

# מלחמת ששת הימים והתעוררות הרעיון הכנעני

## אבי שילון

אחת התוצאות הבולטות של מלחמת ששת הימים היתה התעצמות הממד הדתי בציבור היהודי בישראל וחיזוק הקשר המורכב בין דת ללאום.<sup>1</sup> הסיבות לכך היו מגוונות: ימי ההמתנה למלחמה עוררו תחושות של איום קיומי, שהדהדה בהן המסורת היהודית על רדיפה וגאולה; האיזמים של מנהיגי מדינות ערב לפני המלחמה העצימו את זיהוין של תופעות אנטי־ישראליות עם אנטישמיות היסטורית; ולאחר הניצחון נקשרו השטחים שנכבשו לעידן התנ"כי, והשיבה למקומות שנתפסו כמקודשים עוררה סנטימנטים דתיים חבויים או גלויים.<sup>2</sup> המלחמה העצימה

\* תודתי לקרן הלל קוק, במכון בן־גוריון לחקר ישראל והציונות, על מענק המחקר שסייע לי להשלים את המאמר. ברצוני להודות גם לד"ר רומן וטר שתרם בעצותיו לשיפורו.

1 מחקרים רבים נכתבו על הקשר בין דת ללאום בתנועה הציונית. אחד החשובים שבהם הוא מחקרו של יוסף שלמון, אשר הזים את ההשקפה שהציבה את הרעיון הציוני כחלופה לעולם המסורתי, וזיהה את הלאומיות היהודית המודרנית כתופעה שאינה מנותקת מן העבר המסורתי הדתי. ראו: יוסף שלמון, **אם תעירו ואם תעוררו: אורתודוקסיה במצרי הלאומיות**, מרכז זלמן שזר, ירושלים 2006. בשנים האחרונות התפרסמה ספרות מחקר מעודכנת המערערת על הדיכוטומיה בין המרכיבים החילוניים למרכיבים הדתיים בחברה הישראלית. ראו, למשל: יעקב ידגר, **המסורתים בישראל: מודרניות ללא חילון**, כתר, ירושלים 2010; וכן, Guy Ben-Porat, *Between State and Synagogue: The Secularization of Modern Israel*, Cambridge University Press, New York 2013; Gideon Katz, 'Beyond the Religious-Secular Dichotomy', *Israel Studies Review*, 30, 2 (2015), pp. 92-112.

2 בעקבות כיבוש השטחים היו ביטויי התרגשות דתית בקרב חילונים. ראו תיאורים ממצים בנושא: תום שגב, **1967: והארץ שינתה את פניה**, כתר, ירושלים 2005. דתיים לאומיים האמינו בהשקפתו של בנו של הראי"ה, הרב צבי יהודה קוק, כי בניין המדינה היה בבחינת אחתלתא דגאולה, ויש להחיש אותה באמצעות התיישבות בשטחים שנכבשו. שבע שנים לאחר המלחמה הוקם גוש אמונים. התעוררות הזיקה הדתית אפיינה גם חלק מנציגיו המסורתיים של המחנה הציוני הסוציאליסטי. התנועה למען ארץ ישראל השלמה, שהוקמה בנובמבר 1967, ביססה את טענתה נגד נסיגה מהשטחים על נימוקים ביטחוניים והיסטוריים, אך עקב הקושי להפריד בין ההיסטוריה הלאומית לזו הדתית בקורות העם

את הממד היהודי גם עקב היחסים שהתהדקו עם יהודי התפוצות בהשפעתה. ההישג של צה"ל היה מקור גאווה בקהילות היהודיות, ותועל למפגני תמיכה כספיים ואחרים, ולחידוש גלי העלייה.<sup>3</sup> בין השנים 1967 ל-1973 היגרו לישראל כ-260,000 איש, מרביתם מארצות המערב ומברית המועצות. היה זה ביטוי מחודש להיותה של ישראל מדינת העם היהודי כולו, שהעניק עדיפות למוטיב הדתי-אתני על פני ביסוס לאומיות אזרחית המנותקת מיהודי הגולה.<sup>4</sup> העשור שבין 1967 ל-1977, במידה רבה בהשפעת שתי המלחמות, עיצב את פני הימין הפוליטי בישראל בגוון חדש, דתי יותר. נוצר בו מחנה פוליטי חדש, 'המחנה הלאומי', שהושתת על ברית בין מפלגות חילוניות, דתיות וגם חרדיות, שגישתן לארץ ישראל היתה מקסימליסטית (ארץ ישראל השלמה).<sup>5</sup>

התעצמות הממד הדתי והיהודי בעשור השלישי לקיום המדינה הביאה גם למגמה הפוכה: פרימת הקשר בין דת ללאום, וכינונה של אומה או מתכונת מדינית חדשה המנותקת מהזיקה ליהודי התפוצות, כמו גם מההיסטוריה ומהדת היהודית. מגמה זו התבססה על האידאולוגיה הכנענית שהתעצבה בשנות הארבעים של המאה הקודמת, והתעוררה מחדש בעקבות האפשרויות המדיניות והטריטוריאליה החדשות לאחר המלחמה. השאיפה לעדכן רעיונות כנעניים ולשכנע את החברה הישראלית בנחיצותם ובכוננותם ניעורה בעיקר משום שמלחמת ששת הימים הרחיבה את גבולות ישראל, והתאימה לתפיסה הכנענית המקורית של זיקה בין המרחב הגאוגרפי לעיצוב האומה. חידושה של המגמה הכנענית בא גם כניגוד למגמת הידוק הקשר בחברה הישראלית בכלל, ובימין הישראלי בפרט, בין דת ללאום. ואין זה מקרה שאת המגמה הזאת הובילו יוצאי התנועה הרוויזיוניסטית.

במאמר אציג את התערורות הכמיהה הכנענית בעקבות המלחמה באמצעות שתי דמויות בולטות, שעמדוניהן שיקפו שני זרמים שונים שינקו מאותה אידאולוגיה בסיסית. האחד הוא המשורר אוריאל שלח (הלפרין), שנודע בשמו הספרותי יונתן רטוש (1908-1981), וכך הוא

היהודי, שורגו בהם גם מוטיבים דתיים. לאחר מלחמת יום הכיפורים התמוגה תנועה זו, שרבים מחבריה היו יוצאי מפא"י ואחדות העבודה, עם הליכוד בהנהגת מנחם בגין, שהשתית את יקתו לארץ ישראל על מונחים תאולוגיים - בניגוד לאבי התנועה הרוויזיוניסטית, זאב ז'בוטינסקי, שנימק את תביעתו על 'שתי גדות לירדן' בצידוקים היסטוריים, מדיניים ומשפטיים. בנאום השבעתו לראשות הממשלה ביוני 1977, הצהיר בגין כי 'את זכותנו על מולדתנו קיבלנו מאלוהי אבותינו [...] ארץ ישראל היא ארץ חמדת אבות, ארצנו היחידה, דבקנו בה כל הדורות. מעולם לא ניתקנו את הקשר עימה. התפללנו עליה, התגעגענו אליה, אהבנוה בכל ליבנו ובכל נפשנו [...] את שמה נשאו אבותינו הקדושים על שפתותיהם בהיסחבם על ידי אויב משמיד אכזר לכל המיתות המשונות. גלינו מעל אדמתה ושכנו אליה באמונה'. דברי הכנסת, 20.6.1977, עמ' 15.

- 3 Anita Shapira, *Israel: A History*, Weidenfeld & Nicolson, London 2012, pp. 307-310
- 4 הממד הדתי התחזק גם בעקבות ההלם והחרדה שהתעוררו במלחמת יום הכיפורים, שתוצאותיה הביאו להיחלשות הנרטיב של האידאולוגיה החילונית הציונית, וניכרו בגל של חזרה בתשובה, ובתפועות של העצמת העניין התרבותי בממד היהודי של החברה, שנדמה שהוונח עד אז בשיח התרבותי לטובת עיסוק בממד הממלכתי ובדמות הצבר. ראו: Katz (above note 1), p. 95.
- 5 אפרים יער וזאב שביט (עורכים), *מגמות בחברה הישראלית*, ב, האוניברסיטה הפתוחה, רעננה 2003, עמ' 1164.

יכונה כאן. השני הוא הלל קוק (1915-2001), חבר האצ"ל וחרות, שאימץ בשנות פועלו בארצות הברית בשנות הארבעים של המאה הקודמת את הכינוי פיטר ברגסון. הבחירה בשתי דמויות אלה אינה טמונה רק בעניין בהשקפת העולם שהם הציעו כאלטרנטיבה לאידאולוגיה של הציונות הסוציאליסטית, אלא גם בשתי האופציות שהציעו בעשור השלישי לקיום המדינה והתפתחו מאותו רעיון כנעני בסיסי. קוק ורטוש לא היו לבדם. גם המשורר והמתרגם אהרן אמיר (1923-2008), שהיה ממקימי הקבוצה הכנענית המקורית בשנות הארבעים, 'העברים הצעירים', ביקש בעקבות המלחמה להטמיע רעיונות כנעניים בשיח הפוליטי והציבורי. אמיר הקים בשנת 1965 את 'המועדון למחשבה עברית', שלאחר המלחמה נקרא 'מטה הפעולה להחזקה בשטחים', ולמעשה היה גרעין התנועה למען ארץ ישראל השלמה, שהוקמה בנובמבר 1967 ואיגדה את אנשי תנועת העבודה, התנועה הרוויזיוניסטית ודתיים לאומיים יחד. קוק ורטוש, בניגוד לחברי התנועה למען ארץ ישראל השלמה, שפעלו בתוך המסגרת הרעיונית הציונית, הציעו אלטרנטיבה שקראה תיגר על הזרם המרכזי. עמדתו של אמיר, חרף הממד הפרגמטי שאפשר לו להיות חבר בתנועה למען ארץ ישראל השלמה, היתה דומה לזו של רטוש.

רטוש, אשר חידש את הוצאתו של כתב העת המרכזי של האידאולוגיה הכנענית, אלה, ממש עם פרוץ המלחמה,<sup>6</sup> ביקש להחיל את הריבונות הישראלית על כל השטחים שנכבשו כדי לייסד בהם אומה חדשה, עברית, שתחליף את הלאום היהודי, ותכלול עברים ממוצא יהודי וממוצא ערבי, כלומר ערבים שיתאזרחו במדינה העברית ויחונכו להיות עברים, כלומר ידברו עברית, יזנחו את המסורות האסלאמיות והיהודיות ויבססו תרבות עברית מודרנית. האומה העברית תהיה צעד אוונגרדי לקראת כינון מעצמה עברית המנותקת מן הדתות הא-טריטוריאליזם, היהדות והאסלאם. אומה זו, שתשתרע על פני מרחב ארץ הקדם, תתבסס על לאומיות חילונית-אזרחית ועל ברית עם בני המיעוטים במזרח התיכון - הכורדים, המרוניים והדרוזים - שאותם חשב לצאצאי האומה העברית המקורית. בכך יושלם חזונו לשחזור מודרני של ימייה האדירים של הממלכה העברית-הכנענית התנ"כית והטרום-מקראית.

קוק, אשר שב לישראל מארצות הברית בעקבות המלחמה, לאחר שנטש את הארץ בשנות החמישים מאוכזב מדחיית רעיונותיו, היה תמים דעים עם רטוש בנוגע לצורך לכוון אומה חדשה, אזרחית וחילונית. אולם לאחר 1967 הוא חתר לכינון אומה ישראלית רב-תרבותית, שלא תהיה מנוכרת להיסטוריה היהודית אלא תחליף את המושג הקדם-מודרני 'העם היהודי'. הוא אמר לסופר יורם קניוק כי 'מדינת ישראל היא התוצאה הפוליטית של העם היהודי ההיסטורי; אך משעה שריבונות ישראלית מומשה אין יותר עם יהודי. יש דת יהודית שהיא אוניברסלית'.<sup>7</sup>

כלומר, בניגוד לרטוש, קוק לא שלל את הרעיון הציוני שחתר לתקומה לאומית ליהודים, אולם סבר כי מעת שנוסדה המדינה הושלמו מטרות הציונות, ועל ישראל להתקיים כמדינת

6 אפשר להבין את עמדת רטוש, שהיה משורר פורה ומקורי, גם באמצעות ניתוח שיריו, אך במאמר זה אדרש רק לכתביו ההיסטוריים והפוליטיים.

7 יורם קניוק, 'השלום הסופי', ידיעות אחרונות, 7.8.1987.

לאום אזרחית, שבה תופרד הדת מהמדינה ובה יחיו יהודים וערבים באופן שוויוני במסגרת הלאום הישראלי. צביונה היהודי של מדינה זו יתבטא רק ברוב היהודי שמתגורר בה, אך היא תעוקר מתוכנה ה'יהודי' החוקתי. חוק השבות יוחלף בחוקי הגירה שיתבססו על קריטריונים אזרחיים. לאחר 1967 נסוג קוק משאיפתו המקורית בשנות הארבעים להתפשטות טריטוריאלית במרחב המזרח-תיכוני, ותחת זאת ביקש להטמיע את ישראל במרחב באמצעות ייסוד מסגרת קונפדרטיבית שתכלול את השטחים שנכבשו ב־1967 וגם את המדינה הירדנית. שורשי האידאולוגיה הכנענית, נסיבות התפתחותה ומשמעותה, המחלוקות בינה לבין העמדה הציונית, כמו גם קווי ההשקפה ביניהן, ופרשות חייהם של מובילי הכנעניות - כל אלה כבר נחקרו.<sup>8</sup> המחקרים עסקו ברעיון הכנעני בעיקר בשנות החמישים, כשהוא איבד את סיכויי הפוליטיים ולא נותרו עוד קבוצות בעלות משמעות שביקשו לשקמו. אני מבקש להציג כאן את תחילת הרעיונות הכנעניים לאחר מלחמת ששת הימים משום שהם נדמו רלוונטיים ואקטואליים. חשיבותו של דיון זה, לטעמי, בהיותו נקודת מפגש של דעות משיקות ובה בעת מנוגדות זו לזו, שביטאו אלטרנטיבה רדיקלית לזרם המרכזי הציוני. אף שקוק ורטוש נדחו בידי הממסד, אני טוען כי הרעיונות שהם הציעו חלחלו לשיח הציבורי בהקשרים שונים ובקרב קבוצות שונות, והם נוכחים גם בימינו.

## הכנעניות, קווים לדמותה

הבלשן עדיה גורביץ' (גור־חורון) הציג את עיקרי הרעיון הכנעני - שהושתת על ניתוח היסטורי וארכאולוגי - לפני רטוש בפגישותיהם בפריז בשלהי שנות השלושים של המאה ה־20, כשהיו עדיין חברי התנועה הרוויזיוניסטית. רטוש הפך את הרעיון להשקפה אידאולוגית, היסטורית ופוליטית.

בדומה לרעיון הציוני, שפנה להיסטוריה היהודית כדי להצדיק עתיד לאומי, גם הרעיון הכנעני פנה אל עברו של העם, אם כי מנקודת מבט שונה.<sup>9</sup> המיתוס התנ"כי מציג את מקורו של עם ישראל בסיפורי האבות ומעיד על גיבושו סביב יציאת מצרים. אולם לפי ההשקפה הכנענית - שהתבססה, בין היתר, על אסכולת ביקורת המקרא ועל ממצאים ארכאולוגיים שנחשפו בעשור השלישי של המאה ה־20 באוגרית, וחורון היה מעורב אישית בפענוחם - האומה העברית-כנענית היתה אומה ילידית שהתעצבה, בתהליך דיאלקטי, שכלל גם השפעות של שבטים שבאו מן החוץ ונטמעו-התבוללו במרחב ארץ הקדם. כך נוצרה יחידה אנושית שפעלה כחלק

8 ראו למשל: יעקב שביט, מעברי עד כנעני, דומינו, תל אביב 1984; יהושע פורת, עט ושלח בידו: סיפור חייו של יונתן רטוש, מחברות לספרות, תל אביב 1989; דוד אוהנה, לא כנענים, לא צלבנים: מקורות המיתולוגיה הישראלית, כתר, ירושלים 2008; דן לאור, המאבק על הזיכרון: מסות על ספרות, חברה ותרבות, עם עובד, תל אביב 2009; בועז עברון, החשבון הלאומי, כנרת זמורה ביתן, אור יהודה 2002.  
9 אורנה מילר, "הבטליון החתוך" והנטיית ה"כנעניות" באצ"ל ובתנועת החרות: מ"הוועד העברי" עד "למרחב", עיונים בתקומת ישראל, 14 (2004), עמ' 165.

מתרבות כנענית לאומית, אתנית, לשונית ודתית שהתקיימה במרחב שבין נהר הפרת לנהר הגדול.<sup>10</sup>

הכנעניות ראתה בתצורה היהודית של עם ישראל, כפי שהתפתחה מאז ימי עזרא ונחמיה, גרסה מאוחרת שהשתלטה על מקורו התרבותי והוויטלי של העם, שכן מוצאה של היהדות ברעיונות שהתפתחו בבבל, מחוץ לשטחה המקורי, ומשם יובאו לארץ ישראל. לתפיסתה, הפרק העברי בהיסטוריה הלאומית עלה בחשיבותו ובערכו על הפרק היהודי לא רק משום בכורתו, אלא משום שגם במושגי העולם העתיק היו לעם העברי מאפיינים שענו לקריטריונים המגדירים אומה: זיקה למרחב, קיום ריבוני, תרבות ושפה אחידה. לעומת זאת היהדות הציעה רק קיום רוחני, תלוש ומנוכר לטריטוריה. בכך היתה היהדות עדה דתית ולא לאום.

אף שבדומה לרעיון הציוני גם הרעיון הכנעני שאף לתחייה לאומית בעידן המודרני, הגדירו הכנענים את שיוכם למרחב הטריטוריאלי המזרח-תיכוני בזיקה לעידן העברי, ודחו את ההיסטוריוגרפיה היהודית על פי התפיסה הציונית. הם הפרידו לחלוטין בין ההיסטוריה היהודית, שהתרחשה בגולה, לבין ההיסטוריה העברית שהתקיימה במרחב. בעוד הציונות הגדירה את היהדות שנוצרה בגולה כפרי ההגליה מהארץ לאחר ימי בית שני, לפי הגרסה הכנענית הגלות לא נוצרה בעקבות הגירוש, אלא מבטאת את מהותה של היהדות כיצירה רוחנית, אנטי-לאומית, המנותקת מהיאחזות בקרקע, שנוצרה בתנאים החברתיים-כלכליים של גולי בבל (ובתקופות מאוחרות יותר על ידי התגירות והגירות של כנענים יורדי ים אל חופי הים התיכון שהקימו מושבות בדרום אירופה ובצפון אפריקה). כלומר, אם הציונים ביקשו ליצור בארץ ישראל בבואה מודרנית של עם ישראל התנ"כי ולחדש את הקיום היהודי הלאומי שהשתבש בשל התנאים שהרחיקו את היהודים ממולדתם - הכנענים ביקשו ליצור מסגרת לאומית המנותקת מהיהדות, על שלל מופעיה ההיסטוריים, הדתיים והתרבותיים. על רקע זה הצהיר גור-חורון כי בכל הנוגע למפעל הלאומי המודרני, 'אין להצניע מאחורי צעיף יהודי את מעשה הולדתה של אומה חדשה [...]. שעה שקורה - סוף סוף - דבר מה עברי בכנען'.<sup>11</sup>

בהשפעתו כתב רטוש ב-1943 'כתב אל הנוער העברי'. היה זה המניפסט הראשון של הוועד לגיבוש הנוער העברי, שביטא את ההתארגנות הכנענית ושאיפותיה.

הוועד לגיבוש הנוער העברי קורא אליך לעמוד על כל עומק התהום והזרות המבדילה בינך, הנוער העברי, לבין כל אלה בני הגולה היהודית. הוועד לגיבוש הנוער העברי אינו פונה אליך מפני שנשמדו כך וכך יהודים בכך וכך גלויות ומשקלו היחסי של היישוב עלה בכך וכך מעלות בחשבון של הפזורה היהודית העולמית [...]. הוועד לגיבוש הנוער העברי פונה אליך באשר אתה עברי [...]. ולא כפתרון לשאלת היהודים [...]. באשר

10 נורית גרץ (עורכת), הקבוצה הכנענית: ספרות ואידאולוגיה, האוניברסיטה הפתוחה, תל אביב 1987, עמ' 58. לפירוט שורשי העמדה הכנענית, ראו ע"ג חורון, קדם וערב, כנען: תולדות ארץ העברים, דביר, תל אביב 2000.

11 המאמר של גורביץ' מצוטט אצל ערי ז'בוטינסקי, אבי, זאב ז'בוטינסקי, סטימצקי, ירושלים 1980, עמ' 132.

המציאות שבה התגבש אופייך היא המציאות העברית, באשר גוף הנפש שלך הוא נופה של המולדת והעבר שלך הוא עברה של המולדת בלבד.<sup>12</sup>

מבחינה מעשית, הגורם המכונן של הלאום העברי החדש היה המרחב הטריטוריאלי, שכן הזיקה בין התושבים למולדתם היא הקריטריון הראשי בהגדרת אומה ובעיצובה. גם קנה המידה הטריטוריאלי של הכנענים חרג מהמקובל בתפיסה הציונית. בעוד הציונים שאפו לשוב לארץ ישראל, אם בגבולות מצומצמים ואם זו המשתרעת משני עברי הירדן, רטוש ראה את המרחב העברי כשטחו של כל האזור המכונה 'ארץ הקדם', שם התקיימה האומה הכנענית. 'ארץ ישראל' היתה לדידו מושג דתי המעוגן בכתבי הקודש היהודיים, ולא המולדת הטבעית.<sup>13</sup>

מבחינה אתנית, הכנענים ביקשו למזג את המיעוטים האתניים במזרח התיכון באומה העברית המתחדשת. הפתרון לשאלת מעמדם של המוסלמים במדינות הלאום הערביות השונות היה, לפיכך, של רטוש, הטמעתם בכור ההיתוך העברי. כדי להיעשות לעברים על הערכים לדחות את האסלאם ולהכיר בכך שגם הלאומיות הערבית היא תודעה כוזבת. עליהם לאמץ זהות לאומית עברית חילונית באמצעות אינדוקטרינציה שתכפה עליהם את השפה העברית וערכים קדם-מוסלמיים בעיבוד מודרני. למרות הממד הברוטלי הכרוך בדרישה להינתק מהמסורות היהודיות והמוסלמיות-ערביות, רטוש ראה בכך תהליך טבעי המתרחש בכינון אומות מודרניות, כשם שארצות הברית נוצרה בידי מתיישבים אירופים פרוטסטנטים, שמרדו בארצות מוצאם ובראו עצמם מחדש תוך כדי מאבק על קיומם והגדרתם כאומה נגד האומה-האם.

במסגרת חידוש העידן הכנעני שבו נוצרה תרבות פורה וויטלית, שעיצבה את ערש הציוויליזציה והפילוסופיה המערבית, ביקשו הכנענים להפריד את הדת מהמדינה במעצמה העברית, שתושבת על לאומיות אזרחית מודרנית. כפי שציין דוד אוחנה בספרו, **לא כנענים, לא צלבנים: מקורות המיתולוגיה הישראלית**, אצל הכנענים נועד המקום, כמרחב, להחליף את 'המקום' כשמו של האל ומעמדו ביהדות ובאסלאם כאחד.<sup>14</sup>

ההשקפה הכנענית הורכבה, אפוא, משתי תפיסות לאומיות מנוגדות. הזיקה לעבר הכנעני בהשפעת הלאומיות האינטגרלית האירופית, שינקה מהתנועה הרומנטית במאה ה-18,<sup>15</sup> שמה דגש על שיבה אל העבר הקדום, אל הטבע, אל המולדת, ועל רקע מאפיינים אלה ביקשה לקיים את התכונות ה'מהותיות' המקוריות של הלאום. במובן זה הפרטים המרכיבים את הלאום המודרני הם יחידה מגובשת הקשורה בקשר בל יינתק של עבר, הווה ועתיד על בסיס המוצא, המולדת וההיסטוריה המשותפים.<sup>16</sup> עם זאת, הכנעניות הושפעה גם מהדגם של הלאומיות האזרחית, המעוגן בממד אוניברסלי וליברלי, שבו אזרחי המדינה מאוחדים מרצונם תחת מסגרת פוליטית ונורמות משותפות, ואינם שייכים למסגרת דתית או אתנית. במובן זה הכנעניות היא

12 יונתן רטוש, 'כתב אל הנוער העברי', ראשית הימים, הדר, תל אביב 1982, עמ' 32-37.

13 גרץ (עורכת), הקבוצה הכנענית, עמ' 60.

14 אוחנה, לא כנענים, לא צלבנים, עמ' 23.

15 על התנועה הרומנטית והשפעותיה ראו, למשל, יעקב טלמון, רומנטיקה ומרי, אירופה 1815-1848,

עם עובד, תל אביב 1973; ישעיהו ברלין, שורשי הרומנטיקה, עם עובד, תל אביב 2001.

16 ראו יעקב שביט, 'משנתו הלאומית של ז'בוטינסקי בינו ובין תנועות', המיתולוגיות של הימין, בית ברל, צופית 1986, עמ' 208-239.

תוצר מובהק של פרויקט הנאורות והמודרנה. היא ניזונה מהנרטיב שתיאר את שקיעתן של הדת והמסורות העתיקות לטובת תהליך אבולוציוני של מודרניזציה וקדמה שתביא לעולם לאומי-חילוני ולהתעצמות החשיבה הרציונלית והמדעית.

אף שהציונות דחתה את ההשקפה הכנענית, היחסים בין העמדה הציונית לכנענית היו מורכבים משום שהם נעו במסלולים דומים ומנוגדים כאחד. הרעיון הציוני של דחיית היהדות הרבנית שהתפתחה בגולה לטובת יצירת 'היהודי החדש', והעלאת דמות ה'צבר' בזיקה לעברו התנ"כי של היהודי, כמו גם הנטייה לחילונם ולהלאמתם של כתבי הקודש, עולים בקנה אחד, מבחינה רעיונית, עם השאיפה הכנענית ליצירת אומה חדשה, מחולנת, על בסיס הזיקה לעברו המקורי לשיטתם של העם. זאת ועוד, אם אפשר להגדיר את הציר המרכזי של התפיסה הכנענית כחידוש הזיקה לטריטוריה המקורית כגורם המכריע בעיצובו של העם, הרי גם המיתוס הציוני הוא אוטוכטוני, כפי שמשתקף במשפט הפתיחה של מגילת העצמאות, 'בארץ ישראל קם העם היהודי'. זאת בניגוד להשקפה היהודית המסורתית הקלאסית שמגדירה את התשתית לקיומו של העם בברית בין אברהם לאל, ובהמשך בין האל לבני עמו במעמד הר סיני - אירועים שמגדירים את מוצאו של העם מחוץ לארץ ישראל.

לכן במידה רבה אפשר לראות בכנעניות גרסה רדיקלית של הציונות. טענה זו עמדה גם במוקד מאמרו הנודע של חוקר הספרות ברוך קורצווייל, 'מהותה ומקורותיה של תנועת "העברים הצעירים" (כנענים)', אשר דחה בשנת 1952 את הכנעניות ואפיינה כבעלת ממד פגני. קורצווייל הצביע על כך שהכנעניות ינקה מהספרות הציונית של ברדיצ'בסקי, ברנר וטרניחובסקי, שביטאו אף הם את ניכורם לדת וליהדות והציבו במרכז ההגדרה הלאומית המודרנית את השיבה לטריטוריה הארץ-ישראלית.<sup>17</sup> גם בועז עברון, שמצדד בעקרונות התפיסה הכנענית, הגדיר בספרו **החשבון הלאומי** את הכנעניות כנקודת ההמשך של הציונות, שלא אזרה אומץ להשלים את המהפכה שנועדה לחולל.<sup>18</sup>

אפשר לומר, אפוא, שדווקא הדמיון בין הציונות לכנעניות השפיע על האיבה ביניהן. אך זהו הסבר חלקי. ההבדל המכריע בין הציונות לכנעניות הוא שאת הציונות אפשר להגדיר כמאמץ 'להציל' את היהדות ולהתאימה למודרניות ולעידן הלאומי, בעוד הכנעניות ויתרה לחלוטין על היהדות ואף ביקשה לבטל אותה כגורם מגדיר זהות בתהליך גיבוש האומה העברית המודרנית. כוח המשיכה של הרעיון הכנעני נחלש בשנים הראשונות שלאחר הקמת המדינה. במידה רבה היה זה בעקבות העליות הגדולות מארצות האסלאם ומאירופה, שזיהו את הציונות כהמשך

17 המאמר המקורי פורסם בלוח הארץ ב־1952, ונדפס שוב בספרו **ספרותנו החדשה: המשך או מהפכה**, שוקן, ירושלים 1975, עמ' 270-301. על המאמר והסערה שחולל ראו למשל: דן לאור, 'קורצווייל והכנענים: בין תובנה למאבק', קשת: דברי עיון וביקורת לציון מלאת ארבעים שנה לייסוד הרבעון (1988), עמ' 32-45. מן הראוי לציין כי לדעת רומן וטר, מאמרו המבטיח של קורצווייל לוקה בשגיאה מתודולוגית חריפה, שכן הוא כפה על הכנענים מסגרת מושגית וזה להם לחלוטין, כדי להוכיח שמדובר ב'יהודים' פורקי עול על אפס ועל חמתם. זאת בעוד שחרף קווי דמיון בין הכנעניות לציונות, הדיון בהן חייב לצאת מנקודת הנחה שהמקורות האינטלקטואליים של שתי האידאולוגיות שונים ומנוגדים בתכלית. Roman Vater, 'Beyond Bi-Nationalism? The Young Hebrews Versus the "Palestinian Issue"', *Journal of Political Ideologies* 21.1 (2016), pp. 45-60.

18 עברון, **החשבון הלאומי**, עמ' 354.

טבעי של הממד הלאומי במסורת היהודית, והמודעות לשואה, שחידשה את הסנטימנט היהודי ואת הזיקה להיסטוריה הגלותית.

במידה מסוימת אפשר לראות את התנועה שהקים אורי אבנרי בשנות החמישים, 'הפעולה השמית', שחתרה להקמת פדרציה עם מדינות ערב במה שכינתה 'המרחב השמי', להפרדת הדת מהמדינה ולנסוגה מהציונות לטובת לאומיות אזרחית, כבעלת מאפיינים כנעניים.<sup>19</sup> אך 'הפעולה השמית' התריסה נגד הכנעניות מבית מדרשו של רטוש, שכן היא חתרה לשלב את ישראל כמסגרת מדינית וחלק ממדינות המזרח התיכון, אך שללה את השאיפה ליצירת אומה עברית מגובשת וישות אחידה במרחב.<sup>20</sup> כלומר, בניגוד לכפירתו של רטוש בלאומיות הערבית והיהודית כאחד, אבנרי הכיר גם בזיקה של מדינת ישראל לעם היהודי, ובלגיטימיות של הפאן-ערביות, ובכלל זה אף בלאומיות הפלסטינית, והסתפק בהשתלבות מדינית פורמלית של ישראל במרחב הערבי. אף שלאחר מותו של רטוש הודה אבנרי בהשפעת רעיונותיו על השקפת עולמו,<sup>21</sup> שורש המחלוקת ביניהם היה בסיסי מלכתחילה. בעוד רטוש ניתק לחלוטין את הקשר בין היהדות, שבה ראה תופעה דתית, ובין האומה העברית, שבה ראה תופעה לאומית שהתקיימה רק בזיקה למיקומה הגאוגרפי - רעיונותיו המוקדמים של אבנרי הצדיקו את העבריות באופן מוגבל, כביטוי מודרני של הלאומיות היהודית, והתייחסו ליהדות, גם כפי שהתעצבה בגולה, כטומנת בחובה את שורשי הגזע האוטוכתוני, אשר 'דמו מתפרץ' מחדש עם השיבה המודרנית לערש הולדתה של האומה.<sup>22</sup> רטוש טען כי מי שסבור שהיהודים נשאו עמם במשך הדורות את 'הדם העברי' המקורי מבטא עמדה גזענית,<sup>23</sup> בעוד הוא שאף ליצירת אומה עברית כמעשה בראשית. אבנרי האשים את רטוש בנטייה פשיסטית משום שביקש לכפות את הזהות העברית על תושבי האזור.

עמדותיהם של אבנרי ושל רטוש נדחו בידי רובו המכריע של הציבור. עדות נוספת לשקיעת הרעיון הכנעני משנות החמישים אפשר למצוא גם בהפסקת הוצאתו לאור של כתב העת אלף של התנועה הכנענית ב'1953. גם קוק, שעמדתו, כאמור, ינקת מהכנעניות אך הציבה מודל שונה, נטש את הארץ בראשית שנות החמישים. לאחר מלחמת ששת הימים התעוררו הן רטוש והן קוק למאמץ מחודש למצוא מתכונת עדכנית לשלד הרעיון הכנעני.

## רטוש לאחר המלחמה: הזמנה מחודשת להשתלטות על המרחב

בשעה שימי ההמתנה למלחמת ששת הימים התאפיינו בהרדה במערכת הפוליטית ובציבור, בעיני רטוש הם זימנו דווקא הזדמנות בעלת פוטנציאל חיובי.<sup>24</sup> מכיוון שהוא ראה בעמדה הפאן-ערבית של משטרו של גמאל עבד אל-נאצר במצרים ובשלטון מפלגת הבעת' בסוריה

19 אורי אבנרי, המנשר העברי: עקרונות הפעולה השמית, מרכז הפעולה השמית, תל אביב 1958.

20 בועז עברון, 'רנסנס הוא תמיד שקרי', הארץ, 12.7.2003.

21 אורי אבנרי, 'פגישה בקפה גדנסקי: יומן אישי', העולם הזה, 1.4.1981, עמ' 30.

22 על המחלוקת ביניהם ראו: פורת, עט ושלה בידו, עמ' 307-308. שביט, מעברי ועד כנעני, עמ' 149-150.

23 פורת, שם, עמ' 182.

24 שם, עמ' 341-345.



פרי תודעה לאומית ערבית כוזבת, הוא סבר כי לפני ישראל עומדת האפשרות לפגוע במשטרים האלה ולאחר מכן להחלישם באמצעות ברית עם המיעוטים במדינותיהם. בכך ביקש לקדם את החזון הטריטוריאלי-מדיני של המדינה העברית המאוחדת. לשם הפצת ההכרה בהזדמנות הזאת הוא החליט לחדש את הוצאתו לאור של אלף עם כתבים בעלי משקל כיהושע קנז, בועז עברון, ערי ז'בוטינסקי ועמוס קינן. אולם מכיוון שלהפקת כתב העת נדרש זמן רב, ורטוש האמין כי סיכוייה של תכניתו יהיו טובים יותר אם תפורסם בסמוך להתפתחויות שתניב המלחמה, הוא הזדרז ופרסם את הגיליון הראשון במתכונת מצומצמת. אלף החדש יצא לאור ביום פרוץ המלחמה, 5 ביוני 1967. הנרטיב המרכזי בגיליון עודד לתקוף את מדינות ערב 'למען שלום עברי', מתוך הערכה כי ישראל היא 'הכוח הצבאי המכריע באזור'. רטוש היה משוכנע בניצחון הישראלי שירחיב את שטחה של המדינה, ועסק בעיקר באפשרויות ובמגבלות שינבעו מכך. בשלב הראשון יהיה על ישראל לספח את השטחים שתכבוש ולהעניק אזרחות לאוכלוסייה היושבת בהם. בשלב השני, באמצעות מערכת חינוך נוקשה ואחידה, יותכו הערבים המוסלמים בכור ההיתוך העברי (מערכת החינוך והמוסדות הממלכתיים, כמו כור ההיתוך הציוני) עד שיעשו לעברים ממוצא ערבי. עד שיושלם גיבושה הפנימי של האומה העברית הוא קרא לישראל לכוון פדרציה עם לבנון ועם הדרוזים בהר הדרוזים, 'פדרציה שתשמש גרעין להתלכדות חדשה של כל הכוחות הבונים באזורנו. ברית אשר תשים קץ להיסטוריה הדמשקאית, לסיוט הפאן-ערבי החונק את כל הארץ הטובה והרחבה הזו'.<sup>25</sup>

כשהתחוויר כי חזה את הנולד מבחינת הניצחון הצבאי וכיבושי השטחים, כתב רטוש מסה ארוכה ושילב בה את האידיאולוגיה הכנענית המקורית למימוש תכנית מדינית אקטואלית. הוא טען כי על ישראל לאמץ אסטרטגיה של החלשת השפעתן של המעצמות האימפריאליסטיות במזרח התיכון. לשיטתו, המעצמות מלבות את הסכסוך הישראלי-ערבי לצורכיהן באופן שמחבל באפשרות ליצירת מסד עברי משותף. רטוש התנגד להחלטת הממשלה לספח את מזרח ירושלים ולהחיל בה את החוק הישראלי. הוא הסתייג מההחלטה על מעמדה המיוחד של ירושלים בטענה שהעיר מסמלת את הזיקה ליהדות, וסבר כי העלאתה על נס תחזק את התחושה של 'גטו יהודי במדינת ישראל'. הוא טען שבכך הממשלה מזמינה הבחנה בין-לאומית בין ירושלים ובין 'שאר החבלים', וכי הלחץ לנסיגה מהם יגבר. הוא הצדיק רק מהלך של סיפוח מלא.<sup>26</sup>

הוא הבחין בשני מוקשים המונעים הסדר מדיני בסיסי במזרח התיכון: השליטה במקומות הקדושים בירושלים והסדרת חופש השיט בתעלת סואץ. מכיוון שממילא התנער מהיהדות ומקודשיה, הציע להפקיד את ניהול המקומות הקדושים בידי נציגים של שלוש הדתות מקרב תושבי הארץ. בתעלת סואץ הציע לאסור בהסכמה כל התערבות צבאית. הוא לא מצא טעם בניסיונות להשיג שלום עם סוריה ומצרים כל עוד הן נשלטות בידי תנועה אידיאולוגית פאן-ערבית, והברית עם מיעוטי האזור נראתה לו חיונית יותר. לעומת זאת הציע ברית עם המשטר

25 הציוטים והתיאור מתוך יונתן רטוש, 1967: ומה הלאה?, חרמון, תל אביב 1967, נספח 3.

26 פורת, עט ושלח בידו, עמ' 342.

הירדני, משום שהממלכה ההאשמית נמנעת מתמיכה ברעיון הפאן-ערבי ומשום שהאוכלוסייה בירדן היא חלק בלתי נפרד מתושבי השטחים - הוא לא הכיר בהם כפלסטינים - שנועדו ממילא להיות עברים.<sup>27</sup> במאמרו 'משא פתיחה' הסביר רטוש כי אין להירתע מכפיית העבריות, ויש לראות בכך יצירה לאומית חדשה במסגרת הגאוגרפית והלשונית של האומה העברית הקלאסית. בתום תהליך יצירת האומה תקום מעצמה מודרנית שאינה עדתית ואינה דתית, לשביעות רצון אזרחיה.<sup>28</sup>

אולם חרף יצירת האומה מחדש כביטוי לחזון אוטופי, התהליך המהפכני ליצירת העבריות כלל צד שניתן להבינו כברוטלי באשר לפלסטינים שנכללו עתה בשטח המדינה. הם יאלצו ללמוד במערכת חינוך שתפעל בעברית בלבד - ותישלל כל מתכונת של לימוד ערבית ספרותית, שכן היא 'הלטינית של העולם הערבי'. כאשר יהיו הפלסטינים לעברים תחוסל הבעיה הדמוגרפית, המדאיגה את הממסד הציוני הנטוע בצורך לשימור הרוב היהודי, וגם יישחק הרעיון של לאומיות ערבית. ערבים שיתקשו להתמיד בתודעתם הלאומית הנפרדת ולהיאבק בנושק נגד השלטון, ובכלל זה תומכי פת"ח וארגונים פלסטיניים או מוסלמיים שונים (אך גם מתנגדי שלטון שאינם ערבים), יועמדו 'לדין צבאי של שדה בכל אשר יימצאו ולהוציאם להורג [...] כל מסית יש לשלוח למחנה ריכוז, במדבר'. הוא היה מוכן להעניק למתנגדי השלטון הישראלי בטרם תוקם האומה העברית רק אופציה של הגירה.<sup>29</sup>

אף שספק אם רעיונותיו לכדו את תשומת לב הציבור - הגיליון הראשון של אלף נמכר בכ-600 עותקים בלבד - עמדותיו עוררו פולמוס בעיתונות והחזיו את העניין שדעך באסכולה הכנענית. אולם אם בשנות החמישים הדיון בנושא הכנעניות נגע לשורשי האידאולוגיה ולעמותה עם יסודות הציונות, הפעם נשא הפולמוס אופי שונה. בהארץ תקף הסופר חיים באר את תכניתו והסביר כי מעשית לימוד עברית לא יהפוך את הערבים לעברים, וכי על רטוש להבין כי עקרונות רק בזכות המכנה המשותף היהודי הצליח כור ההיתוך הציוני להפוך את העולים החדשים לישראלים. כלומר, אומה חדשה אכן נוצרה בישראל, אולם היא זה הודות לחוויה ההיסטורית היהודית.<sup>30</sup> בידיעות אחרונות התקשו להבין את עומק ניכורו ליהדות והתרשמו בעיקר משאיפותיו הטריטוריאליות. הם ביקשו רק 'סטייה קלה, תזווה קלה, ויתור על כמה הנחות סרק, על המיתוס של העליונות העברית, הספרטנית, ובעיקר על אותה טינה כבושה וארסית למורשת היהודית, ורטוש נמצא בתחומה הגמור של הציונות'.<sup>31</sup>

ואמנם נראה כי לאחר המלחמה, כשהמערכת הפוליטית החלה להתחלק ל'שמאל' ול'ימין' על פי היחס לשטחים,<sup>32</sup> העניין בעמדת רטוש לא נבע מרעיונותיו וממקורם האידאולוגי וההיסטורי, כבשנות הארבעים והחמישים, אלא נבחן לרוב בהקשר הפוליטי-מדיני. רטוש נקלע למשבצת

27 ש.ם.

28 עיקרי דבריו מבוססים על מאמרו של רטוש, 'משא פתיחה', בתוך: הנ"ל, ראשית הימים, עמ' 149-203.

29 פורת, עט ושלה בידו, עמ' 341.

30 חיים באר, 'השלום העברי שלך יונתן רטוש', הארץ, 27.10.1967.

31 בן עמי פיינגולד, 'שלום עברי נוסח יונתן רטוש', ידיעות אחרונות, 27.10.1927.

32 בנאומו הפוליטי האחרון כחבר כנסת מטעם הרשימה הממלכתית לעג דוד בן-גוריון לחלוקה זו. 'מלחמת ששת הימים יצרה מגמות חדשות, כאילו חדשות, "אוהבי ורודפי שלום, ושלמות הארץ". אני אינני יודע

חריגה. משום המקסימליזם הטריטוריאלי והיד התקיפה שהציע נגד הפלסטינים והמשטרים הערביים, ומשום שהשתייך בעבר לתנועה הרוויזיוניסטית, הוא נתפס כבשר מבשרו של הימין. אולם העובדה שגוש הימין הלך והתגבש כמחנה בעל גוון פרו־מסורתי הרחיקה אותו ממנו. חרף תמיכתו בסיפוח השטחים דחה רטוש פניות להצטרף לתנועה למען ארץ ישראל השלמה, משום ששלל הן את המושג 'ארץ ישראל' והן את ההזדהות עם חבלי הארץ בשם הזיקה לכתבי המסורת.<sup>33</sup> בתגובה טען צבי שילוח, מראשי התנועה, כי הניסיון לגדוע את הקשר ליהדות פוגע במאבק להחזקת השטחים, שכן שלילת היהדות מביאה ל'שנאה העצמית של הישראלי נמוך הרוח', המוכן לוותר לערבים על הארץ.<sup>34</sup>

מנגד, רטוש היה מנוכר לשמאל הציוני, שקרא לשלום על בסיס הסדר נסיגה מהשטחים, והגדיר זאת כמתכונת 'שלום של אפרטהייד' המפריד בין הערבים ליהודים במקום לאחדם תחת העבריות. כאמור, רטוש שלל גם את רעיונותיו של אורי אבנרי מהשמאל הרדיקלי, שצייד בפדרציה עם מדינות ערב, שכן לא היתה בהצעתו כוונה למחיקת הזהויות הלאומיות של היהודים ושל הערבים, אלא להפך, ואת הצעתו של אבנרי לשותפות מדינית הגדיר עתה כביטוי לתבוסתנות יהודית גלוית. שלום, טען רטוש, יהיה אפשרי רק במדינה מאוחדת בגבולות הסהר הפורה. בכל מתכונת אחרת תהיה ישראל גטו יהודי המצוי בעימות תמידי עם לפחות חלק משכנותיה.<sup>35</sup>

הקושי לתייג את רטוש מבחינה פוליטית לאחר 1967 נבע מכך שהשקפת עולמו מיוזג שני סוגים שונים של לאומיות. במובנים רבים חזונו חתר למודל של לאומיות אזרחית מכילה, שתאיאות לצרף קבוצות שונות ללאום העברי ללא מגבלה דתית או אתנית. לשם כך תבע לבטל את חוק השבות המעניק עדיפות ליהודים, ובמקביל תבע לשלול את זכות הערבים לחינוך נפרד בנימוק כי ללא שליטה בשפה העברית ובתרבות המודרנית הם יישארו בעמדה נחותה. הוא אף תבע לגייסם לצבא, והתריע כי 'מי שפסול מטעמים ביטחוניים לשרת בצה"ל - בין שהוא לא יהודי ובין שהוא יהודי - פסול גם לאזרחות שלמה'.<sup>36</sup>

אולם אף שרטוש התהדר בשאיפה למדינה נאורה ומתקדמת, שבה קיימת הפרדה בין דת ומדינה, תפיסתו עוגנה גם במודל הלאומי הרומנטי האירופי. כזאת היתה טענתו כי האומה העברית המודרנית היא צאצא 'מהותי' וישיר - גם אם לא ביולוגי - של הציבור והתרבות שהתקיימו במרחב לפני אלפי שנים, ויש להקימה בזיקה לעבר זה. לא היה זה מקרה שהכנעניות נולדה בשיחות בבתי קפה בפריז בשנות השלושים של המאה הקודמת. רוח הלאומיות הרומנטית שנשבה שם, בהשפעת הגותו של יוהאן הרדר, הביאה לחיפוש אחר 'מהותה' של האומה, ולניסיון לברר מה היא, למשל, ה'צרפתיות' או ה'גרמניות' של האומה. השפעות אלה הצדיקו בעיניו את הצורך לכונן את העבריות של האומה גם בכפייה. לכן, אף שרטוש דגל בהפרדת

למי להשתייך, כל חיי הייתה בעד שני הדברים, והייתי בהרבה מפלגות'. דברי בן־גוריון בכנס הרשימה

הממלכתית, שדה בוקר, 18.4.1970, אב"ג, חטיבת פרוטוקולים.

33 לוי יצחק הירושלמי, 'רטוש בראיון עם לוי יצחק הירושלמי', מעריב, 16.9.1974.

34 צבי שילוח, 'הכנעניות: תופעה יהודית', מעריב, 10.12.1976.

35 מבוסס על סיכום מאמריו כפי שנדפסו בתוך: יונתן רטוש, מניצחון למפולת, הדר, תל אביב 1976.

36 הירושלמי (לעיל הערה 33).

הדת מהמדינה ובלאומיות אזרחית, תהיה זו טעות לתייגו כאחד מנביאי החזון הא־לאומי של 'מדינת כל אזרחיה'. האחרון מעוגן בפלורליזם תרבותי, ואילו רטוש הציע אנלוגיה בין חובתה של המדינה להגן על הטריטוריה שלה ובין חובתה לשמור על תרבותה ולשונה.

בהקשר זה אפשר להבין גם את התגובות הסותרות על תורתו כפרי השניות ביסודות תפיסת עולמו. אחיו, הבלשן עוזי אורנן, הטעים את חתירתו ללאומיות אזרחית מכילה, והסביר כי מה שנתפס כנוקשות וכעמדה ברוטלית בכל הנוגע לכפיית הזהות העברית הוא ביטוי לתהליך טבעי של בניית אומה שטומן בחובו מנגנוני כפייה. איומיו של רטוש כי פלסטינים שיתעקשו על זהות לאומית כפלסטינים, כמו אש"ף, וישאפו להקים בארץ מדינה פלסטינית, יגורשו או יושמו במחנות מעצר, טען אורנן, לא חרגו מהאופן שבו 'כל צבא המשתלט על אזורי מלחמה' נוהג לפעול, ולכן 'קלוף מהם את הסגנון הבוטה - ומצאת הומניסיט גמור'.<sup>37</sup> לעומת זאת יהודה גוטהלף, עורך דבר, כתב במאזנים כי בניסיונו לכוון 'תרבות מתקדמת והומנית' הפגין רטוש אדישות לבני עמו ולזיקתם להיסטוריה ולתרבותם, ובכך ייצגה עמדתו קוסמופוליטיות תלושה וכוזבת.<sup>38</sup> עיתונאי דבר ואיש מפא"י, מאיר בראלי, התייחס לרטוש כפנטזיונר והתעכב בעיקר על הפער שבין העניין הרב שעוררו דבריו בקרב הקהל המשכיל והתקשורת ובין העניין המועט שגילה הציבור הרחב בדבריו. הוא טען כי העניין ברטוש נבע ממעמדו כמשורר ולשונאי ולא ממעמדו הציבורי או מחשיבות תפישתו את המציאות במזרח התיכון.<sup>39</sup>

ואמנם, עיון בגיליונות אלף, שהוסיפו לצאת לאור עד מאי 1972 בתדירות משתנה, מעיד כי גם רטוש הכיר עם הזמן בכך שהצעותיו נתפסו כלא רלוונטיות, וההתלהבות שהתעוררה בו לאחר המלחמה נשחקה. העובדה שבשלב זה של הציונות בישראל התחזק הממד ה'יהודי' בחברה, החלישה את יכולתו לשכנע בתפיסתו. מאמריו הלכו והתכנסו לשיח היסטורי ביקורתי ופחות פנו לציבור. הוא הרבה לתקוף את הציונות ככישלון היסטורי, שכן רוב היהודים אינם רוצים לעלות לארץ. יתר על כן, אם הציונות נועדה להעתיק את בני העם היהודי מסיבות אידאולוגיות לארץ ישראל, מרבית המהגרים באו אליה מסיבות חומריות, וגם זאת רק לאחר שרובו המכריע של העם באירופה נספה בשואה.<sup>40</sup>

עדות נוספת לייאושו מהאפשרות לשכנע במהפכת הזהות שביקש לחולל טמונה בהחלטתו לנקוט עמדה על הרכב הממשלה בעקבות הבחירות לכנסת השביעית, שהתקיימו ב-1969. רטוש, שעד אז נרתע מתמיכה בכל גוף ציוני, גם כאשר ייצג במובן מסוים את עמדתו, קרא להקמת ממשלת אחדות בין המערך לגח"ל כדי להיחלץ מהסוציאליזם של מפ"ם והסחטנות של המפד"ל בנושאי דת.<sup>41</sup> היתה זו נכונות נדירה לגמישות, שכן עד אז התנגד להצעות להצטרף

37 עוזי אורנן, 'זמה הלאה', ידיעות אחרונות, 3.7.1981.

38 יהודה גוטהלף, 'השואה בעיניים כנעניות', מאזנים, אוקטובר 1973, עמ' 365-367. בעניין ההשתלבות במרחב גוטהלף לא הבין כראוי את רטוש, שכן רטוש לא ביקש לשלב את העברים במרחב הערבי אלא לכוון את האומה העברית במקום מדינות ערב. נראה כי גוטהלף, בדומה לאחרים, מיוג את העמדות של אורי אבנרי וחבריו ל'פעולה השמית' עם עמדותיו של רטוש.

39 מאיר בראלי, 'חשיבות החוברת - מחברה', דבר, 17.11.1967.

40 מכוסס על סיכום תמצית מאמריו כפי שנדפסו בתוך: רטוש, מניצחון למפולת.

41 יונתן רטוש, 'הטובה שבקואליציות', הארץ, 12.11.1969.

למאבק בכפייה הדתית - אף שאחיו עוזי אורנן הקים את הליגה למניעת כפייה דתית ב־1950 - בטיעון כי כל עוד המדינה מוגדרת כיהודית, הרעיון הדתי מגולם בה. עיסוק מעניין נוסף של רטוש בשנות השבעים נוגע לביקורתו על עיצוב זיכרון השואה בישראל. מגמה זו התחזקה בעשור השלישי לקיומה של המדינה, בניגוד לאופן שבו הודחק נושא השואה בעשור הראשון, בין היתר בהשפעת ההד הציבורי למשפט אייכמן שנערך ב־1961, ולאחר מכן ימי ההמתנה למלחמת ששת הימים וטראומת מלחמת יום הכיפורים, שהשפיעו על עצמת ההזדהות של הישראלים עם הקיום היהודי המעורער בתקופת השואה.<sup>42</sup> ברוח התזה של חנה ארנדט, שעובדת הגדרתם של הנספים כיהודים לא מחייבת את זיקתם ההיסטורית בדיעבד לישראל או לבני העם היהודי; וכפי שמשה צוקרמן הצביע משנות התשעים על המניפולציה הציונית, לשיטתו, של זכר השואה ועל הפקעתה מהמישור האוניברסלי אל הלאומי<sup>43</sup> - רטוש היה נחרץ בביקורתו על דרך עיצוב זיכרון השואה בידי הממסד הישראלי. בריאיון ליעקב אגמון הוא התנגד למטבע הלשון 'ששת מיליוני הנספים'. לטענתו, ההדגשה על שואת היהודים כאירוע היסטורי מובחן גזורת מתוך פרק נורא בתולדות האנושות היבט פרטיקולרי ובכך מעוותת את משמעותה. רטוש הדגיש כי 12 מיליונים נשרפו במשרפות, בהם בני לאומים ועדות שונים, בכלל זה הצוענים, וכי היטלר שאף להשמיד גם את האוכלוסייה הסלאבית. הוא התנגד לאופן שבו השואה נכרכה בהיסטוריוגרפיה הציונית כחוליה מכרעת בשרשרת אירועים שנסתיימו והצדיקו את הקמת ישראל כמדינה יהודית, במסגרת התפיסה 'מחורבן לתקומה'. הוא טען כי מבחינה היסטורית השואה התחוללה חרף הציונות, ומכך ההוכחה לכישלונה. עוד טען כי גם לאחר השואה מרבית היהודים נמנעו מלעלות לישראל, אשר כופה גוון ציוני על אופן זיכרון השואה והבנתה, בשעה שהקרבות נספו בשם האידאולוגיה של הנאצים ולא משום הזדהות עם הרעיון הציוני או אף עם זהות יהודית. הוא הגדיר את ישראל מדינה שפועלת ליצירת מונופול על 'זכויות הסובלים', והזכיר - בהגזמה מבחינת העובדות - כי במלחמת העולם הראשונה 'טבחו הטורקים, בניצוח גרמני, כשני מיליוני ארמנים', אך ישראל אדישה לכך משיקולים אופורטוניסטיים הנובעים מנקודת המבט ההיסטורית הצרה של הציונות.<sup>44</sup> בריאיון האחרון שהעניק לטלוויזיה, במסגרת תכנית ששודרה ב־1980 על הכנענים, נשאל אם אין בו שמץ של תחושת שותפות גורל עם בני עמו שנספו בשואה. הוא השיב כי צר לו על הטרגדיה, אך אין בכוחו של האסון ליצור הכרה מדומה בכלל היהודים כאומה. 'אם אדרס על ידי מכונית, האם איעשה על ידי כך לאחייך?', תהה בקנטרנות.<sup>45</sup>

ב־1976 פורסם ספר העיון האחרון של רטוש בחייו, **מניצחון למפולת**, שבו כונסו מאמריו ורעיונותיו. רטוש טען כי פרסום הספר נועד להעניק הקשר היסטורי למחדל מלחמת יום הכיפורים. מרבית מבקרי הספר דחו את טיעונו. משה אטר טען כי 'אף שהדת היהודית אומנם

42 חנה יבלונקה, 'ניצולי השואה בישראל: סיכומים ראשונים', בשביל הזיכרון, 27 (1998), עמ' 4-9.

43 ראו למשל: עדית זרטל ומשה צוקרמן, חנה ארנדט: חצי מאה של פולמוס, קו אדום והקיבוץ המאוחד, תל אביב 2005.

44 יעקב אגמון, 'המיתוס והמציאות', הארץ, 27.4.1973. על פי ספרות מחקר מעודכנת ההערכה היא שנרצחו בין מיליון למיליון וחצי ארמנים.

45 פורת, עט ושלה בידו, עמ' 307.

איננה תלויה בארץ וקיומה איננו זקוק לריבונות מדינית, הרי היא והמורשת התרבותית הכרוכה בה מגבשת את המון העולים לאומה עברית, והוסיף כי ההתרפקות על ימי ממלכת כנען היא נטולת ערך, שכן 'אינה אלא מוצג ארכיאולוגי שעם כל חשיבותו אין בו כדי להעניק ערכים חדשים לאדם בימינו'.<sup>46</sup> דני רובינשטיין הצביע על כך שהעמדה הכנענית לא התאמצה לנהל דיאלוג עם הערבים שנועדו לעבור את מכש כור ההיתוך, והגיוני שהרעיון יצית במ התנגדות.<sup>47</sup> פסח רודניק כתב כי אף שרטוש צמח בתנועה הרוויזיוניסטית, הרעיונות שאימץ מגלמים פרק נוסף בספור של יהודים שונאי עמם, וטען שהמלל שלו יונק מה'לקסיקון של היבסקציה הקומוניסטית [המחלקה היהודית של המפלגה הקומוניסטית הסובייטית]'.<sup>48</sup> נימוק מעניין הביא גרשון ויילר, שטען כי רטוש שוגה בניהול מאבק שאינו קיים בין הציונות לכנעניות. הוא הסכים כי 'הקמת המדינה ועיצובו של העם שהקים אותה מהווים שבר בהיסטוריה היהודית', אך הכנעניות אינה אלטרנטיבה או נקודת המשך לציונות, אלא 'הן בעלות ברית טבעיות [...] הקו המפריד החשוב הוא זה החוצץ בין הציונות והכנעניות מזה לבין היהדות מזה'.<sup>49</sup>

רטוש ראה בחיוב את המהפך הפוליטי ב-1977, חרף הקואליציה שהקים בגין עם המפלגות הדתיות, שכן סבר כי את הוויתורים הקריטיים לדתיים כבר עשתה ממשלת בן-גוריון, ו'מבחינה אישית אין ספק כי בגין הוא כל ימיו לוחם ואקטיביסט בהבדל מראשי ממשלות המערך, וזה יתרונו'.<sup>50</sup> עם זאת, גם ממשלת בגין הוא לא רווה נחת. עם פתיחת המשא ומתן בין ישראל למצרים בספטמבר 1977 הוא העריך כי ישראל תיסוג מסיני משום שבגין השתית את יחסו לארץ ישראל על נימוקים תאולוגיים, וכידוע אין סיני בגבול שנים-עשר השבטים ובגין לא עמד על הכללתו במדינת ישראל מאז '67.<sup>51</sup> אירוניה היסטורית טמונה בכך שלנוכח הנסיגה מסיני הודיע רטוש כי יתמוך במפלגת התחיה, שהוקמה בידי גאולה כהן ומשה שמיר, חברי ליכוד שהתנגדו לנסיגה. על העובדה שהתחיה נעשתה, עם הצטרפותו של חנן פורת, למפלגה חילונית דתית המזוהה בעיקר בדגש על החיבור שבין דת ישראל, ארץ ישראל ועם ישראל - המשולש שאותו ביקש רטוש לפרק - כבר לא יכול היה להגיב. הוא נפטר לפני הבחירות לכנסת העשירית, במארס 1981.

## כנעניות מתונה: האלטרנטיבה העברית המקורית של הלל קוק

הביוגרפיה של הלל קוק עשירה באירועים ובמאבקים. רובם קשורים ביחסיו עם האצ"ל כנציג הארגון בארצות הברית ולפועלו השנוי במחלוקת לעידוד המאמצים להגברת המודעות לשואה שם ובקרב הממשל האמריקני. קוק נולד בליטא ב-1915 למשפחה דתית ועלה לארץ בהיותו בן עשר. דודו היה הרב קוק, הראי"ה. בנעוריו התחנך בישיבת מרכז הרב בירושלים, אולם הוא

46 משה אטר, 'חלומם המתוק של הכנענים', הארץ, 12.11.1976.

47 דני רובינשטיין, 'סיפורם של הכנענים', דבר, 17.12.1976.

48 פסח רודניק, 'הכנענים: סוד זעמם וגילוי דעתם', האומה, 49 (1976), עמ' 107-112.

49 גרשון ויילר, 'אמת אחת ושקרים הרבה כנגד שקר אחד ואמיתות הרבה', דבר, 11.2.1977.

50 הירושלמי (לעיל הערה 33).

51 פורת, עט ושלה בידו, עמ' 373.

נמשך למאבק הלאומי והצטרף לארגון ההגנה בשנת 1930. בגיל 16 היה מעורב בפילוג והשתייך לחברי הגנה ב'. בהמשך נמנה עם מייסדי האצ"ל. בשלהי שנות השלושים נשלח לפולין, שם פעל לקידום העלייה לארץ ישראל.

לאחר מלחמת העולם השנייה נשלח קוק לארצות הברית ועמד בראש משלחת האצ"ל, שעם חבריה נמנו בזמנים שונים יצחק בן עמי, אריה בן אליעזר, אלכסנדר רפאלי, שמואל מרלין וערי ז'בוטינסקי.<sup>52</sup> חברי הקבוצה פעלו תחת שמות שונים למטרות משתנות - בהתאם לצרכים ולהתפתחויות בארץ ישראל ובמערכת הבין-לאומית - עד הקמת המדינה. המשימות העיקריות היו גיוס כספים למען האצ"ל, קידום המאבק למפעל ההעפלה, הקמת צבא עברי שיילחם בנאצים, הגברת המודעות בארצות הברית לשואת היהודים והפעלת לחץ פוליטי על הממשל לסייע לנרדפים. לאחר תום המלחמה פעלו לקידום תמיכה ציבורית ופוליטית בהקמת מדינה עברית בארץ ישראל.<sup>53</sup>

הממד הכנעני בתפיסתו של קוק לא בלט כמו אצל רטוש, אולם הוא ניכר בצומתי הפעולה שלו (ובהקשר זה חשוב להדגיש את מעורבותו של גור-חורון בפעילות משלחת האצ"ל בארה"ב). בניגוד לחזון הגדוד העברי של ז'בוטינסקי ויוסף טרומפלדור, ששאפו לגייס יהודים לפעולות מלחמתיות במסגרת הצבא הבריטי במלחמת העולם הראשונה, בלי קשר לארצות מוצאם, דרישתו של קוק להקים 'צבא עברי' בעת מלחמת העולם השנייה הבחינה בין היהודים שנועדו להתחיל בו. בהקשר זה התואר 'עברי' לא היה סמנטי בלבד, שכן קוק טען כי לצבא העברי יגויסו יהודים מארץ ישראל ופליטים מאירופה, אך לא ייכללו בו יהודים שהם אזרחי מדינותיהם, גם אם ירצו להילחם במסגרת הצבא העברי. הוא הפריד בין העם היהודי, המאוחד רק באמונתו הדתית, ובין האומה העברית, שאמנם תושתת על אזרחים ממוצא יהודי, אך רק אלה שבחרו - מרצון או עקב אילוצי המציאות - להתיישב בארץ ישראל. המתכונת הפוליטית המודרנית של העם היהודי חייבה לדעתו זהות לאומית חדשה שתובחן בהתאם לשיוך האזרחי של היהודים. כלומר, יהודי אזרח ארצות הברית שייך ללאום שונה מיהודי שהיה אזרח המדינה העברית לכשתקום.<sup>54</sup> התכנית להקמת צבא עברי לא התממשה.

מנובמבר 1942, כשקוק התוודע לממדי ההשמדה של יהדות אירופה, הוא פעל לחשוף את דעת הקהל בארצות הברית לזוועות, במטרה לשכנע את הממשל להשקיע מאמצים מיוחדים בהצלת היהודים במקביל למאמץ המלחמתי נגד מדינות הציר. קוק נקט דרכי פעולה לא שגרתיות: פרסם מודעות דרמטיות בעיתונות, שיתף פעולה עם ידוענים ואמנים - בהקשר זה בלט המחזאי בן הכט, שכתב מחזות סוחטי דמעות שזכו להצלחה בארצות הברית - והפעיל לחצים פומביים על פוליטיקאים. דפוס פעולותיו, שנעשו רעשניות יותר לאחר שהתברר כי ועידת ברמודה מאפריל

Rafael Medoff, *Militant Zionism in America: The Rise and Impact of the Jabotinsky Movement in the United States, 1926-1948*, University of Alabama Press, Tuscaloosa and London 2002, pp. 70-90

53 ראו יהודית תידור באומל, בין אידאולוגיה לתעמולה: משלחת האצ"ל בארצות הברית ושורשי הימין היהודי המיליטנטי באמריקה, מאגנס, ירושלים 2000.

54 David S. Wyman, 'The Bergson Group, America, and the Holocaust: A Previously Unpublished Interview with Hillel Kook / Peter Bergson', *American Jewish History*, 89, 1 (2001), pp. 3-34

1943, שנועדה לעסוק בנושא הפליטים, לא הניבה תוצאות של ממש - עורר מחלוקת בינו לבין הממסד היהודי והציוני בארצות הברית. המחלוקת הזאת חידדה את הכרתו במורכבות הזוהרת הלאומית של היהודים בעידן המודרני, שבו העולם מחולק למדינות לאום.

מצבם של יהודי ארצות הברית בעת המלחמה ועם בוא הידיעות על השמדת היהודים באירופה היה מורכב: שאיפתם לסייע לבני עמם נמהלה ברצונם להדגיש את נאמנותם לאינטרסים של מדינתם, שהצטרפה למאמץ המלחמתי נגד המשטר הנאצי ובעלות בריתו, מאמץ שלכאורה לא עמד בקנה אחד עם הדרישה להשקיע מאמצים במניעת השמדתם של יהודי אירופה. יהודי ארצות הברית חששו, לפיכך, להצטייר כבעלי אינטרס יהודי פרטיקולרי, מה שעלול היה לעורר אנטישמיות ואת סוגיית הנאמנות הכפולה בתקופה שהרגש הפטריוטי בארצות הברית גאה.<sup>55</sup> לכן הם העדיפו שיטות פעולה דיסקרטיות יותר לקידום המאמצים להצלת היהודים.

גם רבים מנציגי הממסד הציוני התנגדו לקוק. הם טענו שהוא קיים פעולות ראוותניות ללא סמכות, ניהל באופן לקוי את הכספים שנתרמו לטובת המאבק וכי תוצאת פעולתו היתה עידוד אנטישמיות.<sup>56</sup> נחום גולדמן, נציג הסוכנות היהודית בניו יורק, טען כי קוק אינו ציוני אלא 'פשוט הרפתקן'.<sup>57</sup> המחלוקת עם הממסד הציוני היתה גם עקרונית: קוק חש כי פעל למען יהודי אירופה כסיוע הומניטרי לפליטים בני עמו, במנותק מהפעולות הנוגעות לעתיד היישוב, שאותן זיהה כמאבק נפרד של האומה העברית החדשה לעצמאות. לעומת זאת, התפיסה הציונית כרכה את השואה עם סיפור התקומה כשתי חוליות באותה השרשרת.

בדיעבד העיד קוק כי המחלוקת על פעולותיו בעניין הקריטי של הצלת היהודים חיזקה את תפיסתו בצורך להבחין בין העם היהודי כקבוצת אנשים בעלי מסורת או אמונה דתית משותפת, ובין היהודים כמייצגי קבוצות לאומיות מגוונות ובעלות אינטרסים שונים בהתאם למעמדן במדינותיהם.<sup>58</sup> מסקנתו היתה כי 'אין שחר לתפיסה שקיימת שותפות גורל בעם היהודי. הרעיון של כל ישראל ערבים זה לזה הוא רעיון תיאולוגי תיאורטי שאין לו אחיזה במציאות. השמדת יהודי אירופה לא הוציאה מן הכוח אל הפועל אנרגיה נפשית, מוחית ופיזית משותפת בקרב יהודי אמריקה וארץ ישראל'.<sup>59</sup> תפיסתו זכתה לחיזוק תאורטי בשיחות שקיים במהלך המלחמה עם עדיה גור-חורון, שהציג לפניו את העמדה הכנענית.<sup>60</sup> בהשפעת שיחות אלה הקים במאי 1944 את הוועד העברי לשחרור

Eran Kaplan, 'A Rebel with a Cause: Hillel Kook, Begin and Jabotinsky's Ideological Legacy', *Israel Studies*, 10, 3 (2005), p. 91 55  
מילר (לעיל הערה 9), עמ' 162. 56  
מצוטט אצל Kaplan (above note 55), p. 92. 57  
Wyman (above note 54), p. 19. 58  
ריאיון עם הלל קוק עבור האוניברסיטה העברית, המכון ליהדות ומנוו, 1989, ארכיון מורשת בגין (להלן: אממ"ב), כ"ב - 2010. 59  
ערי ז'בוטינסקי, אבי, זאב ז'בוטינסקי, סטימצקי, ירושלים, תל אביב 1980, עמ' 135-136. 60



האומה מתוך ההבחנה, שלא היתה מובנת בשעתה כל צורכה לאנשי האצ"ל וליהודי ארצות הברית, בין עברי ליהודי. בכותרת 'הגיעה השעה' הודיע הוועד כי:

האומה העברית היא כיום ממשות פוליטית קיימת [...] מי הם אזרחי האומה העברית? [...] אנו אומרים כי בהתחשב עם המציאות ועם העקרונות והמושגים הפוליטיים המקובלים כיום (ואנו מדגישים כיום, ולא לפני יובל שנים, או לאחר מאה שנים!) ישנה רק תשובה אחת ברורה וישרה לשאלה הזאת, והיא ההכרח החיוני, שאין מוצא ממנו, להבחין הבחנה פוליטית בין 'האומה העברית' לבין 'עם ישראל' או 'כלל ישראל'.<sup>61</sup>

הדמיון בין עמדה זו לעמדת רטוש בולט. עם זאת, היה הבדל עקרוני בין קוק ובין רטוש שבטעמי אפשר לראות בעמדת קוק מגמה מתונה יותר של הכנעניות, שאפשר לכנותה 'עבריות' (אף שההבחנה בין 'עברי' ל'כנעני' היא מאוחרת יותר ולאמתו של דבר גם רטוש והכנענים העדיפו את הכינוי 'עברים', משום משמעותו ההיסטורית והתרבותית).<sup>62</sup>

בניגוד להבחנה ההיסטורית, הערכית והאפיסטמולוגית שעשו הכנענים בין היהודים לעברים, קוק עסק ב'הבחנה פוליטית' בלבד. כלומר, הוא לא דחה את היהדות כרעיון רוחני קלוש ולא את הזיקה ההיסטורית בין 'עברי' ל'יהודי', אלא הבחין בין האומה העברית לעם היהודי עקב שאיפתו ליצור מדינת לאום מודרנית שזוהתה תיקבע בידי אזרחיה, ולא על פי מושג אמורפי המציין הקשר דתי הרלוונטי לעידן הקדם-לאומי, כמו 'עם יהודי'. המודל שלו היה טמון בלאומיות האזרחית בארצות הברית, שם יש הפרדה בין הדת למדינה והאזרחות נקבעת בהתאם למיקום הטריטוריאלי ולא לדת. ב'קול קורא מאת האומה העברית' ממאי 1944, כתב קוק: 'אנו חייבים לומר בבידור: יהודי ארצות הברית אינם שייכים לאומה העברית. הם יהודים אמריקאים ממוצא עברי'. עם זאת הוא הקפיד על הזיקה בין האומה העברית ליהודים שלא התאזרחו במדינותיהם, שבהם ראה את העתודה והגולה העברית. 'היהודים שחיים בארצות המצוקה באירופה והיהודים בארץ ישראל [ה]מרכיבים את האומה העברית - אין להם שייכות לאומה אחרת פרט ל[זו ה]עברית'.<sup>63</sup>

זהו הבדל עקרוני ומכריע בינו לבין רטוש, שהשפיע גם על ההבדלים בתכניותיהם לאחר מלחמת ששת הימים. בניגוד לרטוש, שהצדיק את הקמת האומה העברית בחיפוש אחר זיקה היסטורית לימי קדם, השתית קוק את תפיסתו על בחירה חופשית, ולכן הדגיש את ההפרדה בין העברים ובין היהודים ש'מרצונם ובהתלהבות ובשמחה קיבלו על עצמם את השייכות לאומות אחרות, שבחיהן הם משתתפים, בממשלותיהן הם משרתים ובמדיהם הם מתים'.<sup>64</sup> משום שההפרדה בין יהודי הגולה ובין העברים בארץ ישראל היתה עבורו אזרחית-פוליטית, ומשום שהאמין שהחברה העברית בארץ ישראל נוצרה מתוך העם היהודי ועל רקע ההיסטוריה שלו - ולא מהעידן הכנעני - הכיר קוק במושג 'ארץ ישראל' וקרא לייסד את המדינה בגבולותיה היסטוריים של הארץ, במתכונת הרוויזיוניסטית של שתי גדות לירדן. הוא נמנע מהחזון

61 שביט, מעברי עד כנעני, עמ' 104.

62 שם, עמ' 31.

63 הלל קוק, 'קול קורא מאת האומה העברית', ארכיון מכון ז'בוטינסקי, פא/137.

64 ועדת החקירה האנגלו-אמריקנית לענייני ארץ-ישראל: עדויות, פרוטוקולים, תזכירים, א, עזריאל קרליבך (עורך), צ' ליינמן, תל אביב תש"ו, עמ' 162.

הטריטוריאלי הכנעני להתפשטות ברחבי הסהר הפורה. חזון זה אפיין יותר את תפיסתו של ערי ז'בוטינסקי, שאמנם היה חברו ושותפו לדרך, אך היה מושפע יותר מהאסכולה של גור-חורון, ולא ראה עם קוק עין בעין בכל מובן.<sup>65</sup>

### 'מדינה ארצישראלית לא יהודית'

ברובד המעשי הפוליטי תבע קוק להפריד בין דת למדינה ולכונן 'מדינה ארצישראלית לא יהודית, לא מושלמית ולא קטולית כי אם חופשית ועצמאית - Free Republic of Palestine'.<sup>66</sup> הוא הטעים כי מבחינת השקפתו הלאומית הפרדה בין יהודי לעברי היא 'אמת קדושה'.<sup>67</sup> עמדה זו היתה מנוגדת לזו של מפקד האצ"ל, מנחם בגין, אשר לימים, בשבתו בכנסת, ציין כי 'אין להפריד ביחס ליהודים בין לאום לדת, אי אפשר להפריד, אסור להפריד, לא ייתכן שנפריד [...] התשובה הזאת ביחס לאי הפרדה בין לאום ובין דת כאשר המדובר ביהודים היא "ככה" [...] אני מאמין [בכך] בכל ליבי ובכל נפשי, באמונה שלמה, בה חונכתי וגדלתי בבית אבי ואמי, ואותה אשא עד יומי האחרון עלי אדמות'.<sup>68</sup>

בימי המחתרת מתח בגין ביקורת על עמדתו של קוק. באחד ממכתביו לנציגי הוועד העברי שלל את השם שבחר קוק לאחד הארגונים שהקים, 'הליגה האמריקנית למען פלשתינה החופשית', בטענה כי השימוש בשם 'פלשתינה' מטשטש את הזיקה הדתית של היהודים לארץ ישראל, זיקה שבלעדיה תיפגע הלגיטימציה הבין-לאומית להשגת ריבונות בארץ.<sup>69</sup> בגין היה מודע להבדל בהשקפותיהם בשאלת הקריטריונים להגדרת האומה, אולם מכיוון שטרם הקמת המדינה היתה לוויכוח חשיבות תאורטית בלבד, עיקר המחלוקת בין מפקדת האצ"ל בארץ לנציגות הארגון בארצות הברית נגעה לסמכויות, לגיוס כספים וליוקרה.

המחלוקת האידאולוגית ביניהם עלתה שוב לאחר הקמת המדינה, עם פירוק המחתרת והצטרפותו של קוק לתנועת חרות. קוק עמד על דעתו כי הקמת ישראל לוקה באנומליה, שכן זו מדינת לאום ללא אומה. מכיוון שבהכרזת העצמאות ישראל מוגדרת כמדינתו של העם היהודי, המדינה שייכת לתושביה אך גם לבעלי אזרחות זרה שאינם חפצים להיות אזרחיה.<sup>70</sup> בדיעבד הגדיר את ישראל כמדינה דו-לאומית של שני לאומים שאינם קיימים - יהודי וערבי:

שאלתי את בן-גוריון מי החליט שהמדינה היא דו לאומית, והוא בתגובה נזעק מהרעיון. השבתי לו שעל גבי כרטיס החבר בכנסת הראשונה נרשמו הפרטים בעברית ובערבית. בתעודות הזהות של הערבים אזרחי ישראל לא רשום 'ישראלי' או 'מוסלמי', אלא 'ערבי'

65 'לדמותה של קבוצת ברגסון', דבר, 26.12.1946.

66 'מכתב מפקד האצ"ל אל הוועד לשחרור האומה', 29.3.1946, בתוך: יצחק אלפסי (עורך), האצ"ל: אוסף מקורות ומסמכים, ג, מכון ז'בוטינסקי, תל אביב 1994, עמ' 501-502.

67 'מכתב הלל קוק למפקד האצ"ל', 20.7.1947, שם, ד, 1999, עמ' 589.

68 דברי הכנסת, 8.7.1958, באתר 'דעת', <http://www.daat.ac.il/daat/ezrachut/begin/tohen.htm> (אוחזר ב-1.9.2015).

69 'מכתב מפקד האצ"ל להלל קוק', 14.5.1946, בתוך: אלפסי (עורך), האצ"ל, ג, עמ' 508.

70 Kaplan (above note 55), p. 94

ממש כמו שבתעודת זהות שלי רשום 'יהודי'. זו הכרה רשמית בשיוויון בין העם היהודי לעם הערבי, אולם זו הכרה בשיוויון של שני עמים שאינם קיימים. 'העם הערבי' אינו קיים משום שלערבים יש 22 מדינות [...] ואילו] היהדות היא דת ולא לאום. לאום פירושו קבוצת אנשים בעלת ריבונות, בעלת טריטוריה, ובעלת מכשיר שלטוני המכונה מדינה. בהתאם לכך הבחין ועד השחרור בין הלאום העברי והדת היהודית.<sup>71</sup>

בדצמבר 1950, לאחר כישלונה של חרות בבחירות לרשויות המקומיות, ולקראת ההתארגנות לבחירות לכנסת השנייה, שנועדו ליולי 1951, הצטרף קוק לסיעת למרחב, שהוקמה בתוך חרות כאפוזיציה לדרכו של בגין.<sup>72</sup> יחד עם ערי ז'בוטינסקי דרש כי חרות תפעל לתיקון המצב האנומלי של היעדר זהות לאומית אורחית ברורה בישראל בעזרת כינון חוקה, הפרדת הדת מהמדינה, פירוק הסוכנות היהודית והעברת סמכויותיה לממשלת ישראל, הלאמת הקרן הקיימת וחלוקת אדמותיה לאזרחים עד לפירוקה, וביטול הגדרת ההסתדרות הציונית כמייצגת היהדות העולמית.<sup>73</sup>

אולם במאבק הפנימי בחרות הצליח בגין לדחוק את תומכי למרחב מעמדות השפעה. קוק לא התמודד על מקום בבחירות לכנסת השנייה, חזר לארצות הברית, שם עשה חיל בעסקיו, ושב לארץ בעקבות מלחמת ששת הימים עם מצע מעודכן לרפורמה בזהותה של ישראל.

### קוק לאחר 1967: לאומיות ישראלית, לאומיות פלסטינית

לאחר שובו לארץ טען קוק כי ישראל היא ה'תאוקרטיה היחידה בעולם שנוסדה על ידי חילונים',<sup>74</sup> והחל לפעול לכינון אומה ישראלית ולהפיכתה של ישראל ל'רפובליקה אורחית' (כיום 'מדינת כל אזרחיה'). בהכירו את התנגדותו של ישעיהו ליבוביץ ליחסים בין דת למדינה בישראל, פנה אליו בניסיון לגייסו לעמדתו. ליבוביץ סירב, בטענה כי קוק הוא כנעני. 'טלפנתי אליו ואמרתי לו שהעליב אותי', סיפר קוק, 'שכן הוא זיהה אותי עם השקפות שאיני מחזיק בהן. הכנענים מכנים את עצמם "עבריים" מתוך התכשורת ליהדות ועוינות כלפיה, וזאת משום שהיהדות לשיטתם צמחה מחוץ לארץ'.<sup>75</sup> לעומת זאת הוא לא ניתק את הקשר בין יהודי ישראל להיסטוריה ולדת היהודית, אלא הציע מתכונת פוליטית חדשה לקיום היהודי בישראל. 'אנחנו

71 ריאיון עם הלל קוק עבור האוניברסיטה העברית, המכון ליהדות זמננו, 1989, אמ"ב, 25 - 101.

72 הסיבות להקמת סיעת למרחב, כנהוג בעולם הפוליטי, לא היו מעוגנות רק במחלוקת האידאולוגית, אלא נקשרו ביריבויות שורשריהן בימי האצ"ל ובמחלוקות אישיות, שנגעו גם לוויכוחים על סמכויות, על גיוס הכספים בימי האצ"ל, וכן במאבק בין-דורי בין אנשי הקבוצה האמריקנית, שחשו כי זכות הראשונים שלהם, ובין בגין ותומכיו, שחשו עליונים בשם המאבק הלוחמני שניהלו בארץ. ראו ספרו של יחיעם ויץ, ממחנת לוחמת להמת למפלגה פוליטית, המרכז למורשת בן-גוריון, קריית שדה בוקר 2002; ומאמרה של מילר (לעיל הערה 9), עמ' 153-189.

73 דברי הכנסת, 9, 15.5.1951, עמ' 1761.

74 ריאיון עם הלל קוק עבור האוניברסיטה העברית, המכון ליהדות זמננו, 1989, אמ"ב, 25 - 101.

75 שם.

יהודים - אנו רואים את ההמשכיות של היהדות ההיסטורית [...] הלאום הישראלי הוא יורשו הפוליטי של העם היהודי.<sup>76</sup>

בכך, במובנים רבים, המשיך קוק את התפיסה של ז'בוטינסקי של ההיסטוריה כמרוץ שליחים שבמסגרתו עוברים רעיונות ומודלים תהליך של עיצוב מחדש בין התקופות השונות. ז'בוטינסקי נקט דימוי זה כדי להסביר כי הציונות היא יורשת הרעיון הדתי בהיסטוריה היהודית,<sup>77</sup> ואילו קוק אימץ את מוטיב הירושה לדפוס הלאומיות האזרחית שתירש את הלאומיות האתנית בנוסח המזרח-אירופי שאפיין את הזרם המרכזי הציוני בתקופת היישוב.<sup>78</sup> על רקע זה הוא קבע כי 'הגולה חוסלה ב-14 במאי 1948',<sup>79</sup> וכי בניגוד לכנענים, 'אני מסכים כמעט לכל הגדרה באשר לעם היהודי אבל אדחה בשאט-נפש את הטענה שהעם היהודי הוא ישות מדינית. הוא אינו מדינת ישראל היא ישות מדינית'.<sup>80</sup>

בניגוד לרטוש, שנהנה ממעמדו כמשורר ואידאולוג גם כשרעיונותיו נדחו, קוק מצא את עצמו בשנות השבעים בסטטוס שונה. בעיני הציבור הרחב הוא היה דמות אנונימית, ובמערכת הפוליטית משקלו היה זעום. חרות היתה משנת 1973 מרכיב אחד, גם אם מרכזי, בתנועת הליכוד, שנעשתה לתנועה עממית והתאפיינה בזוהר הפרו-מסורתית שהקנה לה בגין.<sup>81</sup> שורותיה נפתחו למגזרים חדשים, רחוקים ברוחם מדור המייסדים של התנועה הרוויזיוניסטית,<sup>82</sup> וקוק התקשה למצוא מסגרת פוליטית לרעיונותיו. לאחר מלחמת יום הכיפורים ניסה לעניין כמה משרי הממשלה בהצעותיו, אך לא זכה למענה. בצר לו בחר לפרסם (יחד עם שמואל מרלין)<sup>83</sup> את הצעותיו כמודעת ענק בעיתונות. הבסיס להשקפה שביקש קוק לקדם היה שקונפליקט הזהות של ישראל כמדינה יהודית הוא מכשול להתפתחותן של החברה הישראלית ושל המדינה כאחד. בגלל קונפליקט הזהות ישראל חייבת להישען על שני עיקרים: 'מיסטיקה ציונית (ואין זה ברור מה פירושה בעידן שלאחר הקמת המדינה) וכוח צבאי'.<sup>84</sup> קונפליקט הזהות נתפס אצל קוק בהגדרתה העצמית של ישראל מצד אחד ואלה של הזהויות של האוכלוסיות השכנות

Louis Rapoport, 'Alias Peter Bergoson', *Jerusalem Post*, 8.1.1982 76

אייזיק רמבה, 'דת ומסורת בחייו ובמשנתו', *האומה*, 9 (1969), עמ' 149. 77

78 המשלת ההיסטוריה למרוץ שליחים מעידה על האופן שבו דגל ז'בוטינסקי ברעיון הקדמה, ה'פרוגרס', בהיסטוריה, בהשפעת האופטימיות שרווחה בקרב הוגי המאה ה-19, אשר בהשפעת עידן הנאורות ניסחו תפיסות 'פוזיטיביסטיות' במדעים, והיו משוכנעים כי תבונת האדם וההתפתחויות המדעיות יובילו את האנושות לקדמה מוסרית ואינטלקטואלית ככל שהזמן יתקדם. קוק היה חניך מובהק של תפיסה זו. ראו Michael Biddiss, 'Intellectual and Cultural Upheaval, 1890-1945', in: Nicholas Atkin (ed.), *Themes in Modern European History*, Rutledge, London 2009, pp. 82-89

Rapoport (above note 76) 79

ריאיון עם הלל קוק, אממ"ב, פ 2 - 010. 80

Colin Shindler, *The Rise of the Israeli Right: From Odessa to Hebron*, Cambridge University Press, New York 2015, pp. 295-312 81

82 אורי כהן ונסים ליאון, *מרכז תנועת חרות והמזרחים, 1965-1977: משותפות אדנותית לשותפות תחרותית*, המכון הישראלי לדמוקרטיה, ירושלים 2011.

83 מרלין (1910-1994) היה חבר הוועד העברי לשחרור האומה, ולימים חבר חרות ומראשי למרחב.

84 הלל קוק ושמואל מרלין, 'הצעה לוויכוח לאומי', *דבר והארץ*, 18.4.1975.

מצד שני. כפי שישראל מתיימרת להיות מדינת לאום מודרנית אך מגדירה את זהותה כמדינת העם היהודי ולא כמדינת כל אזרחיה, כך 'מכירה ישראל בקיומה של אומה ירדנית ומתעלמת מקיומה של אומה פלסטינית, בעוד ההיפך הוא הנכון'. לטענתו, ממלחמת ששת הימים מחפש הממסד הישראלי דרך להבטיח את קיומה של ישראל בשלום במזרח התיכון באמצעות הסכמי שלום עם מדינות ערב, בעוד שיש 'להפוך את הסדר. קודם כל עלינו לחפש דרך לפתרון הבעיה הפלסטינית ורק לאחר מכן להתחיל משא ומתן עם מצרים, סוריה ולבנון'. הוא אף הצביע על פתרון בעיית הפליטים הפלסטינים 'כדחוף ביותר מהבחינה האנושית, המוסרית וסדרי השלום ביננו לבין הפלסטינים'.<sup>85</sup>

בראשית שנות השבעים התנגד עדיין הממסד הישראלי להקמת מדינה פלסטינית לא רק משיקולי ביטחון אלא במידה רבה משום סירובו להכיר בפלסטינים כאומה, תפיסה שהשתקפה בהכרזתה המפורסמת של גולדה מאיר שאין עם פלסטיני. קוק היה חריג לא רק בהכרתו בלאומיות הפלסטינית, אלא אף בקישור שערך בין היעדרה של הסכמה לזהות לאומית ישראלית ובין היעדר הכרה בזהות הלאומית הפלסטינית. אפשר להסביר את נכונותו להכיר בפלסטינים כאומה הראויה למדינת לאום בכך שבניגוד לרטוש, אשר שלל את הלאומיות הפלסטינית, כמו גם את הפאן-ערביזם, כתודעה כוזבת ונטולת צידוק היסטורי, קוק לא חיפש אחר מהות אורגנית בעלת שורשים היסטוריים כדי להצדיק את קיומה של אומה מודרנית. כלומר, הוא ביקש לבסס את תפיסתו הלאומית בפנייה אל העתיד ולא בעיגונה בעבר, כפי שהציע גור'חורון. בדומה להגדרתו המפורסמת של ארנסט רנאן כי כינון אומה תלוי ברצונם הסובייקטיבי והחופשי של הפרטים המרכיבים אותה, ועל כן היא מבטאת מעין משאל עם יום-יומי,<sup>86</sup> כך לקוק היה די ברצון הסובייקטיבי המשותף של הפלסטינים, ובהכרה בתנאים הראליים - טריטוריה, תרבות ושפה - המצדיקים הגדרה לאומית מובחנת, כדי להניח לפלסטינים להתקיים במדינת לאום עצמאית.

הסכסוך בין ישראל לשכנותיה אינו בעיקרו סכסוך טריטוריאלי. בעיקרו זה קונפליקט על זהות לאומית של שני עמים. [...] שלום אמת ייתכן רק עם הגדרתה של הישות הפלסטינית מחד ועם שינוי ההגדרה העצמית של ישראל מאידך. כל עוד לא תגדיר ישראל את עצמה כמדינת לאום סוברנית, ושהמשלה מייצגת את הלאום הישראלי החי בארצו ולא את העם היהודי כולו - לא נוכל להסביר את עצמנו אפילו לידידים, כל שכן לאויבים. מדינת ישראל אינה מהות אינסופית. היא מהות לאומית מוגדרת בגבולות מוגדרים.<sup>87</sup>

טענתו של קוק שקונפליקט הזהות הכפולה מלבה את הסכסוך הישראלי-פלסטיני ינקה משלילתו את הגדרתה של ישראל כמדינת הלאום היהודי. לתפיסתו, אין לקיומו של לאום יהודי הצדקה אלא בתשתית התאולוגית המשיחית של כתבי הקודש. בניגוד לתפיסה המקובלת,

85 ש.ם.

86 ראו: ארנסט רנאן, על לאומיות וזהות יהודית, רסלינג, תל אביב 2009.

87 קוק ומרלין (לעיל הערה 84).

שהציונות חילנה והלאימה את כתבי הקודש,<sup>88</sup> למעשה היא הנכיחה את התאולוגיה היהודית ואת השאיפה האסכטולוגית במציאות. מכאן נגזר הסירוב להכיר בלאומיות הפלסטינית. על רקע הקונצפציה הדתית שההיסטוריה היהודית מעוגנת מראשיתה בסיפורי רדיפה וגאולה, הלאומיות הפלסטינית נתפסה כאיום נוסף על קיומו של עם ישראל.

תפיסה זו שזורה כחוט השני בספרו של הפילוסוף יוסף אגסי, **בין דת ולאום: לקראת זהות לאומית ישראלית**, שנכתב בהשראת שיחות שניהל עם קוק. הטענה העולה מהספר היא שהממסד הישראלי לא השלים עם התמורות שחלו בעולם המודרני – התפתחות מדינת לאום ליברלית הדואגת לרווחת אזרחיה – וההשקפה הציונית על הזהות הלאומית המודרנית בישראל נטועה בתפיסת העולם הטרנס-לאומי, על מושגיו התאולוגיים. כתוצאה מכך, אף שמוטיב מרכזי בציונות קרא לפירוק תודעת הגלות והגטו היהודי, למעשה 'ישראל לא נחלצה מהמנטליות של הגטו הישן. להיפך, היא חיזקה את המנטליות הזו'.<sup>89</sup> כאמור, המנטליות הגלותית מונעת ממנהיגי המדינה נכונות לפשרה, שכן מערך היחסים בין מדינות המזרח התיכון נבחן לפי הפרדיגמה של 'עם לבדד ישכון'.

### הפתרון למצוקת הקיום היהודי במזרח התיכון: זהות ישראלית חדשה

לאחר 1967 הציע קוק חלופה לזהות הלאומית היהודית בישראל: יצירת אומה ישראלית. לשם כך קרא ל'הפרדה בין דת ומדינה ולהפיכת ישראל לרפובליקה חילונית. הגם שהיא תישאר יהודית במובן זה שהדת היהודית תהיה דתה של רוב האוכלוסייה, כשם שבמובן זה אמריקה היא נוצרית וצרפת קתולית'.<sup>90</sup> בניגוד לרטוש, קוק לא דחה את היהדות, על ההיסטוריה והתרבות שבה, וביקש להציע פתרון פוליטי לקיום היהודי במדינת לאום מודרנית. בניגוד למשמעות הבזויה שהעניקו הכנענים ל'רוחניותה' של היהדות, 'היהדות היא דת עתיקה ואוניברסלית אשר למענה הקריבו עצמם רבים וטובים בכל הדורות על קידוש השם. מיליוני יהודים ברחבי תבל קשורים לאמונתם לא פחות מיהודי ישראל [...]. היש להפוך את הדת היהודית לחלק של המערכת המדינית המפלגתית שהיא במהותה שלילת ערכיה הרוחניים של הדת?'.<sup>91</sup>

מכיוון שחוקי האזרחות הם מהמאפיינים המרכזיים של מדינה דמוקרטית ליברלית ואינם תלויים בזהות הדתית, הוא הציע לשנות את חוק השבות כך שישראל תישאר ארץ מקלט ליהודים נרדפים שיזדקקו לאזרחות ישראלית בעת חירום, אך חוקי ההגירה בימי שגרה יתבססו על סדר העדיפויות האזרחי ולא על ייצוג האינטרסים של העם היהודי בכללותו.

נציע רוויזיה יסודית בחוק השבות [...] לישראל יכולים להגר גם אנשים בני כל הדתות. האחרות, ומספרם ייקבע על פי צרכי המדינה, ורובם המכריע יהיו באורח טבעי יהודים.

88 התפיסה שהציונות רוקנה מסורות דתיות מקדושתן והלאימה אותן נפוצה ומקובלת בספרות. ראו, למשל, חזוה בן ישראל, בשם האומה: מסות ומאמרים על לאומיות וציונות, מכון בן-גוריון, קריית שדה בוקר 2004.

89 יוסף אגסי, **בין דת ולאום: לקראת זהות לאומית ישראלית**, פפירוס, תל אביב 1993, עמ' 190.

90 קוק ומרלין (לעיל הערה 84).

91 שם.

אולם גם הלא יהודים יוכלו להגר כמו בכל ארץ דמוקרטית תקינה, להפוך לישראלים ולבני הלאום הישראלי [...] חוק השבות] צריך לכלול סעיף שאומר שכל אדם שהוא יהודי, או שבגלל שאומרים שהוא יהודי הוא נתון לרדיפות בארצו, והרוצה למצוא מקלט בישראל, שערי הארץ יהיו פתוחים בפניו. לעקרון של מפלט לנרדפים פוליטיים תהיה אינטרפרטציה ליברלית ביותר - וישראל תהפוך באמת לארץ מקלט למופת [...] האם על ישראל להמשיך להיות מבחינה פילוסופית רעיונית תחושתית וסטרוקטורלית חלק של הפזורה - או שעליה להשתחרר יותר ויותר מהפזורה וממוסדותיה ולאמץ לעצמה מעמד של מדינת לאום סוברנית? בנוסף למושג המקובל של 'העם היהודי' יש לקבוע ולהחזיר את המונח המדיני של העם הישראלי, ובכך לעדכן את תקומת ישראל ההיסטורית לעידן המודרני ולמציאות החיים של הישראלים.<sup>92</sup>

השינוי בהגדרת זהותה הלאומית של המדינה יאפשר לה להתמקד במה שקוק כינה 'צדק חברתי' שנים רבות לפני המחאה החברתית של קיץ 2011: 'נציע להתאים את בעיית הגירתם של יהודים לצרכים אחרים לא פחות חשובים, דהיינו לפעול יותר למען צדק חברתי בתוככי העם השוכן במולדת'.<sup>93</sup>

המהפך הפוליטי ב-1977 לא שימח את קוק. הוא לא ראה הבדל בין הליכוד לתנועת העבודה בהקשר של מהפכת הזהות שביקש לחולל. לישראל הוא חזה עתיד עגום כל עוד תימנע משינוי דיוקנה. 'דור המייסדים לא העז, עד היום, להתמודד עם ההצלחה של המהפכה הציונית. ב-29 השנים האחרונות הפכנו את ישראל לחברה שנמנעת מזהות ברורה [...] גם העברי החדש - סברס צעיר שמשרת כקצין בצבא - יודע היום בוודאות דבר אחד, והוא מה שאבות אבותיו ידעו במשך הדורות: הם, הגויים, לעולם ישנאו אותנו, ולכן עלינו תמיד להיות בעמדה של מגננה'.<sup>94</sup> בשעה שמעליית הליכוד לשלטון התמקד הוויכוח הפוליטי בישראל בשאלת עתיד השטחים, שיצרה חלוקה בין ימין לשמאל על בסיס השקפה טריטוריאלית, מעטים הקשיבו לחלופה שהציע קוק. פרט לספרו של אגסי, ולראיונות ספורים בעיתונות, קולו נאלם כמטפורה למחלה שפקדה אותו בשנותיו האחרונות ושללה ממנו את יכולת הדיבור.

## דחייה וטמיעה: השוואה ודיון מסכם בשאלת מורשתם של קוק ורטוש

בבחינה עמוקה של עמדות קוק ורטוש בולטת אירוניה. רטוש נתפס כרדיקלי יותר בגישתו לציונות משום שחתר לניתוק מוחלט מהיהדות לטובת יצירת זהות עברית, ואילו קוק הסתפק ביצירת אומה אזרחית ישראלית שבה תונכח הדת היהודית באמונתם הפרטית של מרבית חברי האומה. אולם דווקא רטוש נסמך יותר על המודל של הלאומיות המזרח-אירופית הקלאסית, שעוצבה ברוח הלאומיות האינטגרלית, השואפת לשחזר את המהות הטבעית של האומה. מכאן הדמיון היסודי במודל שלו להשקפה הציונית. קוק, לעומת זאת, הציע אלטרנטיבה המעוגנת

92 ש.ם.

93 ש.ם.

94 דורון רוזנבלום, 'אחרון הפרשים', הארץ, 27.11.1977.

בתפיסה של 'רפובליקה אזרחית' ('מדינת כל אזרחיה'), בהתאם למודל האמריקני. לכן ההשקפה הרווחת במחקר, המזהה את קוק עם המסורת הכנענית - כפי שהציעו יהושע פורת ויחיעם ויץ, וכפי שעולה מעבודת התזה של אורנה מילר הנשענת גם על גרסתו של ערי ז'בוטינסקי<sup>95</sup> - מחמיצה הבדל יסודי ביניהם. בכך שגה גם ישעיהו ליבוביץ, שהאשים את קוק בכנעניות. קוק אמנם הושפע מהכנעניות, ודמה לרטוש בשאיפה ליצור זהות לאומית מחולנת, אך לאחר 1967 הוא הציע מתכונת פוליטית שונה, שנבעה גם מכך ששורשי התפיסה שלו ינקו יותר מהשפעת המודל הלאומי בארצות הברית ופחות מהכנעניות הרדיקלית מבית מדרשו של רטוש. השפעת המודל האמריקני על קוק ניכרת גם ביחסו לחשיבותה של החוקה בכינון האומה. 'במובן מסוים אפשר לראות במקימי המדינה פליטים דתיים. מבחינה זו דומה ישראל לארצות הברית, שכן גם ארצות הברית נוסדה בידי פליטים דתיים, פרוטסטנטים שנמלטו מהכפייה של הכנסייה האנגליקנית. [אבל] לאחר שזכו בעצמאות גיבשו האמריקנים במשך שנתיים ימים מערכת חברתית ומשפטית שהיא עדיין מהמוצלחות בעולם. מבחינה זו ישראל שונה מארצות הברית'.<sup>96</sup> אהרן אמיר ייחס ב-1971 השפעות אמריקניות על הזרם הכנעני בכללותו, וכתב על 'הקבלה עקרונית בין הניסיון ההיסטורי של האומה האמריקאית החדשה לבין תהליך ההתהוות או ההתגבשות הלאומית בארץ הזאת'.<sup>97</sup> הדברים נכונים אם אנו מבקשים לשוב ולעסוק בנקודות ההשקפה שבין קוק לרטוש, ולא בהבדלים ביניהם בהשקפתם הכלכלית. שניהם התנגדו לסוציאליזם של תנועת העבודה הן כשיטה הכובלת את חופש הפרט והן כמכשיר כוזב לחיזוק הלאומיות היהודית, וביכרו שוק חופשי עד כדי כך שרטוש היה מוכן לחרוג ממנהגו להתנער מכל מפלגה ציונית ולתמוך ב-1969 בממשלת אחדות בין המערך לגח"ל, 'כדי להיחלץ מהסוציאליזם של מפ"ם'.<sup>98</sup> קוק, כאמור, קרא להפרטת הקרן הקיימת ולחלוקת אדמותיה לכלל האזרחים עד לפירוקה.<sup>99</sup> אמיר ציין כי 'כוונתנו הייתה לנער את האדם העברי מכל דבר שאינו נה. להתייחס אל הכלכלה רק ככלכלה לא מכשיר לגאולה סוציאליסטית כמו שראו אותה במפלגות השמאל'.<sup>100</sup>

רטוש ביקש להמיר את שלילת הסוציאליזם, הן כשיטה כלכלית והן כמתכון לסולידריות לאומית, באחוה ובגיבוש לאומי על בסיס כינונה של תרבות עברית אחידה, ואילו קוק האמין כי הלאום הישראלי יעניק תחושת שייכות ושוויון ליהודים ולערבים כאחד. אולם העובדה ששתי המתכונות לא קנו להם קהל אוהדים מספיק מעידה כי הזיקה ליהדות מאז 1967 או לסוציאליזם בעידן היישוב ותחת שלטון מפא"י היו בעלות כוח משיכה משמעותי יותר מאשר הצעות לסולידריות אזרחית גרדא. ראוי לעמוד כאן על הסיבות לדחיית הצעותיהם

95 ראו: יחיעם ויץ, ממחותרת לוחמת; פורת, עט ושלח בידו; מילר (לעיל הערה 9); ז'בוטינסקי, אבי, זאב ז'בוטינסקי.

96 ריאיון עם הלל קוק עבור האוניברסיטה העברית, המכון ליהדות זמננו, אמ"מ"ב, 2פ - 010.

97 אהרן אמיר, 'הלם הקירבה', קשת, 4 (1971), עמ' 6-7.

98 יונתן רטוש, 'הטובה שבקואליציות', הארץ, 12.11.1969.

99 דברי הכנסת, 9, 15.5.1951, עמ' 1761.

100 אלי אשד, 'מה יפים הלילות בכנען', NRG, 7.4.2006, <http://www.nrg.co.il/online/47/ART1/070/922.html> (אוחזר לאחרונה ב-12.2.2016).



של קוק ורטוש, דרך התייחסות אליהן במובן המכליל כעמדה החותרת לזהות לאומית חדשה. הסיבה הראשונה, לדעתי, טמונה בהקשר הרחב של שקיעת 'תזת החילון' שרווחה בעולם המערבי עד שנות השישים של המאה ה-20,<sup>101</sup> ואיבדה מתוקפה עם צמיחת ההבנה כי גם בעולם המערבי, בוודאי מחוץ לו, מתעצמות תופעות דתיות, ותיקות או חדשות, שקיימות בתוך המודרנה ואף שואבות ממנה.<sup>102</sup> מחקרים מעודכנים מצביעים על מאפיינים מורכבים של המושגים 'דת' ו'חילון', וכי גם החילוניות 'ניזונה מן התיאולוגי ומקיימת דיאלוגים מסוגים שונים עמו'.<sup>103</sup> לא כל שכן בהקשר הישראלי-יהודי, משום שגם הקוראים את הציונות כתופעה חילונית חדשה בהיסטוריה היהודית לא יכחישו כי אי-אפשר לבדוד לחלוטין את הרעיון הכרוך בשיבה לארץ ישראל מהשיח התאולוגי.<sup>104</sup> כך אפשר לומר כי השאיפה של קוק ורטוש לזהות לאומית מחולנת נטועה באימוץ תזת החילון שאפיינה חילון ודת באופן בינארי וזיהתה את ההיסטוריה כמתקדמת אבולוציונית ולינארית מעולם המעוגן בחשיבה דתית לעידן מודרני ורציונלי. התזה הוכחה ככוזבת.

גם תהליכים פנימיים בחברה הישראלית תרמו לדחיית רעיונות אלה בעשור השלישי לקיום המדינה. הראשון שבהם היה העמקת המודעות לשואה באופן שהעצים את הזיקה ליהדות. רטוש וקוק העריכו כי בחלוף הדורות ילדי הארץ יהיו מנוטרלים מהמשקל היהודי הגלותי ויקבלו טבעית את תפיסותיהם, אך התברר כי גם בני הדור השני והשלישי של גלי העליות הגדולות מאירופה ומארצות האסלאם - שהתחנכו על התפיסה הרואה בממד הלאומי שבמסורת היהודית את ערש הציונות - לא ערערו על השקפה זו. נוסף על כך נראה כי גם קביעת הביורגרי של רטוש, יהושע פורת, עדיין תקפה: בתביעה הרדיקלית לדחייה מוחלטת של כלל המסורת היהודית, כולל המסורת הנבואית בתנ"ך שאימץ בן-גוריון, לא נותר לכנעניות שום דבר ממשי להציע גם מבחינת הזיקה לעבר.

נראה שהנימוקים השכלתניים של רטוש, וביתר שאת של קוק, הם שהחלישו את כוח המשיכה של תפיסתם. ללא הזיקה הסנטימנטלית לעבר היהודי, קוק ורטוש הציעו טיעונים רציונליים ללאומיות שאימוצה עשוי היה להביא - אם להסתייע בציטוט המפורסם של מקס ובר, מאבות תזת החילון, ל'הסרת הקסם מהעולם'. בכך איבדו תכניותיהם את הממד הרוחני-רגשי שבלעדיו קשה לכונן ולהניע תנועה לאומית.<sup>105</sup>

עם זאת, אף שהניסיון לעורר את תפיסת העולם הכנענית לגווניה לאחר 1967 נדחה בידי הציבור היהודי בישראל - אין לבטל את השפעתה. יעקב שביט טען כי אף שיש הפרזה בטענה

José Casanova, *Public Religions in the Modern World*, University of Chicago, Chicago 1994 101  
Shmuel N. Eisenstadt, 'The Transformation of the Religious Dimension and the 102  
Crystallization of New Civilizational Visions and Relations', in: Gabriel Motzkin and Yochi  
Fischer (eds.), *Religion and Democracy in Contemporary Europe*, Alliance Publishing  
Trust, London 2008. pp. 21-35

103 יוכי פישר, 'חילון וחילוניות: מצע תיאורטי ומתודולוגי', בתוך: הנ"ל (עורכת), *חילון וחילוניות: עיונים  
בניתוחומיים*, מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד, ירושלים 2016, עמ' 23.

104 אמנון רז'קרוצקין, 'אין אלוהים אבל הוא הבטיח לנו את הארץ', *מטעם*, 3 (2005), עמ' 71-76.

105 ראו, למשל, מאמרם של יהודה גודמן ויוסי יונה, 'הקשר הגורדי בין דתיות לחילוניות בישראל: הכלה,  
הדרה ושינוי', שבו הם בוחנים את מדינות הלאום כיונקות מהזיקה הבלתי ניתנת לביטול בין דתיות

כי המאבק האידאולוגי בין הציונות לבין הכנעניות היה על עיצוב דמותן של החברה והתרבות היהודית בארץ ישראל, אין ספק שהוא הותר 'חותם ומשקע'.<sup>106</sup> מה שכתב שביט בשנות השמונים מקבל משנה תוקף בנוגע לאופן שבו ביקורות מקוריות שמתחו קוק ורטוש לאחר 1967 על עמדות יסוד של הציונות והחברה הישראלית - אופן זיכרון השואה, מדיניות החוץ, חוקי ההגירה, יחסי יהודים-ערבים, הקשר בין דת למדינה ונושאים הנגזרים מהן - נטמעו בשיח הציבורי והן רלוונטיות גם במאה ה-21.

קשה להתעלם מהברק הטמון בקריאתו של קוק את הקונפליקט הישראלי-פלסטיני כנובע ממשבר הזהיות של שתי התנועות הלאומיות, בעיני עצמן הן בתוכן פנימה הן של האחת כלפי השנייה. העימות שפרץ בשנים האחרונות לנוכח סירובם של הפלסטינים לקבל את דרישת ראש הממשלה, בנימין נתניהו, להכרה פלסטינית בישראל כמדינה יהודית, הוא דוגמה טובה.<sup>107</sup> עמדת רטוש על המניפולציה שעשה הממסד הציוני על זיכרון השואה נשמעה בשולי החברה בשנות השבעים. בשנים האחרונות, בין היתר על רקע האנלוגיה שערך נתניהו בין השואה ובין המאבק למניעת התגרענותה של איראן, מתעצמת הביקורת בעיתונות על דפוס הזיכרון הממלכתי, וטקסי שואה אלטרנטיביים, השמים דגש על הממד האוניברסלי שלה, הולכים ומתרבים.<sup>108</sup>

הפרדוקס הוא שאת העקבות העיקריים של האידאולוגיה הכנענית, כפי שהוצגה בשני גוונים שהתפתחו ממנה לאחר 1967, אפשר למצוא בשני המחנות המנוגדים הקוראים תיגר על ההגמוניה של הציונות הקלאסית מבית מדרשה של תנועת העבודה. בצדק סיכם דוד אוחנה כי 'היסודות הכנעניים באידיאולוגיה הפוסט-ציונית ובאידיאולוגיה של ארץ ישראל השלמה בולטים לעין'.<sup>109</sup> בכל הנוגע לאידאולוגיה הפוסט-ציונית, שצמחה בשיח האקדמי בעיקר בשנות השמונים, עם עלייתם של 'ההיסטוריונים החדשים', וחדרה לשיח הציבורי מאז שנות התשעים, הממד הכנעני הבולט נוגע, כפי שציין אורי רם, 'לאבחנה בין האומה הישראלית ובין העם היהודי'.<sup>110</sup> כששלמה זנד פרסם את רב המכר שלו, **מתי ואיך הומצא העם היהודי**,<sup>111</sup> שבו ערער על ההיסטוריוגרפיה הציונית של ההיסטוריה של העם היהודי, הוא נתפס בעיני רבים כחידוש מובהק. למעשה הדהדה בו במישורים רבים התזה הכנענית,

לחילוניות. בתוך: פישר (עורכת), *חילון וחילוניות*, עמ' 197-222.

106 שביט, *מעברי עד כנעני*, עמ' 11.

107 יהונתן ליס, 'נתניהו תוקף את עבאס: לא יהיה הסכם בלי הכרה בישראל כמדינה יהודית', *הארץ*, 3.2.2014.

108 Idith Zertal, *Israel's Holocaust and the Politics of Nationhood*, Cambridge University Press, Cambridge 2005.

109 אוחנה, *לא כנענים, לא צלבנים*, עמ' 31.

110 אורי רם, *הזמן של הפוסט: לאומיות והפוליטיקה של הידע בישראל*, רסלינג, תל אביב 2006, עמ' 161.

111 שלמה זנד, *מתי ואיך הומצא העם היהודי*, רסלינג, תל אביב 2008. חרף טענות של היסטוריונים רבים על איכותו הקלושה של הספר כמחקר מהימן, הוא קצר הצלחה עצומה ותורגם לכ-30 שפות מאז יציאתו לאור. ראו: יעקב שביט, 'מי מפחד מעם יהודי?', *עיונים בתקומת ישראל*, 21 (2011), עמ' 513-526.

ובמהדורות מאוחרות של הספר זנד ציין בפירוש את השפעת ספרו של בועז עברון, **החשבון הלאומי**, על כתיבתו.

הכנעניות אכן יכולה להצטייר כעומדת בזיקה לעמדה הפוסט־ציונית בכל הנוגע לשאיפה ליצירת אומה חדשה, חילונית, ולמחיקת זהותה של ישראל כמדינה יהודית. אולם ישנם הבדלים מהותיים ביניהן. כנעני כרטוש לא התכוון למדינת כל אזרחיה במובנה הרב־תרבותי, שכן הוא דיבר במונחים רומנטיים שיצדיקו אומה עברית חדשה המשקפת את 'מהותה' האורגנית של האימפריה הקדומה, ותגובש סביב תרבות עברית מודרנית אחידה. ומה עוד שמרבית הפוסט־ציונים רואים בציונות שלב לאומי לגיטימי אך שחלף זמנו, בניגוד לשיטת הכנענים שפסלה את הציונות כאלטרנטיבה שגויה מראש.

לעומת זאת, אף שבזעמו על ההתעלמות מהצעותיו טען קוק בערוב ימיו כי נעשה 'אנטי־ציוני'<sup>112</sup> נראה כי אמירה זו נבעה מתסכול. לאחר 1967 היה קוק, כפי שהעיתונאי דורון רוזנבלום כינה אותו לאחר מותו, 'הפוסט ציוני הראשון'.<sup>113</sup> הצעתו שישראל תהיה מדינת הלאום הישראלי במתכונת של לאומיות אזרחית רב־תרבותית, ונכונות להכיר בלאומיות הפלסטינית במדינה שתשכון לצד ישראל, תואמות את העמדה הפוסט־ציונית הקלאסית. בדומה לעמדה הפוסט־ציונית, שהכירה בנחיצות התנועה הציונית לשעתה אך ביקשה לעדכנה בעקבות הצלחתה בהקמת המדינה, טען קוק כי עמדתו הולמת את חזונו של חוזה המדינה, בנימין זאב הרצל, אשר לשיטת פוסט־ציוני נוסף, עמוס אילון, שאף ללאומיות פוליטית-מדינית שנועדה להשיג בית לאומי ליהודים שאינם יכולים להשתלב בארצותיהם באירופה, בשל התנאים ששררו בה, אך מיעט בחשיבות הגדרתה של ה'מהות' היהודית במדינת היהודים. בכך, בדיעבד, אפשר לטעון כי לא היה מתנגד ל'מדינת כל אזרחיה'.<sup>114</sup>

כאמור, הפרדוקס הוא שהכנעניות - בעיקר זו מבית מדרשו של רטוש ושל קוק המוקדם, לפני 1967 - רלוונטית גם לקצה השני של המתרס הפוליטי, לחסידי ארץ ישראל השלמה אשר מעמידים את הזיקה לטריטוריה כביטוי המרכזי של לאומיותם. בהקשר זה, על רקע תהליכי הקצנה בחברה הדתית-לאומית, חשובה לדעתי ההתיישנות של אבחנתה של אניטה שפירא, שקבעה בשנות התשעים כי 'יש אלמנטים כנעניים באידיאולוגיה של גוש אמונים [...] כמו הכנענים גם הם אימצו את ארץ ישראל כגורם מעצב הזהות המרכזית', אך טענה כי אותם אלמנטים כנעניים 'מתמתנים במידה מסויימת על ידי הזיקה הדתית שלהם'.<sup>115</sup> הערכתה של שפירא את האופן שבו הזיקה לדת ממתנת יסודות כנעניים בקרב חסידי ארץ ישראל השלמה, הולמת את שהתרחש בגוש אמונים הממוסד יותר, אך תקפה פחות להתארגנויות חדשות בשטחים במאה ה־21, כמו 'נוער הגבעות', אשר מעצימות את זיקתן לקרקע כמעצבת מרכזית של זהותם גם על חשבון הזדהותן עם המדינה, דווקא בשם המזיגה בין אמונתן הדתית לתפיסתן הטריטוריאלית המקסימליסטית. ייתכן שהמסגרת הדיכוטומית שבה נהוג היה לבחון את המושגים 'דת' ו'חילון' ואת היחסים ביניהם, כפי שעולה, למשל,

Kaplan (above note 55), p. 94 112

דורון רוזנבלום, 'אלטרנטיבה של איש אחד', **הארץ**, 7.9.2001. 113

עמוס אילון, **הרצל**, עם עובד, תל אביב 1976. 114

מצוטט אצל אוהנה, **לא כנענים, לא צלבנים**, עמ' 31. 115

מאזהרתו של ליבוביץ כי בעקבות הזיקה לשטחים שנכבשו במלחמת ששת הימים 'המדינה לא תהיה עוד מדינה יהודית אלא מדינה כנענית',<sup>116</sup> תרמה להשקפה המבחינה בין הרעיון היהודי-דתי ובין הרעיון הכנעני כחילוני וטריטוריאלי במהותו. אולם בהתבסס על הבנת העידן הנוכחי כ'פוסט-חילוני',<sup>117</sup> וההכרה בכך שגם החילוניות מעוגנת ביחסיה עם התאולוגי, אפשר לבקש לאתר זיקה גם בין הכנעניות ובין הרליגיוזיות - קשר שכבר נחקר באופן בראשיתי במאמרו של יהודה ליבס, 'מיתוס תיקון האלוהות: קבלת הזוהר ושירת רטוש'.<sup>118</sup> כך אפשר להציע מסקנת סיום כללית גם לעיסוק בכנעניות במאמר זה, שנכתב על רקע ההתפתחויות בחברה הישראלית במאה ה-21. בעבר נבחן הסיפור הכנעני על רקע המתח שבין הציונות וההיסטוריה היהודית ובין הכנעניות. כעת אנו יכולים לחשוב על תופעה חדשה במשולש היחסים. מאבק בין דרכה של הציונות הקלאסית, כפי שעוצבה בידי הזרם הסוציאליסטי, ובין יהדות המהולה באלמנטים כנעניים כפי שהיא ניכרת בתופעות כמו 'נוער הגבעות', ובין המזיגה שנמצאת בחלקים שונים של הימין הישראלי בין קידוש הדת לקידוש הטריטוריה, תוך החלשת חשיבותה של הממלכתיות.

116 ישעיהו ליבוביץ, יהדות, עם יהודי ומדינת ישראל, שוקן, ירושלים 1975, עמ' 231.

117 ראו: טלאל אסד, כינון החילוניות: נצרות, איסלאם, מודרניות (תרגום זהר כוכבי), רסלינג, תל אביב 2010.

118 יהודה ליבס, 'מיתוס תיקון האלוהות: קבלת הזוהר ושירת רטוש', אלפיים, 7 (1993), עמ' 6-28.