

יחסו של נחמן סירקין למורשת היהודית

אילון שמיר

פתיחה

מטרתו של מחקר זה להראות שיחסו של נחמן סירקין ליהדות היה ציר מרכזי בהגותו, וחשיפתו מאפשרת הבנה מחודשת של הגות זו. מתוך כך אפשר לראות בבירור את ההתפתחות הגדולה שחלה בין תקופת הגותו המוקדמת של סירקין (בקירוב – עד הגירתו לאמריקה ב-1907) ובין תקופת הגותו המאוחרת (מהעשור השני של המאה ה-20 עד מותו ב-1924). בין שתי התקופות חל שינוי עמוק ביחסו ליהדות, ללאומיות, לדת ועוד. הבחנה כזו לא נעשתה במחקר עד כה. מרבית החוקרים התמקדו בהגות המוקדמת של סירקין,¹ ומקצתם בשלב המאוחר של פעולתו של סירקין באמריקה,² תוך כדי דיון במשנתו הקואופרטיבית³ וביחסו לקונגרס היהודי באמריקה.⁴ אולם לא היתה אצלם

- 1 ראו את מאמרו המעמיק של ברל כצנלסון, 'האחד במערכה', בתוך: **כתבי נחמן סירקין** (לוקטו וסודרו בידי ברל כצנלסון ויצחק קופמן), דביר, תל אביב תרצ"ט, עמ' ט-קל"ב; ורדה פילובסקי, 'נחמן סירקין: הגותו הלאומית והחברתית ופעילותו הציבורית-מדינית מראשית דרכו עד לקונגרס הציוני השני (1868-1898)', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, ירושלים תשל"ד. וכן הנ"ל: 'לאומיות ותעודה אצל אבי הציונות הסוציאליסטית נחמן סירקין (בשנים 1886-1905)', **גלי עיון ומחקר**, 8 (תשנ"ט), עמ' 17-35. ראו גם: 'על נחמן סירקין בראשית דרכו הרעיונית והציבורית', **הקונגרס היהודי למדעי היהדות**, 6, ב (תשל"ו), עמ' 265-268. על הגותו ההיסטורית המוקדמת של סירקין ראו: דניאל בן נחום, 'לתפיסתו ההיסטוריוסופית של נחמן סירקין', **מאסף לחקר תנועת הפועלים**, יא (תשל"ט), עמ' 5-14. ראו גם: חסיה טורטל-אברז'נסקה, 'משנתו של סירקין והגות הנארודניקים', **מאסף לתנועת הפועלים היהודית**, ב (תשל"ב), עמ' 33-62. ראו גם את סקירתו של אליעזר שביד, **תולדות פילוסופיית הדת היהודית בזמן החדש**, עם עובד ומכון שכטר ללימודי היהדות, תל אביב תשס"ג, עמ' 273-287.
- 2 רחל רוז'נסקי, **זהויות נפגשות: פועלי-ציון בצפון אמריקה, 1905-1931**, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, תשס"ד.
- 3 ראו: ברוך כנרי, **משק מתוכנן ציוני ומשק מתוכנן ציוני סוציאליסטי**, יד טבנקין, רמת אפעל תשנ"ג, עמ' 87-126. יונתן פרנקל, **נבואה ופוליטיקה: סוציאליזם, לאומיות ויהודי רוסיה, 1862-1917** (תרגם עמוס כרמל), תל אביב תשנ"ט, עמ' 339-351. וראו גם: אליהו בילצקי, **מורשת סירקין**, דבר, תל אביב תשמ"ג (אם כי לא תמיד רמת הדיון במחקר זה מניחה את הדעת).
- 4 ראו: Jonathan Frankel, 'The Jewish Socialists and the American Jewish Congress

הבחנה בין תקופת הגותו המוקדמת לזו המאוחרת. הדבר נכון גם בנוגע לביוגרפיה של סירקין, שכתבה בתו מרי; זו אמנם עוקבת אחר חייו ויצירתו, אך חסרה בה הבחנה בנוגע להתפתחותו הרוחנית והתאורטית.

אני רוצה להדגים זאת אגב התייחסות לדיונו של יונתן פרנקל, אשר לדעתי הוא המחקר הטוב ביותר עד כה בהגותו הכוללת של סירקין. פרנקל הדגיש בדיונו את המאמץ האינטלקטואלי העצום שהשקיע סירקין בשנותיו הסטודנטאלייות (עד 1903), שהיה תשתית פילוסופית להגותו במשך 30 שנה לערך. לדבריו, מרבית הגות זו לא השתנתה כל חייו.⁵ פרנקל הציג את חיבורו של סירקין 'שאלת היהודים והמדינה היהודית הסוציאליסטית' (1898) כבסיס לתכנית אב כוללת: 'במרוצת עשרים וחמש השנים הבאות שכלל את תכנית האב הזאת, אבל לא הכניס בה שום שינוי מהותי'.⁶ קביעה זו אינה נכונה בנוגע לתשתיות רעיוניות עמוקות אשר במרכזן יחסו של סירקין ללאומיות בכלל ויחסו ליהדות בפרט, ועל כך אעמוד בהמשך המאמר. פרנקל סיים את דיונו בהגותו של סירקין בשנת 1907 (אם כי בשאלת הקואופרציה הוא נסמך גם על כתבים מאוחרים יותר של סירקין), ולא הבחין בשינויים הדרמטיים שאצביע עליהם להלן. לכן גם לא שם לב לשינוי העמוק ביחסו של סירקין למשה הס ולקרבתו הגוברת להרמן כהן.⁷ משום כך גם לא שם לב מספיק לשינוי שחל ביחסו של סירקין ליהדות. אמנם במקום אחד העיר פרנקל כי בתקופה שלפני מלחמת העולם הראשונה היה בהגותו של סירקין 'מרכיב של אנטיקלאריקליזם עז, שהביא להערכה שלילית את ההיסטוריה היהודית למן שנת 70 לספירה',⁸ אולם הוא לא הבחין בבירור בין היחס השלילי שאפיין את הגותו המוקדמת של סירקין ובין היחס החיובי אליה בתקופה מאוחרת יותר.

היחיד שבכתביו מצאתי התייחסות ליחסו של סירקין המאוחר ליהדות הוא זלמן שזר. אמנם הוא לא הבחין בין הגותו המוקדמת להגותו המאוחרת של סירקין, אבל ניכר שהוא זיהה את היחס המיוחד ליהדות בהגותו המאוחרת של סירקין ליהדות, גם אם לא עמד על העומק הפילוסופי של השינוי.⁹ במאמר זה אבקש אפוא להראות התפתחות בהגותו של

1. Movement', *Yivo Annual of Jewish Science*, XVI (1976), pp. 202-341. חלקו הראשון של

המחקר פורסם בעברית: יונתן פרנקל, 'הסוציאליסטים היהודים ותנועת הקונגרס (חלק א) - 1915-

1914', **מאסף, כתבים לחקר תנועת הפועלים היהודית**, א, גבעת חביבה 1971, עמ' 127-163. וכן: הנ"ל,

נבואה ופוליטיקה, עמ' 566-605. ראו גם: מתתיהו מינץ, **זמנים חדשים - זמירות חדשות**, עם עובד,

תל אביב תשמ"ו, עמ' 36-40, 126-157, 186-198. וכן ראו: רוז'נסקי, **זהויות נפגשות**, עמ' 127-164.

2. מחקר על יחסו של סירקין לקונגרס: אריה טרסקובר, 'נחמן סירקין ורעיון הקונגרס היהודי העולמי',

גשר, 20, 4 (תשל"ה), עמ' 35-41.

3. פרנקל, **נבואה ופוליטיקה**, עמ' 332.

4. שם, עמ' 343.

5. אילון שמיר, 'היהדות כדת הסוציאליזם: נחמן סירקין בין משה הס להרמן כהן', בכתובים (בהליך שיפוט).

6. פרנקל, **נבואה ופוליטיקה**, עמ' 343.

7. זלמן שזר, 'על נחמן סירקין', בתוך: מרי סירקין, **אבי נחמן סירקין**, הספריה הציונית, ירושלים תשל"ל.

8. ראו ציטוטים בסוף מאמר זה, לפני הסיכום.

סירקין בשאלת יחסו למורשת היהודית, אשר יוצרת שינויים של ממש בהגותו הכוללת. בתחילה אעקוב אחר השלב המוקדם של הגותו, שאז היה יחסו של סירקין למורשת היהודית דו־ערכי מעיקרו. נראה שזה נוצר ממתחים פנימיים בהגותו, כמו דגש מטריאליסטי מול דגש על תרבות, שימור מול שינוי, לאומיות מול קוסמופוליטיות. מתחים אלה יצרו בסירקין יחס דו־ערכי כלפי המורשת היהודית: דחייה ממנה ומשיכה אליה, הזדהות עמה וניכור כלפיה. בהמשך הדברים אבקש להתחקות אחר השינוי ביחס של סירקין למורשת היהודית, שחל בשלב המאוחר של הגותו. שינוי זה נוצר מתוך תנועה אשר היו משולבים בה רגשות ודין וחשבון פילוסופי. כך נראה שמהעשור השני של המאה ה־20 עולה מהגותו יחס חיובי כלפי המורשת היהודית כתשתית הכרחית לבניית המשך ציוני־סוציאליסטי של היהדות. בכך הטרים סירקין את המחנה הציוני־סוציאליסטי בכלל, אשר התאפיין לא פעם ביחס של שלילה ליהדות, אבל היה בו גם מיעוט שביקש לחדש את הציונות הסוציאליסטית מתוך המשכיות של המורשת היהודית.¹⁰ כאמור, אפשר לראות שני קווים אלה מתוך ההתפתחות הפנימית של הגותו. לדיון זה עשויה להיות רלוונטיות גם היום, בקרב אלה המבקשים חלופה לנאו־ליברליזם. ציבור זה עשוי למצוא עניין בהגותו המאוחרת של סירקין, אשר ראה ביהדות בסיס לתרבות חלופית לקפיטליזם.

נעורים בין יהדות לסוציאליזם

נחמן סירקין נולד ב־1868. מילדותו נחשף לעולמות שונים, שבעיני רבים נתפסו כמנוגדים: עולם הדת היהודית ועולמה של ההשכלה החילונית. למשפחתו היה ייחוס מפואר, של

10 הראשון והמרכזי בין ההוגים הללו הוא משה הס, אשר דווקא מתוך עמדתו הסוציאליסטית חזר אל היהדות בתור הבסיס לדת הסוציאליזם העתידי. ראו למשל: מרדכי מרטין בובר, 'משה הס והרעיון הלאומי' (מבוא), בתוך: משה הס, **רומי וירושלים וכתבים יהודיים אחרים** (תרגם ישורון קשת, ערך מרטין בובר), הספריה הציונית, ירושלים תשמ"ג, עמ' 9-21; וגם: אילון שמיר, 'יחסי יחיד וחברה במשנותיהם של משה הס ושל אהרן דוד גורדון', בתוך: יהודיע עמיר (עורך), **דרך הרוח: ספר היובל לכבוד אליעזר שביד**, מכון ון ליר בירושלים, ירושלים תשס"ה, עמ' 376-390. אהרן שמואל ליברמן הושפע מהס ודיבר גם הוא על שילוב בין יהדות לסוציאליזם, ראו: הנ"ל, **כתבות ומאמרים ב'פריוד': 1875-1876** (ערך והקדים מבוא משה מישקינסקי), אוניברסיטת תל אביב ומכללת בית ברל, תל אביב תשל"ז. מאוחר יותר, בדורו של סירקין, אפשר לראות חיבור כזה אצל חיים ז'יטלובסקי. ראו: פרנקל, **נבואה ופוליטיקה**, עמ' 295-327. לקו זה אפשר לצרף גם את אהרן דוד גורדון, אשר אף שהתנגד למה שבזמנו נחשב סוציאליזם (כלומר מטריאליזם מרקסיסטי), אפשר לראות בו, מהיבטים שונים, את ממשו של הס ואת מבטאו של סוציאליזם אנרכיסטי. ראו: שמיר (לעיל), עמ' 390-407. הגותו יונקת באינטנסיביות מההגות היהודית. ראו על כך: אברהם שפירא, **אור החיים ב'יום קטנות', עם עובד**, תל אביב תשנ"ו. מאוחר יותר ביקש גם ברל כצנלסון להמשיך חיבור כזה. ראו: אברהם צביקין, **דיוקנו היהודי של ברל כצנלסון**, ספרית פועלים, תל אביב תשמ"ד.

דורות של רבנים ותלמידי חכמים, מצאצאי הרב יואל סירקיס, בעל ה'בית חדש'.¹¹ צביה אמו היתה המפרנסת הראשית במשפחה, ואביו, הרב אליעזר, היה תלמיד חכם שעיקר מרצו הופנה ללימוד גמרא. המשפחה התנהלה על פי ערכי דת מסורתיים, ובמרכזם התורה ולימוד התורה. אבל במחצית השנייה של המאה ה-19 כבר נשברו רוחות של שינוי: לחצים כלכליים ופוליטיים על היהודים מצד הממשלה וחדירה הולכת וגוברת של השכלה איימו למוטט את עמודי היסוד של הקיום היהודי, שהחזיק מעמד מאות רבות של שנים. כך, למרות דתיותה של המשפחה, נשלח נחמן סירקין ללמוד בגימנסיה רוסית חילונית. כדי למנוע את התערעורת עולמו הדתי, סיפקה המשפחה לסירקין מלמד פרטי, וזה לימדו עברית ומקצועות קודש בד בבד עם לימודיו בגימנסיה. שם חווה סירקין יחס אנטישמי ומחה על כך, ולכן סולק מבית הספר. כך, מגיל צעיר נחשף סירקין לעולמות המנוגדים של הדת ושל ההשכלה, ואולי יש בכך כדי להסביר את העמדה המורכבת, הלא דיכוטומית, שפיתח כלפי היהדות בעשורים האחרונים של חייו.

בשנות הפוגרומים של 1881-1882 נחשף סירקין הצעיר לטלטלה העמוקה שחוו היהודים בכל תחום המושב. העולם הישן הלך והתערער. משפחתו עברה ממוהילוב למינסק בשנת 1882, וסירקין נמשך לשני כיוונים מנוגדים של שינוי: האחד – הסוציאליזם, והאחר – הציונות.

הסוציאליזם הנארודניקי, למרות ההבדלים בינו ובין המרקסיזם, לא הותיר מקום ללאומיות יהודית. תומכיו חתרו למהפכה חברתית לכלל האנושות, שהיהודים יזכו בה לשחרור עם שאר מדוכאי החברה כבני אדם, ולא כבני העם היהודי. הלאומיות היהודית היתה בעיניהם ראקציה, אף שרבים מהם נטו בעצמם ללאומנות רוסית – 'סלאבופיליות', שהיו בה גם נימות אנטישמיות.¹² לכן כשהצטרפו צעירים יהודים לזרמים אלה הם נטו להתרחק מן היהדות. למרות זאת, נמשך סירקין אחר החוגים הנארודניקיים, השתתף בפעילות המחתרתית, ואף נחבש בכלא לכמה שבועות.¹³

מנגד, נמשך סירקין אחר הציונות שהתעוררה בחוגי חובבי ציון.¹⁴ אמנם היו מעטים מבין חוגים אלה בעלי נטיות סוציאליסטיות (כמו אלה של ביל"ו ושל עם עולם¹⁵), אבל אלה היו בבחינת יוצא מן הכלל. ככלל התאפיינו חוגים אלה בעמדה 'בעל בְּיָתִית' המדגישה את השייכות הלאומית היהודית, ומתרחקת מן הסוציאליזם, אגב ראייתו כאיום על הלאומיות היהודית המתעוררת. כאמור, נמשך סירקין הצעיר גם לכיוון זה, ואף פרסם בגיל צעיר (18) מאמרים ציוניים מפרי עטו, בפְּסִידוֹנִים 'בן אליעזר'.

11 הרב יואל סירקיס היה פוסק במאה ה-16, מגדולי האחרונים. בעל הפירוש 'בית חדש' על ארבעת הטורים. סירקין התגאה בייחוס אבות זה של 'אצולת תורה', ולמרות התרחקותו מהדת, ראה בעצמו חוליה ממשכה לאבותיו. ראו: סירקין, **אבי נחמן**, עמ' 22.

12 בורמים ה'נארודניקיים' היו יסודות אנטישמיים. רבים מתומכיהם (אם כי לא כולם) צידדו בפרעות ביהודים, שהחלו בשנת 1881. ראו: פרנקל, **נבואה ופוליטיקה**, עמ' 122.

13 סירקין, **אבי נחמן**, עמ' 29.

14 פילובסקי, 'נחמן סירקין', עמ' 6.

15 פרנקל, **נבואה ופוליטיקה**, עמ' 114-118.

כך, מתוך משיכות סותרות – לסוציאליזם מצד אחד וליהדות ולציונות מצד אחר – החל סירקין לגבש את משנתו המקורית.

סירקין ומורשתו היהודית של משה הס

ב־1888 יצא נחמן סירקין בן ה־20 ללמוד באוניברסיטה בברלין. בתקופת לימודיו, שעיקרה נמשך עד 1896 (היא הסתיימה סופית ב־1903 עם התקבלות הדיסרטציה 'תחושה ודימוי'), הוא עסק במפעלו האינטלקטואלי: גיבוש סינתזה מקורית שמשלבת בין ציונות לסוציאליזם. סינתזה זו חשפה אותו להתקפות הן מצד סוציאליסטים והן מצד ציונים.¹⁶ כשניגש ליצירת סינתזה זו עמד לנגד עיניו מפעלו של משה הס, שחתר לסינתזה כזו בספרו **רומי וירושלים**. סירקין הושפע מקווים כלליים בהגותו של הס,¹⁷ אבל גם התרחק מהם בנקודות מרכזיות.

אחת הנקודות האלה היא היחס החיובי כלפי הדת והמורשת היהודית אשר עלה מ**רומי וירושלים**. לפי פרשנותו של הס, היהדות היא ערש הסוציאליזם, והיא הדת או התרבות אשר מסוגלת, יותר מכל תרבות אחרת, להנכיח צדק חברתי במישור האישי, הפנימי, הנפשי של האדם.¹⁸ יסודותיה של מגמה זו באמונת הייחוד המקראית: 'היהדות אין לפניה עיקר אחר זולתי תורת האחדות אשר לה'.¹⁹ מגמה זו נמשכה בדת היהודית עד הזמנים המודרניים. לדברי הס, ביהדות, להבדיל מהנצרות, היחיד אינו נחשב נבדל מהחברה, והרוח אינה נפרדת מהחומר, מהמציאות: 'היהדות לא הפרידה מעולם את הפרט מן המשפחה, את המשפחה מן האומה, את האומה מן האנושות, את האנושות מן הבריאה האורגנית והקוסמית, ואת הבריאה מן הבורא'.²⁰ משום כך אין ביהדות ניגוד עקרוני בין יחיד לחברה: 'אין לך בעולם עם כה רחוק מאנוכיות [...] כעם ישראל! הכלל הגדול של אחריות האדם מישראל לחברו שליט היה מאז ומעולם בתורת המוסר של עם ישראל'. זוהי 'האחדות האלוהית שבין החיים ובין רוח העם היהודי והאנושות'.²¹ תפיסה זו באה לידי

16 ברל כצנלסון תיאר את סירקין 'אדם לבדו', שמתמודד במשך שנים ארוכות עם יריבים מצדדים שונים, תוך כדי התעקשות על האמת הפנימית שלו. ראו: כצנלסון (לעיל הערה 1), עמ' כט. יונתן פרנקל סייג תיאור זה והצביע על תאורטיקנים נוספים (כמו ז'יטלובסקי) שביקשו שילוב בין יהדות לסוציאליזם. כך או כך, החוויה של סירקין עצמו היתה של בדידות רעיונית במשך 15 שנים כמעט. על כך ראו: נחמן סירקין, 'לתולדות הציונות', **כתבי נחמן סירקין**, עמ' 289.

17 ב־1901 הקים אגודה בשם 'הסיאנה', על שם הס, לקידום רעיונות הציונות הסוציאליסטית. פילובסקי, 'נחמן סירקין', עמ' 55.

81 על כך ראו גם: שמיר (לעיל הערה 10), עמ' 387-390.

19 ראו: הס, **רומי וירושלים וכתבים יהודיים אחרים**, עמ' 32.

20 שם, עמ' 23-31.

21 שם, עמ' 59.

ביטוי בחתיירה המשיחית של היהדות לתיקון עולם במלכות שדי, כלומר לתיקון המציאות החברתית והמוסרית של האדם.²² בשנות הגותו הראשונות של סירקין ניכרת התרחקות מרומי וירושלים של הס.²³ אמנם סירקין קיבל את הרעיון שהיהדות, בעיקר ברבדיה המקראיים והנבואיים, היתה הקרקע התרבותית שממנה צמח המוסר הסוציאליסטי, אולם יסודות אלה קבורים עמוק מתחת לדת היהודית הגלותית, שלהבדיל מהס, הוא תיאר אותה כדת נלעגת, חולה, מפגרת לעומת התרבות האירופית המתקדמת.

דו־ערכיות ביחס למורשת היהודית בהגותו המוקדמת של סירקין

ב־1898 ניסח סירקין את משנתו הציונית-סוציאליסטית המקורית בחיבורו 'שאלת היהודים ומדינת היהודים הסוציאליסטית'. בחיבור זה ביטא סירקין יחס דו־ערכי ללאומיות בכלל ולמורשת היהודית בפרט. אמנם סירקין התנגד להתבוללות של יהודים בתרבויות לאומיות אירופיות כמו זו הצרפתית או הגרמנית, אבל אם נבחן את הטיעון להתנגדות זו, נראה את חולשתו:

מה שהקיום הלאומי של היהודים הוא מחוסר תוכן, אין בכך משום צידוק להתנכרותם של הסוציאליסטים היהודים. אמנם אין היהודים מטפחים משהו לאומי נעלה – זוהי הטרגיקה של סתירת חייהם. אף־על־פי־כן הרי הם בגדר אומה בדלה הנראית תמיד כך לשונא, והספוגה הכרת הבדלות הזאת. עם היות היהדות משוללת כל סימני־היכר לאומיים, מפוזרת בכל הארצות, מדברת בכל הלשונות ובליל כל הלשונות, ללא קניינים לאומיים, ללא כוח לאומי יוצר, הרי היא בכל זאת אומה מובהקת שעצם קיומה יש בו כדי מתן תוכן להויתיה. קיומם של היהודים, שהגנו ושמרו עליו מתוך מלחמה עקשנית בעולם הסובב מזה אלפי שנים, יש בו אולי תוספת משמעות, לפי שהיהודים מייצגים על ידי קיומם את חירות המצפון וחטיבה [כך במקור] של זכויות האדם הנעלות. אם המלחמה ביהודים אינה צודקת ומקורה בכוחו של האלים, הנה קיומם של היהודים הוא מחאה על החמס, מלחמה לצדק, שאיפת ההתקיימות של האדם.²⁴

אמנם – על היהודים להימנע מהיטמעות בתרבות הצרפתית או הגרמנית, אבל האם מהפסקה שלעיל עולה שיש ליהדות ערך עצמי? התשובה לכך מעורפלת או אפילו שלילית.

22 שם, עמ' 33-34.

23 מבחינה פילוסופית התרחק סירקין מן התשתיות השפינוזיות שעליהן נשען הס ברומי וירושלים ופנה למסורת הוולונטריסטית של ההגות הנאורודניקית כדי לבסס תאוריה שתעניק מקום מרכזי ליחיד, לרצונו ולהנהגה של יחידים אשר מתוך מעשה רצוני יביאו לשינוי היסטורי. דיון מפורט ראו בתוך: אילון שמיר, 'תשתית פילוסופית לרעיון החלוצי בהגותו של נחמן סירקין', עיונים בתקומת ישראל, 18 (2008), עמ' 1-27.

24 סירקין, 'שאלת היהודים ומדינת היהודים הסוציאליסטית', כתבי נחמן סירקין, עמ' 29-30.

היהודים הם עם ללא קניינים לאומיים, ללא כוח יוצר, המדבר בבלייל של לשונות. מהו אפוא הצידוק לשמירת היהדות כלאום (ונשים לב: אין כאן כוונה להמשכיות תרבותית של היהדות, אלא להמשך קיומה בפועל!)? הצידוק הוא היות היהודים קבוצה נרדפת בעבר, אשר היעלמותה (התבוללותה) היום משמעה הצדקת אותן הרדיפות. זהו טיעון חלש ולא ברור. נדמה שיותר משהיה לסירקין הסבר מוצק לשמירתה של היהדות, היתה לו רתיעה לא רציונלית מהשלכותיה של ההתבוללות:

ליהודים עצמם עלול היה המוות הלאומי להיות לטרגדיה האימה ביותר שבגורלם, ואותה תקופה יהודית שעליה היתה עוברת הכוס הזאת, ודאי היתה המרה והמעציבה בתולדות האנושות. בגידה באנושות ובאומה מזה, יאוש, יבושת רוחנית, חוסר אמונה ומורק לב מזה. כל אלה יצמחו על הקרקע החולנית של אפס אידיאל ושטחיות החיים. הלא יתן אדם את לבו על הטרגיקה של אחרון היהודים אשר יכאב את נפתולי מותו האחרונים של עמו בתוך שלל הצבעים הלאומיים של האנושות [...] נהרי נחלי הדם אשר שפך עמו במלחמה על קיומו, מליוני הקרבנות הטמונים בשדות כל ארצות עולם ומעידים כעדי דמים על מריו המהפכני של ישראל במלחמה עם עולם התקפים – כל אלה הלא ידמו בעיניו כמשחק אבוד. על העם היהודי הוטלה החובה הקדושה לחיות משום שהוא מייצג את הצדק והחירות.²⁵

גם כאן – הפתוס בסוף הציטוט אינו מסתיר את חולשת הטיעון. ליהדות אין ערך עצמי. אין ערך עצמי לתרבות היהודית, למורשת, לדת או לאופי היהודי. יש לשמור על שייכות ללאומיות היהודית מתוך מחויבות ליהודים שנרדפו ודוכאו בעבר. סופה של היהדות משמעו שמאבקם היה לשווא, ולכן קיום יהודי 'מייצג את הצדק והחירות'. רפיסות הטיעון הזה משתלבת עם חוסר הבהירות הכולל של סירקין בנוגע לשאלת הלאומיות. ביסודו של דבר, סירקין האמין בשלב המוקדם של הגותו ברעיון הסוציאליסטי של אחדות כלל-אנושית קוסמופוליטית. אמנם יש חשיבות ללאומיות, ויש הכרה בה דה־פֶּקטו ככוח בהיסטוריה, אולם זה אינו האידאל. האידאל, בשלב זה של הגותו של סירקין, נותר זה הקוסמופוליטי, כמו בהגותם של הגל ומרקס:

הבין־לאומיות, לא רק במובנה המודרני המרֶפָּה, כי אם ברוח הקוסמופוליטיות השכלתנית, היא בלא ספק האידאל אשר אליו שואפת ההיסטוריה. מזיגת כל הלאומים לאחדות אחת, יצירת אנושות בעלת לשון אחת, טריטוריה, רכוש והיסטוריה משותפים, כמו ששיוו את הדבר לנגד עיני רוחם גדולי כל הדורות, – דבר זה הוא בוודאי נצחון נעלה של התבונה האנושית על המקרי והאי־מודע שבהיסטוריה. הלאומי הוא תמיד רק תולדה מקרית, הופעה חסרת־תבונה של ההיסטוריה. הלאומי הוא רק קטיגוריה היסטורית, אך לא קטיגוריה מוחלטת. ריבוי הגוונים הלאומי נתהווה באיסטדיה²⁶ היסטורית מסוימת וגם יעבור ויבטל במומנט היסטורי נעלה מזה. סימן־ההיכר האופיני

25 סירקין, 'שאלת היהודים', כתבי נחמן סירקין, עמ' 30. הביטוי לא ברור לי.

ללאומיות אינו לא הלשון ולא הדת, אף לא המדינה, אלא הכרת השייכות ההיסטורית, שותפות ההיסטוריה. הסוציאליזם [...] יגביר את המגע והמשא התרבותי ויקים את אחדות העניינים והרוח בין עמי התרבות, [ו]הוא יפלט מתוך כך נתיב גם לשיתוף ההיסטוריה שלהם. ההיסטוריה המשותפת וסולידריות האינטרסים של עמי התרבות תמוזגנה אותם גם לאומה אחת.²⁷

כך, מתוך סוציאליזם הגליאני-מרקסיסטי, ביטא סירקין תפיסה שללאומיות בכלל וליהדות בפרט אין חשיבות אלא רק כשלב בדיאלקטיקה ההיסטורית הסוציאליסטית. יש לה חשיבות רק כשלב בדרך לגאולה הסוציאליסטית, ואז תיטמע ותיעלם. יחסו הדו-ערכי של סירקין בא לידי ביטוי גם בנוגע לתרבות היהודית עצמה. מצד אחד הזכיר את תרומתה החיובית של היהדות: אמונת הייחוד, בקשת המוחלט, והלך רוח אתי, אותן תפס כמנוגדות הן להלניזם ולרומי והן לנצרות.²⁸ מצד אחר תיאר את היהודי בדמותו של שילוק מ'הסוחר מוונציה' של שייקספיר:

העולם נידה את היהודי מזכויות ונידה אותו בחברה, ואילו היהודים פגעו בנוצרים פגיעה אישית-פרטית. שללו מן היהודי את עממותו, עמד הוא וכפר באנושיותו של העולם הנוצרי. מתוך שנאה ובוז לא הניחו לו אלא את העסקים האינדיווידואליים ביותר, הפכם הוא לכלי-משחית לשם שנאתו ושאיפת הנקם אשר בלבו. ומה פחד ורחב לבו משמחה כשבאו אליו שונאיו ומבזיו ללוות ממנו מכספו. מידת הרחמים, שהיתה נר לרגליו בחיים הפנימיים בגיטו, לא נתעוררה בו כל עיקר בפני הנכרי במצוקתו. אדרבה, כי את הרשת אשר שם סביבו היה הולך ומהדק הידוק אחר הידוק ולא הניח לו מפלט.²⁹

ביהדות, לדברי סירקין, יש שניות: בראש השנה שאף היהודי לאחדות אוניברסלית של קדושה, ובפסח – קרא לעזרת השמים לנקום את נקמת היהודים.³⁰ כך היהדות מכילה ניגודים עמוקים:

סבלנות כלפי הזר, וים של בוז וזלזול כלפי הזר הזה בעומק הלב; נאמנים ומסורים למדינה, ועם כל זה מערערים בכל עת את אשיות המדינה והחברה; מבחוח – שנאה, פחד, סבל, ומבפנים – אהבה, עוז-רוח ותקוה. מחשבה ועיון מעשיים בימות החול, וחלומות-כיסופים בשבת; משועבד, נטול-זכויות, בזוי בתורת עם, ובפנימיותו – בחיר-העמים אשר יכבוש לו את העולם ויציב בראש גויים, – אלה היו הלכי-הרוח מלאי-הסתירות של ישראל המושפל.³¹

26 אולי צריך היה להיות 'סיטואציה'. ועל פי המשמעות – אולי 'שלב היסטורי'.

27 סירקין, 'שאלת היהודים', כתבי נחמן סירקין, עמ' 27.

28 שם, עמ' 3-4.

29 שם, עמ' 7.

30 שם, עמ' 9.

31 שם, עמ' 11.

מתיאוריו של סירקין עולה שליליה של התרבות היהודית החיה, הקונקרטי. עולה מהם קריאה (אולי גם בהשפעת ברדיצ'בסקי³²) לשינוי טוטלי של היהדות, כלומר לשחרור היהודים מן היהדות הקיימת כדי לחברם לערכים מקראיים קדומים. שלילה כזו עולה גם מן ה'קול קורא אל הנוער היהודי', משנת 1901:

מצבו החיצוני של העם היהודי, הגלות והשעבוד, עשו את העם המצויין הזה לקריקטורה, שמו אותו ללעג בגויים ולמעמסה על עצמו, סילפו ועיוו את תכונות נפשו. רוח הנבואה הישראלית התנוונה והיתה להגשמה תלמודית הרחוקה ממוסר, המוסר היהודי האוניברסלי היה לבורסה, [...] כוח היצירה הלאומי – לחיקוי אווילי, הלשון – לז'רגון עלוב, ההכרה העצמית – להתרפסות בפני אחרים, עבודת המחשבה – להתחכמות חולנית, החיים החברתיים – למנוסה ולנדודים, וההיסטוריה – לאנקת עולם.³³

דו-הערכיות באה לביטוי בכך שמצד אחד היהדות היא 'העם המצויין הזה', מולדת 'רוח הנבואה', ומן הצד האחר 'קריטורה' וכולי. הדימויים השליליים הם בבחינת הפנמת יסודות של אנטישמיות. אלה הביאו אותו לצייר דמויות בעיירה בצבעים קשים. להלן תיאור סטירי משנת 1903 של תלמיד משכיל בשם יוסף נתן ושל יושבי בית המדרש:

גוף ממוצע בן שתי כתופים ועליהן מתוח כאהל ראש עם שערות צהובות, חטם שמן בן נחרים רחבים ועיניים צהובות משוטטות אנה ואנה, פה רחב עם שחוק תמיד, אשר נטף של ריר על שפתיו עוד מוסיף לו חן ותפארת. מפיו עולה ריח משונה באף כל עובר, ריח שיש לו טעם של שום ושל בצלים ושל דגים מלוחים ושל רקבון ושל געל נפש סתם. [...] וילך [יוסף נתן] דרך עקלתון, עד כי בא אל המבואות המטונפות, אשר שם רפש וצחנה עולה באף כל עובר, וישב לבו בקרבו ויבן לדעת, כי פה אהלה של תורה הוא. ויצעד בבית המדרש, והנה יראי ד' דורשים פרק בהתורה הקדושה בהסוגיא: כיצד מרקדין לפני הכלה. דקטר מן השוטים יושב בראש ודורש באזני שומעיו: האדון בן-כלב, הזקן עובר-בטל, האדונים פתיאל, חנפאל, גריאל, כסילאל, צהועאל [...] אשר עטרה הם לכנסת ישראל בכל אתר ואתר.³⁴

עולה מכאן שלילה עמוקה של יהדות העיירה הגלותית. הדת והמסורת היהודית הן יסודות מפגרים לעומת הקדמה האירופית והתרבות האירופית המדעית והמשכילית:

32 לא מצאתי התייחסות של סירקין לברדיצ'בסקי, וגם יש הבדל עמוק בין הביקורת הוויטליסטית-ניטשאנית על היהדות לדברי ברדיצ'בסקי (ראו, למשל: מיכה יוסף בן-גוריון [ברדיצ'בסקי], מאמרים, דברי תל אביב תש"ד, עמ' מה), ובין זו הסוציאליסטית של סירקין. עם זאת, סירקין, שהיה בקיא בשיח האינטלקטואלי של התקופה, ודאי הכיר את הגותו של ברדיצ'בסקי ואת הפולמוס שלו עם אחד העם. ייתכן שאף נפגשו בתקופת לימודיהם כסטודנטים באוניברסיטת ברלין בראשית שנות התשעים.

33 סירקין, 'קול קורא', כתבי נחמן סירקין, עמ' 67-68.

34 סירקין (פסידונים: 'בן אליעזר'), 'פרשנדתא איש הרוח', השחר, א (תרס"ג), עמ' 51, 53.

הציונות הסוציאליסטית נלחמת בכל גידולי הפרא החולניים שעלו בחיים היהודיים, בדת ובמסורת, ואת בני בריתה היא רואה במדע ובאור [...] ³⁵ [ובמקום אחר]: במזרח אירופה היתה מלחמה בין ההשכלה והאורתודוכסיה, מלחמה נגד הבערות והסכלות של ימי הביניים, נגד חשכת הרבנים, הצדיקים והאדוקים; הדור החדש שאף לחיים חופשיים, לקולטורה אירופית. ³⁶

יחס דו-ערכי זה ניכר גם בסיום 'שאלת היהודים ומדינת היהודים הסוציאליסטית':

היהודים היו העם המפרד והסותר שבהיסטוריה, עתה יהיו העם המהפכני שבעולם. הם היו הנכנע והמדוכך שבעמים, יהיו נא לגאה ולאמיץ שבהם. ממצוקתם ישאבו את עלוים המוסרי, מְעֻנָּת קיומם – מתן דמות עליון לחייהם. קטן, כעור, משועבד, ירוד ואכזרי הוא היהודי כשאין הוא זוכר את עצמיותו הגדולה, אלא הוא מתכחש לה. גדול, יפה, מוסרי וסוציאלי הוא, בשעה שהוא שב אל עצמו ומכיר באני שלו. ³⁷

בבסיס היחס הדיכוטומי הזה עומדת ההנחה שקיים בעם היהודי פוטנציאל הן לשלילה גדולה והן לחיוב גדול, והוא מזכיר את השניות הרומנטית של הגברים, שעליה דיבר פרויד בנוגע לאישה: מדונה או זונה. מצד אחד גלורפיקציה של האישה כעדינה, מושלמת, ומצד אחר – כבעלת התכונות הנגדיות, כזונה. דיכוטומיה כזו דוחה לא במודע את היסודות הלא אידאליים באישה, הנעשית מושא אהבה רחוק, שאינו בר מימוש, ובכך דוחה את האישה הלא אידאלית, הקונקרטי. באופן דומה נראה שהתפיסה האידאלית של סירקין את היהדות העתיקה יצרה בו ציפיות גבוהות מהיהדות, ובפועל – אכזבה מהיהדות הממשית ודחייתה. בעתיד – כשישוב העם היהודי אל עצמו ויכיר באני שלו, הוא יהיה 'גדול, יפה, מוסרי וסוציאלי'. בפועל, כשאינו זוכר את 'עצמיותו הגדולה' – הוא 'קטן, כעור, משועבד, ירוד ואכזרי'.

שלילת הדת היהודית הביאה את סירקין לתאר את שלב היצירה של חז"ל כזמן של ירידה והתנוונות של היהדות, כמו בתפיסה נוצרית מקובלת:

והנה כאשר איבדה המשיחיות את חיבורה עם החיים העבריים ותנאי החיים בכלל גרמו, כי ההתבודדות הלאומית של עם ישראל לא תופר והעם יתקיים בחייו, התחילה להתפתח אצל היהודים התנועה התלמודית, האידאולוגיה של הגלות, של הנפילה והירידה המדינית. כאשר איבדו החיים המדיניים והחברתיים של העם כל תוכן מקורי קדימי, כאשר היו חייהם תלויים בחדש של לאומים וחסר להם כל יסוד חזק ממש ומקורי, נתלדלה היצירה הרוחנית של העם, וכל מגמתה היתה רק להגן על העם, לבל יאבד בשטף ההיסטוריה. התורה המעשית, ה'עבודה זרה' על ידי הגשמת האמונה

35 סירקין, 'קול קורא', כתבי נחמן סירקין, עמ' 74.

36 הנ"ל, 'כעלות השחר', שם, עמ' 98.

37 הנ"ל, 'שאלת היהודים', שם, עמ' 59.

במצוות, עברות, סייגים, גדרים, גזרות, מנהגים, היתה מן העת ההיא היצירה הרוחנית היחידה של העם. על חרבות ירושלים נבנתה יבנה, – זה ההפך היותר גדול של החירות המדינית של העם; מן ר' יוחנן בן זכאי מתחלת תקופת הירידה הרוחנית, תקופת התלמוד אצל עם ישראל. בהמשך התחזקה התלמודיות, התורה שבעל-פה, תורת הפרושים, אשר נכנסו בקרבה קניינים ותכנים אי-נאורים ושפלים. שני התלמודים, פרי רוח ישראל בעת ההיא, התלמוד הבבלי והתלמוד הירושלמי, הם ביטוי של הנפילה העמוקה של עם ישראל בעת ההיא.³⁸

יחס שלילי זה התבטא גם בחייו האישיים. כנראה סירקין ניתק את עצמו לחלוטין מאורח החיים המסורתי הדתי עוד משנותיו הסטודנטאיות. אורח חייו המשפחתי היה כמעט ללא סממנים מסורתיים יהודיים. העידה על כך מרי בתו: 'חינוכי לא היה בו זכר למסורת. החג היחיד הזכור לי הוא אחד במאי, ובית הספר ליום א' שביקרתי בו אחר כך בניו-יורק היה בית-ספר סוציאליסטי. רגשותיו של אבי לגבי ילדותו האדוקה שניתק עצמו ממנה היו חריפים מכדי שיניח אדיקות-למחצה'.³⁹

בשנת 1907 הזמינה התנועה הציונית הסוציאליסטית-טריטוריאליסטית בניו יורק את סירקין לערוך את העיתון הציוני-סוציאליסטי **דאס פאלק**. בין שנה זו ל-1912 חל שינוי בנקודה מרכזית בהגותו – בטריטוריאליזם, שסירקין האמין בו מאז הפוגרומים של 1903. הזרם הטריטוריאליסטי, שהביא אותו להתבטאויות בוטות נגד ארץ ישראל – הלך ונחלש בשנים אלו. הניסיונות למצוא תחליף לארץ ישראל לא הניבו פרי, ולעומתם – העלייה לארץ ישראל נמשכה. השפיעה גם מהפכת הקצינים בטורקיה ב-1908; זו הפיחה תקוות חדשות בנוגע לארץ ישראל. בשנת 1912 פרסם סירקין מאמר, ובו הסביר שהטריטוריאליזם כאידאה בטלה ושארץ האבות 'מתרוממת יותר ויותר במהלך ההתפתחות למעלת טריטוריה'.⁴⁰ ייתכן כי לשינוי ביחסו של סירקין לטריטוריאליזם יש חלק בשינוי שחל בו בנוגע למורשת היהודית, אשר אפיין אותו מתקופה זו ואילך.

ייתכן שגרם לכך המעבר לאמריקה. אולי ההתרחקות מיהדות מזרח אירופה אפשרה לראות את היהדות באור מאיים פחות מבעבר. האקלים הרוחני-התרבותי באמריקה היה דיכוטומי פחות מזה של מזרח אירופה. שלא כמו יהודי מזרח אירופה, יהודי ארצות הברית לא הדגישו את הפער בין דתיים אורתודוקסיים לחילוניים משכילים ואתאיסטים, אלא

38 הנ"ל, 'מן החוצה האוהלה', כתבי נחמן סירקין, עמ' 144-146.

39 סירקין, **אבי נחמן**, עמ' 70, ובעיקר עמ' 144.

40 נחמן סירקין, 'לשאלת הטריטוריאליזם', **האחדות**, ד, 1-2 (תרע"ג-תרע"ד), עמ' 1, 4-6. סופו של תהליך זה במכתב גלוי שכתב סירקין לבורוכוב – 'מכתב גלוי לכל הסוציאליסטים-טריטוריאליסטים' ('אן אפגענער ווארט צו די סאציאליסטען טעריטאריאליסען', **אידישער קעמפפער**, 2.2.1917) ובו חזר בו מהטריטוריאליזם לחלוטין: 'ארץ-ישראל איז א אינעווייניק אינטימע זאך פון אידישען פאלק' (ארץ ישראל היא דבר פנימי אינטימי של העם היהודי). דיון מפורט על יחסו של סירקין לטריטוריאליזם ראו בתוך: אליהו בילצקי, **מורשת סירקין**, דבר, תל אביב תשמ"ג, עמ' 149-212.

דווקא הדגישו נקודות שונות על הרצף שבין שני הקצוות הללו. אקלים זה היה קרקע נוחה לשינוי שחל ביחסו של סירקין למורשת היהודית. עם זאת, ייתכן שהיה זה גם תהליך של בירור פילוסופי הולך ומעמיק. כהוגה נדרש סירקין מחדש לשאלות שעמדו במרכז הגותו של הס ברומי וירושלים: איזו תרבות זוין את העתיד הסוציאליסטי? מה מקומן של הלאומיות ושל הדת בהקשר זה? ומה ההשלכות של שיקולים אלה על היחס למורשת היהודית בעבר ובעתיד? את תהליך הבירור הפילוסופי הזה ליוותה התקרבות הולכת וגדלה של סירקין למפעלו הפילוסופי של הרמן כהן, אשר סיפק תשתית הכרחית ליחסו המחודש של סירקין ליהדות (ראו על כך להלן). תהינה הסיבות אשר תהיינה – ברור הוא שבעשור השני של המאה ה-20 מתחיל השלב המאוחר של הגותו, אשר נמשך עד מותו ב־1924, ובו חל שינוי ניכר ביחסו ללאומיות בכלל וליהדות בפרט.

תפיסה מחודשת של לאומיות

את השינוי ביחסו של סירקין ללאומיות אפשר לראות בחשבון נפש יסודי שהוא עשה עם עצמו במסה המקיפה (זו יצאה לאור כספרון של 64 עמודים) **נאציאנאלע פרייהייט און אינטערנאציאנאלע איינהייט**. לדבריו, הלאומיות התפתחה בהדרגה מהעמים הקדומים וקיבלה תנופה במאה ה־19.⁴¹ לשיטתו, הלאום אינו תלוי בטריטוריה, במדינה, בשפה או בגזע⁴² כתנאי הכרחי לקיומו. מה שמגדיר את האומה הוא יכולתה ליצור תרבות לאומית משותפת, כיוון רוחני משותף, הרגשה של שליחות בהיסטוריה ושאיפה לקיום היסטורי מתמשך.⁴³ כך הכוחות התרבותיים־רוחניים הם היסוד של האומה, מהותה: 'מהות לאומית זו היא הנשמה של כל עם שלא מוכן לבטל את עצמיותו בפני עמים אחרים'.⁴⁴ הלאומיות היא מודעות קהילתית, רצון קהילתי של כל העם. רצון זה נעשה, בדרגתו הגבוהה, דחיפה למעשה הלאומי.⁴⁵ ללאומיות שני פנים: הפן האחד – קפיטליסטי בורגני, המבוסס על

41 סירקין, **נאציאנאלע פרייהייט און אינטערנאציאנאלע איינהייט**, אידיש־נאציאנאלען ארבייטער פערבאנד פון אמעריקא, 1917, עמ' 15-19.

42 יש בכך התרחקות ממרכזיות הגזע בתפיסתו הלאומית של סירקין. השוו למאמר שפרסם בשנת 1901: 'גזע, עממיות ולאומיות', בתוך: סירקין, **כתבי נחמן סירקין**, עמ' 263-272. בשלב מוקדם זה תפס הגזע מקום מרכזי בתפיסתו הלאומית, כמו בתפיסת משה ס. בהגותו המאוחרת לעומת זאת היסוד הביולוגי של הלאום הוא רק תשתית למבנה התרבותי והמוסרי של הלאום. הגזע שייך לטבע האובייקטיבי, ואילו ה'אישיות' של הלאום סובייקטיבית ומתפתחת בתרבות. ראו: נחמן סירקין, 'מהות הלאומיות וחקורה', **הדאר**, 10.11.1921.

43 סירקין, **נאציאנאלע פרייהייט**, עמ' 23-25.

44 שם, עמ' 26.

45 שם, עמ' 28.

היגיון כוחני. לפי היגיון זה, התרבות הלאומית משרתת את הבורגנות העשירה, ובאה לידי ביטוי כלאומנות המבקשת להשתלט בכוחניות על עמים אחרים;⁴⁶ והפן האחר הוא זה של המעמדות החלשים. פן זה התפתח מאוחר משום שהמודעות העצמית של מעמדות אלה (כלומר הסוציאליזם, בעיקר בגרסתו המרקסיסטית) לא היתה לאומית.⁴⁷ בדברי סירקין יש חשבון נפש נוקב כלפי הסוציאליזם, שבשלב זה לא התעלה למדרגת אידאה, אלא היה ביטוי לתנועת תיקון חברתי מטריאליסטי. בשלב זה היה הסוציאליזם קוסמופוליטי ומנוגד ללאומיות. השינוי חל, לדברי סירקין, עם התעוררות הלאומיות בקרב המעמדות המדוכאים. כך הוא כתב זאת בעברית, במאמר בשם 'הלאומיות בסוציאליזם':⁴⁸

רק כאשר התחילה התנועה הסוציאלית להתפשט בכל הארצות ולנגוע גם בפרוליטריון של העמים הנדכאים, התחילה האידיאה הסוציאלית להרחיב את היקפה ולצאת מן המצר של הגדרה מקרית אל המרחב של היסטוריה יוצרת. בשנות התשעים של המאה שעברה התעוררה תנועה סוציאליסטית כמעט בקרב כל העמים הנדכאים של מזרח אירופה [...] בשנים ההן התחילה הסוציאליזם להתגלות גם אצל היהודים, בתור תנועה המונית ועממית. יחד עם הסוציאליזם, בהכרח היגיוני וריאלי, התעוררה התנועה הלאומית אצל הפרוליטריון של העמים הנדכאים [...] למרות המסורה הקוסמופוליטית של הסוציאליזם ולמרות העובדה, כי הסוציאליזם הצטמצמה בגבולותיה של מלחמה מפלגתית-כלכלית [...] בסער החיים של העמים הנדכאים יצאה הסוציאליזם מגדרה המפלגתית-הכלכלית והתרוממה והתרחבה להשקפה קולטורית חדשה, לשאיפה ריבולוציונית, שהקיפה את צרכי המפלגה וצרכי האומה.⁵⁰

ללאומיות, לדברי סירקין, יש אפוא שני ביטויים: האחד – כוחני, קפיטליסטי, הבא לידי ביטוי בתרבות המעמדות השליטים ובדחיפה הקולוניאלית של העמים החזקים. זוהי לאומנות כוחנית, שביטוי לה היה במלחמת העולם הראשונה; והאחר – מוסרי, אידאליסטי וסוציאליסטי, הבא לידי ביטוי במעמדות הנמוכים של המעמדות הנדכאים והעמים החלשים. אלה מפתחים את האידאלים הלאומיים מתוך חתירתם לצדק ולשוויון, ולכן מובילים את הלאומיות בנתיב דמוקרטי שאינו מבקש להשתלט על עמים אחרים. כך

46 שם, עמ' 7-11.

47 שם, עמ' 45-48. בהמשך הדברים שם תיאר סירקין את השינוי שחל בסוציאליזם בשאלת היחס ללאומיות בעיני מרקס עצמו, לסאל, לאברורב, ובעיקר פלכנוב.

48 נחמן סירקין, 'הלאומיות בסוציאליזם'. הגרסה הקיימת בידי לקוחה מתוך תיק 1900-277-6-4 בארכיון מפלגת העבודה. זוהי גרסה מודפסת של כתב יד, ומצורפת שם הפניה לפרסום המאמר בתוך: הדרן, ג 2-ח (תרע"ו), עמ' 5-7. לא הצלחתי למצוא מאמר זה, ולכן אני מפנה לעמודים שבידי מכתב היד. המאמר יצא לאור זמן קצר לפני שהספר נאציאנאלע פרייהייט ראה אור (1917), אולם הוא מעין תרגום עברי וסיכום קצר של הספר בידיש. הרעיונות המרכזיים בשני מאמרים אלה זהים, והקרבה ניכרת גם בניסוחים.

49 שם, חלק א, עמ' 3.

50 שם, חלק ב, עמ' 7.

הלאומיות נתפסת כחלק מחזון כלל־אנושי הומניסטי, שיש בו חשיבות לביטויים השונים של כל לאום, ל'אישיות' של כל לאום כבסיס לאחוזה כלל־אנושית. ללאומיות סוציאליסטית זו יש חשיבות בהיותה בסיס תרבותי להתפתחות מוסרית של החברה. הנה דבריו של סירקין, בהקשר של תוצאות מלחמת העולם הראשונה:

אחרי אשר השטן של ההיסטוריה לקח את הרשות לעצמו, התחילו העמים להתקומם ברצון וביודעים ומתקיימים על לאומיותם ואישיותם. כי הלאומיות והאישיות הן הגוף והנפש של החברה. והלאומיות מתרוממת בעיני כל ובכל גודל ערכה וחשיבותה כקטיגוריה היסטורית, בתכנית פורמאלית ויוצרת של החיים האנושיים. ולא רק הלאומיות הנדכאת והנגזלת [...] אלא גם הלאומיות השליטה, התקיפה, משום שהלאומיות היא הקולטורה, היא רבוי החיים, היא שלל צבעי ההיסטוריה, היא היצירה, ואין יצירה אלא ריבוי, השתנות, היתרון הכמותי והאיכותי של המסובב והסבה.⁵¹

ניכר כאן שינוי עמוק לעומת יחסו הדו־ערכי כלפי הלאומיות בהגותו המוקדמת. סירקין – בהגותו המאוחרת – ראה בלאומיות בסיס הכרחי לתרבות סוציאליסטית ולרעיון הסוציאליסטי כולו. המטריאליזם הסוציאליסטי אינו מספק משום שאין די בתביעה חומרנית לתיקון אי־השוויון בחברה. סוציאליזם פירושו שאיפה לחברה טובה, ושינוי מטריאליסטי שאין עמו חתירה לאידאה של חברה טובה על כל רבדיה – אין בו די לנפש וכדי להשתית חברה. לשם כך יש צורך בתרבות, במוסר, ואלה צומחים בכל עם מתוך התרבות הייחודית שלו. כל עם יבטא את האידאה הזאת לפי תרבותו הלאומית וה'אישיות' התרבותית הלאומית שלו, מתוך הדגשים שלו. מדברים אלה עולה תפיסה שמחייבת את היסוד הלאומי ומאפשרת גם גשר בין המעמדות השליטים, כלומר הבורגנות, ובין המעמדות המדוכאים בהיותם מאוחדים במגמה לאומית־חברתית אחת.

ההשלכות של ניתוח זה על תפיסתו של סירקין את היהדות גדולות משום שהתרבות היהודית נתפסה על ידו כבעלת ערך עצמי, בסיס ל'קומה' התרבותית והמוסרית של החיים הסוציאליסטיים. תפיסה זו מובילה לדגשים שונים בפוליטיקה הציונית – דגש על אחדות ועל שיתוף פעולה בין־מעמדי,⁵² אשר התבטא בפעילותו של סירקין ליצירת קונגרס יהודי באמריקה לקראת סוף מלחמת העולם הראשונה וגם לשינוי ביחס למורשת היהודית.

51 שם, חלק ב, עמ' 10-11.

52 עוד ב־1908 כתב מאמר בשם 'דער אידישער פארלאמענט', ובו טען כי לא די בתנועה הציונית וכי נחוץ לארגן את הלאום היהודי כולו במסגרת אחת: 'דער אידישער פארלאמענט איז די לאגישע ענטויקלונג פון דער נאציאנאלער בעזעגונג': פרלמנט יהודי הוא ההתפתחות ההגיונית מן התנועה הלאומית, ויכול לקדם את רעיון המדינה היהודית ולהביא לחירות לאומית. יש צורך בפרלמנט יהודי עולמי כללי אשר יכלול גם את הבורגנות, כדי לקדם את הלאומיות היהודית ואת הגשמתה של מדינה יהודית על טריטוריה משלה. ראו: נחמן סירקין, 'דער אידישער פארלאמענט', דאס פאלק, 4, 15.2.1908, עמ' 1-6. אפשר לראות כאן את התשתית לתפיסתה של אחדות העבודה: סוציאליזם לאומי החותר לשיתוף פעולה ולרתימת הבורגנות היהודית למטרות לאומיות.

למול שלילת היהדות בהגותו המוקדמת של סירקין, התקרבה הגותו המאוחרת לתפיסתו של אחד העם, שהדגיש את חשיבותה של התרבות הלאומית כבסיס לתרבות עכשווית וכתשתית לבניית מוסר וחברה.⁵³ אלא שיחסו של סירקין ליהדות עמוק מזה של אחד העם. אפשר לראות זאת ביחס למעשה וליישום. בעיני אחד העם, בעל ההשקפה הבורגנית, היישום של ה'מוסר היהודי' הוא בגבולות חשיבה בורגנית-קפיטליסטית, והוא מכווון בעיקר לתחום התרבות, החינוך. בעיני סירקין, היישום של המורשת היהודית הוא גם במישור הכלכלי: יצירת חברה שוויונית וסולידרית על בסיס קואופרטיבי. כך תממש הציונות הסוציאליסטית, באורחות חייה הממשיים, את שאיפת היהודים לצדק חברתי. היישום הזה יוצר חיבור יישומי, כמו הלכתי, בין המורשת היהודית ובין החיים היהודיים העכשוויים. יחסו של סירקין ליהדות עמוק מזה של אחד העם גם בשאלת הרליגיוזיות. אחד העם היה, ביסודו של דבר, אתאיסט, חניך של רציונליזם פוזיטיביסטי.⁵⁴ את תפיסת ההמשכיות של התרבות היהודית השתית על ניתוח רציונליסטי ששמט את האמונה באלוהים כבסיס לקיומו ולכיוונו של עם ישראל. סירקין לעומתו נשאר כל ימיו בעל נטייה מיסטית, וזו מבצבצת שוב ושוב מכתביו.⁵⁵ אמונתו באלוהים, שהושפעה מהנאו-קאנטיאניות של הרמן כהן, היתה תשתית לרגש שייכותו למורשת היהודית, והוא אף ביטא אותה בתפילה לאלוהים בעברית; הוא כתב אותה לפני מותו:

ברוך אתה ה' אלוהי/ רוח העולם, אשר העברתני דרך מעבר יבק של החיים, /והיה אורי הדל הפרטי/ שוקע וצולל/ בהאור המאיר/ על פני כל היקום והנצח/ חסלתי את סדר זיו. בין השמשות של יקומי וחי, / עומד אני בהמיית רוחי/ לפני זריחת שמשו הצדה והכרתי הכוללת/ האדם ההולך למות ולחיות/ מרגיש באחדותו ואחריותו עם היקום הנצחי/ כאשר הרגיש בזה המשל הקדמוני/ שמע ישראל ה' אלוהנו/ ה' אחד/ ברוך אלהי החיים והמות, / הזיו והחסד.⁵⁶

נקודת חיבור זו של סירקין, יהודי שלא שמר הלכה, היתה תשתית חשובה לרציפות התודעה היהודית בהגותו. למעשה, אפשר לראות בעמדתו חידוש של תודעה נבואית,

53 אליעזר שביד, תולדות פילוסופיית הדת היהודית בזמן החדש: מול משבר ההומניזם (כרך ג), א: על פרשת הדרכים ההיסטוריות, עם עובד ומכון שכטר ללימודי יהדות, תל אביב תשס"ג, עמ' 190-199.

54 הנ"ל, 'על הפוזיטיביזם', שם, עמ' 76-86, על אחד העם - עמ' 177.

55 סירקין, אבי נחמן, עמ' 152. עדות לכך - במאמרו 'הלאומיות בסוציאליזם', שהוא פתח אותו בדין במגבלות השכל האנושי בהבנתו את ההיסטוריה: "נפלאות ממני ולא אדע", משתומם השכל בדחילו ורחימו; סירקין (לעיל הערה 48), עמ' 1. דומה כי ההכרה ביסוד לא מובן על ידי השכל, יסוד לא רציונלי במציאות, היתה דרכו של סירקין לבטא את אמונתו באלוהים, תוך כדי התרחקות מרציונליזם שמתיימר לדעת את חוקיות החברה כמו זה של מרקס.

56 שם, עמ' 153. וידוי זה של סירקין, שהוא אמר אותו לפני מותו, הדהים כמה מחבריו הסוציאליסטים בפועלי ציון; הם כנראה ראו בכך 'סטייה' מן הסוציאליזם, ואולם בעיני סירקין עצמו לא היתה זו סטייה, אלא ביטוי עקבי של השקפתו הדתית והפילוסופית.

אשר נותנת קדימות לא להלכה, אלא לאמונה באלוהים ולדרישות הצדק החברתי העולות ממנה.⁵⁷

נראה אפוא שתפיסת היהדות בהגותו המאוחרת של סירקין עמוקה מן התשתית הבורגנית האתאיסטית של אחד העם. למעשה עולה ממנו תפיסה דתית של היהדות, בכיוון שמבחינת היחס למצוות יש בו קרבה לתנועה הרפורמית (שהרמן כהן היה נציגה הגדול ביותר מבחינת סירקין), אולם להבדיל מהרפורמיות, הוא מבוסס ביסוס עמוק על תפיסה לאומית של היהדות. יותר מכול אפשר אולי לכנות כיוון זה 'נבואי', בהיותו המשך של קווים מרכזיים בנבואה המקראית.⁵⁸ כיוון זה התקרב מחדש לעמדותיו הראשוניות של משה הס ברומי וירושלים, שנדונו לעיל.

חידוש הציונות על בסיס מורשת יהודית פרוטרוסוציאליסטית

באותה תקופה של הגותו של סירקין שנדונה כאן הוא תרגם את רומי וירושלים לידידיש (1916) והוסיף מבוא מעמיק ורחב על הס ועל הגותו: 'מאזעס העס, זיין לעבן, זיין ווירקונג און זיין פילאזאפיע'. ממבוא זה ניכרת קרבה של סירקין לרבו, שהוא הציג אותו במילים 'ההוגה והמדינאי המהפכני הראשון והגדול ביותר בעם היהודי בזמן המודרני'.⁵⁹ במבוא זה הדגיש סירקין את פרשנותו של הס ליהדות כתשתית לסוציאליזם. כזכור, הס דיבר על היהדות כדת אשר יש בה כדי לעצב תודעה תרבותית של עולם הסוציאליזם העתידי. להבדיל מהנצרות, ביהדות לא נוצר ניגוד בין האלוהי ובין הממד הארצי והפוליטי, בין הפרט האגואיסטי ובין הכלל – אלא דווקא יש גישור בין המתחים הללו. לפי חזונו של הס, יש לחתור לחידוש סוציאלי-דמוקרטי של היהדות בארץ ישראל, אשר יתבסס על היהדות כתשתית תרבותית לחברה הסוציאליסטית.

57 השונו לעמדתו של אליעזר שביד לנבואה כתופעה שיש לה ביטויים בהגות היהודית המודרנית: אליעזר שביד, **נביאים לעמם ולאנושות: נבואה ונביאים בהגות היהודית של המאה העשרים**, מאגנס, ירושלים תשנ"ט.

58 רבים מאלה שהכירו את סירקין, בעיקר לאחר שנת 1917, נטו לראות בו עצמו נביא, ונראה שגם הוא עצמו היה קרוב לכך, כשכתב 'מי יקום נביא מקרבנו אשר יצית בחזונו ובאמונתו את לבבות האנשים; נביא, אשר בכחו יהיה לשאת את חזון אחרית הימים, אשר קולו יחולל את הפעולה, אשר קולו יחרת במעשים לעד. באשר, אימתי זה היה העולם כה נצרך לנביא והדור כה ראוי לו כאשר בימי-הרת-עולם אלה. מתי זה היה העולם כה זקוק לגואל כאשר בימות-משיח, בימי בין השמשות מלהבי-דם אלה?! [...] בדין הוא שיקום נביא, רואה חדש, אשר ינקוב את עב-הערפל של הזמן ויראה את העתיד, אשר יתקן את ההווה באש-דתו הוא. אולם, תקופת בין השמשות אם כי ראויה היא לגלוי-נבואה אך קוברת היא את נביאיה מאתמול ואין בכחה ללדת את נביאי-המחר שלה'. נחמן סירקין, 'בין השמשות', **קונטרס**, מזו (תרע"ט), עמ' 20-21.

59 נחמן סירקין, 'מאזעס העס, זיין לעבן, זיין ווירקונג און זיין פילאזאפיע' (מבוא), בתוך: מאזעס העס, **רוים און ירושלים** (תרגם מגרמנית לידידיש נחמן סירקין), הסתדרות פועלי ציון, ניו יורק 1916, עמ' 17.

אמנם סירקין לא דיבר על חזרה כוללת כל כך כמו זו של הס ליהדות כדת מצוות (הוא לא פירש את עמדתו בנקודה זו), אולם ברור שהתקרבותו המחודשת להגותו של הס נובעת מן התשתית הפרוטו-סוציאליסטית שהס זיהה ביהדות ומרצון להתחבר אל המורשת הזו כדי לעגן ולכונן את היהדות הסוציאליסטית בעתיד.

אבל נותר גם קושי. סירקין האידאליסט התקשה לקבל את התשתית השפינוזית של הס, שלא השאירה מקום מספיק ליחיד, לרצון הוולונטרי ולאידאליזם של תנועה החותרת לשינוי במציאות – אלמנטים אלה עמדו במרכז תשומת לבו של סירקין והיו התשתית למשיכתו להגותו של הרמן כהן. בתחילת המאה פיתח כהן את ה'אסכולה המארבורגית', ונחשב אחד המאורות הגדולים של הפילוסופיה האירופית. על קרבתו של סירקין להרמן כהן אפשר ללמוד ממאמר שפרסם (בעברית) בכתב העת הדרור בשנת 1911. בהגותו של כהן מצא סירקין תשתית פילוסופית עמוקה שמבוססת על פרשנות מחודשת לקאנט, ומתוכה – פרשנות מחודשת לחיבור בין יהדות לסוציאליזם. לכן סיים את מאמרו הגדול על הס באזכור של הרמן כהן: 'המחשבות הפילוסופיות-היסטוריות של הס מכוח היהדות, התורה, הנבואה, השבת, המשיח, ההיסטוריה היהודית, החיים היהודיים – התפתחו שוב ע"י הרמן כהן, הפילוסוף החשוב של היהדות'.⁶⁰ כך יצרה ההבנה המחודשת של היהדות קרבה מחודשת למשה הס, על בסיס התשתית הנאו-קאנטיאנית של הרמן כהן.⁶¹ זו היתה הבנה מחודשת של היהדות, והיא אפשרה תשתית מחודשת לצינונת הסוציאליסטית. מתוכה קיבל היישום של הצינונת הסוציאליסטית במדינת היהודים העתידה ערך דתי, של מימוש יסוד הקיים ביהדות מראשיתה. מנקודת ראות זו היתה החלוציות העברית השינופית המימוש, בה"א הידיעה, של היהדות. אפשר לראות זאת כאשר ניגש סירקין ליישום עמדותיו הפוליטיות. כך למשל כאשר ייצג את פועלי ציון (ובעצם את 'אחדות העבודה' הארץ-ישראלית בכינוס של ההסתדרויות הצינוניות בלונדון ב-1919), שאז עלתה שאלת הבעלות הפרטית על קרקעות בארץ ישראל. שאלה זו שיקפה עמדות מנוגדות: האחת דוגלת בצינונת קפיטליסטית, והאחרת – בצינונת סוציאליסטית. סירקין ייצג עמדה מנוגדת לזו של רבני המזרחי, בשם היהדות הנבואית-מקראית:

הוועידה, כמובן, לא קיבלה את השקפותיהם של פו"צ [...] הרבנים של המזרחי נתנו יד לאכרים ולקומיסרים של א"י, אשר השמיעו את קולם בוועידה בתקיפות מרובה. את הפסוקים 'והארץ לא תימכר לצמיתות כי לי כל הארץ' ניסה אחד הרבנים בוועידה לבאר באופן קפיטאליסטי מספיק. אבל הפסוק בכלל לא הטריד ביותר, כי מה למשה רבנו ולענייני ביזנס? נזכרתי בארנסט רנאן, החוקר הצרפתי של דברי ימי ישראל, ובדבריו על עמוס הנביא ותביעותיו הרבולוציוניות: לב טוב היה לו לעמוס, אבל את תורת כלכלת-המדינה לא ידע.⁶²

60 שם, עמ' 74.

61 לדיון מפורט בשינוי הפילוסופי שחל בסירקין בשאלה זו ראו הערה 7.

62 נחמן סירקין, 'מכתבים מלונדון', קונטרס, ד (תרע"ט), עמ' 5. פורסם גם בתוך: ברל כצנלסון ושלמה מאירוב (עורכים), ילקוט אחדות העבודה, ב (תרצ"ב), עמ' 21-23.

חשוב לשים לב שביקורתו של סירקין כלפי רבני המזרחי אינה ביקורת על היהדות. זוהי ביקורת על הפרשנות הרבנית הגלותית של היהדות, החותרת לציונות קפיטליסטית. זו ביקורת על הרבנים לא 'מבחוץ', אלא 'מבפנים', מתוך היותו של סירקין בן-תורה הממשיך את התורה היהודית כפי שהבין אותה. סירקין יצא נגד הבנה כזו של היהדות מתוך פרשנותו הסוציאליסטית, והישענותו על דגש מקראי-נבואי הקיים ביהדות. מכאן שאפשר לראות בכך סוג של מאבק נבואי-מודרני בקיבעון ההלכתי, כמו מאבקו של הנביא ירמיהו למשל בהלכת דורו (ירמיהו, פרק ז ופרק כו).

בו בזמן התקרב סירקין למסורת בשנותיו האחרונות. כך למשל החליט, למרות העוני שהוא חי בו, לקנות פמוטות בכסף רב. כך העידה בתו מרי:

משנזדקן, יכול המורד להניח לחוש הרליגינזי העמוק שלו ללבוש צורות מסורתיות. פעמים רבות בשנים עברו הודה באזני כי יצרו משיאו ללכת לבית-הכנסת בימי חג, כפי שנהג בילדותו. הוא לא נתפתה בפומבי, אבל בבית היה מאזין בגעגועים לתקליטי פטיפון של ניגוני תפילה. הנטייה המיסטית העזה, שאפשרה לו לכתוב ביראה על 'אלוהים' בתקופות של האנטי-קלריקאליזם העז ביותר, ועמו נטייתו למסורת היהודית, נתחזקו משנה לשנה.⁶³

בתו ראתה בהתקרבות הזאת ביטוי לזקנה, אולם נראה שיש כאן ביטוי לתהליכי עומק שיש בהם עקביות פילוסופית. התקרבות זו הובילה ליחס חיובי למסורת כביטוי תרבותי ליסודות הפרוטו-סוציאליסטיים הקיימים ביהדות. אדגיש שוב: אין זו חזרה פשוטה לדת היהודית, אלא התקרבות לאלמנטים מתוכה, לצד קריאה לקיום 'מצוות' חדשות. הגשמה של האידאות שטמנה בחובה היהדות ההיסטורית צריכה לדעתו לעבור לשלב חדש, של חיים יהודיים סוציאליסטיים בארץ ישראל, תוך כדי שימת דגש על קואופרציה. כך עמדתו של סירקין כלפי היהדות טוענת את חזונו בפתוס דתי אשר מפרש את 'רצון אלוהים' (במונחים נאו-קאנטיאניים: 'קולו של השכל הטהור') במונחים של הגשמת חיי שיתוף וצדק חברתי, לצד קיום אלמנטים מן המסורת היהודית עצמה. את התפיסה הזו ביקש סירקין לעגן במחקר מקיף מאוד של ההיסטוריה היהודית.

ההיסטוריה של עם ישראל כתשתית פרוטו-סוציאליסטית

בתקופה זו תפסה הבנת ההיסטוריה של סירקין את מרכז תשומת לבו הפילוסופית והמחקרית. בדבריו לזלמן שזר העיד על עצמו שבראש ובראשונה הוא 'פילוסוף של ההיסטוריה העברית'.⁶⁴ תכלית מחקרו היתה לכתוב את ההיסטוריה של עם ישראל למן

63 סירקין, **אבי נחמן**, עמ' 152.

64 שזר (לעיל הערה 9), עמ' 10.

ראשיתה עד תקומתה המודרנית, תוך כדי שימת דגש על התשתיות המוסריות הפרוטו-סוציאליסטיות של העם היהודי. את מחקרו תכנן לפרסם כספר של חמישה כרכים בשם **עיונים בתולדות ישראל**, תוך כדי חלוקה לתקופות: המקרא, בית שני, חז"ל, ימי הביניים והעת החדשה (ארבעת הכרכים הראשונים ביידיש, האחרון – בעברית). כתב היד היה בשלבים מתקדמים של כתיבה, אך רובו לא פורסם (חלקים פורסמו בהמשכים בעיתונות ביידיש). לכתב יד זה יש חשיבות משום שביטא את השקפתו המאוחרת והבשלה של סירקין כלפי היהדות. היו שחשבו כי אבד, אבל הוא מצוי היום בארכיון מפלגת העבודה בבית ברל כצנלסון, ולא נחקר עד כה.⁶⁵ בדברים שלהלן אסקור את תפיסתו של סירקין את ההיסטוריה של עם ישראל למן ראשיתה. מפאת חוסר המקום לא ארחיב כאן לדיוניו בתקופות מאוחרות לתקופת התלמוד.⁶⁶ אולם די בסקירה זו כדי להדגים את אופן השתקפות יחסו של סירקין למורשת היהודית.

דרכו של סירקין כפילוסוף של ההיסטוריה תאמה את מודעותו לתשתית הסובייקטיביסטית של הגותו⁶⁷ ואת מודעותו למגבלותיה של החקירה ההיסטורית. במונחים ניטשאניים, הוא ראה בהיסטוריה לא מדע טהור אלא משהו שמשרת את החיים ואת צמיחת העם והתרבות בדרך שמשלבת בין מה שהגדיר ניטשה היסטוריה 'מונומנטלית' והיסטוריה 'ביקורתית'.⁶⁸ ואולי נכון יותר לתאר את כתיבתו ההיסטורית כסוג של תורה, במובן זה שהוא ניגש אל ההיסטוריה לא מתוך היסטוריציזם אובייקטיבי שמנתק בין הידע ובין החיים, אלא דווקא מתוך חיבור בין הידע ההיסטורי ובין החיים. הידע שהוא ביקש לבסס על נתונים מחקרניים היה 'לתורה' במובן זה שהיהדות נהייתה מורשת דתית-תרבותית להתחדשות יהודית בהווה, מתוך זיקה חיה לעבר. כך הוא ביקש ליצור חיבור לזיכרון החי של העם כדי לאפשר לזיכרון ההיסטורי לעצב את התחייה של העתיד של העם בכיוון שהאמין כי הוא מהותה של היהדות. בכך היה הזיכרון ההיסטורי נדבך חשוב ביצירתה של 'תורה' ציונית-סוציאליסטית. את מרכזו של 'תורה' זו ראה באידאה המוסרית-סוציאליסטית אשר נולדה ביהדות, ובתקוות הגאולה העולמית העולה ממנה.⁶⁹ כך הסביר את חשיבות כתיבת ההיסטוריה של עם ישראל:

65 כך גם מרי סירקין; היא הביאה את כל כתבי אביה לארץ, אבל כשכתבה את ספרה עליו כנראה לא ידעה היכן הם שמורים. ראו סירקין, **אבי נחמן**, עמ' 148. הכתבים נמצאים בארכיון מפלגת העבודה בבית ברל, תיקים מס' 4-6-1920-281, 4-6-1920-282, 4-6-1920-283, 4-6-1920-284, 4-6-1920-285.

66 אילון שמיר, 'יחסו של סירקין להיסטוריה היהודית' (בהכנה).

67 סירקין הושפע מהאסכולה הסובייקטיבית של הסוציאליזם הנארוודניקי הרוסי. ראו על כך: שמיר (לעיל הערה 23), עמ' 5-8.

68 פרידריך ניטשה, **דמדומי שחר – כיצד מועילה ומזיקה ההיסטוריה לחיים**, שוקן, ירושלים ותל אביב תשל"ח, עמ' 25-51.

69 נחמן סירקין, 'עליית התרבות הסוציאליטית של העם היהודי עד הזמן המודרני', ארכיון מפלגת העבודה (פרק 3), עמ' 337. מראה המקום מתייחס לתפיסת משה ס את הגאולה, אבל הוא נכון גם בנוגע ליחסו של סירקין עצמו.

כדי להכיר את הציונות הסוציאליסטית צריך להכיר את הרקע ההיסטורי, את נחיצותה ההיסטורית-תרבותית יחד עם ההתפתחות המקבילה בעמים אחרים, וכן את יסודות התיאוריה שלה, את הפילוסופיה של ההיסטוריה שלה [...] הציונות הסוציאליסטית יונקת מן היהדות, מכל ההיסטוריה היהודית. היא הדרגה הגבוהה של האידיאה התרבותית היהודית המיוחדת [...] לשם כך – צריך להכיר את האידיאה הזו במלוא היקפה ההיסטורי (הפוליטי-תרבותי).⁷⁰

מטרתו של סירקין בכתיבתו ההיסטורית היתה אפוא להצביע על ייחודיותו של עם ישראל כבית גידול לאידיאה דתית-מוסרית-סוציאליסטית, מתוך נקודת מוצא נאו-קאנטיאנית. בדבריי הבאים אסקור את פרשנותו של סירקין להיסטוריה של עם ישראל למן לידתו של עם ישראל עד תקופת התלמוד.⁷¹

על ייחודו של העם היהודי עמד סירקין עוד בראשית החיבור 'תקופות בהיסטוריה היהודית הסוציאליסטית' ('עפאכען אין דער אידישער סאציאליסטישער געשיכטע'), בפרק בשם 'הלאומיות היהודית המופלאה' ('די וואונדערבארע אידישע נאציאנאליטעט').⁷² סירקין הלך בעקבות ארנסט רנאן בהדגשתו את תקופת המדבר כראשית צמיחת העם היהודי וייחודיותו הרוחנית. במדבר, שאין בו מקורות חיים רבים ואין בו הזדמנות ליצור ציוויליזציה חומרית מפותחת, האדם נאלץ להתמודד ישירות עם הטבע אשר סביבו. הרוח המדברית הביאה את האדם לא לפעול עם הטבע, אלא להעמיד את רוחו מעל לטבע ולבטל את הטבע. כך התרחק סירקין מן האימנציה השפינוזית של משה הס והתקרב לאידאליזם הנאו-קאנטיאני של הרמן כהן. לדברי סירקין, לאדם במדבר קראו השמים והטבע העולמי, ומתוך התווה של התופעות התגלה לאדם האל האחד השולט בכול, המשליט סדר הרמוני בכאוס התופעות. מכאן התגלה לעם היהודי סוד האל האחד, סוד המונותאיזם. כך נולדה החשיבה המופשטת על אלוהים הבורא את הכול, את השמים ואת הארץ.⁷³

מתוך הוויי החיים המדברי של נדודים, שאין בו לאדם רכוש פרטי והרכוש שייך לשבת ולעם, נולדה גם רוח חברתית, שסירקין כינה אותה 'רוח האוהלים': המודעות והרגישות המוסרית הקיימות ככוח פעיל בעם.⁷⁴ יסוד השיתופיות היה קיים, לדברי סירקין, בכל חברה פרימיטיבית, אבל רוב העמים התנתקו מזיכרונות החברה הקומוניסטית הקדומה עם היווצרות ציוויליזציה והצטברות רכוש פרטי, ריכוז הרכוש והתפתחות העבדות, שהן המגמה הטבעית של הציוויליזציה האנושית. לעומת זאת, עם ישראל המשיך להחיות את האידיאל

70 נחמן סירקין, מבוא לספר עיונים בתולדות ישראל, ארכיון מפלגת העבודה, עמ' 8.

71 לא אמשיך לסקירה של התקופות המאוחרות יותר, בגלל אורכה. די בסקירה זו כדי להדגים את המגמה העיקרית של יחסו למורשת היהודית.

72 נחמן סירקין, 'עפאכען אין דער אידישער סאציאליסטישער געשיכטע', געקליבענע ציוניסטיש-סאציאליסטישע שריפטן, II, פועלי ציון 1925-1926, עמ' 10-11.

73 שם.

74 שם, עמ' 11.

של שוויון ושיתוף באגדותיו ובתרבותו, מתוך אידאליזציה של המצב החופשי והשיתופי הקדמון במדבר. סירקין הסביר שבתורה הרועה במדבר הוא המוקד לבנייה מוסרית וחברתית ולחופש, בהיותו חופשי, נטול רכוש ומופת לדאגה לעדר כולו, ובעיקר לחלשים בתוכו.⁷⁵ גם את אלוהים דימו לרועה, שדואג מבחינה מוסרית וחברתית לעדרו (ישעיהו מ יא). משתקף מכך שבעיני הנביא ישעיהו היו חיי האוהלים של העבר גם האידאל העתידי.

מן הבסיס המוסרי והחברתי של המדבר עבר העם לכנען: החל להציבר עושר ורכוש והתארגנו חיים ציוויליזטוריים. למרות זאת, נשמרו בחברה הישראלית סממנים של 'רוח האוהלים': בתקופת השופטים נשאר שלטון פשוט ונשמר שוויון סוציאלי יחסי במצב פרימיטיבי זה, ובו כל אדם פשוט יכול להיעשות מנהיג.⁷⁶ אולם עם התבססות הציוויליזציה, פיתוח קשרים עם עמים שכנים וחלוקת העבודה – הלכה והשתנתה 'רוח האוהלים'. למרות רצונו של הנביא שמואל, הוביל העם למלוכה 'כְּכֹל־הַגּוֹיִם' (שמואל א, ח כ), אשר ביססה פוליטיקה של אי־שוויון, חלוקה למעמדות, מדינה, עושר. עד סוף ימי בית ראשון השתררה תקופה של עושר, מותרות ועמם – שעבוד: 'וְתִמְלֹא אֶרֶצוֹ כֶּסֶף וְזָהָב וְאֵין קֶצֶה לְאַצְרֹתָיו' (ישעיהו ב ז). אבל להבדיל מעמים אחרים – שהדינמיקה של הציוויליזציה ושל התפתחות הממלכה ניצחו בהם את השלב הקדום של שיתוף ושוויון – נשארה 'רוח האוהלים' הישראלית כיסוד מתסיס שקיים בהתנגדות הנבואית 'הקול החופשי של השכל הטהור'. מונח נאו־קאנטיאני זה שימש את סירקין כדי לתאר את האופן שהנבואה בישרה את דבר האל ורצון האל.⁷⁷

דוגמאות למתח בין 'רוח האוהלים' לדינמיקה של הכוח אפשר לראות בקרע שנוצר בין המעמדות העליונים לתחתונים בתקופת שלמה, שהביא לחלוקת הממלכה. דוגמה נוספת לכך יש בפער שבין מלכות אחאב ואיזבל לנבות ולאליהו שיצא להגנתו.⁷⁸ מלחמתו של אליהו נבאיא הבעל היתה מלחמה בבשורה האנטי־מוסרית של נביאי הבעל בשם האל המוסרי, הדואג לחלשים ולריסון כוחו של המלך. זה היה מאבק נבואי אשר התמודד על מוסר פוליטי גבוה, ואשר קרא תיגר על הסדר העולמי, המבוסס על זכות הכוח, בשם אלוהים שמסדר את העולם לתכלית טובה.⁷⁹ אלוהים על פי בשורת אליהו הוא אל הרחמים, הצדק והאמת, העומד לצד המדוכאים, אלוהי השונמית ונבות היזרעאלי.⁸⁰ כך פעלה הנבואה כמחאה על המדינה החדשה. בפעולתה של האידאה הנבואית צמחו בעם אגדות האבות, אשר תקופתם היתה לאידאל לאומי.⁸¹ הנבואה הציגה את הייעוד של עם ישראל

75 שם, עמ' 13.

76 שם, עמ' 15.

77 על יחסו של סירקין להרמן כהן ראו: נחמן סירקין, 'הרמן כהן והיהדות', הדרור, ג (תרע"א).

עמ' 51-53, הדרור, ה (תרע"א), עמ' 83-85.

78 נחמן סירקין, 'הבית הראשון והנבואה', ארכיון מפלגת העבודה, תיק 281-1920-6-4, עמ' 177-182.

79 שם, עמ' 202-204.

80 שם, עמ' 183-184.

81 סירקין (לעיל הערה 72), עמ' 16.

לדורותיו כפי שהוא נמסר לאברהם אבינו: 'כִּי יִדְעֶתְיוּ לְמַעַן אֲשֶׁר יִצְוֶה אֶת־בְּנָיו וְאֶת־בִּיתוֹ אַחֲרָיו וְשָׁמְרוּ דְרָכָה ה' לְעֲשׂוֹת צְדָקָה וּמִשְׁפָּט' (בראשית יח יט). האתוס הנבואי, אשר שמר על חיותם של אידאלים אלו בזיכרון העם, שימר בו את השאיפה לתיקון המציאות; זו תתממש בעתיד, ואז יחזור הטוהר הקדום בתנאים חדשים. את המאבק הזה של הנבואה אפשר לראות בהמשך הדברים בנבואתו של עמוס לממלכת ישראל, שהוא דיבר בה על אלוהים כאחראי לסדר המוסרי בעולם וכועס על חוסר הצדק ולכן יביא חורבן לעמו. ביהודה המשיכה הנבואה להתפתח, ואחד משיאייה הוא בנבואת ישעיהו. מאבקו (ומאבקם של הנביאים בכלל) היה כפול: במישור הפוליטי-חברתי נאבקו למען הפסקת הניצול והעושה של המעמדות העשירים; ואילו במישור התאולוגי הם נלחמו נגד העבודה הזרה, דת הטבע האנטי-מוסרית, שהיא למעשה אידאולוגיה של השתתת חברה על כוחנות.⁸² ישעיהו פיתח את האידאה המשיחית, המדברת על עולם שסדר מוסרי שולט בו ומוביל את ישראל ואת העולם כולו לכיוון טוב. כך אידאת המשיח קשורה באידאת האנושות, ועל כן בישר ישעיהו שבאחרית הימים 'לֹא־יֵשָׂא גּוֹי אֶל־גּוֹי חֶרֶב' (ישעיהו ב ד) ולא יהיה ניגוד בין אדם לזולתו: האנושות כולה תתאחד בהר ה' בדעת אלוהים (ישעיהו יא), שמשמעותה צדק ומוסר.⁸³ כך, מתוך תפיסה היסטורית שהושפעה מהגל, המשיך סירקין לתאר את האידאה הפרוטו-סוציאליסטית של היהדות, העולה משלב לשלב בהיסטוריה.

המאבק למען הצדק בשם אלוהים הוליד את הבעיה התאולוגית הבסיסית של אי-ההתאמה בין הסדר הקיים, המצוי, ובין הסדר הטוב, הראוי של מלכות אלוהים. הסוגיה הטרידה את הנביאים, וירמיהו בראשם. הנביאים, להבדיל מאיוב,⁸⁴ הורו על אל שברא את העולם בטוב, אל אשר ברא את העולם ואת האדם עם האמונה באלוהים ועם המעשה העליון של החיים – השבת.⁸⁵ האל הרחמן בעל העצמה, העומד בניגוד לאדם, הוא התשובה לסתירות של העולם.⁸⁶ אלוהיו של ירמיהו הוא רוח טהורה, אלוהים מסתורי בתוכנו ובצורתו, שמתגלה באמצעות בריאתו דרך התכלית של ה'פִּי־טוֹב' של הבריאה ואחרית הימים. האדם אינו יודע עליו דבר מלבד אחדותו ומלבד הציווי של הגשמת מוסריותו בעולם האנושי, בהיסטוריה.⁸⁷ לפי תפיסתו של הרמן כהן, תיאור אלוהים כאן הוא של מוסריות מופשטת, ולא 'אישיות' מוגשמת בעלת קווי אופי דמויי אנוש. אלוהים הוא התגלמות הדרישה המוסרית של הרוח מן האדם. זוהי רוח הגלומה כפוטנציאל בבריאה, ומתבטאת בתהליך גאולה מתמשך עד אחרית הימים.

82 סירקין, 'הבית הראשון והנבואה', עמ' 194-195.

83 שם, עמ' 196-197.

84 שם, תיק 1920-282-4-6, עמ' 208-213.

85 השבת נושאת במחשבת סירקין את בשורת הגאולה החברתית ותיקון העולם בכלל, ומכאן משמעותה. ראו: נחמן סירקין, 'די באדייטונג פון שבת', *געקליבענע*, I, עמ' 176-180.

86 סירקין, 'הבית הראשון והנבואה', תיק 1920-282-4-6, עמ' 212-215.

87 שם, עמ' 215-219.

סירקין מסביר כי הנבואה בישרה את התפיסה של עם ישראל כעם נבחר: עם ישראל הוא עם קדוש, שיייעודו ותכליתו לחיות חיי קדושה וסדר הרמוני חלופי לסדר הקיים. ייעודו להוביל את ההיסטוריה של האנושות למדרגה גבוהה, שכל הגויים ילמדו בה מדוגמת עם ישראל וילכו בדרכו. מכאן התפתח בסוף ימי בית ראשון הפלא הגדול ביותר של ההיסטוריה של האנושות ('דער גרעסטער וואונדער פון דער מענשליכער געשיכטע'): העם היהודי ותרבותו הייחודית,⁸⁸ אשר חתרה ליישום האידיאלים החברתיים הללו בפוליטיקה, ואף הגיעה להשפעה פוליטית, בעיקר לקראת סוף ימי בית ראשון בתקופת יאשיהו.⁸⁹

באירוע הטראומטי גלות בבל גילה העם היהודי את כוחו הרוחני והחברתי הפנימי, ה'גניוס' שלו, אשר אפשר לו לא להיטמע בין עמי הסביבה. את ההתמודדות הרוחנית הזו הובילה הנבואה, ובמרכזה נבואתו של יחזקאל. לפי חזון הגאולה שלו, תקום ירושלים מחדש כממלכת כוהנים, שהנשיא שולט בה בצדק, כתאוקרטיה דמוקרטית.⁹⁰ הנביא ישעיהו השני, אשר פעל בזמן הצהרת כורש, פיתח עוד את רעיון הגאולה – בכיוון של גדולה מוסרית-רוחנית. העם היהודי יחזור לארצו כדי להיות אור לגויים על ידי שמירה על משפט וצדקה (ישעיהו נו א), ובית המקדש יהיה בית תפילה לכל העמים (ישעיהו נו ז). בכך הוביל את העם לברית העמוקה ביותר עם אלוהים, ובתוך כך הוא נלחם באילנות ובשניות של האמונה הפרסית.⁹¹

בפרק 'פון דער נבואה צום דער תורה' ניתח סירקין את התפתחות היהדות בימי בית שני. דיונו עוסק בסופה של תקופת הנבואה, בגלל התבססותה של היהדות כתרבות רוחנית בתחילת בית שני והתבססותן של התורה שבכתב והתורה שבעל פה. ביטוי לכך יש בדברי זכריה, המדבר על הפסקת הנבואה (זכריה יג ב). בתקופה זו התפתחה התנגדות לנבואה, והתורה התבססה בתור הסמכות המוסרית והרוחנית הגבוהה: באמצעות חוקיה היא מובילה את האנשים לאלוהים.⁹² בתהליך זה חל שינוי מן היחס הספונטני הדתי (שהתבטא בימי בית ראשון בביזור הפולחן) והתפתחה ריכוזיות הפולחן. אז קיבלו הקרבנות ממד לאומי ורוחני לעומת הספונטניות האישית הקודמת. החגים קיבלו משמעות רוחנית יותר, והתורה כולה קיבלה צביון רוחני-היסטורי. כך למשל השתנה יום הכיפורים וקיבל משמעות מרכזית עם התפתחות רעיון התשובה וצמיחת האידיאה של החופש המוסרי של האדם.⁹³

בתחילת ימי בית שני היה היישוב ביהודה קטן, תלוי פוליטית במלכות פרס. זו היתה בעצם כת דתית, ולא ממש אומה. בתקופה זו ניצלו העשירים את העניים ושעבדו אותם, אולם אלה העזו להתנגד, ובתקופת עזרא – שאז נעשתה התורה, על מסריה הסוציאליים,

88 שם, עמ' 221-223.

89 שם, עמ' 225.

90 סירקין (לעיל הערה 72), עמ' 20-22.

91 שם, עמ' 23-24.

92 נחמן סירקין, 'פון דער נבואה צום דער תורה', ארכיון מפלגת העבודה, תיק 4-6-1920-282, עמ' 314-317.

93 שם, עמ' 320-326.

ספר החוקים הלאומי – חויבו העשירים להחזיר רכוש לעם: שדות, כרמים, מטעי זיתים. כך התפתח בימי בית שני שוויון סוציאלי יחסי, והמדינה התנהלה כתאוקרטיה דמוקרטית קטנה וחופשית, אשר בראשה לא מלך אלא נשיא בעל סמכויות מוגבלות. התורה, שהיתה בעבר נושא מלחמתם של הנביאים, היתה לנוהג החיים, ספר החוקים של העם. החוקים הסוציאליים של השבת והחגים, השמיטה וביטול החובות בשנה השביעית נהיו עיקר אורח החיים של העם.⁹⁴ כן הושג ביטול מלא כמעט של העבדות בין יהודים (ואף עבדות נכרים מועטה), והתפתחה הצדקה כמוסד סוציאלי. זה היה קיבוץ רוחני; עני מבחינה חומרית, אך בעל טוהר דתי ומודעות עצמית לאומית. אז כבר צמחה המודעות לכך שאלוהי הטבע הוא אלוהי ההיסטוריה.

נשים לב: במאמר מוקדם יותר – 'עפאכען אין דער אידישער געשיכטע' – מתח סירקין ביקורת על סיומה של הנבואה, וראה בתהליך זה את הסיבה לקיפאון רוחני וחברתי בתקופת בית שני, למרות ההישגים הרוחניים והחברתיים.⁹⁵ אבל בכתביו המאוחרים יותר השתנתה נקודת המבט: סוף הנבואה וצמיחתה של תורת החיים היהודית עולה כהתפתחות חיובית בדרך ליצירתה של התורה בכלל. אפשר לראות כאן בבירור הבדל לעומת הגותו המוקדמת של סירקין. כזכור, סירקין שלל בשלב המוקדם של הגותו את היהדות של התורה שבעל פה, כמו נקודת המבט המקובלת בנצרות, שלפיה היהדות ההלכתית היא ניוון של הבשורה הנבואית העולה מן התנ"ך. לעומת זאת, מדברי סירקין כאן עולה חיוב עקרוני של יהדות התורה כביטוי לאידאליים המוסריים הפרוטו-סוציאליסטיים.

עם כיבושי יוון החל המפגש רב-ההשלכות בין התרבות היהודית לתרבות היוונית. החלה תקופה של קרבה בין יוון ליהודה, ובה סייעו יהודים שהיו פזורים במרחב ההלניסטי באמצעות מסחר ובדרכים נוספות לבניין הציוויליזציה ההלניסטית. כאן נפגשו היהודים עם תרבות פילוסופית גבוהה, אשר היתה מנוגדת לרוח היהדות. קדושת היהדות סתרה את רוח המשחק, האמנות והדגש האסתטי של תרבות יוון. הדגש ששמו היוונים על היצר היה מנוגד לרגש הקדושה היהודי. היהדות שאפה לא לאמנות אסתטית של מותרות, המבוססת על אורח החיים של המעמדות הגבוהים, אלא לאמנות החיים, לניצחון של האידאה בחיים.⁹⁶ כך נוצר המפגש הניגודי והמפרה בין היהדות ליוונית. מניגוד זה נולדה ההתבוללות של המתיוונים, ונוצרה נאמנות מחודשת של היהודים לאידאה הנבואית, בדמות המכבים ומלחמתם בהתייוונית. המכבים נלחמו כחסידי ה' בשם האידאה הנבואית, מתוך הרגשה של ברית עם אלוהים. ביטויים להרגשת הברית הזו, להרגשה של העם שהם 'נחלת ה'", 'עדת ה'", מצויים לדברי סירקין בספר תהלים ובספר דניאל. מנייתוחו של סירקין עולה שעיקרו של מרד החשמונאים היה במישורים הרליגיוזיים והסוציאליים: מאבקם של החשמונאים היה בשם אלוהים הדורש צדק חברתי ומתנגד לתרבות המתיוונית של פערים כלכליים, ניצול ועבודה זרה.

94 סירקין (לעיל הערה 72), עמ' 25-27.

95 שם, עמ' 27.

96 שם, עמ' 31.

עם ההתבססות הפוליטית של יהודה בתקופת מלכות בית חשמונאי החלה מדינת היהודים לאבד את ייחודה הרוחני, אולם בקרב הפרושים הקנאים החלה לצמוח האידאה היהודית, אשר הגיעה למדרגה אוניברסלית: היהודים הם עם ששואף לשוויון, לסולידריות, לקדושה: להיות 'מְמַלְכֵת פְּהַיִּים וְגוֹי קְדוֹשׁ' (שמות יט ו), ובכך לקדם את גאולת העולם בכלל. כך – בדרך של ההתערבות ומפגש עם העולם – הופנם בעם ממד אוניברסלי. למול שלטון הכוח היווני והרומי העמידה היהדות חזון של מלכות אלוהים על הארץ.⁹⁷ ממד זה הזין את היהדות במלחמה שהלכה והתפתחה עם רומא, אשר הביאה לימים לחורבן בית שני, אך גם לתקופה הגבוהה בתולדות ההיסטוריה של עם ישראל, שאז התעצמה הרוח היהודית בעקבות המפגש הקשה. ההתנגדות הצבאית לרומא נכשלה, ויהודה נכבשה, אולם בתוך כך נותר העם היהודי העם היחיד שלא נכנע לציוויליזציה הרומית, שהיתה באותה תקופה התרבות המפותחת ביותר. עם הרוח התקומם נגד מלכות הרשעה של הכוח.⁹⁸ הניגוד הרוחני בין שתי הציוויליזציות נותר בעינו, ובהמשך ההיסטוריה הוביל לכניעתה החלקית של רומא מפני היהדות, באמצעות השתלטותה של הנצרות על רומא.⁹⁹

שוב אפשר לראות את התרחקותו של סירקין מן ההשקפה הנוצרית שהיתה מקובלת במחקר, ולפיה בתקופת בית שני התנוונה האידאה הנבואית המקראית, והנצרות היא שחרור מן הניוון הזה.¹⁰⁰ בכתביו המוקדמים ראה בתקופת יבנה זמן של דעיכה מוסרית, ואילו בכתביו המאוחרים אמר שיייתכן כי זו התקופה הגבוהה ביותר בכל ההיסטוריה של עם ישראל.¹⁰¹ תיאורו של סירקין מדגיש את פיתוחה של התורה שבעל פה ביבנה, את חשיבותן של המצוות ואת משמעותן החברתית-דתית: ביבנה ביקשו לתת לעם צביון דתי לאומי חדש, שדרכו יישמרו מוסר חיים, אהבת אדם, צדקה, שוויון, לימוד התורה ועשיית מעשים טובים. דיני צדקה, דיני אישות ועזרה סוציאלית התפתחו בתורה שבעל פה, ועיצבו תורת חיים שהמוסר בה עיקרו בחיים ובמעשים, ולא רק בהכרה ובאמונה.¹⁰² המוסר העתיק, קבע סירקין, העמיק. במקום טומאת הפריצות של חיי האישות של הרומים התעצבו קידושין בין גבר לאישה. במקום רצח ילדים, שרווח בעולם ההלני-רומי, הודגשה בתלמוד קדושת

97 סירקין (לעיל הערה 72), עמ' 35-37.

98 שם, עמ' 54.

99 שם, עמ' 46-51.

100 יוליוס ולהאוזן, **אקדמות לדברי ימי ישראל** (תרגום ישראל יברכיהו), האוניברסיטה העברית בירושלים, ירושלים תשל"ח. לפי תורת המקורות, המקור הדויטרונמיסטי (D) מוקדם למקור הכהני (P), שכבר יש בו ביטוי לרוח היהודית הכהנית-הלכתית, והנבואה של 'דברי אלוהים חיים', המנוגדת במהותה לחוק, כבר אינה באה לידי ביטוי (שם, עמ' 78-95, 111-121, ולאורך הספר כולו). יש בכך ביטוי לפרספקטיבה נוצרית המדגישה את הרוח הנבואית ואת דבר האל בניגוד לחוק ולהלכה, תוך כדי הדגשת ניגוד בין חוק לנבואה.

101 סירקין, 'די אידישע פאגייסטיגונג פאר דעם צוויטען חורבן', 'עפאכען', **געקליבענע שריפטען**, II, עמ' 46.

102 סירקין, 'אידישע משיח-באוועגונגען', 'עפאכען', **געקליבענע**, II, עמ' 86-87.

החיים. לעומת היחס השלילי לעניים, שהתפתח באינדיוידואליזם הרומי, היתה הצדקה לאידאל המרכזי של המשנה, והיא שקולה כנגד כל מצוות התורה. כך החל להיבנות ביבנה מקדש מוסרי-רוחני של העם היהודי, אשר התפתח ללא בית המקדש המוחשי שנחרב,¹⁰³ ותורת התנאים היתה לצורה חדשה של קיום הרוח היהודית.

אני עוצר כאן את הדיון בהשקפתו של סירקין על ההיסטוריה של עם ישראל, לא מפני שאין עניין בהמשך הדברים, העוסקים באידאה המשיחית ביהדות כהטרמה לצינות הסוציאליסטית,¹⁰⁴ ובתולדות התפתחותה של הצינות הסוציאליסטית בעת המודרנית.¹⁰⁵ הדברים עשירים ורבי-עניין, וראוי לעסוק בהם בנפרד במקום אחר. אולם די בניחות עד כה, כדי להראות את העיקר לענייננו. מן הסקירה לעיל עולה חיזוק להתרשמותו של זלמן שזר, אשר נפגש עם סירקין כתלמיד עם רבו בוועידה בשטוקהולם ב-1921:

רובי שיחותינו בטיולינו ההם היו מוקדשים לשאלות הבנת ההיסטוריה העברית. בהערצה עצומה דיבר וחזר ודיבר על נושאי חזון הגאולה האנושית בישראל, על מקדשי השם ועל המעונים לדורותיהם, ועל גדולי היהודים במאה ה"ט, שהנחילו את הסוציאליזם לעולם. את מתן הסוציאליזם ראה כאח טבעי למתן הנבואה; ולא פסק לבקש גילויי מתנות אלו לאורך כל ההיסטוריה העברית... במיוחד נחרת בזיכרוני טיול ארוך אחד שטיילנו שנינו אחרי ישיבת-ערב של חברים... הלילה - ליל אלול, וסירקין הפליג לפרש לי את ערכה הפיזי ותוכנה הסוציאלי הנשגב של תפילת שמונה-עשרה של ראש השנה.¹⁰⁶ ותוך כדי התלהבות של ביאור עמד לפתע פתאום ליד גשר קטן ושר לפני את כל תפילת שמונה-עשרה החגיגית ההיא בעל-פה, בקול רם ובלוא הנוסח של בעל תפילה מסורתית, לאור הירח העולה, בתוך שטוקהולם השלווה והנכרית.¹⁰⁷

סיכום

במאמר זה ביקשתי להראות שינוי עמוק ביחסו של סירקין למורשת היהודית, שחל בין התקופה המוקדמת של הגותו ובין התקופה המאוחרת שלה ועד כה לא ניתנה עליה הדעת במחקר.

103 שם, עמ' 86-89.

104 'אידישע משיח-באוועגונגען', געקליבענע שריפטען, II, עמ' 83-180.

105 'עליית התרבות הסוציאליט של העם היהודי עד הזמן המודרני', ארכיון מפלגת העבודה (פרקים 2-3).

106 התוספת העיקרית שיש בראש השנה לנוסח הרגיל של תפילת שמונה עשרה: 'וּבְכֵן תִּן פְּחָדָה ה' אֱלֹהֵינוּ עַל כָּל מַעֲשֵׂיהָ. / וְאֵימָתָהּ עַל כָּל מַה שֶּׁבְרָאתָ. / וְיִירָאוּךָ כָּל הַמַּעֲשִׂים. / וְיִשְׁתַּחוּוּ לְפָנֶיךָ כָּל הַבְּרִיאִים. / וְיַעֲשׂוּ כָּל־מִצְוֹתֶיךָ אֲחַת לְעֵשׂוֹת רְצוֹנָהּ בְּלִבְבָם שְׁלָם. / כְּמוֹ שֶׁדַּעְנוּ ה' אֱלֹהֵינוּ שֶׁהַשְּׁלֵטָן לְפָנֶיךָ / עוֹ בְּיָדְךָ וּגְבוּרָה בְּיַמֶּיךָ'.

107 שזר (לעיל הערה 9), עמ' 9-11.

בתקופה המוקדמת (בעיקר בשנים 1896-1907) האמין סירקין בלאומיות חלשה. מתוך תפיסה שהושפעה כנראה מהגל וממרקס סבר כי הלאומיות איננה בעלת ערך עצמי וכי היא רק שלב הכרחי בדרך ל'סוציאליזם שיבוא בעתיד. בעתיד הקרוב ייטמעו התרבויות הלאומיות השונות בחברה הסוציאליסטית הקוסמופוליטית. שאלת אופייה הייחודי של התרבות הסוציאליסטית שתשרור בעידן עתידי זה לא עמדה בראש מעייניו של סירקין בשלב המוקדם של הגותו. מתוך דגש מטריאליסטי נדחקו לשוליים שאלות המוסר והאידיאלים האנושיים והאופן שאלה יבואו לידי ביטוי בתרבות העתידית. בתקופה זו התבטא סירקין כלפי היהדות באופן דו־ערכי. מצד אחד הוא ראה בה ניצוצות של גדולה בהיותה מולדת המונותאיזם והנבואה, ומצד אחר יש בתיאוריו מוטיבים של שלילת יהדות חריפה: תיאורי היהודי כ'שיילוק' שייקספירי, תיאור סטראוטיפי של היהודי כבטלן, שקרן ומסריח, ותיאור היהדות התלמודית כרחוקה ממוסר, כיהדות של בורסה הסוגדת לכסף. המסקנה האישית והלאומית מדימויים אלה היתה ויתור על היהדות כתשתית להתחדשות תרבותית בציונות וטמיעה בתרבות הקדמה הסוציאליסטית. כך התרחק סירקין מתפיסת היהדות של משה הס, שראה ביהדות דת לאומית פרוטו-סוציאליסטית.

מן העשור השני של המאה ה־20 ניכר שינוי בעמדותיו של סירקין. ייתכן שהשינוי נבע מן האקלים של יהדות אמריקה, ייתכן שנבע מחזרתו של סירקין מן העמדות הטריטוריאליסטיות שלו, שהוא האמין בהן בלוחמנות בעיקר למן משבר 1903. עוד ייתכן שיש כאן ביטוי לתהליך של העמקה פילוסופית הולכת ומתפתחת, המעמידה את שאלת מקומה של התרבות והלאומיות במקום מרכזי יותר ויותר בהגותו.

תהיינה הסיבות לשינוי אשר תהיינה, ברור הוא שבתחילת העשור השני של המאה ה־20 חל שינוי ביחסו של סירקין ליהדות. סירקין בירר את השינוי הזה תוך כדי דיון יסודי בסדרת מאמרים – אלה לא נדונו עד כה כלל במחקר – כמו: 'מאזעס העם, זיין לעבן, זיין ווירקונג און זיין פילאזאפיע', 'נאציאנאלע פרייהייט און אינטערנאציאנאלע אינהייט', 'הלאומיות בסוציאליזם', 'הרמן כהן והיהדות'.

בתשתית השינוי עומד יחסו ללאומיות. זו לא היתה עוד בעיניו שלב שעתידי להתבטל בתוך דיאלקטיקה הגליאנית-מרקסיסטית, אלא היתה בעלת חשיבות משל עצמה משום שבשלב זה נעשה סירקין מודע לחשיבותם של אלמנטים של תרבות כדי לטפח מוסר ואידאלים של חברה. את היסוד לטיפוח תרבותי כזה ראה בתרבות הלאומית, הצומחת מתוך הייחודיות של כל עם ומבטאת את ה'אישיות' התרבותית שלו. להבדיל מן הלאומנות הכוחנית – שהיא ביטוי תרבותי של העמים השליטים והמעמדות השליטים, ובאה לידי ביטוי בהלכי הרוח של מלחמת העולם הראשונה – יש תפיסה לאומית שאינה כוחנית, והיא צומחת מן המעמדות המדוכאים. אלה מפתחים את האידיאלים הלאומיים מתוך חתירתם לצדק ולשוויון, ולכן מובילים את הלאומיות בנתיב דמוקרטי שאינו מבקש להשתלט על עמים אחרים אלא רואה בלאומיות חלק מחזון כלל-אנושי הומניסטי, שיש בו חשיבות לביטויים השונים של כל לאום, ל'אישיות' של כל לאום כבסיס לאחווה כלל-אנושית. תהא אשר תהא תקפותה של השקפה כזו בנוגע לעמים אחרים, לענייננו כאן יש לציין שלתפיסה כזו יש השלכות עמוקות על יחסו של סירקין ליהדות.

היא קירבה אותו מחדש לתפיסתו הלאומית-סוציאליסטית של משה הס, אשר תפס את היהדות לא רק כתרבות לאומית, כמו במשנתו החילונית-בורגנית של אחד העם, אלא כמורשת שהובילה את העם במשך ההיסטוריה. זו נתפסה בעיני היהדות כדרך למימוש האידאלים של צדק חברתי, שראשיתם במקרא. הציונות הסוציאליסטית תהיה אפוא השלב הבא בתהליך הגאולה המשיחי של העם היהודי. סירקין לא הזדהה הזדהות מלאה עם הס, בגלל התשתיות השפינוזיות, שלא התאימו להשקפתו האידאליסטית, ולכן השלים את השקפתו על היהדות בעזרת מי שראה בו את ממשיכו – הרמן כהן. המשותף לשניהם היה גישה חיובית כלפי הדת היהודית כערש האידאה הסוציאליסטית, ובה בשורה של גאולה מוסרית לעולם כולו.

נקודת חשובה במפעל החידוש הזה היתה אמונתו החיה, הפעילה, היוצרת של סירקין באלוהים (בגרסה נאו-קאנטיאנית). כך למעשה ביקש סירקין לעצב את היהדות מחדש מנקודת מוצא נבואית, כלומר אמונה באלוהים, שעולה ממנה דרישה לעשיית צדק ומשפט בחיי היום-יום, והיא משולבת בתפיסה (לא אורתודוקסית) של המשכיות התרבות היהודית. לפי תפיסה זו, אין ניגוד רדיקלי אלא יש דווקא המשכיות והשלמה בין המורשת היהודית ובין החידוש הציוני-סוציאליסטי, ומחיקת העבר שהתפתחה בחוגים הציוניים המרקסיסטיים פירושה איבוד נכסי רוח מהותיים לציונות הסוציאליסטית עצמה. לפי עמדה זו, יש לראות בציונות הסוציאליסטית לא דת מתחרה ביהדות המסורתית הגלותית אלא התפתחות שנובעת מן היהדות המסורתית. כך קהה העוקף הרדיקלי של המרד בדת, והודגשו דווקא נקודות החיבור וההמשכיות בין שני השלבים הללו.

מתוך התשתיות הפילוסופיות הנאו-קאנטיאניות של הרמן כהן פנה סירקין להשלים את מה שלא הספיק משה הס לעשות: לפרש את ההיסטוריה היהודית מחדש. לשם כך פנה לחיבור יומרני המקיף את כל תקופות העם היהודי, ומשמש בעצם 'תולדות האמונה הישראלית'. בחיבור זה, שהגיע למצב של טיוטה מתקדמת, תיאר סירקין את היהדות למן צמיחתה בראשית המקרא – כדת או כתרבות לאומית אשר בה הלכו והתפתחו יסודות מוסריים פרוטו-סוציאליסטיים, ולכן ראה בעצמו 'פילוסוף של ההיסטוריה העברית'. מורשת יהודית זו היא התשתית, לדברי סירקין, לחידושה המודרני של היהדות בציונות הסוציאליסטית. מפעל זה, שעד היום לא ניתנה עליו הדעת במחקר, עשוי לעורר עניין בקרב מי שמבקש גם היום לחשוב מחוץ למסגרת החשיבה הנאו-ליברלית ומחוץ להטיות של התרבות הקפיטליסטית. חיבור ליהדות מתוך דגש על צדק חברתי יכול להיות רלוונטי בקרב מי שמעוניין בצמיחתו של אתוס מחדש בחברה הישראלית: אתוס של צדק חברתי יהודי.