

הקדמות לחירות המחשבה העברית

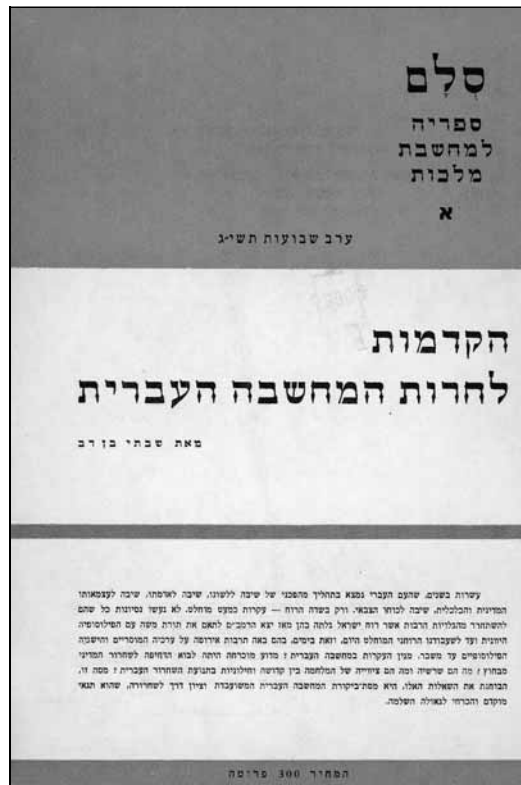
בטיטה מוקדמת הכתיר שב"ד את חיבורו זה בשם: 'הקדמות לחירות העין העברי', ובשיחות בעל פה הוא התבטא ואמר שזוהי עבודתו החשובה הראשונה. החיבור פורסם בחוברת מיוחדת של 'סלם' בערב שבועות תשי"ג – כחצי שנה לאחר כתיבתו – ואת אשר נדפס בשער החוברת נביא בנספח לחיבור, (להלן בעמ' 207).

במידה רבה ניתן לומר כי שב"ד רשם כאן את תיאור חווייתו האישית כאשר "גילה" את תורת ישראל, דווקא דרך הצוהר של המשפט העברי. ואולם, את חווייתו האישית – המדהימה בגיבושה המחשבתית – מעלה שב"ד ללשון "אנחנו"; הוא יוצק אותה למהלך כולל, אשר המעשה והעיון עולים בו כאחד, מהלך האמור להינטות מן ההווה אל העתיד כמעלה של תנועה מהפכנית-משיחית העולה בחזון.

דברים אלה עולים מכל האמור בחיבור הזה – ראה בייחוד בעמ' 190 ובהערה 36 שם – ושב"ד כתב זאת גם באוטוביוגרפיה 'מהלך חיי' (כרך זה עמ' 46 ואילך). הנה קטע: "תוך כדי כך [= אגב הלימוד העצמי ב'סדר נזיקין'] התפרשה והלכה לפני המשמעות החיה של תורת ישראל, אשר מורי לימדוני כי מזה עידן ועידנים כבר איננה קיימת. ... ומשנמצא לי באופן כזה המפתח למושגים המקוריים של תורת ישראל, כבר יכולתי להתקדם ולהבין את האמת החיה שלא נעלמה גם מיתר מדורי התורה ... – מדרש הגות וקבלה – ובשנת תשי"ג פרסמתי את החוברת 'הקדמות לחירות המחשבה העברית' שבה נתתי ביטוי היסטוריוסופי למפגש הזה".

בכל הקשור לביקורת, לניתוחים ההיסטוריים ולמסקנותיהם, המשיך שב"ד בפיתוח דבריו והרחיבם בספרו הגדול – 'גאולת ישראל במשבר המדינה' (כרך ב') – שהוא החל בכתיבתו מיד לכשסיים את כתיבת החיבור דנן. ואילו בכל הקשור לבניין נפשם ושליחותם של חלוצי המהפכה המשיחית, המשיך שב"ד בפיתוח הדברים בייחוד בספר 'גבואה ומסורת בגאולה' (כרך זה) שנכתב כעשרים שנה מאוחר יותר. פדברים האלה הוא כתב בהקדמתו לספר הנ"ל –

ראה זאת שם בהרחבה – ובתוך-כך הוא חוזר ומאפיין את עבודתו הראשונית דנן, בכותבו על עצמו כי בחוברת זו "ביססתי מבחינה פילוסופית וחווייתית את המעבר וההתעלות מן הארגון החילוני של לח"י אל הוויית חלוצי המהפכה של גאולת ישראל השלמה, הפועלים מתוך תודעת שליחות וקבלת אחריות עצמית, במסגרת קדושתה של תורת ישראל".



עמית בשנים שהעם העברי נמצא בתהליך המסבני של שיבה ללשוננו, שיבה לארצותינו, שיבה לעצמאותנו המדינית והמלוכנית, שיבה למוצא האבא, ורק בעת הרוח – עקרות כמעט מוחלטת, לא נעשו נסיונות כל שיהם להשקיע ולקבוע חרותנו הרוחנית ויחסינו הרוחיים ואת ביטויים בהם במה הוביל אירופה על ערכיה הממריים והיעדרה היסודיים על שוכרינו מן העקרות הממריה העברית; מן מורשתה הרוחית, לבוא והוסיף להמרינו הממרי; מן זה שישירנו ומהלכנו של המלחמה בין סדרים והסלמות בהנעת משחור העברית; מן זה, המבטא את השלמות האלה, היא פתיחותה הממריה העברית המועברת וציון דרך לשחזור, שהוא תנאי מוקדם וחברתי לאיכות השלמה.

המחיר 300 פרימה

ב פתח ההקדמה של פרופ' גוטמן לספרו על תולדות הפילוסופיה של היהדות, אשר באמת אפשר לראותו כסיכום ממצה לתחום מחשבה זה, נקבעת לפנינו העובדה, שהעם העברי לא הגיע לידי העיון הפילוסופי בכוח עצמו, ואף לא יצר מעולם פילוסופיה עברית אוטונומית. העיון העברי לא היה אלא חלק מן הפילוסופיה של העמים שישב בתוכם, והיווה תחום נבדל לעצמו רק בנושא חקירתו: בדרכי-מחשבה זרות ביקש המחקר הפילוסופי העברי לבסס ולאמת את תורת-היהדות ולהשלימה על-פי המסקנות של הפילוסופיה הכללית. בסיום הספר נודע לנו, שאף דרך-עיון זאת באה לידי שיתוק כמעט גמור בראשית יובל השנים האחרון, וכי לאור המסיבות שהשתנו יש לצפות למפנה מעתה ולהבא, אלא שגם מפנה זה יינק מן ההתפתחות הפילוסופית העברית שקדמה לו.¹

ואמנם, מפנה במחשבה העברית נחוץ, לא רק כצורך פנימי של העיון העברי האקדמי השרוי במבוכה, ולא רק משום שהעיון העברי האקדמי נשאר זר לרוח היהדות עד היום הזה, על אף ההיסטוריה הארוכה שלו, וזה בעיקר בגין אופיו האקדמי, אלא המפנה נחוץ קודם-כול מתוך הצורך המעשי מאוד ליצור לעצמנו

1 שב"ד מתייחס בפסקה זו לספרו של יצחק יוליוס גוטמן: 'הפילוסופיה של היהדות', הוצאת מוסד ביאליק, ירושלים תשי"א. הספר פורסם בגרמנית כבר בשנת 1933, וכשנה לאחר מות המחבר יצא ספרו לאור גם בעברית, בתוספת פרק חדש, שאליו מכוון כאן שב"ד בכותבו על אשר נודע לנו "בסיום הספר".

פרק אחרון זה הוא המאמר על פרנץ רוזנצווייג; בקטעי הסיום כותב גוטמן כי היהדות האירופית, ובייחוד זו הגרמנית – אשר שימשה עוד מימי מנדלסון כמרכז הפילוסופיה היהודית – נהרסה בידי הנציונל-סוציאליזם, וכתוצאה מכך לא נמצאו תלמידים וממשיכים להתעוררות העיון הפילוסופי בסוף המאה ה-19, ועל-כן היא "באה עכשיו לידי קיפאון". גוטמן ממשיך וכותב ש"אם קום תקום שוב [הפילוסופיה היהודית] להמשיך את עבודתה, ודאי יקום הדבר בתנאים שגשגנו שנינו גמור", שכן המציאות היהודית החדשה מעמידה את העיון בפני בעיות חדשות, בתוך המתח שבין המשך רציפות המסורת הרעיונית לבין החידוש, אשר עוד לא נתבררו פניו וכיוונו.

ואכן, באמת, בדיוק אל הרקע הזה ננעצת ו'נשתלת' הגותו החדשנית של שב"ד – מעין מילוי תחזיתו זו של גוטמן – והדבר בא לביטוי הן בחיבור הביכורים הזה והן בכל המשך פיתוח מסכת עבודתו.

אוריינטציה בתקופה מהפכנית-משיחית זו שאנו חיים בה, ושלא הספנו בה עדיין, מצד אחד, ומצד שני – בתקופת ריקנות זו השוררת כיום בעולם שמסביבנו, ואשר רוחותיה פורצות ונושבות גם לקרבנו ומאיימות לטמטמנו ולכלותנו בשחר תחייתנו. ואף-על-פי-כן, קשה להסכים עם פרופ' גוטמן בכך, שהמפנה הנחוץ לנו צריך, או אפילו יכול, להיות המשך גרידא למה שקדם לו בפילוסופיה העברית. ולא רק משום שהמשך גרידא פירושו המשך הדבקות בעולם זר וכלאיים של רוח, ואנחנו רוצים להיות דווקא מקוריים. פשיטא לנו שלמקוריות אין מספיק הרצון בלבד, אלא נחוצה גם היכולת הפנימית, ונחוצים התנאים החיצוניים, ונחוץ ההכרח האובייקטיבי. והנה, נראה לנו ששלושת הגורמים הללו קיימים היום כולם כאחד, וממילא נהיה אפוא מעתה מקוריים, אבל נוסף על כך, וגם זה חשוב – אף-על-פי שהדבר כלול כבר במה שאמרנו: אין אנו יכולים עוד שלא להיות מקוריים, מפני שמחוצה לנו אין עוד במה לדבוק, ואילו אנחנו – עדיין אנו חיים ופועלים, ואין בדעתנו כלל לרדת מן הבמה.

כיום הזה, כשמסיים אדם לקרוא את תולדות הפילוסופיה העברית, יש לו הרגשה של יציאה מאפלה לאור גדול – ממש הרגשה של היחלצות מקורי עכביש. אין ספק: עבודה נפלאה נעשתה כאן, ומי שיש ביכולתו לשכוח את עצמו ולהזדהות עם מחשבת החושבים הגדולים הללו ישאב אפילו חופני-הנאה. אולם, מי שאיננו ניגש לכל היצירה הזאת גישה אקדמית, אלא מבקש לו תכלית רוחנית ומדינית-מעשית – והלא כל תכלית רוחנית היא ממילא גם מדינית-מעשית – יכול רק לפטור את כל הגדולה הזאת באנחה של השתתפות, ממרומי המשבר הטוטלי של המחשבה האירופית וממרומי הזכרונות ממעמד הר-סיני, אלה שני היסודות שעליהם הושתתה כל העבודה הכבירה הזאת, ולומר, אפילו בלי כעס: חסל. אבל בנקודה זו גם אורבות לנו סכנות מכל המינים.

ההנחה היסודית של כל הפילוסופים שלנו עד היום, אולי ביוצא-מן-הכלל של רבי יהודה הלוי,² אם אמנם אפשר לכנותו פילוסוף מן החבורה, היתה אחת מן השתיים: א) השכל יכול להכיר בכוח עצמו את האמת; ההתגלות בהר-סיני היא אמת; ההתגלות בהר-סיני חייבת אפוא ויכולה להתאמת על-ידי השכל האוטונומי;

2 רבי יהודה הלוי, ההוגה המופלא וגדול משוררי ספרד, חיבר את 'ספר הכוזרי' שאליו מכוון כאן שב"ד. הספר ערוך כדו-שיח בין היהודי הדובר, 'החבר', לבין מלך כוזר התר ומתחקה אחר האמת, ובתוך-כך ניתנים בו יסודות אמונת ישראל תוך פולמוס עם מתנגדיה. רבי יהודה הלוי נפטר בשנת 1140, בדרכו למחוז כיסופיו: ארץ ישראל. בהמשך הדברים כאן (לפני כוכבית-ההפרדה שב'עמ' 162) – כמו גם בכתביו הבאים – ישוב שב"ד וישען, לא פעם, ותמיד בהערצה, על הגותו של ריה"ל.

או, ב) אָמַת השכל ואמת ההתגלות סותרות זו את זו, (ועל-פי השכל!) יש לנו רק הברירה להחזיק באחת משתי האמנות.

מי שהאמין בהנחת-היסוד השנייה, ובחר באמת-ההתגלות, נשאר אמנם נאמן ליהדות, אבל ממילא, ודווקא בכוח אותו השכל שכפר בעצמאותו, הטיל על השכל – זה המכשיר שהעניק לנו הבורא כדי למלא באמצעותו את המצווה "וְיִכְבְּשֶׁהָ, וְיִרְדּוּ בְּדִגְתֵי-הַיָּם וּבַעֲוֵף-הַשָּׁמַיִם וּבְכָל חַיַּה הַרְמִשָּׁת עַל הָאָרֶץ"³ – כבלים כאלה, שהביאו רק לידי כך, שכאשר עמד שבת-יצבי לפני השולטן – לא ידע, פשוט, מה לעשות.⁴ מי שבחר, לעומת זאת, באמת השכלית כביכול, פרש מישראל והלך למקום שכל פָּאָיו לא ישובון.

הנחת-היסוד הראשונה פטורה לכאורה משתי הסכנות גם-יחד, ועם זאת, שתיהן משמשות בה בערבוביה: על-פי הנחה זו יש למחקר ולעיון משימה כפולה – לאַמַת את השכל על-פי ההתגלות, וכך מסתלף מהלכו הטבעי; ולאמת את ההתגלות על-פי השכל, וכך מסתלפת ההתגלות. בעלי הנחה זו נמצאו אפוא קרחים מכאן ומכאן: הפעולה הפיסית נמנעה מהם, ועם זאת בא אצלם, תחת החזון והייעוד הישראליים, החזון היווני, ואחר-כך החזון שאפשר לכנותו קוסמופוליטי, ששניהם חסרים ייעוד במוֹבֵן העברי המקורי, כפי שנשתדל להבהיר להלן.

אמנם כיום, אותו משבר טוטלי של המחשבה האירופית שהזכרנו נובע דווקא מכך, שהשכל הכיר, ברצונו החופשי כביכול, שלגלות את האמת נבצר ממנו. דברים אלה אמורים לא רק לגבי האידאליזם, אלא גם לגבי המטריאליזם, שהרי המטריאליזם 'הטהור' אינו טוען כלל שיש אמת מוסרית, ואילו המטריאליזם הדיאלקטי⁵ הרכיב את אותן שתי הנחות-היסוד שהבאנו לעיל, וקובע בערך כך:

3 ברכת-הציווי של הפרייה והרבייה, וברכת-צו 'כיבוש הארץ' התוכפת לה, נאמרו לְאָדָם – זכר ונקבה – אשר נבראו זה עתה, בצלם אֱלֹהִים; (בראשית א' כ"ח).

4 שבת יצבי הובל אל ארמון השולטן, מוחמד הרביעי, ביום ט"ז באלול תכ"ו (1666). הוא הוכנס לתוך ישיבת מועצת גדולי השלטון וראשי דת האֶשְׁלָם בממלכה, ושם נמסרה לו הודעה שכזו, לערך: מכיוון שעוררת מהומות והסתת את עמך למרד, פתוחות עתה לפניך שלוש דרכים: או תן כאן ועכשיו אות ברור על היותך משיח, או המר את דתך לְאֶשְׁלָם, או שתוצא להורג.

לא כל פרטי תשובתו של שבת-יצבי ידועים, אך הוא הכחיש מכל וכל שהוא משיח, ומבין שתי האפשרויות האחרות – הוא בחר בראשונה; הוא הטיל ארצה את מצנפתו היהודית, וקיבל עליו בו-במקום את דת האֶשְׁלָם. השולטן קיבלו ברצון; הוענקה לו קיצבה חודשית, ושם חדש ניתן לו מעתה: מוחמד אפנדי. ראה על כך בספרו של גרשום שלום: 'שבת יצבי והתנועה השבתאית בימי חייו', הוצאת עם עובד תשי"ז, כרך ב' עמ' 568 ואילך.

אמנם, השכל וההתגלות (של הגל-מרקס-אנגלס) מאמתים זה את זה, אבל מעתה אין עוד לשכל מה לגלות; מוחמד-מרקס הוא הנביא האחרון, וכל אמת שתתגלה לאדם בעתיד היא שקר מלכתחילה, באשר היא סותרת את ההתגלות.⁵

לכאורה – אם אין אנו עומדים על בסיס המרקסיות כשם שאין אנו עומדים על בסיסה של כל דת לא-יהודית אחרת – אפשר היה אפוא לומר קדיש אחר אותו "שמשו"ן" ששכל שמו, אולי בתוספת דמעות פנות על הטרגדיה שלו, הנוגעת באמת עד הלב, להוסיף עוד 'קדיש דרבנן' אחר סילופי הפילוסופיה-של-היהדות והקבלה,⁶ זו בתה של הפילוסופיה – ויהיה אביה מי שיהיה – ולצפות בלב שקט ובוטח לביאת משיח-צדקנו, שכל המכשולים, אשר הושמו על דרכו מלכתחילה דווקא כדי לסללה, הוסרו באופן סופי. הצרה היא שמכל הדברים האלה אין אנו נמצאים מוחזרים ממילא אל היהדות שבטרם הסתלפה, ואילו בהווה זה שאנו עומדים בו – כל המכשולים הללו מונחים עדיין בדיוק כפי שנערמו.

כי מצד אחד, כפי שאמרנו, אף-על-פי שכרע גם נפל אויבה-הפנימי-כביכול של היהדות, הרי לא יצאה היהדות שלמה מן המאבק. עוד נשוב לדון בתוכנה של תורת-היהדות וייעודה; כאן נסכם רק בקצרה את המנוגד לה בחזון היווני והקוסמופוליטי. בניגוד ליהדות, שהיא תורת-חיים של חתירה פעילה לנצח-ישראל

5 שלוש הבהרות לפסקה זו:

- ה'אידיאליזם' וה'מטריאליזם' הינן שתי אסכולות פילוסופיות נוגדות, וראה עוד על כך להלן בעמודים 172-173 ובהערות 23 ו-24 שם.
- גיאורג וילהלם פרידריך הֶגֶל היה מגדולי הפילוסופיה הגרמנית במפנה המאות ה-18 וה-19. הוא עמד על אחדותן של הפילוסופיה וההיסטוריה, והציב את המודל הידוע של ההתפתחות הדיאלקטית: תזה-אנטי-תזה-סינתזה.
- קרל מרקס וידידו פרידריך אנגלס (שהוציא לאור את רוב כתבי רבו) פיתחו, על-פי דרכם, את הפילוסופיה של הֶגֶל והעמידו את הדוקטרינה המכונה 'מטריאליזם דיאלקטי' (הבנויה מעל ה'מטריאליזם ההיסטורי'), זו השיטה התופסת את ההיסטוריה כמלחמת מעמדות אשר תוביל בהכרח, בדרך דיאלקטית, לנצחון מעמד הפועלים ולייסוד חברה שוויונית.

מרקס נפטר בשנת 1883. עוד עליו – ראה ב'גאולת ישראל במשבר המדינה' (כרך ב'), הערה 10 בעמ' 37.

- 6 נוסף על הרחבת-דברים שלהלן בנושא זה, עוד עתיד שב"ד לשוב בכתביו הבאים, בכמה מקומות, לניתוח סילופיהן ונזיקיהן של הפילוסופיה והקבלה במחשבת עם ישראל ובמהלך גאולתו. ראה למשל: 'גאולת ישראל במשבר המדינה' עמ' 397, למן הפסקה הפותחת ו"הסיבה השנייה" עד כוכבית הפרדה בעמ' 402; 'דבר לגויים' (כרך ב') בפרק ב', בייחוד מעמוד 609 בפסקה הפותחת "אלא"; 'נבואה ומסורת בגאולה' (כרך זה), עמ' 243 בפסקאות שלאחר הצינון: ד'.

ועילוויירושלים, המוברחת מן הקצה אל הקצה, והשואבת את איתנותה שאינה ניתנת לערעור, על-ידי קדושת הצו האִ־הי ומתוכו, הרי החזון היווני הוא לגלות את האמת של העולם החיצוני ולהבינו. אינני רוצה לומר בזאת, שהתרבות היוונית אין בה ניצוצות של חתירה לנצח, או שְׁרָה ליהדות בקשת האמת מן הבחינה הסטטית, אלא שליהדות לא אכפת בעצם מהי האמת הפיסית כשהיא לעצמה; אין האמת הפיסית מעניינת את היהדות אלא בתוקף הסקרנות הרגילה שיש לאדם הרגיל, וביחוד – בתוקף ערכה ומשמעותה כאובייקט, שבתוכו ועליו יש לפעול כדי לתת סיפוק לחזון הנבואי הישראלי. בעוד שאין ליהודי אושר גדול יותר ממילוי מצווה, הרי היווני מדמה למצוא את אושרו הנעלה ביותר בַּיִדְעָה. תרבות יוונית זו, כשהורכבה עליה הנצרות, שמה את הדגש בהכרת־האלוהים, והאושר הגדול ביותר הוגדר כְּאוֹשֵׁר של הכרה זו.

לא מקרה הוא שהפילוסופיה התפתחה ביוון, ולא התפתחה לכתחילה בישראל, ומאחר שהפילוסופיה היוונית אינה אלא בקשת האמת הפיסית, ומתוך כך – המטפיסית, ומאחר שבאמת לא ניתן השכל לאדם אלא כדי לבקש את האמת הזאת, ולו גם כמכשיר בלבד, כדי להשתמש בה, הרי גם הפילוסופיה היהודית, מתוך שלא צמחה צמיחה מקורית מקרקע היהדות עצמה, הסתבכה בהכרח בחזון זה: אמנם, על-ידי שעסקה באימות השכל על-ידי ההתגלות הנבואית, שמרה, מצד אחד, על מסגרת היהדות ושאיפותיה, אולם, משעברה לאימות ההתגלות על-ידי השכל, ניתנה העליונות לזה האחרון; וכשהרגיש השכל, שממכשיר הפך לאדון, כפה את הסקרנות גרידא, שהיא נשמתו, גם על ההתגלות הנבואית, וכך לא ניצל אפילו הרמב"ם מן הקביעה, שהמוסר הוא רק כלי לשלמות הפילוסופית, ולפיכך – אם יימצא אי-שם אדם בודד בלי סביבה חברתית, הוא יהיה פטור מן המוסר, ויוכל להגיע לשלמות בלעדיו; רק שהוא חוזר ומתקן את עצמו, שהשלמות, מצדה, חוזרת ומולידה את המוסר.⁷ בעוד שעל-פי היהדות הטהורה, אדם התועה בדד במדבר סהרה חייב לשאוף לירושלים מִיָּה וּבִיָּה, הרי נדמה שעל-פי הרמב"ם הוא יִצָּא ידִי־חובתו אם חשב מחשבות פילוסופיות, ורק אם תישאנה המחשבות האלו פרי, ימצא התועה פתאום, שבעצם הוא שואף לירושלים. מיותר לציין, שאם הרמב"ם כך – הדיוטות לא־כִל־שֶׁכֶן, וכך אנו מוצאים שכיום מעטים הם האנשים גלויי-

7 אל-נכון, מכון כאן שב"ד לדברי הרמב"ם בהקדמתו לפירוש המשנה – ואלה דבריו (בדילוגין):

"וחקרו [החכמים] כל פעולותיו [של האדם], אחת אחת, כדי לדעת מה תכליתו מכל הפעולות האלה, ומצאו שתכליתו פעולה אחת בלבד – ושאר כל פעולותיו אינן אלא

העיניים, שאינם רואים גם ביהדות מין מטפיסיקה או תאולוגיה או תאוסופיה⁸, שכולן כאחת אינן אלא תורות להכרת אלוהים, אף-על-פי שהיהדות המקורית קובעת בפירוש שלא יראה אדם את האֱלֹהִים נְחִי, וכיוצא בזה,⁹ ואף-על-פי שלכאורה ידוע היטב הכלל, שקובעים כל חוקרי-היהדות, שאין תאולוגיה בתורת-ישראל.

נוסף-על-כך, הרי גם החזון של הפילוסופיה היוונית לא נשאר טהור אחר שדר בכפיפה אחת עם הנצרות, בת-היהדות, במשך אלף שנים ויותר. כאשר חזר העיון העברי אחר תקופת הרנסנס להתמודד עם הפילוסופיה האירופית החדשה, הוא כבר מצא אותה מעורפלת ומעורבת בחזון חדש, נוסף על חזון הידיעה: הפעם – חזון מוסרי, כביכול מקיף דווקא, ובכך, מבחינת הדינמיות, חזון קרוב יותר ליהדות, אבל, על-פי מיטב המסורת היוונית-האלילית והאירופית-הנצרותית כאחת – חזון אינדיבידואליסטי, חילוני ורציונליסטי, ובכך פורמלי וחסר תוכן לאומי-קונקרטי מעצם טבעו. חזון זה התבטא בכמה פנים: דמוקרטיה, ליברליזם, סוציאליזם וכל מיני רָפֶס אחרים, שאת כולם יחד כללנו לעיל במונח הכללי: החזון הקוסמופוליטי. מי שאינו איסטניס יוכל אולי לקרוא את הספר החדש של הרב ד"ר ש. פדרבוש, 'משפט המלוכה בישראל',⁹ אשר זכה זה מקרוב באיזה פרס בארץ הזאת, ותהיה לו תמונה חיה ממה שקורה ליהדות כשהיא 'מתאמתת' בכל הפרזיולוגיה הזאת.

להמשכת קיומו כדי שתושלם בו אותה הפעולה הייחודית – והיא: השגת המושכלות וידיעת האמתיות על בוריים. ... וגדול שבמושכלות [הוא] השגת אחדות הבורא ... לפי ששאר המדעים אינם אלא כדי שיוכשר בהם עד אשר יגיע אל מדעי האֱלֹהִות. ... אבל עם השגת המושכלות, חובה לנטוש את ההגזמה בתענוגות הגופניות, כי במושכל ראשון ישיג שהָרֶס הנפש בבניין הגוף, ובניין הנפש בהרס הגוף, לפי שאם היה האדם רודף אחרי התאוות ... הרי אז לא יוכר בו הכוח האֱלֹהִי, כלומר השכל, ויהיה אז כחומר בודד, צולל בים ההיולי. ... ולכן תמצא המצווה ככל התורה: 'וּלְמַדְתֶּם [אתֶּם]', ואחר-כך 'לְעִשְׂתֶּם' [דברים ה' א'], התלמוד קודם למעשה, כי בתלמוד יבוא לידי מעשה ואין המעשה מביא לידי תלמוד ...".

(ראה: 'משנה עם פירוש הרמב"ם' בתרגומו של הרב יוסף קאפח, הוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים תשכ"ג, עמ' כ"ב-כ"ג).

8 ראה שמות ל"ג כ', והשווה גם אל דברים ה' כ'. 'ייתכן שאת מילות שב"ד כאן: "וכיוצא בזה", יש לקשור אל דבריו להלן בעמ' 169, ליד הערה 21.

9 ספרו זה של הרב ד"ר שמעון פדרבוש ראה אור בהוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים תשי"ב, ונדפס שנית במהדורה מורחבת בשנת תשל"ג.

זה מצד אחד. מצד שני, הרי, כפי שאמרנו, התייאשה בימינו הפילוסופיה האירופית מלמצוא את האמת. יאוש זה פגע כמובן בכל הדתות הגנוסטיות¹⁰, דתות-ההכרה, ומאחר שבהשפעת הפילוסופיה והקבלה הפכה גם היהדות דת גנוסטית בעיני הכול כמעט, נמצאה גם היהדות מתבזה והולכת – לא באשמת עצמה, אלא באשמת החברה הרעה שהתרועעה עמה: אם השכל אומר כביכול שאין אנו יכולים לדעת את האמת האלוהית, מה זה מפטטות הדתות, והיהדות בתוכן, שיודעות הן אמת זו?

ומפני שני הצדדים הללו של המציאות היהודית היום: סילוף כפול ומכופל של תוכן-היהדות, מצד אחד; וכפירה נבערת, שאינה יודעת במה היא כופרת, מצד שני – אין אנו יכולים לומר עדיין: ברוך שפטרנו מכל הפילוסופיות, וחסל. תהליך הסילוף נמשך כמעט בדיוק זה אלף שנים¹⁰ ועל סף העת החדשה מסתבר שלא היה אפילו יהודי אחד בעולם שלא נפגע בו. דיברנו עד עכשיו בעיקר על הסילוף הפילוסופי-המוסרי, ואמנם, לא בכול פגע הסילוף הזה, שהרי, כפי שאמרנו, היה גם זרם שדחה את הפילוסופיה מפני אמת ההתגלות, ולאשרנו היה הזרם הזה עיקר. אולם, גם זרם זה שילם את המחיר, כפי שרמזנו גם-כן: מסכנת המטפיסיקה הוא ניצל – והצלה חלקית ומפוקפקת בלבד – על-ידי ויתור על הפיסיקה. מי שלא נפגע אפוא בסילוף הפילוסופי נפגע בסילוף הקבלי, ושני הסילופים הללו הלכו וקידמו זה את זה. כישלוננו של שבתי-צבי, הכישלון האחרון והסופי והטוטלי כביכול של מה שעוד נשאר ביהדות מן היהודי, היה צריך אפוא, על-פי כל כללי הטבע והפיסיקה והמטפיסיקה, על-פי דין ההיסטוריה ועל-פי דין הסוציולוגיה, ועל-פי כל מה שיכול אדם להעלות בדעתו, לשמש כסוף-פסוק גמור ומוחלט ליהדות, ועל-כל-פנים, למה שאפשר להגדיר כיהדות על-פי התוכן, ולא על-פי השם בלבד; ואמנם, מיד אחרי-כן נתמוטטה כנסת-ישראל כליל... אלא –

10 בנוקבו בציון "אלף שנים" מכוון כאן שב"ד, אל-נכון, לרב סעדיה גאון – שנפטר בשנת 942 – ולספרו: 'הנבחר באמונות ופדעות', אשר היה החיבור השיטתי הראשון בתחום הפילוסופיה של היהדות. בספר 'נבואה ומסורת בגאולה' (כרך זה), כותב שב"ד שרס"ג הינו "אגנדי-מטפיסי", ושהוא נמנה בין המערבבים את יעדי הנצח הטרונס-היסטוריים עם היעדים הארציים-ההיסטוריים – עירוב העומד למכשול על דרך התגשמותה של הגאולה. (ראה שם בעמ' 278 בפסקה הפותחת "הצד המשותף", וכמו-כן בעמ' 290 ובהערה כ"ז שם; ביתר הרחבה, ראה את נספח א' לספר, עמ' 407 ואילך, בו הובאו הקווים העיקריים לתפיסת הגאולה של רס"ג).

ברוך אתה ה', אֲיִהֵנוּ מֶלֶךְ הָעוֹלָם, שׁוֹמֵר הַבְּרִית, הַיּוֹם, בְּשָׁנָה הַחֲמִישִׁית לַמְּדִינַת־יִשְׂרָאֵל, בְּפִרְבְּרֵי יְרוּשָׁלַיִם עִירָךְ, וְלַעוֹלָם וְעַד.¹¹

הנס קרה, ולו יהא גם שאין אנו עומדים עדיין אלא אחר קריעת ים-סוף בלבד; אבל בנס הזה היתה היהדות רק אובייקט ולא סובייקט, ולא רק מן הבחינה הנסית, אלא גם מנקודת-הראות הארצית-הפיסית הפשוטה. היהדות לא הגשימה את עצמה, שהרי בבחינת גוף היא לא היתה קיימת כלל; הגשימה יהודים, או, יותר נכון, עד עתה היא היתה הולכת ומתגשמת על-ידי יהודים, שלא ידעו כלל מה הם עושים.

נדמה שזאת הדוגמה היחידה בהיסטוריה לכך, שאיִדָּא קונקרטי – אם מותר לקרוא כך ליהדות – מוגבלת מבחינה היסטורית, גאוגרפית, פוליטית וגזעית, ונתונה וידועה מראש בתור שכזאת, נמצאה מתגשמת והולכת בהתאמה גמורה לכל הגבלותיה על-ידי אנשים כגון אלה, אשר תחילה השלימו עם הגלות, אחר-כך 'התמשְׁלוּ' – וזה דווקא בעברית, שלא דיברו בה מימיהם ושהיתה רחוקה בכל ספרותה ואופיה מכיוון התמשכלותם כרחוק מזרח ממערב – התחילו להתווכח על לאומיות, לנסוע לארץ-ישראל כדי לבנות בה... סוציאליזם, הטיפו לפציפיזם והתאמנו ברובים, דחו את רעיון המדינה בשתי ידיים ולבסוף נאחזו במדינה הקונקרטי אפילו בשניהם, וכך עד אורי־צבי גרינברג, יאיר גלוי־העיניים ותלמידיו המטיפים כבר להשלמת התהליך, ליהדות שלמה ומסקנית, למשיח־בן־דוד ולקימום בית־הבחירה.¹² ממש הדיאלקטיקה של הַגָּל, בהבדל יחיד זה, שהפעם היא אמתית, ברורה ומזהירה לעין כול, והבדל זה הוא מעשה־נסים כשלעצמו, כידוע.

וממש כמו בדיאלקטיקה של הגל, השלמת התהליך (לעת־עתה, שהרי אין השלמה לתהליך היהדות אלא בנצח) דורשת את הכרתו העצמית, היינו – ההשלמה אינה אפשרית אלא־אם־כן ידעו מבצעה את אשר הם עושים: אנו עומדים בפני השלב האחרון של המהפכה המשיחית ביהדות, וכשם שהשלב הקודם, המדינה, לא היה אפשרי אלמלא היה ז'בוטינסקי שהטיפף לה, ואלמלא היה יאיר שרצה

11 פמטבע "פרברי ירושלים" נקט שב"ד כאשר כתב על מערב העיר – זו שהיתה "ירושלים" עד אייר תשכ"ז – בכל השנים שירושלים האמתית היתה עדיין שבויה ביד צר.

12 בכתביו הבאים, עתיד שב"ד להקדיש לאצ"ג וליאיר – לבשורתם ולדרכם – פרקים וסעיפים שלמים. כאן נצביע על פרק י"ד ב'גאולת ישראל במשבר המדינה' המוקדש ללח"י – והכולל גם את הסעיף: 'מסכת הערכים האצ"גית' – וכמו־כן על הסעיף: "המהפכה העברית" בספר 'נבואה ומסורת בגאולה', סעיף המוקדש להתעוררותו

במלכות, ואשר הוציאו מן הכוח אל הדעת ואל הרצון ואל הפועל את האנטיגוזה של הציונות האוטופיסטית, כן לא תיתכן הקמת המלכות העברית והשלמת התהליך המשיחי בלי מי שיוציא מן הכוח אל הדעת ואל הרצון ואל הפועל את האנטיגוזה הזאת של המדינה, אלא שאנטיגוזה זו היא כבר הסינטיגוזה של כל התהליך כולו באידאה של היהדות עצמה, בכל הטוטליות שבמושג זה.

אמנם, אמרנו: נס היה, אבל, כידוע, שום נס עוד לא בא למי שסמך על הנס, ואף נס התחייה לא התרחש אלא משפסק העם לסמוך עליו, וכבר אמרו שאין הנס מבטל סדרי-בראשית, אלא מתגבר עליהם, מתוך שהוא עצמו מסדרי בראשית הוא. ולפיכך, מתוך שהיהדות השלמה והטהורה אינה עדיין אלא בבחינת נשמה לחוד, ואילו העם הוא גוף לחוד, עדיין זקוקים אנו, כדי להגשים את המהפכה האחרונה הזאת, הקשה מכל המהפכות שקדמו לה, למאמץ הכרחי של ספיגת נשמת עצמנו לתוכנו ועיכולה, אם כי היא היתה גלומה כבר, כמובן, בכל טהרתה, בלי ידיעתנו, בכל המניעים החלקיים והמטושטשים שהביאונו עד הלום. במילים אחרות, וכפי שכבר אמרנו, עדיין אין אנו יכולים לומר 'חסל' לאותו סדר פילוסופיה יהודית, שרגלו האחת בחילוניות ורגלו האחת בקודש. אופי זה של הפילוסופיה שאנו עומדים בפניה נובע מאופיו של העם הצריך ליצור אותה, שאף הוא, ממש כפזורי [=מלך כוזר בספרן] של רבי יהודה הלוי, תלוי עדיין – וכבר – בין חילוניות וקדושה; ומכאן, מסתירה זו שעלינו להתגבר עליה מבפנים, [נובעות] כל הסכנות שאמרנו, ושאונו צריכים להיזהר מפניהן.

אולם, אין פירושו של דבר שעדיין צריכות, או יכולות, לעמוד לנגד עינינו המטרות או הבעיות של הפילוסופיה העברית בעבר; אין אנו באים להגן על היהדות, או במילים אחרות, לאמת אותה, היינו: אין אנו יוצאים עוד מנקודת המוצא העיקרית של כל הפילוסופיה הישראלית בעבר, וזאת מן הסיבה הפשוטה שכיום אין עוד איש מתקיף את היהדות ואין איש חושש מפניה, לפחות ביודעין, כאשר נמסר העולם לטפשים, המדמים להם שאמנם מתה היהדות, אף-על-פי שכבר יש ראיות לרוב לחששות המעורפלים המתעוררים מפני התקפת-נגד יהודית והמנסרים בעולם (הוותיקן, האשלים, מוסקבה); נוסף-על-כך, אין עוד כאמור לפי מה לאמת

המהפכנית של אצ"ג. הוא הדין בוטינסקי הנזכר בפסקה הבאה, אשר משנתו נסקרת בפרקים ה' ו-ז' ב'גאולת ישראל במשבר המדינה'. עוד על יאיר ראה בנספח למאמר 'משורר מגשים' (כרך זה עמ' 120), ועל אצ"ג ראה גם בהערה 46 לחיבור 'על אמנות ותרבות ותורת ישראל' (כרך ד' עמ' 173).

את היהדות – אין לה, פשוט, מתחרה; ועוד גם זאת – וזה העיקר – מעולם לא היתה היהדות זקוקה לאימות, ואין היא זקוקה לו גם היום. ואנו, שהיהדות היא כוח חי ופועל בקרבנו, ויהי גם שאין עדיין העם שלם עִמה בכולו – אנו באים רק להגשים אותה, אנו יוצאים באמת להשלים את התקפת-הנגד שניבא לה אצ"ג ופתח בה יאיר. תפקיד עיונו הוא רק לפנות להתקפת-נגד זו את הדרך, ולאור התפקיד המצומצם הזה צריך להיות ברור לנו מראש, שכלאיים אלה שאנו עומדים בהם אינם אלא כלאיים של תקופת-מעבר, אשר פתרונם – הטוהר – כלול בהם מראש וביודעין.

כלל ההנחות שאנו עומדים להציע להלן אינן באות אפוא אלא כדי לאפשר, כבר מעכשיו, לפתוח את הפתח לעיון עברי אוטונומי ועצמאי בכולו בעתיד. מבחינה זו אולי מותר לנו רק לראות קרבה בין עמדתנו ובין רבי יהודה הלוי, שממנו אנו באמת יונקים ושאנו רוצים ללכת בעקבותיו, אבל אף אותו יש לסייג בבירור מכל מסכת הפילוסופיה העברית המחבלת שבעבר; ואילו כל יתר הפילוסופיה של היהדות בעבר, לרבות הפילוסופים שלכאורה יש נקודות מגע רבות בינינו ובינם,¹³ אינה לגבינו אלא גורם היסטורי במהלך התפתחותנו, אשר אנחנו מבקשים לפרוץ את המסגרת של השפעתו האידאולוגית.



עיון עברי באמת אינו יכול להיות מנותק מן העיון ההיסטורי, וכדי להיטיב להבין את משימתנו ולדעת היכן אנו עומדים בה – עלינו להתחקות על תולדותיה. אמרנו שהתחייה העברית היא נס, אבל, כפי שכבר רמזנו, שום דבר אינו מונע אותנו מלעקוב אחר מהלכו של הנס.

והנה, כפי שהסברנו, סולפה היהדות במשך אלף השנים האחרונות לכמה פנים, אולם, היתה זו התפתחות אורגנית מן הבחינה הגלותית-הפונקציונלית, שלמה

13 זהו הנוסח שנדפס ב'סלם'; בכתב היד מופיע משפט זה כך: "...לרבות רנ"ק [רבי נחמן קרוכמאל], שלכאורה יש נקודות מגע רבות בינינו ובינו, וכו'".

• הרב נחמן הכהן קרוכמל, יליד גליציה, היה פילוסוף ובנה תבניות פילוסופיות להיסטוריה של עם ישראל ברוח משנתו של הגל. עמד על עקרון 'חידוש הנעורים' בישראל, היינו שתבוא התנערות לאחר כל קמילה, פְּדִין נצח האומה. הוא נפטר בשנת 1840, וספרו הגדול – 'מורה נבוכי הזמן' – נדפס בברלין אחת-עשרה שנים לאחר מותו, בידי הרב יום-טוב ליפמן צונץ.

ומושלמת בתוך עצמה. תחיית היהדות לא יכלה אפוא לבוא מבפנים, מתוך היהדות המסולפת; מי שחי בה אינו מסוגל אפילו לתפוס את אפס־קצה של הסתירה הממיתה אותה; לגביו 'הכול בסדר', וכל האשמה בסילוף היא־היא בעיניו הסילוף, וממילא נידונה אפוא יהדות זו של הרבנות הראשית, כפי שאפשר לקרוא לה, להיאכל בסתירותיה עד תום – ואמנם, כיום עוברים עליה רגעי הגסיסה האחרונים, ללא מרפא.

נס־התחייה יכול היה אפוא לפעול, ואמנם גם פעל, רק באמצעות אותם חוגי היהודים, אשר כישלון היהדות המסולפת ונציגה, שבת־צבי, פגע בהם כרעם והביא בהם מהפכת־יאוש, אשר הוציאתם במהרה אל מחוץ לגדר־היהדות. אולם, מתוך שגם יציאה זו היתה בהכרח רק תהליך המתפתח בזמן, נמצאו החוגים הללו – אם אפשר לכלול את כל גלי ההתפקרות הסוקציסיביים¹⁴ במושג של גל אחד כללי – עומדים במשך זמן־מה ברגל אחת בחוץ, ורגלם האחת עדיין בפנים. מחוץ ליהדות גילו החוגים הללו, בין שאר הטוב המעט והרע הרב – את הפסיקה שאבדה ליהדות; ומתוך שרגלם השנייה עדיין היתה מודרכת על־ידי מניעים יהודיים־פנימיים, הריהם התחילו לצעוד צעדים משונים, רגלם האחת לכאן ורגלם האחת לכאן, [צעדים] שלא היה בהם שום היגיון חיצוני, אבל שהיה בהם היגיון פנימי, כי זהו הנס: הרגל היהודית, הצולעת והבזויה, ניצחה והביאתנו עד כאן.

כל זמן שהיינו עסוקים בשלבי־ביניים, כגון עזיבת הגולה, בניין הארץ, הגנה, יכולנו עוד איך־שהוא להטליא עליהם הסברים רציונליסטיים מתחום הלך־המחשבה האירופי ולקבוע לעצמנו משימות בגדר זו, אף כי גם אז כבר עשינו צעדים, כגון החייאת העברית, שבהם נתנו למניעים בלתי־מודעים לפעול עלינו למעשה בלי שום הצדקה רציונלית, ואשר לו נמצא מישהו שהיה שואל ברצינות על ה'למה' שלהם, לא היה יכול להשיב אלא 'ככה'. אולם, משהגיעה ההתפתחות לידי כך, שהמאבק על העלייה, ואחרי־כן הגשמתה, עברו מן "היהודים הנרדפים, הצריכים לפתור את בעייתם על־ידי מקלט בטוח"¹⁴ לידי היישוב, הבלתי־נרדף ושאינו לו כביכול שום בעיות לפתור, והדבר הצריך מלחמה גלויה ורצונית, שאיש לא כפה אותה עלינו, ובכך שינוי גמור בסדר־החיים המורגל, מדעת ומרצון, וכשאמנם נמצאו ביישוב אנשים שקמו ועשו את השינוי הזה, לא היה אפשר עוד שלא ישאלו את עצמם, והפעם ברצינות, "למה?" – ובהכרח נמצאו אפוא כל

14 הנתון כאן בין מרכאות – גם אם איננו ציטוט – הריהו תמצית קריאתו של פינסקר ב'אוטואמנציפציה', וגם הרצל התבטא באופן דומה פעמים אינספור (וגרר עליו בשל כך את ביקורתו של אחד העם). הנה ציטוט מ'אוטואמנציפציה': "שאלת היהודים

ההסברים הרציונליסטיים הישנים עלובים ודלים מאוד לעומת אותה אש-הקנאות, שרק על-פי מצוותה אפשר היה להסתגר בחדרי-מחתרת ולחזור כביכול אחר הגדרום, בעת שכל תענוגות העולם הזה פתוחים לפניך באין מפריע. זו היתה נקודת-המשבר בין החילוניות והקדושה בתהליך התחייה העברית; אך אף-על-פי שהתשובה "ככה" היא כבר כולה קודש, הרי השאלה "למה?" היא עדיין כולה חילונית, וכשהתחיל השואל לנתח את ה"ככה" שלו, ולהלן עוד נחזור לפשרו של הניתוח הזה, הרי אף-על-פי שהתוכן היה כולו קודש-היהדות, הניתוח נשאר כולו בתחום הרציו האירופי: הקדושה היתה אובייקט לחקירה חילונית.

אולם עם זאת היה תהליך שינוי-הערכים בתנועת-התחייה העברית שונה בכולו מתהליך שינוי-הערכים על-ידי ההומניזם האירופי, והבדל זה הוא אופייני עד מאוד: בעוד שדקרט שאל את עצמו, כשהטיל בספק את כל האמונות והדעות של זמנו, מהי האמת, ולא מצא לו נקודת-אחיזה אלא באמת חשיבתו, או באמת קיומו,¹⁵ הרי לוחם החירות העברי שאל את עצמו: "מה אני רוצה באמת?"; כבר מבראשית הוא לא פנה אפוא למטפיסיקה, אלא ישר אל המוסר, ואם-כי ייתכן שלכתחילה גם הוא לא מצא לו אחיזה אלא בעובדת רצונו האישי, הרי היה רצון זה מלא כולו תוכן תרבותי: חירות-ירושלים, בית-המקדש, לשכת-הגזית. בעקב תוקפו העז, "כאש בעֶרַת עֶצֶר בעצמתי, ונְלֵאִיתִי כִּלְכֵּל ולא אוכל",¹⁶ היה כל ניסיון להתווכח עם תוכן רצוני זה נדון מלכתחילה לכישלון; זה היה הרצון האמתי, העליון.

הכללית צריכה להיפתר בדרך לאומית. ... כדי שלא נהיה אנוסים לנוד מגולה אל גולה צריך שתהיה לנו ארץ מקלט רחבה ופורייה, מקום כינוס מיוחד לנו". ועוד קודם לכן מסביר פינסקר: "יש גבול ידוע למספר היהודים שיכולה כל ארץ לסבול בתוכה, גבול שאין היהודים רשאים לעבור אם לא יחפצו לסכן עצמם מפני הרדיפות"; [והמטרה היא אפוא] "לברוא מקלט בטוח לעודף היהודים החיים בארצות שונות חיי פרוֹלֵטָריים ונופלים למשא על עם הארץ".

הציטוט מתוך 'אוטואמנציפציה' בתרגומו של אחד העם, בתוך מהדורת כל כתביו בהוצאת דביר, עמודים תקט"ז ותקי"ד. על פינסקר, ראה בגאולת ישראל במשבר המדינה' (כרך ב'), הערה 6 בעמ' 26; על פולמוס אחד העם נגד הרצל בנקודה זו, ראה שם בהערה 30 עמ' 69.

15 רנה דקארט (קרטיזיוס), יליד צרפת, עקר להולנד – בה כתב את רוב עבודותיו – ונפטר בשוודיה ב-1650. בחפשו אחר יסוד מוצק להכרה, הטיל דקארט ספק בכל דבר שאינו ודאי לחלוטין, והוא ניגש לחדש ולאמת את כלל הידע על בסיס המבחן הזה. קיומו של היחיד מאומת אפוא רק ודווקא מכוח יכולתו לחשוב ולהטיל ספק, ומכאן אמרתו הידועה: "אני חושב, משמע אני קיים".

16 ירמיהו כ' ט'.

ואם כי אמנם הפך רצון זה להיות אובייקט לחקירה חילונית, הרי היקפה של חקירה זו הוגבל מלכתחילה, למעשה: אובייקט החקירה – הרצון המוסרי – שלא כמציאות אצל דקרט, הועמד מלכתחילה כעובדה קיימת, כאמת בלתי-מעוררת, שאינה זקוקה לשום אימות; על החקירה החילונית הוטל רק להבין אמת זו, להסביר את מקורותיה ואת הטכניקה הפסיכולוגית והסוציולוגית שלה, אבל בשום פנים ואופן לא להצדיקה, שהרי אמת הרצון-הבלתי-מעורר והבטוח בעצמו מצדיקה את עצמה. הגבלת-סמכות זו הוקלה אמנם מאוד על-ידי העובדה שהפילוסופיה האירופית סילקה כבר למעשה את ידיה מתחום המוסר, והעבירתו – בעיקר בהשפעת שופנהאור וניטשה¹⁷ – לרשות הפסיכולוגיה והסוציולוגיה, המאשרות מצדן, שאין אדם יכול לרצות אלא את מה שהוא רוצה, ושבעצם גם אינו צריך לרצות אלא את המותנה לו מלכתחילה על-ידי התרבות, ואף פיתוח התרבות או מהפכה בתרבות מותנים מלכתחילה על-ידי נתונים תרבותיים הקיימים מראש. על-כל-פנים, היה זה מפנה מכריע בתולדות-ישראל, כי מניעים יהודיים מקוריים חזרו והונחו כקנה-המידה העליון לפעילות הלאומית, והפעם – כבר בחידוש הסינתזה עם הפיסיקה, שחזרה ונמצאה.

כל עת המלחמה בשלטון הזר יכול היה להספיק מפנה התחלתי זה, באשר, אף-על-פי שללחום למעשה אי-אפשר היה על-פי תאוריה רציונליסטית קרה, הרי העם, שהסתכל ברובו במלחמה זו מן הצד, יכול היה להבין כביכול ולאחוד מלחמה זו גם על-פי הלך מחשבתו הרציונליסטי המורגל. אולם, עם הקמת המדינה בא משבר נוסף: עם ישראל הפך לכאורה להיות עם נורמלי ככל העמים, ואין הוא זקוק עוד כביכול לשום אידיאלים; הוא יכול לכאורה להמשיך ולחיות – מפני שהוא חי – עד שימות; אך אף-על-פי כן עומד העם עדיין ברגלו האחת בתוך היהדות: הלשון היא הלשון העברית, שכמעט כל מילה שלה מזכירה את חזון הנביאים, התנ"ך הוא המקצוע הראשון הנלמד בבית-הספר, בכל עת-מצוא משתמשים עדיין בציטוטים מהתלמוד ומן הספרות העברית ההיסטורית – ועל כל אלה אי-אפשר לעבור לסדר-היום. האמריקאים, למשל, יכולים לחיות את כל חייהם בשחיתות של קרקס, ולא אכפת להם, ואילו העם העברי מרגיש, שנוסף על מה שהוא חושב ביודעין מתרוצץ בנפשו עוד משהו שאינו נותן מנוח – שאי-אפשר לו לחיות בלי אידיאל. בתרבות הגויית אי-אפשר למצוא אידיאל שיהלום את עודף המרץ הזה וייתן לו סיפוק,

17 על שופנהאור וניטשה ראה ב'גאולת ישראל במשבר המדינה' (כרך ב'), בעמוד 417 הערה 235, ובעמוד 254 הערה 155, בהתאמה.

ולא רק משום שאין אידאלים אירופיים של ממש, אלא משום שהמרץ הזה עצמו הוא בעל תוכן קבוע מראש; עודף-מרץ זה סופו אפוא לגלות את עצמו במקדם או במאוחר.¹⁸

יתר-על-כן, כל עם הוא עם כאשר הוא חי בתרבותו; והנה, העם העברי הוא היחיד בעולם, שתרבותו היא תכליתית, היינו העם העברי הוא היחיד בעולם שיש לו אידאל כולל ומקיף והנתון מראש, שההתפתחות הסיפית משמשת אותו, אבל איננה ממצה אותו, בעוד שהמטרות שכל עם אחר מעמיד לעצמו הן חלקיות – הן מתגלגלות ומשתנות והולכות, בהתאם להתפתחות הסיבתית השלטת בהן. כל עם אחר יכול אפוא לומר לעצמו: המטרות שהיו לי אתמול היו טובות אתמול, ואילו מטרתי החדשה היום – טובה היום, ומחר תהיה לי מטרה אחרת, שתהיה טובה למחר; שום דבר פְּתַרְבוּיִת העמים הללו אינו מונע אפוא, שבמטרה של מחרתיים כבר לא תימצא שום זהות כלל עם המטרה משלשום, וכך העמים מתים.

לא כן עם ישראל: כל תרבותו חדורה בְּהִכְרָה שנצח-ישראל קיים לעד ושתורת הר-סיני טובה לעולם; אין העם העברי יכול אפוא לנקוט לו מטרה חדשה, או לגנוז את המטרה הישנה כמיושנת, אלא-אם-כן יאמר לעצמו שכל עברו היה שטות ושקר, היינו בלי שִׁישְׁנִיָּא על עצמו את עצמו ביודעין ויתאבד לדעת, דבר שעוד לא היתה דוגמתו בהיסטוריה האנושית.

אמנם, ישראל הוא כנראה עם סגולה גם מבחינה זו, שאכן נמצאו בקרב יסודות המטיפים לאיבוד-לדעת שכזה, כגון 'העברים הצעירים' למיניהם,¹⁹ אך עצם הופעתם של יסודות מעין אלה מעוררת, אפילו בחוגים הקרובים להם ביותר

18 במילותיה האחרונות של הפסקה התכוון שב"ד, כצופה אל הגילוי הנדרש, גם להגותו ולבשורתו שלו-עצמו. זאת למדים אנו מהמשך המשפט אשר נכתב כאן, לאחר המילה "במאוחר", לאמור: " – ואכן הוא מתגלה, בין השאר, גם בהרצאה זו".

תוספת זו נמחקה בידי ישראל אלדד, כאשר עבר על המאמר לקראת פרסומו כחוברת מיוחדת של 'סלם'. אגב, אלדד מחק ושינה במאמר זה גם במקומות נוספים – ושב"ד קיבל את רוב תיקוניו אך דחה חלק מהם. באותם מקומות שבהם "עמד שב"ד על דעתו" ומחק את תיקוניו אלדד תוך השבת הנוסח ללשונו המקורית, נדפסו דבריו ב'סלם' כרצונו. באותם מקומות שבהם קיבל שב"ד את התיקון – פְּבַמְקוּם בו עומדים אנו כאן – הדפסנו גם אנו את הנוסח המתוקן.

19 • את המסגרת שנקראה 'העברים הצעירים' יסד יונתן רטוש. מסגרת זו התרחבה לחוג הוגים ואמנים, אשר כונו 'כנענים', וביניהם: אהרון אמיר, בנימין תמוז ועמוס קינן. על-פי

מבחינה נפשית ושעדיין לא הגיעו לדרגתם, את התגובה: "לא רוצים!", שהרי לו יכלו להסכים – הם היו זהים עמהם, ולא קרובים. והנה, בעצם תגובה זו של "לא רוצים להתאבד, רוצים לחיות", כבר טמון המפנה של השתברות ההתבוללות היהודית מתוך עצמה (ראה מאמריו של קורצווייל): מאחר שהשאלה לחיות או לחדול הועמדה בכל חריפותה, והפעם – במדינה עברית עצמאית, שממילא אין מפלט מתוכה, מוכרח העם, הרוצה לחיות, להשיב: לחיות – כמובן, אבל איך? והתשובה על תשובה זו יכולה להיות בהכרח רק אחת, שהריהי כלולה כבר מראש בעצם התשובה: לחיות.

מצד שני, הרי לוחמי-החירות מצאו את עצמם עם הקמת המדינה מלאי מתח שלא בא על סיפוקו. הם דבקו כל-כך בחירות-ירושלים, בהר-הבית, בנצח-ישראל, ולו גם בשטח המדיני-החילוני בלבד, והנה הר-הבית שועלים מהלכים בו, ובמקום לשכת-הגזית – 'בית-שפתותיים' ומשפט 'דבר-המלך-במועצתו'.²⁰ ואם כי יכול היה קומץ לוחמים, שהעם היה לו חיל-מילואים פוטנציאלי, לגרש את השלטון הזר, ולו גם למראית עין בלבד, הרי על-כל-פנים קצרה ידו להשלים את המלאכה. כדי להשלימה הוכרחו הלוחמים לכבוש בתחילה את נפש האומה לשאיפותיהם, ובכך, המלחמה המדינית הצריכה, לפחות כתכסיס, את המלחמה התרבותית, אולם, משהתגלה התכסיס התגלתה האמת הפשוטה, שבין הר-הבית כאובייקט מדיני

גישתם יש להעביר קו על התרבות היהודית ועל מסגרתו של העם היהודי – כפי ששרדו בנודדים ובפיזור בין עמי העולם – ומתחייב כאן חידושה של תרבות 'עברית' במקומה של זו 'היהודית' שאבד עליה כלח.

• בתשרי תשי"ג – במועד בו החל שב"ד לכתוב את חיבורו זה – פרסם פרופ' ברוך קורצווייל מסה ארוכה ב'לוח הארץ', תחת הכותרת: 'מהותה ומקורותיה של תנועת 'העברים הצעירים' ('הכנענים)', וכן מאמר נוסף בו השיב למגיבים על המסה הנ"ל, (פורסם ב'הארץ' ה' בחשוון תשי"ג). אל מאמריו אלה של קורצווייל מכוונת ההתייחסות בהמשך הפסקה.

ב'גאולת ישראל במשבר המדינה' (כרך ב') התייחס שב"ד כמה פעמים אל הכנענים, לעתים בחריפות רבה, ואל קורצווייל, בהערכה רבה. ראה זאת שם בעמוד 143 ובייחוד בעמוד 144 ושם לב להערות 93 ו-94, ושוב בעמ' 374 ואילך ובהערה 213 שם.

20 'דבר המלך במועצתו' הינה הוראה חתומה בידי מלך אנגליה, אשר נחשבה כ'חיקת-על' במושבותיה של האימפריה, ושב"ד נוקט כאן במטבע הזה בהתכוונו למשפט ולחוק המנדטורי בכללו, שנותר תקף במדינת ישראל כאשר נוסדה – וזאת על-פי סעיף מיוחד בחוק המדינה (סעיף 11 לפקודת סדרי השלטון והמשפט), סעיף אשר נועד להבטיח את 'רציפות המשפט'.

והרהר-הבית כאובייקט רוחני אינה מפרידה אלא ההפרדה השרירותית; התכסיס התגלה ככלול במטרה ממילא. באופן כזה נמצא אפוא כוח פוליטי-חלוצי-חיובי בתוך-תוכה של קלחת-מוקד-ההכרעה בדבר המשך הייחוד הישראלי.

וזהו שוב נס כפול ומכופל, כי בעקב תוכנה הדינמי של היהדות, אין כניסה לתוכה דרך ההכרה הרציונליסטית-האקדמית; היהדות היא להט של הגשמה, והעם הנבוך היה מסתבך במעגל הקסמים שבין החיוב התאורטי של היהדות ובין המציאות הדוחה של הרבנות הראשית, בעוד שהיהדות השלמה האמתית היתה נשארת אי־דאה תלושה שאין אליה גשר – אלמלא אותם חוגי לוחמי-החירות שהחזירו את היהדות המקורית מן השמים לארץ תוך הגשמתה למעשה, שהיא הדרך היחידה לתוכה ולהבנתה.

ובכל זאת עדיין נשארונו עומדים בכלאיים: ה"ככה" הקדוש, החופף למעשה את כל היקף התרבות העברית, אך שאיננו מכסה אותה עדיין בכל עומקה פְּדַת, מן הצד האחד מזה, וה"למה" החילוני – מן הצד האחד מזה.

אמרנו שהכלאיים לא הפריעו לגירוש השלטון הזר להלכה, אולם, הם לא הפריעו רק מפני שהיתה זו משימה חלקית. כלאיים אלה מוכרחים להפריע כשהעם עומד לפני המשימה הנצחית של ארגון חייו, כשהוא איננו בא עוד למלא מצווה אחת, זו או אחרת, אלא את כל המצוות כולן. ובנקודה זו חס לנו מְלוֹמֵר שאנו יכולים להתגבר על כלאיים אלה במאמץ הפְּרָתִי מכוון: פְּחִילוֹנוּת לא נמצא את קדוש-ישראל, ואף לא את נצח ישראל. אולם, בקדושת נצח-ישראל אנו מוצאים את קדוש-ישראל. ומבחינה זו הבעיה היא מאחורינו, ולא הספקולציה הפילוסופית הדְּבִיֶּרֶתָה, אלא היא נְמוּגָה בְּקוֹדֶשׁ המשימה. מסגרת התחייה העברית הושלמה אפוא. אולם – וחובה היא להדגיש זאת – אין אנו, למעשה, שבים אל היהדות, אלא אנו ממשיכים אותה: את הפיסיקה לא שבנו ומצאנו ביהדות, אלא אנו מחזירים אותה מבחוץ, ומבחינה עיונית נשארה לנו עוד המשימה לשבץ מחדש את האֲבֵדָה הזאת, שנמצאה, במשבצות שמתוכן נעקרה. זהו תהליך של הפיכת החילוניות לחול, או, במילים אחרות, שיבוץ החול במסגרת של קדושה. זהו המאמץ ההכרתי המכוון שאמרנו עליו לעיל שהוא נחוץ, ושהכלאיים המשמשים בו בערבוביה

שב"ד תקף בחריפות את הסעיף הזה (ואת כל המקופל בהגיונו), פְּרִישוּם: 'פולמוס עם סעיף רציפות המשפט המנדטורי' (כרך זה בעמ' 521). עוד על 'דבר המלך במועצתו' – ואף בהקשר לאיסור התפילה בהר הבית – ראה בעתירתו של שב"ד לבג"ץ לאחר שחרור ההר (כרך ג'), עמ' 137, בסעיף 36 ובהערה 26 הנלווית לו.

נובעים מעצם החומרים שבהם מוטל על הכרתנו לטפל, ורק משיושלם תהליך הכרתי זה נוכל לחזור בהרצאתנו אל המשימה הפוליטית, שעל-פי טבע הדברים ממנה התחלנו, ושעל-פי טבע הדברים אליה אנו חוזרים, כי מתוך היהדות קיבלנו, ובתוך היהדות היא חוזרת ומוצגת לנו מחדש.



בבואנו לקבוע את נקודת המוצא של עיוננו חייבים אנו להיזהר שוב מפני אותן הסכנות שרמזנו עליהן, שהרי, בעקב היותנו עומדים עדיין ברגל אחת בחילונית – ובכך, בפילוסופיה האירופית – תמיד אורבת לנו הסכנה להסתבך באחת מהנחותיה או מההנחות הנובעות מתוכה, וקודם-כול עלינו לעקוף את אותה הנחת-היסוד השנייה, אשר ציינו אותה במספר ב', [לעיל, בראש עמ' 155] ואשר מילאה כבר תפקיד הרסני בהתפתחות תולדותינו.

כבר אמרנו, שמי שגומר לקרוא את תולדות הפילוסופיה העברית נדמה לו שיצא מאפלה לאור גדול. הרגשה זו נובעת מן העובדה, שכל סבך הבעיות, שהפילוסופיה העברית התלבטה בו, הוא זר לרוח היהדות מלכתחילה; לא היתה לו זכות קיום אף בזמן שהתפתלו עמו, ומה גם בימינו, כשבעיות אלו הורדו מעל הפרק אף בפילוסופיה האירופית. כל אותה פרשת יחסים שבין הדת ובין השכל היא בעלת חשיבות מכרעת לדת הנוצרית, שכל כולה היא רצופה הנחות מטפיסיות; היא הבל ורעות-רוח לגבי היהדות, שלא זו בלבד שאין בה, למעשה, אפילו הנחה מטפיסית אחת, אלא שכל הספקולציות המטפיסיות – אם לא נכלול כאן את בעיית העצם כשהוא לעצמו, החלל, הזמן, וכד', היינו את המטפיסיקה של חול, בניגוד למטפיסיקה של קודש – אסורות בה באיום של איבוד העולם הבא.²¹

21 אל-נכון, כוונת שב"ד כאן לדבר המשנה במסכת אבות דרבי נתן (נוסחא א' פרק כ"ו) – האמור גם במקומות נוספים – ש"המגלה פנים בתורה, אף על פי שיש בידו תורה ומעשים טובים, אין לו חלק לעולם הבא". יש להוסיף לכאן גם את האמור במשנת מסכת חגיגה (ב' א') ש"כל המסתכל בארבעה דברים ראוי לו כאילו לא בא לעולם: מה למעלה, מה למטה, מה לפנים, ומה לאחור"; ואת פירוש העניין ב'פסיקתא רבתי' (מהדורת איש שלום, פרשה כ"א): "יכול [שיבקש אדם] לידע מה למעלה מן השמים ולמטה מן התהום? תלמוד לומר: 'ולמקצה השמים ועד קצה השמים' [דברים ד' ל"ב] – אין לך לדרוש אלא עולם שאתה עומד בו".

אלא שמכאן, כמובן, אין לקפוץ ולהסיק, שהנחתנו תהיה כי שוב הפתרון הוא בכך שאין סתירה בין הדת ובין השכל, וכי הם מאמתים זה את זה באופן אוטונומי, כמו בהנחת-היסוד הפילוסופית מס' א' [דלעיל], או, אפילו, שמאחר שהשכל פשט כביכול את הרגל, יכולים אנו להחזיק בכל אחד מהם לחוד.

אם אמנם פשט היום השכל את הרגל, הרי רק טפשים, שהשכל מפריע להם, יכולים לשמוח על כך. על-כל-פנים, ודאי הוא שהיהדות – שכאמור היא זקוקה לשכל מאוד, למילוי המצווה של כיבוש הארץ וכל אשר עליה – יכולה רק להצטער, ולא לשמוח, אם שליחה-מכשירה זה חוזר ממשימתו ומודיע שעוד רבות עליו ללמוד לפני שיוכל למלא את המשימה במלואה. אכן, עלובה היתה היהדות מאוד לו היתה צריכה לסמוך על פתח-הצלה אשר כזה.

ושוב, אין להיכשל גם בטעות, שנכון הוא להפריד בין האמת המוסרית והאמת הפיסית, ולומר שהאמת המוסרית מסורה ליהדות, בעוד שהאמת הפיסית מסורה לשכל. ברור לנו שהאמת המוסרית היא פונקציה של האמת הפיסית, ושבעולם של תשעים יסודות כימיים, למשל, לא ייתכן שישירור אותו מוסר כמו בעולם של תשעים ושניים יסודות. מבחינה עקרונית אפוא נדמה, שאם יכיר השכל את המציאות הפיסית לאמתה, הוא יוכל להסיק את האמת המוסרית. יתר-על-כן, אי-אפשר לומר, שהמוסר הוא רק פונקציה של האמת הפיסית: המטרות העליונות של כל מוסר שהוא – ולכל מוסר יש מטרות עליונות אימננטיות^o – הן עצמן, ולו גם כאמת פסיכולוגית בלבד – הריהן אמתות פיסיות. ואף זאת: עצם המבנה והאופי של כל-מוסר-שהוא [עשויים] הם אמתות פסיכולוגיות, ובכן פיסיות, ואפילו כל מעשה מוסרי, או בלתי-מוסרי, הוא גם-כן, בתור שכזה, אמת פסיכולוגית ופיסית. ואם אמרנו שתפקיד השכל הוא להכיר את האמת הפיסית, אי-אפשר להגביל אותו מראש ולצוות לו: הנח את המוסר. היום אמנם הניח השכל את המוסר, אבל מי יערבנו כי מחר הוא לא יתעורר להתעסק עמו שוב? ויש לומר, שאם יתעורר – טוב הדבר; אכול אכלנו מעץ הדעת, ושמחים אנו לשאת באחריות. אבל במילים אחרות, פירושו של דבר הוא רק זה, שאפילו מבחינה שכלית אין בעולם שתי רשויות, אין להפריד בין בריאת-העולם והתגלות הר-סיני; ועם זאת – אין משמע שהמוסר זקוק לאישור מוקדם או מאוחר מטעם השכל, כפי שנבהיר להלן, אף-על-פי שרק השכל עצמו זכאי להגביל לעצמו את היקף חקירתו, ורק אם הוא עצמו מוצא את הדבר לנכון, ואחרת גם לא ייתכן.



אותה הנחת-יסוד של עיוננו, אשר אינה ממליכה את השכל, ובכל-זאת אינה מגבילה אותו, היא היהדות עצמה, וקודם-כול – לא כאובייקט לחקירה, ואף לא כאמת מופשטת שאנו מניחים אותה מראש, אלא כצו־נפשנו האומר: עשה! – ושפֶּאֱמַתוֹ, בעצם קיומו, אין אנו יכולים להטיל ספק אף רגע, שהרי אין הוא נותן לנו מנוח, ותובע: עשה! – ואנו משתדלים לעשות. – –

לולא היינו חיים בתרבות של כל־איים, הרי על-פי טבע הדברים, בשמענו צו זה – לא היה נשאר לנו אלא למלא אחריו, כשם שבמסיבות רגילות אין אדם צריך להרהר פעמיים כדי למלא אחר צו הרעב, צו האהבה או השנאה, השמחה או האבל. במסיבות רגילות היינו יוצאים אפוא מיד, ממש באופן אינסטינקטיבי, להגשים את רצוננו זה, והיינו נתקלים, כמוֹכֵן, במציאות הסובבת אותנו, שהיינו צריכים להתגבר עליה. כדי לדעת כיצד עלינו לפעול, היינו צריכים אפוא ללמוד להכיר את המציאות ואת חוקיה, ומתוך חקירה זו היינו חוזרים שוב ונתקלים בצו־היהדות הפועל בנו והמהווה גם-כן חלק מן המציאות; צו זה היה חוזר, אמנם, על-ידי כך והופך לאובייקט, אבל למעשה – רק לאובייקט לעצמו, שהרי לא היינו באים לחקור אותו ולהיטיב להבינו כדי לפקפק בו, אלא כדי להיטיב ולשרת לו לעצמו. ואמנם, כזה היה המצב במשך כל ימי הבית השני ותקופת התלמוד, ודוגמתו – אנו מקווים – יחזור המצב להיות, מבחינה מהותית, אם כי אולי לא מבחינה סגנונית – כאשר מלכות ישראל, שאנו לוחמים לה, תגיע למצב של יציבות.

אכן, עיוננו, כאמור, אינו בא אלא כדי לפלס את הדרך למצב זה, והוא עצמו כבר עומד אמנם מלכתחילה על אותו הבסיס ממש, אלא שהמציאות הראשונה שאנו נתקלים בה איננה המציאות החיצונית, אלא מציאות-הכל־איים הפנימית, המעמידה מלכתחילה את עצם הצו בסימן שאלה. על פי מצוות רצוננו עלינו לסלק אפוא קודם-כול את סימן השאלה הזה, ולפיכך עלינו תחילה להבינו.

כפי שמציין פרופ' גוטמן בספרו האמור [בפתח החיבור], הרי הפילוסופיה של היהדות באה לידי שיתוק בתקופה האחרונה. עובדה זו, כמוֹכֵן, אינה מקרה. כל זמן שהעם העברי בגולה חי בתרבות של כל־איים, אלא שאף-על-פי-כן עמד עדיין בשתי רגליו בתוך היהדות עצמה, ורק – נאמר – ידיו היו מופנות החוצה, הרי שהיה טעם, ואם לא היה טעם – לפחות הורגש הצורך בחיפוש סינתזה בין שני היסודות,

והתוצאה היתה: הפילוסופיה של היהדות. בתקופה האחרונה, כשלמעשה יצא העם העברי החוצה, לפחות ברגל אחת, והמטרה שהעמיד לעצמו בהכרה, אם כי מעולם לא היה לכו שלם עמה, היתה להוציא החוצה גם את הרגל השנייה, הרי שעניין חיפוש הסינתזה הפילוסופית כבר לא נתעורר אפילו. בהכרה השתלטה הפילוסופיה הגויית בטהרתה, שהיהדות איננה מעניינת אותה, או יותר נכון – שנוח לגאוותה, או לתסביך דלותה, להתעלם מן היהדות בכלל.

התוצאה היתה, כאמור, ניגוד גמור בין ההכרה והמעשה, וממילא גם – דור סכיזופרני²¹, שחייו אינם אלא סתירה אחת, מצד אחד, ומצד שני – הישגים היסטוריים, שכדי להשיג את תכלית עצמם הם צריכים לשבור את עצמם, כגון מדינה זו, שכפי שהראינו הריהי עומדת בפני הברירה לעבור ולבטול מן העולם בכלל או להשיג את תכליתה באנטיתזה של עצמה, במלכות ישראל. מבחינה פילוסופית, כאשר הצד היהודי שבנפש הגיע לידי הכרת עצמו, הוא לא בא אפוא לידי התנגשות עם יסודות הכרתיים המושכים לצד אחר, כגון לחזון הדעת היווני, אבל המכירים בלגיטימיות של תורת היהדות, ולו גם בכפיפות להם; הוא התנגש רק עם הלך-מחשבות שתורת היהדות אינה לגביו אלא איזו עובדה היסטורית, אקזוטית לא פחות מתורת הברהמנים²², ושאינה אקטואלית אלא במידה שאסור לעשן סיגריה בשבת ב'מאה שערים' שבירושלים.

הבעיה שנתעוררה עם התגלותו האוטונומית של צו-היהדות לא היתה אפוא, כמו בפילוסופיה של היהדות בעבר, אותה בעיה דמיונית שאינה קיימת – ולא היתה קיימת מעולם – אם היהדות היא אמת או שקר, שהרי מן המטפיסיקה השתחררנו ממילא על-ידי הפרישה מהרבנות הראשית; ואם עוד אפשר, על-פי האיידאליסטים²³, לכפור בקיומו של שולחן זה שאני כותב עליו, הרי על-כל-פנים, אי-אפשר לכפור בשום אופן בעובדה מוסרית-תוכנית כגון עובדת רצוני

22 בְּרֵאשִׁית (או: בְּרֵאשִׁית) – על פי הדת ההינדית – הוא ישות אלוהית המהווה את מקורו הרוחני של העולם ואת מהותו הפנימית.

23 ה'איידאליזם' הינו השקפה פילוסופית – נוגדת ל'מטריאליזם' – הגורסת כי המעמד העדיף והראשוני בהוויה ניתן לתבונה או לרוח. זרם זה מנוגד גם ל'נטורליזם' הגורס כי ערכי הרוח נגזרו מתוך הטבע החומרי, כמו-גם ל'ראליזם' אשר לדידו אין הקיום החומרי תלוי כלל בתפיסת האדם אותו. לייבניץ (נפטר 1716) היה הראשון אשר כינה כ'איידאליסטים' את הפילוסופים המחזיקים בעמדה מטפיסטית ואנטי מטריאליסטית – ובכללם הוא עצמו.

• עוד על לייבניץ – ראה ב'חיבור 'דבר לגויים' (כרך ב'), הערה 21 בעמ' 632.

לכתוב, למשל; בעיה דמיונית חדשה התעוררה – שאף היא אינה קיימת מבחינה מעשית – היינו: אם חובה היא לציית, אם נכון לציית, למה לציית, ואולי בכלל אנו צריכים לרצות דווקא מהפכה בסין או את הנירוואנה. ובעיות אלו הן אוויליות, מאותה סיבה שאווילית היא גם הבעיה הראשונה: אין אנו יכולים שלא לציית, כשם שאין אנו יכולים להיות לא-אנחנו, וכאמור, אין אנו יכולים לרצות אלא את מה שאנו רוצים.

יכולים המטריאליסטים לטעון, שכל אותו צו-היהדות אינו אלא פעולה משולבת של העצבים, הדם והשרירים, המותנה על-ידי ההרגל המוקנה;²⁴ יכולים האידיאליסטים לומר, שאין הוא אלא אידיאה, או צו קטגורי, או פרי התנגשות בין שני חצאי-אידיאה או התפתחות דיאלקטית של אידיאה. יאמר לו פרויד שזו סובלימציה של הליבידו, או יטען אדלר שזה קיזוז של תסביך-נחיתות; יכול ברגסון לראות בכך התגלות של הינף-החיים, מרקס – בניין-על למעמד מתווכים, הסוציולוגיה החדשה – התנהגות חברתית, וניטשה יאמר שזה רצון לשלטון. ייתכן שיש שמץ של אמת בדברי כל אחד מהם, בדיוק כשם שאפשר שכולם שקרנים. אין זה מענייננו לקבוע כאן עמדה לגבי מישוהו מהם או ממאות אחרים, שהרי עמדה זו לא תשנה כלום לגבי עצם העובדה. ייתכן שאנו יכולים להיעזר בהם כדי להבין את ההתפתחות ההיסטורית שהביאתנו עד כאן, בדיוק כשם שיתכן שאין הם מסוגלים אלא לערפל את מחשבתנו. על-כל-פנים, להבין – אין פרושו לקפוץ מן העור,

24 הנה כמה הבהרות לפסקה זו:

- המטריאליזם הוא הזרם הפילוסופי המעניק למכלול היש החומרי מעמד ראשוני ועדיף – לפעמים אף בלעדי – על-פני ערכי הרוח ומהלכיה, תוך שהוא מסביר את התופעות הרוחניות במונחים פסיקליים.
- זיגמונד פרויד (נפטר 1939), אבי תורת הפסיכואנליזה, פיתח תאוריה כוללת על מבנה האישיות. בין היתר טען שהאנרגיה המינית (= ליבידו) מהנה גורם עיקרי בעיצוב ההתנהגות, לכיוון של סובלימציה (= העלאה ועידון להתנהגות מקובלת), או לכיוון של השתבשות והפרעות נפשיות.
- אלפרד אדלר היה מבני חוגו של פרויד, אך לימים חלק על כמה מיסודות שיטתו – ביחוד על המשקל שניתן בה למיניות. אדלר פיתח את שיטת הפסיכולוגיה האינדיבידואלית וחקר את תסביך הנחיתות ואת דרכי ההתמודדות עמו.
- אנרי-לואי ברגסון (נפטר 1941) הדגיש את עוצמת הויטאליות (= הינף החיים); הוא ראה בתהליכים הרוחניים, השכליים-אינטואיטיביים, את עיקרו של הכוח המניע והדוחף – ולא בפרייה הטבעית או בחשיבה האנליטית.
- על ניטשה, ראה ב'גאולת ישראל במשבר המדינה' (כרך ב'), בעמוד 254 הערה 155.

ועורנו זה – עורנו הוא, בין אם הדבר מוצא חן בעיני מישהו ובין אם אין הוא מוצא חן.

אך אין, כמוכן, להתעלם מן העובדה, שבפילוסופיה האירופית בכלל, ואצל כל פילוסוף לחוד, אנו מוצאים אימפליקציות²⁵ מוסריות, אפילו במקרה שהפילוסוף מסתפק כביכול בגילוי עובדות וחוקיותן הפנימית בלבד. וכאמור, לא מפני שבסופו של דבר הגיעה פילוסופיה זו למסקנה שהסתור מרובה בה מן העומד, אנו סוטים ממנה, ואף לא מפני שבאופן עקרוני לא ייתכן שהפילוסופיה תמצא את המוסר, שהרי מבחינה עקרונית, אמרנו, הדבר אפשר. העניין הוא בכך, שכל הפילוסופיה הזאת, ואנו מדגישים: הזאת, חוקרת מציאות בלתי-מוסרית, ובכך ממילא אין היא יכולה למצוא את המוסר, ואכן, אין זה מקרה שאין היא מוצאת אותו. ואין אנו מתכוונים לומר שאין מוסר אלא ביהדות לבדה. המושג מוסר הוא מושג מופשט, ובכך מושג הכולל את המשותף שבִּישויות שונות, ולו היתה היהדות המוסר היחיד, היינו מסתפקים במילה יהדות, ולא היינו זקוקים למילה מוסר. רוצים אנו רק להוכיח, שלפילוסופיה האירופית אין, ואף לא ייתכן שיהיה לה מה לומר לנו מבחינה מוסרית חיובית, או אפילו, שלילית.

אכן, מבחינה חיובית אין היסוד הזר שבנפשנו מצווה עלינו כלום, וזאת עובדה. אלא שעובדה זו היא חשובה ביותר לגבי עצם האפשרות של הרצאתנו, ואף אותה אנו צריכים להבין מבחינה היסטורית. לצורך זה יורשה נא לנו לסטות קמעה ממהלך דברינו.²⁵

אמרנו לעיל, שגלי ההתפקרות ביהדות היו סוקציביים. שם הבלענו עובדה זו, אבל בעניין שאנו עומדים בו נודעת לדבר זה חשיבות מכרעת.

כבר הסברנו, שהמהפכה המשיחית לא יכלה לצאת מפורשת מן היהדות המסולפת של הרבנות הראשית, ומוכן אפוא, שהמתפקרים הראשונים, אפילו אם נשארו עדיין ברגלם האחת בתוך היהדות, והיו מונעים על-ידיה, הרי על-כל-פנים לא יכלו, על-פי טבע הדברים, לשעות בהכרתם אל המניעים היהודיים, ולא יכלו להעמיד להם מיד כמטרה את בניין בית-הבחירה, למשל. להפך, כל האידאולוגיה שהתחייבה בהכרח ממכת-היאוש שפגעה בהם, מצד אחד, ומן הפילוסופיה האירופית שנתקלו בה, מצד שני, ואשר הכריזה באותו זמן שכל הדתות הן שקר בכלל, יכלה להיות רק: לברוח ולהתבולל; ואם אפילו נעשתה התבוללות זו

25 הרצף המהווה 'סטייה ממהלך הדברים' נמשך והולך עד הרווח המוגדל שבעמוד 177.

משום־מה דווקא בשפה העברית, לא היה בכך כדי לשנות כלום מבחינה זו, ולא בלי היגיון שאל את עצמו יל"ג, למי הוא עִמָּל; ²⁶ אם הרצון שהועמד, ולו גם בשפה העברית, היה הרצון להתבולל, הרי בדור השני היה רצון זה צריך להביא לידי הזנחת העברית. ואמנם, מסתבר שלו היתה ההתפקרות המשכילית סוחפת בבת־אחת את הדור כולו, ואם לא היה קורה נס, אכן, כך היו הדברים מתפתחים. אלא שהנס שקרה לנו פעל בדרך יותר קלה, כביכול: לא כל הדור התפקר בבת אחת, וכשבא גל ההתפקרות השני, בדור השני, הוא כבר מצא לו סעד לָרגל היהודית בכך שהוכח לו כי אפשר להתפקר גם בעברית, והאידיאולוגיה החדשה כבר יכולה לומר: לְהִתְמַשְׁקֵל – כן, אבל להתמשכל בעברית, ורק בעברית, ופרץ סמולנסקין כבר יכול היה להסיק: להתפקר – כן, אבל להתפקר בלאומיות העברית. ²⁷ על־פי אותה המכניקה כבר יכול היה הגל השלישי לדבר על התפקרות ציונית, הגל הרביעי – על התפקרות רביזיוניסטית־מדינית, והגל החמישי – על מלכות ישראל והשלמת מעגל ההתפקרות בשיבה כביכול אל התרבות היהודית והמשכה למעשה, כפי שנראה להלן, מתוך עמקות דתית כבראשונה. עם זאת, מובן מאליו, שאם במשך כל אותו הזמן היה מדובר על התבוללות, היינו על רצון – ורצון ממשי מאוד – להתבולל, לא היה הדבר יכול להצטמצם ברצון בלבד, אלא מחויב היה לבוא גם לידי התגשמות. בלי שים לב לכך, שהרגל היהודית צעדה את צעדיה היא, הרי גם ההתבוללות, מצדה, צעדה רבות, ובלעה אידאלים נכריים מכל הבא ביד, וכשם שבמידה שכל גל התפקרות חדש, היה, מצד אחד, קרוב ליהדות יותר מקודמו, הרי מצד שני הוא גם היה רחוק ממנה יותר

26 יהודה ליב גורדון, יליד ליטא (1830), היה המרכזי שבמשוררי תקופת ההשכלה, ומשנות החמישים של המאה החל לפרסם פואמות ושירים. תוך מלחמת־עט גלויה ברבנים ובדרכם הקפואה, הוא קרא להפיץ השכלה, לבצע תיקונים בדת ולפֶשֶׁר "בין משפטי התורה ובין צורכי החיים". יל"ג קינא לשפה העברית, אך במר לבו – ביֹאשו מן המאמינים האוסרים כל חדש, ובראותו את המשכילים נוהים לשפות נכר – תהה בשירו 'למי אני עִמָּל? אם לא הוא המשורר האחרון הכותב בשפת־עֵבֶר, ושמא גם שומעיו הינם האחרונים בקוראי העברית... הנה כמה משורותיו:

"וְכַנְיֵנוּ? הַדּוֹר הַבֵּא אַחֲרֵינוּ? / הַיָּנֵם הוֹלְכִים... אֲוֵלֵי עַד מְקוֹם – מִשֶּׁם לֹא יִשׁוּבוּ... // וְלִמִּי אֲפֹא אֶעֱמֹל אֲנִי הַגִּבֵּר? / לְמַתִּי מִסֵּפֶר הַשְּׂרִידִים מִבְּנֵי עֵבֶר / שְׁעוֹד לֹא נִתְּנוּ שִׁיר צִיּוֹן לְשִׁנְיָהּ? ... / אֶחָד בְּעִיר הֵם וְשֵׁנִים בְּמִדְיָנָה! //".

יל"ג נפטר בשנת 1892. שיריו נדפסו פעמים הרבה, ולאחרונה בהוצאת דביר תשכ"ד.

27 על פרץ סמולנסקין – הצעיר מיל"ג בעשר שנים (אך נפטר לפניו) – ראה ב'גאולת ישראל במשבר המדינה', בעמ' 25 ובהערה 5 שם.

מקודמו, באשר, קודם-כול, הוא כבר יצא מתוך כנסת-ישראל מוחלשת יותר, ושנית – באשר ההתבוללות שנכנס לתוכה היתה ממילא ממשית יותר. מבחינה זו היה הגל החמישי, האצ"גי-היאירי, הדיאלקטי ביותר, ואף-על-פי כן, ואולי דווקא משום כך – האינטגרלי ביותר: רגלו היהודית כמעט וכבר נגרה כולה אחר רגל ההתבוללות, אבל רגלו החיצונית כבר נמצאה מוחזרת כמעט כולה לתחום היהדות. כך קרה הדבר שאחרי כל גלי ההתפקרות היה הגל החמישי – הגל הראשון שהיה נקי כמעט מאידאלים נכריים, ולמעשה לא שמע בנפשו אלא את צו-היהדות בלבד; אבל כך גם קרה, שכותב השורות האלו, למשל, בן אותו גל חמישי, לא הכיר את התלמוד אלא בגיל של עשרים-ושמונה שנים, דבר שלא היה אפשרי עדיין בגל השלישי, למשל.²⁸

דבר שאין צריך לומר הוא, שכל גלי ההתפקרות הללו לא בלעו זה את זה, ואף לא התמזגו זה עם זה, אלא משמשים הם בערבוביה עד היום הזה בקרב העם העברי. זוהי, כמובן, הסיבה לכך, שדווקא בעת שהשאיפה לנצח-ישראל תובעת את המסקניות העמוקה ביותר, מצד אחד, אנו עומדים דווקא, מצד שני, בתקופה שבה אוכלת העבודה-הזרה את העם במידה שעוד לא היתה כמוה מימי תרח אבי-אברם. בעוד שלנו, בני הגל החמישי, בבואנו להיטהר לקראת המלכות, או לקראת מלחמת-המלכות, לא נשאר אלא להשיר מעלינו את קליפת-החילונית ולעטות כלים של קדושה, הרי חוגים אחרים ביהדות אינם מסוגלים לתת חופש לשאיפתם העברית אלא על-ידי קריעת נפשם לגזרים, או אפילו, על-ידי פיתוחה לפתיתים. מובן מאליו הדבר, שפיתות זה צריך לקדום, ואינו יכול להיות תוצאה של מחשבה על בסיס מקורי-יהודי בקרב החוגים הללו.

לא מקרה הוא אפוא שמקרבנו, מקרב לוחמי-חירות-ישראל, נפתח הפתח לחירות-המחשבה העברית, ולא מחוגים אחרים. רק מתוך שביסודו של דבר אין התרוצצות של אידאלים בקרבנו, וצו-נפשנו החיובי איתן הוא ושלם ויחיד, התאפשרה בכלל ראייתנו את היהדות כמות שהיא, ורק מתוך כך הגענו לאפשרות ולצורך ולהכרח האוטומטי להשיר את הקליפות האחרונות, והרי השָׁרָה זו, כאמור, היא שהולידה את עיונו.

אולם, מתוך מסיבה היסטורית זו נמצאנו ממילא פטורים מהרחבת העיון על דחייתם של אידאלים נכריים. אכן, מבסיס צו-היהדות, שעליו אנחנו עומדים, אין

28 על האופן המיוחד בו הכיר שב"ד לראשונה את התלמוד, הוא סיפר פֶּאוֹטוּבּוּיֹגְרַפִּיה 'מהלך חי' (בכרך זה); ראה זאת שם בעמ' 46.

הרחבה שכזאת, במובן האירופי, אפשרית כלל: היהדות היא עובדה נפשית דינמית, ולא הנחה עיונית; לכתחילה אין היא מתווכחת אפוא עם אידאלים זרים אלא היא דוחה ואוסרת אותם, ורק בדיעבד היא שופטת אותם – כשופטת, ולא כשווה בין שווים. הירידה אל חיובים זרים וההשתוות עמהם הן הן שהולידו את הפילוסופיה היהודית הפשרנית בעבר, והן אשר סילפו את היהדות. רק [עובדת] היותנו פטורים מלכתחילה מצורך-ירידה זה, [היא ה]מאפשרת את המפנה המחשבתי שבו אנו עומדים.

אמנם, דרך-אגב, האידאלים האירופיים מתיימרים להיות מבוססים מבחינה עיונית. מי שמעוניין עדיין בוויכוח על רמה אחת אתם יכול אפוא ללכת אל הפילוסופיה האירופית עצמה. כאמור, היא עשתה כבר את המלאכה בשלמות, ורק מי שהוא למעשה בור בפילוסופיה זו, יכול עדיין להזיק בתורה מתורתה המוסרית ולהישאר נאמן עם זאת גם לה לעצמה. אך לגבינו אין בכל אלה חשיבות כלל. התהליך ההיסטורי של תחייתנו עשה אותנו לחלוץ העובר לפני המחנה, ועצם קיומנו, מעשינו ומלחמתנו הם שיפרצו מעתה את הפרצה בנפש העם היהודי ויעירו את הרצון העברי למלחמה על העבודה הזרה המשתקת אותו – יותר מכל דברי ההיגיון שאנו מסוגלים לומר או שהעם מסוגל למצוא. לא מתוך העיון תיבנה היהדות, כי לא מתוכו היא יכולה להיבנות, ורק במידה שיהיו פרות למלחמתנו ולהשפעתה החינוכית, תהיה נודעת בתוכן חשיבות גם לדברי העיון אשר נאמר, והמכוונים קודם-כול לעצמנו, מתוך צורכי התפתחות מלחמתנו הפנימיים.

טענות היסוד החילוני הזר שבנפשנו הן אפוא שליליות בלבד. הן מוכנות להסכים שצו-היהדות הוא עובדה, אך אין הן מוכנות להסכים עמו עד שיוכח להן שהוא "נכון". דרישה זו אינה יכולה להיות מוצגת בנפשו של אדם החי בתרבות מושרשת והומוגנית; רק טבעי הדבר שהיא תוצג בנפשו של יהודי החי במאה העשרים לספירתם, ואשר אפילו בפילוסופיה הגויית הוא דבק – אם הוא דבק בה – בכנותו של יהודי. העובדה, שעצם השאלה: "האם נכון?" מניחה מראש את ההנחה שיש איזה קנה-מידה, שלפיו מודדים את המוסריות, או את ה"נכונות", והעובדה שבאמת קנה-מידה כזה ישנו בעצם תוקפו של הרצון היהודי, אינן משנות מאומה לגבי הרגל החשיבה על-פי המתכונת היוונית-האירופית, שאינה סובלת שום דבר שהוא נתון מראש, ושנוח לה להתעלם מן המציאות ולסלפה, ובלבד שלא יאשימוה בסובייקטיביות. למעשה הפכה הפילוסופיה האירופית את ה"אובייקטיביות" לקנה-המידה המוסרי העליון כביכול. ואכן, היו לה סיבות חשובות מאוד לעשות

כן, אלא שחוקן מן הפילוסופים עצמם והיהודים, נדמה לי שלא ניצוד במלכודת זו שום אדם.

כל הפילוסופיה האירופית כולה, מִטְלָס וסוקרטס עד היום הזה²⁹ – ואין אנו כוללים כאן הוגים ומשוררים אירופיים, כגון וולטיר, גֵּתה או ניטשה, שיותר משהם פילוסופים הם נביאי עכו"ם, אבל אנו כוללים כאן את מרקס, שאף כי הוא נביא עכו"ם, הריהו גם פילוסוף במלוא מובן המילה – לקתה במנהג, שהוא לכאורה מוזר מאוד בעיניו של יהודי כשר. היהודי הולך למקווה כשהוא עומד לעסוק בעניינים של קדושה, ומתוך כך מספיקה לו הקדושה שהוא עוטה בערב־שבת, ואין הוא מאבד אותה גם בששת ימי המעשה, כשהוא עוסק בעניינים של חול ומהפך בשכלו לכאן ולכאן. הפילוסופיה האירופית, להפך, כשהיא מתכוננת להפוך בענייני החולין של השכל – דווקא אז היא הולכת כביכול למקווה, להיטהר מכל ניצוצות הקדושה שיש לה, וממילא אפוא, כשהיא חוזרת – הקדושה פרוחה ואיננה עוד. ההנחה המשותפת לכל הפילוסופיה הזאת בפתח החוקר היא, שלכתחילה, אין אנו יודעים כלום ואין אנו רוצים כלום, וחוקן מעיניים, אוזניים ולב פתוח וריק – גם אין לנו כלום. מה אפוא הפלא, אם בסופו של דבר חוזרת הפילוסופיה ומודיעה: חקרתי את כל העולם כולו, וגם על הלב לא פסחתי, והנה מצאתי שריק הוא מכל-

29 • טְלָס, איש מילטוס שבאסיה הקטנה, נחשב לפילוסוף היווני הראשון – ואף למדען הראשון – משום שביסס את תורתו על מושגים הגיוניים ולא מיסטיים, וגרס שלכל דבר ישנו הסבר מוחשי. טלס – הראשון הנמנה על הפילוסופים ה'קדם-סוקרטיים' – נפטר בשנת 624 לפנה"ס; כתביו המקוריים אינם בידינו, ותורתו ידועה רק מכתבי אריסטו, אשר חי כשלוש מאות שנה אחריו.

• סוקרטס היה פילוסוף אתונאי גדול אשר נודעה לו השפעה מכרעת על התפתחות הפילוסופיה היוונית, ועל מהלכה של הפילוסופיה המערבית בכלל. הוא עצמו לא כתב דבר, ותורתו ידועה מכתבי תלמידו, אפלטון.

סוקרטס קבע כי השלמות האנושית היא הידיעה, שכן רק היא תמנע את עשיית העוול, שהוא תמיד תוצאה של אי־ידיעה. הוא חתר לאובייקטיביות של המושג, יצא נגד היחסיות המוסרית של חבריו הסופיסטים, וערער על הדעות המוסריות המקובלות. כל זה הוביל לכך שיריביו האשימוהו בהשחתת הנוער, והוא נידון למוות. בנאום שנשא במשפטו הוא קבע כי "חיים ללא חקירה אינם ראויים לאדם לחיותם". סוקרטס שתה את כוס הרעל ומת בשנת 399 לפנה"ס.

• על וולטיר, על ניטשה ועל מרקס – הנזכרים כאן מיד – ראה ב'גאולת ישראל במשבר המדינה' (כרך ב'), עמ' 53 הערה 21, עמוד 254 הערה 155, ועמוד 37 הערה 10, בהתאמה. על גֵּתה ראה ב'על אמנות ותרבות ותורת ישראל' (כרך ד'), עמ' 195 הערה 64.

וכול? כמובן, אובייקטיביות, מבחינה אחת, חשובה מאוד להכרת האמת, כי בלעדיה אנו רואים מהרהורי-הלב, אולם, אם מרחיבים אובייקטיביות זו עד כדי התעלמות מהרהורי-הלב בכלל, כאילו הם עצמם לא היו עובדה, לא זו בלבד שמתעלמים מהחלק החשוב ביותר אולי של המציאות, אלא, יתר-על-כן, מתוך שפל חלק מן המציאות הוא פונקציה של החלקים האחרים, הרי שגם אותו החלק, שהעניינים והאוזניים מגלות אותו, נמצא מסולף במידה מתאימה. חס לי אמנם מלומר, שהנפש לא הועלתה כלל על שולחן-הניתוחים של הפילוסופיה, וייתכן אפילו שגם בכך היתה הגזמה; אלא שיש הבדל רב בדבר, אם מי שנסחף במערבולת חוקר את המערבולת כשלעצמה, או שהוא חוקר את המערבולת באשר היא סוחפתו.

ואכן, לא מקרה הוא התערטלותה זו של הפילוסופיה האירופית. אין אדם יוצא לחפש את המוסר, או כל דבר שהוא, אלא-אם-כן הדבר חסר לו. כמובן, אין אנו יכולים לומר שסוקרטס לא היה מוסרי: עצם העובדה שהוא יצא לחפש את הגדרת הצדק מוכיחה שהיתה לו שאיפה לצדק, אבל עובדה זו גם מוכיחה שהוא לא ידע מהו צדק, לפחות במידה שהיה רוצה לדעת, ואף התשובה שמצא, שצדק הוא לתת לכל אדם את המגיע לו, על-פי התכונה המשותפת של כל המעשים שאנו אומרים עליהם כי הם מעשים צודקים, מוכיחה, כידוע, שהוא לא החכים הרבה ממחקרו, שהרי מנין נדע מה מגיע לכל אדם? עד כמה שונה כל תהליך החקירה הזאת מה"פילוסופיה" היהודית המקורית, אשר השאלה: "ומה ה' דורש ממך?" והתשובה: "כי אם עֲשׂוֹת מִשְׁפָּט וְאֵהַבְתָּ חֶסֶד"³⁰, הן אצלה סיכום למוסר ידוע שישנו ולא פתח לחיפוש אחר ידיעה שאיננה.

חיפוש זה עובר כחוט-השני בכל הפילוסופיה האירופית עד היום הזה. בכל תורת-המידות שלה אנו מוצאים את אותו הביקוש הנואש אחר קנה-מידה אחד, שאפשר יהיה לשפוט בו לשבט או לחסד את כל המעשים, את כל השאיפות והרצונות בכל התקופות ובכל המסיבות. אך אנחנו כבר רמזנו על מהותה של כל התרבות הגויית: חוץ מן העם העברי אין גם אחד שהעמיד לפניו שאיפה אחת, מקיפה ואיתנה ונצחית, אלא כל העמים מתגלגלים והולכים ממטרה למטרה, כפי שמציגות להם מסיבות החיים, המקריות לגביהם. עוד העם דָּבַק במטרה אחת, וכבר היא נראית בלתי מוסרית לאור המטרה החדשה שמהלך החיים כפה אותה על העם, בדיוק כפי שאירע גם לנו מעת שהתחלנו להתבייש באותו קנה-מידה עליון מסורתי

שלנו: טוב ליהודים או רע ליהודים, כשאותה מילה "יהודים" יש בה מן הנצח שאינו משתנה, ושתוכנה המוסרי מובן מאליו.

אותו חיפוש אירופי אחר מובנו של הצדק המוחלט לא נבע אפוא רק מכמיהת-הנפש לנצח ארצי-ממשי, שאין לגויים היכולת להיאחז ולדבוק בו – ושהתחליפים המטפיסיים של הנצרות והאשלים, ואף "הנירוואנה" האינדיבידואליסטית, אין בהם כדי לתת לה סיפוק מלא, באשר אינם אלא מעין אונניזם מוסרי – אלא בראש וראשונה, [הוא נבע] מן הצורך הקונקרטי לתפוס עמדה לגבי המטרות המשמשות בערבוביה: דמוקרטיה, אריסטוקרטיה / ספרטה, אתונה / סוציאליזם, פשיזם – ואלף פתרונות אינטרסנטיים אחרים למאבק האינטרסים הנולדים זה מזה, ושאין להם שום אינטרס איתן ועליון משותף. הפילוסוף האירופי מוכרח היה אפוא להיות "אובייקטיבי", הוא מוכרח היה להתערטל מנטיותיו האישיות השונות – אם משום שבאמת חיפש דרך להכריע ביניהן, מאחר שההכרעה לא יכלה לנפול בינן לבין עצמן, או שבעצם כבר הכריע, אלא שבנפש ובחברה הרגילות להתרוצצות, אשר טענותיו של כל איֶדאל בהן שקולות בתוקפן, נחוץ להרגיע את המצפון בדברי היגיון "אובייקטיביים", שאם לא כן, מיד תוקע ההכרעה כשרירותית, בלתי-מוצדקת ובלתי-מוסרית לאור האידאלים האחרים.

כל מערכת מוסרית שהיא, בנויה – כידוע – על קנה-מידה עליון, שעל-פיו שופטים. אולם, קנה-מידה כזה – או ישנו או איננו. כמובן, לא כל הדיוט יודע את קנה-המידה שעל-פיו הוא שופט. יתר-על-כן, ייתכן אפילו שחברה שלמה תשפוט על-פי קנה-מידה אחד בהכרה, אלא שחקירה מעמיקה תראה כי בעצם לא היה אותו קנה-מידה אלא תחליף לקנה-מידה עליון יותר, שמשום-מה היה נוח להתעלם ממנו.

יש אומרים, למשל, כי אף-על-פי שהפשיזם מתיימר למדוד על-פי קנה-המידה של טובת האומה, בעצם אין הוא מודד אלא לפי התועלת החומרית של בעלי-התעשייה, או – אף-על-פי שהסטליניזם מתיימר למדוד על-פי קנה-המידה של המהפכה הפרוליטרית העולמית, בעצם אין הוא מודד אלא על-פי ה"טיטואיזם" הרוסי.³¹ ייתכן שדברים אלה הם נכונים, ועל-פי זה, אם נערוך חקירה מעמיקה

31 במועד כתיבת הדברים עדיין שלט סטלין ברוסיה; הוא מת כעבור ארבעה חודשים, מיד לאחר פורים תשי"ג. המרשל טיטו, שליט יוגוסלביה, הנהיג בארצו באותן שנים גירסה "רכה" ולאומית-יותר של הקומוניזם, מותאמת לצורכי יוגוסלביה; הוא לא הלך בתלם הסטליניסטי במדיניות החוץ ובארגון הכלכלה, ואף פרש מן הגוש הסובייטי – דבר שהביא לקרע גלוי בינו לבין סטלין.

בהתנהגותה של חברה נמצא אמנם את ההגדרה למוסרה. אלא שכמובן, חקירה מעמיקה יכולה למצוא קנה-מידה כזה רק במקום שיש היגיון מוסרי אחד להתנהגות החברתית; אם אין היגיון כזה, לשווא נחפש את קנה-המידה. הפילוסופיה של החברה האירופית, או של החברות האירופיות, שמעולם לא היה היגיון אחד בהתנהגותן, לא יכלה כמובן למצוא אותו, ואפילו אם שאלה את עצמה מהו קנה-המידה הצריך להיות. אם משהו באמת איננו – סימן שאין הוא צריך להיות. ואם אמנם יכלו החוקרים האירופיים לגלות את אותה הכמיהה לנצח שאמרנו, ושאפשר לגלותה אפילו בכל בעל-חיים, ומה גם בכל חברה אנושית, הרי כדי שיוכלו להעמידה כקנה-המידה המוסרי העליון הצריך להיות, היה נחוץ נושא שלפניו אפשר יהיה להעמיד את קנה-המידה הזה. [ובכן], נצח של מי? של סוקרטס כאיש? והרי זה מופרך מעצמו. נצח האנושות? – הפרסים אינם באים בחשבון. נצח יוון? – כלום באמת הזדהה סוקרטס עם יוון עד כדי כך? כלום יש בכלל גוי המזדהה עד כדי כך עם חברתו? כלום יש תרבות, חוץ מן היהודית, היוצרת והמחייבת הזדהות שכזאת והמאפשרת לאדם לראות את נצחו הוא בנצח האומה, באשר רצונו הוא רצון לאומי, ולא אישי? (גם "המהפכה הפרוליטרית", שמרקס השאיר אותה תקועה בכל ערכיה המוסריים באינדיבידואליזם הבורגני – ואשר את האטביזם³² היהודי: "מכל אחד לפי יכולתו, לכל אחד לפי צרכיו"³² כבר עקר ממנה סטלין, הגוי, מתוך עקביות עיונית ומעשית כאחת – אינה חורגת מבחינה זו מכל מערכת התרבות הגויית).

לא מקרה הוא אפוא שביוון צמח החזון "לדעת". החיים במוסר חמקמק זה, וחוסר היכולת להתגבר עליו על-ידי דבקות במטרה אחת,³² השאירו רק את התקווה,

א ייתכן שכאן גם אפשר למצוא את מקורן של הטרגדיה ושל כל האמנות ההלנית והאירופית, שנפשן היא בניגודים חסרי-קץ ושלטון הגורל העיוור. ביהדות, לעומת זאת, אין טרגיות, כי יש ביטחון, קבע ואחדות. עקידת-יצחק היא, כמובן, לכל היותר דרמטית, אבל לא טרגית, ואפילו שריפת בית-המקדש אינה טרגית. חורג רק מעשה בת-יפתח, אבל יסודותיו האלייליים ברורים.

שב"ד אומר כאן אפוא שגם הסטליניזם – חרף העימות עם טיטו, ומעבר למליצות על אחוות העמים הסוציאליסטיים – מחויב אף-הוא קודם-כול לאינטרס של רוסיה, ומכאן הכינוי: "טיטואיזם רוסי".

32 את העיקרון הזה קבע מרקס בפלל המנחה את חלוקת העבודה והגמול בחברה הקומוניסטית האידאלית; שב"ד מגדירו כ"אטביזם יהודי", לאמור: מורשת יהודית אשר ספג מרקס, בְּסָמוּי, מדורות אבותיו. (את מקורותיו-בְּקוּדֵשׁ של העיקרון הזה, ראה ב'גאולת ישראל במשבר המדינה', בעמ' 325 ובהערה 190 שם).

שלא היה לה על מה לסמוך, שאי-שם טמונה נוסחת-התרופה נגד המחלה, ושהפילוסופיה תוכל לגלותה. הפילוסופיה נשארה בשביל אירופה הקלף האחרון, שאם אפשר לזכות באמצעותו בכרטיס לגן-עדן – מוטב, ואם לא – הרי ממילא אין לה מה להפסיד. ואכן, היא לא הפסידה כלום.

אין אנו צריכים אפוא לחשוש מפני חוסר-אובייקטיביות. עצם העובדה, שאנו יכולים להרשות לעצמנו להיות סובייקטיביים מבחינה מוסרית, ושאכן אנו מרשים לעצמנו סובייקטיביות זו, מוכיחה כי אנו עומדים על קרקע מוסרית איתנה. העובדה שקרקע זו היא קרקע היהדות, העובדה שיש בידנו קנה-מידה לשפוט בו את כל מה שהיה בעולם לפנינו ואת כל מה שיהיה אי-פעם בעתיד, ומה שחשוב מכול – הן לגבי כל דורות היהודים שנכספו לגאולה בעבר, הן לגבי דורות הגאולים שיבואו, והן לגבי עצמנו, שעלינו הוטל להגשים גאולה זו למעשה – העובדה שיש בידנו קנה-מידה לשפוט בו את מעשינו שלנו באור שכזה – כל העובדות האלו הן אות לכך, שיש בידנו אותה תרופת-פלאים, שהפילוסופיה האירופית לא נוצרה אלא כדי לגלותה, והן אות לכך שלטובה ממנה, ולו גם פילוסופית, אין אנו זקוקים כלל. ובתום הוויכוח עם הפילוסופיה האירופית בתור שכזאת, חשוב – יותר ממנו – הדבר הזה:

ניתוחים "אובייקטיביים" בדבר התפתחות הכרחית של ההיסטוריה יכולים, כמובן, להיות נכונים והם יכולים להיות כוזבים. לפי-שעה הוכחה אמנם רק נכונות ניתוחם של נביאי ישראל, אולם, מעולם לא אמרה היהדות שמישהו מהם הוא הנביא האחרון. להפך; הרשות נתונה לכל נביא-אמת לבוא בכל עת ולבטל אפילו את כל התורה כולה ולתת לנו חדשה תחתיה;³³ רק דבר אחד אסור אפילו לנביא-

ייתכן שמישהו ישאל: אם-כן, אם היהדות פירושה ויתור על כל היופי ההלני – האם אפשר לנו? התשובה היא, כמובן, שאין זו שאלה של בחירה; ויתר-על-כן, מי שעומד באמת על קרקע היהדות אינו זקוק לכל כנפי-הפרפרים הללו, שהרי כל היופי הזה לא נוצר אלא מתוך חוסר-אונים ברדיפה המתמדת אחר אותו היופי האיתן שיש ליהדות ממילא, ושאין היא צריכה לחפש אחריו כלל.

33 למקרא משפט זה פנו כמה מקוראי 'סלם' אל שב"ד בהשגות. הוא ראה ממש בהשגותיהם והכיר בכך שנקט לשון נמהרת אשר מניחה מקום לאי-הבנה. לכן, הוא כתב מאמר הבהרה אשר פורסם בגליון אב תשי"ג, והוכתר: 'על האמת והדוגמה בתורת ישראל'. המאמר מובא להלן, לאחר החיבור דנן.

אמת: אסור לו להתיר עבודת־כוכבים. ושני דברים יוצאים לנו מאיסור זה: אפילו נביא־אמת אינו יכול להשים עצמו ביהדות נביא אחרון, שהרי על־ידי־כך יהפוך לעבודת־כוכבים את עצמו; משמע – אפילו אמת שתתגלה אחרי הופעתו של מי שמכריז כי הוא נביא אחרון – אמת היא; ושנית, אפילו יבוא נביא־אמת ויודיע, שבבית־דין של מעלה הוחלט להפוך מחר את העולם לתוהו ובוהו או למסרו כליל לידי גוג ומגוג, וכי על כל העולם הוטל להיכנע, עדיין אסור לנו להשתחוות לא לזה ולא לזה, ולא לאליהם, אלא נשאר לנו אֱ־הִינו הגדול שבשמים, שלעולם לא ימנע אדם את עצמו מרחמיו,³⁴ ושגם רצון ישראל, מעשיו ותפילתו, שאין להם תמורה ואין להם שינוי, הם בעיני גורם חשוב מאוד בעיצוב ההיסטוריה, לא פחות מכל הגורמים האחרים.



מְשִׁיבֵנו את הנחת־היסוד של עיונו – למעשה קבענו בכך ממילא את היחסים בין צו־היהדות, שאנו חיים על־פיו, ובין העיון הפילוסופי העברי; אותו שיבוך־מחדש של הפסיקה בתוך היהדות, שלקחנו עלינו לבצעו, הושג כמעט מעצמו. אין ניגודים והתחרות וסתירות ופשרות בין שְׁכַלְנו ובין צו־היהדות, ואין הגבלות בתחומי חקירה ביניהם. היהדות קובעת לנו את המטרה, ועל שכלנו הוטל להיאבק עם המכשולים שעל הדרך אליה.

השכל העברי, שלא כְּשַׁכַּל האירופי, אינו פועל בחלל הריק, ואין הוא מצדיק את עצמו מתוך עצמו, לאמור: אני רוצה לדעת כדי לדעת, אלא הוא מקבל את הטעם

34 שב"ד תופס כאן פלך לשון חז"ל בכמה מקומות, ואחד מהם מתאר – בדיוק כעניינו כאן – סיטואציה של גזירת ה' בפי נביאו, אשר אף־על־פי־כן גוברת עליה תפילתו של הנידון, כמובא במסכת ברכות דף י' עמוד א', (ותחילת הציטוט בכתוב בישעיהו ל"ח א'):

"בימים ההם חלה חזקיהו למות, ויבוא אליו ישעיהו בן אמוץ הנביא, ויאמר אליו: כה אמר ה': צו לביתך כי מת אתה ולא תחיה'; ... אמר ליה [ישעיהו לחזקיהו]: כבר נגזרה עליך גזירה. אמר ליה [חזקיהו]: בן אמוץ, כלה נבואתך וצא! כך מקובלני מבית אבי אבא [=יהושפט]: אפילו חרב חדה מונחת על צוארו של אדם – אל ימנע עצמו מן הרחמים". ובמקורות מקבילים נוסף כאן: "שנאמר [בפסוק התוכף ובא]: 'יִסֵּב חזקיהו פניו אל הקיר ויתפלל אל ה'". ואמנם, ישעיהו עצמו בישר לַמֶּלֶךְ כי נשמעה תפילתו, ובניגוד לדבר הנבואה הראשון, הוא יבריא, וה' יציל את ירושלים מכף מלך אשור.

ואת ההצדקה לכל חקירתו מן האינסטנציה העליונה של צו-היהדות והשאיפה לנצח-ישראל, ואם נוסף-על-כך מבורך שכלנו גם בסקרנות משל עצמו – מה טוב; אלא שמובטח לנו כי גם סקרנות זו – למעשה, לא מְשָׁל עצמו היא, כי אם מאותם מקורות הבריאה עצמם, אשר נסכו בלִבְנו את חתירת-החיים הדינמית ואשר העניקו לנו את השכל כדי שישמש חתירה זו, והם אשר העמידו על השכל את כוח הסקרנות, למען לא ישקוט וימלא את תפקידו. רק אם מתעלמים – אפשר לומר, בזדון – מהכוח הדינמי שבחיים, מגיעים למסקנה, ששאיפת-הדעת מצדיקה את עצמה.

אולם, עם זאת, אין פירושו של דבר כלל, שהשלטת המוסר על השכל מצמצמת את היקפו או מטילה חרמות על דרכו, או אפילו – שהיא נוטלת את האוטונומיה ממנו. להפך, דווקא אם מצפים אנו לתועלת מעשית מן הדעת, חשוב לנו שידיעה זו תהיה מדויקת ביותר. אם לא ניטיב להבין את העולם, את חוקיו ואת גורמיו ואת כל המשתלשל ממנו והמְחִיָּה אותו – לא רק שלא נצליח לכפות עליו את עצמנו ואת מטרתנו, אלא הוא יכפה את עצמו עלינו ויבלענו. אלמלא עוררה אפוא הפילוסופיה של היהדות את הבעיה, ואלמלא הלכנו אחר-כך כולנו לרעות את צַאֲנָנו בְּאוֹלִימְפוֹס, היא לא היתה מתעוררת כלל, כאמור, ואף לא היתה יכולה להתעורר; השכל לא יתמרד לעולם נגד היהדות אם נשאר אותה במקום שהיא, בתוך המציאות. רק אם עוזבים את היהדות או מתעלמים ממנה, היינו אם מניחים אותה על אצטבה נסתרת על הַמְרָס°, ואחר-כך שולחים את השכל לחפשה על הארץ, וכאשר הוא חוזר ומודיע שלא מצא אלא תוהו-ובוהו חוזרים ומורידים אותה, ומטילים על השכל המסכן את התפקיד למצוא את הַמְשֻׁנָּה [= מְשֻׁנָּה], שלפיה תוהו-ובוהו ויהדות הם היינו-הך – רק במקרה כזה מתמרד השכל, ובצדק גמור. להלן נראה שגישה זו מתאשרת לא רק על-פי תפיסתנו הסובייקטיבית, אלא גם כאשר אנו ממשיכים והופכים את תורת-היהדות בשלמותה, כתורה נתונה, לאובייקט של העיון המודרך על-ידיה עצמה; אולם, בנקודה זו שאנו עומדים בה, עדיין לא עשינו אלא [את] חלק המלאכה.

כידוע, היהדות איננה רק אידאל, אלא היא תורה, ולו גם תורת-חיים; יש לה אפוא הנחות עיוניות משלה, ויש לה דרך-חיים, אשר היא קובעת כי רק באמצעותה אפשר להגיע אל המטרה. אלו הן הנחות עובדתיות, ואם גם אפשר לקבל את צו-היהדות הפועל בנו כחלק מן המציאות – היינו, אם גם אפשר לומר שהיהדות, בתור אידאל, היא המציאות עצמה – הרי על-כל-פנים, יש בתורת היהדות השלמה חלקים או יסודות שהם רק מושג בדבר המציאות, ואשר, בתור מושג בלבד, הם

יכולים להיות הולמים את המציאות או נוגדים לה, אמת או שקר. ואין חשיבות בדבר אם אנו סוברים שהשכל הוא אמצענו היחיד להכרת המציאות, או שאנו מקבלים גם את האינטואיציה, האמונה, השיגיון או כל דבר-שהוא אחר ככלי-ידיעה לגיטימיים נוספים; העובדה נשאר, שהיסודות הללו יכולים לעורר את בעיית יחסם להכרתנו בכלל, וכל זמן שלא פתרנו את בעיית היחס הזה, לכאורה אין לנו עדיין הצדקה לומר ששיבצנו את הפסיקה ביהדות; לכל היותר קבענו את יחסנו אנו, ולו גם כיהודים, לתורת-הפסיקה, אך לא קבענו את יחס היהדות אליה.

ואכן, עתידים אנו למצוא שהשגה זו היא מוצדקת ביותר, ועתידים אנו לתקן עוד על-פיה כמה תיקונים, כאמור. אולם, על-פי דרך עיוננו המיוחדת ותפקידו המיוחד [של העיון הזה], אין אנו עוסקים בישויות סטטיות – מלכתחילה אין אנו חוקרים את היהדות מבחוץ, כפי שהיא נמצאת מנוסחת בשבילנו מראש – אלא אנו משתלבים בתוך תהליך מסוים של התהוות והתפתחות יהודית, ועל-ידי הבנת יסודותיו מתוך סקירה אחורנית אנו מבקשים לתת לו קרש-קפיצה לעתיד. אמנם, מסרנו כבר סקיצה של התהליך מבחינת דרך התקדמותו ההיסטורית, אך עתה, כשאנו באים להבליטו מן הבחינה הפילוסופית, אין אנו מסכמים אותו בנקודת-השיא שהגיע אליה עד עכשיו, אלא אנו שוב חוזרים על צעדינו כדי לשוב ולחזור לנקודת השיא.

ראינו, שקביעת נקודת-המוצא של עיוננו לא היתה רק תחנה פילוסופית, אלא היתה זו תחנה היסטורית ממש. אם נפטרנו בתחנה זו מעומס "האובייקטיביות", הרי אין פירושו של דבר שבמקום תורת-הטבע היוונית כבר נעמדנו על בסיס תורת-היהדות; ביססנו רק את עמדתנו היהודית בתוך תורת-הפסיקה האירופית, ואם גם הכנענו את תורת-הפסיקה הזאת לעמדתנו, ומגבירה הפכנו אותה לשליחה, הרי תורת-היהדות היתה עדיין מאתנו והלאה. מסתבר אמנם, שגם בנקודה זו כבר מילאה לגבינו תורת-היהדות השלמה תפקיד פסיכולוגי עצום והדריכה אותנו בסתרי-הנפש, אך מבחינה הכרתית נשארה עדיין תורת היהדות אידאה מתה בלבד. כבר אמרנו מלכתחילה, שאת הפסיקה אנו מחזירים ליהדות מבחוץ, והרי אלמלא היתה תורת-היהדות מתה בהכרתנו – או שלא היה דבר שכזה אפשרי כלל, או שלא היה נחוץ.

ובאמת, אותה הפסיקה המוחזרת מן החוץ יכלה להשתלב ביהדות רק בנקודה זו, כשהיהדות שלחה כבר זרוע אחת כדי לאחוז בה, אך כשגופה אינו ממלא עדיין את כל החלל, כפי שהיה המצב בפילוסופיה היהודית בימי-הביניים, כשהפסיקה החיצונית והיהדות היו צריכות להתכווץ ולהסתלף זו מפני זו. אכן, בנקודה זו היתה

נשקפת לכאורה הסכנה, שהפעם לא תוכל תורת-היהדות לחדור, מפני החלל התפוס על-ידי הפיסיקה האירופית, אבל בעניין זה עלינו לזכור, שהפעם לא היתה כבר הפיסיקה גבירה, ואף לא מתחרה שוות זכויות, אלא ידעה את המקום הראוי לה.



כדי לעבור מצו-היהדות אל תורת-ישראל אין צורך, כפי שאמרנו באחד הפרקים הקודמים, בשום מעבר כלל; בלשון הפיסיקה האירופית אפשר לומר, שהנאמנות, ולו גם המופשטת, לתרבות העברית היא חלק מצו-היהדות עצמו, אפילו אם הוא נתון עדיין בלבוש חילוני. ואם המשימה המתעוררת לגבינו, ולו גם על-פי מהלך-החיים הסיפתי בלבד, היא לארגן את חיינו בעצמאות חלקית זו שכבשנו לנו, הרי פנייתנו למקורות המשפט הישראליים אינה זקוקה עוד לשום מניע נוסף או הצדקה מיוחדת, אלא-אם-כן מתרוצצים עדיין בקרבנו אידאלים זרים, התובעים שנתארגן על-פיהם, או שהשנאה העצמית הריאקציונית, אשר הולידה את ההתבוללות, מבריחה אותנו עדיין מן המקורות של תרבותנו.

כפי שהצבענו, הרי אנו, בני הגל החמישי בתחייה העברית, הננו חופשיים מהמכשול הראשון [מן השניים הנ"ל] – ולא רק חופשיים, אלא קונטר-ריאקציוניים, אם אפשר להתבטא כך, לגבי המכשול השני. אפשר לראות בעניין זה דמיון לתקופת התחייה של הלשון העברית; משהתעוררה בעיית-השפה, הרי השיב צו-היהדות: עברית, בלי כל התחשבות בכך אם השפה העברית היא נוחה או קשה, אם היא יפה או מכוערת, עשירה או ענייה; אם יש לה פגמים – השפה העברית עצמה היא היחידה המוסמכת לשפוט על כך, ואם אמנם יש – תתגבר עליהם בעצמה, מבפנים. ואנחנו עתה – רוצים אנו לחיות על-פי משפט ישראל, מתוך הצדקה יחידה זו שמשפט ישראל הוא, ואם יש לו פגמים – הרי נצח-ישראל, שמלכתחילה לא נוצר משפט זה אלא כדי להבטיחו, הוא קנה-המידה היחיד לשפוט בו על כך, ואם אמנם יש פגמים – נתגבר מבפנים.

אולם, בעוד שלתחיית העברית היתה השפעה חינוכית לקידום הדבקות ביהדות רק במידה שהיא הביאה לחישוף הספרות העברית, בתור ספרות גרידא, הרי תחיית המשפט העברי פירושה למעשה תחייתם של אידאלים עבריים נרדמים לרוב, ביחסי יחיד וציבור וביחסי רשויות, ביחסים בין-לאומיים וביחסי קודש וחול, ובקיצור – תחייתה של אותה "תאוקרטיה" עברית מקורית, אותה מלכות השם, אשר משהיא

מתגלית, נהפכת כל ההתרוצצות של ה"איזמים" האירופיים למציחה ונלעגת כל-כך, שפשוט קשה להבין כיצד יכולנו אי-פעם להתייחס אליה ברצינות. בעוד שעד-עתה היתה תורת-ישראל אידאה מתה, בצדו של צו-היהדות החילונית החי, הרי מִשָּׁאנו מגיעים לנקודה זו מתחילה "התרבות העברית" – והפעם כבר הקונקרטי, ולא עוד המופשט – להתמזג עם שלוחתה הראשונה, האימפרטיבית⁹ החילונית; החילונית נתקלת לראשונה במִשָּׁב הקדושה של תורת-ישראל; ואם אמנם היו יסודות של קדושה גם באותו הרצון היהודי ההתחלתי, מתוך עצם תוקפו העז והדינמי, הרי עתה מתחילים היסודות הללו להיפך למהותו כולה. וכצד הדבר הזה, הרי אותה תורת-חיים, שתורת-ישראל מורה כי רק באמצעותה אנו מבטיחים את נצח-ישראל, פוסקת להיות הנחה עובדתית, והיא הופכת להיות בעצמה מטרה ואידאל; לא עוד אובייקט לאימות, אלא חלק מן המציאות.

התגלית, שבתור הנחה עובדתית [אמנם] מתאמת ההנחה הזו – הן על-ידי כך שהמשפט העברי מוכח להיות המשפט היעיל ביותר להתמדתה של חברה, יותר מכל שיטת-משפט ידועה אחרת, הן על-ידי כך שכל שיטת המשפט הזאת נוצרה במכוון ומלכתחילה כדי לשמור על נצח-ישראל, והן על-ידי כך שישראל בלי תורת-ישראל איננו ישראל עוד, וממילא אין לו נצח – תגלית זו היא רק בעלת חשיבות משנית, מבחינה פילוסופית וסוציולוגית, אם גם חשיבותה נשאת בתחום הפסיכולוגיה והפיסיקה האנליטית – לאור העובדה, שכל בעיית האימות איננה מעניינת אותנו עוד ממילא, ודרך-אגב, גם משום כך שכל יעילותו של המשפט העברי מבוססת קודם-כול על הדבקות הרצונית בו, המצדיקה את עצמה, ורק אחר-כך על כוח-הכפייה, למעשה בניגוד לכל שיטות המשפט הידועות האחרות. בנקודה זו אנו חייבים להסתייג ולציין, כי חס לנו מלומר שעצם ההכרה בעובדה כי דבקותנו הרצונית בערך תרבותי מסוים יכולה להיות מועילה לקידום המטרה שאנו מציגים לעצמנו, [הריהי] מספיקה כדי ליצור את הדבקות הרצונית הזאת – אם כי ודאי הדבר, שהכרה כזאת היא כמעט תמיד, בין השאר, המִדְגָּה להתהוות הרצון; להלן נראה שיש להסתייגות זו ערך מעשי בעיוננו.

ועתה, כשאנו עומדים כבר על הבסיס של תורת-ישראל, כאידאל וכדרך המשולבים זה בזה, ועם זאת – על בסיס הפיסיקה המוחזרת, וכשאנו חוזרים וסוקרים אחורנית את תהליך ההתהוות של עמדתנו, יכולים אנו רק להתפלא על ההיגיון הפנימי המתגלה בו. פיסיקה זו שאימצנו לנו היתה לכאורה נכרית, ולכתחילה יכולנו לשפוט על-פיה את תורת-היהדות כדרך-חיים רק מן הבחינה התועלתנית, ולו גם לאור האידאל העברי של נצח-ישראל; ואמנם, נראָה היה לאור

הדבר הזה, שעתידיים אנו להסתבך בוויכוחים איך-קץ בעד ונגד אימוצה מחדש של תורת-ישראל, וממילא לא היינו יכולים לאמץ אותה, כי כפי שראינו, נשמתה היא בכך שנדבק בה ולא נתווכח עליה. אולם, משנכפתה עלינו התורה על-ידי הפעולה המשולבת של מסיבות חיינו, מצד אחד, ותגובת נפשנו עליהן, מצד שני, היינו – משחזרה התורה וניתנה לנו מחדש, ואנו קיבלנוה מחדש, וכאשר ממרומי העמדה הזאת, מתוך הפילוסופיה האימננטית של תורת-ישראל עצמה, אנו חוזרים לשפוט את הפסיקה המאומצת, או לקבוע מחדש את היחסים בינה ובין התורה, הרי לא זו בלבד שאין אנו נתקלים בקשיים כלשהם, ולא זו בלבד שהגישה התועלתנית הופרכה מעצמה על-ידי עצם קבלת התורה, אלא אנו מגלים, מתוך פליאה או בלעדיה, שעל-ידי החזרת הפסיקה ליהדות החזרנו לה את נפשה שלה.

לכאורה, אם מסתכלים בתורת-ישראל מבחוץ, באופן "אובייקטיבי", הריהי נראית כמערכת של כללים קבועים ועומדים ומוחלטים במושגם, שאם גם היתה להם אי-פעם התפתחות חיה ודינמית – כבר עברה וחלפה תקופה זו מזמן. אכן, זוהי גם תורת-היהדות נטולת הפסיקה, אם מסתכלים בה כביכול מבפנים במשרדי הרבנות הראשית: אביי ורבא נקברו ב'שולחן-ערוך', וזוהי, אמנם, עובדה שאי-אפשר להתעלם ממנה ואי-אפשר לדלג עליה. אולם, בדיעבד, משהחזרנו להם את הפסיקה, אנו רואים אותם קמים מקברם זה ומתעוררים לתחייה בלשכת הגזית; מתברר שאותה תורת-הטבע, הבאה לשרת את נצח-ישראל, ולא לשפטו, איננה תורה יוונית כלל, אלא היא יהודית; והנה, אלמלא היינו מגיעים אליה על-ידי ייחוד הפסיקה היוונית, אלמלא היינו מחזירים את הפסיקה מבחוץ לפני שחזרנו לתורת-היהדות, הרי, גם לו יכולנו באיזה אורח-פלא לדלג על השלב הזה, ואפילו לולא היינו צריכים להסתבך ממילא בייחוד הפסיקה היוונית בשלב מאוחר יותר, הלוא בכלל לא יכול היה להתעורר בלבנו רצון מעשי בקשר לתורת-היהדות, מאחר שאת דבר מותה ידענו, ואילו את כוח חיותה בכלל לא יכולנו לגלות, שהרי כוח-החיות של אידאה אינו אלא כוח-החיות של נושאה; רק משהרגשנו בסתרי-נפשנו, שכוחנו הוא כוחה, וממילא, שפוחה הוא כוחנו, יכלה התורה להינתן לנו, ואנו יכולנו לקבלה.

ואמנם, הפסיקה היא כוח-החיות של היהדות, כי הלוא אם גם, מצד אחד, כוחה בא לה מדבקתנו בה מרצון המצדיק את עצמו, הרי פירושה, מצד שני, אינו אלא הפעלתה במסיבות הארציות שאנו חיים בהן; תורת-היהדות היא דרך מיוחדת של תגובה על המסיבות האלו, ורק מפני שהרבנות הראשית הפרידה בין התוכן ובין הצורה, רק מפני שהיא הלכה כביכול בדרך אבל סטתה ממנה למעשה,

באשר היא לא מילאה את התנאי העיקרי שלה: להגיב בה על המסיבות, ואו שלא הגיבה עליהן כלל או שהגיבה בדרכים אחרות לגמרון [= לגמרי, לשון 'רבות'] – לא זו בלבד שגזרה כליה על עצמה, אלא אפילו מנעה מעצמה את הזכות להיכלל בהגדרה אחת עם היהדות כתורת-אמת.

ושוב, על בסיס של תורת-ישראל חיה ודינמית נפתרת ממילא בעיית היחס בין ההנחות העובדתיות-ההיסטוריות של תורת-ישראל ובין הכרתנו. אכן, כל זמן שהיהדות לא היתה מגיבה באפולוגיטיקה של סרק על טענות סרק, לא היתה זו למעשה בעיה מדאיגה כלל. כאמור, חשוב ליהדות לדעת את האמת, כי הצלחתה תלויה בכך; ואם הגענו לזמן כזה, שהנחות עובדתיות רבות מדי התבדו, כדי שנוכל לסמוך על האמונה בלבד, הרי אפילו לולא היתה היהדות מבכרת תמיד את האמת על המושג, חובה היתה עלינו לחדש את הדבר הזה. אולם, אם לגבי הרבנות הראשית, שנגררה גם מבחינה זו אחר הכנסייה הקתולית, אמנם יש בכך חידוש, הרי לגבי היהדות כתורת-אמת שידעה לפסוק, אם ראתה את הדבר נכון, הן על איוב והן על בן סורר ומורה, שהם לא היו ולא נבראו אלא משל היו,³⁵ כל ה"חידוש" הזה הוא פשיטא, שאין גם טעם לדבר עליו. ואמנם, לשאלה אם דבר זה הוא חידוש או פשיטא אין שום חשיבות כלל, אם לא מבחינה זו שהתשובה עליה מגבירה את גאוותנו בצור-מחצבתנו ובתורתנו, ומחזקת את ביטחוננו שאם תורת-ישראל רודפת כל-כך אחר האמת ואינה מכירה בשום נביא פבנביא אחרון, משמע שהיא תורת-אמת באמת, ושום דבר אינו עשוי לזעזע אותה. ועתה, מששילמנו את מס-הפסקה הזאת לטפשים, לא נשאר לנו אלא לשאול: הבה, איזו עובדה היסטורית שהיהדות בונה את עצמה על יסודה אתם מבקשים להפריך?

ואף-על-פי-כן, עדיין נשארים תיקונים עקרוניים אחדים שאנו צריכים להכניס בתורת-הפיסיקה המיוהדת שלנו, ועדיין מוטל עלינו להשלים את תהליך ההכרה העיונית של עצמנו.



35 על איוב כמשל – ראה במסכת בבא בתרא דף ט"ו עמוד א', והשווה לדברי ריש לקיש ב'בראשית רבה' (מהדורת תיאודור-אלבק) סוף פרשה נ"ז – וכך הכריע הרמב"ם ב'מורה נבוכים', חלק שלישי פרק כ"ב. • על בן סורר ומורה ש"לא היה ולא עתיד להיות" – ראה בתוספתא למסכת סנהדרין (מהדורת צוקרמנדל) פרק י"א הלכה ו', ובגמרא: דף ע"א עמוד א'.

כאמור, אף לתחום של תורת-ישראל-ממש לא נכנסו³⁶ מלכתחילה כדי לחקרה חקירה אקדמית, אלא כדי לאחוז בה לשם הפעלתה בחיים הקונקרטיים, שחייבו את ההפעלה הזאת; שוב, כבימי משה רבנו, הקדמנו נעשה לנשמע. אכן, לולא היה הדבר כן לא היה לכניסתנו זו שום ערך מעשי: מכללות רבות חוקרות את היהדות חקירה אקדמית, ואין ספק שהפרופסורים שלהן מומחים בתורת-היהדות הרבה יותר מכותב השורות האלו, ואף-על-פי-כן אין חקירותיהם וידיעותיהם משתלבות כלל בדרך המלך של תולדות ישראל, ואף לא ראינו עדיין שיהיה לחקירותיהם וידיעותיהם ערך חינוכי חיובי – השמיעה המוקדמת אינה מביאה לידי מעשה. כבר רמזנו, שערך חינוכי חיובי היה גם היה לכניסתנו שלנו לתורת-היהדות: יסודות הקדושה שברצוננו העברי אשר הדריך אותנו הגיעו לידי הכרה עצמית והתפשטות מהותית; אף-על-פי שמלכתחילה לא חשבנו על המשפט העברי אלא במונחים של תרבות חילונית, הרי משנכנסנו לתוכו נסחפנו על-ידי עמקותה של היהדות כדת.

היסחפות זו לא יצרה מלכתחילה שום בעיה הכרתית. עצם העובדה, שזמן רב לפני שהגענו לתורת-ישראל כתורת-חיים חיובית עמדנו כבר על הבסיס של מלחמה להגשמת מטרותיה האידאליות, אחראית לכך, שכאשר באנו לתורה זו לא הועמדנו כלל בפני הצורך להחליט פתאום אם לקבל ואם לדחות את הרעיונות החדשים שנתקלנו בהם. הרעיונות הללו, כולם כאחד, היו גלומים, כמובן, באותן המטרות האידאליות שנלחמנו להן, ואף קבעו את אופיין הכללי; משהגענו אל הרעיונות הללו עצמם לא היינו צריכים אפוא לשנות שום דבר בהשקפותינו הקיימות, כדי לקבל אותם, אלא רק – במידה שהתקדמנו בהבנת החומר – קיבלו השקפותינו ומטרותינו הקיימות משמעות ממשית יותר ויותר, בהירות ושלמות. גם זוהי, כמובן, השפעה חינוכית, אולם זוהי השפעה חינוכית אקדמית, ושכמותה אפשרית ונתונה

36 במקום זה העיר שב"ד, בכתב היד, הערה שנמחקה בידי ישראל אלדר, ולא נדפסה ב'סלם'. אמנם מנהגנו הוא שלא לצטט את אשר נמחק, אך כאן נספר בכל-זאת שב"ד בהערותו התייחס ללשון הרבים שהוא נוקט, על אף שהפסקאות הבאות מתארות את חוויותיו האישיות, וזאת מתוך הבנה שאת חוויותיו-הוא יש לתפוס על רקעה של ההתפתחות התרבותית הכוללת – בהווה ובעתיד – אשר חוויותיו הן פרודות מפרודותיה.

דברי שב"ד כאן, בייחוד בסוף הפסקה הזאת, נקשרים גם לתיאורו בדבר 'גילוייה' מחדש של תורת ישראל, דווקא דרך צוהר-האור של שיטתה המשפטית – תיאור שנכתב ב'אוטוביוגרפיה מ'הלך חיי' (בכרך זה); ראה זאת שם בעמ' 46.

בכל חקירה שהיא. ההשפעה החינוכית המוסרית-החיובית היתה נתונה בתחום אחר: לא בתחום היקף הידיעה וההבנה, אלא בשטח עמקות ההרגשה והשאיפה; אולם, התעמקות זו היתה אפשרית רק משום שההרגשה והשאיפה כבר היו קיימות ממילא – ובכך, משום שכבר מלכתחילה היה קיים נושא שיכול היה לשאת התעמקות זו – וגם משום שהרגשה ושאיפה אלה הן שהביאונו אל החקירה, וזאת דווקא מתוך הפְּנֵה הנתונה מראש להגיע לידי הגשמה.

בדיעבד אנו נוכחים לדעת, שההגשמה אינה אפשרית בלעדי התעמקות זו, כי העמקות – או, אם יורשה לי לומר כך, האיִדְאָה של העמקות – גלומה מראש באותן השאיפות שמתוכן יצאנו, ולו גם בשטח החילוני. אין דבר כזה כמו יהדות חילונית, ומשאמרנו יהדות – אמרנו ממילא קדושה, אף-על-פי שלא ידענו זאת מראש. העמקות הדתית של היהדות סחפה אותנו אפוא מהסיבה הפשוטה, שבה מצא צו-היהדות שלנו, החילוני כביכול, את עצמו. לשם כך לא היה נחוץ שום מאמץ, וכמובן, לא שום מאמץ פילוסופי.

על-ידי המגע המעשי של נעשה ונשמע עם המקורות העבריים, משתנה, אם אפשר לומר כך, עומק-הָדוּ של צו-היהדות, שמתוכו יצאנו לכתחילה. אף-על-פי שכל אותה העת ידענו, שהופעתו בצורה אימפרטיבית בנפשנו מותנית על-ידי העבר התרבותי-התכליתי של האומה והיתקלותו של עבר זה במסיבות הממשיות של ההתפתחות ההיסטורית הסיפֵתית, הרי לא היה בכך, בידיעה זו בלבד, כדי לשנות את יחסנו האירופי-המורגל לצו-נפשנו. החילוניות, אפילו אם איננה מתעלמת מן העבר כעובדה היסטורית, הרי כל מהותה היא בעיקר בכך שהיא מתעלמת ממנו מבחינה פסיכולוגית; ואף אצלנו, כל זמן שיהדותנו היתה לנו עובדה חילונית בלבד, ולו גם עובדה דינמית, ואפילו אם התלהבנו עד כדי התרגשות ודמעות, חירוק-שיניים וניצוצות-קדושה, בקראָנו בספרי ההיסטוריה החילוניים של יוסף פלביוס, גרץ או קלוזנר,³⁷ הרי נשארה הרגשתנו את הרצון היהודי שבנפשנו בעיקר הרגשת-הווה בלבד, בהתאם למחשבה האירופית ולדרך הרגש האירופית, שאין בהם תחושת-עבר.

37 • שב"ד כותב (ב'מהלך חי'י) שאת ספרי ההיסטוריה של גרץ הוא קרא עוד בהיותו ילד בן אחת-עשרה. בחיבורו האחרון – 'על דברי ימי ישראל' (כרך ד') – הוא מנתח בהרחבה את דרך כתיבתו של גרץ; ראה זאת שם בעמ' 22 ואילך, ושים לב להערה 3. • על קלוזנר, ראה ב'גאולת ישראל במשבר המדינה', עמ' 102 והערה 57.

אינני יודע אם חוסר תחושת-עבר הוא אביו של האינדיבידואליזם, או האינדיבידואליזם הוא המונע כל תחושת-עבר; ייתכן ששני הדברים כאחד נכונים, וייתכן גם שאינם אלא היינו הך. על-כל-פנים, ברור שכאן מקור חמקמקותו של המוסר האירופי: אם הדבקות במטרה המוסרית העליונה הנתונה חסרה את תחושת-העבר ואת רגש השורשיות וההשתלשלות התרבותית, הרי כל דור ודור צריך להצדיק לעצמו את המוסר מחדש, וממילא משתנה אפוא המטרה המוסרית בלי הרף, בלחץ הספקולציות המחשבתיות, שכמובן אינן יכולות להיות אחידות, ושאמנם, אצל כל אדם ואדם הן מתפתחות בהתאם לגוונים האישיים של ניסיונו, אופיו ומסיבותיו.

על-ידי המגע החיובי עם המקורות של עצמו רוכש לו אפוא צו-היהדות שלנו את הרגשת הזמן הטבועה בהם; מאַרְעֵי ומקרי כביכול הוא נעשה שורשי, קבוע, מתמיד והכרחי, כפי שהוא באמת; הידיעה ההיסטורית הופכת מידיעה גרידא לתחושה, ההסבר המדעי-הסוציולוגי הופך לגורם פסיכולוגי; אותו ה"למה" שהזכרנו נעשה מיותר, כי התשובה נתונה לנו עכשיו מראש בתוך אותו הנושא עצמו, שעליו היתה קודם-לכן מוסָּבָה שאלתנו זו, והרצון העברי אינו מניע אותנו עוד סתם "ככה", כמו קודם, אלא מעתה – משום שהוא הצו של אברהם, יצחק ויעקב; לא הצו סתם מופיע עוד בנפשנו, אלא הצו של כל דורות ישראל שקדמונו, כשהצו מקופל בהם, והם מקופלים בו, בהארת-רגש אחת. תודעת-שורשיות זו היא ראשית התפרקותנו מן החילוניות, וממילא – ראשית צעדינו בקדושה, ואכן, זוהי ראשית עלייתנו על דרך ההגשמה של נצח-ישראל למעשה, אשר שורשיות זו – ובלשון העברית המקורית: קדושה זו – היא יסוד הרבותא של וְדָאוּתוּ.

אולם, לא רק את תחושת-העבר בלבד אנו רוכשים לנו אחר שסטינו ממקורות-התרבות הגויים ופנינו למקורות תרבותנו שלנו. תחושת-עבר זו מגבירה במידה מהפכנית-מהותית את האינטנסיביות של הרצון העברי הפועם בנו; אפשר לומר, שיסודות הקדושה, הטבועים ממילא בכל רצון תרבותי אינטנסיבי שהוא, באשר הם הם האינטנסיביות שלו, ואשר היו טבועים, כמובן, גם בצו זה שלנו, מגבירים את עצמם בקרבנו מעתה, ומעצמם, בטור גיאומטרי כביכול, אחר שחזרו לינוק ממעיינות-החיים שלהם מאז. הרצון הופך להיות ביטחון, באשר הוא מרגיש שפְּאִינטנסיביות חדשה זו שלו אין דבר בעולם שיוכל לעמוד בפניו; תחושת-העבר מתמזגת עם תחושת-עתיד; היניקה מַנְצַח-העבר נוסכת בנו את הכוח לשלוח זרועות ולאחוז ולדבוק בנצח-העתיד; העם העברי חוזר להיות סְּנֵה בוער באש שאיננו

אופל; הוא מוכן למעמד הרסיני מחדש. ומעמד הרסיני באינטנסיביות זו של קדושה הוא בלתי נמנע – זהו מעמד הרסיני.

ורק בסקירה אחורנית משלב זה, שבו נסגר מעגל הדיאלקטיקה של תולדות ישראל במאה יחמישים השנים האחרונות,³⁸ אנו נוכחים לדעת בעליל, שאכן אי-אפשר לדמות את היהדות למין שיטה פילוסופית, היוצאת מהנחות יסוד עיוניות ומסיקה מתוכן אידאל.

כמובן, כל זמן שחי העם העברי בתוך תורת היהדות השלמה הוא לא היה זקוק למפתח לתוכה, ולא היתה שום חשיבות לשאלה, אם מבחינה עיונית מעמד הרסיני הוא היסוד או השיא, שהרי למעשה, בדיעבד, מעמד הרסיני הוא היסוד והשיא כאחד; אולם, משהועמדה היהדות בפני ההכרח לאמת את עצמה, היא מוכרחה היתה להחליט על נקודת-אחיזה ומוצא מסוימת כדי לבנות מסביבה את העיון, והנה – הפילוסופיה האירופית, שכפתה על היהדות את הכרח האמות, כפתה עליה גם את בחירת נקודת-המוצא, לפי טעמה שלה: מעמד הרסיני, בתור עובדה פיסית. אך מעמד זה, ברגע שמנתקים אותו מהיותו שיא ומדרך השאיפה הדינמית אליו, הריהו הופך עובדה סטטית, ומאחר שבתור עובדה סטטית אין הוא כלום, אלא איזו הנחה מטפיסית שבאמת אין לה שחר, הרי ברגע שאבדה האמונה בהנחה זו אבדה ממילא הדבקות ביהדות, אף-על-פי שלאמתו של דבר רק דימו האנשים שהם ניתקים מן היהדות; למעשה, מבחינה אחת, הם לא החזיקו בה כלל, אלא באיזו תאולוגיה שישם היהדות רק הוסב עליה, ומבחינה שנייה, הריהם נשארו יהודים, על-פי השם והתוכן גם יחד, כאשר הם לא פסקו להיות חוליות בשלשלת היהדות בהתפתחותה ההיסטורית.

רק משטינו מדרך הפילוסופיה המקובלת של היהדות, באשר בעקב חוסר-האמונה אבד ממילא כל העניין בה, וכאשר נסחפנו, אף-על-פי-כן, על-ידי היהדות בעל-כורחנו, חזר ונמצא לנו המפתח הנכון לתוכה. כמובן, כל זמן שלא השתמשנו במפתח זה למעשה ולא נכנסנו לתוך תורת-היהדות, לא יכולנו לדעת כלל כי מפתח

38 אל-נכון, נועץ שב"ד את תחילתו של "מעגל הדיאלקטיקה" הנדון, בתקופתו ובאישיותו של משה מנדלסון, אשר בהגותו הדתית והפילוסופית הניח את היסודות לתנועת ההשכלה בקרב יהודי אירופה. מנדלסון נפטר בשנת 1786. ב'גאולת ישראל במשבר המדינה' (כרך ב') מכנה שב"ד במילים "הקרע המנדלסוני" את אשר אירע לישראל מאז; ראה זאת שם בעמ' 106 ובהערה 61.

הוא, אולם, משנכנסנו, מצאנו כי אנו עצמנו המפתח – לא היסוד, לא השיא, אלא דווקא האמצע, ובכך לא פֵּעוּן מצאנו את המפתח אלא בַּמַּעֲשֶׂה, ורק בדיעבד מקבלות פתאום משמעות בעינינו העובדות, שעל הַצֵּו "לך-לך!" צריך רש"י לשאול: "והלא כבר יצא משם [=מֵאֹר כַּשְׁדִּים] עם אביו, ובא עד לַחֲרָן?!", ושלא התגלה ה' לאברהם אלא אחר שנתן את הפסילים, ושלא התגלה ה' למשה אלא אחר שהרג את המצרי,³⁹ ושלא התגלה ה' לעם ישראל אלא אחר שיצא ממצרים. לא מתוך העיון, ולא מתוך האמונה, התהוותה אפוא היהדות מעולם, אלא לעולם היה מוֹצֵאָה מְקוּדֵשׁ הַמַּעֲשֶׂה, וכך גם חוזרת היהדות ומתהווה מחדש בימינו; ומשהתהוותה, ומשאנו שוב עומדים על בסיסה השלם והמוברח מן הקצה אל הקצה, שוב אין לנו צורך במפתח לתוכה.

ומרומי השלב הזה יכולים אנו לחזור לאותה הסתייגות שהסתייגנו בפרק הקודם,⁴⁰ באמרנו שההכרה פֵּעוּבְדָה כי אם נרְצָה רצון מסוים נקדם בכך את סיפוק רצוננו הקיים, אינה מספיקה כדי ליצור את הרצייה הזאת. אם בדיעבד אנו מבינים, שהגשמת שאיפתנו לנצח-ישראל אינה אפשרית אם לא נִדְבֵּק בשאיפה זו מתוך התעלות ודבקות של קדושה המבריחה עבר ועתיד בהתנשאות-נפש אחת, אין בכך עדיין כדי ליצור את ההתעלות והדבקות הזאת בַּמְקוֹם שאינה קיימת; מי שאין בו התעלות ודבקות זו אינו יכול להשתכנע אפילו כי היא נחוצה, כי אינו יכול אפילו לדעת מה היא.

אך מרומי השלב הזה יכולים אנו גם להבין, שהשכנוע בעניין זה אינו נחוץ כלל. מעמד הר-סיני הוא מבחינה הַכְּרֵתִית ורגשית והיסטורית שיא של תהליך, אם גם מבחינה פיסית הוא יסודו. נכון הדבר, שבלי קדושת מעמד הר-סיני העם העברי הוא בן-חלוף ככל העמים האחרים, אולם, כפי שראינו, עצם השייכות לעם העברי וההשתלבות בדרך-המלך של התפתחותו ההיסטורית מובילות למעמד הר-סיני באופן בלתי-נמנע.

ושוב, נכון הדבר, שההכרה בהכרחיותו הפנימית של תהליך זה מוסיפה תנופה לַמְלַחְמָה על המשכתו, ובאופן כזה היא יכולה להחישו בהיקף לאומי; אכן, הכרה

39 בַּנְקוּדוֹת המנויות כאן ובמשמעותן הרחב שב"ד בחיבורו 'על דברי ימי ישראל' (כרך ד'). את עניינו של אברם ראה בעמודים הראשונים של סעיף 3 בפרק ג' – ושים לב שם להערה 41 וְלַמְפָּה; בעניינו של משה ראה בעמוד 450 בַּפְּסָקָה הפותחת "שנית", ושוב בפתח סעיף 6 בפרק ד', הסעיף הדן בקבלת התורה.

40 בעמוד 187, בַּפְּסָקָה הפותחת "בנקודה זו".

זו ומלחמה זו ממרומיה של ההכרה, הן עצמן שלבים הנובעים מהכרחיותו של התהליך, והן [מהוות] גורמים החוזרים והופכים אותו להכרחי – ובלעדיהן [תהא] השלמתו נמנעת בכלל; אולם, במלחמה זו שוב לא העיון הוא העיקר אלא המעשה, ולא ההצבעה על האמת היא העיקר אלא המלחמה להגשמת הציוויים הקונקרטיים של היהדות, ההולכים ומתעוררים בהתאם לשלבים הדיאלקטיים של תחייתה, אם כי אותה הכרה שאמרנו, מהרגע שהיא ישנה, מבטלת את הדיאלקטיות ומיישרת את התהליך: מהרגע שאנו עומדים על בסיס הקדושה הישראלית, חופשיים מחילוניות, מהרגע שאנו ניגשים לציית לצור-היהדות ברמה זו, הרי אנו מעמידים כבר לפני עצמנו כמטרה את הגשמת היהדות בכל הטוטליות שבמושג זה, כאמור, וכל שלב שאנו עתידים עוד לעבור בדרך הזאת למעשה, כבר לא יצטרך לשבור את עצמו כדי לעבור לשלב המתקדם יותר – כפי שהלאומיות היתה צריכה לשבור את ההשלמה עם הגלות, המדינתיות את הלאומיות הערטיאלית, והמשיחיות את המדינה החילונית – אלא כל שלב יוביל מעצמו אל השלב העליון ממנו, הידוע מראש.

אם כי הגענו כבר אפוא בְּאִדְאָל לשלב קונקרטי כזה – תחיית המשפט העברי, שבירת הכלאיים של המדינה ושחרור ירושלים – שלא יכולנו להעמידו כמטרה מדינית קונסיסטנטית^o בלי שנשלים בתחילה את תהליך התחייה העברית בנפשנו שלנו עד תום, ואם כי המטרה המדינית העליונה הופכת על-ידי כך להיות: מעמד הר-סיני חדש בהיקף לאומי, הרי אין פירושו של דבר שמטרה עליונה זו יכולה להיות מושגת לפני שהעם יעבור למעשה את כל אותם שלבי הביניים, שדרכם יכולנו להגיע בְּרוּחַ להעמדת המטרה שהעמדנו לנו. על-ידי הצבתה של מטרה זו אין המלחמה הופכת אפוא להיות מלחמת-מישרין להשגתה, אלא היא נשארת מלחמה להגשמתם של שלבי-הביניים, מתוך התנגשות מתמדת עם העם המשתחוה לעגל. מסתבר שהשלבים הללו יתפתחו מהתעוררות הרצון הלאומי התרבותי אל ראשית ההליכה למקורות הרוח העבריים, ומתוך כך – מהפכה פנימית ותחיית המשפט העברי למעשה, שחרור ירושלים, חינוך עברי בהיקף לאומי בפיון מנעשה לְנִשְׁמָע, בניין בית-הבכירה וחנוכת לשכת-הגזית – ואם מותר לי להמחיש לעיני את העתיד, לא תושג מטרת טיהור-רוחנו בשלמותה אלא בעשרה בחודש תשרי, בשנה הראשונה לבית השלישי, כשיחזור הכוהן הגדול וייכנס כדרכו לקודש הקודשים. –

וכאן, דרך אגב, המקום להצביע על משמעות שנייה של אותה הסתייגות שאמרנו [בעמ' 187].

תורת-היהדות נחלקת לקודש וחול, אף-על-פי שכולה היא מסגרת של קודש. תחמת-התחומים בין משפט הקודש והחול אינה שייכת לעיונו, ואף אין בדעתנו להיכנס לניתוח החשיבות של כל מערכת מצוות; מכל-מקום, ברור שבדיוק כשם שאין קיום למערכת החול בלי מערכת הקודש, [כך] אין קיום למערכת הקודש בלי מערכת החול. התפתחות המדינה באירופה אילצה את היהדות לוותר לאט-לאט על מערכת החול, וזוהי גם-כן סיבה חשובה להתפוררות היהדות. על-כל-פנים, הרבנות הראשית היום רואה את כל תוכן היהדות רק במערכת מצוות-הקודש; הטפה זו לחצי-יהדות, ודווקא לחצי הפחות-רציונלי, וזאת דווקא באווירה של פולחן מה-שמקובל לראות באירופה (ובארץ) כרציונליזם, רק הופכת את הרבנות הראשית לנלעגת יותר.

בהסתמך על הכלל "עשו סייג לתורה", ופירושו "עשו משמרת למשמרתי"⁴¹, יורשה-נא לי להשוות את מערכת מצוות הקודש ביהדות לתרגילי-סדר שבצבא. השמירה על מסגרת של קדושה בהיקף לאומי בלי מצוות הקדושה אינה אפשרית, בדיוק כשם שאי-אפשר לשמור על משמעת בצבא בלי תרגילי-סדר. אולם, הכרה זו אינה מספיקה כדי לאפשר לנו, כבר היום, להיות שלמים גם מבחינה זו. יתר-על-כן, רק צבא רקוב רואה את טעם קיומו בתרגילי-סדר, ושום צבא לא נבנה עדיין מתוך עשייתם בלבד. צבא נולד בקרב, ורק אחר-כך באים התרגילים, והנה, היום – היהדות נולדת מחדש; אם חזרנו למשפט העברי, הרי מלכתחילה, כאמור, חזרנו אליו על בסיס של חול, ורק בדרך החול היהודי, ולא בדרך מערכת-הקודש, הגענו לקדושה.

השלטתה של קדושה זו היא הקרב העומד לפנינו, ורק משננצח בקרב זה נשמע, בדרך סיפית, את צו מצוות הקודש שביהדות מחדש. כמובן, עצם עובדת הישארותנו יהודים מוכיחה כי גם את הצו הזה לא הפסקנו לשמוע מעולם, והלוא רק מתוך שארית נאמנותנו לבית-הבחירה, לְשִׁבְתָּ, לְמִצְוֹת שֶׁל פֶּסַח, לְיוֹם-כִּיפּוּר, נִיֶּצַל יִיחֻדְנוּ וְהִתְחַדַּשׁ צוֹרֵה-הַיְהוּדוּת הַפּוֹלִיטִי בַּנֶּפְשָׁנוּ, אֹלֶם, לְרֹב, הִיֵּתָה זֹו נֶאֱמָנוּת בְּלִי פִּיִּסְקָה, נֶאֱמָנוּת שֶׁל שְׁגָרָה. כִּבֵּר כִּיּוֹם יִכּוֹלִים אֲנִי לְהַסִּב אֶת הַפִּיִּסְקָה שֶׁלֵּנוּ עַל מַעֲרַכַּת מִצְוֹת־הַחֹל, כִּי אֶת צוֹרֵה-הַמִּצְוֹת הָאֵלוּ שֶׁמַּעֲנוּ מִחֻדָּשׁ בְּתוֹךְ הַפִּיִּסְקָה הַזֹּאת, אֹלֶם, אֶת צוֹרֵה-מִצְוֹת־הַקּוֹדֵשׁ הַמְּחֻדָּשׁ עֲדִיין לֹא שֶׁמַּעֲנוּ כִּמְעַט, וּמִסְתַּבֵּר שֶׁגַּם לֹא

41 הכלל הזה נתון במסכת אבות פרק א' משנה א', בשם אנשי כנסת הגדולה. פירושו של הכלל – באמצעות הדרש אשר מביא כאן שב"ד – אמור בהקדמת הרמב"ם ל'יד החזקה', בפסקה הפותחת "גם יתבאר".

נוכל לשמעו, ולא נשמענו עד אותו עשרה בחודש השביעי האמור. אינני יודע אם אז נצטוו לחזור ולגדל פאות או לא; על-כל-פנים, עד היום הגדול ההוא, נדמה לי, שלא זו בלבד שפאות וכיפה וצום-עישון בשבת אינם אות ליהדות, אלא יתר-על-כן, לרוב הם נשמרים רק מתוך איפונה. כי יהדות איננה רק שם; זוהי הליכה בדרך המלך ההיסטורית, ואפילו אם דרך-המלך היא לפרקים עלובה ופתלתלה כעליבות הציונות – וזו היתה עלובה אפילו בעת שהיתה ממלאה את תפקידה בתחייה, כשפתרונה היה נתון כבר מראש בשבירתה לעתיד – ומה גם כשדרך-מלך זאת היא כבר ברורה ורחבה, אלא שעדיין היא זקוקה לשיפוץ אחרון.

ועתה, כבר מתוך המסגרת המושלמת בקדושה של היהדות, יכולים אנו לפנות אל התיקונים האחרונים בפיסיקה המיוהדת שלנו.

נוסף על אותה תורת-טבע, שלכל אדם יכולה להיות גישה אליה, אנו מוצאים כללי-פיסיקה אחדים חדשים, כגון חוק השכר והעונש, חוק הנס, חוק הסגולה הישראלית, חוק הגאולה, שרק מתוך היהדות השלמה אפשר להכירם. אלה הם אותם כללי הפיסיקה הנובעים מהתחשבות בגורם הקדושה עצמו, ואשר בלעדיהם אי-אפשר להבין, לפחות, את התפתחות ההיסטוריה העברית, אשר גורם זה מבדיל אותה מכל התפתחות היסטורית אחרת. אכן, בלעדי הגורם הזה אי-אפשר להבין את המוסר העברי כלל; וכמובן, הגורם הזה ידוע לכל חוקר של היהדות, לרבות החוקרים הנכריים, אולם, בזה נבדל גורם הקדושה מכל הגורמים האחרים, שידיעתו בלבד אינה מספיקה כדי להבין את האימפליקציות⁴² הגלומות בתוכו.

לכאורה, מתוך הסתכלות מבחון, אפשר לפרקים להתפלא עד כמה הצליח למשל החוקר הנכרי מור להבין את היהדות,⁴² ואף-על-פי-כן, מתוך הסתכלות מבפנים, אנו נוכחים לדעת עד כמה הוא רחוק ממנה. במחשבה החילונית, מושג הנצח אינו, למעשה, אלא מליצה ריקה, חסרת כל משמעות שהיא, כגון אותה "ידידות-נצח בין פולין וברית-המועצות", שרדיו ורשה מכריז עליה מדי יום ביומו; נצח, בלשון החילונית, אינו אלא מושג שלילי, בן הפילוסופיה, ולא בן הניסיון.

42 ג'ורג' פוט מור היה כומר וחוקר דתות אמריקני. שימש כמרצה לעברית וכתב על תולדות הדתות, אך לאחר-מכן התמקד בחקר היהדות, וחיבר עבודת מופת גדולה בשלושה כרכים (שלא תורגמה לעברית): 'היהדות במאות הראשונות של תקופת הנצרות', בשיתוף פעולה חלקי עם חוקר התלמוד לוי גינצברג. בחיבורו הוא סקר – בדרך מדעית-אובייקטיבית – את התפתחות היהדות הפרושית, עד תקופת התלמוד. מור נפטר בשנת 1931.

מושג זה מקבל מובן חיובי ומשמעות אמפירית רק כשהוא נתפס מתוך אינטנסיביות הדבקות והשאפה שבקדושה, היינו, כאמור, מתוך הזדהות פסיכולוגית ממשית עם שלשלת העבר והעתיד המבריחה אותו, ובכך מתוך הזדהות דינמית. למחשבה החילונית מופיעה אפוא הקדושה כתופעה סוציולוגית-סטטית, שלמעשה, אפילו מקס וֶבֶר ומלינובסקי יודעים בוודאי היטב, שבתור שכזאת אין היא קיימת כלל.⁴³ ולפיכך, את ההיסטוריה ואת המוסר העברי אי-אפשר כלל להבין מבחוץ, ובתור גורם של הפיסיקה אפשר להכיר בקדושה היהודית רק כאשר חושבים ומסתכלים מתוכה עצמה. לא זו בלבד אפוא שאין המחשבה היהודית דוחה את תורת הפיסיקה, אלא יתר-על-כן – רק באמצעותה ניתן לנו לגלות חוקים שהמחשבה החילונית נאלצת להתעלם מהם, ואשר מתוך כך מסתלפת המציאות שהיא מבקשת לשקפה.

אנחנו – אין אנו באים לבנות כאן את תורת הפיסיקה היהודית, ולפיכך גם אין אנו אומרים כאן להיכנס לניתוח החוקים המיוחדים הללו. אף-על-פי-כן, בגלל חשיבותו התרבותית המיוחדת של חוק הסגולה הישראלית, ובכך – בעקב חשיבותו המיוחדת גם כמקדמה⁴⁴ לחירות העיון העברי, נתעכב רק עוד עליו.

עד עתה ראינו את היהדות פְּתֻרָה וְכֻדַּת היחידה האפשרית והמוכרת של העם העברי. על בסיס היהדות השלמה עצמה, מתוך הסתכלות חוזרת בה, הריהי מופיעה כתורת-אמת לא רק מנקודת-ראות יחסית זו, אלא גם במוחלט.

43 • מקס וֶבֶר היה סוציולוג גרמני, ונחשב על אבות הסוציולוגיה המודרנית. הוא הרבה לעסוק במעבר מן החברה המסורתית-דתית אל החברה המודרנית-רציונלית, חקר גם את התפתחות היהדות מן החברה השבטית ועד תקופת התלמוד, ועמד על המוסר הכלכלי השורר בה. וֶבֶר נפטר בשנת 1920.

• ברוניםלב ספר מלינובסקי – פולני שעקר לבריטניה – היה אנתרופולוג וחוקר חברה. הוא נחשב על מייסדי הזרם הפונקציונליסטי בחקר החברה, הזרם הגורס כי מוסדות החברה נוסדו כדי לתת מענה לצורכי האדם, ולכך נועדו. מלינובסקי התפרסם במחקריו על תרבותם ודתם של השבטים באיי האוקיינוס השקט. בין כתביו גם הספר: 'מגיה, מדע ודת'. הוא נפטר בשנת 1942.

44 שב"ד נוקט כאן במונח 'מקדמה' כתרגומו של המונח הלועזי פוסטולט, שמשמעו הוא: הנחת-יסוד ותנאי-מקדים, אשר רק בהתקיימו יוכלו להיבנות על-גביו גם שאר נדבכי הבניין. ב'גאולת ישראל במשבר המדינה' נכלל הסעיף 'ישראל כעם סגולה' בתוך פרק י"ב המוותר: 'הנחות מוקדמות', הפרק בו נפרשים ה'פוסטולטים' למוצא מן המשבר.

שני אספקטים לבחינה זו:

קודם-כול, היהדות היא תורת-אמת מתוך היותה תורת אֱלֹהֵי-אמת; הכרה זו איננה עיונית, אלא היא הנוסחה שלתוכה משתפכים החיים הדינמיים בתוך היהדות – היא השלב הגבוה יותר, שלב הקדושה, של אותו הרצון היהודי, אשר במחשבה החילונית הוא מצדיק את עצמו מתוך עצמו. כפי שראינו, קרמתפתח זה של המחשבה העברית ותולדות-ישראל כאחד הוא האספקט החשוב ביותר של היהדות, מן הבחינה הפילוסופית הכוללת ומן הבחינה הסוציולוגית, ורק מפני שיש ליהדות היכולת ליצור את הקו המתפתח הזה, הריהי תורת-אמת באמת, ויש לה אפוא משמעות פסיקלית, המאפשרת גם חקירה אנליטית, כפי שרמזנו לעיל, והמשתקפת באספקט השני, שאליו אנו עומדים לחזור מיד.

בינתיים, מתוך האספקט הראשון, מתוך עצם העובדה שהעם העברי מתגלה כנושא תורת-אמת אֱלֹהֵית, והנוטעת בו, ובו בלבד, כעם, חיי-עולם,⁴⁵ הרי מובחן העם העברי מכל העמים האחרים, מלכתחילה, כעם נבחר ומיוחד. הבחנה זו חוזרת מצדה ומשפיעה, מבחינה פסיכולוגית ותרבותית, בכיוון ההתגברות של התעלות-הקדושה בעם העברי; ההשפעה נובעת במישרין, כמובן, מתוך התגלותה של ההבחנה על-ידי התפיסה הדינמית-הפנימית של היהדות, וערכה כגורם בין גורמי הקדושה – ובכך, כגורם בין הגורמים העושים את היהדות לתורת-אמת – הוא מכריע, אבל ההבחנה עצמה היא הבחנה עובדתית-אנליטית, ובכך היא יונקת את כוח-חיותה, בעקיפין, מן האימות המתמיד בדרכי ההכרה העיונית, ואמנם – היא היא הקובעת את האספקט השני של היהדות כאמת מוחלטת.

שנית, אפוא – מן האספקט השני – היהדות היא תורת-אמת, מתוך שהיא, והיא לבדה, נוטעת במחזיקיה חיי עולם.

למעשה, אין להפריד בין שני האספקטים, שהרי הם רק שתי פנים של אמת אחת. אולם, בעוד שמן האספקט הראשון אנו תופסים את היהדות ככוח חי ופועל – הוא הוא הכוח החי והפועל שלה – הרי מן האספקט השני אנו מתחקים רק בדיעבד אחר דרך פעולתו של האספקט הראשון, ורק אחר דרך פעולתו; אחר דרך

45 כאן ולהלן מעגן שב"ד את דבריו בנוסח 'ברכת התורה' השנייה; לאחר שהשלים העולה לתורה את קריאת חלקו בפרשה, הוא מברך את ה' "אשר נתן לנו תורת אמת, וחי עולם נטע בתוכנו". במשפט הבא תולה שב"ד בתוכן זה את בחירת ישראל, מלכתחילה, כעניינה של הברכה הראשונה – אשר מברך העולה בטרם יקרא – שעיקר נוסחה הוא: "אשר בחר בנו מכל העמים ונתן לנו את תורתו".

החיים אין אנו יכולים להתחקות, ואפשר לומר, שהאספקט השני, האנליטי, הוא השתקפותו של המוחלט והכולל בתחום המושגי והיחסי. מאחר שאין אנו יודעים עדיין ליצור חיי-נצח במעבדה, ברור הדבר, שאם חיי-עולם אפשריים בכלל, הריהם אפשריים רק בנושא שהנצח טבוע בו ממילא. למעשה, כבר ראינו כיצד חיי-העולם טבועים ממילא בעם העברי: אינטנסיביות יתרה של דבקות כל פרט יהודי בשאיפה לנצח העברי, ובכך, זהות הרצון הפרטי עם המטרה הלאומית מתוך שיוור מצומצם ביותר להתגדרות אינדיבידואליסטית; הרגשת ייחוד-לאומי אינטנסיבית; התעלות השאיפה לדבקות של קדושה; טיפוחה של הקדושה מדעת (סייג לתורה); חיים על-פי מוסר של חול כזה (היחסים בין אדם לחברו) המונע במידה מקסימלית את התבלטותה של הזהות האינדיבידואלית כניגוד לזהות הלאומית; היאחזות בנצח המבריא עבר ועתיד והווה, מתוך כוח ביטחון ורצון כזה, שאין המסיבות יכולות לנתק עוד בין היהודי ויהדותו, ותהיינה המסיבות אשר תהיינה.

בדרך הדרש כביכול, שהרי למעשה אין זה דרש, אפשר לומר כי כל התהליך והמבנה הזה מתבטאים בעצם השם ישראל: ישראל אינו נסחף על גלי ההיסטוריה, אלא נלחם בהם ויכול להם;⁴⁶ הוא עצמו הוא מסיבה היסטורית, החזקה מכל המסיבות האחרות. זהו תיאור עובדתי. מי שרוצה בהסבר יכול ללכת אל ההיסטוריה, ואולי ימצא את דרך ההתהוות של עובדות אלו; הוא יכול ללכת אל הסוציולוגיה, אל הניתוח הסוציולוגי של המשפט העברי ושל החיים היהודיים אף בימינו אלה, המנותקים כביכול מן המשפט העברי, וימצא שעובדות אלו מתבססות על מבנה חברתי מיוחד במינו, שאין כמותו בשום אומה ולשון, ושעיקרו הזדהות אידאית ישירה של הפרט עם החברה, אשר סמלי ההזדהות הקונקרטיים משמשים אותה, אבל אינם יוצרים אותה מלכתחילה; מי שרוצה יכול ללכת אל תורת-הדת, וימצא שמבנה סוציולוגי מיוחד זה הוא תנאי שבלעדיו לא תיתכן אמונת-הייחוד, ושמתוכו אמונת-הייחוד היא הכרח, והרי פירושו של דבר הוא שוב דבקות בנצח, אשר ריבוי של אידאלים אינו קורע אותו לגזרים. לנו, לצורכי עיונו, מספיקות העובדות עצמן.

46 ב'דרש הפשט' הזה דורש שב"ד את הינתנו של השם 'ישראל' ליעקב בשובו ארצה מפרדן-ארם, בידי האיש אשר נאבק עמו - שָׁרוּ או שלוחו של עֶשָׂו - אשר יעקב אילץ אותו להעניק לו ברכה בטרם ישלחנו, והברכה ניתנה בשינוי השם, לאמור: "לא יעקב יאמר עוד שמך כי אם ישראל, כי שְׁרִיתָ [= נאבקתָ] עם אֱלֹהִים ועם אנשים וְתוֹכַל"; (בראשית ל"ב כ"ט).

ועל-פי העובדות האלו מובנת הבחירה הבראשיתית של העם העברי. מעמד הר-סיני, ואפילו הצו לך-לך, כפי שמציינים מקורותינו, וכפי שאנו לומדים מתהליך התחייה העברית בימינו, לא היו בחירה קפריזית, אלא קדמו להם סגולות לאומיות שהכשירו. כמובן, בלי משפט פמשפט העברי לא ייתכנו חי-עולם באומה, ואמנם, תורת-ישראל מדגישה על כל צעד ושעל, שחי-העולם הם תמורה בעד שמירת התורה, אבל מכאן גם יוצא, שכבר לפני מתן תורה היה לתרבות העברית מבנה מיוחד, והיתה לה אינטנסיביות מיוחדת, ודבקות מיוחדת, ושאיפה מראש לחי-עולם, וקדושה מספיקה כדי לקבל תורת-משפט כתורת-המשפט העברית. בתרבות העברית היתה אפוא גלומה מלכתחילה היכולת והשאיפה וההחלטה המעשית להיות לדת.⁴⁷

מכאן מובנים גם יחסי האוניברסליות והייחוד שבדת-ישראל.

כפי שמציינים מקורותינו, התורה היא בריאה אידאית בראשיתית, המזומנת מראש לכל מי שירצה לקבלה. מבחינה זו, התורה היא משפט העשוי להיות המשפט היחיד הנכון לכל הגויים, וכל גוי שידבק בה יזכה לחיי עולם. אולם, כדי להגיע לקבלת התורה, נחוץ שיהיה אותו גוי מבורך מלכתחילה בסגולות תרבותיות כגון הסגולות העבריות המקוריות, ועובדה היא על-כל-פנים, שאין גוי כזה.⁴⁸ ודאי לא מקרה הוא, שדווקא הבדווים הערביים קרובים ביותר עד היום הזה למבנה הסוציולוגי העברי המקורי, אבל כל מי שרוצה בכך יכול לראות בנקל גם את ההבדלים, שהביאום רק עד דת מוחמד ולא עוד. מתוך כך, מתוך שעל-ידי התפתחות מקורית אין שום עם, ולפחות לא שום עם שחי בעבר או החי כיום, יכול

47 בחיבורו 'על דברי ימי ישראל' (כרך ד'), עמד שב"ד בהרחבה הן על ההתפתחות התרבותית-הרוחנית אשר קדמה למעמד הר סיני, בעם ישראל המתהווה והולך, והן על התעלותו והתכשרותו הטרומית של אברם, עוד בטרם צָוה "לך לך". (לעניינה של הרישא, ראה בעמ' 430, למן הפסקה הפותחת "סיכום זה" ואילך; לעניין הסיפא, שוב וראה את ההפניה בהערה 39 לעיל).

48 הנה זו לשון חז"ל ב'ספרי' דברים פסקא שמ"ג: "כשנגלה הקב"ה ליתן תורה לישראל, לא על ישראל בלבד הוא נגלה אלא על כל האומות"; ואז מתואר 'חיזורו' של הקב"ה אחר בני עֶשׂו, שדחהו לאחר ששמעו את הציווי 'לא תרצח' – בשל מורשת הרצח הקדמונית בקרבם – וכך גם בני עמון ומואב, שדחהו בשל מורשת הניאוף במשפחתם מניֶקֶדֶם, ובני ישמעאל שדחהו לאחר ששמעו את 'לא תגנוב' שפתורה. וממשיך המדרש: "וכן לכל אומה ואומה שאל להם [הקב"ה] אם מקבלים את התורה... לא דיים שלא שמעו, אלא אפילו שבע מצוות שקיבלו עליהם בני נח לא יכלו לעמוד בהם עד שפָּקֶדֶם. כיוון שראה הקדוש ברוך הוא כך – נתנם לישראל".

להגיע לקבלתה של תורת-אמת,⁴⁹ הרי נשאר רק דרך אחת אליה, וזוהי דרך ירושלים; משמע, אין דרך אל היהדות, במובנה הדתי-האוניברסלי, אלא רק באמצעות היהדות במובנה התרבותי-הלאומי, ובמילים אחרות – אין העמים יכולים לקבל את תורת-חיי-האמת בדרך אורגנית ופונקציונלית ישירה, אלא רק במידה שחינוך יהודי על-ידי יהודים יכול להתעורר כצורך אורגני ופונקציונלי של תרבותם שלהם, כפי שהיה בממלכת כוזר;⁴⁹ אולם, חינוך שכזה מוכרח ממילא לבטל את התרבות הגויית הנתונה, על זהותה החברתית, ואותו גוי כבר לא יזכה לחיי עולם בגוינותו, אלא בתוך חיי העולם של היהדות הלאומית.

נביאינו התנבאו אמנם ליום שהתפתחות כזאת תבוא, אולם מצד שני, רק טבעי והגיוני הוא, שמפחד הנבואות האלו היתה היהדות צריכה לקבוע את הכלל, שאין מקבלים גרים לימות המשיח.⁵⁰ חיי-העולם הנטועים ביהדות תלויים בנצח הזהות

ב נדמה לי שבפשיזם האירופי אפשר לראות את המקסימום שאירופה יכלה להגיע אליו בניסיון להידמות ליהדות; והלוא אנחנו כיום עדים לכך, עד כמה נואל, שטחי ומצחיק הוא בהכרח הניסיון הזה, הפורמלי וחסר-התוכן. לא מצחיקים כלל הם קווי-הדמיון שבין תורת-קונפוציוס והיהדות, אבל דווקא חוסר-ההדגשה המספקת בייחוד התרבותי, והסטטיות שברגש הקדושה הקונפוציאלי, גוזרים על סין סבילות בהיסטוריה העולמית – ההפך ממושג ישראל. [קונפוציוס – בלטינית – הוא שמו של המורה הסיני הגדול, קונג פו-צו, אשר חי במפנה המאות השישית והחמישית לפני הספירה. הדת הקונפוציאית מחנכת להתנהגות בדרך-ארץ, תוך ציות סביל ל"דרכי השמים", אך אין זו דת של אמונה באל אחד.]

49 במשך למעלה מחמש-מאות שנה – עד המאה ה-12 – התקיימה ממלכת הכוזרים, ובשיאה היא חלשה על השטח הנרחב שבין ימת ארל במזרח, קייב במערב, וחופי הים הכספי והים השחור, בדרום. יהודים רבים התערו בממלכה, והגיעו בה לעמדות נכבדות ולהשפעה בחצר המלכות. התגירותם של רוב שבטי כוזר חלה כנראה בשנת 740 לערך, כאשר בעקבות התגירותו של המלך בולן וחבורת אציליו הוכרזה היהדות כדת הממלכה. כמאתיים שנה אחר-כך נגולה פרשת ההתגירות ההמונית במכתבו של יוסף מלך הכוזרים אל חסדאי אבן שפרוט, וכעבור כמאה וחמישים שנים נוספות נטל רבי יהודה הלוי את הפרשה הזאת ליסוד ספרו 'הכוזרי'; (ראה זאת בהערה 2, לעיל בעמ' 154).

50 • הנה מבחר נבואות – מעט מני רבות – על גויים רבים העולים ונקווים אלינו: ישעיהו תחילת פרק ב', פרק מ"ב עד פסוק י"ג, פרק ס' – ושים לב לפסוקים י"ב ו"ג, י"ד, ירמיהו פרק ג' פסוק י"ז, מיכה תחילת פרק ד' – ודוק בהבנת פסוק ה', זכריה פרק ב' פסוק ט"ו – ושים לב לשילוב עם הנבואה על עליוי יהודה וירושלים.
• הכלל ש"אין מקבלין גרים לימות המשיח" נתון במסכת עבודה זרה דף ג' עמוד ב', ושם נאמר גם – כפי שמוזכר שב"ד בהמשך הפסקה – שגרים שכאלה (בדומה לגרים

היהודית הלאומית, וזהות יהודית לאומית, ככל מושג בעולמנו, תלויה בקיום הניגוד המבליט אותה. אם לא יהיו עמים אחרים – לא יהיו גם יהודים, ולו היתה היהדות מסכימה אפילו לרגע אחד באמת לביטול ההבחנות הלאומיות, בו ברגע היא היתה גוזרת כליה מיידית על עצמה; שהרי, אם עתידה היהדות הלאומית להיבטל – אין לה נצח, והיא שקר מלכתחילה. אות הוא לקונסיסטנטיות⁵¹ ולְאמת של היהדות, הדבר הזה שהיא קובעת שגרי־המשיח יהיו רק גרים גרורים, ובכן, שהיהדות כלאומיות נבדלת אינה בטלה אפילו מקץ הימים, ושבחירת ישראל היא עולמית; אולם קביעה זו הופכת את נבואות השלום העולמי רק לְמעין Pax Judaica מעודנת בהתאם לרוח היהודית,⁵¹ שכאשר תושג היא תישבר מעצמה ויהיה צורך להתחיל הכול מחדש.

בנקודה זו אולי מן הראוי להעביר הבחנה בין היהדות ובין כל התורות האחרות המתיימרות להיות אמת; קנה־המידה יכול להיות, כמובן, רק קנה־המידה של היהדות עצמה, היינו, מבחינה אנליטית, ערכן של כל התורות האלו כמכשיר לקיום הנצחי. על הדתות האליליות, היינו על הדתות שהקדושה משתברת בהן למרכזים מרובים, ושמתוך כך הנצח נמנע בהן אפילו כאידאה, אין כדאי כמובן להתעכב כלל; נעמוד בקצרה יתרה, כדרכנו, רק על האֶשֶׁלם, הנצרות, הבודהיזם והמרקסיזם. מכל התורות האלו, האֶשֶׁלם הוא הקרוב ביותר ליהדות, וכבר רמזנו על המקור הסוציולוגי של קרבה זו, אולם, מתוך עצם העובדה שהמוחמדנים לא רצו לוותר על זהותם התרבותית הקדומה ולקבל את הלאומיות היהודית, ומתוך שאף־על־פי־כן הוכרחו בתוקף התפתחותם ההיסטורית לקבל את דת־הייחוד, הרי הוצרכו להכריז שהיהדות, כתורה לאומית, איננה נכונה; מתוך שנוסף־על־כך דבקתם בתרבותם שלהם לא היתה אינטנסיבית למדי כדי להפוך לדת לאומית, הם באו אפוא לכלל הכרזה שהאמונה באל יחיד ובנביאו האחרון מקנה חי־עולם לכל אדם. מצד אחד אפוא, הרי הועמד האֶשֶׁלם על בסיס של אמונה – מן האמונה הקוראן מתחיל, בניגוד ליהדות, שבה האמונה היא השיא; והנה נדמה, שאמונה

שבאו בימי דָּוִד (ושלמה) הינם "גרים גרורים", הבאים מאליהם כדי להידבק בישראל בגדולתם, בלא שקיבלנום. ראה גם ברמב"ם בהלכות איסורי ביאה, פרק י"ג הלכה ט"ו. עוד בעניין זה, ראה פְּחִיבוֹר 'על דברי ימי ישראל' (כרך ד'), בהערה מ"א שב'עמ' 347.

51 'פֶּקֶס יוֹדֵאִיקָה' גזור מ'פֶּקֶס רומאנה' – מושג שרווח במאה השנייה והשלישית לסה"נ, לציון ה"שלום" אשר שרר בין כל האומות במרחב הקיסרות הרומית, היינו: שלום בחסות הכיבוש האימפריאלי המושל בכיפה.

כבסיס שוללת את הנצח מלכתחילה, שהרי אין ערובה להתמדתה של אמונה, וביחוד באשר תמיד נשקפת לה הסכנה להיהפך לִמְטַפְסִיקָה חסרת-שחר. שנית, הנצח שמבטיח האֱשֶׁלֶם הוא בהכרח נצח אישי בלבד, ובכך, ממילא ולכתחילה – ללא אפשרות של שינוי – נצח מטפיסי, אשר לא זו בלבד שאין בו ממש, אלא יתר-על-כן, מסתבר שלעולם נשאר תקוע בתוכו יסוד הפקפוק.

עם זאת, נכון אמנם שהאֱשֶׁלֶם יוצר חברה של מאמינים, היכולה מבחינה תאורטית להיהפך לנושא לחיי נצח ממשיים, אולם, כפי שראינו, לשם כך נחוץ שחברה זו עצמה תהיה לאובייקט של הזדהות ודבקות בלי שיור ממשי, והרי לא היו לאֱשֶׁלֶם מעולם, ואף אין לו כיום – והיום יש לו פחות מאשר אי-פעם – נתונים תרבותיים מספיקים כדי ליצור דבקות שכזאת: הערך התרבותי העליון של האֱשֶׁלֶם הוא ההזדהות עם מוחמד, ולא עם חֶכְרֵם המאמינים. נוסף-על-כך, הרי לא זו בלבד שאין האֱשֶׁלֶם מסתגר בתוך עצמו, אלא שואף הוא להתפשטות ללא גבול. עצם השאיפה הזאת, כערך תרבותי, מונעת את האפשרות שחברת המאמינים המוחמדניים תקנה לה אי-פעם, בתור שכזאת, את רגש הפרטיקולירזם התרבותי הנחוץ כדי לעשותה נושא לחיי עולמים בממש.

ואם האֱשֶׁלֶם כך – הנצרות לא-כל-שכן. לא זו בלבד שהנצרות, על כל פיתותיה כמעט, היא מְטַפְסִית מִהֶחֱל ועד פְּלֵה, אלא יתר-על-כן, היא מעולם לא הצליחה להיות טוטלית; הפשרה עם החילוניות ועם אי־דאליס חילוניים חלקיים הפכה להיות חלק ממהותה מימיה הקדומים ביותר, והאינדיבידואליזם המפורר הוא נשמתה מבראשית, עוד מלפני הפשרה עם החילוניות. המרחק בין הנצרות ובין תורת-אמת אינו אפוא יותר קטן – וכמובן, הוא הרבה יותר גדול – מאשר בין האמת והפילוסופיה היוונית.

רציני יותר משתי התורות האלו גם יחד הוא הבודהיזם. לא זו בלבד שאינו מטפיסי ביסודו בעקרון הנירוואנה, אלא נוטה הוא אפילו להיות קונסיסטנטי יותר מן היהדות, וכמובן – זהו מקום קבורתו. הבודהיזם מבקש לתת תחושת חיי-עולם לפרט, וחיים ממשיים דווקא, אך אין צריך לומר שדבר זה, לפי-שעה, אינו יכול להיות אלא אשליה. ייתכן שעל-ידי התעלות אין-סופית של קדושה, הרבה יותר קשה ואינטנסיבית מאשר ביהדות, יכול הפרט הבודהיסטי להינתק מן החברה ומן המציאות בכלל ולהשיג את האשליה, אולם, אשליה בלבד היא הפרס המובטח, מראש וביודעין. יסוד האונניזם הדתי רב בקיצוניות האינדיבידואליסטית של הבודהיזם, הרבה יותר עוד מאשר באֱשֶׁלֶם ובנצרות.

עלוב ביותר מן הבחינה שלנו הוא המרקסיזם. מתוך גישתו החילונית הריהו הופך את כל מליצותיו על החברה הפרוליטרית הסופית והנצחית למליצות חסרות-משמעות, כפי שרמזנו, ולא רק משום שאין כל טעם הגיוני לכך שהחברה הפרוליטרית לא תוליד את האנטי־הזזה שלה ותגיע לסינתזות חדשות, אלא משום שהחילוניות העקרונית אינה מסוגלת לתת לחברה הפרוליטרית מלט מספיק כדי להתמיד בגיבושה. המוסר הבורגני-האינדיבידואליסטי, שבתוכו ועל-פיו מצוּנה החברה הפרוליטרית להיבנות, מונע מראש את האפשרות שְמֶלֶט הקדושה הנחוץ ייִוצר מבפנים. וסוף-כל-סוף, הרי המרקסיזם הוא הקובע, שהמסיבות המתות חסרות-הרחמים הן השולטות היחידות בַּהתפתחות, ואין הרצון הסובייקטיבי כלום לעומתן; ויוצא אפוא, שברגע שהמסיבות האובייקטיביות תצגנה לפני החברה הפרוליטרית את הברירה להיכנע או לרצות, היא תישבר מבפנים על-פי אותו העיקרון המתגשם במשפטי הראווה הסטליניסטיים,⁵² וקודם-כול מן הבחינה הרעיונית וההפְּרֵתית. והלוא אנו – רק על הבחינה הזאת אנו יכולים לדבר, שהרי היכן יש לנו חברה פרוליטרית בממש?⁵³



עם כל זאת, אף-על-פי שיכולים אנו לתפוס כבר מעכשיו את אפס הקצה של החיים ביהדות השלמה ובמתח-הקדושה הישראלי בעתיד, ואף-על-פי שהצלחנו כבר עכשיו להסיר מעלינו את מכשולי החילוניות, הרי עדיין טמאות שפתינו, כי בתוך עם טמא-שפתיים אנחנו יושבים.⁵⁴

52 בסוף שנות ה-30 ערך סטלין סידרה של משפטי ראווה מבוימים אשר בהם נדונו אלה שהיו, עד שנעצרו, חשובי המפלגה ורבי השלטון (כגון: זינובייב, קאמנייב, רֶדֶק, בוכארין, יגודה, ועוד-ועוד...). המשפטים נועדו "לטַהֵר" את המפלגה מן ה"אלמנטים ההרסניים", ובעיקר כדי לחלץ הודאה פומבית מן הנאשם – שכמובן לא הועילה לו במאומה – ולעתים אף מסרו הנידונים את הודאתם בתחושת אָשָם אִמְתית, ובמידה מדהימה של נאמנות וּכְנֹת. "שיטת משפט" זו נמשכה בארצות מזרח-אירופה גם בשנות הארבעים והחמישים.

53 ניתוח נרחב של "האמונה הסוציאליסטית" ערך שב"ד ב'גאולת ישראל במשבר המדינה' (כרך ב'); ראה שם בעמ' 319, מן הרווח המוגדל ואילך.

54 ראה בנבואת ישעיהו, פרק ו' פסוק ה'.

יכולים אנו להבין ולתפוס את מסגרת המחשבה העברית העצמאית בעתיד, אבל מחשבה עברית טהורה באמת אין אנו מסוגלים עדיין לחשוב, ולא רק משום שלא נוצר עדיין הסגנון לכך; הסגנון לא נוצר משום שלא הגיעה עדיין העת להיווצרו. בעיות הפסיקה המתעוררות לפנינו כיום הן בעיות המלחמה והמהפכה, אשר תפקידן הוא עדיין רק לאפשר את חירות העיון העברי על-ידי שתבנינה חברה יהודית בת-חורין. מלחמה זו היא מלחמת הקודש בחילוניות, לא רק מבחינת המלחמה במבנה המדיני והחברתי המקיים את החילוניות, אלא גם מבחינת המלחמה בחילוניות המקיימת את המבנה המדיני והחברתי הנתון.

על-ידי כתיבת המסה הזאת לא פטרנו אפוא את עצמנו מן התפקיד לפוצץ את הכלאיים מבפנים, אלא כל מה שנחשוב ונאמר בעתיד, עד ניצחון המהפכה העברית, יהיה עדיין מכוון לאותו התפקיד עצמו. מחשבת כלאיים זמנית זו היא אמנם המחשבה העברית פה"א הידיעה בעת הזאת, כאשר זוהי המחשבה שהיהדות כמשימה קונקרטיה מטילה עלינו כיום הזה, אולם, עצם המשימה הזאת בימינו נובעת משעבוד היהדות ולא מחירותה; יהדותנו איננה מתבטאת בהסתגרותנו האישית וטפיחות של שביעת-רצון, לאמור: יהודי אני!, אלא היא מתבטאת בהיותנו פרודות של העם העברי, הנלחם כיום דווקא עם עצמו.

על-ידי התפיסה העיונית של הדברים – כפי שהובאו במסה זו – אינו ננעל פרק היהדות-החוזרת-ומתהווה, אלא תפיסה זו עצמה היא חוליה בהתהוות זו. רמזנו כבר מהי האפשרות הראשונה שאנו רואים לכך כי יינעל פרק ההתהוות וייפתח ספר ההווה, אך יש להניח כי גם עת רבה אחרי-כן תיתן עוד ההתהוות את אותותיה בהווה, כפי שגם הוויית-התנ"ך חדורה עדיין כולה ברוח ההתהוות. דברינו לא נאמרו אלא כדי להאיר לנו את הדרך הזאת, המובילה מן ההתהוות אל ההווה; וחירות-העיון העברי, חידוש המחשבה הנבואית השלמה, לא יושגו אלא משתושלמנה הקדמות-ההתהוות שהתנינו, ואותה פילוסופיה של היהדות גרידא, שעדיין אנו תקועים ומוגבלים בתוכה, תוכל לפנות את הדרך לפילוסופיה, או יותר נכון – לחכמה יהודית כוללת ומקיפה, אוטונומית ואורגנית, היוצרת את פליה ואת סגנונה מתוך מקורותיה שלה עצמה.

תשרי-חשוון תשי"ג

[פורסם בחוברת-מוסף מיוחדת של 'סלם', בסיוון תשי"ג].

‘סלם’ – ספרייה למחשבת מלכות

כאמור, פורסם חיבור זה של שב"ד כחוברת מיוחדת של ‘סלם’ – מחוץ לרצף הסדיר של הגיליונות – בערב שבועות תשי"ג. ישראל אלדד, מייסדו ועורכו של ‘סלם’, התכוון לפתוח בחוברת זו מעין ‘ספרייה’ נפרדת של ‘סלם’ – ‘ספרייה למחשבת מלכות’, כניסוחו – ועל-כן גם חקק את האות א' בשער החוברת.¹

הנה הדברים שנדפסו בדף הפנימי: "בפרוס השנה החמישית של הירחון 'סלם' למחשבת חירות ישראל, אנו פותחים בסדרה של 'ספרייה למחשבת מלכות'... [אשר] תפרסם מפרק לפרק, החל מחוברת זו, מסות על נושאים אידאולוגיים, מדיניים וספרותיים, החורגים ממסגרת מאמרים ומצריכים ריכוזית, המופרע בפרסום דברים בהמשכים...". בפועל, לא היה המשך ל'ספרייה' זו, והאות א' נותרה מיותרת... מאמריו הבאים של שב"ד ב'סלם' פורסמו בגיליונות הרגילים, ולא אחת הם 'נפרסו לפרוסות' ונדפסו בהמשכים.



בשער החיצון של החוברת כתב אלדד את השורות הבאות, אשר בחלקן 'נשענות' הן על משפטיו של שב"ד בגוף החיבור:

"עשרות בשנים, שהעם העברי נמצא בתהליך מהפכני של שיבה ללשונו, שיבה לאדמתו, שיבה לעצמאותו המדינית והכלכלית, שיבה לכוחו הצבאי. ורק בשדה הרוח –

1 לביטאון 'סלם' הקדיש שב"ד סעיף בתוך הפרק על לח"י, פרק י"ד ב'גאולת ישראל במשבר המדינה' (כרך ב'), עמ' 505 ואילך. על ישראל אלדד ראה שם גם קודם לכן, בהערה 64 בעמ' 120 – וראה עוד בסמוך לדבריו של אלדד על שב"ד, דברים שהובאו בנספח ב' לאוטוביוגרפיה: 'מהלך חיי', בכרך זה בעמודים 61 ו-65.

עֲקָרוֹת כמעט מוחלטת. לא נעשו נסיונות כלשהם להשתחרר מהגלויות הרבות אשר רוח ישראל גלתה בהן, מאז יצא הרמב"ם לתאם את תורת משה עם הפילוסופיה היוונית ועד שעבודנו הרוחני המוחלט היום; וזאת בימים בהם באה תרבות אירופה – על ערכיה המוסריים והישגיה הפילוסופיים – עד משבר.

מִנֵּין הַעֲקָרוֹת במחשבה העברית? מדוע מוכרחה היתה לבוא הדחיפה לשחרור המדיני מבחור? מה הם שורשיה ומה הם ציווייה של המלחמה בין קדושה וחילוניות בתנועת השחרור העברית? מסה זו, הבוחנת את השאלות האלו, היא מסת-ביקורת המחשבה העברית המשועבדת וציון דרך לשחרורה, שהוא תנאי מוקדם והכרחי לגאולה השלמה."

חודעות

בהוצאת "סולם" הופיעה החוברת "הקדמות לחרות המחשבה העברית" מאת שבתי בן-דוב. המחיר 300 פרוטה, להשיג בקיוסקים היזכרת זו היא ראשונה ל"ספריה למחשבת מלכות" אשר תפרסם מפרק לפרק מסות רעיוניות בתחומי האידיאולוגיה, הספרות והמדיניות.

ההודעה על הופעת חוברת ה'הקדמות' – בגיליון 'סלם', סיוון תשי"ג

