



ד"ר יעקב קלצקין

## “גלות וארץ” ליעקב קלצקין במבחן הזמן

### נתן רוטנשטריין

**א. בין הדבקות ברוח לבין יצר הקיום הלאומי הממשי-חברתי**  
 אם קיימת תודעה ציונית פופולארית שעוצבה על ידי תולדות הציונות ותולדות האידיאולוגיות של הציונות ספק אם תודעה זו מכילה בתוכה כאחד המרכיבים שלה את המרכיב של תפיסתו הציונית של יעקב קלצקין. קלצקין לא השפיע אף על אחד מן הזרמים או האסכולות של הציונות ומשקלו מבחינה זו אינו כשל הרצל ואחד העם, בורוכוב וגורדון. אולם עובדה זו שלא הייתה לקלצקין, מסיבות כלשהן, השפעה על המהלך של המאורעות של הציונות ועל הדיוקן של זרם או של התודעה הציונית שנוכל לכנותה אַקלקטית, אין בה כדי לגרוע מן המסקנה כי לפנינו תפיסה ציונית שבראדיקאליות של הניתוח ראויה לתשומת לב וגם לעימות עם המאורעות ועם המציאות כפי שנתפתחו וכפי שעוצבו בדורות האחרונים.

יעקב קלצקין (1882-1948) מעגין את הניתוח של הבעיות היהודית בהבחנת דרכו של העם היהודי בדורות האחרונים. ההנחה, שהיא לגביו נקודת-המוצא העובדתית-ההיסטורית, היא שהקיום היהודי כמות שעוצב במשך הדורות של הגלות הגיע בעולם המודרני לקיצו: קיום זה מאופיין על ידי חורבן הדת היהודית. חורבן זה הוא חורבן ביתנו השלישי. ביתנו על ארמת-נכר. אולם הטעות האופטית, שהייתה טעות היסטורית, שאותה הסיקו יהודי אירופה המערבית מן המצב שנתהווה כתוצאה מחורבן דת ישראל הייתה בכך שהם עשו רווחה של היהדות תחליף ליהדות כתורת חיים שקיימה את העם כחטיבה דתית-לאומית במשך הדורות. היהדות מְתָה, אולם יהודי המערב שרו על נצח רוח-היהדות, אם כתחליף ליהדות בממשיה הכוללת ואם כאשליה אופטית של עצמם, שכאילו אפשר לקיים תוכן ותוך ללא הקליפה כביכול.

פעלו כאן בהיסט זה בכיוון לרוחה של היהדות גורמים שונים. עצם ההתפנסות בתוך רוחה של היהדות היא יסוד מיסודות ההתבוללות, או הטמיעה, כיוון וההויקה הרוחנית מאפשרת את המעורבות בהויקה היום-יומית שמחוץ לתחומי של העם היהודי. אולם בתוך החתך הזה לטמיעה פעלה גם מעין אירוניה: מניחי תודעת הטמיעה, כפי שקלצקין מכנה אותם, לא חשו שחוש הקיום העברים על דעתם והולכים עד לידי גאון לאומי, גאון – או גאווה – שהתבטא בכך. שהם העלו ורוממו את רוחה של היהדות. האירוניה של הטמיעה מתבטאת בכך כי חציה היא התרפסות לפני תרבות העמים וחציה היא יהירות לאומית בנוסח של “אתה בחרתנו”, בלומר עליונות רוחה של היהדות מבחינה אמנותית, או מוסרית. ובכל זאת: אין אירוניה זו יכולה לטשטש את העובדה כי יש כאן נסיגה מן ההויקה היהודית הממשית. לפיכך

עירטולה של היהדות והעמדתה של הרוח ועל השקפת-עולם בלבד היא הצורה הראשונה של ההתנוונות הלאומית.

אילו היה רעיון זה של עליונות הרוח רק משמש את חוש הקיום שבו דובר לעיל, כלומר שבנסיבות החדשות של העולם המודרני מבקשים היהודים לקיים את עצמם ולו על ידי נסיגה והתפנסות זו לתוך הרוח, או אז היה די להעריך את התופעה מצד משקלה השימושי. אולם התופעה של הדבקות ברוח קיימת גם כאשר אין היא משמשת עוד תפקיד לאומי משמר; אדרבא, היא נעשית בעלת תפקיד בולם את ההליכים ההיסטוריים ואת הבנייה של ההוייה הלאומית ברחבותה ובעומקה הממשי. הדבקות ברוח עומדת בחזקתה הראשונה ושווה שהייה לבטלה ימים ושנים.

מן ההתבוללות הדבקה ברוח מתגלגלת הדבקות גם לתוך הלאומיות, בלי שהלאומיות יודעת כי בעיצומו של דבר היא באה להמיר את העיקרון שהדריך את ההתבוללות. לאומיות זו המופיעה בשם רוח-היהדות היא גלגול של ההתבוללות שהופיעה כיהדות של רוח. לאומיות זו אינה יודעת את מהותה ואינה יודעת את מקומה ההיסטורי והרעיוני. היא לאומיות של בוסר.

סברה היא כי בדברים אלה מפנה קלצקין את חיצונו נגד אחד העם ותפיסתו על רוחה של היהדות, או תפיסתו את מוסר היהדות ונגד נסיונו של אחד העם לשלב את הרוח בתוך ההוייה הלאומית הממשית המוגדרת בנסיבות ההיסטוריות הקיימות או בנסיבות שנתחדשו. עצם ההבלטה של אילן-היוחסין של הלאומיות במשמעה הרוחני כשייכת לשלשלת ולשושלת של ההתבוללות היא טענה נגד נוסח זה של הלאומיות. יתירה על כן: התלישה של הרוח מתוך ההוייה הלאומית הכוללת טומנת בתוכה את הסכנה שרוח-היהדות תעמוד ואילו האומה העברית תבוטל. יש במקום זה סתירה בין המקצב של המורשה הרוחנית לבין הצרכים של הקיום הלאומי הממשי-החברתי שהוא מעיקרו ובעל-כרחו קיום בהווה תוך הקצנת למאורעות היסטוריים נוכחים. לפיכך: "מה שעולה יפה לרוח-היהדות אינו עלה יפה לקיומו הלאומי".<sup>2</sup> אמור מעתה: פתחנו את הדיון בהבלטת אופיה התחליפי של ההשקפה על הקיום של היהדות מצידה הרוחני והתוכני והגענו למסקנה כי דבקות ברעיון זה יש בה כדי לקפח את הצרכים של הקיום הלאומי הממשי. אין כאן תהליכים שיש בהם טעויות ואירוניות היסטוריות בלבד; יש כאן תהליכים ששכר הדבקות הטובע בהם יוצא בהפסד הקיום הממשי של העם.

### "שקיעת החיים" – הניגוד בין התבונה והישות החיונית

במקום זה דין להעיר בענין השקפתו הפילוסופית של קלצקין בכללותה שהשפיעה במעט או בהרבה על השקפתו הלאומית-הציונית, ככל ששרשיה מסתמא אינם רק בהתבוננות בקיום הלאומי-היהודי ונפתוליו. אמנם קלצקין היה תלמידו של הרמן כהן, אך בהשקפתו הפילוסופית אין לראותו כתלמיד-ממשיך של העיקרים של המחשבה של הרמן כהן לא בעניני יהדות וגם לא בענין תמונת העולם הכללית. יש בהשקפתו של קלצקין (שבקשר זה אפשר לבנותה ויטאליסטית על פי המינוח הפילוסופי המקובל) הסתייגות מרחיקת-לכת כלפי משקלו של המרכיב של ההתבוננות; על כן מצד זה או אחר עולה הסתייגות לגבי משקלו של המרכיב של הרוח כנושאת ההתבוננות או כמפעילה אותה.

קלצקין עומד על הניגוד בין חוש החיים לבין שיטת החיים. שיטת החיים כגיבוש של התבוננות יש בה יסוד של מבט הנצח, כלומר מתוך ריחוק מן החיים ומהלכם. מבט הנצח בחינת יסוד זר ונתוק מן החיים מרעיל את מהלך החיים. כאשר קיימת השתחררות מן החושניות וכבושה של זו קיימת התגברות על הטבע, ואלה אינן אלא המעטת דמותה של החיוניות. כל היסט ככיוון מן החושניות אל המבט מרחוק מוזית-ראייה של הנצח כביכול

כמוהו כהתפוררות של המציאות וכהתבטלות של המציאות בתוך אלה. שקיעת-החיים מלווה קילוסים למלכות התבונה; על כן קיים יחס אסימטרי בין דבקות בחיים מכאן ודבקות בתבונה או ברוח מכאן, ואין לקיים שנים אלה בממוחז.

הדין היה לראות את התבונה כפוטנציה של החיים או של הישות החיונית, אולם בפועל אין קיים יחס זה של רציפות מן החיים אל התבונה, אלא להיפך – יחס של ניגוד והבנות התבונה על חשבון החיות. החיים ממיתים את עצמם ומאבדים עצמם לדעת ומסתמא עלינו לשים את הדגש במלה "לדעת" הרומזת לכך, כי יסוד הדעת מכיל בתוכו את ההתאבדות של החיים ולא את יסוד התעלותם והתעצמותם. כדי להבליט את המשקל הקמית הזה של התבונה והדעת נאמר כאקורד אחרון בדיון: "כל מנת הוא מות יחסי, פשיטת צורה ולבישת צורה. ואילו מנת זה, המות שבשעטתה של התבונה – הפקע טעמם של החיים הוא מעין מות קחלט. המות האחרון שבחיים"<sup>3</sup>.

נמצאנו למדים כי בתפיסתו של קלצקין על הלאומיות היהודית על רקע גלגולי הרעיונות על קיומו של העם היהודי במציאות המודרנית מוצאים אנו מיוזג או מפגש בין דחית הלאומיות הדבקה ברוחה של היהדות לבין הרעיון הרואה ברוח על גילוייה התוכניים והפעילים – כמו תבונה ככושר של התבוננות – הפקעה של החיים, דחייה של הויטאליות ואף ניגוד קטבי למהלכים של העוצמה החיונית. מבחינה מסויימת אפשר לראות בנייתו של הבעייתיות של הקיום היהודי עניין העומד ברשות עצמו – ואולי דין הוא לראותו כך. מבחינה אחרת יש לראות בתודעתו של המחבר וההוגה או במניעיו, צירוף של האלמנטים עד שנוכל להגיע למסקנה שניתוח הבעייתיות היהודית וגילויי האידיאולוגיה היהודית העמיקו בו במחבר את דחיית הדבקות ברוח המופשטת תוך הבלטת אפס-כוחה לקיים את ההוויה הלאומית. מצד אחר, משום ההשקפה הויטאליסטית, יצא המחבר לצרער על כל נסיון לאשש קיום לאומי-קיבוצי לא בגבולות לא הויטאליות אלא להסיתו לתוך החושים של הרחננות. מסתבר איפוא שעלינו להעמיד עתה על הגורמים של הויטאליות בתוך ההוויה הציבורית כאשר בדי כי אין לראות ברשותה של הוויה זו אלמנטים של חושניות במשמע הפשוט של מושג זה. עלינו למצוא מעין תמורה קיבוצית לחושניות או ביטוי קיבוצי לויטאליות, במובן הראשוני של מושג זה.

### שלטן החוק – בין יהדות לנצרות

ההאָחות ברוח היהדות, כאשר זו נתפסת כמהות של העם היהודי או של היהדות, אינה רק שימה של תחליף במקום הענין עצמו ואינה רק, מצד זה, דיספונקציה שלמה של המהלך ההיסטורי של העם היהודי ושל הגורמים הממשיים המקיימים את הליכוד הלאומי. יש בכך עיוות מצד התוכן, לרבות שיבוש מצד הפונקציה לגבי המהלך של היהדות ושל ההיסטוריה היהודית. במקביל ובמשולב לכך יש להשקיף בו על היסודות המהותיים של אלה. מןיית ראייה זו מתברר כי אין מטפסיקה בדת ישראל כשם שאין בדת זו ניגוד לפסיקה. אין בה מן הלימוד העיוני אך יש בה מן הלימוד השימושי. הצד המכריע שביהדות על גילוייה וחותרמה הוא שלטון החוק. שלטון החוק מכונן מעין מדינה בתוך הגלות, היא "מדינתנו הדתית".

מן הצד של המהלך הפנימי של ההיסטוריה היהודית וגילוייה היצירתיים נובעת מרכזיותה של התביעה להגשמה שברת ישראל ונעוצה בכך העובדה המכרעת שהתורה שבעל-פה נעוצה מראשיתה במהותה של התורה שבכתב. החומרות שבאו בתוך התורה שבעל פה נבעו משיקולים שאפשר לכנותם לאומיים, כלומר מתוך פחד וזהירות יתירה שלא יתמעט בזמן מן הזמנים חומר-המציאות של התורה ולא תדלדל הגשמתה המעשית. נוכל להעמיד אפילו על שקילותם של שני האלמנטים, כלומר מציאות והגשמה – והיהדות מאופינת מעיקרה בעודף של מציאות שהוא עודף של הגשמה.

הבלטה של היסוד של המציאות, ואפילו גוף הכינוי שקלצקין נוקט לו, באה להבליט את

החשיבות של המציאות מול הרוח, או החשיבות של הקונקרטיות לעומת האופי של הרוח, שהוא מופשט בהכרח. באבן צורות החוקים כצורות של מעשים – תיתכן שמירה על תוכנה של היהדות, כשמירה על מה שמכנים רוח היהדות. יש כאן תהליך של היטמעות בתרבויות זרות והיבטלות של היהדות והתורה ממעמדם כחטיבה מיוחדת. המוצא הוא להעמיד את החיים היהודיים על צורות שתהיינה צורות של חולין שנבלעו בקדושת דת ישראל וצורתה. הצלת היהדות היא איפוא מאמץ לשים צורות של חיים ממשיים ולתת קונקרטיזציה חדשה ליהדות על דרך של מתן פירוש חדש לעיקרון של המציאות במקום צורות החיים של החוק הדתי שהיו מכריעות בעידן הדתי של ההיסטוריה היהודית.<sup>4</sup>

דבריו של קלצקין מצריכים הערות אחרות שיהיה בהן כדי לסייע בדינו להבין הן את השקפתו ההיסטורית והן את המסקנה האידיאולוגית המוסקת בעיקר כלפי ההווה, זו שהוא מסיק מן ההשקפה ההיסטורית. לגבי הפירוש של היהדות על גילוייה בדת ישראל נוטה קלצקין לדעה שיצאו לה מהלכים מימיו של שפינוזה ב"מסכת התיאולוגית-המדינית" שלו, ושמנדלסון אימץ אותה לעצמו תוך שינויים מתאימים. הכוונה היא לרעיון כי עיקרה של היהדות הוא במערכת החוקית שלה; מכאן נבעו מסקנות על היחס של התורה שבעל-פה לתורה שבכתב כאשר התורה שבעל-פה מצטיירת יותר מאשר התורה שבכתב כמקיימת את העיקרון החוקי-המעשי, הוא רעיון ההלכה. אם להשתמש במונח זה בהקשר שלפנינו הרי ספיריטואליזציה של היהדות, מתן משמעות רוחנית מופשטת, (בימינו דבק ישעיהו ליבוביץ באותו הרעיון עצמו בגבולות היהדות הדתית) לא רק משרתת לפי השקפתו של קלצקין מטרות של התבטלות, אלא מבליטה העדר אותנטיות מצד מהותה הפנימית של היהדות שהדוגלים בה מדברים בשמה. מכאן מתחייבת מסקנה לגבי ההווה: מי שבא וטוען לקיומו של העם היהודי בכוח הגורמים של המקשות מאזין לפעמי ההיסטוריה ולומד לקח מהם, שאין בכוחה של היהדות הרוחנית המופשטת לשמש החישוק הלאומי המבוקש. ולא זו בלבד, אלא שהוא מקיים את הרציפות היהודית ההיסטורית מתוך זיקה להווה.

מכאן אפשר להוסיף גם שיקול פולמוסי של האידיאולוגיה הציונית בטיפוסיה השונים: נסיונו של אחד העם להעמידה על מוסר היהדות ולתלות את תחילתה של היהדות בתחית המוסר – נסיון זה לא יספון, כי יש בו ניתוק והפשטה של המוסר ממערכות של חוק. כן מאחזי אחד העם את תחיתו של העם היהודי בהווה בגורם של אמונות ודעות ולא בגורם של אורחות חיים ועקרונותיהם, כלומר בחוק וכל מה ששייך לו. הפתרון שקלצקין מציע הוא איפוא לדעתו גם יעיל באשר הוא פתרון שהוא דבק במציאות, ותוקף לו מכיוון שהוא גלגול בהווה של אורח החיים של היהדות על דורותיה.

כדי לבסס ולחזק את הטענה לאותנטיות של האידיאולוגיה המוצעת בהווה נזקק קלצקין לתיאורים היסטוריים בתוך היהדות פנימה ולעימות שבין היהדות לבין הנצרות. אלמלא הדבקות בתוך המעשה שהוא יסודה של דתנו – אומר הוא – עלולות היו המחשבות הזרות של הקבלה והחסידות לקרוע קרע ביהדות. אולם משום שזרמים אלה לא נגעו אלא בעין ולא פגעו במעשה לא הגיעו אל היסוד ולא ערערו אותו. הנצרות, וזהו הצד של העימות, מנסודה של פאולוס, התקוממה נגד "קללת החוק", כלומר היא התקוממה נגד החוקיות והמעשיות של דתנו. ההיסט של הגורמים המדינתיים הוא איפוא בין השאר גם המשך לגיטימי של דרכה ההיסטורית של היהדות במה שנוגע להעמדה על המכנה המשותף שבתוך היהדות פנימה ובמה שנוגע לעימות המהותי שבין היהדות והנצרות. אולם הניסוח החדש של היסוד המהותי של היהדות עולה בנסיבות החיים החדשות, ועל כן חייבים אנו להידרש לבידור משמעותן של נסיבות אלה. נסיבות אלה כל כולן בטיבה של הגלות ועלינו לעמוד כאן על דרך ערכיות מסוימת המצויה בדבריו של קלצקין בסוגיה זו.

### בין התודעה הלאומית והתודעה האנושית

ההוויה שבגלות או של הגלות היא אנומליה לאומית ובחינת זאת אין לה תקנה. העובדה שהוויה זו עומדת על יסודות שהם מיוחדים לעם היהודי, כלומר היסודות של רוח היהדות, עושה הוויה זו לאנומליה וזאת למרות העובדה כי בתוך היהדות פנימה אנו מבחינים במרכיב של החוק כשמרכיב זה מקרב את ההוויה של הגלות למערך מבני-מוסדי – ומכאן למערך לאומי כמות שהוא מקובל בין הבריות. אולם מערך חוקי שאינו אחוז בקרקע ובלשון עדיין אינו יוצא מכלל האנומליה.

ההערכה הזאת של הגלות מצידה ההשוואתי לדפוסי חיים קיבוציים נהוגים (ואנומליה היא לעולם מושג השוואתי, כלומר עניינה להבליט את הסטייה מן המקובל או מן הנורמה או מן הנורמאלי) היא צד אחד בדיוניו של קלצקין בררכה של הגלות. דומה שמצטרפים לניתוחו שני יסודות נוספים: הגלות נעשתה שם כולל לסימני ההתנוונות של העם היהודי ומבחינה זו הרשות לאמר כי הגלות קיימת עתה בניוולה; ניוול זה התחיל משעת חורבן מלכותנו הדתית. הווה אומר, כל עוד הייתה המלכות הדתית בחינת מערך החיים המוסדי, היה קיים אלמנט של מלכות בתוך הגלות ולמרות הגלות. אם נשלול אותה מצד השפעתה על הנפש לא נצדק במשפטנו. אולם גלות כמו שהתפתחה מקפחת את היהודי ואת האדם כאחד ואינה כדאית שתתקיים. כאן עולה אפוא הערכה של הגלות לא מצידה המבטיחה-המתמיד, כי לאמיתו של דבר צד זה אינו עומד עוד מששינתה הגלות את אורחותיה.

ההיסט שפתחנו בו את בירורנו, כלומר, המעתק מן הדפוסים החוקיים של ה"רוח של היהדות" מציין את ההתנוונות של הגלות. לפיכך ניתן לאמר כי שלילת הגלות מצד אפשרות קיומה ומצד השפעתה על הנפש של היחיד היהודי הן תופעות המעוגנות בהיסטוריה ואינן נלוות בהכרח לגלות כדבר בפני עצמו. הגלות מבחינה זו מכילה בתוכה גם את המאמץ להמיר את האלמנטים הארציים באלמנטים המוסדיים ומצד זה היא מציאות שיש בה מבנה שאינו מומין שלילה כוללת. אולם הגלות בהתפתחותה עברה מן השלבים שהיו מעוגנים במבנה זה למציאות ערטילאית ומבחינה זו היא מומינה שלילה. כשם שאחד העם סבר, כי הוויה של הגלות יש בה סיכון הקיום הלאומי היהודי רק כאשר חודרים לתוך התחום היהודי הפנימי (מה שאחד העם קרא "האני" הלאומי) אלמנטים של התרבות של הסיביבה הזרה – כך עלינו להבחין, מצד סדר העידנים של התהליך והן מצד המבנה, בין דפוסי קיום שונים של הגלות. בקורתו המחמירה של קלצקין חלה רק על הגילויים הסוטים של הגלות, אלא שהוא סבר שעם אבדן המלכות הדתית אין דרך חזרה, כלומר, אין אפשרות לשקם את ההוויה הדתית המוסדית של הגלות משעברה זו מן העולם.

אולם כאשר קלצקין מרחיב את מערכת הדיון הוא טוען כי בגלות אין דין אומה נוהג בנו אלא על סמך הגאולה מן הגלות. כאן אין עוד מקום להפרדה בין דפוסי הגלות; כאן עומדת לדיון הגלות כתבניתה המהותית. אנו רואים כי הגורם שיכול להציל את הגלות שרוי מעבר לה, כלומר, בגאולה ואינו שרוי בתוכה, כלומר אין עוד אחיזה למשקל של המוסדיות בתוך הגלות פנימה. אין הגלות בתי-קיום; גדולה מזו, אין היא בעלת זכות לקיום.

דברים אלה נאמרים באופן כוללני ללא הזקקות לאותם היסודות הממתינים שראינום קודם בנוגע למבנה החיים ולקצב ההתפתחות של הגלות בפנימיותה. המעבר לארץ ישראל הוא מעבר המקצר את ימיה של הגלות, אולם ארץ ישראל שתקום אינה מציגה מעמד לאומי חדש העדיף עקרונית על מעמד החיים של הגלות. ארץ ישראל קוטלת "גברא קטילא".<sup>6</sup>

המציאות של הגלות טבוע בה באופן מהותי היחס לסיביבה שאינה יהודית, שהרי היהודים בגלות נמצאים הימצאות מתמדת במערך יחסים זה. ההיחשפות להשפעתה של הסיביבה הזרה היא בגדר של טמיעה וגם לגבי תופעה זו מצינו אצל קלצקין יחס דו-ערפי. הטמיעה בארצות הגלות, אומר הוא, לא זו בלבד שהיא בגדר האפשר אלא היא מוכרחת לבוא. אולם

לאמיתו של דבר אינה קיימת טמיעה בחינת הסתגלות שלימה לסביבה הזרה. "נוחים היינו להסתגל, משום שכל האומות והמדינות זרות לנו, משום שלא הסתגלנו לשום מקום ולשום אומה. דוקא משום שאנו קשים להסתגל לסביבה ואנו נשארים זרים בה, לכן אנו נראים נוחים להסתגל, כשאנו מחליפים אותה באחרת. כל אורח ועובר דרך נראה כאלו הוא נוח להסתגל".<sup>7</sup> הדגש בדברים אלה הוא כמוכּן בהשוואה של היהודים לעוברי אורח בתוך ההוויה של הגלות – ושוב נאמרים דברים אלה על הגלות בכללה ללא הבחנה בין תקופות ואורחות חיים משתנים בתוכה.

אך כאן עולה הדיאלקטיקה של ההתבוללות או הטמיעה – והיא מרפיב נוסף במחשבתו של קלצקין אשר בגינו הדריערפיות שרברנו בה אינה ממצה את מייגון דיוניו. ההסתגלות לסביבה שהיא גזירה של הגלות ועצם מהותה בולעת אותנו. אולם באותה עת עצמה הסביבה פולטת אותנו ומשיבה לנו רבים מאתנו, לאחר שסביבה זו הבשילה בנו את רגש המוסר והיזיוף עד כדי להכיר בחטא של ההתבוללות ועונשה.

דומה שבדברים אלה ביקש קלצקין להעמיד על כך כי ההתנדעות אל התרבות של הסביבה, כאשר סביבה זו יש בה מרכיבים חיוביים הכנוסים תחת הכותרת הכללית של מוסר ויזיוף, מחדדת ביהודי את התודעה של שיפלות הברך שבהתבוללות, היא שיפלות הברך הכרוכה בפרישה מן התרבות העצמית. מבחינה היסטורית-חברתית חשוב הדבר, כי לא מקרה הוא כדברי קלצקין ששקשה של הציונות עלה במערב ולא במזרח. לא הופיע הרצל מתוך הכרה לאומית של יהודי אלא מתוך הכרה אנושית-כללית. לא היהודי שבו אלא האדם שבו הוציאו והחזירו לעמו.

התערורות זו של התודעה האנושית לא הייתה באפשר אילולא היה שריו המתערור בתוך תחומיה של ההוויה האנושית ואילולא התחדדו בו החושים מצד המשקל האנושי והאופי האנושי של ההוויה היהודית כמות שהיא עוצבה על רקע החיים שבגלות בצידי הגויים ותוך הסתגלות, שאינה הסתגלות שלימה, אליהם. היהודי המתבולל עומד על החטא האנושי הטבוע בהוויתו. הוא עומד על כך כי מהות הוויתו היא שקר וזיוף ועונשו הוא סריסות. המתבוללים לא די שהם מרעים לעם היהודי אלא עיסוקם רע גם לאומות העולם. לפיכך באה הציונות לא רק למען הכלל היהודי, אלא היא באה לגאול את היחיד היהודי שנקלע לתוך המערבולת של ההתבוללות על חטאה ועונשה.

המזיגה בין התודעה הלאומית בחינת תודעה של אורחות החיים של הכלל לבין התודעה האנושית שהיא בעיקר נחלתו של היחיד – מזיגה זו מונחת ביסודה של הציונות והיא מחוללת את התנועה שעניינה ומחוז-הפצה העמדה של הקיום הלאומי על בסיס חדש. איפיונו של בסיס זה הוא עתה הנושא של בירורנו בשלבו הבא.

## בין תכן לצורה

בין אם אנו רואים את ההיאחזות ברוח היהדות כהיאחזות בתחליף, ובין אם אנו רואים בה פירוש לגיטימי שאינו של משהו בגדר של רוח היהדות ממש, כלומר חוק ומשפט והמוסדות הכרוכה באלה – עולה הדבקות ברוח היהדות לא כדבקות בגורם מגדיר את ההוויה הלאומית לגופה אלא כגורם שטבועה בו דבקות במשהו שהנהו לפי טיבו שייך לתחום של עניינים בעלי ערך ובעלי משקל: "הטוענים טענת מהות... רובם אינם מפרישים יפה בין הערכה לאומית והגדרה לאומית".<sup>8</sup> "כל הסימנים הללו שרוח-היהדות מסתמן בהם אינם אלא ה ע ר כ ו ת, נכונות או לא-נכונות, אבל הורע כחם כשהם מתפגנים לשם הגדרה. לדוגמה, המידות שנמנו בישראל: רחמנים, בישנים, גומלי חסדים, מעריכות ולא מגדירות... והבחינה הלאומית כל חדושה שאינה הערכה אלא הגדרה".<sup>9</sup>

בלשון אחרת מבטא קלצקין את ההבדל בין המישורים השונים של הגורמים של ההוויה

הלאומית כהבדל בין היסוד של הסובייקט, או הנושא כלשונו, לבין היסוד של האובייקט או הנשוא (מושא בלשונו עתה). כאשר הגורם המלכד היא רוח היהדות מצד מכלול מידות המוסר וההתנהגות, הרי מדובר ביסוד המעורר תהודה מיוחדת בסובייקט האנושי או היהודי, כלומר בגורמים אלה הם בעלי משקל פנימי-מהותי מטיב זה שהם מעוררים בלבו של האדם תהודה של דבקות משום שראוי לרבוך בגורמים בעלי תוכן סגולי כזה. אולם כאשר מדובר בגורמים לאומיים במישור של המציאות – והללו כדי להעמיד על העדר משקלם העצמי כונן, או אופייני, כגורמים שבחולין – הרי מדובר בגורמים אובייקטיביים המשמשים מסגרת להתלכדות לאומית ואינם גורמים שבמהות אנושית סגולית. דוקא הבחינה של האובייקטיביות היא הבחינה הלאומית המלאה כי לא עדה אנו ולא בעלי-שיטה אנו, לא נושאי אמונה אחת ולא נושאי השקפת עולם אחת. אנו בני משפחה אחת או בני היסטוריה אחת. בכך מועמד יסוד האובייקט, או המושא, בלי יסוד הסובייקט או, הנושא. שיחזור ההווה הלאומית מיסוד הרוח הוא העתקה לתחום של המציאות ובתחום זה ניתנת עדיפות ליסוד שמן הצד האחד ראה בו קלצקין יסוד האובייקט ומן הצד האחר ראה בו יסוד של צורה. צירוף זה מצריך הסבר.

הבחנות אלה בין הגורמים השונים של ההווה הקיבוצית מגיעות לידי גיבושן המושגי בהבחנה בין גורמים של תוכן לבין גורמים של צורה. התוכן באשר הוא תוכן כמו מוסר, או השקפה דתית, סגנון חיים רווי מסורת וכיוצא באלה, הוא סתמי ואף בלשונו של קלצקין – אנאצינולי, כלומר נעדר אופי לאומי. רק לצורה משמעות לאומית, כי אין ייחוד לאומי וצמצום לאומי אלא בצורה. ניתן אפילו לאמר כי ייחוד לאומי הוא מעיקרו צמצום לאומי, וזה מקיים על-ידי גורמים שהם מבחינים בין ציבורים ותוחמים תחומים להם במרחב ובתקשורת. אין ייחוס תחומים יכול להיות צמוד לתכנים, או להשקפות כי הללו על-פי טבע מעמדם עשויים להיות מקובלים ואפילו להיות בעלי תוקף מחוץ למסגרות לאומיות. יתירה על כך: "תכנם של חיינו יהיה לאומי כשצורתם תהיה לאומית... אל תאמר: הארץ היא תנאי לחיים לאומיים, אלא חיי-ארץ הם גופם חיים לאומיים".<sup>10</sup> ההווה הלאומית קשורה מעיקרו של דבר בגורמים המשמשים מחיצות כי הווה לאומית היא מצד אחד עניין שבהתכנסות כלפי פנים ובמקביל לכך, עניין של הפרדות ממה שמעבר לעצמה.

כאן מן הדין להעיר כי המושג "צורה" שקלצקין משתמש בו, עניינו גורמים של מסגרת המקיפים את המקצב של החיים היום-יומיים. צורה היא עניין שבמסגרת באותו מובן שאותה צורה עצמה חקלה על הוויות לאומיות שונות. אם לשון שייכת לצורה, כלומר, למסגרת, הרי לשון בחינת לשון אינה גורם ייחודי לקיבוץ זה ולא לקיבוץ אחר. אדרבא: לשונות הן הרבה וקיבוצים לאומיים שונים מקיימים את עצמם על ידי כך שלשון היא החישוק שבין בני הקיבוץ הזה. לשונות ממשיות הן שונות, אך מעמדה של הלשון כגורם מלכד הוא משותף לקיבוצים השונים. צד של שיתוף הוא המעמיד על האופי הצורני של הלשון מבחינת ההווה הלאומית. מה שאמור בלשון אמור בארץ ובמדינה כגורמים שמבחינת מעמדם הם משותפים לקיבוצים שונים וקלים על אלה ככל שיש הבדל בין מדינת צרפת לבין מדינת אנגליה, או הבדל בין הטריטוריה של שווייץ לטריטוריה של הולנד או הבדל בין לשון אנגלית ללשון רוסית. צורה שבה מדבר קלצקין היא איפוא גורם מסגרותי אשר מציאותו ושילובו בקיבוצים לאומיים שונים, למרות ההבדלים הממשיים וההיסטוריים שביניהם, מעמידה השותפות שבו. להיות גורם משותף הקל על קיבוצים שונים הוא המרכיב העיקרי במעמדם של חישוקים לאומיים אלה מצד היותם צורה, ואילו כל ההבדלים הפנימיים מאותרים כעניינים שבתוכן. לעניין שבתוכן שייכת כמובן המציאות של אמונות ודעות – כל אותו התחום אשר בהווה היהודית ובהיסטוריה של העם היהודי כונסו תחת הכינוי הכולל רוח היהדות. אנו מוצאים איפוא אצל קלצקין היסט מן ההערכה להגדרה. מן הקחד לחול, מן ההשקפה לרפוס – והללו נתפסים כמבטאים את ההיסט מן התוכן אל

הצורה.

עניינו של קלצקין לא היה רק בהבלטת המעתק מן היסוד הסוביִקטיבי של ההווה הלאומית אל היסוד האוביִקטיבי. הוא חזה את התוצאה של מעתק זה לגבי גורלו של העם היהודי מצד אחדותו, הווה אומר מצד אחדות העם שבגולה ובארץ ישראל. בענין זה היה הניתוח אבן־פינה לתחזית או שמא נאמר לחזות שחורה – ואולי לא כל כך שחורה אם משקיפים על הענין כולו מזווית־ראייה של הכורח ההיסטורי המתגלה בו:

"לוא גם יעלה לשארית ישראל בגלות לעצור בעד גמר התבוללות וליחד לעצמה יחוד לאומי, לשון יהדית וספרות יהדית, ולוא נניח שתהיה ראייה לטול לה את השם של אומה בתוך אומות – אומה עברית לא תהיה זו ולא תקרא כך, משיתיחד יחוד עברי בארץ־ישראל. עמנו יחצה אז לשני קבוצים, קבוץ עברי בארץ וקבוץ יהודי בגלות, במשך דורות יתפתחו ויצאו לשתי אומות בעלות פרצופים שונים; וכל שיתפתחו, יתרחב הקרע ויתפשט המרחק שביניהן. זה חיוון שכיח בתולדות העמים".

ועוד:

לכשתקבע הבחינה הארצית של אומתנו, ינטל מן דתנו הרבה מכח אחדותה הלאומית. ולא כל שכן שינטל כח זה מן האחדות הרוחנית בכלל. המרת לשון תהיה שמד לאומי, כהמרת אמונה בבחינה הדתית והרוחנית. ואם רק יחלק עמנו לשתי שפות, שני לאומים יצאו ממנו ותהום תהא רובצת ביניהם. אין לך תהום לאומית גדולה מפלוג לשונות.<sup>12</sup>

### תיפקודה של דת ישראל ומקומה של מדינת ישראל

דומה שדוקא דברי חזות אלה ראוי שישמשו נקודת־מוצא להערכת תפיסתו של קלצקין. עם זאת עלינו להבליט את מידת הזהירות שדין בקורת זה מצריך אותה בהתחשב בעובדה כי קלצקין תולה את ההתפתחות בעתיד, ואילו אנו עדיין אין משך הזמן של הדורות מאחורינו. על כן אין בידינו להביא ראייה מכרעת בענין ההשקפה הזאת.

ובכל זאת יש אחיזה לדין גם אם נודה בכך שהשמא מרחף בחלל עולמנו. עיקר עניינו של קלצקין היה בחילופים של דפוסי ההווה הלאומית והוא הניח כי ההיסטוריה מתנהלת כך שתקופה באה לא רק לאחר תקופה אלא במקומה. במציאות היהודית הענין הוא בכך שבמקום ההווה הדתית הממוסדת תבוא ההווה המדינית, או במקום דְבָקוֹת בגורמים תרבותיים־רוחניים תבוא דְבָקוֹת בגורמים מדינתיים־לשוניים. קלצקין לא עמד על כך כי תוך שינוי המציאות ודפוסי חזרת וניעורה הבעייתיות של היחס לענין שהוא לכאורה שייך להווה הקודמת של העם. העם המתלכד בתוך הגורמים של ההווה ובכוחם, שהם גורמים מדינתיים ולאומיים של ההווה, לרבות טריטוריה ולשון, אינו מופקע מכל וכל מן העבר ההיסטורי. אררבה: בכוחם של גורמים שונים, בין גורמים של רצון ותהיָה ובין גורמים הטבעיים במעמד ההיסטורי של הארץ ובמעמד רוי ההיסטוריה ואסוציאציות של הלשון העברית – חזר ותהיה העם על טיב זיקתו למורשה הרוחנית אף שאין מורשה זו מופיעה כגורם בעל פונקציה לאומית מלפדת ואף שהעם יהיה נוטה לתפיסה או להלך־רוח כי הגורמים המלכדים בעלי פונקציה כזאת שייכים עתה אל הווה ואין הם נעוצים בעבר ובמורשה הרוחנית. במקום הניתוק מן העבר בא הַסֵּפֶר מחוֹדֵש של העבר והזיקה הזאת שאינה זיקה של קו ישר אלא היא קרִיזִיקה של שיבה מתוך רקע הווה; זיקה זו לא חזה קלצקין. הדגש ששם בגורמים הויטאליים הטעה אותו כאן משום שהוא ראה את הויטאליות כמובילה אל מכאן ואילך ולא ראה כי ויטאליות קיברצית, אם צירוף לשוני זה מותר מעיקרו, היא פתלתלה בגילוייה, ולא רק האופק של העתיד עומד לפניו אלא גם האופק של העבר.

כיוון וקלצקין שם את הדגש הבלעדי בגורמים אוביִקטיביים ביקש להראות כי התמורה והמעטק הלאומי מתבטאים בין השאר בהיסט אל הגורמים האוביִקטיביים, הוא לא העריך



את המשקל של הגורמים שהוא קרא אותם סובֶקְטִיבִיִּים; הללו פועלים הן במה שנוגע לאופק של העבר ההיסטורי והן במה שנוגע ליחסים בתוך הווה, כלומר, ביחסים בין הקיבוצים היהודיים ובראש וראשונה בין הקיבוץ של מדינת ישראל לבין הקיבוץ של הגולה. אפשר היה להניח כי הקיבוץ בעל החישובים האובייקטיביים בתוך הווה נוטה או נטה ליתר הפְּרָדוֹת מן הקיבוצים של הגולה משנטו אלה כלפי הקיבוץ בישראל. דבר זה הוא נכון, אלא שמדי פעם עולים גורמים למיניהם, בין גורמים של תודעה ובין גורמים של מציאות, וגורפים גם את הקיבוץ של מדינת ישראל לריאוריאנטציה כלפי יחסו לקיבוצים של הגולה.

העניין שקלצקין הבליט אותו, כלומר, משקלה החוצה והחוצץ של הלשון הוא נכון, אולם אין הוא מכריע. ואולי האמת ניתנת להאמר כי קלצקין ייחס תפקיד גדול מדי ללשון משיש לה בתקופה של קשרים אמיצים בין ארצות, יחסים של תקשורת קרובה ושל התפונות מתמדת גם מצד ארץ ישראל כלפי העולם ובתוך זה כלפי היהודים היושבים בעולם זה.

“עתידה ארץ ישראל לקצר את ימיה של יהדות הגלות”<sup>13</sup> ולמצער ניתן לאמר, שלא נתקיים דבר זה וכל הבעייתיות של ההיסטוריה היהודית לחיוב ולשלילה תלויה בעובדה כי לא נתקיימה חזות זו. אדרבא, יהדות הגולה נאחזה בארץ ישראל כבגורם רוחני, נפשי או סנטימנטאלי חדש, ובמובן מסויים ממלא גורם זה את התפקיד שקדם מילאה תפקיד זה דת ישראל, בלי שהגורם של ארץ ישראל יחייב אורח־חיים כדרך שדת ישראל חייבה אותו. אולם כגורם סמלי, של סולידאריות לאומית וליכוד כל הפוזרות; כגורם המתקין שדה־מפגש ושדה־פעולה משותפים לכל היהודים ויהיו ההבדלים והחלוקים האלה שביניהם אשר יהיו – נעשתה ארץ ישראל גורם מלבד ולא גורם מפריד. למעמדה זה של ארץ־ישראל, נצטרף כמובן הגורם הממשי והוא – שמדינת ישראל פונה ביוזעין ובמתכוון ליהודי העולם, דורשת מהם שיתוף פעולה, למרות ההבדלים שבאורחות החיים בין הקיבוצים השונים, ובעיקר ההבדלים בין מדינת־ישראל ויהודיה והגלות ויהודיה.<sup>14</sup>

נמצאנו למדים כי חריפות דיונו וניתוחו של קלצקין לא מצאה את השלמתה בראיית רב־גווניתה של תמונת החיים. אולי אפשר אפילו לאמר כי לחריפות זו נטלוותה גישה מיכאנית להיסטוריה, גישה של ראיית ההיסטוריה כטור של מאורעות ותקופות הבאים זה אחרי זה. גישה זו לא הושלמה על ידי המאמץ לראות את הריקמה ההיסטורית כערוכה מגורמים שונים של קיום ייחוד – תהיינה הבעיות הטמונות בקיום ייחוד זה אשר תהיינה.

הערות למאמר

1. בבירור הנפרש כחיבור זה נזקקים אנו לספריו העבריים של קלצקין ולא לספריו הגרמניים. מבחינה ציונית נודעת חשיבות מרכזית לספרו הגרמני:

Jakob Klatzkin: Probleme des Modernen Judentums, Jüdischer Verlag Berlin, 1918.

אולם אנו הולכים בעקבות הנוסח העברי של הרעיונות הכלולים בחיבור ההוא הן משום שראיית הסתמכות זו על הנוסח העברי שימושית כלפי קורא בן הדור הזה והן משום שאנו יוצאים בדרך זו ידי חובת סגנונו העברי שקלצקין שמשקלו הוא מן המפורסמות שאין צריכים ראייה. עיין **תחומים** מאמרים, הוצאת “דביר” ירושלים־ברלין, ברלין, תרפ”ה. ציוני העמדים של המובאות מוסבים על חיבור זה.

2. שם, לה.

3. עיין יעקב קלצקין: **שקיעת החיים**, הוצאת “אשכול” ברלין, תרפ”ה, עמודים קפח, קע, קעא, קעז, קעח, קפב.

4. שם קפריקפו. 5. שם עמ' ל'. 6. שם עמ' 50. 7. שם עמ' פח'. 8. שם עמ' יט'. 9. שם עמ' כו'. 10. שם עמ' מ'. 11. שם עמ' סדיסה. 12. שם עמ' סו. 13. שם עמ' סו.

14. בקורת יסודית ומקפת על הנחותיו של קלצקין מצויה במאמרו של ש”ה ברגמן (ד”ר הוגו ברגמן) לשאלת לאומיות ישראל, **מקלט**, כרך שני, ספר רביעי, עמ' 14, תר”פ.