

הגות, תאוריה ותרבות

אינדיווידואליות לאומית, צדק חברתי ואנושות אוניברסלית במשנת נחמן סירקין

יוסי טרנר

מבוא

בדברים שלהלן אבקש לברר את הזיקה בין ערך הצדק החברתי, בבחינת ערך אנושי אוניברסלי¹, לדגש שהושם על הזהות הלאומית הפרטיקולרית במשנת נחמן סירקין (1868-1924). שאלת קיומה של זיקה פנימית בין האינדיווידואליות הלאומית לבין ערך הצדק במשנת סירקין עולה, כמובן, על רקע תקופת פעולתו הספרותית והפוליטית שהתחילה בשנות השמונים של המאה ה-19 ונמשכה עד אחרי מלחמת העולם הראשונה. סירקין הוא בן ליהדות מזרח אירופה שקיבל חינוך יהודי מסורתי ומשכילי מודרני.² בצעירותו הזדהה עם תנועת חיבת ציון בה בשעה שקיים קשר עם חוגים רוסיים מהפכניים. בסוף שנות השמונים ובמהלך שנות התשעים של המאה ה-19 היה לדמות מרכזית במושבות היהודים הרוסים הצעירים במערב אירופה, קודם בברלין ולאחר מכן בברן, כשהיה סטודנט לפסיכולוגיה ולפילוסופיה. לאחר תקופה נוספת של פעילות ברוסיה היגר לארצות הברית ב-1907 ופעל כהוגה דעות ופעיל ציוני-סוציאליסטי בלואר איסט סייד של ניו יורק.³

- 1 בשל קוצר היריעה לא אקיים במאמר זה דיון פילוסופי שיטתי מלא על הקשר הפנימי שבין מושג הצדק ובין מושג האנושות בפילוסופיה המודרנית. די לציין שהנחת קשר זה ביסוד המאמר מוצדקת הן מבחינה תאורטית והן מבחינה היסטורית-מעשית. שכן המאבק הפוליטי על הגשמת הצדק החברתי, המהווה קונטקסט היסטורי למשנת נחמן סירקין, היה לסימן ההיכר של הסוציאליזם האירופי בניסיונו ליישם את מושג האנושות האוניברסלית שמקורו בתנועת הנאורות של המאה ה-18.
- 2 אליעזר שביד, תולדות פילוסופיית הדת היהודית בזמן החדש ג/א: מול משבר ההומניזם, עם עובד, מכון שכטר, תל אביב 2003, עמ' 27; אילון שמיר, 'התשתית הפילוסופית של הרעיון החלוצי בהגותו של נחמן סירקין', עיונים בתקומת ישראל, 18 (2008), עמ' 2.
- 3 לדיונים על חיי סירקין ופעולתו הפוליטית והספרותית ראו: ברל כצנלסון, 'האחד במערכה', בתוך: נחמן סירקין, כתבי נחמן סירקין, ברל כצנלסון ויהודה קופמן (עורכים), דבר, תל אביב תרצ"ט, עמ' ט'-קל"ב; יונתן פרנקל, נבואה ופוליטיקה: סוציאליזם לאומי ויהודי רוסיה (1862-1917) (תרגום עמוס כרמל), עם עובד, תל אביב 1989, עמ' 328-372; Marie Syrkin, *Nachman Syrkin*, Socialist Zionist, Herzl Press, New York 1960-1961.

העשורים הראשונים של פעילותו התאפיינו בתסיסה רעיונית ופוליטית בקרב משכילים יהודים צעירים רבים. תסיסה זו היתה כרוכה בחיפוש בלתי פוסק אחר פתרון לבעיות המהותיות שפקדו את היהודים באותה תקופה, ובהן התפוררות המבנה הקהילתי המסורתי של החיים יהודיים, שבירה הולכת ומעמיקה של התשתית הכלכלית שעליה ישבו חלקים נרחבים של העולם היהודי, עוני ואנטישמיות.

מדובר בתקופה שרוח המהפכה הלכה וגברה בה במקומות שחלק ניכר מהעם היהודי ישב בהם, והיא חדרה לתודעת רבים בקרב האינטליגנציה היהודית הצעירה. רבים חיפשו את הפתרון לבעיות הפוקדות את הקיום היהודי במהפכה עולמית של מעמד הפועלים, שעה שאחרים פנו לחיבת ציון ולאחר מכן להסתדרות הציונית שהקים הרצל. לא פלא שלעתים קרובות הצטלבו דרכיהם של אלה אשר נטו לפתרון לאומי עם אלה שנטו לפתרון חברתי מעמדי.⁴ אך מה שמרשים במיוחד בתקופה זו הוא המספר הגדול של יהודים צעירים שנדרו ממחנה למחנה בחיפוש אחר פתרון.⁵ סירקין עצמו, שכאמור התחיל את דרכו כחובב ציון ונעשה פעיל בחוגים סוציאליסטיים רדיקליים, נמשך לאחר מכן לציונות של הרצל, ובה בעת תקף בחריפות את המגמה הליברלית-קפיטליסטית של הרצל. בתוך זמן קצר ניסח סירקין את אחת התכניות הקדומות ביותר של הציונות הסוציאליסטית; תכנית שלימים היתה בעלת השפעה על תנועת העבודה הארץ-ישראלית.⁶

נוסף על ציוני הדרך הביוגרפיים של חיי סירקין והשפעתו על התפתחות הציונות הסוציאליסטית, ספרות המחקר על משנתו כוללת דיונים חשובים על ההשפעות האידאולוגיות שספג מהוגים הקשורים בתנועה ה'נרודניקית' (רידה אל העם) הרוסית,⁷ וממשנתו של משה הס, מבשר הציונות הסוציאליסטית מאמצע המאה ה-19.⁸ אך לדיון

4 פרנקל, **נבואה ופוליטיקה**, עמ' 329.

5 לדיון על התופעה בצורתה ההיסטורית הרחבה ראו: משה מישיקנסקי, **ראשית תנועת הפועלים היהודית ברוסיה**, הקיבוץ המאוחד, תל אביב תשמ"א, עמ' 161-163. לדיונים על שתי דוגמאות בולטות של תופעה זו ראו: אליעזר שביד, 'לחקר הגותו של נתן בירנבאום על הציונות', בתוך: חיים אבני וגרעון שמעוני (עורכים), **הציונות ומתנגדיה**, מוסד ביאליק, ירושלים, 1990, עמ' 301-319; והדיונים של שביד ופרנקל על חיים ז'יטלובסקי: פרנקל, **נבואה ופוליטיקה**, עמ' 295-327; שביד, **פילוסופיית הדת**, עמ' 268-273.

6 היסודות של תכניתו נוסחו לראשונה ב-1898, בחלק האחרון של 'שאלת היהודים ומדינת היהודים הסוציאליסטית' (**כתבי נחמן סירקין**, עמ' 51-59). אלה עודכנו לאחר מכן במסמך שהכין סירקין בשיתוף עם חברים אחרים מהארץ ומחוזה לה בוועדה של פועלי ציון שביקרה בארץ ב-1920. על כך ראו: Marie Syrkin, *Nachman Syrkin*, p. 189; פרנקל, **נבואה ופוליטיקה**, עמ' 332; אליעזר שביד, **תולדות ההגות היהודית במאה ה-20**, דביר, תל אביב, 1990, עמ' 184-192.

7 פרנקל, שם, עמ' 337, 339; שביד, **פילוסופיית הדת**, עמ' 274; שמיר (לעיל הערה 2), עמ' 9-11.

8 פרנקל, שם, עמ' 332, 338, 346-348; שביד, שם, עמ' 278; שמיר (לעיל הערה 2), עמ' 5-9. השפעתו של הס על סירקין נוגעת בשלושה עניינים שיוזכרו במהלך דיוננו: ההסתיוגות מהדטרמיניזם ההיסטורי של מרקס; ההסתיוגות מהמגמה הקוסמופוליטית שבסוציאליזם האירופי; וההתייחסות אל המורשת הדתית-תרבותית של נביאי ישראל, עם דגש על 'השבת' כבעלת תרומה ייחודית לצד התרבותי והתודעתי של המאבק על הגשמת האנושות.

במאמר זה יש עניין מיוחד בספרות שהדגישה את הממד הפילוסופי של משנת סירקין, בדגש על התנגדותו לדטרמיניזם ההיסטורי.⁹

אליעזר שביד¹⁰ ואילון שמיר¹¹ מיקדו את הדיון במרכזיות חירות הרצון בכתיבתו הפילוסופית המוקדמת, והאירו את הבסיס הפסיכולוגי של תפיסת החירות בחיבורו תחושה ודימוי מ-1903.¹² לפי חיבור זה, ה'תחושה' היא אינסטנציה פסיכולוגית ראשונה הקולטת בניסיון הסובייקטיבי של האדם את המציאות האובייקטיבית הקיימת בעולם, ואילו ה'דימוי' הוא עיבוד תודעתי של רשמים אלה בדפוסי תרבות ואידאלים מורשתיים. ה'דימוי' נמצא כבעל חשיבות חברתית-מוסרית כי הוא המעמיד את ה'ראוי' בניגוד למה שנתפס כנתון בתוך הקיום. האידאל קשור בחירות הרצון כי הוא תוצאה של הפער הקיים בין הסיבתיות האובייקטיבית השלטת בקיום הנתון לבין הדימוי. דווקא משום שה'ראוי' הוא תוצר של התודעה המדמיינת, ורחוק מהמציאות הנתונה והתחושות הראשוניות, קיימת, לפי סירקין, אפשרות של ציות לאידאל בדרך של חירות.

אולם בעוד ששביד האריך את הדיון במומנט הפסיכולוגי הטמון בפער שבין 'תחושה' ל'דימוי' בתפיסה הפילוסופית-פסיכולוגית של סירקין להסברת השפעתו על מגמת הסוציאליזם הקונסטרוקטיבי בהקשרו הציוני,¹³ ושמיר האריך בהסברת ממד החירות בשאיפת היחיד לשמש מנהיג של תנועה לאומית וחברתית (עם הצבעה על שאיפותיו של סירקין עצמו),¹⁴ ברצוני להתייחס ליחס בין ה'תחושה' ובין ה'דימוי' בחיבור זה כגרעין הרעיוני שממנו העמיד את גישתו בתחום 'הפסיכולוגיה הלאומית', אותה אני מציע כמפתח להבנת הקשר שיצר סירקין בין המאבק על הצדק החברתי בעולם לבין האינדיווידואליות התרבותית-לאומית של היהודים.

התזה המרכזית של המאמר היא שסירקין נתן משקל רב לדפוסי ההכרה, השייכים לתחום הפסיכולוגיה הלאומית, בהתמודדות עם המשברים הפוקדים את הקיום החברתי והתרבותי-רוחני של היהודים והאנושות בזמנו; ושזאת משום שראה בפסיכולוגיה הלאומית השתקפות תודעתית פרטיקולרית של החיכוך בין חומר ורוח במציאות האנושית בכלל. עיקרי חשיבתו על האינדיווידואליות הלאומית, על הצדק החברתי ועל האוניברסליות האנושית מופיעים במשנתו כחלק מתפיסה דיאלקטית של ההיסטוריה. השימוש

9 הפילוסופיה הרוסית הקרובה לרוח ה'נרודניקית' ומשנת משה הס מהוות שניים מהמקורות של מגמה אנטי-מרקסיסטית זו במשנת סירקין. יש פה גם השפעה גדולה של המורשת הפילוסופית של קאנט. ואולם, כפי שהראו שביד (פילוסופיית הדת, עמ' 278) ושמיר (חידוש הציביליזציה היהודית במשנותיהם של נחמן סירקין ומרדכי מנחם קפלן', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, ירושלים 2006, עמ' 50-64), סירקין העניק לגישה זו תשתית פילוסופית מקורית.

10 שביד, פילוסופיית הדת, עמ' 274-278.

11 שמיר (לעיל הערה 2), עמ' 13-16.

12 Nachman Syrkin, *Empfindung und Vorstellung*, Bern 1903

13 שביד, פילוסופיית הדת, עמ' 284.

14 שמיר (לעיל הערה 2), עמ' 21-27.

בדיאלקטיקה כדי להבין את ההיסטוריה כרוך בהנחה פילוסופית שמקורה באידאליזם הגרמני של הגל, אשר טען שבמשך הזמן הרוח נותנת יותר ויותר צורה לחומר, ומקדמת את הקיום לקראת השלמתו באידאה של העתיד. במובנים רבים סירקין יותר קרוב למרקס, ויותר מכך לבן זמנו של מרקס – משה הס, בקביעה שהסיבתיות החומרית כלכלית ולא הסיבתיות האידאלית של הרוח, וודאי לא הסיבתיות של הרוח בלבד, קובעת את מהלך המציאות. אך למעשה סירקין הסכים עם הס, להבדיל ממרקס, שהמציאות אינה נקבעת על ידי הסיבתיות החומרית כלכלית בלבד אלא על ידי ההשפעה ההדדית של שתיהן.

נראה בהמשך המאמר שהיבטים של החשיבה החברתית והלאומית ההיסטורית של סירקין השתנו עם הזמן. למשל, בכתביו המוקדמים גילה סירקין הזדהות גדולה עם הנטייה הקוסמופוליטית של הסוציאליזם העולמי ככל שמדובר בחזון לעתיד, אף שחלק עליה בכל הקשור להתמודדות היהודים עם בעיות קיומם בטווח הקרוב. בכתבים אלה מתבטאת רוח רדיקלית ורטוריקה מהפכנית שאינה רחוקה מזו של החוגים המרקסיסטיים, ורק חוסר היכולת לפתור את בעיות הקיום היהודי במסגרת הסוציאליזם של ההווה חייב ככל הנראה בתקופה זו פתרון ציוני. אף תמונת העתיד שהחזיק בה בתקופה זו היתה של אחרית זמן סוציאליסטית, שלפיה העם היהודי, ככל העמים, סופו להתבטל. ואילו לאחר מכן, אחרי שהיגר לארצות הברית, איבד סירקין משהו מהרטוריקה המהפכנית שלו, הגביר את מידת הזדהותו עם הרוח הפרטיקולרית של עמו והדגיש, עוד יותר מכפי שעשה לפני כן, את המשמעות הנבואית משיחית שייחס לפסיכולוגיה הלאומית של היהודים לתיקון החברתי של העולם מתחילת דרכו.

עוד אטען שלמרות ההבדלים בין גישתו של סירקין בתקופתו המוקדמת לבין גישתו המאוחרת יותר, סירקין עקבי בהתבססו על הפסיכולוגיה הלאומית כיסוד מרכזי בתפיסתו את היחס בין ישראל לבין העמים ואת מושג הצדק. אבקש להראות זאת על ידי בירור מקומה של הפסיכולוגיה הלאומית בכמה סוגיות מרכזיות במשנתו, על השינויים שחלו בהן במשך הזמן.¹⁵

עוני ואנטישמיות כביטויים של החלוקה הלא צודקת של הכוח המדיני והחברתי אפתח את העיון בבירור הדיאלקטיקה ההיסטורית המאפיינת לדעת סירקין את העת החדשה.

הסתירה הדיאלקטית ו'המומנט המהפכני' שבקיום החברתי הכללי והיהודי

כמו מרקס, גם סירקין מצא את סימן ההיכר של החברה המודרנית באופייה הבורגני. באמירה הקרובה ברוחה למרקס, ולמעשה גם למשה הס, קבע סירקין ש'החברה הבורגנית

15 ברצוני להודות לקורא האנונימי של מאמר זה, שהעיר הערות פוריות במיוחד בקשר לסוגיה זו ובסוגיות אחרות.

באה לעולם ההיסטורי כשתו סתירה פנימית טבוע בפניה¹⁶. אך בהסכמה עם הס, ולהבדיל ממרקס, הסתירה שדיבר עליה סירקין אינה החיכוך החומרי בין המעמדות הכלכליים בלבד, כי אם הסתירה ההולכת ומעמיקה בין האידיאלים הרוחניים הנעלים שהורישה תנועת הנאורות לתודעה הליברלית של המודרנה, ובין אי-השוויון הכלכלי המשווע והיעדר החירות המאפיינים את הקיום החברתי בפועל.

הבורגנות דגלה בשם החופש ולא היתה חברה שבה רבה כל כך תלות האנשים זה בזה [...] נס האנושות וההומניות נישא בידי הבורגנות ברמה אבל מעולם לא היה היחיד תכלית-לעצמה כאשר הוא היום. באופייה המעמדי האינדבידואליסטי באה לידי ביטוי הסתירה שבחברה הבורגנית, שתוליך אותה לאבדן בטרם תספיק לקום על רגליה. החופש ושוויון הזכויות הפורמאליים, שעליהם מיוסדת החברה הבורגנית, הם המומנט המהפכני הנטוע בלבה של החברה הבורגנית הסותר אותה והורסה.¹⁷

באפיון החברה המודרנית באופן זה הפגין סירקין עקביות לגבי כלל שקבע באשר להיסטוריה בכללה: ה'סיבה לכל דיכוי בחברה האנושית', כתב, היא 'החלוקה הלא צודקת של הכוח המדיני והכלכלי בין בני האדם'.¹⁸ המבנה המעמדי של החברה מבטא את החלוקה הלא צודקת הזאת של הכוח ומנציח אותה. החלוקה הבלתי צודקת והבלתי הוגנת של הכוח החברתי-הכלכלי והמדיני היא הגורם המרכזי לעוני בחברה הבורגנית של המודרנה כמו בחברה הפיאודלית של ימי הביניים. ואולם, לפי שיטתו, בעקבות עיצוב התודעה המודרנית על ידי הערכים האידיאליים שהורישה תנועת הנאורות נוצרה בחברה הבורגנית המודרנית דיאלקטיקה של תודעה ומציאות השונה מזו שאפיינה את ימי הביניים.

כשערכי 'החופש ושוויון הזכויות הפורמאליים' מתחככים עם הדינמיקה הכלכלית, המתבטאת במלחמת המעמדות, נוצר 'המומנט המהפכני הנטוע בלבה' של חברה זו. החיכוך החברתי מהווה את המסגרת שנוולד בה המומנט המהפכני. אך לפי סירקין, החיכוך החברתי אינו מייצר את המומנט המהפכני, כפי שחשב מרקס, כי מקור הפוטנציאל המהפכני לתיקון החברה נמצא, כך סירקין, בסתירה שבין האידיאל התרבותי-רוחני לבין הדינמיקה החברתית הנתונה שנוצרה על ידי החלוקה הלא צודקת של הכוח. ושוב, לא מדובר בסתירה או ניגוד שהגיונה הוא ההיגיון של הדינמיקה החברתית-כלכלית בלבד.

עוד יש להדגיש, שבאומרו כי החלוקה הלא צודקת של הכוח החברתי והמדיני היא המקור לכל דיכוי בחברה האנושית כוונתו אינה לבעיית העוני בלבד, אלא גם לאנטישמיות.

16 כתבי נחמן סירקין, עמ' 13.

17 שם. ויש להשוות עם דברי משה הס, ב' 1857, כשכתב: 'ציוויליזציה שדוגלת להלכה בשם הקדמה, אך שוב אינה מסוגלת לצעוד אפילו צעד אחד קדימה בלא שתדרוך על הריסות ועל פגרי אדם: כלום יש ספק בדבר, שחברה כזאת וציוויליזציה כזאת משפטן נחרץ מראש - לכליה? (יום הדין הגדול על העולם החברתי הישן', בתוך: משה הס: כתבים כלליים (תרגום ישרון קשת), הספרייה הציונית, ירושלים 1956, עמ' 158-159).

18 כתבי נחמן סירקין, עמ' 63.

'החלוקה הלא צודקת של הכוח המדיני והכלכלי היא הסיבה [...] [ה]כללית לעקת היהודים'¹⁹, כי גם האנטישמיות היא תוצאת 'הניגוד הנצחי השולט מימות עולם בין החזק והחלש'²⁰. ההתמודדות עם האנטישמיות היא מרכיב מרכזי בדיוניו על 'הפסיכולוגיה הלאומית' של היהודים, אך יש לשים לב גם למשמעות האנושית האוניברסלית שלה. שכן בדיוק אותה סתירה בין הנתון המעמדי-כלכלי לבין האידאל שמצא במציאות המודרנית, מצא בין האנטישמיות לבין האידאלים של הנאורות, וכהסבר לכישלון האמנציפציה טען ש'שיווי זכויותיהם של היהודים והיתר כניסתם לכל מקצועות הפעילות האזרחית' פשוט 'לא עלו בקנה אחד עם נימת האנוכיות של החברה הבורגנית'²¹. אמנם אין להסיק מכאן שסירקין ראה את בעיית האנטישמיות דומה לבעיית העוני בכל עניין ועניין. שהרי נוסף על מלחמת המעמדות הפוקדת כל ציבור באשר הוא, סירקין סבר ש'לעקת היהודים [...] סיבות מיוחדות', שמקורן 'בגזל זכויותיו של העם היהודי וברפיונו החברתי-מדיני'²². בשל היות העם היהודי עם גולה סבר סירקין שניסיונו ההיסטורי מתאפיין במידת סבל וייסורים העולה על זו של ציבורים אחרים.

גובה-הלב והבזו, השנאה והרדיפה הבאים בעקב חלוקת כוח [...] במידה לא שווה [...] התלקחו כלפי היהודים ביקוד תבערה. על קרקע חלוקת השלטון במידה לא-שווה והניגוד שבין היהודים לסביבתם צמחה [...] צרתם ההיסטורית של היהודים, שהיא אחת ואין דומה לה בכל ההיסטוריה של האנושות.²³

אף שסירקין לא אמר זאת במפורש, כפי שאמר בקשר לסתירה בין אידאל ונתון בחברה הבורגנית המודרנית, נראה שייחס חשיבות מהפכנית גם לסתירה בין הראוי ובין המצוי בהקשרו המיוחד של הקיום היהודי במהלך ההיסטוריה. עוד נראה שהדיאלקטיקה ההיסטורית של העם היהודי כוללת, בעיני סירקין, שני קטבים. בכתבתו המוקדמת הוא הדגיש במיוחד את ההתמודדות עם האנטישמיות במישור החומרי-ארצי של הקיום, ואילו בכתבתו המאוחרת הדגיש יותר את הצד הרוחני-אידאלי. ובכל זאת יש להדגיש ששני הקטבים נוכחים בהגותו לאורך כל הדרך, ולשיטתו היחס הדיאלקטי בין הנתון החומרי לאידאל הנישא ברוחו של העם מרכיב את אופייה המיוחד של הפסיכולוגיה הלאומית של היהודים. רק שבשלב המוקדם של הגותו הצד המשיחי-אידאלי של הקיום היהודי מופיע כאופק הרוחני של ההתמודדות עם הדינמיקה של הקיום החומרי-ארצי, ואילו לאחר מכן ההתמודדות הקיומית-ארצית עם אי-הצדק הנתון בעולם מונחת כאופק החומרי של החזון המשיחי-אידאלי. נראה דברים אלה תחילה בהקשר לתפיסתו את הגורל היהודי הקדם-מודרני מתקופתו המוקדמת.

19 שם.

20 שם, עמ' 4.

21 שם, עמ' 16.

22 שם, עמ' 63.

23 שם, עמ' 4-5.

המשמעות החברתית והתרבותית של הקיום היהודי בהיסטוריה

והנה, גם עיוניו בקיום היהודי של ימי הביניים מוצגים במסגרת דיאלקטיקה של תודעה ומציאות. אך הסתירה המאפיינת את המציאות היהודית של ימי הביניים שונה, כמובן, מזו שנוצרה בחברה האירופית של התקופה המודרנית. גם כאן מדובר בחיכוך בין ראוי לנתון. אך במקום הסתירה שבין התודעה האידאלית של תקופת הנאורות לבין הפרקטיקה הנתונה של החיים החברתיים והכלכליים עקב המהפכה התעשייתית, באה זו שבין מגמתה המוסרית-דתית האידאלית של רוח המקרא לבין 'כוח-הזרוע הגס', 'עריצותם' ו'ברבריותם' של 'רומי ושל ימי הביניים הנוצריים'.²⁴

הגולה שלתוכה נקלעו היהודים לאחר חורבן הבית, היתה מורכבת מעיי מפלתה של התרבות היוונית-הרומית, שנאצל עליהם מרוחה של הנצרות הארץ-ישראלית. היהודים הביאו אתם סגולות רוחניות שגרמו להם להתייחס באיבה ובשלילה לשני היסודות הללו. הסובייקטיביות העזה של יהודי ארץ ישראל, שמצאה לה ביטוי באמונת הייחוד, בבקשת המוחלט והלך הרוח האֵתי, נתקלה בקרב העולם היווני-הרומי בתכונות-רוח ויסודות תרבות מתנגדים בתכלית.²⁵

יש, כמובן, להתייחס אל הבדלי התרבות הרוחנית שבין היהדות לנצרות כהבדלים הקיימים במישור האידאלי של המציאות, עוד בטרם ניגשים לדון בהם במישור הארצי הנתון. והרי בכל זאת מדובר ב'ניגוד האמונה שבין היהודים לשאינם יהודים'. ולפינו אפוא המחשה יפה לדרך שבה ה'ראוי' מתבטא בתרבות המעצבת את דרך ההתמודדות עם נתוני המציאות הֵרֵאלית. ובכל זאת נראה, לפחות מבחינה רטורית, שסירקין עוד מדגיש בשלב זה יותר את הצד הֵרֵאלי של חיי היהודים בפיתוח הבנתו את הקיום היהודי בגולה. שכן, העיקר כאן אינו הניגוד האמוני כשלעצמו, כי אם צירופו לממד הכוח שבמלחמת 'החזק' ב'חלש' בדינמיקה הכלכלית והמדינית המתאפיינת ב'שלילה מן היהודי את עממיותו'. הציבור היהודי, הסביר, שנא את הציבור הלא יהודי לא פחות ממה שהלא יהודים שנאו את היהודים. שנאת היהודי את הלא יהודי הגיעה לכך שהיהודי 'כפר באנושיותו' של העולם הלא יהודי. ואולם, הדגיש, בעוד ש'היתה ביהדות רק שנאה כבושה ובוז נסתר כלפי הנצרות, הנה יצאה הנצרות כנגד היהדות בבוז ובכוח הזרוע'.²⁶

זכות חיבורה של מורשת הנבואה בישראל עם אילוצי ההתמודדות עם הניסיון המר של הקיום הכוחני בגולה טען סירקין שליהדות ימי הביניים היו שני פנים הפוכים: פן ה'חול' המגיב למלחמתו של העולם הלא יהודי נגד היהודים, ופן ה'השבת' – הוא פן ה'הקודש' – המתעלה על הניסיון ההיסטורי המר.

24 שם, עמ' 4.

25 שם, עמ' 3.

26 שם, עמ' 6.

הפן של החול הוא תוצאה של מלחמת הקיום גופא, והוא כולל משום כך את תחושת הבוז כלפי העולם הנוצרי שהוזכר לעיל. הפן של 'השבת' קשור, לעומת זאת, באוריינטציה תודעתית הרואה את עצמה המושך של מורשת הצדק והאמת של נביאי ישראל. היחס המשפיל כלפי היהודים בהיסטוריה הוביל, לפי דעתו, לתגובה מתגוננת המתבטאת בתפיסתם העצמית כ'שאר שבעולם'²⁷ על אף היותו למעשה מיעוט חלש ונרדף. ואולם ככל שמדובר במידת גאווה מופרזת, יש להודות, שלפי סירקין היא גם מוצדקת במובן כלשהו, שכן מדובר בכל זאת בתודעה שמורשת הנביאים מהווה בה עיקר.

שני הלכי נפש חיו בו ביהודי של ימי-הביניים [...] אם הביאו האחד לידי ניגוד עם שאר כל העולם, בא משנהו [ו]העלה אותו מעל לעולם. אותו יהודי גופו, אשר בחג הפסח שילח את זעמו ומארתו בעולם [שפוך חמתך על הגויים], שפך את נפשו בראש השנה בתפילות למען העולם. 'ובכן תן פחדך, ה' אלהינו, על כל מעשיך ואימתך על כל מה שבראת' [...] אם בחג הפסח קראו לעזרת שמים לנקום את נקמתם בעולם, הנה בראש השנה וביום הכיפורים נקלעו זרי העֲנֻת של ישראל.²⁸

בשל שאר הרוח המתואר כאן ראה סירקין בחיבור ההסתכלות האידאלית של מציאות הקודש עם הניסיון ה'ראלי של הדינמיקה הכלכלית-חברתית את היסוד המהפכני הנעוץ בקיום ההיסטורי של היהודים, והוא התייחס אליו כבסיס לגישתו בתחום הפוליטיקה היהודית של המאה ה-20. בשל החיבור ההדוק בין מורשת הצדק והאמת של נביאי ישראל לניסיון החיים של העם היהודי כקרבן של ההיסטוריה אמר ש'היהודים מייצגים על ידי עצם קיומם את חירות המצפון וחיבה של זכויות האדם הנעלות'. הקיום היהודי גופו מהווה לפי טענתו 'מחאה על החמס', 'מלחמה לצדק' וביטוי של 'שאיפת ההתקיימות של האדם'.²⁹

זוהי אכן היסוד של גישתו בתחום הפוליטיקה היהודית. הוא ראה בהתגייסות היהודים לפעילות סוציאליסטית – למען תיקון האנושות, ולציונות הסוציאליסטית – למען תיקון מציאות החיים של היהודים בקרב האנושות, דבר ההולם את 'האינסטינקטים המדיניים' שלהם.³⁰ לפי דעתו, 'העמידה על אופיין האמתי של האנטישמיות ושל צרת היהודים' כ'תוצאה של מלחמת המעמדות של החברה ואפס-הכוח של היהודים, כופה על היהודים את צורת מחאתו [צ"ל מחאתם] כנגד העולם'.³¹

אך אל לנו להתעלם ממורכבות תפיסתו לגבי הדרך שבה 'המחאה היהודית הישנה נגד העולם' עשויה לבוא לידי ביטוי בקרב העם היהודי בהווה. הצד האידאלי של מורשת

27 שם, עמ' 10.

28 שם, עמ' 9.

29 שם, עמ' 30.

30 שם, עמ' 33. ארחיב בעניין זה בחלק הבא של הדיון.

31 שם, עמ' 24.

הנביאים, לנוכח חוויית האנטישמיות בעולם המדיני הכוחני-ראלי, היא בשבילו הבסיס הבלעדי להמשך הקיום הלאומי של היהודים בעולם, והוא ראה במורשת זו יסוד של המחאה היהודית בהווה.³²

היהודים [ש] היו העם המפרד והסותר שבהיסטוריה, עתה יהיו העם המהפכני שבעולם. הם [ש] היו הנכנע והמדוכדך שבעמים, יהיו נא הגאה והאמיץ שבהם. ממצוקתם ישאבו את עילויים המוסרי [...] מעניות קיומם [...] דמות עליון לחייהם. קטן, כעור, משועבד, ירוד, ואכזרי הוא היהודי כשאין הוא זוכר את עצמיותו הגדולה [...] גדול, יפה, מוסרי וסוציאלי הוא בשעה שהוא שב אל עצמו ומכיר באני שלו.³³

באיזה אופן מובילים דברים אלה לניסוחו של סירקין את חזון הציונות הסוציאליסטית ולעידוד היהודים להשתתף בהגשמתה? באיזה אופן הם מובילים לעידוד המשך הפעילות של היהודים בתנועות הסוציאליסטיות בארצות הגולה? אגש עתה לביור עניין זה. אך לפני כן אעיר ש'זיכרון העצמיות' וה'הכרה באני' הנזכרים בסוף ציטטה זו, כמו ה'מחאה נגד העולם' שנזכרה לעיל, קושרים, בעיני סירקין, את צורות הפעילות הפוליטית של היהודים בעת החדשה עם תחום ה'פסיכולוגיה הלאומית', כפי שאראה עתה.

סוציאליזם וציונות כצורות 'מחאה' של הפוליטיקה היהודית

ב-1901 כתב סירקין שכמו הסוציאליזם העולמי גם 'הציונות הסוציאליסטית קוראת בשם האור' ו'בשם האמת, וכי היא קוראת למלחמה בכל כוחות השחור והזדון'. אך להבדיל מהסוציאליזם הכללי אמר כי 'הציונות הסוציאליסטית' אינה 'נובעת [...] מן הגורם הסוציאלי-הכלכלי בלבד' אלא היא גם שואבת 'ממקור תרבותי-פסיכולוגי עמוק'. בשל 'מקור תרבותי-פסיכולוגי' זה סבר סירקין ש'הציונות הסוציאליסטית מטילה על עצמה [...] תעודה תרבותית-רוחנית גדולה' ליצור 'תנאים לשגשוגה של הלאומיות היהודית' ולכונן 'מרחב לכוחות היצירה של העם היהודי'.³⁴ ואילו מן הצד השני קבע ש'הסוציאליזם' בכלל,

32 אהדתו את הנבואה וראייתה כבסיס להמשך הקיום היהודי בהווה ובעתיד עומדות ביחס ישיר לתיעוב שחש כלפי היהדות הרבנית של ימי הביניים והאורתודוקסיה בת זמנו. מתקבל הרושם שראה בזמנו תקופה שהיהודים מתבקשים לבחור בה בין שני היבטים אלה של מורשת העבר כבסיס לקיומם. בעוד שמורשת הנבואה מעמידה על רקע המציאות הנתונה את החובה להילחם באי-הצדק שבעולם, היהדות הרבנית נתפסת בעיניו ככניעה למציאות הנתונה המצמצמת את רוח היצירה של היהודים למחאה של מרירות והסתגרות. את מורשת הנבואה ראה כביטוי של עצמיות העם היהודי, ואילו את היהדות הרבנית ראה כסטייה ממנה.

33 שם, עמ' 59.

34 שם, עמ' 67-68.

ולא הציונות הסוציאליסטית בלבד, 'הוא [...] אותה מפלגה אשר אליה נדחפים היהודים על ידי האינסטינקטים המדיניים'³⁵ שלהם.

מה מקומם של 'האינסטינקטים המדיניים' בפסיכולוגיה הלאומית של היהודים? וכיצד, לפי סירקין, הם באים לידי ביטוי בפעילות פוליטית עכשווית?

בכתביו מסוף העשור האחרון של המאה ה-19 ותחילת העשור הראשון של המאה ה-20, שמטרתם גיוס חברים לציונות הסוציאליסטית ובירור היחס הרצוי בין הציונות הסוציאליסטית לבין הסוציאליזם העולמי, לא דן סירקין דיון תאורטי עמוק באשר לטיבה של הפסיכולוגיה הלאומית.³⁶ אך אפשר להבין את כוונתו כשהוא מדבר על 'האינסטינקטים המדיניים' של היהודים מתוך ביקורתו על תפיסת העולם הקוסמופוליטית שאימצו חוגים סוציאליסטיים רבים, בשעה שהשווה את המגמה הקוסמופוליטית בקרב סוציאליסטים יהודים עם מגמת ההתבוללות של היהדות הבורגנית בדור האמנציפציה.

פרוצס ההסתפחות של היהודים על המפלגה הסוציאליסטית האופוזיציונית התחיל משעה שהופיעה האנטישמיות. ואולם מחאה זו של היהודים לא היתה עד כה מוסרית [...] כמחאתו של היהודי הבורגני המודרני, הסוציאליסטים היהודים של מערב אירופה;³⁷ שיצאו מתוך הבורגנות קבלו אף הם [...] את מורשת ההתבוללות [...] בסוציאליסטים היהודים התנוון הסוציאליזם עד כדי התרחקות מהיהדות, ממש כמו שהליברליות הביאה את הבורגנות היהודית להתבוללות [...] תחת להטעים את

35 שם, עמ' 33.

36 את זאת הוא יעשה במאמרו בעל המגמה העיונית מאותה תקופה: 'גזע, עממיות ולאומיות' (כתבי נחמן סירקין, עמ' 263-272), ושוב בתקופת מלחמת העולם הראשונה, במאמרו על 'חירות לאומית ואחרות בינלאומית', (בתוך נחמן סירקין, *נאציאנלע פרייהייט און אינטערנאציאנלע אינהייט, אידיש נאציאנלען ארבייטער פערבאנד פון אמעריקא*, ניו יורק 1917). ההפניות למאמר זה יהיו הן למקור ביידיש והן לתרגום באנגלית שהופיע ב-Nachman Syrkin, *Essays on Socialism*, Zionism, Young Poale Zion Alliance of America, New York 1935, pp. 31-64.

37 סביר להניח שכוונתו לאנשים כמו פרדיננד לסל ומשה הס (לפני חזרתו להזדהות עם העם היהודי בעת כתיבתו את *רומי וירושלים*), שהיו בין ההוגים הסוציאליסטים החשובים ביותר בשנות הארבעים של המאה ה-19, וכמו כן לאותם היהודים שהצטרפו לאינטרנציונל הסוציאליסטי הראשון במהלך שנות השישים של המאה. אך אין ספק שכשהוא אומר ש'בסוציאליסטים היהודים התנוון הסוציאליזם עד כדי התרחקות מהיהדות' כוונתו גם ליהודים סוציאליסטים שאימצו תפיסת עולם קוסמופוליטית במזרח אירופה של זמנו. בשנות השמונים של המאה ה-19 אימצו יהודים רבים שהצטרפו לחוגים מהפכניים את תפיסת העולם הקוסמופוליטית. חשובה במיוחד העובדה שגם בקרב אגודת הפועלים היהודית הכללית ברוסיה ובפולין ('הבונד'), שקמה כשנה לפני פרסום 'שאלת היהודים ומדינת היהודים', היו התלבטויות ומחלוקות רבות בנושא זה. במאמרו 'הציונות והבונד' מתרס'ג ניהל סירקין פולמוס חריף נגד הבונד, על רקע החלטת הוועידה הרביעית של הבונד מ-1903 שקבעה, בלשוננו, ש'אין לתת לציונים בשום אופן דריסת רגל בהסתדרויות הכלכליות והפוליטיות' שלו. באותו מקום האשים סירקין את הבונד באימוץ דרך ההתבוללות המאפיינת את הבורגנות היהודית עוד מאמצע המאה (כתבי נחמן סירקין, עמ' 206-229).

נימת היסוד שבהתקוממותם המהפכנית נגד החברה המעמדית – את שייכותם לנדכא שבעמי העולם להציג [...] את מחאתם כמחאה יהודית ספציפית בראש וראשונה ולהעלותה רק אחרי כן לדרגה עליונה וכללית [...] הסירו מעל מחאתם כל לבוש אופי יהודי.³⁸

השורה התחתונה של הביקורת היא שההתנכרות ללאומיות היהודית כמוה כהתנכרות לעצמיות היהודית המהווה את המקור העמוק של המחויבות של אותם סוציאליסטים עצמם לעשיית הצדק בעולם.

כפי שראינו אמנם קיימת בתקופה זו, אצל סירקין, אמביוולנטיות רבה לגבי ההצטרפות לסוציאליזם העולמי. שכן, לא זו בלבד שהייב את הצטרפות היהודים לסוציאליזם העולמי, בה בשעה שגינה את היהודים שהסוציאליזם שלהם הוא בעל מגמה קוסמופוליטית, אלא הוא גם טען כי הפתרון לבעיית היהודים בטווח ארוך יימצא בניצחון הסוציאליזם בעולם (ראו בהמשך המאמר).³⁹ אולם, מאחר שענייננו בשלב זה של הדיון הוא בבירור מקומם של 'האינסטינקטים המדיניים' בתפיסתו הכוללת לגבי הפסיכולוגיה הלאומית של היהודים, אמשיך בבירור טיבה של אמביוולנטיות זו במסגרת גישתו בתחום הפסיכולוגיה הקיבוצית מתוך השוואת גישתו בתחום זה עם תפיסת הרוח הלאומית של אחד העם.

והנה, גם כאן מתגלה סירקין כמי שפוסח על שתי הסעיפים: אף על פי שבמאמרו 'הציונות החברתית' מ-1903 האשים סירקין את אחד העם, מייסד הציונות הרוחנית, בגישה 'בורגנית' המנתקת את הקשר בין 'שאלת היהדות' הרוחנית-אידיאלית מ'שאלת היהודים' החומרית של העוני והאנטישמיות שחווה בפועל ההמון, מסתבר שיש מן המשותף בין ה'פסיכולוגיה הלאומית' של סירקין ובין ה'רוח הלאומית' של אחד העם.⁴⁰ הוא אמנם ביקר

38 שם, עמ' 25.

39 גם פה אני מודה לקורא האנונימי של מאמר זה, שכתב כי אמירות סירקין המבטאות גישה חיובית כלפי הסוציאליזם הכללי, בתקופה זו, משקפות מידה של התבטלות בפני הסוציאליזם העולמי, וזו נעלמת בחשיבת סירקין המאוחרת יותר. אלא, שלדעתי, יותר משעומדת לפנינו עמדה של התבטלות מדובר באמביוולנטיות נפשית עמוקה. הווי אומר, בתקופה זו סירקין מתבקש להתמודד עם הסתירה הקיימת, לכאורה, בין הזדהותו עם הלאומיות היהודית, אותה הוא מביא לידי ביטוי במסגרת עמידתו על המניע להצטרפות אל הציונות ואל הסוציאליזם בפסיכולוגיה הלאומית של היהודים, ובין הזדהותו האנושית האוניברסלית המתבטאת בהזדהות הפוליטית עם הסוציאליזם העולמי כשלעצמו, בלי שהצליח לנסח בצורה אלגנטית את היחס הסופי ביניהן.

40 אין ספק שסירקין הכיר את כתיבתו של אחד העם עוד מצעירותו, ולו מקריאתו בעיתונות היהודית המשכילית בת הזמן. חברים שונים של 'האגודה המדעית היהודית הרוסית', שבה היה חבר בתחילת העשור האחרון של המאה ה-19, קיימו קשר עם האגודה הסודית למחצה 'בני משה', שהקים אחד העם (ורדה פילובסקי, 'נחמן סירקין: הגותו הלאומית והחברתית ופעילותו הציונית-מדינית מראשית דרכו עד הקונגרס הציוני השני', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, ירושלים תשל"ד, עמ' 14, 30). כמו כן, בחלק הראשון של מאמרו 'הציונות החברתית' מ-1903, סירקין מנתח את משנת אחד העם בצורה ביקורתית (כתבי נחמן סירקין, עמ' 107-123) אף שבין השיטין עולה גם ניצוץ של הזדהות (ראו בגוף הדיון).

את אחד העם על התעלמותו מהצדדים החברתיים והחומריים הנתונים של בעיית הקיום היהודי, ובכל זאת אין בדבריו שמץ של הסתייגות מעצם ראייתו של אחד העם את הרוח הלאומית כעיקר בקיום היהודי, ולא מרעיון המרכז הרוחני שהציע כבסיס לשיקומה לנוכח עצמת ההשפעה המפוררת של רוחות התרבות האירופיות באותה תקופה. אדרבה, סירקין נשמע כמי שתומך ברעיון המרכז הרוחני כשהוא מזהיר: 'מרכז רוחני להתפתחות היהדות יוכל להיברא רק בקישורה עם שאלת היהודים החומרית'.

והנה, יחס דו־משמעי זה למשנת אחד העם מתפרש יפה במסגרת גישתו באשר ליחס בין חומר ורוח בעיצוב הקיום: בשל היות ההתמודדות עם המציאות החברתית והמדינית מקור המעצב את האישיות הקיבוצית, שאינו נופל בחשיבותו מהזיכרון ההיסטורי של העם המגולם במקורותיו הספרותיים, יוצא כי המאבק על הצדק החברתי במסגרת המלחמה בין החזק והחלש אינו, בעיני סירקין, תכונה מקרית של הקיום היהודי, אלא הוא מהווה, יחד עם המורשת המוסרית האידאלית של ספרות הנבואה, תכונה מהות שלו.

יוצא שכמו הרוח הלאומית של אחד העם, כך הפסיכולוגיה הלאומית של סירקין היא סוג של סובייקטיביות קיבוצית המתבטאת בעיצוב העם כ'אישיות' משותפת המחזיקה בדימויים ספרותיים ודפוסי רצון ערכיים ומוסריים. אלא שבניגוד לאחד העם, גם הרוח הלאומית מתקיימת בדיאלקטיקה של תודעה ומציאות, ולעולם אינה בגדר רוח לאומית מופשטת המוצאת את ביטוייה העיקרי ביצירה הספרותית. הווי אומר, הרוח הלאומית של עם היהודי היא, לפי סירקין, רוח קונקרטי של אישיות היסטורית־ממשית שאין לה בְּרָרָה אלא להתמודד יום־יום עם החיכוך שבין התודעה האידאלית לבין הדינמיקה הנתונה של המציאות החומרית ההיסטורית האובייקטיבית.⁴¹

אטען בהמשך המאמר שבעקבות ראייה זו ייחס סירקין לקיום היהודי בעת החדשה חשיבות של מומנט מהפכני הדומה לזה שייחס לחיכוך בין האידאלים של הנאורות למציאות החברתית של המודרנה ולחיכוך בין המורשת האידאלית של נביאי ישראל לחוויה היהודית של האנטישמיות בימי הביניים. אאשש את הצד התאורטי של טיעון זה בחלק הבא של העיון, אך אפשר כבר לראות את הצד המעשי של גישה זו בזיקה שהניח בין הפסיכולוגיה היהודית לדורותיה לבין הצטרפותם המעשית של היהודים לסוציאליזם ולציונות בתקופתו. יונתן פרנקל צדק כשקבע בזמנו שעידוד הצטרפות היהודים לשורות הסוציאליזם העולמי (לצד הציונות הסוציאליסטית) חרג מ'התכתיבים המתחייבים מן הניתוח הסוציולוגי' שעמד ביסוד התמסרותו לציונות,⁴² ונימק את עמדתו בראיית הצטרפות לסוציאליזם הכללי כביטוי לתחושה קיומית־מוסרית האוסרת על היהודים 'להיכנע בסבילות להשפלה פוליטית, לעלבון פוליטי, ולתוקפנות פוליטית' ללא מאבק. אך הוא התעלם מכך שלסירקין היו גם 'תכתיבים' עיוניים, פנים־שיטתיים, לחיוב המעורבות בסוציאליזם הכללי, נוסף על השיקול הקיומי־מוסרי הנזכר.

41 שם, עמ' 122.

42 פרנקל, נבואה ופוליטיקה, עמ' 349-350.

אם כן, הבה נחזור לבירור הדברים מתוך דברי סירקין עצמו, כשכתב מחד גיסא, של'שתי התנועות', ולא רק לציונות הסוציאליסטית בלבד, 'יש אתן תשובה לצרכים הממשיים של ההמונים היהודים ולשאלת היהודים'; וכשטען שמן הראוי שיהודים יהיו פעילים גם בחוגי הסוציאליזם הלא ציוני מאחר ש'הפרולטריון הוא המפלגה האחת והיחידה השואפת לביטול מלחמת המעמדות ולחלוקה צודקת של השלטון',⁴³ ואף קבע שעם הצלחת הסוציאליזם בביטול מלחמת המעמדות בעתיד, הוא יביא גם לתיקון 'היחס האי-נורמלי שבין היהודים לסביבתם החזקה מהם', וישים 'סוף לבעיית האנטישמיות';⁴⁴ אך, מאידך גיסא, הסביר את הצורך במציאת פתרון לסבלם של היהודים במסגרת הציונות בנימוק שהסוציאליזם לא יוכל לעזור ליהודים כי אם בעתיד רחוק מאוד.

שינוי כל יחסי השלטון אשר עד כה וחידוש צורתם בסוציאליזם - יש בכוחם להעביר את צרת היהודים מן העולם רק לעתיד לבוא. ואולם בהווה [...] המלחמה הסוציאליסטית קצרת יד היא להקל על מצוקת היהודים [...] הסוציאליזם הנפרד לשני חלקיו, למטרה הסופית ולמלחמה על השגת תנאים יותר טובים במסגרת חברת ההווה, קובע ברכה בשני חלקיו [...] לכל הנדכאים [...] להגביר את כוחם המדיני, להיטיב את מצבם הכלכלי ולהרים את השכלתם הרוחנית. לא כן הדבר לגבי היהודים. חוסר הזכויות המדיניות, במצבם החברתי, ומצד שני גם תכסיסם של הסוציאליסטים עצמם בנוגע לעם ולמשלה - כל אלה מביאים על היהודים תנאים מיוחדים במינם אשר אינם ניתנים להשתבח מתוך המלחמה הסוציאליסטית בהווה.⁴⁵

בשל נטייתו הסוציאליסטית לפן החומרי של הקיום היהודי (לצד הפן הרוחני שהדגיש אחד העם), אימץ סירקין את ניתוח האנטישמיות של הרצל,⁴⁶ וקבע ששילוב הגורם הכלכלי עם הגורם הלאומי בעת החדשה עשה את האנטישמיות ל'יסוד מאחד של החברה המעמדית',⁴⁷ והביא ל'חרם חברתי [...] על האומה היהודית'⁴⁸ מתוך 'רצון להשמיט את הקרקע מתחת לרגלי המתחרה, להחרים את רכושו [ו] לגרשו מן הארץ'.⁴⁹ כך שלמרות עניינו בתיקון גורל המעמדות החלשים בקרב החברה באמצעות הסוציאליזם עמד סירקין בצורה

43 כתבי נחמן סירקין, עמ' 34.

44 שם, עמ' 24.

45 שם, עמ' 34.

46 שם, עמ' 17-21. המכנה המשותף לסירקין ולהרצל נובע מהבנתו של הרצל את האנטישמיות המודרנית כתוצאה של שילוב תפיסת היהודי כזר מבחינת הגזע והלאום והתחרות הכלכלית שנוצרה במעמד הביניים של החברה המודרנית (תיאודור הרצל, מדינת היהודים [תרגום מרכזי יואלי], הספרייה הציונית, ירושלים 1965, עמ' 8). אף שהרצל לא היה, כידוע, אמון על תאוריית מלחמת המעמדות הסוציאליסטית, הגיונו משתלב יפה בתאוריה זו כפי שאימצה סירקין.

47 כתבי נחמן סירקין, עמ' 19.

48 שם, עמ' 35.

49 שם, עמ' 21.

מפוכחת על בסיס הגיון הניתוח של הרצל, והראה שהמעמדות הנושאים את האנטישמיות בצורה החריפה ביותר בעת החדשה הם דווקא '[ה]מעמדות [ה]ירודים ו[ה]נחשלים', כולל 'הבורגנות הזעירה' שירדה מנכסיה עם התחזקות בעלי ההון, ו'האיכרות השוקעת והנשחקת על ידי בעלי האחויות הגדולים'.⁵⁰ והנה יחד עם אלה הוא מצא גם ב'תכסיסם של הסוציאליסטים עצמם' נכונות להשתמש באנטישמיות כדי להרחיב את השורות. ולכן פסק שבטווח הקרוב והבינוני הציונות נדרשת כפתרון לבעיית הקיום היהודי, ושם בכלל אפשר לצפות לפתרון בעיית היהודים על ידי הסוציאליזם העולמי יהיה זה, כאמור, רק בעתיד הרחוק.

אלה, כמובן, הדברים שהניעו את פרנקל להרהר על היחס המדויק בין ציונות לסוציאליזם במשנת סירקין, שהרי, אם סירקין לא מצא בסוציאליזם הכלל עולמי פתרון לבעיית היהודים בעתיד הנראה לעין, מדוע עודד את פעילות היהודים במסגרתו? מדוע לא לתת לאחרים לפתור את בעיית העוני ומלחמת המעמדות בחברה האירופית ולהדגיש בקרב היהודים אך ורק את משימת בנייתו של הסוציאליזם הציוני? אכן, פרנקל צדק כשסבר שעידוד היהודים למעורבות בסוציאליזם הלא ציוני חורג מההגיון המעשי שעומד ביסוד מגמתו הציונית, אך הוא טעה כשלא עמד על כך שבשביל סירקין חיוב מוסרי-קיומי זה נגזר מהפסיכולוגיה הלאומית של היהודים כהמשך למחאתם הישנה נגד עולם עוין ובלתי צודק.

רוצה לומר: סירקין מצא בהצטרפות לסוציאליזם הלא ציוני ולציונות הסוציאליסטית כאחד ביטוי אותנטי של הפסיכולוגיה הלאומית שבחסותה נעשה המאבק על הצדק החברתי לתכונת מהות של הקיום היהודי. זו, בשורה התחתונה, הסיבה ששלל את המגמה הקוסמופוליטית הטהורה בקרב הסוציאליזם היהודי, וזו הסיבה, לדעתי, שהעדיף שהפעילות הסוציאליסטית הלא ציונית של היהודים תיעשה במסגרת הסתדרות יהודית, דוגמת הבונד, במקום שהיהודים יתפזרו בין המפלגות הסוציאליסטיות הלא יהודיות.⁵¹ לשון אחרת: ארגון סוציאליסטי יהודי מהווה מסגרת ההולמת את דרישתו להביא את 'האינסטינקטים המדיניים' של היהודים לידי ביטוי מתמשך גם מחוץ לציונות.

כך, לפי דעתי, יש להבין גם את מורכבות הציונות הסוציאליסטית, לפי שיטתו. ודאי, בעיני סירקין, הציונות נדרשת כדי להעמיד ארץ מקלט ליהודים מול האנטישמיות, כעמדתו של הרצל. אך לדעתי, הציונות הסוציאליסטית לא היתה בעיניו רק גרסה שוויונית ושיתופית של הציונות של הרצל, אלא היא ביטאה, כפי שכבר ראינו, גם מחויבות ל'שגשוגה

50 שם, עמ' 19-20.

51 בטקסטים האלה סירקין אינו מזכיר את הבונד במפורש, אך ברור שלא היה יכול להעלות רעיון זה בלי שיחשוב על הבונד המהווה בשבילו בר-פלוגתא מרכזי במסגרת הפוליטיקה היהודית של זמנו. כך שכאשר כתב שיש לכוון 'שתי הסתדרויות-אחיות בלתי תלויות זו בזו [...] תנועה סוציאלי-דמוקרטית יהודית עם יחס חם לציונות הסוציאליסטית ולרעיון התחייה היהודית, ותנועה ציונית סוציאליסטית המכירה להלכה בנחיצותה של תנועה סוציאליסטית מהפכנית בקרב היהודים בכל מקומות מושבותיהם' (שם, עמ' 66), הרמז לבונד היה ברור למדי אף שבסופו של דבר חוסר האהדה של ארגון זה לציונות היה למוקד של מחלוקת מרכזית ביניהם (לעיל הערה 37).

של הלאומיות היהודית'. וכאן עומד אפוא לצד ההיבט ההרצלייני של משנת סירקין ההיבט המזכיר את תפיסת המרכז הרוחני של אחד העם.⁵² ארץ המולדת אינה אמורה להיות רק מקלט נגד האנטישמיות אלא גם 'מרחב לכוחות היצירה של העם היהודי'⁵³ כשאלה נגזרים מאותה מציאות רוחנית שהוא מכנה בשם 'פסיכולוגיה לאומית'.⁵⁴

יש אפוא לשאול כיצד מצטלבים הגורם הלאומי והגורם הכלכלי בעיצוב כוח היצירה של העם, לפי שיטתו. האומנם, כפי שאני טוען, ראה סירקין בהצטלבות אלה בהקשר היהודי מומנט מהפכני נוסף הנושא בחובו פוטנציאל לתיקון החברה? והרי, בשביל סירקין, הפסיכולוגיה הלאומית אינה פועלת לבד, כי גם הדינמיקה החברתית-כלכלית של מלחמת המעמדות היא גורם בעיצוב התודעה הקיבוצית. השאלה המתבקשת היא אפוא כיצד שני אלה מצטלבים בראייתו הפילוסופית וההיסטורית הכוללת?

לשם בירור זה אפנה עתה לדיון על מקומה של הפסיכולוגיה הלאומית בתפיסתו התאורטית של התפתחות העמים והאנושות בשני מאמרים שונים: הראשון – 'גזע, עממיות ולאומיות',⁵⁵ הנמנה עם כתביו בתקופת כתיבתו המוקדמת, והשני – 'חירות לאומית ואחדות בינלאומית', שנכתב בתקופה מאוחרת יותר.⁵⁶

אינדיווידואליות לאומית ואוניברסליות אנושית מבחינה עיונית

מושגי העם והלאום, שהם עיקר במאמרים האלה, מושפעים במשנתו של סירקין מלאומיות ה-Volk הגרמנית.⁵⁷ זוהי תפיסת עם שמודגש בה החיבור בין העם לבין סביבתו הטבעית, רוחו של העם המורשת מדור לדור, והחברה הכפרית-מסורתית הנושאת אותה. מקורותיה הפילוסופיים של לאומיות ה-Volk בהגותם של הרדר, הגל ופיכטה על אודות הרוח הלאומית. אך, למיטב הבנתי, כשסירקין דיבר על העם במאמרים אלה הוא ראה לנגד עיניו גם את העמים הסלביים ובעיקר את האתניות הדתית-קהילתית של היהודים במזרח אירופה של צעירותו, ולאחר מכן, את התחזקות הממד האזרחי שבהיווצרות החברה המערבית המודרנית, בייחוד בארצות הברית.

בעבודת הדוקטור שלו דן אילון שמיר בתאוריית התפתחות העמים במהלך ההיסטוריה לפי 'גזע, עממיות ולאומיות' שפרסם סירקין בתרס"א ו'חירות לאומית ואחדות בינלאומית'

52 כאמור לעיל.

53 הערה 36, לעיל.

54 שם.

55 שם, עמ' 263-272.

56 הערה 36, לעיל.

57 George L. Mosse, 'From Romanticism to the Volk', in: *The Crisis of German Ideology*, Schocken Books, New York 1981, pp. 13-31

שפרסם ב־1917, ובתוך כך עמד על ההבדלים המרכזיים שבין שני המאמרים.⁵⁸ רצוני להראות שגם במאמרים אלה הזיקה בין האינדיווידואליות הלאומית לבין המאבק על כינון הצדק החברתי בעולם קשורה קשר הדוק עם הפסיכולוגיה הקיבוצית.

ב'גזע, עממיות ולאומיות' מוסבר שכבר עם התעלות הקיום האנושי מעל לעדריות הבהמית נוצרו 'תכונות [...] פסיכיות' שלפיהן 'נפרדו בני האדם' לשבטים שונים. תכונות פסיכולוגיות אלה נמצאות, לדעת סירקין, כחומר שממנו התגבשו צורות הדת הקמאית והעולמות המיתיים שנבראו על ידה.⁵⁹ חשיבות הדברים לעיונו נתונה בדעתו של סירקין, שהתכונות הפסיכולוגיות שנוצרו בשלב ראשון זה – השלב ה'גזעי' של הקיום הקיבוצי – הולכות ומתגבשות בשלב השני – השלב ה'עממי' – תחת ההשפעה של המדע והמוסר. זאת אומרת ש'התכונות הפסיכיות', הקיימות כבר בשלב הראשון של הקיום הקיבוצי, מולידות בשלב השני רעיונות שכליים ומוסריים חדשים. אך זאת, יש להדגיש, לצד קונפליקטים חברתיים הרי גורל מבחינת עיצוב דרכו של העם במהלך ההיסטוריה.⁶⁰

'כל חיי החברה', הוא כותב, 'הם תוצאת מלחמת המפלגות' (כלומר, מלחמת המעמדות).⁶¹ המגמה המוסרית של החברה היא פועל יוצא של מאבק ערכי-מוסרי הנמצא כמרכיב במלחמת המעמדות. שכבות האוכלוסייה החזקות מתאפיינות, לדעתו, באוריינטציה חברתית 'ריאקציונרית' בשל האינטרס המעמדי שלהן. שכבות אלה נוטות ל'השקפות ודעות כוזבות על אודות הטבע והחיים' אשר כבר נכנסו 'לאוצר הרוחני של העם' בשלב הקודם, כי הן מקיימות את התודעה הציבורית ואת מנגנוני הכוח המטיבים עם מעמדן.⁶² בהתאם לאינטרס המעמדי של השכבות החלשות לשפר את מעמדן החברתי, אלה מפתחות, לעומת השכבות החזקות, 'תכונות וכוחות [...] חברתיים' חיוביים 'כמו האהבה, האחוה, החמלה החנינה, היושר והמשפט'.⁶³ באמצעות השפעת השכבות החלשות על החברה והתרבות 'ההכרה השכלית והמוסרית מתחילה לחדור לכל אופני החיים', ובכך 'מתרוממים [ה]חיים הטבעיים' שנוצרו בשלב הגזעי הקודם של הקיום הקיבוצי לכלל 'חיים חברתיים' היסטוריים.⁶⁴

המילה 'לאום' מסמנת, בהקשר זה, התפתחות היסטורית מהשלב ה'עממי' של הקיום הקיבוצי, הנחשב עדיין נחות מבחינה מוסרית, לצורת קיום ששולטים בה הערכים

58 שמיר, 'חידוש הציביליזציה היהודית', עמ' 64-69.

59 כתבי נחמן סירקין, עמ' 264-265.

60 שם, עמ' 266-270.

61 שם, עמ' 266.

62 שם.

63 שם, עמ' 267. פילובסקי מראה כי מדובר בתובנה שסירקין דגל בה בתקופה מוקדמת מאוד, אולי אפילו בתחילת שנות התשעים של המאה ה-19 (פילובסקי [לעיל הערה 40], עמ' 33). ושוב מעניינת ההשוואה עם משה הס, בחיבור מ-1857, שם כתב: 'החופש יכול לבוא לעולם' כאשר 'המעמדות השליטים' יוותרו לפרולטריון המסוגל יותר מכל מעמד אחר בחברה לאהוב את השוויון' (הס, כתבים כלליים, עמ' 153, 157).

64 כתבי נחמן סירקין, עמ' 265.

החברתיים החיוביים מנקודת הראות המוסרית האוניברסלית. במאמר זה אין זהות בין העם לבין הלאום, אלא העם קודם ללאום, והלאום מתפתח מתוך העם אחרי שאופיו כבר הוכרע בהתאם לערכים החברתיים והתרבותיים שלפניהם הוחזקו בידי האוכלוסיות החלשות.⁶⁵

ב'חירות לאומית ואחדות בינלאומית' חזר סירקין על הרעיון שהאוכלוסיות החלשות הן מקור הערכים החברתיים החיוביים בהתפתחות ההיסטוריה המשותפת של העם, והעמיד את המניעים המעמדיים ביסוד המאבק על עיצוב החברה הלאומית כמאבק בין לאומיות מוסרית לבין לאומיות כוחנית בלתי מוסרית. שמיר כבר עמד על השינוי במינוח בין שני המאמרים, והראה שבמקום ההבחנה בין 'עממיות' ובין 'לאומיות', ששימשה את המאמר המוקדם יותר, באה עתה ההבחנה בין 'לאומיות שלילית' ל'לאומיות חיובית'.⁶⁶ מקור הערכים החברתיים החיוביים שוב נמצא בשכבות החלשות, באשר אלה נושאות בקרבן את ה'כוח המוסרי' הנדרש למען 'שחרורם, הגדרתם העצמית ותחייתם'. לעומת זאת, 'הגורם המכריע' בעיני שכבות האוכלוסייה השליטות, חזר וכתב, 'אינו הצדק אלא הכוח'.⁶⁷

המשמעות העיונית של השינוי במינוח של 'חירות לאומית ואחדות בינלאומית' היא שמושג הלאום מתייחס עתה לכל צורת קיום קיבוצית המושתתת על 'זיכרון משותף, תודעה משותפת ורצון משותף של העם'.⁶⁸ כך שאין כאן אותה הבחנה חדה בין עם ללאום שנמצאת במאמר הקודם,⁶⁹ אלא הלאום – המוגדר עתה על בסיס זיכרון, תודעה ורצון משותפים – כולל בתוכו את הקיום 'העממי'.

התגברותו כאן של הדגש על הצד הרוחני-אידאלי, שתמיד היה קיים אצל סירקין, ניכרת במיוחד בהבחנתו בין לאומיות חיובית ללאומיות שלילית. שכן, הלאומיות החיובית היא זו שהפסיכולוגיה הקיבוצית שלה מעצבת את תודעת העם ואת זיכרונו ורצונו המשותפים באמצעות ערכים אנושיים אוניברסליים, שעה שהפסיכולוגיה הקיבוצית המובילה ללאומיות השלילית מעצבת את דימוי הזיכרון, התודעה והרצון המשותפים על ידי תכנים אנוכיים וכוחניים.

65 שם, עמ' 269. אף שבדברים אלה התכוון סירקין להתפתחות כל חברה אנושית באשר היא, נדמה שהדברים תקפים במיוחד בקשר לעם היהודי, שממנו דרש לעלות מצורת קיומו 'העממית', המזוהה עם אורחות החיים של דת ימי הביניים, לדרגת קיום לאומית מוסרית בעלת אוריינטציה אנושית אוניברסלית. אם סירקין היה עקבי בתפיסה זו, פירוש הדבר הוא שמורשת הנביאים מוחזקת בעיקר בידי החלשים בתוך החברה היהודית, ומשם היא נפוצה בקרב המעמדות האחרים. בכל מקרה, כפי שאראה בחלק האחרון של המאמר, סירקין טען בצורה מפורשת שהעם היהודי, המתפקד בהיסטוריה כנדכא שבעמים, נושא במורשת זו כדי להפיצה בקרב האנושות.

66 שמיר, 'חידוש הציביליזציה היהודית', עמ' 69.

67 סירקין, *נאציאנלע פרייהייט און אינטערנאציאנלע איינהייט*, עמ' 9; 'National Freedom and International Unity', p. 34.

68 סירקין, שם, עמ' 25; 45, 'National Freedom and International Unity', p. 45.

69 בכך יש גם התרחקות מהדגש על 'גזע' שהיה במאמרו מטרס"א.

בהשוואה עם הכתוב ב'גזע, עממיות ולאומיות' מזדקרים אפוא הדמיון והשוני שבין שתי התקופות. הדגשת המעבר, במאמרו המוקדם, מ'עממיות' טבעית ל'לאומיות' מוסרית כדבר התלוי בהתגברות השפעת הפרולטריון, הולמת את הסגנון המעין-מרקסיסטי של תקופתו המוקדמת, בעוד שהדגש על ההכרעה בהתאם לאידאל רוחני הנישא מלכתחילה במורשת התרבותית-לאומית, ב'חירות לאומית ואחדות בינלאומית', מתאים לכתובתו הלאומית יותר והפחות מהפכנית, מהתקופה שאחרי הגעתו לארצות הברית. ובכל זאת, יש להדגיש שוב, שגם כשהטעים בתקופתו המוקדמת את הצד הלאומי של מלחמת המעמדות הוא ייחס חשיבות רבה לאידאל הרוחני הנישא בפסיכולוגיה הלאומית. ולהפך: גם כשמופיע בכתובתו המאוחרת הצורך בהכרעה בין לאומיות חיובית ללאומיות שלילית על בסיס אותו אידאל עצמו אין משמעות להכרעה בהתאם לאידאל כי אם על ידי יישומו במסגרת מלחמת המעמדות הלאומית.

יש בהחלט מקום להערה ביקורתית על קביעתו הדוגמטית של סירקין, שהשכבות החלשות נושאות את הערכים החברתיים החיוביים שעה שערכי השכבות החזקות הן של הכוח והשלטון בלבד; בייחוד אחרי שקבע בדברים שניתחנו לעיל, שאנטי-שמיות של 'המעמדות שידם במלחמה החברתית על התחזונה' היא 'העכורה והגסה ביותר' כשם 'שהמעמדות הללו הם היסוד העכור והגס שבחברה המעמדית' בכלל.⁷⁰ ובכל זאת, ברור לפי גישתו בשני המאמרים האלה שמלחמת המעמדות מכריעה את האוריינטציה הערכית של החברה בה בשעה שהדמיויים הפסיכולוגיים המשותפים, השאובים מהתרבות הלאומית, הם תנאי הכרחי לקידום המוסרי של הציבור.

כאן גם מתבררת חשיבות הדבר שלפי הדיון ב'גזע, עממיות ולאומיות' 'התכונות הפסיכיות', שנוצרו בשלב הגזעי של הקיום הקיבוצי, מולידות בשלב השני רעיונות וערכים שכליים ומוסריים חדשים, אחרי שמדובר ברעיונות וערכים האמורים להיות אנושיים אוניברסליים. אין הכוונה לומר שהפסיכולוגיה הקיבוצית היא מקורם של ערכים אלה, אלא שכדי שיהיו לנחלת הכלל יש צורך שאותם ערכים שמקורם בשכבות האוכלוסייה החלשות ייתפסו בעיני כל שכבות העם כתוכן הפנימי של דפוסי המורשת המשותפת.

המאמר על 'חירות לאומית ואחדות בינלאומית' מבליט ומחדד את חשיבות הפסיכולוגיה הלאומית בעיצוב פני החברה, לפי שיטה זו, שכן מאמר זה הצמיד את השפעת התודעה המעמדית על האוריינטציה החברתית-ערכית לשאלת נגישותו של 'הגניוס הלאומי' למעמדות החברתיים השונים. בעוד שבעבר היתה 'התרבות פרווילגיה של המעמדות השולטים' ו'רק העשירים ובעלי הכוח, השליטים והמלומדים קיימו את חיי הרוח הלאומיים', כתב סירקין במאמר זה ש'הדמוקרטיזציה של החינוך' הביאה בעת החדשה לכך שה'גניוס היוצר של האומה [...] מתחיל לפעול' גם בקרב 'המעמדות הנמוכים'. כתוצאה מכך גם 'המעמדות המדוכאים החלו להשתתף בחיי התרבות והפוליטיקה של האומה'.⁷¹

70 כתבי נחמן סירקין, עמ' 19-21.

71 סירקין, נאציאנאלע פרייהייט און אינטערנאציאנאלע איינהייט, עמ' 12-14; National; Syrkin, 'Freedom and International Unity', pp. 16-35.

אך אם, אמנם, האינדיווידואליות הלאומית נדרשת למען ההתקדמות המוסרית של החברה כדי להפוך את הערכים החברתיים הנישאים בידי האוכלוסיות החלשות לנחלת הכלל באמצעות המורשת הרוחנית המשותפת, יש לשאול עתה אם ראה סירקין בניגוד לתקופה הקודמת את האינדיווידואליות הלאומית ערך לעצמו, כזה שראוי להתקיים גם אחרי ביטולו בעתיד של המבנה המעמדי של החברה.

ב'שאלת היהודים ומדינת היהודים הסוציאליסטית', שכזכור ראה אור ב-1898, כתב סירקין ש'הבינלאומיות [...] אשר אליה שואפת ההיסטוריה' תושג מ'מזיגת כל הלאומים לאחדות אחת', שפירושה 'צירית אנושות בעלת לשון אחת' ו'טריטוריה, רכוש והיסטוריה משותפים' לכל בני האדם. באותו מקום כתב גם ש'הלאומי הוא תמיד רק תולדה מקרית [...] של ההיסטוריה'.⁷² אפשר להסיק אפוא שב'שאלת היהודים ומדינת היהודים הסוציאליסטית' ראה סירקין בבין-לאומיות מילה נרדפת לקוסמופוליטיות, וחיובו את האינדיווידואליות הלאומית היה רק גורם תרבותי וחינוכי-פונקציונלי בהתפתחות ההיסטורית של הקיום הקיבוצי בתוכה.

האם המשיך באותה גישה ב'גזע, עממיות ולאומיות'? בחיבור זה נמנע סירקין מלהבהיר את דעתו בסוגיה זו, אך גם אין סימן לכך ששינה את חשיבתו בקשר לשאלה זו. אדרבה, הכיוון הכללי של דבריו גם כאן הוא מהפרטיקולרי אל האוניברסלי. 'קנה המידה ההיסטורי של התפתחות העם לדרגת לאומיות נעלה נמצא כאן ביכולת 'הקניינים [...] אשר במ תגלה מהותה של האומה' 'לצאת מתוך גבולם בתור קניינים-פרטיים לאומיים' ולהתרומם לקניינים כלליים-אנושיים'.⁷³

לכאורה הוא ביטא אותו רעיון עצמו ב'חירות לאומית ואחדות בינלאומית', כשהוא מלווה באזכור מפורש של היצירה התרבותית-רוחנית של נביאי ישראל: 'כך האומה היהודית בשיא פריחתה התרבותית, כלומר בתקופת הנבואה, יצרה את רעיון האנושות המאוחדת', ותרם אותו לאנושות. אך ב'חירות לאומית ואחדות בינלאומית' הוא כבר לא דיבר על אנושות אוניברסלית שהעמים 'ה'מקריים' עתידים להתבטל בה, כי אם על אנושות 'בין-לאומית', שזיהה במפורש כמציאות אנושית אוניברסלית הנגזרת מקיומם של עמים רבים. החיבור כולו נכתב תחת רושם המאבק, שהחל עוד לפני סיום מלחמת העולם הראשונה, לכונן חבר עמים בין-לאומי כגוף ייצוגי על-מדינתי לכלל האנושות, כשברקע התפרצות הלאומנות האירופית במלחמת העולם. במאמר זה היה סירקין מוכרח להתייחס לשאלת הלאומיות מחדש, לנוכח סכנות הלאומנות, ולנסות ולשלב אותה בתפיסה כלל-אנושית. מכאן ההבחנה החדה כל כך בין לאומיות חיובית ללאומיות שלילית במאמר זה. ודוק: הלאומיות החיובית אינה מוערכת כבעלת מגמה אנושית אוניברסלית בלבד, אלא הלאומיות נחשבת גם כערך לעצמו. סירקין קיבל כאן את מובן המילה 'בין-לאומיות' כפשוטה, כצורה של אוניברסליות אנושית שאינה שואבת את כוחה משלילת ריבוי העמים, כי אם מריבוי הזהויות התרבותיות הלאומיות הייחודיות.

72 כתבי נחמן סירקין, עמ' 26-27.

73 שם, עמ' 271-272.

הוא חשב שאת 'העיקרון המוסרי של קאנט', לפיו 'האדם אינו אמצעי הנתון לשימוש של האחר אלא תכלית לעצמו' יש 'ליישם בקשר לכלל האומות'.⁷⁴ 'ההיסטוריה', כתב עתה, מוצאת את ביטוייה העליון בריבוי הלאומים וחוגג את ניצחונה במגוון [...] הצבעים של התרבויות הלאומיות'. אמנם, כמו במאמרו המוקדם יותר, גם כאן כתב ש'כאשר התרבות הלאומית מגיעה למדרגתה הגבוהה ביותר היא מתעלה לגובה האוניברסליות'; אך עתה הוא מגדיר את החלום על האוניברסליות כ'חלום על אחווה [...] ועל אחדות כלל האנושות המגוונת לפי אומותיה';⁷⁵ כך ש'לאומיות ובינלאומיות, עם ואנושות, אינדיבידואליות ואוניברסאליות הן לפי חשבונה העליון של התרבות מושגים משלימים'.⁷⁶

השפת כסמל של הצדק החברתי והאנושות האוניברסלית בפסיכולוגיה הלאומית
העתיקה של היהודים

מטבע הדברים עיוננו במתח בין האינדיווידואליות הלאומית לבין הערך האנושי האוניברסלי של הצדק החברתי במשנת סירקין התמקד בדיונים על הקיום היהודי ההיסטורי, שכן זהו הנושא המרכזי שהעסיק את סירקין עצמו. אך הוא טען במפורש שכל עם נושא בקרבו 'משימה' היסטורית שהיא בגדר תרומה ייחודית להגשמת אידאל האנושות, בתנאי שהגיע לדרגה מספקת של הסתכלות אוניברסלית. כדוגמאות למשימות ההיסטוריות שנשאו העמים הזכיר את הגרמנים, הצרפתים, האנגלים והרוסים.⁷⁷ אך כדוגמאות של תרבויות לאומיות פריטיקולריות שהשיגו דרגה של הסתכלות אוניברסלית שעשתה אותן לכוח מעצב עולם, כלומר ללאום הנושא בתוכו פוטנציאל מהפכני, הזכיר רק את הנבואה של עם ישראל, ולצדה הפילוסופיה היוונית העתיקה.

במידה רבה של צדק, סירקין ראה את הפילוסופיה היוונית העתיקה כבסיס התודעתי ההיסטורי של הקוסמופוליטיות המודרנית. כבר 'הפילוסופיה היוונית של התקופה הבתר סוקראטית, תקופת הפוריות של רוח התרבות היוונית, העלתה על נס את רעיון אזרחות העולם'.⁷⁸ ראינו במהלך הדיון כיצד ראה את הפסיכולוגיה הלאומית של היהודים והאידאל של האדם האוניברסלי של המערב המודרני כתופעות משלימות במישור של הרוח, וכיצד הטיף ליחסים משלימים ביניהם במישור הפוליטי. אין ספק, עם זאת, שסירקין העדיף, ודאי בתקופתו המאוחרת, את המורשת היהודית של הנבואה על פני תורת האדם הקוסמופוליטית של הפילוסופיה היוונית העתיקה.

74 סירקין, נאציאנלע פרייהייט און אינטערנאציאנאלע איינהייט, עמ' 60; Syrkin, 'National Freedom and International Unity', p. 63.

75 שם, עמ' 21; 40. Ibid., p. 40.

76 שם.

77 שם, עמ' 20; 40. Ibid., p. 40.

78 שם, עמ' 21; 41. Ibid., p. 41.

דבר זה משקף כמובן את הזדהותו האישית העמוקה כיהודי, אך לא פחות מהזדהות זו חשובה כאן תפיסתו הדיאלקטית של הנבואה כתופעה דתית ותרבותית-היסטורית אשר צמחה כאקט קיומי מתוך ההתמודדות הקונקרטי עם אי-הצדק בעולם. כך שכאשר דיבר סירקין על הנבואה אין כוונתו אך ורק לספרות הנבואה המפורשת של הנביאים החברתיים: עמוס, הושע, מיכה, ישעיהו וירמיהו, אלא לכלל התוכן הנבואי-אידיאלי של ספרות המקרא, בדגש מיוחד על הרעיון המקראי של השבת, כפי שעולה ממאמרו על 'משמעות השבת' מ-1911.⁷⁹ מאמר זה הוא פיתוח של רעיון 'השבת של ההיסטוריה' המופיע כבר ברומי וירושלים של משה הס. אלא, שהס דיבר על 'השבת של ההיסטוריה' כסמל של אחרית ימים סוציאליסטית, האמורה בעתיד לסכם את כלל ההתפתחות הקוסמית של הטבע והאדם, ואילו סירקין הדגיש בעיקר את ההיבט החינוכי-אידיאלי של רעיון זה.

במשך כל שנות פעולתו היתה חשיבתו על ההיסטוריה משיחית. המבט המשיחי של נביאי ישראל היה עדשה שדרכה סיגל לעצמו את משמעות 'הקדמה' ההיסטורית מתוך הטלת אחריות מוסרית על האדם לממש את הייעוד החברתי של ההיסטוריה.⁸⁰ השבת מציינת את הופעת קולה הקורא של אחרית הזמן הסוציאליסטי במהלך ההיסטוריה. שכן 'השבת היא', לדבריו, 'הגלימה הקדושה המרחפת מעל התרבות האנושית כְּלָה, אור המוסר המאירה את ההיסטוריה האנושית ומראה את דרכה'. 'במסגרת השבת', המשיך:

האדם נעשה בפעם הראשונה לאישיות חופשית ורוחנית. בשבת משתחרר האדם מחיבורו הראשוני והשפל עם האדמה, מתגבר על העבדות [...] ועל הסבל בעזרת המבט השמימי על עתיד ההיסטוריה האנושית [...] השבת היא המתנה שמסר אלוהי ההיסטוריה לבני אדם כדי שיהפכו מלהיות בני אדם להיותם אנושות.⁸¹

כמו רבים אחרים, סירקין סבר שהמקור האנתרופולוגי של השבת היהודית נמצא בעולם אלילי שקדם לאמונת הייחוד של שבטי ישראל, וציין, שכמו העמים העתיקים האחרים, גם העברים של ימי קדם קראו לשמים ולכוכבי השמים בשם "אל".⁸² במסגרת זו גם הוא הניח ש'מקורה של השבת היהודית [...] ניתן ביום שבתאי'. ואולם, במהלך התפתחותם ההיסטורית הפכו העברים הקדומים מ'עם ככל העמים לעם מיוחד', ועם שינוי זה 'השבת הטבעית הפכה לשבת בעלת רוח חברתית'.⁸³

נקל לראות בזיהוי גרמי השמיים כאלים, על פי התפיסה האנתרופולוגית של המאמר, ביטוי נוסף של גישתו הפסיכולוגית הרואה בדימויים הקיבוציים עיבוד פנים-תודעתי של אותן תחושות ראשוניות אשר ציין ב'תחושה ודימוי' כראשית ההתפתחות של 'האני'; וב'גזע,

79 'די באדייטונג פון שבת', בתוך: נחמן סירקין, געקליבענע ציוניסטיש-סוציאליסטישע שריפטון, פועלי ציון, ניו יורק 1925, עמ' 176-180. המקור ביידיש, התרגומים שלי.

80 ראו למשל: 'דער היסטורישע פראצעס', שם, עמ' 19-34.

81 שם, עמ' 176.

82 שם, עמ' 177.

83 שם, עמ' 178.

עממיות ולאומיות' כניצני תפיסות האל של הדת הקמאית וסיבה ראשונית להיפרדות העמים. אך כאן משמשת תפיסתו בתחום הפסיכולוגיה הלאומית הסבר להתפתחות הנבואה. שכן, ההתפתחות ההיסטורית של אלוהי ישראל מהדימוי האלילי הקדום של הכוכב 'שבתאי' לדימוי המקראי של אל בורא עולם הנתפס גם כאלוהי הצדק והמשפט עומדת, לפי גישה זו, ביסוד היווצרותו של העם היהודי ויצירת הנבואה.

כבר במיתוסים המוקדמים של תחילת ספר בראשית האל מוצג, לפי סירקין, כ'אל [...] הצדק', 'אל המעמד המושועבד', אל ה'דורש את דמו של הבל הרועה מאת אחיו הרשע'.⁸⁴ אך המיתוס המוקדם הזה, וכמוהו המיתוס המכונן הגדול של הגאולה האלוהית של בני ישראל מעבדות במצרים, הם, בשבילו, רק מקדמה ל'מתנה היפה ביותר' שהעניק אלוהי ישראל לאנושות בדמות השבת: 'השבת היתה', בלשונו, ב'בסיס הנבואה', ועל כן היא 'מוזכרת כמצווה מוסרית וחברתית גדולה ביותר'.

מטרת השבת היא להיות קדושים. 'ששת ימים תעבוד וביום השביעי שבת לה' [...] לא תעשו כל מלאכה'. כך מצווה ספר שמות [...] הסופר הסוציאליסטי של דברים והנביא ירמיהו כבר מביאים את ההסבר הסוציאלי המלא של השבת: 'למען ינוח עבדך ואמתך כמוך' [...] אתה עצמך היית עבד במצרים, ולכן עליך פעם בשבוע לשחרר את עבדיך על מנת שאלו יהיו אנשים חופשיים.⁸⁵

אך משמעותה החברתית של השבת אינה מוגבלת, כמובן, לשבת השבועית בלבד. היא נובעת גם, ואולי בעיקר, מהשבת השנתית של השמיטה החותמת כל מחזור של שש שנים, ושל היובל שלפי ציווי המקרא יש לחגוג במעגלים של חמישים שנה. אחרי ש'לבו המהפכני הגדול של הנביא אינו מסתפק בשבת' ו'נשמתו כמהה לשבת הסוציאלית, לשבת הנצחית, שבה ישוחררו כל בני האדם וייעשו לאחים, לשבת שבתון, ליום שכלו שבת', הוא תובע את:

הניצחון ההיסטורי של האנושות הרוחנית. הוא דורש שבכל שנה שביעית תהיה שבת שבתון לאדמה, ומכל צמחיה ופירותיה יינתן חינם לעבדים, לשפחות, לפועלים, לגרים, לכל אלה שאין להם בעלות על הקרקע. בכל שבע שנים יש לשחרר את העבד [...] כדי שיוכל ליהנות מחירותו. ואחרי שספרתם שבע שנות שבתון [...] באמצע תשרי, ביום כיפור, ייתקע שופר גדול בכל הארץ, ודרור ייקרא לכל העם. כל אחד יוכל להשיב לעצמו אדמתו וביתו שנאלץ למכור או למשכן [...] חוסר הצדק החברתי [...] ייעלם [...] והגאולה תבוא לעולם.⁸⁶

ההבדל הסגנוני בין מאמר זה לבין מאמריו העוסקים ישירות בזיקה שבין הלאומיות לבין ערך הצדק החברתי מזדקר לעין, שכן הצד האידאלי של היצירה היהודית מודגש פה

84 שם.

85 שם, עמ' 178-179.

86 שם, עמ' 179.

בלי התייחסות ישירה לדיאלקטיקה שבין התודעה לבין הדינמיקה הנתונה של המציאות החברתית-היסטורית אשר מצאנו בכתביו האחרים. אך אין ספק שגם אם סירקין לא מצא לנכון להדגיש את הדיאלקטיקה הזאת במאמרו על השבת, מסתבר שלא היה יכול להתמקד אף בצד האידיאלי של יצירת הנבואה בלי שדיאלקטיקה זו היתה מסתתרת על כורחה בתוך הטקסטים התורניים העוסקים במוסד השבת. שהרי ששת ימי המעשה שבאים על תיקונם בשבת השבועית, כמו שש שנות המלאכה שקודמות לשמיטה ומעגלי השבועות השנתיים המובילים ליובל, מסמנים את הצד החומרי הנתון של המציאות החברתית, אשר מולן בלבד ניתן לייחס לשבת, לשמיטה וליובל משמעות אידאלית הזוהה עם הגשמת הצדק החברתי. גם מזווית ראייה זו מזדקר ייחודה של מורשת הנביאים כתופעה דתית ותרבותית-לאומית פרטיקולרית במשנת סירקין. מורשת הנביאים מחייבת את תיקון האנושות, הלכה למעשה, מתוקף העובדה שאינה תורה אידאית בלבד, ואפילו לא רק תורה אידאלית הצופה את תיקון האנושות בעתיד לבוא. אלא היא ציפייה לעתיד המחייבת את המעשה המתקן כבר בהווה, מתוקף החיכוך הבלתי פוסק בין הצייווי האידאלי של האל לבין אי-הצדק הקיים בעולם הנתון. על רקע התייצבות הקול הקורא של נביאי ישראל בפסיכולוגיה הלאומית הפרטיקולרית של היהודים באופן זה, סירקין חשיב את השבת, ועמה את כלל המורשת התרבותית-מוסרית של הנביאים, כסמל 'לרעיון של המהפכה הסוציאליסטית ובסיס עליה נבנה הצדק החברתי'⁸⁷.

ההיסטוריה מתפתחת לקראת הגשמת הצדק האלוהי בעולם, אך השלמת התהליך דורשת הכרעה רצונית של האדם. סירקין אכן חשב אפוא שהבשורה הדתית-חברתית של נביאי ישראל היא תרומה סגולית לעיצובה הרוחני של התודעה האנושית לקראת האנושות הצודקת של העתיד, אך סבר בה בשעה שאין זה אלא משום שהפסיכולוגיה הלאומית של היהודים עיצבה את תודעתם ההיסטורית מתוך פיתוח הדימויים והחושים שהוריש לה המונותיאזם המקראי הקדום שהתאפשרה תרומה זו.

סיכום

כפי שראינו, המתח בין אינדיווידואליות לאומית לצדק חברתי, בבחינת ערך אנושי אוניברסלי, בא לידי ביטוי במשנת סירקין הן בניסוח הבעיות שהתמודדו עמן הסוציאליזם העולמי והציונות הסוציאליסטית, הן בחישוב דרכי ההתמודדות והן בתפיסתו את הזיקה בין הווה ועתיד בחשיבתו הנבואית-היסטורית.

ראינו שסירקין הניח את מלחמת החזק בחלש ואת החלוקה הלא צודקת של הכוח החברתי והמדיני כמקור משותף לעוני ולאנטישמיות. אך לצד מקור משותף זה הוא הבחין באלמנט הלאומי כיסוד המבדיל ביניהם. הזרות הלאומית וה'רפיון החברתי והמדיני' הקשו,

לדעתו, על גורל היהודים בהיסטוריה מעל ומעבר למה שמוכר באוכלוסיות החלשות האחרות. מסיבה זו, יש להדגיש, האלמנט הלאומי הייחודי של הקיום היהודי אינו נתפס בעיניו כחלק מהבעייתיות של הקיום היהודי מבחינה פרטיקולרית בלבד, אלא הוא מהווה מחסום בפני עשיית הצדק, בבחינת ערך אנושי אוניברסלי, בכל הקשור ליהודים. ואולם, מבחינת דיונו הכולל, מצאנו חשיבות מיוחדת בבחינה האונטולוגית של האינדיווידואליות הלאומית בקשר ל'עצמיות' ול'פסיכולוגיה' הקיבוצית במשנתו. הייחוד הלאומי שהתברר בצד ההיסטורי הנתון של גורל היהודים בעולם התחבר עם ירושתם המקראית-מוסרית, כדי ליצור מומנט פסיכולוגי בעל משמעות תרבותית-היסטורית וחברתית-פוליטית בהווה. הכוונה לאותה 'מחאה יהודית נגד העולם', שסירקין תפס, מצד אחד, כתכונת מהות של הקיום היהודי, ומצד אחר, כמומנט מהפכני נוסף בהיסטוריה האנושית.

אכן, מצאנו בדברים אלה הבדלים בדגש בין כתיבתו המוקדמת לזו המאוחרת יותר, אך באופן כללי נכון לומר שלאורך כל הדרך, כמו אצל מרקס – כך גם אצל סירקין, מלחמת הקיום הארצית קובעת את הבעייתיות של הקיום שעומדת בפניה האנושות. אך, כמו אצל קאנט והס, ולהבדיל ממרקס, לא הדינמיקה הפנימית של מלחמת הקיום הארצית, אלא ההכרעה התבונית-רוחנית היא הקובעת את הפתרון לבעיות הקיום. הווי אומר, כדי לשבור את הדינמיקה השלילית הנוצרת על ידי האינטרסים הכלכליים והחברתיים של המעמדות השליטים, לפי סירקין, צריכה החברה לאמץ במודע את הערכים המוסריים שמקורם במאבק של המעמדות החלשים על עצם קיומם.

בהקשר זה תפס סירקין את היהודים במערכת המדינית העולמית – כפי שתפס את המעמדות הכלכליים הנמוכים בכל חברה בפני עצמה – כציבור של חלשים הנאלץ להיאבק על קיומו נגד החזק המבקש את רעתו. לעובדה זו משנה חשיבות בדיאלקטיקה של תודעה ומציאות במשנת סירקין, אחרי שזהו החיבור והחיכוך שבין חוויית הסבל של היהודים כקרבן של החלוקה הלא צודקת של הכוח המדיני והחברתי בעולם לבין המורשת המוסרית-אידיאלית של נביאי ישראל, שמעמידה את התרומה הייחודית של היהודים והיהדות לתיקון האנושות.

על רקע זה, סירקין קרא לקיום שתי הסתדרויות שונות לפעילות הפוליטית של היהודים בזמנו: האחת – ציונית-סוציאליסטית, החותרת לתיקון יחסי הכוח המדיני והחברתי בקשר ליהודים, באמצעות הקמת מדינת לאום יהודית שתתאפיין בשיתופיות ושוויון חברתי;⁸⁸ והשנייה – סוציאל-דמוקרטית, הפונה לשיתוף פעולה עם ארגונים סוציאליסטיים אחרים, כדי לתקן את היחסים החברתיים בעולם על ידי ביטול המבנה המעמדי של החברה האנושית בכללה. הלכה למעשה, ה'הסתדרות היהודית הסוציאל-דמוקרטית' נועדה במשנתו לתעל את האוריינטציה המוסרית-אוניברסלית של הפסיכולוגיה הלאומית של

88 השוו את הביטוי תכניתו שהציג בסוף 'שאלת היהודים ומדינת היהודים הסוציאליסטית', כתבי נחמן סירקין, עמ' 50-59.

היהודים בקרב החברה הכללית, ואילו הפעילות הציונית הסוציאליסטית נועדה לטפח ארץ מולדת שתשמש הן ארץ מקלט בפני האנטישמיות והן 'מרחב לכוחות היצירה של העם היהודי'.

אמנם, כפי שעלה במהלך הדיון, סירקין ראה במעמד, ולא בעם, המקור ההיסטורי של הערכים החיוביים הנדרשים לתיקון החברה. האינדיווידואליות הלאומית נדרשת כדי שערכים אלה יהיו לתכונות פנימיות של העם כולו, ויניעו את פעולתו במהלך ההיסטוריה. רצה לומר, גם הדמוקרטיזציה של החינוך במישור החברתי הפוליטי אינה יכולה להביא את התיקון הנדרש בלי שתפעל בשותפות עם הפרשנות הפנימית של הפסיכולוגיה הלאומית בעיצוב התודעה, הזיכרון והרצון המשותפים של הציבור הלאומי, כפי שנשקף, למשל, בפירוש מחדש של דימויי אל ודפוסי החיים הדתיים המוקדמים של שבטי ישראל במסגרת הנבואה (ואולי גם בתרגום צורות ההסתכלות הדתית-מיתולוגית של התרבות היוונית העתיקה לדפוסי החשיבה הקוסמופוליטיים של הפילוסופיה היוונית).

ניתן, אם כן, לסכם ולומר שגישת סירקין בקשר ליחס בין האינדיווידואליות הלאומית לערך האוניברסלי של הצדק החברתי עומדת על שלושה דגשים:

1. אין סתירה בין ייחוד לאומי לבין רעיון האנושות האוניברסלית, אלא מדובר במושגים משלימים.
2. תופעת האוניברסליזציה של תוכני התרבות הפרטיקולרית מסמנת את פסגת היצירה של כל עם בפני עצמו.
3. האינדיווידואליות הלאומית היא תנאי להגשמת הצדק החברתי בעולם, אחרי שאי־אפשר ליישם, לפי דעתו, את עקרונות החירות והשוויון החברתי המתחייבים לנוכח רעיון האנושות האוניברסלית, בלי תרומתה הייחודית של הפסיכולוגיה הלאומית הפרטיקולרית.