

דָּבָר לַגּוֹיִים

[לבירורה של בשורת ישראל לגויים]

חיבור זה פורסם בגליונות 'סלם' בהמשכים, באופן לא רצוף, החל מגליון אב תש"ך ועד כסלו תשכ"ב. ואולם, הפרסום לא היה שלם: כל פרק ב' (למעט שתי פסקאותיו הראשונות), וכן פסקה ראשונה של פרק ג', לא הודפסו ב'סלם' – וכך, אפוא, רואה כאן אור לראשונה הדיון הביקורתי החשוב על יסודות שיטתו של הרב קוק זצ"ל, הנטועים בגישת הקבלה.

מתחייב גם הסבר בעניין כותרות הפרקים: ככלל, לא הוספנו במהדורתנו כותרות במקום ששב"ד לא נתנן; בחיבור זה חרגנו מן הכלל, מכיוון שלחלק מן הפרקים ניתנו כותרות ב'סלם' – וכנראה נעשה הדבר בידי ישראל אלדד בהסכמתו של שב"ד. לכן, כדי שאופי המאמר יהיה אחיד, הוספנו כותרות בסוגריים רבועים לפרקים א' רב', השלמנו את כותרות הפרקים ג'-ה', ואף הצבנו כותרת משנה לחיבור כולו.

★

בכמה עניינים – ובייחוד בניתוח אופיה הראוי של החתירה אל נצח ישראל – מהווה החיבור דגן מעין המשך לחיבור 'במעלות גאולה' (בכרך זה), אשר נכתב זמן קצר לפניו, וטוב יהיה אפוא ללמוד את שניהם בסקירה אחת.

★

לגבי לוח הזמנים של כתיבת חיבורנו זה – ראה את אשר רשמנו בסופו.

א

[מבוא: הרקע התרבותי לאפשרות העלאתה של בשורת ישראל]

ב הבנת הקליטה של ערכים מתרבות לתרבות מקובלות כמדע הסוציולוגי שתי שיטות שפֵּעִיקר: השיטה "הדיפוזיוניסטית", המאמינה בהתפשטות הערכים בדרך חיקוי, והשיטה "הפונקציונליסטית", הגורסת כי אין ערך עובר ונקלט אלא אם עשוי הוא לשמש צורך פנימי כלשהו, שנולד מלכתחילה בתרבות הקולטת.

והנה, בספר 'גאולת ישראל במשבר המדינה' נקטתי באופן מובהק את דרך השיטה הפונקציונליסטית להסברת המטמורפוזה התרבותית של ישראל בדורות האחרונים, ועל-פיה גם ביססתי את מסקנת התשובה [= החזרה בתשובה] המחויבת למקורותינו שלנו מעתה ולהבא.

אולם, אפשר להקשות: יהא שמלכתחילה אמנם נדרש שינוי הערכים בעמנו על-ידי ההתפתחות הפנימית של תרבותו שלו עצמו, הלא בדיעבד – על-ידי עצם השינוי הזה – נקשר הוא במכלול התרבות המערבית שממנה שאב, ובהמשך התפתחותו נעֶשָה הוא תלוי לכאורה בהתפתחותה הפנימית שלה. כך, למשל, לא היתה הפנייה הציונית רק פרי ההתגוננות היהודית מפני הטמיעה, אלא גם פרי ההתפתחות הלאומנית בתרבות של אירופה, אשר היהודים הנטמעים נעשו שותפים בה; את "דת העבודה" אין בשום פנים להבין רק מתוך צורכי בניינה של הארץ, אלא נמשכת היא בבירור גם מלבטי ההתמערבות שברוסיה; הרביזיוניזם אינו מסתבר רק מתוך "התדרות" הנפש היהודית מלבטיה הפנימיים, אלא במידה לא פחותה מכן – מאופנת "ההגדרה העצמית", שפשטה אחר מלחמת העולם הראשונה; בית"ר, שוב, ייצגה לכאורה את ההשתתפות היהודית בכיוון ההתפתחות הפשיסטי, מלחמת המחתרת קיבלה עידוד ממוסר הפרטיזנים של מלחמת העולם

השנייה – ואילו הקהיון התרבותי שירד עלינו משהוקמה המדינה אינו אלא חלקנו שלנו בקהיון הכללי שירד על העולם, עם חלוקתו התרבותית בין מצח-הנחושה הסטליני מזה והקיימיות האנגלו-סקסית מזה.

בהתאם לכך יוצא, שגם אם מבחינה פונקציונלית מיוחדת שלנו נדרשת עתה התשובה אל תורת ישראל המקורית, הלא מבחינת השתרשותנו בתרבות הגויים נשאר המשבר הרוחני שלנו תלוי בפרובלמטיקה של המשבר העולמי – ואין לכאורה לדבר על מוצא מיוחד לעצמנו, שלא על רקע התפתחות כללית שאינה תלויה בנו ואשר לכל היותר נוכל לשוב להיות רק שותפים צדדיים בה.

על קושיה זו משיב אני תשובה משולשת.¹

ראשית, באמת סבור אני כי הגורם הפונקציונלי-הפנימי הוא המכריע בהתפתחותה של תרבות – ואף-על-פי שספגנו את רוב הערכים הפורמליים של תרבות המערב הרי למעשה לא ספגנום אלא מכוח גורמינו המיוחדים, ונשארנו זרים כמעט לחלוטין לגורמים הפועלים בהם במקורם. יש אמנם גורם כביר אחד, המקיף כיום במסגרתו את מציאות-החיים שלנו עם מציאות-החיים של כל העולם מלבדנו, היינו ההתקדמות המהפכנית של הטכניקה, המבטלת מרחקי תבל וסוחפת את האדם בקצפה – ואין ספק כי גורם זה, הפועל גם עלינו, יש לו חלק מכריע במצב הרוחני של העולם דהאידיא. אולם, באמת, דילוג מחשבתי רב נדלג אם ניחס לשיתופנו בגורם הלזה משמעות של ממש בענייננו. ההתקדמות הטכנית כשלעצמה – ודאי יכולה היא להשתלב במספר אין-סופי של אפשרויות מוסר ומבנה חברתי; ואם כיום רואים אנו את ההתקדמות הטכנית בעולם מלווה בהתפתחות תרבותית מסוימת, הרי לא הטכניקה כשלעצמה היא שקבעה את ההתפתחות הנתונה, אלא השפעת-הגומלין שבינה ו[בין] המציאות ההיסטורית אשר מתוכה ובתוכה היא עלתה.

והנה, ההתקדמות הטכנית קבעה את ההתפתחות הרוחנית במכורתה שבחברה המערבית באמצעות שני גורמים מכריעים: מצד אחד, על-ידי הביקורת שהתחייבה ממנה לגבי הדוגמות של הרליגיה הנוצרית, אשר היוו את הרקע האינטלקטואלי הטרומי לעלייתה, ואשר בלעדיהן אבד לאדם המערבי מדע מקומו בבריאה – ומצד שני, על-ידי המהפכה שהיא משכה על מבנה החברה הפיאודלי, תוך דחייתם של המעמדות נושאי התרבות המסורתית, מזה, והפעלתם האוטונומית של המעמדות חסרי התרבות העצמאית, מזה.

1 התשובה, על שלושת חלקיה, משתרעת מכאן ועד סוף הפרק: הסעיף הראשון מסתיים ברווח המוגדל 'שבעמ' 600, השני מסתיים ברווח המוגדל בעמ' 602, ואחריו – בפסקה האחרונה – נתון הסעיף השלישי.

התפתחות זו לא התבטאה עד הזמן האחרון בקהיון הגמור שהזכרנו מקודם, משום שמתוך עצם המאבק המעמדי עוד נדלקו לחברה המערבית שני מאורות של כיוון מוסרי, והם הלאומנות והסוציאליזם. את הסוציאליזם בהקשר זה אין צריך להסביר; ואילו הלאומנות, הרי גם היא עלתה בהתאם לאידאולוגיה הדמוקרטית, אשר לוותה את מאבק-המעמדות, ואשר על-פיה הסתברה ההגדרה הלאומית כְּעִקְרוֹן הטבעי של ההתארגנות הממלכתית-טריטוריאלית במקום עקרון הארגון המלוכני-הפטרימוניאלי^o הקודם. הפרטיקולריזם^o הלאומי שנבע מכאן נמצא בעל-חיות למדי כל זמן ששימש את תהליך האמנציפציה החברתית, את ההשתתפות בהתחרות על חלוקת העולם הקולוניאלי, או – להפך – את ההתגוננות מפני ניסיונות-השתלטות של לאומנות קיסרית. אולם, תהליך האמנציפציה הושלם אחר מלחמת-העולם הראשונה – ומתוך המלחמה השנייה יצאו כל עמי אירופה המערבית חסרי-אונים בשווה מלחזור עוד ולטפח חלומות של התפשטות קיסרית; כולם ביחד סופנו, במה שעוד נותר להם, על-ידי האיום החיצוני ממזרח – וכך שקע, מצד אחד, המאור הסוציאליסטי, בהפכו בגלוי מסווה ערמומי למזימות של "ברברים"; ומצד שני, מכוח עצם האיום הזה, נאלצו כל העמים הללו להתכנס תחת כנפיה המתפרשות של השלוחה המערבית באמריקה – וכך שקע גם המאור הלאומני. כי יש להדגיש: מעולם לא היתה הלאומנות המערבית עשירה בתוכן פנימי; עיקרה היה בגיוון העממי-המקומי של ערכי התרבות, המשותפים – כמעט כולם כאחד – למערב בכללו; וכאשר נשמט הבסיס האובייקטיבי להתחרות לאומית רבת-תנופה, ואדרבה – הושלם הבסיס לאחדות מערבית – ממילא התגלתה גם הריקות של הלאומנות המערבית מבחינה רוחנית-סובייקטיבית. לעומת כל אלה, בתהליך הדחיקה של תורת ישראל אין אנו מוצאים כמעט שום התנגשות ישירה בין מדע ניסיוני ומטפיסיקה: ההתרחקות באה קודם-כול על רקע של בעיות פסיכו-סוציולוגיות יהודיות-פנימיות, ורק מתוך ההתרחקות הטרומית הזאת – ונטיית-ההתקרבות הטרומית הנובעת מכאן לסביבה הגויית – חוזרים אנו ומוצאים את דחיית הדת היהודית גם מתוך שיתופה במושג הרליגיה, שיצא מן האופנה בעולם. כמו-כן, לא היתה אצלנו בעיה של חילופי-מעמדות בהנהגת התרבות. במבנה החברה האירופית היינו מעין מעמד מיוחד, הנושא תרבות לעצמו – ותרבות זו לא נהרסה על-ידי ההמון הדוחק ועולה, כי אם על-ידי המרתם של בני העילית התרבותית-הפנימית בעצמם. אמנם, התמוטטות המבנה המעמדי הישן בגויים ערערה גם את שגרת עמדתנו המיוחדת שלנו, וסייעה בכך להתפוררותו הפנימית ולהתבוללותנו במאבק [= אל תוך המאבק] הנכרי שהתנהל

מבחוץ. אולם, היישוב הארץ-ישראלי – על כל אותם המוני היהודים המועמדים עוד להיכלל בו – הריהו שוב ציבור יהודי מיוחד, שנמלט או נפלט מן המאבק הנכרי; וריודו התרבותי שלו – שוב פעם אחת – איננו פרי ההמוניות חסרת המקורות העצמיים, כי אם פרי ההדחקה של המקורות העצמיים שישנם.

ולבסוף, אם נפנה אל האידיאה המרכזית של הלאום, נראה כי אנו הכרנו את עצמנו כאומה נפרדת לא רק מתוך תמונת המשטר הפיאודלי, כי אם גם בתוכו עצמו, ואף כאלפיים שנה מלפני שהיה בעולם. לגבינו לא היתה הלאומיות רק עיקרון של התארגנות בעלמא, כי אם מלכתחילה – עיקרון של הוויה, הנושאת משמעות מוסרית עילאית; ואף כאשר יצאנו וסיגלנו לנו את האידיאה הלאומית ממקורות חיצוניים, עדיין נשארה משמעותה המדינית משנית בלבד לעיקרון ההווייתי שנמצא בה, להגדרת ייחודנו העתיק בגויים. יתר-על-כן, גם אם הוספנו לפתח את האידיאה הלאומית בסמיכות להתפתחותה הנכרית, הרי לא עשינו כן מתוך השתתפותנו במאבק החברתי והמדיני שקבע את דמותה, כי אם אדרבה – מתוך מאמצי פרישתנו מן המאבק הלזה, כדי לכוון את לאומיותנו מחדש במסיבות חברתיות ומדיניות שונות לחלוטין; וכיום, שוב, אם-כי חזרנו להיות אומה ממלכתית-טריטוריאלית כעמים האחרים, עדיין אין לנו המדינה מסגרת פשוטה של הגדרה עצמית סתם, אלא היא מכשיר לפתרון הבעיות של הווייתנו, הנשארת פרובלמטית כשלעצמה, אף בתוך המדינה גופא.

במצב זה אמנם שוקעים גם אצלנו ערכי הסוציאליזם והלאומנות המערביים, אבל לא משום שגם אנו נבלעים והולכים באחדות המערבית – מתוך חוסר בסיס וטעם לייחודנו – כי אם אדרבה, הידבקותנו בערכים הזרים היא המושכת אותנו להיבלע בשקיעתם, בניגוד למציאותנו הגאופוליטית והנפשית כאחת, המחייבת דווקא את ההתגבשות הכפולה והמכופלת בייחודנו, כתנאי לעצם שרידתנו הפיסית. ולאור כל הדברים האלה נראה פשוט להסיק, שאם החיוב ההיסטורי הזה מחייב מעתה את הינתקותנו ההכרתית מן התרבות הזרה – בנוסף על הניתוק המסיבתי, הקיים ממילא – הרי לחוקיות הפנימית של אותה התרבות הזרה לא תוכל להיות שום השפעה מונעת בעניין.

הסעיף השני בתשובתי הוא שגם אם רשאים אנו לזלזל בהשפעה המונעת, הרי עשויה אפילו להיות חשובה דווקא ההשפעה המקדמת.

הזכרתי כי ערכי התרבות הזרה שסיגלנו לעצמנו שקעו בקהיון, לא רק אצלנו, כי אם גם במקורם – ועצם פירושו של הדבר הזה הלוא הוא שגם מעבר לבעיות

של מציאותנו המיוחדת, ועל-פי טיבם של הערכים הללו עצמם, נוטים הם כיום להבריח את נושאייהם מעליהם. הנחתה היסודית של תרבות זו היתה כי הרציונליזם והמדע הניסיוני ישכילו את האדם בדרך הנכון והטוב – ולבסוף נמצא זה נבון ואובד-דרך יותר מאשר קודם. הנחה אחרת היתה כי הליברליזם ישגיב את האדם ויעשהו בן-מלך, ונמצא כי אין הוא אלא בניין-על לניצול. שוב קיוו כי הסוציאליזם יתיר את פקעת הניצול ויעמיד את הליברליזם על אמתו, ונמצא שגורר הוא דיכוי גרוע יותר מכל ניצול ליברלי. מצד שני – ניסתה תרבות זו להשלים עם הרע ולהפוך את הדיכוי והמאבק עצמו לשעשוע עליון; אך נמצא כי לא הספיק לה הכוח למותרות שכאלה, ומבכרת היא כיום להיצמד לאבוס, ובלבד שיימצא בעל-בית אשר יאזן למלאו. אולם, זה מותר האדם מן הבהמה, שדעתו נמשכת מן האבוס והלאה, עד לאין-סוף: חיי יום-יומו חייבים לשאת משמעות למחר, שאם לא כן משמעותם היא למוות; ומאחר שהמערב נצמד לאבוס מתוך אבדן כל חזון חיובי – ויתר-על-כן, מתוך יאוש מכל חזון חיובי – נעשתה צמידותו זו עצבנית עד מאוד. המתח העולה מכאן נפרק בפעלתנות מטורפת ללא תכלית, בעסקים או בריקוד היינו הך. אולם, הרוקנרול הריהו למעשה ריקוד עצוב ואומלל מתוכו, ואין לך מי מן הרוקדים שלא היה מעדיף להמירו בכל רגע – לו: אך נמצאה לו תמורה. במצב זה מנסים הרבה אנשי-רוח במערב לחזור ולמצוא את התמורה במסורת הנוצרית הישנה.

בקשר לכך עובדה חשובה היא שהפילוסופיה המערבית התנערה כבר מן התפיסה המכניסטית-הצינית של התהוות הדתות, ומבינה היא שגם הדוגמה המזרחית ביותר אינה חייבת להיות אמונה טפלה סתם, כי אם עשויה לסמל משמעות עמוקה; ומצד זה של הדברים ניתן לומר כי גם בקשת התשובה אל תורת ישראל בקרבנו אמנם יש לה שורש בהתפתחות הפנימית של תרבות המערב, אשר נעשינו כביכול חלק ממנה – ומלבד היותה פועל-יוצא מגורמינו המיוחדים, הריהי גם פרי הכיוון הנידון בתרבות הזרה בעצמה, כפי שמשתבר הוא אצלנו באמצעות אותם הגורמים. אולם, זוהי לפי-שעה רק הערת-אגב, אשר אל צירוף-המקרים המעניין הנרמז בה עוד נשוב להלן, בפרק הבא; ובינתיים חותרים אנו כאן אל מסקנה יותר עמוקה. כי אשר לכיוון התחייה הנוצרית בתוך התרבות המערבית בעצמה, מעז אני לומר כי אין לה דווקא סיכויי הצלחה.

הנצרות, קודם-כול, איננה תורת-חיים חיובית, כי אם תורה של נחמה מֵאוֹש מוסרי – ואמנם מכוונת היא כנגד יאוש מאותו סוג ממש האוכל גם את תרבות המערב דהאידינא; אולם, את נחמתה מביאה היא על-כל-פנים באמצעותם של

עיקרי־אמונה מוגדרים – ואף אם מוכשר כיום המערב לחזור ולהתייחס לעיקרים אלה באהדה והבנה, הרי אין מכל־מקום להעלות על הדעת כי יוכל שוב להחזיר להם גם את צד האמונה, אחר שמבחינה עובדתית הופרכו על פניהם.

ושנית, כאמור, אמנם צמחה הנצרות במסיבות מוסריות הדומות מאוד למסיבות של היום – אולם, עובדה היא גם־כן שהיא צמחה במסיבות סוציולוגיות שונות לחלוטין. היא עלתה בחברה של עבדים והתפתחה ושגשגה בחברה של צמיתים – ואלה הם אמנם אנשים העשויים להיתפס לנחמה מטפיסית, כנגד עולם־הזה המלא שפיכות דמים ודיכוי וְהֶחָסֵר כל שחר וכל תכלית. לעומת זאת, החברה המערבית בימינו היא חברה של אנשים בני־חורין, אשר הפעילות אינה להם סבל כי אם פורקן, ואין הם זקוקים לנחמה מעמלם, כי אם לאינטגרציה שתחזיר לו משמעות בעולם הזה, אשר מנעמיו פתוחים לפניהם. נראה כי מצב סוציולוגי זה אינו עשוי להשתנות בתקופה קרובה, בלא קטסטרופה אשר תמחה את זהות החברה המערבית מעיקרא – והמסקנה היא אפוא שבינתיים תוסיף החברה המערבית להיטרף בבחילה עצמית, על אף העושר והחירות המספקים לה את כל נתוני ההנאה שבחומר.

ואם בתוככי התרבות הזאת נפתחת לפנינו דרך מיוחדת של תורת חיים חיובית, ולו גם תורה של פרישה, הלוא נדמה שלא רק בעקב סמיכותה למוצאי־סרק כלליים כלשהם צריכים אנו להידחף לקראתה, אלא באמת – במישרין, על־ידי עצם שיתופנו בתרבות הלזו, המזמינה את הפרישה מתוכה.

ובזה מגיעים אנו אל הסעיף השלישי בתשובה, הניתן להסתכם בקיצור. אם לפנינו נפתחת דרך התפתחות חיובית, בעוד שהמערב מבקש משמעות חדשה לחייו, ולשווא – הרי לא זו בלבד שאין מניעה עוד לאי־תלותנו ממנו, אלא אדרבה: אפשר שגם התפתחותו שלו, ושל כל העולם הנמשך אחריו, תחל להיות תלויה דווקא באותה בשורה עצמאית, שנהא עשויים אנו להוציא מעתה אליהם.

ב

[מה איננה בשורת ישראל לגויים? ביקורת שיטת הרב קוק וגישת הקבלה]

צירוף-דברים זה, שתהליך גאולתנו מזדמן בתקופה אחת עם תהייה רוחנית בעולם בכללו, אינו יכול שלא לעורר הרהורים. אפשר כמובן להתחזקת על הסיבות להשתלשלות המאורעות משני הצדדים ועל הקשרים הפנימיים ביניהם – אבל לא מכיוון זה הוא מקור הפליאה. המעניין הוא, כיצד-זה דווקא כך השתלשלו הסיבות, ומהי החוקיות היותר עמוקה, אשר בגינה לא יכול [היה] שבתי צבי לקדום – נאמר – בחמש מאות שנה, ולא יכלה הגלותיות להישבר והגאולה לעלות לפני שמוצתה עד תום גם המהפכה הצרפתית.

תמיהה זו אינה רק עניין לסקרנות בטלה, כי ממנה תוצאות להבנת גורלנו המוזר והזר, ולהבנת אפשרויותינו מעתה ולהבא – ואולי אפשר אפילו לנסות ולספקה על דרך של תאוריה היסטוריוסופית כוללת. אולם, אנוכי לא אעז כאן לפרוץ ולהרים את צעיף הסתומות. במאמר זה רק מבקש אני להבהיר את חיובנו בתחום המסוים ומן הפרספקטיבה המסוימת של בשורה לגויים; ואחרי שהראיתי כי על-כל-פנים יש לעניין משמעות אקטואלית בשלב זה של ההתפתחות ההיסטורית, נפנה עתה לבירורו של עצם הנושא, גם בלי שננסה לנחש מהו היקף המשיכה או החוק להתממשות הדברים בפועל בתקופה הקרובה.



בבירור הבשורה אשר תורת ישראל נושאת לגויים צריכים אנו קודם-כול לסקור, מה על-כל-פנים איננה הבשורה הלזו; ומיד על הסף יכולים אנו לדחות את תיאור-הבשורה שהוא דווקא המקובל ביותר בציבור, והמתבטא בהצגת מוסר של שלום

בין-לאומי (סתמי, ולשמו) – על סמך נבואת ישעיהו. תיאור שטחי זה, יותר משיונק הוא מנבואת ישעיהו יונק הוא מהגיונות סבתא קרתניים, המתעלים היום עדי כדי הפרזיולוגיה של או"ם – ולא זו בלבד שעל-ידי העלאתו אין אנו מביאים שום חידוש משלנו, כי אם אדרבה, רק מתמכרים אנו גם בתחום נוסף זה לבלאזות אין-מועיל של גויים.²

אולם, להבדיל אלף אלפי הבדלות, צריך אני להציע עמדה מנוגדת גם לשיטת הרב קוק,³ המופיעה כסיכום אקטואלי, נשגב ועמוק ביותר בענייננו, וביקורתה קשה עלי מכמה סיבות. ראשית, כל משפט שיצא מתחת ידו של הרב נכתב בטהרה וקדושה, ומתפלל אני שלא אמצא פוגם במקום שפונתי להועיל. שנית, אנוכי עצמי שואב ממנו חופני רעיונות להבנת אמתה ושלמותה של תורת ישראל, ובלעדי אחדים מהם אף לא היה מתאפשר מאמר זה, כפי שיתברר להלן. שלישי, חדר הרב לעומק התחייה העברית וחזה בה דברים כפי שלא חזה איש מלבדו – ומי

- 2 • בדברו על נבואת ישעיהו בהקשר דנן, מכוון שב"ד אל-נכון בייחוד לאמור בפרק ב' פסוק ד': "וכתתו חרבותם לאתים וחניתותיהם למזמרות, לא ישא גוי אל גוי חרב ולא ילקדו עוד מלחמה". די לעיין בפסוקים המוליקים אל נבואה זו – ואף בראש אותו פסוק ממש – כדי להבין את פשר ביקורתו של שב"ד על השטחיות בה "מוגשת" נבואה זו לגויים, כחזון סתמי וכולל של רוגע ושלווה.
- בדברו על הפרזיולוגיה של או"ם, מכוון שב"ד את חצו בייחוד אל ערך 'משפחת האומות', וראה על כך בספר 'גאולת ישראל במשבר המדינה' (כרך זה), הערה 162 בעמ' 262.
- כאנקדוטה מסכמת, נצביע על כך שבכניסה אל בניין האו"ם בניו-יורק מתנוסס "כותל ישעיהו", ועליו חקוקה – באנגלית, ב'אותיות של קידוש-לבנה' – הנבואה האמורה בראש ההערה...



- 3 אברהם יצחק הכהן קוק – גדול ההוגים בקודש בדורות התחייה – היה רבה הראשי של ארץ-ישראל עד פטירתו באלול תרצ"ה (1935). לאחר לימודיו בוולוז'ין ולאחר ששימש כרב צעיר בשתי קהילות, שם הרב קוק את פעמיו ארצה, ומאז עלייתו (בשנת תרס"ד) שימש כרב של קהילת יפו והמושבות החדשות. ביפו כתב הרב את עיקר קובצי כתביו אשר יראו אור בשנים שיבואו, וביניהם 'אורות', ו'אורות הקודש' (בעריכתם של בנו, הרב צבי-יהודה קוק, והרב דוד כהן). כאן התגלתה אישיותו המיוחדת של הרב קוק, וגדלותו בנגלה, בנסתר, ובגילוי הנסתר על-פי דרכו הייחודית;



שראייתו מתאמתת והולכת כל-כך כראייתו של הרב, הלוא בוודאי גם חזקה שהנחתי הן אמת. ולבסוף, יש בדברים דיוקים ודיוקי-דיוקים, יש דברים הנאמרים על דרך הפשט ודברים הנאמרים על דרך הדרש, יש דברים שהובלעו ודברים שלא הגיעו לידיעתי – ולעולם נשאת הסכנה, שמא מפרש אני את סך-הכול שלא כראוי ושכל ביקורתי אין לה נשוא.

אולם, מאחר שלמעשה אין לי ספק כי הנשוא לביקורת ישנו – ודווקא משום שאנחנו כיום באים להגשים את מה שציפה לו הרב קוק מתחילה ובדיוק – סבורני כי צריכים הדברים להיאמר, כדי שנהא מתמצאים נכוחה באסמכותינו שלנו.

העובדה הראשונה היא כי אף-על-פי שחזה הרב קוק את המהלך הדיאלקטי של הגאולה, וידע כי עתידה היא להתחולל על-ידי התפרדות היסוד הדינמי ("יסוד אבא") מן הסטטיקה של המסורת (יסוד "אימא עלאה") והתחברותם החוזרת על בסיס משיחי מחדש – הרי הוא עצמו נשאר נתון לחלוטין ביסוד "אימא עלאה". אכן, הוא קרא לתמוך ביסוד הדינמי, היה נכון לפשרות מרחיקות-לכת עמו ואף סייע עמו בפועל; אבל בכל אלה הוא לא נעשה אחד עם היסוד הדינמי, יוזם הגאולה, כי אם נשאר עומד כנגדו, בזהותו הנפרדת, מופעל על-פי יוזמתו וכיוון מהלכו של הלה.

עמדתו הציונית וחיבתו לבוני הארץ משכו עליו קיתונת התנגדות מצד רבני היישוב הישן, אך הוא התבלט משכמו ומעלה בתוך חוגי היישוב – מאיכריו עד סופריו – כמנהיג ומורה דרך, מתוך תורה וקדושה, אשר יד לו גם בעולם המעשה. בשנות מלחמת העולם הראשונה נמנע ממנו לשוב ארצה, והוא שימש כרב בלונדון שלוש שנים; שם הגה את ייסוד תנועת 'דגל ירושלים' – שאמורה היתה לשאת את דגל הקודש בכניין העם והארץ, כתאומה ומשלימה לתנועה הציונית החילונית – אך בפועל לא התפתחה היוזמה, ולא קרמה עור וגידים. בתום המלחמה שב הרב ארצה ונתמנה לרבה של ירושלים; כאשר הוקמה 'הרבנות הראשית' בשנת תרפ"א (1921), נבחר הרב קוק לרבה הראשי של ארץ ישראל.

בו בזמן ייסד הרב קוק את 'הישיבה המרכזית העולמית', אשר נועדה להכשיר דור חדש של מנהיגים רוחניים לאומה, על-פי תוכנית לימודים מקיפה ותובענית.

כתבי הרב – ברושמו את שגב מחשבותיו – כונסו לספרים רבים של הגות-פקודש והדרכה רוחנית; לאחרונה גם ראו אור כתביו כצורתם המקורית, במהדורות 'שמונה קבצים'. כמו-כן נדפסו איגרותיו ומאמריו, וגם חיבוריו בהלכה וחיודשיו לתלמוד.

כאמור, נפטר הרב קוק באלול תרצ"ה – והוא בן שבעים – ונטמן בהר הזיתים. היישוב כפר הרא"ה בעמק חפר נושא את שמו על אדמת ישראל.

• בהמשך דבריו יורה שב"ד על הזימון הנדרש בין 'אורות הקודש' של הרב קוק לבין שירתו של אורי-צבי גרינברג. על אצ"ג – ראה פחיבור 'על אמנות ותרבות ותורת ישראל' (כרך ד'), הערה 46 בעמ' 173.

וכך לא רק משום שעצם ההיפרדות של "יסוד אבא" היתה כרוכה ב"חטא נדב ואביהו" של הקרבת אש זרה: הרב קוק חזה גם שהיסוד הדינמי המתפרד לא יהיה אחיד, כי אם יעלה גלים גלים; הוא צפה שהגל הראשון של נדב ואביהו עצמם ייךחה מן העולם בלא המשך ישיר, ו"יסוד אבא" יחזור ב"הולדה שנייה, בפינחס זה אליהו, המלא רוח ד' וקנאת הברית" – אבל הוא עצמו לא נקט גם את עמדת "פינחס, זה אליהו", ומנגד ל"רוח הנעורים הסוער, המתעורר בעוז ובגבורה" הוא נשאר לייצג רק את "רוח הזקנה המסודר, המלא כובד ראש וזהירות".⁴

במילים אחרות פירושו של דבר הוא, שעם היותו חוזה את כל המהלך מתחילה עד הסוף, אמנם נשאר הרב קוק בעיקר רק חוזה וצופה: הוא הוסיף פשוט לקיים את הוויית הציפייה הגלותית הישנה, כדי שתהא נכונה לתרום את חלקה למיזוג-השלמות, לכשייווצר אי-פעם בעתיד – אבל בינתיים, כל זמן שלא נוצר המיזוג הלזה, נשארה אפוא עמדת הרב קוק חסרת-שלמות, חלקית ופגומה, על-פי הנחותיו של הרב בעצמו. בהתאם לכך לא יפלא כי עמדתו ההווייתית, הפגומה-מדעת, של הרב קוק משמרת גם את הפגימות העיוניות של האידאולוגיה הגלותית מיסוד "אימא עלאה" המנותק – זו האידאולוגיה שהיא בניין-על לאותו הפגם בהווייה; והשאלה היא רק, מה הלגיטימציה שבידנו כדי להכריע בין נכון וכוזב כנגד גדול וקדוש כהרב.

התשובה היא כי הלגיטימציה נתונה לנו מ"יסוד אבא", מרוח "פינחס, זה אליהו", שאמנם באים אנו כיום למזג עם היציבות וכובד-הראש של תורתו: מה שעולה מן הזימון בין שירת אורי-צבי ואורות-הקודש של הרב אברהם-יצחק הכהן, הוא קנה-המידה להערכת האמת והשלמות בתורתם של שניהם כאחד.

עיקר תפיסתו העיונית של הרב קוק ניתן אולי להסתכם בדברים הבאים.⁴ לדידו, נכון מה שמלמדות כמה שיטות פילוסופיות, שעולם התופעות והריבוי הריהו רק אשליה, הנובעת מן האספקלריה-שאינה-מאירה של החושים, ולמעשה העולם הוא הווייה של אחדות, האוגדת בנקודה אחת של נצח-נצחים את מה שאנו

א הציטוטים בקטע זה הם על-פי 'מוסר הקודש' [= חלק שני של 'אורות הקודש', כרך ג'], עמודים ש"ס-שס"א.

4 בשלוש הפסקאות הבאות מסכם שב"ד עקרונות אשר הרב התייחס אליהם ברחבי כתביו, אך בכל-זאת ממוקדים הם, בעיקרם, במאמר השלישי ובמאמר הרביעי מתוך החמישה המרכיבים את כרך ב' של 'אורות הקודש', מאמרים המוכתרים: 'האחדות הכוללת'

קוראים הבורא והברואים גם יחדיו. אולם, אחדות זו איננה רק אמת-המציאות גרידא, אלא היא אחדות דינמית, התוססת ושוקקת בתוכה ברצון של קדושה, ובהתאם לזה נושאת היא משמעות מוסרית. מתוך התסיסה והשקיקה נוצרת ההבחנה בין טוב ורע, והיינו שהרע הוא מצד התעלמות האחדות, בעוד שהטוב הוא בתהליך מתמיד של מאבק והתגברות, כדי להחזיר את שלמות האחדות שנכתה – אך גם הבחנה זו אינה בעצם אלא עניין של אשליה. באמת, הרע איננו קיים במציאות, ולא רק משום שאחדות הכול היא הטוב כשלעצמו – והרע הלוא הוא סוף-סוף רק חלק ממנה – אלא גם משום שתופעת הרע היא גורם פנימי-הכרחי להתגברותו של הטוב והתגלותו בעליל, ונמצא שגם הרע ביותר אינו אלא טוב בראייה יותר עמוקה.

השתקעות הנפש הפרטית בראיית-דברים כוללת זו – התעלותה מן האשליה היום-יומית והתבטלותה בחיק האמת הנצחית – היא המפתח לשחרור מאימת-המוות (שגם הוא בעצם אינו קיים במציאות) והיא התענוג הנעלה והעמוק ביותר, אך אין אדם מגיע אליה כי אם על-ידי רוח-הקודש, והיינו על-ידי ההתגברות של שאיפת השלמות והאחדות ברוחו מלכתחילה. התגברות זו, מצדה, אינה חייבת וגם אינה יכולה להתפתח בכל ברייה וברייה מבראשית, אלא היא מתקדמת בהתקדמות היסטורית ועל-ידי שמתפשטת היא בדרך הלימוד, החינוך וההשראה מברייה מתקדמת לברייה מתקדמת פחות. זוהי המשמעות הקוסמית של מעמדות כגון צדיקים, כוהנים ולוויים, שהם שואבים את סביבתם אחריהם במעלות קדושה – והצדיקים, הכוהנים והלוויים לגבי העולם בכללו הריהם בני ישראל כולם, כאומה. עם ישראל שונה מכל האדם בשוני סוגי, כשם שהחי שונה מן הצמח והאדם מן החי, כי בעוד שהשכל האנושי בדרך-כלל הוא תיאורי, הרי השכל הישראלי הוא תכליתי ויוצר: כישרון מיוחד לו לינוק את רוח הקודש ממעיינותיה הנעלים, וחותר הוא לעצב את העולם כולו באופיה; עם השתלמותו של העם הישראלי בעצמו משתלם אפוא גם העולם בכללו – ועד שגאולת ישראל תביא לבסוף את ההכרה וההתענגות הכללית גם מחוצה לו, באחדות של כולם כאחד במלכות השכינה.

ו'הטוב הכללי'; (כל-אחד משניהם מחולק לשלושה סדרים ׳ל״ב פרקים). לכך יש לצרף את הסדר שלפני המאמרים הללו – 'חיים עד העולם' – המחזיק עשרה פרקים, וכן כמה פרקים בכרך ג', מתוך השער: 'מוסר הקודש', ובייחוד פרק מ"ה ('סגולת ישראל היוצרת') ופרק ק"ל ('השקיקה לטוב הכללי').

גם שיטת הרב קוק מציגה אפוא לעמים בשורה של שלום עולמי, ולו גם במשמעות נעלה, דתית ופילוסופית, שלא כבשורת השלום שהזכרנו מקודם. והנה, הנקל היה לפטור את כל השיטה הזו לאמור, שכבר היה לעולמים, ושאינן העולם נזקק דווקא לנו כדי לשמוע על עונג ההתבטלות הפרטית באחדות פנתאיסטית⁵. ישנם הטאואיזם והבודהיזם הקדומים, ושפינוזה ושופנהאור בפילוסופיה החדשה⁵ – ותורת 'העולם כרצון וכדימוי' לשופנהאור הריהי במיוחד יסוד אשר אי-אפשר לטעות בזיהוי השפעתו אפילו בשיטת האחדות של הרב קוק בעצמו – כשם שאי-אפשר לטעות גם בזיהוי ההשפעה מצד האמונה ב"פרוגרס", אשר כבשה את הרחוב האירופי בימיו של הרב. אולם, על כל הטענות בדבר השפעה זרה או דמיון לשיטות אחרות כבר השיב הרב בעצמו כי ההבדלים המוסריים שישנם הריהם לא פחות חשובים מכל דמיון שנמצא בתפיסת ההווה, ושכל-מקום "יפיתו של יפת לקוחה היא בעיקרה מאוהלי שם, אלא שנתטשטשה הצורה בריחוק מקום"².

ואכן, גם במקום שמוצאים אנו אצלו את העקבות המובהקים ביותר של ההשפעה הזרה, מתגלה בעיון יותר מעמיק שבעצם רק נמשך פה הכד אחר המבוע וההשפעה היא חיצונית בעלמא: ברעיונות המיוזבאים רק משתחזרים כאן על-פי דרך המחשבה המודרנית הרעיונות המצטרפים לאותה השיטה עצמה בתורת הקבלה הישראלית הישנה, וגם כל האווירה המוסרית, המגבשת את הדברים לאחדותם השיטתית, הריהי ביסודה אווירה מובהקת יהודית, עד שוודאי אין לומר כי הרב קוק איננו מביא לעולם שיטה עיונית ומוסרית מיוחדת, השאובה בשלמותה ממקורות ישראל.

ב 'חכמת הקודש' [= חלק ראשון של 'אורות הקודש'], כרך ב', עמוד ת"ג.

5 על הבודהיזם, הטאואיזם, ועל שופנהאור – ראה ב'גאולת ישראל במשבר המדינה' (כרך זה), בעמ' 416 בפסקה הפותחת: "לא מקרה", ובהערות 234 ו-235 המוסבות עליה (לרבות ההפניה האמורה שם). שים לב באותה פסקה להערה קכ"ה המתייחסת גם אל הרב קוק. על שפינוזה – ראה שם בעמ' 132, הערה 80.

• ספרו של שופנהאור, 'העולם כרצון וכדימוי', הנזכר מיד – *Die Welt als Wille und Vorstellung* – תורגם לעברית (בשני כרכים) בידי ראובן האובן (נבו), בהוצאת ירון גולן, תל-אביב תשס"ג – תשס"ד. עוד על שופנהאור, ראה בהערה 18, להלן בעמ' 630.

• בתכתובת שהתקיימה בין שב"ד לבין ידידו עמרם קהתי, התייחסו השניים להגותו של שפינוזה בדבר אחדות המציאות – וראה זאת במדור האיגרות בכרך א', עמ' 602-608.

אלא שכאמור, המקורות העיוניים לשיטה זו הריהם מקורות הקבלה, וכאן חוזר העניין ומתעורר מחדש – כי גם על הקבלה עצמה נטענו כידוע טענות דומות לאלו שהעלינו באפשרות נגד הרב קוק במיוחד. אמנם, ודאי אין לומר כי אף הקבלה בכללה הושפעה משופנהאור או מרעיון "הפרוגרס", אבל מייחסים אותה להשפעות מתאימות אחרות ומוכיחים את הופעתה המאוחרת מאוד בתולדות ישראל. ברמה זו חִדְלָה הביקורת של שיטת הרב קוק להיות ביקורת של פירוש מסוים לבשורת היהדות, ונעשית היא ביקורת של זרם שלם, המבקש להטות את היהדות לבשורה מסוימת.

ואכן, זוהי הרוח שבה ניגש אני להציע את ביקורתי, אבל לא אאמץ לי כאן את נקודת-המוצא שאליה רמזתי בפסקה הקודמת. הדמיון לרעיונות זרים, או אפילו גילוי עקבות מובהקים להשפעתם הישירה, אינם מוכיחים את חוסר-האורגניות היהודית של תורת הקבלה בכללה יותר משמוכיחים הם את חוסר-האורגניות היהודית של שיטת הרב קוק – וגם האיחור של הופעתה, או אפילו כל שוני מובהק העשוי להימצא בינה לבין גירסת היהדות של דורות קדמונים, אינם מוכיחים כלשעצמם את הרכבת-הכלאיים. גם היהדות הפרושית היא תופעה מאוחרת לעומת יהדות המקרא – שונה היא ממנה בהמון יסודות שאבדו או נוספו, ואין ספק כי לעתים קרובות היה קשור השינוי בהשפעות מבחוץ. אולם, היהדות הפרושית – לפחות בהשלמתה הקנאית – היא המשך עקבי ליהדות המקרא, המשך המגלם בו את הגיון-ההתפתחות המהותי של התקופה הקודמת, ואשר עצם השינויים המייחדים את דמותו הריהם צורך פנימי של התכלית שהדריכה את ההתגלמות המקורית; מה שאין כן הקבלה (וזרמים קרובים לה ביהדות הפילוסופית) לעומת הצורה הקודמת והמקבילה של היהדות הפרושית.

לכן, מוכן אני להניח לצורך הוויכוח שהקבלה היא אפילו קדמונית, כפי שטוענים חסידיה, ושכל כולה היא התפתחות פנימית אשר לא קיבלה אפילו רעיון אחד מבחוץ; ואף-על-פי-כן אחזור ואטען כי במסגרתה המיוחדת אין היא מבטאת את היהדות, אלא נמשכת ממנה ולחוץ, ושתייהן סותרות זו את זו.

כי עובדה אחת ודאי שאינה יכולה להיות שנויה במחלוקת, והיא שהמקרא, התלמוד והמדרש הריהם בסיכומם התגלמות המושג "יהדות" לגבינו, וכל שעשוי עוד להיכלל במושג מעתה ולהבא אי-אפשר שלא יהיה המשך עקבי מן הסיכום הלזה, באותו מובן שיהדות התלמוד והמדרש – היהדות הפרושית – היתה המשך עקבי ליהדות המקרא, אשר בה היה מסתכם המושג לפני כן. עובדה זו אינה

תלויה בשום הערכה סובייקטיבית, כי הריהי כבר חתומה בפסק-דין מילוני של ההיסטוריה, ואמנם מוֹדָה בה גם הקבלה בעצמה.

אולם, בעוד שעל-פי המובן הפשוט של הסיכום האמור, היהדות היא תורת-חיים לאומית, המכירה במשמעותה העולמית ובמקורה בצו אֱ-הי טרנסצנדנטי°, הרי הקבלה שוב אינה מבקשת רק להוסיף ולפתח את תורת-החיים הלזאת מתוכה – בבחינה של תורת-חיים על-פי צו בקדושה – אלא מנסה היא לתרגמה למשמעות שונה לגמרי. עניינה הוא לחקור – אמנם מן הבסיס היהודי – את המטפיסיקה של הבריאה, ולבסוף מציגה היא את היהדות כמין מחקר שכזה בלבד, המכוון להשקיע את בעליו בחיק הבורא מתוך הזדהות פסבדו-פיסית ממש, על בסיס של שוויון מוסרי ביניהם, ואפילו מתוך קריצה טבעית לעליונות המקובל-החוקר.

סתירה זו שבין שתי המהויות לא יכלה כמובן להיעלם מעיני הקבלה בעצמה – או מעיני הרב קוק, ההולך בעקבותיה – ומתמצים הם אותה בכך שהיהדות כתורת-חיים אינה בעצם אלא הצד התחתון והשפֵל של עצמה, אשר רק ההדיוטות עשויים להסתפק בו, ואילו יודעי-ח"ן מיטיבים מהם לדעת כי אמת-היהדות הנעלה אמנם היא רק מחקר והתרוממות-רוח אינטלקטואליסטית כנ"ל. אך על-ידי תירוץ שכזה, ממילא משמע שהיהדות מתקלפת כביכול מעורה; כל תמציתה הפשוטה והראשונית נפלטת הצידה ושמה מוסב על משהו שמעבר לכך.

ונגד המסקנה הזאת אין להביא ראיה שמכל-מקום אין הקבלה או הרב קוק מתנכרים לחלוטין גם ליהדות השפֵלה כתורת-חיים, ואדרבה – מכירים הם לה אפילו מקום חשוב, בבחינת אמצעי ומכשיר לפסיכולוגיזם האינטלקטואלי. כי אמנם, תוספת זו היא החוזרת ומצמיחה אותם אל היהדות הגלויה, והיא החוזרת ונוסכת עליהם את האווירה המוסרית היהודית שהזכרנו; אולם, באמת, זוהי כפייה פשוטה של ההיגיון. למעשה אין הפסיכולוגיזם האינטלקטואלי זקוק כלל לתורת-החיים הישראלית – והא ראייה שפסיכולוגיזם כזה מושג אמנם גם בחיק רוב התרבויות האחרות, ואפילו במסקניות פנימית הרבה יותר שלמה. דוגמה מובהקת היא גם ההתרפקות במסגרת זו על המכורה והגאולה הארץ-ישראלית, מתוך הטענה כי ארץ-ישראל מסוגלת היא יותר מכל הארצות לפיתוח הפסיכולוגיזם האמור – בעוד שהעובדה הפשוטה היא כי דווקא בארץ-ישראל התפתחה היהדות כתורת-חיים, ואילו הקבלה התגלתה ושגשגה בעיקר בחוץ-לארץ, בארץ הגויים³.

ג ובאמת גם, לגבי תורת-החיים הלאומית, ארץ-ישראל היא כמובן יסוד מהותי שאי-אפשר בלעדיו, אבל לגבי ההסתכלות באחדות העולם – למאי נפקא מינה מהו מקום המצפה?

אך הכפייה המהותית ביותר הריהי בעצם ההרכבה החיובית של תורה המכוונת לכאורה לאידאל-חיים ארצי ותורה המכוונת לכאורה להתעלות מן החיים הארציים הללו.

התורה מן הסוג הראשון פונה להדריך את האדם במאבק הגשמי והרוחני, המתנהל בעולם-הפירוד, ומוצאת היא את עניינה בתוכו; התורה מן הסוג השני פְּנָה למעשה לכל המאבק הזה ומושכת היא את האדם אל השקט, שעשוי הוא למצוא מעבר וממעל לכל סביבתו. התורה מן הסוג הראשון היא חברתית בתחולתה ובכיוונה; התורה מן הסוג השני היא אינדיבידואליסטית עד תוך-תוכה. האידאל החינוכי של התורה מן הסוג הראשון הוא איש-המעשה בתחום החומר והרוח כאחד; האידאל החינוכי של התורה מן הסוג השני הוא הנזיר המתבודד בעיונו. ולבסוף: בתורה מן הסוג הראשון יש אמנם משמעות להבחנה בין טוב ורע, והריהי מוסרית מעצם טבעה; התורה מן הסוג השני הריהי מטבעה אֶ-מוסרית – תכליתה היא מעבר לטוב ולרע, והרבה יותר קרוב מבחינתה לראות את החיים כהרגזה מיותרת, כשופנהאור, מאשר לראותם כטירדה אשר בכל-זאת ברכה בה, כגירסת הרב קוק.

ואכן, אף הרב קוק בעצמו ידע את כל הסתירות האלו, וניסה הוא לתרצן לאמור, שגם החיים הארציים צריכים לנזיר, כדי שיעלם עד תכליתם האמתית בהכרת האחדות, ואף הנזיר חייב להתערב בחיים הארציים ולהזדהות עמהם, כדי שהכרתו תהא שלמה באמת. אלא שעל-ידי כך, מצד אחד, אמנם חוזרת הקבלה ויורדת אל היהדות המוסרית, והנזיר שוב איננו נזיר כי אם רב; אבל מצד שני, למעשה ניתקת ההתקדמות הארצית של היהדות, ותנופתה המוסרית משתקעת בדריכה של הסתכלות סבילה במקום.

באופן כזה, לא רק מתבררת הסתירה המהותית שבין שני הכיוונים, אלא מתגלה גם משמעותה של התפיסה הנידונה כבניין-על אידאולוגי לעצלות הגלותית – והרי זה בוודאי סיכום טְרָגִי מאוד לגבי זרם שכל-כך שפַע אהבה ליהדות ואשר כה עמוקים ומודגשים היו כיסופיו לגאולה. אולם, דווקא בנקודה זו, שבה נסגר מעגל הסתירות, מתחיל להתגלות גם צד הזוהר הגדול שהזרם הנידון מעשיר ומרהיב בו את רוח ישראל, וסקירתו של חיוב זה תשמש לנו מעֵבֶר להשלמת ביקורתנו בהמשך.

כי לאמתו של דבר, גם צד העיון וההסתכלות בקדושה הריהו כמובן ממהותה של תורת ישראל, וחס לי לומר כי הוא פחות אופייני לה אפילו במשהו לעומת המוסר המעשי בעצמו. כבר למעלה הזכרתי באופן בלתי-נמנע גם את המדרש

כיסוד אינטגרלי של היהדות – והלא המדרש כולו הוא עניין של הסתכלות עיונית, ואין צריך להזכיר כי התורה מתחילה מ"בראשית ברא", וכי משה עצמו ביקש לראות את כבודו של מקום, וכי לא נגנז מעשה-מרכבה, וכי גם הסמ"ך היא מאותיות הפרד"ס – ובלעדיה הן פר"ד. ואף-על-פי שהוזהרנו אמנם לעשות את לימודנו כבי"ת, הפתוחה רק לפנים וסגורה מצדדים אחרים, ואף-על-פי שגם משה לא זכה לראות מה שביקש כי אם מאחור,⁶ ומכל-מקום אין הסוד מתפשט מסודו כל כמה שנדחק בו – הרי העובדה נשארת שאין אנו יכולים להכיר גם בעצם מציאותו של הסוד בלא שנהגה בו וננסה לשוֹת, אם לא את תוכנו הרי לפחות את עצם סודיותו לפנינו. יתר-על-כן, אין זה רק עניין של תיאוי [= הבאה והצבה של] המסגרת לכל עולמנו מתוך הסתכלות אובייקטיבית, אלא הסתכלות זו ותיאוי זה עצמם אף נושאים משמעות מוסרית כבירה. עולמנו חָדל להיות מכונס ברידוד הרגעים של עצמו, מתעלה הוא לחוויית שילובו במהלך מני סוד אֵלֵי סוד, ורק מתוך כך מתמלא הוא בשלמות הקדושה האין-סופית, הנדרשת לקבלת עול חיים של אמת ולקיומה של תורת ישראל. ההתעלות אל הסוד הריהי אפוא לא רק מתוכנה של היהדות, אלא היא פונקציה הכרחית בתוכה, ובלעדיה לא זו בלבד שאין לה שלמות, אלא אין גם בסיס לייחודה.

6 הנה מקורותיו של שב"ד לדבריו בשורות אלה:

- במסכת חגיגה (דף י"ג עמוד א') מסופר: "מעשה בתינוק אחד שהיה קורא בבית רבו בספר יחזקאל, והיה מבין בחשמל – [הוגה במהות ה"חשמל" הנזכר בתחילתו ובסופו של 'מעשה מרכבה', שהוא פרק א' ביחזקאל] – ויצאה אש מחשמל ושרפתו; וביקשו לגנוז ספר יחזקאל. אמר להם חנניה בן חזקיה: אם זה חכם – הכול חכמים הן?". כך מנע חנניה את גניזת ספר יחזקאל; ועוד קודם לכן נאמר שזכור הוא חנניה לטוב, שאלמלא הוא – היה אמנם נגנוז הספר, ולא נמנע הדבר עד שעלה לעליית-הגג, עשה בה לילות כימים, ויישב לבסוף את כל הסתירות בין נבואות יחזקאל לדברי התורה.
- ב'זוהר חדש' בחלק ה'תיקונים' (כרך ב' דף ע"א עמוד א') נאמר כי כינוי לשכינה הוא: 'פרדס דאורייתא', משום שהיא – התורה – "כלילא מ'פ'ש'ט ר'א'יה ד'ר'שא ס'וד דאורייתא, דא הוא סימן פרד"ס". (ראה בדומה לכך גם ב'זוהר', 'רעיא מהימנא', כרך ג' פרשת בהר, דף ק"י עמוד א').
- בעניין הפתיחה באות ב"ת, ראה ב'ירושלמי' 'חגיגה' פרק ב' הלכה א' (דף ע"ז טור ג'): "רבי יונה [אומר] בשם רבי לוי: בבי"ת נברא העולם; מה בבי"ת סתום מכל צדדיו ופתוח מצד אחד, כך אין לך רשות לדרוש מה למעלן ומה למטן מה לפנים ומה לאחור, אלא [רק] מיום שנברא העולם ולבא [= ולהבא]".
- בעניין השיח בין משה לבין הקב"ה, הכוונה היא לכתוב בשמות ל"ג בפסוקים י"ח-כ"ג, לאמור: "יֵאמֶר [משה אל ה']... הֲרֵאֵנִי נָא אֶת כְּבוֹדְךָ... יֵאמֶר [ה'] אל משה: לא תוכל לראות את פני כי לא יראני האדם נְחִי... וראית את אַחֲרֵי ופני לא יראו".

ואת הפונקציה הזאת אמנם ממלאת הקבלה – ומתמלאת היא גם בטוהר מיוחד בכתבי הרב קוק – עד לדרגה של הישג מושלם וטוטלי. מצד זה של הדברים באמת אין ספק כי הגיונות אלה בקודש הם פיתוח עקבי של מסורת עברית-מהותית טהורה, והריהם קבלה לא רק לרבי שמעון בן יוחאי ממערתו, אלא ודאי גם למשה מחורב ועד לאברם מנתץ הפסילים. מיטהרים אנו כאן מכל כובד ערפילים ומחיצות-כזב ומתברכים אנו בשפע של רעיונות נעלמים, הזוהרים באמתם, בתהומיות-ובשגב-חדירתם ובקרבתם למקום. במסגרת זו, אמת לאמתה היא כי הבריאה היא אחדות ללא פירוד, חיים ללא מוות, טוב ללא רע, ומעגל של שפעיים ממעלה למטה וממטה למעלה; ופשוט הוא גם-כן מה שתרגמנו למילים אחרות במשפט האחרון של הפסקה הקודמת, שתורת-החיים הנגלית היא הגוף ואילו תורת-הסוד הנשמה, אותיות התורה הן החומר וכתרי-אותיות הם הרוח,⁷ ואין קיום לעולם אלא מצירוף העושה והמתבונן כאחד.

אלא שאת כל הדברים הללו העמידה הקבלה על ראשם. ביהדות המקורית הדברים הם אמת, כי הסתכלותה בקודש היא פרי ההתעלות של שאיפת חיים – מכאן שוב מצטווה תורת-חיים, הנותנת סיפוק לשאיפה ומרוממתה, וחוזר חלילה במעגל שאינו תם עולמית; לעומת זאת הקבלה סובבת מן ההסתכלות בקדושה דרך תורת-החיים להסתכלות, ומבקשת להיתקע בתוכה. הבדל זה מתגלה בשיטת הרב קוק על-ידי כך, שעם כל השתדלותו לשמור דווקא על המעגל שאמרנו, חוזר הוא תמיד לייחס להסתכלות בקדושה משמעות עצמאית עליונה, גם מעבר לאותו מעגל. לדידו, הסתכלות זו חשובה היא לא רק באשר נותנת היא לחיינו

7 נצביע על מקורם של שני ההיגדים הללו, בספר ה'זוהר'.

- בפרשת בהעלותך (כרך ג', דף קנ"ב עמוד א'), נאמר כך: "אורייתא אית לה גופא ואינון פיקודי אורייתא דאיקרון גופי תורה... חכימין עבדי דמלכא עלאה, אינון דקיימו בטורא דסיני, לא מסתכלי אלא בנשמתא דאיהי עיקרא דכולא, אורייתא ממש". ותרגום הדברים: "תורה יש לה גוף, והם צני תורה הנקראים גופי תורה... חכמים [הם] עבדיו של מלך עליון, הללו שעמדו בהר סיני, אינם מסתכלים [בגוף] אלא בנשמה [של התורה], שהיא עיקר הכול, [והיא] התורה ממש".
- ב'זוהר חדש', חלק התיקונים (כרך ב' דף ע"ח עמוד ב') נאמר כך: "זוהמשפלים ז'הרו [כזהר הרקיע] – דניאל י"ב ג' – מאי 'משכילים'? אֵלִין אַתְּוֹן דאורייתא, 'זוהירו' – אֵלִין נְקוּדִין דנהרין בְּאַתְּוֹן כְּנִשְׁמַתָּא בְּגוֹפָא. 'כְּזוהר' – אֵלִין טַעְמֵי תוֹרָה דאינון פְּתָרִין עַל רִישֵׁיהוּ דאַתְּוֹן, כְּרַקִּיעָא דאיהו עַל אַרְעָא כְּכַתְּרָא". ובמדרש הפסוק למילותיו: "מה [פירושם של] 'משכילים'? אלה אותיות התורה, 'זוהירו' – אלה הן הנקודות המאירות באותיות כנשמה בגוף. 'כְּזוהר' – אלה טעמי התורה, שהם כתרים על ראשי האותיות, כרקיע שהוא על הארץ ככתר".

הארציים משמעות נכונה וכיוון, אלא חשובה היא לשמה – כאילו כביכול היתה לקב"ה, אל אחטא בשפתי, מין הנאה נרקיסטית⁸ להסתכל לתוך עצמו בעיני בריותיו – וכל מהלך החיים והמצוות אינו נחשב במסגרת זו אלא כאמצעי-כביכול להסתכלות-הקודש, כמטרה קוסמית עליונה בכל רגע ורגע. ובוזה מגיעים אנו למשמעות של ביקורת שיטת הרב קוק לגבי ענייני המיוחד בבשורת היהדות לגויים.

כי כפי שכבר הסברתי ב'במעלות גאולה' ('סלם' ניסן-אייר תש"ך),⁸ אמנם מקבל אני מן הרב קוק את הרעיון שהשאיפה אל הנצח, אשר בו ישלים עמנו העולם כולו במלכות השכינה, ואשר מבחינתו אף אנו כיום – ובכל רגע ורגע – הננו כבר שותפים בנקודה האחת של נצח נצחים וחיי העולם הבא, הריהי חוויה ועיקרון ישראלי-מהותי; ולדידי זוהי ההגדרה השלמה העולה לנו לגבי תוכן חיינו הארציים מצד הסתכלותנו בקודש. אולם, לפי זה אמנם אין לנו שום הזדהות עם הנצח אלא באמצעות שאיפתנו וחיתרתנו הלאומית-הארצית: אין אנו "משתאָבין בגופא דמלכא" – לפי ביטוי הקבלי של הרב קוק⁹ – באמצעות ההסתכלות בו, אלא באמצעות חיינו התכליתיים והבנתנו אותם, ואילו הצד הסטטי והמקיף של הנצח, אחדות הבריאה בפיסוד והשלום העולמי בתכלית, אינם אלא מסגרת להסתכלותנו מזה ואידאל טרנסצנדנטי מזה, משמעותם המוסרית היא עקיפה בלבד, ובהם כשלעצמם אין שום חיוב מוסרי-אקטואלי ישיר.

לעומת זה, בשיטת הרב קוק, התפיסה האמורה היא מעין דרגת-ביניים, אשר אין להסתפק בה. ממעל ומעבר לה מתברר כי ההזדהות הנצחית הסטטית היא לדידו חיוב מוסרי-אקטואלי עליון, הניתן להגשמה על-ידי הסתכלות ישירה כבר

8 במהדורתנו – בכרך זה. ראה שם בעיקר בסעיפים ז'-ח', אך דוק גם בסעיף ו', ובייחוד בסופו.

• הרב קוק פיתח את הרעיון אשר שב"ד מתייחס אליו מיד, בעשרות מקומות ברחבי כתביו. ראה בעיקר ב'אורות-הקודש' כרך ב' את ה'סדר' 'חיים עד העולם' – מעמוד שע"ג ואילך – ובייחוד את הפרק 'שאיפת הנצח' בעמ' שע"ז, (ודוק גם בהערה הבאה). כמו-כן ראה שם את הפרק 'עדן העתיד' בעמוד תק"ג, וראה גם בכרך ג' עמוד קע"ז, ובכרך א' בסוף עמוד קמ"ז.

9 מקורו של הביטוי בספר ה'זוהר', ועניינו בעילוייה של הרוח 'להישאב בגוף המלך' – לשוב ולהיכלל בקב"ה, כביכול. הרב קוק כותב על כך ב'אורות הקודש', בכמה הקשרים; ראה זאת בכרך ב' עמוד שע"ו ובכרך ג' עמוד קס"ז ואילך ועמוד קע"ו. בספרו 'נבואה ומסורת בגאולה' (כרך א') שב שב"ד ודן בביטוי הזה, וראה זאת בעמ' 244 בפסקה הפותחת "ובדומה לכך", ובהערה ט' שם.

עכשיו לאלתר; ואילו התכלית המקיפה של החזרת העולם למלכות השכינה והשלום הנצחי – נראה כי לפחות מבחינה עקרונית אין היא תלויה אצלו אלא בהתפשטות מקסימלית של אותו החיוב, העמקת תוכנו ומילוי למעשה – ולהשגתם של אלה רואה הוא בנו מכשיר בבריאיה.

ובהתאם לכך מסתכם גם ההבדל בענייננו המיוחד: לפי שיטתו הקבלית של הרב קוק מביאים אנו לגויים חיוב מסוים, הנישא מבפנים ולחוץ, ואשר עם כל עומקו ורוחבו משמעותו ניתן הוא בעצם להיגדר על דרך הסיסמה: ראו את אחדות הבריאיה ושקעו בה; לעומת זה, לפי מה שמעז אני להציע נגדו כגירסה הנכונה של היהדות המקורית, הרי כל עניין השלום הנצחי ומלכות השכינה אינו בעצם בשורה שאנו נושאים לגויים כי אם אידאל המועמד לפנינו, לצורכי חיינו שלנו; ואם באמת מביאים אנו משהו גם לעולם החיצון ויש לנו בו תפקיד אובייקטיבי, הרי זה נותר להתבטא רק בעצם הדוגמה של חיינו לשמם – אמנם על כל האידאלים הקובעים את דמותם – – וכפי שאמנם גם רעיון זה משמש בשיטתו של הרב.

ג

פרק זה, ופרקים ד' ו'ה' שאחריו, הוכתרו ב'סלם' בשם:

תורת החיים הישראלית

[בחתירתה אל נצח ישראל]

אולם, אין פירושו של דבר כי על-פי התפיסה המוצעת, משמעותנו בעולם היא כולה אובייקטיבית בלבד, ואין לה גם צד סובייקטיבי, המתבטא בחיוב מוסרי. כבר רמזתי כי תוצאות של מוסר חיובי נמשכות בענייננו לפחות בעקיפין – אכן, בלעדי זה גם לא היה טעם לטפל בנושא שלנו בכלל – ועתה ננסה לברר ביתר פירוט את שני הצדדים הללו גם-יחד של ההכללה אשר אליה הגענו.

הנחנו כי היהדות איננה בעיקרה השקפה על מבנה הבריאה, או תירגול להשקפת-אמת איזושהי, אלא היא שאיפה ותורה של חיי ייחוד לאומי בקדושה – ושבהתאם לכך, אם יש ביהדות בשורה גם מתוכה ולחוצה, הרי זו יכולה להתבטא רק בעצם הדוגמה של מסכת החיים הלזו.

ההנחה השנייה מתחייבת בהכרח מאחותה הראשונה, כי על-פיה – מלכתחילה – אין פנינו מכוונות כלל לוויכוח אובייקטיבי עם העולם החיצון, ואף אין אנו נוקטים סתם איזו אמת אובייקטיבית, אשר יכולים אחרים לבוא ולחלוק בה עמנו, אלא אדרבה – פורשים אנו ומתבדלים משאר העולם, בכוונה מכוונת לקיים את ייחוד-עצמיותנו, וכל עיקר החידוש שאנו נושאים אינו אלא בתורה המקדשת ומנצחת את אותו הייחוד; וממילא משמע, שאם גם התייחדות זו איננה קפריזה בלבד, אלא יש בה אמת של יתרון מוסרי אובייקטיבי, אשר אף אחרים עשויים ליהנות ממנו אם ילכו בדרכיו, הרי מכל-מקום, לפני אותם אחרים, רק נפתחת בזה הכדאיות לחקות את התייחדותנו, אבל לא האפשרות להשתתף בה עמנו בשווה, בלא שיאבדו את עצמיותם וייפגעו בייחודנו שלנו.

יתר-על-כן, ייחוד זה צריך על-כל-פנים להשתמר בסגולת-בדילותו, ואסור לו להתפשט לכלל אחדות עולמית מקפת, על כל צירופי-הגרים שיצטרפו לתוכו – כדי

שלא יישמט עצם הבסיס המושגי לעניינו; וממילא משמע גם שאפילו ההתגיירות הטוטלית לתוך ייחודנו יכולה לנבוע רק מהימשכות אוהדת שלא בטובתנו, ולא מכוח הפיתוי או השכנוע של הזמנה המכוונת לְדָבָר.

והנה, תורה זו של התייחדות לאומית בקדושה אמנם יש בה אמת של יתרון מוסרי אובייקטיבי, כי מכל שיטות התרבות הידועות בעולם הריהי היחידה המגלה משמעות איתנה – וסיפוק של אושר מלא – בעצם ההשתתפות המכוונת במאבק החיים.

אם ניקח את התרבות הנחשבת פְּעִתִּיקָה ביותר – המצרית – נמצא כי חווייתה היסודית מתוארת (על-ידי שפֶּנגֶלר,¹⁰ וכנראה במידה מרובה של התאמה למציאות) כמין רגש של מצעד ארוך, בשורה עורפית, אלי קבר. בדומה לזה רואים אנו בתרבויות של דרום אסיה (בודהיזם וטאואיזם) כי בחיים הממשיים על-פני האדמה אין האדם מוצא אלא שרירות-לב ריקנית ומייאשת, ומבקש הוא מפלט לעצמו בדמיונות של ביטול היש מעיקרו. בסין הצפונית שוב (בקונפוציאניזם),¹¹ אמנם מוצא האדם עניין בחיים, ואפילו עניין מפוכח ונאור עד מאוד, אבל עדיין התעניינותו היא סבילה לחלוטין, אפשר לומר וְגִטְטִיבִית°, והריהו נשאר כביכול תקוע בהתפתחותו במין מצב-ביניים בין האדם והצמח או הבהמה הרועה באחו ומושכת בעול.

מצד שני, אם נחזור לאזורים הקרובים יותר לנו וננסה לתאר לפנינו את חוויית-ההוויה של התרבויות האליליות שֶׁשָׁגְשְׁגוּ כאן לְפָנֵים, הרי נדמה כי לכולן גם יחד (ארם-נהריים, כנען, יוון ורומא וכו') משותף היה בעצם העיקר הזה, שהן הֵטִילוּ עצמן בחשק ער למדי לערבוביה של תוהו ובוהו, אשר בה תהא ידן בְּכוֹל וְיָד כּוֹל תהא בהן. ממצב זה ניסתה להתנער דת זרתוסטרא: בתוך הערבוביה היא הבחינה צד של מאבק לסדר ומשטר, והכריזה על חובת האדם וייעודו לסייע במאבק הלזה;¹² ולכאורה אמנם היתה זו משמעות-חיים יפה ומושכת מאוד. אבל באמת,

10 אוסוולד שפֶּנגֶלר היה פילוסוף גרמני אשר סקר וניתח את עלייתן ושקיעתן של תרבויות, למן העת העתיקה ועד ימינו. הוא נודע בעיקר בשל ספרו רב ההשפעה 'שקיעת המערב'. נפטר בשנת 1936.

11 קונפוציוס – בלטינית – הוא שמו של המורה הסיני הגדול, קונג פו־צו, אשר חי במפנה המאות השישית והחמישית לפני הספירה. הדת הקונפוצאית מחנכת להתנהגות בדרך-ארץ, תוך ציות סביל ל"דרכי השמים", אך אין זו דת של אמונה באל אחד.

12 זרתוסטרה היה מייסדה ונביאה של הדת האירנית הזורואסטרית, אשר היתה הדת הרשמית והשלטת באירן במשך כמאה שנים – עד הכיבוש הערבי במאה ה-7. בצעירותו ◀

אם כי בוחל אדם בערבוביה, ולבו נמשך לסדר, הרי אין לו שום עניין בסדר לשמו: יש לו עניין רק בסדר המסוים שלו, ובחתירתו לסדר זה משתתף הוא עצמו ביצירת הערבוביה בעולם; למעשה נמצא אפוא כי בשורת שתי הַרְשׁוּיֹת של סדר וערבוביה הנאבקות זו עם זו היתה שטחית ומאכזבת, והיא לא האריכה ימים אפילו כבשורות קוסמות הרבה פחות.

במקומה הצליחה להשתלט ולהחזיק מעמד שיטת התרבות הנוצרית; אבל זו כבר הסכימה שוב להשלים עם עובדת הערבוביה הרעה על הארץ, ואת הלבבות היא קנתה בפיתוח יחס של בוז אל החיים הארציים בכלל ובהצעת נחמה על-ידי פרוייקציה¹³ שמימית-ציורית של רחמי האדם על עצמו. כן נראה שגם האשֶׁלֶם אינו מעניק למאמיניו שום משמעות-חיים מסוימת, אלא הוא רק נותן להם אחיזה בחיים, בכוח האמונה במקור האלוהי שממנו חיים אלה יוצאים – והרי זו כמוכּן שוב אחיזה התלויה בדבר.

היום, כאשר האחיזה האמונתית נתרופפה, אפשר להבחין בשלוש צורות חדשות של חוויות-חיים – והן מצדן רק מבליטות עוד את האָמֶל הרוחני של האדם. האחת היא זו הידועה כחויית "האדם הפאוסטי"¹³, אשר מן השלוש היא המעמיקה ביותר, ובה מתנער האדם בפירוש מכל מאחז דמיוני לחייו, מוצא הוא את עצמו נע־ונד בְּאֵין־סוֹף בחיפוש אחר מאחז בלתי-דמיוני – ואיננו מוצא לו מאומה. הצורה השנייה היא חויית הלאומנות האירופית: כאן מדמה האדם למצוא משמעות בהזדהות עם המאבק של חֶבְרָתוֹ, וכל הזמן מרגיש הוא כי מאבק זה עצמו הוא חסר-משמעות ואינו מוביל לשום מקום. ואילו הצורה השלישית היא חויית המהפכן הסוציאליסטי, שאינה שונה בעצם מאחותה הקודמת, אבל היא מפורשת

הוא היה כוהן אלילי, עד שהתגלה אליו האל 'אהורה מִזְדֵּה' שהוצג כאל יחיד שחובת כל אדם לעובדו, (אם כי הדת לא כפרה בשאר האלים בפנתיאון האירני). זרתוסטרה חיבר את האַוֶּסְטָה – התפילות וכתבי הקודש – פעל בהצלחה רבה להפצת דתו, ומת בשנת 628.

על-פי הדת הזורואסטרית – שכללה גם סגידה לאש – נחלק העולם בין כוחות הטוב והרע הנמצאים במלחמה מתמדת, ומתחייבת בחירה באחד מהם, בחירה אשר תשפיע על גורל האדם.

13 כך כינה שפֶּנגֶלר את דמות איש המערב. הכינוי מושאל משם גיבורו של גֵּתֶה במחזהו 'דוקטור פאוסטוס', בו נאבק האיש עם פיתויי השטן – תוך שאיפה נואשת לאידאל הנשגב – עד שלבסוף הוא מוכר לו את נשמתו.

ומוסברת יותר בשני אגפיה גם יחד – הן בצדה האידאליסטי מזה, הן בצדה הניהיליסטי^o מזה.

לעומת כל אלה, היהדות – מלכתחילה – הריהי כמו היענות לאותו החיפוש הפאוסטי שהזכרנו מקודם: ביסודה אין היא נוגעת כלל בשום מאחו דמיוני לחיים, ואף אין היא מנחשת או מבשרת להם משמעות טרנסצנדנטית^o, אשר גם-כן תהיה דמיונית בהכרח, אלא היא מושכת ומעלה את משמעותם מתוכם. תשוקות-החיים הדינמיות, המפעילות את האדם בכל מיני מאמץ ומאבק והתגברות, ואשר בהן החיים מתבטאים – אף ניתן לומר כי הן-הן החיים – הריהן ממילא גם העובדה הראשונית ביותר בחיינו; והיהדות, מלכתחילה, מקבלתן כמות שהן ומנסה לתת להן סיפוק מתואם, כמוה ככל התרבויות האחרות. אולם, בעוד שכל התרבויות האחרות מגלות עד מהרה כי ניסיון זה לכאורה נידון לכישלון מעצם טבעו, באשר במוקדם או במאוחר מוכנע הוא תמיד ממכשול למכשול, עד לאבדן ציר-ענייני והזהות של נושאו – ומכאן פנייתן של התרבויות השונות אל דרך ההשלמה, או היאוש, או התירוץ הדמיוני – הרי היהדות, מצדה, אינה מגיעה להשקפת-עולמה אלא אחר שקודם-כול מתגברת היא על השלב המשברי הלזה. היא פשוט אינה מקבלת את גזירת הכישלון המחויב, ובמקום שתשקיע את רוחה בהגדרת היחס בינה ובין כישלון-החיים כעובדה, מתעלה היא בתנופת-אדירים ומגדירה את מטרת הניצחון, לאמור: נצח ישראל.

משנותנים אנו על הישג זה את הדעת, הרי נדמה שעוד לא נעריכנו די אם נאמר כי מתגלם בו המפעל הנועז והמופלא ביותר בתולדות הרוח בכלל. בפעם הראשונה והיחידה עד כה בהיסטוריה פרצו כאן יצורים ברואים את סבך ההתרוצצות האובייקטיבית שהם נמצאים בתוכה והכירו עצמם כסובייקט מולדה; ומעבר לעתה התשוקות המתחלפות על רקע הלא-נודע והמוות, הם זיהו את תשוקתם האין-סופית המאחדת את כל התשוקות וממצה את חייהם במהותם – וקבעוה כמטרה ממשית. ברמה זו של אינטנסיביות-הרצון וחדירה לאמת, רק צעד אחד נותר עוד להבנת אמתות אף יותר עמוקות. מתוך הטווח האין-סופי של תשוקת-החיים הכירה אפוא היהדות גם את אין-סוף האחדות הא-הית, אשר מכוחה, אל מרומיה ובחיקה התשוקה הזאת פועלת; השאיפה העשויה-להטריף בעוזה יוצבה בשלוות הפרספקטיבה השלמה; מפסגת-סיני זו ניתנה התורה – להכוונת חתירת-הנצחים במציאות; ורהב הדרישה לניצחון החיים עד עולם שוב לא היה רק משאת-נפש בלבד, אלא קיבל יסוד מוצק מתחתיו כדי להתגשם ולצאת אל הפועל. –

ביהדות יש אם-כן טעם לעצם החיים הממשיים על הארץ, כי מאמצי-החיים בתוכה אינם הולכים לאיבוד – הם תמיד מוסיפים חיים והולכים – וזהו יתרון ההוויה היסודי המתבשר לגויים ממילא, מתוך עצם קיום ישראל.

ויתרון זה הוא החוזר ומסביר את הכרח ההתייחדות הישראלית שראינו מקודם. שהרי החיים הממשיים, המודעים, המבקשים את הנצח, הריהם לעולם מיוחדים-פרטיים, מוגדרים בנושאם ורצופי מאבק והתחרות עם חיים אחרים; והיהדות המקבלת את חוק החיים ומבקשת למצותו עד תומו – הריהי ממילא מבקשת חיים לעצמה, שפירושו [אפוא]: שימור ייחודה וניגודה לגבי כללות החיים שסביבה.

אולם, כפי שכבר הערנו, דווקא מתוך ההתעצמות האין-סופית של שאיפת-החיים הישראלית המיוחדת מגיעה היהדות לגילוי אחדות הבריאה האלהית שמאחורי כל הפירודים. גם בברייה הדלה ונעדרת-המעוף ביותר יכולה היא מעתה להכיר אותה שאיפת-נצח עצמה המפעמת בה בעצמה – מנצח-פעלו של האל אל נצח חזונו; וביתרון רוחה ותנופתה, ביתרון הכרתה ותורתה, מכירה היא את עצמה כפה וחיל-חלוץ לכל מחנה-החיים העולמי, המגשש את דרכו – בלי דעת נפשו – מאחוריה. ומצד שני, שוב מתוך שאיפת נצחה המיוחד שלה, אין היהדות יכולה להסתפק בכך שנצחה יתבטא רק במאבק שאיננו תם עולמית. נצח מסוג זה, עם כל שהיה הולם את הגדרת-החיים, הריהו סותר את הגיונם, שהרי גם אם החיים הם מאבק – מטרתם היא ניצחון והרגעת המאבק מעיקרו; והשאיפה של נצח ישראל בחיי הממש מוכרחה אפוא לכלול מבחינה מושגית גם את המטרה של עתיד הנמשך מעבר להתרוצצות-הניגודים, [התרוצצות] המעוררת את המאבק על-ידי ההתקוממות לנשל את ישראל מן הנצח. בשלב זה משלימה היהדות את המיצוי ההכרתי של שאיפת-החיים הגלומה בחייה, על שני הצדדים הדיאלקטיים שמהם היא מורכבת – וכאן מתחייב כבר שהיהדות לא רק תהיה לפה לשאר הברואים, לביטוי שאיפתם שלהם, אלא גם תכוון להביאם למצב שבו תגשם שאיפתם, על-ידי התגשמות שאיפתה שלה, בהצלחת דרכה ותורתה. כי משויבטח נצח ישראל, ולא יהיו עוד מתקוממים כנגדו, ממילא ירגיע גם כל העולם בנצחו – ותושג מטרת החיים בכללם.

בנקודה זו, אמנם מאבדת היהדות את פשטותה המקורית, ומתוך יתרון-העמקתה במיצוי הגיון-החיים השלם מגיעה היא להסתכם באנטינומיה^o שמעבר להגיון המושגים בכלל: שהרי נצח החיים וההרגעה הנצחית הם שאיפות הסותרות זו את

זו. אך עובדה זו רק חוזרת ומדגימה את האמת – שאף היא מגילויי ישראל – כי הטעם הטרנסצנדנטי, האֵ-הי, של החיים אינו ממין הגיונות האדם; אין היא גורעת מאומה מן העובדה האחרת, כי אותה אנטינומיה בלתי-הגיונית שאמרנו הריהי המיצוי הזהותי של הגיון-החיים הפנימי, כפי שניתן הוא להיתפס במושגינו שלנו – והרי זה שוב מגדלויות ישראל שאין היהדות נרתעת מפני האנטינומיה האנושית, ועל-ידי שמעלה היא את שאיפת-החיים כמות שהיא, ממילא מקיימת היא בבהירות ראשונית שאין לטעות באמתה את המשמעות האֵ-הית המכוונת על-ידיה.

ניסוח זה מחזירנו אל הרעיון המטפיסי המרכזי של שיטת הרב קוק, שהבריאה היא זרם הנמשך מן האחדות האֵ-הית, דרך ניגודי החיים, שוב אל מנוחת השלמות שבאחדות הראשונה; כי כאן, נדמה, מתברר הרעיון לא רק מכוח אינטואיציה תהומית או הראאה נבואית כוללת, כפי שמופיע הוא בדברי הרב קוק, אלא מתאשר הוא גם באישור ניסיוני מתוך המבנה המוחש של שאיפת החיים עצמה – ואמנם, הקביעה המודעת של שלמות המבנה הזה, על כל אגפיו, כמסגרת מחייבת בחיי ישראל הריהי בוודאי ההתקדמות המומחשת הגלויה ביותר בדרך להתגשמות הרעיון.

אך שוב, לאו דווקא מתוך האמונה ש"כך נברא העולם" מקבלת עליה היהדות את שלמות שאיפותיה, ולא מתוך כניעה שלא בטובתה מסכימה היא על האנטינומיה הבלתי-מוכנת אשר בה השאיפות מתבטאות. אנטינומיה זו היא סיכום רצונה שלה, הנתון מלכתחילה (אמנם, מפני שכך נברא העולם); ועל-ידי ההתוודעות אל ההרכב השלם של רצון החיים המתגלם בתוכה, לא רק מתעלה היא לשלמות המילוי של רצון הבורא, אלא – על ידי עצם הדבר הזה – אף משלימה היא את תודעת המשמעות העצמית-הפנימית של חייה, למרבה הדעת לחיותם אל-נכון – ולקיימם באמת – בדרך סיפוקם השלם, כמשפטם, עד אין-סוף.

ואכן, על-ידי אותו הסיכום האנטינומי שבו עדיין דנים אנו, מרחיבה היהדות ומשלימה היא את יתרון-אמתה בעולם החיים, לעומת כל התורות והתרבויות האחרות.

כי בוודאי, אם מין האדם, בדרך-כלל, אינו שבע-רצון מן העולם שהוא נמצא "זרוק" לתוכו, הרי זה לא רק מן הסיבה שכבר הזכרנו מקודם – חוסר-הידיעה להתעלות על המוות – אלא גם מסיבת-הלוואי הנובעת מכאן, שהחיים המוגבלים הנותרים לאדם נמצאים סותרים את עקרון הרגיעה והנופש, אשר לשמו מבקש האדם לחיותם. עיקרון זה מתערב לתוך תרבויות הגויים בלא שום תוכן מוגדר, ואף שנדחה הוא לדרכי השלילה, בבחינת "עצלות" המַרְפָּה את מאמצי החיים, או

שמועֶלָה הוא לדרגת התעסקות עליונה, בצורת שיטות של בידור ובילוי,¹⁴ אבל בשני האופנים גם יחד מועמד הוא על-כל-פנים כגורם מתחרה על השלטון בחיים, לעומת עקרון המאמץ, המשתלט למעשה. גם העצל וגם המתבדר היו לכאורה ששים להחליף את המאמץ בבטלה או משחק בכל רגע ורגע – ומתוך שאין הדבר אפשרי, אם רוצים הם לקיים את חיהם אפילו עד-מה, מתעורר כעסם על המאמץ, אשר בו מוכרחים הם להמשיך. עם זאת, ודאי אין צריך לומר שלו אמנם ניתן לשני אלה לנהוג כחפצם, הריהם היו עד מהרה "מתים משעמום", ומוותרים היו על כל תענוג שבעולם בעד הזדמנות של מאמץ אמתי – וכך באות שיטות התרבות השונות לכעוס על החיים בכללם, אשר לא זו בלבד שסופם כישלון, אלא גם כל שמנסה האדם לקיים בתוכם יידרש לו להפך.

לעומת זאת, היהדות – באותה אנטינומיה שאמרנו – משאירה את הסתירה מאחוריה, וזוכה היא בתודעת-האמת כי עקרון המאמץ ועקרון הרגיעה הם אחד: המאמץ הוא התוכן, והרגיעה הרקע והתכלית הפנימית, המושגית, של התוכן הזה – ודווקא אם מבקש האדם את השקט, הרי לא בניסיון לשקוע בו היא הדרך לכך, אלא בכוסף המאבק לקראתו.

ופירוש הדברים, עד גבול מסוים, אולי הוא אפילו קל יותר ממה שנראָה לכאורה. כי מבחינה מהותית, הרגיעה באמת אינה משהו, אלא פשוט – היעדר המאמץ.

אצל הגויים, המאמץ הוא רק פרי הדחף הביולוגי, בסיוע בניין-העל השכלי, הוֹגְטִיבִי-חומרני, המתפתח מתוך חיי היום-יום, אבל אין לו שום השלמה מוסרית ברמה השכלית הנעלה יותר, המבקשת להשתלט גם על השפעת חיי היום-יום בעצמם: ברמה שכלית זו, אף אם מנסה האיש להציב לו מטרה מוסרית, הרי לעולם יודע או מרגיש הוא כי מאחוריה, על-כל-פנים, אין לו ולא-כלום – אחריה עתידים מאמציו להיבלע במה שלו עצמו לא נודע שום עניין בו – וסוף-כל-סוף רואה או מרגיש הוא את מאמץ-החיים בכללו כמיותר מתוכו. ברמה השכלית הגבוהה נשאר אפוא המאמץ חשוף מבחינה מוסרית, ומתוך חוסר התמיכה המוסרית ברמה הלזו נוטה האיש לשקוע ברגיעה או באי-מאמץ – אך שוב (ולפחות מנקודת-הראות שאנו עומדים בה כרגע) – הנטייה היא לאו דווקא מתוך בקשת

14 האידאולוגיה המעֶלָה את הבידור, המשחק והבילוי – מבית מדרשו של פרידריך שילר – נותחה בהרחבה פְּחִיבוֹר 'על אמנות ותרבות ותורת ישראל', אשר נכתב כעבור כחמש שנים. ראה זאת בייחוד בפרקים ד' וְה' – (כרך ד', עמ' 76 ואילך).

הרגיעה, כתענוג לעצמה, אלא מתוך ליקוי הדחף לקום מן הרגיעה לשם המאמץ המתבקש ליעשות.

לעומת זאת, ביהדות, אמנם מכוסה מאמץ-החיים לחלוטין, בטווח אין-סופי, על-ידי ההזדהות האישית של כל אדם מישראל עם העניין הישראלי-הלאומי, על המשמעות הקוסמית המתגלה בתוכו – ועקרון הרגיעה שוב אינו מופיע כאן מתוך התגלעות של פער מוסרי בין ההכרה וכוח-החיים, אלא אדרבה: מתוך סיכום החפיפה שביניהם. האיש הישראלי אינו נתקל ברגיעה כעיקרון מהותי אלא משצופה הוא את החיים בפסגתם – כשמעלה הוא על הדעת את כל המכשולים מודברים, ואת הנצח המבוקש והנה מושג הוא ומובטח – ובראותו כן, אמנם שש הוא אל הרגיעה שתבוא עם תום כל מאמץ שבעולם; אך גם בנקודה זו, לא אל עצם הרגיעה הוא שש, ולסוף המאמץ, כי אם אל רגש הסיפוק העילאי, ואל האושר ללא גבול, שבהשגת המאמץ העולמי את התכלית האי-נראית של כיסופיו.

באופן כזה מתברר שאמנם יש בחיים גם צל של יחס חיובי לרגיעה, ואין יחס כזה מוכרח להיות רק פרי ליקוי-החיוב של עקרון המאמץ; ובהסתכלות עובדתית נראה שצל היחס החיובי אינו נעדר גם בהוויית הגויים. אבל אם אמנם כך הוא, הרי שאף יותר מתחזור מדוע מסתבכת הוויית הגויים בהתחרות בין שני עקרונות. כי בוודאי, גם לגויים – לכלל חי – יש הנטייה לשוב אל קצה-המאמץ והכתרתו בניצחון; אבל מתוך שקצה-המאמץ אינו מוגדר להם עד מרחקי הנצח – וברמה גבוהה אף אין הוא מוגדר להם בכלל – נמצא שכיסוף-הניצחון מרחף אצלם ערטיילאי, חסר נושא, דרוך לסיפוקו הסופי בלא-כלום בכל רגע ורגע, ובעוד שמאמץ החיים הלא-נשלם מוסיף להתקדם בדרכו, בלא שתכלית-כיסוף כלשהי תאיר דרך זו לפניו. אחדות החיים שפיסוד מתפרדת אפוא לשתי מקבילות שבמוסר, והכיסוף החיובי להצלחת החיים מצטרף לעיוורון-החיים השלילי שראינו מקודם, כדי לשתק את מוסר החיים לחלוטין.

ואילו היהדות – על-פי ההנחות שסקרנו – ממילא נודע בה כי בתוך הזמן אין ניצחון אלא זה שמקדם את הניצחון הנצחי – ובתוך הזמן אף אין היא מבקשת לה כלל שום שמחת ניצחון מלבד השמחה על ניצחון-ההתקדמות אל אותו הניצחון הכללי שמעבר לזמן. ממילא אפוא, גם מה שאצל הגויים מתבטא בדרישה ההרסנית לסיפוק-הרגיעה בכל רגע ורגע – הרי ביהדות עשוי הוא באמת לבוא על סיפוקו בכל רגע ובמלוא התועלת; כי די לו ליהודי שיקיים תמיד את המתחייב לאותו רגע מנקודת-השקפתו הישראלית השלמה, וממילא יזכה הוא בהרפיית-המתח ובסיפוק-

רגיעת-הניצחון הנועדים לאותו הזמן, וממילא יהיו עצם חיי-מאבקו שרשרת אחת של רגיעות-ניצחון – ויראה הוא את עולמו בחייו.

אך היתרון הגלום בתורת החיים הישראלית אינו מסתכם רק באושר הארצי המתמיד, המוכטח על-ידי החיים בתוכה ובאמצעותה, אלא גם – ובדרגה יותר נעלה וגברית – בעצם יעילותה הממשית לקידומה של מטרת-החיים שאמרנו. בפסקה הקודמת נרמז כבר כי האושר אינו אלא פרי של אותה יעילות; עתה נראה כי גם הפרי הוא מכשיר, החוזר ומקדם יעילות זו עצמה.

כי כמובן, הסיפוק והאושר אינם רק פורקן מלחץ המתח, אלא בעיקרם הריהם עניין חיובי של הנאה ושמחה – ואם כי עצם הרגש של הנאה ושמחה זו הוא בוודאי ראשוני ואינו ניתן להגדר, נדמה בכל-זאת שאת תוכן-ההתהוותו אפשר להעלות על הדעת, ותוכן זה מתבטא באינטגרציה של זכר המתח שהיה, בתחושת ההישג. במילים אחרות, פירושו של דבר הוא – שוב פעם אחת – כי האושר איננו משהו נפרד מן הסבל המוביל לקראתו, אלא הוא עניין של היפוך מזכרת הסבל לרגש שמחה, או עוד במילים אחרות: האושר הוא התהליך הנפשי המעלה את הסבל לדרגה של כדאי, אבל לא באשר הסבל מוביל אל האושר, כי אם באשר מוביל הוא לתכלית המסוימת שאותה מבקש האדם להשיג.

והנה, אין צריך לומר שגם הנפש הגויית מסוגלת לתהליך של האושר, ואמנם היא מפעילה אותו לעתים קרובות למדי – לא רק בדרך-הכפייה של תירוץ כלשהו, אלא גם בפשטות הארצית, בממש. אולם, כפי שכבר הסברנו לעיל, כך הוא רק בתחום המטרות בנות-יומן, המתחלפות חדשות לבקרים, בלא רציפות מוסרית ביניהן, ואשר ממילא גם זוהר סיפוקן הוא דל ביותר. מעבר למטרות האלה נמצאות הן עצמן בלתי-כדאיות – ומשמעות הדבר היא לא רק עצלות והשתמטות ורוגז, כפי שכבר ראינו, ולא רק סבל בלתי-מעוכל, כפי שניתן להבין מכאן, אלא גם נטייה להסתלק מאותן מטרות שסיפוקן ואושר-מה כרוכים בהן בכל-זאת. מתוך שגם המטרות המספקות-לכאורה נמצאות בלתי-מספקות למעשה, נוטה האיש לומר לעצמו שאם-כן – הרי שאין כלום, ואין טעם לתת יד למטרה כלשהי; ממילא נגרר הוא אפוא לאַמְל גובר והולך – וגם הרציפות החברתית שהמטרות מועמדות לפניה, ושאינה בעצם אלא רציפות-מטרות, נשחקת והולכת. ובסופו של דבר ניתן לומר כי לא זו בלבד שחוסר-המטרה וכישלון החיים גוררים את האַמְל, אלא גם האמל הנובע מכאן חוזר ומשמיט אף את המטרות שישנן, מחיש את הכישלון ומביא אותו למעשה, ומצדיק על עצמו את הדין.

ביהדות, לעומת זאת, ממילא נכון הוא ההפך. הסיפוק והאושר שהיהדות מפיקה מקיימים את יחס הרצון ממצב למצב וממשימה למשימה – לקראת המטרה הסופית, וכך נוצר הבסיס הנפשי להתמדה הישראלית אל אותה מטרה. יתר-על-כן, אמרנו כי הסיפוק הוא אינטגרציה של זכר המתח שהיה, בתחושת ההישג של ההווה – ואם שוב נפרש את הדברים בהתאם לענייננו כרגע, הרי שהסיפוק הוא במילים אחרות מתן משמעות לדברי-הימים של העבר. אכן, גם בתרבויות הגויים ודאי יש ערך עיוני לזיכרונות ההיסטוריה, אבל מבחינה מוסרית הולכת ההיסטוריה לחלוטין לאיבוד: מתוך האמל היסודי שבחיי הגויות נמצא תמיד הגוי בבריחה – לעולם מחזר הוא אחר פורקן חדש לניסיון, ואת זכר כישלונותיו משיר הוא כפעם בפעם ככלי-אין-חפץ מאחוריו. לעומת זאת, ביהדות, אין ההווה חש את עצמו אלא כהישג של העבר – וכך, על אף החתירה העולמית המתגלמת בהווה זה, אין הוא אוכד את דרכו בתעייט-מבוכה בעולם, אלא נודע הוא בבירור ובאיתן את מקומו במהלך הדברים, ולא רק מעביר הוא מן העתיד לעבר את משמעו, אלא גם מחזיר הוא לעתיד את הרקע ואת הצטברות מתח-העבר להמשך-תנופתו. ניתן לומר כי בעוד שהאמל מפזר את מתח-החיים ומבזבז אותו לשוא, הרי הסיפוק – עם כל הרפייט-המתח הכרוכה בו לשעתו, ועל-ידי עצם הדבר הזה – אף אוצר הוא את המתח, מסביר הוא אותו ומעלהו לדרגה של חיוב מוסרי לשלבים הבאים – ולמעשה אך זהו פירוש המשפט שההישג אינו מסתיים בתוכו, אלא הופך הוא את סבל העבר לכךאי, בחינת השקעה להישגים נוספים.

התוצאה היא אפוא שלא-רק יש ביהדות נכונות להתקדם ממעלה למעלה, כפי שאמרנו מקודם, אלא ממעלה למעלה אף מתעשרת, מתעמקת ומתעצמת שאיפתה החיובית אל התכלית¹⁵ – ועל-ידי כך אמנם זוכה היא ביסודות העיקריים של אופיה ובטכניקה הנפשית-ההיסטורית המאפשרים את התמדתה אל הנצח: ראשית, אותו הרצון העז, שלא נבוא להחליש את רושמו על-ידי תיאור הניסיונות

15 כאשר נוקט כאן שב"ד, פעמיים, בצירוף "ממעלה למעלה" – הריהו הולך, אל-נכון, אחר לשון המהר"ל בספרו 'נצח ישראל' (פרק כ"ח), בכותבו: "וזהו עניין המשיח, להעלות המציאות ממדרגה למדרגה וממעלה למעלה, לא זולת זה". ראה את ציטוט אמרתו זו של המהר"ל ודין בדבריו, ב'חיבור במעלות גאולה' – אשר נכתב כחצי שנה לפני החיבור דנן – בכרך זה עמ' 589, בפסקה הפותחת "אולם".

שלא צלחו לשברו; שנית, היציבות ורוחב־הנשימה, המשקפים את עומק תודעת הנטיעה ההיסטורית, ואשר גם אם לעתים קרובות נוטים הם להתגלגל בהתאבנות־כמעט של כוח התגובה או בקשיות־עורף במובן הרע של המושג, הרי מכל־מקום אין הם אלא הצד השני של החירות מן העצבנות והרוגז, הטורדים כל רציפות מן העולם; ושלישית – הצירוף של השניים, שגם אם יש דור הניצוד לסטות לכאן או לכאן מדרך־המלך הישראלית המאוזנת (ואכן קורה הדבר, במידה אחת או אחרת, בכל דור ודור), הרי לעולם נמצאת שם שורשיות היסטורית מספקת כדי למנוע את הסטייה השלמה, ולעולם נמצא שם שריד מספיק של רצון עברי חיובי כדי להחזיר את הסטייה למקומה ולכוונה בהמשך הנכון.

אך חשיבות האינטגרציה של העבר אינה מצטמצמת רק בתוצאות ברמת המופשט. תוצאה נוספת – מוחשית – היא שגם האמצעים הממשיים של החתירה אל הנצח, כלומר כל תרבות החתירה הזאת, או במושג אחר: תורת־החיים הישראלית, נאגרת והולכת, וכך לא זו בלבד שמתקיימים אמצעים אלה עצמם, אלא נשמר גם עצם תוכנו של הנושא לרציפות החתירה. כי כמובן – גם אם פָּרוּח, היהדות היא נשוא לשאיפה של עצמה – הרי היא עצמה, בממש, אין לה דמות אלא כנושא של תרבות־הגשמה – ו"האינטגרציה של העבר" היא המקיימת גם את התמדת זהותה של הדמות הלזאת.

בעניין זה, אם שוב נערוך השוואה עם המצב בגויים, הרי שאת התרבות הגויית אפשר להגדיר כמכלול של ערכי רוח וחומר, המבטאים ומשמשים את היחסים שבתוך החברה ואת היחס שבין החברה לעצמה ולסביבתה, בשעה הנתונה – וממילא משמע כי מטבע התרבות הגויית הוא להימצא בהשתנות עניינית מתמדת, בהתאם להשתנות המסיבות. מסקנה זו אינה נפגעת על־ידי כך שלעתים קרובות מוצאים אנו גם תרבויות שאינן משתנות במשך דורות ארוכים, הנמשכים כמעין העתקים סטריאוטיפיים, איש מדמותו של קודמו. מציאות שכזו מזדמנת באמת רק במקום שגם המסיבות עצמן אינן משתנות – היינו שאין הן משתנות מתוך, וגם התרבות הנתונה אינה נאבקת לשנותן, אלא רק מסתגלת אליהן כמות שהן – והתוצאה היא תרבות של דריכה במקום, עד שעל־כל־פנים תגווע התרבות על־ידי ניוון כושר ההסתגלות מבפנים, או שסוף־סוף תשתנה ותאבד את זהותה ורציפותה על־ידי שינוי המסיבות מבחוץ.

לעומת זאת, היהדות – גם השינוי וגם האיבון־מתוך־הסתגלות אינם שייכים בה.

כי היהדות, בעיקרה, אינה דווקא בבחינת כיסוי לאַלפס־המסיבות אשר לתוכן היא מזדמנת, אלא באה היא לקיים ולהדריך את נושאייה עד לתכלית אין־סופית ועל־פני כל־המסיבות־שבעולם שתיכנה בדרך – ובהתאם לכך עניין תרבותה משולש הוא: התעלות להכרת־עולם של אמת, בהיקף מתאים לעומק ולטווח האין־סופי של התכלית; הגיבוש והחיסון של תרבות זו עצמה ונושאייה, כדי יכולת להתמיד ברציפות עניינה וזהותה על־אף כל שינוי במסיבות; ופיתוח מוסר של אמת, אשר לא זו בלבד שיקדם את שתי המטרות הראשונות, אלא גם ימצא בו היחס הנכון לדברים, כדי יכולת להשתמש במסיבות ולעצבן, לשם קידום התכלית בכללה.

והנה, כבר הזכרנו כי מתוך תנופת קודש־הרצון ההתחלתי שנמצא בה, אמנם הצליחה היהדות להגיע עד מעמד הר־סיני וקבלת תורת־אמת שכזאת – ואילו לאחר מכן חוזרת התורה ומתחדשת, תוך כדי התפתחות רצופה מדור לדור, על־ידי שבכל דור אמנם מקיימת ומכוונת היא את המהלך אל התכלית, וכך נשמרת ומתפתחת משמעותה לדורות הבאים, בדומה לעיקרון שראינו מקודם. – – הרכבת התכלית של נצח ישראל עם תכלית ההרגעה של העולם כולו במלכות־השכינה־שבנצח־הזה – לא זו בלבד אפוא שנובעת היא מהתפתחות נפשית והגיונית מחויבת, כפי שראינו בתחילת הסקירה, אלא בדיעבד אף נמצאת היא בסיס הכרחי לעצם ההתדבקות הרצופה בחיי ישראל ולאפשרות התמדתם לתכלית כלשהי.

אף־על־פי־כן, גם בכל הדברים האלה עדיין אין אנו מגיעים לצד החיוב המוסרי־הסובייקטיבי שבבשורת ישראל לגויים.

הטעם הפשוט לכך הוא שחזון ההרגעה הישראלי – מעצם טבעו נדחה הוא אל הנצח שמעבר לזמן, ואכן כל גדלותו היא בדחייה הלזאת. הגויים, הם המבקשים להם הרגעה גם לפני שמילאו החיים את ייעודם הא־הי, ומתוך כך מאבדים חייהם את טעמם בעיניהם. היהדות, לעומת זאת, טוב לה במשא־הייעוד; מתוך כך אין דוחק לה להרגיע לפני שייתכן הדבר, מתוך כך שוב נעשה נעים לה משא־הייעוד – ובתוך כל אלה ממילא פטורה היא מערכי מוסר כלשהם הנועדים לכפות את ההרגעה על העולם בעוד שהחיים מתנהלים במהלכם החוקי. ההרגעה הנצחית – אם שוב נחזור ונסביר את הדבר – אינה ליהדות משימה חיובית לעצמה, אלא היא רק חזון הגיוני־מושגי, קוֹרְלְטִיבִי° לשאיפה של נצח ישראל בממש – וממילא אין גם לחזון־ההרגעה אמצעי הגשמה מיוחדים משלו, מלבד האמצעים שהם טובים להבטחת צדו הממשי של החזון.

בהתאם לזה אך טבעי הוא, אם חזון ההרגעה הנצחית תופס מקום הרבה פחות בולט מאֲחֵיו בתודעה היום־יומית של חיי־היהדות. אולם, אין פירושו של דבר כי חזון זה נשאר עניין לנביאים או לפילוסופים ומקובלים לבדם, ואילו כשיהודי מן השוק אומר "עלינו לשבח", רק חוזר הוא על אמונה מצַנֶת־אנשים־מלומדה או על משאָל־ת־מילים, היוצאת ידי משמעותה בעצם הבעתה.¹⁶ חזון ההרגעה, או חזון מלכות השכינה בעולם, לא יכול היה למלא את תפקידו אלמלא נספג בכל רקמת חיי־היהדות מתחילתה ועד סופה – אלמלא אמנם הפיח את מלוא רוחב ההרגשה שאי־שם פְּאֵין־סוף ישנה הפֶּסְגָה המיוחלת לכל מאמץ שנעשה על הארץ, זו הפֶּסְגָה הסופית לאי־סוף ישראל – והרגשה זו עצמה, מלבד תוצאותיה כלפי פנים שכבר ראינו מקודם, הריהי גם חוזרת ומעצבת יחס מוסרי מסוים לְעוֹלָם, תוך־כדי אותה חתירה המכוונת לכאורה רק להבטחת הנצח הישראלי בממש.

16 תפילת 'עלינו לשבח' פותחת בשבח לה' על ייחוד ישראל – "שלא עשנו כגוֹיֵי הארצות ולא שָׁמְנוּ כמשפחות האדמה" – ומתפתחת לתקווה שנזכה לראות בהיפְּרָת האלילים, "לתקן עולם במלכות שֶׁדִי וכל בני בשר יקראו בְּשִׁמְךָ... לפניך ה' אֲלֹהֵינוּ יכרעו וייפולו, ולכבוד שִׁמְךָ יִקְרָו ויקבלו כולם את עול מלכותך".

ד

תורת החיים הישראלית

[ביחסה אל העולם]

היחס המוסרי הזה לעולם, אף-על-פי שאין הוא נובע במישרין ובאופן רציונלי מן התכלית העולמית שאותה הוא משמש, אלא נמשך הוא רק בעקיפין – כפי שאמרנו – מרגש-ההכרה באותה תכלית, אשר התגשמותה מועתקת אל מעבר לזמן, הרי מכל-מקום – יסוד תוכנו הוא פועל-יוצא מְנֻת-השאיפה אל התכלית כפי שהוסברה בפרק הקודם, ומורכב הוא משני שורשים.

מצד אחד ישנו העניין הישראלי-האנוכי להרגיע כל התנגדות שבעולם; ומכאן – אם הרגעה זו אינה ניתנת להישג בתוך הזמן – עולה לפחות הרצון לעשות את האפשר כדי לקדם את העניין משעה לשעה, ככל שהדבר ניתן. ואילו מצד שני ישנה הכרת האחריות והשליחות, להשלטת מלכות השכינה בעולם – על פי בחירת הבורא ומטעם הבריאה כולה – וגם מכאן נשלם אותו הרצון החיובי לגבי ההתקדמות האפשרית בממש. החתירה המעשית לנצח ישראל מתלווית אפוא קודם-כול ביחס-הרצון ובמשימה המתמדת, לשאת ולהעלות את העולם עמה.¹⁷

ובמקביל לכך ישנן גם התפתחויות אחרות. כבר ראינו כי על-ידי צירוף התכלית של הרגעה עולמית אל התכלית הדינמית של נצח ישראל הגיעה היהדות למעמד של יציבות נפשית, חופשית מעצבנות ומרוגז; אך עוד ראוי להשלים את ביאור הדבר.

אמרנו כי העצבנות (בגויים) היא פרי חוסר-התכלית בצד המאבק שבחיים. אך עתה נוסף ונאמר כי עצבנות זו אינה מתפרקת רק בנטישת המאבק, כפי שהסברנו

17 להלן יאפיין שב"ד את המשימה הזאת כ"נכונות לניית". ראה זאת בפסקה האחרונה של הפרק ובפסקה הפותחת את הפרק הבא, בעמ' 635, ושים לב שם להערה 25.

מקודם; לעתים קרובות – ובמשך תקופות-ביניים ארוכות – מוצאים אנו את הגוי מתדבק דווקא ביצרי המאבק שבנפשו, אלא שמתוך תודעת חוסר-התכלית וחוסר-הברירה כאחד מגיע הוא לדבוק ביצרים אלה לשמם, אשר מעבר להם אין הוא רואה דבר בעולם. מוצא ניטשני זה אינו כמוכן פחות עצבני מאחיו-התאום השופנהאורי, שנרמז בפסוק הקודם, ועד מהרה מתגלגל הוא בשתי התכונות המשלימות של אכזריות ריקה מצד אחד ומה שאפשר לכנות לודרות מצד שני.¹⁸ שתי התכונות גם יחד מוכנות על נקלה כשמעלים אנו על הדעת התמסרות-שבכפייה למלחמה ללא-תכלית – זה המצב שאליו מגיע הגוי אם מנסה הוא להתייחס לחיים בחיוב; ובעוד שהאכזריות חוזרת וזורעת את שלילת החיים מסביבה, הרי הלודרות הופכת את המאבק עצמו למשחק ובידור ומרוקנתו מכל רצינות שהיתה – וכך חוזר המהלך הערלי למקומו.

ביהדות, לעומת זאת, זוהי אולי הנקודה שבה מתגלה באופן המובהק ביותר חשיבות הצירוף האנטינומי¹⁹ של חזון החיים עד עולם עם תכלית ההרגעה הנצחית. כי אף-על-פי שאמנם מתדבקות היהדות במאבק החיים עד עולם, הרי לאור תכלית ההרגעה – המכתירה את חזון החיים הללו בפסגתו – שוב אין אותם חיים נראים כאילו היו רק שרשרת אין-סופית של מאבק, הנועד רק להנציח את עצמו, לשם תנופת המאבק בעצמו, אלא חוזרת ומבקיעה מתוכם תודעת המשיכה האימננטית²⁰ של המאבק אל תכלית שאמנם יש לו מעבר לו, בהחזרת האחדות העולמית המופרת והשלמתה בניצחון-אמתו.

באופן כזה, מצד אחד – כנגד תכונת הלודרות הגויית – מתמלא מאבק-החיים הישראלי רצינות של קדושה; ולא רק הקדושה שבמתח השאיפה, המתעלה עד הכרת אלהים ומעמד הר סיני, אלא גם הקדושה החוזרת מכאן, והמושרשת בתודעת התכליתיות האֵלֵהית – המתגלמת באותו מאבק – עם כל אין-סופיותו לכאורה.

18 • על פרידריך ניטשה ועיקרי גישתו, ראה ב'גאולת ישראל במשבר המדינה' (כרך זה), הערה 155 בעמ' 254.

• ארתור שופנהאור – אשר שב"ד מאפיין כאן את גישתו כנטישת המאבק שפחיים מתוך חוסר תכלית ועניין בו – הדגיש את היסוד האי-רציונלי של הרצון, ותיאר את החיים כמלכודת של תאוות, חוסר סיפוק וסבל. הוא הושפע מן התורות המזרחיות, וקבע – בדומה להן – כי המטרה האפשרית היחידה היא ההשלמה, תוך השתחררות מפעולת הרציה. שופנהאור נפטר ב-1860.

• "לודרות" היא מלחמת איש-באחיו שלא לשום תכלית, ושב"ד מחדש זאת מ"לודר" – גלדיאטור – שהיה עבד או שבוי שהוטל לזירה (ברומא העתיקה) כדי להיאבק נגד הלודר האחר, לפעמים עד מוות, לשם שעשוע קהל הצופים.

ואילו מצד שני – במקום ההיסטוריה שבאכזריות – הרי להט המאבק הישראלי מתאזן תמיד, למרבה יציבותו ורצינותו, לא רק על-ידי הסיפוק הכרוך בו ותודעתו ההיסטורית, כפי שראינו מקודם, אלא גם על-ידי תודעת זיקתו הסימפתטית¹⁹ לעצם אותו העולם המופר שעמו הוא נאבק.

אכן, זיקה סימפתטית זו – ודאי נשארת היא רחוקה עד מאוד מרעיון של אחווה קוסמופוליטית, אשר נכונים לקפוץ עליו אנשים שאינם יודעים מה להם ולמהומה שסביבם: לגבי עם ישראל, האחווה הקוסמופוליטית בעולם הזה היא ההפך הגמור מכל שאמרנו עד כאן, וממילא אין היא עולה על הדעת. אולם, תוך כדי המאבק עם העולם, ותודעת הייחוד הישראלי כנגד העולם, אף נודע ביהדות כי זהו חלקה באחדות העולם, ונעימת המאבק ודאי יוצאת מושפעת מכאן מן הקצה אל הקצה, אפילו כשחזקה עליו מצוות "לא תחוס"¹⁹.

ותוצאה זו ברמה הרגשית יש לה המשך גם ברמה הפילוסופית.

כפי שאמרנו הרי עם כל שמעמיקה היהדות לתפוס ולדעת את ההיגיון הפנימי המתגלם בחיים, אין היא מתיימרת על-כל-פנים להבין גם את ההיגיון הטרנסצנדנטי²⁰ שיהא עשוי להסביר את החיים למתעניין כביכול מבחוץ. אף לאחר שמעלה היא את רעיון המהלך העולמי, מן האחדות – דרך הפירוד – וחזרה אל האיחוד, אין לה הסבר לשם מה מעגל זה נחוץ – ואף היהדות, כביכול כתרבויות אחרות, אינה מתביישת להודות ולהתריס בפני ריבונו של עולם כי כל אותו מאבק המוטל עלינו כדי להחזיר את העולם לשלומו, אין יסודו דווקא במרדות העולם, אלא במעשה אשר עיוות לנו הא־הים בעצמו.²⁰

יתר-על-כן, גם לאחר שמקבלת עליה היהדות את הנטל, ובכל שעה ושעה שקבלתו מתחדשת – הרי הנחת-יסוד מוכרחת היא על-פי טבע הדברים, שצריכה היהדות לחוש ולכאוב את הרע – התודעה כי המציאות היא רעה או פגומה

19 הכוונה היא למצוות הריגתם של בני שבעת עממי כנען אשר נפלו בידינו במלחמה, אם לא נענו לקריאת השלום אשר שוגרה אליהם קודם-לכן, כאמור בדברים ז' ט"ז: "ואכלת את כל העמים אשר ה' אֱלֹהֶיךָ נתַן לְךָ, לא תַחַס עֵינֶךָ עֲלֵיהֶם...". דיון על-כך ראה בפיבור 'על דברי ימי ישראל' (כרך ד'), עמ' 575, בפסקה הפותחת במילה: "ב'ירושלמי", ואילך.

20 כאן מכוון שב"ד, אל-נכון, לדברי קהלת (הוא שלמה) בן דוד, האומר (בפרק ז' פסוק י"ג): "רָאָה אֶת מַעֲשֵׂה הָאֱלֹהִים, כִּי מִי יוּכַל לְתַקֵּן אֶת אֲשֶׁר עָשָׂו". אמנם רש"י מפרש – בעקבות מדרש 'קהלת רבה' – שסוף הפסוק עוסק בַּאֲדָם, שאחרי מותו כבר לא יוכל לתקן את אשר עיוות בחייו, אך מדרשים אחרים (למשל: מדרש תנחומא לפרשת

חייבת ללוותה תמיד כנקודת-מוצא הכרחית – שאלמלא כן לא יהיה לה מה לרצות לתקן. ומשמע שעם כל הגישה האופטימיסטית אשר התווינו מקודם, אין היהדות נהפכת למין תאודיקיאה של לייבניץ,²¹ ואדרבה – מכירה היא כי מבחינה אנושית-אובייקטיבית העולם הוא פְּשִׁגָּה שיצאה מלפני השליט, ואילו מן הבחינה הנעלה יותר של אחד לייבניץ, או שלושה רעים של איוב,²² טוב-העולם הוא כבר למעשה מעבר לטוב ולרע ואין הוא מענייננו בכלל.

אולם באמת, דווקא זהו הייחוד והיתרון של תורת ישראל, שלמעשה אין היא מתייחסת לעולם לפי בחינה כלשהי משתי בחינות אלו, אשר שתיהן גם יחד צריכות למסתכל מבחוץ.

היהדות קובעת את עמדתה מבפנים; אין היא מצטרפת למהלך העולם אחר ששוקלת היא אם כדאי הוא או לו, אלא כל הערכה של כדאי באה לה אחר שכבר נתונה היא בְּמַהֲלֵךְ ורוצה את תכליתה בקדושה בתוכו – ורצון תכליתי זה, שישנו, הוא ההופך גם את הרע לכדאי, כפי שראינו מקודם. אכן, הופך הוא לכדאי לא רק את סבל-ההתגברות בעצמו, אלא גם את הרע המרגיז, שעליו נחוץ

קדושים, סימן ט"ו), ובייחוד התרגום הארמי לקהלת כאן, מפרשים שהנושא הוא הקב"ה בעצמו, אשר ברא את היצר הרע, או ברא מומים מולדים כאלה ואחרים, אשר מיהו שיוכל לתקנם. (עוד בעניין זה – ראה בסמוך, בהערה 22).

בפסקה הבאה כותב שב"ד כי "העולם הוא כשגגה שיצאה מלפני השליט" – ואף זהו דבר קהֶלֶת (י' ה'), לאמור: "יש רָעָה ראייתי תחת השמש, כשגגה שִׁצָּא מלפני השליט".

• התרגום הארמי המדרשי לקהֶלֶת נכתב כנראה בארץ ישראל או בסביבתה, בערך בתקופת הכיבוש המושלמי (במאה השביעית למניינם).

21 גוטפריד וילהלם לייבניץ היה פילוסוף ומתמטיקאי גרמני, הוגה דעות גאוני ומדען רב-תחומי פורה ביותר. כבר בילדותו חזה בהרס אשר הותירה מלחמת שלושים השנה בין הקתולים לפרוטסטנטים, והוא החליט להתמסר – בין יתר עיסוקיו המגוונים – למאמץ עיוני שנועד 'להשלים' בין הדוגמות של שתי האמונות ולמצוא להן מכנה משותף. הספר 'תאודיקיאה' – כתב הגנה תיאולוגי, שבו עמל לייבניץ להצדיק את דרכי האל עם האדם ולהשלים בין האמונה לתבונה – היה ספר הפילוסופיה היחיד שפורסם בחיי מחברו (1710), כשש שנים לפני מותו.

22 בין איוב לבין רעיו התקיים ויכוח חריף האם אמנם יצאה בו יד ה' שלא בדין, או שאין הדבר הזה אפשרי כלל. איוב קורא אל רעיו: "דעו אָפוּ כִּי אֶל־לוֹהַ עֲתָנִי ומצודו עלי הקיף. הן אצעק חמס ולא אֶעֱנֶה, אֲשַׁנֵּעַ ואין משפט". מנגד, טוען בלדד בתמיהה: "הֲאֵל-יַעֲזֹב מִשְׁפָּט וְאֵם שִׁדֵי יַעֲזֹב צֶדֶק?" – ומחזיק אחריו גם אליהוא: "אֵף אִמְנֵם אֶל-לֹא יִרְשִׁיעַ, וְשִׁדֵי לֹא יַעֲזֹב מִשְׁפָּט". (הפסוקים, כסדר הופעתם כאן: י"ט ו'-ז', ח' ג', ל"ד י"ב).

להתגבר כדי להחזירו למוטב: כי מתוך אותו תהליך שניתחנו של "הכללת העבר", מופיע גם הרע הזה כגורם הכרחי אשר בלעדיו אי-אפשר היה להתעורר ולהגיע אל שלב-הטוב שהושג.²³ יתר-על-כן, אפילו עקרון-היסוד של הבריאה המפורדת הצריכה השלמה, אשר אין היהדות יודעת הסבר לו, הרי מנקודת-הראות האמורה שוב אין הוא בכלל שגגה ועיוות, אלא מתברר הוא כתוכן אושרנו וכעצם הטוב, בעוד שדווקא כל שינוי בו – אשר פירושו הוא המוות – הוא ממילא עצם הרע. באופן כזה, אמנם גם היהדות מגיעה לתפיסה כי כל מה שנראָה רע בעולם אינו אלא חומר-הגלם או המכשיר של הטוב – והיינו שהרע אינו כלל בנמצא; אלא שאצלה שוב אין זו "תיאודיקיאה" של שקר, כי אם באופן המוחש והפשוט ביותר – תודעה של אמת.⁷

והנה, הכללה זו שאליה הגענו, שלפי תפיסת היהדות הרע אינו כלל בנמצא – אמנם חייבים אנו מיד לסייגה בסייג הטמון כבר בשורשי הדברים. ההכללה – יש לחזור ולהדגיש – איננה מוחלטת: יחסית היא לחיים בתוך היהדות ולכיוון התצפית מתוכם, ובהתאם לכך אין היא אמורה אלא בדיעבד ועל תנאי. אין היהדות מכירה בטובו של הרע אלא בהינצחו, ובתנאי שאמנם ינוצח ויעוכל למעשה. בינתיים אין הוא חדל להיות רע, ונשאר הוא נשוא לכל יחס הניגוד הנחוץ כדי לנצחו באמת. אולם, סייג עקרוני זה אינו מפריע את התוצאה שגם מלכתחילה תוכל היהדות לתפוס את הרע לא רק כמות שהוא באותה שעה, כשלעצמו, אלא גם בבחינת הטוב שמזומן הוא להיות לעתיד – וזוהי רמת ההסתכלות שבה נשלמת ההכללה שאמרנו. מנקודת-ראות זו נתפסת כל ברייה שבעולם מצד השליחות שנועדה היא למלא במערכה הכללית; ואף אלה שהם בינתיים אויבי ישראל ואויבי המקום, ואשר

ד ואכן, אף המוות – אשר אמרנו כי הוא עצם הרע – צדק הרב קוק שאמר כי בעולם החיים אין הוא כלל בנמצא.* אותו המוות האינדיבידואלי, אשר אנו עדים לו מדי יום ביומו, באמת גם הוא אינו אלא מכשיר להתמדת החיים בכללם, והריהו בטל בתוכם. ומי שחייו קודש הם להרגעת נצח ישראל בעולם – אמנם יודע וחס מלכתחילה, שאם עתיד הוא למות, הרי גם מעשה זה לא יהיה אלא חוליה שוות-ערך לשאר המעשים של חייו, המצטרפים כולם יחד לשרשרת שאיפתו הנצחית האחת.

* לנושא זה מוקדש הסדר 'חיים עד העולם', בכרך ב' של 'אורות הקודש'. ראה בייחוד את הפרקים 'חזיון המוות' ו'השחרור מיראת המוות' בעמוד ש"פ ואילך.

23 עקרון ותהליך "האינטגרציה של העבר" נותח לעיל בפרק הקודם, בעמ' 625, למן הפסקה הפותחת "ביהדות" ואילך.

חמת ה' נקראת להישפך עליהם,²⁴ נודעים ברמת דברים זו כבריותיו הנחוצות, אשר גם לאיבתם – ולעצם החמה הראויה בגמולה – יש תפקיד בקידום ישראל ועניין העולם כאחד.

השקפה זו היא אותו "המשך הפילוסופי" שהזכרנו לגבי הזיקה הסימפתטית שעליה דיברנו מקודם – ומתוך הצירוף, בסך-הכול, מעלה קנאת-החיים הישראלית תודעת נטייה עולמית רחומה, החוזרת ומגבשת את הנכונות הלניית הגלומה בה, ושבה פתחנו את הפרק הזה.

24 כאן רומז שב"ד לקטע הנאמר בליל הסדר לפני ההלל, הנפתח בקריאתו של אסף – ממשוררי תהילים – לאמור: "שפך חמתך אל הגוים אשר לא ידעוך, ועל ממלכות אשר בשמך לא קראו. כי אכל את יעקב ואת נהו השמו"; (תהלים ע"ט ו'–ז', ובדומה לכך גם בנבואת ירמיהו, י' כ"ה).

ה

תורת החיים הישראלית

[במשא דוגמת־חיינו אל־מול דְרִי עולם]

נשאר לנו עתה לברר מהי המשמעות הממשית של אותה נכונות, אשר קראנו לה בעקבות הרב קוק לְיִיִת²⁵ – ובמבוא לכך ראוי להזכיר מה שאמרנו בפרק קודם, כי בעצם אין לחזון ההרגעה אמצעי הגשמה מיוחדים משלו, מלבד האמצעים שהם טובים לקידום נצח ישראל כמוכן הארצי הרגיל.²⁶ אולם, דברים אלה לא נאמרו אלא כנגד חזון ההרגעה בהיתפסו כדומה למשימה ארצית בעצמו, ובהתאם לכך – אם ננקוט הבחנה שכבר נקטתי פעם במאמר 'במעלות גאולה'²⁷ – אמנם אין הדברים נכונים אלא לגבי האמצעים האנטיתטיים, המותאמים לדרך המאבק, והמכוונים להדביר את הגורמים המנוגדים בעל־כורחם. והנה, הנטייה המוסרית המתגבשת בקשר לתכלית ההרגעה – אמנם אין שיטה של מאבק שייכת בה כלל, שהרי עניינה פונה במישרין לתוצאה שמעבר לעולם ההיאבקות, ואשר שום גבול מוחש פִינה [בין] עולם ההיאבקות אינו ניתן להעלות על הדעת; אבל מתוך כך, ומעצם טבעה, פונה היא לדרך הסינתזה, להתאמת כל הגורמים ביניהם ולביטול עוקצם האנטיתטי מעיקרו – ובזה אמנם באה היא, מצדה, להשלים את מערכת האמצעים המשמשים גם את קידום הצד הארצי־הממשי של החזון. ובמסגרת הגישה הזאת – מטבע הדברים – אי־אפשר לה אלא להיאחז ברעיון האחד, שהעולם כולו יכיר בתורת ישראל – וממילא, זו תהיה הרגעתו.

25 כאשר סיכם שב"ד את עיקר גישתו העיונית של הרב קוק הוא ניסח כי "הצדיקים, הכוהנים והלויים לגבי העולם בכללו, הריהם בני ישראל כולם, כאומה"; (ראה בסוף הפסקה הפותחת בפמילים: "השתקעות הנפש", לעיל בעמ' 607). הרב קוק כתב על כך בכרך ב' של 'אורות הקודש', בפרק המוכתר 'הבדלה והכללה', בעמוד תל"ט.

26 שב"ד כבר כתב זאת לעיל בסוף פרק ג', לאחר הרווח המוגדל בעמ' 627.

27 ראה זאת בכרך זה עמ' 591, בפסקה הפותחת: "אבל".

באופן כזה סוף-סוף מגיעים אנו להגדרת הבשורה שהיהדות נושאת לגויים גם מבחינה מוסרית-סובייקטיבית, ומתברר כי אותו הטוב שעשויים הגויים להשיג אם יחקו את חיינו – אמנם נדחפים גם אנו עצמנו להדביקם בתוכנו. בנקודה זו מתברר גם-כן כיצד מזדהית תכלית ההרגעה עם התפשטות מלכות השכינה מעם ישראל אל העולם בכללו, ומושג "הנכונות הלויית" שנקטנו מקבל את הצדקתו. כי מה שאמרנו [בתחילת פרק ד'] שהחתימה המעשית לנצח ישראל מתלווית ביחס הרצון ובמשימה המתמדת לשאת ולהעלות את העולם עמה – פירושו הוא אפוא, ביתר דיוק, כי מתלווית היא ביחס הרצון ובמשימה המתמדת לשאת ולהעלות את העולם בהכרת אמת התורה. ובאמת, לפי זה, אין אנו נדחפים אפוא כלל להעביר את הגויים במישרין אל ההרגעה של הנצח, אלא – מלכתחילה – רק אל דרך החיים, המובילה אל הנצח עצמו.²⁸

אולם, משהגענו עד כאן מתגלים מיד המכשולים העקרוניים המגבילים את המשימה הלואית.

ראש וראשון ביניהם הוא מה שאמת התורה איננה סתם אמת אובייקטיבית, אלא אמתה האובייקטיבית מתקבלת מהיותה קודם-כול האמת הסובייקטיבית של עם ישראל. כפי שאמרנו, אין כל התורה הישראלית נבנית אלא על יסוד ההתעוררות הטרומית, שבה מזדהה האיש הישראלי עם העניין הלאומי ומגיע תוך כדי כך להצבת החזון של נצח ישראל כתכלית הממשית והכוללת של חייו; אבל עובדת-היסוד בגויים היא כי התעוררות מעין זו – לא רק שאינה קיימת אצלם לגבי המושג ישראל, אלא גם לא לגבי אומותיהם וקיבוציהם שלהם – וממילא אין לתורה כגון תורת ישראל במה להיאחז בתוכם.

יוצא אפוא שלא על-ידי איזו תעמולה מיסיונרית יכולה היהדות למלא את המשימה הלויית שהיא נושאת בחופה – ומסקנה זו מעבירתנו שוב למכשול השני, הפועל באותו הכיוון והגלום בנפש היהדות בעצמה. למכשול זה רמזנו כבר פעמים אחדות, ומתבטא הוא בכך שמצד השאיפה הראשונית לנצח ישראל בייחודו אין היהדות נוטה כלל לתעמולה מיסיונרית, אף נרתעת היא מפניה מתוך התנגדות חיובית. ובאמת, לו יכלה היהדות לפנות לדרך התעמולה המכוונת, הרי שכוונתה

28 דומני שמתבקש כאן, שייקרא סוף המשפט הזה עם הדבר אשר חזה ישעיהו (בפרק ב' פסוק ג'), שהגויים המתכנסים ללכת ולעלות אל הר ה', אל בית אֱלֹהֵי יַעֲקֹב, הינם כאומרים זה-לזה: הבה נטה אוזן לדבר ה' (באמצעות ישראל עמו) – "וַיִּרְנוּ מִדְרָכָיו וַיִּלְכְּהוּ בְּאַרְחֵיָיו".

לסינתזה ממילא הופכת היתה לפעילות ארצית-אנטיתטית ליהוד העולם, ובמילים אחרות – לתכנית בלתי-טבעית של הרגעת העולם תוך זמנו. מתוך ההגבלות האלו, למעשה חוזר ומתאמת אס-כן מה שכתבנו בתחילה, שאין היהדות עשויה להפיץ את אמתה אלא בעצם דוגמת מציאותה – שהרי כל דרך פעילה יותר לאותה מטרה, למעשה נסתמת בזה לפניה; ולגבי ענייננו פירוש הדבר הוא, שאם גם נושאת היהדות תשוקה מוסרית-סובייקטיבית להתפשטות אמתה, הרי שלא נותר לה אלא לשמש מדעת – בעצם מציאותה – פדוגמה הראויה. הרעיון הוא שדוגמת חיי-האמת בישראל תעורר ותלך גם את העולם החיצון לנכונות הטרומית הדרושה לאותם חיי-האמת, ואילו שברי הערכים העבריים, שייקלטו אגב התהליך, יתגבשו ויצטרפו לשלמות הנחוצה משיבשילו התנאים.

והנה, אמנם שוב אין הדבר צריך הסברה, עד כמה באמת כבר השפיעה דוגמת ישראל על התפתחות הרוח בעולם שסביבה. מושגי הישר והטוב של המשפט הרומי,²⁹ הנצרות, האשלם, ליברליזם, סוציאליזם, לאומנות וחויית האי-סוף אשר שפנגלר מייחד בה את מכלול התרבות המערבית מן התרבויות זולתה – כל אלה הם השתברויות של עיקרי-חיים עבריים בנפש הגויית. אבל דווקא כשמתבוננים אנו בדברי ימי התהוותה של הרשימה הזאת, מתגלים עוד שני מכשולים מכריעים, הפוגעים במשימת-הלוייה הישראלית, אף כאשר מסתפקת היא בשיטת הדוגמה בעלמא.

המכשול האחד הוא כמה שאולי אפשר לכנות כחוק ההסתלפות – והיינו שגם כאשר נקלטים ערכים עבריים בתרבות הגויים, ממילא מסתלפים הם בהתאם לכיוונה וחוסר-הכשרתה של התרבות הקולטת; ואף אם תוך כדי הקליטה אמנם מתקרבים הגויים ונדבקים ברוחה של יהדות, הרי על-ידי הסילוף שוב חוזרים ומתרחקים הם, וגם ערכיהם העבריים נעשים גויים, באופן שעל-כל-פנים אין לומר כי רק שרידי הגויות הישנה הם הנשארים להפריד עוד בין היהדות ובינם. ואילו המכשול השני הוא מכשול השנאה. דווקא כאשר נתפסים הגויים במעגל המשיכה היהודי, ונודעים הם את מִשְׁבֵּ הַטוֹב והשלמות הנושב בתוכם, ממילא

29 הביטוי המשפטי הלטיני – *ex aequo et bono* – אינו אלא תרגום קטוע של מצוות התורה: "ועשית הישר והטוב בעיני ה'..." (דברים ו' י"ח).
ראה עוד על כך בְּחִיבוּר: 'המשפט העברי ומדינת ישראל' (כרך ג'), עמ' 60 בְּפִסְקָה הפותחת: "במילים אחרות", וכן בְּחִיבוּר 'על דברי ימי ישראל' (כרך ד'), בהערה 77 בעמ' 451.

נקבעת גם העובדה שאין הם מסוגלים לנשום את השלמות ולעכלה בתוכם – וכך נקשר אפוא הגורם הראשון והחשוב ביותר לשנאת ישראל: זו קנאת הנידונים לאבדן, כנגד חיי עולם המצויים בתחום שימת-יד ואינם ניתנים בכל-זאת להישג. מצטרפת לזה השפעת ההתייחדות ורגש הסגולה, אשר מטבע העניין מציינים הם את הוויית היהדות כנגד הסביבה הנכרית – וגורם שלישי עיקרי הוא בוודאי במיזוג האנוכיות הטוטלית עם רחמי העולם-במלואו במסכת החיים הישראלית האחת. הגויים הסכינו עם אכזריות קיצונית על בסיס חברי ביניהם, אף נושאים הם עיניהם לרחמים של התבטלות-עצמית – כאידאל – אבל לא בגרו הם להבין כי צירוף-המצוה של האנוכיות הרחומה הוא אמת החיים בשלמותם, והפנות בתכונה הישראלית המובהקת הזאת רק נדמית להם כמין שטניות, המשניאה את האנוכיות היהודית ואת רחמי מוסרה הלניי כאחד.

באופן כזה, נמצא כי משא הדוגמה של חיי-האמת על-פי תורת ישראל אינו רק מקדם את תכליתו – כפי שאמנם מקדם הוא – אלא בו בזמן אף מקיים ומטפח הוא את הקרע העולמי בין חיי-האמת ו[בין] גישושי-האכזב, המצריכים את המשך מְשָׁאוּ; ותוך כדי מפעל הסינתזה, אשר באה היהדות להשליט בעולם, הריהי גם חוזרת ומושכת על עצמה את המאבק האנטיסטי, שבו מתבטא קיומו של אותו העולם.

1

פרק זה הוכתר ב'סלם' בשם:

הקדמות למדיניות שחרור משיחית

אחר הדברים האלה יכולים אנו לחזור אל פרקנו הראשון, כדי לשאול את עצמנו מהי אם-כן התשובה שיש לנו להשיב לעולם כיום, בהיותו עשוי להיזקק לנו במיוחד, כפי שראינו.

ואכן, כיום נוצר בעניין זה מצב מיוחד גם מצדנו שלנו. כי עד כה אמנם יכולנו לשמש דוגמה לעולם על-ידי עצם חיינו בלבד: כך בימי ממלכתנו העתיקה, כשכל עם יכול היה לשלוט על חייו מתוך בידוד יחסי, וכך בימי גלותנו, כאשר מגענו עם העולם החיצון התנהל על בסיס אינדיבידואלי ואילו יסוד ההכוונה הממלכתית המודעת הוצא ממנו בכלל. לעומת זאת כיום, שוב הוחזרה ליחסינו עם החוץ מסגרתם הממלכתית, ובמסגרת זו נאלצים אנו לארגן את יחסינו מתוך מגע מכיוון ומתמיד עם כל גויי הארצות בכללם; ולנוכח שינוי זה נדמה כי גם תודעת שליחותנו כדוגמה לעולם עשויה למלא תפקיד משלה, אשר עדיין לא נזדמן לה למלא במסיבות אחרות.

והנה, על אף שינוי זה שחל במצבנו שלנו, נוטה אני להשיב כי על-כל-פנים אין בידנו להיענות למצוקת העולם באיזה אופן מפורש יותר מכפי שיכולנו מקודם. להיענות באופן מפורש, משמע להסביר לעולם את חכמת החיים והאושר הגלומה בתורת ישראל; אבל אף-על-פי שבוודאי כבר עומדים אנו כיום בתוך קץ-הימין של גלותנו, הרי לגבי קץ הימין של עולמנו בוודאי עוד נשארת בתוקפה השבועה של איסור דחיקתו, ותוך כדי כך ממילא נשאר בתוקפו האיסור של גילוי סוד טעמי התורה לעובדי כוכבים.¹⁷ ואיסור זה – שוב ייאמר הדבר – אין יסודו

ה 'כתובות' דף קי"א עמוד א', ורש"י שם; ו'חגיגה' דף י"ג עמוד א'.

•] במסכת כתובות מובעות דעות שונות בדבר מהות השבועות שהושבעו ישראל, אך שב"ד מכוון כאן לנוסח השבועה "שלא ידחקו את הקץ", על-פי הגירסה שמביא רש"י. ◀

דווקא בצרות-עין גרידא, אלא מושרש הוא בטבע המציאות בעצמה; כי עדיין לא התגבשה בגויים השאיפה האינ-סופית המוגדרת, הנחוצה כבסיס לחיי התורה, ובלעדיה – לא זו בלבד שאין הגויים מסוגלים לקבל את התורה כמות שהיא, אלא הסברתה לפנייהם תהא עשויה רק להעיר את כעסם ולחזק התנגדותם, וסופה חילול השם בעלמא.¹

גם עתה אפוא, עדיין לא נשאר לנו אלא להיענות לגויים בעצם דוגמתנו בלבד, ואת בשורתנו נוציא אליהם על-ידי טיפוח מוסרנו ומוסדותינו המיוחדים, שבהם יטופח אושרנו הישראלי כלפי פנים. אלא שכמובן, גם בדרך מאופקת זו, תוכל כיום להיות השפעתנו חזקה יותר מכפי שהיתה מעולם; כי כיום, כאמור, חוזרת יהדותנו לשמש במשימות ממלכתיות של חיי חירות תקינים, תוך כדי משא-ומתן בין-לאומי אינטנסיבי, ובעוד שהעולם החיצון שוב תוהה על דרכו – והרי זה צירוף גורמים הרומז לפחות לאופקים מרהיבים.

אולם, גם אם לגבי עקרון גישתנו אין בתנאים אלה כדי לשנות, הרי מכל-מקום – אם אומרים אנו לנהל את חיינו מתוך פרסקטיבה שלמה – ממילא אין אנו יכולים שלא לקחת [את] אותם תנאים בחשבון בבואנו להתוות את מעשינו, אפילו

הרמז הניתן כאן – שביחס לקץ הגלות הרי שבועה זו בטלה – מתפרש ומנותח לעומקן בפתח החיבור 'במעלות גאולה', (בכרך זה). בשבועה נוספת מושבעים ישראל "שלא יגלו את הסוד לעובדי כוכבים", ורש"י מפרש שהכוונה היא לסוד טעמי התורה.

• במסכת חגיגה אומר רבי אמי ש"אין מוסרין דברי תורה לנכרי, שנאמר [בתהילים קמ"ז י"ט-כ': 'מגיד דבריו ליעקב]... לא עשה כן לכל גוי, ומשפטים בל יָעוּם"'.¹

1 'בבא קמא' דף ל"ח עמוד א', וראה שם דף קי"ג עמוד א', ודוק. ההסבר הוא כי לימוד עקרונות היהדות לגויים הבלתי-מוכנים אינו עשוי להתפרש להם כגילוי של אמת אובייקטיבית, אלא כהטפה להתבודדות לאומית זרה שאין להם עניין בה, והנמצאת על-ידי עצם הדבר הזה מנוגדת להם בעצמם.

• בדף ל"ח במסכת בבא קמא מסופר שהשלטון הרומי שלח שניים משוטריו כדי ללמוד מחכמי ישראל את תורתם, ולמדו היטב, ואמרו כי אמת היא התורה כולה חוץ מן הדין הקובע כי שור של ישראל שנגח שור של כנעני – פטור, ואילו שור של כנעני שנגח שור של ישראל – משלם נזק שלם. והגמרא מסכמת כי "דבר זה אין אנו מודיעים אותו לַמְלָכוֹת". (וראה ביתר הרחבה ב'ירושלמי' 'בבא-קמא' פרק ד' הלכה ג').

• בדף קי"ג מביאה הגמרא את דברי רבי ישמעאל המנחה את הדיינים היאך יעשו כאשר יבואו לפנייהם לדין איש-ישראל וכנעני-אנס. את דבריו ציטט שב"ד להלן בסמוך, בַּפְּסָקָה הפותחת "בדברים אלה"; אלא שרבי עקיבא חולק וקובע כי "אין באין עליו [= על הגוי] בעקיפין, מפני קידוש השם [היינו: מפני חילול ה' שַׁדְבַּר]" – כאשר אמנם ישנו שם חילול ה'.

לשם עצמנו בלבד. ובאמת, משנותנים לנו על הדבר את הדעת, מתברר כי במסיבות האובייקטיביות השוררות בעולם של היום, קשה היה לתאר בכלל התפתחות עקבית וממצה של המשך תחייתנו אלמלא ניתן לה להיעזר באופקי השפעה רוחנית מעין מה שאמרנו.

בדברים אלה מתקשרת עובדת היותנו נושאי תורת-אמת בגויים אל בעיות המדיניות הישראלית הבין-לאומית, המכוונת להבטיח ולקדם את תכליתנו מצד עמידתנו הארצית בקרב אותם הגויים – ולעניין זה אמנם אין תורת ישראל קובעת שום הגבלה מוסרית-דוגמטית, שנהא מחויבים לנהוג על-פיה דווקא. קנה-המידה נשאר רציונלי לחלוטין, לפי המסיבות ולאור התכלית, ואם יש שטח שבו רשאים לנו להחיל בלי חשש את דברי רבי ישמעאל, כי "ישראל וכנעני אָנְס שבאו לדין – אם אתה יכול לַיְפָהוּ [= את איש ישראל] בדיני ישראל, זָכְהוּ ואמור לו: כך דיננו; בדיני כנענים – זָכְהוּ ואמור לו [לְכַנְעִי]: כך דינכם; ואם לאו, בְּאִין עליו בעקיפין"³⁰ – הרי זה בוודאי בשטח הנידון. כן גם מוצאים לנו דוגמה מסורה מיפתח, שלא נמנע מלהסתמך במשאו-ומתנו הבין-לאומי על כמוש אלוהי מואב, ואפילו משה רבנו עצמו נצטווה תחילה לשכנע את פרעה במיני כישוף מצריים – בלא חשש למופת רע לְעוֹלָם.³¹ אולם, במצבנו ובמסיבותינו כיום, נראה שאמנם פועל-יוצא רציונלי הוא כי בהיותנו מטפחים את שלב-התכלית-הארצית של תקומת ישראל, לא ניתֶעָה להצטרף פשוט למקהלת הפרזיולוגיה, אשר מוצאים לנו מן המוכן במדיניות הבין-לאומית, אלא נדע לקנות לנו מעמד מוכר כנגדה, כמרכז עצמאי מחודש של הקרנה רוחנית בעולם.

30 כאמור פְּתוּסַפְתָּ להערה ו', מובאים הדברים במסכת בבא קמא דף ק"ג עמוד א'.

31 • בין שלוחי יפתח הגלעדי לבין מלך בני עמון התקיים עימות מדיני, בו תבע כל צד את זכותו על חבלי עבר-הירדן אשר היו בשליטת סיחון עד שכבשום עולי מצרים והתנחלו שם. במהלך הוויכוח – כמסופר בשופטים י"א כ"ג-כ"ד – הטיחו שלוחי יפתח במלך בני עמון: "ועתה ה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל הוֹרִישׁ אֶת הָאֱמֹרִי [= ממלכת סיחון] מפני עמו ישראל, ואתה תִּירָשְׁנוּ? ! הלא את אשר יורישך כמוש אֱלֹהֶיךָ – אותו תִּירָשׁ, ואת כל אשר הוֹרִישׁ ה' אֱלֹהֵינוּ מִפְּנֵינוּ – אותו נִירָשׁ". משנכשלה ההידברות תקף צבא ישראל בפיקודו של יפתח את בני עמון, היכה בהם מכה גדולה והכניעם.

• את האותות הראשונים אשר עשה משה בפני פרעה – במטה שהפך לתנין, ובמכות הדם והצפרדע – הכירו גם חרטומי מצרים, וחזרו ועשאוּם אף הם; במכת הכינים – כאשר לא הצליחו החרטומים לחקות את מעשה משה – הם נאלצו להודות כי "אצבע אֱלֹהִים היא". (ראה בספר שמות, מפרק ז' פסוק ח' ועד פרק ח' פסוק ט"ו).

מסקנה זו מתחייבת מתוך שרשרת התפתחויות משלימות, המצטרפות יחד למסכת אחת.

ראשית ומצד אחד, עובדה מוחלטת היא – אפילו מבחינה פיסית פשוטה – שעם הצבת גבולות החלוקה הגיעה "תקופת ההתגנבות" שלנו במהלך התחייה עד סף סיומה. גם אם בשעה שנכתבות שורות אלו "ההתגנבות" למעשה עוד נמשכת, הרי על-כל-פנים – מדעת או שלא מדעת – כבר מטרתה הקרובה ביותר היא לבטל את הגבולות המבתרים את ארץ הייעוד מעיקרם – ולשם כך כמוכן אין די לנו רק בגורמים המהותיים המחייבים את הדבר, או בגורמי-החוץ העשויים לסייע בהגשמתו, אלא קודם-כול, ואף כדי לעורר את הגורמים המסייעים, זקוקים אנו לאופנסיבה רוחנית מתאימה שתפרוץ את הגיונות השגרה ותכשיר את העם והעולם כאחד לקבל את רעיון השינוי.

ואילו כנגד זה, העובדה המקבילה היא כי עולם התרבות השליטה – מצדו – נמצא מבחינה רוחנית בנטיית נסיגה. אכן, נטייה זו כבר חָלָה כמעט להיות נטייה, והופכת היא כביכול מנוסת-בהלה לעינונו; "עולם התרבות השלטת" ממחר כיום להיסוג אף במקום שטרם נולדה עוד השתערוות כלשהי, ולא זו בלבד שלכאורה אין הוא צריך לאופנסיבה רוחנית או אחרת, אלא די לו בעצם הקפריזה של איזה נאצר או צ'ומבה כדי שיחוש למלא את המשאלה מרצונו.³² אולם, למעשה, כך הוא רק מפני שנאצר או צ'ומבה ודומיהם – כשלעצמם – אין בהם סכנה לסדר העולם הקיים, ורוח-הלב הנהוג כלפיהם עדיין הוא רק תחבולה, ברוח העולם הנבוך, הנועדת דווקא לעכבם, לשמרם במסגרת עד כמה שניתן ולמנעם מהיהפך לסכנה של ממש.

32 • בעת כתיבת הדברים היה גמאל עבד א־נאצר נשיא מצרים כבר כארבע וחצי שנים, לאחר שנתיים קודמות בהן כיהן כראש ממשלה. שב"ד מכוון, אל-נכון, לכך שנאצר הצליח לבסס את מעמד ארצו הן בקשריה עם ברה"מ והן בקשר עם ארה"ב – תוך ששתיהן מסייעות לו לסלק את הנוכחות הבריטית במצרים – לאחר 'מבצע מוסקטיר' הכושל של 1956.

• קונגו הוכרזה כמדינה עצמאית במועד תחילת כתיבת המאמר הזה (תמוז תש"ך, יוני 1960); מיד אחר-כך הכריז מואיז צ'ומבה על התנתקות חבל קטנגה, ועמד בראשו תוך מרד כנגד הנהגת קונגו. הוא נשען על סיוע של צבא בלגיה (אשר שלטה בקונגו מזה שנים), ולאחר כחצי שנה – בערך בעת ששב"ד כותב את דבריו כאן – הסב צ'ומבה (בגיבוי בלגיה) את רצח לומומבה, ראש ממשלת קונגו (שעמד בראש המאבק לעצמאותה). כעבור כשלוש שנים התמנה צ'ומבה בעצמו לראש הממשלה – עד שפוטר וגלה מארצו. הוא מת בשנת 1969. (ראה עוד להלן בהערה 41).

לעומת זאת אנחנו, אמנם מוכרחים אנו להיות סכנה של ממש – ואם נבוא להשיג את שלנו תוך הפגנת החולשה שבמשא פראזות זרות, בוודאי אף העולם המוחלש יוכל רק למצוא עידוד לעצמו כנגדנו בהודאה זו שעדיין חזק הוא ממנו. אנחנו, להפך, נוכל להצליח רק אם יתרשם העולם מעודף-כוחנו; ואם מבחינת הנתונים שבחומר עדיין רחוקים אנו משוויון, ומה גם מעודף, הרי שלא נותר לנו אלא להשלים את החסר על-ידי השפעת עוצמתנו ברוח – ומבוכת העולם שאמרנו היא המכשירתו באמת להתרשם ולהיסוג מפני גילוי נכון של עוצמה שכזאת.

במילים אחרות פירושו של דבר הוא כי האופנסיבה התעמולתית הנחוצה לנו אינה יכולה להתבטא בהסברת צדקתנו לאור הערכים המקובלים בעולם (הנוצרי, הליברלי או הקומוניסטי), אלא חייבת היא לתקוף את העולם בגילוי כל העוצמה המשיחית המקורית הגלומה בתחייתנו, על אף ערכים סותרים כלשהם שבהם עשויה היא להתקל מבחוץ.

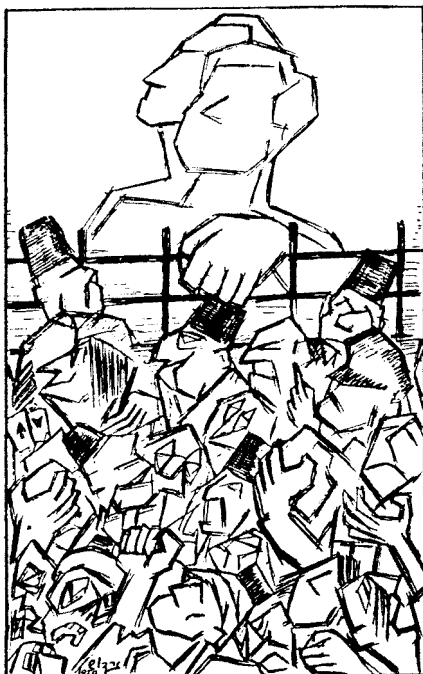
ובאמת, מסקנה זו אינה רק פרי היקש הגיוני בעלמא, אלא מתאשרת היא גם מתוך הניסיון העובדתי שהיה בנו עצמנו במהלך התחייה. בכל דברי ימי המהלך הלזה היתה הציונות מתרפקת על אהדת העולם, ומיצתה היא לשם כך את כל האפשרויות הגלומות בתינוייסורים נצרני ובהפגנת דבקות והישגים בערכים של קדמה, ליברליסטית וסוציאליסטית כאחת; אבל אף פעם לא נהפכה לה אהדת העולם לגורם מורגש ופעיל לטובתה מלבד התקופה הקצרה האחת של מלחמת החירות, שבה הועמדה הסברת ישראל לעולם בסימן ההכרזות הסובייקטיביסטיות-לחלוטין של לוחמי החירות בבתי-המשפט [הבריטיים], אשר הפגינו את עצם רצון הגאולה הישראלי ואת עצם הצדק הישראלי-הפנימי בעצמו.³³ וכמובן, אמנם דבר שאין צריך לומר הוא שאהדת הימים ההם לא היתה רק פרי הנימה התעמולתית הנכונה, אלא יסוד אפילו יותר חשוב נמצא לה במלחמת-הממש, אשר ההכרזות לא באו אלא כדי להסבירה, ואשר אינטרסים בין-לאומיים של ממש יכלו למצוא בה סעד לתכליתם; ומצד שני, אם ההסברה הציונית השגורה לא עוררה מעולם הדי-אהדה של ממש, הרי היה זה גם מפני שמעולם לא היה להסברה זו שום נושא של חתירה בין-לאומית ריבונית, אשר שאיפות בין-לאומיות זרות תוכלנה למצוא בה עניין.

33 כדוגמה בולטת לאהדה הזאת יש להזכיר את העיתונאי-הסופר האמריקני ג'ורג' פרנק, שדיווח מקהיר – בהתפעלות כנה – על משפטם ועמידתם הגאה של אנשי הלח"י אליהו חכים ואליהו בית צורי, אשר התנקשו בלורד מויץ. לימים, גולל פרנק את סיפור גבורתם של השניים – על היבטיו המוסריים והמדיניים, ועל האהדה שזכו לה – עד עלייתם

אבל דברינו באמת מכוונים הם לזמן שחותרת ישראל תחזור להיות גורם בעל משקל משלו במדיניות העולם; והעובדה נשארת כי הסברה בנוסח לוחמי החירות היא שהוציאה לאור את משקל מלחמתם וקבעה את מידתו, על-ידי שגילתה את מידת הרצינות והעוצמה הנפשית שעמדה מאחוריה – ועל-ידי גילוי זה היא לא רק משכה את תמיכת המעוניינים בהצלחתה, אלא גם ריפכה את התנגדותם של אויביה ועוררה אהדה פעילה אפילו בקרב חוגים חסרי-פניות לכאורה – בעוד שההסברה בנוסח הציוני השגור אמנם גילתה את חוסר און-העצמיות בנפש בעליה, ולכן היא לא הרחיבה את לבם אף של אוהדיה מלכתחילה, אשר אליהם היא פנתה בערכי-מוסרם שלהם.

הניתוח ההיסטורי מבהיר אפוא כי כבישת העצמיות היא גורם של חוסר-יעילות תעמולתית מעצם טבעה, ואילו גילוי העצמיות – ואפילו העצמיות הניגודית-הלוחמת – אינו מוכרח דווקא לקומם את המתנגד ולחזקו בדרך התגובה העויינת, אלא עשוי הוא גם לרככו ולהביאו לחיפוש דרכי השלמה עם היריב העקשן. אכן, השאלה אם השפעת הגילוי תהיה לכאן או לכאן היא בדרך-כלל הקובעת אם כדאי הוא או לא, וממילא היא הקובעת גם-כן את מידת התנופה ואת עצם הטיב הראוי לצורת-ההתנהגות הפוליטית כולה. התשובה, מצדה, תלויה בסבך של גורמים:

בטיב הכוח העצמי שבעין; ביכולתו להתגבר מבפנים ולגייס תמיכה מבחוץ; בעוז הכוחות שכנגד; בנכונות של בעלי-ברית פוטנציאליים להושיט סיוע כנגד העוז הלזה – ובהשפעה ההדדית החוזרת.



לגרדום בקהיר (בניסן תש"ה, מרץ 1945). ספרו, שראה אור בארה"ב – *The Deed* – תורגם לעברית בידי אביבה בית צורי (אחותו של אליהו) – בשם: 'המעש' – ויצא בהוצאת רשפים, תל-אביב 1963. פתמונה: איור של קריאל גרדוש ('דוש') – 'המשפט בקהיר' – מתוך האסופה: 'על גרדום בִּנְכָר', הוצאת אלישע, תל-אביב תש"י, עמ' 99.

ואילו ההנחה שאני רוצה לחזור ולהדגיש היא כי מכל הבחינות האלו – מצבנו כיום איננו גרוע יותר, אלא אפילו הרבה יותר טוב הוא, מאשר בתקופת המחתרת שניתחנו לעיל – באופן המאפשר לנו להתכונן באמת למדיניות של עוז-רוח גלוי, שהיא שוב המדיניות אשר בלעדיה לא ייתכן כלל להעביר את מטרות-האמת הבין-לאומיות הקרובות ביותר, הנשארות כיום לעמוד לפנינו.

אין צריך לומר כי מצבנו כיום טוב הוא יותר מבחינת הכוח העצמי שבֵּעֵין – לפחות מן הצד החומרי. אבל מעז אני לטעון כי למעשה הוא הדין גם מצד הפוטנציאל שפָּרוּח. אכן, האי־אליזם האישי המודע שקע לכאורה במידה מדכאה, אבל למעשה נבלע הוא בנכונות קיבוצית-ממלכתית שגברה במקביל; ואף אם לפי שעה אין לנכונות זו ביטוי מוכר בצורת חזון חיובי, הרי כבר מתחילים אנו להִרְפֵּא גם מן הִחְסָר הזה, על־ידי עילוי קטעי החזון הציוני הישן לדרגת-האון של תורת ישראל המשיחית השלמה (העתידה להחיות גם את האי־אליזם והיושר האישי ששקעו) – וגם אם ריפוי זה עדיין רחוק הוא מהתפשטות באומה, הרי סימן לו ההתנערות הִיאִירית בשעתה, שוודאי היתה אף יותר רחוקה. פירוש הדבר הוא אפוא כי לא זו בלבד שכוחנו הרוחני לא פחת, אלא בשום פנים אין גם להעריכו רק על-פי מידת עוצמתו הגלויה של היום, באשר נקשר הוא במעמקי עתודות העשויות להעלותו עוד, לגבהים שלא שוערו אולי כלל בתקופות יותר נועזות לכאורה. ובמצב שכזה אמנם חֲדָלָה סכנה של התנגדות חזקה להתיע, ומברכים עליה פְּתָנָאֵי ההכרחי כדי להוציא את פוטנציאל ההתקדמות אל הפועל.

כמו כן אעז ואתען את הפרדוקס הנוסף, שמצבנו כיום יותר טוב הוא הרבה גם מבחינת היכולת לגייס בעלי-ברית מבחוץ.

כי אמנם, לעומת הליכוד הבין-לאומי שנוצר בימי תש"ח כדי לסייענו בסילוק הבריטים ומיגור עושי מלאכתם, עשויה האווירה האופפת כיום את מדינת-ישראל להיחשב כמדבר, כפי שרגילים לכנותה באמת; אבל תופעה זו – וראה מה פשוט הדבר! – אין לה שום שורש ביחסי-הכוחות האובייקטיביים השוררים בעולם, וכל-כולה היא נובעת מכיבוש-היצר העמוק אשר נוהגת מדינת-ישראל בעצמה. המדינה חזרה פשוט לימי החנקת-הרצון של הציונות הטרומ-מלחמתית, וממילא חזר גם היחס הבין-לאומי לשגרת האדישות וההתנכרות של אותם הימים. אך למעשה, מעבר לִצְעִיף ההתנכרות הלזה, כבר יודע כיום העולם מתוך הכרה מבוססת מה שבימי תש"ח היה לו רק חידוש גמור ואקזוטי – שאנחנו, ולא הערבים על מרחב שטחיהם, הננו הכוח האמתי במזרח התיכון, ושאם נרצה להטיל

את כוחנו לשחרור האזור, הרי רק אנחנו – ולא הערבים – עשויים להיות משחררי באמת.

והנה, בנקודה זו אֶכְנֹבנו אמנם את הגורמים שעשויים היו לאהוד את שחרור האזור בידנו, כי לפי שעה הוכחנו שאין לנו בכלל השגות של שחרור – ולכן הסב העולם את עניינו אל אויבינו, הפעילים על-כל-פנים יותר מאתנו; אבל אם נשוב לדרך היוזמה וחירות-הרצון להשלמתה של גאולת ישראל, הרי שכבר לא רק בעצם השיבה הזאת נוכל לתבוע אמון ותמיכה, אלא גם בכל כוח הפרסטיז'ה הנסתרת אשר הספיקה מדינת-ישראל לרכוש לה בינתיים, מתחת למעטה השם הרע אותו עשתה לה המדינה בגלוי.

ויתר-על-כן, אף המשימה הנשארת כיום לעמוד לפנינו הריהי כבר ביסודו של דבר יותר קלה בהרבה ממשימת השחרור בְּשִׁלְפָה הראשון. אמרתי אמנם כי תוך מילוי המשימה הלזאת עוד מוכרחים אנו להיות סכנה של ממש לסדר העולם הקיים; וכוונתי היתה להנחה כי שחרור האזור בידנו, בהבדל מימרות הערבים, ישמיט את הקרקע מתחת להתחרות הזרים בתוכו, יסיג את מערך-המעצמות אחור במידה מקבילה, ויקבע בנקודת-צומת מרכזית כְּמִזְרַח התיכון שלטון עצמאי באמת, החופשי להטות את כוחו לכאן או לכאן. אבל באמת, מבחינת המדיניות העולמית, זה ותו לא הוא כל קר-ההתנגשות שלנו כולו – ומנקודת ראות יותר רחבה עשויה אפילו אותה סכנה שאמרנו להיהפך לברכה לנפגעה עצמם; כי הצלחתנו בשחרור האזור אינה צריכה למעשה להטות את הכף לטובתה של מעצמה כלשהי, ועל-ידי קיצור חזית-החיכוך בין המעצמות היריבות נושאת היא את הסיכוי של ייצוב השלום, אשר בשמו מתנהלת כל אותה התחרות. מבחינת המדיניות העולמית כשלעצמה, אפשר אפוא שיכולנו למצוא כיום שיתוף-לשון עם יריבינו אפילו במונחיהם שלהם – בעוד אשר בשלב השחרור הראשון לא עמדה לפנינו בעיה של סילוק התחרות כלשהי, אלא עמדה הבעיה של ביטול השלטון הייחודי-השלם של המעצמה האויבת [הבריטית], ובאותה נקודת-צומת מרכזית בעצמה.

פירוש הדבר הוא במילים אחרות, שאכן גם עוז ההתנגדות הצפויה לנו צריך להיאמד מבחינה עקרונית ברמה של מתח הנמוכה בהרבה מרמת ההתנגדות שצריכים היינו להתגבר עליה בשלב הראשון. על זה יש להוסיף את נטיית הנסיגה הכללית שהזכרנו למעלה; ואם כי מאחורי נטייה זו ודאי עוד מוכן העולם המערבי להילחם בעוז על חייו, הרי כאמור – ספָּנְתָנו לגביו על-כל-פנים איננה סכנה של חיים, ואפשר להניח כי בלחץ מתאים עשוי הוא לקבל את דינה. הנחה זו מצדה, בלהט ההתמודדות הבין-לאומית של היום, על-נקל עשויה היא לגרות את יריבי

המערב כדי להשלים את לחצנו שלנו – אם נניח כי סילוק יריביהם מן המזרח התיכון יקסום להם יותר מסיכויי בחישתם הערבית בתוכו. התגובה החוזרת על כך – שוב מתקבל על הדעת מתוך מכלול הדברים כי צריכה היתה להסתכם בויתור, אולי לא כל-כך מאימתו של הלחץ כמו מן השיקול שלא להפכנו על-ידי התנגדות מיותרת לחלוצי השתלטותו של הצד שכנגד דווקא – וסיכום אופטימי כזה בימי מלחמת המחתרת ודאי שנמנע היה אפילו מרחוק.

אולם, גם אם זהו המצב מבחינה אובייקטיבית, העובדה נשארת כי רעיון השתלטותנו ביד רמה על כל מרחב המכורה נשמע כיום לאין ערוך יותר דמיוני מרעיון גירושו של שלטון האנגלים בשעתו.

טעם הדבר הוא כמובן קודם-כול בכך, שרעיון השלמת השחרור לפי-שעה איננו כלל ערך מוכר אפילו ברחוב העברי בעצמו – אבל יש לזה בסיס גם בנטיית התגובה המדינית המורגשת בעולם למעשה. כי אמנם, אם פשוט נקום מחר בבוקר ונשלים את השחרור, לא מן הנמנע הוא שהמעצמות על-כל-פנים תשתקנה זו את זו ולא תהיינה מסוגלות לשום תגובה יעילה כנגדנו; אבל אם נדון לפי מה שהן ודאי היו נוטות לעשות, הרי שהסיכוי הוא כי הן לא תתחיינה ביניהן על ייצוב ההתפתחות אלא על תחבולות להדפנו, כדי לקיים את עמדותיהן הישנות ואולי גם לנסות ולקדמן – ולו יהא שהדבר מוכרח יהיה להוביל לאחת מן השתיים: או להתנגשות הדדית ביניהן או לתוצאה האבסורדלית ההפוכה, שרק תסייענה זו לזו בהעמקת חדירתן הניגודית למזרח התיכון, וכפי שקרה באמת במלחמת סואץ.

סיבת הנטייה המסולפת הזאת, מצדה – ודאי מתקשרת היא למה שאמרנו, שראשית התמיכה מן החוץ צפויה לנו רק על-תנאי שסילוק היריב מן המזרח התיכון אמנם יקסום למעצמה התומכת יותר מסיכוייה העצמיים באזור – ולשם כך, כמובן, לא רק צריכה אותה מעצמה להשתכנע תחילה בהגיון האלטרנטיבה הרמוזה בדברינו, אלא נחוץ קודם-כול שעצם הרעיון יועלה בכלל לפנייה. אבל באמת מסתבר שאין זו הסיבה היחידה. לא פחות חשובה העובדה, שמשיתנו כרוכה בשינוי גמור של המפה מסביבנו ובביטולן השלם של מדינות-סרק אחדות אשר העולם מורגל כיום לראותן כנטועות במקומן – יתר-על-כן, אשר בקיומן המורגל כנגדנו מושקעים כיום כל ענייני המעצמות ותקוותיהן באזור – ועוצם החידוש שבשינוי הדברים, ממילא מוכרח הוא להאציל גם על השינוי המדיני הכרוך בו איזו דמות של איום תפלצתי, אשר לא ממין העניין.

בהתאם לכך, מטבע המסיבות הוא שהסכנה הגלומה במטרתנו לגבי סדר העולם הקיים תהא מלכתחילה מרתעת את המעצמות הרבה יותר אפילו מכפי שראוי היה על-פי ממדיה האמיתיים של הסכנה בעצמה – ובסיכומו של דבר נמצא אפוא כי שתי הסיבות שאמרנו [בפסקה הקודמת] עולות למעשה בד בבד: הסברת המשמעות של פוונותינו המדיניות הריהי באמת תנאי לכך שנמצא לכוונות אלו תומכים, אבל סילוק הרתיעה מפני החידוש שבאותן כוונות הוא מצדו תנאי לכך שהסברתנו תוכל להתקבל על הדעת.

ומשימה זו של סילוק הרתיעה מפני החידוש שבהשלמת שחרור ארץ-ישראל על-ידינו, היא היא הגורם הראשון המחייב את האופנסיבה הרוחנית הנועזת כפי שאמרנו לעיל. ראינו כי רק אופנסיבה נועזת עשויה להועיל נוכח התנגדות חזקה; ראינו אחר-כך כי מצבנו כשר לאופנסיבה כזאת, ושוב חזרנו וראינו מדוע אף-על-פי-כן האופנסיבה הנועזת במצבנו אמנם נחוצה. עתה נעבור ונראה כיצד העובדה של היותנו נושאי תורת-אמת בגויים משתלבת בבעיות הפעלתה של אופנסיבה כזאת, לצורך המטרה הקבועה לפנינו.³⁴

קודם-כול – על-ידי עיצוב התודעה שלנו עצמנו לגבי טיבה של אותה מטרה. כי אמנם, משימות השחרור שלנו יסודן הוא בהכרח-חיים מזה ובחיוב הנמשך מתוך מסורת היסטורית מזה – ומשתי הבחינות האלו הריהן לכאורה תופעה רעיונית רגילה, אשר לא יקשה למצוא לה דוגמאות למכביר בדבריימי העמים. אולם, התעוררויות דומות בעולם הריהן תמיד מצומצמות בתוכן, ושום משמעות יותר רחבה אינה נודעת בהן גם כאשר מושרשות הן בהצדקה מוסרית או היסטורית. לעומת זאת אצלנו, החיוב ההיסטורי והגאופוליטי של משימות השחרור אינו ממצה את הצדקתן, אף אין הוא חוזר ומצדיק את עצמו מתוך עיקרון מוסרי יותר נעלה, אלא הוא עצמו מופיע כמצווה מרכזית במכלול אותה תורת-חיים הנאמנת עלינו כהתגלמות החוק המוסרי הטמון בבריאה – ובמסגרת כזאת ממילא מתעלה החיוב לדרגה של משמעות אֲהִית.

34 את המענה לשאלה המוצגת בזה – כיצד משתלבת עובדת היותנו נושאי תורת אמת בגויים בבעיות האופנסיבה, לצורך השגת מטרתנו – פורש שב"ד מכאן ועד הרווח המוגדל הבא, בעמ' 653. המענה מורכב משלושה חלקים: "קודם-כול" על-ידי עיצוב תודעתנו שלנו – מכאן, ובמהלך ארבע פסקאות; אחר-כך יבחן הדבר מצדם של הגויים, למן הפסקה הפותחת "שנית", בעמ' 650, ועד סוף הפסקה הפותחת פמילים "פירושו של דבר" בעמ' 651; ולבסוף יסכם שב"ד את התשובה לשאלה – למן הפסקה הפותחת "ולפי זה" ועד הרווח המוגדל הנ"ל.

אכן, משהגענו עד כאן מסתבר כי לפי המשמעות המוסרית הגלומה בתחייתנו לגבי העולם בכללו, בעצם היתה האנלוגיה מחייבת לצפות מאתנו לא רק לנטיית-התפשטות לאומית-גאופוליטית בלבד, אלא להתפרצות של מרץ כובש מן הסוג המשתפך תוך שנים מועטות על-פני יבשות וימים, ואשר שום גבולות היסטוריים או גאופוליטיים אינם ידועים לו בכלל. אולם, התפרצות מסוג זה – אף היא, מעצם טבעה, כל תכליתה נתונה בתוכה: נמוגה היא בהכרח עם השלמת תפקידה, והשפעתה משתקעת בדברי הימים תוך כיליונם של נושאייה; ואילו אנחנו ממילא מנועים אנו מהתפרצות שכזאת על-ידי הטווח האין-סופי של תכליתנו בעולם, הנשארת מיוסדת על עצם קיומנו שלנו. קיום זה, כנדרש בתורת-אמתנו, איננו שלם בלי הבסיס של החיים הגאולים מתחתיו, אף לא יתואר כי ימלא בלעדיו אל-נכון את התפקיד הלוי הכרוך בו (כפי שעוד נוסיף ונבחר להלן) – ובסיס זה, מצדו, משום בחינה אי-אפשר לו בלי שנשלים את מהלך השחרור המשמש כאן כנושא דיוננו.

מעגל-דברים זה הוא הקובע את משמעותן של משימות-השחרור שלנו ברמה עולמית, מעבר וממעל למשמעותן הרגעית-הפוליטית – ובאמת מתברר כי לא רק ההכרח המוסרי הוא הקושר את משימות-השחרור האלו ליעוד אֱ-הי, אלא גם הכרח-החיים הדוחפנו לקראתן חוזר ומאשר את תוקפו של ייעוד זה מלמטה. כי הכרח-החיים הלזה, גם הוא אין לו אח ודוגמה בסדרי החיים על הארץ. להכרח ההתפשטות שלנו לא נקלענו אנחנו מתוך גֵטְצִיָה היסטורית, ככל עם אחר שאפשר להעלות על הדעת, אלא אדרבה – פְּיוֹנָה הנביא כביכול בורחים היינו מעצם המסיבות הגאוגרפיות שבהן יכול היה ייעוד המלכות שלנו להיות אקטואלי, ולא חזרנו אליהן אלא מתוך הזוועה, אשר לא תתואר לה מסגרת חוקית מלבד הכתוב בתורתנו מקדם.³⁵ יתר-על-כן, אף לאחר שחזרנו, אין השלמת השחרור נכפית עלינו מתוך איזה עניין של "לְבָנְסֵרָאוֹם"³⁶ בלבד, אלא שוב מתוך אותה גאופוליטיקה מוזרה של המשך הבחירה: להשלים את ייעוד השחרור או להיספוט בחידוש הזוועה בארץ-ישראל שלנו גופא. זימון החוק המוסרי והחוקיות הפיסית

35 • את המעלה מזוועת ההשמדה באירופה אל תקומתנו הלאומית בארצנו, שב שב"ד וניתח – כעבור כשנה ומחצה – בחיבורו 'הברית בין הקברים' (בכרך א'), וראה זאת בחלק האחרון, מכוכבית-ההפרדה שבעמוד 466 עד סוף החיבור.

36 • בדברו כאן על "הכתוב בתורתנו" בהקשר זה – ושוב בהמשך על "נבואת התורה" בדבר חזרתנו אל ייעוד המלכות ואל חובת הבחירה – מכוון שב"ד, אל-נכון, בעיקר לפרשיות הסיום של ספר דברים: 'לְתוֹכָהּ' שבפרשת כי-תבוא, לפרק ל' בפרשת נְצַבִּים, לחציה השני של פרשת וַיִּלֶךְ, ולשירת 'האינו'.

בהדגשת־תיאום מופתית, כנבואת־התורה, מתגשם כאן אפוא והולך לעינינו, ועוצם המופת ומורָאו חוזרים ומעמידים את משמעות הדברים לפנינו כמות שהיא בכיוקה.

שנית, מצדם של גויים, כבר עמדנו בתחילתו של חיבור זה על כך שהמערב צופה כיום לערכי־חיים חדשים, וראינו כי בינתיים – בשגרת ערכיו המתנוונים – נעֶשֶׂה הוא נכון לנסיגה ולקבלת השפעה חיובית מבחוץ.

אבל אין זה היתרון היחיד הגלום במציאות אמתנו ביחס אליו. כי על־פי המקורות הנוצריים של התרבות המערבית בעצמה, ומתוך המגע הקרוב שהיה לתרבות זו עם היהודים בתוכה במשך תקופה ארוכה, בעצם נמצא המערב דרוך מלכתחילה למעשים של גדלות מצדנו, ובפינה מסוימת של נפשו אפילו מתאכזב הוא כאשר ידיעות על מעשים כאלה אינן מגיעות. זהו כמובן הצד השני של אותה שנאת ישראל הטבעית שעמדנו עליה בפרק הקודם, וכשם שאסור לנו להוציא מן החשבון אף פעם את שנאת־ישראל הלזאת, העשויה לטפח התנגדות למעשינו מעבר לכל שיקול רציונלי, כן גם אין אנו צריכים להתעלם מן היתרון הצפוי לנו מתוך הצד השני, ההפוך, של אותה השנאה.

אכן, מסתבר כי צד זה של הדברים הוא הביטוי להרגשתם הנסתרת של הגויים בעצמם באמתה של תורת־ישראל ולנכונותם הספונטנית ליהנות משפעה; כפי שההיסטוריה מוכיחה, אף עשוי הוא במסיבות מתאימות לא זן את כיוון השנאה,¹ ובוודאי הוא הגורם אשר הוסיף לאהדה שרחש העולם למלחמת־חירותנו [נגד בריטניה את] אותו ברק מיוחד שהיה לה. למעשה, אפשר היה להבחין בנטיית לאהדה מסוג זה גם מבעד לצרות־העין האנטישמית אשר החניקה את המבצע של סואץ, אלא שהנטיית האלו לא יכלו לצאת אל הפועל הן בגלל שלמות־פסלו הפוליטי הן בגלל אילמותו הגמורה של המבצע הלזה³⁶ – ואף בכל "ימות־החול" מאז תקומת המדינה יכולים אנו להבחין באותה נטייה, בדריכותם של גויים רבים לגילויי התחדשות משיחית אשר יצאו מציון. מכוח הדריכות הזאת – אם המערב מוכן כיום לנסיגה ולקבלת השפעה מבחוץ – הרי קודם־כול נתון הוא להתרשם מגילויי אמתנו שלנו; ואף אם גילויים כאלה ימשכו בלי ספק גם תגובה של זעם

ז הדוגמה המובהקת ביותר היא במקרים הרבים שבהם הוזמנו היהודים השנואים להתיישב בארצות השונות, כדי להפכן למעצמות בעולם.

36 את תוצאות "המבצע הנכסל של סואץ" – כלשונו של שב"ד בספרו 'גאולת ישראל במשבר המדינה' (כרך זה עמ' 256) – הוא ניתח שם בהערה נ"ז, בעמ' 270 ואילך.

עויין, כפי שלא היו זוכים לו גילויים מקבילים של שום עם אחר, הרי מכל-מקום כבר יש בידנו להעמיד כנגד זעם-הַיְיִקוֹת הזו את המאבק הפוליטי, ותוך עוזו של אותו מאבק נוכל להיעזר גם באהדה הצפויה לו בקרב הזועמים בעצמם, אם אמנם יימצא בו משום גילוי אמתנו.

וגילוי אמתנו אמנם שייך למאבק הפוליטי העומד לפנינו כיום, כאשר נושא המאבק הוא בעצמו מְצַוֵי-הָאֱמֶת, כפי שראינו. אמרנו את הדבר בקצרה לגבי עיצוב תודעתנו שלנו; עתה נחזור ונבהיר את משמעותו לגבי הגויים.

יסוד המשמעות הוא בכך, שלמעשה – עד עכשיו – יותר משהיינו נושאי תורת-אמת לעולם, היינו רק נושאי תורת-אמת בפוטנציה.

אם בשורת-ישראל כלפי חוץ היא עניין של דוגמה, הרי לדוגמתנו עד עכשיו היה למעשה רק ערך מופחת ביותר, ואדרבה – היה לה אפילו הרבה ערך מזיק, במידה שהגלות כרוכה בהכרח בהפרת התורה. אולם אף אם נתעלם פה מצד ההיזק הלזה, הרי מה שנותר הוא שאמנם גם בגולה נשמר לקיום-התורה ערכו כמכשיר לאושר ארצי וחי נצחים, אבל על-כל-פנים רק בתנאים של השבתת החתירה המכוונת בחיי-הממש – כעין מדחף המוסיף לנוע באין גוף של מטוס אחריו – ובמסגרת-הווי אשר מטרתה הפנימית הקרובה ביותר היא להיפרץ מתוכה. פירוש הדבר הוא שעם כל האושר והאמת אשר נמצאו גם ביהדות-הגולה, מכל-מקום היא יכולה להיראות רק כקריקטורה של אמת, אשר בעליה עצמם לא רק שונאים את הרע שבחיים, אלא את עצם מסגרת-חיים כולה – וממילא משמע שלא נמצא באותה יהדות שום דפוס-חיים עקרוני אשר יכלו הגויים להימשך אליו ולאדהו בהיקפו השלם. לעומת זאת עומדת הגאולה להחזיר ליהדות את שלמות דפוסי-המחויבים אשר חסרה לה עד כה – ובעצם רק עם השלמתם של יסודות הגאולה, הארציים והרוחניים כאחד, תוכל היהדות להתחיל להקרין את אמתה כמות שהיא באמת.

אולם, כבר עכשיו – מאז השמדת הגולה בעיקרה ותקומת המדינה – שוב אין היהדות קריקטורה, ויכולים אנו להתחיל להקרין לפחות את האמת שבחזון אמתנו, על-ידי עיצוב חתירתנו אל הגאולה השלמה. זוהי הנקודה שבה מתקשר העניין הרוחני – הגלוי או הנסתר – של הגויים עצמם בהשלמתן של משימות-שחרורנו, ורק על ידי שנגלה את עצמנו כנושאי אותו חזון למעשה, עשויים אנו להטביע בהם את רושמו של דבר.

פירושו של דבר הוא במילים אחרות כי ביסוס חיינו המיוחדים על היסודות המקוריים של תורת-ייחודנו, וריכוז חתירתנו המעשית מכאן ולהבא במטרת

השלמתם וטיפוחם של אותם היסודות, הריהם ממילא גם הסעד התעמולתי המובהק להגשמתן של משימות-השחרור, הנכללות אף הן באותה מטרה. ולפי זה יכולים אנו עתה לחזור ולסכם את התשובה על השאלה שהצגנו. בתורת-האמת שאנו נושאים בגויים מוצאים אנו קודם-כול את הבסיס המוסרי ואת טווח העוצמה הנפשית להגשמתן של משימות-השחרור על-ידינו; ועל-ידי כך ממילא נעשית היא בעצמה לתוכן אותה אופנסיבה הצריכה לגלות את מידת התנופה והמסירות שעשויים אנו להשקיע בהגשמת השחרור. אולם, משהגענו עד כאן מתברר כי התורה כתוכן האופנסיבה הנחוצה לנו עשויה לשמש את מטרתנו לא רק על ידי רושם הכוח הנצחי הגלום בתוכה, אלא גם על-ידי נכונותם הטרומית של הגויים עצמם להיענות לבשורת תקומתה; ולא זו בלבד שעשויה היא לפרוץ בכוחה את אקסיומת-השגרה של הִסְדֵר המדיני הקיים מסביבנו, אלא בזיר-הבטחתה עשויה היא לפעול גם כהסבר והצדקה מוסרית-חיובית מלכתחילה לתביעת השינוי באותו סדר נהוג.

ודברים אלה אינם אמורים רק לגבי המערב לבדו, אלא גם לגבי יריביו במזרח. מבחינה תרבותית עמוקה, ברית-המועצות עצמה אינה אלא פלג של כלל התרבות הקרויה "מערבית", ובוודאי אין הבדל עקרוני בין הפלגים השונים של אותה התרבות בכל הנוגע ליחס האמביוולנטי הרוגש כלפי עם ישראל. ההבדל רק בכך הוא, שהפלג המזרחי-קומוניסטי עדיין מוצא לו מקלט מוסרי במהפכנות סוציאליסטית – אין הוא חש אפוא עדיין בכל עומק ההתרוקנות הפנימית של התרבות המערבית בכללה, וממילא אין הוא בהול על נפשו פִּמְעֵרֵב כּמוֹבֶן-המצומצם, ואין הוא להוט כל-כך אחר ערכים חדשים מבחוץ. אדרבה, הוא מוכן עוד להתפשט ולהשליט את עצמו, ואפילו במרץ ניכר. אולם, תוך כדי כך – וכפי שהנחנו מקודם – תועלת המזרח היא כיום להגיע לניטרליזציה של אמת במזרח התיכון, אם רק יימצא הגורם שיוכל לשאת במשימה; והרי זו בוודאי ערובה ממדרגה ראשונה ליכולת כזאת, אם אנחנו – כגורם מעוניין – נוכל קודם-כול להציע אי-תלות רוחנית משני הגושים.

מבחינה זו מקבלת עובדת היותנו נושאי-תורה-שלמה-לעצמנו משמעות פוליטית, מעבר ובנוסף למה שכבר ראינו לעיל, ולא רק לגבי המזרח, אלא גם לגבי המערב בעצמו; כי, כמובן, הערובה שלא ניפְּבֵשׁ לגוש המזרחי בדרך-הרוח עשויה להקל למערב עד מאוד את בעיית הסכמתו לשחרור האזור. אולם, שוב, מדינת-ישראל כיום היא לגבי המערב חלק-ממנו, גם מבחינה רוחנית, והתעצמותנו ברוח עשויה בזמן הראשון להיראות לו מנקודת-ראות זו כבלתי-רצויה. לעומת זאת, לגבי

המזרח, התעצמות זו היא מלכתחילה הישג (ומה גם שמתוך התעצמות זו מתפתח ועולה כל אותו רצון שלנו לשינוי המצב המדיני) – ועל בסיס זה עשויה הידיבקותנו המחודשת בתורת-אמתנו למשוך גם את אהדת המזרח, אף עד כדי הפעלתן של שכבות-רוח יותר עמוקות, ובדומה למה שניתחנו בדברים הקודמים.

באופן כזה חוזר ומתברר אפוא, כיצד בהיותנו צמודים לתרבות השלטת במדיניות העולם, בהכרח נשארים אנו רק דחוקים בפינה [= בגבולות מדינת-ישראל דהאידינא], אשר על כתפי הפורשים הֵעֵזו העם להתבצר בה, וכל הרהור של פריצה מתוכה נשמע בהכרח כשגיון פנטסטי בלבד – בעוד אשר עם העלאת הנכונות להתבסס מחדש על ייחוד-אמתנו, ולדבר אל הגויים בלשון אותה האמת, נהפך השגיון לחיוב פשוט שאינו עומד לוויכוח ואף נפתח הסיכוי לפניו לפריצת דרכו בממש.

עכשיו יכולים אנו לעבור אל השלב הבא של דיונו, ונראה במה הפנייה לגויים בלשון אמתנו שלנו תוכל להתבטא למעשה.³⁷

קודם-כול, כמובן, בהכרזה גלויה ומפורשת על כוונתנו הנחושה להשלים את שחרורה של ארצנו, ועל תכלית הצדק הַאֲ-הִי הגלומה באמת בכוונה הלזאת. כי אמנם, צדקת השחרור של ארץ-ישראל מן הפרת עד היאור בידנו ידועה ומוכרת היא לא רק במסורת שלנו, אלא מושרשת היא גם בתודעת העולם המונוטאיסטי כולו – ולא רק בתודעת המערב הנוצרי, כפי שכבר ראינו מקודם, אלא גם בתודעת האוכלוסייה המושלמית עצמה היושבת כיום בחבלים הצריכים להשתחרר. אכן, הרי זו שוב נקודה המדגימה את אמת-תורתנו, שנתקיימה במלואה גם הבטחתה הזאת, אשר בהיעדרנו מן הארץ לא תקלוט הארץ את אויבינו והם רק ישָמְמו עליה^ח – והעובדה היא שהאוכלוסין התופסים את הארץ מפנינו אין להם שום תודעה של שייכות היסטורית או בעלות לאומית במקום; הרגשתם העמוקה היחידה היא שהארץ אמנם שלנו היא ולנו נועדה; לכן הם ברחו כל אימת ששמעו את

ח ויקרא כ"ו ל"ב. [וראוי להוסיף עוד את דבריו המאירים של הרמב"ן בפירושו לפסוק זה (בעקבות חז"ל ב'ספרא' לפרשת בחוקותי ב' ו'): "וכן מה שאמר בכאן 'ושממו עליה אויביכם', היא בשורה טובה מבשרת בכל הגלויות, שאין ארצנו מקבלת את אויבינו; וגם זו רָאִיה גדולה והבטחה לנו [על הגאולה העתידה], כי לא תמצא בכל היישוב ארץ אשר

37 השלב הבא של הדיון – בתרגום העיקרון לשפת המעשה – נחלק לשניים: "קודם כול" ביחס להשלמת שחרור המכורה, מכאן ועד סוף הפרק; לחלק השני – למדיניות החוץ הראויה, מעבר לגבולות הארץ – מוקדש הפרק הבא, הפותח במילים: "ואילו מערכת העובדות השנייה" וכו'.

צעדינו, אף ימשיכו לברוח ככל שנוסיף להתקדם, ואם מעמידים הם פנים אחרת הרי זה גם כן רק משממון – מן הסיסמאות אשר זרים הפריחו בם לצורכיהם ואשר הם עצמם מנסים לחקות, מחוסר עצמיות משלהם.

והנה, העמדת הדברים על אמתם הלזאת, כבר כשלעצמה גלום בה היתרון הגדול שעשויה היא לשבור את שגרת הסטטוס-קוו באזור, ושאת הלחץ העכשווי לוותרים מצדנו – על דברים שכבר השגנו – עשויה היא להפוך לאלתר ללחץ הנעים הרבה יותר, שלא נתעקש לעמוד דווקא על הישגים נוספים. אולם, כוונת המאמר איננה כמובן לשינוי-ביניים כזה, אלא להמשך שיכשיר את הרקע לשינוי השלם ולהשגת השחרור המיוחל, למעשה, על-ידינו – וגם מבחינה זו יש כבר בדברים שאמרנו כל היסוד הדרוש לפיתוח נוסף.

צד אחד של הפיתוח הנוסף משתלשל ממה שאמרנו על הלאומיות הערבית. העלאת האמת בעניין הזה, מעצם טיבה מחייבת היא סטייה משגרת הפרזיולוגיה האו"מית,³⁸ ומסתבר שלא תהא אפשרות לדבר במונחיה במסגרת הטקסים הרגילים של המוסד הלזה בלי להסתבך בהתדיינות אשר לא תוכל להיות מכובדת. כאן מתגלעת אפוא הסתירה בין שיטת האמת העמוקה שלנו לבין ציפוי הרעיונות-בפרוטה, המחליק את המאבק המדיני במסורת אירופה, ולדידנו הרי זו הזדמנות מתאימה שפעם האמת הנצחית בעולם נסרב להתעטף גם אנחנו באצטלת ערכי-הכזב השטחיים הזרים. עמדה שכזאת תחייב הימנעות מוסברת מהשתתפות בטקסי-הפטופוט של הארגון הבינ-לאומי, ואולי אפילו את עזיבתו הרשמית, כשם שהשכילה לעשות שוויצריה, המשתפת פעולה בכל תיקון בין-לאומי של ממש ואינה נזקקת לתפאורת האו"ם "החניוכית". באופן כזה, ממילא תופגן לא רק סטייתנו מן הפרזיולוגיה האו"מית עצמה, אלא גם שינוינו מכל התרבות המתפוררת המשמשת לה רקע – ועם האישור הממשי, שיבוא להפגנה זו מתוך מציאות חיינו הפנימית, יוכל הדבר לקדם את מעמדנו כמוקד של עקביות בבשורת האמת הישראלית המחודשת, כפי שדרשנו בהנחות שלעיל.

ואילו הצד השני, המשלים, של פיתוח הדברים, נמשך ממה שאמרנו להצדקת משימות השחרור שלנו מתוך המסורת הרליגיוזית של בעלי-דברינו עצמם. בקשר

היא טובה ורחבה – ואשר היתה נושבת מעולם – והיא חרבה כמוה; כי מאז יצאנו ממנה לא קיבלה אומה ולשון, וכולם משתדלים להושיבה – ואין לאל ידם".
 • על רבי משה בן נחמן – ראה פחיבור 'על דברי ימי ישראל' (כרך ד'), בהערה ק"ט ובתוספתה, בעמודים 400 ו-423.

לכך אולי כדאי להזכיר מה שאמרנו תחילה, שאין לנו להצטדק בערכים הנוצריים המקובלים בעולם – ואמנם, גם כאן הכוונה איננה להסתמך על צדקנות רונחת כלשהי, כאילו באים היינו להגשים אילו אידאלים נוצריים או מושלמיים, אלא אדרבה: הכוונה היא להעיר בנצרות ובאשלים את היסודות החבויים-האנטיתטיים, יסודות האמת הישראלית הסותרת את הנצרות והאשלים מתוכם – ולהעמיד באופן כזה את הנצרות והאשלים לזיוכוח פנימי עם עצמם. ושוב: אין הכוונה דווקא לזיוכוח בין אמת היהדות ושקר האמונות האחרות, אלא קודם-כול לאקטואליזציה פוליטית של הפרטים הצריכים לענייננו, אשר האמונות האלו מאמינות בהם או קרובות להאמין בהם מלכתחילה, ואשר את תודעתם מדחיקות הן בגלל אי-נוחותה. פרטים אלה, בקיצור, הם שארץ-ישראל מן הפרת עד היאור מובטחה לנו בהבטחה אֶ-הית, כדי להגשים מתוכה את שליחותנו הלניית בעולם – וענייננו הוא להטביע את ההכרה בגויים, שהנה אמנם הגיעה העת אשר ההבטחה הזאת תתקיים.

והנה, העמדת הסברתנו על העיקר הלזה תהא אמנם נועדת קודם-כול לקישור המגע בין שלמות הצדקתנו הפנימית ו[בין] כושר הגויים להבינה, אבל תוך כדי כך ממילא יהיה בה גם-כן כדי להביא לעולם את התחליף שלנו לאותה פרזיולוגיה או"מית, שאמורים אנו לדחותה בגלוי. תחת השטחיות המוסכמת, אשר המערב והמזרח כאחד משקיעים בה כיום את המחשבה בעולם, תחייב הסברתנו שלנו תשובה מתוך תהייה על עצם שורשי התרבות המסורה – ומתוך כך, שוב, בהכרח יהפכו הדברים לזיוכוח על ערכם היחסי של גוֹנֵי התרבות השלטת מזה ופרטי היהדות המתנערת מזה. את הזיוכוח הלז, כמובן יהיה מענייננו לטפח במלוא היכולת – וגם אם לא על-ידי השתתפות פולמוסית או מיסיונרית בתוכו, הרי על-כל-פנים על-ידי הספקת חומר אינפורמטיבי – היסטורי ואקטואלי – על ישראל בנושא תורה של אמת, שוֹנָה מתרבויות הגויים.

בֶּסֶךְ של כל זה ודאי אין הכרח שהופעתנו תביא אמנם זרם של גֵרִים-משתכנעים לאלתר, אבל מכל-מקום מסתבר שיהא בה כדי לקבוע את מעמדנו כגורם פעיל בהכוונה הרוחנית של העולם מבסיס השורשיות באמתנו שלנו – ומעמד שכזה הרי הוא הנחוץ לנו, לפי מה שאמרנו, כדי לקדם במידה מקסימלית את גיוס הנכונות למשימות השחרור העומדות לפנינו. ושוב, את משימות השחרור האלו ודאי אין לנו לצפות להגשים בסופו של תהליך-הסברה כלשהו, אלא בכל שעת-כושר מתאימה העשויה להזדמן בתוכו; אבל על-כל-פנים, זוהי מדיניות ההסברה שראוי לנו לשבץ בה את הסברתנו המדינית, כדי שאמנם נוכל לקדם במידה מקסימלית [את] אותה שעת-כושר מקוֹנָה, מן היום.

ז

פרק זה הוקדש ב'סלם' ל'סבא' י"ל שניאורסון,³⁹ והוכתר בשם:

קווי יסוד למדיניות אפרו-אסיאתית

ואילו מערכת העובדות השנייה המחייבתנו לנקוט עמדה של עצמאות רוחנית בעולם מסתכמת בכך, שלא רק בקשר להשלמת משימות השחרור, אלא גם מתוך סיכויי ההתפתחות העולמית הכללית, אין לנו ברירה כלל אלא להתכונן להיות מעצמה בעלת מעמד מרכזי.

אכן, בפרק הקודם עשינו את חשבון בעיות שחרורנו על סמך המציאות הקיימת, שבה מתמודדות על חלוקת העולם-כולו שתי מעצמות אדירות-מופלגות – ברית-המועצות הקומוניסטית מזה וארצות-הברית הליברליסטית מזה – ולכאורה נראית מציאות זו כתמצית הכיוון ההתפתחותי בימינו: לא זו בלבד שאין בה סימני התפוררות חשובים מבפנים, אלא אדרבה – הנטייה היא להיצמדות גוברת של כל העולם האירופי הישן אל שלוחתו הצעירה באמריקה, וממילא נוטה הדבר לרוקן את נטיית החיכוכים בין ברית-המועצות לבין סין, ואילו נטיות השחרור של העולם הקולוניאלי אין בהן לפי-שעה נתוני התעצמות של ממש כדי לפרוץ את מערך הגושים הזוגי.

אולם, דווקא מתוך כך גובר במידה עצומה הסיכוי להתמוטטות המבנה מתוך התנגשות הדדית. כי אמנם, יודעות שתי המעצמות שההתנגשות ביניהן כרוכה בסכנת-מוות לשתייהן, ולפחות נדמה כי יודעות הן שכנגד הסיכון אין ההתנגשות טומנת בחובה סיכוי של רוח כלשהו; אך לא פחות מכך נכון הוא שסכנת-מוות צפויה לכל אחת מהן מיד אחותה, אם תאחר את ההתנגשות עד שחסו-שלום יופר מאזן הכוחות לרעתה – ונמצא שלמעשה לא ירבה כיום איש להתפלא אם

39 הערה זו – המתייחסת ליהודה-לייב שניאורסון המכונה 'סבא' – תובא בסופו של הפרק, בעמ' 668.

ההתנגשות הבין-גושית תפרוץ על-אף-הכול, בין יום אחד למשנהו. ואם ההתנגשות אמנם תפרוץ – הרי שהסיכוי הפשוט הוא כי בסופה תהיינה שתי המעצמות כאחת לתלי חרבות; בלתי-נפגעות – יחסית – תישארנה רק אותן הארצות אשר עדיין אין מה שייפגע בתוכן – היינו הארצות הקולוניאליות המשתחררות של היום – ואז, בחלל הריק שיווצר, תגיע שעת התעצמותן האמתית.

פירושו של דבר לגבינו – אם אמנם יתקיים הנאמר בנו ונזכה להישאר – הרי-זה שנימצא אז במוקד של היערכות-עמים חדשה, בין אפריקה המתעוררת מזה ואסיה המתחדשת מזה – ואוי לנו אם גם בשעה שכזאת לא יימצא לנו מעמד איתן יותר מאשר הדידוי אחר מאזן-כוחות נכרי, המשתנה חדשות לַפְקִיִּים. למעשה מסתבר שבמצב ההתעוררות של עמים מְפֹרָאֹתם לא יהיה בכלל מקום למין שיווי-משקל כל-עולמי מן הסוג שֶהִסְפְּנו עָמו מתוך דברי הימים של אירופה; העמים החדשים צפויים לנוע ככל שלא ייתקלו בהתנגדות מספקת מצד עצם אותו השכן המסוים העומד על דרכם – ואפשר להניח כי שום שיווי-משקל לא יגן עלינו מפני כיבוש אלא אם אנחנו נַעֲצֵבֵנו על-ידי עצם מעמדנו שלנו. והעניין אינו נעֶשֶׂה הרבה פחות אקטואלי אף אם ההתנגשות ההרסנית הבין-גושית לא תפרוץ בשעה קרובה למדי.

אם אמרנו כי נטיות השחרור של העולם הקולוניאלי אין להן עדיין נתוני התעצמות מספיקים, הרי הכוונה היתה בזה לַנְתוּנִים שְבָרוּחַ. עצם נטיות השחרור האלו ניזונות מאידאולוגיה מערבית – לאומנית-דמוקרטית או סוציאליסטית – וממילא אין הן עשויות להוביל את נושאייהן אלא לתוך אחד הגושים הזרים אשר מהם האידאולוגיות האלו יוצאות. אולם, עם התקדמות התהליך, אין הדעת מחייבת כי חוסר-האונים הרוחני יימשך. אדרבה, כבר אמרנו כי האידאולוגיה הלאומנית-דמוקרטית שקעה במקורות-חיותה; האידאולוגיה הסוציאליסטית אף היא שקעה במערב הדמוקרטי, ובשים-לב לשטחיותה לגבי שאלות-החיים הגדולות אין פלא אם מורגשת שקיעה רבה בכְּנוּת־האמונה בה גם במקור-חיותה הרוסי, על אף הצלחתה בהכוונת ההתעצמות הרוסית לפי-שעה.

לעומת זאת, בעולם הקולוניאלי ישנה התעוררות שהיא אולי עמוקה יותר מן האידאולוגיה אשר בה היא מתבטאת, ואם-כן – עם השקיעה הגוברת של ההקרנה האידאולוגית מבחוץ – אפשר שתתגבר היא כדי למצוא ביטוי לעצמה מבפנים. ביטוי שכזה אמנם איננו נוצר בדרך-כלל יש מאין, ובקרב התרבויות הידועות נדמה שאין כיום איזו תפיסת-חיים מוכנה אשר תהא מתאימה להדרכת עמים המתעוררים

מן התוהו,^ט אבל בלי שום קושי יכולים אנו לתאר לעצמנו כי תורה מתאימה כלשהי – או שורה של תורות – תועלה סוף-כל-סוף על-ידי הרכבה. דוגמה המתקבלת ביותר על הדעת הריהי, למשל, הרכבה אשלמית-סוציאליסטית, וכל עם שיגיע להרכבה כנה שכזאת יוכל לזכות בעומק-הרגשה ובטווח של התלהבות רצינית אשר יאפשרו לו התעצמות של אמת. אם תהיה ההתפתחות בכיוון הלזה, תתפורר סוף-סוף חלוקת העולם הזוגית דהאידינא מכל-מקום – ושוב נימצא אנחנו במרכז של געש-עמים מאותו סוג ממש שאמרנו, אשר לא נוכל לעמוד כנגדו אם לא נוכל אנו עצמנו לשלוט על כיוון-פנייתו.

על-כן, זוהי הפרספקטיבה שמתוכה יש לנו לקבוע את מדיניותנו לגבי העולם הקולוניאלי המשתחרר מסביבנו. כי אמנם, יש לנו בארצות אלו גם עניין הרבה יותר מידי וקרוב: ארצות אלו חשובות לנו קודם-כול כשוק נוח וקרוב למסחר-חליפין, ובמשך תקופה ארוכה עוד ייתכן שנוכל להפיק רווחים מהשקעות בתוכן, במקום אדוניהן הישנים שעשו להם שם נצלנים. אבל למעשה, כבר עכשיו נוצרה מסביב לארצות אלו אווירה כללית של ציפייה לבאות ומדיניות לטווח רחוק; אווירה זו יש לה על מה לסמוך, כפי שראינו, והיא עצמה חוזרת ונוסכת בעמים המשתחררים הכרת חשיבות וייעוד, העולה אולי על מה שראוי היה לעמים אלה לחשוב על-פי כשרונם שבעין. בהתאם לכך, כבר עכשיו מתרגלים העמים האלה לפחות לדבר אחד חשוב באמת: לתפוס את ענייניהם מתוך פרספקטיבה רחוקה – וממילא, גם את עניינינו הקרובים לא נצליח אנחנו לבסס בקרבם אלא אם נשכיל להתייחס אליהם

ט בהקשר זה אפשר להזכיר את התאוריה של טוינבי,* כי בשעת חילופי תרבויות מאמצים להם הברברים המתעוררים תורה כלשהי הרווחת בשולי התרבות העשירה השוקעת. כתורות-שוליים כאלו יכולים אנו לראות כיום את כל התורות ששרדו בחיים מן העולם האסייתי העתיק, אבל קמות שהן לפנינו ודאי קשה לראותן פמניעות המונים פראיים להתעצמות כלכלית ומדינית.

טוינבי עצמו מזכיר כתורת-שוליים אפשרית את הסוציאליזם; אבל מלבד מה שכבר אמרנו על הסוציאליזם בעניין זה לעיל, נדמה שהוא חדל כבר להיות "תורת-שוליים", בעקב השימוש האימפריאליסטי הנעשה בו מתוך התרבות השוקעה עצמה, ועל-כל-פנים – כשלעצמו – יותר מדי שטחי הוא בשביל שיוכל למצוא לו אחיזה של ממש לצורכי תרבות מתעוררת: למעשה אין בכלל משמעות לסוציאליזם אלא על רקע של תרבות נתונה.

* ארנולד ג'וזף טוינבי היה היסטוריון אנגלי, וחיבר את הסדרה *A Study of History* בשנים עשר כרכים; הוא נפטר בשנת 1975. (עוד על טוינבי – ראה פחיבור 'על דברי ימי ישראל' (כרך ד'), עמ' 313 בתוספת להערה כ"ו).

באותו אופן עצמו, שהוא כמובן חשוב לנו לא פחות מלהם, והריהו מתאים לנו ודאי הרבה יותר.

והנה, מבחינתנו שלנו – לאור מה שאמרנו – אמנם הרבה יותר חשוב מן העניינים הכלכליים הקרובים שהזכרנו, מסתבר להיות ענייננו המדיני הרחוק: לקנות לנו בקרב העמים המשתחררים עמדת ידידות מנהיגה. זהו עניין שעיקרו לטווח רחוק, כי באמת, החשיבות המדינית האקטואלית של הארצות המשתחררות היא רושם מנופח בעלמא: כל כוחן הוא בהצבעות של האו"ם, המועילות רק כדי להגביר את הרושם עצמו, ואילו לצורכי קביעת שיווי-המשקל הבינ-לאומי עדיין נשארות אותן ארצות כאבן שאין לה הופכין, כאמור. אולם, דווקא משום כך – יש מקום, ואף חשוב הדבר, להציג לפנינו אותה מטרה שנקבנו. כי אם יגיעו העמים המשתחררים לידי התעצמות רוחנית בלעדינו, הרי שעשויים אנו לבסוף להימצא ביניהם כגורם מבודד ודל בכוח הפיסי נגדם; אבל אם לעומת זאת נצליח אנחנו לקנות לנו מעמד הנהגה בתוכם בעודם זקוקים להנהגה מבחוץ, ואם אנחנו נהא הגורם שיכוון את דרכם להתעצמות, אפשר שהתעצמותם תצא דווקא שלא לרעתנו בכלל.

וכך על אחת כמה וכמה לאור מה שאמרנו, שהדוגמה המתקבלת ביותר על הדעת לתורת התעצמות בעולם הקולוניאלי כוללת בה יסוד אשלמי. מיותר להזכיר כי מייצגי מסורת האשלים הריהם כיום אויבינו הישירים והמוכנים מלכתחילה בקרב העמים המשתחררים בעצמם – ומסתבר שגם אם נסלק את יסוד האיבה, על-ידי השלמת שחרור המכורה, לא תוכל האיבה המושלמית כלפינו לשקוע אלא במעבר של זמן ממושך ובתנאי של מסיבות מדיניות מסייעות. אולם, למעשה, גם עם המשכו של הזמן, קשה לתאר כאן את התמתן של המסיבות המדיניות המסייעות. גם אם ייעלם יסוד האיבה של היום, מכל-מקום תישאר העובדה כי מושלמים הם שכנינו הסמוכים ביותר וכי האשלים הוא תורה התפשטותית-עולמית – ומטבע הדברים הוא אפוא שכל התעוררות אשלמית תהא סכנה לגבינו, ואילו התפשטות האשלים אל עמים חדשים תוכל רק להפכם לאויבינו בפועל או בכוח, גם אם שום ניגוד חומרי לא יימצא בינינו ובינם. מכאן מתחייב שנשתדל על-כל-פנים למשוך את התעוררות העמים המשתחררים בכיוון בלתי-אשלמי, בטרם שסכנת ההתעוררות האשלמית תתגשם למעשה – ובזה אולי נוכל אפילו להטות מדרך ההתעוררות האשלמית כמה עמים, שהם אמנם מושלמים מלכתחילה, אבל שלא בטובתם.

ולכן, ניתן לומר כי מדיניות ההתקרבות והסיוע אפילו שלא על מנת לקבל פרס, אשר ממשלת ישראל משתדלת לנהוג בה כלפי העמים המשתחררים באסיה ואפריקה, הריהי ביסודה מדיניות נכונה. אולם, כמו בכל העניינים האחרים שבהם מנסה העם האמנציפציוני שלנו לטפח תכליות רצויות, כן מסתבכים אנו גם במדיניות הנכונה הזאת במעשה המובל לסתור את עצמו.

קודם-כול, מפני שפָּעַם "אמנציפציוני", מוקא בעל-כורחו מאירופה, אין לנו מה להציע להתעצמות-הרוח של העמים המשתחררים ולא כלום. אנחנו עצמנו, כל האידאולוגיה שלנו נשאר מבוססת על הדמוקרטיה הלאומית מימי "אביב העמים" האירופי; אבל את האידאולוגיה הזאת שואבים כבר הסטודנטים הקולוניאליים במישרין מספרי-לימודיהם האירופיים בלעדיו. למעשה, אף חזקים הם בזה הרבה יותר מאתנו. כי היישוב הארץ-ישראלי שלנו – מלכתחילה הוא היה מסובך ביותר בעניין זה במיני לבטים, ועל-כל-פנים הוא כבר הגיע לחיי הדמוקרטיה הלאומית שלו מלפני כמה שנים – והתלהבותו האידאולוגית יכלה להיגרר על-נקל בפשיעה אשר אותה אידאולוגיה נסתחפה בה במכוּרתה באירופה. לעומת זאת, העמים הקולוניאליים עדיין צריכים להשיג את הדמוקרטיה הלאומית שלהם במאבק כלפי חוץ וכלפי פנים, ונמצא אפוא לעניינה כל היסוד הנחוץ כדי להיות לפי-שעה כוח חי ומעורר בקרבם.

אולם, כזכור, הנחת-יסוד לדיוננו היתה כי רעיון הדמוקרטיה הלאומית אינו מספיק למעשה להתעצמות העמים הקולוניאליים,⁴⁰ (כשם שאין הוא מספיק גם להתעצמותנו שלנו) – ומכאן מוסיפה ומתפתחת אותה סתירה במדיניות שאמרנו. הרעיון אינו מספיק לעמים הקולוניאליים כי אין להם כלל ייחוד לאומי, שיוכל להיות נושא לדמוקרטיה לאומית בממש; נאחזים הם באידאולוגיה הנלמדת הזאת, מפני שמאפשרת היא לבטא את כושר ההתקוממות נגד השעבוד האימפריאליסטי המאבד את אוננו, ולאחר מכן גם רומזת היא לכיוון מסוים, שבו יכול הציבור המשוחרר ואובד-הצורה לגבש את עצמו; אבל דווקא כשמנסה הציבור הקולוניאלי

⁴⁰ פגמי הרעיון לגביהם ולגבינו הם שונים בעיקרם, אם כי מזדמנים הם בכמה נקודות. הפגם היסודי לגבינו – מלבד עצם נכריות הרעיון – הריהו בכך, שענייננו הלאומי מתבטא בצורכי הגירה והתנחלות, בעוד שעניין הדמוקרטיה הלאומית הוא ההגדרה העצמית של עם היושב בחבל-ארץ מסוים; והרי אלה הם שני עניינים הסותרים ממש איש את רעהו.

40 הנחת-היסוד הזאת ניתנה לעיל בעמ' 657, בפסקה הפותחת: "אם אמרנו".

לעלות בכיוון הלזה, מוכרח הביצוע לסתור את הרעיון בעצמו. ההתגבשות על-פי הרעיון המיופא של "אומה דמוקרטית" מחייב את חיקוי הדפוסים הזרים של המשעבדים מלפנים, אשר עקרון הדמוקרטיה הלאומית כבר נהפך בהם מזמן לרעיון מיושן וחסר-רוח; במקום את המאבק הדינמי להגשמת הרעיון הלזה מעלים הם את ההשתקעות במצב הקיים, מתוך האטימות הנפשית הבאה לאחר שגם השובע הכזיב – ובניגוד לאידאולוגיה המכוונת אליהם, מצמיחים הם את העמים הקולוניאליים (ולו גם בצורה יותר נוחה ומכובדת) אל אותו הסדר עצמו שממנו דימו להשתחרר. מכאן מתחייב, שאם להט השחרור של העמים הקולוניאליים אמנם פן הוא, הריהו יתפתח לאידאולוגיה של שלילת החיקוי האירופי וחיפוש דרכים להתעצמות של אמת – וכאשר אנחנו באים להדריכם דווקא על יסוד עצם אותו החיקוי, ממילא מזמנים אנו את עצמנו להיכלל לבסוף בין מקורות החיקוי שיישאלו כמפיצים של שגרת השעבוד.

ועל אחת כמה וכמה אם באמת מייצגים אנו את שגרת השעבוד לא רק על-פי תוכן הרוח, אלא גם על-פי מקומנו במערך המדיני למעשה. וזאת לאו דווקא משום שמנהלים אנו מדיניות של קרבה לצרפת או שבהצבעת האו"ם עשויים אנו לפסוח על שתי הסעיפים בין בלגיה וקונגו.⁴¹ תופעות אלו – אילו היו הן רק תוצאה של עניין מדיני עצמאי מצדנו – ודאי שאי-אפשר היה להזכירן לגריעותא; שהרי איש בעולם המדיני אינו יכול לדרוש מאתנו כי ננהל את ענייננו לא על-פי חישוב צרכינו שלנו אלא על-פי מאַנְיֵי העמים הקולוניאליים – וכל זמן שקשרינו עם עמים אחרים

41 • בעת שנכתבו הדברים עוד החזיקה צרפת במושבותיה באפריקה, והיא נסוגה מאלג'יריה רק כשנה וחצי אחר-כך (1962), נסיגה שנתנה את האות להענקת עצמאות לכמה ממדינות אפריקה. יחסי הקרבה החמים בין צרפת למדינת ישראל התערערו ללא תקנה כעבור כשש וחצי שנים, ערב מלחמת ששת הימים.

• מלך בלגיה שלט בקונגו כבר למן המאה ה-19, ובשנת 1908 היא הוכרזה כמושבה בלגית. כאמור לעיל בהערה 32, זכתה קונגו בעצמאות במועד תחילת כתיבתו של המאמר דנן; אך בלגיה המשיכה לבחוש בקדירה: היא תמכה בבדלנותו של חבל קטנגה העשיר, בהנהגתו של צ'ומבה, וגרמה בדרכי עקיפין לרצח ראש ממשלת קונגו, פטריס לומומבה.

בדברו על הצבעת ישראל באו"ם, מכוון שב"ד להצבעה במועצת-הביטחון של האו"ם אשר נערכה לבקשתו של לומומבה, שדרש כי האו"ם ישלח כוחות צבא להגנתה של קונגו הצעירה מפני פעולות בלגיה, אשר ה'פורשים' של חבל קטנגה לא היו אלא 'יבבות' בידיה. נציג ישראל נמנע בהצבעה, הבקשה אושרה, כוחות או"ם נשלחו לקונגו, אך הם לא התעמתו עם כוחות בלגיה ולא הועילו לייצוב המצב.

אינם פוגעים בעמים הקולוניאליים למעשה, ואינם מונעים ייתור של עמדת-ידידות כלפיהם, אין גם לעמים האלה מה להתאונן כנגדנו. שורש התקלה הוא אפוא בתחום יותר עמוק, ואמנם אין הוא נמצא בעצם עובדת יחסינו החיוביים עם מעצמות אימפריאליסטיות, אלא ברקע שעליו הם מתנהלים ובתכלית שאותה הם משמשים.

הכוונה היא לכך, שבאופן פרדוקסלי לחלוטין – ובניגוד למה שהסברנו בפרק הקודם – קבעה לה ממשלת ישראל כעקרון-מדיניות מרכזי את שמירת הסטטוס-קוו באזור, והפכה בזה דווקא את מתנגדינו הערביים לאבירי שחרורו; ומכאן התוצאה הפשוטה היא שבאמת נהפכנו אנחנו לא רק לסתם בעלי-קשרים עם מעצמות אימפריאליסטיות, אלא לעצם מעצמיו של המערך הכללי אשר מאבק העמים הקולוניאליים מכוון כנגדו. במסגרת זו, שוב אין חשיבות לעובדה שאנחנו עצמנו אין בנו מן האימפריאליזם ולא כלום, ושלמעשה גם אין עמדתנו פוגעת בשאיפת שחרור כלשהי – מלבד שאיפתנו שלנו. מספיק הדבר שאנו עצמנו הננו עם משתחרר ואף-על-פי-כן אין בנו גילויי שאיפה להשלמת השחרור, אלא מתמסרים אנו למערך המשעבד תוך התנגשות עם עמים משתחררים אחרים – והרי זה ממילא הופך את ההנחה שיעמוד העולם הקולוניאלי ללמוד את תורת ההתעצמות הדרושה לו דווקא מאתנו.

אכן, אין ספק כי מלחמת החירות של הפורשים בישראל עשתה בעמים הקולוניאליים רושם עצום, ובוודאי היה לה כבר חלק נכבד בגרם ההתעוררות של העמים האלה למעשה, ובגרם ההתפוררות של המערך האימפריאליסטי מתוכו; כן אין ספק שעצם השם ישראל מציף את העמים חניכי המיסיון הקולוניאלי בציפיית גדולות ונצורות⁴² – כִּיָּאָה לשם זה באמת – ובעקב שני הגורמים הללו נמצא מלכתחילה לב העמים הקולוניאליים פתוח לקראתנו. אולם, על-פי מצבנו הרוחני והמדיני דהאידינא, מטבע הדברים הוא שעד מהרה יגלה כל עם הנזקק לנו כי אין אנו מסוגלים לתת לו אלא קול נוסף במקהלת החנופה המשתגרת וכמה יתרונות מסחריים וטכניים, שאפשר סוף-כל-סוף להשיג שכמותם גם ממקורות אחרים – בעוד שבחשבון הפשוט אין השניים גם יחד שקולים כנגד האכזבה הנודפת

42 מיסיונרים נוצרים-אירופים פעלו ברחבי אפריקה מאות שנים – וביתר שאת מתחילת המאה ה-19 – בייחוד בתחומי החינוך והבריאות. פעילותם טבעה חותם עמוק בדמותם הדתית והרוחנית של עמי היבשת – והיתה שלובה היטב בשליטה המדינית והכלכלית של המדינות האירופיות במושבותיהן הרחוקות.

מאתנו בעניינים הגדולים של המדיניות והרוח, הנוטים לשתף את העמים הללו דווקא עם אויבינו.

סיכום הדבר הוא אפוא שהתקרבותנו העכשווית אל העמים הקולוניאליים משאירה את הסכנה האשלמית שאמרנו לחלוטין בעינה, ואילו את סיוענו אמנם מעכלים העמים האלה לפיתוח עצמם, אבל בתמורתו, (מלבד רווחי ההסתדרות וקבלנים אחרים), אין אנו מקבלים אלא את הסיכוי היום-יומי להיזרק על סיוענו – כפי שאמנם מתקיים בנו חדשות לבקרים.

לעומת זאת, החזרת הווייתנו ומדיניותנו אל פְּסִיס עצמיותנו שלנו – פירושה הוא ממילא היפוך התקלות שמנינו.

התוצאה הראשונה והפשוטה ביותר תהא כמובן בהחזרת מדיניות השחרור שלנו על-פי העקרונות שניתחנו, והדבר יחזיר לנו את כבודנו כגורם עצמאי; אכן, לא רק סתם כגורם עצמאי, אלא כישראל האגדי הממשיך את חתירתו לשחרור, בכיוון מדיני המתלכד אמנם עם כיוון מאבקם של העמים הקולוניאליים – וממילא נוכשר בזה לקבל את עמדת ההנהגה שעליה דיברנו, ואילו עמדת הערבים בין העמים הלא-ערביים שוב לא תהיה על-כל-פנים עדיפה על שלנו. אדרבה, רק אז יוכשר הקרקע לאהדת שחרורנו – גם כנגד הערבים – לא רק בקרב העולם הנוצרי הישן, כפי שהסברנו בפרק הקודם, אלא קודם-כול באמת בעולם הקולוניאלי, הנמשך כיום לאהדת העניין הערבי בעל-כורחו; ואפשר אפילו שרק בהמשך מתפנית האהדה בעולם הקולוניאלי תִּחְזַק התפשטותה גם בקרב העולם הנוצרי הישן. כי כמובן, שיתוף הכיוון שיתגלה בין חתירתנו לבין התעוררות העולם הקולוניאלי יוכל למלא תפקיד רב-עוצמה בהפעלת נטיות-הנסיגה [של המערב, שיותר על שליטתו באזורנו, כפי שראינו בפרק הקודם, הן מבחינה מדינית הן מבחינה רוחנית.

ובנקודה זו מתברר כי החזרתנו למדיניות של שחרור תקשור שיתוף-עניין בינינו ו[בין] העמים המשתחררים בעולם הקולוניאלי, לא רק מצד הכשרתו של הרקע להיזקקות העמים הללו אלינו, אלא גם מצד הכדאיות שלנו לסייע בידם בכיוון של שחרור. כבר עמדנו אמנם על חשיבות העניין שיש לנו בהתקרבות אל העמים הללו מתוך חשבון לטווח רחוק; אבל חשבון זה, כשלעצמו, אין בו כמובן מאומה כדי למלא את ההתקרבות בתוכן של ממש – ואמנם, ניסיונות ההתקרבות שלנו נראים היום שרירותיים מאוד, לא רק מבחינת העמים הקולוניאליים, כפי שניתחנו לעיל, אלא קודם-כול גם מבחינתנו שלנו. כי העמים הללו נהנים מניסיונותינו לפחות על-

ידי שני מיני היתרונות שהזכרנו,⁴³ בעוד שלנו עצמנו אין הם מביאים ואינם עשויים להביא דבר מן הבחינה המדינית, לבד מרווחי-הממון הארעיים לכמה גורמים פרטיים. לעומת זאת, משנחזור לדרך המשכת השחרור, ונימצא באופן אובייקטיבי בכיוון-חתיירה אחד עם העמים המשתחררים של העולם הקולוניאלי, הרי אף-על-פי שלא נוכל לקבל מהם עזרה ממשית ישירה לקידום ענייננו שלנו – מכל-מקום נוכל להיעזר, כאמור, על-ידי הרושם הפסיכולוגי של שיתופם בגוש גאופוליטי עצום אחד עִמָּדָנו – ולטובתנו יהיה אם גוש זה יופיע באמת עצום כל כמה שאפשר. מנקודת-ראות זו אמנם ייהפך הדבר לעניין אקטואלי שלנו, לסייע להתעצמות העמים הקולוניאליים, בחומר וברוח, כל כמה שנוכל – וממילא יוכשר הרקע לידידות המדינית הנחוצה בינינו ובינם, כדי שהנהגתנו הרוחנית תוכל להתקשר ולהשתרש ולשאת פְּרוֹת רצויים.

אולם, כאן נחוץ להעיר כי הידידות לעמים המשתחררים, לפי מה שהסברנו, לא תהא לנו עניין של עיקרון מופשט כלשהו – כגון צְדָקַת השחרור או שלילת האימפריאליזם באשר הוא – אלא היא עניין של תועלת מדינית בעלמא, ואפילו לא תועלת ממדרגה ראשונה, אלא תועלת של עזר בלבד – וממילא משמע כי היא לא תוכל להינתן לכל העמים המשתחררים באשר הם, אלא רק בכפוף לחישובים מדיניים כלליים. ודבר זה מביא את דיוננו לבעיית התוכן, שבו תוכל הנהגתנו בקרב העמים המשתחררים להתבטא.

כי אמנם, בעצם הנקודה הזאת טמון כבר שינוי עקרוני מן הפרזיולוגיה שבה מתפטמים העמים המשתחררים בזירה המדינית של היום. כאן לומדים הם לראות את עצמם כאילו היו חבורת נערים נחמדים, העומדים בתור לקונפירמציה[°] בְּרִית "החברה הטובה" של האדם הלבן, וממילא נראים הם כולם אחידים עד מאוד, שְׁנֵי-עניין ושְׁנֵי-צדק מאוד – וחסרים בשווה כל עצמיות מיוחדת, אשר יהא בה כדי לממש את "הקונפירמציה" על-ידי מילוי הדרישה לעצמאות של אמת. לעומת זאת, בגישתנו הישראלית שלנו, ממילא נפרוץ את שגרת האחידות הזאת. בתורתנו אין לנו שום עיקרון מופשט בדבר הפסלות הכללית של הניצול המדיני; תופסים אנו את העולם כאחדות מכוונת אמנם, אך כאחדות שתכליתה מתבצעת על-ידי החתיירה העצמותית של פרטיה – ומנקודת-הראות העצמותית-הלִיִּית שלנו אין שום חתירת עם אחר ממלאה את תפקידה במובן חיובי, אלא במידה שעולה היא בקנה אחד עם

43 כוונת שב"ד כאן ליתרונות מסחריים וטכניים, כפי שכתב לעיל בתחתית עמוד 662.

התכלית האקטואלית הקבועה לפנינו. ומאחר שבקרב העמים המשתחררים יש גם כאלה הנוגדים את גאולת ישראל, הרי שידידותנו תביא לעמי העולם הקולוניאלי בעת ובעונה אחת שני חידושי-מוסר משלימים: האחד הוא, ששיתוף בתכלית השחרור – במופשט – אין משמעו דווקא אחדות של עניין וחובת-אחוזה; והשני, שהוא היסוד לראשון – כי חתירה של שחרור אינה מוכרחה להתבסס דווקא על עקרון הדמוקרטיה הלאומית, המיובא מאירופה, אלא עשויה היא להתבסס גם – מתוך יתר שורשיות ועצמיות של אמת – על עצם השאיפה הלאומית-העצמותית שבִּעֵינָן.¹⁴

חידוש שני זה עשוי להיות בעל חשיבות מכרעת בהתפתחות העמים הקולוניאליים מבחינה רוחנית. כי אמנם, אין בו כדי ליצור עצמיות לאומית בְּמִקְוֵם שזו איננה קיימת; אבל מסתבר שיהא בו כדי להעביר את עיני העמים הקולוניאליים מחזון החיקוי השגרתי של האדם הלבן אל הפיתוח האורגני של נובלות הרצון העצמי שלהם בעצמם; ואם כי בוודאי גם בפיתוח הזה לא יוכלו העמים הקולוניאליים להימנע בתחילה ממידה מרובה של חיקוי, הרי על-כל-פנים יתאפשר הדבר כִּי-שוב לא יהא זה חיקוי שגרתי, אלא חיקוי ביקורתי, מסונן על-פי ההכרה בעִקְרוֹן העצמיות, כעיקרון מוסרי יסודי.

באופן כזה יוכלו העמים הקולוניאליים למצוא בידידותנו לא רק סעד מסחרי וטכני, על יסוד בלתי-אימפריאליסטי, מן הסוג הניתן להם היום, אלא הם יוכלו למצוא בה גם משען מוסרי לסטייתם מהמשך הדבקות הרוחנית באדוניהם מלפנים, כנדרש על-פי הדברים שכבר ראינו לעיל.

ועל-ידי האפשרות הזאת נפתחים אופקים בעלי משמעות יתרה לגבינו ולגביהם כאחד. כי אם בפרק קודם אמרנו, שלכתחילה אין גויים מסוגלים ליהנות מתורתנו אלא בשכרי ערכים, הרי כאן נפתחת האפשרות שהעמים הקולוניאליים ישתיתו את חייהם המתחדשים ממש על אותו עיקרון יסודי בעצמו שעליו בנויה גם תורתנו שלנו; ואף אם אין להניח שהעמים הקולוניאליים יוכלו אמנם לספוג את העיקרון בשלמותו, בעמקותו ועקביותו הישראלית – ובאמת הם יסתפקו רק בשבר ממנו – הרי על-כל-פנים נפתחת בזה האפשרות שמתוך הקרבה בעיקרון

יא ההבדל הוא כמובן, שהביסוס על-פי העיקרון האחד [הדמוקרטי-אירופי] מניח ביסודו עם מושלם-כביכול, שאינו זקוק אלא להגשמה חופשית של חייו, בעוד שהביסוס השני – [על השאיפה הלאומית העצמאית] – הנחתו היסודית היא חוסר-סיפוק במצב הקיים ושאיפה אל השלמות שעדיין איננה; ואין צריך לומר איזה הוא הביסוס המתאים יותר לעמים הנידונים כאן.

היסודי, תוכל גם תורת-ישראל בכללה להתקבל (ולו בצורה מקוצצת) להדרכת פרטי חייהם של העמים הנידונים.

בקשר לכך שוב נחוץ להעיר כי בשים-לב לטיבו של עקרון העצמיות, [הרי] בוודאי כל עם שיקבלנו – יפתחנו באופן שונה לעצמו; ואף אם בהמשך ההתפתחות יסגלו להם העמים הללו פרטים נוספים של יהדות, הרי כל עם יסגלם בצורה שונה ובהרכב שונה לעצמו. אולם, העובדה נשארת כי המדובר הוא בסיגול פרטים של יהדות, מתוך קרבה לעקרונה הלאומי היסודי ומתוך יחס של שיתוף-עניין וידידות מדינית עם עם ישראל בעצמו – ופירושו של דבר הוא, במילים אחרות, כי דווקא היהדות תהפוך להיות אותה תורת-השוליים של תקופת מלכות-אָדום המסתיימת, אשר תונח ביסוד התקופה התרבותית החדשה הנפתחת עתה, ואשר תוכל להיקרא אפוא: התקופה של מלכות-ישראל, או התקופה המשיחית. ולגבי התפתחות שכזאת יש אמנם כמה גורמים חשובים שיוכלו לקדמה מבחינה אובייקטיבית.

האחד הוא, ש"האדם הלבן" כבר עשה לעם ישראל שם בקרב העמים הקולוניאליים, כפי שהזכרנו לעיל, ודווקא באמצעות התורה הנוצרית של "האדם הלבן" בעצמו; אבל בעוד שהתורה הנוצרית הושנאה על העמים הקולוניאליים עם השנאה לבעליה, ובעקרונות שְקִיטָה אף אין היא הולמת את המשימות הדינמיות של בינוי ופיתוח אשר העמים הקולוניאליים מבקשים לסגל לעצמם – הרי חילוף הדברים חל בתורת-ישראל. בהיותה נישאת על-ידי עם ישראל הידידותי, והבלתי-מסוכן לעניין של שעבוד או ניצול, הריהי תוכל ליהנות מן הפרסטיז'ה שהוכנה לה, ומבחינת עקרונה הלאומי-התכליתי הולמת היא בדיוק את העניין אשר העמים המשתחררים מכוונים לקראתו. יתר-על-כן, עם ישראל הוא הגורם המדיני היחיד בעולם המעורה במדע ובטכניקה הנחוצים למשימות של בינוי ופיתוח, ואשר משימות בינוי ופיתוח כגון אלה של העמים הקולוניאליים עומדות לפניו בעצמו; מצד שני, תורת-ישראל היא תורת-החיים העמוקה היחידה בעולם, אשר התלהבות מדעית וטכנית עשויה להשתלב בתוכה – בשים-לב לעניינה הארצי-התכליתי של התורה – וכך נמצא כי עם ישראל, באיחוד תורתו ומדעו, יוכל באמת לשמש כדוגמה מושלמת בהקשר-הדברים הנידון.

גורם אחר באותו הכיוון הוא טיב אופיה החברתי של התורה. כאן חוזרים אנו לבעיית הנטיות הסוציאליסטיות בקרב העמים המשתחררים – ויש לומר כי מבחינה רוחנית דומה העניין לבעיית הלאומיות הדמוקרטית. אף חיקוי המוסר

הסוציאליסטי אינו מעלה את העמים המשתחררים במישרין על דרך הבינוי הסוציאליסטי המותאם לעצמם, אלא קודם-כול הוא משלבם במערכה הכללית, המותאמת לצורכי המעצמה המנהיגה את הסוציאליזם בעולם – ושוב נמצא שאם יצוץ העמים המשתחררים אמנם פן הוא, הרי זה צריך לפתח מתוכו נטייה של פרישה. אולם, העובדה נשארת כי העמים הקולוניאליים המשתחררים אינם יכולים לבנות את עצמם אלא במשטר של איזון חברתי המכוון לעניין האומי (כפי שהסוציאליזם מתיימר לפניהם להיות לכאורה) – ועקרונות של משטר-אמת שכזה ודאי לא יוכלו העמים הללו ללמוד באופן מובהק יותר מכפי שיוכלו ללמוד מן העם העברי, אשר יחזור אל תורתו של עצמו.

אך לא פחות חשוב מן הגורמים המהותיים הללו הריהו הגורם המדיני, אשר רמזנו אליו בִּבְרֵנּוּ על חוסר-השוויון המדיני של העמים המשתחררים לגבינו. כאמור, עשויים אנו לבשר לעמים המשתחררים קודם-כול את בשורת ההתעצמות הלאומית של אמת – ואת הבשורה הזאת עשויים ומוכנים אנו להביא גם לעמים המשתחררים שהם במקרה מושלמים. אולם, כפי שאמרנו גם-כן, ניגוד אובייקטיבי יש בינינו לבין כל גורם מדיני מושלמי שיבקש להפוך את מושלמותו ליסוד של קיסרות אשלמית. מתוך כך, ממילא אין אנו יכולים שלא להתנגד גם לכל תנועה של שחרור, שהיא כביכול תנועה של שחרור לאומי, אך שלמעשה מגלמת היא נטיות קיסריות שכאלו – ועל-יסוד זה נמצא שיתוף-אינטרסים חדש בינינו ו[בין] רוב העמים המשתחררים האחרים. כי אמנם, כנגד "האדם הלבן" עשויים העמים הקולוניאליים להגיע לידי התעצמות גם בדרך של התעצמות אשלמית – ולכן עשויה התעצמות שכזאת לקסום להם לכתחילה, אף להגיע אצלם למעמד השפעה; אך האשלים שולל כידוע כל התייחדות לאומית מיסוד-מהותו; ממילא לא תוכל השפעתו שלא להתגלות לבסוף בדמות של השתעבדות חדשה – אם לא ל"אדם הלבן", הרי ל"אדם השחום" מאי-שם בדרום הים התיכון או בהודו – ובוודאי עניינם של העמים המשתחררים הוא למנוע תוצאה שכזאת, כשם שזה ענייננו שלנו.

על אחת כמה וכמה, אם מבחינה גאופוליטית-אובייקטיבית הפך-הטבע הוא שבתקופה הנראית לעין כבר יתחילו העמים המשתחררים של העולם הקולוניאלי להתגודד בקיסריות נרחבות. ההתגודדות בגושים נראית כיום בקו-עלייה, משום שנכפה הדבר על-ידי היחסים המדיניים והכלכליים בתרבות המערב השלטת – אך מציאות זו תיפול ממילא כשיגיע העולם הקולוניאלי דהאינדא להתעצמות של אמת. אז יתחייב, מתוך הרכב של כלכלה ודמוגרפיה, שהעמים המתחילים לבנות את

עצמם ייבנו על יסוד של עצמויות לאומיות מן הסוג שאנחנו נהא עשויים להדגים לפנייהם – וכאן שוב מתעורר הצורך מבחינתנו שלנו לסייע באמת לעמים הקולוניאליים, ולהפעיל את השפעתנו הרוחנית עלייהם, בכיוון הלוה. המטרה צריכה להיות בגיבוש בריתות של עמים שוחרי עצמאות, כנגד נטיות אימפריאליסטיות קיימות או העשויות להתחדש מצד כלשהו, והעלולות לסכן אותנו ואת העמים האחרים בשווה. גישה מדינית זו תשריין את ידידותנו עם העמים המשתחררים לטווח החורג הרחק מעבר לבעיות הזמניות של תנועת-השחרור דהאינדא; ולא זו בלבד שהיא עצמה תוכל לסייע הרבה בקידום עניינינו המשותפים בתקופת השחרור, אלא הריהי קודם-כול המדיניות היחידה שאפשר להעלות על הדעת כדי לקדם את פני הסכנות החמורות ביותר הצפויות לנו בהמשך הדברים.

מועד כתיבה משוער: מסיוון תש"ך עד אדר תשכ"א.
פורסם בהמשכים ב'סלם', בגליונות לא רצופים – ובהשמטת פרק ב' – למן אב תש"ך ועד כסלו תשכ"ב.

שב"ד לא רשם תאריך בסופו של חיבור זה. על פי סימנים בכתב היד נראה שהוא חיבר אותו לשיעורי – תוך כדי מסירתו לפרסום – לפחות בשתי 'מנות', ואולי אף יותר מכך. ה'מנה' השנייה של הכתיבה (מראש פרק ד' ואילך) החלה להידפס בגליון ניסן תשכ"א, ועל כן קבענו את חודש אדר כמועד המשוער של סיום הכתיבה. מועד זה מתיישב גם עם האירועים אשר שב"ד נוגע בהם בחיבורו, וראה זאת לעיל בהערות 32 ו-41.



הערה 39 השייכת לעמ' 656:

יהודה לייב שניאורסון, אשר כונה: 'סבא' – נצר למשפחת אדמורי חב"ד ומקורב אצל חסידי סלונים – היה יליד תרנ"ו (1896). הוא גדל והתחנך בחברון, ניצל מן הטבח בתרפ"ט ובמו ידיו קבר את גופות הקדושים.

למן 1937 היה שניאורסון ראש סניף המפלגה הרביזיוניסטית בירושלים, ואז גם נפצע מיריות ערבי בדרכו אל הכותל. בשל פעולות תגמול של האצ"ל – נכלא וישב בכלא עכו. שניאורסון היה חבר ב'ברית הבריונים' ובאצ"ל, העריץ את ז'בוטינסקי ואף נפגש עמו, אך



כאשר נתוודע ליאיר – שוב לא נפרדו דרכיהם. הוא יצא בשליחות המחתרת לפולין, היה לאיש לח"י פעיל, ונאסר עוד כמה פעמים.

'סבא' נפטר בשנת תשל"א. בשנת תש"ם פורסם בהוצאת 'יאיר' ספר זכרונותיו – 'הוי חברון, חברון!' – בעריכתו של שבתי בן דב.

בספרו מספר שניאורסון עד כמה התרשם מאזהרותיו של ערי ז'בוטינסקי, (בנו של זאב), מפני הסכנה המושלמית והערבית ברחבי אסיה ואפריקה. הנושא המשיך להעסיקו גם אחר-כך, והוא שוחח על כך גם עם שב"ד – אשר מצדו הקדיש לו, ל'סבא', את הפרק הזה.

