

שיבת-ציון בחיבת-ציון

הערות על האנאלוגיה ההיסטורית ותפקודה – עם הופעת הכרך הראשון של
'כתבים לתולדות חיבת-ציון וישוב ארץ-ישראל (1870-1882)¹

אל תזכרו ראשונות וקדמוניות אל תתבוננו

ישעיהו מ"ג, ט"ז

הופעת הכרך הראשון של ה'כתבים לתולדות חיבת-ציון וישוב ארץ-ישראל' בהדרתה ובעריכתה של שולמית לסקוב, היא ראשיתו של מפעל המקורות החשוב ביותר בהיסטוריוגרפיה של התנועה הלאומית היהודית. המהדירה והעורכת המשיכה והשלימה את מפעלו החלוצי של אלתר דרויאנוב בשני תחומים: תורגמו התעודות שהתפרסמו באוסף המקורי ברוסית, גרמנית, צרפתית ויידיש – לעברית; כמו כן נוספו תעודות חשובות מארכיונים נוספים, ובראשם ארכיון מקוה-ישראל וארכיון ביל"ו.² כך, אף שחלק ניכר מהתעודות הללו כבר שימש את ההיסטוריונים של תולדות חיבת-ציון ושל העלייה הראשונה, הרי הכינוס המחודש, המסודר, השיטתי והמבואר שלהן פורש בפני הקורא תמונה רחבה ביותר של תקופת חיבת-ציון.

למרות שלא היה לה "רישום מרכזי ותיעוד מקיף",³ הותירה אחריה תקופת חיבת-ציון תיעוד רחב ועשיר. מבין העליות השונות השאירו אנשי העלייה הראשונה והעורף הציבורי והרעיוני שלהם בגולה תעודות רבות מאוד, לפעמים רבות יותר משהותירו עליות מאוחרות יותר. ברשותנו שפע מכתבים ואיגרות, פרוטוקולים ומאמרים, יומנים ופרקי זכרונות שכתבו בני-הזמן. תנועת חיבת-ציון רשמה ותיעדה את קורותיה, לעיתים תכופות מתוך מודעות עמוקה לראשוניותה. הרישום אומנם סובייקטיבי וסלקטיבי; רוב הכתובים הם של עסקני התנועה ושל המתישבים. מיגזרים רחבים של תנועת חיבת-ציון נותרו

1. כתבים לתולדות חיבת-ציון וישוב ארץ-ישראל, ליקט וערך לראשונה אלתר דרויאנוב, ההדירה וערכה מחדש שולמית לסקוב, כרך ראשון: 1870-1882, תל-אביב 1982 (להלן: כתבים), עמ' 669 (כולל ציונים ביוגרפיים ונספחים אחרים).

2. ראה ההקדמה של ש. לסקוב למהדורה החדשה, כתבים, עמ' 7-15.

3. כדברי דוד ויטל, המהפכה הציונית, א': ראשית התנועה, תל-אביב 1978, עמ' 112.

אילמים, ובתעודות הללו הם משמשים בעיקר כמושא וכנשוא. אולם בידינו מיגוון רחב של תעודות מנקודות-תצפית שונות והן מאפשרות לכתוב "היס-טוריה דמוקרטית" של התקופה, כלומר, הן מאפשרות לנו לשרטט דיוקן ביוגרפי קולקטיבי מהימן למדי של החלק הקובע בתנועת חיבת-ציון, לשחזר את התודעה ההיסטורית לא רק של עסקנים מרכזיים שמשכו בעט פובליציסטים וסופרים, אלא גם של חובבי-ציון מן השורה. ניתן איפוא להשוות בין הכתיבה הפובליציסטית וההגותית המסודרת והספרות היפה של תקופת חיבת-ציון לבין הכתבים ה"תמימים" בני-הזמן, ומתוך כך ללמוד כיצד נקלטו והובנו מושגיה ורעיונותיה של חיבת-ציון בתודעתו של חובבי-ציון ה"פשוט".

דיוקנה הרותנני-תרבותי של חיבת-ציון הוא מעניין ורבי-חשיבות בלא קשר להיקפה הכמותי או להצלחותיה האירגוניות וההתיישבותיות, וזאת לפחות משלוש סיבות: א. חיבת ציון (יחד עם ביל"ו ו"עם עולם") היא התנועה היהודית העממית המודרנית המאורגנת הראשונה, והיא מעלה על במת ההיסטוריה היהודית דפוסי אירגון חדשים ומנהיגות חדשה. ב. חיבת-ציון היא תנועה לאומית מגשימה, כלומר תנועה שחלק מאנשיה עולה לארץ וחלק אחר מתארגן כדי לתמוך בעולים לאורך זמן. ג. אנשי חיבת-ציון הם הראשונים המתרגמים את הרעיון הלאומי היהודי ללשון קונקרטיית חדשה: הם הראשונים המקיימים עם ארץ-ישראל מיפגש בלתי-אמצעי שהחידוש שבו הם גם תכניו וסממניו הארציים-החילוניים. הם איפוא אלה המתרגמים באופן מעשי ויומיומי סמלים ודימויים – שחלקם פרי המסורת היהודית לדורותיה וחלקם האחר מקורו בקליטה והטמעה של סמלים ודימויים מן התרבות המערבית – למושגים ולמונחים קונקרטיים ולפעולה.⁴

המיפגש הזה של אנשי חיבת-ציון עם עולם המושגים המודרני ועם המציאות הארצישראלית לאור דימויים ותדמיות קלוטים מן החוץ – באופן ישיר או באמצעות מתווכים – נותח ותואר בתחומים מרכזיים שלו. כך למשל, נותח המיפגש של העולים לארץ עם "ארץ ישראל של מטה", ארץ-ישראל של חולין, לאור דימויי ספרות ההשכלה ואחר-כך לאור הרומנטיקה של חיבת-ציון בספרות היפה.⁵ נותחו ההשפעות החשובות של דימויים מקראיים על תפיסת החקלאות ועבודת-האדמה בראשית ההתיישבות החקלאית בארץ.⁶ נסקרה גם דמותה של

4. ראה שמואל אטינגר, ישראל ברטל, "שורשי הישוב החדש בארץ-ישראל", אצל מרדכי אליאב (עורך), ספר העליה הראשונה, ירושלים תשמ"ב (להלן: ספר עליה הראשונה) עמ' 3-6.

5. טובה כהן, מחלות למציאות, ארץ-ישראל בספרות ההשכלה, תל-אביב 1982. יפה ברלוביץ, "ספרות העליה הראשונה", ספר העליה הראשונה, עמ' 447-464.

6. שאול כ"ץ, "התלם הראשון – אידיאולוגיה, התיישבות וחקלאות בפתח-תקוה, בעשור השנים

ארץ-ישראל כישות גיאוגרפית-טריטוריאלית על-פי המסורת המקראית וההיסטורית מזה והגיאוגרפיה המקראית של המאה התשע-עשרה מזה.⁷ במאמר זה אנסה לברר את מיבנה מערכת הדימויים (similes) והסמלים (images) והרמיזות (allusions) ההיסטוריים של חיבת-ציון. שיחזור זה ייעשה בעזרת התעודות שבכרך הראשון ובעזרת תעודות שהתפרסמו בקבצים אחרים. מובן מאליו שאין זה אלא שיחזור ראשוני, ואילו שיחזור שלם ומקיף, שיצביע על מהלך התמורות במיבנה, במצאי ובהדגשים של מערכת הדימויים והסמלים ההיסטוריים של חיבת-ציון, ייערך עם השלמת הופעתם של כל ששה הכרכים המתוכננים של ה"כתבים".



במערכת הסמלים והדימויים של חיבת-ציון נגע בשעתו עזריאל שוחט במאמרו "שמות, סמלים והווי בחיבת-ציון".⁸ הוא כתב שם כי חזון העתיד של חיבת-ציון "נצטייר לפי מראות העתיד שצויירו בעבר", כלומר, תמונת העתיד של חיבת-ציון שאלה לא ממציאיות קונקרטיים של עבר היסטורי אלא מנבואות עתיד וחזונות עתיד מן העבר ההיסטורי. המימד המשחזר של חיבת-ציון נשען על-פי זה על נבואות ו"אוטופיות" שבספרות המקראית יותר מאשר על ההיסטוריה "כפי שהיתה". אך הקריאה בתעודות השונות של התקופה עשויה ללמד, בין השאר, כי עיקרן מוקדש דווקא לדיון מעשי ותכליתי בעניינים העומדים על הפרק, בניתוח ההווייה ההיסטורית הקונקרטיים ואפשרויותיה; כלומר אלו הן ברובן תעודות "ריאליסטיות" מאוד. את הביטוי המוחשי ביותר ליסוד הרסטורטיבי-האוטופי בחיבת-ציון מצא שוחט בעיקר בשמותיהן של אגודות חובבי-ציון. אולם השמות שהוא מונה מלמדים כי הללו נבחרו כזהירות ובמתינות רבה, בוודאי מתוך תחושה של אחריות כבדה כלפי ההיסטוריה ואי-נכונות להתחייב. לא זו בלבד שהשם "חיבת-ציון" (ולא שיבת-ציון) הוא שהיה השם הרשמי שאימצה התנועה החל משנת תרמ"ז, אלא שהשמות שנלקחו מאוצר הסמלים של תקופת שיבת-ציון היו מעטים יחסית, ועיקרם היה בעל אופי כללי ביותר. הנושא שבו היתה התודעה ההיסטורית מעוגנת יותר מכל בסמלים

הראשונות לקיומה", קתדרה 23, ניסן תשמ"ב, עמ' 57-124.

7. גדעון ביגר, תיחומה של ארץ-ישראל בעיני העליה הראשונה, אופקים בגיאוגרפיה 6, 1982, עמ' 27-33.

8. עזריאל שוחט, "שמות, סמלים והווי בחיבת ציון", חוברת ב' ג', ירושלים תשי"א-תשי"ב, עמ' 238-250.

ובדימויים מקראיים היה המיפגש עם הטבע ועם עבודת-האדמה, וכל אלה היו שייכים לתקופה ההיסטורית שלפני שיבת-ציון.

תקופת חיבת-ציון מסמנת במידה רבה את ראשיתה של התודעה ההיסטורית הלאומית החודרת גם לשכבות עממיות יותר. אולם התודעה ההיסטורית הלאומית, ההיסטוריוגרפיה וההיסטוריוגרפיה העממית – כמו גם הרומן ההיסטורי, שענינו תולדות היהודים בארץ-ישראל בתקופת בית ראשון ובית שני – נמצאים רק בתחילתם ותחומים אלה מתפתחים באופן סינכרוני עם התפתחותה של התנועה הלאומית.⁹ אבל את הלגיטימציה ההיסטורית שלה שואבת תנועת חיבת-ציון מתקופת שיבת-ציון, שבה היא משתמשת כתקדים לחזרה. מבחינה זאת מהווה תקופת שיבת-ציון את תבנית העומק של התודעה ההיסטורית של תקופת חיבת-ציון.¹⁰ חובבי-ציון ראו את תקופת שיבת-ציון כתקופה ההיסטורית האנאלוגית לתקופתם (ולא תקופת יציאת-מצרים וההתנחלות). מתקופה זו נשאלו הדימויים, הסמלים והתקדימים לגילויים השונים של הישיבה לארץ-ישראל, על כל מה שכרוך בה מן הצד המדיני ומצד האירגון המחודש של החברה היהודית בארץ. התמונה ההיסטורית של תקופת שיבת-ציון בתודעה ההיסטורית המעשית בת-הזמן היתה בעיקרו של דבר התמונה המסורה תיח. בתודעה ההיסטורית העממית, או בפובליציסטיקה ההיסטורית הלאומית לא יימצאו הדיו של הדיון ההיסטוריוגרפי-המדעי שדן בתמורות הדתיות-תרבותיות שהתחוללו בעם ישראל בתקופת שיבת-ציון.¹¹ כמו כן לא נמצא

9. ראה כתבים, תעודה 19, מכתב של מרדכי בן הלל הכהן לזלמן דוד לבונטין מדצמבר 1881 על הדיונים בשאלות שונות של תולדות הארץ והעם באגודת "אחוות ציון". מתקופה מאוחרת יותר (1901) ראה הקטע מזכרונותיו של דוד נימן "בראשית ברא" בכרך התעודות של ספר העליה הראשונה, תעודה 186. "דברי ימי היהודים" של גרץ תורגמו על-ידי קלמן שולמן וא.ה. קאפלן בתר"ל-תרל"ה (1875-1887), אך אל ציבור יהודי רחב הגיעו "תולדות היהודים" בשם "דברי ימי ישראל" בתרגומי-עיבודו של ש.פ. רבינוביץ ("שפ"ר) החל משנת 1890, וכן באמצעות תרגומים מיידיש החל מ-1897. המחזה ההיסטורי הראשון פרי עטו של מ.ל. ליליינבלום, שהיה המחזה הראשון שהוצג בארץ בסוכות תר"ן (1889), "זרובל אדער שיבת ציון", ראה אור ב-1887 באודסה. העיבוד העברי של דוד ילין נתגלה לא מכבר וראה אור על-ידי אוריאל אופק במאונים, 6, כרך נ"ה, נובמבר 1982, עמ' 37-45. המביא לדפוס ערך רק השוואה חלקית בין הטקסט המקורי של ליליינבלום לבין תרגומי-עיבודו של דוד ילין.
10. אנו דנים כאן באנאלוגיה כפי שהשתקפה בתודעה ההיסטורית. ניתן כמובן, גם לנסות הקבלה בין שתי התקופות כתקופות היסטוריות, אך הקבלה כזאת שייכת למטא-היסטוריה.
11. למשל, דיונו של י.מ. יוסט בספרו "תולדות הישראלים", הן בשניו המהותי שחל בהשקפת עולמם של השבים לציון. ראה ראוּבֵן מִיכָאֵל, י.מ. יוסט אבי ההיסטוריוגרפיה היהודית המודרנית, ירושלים תשמ"ג, עמ' 23-24, או דיונו של אברהם גייגר ב"המקרא ותרגומיו" משנת 1857. מעניין לציון כי "גליל כורש" – הכתובת הבבלית הכתובה על גליל-טין – התגלתה על ידי ראסם (C. Rassam) בבבל ב-1879 והובאה למוזיאון הבריטי, שם פוענחה

ביטוי לאותה מסורת יהודית המתייחסת לתקופה באופן ביקורתי.¹² יתירה מזאת, התמונה ההיסטורית של שיבת-ציון כפי שהיא משתקפת בחיבת-ציון משותפת, בדרך-כלל, ללאומיים חילוניים וללאומיים יראי-שמיים במסגרת התנועה, ושונה – לעיתים באופן פרדוקסלי – רק הברירה שהם עושים במרכיביה השונים של התמונה ההיסטורית.¹³

בו בזמן, יסודות אחדים בתמונת העבר ההיסטורי של שיבת-ציון חסרים

לראשונה בידי רולינסון (H.C. Rawlinson) ב-1880. בגרמנית התפרסמה ב-1890 בידי אבלי ווינקלר (L. Abel, H. Vinckler) ושרדר (E. Schrader). מכאן יכלו בלי ספק המשכילים היהודים ברוסיה לדעת על התגלית החשובה. אך אין ברשותי עתה הידיעה מתי התפרסמה התגלית הזאת בעיתונות היהודית ואיזה רושם עשתה בה. ראה F.H. Weissbach, Die Keilinschriften der Achämeniden, Leipzig 1911, p. XI. עזרתו בעניין זה. ראה חיים תדמור, "הרקע ההיסטורי להצגת כורש", עז לדוד, פרסומי החברה לחקר המקרא, ספר ט"ו, ירושלים תשכ"ד, עמ' 450-473. מעניינת איגרתו של מ. ל. ליליינבלום ל. ל. גורדון מ-15 במארכס תרמ"ג (1883) כי "התגלות כתבי היתדות של אשור" מסייעים "לכתבי הקודש שלנו" להוכיח את "ההיסטוריות" של המסורת ההיסטורית של המקרא. ש. ברימן, איגרות, ירושלים תשכ"ח, עמ' 188.

12. הכוונה לאותם מקורות תלמודיים ומדרשיים שמיעטו את דמותו של כורש משום ש"החמיץ" ובלם את העליה ארצה וקימים ירושלים. ראה א. א. אורבך, כורש והצגתו בעיני חז"ל, מולד, י"ט, תשכ"ב. על יחסם של חז"ל לכורש ולהצגתו כורש מעיר שמואל יוסף פיין בספרו "דברי הימים לבני ישראל", וילנא תרל"א-תרנ"ד, כי "כנראה שמפני שנתבטל בנין בית המקדש בימיו ולא חש לתת עז לפקודתו באה הקבלה בעם שלא בתום לב ונפש חפצה עשה כורש חסדו את היהודים", עמ' 9, הערה 1.

13. כך, למשל, הצדיק ר' נפתלי צבי יהודא ברלין (נצ"י"ב) את העליה לארץ גם של חילונים לא שומרי מצוות על סמך ה"תקדים" מימי שיבת-ציון: "וכמו שהיה בימי עזרא הסופר, שקיבץ איזה אלפים בבבל מכל סוגי בני אדן, גדולי תורה ויראי ה', וגם מאותם האנשים נושאי נשים נכריות, אשר היו מורגלים בחלול שבת ולא ידעו את התורה כלל. כל אלה נתקבצו והכינו ישוב הארץ בערים שאח"כ נתמלאה הארץ מבניה", ראה ע' סלוצקי, שיבת ציון – קובץ מאמרי גאוני הדור בשבח ישוב ארץ-ישראל, וארשה תרנ"ב. וראה יוסף שלמון, "ספר שיבת ציון ורקעו ההסטורי", אשל באר-שבע, ב', תש"ח.

במאמרו "נימוקיהם של רבנים בעד שיתוף-פעולה עם המשכילים" בתנועת "חיבת-ציון", שהגיע לידיעתי רק לאחר כתיבת מאמר זה, דן ש. צבי שכטר בהרחבה רבה בתפקוד של ההקבלה לתקופת "שיבת ציון" באידיאולוגיה של הרבנים "חובבי-ציון" ברוסיה. הוא כותב שם כי "דוגמת שיבת-ציון שבימי עזרא ונחמיה היוותה בשביל רבנים רבים אבי-טיפוס בו נעזרו הם לא אחת כמקור לחיקוי בתנועת 'חיבת-ציון'". מבנה ההקבלה דומה מבחינה עקרונית לזה של "חובבי-ציון" ה"לאומיים" אף כי בכמה ענינים חשובים משמשת ההקבלה כדי לתרץ וליישב ענינים שונים מאלה שהעסיקו את ה"לאומיים". שכטר מונה שבעה יסודות להקבלה ההיסטורית הזאת, המתוקים את דעתנו כי האנלוגיה לתקופת "שיבת ציון" היתה, מטעמים שונים, האנלוגיה ההיסטורית המקובלת והמשותפת על כל חלקי תנועת "חיבת-ציון" בראשיתה. הנ"ל, א. רפפורט (עורך), מחקרים בתולדות עם-ישראל וארץ-ישראל, כרך רביעי, הוצאת אוניברסיטת חיפה, תשל"ח, עמ' 239-251 ובעיקר שם, עמ' 248-250.

ואינם מועלים באופן אנאלוגי ו"שימושי", לא על ידי דתיים ולא על ידי חילוניים; למשל, בניית בית-המקדש וכינון ירושלים כעיר יהודית – וזאת מחמת הזהירות בשימוש אנאלוגי בין שתי תקופות היסטוריות שונות כל-כך זו מזו. מבחינות רבות שימשה תקופת שיבת-ציון תקופה בעלת מעמד אנאלוגי נוח לתפקוד מגוון בשל אופיה ההיסטורי: היסוד הנסי במאורעות שהתרחשו בה מצומצם (ורק "הכרזת כורש" יכולה להיחשב כ"מאורע נס"); אין היא תקופה של התנחלות וכיבוש בכוח הזרוע בכל שטח "הארץ המובטחת" אלא בחלק מצומצם שלה וברשות; שאלת "ההיסטוריות" שלה אינה קיימת. היה בה אומנם מימד נבואי-אסכטולוגי של ציפיה לרסטורציה מלאה של "תור הזהב" של מלכות בית דוד ושלמה בתפארתה מחד גיסא, אך שלטו בה ריאליזם מדיני ו"יום קטנות" מאידך גיסא, השתלבו בה הפעולה המדינית והמנהיגות המדינית (המקבלת את סמכותה מהשלטון הפרסי) עם מדיניות דתית-רוחנית המשליטה על העדה נורמות דתיות מתוקנות. שיבת-ציון ההיסטורית היתה איפוא בפועל תהליך שיקום וקימום איטי מלווה משברים ומאבקים באויבים מתנכלים, שבמהלכו נשמעו נבואות גאולה מעודדות ומדרבנות בעלות אופי "אוטופי". הכתבים של תולדות חיבת-ציון רוויים הרבה מובאות ופרפרזות על פסוקים מנבואת שיבת-ציון (ישעיהו השני, יחזקאל, חגי, מלאכי, זכריה, צפניה), מפרקי תהילים מתאימים ומספרי עזרא ונחמיה. המובאות והפרפרזות אינן מופיעות רק בשירה או בכרזות פומביות, אלא בהתבטאויות פרטיות. ובעוד שבספרות היפה (בשירה) נושאות המובאות הללו אופי רטורי והן חלק ממערכת הקונוונציות הספרותיות-פואטיות, הרי בתכתובת הפרוזאית הן מלמדות על האינטנסיביות של מימוש ההקבלה בין שיבת-ציון לחיבת-ציון בתודעה ההיסטורית של חובבי-ציון.



בעיקרו של דבר ובצורה ישירה, היווה התקדים ההיסטורי של שיבת-ציון תקדים בעל מעמד אנאלוגי בארבעה תחומי ההתייחסות עיקריים: א. האופי ה"ריאלי" ה"היסטורי" של השיבה מהגולה לארץ האבות ונכונות – ואף ההכרח – להסתייע בדיפלומטיה ובגורמים זרים; ב. ההכרח בהתיישבות ובאירגון חברתי-קהילתי מקיף המעוגן בנורמות ממוסדות ומנוסחות המתאימות לתנאים ולנסיבות החדשים; ג. הקיום האימננטי של מתח בין המימד האסכטולוגי והאוטופי והציפיה לימים יבואו, לבין המימד הריאליסטי של "יום קטנות"; ד. היחס בין ההרכב החברתי של העולים לבין הגורמים התומכים בהם בגולה.

מותחי ההקבלה בין "חיבת ציון" ל"שיבת ציון" טענו כי כמו בתקופה הפרסית, כך גם בשנות השמונים של המאה התשע-עשרה אמורה היתה שיבת היהודים לארצם להיעשות באופן גלוי וברשיון מטעם הסולטאן העות'מאני. אולם לא לסולטאן התורכי שמור היה התואר "כורש", ולא היתה ציפיה למאורע נסי של נפילת האימפריה העות'מאנית. את תפקידו של כורש קיבל בתודעת בני-הזמן לורנס אוליפנט, שבו ביקשו חובבי-ציון להסתייע בהפלת "חומות בבל" בקושטא ובקבלת רשיון ההתיישבות. בקיץ 1882 כתב מ.ל. ליליינבלום לאוליפנט (מיכתב שלא ידוע אם נשלח לתעודתו), כי "בהיות ישראל בבבל צר כוחם למצוא להם חופשה לנפשם. אז העיר ה' את רוח משיחו כורש מלך פרס, אשר קרא דרור לאסירים בגולה ויתר ידם לעלות לארץ אבותיהם. המלך, אשר לא מבני ישראל היה, ואשר על כן היו ידיו רב לו להתיר את ישראל החבוש, שלח דברו והעם הנגש ראה בו אצבע אלוהים וישב לארץ הקודש [...] יואל ה' וחפצך יצלח בידיך להשיב גאולים לארץ אבותיהם וקרא לך שם חדש: משיח ישראל." (כתבים, תעודה 65).¹⁴ "לורד, ההשגחה העליונה עצמה מסרה לידך את שרביט המנהיג של עמנו," כתבו חובבי-ציון בניקולאיב ללורנס אוליפנט בקיץ 1882 (כתבים, תעודה 64). התקדים ההיסטורי של "הכרזת כורש" איפשר גם ליראי-שמיים ולמסורתיים למצוא לגיטימציה בפעולה האנושית היוזמה העומדת בניגוד לציפיות המשיחיות המסורתיות. אוליפנט הוא שמקבל את המעמד של משיח ה' ("כה אמר ה' למשיחו לכורש..."), "ישעיהו מ"ה, א') והכלי האנושי הפועל בהיסטוריה מטעמו ובשליחותו של אלוהי ישראל: בנוסח זה כתבו ראשי חברת ישוב ארץ הקודש בבוקרשט לאוליפנט בתחילת 1881:

אנחנו בני ישראל נשליך תמיד יהבנו על ה' עושה שמיים וארץ; אשר ברחמיו וברוב חסדיו הראה לנו פעמים רבות נפלאות אשר קצרה יד אדם לעשותם, וגם עתה אנו ליה ועינינו ליה, כי יוציא אותנו למרחב. אבל קורותינו ילמדו אותנו דעה, כי ההשגחה העליונה בחרה לה תמיד את בחיריה רצתה נפשם בה, כי הם יהיו המושיעים לעם בזוי ושסוי,¹⁵ לא מבני ישראל, כי אם גם מחסידי אומות העולם. כורש מלך פרס היה בחיר ה' ומשיחו, ה' העיר את רוחו ויעבר קול בכל ממלכתו וגם במיכתב לאמור "מי בכם מכל עמו יהיו אלהיו עמו ויעלו!" ומעולם לא היו בני עמנו כפויי טובה, כי אם זכרו להודות להם ולחלק להם כבוד בכל מקומות קדשיהם, עד כי לכבודו ציירו על שער אחד בשערי המקדש את העיר

14. "כה אמר ה' למשיחו לכורש אשר החזקתי בימינו לרד לפני גויים ומתני מלכים אפתח לפתוח לפניו דלתים ושערים לא יסגרו", ישעיהו מ"ה, א'. וכן "האמר לכורש רעי", שם, מ"ב, כ"ח.

15. "והם עם בזוי ושסוי", ישעיהו מ"ב, כ"ב.

שושן, העיר הבירה ממלכות מדי־פרס. ומי יודע אם לא בחר ה' גם בבחירו אלי־פהאנט המחייב את עשירי ישראל ברגשותיו הטהורות, ובהשתדלותך אדון נכבד יירה אבן הפינה לקיבוצנו אל ארץ אבותינו החרבה והשוממה על כי עזבוה בניה ובוניה. האדם עיוור עיניים הנהו ואין בכוחו לחדור אל חדרי הסיבות והמסובכים, אשר בהם תארוג ההשגחה העליונה את אופניה.¹⁶

ובאותה הנמקה היסטורית, אך הפעם מכוונת נגד המשכילים המתבוללים, ולא נגד יראי־השמיים, כותב מ.ל. ליליינבלום במחברת "על תחיית ישראל על אדמת ארץ אבותינו", בשנת 1884:

אם היו חכמינו האשכנזים חיים בימי כורש והאחרון היה שואל אותם, אם נכון לסייע לעליית בני הגולה לארץ־ישראל, היו צריכים על־פי מבט העבדות שלהם להשיב לאמר: ארץ אין לבני־ישראל, הם מפוזרים בכל קידמת אזיה – באשור, בבל, מדי, פרס, בחלח, בחבור, בשבא וגם בארץ סינים; בשפתם אינם מדברים (נחמיה י"ג), על כן אינם לאום ואין ראוי להשיב אותם לארץ־ישראל בתור לאום. לאשרנו לא היו פלפלנים כאלה, בני־ישראל שבו לארץ אבותיהם ולחיים לאומיים. אז היתה להם עוד פעם ארץ, שפה ויתר הקניינים הלאומיים.¹⁷

מבקריו של הקשר שבין חובבי־ציון (ושל ביל"ו) לבין לורנס אוליפנט מתייחסים אליו כאל כורש אך "כורש מזויף" ושוללים את ההקבלה בינו לבין כורש: "אבל, אוי לי אם אכתוב, כי השר הגדול ה' אלי־פהאנט אשר הבטיח לישראל בכל מקום בואו כי יעשה וגם יוכל להיות להם לכורש במאה ה"ט, ויפנה לפניהם הדרך לבוא גאולים למחוז חפצם ותוחלתם זה קרוב לאלפיים שנה, השר הזה נגלה לענייניו כגבר אין איל" (כתבים, תעודה 70).

הטקסטים של ביל"ו – הקבוצה הרדיקלית בחיבת־ציון,¹⁸ שהמחקר ההיסטורי

16. התפרסם ב"זרעאל", גיליון 7, אד"ב תרמ"א, 1881. 19.2(3.3). ומובא אצל ש. יבנאלי, תקופת חיבת ציון, א', (להלן: יבנאלי) ירושלים תשכ"א,² עמ' 104–105.

17. כל כתיבי מ.ל. ליליינבלום, כרך ד', עמ' 33, ומובא אצל יבנאלי, שם, ב', 129. וראה מאמרו של מאיר בלקינד מ"המליץ", י"ז חשוון תרמ"ח (1887), המובא בכרך התעודות של ספר העליה הראשונה, הכותב כי דווקא המתיישבים הנוצרים (כוודאי הטמפלרים) זוכים לעזרה מאורגנת מאירופה: "חלוצי עמים אחרים אשר נדבה רוחם להשיב את ארץ הצבי הזאת, מעניקים להם אחיהם ומחזקים את ידיהם בכל טוב כפקודת המלך כורש לפנים –", עמ' 147.

18. ראה שולמית לסקוב, הבייל"ויים, ירושלים 1979 וכן מאמרו של יוסף שלמון "תנועת הבייל"ויים" בספר העליה הראשונה, א', עמ' 117–140, ודברי מיכאל קונפינו ומתתיהו מינץ בקובץ סוגיות בתולדות הציונות והישוב, 1, "הבייל"ויים", תל אביב תשמ"ב, עמ' 13–25 ועמ'

מדגיש את ההשפעה המעצבת הרבה שהיו להלכי-הרוח של האינטליגנציה הרוסית בת-הזמן על השקפת-עולמה – מדברים בלשון היסטורית מסורתית מובהקת ורוויים מובאות ופרפרזות מובלעות מהספרות המקראית הרלוונטית. המעמד החלוצי-נחשוני של חובבי-ציון, ושל ביל"ו כקבוצת אוונגרד בתוכם, קבוצה הטעונה אידיאלים גדולים ואוטופיים אך חסרת כוח לממש אפילו מקצתם, אף הוא מוצא לעצמו את כיסוסו ותקדימו בשיבת-ציון ההיסטורית. הרגש הלאומי העמום וחדל הכוח – כתבה הלישכה המרכזית של ביל"ו בקושטא באוגוסט 1882 – החל רק עתה "לצעוד את הצעד הראשון ולהניח את אבן הפינה לבניית ביתו." העולים הראשונים, עולי ביל"ו, יהיו דומים במעשה ההיסטורי שלהם לשיירת העולים הראשונה מבבל והם שיראו כי העולים מסוגלים לעבודת-האדמה וכי "רב כוח פאלעסטינא להחיותם ולהשקותם מגן עדן. ממנו יראו וכן יעשו; נסול אנחנו מסילה בערבות אזיא בה ילכו אחינו ולא ימעדו בלכתם. [...] ידענו, אחינו היקרים, כי מעט מספרכם – רק אחד בעיר ושניים במשפחה, אך הלא בכל זאת תמצאון, בכל זאת לא אלמן ישראל מחובבי ציון החפצים להרים את קרן היהדות ולהקים סוכת דוד הנופלת." (כתבים, תעודה 151). שיבת-ציון היתה, כאמור, מלווה בציפיות משיחיות ובאוטופיה של רסטורציה לאומית, אולם עבודת הקימום והשיקום התנהלה בהדרגה. בית-המקדש עצמו לא הוקם ונחנך אלא כעבור זמן. מכאן יכלו חובבי-ציון להסיק כי רסטורציה ואוטופיה אינן תהליך היסטורי חד-פעמי אלא תהליך הדרגתי ומתמשך.

בבנותכם אחת מערי יהודה, הנכם בונים בית לאלוקי ישראל וגודרים פרץ כרמו בימים יוצרו לעד נולד. אם מכניסים אתם עצמיכם לדבר הזה, הנכם קונים חיי עולם, וכל מי שהוא בעשרה ראשונים נוטל שכר נגד כולם. עולי בבל לא היו דור יתום כמונו, וכל מי שהתחיל בדבר לחזק בדק ישראל עדיין שמם לזכרון. ועליו אמרו "פתחי לי אחותי רעייתי פתחי לי כחודה של מחט ואני אפתח לכם כפתחו של אולם". עולי בבל אלו לא התחילו אלא כפתחו של מחט, וראו מה עלתה להם באחרית הימים – כי הקימו את ישראל משפל מצבו, בנו הריסות לאומם ודתם, ועם ישראל

34-44. נראה לי כי הדיון על השקפתם הלאומית והחברתית של הביל"ויים כמו הפריד בצורה חותכת ושרירותית בין עגינתם במסורת ההיסטורית היהודית ובמושגיה לבין קליטת מושגים בני-דורם וסביבתם החברתית-תרבותית, בעוד שלפנינו מקרה אופייני וחשוב בשל אופיו וראשוניותו של הצורך בקליטה של מושגים בני-הזמן תוך תירגומם (במובן התרבותי הרחב של המלה) למושגיה של המסורת הרחבת-התרבותית הישנה, ולהיפך.

התכונן על ידם ויהיו לגוי מצוין בארץ. (מיכתב אריה לייב פרומקין, תעודה 101).

לעומת זאת, לעולי ציון המודרניים יתרונות גדולים על עולי כבל, שכן "אבותינו בימי נחמיה לא היו מושלמים כמונו בידיעות שונות ומספרם היה מעט, אבל מה רב העוז אשר לבשו לבנות חומות ירושלים"; כך כותב ליליינבלום ב"שאלת היהודים וארץ-ישראל" ומביא מובאה ארוכה מנחמיה ג' וד' כתימוכין לדבריו, ואחר-כך הוא ממשיך: "הנה במעצורים כאלה נלחמו אבותינו ויוכלו למו, ואנחנו לא נצטרך להילחם, ולא להשיג חירות גמורה. אין לנו צורך לא בחומות ירושלים, לא בבית-המקדש, ולא בירושלים עצמה, העיר שאינה מרכזית, ושהיתה לבירת ממשלת ישראל אך מפני שהיתה בחלק היהודה, שממנו יצאה מלכות בית-דוד. אנחנו צריכים שיהיה מקום מיקלט לנו, אנחנו צריכים לארץ-ישראל ונחוץ לנו בה מרכז אמיתי, אך לא 'סף רעל' או 'אבן מעמסה לכל העמים' (זכריה י"ב, ב', ג'); אנחנו צריכים לעוז רוח ולמעשה, ולזה הננו מוכשרים. קומה לעבוד עבודה, בית ישראל!"¹⁹

גם המציאות החברתית-דמוגרפית של העולים לארץ-ישראל (המכונים לעיתים תכופות בשם "גולים") זוכה להסבר ולפירוש על סמך התקדים ההיסטוריים של שיבת-ציון. הטענה כי רוב העולים לארץ-ישראל הם עולים עניים הנזקקים לתמיכת עשירי היהודים ("פילנטרופיה", כתבים, תעודה 42, מיכתבו של י.מ. לבונטין לז.ד. לבונטין ממאוס 1822 ומיכתבם של חמישה סופרים אל הברון הוראץ גינצבורג ממרס 1882, תעודה 43) זוכה לתשובה כי גם בימיו של עזרא הסופר עלו העניים תחילה:

העשירים יאבו להישאר בארצות פוזריהם ולסחור שם. אבל עליכם לדעת כי גם בימי עלות עזרא הסופר ירושלימה, נשאר העשירים שבנו בתים בבבל ונטעו כרמים, ורק העניים שמרו יעוד עמנו ויחוננו עפר ציון, ובכל זאת גדול היה כבוד הבית האחרון מהראשון. גם נביא ד' בעת חזה עתידות ליהודה ולירושלים אמר: והושעתי בקרבך עם עני ודל.²⁰

19. התפרסם ב"רוסוויט" ב-1881. 2.11. ובכל כתבי מ.ל. ליליינבלום, כרך ד', עמ' 28. מובא אצל יבנאלי, עמ' 129-135. ליליינבלום גם פיתח שם את המוטיב של "מתי מעט" בכתבו כי גם בימי נחמיה היו עולים לירושלים מעטים ו"לא מושלמים כמונו בידיעות שונות", ובכל זאת לבש עז: "לבנות חומות ירושלים!" והוא מצטט את הפסוק המפורסם מנחמיה ד', י"ט-י"ז.
20. המגיד, 11.5.1881, מובא אצל יבנאלי, עמ' 108-109. הכתוב בצפניה ג' י"ג אומר, "והשארתי בקרבך עם עני ודל". אבל כאן מדובר בשארית ישראל - הנשארים בארץ. העולים מבבל עלו עם רכוש רב (עזרא, א'). כאן יש שימוש לא מדויק ואף מסולף באנאלוגיה.

לפיכך צריכים העליה וההתיישבות בארץ-ישראל להתבצע ברשיון,²¹ בצורה מאורגנת, לא סטיכית,²² ובסיוע מלא ומתמיד של גורמים יהודיים מאורגנים בגולה.

אולם דומה כי היסוד האנאלוגי החזק ביותר שמצאו חובבי-ציון בשיבת-ציון – בין שהיו אלה חובבי-ציון דתיים, חילונים מתונים או חילונים רדיקליים – היה הצורך במיסוד נורמטיבי חדש של החברה היהודית בארץ. השוני העקרוני בין חובבי-ציון השונים היה במקור הלגיטימציה של הנורמות החברתיות-תרבותיות החדשות ובתוכנן, אבל מאידך גיסא היה לכולם צד משותף: כולם גרסו כי הישוב החדש בארץ הוא שיהווה את הגורם הפורמטיבי של החברה החדשה ולא תיתכן יצירת חברה חדשה ללא מערכת מקיפה של תקנות אשר יסדירו את החברה כולה (כ"אוטופיה כוללת"), ואת חיי המושבות החקלאיות כתאים חברתיים העומדים ברשות עצמם ("אוטופיה חלקית"), כגרעין וכדוגמא להתיישבות לעתיד לבוא. באופן ישיר ובאופן מובלע נמצא בספרות התקופה התייחסות לקודיפיקציה ולהסדר הנורמטיבי הכולל המותאם לנסיבות הזמן של חיי העדה היהודית בירושלים וביהודה בידי עזרא ונחמיה ("הברית", היא האמנה המתוארת בספר נחמיה י'). כך קובעות תקנות פתח תקווה של "אגודת מייסדי הישוב" משנת תרמ"א כי "[...] אלו התקנות אשר קיבלנו עלינו ועל בנינו, אנחנו בני חברת פתח תקווה למען הסר כל אבני נגף וצורי מכשול מדרכנו אשר אנחנו הולכים עליה להתקרב לאור באור החיים, ולסול לנו מסילה ישרה ודרך הקודש לעבור גאולים, יורנו ה' ללכת בדרכיו, למען נירש ארצנו לעולם ועד." והן מסיימות בנוסח כדוגמת נוסח כריתת האמנה בימי עזרא ונחמיה: "על כל התקנות האלו באנו כולנו בברית לפני ה', ויעזרנו לשמור מצוותיו וללכת בדרכיו ולדבקה בו – – –"²³ וכך קובעות תקנות חברת "פתח תקווה" מדצמבר 1881: "גם זו ראינו בימי נסיוננו המעטים, כי חסרו לחברתנו תקנות קבועות וסדרים נכונים אשר על פיהם תתנהג, והיה הדבר הזה לנו לפוקה ולמכשול כי איש-איש פנה לדרכיו ויפרוץ הריב ותרבינה המחלוקות עד כי נתקעקע הישוב הקטן אשר יסדנו ותיעזב הארץ. על-כן שמנו אל לבנו היום

21. ראה ספר הברית והזיכרון ל"אגודת מייסדי הישוב" המביא בראשו שתי מובאות מעמוס ט', י"ד, ט"ו, ומעזרא ט' ט', ומזכיר את השיבה לארץ-ישראל בחסד מלכי פרס שהעניקו רשיון "לרומם בית אלוקיו, ולהעמיד (את) תרבותיו לתת לנו נדר ביהודא ובירושלים", כתבים, תעודה 9.

22. "נחנץ מאוד להעביר את הגולים שיירות שיירות, לבל יפוצו כשיירות נידחות לכל עבר", קבעו תקנות החברה "קיבוץ נדחי ישראל", כתבים, תעודה 36.

23. מובא אצל יבנאלי, א', עמ' 243-249.

לסדר תקנות נאותות כיד הניסיון הטובה עלינו, וקיבלנו על נפשינו ללכת במ ולבלי לקבל שום חבר לחברתנו עד אם יקיים גם הוא על נפשו ועל זרעו ככל הדברים האלה הכתובים בספר הברית.²⁴

התקנות השונות של המושבות הראשונות הן ביטוי מובהק לצורך בנורמות חיים מקיפות ומוסדרות של הקהילה (העדה) הכפרית החדשה בארץ־ישראל. ניתן לראות בהן מעין תרגום עקיף של האנאלוגיה ההיסטורית לימי שיבת־ציון ועיצוב דמותו הדתית והחברתית בדומה לאמנה החברתית של ימי נחמיה על יסודותיה החדשים המותאמים לזמנם. כלומר, תודעת בני־הזמן הונחתה על־ידי הרעיון כי יצירת חיים חדשים ומסגרות חברתיות חדשות היא מעשה־בראשית שאין לדחותו, וכי אין להניח לחברה להתמסס ולהתנוון על־ידי תהליכים סטיכיים, אלא יש למסד את קיומה על־ידי נורמות ברורות ומקיפות. הדגם ההיסטורי היה גם כאן של שיבת־ציון, הגם שהמחנות השונים בחיבת־ציון הערו אליו תוכן שונה.²⁵

...אבל אנו מדברים על ארץ שישבו בה אבותינו כאלף וחמש מאות שנה וכמו שחיו הם נחיה גם אנחנו בארץ ההיא, וההבדל יהיה כמובן רק בסדרי החיים ואופן הפרנסות, כפי ההבדל שבין הזמנים הרחוקים זה מזה." כך כתב ליליינבלום ליהל"ל באפריל 1882 (תעודה 47). ואילו י.ל. גורדון פירש את ההקבלה ההיסטורית בצורה רחבה וברורה יותר במאמרו "עזרה ועזרא" ב"המליץ" 18.4.1882.²⁶ האוטונומיה שיתן הסולטאן התורכי תהיה בת דמותה של האוטונומיה שנתן כורש מלך פרס לשבי־ציון: הם יקבלו רשות להתנחל, לעמוד ברשות עצמם ולבחור מתוכם "שופטים ושוטרים (מיליץ) לשמרם ולהגן על מושבותיהם". שיבת־ציון דהאינדא כרוכה בצדדים חומריים ("גאולה חומ־

24. כתבים, תעודה 20, עמ' 13–138. ור' נחמיה, ט–י. "ובכל זאת אנחנו כורתים אמנה וכותבים ועל החתום שרינו לחיינו כהנינו – – – ובאים באלה ובשבעה ללכת בתורת האלוהים." וראה גם יהושע כ"ג, כ"ב–כ"ח. בענין הנוסחים השונים של תקנוני התיישבות אני מתכוון להרחיב במקום אחר. השימוש שעושה אחד־העם בפרשה זו כדי לבקר באופן חריף את ההתיישבות החקלאית ואת הישוב החדש במאמרו הידוע "אמת מארץ־ישראל" (מאמר ראשון, המליץ, י"ג–כ"ד סיון תרנ"א) בכתבו "ארץ כי תחרב, והעם עודנו מלא חיים וכוח, – יקומו לה זרובבל עזרא ונחמיה והעם אחריהם וישבו ויבנהו שנית; אך העם כי יחרב, מי יקום לו ומאין יבוא עזרו?" – איננו שימוש מדויק, שהרי עזרא ונחמיה לא קוממו ארץ אלא קודם כל קוממו עם ו"בנהו מחדש".

25. האירגון של ביל"ו היו שילוב בין שאילה מהדפוסים הנאורודניקיים, ואולי גם מהמסורת הסן־סימוניסטית, לבין התוכן המסורתי, שהרי הביל"ויים התכוונו להקמת מושבה יצרנית (כלומר קניין חקלאי משותף) ולא למסורת מהפכנית גרידא. דעה אחרת ר' מאמרו של שלמה נאמן, הציונות ח', תל אביב 1983.

26. מובא אצל יבנאלי, א', עמ' 170–174.

רית") ובהתגברות על מכשולים חיצוניים כמוה כשיבת ציון ההיסטורית, ובמכשולים פנימיים, שעליהם ניתן יהיה להתגבר בעיקרו של דבר רק עלידי יצירת נורמות חברתיות ותרבותיות חדשות כדי שמפעל ההתיישבות יתארגן ויסתדר באופן הנכון:

... בשעה שתבקשו לעניי עמנו עזרה בכסף ובזהב להוציאם מדלותם ולגאול אותם גאולה חומרית, באותה שעה עצמה תבקשו בקרכנו אנשי קודש כעזרא הסופר יראי ה' באמת ומביני מדע,²⁷ ולא כחנופה ובטיפשות הלב, שיתקנו מה שצריך ומה שראוי לתקן וייסדו וישכללו את בניין האומה מראש ומתחילה על יסודות קיימים ונאותים לצרכי החיים בימינו אלה בזמן הזה [...] קביעת שיטה אחת ברורה ומסויימת בחינוך הילדים, בהנהגת הקהילות ובעבודת הקודש, מוסכמת ומותאמת עם צרכי החיים, נחוצה לנו עתה כבניין בית הבחירה בימים קדמונים כדי שיהיה להאומה מקום מרכז לקבץ נידחיה ולהיות לעם אחד, שאלמלא כן, כמו שהיו הראשונים בונים כל אחד ואחד במה לעצמו, כן יהיו העולים עתה לארץ מתנהגים איש על-פי דרכו, כמו שהדבר נוהג באירופא זה כמאה שנים.

שתי עליות עלו אבותינו מבבל, ובשתיהן עמדו בראש העולים אנשים משני המינים: דואגים לתיקון מצבם החומרי והמדיני לחוד ומפקחים על תיקון המעמד הדתי והרוחני לחוד. בעליה הראשונה במלכות כורש עלו כחמישים אלף איש (עזרא ב', ס"ד, ס"ה), והיה זרובבל בן שאלתיאל פחת מלך פרס הנשיא ליהודה מטפל בצרכיהם המדיניים ובצרכי כלכלת העם; ויהושע בן יהוצדק הכהן הגדול והנביאים האחרונים מפקחים על ענייני הדת והרוח, ולימדו את הכהנים תורה (תגי ב', י"ב, י"ג, מלאכי ב', ו', ז', ח', י' ועוד) ולימדום דרכי המוסר ונימוסי ממשלה שישובן של כל כנסיה וכל חברה מושתת עליהם (זכריה ח', ט"ז, י"ז ועוד) וביטלו התעניות והצומות (שם, שם, י"ט) ואחר-כך במלכות ארתחשסתא היתה העליה השניה והיה נחמיה בן חכליה משקה המלך הראש המדיני, ועזרא הסופר הראש הדתי "הכין לבבו לדרוש את תורת ה' ולעשות וללמד בישראל חוק ומשפט" (עזרא, ז', י') ומסדר סדרים בענייני התפילה והעבודה עלידי מתניה מבני אסף ראש התחלה יהודה לתפילה (נחמיה י"א, י"ז, י"ב, ח'), ושאר ראשי הלויים, ומתקן תקנות חברותיות טובות ומועילות לשעתן (ב"ק פ"ב).

27. יסוד זה פותח אחר-כך עלידי אחד העם ו"בני משה".

התקנות, ממשיך י.ל. גורדון, צריכות להיות מתאימות לעולים מאירופה בסוף המאה התשע-עשרה, אבל העיקרון הרגולטיבי דומה ומקבל את תימוכיו מהדגם ההיסטורי של שיבת-ציון.²⁸

המכנה-המשותף של כל חובבי-ציון מצוי איפוא בתודעה ההיסטורית ובת-מונה ההיסטורית האנאלוגית של שיבת-ציון שהיתה, מבחינות רבות, מצע משותף נוח לדתיים ול"חופשיים" בחיבת-ציון, ההסתמכות על התקדים ההיסטורי בתודעה היהודית הלאומית עוברת למן שנות השמונים תהליך של קונקרטי-זציה ושל "התמלאות". כלומר, תמונת-העבר מתרחבת ומתגוונת כדי שתוכל לספק פרטואר מתרחב והולך של סמלים, דימויים ואלויות. תיאור תהליך "התמלאות" זה, מבנהו ותיפקודו השונים הוא ענין שיש צורך להרחיב בו.²⁹ כאן, מכל מקום, נאמר רק כי גם מהיבט זה נמצא הקבלה בין "שיבת-ציון" ל"חיבת-ציון" – ולציונות אחריה: בזו גם בזו נמצא את הדומיננטיות של המימד ההיסטורי-רסטורטיבי הדיקטי ואת המבנה הדיאלקטי של ההסתמכות על העבר כתקדים בתודעה ההיסטורית בת הזמן.

28. המשך ישיר להשקפה זאת נמצא במאמרו של ח.נ. ביאליק "הלכה ואגדה": "לבנות אתם אומרים – כרתו אמנה וכתבו ועל החתום שרינו לחיינו וכהנינו (...) והעמידו עליכם מצות! – הלא כן החלו לבנות גם אבותיכם. החזיונות הנשגבים של ישעיה השני העירו את הלבבות, ואולם כשהגיעה שעת הבניין, היו שני הנביאים שבין הבונים – וזכריה – האחרונים לנבואה והראשונים להלכה, ואלה שלאחריהם – עזרה וסיעתו – לא היו אלא בעלי הלכה בלבד." כל כתבי ח.נ. ביאליק, תל-אביב תש"ח¹⁰, רי"ג.

29. ספרו החשוב של שמואל אלמוג, ציונות והיסטוריה (ירושלים תשמ"ג), מתמקד בעיקר בפובליציסטיקה האידיאולוגית הלאומית בתקופת הרצל ואינו דן בהתגבשותה של תודעה היסטורית עממית, במקורותיה ובמשמעויותיה בתחומים אחרים.