

החזון הנשכח של הציונות הרב-לאומית

אריה דובנוב

דמיטרי שומסקי מציע בספרו החדש רוויזיה היסטורית שאפתנית של המחשבה הציונית. בניגוד להשקפה המקובלת, הוא מראה כי אבות האידאולוגיה הציונית לא ראו במדינת לאום יהודית את צורת הביטוי הבלעדית והאולטימטיבית של רעיון האומה, אלא קידמו מגוון רחב של תוכניות לאומיות שבהן ליהודים אין בעלות בלעדית על המדינה: מדינה דו-לאומית או רב-לאומית, אוטונומיה יהודית במסגרת מדינתית רחבה יותר, פדרציה ועוד.

מרץ 2019

ל תנועה לאומית זקוקה להיסטוריה. בין שמדובר בסיפור אמיתי או מדומיין, קשה יהיה למצוא מדינה מודרנית כלשהי החברה באו"ם שאינה עושה שימוש כלשהו בעלילות עבר מרוממות נפש כבתאוריה המעניקה לגיטימציה פוליטית. כשבתולדות הציונות עסקינן, נרטיב-על היסטורי זה מגולם על פי רוב בסיסמאות כגון "המדינה שבדרך" או "המאבק למדינה", סיסמאות דרמטיות המניחות כי מראשיתה פעלה התנועה הציונית למען הקמתה של תצורה פוליטית מסוג מיוחד הנקראת "מדינת לאום". צורת ארגון פוליטית זו מוצגת כנקודת המגוז של תולדות הציונות וכעיקרון המארגן שלה: תיאודור (בנימין זאב) הרצל, כך הורגלנו לחשוב, היה בראש ובראשונה "חוזה המדינה", נביא ומשיח חילוני, שהצליח לזהות כבר במפנה המאה התשע-עשרה כי את "הבעיה היהודית" הידועה לשמצה אפשר לפתור אך ורק באמצעות הקמתה של "מדינת היהודים". לפי נרטיב זה, מאותו יום שבו נקלט בעדשת מצלמתו של אפרים משה ליליין, נשען על מעקה מרפסת מלון "שלושת המלכים" בבזל, כבר נרקמה בראשו תוכנית הפעולה שתצא אל הפועל לאחר מותו בזכות העבודה הנמרצת של יורשיו וממשיכיו; זו תושג באופן מופתי בתום מסע מפרך בן כחצי מאה, בה' באייר תש"ח, עם ההכרזה הדרמטית על הקמתה של מדינת לאום יהודית בפלשתינה-א"י, היא מדינת ישראל.

ספרו החדש והשאפתני של ההיסטוריון דמיטרי שומסקי, *Beyond the Nation-State: The Zionist Political Imagination from Pinsker to Ben-Gurion* (אל מעבר למדינת הלאום: הדמיון הפוליטי הציוני מפנסקר ועד בן-גוריון), קורא תיגר על סיפור מכונן זה ועל שורת ההגדרות התאורטיות והנחות העבודה הגלויות והסמויות המספקות לו תשתית. ליבת טיעונו היא כי בניגוד להשקפה המקובלת, הוגי האידאולוגיה הציונית לא ראו בריבונות הלאומית המלאה את צורת הביטוי הבלעדית והאולטימטיבית של רעיון האומה. במקום נרטיב המניח כי הביטוי המהותי ביותר של האידאולוגיה הציונית מגולם ברעיון של מדינת לאום

יהודית, וכי את תולדות הציונות יש לתאר מתוך הפריזמה של "המדינה שבדרך", שומסקי מראה כי התנועה הציונית נתנה ביטוי למגוון רחב של תוכניות לאומיות חלופיות שבהן ליהודים אין "בעלות" בלעדית על המדינה: אוטונומיה יהודית במסגרת מדינתית רחבה יותר, פדרציה, מדינה דו-לאומית או רב-לאומית, אזרחות, הענקת זכויות שפה ליהודים (language rights), היינו, זכויות המגנות על שימוש בשפתם של מיעוטים (לשונים) ועוד.

לטענתו של שומסקי, בעיניהם של מרבית הוגי הלאומיות היהודית לא הייתה סתירה של ממש בין רעיון ההגדרה העצמית היהודית ובין מימושה תחת מסגרת או מעטפת של אימפריה או מדינה רב-לאומית. ברגע שבו מסגרות על-לאומיות, כמו האימפריה האוסטרו-הונגרית או הרוסית, החלו לספק למיעוט היהודי את ההזדמנות לנהל את חייו הקהילתיים והתרבותיים באופן אוטונומי, להפוך מנתינים חסרי זכויות לאזרחים ולשלוח את נציגיו לאספת נבחרים או פרלמנטים – תצורות פוליטיות על-מדינתיות אלו, ולא מדינת הלאום, הן שהפכו למודל לחיקוי שמשך את תשומת ליבם של הוגי הציונות. זאת מפני שהן הבטיחו ליהודים, גם אם לא תמיד אפשרו זאת בפועל, להפוך לשותפים פעילים בתהליכי המודרניזציה של המרחבים האימפריאליים שבהם היו נטועים, לא כ"עם לבדד ישכון" אלא כקבוצת מיעוט לאומי, מובחנת אך בלתי נבדלת, ושוות מעמד בתוך מערך קבוצות רב-לאומי.

שומסקי אינו מסתפק בהפניית הזרקור אל חלופות פוליטיות נשכחות אלו אלא מבקש לשרטט ברוח זו היסטוריה חלופית של התגבשות האידאולוגיה הציונית – מ"אוטואמנציפציה!" (1882), המנשר המפורסם של יהודה לייב (לאון) פינסקר, דרך כתביהם של הרצל, אחד העם וולדימיר (זאב) ז'בוטינסקי, ועד למאמריו של דוד בן-גוריון הצעיר. בניגוד לגישות ה"פלשתינו-צנטריות" בחקר הציונות – אותה נטייה לספר את תולדותיה של הציונות מתוך פרספקטיבה מקומית צרה, כשלל אירועים כבירים שהתחוללו בין דגניה א' לדגניה ב' – שומסקי ממקם מחדש את גיבוריו ההיסטוריים במרכזי הכוח הפוליטי ובסלונים האינטלקטואליים שמחוץ לארץ ישראל, ומראה כיצד שאבו את רעיונותיהם מתנועות לאומיות של מיעוטים אחרים בסביבתם. מהלך זה מעניק לספר את משקלו הסגולי והופך אותו לרוויזיה היסטורית שאפתנית של המחשבה הציונית בכללותה.

בה בעת, שומסקי אינו מבקש לערער על הלאומיות כהשקפת עולם או כמהלך אידאולוגי. אף על פי שהוא שופך קיתונות של רותחין על שורה ארוכה של היסטוריונים שקדמו לו, ספרו אינו מציע קריאה אנטי-ציונית חתרנית המבקשת להפוך את הוגי הציונות על ראשם ולהציגם כמבקרי לאומיות עזי נפש או לספק תחמושת למבקריה העיקשים של מדינת ישראל. עיקר מאמציו מופנה לפירוק מושג מדינת הלאום לשני המושגים המרכיבים אותה: מושג הלאום או האומה, והמושג "מדינה" (state באנגלית, Staat בגרמנית). לדידו, היעדרה של הבחנה תאורטית יסודית כזאת נמצא על פי רוב ברקע הקריאה המקובלת בכתביהם של חמישה הוגים אלו, והיא שהכינה את הקרקע לפרשנות אנכרוניסטית וטלאולוגית בעיקרה, הנוטה לייחס להם רעיונות ותאוריות פוליטיות שאין להם אחיזה של ממש בשלל המקורות, ומנתקת אותם מן ההקשר הפוליטי והחברתי שבו פעלו. במילים אחרות, מושא ההתקפה של שומסקי הוא אותו מקף קטן אך רב משמעות הקושר את מרכיבי המושג "מדינת לאום", ובאנגלית nation-state.

גם המהלך התאורטי הזה של שומסקי נטוע, בסופו של דבר, במרכז אירופה. במידה רבה אפשר לסכם את עיקרו בדחיית התאוריה של חוקר הלאומיות הצ'כי ארנסט גלנר (Gellner) לטובת אימוץ התזה של חוקר לאומיות צ'כי אחר, מירוסלב הרוך (Miroslav Hroch). לטענת שומסקי, תהא זו טעות להניח כי אבות הציונות שיוו לנגד עיניהם מדינה מן הסוג שתיאר גלנר. גלנר טען כי תנועות לאומיות לעולם שואפות ליצור מדינות לאום מודרניות, היינו, מדינות ריכוזיות במודל המערב-אירופי. זוהי פרדיגמה המאפיינת בעיקר קבוצות רוב

דמוגרפיות העסוקות בבניין אומה; הרוך, לעומת זאת, בחן את תהליכי צמיחתה של לאומיות בקרב קבוצות מיעוטים אתניים ולשוניים. הוא סבר כי קבוצות דוגמת הנורווגים, הצ'כים, האסטונים, הליטאים, הסלובקים והפלמים לא העלו על דעתם את האפשרות ליצור מתאם מושלם בין היחידה הפוליטית ("מדינה") והתודעה הקולקטיבית ("עם"), אך הדבר לא מנע בעדם לפתח תפיסה לאומית מגובשת, שלדברי הרוך אפשר על פי רוב לאתר בה (1) 'זיכרון' של עבר משותף, המכונה 'גורל' של הקבוצה; [...] (2) צפיפות של קשרים לשוניים או תרבותיים המאפשרים רמה גבוהה יותר של תקשורת חברתית של חברי הקבוצה; ו-(3) תפיסה שוויונית הרואה בכל חברי הקבוצה המאורגנת חברים בחברה אזרחית".

לפי שומסקי, התזה של הרוך תואמת את ההגות הלאומית שפיתחו ההוגים הציונים: מתוקף היותם חברים בקבוצת מיעוט אירופית, תפיסת הלאומיות שלהם הייתה שונה בתכלית מההשקפות הלאומיות של בני קבוצות הרוב הדמוגרפית. היא התבססה בראש ובראשונה על שאיפה להגדרה עצמית במסגרת תת-מדינתית כמו אוטונומיה, או במסגרת הסדר על-מדינתי כמו פדרציה, ולא במסגרת מדינת לאום.

המהלך ההיסטוריוגרפי ששומסקי מבקש לקדם לא נוצר בחלל ריק. ספרו ממשיך מגמה שניכרת במחקריהם של היסטוריונים יהודים-אמריקאים מן הדור האחרון, דוגמת ג'יימס לפלר (Loeffler) וסיימון רבינוביץ' (Rabinovitch), אשר שבו לדון במרכזיותה של המחשבה האוטונומיסטית בקרב הוגים יהודיים, ציונים ולא-ציונים כאחד. יתרה מזו, שומסקי אינו החוקר הישראלי הראשון המזהה עדויות לתפיסות פדרליסטיות ולרעיון האוטונומיה במחשבה הציונית; אלה זכו לטיפול ראשוני במחקרים קודמים של יוסי גורני וישראל ברטל. אך בניגוד לקודמיו, שומסקי מפנה את הזרקור אל דמויות מפתח בשורה הראשונה של תנועת הציונות שהחזיקו בעמדות אלו, להבדיל ממעגלי "החולמים" – ההוגים, האקדמאים והעיתונאים – שפיתחו תאוריות מרתקות אך מעולם לא היו שחקני מפתח בזירה הרעיונית ולא החזיקו בכוח פוליטי של ממש.

מבט חדש על תולדות הציונות

כל אחד מן הפרקים בספרו של שומסקי מוקדש להוגה ציוני אחר, והמבנה הזה מאפשר לקרוא כל פרק כמסה עצמאית העומדת בזכות עצמה. אבל כאשר קוראים את חמשת המחקרים הדורים יחד בכפיפה אחת כמונוגרפיה שיש לה טיעון-על רחב יותר, מתחוור הערך המוסף: לפנינו הזדמנות נדירה לבירור תאורטי של מהות האידאולוגיה הציונית מתוך מבט סינופטי רחב. הקריאה מחדש בכתביהם של חמישה הוגים אלו מספקת לספרו של שומסקי ציר כרונולוגי, משל היה מדובר בחמש תחנות במסע רכבת בהיסטוריה הציונית. להלן, אפוא, תקציר הטיעונים המרכזיים.

שומסקי פוצח במסע ההיסטורי שלו בתחנה מוכרת – פרסום "אוטואמנציפציה!" בידי ליאון פינסקר – אך קורא קריאה חדשה ונועזת במנשר הנודע. הוא אינו קורא אותו כמפלט המעיד על התפכחותו של משכיל יהודי-רוסי, שהאמין באסימילציה אך לאחר הפרעות של שנת 1881 נכזב מתקוותיו לרפורמה ולאמנציפציה פוליטית, וגם לא כחיבור המכין את הקרקע לציונות הפוליטית השואפת למדינת לאום. במקום זאת, שומסקי רואה ב"אוטואמנציפציה!" חיבור הנובע באופן אורגני מכתביו המוקדמים של פינסקר, שבהם ביקר את ניסיונות המדינה המודרנית להכתיב תרבות לאומית ויצא נגד התנייתו של שוויון זכויות אזרחי בהטמעת מיעוטים לתוך הלאום השולט. שומסקי רואה בד"ר פינסקר משכיל רוסי אשר מביט בערגה אל המערב ומתבונן בהערכה לא מבוטלת באימפריה ההבסבורגית, אותו פסיפס של לאומים ומיעוטים המשמש עד היום מושא

לגעגועים נוסטלגיים. לדידו של שומסקי, גם כשהפך פינסקר למנהיגם של חובבי ציון הוא הוסיף לראות לנגד עיניו הגדרה עצמית יהודית באוטונומיה שהיא חלק ממסגרת מדינתית רחבה יותר, ברוח המונרכיה הדואלית של אוסטרו-הונגריה.

יתר על כן, פינסקר מעולם לא פסל באופן קטגורי את רוסיה כמקום שבו אפשר יהיה לממש את ההגדרה העצמית של העם היהודי. שומסקי מראה באופן משכנע כיצד בכתביו המוקדמים הבחין פינסקר בין שני מודלים של רוסיות: הרוסיות כאומה, כלומר קטגוריה אתנית או שבטית – הגדרה שבה למיעוט היהודי אין מקום – והרוסיות כארץ מולדת, המוגדרת לפי גאוגרפיה או טריטוריה, הגדרה שבה ליהודים יש מקום לצד הקבוצות הלא-יהודיות. רוסיה בהגדרתה כטריטוריה מעולם לא חדלה מלשמש אופציה למימוש ההגדרה העצמית של העם היהודי. ההבחנה של פינסקר בין אומה לארץ, והעובדה שבניגוד להרצל הוא מעולם לא זנח לחלוטין את השאיפה להשתלבות אזרחית ברוסיה האימפריאלית, עומדות בלב הקריאה החלופית שמציע שומסקי ומשחררות את פינסקר מכבלי הפרשנות הרואה בו ובממשיכיו "שוללי גלות". אדרבא, שומסקי טוען כי האמנציפציה האירופית והאוטואמנציפציה נתפסו כשתי פרוגרמות פוליטיות המשלימות זו את זו, ולא כניגודים גמורים שלא יוכלו לדור בכפיפה אחת: האמנציפציה תאפשר קיום יהודי במסגרת רב-לאומית ברוסיה, ואילו האוטואמנציפציה תאפשר אוטונומיה יהודית במסגרת מדינתית רב-לאומית בארץ ישראל.

פרשנותו של שומסקי לכתבי הרצל ואחד העם נועזת אף יותר. מן הידועות הוא כי הספרון **מדינת היהודים** (*Der Judenstaat*) מ-1896 הביא לעולם מנעד רחב של פרשנויות באשר למידת ה"יהודיות" של "מדינת היהודים". שומסקי הולך צעד אחד קדימה: הוא מערער על התפיסה שלפיה היחידה הפוליטית שהרצל ראה לנגד עיניו הייתה מדינת הלאום. לטענתו, הרצל (בניגוד לפרשניו) לא מצא כל סתירה בין השאיפה לפתח זהות לאומית יהודית ובין הרצון לחזק את זיקתם של היהודים לשפה ולתרבות הדומיננטית של סביבתם האירופית. את ההשראה למודל הפוליטי הזה שאב מן הלאומיות הצ'כית של זמנו, אשר ביקשה ליצור מסגרת פוליטית צ'כית שתהיה חלק מהאימפריה האוסטרו-הונגרית ולא יחידה נפרדת ממנה.

יתרה מזו, **באלטנוילנד** (1902), הרומן העתידיני שהשלים הרצל כשנתיים לפני מותו, נכתב במפורש כי אלטנוילנד לא תהיה מדינת לאום נפרדת אלא מחוז בתוך האימפריה העות'מאנית. בנקודה זו שומסקי מצטרף לשורה ארוכה של חוקרים שעמדו על הפער בין **מדינת היהודים** ובין האוטופיה הבדיונית שהרצל חיבר בערוב ימיו. **אלטנוילנד** הוא, לטענתם, חיבור המשקף טוב יותר ונכון יותר את תפיסותיו של הרצל, דווקא משום שמעטה הבדיה אפשר לו להציג בחופשיות ובפירוט רב יותר את תוכנית הפעולה הפוליטית שלו. מר קינגסקורט, דמות האריסטוקרט האירופי הנוצרי ברומן, חש כי באלטנוילנד הוא נטוע באווירה טבעית ובתרבות המוכרת לו היטב, והרצל אינו מנסה להסתיר את המשטמה כלפי היידיש ולשונות יהודי התפוצות, "שפות הז'רגון הבלולות והמנוולות, שפות הגיטו". הדברים האלה מעידים כי שאף ליצור חבל ארץ ים-תיכוני שיעבור תרבות אירופי וישמש כארצם של יהודים ולא-יהודים כאחד, תחת מעטפת אימפריאלית פלורליסטית. בניגוד לפרשנות המבקשת לזהות באקט הזה התנערות מתרבות אירופה ומורשתה, שומסקי מזהה אצל הרצל את הרצון המפורש לשתול את תרבות מרכז אירופה בלבנט. ולטענתו, גם המודל הפוליטי הרב-לאומי שתיאר הרצל אומץ מתוך אותו עולם מרכז-אירופי.

את עמדותיו של אחד העם, נביא "המרכז הרוחני", שומסקי טוען כי יש להבין מתוך זיקה עמוקה בין השקפתו ובין תורתו של ההיסטוריון שמעון דובנוב, עמיתו של אחד העם, שנודע בזכות אמונתו העזה כי על היהודים לשאוף לאוטונומיה תרבותית ופוליטית בתפוצות. לדברי שומסקי, עיון מדוקדק בחליפת המכתבים בין השניים ובשורת המאמרים שחיברו מ-1898 ועד לפרוץ מלחמת העולם הראשונה מוכיח כי בניגוד לכפי שנהוג לחשוב, אף שאחד העם נתפס כ"שולל הגלות" ואילו דובנוב ידוע כמאמין הגדול ב"עם עולם" למעשה אין

ביניהם ניגוד של ממש. הפער בין השניים מצטמצם לכך שדובנוב סבר כי עבודת ארץ ישראל אינה חשובה יותר מפעילות לאומית בתפוצות, ואילו אחד העם גרס כי פעילות תרבותית שוקקת של המרכז הרוחני בארץ ישראל תזרים דם חדש לעורקי החיים של קהילות היהודים בתפוצות. אדרבא, לשיטתו של שומסקי תורתו של אחד העם היא תוצר של דיאלוג אינטימי עם דובנוב וניסיון להרחיב שיטתו האוטונומיסטית לפלשתינה, שם תוקם קהילה יהודית אוטונומית לצד קהילות לאומיות אחרות, שלכל אחת מהן מחוז לאומי משלה. המודל הפוליטי שאחד העם ראה לנגד עיניו דמה דמיון רב למודל הקונפדרטיבי השווייצרי, שבו מתקיים מרחב פוליטי משותף המושתת על "קנטונים" עצמאיים.

ומה בדבר אבי הציונות הרוויזיוניסטית, ולדימיר ז'בוטינסקי, ואויבו הפוליטי המר דוד בן-גוריון? הקריאה של שומסקי שבה ומדגישה את מחויבותו של ז'בוטינסקי לעקרונות "עבודת ההווה" (*Gegenwartsarbeit*) של ועידת הלסינגפורס ב-1906, הקובעים כי ההגשמה הלאומית בקהילות היהודים בתפוצות אינה סותרת את מטרות התנועה הציונית. חשוב מכך, שומסקי מתמקד גם בתפיסתו הפדרטיבית של ז'בוטינסקי, שאותה הוא חב לכתביו של הסוציאל-דמוקרט האוסטרי קרל רנר (Renner). בהקדמה שחיבר ז'בוטינסקי ב-1906 לתרגום הרוסי של ספרו של רנר, *Staat und Nation* (מדינה ואומה, 1899), מוצא שומסקי את הצופן לפענוח צורת החשיבה של האינטלקטואל היהודי-רוסי מאודסה: בעקבות רנר, ז'בוטינסקי ביקש לפתור את השאלה הלאומית באמצעות יצירתן של אוטונומיות טריטוריאליות שאין עליהן ריבונות מדינית מלאה, ויתרה מזו – באמצעות הסדרים פדרטיביים שיעניקו אזרחות וממשל עצמי מלא ויעקפו את הצורך להקים מדינת לאום נפרדת.

אחת הסיבות לכך שז'בוטינסקי אימץ את תפיסת הממשל הפדרטיבית, טוען שומסקי, היא שתפיסה זו התיישבה יפה עם המגמות הפוליטיות בנות זמנו. מהפכת 1905 עוררה בז'בוטינסקי תקווה שהאימפריה הרוסית תעבור שידוד מערכות ליברלי שיהפוך אותה לדמוקרטיה רב-לאומית. אחריה הגיעה מהפכת הטורקים הצעירים (1908), וזו עוררה בו את התקווה ש"טורקיה החדשה" תתגלה כמדינה פדרטיבית ופלורליסטית שתשכיל להתאים את עצמה למציאות החדשה, שבה קהילות לאומיות – ולא עדות דתיות, כמו בשיטת המילת (millet) – משמשות כאבני הבניין של הסדר הפוליטי. הוא קיווה כי טורקיה תהפוך למעין גרסה אוריינטלית של המונרכיה האוסטרו-הונגרית ותעניק מקום ללאומיות יהודית. ז'בוטינסקי נאלץ אמנם להודות עד מהרה שתחזיותיו נתבדו, אך גם בשלהי שנות העשרים הוא הוסיף להיות חסיד נאמן של התאוריה של רנר, ודרך פריזמה זו גם פנה לטפל ב"שאלה הערבית". בסופו של דבר רעיונות אלו מצאו את דרכם אל ספרו האחרון, **חזית המלחמה של העם היהודי**, שנכתב באנגלית חודשים אחדים לאחר פרוץ מלחמת העולם השנייה, בינואר-פברואר 1940. ז'בוטינסקי קובע בו באופן חד-משמעי כי "הקיבוץ הלאומי היהודי והקיבוץ הערבי ייחשבו לגופים צבוריים אבטונומיים, שמעמדם שווה לפני החוק".

אין זה מפתיע, כותב שומסקי, שאותם גלי תקווה סחפו גם את בן-גוריון הצעיר. בסדרת מאמרים שפרסם בן-גוריון בעיתון **האחדות**, ביטאונה קצר הימים של מפלגת פועלי ציון, וגם בכתביו של יצחק בן-צבי, עמיתו לאגף הפלשתיני במפלגה, אנו רואים מגמות דומות: תחזית אופטימית לעתיד פאן-עות'מאני ולהסדר פדרטיבי, שיעניק לקבוצות מיעוטים שאינם מוסלמים או טורקים מעמד שווה, זכויות לאומיות והזדמנות לפתח את קהילתם הלאומית בתוך מסגרת פוליטית רב-לאומית. גם במקרה זה, הטריטוריאליזם הארצישראלי של פועלי ציון מעוגן בקרקע המחשבה האוטונומיסטית שהתפתחה באירופה. וגם במקרה זה, מה ששלהב את הדמיון הפוליטי של אבות הלאומיות היהודית לא היה מודל מדינת הלאום, אלא תהליכי ליברליזציה אימפריאלית והתאוריה הפוליטית הפדרטיבית של קרל רנר וחבריו.

הרעיון הציוני ללא גווניו

קשה להתווכח עם הטיעון הכולל בספרו של שומסקי. כמו במחקריו הקודמים, גם במחקר זה הוא מתגלה כחוקר מדויק וקפדן המגבה את טיעונו באמצעות שורה ארוכה של ראיות שהוא דולה ממסמכים וממקורות ברוסית, בגרמנית ובעברית. ספרו עשיר בפרטים ומעוגן בספרות היסטורית ותאורטית ענפה. שומסקי ראוי לשבח ולהערכה על התעקשותו לקרוא את ההוגים הציוניים שהוא בחר לדון בהם לא מנקודת המגז של הכרזת העצמאות של ישראל ב-1948 אלא מזמנם וממקומם הם, לשחזר את אופק הציפיות שלהם ולהזכיר לקוראיו כי היו בראש ובראשונה נתינים באימפריה ועקבו בערנות ובדריכות אחרי מגמות השינוי במרחבים שבהם היו נטועים.

זוהי תזכורת חשובה. עם גלנר או בלעדיו, אנו נוטים לקרוא את תולדות הציונות מתוך הפרספקטיבה בת ימינו: מאז מלחמת העולם השנייה הפכה מדינת הלאום לברירת מחדל ולצורת הארגון האוניברסלית של המרחב הפוליטי, וזה שבעה עשורים אוחזים היהודים בריבונות לאומית וחיים במדינה שבה הם בני קבוצת הרוב. מתוך כך אנו מתעלמים מעובדה עקרונית, שספרו של שומסקי מזכיר חזור והזכר: אופק הציפיות של מנהיגי קבוצות מיעוט לאומיות היה שונה בתכלית מזה של מנהיגים שעמדו בראש קבוצות רוב, ששאפו להגמוניה ולריבונות.

הנמשל הפוליטי ברור, אך מה בדבר כלי העבודה שסייעו לייצר אותו? לטוב ולרע, שומסקי ניגש לנתח את התנועה הציונית מצויד באזמל המנתחים של היסטוריונים של רעיונות, המבקשים לשרטט את סיפור חייה של תאוריה פוליטית דרך סיפורי החיים של ההוגים שהפיצו אותה. אך לפעמים האזמל הזה קהה מכפי שאנו נוטים לחשוב. ספק אם גישתו המתודולוגית של שומסקי תעמוד בסטנדרטים הנוקשים שהעמיד ההיסטוריון קוונטין סקינר (Skinner). סקינר תקף בנחרצות את נטייתם של היסטוריונים של רעיונות ליפול ל"מיתולוגיה של דוקטרינות": לטפל באידאות פוליטיות מופשטות – חירות, פדרציה, דמוקרטיה, אמנציפציה – כאילו הן עצמים הקיימים בזכות עצמם, ולהתייחס לתאוריה כאל ישות עצמאית המרחפת בחלל האוויר, במנותק מן האינטלקטואלים המייצרים אותה. הוא גם עמד על הנטייה להניח כי אצל הוגים וכותבים קיימת בהכרח שיטתיות ולהתעלם מסתירות פנימיות ומתמורות ומשינויים רעיוניים. לשיטתו של שומסקי, לעומת זאת, אין פער של ממש בין ההוגה ובין הדוקטרינה הפוליטית שהוא מייצג: אשר צבי גינצברג היה תמיד "אחד-העמיסט" ו"אוטונומיסט", כאילו אין הבדל בין העורך הצעיר והנמרץ של הַשָּׁלַח ודובריה של חיבת ציון ברוסיה בראשית המאה ובין הגורו המזדקן והטראגי שדעך לאיטו בתל אביב בשנות העשרים. גם ז'בוטינסקי של שומסקי הוא תמיד "ז'בוטינסקאי" ופדרליסט, בין שמדובר במסאי היהודי-רוסי הצעיר בראשית המאה ברוסיה ובין שמדובר במנהיגה של הצה"ר בפלשתינה-א"י המנדטורית.

נטייתו של שומסקי לזהות את ההוגה עם משנתו הפוליטית יכולה להסביר מדוע ביוגרפים והיסטוריונים שקדמו לו, ואשר ביקשו לאתר רגעי תמורה רעיונית או תהליכי שינוי בחיי גיבוריהם, זוכים אצלו לביקורת העזה ביותר ולטינה מהולה בבוז המסתכמת על פי רוב בפסילה קטגורית. ועל כך ראוי לשאול: האם לא ייתכן שהגיבורים ההיסטוריים עצמם הם אנושיים, אנושיים מדי, ואינם כה עקביים ושיטתיים כפי שהיינו רוצים לראותם? האם אי אפשר להעלות על הדעת שהגותם מעידה גם על שינוי ותמורה בעולמם הפנימי ובעולם שמסביבם? הואיל ושומסקי מדלג בקלילות מעל שתי מלחמות העולם ששינו את הנסיבות הפוליטיות ואת מבנה מערך הכוח האזורי והעולמי, קשה לענות על כך. ובנקודות שכאלה נטייתו לפסיקות נחרצות, נחרצות מדי, עומדת בעוכריו.

דוגמה מובהקת לכך אפשר למצוא בפרשנותו לז'בוטינסקי, ההופכת את ז'בוטינסקי לדמוקרט ליברלי אף שבימי חייו נתפס כרדיקל פוליטי. למהלך פרשני זה יש בהחלט אחיזה במקורות, אך הוא אינו יכול להסביר מדוע חסידיו ויורשיו של ז'בוטינסקי החמיצו את "כוונת המשורר" ופירשו אותו באופן שונה כל כך. יתר על כן,

קריאה כזאת בוודאי אינה יכולה להכיל במערך פרשני אחד גם את הנקודות שבהן ז'בוטינסקי שינה את עמדתו באופן מובהק (למשל, כפי שהראה גיל רובין לאחרונה, כאשר בערוב ימיו בחר שלא לפסול את רעיון הטרנספר, אף שהתנגד לו נחרצות בשלבים מוקדמים יותר של חייו). במקרים אחדים, כמו למשל בניסיונו לקרוא את אחד העם כדובנוביסט בארון, שומסקי ממהר לזהות דמיון רעיוני בין שני ההוגים גם כאשר אין ראייה חותכת המוכיחה כי השפיעו ישירות זה על זה; ואז הוא נאלץ לגייס לטובתו טיעונים חלשים, הגורסים כי רעיונות כאלה היו חלק מ"מסגרת החשיבה" המקובלת באותם ימים, אם לא חלק מן האוויר שאותו נשמו שני ההוגים. כולנו חוטאים לעיתים בטיעוני צייטגייסט, אולם ראוי להכיר בעובדה שבסופו של דבר הם יוצרים תפר חלש מאוד בין טלאי הטקסט. במקומות האלה, שמיכת הטלאים נפרמת.

בסופו של דבר, ספרו של שומסקי אמנם מסיט את מרכז הכובד של תולדות הציונות אל מרכז ומזרח אירופה בראשית המאה העשרים ואל תפיסות של אוטונומיה ופדרציות, אך הוא אינו מציע דקונסטרוקציה המפרקת את הרעיון הציוני לשלל גווניו ומאפשרת להבין את הציונות כבליל של רעיונות והשקפות. הוא אינו מכיר בכך שהתנועה הציונית הייתה מראשיתה תנועה פלורליסטית ואקלקטית שאימצה לתוכה זרמים רעיוניים סותרים ואפילו קבוצות פוליטיות יריבות. דברי ימיה עתירים בוויכוחים ובפולמוסים על עצם המובן של המושג ציונות, שהגיעו לא אחת לדרגת הפלפול התלמודי. מבחינה זו הציונות הייתה שם משפחה, ולא דוקטרינה פוליטית שאפשר לסכם בי"ג עיקרי אמונה המוסכמים על כל מי שהגדירו עצמם ציונים. הקו הפרשני ששומסקי בחר בו אינו מכיר בפלורליזם הכאוטי הזה. על אף הביקורת שהוא מטיח בהיסטוריונים דוגמת בן הלפרן, גדעון שמעוני, דויד ויטל, שלמה אבינרי ואחרים, שכדי להגדיר מהי "אידאולוגיה ציונית" ביקשו לכפות הרמוניה על הקונפוזיה האידאולוגית של התנועה הציונית, הוא מאשרר את אותה הגישה בדיוק משום שהוא מנסה לזהות מספר מצומצם של רעיונות אשר יספקו את "המפתח" לפענוח "מהותה" של התנועה.

יתר על כן, בבחירתו שלא לחצות את הרוביקון של 1948 שומסקי מותיר על כנה את חלוקת העבודה המאפיינת את לימודי ישראל לדורותיהם: המחקרים המספרים את תולדות הציונות תוחמים עצמם לתקופה שעד 1948, עוסקים בהיסטוריה של רעיונות פוליטיים ומתעלמים על פי רוב מהקשרים כלכליים, חברתיים ומוסדיים; ואילו המחקרים העוסקים בתולדות ישראל – מ-1948 ואילך – עוסקים בהיסטוריה של "הסכסוך" ומשתמשים בכלי העבודה של ההיסטוריה הצבאית, הפוליטית והדיפלומטית.

ולבסוף, קשה שלא להתרשם מכך שמהלכו של שומסקי נכשל במכשלה הקבועה של סיפורי "אבות מייסדים", תת-סוגה של כתיבה היסטורית שאינה שכיחה בארץ אך מקובלת מאוד בארצות הברית. מהלכים מסוג זה מבקשים לעמוד על עקרונות הליבה המארגנים (או שראוי שיארגנו) את חייה הפוליטיים של אומה גדולה, באמצעות סיפור חייהם ורעיונותיהם של גברים בודדים, נועזים ומרחיקי ראות אשר ההיסטוריון מלהק לתפקיד "מייילדי האומה".

הנחות העבודה הפטריארכליות של מהלכים כאלה גלויות דיין, אך פרובלמטית לא פחות היא שאלת הסלקציה: מדוע בחר שומסקי להתמקד בחמישה הוגים אלו, בהינתן שורה ארוכה של מועמדים אחרים? הספר אינו מספק תשובה ברורה לשאלה זו. אמנם רעיונות אחדים עוברים בו כחוט השני ויוצרים קשר ישיר או אינטר-טקסטואלי בין הדמויות המאכלסות אותו: פינסקר "מטרים" את רעיונותיו של קרל רנה, אחד העם מגיב להרצל, ז'בוטינסקי מתמודד עם תפיסות דומות לאלה של בן-גוריון, וכמעט כולם שבים בצורה זו או אחרת אל האוסטרו-מרקסיסטים. אך אפשר היה להעלות על הדעת מחקר המדגיש דוקטרינה פוליטית שונה ומעמיד במרכז הפנתיאון מועמדים אחרים. בנציון נתניהו, למשל, התעקש לכלול את מכס נורדאו וישראל זאנגוויל בחמישייה הנועזת שאותה הכתיר בתואר "אבות הציונות", משיקוליו הוא. מן העבר האחר של

המתרס, בית הקברות בכנרת, וכך גם ספרי לימוד ואנתולוגיות העוסקות בתולדות הציונות שנכתבו עד לא מזמן, העמידו במרכז הפנתיאון הציוני הוגים המזוהים עם תנועת העבודה ועם התנועה הקיבוצית. עד לא מזמן ניטשו קרבות היסטוריוגרפיים מרים סביב השאלה אם התנועה הציונית הצליחה לאזן בין סוציאליזם ללאומיות, או שמא מפעל בניין האומה בא במקומו של אידיאל התיקון החברתי. שאלות כאלה נדחקו לקרן זוית, וזוהי תופעה שלא נוכל להבין במנותק מהפירוק השיטתי של מנגנוני מדינת הרווחה הישראלית ומגוויעתה הארוכה של מפלגת העבודה. בספר זה אין להם הד קלוש.

רעיון האוטונומיה במבט היסטורי

ניכר כי ספרו של שומסקי נכתב על רקע המפנה הלאומני בישראל של השנים האחרונות, ובתגובה לניסיונות להצר את משמעותה של הציונות ולזהותה באופן בלעדי עם רעיון מדינת הלאום. מחקרו מבקש להרחיב את תחום המחשבה הציונית ומכוון אותנו לקראת שיח ושיחה מסוג חדש, שיח שבו מדינת הלאום הריבונית אינה בבחינת כזה ראה וקדש אלא אופציה אחת מני רבות, תצורה פוליטית שלא הייתה תוצר של תוכנית אב ציונית אלא הפכה לבירת מחדל הודות לנסיבות פוליטיות ולתנאים היסטוריים קונטינגנטיים.

דומה שתפיסות חלופיות מן הסוג ששומסקי מחלץ מפח האשפה של ההיסטוריה לא רק נשכחו אלא אף נדחקו לחלוטין אל מחוץ לגבולות השיח הציוני העכשווי, גם זה הליברלי לכאורה. בתנועות השמאל הציוני מעטות הדמויות המקדמות תפיסה של ציונות שוויונית שמבוססת ברובה על הגדרה עצמית תת-מדינתית, כלומר הגדרה עצמית בתוך מדינה אך ללא בעלות יהודית על המדינה עצמה. ולמעט תנועת השלום "ארץ לכולם", שהקימו ב-2012 העיתונאי הישראלי מירון רפפורט ופעיל הפת"ח הפלסטיני עאוני אל משני, קשה למצוא בקרב ההנהגה הישראלית והפלסטינית נכונות לחשוב על עתיד היושבים במרחב שבין הים לירדן במונחים של דגמים פדרטיביים. בשיח הפוליטי השגור כיום – שיח המושתת על הפרדה, חוסר אמון, היעדר שיתוף פעולה, התעלמות והדרה – אופק ישן-חדש פדרטיבי שכזה נתפס כאוטופיה המנותקת מהמציאות, המבוססת על משחק סכום אפס. למרבה הצער, רוב האוכלוסייה היהודית והפלסטינית במרחב הזה רחוקה מלתמוך ברעיונות כאלה.

ואולי לאור זאת עלינו לשאול: מהי, אם בכלל, חשיבותן של תפיסות אוטונומיסטיות ופדרטיביות לאחר 1948, ובמיוחד כיום? לכאורה, רעיונות כאלה נעלמו בקול ענות חלושה בה' באייר תש"ח. אין זה מפתיע: תורות של לאומיות-של-מיעוט איבדו את סוד קסמן במציאות שבה המיעוט הלאומי היהודי הפך לרוב דמוגרפי, והפדרציה הרב-לאומית הנכספת פינתה את מקומה למדינת לאום ריבונית.

ועם זאת, עלינו לדייק ולהזכיר ש"תוכניות אוטונומיה" לא נעלמו מן הלקסיקון הפוליטי הישראלי. אדרבא, הן עשו קאמבק מרשים לאחר 1967. מה שהשתנה הוא מושא התוכניות הללו, שכן עתה הן לא נועדו לספק מענה ל"שאלה היהודית" אלא לפתור אתגר מסוג חדש – אתגר השליטה באוכלוסייה הפלסטינית. וכאן היה זה דווקא הימין הישראלי שנאחז בהן כמוצא שלל רב.

מה היה טיבו של המסע הרעיוני והפוליטי שהוביל אדם כמו מנחם בגין לקבל את הרעיון שלפיו לעם הפלסטיני יש זכות לנהל את ענייניו באופן אוטונומי, אך לא במסגרת מדינת לאום ריבונית? האם אימוץ רעיון האוטונומיה היה טבעי לבגין בדיוק משום שתפס עצמו כיורשו-ממשיכו של ז'בוטינסקי? בגין היה יליד ברסט-ליטובסק, שסופחה לפולין לאחר מלחמת העולם הראשונה. האם היכרותו האינטימית עם "אמנות המיעוטים" שנכפו על מדינות חדשות לאחר 1918, ובהן גם פולין, היא שסייעה לו במגעיו עם הנשיאים קרטר וסאדאת למעלה מחצי מאה מאוחר יותר? האם סוד הקסם של הנוסחה האוטונומיסטית היה קשור בעובדה

שזו סיפקה מנגנון נוח למניעת הקמתה של מדינה פלסטינית עצמאית (כפי שטען לאחרונה ההיסטוריון סת' אנזיסקה [Anziska])? ואולי המשנות הפוליטיות שזוקקו בנהרות מרכז אירופה התגלגלו לישראל בת ימינו, שבה פוליטיקאים אינם נרתעים משימוש במושגים דוגמת "אוטונומיה משודרגת" או "מדינה-מינוס" בבואם לתאר את עתידם של תושבי הגדה המערבית?

דומה ששומסקי לא שאל את השאלות האלה בין השאר משום שהתיקוף המסורתי שהוא דבק בו, זה שבו תולדות הציונות מסתיימות ב-1948, מייצר אשליה אופטית הגורמת לנו להניח כי רעיונות אוטונומיה נפחו את נשמתם עם יצירתה של ריבונות וממלכתיות ישראלית. רק במבט רחב יותר, שמגיע עד ימינו אנו, עולה האפשרות שהרעיונות האלה נותרו מאז ומעולם מעין סבטקסט של המחשבה הציונית.

פרופ' אריה דובנוב עומד בראש הקתדרה ללימודי ישראל ע"ש מקס טיקטין בחוג להיסטוריה באוניברסיטת ג'ורג' וושינגטון, ארה"ב.

מאמרו של ארנון דגני על ציונות שוויונית:

הצעה להרחבת גבולותיה המושגיים של הציונות

מאמרם של אלי אושרוב ואבי־רם צורף על ציונות שוויונית:

לא בארץ הצבי בלבד