלוהים יותר משאני משוכנע בכל אמת אחרת; ואני חסיד של מוסר הנביאים." (בן-גוריון במכתבו לפרופ' עזרא שפיזהנדלר, ממנהיגי התנועה העולמית ליהדות מתקדמת, היהדות הרפורמית, במאה ה-20) בתוך: אוסטרפלד, ז. (ע') הזקן והעם – מבחר אגרות אישיות של דוד בן-גוריון: 73. וכן ראה המאמר: קם, מ. דוד בן-גוריון – התנ"ך, העם והארץ.

[6] הכהן, ד. הברית ההיסטורית – בין אידיאולוגיה לפוליטיקה

חרות ומק"י". בתוך ראייתו הממלכתית עד מאוד, הוא קיבל את הדת כדבר שיש לאפשר לו מקום במרחב הציבורי של מדינת ישראל והיישוב, ולו כדי להכיל גם את המאמינים ושומרי המסורת בכלל כנסת ישראל והמדינה.

באופן כללי, ניתן לראות מורכבות גדולה ביחסו של בן גוריון לדת. מן העבר האחד חיבור חזק למסורת הרעיונית-רוחנית, מן העבר האחר ניתוק גדול ממשמעותה המעשית-הלכתית של הדת.[7] יחס מורכב זה בא לידי ביטוי רב משמעות ביישוב ובמדינה, בהיותו של בן גוריון מנהיג מעצב, אולי המנהיג המשפיע ביותר בתולדות ישראל בעת החדשה, שהשפיע רבות על החינוך, על גיבוש הנרטיב ועל התפיסה הממלכתית של המדינה, ובכל אלו ביקש להנחיל אושיות חשובות בתפיסותיו בתחומים שונים.

יחסו של בן גוריון לא-לוהים עומד בתווך בין הגורמים הנ"ל: מצד אחד זהו מושג מהותי מהתרבות ההיסטורית של עם ישראל, דבר שבן גוריון מחובר אליו עד מאוד. ומצד שני, זהו רעיון הקשרו במהותו לדת היהודית, שאינו קשור אליה ברמה האישית. ונוסף לאלה יש לזכור את האחריות הממלכתית שנשא בן גוריון על כתפיו כראש הישוב היהודי בארץ ישראל במשך שנים, ללכת בין הזרמים, לבחור בדברים שיתקבלו הן על ידי מחנהו הפועלי (המגוון בפני עצמו), והן על ידי שותפיו הדתיים בישוב ובמדינה. נראה להלן כיצד באים הדברים לידי ביטוי בכתביו.

1. ביטויים מהמסורת: צורה יהודית עתיקה, תוכן לאומי חדש

כמו לכל הדתות המסורתיות, גם לדת הציונית הייתה ספרות מקודשת, ובן גוריון וחבריו נטלו חלק ביצירתה. אחד הדברים שאפיינו מאוד את החלוצים, היה שאילת טקסטים ומנהגים מהמסורת, שימוש במסגרת מסורתית של היהדות, ויציקת תוכן חדש לתוכה. הטקסטים המקודשים של הדת הציונית התפתחו ממחזור החגים והתפילות – אם כי התוכן שונה.[8] כך גם לגבי ביטויים ומטבעות לשון: החלוצים לקחו לעתים ביטויים ממיטב המסורת היהודית ומקורות חז"ל, ושינו את משמעותם למשמעות לאומית-חלוצית. תופעה מעין זו היא שנראה להלן בדברי בן גוריון.

1.1 נצח ישראל לא ישקר

דבריו של בן-גוריון בענייני רוח ואף בענייני חול מעוטרים לעתים קרובות בביטויים מהמסורת היהודית מחד גיסא, ומלאים בתוכן לאומי מאידך גיסא.[9] כאמור, בן גוריון מחובר מאוד לתנ"ך ולשפתו העברית, והוא

---

[7] מחקרים רבים נכתבו על הגותו הרעיונית בכלל ועל יחסו למסורת ולדת בפרט:
אבינרי, ש. (ע') דוד בן-גוריון: דמותו של מנהיג תנועת פועלים. אגרס, א. ברית בוני מדינה: חברת העובדים בתפיסתו של דוד בן-גוריון. אוחנה, ד. משיחיות וממלכתיות: בן-גוריון והאינטלקטואלים – בין חזון מדיני לתאולוגיה פוליטית. גרינברג, י. דוד בן-גוריון ופנחס לבון – שתי גישות במחשבת חברת העובדים. דון-יחיא, א. ממלכתיות ויהדות בהגותו ובמדיניותו של בן-גוריון. ינאי, נ. התפיסה הממלכתית של בן-גוריון. ינאי, נ. מושג האזרחות בתפיסתו של דוד בן-גוריון. כוגן, מ. (ע') בן-גוריון והתנ"ך – עם וארצו. מן, ר. עולם הספרים של דוד בן-גוריון: חזון אקטואלי בכריכה קשה. צחור, ז. החזון והחשבון: בן-גוריון בין אידאולוגיה לפוליטיקה. צחור, ז. עיצוב הישראליות. קידר, נ. ממלכתיות: התפיסה האזרחית של דוד בן גוריון. קמפינסקי, א. בין תמיכה להסתייגות: התייחסותו של בן-גוריון להסדרת הדת בצה"ל. שפירא, א. בן גוריון והתנ"ך – יצירתו של נרטיב היסטורי? שפירא, א. התנ"ך והזהות הישראלית.

[8] כותב על כך בהרחבה עוז אלמוג: אלמוג, ע. הצבר- דיוקן

[9] הדברים מבוססים על קריאה רבת כמות בדברי בן גוריון; קריאה בה פגשתי ביטויים רבים מהתנ"ך המוסבים על מלחמות ישראל, המחשבה הסוציאלית וכדו'.

משתמש רבות בביטויים מן המקורות. מצד שני, הוא משתמש בהם תוך יציקת תוכן חדש, השונה מהמקור. כך קורה גם בפרט לגבי ביטויים ומושגים שהתייחסו לא-להים, בהם הוא משתמש תוך העתקת משמעותם לכיוון לאומי, או לפחות יצירת משמעות כפולה: פירוש אפשרי לביטוי יהיה התייחסות לא-לוהים, לצד פירוש אפשרי אחר, שיהיה בהתייחסות לעם ישראל.

למשל, נתבונן בביטוי שנראה להלן בדברי בן-גוריון: "נצח ישראל". זהו ביטוי שבמקורו הוא כינוי לא-לוהים, בפי שמואל הנביא: "נצח ישראל לא ישקר ולא ינחם, כי לא אדם הוא להנחם".[10] הביטוי מופיע מספר פעמים בדברי בן גוריון, כאשר לעתים הוא משמש במשמעותו המקורית (כינוי לא-לוהים), ולעתים במשמעות חדשה: כינוי לנצחיותו של עם ישראל. לפעמים ניתן להבין את הביטוי בשני האופנים לעיל. הדברים, בפרשנות המסורתית למקורות, קשורים זה בזה: נצחיותו של עם ישראל היא בגלל נצחיות ה'. רעיון זה מופיע במקורות שונים לאורך הדורות, מהתנ"ך ועד ימינו. על פי מקורות האמונה היהודית, א-לוהים הוא נצחי, אין לו לא התחלה ולא סוף, והוא אינו נתון לשינויי הזמן. כמו כן, א-לוהים בחר באופן קבוע, נצחי, בעם ישראל להיות עמו, ושליחו בעולם. מסיבה זו גם עם ישראל הוא עם נצחי, כיוון שקיומו תלוי במציאותו הנצחית של א-לוהים בעולם. מכאן מובן מדוע א-לוהים הוא "נצח ישראל", הנצח, ללא סוף והתחלה, ללא גוף וללא שינוי וללא ריבוי, של עם ישראל.[11]

בן גוריון משתמש בביטוי "נצח ישראל" בשתי הזמנויות: בדבריו על המלחמה על העליה בשנת 1937, מלחמה שהיא חיונית בעיני בן גוריון להמשכיות אותו "נצח ישראל" (ראה הסבר להלן), ובדבריו נגד גזירות הספר הלבן של שנת 1939; וכך נשמעים הדברים בפי בן גוריון:

> "סכנה זו נראתה לי אז ועדיין נראית לי עכשיו כאסון האיום ביותר הצפוי לציונות. לציונות אין דבר משלה כהאמונה הפאטאלית ב"**נצח ישראל**". אמונה זו הולמת את הגלות. בכוח אמונה זו התקיימו היהודים בגולה ומסוגלים להתקיים עוד מי יודע כמה..... אולם הציונות אינה נתונה להתגשמות בכל התנאים בעולם.... יש תנאים המעמידים את הציונות.... ואת הישוב.... בסכנה עצומה"[12]

> "אנו עומדים מבודדים בהיאבקות..... ואל ננחם את עצמנו באופטימיזם קל של "**נצח ישראל לא ישקר**", ש"רבים קמו עלינו בכל הדורות לכלותנו ולא יכלו לנו"..... ה"**נצח ישראל**" יעמוד לנו רק אם נדע לעמוד על נפשנו....."[13]

תפיסתו של בן גוריון היא שמצד אחד, הבסיס המוצק לציונות הוא נצח ישראל. נצח- ה', נצח- ישראל. המשמעויות אינן שוות כנראה בעיני בן גוריון מבחינה אישית, אך אם ננסה להמיר את הביטוי במשפט, הרי שכל אחת מהמשמעויות תוכל להמירו. השימוש בביטוי זה מאפשר לבן גוריון עמימות מסוימת, הנחוצה לבן גוריון כדי להביע את הרעיון המרכזי, את הצורך בעשייה לצד האמונה בציונות יהא מקורה אשר יהא, מבלי להתמקד במחלוקת.[14] ולצד הצביעו על מרכזיותה של אמונה זו ב"נצח ישראל" בתנועה הלאומית היהודית, בציונות, מבהיר בן גוריון כי אין די בכך. לפיו ההסתפקות באמונה רוחנית בלבד היא גלותית. יש לא רק להאמין, אלא גם לקום ולפעול למען האמונה, להילחם על עקרונות החשובים לציונות, והעלייה בתוכם, כדי לוודא שהיא באמת

---

[10] שמואל א ט"ו

[11] ברעיון זה עוסקים כמה ספרים מרכזיים במחשבת ישראל: המהר"ל בספרו נצח ישראל; רבי יהודה הלוי בספרו הכוזרי; והרמב"ם בפירוש המשנה, ב"הקדמה לפרק חלק". כמו כן, ראה המאמר: בלידשטיין, י. לשלטון בחרתנו? המימד המדיני של רעיון בחירת ישראל בספרות חז"ל.

[12] בן גוריון, ד. במערכה- כרך ראשון, הועדה המלכותית ומסקנותיה, 1937: 120

[13] בן גוריון, ד. במערכה- כרך שני, למלחמה ב"ספר הלבן", 1939: 169

[14] פשרה דומה קשורה בביטוי "צור ישראל וגואלו" המופיע במגילת העצמאות, נדון בה בפרקי הסיכום.

תתקיים, ולממשה. גם אם בציונות מתאפשר מקום למאמינים בא-לוהים, לצד המאמינים בעם ישראל כמות שהוא, ללא תלות בא-לוהיו, הרי שהציונות לא נשענת רק על האמונה אלא תלויה בעבודת האדם.

יכול הקורא לטעון, כי פירוש הביטוי כמוסב על עם ישראל בלבד נשמע מתאים יותר לדברים הנ"ל. ואף על פי כן, השוואה לפסקה הבאה מחזקת דווקא את האפשרות האחרת. נתבונן לרגע בפירוש המשמעות המפרשת את "נצח ישראל" כמוסב על א-לוהים עבור הפסקה לעיל. פירוש זה נראה סביר יותר כאפשרות (שווה בהיתכנותה לאפשרות האחרת, ולא מחליפה אותה) לאור את הדברים הבאים, הנאמרים בנושא דומה, כשבן-גוריון מדבר על חובת הישוב לעזור לעצמו ולהתכונן להגן על עצמו במלחמה- ולא לסמוך על סיוע מבחוץ:

"במידה שנוכיח לעולם שאין אנו תלויים אך ורק בעזרה מן החוץ, בה במידה יתכן שעזרה תבוא. אפילו **הקדוש-ברוך-הוא** עוזר רק לאלה שעוזרים לעצמם....." [15]

בן גוריון, ורבים מבני דורו, הכירו את מקורם ומשמעותם המקורית של ביטויים דוגמת "נצח ישראל" היטב בשל רקעם הביוגרפי. האופן שבו משתמש בן גוריון בביטוי, בצורה המשתמעת לשתי פנים, מאפשר את קבלתם הן באוזן החילונית, שתשמע בביטויים את ההתייחסות ה"חילונית", הלאומית, לעם ישראל, והן באוזן הדתית, שתשמע את שתי המשמעויות, או רק את זו הדתית, המתייחסת לא-לוהים. בן גוריון אינו כופה כאן במפורש את דעתו האישית ביחס לאמונה, ומשאיר פתח למי שרוצה להבין אחרת ממנו. הוא מכוון את דבריו באופן בו ישכנעו גם את המאמינים בא-לוהים וגם את אלו שלא. בכך הוא מתפקד היטב כפוליטיקאי פרגמטי מאוד: נמנע מעימות מיותר, משמתמש בביטויים שינעמו לאוזן קהלו וישבו אותו, ומגייס את כולם למטרה אחת: הלחימה והמעשה למען נצחיות ישראל- למען העלייה, למען ההתיישבות ולמען הקמת מדינה לישראל.

לצד היכולת להגיע לביטוי המשתמע לשני פנים בעניין האמונה, הוא אף מגדיל לעשות, ומדגיש עבור שני סוגי הקוראים, זה המאמין בא-לוהים וזה המאמין בישראל בלבד, כי יש להם מטרה משותפת מעבר לאמונה, וכי האמונה לבד אינה מספיקה. גישה זו חוזרת על עצמה כחוט השני בדברי בן גוריון המעשי. בן גוריון לא "סומך על הנס" שיעשה א-לוהים אם הוא ישנו, אלא דורש מעם ישראל לפעול בעצמו, לסמוך רק על עצמו. וגם בנקודה זו מותיר בן גוריון פתח פרקטי למאמינים בא-לוהים, ומאפשר להם להשתתף במעשה מבלי לסתור את אמונתם, בכך שהוא "מתיר" לקדוש ברוך הוא, כלשונו, לסייע למעשה של עם ישראל (במובאה האחרונה לעיל). או בניסוח הקישונאי: "אנחנו לא סומכים על נסים, אבל מתחשבים בהם".

לעתים משמעות הביטוי "נצח ישראל" בדברי בן גוריון ברורה לחלוטין, מקושרת להוויה הלאומית והפועלית ומנותקת לגמרי ממקורה; ה"קדושה" מועתקת מן הקב"ה הישר אל תנועת הפועלים, המעשית, מיישבת הארץ, ומן הפסוק המקורי נותרת על ידי בן-גוריון רק ההשראה:

"נצח הפועל העברי בארץ ישראל לא שיקר ולא ישקר" [16]

ולעתים המשמעות עמומה וקשורה ברעיונות מופשטים, ולאו דווקא ב"נצח" זה או אחר. "נצח ישראל" מורחב לנצח בכלל, בין אם הוא מתייחס לא-להים, לישראל או לאנושות כולה.

"אנו בטוחים בצדקת שאיפתנו, ביושר מפעלנו, בזכויותנו המוכרות והמאושרות...." (וכאן מסביר- שלמרות האמונה בצדקתנו, לא בכל העולם מתבצע צדק בפועל. וכיצד אפשר לסמוך על הועדה אם כן?) "כשם שאנו מאמינים **בנצח ישראל** אנו מאמינים גם בנצח האדם. אבל האמונה ב"נצח" תסתלף מתכנה

---

[15] בן גוריון, ד. בהילחם ישראל, בעיות הביטחון וההתגוננות, 1948 (טרם הקמת המדינה): 42

[16] בן גוריון, ד. הפועל העברי והסתדרותו, שיטת פעולתנו, תרצג 1933: 431

אם תשמש גורם משתיק ומשאנן, אם במסוה הנצח נתעלם מהסכנות הצפויות לעם ברגע זה....״[17]
(בשאלת היקף העליה, בדיון הועדה המלכותית 1936)

בן גוריון אף מבקר את רעיון ה״נצח״ בעדינות, ומזהיר מפני ההיצמדות רק אליו. לפיו יש לראות את הרגע ולפעול למענו, ולא לסמוך על הנצח. ה״נצח״; ההתבוננות האוטופית לטווח הרחוק מתוך אמונה שכל מה שצודק יבוא על מקומו בשלום איכשהו, ההסתמכות על מעין הבטחה, א-לוהית או לא, ש״בסוף יהיה טוב״ וש״הטוב ינצח״; היא בבחינת אמונה שאין בה רע בפני עצמה, אך ההתמקדות בה היא גלותית. ההיצמדות ל״רעיון הנצח״ האוטופי וההסתמכות עליו באופן שמונע את האדם מלפעול היא שלילית מאוד בעיניו של בן-גוריון. הנצח, השאננות, הנס, ההבטחה הא-לוהית אם תרצו, יכול להתקיים רק בתנאי שפועלים במציאות לצד האמונה בו. כלומר, כל עוד לאמונה אין ביטוי מעשי, אין לו בעיה עם זה. הבעייה של בן-גוריון היא עם המשמעות המעשית של האמונה: אם היא מובילה לחוסר מעש, הוא מתנגד לה נחרצות.

ובין השורות זה אולי גם המסר של בן-גוריון כלפי האמונה בא-לוהים: בבחינת ״אם אתה רוצה – תאמין״; אין נזק באמונה לכשעצמה. אבל העיקר, מה שחשוב בעיניו, היא השאלה ״האם האדם שותף למעשה?״. לפי בן גוריון, לא האמונה עצמה העיקר, אלא ההשלכות של החיים באמונה זו.

לאחר קום המדינה, בשנת 1953,[18] בן-גוריון מרשה לעצמו מספר התבטאויות בעניין הא-לוהים. מעניין לראות שגם אז עומדת בעינה התפיסה שתוארה לעיל: ״חשוב הקול, ולא הויכוח על מקום בואו״. במילים אחרות, חשוב עצם הרעיון של ״רוח א-לוהית״, ולא הויכוח על האם א-להים באמת קיים, שבעיני בן-גוריון הוא משני. חשובה תוצאת הויכוח, המוסרית והמעשית; חשובה תוצאת הקול, שכולם יכולים לשמעה באשר הם:

״**קול א-לוהי** מדבר לאדם בימינו כאשר דיבר לפני שלושת אלפים שנה. יש סבורים שהקול בא מן השמים ויש אומרים שהוא בא מן הלב. חשוב הקול, ולא הוויכוח על מקום בואו. וכל אדם מסוגל לשמוע קול זה, לעתים תכופות או רחוקות, הצלילים בהירים או מעומעמים, אם אזנו נטויה לדבר אמת, וגם לחרשים ולאילמים מגיע הקול.״[19]

לסיכום, ניתן לראות כי הביטוי ״נצח ישראל״ מעלה כמה נקודות מעניינות: השימוש בביטוי מסורתי המתייחס לא-לוהים ויציקת תוכן חדש לתוכו, תוכן המייחס את הביטוי לעם ישראל; היכולת של בן-גוריון להשתמש בביטוי באופן המשתמע לשתי אוזניים, אוזן חילונית ואוזן דתית, באופן שכל שומע יוכל לפרש את הדברים באופן המתאים לתפיסת עולמו. כך בן-גוריון מתאים דבריו למגוון רחב של קהלים ומגייסם באופן מעשי למען העשייה הציונית; והדגשתו של בן-גוריון שאין די באמונה בלבד, אלא יש צורך בעשייה לצדה. כאשר קיימת עשייה משותפת למען המטרה, הרי שמבחינתו לגיטימי כי כל אדם יבחר אם מקור ההשראה שלו הוא אמונה בא-לוהים, או אמונה בעם ישראל כלאום ללא תלות בא-ל.

---

[17] בן גוריון, ד. במערכה- כרך ראשון, עם מינויה של הועדה המלכותית, 1936: 91- 92

[18] כאמור, המתרחש לאחר קום המדינה הוא מחוץ לתחומו של מחקר זה והבאתי את הדברים להמחשת הרעיון שנדון כאן.

[19] בן גוריון, ד. חזון ודרך-כרך רביעי, נצח ישראל, 1953: 298 (בסוף כהונתו הראשונה)

1.2 קידוש השם

עניין נוסף בו באה אצל בן-גוריון לידי ביטוי תופעת יציקת התכנים למסגרת המסורתית, וההמרה של אלוהים בישראל, הוא סוגיית "קידוש השם". במשך אלפי שנים שימש מושג זה בעם ישראל כמשמעותו המילולית: לעתים יש למסור את הנפש על קידוש שמו של הא-להים.[20]

בן-גוריון משתמש בביטוי מספר פעמים ויוצק לו משמעויות נוספות לאלה המסורתיות. לפיו, קידוש השם הוא גם שמירה על כבוד ישראל, ללא תלות בנאמנות המסורתית למצוות הא-להים. ההבדל אינו בפעולת הקידוש, אלה בשאלה מיהו 'השם' המקודש ומהם הערכים ה"מקודשים". נשאלת השאלה למה מתכוון בן-גוריון בציינו "קידוש השם": האם "השם" לפי בן-גוריון מתייחס אכן לא-להים, שקידושו הוא למעשה כבודו של העם? או שמא "השם" הוא כינוי העם היהודי באשר הוא וכבודו הוא קידושו?

> "מאות ואלפים ורבבות מבני עמנו מסרו את נפשם בכל הדורות על **קידוש השם** של העם היהודי – ובגאון ישא כל יהודי את הטלאי הצהוב..."[21]
>
> "וגם השרידים המעטים שהעיזו לעמוד נגדם[22] בגיטו וביערות – לא הבחינו במוצאם, ויחד עמדו בגבורה נואשת ועליונה על נפשם ועל **קידוש השם** והצילו את כבוד ישראל."[23]
>
> ובשאלות עליה ושערי הארץ- אל מול הבריטים: "באנו הנה להפריח את הארץ.... נפתח אנו את שעריה... כשליחי רצון החיים של מיליוני היהודים בעולם וכיורשיהם של דורות בישראל אשר **קידשו את השם** ולא התכחשו לעמם וליעודו."[24]

אם כי בחלק מהמובאות ניתן להבין את "קידוש השם" כמוסב על עם ישראל, או כרעיון כללי המסמל הקרבה לא דווקא למען השם, נראה כי בכל שלוש המובאות "השם" הוא במובן המסורתי, דהיינו א-להים שלמען קידוש שמו מסר העם היהודי את נפשו, בעבר הרחוק ובעבר הקרוב יותר, מסירות שבזכותה ניצל כבוד העם. כלומר קידוש השם כאן הוא חלק ממהותו של העם, מגאוותו וייחודו כעם. חלק מהדרך ל"קדש את השם" הוא על ידי השמירה על כבוד ישראל- כך שהדברים קשורים באופן הדדי. מה שברור הוא שהדגש אצל בן גוריון הוא העם. הוא עושה שימוש ב"מסגרת המסורתית" ובמקורות היהודיים אך משנה את תכנם ואת דגשיהם. בחלק מהציטוטים הללו בן-גוריון מתייחס למעשה לנספים בשואה. יכול להיות שעל מנת להתייחס לאסון כה גדול שלא נחווה בתולדות האנושות, נזקק בן גוריון למילים ולמושגים מהמקורות, שיעצימו את זכר הנספים, וגם יחברו אותו עם האנשים שאליהם פנה בדבריו. הוא מעביר את המסרים החדשים באמצעות משהו מוכר; זה הגיוני וזה יעיל (קל להחדיר מסרים באמצעות משהו מוכר), וכמו שציינתי לעיל ייתכן שיש פה גם משהו פסיכולוגי – תגובה ספונטנית מהמוכר והידוע לנוכח אסונות גדולים. בדבריו אלו בן-גוריון מזכיר את ה'יזכור' של ברל כצנלסון שראינו קודם לכן, שבו יש הסבה ברורה מהאל לעם ישראל: "יזכור עם ישראל" ולא "יזכור אלוהים".

---

[20] ספרות נרחבת דנה בנושא קידוש השם ומשמעותו במסורת היהודית. מן הספרות הרבנית- מסורתית: גליקמן, י. בשבילי הנצח. הלברטל, ד. קידוש השם. ויסמן, צ. קדוש השם. זכאי, א. חיים של קדוש השם. לוגאסי, י. נחמת ישראל. רוזנברג, ש. אהבוך עד מות: עיון רב-תחומי בסוגיית קידוש השם במסכת סנהדרין ((עד,א-עה,א)). מן הספרות העברית: ברגמן ש. ה. קידוש השם. קוליץ, ח. ע. ראש לחכמים: רבי עקיבא בפולמוס בר-כוכבא במשנת הגאולה וקידוש השם. מן הספרות המחקרית: גפני, י. ורביצקי, א. (ע') קדושת החיים וחירוף הנפש: קובץ מאמרים לזכרו של אמיר יקותיאל. הרטמן, ד. אגרות ותשובות: מנהיגות בעיתות מצוקה: על איגרות הרמב"ם. שטרנברג, ע. 'קידוש השם' ו'חילול השם' במקורות התנאיים.

[21] בן גוריון, ד. במערכה- כרך שלישי, אל המצפון האנושי, 1942: 117

[22] נגד הנאצים

[23] בן גוריון, ד. במערכה- כרך חמישי, תשובה לבאוין, 1945: 10

[24] בן גוריון, ד. במערכה- כרך שלישי, צו תל חי, תשג 1943: 124

בסיכום הדברים כדאי להזכיר, שהשימוש ב"נצח ישראל" עבור הנצחיות של העם היהודי, ולא דווקא ה', לא "הומצא" על ידי בן גוריון, שכן היה בשימוש על ידי כותבים נוספים. הדברים דומים גם לגבי הרעיון של קידוש ה'. למעשה, בעניין התכנים החדשים הנוצקים לביטויים קיימים הקשורים בה' ניתן לראות הקבלה בין בן-גוריון לברל כצנלסון, למרות השוני ביניהם ביחס למסורת, וכנראה שהדברים משקפים רוח שנשבה וביטויים ששכחו לפחות בחלק של תנועת הפועלים.

2. על ההיעדר ועל ההימצא- הופעות א-לוהים בדברי בן גוריון בראייה כללית

2.1 על ההעדר

לצד תופעת העמימות שנראתה לעיל, בה בן-גוריון משתמש בביטוי הניתן להתפרש לשני פנים, האחד קשור לא-לוהים והאחד אינו קשור בו, הרי שאם משווים את בן-גוריון למנהיגים האחרים מבחינה כמותית, בן-גוריון באופן יחסי ממעט להזכיר את א-לוהים בכתביו הרבים. גם במקרים בהם ההתייחסות לא-לוהים מתאימה לעניין הנדון, כמו למשל הזכות על הארץ, או בנוכחות ביטויים כמו "חבלי משיח", ו"חזון הגאולה" שם הא-לוהים לא תמיד מופיע:

> "הסתדרות פועלי ארץ ישראל, היא הלב של תנועת הגאולה של העם העברי, מרכז תנועת הדם של עורקי תחייתנו הלאומית והסוציאלית.....
>
> גזע תנועתנו נטוע בקרקע האומה ובעברה..... יונק מתוך המעמקים של דורות....
>
> עשרות דורות של מאויי-גאולה וחבלי-משיח וצמאון חיים ויצירה קמים ונעורים בתנועתנו, בתנועה זו שראשיתה – העליה מהגולה; ואחריתה – בעבודה בארץ – מי ישורנה....."[25]
>
> "דווקא הפועל העברי היה הלוחם הראשי לתחית השפה ולכל שאר הקניינים הלאומיים. בתנועת הפועלים העברית נתמצו התכנים ההיסטוריים של שאיפת הגאולה בכל עמקה ללא-שיור....
>
> הציונות היא תנועה משיחית. העם היהודי טיפח..... חזון גדול ונשגב, חזון אוניוורסאלי ועולמי, חזון אחרית הימים, חזון הגאולה האנושית....."[26]

שני המקורות לעיל, מדברים על הפועל כמרכז התנועה הלאומית; מזכירים "משיח" ו"גאולה"; דנים בשורשים של העם העברי, אך לא מזכירים את א-להים, לא כ"הבטחת א-להית על הארץ", לא כ"תורת ה' כחלק מרעיון הגאולה" ועוד חלופות המופיעות אצל מנהיגים אחרים (אמנם, לא כולם). ייתכן בהחלט שהיעדר התייחסות לא-ל בקטעים אלו ואחרים הדומים להם היא לא מכוונת אלא מקרית לגמרי. אך ההשוואה הכמותית להוגים אחרים, לצד עיסוקו של בן גוריון בנושאים אשר הוגים אחרים הזכירו לעתים בהקשרם את א-לוהים[27] מעורר שאלה. הקטע שלהלן, שעניינו העבודה העברית והפועל הערבי, מחדד אותה:

> "הויכוח שבינינו ובין מתנגדי העבודה העברית מכל הסוגים.... הוא בזה: אם אנחנו הננו מטרה לעצמנו, או אמצעי בשביל מישהו מחוצה לנו. המתבוללים היהודים ראו את זכות קיומנו ברעיון **האחדות הא-להית**, שעלינו לשאתו בין העמים; יש במחנה הסוציאליסטים.... הרואים תעודה ליהודים – הפצת רעיון המהפכה הסוציאליסטית בעולם;..... הם רואים את היהודים לא כמטרה לעצמם אלא כמטרה לאיזה דבר אחר.....

---

[25] בן גוריון, ד. ממעמד לעם (תשט"ו), שנתיים להסתדרות העובדים, תרפ"ג 1923: 209

[26] בן גוריון, ד. ממעמד לעם (תשט"ו), שתי דרכים, תרצ"ג 1933: 468

[27] כלומר, לא מדובר כאן במסה של דוחות כלכליים או חקלאיים שאין לצפות בהם לכל אזכור של א-לוהים, אלא בנושאים הקשורים במהודק בזהותו הלאומית של עם ישראל.

ואנחנו אומרים: הננו ככל הגויים. אנו חיים באשר אנו חיים. אנחנו מטרה לעצמנו, כמו שרוסיה וגרמניה הן מטרה לעצמן. זכות קיומנו בקיומנו. לא קיבלנו עלינו שום קבלנות להיות אור לגויים, לעשות טובה למישהו.....

הרצון היסודי הזה לקיום אינו זקוק לשום טעמים.... ההוא רוצה להתקיים – באשר זה צו החיים....."[28]

מחד גיסא, בן-גוריון, בביקורת כלפי מתנגדי הפעילות הציונית, המתבוללים והסוציאליסטים הלא-ציוניים, משייך בקטע זה את הרעיון של הפצת האמונה בא-ל אחד דווקא ליהודים מתבוללים. מאידך גיסא, ניתן לראות כי החלוקה כאן היא לא על רקע של תכנים אלא בסיסית הרבה יותר: יהודים הרואים את זכות קיומם מושתתת פעילותם למען רעיון זה או אחר, ויהודים הרואים את זכות קיומם בזכות עצמם, ככל עם, בלי תלות ברעיונות שיביאו לעולם. במובן מסוים, בן-גוריון רואה את זכות קיומו של העם היהודי כעם ככל העמים, כ"סתם עם", מבחינתו זכות קיומו של העם היהודי אינה מותנית לא בהפצת האמונה באל אחד, ולא בפעילותו למען אף רעיון אחר.

בכל קטע לכשעצמו, אפשר להסביר את היעדר ה', או את ההפרדה שעושה בן-גוריון בין הקיום של עם ישראל לבין ה', באופן מקרי. אך אם מצרפים את הדברים יחד, הרי שלפנינו מכלול אמירות שבהן בולט, לנוכח ההקשר, היעדר ההתייחסות לאלהים. נראה כי העמימות מכוונת ויש להסבירה. השערתי המרכזי היא תפיסת האחדות של בן-גוריון.

2.2 הימנעות משאלות מעוררות מחלוקת לשם אחדות הישוב

בעוד בן-גוריון מרבה להשתמש בדבריו בתנ"ך ובביטוייו; במושגים "גאולה" ו"משיח" כמנוע דחיפה לתנועה הציונית, הרי שהוא נמנע מלהשתמש בשם ה'. הוא ממעט לדבר על "הבטחה א-לוהית" או להסתמכות על סיוע ניסי בבחינת "ה' יהיה בעזרנו" וכדומה (בניגוד מוחלט, לדבריהם של הוגים מהתנועה הרוויזיוניסטית למשל[29]). כדי לנסות להבין האם בשורש העמימויות וההעדר שראינו לעיל נעוצה התפיסה הכללית החילונית של בן גוריון, או שמעורבים כאן שיקולים אחרים המשפיעים על ניסוח הדברים, כדאי להתבונן בדברים הבאים, המבטאים רצון פשוט להכליל את כל פועלי א"י בהסתדרות עובדים אחת:

"לא לשוא נושאת ההסתדרות את שם כלל-העובדים,... יש ברצונה וביכולתה להיות הבית הכללי והמשותף של כל פועל, ללא הבדל השקפה, זרם, מפלגה ומוצא, ותהיינה אשר תהיינה הדעות של הפועל בשאלות עבודה, בשאלות ציוניות והשאלות סוציאליות ובשאלות דת ואמונה...."[30]

בן גוריון נושא בכמה תפקידים, שממלאים מקום פוליטי מרכזי ביישוב בארץ: בהנהגת ההסתדרות,[31] היישוב והמדינה. אחד הדברים המאפיינים אותו, הוא גישתו הממלכתית. גם מתוקף תפקידו, מתאפיינת פעילותו של בן גוריון ברצון לאחד את העם; ברצון להשתמש במכנים משותפים רחבים, וליצור קואליציה רחבה ככל האפשר למען הגשמת המטרה הציונית.

"אם תוקם המדינה..... תהא זו... מדינת היהודים, המדינה של המחייבים ושוללים כאחד, וכולנו יחד ניתבע למאמץ משותף להקים את המדינה.....

---

[28] בן גוריון, ד. הפועל העברי והסתדרותו, זכות העבודה, תרצג 1932: 417- 418

[29] מחקר זה אמנם אינו עוסק בתנועה הרוויזיוניסטית אך ראיתי לנכון להביא השוואה זו המבוססת על עיון בכתבי המנהיגים הרוויזיוניסטים השונים מחוץ למסגרת המחקר. ההשוואה מאפשרת הבנה מלאה יותר של התמונה, כשהיא מבוססת על סוגי מנהיגות שונים בתכלית, כולם מכוונים לאותה מטרה (מדינה יהודית), ביישוב הציוני.

[30] בן גוריון, ד. ממעמד לעם (תשט"ו), היעוד החלוצי של פועלי-החרושת, 1943: 316

[31] צחור, ז. עיצוב הישראליות

במועצת הסוכנות בציריך שאל אחד ה"לא ציונים"... : מה זאת מדינה יהודית? האם זוהי מדינה שרק יהודים הם אזרחיה? או רק יהודים שליטים בה? או דתה הרשמית היא הדת היהודית?.....

מדינת היהודים יעודה שונה מכל המדינות.... לשמש מנוף לקיבוץ גלויות....."[32]

אכן, שאיפת האחדות של בן-גוריון, המוכרת בין היתר ב"כור ההיתוך", בהכרעה לטובת עליה המונית, בשותפות עם מפלגות דתיות בקואליציה על אף היותו חילוני בהכרה. אחדות זו נתונה היתה למחלוקת אז והיום,[33] בגלל מחירה הברור שהוא ההתעלמות מהבדלים בין מגזרים וטשטושם. בן גוריון, לטובת האחדות, שהיתה נחוצה למען המטרה של הקמת המדינה היהודית וקיבוץ הגלויות לתוכה, מטרה שהוא האמין בה ופעל למענה בכל מאודו, היה מוכן להקריב לא מעט. הוא בין היתר הוריד לדרגת משנה את השאלות הקשורות בדת, באמונות, בא-להים, על מנת להדגיש ולהתמקד במשותף לכולם, במאחד. ומפני זאת, כנראה, הוא מקפיד לעדן את ניסוחיו, לאפשר למאזינים מכל הזרמים להזדהות איתו ועם המהלכים שהוביל. ואילו בצד השני של המטבע, הוא משתדל לעשות שימוש דווקא בביטויים מסורתיים, למרות שאינו מאמין בהם, לשם האיחוד.

בנקודה זו אגב, בן גוריון הפוך לחלוטין, ממתנגדו הגדול זאב ז'בוטינסקי. ז'בוטינסקי טוען כי "אחדות האמונה", הנאמנות לאמונתך והשקפותיך הן החשובות ביותר, והן אלו אשר יקדמו את העולם והעם בסופו של דבר, והן עומדות מעל לאחדות בין בני אדם או בני חברה מסוימת.[34] בן גוריון מוכן היה לפשרות רבות בענייני השקפה, מפני שהוא ראה את חשיבות אחדות העם למען המטרה (הקמת המדינה) כעניין עליון. מסיבה זו, אנשים מסוגו של ז'בוטינסקי היו נאמנים קודם כל לאידיאל בו האמינו, ולכן הקפידו להביע דעה ברורה וחדה בעכל עניין, גם אם הדבר ייצור התנגדות אצל שומעיהם. בן גוריון, לעומת זאת, ואלו אשר גרסו כמוהו בעניין, העדיף להתמקד במכנה המשותף הרחב, להיות נגיש ומאפשר לכמה שיותר קהלים, מתוך נאמנות קודם כל לאחדות למען השגת המטרה הכללית. כאשר בפרטי הפרטים היו מחלוקות, הוא השתדל להיות עמום, ולא לעורר אותן, משום שהמטרה והאחדות למענה קדמו אצלו, בהרבה, לדקדוק ברעיונות.

2.3 ועל ההימצא- בין שני מחנות

על אף הגישה הקיימת במחקר לפיה בן גוריון היה בעל יחס שלילי למצוות הדת היהודית, נראה כי בן גוריון איננו מתכחש לחלוטין לערכים הקשורים במסורת היהודית. כפי שראינו לעיל הוא מרבה להשתמש בביטויים מן המקורות, אמנם מהם מעטים העוסקים בא-לוהים. הוא אף מצהיר על כך בפירוש תוך הקבלה בין הציונות (המכנה המשותף הרחב המוסכם על כולם) לבין הדת והלאומיות (היותר נתונים לדיון) :

"אנו כאן בזכות. לא נתכחש לציון ולעצמאות יהודית – כשם שלא התכחשנו לדתנו וללאומיותנו."[35]

אך מעניין ביותר הוא העימות בין שני המחנות, החרדי והחופשי; עימות בו בן-גוריון צריך, שוב, מסיבות פוליטיות להתקבל על אוזן שני השומעים.

"מחנה החרדים אינו צריך לחשוב שרק לו יש חלק ונחלה בנכסי הרוח ההיסטוריים של האומה העברית. כל הבונים באמונה את המולדת ומוסרים נפשם על גאולת עמם – יש להם חלק ונחלה בכל קניני העם. כמוכם כמותם הם מעורים בכל הערכים הנצחיים של אומתם... מחנה אחד סבור שעם ישראל נוצר

---

[32] בן גוריון, ד. במערכה- כרך ראשון, הליכות המדינה היהודית, 1937 : 281

[33] בוזגלו, מ. מזרחיות, מסורת, כור היתוך : עיון פילוסופי-פוליטי. גורני, י. כור ההיתוך החלקי במחשבה ובמעשה הציוניים. יחזקאלי, פ. (ע') צה"ל - צבא העם או צבא מקצועי. קידר, נ. ממלכתיות : התפיסה האזרחית של דוד בן גוריון

[34] ז'בוטינסקי, ז. בסער, על האחדות, 1935 : 117- 120

[35] בן גוריון, ד. במערכה- כרך חמישי, דבר ישראל בארצו- עדות בפני ועדת החקירה האנגלו-אמריקנית, 1946 : 66

בשביל נכסי היהדות, ומחנה שני מאמין שנכסי היהדות נוצרו ע״י עם ישראל ובשבילו. אולם אלו ואלו שותפים לכל ירושת העם העברי.... ועלינו למצוא דרך להבנה הדדית ולמיצוי האמת המשותפת....״[36]

עימות זה מתנהל בשנת 1934 בהנהלה הציונית בעניין קביעת מדיניותה. הוא נסוב סביב השאלה למי הבעלות על היהדות ומי שותף מיועד לערכים הרוחניים שלה, ועל מקומה של הדת בתנועה הציונית. הדיון מעמיק בעניין היחס לדת, יחס החורג מגבולות מחקר זה; אך בסיכום הדברים, בן גוריון מדגיש את השותפות בין שני המחנות, את הסכמתם על ענייני רוח ומוסר ביהדות, ואת משימתם למצוא דרכים להגיע להבנה הדדית, להדגשת המשותף ולשיתוף פעולה. בנוסף, באופן ששוב מתחבר לנקודת האחדות, הוא מזהיר מפני הפיכתה של הדת לתירוץ להתנגשויות שהן למעשה פוליטיות-מפלגתיות.

בן גוריון לא נוקט עמדה מפורשת בעימות, אם כי ניתן (ולא בהכרח קל) לנחש לאיזה מחנה הוא שייך. אך הוא מבקש לשתף בין שני המחנות אפילו ביחס לנכסי הדת היהודית, גם אם מחלוקת עמוקה ביניהם על מקורם של נכסים אלו. ובתוך שיתוף זה; בתוך אותם נכסי רוח שהוא מרגיש אליהם קשור לא פחות מאדם דתי, הוא מעיר עוד הערה מרתקת, שנדמה כי אינה מתוכננת, שכן אינה חלק מקורי בנאום. בן גוריון נואם בשנת 1935 על ״מהי ציונות״, ומספר על דיון מהעבר: ״ז׳ילוטובסקי דרש אז מדינה יהודית, לא פחות ולא יותר....״ אולם בפרוטוקול הנאום, מופיעים דברים שנאמרו באולם כתגובה לסיפור:

״אוסישקין: אני דורש יותר- מלכות בית דוד. בן גוריון: אני דורש עוד יותר: **מלכות שדי** עלי אדמות, אחרית הימים של הנביאים.״[37]

הדברים כאמור לא מתוכננים, ואולי יש בכך מן הגורמים לביטוי הנדיר בקרב המנהיגים בכלל ובן גוריון בפרט. ייתכן כי הוא לא הספיק לחשוב אם הניסוח יישמע טוב לאוזן הכלל, אך הדברים מייצגים את דעתו האישית בנושא; ייתכן גם כי זו תגובה צינית לדברי אוסישקין, אך אפשרות זו נראית פחות סבירה בהתחשב בחציו השני של המשפט (״אחרית הימים של הנביאים״), האופיינית לבן גוריון חובב התנ״ך והנביאים;[38] בכל אופן מדובר באמירה יחידה ובודדת, המעידה על היכרות עם המקורות, ואולי גם רצון אמיתי של בן גוריון לקיים במדינה העתידה את חזון הנביאים הבא מן הא-לוהים, גם אם ייתכן שפרשנותו של בן גוריון לגבי הביטוי המעשי של חזון זה קרובה יותר לרעיונות סוציאליסטיים מאשר לפרשני הספרות היהדות המסורתית.

---

[36] בן גוריון, ד. משמרות, המדיניות החיצונית והפנימית של ההנהלה, תרצד 1934: רפט (289)

[37] בן גוריון, ד. על ההתיישבות, גורמי הציונות ותפקידיה בשעה זו, תרצה 1935: 61

[38] דבריו של בן גוריון בהמשך חייו מאירים לא מעט על תפיסותיו ביחס לא-לוהים, וביחס לחזון הנביאים:
לפי בן גוריון, התנ״ך הוא ״המקור והשורש״ של היהדות, הן כאמונה והן כאומה. ספר הספרים העניק לעם ישראל, ובאמצעותו לאנושות כולה, ״לא רק אמונה באל אחד בורא הכול, אלא גם ערכים אנושיים נעלים, ערכי אחווה אנושית, ערכי צדק ומשפט, אמת וחסד, שוויון העמים ושלום, שהם תמצית תורת הנביאים ומוסר היהדות.״
והוא מתאר את ״ראשית גאולתנו הלאומית״ שתיכון על שני אדנים אלה: הארץ והספר. חידוש הריבונות של העם בארצו יביא לכלל מיצוי את ייחודו של עם ישראל ואת ייעודו – על-פי התנ״ך: ״ובמאור המוסרי והסוציאלי הגנוז בניב הנצחי של הספר, ובייעודי השלום, הצדק והחסד של הנביאים, בבשורת צלם האלוהים שבאדם ובצו ׳ואהבת לרעך כמוך׳ – נחנך דורות ונעצב דמות חברתנו ומשטרנו.״
קם, מ. דוד בן-גוריון – התנ״ך, העם והארץ. הציטוטים מובאים מדברי דוד בן-גוריון, ייעודי הרוח והחלוציות בישראל, בתוך: נצח ישראל, תשכד 1964: 45, 70

3. צלם א-לוהים באדם ובישראל

בנקודה אחת בן גוריון קושר באופן עקבי בין עם ישראל לא-לוהים: לפיו עם ישראל הביא את המושג "צלם א-לוהים באדם" לעולם. כל ההתייחסות לחיים נובעת מכך, שהאדם נברא בצלם א-לוהים. ומה שמייחד את ישראל כעם, זו האחריות על הבאת התפיסה הזו לעולם, יחד עם כל רעיון קדושת החיים, תביעות המוסר, וחזון גאולת העולם. ולפיכך שונה גורלו כעם:

"גורל העם היהודי שונה מגורלו של כל עם והעם..... היה זה עם קטן בעל רוח גדולה, עם-גאון שהאמין ביעוד החלוצי שלו בעולם, באנושות, יעוד שטופח על ידי נביאי ישראל. עם זה הביא לעולם אמיתיות ותביעות מוסריות גדולות, נצחיות. עם זה התנבא על אחדות הבורא והבריאה, על יקר האדם הנברא **בצלם א-לוהים** (וכל אדם נברא **בצלם א-לוהים**, ולכן כל אדם יקר), על צדק חברתי, על שלום בינלאומי, על "ואהבת לרעך כמוך". עם זה חזה לראשונה את חזון אחרית הימים, חזון חברה אנושית חדשה."[39]

עניין זה מסביר לדבריו גם את הירדפו של העם היהודי:

"ואנחנו יוחדנו על ידי הנאצים והוקדשה עלינו מלחמת שמד..... באשר אנו, העם היהודי, לימדנו את כל העמים הנוצרים והמוסלמים בעולם, שהאדם נברא **בצלם א-לוהים**, ולכן חוקה אחת לגר ולאזרח; באשר אנחנו לימדנו את קדושת החיים ויקר האדם, ומשום כך: לא תרצח! ובאשר אנו הכרזנו את הדבר הגדול העליון: ואהבת לרעך כמוך."[40]

בן גוריון משתמש בכך כעניין מחייב גם בתוך העם פנימה, בצורה גורפת וללא תנאים, כנגד גורמים בעם אשר תמכו בנסיבות השעה בטרור יהודי נגד ערבים:

"תורת היהודים הכריזה שהאדם – כל אדם – נברא **בצלם א-לוהים**. תורת היהודים ציותה "ואהבת לרעך כמוך";..... קדושת האדם וקדושת החיים היא מורשתנו הלאומית"[41]

אך אליבא דבן גוריון, לא רק ברעיון "צלם א-להים" מתייחד העם אשר הביאו לעולם. גם הבאת הרעיון המונותאיסטי של 'אל אחד' לעולם, יחד עם ערכי מוסר וצדק רבים, היא חלק מהותי מערכיו של עם ישראל, מרוחו, ומזכותו וזכות ארצו בעולם.

"עמנו הביא לעולם את הבשורה על **אל אחד** בעולם, על אחדות המין האנושי, באשר כל אדם נברא **בצלם א-לוהים**, על יעודי הצדק החברתי, על אחוה אנושית ועל שלום בינלאומי. ערכים אלו שנוצרו בארצנו זו עיצבו את רוח עמנו..... וקבעו מקומנו ומקומה של ארצנו בדברי ימי עולם."[42]

באף אחת מהפסקאות הנ"ל בן-גוריון אינו מביע עמדה לגבי האמונה האישית שלו באל אחד, אך הוא כן מתהדר בכך שעם ישראל הביא רעיון זה לעולם, ובפרט את השלכתו המעשית: את רעיון קדושת החיים, הנובע מכך שכל אדם נברא ב"צלם א-להים".

4. תוך כדי ציטוט

בן-גוריון מזכיר את א-לוהים כמה פעמים בדבריו, בהקשרים ציוניים שונים. לעתים הוא מזכיר את שם ה' בצורה היהודית השגרתית, מן הפה ולחוץ נוסח בית אבא, באופן השואב את הביטויים מהמסורת, לאו דווקא עם משמעות או עומק:

"תעשו סידור זמני - ..... אבל **למען השם**, אל תדחו עוד את ארגון הפעולה."[43]

---

[39] בן גוריון, ד. במערכה- כרך שלישי, ציוויי המהפכה היהודית, תשד 1944: 197- 198
[40] בן גוריון, ד. במערכה- כרך שלישי, אל המצפון האנושי, 1942: 115
[41] בן גוריון, ד. במערכה- כרך שלישי, למשטינים, תשד 1943: 166
[42] בן גוריון, ד. במערכה- כרך חמישי, דבר ישראל בארצו- עדות בפני ועדת החקירה האנגלו-אמריקנית, 1946: 55

ובהתייחסות לאל כעושה הצדק בעולם, עם נופך של נימה צינית:

"כמה גדולה הצדקה שעשה **הקב"ה** לפרדסנים היהודים בהגלותו את עם ישראל מארצו, ובהשיבו בה נכרים "למכביר". אילו חס ושלום לא היתה א"י נחרבת ועמנו היה נשאר נטוע במולדתו – לא היתה התאחדות האיכרים יכולה לעמוד בפני הגזירה של א"י יהודית..."[44] (בדיון על עבודה עברית)

ועל השלטון העיראקי: "שלטונות כאלה יחפשו להם תמיד סיסמאות פוליטיות חדשות, למען כסות על מערומיהם, למען הסתיר את כל האפסות של שלטונם ועצמאותם. בא **הקב"ה** וזימן להם את ענין הציונות ובמידה ידועה את האידיאה הפאן-ערבית."[45]

אך בחלק מן הפעמים הדברים הם בנימה רצינית ואידיאולוגית, כמו למשל בענייני התיישבות ועליה. בהקשר זה נאמרים הביטויים תוך כדי ציטוט מן התנ"ך. למשל, בדיון על רחובות בחולות הנגב, מצטט בן גוריון את הפסוק: "ויקרא שמה רחובות ויאמר: כי עתה הרחיב **ה'** לנו".[46] ובהזדמנות אחרת, הוא משווה בין בלפור לכורש:

"הצהרת בלפור לא היתה היחידה במינה, כששם ששיבת ציון זו לא היתה שיבתנו הראשונה.... כורש הגדול מלך הפרסים..... (הצהיר) את הצהרת בלפור הראשונה, כפי שמסופר בספר עזרא: "ובשנת אחת לכורש מלך פרס לכלות דבר **ה'** מפי ירמיה העיר **ה'** את רוח כורש מלך פרס ויעבר קול בכל מלכותו וגם במכתב לאמר: כה אמר כרש מלך פרס: כל ממלכות הארץ נתן לי **ה' א-להי השמים** והוא פקד עלי לבנות לו בית בירושלם אשר ביהודה. מי בכם מכל עמו יהי **א-להיו** עמו ויעל לירושלם אשר ביהודה ויבן את בית **ה'**"[47]

בשני המקרים מדובר בציטוט ישיר מהמקורות. בן-גוריון מתייחס לתנ"ך כהוכחה לזכותנו על הארץ. הוא מצטט את הפסוק בשלמותו וזו הסיבה שמופיע בהם שם א-לוהים, ואין בכך כדי להצביע על אמונה של בן-גוריון שא-לוהים הוא שקבע את המהלכים. מצד שני, היו ש"מחקו" את שם ה' ממקורות ישראל שציטטו, דוגמת הגדות שונות בקיבוצים.[48] בן גוריון, אף שהיה קשור לקבוצות חלוציות אלו, אינו נמנה על ה"מוחקים".

ביטויים אלה יש בהם כדי להעיד על כך שא-להים הוא לפחות דימוי לגיטימי; דימוי שאינו כולל הבעת אמונה או כפירה, או שיוך ישיר של ה' לציונות במציאות, אך דימוי בסיסי מהמקורות היהודיים לשם יצירת מכלול החזק את המפעל הציוני. דווקא בציטוטים אלה בוחר בן-גוריון לציין את אהבתו לארץ, אהבת עם ישראל לארצו:

"ואני מאמין היום לא פחות.... שלנו תהיה הארץ הזאת.....

אמונתי זו, ואמונת כולנו, לא היתה קשורה במנדט ולא היתה תלויה באנגליה. אמונתנו ושאיפתנו הציונית היתה מורכבת משני דברים, ושני דברים בלבד: עם ישראל וארץ ישראל....." "אהבת-אומן למכורת-מולדת, כיסופי נצח לקוממיות ממלכתית, גאון דורות בשלשלת יוחסין, הדי קדומים של נביאים חוזים, דבקות מופלאה בייחוד לאומי וביעוד היסטורי, ועל הכל – סבל ומצוקה....- אלה יצקו בנו את להט הרצון והאמונה לגאולת העם בארצו;...."

"אילו הציעו להרצל צ'רטר על השרון או השומרון או על הגליל..... היה מקבל אותו כ**מתנת א-להים** גדולה ויקרה....."[49]

---

[43] בן גוריון, ד. בהילחם ישראל, מכתב לחברי מנהלת העם, 1948 (טרם הקמת המדינה): 95

[44] בן גוריון, משמרות, עבודה עברית, תרצב 1932: קט (109)

[45] בן גוריון, ד. במערכה- כרך שני, לנוכח המאבק, תש"ג 1943: 231

[46] בן גוריון, ד. על ההתיישבות, משא השממה- בכינוס הקק"ל, תשד 1943: 77

[47] בן גוריון, ד. במערכה- כרך חמישי, עדות לפני ועדת האומות המאוחדות, 1947: 183

[48] צור, מ. ויובל ד. (ע') יוצאים בחדש האביב: פסח ארץ-ישראלי בהגדות מן הקיבוץ; שוע, צ. ואחרים (ע') אל ארץ חדשה אתה עובר: ההגדה הקיבוצית של פסח ותולדותיה משנות השלושים של המאה העשרים

[49] בן גוריון, ד. במערכה- כרך ראשון, אגרת למועצת מפלגת פועלי ארץ ישראל, 1937: 223

5. סיכום

יחסו של בן גוריון לא-להים מורכב מאוד, וחושף בפנינו פער אפשרי בין דעתו ה"אמיתית" של בן גוריון לבין גילוי דעתו כמנהיג הישוב העברי. בן גוריון מחובר מאוד למקורות, מכיר אותם ויונק מהם, וכך גם רעיונות מן המקורות המקשרים בין עם ישראל לה' משולבים היטב בדבריו, בהקשרים של כבוד ישראל (קידוש השם), נצחיות (נצח ישראל) וההתיישבות בארץ. שם א-להים נזכר אצלו מדי פעם גם בהקשרים אחרים, כחלק מצורת ביטוי היונקת מן התרבות והמסורת יהודית.

עם זאת, בדבריו על ה' הוא מקפיד על ניסוח אשר יתאים לתפיסה בסיסית מאוד שלו בציונות: התפיסה כי האחדות בתנועה הציונית חשובה יותר מאידיאולוגיות רבות, ובהן גם אידיאולוגיות הקשורות לענייני דת ואמונה. הוא מקפיד מאוד לנסח דברים אשר יתקבלו הן על חילונים גמורים, כלומר יוכלו להתפרש כאינם קשורים דווקא לא-להים או לא באופן דתי, והן על דתיים, בני בריתו הפוליטיים. הוא שומר על עמימות בעניין הא-לוהים ונמנע מלנקוט עמדה ישירה וברורה, וכן נמנע מלחברו בצורה ברורה לציונות, אך גם רומז על הקשרים כאלו, על היתרונות והחסרונות שבדבר. בניגוד להרבה תנועות לאומיות שמשתמשות ללא היסוס ברעיון הבחירה הא-לוהית של העם והארץ, כמנוף לעשייה והאידיאולוגיה הלאומית, כפי שעשו זאת גם תנועות אחרות בישוב- תנועת הימין וחלק מהוגי מחנה הפועלים- הרי שבן גוריון בוחר לוותר על הכוח והלהט הטמון בשימוש זה לטובת האחדות בין חלקי העם וגיוסם יחד להסתדרות ולמטרה הציונית.

ומן העבר האחר, הוא עושה הפרדה ברורה בכל הקשור למסורת. אם בעניינים מעשיים הוא מוכן להתחשב, ולאפשר לכל אחד לחיות כאמונתו, הרי שבענייני הרוח הדברים שונים. הוא אינו מותיר את הדברים כ"תחום שחשיבותו משנית לציונות". הוא בורר מתוך המסורת את הערכים אשר גם החופשים יכולים להשתייך אליהם, והוא אף מבהיר ברורות כי ערכי הרוח של המסורת היהודית, וחזון הנביאים, האמונה באל אחד ורעיון צלם הא-לוהים בתוכם, שייכים ליהודים ה"חילונים" לא פחות מלאלו הדתיים.

שנים אחר כך, כמעט עשור לאחר קום המדינה, בן גוריון מתייחס כמה פעמים לא-להי ישראל, בצורת ביטוי שהוא לא נקט בה טרם קום המדינה. ושם הוא חוזר על אותו שיוך: מי שחפצה נפשו שא-להי ישראל יהיה גם "שלו" בין אם הוא חופשי או אדוק, הרי שבן גוריון מגדיר מיהו הדתי האמיתי, מי הוא הקרוב לא-לוהים, כרצונו. והוא עושה קישור ברור ובחירה סלקטיבית, שממשיכה את הקו שלו, קו שכבר ראינו בהקשר של "צלם א-להים". בן גוריון יונק מאוד מהמקורות, אך בתוכם הוא מתחייב לאשר הוא רוצה, בעיקר בתחום הצדק החברתי וערך חיי האדם. הקשר לא-להים נשאר במופשט, ברוחני, בערכי המוסר החברתי:

> "**האל העליון הישראלי** הוא התגלמות הטוב, הצדק והחסד, ורק מי שדבק במידות אלה, קרוב **לא-לוהים** ואיש דתי אמיתי"[50]

נקודה אחרונה, מרתקת, אצל בן גוריון, מתגלה אם עוקבים אחר התבטאויותיו בהקשר זה לאורך השנים. אם נחלק בצורה גסה את המובאות לעיל, נגלה שכמעט כל ההתייחסויות המוקדמות, בשנות ה-20 וה-30, הן אלו שיותר "עוינות" או "עמומות" בעניין הא-להים (כל הביטויים של "נצח ישראל", כל מה שמופיע תחת סעיף ה"העדר", הויכוח עם החרדים. יוצאי הדופן בשנות השלושים הם ההתבטאויות על הרצל, והתגובה הלא מתכוננת בנאומו). ואילו בשנות ה-40, ועם המעבר של בן גוריון "ממעמד לעם"; מהנהגת תנועת הפועלים

---

[50] בן גוריון, ד. מדינת ישראל ועתידו של העם, 1957: 221 (בכהונתו השניה)

להנהגת הישוב כולו, הדברים עוברים שינוי, ושם מופיעות כמעט כל ההתבטאויות שנותנות הרבה יותר "קרדיט" ומקום לא-להים בציונות ובעם ישראל, כולל כל הביטויים בקטגוריות "קידוש השם", "צלם א-להים", רוב הביטויים הכוללים את המינוח "הקדוש ברוך הוא", הציטוטים מהתנ"ך, וההגדרה הפשוטה- "כשם שלא התכחשנו לדתנו ולאומיותנו" (הקורא יוכל לעקוב אחר החלוקה אם ייעזר בהערות השוליים בהן מופיעות גם שנים). לאחר קום המדינה, תחום שהוא מחוץ למחקר זה אך בדברים לעיל ניתנו לו כמה התייחסויות, בן גוריון מתייחס עוד יותר גם לאמונה בא-לוהים ממש. במובן זה, מחקרי מאשש את המחקרים[51] המצביעים על כך שבן גוריון הרדיקלי הלך ונעשה ממלכתי.

הזכרנו כבר בהקדמה את האמרה "מנהיג יוצר עם יוצר מנהיג"; ההשפעה ההדדית ויחסי הגומלין בין מנהיג למונהגיו. המדרש העברי אומר: "יפתח בדורו - כשמואל בדורו. ללמדך שאפילו קל שבקלין ונתמנה פרנס על הצבור - הרי הוא כאביר שבאבירים".[52] כלומר, כל אדם, אפילו הפשוט ביותר, ברגע שהופך למנהיגו של עם ישראל הרי הוא מקבל כוח מיוחד של הנהגה, והוא מושפע מן העם, ועל כן יש להתייחס אליו כאל מנהיג גדול. מי מתאים יותר מבן גוריון שנתבונן בו כ"מנהיג בדורו"? נראה שכל עוד הנהיג בן-גוריון את מעמד הפועלים (החילוני ברובו), היה יחסו לדת ולא-להים מרוחק יותר, ואילו כאשר הפך למנהיגו של כלל היישוב היהודי בארץ, הרי שגם אם לא שינה את עקרונותיו הבסיסיים, הפך יחסו לאוהד יותר, והוא החל מבטא את הקישורים בין עם ישראל לא-להיו בתדירות גבוהה יותר ובצורה שונה ומחוברת יותר למסורת ולכלל העם, עד להתבטאויות העוסקות ממש בא-להי ישראל בפני עצמו- אחר קום המדינה.

מתוך התבוננות במכלול דמותו של בן גוריון, יש להתייחס בזהירות לשינוי זה. השינוי לא בהכרח נובע משינוי תפיסה פנימי ביחס לאמונה, או התעצמות רגשית של 'אהבת ישראל'. בן גוריון היה, כפי שהוזכר בתחילה, פרגמטיסט.[53] הוא שאף למטרות ברורות, ונעזר בכל האמצעים כדי להגשימן. כאשר רצה בכך, נלחם למען ערך זה או אחר, נלחם באדם זה או אחר. אך כאשר צורת התבטאות מסוימת שירתה את המטרה למענה שאף, הוא השתמש בה ללא היסוס. עם הזמן שחלף, בין מנהיגותו בשנות העשרים, למנהיגותו בסמוך לקום המדינה ולאחריה, השתנו גם קהלי היעד אותם גייס בן-גוריון למטרתו, וגם המטרות עצמן. אין צורת הביטוי הפונה אל הקהל הפועלי כדי לקדם מטרות סוציאליסטיות, דומה לפניה לכלל היישוב כדי לקדם את הקמת מדינת ישראל. משינוי המטרות והקהל הושפעו גם תחומים אחרים, ביניהם התבטאויותיו של בן-גוריון ביחס למסורת, ביחס ללאומיות וביחס לא-לוהים.

---

[51] המחקרים על בן גוריון, שצוינו לאורך הפרק ובעיקר בראשיתו.
[52] תלמוד בבלי, ראש השנה, כה:
[53] הכהן, ד. הברית ההיסטורית – בין אידאולוגיה לפוליטיקה

יצחק טבנקין

יצחק טבנקין, מנהיג ציוני וסוציאליסט, ממייסדי מפלגות הפועלים לדורותיהן ומנהיג הקיבוץ המאוחד, נולד בשנת 1887 בעיר בתחום המושב ברוסיה הלבנה. בדומה לרבים מאנשי העלייה השניה, משפחתו הייתה במקורה משפחה מסורתית-דתית, ולפיכך את ראשית חינוכו קיבל ב"חדר". אביו, שהיה בצעירותו תלמיד-חכם, הגיע עד לסף סמיכה לרבנות ואז התפקר. אמו היתה בת למשפחת כצנלסון הידועה בפעילותה הציונית. נראה כי טבנקין עצמו בצעירותו לא חולל מהפכות, שכן אביו היה זה שמרד בדת ובמסורת. טבנקין עצמו גדל בווארשה בבית שהיה פתוח לרעיונות סוציאליסטיים בני הזמן. בצעירותו בפולין רכש גם השכלה כללית, ופיתח את רעיונותיו הציוניים-סוציאליסטיים, וסייע לייסוד "פועלי ציון" בפולין. בשנת 1910 עלה ארצה בגיל 24, ותמך מאוד בהתיישבות חקלאית. היה חקלאי במושבים (מרחביה, כפר אוריה והמושבה כנרת), וחבר בארגון "השומר". היה ממקימי קיבוץ עין חרוד וממנהיגיו של הקיבוץ, שהפך לגרעין "הקיבוץ המאוחד".

טבנקין היה ציר בכמה הקונגרסים הציוניים לאחר מלחמת העולם הראשונה. ממקימי "אחדות העבודה" (הוא וכצנלסון באו ממפלגת "הבלתי מפלגתיים" אל האיחוד) והיה שותף חשוב גם באיחודה למפא"י. בהמשך עקב מחלוקות בענייני תפקיד הקיבוץ והקומוניזם, פרשו טבנקין והקיבוץ המאוחד שמאלה, להקמת "סיעה ב" בתוך מפא"י, סיעה שצידדה בשלמות הארץ תוך התנגדות להצעת החלוקה. בשנת 1944 פרשו הוא וסיעתו והקימו את "התנועה לאחדות העבודה", שהיתה עם קום המדינה למפלגת מפ"ם, בשיתוף עם השומר הצעיר. כיהן בכנסות הראשונות עד פרישתו (מטעמי גיל), ולאחר מלחמת ששת הימים ב-1967 היה ממנהיגי התנועה למען ארץ ישראל השלמה. פרסם נאומים ומאמרים רבים, שעניינם ברעיונות תנועת העבודה, התנועה הקיבוצית, וארץ ישראל. נפטר בשנת 1971 בעין חרוד.[1]

טבנקין מציג יחס יוצא דופן אל א-לוהים. העדרו של א-לוהים בולט בכתביו, גם מבחינת השפה (לא מצאתי ביטויים שגורים כמו- "ברוך ה'" "בעזרת ה'" ו"למען השם", מה שמעלה את התחושה שיש כאן מחשבה תחילה), וגם מבחינת התוכן: על אף כתיבתו הרבה בעניינים מגוונים, הוא ממעט מאוד מלהזכיר את א-להים בכל ההקשרים- קיבוציים, חברתיים, צבאיים, פוליטיים וכדו'. בפעמים שבהן א-לוהים נזכר, הרי זה בדיונים על אמונה ודת, או בהקשרים ספציפיים מאוד. נראה שיחסו לא-להים ברור: הוא לא רלוונטי מבחינתו, גם אם הוא מכבד את אלה אשר מאמינים בו כפי שיוצג להלן. אמנם, עיון מעמיק מעלה הבחנות דקות שיוצגו להלן. הדברים מתקשרים היטב לרקע הביוגרפי המעניין שלו: בעוד רוב אנשי העלייה השנייה מרדו בבית אביהם ובדת גם יחד, טבנקין גדל עם אב שהתפקר בעצמו, ולכן שורשיו היו פחות מסורתיים בהשוואה לחבריו.

---

[1] על טבנקין נכתבו כמה וכמה מחקרים, ביוגרפיים ועיוניים: אופז, ג. ארבעה מייסדים ומנהיגים - מחוללי התנועות הקיבוציות בעמק: יצחק טבנקין : המנהיג והתנועה - יישות אחת. דנה, ק. יצחק טבנקין: עיונים בכתביו - הציונות החלוצית. חורב, ש. מחנך ומתווה דרך: השקפת עולמו ומקומו האידיאולוגי של יצחק טבנקין, מנהיג הקיבוץ המאוחד - מ"גדוד העבודה" לעין-חרוד. כפכפי, א. אמת או אמונה: טבנקין מחנך חלוצים. כפכפי, א. החלוציות הלאומית של יצחק טבנקין. כנרי, ב. טבנקין בארץ ישראל. מובשוביץ, ר. קווי מתאר במשנתו הציונית סוציאליסטית אקטיביסטית של י. טבנקין. פיאלקוב, א. ורבינוביץ', י. (ע') יצחק טבנקין : פרקי חיים, האיש ופעלו, חברים ותלמידים מספרים, סוגיות במשנתו.

1. על דת ורוח

בטרם נפנה להתבונן בהתייחסותו של טבנקין לא-לוהים, עלינו לעמוד על תפיסתו הרחבה יותר את ענייני דת ועניינו רוח בכלל ובתנועת הפועלים בפרט. ראייה רחבה זו חיונית במקרה זה כדי להבין את תפיסתו ביחס לא-לוהים.

1.1 היחס לדת כערך לאומי

לרוב נמנעתי בעבודה זו מלהתייחס לנושא היחס לדת; נושא שהוא רחב מכדי שתכילו היריעה הזו. אך דומני שכאן הדברים נחוצים על מנת להבין את מקומו של א-לוהים בדברי טבנקין, דווקא משום שהוא כה ממעט להתייחס לא-לוהים: כאשר יש חוסר במידע כדאי להיעזר במידע רלוונטי מן החוץ, על מנת שניטיב לשער אם היחס לא-לוהים, או היעדרו, הינו במחשבה תחילה או תוצאה של סתמיות. ננסה אם כן לעמוד על מעט מן התמונה הכוללת; על יחסו של טבנקין לדת ולמסורת על פי המופיע בכתביו, וננסה להבין את היחס הקיים אצלו בין הזהות הלאומית לערכים הלקוחים מן המסורת היהודית.

באופן כללי ניתן לומר שבהתבטאויותיו בכתב מביע טבנקין יחס נגד הדת; נגד חיים דתיים של כלל ישראל, אם כי הוא רוצה שיהיו אנשים שישמרו את הדת בעם ישראל כערך תרבותי- לאומי: כלומר, הדת בעיניו היא נכס לאומי היסטורי, אך לא מחייבת מבחינה מעשית באופן שיהווה חלק מחייב מן החיים המודרניים בארץ ישראל; שהרי אלו, לפי חזונו של טבנקין, יושתתו על חופש מצפון העומד בעיניו כנגד הדת:

"אין אני רוצה בתחיית הדת, אבל אם ידכאו אותה בדרך של אלימות, שיכחה, ומחיקה – אגן עליה, לא רק משום שאני מתנגד לאלימות, אלא משום שיש לדת ישראל ערך לאומי, עברי, אנושי בהתהוות תרבותנו. הדת היא נכס לאומי, שיש לו שורשים בערכי תרבותנו הלאומית."[2]

"בית הספר שלנו צריך להיות בית ספר חילוני, סוציאליסטי, קולוניזאטורי, מלמד אנשים להגן על עצמם; בית ספר של תרבות גופנית, של אמנות, של יהודים חילונית. לא רק בית ספר ללימודים. יש דברים שהם חשובים יותר מלימוד, דברים שלמענם הלימוד קיים.

...

לא נתלוש את הילדים ממסורת ישראל! אבל איך נלמד את ילדינו תנ"ך?" (וכאן מתחיל דיון שלם על מה ואיך ללמוד.)

"הרקע לבית ספרנו והקרקע שלנו – הוא התנ"ך ותרבות ישראל. אבל אין הם הגבול, המסגרת והאופק..."[3]

ומצד שני, הוא כותב, יש ערך גם לתלמוד, צריך שמישהו ימשיך ללמוד אותו למען לא יישכח. ועם זאת זוהי תכנית הלימודים המומלצת:

"בלימודי היהדות הרקע צריך להיות: תרבות ישראל עד היום כיסוד להתפתחות יהודית חדשה, מתישבת, חילונית, וההשכלה, הבירור הרעיוני, כיסוד להכרה סוציאליסטית....." [4]

(המושג חילונית מתייחס ברוב המקרים אצל טבנקין לא לחילונית מלשון חילול: לא דתית ואף כופרת, אלא לחילונית מלשון חול: לא רוחנית-קדושה, אלא קשורה בחיים ארציים)

כל אלו הם בבחינת עדות לקונפליקט הפנימי של טבנקין, ככל בני דורו, ביחס לדת, קונפליקט המוכרע שלא לטובת הדת. מבחינת טבנקין, הדת היא מצד אחד נכס לאומי. ומצד שני, הרי היא דת: מנוגדת בעיניו לחופש המצפון, להשכלה, לסוציאליזם ולתרבות החול בהם הוא מאמין. לפיכך הוא מציע לשמר את נכסי הרוח

---

[2] טבנקין, י. דברים כרך שלישי, עתון ביידיש מטעם ההסתדרות, 1943: 174

[3] טבנקין, י. דברים כרך שלישי, לעתידו של בית הספר בקיבוץ, 1944: 380- 382

[4] טבנקין, י. דברים כרך שלישי, מגמת חינוכנו, 1944: 396- 397

הדתיים, אך באופן מצומצם, באופן שיהיה ברור כי הם רק בסיס ורקע לתרבות העברית המתחדשת, וכי הם משמשים לה ערך משני בלבד. נימת הדברים הרדיקלית יחסית כלפי הדת, התופסת אותה כבעלת זכות קיום מוגבלת מאוד, וגם זאת רק כערך היסטורי לאומי, ומדגישה מאוד את חשיבות החילוניות, מרמזת על יחסו לא-לוהים שיידון בהמשך.

2.1 דת ורוח בתנועת הפועלים

אמנם טבנקין מסתייג מהדת על ציוויה המחייבים, אך הוא מרבה לדון בחשיבות חיי הרוח, בפרט בתנועת הפועלים:

> "ממבט ראשון נדמה שאלה שאינם אנשי עבודה, מצויים יותר אצל חיי תרבות וחיי רוח. אך הסתכלות מעמיקה יותר תגלה לנו כי בדרך כלל, חיי הרוח תופסים מקום חשוב יותר דווקא אצל אלה שזמנם מועט לעיון ולקריאה, ז. א. אצל הפועלים.... פעולות תרבות ודאגה מאורגנת לסיפוק צרכים תרבותיים-רוחניים אנו מוצאים בכל תנועת פועלים בקנה מידה גדול יותר מאשר אצל מפלגות של לא-פועלים. אפילו הדת, שגם היא תופעה תרבותית עמוקה - ..... אצל האיכר הגילוי הדתי שלם יותר, נאמן יותר. .... ואם חל אצלו שינוי באמונתו או בהלך מחשבתו, הרי היא תתחולל כתמורה גם בחיי יום-יום שלו...."[5]

במילים אחרות, דווקא אצל האנשים העובדים, בגלל מיעוט הזמן שיכלו להקדיש לענייני רוח, ובשל החשיבות שהקנו לכך, ביקשו לנצל את הזמן המועט בצורה איכותית; באופן שיקשר בין חיי היום יום המעשיים של הפועל לבין הרעיונות הרוחניים שהם הבסיס למעשיות. על פי טבנקין, דווקא בידיהם של הפועלים היה מוטל עיקר העיצוב הרוחני של העם. על כן הוא רואה חשיבות רבה בהגדרת מטרתה הרוחנית של תנועת העבודה, לצד מטרותיה החומריות:

> "תנועת העבודה.... משאתה: תקומת עם ישראל, השב לארצו בהמוניו, מתאחז על אדמתו, יוצר את ישובה ועבודתה, והויה לעם חפשי, השליט בארצו, מדבר בלשונו העברית, מסדר את חייו ברשותו, ויוצר ומפתח את קניניו החמריים והרוחניים"[6]

לדברי טבנקין, תנועת הפועלים, בגלל משמעות הרוח של חיי הפועל, צריכה לעסוק לא רק בחומר אלא גם בענייני תרבות ורוח. מה יהיה תוכנה של רוח זו? יש כמה אפשרויות- החלוציות, הסוציאליזם ועוד. אך ברור הוא שבעיני טבנקין, חיי הרוח הם תחליף לדת. החלוצים יוצרים את תרבותם לא כתוספת אלא כתחליף לדת שעזבו:

> כשהוא מדבר על הצורך של האדם בערך פנימי מוסף על מנת שימשיך לרצות לחיות, ועל הסכנה של "דלדול ערך החיים" הנשקפת מהקשיים העומדים בפני הציונות והסוציאליזם:
>
> "ערכינו הרוחניים – החלוציות, החתירה לקראת חיים חדשים, חיי שוויון סוציאלי, חיי פועל ויוצר, - ירשו את תפקיד הגורם הדתי, שנתן עוז וערך לחיי אבותינו. דרך תנועתנו זרועה בהכרח מכשולים שונים. אפשר להתגבר עליהם גם על ידי פעולה רעיונית. בפעולה זו יש להשתמש גם בנכסי המדע, הטכניקה, הספרות; שאם לא כן, אנו מדלדלים את חיינו במו ידינו.....
>
> עת לעשות להקניית השפה, ליצירת הווי תרבותי, לטיפול בצרכי אמנות. עלינו ליצור תחליף להווי התרבותי הדתי הישן, שאבד לנו."[7]

והדברים מורכבים, שכן לצד החלפת הדת בחיים רוחניים חדשים, סבור טבנקין שעל תנועת הפועלים להמשיך את העבר ההיסטורי הלאומי והתרבות העברית:

---

[5] טבנקין, י. דברים כרך ראשון, התרבות בחיי העובד בארץ ישראל, 1930: 120

[6] טבנקין, י. דברים כרך ראשון, תעודות, 1919: 479- 480. על תעודה ייסוד זו חתום לא רק טבנקין אלא גם מנהיגים אחרים של "אחדות העבודה".

[7] טבנקין, י. דברים כרך ראשון, הכוונה מרכזית, תכניתית לקיבוץ, 1931: 264

"תנועת הפועלים הארץ-ישראלית, הנשענת כולה בשרשיה על העבר ההיסטורי הלאומי ומבקשת להיזון מאוצר התרבות העברית, מרגישה ב"יחוס" ההיסטורי שלה, העברי – הרגשה של המשכיות.... ההכרה הזאת של שליחות מעמדית, שהיא גם שליחות לאומית.... קיימת בעיקר בקרב תנועת הפועלים בא"י...."[8]

ואולי בשל המשימה הזו, הטומנת בחובה סתירה פנימית של מהפכנות מצד אחד והמשכיות מצד אחד, מרגיש טבנקין צורך "להגן" על החלוצים, לחזק את עמדתם ולהבהיר שהם מחוברים ליהדות לא פחות מן היהודים המאמינים והדתיים. החיים בארץ, השפה העברית, הקשר ההיסטורי והגאוגרפי שלהם לעם היהודי, כל אלה מחברים אותם ליהדות לא פחות מאשר יהודים דתיים:

"ואשר לדרישות הדתיות של "המזרחי": אין הפועלים מרגישים את עצמם תלושים מן היהדות. הם בנים לישראל ועליתם לארץ אינה זקוקה להכשרים. אין להם הרגשה של נחותי דרגה יהדותית. חייהם בארץ, שפתם, קשרי המולדת שלהם, העבודה, הזיקה לשלימות יהדותית ולאחדות היסטורית בכל הדורות והגלויות – הם המעצבים את דמות היהודית. דרישת "המזרחי" היא נסיון להשליט צורה ידועה של דתיות בכוחן של הצבעות...."

"נתנגד להטלת חוקים דתיים בכוח של כפייה..... אנו נמנעים מהופעות ציבוריות, שאינן מאפשרות חיים דתיים בישוב היהודי, אך לא נרשה את ההתערבות בחיי הפרט. אנו בעד האפשרות המלאה ליהודים דתיים לחיות את חייהם המלאים. ציווי החרות הרוחנית הוא גם ציווי אמת בחיי דת למאמינים **בא-לוהי אמת.**"[9]

ובאשר ליהודים הדתיים עצמם מעלה טבנקין את מה שהוא מכנה כנקודת החרות הרוחנית, דהיינו "הבחירה החופשית": הציבור הלא דתי יכבד ברמה הציבורית את חירות הדתיים לחיות חיים דתיים, אך הוא גם מצפה ליחס הדדי: לכבד את זכותו לחיי פרט חופשיים מדת. ואת טיעונו כלפי הדתיים הוא תומך דווקא במקור סמכות הרלוונטי ליהודים דתיים: בא-לוהים. אלא שטבנקין מגדיר א-לוהים זה שהוא מוכן לכבד בצורה מוגדרת מאוד, והוא אף מבדיל אותו מ"סתם א-לוהים" על ידי השימוש במושג המיוחד "א-לוהי אמת": א-לוהים המדגיש את חשיבות הבחירה החופשית והחירות הרוחנית כחובות דתית. נראה בהמשך את עקביותו של טבנקין בעניין זה של הגדרת מהו "א-לוהים אמיתי".

2. א-לוהים כרעיון, כדימוי, דיונים בא-לוהים

2.1 א-לוהים והציונות

יחסו של טבנקין לקשר בין הא-להים לציונות מרתק במיוחד: מצד אחד, הוא מציג גישה אתיאיסטית, גישה שאינה מאמינה בא-לוהים. גישה שלפיה הציונות כתנועה איבדה את אמונה בא-לוהים, ועל כן עליה לחפש מקורות אחרים לצדקתה ולתקווה:

"והציונות – אף היא חלום דורות, הכרח וצורך של דורות, וכאשר אבד לו לרעיון הגאולה הישראלית משענו **בהשגחה א-לוהית**, אשר הבטיח לעם ישראל את ארץ ישראל, היתה הציונות – רעיון גאולת העם בארצו – זקוקה אף היא לבדיקה ולבחינה ההיסטורית המדעית – ולתשובה!"[10]

גישה זו קיבלה בעיניו אף חיזוק רב ביותר לנוכח השואה; בהעדר ההתנגדות היהודית בשואה. כפי שיוצג להלן, השואה היא נושא שמתקשר אצל טבנקין עם אובדן האמונה בא-לוהים.

"שישה מיליונים אלה שהובלו לטבח – הכרחית היתה להם ההתנגדות. אי ההתנגדות לא הצילה ולא כלום: לא את חיי האדם, לא נחמה, לא ילד, לא כבוד, גם את **הא-לוהים** לא הצילה. לא היתה

---

[8] טבנקין, י. דברים כרך ראשון, קווי ייחוד של תנועת הפועלים בארץ, 1928: 91

[9] טבנקין, י. דברים כרך ראשון, ההתישבות – היסוד למדיניותנו, 1934: 389- 390

[10] טבנקין, י. דברים כרך שלישי, האיש ומורשתו- בר בורוכוב, 1943: 431

התמוטטות יותר גדולה באמונה **בא-לוהים** מאשר בחוסר אונים זה. אמונת ישראל ודת ישראל – לא הצילו באי ההתנגדות. אם האמונה היא ערך (למי שהיא ערך חי, לא רק ערך היסטורי), אם יש עוד מי שמקווה לינוק ממנה עידוד ועזרה לחיי האדם, יבין גם הוא שההתנגדות הכרחית גם למען ערך האמונה, גם למען **א-לוהים חיים, א-לוהי אמת.**"[11]

ומצד שני, כמו שניתן לראות בפסקה לעיל, הוא אינו מבטל לחלוטין את מושג הא-לוהים. הוא מתייחס אליו. הוא משאיר את האופציה של האמונה פתוחה, ומתבסס על האמונה כרעיון סמלי, כשבלי תלות בשאלה אם הא-לוהים קיים או לא (ומשתמע מהדברים כי לדעתו- הוא לא קיים), עדיין הוא השראה להתנהגות, ולייישום רעיונות המזוהים לדעתו עם הציונות:

"נביאי ישראל, בטרם הלכו לקראת יעודם, שמעו קול קורא להם. זה היה קול פנימי וחזק – **כקול א-לוהים**. הצו הפנימי גזר על הנביא את השליחות. והוא היה **לנביא א-לוהים**, שליח היעוד שהיה "כאש עצורה בעצמותיו". והוא, הנביא, ידע שאין הוא יכול לחיות מחוץ לשליחותו, שחייו אינם חיים בלעדיה.

האדם הוא בשר ודם. הוא נתון לתנודות של עליה וירידה, עייפות וחידלון. אבל יש ויפקוד אותו רגע בחייו בו מתגלה לפניו טעם כל חייו, חזות הכל. וזהו **קול הא-לוהים** הקורא לו. המסורת הישראלית חוזרת ומספרת שאותו אדם, **שא-לוהים** נגלה אליו וקרא לו, מסדר תחילה..... השליחות – נטל כבד הוא והאדם מקבלה בעל כורחו....

דרכנו בארץ היא השליחות....חיים אלה הם בחינת גורל אישי לכל אחד מאיתנו"

"מהות שליחותנו.... לחנך אדם שיעבור לעבודה.... לכפר... לקומונה... להגנה, שיהיה מוכן לכל גיוס, שידבר עברית, שיחנך את יחדיו בעברית, שחייו יהיו אנושיים, יהודיים, חילוניים"[12] (בסמינר לשליחים)[13]

גם אם הא-לוהים לדעתו הוא רק סיפור או רעיון, הוא עדיין רואה ערך שהילדים יתחנכו על ברכי הסיפורים התנ"כיים כולם, כולל אלה על א-לוהים. טבנקין רואה את א-לוהים כחלק מהמורשת; מהתרבות הלאומית, חלק חשוב גם אם אינו ריאליסטי:

"התנ"ך צריך לשמש יסוד גדול בבית הספר שלנו..... באשר אין ספר חיוני כמוהו. הוא ספר שבו אצורה כל חכמת היהודים.... ערכו אצלנו אחר, באשר הוא גם ספר לאומי, עברי.

הסיפור שמספרים לילד על זה שראדיו הנהו פרי חשמלי, אינו ריאליסטי יותר מאשר הסיפור על **א-לוהים**. החשמל **והא-לוהים** ותורת דארוין על התורשה – הם שווים בפאנטסטיות שלהם לגבי הילד.

והתנ"ך יש בו גם משום חינוך למלחמה...."[14]

ובמפתיע, טבנקין רואה ערך של אמת דווקא ב"אמונה של כל ישראל", אם כי אינו מפרש מה טיבה של אמונה זו. וכך הוא כותב על ההשלמה עם מסירת עבר הירדן המזרחי לאמירות ההאשמית, מסירות שמבטאת לדעתו הערכה נחותה של הישוב את עצמו:

"שלילת ערכה של התנועה וחוסר התחשבות בכוחה, זהו גלגול של משיחיות שקר, היונקת לא מתורה ומצוות ומהאמונה של כל ישראל, אלא מהאמונה ביחיד, שליחותו וקסמו."[15]

מן הדברים לעיל עולה נקודה מעניינת, לפיה על אף שגישתו של טבנקין נראית אתיאיסטית לחלוטין, לא נראה כי הדבר נובע מתוך אמונה במדע (ראו להלן הערתו על דארווין) או באדם היחיד (לעיל). נראה כי הדברים נובעים ממניעים עמוקים יותר, שלא כולם רציונליים-לוגיים. ייתכן כי יחס זה הושפע מחינוכו

---

[11] טבנקין, י. דברים כרך רביעי, עם העדות, 1946: 161

[12] כאמור, ברוב דברי טבנקין נראה שהמושג "חילוניים" אינו עומד על הציר- דתי-חילוני אלא על הציר קודש-חול.

[13] טבנקין, י. דברים כרך רביעי, השליחות, 1945: 265, 274

[14] טבנקין, י. דברים כרך שלישי, בית הספר והמלחמה, 1942: 116- 117

[15] טבנקין, י. דברים כרך שני, לבירור הדרך אל המדינה העברית, 1937: 306

ומאירועים היסטוריים ובראשם השואה ואי בוא הגאולה בטרם בוא הציונות; וכן הושפע גם מהפער בין ה"א-לוהים של הדתיים" לעומת "א-לוהי אמת" (להלן) שטבנקין מוכן לכבד.

2.2 דיונים עם המאמינים בא-להים: מהי אמונת אמת?

בשיחותיו עם או על דתיים ומאמינים, טבנקין מגלה לנו עוד טפח מן המורכבות של תפיסתו את א-להים. שתי נקודות בולטות בדבריו: אחת, הוא מקפיד לבסס את רעיונותיו על מקורות הסמכות של השומעים. כלומר, הוא נעזר בהסתמכות על "צו הא-לוהים", תוך מתן פרשנותו שלו לצו זה, כדי להגיע לשיתוף פעולה עם המאמינים. תיטיב להבהיר זאת הדוגמא:

"ציווי החרות הרוחנית הוא גם **ציווי אמת בחיי דת למאמינים בא-לוהי אמת**."[16]

אף על פי שנראה שהוא עצמו אינו מאמין, הוא מקפיד להתייחס אל ה"א-להים של הדתיים" שוב ושוב: הוא אינו מבסס את שיתוף הפעולה על הסכמות רחבות בתחום החילוני, שאינו תלוי בא-לוהים, דוגמת "כולנו מאמינים בצורך בביטחון" או "עלינו לפעול למען הקמת מדינה", אלא הוא "מגייס" את צו הא-לוהים" כסימוכין לצדקת דרכו. התייחסות זו ל"א-לוהי המאמינים" היא יוצאת דופן: הוגים אחרים התייחסו לא-לוהים, או לא-לוהים ולדת ומסורת; והתייחסו לדתיים. אך התייחסות לשני הדברים יחד, התייחסות מפורשת ל"א-לוהים של הדתיים", או "א-לוהי המאמינים", נדירה.

שנית, בדבריו אל המאמינים, טבנקין מפריד בין "א-לוהים" סתם, שאותו אינו מגדיר, וכנראה כוונתו במושג זה היא לא-לוהים המצווה קיום מצוות מתוך ציות עיוור ותוך השימעות לחוקים נוקשים; לבין "א-לוהי אמת"- א-לוהים שבשורה התחתונה תומך בערכים זהים לאלו של טבנקין: חירות, מאבק לאומי ועוד. טבנקין אינו מגדיר את המושגים הללו, אך הוא מדגיש באופן ברור את המושג "א-לוהי אמת" כמה וכמה פעמים, מושג שמבין השורות משמעותו: אם השומע הדתי מתנגד לטבנקין מטעמים דתיים, אז הוא, השומע, כנראה לא הבין את א-לוהים באמת... בנקדה זו; בניסיון להגדיר מהו "אלוהי אמת", מזכיר טבנקין את שלמה לביא שראינו קודם המבדיל בין "אמונה סתם" ל"אמונה בא-לוהים חיים".

ראינו הדגשה זאת של הביטוי "א-לוהי אמת" בשני ביטויים, אחד בעניין החרות הרוחנית וחופש דת דו-כיווני, שצוטט לעיל:

"ציווי החרות הרוחנית הוא גם ציווי אמת בחיי דת **למאמינים בא-לוהי אמת**."[17]

והשני בעניין ההתנגדות בכוח לאויב:

"אם האמונה היא ערך (למי שהיא ערך חי, לא רק ערך היסטורי), אם יש עוד מי שמקווה לינוק ממנה עידוד ועזרה לחיי האדם, יבין גם הוא שההתנגדות הכרחית גם למען ערך האמונה, גם למען **א-לוהים חיים, א-לוהי אמת.**"[18]

נוסיף על זאת התאמה נוספת שהוא משתדל לעשות בין המאבק בכוח, הסוציאליזם ומלכות א-להים- וכך הוא כותב על הצורך בחינוך למלחמה:

"שום קונפליקט במשל ארבעים שנה אלה לא נפתר בלי היאבקות ממשית. המחשבה ש"לא ישא גוי אל גוי חרב"- היא מחשבה מהפכנית, היא מאמינה שיבוא הגואל לאנושות, שתבוא **מלכות א-לוהים**, אבל

---

[16] טבנקין, י. דברים כרך ראשון, ההתישבות – היסוד למדיניותנו, 1934: 389- 390

[17] שם. ההדגשות שלי.

[18] טבנקין, י. דברים כרך רביעי, עם העדות, 1946: 161

אינה מניחה שבלי **מלכות א-לוהים** עלי אדמות "לא ישא גוי אל גוי חרב". הסוציאליזם ניבא ל*קרב אחרון* שאחריו אין קרבות יותר....."[19]

בכל אלו, ניכר כי הוא מכבד מאוד את אמונתם של המאמינים, מתוך נאמנות לעקרון החירות הרוחנית. עניין זה אפשר למצוא אצלו בפירוש גם מעט לאחר קום המדינה, כאשר הוא מגייס את המאמינים ואת הכופרים יחד כנגד ההתגוננות לבדה ולמען ההתקפה:

"אפשר לבטוח **בא-לוהים**, ואפשר לבטוח באדם עם האקדח. אפשר לבטוח בשניהם. אבל אין ביטחון במקלט בלבד."[20]

אך לצד אלה מעניין לראות שטבנקין מוכן לדון עם הדתיים, כשווה בין שווים, על טיב אמונתם, על מהי דת אמיתית ומהי אמונה אמיתית ואף על מהי נאמנות אמיתית לתורת ה'. כך למשל הוא כותב על החלוצים ועל השואה, לקראת ימי התקומה:

"ההולכים אנו בדרך הנכונה? ההיתה ראיית הנולד, ראיית הקורות בישראל? ההיתה אמת בחזות השואה? או אולי לא צדקנו. אין שמחה בלב מזה שצדקנו.... מוטב היה אילולא צדקנו ולא היה בא מה שחזינו....

....כנערים יצאו לדרך, הלכו מאבות ואמהות, סטו מדרך המפלגות, פילסו דרך חדשה שהובילה לכפר-גלעדי ולגבת... באפיקים רבים ושונים מגיעים ובאים..... נודדים ומפלסים דרך, אותה הדרך. הנכונה הדרך? או אולי צדקו הרבים שלא ארחו לדרך, שראו את עצמם עקביים, מדעיים.... וצחקו לנו לחלומותינו. לא צייתנו לרבנים שזרקו מרה בצעירים מישראל, בחלוצים, - הצדקנו לעומתם? מי התמיד יותר, מי היה נאמן יותר **לתורת-יה**, לזכרון סיני – אנו או הם? היש עתיד דתי בגולה? היש ערובה לחיים דתיים על אדמת נכר זו? האם מצילים את **ה'** ואת תורתו בחיי גלות, האם מצילים או שמחללים את **כבוד ה'** על ידי זה שממשיכים לשבת פה?"[21]

יוצא לפי דבריו שדווקא החלוצים, שלא צייתו לסמכויות הדתיות, היו נאמנים יותר מצד האמת ל"דת האמיתית" ואף ל"א-להים חיים", הרבה יותר מהדתיים. טבנקין מתווכח גם על מהות הדת האמיתית. כך למשל הוא כותב בעניין השבת ומצוות אחרות שיש לקיימן מסיבות חברתיות-תרבותיות, ולא מכוח הצו הדתי:

"מאמין אני בדת חיה, בדת אדם שאינה כובלת את התפתחות האדם. ניאבק עם האיש הדתי על יסוד של שוויון. הדת, שהיתה קשורה במושג **הא-לוהים**, היתה אחד משלבי ההכרה של האדם. הגענו עתה לשלב הכרה גבוה יותר, ולפי הכרה זו נעצב את חיינו."[22]

טבנקין מוכן לקבל 'דת' אם היא 'דת אדם', 'דת חיה'. הוא רוצה לשנות מן היסוד את רעיון הדת. לשיטתו, במקום נאמנות לא-לוהים כצו עליון, יש לבנות מערכת חוקים ומוסר שתהיה "מתקדמת יותר מבחינת ההכרה"; נאמנה למוסר האדם. ואולי כך גם באשר לא-לוהים: הוא מוכן לקבלו לא כמצווה עליון עם חוקי דת קבועים, אלא כא-לוהים משתנה המתאים לאידיאולוגיות בהן הוא מאמין. דווקא האדם הפועל לפי מצפונו הטבעי, הוא לדעתו הדתי האמיתי, והמאמין האמיתי בא-לוהים. במובן מסוים, א-לוהים שלא מצווה על התנהגויות ואמונות נכונות, כי אם על הישמעות לאדם, הוא הא-לוהים החי לפי טבנקין.

---

[19] טבנקין, י. דברים כרך שלישי, בית הספר והמלחמה, 1942: 105
[20] טבנקין, י. דברים כרך רביעי, באור מדינת ישראל, יוני 1948: 217
[21] טבנקין, י. דברים כרך רביעי, בשעה נבוכה וסוערת, 1947: 187- 188
[22] טבנקין, י. דברים כרך שלישי, העובד הדתי בהסתדרות, 1944: 244- 245

2.3 אמונה כרעיון, על שאלת הכפייה באמונה

את הדיון במהי אמונת אמת, מהו א-לוהים האמיתי, ממשיך טבנקין בכיוון נוסף, ממוקד מאוד: שאלת הבחירה החופשית. פעמים רבות משתמש טבנקין באמונה בא-לוהים כמשל, כרעיון, כדימוי לאמונה באידיאולוגיה כלשהי. פעמים אחרות הוא דן באמונה עצמה, בדך כלל בסמיכות לדיון כללי על אידיאולוגיות. בשני המקרים הוא מדגיש את הרעיון כי לא ניתן לכפות על אדם להאמין. הוא נאמן מאוד גם אידיאולוגית וגם עובדתית לרעיון הבחירה החופשית וחירות המחשבה. לפיו אין שום אפשרות, אפילו טכנית, לכפות על אדם להאמין בדבר מה:

> (על החובה להישמע להחלטת רוב בהסתדרות בנוגע למדיניות ציונית) "אני יודע רק הגבלה אחת לסמכות הזאת, והיא: חוסר הסמכות להטיל דעות על הזולת. שום רוב, ואף הכלל כולו, אינו יכול להטיל אמונה על היחיד. לא החלטה בדבר חיוב מציאותו של **הא-לוהים** ולא החלטה על שלילת מציאותו. ואולם ישנה סמכות לדיון, להכרעה ולעשייה."[23]

והוא מרחיב את הדברים. לא רק שאי אפשר לכפות, אלא שיש פגם באמונה הבאה מתוך כפייה, יש פגם בעיניו בעצם הניסיון לכפות אמונה או להעמיד פנים בעניינים אלו. אמונת אמת היא רק כזו הבאה מתוך רצון חופשי. וכך כותב טבנקין בענייני החינוך, תוך שהוא מגן (כהרגלו) על יהודי זמנו:

> "יהדות דורנו – אינה יהדות מנוונת כלפי הדורות הקודמים, לא במוח ולא בגוף, לא בנפש ולא במסירות ולא באהבת ישראל"
>
> """בל נלך שולל אחרי מחרימים יהודים!... לא מזמן הופיע בבטאונם של סופרי א"י מאמר המלקט בצורה תרבותית ציטוטים משפינוזה, בכוונה לחדש עליו את החרם הגדול, כי שפינוזה העיז לאמור שלא **הא-לוהים** מקדש את העם, אלא קדושת העולם מהאדם היא באה. העולם קדוש... אפשר שיותר יפה הוא הרעיון **שהא-לוהים** הוא אשר יצר את העולם, והפאנתאיזם רעיון סלף הוא. אפשר. אבל פתאום החלו אצלנו לחשוב, שצריך לנדות את מי שחושב אחרת... אני רואה סימנים של פחד מפני הכוחות החיוניים שביהדות.
>
> יש סימנים של ריאקציה ביהדות. אולם היהדות לא תיבנה מהריאקציה שפשתה בתוכה. לא, אין "תחליף" ל**א-לוהים**, לאמונה. הגעגועים לאמונה – אינם בחינת אמונה. אין להעמיד פני מאמין מפני שטוב הוא להאמין. המאמין האמיתי יודע שאמונתו היא אמת. והאמונה ה"מודרנית" היא בעיניו אפיקורסות גרועה ביותר."[24]

טבנקין נאמן בחירוף נפש לרעיון של בירור אמיתי, של אמונה צרופה, מבוררת, שאין בה מן הזיוף. ואמונה כזו, כבמיטב המורשת היהודית, הוא דווקא מעריך, גם אם אינו שותף לה. הוא משתמש ברעיון של הנאמנות לאמונה כדבר שיש ללמוד ממנו, ככוח שעל הציונות לרשת מן המורשת היהודית:

> "ואין אני מוותר חס וחלילה על היחוס הרבני בתולדותינו. ואם הטחתי דברים זועפים כלפיהם, הרי זה רק מפני שהרבנים המודרניים בלי פאות וזקן למדו רק את הרע מקודמיהם, בעוד שאני הייתי רוצה, כי נלמד מהרב היהודי גם את קנאותו ואמונתו הגדולה, את נכונותו להישרף על המוקד בגלל אמונתו. וגם לנו אמונה ששורשיה עמוקים ושלשלת היוחסין שלה נמשכת מימי רבי עקיבא, שבניו ונכדיו הם עתה בכפר גלעדי ובישוב הספר שלנו"[25]
>
> "מבחן לנו, לכוחנו..... במידת הבטחון בדבר שאנו מגינים עליו.... המאמין- האמונה לו אינה אלא *ידיעה*. הוא יודע, למשל, **שא-לוהים** ישנו.... כך גם אנו – לא "אמונה" בלבד נחוצה בדבר, אלא ידיעה ממש וביטחון פנימי, כי אין חיים ואין קיום בלעדיו."[26]
>
> "הוא היה שייך לחלק הראדיקאלי בציונות. הראדיקאליזם הוא תמימות, ביטוי לשלמות איש העם עם האידיאה. לאיש העם אין פנאי למשחקי אידיאות ולטיול בעולם האידיאות.... או שהוא מאמין **בא-**

---

[23] טבנקין, י. דברים כרך שלישי, שליחותה של ההסתדרות, 1944: 218

[24] טבנקין, י. דברים כרך שלישי, לעתידו של בית הספר בקיבוץ, 1944: 380- 382

[25] טבנקין, י. דברים כרך רביעי, ביום גנוב מליל, 1943: 39

[26] טבנקין, י. דברים כרך שני, לבירור הדרך אל המדינה העברית, 1937: 292

לוהים או שאינו מאמין. וצפון כוח באיש העם, בין אם הוא דתי ובין אם הוא איש מהפכה. הוא חי את הדברים ברצינות היונקת משרשים עמוקים.״ (על הרשל פינסקי)[27]

ולא רק את הנאמנות, אלא גם את הבירור האמיתי, את התעוזה לבקר ולשאול, את האמונה בא-לוהים חיים, בדבר שבורר, בדבר המחובר לחיים; גם את אלו הוא לומד מן המורשת הלאומית היהודית:

״מבחן דרכנו הוא גם באהבת ישראל, באהבת היהודי. לא האהבה האפלוגטית האומרת: כל מה שיש ביהודי טוב הוא, וכל מעשיו ודרכיו טובים..... ״אוהבי ישראל״ אלה מלמדים את ברנר אהבת-ישראל בכיסוי על מומים, בקידוש הבלה, בצביעות במקום אמונה, **בא-לוהים מלאכותי** במקום **א-להים חיים**. ספרותנו העברית, שביקרה, שהעיזה לחשוף את אימת הקיום וחרפת הקיום בגלות, נחשבת עכשיו לסם מוות. אבל היא היתה סם חיים. היא חישלה את האמונה שאדם יהודי אין הגלות טבעו.״[28]

ראינו אם כן שטבנקין אינו מאמין בא-לוהים עצמו; מצד שני, מעצם הרעיון של אמונה בה׳, הרעיון שהוא בעיניו חלק מהותי מהתרבות והמורשת הלאומית של עמו, הוא לומד הרבה: את הנאמנות לאמונה (באשר היא); את היכולת לבררה, ולהאמין מתוך בחירה ולא מתוך ציות עיוור; את תחושת השליחות; את חשיבות החרות הרוחנית; ואת יכולת הלחימה למען רעיון מופשט או למען דבר מה מוחשי.

3. החלופות לא-לוהים

3.1 החיפוש

אחת התופעות המעניינות אצל טבנקין הוא חיפוש חלופות לא-לוהים. לכאורה, אפשר למי שלא מאמין בו, כמו טבנקין; להתעלם ממנו לחלוטין. אלא שנוכחותו בטקסים היהודיים, בעולם המושגים ובשפה העברית רבה מכדי להתעלם ממנה, והוא מחפש חלופות.

אומרים שהישראלי הממוצע ישים כיפה על ראשו, מתוך יראת כבוד, בשני מקומות: בבית הכנסת ובבית הקברות. במובן מסוים אלו הם שני המקומות המקשים על התעלמות מא-לוהים, לנוכח תחושת קטנות האדם או לנוכח אווירת הרוחניות ואף הקדושה. החלוצים מיעטו לפקוד את בית הכנסת, אך את בית הקברות נאלצו לפקוד תכופות. בבית הקברות התמודדו עם מציאת חלופות לטקס ולדפוסי האבלות החלופיים.[29] אחד האתגרים הבולטים היה הקדיש שהוא כל כולו הודאה בגדלות האל, ודווקא בשעה הקשה לאמונה.

הקדיש היה ועודנו טקסט קנוני ביהדות, שעל אמירתו מקפידים גם אלה שאינם מאמינים.[30] בית הקברות, האבל על מותם של חלוצים, מביאים את טבנקין לידי הצורך להתמודד עם שאלת הא-לוהים. קשה לו עם אמירת הקדיש בבית הקברות, והוא מביע קושי זה במילים ברורות:

״הייתי רוצה להתחיל דברי ב״קדיש״, אך איני יודע איך לומר בתוכנו את ה״יתגדל ויתקדש״, אשר ביטא את היציאה מהחדלון, מהערירות. יש שאנחנו מתקנאים לפעמים באלה שגם המוות היה מגדל ומקדש אצלם את טעם חייהם.״[31]

---

[27] טבנקין, י. דברים כרך שני, איש העם בתנועתנו, 1935: 433- 434

[28] טבנקין, י. דברים כרך רביעי, עם העדות, 1946: 163

[29] ראה: קמינסקי, ת. דפוסי קבורה ואבל בתנועה הקיבוצית הכללית כאספקלריה להוויה הקולקטיבית המגוונת והמשתנה: 1910-1948. רובין, נ. אבל בקיבוץ לא-דתי: שימוש בסמלים מקודשים בחברה חילונית

[30] על מקומו של הקדיש במסורת היהדות: אסף, ד. הקדיש: מקורו, משמעותו ודיניו. הורוויץ, הרב ש״ל. הקדיש. הכהן וייס, ד״ש. קדיש: טעמים, הלכות ומנהגים. ורטה, י. ודוד, י. (ע׳) תום ותהום: תפילת הקדיש בספרות העברית: אנתולוגיה. מימון, ר׳ מ. ילקוט הקדיש. סיטבון, א. דיני הקדיש. עקיבא, הר׳ ר. ושהרבני, הר׳ א. דיני הקדיש ומעלתו.

[31] טבנקין, י. דברים כרך שני, איש העם בתנועתנו, 1935: 433- 434

טבנקין מחפש אפוא חלופות לאותה נחמה שהיתה בקדיש, בא-לוהים, בידיעה שהדין דין צדק תמיד (הרבה אנשים אומרים קדיש מבלי לתת את הדעת לתוכן הדברים, אלא בשל היותם מורשת מדור לדור), והרי כל אלו אינם עוד:

(מדברי אזכרה ביום תל-חי) "בהסתלק נפש קרובה.... האנשים היו מבטאים את אבלם.... עם ועם וצורת אבלו. אצלנו בא הצער לידי ביטוי ב"קדיש", אשר תכנו הוא צידוק-הדין ומקור-נחמה **בא-לוהים**..... וגם אנו, בדור הזה, זקוקים לנחמה, בעמדנו ע"י הקבר. אבל ה"קדיש" לא ינחמנו – אין הוא מבטא את הרגשתנו. עלינו למצוא צורת-אזכרה אשר תבטא על פי רוחנו מה שביטא פעם ה"קדיש".[32]

טבנקין שביקש חלופות לקדיש הודה בקושי לעשות כן, שכן מדובר בטסקט קנוני שאמון גם על אלה שאינם מאמינים.

ההסתייגות מצידוק הדין ניכרה אצלו במיוחד לנוכח השואה:

"אבל אינני יודע לברך "ברוך דיין אמת" ולהצדיק את הדין. ואינני מצדיקו."[33] (על היוודע דבר השואה בגטו ראדום באירופה. ומכאן הוא ממשיך לדבר על הצורך להגן, ועל הקינה על כך שלא התכוננו להגנה עד כה.)

"אנו נפרדים ממנו כשמקום קברו לא ידוע לנו, כשם שאין קבר למליונים מבני עמנו. לא "לקחו **א-לוהים**", כפי שנאמר כאן. **לא-לוהים** אין חלק במוות הזה. הנאצים רצחוהו." (על חיים אנצו סירני, מצנחני הישוב לאירופה הנאצית)[34]

אך טבעי הוא, שאדם אשר אינו מאמין בא-לוהים יתקשה בהצדקת הדין: הוא אינו מקבל את דין א-לוהים, או את א-לוהים, כלל. ועל כן אין זה א-לוהים אשר נושא באחריות למוות, כי אם הרוצחים הנאצים.

אך לא רק ברגעי האבל דרושה חלופה לא-לוהים, אלא גם ברגעי חג ושמחה, ברגעי תפילה:

"גם החג ששרשיו בטבע ושנתמזג עם מקור היסטורי- אף הוא מתקדש על ידי הדת. והאדם מציין אותו כחויה בצוותא, בשיר, בלבוש, בתפילה... ומעכשיו הוא מצפה לחסדי שמש וגשם ולבו חרדה: מה יהא על עמלו?.... והדאגה משותפת לכפר כולו, לעם כולו, והאדם פונה לא-לוהים, מחלה את פניו, מתפלל. והאיש הלא-דתי גם הוא מבקש, אינו פונה **לא-לוהים**, אבל חרוד יחרד גם הוא. והמוצא המתבקש מאליו הוא- להתפלל. הצורך בתפילה צורך אנושי הוא. ...."[35]

לפיו האדם הדתי והלא דתי כאחד, צריך להתפלל, מעצם היותו אדם. ולמי יתפלל? לא-לוהים אינו יכול, אך למי או מה כן? טבנקין לא נותן לכך מענה.

יותר מכל, עלתה שאלת הא-לוהים אצל טבנקין משעסק בשאלת החינוך. "רצינו לחנך דור של אפיקורסים..."[36] אך כיצד מחנכים לכך? האם "מעלימים" את קיום הא-לוהים מהילדים? ומה באשר להורי החברים בקיבוץ, שבאו לעתים לגור איתם עם גבור האימה באירופה, שהיו אנשים מאמינים? ובכלל, האם זה נכון למנוע מהילדים לחלוטין את רעיון אמונת האדם בא-לוהים? הרי הדבר נוגד את הבחירה החופשית[37] ואת האמונה בילד!

"היו שהציעו להושיט להורים עזרה כלכלית, מבלי שיחיו בתוכנו, מתוך הנמקה שהקיבוץ הוא צורת-חיים רק לצעירים, ואילו ההורים, הכרוכים ברובם אחר הפולחן הדתי, עלולים להזיק בעצם מציאותם בתוכנו לשלמותם הרוחנית של ילדינו. .... אמנם, כאשר אין הילדים רואים כלל את הפולחן הדתי, אין מתעוררת אצלם גם כל שאלה אם יש **א-לוהים** אם אין. אך כלום אין צורך שהילד שלנו ידע שהאדם

---

[32] טבנקין, י. דברים כרך ראשון, י"א באדר, 1929: 364

[33] טבנקין, י. דברים כרך רביעי, לאפיקי הצלה, 1942: 9

[34] טבנקין, י. דברים כרך רביעי, החולם ומעז להגשים, 1945: 376

[35] טבנקין, י. דברים כרך רביעי, ימי מועד (במסיבת פורים), 1947: 242

36 האמרה מיוחסת ליעקב חזן, מראשי השומר הצעיר.

[37] ונציין בהקשר זה שהקיבוץ לא נטה לאפשר בחירה חופשית בתחומים רבים.

חלם על מציאות **א-לוהים**? האין צורך שיבין, שבאשר אין **א-לוהים** מחוצה לנו, מוכרחים אנו ליצור אותו בנו עצמנו?"[38]

וכאן אולי מתחילה התשובה, החלקית, של טבנקין, לחיפוש. לפיו אין להתעלם מהא-לוהים שבתודעה היהודית; זה לא נכון ולא יצלח. יש להכיר בכך שא-לוהים הוא דבר הקיים בתודעת האדם מדורי דורות. האמונה בא-לוהים היא צורך של האדם, ברגעי קושי, ברגעי שמחה, ובחיים כולם. וגם אם יאמרו טבנקין וחבריו כי אין א-לוהים מהבחינה האובייקטיבית, הרי הצורך של האדם בא-לוהים נשאר. ועל כן עליהם למצוא א-לוהים, ליצור אותו בהם עצמם. לפיכך סבר טבנקין כי עליהם לחנך את הילד ליצור את הא-לוהים. ליצור את אמונתו.

3.2 על קידוש השם, השם הקדוש וחלופותיהם

כחלק מאותה יצירת חלופה לאמונה, ניתן למצוא אצל טבנקין ביטויים המסמלים חלופות אפשריות לא-לוהים. את הביטוי הנפוץ ביותר להחלפה- "קידוש השם"- כבר ראינו אצל אחרים, וכך גם אצל טבנקין, אלא שאצלו השימוש במושג זה ברור ואינו משתמע לשני פנים. היהודי מקדש את קיומו ושמו שלו. יוצר את ה"א-לוהים", "השם", בו עצמו.

"אפשר שעזרה והצלה לא יביא החייל בחזיתות אלו. אבל חובת היהודי היא לקדש את קיומו ואת שמו, ואנחנו נקדש את שמו פה. כי כאן מקום ליתום היהודי, לשארית הפליטה, מקום לעתיד של חיים ולא רק למוות."[39]

אמנם לעתים הביטוי "קידוש השם" נשאר על מכונו, אך רק כאשר מובעת התנגדות לרעיון שבבסיסו, הרעיון של מוות פסיבי, למען ערך, ללא תקווה אמיתית. לפי טבנקין, אין להסתפק בהקרבה ומוות למען הערך, למען קידוש השם, אלא בניסיון אמיתי לחיים, ניסיון להגן לא רק על השם אלא גם ובעיקר על העם, על קיום העם, חייו וכבודו. הקידוש האמיתי הוא קידוש שם העם וחייו, העומד בסתירה מסוימת לרעיון של "קידוש השם" כפי שהוא רואה אותו.

"ההגנה העצמית היהודית- כחזיון של גבורה יהודית, קרבנות, **וקידוש השם** – קיימת במשך כל אלפיים השנה. אבל גבורה יהודית אקטיבית, התנגדות בכוח, לא רק "שמע ישראל", אלא נסיון להגן על כבודו ועל קיומו של העם, בנפשו הוא, לא רק בנאמנותו **לא-לוהי העם ולא-לוהי ההיסטוריה** – קמה בקרב היהודים עם קום תנועת פועלים יהודית."[40]

ויש גם סיבה להחלפה הזו, והיא קשורה כנראה לייאוש מהתפילה לא-להים שיציל את עם ישראל; תפילה שלא נענתה בעת השמדת שישה מיליונים בשואה.

"ייאוש מהתקוה, שטיפחנוה כל השנים, כי נוכל להימנע משימוש בכוח. לחמנו על קיומנו בתפילה ובצום. משניהם נואשנו. שישה מיליונים יהודים עמדו מול כבשן ההשמדה ועל שפתותיהם תפילה **לא-לוהי השמים**. והיא לא הצילה. נואשנו מהתפילה. חיכינו וציפינו- ונשרפנו."[41]

ואותו ייאוש מתפילה, יש בו אולי מעט מן הייאוש מכל ה"שימוש" ברוח בכלל, ובכל אופן באה עימו בדברי טבנקין ההבנה שיש להשתמש בכוח, לצד האמונה או בלעדיה. קידוש השם ותפילה לבדם לא יצילו את גופו של העם. יש להילחם. על הרעיון הזה, של עם ישראל שאינו מסתפק ב"קידוש השם" אלא בוחר בצבא עברי שיגן על

---

[38] טבנקין, י. דברים כרך רביעי, ארחות החברה הקיבוצית- ו. הישגים, בעיות, תפקידים, 1947 : 306
[39] טבנקין, י. דברים כרך רביעי,לאפיקי הצלה, 1942 : 9- 10
[40] טבנקין, י. דברים כרך רביעי, כבוד ישראל, 1943 : 35- 36
[41] טבנקין, י. דברים כרך רביעי, בסימן המפנה, 1945 : 124

כבוד עם ישראל, במלחמה אמיתית, הוא חוזר בכמה וכמה הזדמנויות, כאשר הוא מדרבן להקמת צבא עברי שיילחם לצד הבריטים במלחמת העולם, ויקדש את שם העם בהגנו עליו ועל ארצו:

"ולא רק "**קידוש השם**" אלא הגנה עצמית של צבא עברי אשר תינתן לו ההזדמנות להגן על הארץ."[42]

"כך חושב הרוב הגדול של בני הישוב, הוא חושב שאין לנו ערך ואין לנו כוח. ואף יש מי שחושב על "**קידוש השם**" בלבד... יש מישהו שמאמין רק בצורך היסטורי אסתיטי של "**קידוש השם**"... אני שואף לרבבות אנשי צבא עברים, מגויסים ומזוינים, לרשותנו."[43]

גם אם אינו פוסל לחלוטין את קידוש השם, הרי שהוא אינו סומך עליו, ואינו רואה בו ערך העומד בפני עצמו בתקופה הזו, ומקבל אותו רק כתוספת למעשה: אם לצד ניסיון אמיתי להגנה, תהיה מוכנות גם "למות בעד ארצנו", להקריב את הגוף במקרה של הפסד כדי לנצח לפחות במובן הסמלי, של רוח הנכונות להילחם על הסוף למען הערכים המקודשים, אזי טבנקין יכבד זאת כנראה. אך אם תהיה רק מוכנות להקרבה בלי ניסיון ריאלי לנצח, הרי שבעיניו זהו דבר גלותי, שאין מקומו ביישוב בארץ. כמו שכבר ראינו קודם, המקיימים את האמונה בה' וקיום הדת אינם פסולים בעיניו, כל עוד מגיעים לשיתוף פעולה בענייני המעש: הציונות, ההגנה, ההתקפה. ה' אינו פסול בעבורם, אך גם אינו חיוני להם, ותנאי הוא, שלעולם לא תבוא האמונה בו ובנסיו לבדה, אלא רק לצד המעשה של האדם, של עם ישראל.

את תוצאות ההחלפה הזו אפשר לראות יפה גם ברגעי האבל. החלוץ העברי לא רק נוסף לצד יתר קדושי העם, ובהם רבים מאלו ש"קידשו את השם"; הוא היה למושא החדש של המילים הלקוחות מן הקדיש- יתגדל ויתקדש שמו. וכך אומר טבנקין על קברו של שמואל וילניץ –

"לאלה אשר נרצחו ו"שמע ישראל" בפיהם נוסף עתה שמו של החלוץ היהודי המגן. יתגדל ויתקדש שמו"[44]

3.3 בין א-לוהים, האדם, דתות אחרות וסוציאליזם

חלופה אחרת של הא-לוהים נמצאת בדברי טבנקין בפן אוניברסאלי יותר. קדושת חיי האדם באשר היא, תפקידה בעיניו למלא, לפחות חלקית, את חוסר הא-לוהים, א-לוהים מכל דת שהיא. את הדבר אנחנו שומעים בעיקר כאשר הוא מקונן דווקא על אובדן צלם האדם, על אובדן קדושת חיי האדם. נראה שלא היה כל כך קל להחליף את הא-לוהים במציאות. ואף על פי כן, הוא חוזר בכמה מקומות שונים על האדם כחלופה אפשרית לא-לוהים. לעם ישראל הוא נותן תפקיד מיוחד בחלופה זו:

"את **צלם האדם** איבדנו פחות מאחרים על פני תבל."[45]

וכמה שנים אחר כך, הוא גם דורש ממנו, ובפרט ממעמד הפועלים, נאמנות מיוחדת לחלופה זו, לחיי אדם, לסוציאליזם, למלחמה בעד רעיונות, כשהוא בוחר בדימוי מסוים ומעניין מאוד:

"אם אין אתה מגשים את האידיאה, היא ריקה מתכנה המוסרי. לכן "אל תשא את **שם א-לוהיך** לשוא!". אל תאמר סוציאליזם, בלא שתנסה להגשים אותו. אל תאמר: קדושים לי חיי אדם, ובעצם הפאציפיזם ואי ההתערבות שלך תשלים עם שעבוד האדם ורציחתו;"[46]

אל תשא את שם א-לוהיך לשוא. ומיהו הא-לוהים בנמשל? הסוציאליזם, חיי האדם.

---

[42] טבנקין, י. דברים כרך שלישי, תפקידנו במלחמה, 1942: 75
[43] טבנקין, י. דברים כרך שלישי, לצבא עברי עצמאי, 1942: 80
[44] טבנקין, י. דברים כרך שלישי, רמת הכובש עמדה במבחן, 1943: 324
[45] טבנקין, י. דברים כרך שני, בבנין כוחה של התנועה, 1936: 128
[46] טבנקין, י. דברים כרך שני, לבחינת דרכים בסוציאליזם, 1939: 59

כאמור, נראה שהרעיון לא צלח, ואותה אמונה בחיי אדם, מיסודות הסוציאליזם, שאמורה היתה להיות חזקה יותר מן האמונה הדתית על קדושת האדם כיוון שנברא בידי א-לוהים, נעלמה ונגוזה. והוא קובל על הסוציאליזם-קומוניזם לא חינך מספיק לקדושת חיי האדם, והתוצאות הרות האסון- נתגלו בשואה:

"היכן היו האחרים? הרי מה שהרגיש הנוצרי הדתי, צריך היה להרגיש הרבה יותר גם סוציאליסט וקומוניסט. הן האמונה בקדושת האדם, האמונה בערכם השווה של חיי כל אדם, זו האמונה הטבועה ביסוד התנועה הסוציאליסטית, היא עמוקה יותר, בלתי אמצעית יותר מכל אמונה דתית. ההכרה שחיי האדם קדושים הם היא עזה יותר מאשר האמונה הדתית בקדושת האדם שנברא בידי **הא-לוהים.**"[47]

ועל רצף החלופות הזה, המסודר כאן לפי סדרו הכרונולוגי, יש עוד תוספת מעניינת, שבה דווקא לא מציע טבנקין חלופה לא-לוהים. הוא אמנם מתייחס לאלהי כל הדתות המונותאיסטיות ולא דווקא לא-להי ישראל, אך למרות ואולי בגלל, מוראות השואה שברקע הדברים, הרי שכאן הוא לא מאשים את הא-לוהים, אלא דווקא את האדם שהתכחש לו:

(על המדיניות הבריטית) "וברמודה מהי מסמלת? קשיחות לב ועמידה על הדם, היעדר כל יחס אנושי; כאן מעל, התכחשות **לכל א-לוהים:** לנצרות ולאיסלאם וליהדות, לברית החדשה ולברית הישנה. העולם הוא הפקר, הדם היהודי הוא הפקר, עם מופקר לזדון-לב ולכחש.

אכן, שום עם אחר לא יעשה אותנו רוב בארץ הזאת בכוחו שלו. זוהי מלאכה המוטלת עלינו"[48]

4. סיכום

יחסו של טבנקין לדת ולא-לוהים לכאורה פשוט למדי. הוא מוכן לכבד את המאמינים בהם, מתוך נאמנות לחירות המחשבה ומתוך הבנה שכך ייטב למען שיתוף פעולה למען אינטרסים ציוניים; אך ברמה האישית, התנועתית והאידיאולוגית הוא סבור שאין א-לוהים, ואין מקום לדת בחיי האומה, אלא אך ורק כערך תרבותי-סיפורי, בהיותם חלק מתרבות הלאום.

טבנקין חוזר שוב ושוב במפורש ובין השורות, לא על ההתנגדות לא-לוהים אלא על היותו בלתי חיוני ובלתי רלוונטי לזהות הלאומית; לא כ"משגיח מעל", לא כחלק מהשפה, וודאי לא כגורם שיגדיר את החלוצים החופשים כנחותים מאחיהם המאמינים. הזהות הלאומית בדבריו מושתתת ראשית כל על העשיה הציונית, על ההתיישבות, הבניה בארץ, ובמיוחד על ההגנה האקטיבית של העם על עצמו. השותפות לעשיה זו עומדת בראש מעייניו, וכדי לגייס את המאמינים והדתיים לרעיון הוא אף "מדבר בשפתם שלהם" ותומך את הפעילות הציונית בדברי א-לוהים.

לצד אלה הוא פותח סוגיה מעניינת נוספת, והיא הדיון ב"א-לוהי אמת". בעוד הוא מזלזל באמונה מלאכותית, ואינו רואה בה חשיבות, הוא נלחם על הרעיון כי אמונה צריכה לבוא מתוך בחירה חופשית מוחלטת, מתוך חרות רעיונית, ומפתח דיון על "א-לוהים חיים", אמונה אמיתית, אמונה שהוא רואה אותה כתומכת ברעיונות שגם הוא מאמין בהם, כחרות המחשבה, תחושת השליחות, והלחימה למען אידיאולוגיה.

ועם זאת, אין אי האמונה בא-לוהים גוררת התעלמות ממנו. הדבר קשה מבחינה טכנית, בגלל נוכחותו המרובה של א-להים בתרבות, והדבר אינו נכון גם רעיונית בעיני טבנקין, הן כי א-להים הוא חלק מהמורשת התרבותית של עם ישראל ומופיע התנ"ך, והן כי האמונה בא-לוהים היא צורך של האדם. גם אם האדם סבור כי

---

[47] טבנקין, י. דברים כרך שלישי, שליחותנו ותפקידה, 1943: 315

[48] טבנקין, י. דברים כרך רביעי, כוחנו כי רב..., 1945: 139

אין א-להים בעולם מבחינה אובייקטיבית, עדיין עליו למצוא חלופה שתשמשו בשעת אבל, בשעת תפילה ובשעת שמחה. כחלופה לא-לוהים האוניברסאלי, של כל העולם, הוא רואה את קדושת חיי האדם מכוח עצמם, ולא מכוח היות האדם נברא בידי א-לוהים. רעיון זה מקורו בסוציאליזם בו מאמין טבנקין, אך הוא רואה את כשלון החינוך לאמונה זו דווקא בשנות השואה. לאחריהן הוא מאשים את העמים, בצורה חריגה, דווקא בהתכחשות לא-להים.

ברמה הלאומית, מושג הא-לוהים נקשר ברעיונות נוספים, ובעיקר ברעיון הקשור עמוק למסורת הלאומית של האומה; רעיון "קידוש השם". טבנקין, בהמשך לקו שהתווה לכתחילה, אינו פוסל רעיון זה מן היסוד, אך מודיע קבל עם ועדה כי אין רעיון זה יכול לעמוד בפני עצמו, והוא יכול, גם אם לא מחויב, לבוא לצד קידוש שם ישראל, קידוש העם, המתבטא במאבק אקטיבי שיש בו תקווה אמיתית להצלת העם ולהצלת ארצו, בניגוד להסתמכות על ה' בלבד או "קידוש השם" שנשענו על הרוח לבדה ונסתיימו במוות.

ניתן לומר כי על אף כפירתו האישית בא-להים, המייצגת חלק נכבד מתנועת הפועלים, מקבל טבנקין את ההנחה כי האמונה בו היא חלק חשוב בתולדות האנושות בכלל ובתולדות ישראל בעבר וחלק מישראל בהווה, והיא צורך אנושי שאי אפשר להתעלם ממנו. לפיכך הוא מנסה לחפש לו חלופות, כשהוא מסיים פעמים רבות לא במציאת חלופות אלא בהדגשת הצורך בחיפושן. טבנקין מבקש מהאדם, ומהיהודי הארצישראלי בפרט, ליצור את החלופה בעצמו, בקדושת חייו, ובכל מקרה לא לסמוך על הא-לוהים אלא לפעול בעצמו, הן ביצירת האמונה והן בחייו המעשיים.

חיים ארלוזורוב

חיים ארלוזורוב, ראש המחלקה המדינית של הסוכנות היהודית ומראשי תנועת העבודה, נולד בשנת 1899 כנצר למשפחת רבנים בדרום-מערב רוסיה. אביו היה מוסמך לרבנות וסוחר. משפחתו העניקה לו גם חינוך כללי בשפה הגרמנית, ובהמשך למד בבית הספר הגרמני ובגימנסיה, לאחר מעבר המשפחה מערבה. בנעוריו החל מעניין בספרות והחל כותב שירים, וכן החל אז את התעניינותו בציונות. היה מראשי הפועל הצעיר הגרמניה וערך את בטאונה. עלה ארצה בשנת 1924 עם העלייה השלישית והצטרף למפלגת הפועל הצעיר, שם התבלט בהיותו היחיד מצעירי העלייה השלישית שהגיע לעמדת הנהגה משמעותית בין זקני העלייה השנייה. התנגד לאיחוד המפלגות אך עם הקמת מפא"י היה ממנהיגיה. שימש כחבר הנהלת הסוכנות היהודית וראש המחלקה המדינית של הסוכנות. עמדתו כלפי הערבים וכלפי הבריטים היתה מתונה למדי והתבטאה במאמרים שכתב.

בשנת 1933 פעל למען הסכם ההעברה שנועד להציל את רכוש יהודי גרמניה ולסייע לעלייתם. ההסכם עורר מחלוקת גדולה ביישוב בשל היותו חתום מול הממשלה הנאצית. בשנה זו נרצח ארלוזורוב; רצח שעורר זעזוע ביישוב והאשמות כלפי הרוויזיוניסטים, ונושא שהיה סלע מחלוקת פוליטי גם עשרות שנים מאוחר יותר.[1]

כאמור, ארלוזורוב עלה לארץ בשנת 1924. רק לאחר עלייתו השתלב בהנהגה הפועלית ומפא"י, והיה לאחד מראשי תנועת העבודה וראש המחלקה המדינית של הסוכנות היהודית, עד שנרצח בחוף תל אביב בשנת 1933. להלן הובאו רק כתבים שנכתבו אחר עלייתו ארצה, ורלוונטיים לתפקודו כמנהיג בישוב, בהתאם להגדרות המחקר.[2] בדבריו הוא מביא תפיסה מצומצמת (מבחינה כמותית) אך ברורה למדי לגבי הקשר בין א-לוהים לגאולתו הלאומית של עם ישראל.

1. א-לוהים כמשגיח על עם ישראל, העולם והיחיד

עבור ארלוזורוב, א-לוהים נושא בתפקיד חשוב של הנהגת העולם, והשגחה מיוחדת על קורותיו של עם ישראל. השגחה זו נראית לעתים בבירור רב ויש לראות בה סימן ודרך. רעיון זה עולה בדבריו על ההגירה היהודית לאמריקה:

> "בהשקיפם על-פני ניו-יורק....יתמהו ויאמרו, כי באחת **מערי המזרח העתיקות והגדולות לא-לוהים** תעמודנה רגליהם: נינוה, בבל או אנטיוכיה!
>
> אין מן הצורך להמנות בין מחשבי קצים משיחיים החולמים את מסתרי סוד קיומנו, גם לא ללכת אחרי תורות מקובלות של פילוסופית ההיסטוריה היהודית, הבונות להן את התיאוריה הנוחה על דבר מרכזי ההצלה המופיעים לעתים מזומנות – למען עמוד נדהם לפני היהדות האמריקנית, שצמחה בין לילה במשך תקופה קצרה של חמשים או שבעים שנה: **אצבע א-לוהים** היא בתולדות חיינו הלאומיים! גם אם נראה את הדבר כפרי תנודות כלכליות ותמורות חברתיות במזרח אירופה ובמרכזה אין הזכות ההיסטורית הגדולה נפגמת בכך. היהדות הרוסית הושבה בדד ... היהדות במדינות הביניים מתלבטת ביסודי משבר ... בה בשעה מופיעה על הבמה היהדות האמריקנית. הפלא הוא, כי אליה נשא עין? היתכן כי נשאל אותה אחרת מאשר: לאן?"[3]

---

[1] לעיון ולהרחבה: אבינרי, ש. ארלוזורוב. אחימאיר, א. המשפט - פרשת רצח ארלוזורוב. בילצקי, א. חיים ארלוזורוב - עיונים במשנתו היהודית. בן ירוחם, ח. העלילה הגדולה. גטר, מ. חיים ארלוזורוב: ביוגרפיה פוליטית. טבת, ש. רצח ארלוזורוב. קולת, י. אבות ומייסדים. קלאוזנר, מ. סופת סיון: פרשה אחרונה בחיי ארלוזורוב. שילוח, צ. חיים ארלוזורוב - מהפכן מפוכח. שפירא, י. חיים ארלוזורוב. שפר, ג. הציונות השפויה של חיים ארלוזורוב. תדהר, ד. בשירות המולדת.

[2] כל שיריו וחלק מסוים מהגותו נכתבו טרם עלייתו. לבד מהשירים, הושמטו רק שני קטעים (שנכתבו טרם עלייתו), בעלי התייחסות שולית למדי לא-לוהים. ביתר לא נמצא כלל יחס לנושא.

[3] ארלוזורוב, ח. פרויקט בן יהודה, ניו-יורק וירושלים – מכתבים על היהדות האמריקנית, 1929: מכתב ראשון

בין היתר, בתפקיד המשגיח על העולם א-לוהים גם "קובע", לפחות ברמה הסמלית, יעדים ומטרות עבור גופים וישויות הקשורות לעם ישראל והציונות:

"אין לנו צורך לנגוע כאן בשאלה אם מוסדות האשראי שלנו עמדו עד עכשיו בנסיון גמור, מבחינת תעודותינו הלאומיות-ישוביות, ויש איפוא להעמיד את שאלת בטחונם ועצמאותם מעל לכל הצרכים האחרים... אם גם נניח הנחה כי הללו מלאו מלוי מזהיר את "התעודה אשר הועיד להם **א-להים**" – כלום בשעה זו יש להם, בתורת בנקים לאומיים, תפקיד יותר טבעי מלשאת במלוא הונם בעול הערובה הכספית למען המלוה אשר יתן לנו אפשרות להגשים את בנין הארץ בקנה מידה גדול?"[4]

השגחתו של א-לוהים נוגעת גם לאדם הפרטי, ומבחינתו היא מובנת מאליה גם עבור יהודים אחרים. כך נראה מצורת ההתבטאות שלו, גם אם לא נאמרה מתוך ניתוח עמוק. כך כותב ארלוזורוב גם על מעמד הביניים של יהדות אמריקה, ורמת החיים הגבוהה שלה, ואפילו של שכבות נמוכות יותר:

"רמה גבוהה זו היא אחת הסבות המרובות לכך, שהמעמדות הללו שמים **בא-להים** מבטחם ואינם נותנים את דעתם לשום דבר מחוץ לתיקונים סוציאליים שטחיים ביותר..."[5]

משתי פסקאות אלו עולה, כי לצד האמונה בהשגחתו של א-לוהים על הפרט ועל הכלל, ארלוזורוב מצפה מהאדם, וגם מהעם, לעשות גם את ה"השתדלות" שלו, ולא לסמוך על הנס. להפך, כמו הוגים אחרים, הוא מבקר את אלה אשר בוטחים בא-לוהים אך אינם נוקטים בפעולות ראויות לתיקון החברה או לבניין הארץ. הדבר בא לידי ביטוי גם בתפיסת המדיניות שלו. לפי ארלוזורוב, אף שבסופו של דבר א-לוהים קובע, יש משמעות לפעולות והבחירות שעושה האדם המשפיעות לפחות על שליחי הא-ל, אם לא גם על הא-ל עצמו.

"**עצת א-לוהים** (ועצת הממשלה שהיא באת-כוחו הרשמית עלי אדמות) אמנם תקום, אולם רבות מחשבות בלב איש. יתכן כי הקו הטכסיסי שבו בחרו היהודים בפני ועדת החקירה היה נכון: שמרנו בדיוק על צעדנו לבלי לצאת אף כמלוא שעל מגדר סמכותה הקבועה של הועדה, כדי שנוכל לשוב לבירור השאלות היסודיות של ארץ ישראל בעתיד. כמו כן יתכן כי טכסיס זה היה מוטעה – כדעת אחרים..."[6]

2. על "שליחי" הא-לוהים

בפסקה שראינו לעיל, בולטת הציניות בהתבטאויותיו כלפי הממשלה האנגלית, הרואה עצמה לשיטתו כ"באת כוחו הרשמית של הא-לוהים עלי אדמות". עניין זה חוזר על עצמו אצל ארלוזורוב: ההשתלחות בדבריו נגד בני עם אחר אשר רואים עצמם "שליחי הא-לוהים" (בעיניו לפחות) ומכוח זה פועלים נגד עם ישראל גם במקרה אחר הוא מפרק קשר שלכאורה קיים בין הקב"ה לבין "שליחיו" מעם זר: במקרה זה ארלוזורוב אינו מתנגד לא-לוהים, אלא לראיית הבעלי הקרקע הזרים את עצמם כשליחו. להערכתו, כועדת החקירה הבריטית, כך גם בעלי קרקעות ערבים בארץ ישראל חושבים שהם שליחי הקב"ה, אך עם ישראל בפעולותיו מראה כי אין זה כך. ארלוזורוב אינו אומר זאת במפורש, ייתכן כי הוא סבור כי עם ישראל הוא שליח א-לוהים האמיתי, ונראה בהמשך דברים המחזקים אפשרות זו. וכך הוא אומר לועדת המנדטים של חבר הלאומים[7] בשנת 1925:

---

[4] ארלוזורוב, ח. פרויקט בן יהודה, כספי ההתיישבות של הסוכנות היהודית (כנראה אחרי 1930)- ה. שתוף האשראי הלאומי והמלוה- ד) כספי המלואים של הקרן הקיימת ויתר הקרנות הציוניות.

[5] ארלוזורוב, ח. פרויקט בן יהודה, ניו-יורק וירושלים – מכתבים על היהדות האמריקנית, 1929: מכתב עשירי

[6] ארלוזורוב, ח. פרויקט בן יהודה, הדין וחשבון של ועדת החקירה 1931: א

[7] ועדת המנדטים היתה אחד מגופיו של חבר הלאומים שנועד לפקח על מדינות העולם הנתונות תחת שלטון מנדטורי. לא מדובר בועדה חד פעמית אלא בגוף הפועל האופן שוטף, בדומה לועדות הכנסת.

"לרגלי ההתאמצות הישובית של היהודים לא תוסיף עוד א"י במשך זמן רב להיות מקום בחירה למשפחות מספר בנות יחוס, הרואות את עצמן בארץ כאריסים מטעם **הקדוש ברוך הוא**, כביכול, שמזכותם להחכיר את הקרקע חכירה זמנית לפלחים..."[8]

טענה דומה הוא מעלה, בציניות, גם כלפי ועדת החקירה החושבת עצמה בעיניו לשליחת ההשגחה, ומזהירה את תושבי הארץ מ"אסון כלכלי-חברתי המתרחש בחקלאות בארץ" (אסון שלדעתו הוא פיקטיבי לחלוטין, המהווה תירוץ להגבלת העלייה):

"לפעמים אתה חושב: כמה גדול חסדו של **הקדוש ברוך הוא** ששלח לנו את מהומות אב, ואת ועדת החקירה רבת הכשרון בעקבותיהן, דווקא ברגע שהיתה ממשמשת ובאה סכנה ובני הארץ לא הרגישו בה כלל... "[9]

מאידך גיסא, סבור ארלוזורוב כי יש לנהוג כבוד במלכות (בשלטון), אף על פי שאינה שליחת הא-לוהים אלא להיפך פועלת כנגד עם הא-לוהים; העם שלו ה' עושה ניסים. כך הוא כותב כהקדמה לביקורת על פסק דין של בית המשפט הבריטי משנת 1930, המשפיל לדעתו את הישוב הציוני בסגירתו את העיתון "דבר", אשר פרסם דברים שלא נאוו בעיני השלטון. תוך שימוש במובאה תלמודית מציין ארלוזורוב מתי יש לשמוע לבית דין ומתי יש לבקרו:

""אמר להם: בשביל **שא-לוהיכם** עושה לכם נסים- אתם מזלזלים במלך? אמרו לו: בדיקלטינוס רועה החזירים אנו מזלזלים, אבל לדיקלטינוס המלך–אנו משתעבדים. אמר להם: אף על פי כן אל תזלזלי לא ברומי קטן ולא בגוליר קטן"
(ירוש' תרומ' ח.)

פסק-הדין של המשפט העליון בענין "דבר" בא ללמד את העתונות העברית, את צבור הפועלים ואת הישוב כולו – דרך ארץ ויראת כבוד בפני המשפט הבריטי."[10]

ארלוזורוב פותח במובאה תלמודית המציינת כי על עם ישראל, אף על פי שא-לוהיו עושה לו ניסים, להישמע לדין המלכות השלטת, אז- רומא. לאחר מובאה סמלית זו, הוא עורך את ההקבלה לפיה גם היישוב צריך להישמע למלכות השלטת (אנגליה). ארלוזורוב אינו מציין את חלק הויתור במשפט,[11] אך הקורא יכול להמשיך את ההקבלה בעצמו: "....אף על פי שהצדק עם היישוב", או, אם ממשיכים את הפתיחה: "...אף על פי שא-לוהים עושה ליישוב ניסים" ומסייע לתקומתו. במידה מסוימת, רעיון זה את השימוש בביטוי "כי עמנו אל" שנראה בהמשך בפי משה סנה.

ומצד שני, על אף כבודה של מלכות, עליה לתת את דין האמת בפני הישוב, שהרי לא לה עושה הא-לוהים נסים. למרות הכבוד הבסיסי שעל היישוב לכבד את בריטניה כשלטון, הרי שגם בריטניה, אף על פי שהיא שלטת, צריכה לכבד את היישוב ולהיזהר במעשיה איתו, מפני שא-לוהים עם הישוב. בהמשך המאמר מבקר ארלוזורוב את בית הדין עצמו, מתוך כבוד, על זרותו וחוסר הכבוד שלו לישוב היהודי, תוך עידוד הישוב לנקוט בצעדי מדיניות המתאימים ליחסי הכוחות שנוצרו בינו לבין השלטון והתגלמו בפסק הדין.

---

[8] ארלוזורוב, ח. פרויקט בן יהודה, ועדת המנדטים והציונות, 1925
[9] ארלוזורוב, ח. פרויקט בן יהודה, הדין וחשבון של ועדת החקירה 1931: ו
[10] ארלוזורוב, ח. פרויקט בן יהודה, מעלבון בית-הדין לעלבון הכלל, 1930
[11] ויתור- חלק תחבירי במשפט הפותח ב"למרות" או "אף על פי", ומתאר מדוע הפעולה שבשפט היא בניגוד למצופה.

3. א-לוהים בביטויים

א-לוהים "מוצא את מקומו" גם בביטויים שונים בדברי ארלוזורוב, הלקוחים מהמסורת הלשונית העברית לדורותיה, ולא בהכרח קשורים לתוכן עמוק מסוים או מבטאים אמונה באל. כך מופיעים להם "צלם א-לוהים" (שכבר ראינו), "לשרות אל א-לוהים ואל אנשים" (שנראה בהמשך בהקשרים ברורים יותר וחיוביים יותר) ו"א-לוהים ינחם אתכם" (התלוש לחלוטין מהקשרי האבל שבמקורו):

"הארץ היתה צעירה. הישוב – דליל. האפשרויות כמעט בלתי-מוגבלות... הבדלי רכוש לא היו עדיין מענים ללא מנוס. על קרקע כזה ינובו אידיאלים של שויון כל הנברא **בצלם א-להים**, של "זכות שוה" לכל אדם לעלות ולגדול, של חופש הפרט לעצב במו ידיו את גורלו המשקי, באין מפריע ובאין צו מלמעלה."[12] (על אמריקה שלפני גל ההגירה הגדול)

בהערת אגב לדיון על הספרות העברית בא"י: "למותר הוא להתדיין עם מורוס מהי באמת ההסתפקות-במועט הרוחנית של העיירה היהודית במזרח אירופה. יש מאד לחשוש שבעיירות ישראל אלה ממשיכים עדיין עד היום הזה לשרות אל **א-להים** ואל אנשים ביתר רצינות..."[13] (לא כל כך ברורה הבחירה בביטוי זה, המציין הסתפקות רוחנית במועט הגורמת לאי יצירה ספרותית)

"**א-להים** ינחם אותם או שהיחסים ישתנו ביום מן הימים."[14] (על עניין חברתי שאינו בר חשיבות בעיניו, בנוגע ליהודי אמריקה)

מציאות א-לוהים בצורות מגוונות אלו בלשונו של ארלוזורוב מעידה ראשית כל על היכרותו עם המקורות, כשאר בני דורו; וכן, אם מצרפים את הדברים לאשר ראינו עד כה, מרמזת על יחס חיובי של ארלוזורוב לא-לוהים, הנמצא בתמונת היומיום שלו ובמחשבתו בצורה זו או אחרת, גם אם לא בהכרח בצורה מחייבת.

4. מציאות בצלם א-לוהים

מבין הביטויים שצוינו לעיל, שהם לשוניים באופן כללי, בולט ביטוי הנתון לפרשנות. בקטע שלהלן, ארלוזורוב משתמש בביטוי "צלם א-לוהים חיים" לא כביטוי סתמי או ביחס לאדם בכלל, אלא כתיאור למציאות: "לעצב מציאות (של חיי העם) בצלם א-לוהים חיים":

"מדובר כאן על התנועה בבחינת כוח הפועל פעולה – באיזה אופן שהוא ובאיזה כוון שהוא – ומשפיע על עצם החיים, הנותן את סימניו במציאות חייהם של המוני העם, כוח השואף לעצב מציאות זו **בצלם א-להים חיים** ולהדריכה לקראת איזה מטרה ממשית בעולם הזה."[15]

בקטע זה, ארלוזורוב מדבר על תנועת הפועלים ככוח מוביל, עם שאיפות לתיקון עולם ולעיצוב חיי העם, ובוחר להמחיש דווקא ב"מציאות בצלם א-לוהים" כדי לתאר את מטרת התנועה. אציע, כי במקרה זה ייתכן וסביר לחשוב כי ארלוזורוב מתכוון ללכת בעקבות מוֹרֵה הרוחני של התנועה, א"ד גורדון, שכפי שכבר ראינו דיבר על "עם בצלם א-לוהים" ועיצוב חיי האדם הפרטי ועם ישראל כלאום "בצלם א-לוהים". אם כך הדבר, הרי שתנועת הפועלים גם בדברי גורדון חותרת להנהיג את עם ישראל בחיים שהם "בצלם א-לוהים" על כל המשתמע מכך, כפי שכבר נדון להלן אצל גורדון, בן גוריון והוגים אחרים.

גם אם כוונת דברי ארלוזורוב אחרת, הרי אין ספק שהביטוי הזה מפתיע וקושר קשר מעניין בין מטרת תנועת הפועלים כלפי עם ישראל כלאום המתחדש בארצו לבין א-לוהים כחלק ממציאות זו.

---

[12] ארלוזורוב, ח. פרויקט בן יהודה, ניו-יורק וירושלים – מכתבים על היהדות האמריקנית, 1929: מכתב שלישי
[13] ארלוזורוב, ח. פרויקט בן יהודה, קטרוג של תייר, 1929
[14] ארלוזורוב, ח. פרויקט בן יהודה, ניו-יורק וירושלים – מכתבים על היהדות האמריקנית, 1929: מכתב אחד עשר
[15] ארלוזורוב, ח. פרויקט בן יהודה, עתיד תנועתנו בגולה, 1930

5. סיכום

עבור ארלוזורוב, אם כן, א-לוהים הוא חלק מתפיסת עולמו הכללית והציונית, וחלק משפת הדיבור השגורה בפיו. מופעי הא-לוהים בדברי ארלוזורוב אינם רבים, וקשה לומר שבזה עסק כל ימיו. הוא, אגב, גם אינו משתמש בביטויים היהודיים הרגלים כמו "ברוך השם" אלא דווקא בביטויים מקוריים יותר אשר ניכרת בהם מחשבה ורוחב השפה וההיכרות שלו עם המקורות. למרות מיעוט המופעים, שייתכן שנובע בין היתר מעיסוקו של ארלוזורוב בענייני מדיניות רבים שאינם דווקא דברי הגות, דווקא יש בהם בכדי לתת תמונה נאה של יחס הכותב אל הא-לוהים.

ניתן לומר שהוא רואה בו משגיח על העולם ועל עם ישראל בפרט, תוך שהוא קובע את גורלו ההיסטורי. עם זאת, אין פירוש הדבר שיש לסמוך על הנס- ארלוזורוב דווקא קורא במפורש לאדם ולציונות לפעול, מפני שלעשיה יש חשיבות והשפעה רבה על המציאות.

כמו כן, בעקביות מעניינת, ארלוזורוב יוצא במפורש כנגד אנשים ועמים זרים הרואים עצמם כשליחי הא-לוהים ופועלים כנגד גאולתו הלאומית של עם ישראל, אשר עליו, כאמור, משגיח הא-לוהים. יוצא מכך שהוא רואה את הגאולה הלאומית של עם ישראל, הפעילות הציונית כרצויה ומושגחת על ידי הקב"ה. בנוסף לכך, הוא גם רואה את חיי העם, החיים הלאומיים, הרצויים בארץ, אליהם שואפת תנועתו (תנועת הפועלים) כ"מציאות בצלם א-לוהים", ועל כן אפשר לומר שא-לוהים משמש בזהות הלאומית של עם ישראל על פי ארלוזורוב גם כמסייע להגשמתה, וגם כהשראה לעיצובה.

המנהיגות המנהלית

יוסף אהרונוביץ

יוסף אהרונוביץ׳ נולד בשנת 1877 בכפר בדרום רוסיה למשפחת אדמו״רים חסידיים. קיבל חינוך תורני מאביו הרב ובבית המדרש, עד גיוסו לצבא הרוסי, ולאחר מכן השתלם בעצמו בהשכלה כללית ובספרות רוסית ועברית. כדי להימנע מגיוס למלחמה נוספת עבר לגליציה, שם עסק בחינוך נוער יהודי. בשנת 1906, בהיותו בן 29, עלה לארץ עם חלוצי העלייה השנייה, והחל דרכו כפועל חקלאי במושבות (רחובות). אהרונוביץ האמין בכיבוש עבודת האדמה כקודמת לרכישת הקרקע. היה פעיל ציוני וכיהן כציר בקונגרסים הציוניים, עיתונאי ודובר ראשי של מפלגת ״הפועל הצעיר״, ובהמשך דובר מפא״י. אהרונוביץ עסק רבות בחינוך, הוראה, והוצאת כתבים עבריים, ואף נישא לסופרת דבורה בארון. הוא שימש בתפקידים ציבוריים שונים, בהם: מזכיר הועד להקלת המשבר (במלה״ע הראשונה), נשיא אגודת הסופרים, חבר מועצת עיריית תל אביב. משנת 1922, היה למנהל בנק הפועלים עד פטירתו בשנת 1937.[1]

1. בעד המעשיות- על חשבון הרוח

עוד טרם שנבוא לדון על מקום הא-לוהים בדברי אהרונוביץ, עלינו להכיר יחס כולל שלו אל ענייני רוח באשר הם. בניגוד להוגים שונים בציונות דוגמת גורדון, כצנלסון ויערי, אשר העניקו ערך רב לפעילות הרוחנית-תרבותית של ציבור החלוצים ושל היישוב בארץ בכלל, אהרונוביץ מדגיש שיש להתמקד בצד המעשי של התחייה הלאומית, דהיינו בבניין, בייצור, במנהגים מעשיים, בעיצוב השפה וכדומה, גם אם הדברים יבואו במקום עיסוק בענייני הרוח. עיקר הלאומיות של עם, לדבריו, מתקיימת על ידי פעילות מעשית, ולא על ידי רעיונות מופשטים.

> ״עם שאינו עוסק בישובו של עולם ונהנה רק מפרי עבודתם של אחרים, עתידה ההיסטוריה להיפרע ממנו, ואין מעמידים עם למשפט על שלא יצר הרבה ספרים, ולא נתן לעולם הרבה גאונים. די לו כשהוא יושב בארצו, יוצר קנייני חיים ממשיים, מדבר בלשונו וחי על פי מנהגיו- יותר אין דורשים ממנו. ואולם אוי לו לעם אם הוא אינו יוצר קניני חיים, ובמקום זה הוא יוצר ספרים- עם כזה מאבד את זכותו לגמרי, ואף הספרים שנוצרו מתוך בטלה זו אינם ראויים להיקרא בשם ספרים. העם הבולגרי עני מאד בתרבות הרוחנית שלו.... ואף על פי כן אין מהרהרין על זכותו והוא נוטל את חלקו במידה שוה עם כל העמים. ואנחנו יצרנו אוצרות של ספרים בכל השפות, ואף על פי כן אין לנו כל חלק ונחלה בעולם.״[2]

מכאן, שעוד לפני בואנו לדבר על מקום א-לוהים בזהות הלאומית הישראלית אליבא דאהרונוביץ׳, הרי שנקודת המוצא לדיון היא שענייני הרוח נדחקים לעדיפות משנה בזהות זו.

2. א-להים בזהות הלאומית

בזהות הלאומית, שאהרונוביץ בכתיבתו נוטל חלק בעיצובה, מופיע שמו של א-לוהים בשתי צורות. האחת: הא-לוהים הוא חלק מהותי מתפקידו הייחודי של עם ישראל כלאום בעולם, ולפיכך חלק מזהותו

---

[1] למחקרים על יוסף אהרונוביץ׳: גבע, י. יוסף אהרנוביץ. זכאי, ד. תולדותיו. חזן, מ. הנצחת מגשימי הציונות- גרסת יוסף אהרונוביץ׳. שורר, ח. יוסף אהרנוביץ. תדהר, ד. (ע׳) ״יוסף אהרונוביץ״. אנציקלופדיה לחלוצי הישוב ובוניו כרך ב׳: 885

[2] אהרונוביץ׳, י. כתבי יוסף אהרונוביץ כרך ראשון, תרע״ג 1913: 108. דברים אלו נכתבו לפני התקופה הנחקרת, אך הבאתים מפני שהם חשובים להבנת כלל התמונה.

הלאומית. בצורה השנייה, אהרונוביץ' אינו מדבר ישירות על א-לוהים, אלא משתמש בו כסמל מופשט לעניינים הקשורים בעשייה הציונית.

2.1 כסמל

בזהות הלאומית הישראלית, הוא מזכיר את א-להים. פעמיים, בצורות שונות, מופיע א-להים כסמל הקשור בכיסופים לציון. הקטע הבא הוא חלק ממאמרו של אהרונוביץ משנת תרע"ח (1918) הקורא ליהודי רוסיה להתפכחות ולהתעוררות ציונית, כשהוא מדגים לגבי קהילות שונות סיבות להתעוררות זו. וכך הוא כותב לגבי הציונות בקהילת אמריקה:

> "גם על "חרבות לבבם" של אחינו בני אמריקה בת קול מנהמת: "כל עיר ועיר על תלה בנויה **ועיר הא-להים** משפלת עד שאול תחתיה". הללו הרי נהנים הנאה גמורה הנאה גמורה משווי זכויות, ואולם אחרי שהשקיטו את רעבונם לחופש חיצוני, מתחילים הם להרגיש ביתמותם הפנימית, ושירת "שאו ציונה נס ודגל" בוקעת ועולה אלינו משם..... קטן עוד המחנה, אבל דווקא המחנה הקטן הזה חשוב לנו ביותר, בהיותו משמש תשובה נצחת לכל אלה שמעלימים עין – מחוסר דעת – מהשרשים הפנימיים של התנועה הציונית, ורוצים לראות בה רק תנועה של רעבים ללחם ומחוסרי זכויות; יבואו נא ציוני אמריקה ויטפחו על פניהם: הם אינם רעבים לא ללחם ולא לזכויות, כי אם ל"**דבר א-להים**", ואת הרעבון הזה אי אפשר להשביע אלא מתוך עבודה לאומית על אדמתנו ההיסטורית."[3]

בשני סמלים הנוגעים באלוהים, שניהם מבוססים על ציטוטים מהמקורות, משתמש הכותב בקטע. האחד הוא הסמל של "עיר הא-להים", המושפלת.[4] עיר הא-להים היא הגורם לכיסופים, להתעוררות הפנימית בלבבות. הסמל השני הוא "דבר הא-להים", סמל הלקוח מדברי הנביא: "לא רעב ללחם ולא צמא למים כי אם לשמוע את דברי ה'".[5] "דבר א-להים" כאן מסמל משהו שהוא מעבר לקיום הפיסי הבסיסי; עניין מופשט, רוחני, שאליו "צמאים" הציונים, כשלמעשה "דבר הא-לוהים" מסמל את הדרך היחידה אליבא דאהרונוביץ להשביע את הרעב בעזרת העשייה הציונית. למעשה הרעיון של "א-לוהים" מופיע כאן גם כמסמל את הכמיהה לציון הן כדרך למלא את הגעגוע. העשיה הציונית מסומלת על ידי אהרונוביץ באמצעות שימוש בביטוי "דבר אלהים" דווקא. אהרונוביץ המעשי, משהוא נדרש להיבטים הרוחניים, אזי הוא זקוק לביטויים נשגבים...

2.2 ארץ ישראל, עם ישראל וגילוי הא-להים לעולם

אהרונוביץ' מקשר בין א-להים לעם ישראל כעם גם מחוץ לעולם הסמלים. הוא מברר את מהות הלאומיות הישראלית כאשר הוא ניגש לדבר על תביעת העם לארצו:

> "ההסתדרות הציונית חוגגת עתה את חג נצחונה: היהדות בכל ארצות פזוריה מתכוננת להופיע בקונגרס השלום העתיד לבוא ולתבוע את עלבון גלותה ואת זכותה על ארץ ישראל....
>
> ותביעה זו... גדולה לאין ערוך חשיבותה הריאלית וערכה המוסרי רב.... ואולם.... עלינו לברר לעצמנו קודם את מהותה."[6]

אהרונוביץ מסרב להתבסס על תירוץ מעשי-היסטורי בלבד, דהיינו עובדת היותו של עם ישראל בארץ ישראל בעבר בבואו להסביר את 'זכותנו על הארץ'. לפיו, הקשר בין העם לארץ טמון ברובד עמוק יותר:

---

[3] אהרונוביץ', י. כתבי יוסף אהרונוביץ' כרך שני, דברים, היהדות המשוחררת, תרע"ח 1918: 148

[4] הביטוי כולו לקוח מהפיוט-קינה "אזכרה א-לוהים ואהמיה" הנאמר ביום הכיפורים ומבטא געגועים למקדש.

[5] עמוס ח יא

[6] אהרונוביץ', י. כתבי יוסף אהרונוביץ כרך שני, עם שינוי העתים, לפני כס המשפט, תרע"ח 1918: 5- 6. הדברים נכתבו בסוף מלחמת העולם הראשונה, טרם כינוס ועידת השלום שמתפקידה לסדר מחדש את הגבולות והמדינות וכדו', לאור ההתעוררות הלאומית לפני ובמהלך המלחמה.

"תביעתנו אינה יכולה להתבסס רק על העובדה, שהארץ הזאת היתה בזמן מן הזמנים שלנו.... היא... יכולה וצריכה, לדעתנו, להתבסס בעיקר על יסוד מוסרי... בצורה כזאת:

ארץ ישראל בתור מושג גיאוגרפי, בה גרו ומלכו חליפות: החתים, הכנענים, המצרים... .... – זוהי עובדה היסטורית... ואולם.... א"י בתור מושג תרבותי, דתי ומוסרי שפרנס והפרה, ומפרנס ומפרה, ויפרנס ויפרה תמיד את המחשבה ואת הרגש של החלק היותר גדול מהאנושיות, ארץ ישראל שנתנה נותנת ותתן תמיד תוכן לחייהם וטעם למותם של רבבות ומיליוני אנשים.... ארץ ישראל זו לא נוצרה על ידי שום עם מכל אלה... כי אם אך ורק על ידי עם ישראל.

בקרו נא את כל נביאיכם וחוזיכם.... בדקו נא בכל הערכים המוסריים שיצרתם.... כולם.... בשדות יהודה רעו. ....

ארץ ישראל זו שנתנה לכם, על ידי **עמה הנבחר**, את **א-להי הקנאה והנקמה, א-להי הרחמים, האהבה והסליחה וא-להי הגבורה והמלחמה**, היא ורק היא- ושוב על ידי **עמה הנבחר**- תוכל לתת לכם גם את **א-להי השלום** שאליו החילותם להשתוקק.

במשך אלפי שנים השתדלתם להאבידנו מן העולם ולמחות את שמנו מתחת **שמי ד'**..... עתה.... הרינו באים לפניכם.... וקוראים לכם בשם הצדק: השיבו את העם המשיחי אל הארץ המשיחית- ונגאלתם אתם....."[7]

כלומר, זכותו של עם ישראל לארץ ישראל אינה נובעת מהימצאו הפיסי בארץ, אלא מהתוכן שיצק לתוכה, מהיצירה התרבותית שנוצרה כאן בהיותו בארץ הזו. ומהי אותה יצירה תרבותית? דבר הנביאים, ערכי המוסר, שניתנו לכל העולם.

אהרונוביץ מציג בקטע את המושג "עם נבחר". עצם השימוש בביטוי 'העם הנבחר' – מעיד על תפיסת האלוהות. שהרי העם נבחר על ידי מי? על ידי אלהים. מעניין להתייחס גם לצורה הייחודית בה מתבונן אהרונוביץ' בא-להים: הוא פורט אותו ל"תכונות", לערכים שהוא שולט בהם: קנאה, נקמה, אהבה, רחמים, סליחה, גבורה ומלחמה. כמו כן גילוי הא-לוהים גם כאל של שלום. לפי הנאמר כאן, נראה כי עם ישראל "קישר" בין העולם לבין ראיית הא-להים בכל תחום, אך תפקידו לא נגמר בעבר. הקשר בין עם ישראל לה' אינו דבר שהיה ותם, אלא יש לו עוד עתיד ותפקיד: הבאת א-להי השלום לעולם. כאשר אהרונוביץ' מדבר על א-לוהיו של עם ישראל, הוא מביע את הרעיון כי לעם ישראל, כחלק ממהותו וזכותו הלאומית, יש תפקיד מהותי של גילוי ה' לעולם, ותפקיד זה יכול להתקיים אך ורק כשהוא מתקיים כעם לאומי, כעם בארצו. אהרונוביץ', אגב, אינו היחיד הנוהג כך, ובמחקר יוצגו להלן כותבים נוספים המשתמשים בביטויים "עם נבחר" ו"אתה בחרתנו", המבטאים את בחירת העם על ידי א-לוהים.

ונקודה למחשבה: העולם ניסה להאביד את עם ישראל, דווקא "מתחת שמי ה'". אם התכוון הכותב לכך ואם לא, הרי שהוא גילה בביטוי את האבסודר שבדבר, שהרי כיצד אפשר למחות את עמו של ה' מתחת לשמיו? נקודה זו מתקשרת לנקודת נצחיותו של עם ישראל שנראה אצל כותבים אחרים. קשה לשער כאן את כוונת הכותב והאם אכן העניק לביטוי פרשנות זו המוצעת כאן, ואף על פי כן מעניין הניגוד המובא בסמיכות בדברי אהרונוביץ', בין הביטוי "למחות את שמנו מתחת שמי ה'" לבין תוכן הקטע העוסק בהיותו של עם ישראל עם נבחר בידי ה', ולכן עם שאבסורד לנסות להאבידו מתחת שמי ה'.

---

[7] שם

3. א-להים כרעיון, בין אידיאל למציאות היסטורית

ננסה לבחון עתה את יחסו של אהרונוביץ לא-להים, מביטויים השגורים בלשונו, כאשר הוא מדבר על נושאים תוכנם המהותי אינו קשור לא-לוהים. רמזנו כבר לביטוי מעין זה (ה"מחיה מתחת שמי ה"') בסוף הפסקה הקודמת, וכעת ננסה לעמוד על עולמו הרוחני-תרבותי של הכותב מכמה ביטויים נוספים. חלקם מהמסורת היהודית:

"'**רבונו של עולם**' – צעק לבי בקרבי – 'מה רוצה זה ממני?.... מדוע נאחז דוקא בנושא על המרכסיזם ולא, למשל, במחלוקת שבין יעקב עמדן ורבי יהונתן איבשיץ....?"[8] (על בחור שניגש לדבר אתו בשעת עבודה קשה)

הביטוי השכיח בלשון העברית "ריבונו של עולם" מופיע גם אצל אהרונוביץ. אולם ייתכן כי מדובר בביטוי לשוני הלקוח מהמקורות ותו לא, ואין בו כדי לבטא תפיסה א-לוהית כל שהיא. אך ביטויים אחרים נושאים עמם תוכן מהותי יותר, סמלי בחלקו. למשל, ביטויים תנכיים שנהייתה להם עדנה חדשה:

"אנחנו מציינים כאחת ממארות הגלות את זה שכל בנינו הם "**למודי ה**'", רודפים יותר מדי אחר השכלה ונוטים פחות מדי לעבודה. החנוך שלנו, בארצנו, צריך היה, איפוא, לתקן את המעוות הזה....."[9]

ביטוי זה, "למודי ה'", ניתן לפגוש גם אצל כותבים אחרים (כפי שראינו למשל אצל ברל כצנלסון). אך בעוד ברל רואה את "למודי ה'" באופן חיובי הקורא לפיתוח תרבות רוחנית; כאידיאל, אהרונוביץ' בן תקופתו נוקט בו על דרך השלילה ומזהיר מהתעסקות יתר ברוח. "למודי ה'" הינו רעיון גלותי בעיניו. ובאותה רוח, הוא ממשיך, כשה"א-לוהים" מסמל את העבר הרוחני, וההיסטוריה את הריאליה שבה יש להתמקד:

"חובבים משתעשעים בלגנדה על העבר.[10] גם **הא-להים**, כנראה, אוהבים אותה: "כי נער ישראל ואוהבהו וממצרים קראתי לבני" – אבל ההיסטוריה יודעת ומחשיבה דוקא את ישראל זה, שנלחם וכבש ארץ ויצר תרבות, ולא את "נער ישראל" הפרא אשר במדבר."[11] (הוא כותב זאת בהקשר של הפועל הצעיר הנוסטלגיה- בעת שהולך להתרחש איחוד מפלגות. הפסקה לעיל היא רק דימוי שמטרתו להסביר שהתרפקות על העבר לחוד ומציאות לחוד)

אך עם זאת א-להים בדבריו מעורב כבורא בהיסטוריה, וגורם משמעותי בה:

"הרי מלחמת האדם באדם קימת למיום ברוא **א-להים** אדם על הארץ, ובכל הזמנים מצא לו הלוחם די טעמים להצדיק את מעשיו..... וכל החנוך... מכוון היה לקדש את המלחמה..... באהבת המולדת, בשחרור העם, בהפצת האמונה **באל אחד**, בהכנסת תרבות..... ומהו, איפוא, החדוש שהם הכניסו עתה...?"[12] (על המהפכה הקומוניסטית)

מביטויים שכותב אהרונוביץ' בהקשרים שונים, ניתן אם כן לראות כי א-לוהים הוא כן חלק מצורת ההתבטאות שלו, בביטויים שונים ומגוונים, גם אם ההקשרים בהם מופיע א-לוהים אינם תמיד בעלי תוכן חיובי אלא לפעמים נושאים בחובם ביקורת. בהשוואה לכותבים אחרים נראה כי ניתן ללמוד גם ממקומות בהם הכותב רק מזכיר את א-לוהים גם אם אינו עוסק בו, וכי אין זה מובן מאליו שא-לוהים הוא חלק משפתו של הכותב.

---

[8] אהרונוביץ', י. כתבי יוסף אהרונוביץ כרך ראשון, מן הראשונות: מרכסיזם, תרפ"ו 1926: 218

[9] אהרונוביץ', י. כתבי יוסף אהרונוביץ' כרך שני, ימי דמים, בחנוך, תרע"ט 1929: 121

[10] הכוונה כאן היא למעין נוסטלגיה, זכרון סלקטיבי מאוד של העבר, הקשור ע"פ תחילת הפסקה במעין להט נעורים.

[11] אהרונוביץ', י. כתבי יוסף אהרונוביץ' כרך שני, על האיחוד, תר"צ 1930: 311- 312

[12] אהרונוביץ', י. כתבי יוסף אהרונוביץ' כרך שני, דברים, מעגל הקסמים תר"פ 1920: 149

4. א-להים כסמל ומקור מוסרי

מהכתבים עולה כי יחסו הכולל של אהרונוביץ' לא-לוהים לרוב חיובי: הוא רואה את א-לוהים כקשור לעשייה הציונית, ורואה תפיסה זאת בחיוב, גם אם לעתים נוטה אהרונוביץ' להעדיף את המציאות, הריאליה, על פניו. ראינו זאת כבר כאשר דנו בקשר בין הא-להים לעם ישראל וארצו, שם היה הא-להים חשוב עד כדי נתינת זכות קיום לקשר עם ישראל- ארץ ישראל; עניין מהותי בעולם, יצירת פאר. נראה זאת שוב כעת, בתפקיד אחרון ומעניין שמעניק לו הכותב: סמל המוסר והדעת.

ראשית, א-לוהים הוא מקור השראה, מקור חכמה נשגב של האנושות, כחלק מהדיון על מדע ועל יצירת חכמה אמיתית. הוא מקור המוסר בעולם, מקור ההשראה, יותר מכל ההוגים והחוקרים:

"בשעה אחת של **הארה א-להית** נתן ישעיהו הנביא לסוציאליזמוס של כל הדורות הרבה יותר ממה שנתנו כל גדולי המדע הסוציאלי בכל דור ודור. בשעה אחת של הסתכלות ושל חיי רוח אינטואיטיביים גלה דוסטויבסקי במסתרי הנפש של האדם הרבה יותר מה שמעלים בחקירתם כהני המדע הפסיכולוגי, וברגע אחד של "**התערותא דלעילא**", גלה האר"י, או רבי נחמן מברצלב, גלויים דתיים גדולים לאין ערוך ממה שמסוגלים לגלות כל מלומדי התיאולוגיה למיניהם..."[13]

כלומר, אהרונוביץ' מתייחס להשראה א-לוהית כמשמעותית ופורצת דרך יותר ממחקרים מדעיים בתחומים שונים. רעיון קרוב מופיע אצל אהרונוביץ' ביחס לכלל העוסקים בכתיבה: לא השיטה היא העיקר, אלא תכונותיו ומקורותיו של העושה הן העיקר. כשם שגדולי הסוציולוגיה והדת (לעיל) נדרשו להיות בעלי הארה כדי לבצע פריצת דרך בתחומם, כך מצפה אהרונוביץ' מהעוסק במלאכת הכתיבה לינוק ממקור השראה עליו. אם להיות ספציפיים, אזי הכותב נדרש להיות כזה אשר הקב"ה השרה עליו את תכונתו, האמת:

"להיות מורה, בין לקטנים ובין לגדולים, יכול רק זה שהוא מזוין בידיעות במדה מספיקה ובכוחות נפש מספיקים. ולכתוב על חיי אדם, גדול, או קטן, יכול רק האמן, זה שחותמו של **הקב"ה** – אמת[14] – נמסר לשימושו."[15]

לפי אהרונוביץ, א-להים מסמל את כל הטוב שבמופשט, את המוסר והרוח. ולעתים אותה הרוח אף מהווה דרבון לפעילות מוסרית חברתית הקשורה במציאות, הוא סמל לצדק:

"והשאלה שלפנינו איננה רק שאלת החיסכון בכסף. ... ואולם גדול הוא הקלקול המוסרי שבזבוז זה מכניס ויש להמנע ממנו, ולו רק משום "והייתם נקיים **מה'** ומישראל". ....."[16] (בעניין צמצום הפקידות והתאמתה לנדרש בפועל, כחלק מביקורת מוסרית-כספית שכותב למוסדות הישוב/ המפלגה)

כלומר, א-לוהים מסמל את הטוב שבתחום הרוח, הוא גורם ומקור של טוב ושל מוסר, ידע ורוח.

5. סיכום

מגוון הציטוטים המופיע בדברי אהרונוביץ' (בעיקר בסעיף 4), מן התנ"ך, מן התלמוד וממגוון מחשבת ישראל בדורות שלאחר מכן, מעיד על היכרותו הרחבה מאוד של הכותב עם מקורות היהדות, שכן חלק מהציטוטים הם כאלו אשר לא שימשו כמטבעות לשון נפוצים אלא מחייבים היכרות עם המקור.

---

[13] אהרונוביץ', י. כתבי יוסף אהרונוביץ' כרך שני, ימי דמים, לשאלת מלחמת המעמדות, תרפ"ג 1923: 90

[14] מקור הביטוי בתלמוד הבבלי, מסכת שבת, נה.

[15] אהרונוביץ', י. כתבי יוסף אהרונוביץ' כרך שני, אמת, תרצ"א 1931: 197

[16] אהרונוביץ', י. כתבי יוסף אהרונוביץ' כרך שני, שינוי שם- שינוי צורה, תרפ"ב 1922: 64

לאור היכרותו זו עם המקורות, מעניין לראות כי אהרונוביץ' משלב יחס מעורב אל א-לוהים. לעתים הוא מסמל עבורו את הטוב, ולעתים דווקא את הדברים עליהם הוא מעביר ביקורת. ניתן להבין כפילות זו אם נתבונן בקטע שהוזכר בתחילה: ביקורתו של אהרונוביץ' כלפי השתקעות בחיי רוח שבאה על חשבון חיי המעשה.

נראה שיחסו המורכב לא-לוהים נובע מנקודה זו: א-להים קשור אצלו באופן חיובי לתחומי המוסר, הרוח, ליצירה הרוחנית האדירה שעם ישראל הביא לעולם, הן כתוכן של חלק מענייני הרוח, והן כסמל לרוח. גם כאשר אהרונוביץ' מבקר את "רוחניות היתר" (והוא תמיד מבקר את עצם העיסוק ברוח, ולא את התוכן), א-לוהים נותר כסמל לרוחניות, ו"סופג" בצורה זו את ביקורתו של אהרונוביץ' הגורס כי אם עם ישראל רוצה להיות לעם בעל זכות קיום בעולם הוא צריך לעסוק ראשית כל במעשה, ולכן כל עניני הרוח, וא-לוהים בתוכם, נמצאים בעדיפות שניה.

ומצד שני, אהרונוביץ עוסק בתוכן, ולא מעט, וכאשר הוא מגיע לדבר על ענייני רוח, הרי שהרוח- מקור השראתה בא-להים. במיוחד הוא קושר בין הגאולה של עם ישראל ושיבתו לארצו לבין א-להים: לצד גאולה מעשית, הוא מדגיש את החשיבות של מניעים רוחניים וצדקת דרך רוחנית לשיבה לארץ. וכך א-להים נמצא אצלו גם כקשור לכיסופים לארץ, וגם כהצדקה למקומם של ישראל וארצו בעולם, כמביא לעולם את גילוי הא-להים, וכעם שיש לו עוד תפקיד ייחודי, בגילוי ה' לעולם גם כא-להי השלום.

דוד רמז

דוד רמז (דרבקין), יו"ר הועד הלאומי ומזכיר ההסתדרות, נולד בשנת 1886 בעיירה באזור רוסיה הלבנה למשפחה דתית. התחנך ה"חדר" ולאחר מכן למד תלמוד מפי הרב שהיה גם סבו, למד ספרות ותנ"ך בעצמו, וכן למד בגימנסיה. היה פעיל ציוני בעיירתו ומייסד סניף "פועלי ציון" שם. נדד ברוסיה, שימש כמורה ב"חדר", וכן פרסם שירים בעיתון "השילוח".

לאחר נישואיו עלה ארצה בשנת 1913, והחל דרכו כפועל חקלאי בקסטינה (באר טוביה), כרכור וזכרון יעקב. בעת מלחמת העולם הראשונה החל את דרכו הציבורית, בסיוע לנפגעי ועקורי המלחמה. אז גם עבר לתל אביב לבקשת "אחדות העבודה" כדי להרחיב פעילותו בה. שימש בתפקידים ציבוריים רבים: כמזכיר הסתדרות הפועלים החקלאיים של אחדות העבודה, כמנהל "סולל בונה", כחבר מועצת עיריית תל אביב ומשנת 1935 כמזכ"ל ההסתדרות ואחר כך כיו"ר הועד הלאומי. כיהן במועצת העם ובמנהלת העם, ולאחר קום המדינה במועצת המדינה הזמנית והכנסת הראשונה, כשר החינוך והתחבורה. בשנות פעילותו היה שותף חשוב גם להקמת מפעלים כלכליים שונים: נמל תל אביב, החברות "נחשון", "צים", "המשביר", "סנה" ו"אל על". לאורך חייו המשיך במלאכת הכתיבה: הוא כתב מאמרים ושירים ופעל בתחום חידוש השפה העברית. נפטר בשנת 1951.[1]

ככלל, רמז משתמש רבות בפסוקים, מדרשים, מונחי "משיח" וגאולה, אך כמעט שאינו מזכיר את א-לוהים, ואף כמעט שאינו משתמש בביטויים שכיחים השגורים על הלשון כמו "ד'", "ה'", "הקב"ה" "ריבונו של עולם", בשונה מהוגים אחרים. בכתביו הוא יותר "מעשי" מ"הגותי"; הוא דן במשימות לאומיות: עליה, קרקע וכן בתנועת אחדות העבודה, עבודה עברית ו"כלל ישראל" המופיע אצלו כמושג. לפיכך קשה להסיק מסקנות רבות על עמדתו לא-לוהים מתוך הכתוב, שהינו מועט למדי. ובכל זאת יש להתייחס לשני היבטים מעניינים העולים מכתביו: האחד, הכינויים העמומים, שספק מתייחסים לא-לוהים, ספק יכולים להתפרש אחרת. השני, הרצף ההיסטורי לפיו אעמיד את הדברים שלהלן.

תוך כדי דבריו הפרקטיים למדי, על עשייה ציונית, הוא שומר על עמדה אחדותית; דהיינו לכנס את כולם, דתיים וחילונים כאחד, תחת דגל ההסתדרות ומפא"י:

> "אין ההסתדרות שואלת את חבריה: אם סוציאליסטים הם או לא, אם אדוקים הם או חפשים. בהסתדרות מאוגדים יהודים בני עדות שונות, תימנים וספרדים, נערים עם זקנים, משכילים ואנאלפביתים, ואין ההסתדרות בודקת להשקפות.
>
> .... ההסתדרות דורשת מחבריה רק אחת: כי יחיו על עבודת עצמם ולא ינצלו עבודת זולתם"[2]

ובעמדה הזו הוא דובק באדיקות. הוא אמנם מביא לא מעט אזכורים מן המקורות והמסורת היהודית, לעתים תוך שינוי התוכן, כגון:

> בנשף פועלי הים והנמל בחיפה: "מכל מקום מותר בנשף זה לברך, בשינוי לשון קצת, ברכה עתיקה: שהחיינו והגיענו לים הזה. אחד החידושים הגדולים של הפועל העברי השב למולדתו... חידוש יחסים וקשרים ישנים: הימאות...."[3]

---

[1] ארז, ש. תקופה אחת בחיי דוד רמז: 1934-1945. שניר, מ. (ע') דוד רמז: איש החזון והמעשה. תדהר, ד. (ע') "(משה) דוד רמז (דרבקין)", אנציקלופדיה לחלוצי הישוב ובוניו, כרך ד: 1593-1595

[2] רמז, ד. טורים, תרצג 1933: 246

ניכר כי הברכה המסורתית "שהחיינו וקיימנו והגיענו ליום הזה" מוכרת לו היטב, אלא שהוא מסב אותה לנושא שלשמו מקדיש את דבריו ואינו מציין את ראשיתה שהיא הודיה לא-להים. נראה כי הדברים נאמרים באווירה קלילה, וקשה להסיק מהשימוש בברכה או מהיעדר שם א-לוהים ממנה מסקנות מרחיקות לכת, לבד מהיכרותו עם המקורות. גם כאשר הוא פונה להתיישבות החלוצית הוא שומר על העמימות:

"מיסוד מרחביה, כנרת, ודגניה עד יסוד עין חרוד ותל יוסף, נהלל וכפר יחזקאל, כל אלה יצירות אם לחקלאות העובדת..... במשכנות העמל האלה ישכון כבוד **שר ישראל**."[4]

מיהו "שר ישראל"? לא ברור. ייתכן כי הכוונה כאן היא לא-לוהים, אך אין זה פירוש המתחייב מהקטע. הרמיזה הזו מזכירה רמיזה מאוחרת יותר של רמז, "צור ישראל וגואלו", שנדון בה בפרק נפרד.

עם השנים, בשנות ה-40, הדברים נראים קצת אחרת. אמנם כמשל, אך שם הא-לוהים נישא על שפתיים. על שעת פילוג במפא"י, שעה שהמפלגה היתה צריכה "לחזור אל עצמה" כדבריו, הוא מביא את המשל הבא:

"הרבי ביער.... הופיע לפניו דוב.... החסידים נסתלקו לצדדים. הרבי נשאר במקומו והישיר מבטו אל פני הדוב. החסידים הרגישו מרחוק, שהרבי הרים את ה"שטריימל, למעלה, בהתקרב הדוב, והתרופה הועילה: הדוב הסתכל, הסתכל, פנה והלך.... ביקשו החסידים להיודע מהו סוד המעשה.... אמר להם הרבי: הסוד פשוט מאוד – החלטתי להרים את ה"שטריימל", ממה נפשך? אם יש **צלם א-להים**- הדוב לא יוכל, אם אין **צלם א-להים** – הרי הגיעה שעתי ואין נפקא מינה.

המפלגה צריכה להרים את ה"שטריימל". אני מאמין כי יש **צלם א-להים** והדוב לא יוכל והמפלגה תצא מן המצוק הזה מטוהרת ומחושלת."[5]

גם כאן מדובר במשל בלבד, וקשה להרחיק לכת מכאן במסקנות על א-לוהים בתפיסתו של רמז. זו עדות להיכרותו עם המקורות והשימוש שהוא עושה בהם לצרכיו. ייתכן כי הבחירה בדימוי של צלם א-לוהים יש בה אמירה מכוונת, אך לא ניתן להוכיח זאת.

עוד פעם אחת בדבריו נזכר א-לוהים בדבריו במפורש, הפעם בתפקיד שיש בו מן התקווה, ויש בו מן ההאשמה. תפקיד שמקפל בו יחס מורכב וקשה לשואה. הדברים נאמרים כאשר הוא מתייחס לתקוות של אחר המלחמה. הוא מצטט את אחד הצירים האנגלים המדבר, לאחר כניעת גרמניה, על שאיפה להקמת 'מדינה יהודית מאושרת ומשגשת בארץ ישראל'. וכסיום דבריו לתקוות עם ישראל אחר מלחמה אומר רמז:

"עוד הותיר **א-להים** לפליטה גחלת לוחשת..."[6]

ביטוי שמבחינת תוכנו מביע מצד אחד תקווה: א-לוהים שמר על העם, יש עוד ניצוץ שיכול להגשים את אותה מדינה יהודית. ומצד שני, יש בו גם האשמה מסוימת: אותו הא-לוהים הוא זה שהותיר רק גחלת לוחשת. הדברים יכולים להתפרש לשני הכיוונים, אם כי מכלל דברי רמז נראה שהוא מכוון דווקא לתקווה. עם זאת, בהחלט ייתכן שמדובר בביטוי מן הפה ולחוץ בלבד, המגיע בעקבות הסיטואציה הקשה והמייאשת בה מתלווה צורך לשימוש בביטויי נחמה מהמקורות היהודיים; ביטויים שעוד אין להם תחליף בתרבות העברית החדשה ובאוצר הלשוני שלה.

בפעם אחרת נזכר א-לוהים בדבריו, גם כן כשר ההיסטוריה- וגם כשופט העולם.

---

[3] רמז, ד. טורים, שהחינו והגיענו לים הזה, תרצז 1937: 263

[4] רמז, ד. טורים, לכפר יחזקאל, תרצז 1937: 380

[5] רמז, ד. טורים, בלי סיעות, תשג 1942: 182- 183

[6] רמז, ד. טורים, הגחלת, תשה 1945: 191- 192

"עם חפץ חיים אנחנו, ואלה אשר נקברו חיים לעין השמש ולעין העמים והמדינות, ציוו לנו את החיים כעם בן חורין על אדמתנו..... כל פתרון אשר יבוא לגזור עלינו גלות במולדתנו ולכבול אותנו גם כאן במעגל הארור של חיי מיעוט, הנתון לחסדי רוב אחר – כל פתרון כזה יתקל **בצור ישראל וגואלו.**

חשבוננו מעורה בחשבון צדקו של העולם....."[7]

אם בפעם הקודמת היתה דו משמעות בתוכן הביטוי לגבי הקשר של הקב"ה לעם ישראל, הפעם ברור שהא-לוהים "לטובתנו", רמז רואה בו כמי שיילחם את מלחמת ישראל, ויוודא שעם ישראל יקבל את המגיע לו. רעיון שכבר ראינו בכתבי כותבים אחרים. ועם זאת, גם כאן הכינוי אינו ישיר, והוא ניתן לפירושים, כפי שייעשה בהמשך במגילת העצמאות- שתידון בנפרד.

ובהקשר דומה, הוא משתמש בברכה שכיחה; ברכת "שהחיינו", מבלי להזכיר את שם השם המפורש, מתוך עמימות או מתוך כבוד[8], או מתוך הסתייגות מכוונת, בישיבת הנהלת הועד הלאומי:

"זוהי ישיבתנו הקבועה הראשונה, המקבילה את פני ההחלטה של עצרת האומות המאוחדות... על הקמת המדינה היהודית..... ברוך שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה!"[9]

לסיכום, ניתן לומר כי דבריו של דוד רמז מתאפיינים בהרבה אמירות פרקטיות, שלא קשורות בדרך כלל בדיונים הגותיים על זהות לאומית, על אמונות או על א-לוהים. בין השורות, ניתן לראות שככל שחולפות השנים, לאחר השואה ולקראת קום המדינה, יש מעט יותר התייחסות לנושא, וא-לוהים נזכר יותר במפורש, כמשגיח על העולם ועל עם ישראל בפרט, אך גם התייחסויות אלו עמומות בדרך כלל. כמו כן, רוב הביטויים שהובאו כאן לא נאמרו מתוך עיון מעמיק בנושא האמונה, אלא יותר כביטויים ודימויים השגורים בפי דובר השפה, המכיר את עושר מקורותיה והוא משתמש בהם לצרכיו השונים. בנוסף, רמז שומר בדבריו על עמימות, כנראה מתוך הרצון לשמור על מכנה לאומי משותף לחילונים ודתיים, ועל כן למרות שהוא מרבה להשתמש בציטוטים וביטויים מן המקורות, הוא לרוב מזכיר את א-לוהים באופן שאינו מחייב פרשנות זו או אחרת.

---

[7] רמז, ד. טורים, שמע, עולם!, תשה 1945: 324- 325

[8] לא בהכרח זהו המקרה, אך כדי להבין את המושג "מתוך כבוד": על כי ההלכה היהודית אין להזכיר את שם ה' סתם כך.

[9] רמז, ד. טורים, שהחינו, תשח 1947: 333

פנחס לבון

פנחס לבון (לוביאנקר), מזכל ההסתדרות ומנהיג פועלים, נולד בשנת 1904 בגליציה המזרחית כבן לרב. התייתם מצעירותו, אך התגלה כעילוי מבחינה לימודית. היה ממייסדי תנועת הנוער "גורודניה". התרחק מהדת והפך לפעיל ציוני, ובשנת 1929 עלה ארצה והצטרף לקבוצת חולדה. מילא תפקידים שונים בהנהגת "חבר הקבוצות" והיה מזכ"ל מפא"י. בהמשך כיהן כשר הביטחון והחקלאות בממשלת מפא"י וכמזכ"ל ההסתדרות הכללית. נחשב לאיש ביצוע מוכשר וכן לנואם ומתווה דרך. נפטר בשנת 1976.[1]

לבון השאיר מעט מאוד כתבים ובהם התייחסות הרלוונטית לעבודה. בדבריו הוא מדבר על הלאומיות הישראלית ועל חשיבות הרוחניות בה, אך כמעט אינו מזכיר את א-להים במפורש. להלן פסקה שיש בה להביא מרוח דבריו:

> "אחד הטעמים העמוקים, המסבירים את סוד קיומה של היהדות הוא: הערך המיוחד הנודע אל הרוחני בחייה.... הגורם הזה עיצב במידה רבה את אופיה של האומה העברית לחיוב ולשלילה לא נוכל להבין את החזיון של **קידוש השם**, את הסגולה לקבל באהבה את עול חיי הגלות.... ואף לא את החלוציות ואת הקבוצה בארץ, אלא... על... המוסר והרוח והרגשת ערכם בחיינו..."
>
> "סימן היכר שני מציין את היהדות ואת היהודי: הקיצוניות שבעמדה הרוחנית....."[2]

כלומר, באופן כללי הוא משדר כאן יחס חיובי לרעיון של "קידוש השם" כחלק מהרעיון של הקרבה למען הרוחניות, וחשיבות הרוחניות כמייחדת את עם ישראל, אותה הוא רואה באור חיובי וככוח מניע חשוב בחיי הלאום.

---

[1] מחקרים נוספים על לבון: אבנון, א. (ע') פנחס לבון: לדמותו. גרינברג, י. דוד בן-גוריון ופנחס לבון – שתי גישות במחשבת חברת העובדים. ויץ, י. חידה ושמה לבון. חורב, ש. הוגה ומנהיג: השקפת עולמו ומקומו האידיאולוגי של פנחס לבון במסגרת המנהיגות האידיאולוגית של תנועת העבודה. כפכפי, א. גירסת לבון ורוטנשטרייך - האידיאל הננעץ במציאות. כפכפי, א. לבון - אנטי משיח. רוטנשטרייך, נ. בין עקרונות לניווט: על מחשבתו החברתית של פנחס לבון

[2] לבון, פ. יסודות, יחודה של האומה הישראלית, נכתב לפני תשא 1941: 80- 82

המנהיגות הבטחונית

אצל מנהיגות הביטחון בשמאלה של המפה הפוליטית ובמרכזה, אנו מוצאים באופן כללי מעט מאוד כתבי הגות בכלל (להבדיל מכתבים העוסקים בנושאי מדיניות וצבא, שגם הם אינם מצויים בשפע אצל מנהיגים אלו), ומעט מאוד אזכורים לא-לוהים, גם אם הם עוסקים בענייני ביטחון שוטף או בסוגית קרבות ומלחמה.

לכאורה, ראוי היה לצרף את כל ה"שותקים"; כל המנהיגים הביטחונים שיופיעו להלן ואשר לא התייחסו לא-לוהים בכתביהם המעטים, לסעיף "אנשי המעשה- היעדר התייחסות לא-לוהים" המופיע בהמשך ומציג את המנהיגות הפועלית שלא עסקה בא-לוהים. אלא שראיתי לנכון לייחד למנהיגים הביטחונים סעיף נפרד, וזאת בשל השוואה להלן עם מקביליהם בצידה הימני של המפה הפוליטית.[1] יש לציין כי גם כאן האפשרות להסיק מסקנות משתיקתם של המנהיגים היא מוגבלת.

<u>יצחק שדה- מפקד הפלמ"ח</u>

יצחק שדה (לנדוברג), מקים פלוגות השדה והנודדת ומפקד הפלמ"ח, נולד בשנת 1890 בעיר לובלין ברוסיה, למשפחת בתו של רב העיר. את חינוכו קיבל מר' הלל צייטלין. שדה לחם והצטיין בצבא הרוסי במלחמת העולם הראשונה. בשנת 1920 עלה ארצה עם העלייה השלישית, והצטרף להקמת גדוד העבודה, בראשו עמד עד פירוקו בשנת 1926. עבד בנהריים ובעתלית והיה ממייסדי אגודת ספורט "הפועל".

את הקריירה הצבאית שלו התחיל בהגנה, ופיקד על קורס המפקדים הראשון בשנת 1931. בשנת 1936 הקים את "הנודדת" ואתה את הטקטיקה של יציאה לפגוש את האויב בבסיסיו שלו. מכאן והלאה ביצע כמה תפקידים צבאיים חשובים: הקמת פלוגות השדה (הפו"ש), פיקוד על הפלוגות המיוחדות (הפו"ם), קבלת המינוי לקצין הגדנ"ע הראשון בהגנה, הקמת פלוגות המחץ-הפלמ"ח והפיקוד עליהן, אחריות על כל הלחימה של ההגנה, וחברות בהנהגת תנועת המרי העברי תוך התנגדות להפסקת המאבק בבריטים בניגוד לעמדת בן גוריון. בהמשך שימש בתפקידים צבאיים חשובים במלחמת העצמאות, ובהן הקמת חטיבת השריון הראשונה- 8 והפיקוד עליה. נפטר בשנת 1952.

בדעותיו היה איש מפ"ם-סיעה ב' לגלגוליה, ולצד תפקידיו הצבאיים היה גם איש חינוך בעל השפעה רבה על הנוער בארץ ובמיוחד לוחמי הפלמ"ח. כמו כן עסק בכתיבה של רשימות, סיפורים וספרות פרוזה, שגם חלקים ממנה התפרסמו לציבור.[2]

בכתביו עוסק שדה רבות בענייני צבא וכן בעניינים אחרים. בחלקם יש מקום רלוונטי יותר או פחות (בהשוואה להוגים אחרים שכן דיברו על א-לוהים בקשרים דומים) לאזכורים לא-לוהים, אך הוא לא מופיע בהם. א-לוהים נזכר אצלו אך ורק בפי דמויות; בין שהן אמיתיות ובין שהן יצירי רוחו.

---

[1] ההשוואה מבוססת על כתביהם של מפקדי האצ"ל (דוד רזיאל, יעקב מרידור ומנחם בגין): אלפסי, י. הארגון הצבאי הלאומי בארץ ישראל: אוסף מקורות ומסמכים א-ו; כתבי יאיר שטרן מפקד הלח"י: שטרן, י. בדמי לעד תחיי; ומעט על דבריו של ז'בוטינסקי, "המפקד העליון" של בית"ר: ז'בוטינסקי, ז. הרוויזיוניזם הציוני בהתגבשותו. בדרך למדינה. בסער. כתבים נבחרים- בשעה הרת עולם. נאומים 1927- 1940.

[2] דרור, צ. מצביא ללא שררה, סיפור חייו של יצחק שדה. חביב, י. הזקן שהדליק מדורות. פעיל, מ. מאה שנה להולדתו של יצחק שדה. פעיל, מ. על חידושיו של יצחק שדה בתחום הצבאי. שדה דפני, א, והוא היה לאגדה - אבי יצחק שדה, זכרונות.

פעם אחת בלבד, שולית ביותר, נזכר אצלו א-לוהים בכתבים שאינם חלק מכתבי הפרוזה שלו, אלא דומים יותר לרוב הכתבים שנחקרו בעבודה בהיותם כתבי הגות ומדיניות. כך הוא אומר בדבריו על המדיניות הבריטית:

"אפשר שאטלי אינו יודע בדיוק לאן תביא אותו הפוליטיקה הזאת, אבל לא נברך עליו את הברכה של אותה אשה נוצריה שכאשר העלו אותה על המוקד התפללה **לקב"ה** שיסלח לרוצחים, כי אינם יודעים מה הם עושים."[3]

ממשפט זה כמובן אי אפשר להסיק דבר על תפיסת האמונה שלו או על מקום הא-להים אצלו, כי הוא עוסק בעניין אחר. עם זאת מעניין הוא הכינוי בו בוחר שדה להשתמש - הקב"ה. אך באשר לכך ראה פרק נפרד על שמות ה'. בקטע זה שדה אינו מתנגד לרעיון התפילה לקב"ה וייתכן שרואה אותה כלגיטימית. אולם הוא מתנגד דווקא לתוכן תפילת אותה אישה.

בפעמים אחרות מופיע הקב"ה בפי דמויות במחזות שכתב שדה, שפורסמו לציבור בעיתון, אך מרובן לא ניתן להסיק דבר על אמונתו של הכותב, והן רלוונטיות בעיקר מבחינת השפה, ולא מבחינת התוכן, לדוגמה:

"וישנן גם עבודות אחרות.... מחפשים נפח כמוני. מחפשים וגם מוצאים, **ברוך השם**....

...לפלדה נחוצה הבנה, הרגשה דקה, ואותי כיוון **הקדוש ברוך הוא** מיום הולדתי בדרך הנכונה- לנפחות."[4]

"אבל בכל ימות השנה הוא מתקיים מהמקצוע השלישי שלו- דיפלומטיה...
כמו **הקדוש ברוך הוא** בשמים, כן הוא יושב בקומה הרביעית ברחוב עליה ומזווג זוגות – זה מוכר מכבסה מכנית וזה רוצה לקנות מכבסה מכנית....."[5]

במקרה אחד יש ערך לתוכן, כאשר שדה מחבר בביטוי "קידוש השם" את גיבורי התנ"ך וההיסטוריה הארצישראלית; את העולים למוקד על קדושת היהדות ואת הגיבורים החדשים ביישוב; כל סוגי הגבורה למען העם, היהדות והארץ קשורים אצלו בקטע הבא לקדושת השם:

"מנדל: השורה צעירה מאוד ועתיקה מאוד. מסורתה נעוצה בכל העבר שלנו, בכובשי הארץ, בשמשון הגיבור, בדויד שלחם בגלית, במכבים, בבר כוכבא, באלה שעלו למוקד על **קדושת השם**, ביוסף הגלילי..."

ובסוף המחזה, שוב בפי מנדל, על גיבור שנפל בקרב:

"ומכם, אבקש לקום רגע קטן לזכר גיבורנו יוסף, לזכר כל גיבורינו שנפלו על **קדושת השם**. (הקהל קם על רגליו.)"[6]

אמנם הדברים נאמרים רק בפי דמות בדיונית, ויש לקחת זאת בחשבון, אך מעניינת העובדה כי על אף שלקב"ה אין מקום בכתבי שדה, בדומה למנהיגי השמאל בזירה הביטחונית, הרי שהוא מופיע אצלו כחלק מהשפה, התרבות והמסורת היהודית; מעניין עוד יותר כי "קידוש השם", כולל וקושר בתוכו את שני חלקי הזהות היהודי: הדתי והלאומי. גם את המשמעות המקורית של הביטוי, דהיינו הקרבה למען קדושת היהדות (שהתבטא בצורה דתית), וגם את המשמעות הקשורה בציונות בצורתה המודרנית, הלאומית- הקרבה למען העם והארץ.

---

[3] שדה, י. כתבים ב'- מסביב מדורה, 1946: 197
[4] שדה, י. כתבים ד', מסיפורי מנדל הנפח, 1945: 25
[5] שדה, י. כתבים ד', חנה גיטל מחפשת עבודה ומצאת את... אושרה, 1936: 149
[6] שני הציטוטים מתוך שדה, י. כתבים ד', אנשי השורה, 1946: 68, 71

מנהיגי ההגנה

אליהו גולומב

גולומב היה "המפקד הבלתי מוכתר" של ההגנה ונציג הדור הצעיר בה, וממעצבי כוח המגן היהודי בארץ ישראל בתקופת המנדט. חבר המפקדה הארצית של "ההגנה". ממייסדי מפלגת אחדות העבודה וההסתדרות הכללית.[7] בהתחשב ביחסו השלילי של גולומב למנהגי הדת היהודית,[8] אין זה מפתיע כי הכתבים שהותיר עוסקים כמעט אך ורק בעניינים צבאיים, ואין בהם התייחסות לא-לוהים.

משה סנה

סנה השתייך בתחילה ל"ציוניים הכלליים" בפולין. עלה ארצה רק בשנת 1940. בתקופה הנחקרת (לאחר עלייתו) היה עיקר תפקידו ראש המפקדה הארצית של ההגנה, וממפקדי "תנועת המרי העברי" המאוחדת. פרש מהנהגתה בשנת 1946 כמחאה על הוראת בן גוריון להפסיק את פעילותה נגד הבריטים. לאחר מלחמת העולם היה ראש האגף המדיני של הסוכנות היהודית באירופה, וראש "עלייה ב". לקראת קום המדינה עבר ממרכז המפה הפוליטית שמאלה, לשמאל של מפ"ם ובהמשך למק"י. היה ידוע בכושר נאום יוצא דופן.[9]

כתביו עוסקים ברובם בפרקטיקה מדינית, ולא כל כך בנושאים של הגות וזהות לאומית. הוא לא השאיר בכתביו בארץ אזכורים לא-לוהים, ורק אזכור בודד ושולי מופיע מהתקופה שטרם עלייתו ארצה, בהקשר של המאבק בספר הלבן:

> "כל היישוב כולו חדור הכרה, שהמרד הזה יסתיים בניצחון סופי, שהספר הלבן השחור יושם לאל על ידי מהלך החיים, וכי תתקיים התקווה, שהובעה על אחת הכרזות במילים העתיקות אך החדשות תמיד: עוצו עצה ותופר, דברו דבר ולא יקום, כי **עמנו אל...**"[10]

פסוק זה, "כי עמנו אל", שמקורו בספר ישעיה[11] הוא בודד, והוא למעשה ציטוט של כרזה שסנה ראה באחת ההפגנות. עם זאת, סנה מביע תקווה בעזרת פסוק זה, משמע, ייתכן שאינו פסוק סתמי בעיניו. "כי עמנו א-ל": אמנם, ייתכן שסנה לא התכוון לדבר מלבד סיסמה נאה, אך ייתכן גם שבכך הוא מביע את תקוותו הכנה שא-לוהים נמצא עִם עַם ישראל, במיוחד במאבקיו, שסנה מעורב בהם עד מאוד. אם אמנם כך הוא, הרי ייתכן שסנה מאמין בקיומו של א-לוהים, לפחות בעתות מצוקה, ואף מניח כי לעם ישראל יש "השגחה מיוחדת" מאת הא-לוהים. אולם כאמור רוב כתביו של סנה אינם הגותיים, ויש להיזהר בהסקת מסקנות מרחיקות לכת מאמירה בודדת.

---

[7] המחקר העיקרי על גולומב הוא: מלכין, א. האקטיביסט: סיפור חייו של אליהו גולומב.

[8] ראה רוזנברג- פרידמן, ל. פולמוס הנישואים במשפחת שרתוק: היחס לדת ולמסורת בתל-אביב בשנות ה-20.

[9] למחקר ביוגרפי על סנה, ראה: אלתיאל, א. תמיד במרי: משה סנה: ביוגרפיה. למחקר על זהותו היהודית של סנה, ראה: בלטי, ב. במאבק על הקיום היהודי: לדמותו של משה סנה.

[10] סנה, מ. כתבים 1929- 1939, ולד מת/ עוד על הספר הלבן, 1939: 143

[11] ישעיהו ח

ישראל גלילי

גלילי היה ממייסדי תנועת "הנוער העובד", ממייסדי קיבוץ נען, ממפקדי "תנועת המרי העברי", ממקימי חיל האויר וראש המפקדה הארצית של ההגנה. לאחר קום המדינה- חבר כנסת וכשר מטעם מפ"ם לגלגוליה, וחבר ועדת הביטחון. השפעתו בתחום הביטחון ניכרה גם מחוץ לתפקידים הרשמיים בהם נשא. גם הוא לא השאיר בכתביו המעטים (אלו שנכתבו טרם קום המדינה) אזכורים לא-לוהים או לנושא רוחני כלשהו.[12]

המנהיגות הביטחונית ממחנה הפועלים וממחתרות הימין: מבט משווה

לבד מהניתוחים שערכתי לעיל לאזכורים בודדים של א-לוהים בדברי המנהיגים הביטחוניים משורות הפועלים, ניתן ללמוד גם משתיקתם מתוך ההשוואה עם מקביליהם בימין המפה; מפקדי האצ"ל והלח"י: דוד רזיאל, יעקב מרידור, מנחם בגין ואברהם יאיר שטרן, שמפאת קוצר היריעה אציגם כאן רק לצורך ההשוואה. כמות הכתבים שהותירו המפקדים השונים בשני המחנות דומה.[13] בשני הצדדים הכתבים עוסקים במדיניות הפעילות הביטחונית, ביחס לערבים ולבריטים. אך מכאן והלאה אין כל דמיון: מפקדי השמאל עסוקים בעניינים מעשיים-ביצועיים יותר, בעוד שבימין קיים עיסוק נרחב ומובנה באידיאולוגיה, ובתוכה גם בא-לוהים. השוואה כמותית מעלה כי בעוד שמפקדי השמאל מחזיקים ב'שיא מינימלי' של אזכורי א-לוהים (מאזכורים בודדים ועד שתיקה), הרי שמפקדי הימין מזכירים את א-לוהים תכופות מאוד, הרבה יותר מהוגי השמאל המרבים ביותר להזכיר את א-לוהים.

ניתן לראות תופעה זו בתוך מכלול גורמים גדול יותר, ולהציע לה כמה הסברים. בו במחנה הפועלים ישנה הפרדה לפיה ההגות ניתנת ל"הוגים" והביטחון ניתן לאנשי הביצוע, בעוד בימין התפקידים מאוחדים. ההגנה הייתה גוף גדול בעל תפקיד צבאי מוגדר הכפוף להנהגה ונתמך על ידה, ולכן התמקדה בביצוע ולא באידיאולוגיה (היא יישמה את האידאולוגיה של ההנהגה הנבחרת), אותה מסבירים עבורם ארגוני הגג: מפא"י, ההסתדרות ושלוחותיהן. המחתרות היו למעשה תנועות אידאולוגיות ומבצעיות גם יחד.

אך גם ביחס לאזכורי א-לוהים שלא בתוך הגות אלא בתוך פקודות מבצע ניתן לראות הבדל גדול: פקודות המבצע של הימין נתמכות תכופות בביטויים בסגנון "ה' יהיה בעזרנו" "חזק ונתחזק בעד עמנו ובעד ערי א-לוהינו", בשונה מפקודות המבצע של ההגנה שאינן מאזכרות ביטויים כגון אלה.[14] כיוון שלא מדובר במפקד בודד אלא בתופעה כוללת, נראה שיש להבחנה בין המחנות בהקשר זה סיבה עמוקה יותר:

הימין המחובר למסורת,[15] השתמש באופן טבעי במוטיבים של קדושת הארץ ובחירת העם בידי א-לוהים לצורך עיצוב הזהות הלאומית המחודשת,[16] ובמיוחד נעזר בזה לשם הצדקת הדרך שבה בחר, שלא הייתה מקובלת על הנהגת היישוב.

---

[12] למחקרים על גלילי ראה: הדרי, דני. ישראל גלילי: סמכות ללא תואר. שיפריס, עמוס. ישראל גלילי: שומר המסד ונוטה הקו.

[13] בגין ויצחק שדה הותירו כארבעה כרכים מדבריהם, האחרים הותירו כמות מצומצמת למדי.

[14] אזכור א-להים לא במופיע גם בספר ההגנה (בן ציון ד. (ע') ספר תולדות ההגנה, כרכים א-ג), שנבדק כתוספת לכתביהם של המפקדים מאחר שמופיעות בו חלק מפקודות ההגנה אותן השוויתי לפקודות ולכתבי האצ"ל.

[15] גניזי, ח. (ע') דת ומחתרת בארץ ישראל בתקופת המנדט

[16] ראה במבואות, ברקע התיאורטי, בסעיף על זהות לאומית. ראה גם: סמית, א"ד. האומה בהיסטוריה: 88- 92. בן ישראל, ח. לאומיות: חי, צומח, לאום או חושב?: 48.

ההגנה, שהייתה ארגון חילוני יותר, לא הזכירה את א-להים בפקודותיה, אולי מפני שלא היה לה צורך בכך ואולי בכוונה תחילה. היא ויתרה על הקישור בין העשייה הביטחונית לבין העשייה בשם א-לוהים (קישור נפוץ בתנועות לאומיות שונות[17]), למרות הפוטנציאל הטמון בכך ביצירת זהות לאומית. בפלמ״ח הדבר אף יותר צפוי, שכן היה זה גוף שמאלי-חילוני מובהק, שכמעט לא אפשר מקום לדתיים בתוכו (למעט מחלקה אחת); אידיאולוגית ומעשית כאחד. לעומת זאת, בהגנה הדברים היו יותר מורכבים: ההגנה, הארגון הצבאי של היישוב כולו, גם אם קיבל פקודותיו מפי מפא״י הסוציאליסטית-חילונית, הכיל בשם האחדות את הדתיים כבודדים וכפלוגות בתוכה;[18] על מנהגיהם המעשיים בענייני שמירת מצוות ואף את אמונתם הדתית. אך עם זאת, ההגנה לא קיבלה את רוחה של המסורת ושם א-לוהים כחלק מהותי מ״רוח ההגנה״ הכללית, בין היתר כנראה מפני שנזקקה פחות להצדקת הדרך, שכן הייתה זו דרכה של ההנהגה הנבחרת של היישוב.

---

[17] ראה במבואות לגבי זהות לאומית. וכן ראה את המאבקים בעבר וכיום בעולם האיסלאמי ובחלק מהעולם הנוצרי-מערבי.

[18] ולנר, א. חמושים לפני המחנה. פרידמן, מ. היחידות הדתיות בהגנה ובפלמ״ח

אנשי המעשה

היעדר התייחסות לא-להים בקרב מנהיגים מתנועת הפועלים

כמתואר במבואות, בתחילת המחקר יצרתי, על פי כללים שנקבעו מראש (נשיאה בתפקיד משמעותי, רשמי או לא, באחת מחזיתות העשיה של הישוב, לאורך זמן) רשימה של מנהיגים ממחנה הפועלים. תוך כדי בדיקת כתביהם נמצא כי לא כולם עסקו בהגות בכלל, ולא התייחסו לא-לוהים בפרט. כהכללה, ניתן לומר כי כל המנהיגים שהשאירו כתבי הגות בכמות משמעותית, הותירו התייחסות כלשהי לא-לוהים. להלן מובאים כל המנהיגים שנחקרו במחקר המקורי, אך נמצא כי בתקופה הנחקרת (שנות המנדט) לא הותירו התייחסות לא-לוהים.[1] מטרתה של רשימה זו "להשלים את התמונה" של המנהיגות הפועלית. מרשימה זו ניתן לפתח שאלות ורעיונות על "חלוקת העבודה" במחנה הפועלים בכלל, ועל היחס בין כתיבת הגות לנשיאה בתפקיד זה או אחר. עם זאת, שאלות אלו ראויות למחקר נפרד ואינן חלק מעבודה זו. כיוון שהיעדר הא-לוהים בדבריהם הולך יד ביד עם היעדר, או מיעוט בולט, של הגות בכתביהם בכלל, קשה להסיק מכך מסקנות על יחסם לא-לוהים.

יצחק בן צבי- מחלוצי העלייה השנייה, היסטוריון ומראשי תנועת העבודה בארץ ישראל. ממייסדי "פועלי ציון", יו"ר הוועד הלאומי, חבר ועד הקהילה בירושלים. לימים היה לחבר הכנסת מטעם מפא"י, ולנשיאה השני של מדינת ישראל. הכתבים שהותיר עוסקים רובם במחקר היסטורי של קהילות ישראל השונות ולא בהגות.

אברהם הרצפלד- ממייסדי "אחדות העבודה" וההסתדרות ופעיל בתחום ההתיישבות, הותיר כתבים- רובם תיעודיים- בענייני ההתיישבות.

יעקב חזן- חבר קיבוץ ומחנך, ממייסדי "השומר הצעיר", ממייסדי מפ"ם ויו"ר שלה, ממייסדי הקיבוץ הארצי, ואחת הדמויות המרכזיות בקיבוץ הארצי בפרט ובציונות הסוציאליסטית בכלל. רוב הכתבים שהותיר מהתקופה הנחקרת עוסקים בענייני מעשה ולא בדברי הגות.

יעקב טהון- פעיל בתחום הקרקעות וההתיישבות; ממייסדי הכשרת היישוב וסגן ראש המשרד הארצישראלי. חבר "הפועל הצעיר". הותיר כתבים ביוגרפיים ותיעודיים שאינם קשורים לנושא המחקר.

אליעזר קפלן- חבר הנהלת הסוכנות ומנהל מחלקת הכספים שלה, חבר מועצת תל אביב ובהמשך דרכו שר האוצר והכלכלה והתעשייה מטעם מפא"י. מהתקופה הנחקרת כמעט שלא הותיר כתבים.

יוסף שפרינצק- מזכיר "הפועל הצעיר" ומראשיה, ובהמשך נמנה על מייסדי מפא"י וראשיה. חבר הועד הלאומי ואסיפת הנבחרים ומזכ"ל ההסתדרות. לימים יו"ר הכנסת הראשון. לא השאיר בכתביו ההגותיים המעטים התייחסות לא-לוהים.

משה שרת- חבר "אחדות העבודה" ומזכיר "ועד הצירים" מטעמה, מפעילי מפא"י, מעורכי "דבר", חבר ועדת הביטחון וראש המחלקה המדינית בסוכנות היהודית. לימים שר החוץ וראש הממשלה. כתביו עוסקים בנושאים מעשיים-מדיניים, ובמיוחד מתארים את המתרחש בתחום מדיניות החוץ. כמעט שאין בהם הגות וכל שכן כמעט שאין בהם כל אזכור לא-לוהים, חוץ ממקרים שוליים מאוד שקשה לנתחם. למעשה, גישתו של שרת

---

[1] אלו נוספים על מרבית המנהיגות הביטחונית שלא השאירה כתבים, כפי שראינו כבר קודם.

ביחס ליהדות מורכבת יותר:[2] אי שמירת מצוות מחד גיסא, הערכה ואף הערצה למסורת מאידך גיסא. הוא ראה עצמו כמחובר מאוד מסורת, אך לא כאדם דתי; וגם מהבחינה הציבורית, אף שהשתייך לחברה החלוצית, הרי שברמת כלל היישוב ראה את המסורת כתרבות (לא כדת) בעלת ערך משמעותי עבור היישוב. נראה שגם על א-לוהים בתפיסתו מוחלים עקרונות אלו: חלק תרבותי חשוב, אך לא מקור מחייב.[3]

כל אלה הותירו כתבים מקצועיים, תיעודיים, ביוגרפים ועוד, אך כמעט שלא הותירו דברי הגות מתקופת המנדט. לפיכך נבחנו מתוך נאמנות לשיטתיות המחקר ולתמונה המלאה, אך כאמור לא נמצא דבר מה בממצאים אשר ניתן להסיק ממנו על יחסם לא-לוהים.

על מה מלמד ההיעדר? מה ניתן להסיק מן השתיקות? בהתחשב בכך שהיעדר הא-לוהים בכתבים אלו הוא חלק ממכלול גדול יותר של היעדר הגות בדברי כותביהם, יש להיזהר מאוד בהסקת מסקנות ממנו. גם לו היה מדובר בכותבים דתיים שאין ספק באמונתם בא-לוהים, סביר שלא היו מזכירים את א-לוהים כמעט בדוחות כלכליים ופרקטיים, משום שאין זה ממין העניין. גם כתיבה היסטורית של מאורעות לרוב לא מערבת הסברים "ניסיים" (גם במקרה בו ההיסטוריון הכותב הוא דתי), אלא אם כן מיוחד פרק מיוחד לניתוח מחשבתי של מהלך ההיסטוריה וכדומה, שאז כבר מדובר בהגות ברורה.

מדוע בחרו מנהיגים אלה שלא לעסוק בדברי הגות? מדוע החלק שנטלו בעיצוב הזהות הלאומית נעשה רק באמצעים עקיפים של כתיבת זכרונות וכתיבה פרקטית? האם בחירה זו נעשתה בכוונה תחילה שלא לעסוק בענייני הרוח של העם היהודי או שפשוט לא ראו עצמם מוכשרים לעניין? הממצאים במחקר זה אינם נותנים לכך מענה. כיוון שבחרו כך, גם את יחסם לא-לוהים לא נוכל לדעת מעיון בכתביהם.

על אף כל זאת, ניתן לראות באלה היוצאים מהכלל המלמדים על הכלל: כאמור לעיל, מבין כל מנהיגי הפועלים שנבדקו כאן,[4] כל מי שעסק בהגות בצורה זו או אחרת, גם אם לא התייחס במישרין לא-לוהים, הרי שהזכירו בכתביו לא אחת. משמעות הדבר היא שא-לוהים נמצא בתודעה של כלל מחנה הפועלים, ובין אם כפרו בו בהכרה ובין אם האמינו בו, הוא נמצא בתודעה התרבותית העמוקה שלהם, כדור שהתחנך במסורת היהדות, וכדור שעיצב את פני החברה הישראלית שנים רבות אחריו.

---

[2] הרחבתי מעט לגבי גישתו של שרת בגלל האזכורים המעטים לא-לוהים שכן מצויים בדבריו, אף על פי שלא היה ניתן לנתחם בגלל הקשרם השולי.

[3] רוזנברג-פרידמן, ל. פולמוס הנישואים במשפחת שרתוק: היחס לדת ולמסורת בתל-אביב בשנות ה-20: בעיקר עמ' 89- 92

[4] נעשה ניסיון לבדוק את כל המנהיגים המשמעותיים ביותר בתקופה הרלוונטית ביישוב, עד כמה שהשיגה ידיעתי, לא הותרתי מנהיגים מצמרת ההנהגה הפועלית בתקופת המנדט מחוץ למחקר.

דיון מסכם

עד כה, במהלך המחקר, ראינו את עמדתו האישית של כל כותב ביחס לא-לוהים, את המכלול ההרמוני של התייחסותו ואת הצורה בה הוא רואה את א-לוהים כחלק מהזהות הלאומית הישראלית המתחדשת. להלן, בפרק הדיון המסכם של העבודה, ננסה להתבונן בתמונה הרחבה יותר של תפיסת המנהיגות הפועלית הציונית את הא-לוהים. ננסה להשוות בין המנהיגים השונים בעזרת מגוון פרמטרים כמו סגנון הכתיבה בהתייחסות לא-ל, ביטויים ומוטיבים הקשורים בא-להים ורעיונות המתייחסים לקשר בין הא-להים לעם ישראל. בעזרת אלה ננסה ללמוד על מגמות פנימיות בתוך תנועת הפועלים, ועל גורמים שהשפיעו על תפיסתם את הא-לוהים. נוסף על כך ננסה ללמוד על מגמות כלליות של כלל תנועת הפועלים בהתייחסות לא-ל, שעשויות להאיר על הבנתנו את כלל המורכבות של תנועה ציונית זו. בטרם ניגש למפגש ולהשוואה בין הכותבים, נחל במפגש ההיסטורי הרשמי בו נדרשו המנהיגים השונים להתמודד עם התפיסות השונות ביחס לא-ל, להפגיש ולשלב ביניהן: היה זה במגילת העצמאות.

.1

מגילת העצמאות: צור ישראל[1]

"בארץ־ישראל קם העם היהודי, בה עוצבה דמותו הרוחנית, הדתית והמדינית, בה חי חיי קוממיות ממלכתית, בה יצר נכסי תרבות לאומיים וכלל־אנושיים והוריש לעולם כולו את ספר הספרים הנצחי.

לאחר שהוגלה העם היהודי מארצו בכוח הזרוע שמר לה אמונים בכל ארצות פזוריו, ולא חדל מתפילה ומתקווה לשוב לארצו ולחדש בתוכה את חירותו המדינית.

מתוך קשר היסטורי ומסורתי זה חתרו היהודים בכל דור לשוב ולהיאחז במולדתם העתיקה; ובדורות האחרונים שבו לארצם בהמונים, וחלוצים, מעפילים ומגינים הפריחו נשמות, החיו שפתם העברית, בנו כפרים וערים, והקימו יישוב גדל והולך השליט על משקו ותרבותו, שוחר שלום ומגן על עצמו, מביא ברכת הקידמה לכל תושבי הארץ ונושא נפשו לעצמאות ממלכתית.

....

לפיכך נתכנסנו, אנו חברי מועצת העם, נציגי היישוב העברי והתנועה הציונית, ביום סיום המנדט הבריטי על ארץ־ישראל, ובתוקף זכותנו הטבעית וההיסטורית ועל יסוד החלטת עצרת האומות המאוחדות **אנו מכריזים בזאת** על הקמת מדינה יהודית בארץ־ישראל, היא מדינת ישראל.

.....

מתוך ביטחון בצור ישראל הננו חותמים בחתימת ידינו לעדות על הכרזה זו, במושב מועצת המדינה הזמנית על אדמת המולדת, בעיר תל־אביב, היום הזה, ערב שבת, ה' אייר תש"ח, 14 במאי 1948."

חשיבותה של מגילת העצמאות בהיותה מסמך מייסד, מעין "מסמך קדוש" לציונות, ל"דת" הציונית. לפיכך בניסוחה של המגילה הושקעה מחשבה רבה, ועמלו עליו אנשים רבים: לפחות 15 איש היו מעורבים ישירות בכתיבה, בהם אנשים בעלי ביוגרפיות שונות, דעות שונות, וקשר שונה לארץ ולציונות. חלק מן העמלים על המגילה היו אנשים מן היישוב, שנבחרו בשל כישוריהם המשפטיים והעסקניים לנסח את הנוסח הראשוני של המגילה. לצדם, בהמשך התהליך, מעורבים היו במגילה גם ראשי המנהיגים, ובן גוריון בתוכם. הויכוחים על

---

[1] הדברים בסעיף להלן מבוססים על שחר, י. הטיוטות המוקדמות של הכרזת העצמאות: בעיקר בחלק הפתיחה של המאמר.

תוכן המילה וניסוחה היו לא פשוטים. ביטויים שונים ונושאים שלמים, נכנסו להכרזה ויצאו ממנה, עד אשר התגבש הנוסח הסופי.

תהליך כתיבת המגילה ארך כשלושה שבועות, והדיונים לגבי נוסחה נמשכו עד סמוך למועד קריאת המגילה. ערכו הסמלי עבור התנועה הציונית רב, והוא היווה נקודת מבחן ששיקפה (או נמנעה מלשקף), ערכים רבים של הציונות ושל תנועת הפועלים, שחלקה בציונות היה משמעותי באותה עת, בפרט. המגילה הביאה לידי בירור שאלות מהותית רבות הנוגעות ללאומיות היהודית: על העבר של עם ישראל וזכותו לארץ, על צורת מימוש הציונות ועל מטרותיה ואופיה בעתיד. אף מילה במגילה לא נכתבה לשם היופי בלבד, אלא נועדה לבטא ערכים ורעיונות. עצם אורכה של המגילה מלמד על המטען הרעיוני הטמון בה.

בין שלל השינויים שעברה המגילה, נתמקד באלו הקשורים לנושא המחקר, היחס לא-לוהים.

למעשה, ההכרזה מורכבת מארבעה חלקים, אשר בכל אחד מהם יכול היה להופיע שמו של א-לוהים: הסיפור הציוני, ההכרזה עצמה ('לפיכך נתכנסנו'), אופיה של המדינה העתידית ופסקת החתימה ('מתוך ביטחון בצור ישראל הננו חותמים').

הטיוטה הראשונה של הנוסח, שנוסחה בידי בעהם (עורך דין ישראלי חילוני) ודוידוביץ' (משכיל אמריקאי בעל רקע דתי. שניהם אינם מההנהגה הציונית המוכרת), הייתה הדתית ביותר מבין הטיוטות, ונוכחות א-לוהים ניכרה בה ביותר, בעיקר בסוגיית הזכות על הארץ מתוקף ההבטחה הא-לוהית (כלומר, בחלק הראשון- הסיפור הציוני). מקומו של א-לוהים הלך ונעלם עם הטיוטות ועם מעורבות המנהיגות הפוליטית החילונית בנוסח, והנימוקים לזכותו של העם לארצו הם לא ההבטחה הא-לוהית אלא נימוקים היסטוריים, פוליטיים ומוסריים, כפי שאנו מכירים בנוסח הסופי.

השריד היחיד לא-לוהים בהכרזה הוא בביטוי "צור ישראל", שהופיע כבר בטיוטה הראשונה.

שתי הכרעות נעשו בעניין ביטוי זה, הן על ידי מנסחי המגילה הראשונים והן על ידי מקבלי ההחלטה הסופית. האחת, היא השארתו במגילה, תוך הימנעות מחילון מוחלט של המגילה; והאחרת, היא הניסוח והבחירה בביטוי זה דווקא: הביטוי שנבחר בעברית "צור ישראל", בין אם מקורו אמריקאי (שחר מעלה את ההשערה כי זהו תרגום ל"divine providence" שבהכרזת העצמאות האמריקאית) ובין אם לאו, שונה מהמינוח המקובל "השגחה א-לוהית" או "השגחה עליונה", ויש בביטוי עצמו כדי ללמדנו על הסיבה בגללה הושאר במגילה. ולא בקלות היה הדבר:

בלילה בין ה-13 ל-14 במאי, כינס בן גוריון ועדה שתכריע על הנוסח הסופי (לאחר כמה וכמה טיוטות) שהייתה מורכבת מבן גוריון עצמו, משה שרת, אהרון ציזלינג ממפ"ם, והרב יהודה לייב הכהן פישמן-מימון. בין השניים האחרונים התפתח ויכוח על מקומו של הביטוי "צור ישראל" בהכרזה: זה דורש להוציאו, כדי להימנע מכפיית אמונה על הכופרים השותפים בציונות, וזה דורש להרחיבו ל"צור ישראל וגואלו", כי כיצד ייתכן לכתוב מסמך כה חשוב מבלי להזכיר בו את שם א-לוהים? (עם תום ההכרזה, אגב, ביקש הרב פישמן מימון (וקיבל) רשות לברך ברכת שהחיינו. נראה שדבר זה היה פשוט יותר בהתייחסו לאותו רגע ולא כתוב במסמך, ובשל הבעת הנכונות שהייתה בו להכיל גם מנהגים דתיים בתוך הציונות מתוך כבוד לנוהגים בהם, ולא מתוך אמירה ציבורית מחייבת.)

כפשרה, הציע בן גוריון את השארת הביטוי "צור ישראל", אשר עבור החילונים יהווה סמל היסטורי-תרבותי, ולאו דווקא יתייחס לא-לוהים, ואילו הדתיים יראו בביטוי אחד מכינוייו המסורתיים של הא-לוהים.

ביטוי זה דווקא, נבחר כנראה על ידי ראשוני כותבי המגילה לא רק מתוקף היותו ביטוי נייטרלי היכול להתפרש באופן המתאים לכל השומעים, אלא גם מפני המשמעויות הנוספות הטמונות בו, משמעויות הקושרות את הגאולה של עם ישראל לא במעשה ניסי שנעשה על ידי א-לוהים בלבד בעבר או בעתיד, אלא בפעולתו והשתדלותו של עם ישראל בהווה (הביטוי המלא הוא "צור ישראל וגואלו": גואל בזמן הווה, לא "צור ישראל שיגאלו") שא-לוהים, צורו של העם, מסייע לה להתקיים. דומה כי דווקא הביטוי "צור ישראל" מדגיש את הצד הלאומי של הא-לוהות, ולא את צידה הדתי, את היותו של הא-לוהים א-לוהיו של עם ישראל דווקא, ולפיכך מסייע לו בגאולתו הציונית.

ממעשה זה שהיה במגילה, ניתן ללמוד בהקשר של מחקר זה שני עניינים.

האחד, קשור לבחירתו של הביטוי "צור ישראל" בשלב מוקדם מאוד, ולנוכחותו של א-לוהים במגילה בתחילה וכמעט היעלמותו ממנה בהמשך. דברים אלו התרחשו ללא קשר לויכוח בין "חילונים" ל"דתיים". דומה שעבור לא מעט מהמנהיגות הציונית בכללה העיסוק בלאומיות הישראלית וב"טקסטים המקודשים" שלה, היה קשור בא-לוהים בצורה זו או אחרת, ושגם הא-לוהים נתפס בעיניהם לאו דווקא כישות דתית אלא כמשהו שיכול להתקשר גם לעניינים לאומיים, ענייני חול, המקבלים את קדושתם מהיותם שייכים ללאום כולו. ועם זאת, מהיעלמותו של הביטוי בהמשך מרוב המגילה אנו לומדים כי קישורו של א-לוהים ללאום לא היה דבר מוסכם אלא דבר שבויכוח; ויכוח חיצוני בין אנשים שונים וחברות שונות, ואולי גם ויכוח פנימי בין כל חלוץ ומנהיג ציוני לבין עצמו, ויכוח שבו נטו לפחות חלקם לצד החילון, אך ביקשו להשאיר זכר וקשר למסורת ארוכת השנים של עמם, המסורת בה מרדו אך לא רצו לעזוב לגמרי.

העניין השני קשור בויכוח הסופי שהיה לגבי הביטוי "צור ישראל", הפשרה שהושגה, ומשמעותה לגבי הזהות הלאומית של כלל העם. ראינו כבר קודם שהיו קיימות בעם דעות שונות ביחס לקיומו של א-לוהים וליחסו אל עם ישראל. עוד ראינו ונראה להלן, כי מנהיגים שהיו מעורבים יותר בהנהגה הכלל לאומית ונשאו באחריות כללית יותר, נטו לדרך האמצע, ונמנעו מאמירות קיצוניות. נראה שזה מה שקרה גם כאן. המגילה, טקסט כל כך כללי שהיה צריך להיות שייך לכלל היישוב היהודי בארץ, צריכה היתה להתקבל על אוזן כלל השומעים. מגוון המונהגים שעמדו לקבל אותה כמסמך יסוד מכונן, הוא זה אשר השפיע על תוכנה הסופי. ובנימה אישית יותר, בלתי אקדמית, אפשר אולי להתבונן, וקצת לקנא: לקנא בלהט האידיאולוגי שליווה כל אחד מהצדדים, וביכולת הבלתי נתפסת שלהם, למרות הכל, להקים את המדינה הזו יחד.

.2

שמות א-לוהים

"נקראו לישראל שבעים שמות ולירושלים שבעים ולתורה שבעים, כנגד שבעים שמות שנקראו להקב"ה...
א-להים, שבדין ברא את העולם, ה', מרי ארעא ומרי שמיא. אדון, שהוא אדון כל הארץ. א-לוה, שהוא א-לוה כל בריותיו... " (מדרש שיר השירים)[1]

מדרש זה עוסק בשמותיו הרבים והשונים של א-לוהים במסורת היהודית. לפי המדרש, המגוון אינו רק עניין סגנוני אלא כל שם מבטא מעין "תכונה מיוחדת" של א-לוהים, או צורת הנהגה שלו את העולם, שהיתה רלוונטית והולמת לסיפור או העניין בו הופיע שמו.

נראה שגם הציונות הייתה שותפה להמשך מסורת מגוונת זו, ונראה שאף בציונות השם בו בוחר הכותב לא-לוהים אינו רק עניין סגנוני אלא בא להביע תוכן מסוים לגבי הא-לוהים. לפיכך נחל את הדיון המסכם בשמותיו השונים של א-לוהים במנהיגות הפועלית, וננסה לראות מה ניתן להסיק דווקא בהתבוננות במילה הבודדת: בשם.

השימוש בשמות העיקריים במסורת: המושגים "א-לוהים", "ה'" ונטיותיהם

כבר בספרות התנ"כית והתלמודית קיים מגוון גדול של שמות לא-לוהים. הנפוצים ביניהם הם השמות "א-לוהים" (ונטיותיו "א-ל" וא-לוה") ו"ה'" המופיעים כבר בראשיתו של ספר בראשית.[2] בספרות התלמודית נוספים גם כינויים אחרים כמו "הקדוש ברוך הוא", "המקום" ומאוחר יותר גם "ריבונו של עולם", שמות שחלק מהסיבה להיווצרותם היא האיסור ההלכתי להזכיר את שם ה' המפורש לשווא, שלא בתוך תפילה או קריאה בתורה, מתוך כבוד לשם זה.[3]

ההבדל הבולט בין השמות המרכזיים "א-לוהים" ו"ה'" בעברית לכל תולדותיה, הוא כי "א-לוהים" משמש הן כשמו של א-לוהי ישראל, הן כמושג כללי לכוח עליון שהאדם מאמין בו, כמו למשל בביטוי התנ"כי "אלוהים אחרים", המשמש כינוי לאלילים. "ה'" לעומת זאת הוא כינוי ספציפי לא-לוהיו של עם ישראל, מעין "שם פרטי".[4]

גם בספרות הציונית החדשה שראינו במחקר זה[5] ניתן לראות שמירה על משמעויות אלו, כאשר השם "א-לוהים" משמש גם כרעיון כללי לכוח עליון, כמו למשל בביטויים "חיפוש א-לוהים" ו"דור ללא א-לוהים", וגם כשם המבטא את אותו א-ל אחד בו האמינו כל הדורות, א-לוהי ישראל. לעתים לא ניתן להבדיל בין המשמעויות מתוך ההקשר הכתוב. עם זאת, ברוב המקרים נראה ברור שהדיון על א-לוהים, אם קיים דיון כזה,

---

[1] מדרש שיר השירים זוטא (בובר): פרשה א, א
[2] בראשית א-ב
[3] אנציקלופדיה גשר: שמות הא-לוהים
[4] מסביר זאת בפירוט רבי יהודה הלוי, בספרו הכוזרי, מאמר ד: א-ג. קיימים גם הבדלים נוספים בין שני הכינויים, והידוע ביניהם עוסק בצורת ההתייחסות של א-לוהים לעולם: א-לוהים הוא התייחסות במידת הדין, וה' הוא התייחסות במידת הרחמים. ראה רש"י לבראשית א, א.
[5] כל המובאות בפרק זה מדברי מנהיגי הפועלים צוטטו במלואן בגוף העבודה, ולהפניות למקורן ראה שם.

מניח כי אם קיים א-לוהים הרי זהו אותו "אל אחד" בו מאמין עם ישראל מדורי דורות, ולא מנסה לחפש אלוהים חלופי.

גם המשמעות של השם "ה'" נותרה באשר היא, אך השימוש בה פוחת בצורה משמעותית מאוד, ונותר בעיקר בצירופים כבולים שלא בהכרח מעידים על אמונה אלא על שפה שגורה (ברוך השם, למען השם, שמי ה' וקידוש השם: אין הוגה שנמנע משימוש באלו) ובמובאות מן המקורות (בעיקר פסוקים). למעשה, אין אף הוגה שמשתמש בשם "ה'" מחוץ לקטגוריות אלו, להוציא מקרים בודדים: ברל שמשתמש בשם ה' במשפטים הבנויים בבירור על סמך פסוקים המוכרים לכל בני דורו, בעקבות רקעם הביוגרפי (למשל: "לדבר את ה' משפטים"[6]) וטבנקין ויערי, כשהם מתווכחים עם אישים דתיים ומשתמשים במונחי איש שיחם.

נראה כי הסיבה לאי השימוש בכינוי "ה'" טמונה בהיותו כינוי הנתפס כ"דתי" (דהיינו שכיח בשימוש בקרב דתיים הנמנעים מציון שם ה' המפורש), וזאת בגלל השינוי המשמעותי מהמקור (א-ד-ו-נ-י או י-ה-ו-ה, כמובן ללא המקפים) שדורשת ההלכה לבצע כאשר הוא נמצא בשימוש מחוץ לתפילה או קריאה בתורה. באופן גורף, מקפידים כל ההוגים על ההימנעות המסורתית מהגיית השם המפורש לה' ומכתיבתו, ויש לכך אך ורק יוצא דופן אחד (יערי, כשהוא מצטט פסוק שלם.[7] במקומות אחרים יערי משתמש בצורה הרגילה "ה'"). לעומתו מגדילים אהרונוביץ' וברל לעשות ומשתמשים, אמנם בצורה חד פעמית אך בולטת לעין, בצורות "שמי ד'", "דבר ד'" ו"ד' א-להיך"; כאשר ה"ד'" היא החלופה הדתית המחמירה במקורות חז"ל וימי הביניים לקיצור "ה'", שכבר קיבל בעצמו מעין קדושה יתרה בגלל השימוש בו כחלופה לשם השם. על כל פנים, נראה ששינוי הצורה מהשם המפורש ל"ה'", לצד המשמעות הספציפית של המושג ומקורותיו, תייגו את המושג כ"לא נייטרלי", כ"מרמז על דעת הכותב" וכקשור ל"נורמות דתיות" ועל כן נמנעו החלוצים מלהשתמש בו בדברם על א-לוהים.

גם לגבי השם "א-לוהים" קיימת הסתייגות הלכתית משימוש חולין, והחלופה הדתית הקיימת היא "אלוקים", אולם הכותבים במחנה הפועלי לא הקפידו כלל בעניין זה והשתמשו רק בצורת המקור.[8] כמו כן, משמעותו הכללית יותר, האוניברסאלית יותר, של המושג "א-לוהים" כנראה הפך אותו לנגיש יותר, מתייג פחות ומתאים יותר עבור הכותבים החילונים. התבוננות מדוקדקת בדברי ברל אולי תמחיש זאת יפה: ברל, בשמחתו על ועדה ציונית שקמה למרות הקשיים, אומר "אכן יש א-לוהים בקרבנו". המשפט אמנם מבוסס על פסוק, אלא שבפסוק המקורי מופיע דווקא השם "ה'"....

עם זאת, היות המושג "א-לוהים" גם מושג כללי, גרמה לעתים לחלק מהכותבים להשתמש בכינויים נוספים כדי ליצור בידול משמעות בין א-לוהים ככוח כללי לבין א-לוהים ספציפי, א-לוהיו של עם ישראל. כך אנו מוצאים את הביטוי "א-לוהי ישראל" בדברי כצנלסון ובדברי לביא, ולצידו את הביטויים "א-לוהינו" ו"א-לוהי היהודים" (לביא) ו"א-לוהי העם" (טבנקין).

בידול נוסף או הענקת משמעות ספציפית יותר אנו מוצאים בביטוי "א-לוהים חיים" בדברי גורדון וטבנקין, לצד הביטוי "דברי א-לוהים חיים" הלקוח מן המקורות בדברי לביא, כצנלסון ויערי, אשר לא ברור אם

---

[6] ע"פ ירמיה יב א: "צַדִּיק אַתָּה ה' כִּי אָרִיב אֵלֶיךָ אַךְ מִשְׁפָּטִים אֲדַבֵּר אוֹתָךְ"

[7] הפסוק לקוח מדברי אליהו אותם מצטט יערי: "אם ה' הא-לוהים לכו אחריו....". ספק אם זה היה שיקולו של יערי, אך בהלכה היהודית אמירת פסוק שלם מאפשרת שימוש בשם ה' שכן הדבר נחשב כקריאה בתורה. בכתיבה הדבר מעט יותר בעייתי, אך בהחלט שונה משימוש "סתם" בשם ה'.

[8] אצל כותבים לא דתיים ממחנות אחרים ניתן למצוא לעתים נדירות את הביטוי "אלוקים" לצד הביטוי הנפוץ "א-לוהים". ראה למשל: בגין, מ. במחתרת- כרך א', ההתקפה המשולבת על מרכז הבולשת בירושלים וכו' (הודעה), 1944: 38

המושג "א-לוהים חיים" משמש בו בכוונה תחילה או רק משום שכך מופיע הביטוי במקור.[9] טבנקין מגוון גם בביטויים "א-לוהי אמת", וכן בביטוי המנוגד "א-לוהים מלאכותי". בנוסף מצוי גם הביטוי "אל חי" בדברי ברל כצנלסון. מקורו של הביטוי "א-לוהים חיים" בתנ"ך, במעמד הר סיני, מעמד שבו הוכח לעם שא-לוהים אכן קשור לחיים ולבני האדם, בניגוד לתפיסה הדאיסטית כי הוא מנותק מן העולם שברא.[10] נראה שהשימוש בביטוי בעת החדשה אינו רחוק ממקורו: מטרתם של ההוגים בביטויים הנ"ל היא ליצור בידול משמעות מהמושג הסתמי "א-לוהים" (ולעתים, ייתכן, גם ממשמעותו הדתית השמרנית, הקשורה במצוות ובחיי רוח בלבד), ולהדגיש את היות הא-לוהים האמיתי מחובר לרעיונות בהם האמינו הוגים אלו רעיונות ציוניים וסוציאליסטיים) וחלק אפשרי בחייהם. הוגים אחרים לא נזקקו לבידול מיוחד זה.

כינויים נוספים לא-לוהים ובידולי משמעות סגנוניים ומכוונים

לצד המושג "א-לוהים", קיימים כינויים שונים לא-לוהים, שחלקם מכילים תוכן בעל משמעות ספציפית הקשורה בא-לוהים, ואחרים משקפים יותר סגנון לשוני.

לדוגמא, המושג "א-ל אחד" מופיע בדברי גורדון. מדובר בכינוי בעל תוכן ברור: הוא מופיע בהתייחס לרעיון אחדות ה' והמונותאיזם, פעם אחת ביחס לנצרות ואחרת ביחס לאלילות הפאגאנית. גם אהרונוביץ' ובן גוריון מביאים את הביטוי בהקשר לרעיון המונותאיסטי. בכל אחד מהמקרים מופיע קשר ברור בדברי ההוגה באותו הקשר בין עם ישראל לתפקידו בהפצת רעיון המונותאיזם בעולם. הצורה "אל" לעומת זאת, מופיעה רק בדברי לביא, ונראה שאין הבדל משמעות מהותי בינה לבין המושג "א-לוהים", אלא עניין סגנוני.

מעניינים למדי שימושיו של הביטוי "הקדוש ברוך הוא". לכאורה, זהו ביטוי דתי מובהק. ואף על פי כן כמעט כל הכותבים משתמשים בו (להוציא את לביא, רמז ולבון, שממילא לא הזכירו פעמים רבות את הנושא בכתביהם, ולפיכך סביר שלא הזכירו את הכינוי "הקב"ה", ולהוציא את טבנקין, שאצלו היעדר הא-לוהים כנראה מכוון), אם כחלק מביטוי או ציטוט ואם בתוך מילותיהם שלהם. נראה כי ביטוי זה לא עורר התנגדות, אלא להיפך, נתפס כחלק מהתרבות היהודית אותה רצו הכותבים לשמר (בבחינת היהדות כתרבות).

לבד מכינויים מקובלים אלו, ניתן למצוא גם כינויים ייחודיים בדברי כל הוגה, רובם מבוססים על המקורות. כך נמצא למשל תיאורי תכונות המיוחסות לא-להים בדברי אהרונוביץ': א-להי הקנאה והנקמה, א-להי הרחמים, האהבה והסליחה וא-להי הגבורה והמלחמה, א-להי השלום. תיאורים אלו דווקא אינם מבוססים על המקורות המוכרים אלא הם כנראה יצירתו של הכותב. תיאור תכונה נוספת ניתן למצוא בדברי כצנלסון: אל חי הדן את העולם ברחמים. את הביטוי בצורתו זו טובע כנראה ברל, אך הוא מבוסס על רעיון מוכר ביהדות הלקוח מי"ג מידות הרחמים.[11] למידת הדין ויכולת שפיטת האדם של הא-לוהים מתייחס בדבריו לביא, ובהקשר זה הוא מביא את הביטוי המבוסס על המקורות: הנשמה העולה לפני כסא הכבוד, מדי לילה, לתת דין

---

[9] במקור קיים גם הביטוי "דבר א-לוהים", כך שניתן היה לבחור ביניהם.

[10] "כִּי מִי כָל בָּשָׂר אֲשֶׁר שָׁמַע קוֹל אֱ-לֹהִים חַיִּים מְדַבֵּר מִתּוֹךְ הָאֵשׁ כָּמֹנוּ וַיֶּחִי? !"דברים ה, כב

[11] י"ג מידות הרחמים הן שלוש עשרה צורות שונות של רחמים שבהם שופט ה' את העולם. מופיעות לראשונה בשמות ל"ד, ונאמרות בסליחות ובתחנון המופיעים בכל סידור תפילה. למידות אלו התייחסו פרשנים רבים, שאזכיר מהם את הרמ"ק: קורדוברו, רבי משה. תומר דבורה: פרק ראשון

וחשבון על מפעלה. כסא הכבוד במקורות הוא דימוי סמלי למקום מושבו של א-לוהים.[12] גם לגורדון ביטוי ייחודי המופיע פעם אחת, והוא הביטוי "בין האדם לקונו", כשבמילה "קונו" הכוונה לא-לוהים. הביטוי מושתת על המקורות.[13]

כינויים אחרים מכנים את א-לוהים ביחס לישראל: כאלו הם הכינויים "א-לוהי ישראל" (בדברי כצנלסון ובדברי לביא) "א-לוהי היהודים" (לביא) ו"א-לוהי העם" (טבנקין) שראינו לעיל, וכן הכינויים הייחודיים "שר ישראל" ו"צור ישראל וגואלו": הראשון כנראה יצירה מקורית של רמז, השני גם הוא בדברי רמז, אך מבוסס על התלמוד הירושלמי.[14] קשה לדעת אם רמז עצמו הכיר את התלמוד הירושלמי,[15] אך נראה שהביטוי היה קיים בשפה העברית ביישוב, גם אם לא נמצא בשימוש יומיומי, כיוון שאנו מכירים את הביטוי "צור ישראל" גם ממגילת העצמאות.[16] סביר יותר שאנשי הישוב הכירו את הביטוי מתפילת שחרית, אשר רבים מהם הכירוה מילדותם.[17]

אל מול א-לוהי ישראל ה"פרטי", ניתן למצוא בדבריהם של לביא וטבנקין דווקא ביטויים המתייחסים אל א-לוהים כא-לוהי העולם כולו: "א-לוהי השמים" (בדברי שניהם) ו"שהדי במרומים" (לביא) המבוססים על המקורות[18], ו"א-לוהי ההיסטוריה" (טבנקין) המודרני. כמו כן משתמש לביא (וכמוהו גם אהרונוביץ') בביטוי המסורתי "ריבונו של עולם", המביע רעיון דומה. מעניין הוא כי טבנקין ולביא משתמשים שניהם גם בביטויים המשייכים את א-לוהים לעם ישראל וגם בביטויים המשייכים אותו לעולם כולו. עם זאת, נראה כי העניין כאן הוא לשוני בעיקרו ולא בא להעביר מסרים עמוקים אלא לגוון את עושר השפה: מההקשרים בהם מופיעים הביטויים לא נראה כי יש סיבה מיוחדת לשימוש דווקא בהם, או להפרדה בין "א-לוהי ישראל" ל"א-לוהי העולם", טבנקין אף משתמש יחד בביטויים "א-לוהי העם וא-לוהי ההיסטוריה".

כינויים מיוחדים לא-לוהים: השכל הנעלם והשכינה בדברי גורדון וכצנלסון

נחתום את הדיון בשמות האלוהים בשני ביטויים ייחודיים, האופייניים לכותביהם, ולהם בלבד, ומופיעים בדבריהם כמה פעמים. לפיכך נראה שהשימוש בשני הביטויים אינו עניין סגנוני בלבד אלא נושא תוכן משמעותי הקשור לתפיסתו של הכותב את א-לוהים.

ביטוי אחד, הוא הכינוי "שכל נעלם" המופיע בדברי גורדון ככינוי כלפי א-לוהים. הכוונה היא שא-לוהים הוא מעין שכל מופשט, חכמה, אשר אין לה ביטוי פיסי והיא אינה ניתנת להשגה מלאה אלא מיועדת לכך שהאדם יחפש אחריה- "נעלמת". ביטוי זה מופיע כמה פעמים, אך בתקופה הנחקרת הופעותיו מצטמצמות

---

[12] מקור הדימוי בתיאור "מעשה מרכבה" ביחזקאל א ומקור הדימוי בירמיה לז. הביטוי ותוכנו מופיעים יחד בגמרא בכמה מקומות כמקום מושב א-לוהים: ברכות לב.

[13] "הלא הוא אביך קנך" בשרת האזינו, דברים לב. נראה כי הביטוי התגלגל לצורה שבפי גורדון על ידי פרשני ימי הביניים.

[14] תלמוד ירושלמי, ברכות, סוף פרק א

[15] ביהדות המסורתית בגולה נהגו ללמוד את התלמוד הבבלי, מסיבות שונות. גם מי שקיבל חינוך מסורתי לא בהכרח הכיר על בוריו את התלמוד הירושלמי.

[16] ראה התייחסות מפורטת בסעיף על מגילת העצמאות

[17] הביטוי מופיע בברכות שלאחר קריאת שמע, מיד לפני תפילת העמידה: "צור ישראל קומה בעזרת ישראל."

[18] הביטוי "א-לוהי השמים" מופיע כמה פעמים בתנ"ך, בספרים מתקופת גלות פרס ושיבת ציון. ראה למשל: עזרא א, נחמיה א. הביטוי "שהדי במרומים" לקוח מספר איוב, טז ומשמעו "עדי בשמים".

לקובץ אחד, שהוא קובץ שלא פורסם לציבור בסופו של דבר, אך נראה כי יועד לכך.[19] עם זאת, הביטוי ממשיך רעיון הופיע בדברי גורדון כבר קודם, בתקופה מוקדמת יותר מזו שבמסגרת המחקר, בקטע שכותרתו "השכל הנעלם", קטע שהוא חלק ממאמרו החשוב "האדם והטבע".[20] במקור, מופיע הביטוי כבר בקבלה במאה השש עשרה,[21] למשל בפיוט "אל מסתתר": "אֵל מִסְתַּתֵּר בְּשַׁפְרִיר חֶבְיוֹן/ הַשֵּׂכֶל הַנֶּעְלָם מִכָּל רַעְיוֹן".[22] ניתן לשער כי גורדון מכיר את הביטוי לא ישירות מהקבלה אלא דווקא דרך חסידות חב"ד (המאה התשע עשרה) שרוחה השפיעה על חינוכו כפי שראינו בביוגרפיה לעיל.[23] בחסידות זו יש מקום משמעותי לרעיון "השכל הנעלם": חכמתו העליונה של א-לוהים, המושפעת אל בני האדם; חכמה עליונה, א-לוהית, בלתי מוגבלת, שהיא שונה מהותית מ"השכל הגלוי", השכל האנושי הרגיל, המוגבל במושגי התפיסה שלו.[24] ראינו כבר בביוגרפיה של גורדון את היכרותו עם חסידות זו, שנראה שהושפע ממנה רבות. הביטוי "שכל נעלם" בדבריו הוא חלק מתפיסתו הרחבה יותר ביחס לא-לוהים ולחובת האדם לחפש אחריו.

הביטוי השני הוא הביטוי "שכינה" המפיע בדברי ברל כצנלסון, בכמה וכמה צורות: "שכינת העולם אשר מלוא כל הארץ כבודה", "השכינה" (פעמיים), "השכינה הלאומית", "שכינת האומה", "גלות השכינה" ו"שכינה בגלות". כפי שניתן לראות כבר משניים מהביטויים ("השכינה הלאומית" ו"שכינת האומה"), הביטוי "השכינה" קשור בדברי ברל באופן ישיר לקשר המיוחד בין עם ישראל לא-לוהים. גם מההקשר בו מובאים הביטויים לאורך דברי ברל[25] ניתן לראות קו העובר כחוט השני לאורך דבריו: השכינה היא הביטוי של הימצאות א-לוהים עִם עַם ישראל באשר הם, הן בעת הגלות והן בעת הגאולה. ולברל גם דרישות מן העם לגבי השכינה: הוא מצפה מהם להרגיש את אבלה בהיותה בגלות (ולכן לנהוג בכובד ראש בימים המסמלים חורבן, מתוך תחושה פנימית של אבל השכינה ומתוך כבוד למסורת ולא מתוך צו דתי); והוא מוכן לנהל גם ויכוח עם גורמים בתוך עם ישראל לגבי השאלה על מי שורה השכינה: כנגד הדתיים הוא מגלה דעתו מפורשות כי החלוצים לא ויתרו על השכינה הלאומית, אלא שהם סבורים כי דווקא ערכי העבודה והעשייה החלוצית היא הראויה ביותר להשכנת השכינה בתוך עם ישראל.

סיכום

כינויי האל בהם משתמשים הכותבים מלמדים אותנו הן על תפיסותיהם השונות ביחס לא-לוהים, והן על המקורות המוכרים להם היטב מתוך עברם המסורתי. ישנם קווים המשותפים לרוב הכותבים, כמו השימוש בשם הכללי "א-לוהים" ולא בכינוי "ה'" הנחשב מסורתי יותר. קווים אחרים אופייניים רק לחלק מן הכותבים,

---

[19] הדברים נמצאו כרשימות בכתבי גורדון, וכנראה היוו את חלקו השלישי של המאמר "האדם והטבע", שגורדון לא הספיק לפרסמו. רמון, ע. חיים חדשים - דת, אימהות ואהבה עליונה בהגותו של אהרן דוד גורדון: הקדמה

[20] גורדון, א"ד. האדם והטבע: השכל הנעלם, 1909. חלקו השני של המאמר פורסם בשם "הנצח והרגע" בשנת 1913. רמון, ע. חיים חדשים - דת, אימהות ואהבה עליונה בהגותו של אהרן דוד גורדון: הקדמה

[21] בדברי הרמ"ק (רבי משה קורדובירו), פרדס רימונים: יב ג. נראה שמקור הביטוי קדום יותר, שכן ניתן למצוא ביטויים דומים גם בפילוסופיה היהודית של אמצע ימי הביניים, למשל "השכל הפועל" בדברי הרמב"ם במורה נבוכים: פרק ס"ב ועוד.

[22] הציטוט הוא מתוך הפיוט "אל מסתתר" שנכתב על ידי ר' אברהם מימין, תלמידו של הרמ"ק.

[23] חסידות חב"ד נוסדה באימפריה הרוסית, באזור רוסיה הלבנה, בסוף המאה שמונה עשרה. ככלל, תורת החסידות (לא רק חסידות חב"ד) כידוע מושתתת על תורת הקבלה, תוך הפיכת יסודותיה של האחרונה לנגישים גם לפשוטי העם.

[24] הביטוי מופיע למשל בספרו של "האדמו"ר הזקן" ראשון אדמו"רי חב"ד: תניא, אדרת הקדש: פרק ה. משמעותו של הביטוי ראויה ללימוד נפרד, וודאי שאין להסתפק בהסבר הפשטני שהצעתי לעיל, שנועד לצורך הבנה בסיסית בלבד.

[25] כאמור, ראה בפרק על ברל את המובאות המלאות ואת ניתוחיהן.

כמו למשל הצורך ליצור בידול בין הביטוי הכוללני "א-לוהים" לבין תפיסות יותר ספציפיות של "א-לוהים": כגון א-לוהים הקשור לעם ישראל או א-לוהים המחובר לחיים המודרניים והאידיאולוגיות הקשורות בהם. ביטויים אחרים אופייניים לכותב מסוים, ומבטאים מכלול רחב יותר של תפיסתו את היחס בין א-לוהים לישראל או בין א-לוהים לאדם, הקשור בכינוי שהוא מעניק לא-לוהים.

המגוון הרחב של הכינויים לא-לוהים, המורכב הן מהמקורות על כל דורותיהם, מהתנ"ך והתלמוד ועד לפילוסופיות של ימי הביניים והחסידות, והן מכינויים חדשים לחלוטין שהכותבים "מעזים להמציא" עבור א-לוהים, מעיד כאלף עדים על אותה מורכבות בה חיו כולם בין מסורת לחידוש: הרצון להשתמש במקורות קיימים מן העבר הלאומי, מירושת הדורות, לצד יציקת תכנים חדשים לתוכם.

.3

רעיונות וביטויים הקשורים בא-לוהים

א. ציטוטים המכילים את שם א-לוהים

לצד כינוייו של א-לוהים בדברי הכותבים, חלקם גם משתמשים בכינויים שונים בציטוטים ומובאות שהם מביאים, מן התנ"ך, ממקורות חז"ל ממקורות מאוחרים יותר ומדברי בני זמנם. כיוון שבמקרים אלו הכינויים לרוב נאמנים למקור ממנו נלקחו ואינם תוצאת בחירה חופשית של הכותב, התייחסתי אליהם בנפרד.

ניתן למצוא אצל רוב הכותבים ציטוטים של כינויים "רגילים", "א-לוהים" ו"ה'" בכמות שווה למדי: הציטוטים נאמנים למקור ועל כן לא חלו עליהם כנראה ההסתייגויות שמנעו מהכותבים להשתמש בשם "ה'" במילותיהם שלהם. הכינוי "הקב"ה" בציטוט מובא רק בפי גורדון וכצנלסון. כמו כן מוזכר הכינוי "א-ל מלא רחמים" בפי יערי, ככותרת תפילה מסורתית הנאמרת בעת אבל, בה הוא נזכר.

השלושה האחרונים מרבים בציטוטים בכלל. המשותף לשלושתם הוא שכולם שימשו בתפקיד יותר "רוחני" ופחות "רשמי"; איש איש ותנועתו. כולם היו בעיקר "אבות רעיוניים": גורדון בתנועת העבודה כולה, כצנלסון בזרם המרכזי שלה ויערי בשומר הצעיר, הזרם השמאלי של התנועה. כולם זכורים בשל פועלם ההגותי ולא בגלל תפקיד מעשי בו שימשו, ולפיכך הגותם "טהורה" יותר: חפה מריבוי ענייני מעשה, ומעמיקה בענייני רוח. ייתכן שהיה זה אחד הגורמים לריבוי הציטוטים בדבריהם: ריבוי של ציטוט מקורות קשור פעמים רבות להעמקה ברוח לשמה, גם אם אין לדבר השלכות פרקטיות. בכתיבה פרקטית מצומצם השימוש במקורות לטובת מילים המביעות בישירות וללא דיון מעמיק את המעשה או המטרה.

לצד כינויים אלו מצטטים הכותבים גם ביטויים המבטאים רעיונות שלמים, כמו למשל הביטוי "למודי ה'". בציטוטים אלו אמנם כבולה היא צורת הציטוט וכינויי א-לוהים בה, אך הבחירה להשתמש ברעיון היא כבר בחירתו האישית של הכותב. אל ביטויים אלה נתייחס להלן.

ב. ביטויים ורעיונות המתייחסים במפורש לא-לוהים

בדברי הכותבים, לצד שמו של א-לוהים עצמו, מופיעים גם רעיונות וביטויים הקשורים בו. חלק מביטויים אלו חוזר על עצמו אצל כמה כותבים, וחלקם האחר נדיר יותר ומופיע אצל כותב אחד או שניים בלבד. לבד מאלו שמופיעים להלן, מופיעים גם ביטויים (כמו "מלאך ה'") כחלק מפסוק שלם. כאשר נראה שהסיבה היחידה להבאת הביטוי היא הימצאותו בפסוק השלם, לא ייחדתי לכך התייחסות. כך נהגתי גם בהתייחס לביטויים "ישמרנו השם" וכדו', אשר ברור כי הכותב מביאם רק כתגובה, לעתים תגובה צינית, לדברים שנאמרו כלפיו, או כשימוש ציני בשפת הדיבור של דובריהם (הדתיים, לרוב).

צלם א-לוהים

המושג "צלם א-לוהים" מופיע כמעט אצל כל הכותבים (למעט טבנקין, והממעטים לכתוב), והוא אף משמש מושג חשוב ומרכזי בהגותם של בן גוריון ושל גורדון. השימוש בו מגוון, וניתן לחלקו לשתי קבוצות הקרובות זו לזו:

הקבוצה הראשונה קושרת את המושג "צלם א-לוהים" בדרישות המוסר שהם מציבים לאדם ולחברה. עבור גורדון, המונחים "חיים בצלם א-לוהים", "אדם בצלם א-לוהים" ו"עם בצלם א-לוהים", הם "היסוד

לתורה כולה", ומבטאים חיים של עשייה ויצירה לצד חיפוש הא-לוהים (בין היתר דרך העשייה ודרך ההתחברות של הפרט לאומה כולה); לביא משתמש במושג כדי להדגיש את הקשר בין א-לוהים לעולם: בניגוד לתפיסות הרואות את א-לוהים כרוחני בלבד ומנותק מהעולם הפיסי, לביא טוען כי הא-לוהים האמיתי דווקא מחובר לעולם ועליו להתבטא בעולם המעשה של האדם. הביטוי אדם הנברא בצלם א-לוהים מסמל עבורו את היכולת של א-לוהים לבוא לידי ביטוי גם במציאות גשמית, האדם ומעשיו; ואילו רמז מעט יוצא דופן, שכן הוא משתמש במושג במשל בלבד. במשל מבטא המושג "צלם א-לוהים" כוח רוחני המסייע לאדם או לגוף להתגבר על סכנות פיסיות חיצוניות, אך גם במקרה זה המושג קשור לצד מוסרי המתגלה במציאות הגשמית.

הקבוצה השניה משתמשת במושג בצורה דומה, אך לעומת הדגשת הדרישות המוסריות הנובעות מאותו צלם, היא מדגישה את ערכו העצמי של האדם וקדושת חייו, שממנה נגזרות ממילא זכויות חברתיות שונות, ובעיקר הזכויות לחיים, לכבוד ולשוויון. בן גוריון, שהמושג "א-לוהים" לא נזכר כלל בדבריו מן התקופה המדוברת בפני עצמו, אלא רק בביטויים הקשורים בא-לוהים, משתמש במושג "צלם א-לוהים" כרעיון שעם ישראל הביא לעולם בדבר קדושת חיי כל אדם, שממנה נגזרים אחווה אנושית ושלום, צדק חברתי, וחיים על פי הצו "ואהבת לרעך כמוך"; ברל משתמש פעם אחת בביטוי כדי לבטא את כבודו של האדם כאדם, כיציר א-לוהים; אצל יערי כוונת הביטוי אינה ברורה עד הסוף, אך נראה כי היא קשורה בקדושת חיי האדם, בדומה לבן גוריון; וארלוזורוב משתמש בביטוי בשתי צורות שונות: "צלם א-לוהים" קשור אצלו לזכויות האדם ורעיון השוויון בין בני האדם, בדומה לבן גוריון ויערי, והמושג "צלם א-לוהים חיים" בדבריו דומה במשמעותו לזו שבדברי גורדון, וקשור לעיצוב חיי העם בצורה מסוימת ובשאיפה למטרות מסוימות; ומקצין מעט את הדברים טבנקין, המשתמש עבור משמעוית דומות לאלו במושג "צלם האדם" דווקא, כשהמשמעות כנראה דומה לזו של "צלם א-לוהים".

המשותף לכל המשתמשים בביטוי, והמשמעויות הנגזרות ממנו שהם נותנים לו, הוא השימוש במושג "צלם א-לוהים" עבור הצבת רף של חיים על פי ערכיה של תנועת העבודה: עבודת האדמה והיצירה והדגשת המוסר שבין אדם לחברו. למעשה, שימוש זה אינו רחוק מן המופיע בפשט הכתוב המקורי.

מקור הביטוי מופיע כבר בסיפור בריאת האדם בספר בראשית: "וַיִּבְרָא אֱ-לֹהִים אֶת-הָאָדָם בְּצַלְמוֹ, בְּצֶלֶם אֱלֹהִים בָּרָא אֹתוֹ..."[1] ומיד בפסוק הבא מוענק לאדם השלטון וההנהגה של העולם הנברא, שהם מעין "שותפות במעשה בראשית": "....וַיֹּאמֶר לָהֶם אֱלֹהִים פְּרוּ וּרְבוּ וּמִלְאוּ אֶת-הָאָרֶץ, וְכִבְשֻׁהָ; וּרְדוּ בִּדְגַת הַיָּם, וּבְעוֹף הַשָּׁמַיִם, וּבְכָל-חַיָּה, הָרֹמֶשֶׂת עַל-הָאָרֶץ."[2] ההשלכה המעשית המיידית של אותו "צלם א-לוהים" מופיעה כציווי הבסיסי ביותר בתורה לגבי היחסים בין אדם לחברו, האיסור על שפיכות דמים, ציווי הניתן לבני נח בתום

---

[1] בראשית א. רבו הפירושים למשמעותה של בריאת האדם בצלם א-לוהים ומהו "צלם", ולא כאן המקום להרחיב בהם. ראה למשל את הרמב"ם במורה נבוכים א א, המייצג אחד מתוך לפחות עשרה הסברים שונים, מפרשני ימי הביניים במאה השתים עשרה, דרך הקבלה והפילוסופיה במאה השש עשרה ועד להגות המאה העשרים (להפניות, יעיין הקורא בויקיפדיה: צלם א-לוהים). כדאי רק לציין שיש הבדל בין המילה "צלם" העברית, המופיעה בתנ"ך רק בהקשר של סיפור הבריאה, ולפיכך רבו פרשנויותיה כמילה כמעט יחידאית (גם אזכורים מאוחרים מהתנ"ך משתמשים במושג "צלם" העברי רק כחלק מהצירוף הכבול של "אדם נברא בצלם"), לבין המילה "צלם" הארמית, המוכרת לנו מספר דניאל בתנ"ך ובהמשך מלשון חז"ל ("העמידו צלם בהיכל", במשניות תענית: ד, ו), ומשמעותה היא פסל, תמונה, או ייצוג חזותי-פיסי אחר. בעברית המודרנית, אנו לא מבדילים בין שתי המשמעויות למילה, שמקורן שונה גם אם קרוב.

[2] בראשית א

המבול, ולפיכך תקף מבחינת התורה לכל אדם באשר הוא: "וּמִיַּד הָאָדָם, מִיַּד אִישׁ אָחִיו--אֶדְרֹשׁ אֶת-נֶפֶשׁ הָאָדָם.... שֹׁפֵךְ דַּם הָאָדָם, בָּאָדָם דָּמוֹ יִשָּׁפֵךְ: כִּי בְּצֶלֶם אֱ-לֹהִים, עָשָׂה אֶת-הָאָדָם".

בדברי חז"ל, מופיע הביטוי בדברי רבי עקיבא במסכת אבות:[3] "חביב אדם שנברא בצלם. חיבה יתרה נודעת לו שנברא בצלם, שנאמר: כי בצלם א-להים עשה את האדם."[4] במשנה זו ברור ומודגש כי רבי עקיבא מתייחס לכל אדם באשר הוא, מפני שהמשך המשנה מתייחס לעם ישראל: "חביבין ישראל שנקראו בנים למקום. חיבה יתרה נודעת להם שנקראו בנים למקום, שנאמר: 'בנים אתם לה' א-להיכם'."[5] רבי עקיבא הוא גם זה אשר טבע במקום אחר את המשפט: "'ואהבת לרעך כמוך'- זה כלל גדול בתורה".[6] אותו "ואהבת לרעך כמוך" מופיע כעיקר יסודי במשנתו של בן גוריון, בסמוך להופעת המושג "צלם א-לוהים" בדבריו.[7]

ההוגים השונים אמנם בחרו להדגיש צדדים מסוימים, אנושיים-חברתיים, של משמעות צלם א-לוהים, כמו גם בחירתם להדגיש צד אוניברסלי זה כחלק חשוב ועיקרי של הדרישות הנגזרות מהקשר בין עם ישראל כלאום לא-לוהים, קשר אשר יש לו במקורות היבטים רבים נוספים. אך נראה כי הדברים הם בגדר הדגשה, שאינה מנותקת מהמקור אלא בוחרת דגשים מתוכו. בכך משמש המושג המקורי של "צלם א-לוהים" ממיטב מורשתה המסורתית של היהדות, להדגשה של ערכים חדשים, ערכי תנועת העבודה: העשייה וחיי האדם והחברה, בזהות הלאומית והחברתית המתעצבת בארץ.

עולמו של א-לוהים

ביטויים שונים בדברי ההוגים מתייחסים להיות תבל עולמו של א-לוהים. החל מ"שכינת העולם אשר מלוא כל הארץ כבודה" של ברל, ביטוי המבוסס על "מלוא כל הארץ כבודו" התנ"כי,[8] המופיע בתפילה[9] וכיסוד בחסידות, אך מכלול הביטוי הוא יצירה מקורית של ברל; עבור דרך "שמי ה'" בדברי לביא ואהרונוביץ', ביטוי המבוסס על המקורות והמופיע במשמעותם המקורית: בניסיון של העמים למחות את שמו של עם ישראל "מתחת שמי ה'";[10] דרך המושג "ערים גדולות לא-לוהים" בדברי ארלוזורוב (ביחס לערים באמריקה), המבוסס גם הוא על המקורות,[11] ועד לביטויים "עולמותיו של הקב"ה" בדברי ברל ו"עולמו של הקב"ה" אצל יערי. אלה האחרונים מעניינים, כיוון שהם משתמשים בביטוי דומה מאוד, שאינו ביטוי מוכר מן המקורות. השימוש בשני המקרים נעשה בהקשר ציורי ודומה, פעם אחת על סופר ופעם בדברים על יצירה ספרותית, אך בפער של חמש עשרה שנים. בשני המקרים הכוונה היא למשמעות הפשוטה של המילים. ייתכן שהם הושפעו אחד מהשני או מאדם שלישי, אך אין דרך להוכיח זאת. המשותף להם הוא ריבוי השימוש בציטוטים, ולפיכך גם שימוש בשפה שהיא "בסגנון" של המקורות, נראה כמתחבר היטב לתמונה.

---

[3] משנה, אבות ג

[4] הפסוק מופיע במשנה המקורית ומקורו בבראשית ט

[5] הפסוק מופיע במשנה המקורית ומקורו בדברים יד

[6] ירושלמי נדרים ל ב

[7] למובאות המלאות ראה בפרק על בן גוריון.

[8] ישעיה ו

[9] בקדושה שבתפילת עמידה בכל יום

[10] אמנם המקור התנ"כי, באיכה ג, מבקש דווקא נקמה בגויים: "תִּרְדֹּף בְּאַף וְתַשְׁמִידֵם, מִתַּחַת שְׁמֵי ה'", אך הדבר נעשה בתגובה לחורבן שזרעו הגויים בעם ישראל ובארצו, חורבן שבאופן טבעי משמעותו עבור העם היתה השמדה. נראה כי הביטוי השתרש במהלך הדורות כביטוי לנסיונם של הגויים להשמיד את עם ישראל בכל דור ודור.

[11] "וְנִינְוֵה הָיְתָה עִיר-גְּדוֹלָה לֵא-לֹהִים" יונה ג

נראה כי השימוש במינוחים אלו אינו מעיד על אמונה דווקא, אף על פי שמקורותיו בטקסטים אמוניים. הכותבים כנראה משתמשים בביטויים כהמשך למסורת לשונית עשירה, כחלק מתרבותה של הלשון העברית, המשייכת בין העולם לבוראו. אמנם שפה לאומית קשורה באופן הדוק לתפיסת עולם,[12] אך דבר זה יש בו כדי לנתח את השפה העברית והתפתחותה, ולא את הגותם של בודדים המשתמשים בה, המשתמשים במוצר חצי-מוגמר.

מלכות א-לוהים בעולם

לעומת הביטוי הנייטרלי יחסית "עולמו של א-לוהים", מופיעים בכתבי ההוגים שני ביטויים המתייחסים למלכות א-לוהים בעולם. ההקשר של שניהם מעיד כי כנראה בשימוש בהם הייתה מחשבה תחילה, והם לא נאמרו מתוך הרגל. בשני המקרים מתייחס הביטוי לחזון אחרית הימים, חזון אידיאלי, המבוסס על דברי הנביאים. אלא שבן גוריון מציב את "מלכות שדי עלי אדמות" כחזונו האישי למדינת היהודים, כמימוש החזון המוסרי של הנביאים. טבנקין לעומתו מתייחס ל"מלכות א-לוהים" כמושג הקיים במחשבה האוניברסאלית, ככינוי לאחרית הימים, אך אינו מפרש דעתו האישית לגבי חזון זה, האם הוא מעוניין בו אם לאו, אלא מתמקד בנושא אחר לגמרי (השימוש בכוח), כש"מלכות א-לוהים" משמשת רק כעזר לו במלאכת ההסברה.

דבר א-לוהים

ביטויים מגוונים בדברי הכותבים מייחסים תארים כ"דבר א-לוהים" ודומיו לרעיונות שונים. חלקם, מתייחסים למשמעות הקרובה למשמעות הביטוי המקורית: כך אנו מוצאים את ההשראה הא-לוהית מונצחת במילים "הארה א-לוהית" או "התערותא דלעילא" בדברי אהרונוביץ', ביחס לפריצות דרך בתחומי מדעי הרוח והחברה. גם הביטוי "עצת א-לוהים" מתייחס למשמעותו הפשוטה (והמופשטת: לעצת א-לוהים עצמה). על דרך השלילה, מתנגד יערי לסיסמא "קול המון כקול ש-די", מתוך שהוא מתנגד להכרעות על פי ההמון, וכנראה מתוך שאינו סבור כי הכרעת הרוב ודעת הקהל ראויים לדימוי מעניק-כוח זה של "קול ש-די".

אולם לעומתם, ברוב המקרים המשתמשים במושג "דבר א-לוהים" ובמושגים מקבילים לו, משנים מעט מהמשמעות הפשוטה של הביטוי, ומסבים אותו ככינוי ל"רעיון נעלה" על רעיונות שאינם "דבר א-לוהים" ממש אלא נוצרו בידי אדם, ואף על עשייה אנושית, החורגת מתחום הרעיון המופשט. כך למשל נמצא את המושג "חלק א-לוה ממעל היא" לגבי אידיליות אנושיות (ובפרט על האידיאולוגיה של הקבוצה); את הביטוי מן המקורות "דברי א-לוהים חיים" או "דבר א-לוהים": כמתייחס למעשה הציוני (אצל אהרונוביץ'), ביחס לדברי הרצל (אצל לביא), כמוסב על חסידות וסוציאליות (כפי שנתפסו בעיני אז"ר, לדברי כצנלסון. לפי כצנלסון כשרונו של אז"ר היה לראות גילויים רבים ושונים של "דברי א-לוהים חיים" במציאות, ברעיונות וזרמים שונים), כמוסב על הבנייה והעשייה בארץ, על הרעיונות והמפעלים השונים של הזרמים הקיבוציים, ועל דרכו של המיעוט החלוצי המבצע מהפכות (בדברי יערי). בדברי טבנקין נמצא את הויכוח על הקיום של ביטוי קרוב,

---

[12] אורנן, ע. בן-שחר, ר. וטורי, ג. (ע') העברית שפה חיה: קובץ מחקרים על הלשון בהקשריה החברתיים-תרבותיים. חמו, מ. בלונדהיים, מ. וליבס, ת. תקשורת כשיח: עיונים בשפה ובמדיה. Jiang, W. The relationship between culture and language

"תורת-יה", כשטבנקין טוען לעומת הדתיים כי העשייה הציונית בארץ נאמנה יותר לתורה זו, שהיא למעשה דבר א-לוהים, מאשר מעשיהם של הדתיים שנשארו בגלות. כמעט לכל אלה משותף הרעיון כי דבר א-לוהים מתגלה בארץ האמצעות ערכיה של תנועת העבודה: העשייה הציונית והסוציאליזם.

מעשי א-לוהים בעולם

מגוון של ביטויים מתייחס למעשיו של א-לוהים בעולם. בין אלה ניתן למצוא את דברי ארלוזורוב על "אצבע א-לוהים", על השתלשלות העניינים ההיסטורית שהביאה לפוטנציאל הטמון לציונות ביהדות אמריקה; את "מתת א-לוהים" על היכולת של אדם לראות ולהכיר בהתגשמות חזונו בדברי כצנלסון, ובדבריו של האחרון גם את "ריב הא-לוהים" כזהה לריבו ומאבקו של עם ישראל (ביטוי זה הוא בעקבות דברים מוקדמים של ארלוזורוב); את "מתנת א-לוהים" בדברי בן גוריון, על צ'רטר בארץ ישראל בעיני הרצל; ואת ה"השגחה הא-לוהית" אשר טבנקין מתכוון אליה במשמעותה כפי שהיא ולא כסמל, אלא שלדבריו אבד מבטחו של ישראל בה כהבטחה לגאולה. ניתן לראות כי מצד אחד קיים גיוון במשקל שנותנים ההוגים להשפעתו של א-לוהים ומעשיו בעולם, אך כולם קושרים מעשים אלה של הא-ל דווקא בעניינים הקשורים במישרין לגאולה הציונית וגלגוליה אל מול ההיסטוריה העולמית.

שליחי הא-לוהים

הרעיון של "נביא א-לוהים" או שליחו בצורה כזו או אחרת, מופיע בכמה מקרים, כשהכוונה לעתים לשליח ממש, ולעתים בסמליות. כך אנו מוצאים את "קול א-לוהים" ואת "נביא א-לוהים" כמשל וכסמל בדברי טבנקין לתחושת שליחות פנימית שצריכה למלא את שליחיה של תנועת העבודה; משמעות הביטוי "משיחי א-ל" אצל יערי אינה ברורה דיה, אך גם היא מופיעה בהקשר של אנשי רוח לעומת היורדים אל העם; ו"איש הא-לוהים אצלו", אליהו,[13] את הנאמנות לדרך אמיתית אחת, כאשר דרך האמת בנמשל שלו היא האידיאולוגיה הסוציאליסטית לעומת זו הקפיטליסטית. נזכיר כי אצל יערי, במאמר "סמלים תלושים", משמש הא-לוהים לאורך חלק משמעותי במאמר כסמל לרעיון האחווה הסוציאלי. כלומר, ניתן לראות שא-לוהים ושליחיו משמשים את האגף השמאלי בחבורה, את יערי וטבנקין (ורק אותם), כסמל לסוציאליזם דווקא, כסמל לרעיונותיו וללהט שהם טומנים בו.

ג. ביטויים שבשגרה

בשפה העברית קיימים כמה ביטויים ביחס לא-לוהים אשר מהווים "צירופים כבולים",[14] אשר אמנם מקורם בתנ"ך, אך הפיכתם לצירופים מקובעים הנמצאים בשימוש תכוף ביום-יום, והנאמרים ללא מחשבה

---

[13] הכינוי "איש הא-לוהים" במקרה זה נעשה על פי המקור התנ"כי, מלכים א יז-כב

[14] צירוף כבול הוא מינוח לשוני המתאר ערך מילוני אחד המורכב משתי מילים או יותר הבאות תמיד יחד בצורה מקובעת. לדוגמא: גמילות חסדים, טביעת עין. צירופים כבולים הם למעשה צירופים חופשיים (כל סמיכות שהיא, כמו "בת המלך") אשר עם הזמן נתקבעו והיו לביטויים. לרוב, משמעותו של הביטוי, הצירוף הכבול, שונה מסך מרכיביו, אם בשוני מהותי (טביעת עין- אין הכוונה טביעה פיסית של העין כמו חותם, אלא עניין רעיוני של אבחון בעזרת העין) ואם בשוני של הקונוטציה, הנימה או המסר הא-מילולי של הביטוי, "בין השורות" שעומד מאחוריו. לדוגמא בביטויים שלפנינו, אם בתנ"ך שימש הביטוי "ברוך ה'" כברכה מיוחדת היוצאת מפי אומרה בשעה של פלא מיוחד או שמחה גדולה, הרי שהיום הביטוי, שמשמעותו המילולית זהה, נאמר בכל הקשר ללא מחשבה רבה בדרך כלל, ואף בנימה צינית: "הם הגיעו בשלום ברוך השם", "יש לפרויקט הזה כבר מספיק בעיות, ברוך השם"....

כמעט, כביטוי שגור, נעשתה בתקופה מאוחרת יותר, כנראה בעת המודרנית. אלה הם הביטויים "ברוך השם",[15] "בעזרת השם"[16] ו"למען השם"[17] המוכרים לנו גם היום ואינם בבחינת הצהרה אמונית. תוכנם המודרני אינו שונה מהותית מהמקור, אלא שהשימוש בהם בעת החדשה, בניגוד לתנ"ך, מתאים גם לעניינים שבשגרה, קלי ערך או משמעותיים (ולא בהכרח לברכה לה' על קבלת טובה משמעותית כבתנ"ך). השימוש בהם נעשה לעתים קרובות ללא מחשבה מעמיקה, אלא בעיקר מן השפה ולחוץ.

בביטויים אלו משתמשים רק הוגים מעטים: גורדון, כצנלסון[18] (ברוך השם) ופעם בודדת, יוצאת דופן למדי, בן גוריון (למען השם). נראה כי בני דור העלייה השנייה, אשר הכירו היטב את המסורת הלשונית היהודית המסורתית, ידעו כי השימוש בביטויים אלו נעשה לרוב מן השפה וחוצה ואינו מעיד על השתייכות דתית, אך ייתכן שבשונה מהיום, בהיותם שייכים לדור שהכיר היטב את המסורת ובעט בה, נחשבו הביטויים הללו בעיניהם למסורתיים יותר, אף בהשוואה לביטוי "הקדוש ברוך הוא", ועל כן הוא מופיע רק אצל אלו אשר יחסם הכולל למסורת היה חיובי.

ביטוי נוסף המתקשר לביטויים אלו ובפרט לביטוי "בעזרת השם" הוא הציטוט מתוך הפסוק, ציטוט שהוצב כסיסמא בהפגנות, כפי שמתאר ומצטט אותו משה סנה: "דברו דבר ולא יקום כי עמנו אל",[19] ציטוט המביא תקווה, וזו הפעם כנראה כן מתוך מחשבה, כי א-להים יהיה בעזרו של עם ישראל כנגד אויביו.

ביטוי מעניין אחרון הוא "יראת השם" או "יראת שמים", ביטוי הנמצא גם הוא בשימוש תדיר ביהדות המסורתית. הביטוי מופיע רק פעמיים, ובשתיהן הוא משמש בצורה ברורה כדי להביע דווקא יראת שמים מעושה וחסרת תוכן של אדם מסוים שעמו מתפלמס הכותב: איש המזרחי בדברי טבנקין, וחבורה הוללת מנותקת מהמציאות, המציגה מצג שווא של רצינות, בדברי יערי. אמנם רק בשני מקרים מדובר, אך דומה שהיקרותם דווקא אצל שני כותבים אלו, אשר כלל יחסם למסורת הוא המרוחק יותר מבין הכותבים, גם אם מורכב, ואופן השימוש בהם, מעיד על ביקורת מכוונת ולא רק כלפי אדם מסוים. ייתכן שהביטוי "יראת שמים", ומושג ה"יראה" בכלל, מתקשר אצלם לציות העיוור להיררכיה הרבנית בגלות, שנגדה יצאו במפורש. שניהם מאסו ב"מעטפות" של החצנה דתית, החצנה המתבטאת בביטוי "יראת שמים" כאשר אין ביראה זו תוכן אמיתי הבא מתוך בירור וחיפוש אמיתי אחר מקור אותה יראה.

---

[15] המופיע כמה פעמים כבר בספר בראשית: פרק ט, פרק כד, פרק כו ועוד.
[16] מבוסס כנראה על תהלים קכא: "עזרי מעם ה'"
[17] מופיע בישעיה בפרקים מט ונה.
[18] וכן בפי אחת מדמויותיו של שדה, אך לא בפיו שלו.
[19] הציטוט מתוך ישעיה ח

ד. רעיונות הקשורים בקשר שבין א-לוהים לעם ישראל

שלושה רעיונות אחרונים הקשורים בא-לוהים, קרובים זה לזה, מופיעים בדברי ההוגים. שלושתם קשורים לקשר בין עם ישראל לבין א-לוהים.

העם הנבחר

נושא החוזר אצל כותבים שונים, ואופייני כפי שנכתב במבואות לתנועות לאומיות בכלל, הוא הנושא של עם נבחר: עם ישראל נבחר בידי א-להים, ולכן יש כלפיו השגחה מיוחדת ומוטלים עליו תפקידים מיוחדים. לרעיון זה כמה צורות ביטוי: "עם נבחר" בפי אהרונוביץ', כשהביטוי אצלו מדגיש את גילוי הא-לוהים לעולם על ידי עם ישראל, ובשל כך מוצדקת זכותו לארצו; "עם ה'" המופיע אצל כצנלסון בהקשר של רצח ארלוזורוב ("וכל עם ה' נקיים") ללא סיבה נראית לעין; "עם ה'" המופיע גם אצל גורדון, כחלק מציטוט שהוא רואה בו סמל לאידיאל: "ומי יתן את כל עם ה' נביאים!", כחלק מהשאיפה שהעם כולו ידרוש א-לוהים, במסגרת "עם בצלם א-לוהים"; והביטוי "אתה בחרתנו" המופיע הן בדברי כצנלסון, אשר מתייחס אל הביטוי כמושג, הקשור ברוחניות שהביא עם ישראל לעולם, ואשר ברל מקונן על שכחת ה"בוחר" בעם מישראל; והן בדברי גורדון, כאשר ה"אתה בחרתנו" מסמל את הייחודיות הרוחנית של עם ישראל. ברוב המקרים אם כן, הבחירה בעם מבטאת דווקא את ייחודו הרוחני, הקשור לשליחותו בעולם, ובמפתיע דווקא אין ברעיון זה לרוב משום קישור מיידי לפעילות הקשורה לעשייה בארץ, אלא רק לזהות הלאומית הרוחנית של עם ישראל.

מעניין לציין כי רק הוגים מעטים, ובעיקר אלו שכלל יחסם למסורת חיובי למדי (גורדון, כצנלסון ועליהם נוסף אהרונוביץ'), מתייחסים לרעיון הבחירה, למרות מרכזיותו בזהויות לאומיות שונות.[20] ייתכן שמיעוט ההתייחסויות לרעיון הבחירה נובע מההקשר המקורי של המושג, הקשור בדת ובמעמד הר סיני, מעמד מתן תורה;[21] בזהירות מהדגשת יתר של לאומיות ועליונותו של לאום מסוים בתנועה שדגלה גם בסוציאליזם ובאחדות האוניברסאלית, ובמיוחד לנגד הצורה השלילית של תפיסת עליונות לאומית שנצפתה באירופה בשנות השלושים ואילך; או בהיותו של הרעיון קשור במישרין ובצורה ברורה באמונה בא-לוהים, שהעם נבחר על ידו: קישור שלא כל ההוגים, מסיבות שונות, היו רוצים להתבסס עליו כרעיון משמעותי, למרות, ואולי בגלל, הפוטנציאל הגדול הטמון ברעיון של "עם נבחר על ידי הא-ל" בתנועות לאומיות.[22]

לא רק העם נבחר, אלא גם מקום נבחר קיים עבורו, זוהי ירושלים, והמקדש במרכזה. אלא שגם הבחירה בהם כבחירה הקשורה דווקא בא-לוהים מופיעה רק בדברי גורדון ("מעוז אל אחד" ו"הר בית הא-לוהים") ובדברי אהרונוביץ' המצטט מן המקורות את המושג "עיר הא-לוהים".[23]

בהקשר זה כדאי להזכיר שני ביטויים נוספים, הקשורים בדרישות ייחודיות מעם ישראל בהיותו עם נבחר בידי א-לוהים:

---

[20] ראה במבואות בסעיף על זהות לאומית.

[21] "והייתם לי סגולה מכל העמים", שמות יט

[22] סמית, א"ד. עמים נבחרים: מקורות מקודשים של זהות לאומית

[23] הביטוי עיר הא-לוהים מופיע כבר בתנ"ך, אך הציטוט המלא בו משתמש בכותב (המובא בפרק על אהרונוביץ') לקוח דווקא מפיוט הנאמר בתפילת נעילה ביום הכיפורים.

האחד אופייני לגורדון בלבד, אך הוא חוזר אצלו כמה פעמים, והוא הציטוט: "קדושים תהיו כי קדוש אני ה' א-לוהיכם",[24] ביטוי המבטא לדבריו את אופיו של עם ישראל, אשר מצד אחד חי במציאות, ומצד שני מטהר אותה ואת עצמו וחי לפי ערכים רוחניים, ערכים של קדושה. כלומר, גורדון מקשר כאן בין הקשר א-לוהים- ישראל עליו הוא מצביע לכל אורך דבריו, ומביא את ביטויו בפועל לדבריו: רוחניות וקדושה בתוך החיים.

הביטוי השני מופיע בדברי כמה הוגים כסיסמא הלקוחה מתוך הפסוקים, "וכל בניך למודי ה'".[25] גם ביטוי זה מופיע רק בפי השלישייה שלעיל, אך במובנים מעט שונים. גורדון רואה את הסיסמא כסמל ליכולתו של האדם לשלוט בעצמו ולהתנהג כראוי כלפי האחרים; כצנלסון מזכיר את הסיסמא כתמריץ לחיזוק התרבות והרוח כבסיס להצלחת העשייה הציונית; ואילו אהרונוביץ' משתמש בביטוי בדומה לכצנלסון, אלא שהוא מתנגד להתמקדות בענייני רוח, כיוון שבעיניו יש לקדם את המעשה ראשית כל.

רעיון הבחירה בעם ישראל, והדרישות מעם ישראל הנגזרות ממנו, מגוון למדי בדברי ההוגים. מעטים מהם עוסקים בו, אך הם שונים בדעותיהם. מעניין לציין, כי רעיון הבחירה מופיע לגבי העם והארץ כאחד, אך לרוב ללא קישור בין שתי הבחירות.

ככלל, ניתן לומר שבעיני חלק מההוגים, משמעותה של הבחירה היא ייחודיותו הרוחנית-מוסרית של עם ישראל, וזוהי שליחותו בעולם, כנגזר מהיותו עמו של א-לוהים, הקשור והמסמל את הצד הרוחני של העולם. אלא שכאמור, רק הוגים מעטים עוסקים ברעיון, וכיוון שמדובר ברעיון נפוץ בזהויות לאומיות, רעיון הבחירה בעם, הרי שיש בכך אמירה.

קידוש השם, נצח ישראל: העתקת המרכז מהא-ל לעם

שני ביטויים בדברי ההוגים, לקוחים מהמסורת היהודית ויוצקים לתוכה תוכן חדש. ביטויים אלה, שאחד מהם היה אולי הסמל הבולט ביותר של עם ישראל הנרדף בגולה, המוכן להקריב עצמו על נאמנותו לאמונה בא-לוהים ובתורתו, משמשים את ההוגים כמוטיבים המביעים להט והקרבה ההולמת תנועה לאומית הנלחמת על קיומה.

נצח ישראל

הביטוי נצח ישראל, אשר במקורו הוא כינוי לא-לוהי ישראל בתנ"ך,[26] הופך בדברי ההוגים לביטוי לאמונה בנצחיות עם ישראל, כאשר לא ברור אם נצחיות זו קיימת בזכות א-לוהים או בזכות העם עצמו ללא תלות בא-לוהים. בשני המקרים, גם אצל בן גוריון וגם אצל כצנלסון, קיים ערפול באשר למי מהשניים מתייחס הביטוי, לא-לוהים או לעם. עיקר מטרתם של השניים היא להשתמש בביטוי אשר טמון בו כוח של אמונה, שביכולתה לדרבן לפעולה ולעשייה, הנחוצות עד מאוד לציונות. לשם כך הם משתמשים בביטוי באופן שיתאים הן לשומרי המסורת והן למתנגדים לה, תוך שהם מדגישים את התוכן הרעיוני-תרבותי שבו. באופן מסויים, דומה כי השימוש בביטוי זה, וכן במושג של "קידוש השם", בא במקום מיעוט היחס למושג "העם הנבחר", מושג

---

[24] ויקרא יט
[25] ישעיה נד
[26] שמואל א טו

אשר קשה הרבה יותר להשתמש בו בלי להתייחס אל הא-לוהים, ולפיכך ייתכן כי חלק מהמנהיגים שיחסם למסורת היה מורכב יותר, נמנעו ממנו.

קידוש השם

עוצמתי ורחב השפעה עוד יותר במסורת ההיסטורית הוא הרעיון של "קידוש השם", המופיע בדברי רבים מהכותבים. רעיון זה, כאמור, היה לסמל של העם היהודי בגולה, העם ששמר בנאמנות וקנאות על אמונתו, שייחדה אותו כעם.

מעניין כי רעיון זה של קידוש השם, דווקא אינו מופיע בדברי חלק מההוגים המרבים לצטט מהמסורת: גורדון, אהרונוביץ', ובמידה מסוימת גם יערי מפתיעים בהיעדר הביטוי מדבריהם. אלה המשתמשים בביטוי, עושים זאת לא אחת, ומעניקים לו משמעות חדשה, נוספת, אשר לא הייתה קיימת ולא יכלה להתקיים בשנות הגלות: במסורת, קידוש השם היה הנאמנות של עם ישראל לקיום מצוות התורה ובמיוחד הנאמנות לאמונה היהודית כנגד האמונות הזרות- האלילית (בימי רומא) והנוצרית (בימי הביניים).[27] בעת החדשה, מוענקת למונח משמעות חדשה: קידוש השם, קידוש שמו של א-לוהים או גם קידוש שמו של עם ישראל, על ידי נאמנות לקיום "מצוות" חדשות: ההגנה על הארץ, הלחימה הפיסית והסימבולית על כבודו הלאומי של העם, על ידי קרב ממש ועל ידי התנהגות המראה על גאווה לאומית ונאמנות להשתייכות לעם ישראל.

השימוש במושג מגוון בין הכותבים: בן גוריון מדגיש את המשמעות החדשה יותר, את קידוש שמו של עם ישראל, על ידי נאמנות להשתייכות לעם; ברל, מתייחס גם למונח ההיסטורי של "קידוש השם", כחלק ממסורת לאומית, שתוצאותיה בקידוש השם מודרני על ידי לחימה על תקומת העם והארץ; טבנקין מתייחס אל קידוש השם דווקא כלחימה פסיבית, שבעת החדשה אין להסתפק בה אלא לצאת ללחימה אמיתית על הגנת העם, כלומר, הוא מתייחס למושג במשמעותו המקורית כהשוואה לרצוי כיום; שדה מעניק במפורש ובמודע תוכן חדש ל"קידוש השם": לחימה ואף מוות על העם והארץ, לצד המשמעויות ההיסטוריות של הביטוי; ולבון מתייחס לרעיון "קידוש השם" כמסמכל נאמנות לרעיונות רוחניים, נאמנות אשר היא מרכיב בזהות העם.

בשני הביטויים, "נצח ישראל" ו"קידוש השם", ישנם קווים מקבילים: שימוש במושג כתיאור לנאמנות לרעיונות רוחניים וליכולת רוחנית, כמאפיין של עם ישראל כלאום, והעתקת מושא המושג, על ידי חלק מהכותבים, מהא-לוהים לעם ישראל. הנאמנות שבעבר היתה נאמנות דתית של העם לא-לוהיו, הופכת לנאמנות לאומית של העם לעצמו. לעתים קרובות הדברים אינם עומדים בסתירה אלא מוסיפים זה על זה: לצד הפוטנציאל הטמון במאבק, בלחימה, בשם הא-לוהים, פוטנציאל שמשתמשים בו בתנועות לאומיות רבות,[28] כמו גם בתנועה הציונית, מופיע כאן גם הפן החילוני של התנועה הציונית הפועלית, המבקשת להשתמש בכוח, בלהט

---

[27] ספרות נרחבת דנה בנושא קידוש השם ומשמעותו במסורת היהודית. מן הספרות הרבנית-מסורתית: גליקמן, י. בשבילי הנצח. הלברטל, ד. קידוש השם. ויסמן, צ. קדוש השם. זכאי, א. חיים של קדוש השם. לוגאסי, י. נחמת ישראל. רוזנברג, ש. אהבוך עד מות: עיון רב-תחומי בסוגיית קידוש השם במסכת סנהדרין ((עד,א-עה,א)). מן הספרות העברית: ברגמן ש"ה. קידוש השם. קוליץ, ח"ע. ראש לחכמים: רבי עקיבא בפולמוס בר-כוכבא במשנת הגאולה וקידוש השם. מן הספרות המחקרית: גפני, י. ורביצקי, א. (ע') קדושת החיים וחירוף הנפש: קובץ מאמרים לזכרו של אמיר יקותיאל. הרטמן, ד. אגרות ותשובות: מנהיגות בעיתות מצוקה: על איגרות הרמב"ם. שטרנברג, ע. 'קידוש השם' ו'חילול השם' במקורות התנאיים

[28] סמית, א"ד. עמים נבחרים: מקורות מקודשים של זהות לאומית

ובנאמנות שסומלו במשך דורות בעם על ידי הנאמנות לא-לוהים, ולהמשיכו תוך נאמנות חדשה, חילונית, לעם ישראל.

מעניין לציין כי רוב מקורות מנהיגות התנועה הציונית, וכלל מקורות המנהיגות הפועלית, אינם מזכירים כלל את הנושא של חילול השם, לא בפני עצמו ולא כסמל. רק בימין הפוליטי ניתן למצוא התייחסות לכך בדברי בגין, שם מסמל הביטוי התנהלות קלוקלת של המוסדות הציוניים בענייני חוץ (בענייני העמידה על הזכות לארץ) ובענייני פנים (המרדף אחר המחתרות).[29] ייתכן כי בניגוד למושג "קידוש השם" שמטבעו נלוותה לו הדרת כבוד מסוימת ושסימל לא רק נאמנות דתית אלא גם גאווה לאומית וייחודיות של העם, המושג "חילול השם" נתפס כקשור רק לענייני דת; ל"יראה" הדתית מפני הא-לוהים, ולכן נמנעו מהשימוש בו גם אם מדובר היה בביקורת.

על דתות אזרחיות-לאומיות ומקומו של א-לוהים בתוכן

לאור הרעיונות שראינו לעיל, והשימוש במוטיבים שונים הקשורים בא-לוהים על ידי המנהיגים, ניתן לשאול- האם ניסו ההוגים השונים להסב מימד דתי לזהות הלאומית הישראלית המתחדשת? באיזו מידה רצו בכך?

מאמרים ומחקרים שונים מרחיבים את הדיון ומעמיקים אותו, כאשר הם מתבוננים על יצירה של דתות חילוניות, או דתות לאומיות, בתרבויות מודרניות שונות. השאלה האם הא-לוהים נחוץ או מפריע בדתות אזרחיות אלה היא כמובן שאלת מפתח, לצד השאלה הבסיסית האם תיתכן בכלל דת אזרחית, דת חילונית, ומה הופך אותה לכזו?[30]

במאמרו[31] טוען בלה כי תיתכן דת אזרחית, כמו זו המתקיימת באמריקה. דת זו מתאפיינת האמונה בא-לוהים, בשכר ועונש, בתביעה להתנהגות מוסרית ובסובלנות רבה בעניין חופש דת. דת זו אינה עומדת בסתירה לאמונה דתית אחרת. מנהיגים שונים, והוא מדגים זאת על אמריקה, משתמשים בדת זו כדי לקבל לגיטימציה להחלטות מוסריות וביצועיות שונות, שכן לפי דת זו מוסר האדם כפוף למוסר הא-לוהי העומד מעל הכל. ממוסר זה נובעות נורמות חברתיות שונות כערכי השוויון והחופש, ודת זו מלכדת את כל אזרחי אותה ארץ אשר חולקים עקרונות בסיסיים אלו של אמונה בא-ל והדרישה המוסרית. דת זו כוללת בתוכה גם רעיונות של "עם נבחר" "ארץ מובטחת" ו"בניית חברה שתהיה אור לעמים", ובכך היא מהווה מניע למטרות חברתיות-פוליטיות שונות, גם אם קשה להשיגן.

למעשה זוהי דת לאומית, אשר אינה עומדת בסתירה לדת כלשהי אך גם אינה מחויבת לאף דת, אלא רק לרעיונות כלליים הקשורים למטרותיו של הלאום אותו מנסים המנהיגים ליצור. זוהי למעשה דת שאינה מחויבת לאף מסורת מסוימת, ואינה מחויבת למצוות אלא מאפרת עיצוב מחדש של תפיסותיה המוסריות והמעשיות, תוך יצירת טקסים וסמלים חדשים. עם זאת, יש להדגיש כי השימוש ברעיון ה"א-לוהים" חיוני לדת

---

[29] בגין, מ. במחתרת- כרך ב', "המוסדות" קוראים למלחמה במחתרת (הודעה), 1947 : 347-348 ; כרך ג', ה"שהחיינו" שלהם, 1947 : 76

[30] נגעתי בכך במידת מה כבר ברקע התיאורטי במבואות למחקר, עיין שם.

[31] Bellah, R.N. Civil Religion in America

זו, כיוון שהוא זה הנותן לחוקיה תוקף, ומכפיף את ההחלטות האנושיות-דמוקרטיות למוסר עליון יותר. ללא נקיבת שם "א-לוהים" יעמוד קיומה של הדת בפני סימן שאלה. [32]

מחקרים חדשים יותר טוענים כי תיתכן דת אזרחית גם ללא השימוש במינוח "א-לוהים". כך למשל טוען רגב כי לנון (מהביטלס) שילב באמירותיו ובאומנות שיצר, אשר השפיעה על שומעים רבים, מוטיבים השאובים מהדת הנוצרית לצד ביקורת על צדדים אחרים בה, במיוחד על הדרישה לציות לסמכות הטמונה בה. למרות ביקורתו עליה, הוא הבין את הכוח המניע הטמון בדת וביקש להשתמש באותו כוח מניע- תוך שהוא מחליף את תוכנו בתוכן חדש של שלום ואהבה וכדומה. עם השנים הוא המשיך עם אותם תכנים, ואותם סמלים, אך עם רקע חילוני מאוד ל"דת" החדשה שניסה ליצור, מבוססת על ערכים הומניים: דת שהיא חזון אוטופי חברתי, ללא אמונות בעל טבעי כבדתות המסורתיות.[33]

מחקרים אלו מעלים את השאלה: הייתכן שחלק מן ההוגים המדוברים, בייחוד אלו המגלים גישה שאינה מאמינה בא-לוהים (טבנקין, יערי ואולי גם בן גוריון), משתמשים בדת היהודית על מוטיבים מתוכה כדי ליצור בארץ דת חדשה? האם הם "גילו" את הפוטנציאל הטמון בדת ככוח מניע לציבור לפעול למען רעיון זה או אחר? ומצד שני, אם כך הדבר מדוע הם כה ממעטים להשתמש ברעיון של "עם נבחר"? מדוע הם כה ממעטים להשתמש בשמו של א-לוהים? והאם לשימוש בשם א-לוהים, או לאי השימוש בו, יש השלכות על יצירת "דת" זו? האם הם היו מעוניינים בכלל ליצור כזו "דת לאומית"? שאלה זו על הקשר האפשרי בין לאומיות לדת בקרב המנהיגות הפועלית המייסדת, ועל מקומו של א-לוהים ביצירת דת לאומית היא מרתקת, אך ראויה לדיון נפרד מחוץ לגבולותיו של מחקר זה.

---

[32] שם

[33] Regev, E. Lennon and Jesus: Secularization and the Transformation of Religion

.4

כימות: התבוננות כמותית באזכורי א-לוהים בדברי הכותבים ומשמעותה

ננסה לבחון את מקומו של א-לוהים בדברי הכותבים בצורה כמותית. בנספח ב׳ מצורפת טבלה המראה את התפלגות אזכורי א-לוהים לסוגיהם בין הכותבים. מובן שקשה מאוד לכמת דבר כזה, שכן מדובר בכמות מוגבלת של חומר מגוון שאין בו אחידות כלל. על אף המגבלות שבמדידה כמותית שכזו (מפורטות בנספח), ראיתי בה חשיבות בהיותה זווית הסתכלות נוספת, העשויה להצביע על מגמות כלליות בדברי הכותבים, לצד ניתוחי תוכן מעמיקים יותר. ההנחה שבבסיס חלק זה היא כי צורת הדיבור של אדם ובחירתו במילים וביטויים יכולה ללמד אותנו על התרבות והסביבה ממנה הוא מושפע ועל אמונתו ועמדותיו האישיות, אלו שמתחת לשטח, שאינן במפורש. זאת, בדומה לתחומים נושקים העוסקים בקשר בין לשון לפסיכולוגיה (פסיכולינגוויסטיקה), או בניתוח תרבותו החומרית של האדם (בארכיאולוגיה) ושפת גופו (בחלק מתחום הפסיכולוגיה ואף בקרימינולוגיה). כל אלו מסיקים מן הבלתי מפורש על דעותיו של האדם, וראיתי לנכון להביא גם זווית זו לצד זוויות אחרות במחקר.

מבחינת הכמות הכוללת, בולטים עד מאוד גורדון ולביא, אשר יחסית לכמות כתביהם מזכירים את הא-לוהים בכמות משמעותית. אצל גורדון העניין עקבי למדי, בעוד אצל לביא מדובר באזכורים מרובים המרוכזים יחד. גם כצנלסון מזכיר את הא-לוהים לא מעט בכתביו, אלא שכתביו רבים יותר משמעותית ולכן הדבר פחות בולט, מה גם שרבים מאזכורי א-לוהים אצלו הם חלק מציטוטים. מעניינת במיוחד תופעה העולה בכתבי מאיר יערי ויצחק טבנקין: על אף יחסם השלילי למדי לא-לוהים, הם מזכירים אותו לא מעט; אינם מסתפקים באדישות אלא מעלים אותו כנושא לדיון. נראה כי על אף שלא האמינו בו, עדיין ראו בו נושא בר חשיבות לאומה הישראלית שיש להתמודד איתו, ואף חלק מהאידיאולוגיה החילונית שלהם הייתה קשורה לא רק לחירות רעיונית אלא במפורש ליחסם לא-לוהים. כך גם בכתבי אהרונוביץ׳, ה״מעשי״ לכאורה, המתנגד לרוחניות, אשר מזכיר את א-לוהים לא אחת. מפתיע לכיוון השני הוא דווקא בן גוריון, אשר למרות כמות כתביו המרובה עד מאוד א-לוהים נזכר אצלו מעט מאוד פעמים. במקרים אחרים, כמו אצל לבון, ארלוזורוב, שדה, סנה ורמז ניתן לתלות את מיעוט אזכורי א-לוהים בדבריהם בכמות מועטת ולא מגוונת של כתבים, אם כי ייתכנו הסברים אחרים, ולראיה ישנם כותבים כגורדון וכלביא אשר עסקו בא-לוהים בהרחבה למרות כמות מצומצמת יחסית של כתביהם; במקרה של בן גוריון לעומת זאת, אשר כמות כתביו רבה במיוחד, ניתן לראות זאת כאמירה מכוונת, כאדישות מתוכננת לא-לוהים.

גם אם מתבוננים ברזולוציות ממוקדות יותר, הרי שיש יחס ישר למדי בין מספר האזכורים הכולל, למספר הפעמים בהם נזכר א-לוהים ולמגוון השמות הניתן לו בדברי הכותב. לעומת זאת, אם נבחן מי הכותבים מדברים גם על ״חיים לפי א-לוהים״ ניתן לגלות נקודות מעניינות, שאינן עומדות בהכרח ביחס ישר לכמות אזכור הכותבים את א-לוהים עצמו. שלא במפתיע, גורדון וכצנלסון שמזכירים גם את א-לוהים עצמו רבות, מדברים לא מעט על חיים לפי ערכיו של א-לוהים, אך אצל גורדון הדבר ממש מהווה עניין מפתח המופיע בדירות גבוהה מאוד בכתביו: רעיון ה״חיים בצלם א-לוהים״. טבנקין ויערי כמובן אינם מפתיעים בהיעדר התייחסות ל״חיים בצלם א-לוהים״, כאשר אינם מאמינים בו. דווקא בן גוריון, שאינו מתייחס לא-לוהים כמעט, מפתיע בכך שהוא בהחלט מתייחס לחיים לפי עקרונות של מוסר א-לוהי: ״צלם א-לוהים״, ״ואהבת לרעך כמוך״, הוא מושג מפתח אצלו המחייב התייחסות של כבוד ושוויון לכל אדם. אולי אין האמונה אצלו עניין משמעותי או קיים בכלל, אך חיי המוסר החברתי של המסורת היהודית קיימים בהחלט. גם כותבים אחרים

(אהרונוביץ', רמז וארלוזורוב) מתייחסים לעניין ה"חיים על פי א-לוהים" אך בצורה פחות משמעותית. לביא אמנם מזכיר רק פעם אחת את הקישור בין החיים לא-לוהים, אך הוא מרחיב בנושא החיים המוסריים החברתיים, אשר מהווים בעיניו עיקר חשוב, יותר מאשר היאחזותו בציווי הא-לוהי.

חלק מן הכותבים מזכירים את היחס בין א-לוהים לעולם פעם או שתיים, אך ביחס בין א-לוהים לישראל עוסקים כמעט כולם כמה וכמה פעמים. נעמיק בנושא זה בסעיף הבא, כיוון שהניתוח של הנושא מורכב יותר מניתוח סטטיסטי, הסופר רק ביטויים ממש ולא קטעים שלמים.

תופעה מעניינת היא שכולם (להוציא אלו שכתביהם מעטים מאוד) מזכירים את א-לוהים כסמל; כמושג הקשור למורשת, בתארם אנשים או רעיונות: גם אלו הכופרים מדעת, ולמעשה, הם במיוחד מרבים לעשות זאת. נראה שללא תלות באמונה, עולם המושגים של כולם היה מושתת עמוק במורשת היהודית, ובה השתמשו כדי לתאר, להסביר, להבהיר ולמשול משלים. אלו אשר ראו בא-לוהים עניין אמוני מהותי, גם אם דורש בירור, אולי לא נזקקו לכך כל כך והשתמשו בדימויים אחרים (גורדון, לביא), וכך גם אלו אשר לא עסקו בו כלל (בן גוריון), אך דווקא אלו אשר חיפשו חלופה לא-לוהים (טבנקין ויערי הם הבולטים ביותר, ובמידת מה גם כצנלסון אשר דן רבות במורשת וחידוש, שימור ישן ויציקת חדש לתוכו), השתמשו בו כסמל, כמסגרת, אשר רק תוכנה עתיד להשתנות, אך היא עצמה יצוקה במורשתם וחינוכם מינקות.

אם בוחנים את תחום הציטוטים, הרי שהמרבים להשתמש בציטוטים הם ברל, יערי וגורדון, שהמשותף לכולם הוא עיסוקם הבלתי פוסק בהגות וברעיונות, אף על פי שהם מייצגים את כל גווני הקשת בהתייחסות לא-לוהים. כמעט כל הכותבים משתמשים תדיר בציטוטים המכילים את שם הא-לוהים בתוכם, למעט לביא שאינו עושה זאת, וקשה מעט להבין למה, וטבנקין שממעט בכך, כנראה בגלל רקעו הביוגרפי. נראה שבלי תלות באמונה, כל הכותבים הכירו היטב את מורשת ישראל, מתוקף חינוכם המסורתי מבית, והם משתמשים בה להבעת כלל רעיונותיהם, גם אם מבחינתם א-לוהים הנזכר בפסוק הוא רק סמל ומורשת תרבותית.

.5

<u>בין הכותבים לתפיסתם את א-לוהים, בזהות האישית והלאומית</u>

בחלק זה, אערוך דיון וניתוח מקיף, המתייחס בצורה רוחבית לרוב שאלות המחקר[1] ולראיית התמונה הציונית-פועלית במלואה. ננסה לעמוד על מקום א-לוהים ומשמעותו בדברי הכותבים, בפרט לגבי תפיסתם את מקום הא-לוהים בזהות הלאומית של עם ישראל, ועל מקורן של תפיסות אלו. אנסה להצביע על מגמות וקשרים אפשריים בין מאפיינים ביוגרפיים לבין תפיסות עולמם של הכותבים. הדברים מרוכזים בטבלה שבנספח ג. אמנם לא אציין כללים מובהקים, כיוון שמדובר במספר מוגבל של אנשים ובמחקר איכותני, אך ניתן לומר כי ישנן מגמות וקשרים הנראים סבירים ואציעם להלן. כמובן שתפיסתו של כל כותב מורכבת ומושפעת על ידי מגוון גדול מאוד של גורמים, חלקם אישיים, חלקם חברתיים, חלקם אידיאולוגיים, חלקם רגשיים, חלקם ניתנים לחיזוי וחלקם בלתי צפויים לחלוטין. עם זאת, ננסה לראות האם יש גורמים שהיו דומיננטיים יותר בהגותם של המנהיגים, ושאולי יכולים ללמד אותנו גם על החברה הציונית-פועלית בה חיו ואשר איתה קיימו יחסי גומלין של מנהיג - מונהגים - אידיאולוגיה.

מקומו של א-לוהים בזהות האישית, הלאומית והאוניברסאלית של הכותבים

בין הכותבים ניתן לראות מגוון התייחסויות לאמונה אישית בא-לוהים, שאינה בהכרח קשורה לתפיסתם את היחס בין עם ישראל כעם ובין א-לוהים.

עם המאמינים בצורה הפשוטה ביותר נראה כי ניתן למנות אהרונוביץ' וארלוזורוב, המאמינים בא-לוהים כנראה בצורה יותר מסורתית: הם כמעט אינם דנים בנושא האמונה, ואינם דנים באמונתם האישית כלל, אלא מזכירים את א-לוהים כמובן מאליו, בעיקר בהתייחס לזהות של עם ישראל, המושגח כעם נבחר על ידי אלוהים, בעיקר כשמדובר בציונות.

בין המאמינים המבררים את אמונתם ניתן למנות את גורדון, אשר את חיפוש הא-לוהים הוא רואה במשנתו כחובתו שלו, של כל אדם כאדם, ושל עם ישראל כעם. הוא אמנם ממקד את הדיון בחיפוש אחר א-לוהים, ונמנע מהדיון התיאולוגי על מהותו ומציאותו של א-לוהים,[2] אך ברור שא-לוהים הוא עניין מהותי מבחינת זהותו האישית והאוניברסאלית, וכמובן שחיפוש הא-לוהים הוא חלק מהותי בהגדרתו את עם ישראל כלאום.

חלק מן הכותבים אינם מפרשים את דעתם האישית לגבי א-לוהים או מגלים את התלבטותם בעניין, אך בזהותם הלאומית הם כוללים את א-לוהים בבירור: עם אלו ניתן למנות במידת מה את לביא, אשר לאחר שינוי ובירור הדברים מכריע כי ככלל "לנו יש א-לוהים חיים", אך מדגיש כי העיקר מבחינת היהדות וא-לוהים אינו האמונה האישית של כל אחד ואחד, אלא תוצאתה: החיים לפיה כחברה וכלאום. רמז ולבון אינם מסגירים בכתביהם את אמונתם – אם קיימת אם לאו, אך שניהם מזכירים את האמונה ו"קידוש השם" כחלק מסורתי בזהות של עם ישראל הקשורה גם בעשייה הציונית. כצנלסון קובע מפורשות כי על מנהיג ציבור להימנע מהבעת דעתו האישית על אמונה בא-לוהים, וכך הוא נוהג, אך הוא מזכיר פעמים רבות את היחס בין עם ישראל כעם

---

[1] לחלקן כבר עניתי במהלך העבודה, ולרובן ניתן למעשה מענה בצורה ספציפית לכל כותב, אך לא תוך התייחסות לכלל התמונה.
[2] הדיון המשתמש במונחים דאיזם, תאיזם, פנאנתאיזם, אשר גורדון מזכיר ונמנע מלהכריע בהם

לבין השכינה. האמונה בא-לוהים, או היחס בין עם ישראל לא-לוהים היא עניין מהותי בדבריו, הרבה יותר מהשאלה האם א-לוהים קיים או לא; שאלה אשר ניתן לשער כי הוא מכריע בה לחיוב לאור כמות דיבורו על א-לוהים, אך ברור כי עיקר אמונתו אינה נובעת דווקא מבירור שכלי-אמוני אלא מקשר לתרבות והמסורת היהודית, מאמונתו של העם במשך הדורות.

בן גוריון מתייחד בכך שאינו מפרש לא את דעתו האישית ביחס לאמונה, ולא את היחס הראוי בעיניו בין עם ישראל כעם לאמונה. מאמירות מאוחרות יותר שלו וממכלול הדברים ניתן לשער אך לא להבטיח כי הוא עבר שינוי ביחס לאמונתו שלו בא-ל; אך בתקופת המנדט ואף לאחריה, גישתו הפרקטית גורסת כי אין לקבוע כלל דעות בעניינים אלו, אף לא בצורה המתייחסת לאמונה תרבותית ולא דתית, כדי לאפשר לכל אדם וחברה מעם ישראל לעסוק בעשייה הציונית. הוא ממעט להזכיר את א-לוהים בכתביו בכלל, וגם כשמזכירו הרי זה בצורת מושג תרבותי שהאוזן החילונית יכולה לשמוע בקלות בלי לפרשו כהבעת אמונה. גם שדה מניח את המינוח "הקדוש ברוך הוא" ו"קידוש השם" רק בפי דמויות של מחזותיו הלקוחות מההווי בארץ, אשר קשה לטעון שהן מייצגות את דעתו האישית, ואינו מפרש יחסו לאמונה.

על הצד השני של הציר ניתן למקם את טבנקין ויערי, אשר ברמה האישית והכללית מחפשים חלופות לא-לוהים, כיחידים וחברה. מבחינתם האמונה בא-לוהים היתה מאפיין של עם ישראל בעבר, אך תם זמנה של הדת ושל האמונה בא-ל, ויש לקחת את המסגרת, את הלהט האידיאולוגי והנאמנות שנלוו לאמונה, ולחפש תוכן חלופי, אותו הם רואים בסוציאליזם, כתוכן לחברה בכללה. מעניין לציין כי שניהם מדגישים את הפן החברתי-סוציאליסטי ומעדיפים אותו על פני הצד הלאומי, ונראה כי חוסר ההתייחסות לאמונה הלאומית ונטייתם החברתית השמאלית קשורות זו בזו.

הקשר בין שיוך מפלגתי לאמונה בא-לוהים

נראה שקיים קשר בין ההשתייכות המפלגתית של הכותבים לבין אמונתם בא-לוהים. בשמאלה של המפה, בקרב מפ"ם והשומר הצעיר (יערי, טבנקין ושדה שהשתייך לפלמ"ח, ואינו מביע אמונה אלא מתייחס אליה רק כסמל של מורשת) מצויים אלה אשר אינם מאמינים בא-לוהים, לא בצורה אישית ולא בצורה לאומית.

אנשי מרכז מפא"י (אחדות העבודה, וקודמותיה פועלי ציון, הבלתי מפלגתיים: בן גוריון, רמז, כצנלסון ובמידת מה לבון), אינם מביעים דעה מפורשת באופן כללי לגבי האמונה, ומציגים מגוון ממוצע שבין אי התייחסות לקשר בין א-לוהים לישראל לבין התייחסות המדגישה את הצד התרבותי-לאומי של האמונה, מגוון שאנשים מזרמים שונים יכולים להתחבר אליו.

בימינה של מפלגת הפועלים (השמאלית במהותה ביחס לכלל הציונות) ניתן למצוא את אנשי הפועל הצעיר לשעבר (גורדון, אהרונוביץ', ארלוזורוב ובמידת מה גם לביא אשר החל דרכו בפועל הצעיר ולאחר מכן עבר לאחדות העבודה), אשר מביעים בצורה זו או אחרת אמונה בא-לוהים, ברמה האישית וברמת כלל העם אשר מאופיין באמונה זו, גם אם הדגש הוא תרבותי-חברתי- מוסרי ולא דווקא קיום מצוות בצורתן הדתית.

מעניין להשוות את הדברים עם מגזרים אחרים במפה הפוליטית הציונית: בעוד במפלגות המרכז קיים מגוון דעות ואנשים, מאלו האוחזים באמונה דתית מסורתית ועד הכופרים מדעת, הרי שככל שהולכים ימינה, בתנועה הרוויזיוניסטית ובפרט במחתרות האצ"ל והלח"י מקומו של א-לוהים ברור ומודגש, גם ברמה האישית של המנהיגים הנוקבים בשמו תדיר, וגם ברמה הלאומית, של התייחסות לא-לוהים כל העת כמחזק ידיהם של העושים למען הציונות וכמקור ומניע לעם ישראל ולמעשיו.

ניתן לומר בזהירות כי ככל שהדגש על הצד החברתי-סוציאליסטי היה חזק יותר, הרי שנזקקו פחות לא-לוהים, שכן האידיאולוגיה הסוציאליסטית מילאה בתחילה את מקומו (בהמשך עורכים יערי וחבריו בירור האם הסוציאליזם אכן יכול למלא את מקום האמונה בא-ל. ראה בפרק על יערי), ומעבר לכך, התורה הסוציאליסטית במקורה גם טמנה בחובה את דחיית האמונה.[3] לעומת זאת, כאשר ניתן דגש על ההיבט הלאומי של עם ישראל, קשה היה להימנע מהתייחסות חיובית יותר לגורם שהוא כל כך מהותי במסורתו של העם כלאום, גם אם הייתה קיימת התנגדות למשמעותה הדתית של מסורת זו. גם אצל חלק מהמנהיגים עצמם רואים שינוי כזה במעברם מהנהגת מעמד הפועלים להנהגת העם, והבולטים בשינוי זה הם אלו הנמצאים בדיוק באמצע: בן גוריון ולביא. ככל שעוברות השנים הם מביעים יחס אוהד יותר למסורת ולא-לוהים, גם אם הם שונים מאוד זה מזה ביחסם הסופי.

הזכרנו במבואות את ההשפעה ההדדית שבין מנהיג למונהגיו, ונראה שככל שמנהיגים נמצאו בחברה יותר לאומית, ומטבע הדברים פחות חילונית (שכן מובילי החילון היו גם פורצי הדרך שהקימו את הקיבוצים וקידמו את המהפכה הסוציאליסטית, ולפיכך התרכזו בראש מעמד הפועלים), כך הפכו אמירותיהם לקשורות יותר למורשתו של העם, ולרעיון הא-לוהים שבה, כרעיון שאינו רק דתי אלא גם לאומי.

לעומתם, מנהיגים שהדגישו את ההיבטים החברתיים-סוציאליסטיים שבהתחדשות הציונית ובתנועת הפועלים, מנהיגים שגם חיו בתוך ציבור מונהגים פועלי-חילוני-סוציאליסטי הומוגני שמהפכה חברתית היתה בראש מעייניו, התייחסו לא-לוהים, ולמסורת בכלל, בצורה שלילית יותר. הדבר מובן לאור היות המסורת בכלל, ומורשתו הדתית והלאומית של העם בפרט, מנוגדת במהותה השמרנית וממשיכת העבר, לחלק מהותי בסוציאליזם, המהפכה. בן גוריון, שהעריך את המהפכה החברתית ואת העשייה הציונית גם יחד, שילב בין השניים תוך שינוי סדרי העדיפויות במובן מסוים במהלך השנים, והשינוי ביחס למורשתו הלאומית של העם ניכר בו, וודאי שכך הדבר במנהיגים שמתחילה היו לאומיים יותר, ופנו מתחילה אל ציבור רחב יותר, והתייחסו באופן חיובי (במידה מועטה או רבה) לרעיון הא-לוהים כחלק מזהותו המהותית של קהלם.

העיסוק בא-לוהים בהגותם של הכותבים

האם היה היחס לא-לוהים "נושא" שבו דנו הכותבים? האם הזכירוהו רק בדרך אגב? וכאשר הזכירוהו-ההיה זה כאמירה מעצבת ומכוונת מראש, במחשבה תחילה, או שהוא הוזכר כדרך אגב, כחלק מדרך ביטוי המאפיינת דוברים אשר האוצר הספרותי של עם ישראל לדורותיו שגור על פיהם?

בעניין זה ניתן לראות חלוקה ברורה, אשר שונה מהותית מהחלוקה העוסקת בתוכן ההתייחסות לא-לוהים.

מצד הקדשת דיון מהותי לנושא, ניתן לומר כי גורדון, לביא, יערי וכצנלסון מקדישים כל אחד מהם התייחסות מכובדת ומיוחדת לנושא האמונה בא-לוהים ומשמעותה לאדם בישראל. שלושה מביניהם עוסקים בכלל בעניין האמונה, ואילו כצנלסון מסרב במוצהר כמנהיג ציבור לדון בשאלה האם קיים א-לוהים, ועוסק רק בשאלת משמעותו של המושג לעם ישראל. אהרונוביץ', טבנקין וארלוזורוב מתייחסים כל אחד מהם לנושא

---

[3] ראה במבואות בתיאורטיים, בפרק על הסוציאליזם. הסוציאליזם במקורו המרקסיסטי דחה את האמונה והדת, ורק אחר כך נפלג והתפתח לזרמים שונים אשר חלקם ביקשו להכיל את הדת או ערכים לאומיים, דמוקרטיים ואחרים במהפכה הסוציאליסטית, וחלקם (השמאלי יותר) נשאר נאמן לגירסה הסוציאליסטית המקורית שדחתה את הדת והאמונה.

בכמה התייחסויות ברורות, אך קצרות ומוגבלות למדי, כמעין פסקה הנתונה בתוך נושא אחר. בן גוריון, רמז, לבון ושדה כמעט שאינם מזכירים את א-לוהים אלא רק בביטויים בודדים, בהקשר לנושא אחר לחלוטין.

באיזו צורה נזכר א-לוהים, כביטוי מורגל או כאמירה מעצבת? בזה כמובן יש לכאן ולכאן, ויש כאלו הנוקטים בשתי הצורות. כביטוי השגור על פיהם מזכירים את א-לוהים כל ההוגים כמעט, מי יותר (לביא, כצנלסון, שדה, יערי וארלוזורוב) ומי פחות (גורדון, אהרונוביץ', בן גוריון ורמז). ברור הוא כי כל הכותבים, מתוקף הביוגרפיה האישית שלהם, מכירים היטב את שלל הכינויים לא-לוהים ואת הביטויים השונים בהם הוא מופיע במורשת הלשונית היהודית. הממעטים עושים זאת מסיבות מגוונות, שחלקן כנראה מכוון, אך לא נראה שיש קשר בין כפירה בא-לוהים לבין אי שימוש בביטויים הקשורים בו, שכן אנו רואים למשל את יערי שאינו מביע אמונה אך מזכיר את א-לוהים בדבריו, ואת גורדון מן העבר האחר (ה"מאמין") המרבה גם הוא להזכירו. חריג הוא טבנקין שאצלו לא נזכר א-לוהים כלל שלא במכוון, וניתן לשער כי היה בכך צירוף שני גורמים, האחד הוא אי אמונתו בא-ל, והאחר הוא חינוכו שהיה באווירה משכילה ולא דתית כבר בנערותו.[4] אחד הביטויים השכיחים המיוחסים לחלוצים הוא האמירה כי "שאפו לגדל דור של כופרים, כשבפועל גידלו בורים..." גם אם באופן אישי הם עצמם לא האמינו בא-להים, הרי שהרעיון, האמונה, הא-לוהים כמושג היה חלק מתרבותם ומורשתם היהודית שעליה ביקשו כולם לשמור בצורה זו או אחרת.

בגישת האמירה המעצבת ובכתיבה מתוך מחשבה תחילה (לצד זה או אחר של האמונה) נוקטים רוב הכותבים, ובעיקר אלו העורכים דיון מעמיק בא-ל ובעלי הדעה הברורה בעניין (גורדון, לביא, כצנלסון, טבנקין ויערי) וכן אלו המזכירים את הא-ל בקשר לעשייה הציונית (אהרונוביץ', רמז, ארלוזורוב). אליהם מצטרפים בן גוריון שאינו מזכיר את שם א-לוהים כלל בתקופת המנדט (ובקושי כינויים אחרים: הקב"ה ו"אל אחד"), אלא רק את המושג "צלם א-לוהים" כרעיון מעצב, וכן לבון המתייחס למושג "קידוש השם" כקשור בנאמנות לצד הרוחני המאפיינת את בעם ישראל.

הקשר בין השתייכות התיישבותית ליחס לאמונה

מניתוח המקורות, דומה כי ניתן לראות יחס ברור בין ההשתייכות ההתיישבותית של ההוגים לבין מידת עיסוקם בהגותם בנושא האמונה בא-לוהים.

אנשי הקיבוצים, המהפכנים המובהקים (גורדון, לביא, טבנקין ויערי, כל אחד מהם ידוע גם בשל רעיון חברתי שייסד או הנהיג)[5] הם אלה אשר עורכים דיון ובירור מעמיק בנושא הא-לוהים. במסגרת מהפכנותם החברתית, ניסו לברר ולפלס דרך בכל תחום שהוא, והתחום האידיאולוגי-רעיוני-מוסרי בראש. לפיכך ערך כל אחד מהם דיון מעמיק בא-לוהים, גם אם המסקנות של הדיון שונות מאוד. השתייכותם הקיבוצית-מהפכנית ניכרת קודם כל בבירור שערכו בנושא. יוצא דופן ביניהם הוא טבנקין, שאמנם אינו עורך דיון ממש אך יחסו לא-לוהים ברור לצד השלילה. ייתכן שבמידה מסוימת, טבנקין גם אינו מהפכן בהקשר של נטישת הדת. כבר אביו עזב את הדת בנערותו של טבנקין, ובאופן אירוני הליכתו לקיבוץ היתה דווקא, מההיבט הדתי, המשך מסוים של מסורת בית אביו.

---

[4] אביו, כאמור, שכמעט הוסמך לרבנות, התפקר בצעירותו של טבנקין. ראה בפרק על טבנקין.

[5] גורדון: הוגה "דת העבודה", לביא: אבי רעיון הקבוצה הגדולה (הקיבוץ), טבנקין: מאבות התנועה הקיבוצית, יערי: מנהיג ומעצב "השומר הצעיר".

לעומתם, היו מנהיגים אשר לא זוהו עם חברת התיישבות מסויימת (בן גוריון וכצנלסון) אלא נדדו בין המקומות. ניכר בהם כי יש להם עמדת התייחסות ברורה לא-לוהים (אדישות אצל בן גוריון, הימנעות מקביעת עמדה אישית אצל כצנלסון אך התייחסות רבת משמעות לקשר בין א-לוהים לישראל כמסורת תרבותית). עמדה זו היא עמדה אשר הולמת את מגוון המקומות בהם נדדו, ומאפשרת לכלל שומעיהם המגוונים למצוא את עצמם בעמדותיהם הפרקטיות, אשר אינן מציגות דעה מוקצנת מפורשת, אלא הימנעות מדעה או כבוד למורשת הלאומית כתרבות (לא כדת דווקא). שני אלו הם אמנם פורצי דרך מבחינת עשייתם ואף מבחינת כמות כתיבתם העצומה, אך על הציר של שימור לעומת חידוש, הם נמצאים באמצע, בין עמודי התווך של העם, בן גוריון מסיבה פרקטית וכצנלסון מסיבה אידיאולוגית שהוא מדגיש בדבריו, התחושה של כלל ישראל.

אנשי העיר והמושבות (אהרונוביץ', ארלוזורוב) באופן כללי אינם עורכים כלל בירור בנושא אלא משקפים יחס מסורתי למדי לאמונה בא-לוהים, יחד עם גישה פרקטית חילונית: הם מאמינים כי א-לוהים קשור למאפייניו ואמונתו של העם, וכי הוא משגיח על העשייה של העם כעם נבחר, ללא כל דיון במהות א-לוהים או בחיפוש אחריו, וכך גם משתמע מצורת הדיבור שלהם, אשר מביעה המשכיות למקורות המסורת. יחד עם זאת הם מדגישים כי אין באמונה זו כדי להימנע מעשייה ארצית חילונית,[6] נקיטת צעדים התיישבותיים מדיניים למען העם. הדבר אופייני מאוד לאנשי העיר והמושבות בארץ, אשר ייצגו מגוון רחב של אמונות, ואשר העיסוק האידיאולוגי בהם היה פחות מזה שבקיבוצים. אלו הדגישו יותר את המעשה והבניין בשטח, המשותף למגוון של מאמינים ברעיונות שונים בענייני דת וציונות, תוך כבוד פרקטי בחיי המעשה זה לזה ותוך כבוד כללי למסורת, באשר לא היו אנשי מהפכה במהותם.

מובן שאף לכללים אלה יש יוצאים מן הכלל, ויש דמויות שלא נותחו כאן מפאת התייחסותם המעטה לא-לוהים, אשר השתייכו לסוגי התיישבות שונים, אך המגמה הכללית היא שאנשי המהפכה ביומיום היו אלו אשר גם ביררו את יחסם לא-ל, ואילו ממשיכי החיים בעשייה "שמרנית" יותר היו אלו אשר גם היו "שמרנים" יותר בהתייחסותם לאמונתו של העם כלאום.

רעיון הא-לוהים במסורת הישראלית: סמל תרבותי או ישות מטפיסית קיימת

רעיון האמונה בא-לוהים הוא כה מושרש במסורת היהודית, עד כי נראה כי לא ניתן להתעלם מסוגיה זו בהתייחס למורשתו של עם ישראל ולזכרון הקולקטיבי שלו. עם ישראל נתפס במסורת כמביא רעיון האמונה בא-ל אחד לעולם, דבר שרבים מהכותבים מציינים. השאלה אליה מתייחסים חלק מהכותבים אם כן אינה האם רעיון הא-לוהים הישראלי קיים, אלא האם מדובר בנרטיב בלבד של עם ישראל, ולפיכך יש לכבדו כעניין של מורשת תרבותית, ויש לברר מה ערכו כיום; או שאכן קיים א-לוהים אמיתי, ואם כן מהי משמעותו ומהותו.

בחלוקה זו ניתן למצוא חלוקה דומה למדי לזו שכבר ראינו ביחס לתפיסה האישית לגבי האמונה באל.

אלו אשר אינם מאמינים בא-ל או מסרבים מסיבות שונות לדון בו מתייחסים אליו כאל סמל, יותר מאשר כאל ישות קיימת. בין אלו ניתן למצוא את בן גוריון המתייחס בעיקר לרעיונות סמליים כמו "נצח ישראל", "קידוש השם" ו"צלם א-לוהים", ורק לקראת סוף התקופה ניתן לראות בדבריו אפשרות לאמונה אמיתית במשהו שאינו רק סמל; את טבנקין שרואה בא-לוהים, כמו גם בדת כולה, סמל שעבר זמנו; ואת שדה

---

[6] חילונית: לא במובן של כופרת אלא במובן של ארצית-גשמית, שאינה קשורה דווקא בקדושה

שגם הוא מזכיר את א-לוהים רק בהקשרים סמליים, הנטועים בביטויים מן המורשת היהודית, כמו "קידוש השם".

יערי גם הוא רואה בא-לוהים עניין שעבר זמנו, אך הוא רואה בו יותר מסמל, הוא רואה בו כוח מניע אמיתי בעברו של העם שיש למצוא רעיון מהותי אחר שיחליפו. גם אם הוא לא מאמין בקיומו של א-לוהים, הוא כן רואה ברעיון הא-לוהות ובאמונה עצמה משהו רוחני שיש בו כוח עוצמתי, שהחזיק את עם ישראל במשך דורות, ואשר קשה למצוא אידיאולוגיה וסמל שישוו לו.

כצנלסון לעומתו דווקא אינו כופר מדעת, והוא עומד על הגבול הדק של ההתייחסות לא-לוהים ספק כסמל ספק כמהות. בדבריו הרבים על היחס שבין עם ישראל לשכינה, הוא מצד אחד רואה בשכינה בבואה למצבו של עם ישראל ולהיפך, ומצד שני נראה כי הוא מאמין שאכן קיימת מהות אמיתית שהיא ה"שכינה", ולא מדובר רק ברעיון שכל כוחו באמונת העם.

אולם לצד אלה, רבים מההוגים גם מתייחסים במפורש לא-לוהים, לא כאל סמל בלבד, אלא כאל ישות מופשטת קיימת, כפי שהוא מופיע במסורת הישראלית: לא כסיפור או רעיון אלא כאמונה שיש בה ממש. כך הם אהרונוביץ' וארלוזורוב, המציגים תפיסה מסורתית למדי בעניין, ומתייחסים למציאות האל כדבר מובן מאליו; כך גם גורדון ולביא אשר בכל דבריהם על א-לוהים הם מתייחסים אליו כאל ישות ממשית, גם אם הם מבררים יחסם אליה ואת השאלה האם היא קיימת: לגורדון ברור ומפורש כי אותה ישות מטפיסית, הא-לוהים, אכן קיימת בעולם ועל האדם לחפש דרכו אליה, ואילו עבור לביא, אמנם השאלה אם א-לוהים קיים פחות משמעותית לעומת שאלת ההשלכה של אמונה זו, אך עדיין בדונו בשאלת קיומו של א-לוהים הוא מתייחס לא-לוהים לא כאל רעיון או סיפור אלא כאל ישות נפרדת מהעולם, מצווה, משגיחה, נותנת שכר ועונש, ובעלת קיום ממשי משל עצמה, ולא רק במחשבתם של בני האדם וזכרונם.

יחסם של חלק מן ההוגים אינו מפורש. יחסו של רמז לא-ל אינו ברור, הוא מתייחס אליו מעט מאוד ובהקשרים שיכולים בהחלט להיות סמליים בלבד, אך גם ייתכן שהם מתייחסים לא-לוהים ממש; כך גם סנה ולבון.

היחס של א-לוהים לעולם ולאדם בדברי המנהיגים

אלה המאמינים ואף אלה שלא מפרשים דעתם או מתלבטים בשאלת קיום הא-לוהים, מתייחסים גם לשאלת היחס בין א-לוהים לעולם. נראה כי יחס זה מורכב מעט יותר מהחלוקה התיאולוגית הבסיסית (דאיזם, פנתאיזם, פנאנתאיזם ותאיזם)[7] כיוון שהמנהיגים מתייחסים ברובם לתפיסה המסורתית בעם ישראל, תאיזם (האל ברא את העולם ומשגיח עליו, אך מהותו נפרדת), אך הם מכלילים ביחסם לא-ל גם דגשים שונים על הציר רוחני-מחובר למציאות, ובאיזה הקשר הא-ל קשור לעולם.

חלק אינם ודאים בקיום א-לוהים, אך מדגישים כי אם הוא קיים (כפי שמאמינים המאמינים) הוא ודאי קשור להשגחה על העולם: לניהול ההיסטוריה של העולם והעשייה הציונית ותומך בה (בן גוריון, רמז,

---

[7] ראה הסבר במבואות. בקצרה- דאיזם: האל ברא את העולם אך כרגע הוא מנותק ממנו. פנתאיזם: זהות בין האל והעולם. פנאנתאיזם: העולם הוא חלק מהאל. תאיזם: האל ברא את העולם ומשגיח עליו, אך מהותו נפרדת משל העולם, זוהי התפיסה המסורתית המרכזית ביהדות, וגם עליה יש דיונים בין המסורות הליטאית וחסידית, העוסקות בפער בין הרעיונות של "מלוא כל הארץ כבודו" לעומת הנפרדות של האל מהעולם והבחירה החופשית, ועניין "סוד הצמצום" ולא כאן המקום להרחיב. ראה רבינוביץ', ג"א. על מהות המחלוקת בין חסידים למתנגדים והמסתעף ממנה

ארלוזורוב ולביא בשנותיו המוקדמות). אחרים מדגישים את היות הא-לוהים מקור השראה רוחנית (אהרונוביץ', ולביא בהמשך דרכו) או מאחדים בין ההשגחה להשפעה רוחנית בתאיזם מובהק (כצנלסון ובמידת מה שדה, אשר מתייחס לאמונה של עם ישראל ולא דווקא לזו שלו). מובן שהדגשה של צד אחד אינה מהווה שלילה של הצד האחר.

ראוי לציון גורדון אשר על אף פרישת תפיסה רחבה של יחסו לא-לוהים, מסרב במוצהר לדון במהותו של הא-ל, ואף מתייחס בפורש למושגים התיאולוגיים שהוא אינו רואה עצמו חלק מהם. גם אם הוא תופס בגירסה התאיסטית (כפי שמשתמע מחלק מדבריו, הדנים בקשר בין הא-לוהים לעולם אך ללא כל יכולת השוואה לעולם ולאדם),[8] הרי שדבריו על השאיפה לחיים בצלם א-לוהים ולחיבור עם ההרמוניה הקוסמית נושקים גם לצורות אחרות של תפיסת הא-ל. הא אינו מדגיש לא את השגחת הא-ל על העולם ולא את השפעתו בו, אף כי אינו רומז כלל לשלילתם. אלא שהוא עוסק בעיקר ביחסו של האדם לא-ל. הוא מדגיש שאין עניין לדון במהותו של הא-ל, כיוון שאין האדם יכול להשיגו, ולכן יש להתמקד בחיפושו של האדם אחר הא-ל ובניסיון לחיות חיים בצלם א-לוהים. כמו כן הוא מדגיש שדווקא המרחק והפער בין א-לוהים לאדם באמונה היהודית (בשונה מהנסיון לצמצום הפער בנצרות), הוא זה המאפשר משמעות לחיי האדם ויכולתו לבחור בבחירה חופשית.

מעשי א-לוהים ביחס לעם ישראל בעבר בשנות הגלות ולאורך ההיסטוריה הציונית

לבד מהיות הא-ל במסורת היהודית בורא עולם והמשגיח עליו, הוא גם מתואר במחשבת ישראל כבעל השגחה פרטית על עם ישראל, בפרט בהיות העם בארצו אך גם בגלות.[9] כך גם תופסים אותו המנהיגים הציוניים השונים, המתייחסים לתפקיד הא-לוהים בעולם, אף כרעיון ומושג שאינו תלוי בהכרח בשאלת האמונה. יש מהם המדגישים את סיבוב הנסיבות ההיסטוריות על ידי הא-לוהים בעולם כולו וגם בתוך העם לטובת הציונות וגאולת עם ישראל (גורדון, בן גוריון, רמז, כצנלסון, ארלוזורוב שמדגיש מאוד את השגחתו של א-לוהים במהלכים ההיסטוריים בכלל העולם ובארץ ישראל בפרט שכולם לטובת הציונות ומאבקה המדיני והמעשי, וכן לביא במידת מה); ויש המדגישים את היות הא-לוהים בורא עולם וכן מקור השראה וכוח מניע לרעיונות אוניברסאליים, חברתיים וציוניים ששינו ומשנים את העולם (אהרונוביץ', לביא, ואולי גם לבון, סנה ושדה הממעטים בכתיבתם); אחדים מעמיקים אף יותר את הקשר בין מצבו ההיסטורי של עם ישראל לבין מצב השכינה (כצנלסון); ואחרים עומדים נאמנים לאי אמונתם בא-לוהים ואינם מתארים את תפקידו בעולם (יערי וטבנקין).

---

[8] ראה פירוט בפרק על גורדון.

[9] ראה למשל רמב"ן לויקרא יח, וכן הדברים מפורשים לאורך התנ"ך: א-לוהים משגיח על עם ישראל בהיותו העם הנבחר.

מקום א-לוהים בזהות הלאומית הישראלית:

האם קיים יחס מיוחד בין א-לוהים לעם ישראל או להיפך, והאם היחס הדדי?

לדברי רוב ההוגים, אלו המאמינים ואלו שאינם, לאלוהים ו/או לאמונה בו מקום מיוחד בזהות הלאומית הישראלית בעבר או גם בהווה. הדברים הם לעתים הדדיים: הן א-לוהים משגיח על עם ישראל במיוחד כמו שראינו, והן עם ישראל מתאפיין בהיותו "עם הא-לוהים" או במאפיין הקשור בכך.

לפי חלק מההוגים, האמונה בא-לוהים היא מאפיין לאומי המייחד את עם ישראל כעם: גורדון לדוגמא, גורס כי עם ישראל כעם צריך להורות לעולם את החיים של אומה שלמה בצלם א-לוהים, וזהו חלק מהותי מתפקידה בעולם (כשתפקידו של כל אדם כפרט הוא לחיות בצלם א-לוהים, עם ישראל צריך לעשות זאת כעם); לביא הולך בכיוון דומה ומתאר כי עם ישראל מתייחד בא-לוהים המצווה ציוויים מוסריים מעשיים, ואינו סתם א-לוהים מופשט שאין לו ערך בחיי היום יום. זוהי בשורה שעל עם ישראל להביא לעולם כמייצג חיי מופת; ואהרונוביץ' רואה בעם ישראל את מגלה הא-לוהים לעולם, ובכך הוא רואה את ההצדקה לזכותו של העם על הארץ.

בן גוריון ורמז לעומתם מדגישים בקשר בין עם ישראל לא-לוהיו את השגחתו המיוחדת של א-לוהים על העולם ותמיכתו בעשייה הציונית דווקא, אם הוא קיים (הם משאירים את השאלה פתוחה ומתייחסים אליה עבור המאמינים, תוך הדגשת חשיבות העשייה הציונית ו"גיוסו" של א-לוהים, גם הוא, לעזרתה); כך גם ארלוזורוב אשר אין לו ספק באמונה, ומדגיש גם הוא את ההשגחה המיוחדת מאוד של א-לוהים על עם ישראל בכל מעשיו בעולם ובארץ ישראל. ואילו ברל לעומת זאת, מתייחס לקשר ההדדי בין השכינה או א-לוהים לעם ישראל, כשהם משקפים זה את בבואתו של זה, בעיקר ביחס בין כבוד לאומי וגאולה לעומת ביזיון וגלות.

גם הבלתי מאמינים, טבנקין ויערי, מתייחסים לקשר בין ישראל לא-לוהים. טבנקין רואה באמונה זו אמונת העבר, אמונה שא-לוהים יגאל את עם ישראל, אמונה שהיתה ואינה: יש להתפכח ממנה בעקבות השואה. עם זאת הוא לוקח מן האמונה את יכולת הנאמנות לאידיאל ואת תחושת השליחות שנלוו אליה, כמאפיינים חשובים של עם ישראל. גם יערי סבור כי בעבר היתה האמונה גורם שליכד והניע את העם, וכעת הוא מחפש למלא את החלל החסר הזה בתוכן חדש שיצור להט דומה, תוכן שהוא מנסה לבסס על הסוציאליזם.

לבון ושדה ממשיכים קו זה במידה מסוימת (אם כי אינם כופרים באמונה במפורש), ואינם מדגישים את הקשר בין א-לוהים לעם ישראל, אלא דווקא את הנאמנות והלהט למען "קידוש השם", למען הערכים הרוחניים (לבון) ולמען כבוד העם (שדה).

בין דת לאמונה

ניתוח הדברים מעלה כי היחס לאמונה אינו עומד ביחס ישר עם יחסם של הכותבים לדת היהודית. כבר במבואות ראינו כי אנשי העליה השנייה והשלישית אמנם שללו את הדת ומערכת חוקיה המחייבים, אך שמרו אמונים למורשת הלאומית, שקשה להפרידה מהדת: החגים (גם אם לא בצורתם הדתית), התנ"ך, מנהגים שונים, מערכת המוסר החברתי והצדקה של התורה ועוד, וגם א-לוהים במידת מה נמצא בתוך זה, כיוון שהאמונה בא-להים הייתה למאפיינו של עם ישראל כלאום, והיא שייחדה אותו במשך אלפי שנות גלות מבין העמים.

לגבי חלק מהכותבים לא ברור לגמרי מה היה יחסם לדת, אך ידוע לגבי כולם כי חיו בקרב סביבה חילונית שאינה שומרת מצוות, ולכן ניתן להניח כי אם לא ידוע אחרת הרי שאף הם עצמם לא שמרו מצוות. עם

זאת, לגבי חלק ניכר מהכותבים ראינו בזעיר אנפין את התייחסום לדת לאורך המחקר, בפרקי הביוגרפיה ואף בתוכן הדברים, לצד התייחסותם לאמונה.

מעניין לראות כי בין בעלי היחס החיובי ביותר לדת ניתן למצוא את גורדון (ששמר מצוות רוב ימיו אך לא בשנים שבמסגרת המחקר), אשר מחנך לחיפוש א-לוהים, בצורה מעט שונה ומקיפה יותר מהמקובל במסורת הדתית הקלאסית ותוך נטייה לחיפוש הא-לוהים בגרסתו החסידית "מלוא כל הארץ כבודו"; ולצידו את ברל, אשר אינו דן כלל באמונה אישית, ואף מחליף במקרים מסוימים את הדגש מהא-לוהים לעם ישראל, ועם זאת מצפה כי האמונה והכבוד לשכינה תהיה חלק מהמורשת הישראלית.

במובן מסויים, ניתן למנות יחד עם אלו גם את יערי, "האדמו"ר החילוני" אשר מתייחס בחיוב רב לרעיון של "דת", של מערכת חוקים ואידיאולוגיה מחייבת, אם כי הוא סבור כי צריכה זו להיות הדת הסוציאליסטית אשר תחליף את הדת והאמונה היהודית. כלומר, אם נקבל את מניית יערי בין המתייחסים בחיוב לדת, נמצא כי אלו מייצגים את מגוון הקשת של היחס לאמונה.

לצד יערי, ניתן למצוא גם את לביא, הרואה ערך, יותר מאשר באמונה ויותר בהשלכותיה המעשיות, ה"דתיות", בצוויה המוסריים; וכן כאלו אשר יחסם לאמונה פחות בולט: רמז, שדה וסנה, וגם את ארלוזורוב ואהרונוביץ', שקשה לדעת מה היה יחסם לדת, אם כי ניתן לשער את חילוניותם מהיותם מנהיגי ציבור חילוני, אך הם מביעים יחס מסורתי לאמונה.

בין בעלי היחס השלילי ביותר ניתן למצוא את טבנקין, שיחסו לאמונה קשור במישרין ליחסו לדת; ואת בן גוריון, שנישא בנישואים אזרחיים והיה בעל יחס מורכב מאוד לדת, אך בעניין האמונה עובר שינוי מאדישות או כפירה ועד לאמירות המביעות אמונה בא-לוהים לאחר קום המדינה. ייתכן כי עבור בן גוריון נתפס עניין הא-לוהים בדומה מעט לתנ"ך כעניין יותר לאומי ולא דווקא דתי.

נראה אפוא ששאלת האמונה בא-לוהים, כשאלה רעיונית טהורה, היא שאלה נפרדת משאלת הדת כמערכת חוקים, והיא קשורה לא מעט גם בעניינים חברתיים-לאומיים כפי שנראה להלן.

האמונה כעניין אישי או חברתי, והיחס לבעלי הדעה המנוגדת

לשאלה האם האמונה היא נושא אישי שעל כל האדם להחליט בו, או שיש לה משמעות לאומית שמן הראוי שכל אדם יחוש בה, התייחסו במישרין או בעקיפין רוב המנהיגים. בשאלה זו קשור גם יחסם לבעלי הדעה המנוגדת. עלינו לזכור כי מנהיגי הציונות הפועלית חיו רובם בחברה חילונית שלא שמרה מצוות ודגלה כעיקרון ואידיאל קדוש בחירות המחשבה וחופש הדת, בניגוד לכפייה המערכתית בה הורגלו בבתיהם באירופה ונגדה מרדו בעלותם ארצה או קודם לכן. עם זאת, חופש הדת והבחירה החופשית, ועצם החיים המשותפים בארץ, חייבו אותם להתמודד גם עם שותפים לרעיון הציוני ששמרו תורה ומצוות והאמינו בא-לוהים בצורה המסורתית ביותר. כמו כן, גם בקרב החלוצים החילונים עצמם כפי שכבר ראינו היו דעות מגוונות לגבי האמונה בא-לוהים, שלא בהכרח היו קשורות לשמירת מצוות התורה. בנוסף לאלו, היו מנהיגים רבים כפי שכבר ראינו שסברו כי עיקר משמעות האמונה בא-לוהים הוא בהיות האמונה מאפיין לאומי, של כלל העם, בנפרד לחלוטין משאלת האמונה של היחיד. לפיכך נראה להלן מגוון דעות לגבי היחס לאמונת הכלל והפרט בישראל.

בין הסבורים כי האמונה היא עניין מהותי הן לעם ישראל והן לפרטיו, ניתן להבחין בגורדון הסבור כי כל אדם באשר הוא (יהודי או לא) צריך לחפש את א-לוהים, ובנוסף יש משמעות מיוחדת לחיפושו של עם ישראל את א-לוהים. עם זאת, הוא מודע לכך שיהיו אשר יכפרו באמונה, והוא כלל אינו נכנס לויכוח עימם אלא מדגיש

כי העיקר אינו העיסוק בא-לוהים אלא החיפוש אחר משהו רוחני שהוא עליון מהאדם, ואשר הוא קשור לרוחניות כללית המאחדת את הפרטים לעם, ומחברת את האומה להרמוניה העולמית כולה.

לביא הולך בקו דומה, כאשר הוא רואה את האמונה ב"א-לוהים חיים" כעניין חשוב ומהותי ואת הבירור כדבר הצריך להיעשות. עם זאת גם הוא אינו מייחס חשיבות רבה לעניין האמונה עצמה, אלא דווקא להשלכותיה. לפיו, אף לא-לוהים עצמו חשוב יותר שעם ישראל כעם וכחברת מופת יקיימו את הציווי המוסרי של הא-לוהים מאשר יאמינו בו. עניין האמונה הוא חברתי לגמרי, ומחייב כל פרט ממנו, אך הדגש הוא על נגזרות האמונה ולא על האמונה עצמה. לפיכך יכולים גם המאמינים וגם הכופרים להיות שותפים לדעותיו ללא הגבלה.

אחרים סבורים כי האמונה היא עניין לאומי ברור מאליו, ואינם מתייחסים כלל לשאלת אמונתו של הפרט, וייתכן שזאת מפני שהם אינם מודעים אפילו לצורך בה, או מפני שאינם רוצים להתעמק בה: כאלו הם ארלוזורוב, לבון, שדה ואהרונוביץ', אשר מצביעים יותר על "עובדות" הקשורות באמונה הלאומית: ההיסטוריה של העם ונאמנותו לקידוש השם, והשגחת הא-לוהים על עמו. הם אינם עוסקים כלל בחיוב הפרט להאמין ואף לא בחיוב הכלל להאמין, אלא רק מצביעים על דברים קיימים, ומתמקדים באמונה כמאפיין קיים של עם ישראל כלאום. יש להוסיף כי שדה כן רואה יחס אישי מסוים בין האדם לא-ל, בהיות הא-ל משגיח על האדם ומעניק לו השראה והכוונה לתפקידו בעולם, וכך גם אהרונוביץ' המדגיש את ההשראה של הא-ל על יחידים שקידמו את האנושות כולה.

כצנלסון עומד בתווך: מצד אחד הוא גורס, נאמן לעקרונות החלוצים וחופש הדת, כי אמונתו האישית של כל אדם היא עניינו האישי ואין לציבור כל זכות להכריע בשאלה זו; לפיכך גם אין לו צורך להתייחס לדעות ה"אחרים". ומצד שני, הוא מתייחס לאמונה של כלל ישראל ויחס העם ל"שכינה", תהא אשר תהא מהותה של ישות רוחנית זו, כעניין משמעותי במורשת הישראלית שיש לשמור עד היום, כיון שהיא קשורה ומייצגת את כבוד ישראל. בעניין זה הוא מצפה מכל אדם בישראל, בפרט מן הציוניים, "להרגיש" את כאבה של השכינה ואת הכאב על כבוד ישראל, ולכבד אירועים הקשורים בגלות השכינה וכבוד ישראל ולהיפך. הוא מצפה לכך לא כעניין דתי אלא כעניין לאומי מובהק, ודובר ברורות כנגד אלו המזלזלים במנהגים וטקסים דתיים הקשורים באמונת ישראל וכבודו, כיום תשעה באב. לצד זאת, הוא מוכן לדיון על הדגש בעניינים כאלו, ואף הוא עצמו מעביר את הדגש מהשכינה ומהא-לוהים אל עם ישראל, כאשר הא-לוהים משמש בתפקיד יותר סמלי ועם ישראל הוא מהות העניין, כפי שבא לידי ביטוי ב"יזכור". הוא מצפה מהמאמינים לבחור כל אחד את דרכו, אך מהציבור הוא מצפה דווקא לדרך האמצע, המכבדת את המורשת והאמונה, גם אם מוסיפה בה תכנים חדשים.

בן גוריון ורמז אינם מתייחסים לאמונה כאל גורם חשוב בזהות האישית של הציוני, וגם לא בזהותו של כלל הלאום ברמה החברתית. הם נוקטים בגישה "נייטרלית" כי כל אחד ינהג כאמונתו, ומדגישים לאורך דבריהם כי גם המאמינים וגם הלא מאמינים הם שותפים מלאים ושווים בעשייה הציונית שהיא עיקר הזהות הלאומית הישראלית. גם טבנקין הולך בדרך דומה, ואף על פי שהוא סבור שאין מקום לאמונה בזהות האישית והלאומית מפני שהוא אינו מאמין באמיתות אמונה זו, הוא מוכן להכיל את אמונתם של המאמינים השותפים לעשייה הציונית ואף לדון עימם על טיב אמונתם, כל עוד היא אינה פוגעת בנאמנותם לעשייה זו ולשותפותם לערכים בהם הוא מאמין: ערכי תנועת העבודה, הציונות: המאבק הנחוש למען המדינה וההתיישבות, והחילונות- חירות הפרט וחופש הדת.

יערי דווקא רואה באמונה עניין משמעותי מאוד מבחינה חברתית ומבחינת נאמנותו של כל פרט לחברה, והוא סבור כי כל חברה מתלכדת סביב אידיאולוגיות, וכי יש להגביל את חופש המצפון של היחיד ולמקדו כדי להשיג אושר אמיתי ליחיד. אלא שהוא סבור כי האמונה בא-לוהי ישראל, שליכדה את העם שנים רבות- תם זמנה ויש להחליפה באמונה אחרת, כשהוא מציע את הסוציאליזם כחלופה אפשרית (אם כי הוא מהסס ביכולתו של רעיון חדש, עוצמתי כאשר יהיה, להחליף אמונה שמקורה במסורת בת אלפי שנים).

ההשלכות המעשיות/ חברתיות של האמונה בא-ל:

אמונה רוחנית בלבד או בעלת השלכות מעשיות

סוגיה נוספת הקשורה בשאלת האמונה היא השלכותיה המעשיות, מסוגים שונים, על הכלל ועל הפרט, של האמונה. רק קומץ מנהיגים מנהיגים מתייחס להשלכות האמונה על חיי הפרט, ועניין זה קשור באופן מהותי לסוגיית חירות הפרט וחופש הדת שדנו בה בסעיף הקודם. גם אלה הסבורים כי יש לאמונה משמעות לגבי הפרט, כגורדון, לביא, יערי וכצנלסון, משמעות אמונה זו נגזרת במישרין מההשלכה החברתית של האמונה: אצל שלושת הראשונים הפרט צריך לציית לערכים החברתיים הנגזרים מן האמונה (בא-לוהים או באמונה באשר היא, גם סוציאליזם לדידי יערי) ואילו אצל האחרון הדרישה מן הפרט היא "להרגיש" ולכבד את האמונה של הכלל.

חלק מן המנהיגים מתייחסים גם להשפעת האמונה של היחיד או הכלל כעניין שעשוי להוות בעיה: בן גוריון וטבנקין מוכנים לכבד את המאמינים, בתנאי שאין אמונתם גורמת לחוסר מעש (כפי שקרה בעבר), לחוסר השתדלות בעשייה הציונית, במאבק המדיני והצבאי, בעליה ובהתיישבות, ובמאבק על כבוד ישראל. גם ארלוזורוב ואהרונוביץ' אשר כן נוקטים בגישה שכלל ישראל הוא מאמין, וסבורים כי א-לוהים עוזר לעם ישראל ומגן עליו בעשייתו הציונית, מזהירים אזהרות דומות לגבי הימנעות מחוסר עשייה בגלל אמונה.

עם זאת, מנהיגים רבים מתייחסים להשלכות האמונה על חיי הכלל כעניין חיובי, כהצדקה מוסרית, או כדרישה מוסרית שעל העם לעמוד בה. יש הרואים את ההשלכה המעשית של האמונה דווקא בתחום המדיני: אהרונוביץ' וארלוזורוב רואים בה טיעון מדיני והצדקה לזכותו של עם ישראל לארצו. גם רמז רואה את העשייה ההתיישבותית כממלאת את רצון "צור ישראל". לבון, ובמידת מה גם שדה, רואה את חשיבות האמונה בנאמנות לרעיון הרוחני המייחד את העם ושומר עליו. שני אלו אינם מפרשים מהו הרעיון הרוחני, אך רוב ההוגים העוסקים באמונה קושרים אותה בדרך זו או אחרת להשלכה ציונית, כפי שראינו לעיל, או חברתית-סוציאליסטית, הקשורה בחברה החדשה הנוצרת כאן בארץ, כפי שנראה להלן.

בראש הנוקטים בגישה זו ניתן למצוא את גורדון ולביא, אשר עיקר משמעות האמונה מבחינתם היא ה"חיים בצלם א-לוהים", כלומר חיים בערכים מוסריים ההולמים את ערכיה ותפיסותיה של תנועת העבודה: העבודה והיצירה, האדמה, חיי השיתוף והשוויון החברתי, הכבוד לכל אדם. אהרונוביץ' רואה את חיי המוסר החברתי-כלכלי, בפרט ברמת המנהיגות, כמחויבי המציאות בהיות העם עם הא-לוהים. גם בן גוריון, שאינו מתייחס לאמונה, מתייחס להשלכה המעשית של "צלם א-לוהים", הכבוד והשויון לכל אדם באשר הוא. גם טבנקין שאינו מאמין, מתייחס להבדל בין "א-לוהים סתם" ל"א-לוהי אמת" עבור המאמינים, והוא מכבד ורואה כמאמינים באמונה אמיתית רק את אלו אשר אמונתם בא-לוהים מובילה אותם להאמין בערכים דומים לאלו שלו: חופש הבחירה, העשייה הציונית, הנאמנות לאידיאולוגיה והעבודה. גם יערי מתייחס למקום האמונה

בחיי הכלל כחשובה מאוד, אלא שהוא מרחיק לכת ולא רק מותיר את א-לוהים כתומך בערכי תנועת העבודה הסוציאליסטית אלא אף מחליף את א-לוהים בסוציאליזם עצמו ומשאירו כמשל וסמל בלבד.

בין תפקיד מנהיגותי לתפיסת אמונה לאומית

המנהיגים השונים שנחקרו בעבודה זו נשאו בתפקידים רשמיים בתחומים שונים: התחום הביטחוני-צבאי, המנהלי, הפוליטי, המפלגתי, וכן מנהיגות רעיונית בלבד שאין תפקיד רשמי בצידה. נראה כי יש קשר בין התפקיד הציבורי שנשא המנהיג לבין היחס שהוא מתאר לשומעיו וקוראיו לגבי הקשר בין עם ישראל לא-לוהים, מקום א-לוהים באמונה הלאומית, והמשמעות המעשית שיש ליחס זה. כמו כן, הדברים קורים ביחס של המנהיג לבעלי הדעה השונה ממנו.

ניתן לראות בהכללה, כי מנהיגים שנשאו בתפקידים מנהליים או מדיניים מדגישים יותר את צד האחדות, ומתעמקים פחות בתפיסות של הא-ל וחובת האמונה של האדם הפרטי. ביניהם ניתן למצוא את בן גוריון, הפרגמטי עד מאוד אשר ההתגייסות למען העשייה יחד היתה אצלו מעל לכל אידיאולוגיה שאינה חיונית לציונות; את רמז, אהרונוביץ', לבון וסנה ובמידה מסוימת את טבנקין. כל אלו אינם מפתחים דיון עמוק באמונה אלא מעדיפים להתמקד בעשייה המשותפת למען הציונות, תוך הכלת כלל הדעות והימנעות מויכוחים מיותרים. לכל היותר הם משתמשים גם באמונה עצמה לטובת הצדקת הדרך הציונית, אל מול העם ואל מול יתר העמים בעשייה המדינית.

לצד אלה, גם המנהיגים הביטחוניים-צבאיים שומרים על שתיקה כמעט מוחלטת, ניתן למנות בהם את שדה, את סנה, וכן את גלילי וגולומב. בסיבות האפשריות לשתיקתם דנו בפרק המתייחס למנהיגות הביטחונית, ונזכיר בין הסיבות האפשריות את היעדר הצורך בהצדקת דרכם בהיותם כפופים לגוף החזק ביישוב (הסוכנות, הנתונה להכרעת רוב של מפא"י וההסתדרות), החלוקה התפקידית בין "הוגים" ל"אנשי מעשה" וכן הרצון לשלב מגוון של אנשים בעלי דעות שונות במאבק המלחמתי ללא פילוגים בשדה הקרב.

המנהיגים ה"מפלגתיים", ה"מגזריים" לעומת זאת, והדבר קשור במישרין להשתייכות לקיבוצים שכן זה היה החלק הארי ב"מגזר הפנימי" של מפא"י: סיעה ב', נוקטים בעמדה ברורה הרבה יותר המתאימה לקהל שומעיהם ועורכת עימו דיאלוג ודיון. אך בגורם זה כבר דנו לעיל.

אחרונים הם המנהיגים הרעיוניים, אלו אשר יותר משנשאו תפקיד מנהיגותי רשמי (אם בכלל) היו למנהיגים רעיוניים בלתי מוכתרים של זרמים שונים בתנועת הפועלים: גורדון, לביא, כצנלסון ויערי. אלו הם המנהיגים אשר אינם מהססים להביע דעותיהם, ואינם חוששים להשלכות המעשיות של דעותיהם. הם אינם חוששים לדרוש גם מהפרט וגם מהכלל לחיות בצורה מסוימת "על פי צלם א-לוהים" או ערכיו, והם מרחיבים ביותר במקום של א-לוהים (או חלופותיו) בזהות הלאומית של עם ישראל ובמחוייבויות הנגזרות ממנה. למעשה עיקר תפקידם הוא בהבעת דעה, קביעת דרך וכיוון. כל אחד מהם עורך דיון מקיף (כשרובם, אגב, גם משתמשים לא מעט במקורות היהדות בדבריהם), ומסביר לקוראיו-שומעיו-מונהגיו בפירוט ובבירור את כלל הדיון על א-לוהים ואת העמדה שהוא נוקט בה. המסקנות הן שונות בתכלית, כמובן. המשותף לכולם הוא הבעת עמדה ברורה, חדה, תוך הסבר ארוך ומקיף על הדרך בה הגיעו אליה.

התפקידים השונים בהם נשאו המנהיגים לא השפיעו אפוא על תוכן דעותיהם, אך הם השפיעו על שמירתם או אי שמירתם על איפוק ונייטרליות לעומת השמעת דעות ברורות שאינן מתאימות לכל שומע ומתוות דרך רעיונית ברורה.

השפעת גורמים ביוגרפיים נוספים על תפיסת האמונה של המנהיגים

לחלק מן המרכיבים הביוגרפיים שבזהותם של המנהיגים השונים, כגון היחס לדת, התפקיד בו נשאו, שיוכם המפלגתי ושיוכם ההתיישבותי, ולהשפעות אפשריות של מאפיינים אלו על עמדותיהם לגבי א-לוהים, כבר התייחסנו. להלן ננסה לבחון את הפרמטרים הנותרים, ואת מידת השפעתם.

ארץ המוצא

מכל המשתנים, נראה שדווקא לארץ המוצא אין השפעה היוצרת בידול משמעותי בעניין. רובם ככולם של הכותבים (להוציא שניים מאוסטרו הונגריה, ארלוזורוב ולבון) היו מהאימפריה הרוסית, שבה קיבוץ יהודי גדול במיוחד, והמעוז של היהדות המסורתית (בשונה מאוסטריה למשל) מצד אחד, ומעוז סוציאליסטי מהפכני מצד השני.[10] דבר שייתכן שהשפיע על נטייתם הסוציאליסטית, מהפכנותם הרבה, ועל ערעורם על עניין האמונה ונסיונם לחפש ולברר דרכים חדשות שכבר הוזכרה לעיל. יש לזכור כי רובם המוחלט עלה עוד בטרם מלחמת העולם הראשונה והמהפכה הקומוניסטית, אך המהפכה כבר רחשה בשטח בשנים אלו.

בניסיון להבחין בין מחוזות מוצא שונים באימפריה עצומה זו (המחוזות נמצאים כיום במדינות שונות בגוש הסובייטי לשעבר) לא ניתן היה למצוא כל קשר משמעותי בין הגותו של הכותב למחוז מוצאו או אף לעובדה שנולד בעיר או בכפר.

הגיל וזמן העלייה

נתבונן בשנת הלידה ושנת העליה: דומה שהשפעתו של פרמטר זה מורכבת למדי, וניתן להבינה רק אם מחברים את השניים לאחד. פרמטר זה קשור למשתנה ההשתייכות ההתיישבותית וההשתייכות המפלגתית, אך בצורה מורכבת למדי. ניתן לומר כי היחס הרדיקלי ביותר לא-לוהים, נצפה בין המנהיגים בשנות העשרה והעשרים המוקדמות, כלומר בשנות ההתגבשות של אנשי העלייה השנייה. בתקופות מאוחרות יותר, עלייה זו כבר יוצאת מההסתגרות המעמדית, הופכת לקרובה יותר לעם כולו וגם דעותיה מתרככות מעט בהתאם.

לפיכך, הרדיקלים ביותר ברמה האישית, אלו שאינם מביעים אמונה מפורשת גם אם דנים בה, הם אלו אשר הייתה חפיפה בין שנות העיצוב האישי שלהם, שנות העשרים, לבין שנות העיצוב הנ"ל של העלייה השנייה: בן גוריון, כצנלסון, טבנקין ויערי, וכן לביא בתחילת דרכו, ובמידה מסוימת גם רמז ושדה בני גילם, אף כי הגיעו לארץ מעט מאוחר יותר. אם נעמידם בטור לפי שנת הלידה, הם יימצאו במרכז הטבלה. לעומתם, אלו אשר עלו מעט מאוחר יותר, בעלייה השלישית, כאשר האווירה בארץ היתה מעט שונה וקיצונית פחות, או אלו אשר עלו בגיל מבוגר יותר ודעתם כבר הייתה מגובשת ולא נתונה לשינויים קלים, מביעים יחס חיובי ואוהד יותר לאמונה: גורדון, אהרונוביץ', לביא בהמשך דרכו (הוא מעט מבוגר יותר מהיתר) וכן ארלוזורוב, לבון וסנה, שחלקם מביעים יחס אוהד לאמונה וחלקם ממשיכים באופן כללי את הגישה המסורתית לאמונה בא-ל,

---

[10] ראה מחקריו של מנדלסון על יהדות פולין-רוסיה: Mendelsohn, E. Class Struggle in the Pale: The Formative Years of the Jewish Workers' Movement in Czarist Russia. Zionism in Poland: The Formative Years, 1915-1926. The Jews of East Central Europe Between the World Wars.

כטבעית, ללא בירור מיוחד. מובן שאין בפרמטר זה כדי להצביע על כלל ברור, וקשה להסביר כיצד הפרש של שלוש שנים עושה הבדל כה משמעותי. מובן כי מעורבים בדבר גורמים נוספים. עם זאת, מבט על טבלה המסודרת לפי שנות הלידה, תוך התייחסות לאמונתם האישית של הכותבים ושיוכם המפלגתי, רומז יפה את הקשרים בין הדברים.

<u>החינוך מבית</u>

גם פרמטר החינוך מבית קשה למדי לקביעת כללים, במיוחד כאשר המידע שיש בידינו היום לגבי חינוכם וביתם של כל אחד מהמנהיגים הנחקרים אינו זהה באיכותו. עם זאת, ניתן ללמוד ממנו שני דברים:

האחד, שלעובדה שרבים מהם קיבלו לצד החינוך במסורתי גם חינוך משכיל, קשה למצוא השלכות, אולי מפני שכולם חינכו עצמם לעמדות משכילות סוציאליסטיות בשלב זה או אחר. לעומת זאת, ניתן לראות הבדל בין המנהיגים אשר ידוע לגביהם כי חונכו, לצד החינוך המסורתי הרגיל, גם ברוח החסידות ששרתה במשפחתם. כאמור, יש להיזהר בפרמטר זה בעיקר מפני איכות המידע הלא שווה (לא מצאתי על אף אחד מהם כי חונך דווקא ברוח ליטאית, לבד מגורדון שחינוכו היה ליטאי וחסידי גם יחד). עם זאת, מעניין לראות כי יש התאמה יחסית בין אלו שגדלו בבית חסידי (גורדון, אהרונוביץ', לביא, שדה ויערי) לבין הקישור בין האמונה (באשר היא) לחיי המעשה הסוציאליסטיים. האמונה אינה נשארת במקום הרוחני, אלא קיימת דרישה כי היא תשפיע מיד על חיי המעשה. הדברי הולם את הרעיון של "בכל דרכיך דעהו": התפיסה החסידית כי עבודת ה' אינה נעשית רק בשעת התפילה או לימוד התורה, אלא בכל פעולה וכל מעשה של האדם ניתן לגלות את א-לוהים ולעבדו.[11]

והשני, והוא הכולל יותר, שכל המנהיגות הפועלית הציונית, ככל אנשי העלייה השנייה, הגיעו מבתים דתיים-מסורתיים וכך היה חינוכם, שקוע במקורות. לפיכך, למרות מרידתם בדת, הערכים עליהם הושתתו חייהם ותפיסת עולמם, אף זו החדשה, הציונית, היו נטועים עמוק במקורות היהדות ובמורשתו ההיסטורית-לאומית-דתית של עם ישראל. כולם נמצאים במידה זו או אחרת על אם הדרך, על נקודת ההכרעה שבין שימור המסורת לבין החידוש, נקודה שראינו מודגשת ביתר שאת אצל כצנלסון אך מופיעה למעשה אצל כולם: בין המרד בעבר, לבין היצירה החדשה שחייבת להיות מושתתת על הקיים, כדי לשרוד, ומפני שזה מה שהם מכירים; בין המרד בדת למען הלאומיות, לבין הלאומיות שכופה עליהם לחזור למקורות הדתיים, מעצם האיחוד הבלתי אפשרי ובלתי ניתן להפרדה בין הזהות הלאומית והדתית של עם ישראל, ומעצם הרצון לכלול את כל העם על גווניו בלאומיות הזו; בין הרצון לחולל מהפכה, לבין הגילוי שלא פשוט לחולל מהפכה כנגד מורשת שהיתה מהפכנית אל מול כל העולם אלפי שנים, מבלי להשתמש בחלקים ממורשת זו עצמה; בין האידיאולוגיה השכלית הלוהטת, מהפכנות הנעורים, וחיפוש החירות והאמת, לבין הרגש והחיבור לבית אבותיהם, חיבור שעולה וצץ ברגעי המשבר שלא מרפים מהם, רגש וכוח עוצמתי שאי אפשר כנראה להמציא לו תחליף בשנה אחת או עשור, אם בכלל.

---

[11] אלפסי, י. החסידות- סקירה כללית: יסודות החסידות. אסף, ד. תולדות החסידות. ברודי, י. תנועת החסידות והחברה היהודית במזרח אירופה: פרק ד'

.6

סיכום ונקודות למחשבה

המחקר משאיר שאלות פתוחות רבות, אשר כל אחת מהן ראויה למחקר בפני עצמה:

כיצד עומדות הדעות המגוונות שנצפו במחקר בהשוואה לדעות הדור שקדם להן?

איזו התייחסות קיימת לאמונה החילונית בא-לוהים בציונות הדתית דאז?

מהו היחס הקיים לנושא האמונה במחנות המרכז והימין, ואיזו תמונה עולה מכלל המנהיגות הציונית?

כיצד התייחסו התנועה הציונית העולמית לזהות לאומית-חילונית זו ולמקום האמונה בו?

איזו התייחסות יש במחשבת ישראל לאורך הדעות התייחסות לשאלת הזהות הלאומית של עם ישראל ומקום האמונה והחילון בה?

מהן השפעותיהן של העמדות השונות שנצפו במהלך המחקר במדינת ישראל לאורך השנים?

ואולי המעניינת מכולן, לטעמי, היא- לו היינו עורכים את המחקר היום:

מה היו הממצאים? מי היו המנהיגים? מה היו דעותנו שלנו ומורכבויותינו שלנו בשאלה הזו אל מול האתגרים בדורנו? באלו שאלות היינו אנחנו עוסקים? האם כבר החלטנו מהי לאומיותנו שלנו או מה מקומו של א-לוהים בה? יש לנו מושג מי אנחנו כעם?

נדמה לי, שיש כמה שאלות שיישארו, בינתיים, פתוחות. לעת עתה, נסתפק בתמונה העולה ממחקר זה, אשר עסק בציונות הפועלית בזמן המנדט, נושא שהוא בעל השלכות על כל אחת מהשאלות הנ"ל.

מהמחקר עולה כי א-לוהים נזכר בדברי הכותבים בהקשרים שונים ומגוונים: החל מנושאים מרכזיים בלאומיות הישראלית, כמהות הלאומיות היהודית החדשה, העשייה הציונית, רעיון הבחירה בעם ישראל, הזכות לארץ, ההתיישבות, העלייה, המאבק המדיני והצבאי, כבוד העם והיחס לדת; דרך נושאים שהיו רבי חשיבות בעלייה השנייה: החינוך, תרבות ומורשת, הסוציאליזם, החברה ומוסר חברתי, וכלה בנושאים משניים מגוונים: הבדלי דעות ופלורליזם, ירושלים, מפלגת מפא"י, שואה, אבל, חגים ומועדים, דמויות ואירועים, חירות ודת, רוחניות ומעשה, חיי הפרט וחיי רוח.

ההתייחסות של כל כותב לא-לוהים מושפעת ממגוון משתנים שעם חלקם נולד ובחלקם בחר, בהם חינוכו מבית, שנת לידתו ושנת עלייתו ארצה, המקום והחברה ההתיישבותית בה השתלב בארץ, התפקיד בו נשא, דעתו הפוליטית, יחסו לדת ועוד. אצל כולם ניכרת מורכבות רבה בשאלה לא פשוטה זו של האמונה בא-לוהים, מורכבות הקשורה למכלול שאלות ועניינים. הכותבים השונים מדגישים רבדים והשלכות שונות בתכלית של האמונה בא-ל, והם נעים בדבריהם על צירי השוואה והתמקדות מגוונים עד מאוד, המשותפים לחלקם, רובם או כולם, וקשורים במגוון נושאים בהם עסקה העלייה השנייה:

לאומיות לעומת סוציאליזם (בדברי רובם),

יחיד ואמונה אישית לעומת כלל העם ומורשתו האמונית (ראה בהמשך),

אמונה דתית לעומת אמונה שמקורה לאומי או חברתי (כמעט כולם),

ציות מתוך יראה לעומת רצון ובחירה חופשית (כצנלסון וטבנקין)

קדושה לעומת דת (מודגש בדברי גורדון, לביא, ובמידה מסוימת טבנקין),

חיפוש אחר רוחניות לעומת/ יחד עם השלכות מעשיות של אמונה (גורדון, לביא, אהרונוביץ'),

חשיבות דעות ועיסוק ברוח לעומת חשיבות האחדות בעשייה (בן גוריון, אהרונוביץ', רמז, כצנלסון),

מסגרת האמונה לעומת תוכנה (כצנלסון, טבנקין ויערי),

השגחת א-לוהים על ישראל לעומת הכוח שעם ישראל שואב מהאמונה עצמה (כמעט כולם מתייחסים לכך בצורה זו או אחרת),

קידוש השם או קידוש עם ישראל (בן גוריון, שדה),

אמונה אוניברסאלית לעומת אמונה הקשורה במישרין לעם ישראל והעשייה הציונית (אהרונוביץ', ארלוזורוב, בן גוריון),

חיפוש הא-לוהים לעומת / יחד עם גילויו לעולם (אהרונוביץ', גורדון, לביא, יערי, בן גוריון),

יחס קבוע לא-לוהים לעומת שינוי בדעות (לביא, בן גוריון, רמז),

וכמובן, שמירת המסורת אל מול מהפכת החידוש, הציר עליו נעה במובנים מסוימים העלייה השנייה כולה.

דומה כי שאלת האמונה בא-לוהים היא בבואה למורכבותה הרעיונית והחברתית של העלייה השנייה, מורכבות אשר השפיעה רבות על מדינת ישראל מתקומתה ועד היום.

ביבליוגרפיה

מקורות מסורתיים [1]

תנ"ך שלם

משנה

תלמוד בבלי

תלמוד ירושלמי

מדרש שיר השירים זוטא (בובר)

ספר הזוהר

סידור תפילה (כל נוסח)

מהר"ל- רבי יהודה ליווא בן בצלאל. **נצח ישראל**, מרכז שפירא : המכון התורני אור עציון, תשע"ב

ראב"ד- רבי אברהם בן דוד. "פירוש לספר יצירה", בתוך : **ספר יצירה**, ירושלים : ישיבת החיים והשלום, תש"נ

ראי"ה- הרב אברהם יצחק הכהן קוק. **אורות**, ירושלים : מוסד הרב קוק, תשמ"ט (במקור 1920)

רבי אברהם מימין. "אל מסתתר", באתר **שיתופיוט** : http://www.piyut.org.il/textual/34.html

רבי יהודה הלוי. **ספר הכוזרי**, תל אביב : משכל, תשס"ח

רבי נחמן מברסלב. **ליקוטי מוהר"ן תנינא**, ביתר עלית : מכון אבן שתיה, תשע"א

רבי שניאור זלמן מלאדי. **תניא- אגרת הקודש**, כפר חב"ד : י. גרין, תשס"ד

רמב"ם- רבי משה בן מימון. **מורה נבוכים**, תל-אביב : משכל, תשס"ח

רמב"ם- רבי משה בן מימון. **משנה תורה: ספר המדע**, ירושלים : מוסד הרב קוק, תשכ"ד

רמב"ם- רבי משה בן מימון. **ספר המצוות**, מעלה אדומים : מעליות, תש"ס

רמב"ם- רבי משה בן מימון. "פירוש למשנה : הקדמה לפרק חלק", בתוך : יצחק שילת, **הקדמות הרמב"ם למשנה**, מעלה אדומים : מעליות, תשנ"ב

רמב"ן- רבי משה בן נחמן. **פירוש על התורה**, ירושלים : מכון ירושלים, תשס"ו-תש"ע

רמ"ק- רבי משה קורדוברו. **תומר דבורה**, אור הגנוז : דעת, תשס"ג

רמ"ק- רבי משה קורדוברו. **פרדס רימונים**, ירושלים : י. חסיד, תשנ"ח

רש"י- רבי שלמה יצחקי. "פירוש על התורה", בתוך : **חמישה חומשי תורה** (כל הוצאה)

---

[1] אל מקורות אלו ציינתי במהלך העבודה הפניות שאינן תלויות הוצאה, אלא מתייחסות לחלוקה המובנית של אותו מקור (פרק וסעיף). ציינתי לגבי רובם את שם ההוצאה רק למען נוחות הקורא. ניתן להשתמש בהוצאות אחרות.

מקורות ראשוניים

אהרונוביץ׳, יוסף. **כתבי יוסף אהרונוביץ** (2 כרכים, בעריכת דבורה בארון ואליעזר שוחט), תל אביב: עם עובד, 1941

אחד העם. **על פרשת דרכים**, וורשה: אחיאסף, 1904: "כהן ונביא", מתוך **פרויקט בן יהודה:**[2] http://benyehuda.org/ginzburg/Gnz015.html

אלפסי, יצחק (עורך). **הארגון הצבאי הלאומי בארץ ישראל: אוסף מקורות ומסמכים** (6 כרכים), תל אביב: מכון ז׳בוטינסקי בישראל, 1994-1999

ארלוזורוב, חיים. **כתבי חיים ארלוזורוב** (7 כרכים, בעריכת יעקב שטיינברג), תל אביב: א. י. שטיבל ומרכז מפלגת פועלי א״י, תרצ״ד-תרצ״ה. מופיע גם באתר **פרויקט בן יהודה:** http://benyehuda.org/arlosoroff/

בגין, מנחם. **במחתרת** (4 כרכים), תל אביב: הדר, תשי״ט- תשכ״ב

בן גוריון, דוד. **בהילחם ישראל**, תל אביב: עם עובד, תשי״ז

בן גוריון, דוד. **במערכה** (5 כרכים, בעריכת יהודה ארז), תל אביב: עם עובד, תשט״ו 1955

בן גוריון, דוד. **הפועל העברי והסתדרותו**, תל-אביב: ההסתדרות הכללית של העובדים בארץ ישראל, 1964

בן גוריון, דוד. **חזון ודרך** (5 כרכים, בעריכת יהודה ארז), תל אביב: מפלגת פועלי ארץ ישראל, תשי״א-תשי״ז

בן גוריון, דוד. **ממעמד לעם**, תל אביב : דבר, תרצ״ג

בן גוריון, דוד. **ממעמד לעם**, תל אביב: עיינות, תשט״ו

בן גוריון, דוד. **משמרות: פרקים לבירור דרך תנועת הפועלים בציונות המתגשמת**, תל אביב: דבר, תרצ״ה

בן גוריון, דוד. "מדינת ישראל ועתידו של העם", **מולד** ט 107- 108, 1957: 221

בן גוריון, דוד. **נצח ישראל**, תל אביב: עיינות, תשכ״ד

בן גוריון, דוד. **על ההתיישבות: קובץ דברים 1915-1956**, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, תשמ״ז

גורדון, אהרון דוד. **האומה והעבודה**, בתוך: שוחט, אליעזר וברגמן, שמואל הוגו (עורכים). **כתבי א. ד. גורדון** (כרך א׳), ירושלים: הספריה הציונית, תשי״א-תשי״ד

גורדון, אהרון דוד. **האדם והטבע**, בתוך: שוחט, אליעזר וברגמן, שמואל הוגו (עורכים). **כתבי א. ד. גורדון** (כרך ב׳), ירושלים: הספריה הציונית, תשי״א-תשי״ד

גורדון, אהרון דוד. **מכתבים ורשימות**, בתוך: שוחט, אליעזר וברגמן, שמואל הוגו (עורכים). **כתבי א. ד. גורדון** (כרך ג׳), ירושלים: הספריה הציונית, תשי״א-תשי״ד

דינור, בן ציון (עורך). **ספר תולדות ההגנה**, (3 כרכים בשמונה חלקים), תל אביב: מערכות, עם עובד, 1954-1972

דרור, לוי ורוזנצווייג, ישראל (עורכים). **ספר השומר הצעיר**, מרחביה : ספרית פועלים, 1956- 1964

הרצל, תיאודור בנימין זאב. **מדינת היהודים**, 1897, מתוך **פרויקט בן יהודה:** http://benyehuda.org/herzl/herzl_003.html

---

[2] פרויקט בן יהודה הוא אתר המרכז בתוכו עותקים אלקטרוניים של כתבי יסוד בתרבות היהודית והעברית, המפורסמים בתנאי שפג זמן זכויות היוצרים עליהן.

הרצל, תיאודור בנימין זאב. **תל אביב (אלטנוילנד),** 1902, מתוך **פרויקט בן יהודה**: http://www.benyehuda.org/herzl/tel_aviv.html

ז׳בוטינסקי, זאב. **הרוויזיוניזם הציוני בהתגבשותו: קובץ מאמרים ב״ראזסוויט״ לשנים 1925-1929,** תל אביב: מכון ז׳בוטינסקי בישראל, תשמ״ה

ז׳בוטינסקי, זאב. **כתבים נבחרים- בשעה הרת עולם** (כרך ב׳), תל אביב : ש. זלצמן, תרצ״ו-תש״ו

ז׳בוטינסקי, זאב. **נאומים 1927- 1940**, בתוך: **כתבים** (18 כרכים), ירושלים: ע. ז׳בוטינסקי, תש״ז-תשי״ט

ז׳בוטינסקי, זאב. **בדרך למדינה**, בתוך: **כתבים** (18 כרכים), ירושלים : ע. ז׳בוטינסקי, תש״ז-תשי״ט

ז׳בוטינסקי, זאב. **בסער**, בתוך: **כתבים** (18 כרכים), ירושלים: ע. ז׳בוטינסקי, תש״ז-תשי״ט

טבנקין, יצחק. **דברים** (4 כרכים, בעריכת אברהם תרשיש), תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 1967-1987

יערי, מאיר. **בדרך ארוכה: הנחות יסוד, חינוך, קיבוץ, חברה**, מרחביה: הקיבוץ הארצי השומר הצעיר, 1947

יערי, מאיר. **במאבק לעמל משוחרר: מבחר דברים בשאלות ההסתדרות ותנועת הפועלים**, תל-אביב: עם עובד, תשל״ב

כצנלסון, ברל. ״יזכור״, **קונטרס** כ״ט, כ״ב אדר תר״ף: 1

כצנלסון, ברל. **כתבי ב. כצנלסון** (12 כרכים), תל אביב: מפלגת פועלי ארץ ישראל, תש״ה-תש״י

לביא, שלמה. **כתבים נבחרים,** תל אביב: עם עובד, תש״ד

לבון, פנחס. **יסודות,** תל-אביב: ההנהגה העליונה של גורדוניה-המכבי הצעיר, תש״א

לוחמי חירות ישראל, **כתבים**, תל אביב: הועד להוצאת כתבי לח״י, תשי״ט-תש״ך

סנה, משה. **כתבים** (כרך א: 1929- 1939, בעריכת מלצר, עמנואל), תל-אביב: עם עובד, המכון לחקר הציונות ע״ש חיים וייצמן, אוניברסיטת תל אביב, הוועד הציבורי להנצחת זכרו של ד״ר משה סנה ז״ל, תשנ״ה

(ללא מחבר), **קהליתנו: קובץ תרפ״ב, הגות, לבטים, ומאוויי חלוצים**, ירושלים: יד יצחק בן-צבי, תשמ״ח

רמז, דוד. **טורים**, תל-אביב: עם עובד, תשי״ב

שדה, יצחק. **כתבים** (4 כרכים), תל אביב: הקיבוץ המאוחד, תש״ס 2000

שטרן, אברהם (יאיר). **בדמי לעד תחיי**, תל אביב: יאיר, תשל״ו, מופיע גם ב**פרויקט בן יהודה:** http://benyehuda.org/stern_avraham/

יתר המקורות

אבינרי, שלמה. **ארלוזורוב**, עידנים, 1991

אבינרי, שלמה (עורך). **דוד בן-גוריון: דמותו של מנהיג תנועת פועלים**, תל אביב: עם עובד, מרכז לבון לחקר תנועת הפועלים באוניברסיטה העברית בירושלים, 1988

אבינרי, שלמה. "הציונות והמסורת הדתית היהודית: הדיאליקטיקה של גאולה וחילון", בתוך: אלמוג, שמואל, ריינהרץ, יהודה ושפירא, אניטה (עורכים). **ציונות ודת**, ירושלים: זלמן שז"ר, תשנ"ד: 9-18

אבנון, אריה (עורך). **פנחס לבון: לדמותו**, חולדה: ארכיון גורדוניה-מכבי הצעיר ע"ש פנחס לבון, תשל"ח

אבנרי, יצחק. "מרד העלייה" – תוכניתו של בן-גוריון לעלייה בלתי-לגאלית", **קתדרה** 44, 1987: 126- 157

אברהמי, אלי. **לאומיות וסוציאליזם שילוב אפשרי: מקרה הקיבוץ**, רמת אפעל: יד טבנקין, המכון לסוציאליזם הישראלי ולקידומו, 1990

אגרס, אליהו. **ברית בוני מדינה: חברת העובדים בתפיסתו של דוד בן-גוריון**, תל אביב: עם עובד, תשמ"ח

אהרונסון, שלמה. **דוד בן גוריון: מנהיג הרנסאנס ששקע**, שדה בוקר: מכון בן-גוריון לחקר ישראל, הציונות ומורשת בן-גוריון, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, 1999

אוחנה, דוד. **התשוקה הפרומתאית: השורשים האינטלקטואליים של המאה העשרים מרוסו עד פוקו**, ירושלים: מוסד ביאליק, תש"ס

אוחנה, דוד. **משיחיות וממלכתיות: בן-גוריון והאינטלקטואלים – בין חזון מדיני לתאולוגיה פוליטית**, שדה בוקר: מכון בן-גוריון לחקר ישראל, הציונות ומורשת בן-גוריון, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, 2003

אוניברסיטת חיפה, המרכז האוניברסיטאי הקיבוצי, המכון לחקר ולימוד הקיבוץ והרעיון השיתופי (ללא שם מחבר). **יום עיון על הנושא התמודדות "השומר-הצעיר" על דרך אלטרנטיבית בתנועת הפועלים הארץ-ישראלית, 1927-1948 : הוקדש ליובל ה-70 של תנועת "השומר הצעיר"**, חיפה: חמ"ד, 1984

אוסטפלד, זהבה (עורכת), **הזקן והעם – מבחר אגרות אישיות של דוד בן-גוריון**, חמ"ד: ההוצאה לאור של משרד הביטחון, תשמ"ח 1988: 73

אופז, גד. "ארבעה מייסדים ומנהיגים - מחוללי התנועות הקיבוציות בעמק: יצחק טבנקין: המנהיג והתנועה - יישות אחת", בתוך: נאור, מרדכי (עורך). **עמק יזרעאל, 1900-1967 : מקורות, סיכומים, פרשיות נבחרות וחומר עזר**, תשנ"ג 1993. המאמר נצפה ב**ספריה הטכנולוגית של מטח** http://lib.cet.ac.il/pages/item.asp?item=15365

אופז, גד. "ארבעה מייסדים ומנהיגים - מחוללי התנועות הקיבוציות בעמק: מאיר יער : שילוב של אב סמכותי וכוהן גדול", בתוך: נאור, מרדכי (עורך). **עמק יזרעאל, 1900-1967 : מקורות, סיכומים, פרשיות נבחרות וחומר עזר**, תשנ"ג 1993. המאמר נצפה ב**ספריה הטכנולוגית של מטח** http://lib.toldot.cet.ac.il/pages/item.asp?item=15367

אורנן, עוזי, בן-שחר, רינה וטורי, גדעון (עורכים). **העברית שפה חיה: קובץ מחקרים על הלשון בהקשריה החברתיים-תרבותיים**, חיפה: הוצאת הספרים של אוניברסיטת חיפה, תשנ"ג 1992-2010

אחימאיר, אב"א. **המשפט - פרשת רצח ארלוזורוב**, רמת גן: הוועד להוצאת כתבי אחימאיר, 1968

אחימאיר, אב"א. **לאחר האהבה, לאחר השנאה** כרך ד', רמת גן: הוועד להוצאת כתבי אחימאיר, 1974

אלמוג, עוז. "אנדרטות לחללי מלחמה בישראל: ניתוח סמיולוגי", **מגמות** לד 2, תשנ"ב: 179- 210

אלמוג, עוז. "דת חילונית בישראל", **מגמות** ל"ז 3, 1996: 314-339

אלמוג, עוז. **הצבר – דיוקן**, תל אביב: עם עובד, תשנ"ז 1997

אלמוג, שמואל. "יחסי דת ומדינה בראי הלאומיות היהודית", בתוך: גפני, ישעיהו ומוצקין, גבריאל (עורכים). **כהונה ומלוכה- יחסי דת ומדינה בישראל ובעמים**, ירושלים: מרכז זלמן שז"ר, תשמ"ז: 285- 302

אלמוג, שמואל. "ערכי דת בעלייה השנייה", בתוך: אלמוג, שמואל, ריינהרץ, יהודה ושפירא, אניטה (עורכים). **ציונות ודת**, ירושלים: זלמן שז"ר, תשנ"ד: 285-300

אלפסי, יצחק. "חסידות- סקירה כללית", **חסידות מדור לדור**, תשנ"ה. נצפה **באתר דעת**: http://www.daat.co.il/daat/history/hasidut/skira-2.htm

אלרואי, גור. "הקשר בין הוויה של עם לתודעה של לאום", בתוך: רוטנברג, נפתלי ושביד, אליעזר (עורכים). **לאום מלאום- עיונים בשאלות של זהות לאומית, עם ולאומיות**, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, תשס"ח: 56- 69

אנדרסון, בנדיקט. **קהיליות מדומיינות**, תל אביב: האוניברסיטה הפתוחה, 1999

אנציקלופדיה גשר: "שמות הא-לוהים", **אתר גשר**: http://www.mikragesher.org.il/titles/encyclopedia/300/shemot_haelohim.htm

אסף, דוד. **הקדיש : מקורו, משמעותו ודיניו**, חיפה: המכון לחקר כתבי הרמב"ם, תשנ"ט

ארז, שרה. **תקופה אחת בחיי דוד רמז: 1934–1945**, תל אביב: קרן דוד רמז, תשל"ז

אריאלי, יהושע. "מלכות ה' באמריקה, החזון הפרוטסטנטי של האומה האמריקנית", בתוך: **דת ומדינה בתולדות ישראל ובתולדות העמים**, ירושלים, תשמ"ה

אריאלי, יהושע. "מקומה של האישיות המנהיגה בתולדות התקופה המודרנית", בתוך: מלכין, עירד וצחור, אדם (עורכים). **מנהיג והנהגה**, ירשלים: מרכז זלמן שזר, תשנ"ב: 235- 248

ארנולד, ג'ון ה. **היסטוריה**, תל אביב: משכל, 2000

בוזגלו, מאיר. "מזרחיות, מסורת, כור היתוך: עיון פילוסופי-פוליטי", **אי-שויון בחינוך**, תל-אביב: בבל, 2004 א': 209- 235

בילצקי, אליהו. **חיים ארלוזורוב - עיונים במשנתו היהודית**, תל-אביב: תרבות וחינוך, 1966

בלטי, ברל. **במאבק על הקיום היהודי: לדמותו של משה סנה**, ירושלים: י. מרכוס, תשמ"א

בלידשטיין, יעקב. "לשלטון בחרתנו? המימד המדיני של רעיון בחירת ישראל בספרות חז"ל", בתוך בלידשטיין, יעקב. **עיונים במחשבת ההלכה והאגדה**, תשס"ד. נצפה ב**פשיטא, הספריה הטכנולוגית של מטח**: http://lib.pshita.cet.ac.il/pages/item.asp?item=16915

בנארי, נחום. **הציונות הסוציאליסטית: סקירה אידיאולוגית**, ירושלים: המכון להשכלה ציונית, 1950

בן ירוחם, ח. **העלילה הגדולה**, תל אביב: מכון ז'בוטינסקי, 1982

בן ישראל, חדווה. "היהדות בין לאום ודת", **ישראל** 2, תשס"ג: 189-196

בן ישראל, חדווה. "היהודים והלאומיות", בתוך: בן ישראל, חדווה. **בשם האומה: מסות ומאמרים על לאומיות וציונות**, באר שבע: אוניברסיטת בן גוריון, 2004: 183- 195

בן ישראל, חדווה. "הכנסיה הקתולית והתנועה הלאומית האירית", בתוך: בן ישראל, חדווה. **בשם האומה: מסות ומאמרים על לאומיות וציונות**, באר שבע: אוניברסיטת בן גוריון, 2004: 169- 182

בן ישראל, חדווה. "הלאומיות בראיה היסטורית", בתוך: בן ישראל, חדווה. **בשם האומה: מסות ומאמרים על לאומיות וציונות**, באר שבע: אוניברסיטת בן גוריון, 2004: 3- 32

בן ישראל, חדווה. "הנהגה לאומית ואופי לאומי", בתוך: מלכין, עירד וצחור, אדם (עורכים). **מנהיג והנהגה**, ירושלים: מרכז זלמן שזר, תשנ"ב: 11- 42

בן ישראל, חדווה. "חקר הלאומיות כפנומן היסטורי", בתוך: בן ישראל, חדווה. **בשם האומה: מסות ומאמרים על לאומיות וציונות**, באר שבע: אוניברסיטת בן גוריון, 2004: 51- 76

בן ישראל, חדווה. "לאומיות: חי, צומח, דומם או חושב?", בתוך: בן ישראל, חדווה. **בשם האומה: מסות ומאמרים על לאומיות וציונות**, באר שבע: אוניברסיטת בן גוריון, 2004: 33- 50

בן ישראל, חדווה. "מאתניות ללאומיות", בתוך: בן ישראל, חדווה. **בשם האומה: מסות ומאמרים על לאומיות וציונות**, באר שבע: אוניברסיטת בן גוריון, 2004: 77- 95

בן ישראל, חדווה. "תיאוריות על הלאומיות ומידת חלותן על הציונות", בתוך: בן ישראל, חדווה. **בשם האומה: מסות ומאמרים על לאומיות וציונות**, באר שבע: אוניברסיטת בן גוריון, 2004: 99- 120

בן נחום, יזהר. **שומרים חזק!: תנועת הנוער "השומר הצעיר" בארץ ישראל, 1929-1939**, גבעת חביבה: יד יערי, מרכז תיעוד וחקר של השומר הצעיר, תשס"ה

בן עמי, אילן. **האישה שאיתו: חייהן הפרטיים והציבוריים של נשות ראשי הממשלה בישראל**, תל-אביב: מטר, תשע"א 2010

בן רפאל, אליעזר, גורני, יוסף ורצבי, שלום. **זהויות יהודיות: תשובות חכמי ישראל לבן-גוריון**, שדה בוקר: מכון בן-גוריון לחקר ישראל, הציונות ומורשת בן-גוריון, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, תשס"א 2001

בר און, מרדכי וצמרת, צבי (עורכים). **שני עברי הגשר: דת ומדינה בראשית דרכה של ישראל**, ירושלים: יד יצחק בן צבי, תשס"ב

בר-איל, אביהו. "יש להכריז שמדינה יהודית קיימת (קטע מיומנו של דוד בן גוריון)", **קתדרה** 7, 1977: 3- 6

בר-זוהר, מיכאל. **בן-גוריון – האיש מאחורי האגדה**, תל אביב: משרד הביטחון - ההוצאה לאור, 1994

בן-נחום, דניאל. "סוגיות בהגותו של מאיר יערי - עם קום המדינה", **הדים** 107, תשל"ח 1978

בר-ניר, דב. **העימות: בן-גוריון והרוויזיוניזם**, תל אביב: עם עובד, 1987

ברגמן, שמואל הוגו. **אהרן דוד גורדון: האדם ודעותיו**, המחלקה לענייני הנוער והחלוץ של ההסתדרות הציונית, הקרן הקיימת לישראל, תשי"א

ברגמן, שמואל הוגו. **קידוש השם**, ירושלים: מוסד ביאליק, תשכ"ד

ברודי, יהודית. **תנועת החסידות והחברה היהודית במזרח אירופה**, ירושלים: משרד החינוך, תשמ"ח

ברזילי, גד. **דמוקרטיה במלחמות: מחלוקת וקונצנזוס בישראל**, תל אביב: ספרית פועלים, 1992

ברנדייס, אייל. **החזון המרכסיסטי ומקורות התנועה הקיבוצית**, עבודה לשם קבלת תואר מוסמך, רמת-גן: חמ"ד, תשס"ג

גבע, ישי. "יוסף אהרנוביץ", בתוך: צחור, זאב (עורך). **העלייה השנייה: אישים**, ירושלים: יד יצחק בן צבי, תשנ"ח: 3-11

גדעוני, שמעון. **האידיאולוגיה הציונית**, ירושלים: הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס - האוניברסיטה העברית, הספריה הציונית, ההסתדרות הציונית העולמי, תשס"א

גוטהלף, יהודה. **סוציאליזם דמוקרטי מול דיקטטורה**, תל אביב: עם עובד, תשי"ט 1958

גולדברג, גיורא. **המפלגות בישראל : ממפלגות המון למפלגות אלקטוראליות**, תל-אביב: רמות, 1992: 127- 159

גולדברג, זאב. **דרכי איש: שלוש מסות על ברל כצנלסון**, בית ברל: מכללת בית-ברל, 1968

גולדברג, זאב. **פרקים במשנתו החברתית של ברל כצנלסון**, בית ברל: מכללת בית ברל, 1964

גולדברג-וייל, נעמה. "האדם- תבנית נוף הולדתו? מנהיגות בהקשר תרבותי", בתוך: גונן, איציק וזכאי, אליאב (עורכים). **מנהיגות ופיתוח מנהיגות- מהלכה למעשה**. חמ"ד: משרד הביטחון, תשנ"ט: 117- 131

גולדמן, יפתח. **הסוציאליזם בין פוליטיקה לאוטופיה**, אור יהודה: דביר, 2008

גונן, איציק. "כמוה כאהבה: מנהיגות כמחוללת רגשות ומעניקת משמעות", בתוך: עמית, חנה (עורכת). **אחריו: על מנהיגות ומנהיגים**, ירושלים: משרד הביטחון, תש"ס: 23- 34

גופר, גילת. **דוד בן-גוריון – ציוני דרך בחייו**, שדה בוקר: המכון למורשת בן-גוריון, מדרשת בן-גוריון, תשס"ב 2002

גורני, יוסף. "כור ההיתוך החלקי במחשבה ובמעשה הציוניים", **הציונות** כג, תשס"ב: 3- 19

גורני, יוסף. "על 'נימוס' חברתי ואינטרס דתי- לשאלת הדו-קיום בין דתיים לחילונים בתנועה הציונית", בתוך: גפני ישעיהו ומוצקין, גבריאל (עורכים). **כהונה ומלוכה- יחסי דת ומדינה בישראל ובעמים**, ירושלים: מרכז זלמן שז"ר, תשמ"ז: 269-276

גטר, מרים. **חיים ארלוזורוב: ביוגרפיה פוליטית**, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 1977

גל, אלון. **דוד בן גוריון – לקראת מדינה יהודית: ההערכות המדינית נוכח הספר הלבן ופרוץ מלחמת העולם השנייה 1938-1941**, שדה בוקר: מכון בן-גוריון לחקר ישראל, הציונות ומורשת בן-גוריון, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, 1985

גלבר, יואב. "התפתחות כוחו הצבאי של הישוב", בתוך: ליסק, משה (עורך). **תולדות היישוב היהודי בארץ ישראל מאז העלייה הראשונה: תקופת המנדט הבריטי- חלק שלישי**, ירושלים: מוסד ביאליק, תשס"ח: 593-647

גליקמן, יצחק. **בשבילי הנצח**, חולון: אגודת חיי נצח, תשכ"ט-תשל"ד

גלנר, ארנסט. **לאומים ולאומיות**, תל אביב: האוניברסיטה הפתוחה, 1994

גלעדי, דן. "'בוש ונכלם': בן גוריון והתנועה הקיבוצית", **דברי הקונגרס העולמי למדעי היהדות העשירי** (ב1), 1989: 581-587

גניזי, חיים (עורך). **דת ומחתרת בארץ ישראל בתקופת המנדט**, תל אביב: מורשת, תשנ"ה

גפני, ישעיהו ורביצקי, אביעזר (עורכים). **קדושת החיים וחירוף הנפש: קובץ מאמרים לזכרו של אמיר יקותיאל**, ירושלים: מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, תשנ"ג 1992

גרבר, ראובן. **הומניזם ישראלי: מציונות רוחנית לזהות ישראלית**, תל אביב: מכון מופת, תשע"א

גרינברג, יצחק. "דוד בן-גוריון ופנחס לבון – שתי גישות במחשבת חברת העובדים", **עיונים בתקומת ישראל** 3, 1993: 154-160, 166-167

דוד, אסף. "תולדות החסידות", בתוך: **אתר אוניברסיטת תל אביב**
http://www.tau.ac.il/~dassaf/articles/History%20of%20Hasidism-Hebrew.pdf

דון-יחיא, אליעזר. **דת וזהות לאומית בחקיקה, המשפט ובפוליטיקה: פרשת שליט והפולמוס בשאלת מיהו יהודי**, ירושלים: יד יצחק בן-צבי, 2008

דון-יחיא, אליעזר. **חילון, שלילה ושילוב- תפיסות של היהדות המסורתית ומושגיה בציונות הסוציאליסטית**, חמ"ד, תש"ם

דון-יחיא, אליעזר. "ממלכתיות ויהדות בהגותו ובמדיניותו של בן-גוריון", **הציונות** יד, 1989: 51-88

דון-יחיא, אליעזר. **משבר ותמורה במדינה חדשה: חינוך, דת ופוליטיקה במאבק על העלייה הגדולה**, ירושלים: יד יצחק בן צבי, תשס"ח

דון-יחיא, אליעזר וליבמן, ישעיהו. "הדילמה של תרבות מסורתית במדינה מודרנית: תמורות והתפתחויות בדת האזרחית של ישראל", **מגמות** כח 4, 1984: 461- 485

דותן, שמואל. "המערכת הפוליטית הפנימית ביישוב היהודי 1939- 1948", בתוך: ליסק, משה (עורך). **תולדות היישוב היהודי בארץ ישראל מאז העלייה הראשונה: תקופת המנדט הבריטי- חלק שני**, ירושלים: מוסד ביאליק, תשנ"ה: 465- 550

דנה, קובי. "א. ד. גורדון: הגלות, הטבע והעבודה", **מגזין אימגו**, 2013: http://www.e-mago.co.il/magazine-610.htm

דנה, קובי. "ברל כצנלסון: ההגשמה הציונית בכתביו - עיונים", **מגזין אימגו**, 2013: http://www.e-mago.co.il/magazine-529.htm

דנה, קובי. "יצחק טבנקין: עיונים בכתביו - הציונות החלוצית", **מגזין אימגו**, 2013: http://www.e-mago.co.il/magazine-671.htm

דרור, צביקה. **מצביא ללא שררה, סיפור חייו של יצחק שדה**, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 1996

הדרי, דני. **ישראל גלילי: סמכות ללא תואר**, תל אביב : הקיבוץ המאוחד, תשע"א

הובסבאום, אריק ג'ון. **לאומיות ולאומים**, תל-אביב: רסלינג, 2006

הולצמן, אבנר, כ"ץ, גדעון ורצבי, שלום (עורכים). **מסביב לנקודה: מחקרים חדשים על מ"י ברדיצ'בסקי, י"ח ברנר וא"ד גורדון**, שדה בוקר: מכון בן-גוריון לחקר ישראל, הציונות ומורשת בן-גוריון, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, תשס"ח 2008

הורביץ, יעקב. **מאיר יערי - פעולתו בדרך ארוכה**, ישראל [חמ"ד]: קרן חבצלת, תשנ"ד

הורוויץ, הרב שמריהו ליב. **הקדיש**, ניו יורק: ש. דרוקערמאן, תרפ"ו 1925

הייסטינגס, אדריאן. **בנייתן של אומות: התנ"ך והיווצרות מדינות הלאום**, ירושלים: שלם, 2008

הכהן, דבורה. "הברית ההיסטורית – בין אידאולוגיה לפוליטיקה", בתוך: דון יחיא, אליעזר (עורך). **בין מסורת לחידוש: מחקרים ביהדות, ציונות ומדינת ישראל**, תשס"ה: 259- 296

הכהן, הרב מרדכי, "יזכור", **נרות שבת**, ראש השנה תש"ח: 1-2, מופיע באתר **HebrewBooks**: http://www.hebrewbooks.org/pdfpager.aspx?req=28560&pgnum=1

הכהן-וייס, דניאל שלום. **קדיש: טעמים, הלכות ומנהגים**, ירושלים: חמ"ד, תשנ"ז

הלברטל, דב. **קידוש השם**, ירושלים: ד. הלברטל, תש"ע

הלר, יוסף. "ממאורעות תרצ"ו ועד למלחמת הקוממיות", בתוך: אליאב, בנימין (עורך). **היישוב בימי הבית הלאומי 1917- 1948**, ירושלים: כתר, 1976: 61- 128

הרטמן, דוד. **אגרות ותשובות: מנהיגות בעיתות מצוקה: על איגרות הרמב"ם**, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 1989 תשמ"ט

הרינגטון, מיכאל. **סוציאליזם**, תל-אביב: ספרית פועלים, תשל"ג

הרמן, שמעון. **זהות יהודית: מבט פסיכולוגי חברתי**, ירושלים: הספריה הציונית, תש"ם

ווין, פרנסיס. **קרל מרקס**, תל-אביב: ספרי עליית הגג, ידיעות אחרונות, ספרי חמד, 2005

וולפנזון, אברהם. **דוד בן-גוריון ומדינת ישראל**, תל אביב: עם עובד, 1974

וולפזון, אברהם. **דוד בן גוריון: מנהיג עם, מנהיג פועלים**, תל אביב: ההסתדרות הכללית של העובדים בארץ ישראל, הוועד הפועל, המרכז לתרבות ולחנוך, תשמ"ד 1983

וולפזון, אברהם. **מהתנ"ך לתנועת העבודה**, תל אביב: עם עובד, תשל"ה 1975

ויסמן, צבי. **קדוש השם**, רמת גן: האגודה למען בית כנסת שבטי ישראל, תשמ"ט

ויץ, יחיעם. "אל הפנטזיה ובחזרה: מדוע החליט בן-גוריון לרדת לשדה־בוקר?", **עיונים בתקומת ישראל** 8, 1998 : 298-319

ויץ, יחיעם. "חידה ושמה לבון", **עיונים בתקומת ישראל** 9, תשנ"ט : 560- 567

ויץ, יחיעם. "יחסו של בן-גוריון לרוויזיוניזם ולזרמיו", **עיונים בתקומת ישראל** 19, 2009 : 306-344

ולנר, אלתר. **חמושים לפני המחנה : סיפורה של פלוגה דתית**, תל אביב: משרד הביטחון, תשמ"ה 1984

ויקיפדיה, האנציקלופדיה הוירטואלית העברית: https://he.wikipedia.org: הערך "צלם א-לוהים", נצפה בכ"א תשרי תשע"ד

ורטה, יורם ודוד, ירון (עורכים), **תום ותהום: תפילת הקדיש בספרות העברית: אנתולוגיה**, תל אביב: עם עובד והמדרשה באורנים, 2010

זית, דוד. "יערי "חוזר בתשובה"", **שורשים** י, 1997 : 122- 129

זית, דוד. **מקיבוץ למפלגה : השומר הצעיר והקיבוץ המאוחד, 1936-1947**, תל אביב: חמ"ד, תשמ"ו 1985

זית, דוד. **ציונות בדרכי שלום: דרכו הרעיונית-פוליטית של "השומר הצעיר" 1927-1947**, תל אביב: ספרית פועלים, תשמ"ה

זית, דוד. "תרומתו של מאיר יערי לעיצוב דרכו הרעיונית של השומר הצעיר", **מאסף - לחקר תנועת העבודה הציונית והסוציאליזם** יח, תשמ"ח : 9- 23

זית, דוד ושמיר, יוסף (עורכים). **דיוקנו של מנהיג כאדם צעיר : מאיר יערי, פרקי חיים 1897- 1929**, גבעת חביבה : יד יערי, ספרית פועלים, תשנ"ב

זכאי, אהרן. **חיים של קדוש השם**, ירושלים: ישיבת אור יום טוב, תשע"ב

זכאי, דוד. "תולדותיו", בתוך: אהרונוביץ', יוסף (בעריכת בארון, דבורה ושוחט, אליעזר). **כתבי יוסף אהרנוביץ** כרך א', תל אביב: עם עובד, 1941 : מבוא

זנגביל, ישראל. **עיקר הלאומים**, ניו יורק: קדימה, 1918

זנד, שלמה. **ההיסטוריה, הזמן והדמיון**, תל אביב: עם עובד, 2004

זעירא, מוטי. **קרועים אנו- זיקתה של ההתיישבות העובדת בשנות העשרים אל התרבות היהודית**, ירושלים: יד יצחק בן צבי, תשס"ב 2002

חביב, יפרח. **הזקן שהדליק מדורות**, תל אביב: ספרית פועלים, תשל"ג

חבס, ברכה. **דוד בן גוריון ודורו**, תל אביב: מסדה, תשי"ב

חורב, שי. **הוגה ומנהיג: השקפת עולמו ומקומו האידיאולוגי של פנחס לבון במסגרת המנהיגות האידיאולוגית של תנועת העבודה**, חיפה: דוכיפת, תשס"ו

חורב, שי. **מארכסיסט וציוני: השקפת עולמו ומקומו האידיאולוגי של מאיר יערי מנהיג הקיבוץ הארצי מ"ביתניה עילית" למרחביה**, חיפה: דוכיפת, תשע"א

חורב, שי. **מחנך ומתווה דרך : השקפת עולמו ומקומו האידיאולוגי של יצחק טבנקין, מנהיג הקיבוץ המאוחד - מ"גדוד העבודה" לעין-חרוד** , חיפה: דוכיפת, תש"ע

חזן, מאיר. "הנצחת מגשימי הציונות- גרסת יוסף אהרונוביץ" , **ציון** ע, א, תשס"ה : 63- 93

חזן, מאיר. "מפא"י בתדהמה: בן-גוריון מול מפלגתו במשברי שנות השלושים", **קתדרה** 137, תשע"א, 27- 62

חיימי, חגית. **הפובליציסטיקה בישראל: תמורות במאמרי הדעות בעיתונות היומית בישראל במהלך חמישים שנות המדינה הראשונות,** עבודה לשם קבלת תואר מוסמך, רמת-גן: חש"מ, 2003

חלמיש, אביבה. '''השפעתו הדיאלקטית של א"ד גורדון על 'השומר הצעיר'", **קתדרה** 144, 2004 : 99- 120

חלמיש, אביבה. **מאיר יערי: ביוגרפיה קיבוצית; חמישים השנים הראשונות, 1897-1947**, תל אביב : עם עובד, ספרית אפקים, 2009

חלמיש, אביבה. **מאיר יערי, האדמו"ר ממרחביה, שנות המדינה**, תל אביב : עם עובד, 2013

חלמיש, אביבה. "מנהיג מחפש ציבור : דרכו של מאיר יערי להנהגת השומר-הצעיר, 1918–1927", **עיונים בתקומת ישראל** 12, 2002 : 99- 121

חמו, מיכל, בלונדהיים, מנחם וליבס, תמר. **תקשורת כשיח: עיונים בשפה ובמדיה: קובץ מאמרים לכבודה של פרופ' שושנה בלום-קולקה**, ירושלים : הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס - האוניברסיטה העברית, תשע"ב 2012

טבת, שבתי. "בן-גוריון והשאלה הערבית", **קתדרה** 43, 1987 : 52-68

טבת, שבתי. **בן-גוריון וערביי ארץ-ישראל: מהשלמה למלחמה**, ירושלים : שוקן, 1985

טבת, שבתי. **הדרך לאייר**, תל אביב : משרד הביטחון- ההוצאה לאור, 1986

טבת, שבתי. '''החור השחור' : בן-גוריון בין שואה לתקומה", **אלפיים** 10, 1994 : 111-195

טבת, שבתי. **קנאת דוד: חיי דוד בן-גוריו** (4 כרכים), ירושלים : שוקן, 1977- 2004

טבת, שבתי. **רצח ארלוזורוב**, תל אביב : שוקן, 1982

טל, דוד. "מלחמת תש"ח – מלחמתו של דוד בן-גוריון", **עיונים בתקומת ישראל** 13, 2003 : 115-138

ידגר, יעקב. **הסיפור שלנו: הנרטיב הלאומי בעיתונות הישראלית**, חיפה : הוצאת הספרים של אוניברסיטת חיפה, פרדס, תשס"ד

יחזקאלי, פנחס (עורך). **צה"ל - צבא העם או צבא מקצועי**, תל אביב : משרד הביטחון, תשס"ט

ינאי, נתן. "התפיסה הממלכתית של בן-גוריון", **קתדרה** 45, 1987 : 169-189

ינאי, נתן. "מושג האזרחות בתפיסתו של דוד בן-גוריון", **עיונים בתקומת ישראל** 4, 1994 : 494-504

יעקבי, גד. '''איש יהודי קשה עורף' : ראיית הנולד בהכרעותיו של בן-גוריון", **כיוונים חדשים** 12, 2005 : 120-129

יער, אפרים ושביט, זאב. "רקע היסטורי לדיון בחברה הישראלית : האידיאולוגיה הציונית והחברה היישובית", בתוך : אפרים יער וזאב שביט (עורכים), **מגמות בחברה הישראלית** כרך א', תל אביב : האוניברסיטה הפתוחה, תשס"א : 1- 126

יערי, אריה. **אתגר הלאומיות**, תל אביב : הדפוס החדש, 1985

כהן, אבנר. "קנדי, בן-גוריון והקרב על דימונה : אפריל-יוני 1963", **עיונים בתקומת ישראל** 6, 1996 : 110- 146

כהן, בנימין (עורך), **המניפסט הקומוניסטי במבחן הזמן**, תל אביב : הקיבוץ המאוחד, 1998.

כוגן, מרדכי (עורך). **בן-גוריון והתנ"ך – עם וארצו**, שדה בוקר : מכון בן-גוריון לחקר ישראל, הציונות ומורשת בן-גוריון, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, 1989

כנעני, דוד. **העלייה השנייה העובדת ויחסה למסורת**, תל אביב : שמגר, 1976

כנרי, ברוך. **טבנקין בארץ ישראל**, רמת אפעל : יד טבנקין, שדה בוקר : מכון בן-גוריון לחקר ישראל, הציונות ומורשת בן-גוריון, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, תשס"ג

כספי, דן. **תקשורת ופוליטיקה**, יחידה 10 מתוך **ממשל ופוליטיקה במדינת ישראל**, תל אביב : האוניברסיטה הפתוחה, תשנ"ז

כפכפי, אייל. **אמת או אמונה : טבנקין מחנך חלוצים**, ירושלים : יד יצחק בן צבי, תשנ"ב

כפכפי, אייל. "גירסת לבון ורוטנשטרייך - האידיאל הננעץ במציאות", **הציונות** יט, תשנ"ה: 139- 165

כפכפי, אייל. "החלוציות הלאומית של יצחק טבנקין", **קתדרה** 48, 1988: 120-144

כפכפי, אייל. **לבון - אנטי משיח**, תל אביב: עם עובד, תשנ"ט 1998

כפכפי, אייל. "מסובלימציה של הנשיות לסובלימציה של האימהות: שלבים ביחסו של השומר-הצעיר לנשים", **עיונים בתקומת ישראל** 11, 2001: 306- 349

כ"ץ, גדעון. "היסוד החילוני במחשבתו של אהרן דוד גורדון", **עיונים בתקומת ישראל** 11, 2001: 465- 485

כ"ץ, נתנאל. "הגדרת החזון והנחלתו- אבן היסוד למנהיגות איכותית", בתוך: גונן, איציק וזכאי, אליאב (עורכים). **מנהיגות ופיתוח מנהיגות- מהלכה למעשה**, חמ"ד: משרד הביטחון, תשנ"ט: 132- 145

כצנלסון-נשר, חנה. **אח ואחות: זכרונות**, תל אביב: עם עובד, 1978

לוגאסי, יעקב ישראל. **נחמת ישראל**, ירושלים: י. י. לוגאסי, תשע"ב

לולב, שמואל. **אהרן דוד גורדון: ביבליוגראפיה: תרס"ה-תשל"ב**, חמ"ד: יחדיו- איחוד מוציאים לאור ובית גורדון, תשל"ג

לימור, יחיאל ומן, רפי. **עיתונאות**, תל אביב: האוניברסיטה הפתוחה, 1997

ליסק, משה. **האליטות של הישוב היהודי בארץ ישראל- רקע חברתי ודפוסי קריירה**, תל אביב: עם עובד, 1981

ליסק, משה. "עלייה, קליטה ובניין חברה יהודית בארץ ישראל בשנות העשרים (1918- 1930)", בתוך: ליסק, משה (עורך). **תולדות היישוב היהודי בארץ ישראל מאז העלייה הראשונה: תקופת המנדט הבריטי- חלק שני**, ירושלים: מוסד ביאליק, תשנ"ה: 173- 300

לם, צבי. **שיטת החינוך של השומר הצעיר**, ירושלים: הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס, האוניברסיטה העברית, תשנ"ח

מארכס, קארל ואנגלס, פרידריך. **המאניפסט הקומוניסטי**, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, תשמ"ה

מובשוביץ, רות. **קווי מתאר במשנתו הציונית סוציאליסטית אקטיביסטית של י. טבנקין: מעליתו ארצה עד קום המדינה**, עבודה לשם קבלת תואר מוסמך, רמת גן: חמ"ד, תש"ן

מימון, רבי מצליח. **ילקוט הקדיש**, באר-שבע: משפחת מ. מימון, תשנ"ו

מינץ, מתתיהו. "רק לא סמלים משם ו'יחידי סגולה' מכאן: עיון במאמרו של מאיר יערי 'סמלים תלושים'", **עיונים בתקומת ישראל** 13, 2003: 57- 70

מכון adherents לסטטיסטיקה של הדתות בעולם ובלאומים, **Religions_By_Adherents**, 2005: http://www.adherents.com/Religions_By_Adherents.html

מלכין, אהוביה. **האקטיביסט: סיפור חייו של אליהו גולומב**, תל אביב: עם עובד, תשס"ז

מלמד, דוד. **אור ראשון: סיפורה של ראשית העיתונות העברית**, תל אביב: ידיעות אחרונות, 1996

מן, רפי. **המנהיג והתקשורת: דוד בן-גוריון והמאבק על המרחב הציבורי 1948–1963**, תל אביב: עם עובד, אוניברסיטת תל אביב, 2012

מן, רפי. "עולם הספרים של דוד בן-גוריון: חזון אקטואלי בכריכה קשה", **זמנים** 114, 2011: 100-111

נאור, מרדכי. **רבותי, העיתונות פרקים בקורות התקשורת הכתובה בארץ**, תל אביב: משרד הביטחון, תשס"ה

נאור, מרדכי וגלעדי, דן. **ארץ ישראל במאה העשרים- מיישוב למדינה 1900- 1950**, תל אביב: משרד הביטחון, תש"ן

נוימן, בועז. **תשוקת החלוצים**, תל אביב: עם עובד, המכללה האקדמית ספיר, תשס"ט

ניר, הנרי. "ההתיישבות העובדת 1919- 1948", בתוך: ליסק, משה (עורך). **תולדות היישוב היהודי בארץ ישראל מאז העלייה הראשונה: תקופת המנדט הבריטי- חלק שלישי**, ירושלים: מוסד ביאליק, תשס"ח: 409- 544

סיטבון, אברהם. **דיני הקדיש : דינים וביאורים בעניני הקדיש**, ירושלים : חמ"ד, תשס"ו

סלוצקי, יהודה. "מהצהרת בלפור ועד למאורעות תרצ"ו", בתוך: אליאב, בנימין (עורך). **היישוב בימי הבית הלאומי 1917- 1948**, ירושלים: כתר, 1976: 1- 60

סמית, אנתוני ד. **האומה בהיסטוריה**, ירושלים: החברה ההיסטורית הישראלית, תשס"ג

סמית, אנתוני ד. **עמים נבחרים: מקורות מקודשים של זהות לאומית**, ירושלים: מוסד ביאליק, 2008

סנה, אפרים. "סוד המנהיגות", בתוך: עמית, חנה (עורכת). **אחריו: על מנהיגות ומנהיגים**, ירושלים: משרד הביטחון, תש"ס: 35- 38

עופר, דליה. "העלייה, הגולה והיישוב", **קתדרה** 43, 1987: 69-90

עמיקם, בצלאל. "התרחבות היישוב היהודי ותשתיתו הכלכלית", בתוך: אליאב, בנימין (עורך). **היישוב בימי הבית הלאומי 1917- 1948**, ירושלים: כתר, 1976: 285- 392

עקיבא, הר' ראובן ושהרבני, הר' אורי. **דיני הקדיש ומעלתו**, ירושלים: אורות ראובן, תשנ"ח

פופר, מיכה. "מנהיגות: היער ושביליו", בתוך: גונן, איציק וזכאי, אליאב (עורכים). **מנהיגות ופיתוח מנהיגות- מהלכה למעשה**. חמ"ד: משרד הביטחון, תשנ"ט: 19- 34

פורת, דינה. "בעיה בהיסטוריוגרפיה: יחסו של דוד בן-גוריון ליהודי אירופה בתקופת השואה", **משואה** יט, 1991: 154-165

פיאלקוב, אריה ורבינוביץ', יוסקה (עורכים). **יצחק טבנקין: פרקי חיים, האיש ופעלו, חברים ותלמידים מספרים, סוגיות במשנתו**, רמת אפעל: יד טבנקין, מכון טבנקין לחקר ולימוד הקיבוץ, הקיבוץ המאוחד, תשמ"ב

פלד, רינה. **האדם החדש של המהפכה הציונית : השומר הצעיר ושורשיו האירופיים**, תל אביב: עם עובד, האוניברסיטה העברית בירושלים, המרכז להיסטוריה גרמנית על שם ר. קבנר, תשס"ב

פלד, שחר. **מגרסת הזהויות**, חיפה: פרדס, 2007

פעיל, מאיר. "על חידושיו של יצחק שדה בתחום הצבאי", **סקירה חודשית** 37 12, תשנ"א 1991: 31- 43

פעיל, מאיר ואחרים. **מאה שנה להולדתו של יצחק שדה**, רמת אפעל: המרכז לתולדות כוח המגן- ההגנה, יד טבנקין, 1991

פרידמן, מרדכי. **היחידות הדתיות בהגנה ובפלמ"ח**, רמת-גן: אוניברסיטת בר אילן, משרד החינוך התרבות והספורט, תשס"ה

צביון, אברהם. **דיוקנו היהודי של ברל כצנלסון**, תל אביב: ספרית פועלים, 1984

צור, אלי. "בדידות המנהיג הזקן", **הציונות** כב, תשס"א: 283- 310

צור, מוקי. **כרעה ברוח- עיונים בתרבות הקיבוץ והתרבות הישראלית**, ירושלים, תשס"ח 2007

צור, מוקי ודניאלי, יובל (עורכים). **יוצאים בחדש האביב : פסח ארץ-ישראלי בהגדות מן הקיבוץ**, ירושלים: יד בן צבי, מכון בן גוריון, יד טבנקין, יד יערי, תשס"ד

צחור, זאב. **החזון והחשבון: בן-גוריון בין אידאולוגיה לפוליטיקה**, תל אביב: ידיעות אחרונות, ספרית פועלים, 1994

צחור, זאב. **חזן - תנועת חיים: השומר הצעיר, הקיבוץ הארצי, מפ"ם**, ירושלים: יד יצחק בן צבי, יד יערי, תשנ"ז

צחור, זאב. "ניצחון עצוב: בן-גוריון וגדוד העבודה", **קתדרה** 43, 1987: 33-51

צחור, זאב. **עיצוב הישראליות**, תל אביב: עם עובד, המכללה האקדמית ספיר, תשס"ז

צחור, זאב. "שלמה לביא", בתוך: צחור, זאב (עורך). **העלייה השנייה: אישים**, ירושלים: יד יצחק בן צבי, תשנ"ח: 140

ציזיק, משה. **הגותו ומנהיגותו של מאיר יערי**. חיפה: אוניברסיטת חיפה, המכון לחקר הקיבוץ והרעיון השיתופי, 1988

צמרת, צבי. "אהרן דוד גורדון", בתוך: צחור, זאב (עורך). **העלייה השנייה: אישים**, ירושלים: יד יצחק בן צבי, תשנ"ח: 121- 131

קאר, אדוארד האלט. **היסטוריה מהי?**, תל אביב: מודן, 1986

קוליץ, חיים עמנואל. **ראש לחכמים: רבי עקיבא בפולמוס בר-כוכבא במשנת הגאולה וקידוש השם**, ירושלים: ראובן מס, 2006

קולת, ישראל. **אבות ומייסדים**, ירושלים: המכון ליהדות זמננו, האוניברסיטה העברית בירושלים, הקיבוץ המאוחד, תשל"ו 1975

קולת, ישראל. "דת, חברה ומדינה בתקופת הבית הלאומי", בתוך: אלמוג, שמואל, ריינהרץ, יהודה ושפירא, אניטה (עורכים). **ציונות ודת**, ירושלים: זלמן שז"ר, תשנ"ד: 329-371

קידר, ניר. **ממלכתיות: התפיסה האזרחית של דוד בן גוריון**, ירושלים: יד יצחק בן צבי, שדה בוקר: מכון בן-גוריון לחקר ישראל, הציונות ומורשת בן-גוריון, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, תשס"ט

קיסר, ישראל. **ברל כצנלסון – 100 שנה להולדתו**, תל אביב: ההסתדרות הכללית של העובדים בארץ ישראל, תשמ"ז 1987

קלאוזנר, מרגוט. **סופת סיון: פרשה אחרונה בחיי ארלוזורוב**, תל אביב: ספרי גדיש, 1956

קם, מתיה. "דוד בן-גוריון – 'התנ"ך, העם והארץ'", **הספריה הטכנולוגית של מטח**, 2012: http://lib.cet.ac.il/pages/item.asp?item=23611

קם, מתיה. "דוד בן-גוריון: 'התנ"ך זורח באור עצמו'", **הספריה הטכנולוגית של מטח**, 2012: http://lib.cet.ac.il/Pages/item.asp?item=23700

קמינסקי, תמר. **דפוסי קבורה ואבל בתנועה הקיבוצית הכללית כאספקלריה להוויה הקולקטיבית המגוונת והמשתנה: 1910-1948**, עבודה לשם קבלת תואר מוסמך, רמת גן: חמ"ד, תשס"ג

קמפינסקי, אהרן. "בין תמיכה להסתייגות: התייחסותו של בן-גוריון להסדרת הדת בצה"ל", **עיונים בתקומת ישראל** 19, 2009: 425-448

קרן, מיכאל. **בן גוריון והאינטלקטואלים: עוצמה, דעת וכריזמה**, שדה בוקר: מכון בן-גוריון לחקר ישראל, הציונות ומורשת בן-גוריון, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, 1988

רבינוביץ', גדליה אהרן, "על מהות המחלוקת בין חסידים למתנגדים והמסתעף ממנה", **חקירה** 5, תשס"ז: ה-לב, מופיע גם ב: http://www.hakirah.org/Vol%205%20Rabinowitz.pdf

רביצקי, אביעזר. "על דמות המנהיג במחשבה היהודית", בתוך: עמית, חנה (עורכת). **אחריו: על מנהיגות ומנהיגים**, ירושלים: משרד הביטחון, תשי"ס: 45- 57

רובין, ניסן. "אבל בקיבוץ לא-דתי: שימוש בסמלים מקודשים בחברה חילונית", **מגמות** לא 1, תשמ"ח: 53- 64

רובינשטיין, אליקים. "מיישוב למדינה: מוסדות ומפלגות", בתוך: אליאב, בנימין (עורך). **היישוב בימי הבית הלאומי 1917- 1948**, ירושלים: כתר, 1976: 129- 284

רוזנברג, הרב שג"ר (שמעון גרשון), **אהבוך עד מות: עיון רב-תחומי בסוגיית קידוש השם במסכת סנהדרין (עד,א-עה,א)**, אפרת: ישיבת שיח יצחק, תשס"ד

רוזנברג-פרידמן, לילך. "פולמוס הנישואים במשפחת שרתוק: היחס לדת ולמסורת בתל-אביב בשנות ה-20", **זמנים** 123, 2013: 82- 93

רוטנשטרייך, נתן. **בין עקרונות לניווט: על מחשבתו החברתית של פנחס לבון**, תל-אביב: עם עובד, תרבות וחינוך, תשל"ט

רוטנשטרייך, נתן. **האומה בתורתו של א. ד. גורדון**, ירושלים: המחלקה לענייני נוער של הנהלת ההסתדרות הציונית, קרן היסוד, ראובן מס, תש"ב

רחמיבוב, אלון. "ה'מפץ הגדול' של הלאומיות — מלחמת העולם הראשונה", **אתר אוניברסיטת תל אביב: החוג להיסטוריה** http://www5.tau.ac.il/wordpress/history/?page_id=2269

ריבלין, גרשון ופרת, עמרם. **דוד בן-גוריון – האיש וצה"ל**, תל אביב: משרד הביטחון- ההוצאה לאור, 1986

רמון, עינת. **חיים חדשים: דת, אימהות ואהבה עליונה בהגותו של אהרן דוד גורדון**, ירושלים: כרמל, 2007

רנאן, ארנסט. **על לאומיות וזהות יהודית**, תל אביב: רסלינג, 2009

רצבי, שלום. **אנרכיזם ב"ציון" בין מרטין בובר לאהרן דוד גורדון**, תל אביב: עם עובד, 2011

רצבי, שלום. "הערות על משנת גורדון לאור מקורותיה היהודיים", **עיונים בתקומת ישראל** 8, תשנ"ח, 614- 619

רצבי, שלום. "למקורותיה של הלאומיות ההומניסטית בחברה היישובית", **הציונות** ט"ז, תשנ"ב: 93- 118

רשף, שמעון. "בן-גוריון והחינוך העברי והממלכתי", **קתדרה** 43, 1987: 91-114

שאלתיאל, אלי. **תמיד במרי: משה סנה: ביוגרפיה**, תל אביב: עם עובד, תש"ס

שאלתיאל, שלמה (עורך). **על ראשיתה של תנועת השומר הצעיר הארצישראלית: יום עיון לחוקרים**, גבעת חביבה: המכון לחקר תנועות הנוער, 1989

שאקי, אבנר ח. **מיהו יהודי**, רמת גן: גשר, תשל"ב

שביד, אליעזר. **ביקורת התרבות החילונית**, ירושלים: האוניברסיטה העברית, תשס"ח

שביד, אליעזר. **היהדות והתרבות החילונית**, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, תשמ"א

שביד, אליעזר. **היחיד : עולמו של א. ד. גורדון**, תל אביב: עם עובד, תש"ל

שביד, אליעזר. "תנועת התחיה הלאומית כתנועה דתית (משנתו של א"ד גורדון)", בתוך: שביד, אליעזר (עורך). **היהדות והתרבות החילונית**, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, תשמ"א 1981: 157-181

שדה דפני, איזה. **והוא היה לאגדה - אבי יצחק שדה, זכרונות**. ישראל: המחברת (חמ"ד), תשע"ב 2011

שדמי, אלי (עורך). **מקורות לחקר תולדות השומר הצעיר**, גבעת חביבה: מרכז תיעוד וחקר של השומר הצעיר, 1984

שוע (פאוסט), צבי ואחרים (עורכים). **אל ארץ חדשה אתה עובר : ההגדה הקיבוצית של פסח ותולדותיה משנות השלושים של המאה העשרים**, בית השיטה: שיטים מכון החגים, תשע"א 2011

שורר, חיים. **יוסף אהרנוביץ'**, תל אביב: מרכז לתרבות, תרצ"ח

שחר, יורם. "הטיוטות המוקדמות של הכרזת העצמאות", **עיוני משפט** כ"ו, 523- 600

שטרנברג, עדינה. **'קידוש השם' ו'חילול השם' במקורות התנאיים**, עבודה לשם קבלת תואר מוסמך, רמת גן: חמ"ד, תשס"ז

שטרנהל, זאב. **בנין אומה או תיקון חברה?: לאומיות וסוציאליזם בתנועת העבודה הישראלית 1904-1940**, תל אביב: עם עובד, 1995

שטרסברג-דיין, שרה. "א"ד גורדון ומקורותיו בהגות היהודית", **מדעי היהדות** 36, תשנ"ו 1996: 287- 291

שטרסברג-דיין, שרה. **יחיד, אומה ואנושות: תפיסת האדם במשנותיהם של א. ד. גורדון והרב קוק**, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 1995

שילוח, צבי. "חיים ארלוזורוב - מהפכן מפוכח", **כיוונים** 20, תשמ"ג: 159- 165

שכטר, יוסף. **משנתו של אהרן דוד גורדון**, תל אביב: דביר, תשי"ז

שיפריס, עמוס. **ישראל גלילי : שומר המסד ונוטה הקו**, רמת אפעל: יד טבנקין, תש"ע

שלום, זכי. **כאש בעצמותיו: דוד בן-גוריון ומאבקיו על דמות המדינה והנהגתה 1963-1967**, שדה בוקר: מכון בן גוריון, אוניברסיטת בן גוריון בנגב, תשס"ה 2004

(ללא מחבר), **שלמה לביא : ליום השלושים**, עין חרוד: איחוד הקבוצות והקבוצים, תשכ"ג

שלמון, יוסף. "דת ולאומיות בתנועה הציונית בראשיתה", בתוך: ריינהרץ, יהודה ואחרים (עורכים). **לאומיות ופוליטיקה יהודית- פרספקטיבות חדשות**, תשנ"ז: 115- 140

שלמון, יוסף. "דת ומדינה בלאומיות המודרנית ובמדינה שבדרך: הציונות הדתית", בתוך: גפני, ישעיהו ומוצקין, גבריאל (עורכים). **כהונה ומלוכה- יחסי דת ומדינה בישראל ובעמים**, ירושלים: מרכז זלמן שז"ר, תשמ"ז: 277- 284

שניר, מרדכי (עורך). **דוד רמז: איש החזון והמעשה**, תל אביב: מפלגת פועלי ארץ ישראל, תשכ"ב

שניר, מרדכי (עורך). **על ברל כצנלסון: זכרונות ודברי הערכה**, תל אביב: מפלגת פועלי ארץ ישראל, 1952

שפיגל, יאיר. **על המשמר: "השומר הצעיר" במערכות ההגנה והביטחון, 1920-1947**, ירושלים: כרמל, תש"ע

שפירא, אברהם. **אור החיים ב'יום קטנות': משנת א. ד. גורדון ומקורותיה בקבלה ובחסידות**, תל אביב: עם עובד, אוניברסיטת תל אביב, תשנ"ו 1996

שפירא, אניטה. **ברל: ביוגרפיה**, תל אביב: עם עובד, 1980

שפירא, אניטה. "בן גוריון והתנ"ך – יצירתו של נרטיב היסטורי?", **אלפיים** 14, תשנ"ז: 207-231

שפירא, אניטה. "היסטוריה מדינית של הישוב, 1918- 1939", בתוך: ליסק, משה (עורך). **תולדות היישוב היהודי בארץ ישראל מאז העלייה הראשונה: תקופת המנדט הבריטי- חלק שני**, ירושלים: מוסד ביאליק, תשנ"ה: 1- 172

שפירא, אניטה. "המוטיבים הדתיים של תנועת העבודה", בתוך: אלמוג, שמואל, ריינהרץ, יהודה ושפירא, אניטה (עורכים). **ציונות ודת**, ירושלים: זלמן שז"ר, תשנ"ד: 301-327

שפירא, אניטה. **התנ"ך והזהות הישראלית**, ירושלים: הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס - האוניברסיטה העברית, 2005 תשס"ו

שפירא, אניטה. **יהודים, ציונים ומה שביניהם**, תל אביב: עם עובד, תשס"ח 2007

שפירא, יוסף. **חיים ארלוזורוב**, תל-אביב: עם עובד, תרבות וחינוך, תשל"ה

שפר, גבריאל, "הציונות השפויה של חיים ארלוזורוב", **מדינה, ממשל ויחסים בינלאומיים** 18, תשמ"ב: 97- 101

תדהר, דוד. **בשירות המולדת**, תל אביב: ידידים, 1961

תדהר, דוד (עורך). "יוסף אהרונוביץ", **אנציקלופדיה לחלוצי הישוב ובוניו** כרך ב', 1947 : 885- 887

תדהר, דוד (עורך). "(משה) דוד רמז (דרבקין)", **אנציקלופדיה לחלוצי הישוב ובוניו** כרך ד', 1950 : 1593- 1595

תדהר, דוד (עורך). "שלמה לביא (לבקוביץ)", **אנציקלופדיה לחלוצי הישוב ובוניו** כרך ו', 1955 : 2548 וכרך י"ג , 1963 : 4358

(ללא מחבר), **תנועת העבודה בארץ ישראל ויחסה לדת**, חמ"ד : המכון לחקרי עבודה וחברה, 1976

תנועת העבודה הישראלית (אתר אינטרנט) : http://tnuathaavoda.info/ נצפה בחודש אב/ אלול תשע"ג

Altschull, J. Herbert. **Agents of Power: The Role of the News Media in Human Affairs**, New York: Longman, 1984

Bellah, Robert Neely. "Civil Religion in America", **Journal of the American Academy of Arts and Sciences** 96 (1), 1967: 1–21

Berdiaeff, Nicolas. **Le Marxisme et la religion**, Paris: Je sers, 1931

Berdyaev, Nicolas**. The Origin of Russian**, London: Bles, 1937

Berger, P.L. **The Sacred Canopy- Elements of a sociological theory of religion**, New York: Anchor Books, 1969

Bociurkiw, Bohdan R. and Strong, John W. (eds.) **Religion and Atheism in the U.S.S.R. and Eastern Europe**, London: Macmillan, 1975

Brubaker, Rogers. "Religion and Nationalism: Four Approaches", **Nations and Nationalism** 18 (1), 2011: 2-20

Burns, J. M**. Leadership**, New York: Harper and Row, 1978

Capps, Donald. "Religion and Psychological Well-Being", In: Hammond, Phillip E. (ed.) **The Sacred in a Secular Age**, Berkeley: University of California Press, 1985: 237-256

De Tocqueville, Alexis. **Democracy in America**, New York: Vintage Books, 1954

Fox, Jonathan. **A World Survey of Religion and the State,** New York: Cambridge University Press, 2008

Fox, Jonathan. **Ethnoreligious Conflict in the Late 20th Century**, Maryland: Lexington Books, 2002

Fox, Jonathan. "Integrating Religion into International Relations Theory" in: Haynes, Jeff (ed.) **Handbook of Religion and Politics**, London: Rutledge, 2009: 273-292

Greetz, C. **After the Fact: Two Countries, Four Decades, One Anthropologist**, Harvard University Press, 1996

Hargrove, Barbara. "Gender, the Family and the Sacred", in: Hammond, Phillip E. (ed.) **The Sacred in a Secular Age**, Berkeley: University of California Press, 1985: 204-214

Hartmut, Lehmann. "Pietism and Nationalism: The Relationship between Protestant Revivalism and National Renewal in Nineteenth-Century Germany", **Church History** 51 (1), 1982: 39-53

Herberg, W. **Protestant, Catholic, Jew: an Essay in Religious Sociology**, New York: Anchor Books, 1960

Herbert H. Rose. **The Life and Thought of A. D. Gordon: Pioneer, Philosopher, and Prophet of Modern Israel**, New York: Bloch Pub. Co., 1964

Hufstede, J. O**. Culture and Organization - The Software of the Mind**, New York: Mcgraw Hill, 1997

Huntington, Samuel P. "The Clash of Civilizations?", **Foreign Affairs** 72 (3), 1993: 22-49

Jiang, Wenying. "The Relationship between Culture and Language", **ELT Journal** 54 (4), 2000: 328-334

John, St. Robert. **Ben-Gurion: a Biography,** New York: Doubleday, 1971

Lenin. V. I. "Socialism and Religion", in: **Lenin Collected Works** Volume 10, Moscow: Progress Publishers, 1965: 83-87

Marx, Karl. **On Religion**, New York: McGraw-Hill Book, c1974

Mendelsohn, Ezra**. Class Struggle in the Pale: The Formative Years of the Jewish Workers' Movement in Czarist Russia**, Cambridge: Cambridge University Press, 1970

Mendelsohn, Ezra. **The Jews of East Central Europe between the World Wars,** Bloomington: Indiana University Press, 1983

Mendelsohn, Ezra. **Zionism in Poland: The Formative Years, 1915-1926.** New Haven: Yale University Press, l981

Neal, Maria Augusta. "Social Justice and the Sacred", in: Hammond, Phillip E. (ed.) **The Sacred in a Secular Age**, Berkeley: University of California Press, 1985: 333-346

Niebuhr, Richard H. **The Kingdom of God in America**, Chicago: Wilier, dark & Co.: 1937

Niebuhr, Richard H. "The Protestant Movement and Democracy in America", in: Smith J. and Jamison A.L. (eds.) **The Shaping of American Religion,** Princeton: Princeton University Press, 1961: 20-71

Norris, Pippa and Inglehart, Ronald. **Sacred and Secular- Religion and Politics Worldwide**, Cambridge: Cambridge University Press, 2004

Regev, Eyal. "Lennon and Jesus: Secularization and the Transformation of Religion", **Studies in Religion** 41 (4), 2012: 534-563

Robertson, Ronald. "The Sacred and the World System", in: Hammond, Phillip E. (ed.) **The Sacred in a Secular Age**, Berkeley: University of California Press, 1985: 347-358

Rosenberg-Friedman, Lilach. "Wedding Ceremony, Religion, and Tradition: The Shertok Family Debate, 1922", **Israel Studies Review** 27 (1), 2012: 98-124

Siebert, Fred S., Peterson, Theodore and Wilbur, Schramm. **Four Theories of the Press: The Authoritarian, Libertarian, Social Responsibility, and Soviet Communist Concepts of What the Press Should Be and Do,** Urbana: University of Illinois Press, 1979

Taylor, Charles**. A Secular Age**, Harvard University Press, 2007

Van der Veer, Peter. **Religious Nationalism: Hindus and Muslims in India,** Berkeley: University of California Press, 1994

Van der Veer, Peter. and Hartmut, Lehmann. (eds.) **Nation and Religion: Perspectives on Europe and Asia,** Princeton: Princeton University Press, 1999

Wald, Kenneth D., Silverman, Adam L. and Friday, Kevin S. "Making Sense of Religion in Political Life", **Annual Review of Political Science** 8, 2005: 121-143

Weber, Max. "The Types of Authority and Imperative Co-ordination, the Theory of Social and Economical Organization", **Glencoe**, III, 1947: 324-333, 341-345, 358-363

Williamson, Roger. "Why is Religion Still a Factor in Armed Conflict?", **Bulletin of Peace Proposals** 21 (3), 1990: 243-253

נספח א: מקורות המחקר[1]

אהרונוביץ׳ יוסף

דבורה בארון ואליעזר שוחט (עורכים). **כתבי יוסף אהרונוביץ** (2 כרכים), תל אביב: עם עובד, 1941

ארלוזורוב חיים

שטיינברג, יעקב (עורך). **כתבי חיים ארלוזורוב** (7 כרכים), תל אביב: א. י. שטיבל בהשתתפות מרכז מפלגת פועלי א״י, תרצ״ד-תרצ״ה[2]

בן גוריון דוד

בהילחם ישראל, תל אביב: עם עובד, תשי״ז

ארז, יהודה (עורך). **במערכה א-ה**, תל אביב: עם עובד, תשט״ו 1955

דברים כהוויתם, תל אביב: עם הספר, 1965

הפועל העברי והסתדרותו, תל-אביב: ההסתדרות הכללית של העובדים בארץ ישראל, 1964

ארז, יהודה (עורך). **חזון ודרך א-ה**, תל אביב: מפלגת פועלי ארץ ישראל, תשי״י; תשי״א-תשי״ז

ממעמד לעם, תל אביב: עיינות, תשט״ו

משמרות: פרקים לבירור דרך תנועת הפועלים בציונות המתגשמת, תל אביב: דבר, תרצ״ה

נצח ישראל, תל אביב: עיינות, תשי״ד; תשכ״ד

בקר, יעקב (עורך). **משנתו של דוד בן גוריון**, תל-אביב: יבנה, תשי״ח

על ההתיישבות: קובץ דברים 1915-1956, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, תשמ״ז

בן צבי יצחק

כתבי יצחק בן צבי (5 כרכים), תל אביב: מצפה, תרצ״ו 1935- תרצ״ז 1936

גורדון אהרון דוד

שוחט, א. וברגמן, ש״ה (עורכים). **כתבי א. ד. גורדון** (3 כרכים), ירושלים: הספריה הציונית על יד הנהלת ההסתדרות הציונית, תשי״א-תשי״ד: האומה והעבודה, האדם והטבע, מכתבים ורשימות

---

[1] רשימה זו מביאה את מאגר הידע עליו ביססתי את המחקר, כלומר את רשימת הכתבים של המנהיגים השונים בציונות הפועלית שנמצאו רלוונטיים להגדרת מסגרת העבודה מבחינת תקופת כתיבתם וסוגת הכתיבה. כל הספרים המובאים כאן נכתבו ע״י הדמות המצויינת בראש כל תת רשימה, ואם נערכו בידי אחר צוין הדבר כמקובל. השינוי בצורת הכתיבה הביבליוגרפית נעשה לשם נוחות הקריאה. בספרים הרבים אשר יצאו לאור לאחר 1948, נעשה שימוש רק במאמרים שנכתבו קודם קום המדינה אך מסיבות שונות אוגדו בספר רק לאחר מכן.
חלק מן הכתבים המופיעים ברשימה זו שימשו רק את הבדיקה הראשונית, ואינם מופיעים בעבודה מפני שלא נמצא בהם חומר הרלוונטי למחקר. לפיכך הם גם לא מופיעים בביליוגרפיה, ובשלהם ציינתי רשימה זו בנפרד מן הרשימה הביבליוגרפית, הכוללת ב״מקורות הראשוניים שבה״ גם מקורות ראשוניים אחרים בני התקופה שלא עמדו במרכז המחקר אלא רק סייעו לו.

[2] מופיע לאורך העבודה כארלוזורוב, ח. פרויקט בן יהודה. בפרויקט בן יהודה האינטרנטי נמצאים כל כתבי ארלוזורוב ומטעמי נוחות ויעילות השתמשתי בהם באופן זה.

גולומב אליהו

אליהו גולומב: מדבריו, תל אביב: המשמרת הצעירה למפלגת פועלי א״י, תש״ה 1945

ארז, יהודה (עורך). **חביון עז** (2 כרכים), תל אביב: עיינות, תשי״ד- תשט״ו

גלילי ישראל

דרך, שלמה (עורך). **במוקדי עשיה והכרעה,** תל-אביב: הקבוץ המאוחד, 1987

הרצפלד, אברהם

ראה הערה בסוף.

חזן, יעקב

ראה הערה בסוף.

טבנקין יצחק

תרשיש, א. (עורך). **דברים** (4 כרכים), תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 1967-1985

בר סיני, אברהם (עורך). **ההתישבות: מהות ודרך**, רמת אפעל: יד טבנקין, מכון טבנקין לחקר הקיבוץ ותנועת העבודה, הקיבוץ המאוחד, תשמ״ג

טהון יעקב

ראה הערה בסוף.

יערי מאיר

בדרך ארוכה : הנחות יסוד, חינוך, קיבוץ, חברה, מרחביה: הקיבוץ הארצי השומר הצעיר, 1947

במאבק לעמל משוחרר: **מבחר דברים בשאלות ההסתדרות ותנועת הפועלים**, תל-אביב: עם עובד, תשל״ב

כצנלסון ברל

כתבי ב. כצנלסון (12 כרכים), תל אביב: מפלגת פועלי א״י, תש״ה-תש״י

מדיניות ציונית: חזון, אל המטרה, במאבק, תל אביב: ההסתדרות הכללית, הוועד הפועל, תש״ו

קושניר, מדרכי (עורך). **הסולם אל החזון**, ירושלים: הלשכה המרכזית של הקק״ל, תש״ו

לביא שלמה

כתבים נבחרים, תל אביב: עם עובד, תש״ד

לבון פנחס

בנתיבי עיון ומאבק, תל אביב: עם עובד, תשכ״ח

יסודות, תל-אביב: ההנהגה העליונה של גורדוניה-המכבי הצעיר, תש״א

סנה משה

מלצר, עמנואל (עורך), **כתבים** (1929- 1939), תל-אביב: עם עובד, המכון לחקר הציונות ע"ש חיים וייצמן, אוניברסיטת תל אביב, הוועד הציבורי להנצחת זכרו של ד"ר משה סנה ז"ל, תשנ"ה

קפלן, אליעזר

ראה הערה בסוף.

שדה יצחק

כתבים (4 כרכים), תל אביב: הקיבוץ המאוחד, תש"ס 2000

רמז דוד

טורים, תל-אביב: עם עובד, תשי"ב

שפרינצק יוסף

בכתב ובעל פה, תל אביב: מפלגת פועלי ארץ ישראל, תשי"ב

שרת משה

שרת, יעקב (עורך). **מאבק מדיני: קובץ נאומים ומסמכים** (2 כרכים), תל אביב: העמותה למורשת משה שרת, 2009–2011

לגבי חלק מן הדמויות שהוגדרו כ"מנהיגים" על פי קריטריוני המחקר הראשוניים (ראה בפרק שיטת המחקר), לא נמצא אוגדן משמעותי של כתבים שעליו ניתן היה לבסס מחקר, כלומר הן הותירו כתבים מעטים או מפוזרים, אם בכלל. על דמויות אלו נמנים: אברהם הרצפלד, יעקב חזן, יעקב טהון, אליעזר קפלן, כולם אנשי מעשה שלא הותירו אחריהם כתבי הגות כמעט או בכלל.

כאמור, גם בין הספרים המצויינים לעיל, יש שלא נכללו בעבודה מפאת אי הימצאות ממצא רלוונטי לעבודה בהם, ובהרחבה התייחסתי לעניין בגוף במחקר, בפרק על "אנשי המעשה- היעדר התייחסות לא-לוהים".

נספח ב: ספירה כמותית של הופעות א-לוהים וביטויים הקשורים בו בדברי הכותבים[1]

	אהרן דוד גורדון	יוסף אהרונוביץ'	שלמה לביא	דוד בן גוריון	דוד רמז	ברל כצנלסון	יצחק טבנקין	יצחק שדה	מאיר יערי	חיים ארלוזורוב	פנחס לבון	משה סנה
א-לוהים, אל	17	2	[2] 26	[3] 0	1	[4] 8	[5] 21	0	[6] 4	4	0	0
א-לוהי(ם) חיים/ אמת/ מלאכותי/ ישראל/ העם	1		8			2	6					
אל אחד	2	1		2								
ה'[7]						3	2		[8] 2			
הקב"ה	1	1		3		3		[9] 3		2		
רבונו של עולם		1	1									
כינויים אחרים לא-לוהים	[10] 6	[11] 5	[12] 2		[13] 2	[14] 2	[15] 2					
שכינה						7						
כלל השמות לא-לוהים עצמו	**27**	**10**	**37**	**5**	**3**	**25**	[16] **31**	**3**	[17] **6**	**6**		

[1] הכותבים מסודרים ע"פ שנת לידתם, לשם הנוחות, בדומה לנספח ג' להלן.
[2] השם "א-לוהים" בדבריו מתייחס לכוח כללי יותר, לעומת המושג "א-לוהים חיים" המקביל ל"א-לוהי ישראל".
[3] רק לאחר קום המדינה יש התייחסות.
[4] כולל התייחסות אחת לחוסר אמונה.
[5] כולל התייחסות שלילית או נייטראלית- כלומר כזו שברור שאינה מביעה אמונה בא-לוהים או אף מדברת על החוסר או הכפירה באמונה כזו.
[6] רק התייחסות שלילית או נייטראלית- ראה לעיל.
[7] בכולם הופעת המושג "ה'" ולא "א-לוהים" היא בגלל ציטוט (מהמקורות או מאנשים) עליו מבוסס הביטוי.
[8] מופיע גם בהקשר של התנגדות לו.
[9] שתיים מתוכן בפי דמויות סיפוריו.
[10] לפי המקורות- קבלה
[11] כינוי חדש
[12] לפי המקורות- תנ"ך
[13] כינויים מחודשים לפי רעיונות הממקרוות
[14] ע"פ המקורות
[15] אחד לפי המקורות- תנ"ך, ואחד חדש
[16] כולל כאמור התייחסויות שליליות.

צלם א-לוהים	25		1	5	1	1			1	2	
קדושים תהיו... אני ה׳ אלהיכם	4					1					
למודי ה׳	1	1				2					
רעיונות הקשורים בחיים לפי א-לוהים	**30**	**1**	**1**	**5**	**1**	**4**			**1**	**2**	
עולמו של הקב״ה/ א-להים						2			1	1	
שמי ה׳/ שמי ד׳		1	1								
ביטוים הקשורים ליחס בין א-לוהים והעולם		**1**	**1**			**2**			**1**	**1**	
קידוש השם				3 [18]		4	4	2 [19]			1
נצח ישראל				1 [20]		2					
עם נבחר, עם ה׳, אתה בחרתנו	3	2				3					
ירושלים	2	1									
ביטוים הקשורים ליחס בין א-לוהים וישראל	**5**	**3**		**4**		**9**	**4**	**2**			**1**
ברוך ה׳, למען ה׳, עמנו אל	2			1		5		1 [21]			1
אנשים מיוחסים לא-לוהים						3			2		
השפעת א-לוהים בעולם		3	3	2		6	7		2	2	
התייחסויות ״אגביות״ המזכירות את א-לוהים מתוך נושא אחר ולא מתוך דיון בו עצמו	**2**	**3**	**3**	**2**		**14**	**7**	**1**	**4**	**2**	**1**

[17] כל ההתייחסויות שליליות- דנות באין הא-לוהים או בחלופותיו.
[18] לא ברור אם הביטוי מוסב על א-לוהים או על ישראל.
[19] בפי דמויות סיפוריו
[20] לא ברור אם הביטוי מוסב על א-לוהים או על ישראל.
[21] בפי דמויות סיפוריו

הופעות א-לוהים בתוך ציטוטים שמביא הכותב, שלא דווקא בכוונה להזכיר את אלוהים:	א״ד גורדון	אהרונוביץ׳	שלמה לביא	דוד בן גוריון	דוד רמז	ברל כצנלסון	יצחק טבנקין	יצחק שדה	מאיר יערי	חיים ארלוזורוב	פנחס לבון	משה סנה
אלוהים (על נטיותיו וצורותיו השונות של הביטוי)	2			5		4	2 [22]		3	1		
ה׳	4	1		5		5						
הקב״ה	1					5						
צלם א-לוהים	1				2							
אחרים						7			2			
כל הציטוטים	**8**	**1**	**0**	**10**	**2**	**21**	**2**	**0**	**5**	**1**	**0**	**0**

סיכום הדברים בהתייחסות לכמות החומר הכתוב:

	א״ד גורדון	אהרונוביץ׳	שלמה לביא	דוד בן גוריון	דוד רמז	ברל כצנלסון	יצחק טבנקין	יצחק שדה	מאיר יערי	חיים ארלוזורוב	פנחס לבון	משה סנה
כלל אזכורי א-לוהים בדבריו (ללא ציטוטים)	64	18	42	16	4	54	42	6	1	12	11	1
כלל האזכורים כולל ציטוטים	72	19	42	26	6	75	44	6	1	17	12	1
כמות כתבים (מספר כרכים משוקלל)[23]	2	2	1	13	2	14	7	3	2.5	2	5.5	1
אזכורי א-לוהים בכרך, לא כולל ציטוטים	32	9	42	1.2	2	3.9	6	2	0.4	6	2	1
אזכורי א-לוהים לכרך, כולל ציטוטים	36	9.5	42	2	3	5.4	6.3	2	0.4	8.5	2.9	1

[22] מתוכן אחד הוא בעצם כינוי לסוציאליזם.

[23] בשורה זו לא ספרתי את מספר הכרכים בפועל, אלא את מספר הכרכים לו יתואר שבכל כרך היה מספר ממוצע של שלוש מאות עמודים. כמו כן הורדתי מן המניין כמויות משמעותיות של עמודים שהיו מתקופה שמחוץ להגדרת המחקר. כמובן שנעשה עיגול מספרים וההערכה היא כללית למדי, גם אם השתדלתי לתת קירוב סביר למספר האמיתי.

מגבלות הטבלה

מובן כי השימוש בטבלה משווה זו צריך להילקח בעירבון מוגבל מאוד. קשה מאוד לערוך השוואה כמותית בין מספר מוגבל (גם אם מגוון ומייצג) של כותבים, ובין חומרים כתובים מסוגים מעט שונים. קשה להחליט כיצד לספור ביטויים סמוכים זה לזה, וביטויים שהקשרם שונה ומשמעותם רבה בדברי אחד ומועטת בדברי אחר. הכימות כולו היה קשה למדי, אם כי ניסיתי לעשותו בצורה האובייקטיבית ביותר, כמו גם ההנחה המבוססת על מה שמצאתי תוך איסוף חומרי המחקר כי בפסקה בה יש עיסוק משמעותי בא-לוהים, לרוב יופיע שמו כמה וכמה פעמים בפסקה זו, הנחה שסייעה לי לפתור התלבטות קשה בדבר המשקל שיש לתת לכל אזכור: נתתי לכל האזכורים משקל שווה, תוך מיונם בצורה שקופה וברורה. כך גם קשה לבסס הנחות שלמות על הבדלים מזעריים בכמויות לכאן או לכאן, שעשויים לנבוע ממגוון גורמים (כולל טעויות אנוש שלי שהן מחויבות המציאות בספירה אנושית, ללא עזרת מחשב, של מילים מתוך כמות עצומה של כרכים); וקשה להשוות בין כותבים שכמות כתביהם מרובה ומגוונת, ומטבע הדברים לא עוסקת רק בא-לוהים, לבין כותבים שעסקו רק במספר נושאי מצומצם בכתיבתם, ולעתים כללו בו את א-לוהים ולעתים לא: לשם כך ציינתי בטבלה גם את מספר האזכורים הכולל וגם את המספר "לפי כרך". עיקר הטבלה הוא בהשוואת מגמות כוללות וברורות, ולא ניתוח פרט ספציפי.

למרות מגבלותיה של הטבלה, עדיין היה ערך חשוב למובא בה, והיא נתנה מבט מזווית נוספת על רבים מהדברים- ראה בפרק הניתוח הכמותי בדיון המסכם.

נספח ג: טבלה משווה- מאפייני המנהיגים: מוצא, תקופה, השתייכות התיישבותית ופוליטית, תפקיד, חינוך, יחס לדת ולא-לוהים

	אהרן דוד גורדון	יוסף אהרונוביץ'	שלמה לביא	דוד בן גוריון	דוד רמז	ברל כצנלסון	יצחק טבנקין	יצחק שדה	מאיר יערי	חיים ארלוזורוב	פנחס לבון	משה סנה
מוצא (ארץ)	כפר ברוסיה (אוקראינה כיום)	כפר ברוסיה (אוקראינה כיום)	עיר בפולין הרוסית	עיר בפולין הרוסית	עיירה ברוסיה הלבנה	עיר ברוסיה הלבנה	עיר ברוסיה הלבנה	עיר בפולין הרוסית	עיירה בגליציה בקיסרות האוסטרו הונגרית	עיר ברוסיה (אוקראינה כיום) עבר בצעירותו לגרמניה	עיירה בגליציה המזרחית בקיסרות האוסטרו הונגרית	עיירה בפולין הרוסית
שנת לידה	1856	1877	1882	1886	1886	1887	1887	1890	1897	1899	1904	1909
שנת עלייה, ועלייה	שנייה 1904	שנייה 1906	שנייה 1905	שנייה 1906	שנייה 1913	שנייה 1909	שנייה 1910	שלישית 1920	שלישית 1920	רביעית 1924	רביעית 1929	במלחה"ע 1940
עלה בגיל	48	29	23	20	27	18	19	30	23	25	25	31
השתייכות בהתיישבות (קיבוץ, מושב, מושבה, עיר)	קיבוץ דגניה	המושבות והעיר רחובות ותל אביב	קיבוץ עין חרוד	מגוון מושבת סג'רה, העיר-ירושלים, תל אביב לאחר קום המדינה- שדה בוקר	המושבות והעיר מושבות שונות, תל אביב	מגוון מושבות במרכז ובגליל, קבוצת כנרת, והעיר-נפטר בירושלים	קיבוץ עין חרוד	אינו מזוהה מזוהה עם תפקידו הצבאי (הפלוגות), ולא עם התיישבות מסוימת.	קיבוץ הקומונה בביתניה עילית וקיבוץ מרחביה	מגוון/ העיר אינו מזוהה עם התיישבות מסוימת , כנראה חי רוב הזמן בעיר תל אביב	קבוצה חולדה	אינו מזוהה אינו מזוהה עם התיישבות מסוימת, עלה מאוחר
שיוך מפלגתי	הפועל הצעיר	הפועל הצעיר , מפא"י	הפועל הצעיר, אחדות העבודה, מפא"י	פועלי ציון, אחדות העבודה, מפא"י	אחדות העבודה, מפא"י	הבלתי מפלגתיים, אחדות העבודה, מפא"י	הבלתי מפלגתיים, אחדות העבודה, מפא"י-סיעה ב, מפ"ם	מפא"י-סיעה ב, מפ"ם	השומר הצעיר, מפ"ם	הפועל הצעיר, מפא"י	מפא"י	הציונים הכלליים, מפא"י, מפ"ם, אח"כ מק"י

תפקיד ותחום	מנהיג רעיוני פועל והוגה	מנהיג מנהלי ומחנך חינוך, הוצאת כתביים עברים, מזכיר בנק הפועלים, תפקידי ניהול ציבורי	מנהיג רעיוני פועל, ממקימי השומר, אבי רעיון הקיבוץ	מנהיג פוליטי פועל, מזכ״ל ההסתדרות מנהיג מפא״י, יו״ר הסוכנות	מנהיג מנהלי פועל, ניהול ציבורי: הסתדרות החקלאים, סולל בונה, הקמת מפעלים, מזכ״ל ההסתדרות ויו״ר הועד הלאומי	מנהיג רעיוני עורך דבר, ויו״ר הקק״ל לתק׳ קצרה, פעל למען יוזמות שונות- ספרים, האונ׳, מוסדות כספיים	מנהיג מפלגתי ופוליטי חקלאי, חבר השומר, תפקידי הנהגה	מנהיג צבאי פועל בגדוד העבודה, ממייסדי ״הפועל״ וגדוד העבודה, תפקידים צבאיים שונים בפלמ״ח, הגדנ״ע והפו״ש	מנהיג מפלגתי רעיוני פועל, פעיל תנועת השומר הצעיר ומנהיגה	מנהיג מדיני ראש המחלקה המדינית בסוכנות	מנהיג מנהלי ממייסדי גורדוניה, הנהגת חבר הקבוצות ומזכ״ל מפא״י	מנהיג צבאי ומדיני רמ״א ההגנה, ראש האגף המדיני בסוכנות וראש עלייה ב׳
חינוך מהבית פירוט- אם יש	מסורתי חסידי ומשכיל משפחה מתנגדת, חינוך ברוח חב״ד והשכלה כללית	מסורתי חסידי משפחת אדמ״ורים חסידית	מסורתי חסידי חסידות גור, מסורתי	מסורתי ומשכיל ציוני חדר מסורתי וחדר מודרני ציוני של אביו	מסורתי משפחה דתית, למד בחדר, ובגימנסיה	מסורתי ומשכיל	לא מסורתי משכיל סוצאליסטי אביו התפקר, התחנך מעט בחדר והרבה בחינוך משכיל סוציאיבטי	מסורתי חסידי רבני חסידי- חב״ד משפחת הרב, מסורתי	מסורתי חסידי ומשכיל ציוני	מסורתי ומשכיל רבני משפחת רבנים, ומשכיל	מסורתי ומשכיל	לא ידוע לא מצאתי, למד באוניברסי טה

יחס לדת	חיובי, דתי שמר מצוות רוב ימיו. כבוד למסורת עם רצון ליצוק תכנים חדשים	לא ברור ככלל מדגיש את חיי המעשה על חשבון הרוח	חילוני כנראה חי בקיבוץ חילוני, אך ביחסו לא-לוהים כולל גם חובות מעשיות (לא דווקא דתיות) כחשובות יותר מהאמונה	שלילי ומורכב נישא בנישואים אזרחיים, אך פרגמטי בהתחשבות בדתיים- הסכם הסטטוס קוו, אהבה למקורות היהודיים- התנ"ך	חילוני כנראה לא ברור אך אינו מביע יחס חיובי בשום צורה	חיובי היה בעד שמירת המצוות הבסיסיות בקיבוצים (כשרות, מילה וכד')	שלילי דת כערך לאומי היסטורי, שתם זמנו	חילוני כנראה לא מצאתי אך השתייך לפלמ"ח הידוע כחילוני	חילוני אינו מתנגד ל"דת" כמערכת חוקים, אך סבור שתם זמנה של הדת היהודית והיא רק מורשת, מחפש חלופות	לא ידוע לא עוסק בכך	חילוני התרחק מהדת	חילוני כנראה
כמות כתבים (מס כרכים משוקלל)	2	2	1	13	2	14	7	3	2	5.5	1	2.5

יחס לא-לוהים	חיובי, חיפוש צלם א-לוהים וחיים בצלם א-לוהים כחובת האדם והעם	מורכב-מסורתי סהכ חיובי-אדיש, אך ממעיט בערך הרוח	עובר שינוי-מאי ידיעה לחשיבות הציווי הא-לוהי	עובר שינוי-מאדישות/ עוינות לאמירות המזכירות יותר ויותר את א-לוהים, כנראה גם בגלל תפקידו	פרקטי-לא מזכיר הרבה, וכשכן באופן המאפשר לשני הצדדים לשמוע. עובר שינוי-רק משנות ה-40 מזכיר את המילה "א-לוהים" וגם זה מעט	לא מביע דעתו האישית המפורשת, אך מופיע אצלו הרבה כסמל, לעתים מועתקת המשמעות לעם ישראל, השכינה כתחושה משמעותית של עם ישראל	אינו מאמין אך מוכן לדון בא-לוהי אמת עם המאמינים, חיפוש חלופות כמו הסוציאליז ם. אישית אינו מאמין אך מכבד את המסורת המאמינה	לא ידוע מזכירו בעיקר במחזות כחלק מצורת דיבור מסורתית	אינו מאמין א-לוהים הוא רעיון מהעבר וכיום רק סמל, הסוציאליז ם הוא החלופה, ויש לחפש אחר אלוהים	מסורתי בסהכ חיובי-מסורתי, לא דן רבות ביחס זה	לא ידוע לא מתייחס הרבה, מעריך את הנאמנות הרוחנית של העם	לא ידוע אזכורים מעטים

טבלה זו אורגנה על פי המופיע בפרקים השונים בגוף העבודה. ראה הפניות למקורות בפרקים הרלוונטיים לכל מנהיג.

סדר הטבלה נקבע באופן אובייקטיבי, על פי שנת הלידה, לשם הנוחות והסדר, בדומה לטבלה בנספח ב'.

את הסיפור האחרון של העבודה אני מבקשת לספר בלי להסביר. הוא לא אקדמי, ועל כן נכתב מחוץ לעבודה, כיוון שלא יכול היה להיות חלק ממנה וגם לא השפיע עליה. ועם זאת, יש בו משהו שנגע בי ועורר אותי למחשבה, בין כל הדיונים על אחדות-לא אחדות, מסורת-חידוש, ציונות-א-לוהים-לאומיות-עם ישראל וכל אשר פגשתי בכתבי עבודה זו.

יבינהו הקורא באשר יבין, ויזכרהו באשר יזכור.

מוצאי שבת של אותו המסע בו פתחתי.

טקס סיום.

זה החלק היחיד במסע בו אני לא מתערבת, רק מבקשת מהקבוצה להכין לכלל בית הספר קטע, שיר או הצגונת שישקפו את התהליך שהם עברו במהלך השבוע או רגע משמעותי בו.

את התוצאה כבר התרגלתי לראות: גם בקבוצות הטובות והמרגשות, שהיו להן רגעי שיא רגשיים וערכיים מדהימים במסע (שזה רוב הקבוצות בעצם), הטקס הזה הוא הרבה פעמים, במילים עדינות, לא משהו.... הקבוצה שרה שיר שהם כתבו (מתאר כל צעד ושעל שעשינו במסע) או שיר לא קשור (תחשבו על המילים ל-פ-נ-י שאתם שרים אותן והאם הן ראויות לבמה), אוסף שירי מורל של הקבוצה ובדיחות פנימיות, או סתם תודות נרגשות למדריכים נקראות על ידי שתי נערות שמאחוריהן חבורה רעשנית ומסיחת דעת של שאר הקבוצה. כן, לפעמים זה יותר טוב, לפעמים פחות, אבל למה שקרה הפעם לא ציפיתי.

אז כן, בבוקר היה לנו דיון מתוך פרשת השבוע (כמו בכל מסע) שהיתה פרשת ויחי בספר בראשית. דיברנו על המדרש שבו יעקב קורא לכל שנים עשר בניו יחד, ומלמדם לקרוא "שמע ישראל". דנו בשאלה האם אנחנו אכן מרגישים ומסוגלים להיות מאוחדים היום, כעם, כולם, חילונים- חרדים- דתיים, לראות את הצד השני באמת ולנסות להבין ולאהוב אותו, להיות אחד, כמו אותם שנים עשר שבטים עמדו סביב מיטתו של יעקב-ישראל אביהם.

אחד הדיונים המרתקים ומעוררי המחשבה שהשתתפתי בהם אי פעם.

אבל, כאמור, זה היה בבוקר וזה לא היה רגע שיא רגשי של המסע, רק דיון. אחד מיני רבים.

הקבוצה עלתה לבמה. תדמיינו רגע, קבוצת מושבניקים-קיבוצניקים. דת ומסורת זה לא ממש שם המשחק הטבעי בקבוצה הזו. ורוב הקבוצות לפניהם הציגו את הנוסח הרגיל של "פה אכלנו, שם שתינו". חמוד ותו לא.

אני לא יודעת איך זה קרה.

חניך אחד עולה עם טלית, מציג את תפקיד החזן הקורא את שמע.

שתי בנות מתנדבות להסביר:

'היה לנו הבוקר דיון, על יעקב, על האחדות בעם, על התחושה שלנו כעם ישראל.

החלטנו שזה משהו שאנחנו לוקחים מהמסע, לנסות להרגיש את האחדות הזו, להרגיש את עם ישראל.

אנחנו רוצים שנצעק יחד כולנו כמו אז: שמע ישראל, ה' א-לוהינו ה' אחד.

שלוש, ארבע ו.....

"שמע ישראל!"'

Abstract

This research is dealing with the role given to God in the national identity that the Zionist labor leadership was seeking to design. The complexity standing in the background of the question is as follows: The Jewish identity had, all along the generations, a built-in linking of the religious identity and the national identity it includes. In addition to this complexity, the Zionist labor movement contained another complexity, as it was also standing between two additional different extremes: The revolutionary socialism, and its tendency to general revolutions, including the ambition to create a new, innovative society and the leave of the conservative religious tradition on one hand; and on the other hand- the national ideology, which, due to the basic definition of an ethnic nationality as made of tradition of values, beliefs, language and deeds, was connected to the Jewish national tradition with all of its aspects.

The combination of these two conflicts, created a complicated and interesting relationship between the Zionist labor movement to the Jewish religion and nationality, as many ideas and deeds that were customary in Judaism along the generations could be re-accepted, as national ideas, into the newly-shaped society, or rejected, as religious ones and therefore not getting along with the new values of the pioneers, or partly accepted, while a new meaning and new contents, fitting the labor society more, were given to them.

The goal of this research is to examine the idea of God in the complexity described above: on one hand, it will be reasonable to speculate that the labor movement will reject this idea, as it is firmly related to the religion, which the movement has rebelled against. On the other hand, it will be not less likely to assume that the labor movement will eagerly adopt the idea of belief in God, as a first-class national-Zionist idea, as this very concept of monotheistic belief was a character of the Jewish nation, which distinguished the people as a unique nation for thousands of years. Of course, between the two there is also a third option, of a significant reference to the idea of God, while giving this belief-concept new contents and new implications.

The uniqueness of a discussion involving god in it, unlike other religious-national traditions of the Jewish people, that got (or didn't get) a new treatment of new meanings and contents by the labor movement, is that it is a pure spiritual topic, that is not related directly to religious duties, and therefore can be both more deeply connected to religion or nationality, and

having a bigger potential for a deeper discussion about the components of the new Jewish identity, a discussion that can easily be skipped when it is all about dealing with religious deeds, which their meaning can be easily changed by completely new ideas let and poured into them, but not when there is the need to deal with a purely spiritual idea, which is much more difficultly changed. Through the discussion about God, which is simultaneously metaphysical and ideological, new aspects and points of view of the ideological and sociological complexity of the Zionist labor movement and its leadership, and maybe the whole Zionist society in Israel then, which was strongly influenced by the labor movement in it, can be revealed to us.

The research method was an examination of the writings of the Zionist leadership in a formative period: the British Mandate. For this purpose, eleven leaders who have left a significant amount of written material intended for publication to the public were chosen, and their references to God were collected and analyzed. During the research I gathered the many and diverse references of the leaders to God from a wide database. After the gathering, which has never been done on this subject in the academic research, the ideas and references were compared and analyzed, according to various parameters, such as reference to fundamental personal belief; reference to faith as a national symbol; and phrases related to the faith or the apostasy described by the writer, to create the wider and full pictures which might help the understanding of the place of God in the personal and collective identities of these leaders.

In the main part of my dissertation, the unique concept of each leader about God is presented first, along with all the values associated with this concept according to the writer. The importance of presenting the data in this way lies in its primacy: While many studies discuss the relation of the pioneers to observing commandments and customs, almost no discussion was held regarding their attitude to faith itself.

The body of the research opens with the **philosophical leaders** of the society, whose main roles as leaders focused on ideological design of the society: Gordon, Ya'ari, Lavi and Katzannelson. Each of them left, described in long texts, an **unique perception of his own about God, which is the result of an extended investigation**: Starting with Gordon, which God for him is an essential part of both personal identity and national identity of the nation of Israel, since the role of this nation and these people is to show the world the way of continuous search of God as a collective being and the way to live national life in the image of God, life of work and creativity;

Continuing with Katzannelson, who does not discuss his personal faith in God, but sees God as a symbol for an ancient Jewish tradition that has great significance for the national idea in his period too, as a continuation of the tradition; Through Lavi, who emphasizes that the main importance of God for the nation and for the now-formed society in the country is not in the faith itself but in its practical implications: the imperative to create a moral society in the spirit of socialism; To Ya'ari who seeks to take only the "external frame" of the faith: the passion, the sense of a great mission and the loyalty to ideology, while replacing the original contents, the original God of Israel, with a new God, the socialism.

Then I examined the **political leadership**: Ben-Gurion, Tabenkin and Arlosoroff. They also represent a broad spectrum regarding personal opinions about God and his relationships with the world and the people of Israel, from Arlosoroff who represents a quite traditional concept about the belief in God; Through Ben Gurion who firmly avoids expressing his opinion, although it is possible to assume, regarding small hints, that his opinion changes from a negative opinion about belief in god to a more positive one, corresponding with the transition from leading the proletarian class to a more national leadership; To Tabenkin that denies and rejects the faith in god as an idea that ended his role in the world, although he is willing to conduct a dialogue with believers about shared values. All three of them share the reduction of discussion about God, and the taking of a stand on that issue without giving a deep explanation. It seems that generally all three prefer to **emphasize the Zionist activity and deeds, instead of the ideological debates accompanying it.** Being practical men and leaders, committed to the actual progress of their followers in the real-physical world, they preferred, for the sake of recruiting the whole Yishuv society for the Zionist action, to overcome ideological differences and come into unity, each in his own way: whether by avoiding discussion of the differences (Ben Gurion), by expressing an opinion, but in the same time making an attempt to find common values and joint action with respect and to the owners of a different opinion (Tabenkin), or by emphasizing that faith cannot replace human deeds, activity for Zionism, which is the most important (Arlosoroff).

Followed, I studied the perceptions of the **administrative leaders** (Remez, Aharonovich and Lavon) and the **security leaders** (Sadde, Sne, and the silence of Gallili and Golomb on that matter). The administrative leaders mention the tradition here and there, but they do not pore over it but **deal with activity, with almost no ideological discussions**. More extreme form of this phenomenon, the defense-military leaders are almost entirely silent about the issue of faith. Comparison to their counterparts in the right wing of the political spectrum showed that their

silence is not an inevitable result of their military role, as there are commanders who use God and the faith in him as a driving force while commanding their soldiers. This comparison prompted questions and possible answers, detailed alongside the research body.

In the concluding discussion, after examining the perception of each leader separately, I examined the **entirety**.

First of all I referred to the **variety of names and terms given to God** by the leaders, and to their meanings, as reflecting the society using them.

Alongside these names were also explored **ideas related to God,** which are repeated in the words of many writers: The demand for national-social moral life "In the image of God"; The idea of loyalty: to God and/ or the people of Israel, both used interchangeably as the sacred value symbolized by the term "Kiddush Hashem"; The links between God to Zionism and the perception of God as taking special care of it, and the view of the Zionist act as fulfilling the word of God; The aspect of holiness given to Zionism and the Zionist labor movement and their values by linking them to God; And uniqueness of Israel, the Jewish nation, as a nation, as arising from the many-generations monotheistic faith in God.

In addition, I also examined the **possible links between the biographic characteristics of the leaders and their attitude to God:** The connection between the role one carried and his choice to live in a Kibbutz, a city or both to the quantity of their discussion the issue of God; the connection between their membership of a political party and their inclination to emphasizing nationalism or socialism inside the Zionist labor movement, and their personal beliefs and the place they give this belief in the collective identity; The gap between their attitude to the practical religion and their attitude to the spiritual, abstract God; And the practical implications that should be considered, according to their opinion, to belief or disbelief.

Finally overall I made an observation of **the whole Labor-leadership as representing a society** which led a whole generation, a society belonging to **revolution and renovation** on one hand, and on the other hand, its education and roots are all planted **in tradition**. The attitude to God, as an idea both national and religious, spiritual and with practical implications at once, universal and national alike, is standing in the middle as representing the complexity of this, both at times of theoretical, restful discussion in the kibbutz, and at fateful times such as the decision of the declaration of independence. The attitude to belief in God, helps us understand the complexity

of this society, both as a society consisting of many individuals who differ in their opinions and beliefs, and as a society as a whole, which is experiencing a strong internal conflict: The unity of ideas for the sake of the Zionism versus the importance of personal belief and liberty of the individual; The idea of holiness versus avoidance of religious duties; The socialist universality versus the national uniqueness; And most of all, the tradition versus innovation. Sometimes, the solution found contains a little of everything: **continuing the existing reality and ideas and the general traditions, and pouring into it a new, unique content.**

This work was carried out under the supervision of Dr. Lilach Rosenberg-Friedman

Department of Land of Israel Studies and Archaeology, Bar-Ilan University

As a part of the requirements for a Master Degree

B.H.

Bar Ilan University
The Faculty of Jewish Studies
The Martin (Szusz) Department of
Land of Israel Studies and Archaeology

One Nation under God

The Faith in God in the Jewish National Identity
Of the Leadership of the Labor Movements in the Yishuv, 1917-1948

Adi Diamant

Submitted in partial of the requirements of the Master's Degree in
The Department of Land of Israel Studies and Archeology, Bar Ilan University

Ramat Gan, Israel **5774**