

למקורותיה של הלאומיות ההומאניסטית בחברה היישובית

א

מקורותיה של "הלאומיות ההומאניסטית" בחברה היישובית ראשיתם עגונים כתנ"ך והמשכם בהוגי דעות יהודים ולא־יהודים בני העת החדשה.¹ ביניהם נמצא כאלה, כדוגמת בר ברוכוב, גוסטב לאנדאואר ואחרים, שההומאניסטיות שבמרכז משנתם יונקת מחזון חברתי אוטופי כלל־אנושי. לעומתם ניתן למצוא רבים, כדוגמת אהרון דוד גורדון, אחד־העם ואחרים, שמקור ההומאניסטיות שבמשנתם נביעתו דווקא מיחודו המוסרי, או המוסרי־דתי, של העם היהודי. בין הוגי הדעות שהשפעתם היתה רבה על החברה היישובית, אם על חוגים רחבים ואם על מעגלים אזוטריים יותר, בולטות דמויותיהם ומשנתם של אחד־העם, אהרון דוד גורדון ומרטין מרדכי בובר.² כוונת הדברים שלהלן להציג את עיצובה של אחת המגמות להכליל משנות ציוניות, חברתיות ותרבותיות אלו לכלל משנה ציונית סדורה, שיהיה בה כדי לשמש אלטרנטיבה למגמות השליטות בתנועה הציונית.

בין מעצביה של מגמה מכלילה זו מתבלטים אישים כמו שמואל הוגו ברגמן, הנס כהן, גרשם שלום ועקיבא ארנסט סימון. הם עלו לארץ בשנות ה־20, מהם אנשי העליה השלישית, ומהם, כדוגמת ע"א סימון, שעלו מאוחר יותר אך ראו עצמם כבני העליה השלישית, שעם ערכיה הזדהו. משום כך בעיצוב מחשבתם הציונית יש לראות נסיון לעצב אידיאולוגיה ציונית מכלילה שנהגתה, עוצבה

1. "לאומיות הומאניסטית" במאמר זה פירושה בראש וראשונה אותה לאומיות המציבה את דמותו של האדם, כפי שעוצבה במסורת ההומאניסטית של המאות האחרונות, מעל להווה ואילוציו, ומעל לשיקולים פרגמטיים של "ריאל־פוליטיק". הווי אומר: אותה לאומיות שאינה מבטלת את ערכם של ציוויים מוסריים המוטלים ברגיל על האינדיבידואל, גם כאשר מדובר ביחסים בין עמים ובין מדינות, כשם שאינה מבטלת מוסר זה ביחסי המדינה והפרט.

2. על מנת להיווכח בהשפעתם, די להזכיר את הסערות שעוררו תגובותיו של אחד־העם בנושאים שונים הקשורים ביישוב הארצי־שראלי, וגם את השפעתו של גורדון על עמדותיהם של רבים מ"הפועל הצעיר" בפולמוס סביב שאלת ההתגייסות לגדודים העבריים במלחמת העולם הראשונה. השפעתו של בובר היתה חזקה במיוחד בקרב יוצאי מרכז אירופה בני העליה השלישית, כפי שמעידה חליפת המכתבים בינו לבין רבים מהם.

וגובשה בארץ-ישראל, תוך התמודדות עם המציאות הקונקרטית. אישים אלו נטלו חלק מכריע באגודת "ברית שלום". ברם חותמם והשפעתם חרגו מעבר למשקל של חברותם ופעילותם ב"ברית שלום", כפי שמעידים הפולמוסים הרבים שבהם נטלו חלק מרכזי, כמו גם התגובות החריפות מצד מנהיגי השונים של תנועת העבודה הארצישראלית, כדוגמת ברל כצנלסון, יוסף שפרינצק, דוד בן-גוריון ואחרים. את השפעתם יש לזקוף, בעיקרו של דבר, לאופיה הסגולי של קבוצת אישים זו ולמעמדם. הם היו בראש וראשונה פילוסופים, היסטוריונים ומחנכים. אף אחד מהם לא היה פוליטיקאי במובנה השגור של המלה. דהיינו: מדובר באישים ששרו עם מעקשיה של הפוליטיקה מתוך אמות מידה שמעבר לה. אלו ניתנות להתנסח יותר מכל במושגים של אידיאות, אידיאלים ואידיאולוגיה.

ואומנם אגודת "ברית שלום" (1925–1933), וכמוה גם ממשיכתה מבחינת רבות, מפלגת "איחוד" שהוקמה ב-1942, מעולם לא היו מפלגה או תנועה מונוליתית. הרכיבו אותן חוגים שונים שבתפישתם הציונית נבדלו זה מזה. לעובדה זו היו מודעים אף אישי אגודת "ברית שלום" עצמם. "אנשי 'ברית שלום'", מציין גרשם שלום, בחנית מעיד על עמיתיו ועל עצמו, "כולם ציונים ותיקים מחוגים ומפלגות שונים, שדאגה עמוקה מאוד הביאה אותם להתאגד. היו ביניהם אנשים שנסיונם המעשי בהתיישבות או שיקולים של תבונה פוליטית במסיבות הקיימות אז עוררו אותם לדרוש מה שדרשו, והיו שניגשו לעניין מתוך חשבון נפש עקרוני אף מוסרי ודתי. הצד השוה – שכולם דרשו שינוי יסודי במדיניות הציונית שראוה כמוטעית בתכסיסה".³

חוקרים שעסקו ב"ברית שלום" הבחינו, כמותו, בחוגים ובקבוצות השונים שהרכיבה.⁴ חרף מודעות זאת, היה עניינם של רוב החוקרים שנדרשו עד כה ל"ברית שלום" מרוכז בהיסטוריה המדינית של היישוב, ויחסם אל הקבוצות והחוגים המרכיבים את "ברית שלום" אינו חורג מעבר לפרספקטיבה של עמדותיהם בשאלה הערבית, או של תפקידם במסגרת קבוצה זו. אנשי מרכז

3. ג' שלום, "אמונה תמה – ציון לד"ר ו. סנטור ז"ל", *הארץ*, 13.11.53. ההספד כונס באסופת מאמרי, *דברים בגו פרקי מורשה ותחייה*, עורך: א' שפירא, תל-אביב 1975 (להלן: שלום, *דברים בגו*), עמ' 497–501.

4. ראה אהרון קידר, "לתולדותיה של ברית שלום בשנים 1925–1928", י' באואר, מ' דיוויס, י' קולת (עורכים), *פרקי מחקר בתולדות הציונות*, ירושלים 1976, עמ' 224–285; תמר מרוז, "הציונות הפאציפיסטית, גדולתה וחולשתה – 'ברית שלום' במאבקי היישוב והציונות", *בשער*, 142 (נובמבר-דצמבר 1978), עמ' 553–564; *בשער*, 43 (ינואר-פברואר 1979), עמ' 63–81; יוסף גורני, *השאלה הערבית והבעיה היהודית*, תל-אביב 1985, עמ' 149–159, 257–269, וראה גם באינדקס שם; שמואל דותן, *המאבק על ארץ-ישראל*, תל-אביב 1983, עמ' 56–63, וכן המפתח שם. על מקומה של "ברית שלום" בתולדותיה של הרעיון הדו-לאומי ראה Susan Lee Hattis, *The Bi-National Idea During Mandatory Times*, Tel-Aviv 1970.

אירופה בני העליה השלישית ב"ברית שלום", כמו הוגו ברגמן, גרשם שלום, הנס כהן, ארנסט סימון ואחרים, שראו את פעילותם הפוליטית-חברתית באגודת "ברית שלום" בפרט, ובפוליטיקה הישראלית בכלל, כפועל יוצא של "חשבון נפש עקרוני ואף מוסרי ודתי", לא היו לפיכך אלא אחת מהקבוצות שהצטרפו בשלב זה או אחר אל אחד הגופים שדגלו ברעיון הדו-לאומי. בתיאור דרכם של אישים אלה ב"ברית שלום", כמו גם ב"איחוד", מפרספקטיבה מדינית-יישובית בלבד, טמונה בהכרח סכנה של השכחה של אחת המגמות הייחודיות שליוותה את התנועה הציונית מראשיתה, שניתן להעמידה על חמישה מרכיבים (בלא לעמוד על סדר חשיבותם או ראשוניותם):

- א. הציונות היא תנועה לשיקומה של היהדות, ו/או תנועה היונקת ממקורותיה.
 - ב. על הציונות להתגשם בכיוונים חברתיים אוטופיסטיים.
 - ג. התחיה הציונית היא מהפכה הנושאת אופי מוסרי, ולעתים דתי-מוסרי, שבמרכזה היחיד. מכאן עקרון ההגשמה העצמית.
 - ד. עליונותו של המוסר חייבת לבוא לגילומה לא רק בחיי יחידים ביחסים שביניהם, אלא בעיקר בין עמים ומדינות, ברוח מושגו של גורדון "עם-אדם".
 - ה. הציונות, או לאומיות איזו שהיא, העשויה להביא לניגוד ולצורך לבחור בין ערכים אוניברסליים לבין ערכים לאומיים, אינה תנועה הראויה לשמה, ודאי שאין הגשמה ראויה נקנית באמצעות הקרבת היחיד ואמיתותיו.
- עקרונות אלו אינם חדשים כשלעצמם, אלא בצירופם. ידידים ותומכים, כמו גם מתנגדים של "ברית-שלום", הפנו את תשומת הלב לזיקתם של אישים אלו למשנתו של אחד-העם. ואכן, זיקה זו קודמת מבחינת הזמן להתעניינותם ומודעותם לשאלה הערבית.⁵ על מנת לעמוד על עומקה ושורשיה (הרחוקים בזמן) של זיקתם לאחד-העם, די להצביע על פעילותם התרבותית הענפה של חלק מהאישים הנ"ל – ברגמן, ולטש וכהן – במסגרת אגודת הסטודנטים "בר-כוכבא – פראג", בשנים שבין ראשית המאה ה-20 ומלחמת העולם הראשונה, כמו גם על התמסרותם של סימון ושלום ללימוד מקורות היהדות ממקורות היהדות עצמם. ואילו על חשיבותה, משמעותה ומקומה של זיקה זו מספיק לציין, שברגמן, שלום, כהן וסימון נדרשו פעמים רבות בתקופת "ברית שלום" (על רקע התקפותיהם של "קלוזנר", "קויפמן", א"ז אשכולי ואחרים) להגדרת זיקתם אל משנתו של אחד-העם מחד גיסא, ולתחימת גבולותיה מאידך גיסא.⁶

5. כך למשל מ' ברוך, חיי מריכה, ירושלים 1967, עמ' 41, מספר על עיוניו בכתבי אחד-העם בהשפעת ברגמן, אולם אינו מאוכר בשנים המעצבות של ראשית המאה את השאלה הערבית. גם גרשם שלום בשני ספריו האוטוביוגרפיים העוסקים בשנות עיצובו, מברלין לירושלים, עורך: א' שפירא, תל אביב 1982, וואלטר בנימין – סיפורה של ידיוות, עורך: א' שפירא, תל-אביב 1987 (להלן: שלום, וואלטר בנימין), מעיד על הכרה מעמיקה והשפעה של אחד-העם, תוך התעלמות מהשאלה הערבית.
6. מן הראוי לציין שכבר בחוברת הראשונה של בטאון אגודת "ברית שלום", שאיפותינו,

ב

בדרך של פישוט ניתן להצביע על שתי נקודות מוצא שמהן נובעת משנתו הלאומית של אחד-העם: שאלת הגדרתם של היהודים כעם, ובעיית המפגש של היהודים עם העולם הלא-יהודי שבתוכו חיו בעקבות ההשכלה והאמנציפציה. פינסקר, הרצל, זנגוויל ונורדאו, אבותיה של הציונות המדינית, פיתחו את תפיסת עולמם הציונית בעקבות כשלון האמנציפציה ומפח הנפש שבא בעקבות המפגש החופשי, כביכול, בין היהודים לבין הסביבה הלא-יהודית. השקפתו הציונית של אחד-העם, לעומת זאת, ניוונה דווקא מהחשש מפני המפגש, ויותר מכך, מהחשש מפני הצלחתו. לגירסתו, אכן קיים מתח במפגש בין היהודים לבין סביבתם, אך אין במתח זה כדי למנוע את התקרבותם של היהודים לחברה. קל וחומר שאין בו כדי למנוע התקרבות תרבותית של היהודים לתרבות העמים שבתוכם הם חיים. ברם, פירושו של מפגש זה כתנאים בהם נתונה היהדות בשלהי המאה ה-19 וראשית המאה ה-20, לדעתו של אחד-העם, הוא התפוררות אחדותו של העם, אובדן צביונו המיוחד, ואולי אף אובדנו כעם. בעבר, גורס אחד-העם, היה בכוחה של היהדות, אם בגין חוסנה הפנימי ואם בגין התבדלותה, לסגל לעצמה או אף להטמיע מערכי התרבות של הסביבה הלא-יהודית שבקרבה חיתה, בלא לאבד את זהותה ואת ייחודה הדתי והלאומי. עם יציאתה של היהדות מן הגיטו בעקבות האמנציפציה אבד לה, לדעתו, חוסנה זה. אולם מה שחמור יותר הוא, שלרוע המזל היציאה מהגיטו הרוחני והפיזי ואובדן חוסנה הרוחני התרחשו דווקא עם התגבשותה של תפיסה לאומית חדשה, שכתוצאה ממנה "הקולטורא מתלבשת בכל מקום ברוח הלאומי של עם הארץ, וכל הזר הקרב אליה צריך לבטל את עצמותו". לאור כל אלה לא נותר לאחד-העם אלא להסיק את המסקנה הפסימית:

[...] לא תוכל היהדות בגולה לפתח את עצמותה על פי דרכה, וכשעזובת היא חומות הגיטו, הרי היא בסכנה לאבד את חייה העצמיים, או [...] את אחדותה הלאומית [...]⁷

תרפ"ח, צוטט בהרחבה יחסו של אחד-העם אל הצהרת בלפור. דומה שיחס זה היה אחד ממאפייני דרכם הפוליטית של האישים שבהם מתמקד המאמר של בוכר. אשר לפולמוסים רבים סביב אחד-העם, מן הראוי לציין את מאמרו הפולמוסי של ד"ר יוסף קלוזנר, "רוצחי האידיאל", בראשית היה הרעיון, קובץ מאמרים ישנים גם חדשים, ירושלים תרצ"א, עמ' 86-92; וכן "מוצאה של 'ברית שלום'", שם, עמ' 93-99. וראה גם ג' שלום, "אחד-העם ואחננו", שאיפותינו, שנה ב, חוברת ו (אלול תרצ"א). המאמר כונס גם בקובץ: ג' שלום, עוד דבר, כינס וערך א' שפירא, תל-אביב 1989 (להלן: שלום, עוד דבר), עמ' 72-73. בנידון זה ראה גם מאמרו של ה' ברגמן, "תורת אחד-העם והתפיסה הפרוליטרית", שאיפותינו, כרך ג, חוברת ג (סיוון תרצ"ב), עמ' 84-89.

7. אחד-העם, כל כתבי אחד-העם, תל-אביב תש"ז (להלן אחד-העם, כל כתבי), עמ' קלוז.

אם בוחנים את "השאלה היהודית" מפרספקטיבה זו, הרי שהיא שאלה הבוקעת מתוך עולמה האינטימי של היהדות, ופירושה: האם פגישה בין העם היהודי והסביבה הלא־יהודית בתנאים אלו של המאה ה־19 וראשית המאה ה־20 היא רצויה, או שמא עדיף לשמור על קיומו הנבדל של העם? בהתמודדותו עם שאלה זאת נעזר אחד־העם בשיקולים עקרוניים הכרוכים בשאלת מהותה של הלאומיות בכלל, ולאומיות ישראל בפרט.⁸ אולם לא נעדרו מגישתו אף שיקולים פרגמטיים, שהרי "רק בעיה זו נוגעת לכל העם ולפיכך רק היא עשויה להיות בסיס למחשבה לאומית ולתת דחיפה לחפש פתרון מעשי".⁹

בעיית מפגשם של היהודים עם הסביבה הלא־יהודית, אם מתבוננים בה מפרספקטיבה פנים־יהודית אינטימית זו, אינה אפוא עניין למדיניות, למשפט העמים ולפעילות דיפלומטית איזושהי. היא מוכרעת בסופו של חשבון רק ברשות הפרט, קרי: בזיקתו של היהודי כיחיד אל המורשת הרוחנית של העם היהודי, אל המכלול המהווה את היהדות ההיסטורית. אולם מצבו של היחיד היהודי כבן לעם הנמצא במצב של "גלות" עשוי לפגוע אף בזיקה הראשונית שבין היחיד למורשתו הרוחנית־תרבותית של העם, שכן "משגלינו מארצנו ועד עתה [...] אין האנ' הלאומי שלנו מקיף עוד כל חיי האנ' הפרטי של האדם מישראל, בהיותו משולל התנאים היותר הכרחיים לזה."¹⁰

נקודה זו, שהטרידה רבות את אחד־העם, בה יש לחפש את אחת מנקודות הכובד בבניינו של רעיון "המרכז הרוחני".¹¹ אכזבתו מכושר עמידתם של המוני העם היהודי בפני כוחה המפתה של החברה הסובבת אותם, שמקורה בחלקה בסיבות אובייקטיביות, מונחת ביסודו של רעיון "המרכז הרוחני". לגירסתו, רק חברה קטנה וחסרת חשיבות מדינית, שתוכל להתקיים ללא חשש מפני התערבות תן וסכסוכיהן של המעצמות, תוכל לשמש "מרכז רוחני", באמצעותה של עלילת רוחנית, שתיקח על עצמה את מפעל בנייתה של התרבות הלאומית.

8. לברור שיקוליו הפרגמטיים והעקרוניים של אחד־העם בדבר טבעה של הלאומיות, ראה ח"י רות, "הפילוסופיה ואחד־העם", לזכרו של אחד־העם, ירושלים תרצ"ה, עמ' 1-15; וכן את מאמרו "אחד־העם ואחדות העם", מאזנים, כרך יד, חוב' ב (ניסן תש"ב), עמ' 121-142. כמו כן בספרם של א' סימון וא"י הלר, אחד־העם - האישי, פעלו ותורתו, ירושלים תשט"ז (להלן: סימון והלר, אחד־העם).

9. ראה גם נתן רוטנשטרייך, המחשבה היהודית בעת החדשה, כרך א, תל־אביב 1966 (להלן: רוטנשטרייך, המחשבה היהודית), עמ' 176 ואילך; וכן נתן רוטנשטרייך, סוגיות בפילוסופיה, תל־אביב תשכ"ב, עמ' 374-377. דיון בנושאים אלה ראה גם: דוד ויטאל, המהפכה הציונית: ראשית התנועה, כרך א, תל־אביב 1978, עמ' 146-155; וכן בספרו המהפכה הציונית: שנות העיצוב, כרך ב, עמ' 29-36. כן ראה אברהם הרצברג, הרעיון הציוני, ירושלים 1970, עמ' 30-46.

10. אחד־העם, כל כתבי, עמ' קלג.

11. ראה, למשל, את הקדמתו של אחד־העם למהדורה הראשונה משנת תרנ"ה, אחד־העם, כל כתבי, עמ' א-ד; וכן את מאמרו המסכם "סך הכל", שם, עמ' תכא-תכב.

אף בהגותו הלאומית של מרטין בובר, בעיית "האני הלאומי" שאינו מקיף את "האני הפרטי" משמשת נקודת מוצא להגדרת מטרותיה של הלאומיות היהודית. כך, לדוגמא, ב"שלושה נאומים על היהדות" מתאר בובר את התפתחותו הרוחנית-תרבותית של היחיד כדלקמן:

בראשונה היחיד רואה את עצמו קבוע בתוך עולם המורכב מרשמיו, שבו אין האני אלא נותן טעם שברגש. מתוכו של עולם זה שני מחוזות גדולים מתגלים עליו קודם לשאר המחוזות [...] הללו הם בית מולדתו [...] וחוג בני האדם הנודע אליו מתוך הצורה העיקרית של המגע-ומשא, היא הלשון, ומן הצורה העיקרית של המעשה, הם נימוסי דרך ארץ [...] על שלושת יסודות קבע אלה [...] עומד רגש שייכותו של היחיד למין הציבור, תחומיו רחבים הם מציבור-המשפחה, שהוא שייך לו מתחילת ברייתו, ורחבים הם מציבור היידיים, שהוא נצטרף אליו על-פי בחירה.¹²

ברם, לצד כוחות חיצוניים אלה קיימת, לדעתו של בובר, שכבה עמוקה יותר שבנבכיו של הפרט. בזו מצוי כושרו של האינדיבידואל לצור את הרשמים הבודדים לכלל מבנה קוהרנטי בעל משמעות. שכבה זו, לדבריו, היא היא

השכבה העמוקה ביותר של כושרו זה, אותה שכבה אפלה וכבדה, העושה את הטיפוס, את שלד האישיות, היא שכינית אותה בשם הדם, כלומר הוא הדבר, שנטעו בתוכנו שלשלת האבות והאמהות, בטבעם ובגורלם, במעשיהם ובסבלותיהם, והיא מורשת הדורות הגדולה הבאה עמנו לעולם.¹³

אישיותו של היחיד ובריאותו הנפשית תלויות במידת האינטגרציה שבין הכוחות החיצוניים והפנימיים הנ"ל. אך, ממשיך בובר ומסביר, הגלות מטבעה לפגוע באינטגרציה שביניהם. הווי אומר, סופה של ההימצאות בגלות להביא לחיץ בין הכוחות החיצוניים של החוויה, הלשון והנימוסים לבין הכוחות שנביעתם מפנימיותו של האני, שכן:

במקום שמעמד חוץ של היחיד ביחסו אל עמו הוא כברייתו, חיוו של אותו יחיד נמשכים בשלום ובאחדות וגידולו מובטח לו; ואילו במקום שמעמד חוץ זה אינו כברייתו, היחיד בא לכלל מחלוקת עם עצמו, והוא נדחק באין מנוס אל הברירה בין עולם-חוץ ועולם-פנים, בין עולם הרשמים ועולם העצמות, בין האויר והדם [...] ¹⁴

12. מרדכי מרטין בובר, "היהדות והיהודים", נאום שנשא בובר לראשונה בחוג הסטודנטים "בר-כוכבא - פראג" ב-1909, בתוך מ"מ בובר, *תעודה ויעוד - מאמרים על ענייני היהדות*, כרך א, ירושלים 1984 (להלן: בובר, *תעודה ויעוד א*), עמ' 23 (מהדורה ראשונה ראתה אור בשנת תש"כ).

13. שם, עמ' 26.

14. שם, עמ' 27. מאוחר יותר הסתייג בובר, או לפחות ניסה לסייג, את מושג "הדם",

מן ההכרח, איפוא, שיתגלע קרע באישיותו של היהודי החי בגלות, בין היסוד האובייקטיבי, "הסובסטיבציה של חיו – יסוד שותפות הדם בינו ובין דורות העבר", ובין רשמיו וחוויותיו הסובייקטיביות. זאת, באשר "מולדת הדם" אינה "מולדת הגידול". מחיצו זה, קרי, מעמידתו של ה"אני" בין עולם-חוץ ובין עולם-פנים נגזרת, לדעתו של בוכר, מטרתה של הציונות. עליה לשקם את אישיותו של הפרט היהודי, שכן בחשבון אחרון "אישיותו של האדם שייכת [...] לחברה שבה נולד או נקלע לתוכה".¹⁵ זוהי השגה שאת ראשיתה יש לחפש עוד בשלושת נאומיו על היהדות, שנישאו בפני חוג "בר-כוכבא – פראג".¹⁶ פירושה של הדברים: הציונות לא באה בסופו של חשבון לפתור אלא את "שאלת היהודים האישית", שלגירסתו האנתרופולוגית של בוכר היא שורשה של שאלת היהודים בכל גילוייה.

נקודת מוצא שניה למחשבתו הלאומית של אחד-העם היא, כאמור לעיל, בעיית הגדרתם של היהודים כעם. המחשבה הלאומית החדשה, לפחות בחלקה, יצאה מתוך הנחה שעל פי מדדים אובייקטיביים שמספקות תורות לאומיות שונות, כגון שפה, טריטוריה והיסטוריה משותפת, יש לכאורה להכריע שאין היהודים מהווים עם בהווה. אם בכל זאת ניתן לראות את הציבור היהודי המפורז בעולם כעם, הרי שניתן לעשות זאת רק בכוחם של גורמים שמקורם בחיי הציבור היהודיים הפנימיים ובגבולותיו של קיום ציבורי זה. כך לדוגמא סמולנסקין ידבר על רגש האחוה היהודי, שהרי,

האחדות הזאת [המגדירה את העם היהודי כעם – ש"ר] תוולד רק על רגש האחוה, על הרגש הלאומי כי איש איש יוולד לישראל יאמר: בן הנני לעם הזה. כל עוד אשר יהיה הרגש הזה לא תופר האחוה ולא ירפה כוח העם כולו, ולא יצער מדור לדור, כי גם אלה אשר יעזבו חוקים אחדים או אף רבים עוד מהסתפח בנחלת ישראל, אם חטאו במפעלם חטאו רק לאלהים ולא לעמם, והרגש הלאומי עוד יקרב לבכם ככראשונה אל עמם.¹⁷

הדומיננטי בהרצאה זו. ראה "הערת המחבר" בסופו של המאמר, שם, עמ' 29. דיון בנושא זה ראה גם אצל ע"א סימון, *קו-התייחסות*, המרכז ללימודים ערביים, גבעתי-חביבה 1973, עמ' 3.

15. מ' בוכר, "היהדות והיהודים" (1909), *תעודה ויעוד א*, עמ' 28; וכן "חידושה של היהדות", שם, עמ' 43. טענתו המרכזית של בוכר במאמרים אלו היא: תחושת הממשות של היחיד מקורה יותר בעם ובעדה מאשר במציאותו ובתחושת קיומו כפרט. משום כך, במידה שתחושת שייכותו נפגעת, טבעי הוא שתחושת ממשותו אף היא תיפגע.

16. ראה מ' בוכר, "היהדות והיהודים" (1909), *תעודה ויעוד א*, עמ' 28; וכן "חידושה של היהדות", שם, עמ' 43. טענתו המרכזית של בוכר במאמרים אלו היא: תחושת הממשות של היחיד מקורה יותר בעם ובעדה מאשר במציאותו ובתחושת קיומו כפרט. משום כך, במידה שתחושת שייכותו נפגעת, טבעי הוא שתחושת ממשותו אף היא תיפגע.

17. פרץ סמולנסקין, "עת לטעת", *מאמרים*, כרך ב, ירושלים תרפ"ה, עמ' כח-כט. ראה גם דיון בשאלת מהותו של העם היהודי כבעל מעמד היסטורי אצל נתן רטנשטרייך, *סוגיות בפילוסופיה*, עמ' 378.

על פי גישות סובייקטיביות מעין אלה, שאת מקור נביעתן יש לחפש אולי ביהדות הליברלית, קיומו של העם היהודי, בגין תנאיו המיוחדים, תלוי בראש וראשונה בהכרעתם האישית של בניו. שייכותם הלאומית דורשת מהם – באמצעות תהליכי החיברות למיניהם – שיכריעו לטובת הקיום הלאומי של הכלל, והיא קובעת שאכן בין בניו של העם מצוי רגש של "אחוזה" המגדיר את שייכותם. הציונות המדינית אינה שוללת צדדים סובייקטיביים אלה. נהפוך הוא. צדדים סובייקטיביים אלה הם המגדירים את העם היהודי, אולם כעם בכוח. ואילו שאיפתה של הציונות המדינית לעשות מהיהודים, המהווים רק עם בכוח, בשל חסרון ממדים אובייקטיביים, עם המוגדר גם על פי ממדים חיצוניים. את הפיכת הציבור היהודי מעם בכוח לעם בפועל שאפה הציונות המדינית לבצע, בעיקרו של דבר, ברוח התפיסה הלאומית השגורה של המאה ה-19, דהיינו, באמצעות רכישת הטריטוריה, או ביתר בהירות: על-ידי השגת מדינה.¹⁸ מכאן מסתבר אף הגיונו של הנוסחאות המשפטיות הרבות המאכלסות את הפרוגרמות השונות של הציונות ההרצליאנית.

בדומה לכך, גם לדעתו של ליליינבלום היהודים מהווים ללא ספק חטיבה ציבורית השומרת בתקיפות על שיתוף המוצא של בניה. זאת, על-ידי גדרי הסתייגות שונים שהיא מפעילה ביחסיה עם הסביבה הזרה שבה היא מוקפת. קיומו כחטיבה בגולה נשמר, איפוא, באמצעות גדריה וחוקיה המסייגים של הדת. מכאן: קיומם של היהודים כחטיבה ציבורית מלוכדת נישא בעיקרו של דבר על ייחודו הדתי של העם. אולם לדעתו של ליליינבלום, האמון על ברכיה של הלאומיות של שלהי המאה ה-19, לא די בכך, משום שהגדרת הלאום היא "מושג מדיני, כלומר כל האנשים השייכים לממשלה פלונית הרי הם לאום פלוני בלא הבדל דת ועם".¹⁹

המסגרת המדינית היא ההשלמה לבסיסו של הקיום היהודי הנתון, כלומר לבסיס הדתי והטבעי. משום כך היהודים, לפי גירסתם של הציונים המדיניים, אינם אומה במובן השלם. הם קיימים רק כאומה בכוח. על פי גירסתם, רק המסגרת המדינית יהיה בידה להביאם לכדי קיום לאומי שלם, או "נורמלי", כלשון בני הדור.

אחד-העם מקבל בעיקרו של דבר את הגישה הסובייקטיבית הני'ל. הבסיס לקיומו של העם הוא, אף לגירסתו, בפרטים המרכיבים אותו. אולם אצל אחד-העם נמצא התפתחות ומורכבות רבה יותר של תפיסת הלאומיות והגדרתה. בגישות הסובייקטיביות הכלל, העם או האומה, אינם מופיעים כבלתי-תלויים

18. דיון נרחב בתפיסותיו המדיניות של הרצל, ראה אצל אברהם הרצברג, *הרעיון הציוני*, עמ' 26-30.

19. מ"ל ליליינבלום, "לשאלת קיום הלאומיות הישראלית", *כתיבי מ"ל ליליינבלום*, כרך ז, וארשה תרע"ג, עמ' 3.

בפרטים המרכיבים אותם. הכלל הוא סך כל הפרטים המרכיבים אותו, ועל כלן אינו ישות לעצמה. לעומת זאת, לדעתו של אחד-העם, הכלל הוא ישות בפני עצמה. עם זאת, תשתית העומק לקיומה של ישות כללית זו אינו בממדים החיצוניים כמו טריטוריה, מדינה ודומיהם. לטענתו, הבסיס העיקרי של הכלל הוא "חפץ הקיום הלאומי", שאף הוא אינו אלא גורם פנימי, שמקומו אינו

במחשבה, כי אם במדור התחתון של הנפש, מקום האינסטינקטים הטבעיים, העושים במחשכים מעשיהם ומביאים את האדם למלאות חפצו שלא בטובתו, בעוד שהוא מאמין כי עושה הוא מה שעושה לשם השגת מטרתו הוא, שהציב לו במחשבתו. הכוח המניע הוא חוש הקיום הלאומי, המוליך אותנו ביד נעלמה להשגת מה שצריך להשיג בשביל שמירת קיומנו הלאומי, ואנו הולכים אחריו, אם כי בלי הכרה ברורה, כי אם בדרכים עקלקלות, אבל הולכים לפי שמוכרחים ללכת, למען נחיה.²⁰

כפי שמציינים חוקרים אחדים, בתורתו של אחד-העם חפץ הקיום הלאומי הוא כוח מניע סתמי, שאין בו ייחוד איכותי כלשהו.²¹ ברם, עם זאת הוא מזהה אותו עם רצון הדורות. בתור שכזה אין הוא גורם ביולוגי גרידא, אלא גורם היסטורי. בתורת רצון הדורות, כפי שמעיר רוטנשטריך, אין חפץ הקיום קודם להיסטוריה אלא הוא מתגבש כנוצר מתוך ההיסטוריה.²²

על פי השגותיו אלו של אחד-העם, הממדים החיצוניים אינם אלא מכשירים בידי של "חפץ הקיום הלאומי", המשתמש בהם בדרכי העורמה הדיאלקטית, כפי שמתאר זאת אחד-העם במאמרו המפורסם "סך-הכל".²³ התוצאה של כלל חיי האומה המונעים על-ידי "חפץ הקיום הלאומי" היא מה שאחד-העם מכנה בשם "רוח האומה", קרי: רוח האומה היא המימד ההיסטורי של הקיום הלאומי המתגלה בקנייני העם התרבותיים והאחרים. בשיקולים אלה על רוח האומה ועל הבעיה האמיתית שבפניה ניצבת היהדות בעת החדשה; על מצעה של תורת החברה המיוחדת של אחד-העם ומקומם של תהליכי ההתבוללות והחיקוי; כמו גם בהערכה הפסימית של אחד-העם, שאין הגלות עתידה להסתיים בקרוב – בכל

20. אחד-העם, כל כתבי, עמ' תכא.

21. על המשגים "חפץ הקיום" "רוח האומה" וכיו"ב במשנתו של אחד-העם, ראה נתן רוטנשטריך, המחשבה היהודית, עמ' 219–231; סימון הלר, אחד-העם, עמ' 168–169; יחזקאל קויפמן, "חפץ הקיום הלאומי", מקלט, כרך ד (תר"ף), עמ' 175–196; ברוך קורצווייל, "היהדות כגילוי רצון החיים הלאומי-ביולוגי", ספרותנו החדשה – המשך או מהפכה? תל-אביב וירושלים תש"ך, עמ' 190–224; בן-ציון דינור, "אחד-העם ופעלו ההיסטורי", לזכרו של אחד-העם, ירושלים תרצ"ו, עמ' 5–25. וכן בעבודת הפרס של מקס טורטל, ביסוס הלאומיות בכתבי אחד-העם, ירושלים תש"ו.

22. נתן רוטנשטריך, המחשבה היהודית, עמ' 220.

23. אחד-העם, כל כתבי, עמ' תכא ואילך.

אלה יש, אפוא, לחפש אף את שורשיו של רעיון "המרכז הרוחני" בארץ-ישראל דווקא.

מכאן יובנו חשיבותם ומקומם המרכזי של המוסר היהודי ומושג הצדק שבבסיס היהדות במשנתו של אחד-העם. ייחודו של "הרוח הלאומי היהודי" הוא לדעתו, מטעמים שלא כאן המקום לעמוד עליהם, דווקא במוסר היהודי ועקרון הצדק המוחלט והבלתי-מותנה שבתשתיתו. דהיינו: בהעתקת מרכז הכובד של המוסר מן הפרט אל הכלל. התחום בו חייב המוסר להתממש אינו רק, או בעיקר, חייו של הפרט. נהפוך הוא: תחום תחולתו של המוסר הוא העולם הגדול שבו מתרחשת העלילה ההיסטורית ובה שלובים חיי חברות, עמים ומדינות. על כן אין הלאום או המדינה זכאים לבטל את צווי המוסר האלמנטריים ביחסים ביניהם לשם הגשמת יעדיהם. בנקודה זו משיקה תפיסתו של אחד-העם מבחינות רבות לתפיסתו של בובר (כשם שהיא משיקה לתפיסתו המוסרית של הרמן כהן), הרואה את יעודה של היהדות בתיקון עולם במלכות שדי. היהדות רואה את הכלל כנושא המוסר וכתחום שבו מתגשמות התביעות המוסריות. הדברים אמורים בעיקר בתורת הנביאים, אולם נכונים אף לכל גילומיה האחרים, שאינם אלא גילומי אותו ייחוד שמצייר את דיוקנה של רוח האומה.

לעומת זאת את הדת עצמה אין אחד-העם רואה אלא כהערמותיו של "חפץ הקיום הלאומי". בהיעדר ריכוז מדיני וטריטוריאלי התלבש "חפץ הקיום הלאומי" בלבוש הדת, שהיתה הגורם העיקרי שליכד את היהודים לחטיבה ציבורית ברורה. משום כך טבעי הוא שבמשנתו של אחד-העם מעמדה של הדת אינו מוחלט אלא יש לה מעמד מותנה של גורם היסטורי. לדוגמא, באחת מאיגרותיו הוא כותב, שהדת משפיעה מכוחה על הרגשות הלאומיים, מתמוגת עם המוסר הלאומי ומסתגלת לו. זאת, כשהיא משמשת לו אמצעי כביר לשם השתלמותה של התרבות הלאומית.²⁴ משום כך רק הגיוני הוא שעם התקדמות המוסר והרצון המוסרי ימעט תפקידה של הדת. זאת, בראש וראשונה, משום שהתוכן המוסרי בא מבחוץ, ותפקידה של הדת רק לתת לו תוקף ועידוד באמצעות סמלים שיקבעו ויכוונו את הרגשות. כשתגיע האנושות ל"השתלמור-תה" תבטל מאליה תעודת הדת. שלטון הצדק המוחלט יתפוס את מקומה. מהדת תישאר אז רק מעין הרגשה מוסרית פנימית בעלת צביון דתי.²⁵

ג

ספק אם ניתן למצוא המחשה טובה יותר לגישתו של אחד-העם – המעתיקה את מוקד הלאומיות לנבכי הפרט והופכת אותה לתלויה בהכרעתו הסובייקטיבית –

24. ראה איגרות אחד-העם, כרך ב, עמ' 57-58. ראה גם דיון על מעמדם של הדת והמוסר במשנתו של אחד-העם אצל נתן רוטנשטרייך, סוגיות בפילוסופיה, עמ' 376: 379-380.

25. איגרות אחד-העם, כרך ב, עמ' 68.

מאשר בציונותם של ברגמן, כהן, שלום וסימון, שהיוו את לבו של החוג הרדיקלי באגודת "ברית שלום". ציוניותם היתה בראש וראשונה הכרעה אישית מוסרית. כך ג' שלום, בראיון איתו, מטעים חזור והטעים שציונותו היתה פרי מרד והתנתקות מהונאה עצמית. "שכן, לאדם שחי בסביבה של יהדות ליברלית, גרמנית מתבוללת, היתה הרגשה שהיהודים עוסקים כל ימיהם בתרמית עצמית."

והוא מסביר: לא הרעיון הפוליטי או החלום על מדינה יהודית הוא שהביאו אל הציונות. הבחירה בה

היתה החלטה מוסרית ורגשית, תשובה של יושר לה. היושר לא התבטא ברצון כמדינה, אלא במרד נגד הכוזב שבעצם הקיום היהודי. המציאות היהודית הנראית כחיה, כפורחת כביכול, אולם לפי הרגשת אלה שנסתתפו אל הציונות – היא היתה רקובה. הציונות היתה התמרדות נגד ההווי של שכבות הבורגנות הממוצעת, אליה היתה שייכת משפחתי.²⁶

מתוך דברי שלום אלה נראה שסלידתו מפני ההונאה העצמית של הבורגנות היהודית קשורה, בין השאר, בעובדה שאחד הגורמים לבזו שרחשו גרמנים רבים ליהודים, היה שהם הבחינו בהתכחשות העצמית של הבורגנות היהודית. שכרה של זו יצא בהפסדה של זו.²⁷ להונאה עצמית זו, שכלפיה היתה מכוונת התמרדות הנעורים שלו, מסמך איפוא שלום מרד בהווי של הבורגנות היהודית שעל ברכיה גדל. סמיכות זו תהווה, כפי שנראה להלן, את חוליית הקישור עם הסוציאליזם הדתי או האנרכי, הדוחה את סדרו המקובל של העולם. על השאלה המתבקשת מאליה: "האם הכרעה זו פירושה להיות יהודי או ציוני?" משיב שלום בהחלטיות: "לגבי לא היה הבדל ביניהם."²⁸

ואומנם, הפעילות העיקרית שלה הקדיש שלום עצמו בעקבות החלטתו זו, היתה הכרת היהדות ההיסטורית ועולמה הדתי מתוך מקורותיה היא; פעילות שאחת מתוצאותיה היתה הצטרפותו, ואם גם לתקופה קצרה בלבד, ל"אגודת ישראל". בתפיסה זאת, החותרת ליהדות ההיסטורית בכל גילומיה, יש אף לחפש את אחד משורשי הקרע בינו לבין בובר, כמו גם את משיכתו אל משנתו הלאומית-מוסרית של אחד-העם.

26. ג' שלום, דברים בגו. על ייחודה של תפיסתו הלאומית של שלום ראה נתן רוטנשטרייך, "על הגותו הלאומית של גרשם שלום", גרשום שלום, על האיש ופועלו, דברים שנאמרו ביום השלושים להסתלקותו, ירושלים תשמ"ג (להלן: גרשום שלום, על האיש ופועלו), עמ' 71-97.

27. ראה ג' שלום, "יהודים וגרמנים", דברים בגו, עמ' 100; וכן נתן רוטנשטרייך, "על ייחודה של תפיסתו הלאומית של גרשום שלום", גרשום שלום, על האיש ופועלו, עמ' 77.

28. שלום, דברים בגו, עמ' 13.

במלים אחרות, היתפסותו של שלום לציונות משמעותה העיקרית הכרעה אישית ומוסרית, דהיינו, בריחה מפני ההונאה העצמית שבה נלכדה היהדות הליברלית. על רקע זה תוכן גם תפיסתו את הציונות כמקלט מפני ההונאה העצמית, שביטויה בחברה היהודית המתבוללת בתקופה הפוסט־אמנציפציונית היתה יציאת היהודים כעם מההיסטוריה. משום כך טבעי הוא ששלום מוצא את סגוליותה של הציונות במה שהוא קורא "השיבה להיסטוריה".²⁹ שכן,

בחיי של כל יהודי ישנם דילוגים על פני הזמן, מכיוון שאין לנו חיים זולת בהשתייכות אל עמנו, היינו סבורים – אנו התלושים – שהזמן נמצא מאחורינו. כי את העם שכחנו, אבל הזמן חוזר אלינו נחשולים נחשולים.³⁰

ברוח דומה לזו קובע שלום בפסקנות, אף בערוב ימיו, שהציונות אינה ריאקציה ליצר הנדודים של העם היהודי, אלא "היא למעשה השיבה האוטופית של היהודים להיסטוריה שלהם". אולם בניגוד לתנועות המשיחיות שידעה ההיסטוריה היהודית, "היא תנועה בתוככי תהליך היסטורי, ארצי, אימננטי", הנוטלת על עצמה "אחריות במהלך דברי הימים".³¹ ואכן, מן הראוי להעיר שהציונות חופפת מאז שנות בחרותו של שלום, את מלוא הביוגרפיה הרוחנית שלו. היא אף זו שעיצבה את אורחותיו, היותה דחף ליצירתו ומצויה בתשתית הגותו ומגמותיה. כפי שאכן העידה רעייתו פניה שלום: "כל מה שעשה בחייו בארץ נבע מחיפוש בשביל עצמו".³²

ב־1903 מסביר ברגמן את ציונותו לחברו לכיתה פרנץ קפקא, בדומה לדברי שלום על היתפסותו שלו לציונות. כך הוא כותב, כמעט בפליאה:

משתומם אני שוב ושוב שאינך מבין את הציונות שלי, למרות שהיית במשך זמן כה רב חברי לכיתה אם לא למעלה מזה [...] חיפשת בלי משים מנעורידך תוכן לחיים. גם אני עשיתי זאת. גם אם טבעך הוא אחר מטבעי. ניתן לך להתעופף לגובה שמש ולמתוח את קומתך עד השמים. שום דבר לא שיתק את כוחך. משכבר ילדותך עמדת על עצמך ומתוך כך קיבלת כוח להיות לבד [...] חיפשתי וחיפשתי לעמוד בודד כמותך [...] חלקי היה, שאהבה מילאה את לבי, התגעגעתי לזולת. אל תאמין שרגש רחמים הוא אשר הפכני ציוני. הציונות שלי היא מידה גדושה של אנוכיות. מרגיש אני שהייתי רוצה לעוף,

29. ראה שלום, מברלין לירושלים, עמ' 213–214.

30. ג' שלום, "לו אך ניתן לספר איך נעשינו ציונים", עוד דבר, עמ' 53. רשימות אלו נכתבו ב־1919 והיו שמורות בכתבים שכינם "האיוטריקה הציונית". מקצת מכתבים אלו ראו אור לראשונה בקובץ הנ"ל.

31. ג' שלום, "היהדות מהי?", עוד דבר, עמ' 121.

32. ראה א' שפירא, "ש"ה ברגמן וג' שלום: התערות בערכי החברה היישובית", הרצאה שהושמעה בכנס מטעם יד בן־צבי בעקבות ספרו של יואב גלבר, "היקים" (ההרצאה טרם פורסמה).

ליצור ולא אוכל – אין לי עוד הכוח [...] ייתכן ובכל זאת נתגבר ביום מן הימים על החולשה ונעמוד איתנים על אדמותינו, ולא נהיה עוד חסרי שורשים, תלושים ונרעדים כקנה סוף.³³

הנימה האישית מאוד בולטת בדברים אלו של ברגמן, כשם שהיא בולטת בדבריו של שלום. יש בה מן הסתם זיקה לאותה תפיסה בדבר "שאלת היהודים האישית", עליה עמדנו לעיל. זיקה זו תקבל משנה תוקף אם נזכור שבובר, כפי שמציינים שלום, ולטש, ברגמן, כהן ואחרים, היה מעין דוברם הרשמי של "הציונים התרבותיים" במרכז אירופה. אם נוסיף לכך את השפעתם המרובה של נאומיו ומאמריו על האינטלקטואלים היהודים הצעירים במרכז אירופה, ובמיוחד את השפעתם הכמעט מהפנטת של "שלושה נאומים על היהדות", שנישאו לראשונה בפני חברי אגודת הסטודנטים "בר"כוכבא" בפראג, נעמוד על היקפה של השפעתו האישית וההגותית של בובר על אישים אלו.³⁴

ההכרעה האישית והמוסרית לצדה של השאיפה להגשמה עצמית, או "למימוש", בלשונו של בובר, הם מקורות המוטיבציה הציונית שלהם. על רקע זה ברורה האנלוגיה שעושה ברגמן בין ציוניותו, שאינה עשיה פוליטית גרידא, לבין המקלט שמצא חברו לכיתה, פראנץ קפקא, בספרות. דברים דומים נשמע אף מפייהם של כהן ואחרים מחברי חוג זה. מפאת קוצר היריעה אסתפק בציטוט דבריו של סימון, בתיתו דין וחשבון על ה"מעין קונברסיה" שעבר בתוך חוויית מלחמת העולם הראשונה. בהתבוננו לאחור מגלה סימון שהוא נעשה ציוני עוד לפני שהיה מדוע לציונות. אולם עד מהרה, הוא ממשיך,

נתעוררה בי שאלה [...] נוסחה היה לערך כך: הרי התפרקת מהשקפות בית הורייך וסביבי עולמך בדבר שייכותך הלאומית. שוב אין אתה סבור שאתה שייך ללאום הגרמני. הנך יהודי לאומי. ואולם כלום מוצדק הוא ששידוד מערכות זה בהשקפות שבהן חונכת [...] יצטמצם בלא בחינה נוספת [...] שהרי דורות התבוללות פנו עורף לא רק ליהדות הלאומית, אלא כמעט באותה מידה של קיצוניות התרחקו גם מן היהדות הדתית, ושמא אף כאן יהיה צורך בערעור הפסילה שנהגת עד כאן? מכל מקום ראויה היא מורשת אבות מימי קדם שלא אפסול אותה מבלי להכיר אותה תחלה.³⁵

33. Hugo Bergmann, *Tagebücher und Briefe*, Band 1, 1902–1985, Bonn 1985, p. 9.

34. שם.

35. מן הראוי לציין שראשית דרכו של ע"א סימון היתה אל העם היהודי כנושא דת. רק מאוחר יותר חלה בקרבו היפתחות אל החוויה הלאומית בגילומה הציוני. מצוטט על פי יהושע עמיר, "יהדותו של ארנסט סימון", בתוך: קרל פינקשטיין, ברוך שראל (עורכים), *עולמו הרוחני של עקיבא ארנסט סימון*, ירושלים תש"ם (להלן: פינקשטיין ושראל, *עולמו הרוחני של סימון*), עמ' 20. ברוח דומה כותב סימון: "כשהתגייסתי לצבא, הייתי יהודי אגנוסטי ובובר, מתבולל משכיל ובעל חוש אסתטי; אך הואיל ואינני מוסיקאלי, לא

שוב, בדומה לשלום ולברגמן, אותה נימה אישית, שוב אותה התרחקות ופסילה טוטאלית ומרדנית של תפיסת עולמם של דור ההורים. דהיינו: מרידה שכולה אישית, ופירושה הכרעה מוסרית, שאינה אלא אמירת "לא" לתרבות הליברלית-בורגנית של דור ההורים, לצד נכונות לפתיחות אל היהדות, "מורשת אבות מימי קדם". ואומנם לימים גברה סלידתו של סימון מפני "הלאומנות הפורמלית", בעקבות עליית הלאומנות הגרמנית השוביניסטית והאנטישמית אחרי מלחמת העולם הראשונה, והוא מצא הכרח לחפש "ביסוס עמוק יותר" להשתייכותו לעם היהודי. אותו, כעדות עצמו, השיג באמצעות התמסרות ללימודי מקורות היהדות מזה ומחשבת ישראל מזה, כסיועם של בובר, הפילוסוף פרנץ רוזנצוויג והרב הפרנקפורטי נחמיה נובל.³⁶

אם נזכור את תפיסת עולמו הציונית-יהודית של בובר כפי שהוצגה ב"שלושה נאומים על היהדות" משלהי העשור הראשון של המאה ה-20, שהשפעתה היתה רבה במיוחד על הדור הצעיר של ציוני מרכז אירופה, נוכל למקד ביתר בהירות את זיקתם לאחד-העם ואת גבולותיה. נאומים אלה, שבובר השמיעם לראשונה בפראג בין השנים 1909–1911, וחזר עליהם בעריה האחרות של אירופה המרכזית, "היו גורם הכרעה לציונים צעירים רבים לשחרור פנימי ולאוריינטציה יהודית, לעובדה רוחנית שהכריעה את מהלך חייהם, לכל משמעותו של דיבור זה" – כעדותו של ברגמן כעבור כיוכל שנים.³⁷ בובר, שהיה למעשה מייצגה הכמעט רשמי של "הציונות התרבותית", או "הרוחנית" במרכז אירופה, נתן לה גוון דתי יותר, ועם זאת מהפכני יותר. הוא היה לוחם החותר לבראשית חדשה. בנאומיו הועמדו זו מול זו הדת שנקפאה ב"כזה ראה וקדש" ורליגיוזיות יוצרת. סיסמתו של בובר היתה בסופו של דבר שלילת יצירת הגלות ושיבה אל "היהדות הקדמונית", שראוי להפקיע אותה מתוך הקפאון המשמים של היהדות

השתתפתי בשירה בציבור כלל. מקץ שנתיים ומחצה, כשהשתחררתי מהצבא, הייתי לציוני, פתוח לבעיות האמונה, אך ללא תשובות עליהן. "ע"א סימון, פרקי חיים – בנין

תוך תורבן, תל-אביב 1986 (להלן: סימון, פרקי חיים), עמ' 42.

36. ראה סימון, פרקי חיים, עמ' 45. וכן ראה דבריו של אריה סימון שם, עמ' 182. ראה גם פינקשטיין ושראל, עולמו הרוחני של סימון, עמ' 19 ואילך.

37. ה' ברגמן, "מבוא", בתוך: מ"מ בובר, כסוד שיח – על האדם ועמידתו נוכח ההווה, ירושלים 1973, עמ' יא. דברים דומים כותב רוברט ולטש בהקדמה לבובר, תעודה ויעוד, כרך א, עמ' 11. לדבריו ולטש: "הוא [בובר – ש"ר] הכניס בלב היהודי האירופאי של שנת 1909 והציג לפניו מטרה [...] בובר הסביר לו, ליהודי זה, שגם בשבילו עלולה היהדות להיות גורם חי ופועל במציאות של ימי המעשה." דיון מקיף על השפעתו של בובר על צעירי יהודיה של מרכז אירופה ראה

Chaim Schatzker, "Martin Buber's Influence on the Jewish Youth Movement in Germany", in: *Year Book XXIII*, Publication of the Leo Baeck Institute, London & Jerusalem & New York 1978, pp. 151–171; Yehuda Reinharz, *Fatherland or Promised Land, The Dilemma of the German Jew, 1893–1914*, University of Michigan 1978, pp. 144–170.

הרבנית, הרציונלית. כאן נמצא את שורשי אמונתו של בובר בהכרח להתקשר עם "חיי־פנים של היהדות הקדומה", התקשרות שמשמעה הכרעה בין יוצרים ומהרסים, "בין יהודים מבראשית ובין יהודים גלותיים".³⁸

בהכרעה שלעיל כמו גם באבחנה שבתשתיתה, כרוכה אף הבקורת שביקר את תורת "המרכז הרוחני" מיסודו של אחד־העם. בובר מודע לקירבה שבינו לבין אחד־העם. ואומנם, גם בדברי אחד־העם בדבר הצורך להקים בארץ־ישראל "מרכז רוחני" חשים אנו, לדבריו של בובר, "משהו באמת ממשב רוחה של היהדות הנבואית". אולם, לגירסתו, מרכז כזה יצליח רק אם ילווה בחידושה של היהדות. משום שהיהדות "היא תהליך רוחני שנתגלה בהיסטוריה הפנימית של עם ישראל וביציירותיהם של בני עלייה מקרב היהודים [...] וכך נמצא] מקפח אדם את עומקה ואת תוכנה של היהדות אם מעמידים אותה, כדרך שעשו לאצרוס ואחד העם, איש איש כלשונו, על תורת־האחדות שביהדות ועל הנבואה [...]".³⁹

תהליך רוחני זה המתגלה בהיסטוריה הפנימית של היהדות ומהווה את שלדה, מתגשם, לדעת בובר, בשלושה רעיונות הקשורים זה בזה.⁴⁰ טבעי הוא, איפוא, שרק שיבה לתהליך זה יכולה להביא ל"חידושה של היהדות". ותהליך זה אינו מתמצה בתפיסה רציונלית גרידא, כהשקפתו של אחד־העם. הכרחי הוא שהתהליך יתחיל מן השכבות העמוקות ביותר שבנככי העם, שכן רק משם "יצאו המגמות הגדולות שביהדות", שאת האחרונה שבהן מזהה בובר בתנועת החסידות, ובעיקר בשלושת דורותיה הראשונים, כשנאבקה ברבנות הקפואה והמשמרת.⁴¹ אישי מרכז אירופה, שהיוו את הגרעין הרדיקלי באגודת "ברית שלום", קיבלו אף הם כמותו את מרכזיותה של הדת, של התהליך הרוחני הנתבע כתנאי הכרחי לחידושה של היהדות. וכמותו אף הם דרשו בראש וראשונה התחדשות דתית. ברם, שלא כמוהו הם לא שללו את יצירתה של הגלות.

שלום עמד כבר בשלבים מוקדמים מאוד של היפתחותו לציונות על האופי הרדיקלי ו"המפוצץ" הטמון בתפיסתו הציונית של בובר, והוא מסכם את עמדתו כפי שנתגבשה אחרי לבטים רבים:

לא הייתי בשל כל צרכי כדי להבחין ברור בחזיתות ובחלופות הטמונות בין נוסחאות כה רבות, וישנתיים נדרשו לי לקליטת כל הרשמים הללו, והם היו מפעפעים בי, מתערכבים זה בזה. אולם הקובעת היתה ונשארה המשאלה להכיר את מקורות המסורת היהודית. בובר הרשים אותי מאד, אבל לבסוף הגדרתי את עצמי כתלמידו של אחד העם, אף על פי שלפילוסופיה

38. מ"מ בובר, "חידושה של היהדות" (1910), תעודה ויעוד, כרך א, עמ' 36.

39. שם, עמ' 41.

40. שם, עמ' 42-51.

41. שם, שם, עמ' 51.

האגנוסטיות שלו [...] הייתי אדיש לגמרי. רצינותו המוסרית [של אחד העם – ש"ר] היא ששכנעה אותי.⁴²

העמדת הלאומיות היהודית על בסיס הכרעה אישית ומוסרית, תוך התייחסות ליהדות ההיסטורית כשלמות אורגנית, המבטאת את מה שאחד-העם נהג לכנות "רוח האומה", וחיובה, לצד דרישה להתחדשות תוך רציפות, היא העומדת במרכז ההבנה שהבינו את הציונות אישי מרכז אירופה שב"ברית שלום". אולם היחס בין הדת לבין "רוח האומה" הוא העומד כחיץ בינם ובין משנתו של אחד-העם. כשם שיחס זה הוא נקודת ההשקה של תפיסתם הלאומית-יהודית עם תפיסתו של בובר, שתפס את הציונות כקריאה להתחדשותו של תהליך רוחני-דתי. הווי אומר: אין המוסר ייחודה של היהדות, ויותר מכך – אין הדת אחד ממכשיריו של "חפץ הקיום". נהפוך הוא: הדת נישאת מעל הלאומיות היהודית והיא המעניקה לה את צידוקה.

כך במאמר הפולמוסי של קלצקין ב־1920 סביב שאלת מהותה של הלאומיות היהודית, כותב ברגמן, ששום תנועה לאומית אינה יכולה להסתפק בהעמדת תשתיתה על לאומיות לשמה.⁴³ לגירסתו, אף הלאומיות זוקקה ל"איוו השקפת עולם מחוץ לה". וברגמן מוסיף:

אמנם אם מדברים אנו היום על השקפת-עולם, שמקומה גם בתנועה הלאומית, אין בדעתנו לאמר, כי לא תוכלנה להיות השקפות עולם שונות לכל עם ועם בתור השקפות עיוניות, אלא שיש לכל עם ועם מטרות מיוחדות, שהציבו לו נביאיו ורועיו. ואם גם נבצר אולי עוד כיום [...] להגביל את המושג הזה של מטרות היהדות [...] בכל זאת אל לנו לשכוח [...] את האמת השלילית הזאת, שהשפה והארץ הן רק הגדרות חיצוניות של מטרנתנו, ולא נוכל איפוא להעז ולתיתן למלא את מקומה של הדת. יהדות המסתפקת בשפה ובארץ יכולה להחשב למדרגה עליונה של התבוללות [...]

משום כך ברגמן יכול לקבוע באופן חד-משמעי:

הציונות אינה באה לרשת את הדת [...] הציונות לא תבנה מחורבן הדת, אלא להיפך: על ידי הציונות תשוב הדתיות לאיתנה הקדום של שנותינו הקדמוניות.⁴⁴

42. שלום, מברלין לירושלים, עמ' 60.

43. ש"ה ברגמן, "לשאלת לאומיות ישראל", מקלט, כרך ב, ניוירוק 1920, עמ' 14-26. המאמר כונס לתוך אסופה ממאמריו של ש"ה ברגמן בענייני יהדות ואמונה יהודית: במשעול, תל-אביב 1976 (להלן: ברגמן, במשעול), עמ' 38-51. הציוטים שלהלן מכוונים לאסופה זו.

44. ברגמן, במשעול, עמ' 50-51.

אף ג' שלום מחזיק בתפיסה קרובה. כשיחה הנ"ל מבהיר שלום שאיננו מאמין בציונות שאינה אלא התבוללות קולקטיבית, כמו זאת הטמונה בנוסחה של "עם ככל העמים", שכן "אם היהודים ינסו להסביר את עצמם רק מתוך ממד היסטורי, הם יהיו מוכרחים להגיע למחשבות חיסול והרס גמור."

הגיויני הוא איפוא שעתידיה של הציונות עומד ותלוי, לדעתו, אך ורק בסיכויי ההתחדשות הדתית. החילוניות, על פי גירסה זו של שלום, אינה אלא תנועת שחרור בעלת סיכון מחושב, שגרמה להרס המציאות הגלותית, ושמילאה את תפקידה בכניסתם-שיבתם של היהודים להיסטוריה. ועל שאלתו של מוקי צור: "בעמדתך נגד 'ככל הגויים' אתה מקבל את גירסת אחד-העם?" משיב גרשם שלום: "נכון. במובן זה אני אחד-העמי ודתי. אבל יותר דתי מאחד-העם." והוא מסיים ומציין את אמונתו, שיש בה כדי להצביע על החיץ בינו ובין תפיסת המוסר אצל אחד-העם: "אין מוסר בעל משמעות פנימית ללא היסוד הדתי."⁴⁵

נוכל, איפוא, לסכם מקצת מעיקרי דברינו: אצל אחד-העם הלאומיות היא חזות הכל. משום כך את מקור ההומאניזם,⁴⁶ שבא לידי ביטוי בין השאר בשאלה הערבית, יש לחפש בתפיסת המוסר היהודית המיוחדת. לעומת זאת, אצל קבוצת אישי מרכז אירופה שב"ברית שלום" מקומה של הלאומיות כחזות הכל טושטש לחלוטין. המוסר מכאן והדת כנושאת המוסר וכמקורו מכאן, הם המתנים ותובעים את צורתה ותכניה של הלאומיות. מכאן אף ערכו המוחלט של המוסר. זה מקורו, בדרך פרדוקסלית, לאו דווקא בגין היותו אוטונומי, אלא בדת שאינה מכירה בלאומיות כקטיגוריה מהותית העומדת בפני עצמה, ומהווה תכלית לעצמה.

אין זה המקום להידרש לכל מקורותיו של שוני זה, ואסתפק רק בציון אחד הגורמים שמעלה ברגמן, בסכמו את "גורלה ורוחה של הציונות המערבית", כשדבריו מכוונים בעיקר לזו שהטיפה אגודת הסטודנטים "ברכוכבא" בפראג בשני העשורים הראשונים של המאה ה-20. לדעתו, ההבדל המהותי בין ציונותם של יהודי מזרח אירופה לציונותם של יהודי מערב אירופה ומרכזה הוא בהיותה של הציונות המזרח-אירופית יורשתה-ממשיכתה של תנועת ההשכלה. במעמד זה של תנועת ההשכלה יש לחפש את שורשי עמדתה השלילית אל העבר. לעומת זאת, יהודי מערב אירופה עברו עוד לפני שלושה דורות את השלב שייצגה תנועת ההשכלה. בני הדור שבו קמה הציונות לא נאלצו לכן לנתק את עבותות העבר על מנת לבסס תנועה לאומית מודרנית. יהודי מערב ומרכז אירופה שאחרי האמנציפציה גדלו חופשיים, ומכאן עמדתם החופשית והחיובית כלפי המסורת היהודית. בני דור זה, שנקודת ראותם אל העבר היתה

45. ראה ג' שלום, "עם גרשם שלום - שיחות שנתקיימו בחורף תשל"ד", בתוך: שלום, דברים בגו, עמ' 40-41.

46. למשמעותו של מושג זה במאמר ראה הערה 1 לעיל.

נוסטלגית ומרשפעת מהלכי הרוח הרומנטיים של עידן "סוף המאה", ראו את הציבור היהודי דווקא כ"יורש של רעיונות נעלים". ולא זו בלבד: לגירסתו של ברגמן, אילו היתה מצליחה הציונות המערבית בשאיפתה לסינתזיה בינה לבין ציונות המזרח, היתה נעשית פחות אוורירית, ומה שחשוב יותר, "לא היתה תנועת החלוץ וההתיישבות הציונית נוקטת אותה עמדה שלילית לגבי הדת והמסורת, אשר הקטינה במידה רבה את ערכה ואת השפעתה ההיסטורית".⁴⁷

ד

לצד תהום זו בין תפיסתם את הלאומיות היהודית לבין משנתו של אחד-העם, תהום המונחת על אותה קרקע מבחינת הגדרתה של הציונות כתנועה להתחדשות היהדות, כרויה ביניהם לבין משנתו התהום שמקורה בחזונות אוטופיים חברתיים. במיוחד כשאל חזונות אוטופיים אלה נלווית האמונה בכוחה הגואל של "ההגשמה העצמית", שהיא נחלתם המיוחדת של מרבית בני העליה השניה והשלישית, אליה שייכו את עצמם. את שורשיה של תהום זו יש לחפש בנהייתם אחר "הסוציאליזם הדתי" המרכז-אירופי, מחד גיסא, ובעמדותיהם של א"ד גורדון והזרם הפציפיסטי של "הפועל הצעיר" בפולמוס סביב הגדודים העבריים, מאידך גיסא. בנטייתם אל הסוציאליזם האוטופי או הדתי יש לבקש גם את אחת מאבני השתיה בעמדתם האנטי-מילטריסטית, שמצאה את ביטויה באגודת "ברית שלום", ובממשיכתה "איחוד".

בין שתי מלחמות העולם, ובעיקר אחרי מלחמת העולם הראשונה, נתעוררה אצל חלק מבני הדור הצעיר של ארצות מרכז אירופה כמיהה לחברה שאינה בורגנית-ליברלית, אך יחד עם זאת אינה מאטריאליסטית. גם המארקסיזם והתנועות הסוציאלי-דמוקרטיות למיניהן שקיבלו במידה כלשהי את הנחותיו, וגם הבורגנות הליברלית, נתפסו כחלק מסדר של עולם מנוכר; עולם שהם סירבו לקבל. בכמיהה אל עולם שאינו בורגני ואינו מאטריאליסטי, כפי שמוכיח ג' מוסה, טמונים שורשיהם של החוגים שאימצו אחרי מלחמת העולם הראשונה וסמוך אליה את אידיאולוגיית ה-Volk, ונסחפו ללאומנות מיסטית, כמו גם שורשיהם של זרמים וחוגים, שעל הבסיס של כמיהות ותורות אורגאניות-התפתחותיות כשל אידיאולוגיות ה-Volk הרכיבו את הסוציאליזם הדתי.⁴⁸ בפרספקטיבה של מגמות והלכי רוח אלה עלינו לתפוס את האבחנה בין לאומיות המרוכזת סביב פטריוטיות רשמית בלבד, לבין לאומיות שמטרתה ליצור אדם חדש, שאינה "מסתפקת בתעמולה ובחיי האגודה", כדוגמת "הלאומיות הפורמלית". זו, על פי עדותו של מקס ברוד, רווחה בין חוגי הציונים הצעירים

47. ש"ה ברגמן, "גורלה ורוחה של הציונות המערבית", פראג וירושלים, ערך: פ' ולטש, ירושלים, ללא שנת דפוס, עמ' 204.

48. ראה G.L. Mosse, *Germans and Jews*, London 1971 pp. 3-34; 77-116.

שנתרכזו סביב ברגמן ואוסקר אפשטיין בפראג, ולה הטיף אף מרטין בובר, אם כי במתניות יחסית. פירושה של לאומיות אמיתית, לדעתם של בני חוג זה, הוא רק אותה לאומיות המקיפה את "כל ישותו של היחיד, כולל יחסיו האישיים ביותר, הסכסואליות שלו והנטיות הנפשיות שלו. כל מה שלא תפס את האדם כולו ואת המציאות המציאותית ביותר שלו נדחה 'כול-מדי', כמליצות וכ'נייר'.⁴⁹

חתירה זו לשלימות ולאינטגרציה בין האדם הקונקרטי לבין השקפת עולמו החברתית-תרבותית והפוליטית מזה, ובין האדם לבין העולם והחברה מזה, שורשה בתחושת הניכור של האדם המודרני, כמו גם בתחושת הסוף שאפיינה רבים מבני עידן "סוף המאה", שברוד מתארם כדלקמן:

[...] היתה זו הכרתנו, כי מצבם של האדם והעולם רע הוא, שהכל נחפו לקראת האבדון, אם לא יצליחו להקים חומה לפני הלא-הכלום, לפני הלא-כלום השחור, שלקראתו הכל שואף-חופו. בשביל חומת-המגן הזאת, בשביל המחסה האחרון, נשמעו שמות שונים: לבבות חדשים, נשמות טהורות יותר, התחדשות האמונה, הפסקת הניהול של שכבת-עם אחת על-ידי האחרת.⁵⁰

כבר מהצגת קווי מתאר אלה ניכר שאבחנה זו בין שני סוגי הלאומיות, החיצונית והאורגאנית, קרובה ברוחה להבחנותיו הלאומיות-חברתיות של א"ד גורדון. סוציאליזם דתי זה, או סוציאליזם אנרכי, כפי שכונה פעמים רבות, מצא את גיבושו המובהק במשנותיהם החברתיות של גוסטב לאנדאואר, לאונארד ראגאץ, מרטין בובר ואחרים.

אם לסכם תורות אלו בקווים כלליים בלבד, הרי שהמהפכה שתביא לשינוי סדרי החברה לא תבוא על פי חוקיו של המאטריאליזם הדיאלקטי מבית מדרשו של קרל מארקס. תורות אלו אינן גורסות, שהמהפכה היא תוצאה בלתי נמנעת מהתפתחותו של הקפיטליזם, כגירסת המארקסיזם. המהפכה אינה הכרחית. אין היא אלא אפשרות שיכולה להתממש או לא להתממש. משמעותה המעשית של התיאוריה המארקסיסטית היתה, לטענתם, מתן הכשר לסדרו של עולם כרחם המהפכה. משום כך הם ראו בה חלק מהתרבות והמציאות הפוליטית הקיימת. ככזה המחנה המארקסיסטי לא יכול היה להיות חלופה למשטר, לחברה ולתרבות המודרנית. הצטרפות אל אחת התנועות שבמצען עמדה התיאוריה המארקסיסטית נתפסה בעיניהם של צעירים אלו כנכונות לשוב וליטול חלק בעולם מנוכר. הם רצו לפתור את בעייתם האישית, קרי: בעיית ניכורו של האדם, של היחיד, וזאת כאן ועכשיו, בלא להמתין להתפתחותם של התנאים שיבשילו את המהפכה הנכספת.

49. ברוד, חיי מריבה, עמ' 43.

50. שם, עמ' 42.

יתרה מזו: הדטרמיניזם ההיסטורי שהונח בלבה של התיאוריה המארקסיסטית נתפס בעיני אנשים אלו כתורם לניכורו של האדם מזה, וכמבטל את חשיבותה של האישיות והרצון המוסרי של הפרט בתהליך ההיסטורי מזה. דהיינו: קבלת הדטרמיניזם ההיסטורי פירושה מיניה וביה שלילת הפעולה החופשית והרצונית של הפרט. משום כך, לדעת חוגים אלו, נדרשה "קריאה לסוציאליזם" ולמהפכה. עיקרה של קריאה זו הוא ההכרזה שהמהפכה אפשרית, אולם רק בתנאי שירצו בה ויהיו ראויים לה. כך, לדוגמה, קובע גוסטב לאנדאואר "בקריאה לסוציאליזם", בצורה שאינה משתמעת לשתי פנים:

אין הקפטיליזם מוכרח ליהפך לסוציאליזם, אין הוא מוכרח להעלם מן העולם, ואין הסוציאליזם מוכרח לבוא; אפילו הסוציאליזם הקפיטליסטי-הפרולטרני-הממלכתי של המרכסיסטים אינו מוכרח לבוא, ועל כן אין להצטער כלל. שום סוציאליזם אינו מוכרח לבוא [...] אולם הסוציאליזם יכול לבוא וצריך לבוא, אם נרצה בו, אם ניצור אותו.⁵¹

במקום מלחמת מעמדות מחויבת המציאות, שרק בעקבותיה תבוא "מלכות שמים" על פי חוקי המאטריאליזם הדיאלקטי, הם השליכו את יהבם על מהפכה שראשיתה ביחיד ומקורה ברצון וכדחף המוסריים שלו. על פי גירסתם של הסוציאליסטים הדתיים, או האוטופיסטים, מהפכה זו, שראשיתה ביחיד, סופה לכוונן רשת תאים אורגאניים שבהם היחיד ימצא את מקומו. את מקורותיו של הסוציאליזם ראו "בתורת אדם הנברא בצלם" ובדרישותיהם החזרות ונשנות של נביאי ישראל "לתיקון עולם במלכות שדי". ברור שתורות אלו אינן מייחדות מקום של חשיבות למדינה. נהפוך הוא. המדינה המודרנית היא ביטוי להתרחקותו של האדם מתאי היסוד האורגאניים שבהם מקורה של הסולידריות האנושית. על פי תפיסה זו, כפי שניסחה גוסטב לאנדאואר,

המדינות עם גבולותיהן, האומות עם ניגודיהן, תחליפים הן לרוח-העם ולרוח העדה שאיננה. רעיון המדינה הוא רוח מחוקה ומעושה, דמיון שווא; הוא נטל מטרות, שאין כל זיקה ביניהן, שאינן מחוברות לקרקע, כגון העניינים היפים שבלשון משותפת ושכמהגים משותפים, העניינים שבחיי-כלכלה ומוזוגן יחד ומחברן עם שטח ארץ מסוימת.⁵²

או ביתר חריפות:

כדי להביא סדרים וכדי ליתן סיפוק להמשך של חיים באותו מצב של חוסר רוח, באותה הבלותא, באותה אנדרלמוסיא, המצוקה והירידה – בשביל כך

51. ג' לאנדאואר, קריאה לסוציאליזם – המהפכה, תל-אביב תשי"א, עמ' 79.

52. שם, עמ' 48.

קיימת המדינה [...] במקום שאין רוח ואין כורח פנימי שם יש שלטון חיצוני, סדרי חוקה ומדינה. במקום שיש רוח, יש חברה. במקום שיש חוסר-רוח, יש מדינה. המדינה היא תחליף לרוח.⁵³

במקום המדינה מעמידות תורות אוטופיסטיות אלו במרכז מעייניהן את החברה ואת העם. שכן הם מיוסדים על כורח פנימי ולא על שלטון חיצוני של חוקה, סדרי שלטון ואמצעי כפיה. אלה מהווים יחידה אורגאנית טבעית שראשיתה ביחיד, המשכה וגופה ברשת של תאי יסוד חברתיים, וסיומה במערכת המסועפת של תאי היסוד המהווה את "עם-אדם", כניבו של א"ד גורדון. בין תפיסות אלו קיימת, כאמור לעיל, קירבה שאינה מוטלת בספק למשנתו הלאומית של א"ד גורדון. ברגמן, במאמרו על גוסטב לאנדאוואר, בקובץ שערכו הוא והנס כהן במלאות עשר שנים להירצחו של לאנדאוואר, עומד בפרוטרוט על נקודות ההשקה המרובה שבמשנותיהם. במאמר הנ"ל ברגמן אף מספר, שכאשר קרא גורדון לראשונה את משנתו של לאנדאוואר נדהם מחמת הקירבה הרבה שביניהם.

על מנת לעמוד על קירבה זו, די להזכיר את מקומו ומעמדו של האדם, היחיד, במשנתו של גורדון. לדבריו,

היחיד הוא בן האומה, והאומה היא בת הטבע בלי אמצעי, בת אותו האופק שהאומה נולדה בו וקיבלה את חינוכה הראשון. חיי האדם הקיבוציים מתחילים מן הזוג, מחיי המשפחה, אולם החיים האנושיים בעצם [...] מתחילים בהכרח מקיבוץ פחות או יותר גדול, מן האומה, מן המשפחה הגדולה והמורחבת [...] פה כעין בית מלאכה של רוח האדם [...]

ומתוך תובנה זו של היחסים בין היחיד והאומה מסיק גורדון:

[...] עיקר מקומם של החיים העליונים ושל השאיפות העליונות של האדם הוא באומה ולא ביחיד [...] כי היחיד הוא יצור כפיה של האומה [...] כי האומה היא כעין אישיות שלימה, כעין אישיות עולמית [...] העשויה להתפתח, לגדול על פי דרכה המיוחדת העצמי כמו שמתפתח וגדל היחיד, האישיות, התא, האישיות בת האומה.⁵⁴

פירושה של דבריהם: המשפחה שבה נולד האדם אינה מספיקה לבאר את התפתחותו של היחיד כיצור אנושי. אולם היא מעניקה ליחיד את המשותף לה ולמשפחות אחרות, בספירה הלאומית. עם זאת, אף האנושות אינה המקור לאנושיותו של היחיד. היא חוג התייחסות רחב שאין ליחיד מגע עמו במישרין.

53. שם, שם.

54. א"ד גורדון, "לבידור ההבדל בין היהדות והנצרות", האדם והטבע, ערכו: ש"ה ברגמן וא' שוחט, ירושלים תשי"ז, עמ' 281-282.

רק באמצעות הלאום, האומה, הוא נוגע בה. הלאום איפוא אינו רחב כמו האנושות, ואף אינו צר כמשפחה. הוא אינו אלא צירוף של משפחות, היוצר שלמות אורגאנית. מול חברה אורגאנית זו רואה גורדון לנגד עיניו התחברויות מכניות, אליהן אין האדם נכנס בכל היקפה של אישיותו. משום כך אין התחברויות מכניות אלו מקיפות את היחיד במעגלים מרחיבים עד הלאום. כאן נמצא את שורש התנגדותו ל"מעמד" ולמלחמת המעמדות. אין היחיד נכנס למעמד אלא בגין היותו "פועל", או "בעל הון", כשם שאינו נכנס למפלגה אלא בגין אינטרס פוליטי שאינו מקיף את כל הווייתו. והדברים אמורים אף, ואולי בעיקר, ביחס למפלגות הסוציאליסטיות, אליהן האדם נכנס כשואף שלטון לשם השגת אינטרס כלכלי או חברתי. משום כך א"ד גורדון מאמין שהאפשרות של שינוי החברה כרוכה רק בשיבה לטבע. החברה כפרי של צרכים מצומצמים, לא תוכל להתחדש באמצעות כוחותיה היא. אך ורק שיבה אל הטבע ויניקה ממנו כשהתאים האורגאניים הם איבר ממנו, יאפשרו את התחדשותה.

ככלל, מוסדות רציונליים באשר הם רציונליים אינם, לדעת גורדון, אלא פרי רפיון ורצון להתגבר על רפיון זה. הם אינם מעידים לדעתו על עושר פנימי וגנוז.⁵⁵ הגיונו של דבר: כל יצירה תכליתית באה להשלים משהו שאינו קיים בה. על כן היא באה לעולם מתוך התכוונות והחלטה. לעומת זאת יצירה של "אומה" יש בה ביטוי לכוחות הקיימים. משום כך אין היא יכולה להיות פרי הרפיון או פרי ההתגברות הרצונית המכוונת להתגבר על הרפיון. כך, בהתייחסו למדינה ולשלטון ידגיש גורדון בלשון בוטה ביותר:

תאוות השלטון לא באה לעולם מתוך שפע כוחות, כי אם מחוסר הכוח העיקר, הכוח לחיות את החיים בכל מילואם, לחיות, עם כל הבריאה העולמית, עם כל אשר בה, לחיות חיי עולם.⁵⁶

גורדון מעתיק איפוא את זירת המהפכה מהחברה, מהמפלגה ומהמעמד אל עולמו של היחיד, שהוא שורש הכל. לדעתו, רק כאשר יברא כל אחד מאיתנו את עצמו בריאה חדשה על-ידי העבודה והחיים הטבעיים יהיה מקום לחשוב על בנין של חברה חדשה. הדרישה מופנית לא למעמד אלא לכל פרט ופרט, "כי השלמת מה

55. זאת, בעוד שלדעתו של אחד העם המדינה היא אחת מיצירותיה-גילומיה של רוח האומה – תפיסה השואבת מתורת המדינה ההיגליאנית, הרואה את המדינה כפריה הבשל של התבונה. בדבר יחסו האמביוואלנטי של בובר אל המדינה, ראה א"ע סימון, קו התיחום, עמ' 5. לדעתו, עמדת בובר ביחס למושג המדינה נוטה יותר לשלילה מאשר לחיוב. עם זאת אין היא, לדברי סימון, דוגמטית בגין המושג "קו התיחום" שבובר קבע, דהיינו: אותו קו שיש למתוח מחדש מדי יום ביומו, בין הציווי המוסרי המוחלט ובין האפשרות המוגבלת לקיומו.

56. א"ד גורדון, "קצת עיון בשאלה פתוחה", האומה והעבודה, עמ' 389. המאמר נכתב בשלהי מלחמת העולם הראשונה אחרי כיבוש הגליל על-ידי הבריטים, כחלק מהוויכוח הסוער בשאלת ההתגייסות לגדוד העברי.

שחסר בצורה צריכה לבוא מתוך אדם, מתוך הנפש". הסוציאליזם ושאר המוסדות הבנויים על אינטרס תכליתי עשו את החיים החיצוניים לעיקר.⁵⁷ אלו פועלים בעיקר מכוחה של סוגסטיה, שהיא

פעולת ההיפנוז הציבורי, שהרבים מכיוון שהופנטו פעם, כבר מהפנטים בכוחם, בכוח הרבים, את כל אחד מהם. וזה כוחו של היחיד, שעלה באיזה אופן לעמוד בשורת המהפנטים, נגד הרבים.⁵⁸

שלילת מוסדות השלטון המדיני, כמו גם שלילת המפלגות כולן, היא רק מסקנה טבעית, איפוא, מהנחות אלו. מוסד שהשלטון הוא מטרתו, הוא ההיפך הגמור מסדר חיים טבעי, אורגאני. טבעי הוא איפוא שהצבא סימל בעיני גורדון את גילומה המובהק של המדינה הכוחנית.

עיון ולו גם קצר בכיוגרפיות של האישים שבהם ממוקד עניינו של מאמר זה יגלה את היחשפותם למגמות אוטופיסטיות מעין אלה, אם בראשית המאה, אם במלחמת העולם הראשונה ואם בעקבותיה. בהקשר זה מן הראוי להזכיר שבשנים אלו יכלו צעירי מרכז אירופה להיוודע אף לרעיונותיו של א"ד גורדון בעזרת מאמרו "עבודה" ובעזרת "מכתבים אל הגולה", שבובר פרסם בכתב העת *Der Jude*, שבעריכתו החל ב-1916. מבחינה זאת, אף בקובץ "עם אדם" שפרסמו ברגמן וכהן בראשית שנות ה-30 יש לראות מעין עדות להשפעתם העמוקה וארוכת הטווח של זרמים אלו, ובעיקר של הסוציאליזם הדתי המרכז-אירופי. הקובץ כולל בתוכו מדברי סוציאליסטים דתיים כדוגמת הולמס, ראגאץ, טולסטוי, לאנדאואר, א"ד גורדון. המאמרים ממוקדים רובם ככולם בשלילת הלאומנות המודרנית, ובהתנגדות מוחלטת לכל שפיכות דמים על רקע לאומי. אף גרשם שלום, בצירוף את תפיסת עולמו הציונית בימי מלחמת העולם הראשונה, מדגיש מספר פעמים, שהתורות המארקסיסטיות שהוצעו לו על-ידי אחיו מעולם לא משכו את לבו. הרשימו אותו דווקא כתיב "האנרכיסטים". מביניהם הוא מציין בייחוד את ספרו של גוסטב לאנדאואר, *הקריאה לסוציאלי-*

57. ראה גם ש"ה ברגמן, *אהרון דוד גורדון - האדם ודעותיו*, ירושלים תשי"א, עמ' 32-33. במאמר זה מיסב ברגמן את הדעת אל הסכנות הכרוכות בתפיסות חברתיות אורגאניות, ובמיוחד הלאומיות האורגאנית, תוך שלילת מוסדות חברתיים שקמו מחמת שיקולים רציונליים. כפי שמדגיש ברגמן, הסתייגות זו כוחה תקף בהקשר למשנתו של בובר כמו לזו של גורדון. בהקשר זה מצביע ברגמן על תפקידו ומעמדו של מושג "הדם" בנאומו בובר על היהדות בראשית המאה.

58. א"ד גורדון, "קצת עיון בשאלה פתוחה", האומה והעבודה, עמ' 384. גם לדעתו של ג' לאנדאואר, כפי שעולה מכל דפי ספרו *קריאה לסוציאליזם*, תנועות ההמונים המודרניות וכוחה של המדינה מקורן במעין היפנוזה של כוח או של שררה. השתחררות מסוגסטיה זו היא, לדעתו, ראשיתה של המהפכה. מכאן, בין השאר, אמונתו שהמהפכה ראשיתה ביחיד בלבד.

זמ. 59 כך גם בראיון הנ"ל עם אברהם שפירא ומוקי צור ציין שלום ש"הסימפ"טיות" שלו "היו לצד שמאל", ושהוא היה מבין אלה שתמכו בהלאמת הקרקע. והוא מוסיף במעין הערכה לאחור: "הנטיה שלי היתה אל החלוצים ואל מחדשים ואל השואפים להתחדשות. ענייני הבורגנות לא היו קרובים ללבי."⁶⁰

אף למאמרי בובר משנת 1918: "חברותא", "ציון והנוער", "דרך הקודש", ו"חירות" אשר "מגולם בהם מכלול רעיוני הנשען על שלושה צירים יסודות: חברותא, חברה ורליגיוזיות", היתה מן הסתם השפעה שנתבטאה בהתגברות של מגמה זו. שכן על פי תפיסת עולמו של בובר תיתכן תחיה חדשה, תרבות חדשה ושלימות חדשה רק אם יקומו חיי שותפות של אמת מתוך זיקה חיה וישירה.⁶¹ במאמרים אלו ניכרת כבר השפעת אבחנות היסוד הסוציולוגיות של פרדיננד טאניס, המגולמות בספרו *Gemeinschaft und Gesellschaft* (ברלין 1887). על פיהן החברה היא התחברות המונית מכנית, שנוצרה בדרך רציונלית ומוגבלת לשם מימושו של אינטרס זה או אחר. לעומת זאת ה"חברותא" היא "אורגאניזם חברתי המושתת על יחסים אישיים בלתי-אמצעיים".⁶² משום כך ההתחברות שמבעה ה"חברותא" מקיפה את מכלול אישיותו של היחיד, ואינה מתמקדת בצורך מיוחד איזושהו.

אם במאמרים אלו רק נרמזת השפעתם של אבחנות אלו, הרי שמאוחר יותר, כנאום שנשא בובר בוועידת "הפועל הצעיר" ו"צעירי ציון" ב-1920 כפראג, הוא כבר נדרש לאבחנות אלו בצורה ברורה ומפורשת יותר. בובר משתמש באבחנות אלו תוך שהוא מגדיר את אבחנתו של טאניס בין שתי צורות ההתחברות שלעיל "כקרקטריסטיקה הסוציולוגית החשובה ביותר". כנאום זה בובר מגדיר את ה"חברותא" כמבוססת על יחסים בלתי אמצעיים בין בני אדם, ואילו את ה"חברה" הוא מגדיר כחיים זה בצד זה, ולא זה עם זה, שכן הם קשורים בהתחברות לצורך מטרות ייחודיות ולא על-ידי חיים משותפים.

בזיקות אלו יש לחפש את אמונתם בהגשמה אישית, ובהגשמתה של "מלכות שמים" צעד אחר צעד, ובעולם הזה דווקא. התגשמותה של "מלכות שמים" יסודה באמונה בהחלטה אישית ובהכרעה מוסרית-אישית, ולא מכוחה של איזו חוקיות הכרחית וכופה. בחברה החדשה העומדת לקום בארץ-ישראל שאפו

59. שלום, מברלין לירושלים, עמ' 287.

60. שלום, דברים בגו, עמ' 32.

61. ראה גם א' שפירא, "חברותות מתהוות ותיקון עולם – האוטופיזם החברתי", בתוך: מ' בובר, *נתיבות באוטופיה*, ערך: א' שפירא, תל-אביב, 1983 (להלן: *נתיבות באוטופיה*), עמ' 287.

62. שם, עמ' 292. וראה גם במקומות המצוטטים בהערה 44, שם. מ' בובר, "על חברה ועל ציבור", *מעבדות*, כרך ב, ט' סיון תר"פ (1920). בובר, כפי שמעיר א' שפירא, נזקק לאבחנותיו אלו של טאניס אף שלא בהקשר למדיה של המדינה, אלא במסגרת עיצוב הגותו הדיאלוגית, "אני-אתה", ראה *נתיבות באוטופיה*, עמ' 294-295.

לראות את התגשמותה של חברה שאינה קפיטליסטית ואף אינה מאטריאליסטית, דהיינו, חברה שאת חבריה תקשור רוחה של היהדות ככורח פנימי, ולא השליטה על הטריטוריה, או חוקה וסדרי המשטר החיצוניים של המדינה. זיקת אלו לכיווני התגשמות אוטופיסטיים ולחוליות הארצישראלית, א"ד גורדון – "המורה הגדול", אם להזדקק לניבו של ברגמן – הן שעמדו בין אישי מרכז אירופה ב"ברית שלום" לבין אחד-העם, וגם בינם לבין רובה של תנועת ההתיישבות העובדת. שלום מספר כי בראשית שנות ה-20

אהדתי היתה נתונה לחוגים הקיצוניים שדגלו באידיאל החברתי של התנועה הקיבוצית שהתגבשה והלכה, אלא שנבדלתי מהם בהערכתי החיובית של הגורם הדתי שפעל בציונות. לא הייתי "דתי" במובן המקובל, אבל חלמתי על מציגה כלשהיא של היסוד החילוני והדתי.⁶³

מכאן אף נגזרו עמדותיהם ביחס לרכישת קרקעות מהון לאומי בלבד, הלאמת מפעלים וכיוצא בזה.⁶⁴

אף בפולמוסיהם מסוף שנות ה-20 ותחילת שנות ה-30 במסגרת פעילותם ב"ברית שלום", עולה זיקתם זו אל מגמות שמקורן בחזונות חברתיים אוטופיסטיים, שאת גילומם הארצישראלי הם רואים בא"ד גורדון איש העליה השנייה. יותר מכך, זיקתם זו, כאמור לעיל, היא זאת שניצבה בינם ובין אחד-העם מזה ובינם ובין תנועת העבודה הארצישראלית מזה. בדבר המערכת "אחד-העם ואנחנו" של בטאונה של אגודת "ברית שלום", שאיפותינו, כותב ג' שלום: "הרבה דברים עומדים בין השקפותיו [של אחד-העם – ש"ר] ובין השקפותינו, ביחוד תפיסתו הסוציאליסטית הבעל-ביתית הטעונה רוויזיה יסודית."⁶⁵

זאת מן הסתם מתוך נאמנות לתפיסותיו הסוציאליסטיות-דתיות, עליהן עמדתי לעיל. ש"ה ברגמן, שנדרש לנושא זה במאמרו "תורת אחד-העם והתפיסה הפרולטרית", מרחיב תפיסה זו ומפתחה. הוא מפריך כל קשר עקרוני בין תורתו הציונית של אחד-העם, שבמרכזה רעיון "המרכז הרוחני", ובין השאלה הפרולטרית. משמע: אין תפיסתם הסוציאליסטית של אישי מרכז אירופה, שהיוו את הגרעין היותר רדיקלי ב"ברית שלום", מערערת את הקרקע המשותפת להם ולאחד-העם. לעומת זאת, ברגמן עומד בחריפות על התהום העמוקה שבין תפיסתם הציונית-חברתית לבין הסוציאליזם של מפלגות הפועלים הארצישרא-

63. שלום, מברלין לירושלים, עמ' 178.

64. מן הראוי לציין שפרופ' נתן רוטנשטריך מסיק, על סמך היכרותו המעמיקה ורבת השנים עם ג' שלום, שזיקתו והידרשותו של שלום לא"ד גורדון איננה ממשית (מתוך ראיון שקיימתי עם פרופ' רוטנשטריך ב-9.7.90). דברים דומים מסיק אף ד"ר א' שפירא מתוך שיחותיו הממושכות עם ג' שלום. יתר על כן, לדעתו, שלום אף לא הבחין, למרבה הפלא, וקל וחומר שלא נדרש, למקורותיו של א"ד גורדון בחסידות ובקבלה.

65. "דבר המערכת", שאיפותינו, שנה ב, חוב' ו (אלול תרצ"א), (ללא חתימה). כונס בתוך: שלום, עוד דבר, עמ' 72-73.

ליות, תוך שהוא מדגיש: "לא עמדתנו הסוציאלית מפרידה בינינו ובין המפלגות הפרוליטריות, אלא עמדתן היהודית של מפלגות הפועלים." טעמו של דבר, לדעת ברגמן, הוא שתנועת הפועלים איננה אלא יורשתה של תנועת ההשכלה, ומכאן מגמת ההתבוללות מאפיינת אותה.⁶⁶ תנועת הפועלים הארצישראלית, כמו גם הציונות המזרח-אירופית, היא בתה של תנועת ההשכלה. יחסה אל הדת נגזר מעקרונותיה הרציונליים של זו. הסוציאליזם של אישי מרכז אירופה, לעומת זאת, כשם שהוא פוסט-אסימילטורי, הוא אף פוסט-רציונלי, דהיינו: הוא עיכל והטמיע את ערכיה והנחותיה הרציונליים של ההשכלה, תוך שהוא מתקדם מעבר להן, בבחינת סינתזה גבוהה יותר. וכך מסיים ברגמן את מאמרו הנ"ל ברוח הסוציאליזם הדתי המרכז-אירופי:

אחת הקללות שבהן קילל אותנו גורלנו בזמן זה, הוא העיוורון של המפלגות השמאליות שלנו בכל השאלות הרוחניות. אמנם זאת מכה שבה הוכחה כל תנועת הפועלים בעולם, אלא שאצלנו, שקיומנו הגשמי קשור כליכך עם קיומנו הרוחני גדולה מכה זאת שבעתים.⁶⁷

ה

את מקורותיה של הלאומיות היהודית של אישי מרכז אירופה שב"ברית-שלום" ואת תפיסתם בדבר מטרתיה של הציונות, יש איפוא לראות כמבנה רב-קומות על קרקעה של האחד-העמיות. ברם אין ב"אחד-העמיות" כדי לבאר את תפיסתם ההומאניסטית-יהודית בכללותה. זו ניוונה מתפיסתם הרליגיוזית מחד גיסא, ומתפיסתם הסוציאליסטית-דתית, שמקורותיה במרכז אירופה וחוליותה הארצישראלית היא א"ד גורדון וזרמים פציפיסטיים שפעלו בתוך "הפועל הצעיר". על רקע כל אלה יש לראות את מלחמתם בצבאות, וברעיון המדינה הלאומית במתכונתה המערב-אירופית, כהמשך למלחמתו של גורדון בהקמת הגדודים העבריים בארץ-ישראל, ולהתנגדותם של הסוציאליסטים הדתיים המרכז-אירופיים לרעיון המדינה, למיליטריזם ולשפיכות הדמים הנלווית אליה. גם את גישתם לשאלה הערבית יש לראות כנגזרת מעמדה זו, בתוספת תפיסת המוסר הקפדנית שמקורותיה ביהדות המסורתית, דרך אחד-העם והיהדות הליברלית המרכז-אירופית גם יחד. על פי גישתם, הלאומיות אינה ערך שקיים בפני עצמו ואינה מהווה תכלית לעצמה. צידוקה היחיד מותנה בקשריה המסייגים עם הדת מזה והמוסר מזה. ואת השלמתם והגשמתם של ערכי המוסר והדת יש לבקש בחברה שתקום ברוח הסוציאליזם הדתי. פירושם של הדברים: אין הלאומיות יכולה לכפות את דרישותיה כשלעצמן בלא זיקה למוסר ולעקרונות הצדק הסוציאלי והאוניברסלי, שאת ראשיתו יש לחפש בתורת הנביאים.

66. ה' ברגמן, "תורת אחד-העם והשאלה הפרוליטרית", שאיפותינו, כרך ג, חוב' ג (סיוון תרצ"ב), עמ' 88.

67. שם, עמ' 89.