

תפיסת ה"קולטורא" במשנת אחד-העם

הגדרה של המושג "קולטורא" ודיון שיטתי בו אין למצוא אצל אחד-העם; רעיונותיו על הקולטורא מובעים אגב הסבר השקפותיו ובירורן בעניינים שונים, עיוניים כמעשיים, ונמצאים בשיעורים גדולים וקטנים בכתביו. חותם התכלית המעשית טבוע בהם ורוח הפולמוס נסוכה עליהם. אף-על-פי-כן מצטרפים הרעיונות הללו להשקפה מסוימת. מטרת מסה זו היא לבחון השקפה זו ולבסס את המסקנה, שהתכונות שאחד-העם מונה בקולטורא לאומית בכלל, ובקולטורא העברית בפרט, הן בעיקר אלה שהצטיינה בהן הקולטורא הדתית-לאומית של ישראל; לדעתנו לא תיתכנה תכונות אלה אלא בקולטורא כזו.

המושג "קולטורא" אינו, כידוע, בגדר המושגים המדויקים. אנטרופולוג כטיילור, למשל, רואה בקולטורא חזות-הכל ומגדירה כך: "אותו דבר שלם ומורכב הכולל ידיעה, אומנות, מוסר, חוק, מנהג וכל שאר סוגי-כושר והרגלים שרכש לו האדם כחבר החברה"¹. מאידך, הגדרת מילון-אוקספורד האנגלי היא: "קולטורא היא אימון-הנפש (mind). פיתוחה ועידונה, טעם ונימוסים; מצב של פיתוח ועידון כאלה; הצד השכלי שבציביליזציה; קולטורא היא גם צורה מסוימת או טיפוס מסויים של התפתחות השכל ואדם קולטורי הוא זה שהשביח ע"י חינוך ואימון שקולטורא שכלית היא חותמם; מעודן²; מאידך, ציביליזציה היא דרגת התפתחות מתקדמת של החברה האנושית; או טיפוס מיוחד של זו"³. הגדרה יותר תמציתית אנו מוצאים במילון המונחים הפילוסופיים של רונס: "השכלת (enlightenment) היחיד וחינוכו"⁴. ואשר להבדל שבין "קולטורא" ל"ציביליזציה" מגדירו רונס כך: "קולטורא היא ההשפעה הנודעת מצד המוסדות, החמרים * והארגון החברותי, המהווים את הציביליזציה, על ההתפתחות האישית ועל ההתבטאות האישית (אומנות, מדע ודת)". ויש שהמושג "קולטורא", מוסיף המילון, משמש שם-נרדף ל"ציביליזציה" ואז תהיה משמעותו "האמצעים, כלומר, כלי-התשמיש, המנהגים והמוסדות של קיבוצים חברותיים או השימוש באמצעים הללו"⁵. גם בכתבי אחד-העם, כמו בהגדרות שהבאנו, משמש המושג "קולטורא"

; Tylor, Primitive Culture, 1903, p.1., 1

; The Oxford English Dictionary 1933, Vol. 2, p. 1248., 2

; ibid. p. 448 3

; Rons, The Dictionary of Philosophy, 1944, p. 72., 4

; ibid., 5 * [כנר, צ"ל: "הגורמים החמריים", כלהלן, — המגיה].

בהוראות שונות: קולטורא היא המצע החמרי להתפתחות הרוח, הכולל, למשל, עבודת אדמה ומלאכה — פעמים יכנה אותה אחד-העם „הקולטורא הגשמית“⁶ — זו הציביליזציה שבמילוננו של רגנס, מצד שני כולל מושג זה אצל אחד-העם את כל אותם העניינים הרוחניים, שטיילור מפרט בהגדרתו. אולם בה בשעה שלאנטרופולוג יש עניין בקולטורא בקנה-מידה רחב. כלומר בתופעות הקולטוריות המשותפות לעמים או שבטים שונים, בגושי קולטורא, הרי מעוניין אחד-העם בעיקר בקולטורא הלאומית של ישראל וכאן אין הוא מטפל כמעט בהשפעת הגורמים החומריים והארגון החברתי על התפתחותם הרעיונית של אישי האומה, ולעומת זאת מטעים הוא חוזר והטעים את יחס-הגומלין שבין „מיטב“ יצירות הרוח של טובי-כוחות האומה ואישיה. „קולטורא“ היא, איפוא, לאחד-העם „צורה מסויימת“ או טיפוס מסויים של התפתחות השכל, שמדובר עליהן במילון-אוקספורד, אלא שצורה מסויימת זו יש לתפוס במובן לאומי. אשר לעידון-הטעם וחוש ההפליה האסתטית שבהגדרת מילון-אוקספורד, אין הם תופסים מקום ניכר בכתבי אחד-העם. אמנם לפני עלותו לא“י היה א“ה נוקט לפעמים במילה „תרבות“ להוראת אותו מינימום של ידיעות נימוסים ותגובות, המציינים כל אדם מן היישוב בזמננו, כגון, ידיעת קרוא וכתוב, החלשת רגש הנקמה, הוקרת תוכן נאה וצורה נאה בדברי ספרות וכו'. אולם אין מידות אלה מתרוממות אצלו למדרגת טעם מעודן וחוש הפליה אסתטית, והן בעיניו כתופעות לוואי רגילות של חיים „אירופיים“, וברור שאינן תכליתה העיקרית של קולטורא לאומית. והוא הדין ב„השכלה“ וב„קולטורא החדשה“ העומדות אצלו על מדרגה גבוהה קצת מ„תרבות“⁷. המושג „אדם קולטורי“, שהנחיל הריניסאנס לאירופה המערבית, ושהנח ליסוד ההגדרה העיקרית במילון-אוקספורד זר לרוחו של אחד-העם. ודבר זה יש להסביר כך: סאנטאייאנה מעיר באחת ממסותיו, שקולטורא כהישג אישי — גם צד מוסרי לה, שהרי היא פרי ליקוט כל הטוב והיפה שביצירות רוח כל העמים, וכל הקולטם ועושה חלק מעצמותו יש בידו להתרומם מעל למושגי קיבוצו הלאומי ולהעריך את הטוב והיפה בקריטריונים יותר דקים ונכונים⁸. ברם, מכיון שלפי השקפת א“ה, תוכנה של הקולטורא העברית הוא בעיקר ה„מוסר הלאומי“, כלומר יחסו המוסרי של היהודי

6 „על פרשת דרכים“ (במסה זו — עפ“ד), ברלין, תרפ“א, כרך ג', עמ' ר"ו ;

כרך ב', עמ' כ"ט ; (כל ההבאות מתוך עפ“ד, מתוך הוצאה זו הן).

7 עפ“ד ב', עמ' קט"ו ; עפ“ד א', עמ' ק"י ; עפ“ד ב', עמ' י"ב ; עפ“ד א',

עמ' קס"ב ; „בן-תרבות“ הוא המושג civilized באנגלית של יום-יום. אלה שא“ה מתארם כמי שקלטו „השכלה“ או „קולטורא חדשה“ יש לצייןם באנגלית כ־cultured או educated בתוספת-גינוי, אצל א“ה, משום התנכרותם, כביכול, לקולטורא הלאומית שלהם.

; G. Santayana, Soliloquies in England, 1937, p. 177 8

לעצמו, לזולת ולעולם, והואיל והרוח הלאומי המתגלם במוסר הלאומי אינו ניתן לשינוי, הרי שקריטריוני ההערכה הם בקולטורא הלאומית גופה ולא מחוצה לה. חוג פעולת ה"רוח הלאומי" ו"המוסר הלאומי" המגלמו, רחב הוא, ובכל דבר שכרוכה בו הערכה מוסרית יש לה לקולטורא העברית גישה מיוחדת לה.

קנייניו הקולטוריים החשובים של עם — מה הם? יש שאחד-העם מזהה "קולטורא" עם אומנות, מדע וספרות⁹, אולם ברי, שלא נתכוון למצות בשיגרת-לשון זו את המושג כולו; לדת שורש בטבע רוח האדם, ונראה, שבצורתה הפרימיטיבית, לפחות, רואה אותה אחד-העם כחלק טבעי של כל קולטורא¹⁰. הדת הישראלית עצמה אינה אלא צורה מסוימת של קולטורא שבה נתגלם רוח ישראל בעבר, ולא הכרחי הדבר שתהא הדת צורה עיקרית של הקולטורא שלו לעתיד¹¹. מאידך, המוסר, כלומר "דרכי ההבחנה בין טוב לרע בכל ענפי חיי האיש הפרטי והחברה" הוא אולי קניין לאומי חשוב יותר מכל שאר מקצועות הקולטורא¹², ואילו השתזרות המוסר בדת, למרות הייתה טבעית, אינה הכרחית¹³. הספרות בלשונו הלאומית של עם הריהי אחד הענפים החשובים ביותר בקולטורא לאומית. כי היא "קיבוץ כל הצורות השונות שבהן התאמץ רוח העם להלביש תוכן מחשבותיו הפנימיות בצאתן החוצה" וגם "המקור הראשי לידיעת כל שאר החזיונות (בחיי העם — א. ר.) למיניהם" (הדגשת אחד-העם)¹⁴. החינוך הלאומי אף הוא, כמוכח, תופס מקום בראש בין קנייני הקולטורא הלאומית והספרות כלי-תשמישו העיקרי הוא¹⁵. המדע איננו מקנייניה המובהקים של קולטורא לאומית לפי שמשותף הוא לכל העמים, אף-על-פי שגם בו יתגלה רוחה המיוחד של אומה בסידור, סגנון והרצאת הדברים וכו'¹⁶. את האומנות כולל אחד-העם בין ענפי הקולטורא, אלא שלמעשה אין הוא כמעט נוגע באומנות הפלאסטית, במוסיקה ובתיאטרון.

אחד-העם מייחס חשיבות יתירה להבדל שבין קולטורא כ"קניין אובייקטיבי", ו"א: סכום היצירות שבהן מתגשמים בכל תקופה מיטב הכחות הפנימיים של העם" והמצב הקולטורא הסובייקטיבי והזמני, כלומר "מידת התפשטותה של הקולטורא בין אישי העם (הדגשת א"ה) והתגלותה בדרכי חייהם הפרטיים והצבוריים, חזון שאין לו אחיזה אלא בנושאו ויחד

9 עפ"ד ב', עמ' ק"ל ;

10 עפ"ד ב', עמ' פ"ג ; עפ"ד א', עמ' קנ"ב — קנ"ג ועוד ;

11 אגרות א"ה כרך ה', עמ' 30 ועיין אגרות א"ה, כרך ד' עמ' 9 — 148, עפ"ד

ג', עמ' צ"ג על הקשר בין דת ישראל ולאומיות ;

12 עפ"ד ב', עמ' פ"ה ; 13 עפ"ד ב', עמ' פ"ג — פ"ה ;

14 עפ"ד א', עמ' ר"ל ועוד מקומות ;

15 עפ"ד ד', המאמר "החינוך הלאומי" ועוד ; 16 עפ"ד ב', עמ' י"ח ;

עמהם הוא עובר ומתחלף מתקופה לתקופה¹⁷. אחד-העם מדגיש: (א) ששני צדדים אלה של החיים הקולטוריים לא תמיד שווים הם במדרגת התפתחותם, (ב), שאידיאל החינוך הלאומי הוא להחדיר את הקולטורא האוביקטיבית לעמקי נשמתם של אישי האומה ש"תשכלל צורתם הרוחנית על פי דרכה, עד שיהיה חותמה ניכר בכל אורחות חייהם האישיים והחברתיים"¹⁸. א"ה לא ראה, כנראה, צורך בהסתייגות כל-שהיא בנוגע לסוגי יצירות "הקולטורא האוביקטיבית" בקשר עם השפעתן על חייהם על אישי האומה; מדי טפלו בשאלה זו כורך א"ה פילוסופיה (לרבות תורת המדינה, תורת המידות ואפיסטמולוגיה), שירה ו"יצירות אומנים" כדבר המובן מאליו¹⁹, והאידיאל הקולטורי שלו הוא, כנראה, הקלטת העידית שבכל אלה בחייהם האישיים והחברתיים של אישי האומה.

היסוד המתמיד בתוך כל השינויים והחליפות בקולטורא הוא ה"רוח הלאומי", זהו המצע ה"סובסטרט", שבעמקי מהותו הונחו גם האפשרות של השנוי, גם התכונה המיוחדת של כל שנוי ושנוי²⁰, בין אם גורמי-חוץ ובין אם גורמי-פנים חוללו את השינוי²¹. לפי אופן התהוותו "הרוח הלאומי" הוא קיבוצי — פרי התפתחות ארוכה בחברה מסויימה, אולם לאחר "התגבשות" הוא קיים כברייה בפני עצמה ושוב אינו תלוי באישי האומה — בכולם או ברובם — שירגישו בו²².

משמעותו של המונח "רוח לאומי" נתחלפה במרוצת פעולתו הספרותית של א"ה. בראשיתה כופר א"ה במציאות רוח לאומי ספציפי ובלתי-משתנה; טענותיו בימים ההם היו מנוסח טענות מתנגדיו המאוחרים, שאין "לשים גבול מדויק בין התכונות הטבועות בנו מראשית ימי עמנו ובין אלה שהולידו בנו תנאי החיים בימי גלותנו" ואין "להגיד מראש מה שאפשר או אי-אפשר להשתנות עוד בתכונותינו בהשתנות תנאי חיינו"²³. במרוצת הזמן מתחיל א"ה רואה את הוראת המושג "רוח לאומי" כרוחו הספציפי המגובש של ישראל כפי שמתגלם הוא ביצירות "טובי" רוחה של האומה. אין אחד-העם קובע את הקריטריונים שבעזרתם נוכל להסיק את "הרוח הלאומי" מתופעות קולטוריות שונות, ואולם ברי החבר ש"המוסר הלאומי" הוא הצד האופייני שברוחנו הלאומי ולפיכך ניתן הרוח הלאומי לגילוי בתופעות המשקפות יחס מוסרי

17 עפ"ד ב', עמ' קט"ו; עפ"ד ד', עמ' ק"י;

18 עפ"ד ד', עמ' ק"י; עפ"ד ב', עמ' קט"ו;

19 עפ"ד ב', עמ' קט"ו — קט"ז;

20 ניסוחו של הפרופ' קלויזנר, "יוצרים ובונים", תרפ"ט, כרך ב', עמ' 28 — 29;

21 עיין להלן במסה זו, עמ' 302—303;

22 עפ"ד ד', עמ' ס"ט, ועיין ב"שתי רשויות", עפ"ד א', עמ' קס"ב מקום שמדבר

א"ה על "קנינים" זמניים;

23 עפ"ד א', עמ' י"א — י"ב;

מסויים מאיזו בחינה שהיא²⁴. "הרוח הלאומי" איננו, איפוא, דווקא כל מה שהוא אופייני בתגובות הכלל והפרט בישראל לעצמם, לזולת ולעולם ותהיינה התגובות אף מן השכיחות ביותר, אלא רק אלה שיש למצוא בהן יחס מוסרי מסויים; תגובות אחרות כנראה שבנות-חלוף הן, או על כל פנים תגובות, שאין אחד-העם רואן כנובעות מרוחו הלאומי של העם. על יחסו לתופעות שליליות בקולטורא הישראלית נעמוד להלן.

יתכן, שהגיע אחד-העם לרעיון "הרוח הלאומי" מתוך סברה עיונית, אולם מבסס הוא את הכללתו גם על תופעות מסויימות המגלות ומפגינות את הרוח הלאומי. במאמרים שונים נגע אחד-העם רק בתכונות אחדות של הרוח הלאומי הישראלי, אולם האמן האמין, שהאופי הלאומי המיוחד של עיקרי המוסר הישראלי ניתן להרצאה שיטתית ולהוראה; אמונה זו עיקר בלתי-מפורש הוא בתורתו, והיא שעוררה את תשוקתו העזה לכתוב חבור מקיף על נושא זה. את העובדה שלא נסתייע אחד-העם בביצוע שאיפתו זו יש לזקוף, לדעתנו, לא רק על חשבון חוסר-פנאי ומצב-רוחו המוטריד, אלא בעיקר על כך, שבגישתו לפרטי העניין נבצר ממנו "להכניע" את המון התופעות בקולטורא הישראלית לאותה השקפה מוסרית אחידה שבתוקף האינטואיציה שלו קיווה למצוא בהן. באיגרתו האחרונה לד"ר פרידלנדר, בנידון שורת הרצאות על "היסודות הראשיים של מוסר היהדות", שניאות אחד-העם קודם לכן לקרוא באמריקה, משתקפים, לדעתנו, הספקות וההיסוסים שהביכו את א"ה ביחס לאמיתות השקפתו על הרוח הלאומי המתגלם במוסר הלאומי. א"ה מודה בה באיגרתו: (א) "שהרבה מהשקפותי(ו) בענין הגדול הזה... אין אמיתותן מבוססת עוד בראיות אוביקטיביות". (ב) שהכרתו הפנימית האינטואיטיבית בנוגע לאמיתות מחשבותיו נוגעת רק במסגרת הכללית של השאלה, אבל בתוך (הדגשת א"ה) המסגרת עדיין נמצאים הרבה מקומות "פנויים", שבהם גם הוא עצמו אינו יכול להגיד עוד מה דעתו. "אם רוצה אני באמת — מסיים א"ה את איגרתו — לגלות דעתי על השאלות היותר חשובות בהשקפת העולם היהודי, עלי קודם להגיע לידי הכרה ברורה, שמה שאני מציע לפני אחרים היא באמת דעתי שהגעתי לה אחר עיון רב בכל החומר ושקול כל הדברים במאזני השכל והמדע... וכשנתברר לי דבר זה התיצבה לפני השאלה: אחת משתי אלה — או שאיני יכול לשמור הבטחת, או שאעשה מלאכת ה' רמיה. במה אבחר? והחלטתי שמוטב שאהיה בדאי בעיני אחרים, ולא אהיה רמאי בעיני עצמי", (הדגשת א"ה)²⁵.

24 עפ"ד ב', עמ' פ"ה — פ"ו; ועיין שם עמ' צ'; שם עמ' ע"א — ע"ב; אגרות

א"ה, כרך ד' עמ' 306 — 307 ועוד מקומות;

25 אגרות א"ה, כרך ה', עמ' 61—62, ועיין שם עמ' 180. באיגרתו לדובנוב מתייחס א"ה מ"חיבור שיטה שלמה ומשוכללה" ומקווה להכניס עצמו "בפנה פנה לבדה". "אפשר — כותב הוא — שאם אחיה, ואהיה מוכשר לעבודה עוד כמה שנים,

בשעה שנכתבה האיגרת החשובה הנ"ל (1913) פסקה כבר פעולתו הספרותית של א"ה ומשום החשיבות ההיסטורית שייחס למאמריו כונסו אלה לארבעת כרכי "על פרשת דרכים" בצורתם הראשונה. ולפיכך אין אנו קולטים מתוך כתביו הד לאותם ספקות והיסוסים שאילצוהו להסתלק מהרצאותיו על עיקרי מוסר היהדות. ברם, חשוב עד מאד להדגיש את מציאותם של הספקות בבואנו לדון באופן ביקורתי בהשקפותיו.

לשם השלמת הצד התיאורי של השקפות א"ה על הקולטורא אין לנו אלא לנגוע ברעיון הטמעת השפעות-חוץ ע"י הרוח הלאומי: אצל העם החי חיים נורמליים נעשית הטמעה זו מעצמה, באופן טבעי; הרוח הלאומי החי בלשון ובאורח חיי העם מעכל ומטמיע את כל הניתן לכך ופולט ודוחה כל מה שמתנגד לו²⁶. אולם, בעם כעמנו, שאינו חי בסביבה טבעית שלו, צריכים רעיונות-חוץ להכשרה וסיגול מצד צורתם ומצד תכנם, טרם יתרכבו בקולטורא הלאומית הרכבה בל-תיפרד²⁷. יש רעיונות-חוץ שתוכן אנושי טמון בהם ואלה ניתנים להטמעה; מאידך, רעיונות אחרים מיוחדים כ"כ לרוחו של העם שבקרבו נולדו שאי אפשר להרכיבם בקולטורא לאומית אחרת²⁸.

הואיל ותכלית מעשית היא לנגד עיני א"ה תמיד — חיזוק ההכרה הלאומית והעמקתה בעם חסר-ארץ — אין להתפלא, שהספרות במובנה הרחב ביותר תוספת מקום ראשי בתורתו. לאמיתו של דבר לא פחות דידקטי הוא תפקידה של הספרות בעיני א"ה מתפקידה של התורה בעיני חז"ל. מתוך ספרותו הלאומית ילמד היהודי להכיר ולהוקיר את רוחו הלאומי האצור בה. א"ה מתאמץ לקיים את הספרות בתפקיד המיוחד שהיה לה בשעה "שהתורה היתה הכל, לכן היה הכל תורה". "ללמוד. ללמוד וללמוד: זה סוד הקיום של אומתנו"²⁹. העיקר הדתי של תלמוד-תורה בעינו עומד אלא שהגישת חילונית היא; מעתה שליט "הרוח הלאומי" במקומה של האלוהות, והמוסר הלאומי. המתגלם בספרות, יורש מקומה של "התורה". מעתה מצווה היהודי להגות בספרותו, לרבות הספרות הדתית, לא למען דעת רצון קונו וגודל מעשיו, אלא למען הכר את רוח עמו ואת אורח-החיים שרוח זה מתווה לו בחייו האישיים והציבוריים. ברגעים שאין פסימיות מעיבה את שמיו מאמין א"ה גם שהמעבר מ"תורה" ל"ספרות" טבעי הוא ליהודי ומנמק את אמונתו כך: "אהבת התורה היא היסוד לקיום שפתנו. האהבה הזאת יצאה לפנים

יחוברו המאמרים האלו לספר שלם, שתהיה בו גם שיטה מאוחדת ע"י רעיון יסודי אחד.

26 עפ"ד ב', עמ' ט"ז — יז;

27 שם עמ' י"ז — כ; עפ"ד ג', עמ' ל"ח; שם, עמ' קצ"ב;

28 שם, עמ' י"ט — כ; שם מעמוד ס"ט ואילך; עפ"ד ג', עמ' י"ג;

29 אגרות א"ה, כרך ד' עמ' 148; ושם גם נאמר: "תפלה טפלה לתלמוד תורה.

בית הכנסת צריך להיות מקלט לידיעת היהדות. רוח הלמודים צריך להיות שונה מזו של אבותינו לפי השתנות הזמן..."

ממקור האמונה, ועתה ממקור הלאומיות, ולכן תחת ספרי אמונה צריכים אנו עתה לספרי חכמה ודעת בעניני היהדות...³⁰ (הדגשת א"ה). לא "הספרות הפיטגורית", כדעת הסופרים הצעירים בימיו, תוכל למשוך את לב היהודי³¹. מאידך, אין א"ה מעוניין "בספרות מדע שיש לה ערך עיוני לספציאליסטים" אלא בזו שנועדה למקרא לעם (הדגשת א"ה), ושיש בידה להגיה אור על ערכי ישראל הרוחניים ועל אותם העניינים בעולם החיצוני שיש להם יחס לישראל³². ברור שהכרת עצמו ע"י העם, לשם הכשרת הרצון לתיקון חייו, היתה ראשית קולטורא לא"ה וצורך-שעה דחוף ביותר. נוסף לכך מנמק א"ה את העדפת הספרות העיונית על הספרות היפה כך: ראשית, עניים אנו עדיין בכוחות לספרות עיונית מקורית ולספרות יפה, ואין שפתנו עשויה עדיין לשמש אמצעי גמיש לצרכי ספרות יפה³³. מאידך, עבודת הסבר, עיבוד וכינוס, אינה דורשת עובדים מקוריים ביותר³⁴. שנית, הרי מייחס היהודי חשיבות יתירה לדברים שבציון ואינו מחשיב יצירות שכל עצמותן אינה אלא צורתן הנאה. סלסול המחשבה הוא אשר ירומם גם את הלשון, כשם שהיה הדבר בישראל בימי-הביניים ובתקופות אחרות³⁵. ראוי להעיר שבכל הנימוקים הללו נשתררבה עמדתו האישית של א"ה לספרות היפה בעמדתו הציבורית כלפיה; האמת היא שמעולם לא חיבב א"ה את הספרות היפה ולא קרא בה זולתי את הספרים היותר מפורסמים ונימת זלזול עולה תדיר מתוך דבריו על "היצירה היפה שאין בה אלא יפיה"³⁶. ומכאן הרפיון שבכמה מטענותיו: ראשית, לא היה מקום לחשש, לבד משיקולים כספיים הכרוכים בדבר, שהספרות היפה תיבנה מדלדולה של הספרות העיונית, שהרי סופר סופר ונטייתו. שנית, מסופקני אם "סלסול המחשבה" היה בכוחו לרומם את הלשון מבחינת צרכי הספרות היפה, משום שכל אותה ההרחבה, שבאה בשפה בעקב התפתחות המחשבה מימי-הביניים ואילך, לא הכשירה את השפה להבעה אומנותית; נראה לנו, שלא ניתן לפתח שפה מתאימה לספרות יפה מבלי לעסוק בזו בפועל, וקורות הספרות העברית מימי א"ה ואילך תוכחנה. משהו בלתי ריאלי נודף גם מהשקפתו של א"ה הרואה בקורא היהודי את התלמיד-חכם, המבקש בכל המוגש לו את ה"קא-משמע-לך" העיוני, ואינה רואה את סימניה הברורים של המהפכה הקמה להרוס את הגישה האינטלקטואלית הזו בקרב הדור הצעיר.

30 אגרות א"ה, כרך ב', עמ' 47 ; 31 שם ;

32 אגרות א"ה, כרך ג', עמ' 144 ; אגרות א"ה, כרך ב', עמ' 33 — 34 ; עפ"ד

ב', עמ' י"ב — י"ג ועוד ;

33 עפ"ד א', עמ' קצ"ג — קצ"ו ;

34 עפ"ד ב' עמ' י"ב — י"ג ; עפ"ד ג', עמ' קפ"א — קפ"ב ;

35 עפ"ד א', עמ' ק"צ ;

36 א"ה ב"פרקי זכרונות" שנדפסו ב"כל כתבי אחד-העם", תל-אביב, תש"ז,

עמ' תצ"ה ; עפ"ד ב', עמ' ה' ; בדומה לזה עפ"ד א', עמ' ק"צ ועוד ;

השקפתו של א"ה על הספרות היפה. על אף סימני שעת-החירום שחלו בה, יש בה כדי להעמידנו על השקפתו האסתיטית בכלל — השקפה, שנוסף לגורמי-שעה, היתה גם היא, כאמור, גורם בעיצוב השקפתו על הספרות היפה; השקפה אסתיטית ברורה הראויה לשמה לא היתה לאחד-העם. מתוך שיגרה רגיל הוא אמנם להזכיר בנשימה אחת את הטוב ואת היפה, אולם מושג ההנאה האסתיטית אצל א"ה אינו חורג מגדר „הרחבת הדעת" של חכמי-התלמוד; אין א"ה רואה את ההנאה האסתיטית כחוויה חיונית אם אינה קשורה ביצירה הבאה ללמד דבר חשוב, ובעיקר חשובה בעיניו יצירה אומנותית המשקפת עמדה מוסרית העולה בד בבד עם המוסר הישראלי כפי שהוא תופסו. יחס פשוט זה של בבואה לאספקלריה שבין „הרוח הלאומי" וטובי כוחות היצירה הלאומיים, מחייב שאומן גדול בקרב עמו ישקף ביצירותיו את רוח עמו — ורוח עמו, רוחו המוסרי קרי. סטיית אומן עברי מקריטריון זה, לא רק מדהימה את א"ה, אלא שמעוררת היא בו חשד של „מלאכותיות" — מדעת באומן. בנורדוי ובהרצל סטיה זו טבעית היא³⁷, אולם בטשרניחובסקי אין היא אלא השתעבדות-מדעת ומרצון לרוח זר. מעין משובה מוסרית³⁸, שפעמים איש-המעשה שבאחד-העם רואה בה סכנת השחתת מידות מוסר לאומיות³⁹. וכה הגבולות שבין ביקורת ספרותית לצנזורה מיטשטשים; „המורה" מייסר, ובתום ליבו עושה הוא כן, ויש ביחסו לאומן הרבה מיחס המאמין לכופר, אם גם הלבש הלביש המאמין את אמונתו לבושי חול רציונליים.

37 עפ"ד, ב', עמ' פ"ו — פ"ז ;

38 באיגרת לטשרניחובסקי (אגרות א"ה, כרך ד', עמ' 256 — 257) כותב א"ה : „...חושד אני בך, שאתה בעצמך אינך מודה במה שמבקשים לראות בך התגשמות האידיאל של השירה הלאומית החדשה. משורר כמוך אי אפשר שלא יפגע החוש האסתיטי שבלבו על ידי שבחים כאלה... עונג רב הסבו לי אחדים משיריך, שבהם גבר היהודי ויצא לחירות משעבוד „זר". והנני מברכך... שתזכה באמת להיות משורר יהודי לאומי בכל מלוא מובנו של מושג זה. כשרון ודעת יש בך; לא חסרת אלא חירות מהשפעה זרה, או יותר נכון לאמור: „הרצון לחרות".

מאלפים הם גם דברי א"ה על הפסל אנטוקולסקי (עפ"ד ב', עמ' ק"כ — קכ"ב) שיש בהם גשום הטלת ספק בכנותו של הפסל מפני שבחר בנושאים מחיי עם זר. אגב, נעלם מאחד-העם הפסל „ברוך שפינוזה" של אנטוקולסקי. ועיין באיגרת לבריינין, אגרות כרך ב', עמ' 257, ובשתי איגרות לרבניצקי (בנוגע לו. שניאור) אגרות, כרך ה', עמ' 51 ועמ' 125; ועיין אגרות, כרך ב' עמ' 184 ועמ' 191.

39 באיגרת לקלויזנר כותב א"ה בוו הלשון : „...מאמרך על טשרניחובסקי דרש מצדי סבלנות הרבה יותר ממאמרו של ברנפלד. אם ברנפלד מטיל ספק במקוריות הקולטורא של היהודים בימי בית שני, הרי זה כקיסם קטן נגד הדעות המסוכנות שמפיץ טשרניחובסקי בשיריו. ואם אתה כבשו רחמך את כעסך ומצאת היתר לו, מפני שהוא כותב כל זאת בחרוזים, אני חושב להפך, כי רוח השירה הנסוכה על דעות כאלה מוסיפה עוד על סכנתן והפסדן, כמיני מתיקה שמערבים בסס-המות לזובים" (אגרות אחד-העם, כרך ב', עמ' 262).

גישה פדגוגית-מוסרית זו של א"ה לדברים שבאומנות היא בעצם צד אחד של עמדה יסודית יותר ומקיפה של א"ה ל"מוסר הלאומי": על אף התנצלויותיו התכופות של א"ה בפני מתנגדיו, שאין ברצונו להטיל עליהם את מרותו של המוסר הלאומי. לא עלה בידו לשכנעם שכך הוא. אכן, קשה להימנע מן הרושם ש"המוסר הלאומי" הוא בעיניו עניין למשמעת לאומית — משמעת שאדם מישראל נתבע לה בסבילות מסויימת ואינה גוררת סנקציות של ענשים חוץ מנוק רוחני לאומה, זעמו של "המורה" והכתרת העבריינים כיהודים שאינם יהודים "ברוחם"⁴⁰. הוגה-הדעות שבאחד-העם רואה ב"מוסר הלאומי" תופעה קולטורית אובייקטיבית ואילו איש-המעשה שבו, המטיף לחידוש ערכים לאומיים, רואה אותו כמשהו נורמאטיבי. עמדת-ביניים זו לא היתה מחוורת לא"ה עצמו ולא הכיר כמה מן הסובייקטיביות יש בהשקפותיו. בה בשעה שמתנגדיו לא הודו בעיקר "הרוח הלאומי" הבלתי-משתנה ובכל הדטרמיניזמוס הנובע מעיקר זה בשטח הקולטורא, ראה א"ה בעיקר זה דבר שאינו טעון אפילו הוכחה. א"ה דימה שהוא קובע עובדה: כן נוהג יהודי! ואילו מתנגדיו ראו את הציווי שבדבר: כן יאה ליהודי לנהוג!. בעם נורמאלי נקלטות אגב התפתחותו תגובות אפייניות לזולת ולעולם ואין פרץ ואין צוחה. כשמצטרפות תגובות כאלה לאורח-חיים של עם הרי סומך זה בחלקו על התבונה החפשית ובחלקו על לחצם של הרגלים קיבוציים ואולם משנעשית חברה מסויימת מורכבת יותר ושכבות שונות מתהוות בה, הכרת החובה המוסרית גם היא נעשית יותר מורכבת, ושוב אין כאן שיקוף הרגלים שנתהוו בחברה ושיקוף הסוגסטיה של הקיבוץ בלבד⁴¹. בעולם שהשקפות ורעיונות מנוגדים תובעים בו את נאמנותם של בני-אדם לא די לו לאדם שיבוא ויתבע הינהגות מסויימת אפילו בשם ה— Sittlichkeit⁴², ובפרט באדם מישראל שהכל נמצא אצלו בכור-ההיתוך. לא כן ראה א"ה את הדבר; למשל, אופיינית היא טענתו באחת מאיגרותיו לקלויזנר: "אין ראיה כי אי אפשר לו (לאדם משכיל — א. ר.) לותר על יחסו לקיום מצוות שונות. כמה אנו "מותרים" בחיינו למנהג הבל שהמודא דורשת, ומדוע דוקא למנהגי הדת מחויבים אנו להתנגד..."⁴³ ושוב, במאמרו "המוסר הלאומי" רואה א"ה את לימוד "המוסר הלאומי" ואת ההינהגות לפיו כחובה לאותם ממתנגדיו הלאומיים הצעירים שאמונה דתית אין בליבם⁴⁴. רק בסוף ימיו, כשפסקה כבר פעולתו הספרותית, חש כנראה

40 עפ"ד ב', עמ' פ"ז; אגרות א"ה, כרך ד' עמ' 306.

Morris Ginsberg, Reason and Unreason in Society, 1947, p. 24. 41

; Ibid 42

43 אגרות א"ה, כרך ב', עמ' 248 — 249;

44 עפ"ד ב', עמ' פ"ט — צ' ;

א"ה. שלא הכל כשורה בהשקפתו ושאין הדבר פשוט כל-עיקר; באיגרתו לפרידלנדר מכיר א"ה. שבעניין עיקרי המוסר הלאומי מתרוצצות בו הכרה ברורה ואינטואיציה; באיגרת שנכתבה באותה תקופה לדוכנוב מתאמץ א"ה להציל את אמונתו ומשתעשע בתקוה רפה, שאם יעלה בידו להשלים כמה מונוגרפים על ענפי מוסר שונים אולי יצטרפו הללו לשיטה אחידה⁴⁵. יש בהודיות אלה משום סתירה לגופי-תורה שהורה כל ימיו: אם אין המוסר הלאומי ניתן לסיסטימטיזציה, אין הוא ניתן להוראה וללימוד. מה, איפוא, עלה ל"רוח הלאומי" המחיה את "המוסר הלאומי"? מצד שני לא יכול א"ה להודות ביחסיותו של המוסר הלאומי כפרי חיים לאומיים המתפתחים תדיר, כי זה היה פוגם באחידותה של השיטה כולה — וכך נקלע למשבר אינטלקטואלי-נפשי.

אחד הרעיונות היסודיים בהשקפת א"ה על הקולטורא הוא רעיון השפעת "הקולטורא האוביקטיבית" על מצבם הקולטורי של אישי העם. טרם נטפל בהשפעה זו עלינו לבחון את תפקידו של הרוח הלאומי בהתהוות אותה עידית קולטורית שאחד-העם מכנה "הקולטורא האוביקטיבית" — ואין לרדת לסוף דעתו. הטענה הניצחת נגד מושג "הרוח הלאומי" כפי שאחד-העם תופסו היא, שמה שהוא לפי א"ה עצמו פרי התפתחות היסטורית בחברה אנושית מן הנמנע הוא שיגיע בזמן מן הזמנים למדרגת דבר שבו מותנים כל השינויים העתידיים לחול בקולטורא ואילו הוא עצמו אינו ניתן לשינוי⁴⁶. ברם, העדר הגדרת המושג "רוח לאומי" והעדר כל הסבר לדרך פעולתו של מנגנון הרוח הלאומי, מקשה את הדיון גם מבחינה זו, שאין בידינו לקבוע איזו תופעה בקולטורא היא בת-חלוף משום שלא בא עליה אישורו של הרוח הלאומי, ואיזוהי התופעה המגלמת יסוד מתמיד ברוח הרוח הלאומי, אם אפשר להתבטא כך. למשל, אין להכחיש את מציאותן של תופעות שליליות בקולטורא הישראלית, מאידך פליאה היא, שאין א"ה מייחס בשום מקום תופעות כאלה לפעולת "הרוח הלאומי"; מסתבר ש"הרוח הלאומי" תמים פעלו. ואם כך, הרי מה שהוא שלילי, מגונה, או נראה כסטיה מאיזה עיקר מוסרי שאחד-העם רואה כיסודי, ניתן להיזקף על חשבון תנאים מקריים או חולפים, ואין לנו כל יכולת לבחון את אמיתות השקפתו. למשל, א"ה רואה את הצניעות בייחסי-מין כאופיינית לרוחנו הלאומי; תכונה זו באה לידי ביטוי באגדה העברית על חידת מלכת-שבא שלפיה הכיר שלמה המלך בין הזכרים והנקבות מתוך תכונותיהם המוסריות, ואילו באגדה היוונית הדומה לה, נפתרה החידה לפי תכונותיהם הגופניות⁴⁷. ואם תמצא

45 ראה עמ' 293 והערה מס' 25 במסה זו;

46 עיין במאמרנו "המרכז הרוחני והתפוצות בתורת אחד-העם", מלילה ב',

ל

עמ' 264 — 267;

47 עיין אגרות א"ה, כרך ג', עמ' 144;

לומר, שיחסו של היהודי בן-דורנו לגוף הערום אינו שונה מזה של בני אומות אחרות, לרבות היוונים של ימי-קדם, הרי ההגיון נותן שיראה א"ה ביחס כזה סטיה זמנית גרידא מעיקר הצניעות המוסרית. וכיוצא בזה בתופעות אחרות המשקפות שינויים שחלו בהשקפתו המוסרית של היהודי, כגון, הוקרת הכוח הגופני, יחסי אישות, היחס ללימוד, מקומה של האישה בחיי הציבור, תפקידה של צדקה, תרמית בדיפלומטיה ועוד. לכאורה, ידו של א"ה על העליונה בויכוח זה שכן יעיד בכך הוא ספרות בת שלושת אלפים שנה ואילו אתה טענותיך חלות על תקופה קצרה ביחס. יש לחזור ולהטעים, איפוא, שאחד-העם מתעלם מאותו שינוי יסודי, שחל בחיי היהודי משניטל מהקולטורא אופיה הדתי ונכנסה למסלול חילוני ושינוי זה תובע דיון בפרספקטיבה של תקופות קצרות יותר, שבהן מתבלטים שינויים איכותיים ניכרים ומסויימים בהשקפתו המוסרית של העם. השקפת א"ה בנויה על היקשים מן הקודש אל החל לפי שהוא יוצא מתוך הנחה פורמאלית שגם הקולטורא הדתית של ישראל גם הקולטורא החילונית שלו אינן אלא צורות קולטורא לאומיות-מוסריות. וכבר הראה הד"ר קויפמאן על ההבדל היסודי שבין קולטורא שהאמונה הדתית היא נשמת אפה לקולטורות אחרות, ועל עמדותינו האישיות השונות המותנות בהבדל זה⁴⁸. שמרנות, אינרציה ומסורת מתכונותיה של כל קולטורא הן, ברם לא קביעות האידיאלים. ואין יציבותה של קולטורא חילונית כיציבותה של קולטורא דתית, שמקורה באמונה. אם אמת בפי מי שאמר, שקולטורא של קיבוץ חברותי היא מעין מחסן לתגובות-מן-המוכן למצבים ונסיבות החוזרים ונשנים בחיי הקיבוץ הרי אמת גם, שמצבים חדשים עלולים להיווצר, שהאוצר הקולטורי הלאומי אין בכוחו להמציא להם תגובות בדוקות השמורות עמו מני-אז; כן אירע לעולם בעקב הקוסמולוגיות של גליליי וניוטון, בעקב מלחמות-עולם גדולות וכו'. וכן אירע לישראל בעקב חורבן הגיטו והשחרור האזרחי.

אין להכחיש, כמובן, שכל יוצר חי ומתפתח בסביבה בת-מסורת קולטורית מסויימת ולפיכך יש לשער, שביצירותיו משקף הוא משהו ממסורת קולטורית זו, אולם בדבריו על "מיטב" הקולטורא האוביקטיבית נתכוון א"ה ליצירות שיש בהן מן החידוש והמקוריות ולא להכנסת תבן לעפריים בלבד. וכאן נתקלים אנו בבעיה קשה: כיצד נעריך את השפעת "הרוח הלאומי" ביצירה שמניחים אנו למפרע שהיא מקורית ושונה בתכלית מכל מה שהיה לפניו? את החידוש שביצירה כזו נקל להגדיר, אולם — לא את השפעת "הרוח הלאומי". ולא יתכן גם לראות יצירה כזו כיוצאת דופן, מעין מוטאציה ביאולוגית, אם יש בידינו להסבירה ע"י השפעות מסויימות ונסיבות שדבר אין להן עם "הרוח הלאומי", כפי שאחד-העם תופסו. קשה לראות, למשל,

48 "גולה ונכר", כרך א' ;

מה חלקו של הרוח הלאומי, במשמעותו המוניסטית-מוסרית אצל א"ה, לא רק בתורת ברדיצ'בסקי, שבה נלחם א"ה בשצף קצף אלא אפילו בתורתם של בורוכוב וא. ד. גורדון, שנתאזרחו בציונות. מאידך אין להכחיש, שגורמים היסטוריים חשובים הן תורות אלה בחיי עם ישראל, והוגה דעות ריאליסטי אינו רשאי להתעלם מהם ולזלזל בהם כדבר שבאופנה; שמא אין כל הקולטורא שלנו אלא צירוף של אופנות שונות? ושוב, גלילי וביקון שירו אבן-פינה למדע האמפירי שונים הם בהשקפותיהם תכלית שנוי מהשקפת סביבתם; שניהם סוללי דרכים חדשות היו: האחד תוך סביבה קטולית אדוקה שראתה אותו ככופר בעיקר, והשני בסביבה אנגלית שטרם גראו בה אפילו ניצניה של האמפיריות, זו האמפיריות שברבות הימים התחלנו רואים אותה כתכונה האופיינית ביותר של האנגלים. מסופקנו אם יש בכוחה של תורת א"ה ליישב את הבעיה. האמת היא, לדעתנו, שאין לאחד-העם קריטריון למוד בו את השפעת "הרוח הלאומי" על יצירות "טובי הכחות הפנימיים" שבעם, ופראזה זו גופה של "טובי הכחות" מראה בעליל, שיש לנו עניין כאן עם הערכה סובייקטיבית שברגש הקובעת את איכותן של היצירות *ad hoc* ולאחר המעשה. ושוב, רעיונות מנוגדים ופרי יצרים שונים, משמשים תכופות בערבוביה בחייה הקולטוריים של אומה ועל-אף מסורתה המשותפת מוצאים רעיונות אלה מהלכים בשכבות חברתיות בעלות נטיות שונות. רעיונות מעין אלה קיימים כגורמים קולטוריים בכוח ובפועל ומפרים את המחשבה הלאומית גם אם לא תוכרע איזו מהן יש בה יותר אמת. (ועוד נעמוד על כך להלן בקשר עם הטמעת רעיונות-חוץ בקולטורא לאומית).

תמונה שונה בתכלית נגולה לפנינו בקולטורא שכולה חדורת-דת כקולטורא הישראלית לפני תקופת השחרור, או הקולטורא של ימי-הביניים תחת שלטון "השכל המקודש" של הסכולאסטיות. בקולטורא הדתית הישראלית, למשל, קיים היה מנגנון חברתי שהכשיר ופסל ועמד על משמרת המסורת, כך שיוצרים מקוריים, שהשקפותיהם התנגדו מיסודן למסורת המקובלת, נדירים היו בישראל. קולטורא דתית כקולטורא הישראלית מעולם לא נהגה סבילות בהשקפות כאלה. הרמב"ם והקראים היו להם נקודות-מגע עם הקולטורא השלטת למרות החידוש שבהם, ומשום כך גרמו למחלוקת בישראל ולא נעלמו באיבן, אולם אסכולה אגנוסטית או דרוויניסטית, או אף אחד-העמית, לא תיתכן בסביבה כזו. אנו מסיקים איפוא, שהיחס בין הקולטורא ה"אובייקטיבית" ו"הרוח הלאומי" כפי שאחד-העם רואה אותו, אינו הולם אלא קולטורא שהיא במתכונת הקולטורא הישראלית הדתית, והוא הדין בהשקפת א"ה על פעולות-הגומלין שבין יצירות "טובי הכחות הפנימיים" של האומה ואישיה.

אם ננתח אותה פיסקה שבה מדבר א"ה על מצב הקולטורא באנגליה

במאה הי"ז — ופיסקה זו היא אחת המעטות שבהן מדגים א"ה את רעיונותיו המופשטים בעניין זה — נוכל לעמוד על ההפרזה שבהשקפתו⁴⁰. לצערנו כ"כ כלליים וסתמיים הם דבריו בפיסקה זו שקשה לרדת לסוף דעתו. אין לדעת, למשל, אם מתכוון א"ה להשקפותיו האפיסטמולוגיות של יום או להשקפתו על המוסר; אם לפילוסופיה הכללית של לוק או לתורת-המדינה שלו? המוסבים דבריו על שקספיר המשורר או על הוגה-הדעות שבו וכו'? קרוב לוודאי, שלא עלה על דעתו לשאול את עצמו שאלות אלו מפני שהניח למפרע, ש"הרוח הלאומי" פעל בכל מה שהגו גדולי-מחשבה אנגלים אלה, ולא ראה חובה לעצמו להיכנס לפרטי הדברים חוץ מציון מצבו הקולטורי השפל כביכול של העם, שלא רק שלא יכול היה לקלוט את רעיונותיהם של אבירי רוחו, אלא שלא היה מסוגל אף להבינם. ולא נתן א"ה את דעתו על כך, שלספקנותו הפילוסופית של יום, שהחרידה בשעתה את קאנט ממנוחתו, לא נמצאה תשובה עד היום, ואשר לרעיונותיו באתיקה הרי אין הם קובעים נורמות חדשות אלא מסבירים את השקפתו המיוחדת בנוגע לבסיס הפסיכולוגי של המוסר — ומה טעם יש כאן, איפוא, לדבר על הקלטת הרעיונות באישי-העם ועל השפעתם על החיים האישיים והחברתיים? אשר להשקפותיו הפילוסופיות של לוק עדיין שנויות אף הן במחלוקת עד היום, ואילו גורל תורת-המדינה שלו מוכיח דבר אחר לגמרי: ובאנגליה היתה תורתו הצדקה עיונית של המשטר שקם לאחר מהפכת קרומבל ולאורח לא היה עניין בה עד שהחריפו היחסים בין השכבות הנמוכות ובעלי-הנכסים, שתורת לוק הפכה להם הצדקה ומשען, ואילו במדינות צפון אמריקה ובצרפת חדרה תורת לוק עד מהרה אל שדרות רחבות משום ששם נעשתה מכשיר מהפכני ודינמי. אין, איפוא, מקום לאותה גישה מיסטית של א"ה הרואה בתורת לוק מין אמת אנגלית ששרשה נעוץ ברוחם הלאומי של האנגלים ושיפה לאישי האומה לקלטה בכל זמן. ביחס לשקספיר מניח, כנראה, א"ה בהתאם להשקפתו העיונית, שמחזות שקספיר הם אוצרות מחשבה לאומית ומסיק, שמפאת מצבו הקולטורי השפל של העם נבצר ממנו להשיג מחשבה זו לכל עמקותה. אולם מוסכם ומקובל הוא בביקורת הספרותית המודרנית באנגליה שמחזות שקספיר קרובים היו ללב העם ושדבריי-השירה שבהם סיפקו דרישה עממית רחבה לריטוריקה, ואשר להשקפות שקספיר על החיים והעולם מקובל בה עכשו, שאין בהן מצד תוכנן לא מן העמקות ולא מן החידוש, ושלעיתים נגרר שקספיר אפילו אחרי דעות שהיו רווחות בהמון.

אם כנים אנחנו בניתוחנו זה, הרי ייקל לראות במה טעה א"ה: א"ה לא העריך כראוי את העובדה שבחברה שהמחשבה בה אינה לאומית כבימי-

קדם ולא קורפוראטיבית כבאירופה של ימי-הביניים אלא אישית יכולות תורות והשקפות רבות ושונות לדור בכפיפה אחת. מוצעות הן לדיון הציבור ברוח שמציע איש-מדע היפותיזות, ומן הנמנע הוא שתיקלטנה ובשדרות-עם רחבות וממילא שאין לדבר על השפעתן כעל דבר העלול להעשות חלק מעצמותם של אישי האומה ולעצב את חייהם האישיים והחברתיים. בעולמה הדתי-מוסרי של היהדות לא היתה זכות קיום עצמאית ליצירות מעין אלו אלא-אם-כן הותאמו לתורה המקובלת ופורשו לאור הישן ויושבו כל הניגודים. לרבות הניגודים המדומים, שביניהן לשיטה השלטת. בתוקף איזו אינרציה שבהרגלי מחשבה מיחס, איפוא א"ה את תכונות הקולטורא הישנה לקולטורא החדשה.

אין להכחיש, כמובן, שתהליך של הקלטת רעיונות הוגי-דעות באישי העם פועל פה ושם. אלא אין הוא ישיר ותכליתי; מותנה הוא בסבך גורמים ואין השפעת רעיונות כאלה על אישי העם שבו נולדו תכונה יותר אופיינית מהשפעתם על אישי עם אחר — הכל תלוי בנסיבות הזמן והמקום ובטיב הרעיונות. ומבחינה זו — לא הרי הפילוסופיה כתורות מדיניות וחברתיות. ולא הרי ספרות יפה כמוסיקה עממית. צא ולמד מה אירע לה, למשל, לספקנות של דוד יום; תורה שלמה של אומדנה קמה להציל את עיקר האינדוקציה שעורער על ידו. התפתחות ארוכה בתורת הפסיכולוגיה ותורת חלל-זמן בפזיקה מאפשרת לנו לגשת מחדש לפירוש כמה מרעיונותיו של יום ובפרט לפירוש השקפתו הספקנית על חוק הסיבתיות; ואולם, התהליך ארוך, דרכו עקלקלת וסופו טרם ישוער. דוגמה לתהליך-עקיפין קולטורי היא תורת "הפרדת הסמכויות" למונטסקיה; ראשיתה נעוצה בתורת לוק האנגלי ונתגלגלה לו הזכות לצרפתית זה לפרסמה בעולם; מדינות רבות של ארצות הברית עשאוה אכן-פינה בתחוקותיהן ועם המהפכה הצרפתית נעשו חלק בלתי נפרד של תחוקת צרפת. ראוי להזכיר גם אותם אנשי-מעשה מחוללי מהפכות חברתיות-קולטוריות, המבצעים גדולות בכוח-אישיותם ומטים את החברה למטרה הרצויה להם, בנסיבות שקיימת בהן אפשרות אובייקטיבית שתלך החברה בכיוון אחר. כה, למשל, עשה לנין במהפכה הרוסית⁵⁰.

א"ה מודה, שהשפעת הקולטורא ה"אובייקטיבית" על אישי העם תלויה גם בגורמי-חוק. כך, למשל, נשרשה לדעתו האמונה לאל יחיד בקרב ישראל רק בעקב תנאי החיים שלאחר גלות-בבל. יש, איפוא, שיופיעו רעיונות רבי-הערך לפני זמנם ואין הם עשויים להיקלט בחיי העם עד שלא תכשירהו

S. Hook, *The Hero in History*, 1945, esp. Ch. X. 50

מסה זו מטפלת בבקיה לכל פרטיה.

דרגת התפתחותו לכך⁵¹. רעיון זה כשהוא לעצמו מתקבל על הדעת ואחד-העם מודה אפילו, שאם בתוקף תנאי-חיו מתגלה בעם צורך לשינויים בהשקפות נענים לו אנשי הרוח המעולים שבעם. אולם הקושי הוא בזה, שאין א"ה רואה שינויים כאלה בהשקפת העם כסטיה מ"הרוח הלאומי" או כטשטוש דמותו, אלא כהסתגלות הרוח הלאומי לתנאים מיוחדים. הסתגלות זו מה טיבה? למשל, בימי בית שני נולד ביהדות רעיון שכר ועונש אישי (עם תחית המתים, עולם-הבא וכו'). רעיון זה הוא לפי א"ה עצמו פיצוי לדור שנתרופף בו הרגש הלאומי הקיבוצי והאושר האישי התחיל דוחק, איפוא, רגלי האושר הקיבוצי, שהוא לפי א"ה, מטרתה הדתית והמוסרית של היהדות⁵². אין א"ה מרחיק מזה בניתוחו; אולם אם נפרש את דבריו פירוש הוגן יש לשער, שהיה טוען, שעצם ניסוחם של רעיונות שכר ועונש, תחית המתים ועולם-הבא, רקעם המוסרי ופרטי התמונה כולה, הם בהתאם ל"רוח הלאומי". למעשה אין א"ה טוען כך ומשתדל הוא להוכיח שבספרות הדתית מודגש רעיון האושר הקיבוצי יותר מרעיון האושר האישי, וברם אין בזה משום יישוב הבעיה: אם האושר הקיבוצי הוא מטרת המוסר הלאומי הרי היפוכו — אושר הפרט, — אינו כן, אפילו אם שאר פרטי הרעיון עולים בד בבד עם משהו אחר ברוח הלאומי — לפחות לקה אורו של הרוח הלאומי ליקוי חלקי⁵³. בכל אופן, מהו בדיוק אותו רוח לאומי שהוא שותף ביצירת שתי ההשקפות? זו ואף זו: אם האושר הקיבוצי הוא מטרתה המוסרית של היהדות ואף-על-פי-כן מודה א"ה באפשרות של סטיות זמניות, מניין לו שלא תירשנה סטיות אחרות את מקומן של הראשונות, או שלא תארכנה סטיות כאלה כחול ימים בנכסי רוחה של האומה? ומשנודה באפשרות כזו, מתערטלת קביעותו של "הרוח הלאומי" מכל ריאליות. לכל השאלות האלה אין למצוא תשובה אצל א"ה; יש לקבל את הפרדוקס, ש"הרוח הלאומי" סופו "להתגבש" אחרי התפתחות ארוכה ולהשלים עם תורת התפתחות מסוייגת סיוג שרירותי, או לנקוט ב"תערו של אוקאם" לגבי מושג "הרוח הלאומי" כפי שאחד-העם תופסו.

הבעיה האחרונה הטעונה דיון היא בעיית השפעת רעיונות-חוץ והטמעתם בקולטורא הלאומית, שבעצם אינה אלא צד מיוחד של הבעיה

51 "מוקדם ומאוחר בחיים", עפ"ד א', עמ' ק"ז;

52 עפ"ד ד', עמ' מ"ד; עפ"ד א' עמ' ה';

53 ב"תחית הרוח", עפ"ד ב' עמ' ק"ז. אנו מוצאים טענה מעין זו שייחסנו לא"ה כאן לשם הדיון; בדברו שם על ההבדל היסודי בין תורת הנביאים לבין היהדות המעשית שנולדה בימי בית שני, טוען א"ה שעל אף ההבדל בתוכן רוח אחד בראן — והוא התמכרות קיצונית לרעיון אחר שהוכרה אמיתותו. משמע שאין "הרוח הלאומי" מושג חד-משמעי.

הקודמת שטיפלנו בה. מבחינת השפעות כאלה יש להבדיל, לדעתנו, בין ארבעה סוגי יצירות:

א. — יצירות שכל השפעתן אינה אלא בצורתן, כגון טכניקה בציור או משקל וחרוז בשירה.

ב. — יצירות שתכנן הוא דבר השווה לנפש כל עם ואין בהן משום הסגת גבולן של השקפות לאומיות הרווחות בקרב עם.

ג. — יצירות שתכנן עומד בניגוד מסויים להשקפות שסיגל לו עם במשך התפתחותו, או שעשויות לפחות לערער השקפות מקובלות בקרב עם.

ד. — תורות מדעיות ותגליות המדע.

שני הסוגים הראשונים אינם שנויים במחלוקת, ואילו הסוג השלישי מהווה נשוא לאותה הטמעה קולטורית שבה דן א"ה. אשר לסוג הרביעי, השפעת המדע, יש להקדיש לו דיון מיוחד.

במצבו הבלתי נורמלי של עם ישראל, באין לו סביבה טבעית להתפתחות רוחו, טוען א"ה, יש לסגל רעיונות-חוץ טרם יתרכבו בקולטורא שלנו. ביחס לספרות היפה מדגיש א"ה את הצורך בבחירת חומר מתאים לתרגום מספרויות אחרות לעברית, וחומר זה הוא שהאנושיות שבו היא אנושית באמת⁵⁴. אולם, עניין ישיר יותר יש לו לאחד-העם ובספרות עיונית וכאן בירור ביקורתי של הרעיונות מבחינת התאמתם לרוחנו הלאומי הוא העיקר. אם הבירור העיוני קודם לתרגום היצירות עצמן או שזה מלווה את זה, או אם יש לגנוז כביכול את הרעיונות המקוריים ולהכניס לספרותנו את תמציתם בצורה הניתנת להטמעה בלבד — כל זה מעורפל קצת בכתבי א"ה. לכאורה מוזר שסתם ולא פירש את דבריו, ברם יש לזכור שהפלוגתא בין א"ה ומתנגדיו לא היתה בשאלה אם ראויים ספרים מסויימים להיתרגם אלא אם ראויים הרעיונות שהם מכילים להעשות חלק של הקולטורא העברית הלאומית. בנסיבות אותו זמן היה מקום לפולמוס מעין זה ואין להתפלא על הגישה העיונית המופשטת המציינת הן את דברי א"ה והן את דברי מתנגדיו. מצד שני, השקפתו של א"ה על הטמעת רעיונות-חוץ אצל עם החי חיים נורמאליים מעוררת ספקות רציניים יותר. גם כאן הספרות העיונית, כסכום רעיונות מוסריים בעיקר, היא לנגד עיני א"ה תמיד, וגם כאן קביעותו של "הרוח הלאומי" עם קריטריוני האמת הטבועים בו היא הנחת-אב.

הבעיה הראשונה שאנו נתקלים בה בקשר עם רעיון הטמעת רעיונות-חוץ היא בעיית יצירות הספרות היפה והאומנות הפלאסטית שבהן מתגלמים רעיונות בחומר ובצורה ולא יתכן להפריד בין הדבקים⁵⁵. מזיגת השנים

54 עפ"ד ג', עמ' י"ג ;

55 לשם הדיון מניחים אנו שיצירות אומנותיות רבות מגלמות בהן רעיונות מסויימים, ואין אנו קובעים כלל בתורת האסתטיקה.

היא עצמותן של היצירות ואילו הרעיון כשהוא לעצמו אפשר להעמיקו יותר ולמצותו יותר בהרצאה עיונית פשוטה, ופעמים שהרעיון כשהוא לעצמו אינו ראוי שנייחד עליו את הדיבור. זה צידו האחד של המטבע — צד האומן. צידו השני הריהי הנאתנו האסתטית המתיחסת למשהו שלם, שיש בו צורה ואידיאה, ועובדה זו היא הנותנת זכות קיום עצמאית ליצירות אומנותיות. מהי, איפוא, "הטמעה" קולטורית לגבי יצירה אומנותית? ברי, שאין הביקורת האומנותית יכולה להשתחרר כליל מן הרקע המוסרי של אומתה ואף אין היא מצווה להימנע מהערכת היצירות מנקודת-מבט מוסרית, וכבר אמר סופר אנגלי, שמוטב שתיעשה הערכה זו ע"י הביקורת האומנותית משתיעשה ע"י המשטרה וכוהני-הדת⁵⁶. אך אותו סופר מטעים, שחג סמכותה של הביקורת בצד "המוסרי" שביצירה אומנותית היא שאלה התלויה בהשקפתנו על מקומה של האומנות בכל שיטת "הערכים" ובהגדרה נכונה של "המוסרי" לגבי אומנות. אם יש אמת בתיאוריה של הסופר, שתפקידה של האומנות הוא לסייע בהבאת האימפולסים שבנו לידי שיווי-משקל וכל ערכה המוסרי הוא בזה, ותו לא, הרי ברור שהמסורת הלאומית באה גם היא ובחשבון⁵⁷. אולם ספק גדול הוא אם היתה תורה אובייקטיבית כזו מתקבלת על לב א"ה. השקפתו האיסתטית היתה הידוניסטית-פדגוגית ונטייתו היתה לראות ביצירה אומנותית לבוש לרעיונות נכבדים, פילוסופיים, פסיכולוגיים וכו'. נוסף לזה היה לו הריאליזמוס שביצירה אבן-בוהן לכנותו של האומן. לפיכך לא נתעוררה אצלו בעיה זו שאנו דנים בה. מסתבר, שאם הרעיון המתגלם ביצירה חשוב למדי, הרי מבחינת הטמעת-רעיונות, דינו כדין רעיונות עיוניים סתם. תהא השקפת א"ה בעניין זה מה שתהא, מקום התורפה שבה, כאז כן עתה, היא קביעותו של הרוח הלאומי עם קריטריוניו הקבועים.

מדעי החברה בימינו מכירים במציאותם של אורח-חיים לאומי ומסורת לאומית, אך טרם מצאו החוקרים דרך להסביר לנו את פעולת מנגנון המסורת והרגלי הקיבוץ לפרטיה, וגם לא את אופן השפעתם של גורמים על השינויים החלים במסורת ובאורח החיים. במיוחד לא הצליחו עדיין לברר לנו את התופעה, שעל-אף שכבות בעלות השקפות שונות בעם, אורח החיים הלאומי יש לו, לכאורה, צביון אחיד. אין בדינו, איפוא, הוכחה מוצקה שאין אמת בהשקפת א"ה על תהליך הטמעת רעיונות-חוץ בקולטורא לאומית, אולם יש להטעים, שתופעות קולטוריות המצויות באומות של זמננו יש בהן כדי לערער את השקפתו. טענתנו העיקרית היא, שהשינויים הכבירים שחלו בחייהן של האומות המתקדמות למן המאה

; I. A. Richards, *Principles of Literary Criticism*, 1944, p. 34., 56

; Ibid. p. 38 et seq., 57

הט"ו ועד ימינו שינו את פני הדברים עד כדי כך שכל אותה דיכטומיה בין מה שהוא זר לבין מה שאינו זר לרוח עם מן העמים, מלאכותית היא במידה רבה ואינה מתאימה למציאות.

צא וראה: השכל נשתחרר מכבלי האוטוריטה. שוב אין הספקנות נדונה לגנאי ואנו נתונים באיירה של סבילות רעיונית. סבילות זו, שיכלול התחבורה ותלותן הכלכלית של מדינות זו בזו גרמו שהחליפין במצרכי-רוח, כחליפין במצרכי-חומר, יעשו בקנה-מידה עולמי. חוג ראיתנו נתרחב, אהדתנו וטעמנו נתגוונו. בתוך האומה החריפה התנגשות היחיד במסורת ובהרגלי הקיבוץ. הניגודים הכלכליים בין המעמדות צפו ועלו והטביעו את חותמם על בעיות, שבימי הביניים היתה האוטוריטה הדתית מכריעה בהן, ואילו עכשו הן מנסרות בעולמנו הרוחני ועומדות לדיון ציבורי. המדע מחדיר את ההכרה ללבבות, ש"האמיתות" אינן פשוטות, וסינתיזות המחשבה אינן מאריכות ימים כלפנים, זהירות והסתייגות נעשו בנות-לוויה למחשבה, וה"מומחים" נעשו תל שהכל פונים אליו. אמנם, עוד רבים כוח-שפיטתם הוא כחומר ביד התעמולה וכעבד נרצע לרגש, אולם את גודל חשיבותה של המהפכה אין להכחיש. בכל אשר נפנה נראה אך חליפות ותמורות וגלגלי מנגנון המסורת חורקים ונאנקים.

מן הראוי היה שיראה לנו א"ה כיצד יגיב "הרוח הלאומי" הפועל באישי-האומה, לשינוי היסודי שחל בעולמנו. אולם אין הוא עושה כן; מטפל הוא בשינוי ספציפי זה או אחר, בהשקפה ספציפית זו או אחרת, אולם מנגנון ההטמעה הקולטורית נשאר כשהיה. השינוי היסודי מתפרט אצל א"ה לשורת גורמים חיצוניים או השפעות חיצוניות ללא-קשר, שתגובת "הרוח הלאומי" לכולם היא הסתגלות בהתאם לטבעו הבלתי-משתנה. רעיונות ניטציה, טולסטוי או מארקס, למשל, או שיידחו או שייטמעו — דרך-ביניים אין. תהא התוצאה זו או זו, נגזר עליה שתהא ברורה ומוחלטת ולא תשאיר סרע עודף אחריה.

אכן, בשלוט האוטוריטה הדתית-מוסרית בישראל הכרחי היה, שתבוצע סינתיזה בין רעיונות-חוץ והמסורת או שיידחו הרעיונות. כי שלטונה של האוטוריטה חל על הכל — על השקפות מוסריות, פילוסופיות ומדעיות. סינתיזה זו פירושה היה סינתיזה אחידה. ברם, אין הוכחה שרעיונות-חוץ דרכם להיטמע בקולטורא מודרנית, מכל שכן בצורה אחידה, אפילו אם כרוכה בהם שאלות מוסריות נכבדות. אין זאת אומרת, כמובן, שאפס כוח השפעתם של המסורת או של אורח-החיים הלאומי על תגובותינו לרעיונות חדשים, אלא שאין כוחם מכריע בדבר — מידת השפעה זו תלויה בתנאים רבים ושונים, ואין להכליל בדבר. יתכן, למשל, שדעת הקהל באנגליה תשלים יותר על-נקלה עם שנויים עיקריים בחוקי הגירושין והרכוש מאשר עם

ביטולם של כמה כללים מכללי משחק כדור-הרגל או האגרופנות. ושוב כל אותם ה"חיקוי" וה"תחרות" שמדבר עליהם א"ה אבד להם אופיים הפרימיטיבי; עוד תרבה קנאת סופרים חכמה, אלא שעתה המניע אינה המסורת אלא ביקוש האמת, בשיטות ודרכים שציידנו בהן המדע הבינלאומי. בביקוש זה השקפות של כל האומות נעשו כלי-עזר — שלבים לטפס בהם מ"אמת" ארעית אחת לשניה. יתכן, איפוא, שצדק א"ה באמרו שאילו תרגמו חכמי-ישראל את ספרי אפלטון לעברית כשתורגמה התורה ליוונית. כי אז היה הכוח הרוחני של היוונים לקניין עמנו בארצנו וב לשוננו (הדגשת א"ה) ואז "קרוב להאמין", שגם בא"י היה ישראל מבצע בכוח תחרותו סינתזה שממנה היו צומחות גדולות להתפתחות רוח ישראל העצמית.⁵⁸ ברם, ברי לנו, שבפעם ישראל נורמאלי בימינו לא תיתכן סינתזה מעין זו. ואשר לאומנות הרי מגמת החינוך המודרני היא אימון הטעם ועידונו, וביסודה ההכרה שכל חווית אומן גדול היא מיוחדת במינה — חוויה ללא-הישנות, המזכה את הרבים להיעשות שותפים לה. יתר-על-כן: חייך בלתי מפורש זה שמעמיד א"ה בין השקפות המכריזות כביכול על תוכנו המוסרי ומגלמות בעצמן את רוח אומתן מזה והמדע הנסיוני מזה, אף הוא נראה מלאכותי בנסיבות זמננו; אמת שהמדעים המדויקים והנסיוניים בהחלט השפעתם המיידית אינה ניכרת ביותר, אולם לעומת זאת תורות והשקפות אחרות שאינן מבוססות ביסוס נסיוני איתן, נותנות את סימניהן בהשקפות מוסריות. תורת פרויד, למשל, מן הנמנע הוא שלא תשפיע על עמדתנו כלפי בעיות-המין, ותורה כזו של מארקס — על יחסי מעמדות ועמדתנו כלפי הרכוש וכו'. לכאורה רב המרחק בין פיזיולוגיה לרומאנטיות בספרות, ואף-על-פי-כן סובר מדען אנגלי, שההשערה המדעית ש"האהבה היא תוצאת-לוואי פסיכולוגית של מאזן הורמונים מסויים", דוחקת את הרומאנטיות מן הספרות, וגוררת בעקבותיה שנויים ביחס הגבר לאשה וכו'.⁵⁹ במאמרו הראשונים מטפל אמנם גם א"ה בהשפעות מעין אלו ש"רוח העת" גרמן, אולם אין המסקנה מתחייבת מהם ש"הרוח הלאומי" או המסורת הלאומית, נכנס מה שנכנס, משתנים במהותם היסודית. אופייני בנידון זה הוא המאמר "שתי רשויות" ומן הראוי לעמוד עליו: בשנים כתיקונן — טוען א"ה במאמר זה — משננים העבר וההווה, "להאיש הפרטי את המצוות החברתיות בשפה אחת ובדברים אחדים", ואין הפרט מרגיש שאסור הוא בשלשלאות ברזל אל העבר.⁶⁰ אך "יש אשר תנשב רוח חדשה באויר החברה ותביא אל קרבה רעיונות וחפצים חדשים אשר לא שיערום אבותיה". "הרוח

58 ע"ד א', עמ' קע"ה;

C. H. Waddington, *The Scientific Attitude*, (Pelican Books), 1941, 59

60 ע"ד א', עמ' קס"ג;

p. 45 et seq.,

הזאת נולדת תמיד על ידי חדושים קטנים שמחדש ההווה⁶¹. דרכם של רעיונות כאלה להתאזרח בלבבות, היות ואין החברה רואה אותם בראשיתם כעוינים לרעיונות העבר, וסופם לדחוק את הרעיונות הישנים ולהתיש את כוחם⁶². מאידך, בשאלות "רבות-ערך" יקדימו "חכמים הרואים את הנולד... לראות ולהראות גלוי לכל את הסתירה שבין העבר וההווה באיזה מענפי החיים, בטרם עוד הצליח ההווה להחליש כחו של העבר". אז תיאסר מלחמה בין הישן והחדש, ברם סופם להתפשר "באופן שכל אחד מהם פועל פעולתו במחיצתו (הדגשת א"ה) מבלי להפריע גם את האחר מלפעול במקום המיועד לו"⁶³. נראה לנו, שמתוך שלא הכיר א"ה שתהליך החידושים בחברה המודרנית נמשך והולך תדיר, והאפיל על כך בפראזה החביבה עליו "יש אשר", היציל את "הרוח הלאומי" משינויים עיקריים במהותו. שהרי, בשנים כתיקונו, או שאין כל שינויים חלים או ש"קטנים" הם, ואילו ב"שאלות רבות ערך" אין רעיונות חדשים תופסים מקומם של הישנים אלא מתקיימים זה בצד זה ושניהם פועלים במחיצותיהם השונות. א"ה מנתח את התגבשותם של רעיונות חדשים בישנים, ומיטיב לראות את אמצעי-ההסוואה שבהם משלים אנו את עצמנו להאמין שהחדש באמת אינו כ"כ חדש וכו'. ואף-על-פי-כן, מוצאים אנו ובו במאמר פיסקה זו: "ולפי שאין החברה בוראה לה בכל דור מחדש את קניניה הרוחניים ואורחות חייה, אלא דרכם של דברים אלו להולד בה בראשית ימיה על ידי תנאי החיים, וללכת אחרי כן הלוך והתפתח במשך דורות רבים עד שמקבלים צורה מוגבלת נאותה לה, ואז הם נמסרים בירושה מדור לדור בלי שינויים עיקריים, — לכן... גם החברה כולה בכל דור אינה בעיקרה אלא כלי-תשמישו של רצון הדורות שקדמו לה..."⁶⁴ וברי, שהמלים "עיקריים" ו"בעיקרה" מבליעות כאן בנעימה משהו עיקרי, והוא מהותו של אותו "סובסטרט" בלתי-משתנה בכל השנויים. דוגמת הכוהן-האסטרונום סקי שמביא א"ה מלמדתנו, לאמיתו של דבר, את היפוכו של זה שמייחס לה א"ה: אלמלא חל שינוי "עיקרי" באותה השקפת עולם שסקי היה אחד מנציגיה, היה נוקט בעמדה חיובית לגבי השאלה כיצד הוא מאחד בנפשו שני הפכים; בעצם הרי יש בתשובתו משום השתמטות — השתמטות שלא תצויר, למשל, בפי שמואל איש נהרדעא או, להבדיל, בפי טהומאס אקווינאס. גם דוגמתו השניה של א"ה בו במאמר, האנטישמיות לקויה היא, משום שאם ננתח תופעה זו נמצא שבימינו מתפרנסת היא מכמה וכמה מקורות הנובעים מתנאי חיינו בהווה, ואין להסבירה כירושת העבר בלבד⁶⁵. ברם, דיונו של א"ה אופייני הוא בזה, שאין תהליך השינויים

61 שם, עמ' קס"ד ; 62 שם ;

63 שם, עמ' קס"ה ; 64 שם ; עמ' קס"ב ;

65 עיין, למשל, Morris Ginsberg, Op. Cit. pp. 210—211

הקולטוריים בימינו רציף ומתמיד בעיניו, ו"הרוח הלאומי" תוחם לו תחומים. אף מה שסמוי מן העין בתהליך זה, כגון שלל תגובותינו האישיות, הספקנות, הצביעות וויתורי החלשים ללחץ הקיבוץ, לא זכה להערכה ראויה מצד א"ה, ולפיכך נטה להפריז בקביעותה של הקולטורא הלאומית ובאחידותה. הרושם הכללי המסתנן מכל זה הוא שחלל הגיוני פעור בין עדות אִמְפִּירִית שלא נתמצתה והכללה עיונית שלא הוכחה.

סוף דבר

במבואו להוצאה החדשה של כתבי א"ה מטעים הפרופ' רות, שהבעיה הפילוסופית שבמשנת אחד-העם נשארה "בתיקו" ושאין במשנתו כדי להתירה⁶⁶. בעיה זו נובעת מתוך כך, שאחד-העם חשב לאחוז גם בהסבר הסוציולוגי הרואה את ערכי הדת והמוסר כיחסיים, וגם הכיר את הערכים האלה כמוחלטים⁶⁷. מאידך, בדברו על השפעתן של אסכולות שונות על א"ה מעיר הפרופ' רות ש"אין לדבר על ביסוס והסתמכות כאילו יגע אחד-העם ומצא אסכולות אלה כדי לתת סעד מדעי להשקפותיו. את האמת שבהן לא רק הבין אלא גם הרגיש"⁶⁸. עם דעתו האחרונה של פרופ' רות קשה לנו להסכים; מסופק הדבר אם לא פעלו גורמים שברגש בעצם בחירת האסכולות. הסתירות שברעיונותיו העיוניים של א"ה בולטות למדי וקשה להאמין, שלא הרגיש בהן א"ה לאחר שנשלמה שיטתו ושקטה מלחמת הדעות בציונות ויכול להשקיף על רעיונותיו מתוך פרספקטיבה מסויימת. האם לא נרקמו הניגודים היסודיים שבהשקפת א"ה על רקע דילימה אישית של אדם מישראל, שבקיבוץ גלויות עמו לא יכול להאמין ואילו לגאולת העם הרוחנית באמצעות ארצו ההיסטורית ערג בכל נפשו? ⁶⁹ על כל פנים, ברור שבצורה שלבשה תורתו, ורק בצורה זו, יכלה ליהפך לגורם ריאלי בציונות ולהיעשות תחליף לאותן עליות וירידות ברוח העם שהיו מלוות את הגיאות והשפל בהצלחותיו הדיפלומטיות של הרצל. אכן, יש דמיון מסויים בין אחד-העם לפיכטה מבחינת המטרה שהיתה לעיניהם — מזיגת ההכרה הקולטורית והמדינית בעם — והאמצעים שאחזו בהם לביצוע מטרתם; מה שעשה פיכטה אחרי תבוסת יינה ב"נאומים לאומה הגרמנית" נטולת-כוח צבאי ומדיני, עשה א"ה במאמריו על שאלות הקולטורא בישראל, נוכח חורבן הגיטו והתפרדות הקולטורית. לפיכך לא מקרה בלבד הוא, שתיאור המושג "קולטור", כפי שהגרמנים תופסים אותו, באחת ממסותיו של סאנטאייאנה, הולם כה יפה את ה"קולטורא" במשנת אחד-העם. ואלה דברי סאנטאייאנה:

66 "כל כתבי אחד-העם", ירושלים, תש"ז, עמ' xi ;

67 שם, עמ' x ; 68 שם, עמ' vii ;

69 עיין "סוף דבר" במאמרנו "המרכז הרוחני והתפוצות בתורת א"ה", "מלילה" ב' ;

„כל עם יש לו מוסדות אופייניים, סופרים ומדינאים המייצגים אותו, עבר והווה, צורות מסויימות של אומנות וחרושת, טיפוס מסויים של מדיניות ושל השראה מוסרית. אלה הם ה„קולטור“ שלו, מסורתו הלאומית וצידו הלאומי. ואם מביא החינוך את היחיד לידי כך שיבין את כל אלה, שישתף את עצמו ברוחם ובחיהם ויוכל למסרם נאמנה לדורות הבאים, אזי קלוט קלט (היחיד) את ה„קולטור“ לתוך אישיותו הוא. ה„קולטור“ נמסר על ידי חינוך שיטתי. לא כקולטורה (culture) הוא ה„קולטור“; אין הוא עניין של הישגים אישיים שונים וטעם מעודן, אלא, ביהר דיוק, השתתפות בתכלית לאומית ובאמצעי ביצועה. מי שהוא בן-בית ב„קולטור“ זה יכול הוא לחיות מתוך חופש את חיי ארצו, להיות סוד השראתה קניינו והוא מעריך את אשר תשאף לו ומוצא את אושרו באותן מהצלחותיה שיש בידו לסייע להשגתן. „קולטור“ היא דת חילונית, הכוללת גם את דת הכנסיה ומקציבה לה את מקומה הראוי. ה„קולטור“ דומה למשטר החברה של ערי ימי-קדם ולזה של הכנסיה הנוצרית בזה שהוא מהווה משמעת מסויימת, אוטוריטיבית ורצינית, אימון שהוא מעשי, ונחשב לדחוף וכביר-ערך“⁷⁰.